

僧肇的至人觀及其修學歷程

涂艷秋^{*}

摘 要

歷來研究僧肇的人都因《肇論》的關係，不敢忽略他所詮釋的般若思想，又因為他所生活的年代，而努力探究他與玄學間的關係；但卻忽略做為一個出家眾，他最想要的應該是尋求解脫，若是佛教不足以引導他走向解脫，那麼僧肇應會像離開道家般的離開佛教。

然而有關如何尋求解脫部份的言論《肇論》中付之闕如，僅能從他注《維摩詰經》中的注文探討。從他的注文中我們發現他將理想人格稱之為「至人」，而又分別以佛陀和七住菩薩作為「至人」的代表，經過分析吾人發現他所謂的「至人」，並不是特指某個位階，而是深入實相，獲得般若的人，所以只要是證入無生法忍，七住以上的菩薩包含佛陀均是「至人」。

其次僧肇在注文中也清楚的指出趨入「至人」之境的方法和步驟，在這步驟的說明中，雖然表面上是以證入佛果為終點，而實際上卻是以七住菩薩為最後的目的地。他以直心、深心和菩提心三心做為始學之道，再以六度四攝、與三乘共學的四諦、十二因緣和三十七道品作為接續的方法，最後再以一念心證入般若或一切智作為終極目標。

僧肇不只說明證入佛果的路徑與方法，他也明白執行這些方法時，若沒有更高的指導原則，那麼修行者可能在具體的實踐中沾染上不必要的煩惱，所以他提出深入空性，不取不著的原則，以避免執行六度四攝時所帶來的黏滯。其次又以「同而不同」的原則面對三乘共學的基礎實踐，主張在接受四諦、十二因緣與三十七道品等基礎訓練的同時，又不能證入實際，成為聲聞、緣覺之屬，必須以大願與大悲為職志，方才能直驅佛道並不捨眾生。

從這些面向吾人可以勾勒出僧肇的修道方法、步驟以及目標，也可補足僧肇的另一個我們向來不明白的面向。

關鍵詞：僧肇、維摩詰經、至人

^{*}臺灣政治大學中國文學系教授。

一、前言

歷來研究僧肇的學者，大抵都將注意力放在《肇論》上，或希望理解他的運動觀，或希望明白他的實相觀與般若思想。甚至有人因為他生存於玄學發達的兩晉之際，所以企圖從玄佛交涉的層面來理解他。但卻極少有人從修道歷程與目標來研究僧肇。唯一一位以僧肇的修學目標做為研究目的是盧桂珍、楊士偉¹、羅因²，盧桂珍在《慧遠、僧肇聖人學研究》³中將空諦、般若、涅槃，分別視為聖人的境、智、果三個面向，以此作為進路來研究僧肇的聖人學。但整體而言，這仍不脫傳統《肇論》的實相與般若的研究，唯在第二章「真智觀真諦」的部份，列入「觀空三進境」一節提到了除我想、除法想與除空想三個修學階段，然而「觀空」或許可以作為獲致聖人之智的進路，但決不是修行中的第一個步驟。也因此讓人感到懷疑，難道僧肇所留下的資料中只有這個高階教法嗎？有沒有更完整的修學方法和路徑呢？

筆者之所以會想以此做為研究的原因，除了上述原因之外，還因為《高僧傳》記載僧肇出家求道的歷程，曾說：「僧肇少年時「嘗讀老子，乃嘆曰：『美則美矣，然期（栖）神冥累之方，猶未盡善』。後見舊維摩經，歡喜頂受，披尋翫味，乃言：『始知所歸矣』，因此出家」。⁴很顯然佛教能夠吸引僧肇的原因，不只是它的境界不亞於道家，更在於它所提出的棲神冥累之方吸引了僧肇。然而在《肇論》當中，我們並無法找到這方法，那麼僧肇既認為《維摩詰經》提供了他一條理想的修道之方，他在注《維摩詰經》之時，或許會指出這個方法，所以筆者便希望藉著檢視《注維摩詰經》，而能釐清僧肇的修道之方及其目標。

二、何謂「至人」

綜觀僧肇的《注維摩詰經》一書，我們很容易的被那個「無心無封，其至無涯」的「至人」吸引。這個「至人」可以說是僧肇在《注維摩詰經》中所形塑出來的理想人格

¹ 楊士偉：《知識與行動——僧肇聖人概念的批判分析》（臺北：國立臺灣大學哲學研究所碩士論文，1991）。

² 羅因：《般若學對魏晉玄學課題的深化與開展：以《肇論》為中心》（臺北：花木蘭出版社，2010）。

³ 盧桂珍：《慧遠、僧肇聖人學研究》，《法藏文庫》（中國佛教學術論典 99 碩博士學位論文）（高雄：佛光出版社，2004）。

⁴ 〔梁〕慧皎：《高僧傳》，卷六，《大正藏》冊 45，頁 365 上。

與修道目標。但這個人格的具體內容為何？由於僧肇曾以「至人」來形容佛陀，也曾以它來形容維摩詰。因此我們分別探索此二者所呈現的內容來界定主人的意義。

（一）佛陀所展現的「至人」

在《維摩詰經·佛國品》中有一段寶積菩薩讚嘆佛陀的偈誦，其中有一句為「已無心意無受行」，僧肇的注釋為：

心者何也，染有以生，受者何也？苦樂是行，至人冥真體寂，空虛其懷，雖復萬法並照，而心未嘗有，苦樂是運，而不為受，物我永寂，豈心受之可得。⁵

又在〈弟子品〉中當維摩詰寢疾於床，希望佛陀前來問疾時，「佛知其意，即告舍利弗：汝行詣維摩詰問疾」，僧肇對佛陀的「知其意」而派舍利弗前來的注釋為「至人懸心默通，不先形言，冥機潛應，故命問疾也」。⁶以上兩個例子都是以「至人」來詠歎佛陀的。

吾人仔細觀察僧肇用「至人」一詞稱美佛陀時，主要是因為佛陀已「冥真體寂」與「空虛其懷」了。然而什麼是「冥真體寂」？什麼是「空虛其懷」？它們的內涵為何？

1、冥真體寂

如果我們仔細分析僧肇稱讚佛陀為至人的一段，可以清楚的看到「至人」的第一個特色是「冥真體寂」，但何謂「真」？何謂「寂」？此處所謂「真」應當是指「真諦」而言，僧肇曾引《摩訶衍論》和《中論》來說明真諦的內容，所謂：

試論之曰：《摩訶衍論》云：「諸法亦非有相，亦非無相」。《中論》云：「諸法不有不無者，第一真諦也」。尋夫不有不無者，豈謂滌除萬物，杜塞視聽，寂寥虛豁，然後為真諦者乎。誠以即物順通，故物莫之易，即偽即真，故性莫之易。⁷

⁵〔東晉〕釋僧肇：《注維摩詰經》，《大正藏》，冊38，頁333上。

⁶同前註，冊38，頁344下。

⁷〔東晉〕釋僧肇：《肇論》，《大正藏》冊145，頁152上-中。

從上述引文可知「真諦」的兩個特色，一為不有不無，二為即偽即真。這兩個特色都是從「性」上來看，換句話說是從諸法的本質上來論述的，從諸法實相上看「諸法亦非有相，亦非無相」，這種「不有不無」的特質並不是因為修行者杜絕思慮、隔絕萬緣所致，而是諸法本性即是如此。因此僧肇進一步宣稱「性莫之易，故雖無而有，物莫之逆，故雖有而無，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。」⁸〈不真空論〉中強調諸法「非無非有」，再以這個「非有非無」的本性作為真諦的內容。

但僧肇憑什麼認為諸法是「非有非無」的？關於這點僧肇引〈中觀〉的緣起性空來說明，〈中觀〉認為物因緣起而成，所以「不無」，但這種「有」由於不是自有、永有，一旦因緣改變剎那即逝，所以「有非真有」。同樣的，諸法從前也不是如此，今天所以呈現如此的狀態，也是因緣聚會的結果。可見只要因緣條件具足即可形成新法，所以「無」也未必真無，待緣即可有，所謂：

