

### (一) 印度佛學與中國思想的融合

佛教大約在西漢時傳入中國，而至東漢桓帝年間，隨著譯師安世高和支婁迦讖的來華，佛教典籍亦漸漸較多被譯出。尤以支婁迦讖的翻譯，更是將般若思想介紹入中國，他所譯的十卷《般若道行品經》乃是中國最早譯出的《般若經》。自此以後，更多的般若經典，陸續譯出，而般若思想亦在中國流傳起來，成為魏晉佛學的主流思想。

至於般若學說之所以為中國思想界接受，主要由於它與道家學說有類似的地方，例如早期佛學對般若的基本原理，就是通過以道家所說的「無」來表達。如漢代的翻譯家就將「真如」譯為「本無」。而般若講的無相、無生，與道家的無名、無為等概念也甚為相似。

在西晉元康、永嘉年間以前，佛學作為一種外來的思想，只是停留於引進階段，只是在少數教徒中流傳，而未能生根發展。早期的翻譯亦採用了很多中國舊有的哲學名詞、概念來比附和解釋佛教的哲學詞語、概念，這點在一定程度上使佛教思想帶上了中國色彩。但要至漢魏之際，魏晉玄學成為中國思想主流之時，般若思想才得到大力發展的機會。而魏晉時期，般若學的大盛正標誌著中國

佛學走上獨立的道路。它既不同於印度的般若思想，也不同於中國的傳統思想，而是中國人通過自己的高度智慧，對印度般若思想的吸收融會和演繹。晉代高僧道安在《鼻奈耶序》中就指出了這種情況。他說：「自經流秦土，有自來矣……以斯邦人老莊教行，與方等經兼忘相似，故因風易行也。」魏晉時期的般若學，一方面標示了印度佛學與中國思想的融會，另一方面亦是為中國佛學的後來發展起著一個重要的承上啟下的作用。

## (二)六家七宗

由於魏晉時期，思想崇尚自由，而般若學者眾多，他們各自抒發新義，自由發揮，所以出現了多個不同的派別。後世總結分析之為「六家七宗」。但有關「六家七宗」的說法，在諸家之解說中，互有出入。今考「六家七宗」的名稱實始於劉宋曇濟的《六家七宗論》。不過此論現今已亡佚，惟梁代寶唱法師的《續法論》中曾經引用。唐元康《肇論疏》說：「梁朝釋寶唱作《續法論》一百六十卷云，宋莊嚴寺釋曇濟作《六家七宗論》。論有六家，分成七宗。第一本無宗，第二本無異宗，第三即色宗，第四識含宗，第五幻化宗，第六心無宗，第七緣會宗。本有六家，第一家為二宗，故成七宗也。」【大正藏第四十五冊 163 頁】

至於六家七宗的代表人物，湯用彤先生在《漢魏兩晉南北朝佛教史》中，考証列舉如下：

| 六家 | 七宗  | 主張之人                |
|----|-----|---------------------|
| 本無 | 本無  | 道安（性空宗義）            |
|    | 本無異 | 竺法深、竺法汰、（竺僧敷）       |
| 即色 | 即色  | 支道林、（郗超）            |
| 識含 | 識含  | 于法開、（于法威、何默）        |
| 幻化 | 幻化  | 道壹                  |
| 心無 | 心無  | 支愍度、竺法蘊、道恒、（桓玄、劉遺民） |
| 緣會 | 緣會  | 于道邃                 |

【見《漢魏兩晉南北朝佛教史》1983年中華書局版上冊第194頁】

但有關六家七宗學說的原始材料今已不存，現只有依據各家引論略申其義。

## 本無宗

〔甲〕「本無」釋義——本無一詞，在初期之中國佛學裏，含義甚廣。廣義言之，本無差不多就是般若學的別名。支婁迦讖譯的《道行般若》第十四品，竺叔蘭譯的《放光般若》第十一品，皆名本無。在日本所傳的陳朝慧達撰的《肇論疏》裏說：「廬山遠法師

