

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 論 文

僧 肇 〈 物 不 遷 論 〉 之 思 想 探 究

An Inquiry into The Thought of Sengzhao's Essay

"Things Do Not Move"



研 究 生：陳幸宜(釋常圓)

指 導 教 授：何建興 博士

中 華 民 國 一 〇 六 年 六 月 十 二 日

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 學 位 論 文

僧 肇 〈 物 不 遷 論 〉 之 思 想 探 究

研 究 生 : 陳 幸 宜

經 考 試 合 格 特 此 證 明

口 試 委 員 : 何 建 興
嚴 瑋 泳
黃 國 清

指 導 教 授 : 何 建 興

系 主 任 (所 長) : 黃 國 清

口 試 日 期 : 中 華 民 國 106 年 6 月 12 日

摘要

本文主要探討東晉佛學家僧肇的作品--〈物不遷論〉的思想探究。〈物不遷論〉出自《肇論》一書中，宗旨在強調事物具有「動靜不二」的道理，對說一切有部的批判與反省，及宣說大乘般若中觀思想。〈物不遷論〉的論證形式特殊，在歷代被認為是極具爭議的作品，本文將以義理、文獻研究法，作為展開整篇論文的研究架構，深入探究〈物不遷論〉的真實言音。

第一章、「緒論」，分為四個小節。一、闡述本文的動機與目的為何。二、採文獻與義理研究法，來做為本文的研究進路。三、從當代文獻的檢討去看出已研究的軌跡，以及尚待釐清的方向。四、以做為本文的研究架構與方向。

第二章、「僧肇的思想背景及其生平與著作」，有四個小節。簡介本文論主的基本資料。一、僧肇學思歷程豐富，簡介當時玄學主流的思想。二、佛學思想背景，格義佛教時期的「六家七宗」思想、及師承鳩摩羅什的般若思想，去看出僧肇在思想上的脈絡，以及可能形成〈物不遷論〉思想形式的轉折點。三、簡介論主的生平事蹟。四、論主著作之介紹。

第三章、「物不遷論思想研究」，為本文的正論，分就三個小節論述。將就〈物不遷論〉的內容，詮釋語彙的形成因素、論證形式，及其導向的思想，做為本章節的架構。一、佛教內部的問題，為造成論證形式之因。二、僧肇以「今昔」展開〈物不遷論〉的形式論證，及架構於此的因果、功德的「不遷」探討。三、本論將導正與闡揚的思想方向，以「破邪顯正」架構其隱喻的思想。

第四章、「性住思想之探究」，分述兩個小節，為探討〈物不遷論〉最受爭議的「性住」問題。以唐代澄觀提出的「濫同小乘」說，及與明代鎮澄的《物不遷正量論》的答辯內容，作為本章展開「性住」的探討。

第五章、「結論」，本文各章節標題的研究成果。

關鍵字：僧肇 物不遷論 肇論 性住

Abstract

This thesis seeks to investigate into the thoughts of the treatise “Things Do Not Move,” written by the Chinese Madhyamaka thinker Sengzhao. “Things Do Not Move” is a treatise in the *Zhaolun* and propounds the thought of the nonduality of motion and rest. For certain reasons, it has been very controversial in Chinese Buddhism. This thesis resorts to the methods of philological studies and philosophical interpretation in order to uncover the implications of the treatise.

The thesis consists of five chapters. The first chapter, “Introduction”, is divided into four sections. It explains the motives and purposes of this thesis and reviews the contemporary literature on the treatise. The second chapter, “Sengzhao’s Thought Background and His Life and Works,” consists of four sections. It sketches the mainstream thoughts of his time, both inside and outside Buddhism, and also briefly discusses his life and writings.

The third chapter, “A Study of the Thought of ‘Things Do Not Move’”, is the core of this thesis and divided into three sections. This chapter closely examines several arguments put forth in the treatise in order to know what Sengzhao really wants to convey by writing this treatise. The fourth chapter, titled “A Study of the Thought of Abiding by Nature,” consists of two sections. Herein, we focus on the controversial notion of ‘abiding by nature’ in the treatise. It has been held that this notion is non-Buddhistic or anti-Madhyamika. This chapter examines the traditional criticisms of the notion. The fifth chapter, “Conclusion,” presents the conclusion of this thesis.

Keywords : Sengzhao, “Things Do Not Move”, abiding by nature, the nonduality of motion and res

目錄

第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 研究方法.....	3
一、文獻研究法.....	4
二、義理研究法.....	5
第三節 當代文獻檢討.....	6
第四節 論文架構.....	13
第二章 僧肇的思想背景及其生平與著作.....	15
第一節 老莊與玄學思想背景.....	15
一、王弼的「崇無」論.....	16
二、裴頠《崇有論》.....	17
三、郭象的「獨化論」.....	19
第二節 佛學思想背景.....	21
一、「六家七宗」的般若思想.....	21
二、鳩摩羅什的般若思想.....	30
第三節 僧肇的生平與事蹟.....	38
第四節 僧肇的著作簡介.....	42
第三章 〈物不遷論〉的論證與旨趣.....	49
第一節 造論的時代背景.....	50
一、毘曇學的興起.....	51
二、對慧遠《法性論》的論破.....	54
第二節 因勢利導.....	60
一、對說一切有部的批判與反省.....	61
二、闡揚「動靜不二」的「性空」思想.....	64
第三節 〈物不遷論〉的動靜論證.....	72
一、以「今昔」論證「不遷」.....	73
二、以「性住」論證「不遷」.....	77
三、以「因果」論證「不遷」.....	79
四、以「功德」論證「不遷」.....	80
第四章 「性住」思想之探討.....	82
第一節 澄觀「濫同小乘」之研究.....	83
第二節 鎮澄「外道常見」論之研究.....	87
一、宗似而因非.....	87
二、「性住」與「法住法位」之答辯.....	91
三、「性住」與「法無定法」之答辯.....	96
四、「性住」與論主思想之答辯.....	99
第五章 結論.....	106
第一節 僧肇的思想背景.....	107
第二節 〈物不遷論〉的論證與旨趣.....	110
第三節 「性住」思想的質疑與論辯.....	112

參考文獻.....	116
一、經典文獻(依照經書年代編排).....	116
二、現代文獻-專書著作(依照姓氏筆畫排列).....	118
三、期刊論文(依照姓氏筆畫排列).....	119



第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

梶山雄一談到：般若(Prajñā)的意思是「知識」、「判斷」、「智慧」等。¹在強調「菩薩行」與「空觀」智慧的般若經中，「空」思想益發顯得重要與被討論。龍樹以《中論》掘發般若「空」思想的理趣，被視為是般若思想最佳的形式進路，中觀般若遂也成了「空」思想最適切的解釋。吳汝鈞認為龍樹闡述中觀的形式有三段論、兩難、四句、雙邊否定等，這都是比較屬於形上的哲學思辨模式。僧肇的般若著作，從〈物不遷論〉、〈不真空論〉、〈般若無知論〉、〈涅槃無名論〉等，都是與龍樹詮釋「空」思想的進路，形式上有所不同，是一種事物、真理相即的模式與思想。這種「即物見真」的論說，被認為是屬於中土模式的中觀論著，更被認為是般若詮釋法上的上乘。

〈物不遷論〉讀來雖可知其宗旨是藉由動靜來呈現「緣起性空」的道理，而其論述的因位，卻是跳脫一般常理的認知概念，如「不遷」、「動靜」、「性住」的語彙，更是與大乘佛教的「性空」義大相逕庭。僧肇著述《不真空論》，闡述「性空」思想有高超的見地，何以要如此詮釋？處於魏晉玄學發達的時代，歷經玄學、格義、六家、龍樹中觀思想，以及當時佛教的環境，這些因素都極有可能影響到僧肇思想的轉折與變革。基於此，都值得我們進一步去探索與釐清，賦予〈物不遷論〉更明朗的輪廓與合理的解釋。

論中的「事各性住於一世」的說法，因為詮釋獨特，使得〈物不遷論〉遭受到後人的質疑與論辯，這其中以唐代的澄觀及明代的鎮澄最為著名，然也因為這樣，更增添了它多元的論述空間與價值。在現代研究成果中，〈物不遷論〉的思想特色，也呈現多元開放的詮釋，不論是在學術研究，或在修行實踐的啟發上，它都具有獨特的學術價值。

筆者認為般若思想是大乘思想的核心，是中國佛教非常重視的學說。而僧肇欲以俗諦去證成勝義諦的方式，是般若思想的新詮釋。因為離開事物，沒有真理的存在，它們是一不是二，筆者認為這才是般若思想的精髓，也是此篇論

¹ 梶山雄一等著，許洋主譯：《般若思想》(台北：法爾出版社，1989年)，頁11。

文得以產生的原因。本文擬在前人的研究基礎上，就僧肇的學思背景、論證形式、及爭議的問題展開研究，希望能明瞭僧肇在語彙上的背後意義，及所要傳達的訊息為何，期以解明〈物不遷論〉承載的歷史因素，及所闡揚的目的。綜合上文所說，本論文的研究目的有如下三點：

一、考察論主的學思背景，以理解僧肇思想的源頭與脈絡，以了解僧肇在思路上的轉折與變革。

二、解明當時佛教思想概況，以釐清僧肇造論的背景因素，並探討相關思想所要導致的目的與價值。

三、探討「性住」思想在經典上的爭議；釐清唐代澄觀「濫同小乘」以及明代鎮澄《物不遷正量論》的爭論看法。



第二節 研究方法

大抵凡是一門學問的探索，或是一篇文章的完成，這過程中的進路，絕非囫圇吞棗，或是不按牌理就得以完成，而是必須透過各種研究方法，對資料進行探討與剖析，使論題的意義與價值能夠彰顯。研究方法的本身，衝擊到的不僅是研究上的成果，其所彰顯的意義與價值，亦會隨著研究方法而有不同的呈顯。吳汝鈞提到，研究方法會影響研究的題材，也會決定研究的方向，更會直接影響到研究的成果。²是以掌握研究方法，是研究過程中不可或缺的方式。

〈物不遷論〉是般若、中觀典籍中，一篇特殊的論著。僧肇為發明他獨特的中觀學說，以打破常理的認知，用「不遷」、「性住」的觀點，來闡述他對於中觀般若的思想。此論說除引發後人的爭議外，其實也為般若思想帶來新的研究與契機。中國佛教向來對於般若思想，持有高度的重視，並視般若思想為大乘思想的根本。從最早翻譯的《小品般若經》開始，及至中觀大乘的般若思想，在歷史脈絡中，般若思想其實也經過了多階段的轉折。因之，欲了解僧肇的般若思想，以縱橫的面向爬梳，才能確實掌握僧肇在觀點上的思路與開拓。本文研究重點，首先以僧肇時空背景為座標，了解在僧肇之前主流思想的一個概況，及與僧肇本人的學思歷程，來了解僧肇思想的淵源與背景。其二，了解〈物不遷論〉思想的內容與旨趣。最後探討〈物不遷論〉思想的爭議與多元看法。

吳汝鈞指出，現代佛學研究方法，精細的可分為文獻學方法、考據學方法、思想史方法、哲學方法、實踐修行法等等，³他認為文獻學方法是一種客觀精神的表現，是一種完全排除個人的主觀情緒與意願，純然是客觀的冷靜理智。⁴筆者認為，義理研究必定涉及主觀的理解，所以必須與文獻研究齊頭並進，主客觀交互運行下，使其呈現中道的研究成果。故本文將採文獻研究法以及義理研究法，作為本文研究的進路，期使本文呈顯較不偏頗的研究精神。

² 吳汝鈞：《佛學研究方法論》（台北：台灣學生書局，2006），頁 95。

³ 吳汝鈞：《佛學研究方法論》（台北：台灣學生書局，2006），頁 94。

⁴ 吳汝鈞：《佛學研究方法論》（台北：台灣學生書局，2006），頁 103。

一、文獻研究法

呂澂談到佛教研究法時指出，佛教範圍深廣，內容艱深，初門即不易，何況入室？所以常有棄捨而返者，呂澂歸咎原因，皆是不諳研究方法所致。他並且指出，佛法研究大體還是以文獻資料為主，而佛學的文獻資料以其部類性質，區分有藏經、佛傳、教史、教理四部。⁵文獻研究，顧名思義即是對文獻資料進行研究的工作。工作內容涵蓋有，專就原典與譯作進行文字、思想、語意、文學上的對勘，整理與翻譯等，這些都是文獻資料上的研究工作。

文獻分析是闡述論理的基本條件。僧肇以動靜辯證，來論證物不遷的旨趣，除原典的考究外，後人研究此論的注疏，或是現代研究，都是文獻上的必須資料。是以藉由各家論述的觀點，予以對照文獻上的差別，使得此論呈顯多元的論述空間，與思想開拓的價值，這即是本文採用文獻研究法的適切性。關於本文應用文獻研究法，於此文的應用方式與具體操作如下：

(一)考據僧肇思想的淵源

僧肇的般若著作，多有玄學語彙夾雜其中，因之透過經典、現代文獻的研究成果，考察僧肇的學思歷程，即能清楚掌握僧肇在整體思想上的脈絡，了解〈物不遷論〉在見解上的因果關係。首先，從原典與現代研究的文獻資料，考察僧肇所處的時代背景，加上學習、師承上的思想影響，解明〈物不遷論〉獨特的用語詞彙與觀點。僧肇出生於東晉玄學興盛的年代，他歷經玄學的愛樂，又經過格義佛教的階段，及到後來吸收鳩摩羅什的龍樹中觀思想，這些學思背景給予他的，是一種融合貫串的模式。所以藉由考察經典注疏與現代研究成果，去考據僧肇的學思背景，及背景思想所造成的思考型態的轉換與變革。

(二)掌握〈物不遷論〉與注疏的文字

本研究經文以僧肇《肇論》之〈物不遷論〉為版本。〈物不遷論〉於後代研究中，有諸多注疏或論述的著作，如唐代澄觀《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》、元康《肇論疏》、元代文才《肇論新疏》、晉朝惠達《肇論疏》、宋代遵式《肇論疏科》、《注肇論疏》、文才《肇論新疏游刃》、明朝鎮澄《物不遷正量論》、憨山德清《肇論略註》等。所有相關於此論的歷代注疏，無論是正反二義，都是援

⁵呂澂：〈佛教研究法〉，張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊—佛學研究方法》冊 41(台北：大乘文化，1978)，頁 201。

引比對文字的資料。由原始經文與注疏版本的對讀，可幫助自己在語意上的理解，此番步驟也即是進行義理研究法的基礎與前方便。如《肇論》「緣使中人未分於存亡，下士撫掌而弗顧」⁶，元康於《肇論疏》提及，該文句出自老子所說的，「上士聞道勤而行之，中士聞道若存若亡，下士聞道大笑之，不笑不足以為道」⁷。這類比對研究有助於我人瞭解僧肇文句的來源與可能意義。此外，〈物不遷論〉是魏晉時代著作，不少字詞意義與現代中文不盡相同。透過與注疏的對讀，能使我們研讀經文更迅速掌握語意，達到事半功倍的成效。