中觀云：「物從因緣故不有，緣起故不無」，尋理即其然矣。所以然者，夫有若真有，有自常有，豈待緣而後有哉。譬彼真無，無自常無，豈待緣而後無也。若有不自有，待緣而後有者，故知有非真有，有非真有，雖有不可謂之有矣。不無者，夫無則湛然不動，可謂之無，萬物若無，則不應起，起則非無，以明緣起故不無也。⁹

諸法的生滅說明了自己的真相，顯明了自我當中沒有自性可言，一切均賴因緣聚散而成。這個主張，他不但在〈不真空論〉中提及，在《注維摩詰經》中也一再重複，例如：

欲言其有，有不自生，欲言其無，緣會即形，會形非謂無，非自非謂有，且有有故有無，無有何所無？有無故有有，無無何所有？然則自有則不有，自無則不無，此法王之正說也。¹⁰

「至人」的「冥真體寂」即是證入緣起性空的實相當中，雖然僧肇說道：「寂謂無為，寂，滅道也。¹¹」「大覺之道，寂滅無相」¹²，但從「真」的內容看來，「寂」並不

⁸〔東晉〕釋僧肇：《肇論》，《大正藏》冊45，頁152中。

⁹同前註，冊45，頁152中-下。

¹⁰同註3，冊38，頁332下-333上。

¹¹〔東晉〕釋僧肇：《注維摩詰經》，《大正藏》，冊38，頁332下。

是一個遠離世界的寂滅無為的世界，而是在「空虛其懷」後所見的幻生幻滅的世界，見下文說明。

2、空虛其懷

僧肇宣稱佛陀為「至人」的第二個原因在於「空虛其懷」，所謂的「空虛其懷」在這段的說明是「雖復萬法並照，而心未嘗有，苦樂是逕，而不為受。物我永寂，豈心受之可得。」

所謂「萬法並照，而心未嘗有」，若是落在現象層面，那它就是一個矛盾語句，因為一般的認知活動中主體與對象相遇目的即在形成知識、概念，不會只是主客相遇而卻沒有形成認知活動，所以此語應當不能從現象層解釋。那麼應該放在那個層面呢？

由於僧肇認為諸法是「相與而有，相與而無」的，也就是說諸法的存在是在「知」與「所知」的交互作用中，如果離開了「知」與「所知」的作用，諸法也就不存在了，所謂：

夫知與所知相與而有，相與而無。相與而無，故物莫之有。相與而有，故物莫之無。¹³

正因為如此，所以我們不可稱它為「有」，也不可稱它為「無」。這種非有非無的狀況即是諸法實相。若心不知諸法本性非有非無，誤以之為「有」，那麼必然產生「取相」的狀況，取相之後，倘或再出現順勢攀緣的舉動，那就必然衍生出各式各樣的煩惱了。倘若能明白實相性空，知諸法「從因緣故不有，緣起故不無」的道理，明白「今真諦曰真，真則非緣，真非緣，故無物從緣而生也，故經云：『不見有法無緣而生』，是以真智觀真諦，未嘗取所知，但真諦非所知，故真智亦非知」的真理，¹⁴必然可以徹底的瞭解諸相幻生，諸法幻有，也就不會對它攀緣，不會對它執取，不會煩惱橫生了。

如此看來，要能達到「萬法並照，而心未嘗有」的境界，必須以真智對真諦方能做到。所謂的「真諦」簡言之即是緣起性空，當「真智」面對「真諦」時，因明白諸法是「非有非無」的，是「無相可取」的，「既無相可取可執，即是智不取所知」。

「萬法並照，而心未嘗有」的證成，除了作為認知對象的「真諦」必須空然無相，無物可取可執之外，作為認知主體的「真智」也必須不取不執，二者交互作用下才能達成。那麼僧肇所謂的「真智」是不是具有這樣的性質呢？僧肇曾引「經云：『真般若

¹² 同前註，冊 38，頁 333 上。

¹³ 同註 5，冊 45，頁 154 上。

¹⁴ 同前註，冊 45，頁 154 上。

者，清淨如虛空，無知無見，無作無緣』¹⁵來說明「真智」的內涵。由於「真智」無惑取之知，所以能不造作、不取相，也因此而能無攀緣、無執取，這就是為什麼僧肇稱之為「無知無見」。由於「無知無見」所以「清淨如虛空」。

由「清淨如虛空」的般若觀照非有非無的「真諦」，達成「萬法並照，而心未嘗有」的境界，似乎是理所當然的。但此處僧肇論證的是「佛」所以被稱為「至人」的原因，而「般若」是屬於七住菩薩的智慧，如此一來達成此目的的究竟是佛，還是七住菩薩？案在僧肇看來「般若」和「一切智」只是因地和果地的不同，並非性質上的乖隔，所謂：

在佛名一切智，在菩薩名般若，因果名也。然一切智以無相為相，以此起般若亦無相，因果雖異名，其相不殊也。¹⁶

既然「一切智」與般若一樣都是無知無見、無作無緣，清淨如虛空的，它的對象也同樣是非有非無的「真諦」，因此二者的交互作用當然也能達到「萬法並照，而心未嘗有」的境界。

（二）七住菩薩所展現的至人

由於在《注維摩詰經》當中，僧肇不只用「至人」一詞來形容佛，也用它來稱美維摩詰，例如在〈方便品〉當中經文形容維摩詰是一位「資財無量，攝諸貧民，奉我清淨，攝諸毀禁，以忍調行，攝請恚怒，以大精進，攝諸懈怠，一心禪寂，攝諸亂意，以決定慧攝諸無智」的大菩薩時，僧肇即以「至人不現行，現行六度者為攝六弊耳」¹⁷為其注釋。

又在〈菩薩品〉中維摩詰告訴光嚴菩薩「一念知一切法是道場，成一切智故」時，僧肇的注釋則為：

至人無心，無心則無封，無封則無疆，封疆既無，則其智無涯，其智無涯，則所照無際。故能以一念一時畢知一切法也，一切智雖曰行標，蓋亦萬行之一耳，會萬行之所成者，其唯無上道乎。¹⁸

¹⁵ 同前註，冊 45，頁 153 下。

¹⁶ 同註 3，冊 38，頁 369 上。

¹⁷ 同前註，冊 38，頁 339 中。

¹⁸ 同前註，冊 38，頁 365 上。

在〈文殊師利問疾品〉中，當佛陀派遣文殊師利菩薩去探問維摩詰之疾時，「文殊師利白佛言：世尊，彼上人者難為酬對」，僧肇對「彼上人者難以酬對」一語的注釋為「意謂至人變謀無方，隱顯殊迹，故迭為脩短，應物之情耳，孰敢定其優劣，辯其得失乎？」¹⁹從這幾個部份都看來，很明顯的，在僧肇的心中維摩詰的確是一位「至人」。

然而從僧肇的《注》來看，佛陀是位已證「甘露寂滅，大覺之道」²⁰的聖者，而維摩詰只是「已曾供養無量諸佛，深植善本，得無生忍，辯才無礙，遊戲神通。」²¹的七住菩薩。²²這是完全不同的位階，僧肇卻同樣的以「至人」一詞來稱頌他們，這是為什麼呢？

若從「冥真體寂」與「空虛其懷」兩大特色看來，「至人」必須以無緣無慮的「真智」，契入非有非無的「真諦」，方能達到「萬法並照，而心未嘗有」的境界。由此可知「真智」與「真諦」的證入，標示著修行人是否已經成為一個「至人」。維摩詰是否也如佛陀一樣具有「真智」，同樣證入「真諦」呢？