本無義云，因緣之所有者，本無之所無。本無之所無者，謂之本無。本無與法性，同實而異名也。」【卅續藏經 150 冊 866 頁】依於此說，慧遠以事物由依因待緣而有，此即是緣起性空之義。而因緣之所有是為事物之存在狀態，故名為法性。而此處所指的本無之無，即是指空。由此處所見，慧遠所言之本無就是法性。

〔乙〕道安的「本無」說—在諸家的解說中，有以本無宗為道安之說，亦有以之為竺法汰之說。

吉藏《中觀論疏》說：「什師未至。長安本有三家義(案：此處是指僧肇《不真空論》中所說的本無、即色、心無三者)。一者釋道安明本無義。謂無在萬化之前，空為眾形之始。夫人之所滯，滯在未有。若託心本無，則異想便息。安公本無者，一切諸法，本性空寂，故云本無。此與《方等》經論、什肇山門義無異也。」【】

此處之「無在萬化之前」數語，乃出於曇濟《六家七宗論》。在《名僧傳抄·曇濟傳》中有詳細的引論，文中說：「第一本無立宗曰：如來興世，以本無弘教，故《方等》深經，皆備明五陰本無。本無之論，由來尚矣。何者？夫冥造之前，廓然而已。至於元氣陶化，則群象稟形。形雖資化，權化之本，則出於自然。自然自爾，豈有造之者哉？由此而言，無在元化之前，空為眾形之始，故為本無。非謂虛豁之中，能生萬有也。夫人之所滯，滯在未有。宅

心本無，則斯累豁矣。夫崇本可以息末者，蓋此之謂也。」【續藏經 134 冊】

上述的文字中雖引用了大量道家用語，但從文中義理看，可知道安之主張並不同於老子所言之從無生有，因道安並不以為「虛豁之中，能生萬有」。而其主張本無，大要有二：一、一切諸法，本性空寂；二、無在萬化之前，空為眾形之始；若託心本無，則異想便息。

第一點所說的本無，即近於諸法皆空，本無當指諸法本來如是之空性。第二點在表面上雖與老子所說「無名萬物之始」有相近之處，但在推出此句主張之前，道安以萬物之化生受形，皆出於自然，非由無道。故此處之無，不同一能創生萬物之主體，而是萬物本然而爾之空性。本性空寂之「無」為事物之根本，而受形演化之萬有，屬於末有。推源究始，末有非為事物之真實存在狀態，若對末有有所執，則生滯。故在道安之立場，我們若能以心靈契合事物本爾之空性，則能息除種種異想之有執。此種主張，亦與道安由禪觀以趣於性空有關，故在其主張中亦必有掌握本無之作用，用以指導實踐。

而有關竺法汰之說，亦有謂為竺法深所說，一般歸入本無異宗，乃由本無說所分出來的另一宗主張。

## 本無異宗

吉藏《中論疏》說：本無一家，分為二宗，一為道安本無義，一為琛法師義。然日本人安澄在《中論疏記》中則說琛法師應為竺道潛，字法深，吉藏稱琛法師者，乃誤也。但唐元康《肇論疏》則說，僧肇《不真空論》所批判之本無義乃竺法汰說。

竺法深乃東晉初人，善《放光般若》，但現存南北朝書籍中，未有記載其學說。而竺法汰，則是道安之同學，在建業講《放光般若》，在荊州駁道恒之「心無義」。湯用彤先生據梁僧祐《出三藏記集》及《高僧傳》，考訂竺法汰應為主張本無說。

吉藏《中觀論疏》引琛法師之主張說：「本無者，未有色法，先有於無。故從無出有，即無在有先，有在無後，故稱本無。」

### 【】

僧肇《不真空論》批評「本無」說謂：「本無者，情尚於無多，觸言以賓無。故非有，有即無；非無，無亦無。尋夫立文之本旨者，直以非有非真有，非無非真無耳，何必非有無此有，非無無彼無？此直好無之談，豈調順通事實，即物之情哉？」【】

日人安澄《中論疏記》：「《二諦搜玄論》十三宗中，本無異宗，其製論曰：「夫無者何也？註然無形，而萬物由之而生者也。有雖可生，而無能生萬物。故佛答梵志，四大從空生也。」《山門

