

《國立政治大學哲學學報》第四十三期 (2020 年 1 月) 頁 69-116

©國立政治大學哲學系

道教重玄學與佛教中觀學間的 對比與交談：以成玄英與 吉藏之方法論為例

洪嘉琳

中國文化大學哲學系

地址：11114 台北市陽明山華岡路 55 號

E-mail: c.lynne.hong@gmail.com

摘要

學界公認重玄學之思維方法，不僅承襲了老莊之道家傳統，更深刻地受到佛教中觀學所發展的四句論法之影響；至於影響來源，或以為為印度之龍樹，或以為為中國之吉藏。本文旨在以重玄學之大家——成玄英——之重玄方法為例，借助沈清松之對比哲學，考察成玄英如何融攝佛教中觀學之語言乃至思維模式，與對方進行交談與溝通，以檢視此交談能否豐富道教義學上的內涵。本文首先對比吉藏與龍樹

投稿日期：2019.07.22；接受刊登日期：2020.01.15

責任校對：張展嘉、向富緯

DOI: 10.30393/TNCUP.202001_(43).0003

《中論》的四句論法，以明其於佛教中觀學內部的發展；其次以成玄英著作中的重玄方法為主，對比其與《老子》、《莊子》、向郭注中涉及雙遣雙非之處，以期辨明重玄方法對於道家傳統之繼承或創新。最後根據以上二節所得，對比吉藏的四句論法與成玄英的重玄方法，並以重玄學為主，考察其與佛學之間的交談。

關鍵詞：重玄學、中觀學、對比哲學、成玄英、吉藏、沈清松

道教重玄學與佛教中觀學間的 對比與交談：以成玄英與 吉藏之方法論為例*

壹、引言

重玄學乃中國道教義學中的哲學思潮，其大致發展於南北朝，而成熟於隋唐時期，最盛行的時間大約為公元七世紀前期。「重玄」一語取自《老子》之「玄之又玄」（1章）¹；此標誌了其思維特色，在於不滯留於任一刻之觀點或境界，強調要不斷地自我超越，以致終極之境界。一般認為重玄學之思維方法，除了承自於《老子》之「玄之又玄」、「損之又損」（48章），以及玄學「遣之又遣」（向秀與郭象《莊子》注，以下簡稱為「向郭注」）等觀點外²，更融攝了佛教中觀學（Madhyamaka）之四句論法（*catuskoṭika*），其中尤以中國之中觀

* 感謝鄧敦民教授、鄭鈞璋教授，以及兩位匿名審查人之寶貴意見與細心指正，使本文更臻完善。另，本文之初稿曾於「道與德研討會—知識與價值的建構」(2019.05.31)及「邁向多元他者—當代中華新士林哲學及其未來展望學術研討會暨沈清松教授七秩冥誕追思紀念會」(2019.07.11)中發表；於此感謝與會諸賢所提供的意見與指正。本文若有疏漏不足之處，皆屬筆者之責。

¹ 本文所引用之《老子》版本，概出自王弼 2008；以下不另附注。

² 如藤原高男 1961：26、Kohn 2007：182-183、Sharf 2002：61, 65、周雅清 2003：76、戴捷璋 2000：357-359 等等。其中，Kohn 更認為重玄學亦承襲了《莊子》之「兼忘」（〈天運〉）(Kohn 2007：182-183)；唯此點並不明顯，且成玄英於其注疏中，亦未就「兼忘」發揮重玄思想，故此淵源且聊備一說。

學 (Chinese Madhyamaka) 為直接的影響來源。³ 本文意在進行道教重玄學「玄之又玄」的思維方法（以下簡稱為「重玄方法」）與佛教中觀學之四句論法間的對比，藉此考察重玄學與中觀學之間的交談現象。就道教的重玄學而言，本文將聚焦於其代表人物成玄英（約 601-690）之《道德經開題序訣義疏》及《莊子疏》（以下將分別簡稱為《老子疏》、《莊子疏》）⁴；就中觀學而言，則以被認為對重玄學有直接影響的三論宗大師吉藏（549-623）之思想為主。

本文之研究方法，乃承襲自沈清松（1949-2018）所提出的對比哲學及敦促交談的外推策略 (strangification)。對比哲學作為一種研究方法，可用以探討、比較不同傳統、文化、脈絡下的思想，並從中得出研究對象彼此之可普化性，乃至雙方之間可相互豐富之處，從而提供研究者可資借鑒的觀點及省思。沈氏所謂之「對比」(contrast)，是指

³ 據《集古今佛道論衡》所載，於玄奘奉旨梵譯《道德經》時（647 CE），成玄英曾參與其間，並大量引用佛教中觀學《中論》、《百論》之用語來詮釋《老子》。(T52: 386b-387b) 成玄英之熟稔中觀學之情形，於此可見一斑。（事又見《續高僧傳·譯經篇》(T50: 455b-c)；特此感謝匿名審查人所提供之材料與建議。）

本文所引佛教經典，如《集古今佛道論衡》、《阿含經》、《中論》等等，除非另注明特殊情況，多出自《大正新脩大藏經》；包含由新文豐出版社印行之書面版本（1983 修訂一版），以及由中華電子佛典協會所發行之電子版本 (CBETA)。於引用《大正新脩大藏經》之時，依學界例，將《大正新脩大藏經》略稱為「T」。於 T 後之阿拉伯數字，表所引《大正新脩大藏經》之冊數；另於頁數之後之「a」、「b」、「c」，分別表該頁之「上」、「中」、「下」欄。如作「T50: 636a-637c」，即表示：「《大正新脩大藏經》第 50 冊（卷），第 636 頁上欄至第 637 頁下欄」。

另，注意到重玄思潮與佛學之間高度相似者，如 Kohn 2007 [1990]: 184-188、Kohn and Kirkland 2004 [2000]: 340, 344, and 366-367、Yu 2000: 123-162、蒙文通 2001: 359-363、Sharf 2002: 61-71、Assandri 2009: 1-4, 85-105 等；具體指出其間之差異者，如周雅清 2003: 103-142、黃國清 2001: 40-42、鄭燦山 2011: 164 等等。其中，Sharf 與 Kohn 都認為中國中觀學代表之一——三論宗的吉藏——對重玄學有直接而深刻的影響，見 Sharf 2002: 64-65、Kohn 2007: 184-185。

⁴ 本文所標之成玄英之生卒年，乃依據強昱 2002: 212-214。

「一種在不同事物，甚或不同哲學傳統之間的差異性和互補性富於張力的構成，以及連續性與斷續性的交互律動與辯證發展，最終將導向不同事物或哲學傳統之間真正的相互豐富。」⁵ 其所謂對比，又可分為結構對比 (structural contrast) 與動態對比 (dynamic contrast)：結構對比是共時性的 (synchronic)，而動態對比是貫時性的 (diachronic)；結構對比旨在關注某一時刻，出現於研究者經驗中的現象之全體因素，彼此之間「既差異又相關」、「既對立又互補」；當它們出現於同一經驗之場時，便「形成了一個有結構的整體」。而動態對比則是加入時間軸，關注事物運動、個人或群體的歷史，其「前後的環節既連續又斷裂的辯證互動歷程。」所謂「斷裂」，乃謂新環節有其新穎性、原創性；所謂「連續」，則是指新環節仍然保有前一環節的某些因素。⁶

除了關心不同思想體系之間的異同外，對比哲學更著意於其間的外推與交談歷程；亦即，一思想體系如何面對、回應另一思想體系，乃至其如何與之交談。於此，本文援用自沈氏的「外推」，乃意味著一思想體系，是否或如何於語言層面、實踐層面及本體層面上，將自己的思想推廣或推及另一思想體系。

細論之，沈氏將外推策略分為三個步驟：語言外推、實踐外推、本體外推。語言外推首先預設了語言之習取，如重玄學思想家學習中國佛學之用語，或使用佛教人士可以理解之語言，來充實道教義學本身的論述。於重玄學盛行之隋唐年間，佛教已完成梵語中譯的工作；而重玄學思想家之對於佛學之習取、外推或交談，主要是在中國境內、與中國佛教人士以漢語進行溝通，因而此處所謂之「語言」，並非指

⁵ 沈清松 2012：13。沈氏對於對比哲學最完整的建構與說明，可參見沈清松 1994：第一章。

⁶ 以上關於結構對比與動態對比的說明，參見沈清松 1994：7-8、沈清松 2012：14-15。

中文與梵文等異域之間的語言交換，而是指同為中文、但分屬不同宗教傳統、文化圈之間的術語或用語。

外推策略的第二步驟為實踐外推；意指將「某一文化脈絡中的哲學理念或文化價值／表達方法，從其原先的文化脈絡或實踐組織中抽出，移入到另一文化或組織脈絡中，看看它在新的脈絡中是否仍然是可理解／可行的」（沈清松 2012：26）。以重玄學與佛學之交涉為例，吾人可以試著觀察，前者在思維方法上，是否、或如何融攝後者，而融攝之後的新模型，是否能對自身之義理與實踐，提供可普化之說明，又是否具有能令後者理解之空間。

外推策略的第三步驟為本體外推；此一層次之外推涉及對話者自身對於終極實在的體驗。沈氏認為，若自身對於終極實在之體驗確實是終極的話，此體驗當有可普化性及可分享性。（沈清松 2012：27）就重玄學與佛學之交涉而言，此部分的外推是否能成立，當是最為可議的。學界對於重玄學思想家——如成玄英——於大量援用佛教語言後，是否仍留有道教自身的終極義理之問題，歷來見解分歧；本文願能就其思維方式的部分提出考察。

以上沈氏之言「外推」，著意於某一思想主體如何向外擴展自身的影響力。然本文認為，交談涉及至少雙方主體；就受影響的一方而言，其有意識地接受（perceive）、吸收乃至轉化由他者而來的影響，應也能以此外推策略的三層面來考察。唯於接受者角度而言，或許不宜再稱為外推。本文姑且稱之為「融攝」。就此而言，本文將以重玄學為主體，考察其如何融攝佛教中觀學之語言乃至思維模式，與對方進行交談與溝通，以檢視此交談是否能豐富自己道教義學上的內涵。

於對比重玄方法與吉藏的四句論法之前，本文認為有必要先釐清其雙方各自對其傳統之傳承與創新；亦即，在道教義學的內在脈絡下，重玄學是否、或如何有意識地承襲老莊或玄學的思維方法，又是否提出反省；而在佛教中觀學的義理沿革上，吉藏是否、或如何有意識地

傳承龍樹(Nāgārjuna, 約 150-250)《中論》(*Mūlamadhyamakakārikā*, 以下或簡稱為 *MMK*)所使用的四句論法, 又是否對其提出反思。換言之, 本文將先以對比哲學中的動態對比, 分析考察雙方各自是否對自身傳統既有的方法論進行繼承與創新。於釐清彼此之傳承與發展後, 我們才能比較清楚地看出, 成玄英等重玄學家所受之中觀學影響, 究竟是否來自於吉藏, 抑或來自於中觀始祖龍樹? 且此所謂來自佛學之影響, 是否果如 Sharf 或 Kohn 等所言, 大量滲透到重玄學之中, 以至於重玄方法其實只是中觀四句論法之變體?