想要檢視維摩詰是不是一個「至人」，我們可以從七住菩薩最主要的特色——證得無生法忍檢驗起。無生法忍若按照僧肇的《注維摩詰經》，其義為：「無生法忍，同上不起法忍，忍即慧性耳，以見法無生，心智寂滅，堪受不退，故名無生法忍也」。²³可見得無生法忍的內容可分為三部分，一是「見法無生」，二是「心智寂滅」，三是「堪受不退」。以下分別從這三部分來檢視維摩詰足不足以被稱為「至人」。

1、見法無生

現象界的諸法本是剎那生滅，新新不停的，但七住菩薩的第一個特色卻是「見法無生」，他所見的法是什麼法？為何無生無滅？按僧肇在《注維摩詰經》當中將法分為兩種，一是一般的法，一是真法，一般的法呈現出變動不拘，不常住也不恆定的性質，所謂：

諸法如電，新新不停，一起一滅，不相待也，彈指頃有六十念過。諸法乃無一念頃住，況欲久停？無住則如幻，如幻則不實，不實則為空。²⁴

¹⁹ 同前註，冊 38，頁 370 下。

²⁰ 同前註，冊 38，頁 333 上。

²¹ 〔三國〕釋支謙：《佛說維摩詰經》，《大正藏》冊 14，頁 539 上。

²² 「七住已上，無生信不可壞也。」（同註 3，冊 38，頁 329 下。）

²³ 同前註，冊 38，頁 338 中。

²⁴ 同前註，冊 38，頁 356 中。

一般而言諸法是交臂非故，無一念頃暫住的，且由於快速的變化中無任何自性可連串前後，所以是如幻不實的。這類的「法」既是生住異滅流轉不停的，那麼它們應當不是七住菩薩得無生法忍之境中所見的「無生」之法。

而「真法」在僧肇心中則呈現一種完全不同於一般法的性質，他說：「真法常住，賢聖不能移也」。²⁵「真法」最大的特色是脫離一般法剎那生滅，新新不停的快速變化，而成為「常住」不變，不可遷動的，這說明了「真法」不可從緣生緣滅的層面觀察。其次他又說：「真法無相，故覺觀自離」。²⁶此語則指出了「真法」是「無相」的，所以不可攀緣。「離覺觀」一語則說明它既不是感官知覺的對象，也不是心思緣慮的對象。那麼「真法」究竟是指什麼呢？僧肇有一段關於「真法」的說明為：

有邊有動，無邊何所動？無邊之邊，謂之實際，此真法之所住也。²⁷

由此可知在僧肇心中「真法」即是「實際」。而所謂的「實際」又是什麼呢？

如、法性、實際，此三空同一實耳。但用觀有深淺，故別立三名，始見法實，如遠見樹，知定是樹，名為「如」。見法轉深，如近見樹，知是何樹，名為「法性」。窮盡法實，如盡知樹根莖葉之數，名為「實際」。此三未始非樹，因見異耳，所說「真法」同此三空。²⁸

「真法」因修行者「觀」的深淺，而分為如、法性與實際三個層面，其中「實際」是最深入體證「真法」的境界，僧肇形容它如同看一棵樹，鉅細靡遺的知道這棵樹有幾鬚根，幾根莖，幾片葉子那麼清楚的瞭解事物的實相。但此處所謂的如、法性與實際的具體內容為何？由於僧肇未做說明，吾人以他的同學竺道生的補充作為說明，道生云：

法性者，法之本分也。夫緣有者是假有也，假有者則非性有也，有既非性，此乃是其本分矣。然則法與法性理一而名異，故言同也。性宜同故以同言之也。²⁹

²⁵ 同前註，冊 38，頁 347 上-中。

²⁶ 同前註，冊 38，頁 346 中。

²⁷ 同前註，冊 38，頁 347 上。

²⁸ 同前註，冊 38，頁 347 下。

²⁹ 同前註，冊 38，頁 346 下。

由此得知如、法性與實際都是指諸法既是性空，且是即緣而起的假有，這即是「真法」的內容。「真法」不同於一般法的地方在於修行者「觀」的層面不同，一般法的「觀」立足於現象層面，但「真法」的「觀」則跳離現象層，從現象的後設層面來觀察，因此所觀的對象不再是一個一個生滅變化的諸法，而是這些具體事物存在的法則。

而佛陀「冥真體寂」中所體證的「真」與「寂」，其內容為「欲言其有，有不自生；欲言其無，緣會即形」，若與「真法」相較，二者有著相同的內容。

2、心智寂滅

七住菩薩的另一個特色是「心智寂滅」，心是一個不斷活動的東西，從來沒有靜止的一刻，那麼七住菩薩怎麼使它變成「寂滅」呢？按僧肇云：

心者何也？惑相所生。行者何也？造用之名。夫有形必有影，有相必有心，無形故無影，無相故無心，然則心隨事，轉行因用起，見法生滅，故心有生滅，悟法無生，則心無生滅。³⁰

從僧肇這段文字看來，心的確有「寂滅」的時候，所謂「見法生滅，故心有生滅，悟法無生，則心無生滅」，「悟法無生」是使「心無生滅」的必要條件，然而心要如何才能悟出諸法無生呢？必先明白諸法實相即是無相的道理，僧肇提出從無常、苦、空等方面來觀察，即可深入諸法，證得實相，僧肇云：

小乘觀法生滅為無常義；大乘以不生不滅為無常義。無常名同而幽致超絕，其道虛微，固非常情之所測，妙得其旨者，淨名其人也。³¹

首先觀察諸法無常時，不再是從有生有滅的方面觀察，而是從諸法乃緣聚而成，緣散則滅，且其中沒有自性已串聯過去、現在和未來，因此並沒有任何「一物」存在過，既然無物，即無生滅可言，僧肇認為無生無滅的狀況才能說明諸法是徹底的無常。

其次觀察苦時也不再以五陰匯聚為苦，而是以不知五陰「內外常空，本自無起」為苦，所謂：

³⁰ 同前註，冊 38，頁 353 下。

³¹ 同前註，冊 38，頁 354 上。

有漏五陰，愛染生死，名為受陰也。小乘以受陰起則眾苦生為苦義；大乘通達受因內外常空，本自無起，誰生苦者。此真苦義也。³²

五陰匯聚必然帶來生老病死等基本苦難，但若要探究苦諦的由來，五陰匯聚絕對不是第一個原因，而是不明白五陰的本質，從而加以執著才是招致苦難的原因。若能明白五陰本空，內外皆然的道理，即是真正的明白苦諦的道理。

第三是觀空時必須徹入畢竟空，方能真正達到「心智寂滅」的地步。在僧肇看來若明白諸法無我，內無自性是不夠徹底的空觀，所謂：

小乘觀法緣起，內無真主，為空義；雖能觀空，於空未能全泯，故不究竟。大乘在有不有，在空不空，理無不極，所以究竟空義也。³³

對於小乘觀空時只限於明白「觀法緣起，內無真主」，雖然清除了諸法中自性的存在，但卻沒有對留存下來的無自性諸法加以破斥，以致於存在著許許多多無自性的諸法；大乘對於那些沒有自性的諸法，則進一步的說明它們的存在是假有的存在，既是假有則不真，然一旦緣會這些假有之物則隨之生起。明白諸法「在有不有，在空不空」，才是真正的「空」。

3、堪受不退

無生法忍之所以稱為「忍」，是因為七住菩薩雖深達實相，證知諸法無相，不可取、不可得，但卻不中途證入聲聞辟支佛地，僧肇云：

忍即無生慧也，以能堪受實相故，以忍為名，得此忍則於法無取無得，心相永滅，故曰無所得，不起法忍也。³⁴

菩薩能「堪受實相」的緣故，若以西元 403 年鳩摩羅什翻譯出的《大品般若經》來說明，³⁵則是因為七住菩薩以般若智觀諸法時，深知色、受、想、行、識，五蘊皆空，十二入、十八界，一切諸法均空而無相，所謂：