二、義理研究法

木村泰賢提到，佛教的研究固然需要徵諸經論的文獻，但若僅舉其中片段而為結論，而疏忽了背後的論理與心理的過程，則無法達到經論闡述的終極意義；所以他認為，我們應當養成在文字之外的思想識力。⁸文獻研究法與義理研究法，實有著密不可分的關係，倘若僅侷限於文獻資料的表面意義，不進求思想的釐清，是知其然而不知其所以然，也就無法發掘字義下所隱含的內涵；同樣的，若只偏頗於義理的研究，而沒有文獻的參考根據，就容易淪於妄自尊大，自由心證的主觀精神。唯有文獻與義理的相互參酌與激盪，才能不偏不倚的呈顯出客觀的研究精神。所以本文的研究進路，除立基於文獻資料的解明外，更進一步探求〈物不遷論〉的義理深意及其思想價值。本文在義理研究法的步驟如下：

(一)探求「動靜辯證」的思想特色及其隱含的價值

僧肇運用時間性與因果性的連結關係，來架構出他的「不遷」理論。本文將探求此獨特的動靜辯證觀所要彰顯出的思想特色，以及其所隱喻的價值。

(二)探求「性住」在各家的觀點及僧肇語彙的思考脈絡

解明各家的「性住」觀點，及從僧肇的理路探求其背後隱含的因素。

⁶《肇論》卷1，《大正藏》冊45，頁151上。

⁷《肇論疏》卷1，《大正藏》冊45，頁167中。

⁸木村泰賢：〈佛教研究之大方針〉，張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊—佛學研究方法》冊41(台北：大乘文化，1978)，頁103。

第三節 當代文獻檢討

「文獻檢討」的目的是在針對現有的文獻資料做一檢視，從蒐集、考察資料中，去了解現存文獻的研究方向與思想內涵；從中探尋尚未釐清的問題，或尚未有研究的面向，以此做為本文可以為之研究的指引。所以本節擬對於〈物不遷論〉在現有研究成果上做一評議，探求可能的研究空間。

現代學者在〈物不遷論〉的研究中，大抵著重在兩個方向進行：一、僧肇般若思想的淵源。二、〈物不遷論〉的思想研究。故本節將以此兩個項目作為評介現代研究之成果。

一、僧肇般若思想的淵源

探討僧肇的般若思想，得要爬梳他的學思歷程，方能了解僧肇思想的源頭與脈絡，也才能夠了解僧肇在思想上的轉折點，對於〈物不遷論〉的解明，就不會僅拘泥在字義上的解讀，而能直探撰述上的根本意義。僧肇在思想的源頭上，學習老莊的玄學思想，以及被格義化的佛學思想，乃至最後師承鳩摩羅什的般若思想，在在都對於僧肇的思想產生了催化的作用。

涂豔秋談到，僧肇雖然繼承了鳩摩羅什的思想，但彼此還是不同的。她指出，鳩摩羅什的般若思想是，般若還是般若，菩薩還是菩薩的觀念；也就是仍有個五濁惡世的世間，需要菩薩來救度，清淨與汙穢是兩件不同的事。而僧肇的般若思想顯然不同於此，他認為五濁惡世和佛國淨土是一體兩面的，也就是它們其實是一而不是二，淨穢是一如的，所以可以說「有物流動」的，也一定可以說「法無去來。」⁹因此她認為，僧肇雖是繼承了羅什的般若思想，但還是獨樹於一格，於吸收過程中再以個人的思想發展成系統性的佛學。也即是跳脫了思想的理論面，從而在現實事物中展現「實相」的價值。這種「觸物即真」的觀念，即體即用，也才能展現煩惱即菩提、生死是涅槃的不二境界。

涂豔秋指出，僧肇繼承鳩摩羅什思想後，並非全盤吸收，而是從羅什思想的理論面再延伸到「實相」面，發展他「相即」理論的特色。而僧肇思想上的轉折，所催化的因素是什麼？得從僧肇的思想背景進行了解。

劉貴傑指出〈物不遷論〉在語彙上涉及老莊的語詞，如「物不遷」對照《莊子·德充符》篇：「審乎無假，而不與物遷」。「仲尼曰：回也見新，交臂非

⁹涂豔秋：《鳩摩羅什般若思想在中國》（台北：里仁書局，2006），頁 327-328。

故」對照《莊子·田子方篇》：「孔子謂顏回曰：丘以是日徂，吾終身與汝交一臂而失之，可不哀與」...¹⁰因之他認為〈物不遷論〉引用《莊子》的語彙，足可見僧肇受其玄學的影響深遠，而這也應乎了傳記裏敘述僧肇的情況，「愛好玄微。每以莊老為心要。」¹¹

誠如劉貴傑所述，僧肇在其著作裏，不乏夾雜了老莊語彙在其中。歸咎他的愛好說外，另有研究指出，與當時的環境因素有極大的關係。盧桂珍指出，魏晉玄學興盛，玄學家多以有無、動靜等概念，來探討聖人的本質或作為，所以佛學欲獲取士族的認同，就不能離開當時的主流思想而論。¹²因此可以知道的是，在無法離開主流思想的意識形態下，依附其語彙來發展他的中觀般若思想，是不得不然的方式。

梶山雄一談到了僧肇繼承了郭象聖人論的理論。郭象聖人論是，平等的捉取他者與自己，世俗外與世俗內的對立，也即是真俗一體的觀念，這點和僧肇的思考是相同的。¹³僧肇從事物的動靜，來呈顯「緣起性空」的道理，與其郭象的思考進路無疑是謀合的。雖其玄學與佛學的內在形式有別，但他們共同的思考內涵，都是在尋求真與俗的統一，或者可以說，還原真俗本就是「不二」的真理。

因此，筆者認為，在探討僧肇思想的淵源上，「六家七宗」被格義化的佛學，是已經產生和佛學在本質上的根本差異，是僧肇欲以導正的目標。而僧肇繼承鳩摩羅什思想，又受其玄學思想的影響，致使他借其老莊語彙來闡述般若思想，結合世間與出世間的統一，來彰顯他的般若觀。所以在探討僧肇思想淵源的研究上，除了這些思想的主流學說外，關於僧肇在玄佛思想上的交互脈絡，有值得再釐清的需要。這樣我們看待〈物不遷論〉，將能從歷史的高度去理解，也更開拓了義理上的解明。

二、〈物不遷論〉的思想研究

僧肇在論說中，以他獨特的動靜觀，辯證事物的看法。以「不遷」否決掉遷流的固有成見，認為事物具有動與靜相互存在的本性。單指其中一個狀態，

¹⁰ 劉貴傑：〈僧肇思想之背景及其淵源〉，《中華佛學學報》第 01 期(1987 年 3 月)，頁 107。

¹¹ 《高僧傳》卷 6，《大正藏》冊 50，頁 365 上。

¹² 盧桂珍：〈慧遠、僧肇聖人學研究〉，《中國佛教學術論典 99》(高雄：佛光山文教基金會，2001 年)，頁 5。

¹³ 梶山雄一著，許洋主譯：《般若思想》(台北：法爾出版社，1989)，頁 289。

不能述說事物實際的狀況。僧肇這種特殊的觀點，為後人留下了探討的空間。

〈物不遷論〉在現代學者研究中，也具有多元開放的顯示。本節將介紹學者在〈物不遷論〉思想中的相關研究。

(一)物不遷論與「無常」、大乘「空」思想的關係

涂豔秋在論述僧肇〈物不遷論〉的理趣時，是從僧肇的動靜辯證觀為入手處，闡釋僧肇以今昔辯證「無常」的理論，是在現實生活中導入了「實相」的手段，一種「觸物即真」的道理。因為一般人所認為的「死生交謝，寒暑迭遷」的「無常」，是有一「實體」在其中運動著，但般若經典闡釋「法無去來，無動轉者」，顯然和俗情認知有異。因之，要將事物本然性質在現實事物中展現，就必須以獨特的辯破方式，破除「實體」性的概念。¹⁴所以涂豔秋認為〈物不遷論〉即是扣著佛教的核心觀念，也就是「無自性」的觀點，由此動靜辯證的方式，來顯正大乘「空」思想的正見，破除有物流動的「無常」觀。因此，依據涂豔秋的看法，僧肇藉由事物的動靜辯證，是由俗情的認知為出發點，再予以辯破，目的是讓自己去發掘固有成見的錯誤，從而建立起真實的「無常」觀。

呂澂在此也指出，〈物不遷論〉其實並非反對「無常」，而是針對聲聞二乘行者，不懂得真正佛法，「執著」無常的觀念而說的。¹⁵他還特別指出，〈物不遷論〉的實際意義還在於反對有部「三世實有論」的說法，因為後者執著有一個法體不變的觀念。並在繼之講述〈不真空論〉的章節裏，談到了〈不真空論〉論述「性空」的解明，亦即是假名為假，其所產生的無有自性也是假，這才是真正的「空」；而這部份也能解釋法體真實的錯誤。

葉偉平談到了「緣起性空」即是〈物不遷論〉的根據，以此展開「即俗見真」的道理。他指出，僧肇立此論，即以「緣起性空」的思想，指出一般人都會執著過去，而不知本性皆空，一切因緣生滅，因妄執而煩惱痛苦。¹⁶文中偏向以「緣起性空」的道理，展開對〈物不遷論〉的理解。

廖明活表示，〈物不遷論〉詮釋「不遷」的道理是有問題的。他指出兩個環節的錯誤，一、「昔物不至今」的語意含混，僧肇假設常人以「昔物不至今」來

¹⁴涂豔秋：《鳩摩羅什般若思想在中國》（台北：里仁書局，2006），頁 225-226。

¹⁵呂澂：《中國佛學源流略講》（北京：中華書局，2002），頁 103。

¹⁶葉偉平：〈從緣起性空談僧肇之物不遷論〉，《鵝湖月刊》第 16 期（1976 年 10 月），頁 40。

說明變動，而一般人果真會有這樣的認知嗎？他認為「昔物不至今」可以說明事物變化而與現在不同，但不同亦有「部份」不同與「完全」不同的差異。他進一步指出，常人的認知僅在於「昔物部份不至今」而不會有「昔物完全不至今」的概念，例如某人的轉變，不是現在與以前的他是截然不同的兩個人，而是儀容、性格不像當年的他而已。二、「於今未嘗有」也同樣犯了如上的錯誤。如，就常人認知，「於今部份未嘗有」當年的某些特質，但並未今人不同於昔人。廖明活認為，僧肇要證成他「物不遷」的理論，必得要正視這語意不明的問題，以「昔物完全不至今」及「於今完全未嘗有」的完整涵意，讓人充分理解。¹⁷也才能完全切割掉有物流動的概念，而使前前後後皆是完全獨立的個體。然筆者認為，僧肇〈物不遷論〉所要揭示的論旨是「動靜相即」的道理，“完全”似又無法帶出即動即靜的意思，故這樣的質疑，呈顯作者似也疏忽了此論的中心思想。

綜合以上說法，現代學者的研究大抵以〈物不遷論〉是在闡述聲聞執著「無常」的錯誤，而這樣的呈顯是要彰顯「緣起性空」的思想。但所著重的方向，會較以思想的原理來做說明。而欠缺以多角度的論證方式，去梳理它的細部脈絡，易使人知其然而不知其所以然的困惑。筆者認為，〈物不遷論〉的動靜，非是一般人概念下的動靜，僧肇所要表達的是佛教「性相」的道理，以此之故，要進入僧肇闡述動靜的理解是有困難的，所以有次第、更有組織系統的脈絡去援引論證，是進入〈物不遷論〉旨趣的首要條件。

僧肇的目的是因勢利導出大乘的「空」思想，以大小二乘的思想來說，小乘仍有個「法體」，與大乘不執一法的徹底「空」思想，這其中的差別即在於「執著」。換言之，僧肇真正的目的仍可說是為了「遣執」，因為「執著」即不能遮遣兩邊，於宗教實踐上，這都是障礙解脫的煩惱妄想。〈物不遷論〉有「因勢利導」的作用在，雖以常人眼光導入，實則隱喻著佛教內部的思想問題，也即是針對當時說一切有部的觀點，作批判與反省的論說。

因此，關於〈物不遷論〉的研究，仍可將這多方面的視角囊括，以達到思想結構的完整性，有助於我們理解〈物不遷論〉的整體思想。

(二)「性住」思想的爭議研究

¹⁷廖明活：《中國佛教思想述要》（台北：台灣商務印書館，2011），頁 105。

〈物不遷論〉除了「不遷」引人注目外，「性住」思想亦同樣得到關注。而從後代的撰述中，「性住」思想所引發的爭議，甚而代表了〈物不遷論〉的思想研究。從歷代注疏中，有唐代的澄觀、明朝的鎮澄發諸對此論的質疑與批判，在當時，所引發的正反論辯，無論以字義論，或是精神取向論，都因為論究有據，致使「性住」思想成了莫衷一是的答案，在備受爭議下，也凸顯出它有極大探討的空間。然探討的目的，不是複製當時的爭議，或立判準則，而是在多元的研究上，去回歸到作者的思考價值，以及佛法上的應用問題，呈顯它可能的思考空間。以下將略述當代學者在這方面的研究成果。

黃國清談到，明末雲棲株宏（蓮池大師，1535～1615）、紫柏真可（1543～1603）、憨山德清（1546～1623）三位大師以不拘泥文字，而以全面視角的立場，來解釋〈物不遷論〉的宏旨。他認為三位大師掌握立論的根本精神，對於〈物不遷論〉的理解有著提示的作用。蓮池大師認為〈物不遷論〉即是呈顯「緣起性空」的旨意，而文字的表達，一如論中的反向文脈，不過是以賊攻賊的策略。紫柏大師則以聖人悟境不是凡夫戲論所能揣測，不應以語言而有所限制。憨山大師則舉僧肇立論宗旨，無非彰顯「諸法實相」；遷即不遷、住即不住的動靜相即論，對深悟「性空」之旨的僧肇，絕不會以實有論去論斷。¹⁸因此，黃國清認為，此論容或有文字上的欠缺，而引發必然的爭議，但從立論的精神，也就是僧肇本人的思想脈絡去釐清，就會有一個更寬廣的空間，去跳脫文字上所產生的爭議。

現代研究認為，從僧肇立論的精神去理解，對於「性住」思想的理解，就不會僅侷限於語意上的限制。另外現代研究也有如澄觀、鎮澄的批判，「性住」於字面上就是違反了佛教的思想。廖明活指出，〈物不遷論〉從非常識的構思出發，語意含混又解釋不明，無疑具有詭辯的味道。他更指出，「事各性住於一世」，如小乘部派的剎那生滅說法，其主張是事物只存在於一時間點，前時間點的事物，在後一時間點就消失了，與「昔物不至今」是吻合的。但最後他又語帶保留的說，剎那生滅並非中觀教學的特色，採中觀立論的僧肇，應不致於有如此的觀點。¹⁹因此，廖明活雖也質疑「性住」的觀點，但以僧肇思想的論

