

【思想文化】

# 从“惑智”走向“圣智”之路 ——僧肇的般若认知方式探微

张 淼

(南京大学 哲学系, 江苏 南京 210093)

**摘 要:** 僧肇是南北朝时期大乘中观学派的代表人物, 在他所著成的《般若无知论》、《物不迁论》和《不真空论》等著名的佛学文章中, 集中对这一时期中观般若思想作了最为明晰的阐述。他提出“惑智”与“圣智”两种不同智慧, 并对这两种智慧作了对比分析。同时, 为了使人们能够抛弃“惑智”, 获得“圣智”, 僧肇还提出了对治方法。

**关键词:** 僧肇; 惑智; 圣智; 探微

**中图分类号:** B235      **文献标识码:** A      **文章编号:** 1671-6248(2005)01-0001-04

Way from “Ordinary Wisdom” to “Super Wisdom”  
—— Research on Sengzhao’s Buddhist cognitive style

ZHANG Miao

(Department of Philosophy, Nanjing University, Nanjing 210093, China)

**Abstract:** Seng Zhao was a famous Buddhist scholar of Anybody-saving and Anything-negating Buddhist School of thought during North and South Dynasties. His famous Buddhist articles include “Prajā has no ability to know”, “The Immutability of things” and “The Emptiness of the Unreal”. He gave a very splendid explanation on Prajā thought and described “Ordinary Wisdom” and “Super Wisdom”, and pointed out the difference between the two kind of wisdoms by analysis among these articles. At last he gave a method from “Ordinary Wisdom” to “Super Wisdom”.

**Key words:** Seng Zhao; ordinary wisdom; super wisdom; study

僧肇(384-414)是南北朝时期著名的佛学思想家。他在姚秦统治中心长安(今陕西西安)时, 协助其师鸠摩罗什翻译大乘佛教般若类经典——《大品般若经》。此经译出后, 他在理解此经般若思想的基础上写成了《般若无知论》一文, 共二千多字, 对大乘佛教的中观般若思想作了详尽的阐释。罗什看后对此文大加赞赏, 说道: “吾解不谢子, 辞当相挹。”<sup>[1]</sup> 对僧肇的般若思想表示肯定。大约在姚秦弘始十年(408)夏末, 鸠摩罗什的另外一名弟子竺道生从关中返回庐山, 把僧肇的《般若无知论》带给庐山隐士刘遗民, 刘遗民看后也赞叹道: “不意方袍, 复有平叔。”<sup>[1]</sup> 后来, 刘遗民又把《般若无知论》交给慧远, 慧远也认为这篇

论文对般若思想的阐释水平之高, 前所未有。第二年(409)刘遗民写信给僧肇, 针对文中的一些问题向他提出咨询。又过了一年(410)僧肇将答复有关《般若无知论》中的一些疑难问题写成了《答刘遗民书》, 交送刘遗民。后来, 僧肇又著《不真空论》、《物不迁论》等论文。僧肇的这三篇论文, 就般若思想的一些具体问题从“俗谛”和“真谛”的不同角度作了深入论述, 在纠正当时人们对般若思想误解的同时, 还为人们能够更好地理解并进而接受般若思想提出了方法。

## 一、“惑智”之见与“圣智”之知

魏晋南北朝时期, 大乘佛教的般若思想已经在

社会上广为流行。由于当时玄学之风相当盛行,人们对佛教般若学的理解几乎毫无例外地受到了玄学的影响,这就使得中土流传的般若思想与印度大乘中观的般若思想在理解上有所不同,形成了具有中国化的般若思想。僧肇在协同鸠摩罗什译完《大品般若经》之后,他对印度大乘中观佛学的般若思想基本上有了新的认识,他觉得当时人们对般若的理解并不准确。为了从根本上厘清人们对般若思想的误解,他就在完成了《大品般若经》的翻译之后,写下了《般若无知论》表明了他对般若思想的一些新的看法。由于般若思想幽微难懂,尽管僧肇在这篇文章中对般若思想作了细致、浅显的论证,但是,人们对般若思想的某些方面仍然存在困惑,感觉还是很难理解。在此后的几年中,他又相继写了《物不迁论》和《不真空论》两篇文章作为《般若无知论》的补充,分别从事物的运动和静止与宇宙万物的有无两个角度论述了般若思想。在这两篇文章中,他从世俗智慧即“惑智”的角度例举出了人们的一些常规认识;同时,就这些常规认识,僧肇又从佛教智慧即“圣智”的角度指出人们对这些认识存在着一些根本性的误解。通过“惑智”之见与“圣智”之知的比较,僧肇强调说明,持有“惑智”见解的人们应当打破常规认识,应当从事物的另外一面去考虑问题,从而才能确立正确的认识。“惑智”之见与“圣智”之知就成为是他所要证明的最基本、最重要的问题。