由是, 本文首先將對比吉藏與龍樹《中論》的四句論法, 以明其於佛教中觀學內部的發展; 其次, 本文將以成玄英著作中的重玄方法為主, 對比其與《老子》、《莊子》、向郭注中涉及雙遣、雙非之處, 以期辨明重玄方法對於道家傳統之繼承或創新。其後, 本文將根據以上二節所得, 對比吉藏的四句論法與成玄英的重玄方法, 並以重玄學為主, 考察其與佛學之間的交談。

貳、吉藏與龍樹四句論法之對比

一、所謂「四句論法」

漢語所謂「四句」, 譯自梵文之「*catuṣkoṭi*」; 其中「*koṭi*」意為角落, 因而 *catuṣkoṭi(ka)* 經常被英譯為 *four-cornered (logic)*, 字意為四角(邏輯), 意在窮盡一命題之四種——同時也是全部——的邏輯可能性⁷; 此四種邏輯可能性分別為:

⁷ “*catuṣkoṭi(ka)*” 主要有以下幾種英譯: (1) “tetralemma”、(2) “four alternatives”、(3)

- I. 肯定
- II. 否定
- III. 既肯定又否定；可視為 I 與 II 之結合，亦可視為否定 I 與 II 之間互斥的關係 (either...or)。
- IV. 既不肯定又不否定 (neither...nor)；可視為 III 的否定，亦可視為 I 之否定與 II 之否定的結合。

以此四種邏輯可能性窮盡一命題之用法，於原始佛教經典即已有之；如《阿含經》中常可見四句形式的詰問或論辯。⁸ 由於龍樹於《中論》中大量使用四句形式，後世普遍認為四句乃中觀學之特色之一。於中國佛學中著意發揮四句形式的，也是中觀學；其中尤以吉藏為然。吉藏不僅大量使用四句、以四句為依據來揚佛抑老，更敷演《阿含經》及《中論》之原始四句至四重四句（詳後）。若說奠定四句為哲學議題的是龍樹，則吉藏可以說是發揚四句的重要人物。然而，吉藏運用四句並不表示他以四句為尊。就吉藏所關心的破邪顯正之修行或思想方法而言，佛學最主要的旨趣，當在於使修行者達到「無得」之境界，而真理必然是「超茲四句」、「絕四句」的。或許正因如此，吉藏一

“four-cornered (logic)”。稱其為“tetralemma”者，主要是將四句理解為四個命題句，因此可以將四種邏輯可能性分別寫為：設有一主語 S，則：I. S 為 A；II. S 為 \bar{A} ；III. S 既是 A 也是 \bar{A} ；IV. S 既不是 A 也不是 \bar{A} 。而“four alternatives”或“four-cornered (logic)”之翻譯，則容許將四句理解為一個命題的四個邏輯值，亦即：設有一命題 P，則：I. 肯定；II. 否定；III. 既肯定又否定；IV. 既不肯定也不否定。

譯為(1)者，如：Garfield & Priest 2003；譯為(2)者，如：Jayatilke 2008、Wayman 1977；譯為(3)者，如：Inada 1993、Kalupahana 1991 等等。

對於龍樹四句之討論較完整的介紹與討論，可參考 Ruegg 2005: 246-252。

⁸ 如《中阿含經》：「異學梵志即便問曰：……如來終、如來不終、如來終不終、如來亦非終亦非不終耶？」(T01: 803c) 即為四句之例。

方面大量運用四句，一方面又對四句論法提出反省，從而衍生出四重四句的論法。為了說明吉藏對於龍樹四句之創造或反省，以下本文將先介紹龍樹之四句，進而再解釋吉藏於四句上提出的方法論上的反省與發明，從而辨明吉藏四句論法之特點所在，以茲進行其與重玄學方法論之對比。

二、龍樹《中論》中的四句

龍樹《中論》中最典型的四句，出現在《中論》第十八品〈觀法品〉第八偈（以下簡稱 *MMK* 18.8）：

一切實非實，亦實亦非實，
Sarvaṃ tathyaṃ na vā tathyaṃ tathyaṃ cātathyaṃ eva ca,
(Everything is such, not such, both such and not such,)

非實非非實，是名諸佛法。(T30: 24a)
naivātathyaṃ naiva tathyaṃ etad buddhānuśānaṃ.
(and neither such and not such: this is the Buddha's
admonition.)⁹

其中最後一句「是名諸佛法」，乃說明前述皆為佛陀說法之用；其餘的部分即為四句，其基本形式為：

- I. 肯定：一切是 真實的 (*tathyaṃ*)
- II. 否定：一切是 非真實的

⁹ 本文所引用之《中論》為鳩摩羅什之譯本 (T30, no. 1564)；以下除有特殊情況外，不另附注。此處所引之梵文及英譯，取自 Kalupahana 1991: 269。

III. 雙照：一切是 真實又非真實的（既是真實的，也是非真實的）

IV. 雙非：一切是 非真實又非非真實的（既不是真實的，也不是非真實的）¹⁰

一般來說，對一個命題而言，四種邏輯可能性之中，必然有一個、也只能一個可能性成立。¹¹ 然而，此偈似乎是說佛陀在說法時，四種邏輯可能性都會運用到；換言之，此四句中的每一個可能性都是被認可的。反之，《中論》乃至《阿含經》另有一些四句是被全盤否定的，如《中論·觀涅槃品》言：「一切法空故，何有邊無邊，亦邊亦無邊，非有非無邊？」(MMK 25.22, T30: 36a) 於此，「有邊」、「無邊」、「亦邊亦無邊」及「非有非無邊」四種邏輯可能性皆被否定了；換言之，沒有一個可能性是成立的。¹²

對於四句全盤肯定的情形，學者們認為這表示佛陀是應機隨教的，因而會在不同時刻、針對不同根器之對象，靈活運用四句，來達到對治、教化的目的；此外，由於四句之中，後一句往往是以否定前一句的方式呈現出來的，古來亦有不少學者認為四句展現的是層層進

¹⁰ 楊惠南將 MMK 18.8 所代表的四句稱為「真實四句」，指每一句皆有同一概念（如「實」）的四句。相對於真實四句者，為「擬似四句」，指各句所包含之概念有所出入、不能化約為同一概念之四句；如《中論·觀因緣品》：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」(MMK 1.3; T30: 2b) 由於本文聚焦於中觀與重玄學在方法論上之對比，而後者缺乏擬似四句之例，因此本文不擬針對擬似四句之例進行介紹或探討。上述真實四句與擬似四句之分別，見楊惠南 1988: 133-139。

¹¹ 於此情況下，四句之關係為選言的 (disjunctive) 亦即，當其中一個可能性為真時（如「一切是實」），其他的可能性都為假。持此見者，如：Jayatilleke 1967: 70-71、Wayman 1977: 6、Robinson 1957: 301 等等。

¹² 有些學者根據此一現象，認為四句應屬連言 (conjunctive) 的系統；如：Nakamura (中村元) 1958: 384。

階的歷程，而 IV 作為最後一層，乃最接近究竟真理之階段，或者說，是佛陀教化最有智慧之佛弟子時所用的說法。¹³ 由於《中論》之中，四句全盤否定之例遠多於肯定之例，學者們認為此現象表示，龍樹意在說明最高的真理是無法透過語言或分別見呈現的，因而真理必然、也必須超越具分別性格的語言。（如：Ruegg 2005: 220）換言之，全盤否定四句，旨在超越四句。由此觀之，《中論》中之四句，一方面在四句之內即有後者否定前者之情形；另一方面，《中論》亦不時以否定的方式來超越四句，以顯示真理之超越性格。

三、吉藏之四句

對於《中論》以否定來超越四句、以透顯真理的方式，吉藏將之發揮得淋漓盡致。楊惠南認為此現象牽涉到吉藏對真理的看法，及其隨之而來的方法論。（見楊惠南 2012：第三章 113-141）要言之，吉藏認為中觀學之三論（《中論》、《百論》、《十二門論》）之宗旨在於破邪顯正：破除了錯誤的見解之後，正確的佛法真理自會顯現；而「在邪若去，正亦不留」（T42: 16a），於破除邪見之後，不必另立一個所謂「正確的主張」。若有所立，即是有所得；既有所得，便是滯留於某種執著；唯有達到一無所得之境界，才是最終之宗旨（Ming-Wood Liu 1994: 99-110、廖明活 2006：193-198）。此處所謂之「破

¹³ 持此觀點者，古如：青目《中論註》，T30: 25a-b、清辨《般若燈論釋》，T30: 108a6-b2、月稱《淨明句論》；近如：Robinson 1967: 56、梶山雄一與上山春平 1973-1974: 119-120、Ruegg 2005: 217-218 等等。

另有學者認為現存鳩摩羅什隨譯《中論》之青目釋之作者——青目——可能即是月稱或提婆，但學界仍對此見有爭議。可參見：Takakusu（高楠順次郎）1903: 181-183 (doi:10.1017/S0035869X00030045)，及釋惠敏 1984：329-354。