¹⁸黃國清：〈小乘實有論或大乘實相論—分析明末三大師的〈物不遷論〉解釋立場〉，《中華佛學學報》第12期(1999年7月)，頁400-406。

¹⁹廖明活：《中國佛教思想述要》(台北：台灣商務印書館，2011)，頁108。

據，又不能完全推翻「性住」的錯誤，而這部份作者於文中也未能加以分析解說。但可以知道的是，「性住」一詞若以僧肇的思想釐清，似乎更能探尋原意，而非僅有字義上的解讀批判。

如果說「性住」於字義上有被詮解為自性存續的思想，涂豔秋對此則有另外的看法。她認為僧肇以今昔概念、「事各性住於一世」來分析「不遷」的道理，是言之有理的。因為以過去的角度來看，「昔物不至今」代表著過去的事物只存在於過去，沒有來到現在；以現在的角度來看，今物是現在的東西，不是昔物的延長。她又同時指出，對於這樣的理解，人們是易於了解的；但對於前後剎那的事物，就認為有一「實體」，延長著前後的接續。所以僧肇須用這樣的動靜辯證，讓人們承認，這中間並沒有「實體」的事物運動來去，包括前後剎那，都是本質與表象徹底不同的兩物。破除了「實體」事物(我)流轉的觀念，所以「事各性住於一世」，才能訴說真正的「無常」。最後她更以僧肇的〈不真空論〉，即萬物之自虛，說明事之性也是虛妄不實的，如此，則「性住」並不具有「自性」義。²⁰因此，涂豔秋的考據，是認為「性住」之義，才能真正在事物上彰顯「無自性」的道理，而僧肇思想的特色，使「性住」義能跳脫字面的侷限，而達到不違「性空」的本義。這意味著多數學者還是傾向以僧肇的思想，來理解「性住」的涵義，因為這遠比以字義上來論究，來得更接近原義。

與涂豔秋有相同理解的，劉樂恆提到，鎮澄認為《法華經》「法住」義²¹與「性住」不同，「法住」是建立在「實相」上的，而「性住」則非「實相」。劉樂恆則認為，僧肇的「性住」是住無所住、不住之住，所以萬物「性住」也即萬物「性空」。「性空」是無自性的，所以「性住」也是無自性的；由鎮澄的「性空」與「法住」不異的見解，可以順勢推知「性住」與「法住」也一定不異。²²這樣看來，涂豔秋以〈不真空論〉，來詮解僧肇的「性住」即「性空」義，和劉樂恆以鎮澄的觀點出發，再反推「性住」與「性空」的不悖，論據雖不同，然卻有著異曲同工之妙。

以上學者對於「性住」一詞的看法，多能以較寬容的態度去詮解，並且皆認為僧肇意在闡述「性空」之旨，他本人不致於對「性住」所帶來的小乘、存

²⁰涂豔秋：《鳩摩羅什般若思想在中國》(台北：里仁書局，2006)，頁 227-231。

²¹「是法住法位，世間相常住」《妙法蓮華經》卷 1，《大正藏》冊 9，頁 9 中。

²²劉樂恆：〈物不遷正量論辨析〉，《漢學研究》第 28 卷第 16 期(2010 年 3 月)，頁 218。

有自性的觀點，產生認可的意思。現代學者在以僧肇思想推論「性住」的觀點，也是不盡相同的，有必要再加以探討的需要。



第四節 論文架構

本論文的第一章為「緒論」，共有四個小節。第一節是研究動機與目的，介紹研究〈物不遷論〉的原因，及其欲導致的結果。研究動機是成就整篇論文的主因，以及解明研究中尚待解決的問題。第二節為研究方法，本節介紹論文所運用的研究方法，本文以文獻研究法的進路，了解思想的脈絡與文字的來源，其次再根據義理研究方法，來探尋〈物不遷論〉的思想特色。第三節文獻檢討，從現代學者的研究成果中，了解他們對於〈物不遷論〉的研究重點與方向，整合分析並評介他們在學術上的研究成果，從中找出尚待解決或尚未研究的主題，以期作出可能的學術貢獻。第四節論文架構，即本論文的章節概述。

第二章從「僧肇的思想背景及其生平與著作」探究起，本章包含四小節。第一節老莊與玄學思想背景，藉由探尋僧肇思想的源頭與脈絡，從中看出僧肇思想的轉折，及〈物不遷論〉所受到的思想影響。第二節佛學思想背景，又分為「六家七宗的般若思想」，及「鳩摩羅什的般若思想」。「六家七宗」為已經受到玄學化的格義思想，是僧肇闡述般若思想欲以導正的目標，探究它們的思想內容與特色，以看出和般若思想在本質上的差異。而僧肇師承鳩摩羅什的般若思想，是以龍樹中觀為正統而開展出的般若學說，此節將探究鳩摩羅什般若思想的特色。第三節探求僧肇的生平與事蹟，以了解論主的生長背景。第四節僧肇的著作簡介，介紹僧肇在般若思想的著作及其思想特色。

第三章進入「物不遷論的思想」探討，本章分為兩小節。第一節「動靜論證」，由僧肇「動靜一如」的辯證方法，所架構出的在事物的今昔、因果、功德下的衍伸論證，所顯示出的「不遷」證明。第二節的思想旨趣，在於探討〈物不遷論〉隱喻「破邪顯正」的目的。指出僧肇擬要破除小乘執著「無常」的錯誤，並顯正大乘「空」思想的「無常」觀。

第四章「性住思想之研究」，探討由「性住」一詞所引發的爭議，包含有兩小節。第一節是對澄觀評議「濫同小乘」之研究，探討澄觀據此觀點的思想，從思想及古今文獻的架構，做研究探討。第二節則是對鎮澄評議「外道思想」之研究，探討《物不遷正量論》的正反論辯，從思想及古今文獻的架構，做深入的探討。

第五章為「結論」，說明本論文的研究成果。



第二章 僧肇的思想背景及其生平與著作

第一節 老莊與玄學思想背景

魏晉南北朝是時局動盪不安的年代，延續自中國長時期的分裂局面，自東漢時期出現的強豪地主，直至兩晉，依然是「門閥士族」割據的天下。他們佔領、兼併著大量土地，在經濟、政治上，具有相當的勢力，自然也形成了社會的統領階級。這種由門閥士族所統治的權位，帶來的社會不安定是可想而知的。掠奪與不均仍舊是社會的寫照。時局的動盪不安，人們渴望有思想的慰藉，於是就會帶動新思潮的興起。另則上位者更需要有個像儒家思想的文化，為自己統治上賦予新的思想理論，來潛移默化這個社會。而在此時，已由漢末衰微至此的固有儒家文化，已然無法發揮它敦世利民的作用了。在這種情況下，玄學就應運而生了。出生於東晉時期的僧肇，自然受到當時玄風的影響，對於玄學產生了好樂之心，尤其是老莊思想。《高僧傳》云：「釋僧肇，京兆人，家貧以傭書為業，遂因繕寫，乃歷觀經史，備盡墳籍，愛好玄微，每以莊老為心要。」²³由於玄學思想盛行，家境貧寒的僧肇遂以抄書為業，此因緣也開啟了他盡覽經史子集的機會，尤其對於老莊特別鍾愛，這在他後來闡述般若著作中，依然引用玄學的語彙，足可見其影響之深。

魏晉玄學的發展情形，除了老莊思想外，尚有《周易》、《老子》、《莊子》與《周易》並稱為「三玄」。這時候玄學的發展，並非純粹只是發展學說而已，而是架構著儒學的內容而詮釋的。梶山雄一指出：「魏晉的玄學是以道家思想為根本的，儒、道兩思想系統的新統一，展開為《老子》、《周易》、《論語》、及《莊子》的新釋。」²⁴

這樣的開展，最後形成以三家學說為代表；即王弼的「崇無論」、裴頠的「崇有論」、以及郭象的「獨化論」。當時這些主流的學說，也直接影響到了佛教的解說，即以玄學來理解佛教的思想，亦即是「格義佛教」的出現。涂豔秋指出，從王弼、何晏的「尚無」，到裴頠反對「尚無」而著作〈崇有論〉，包括郭象的「獨化」思想，都在僧肇之前就完成了。這些討論都曾經影響過少年的僧肇，使他「愛好玄微。每以莊老為心要。」但最主要的，是它們影響了般若

²³ 《高僧傳》卷 6，《大正藏》冊 50，頁 365 上。

²⁴ 梶山雄一等著，許洋主譯：《般若思想》（台北：法爾出版社，1989 年），頁 264。

諸宗對般若學說理解的方向。²⁵是以了解玄學論說，才能對繼之出現的「六家七宗」被格義化的佛教思想有所了解，也才能理解般若思想在歷史上的發展情況。以下將針對魏晉玄學的內容與特色做一介紹。

一、王弼的「崇無」論

王弼是魏晉玄學的代表人物，他的「崇無」理論是探討魏晉玄學所必然研究的學說之一，然關於他本人的事蹟，卻很少被提及。戴璉璋在研究王弼玄學思想文中，有一段關於王弼事蹟的敘述：王弼(226—249)是中國歷史上一位天才哲學家，在一生短短二十四年歲月中，就完成了《老子》、《周易》的註解，此外還有《老子指略》、《周易略例》及《論語釋疑》等著作。他對於玄學有其高明的領悟，使當時聲望高過他的何晏(190-249)大為佩服。

戴璉璋談到，王弼玄學的重要理念，為整個魏晉時代的思想奠定了基礎，而且他的《老》學與《易》學著作影響深遠，一千多年來，一直被認為是解《老》、解《易》的重要依據。²⁶魏晉玄學的興起，是來自於時局的動盪不安，在人們渴望心靈的慰藉下，從而產生出的時代思潮。儒、道是當時的主要思想，繼承老子思想的王弼，在註解老子一書中，即《老子注》，開展了他「以無為本」的玄學範域，故「崇無」學說即是來自於《老子》思想的發展。在《老子·一章注》中，王弼談到了「無」的思想：

凡有皆始於無，故未形無名之時，則為萬物之始。及其有形有名之時，長之、育之、亭之、毒之，為其母也。言道以無形無名始成萬物，以始以成，而不知其所以，玄之又玄也。²⁷

王弼認為，萬物「有」來自於「無」，是一種生化關係，同時又是一種主從的關係，為其玄學建立了重要的學說。黃錦鉉指出，王弼根據《老子》第四十章：「天下萬物生於有，有生於無」，闡發他的「貴無」理論。其註解為：「天下之物，皆以有為主，有之所始，以無為本，將欲全有，必反於無也」(《老子》第四十章)。老子的思想其實含攝有宇宙生成理則的意思，故有「道生一、一生二、

²⁵涂豔秋：《僧肇思想探究》(台北：東初出版，1995)，頁26。

²⁶戴璉璋，〈王弼玄學思想的考察〉，《鵝湖學誌》第14期(1995年6月)，頁30。

²⁷王弼：《老子道德經注》(台灣：文史哲出版，1997)第一章。

二生三、三生萬物」的說法(《老子》第四十二章)。²⁸面對當時苦悶的時代背景，王弼將《老子》「無」的宇宙生成思想，由哲學思辨的層面，轉化為現實人間的生命態度，「將欲全有，必反於無」，在「無」的狀態中，才能真正擁有一切，無疑具有「無為而治」的思想推動。梶山雄一指出，「何晏、王弼等...以為，天地萬物皆以「無」為本，無也者，開物成務，無往不存者也」(《晉書》卷四三〈王衍傳〉)，也就是他們以《老子》的「無」作為萬物生成存立的本體，展開了「無為」的統治論。²⁹

大凡一個學說的興起，必然有其形成的背後要素，「崇無」除了是「宇宙論」的「本體」外，更有著「政治論」的傾向。周筱葳指出，余英時先生曾就士人自覺的角度指出，王弼、何晏輩主張無為而治之意義，實在批判曹魏之苛政，而為士大夫群體與個體爭自由也。³⁰她並且談到，政治給予士子們帶來的挫折，讓士子們形成反動，為了「生存」與「自由」的權利，於是避談政治，放浪形骸之外；褪去一切外在規範的束縛，只順心所欲，嚮往絕對自由。其二，站在政治角度而言，司馬氏當時篡奪帝位，打著禮義教條，大行殺戮之實，名士為求避禍，摒棄離俗，以裝瘋賣傻之姿形塑可安身立命的防空洞。³¹所以「崇無」學說的興起，是為時局衝擊下的思維產物，從宇宙論本體與現象的描繪，過渡到現實人間的問題，企圖找到可以依歸及解決的安頓處。戴璉璋指出，王弼復活了老莊的智慧，「將欲全有，必反於無」是玄學家們生活實踐的指導原則。如果只站在思辯的立場來理解王弼的「崇無」論，那就不能契合到本意，王氏所謂「無」是要實踐來體證的，他的玄學思想屬於實踐的智慧學。³²可以看到的是，時代的顛沛，玄學的結構已在改變，哲理不再只有形而上，而是希望能拉回人間，與現實做結合，撫慰及解決人們心靈層面的問題。

二、裴頠《崇有論》

繼王弼「崇無」學說而來的，即是裴頠的「崇有」論。「崇有」論的產生也是順勢「崇無」學說而起的思想，甚而可以說是要矯正「崇無」的弊端。如上

²⁸僧肇撰，黃錦鉉等校著：《新編肇論》(台北：臺灣古籍，2000年)，頁2。

²⁹梶山雄一等著，許洋主譯：《般若思想》(台北：法爾出版社，1989年)，頁264。

³⁰周筱葳，〈裴頠崇有論之現實關懷思想〉，《問學》第18期(2014年6月)，頁133。

³¹周筱葳，〈裴頠崇有論之現實關懷思想〉，《問學》第18期(2014年6月)，頁133。

³²戴璉璋，〈王弼玄學思想的考察〉，《鵝湖學誌》第14期(1995年6月)，頁38。

所述，「崇無」或可基於政治因素而產生的學說，然而「崇無」的發展，一如《晉書》所述：

顧深患時俗放蕩，不尊儒術，何晏、阮籍素有高名於世，口談浮虛，不尊理法，尸祿耽寵，任不事事；至王衍之徒，聲譽太盛，位高勢重，不以物務自嬰，遂相仿效，風教陵遲，乃有「崇有」之論以釋其弊。³³

人民沉浸在虛無清談的環境裏，這種氛圍所產生的影響，則有上不仕政務，於下不事生產的現象，人們不務實際，對於現實世間漠不關心。有著「慨然救世之志」的裴頠，即撰述《崇有論》說，來匡正「崇無」的時弊。