³² 同前註，冊 38，頁 354 上。

³³ 同前註，冊 38，頁 354 中。

³⁴ 同前註，冊 38，頁 329 中。

³⁵ 僧肇隨鳩摩羅什回長安後，即未再離開僧團，想必當鳩摩羅什在弘始五年（403 年）翻譯出大品般若經時，僧肇也隨侍在側，只因太年輕，僧叡在〈大品經序〉列敘參與者時中未將他列入，但相信參與其事的五百人中必定包含僧肇。

佛告須菩提，菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，應觀色空受想行識空十二入十八界空，乃至應觀欲色無色界空。作是觀時不令心亂，是菩薩摩訶薩，若心不亂，則不見是法，若不見是法，則不作證。³⁶

由於無法可見，無心可造，在內外皆空的情形下，實無一法可得，即使涅槃也包括在內，既然涅槃不可得，當然也就沒有證不證涅槃的問題了，無生法忍菩薩之所以不證實際的原因，除了因為「堪受實相」無法可證外，若以《摩訶般若波羅蜜經》看來，還包含發大願與大悲心兩大因素，所謂：

須菩提，菩薩摩訶薩亦如是，行般若波羅蜜，以方便力故，為阿耨多羅三藐三菩提。諸善根未具足，不於實際作證，若善根成就時，便於實際作證。³⁷

這段說明了菩薩以圓滿阿耨多羅三藐三菩提作為修行的目標，因此不論是修行三解脫、六波羅蜜或三十七道品，都不肯中途證入，不證入的原因還包含不捨眾生之故，《摩訶般若波羅蜜經》云：

佛告須菩提，是菩薩摩訶薩不捨一切眾生，故作如是願。須菩提，若是菩薩摩訶薩作是念，我不應捨一切眾生，一切眾生沒在無所有法中，我應當度。爾時，即入空解脫門，無相解脫門。須菩提，當知是菩薩摩訶薩，成就方便，力未得一切種智，行是解脫門，亦中道實際取證。³⁸

又云：

是諸眾生長夜行我相，乃至知者、見者相，著於得法為眾生斷是諸相故，得阿耨多羅三藐三菩提時當說法，爾時菩薩行空解脫門無相無作解脫門，亦不應取實際證，以不證故不墮，須陀洹果，乃至辟支佛道。³⁹

³⁶〔東晉〕鳩摩羅什：《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》冊8，頁350上。

³⁷同前註，冊8，頁350下。

³⁸同前註，冊8，頁350下。

³⁹同前註，冊8，頁350下-351上。

對無生法忍菩薩而言，無論是三解脫、六波羅蜜、十力、四無所畏、十八不共法都是助道法。行助道法時，當不斷的提醒自己，眾生行在長夜中，由於執著我相人相，以致攀緣取相，衍生貪瞋癡愛種種煩惱，菩薩智在教導眾生斷諸相，明諸法，即使自己已證得實相，依然不入聲聞辟支佛地。由此可知，悲與願是使菩薩不證實際，堪受實相的另一個原因。

同時堪受實相也是菩薩能不退轉的重要因素，所謂退轉是指修行者本欲取菩薩地，卻退回聲聞辟支佛地，本欲取聲聞辟支佛地，卻退回凡夫地等情形。菩薩因深知諸法空而無相，無二，無別，所謂凡夫、聲聞、辟支佛、菩薩、佛地等均為假名，本質上無二無別，《摩訶般若波羅蜜經》云：

佛告須菩提，若菩薩摩訶薩能知，凡夫地、聲聞地、辟支佛地、佛地，是諸地中無二無別，亦不念，亦不分別，入是如中，聞是事，直過無疑，何以故？是如中無一無二相故。⁴⁰

既然在實相中，凡夫、聲聞，辟支佛，乃至佛地，本質上均是空而無相的，這些分別只是假名而已，如此一來，又何來從這地退轉那地的問題？

僧肇稱無生法忍菩薩為「至人」的原因，是因為不論是從見法無生、心智寂滅，堪受不退來看，無生法忍菩薩都已證實相，已獲般若智的緣故。

（三）「至人」為誰

僧肇既以佛陀為至人，又以七住菩薩為「至人」，那麼「至人」究竟是指佛陀還是七住菩薩？想要知道這個問題，我們不妨先將僧肇認為佛陀是至人的兩個特色與認為七住菩薩是「至人」的三個特色比較，看看它們之間的關係，以明白「至人」究竟是指佛陀還是七住菩薩？

1、「至人」與佛陀、七住菩薩

如果我們將七住菩薩的「見法無生」與佛陀的「冥真體寂」拿來比較，可以發現僧肇在此同樣強調修行者至此已能深入實相，知真知寂，從而證入諸法不生不滅的境界。若以七住菩薩的「心智寂滅」則與佛陀的「空虛其懷」比較，則會發現，僧肇在這個層面同樣強調修行者的心智是無知無識，是任法知如，不作分別，不執不取的。因此從這

⁴⁰ 同前註，冊8，頁329上。

兩個層面來看，佛陀和七住菩薩擁有相同的特質。至於七住菩薩的第三個特色——堪受不退，強調七住菩薩雖深入法相，而不中途取證，因為悲願的關係，能忍生死輪迴之苦，而欣然受之。同時也因深知法相而能於一切法、一切地、共法與不共法中不退轉。由於佛陀已圓滿達成阿耨多羅三藐三菩提，也就是完成了菩薩修行所期望的「諸善根」，所以沒有堪不堪，退不退的問題，所以這個特色是七住菩薩專屬的。而若從前面的兩個特色來看，佛陀與七住菩薩都已深入實相並擁有聖知無智，由此看來只要符合這兩個要件即可稱為「至人」。

2、「至人」與「聖人」

「至人」是僧肇用來稱調生命最佳典範的代表，但是《注維摩詰經》中，我們常常可以發現僧肇用「聖智」「聖心」等詞來形容「至人」，卻不用「至人之智」、「至人之心」二詞，那麼「至人」和「聖人」之間到底有甚麼關係呢？

在〈注維摩詰經序〉中，僧肇稱美維摩詰時云：「何則？夫聖智無知而萬品俱照」，⁴¹又在寶積菩薩詠嘆佛陀之後，「稽首如空無所依」時，注云：「聖心無寄，猶空無依也。」⁴²以「聖心」「聖智」來詮釋「至人」幾乎是《注維摩詰經》中的標準模式。

而在《肇論》中，這種形式也一再出現，如〈般若無知論〉中，就有：「夫有知，則有所不知；以聖心無知，故無所不知，不知之知，乃曰一切知。」⁴³又：「是以聖智以用，未始暫廢，求之形相，未暫可得」。⁴⁴但這些「聖智」與「聖心」通常都是用來形容「聖人」的，例如：「夫聖人功高二儀而不仁，明逾日月而彌昏」，⁴⁵又「生滅者，生滅心也，聖人無心，生滅焉起？然非無心，但是無心心耳，又非無應，但是不應應耳。」⁴⁶

這樣看來，「至人」與「聖人」同樣擁有「聖心」和「聖智」，吾人再進一步的比較一下僧肇在《注維摩詰經》與《肇論》所說的「聖心」和「聖智」的內容有何異同。

《注維摩詰經》中的「聖智」強調能萬品俱照，且心無所知；〈般若無知〉中的「聖智」也同樣強調「聖智之用，未始暫廢」，且「求之形相，未暫可得」。《注維摩詰經》中的「聖心」強調「空無所依」，而〈般若無知論〉中則以「聖人無心，生滅焉起」來說明「聖心」，由此看來，《注維摩詰經》中所說的「聖智」與「聖心」與〈般

⁴¹ 同註3，冊38，頁327上。

⁴² 同前註，冊38，頁334上。

⁴³ 同註5，冊45，頁153上。

⁴⁴ 同前註，冊45，頁153中。

⁴⁵ 同前註，冊45，頁153中。

⁴⁶ 同前註，冊45，頁154中。

若無知論》中所說的，有著相同的意義與內涵，因此吾人可知「至人」和「聖人」在僧肇的心目中是等質的語詞。正因如此，所以僧肇在〈不真空論〉和〈般若無知論〉中都有交錯使用「至人」和「聖人」的例子，例如〈不真空論〉中云：