僧肇的“般若无知论”是直接针对执有“惑智”之见的人们的错误认知而立论,其目的在于通过对般若“圣智”即佛教所特有的一种智慧的阐释,让人们抛弃“惑智”即所谓的世俗人的一种惑取之知和见解,代之以般若“圣智”,以此来改变人们对整个人生、社会、宇宙的看法,使人们能够真正了解宇宙万物的真实相状。为了达到这样的目的,僧肇从以下几个方面作了阐述:

首先,从宇宙万物的运动与静止的关系来看,“生死交谢,寒暑迭迁,有物流动,人之常情”。<sup>[1]</sup>自人类有史以来,无论什么时代,对于世间万物的生、老、病、死的流转变迁,对宇宙间的寒来暑往这种四季的不断交替都已经成为司空见惯的事。人们总会认为这些发展变化是一条永恒不变的自然法则,对于宇宙万物的运动与静止的关系,很少有人提出质疑。可是,在僧肇看来,世俗之人并没有从根本上认识宇宙万事万物的真相,这只是人们通过最普通的智慧所获取的经验感觉,是一种惑取之智,应当予以纠正。而对于已经拥有了“圣智”之知的人们来说,

他们就会得出另外一种结论,也能够感受到“旋岚偃岳而常静,江河竞注而不流,野马飘鼓而不动,日月历天而不周”<sup>[1]</sup>的真实景象,就会明白孔子所说的;“回也见新,交臂非故”<sup>[2]</sup>的真实内涵。在获得“圣智”之知的人看来是极为正常的一种认知,而对于普通智慧来说,则无论如何也不能认同,这种认知决不是“惑智”之人所能够明白和理解的,这也是“圣智”之知与“惑智”之智的基本区别。

其次,就事物的有无关系来看,具有世俗“惑智”的人们总是执有为实有,执无为真无。对于掌握知识较少的普通人们而言,执有这种观点是可以理解的,但是,就连有一定佛学知识的士大夫阶层,也不能彻底了悟世间万物是一种超越人们经验感觉所形成的“空”的状态,不能了悟这种“空”是超越了世俗所认知的有无之外的一种超然境界,这就令人不可理解。同样的思想在佛教界内部也存在,像当时较为有名的“六家七宗”,尽管说他们对般若思想的理解已经非常接近“圣智”之知,但仍然没有完全获得“圣智”;这也是一件非常困惑的事。因此,僧肇针对当时的这种错误认识作了批判,尤其是对般若思想理解较为深刻却仍然有所偏颇的“六家七宗”的批评尤为集中。他认为,心无宗“无心于万物,万物未尝无。此得在于神静,失在于物虚。”<sup>[3]</sup>这一宗只认为心中无物,对外物本身是“空”着一特性却没有认识到,他们是只空心而不空色。即色宗则“直语色不自色,未领色之非色也”。<sup>[3]</sup>这一宗只认为色存在“非有”的一面,而没认识到色还有“非无”的一面。本无宗“情尚于无多,触言以宾无。”<sup>[2]</sup>这一宗忽视了“有”而更侧重于“无”的一面。总体上来看,这“六家七宗”对宇宙万物的认识,要么偏重于有,要么执著于无,而总不能从超越“有”、“无”的层面上去体认“空”的道理,不能从根本上掌握般若“圣智”,因此受到了僧肇的批判。