周筱葳談到，裴頠生於西晉武帝泰始三年，卒於西晉惠帝永康元年八王之亂中，這個時期是整個魏晉南北朝唯一短暫的統一時期。裴頠出身官宦世家，其祖父、父親均為魏晉時期朝中臣，而裴頠於晉武帝、惠帝之時，也任顯要官職，為此，自然會有「慨然救世之志」。裴頠身在此時期，一方面要糾正玄學的偏差，又要以較高層次的思想邏輯，解決僵化的儒家教條問題。³⁴。所以在「反無」的情況下，勢必得要另立學說，以矯正時局的弊端。涂豔秋指出，《崇有論》的提出不僅是要指摘時弊，同時也要為禮法的本身尋找一個存在的根據，所以裴頠必須否定「萬物生於有，有生於無」的「崇無」論點，才可以為《崇有論》尋得一個立基處。³⁵

「崇有」的理論架構為「破無」與「立有」的進路，所以「無中生有」、「無為道本」的邏輯，即是《崇有論》必須去分破的地方。《崇有論》云：「夫總混本本，宗極之道也。方以族異，庶類之品也。形象著分，有生之般也。化感錯綜，理逆之原也。」³⁶裴頠認為道在萬物中，形象即是事物的本體，由彼此現象事物的互動作用，形成所謂的秩序。所以「道」應該在事物中的「現象」去建立，非如「崇無」以「無」為「道」本；亦即是「道」不在玄妙的指涉，而是必須在「秩序」與「禮教」中去建立。裴頠的主要用意，還是以《崇有論》來反映出人生行為的態度，萬物由規律所演化，而人類也必須有禮教來建立世間的一切。

³³（唐）房玄齡撰：《晉書》（上海：古籍出版社，1987年），頁630。

³⁴周筱葳，〈裴頠崇有論之現實關懷思想〉，《問學》第18期（2014年6月），頁133。

³⁵涂豔秋：《僧肇思想探究》（台北：東初，1995年），頁30。

³⁶語出《崇有論》。

綜上所述，無論是王弼的「崇無」論，還是裴頠的《崇有論》，都已經由形上學的架構，過渡到人生行為的具體實踐。由此可見，魏晉玄學的特色，已不只是宇宙生成論的建構，而是導向人間關懷的向度。

三、郭象的「獨化論」

郭象的「獨化論」是繼承裴頠的《崇有論》而來的，而所謂的繼承是綜合「崇無」與「崇有」的論說。從王弼的「貴無」到裴頠的《崇有論》，這種偏於「無」或「有」的主張，極容易產生弊端。「無為」失去「禮教」的約束，而禮教又束縛了自然的任運；所以綜合兩者的學說，也就因此順勢而生。發揮此調和理論的，即是郭象的「獨化論」，顧名思義，獨化即是「自生」，不憑藉外物之義。〈齊物論注〉云：「無既無矣，則不能生有，有之未生，又不能為生，然則生生者誰哉？塊然自生爾」³⁷郭象的「自生」理論，否定了王弼「無中生有」的「崇無」學說，也反對憑藉外有而產生萬物。因為「有」還未出生，即沒有「生」之意，所以「有」生「有」的邏輯亦不對，這也否定了裴頠的「崇有」論說。郭象「獨化論」的「自生」意義，即萬物是自己生起來的，不憑藉「有」與「無」的根據。然既是不憑藉有無，又如何調和兩者呢？黃錦鉉指出，「自生」其實是包含「無」與「有」兩方面的，因為「自生」必然是「無」，假使是「有」那就不是「自生」了，而無論怎麼生，都應該是「有」，所以「自生」必定包含「無」與「有」兩個概念。³⁸郭象反對的其實還是王弼與裴頠偏頗在一端的局限，所以結合兩者的學說，開展出新的思想。從郭象注解《莊子》的內容，可以看出郭象極力的在調和「自然」與「名教」的關係，也即是「無」與「有」一體的概念。如《莊子注》，「寄言出意」、「遺其所寄」，必須有所依(有)之後再忘卻(無)，³⁹否定單一「無為」與「有為」的偏執，化解思想上的對立衝突，為玄學帶領了另一思考的領域。

為了辨析郭象在思想上的特色與所產生的影響，從郭象《莊子注》中談到了物與冥的境界，大抵可以加以了解。在〈齊物論注〉：「故無心者與物冥……

³⁷僧肇撰，黃錦鉉等校著：《新編肇論》(台北:臺灣古籍，2000年)，頁9-10。

³⁸僧肇撰，黃錦鉉等校著：《新編肇論》(台北:臺灣古籍，2000年)，頁10。

³⁹僧肇撰，黃錦鉉等校著：《新編肇論》(台北:臺灣古籍，2000年)，頁10。

以應夫無方也」。⁴⁰以及〈大宗師注〉：「外內相冥……故聖人常遊外以冥內，無心以順有。」⁴¹梶山雄一談到了郭象「無心」聖人的境界是：平等的提取他人與自己、以及世俗外與世俗內的對立；置身於萬物之中，但不執著於其中。⁴²他表示：玄學中這種新存在論(本體論)和聖人論的探求，促成了另一種存在論與聖人論一般若思想的研究；又，玄學中展開的「無」、「無為」、「自」、「無心」等概念，也令般若思想易於為人所接受。⁴³當時的佛教，由於翻譯經典的不完備，以玄學的理路來解釋般若思想，成了最好的代替方案，也因此展開了歷史中的「格義佛教」時期。

處在玄學發達的年代，僧肇對於玄學的愛樂自是環境使然。即使最後由玄轉佛，僧肇並沒有做切割式的分渭，反倒是融合著兩者，去發展出另一種新型態的思路。僧肇之所以會有這樣的理路，其背後因素，如現代學者所提出的，是基於當時玄風勢力的影響，如盧桂珍指出的，魏晉玄學興盛，玄學家多以有無、動靜等概念，來探討聖人的本質或作為，所以佛學欲獲取士族的認同，就不能離開當時的主流思想而論。⁴⁴或有僧肇是基於玄學思考型態的借用，如梶山雄一所說的，僧肇聖人論的論理，無疑是郭象聖人論的脫胎換骨，但兩者有著本質上的差異，亦即是一個是出世聖人的道路，另一則為世間聖人的境界。⁴⁵劉貴傑談到，僧肇為東晉高僧，亦為融會魏晉玄學與龍樹思想之佛學理論家，而成為當時最具代表性之中國佛教學者，其所以能倍受後世之敬仰，即在其以優雅之文筆，通貫儒道思想，剴切佛法精義，建構自家之理論體系，普遍影響後世佛教思想之發展。⁴⁶僧肇闡述般若思想，其原因可能是來自佛教內部的思想，亦即是隱含著中觀學派對於聲聞的批判，但是論證所採取的形式，無論是〈物不遷論〉或者是〈不真空論〉等，仍夾雜著玄學語彙的模式，故知這種跳脫中觀論證形式的新進路，只能說是僧肇在不捨離玄學的前提下，建構一種玄佛合流的新思想，開創屬於他自己的論證風格。

⁴⁰語出《莊子》〈齊物論注〉。

⁴¹語出《莊子》〈大宗師注〉。

⁴²梶山雄一等著，許洋主譯：《般若思想》(台北:法爾出版社，1989年)，頁289。

⁴³梶山雄一等著，許洋主譯：《般若思想》(台北:法爾出版社，1989年)，頁265。

⁴⁴盧桂珍：〈慧遠、僧肇聖人學研究〉，《中國佛教學術論典99》(高雄:佛光山文教基金會，2001年)，頁5。

⁴⁵梶山雄一等著，許洋主譯：《般若思想》(台北:法爾出版社，1989年)，頁289。

⁴⁶劉貴傑：〈僧肇思想之背景及其淵源〉，《中華佛學學報》第01期，1987年3月，頁83。

第二節 佛學思想背景

如上所述，魏晉是玄學興盛的時代，這股思潮的滲透，是廣泛且普遍的。當時的佛學環境，由於鳩摩羅什尚未東渡，無法有正確的佛經翻譯，故而佛學的解說，是夾帶著玄學的思想來理解的。這時期的佛學，在中國佛教歷史中，即稱為「格義佛教」時期。故僧肇在佛學思想上的背景，可分為兩個階段來了解。一、「格義佛教」時期，「六家七宗」的佛學思想；二、後來師承鳩摩羅什階段，習學龍樹系的中觀佛學思想。

一、「六家七宗」的般若思想

當時由於翻譯經典的闕如，沒有正統思想的根據，加上玄學「有無」的觀點，極容易與般若「空」義產生連結，故佛學比附當時玄學的論說，產生出各家不同的派別。《中觀論疏》云：「睿師云：自羅什未度之前講肆流詠已來，格義迂而乖本，六家偏而不即。」⁴⁷吉藏指出，僧睿談到了鳩摩羅什尚未東渡之前，佛法的呈顯，是滲透著玄學思想理解的，所以當時的「六家」格言，都偏離了般若「性空」的思想，是與佛法不吻合的學說。唐代元康談到了「六家」的記載。

江南本皆云六宗七宗，今尋記傳，是「六家七宗」也。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，第一家分為二宗，故成七宗也。⁴⁸

「六家」由原本的同一家再分為「本無宗」與「本無異宗」兩家，故也成了「六家七宗」的派別。吉藏和元康在注疏中都提到了「六家七宗」的名詞，然梶山雄一指出，僧肇在《肇論》中，即〈不真空論〉裏，所破的只有「三家義」，亦即「心無」、「即色」、「本無」，並指出僧肇這樣的概括、批判，是為論述〈不真空論〉而做的。⁴⁹湯用彤則另有看法，僧肇雖批評了三家，實則已涵

⁴⁷ 《中觀論疏》卷1，《大正藏》冊42，頁4下。

⁴⁸ 《肇論疏》卷1，《大正藏》冊45，頁163上。

⁴⁹ 梶山雄一等著，許洋主譯：《般若思想》（台北：法爾出版社，1989年），頁268。

括了「六家七宗」的觀點。⁵⁰就筆者個人認為，「六家七宗」可能是集諸當時所有學說的細分，而僧肇是就其「三家」重要的思想而解說。基於對整個般若「空」思想的理解，本文仍對當時「六家七宗」的思想，做逐一概略的介紹。

(一)本無宗

「本無宗」的代表人物在各家注疏中，有不同的呈顯。吉藏指出，除道安為「本無」派的代表外，琛法師亦是僧肇於〈不真空論〉中所破的「本無義」論者。《中觀論疏》云：

什師未至長安本有三家義：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，若詫心本無則異想便息。…次琛法師云：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。此釋為肇公〈不真空論〉之所破，亦經論之所未明也。⁵¹

「本無」即本末思想，本體與現象的構造。現象萬「有」由「無」所生，只要不被萬象「有」所迷惑，就是「無」的境界。道安又將「無」與佛教的「空」結合在一起，以此來解說「般若空」的思想。另一琛法師的「本無義」，大抵也與道安相去不遠。在龍樹中觀尚未至東土前，玄學的「無」，即容易被誤認為是「般若空」的涵義，這也是典型「格義佛教」的象徵。在元康注疏中，則又舉出竺法汰為僧肇所破的「本無義」。但梶山雄一指出，道安、慧遠、竺法汰長期共同行動，形成一學派，而其中心人物即是道安。⁵²所以「本無」的思想，大抵大同小異，主要代表人物還是道安。

《中觀論疏》記載，道安的「性空」思想，是萬有之前有一「空無」存在，這「空無」儼然就是本體，故謂「本無」。黃錦鉉提到，道安的「本無」和王弼的「崇無」是如出一轍的，同樣認為宇宙以「無」為本，要「宅心本無」、「崇本以息末」。⁵³但兩者有本質上的差異。涂豔秋指出，王弼的本末是「守母存子」的型態，而道安的本末則是損忘心中的執著，無所滯累之義。⁵⁴筆者認為

⁵⁰ 翁正石：〈僧肇之物性論—空及運動之討論〉，《中國佛教學術論典》（高雄：佛光文教出版，2001年），頁263。

⁵¹ 《中觀論疏》卷2，《大正藏》冊42，頁29上。

⁵² 梶山雄一等著，許洋主譯：《般若思想》（台北：法爾出版社，1989年），頁278。

⁵³ 僧肇撰，黃錦鉉等校著：《新編肇論》（台北：臺灣古籍，2000年），頁2。

⁵⁴ 涂豔秋：《僧肇思想探究》（台北：東初，1995年），頁43。

王弼的「崇無」思想，是以入世的「無為無所不為」為最高境界，而道安則導入佛教的出世思想，兩者有著根本上的差異。《中觀論疏》云：

睿法師云：師云：安和上鑿荒途以開轍，標玄旨於性空，以爐冶之功驗之，唯性空之宗最得其實。詳此意安公明本無者，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。⁵⁵

呂澂指出，道安弟子僧睿認為道安的「本無義」不至於錯謬「性空」思想，儘管說法有所不足，但這並非於法未盡，而是無法可尋。⁵⁶他指出，確實當時鳩摩羅什尚未來華，還未傳譯過來所致。所以僧睿認為沿用玄學的「本末」、「有無」來理解般若，是當時必然的一個情形。「自性」是「本」，「空」是「無」，「本無」即是「自性空」，與「性空宗」最符合其意。⁵⁷相關注疏中提到，僧肇所破的「本無」思想，其實並非道安的「本無宗」，如上所舉，琛法師和竺法汰的「本無」思想，才是僧肇所破斥的對象。而他們後來也被歸類為「本無異宗」的代表人物。但梶山雄一談到，如吉藏，把道安的般若學說視為異於僧肇所破「本無義」的「性空宗」之根據，至少在現存資料中不能找到。⁵⁸

筆者認為，「本無宗」的代表及其思想，在注疏中是有蠻多分歧的。而現代學者對於道安的般若思想，也多持有保留態度。梶山雄一認為「道安的般若學，具有禪觀深化的意義」，⁵⁹道安般若思想的高深，也足以讓現代學者認同僧睿的看法，以經典尚未傳譯的問題，來圓說道安的思想。這也賦予日後，道安的思想，有更多被研究的空間。另一方面也反映出格義作為解說佛法的缺點，由「有無」論說而產生的生化關係，永遠是二元對立的思考進路，產生更多莫衷一是的議論，無法契及中觀「相即」形式的般若思想。

⁵⁵《中觀論疏》卷2，《大正藏》冊42，頁29上。

⁵⁶呂澂：《中國佛學源流略講》（北京：中華書局，2002年），頁53。

⁵⁷呂澂：《中國佛學源流略講》（北京：中華書局，2002年），頁53。

⁵⁸梶山雄一等著，許洋主譯：《般若思想》（台北：法爾出版社，1989年），頁284。

⁵⁹梶山雄一等著，許洋主譯：《般若思想》（台北：法爾出版社，1989年），頁284。

(二)本無異宗

承上所述，琛法師以及竺法汰則被歸類為「本無異宗」的代表。廖明活談到，吉藏論及「本無義」時，區別出道安和琛法師所說的不同，在敘述道安的「本無義」時，吉藏襲用了上引曇濟《六家七宗論》的部分文字；如是道安的「本無義」，應該是曇濟的「本無宗」，而琛法師的「本無義」，也便應該是曇濟的「本無異宗」了。⁶⁰