除」，就吉藏所提倡的方法而言，即是以否定的方式不斷超越前一階段的見解或主張（某種「得」）。此一否定、超越的精神，落實於其四句論法上，便開展出多重的四句觀。

楊惠南指出，吉藏發展出四重的四句，分別為：單四句、複四句、重複四句、豎深（鑒深）四句。¹⁴ 此四重四句可見於吉藏之《淨名玄論》與《維摩經義疏》；前者早出而較繁複，後者論及四句時，格式較為嚴整。吉藏於說明此等四句時，咸以「有」、「無」作為前述 I 與 II 之概念項。所謂單四句，即龍樹《中論》中所使用的四句；其基本形式為：

- I. 肯定：有 (A)
- II. 否定：無 (\bar{A})
- III. 雙照：亦有亦無 (both A and \bar{A})
- IV. 雙非：亦有亦無 (both A and \bar{A})¹⁵

複四句則是作為單四句的後設語言，以單四句為對象語言而進行否定或超越：

- 一者，有有、有無，名之為有。
- 二者，無有、無無，目之為無。
- 三者，亦有有、有無，亦無有、無無，為亦有亦無。
- 四，非有有、有無，非無有、無無，名非有、非無。¹⁶

¹⁴ 最後一個四句，於《淨名玄論》中作「鑒深四句」，而於《維摩經義疏》作「豎深四句」；為行文方便起見，後文將一律以「豎深四句」為稱。楊惠南對於吉藏單四句、複四句、重複四句、豎深四句之分析，詳見楊惠南 2012：120-130。

¹⁵ 吉藏云：「一有、二無、三亦有亦無、四非有非無；此為單四句也。」可見於《淨名玄論》(T38: 855c)。

¹⁶ 楊惠南以「對象語言」、「後設語言」之分別，來說明吉藏四重四句之間的關係；

其中，「有有」與「有無」之「有」與「無」即為單四句之「有」與「無」，因而，若將單四句之「有」、「無」以 A 、 \bar{A} 來表示，而以 B 來表示此處有 A 、有 \bar{A} 之「有」的話，複四句可以表示如下：

- I. 肯定： B （有 A 、 \bar{A} ）
- II. 否定： \bar{B} （無 A 、 \bar{A} ）
- III. 雙照：亦 B 亦 \bar{B} （既有 A 、 \bar{A} 又無 A 、 \bar{A} ）
- IV. 雙非：非 B 非 \bar{B} （既非有 A 、 \bar{A} ，又非無 A 、 \bar{A} ）

重複四句同樣以「有」、「無」為概念項，而將其描述與否定的單位換成「複四句」：

次明重複四句：總上（複明）〔明複〕四句，皆名為有。所以然者，有此四句，故悉名為有。次無此四句，名之為無。亦有四句、亦無四句，為亦有亦無。非有四句、非無四句，為非有非無。（《維摩經義疏》，T38: 913a）¹⁷

如是，重複四句乃作為後設語言來超越複四句，正如複四句之作為後設語言來超越單四句。如此層層否定、層層超越之後，吉藏又擔憂惑者仍然認為「窈冥之內有妙理存焉」（《維摩經義疏》，T38: 913a），因而又提出豎深四句，作為否定、超越重複四句之用：

次明豎深四句：初階絕單四句。次門絕複四句。第三絕重複四句。雖復次第漸深，而惑者終謂，窈冥之內有妙理存焉，則名為有；若無此妙理，則名為無；亦有此理、亦無此理，名為亦有亦無；非有此理非無此理，為非有非無。若然者。猶墮四門之內，何有絕四之宗？故知生心動念，

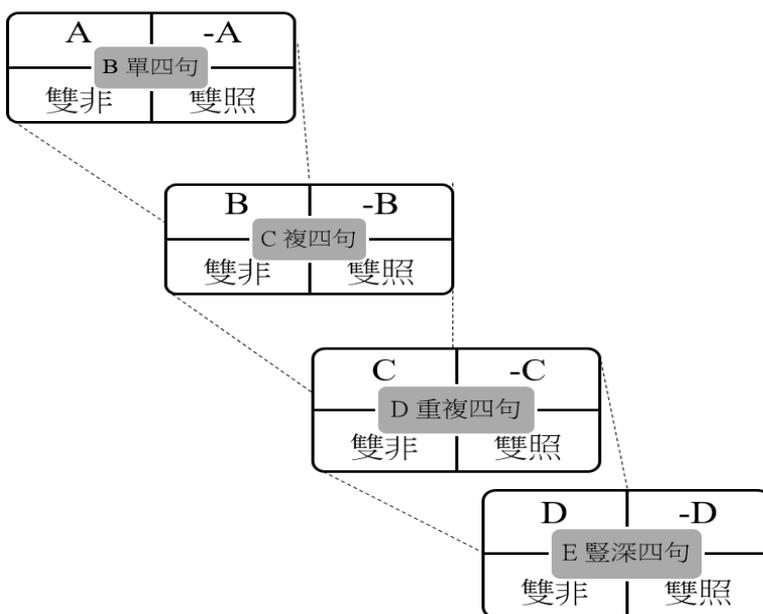
見楊惠南 2012：120-130。此處吉藏引文，見《淨名玄論》(T38: 858a)，又見於《維摩經義疏》(T38: 913a)

¹⁷ 複四句亦見於《淨名玄論》，唯於 II 中用以否定 I 之用詞為「絕」而非「無」。

即便是魔；若（壞）〔懷〕無所寄，方為法爾。」
 （《維摩經義疏》，T38: 913a）

就引文觀之，豎深四句固然是用以否定、超越重複四句的，但其並非表達最高或最終真理之方法，因為它仍然墮於四句——亦即言詮或思慮——之中。而吉藏認為真理必然是超越語言、思慮的，因而是「絕四句」的。若單就此四重四句來看，很容易認為此四句論法之架構也是依循著四句的模式；但後三重四句中的基本概念項，其實是其前一重四句全體；因而，以上四重四句之間的關係，當如下圖所示：

圖一



吉藏四重四句關係圖

當後一重四句將前一重四句為描述對象後，又統一以「有」、「無」來描述、乃至開展該重四句。然而後一重四句並不僅止於以後設的方

式來描述前一重四句，其更意在以否定之或來超越前一重四句；此即吉藏於豎深四句中所謂之「絕」。

於《淨名玄論》及《維摩經義疏》中，吉藏在闡述此四重四句之後，更進而提出絕四句、四句絕、一句絕、絕一假有等四重辯證。簡言之，「絕四句」謂「雖復洞絕，而宛然四句」(T38: 858b; T38: 913a)；亦即，雖然前文不斷地否定、超越了重重四句，但佛法落實於教化眾生之用時，仍然需要使用到如四句之類的言語。就此意義而言，絕四句可以視為對於四句論法乃至言詮之肯定。然其後吉藏又認為必須超越此教學上之四句，而提出「四句絕」，意謂「雖說四句而常是絕言」(T38: 913b)，強調不能執著於四句等言詮，而須知前述宛然之四句，只是宛然、不能視為實有的。如是而進展到下一層的「一句絕」，即以「假有」來取代前述繁複的重重四句，又以四句形式來觀察「假有」之概念項，由是提出假有乃：(1) 不可定有、(2) 不可定無、(3) 不可定亦有亦無、(4) 不可定非有非無。簡言之，但持「假有」之概念，即可說明事物皆不落入「有」、「無」等四句邏輯關係。最後的「絕一假有」則是更進一步否定、超越前述之「假有」概念，提出「假有」不過是為了教化眾生所使用的概念，因而只是世俗諦之用；而真諦(勝義諦)乃超越概念的，因而必須超越前項之「假有」。

四、對比龍樹與吉藏之四句論法

綜觀上述所論吉藏之四句論法，其可分為「理」、「教」等二面向：本文前述所謂四重四句屬於「理」的面向，而本文所謂四重辯證則屬「教」之面向。以下謹分就「理」、「教」二面向來對比龍樹與吉藏之四句論法。

(一)「理」之層面

首先，於論述或使用四句之時，龍樹並不限於使用「有」、「無」二語，而是將任何其欲討論之概念代入四句的模式中，一一加以分析或論述。吉藏則多以「有」、「無」等用語來指稱任何可代入的概念項，並進而以更抽象的「有」、「無」來建構其四重四句。成玄英於著作中，亦經常使用「有」、「無」來應用四句論法，未嘗不可說是受吉藏影響所致。

再者，龍樹之四句中，雖然後一句對於前一句總有否定之意味，但四句既然是論述一命題的四種邏輯可能性，則彼此之間可以是共時性地展開四種可能性；換言之，可以是結構對比式的，而未必是動態對比的、辯證的 (dialectic)¹⁸。於吉藏之架構下，龍樹《中論》所使用的四句只是單四句，亦即最初階的四句。以吉藏的四重四句來看，龍樹之四句也是不能執著、是要被超越之對象，因而學人應進一步地以複四句乃至豎深四句重重超越之。一如楊惠南所言，吉藏的四重四句中，後一重總是將前一重視為對象語言，而以後設的角度來對前一重四句進行描述、否定、超越。因而，吉藏之四重四句是辯證的。然而，之所以說吉藏之四句帶有辯證之意味，乃就其多重四句之間的關係而言；至於其每一重四句內部彼此之間，卻未必是辯證的。

其次，若是帶著吉藏辯證式的四句論法，回頭來看龍樹《中論》的四句的話，可以發現，雖然四句彼此之間是選言的關係，但由於《中論》中的四句，不是被全面肯定（如 *MMK* 18.8）就是被全盤否定（如 *MMK* 25.22）；而此對於四句肯定或否定之態度，毋寧是後設的。換言之，《中論》中所使用到的四句，本身已成為對象語言，而另有一層後設語言來描述四句，言其有（即肯定）或無（即否定）；對照於