玄義》第五卷〈二諦章〉下云，復有竺法深即云，諸法本無，註然無形，為第一義諦。所生萬物，名為世諦。故佛答梵志，四大從空而生。」【大正藏第六十五冊 93 頁】

依據上述各家引論，則本無異宗之「本無」說是以無為一宇宙生成之本體。所謂「未有色法，先有於無」，即物質世界乃從「無」而出，所以說「從無出有」。而其所謂「本無」乃是說「無在有先，有無後」。即先有無，後有有，從有生無。《二諦搜玄論》所引述更直接說萬物由無而生，而無乃一註然無形之本體。有之生是由於無有能生萬物之能力。故此以無為第一義諦，以由無所生之萬物為世俗諦。但此宗之著眼點似在偏空色法，而不空無形之心法。因其特重無為註然無形，且又引「四大從空而生」。

僧肇對此宗之批判重在其執著有無二字。所謂「情尚於無多，觸言以賓無」。以其立言特重於無，故一切言說皆指向於無，所以「非有，有即無；非無，無亦無」。其所謂「非有非無」是執著一實無，故有無皆歸於無。所以僧肇斥其為「好無之談」。因所謂非有非無之義，其實是說諸法非實有，但亦非絕無。

總的說來，本無異宗之「本無」說是以無為一「先無後有，由無生有」之無體，而其所謂空乃有無之無。故與道安之以無為萬物本然而爾之空性主張截然不同。

## 即色宗

即色說為支道林所主張。支道林名支遁，字道林，本姓關氏，乃東晉佛教思想代表人物之一，其學擅於老莊，精通般若，著述甚多，但談理作品多已亡佚。支道林曾著有《即色游玄論》中明即色義，但本論今已不存。

安澄《中論疏記》引《山門玄義》第五卷云：「第八，支道林著《即色游玄論》云：「夫色之性，色不自色，不自，雖色而空。知不自知，雖知而寂。」彼意明色心法空明真，一切不無空色心是俗也。述義云：其製《即色論》云：「吾以為即色是空，非色滅空。」斯言矣，何者？夫色之性，不自有色，色不自有，雖色而空。知不自知，雖知恆寂。然尋其意，同不真空。正以因緣之色，從緣而有，非自有故，即名為空，不待推尋破壞方空。既言夫色之性不自有色，色不自有，雖色而空，然不偏言無自性邊，故知即同於不真空也。」【大正藏第六十五冊 94 頁】

《世說新語，文學篇》劉孝標注引《妙觀章》說：「夫色之性也，不自有色。色不自有，雖色而空，故曰色即為空，色復異空。」

安澄說支道林之「即色」說同於僧肇之「不真空」說，但僧肇在《不真空論》中卻批判了即色說，依此看來，支道林之主張自有

其不同於僧肇的地方。首先支道林之即色說是指「即色是空，非色滅空」。而其立論之依據是「色之性也，不自有色」，即言色之存在，非是一自存之存在，非由自己形成，故此色之為色，是空無自性。而其所謂之色不自有乃是說由於物質之存在是由因緣和合而成，就此因緣和合之色法，已可名其為空，而無須通過分析破壞方知色即是空。

但支道林之即色義對空義之了解仍未夠徹底，故此僧肇在《不真空論》中批評之謂：「即色者，明色不自色，故雖色而非色也。夫言色者，但當色即色，豈待色色而後為色哉？此直語色不自色，未領色之非色也。」僧肇以支道林之說重在明色非是自己形成，故就色法此一本性而言色即是空，即色為一因緣和合之假有。但僧肇認為對色之了解當就色體自身而論，而無須假借因緣和合之分析，方可說明其本性為空；因就色之本性而言，即無色之自性，故色即是空。支道林之說猶存色為一假有，故認為色復異空，可見其未得究竟。

## 識含宗

此宗為于法開之說。于法開是于法蘭的弟子，以醫術稱奇，善《放光》、《法華》。

吉藏《中觀論疏》：「第五于法開立識含義：三界為長夜之宅，心識為大夢之主。今之所見群有，皆於夢中所見。其於大夢既覺，長夜獲曉，即倒惑識滅，三界都空。是時無所從生，而靡所不生。」【】