琛法師的「本無論」，如上「本無宗」所述，與道安「本無」思想相去不遠。僧肇在〈不真空論〉裏對於「本無」的批判，實則為元康所說的竺法汰的內容。《肇論》云：「本無者，情尚於無，多觸言以賓無，故非有，有即無；非無，無亦無。」⁶¹

竺法汰的非有是無，非無亦是無，與「非無即有」的「空」思想是大異其趣的，因為「空」能緣生萬法，不是如此「無」亦是無，這就墮入頑空、斷滅空了。結合琛法師與竺法汰的學說，可得到共同的結論：即崇「無」為萬有之本，「無」可生「有」，一切色法來自於「無」；無是本、有是末；也是典型玄學思想的本體與現象學的論說。以玄學「有無」之進路，對照般若「相即」理路，在根本上即產生差異。梶山雄一指出，琛法師的「本無義」，不過是把《老子》的生成論應用於「空」的解釋罷了。⁶²

僧肇對竺法汰「本無」的批判是，《肇論》云：「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，豈謂順通事實？即物之情哉！」⁶³廖明活談到「本無」的錯誤，本無說以「非有」否定自性有，這是正確的；但它進而以「非無」把無自性存有都加以否定，這正是一種絕對「空無」的思想。⁶⁴盧桂珍也指出，僧肇批判「本無」論證空理時，偏向於「無」，如緣生之有即為「非有」，「非有」即「無」。雖「無」亦能緣生，所以是「非無」。「本無義」認為「非有」是「無」，「非無」也是「

⁶⁰ 廖明活：《中國佛教思想述要》（台北：台灣商務，2006年），頁72。

⁶¹ 《肇論》卷1，《大正藏》冊45，頁152上。

⁶² 梶山雄一等著，許洋主譯：《般若思想》（台北：法爾出版社，1989年），頁278。

⁶³ 《肇論》卷1，《大正藏》冊45，頁152上。

⁶⁴ 廖明活：《中國佛教思想述要》（台北：台灣商務，2006年），頁71。

無」，則「空」就成為一種絕對的「頑空」。⁶⁵斷滅空即否定因緣起，與中觀般若「非有非無」的「實相」觀不吻合。翁正石指出，僧肇在討論「有」與「無」的關係時，不是看作一種「生化」(有生無，無生有)的關係，再者，「空」只是事物在緣起狀態下存在的一種描述而已。⁶⁶

(三)即色宗

在《不真空論》裏，僧肇描述「即色」的內容為：「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？」僧肇指出「即色」的錯誤為：「此直語色不自色，未領色之非色也。」⁶⁷元康注疏支道林的「即色」為：

夫言色者，當色色即色，豈待色色而後為色哉者，此猶是林法師語意也。若當色自是色，可名有色；若待緣色成果色者，是則色非定色也，亦可云若待細色成麤色，是則色非定色也，此直悟色不自色，未領色之非色者，正破也。有本作悟，有本作語，皆得也。此林法師但知言色非自色，因緣而成，而不知色本是空，猶存假有也。⁶⁸

以此觀之，僧肇談到的「即色」論，與元康支道林的「即色」內容是一樣的。由此可確認的是，僧肇所批判的「即色」論，應是支道林無誤。元康疏解支道林的錯誤為，無論素材與成品皆應是色，不是在成為完成品後，賦予一個名稱後，他才是「色法」。另「即色」僅知色為因緣所起，但不知色「當體即空」。「色」如果不是「空」，則不能勘透這個色是「無自性」的，則這個色仍存有「假有」的性質，則與「空」不相應。

憨山德清也在《肇論略註》中談到「即色」的錯誤：

夫凡言色者，但當在色本就是色，豈待人名彼青黃然後為色哉？此直下，言得失。此但言色不自色而已，未了色體本空也；以唯知依他起名假，不知圓成體真，故非正論。⁶⁹

⁶⁵ 盧桂珍：〈慧遠、僧肇聖人學研究〉，《中國佛教學術論典 99》(高雄：佛光山文教基金會，2001年)，頁 114。

⁶⁶ 翁正石：〈僧肇之物性論—空及運動之討論〉，《中國佛教學術論典》(高雄：佛光文教出版，2001年)，頁 265。

⁶⁷ 《肇論》卷 1，《大正藏》冊 45，頁 152 上。

⁶⁸ 《肇論疏》卷 1，《大正藏》冊 45，頁 171 下。

⁶⁹ 《肇論略註》卷 2，《卮續藏》冊 54，頁 338 上。

憨山德清談到，「色」是因緣所生，不是我們冠予任何名稱後，才認定是「色法」。此「色法」但知是依他起因緣所生，這是正確的；但不了色「當體即空」，則非正確的論說。

呂澂談到，僧肇解說「即色論」的重點，只是把色空理解為「非有」的一邊，而不理解還有其「非無」的一邊。⁷⁰周大興談到，許多學者以為，支遁的〈即色論〉「猶存假有」：或保存了一個假有，背離般若性空的本義，空得還不夠徹底；...細究僧肇之意，支遁〈即色論〉的困難，並非保留了一個「假有」，空的不夠徹底的緣故，相反的，反倒是空的太徹底！⁷¹廖明活歸納「即色」的結論為，色法沒有自性，不是自有，因此是「空」；再者，沒有自性的色法為「實有」。⁷²

筆者認為，「猶存假有」的解釋，以句意分析，則元康、憨山德清的分析，都較能符合原意。是空即有，有無法即空的結構，和「非有非無」的「相即」意有根本上的差異。在現代研究成果上，廖明活的結論較符合古代注疏的解析，呂澂、周大興的結論則剛好相反，似乎與語意不符，筆者認為這有值得再探討的空間。「猶存假有」在現代研究中呈現有多元分歧的現象，然此非本文重點，故不再細究之。

現代學者對於「即色」的解讀，有不同的答案，原因是文獻上多是殘缺的情形，加上句讀的關係，對於詮解義理就會呈現多元開放的情形。而不管詮解為何，僧肇導正的是，離開了中觀「相即不二」的立場，都非是真實的般若思想。

(四)心無宗

僧肇在〈不真空論〉中談到「心無」的主張為：「心無者，無心於萬物，萬物未嘗無」⁷³，他並且認為「心無」的缺失為：「此得在於神靜，失在於物虛。」⁷⁴「心無」認為，萬物是確實存在的，不能說它是無；但只要對於萬物不執取，則「色」形同是「空」，以「心無」來解讀「般若空」思想。僧肇認為此學

⁷⁰ 呂澂：《中國佛學源流略講》（北京：中華書局，2002年），頁50。

⁷¹ 周大興：〈即色與遊玄—支遁佛教玄學的詮釋〉，《中央文哲研究集刊》第24期（2004年3月），頁194。

⁷² 廖明活：《中國佛教思想述要》（台北：台灣商務印書館，2011），頁69。

⁷³ 《肇論》卷1，《大正藏》冊45，頁152上。

⁷⁴ 《肇論》卷1，《大正藏》冊45，頁152上。

說的得失為，因為心不執取萬物而獲得精神上的寧靜，但卻不了解事物「當體即空」。廖明活指出，僧肇認為「心無」的優點在於它認識到佛教主張「空」的目的，是要止息心神外馳；缺點在於它不明白在佛教裏，「空」是用來形容事物的虛假性。⁷⁵「心無宗」在各家注疏中的代表人物都不盡相同，但學說的內容可謂和僧肇如出一轍。

涂豔秋指出，據近人湯用彤先生之考證，認為「心無」之說是創始於支愷度，而道恒、竺法溫等為其傳人。然姑且不論創者、傳者為何，歷來對「心無」一宗的主要學說內容，卻沒有多大的歧義。⁷⁶

般若空義，是在了解色法乃為因緣所生，無異於空，從而了知諸法如幻，離開繫縛執著。而無心於萬物，乃不知色本虛幻，是強在主觀上不應於萬物，兩者有著性質上的不同。前者心雖應色，但了知色不異空，雖有乃是一種假有，是「色空相即」義；而後者則是色有、心無，形成「色空相對」的局面。由此可知，僧肇批評「心無」論說，乃是「心無」不了「色性本空」之義。黃錦鉉談到，宋遵式注〈元康肇論疏心無義〉條云：「且得心神澄靜，未達萬物本虛，存境有心，心豈澄靜，此是一家異見。」推遵式意，蓋以心無家雖僧肇許為「神靜」，惜未達萬物本虛，有「存靜有心」之弊；「存境」即指色境不空，「有心」，則指尚存一虛豁無形之內在主體。有此二失，則心無義亦必然落於能所未泯之偏空境界。而不能完全掌握般若畢竟空之究竟解脫。⁷⁷

(五)識含宗

「六家七宗」的思想，僧肇只針對其中的三家進行了解說，即「本無」、「即色」、「心無」三家，故在三家以外的其他思想，注疏及現代文獻中，幾乎都略而不談。本文也礙於資料的不足，僅就現存的資料略述其要。《中觀論疏》云：

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

⁷⁵ 廖明活：《中國佛教思想述要》(台北：台灣商務印書館，2011)，頁 55。

⁷⁶ 涂豔秋：《僧肇思想探究》(台北：東初，1995 年)，頁 118。

⁷⁷ 僧肇撰，黃錦鉉等校著：《新編肇論》(台北：臺灣古籍，2000 年)，頁 13。

從生，而靡所不生。難曰：若爾大覺之時，便不見萬物，即失世諦，如來五眼何所見耶？⁷⁸

「識含義」為于法開主張的思想。顧名思義，世諦由心識所變現，待從輪迴覺醒(出世諦)後，則識滅。僧肇認為此宗頗具矛盾，若識滅即不見萬物，而如來觀萬法展現的五眼境界，又該如何解說呢？依筆者見解，此是將心識導入般若空義，心識生生滅滅，遇緣則起，猶不離「緣起性空」的法則，殊沒有一真實心識展現世諦中，當然也沒有待覺醒而識滅的這件事。另如來覺悟尚屬有餘涅槃，此身依舊在世諦中，何有失於世諦？

丁孝明表示，于法開以為，三界本空，然其所以不空者，乃因眾生有種種惑識。及至惑識盡滅，則登位十地而成佛矣。此中，「心識」是指作為主體的人的認識能力，「惑識」指不能如「法」思維。「倒惑識滅」表明這種倒識可以滅除，但作為主體的「心識」則未言其是否為空。又梁武帝有《神明成佛義記》主「識神說」，其言辭與于法開非常相似。從以上分析大致可斷定，「識含說」並非以般若中觀立論，而是以探討三界及輪迴的主體為旨歸的，其受小乘教義及中國傳統思想影響甚深。⁷⁹筆者認為，「識含宗」猶不離玄學有無的思辯，它把心識劃分成世出世間相對立的局面，殊不知，沒有一「實體」性的心識，心識亦是緣起生滅，有無相即的，與般若「空」義相距甚遠。

(六)幻化宗

《中觀論疏》云：

壹法師云：世諦之法皆如幻化，是故經云：從本已來未始有也。難曰：經稱幻化所作無有罪福，若一切法全同幻化者，實人化人竟何異耶？又經借虛以破實，實去而封虛，未得經意也。⁸⁰

「幻化」宗代表者為道壹。⁸¹道壹法師主張，般若「空」是一切皆是不真實、幻化的，沒有所謂「有」的存在，包括善惡罪福也是幻，不存在的，這就泯滅了因果論。再者，幻化人是幻，而真實人亦是幻，幻化與真實又有何差別？強調幻化而泯滅真實，亦即是只有「無」的一邊，不承認「有」的一邊，這與般

⁷⁸ 《中觀論疏》卷2，《大正藏》冊42，頁29中。

⁷⁹ 丁孝明：〈論僧肇對六家七宗的批判〉，《正修通識教育學報》第六期(2009年6月)，頁49。

⁸⁰ 《中觀論疏》卷2，《大正藏》冊42，頁29中。

⁸¹ 丁孝明：〈論僧肇對六家七宗的批判〉，《正修通識教育學報》第六期(2009年6月)，頁49。

若「空」有無相即、空有一如的中道觀，其實是相去甚遠的，無疑也是落入兩邊的論說，與般若空義，有著根本上的差異。劉慧珍指出，破「幻化宗」，只能從基本教義的「八不中道」，即真即俗，真俗不二的方式檢驗真實人和化人的分別，破除「從本已來未始有也」的幻覺。⁸²

(七)緣會宗

《中觀論疏》云：

于道邃明緣會故有名為世諦，緣散故即無，稱第一義諦。難云：經不壞假名而說實相，豈待推散方是真無？推散方無，蓋是俗中之事無耳。⁸³

「緣會宗」的代表人物為于道邃，于道邃解說的般若思想，為緣生而「有」，謂之「世諦」；緣滅則「無」，謂之「第一義諦」。般若空義以不壞假名(緣起)，而說此為體性空寂(性空)，是在俗見真，真不離俗；生死涅槃一如為第一義諦。今「緣會宗」以因緣生滅論世出世諦，與大乘「空」思想有根本上的歧異。劉慧珍解釋道，緣散物滅，世諦滅時亦無由見真諦，緣會宗不解此理，則不能真俗不二，世諦和第一義無法並存。「緣會宗」的理論中有時間先後，與佛理不合；即存有世界之後，另有一個存有的涅槃世界。世諦之後才第一義諦，死後才有淨土，並不是「真俗不二」的「中道」、「空理」。⁸⁴

綜合以上所述，可以了解當時魏晉佛教思想發展的情形，雖然論述各有觀點，也近乎與般若旨趣雷同。然細究之，不難發現，還依然延續玄學有無兩邊的論調來理解佛學。空有隔絕的論說，與般若核心「相即」思想，在根本上即已產生歧異。迨至僧肇師承鳩摩羅什，回歸龍樹中觀的正統，起而論述〈物不遷論〉、〈不真空論〉、〈般若無知論〉、〈涅槃無名論〉等論說，無不是對此已經被格義化的佛學，所施予的導正作用。涂豔秋指出，當時僧肇所要反省的對象是般若的各家學說，而不是當時如日中天的玄學，但是「六家七宗」的思想卻受到當時玄學發展的影響，所以更明確的說；對般若思想而言，僧肇是有心的在「撥亂反正。」⁸⁵由此得知，鳩摩羅什給予僧肇在龍樹中觀學上的啟發，是

⁸² 劉慧珍：〈格義向般若—從方法論看兩晉玄佛思想交涉〉，《東華中文學報》第三期(2009年12月)，頁73。

⁸³ 《中觀論疏》卷2，《大正藏》冊42，頁29中。

⁸⁴ 劉慧珍：〈格義向般若—從方法論看兩晉玄佛思想交涉〉，《東華中文學報》第三期(2009年12月)，頁73。

⁸⁵ 涂豔秋：《僧肇思想探究》(台北：東初，1995年)，頁25-26。

促成僧肇辯證般若思想的主因，而玄學背景的融貫，則催化了他思路上的特色，探究鳩摩羅什的思想，也成了了解僧肇思想的重要指標。

二、鳩摩羅什的般若思想

鳩摩羅什的般若學，不僅具有劃時代的意義，更是論主在般若思想上的引航者。在格義佛教後的新扉頁，鳩摩羅什所帶來的龍樹中觀思想，也正逐漸改寫著大乘佛教的命運。本小節主要論述的重點，即探討鳩摩羅什中觀思想的特色，由此也可以看出，僧肇雖全盤接收羅什的思想，但仍有其差異性，這些差異性，如上所述，僧肇受玄學影響頗深，其作品不僅夾雜著玄學的語彙，更可能影響了僧肇在般若思考上的路徑。梁慧皎《高僧傳》云：