¹⁸ 關於龍樹《中論》是否用了辯證法的討論，可參見楊惠南 1988: 91-129。

吉藏之四重四句，則可以說，《中論》中已有吉藏複四句中的前二者：有此四句、無此四句。然而僅止於此；龍樹並未進一步對（單）四句推衍出如吉藏之四重四句。或許由於吉藏強調至道「超四句」、「離百非」，其發展出多重四句，來闡釋佛教於理、教二面向上的四句論法。但對於龍樹而言，真理之不落言詮，只一句不落二邊的中道即可解決；如 *MMK 25.22* 之四句，即楊氏所謂之「否定的真實四句」，乃對四句之描述或論述作全盤否定；換言之，否定四句即已是一種「超四句」的表現。於此亦可以說，吉藏著意繼承了龍樹的否定的真實四句，而加以發揚光大，以至於衍生出四重四句，以突顯出否定真實四句的辯證色彩。

（二）「教」之層面

龍樹認為，凡是言詮，便不得不呈現分別相——如有、無、亦有亦無、非有非無等分別。而呈分別相的語言是無法表達最高真理的；如 *MMK 25.22* 等否定的真實四句所示，可以說，四句皆不能表達最高真理。然而，就 *MMK 18.8* 所呈現的肯定的真實四句觀之，四句作為描述、分析事物或道理之言論，無一不是教化眾生之用。此點也反映在《中論·觀法品》第六偈 (*MMK 18.6*) 上。鳩摩羅什將此偈譯為：「諸佛或說我，或說於無我；諸法實相中，無我無非我。」(T30: 24a) 就此譯本觀之，似乎可以將 *MMK 18.6* 判定為否定的真實四句中的一環；藏譯本則近似於波羅頗蜜多羅的漢譯本，其末二句為：「諸佛又說：『我、無我俱無。』」今存之梵本則意為：「諸佛或說我，或說於無我，亦說既無我亦無無我。」¹⁹ 依此梵、藏等版本，則本偈亦

¹⁹ 梵文本作：“*Ātmety api prajnapitam anātmety api deśitam, buddhair nātmā na cānātmā*”

可謂包含了肯定的真實四句的形式。無論 *MMK* 18.6 為肯定或否定的真實四句，至少其前二句均明白指出，諸佛的確會以假說的形式而有所言說；而無論是說「我」或「無我」或其他，無非是教化眾生的方法之一。由此觀之，雖然真理無法以言詮來呈現，但於教化眾生之時，一方面不得使用言詮；另一方面，則必須靈活運用語言，不令眾生對真理之理解落入分別相之中。換言之，無論是肯定或否定的真實四句，都顯示龍樹對言語之看法，呈現出一種不能說與不得不說之對比張力。²⁰

前文所述吉藏從「絕四句」到「絕一假有」之四重辯證部分，與其說是說明真理之不可言詮性，不如說是重在四句於言教上之應用：其中，「絕四句」與「四句絕」說明了四句之於教化眾生的必要性；而「一句絕」與「絕一假有」則擺脫四句言論，單以「假有」之應用與否定（即所謂「絕」），來闡述眾生必須藉著世俗諦之言說教化而有悟道之機，又須明白，於真諦上，言詮不能代表或取代真理。其對於四句等言詮之觀點，一方面與龍樹有異曲同工之妙；另一方面，吉藏似乎更著意於以辯證的性格來取消、破除學人對言教之執滯，因而其言論不會如 *MMK* 18.8 一般，以肯定之意味作結。此點或可謂為吉藏對龍樹四句論法之調整。

kaścid ity api deśitam.”（引自 Kalupahana 1991: 267）本文此處之中文翻譯，引自洪嘉琳 2008: 300；對於 *MMK* 18.6 梵文及藏譯之分析，詳見洪嘉琳 2008: 297-300。波羅頗蜜多羅的漢譯為：「為彼說有我，亦說於無我；諸佛所證法，不說我無我。」（《般若燈論釋·觀法品》，T30: 106c）對於此頌最後二句翻譯之歧見，亦可見於 Garfield 1995 及 Kalupahana 1991；前者譯為 “By the Buddhas, as well as the Doctrine of neither self nor nonself.” (Garfield 1995: 49)。後者則譯為：“At the same time, they have not spoken of something as the self or as the non-self.” (Kalupahana 1991:267)。

²⁰ 關於《中論》對於真理之不可說與必須說之間的張力，可參見林建德 2013：第二章 55-142。

參、重玄方法對於道家傳統之繼承或創新

成玄英之所以被認為受吉藏等中觀學之影響，其來有自。首先，其明顯使用了佛教術語及概念來詮釋道教經典，並建構道教義學。其次，其所使用的思辨方法或模式，頗類於般若學或中觀學一流，尤以前述之四句論法為然。再者，吉藏曾以是否絕於四句為標準，來頌揚佛陀之道，而貶抑老子之「道」。²¹而成玄英於其《莊子疏》中，除了以四句論法來重構、詮釋《莊子》外，更明確地主張，老莊之道乃「絕四句」、「離百非」；此舉乃針對吉藏等佛子之批評，自不在話下。於成英著作中，最能具體而微地反映此三現象之處，在於其對《莊子·齊物論》「類與不類」段落的疏解。以下本節將先介紹、說明成玄英的重玄方法，再對比成玄英對《莊子》「類與不類」段落之疏，與《莊子》文句及向郭注，以突顯成疏之異於所襲道家傳統之處。

一、成玄英《老子疏》中之重玄方法

²¹ 語見吉藏《三論玄義》：

「問：伯陽之道，道曰太虛；牟尼之道，道稱無相。理源既一，則萬流並同。什肇抑揚乃諂於佛。

答：伯陽之道，道指虛無；牟尼之道，道超四句。淺深既懸，體何由一？蓋是子佞於道，非余諂佛。

問：牟尼之道，道為真諦，而體絕百非；伯陽之道，道曰杳冥，理超四句。彌驗體一，奚有淺深？

答：九流統攝，七略該含，唯辨有無，未明絕四。若言老教亦辨雙非，蓋以砂糶金，同盜牛之論。」(T45: 2a)

成玄英對於重玄方法最精闢的說明，見於其《老子疏·1章》中²²；針對《老子》文本之「同調之玄」，成玄英云：

玄者深遠之義，亦是不滯之名。有無二心，微妙兩觀，源乎一道，同出異名，異名一道，謂之深遠。深遠之玄，理歸無滯：既不滯有，亦不滯無；二俱不滯，故謂之玄。

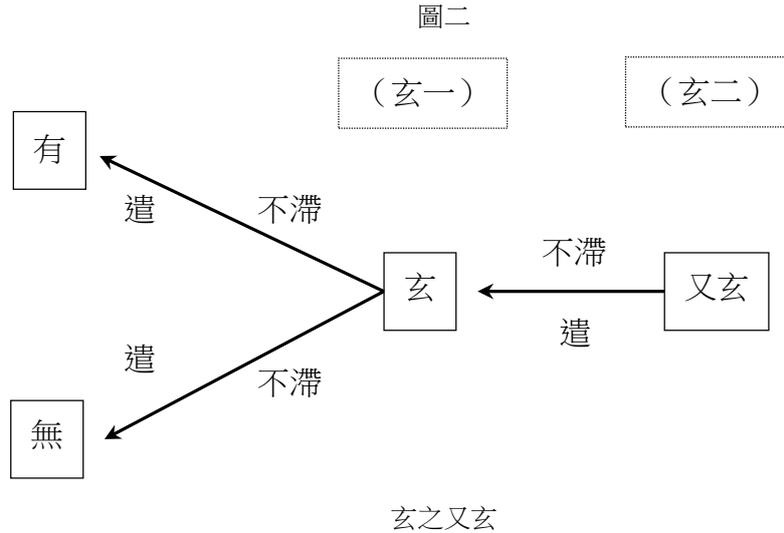
繼而對於《老子》之「玄之又玄」，成玄英疏云：

有欲之人，唯滯於有；無欲之士，又滯於無；故說一玄，以遣雙執。又恐行者滯於此玄，今說又玄，更祛後病。既而非但不滯於滯，亦乃不滯於不滯；此則遣之又遣，故曰玄之又玄。²³

據此可以推論，至少在其注疏《老子》時，成玄英所認為的重玄方法可以圖示如下：

²² 對於成玄英《老子疏·1章》，鄭燦山有相當深入的分析與討論。見鄭燦山 2011: 29-56。

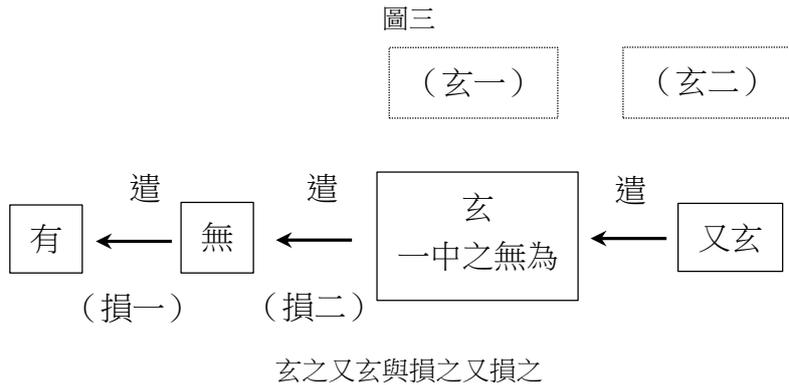
²³ 以上引文，見蒙文通 2001: 377。



其次再看成玄英對於《老子》48章「損之又損之，以至於無為」之疏：

為學之人，執於有欲；為道之士，又滯無為。雖復深淺不同，而二俱有患。今欲祛此兩執，故有再損之文。既而前損損有，後損損無；二偏雙遣，以至於一中之無為也。
(蒙文通 2001：473)

此文與1章疏略有出入之處，在於成玄英認為「有」與「無」之間有著深淺之差異；因而於遣有與遣無之間，區分出前後之層次，即第一個「損之」乃遣有（以下稱為「損一」），而第二個「損之」為遣無（以下稱為「損二」）。有無俱遣，即為「一中之無為」；換言之，本章疏最後所達到的階段，只到了一章疏之「玄一」，亦即有無雙遣之階段。因而，我們不妨將48章疏的內容，納入一章疏的架構，圖示如下：



據此，於損一之階段，可以說是遣有以至無；於損二之階段，則又遣無以至於「玄」（一章疏）；此時有無俱遣，又可謂之「一中之無為」（48 章疏）。繼而又遣此「玄／一中之無為」，稱為「又玄」。