此宗以三界群有皆如夢幻，乃惑識於夢中所見。即謂由心識生三界幻有，若於大夢得覺，則心識之幻乃滅，是時即可照見三界皆空，而惑識所起之夢無所從生。而此宗所謂識含者，依於湯用彤先生主張，可引宗炳《明佛論》以解釋。《明佛論》云：「知慧惡亡之識，常含於神矣。」又說：「然群生之神，其極雖齊，而隨緣遷流，成粗妙之識。」據此，則識含是指粗妙之識含於神，神、識之劃分：神為主宰，識乃其所發之功用。由於神之隨緣遷流，而起種種倒惑之識，遂生如夢之世界，及至神覺知三界本空，則惑識盡滅，於是成佛。此宗之說意在空三界之實有，然而卻立一不空之心神，其於假有之世俗諦無從確立，故此說未合般若精神。

## 幻化宗

吉藏謂本宗為壹法師說，此壹法師依於安澄說乃為竺法汰之弟子道壹。

吉藏《中觀論疏》：「壹法師云：世諦之法皆如幻化。是故經云，從本以來，未始有也。」又安澄《中論疏記》：「《玄義》」

云，第一釋道壹著《神二諦論》云：一切諸法，皆同幻化，同幻化故名為世諦。心神猶真不空，是第一義。若神復空，教何所施？誰修道？隔凡成聖，故知神不空。」

本宗強烈主張世俗諦中一切諸法皆同幻化，故諸法皆空；然其以心神絕不空。因心神為一修道之主體，此一主體若空，則修道設教皆無所立。

## 心無宗

吉藏說本宗為溫法師之主張。而依據安澄《中論疏記》所引述之《二諦搜玄論》稱溫法師即晉代之竺法溫，他是釋法琛的弟子。但陳寅恪先生則考訂「心無說」實起於支愨度。梁僧祐《出三藏記集》謂支愨度乃晉惠帝時沙門。

一般以心無宗之主張乃空心不空色。僧肇《不真空論》說：

「心無者，無心於萬物，萬物未嘗無。」元康《肇論疏》釋云：

「謂經中言空者，但於物上不起執心，故言其空，然物是有，不曾無也。」吉藏《中觀論疏》則說：「經中說諸法空者，欲令心體虛妄不執，故言無耳，不空外物，即萬物之境不空。」

綜合來說，心無說之主張有兩點。一、不空境色，以萬物是有而非無，即不否定外在對象世界事物之存在。二、空心，或所謂心

無。即是說認知主體(心體)對對象不起妄執，故說無心於萬物，於是去除了心中所執之種種物象，而令我們的心得以清淨。

## 緣會宗

依吉藏所說，緣會宗乃于道邃之主張，而他是于法蘭之弟子。吉藏《中觀論疏》引述他的主張說：「明緣會故有，名為世諦。緣散故即無，稱第一義諦。」安澄《中論疏記》則有更詳細之記載，說：「第七于道邃著《緣會二諦論》云：「緣會故有，是俗。推拆無，是真。譬如土木合為舍，舍無前體，有名無實。故佛告羅陀，壞滅色相，無所見。」【大正藏第六十五冊 95 頁】

緣會宗之主張當該說萬物乃因緣和合而生，和合之有，乃名世俗諦。推拆眾緣之後，乃見諸種色相只是有名無實，此之謂空。此種對事物空相之把握乃是通過分拆之方法達致，只是一種壞滅空之見，故而亦是有所偏。

### (三)僧肇的批判

僧肇在《不真空論》中對「心無」、「即色」及「本無」三宗之主張作出批判。

他對「心無宗」的批判是「此得在於神靜，失在於物虛。」心無宗的主張是以心體對對象不起妄執，故而達致神靜，即心不起妄。但其主張對外對象世界事物之存在持一肯定態度，故僧肇批

判此宗未能了解物虛之理，即對萬物性空之理未能掌握。元康之注疏說：「能於法上無執，故名為得。不知物性是空，故名為失也。」心無宗之主張能使人對諸法無所執，使心得以清淨，但未能了知物性本空，故而是有所偏。