鳩摩羅什，此云童壽，天竺人也，家世國相。…什年七歲亦俱出家，從師受經日誦千偈，誦毘曇既過，師授其義，即自通達，無幽不暢。遇名德法師槃頭達多，…什至即崇以師禮，從受雜藏中長二舍凡四百萬言，達多每稱什神俊。…蘇摩後為什說《阿耨達經》？什聞陰界諸入皆空無相，怪而問曰：此經更有何義而皆破壞諸法？答曰：眼等諸法非真實有，什既執有眼根，彼據因成無實，於是研覈大小往復移時，什方知理有所歸，遂專務方等，乃歎曰：吾昔學小乘，如人不識金，以鑰石為妙，因廣求義要受誦中百二論及十二門等。⁸⁶

《高僧傳》記載，鳩摩羅什為今印度人，初遇槃頭達多學小乘教，後隨須利耶蘇摩研習大乘教法，方知小乘乃非究竟。爾後，便鑽研大乘教典，不斷誦讀《中論》、《百論》、《十二門論》等核心教理。也因此盡得龍樹心要，是龍樹中觀學派繼承者。

鳩摩羅什的譯經事業，門下才學兼備者眾，故所出譯文，非僅詞義通達，更遠勝舊譯。梁慧皎《高僧傳》云：

自大法東被始於漢明，歷涉魏晉經論漸多，而支竺所出多滯文格義，興少崇三寶銳志講集。什既至止，仍請入西明閣逍遙園譯出眾經，什率多闇誦無不究達，轉能晉言音譯流利，既覽舊經義多乖謬，皆由先譯失旨，不與胡本相應。於是興使沙門僧肇、僧略、僧邈等八百餘人，諮受什旨更令出

⁸⁶ 《高僧傳》卷2，《大正藏》冊50，頁330下。

大品。什持胡本興執舊經，以相讎校，其新文異舊者，義皆圓通。眾心恆服，莫不欣讚焉！⁸⁷

佛教於漢明朝傳入中土，至鳩摩羅什東渡前，整個佛學的環境其實是暗昧不明的。因為翻譯經典的不完備，無法有正確理解佛經的方式，去了解佛法的真實意涵。魏晉南北朝時期，由於玄學昌盛，玄學有無的思想，遂取代「般若空」的理解，佛教因而也經歷一段長時期的「格義佛教」時期。待鳩摩羅什來華，在王室支持下，展開了大量翻譯佛經的工作，佛教的義理得以明朗彰顯，不必依附在玄學的理路上。而當時有才學的僧侶和學者，都投入到他的譯場中，如僧肇、僧睿...等，所以翻譯佛經的狀況除非常快速外，品質也非常的優良。鳩摩羅什的另一偉大貢獻，則是帶來了龍樹的中觀學說，徹底導正兩三百年來，已被玄學格義化的般若思想，終結了史上的「格義佛教」時期。

依據《歷代三寶紀》記載：「沙門鳩摩羅什，九十八部(四百二十五卷經論傳)」⁸⁸鳩摩羅什翻譯出的經典總共有九十八部，而其中的論典即以龍樹中觀論為主，因此鳩摩羅什也可說是龍樹思想的繼承者與發揚者。廖明活指出，中觀教學是在東晉末年(五世紀初年)，經由鳩摩羅什譯出三論和《大智度論》，從而傳入中國，因此史家每推尊鳩摩羅什為中國中觀學統(習稱三論宗)的初祖。⁸⁹從研究到翻譯龍樹中觀思想，鳩摩羅什對於中觀的理解是深刻而全面的。涂豔秋指出，要了解鳩摩羅什的般若思想，《大乘大義章》與《注維摩詰經》是不可忽略的材料，前者是鳩摩羅什與慧遠的問答紀錄，透過慧遠深入與銳利的質問，將羅什的基本概念給逼顯出來；而《注維摩詰經》則是僧肇在譯經現場上的紀錄，這些都能很忠實的反映出鳩摩羅什在般若思想上的看法。⁹⁰惟筆者檢索《大乘大義章》，並沒有出現慧遠與鳩摩羅什的對答紀錄，兩者的對話，實際是出現在《鳩摩羅什法師大義》的內容裏。以下也將以《鳩摩羅什法師大義》與《注維摩詰經》涵蓋本文在羅什思想上的探討。

慧遠根據小乘毘曇的看法，向鳩摩羅什提出十八個疑問。他們的對話，其實是彰顯出大小乘在法理上的不同看法，而〈物不遷論〉隱喻有破除法體實有

⁸⁷ 《出三藏記集》卷 14，《大正藏》冊 55，頁 101 中。

⁸⁸ 《歷代三寶紀》卷 8，《大正藏》冊 49，頁 75 中。

⁸⁹ 廖明活：《中國佛教思想述要》(台北：台灣商務印書館，2011)，頁 85。

⁹⁰ 涂豔秋：《鳩摩羅什般若思想在中國》(台北：里仁書局，2006)，頁 183。

論的目的，則本節更能彰顯出大小乘差異的輪廓。以下將以對話中兩個重要的觀念，「法身觀」、「實法有」與「因緣有」的問題做論述。

《鳩摩羅什法師大義》云：

遠問曰：佛於法身中為菩薩說經，法身菩薩乃能見之，如此則有四大五根。若然者，與色身復何差別，而云法身耶？經云：法身無去無來，無有起滅，泥洹同像，云何可見？而復講說乎？⁹¹

慧遠向鳩摩羅什提出「法身」與「色身」的質疑。慧遠認為，佛的法身該是沒有去來相、生滅相，形似涅槃，如何能讓法身菩薩得見其身說法？既得見，則與四大五根之色身有何差別？慧遠認為，法身就是法身，不等同於色身，兩者有清楚的界定。鳩摩羅什云：

有色之物，必有二法，有色有觸，...風但有觸，而無色也，若非色之物，則異今事。如鏡中像、水中月，見如有色，而無觸等，則非色也。化亦如是，法身亦然。」⁹²

鳩摩羅什指出，界定色法必須具備有「色」與「觸」二法。如風有所觸，卻沒色相，則不屬色法；譬如鏡中像、水中月，雖形似有色，卻捉摸不到，則它也不是「色法」。而說「色法」，「色法」當體即空，因空而緣起不同，所以是色非色，是名「色法」。今法身、變化身，亦如同色法，具有「無自性」的「空性」，所以能展現變化身，隨眾生類而有不同形象。他並且談到：

真法身者，遍滿十方虛空法界，具足十住菩薩之眾，乃得聞法。...從是佛身方便現化，常有無量無邊化佛，遍於十方，隨眾生類若干差品，而為現形，光明色像，精麁不同。⁹³如來真身，九住菩薩尚不能見，何況惟越致及餘眾生。所以者何，佛法身者，出於三界，不依身口心行，無量無漏諸淨功德本行所成，而能久住，似若泥洹，真法身者，猶如日現，所化之身同若日光。⁹⁴

佛法身遍滿虛空，到處說法，十住菩薩能見其微妙法身顯現，乃至九住菩薩以下，亦能見其隨類展現精粗不同形象的變化身。如來真身唯十地菩薩可見，凡

⁹¹ 《鳩摩羅什法師大義》卷1，《大正藏》冊45，頁122下。

⁹² 《鳩摩羅什法師大義》卷1，《大正藏》冊45，頁122下。

⁹³ 《鳩摩羅什法師大義》卷1，《大正藏》冊45，頁123上。

⁹⁴ 《鳩摩羅什法師大義》卷1，《大正藏》冊45，頁123上。

夫是見不到如來法身的。佛法身為清淨功德所成，眾生所見的是，佛的變化身。所以如來法身是空無自性的，所以能隨類變化精粗不同色相，度化眾生。法身猶如太陽，所化之身亦如日光，所以法身、與其變化身，其實是一不是二。鳩摩羅什意謂：法身亦是「空性」，所以能隨緣化現，所以「法身」的「實相」是，是法身，即非佛法身，是名「法身」。

《鳩摩羅什法師大義》云：「又大乘法中，無決定分別是生身是法身，所以者何？法相畢竟清淨故，而隨俗分別。」⁹⁵回歸到本性，法身實相無來無去，畢竟清淨故；不能說它是有，也不能說它是無。以大乘思想，法無定法，為緣而起無自性，畢竟清淨故，法身實相亦然。從鳩摩羅什回應慧遠的「法身」說，依筆者理解，鳩摩羅什以萬法畢竟空寂為究竟，在這樣的理則下，隨緣所展現的事相都是毫無「實體」一物，故說「無有決定」。涂豔秋指出，從畢竟寂滅的角度來看，萬法均是住即不住、無生無滅的，「連色陰無有決定，何況四大五根」⁹⁶？在這個觀點之下「法身」即使擁有四大五根，也不會失其畢竟皆空的特性，這才是羅什對「法身」究竟的看法。⁹⁷而從鳩摩羅什回應慧遠的「法身」說，也可看出鳩摩羅什在般若思想上的側重性。

羅什的法身觀，也反映出他「淨穢一如」的「相即」性。慧遠以證得無生法忍菩薩，當是進入法性空寂的境界，如何以法性再生身？所以慧遠說：「如此真法身佛，正當獨處於玄廓之境。」⁹⁸從這裏也可明顯看出，慧遠所指的法性境界，即是彼岸清淨無染的真法身，應該是永絕於眾生類，而不再受生。慧遠論法身即是清淨無染，論變化身則同四大五根色身，故對於已入玄廓之境的法身菩薩，如何再染世塵而法性生身，則抱持著懷疑的態度。但在鳩摩羅什的認為是：「是殘氣不能使人生於三界，唯能令諸菩薩，受於法身，教化眾生，具足佛法。」⁹⁹鳩摩羅什站在大乘的立場，則異於慧遠的二分說，他認為無論是無生法忍菩薩，或是阿羅漢，雖已斷煩惱，仍存有餘習或殘氣；這餘習或殘氣，感得的不是三界受生，而是一種教化眾生的作用，是法性所生身，即是「法身」。

⁹⁵ 《鳩摩羅什法師大義》卷1，《大正藏》冊45，頁123下。

⁹⁶ 《鳩摩羅什法師大義》卷1，《大正藏》冊45，頁123下。

⁹⁷ 涂豔秋：《鳩摩羅什般若思想在中國》（台北：里仁書局，2006），頁205。

⁹⁸ 《鳩摩羅什法師大義》卷1，《大正藏》冊45，頁129上。

⁹⁹ 《鳩摩羅什法師大義》卷1，《大正藏》冊45，頁124下。

鳩摩羅什云：

如阿羅漢成道時，諸漏雖盡，而有殘氣。但諸羅漢，於諸眾生中，無大悲心，諸有餘習更不受生。而菩薩於一切眾生，深入大悲，徹於骨髓，及本願力，並證實際，隨應度眾生。於中受身，存亡自在，不隨煩惱，至坐道場，餘氣及盡。¹⁰⁰

所不同的是，阿羅漢不起大悲心度眾生，故無受生；而菩薩起救度眾生之大悲心，故以餘習起法性生身，教化眾生，直至餘習滅盡，成佛果位。

慧遠以法身必居於清淨玄廓之處，是離穢惡的清淨彼岸；視變化身必是此岸色身，不同於法身。也不相信已證無生忍菩薩，能再起「法身」救渡眾生。在慧遠眼中，淨即是淨、穢即是穢，不能同時存在；而羅什的「法身」觀，不是獨處於玄廓清淨之境，而是能在穢土相應存在，隨緣應化。再者，已入法性身的菩薩，也非從此入於清淨寂滅，一去不返，而是乘著大悲心，回返世間救度眾生。從這樣的法身觀，可以看到鳩摩羅什的「實相」觀，非如慧遠的小乘知見。

小乘知見，仍存有個實有的法體，如佛的真身即是法身，法身即是佛身的法體，它必處於清淨玄廓之處，它必定遠離穢惡，必是不變不異的法身，與羅什「空無自性」的「相即」的思想，所以能展現法、報、化三身一體的佛身觀，有根本上的歧異。

鳩摩羅什亦對慧遠提出的「實法有」與「因緣有」做出了精闢的解釋。慧遠提問，「大智論以色香味觸，為實法有。」¹⁰¹佛陀曾在《智論》中談到「實法有」，按佛法認知，是因緣則非實法，佛陀既講「實法有」，也講「因緣有」，在慧遠認為，這是互相矛盾的事。鳩摩羅什以中觀般若的立場出發，講述佛陀說法，亦是行於中道行，理中但具佛法智慧，無有矛盾的思想。鳩摩羅什談到了佛法有小乘法及甚深法，眾生根機漏劣，佛陀必得觀機逗教，循循善誘而次第引導，及至最後才講述究竟甚深大法。所以「因緣有」與「實法有」，只是佛陀暫時施設的一個說法，並沒有一個真實不變化的「因緣有」或是「實法有」的法體存在，「因緣有」與「實法有」都是「當體即空」的，是佛陀中道實相教說下

¹⁰⁰ 《鳩摩羅什法師大義》卷 1，《大正藏》冊 45，頁 124 上。

¹⁰¹ 《鳩摩羅什法師大義》卷 3，《大正藏》冊 45，頁 136 中。

，所引導眾生的一時權巧而已。大乘經論《法華經》所喻，「眾生垢重，慳貪嫉妬，成就諸不善根故，諸佛以方便力，於一佛乘分別說三。」¹⁰²又，「十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三，除佛方便說。」¹⁰³即是闡述此義。鳩摩羅什的闡明，也正符合《法華經》的說法；《妙法蓮華經文句》云：「今解自有方便智慧為門，得入佛智慧，如《瓔珞》云：「二觀為方便道，得入中道第一義諦。」亦是三教各各有四門，為方便得入中道。」¹⁰⁴佛陀的「方便」說法，即是佛陀悟入「實相」「空」所產生的中道智慧。

黃泊凱指出，中觀家的論點，是從徹底的緣生無自性論出發，即使是「緣起法則」本身亦是「無自性」的運作，所以一切皆畢竟空而無所有而不可得，因此只要有所得的一念產生，便是與中道的精神遠離，而落入「自性見」的風險中，此點是中論家所強調的重點。¹⁰⁵呂澂亦談到，在龍樹看來，般若的整個精神就在以假成空，由假顯空。¹⁰⁶而鳩摩羅什承自龍樹中觀學說，自然也不離這樣的思考模式。他更指出，鳩摩羅什在答慧遠問中，說到類似的話，「實相」雖一，有次第之不同。¹⁰⁷而在《注維摩詰經》中，鳩摩羅什的「實相」論，其實就是離兩邊的中道觀。