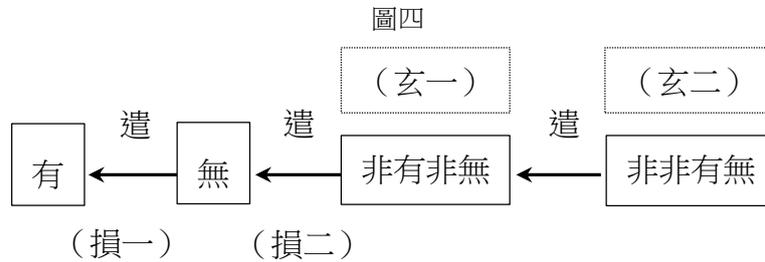
二、成玄英《莊子疏》中重玄方法之基本模式

對比於前述中觀學之四句論法，此處《老子疏》之重玄方法中之「玄一」階段，既然定位為有無俱遣，換句話說，亦不妨稱為「非有非無」。而於《莊子疏》中，成玄英確實開始以「非有非無」一語來指稱《老子疏》之「一中」，即有無俱遣之階段；如《莊子疏·知北遊》中，針對《莊子》引用《老子·48 章》「損之又損之以至於無為」之處，成玄英云：「……既而前損有、後損無；有無雙遣，以至於非有非無之無為也。……」²⁴ 兩相對照起來，可知成玄英以「非有非無」

²⁴ 本文所引用成玄英《莊子疏》之文本，均出自郭慶藩 2004；以下除非例外，不另附注出版項。

視作前述之「玄／一中」，因而為圖三所示之第三項，而非中觀學四句中之第四項 (IV)。

若以上文圖三之架構來看，則成玄英之「四句」，或許可以定位為：(1) 有、(2) 無、(3) 非有非無、(4)「又玄」等四層。對於此第 (4) 階段，成玄英往往逕於 (3) 上加一個「非」字，以示對於 (3) 之否定與超越。如於《莊子疏·逍遙遊》中，將「堯……往見四子藐姑射之山」之「四子」，詳述為：「四子者，四德也：一本，二跡，三非本非跡，四非非本跡也。」此處前三階段皆與 (1)~(3) 雷同，而 (4) 則展現出其構作四句之模式，即以「非」、「遣」前一階段來開展四句。換言之，此處之「非非本跡」，完整地說，應為「非『非本非跡』」。圖三中之「又玄」階段，若以「有」、「無」為內容，完整形式應為「非『非有非無』」，以成玄英之慣例，則應可轉寫為「非非有無」。由是，圖三可轉寫如下：



重玄、四句與三絕

一旦此模式明確了，亦可明白成玄英《莊子疏·大宗師》注解「參寥」時所謂的「三絕」為何。所謂三絕，成玄英云：

參，三也。寥，絕也。一者絕有，二者絕無，三者非有非無，故謂之三絕也。夫玄冥之境，雖妙未極，故至乎三絕，方造重玄也。

於此，「絕有」即「遣有」（損一）、「絕無」即「遣無」（損二）；此處第三部分值得存疑。根據上文之討論，成玄英之「遣無」，本身便已達致「非有非無」，如何又另立一個「非有非無」？再者，若只到「非有非無」為止，則不出於本文圖四所謂之「玄一」階段，亦即《老子疏》中的第一個「玄」，尚未達到「又玄」，因而也就不能說是「至乎三絕，方造重玄」。若對比於前文曾論及之文本，成玄英此處之第三個絕，當為「絕非有非無」，亦即本文圖四之「玄二」階段：「非非有無」。²⁵ 值得注意的是，成玄英於此階段上又加上一層後設的反省，謂「三絕之外」：

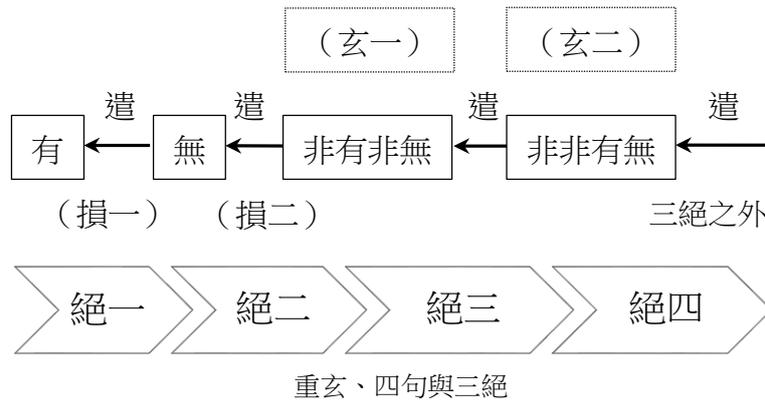
夫道，超此四句，離彼百非，名言道斷，心知處滅，雖復
三絕，未窮其妙。而三絕之外，道之根本；（而）〔所〕
謂重玄之域，眾妙之門。意亦難得而差言之矣。
（《莊子·大宗師》「疑始」疏）

所謂道超四句、離百非，於此疏文中意味著道乃言語與思慮之所不能及（「名言道斷，心知處滅」）。²⁶ 因而，「三絕之外」，應再進一步超越「非非有無」之言詮範圍中換言之，連「非非有無」都是要超越的對象。若將此三絕之說配上前文之圖，則可以表示如下：

²⁵ 周雅清亦將第三階段判讀為「絕非有非無」。見周雅清 2003: 84-85。

²⁶ 同意亦可參見於《莊子疏·山木》，成玄英云：「道者，四句所不能得，百非所不能詮。」

圖五



三、成玄英《莊子疏》之「四句」：成玄英、郭象與《莊子》之對比

於上述《莊子疏·大宗師》之引文中，亦可看出成玄英不僅運用了佛學術語（如「名言道斷，心知處滅」），且更著意強調，老莊之道乃超四句、離百非的；充分顯示出其欲與佛家對話、交談之意。而上述引文更有隱約有著四階段、四步驟之意味。那麼，成玄英所謂之「四句」，是否有所承襲於道家義理之處，又是否與中觀學的四句論法一致呢？前文曾言成玄英於其《莊子疏》中，乃以四句論法來重構、詮釋《莊子》，且主張老莊之道乃「絕四句」、「離百非」，意在針對吉藏等佛子之批評。於《莊子疏》中，最能具體而微地反映此現象之處，在於其對《莊子·齊物論》「類與不類」段落的疏解。以下本文將對比成玄英對《莊子》「類與不類」段落之疏，與《莊子》文句及向郭注，以突顯成疏之異於所襲道家傳統之處。

為求行文方便，於對比三家意見之前，將先以表格的形式附上三家文本之對照。於文本引用之際，將依向郭注與成玄英疏之意，分為三個小段落：第一段，向郭注與成疏皆視為遣之又遣原則之說明；第二段及第三段，二家咸以為此一原則之例證；其中，第二段以時間為例，第三段以事物為例。由於成玄英疏最近似於中觀學四句之處，出現在第三段，下文亦將著重於第三段進行對比。

(一)「類與不類」段落—第一段之三家文本及分析

表一

《莊子》文本	向郭注	成玄英疏
今且有言於此，	今以言無是非，	類者，輩徒相似之類也。但群生愚迷，滯是滯非。 今論乃欲反彼世情，破茲迷執，故假且說無是無非，則用為真道。
不知其與是類乎？ 其與是不類乎？	則不知其與言有者， 類乎不類乎？	

<p>類與不類，相與為類，則與彼無以異矣</p>	<p>欲謂之類，則我以無為是，而彼以無為非，斯不類矣。然此雖是非不同，亦固未免於有是非也，則與彼類矣。故曰類與不類又相與為類，則與彼無以異也。</p> <p>然則將大不類，莫若無心：既遣是非，又遣其遣。遣之又遣之，以至於無遣，然後無遣無不遣而是非自去矣。</p>	<p>是故復言相與為類，此則遣於無是無非也。</p> <p>既而遣之又遣，方至重玄也。</p>
--------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------

「類與不類」段落——第一段

於「類與不類」段落之前的〈齊物論〉文本，乃在討論各人皆有各自所認為的是非及成就。此段落則開始反省自己之言論，是否也與其所質疑的對象相同，也是一家之言罷了。對於第一段之《莊子》文本，成疏與向郭注意見一致，均以「是非」為焦點，來說明此段之意。值得注意的是：

一，向郭注於此明確提出「遣之又遣」的辯證原則，以此為遣去是非最終極的方法；此方法具體而言，又可以分為三步驟：1-(1) 遣是非、1-(2) 遣其遣、1-(3) 無遣，此即前文所謂「無心」之境界，謂「是非自去」之意。

二，成疏除了遵循著向郭注的「遣之又遣」原則外，更著意以「滯是滯非」與「無是無非」為對比，點出此處之所以反駁是非，不過是為了對治眾生而有的暫時之說；此說與佛家相類。而對比於向郭注，

成疏中顯示出的層次，包含了：1 - (0) 滯是滯非、1 - (1) 無是無非、1 - (2) 遣於無是無非、1 - (3) 遣之又遣，至於重玄。

(二)「類與不類」段落—第二段之三家文本及分析

表二

《莊子》文本	向注郭	成玄英疏
有始也者	有始則有終	此假設疑問，以明至道無始無終，此遣於始終也
有未始有始也者	謂無終始而一死生	未始，猶未曾也。此又假問，有未曾有始終不。此遣於無始終也
有未始有夫未始有始也者	夫一之者，未若不一而自齊，斯又忘其一也	此又假問，有未曾有始也者。斯則遣於〔無〕無始無終也 ²⁷

「類與不類」段落——第二段

²⁷ 現存成疏作「遣於無始無終」，則文義上與前一句的疏文無別，因而義理不洽。依據後文，即第三段疏文的重玄原則及行文規律來看，筆者以為此處當補上一「無」字，在整體上較符合成玄英對於「類與不類」段落之詮釋。周雅清亦認為此處文本有問題，並建議依成玄英的重玄結構，將第三句「遣於無始無終」更改為「遣於非有始非無始」（見周雅清 2003：133-134，注②）。本文依據文本的最小改動原則，建議補一「無」字即可。