對「即色宗」之主張，僧肇的批判是：「夫言色者，但當色即色，豈待色色而後為色哉？此直語色不自色，未領色之非色也。」依於僧肇的看法，色之能成為色，當是因其自身就是色，而不需被人名之為色而後才成為色。即色宗之主張能見出色乃由因緣和合而成，故而即就色之因緣和合生之性，可見色性是空。然而此宗之失正在於只知以「因緣成」見色之性空，卻未能了知色性本空，其所主張之即色空，[\[CWYUEN1\]](#)還是由一假有觀念推斷而得之空見，故亦為不了義。

至於「本無宗」，僧肇評之為「好無之談」。他說：「尋夫立文之本旨者，直以非有非真有，非無無彼無？此直好無之談，豈謂順通事實，即物之情哉？」僧肇批判之本無說是一種執有無為實的見解，所言之非有是一種直接否定真有之看法，而說非無，最後亦歸於實無。從非有非無二者出發皆歸宗於無，所以僧肇斥之為「好無之談」，而非符合事物存在之真實狀況。此種本無說當該屬竺法汰之「本無異宗」而非道安之「本無宗」。

僧肇對以上三宗之批判重點在他認為他們的見解均未得究竟，對空義之掌握均是有所偏執。依於僧肇之主張，所謂空是指事物存有之「非有非無」之狀況。他說：「雖有而無，所謂非有。雖無而有，所謂非無。如此，則非無物也，物非真物。物非真物，故於何而可物。故經云：『色之性空，非色敗空。』」

在僧肇來說，非有非無就是事物處於雖有而無，雖無而有之狀況，也就是說事物乃因緣和合而生，故此就此緣生之狀況可見事物非實在之存在，這就是雖有而無的意思。而事物雖非實在的存在，但仍有種種相狀之呈現，這也就是雖無而有。所謂實在的存在，也就是說一種獨立不變之存在，或稱有自性之存在。非有非無就是指述事物之存在是因緣和合而生，故此其存在非為有自性之存在，所以是非有；但另一方面，其呈現之相狀又使我們能對之有經驗，所以又是非無；此種非有非無的狀態，也就是空。對於事物此種非有非無之空性，我們即就事物當下之存在，已可知其為性空，而無須待分析拆解之後，方見其為空。這種對空的了解也就是一種中道的了解，也即是不偏於有無二端的中道空之見解。

#### **(四)六家七宗之啟示**

六家七宗所倡導的般若思想是中國人對印度傳來的佛教思想之消化融合，雖然均未能真正掌握如理之中道空見，但各家之見解，除

本無異宗之將「無」錯誤理解為一能生萬法之本體外，其餘各家或是對色法，或是對心法以空見消解其實在性。尤以道安所倡之本無說，更是從禪觀體驗中趣向空見，可見六家七宗中，所倡言之理論，亦非僅為玄談，而是一指導實踐的理論，其背後均是指向導引我們達致佛家求解脫之目的。六家七宗所展現的精神正顯示出，中國人在吸收佛教的同時，亦能契會佛家重實踐、求解脫之宗教精神，此點在我們學習佛教教理時，是必須深入體會把握的。

#### 參考資料：

- 一、 肇論，僧肇造，大正藏第四十五冊。
- 二、 肇論疏，唐元康撰，大正藏第四十五冊。
- 三、 肇論新疏，元文才述，大正藏第四十五冊。
- 四、 肇論疏，陳慧達撰，卍續藏經 150 冊。
- 五、 中觀論疏，隋吉藏撰，大正藏第四十二冊。
- 六、 中論疏記，日本安澄撰，大正藏第六十五冊。
- 七、 名僧傳抄，梁寶唱撰，續藏經 134 冊。
- 八、 漢魏兩晉南北朝佛教史，湯用彤著，1983 年中華書局版。
- 九、 中國佛教史第二卷，任繼愈主編，中國社會科學出版社。
- 十、 魏晉南北朝佛教論叢，方立天著，中華書局。