所以「實法有」與「因緣有」若看作是真實的兩個法，則與「實相」背離。不管是「實法有」或「因緣有」都是緣起而「當體即空」的，若不架構於此，則與大乘空義相距甚遠。面對佛陀又是實法又是因緣法的闡釋，即會產生對佛法的懷疑。《注維摩詰經》云：「什曰：故有無非中，於實為邊也；言有而不有，言無而不無。雖諸邊塵起不能轉之令異，故言諸邊不動也。」¹⁰⁸鳩摩羅什談到「實相」，都不應拘泥於有、無的框執，有也非有、無也非無，透徹有無兩邊的「相即」，才是中觀不二的「空」實相。

僧肇師承鳩摩羅什的思想，是繼承龍樹中觀的正統理解。可以如此說，沒有鳩摩羅什在中觀般若上的思想啟發，也就沒有了僧肇在《肇論》中的偉大著作。然僧肇對於般若空的表述，又非和鳩摩羅什如出一轍，這種在繼承後又轉

¹⁰² 《妙法蓮華經》卷1，《大正藏》冊9，頁8上。

¹⁰³ 《妙法蓮華經》卷1，《大正藏》冊9，頁8上。

¹⁰⁴ 《妙法蓮華經文句》卷3，《大正藏》冊34，頁41上。

¹⁰⁵ 黃泊凱：〈羅什與慧遠的禪觀思想之比較〉，《宗教哲學》第72期(2015年6月)，頁157。

¹⁰⁶ 呂澂：《中國佛學源流略講》(北京：中華書局，2002年)，頁92。

¹⁰⁷ 呂澂：《中國佛學源流略講》(北京：中華書局，2002年)，頁98。

¹⁰⁸ 《注維摩詰經》卷2，《大正藏》冊38，頁347上。

折出的思考，涂豔秋指出，僧肇所強調的「觸物即真」的思考方法，是從鳩摩羅什「緣起性空」的思想提煉出來的；但羅什的「空」，是以「畢竟空」滌蕩一切的執著；而僧肇的「空」卻得出「萬物齊旨」的世界。¹⁰⁹為避免對於無常、無我，起了另外一種煩惱，故說無常、無我也是「空」，這即是羅什對於「畢竟空」的表述。而僧肇的解空方式，則是在現象事物中探求它的本質，真理在現象事物中即能看見，一種「觸物即真」的方式。涂豔秋指出，羅什的「畢竟空」，是再對二乘無常、無我的超越，是一層比一層的超越與提升，而僧肇的立足點，顯然與羅什不同，他是直接指出現象界立基的本質為何，是一種「逆尋其本」的方式。¹¹⁰

筆者認為，鳩摩羅什學習的是龍樹的中觀思想，其闡述般若思想的形式，和龍樹的邏輯是一致的。吳汝鈞談到《般若經》較常見的邏輯方式為「雙邊否定」，這種思考是對於表示相對的兩邊概念，都予以同時否定。如有無、斷常、大小...等，都無定常性、無自性，不能做決定概念。如「非有非無」的雙邊否定，便是要顯示這一「空」的理境。¹¹¹他也談到，龍樹中觀的邏輯形式，如三段論、兩難、四句等...，如「兩難」即是《中論》最為普遍的辯證法。¹¹²筆者認為，從《般若經》再到龍樹中觀思想，其辯證的邏輯形式，可說都不脫離「哲理」性的思辯模式。從這裏亦可分判，僧肇「以事顯理」的進路，顯然有明顯的不同。

現代學者認為，僧肇師承鳩摩羅什，又轉折出的進路不同，即是玄學帶給他的影響。涂豔秋認為，這種思考路數的不同，是僧肇想透過中國化的方式，表達出印度的思想，雖然和羅什表述的方法不同，但都不離開中觀的宗旨，是中觀的另一種脫胎換骨。¹¹³呂澂的認為，則與此不同。他認為僧肇的玄學影響，是一種不得不然的方式。他談到，僧肇雖得之鳩摩羅什所傳授的龍樹學精神，但還是擺脫不了玄學對它的影響，他認為印度大乘佛學對「認識論」很注

¹⁰⁹涂豔秋：《鳩摩羅什般若思想在中國》（台北：里仁書局，2006），頁 254。

¹¹⁰涂豔秋：《鳩摩羅什般若思想在中國》（台北：里仁書局，2006），頁 260。

¹¹¹吳汝鈞：《佛教的概念與方法》（台北：台灣商務，1988 年），頁 27。

¹¹²《中論》卷 1，《大正藏》冊 30，頁 2 中。

¹¹³涂豔秋：《鳩摩羅什般若思想在中國》（台北：里仁書局，2006），頁 253。

意，但對於「宇宙論」就不大注意，因此僧肇一遇到「宇宙論」的問題時，就不知不覺走進玄學的圈子，呂澂認為這是鳩摩羅什學說帶給僧肇的缺點。¹¹⁴

依筆者之見，僧肇以不離開玄學好談有無、動靜的方式來闡述中觀般若之理，是僧肇在思想貫串中努力的成果。如上涂豔秋的見解，玄學可說代表著中國人「道」在生活中實踐的淑世情懷，利用動靜語彙，轉換《般若經》固有的哲理思辨模式，亦即是轉於現象界的探勘，「以事顯理」、「觸物即真」的方式。陳紅兵指出，僧肇有無論、動靜觀與老莊玄學的關聯主要體現在對魏晉玄學體用論主題和人生價值取向的承續上。¹¹⁵另僧肇欲導正「格義佛學」的錯謬，以玄學論證佛學，剛好無形中成就了以其矛供其盾的策略。總而言之，僧肇思想上的轉戾點，可說是玄佛融貫出的思考進路，其結果，如雲棲所言，是就路返家、以賊攻賊的方式，是一種由自己根深蒂固的執見，去發掘錯謬之處。同時真理與世間是同時存在的，就在舉目可陳的事物中。



¹¹⁴呂澂：《中國佛學源流略講》（北京：中華書局，2002年），頁102。

¹¹⁵陳紅兵：〈論僧肇佛學的有無論與動靜觀〉，《華東師範大學學報》（哲學社會科學版）第2期（2010年），頁63。

第三節 僧肇的生平與事蹟

《高僧傳》記載：

釋僧肇，京兆人，家貧以傭書為業。遂因繕寫，乃歷觀經史備盡墳籍，愛好玄微，每以莊老為心要。嘗讀老子德章，乃歎曰：美則美矣，然期神冥累之方，猶未盡善也。後見舊維摩經，歡喜頂受披尋翫味，乃言：始知所歸矣。¹¹⁶

僧肇在梁慧皎《高僧傳》裏的記載，是東晉時期的西安人士。因家中貧寒的緣故，而向富人家抄寫書籍為業，遂因此博通經史子集，尤對老莊思想產生好樂，涵詠在玄學的領域中。僧肇的悟性高超，深感玄學乃非究竟思想，故轉而向佛學投石問路，因而在佛學的領域中，找到了他思想上的歸屬。他曾讚嘆《老子道德章》的優美文句，卻也認為《老子》對於解脫煩惱的方法，仍非究竟之處。及至後來拜讀了《維摩詰經》的義理，乃再三涵詠，認為《維摩詰經》就是他思想的方向。

《高僧傳》云：

因此出家，學善方等、兼通三藏，及在冠年而名振關輔。時競譽之徒，莫不猜其早達，或千里趨負入關抗辯，肇既才思幽玄，又善談說，承機挫銳曾不流滯，時京兆宿儒及關外英彥，莫不挹其鋒辯負氣摧衄。¹¹⁷

玄學闡述有無對立、淨穢相對的思想，仍脫離不了二元對立的思考模式；對比《維摩詰經》闡述不二思想，將凡夫知見的對立融合為一，是為人不思議法門的格局，有著層次上的不同。僧肇接觸到《維摩詰經》後，即深感佛學才是究竟之學，故轉而向佛學領域研究，並走上了出家修行的道路。出家後的僧肇，廣博閱覽大乘經典，對於經律論三藏無不通達。二十多歲時，其聲名遠播關中，幾乎無人不曉，也因此為人所猜忌，跋涉千里與之論辯。然僧肇不僅才思敏捷、辯才無礙，致使前來與之抗辯之人，終不敵其犀利辯才，最後負氣離開。

《高僧傳》云：

¹¹⁶ 《高僧傳》卷6，《大正藏》冊50，頁365上。

¹¹⁷ 《高僧傳》卷6，《大正藏》冊50，頁365上。

肇以去聖久遠文義多雜，先舊所解時有乖謬，及見什諮稟所悟更多。因出《小品》之後，肇便著〈波若無知論〉凡二千餘言，竟以呈什，什讀之稱善，乃謂肇曰：吾解不謝子，辭當相挹，時廬山隱士劉遺民見肇此論，乃歎曰：不意方袍復有平叔，因以呈遠公，遠乃撫几歎曰，未常有也。¹¹⁸

在去聖時遙的年代，各種相似佛法的論說，不僅紛雜，甚且是錯謬的。從玄學再到《維摩詰經》的啟迪，進而走向出家修行的道路。及後來追隨鳩摩羅什，展開大量翻譯佛經的工作。可以這麼說，僧肇在師承鳩摩羅什階段，盡是得到了龍樹中觀學的精髓。對於以往被格義化的佛學，僧肇終而能明朗邪正，《肇論》的產出，即是為了導正錯謬的般若學說而來的。鳩摩羅什講解《維摩詰經》時，僧肇即為其做注，即《注維摩詰經》¹¹⁹。及至後來鳩摩羅什再講述〈小品般若經〉後，僧肇即撰寫〈般若無知論〉(後被收錄《肇論》一書中)，僧肇思想的高深，於此則嶄露無遺。〈般若無知論〉問世，僧肇在佛學義理上的高深，即為人所發掘。鳩摩羅什曾多次讚譽僧肇的作品，對於僧肇在詮解般若義理上的高深造詣，自嘆遠不及僧肇；隱士劉遺民在看過〈般若無知論〉的作品後，亦是對此論賦予極高的評價，認為其思想足以媲美玄學思想家何晏；乃至慧遠，亦是讚賞其作品乃是前所未有的著作。

《淨名玄論》云：

如肇公〈不真空論〉，明有非真有，故雖有而空，空非真空，雖空而有。猶如幻化人，非無幻化人，幻化人非真人，作論竟，以示羅什，羅什歎曰：秦人解空第一者。¹²⁰

〈般若無知論〉是僧肇般若學說的一個開端，繼之而起的〈物不遷論〉、〈不真空論〉...等，都是闡述般若思想的上乘之作。無論是注解的經論，或是《肇論》的作品集，鳩摩羅什對其著作總是讚譽有佳，並稱歎其「空」思想是秦人以來第一。

¹¹⁸ 《高僧傳》卷6，《大正藏》冊50，頁365上。

¹¹⁹ 「梵云鳩摩羅什婆此翻童壽。本印度人。...什以弘始四年至十一年凡譯經九十八部。合四百二十一卷。僧叡僧肇道常等筆受。此經即弘始八年譯也。故僧肇注維摩經序云。大秦天王每尋翫茲典以為棲神之宅。而恨支竺所出理滯於文。常恐玄宗墜譯人。以弘始八年命大將軍常山公右將軍安成侯。與義學沙門千二百人於長安大寺。請羅什法師重譯正本。」《維摩經略疏垂裕記》卷1，《大正藏》冊38，頁715下。

¹²⁰ 《淨名玄論》卷6，《大正藏》冊38，頁892上。

呂澂談到，羅什門下皆是學有根基的門徒，在追隨鳩摩羅什學成後，往往不會拘守一家一宗，而是以務博為歸，向淵博的方向發展，這其中比較專精的，稱得上是羅什正傳的，要推僧肇。¹²¹闡釋般若學說的《肇論》，多有夾雜玄學的語彙，這也證明了，僧肇雖然由玄轉佛，卻沒有捨此就彼，反倒是在兩相交融的思想中，激盪出屬於他的思考模式。《高僧傳》云：

其後鳩摩羅什，碩學鉤深神鑒奧遠，歷遊中土備悉方言。復恨支竺所譯文製，古質未盡善美。迺更臨梵本重為宣譯。故致今古二經言殊義一，時有生、融、影、叡、嚴、觀、恒、肇，皆領悟言前、詞潤珠玉，執筆承旨任在伊人。¹²²

僧肇和鳩摩羅什的因緣是極其特殊的，作為偉大翻譯家的羅什，四方歸附者不知凡幾，而僧肇卻是這眾多門徒中的翹楚之一。《中觀論疏》云：「什至長安因從請業，門徒三千入室唯八，睿為首領。文云：老則融睿，少則生肇。」¹²³鳩摩羅什雖有門徒三千，而能入其心要者卻只有八人，僧肇是其中之一。《高僧傳》中記載著，這八位入室弟子，皆能領悟鳩摩羅什所要表達的旨趣，並且潤筆執受，皆能表達出最精華的涵義，

呂澂亦談到，只要談到關中傳承，即是什、肇並稱。¹²⁴由此可知，僧肇的地位，在當時被認為是最得羅什心要的，因此，什、肇並稱，也就可以理解了。吳汝鈞提到，鳩摩羅什的門下，聚合了大批天下英才，但還是以僧肇為俊傑，他被稱為是對大乘「空」義理解的第一人。實際上，中國對正式般若的理解，要由僧肇開始。¹²⁵

對於僧肇，一般只著眼於他在般若學上的成就，唯其生卒年歲，至今仍是個未解的疑竇。僧肇的出生年代，推算為公元 384？-414 年，而在《高僧傳》的記載，僧肇於東晉義熙十年即圓寂於長安，也就是僧肇僅三十一歲就過世了。關於這一點，呂澂在書中提到，日人塚本善隆對僧肇的年齡是有質疑的。他認為三十一歲的推算是錯誤的，應該是四十一歲；因為從僧肇的學問根基，以及追隨羅什的時間來看，四十一歲應該較符合實際。他並且談到，從前抄寫

¹²¹ 呂澂：《中國佛學源流略講》（北京：中華書局，2002 年），頁 100。

¹²² 《高僧傳》卷 3，《大正藏》冊 50，頁 345 下。

¹²³ 《中觀論疏》卷 1，《大正藏》冊 42，頁 1 上。

¹²⁴ 呂澂：《中國佛學源流略講》（北京：中華書局，2002 年），頁 100。

¹²⁵ 吳汝鈞：《佛學研究方法論 上》（台北：台灣學生書局，2006 年），頁 334。

四十為「卅一」，和「卅」的字形相似，輾轉傳寫，可能弄錯了。¹²⁶筆者認為，論究僧肇的生卒年歲、出生背景，都不若他般若上的高深智慧，所帶給人們的影響，這唯有對法義的鞭辟入裡，才能以出世智慧，導人世間的修行。僧肇的一生雖極其短暫，而他如曇花一現的芬芳，留給後人的卻是無限的馨香。