再次,就人们认识世界的“有知”与“无知”这一具体问题而言,僧肇认为,世俗之“惑智”是由“知”而得以知,般若之“圣智”则是不由“知”而知。在“有知”与“无知”上,般若“圣智”与世俗“惑智”存在着分歧。对于这种分歧,僧肇指出:“圣智之无者,无知;惑智之无者,知无。其无虽同,所以无者异也。何者?夫圣心虚静,无知可无,可曰无知,非谓知无。惑智有知,故有知可无,可谓知无,非曰无知也。”<sup>[3]</sup>之所以存在着这样的分歧是因为:“有所知,则有所不知。以圣心无知,故无所不知,不知之知,乃曰一切知。”<sup>[2]</sup>“智以知所知,取相故名知。真谛自无相,真智何由知?”<sup>[2]</sup>指出通常人们在认识事物的时

候,现实已经确立了一个可以认知的对象,人们通过对这些具体事物的感觉、分析之后,最终得出自认为是比较合理的认知结果。然而,般若“圣智”是不以已经存在的“有知”为认识对象,它虽然以真谛为观照对象,但是由于真谛本身无相,根本就不存在一个可以认为是“知”的观照对象,绝对不能以世俗的认知方式去认识人生、自然、社会及宇宙万事万物。通过这样的分析,僧肇得出一个重要结论,就是般若“圣智”与世俗“惑智”的区别就在于:圣智无“知”而惑智有“知”。所以,世俗之“惑智”与般若之“圣智”是两种截然不同的智慧;由于般若“圣智”本来就没有惑取之知,它与“惑智”也存在着诸多的差别,因此,不可以“能知”或“所知”来称呼般若“圣智”,以免混淆了般若“圣智”和世俗“惑智”。尽管这样,人们仍然不能够很好地从“圣智”与“圣智”以外的关系上去理解般若“圣智”。于是,僧肇便从般若本身的清静性上去解释:“知自无知矣,岂待反照而后无知哉?若有知性空而称净者,则不辨与感知。三毒四倒皆亦清静,有何独尊净于般若?”<sup>[1]</sup>既然般若已经超越了世俗的“有知”和“无知”的认识对象,它也就超越了世俗认识。那么,只有去掉惑取之知,排除世俗这种认识上的偏差,通过一定的方法,就可以获得般若“圣智”。但是“圣智幽微,深隐难测。无相无名,乃非言象之所得。”<sup>[2]</sup>般若“圣智”并不是通过简单的言语说教能够为人们所能理解,也不是每个人都能获得。

## 二、从“惑智”走向“圣智”

僧肇提出“般若无知论”与后来提出的“物不迁论”和“不真空论”的关系非常密切。这是因为,僧肇的“般若无知论”已经具有相当高深的理论水平,面对这样理论水平极高的论文,就连当时佛学素养较高的刘遗民和高僧慧远都不能够全部理解,他们二人对这种理论曾向僧肇提出不少的疑问。更何况对于当时佛学知识掌握比较少、佛教素养并不高的普通士大夫和一般平民来说,理解这样深奥、幽微的理论就显得尤为困难。因此,为了让普通民众也能够掌握这一理论的精髓,获得般若“圣智”,僧肇后来又从普通民众能够接受的角度上写成了较为通俗易懂的《物不迁论》和《不真空论》,把这两篇文章作为《般若无知论》的有益补充部分,以利于人们从浅显即“俗谛”的层面上把握佛教中观的般若思想,最终目的在于引导人们从“真谛”的角度去相信般若“圣智”存在的真实性。