是以至人通神心於無窮，窮所不能滯，極耳目於視聽，聲色所不能制者，豈不以其即萬物之自虛，故物不能累其神明者也。是以聖人乘真心理順，無滯而不通，審一氣以觀化⁴⁷

〈般若無知論〉中云：

答曰：聖人無無相也，何者，若以無相為無相，無相即為相，捨有而之無，譬猶逃峰而赴壑，俱不免於患，以至人處有而不有，居無而不無。雖不取於有無，然亦不捨於有無，所以和光塵勞，周旋五趣，寂然而往，怕爾而來，恬淡無為而無不為。⁴⁸

從意義上來看，「至人」和「聖人」是等質的，從形式上而言，《注維摩詰經》中多用「至人」一詞，《肇論》中多使用「聖人」一語，但也有聖人與至人交替使用的例子。

三、趨入「至人」的修道歷程

歷來學界討論僧肇作品時，大都因為《肇論》所側重的是實相與般若聖智的方面，所以著重在他般若思想的部份的研究，極少論及他的修道方式，然而若不論及修道的方法，那麼僧肇的思想便只是魏晉玄學的延長，他的作用與當時談老說易一樣，「美則美矣，然期（棲）神冥累之方，猶未盡善」。然而由於這個部份散見於《注維摩詰經》的注文中，若不仔細爬梳很難具體的梳理出一條明晰的路徑，盧桂珍在她的《慧遠、僧肇聖人學研究》中，曾列出「觀空三進境」一節，以除我想、除法想、除空想三部份來說明般若聖智能照見法空的歷程，但這仍未完整的說明僧肇在《注維摩詰經》中所展現的修道歷程，以下嘗試以始學三心、次學步驟和最終階段三部份來說明趨入至人的修學歷程。

⁴⁷ 同前註，冊 45，頁 152 上。

⁴⁸ 同前註，冊 45，頁 154 中。

（一）始學三心

僧肇所謂的「至人」雖然是指七住菩薩以上至佛果的聖者，但在建構修學歷程時，則以七住菩薩為終極目標，以凡夫為始點。因此始學三心便以凡夫能接受佛教，信仰佛教為始點，歷經接納佛教的學說，並以之調伏自我，到發菩提心以救濟眾人為目標為止。

僧肇在《注維摩詰經》中清楚的說明始學三心為直心、深心、菩提心三個階段，所謂：

上三心是始學之次行也，夫欲弘大道，要先直其心，心既真直，然入行能深，入行既深則能廣通無涯，此三心之次也。⁴⁹

他的這段話一方面除了說明三心是修行者的「始學」課程外，也說明了這三個階段修行的重點，以及彼此間的關係。

1、直心

始學的第一個階段是「直心」，僧肇說明「直心者謂質直無諂，此心乃萬行之本。」⁵⁰所謂的「質直無諂」到底是指甚麼？它為何可以做為萬行之本？肇曰：「夫心直則信固，信固然後能發迹造行，然則始於萬行者，其唯直心乎？」⁵¹由此看來，這「質直無諂」的直心是指向對佛教的信仰層面，只有完全相信佛法的内容，才會依隨佛教的教導而行，證之於羅什的《注維摩詰經》也可以發現：「直心以誠心信佛法也，信心既立，則能發行眾善。」⁵²由此可知，「直心」的内容主要是指對佛教有著堅固且深沉的信仰或信心而言，即使僧肇曾說：「直心者，謂內心真直，外無虛假」，⁵³此時的內外真直無假，也是指信仰層面的純正，指出修行者信仰佛教時，不以它為詐騙利養的工具，也不是以它為規避人間責任的手段，誠心的以它作為修行的指導與人生的方向。

2、深心

⁴⁹ 同註3，冊38，頁335下。

⁵⁰ 同前註，冊38，頁335中。

⁵¹ 同前註，冊38，頁336下。

⁵² [東晉]鳩摩羅什：《注維摩詰經》，《大正藏》冊38，頁337上。

⁵³ 同註3，冊38，頁363下。

第二個階段是「深心」，此階段被稱為深心的緣故。在於「樹心眾德，深固故難拔」的緣故，⁵⁴修行者在擁有堅固的信仰之後，開始能隨著佛教的教導來調伏自己的行為，改變自己的心念，但剛開始恐怕很難達到「樹心眾德深固」的地步，因此在注〈菩薩品〉時，僧肇便在直心和深心中間加上了「發行」這個階段，說明修行者在深固的信心下，開始依教理而修行，所謂：「心既真直，則能發迹造行，發迹造行，則事業斯辦，眾行俱舉也」。⁵⁵這個修行的初階即稱為「發行」。

等到依理修行時日長久之後，「心」逐漸調伏，修行者只要思維與行為稍有背離即感不安，此即是進入了「深心」的階段。羅什的注便清楚的說明了深心是指調伏己心，不使心隨境馳逐，隨境貪執，什曰：「眾善既積，其心轉深，轉深則不隨眾惡，棄惡從善，是名調伏」。⁵⁶綜合上說可知修行者要能夠「樹心眾德，深固故難拔」必須先經過「直心」與「發行」兩個階段，才能穩固的進入「深心」的階段。

3、菩提心

第三個階段是「菩提心」，菩提心又稱「大乘心」，大乘心的意義，根據僧肇之注為「乘八萬行，兼載天下，不遺一人，大乘心也」。⁵⁷若單純從僧肇的這個注釋看來，似乎到達到了大乘心的階段，修行者已經能夠德被四海，道濟天下似的。但若輔以羅什的注即可明白，這是指修行者必須到達這個階段，方才能發心大乘利益眾生，且不畏生死，不畏輪迴而已。羅什曰：「正趣佛慧，名菩提心」。⁵⁸「菩提心」指的是發大乘心的濫觴時期，但不是悲願完備的最後階段。

不可諱言的當一個修行者已能調伏眾行，且發大乘心之後，他就能夠因為自己發下的大願，以及湧現的悲心，去做自己從前不敢做的奉獻，去承擔自己過去不敢承擔的重擔，羅什云：

心既調伏，遇善斯行，遇善斯行，則難行能行，難行能行，故能如所說行，如所說行，則萬善兼具，萬善兼具，故能迴向佛道，向而彌進是方便力也。

59

⁵⁴ 同前註，冊 38，頁 335 下。

⁵⁵ 同前註，冊 38，頁 364 上。

⁵⁶ 同註 50，冊 38，頁 337 上。

⁵⁷ 同註 3，冊 38，頁 335 下。

⁵⁸ 同註 50，冊 38，頁 335 下。

⁵⁹ 同前註，冊 38，頁 337 上。

從「直心」到「發行」、「深心」，最後進入「菩提心」的「始學過程」，主要強調「心」對佛法的歸順，從選擇皈依佛法，到依佛法教導而行，再到如理思維，依理而行，最後不但自己已直趨佛道為理想，還害怕眾生因不明佛法而在長久沉淪於流轉當中，因而發起「菩提心」。

（二）次學步驟

繼發菩提心後，僧肇認為修行者接著應當修行不共三乘的「六度四攝」與「三乘共學」兩部分，以下分別說明之。

1、六度四攝

在三心或四心之後，僧肇兩度指出修行者應該接著修行六度，他在注〈佛國品〉中言：「備此三心，然後次修六度」⁶⁰。又在注〈菩薩品〉中云：「凡弘道者要始此四心，四心既生則六度眾行無不成也」。⁶¹前者言「三心」是指「直心」「深心」與「菩提心」三者，而後者所言的「四心」則是在「直心」與「深心」中間加入「發行」一階段，然而不論僧肇將「始學」的階段分為三個部份或四個部份，他都認為發菩提心後緊接著便是六波羅蜜的修行。