於此，向郭注對於《莊子》文本之詮釋略有出入：《莊子》之層次但以「始」為標的，而向郭注增添了「終」；於是，第二層對「始」之質疑或否定，便成了對始終之否定，由是而成了「無始終」。向郭進而以「一死生」來詮釋其所謂「無終始」，因而下一步便為對此「一」之超越與否定。換言之，向郭注詮釋之模式，乃依循著前述第一段之原則，只是將前文之「是非」代換為「始終」。

成疏一方面遵循著向郭注之詮釋模式，而將向郭注之「一死生」換成「無始（無）終」；另一方面，則將《莊子》、向郭注的第一層「始」或「始終」視為對始（終）之質疑，因而，成疏之第一層即「遣始終」。對照之下，則對於《莊子》之第二段，向郭注與成疏之否定或超越步驟，分別為：

表三

	莊子	向郭注	成玄英疏
2-(0)	始	始終	(始終)
2-(1)	未始有始	一死生／無始終	遣於始終
2-(2)	未始有夫未始有始	忘其一(死生／無始終)	遣於無始終
2-(3)			遣於〔無〕無始無終

三家第二段之比較表

據此可知，成玄英在 2 - (2) 所謂的「無始無終」，即是 2 - (1) 階段之「遣於始終」；因此，成玄英疏在此例上的超越階段，亦可改寫為：2 - (1) 無始無終、2 - (2) 遣於無始無終、2 - (3) 遣於〔無〕無始無終。

(三)「類與不類」段落一第三段之三家文本及分析

表四

《莊子》文本	向注郭	成玄英疏
有有也者	有有則美惡是非具也	夫萬象森羅，悉皆虛幻，故標此有，明即以有體空。此句遣有也
有無也者	有無而未知無無也，則是非好惡猶未離懷	假問有此無不。今明非但有即不有，亦乃無即不無。此句遣於無也
有未始有無也者	知無無矣，而猶未能無知	假問有未曾有無不。此句遣非
有未始有夫未始有無也者	此都忘其知也，爾乃俄然始了無耳。	假問有未曾未曾有無不。此句遣非非無也。
俄而有無矣，而未知有無之果孰有孰無也	了無，則天地萬物，彼我是非，豁然確斯也。	而自淺之深，從麤入妙，始乎有有，終乎非無。是知離百非，超四句，明矣。前言始終，此則明時；今言有無，此則辯法；唯時與法，皆虛靜者也。前從有無之跡入非非有無之本，今從非非有無之體出有無之用。而言俄者，明即體即用，俄爾之間，蓋非賒遠也。夫玄道窈冥，真宗微妙。

		<p>故俄而用，則非有無而有無； 用而體，則有無非有無也。 是以有無不定，體用無恆， 誰能決定無耶？誰能決定有耶？ 此又就有無之用明非有非無之體者也。</p>
--	--	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

「類與不類」段落——第三段

本段三家之見解值得深究；尤其是成疏明顯使用了佛家思想，乃至言及「離百非，超四句」一語。

就《莊子》文本來看，前二階段「有有」、「有無」，雖然可以視為「有『有』與『無』」、亦即有一組相對概念之意，但從後文層層推進之模式觀之，或許此二階段，實乃以後者否定、超越前者之意。若然，則《莊子》此段文本當包含五個階段：3 - (0) 有、3 - (1) 無、3 - (2) 未始有無、3 - (3) 未始有夫未始有無、3 - (4) 俄而有無矣，而未知有無之果孰有孰無。

其中，3 - (0) ~ 3 - (3) 可對比於「類與不類」第一段與第二段，每一階段都是對前一階段之質疑、否定或超越。若將 3 - (4) 之「俄而」與前文的「未始」對照觀之，則 3 - (4) 可視為作者於層層質疑、否定、超越之後，對於此後議論時所使用的「有」、「無」進行根本性的質疑，而最終並未設下一個確定的答案，也因此呈現出「有」、「無」之不可定執之觀點。

向郭注將《莊子》「有有」中第二個「有」代換為「是非」；換言之，其將「有有」視為「類與不類」段落之前的對話對象之意見，亦即文本先前針對的「有是非」之見解。因而，第二階段的「有無」，意指提出「類與不類」段落之作者第一個意見，亦即「無是非」；於

此，向郭注反省，此見解仍懷有是非之心。其次的二個階段，依著向郭注遣之又遣的原則，分別為「知無無」與「無知」；正面地說，則為：3-(2) 猶有是非好惡之心，以及 3-(3) 都忘其知，即忘懷是非好惡之心；最後 3-(4) 可以說，當人忘懷是非好惡之心，而達到「了無」之境界，反而可以確定彼我、是非之分別。

成玄英疏與前二者最大的相異之處，在於其第一步即將《莊子》之「有」讀為「遣有」；亦即否定「有」之意。換言之，成疏雖然對照著本文，也有五個階段，但若以彼此描述之內容觀之，包含《莊子》正面提到「有」在內，實際上有六個階段：

表五

	莊子	向郭注	成疏	
3-(0)	有	有 是非	(有)	(有)
3-(1)	無	無 是非	遣有	= 無
3-(2)	未始有無	知 無無 (是非)	遣無	= 非有非無
3-(3.1)	未始有夫 未始有無	無知 (無無 是 非)	遣非 (無)	= 非 非有非無

3-(3.2)			遣非 非無	= 非 非 非有非 無
3-(4)	俄而有無 矣	了無	前從有無之跡入非非有無之本 今從非非有無之體出有無之用	

三家第三段之比較表

就描述或否定之內容觀之，成玄英疏其實較《莊子》與向郭注多了一個階段，亦即，在 3 - (4)之前多了一層對 3 - (3)之否定與超越；本文標誌為 3 - (3.2)。若分別論之：

- 3-(0)：成玄英略過《莊子》與向郭注之「有」，其正好是成玄英在「類與不類」第一段(1 - (0))中所說的「滯是滯非」之階段。
- 3-(1)：成玄英所謂「遣有」，就後文「假問有此無不」一語，可知「遣有」即「無」。
- 3-(2)：此處所謂「遣無」，成玄英謂：「今明非但有即不有，亦乃無即不無。從文意觀之，「遣無」已包含「遣有」，亦即有無雙遣之階段。換言之，正是前文所論成玄英《老子疏》、《莊子疏》中的「非有非無」，也正是前文圖五中的「玄一」或「絕二」階段。
- 3-(3.1)：此處之「遣非」，其意不明確。若以下一階段 3 - (3.2)「遣非非無」來看，此處之被否定項——「非」——當為「非無」；若從最後一個階段 3 - (4)來看，整個遣之又遣的過程，最後止於「非非有無之本」或「非非有無之體」，則 3-(3.2)的「非無」，其實是 3-(4)的「非有無」，亦即「非有非無」。因而，此處之「遣非」，完整地說，應為「遣

非有非無」，即對「非有非無」的否定與超越。至此，乃本文圖五的「絕三」階段而達到「玄二」之層次。

3-(3.2)：透過上述之討論，可以知道此階段之「遣非非無」，乃對前一階段「遣非有非無」之否定與超越。此階段正是前文所謂「三絕之外」，亦即對「玄二」之否定與超越，因此為本文圖五之「絕四」階段。以成玄英念茲在茲的道超四句的觀點來看，此階段可以說正展示了「絕四句」或「超四句」之層次。

3-(4)：《莊子》文本之「俄而有無矣」，成玄英將之詮釋為從本降跡或由體發用之意。以其疏文觀之，堪稱為本或體之道，乃超越有無或非有非無的；由道顯發或具像化的萬物或功用，則呈現有無之相。而成玄英以《莊子》之「俄而」來闡發其於道物關係之見解，亦即本與跡、體與用相去不遠，因而謂之「即體即用」。可以說，經過上述層層辯證、回溯超越有無之道之後，此階段則回過頭來，說明道物之關係。

行文至此，應可全盤檢視成玄英在重玄方法乃至四句論法上，對道家傳統之繼承與創新之所在。

首先，成玄英於《老子疏》與《莊子疏》中，無論是在說明重玄方法或建構四句論法時，總是嚴謹地遵循著《老子》「玄之又玄」、「損之又損」以及向郭注「遣之又遣」之模式，以後項對前項進行否定與超越；因而，其重玄方法或四句論法，總是以辯證的方式開展的。

其次，成玄英在注解《莊子》之「參寥」時，有意地將此語轉化為「三絕」之意，並分別以「有」、「無」、「非有非無」作為三個被否定項，以備後文說明道乃超四句、離百非的；此詮釋可謂成玄英獨特之發明，不見於《莊子》文本，於此可見成玄英欲與佛學交談、對話之企圖。類似的企圖亦可見於上述其對《莊子·逍遙遊》之「四

子」之詮釋：其一方面遵循向郭注之方向，以「四子」視為虛設之人物，另一方面又擴而充之，以其四句之模式，將「四子」具體地分說為本、跡、非本非跡、非非本跡等四者。

再者，對於「類與不類」段落，成玄英固然嚴守著《莊子》文本層層質疑之意，以及向郭注「遣之又遣」的原則，致力於層層超越前一階段；另一方面，則將《莊子》及向郭注之用語，轉換成整齊的有、無、非有非無等等，以構作出堪與中觀學匹敵的有無四句。

由是，吾人可以說，成玄英之重玄方法及四句論法，最關鍵的原則與方法乃承襲自道家傳統的；而其方法異於道家傳統之部分，則是因應佛學或中觀學之挑戰所作的創新。因而，或許可以說，成玄英等重玄學思想家，於回應佛家在思想上之挑戰時，不僅習取了佛學之語言，也在某種程度上，在自家的傳統中融攝了佛學哲學理念或表達方法；此堪比沈氏所謂「實踐外推」之層次。本文將於下一節深入探討之。

肆、成玄英之重玄方法與中觀學四句論法之對話與交談

根據前文之討論，此處乃可進而由成玄英與中觀學四句論法之對比結果，來探討重玄學對中觀學四句論法之習取，並從中檢視道教義學與中觀學之交談現象。

一，根據成玄英於「類與不類」第三段之詮釋觀之，其所呈現之四句毋寧有兩層：（一）有、無、非有非無、非非有無（即非「非有非無」），如前述所引《莊子疏·逍遙遊》之例，或如本文圖四所示；然其中第一個階段「有」，其實並未出現於其文本中。（二）遣有、遣無、遣非有非無、遣非非有無。此進程一方面可視為以「遣」為層