既然般若“圣智”与世俗“惑智”存在着如此诸多

的差别,那么,通过什么样的方式和手段才能摒弃“惑智”获取“圣智”呢?为了排除使人们与生俱来的世俗智慧,针对“惑智”与“圣智”的差别,僧肇从日常现象中举例说明世俗智慧是一种“惑智”;以此作为引导人们进入般若“圣智”的基本路径。同时,由于僧肇本人具有深厚的中国传统儒、道思想的学术修养,他除了大量引用佛教经典之外,还从儒家、道家中引经据典地论证了般若“圣智”存在的真实性。首先,从事物的动静方面来看,应当认识到事物“即动即静”的道理,而并不是常人那样认为的动静变化。“寻夫不动之作,岂释动以求静?必求静于诸动。必求静于诸动,故虽动而常静。不释动以求静,故虽静而不离动。然则动静未始异,而惑者不同。”<sup>[1]</sup>常人在没有获得般若“圣智”的时候,总会将动静之间的关系机械地割裂开来,认为动就是动,静就是静,动静二者互不相干。实际上,在拥有“圣智”的人们看来动静关系并非如此,他们认为:“动而非静,以其不来;静而非动,以其不去。然则所造未尝异,所见未尝同。逆之所谓塞,顺之所谓通,苟得其道,复何滞哉?”<sup>[2]</sup>动与静的关系其实是不一不异的,只不过“惑智”之人不明白这个道理,非要人为地将二者割裂开来。然而,这种错误的认知早已为“惑智”之人视为是一种正确的理解,即对“即动即静”的真理反而没有任何察觉,对此僧肇感到很悲哀。其次,从事物的有无方面来看,持“惑智”者,总认为如果有就应该是,不应言无;如果无就应该是无,不应言有。同样,如果是说非有则一定只是非有,如果说非无则一定是非无。有与无、非有与非无总是机械地、孤立的存在,他们之间毫无联系。面对这种情况,僧肇提出质疑:“然则万物果有其所以不有,有其所有不无。有其所以不有,故虽有而非有;有其所以不无,故虽无而非无。虽无而非无,无者不绝虚;虽有而非有,有者非真有。若有不即真,无不夷踪,然则有称异,其致一也。”<sup>[3]</sup>他则认为,有无不仅不是割裂的关系,就连非有非无之间也是密切统一的,只有认识了这样的联系,才可以说是从“惑智”走向了“圣智”。再次,僧肇重点从大乘中观学的角度来证明般若“圣智”是无知而无所不知。僧肇指出:“至虚无生者,盖是般若玄鉴之妙趣,有物之宗极者也。自非圣明特达,何能契神于有无之间哉?是以至人能通神心于无穷,穷所不能滞。”<sup>[4]</sup>所谓“至虚无生”,宇宙万物是“空”,是无生无灭,由其虚而无生,故非真非实有,亦即不真故空,它是般若观照的趣向。得到般若“圣智”的最大特点就是使人们的认识超越了眼、耳、鼻、舌等感知,不受世俗感性和理性认识的制约。

而能够自由地观照万物。由此,僧肇提出“圣智无知而无所不知”的思想。在僧肇主张的般若“圣智”无知而无所不知的认识世界的方法论中,提出了般若“圣智”要把整个宇宙万物作为观照的对象,同时,也特别强调指出,“真谛”是般若“圣智”的主要观照对象。所谓“真谛”,是相对于“俗谛”即世俗认定的真理而言,这是佛教认识世界中的两种不同智慧。佛教大乘中观般若学派把一切诸法皆“缘起性空”、物无自性的道理视为真谛,它是佛教中所认定的最高真理,因此也称为“第一义谛”、“胜义谛”。《中观》有云:“因缘所生法,我说即是无,亦为是假名,亦是中道义。”<sup>[3]</sup>这是因为,诸法皆是由缘而生起,既然是由缘而起,那么就应当有物存在;但是,这些宇宙万物又因为是由众因缘和合而成,所以只能是一种假有现象,假有的万物自然就应该是不真实的存在,这种不真实也就是僧肇要讲的“空”,由此认定“不真即空”。“不真即空”的道理是这一学派的基本理论,这也是僧肇依据中观般若学所得出来的“真谛”。在般若“圣智”与“真谛”的关系上,僧肇指出:“圣人以无知之般若,照彼无相之真谛”<sup>[2]</sup>的思想来联系二者。在这里,拥有世俗“惑智”之人就需要彻底明白般若“圣智”与“真谛”的真正关系,否则,人们就会对般若“圣智”既要以万物为观照对象,又要以“真谛”为观照对象;般若“圣智”既有具体实在的观照对象,同时又无可观照的对象这种说法感到困惑。那么,为什么把“真谛”作为般若“圣智”的观照对象是符合中观的般若思想呢?这是因为“不见有法,无缘而生。是以真智观真谛,未尝取所知。智不取所知,此智何由知?然智非无知,但真谛非所知,故真智亦非知。而子欲以缘求智,故以智为知。缘自非缘,于何而求知?”<sup>[2]</sup>本身是缘起的外物,如果我们世俗之入非要将这些不真实的东西执为实有,作为某种特定的观照对象,那无异于“骑牛觅牛”。因此,依照般若“圣智”的理念,要求我们一定要理解所谓的“圣人以无知之般若,照彼无相之真谛。真谛无兔马之遗,般若无不穷之鉴。所以会而不差,当而无是,寂怕无知,而无不知者矣。”<sup>[2]</sup>要认识到“真谛”是无所不包,般若“圣智”则是无幽不照的道理,只有这样才会明白般若“圣智”与“真谛”的关系,明白了这种关系的同时也就获得了般若“圣智”。