有關六波羅蜜的修行，僧肇提出一些基本原則，例如：布施時必須做到：「外捨國財身命，內捨貪愛慳嫉」，⁶²他所重視的不只是布施予人時的國、財、身、命的行為，還包含捨去內在中對國、財、身、命的貪愛慳嫉。在持戒則不強調消極面的五戒、十戒，而強調積極面的修行五善，僧肇云：「無善，菩薩戒也，亦有無量戒，略舉十耳」。⁶³同樣的在忍辱方面也不在乎「忍」的一面，但強調忍辱時必須和顏以對。⁶⁴凡此種種均顯示出僧肇在六度的修行上強調正面且積極的心態，而非消極的避免。這種轉變可能與修行者自己發願發菩提心有關，修行者既將六度修行視為直趨佛道的方法，加上不捨眾生的悲心，使他面對任何修行的挑戰時都不以為苦，反而積極的面對。

除了六波羅蜜之外，四攝也是其後不可或缺的修行法門，所謂「四攝」是指四種攝眾的方法，包含：

⁶⁰ 同註3，冊38，頁335下。

⁶¹ 同前註，冊38，頁364上。

⁶² 同前註，冊38，頁335下。

⁶³ 同前註，冊38，頁336上。

⁶⁴ [東晉]釋僧肇，《注維摩詰經》卷一云：「忍辱和顏，故繫以容相，而豈直形報而已？」《大正藏》，冊38，頁336上。

一者惠施，財、法二施，隨彼所需。二者愛語，以愛心故，和言隨彼所適。三者利語，隨彼所利，方便與之。四者同事，遇惡同惡，而斷其惡；遇善同善，而進其善，故名同事也。⁶⁵

這四種方法也都屬積極的參與人間事物，幫助眾生的修行法門。不論六度或四攝都是菩薩特有的修行法門，同時也都強調積極入世的精神。

2、三乘共學

此處所謂的「三乘共學」是指原為二乘的修行法門，如四諦、十二因緣、三十七道品等，今天為菩薩修行的項目，故稱之為三乘共學。

由於僧肇在菩薩修行特有的六度與四攝之外，當《維摩詰經》中經文提出四無量心、四諦、十二因緣、三十七道品這些二乘修行法時，他在注釋時並沒有提出反對意見，相反的還認為「三十七品，無為之因也」、⁶⁶「四諦，真實無虛誑也」、⁶⁷「十二緣起，因緣相生，無窮盡也，悟其所由，則智心自明，智心既明，則道心自成，然則道之成也，乃以緣起為地，故即以為道場也」，⁶⁸這些字句中都顯示出他是贊成菩薩修行四無量心、四諦、十二因緣、三十七道品等。

我們很好奇的是菩薩既發菩提心，又以六度四攝來修行，那麼為何還要修習小乘的法門呢？若是從上述的三個引文看來，僧肇似乎有以四無量心、四諦、十二因緣、三十七道品，做為修行基礎的意味。三十七道品的修行目的在使修行者能不耽於有為之境，而明白無為的高妙，四諦的修行看來也是讓人明白俗諦為假，四諦為真的基礎立場，甚至十二因緣的修習也是為了使人明白因緣相生無窮盡的道理，這些說法與般若經中主張菩薩修行三乘共學是為了濟度聲聞緣覺有所不同。儘管如此，但注文中我們始終沒有發現僧肇贊成修行者因此證入二乘位階的說法，至於在次學步驟中，僧肇為何將六度四攝放在三乘共學之前，筆者將在修道的指導原則一節中討論。

3、最終階段

修行的最後一個階段是以「一念知一切法」，這「一念」是指無心無封的聖智，聖智本身不是一般的認知行為，不是利用概念來建構知識體系，而是一種遣蕩有無、拆解

⁶⁵ 同前註，冊 38，頁 336 上。

⁶⁶ 同前註，冊 38，頁 364 下。

⁶⁷ 同前註，冊 38，頁 364 下。

⁶⁸ 同前註，冊 38，頁 364 下。

假名的智慧，遣蕩與拆解的目的在將概念世界還原為緣起性空的真實樣貌。當一切所執著的事物與胸中的塊壘都消解之後，呈現的便是諸法實相。所謂：

一切智者，智之極也，朗若晨曦，眾冥俱照，澄若靜淵，群象竝鑒，無知而無所不知者，其唯一切智乎！何則夫有心則有封，有封則有疆，封疆既形，則其智有涯，其智有涯，則無所照不普。至人無心，無心則無封，無封則無疆，封疆既無，則其智無涯，其智無涯，則所照無際，故能以一念一時畢知一切法也，一切智雖曰行標，蓋亦萬行之一耳，會萬行之所成者，其唯無上道乎！⁶⁹

僧肇認為以無心無知的「聖智」來知「一切法」時，並不是一法格完再格一法，一法一法慢慢的格，而是直接徹入諸法法性，一旦把握法性的原理就可以完全明白紛然雜陳的萬象，所謂：「入諸法者，諸法殊相，誰能遍入？遍入諸法者其為法性乎」！⁷⁰而以「一念知一切法」時，便是修行者遣蕩所有有無的分別，以無心無知的「聖智」證入諸法法性時。就僧肇而言這就完成了「無上道」。如此一來，僧肇修學的終點似乎是指佛智，但是在僧肇的心中「一切智」與「般若」是「因果雖異名，其相不殊」的同樣事物，僧肇云：

在佛名一切智，在菩薩名般若，因果名也。然一切智以無相為相，以此起般若亦無相，因果雖異名，其相不殊也。⁷¹

「般若」與「一切智」的內涵是相同的，只是在菩薩稱為「般若」，在佛稱為「一切智」而已。因此這裡所謂的「以一念知一切法」不必一定是佛果的完成，也可以說是無生法忍的證得。

另外，我們若將此處所形容的「一切智」的內容與〈弟子品〉中所形容的七住菩薩的般若比較，則可發現佛陀所呈現的「朗若晨曦，眾冥俱照，澄若靜淵，群象並鑒，無知而無所不知者，其唯一切智乎」，與七住菩薩的「大乘自法身以上得無礙真心，心智寂然，未嘗不定，以心常定，故能萬事普照，不假推求，然後知也」⁷²內容幾乎是相同的。

⁶⁹ 同前註，冊 38，頁 365 上。

⁷⁰ 同前註，冊 38，頁 346 下。

⁷¹ 同前註，冊 38，頁 369 上。

⁷² 同前註，冊 38，頁 352 下。

以上是僧肇在《注維摩詰經》中所勾勒出的修學路徑。

四、修道的指導原則

在修行的過程中，不論是六度四攝，或是三乘共學，修行者若只是依樣畫葫蘆，卻不明白在實踐項目背後存在著更高的指導原則時，往往會在修行的過程中衍生出不必要的煩惱，例如修行六度四攝本是菩薩直趨佛道時不可或缺的方法，但修行六度中每一度都有可能出現狀況，例如布施時，布施者要是期望受施者能感恩圖報，必然津津計較自己的恩德，布施的東西，同時也會牢牢記住受施者的姓名，如果受施者果然受人點滴湧泉以報，那麼布施者當會覺得功不唐捐，但若是受施者忘了回報，或回報的程度不如布施者所預想的，那麼布施者必覺惱恨或不快，如此之下，布施不但沒有擴張布施者的心量，反而帶來了另一重煩惱。

又如忍辱波羅蜜的修行，它的難度不下於布施波羅蜜，面對他人的極度凌辱與糟蹋，不但能不以為意，且要欣然接受。在這過程當中若沒有一個更高的指導原則，那麼單憑人的意志力想要完全沒有惱怒、憤恨，實在不太可能。那麼，僧肇認為在修學過程中必須念茲在茲的指導原則為何呢？