次的四句開展，即前文圖五下方的「絕一」以至「絕四」；另一方面，亦可視為對前述（一）之有無四句的否定與超越。就此而言，或許可以說其乃近似於吉藏複四句中所展現的對單四句之否定與超越。然而，由於成玄英不如吉藏那般，透過多重四句對前一重四句進行否定與超越，最多僅止於對有無四句之否定（即圖五之絕四階段），因而，成玄英之四句，毋寧說更接近龍樹《中論》的否定的真實四句。

二，無論是上述哪一層「四句」，皆與中觀學之四句有相異之處：一則，其第三句並非「亦有亦無」，而將中觀學之第四句轉為第三句。²⁸ 二則，成玄英之四句論法顯然為一層一層的否定與超越，因而是辯證的、動態對比式的。而龍樹所使用的真實四句，以及吉藏各重四句之內的四句，乃呈現一命題的四種邏輯可能性，因而可視為具有四個端點的靜態對比，未必是動態對比式之辯證發展。²⁹

三，中觀學四句中之第三句——(III) 雙照——，雖然不在成玄英之四句中，卻以「即體即用」、「即本即跡」之形式出現於 3 - (4)。³⁰ 於此，雙照成為對道物關係之描述，乃至對得道者在體道與發用之間動態之掌握。由此觀之，成玄英之所以跳過中觀學的第三句 (III)，逕以第四句 (IV) 的雙非作為其所構作之第三句，應非出於對中觀學

²⁸ 此點已由黃國清 (2001: 41)、周雅清 (2003: 101) 分辨澄清。

²⁹ 如本文論及吉藏之小節所述，於吉藏的四重四句中，唯有在後一重四句對前一重四句進行否定與超越時，才呈現動態對比之現象；在各重四句之內，則未必有動態對比或辯證發展。

³⁰ 鄭燦山認為，成玄英《老子疏·第一章》所顯示的「重玄之道」，包含了「深遠之玄」與「不滯之玄」二個面向；其中「深遠之玄」表示道是亦有亦無的。若然，則重玄之道也包含了中觀學的雙照句 (III)。見鄭燦山 (2011: 45)。然而，就其所用的文本「有無二心、微妙兩觀，源乎一道……」（成玄英《老子疏·1章》）觀之，筆者竊以為此未必是指有、無為道之相。再者，若以成玄英《莊子疏》言及道之文本觀之，除了言道為「超四句」之外，成玄英往往以「非有非無」言道。因而，與其說成玄英認為道是亦有亦無的，不如說他比較傾向將道理解為非有非無的。

四句論法之誤解，而是有意地依循著道家既有的重玄方法，來構作出符合道教義學傳統之四句。此外，「即體即用」等之對反概念的雙照句，雖然與中觀學四句中的第三句 (III) 類同，卻自有道家淵源；如《老子》之「有無相生」(2 章)、「物壯則老」(30 章)、「萬物負陰而抱陽」(42 章)等等，或是《莊子》的「方生方死，方死方生，方可方不可，方不可方可」、「因是因非，因非因是」(〈齊物論〉)等等，皆為其例。若前述的層層否定與超越，是就修行者之修養工夫而言，則此處以雙照句說明道物關係或聖人境界，不妨說，雙照乃是修養之後的成果：一方面，體道者體認了非有非無之道，與呈有相、無相的萬物之間相即不離的關係；另一方面，體道者也能於發用之際，靈活自在地周旋於有無之間。此觀點既有道家之傳承，亦可相通於佛教之言聖者能雙照空有、乃至佛陀說法能靈活運用四句等見解。

若以沈氏所倡之外推策略(或本文所謂的融攝策略)來考察重玄學與佛學之間的交談，則可以說：成玄英於交談之際，落實了語言與實踐層面上的融攝。就語言層面的融攝而言，誠如 Sharf 等多位學者已指出的，於重玄學或成玄英之著作中，屢屢可見佛學術語；而成玄英亦經常使用佛學緣起性空之概念，來解釋《老子》或《莊子》之思想。如前所引之「類與不類」段落，其第三段便以「以有體空」來闡發其「遣有」之詮釋；此見既非《莊子》文本之意，亦非向郭之意，顯然為融攝般若佛學後之結果。而其所謂道「超茲四句、離彼百非」等語，亦可顯見成玄英乃直接以吉藏等佛學家之術語，來回應後者對道家義理之批判。又如成玄英屢屢以「非有非無」等用語，來重新詮釋《老子》、《莊子》等經典內涵，此間之用心，無非意圖以佛學用語來與佛學家進行對話與交談。

就實踐層面的融攝——哲學理念或表達方法之面向——而言，成玄英對於四句之習取與重構，可謂此面向之最佳例子：就重玄學對佛學之融攝而言，成玄英以中觀學之四句來豐富重玄方法原有的架構，

使道家傳統中的「玄之又玄」、「遣之又遣」擴充至「遣非非有無」的地步。再者，其於注解中，多以「本跡」、「有無」等對反語詞來調整道家典籍原有的語彙，突顯出道家典籍可詮釋為四句之處，亦充分顯示出其欲與佛學家對話之用心。然交談與對話，亦不必減損自身的主體性：成玄英於習取中觀學四句論法時，顯然十分謹慎地處理了佛學與重玄學在本體論上之歧異，以致其刻意跳過中觀學之 III（雙照句），而一貫以層層超越、重重辯證進行其四句之構作。至於雙照句，則留待詮釋道物關係或聖人境界之用。單以四句論法來看，固然可以說成玄英與中觀學之四句似是而非，但其間之差異，卻正可以看見成玄英之堅持所在。

最後，就本體層面之外推或融攝而言，重玄學固然與中觀學相似，都認為至高的真理或道是不可言喻的，但重玄學畢竟沒有放棄自家傳統的道論以迎合中觀學性空之思想。³¹ 甚至在透過重重辯證、修養之後，成玄英也不會同意吉藏的「無得正觀」之說法；反之，成玄英會認為體道者之境界，是要能自在周旋於有無之間來發用，亦即以其境界來善待萬物的。換言之，雙方在本體外推之層面上，唯一的相通處，或許僅在於至高真理之超越言語之類的主張；而不在道物關係之類的見解上。由以上論述亦可看出，為了與佛學交談，成玄英固然於道家文獻的詮釋中，運用了佛學術語，乃至構作出類似中觀學四句之模式，但此「佛學化」之舉，還不至於完全犧牲道家自身的脈絡。從而，成玄英一方面透過微調用語、嚴整重玄方法步驟來與佛教中觀學進行交談，強調老子之道亦是「超四句」、「離百非」的；另一方面，卻不至於走向徹底唯空的本體論，而是堅持存有論之道、辯證式的重玄思

³¹ 當然，中觀學內部對於性空的看法也非單一而無歧異的；如龍樹與吉藏對於空或最高真理之看法便有歧異（可參見楊惠南 2012：第三章所論）。但無論是何種觀點，重玄學之最終形上依據，畢竟是以道之存有為主的。成玄英在這一點上，不僅立場鮮明，也不曾因與佛學交談之故，便將道變身為如來藏或阿賴耶識之類的心識存在。

維，乃至即體即用的聖人境界。可以說，成玄英在道家自家脈絡下，盡可能地在語言與實踐層面與佛學進行溝通與交談；對於思想史上佛道會通的現象，當有其歷史貢獻。

據此，亦不妨側論中觀學於四句論法上，對道教義學的三層外推結果。首先，中觀學最成功之處在於語言外推；成玄英著作多處運用佛學語詞即為例證。

其次，以四句論法為例，中觀學對重玄學未能達到徹底的實踐外推；而此面向又可分為兩個層面來談：一，龍樹的真實四句、或吉藏各重四句內部，既然是一命題的四種（所有）邏輯可能性的展示，則彼此之間未必是辯證式的關係。如本文所分析之重玄方法乃至成玄英的四句論法觀之，成玄英所使用的方法，卻一貫為辯證式的；而且亦缺乏中觀學雙照之句式。因此，成玄英與中觀學之四句論法，在性質上有著詮釋空間的差異。二，成玄英所構作之四句，雖然只及於龍樹之否定的真實四句，而未如吉藏發展成多重四句，但成玄英在四句論法上的辯證性格，卻未必沒有受到吉藏的啟發。尤其是當吉藏一方面大肆發揚絕四句、四句絕之際，又以是否超四句作為判定佛道教理優劣之標準之一，其於四句論法之主張，應不至於對成玄英等重玄學家毫無影響。若成玄英等人曾經參考過吉藏之主張，卻未沿襲其重重四句時，或許是有意識地抉擇之結果。以成玄英之重玄方法來看，吉藏自複四句乃至絕一假有等階段，其實都是遣之又遣的歷程，最後抵達非言默所能及之真理。以方法論而言，或許「遣之又遣」、「超四句」便已道盡其間奧妙，毋須贅言。無論成玄英未採取多重四句的理由為何，中觀學對重玄學於四句論法上的實踐外推，畢竟是不夠徹底的。

最後，於本體外推上，中觀學與重玄學皆認為至高真理乃不可言詮的；至於何為最高真理或最終的實在，道教與佛教之歧見，恐怕便不是中觀學與重玄學能解決的了。

參考文獻

漢語佛教典籍：

高楠順次郎等編纂 TAKAKUSU Junjiro et al. eds.，1983，大藏經刊行會出版 Dazangjing kanxinghui chuban，《大正新脩大藏經》*Taishō Shinshū Daizōkyō*，修訂一版 1st edition, rev. ed.，臺北 [Taipei]：新文豐出版公司 [Xinwenfeng chubangongsi]。簡稱為“T”。