### 三、余 论

僧肇为了论证如何从世俗“惑智”走向般若“圣智”,从事物的运动与静止、宇宙万法的有无关系及般若“圣智”与“真谛”等几对关系来做了考察和论

述。除了从“般若”与外界之间的关系作了说明之外,僧肇就“般若”内部本身也作了说明,他从般若“圣智”是否可以用言语来表达,般若“圣智”有无生灭,般若“圣智”在体用之间的关系上等其它几个角度来做了分析。关于般若“圣智”是否有生灭,僧肇说:“生灭者,生灭心也。圣人无心,生灭焉起?然非无心,但是无心心耳。又,非不应,但是无应应耳。”<sup>[2]</sup>在通常人们的认识视野中,“圣智”有生有灭。但就“般若”智慧本身而言,实际上是无生无灭的。同时,般若“圣智”在体用上“即体即用”,这就要求“惑智”之人把握般若“圣智”的时候,既离不开万物,又不能执著于万物。但是,如何获取般若“圣智”并不是一件非常容易的事,他不仅仅要通过透视得道者的言语说教来获得,更重要的是要通过佛教的实践修行去体证。僧肇之所以作了《般若无知论》等文章,其本身用意并不是就般若理论本身进行论证,寻求一种自得其乐的境界,更重要的是通过论证“般若”内外关系这种方便说教,尽可能地将般若“圣智”的内容、性质、特征等相关问题向人们揭示得清楚一些,让人们也能够获得这种“圣智”,正如他在文中所说:“圣智幽微,深隐难测,无相无名,乃非言象之所得。为试罔象其怀,寄之狂言耳,岂曰圣心而可辨哉?”<sup>[2]</sup>因为“言迹之兴,异途之所由生也。而言有所不言,迹有所不迹,是以善言言者,求言所不能言;善迹迹者,寻迹所不能迹。至理虚玄,拟心已差,况乃有言?”<sup>[2]</sup>指出般若“圣智”毕竟是不可能通过任何语言能够完全阐释清楚,但是,如果失去了语言这种表达工具,般若“圣智”究竟是什么一种智慧,则更令人捉摸不定。正如指月一样,手指只是一种工具而绝非月亮本身。僧肇在这种情况下,仍然不得不借用语言来阐释令常人难以揣测、把握的幽微“圣智”。他的最终目的是为了使人能够通过阅读他的这些文章,在了解般若“圣智”的一般基本特征和相关知识之后,更要透过这些言语之外,寻求弦外之音、味外之旨。从而逐渐升起学佛之心,推动人们进一步去修证佛法,最终实现僧肇所要追求的宗教目的。

#### 参考文献:

- [1] 慧皎.高僧传[M].北京:中华书局,1992
- [2] 洪修平.肇论[M].台北:佛光出版社,1996
- [3] 龙树.中论[A].大正藏(第30册)[C].东京:大正新修大藏经刊行会,昭和44年(1969).

[责任编辑 杨彬智]