（一）深入空性

如上所言，菩薩在實踐六度四攝時，往往會出現不必要的煩惱，我們若仔細分析這些煩惱的性質，可以發現這些煩惱都起源於人我之相，因為有人，才執著於對方是不是受施不報；因為有物，才計較布施之物與回饋之物是否等值等量，因為有我，才深覺對方是否在乎，由此可知人我之相正是引起煩惱的來源，而不能深入實相，勢必執著於人我之相，因此僧肇強調「六度無相行也」⁷³的原則，並認為修行時必須做到：

施不望報，無相行也。夫言有不失無，言無不失有，有無異說而不乖其本者，其唯大乘道乎！何則？言有以明非無，不言有也；言無以明非有，不言無也，然則萬行雖殊，以無相為體，無而不無，故即有為實；有而不有，故施戒為一，然此經前後至於辯列，眾行有無不同，苟能領其所同，則無異而不同也。⁷⁴

⁷³ 同前註，冊 38，頁 380 中。

⁷⁴ 同前註，冊 38，頁 364 上。

由僧肇之見看來，想要避免修行六度與四攝所帶來的煩惱，必須先深入法性，明白性空，才能明白無人、無我、無施者、無受者、無施物，同樣也無戒法、戒體、無辱人者亦無受辱者等的分別，如此方能做到「施不望報」戒而無戒與和顏而忍的境界。然而想要深入法性似乎沒有捷徑，僧肇提出究明法性的路徑為（一）以法想除我想，（二）以空想除法想，（三）以畢竟空除空想。以下分別說明之。

1、以法想除我想

所謂的「我想」其中的「我」，主要是指在四大和合的當中，具有一個可以連接過去、現在與未來的自性我，這個我成為現實世界中統一六識的主體，也是生死輪迴中貫串前生後世中的「我」，當然也因此成為區別你我的基礎。若以為有我，那麼便處處為「我」設想，處處為「我」計算，以「我」作為世界的中心，以「我」衡量所有的利弊得失，是非善惡的標準，日常生活中也因你我的立場不同而產生爭執，多少悲歡離合均因此而起，所以僧肇視之為「病本」。僧肇云：

處疾之法要先知病本，病疾之生也，皆由前世妄想顛倒，妄想顛倒故煩惱以生，煩惱既生，不得無身，既有身也，不得無患，逆尋其本，虛妄不實，本既不實，誰受病者。⁷⁵

就僧肇而言，不明白「我」的實相，妄加顛倒，執以為有是產生煩惱的根源。倒過來想，明白「我」的真相，就不會再顛倒妄想，也就不會自取煩惱了，他說：「病本即上妄想也，因有妄想故現我及眾生，若悟妄想之顛倒，則無我無眾生。」⁷⁶那麼如何去除我想呢？他認為當利用「法想」來除我想，所謂：「我想患之重者，故除我想，而起法想，法想於空為病，於我為藥，昇降相靡，故假之以治也。」⁷⁷由此可知僧肇認為對治我想最好的方法是起「法想」。

所謂的「法想」，又是甚麼呢？案僧肇注〈問疾品〉中云：「五陰假會成身。起，唯諸法共起；滅，唯諸法共滅。無別有真宰，主其起滅者也，既除我想，唯見緣起諸法，故名法想」。⁷⁸依此而言所謂的「法想」是指諸法依因待緣而起，且在緣起的當中並沒有一個永恒不變的主體貫串其中，也沒有一個任何主宰來控制這生滅變化的過程。

⁷⁵ 同前註，冊 38，頁 376 上。

⁷⁶ 同前註，冊 38，頁 376 中。

⁷⁷ 同前註，冊 38，頁 376 中。

⁷⁸ 同前註，冊 38，頁 376 中。

諸法在「我想」中本有一個強固的中心——我——貫串前後，區別人我的依據，但經「法想」的拆解之後，諸法只剩緣起緣滅的堆積，除了條件聚散之外，沒有自性可言。

2、以空他想除法想

僧肇在提出以「法想」除「我想」時，很清楚的指出，「法想於空為病，於我為藥」的事實，但「法想」這一破除諸法無自性我的真理，為何也需要被破除呢？若依僧肇之言而論，那是因為「法想」雖然說明了在諸法假會的當中，「起，唯諸法共起；滅，唯諸法共滅」，其中沒有自性我，但並沒有否定組合而成的「身」的存在，因此「我想」雖破了，但是卻建立起各個法來。面對這個現象，僧肇立刻說道：「法想雖除我想，於真猶為倒，未免於患，故應離之。」⁷⁹但究竟要如何去除「法想」呢？僧肇云：

有我，我所，則二法自生。二法既生，則內外以形。內外既形，則諸法異名。諸法異名，則是非相傾。是非相傾，則眾患以成。若能不念內外諸法，行心平等者，則入空行，無法想之患，內外情塵也。⁸⁰

這個看法中說明了「法想」雖破除了因緣所成之物中自性我存在的錯誤，但這些無自性我的諸法卻依然存在，彼此有別，在這種情形下，即便沒有自性我，但是分別對立的情形依然存在，只要有彼此區分的情形，仍會產生我是你非，我主你次的狀況，各種紛爭也就因此滋生，唯有明白無自性的諸法是完完全全的空無所有，不只組合而成的「身」中沒有「我」，組合身的各個因緣條件也都沒有「我」，也都無自性，各個組成之物也都如幻如電，剎那即逝，唯有如此方才能掃除「法想」所殘留的黏滯。如此才能達到「不念內外諸法，行心平等」的境界，也才可謂「入空行」，而「無法想之患」。

3、以畢竟空除空想

當修行者證入「空行」，不再有人我對立，也不再物我之分時，這境界即是「空」，也是因為諸法皆是「空」，從這個層面來看諸法便是一個齊等空無的世界，當修行者執著此一空無齊等的世界時，此一空境又變成了另一種有境，為了害怕修行者以空為有，所以僧肇再提出以「畢竟空」來掃蕩對「空」的執著，所謂：

⁷⁹ 同前註，冊 38，頁 376 下。

⁸⁰ 同前註，冊 38，頁 376 下。

群生封累深厚，不可頓捨，故階級漸遣以至無遣也。上以法除我，以空除法，今以畢竟空，空於空者，乃無患之極耳。⁸¹

經過「畢竟空」的修行後，修行者連對「空」的依恃與欣羨都破除了，對僧肇而言這才真正的到達「無患之極」。換言之修行者到達「畢竟空」後，不論修行六波羅蜜或四攝之行，都不會產生執著與封累，也不會衍生無盡的煩惱。

（二）同而不同

僧肇認為修行六度時必須深入空性，而面對四諦、十二緣起與三十七道品的修學過程，則提出「同而不同」的方法做為指導的原則，例如：

- 1.小乘觀身、受、心、法，離而取證，菩薩雖觀此四，不永離而取證也。⁸²
- 2.小乘法行四正勤，功就則捨入無為；菩薩雖同其行，而不同其捨也。⁸³
- 3.雖同小乘行如意足；而久得大乘自在神通，如意足，神通之因也。⁸⁴
- 4.小乘唯自修己根，不善人根，菩薩雖同其自修，而善知人根，令彼我俱順也。⁸⁵
- 5.雖同聲聞根、力、覺、道，其所志求，常在佛行也。⁸⁶

由上述引文可知在修行三乘共法的這一層面，僧肇採取隨之修行卻不證入聲聞辟支佛的基本態度，他贊同菩薩修行二乘的四念處、四正勤、四如意足、五根、五力……等修行法，那是因為他認為這些修行具有基礎學門的價值，但不隨二乘證入實際，因為在他看來二乘的修行法尚未到達究竟，例如：小乘的無我觀，雖然破除了「我」，但是卻留下了「無我」，「無我」既存在，那麼相對於「無我」的「我」也就無法不存在了，所以僧肇云：「小乘以封我為累，故尊於無我，無我既尊則於我為二。」⁸⁷正因為如此，所以他認為「小乘觀法緣起，內無真主為空義，雖能觀空而於空未能都泯，故不究竟。」⁸⁸