瞿曇僧伽提婆譯 Gotama Saṃghadeva trans.，〈《中阿含經》*Zhongahan jing*，T01。

龍樹 Nāgārjuna，〈《中論》*Zhong lun*（附青目釋），鳩摩羅什譯 Kumārajīva trans.，T30。

——，偈本、分別明釋論 *Bhāviveka commentary*，〈《般若燈論釋》*Boredeng lunshi*，波羅頗蜜多羅譯 Prabhākaramitra trans.，T30。

吉藏 Jizang，〈《淨名玄論》*Jingming xuanlun*，T38。

——，〈《維摩經義疏》*Weimo jing yishu*，T38。

——，〈《三論玄義》*Sanlun xuanyi*，T45。

道宣 Dao Xuan，〈《續高僧傳》*Xu gaoseng zhuan*，T50。

——，〈《集古今佛道論衡》*Ji gujin fodaolunheng*，T52。

中文：

- 王弼注 WANG Bi、樓宇烈校釋 LOU Yulie ed.，2008，《老子道德經注校釋》*Laozi daodejing jiaoshi*，北京 [Beijing]：中華書局 [Zhonghua shuju]。
- 沈清松 SHEN Vincent，1994，《現代哲學論衡》*Xiandai zhexue lunheng*，臺北 [Taipei]：黎明文化 [Li Ming Cultural Enterprise Co.,Ltd.]。
- ，2012，《跨文化哲學與宗教》*Kuawenhua zhexue yu zongjiao*，臺北 [Taipei]：五南圖書 [Wunanbooks]。
- 林建德 LIN Kent，2013，《道與空性：老子與龍樹的哲學對話》*Dao yu kongxing:Laozi yu Longshu de zhexue duihua*，臺北 [Taipei]：法鼓文化 [Dharma Drum Corp.]。
- 周雅清 ZHOU Yaqing，2003，《成玄英思想研究》*Chengxuanying sixiang yanjiu*，臺北 [Taipei]：新文豐出版公司 [Xinwenfeng chubangongsi]。
- 洪嘉琳 HONG C. Lynne，2008，〈論《中論·觀法品》之「無我」說〉
On the Notion of “*Ātman*” in Nāgārjunas *Ātma-parīkṣā* in *Mūlamadhyamakakārikā*，《天問》丁亥卷 *Tian wen dinghaijuan*，南京 [Nanjing]：江蘇人民出版社 [Jiangsu renmin chubanshe]: 293-305。
- 強昱 QIANG Yu，2002，《從魏晉玄學到初唐重玄學》*Cong weijin xuanxue dao chutang zhong xuanxue*，上海 [Shanghai]：上海文化出版社 [Shanghai wenhua chubanshe]。
- 郭慶藩 GUO Qingfan，王孝魚點校 WANG Xiaoyu ed.，2004，《莊子集釋》*Zhuangzi jishi*，北京 [Beijing]：中華書局 [Zhonghua book]。

- 黃國清 HUANG Guoqing, 2001, 〈成玄英《莊子注疏》的中道觀〉
Chengxuanying Zhuangzi zhushu de zhongdaoguan, 《鵝湖月刊》
Legein Monthly 27.2: 36-44。
- 楊惠南 YANG Huinan, 1988, 《龍樹與中觀哲學》 *Longshu yu zhongguan zhexue*, 臺北 [Taipei]: 東大圖書 [Grand East Enterprise Ltd.]。
- , 2012, 《吉藏》 *Jizang*, 二版 2nd edition, 臺北 [Taipei]: 東大圖書 [Grand East Enterprise Ltd.]。
- 蒙文通輯校 MENG Wentong ed., 2001, 《道書輯校十種》 *Daoshu jixiao shizhong*, 成都 [Chengdu]: 巴蜀書社 [Bashu books]。
- 廖明活 LIU Ming-wood, 2006, 《中國佛教思想述要》 *Zhongguo fojiao sixiang shuyao*, 臺北 [Taipei]: 臺灣商務印書館 [Taiwan The Commercial Press, Ltd.]。
- 鄭燦山 CHENG Tsanshan, 2006, 〈唐道士成玄英的重玄思想與道佛融通——以其老子疏為討論核心〉 *Encountering Buddhism: Twofold Mystery thought of Cheng Hsuan-Ying*, 《台北大學中文學報》創刊號 *Journal of Chinese Language and Literature of National Taipei University* 1: 151-178。
- , 2011, 〈唐初道士成玄英「重玄」的思維模式——以《老子義疏》為討論核心〉 *The Discussion on the Thought of Twofold Mystery of Cheng Hsuan-Ying: According to His Commentary of Tao-Te Ching*, 《國文學報》 *NTNU Bulletin of Chinese* 50: 29-56。
- 戴璉璋 DAI Lianzhang, 2000, 《玄智、玄理與文化發展》 *Xuanzhi xuanli yu wenhua fazhan*, 臺北 [Taipei]: 中研院文哲所 [Academia Sinica Institute of Chinese Literature and Philosophy]。

釋惠敏 SHIH Hueimin, 1984, 〈梵本《中論頌·月稱註》(淨明句論)研究序論〉 Introduction to a Study of the Sanskrit Version Of Mūlamādhyamika-vṛtti-prasannapadā, 《華崗佛學學報》 *Hwakang Buddhist Journal* 7: 329-354

日文：

三枝充惠 MITSUYOSHI Saigusa, 1985, 《中論偈頌總覽》 *Chūron geju sōran*, 東京 [Tokyo]: 第三文明社 Daisan Bunmeisha。

梶山雄一 KAJIYAMA Yuichi、上山春平 UYAMA Shunpei, 1973-1974, 《空の論理(中觀)》 *Sora no ronri (chugan)*, 東京 [Tokyo]: 角川書店 [Kadokawa Shoten]。

藤原高男 FUJIWARA Takao, 1961, 〈孫登「老子」注考〉 *Sonto roshi chu ko*, 《漢文學會會報》 *karabungakukai Kaihou* 20: 19-32。

西文：

Assandri, Friederike. 2009. *Beyond the Daode Jing: Twofold Mystery in Tang Daoism*. Magdalena: Three Pines Press.

Garfield, Jay L. 1995. *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*. Translation and commentary by Jay L. Garfield. New York: Oxford University Press.

Garfield, Jay L. and Priest, Graham. 2003. Nāgārjuna and the Limits of Thought. *Philosophy East and West*, 53.1: 1-21.

- Inada, Kenneth K. 1993. *Nāgārjuna: A Translation of his Mūlamadhyamakakārikā with an Introductory Essay*. Delhi: Sri Satguru Publications.
- Jayatileke, K. N. 1967. The Logic of Four Alternatives. *Philosophy East and West*, 17.1: 69-83.
- . 2008 [1963]. *Early Buddhist Theory of Knowledge*. London and New York: Routledge.
- Kalupahana, David J. 1991 [1986]. *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way: Introduction, Sanskrit Text, English Translation and Annotation*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Kohn, Livia. 2007 [1990]. *Daoist Mystical Philosophy: The Scripture of Western Ascension*. Magdalena: Three Pines Press.
- Kohn, Livia and Russell Kirkland. 2004 [2000]. Daoism in the Tang (618-907). In *Daoism Handbook*. Ed. by Livia Kohn. Boston and Leiden: Brill.
- Liu, Ming-Wood(廖明活). 1994. *Madhyamaka Thought in China*. Leiden/ New York/ Köln: E. J. Brill.
- Nakamura, Hajime(中村元). 1958. Buddhist Logic Expounded by Means of Symbolic Logic. *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 7.1: 395-375.
- Robinson, Richard H. 1957. Some Logical Aspects of Nāgārjuna's System. in *Philosophy East and West*, 6.4: 291-308.
- . 1967. *Early Mādhyamika in India and China*. Madison/Milwaukee/London: The University of Wisconsin Press.

- Ruegg, D. Seyfort. 2005 [1977]. *The Uses of the Four Positions of the Catuṣkoṭi and the Problem of the Description of Reality in Mahāyāna Buddhism*. in *Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies*, Vol. 4. Eds. by Paul Williams. London/New York: Routledge: 213-276. Originally published in *Journal of Indian Philosophy*, 5:1/2 (1977): 1-71.
- Sharf, Robert H. 2002. *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Takakusu, J. (高楠順次郎). 1903. Notes on Chinese Buddhist Books. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland*, 35.1: 181-183 (doi: 10.1017/S0035869X00030045).
- Wayman, Alex. 1977. Who Understands the Four Alternatives of the Buddhist Texts? *Philosophy East and West*, 27: 1: 3-21.
- Yu, Shiyi. 2000. *Reading the Chuang-tzu in the T'ang Dynasty: the Commentary of Ch'eng Hsüan-ying* (fl. 631-652). New York: Peter Lang Publishing.

Contrast and Communication between Daoist Chongxuanxue and Buddhist Madhyamaka: Cheng Xuanying and Jizang's Methodologies as a Case Study

HONG, C. Lynne

Department of Philosophy, Chinese Culture University

Address: No. 55, Hwa-Kang Rd., Yang-Ming-Shan, Taipei City 11114

E-mail: c.lynne.hong@gmail.com

Abstract

Chongxuanxue, The Study of Twofold Mystery, is a philosophical current within religious Daoism which ingeniously integrates the reasoning methodologies of the Daoist and Buddhist traditions, or more specifically for the latter, Buddhist Madhyamika *catuṣkoṭi(ka)*. Inspired by the philosophy of contrast devised by Vincent Shen, this paper aims at investigating how Cheng Xuanying, the most representative Chongxuan thinker, communicates with Jizang, a Chinese Buddhist scholar who further developed *catuṣkoṭi(ka)*, on the subject of reasoning methodology. In this paper, I first determine the way in which Jizang appropriated and developed Nāgārjuna's *catuṣkoṭi(ka)*. Second, I trace the influence in Cheng

Xuanying's work by comparing his Chongxuan methodology with the methodology of negation found in the Zhuangzi and its Xiang-Guo commentary. Finally, having established the positions of Jizang and Cheng Xuanying within their own respective traditions, I put into contrast their reasoning methodologies, with a particular emphasis on how Cheng responds to Jizang's critique of Daoism.

**Keywords: Chongxuanxue (the Study of Twofold Mystery),
Madhyamaka, The Philosophy of Contrast, Cheng
Xuanying, Jizang, Vincent Shen**