⁸¹ 同前註，冊 38，頁 377 上。

⁸² 同前註，冊 38，頁 380 下。

⁸³ 同前註，冊 38，頁 380 下。

⁸⁴ 同前註，冊 38，頁 380 下。

⁸⁵ 同前註，冊 38，頁 380 下。

⁸⁶ 同前註，冊 38，頁 380 下。

⁸⁷ 同前註，冊 38，頁 354 中。

⁸⁸ 同前註，冊 38，頁 354 中。

雖然如此，但由於僧肇認為小乘的修行法是基本功，是不能省略的，卻又認為它們不夠究竟，未能通達佛道，所以他既不捨離小乘法，也不耽留於小乘法。

但讓人好奇的是菩薩怎能既隨小乘修行又不隨之證入？僧肇云：「雖同聲聞根、力、覺道，其所志求，常在佛行也」，正由於菩薩志在上求佛道，在未能圓滿阿耨多羅三藐三菩提之前，決不中途取證，所以他靠著願力，雖完成了二乘的修行法，卻「忍」而不證入涅槃。依《摩訶般若波羅蜜經》看來，菩薩除了靠著願力之外，還加上不捨眾生的悲心，使他不願證入二乘之境，卻有能力出入其中。

由於僧肇所謂的「至人」包含七住以上菩薩以及佛陀兩類，在修行的歷程中，他也清楚的指出到達「一切智」的路徑，但在指導原則中，不論是「深入空性」或「同而不同」卻都僅是以達無生法忍為原則所做的指導，這是為什麼呢？可能是菩薩到達無生法忍之後，已進入一個「美惡齊旨，道俗一觀」⁸⁹的境界，在般若智慧的運用下，已能決定大乘，出入自在了。所以修學的終極便設為無生法忍菩薩。當然這也顯示出僧肇當年受教於羅什是以般若為重的特色。

在修行的次第上，僧肇將六度四攝放在三乘共學之前，或許是因為修行三乘共學時，必須以般若為指導，方能雖觀四念處而不取證，雖行四正勤，而不捨入無為吧。

五、結論

僧肇在《注維摩詰經》中清楚的勾勒出至人的形像，他以七住以上菩薩和佛陀來說明至人的內容，指出至人首先必須「冥真體寂」，其次必須「空虛其懷」，也就是必須證入實際，獲般若智慧，若是符合這兩個要件，即可稱為「至人」，那麼，只要七住以上的菩薩都能符合，所以得知「至人」應當是指七住以上菩薩至成佛的聖者。

其次，歷來研究僧肇的學者，都將注意力放在《肇論》中所談的般若與實相上，極少有人注意到僧肇所提出的修道歷程，但若從《注維摩詰經》來看，則可以見到他完整且有次第的修道觀，從始學三心中到次學步驟與最終目標，次第清楚，方法明確。始學階段從凡夫對佛教的信仰開始，到依佛理調伏自心的深心，再到發菩提心救度眾生。次學步驟中，包含不共三乘的六度四攝，與共三乘的四諦、十二因緣、三十七道品，乃至最後證入般若與一切智的一念知等。

僧肇的修學方法，不但步驟清晰，連指導原則也不含糊，在修行六度四攝時，他以深入空性不取不著作為原則，以避免修行時所帶來的黏滯；而在修習三乘時則以一種

⁸⁹ 同前註，冊 38，頁 344 下。

「同而不同」的方法來指導修行，為何會出現這種「同而不同」的方法？原因在於僧肇認為菩薩應當修學二乘的四諦、十二因緣、三十七道品等法門，卻又認為這些法門未達究竟，所以雖然修行，但卻不證入。能夠如此乃因菩薩以圓滿佛道為大願，以不捨眾生為大悲，所以才能「同而不同」。

引用書目

一、傳統文獻

- 〔三國〕釋支謙：《維摩詰經》，《大正藏》冊 14。
- 〔東晉〕釋僧肇：《注維摩詰經》，《大正藏》冊 38。
- 〔東晉〕鳩摩羅什：《摩訶般若波羅蜜經卷》，《大正藏》冊 8。
- 〔東晉〕釋僧肇：《肇論》，《大正藏》冊 45。
- 〔梁〕慧皎：《高僧傳》卷六，《大正藏》冊 50。

二、近人論著

- 楊士偉：《知識與行動——僧肇聖人概念的批判分析》，臺北：國立臺灣大學哲學研究所碩士論文，1991 年。
- 盧桂珍：《慧遠、僧肇聖人學研究》（中國佛教學術論典 99 碩博士學位論文），《法藏文庫》，高雄，佛光出版社，2004 年。
- 羅因：《般若學對魏晉玄學課題的深化與開展：以《肇論》為中心》，臺北：花木蘭出版社，2010 年。

Concept of Perfect Person (zhiren) from Seng-Zhao and His Exploration on the Practice of Buddhism

Tu Yen-chiu*

Abstract

Historically, for people who had done researches on Seng-Zhao, due of “Zhao Lun”, they would make close examinations on the ideas of Prajna, which Seng-Zhao made explanations, however, due of the era for which he was born, they would also make efforts to look for what his connection was with metaphysics; on the other hand, being neglected on the fact that as a Buddhist monk, what he desired the most would be to seek salvation, moreover, if the philosophy of Buddhism was insufficient to guide him to the road of salvation, supposedly, Seng-Zhao would abandon Buddhism in the similar way as what he had done to his study on Taoism.

However, there were very few discussions in “Zhao Lun” on the part related to salvation, and one could only make investigations from the accounts he made in “The Interpretation of Vimalakirti”. In the accounts he made, we found out that he categorized people with ideal characters as “Perfect Person”, and he used both Buddha and Bodhisattva with Seventh stage as the depiction of “Perfect Person”, moreover, after analysis, we realized what he meant as “Perfect Person”, rather to indicate any particular caste, it was for whoever able to receive Prajna after exploring the real facades, so long as one was able to make practices into the level where one was able to bear any kinds of insults as well as tortures, for example, All Bodhisattva above Seventh Stage, including Buddha, all of them were “Perfect Person”.

Next, Seng-Zhao also made clearly in his accounts for ways and steps on how to lead

* Professor, Department of Chinese Literature, National Chengchi University, Taiwan.

to the road of “Perfect Person”, and in the illustrations of the steps, although superficially, the final stop was to make practices into the level of “Becoming Budda”, in fact, the final destination was to make practices into “Bodhisattva with Seventh stage”. With the three hearts as heart of honesty, heart of thoughtfulness, and heart of kindness, he used them to make a start on the study, then using Lu do & Shi She, Four Truths on the Common Study of Abstinence, Tranquility, and Wisdom, twelve limbs of dependent origination, as well as Thirty-seven Qualities conducive to Enlightenment (bodhipakṣa-dharma) as the methods for continuance, finally, to make practice with concentration of mind to achieve Prajna or to put virtue on top of all else for one’s behaviors as one’s ultimate goal.

Not only did Seng-Zhao illustrate the routes and methods to make practices into the level of “Becoming Budda”, but to understand clearly that while exercising these methods, without any higher principles of guidance, there were possibilities for anyone practicing them to attract unnecessary worries during the practices, as a result, he again suggested the principles of having all things down to where they were arose into a void, back to the original points where nothing was altered, in order to avoid any stupefaction brought upon while performing Lu do & Shi She. Moreover, to face the fundamental practice of Common Study of Abstinence, Tranquility, and Wisdom by the medium principle of being in harmony but varied, he once again proposed that while receiving basic trainings such as Four Truths, twelve limbs of dependent origination, and Thirty-seven Qualities conducive to Enlightenment, furthermore, if one was not able to make practice into real façade, to become part of ear as to sound, and skin as to tactile objects, one must put great wish and great sadness as his/her lifework, only then he /she would go towards the road of Buddhism, and feel the sufferings for all living creatures.

Keywords: Seng-Zhao, Vimalakirti, Perfect Person (zhiren)