¹²⁶ 呂澂：《中國佛學源流略講》（北京：中華書局，2002年），頁100。

第四節 僧肇的著作簡介

僧肇較為人所熟知的般若著作，被收錄在《肇論》一書。本文探討的〈物不遷論〉即是其中之一。《肇論》收錄有〈宗本義〉、〈物不遷論〉、〈不真空論〉、〈般若無知論〉、〈涅槃無名論〉、《劉遺民書問》、《答劉遺民書》，多是僧肇在般若學上的重要著作。而其中最具有代表性的，則屬〈物不遷論〉、〈不真空論〉、〈般若無知論〉三篇論著。〈宗本義〉因文辭、思想，與僧肇本人風格迥異，據現代學者考究，可能非僧肇本人所作，而是偽託僧肇名義的作品。另收錄的《劉遺民書問》、《答劉遺民書》，則是隱士劉遺民和僧肇的書信往返，前者為劉遺民所提出在般若思想上的疑難，後者為僧肇所做出的答覆。

除闡釋般若思想的《肇論》外，羅什講述《維摩詰經》為其做注的《注維摩詰經》、以及《出三藏記集》所記載的《維摩詰經序》、《長阿含經序》、《梵網經序》、《百論序》等，都是僧肇著作上的一部分。然以思想主力，《肇論》仍是僧肇在思想上的主要著作。故本文即針對《肇論》的四篇論著，以及《注維摩詰經》的內容，分別簡述其要。

一、〈物不遷論〉

元康《肇論疏》：「第一物不遷論，明有申俗諦教。」¹²⁷僧肇的「不遷」理論，看似與佛教的「無常」觀有違，而實則不然。它非是否定了世俗成見的遷流變化，而是在遷流狀態中，以前後相狀的不同，指出並沒有一「實體」事物於中往返來去，以此角度，說其物體具有「不遷」的現象。亦即是，它是一種動不離靜，靜不離動的「動靜不二」理論。「不遷」的理論，講的就是「無自性」的思想，佛經上據此理論提出的論說，在般若經典中多有載明。《肇論》中也提出相關的佐證：

夫生死交謝，寒暑迭遷，有物流動。人之常情。余則謂之不然，何者？

《放光》云：「法無去來，無動轉者。」¹²⁸又云《道行》云：「諸法本無所從來，去亦無所至。」《中觀》云：「觀方知彼去，去者不至方。」斯皆即動而求靜，以知物不遷，明矣。¹²⁹

僧肇在事物中論證「不遷」，這可由般若經證提出證明。而要導入事物沒有遷流

¹²⁷ 《肇論疏》卷1，《大正藏》冊45，頁166下。

¹²⁸ 《肇論》卷1，《大正藏》冊45，頁151上。

¹²⁹ 《肇論》卷1，《大正藏》冊45，頁151上。

的跡象，必須以事物的前後，提出「今昔不遷」，以及延伸出的因果關係、功德業力上同樣是「不遷」的論證。僧肇的論點是，「物各性住於一世」而不相往來。亦即萬物在流動中的每一狀態，都有其對應的時間刻度，這樣的狀態，前前後後已然不同，雖然萬物似在遷流，但每一狀態並不會隨著時間的游移而產生變化，所以是靜止的，以此提出「性住」思想。僧肇因提出「性住」的觀點，與佛教「性空」思想有違，故也遭受諸多的批評與非議，這其中以明代沙門鎮澄的反駁最大，並著有《物不遷正量論》提出辯證，但也使得僧肇的思想有不斷被開發及研究的價值。

呂澂談到，〈物不遷論〉從題名看似乎是反對佛家主張「無常」的說法，但事實上並非如此。他之所謂「不遷」乃是針對小乘執著無常的人而說的。...實際意義還在於反對小乘，特別是反對主張「三世實有」的有部說法。¹³⁰故僧肇發明〈物不遷論〉旨趣，無非以現象事物徹見真理，從事相中「破邪顯正」，破除有物流動的謬見，顯正以中觀緣起無自性的「空」正見。孫長祥指出：在探索與解釋事物實體變化的「動靜」問題上，固執「動者不靜，靜者動」，動靜二者相對不並存的不當成見，而「釋動以求靜」去「尋夫不動之作」的不變「物性」；殊不知「動靜未始異」，「必求靜於動，故雖動而常靜。不釋動以求靜，故雖靜而不離動」，才是大乘中觀學對事物「性空」實相變化的「正觀」。¹³¹

二、〈不真空論〉

元康《肇論疏》：「第二不真空論，明空申真諦教。」¹³²〈物不遷論〉是僧肇辯證大乘「無常」的方法；〈不真空論〉則是僧肇用以解釋「性空」的說明。在〈不真空論〉裏，有兩層意義存在：一是萬象都是不真實的，不真實所以是「空」的，指的是「非有」的那一面。二是事物不全然都是「空」的，它還有「緣起」假有的那一面，指的是「非無」的部分。

〈不真空論〉最主要的大意是在貫串「緣起」與「性空」的統一，強調本性「非有非無」的道理，目的是對於當時「六家七宗」的「三家義」提出批評。一、「心無宗」，強調心不執取萬物，卻認為萬物還是有的。二、「即色宗」

¹³⁰ 呂澂：《中國佛學源流略講》（北京：中華書局，2002年），頁103。

¹³¹ 孫長祥：〈僧肇對動靜問題的辨治—〈物不遷論〉析義〉，《第七屆儒佛會通暨文化哲學》（2003年9月），頁248。

¹³² 《肇論疏》卷1，《大正藏》冊45，頁166下。

認為萬物不能獨立自存，以此否定物質現象，卻不知「空」的真實義理，乃是一體兩面「非有非無」的狀態。三、「本無宗」則落入「本體」的概念，亦即強調本體是無、現象是有，強調「攝末歸本」的觀念。以上「三家義」思想，都與般若正觀有著根本上的差異，僧肇以〈不真空論〉闡述「有無相即」的中觀思維，以此闡述佛教的「實相」義。梶山雄一提到，僧肇對「空」的解釋，係基於鳩摩羅什親授的中觀思想，並以「緣起」和「無自性」觀念為依據的「非有非無」的立場貫通。其般若學說，可認為它完全批判鳩摩羅什來華前的「心無義」、「即色義」、「本無義」諸學說。¹³³

《肇論》〈不真空論〉中提到本論的主旨：

欲言其有，有非真生；欲言其無；事象既形。象形，不即無；非真，非實有。然則不真空義，顯於茲矣！故《放光》云：「諸法假號不真，譬如幻化人。非無幻化人，幻化人非真人也。」¹³⁴

佛陀說法，不說有亦不說無，因為說有說無則落入一邊，是「邊見」則非佛正見、非佛教正觀。僧肇於此論中導入「緣起性空」的道理，藉以顯示「非有非無」的「實相」，因為「緣起」非獨立而起，雖有(緣起)亦無(性空)，所以是「非有」；同理，「性空」非是虛無死寂，而是能藉由「性空」展現萬象(緣起)，故雖空亦有，此為「非無」。「實相」即「緣起」與「性空」平等相即，一體兩面的統一。聖人之所以不被萬物所累，即是知道萬物「自虛」的道理，所以能置身萬象也安然。如同幻象既形，不能說它無，只能說幻化非真實。

〈不真空論〉意旨人要有「空」正見，此「空」正見非是離世全無的詮釋，而是在於有中要看見真諦，於萬象中體悟「真俗相即」的道理。

三、〈般若無知論〉

元康《肇論疏》：「第三般若論，明因申般若教。」¹³⁵〈般若無知論〉是僧肇在般若思想上的首部作品。是僧肇在聽聞鳩摩羅什講解《小品般若經》後，所寫下的著作。《歷代三寶紀》記載：「肇甚才慧，以為像季去聖久遠文義舛雜，先舊所解時有乖謬，及預詳譯諮稟羅什，所悟更多。因出《小品》之後，

¹³³ 梶山雄一等著，許洋主譯：《般若思想》(台北：法爾出版社，1989年)，頁285-287。

¹³⁴ 《肇論》卷1，《大正藏》冊45，頁152下。

¹³⁵ 《肇論疏》卷1，《大正藏》冊45，頁166下。

肇便著〈般若無知論〉。」¹³⁶此論為闡述般若「無知」、「無相」的特性，以及別於世俗的惑取之知。〈般若無知論〉云：「夫有所知，則有所不知。以聖心無知，故無所不知。不知之知，乃曰一切知。故經云：「聖心無所知，無所不知。」」¹³⁷世俗的有所知，是不了「實相」的迷感知見，是有恆為有，無恆為無的顛倒知見，在此迷惑的見解上，又建構出無數延伸的顛倒知見，所以世俗的知，是惑取之知，不解「實相」義。反之，聖人沒有惑取之知，鑑照萬物皆是真實「空」義，應會萬物即能契入般若聖智之「實相」，是無知而知的境界。元康釋論此「知」的差別即在執著：「謂聖心無執著也。無有執著之知，而言其空也。可曰無知下，可名此為無知，不得名為知空也。惑智有知下，謂惑智有執著也，有此執著之知。」¹³⁸呂澂談到〈般若無知論〉的要義是，般若之能照，即在於「無知」；般若之所照，即在於「無相」。「無知」、「無相」則能虛其心，實其照。因為心有取著，即有不全之處，若無取著，構成的知即是無知、虛。諸法看起來有種種形象，但都是建立在自性空上的，所以究竟還是「無相」。照到「無相」，就與實際相契合而成為無知。〈般若無知論〉的要義不過於此。¹³⁹

〈般若無知論〉意旨凡夫有知皆是名言對待、主客觀交互而起的作用，是煩惱知見下的產物，非是事物的本然；唯有無執之心才能無住生心，對萬物洞澈幽微，雖無知而其實是無所不知，於此也才能損累負擔。佛教謂：百花叢裏過，片葉不沾身，與此所顯示的意境可堪比擬。

四、〈涅槃無名論〉

元康《肇論疏》：「第四涅槃論，明果申涅槃教。」¹⁴⁰僧肇著作〈涅槃無名論〉，緣起於秦王姚興和安成侯姚嵩對於「涅槃」問題的對答。僧肇感於時人對於「涅槃」未能準確掌握其義理，遂以敷演姚興之說為名，發揮對於「涅槃」的疑難和誤解。此論分為兩個部分，為敷演秦王姚興所說的「涅槃」內涵，則有論前的〈奏秦王表〉，申說造論的源由，然後才是主論〈涅槃無名論〉的論述。〈涅槃無名論〉設定為「有名」與「無名」的對談，以「九折十演」的架構鋪設其內容。「九折」代表「有名」所提出的九個疑難；「十演」則代表「無

¹³⁶ 《歷代三寶紀》卷 8，《大正藏》冊 49，頁 80 下。

¹³⁷ 《肇論》卷 1，《大正藏》冊 45，頁 153 上。

¹³⁸ 《肇論疏》卷 2，《大正藏》冊 45，頁 181 上。

¹³⁹ 呂澂：《中國佛學源流略講》（北京：中華書局，2002 年），頁 106。

¹⁴⁰ 《肇論疏》卷 1，《大正藏》冊 45，頁 166 下。

名」，所提出的答覆。「九折」的問題涵蓋為：覈體、徵出、搜玄、難差、責異、詰漸、譏動、窮源、考得。「十演」則以開宗、位體、超境、妙存、辨差、會異、明漸、動寂、通古、玄得。十個綱要作主要的回覆。

〈涅槃無名論〉旨在描述涅槃乃是超越語言、思想之詮解，是無名相、無生滅的內涵，故稱為〈涅槃無名論〉。

五、《注維摩詰經》

《注維摩詰經》是鳩摩羅什講述《維摩詰經》時，僧肇與道生為之隨注的著作。雖然它並非是僧肇的主要力作，但向來被認為是理解僧肇思想的重要作品。《注維摩詰經》云：「此經自始于淨土，終于法供養，其中所載大乘之道，無非不思議法者也！故囑累云：此經名不思議解脫法門。」¹⁴¹《維摩詰經》闡述「不二」之思想法門，是為人不思議法。《注維摩詰經》除呈現有鳩摩羅什講述的內容外，亦並列僧肇與道生為其做注的內容。從此經注中，可以看出師徒在詮釋「實相」上的不同進路。涂豔秋指出，僧肇在《注維摩詰經》中解空的方法與羅什不盡相同，《注維摩詰經》云：「以住時不住所以之滅，住即不住乃真無常也。本以住為有，今無住則無有，無有則畢竟空，畢竟空即無常之妙旨也，故曰畢竟空是無常義。」¹⁴²僧肇雖然和羅什一樣，採無常、無我來掃除執著，但羅什採的是「離見離象」的方式，亦即掃除有無的沾粘，因為事物「當體即空」，說有說無都非「實相」義，最後得出「畢竟空」的結果。《注維摩詰經》：「肇曰：四大本無病亦不有，而眾生虛假之疾從四大起，故我以虛假之疾應彼疾耳，逆尋其本彼我無實，而欲觀其形相，何耶？」¹⁴³僧肇則以「逆尋其本」的方法，一如對於〈物不遷論〉的詮釋，以「性住」故「不遷」打破有物流動的執見，從現象去發現真實的本質，也就是「觸物即真」的方式，這樣的結果，得到的是「萬物其旨」的世界。¹⁴⁴「實相」是相亦非相，既是相非相，又何所指呢？萬物皆入「實相」中，也就沒有枝末的分別了。

對於僧肇在《注維摩詰經》的隨注，涂豔秋談到，這是作者深刻理解般若空觀，消化老莊學說之後的精心之作，這些作品也代表了第五世紀初中國人對

¹⁴¹ 《注維摩詰經》卷 6，《大正藏》冊 38，頁 382 中

¹⁴² 《注維摩詰經》卷 3，《大正藏》冊 38，頁 354 上。

¹⁴³ 《注維摩詰經》卷 5，《大正藏》冊 38，頁 374 下。

¹⁴⁴ 涂豔秋：《鳩摩羅什般若思想在中國》（台北：里仁書局，2006），頁 254。

般若空觀理解與反省後的結晶。¹⁴⁵僧肇雖師出羅什之門，但與羅什在「實相」的詮釋進路卻有所差別。這種差別的原因，依筆者以為，是僧肇學思歷程的結果。從玄學、到《維摩詰經》的啟迪，以及師承鳩摩羅什的階段，僧肇的思想是在激盪中而逐漸蛻變的。因之，羅什對於「空」思想的詮釋，是一層又一層的翻越，與僧肇的詮釋進路顯然不同，僧肇不離俗而顯真，現象事物即有真理的存在，進而體認真俗「相即」而非隔越的「實相」。僧肇非僅是中觀般若的繼承者，還是個發展者，一種展現相應於中國詮釋思維的「空」思想。

綜上所述，黃錦鉉談到四論的主要重點，都圍繞著般若的問題而暢談，如〈物不遷論〉從動靜立場談俗諦緣起有，以破斥小乘學者對「諸法無常」之執著，〈不真空論〉旨在敘述諸法不真即空之道理，以暢言真諦之境「至虛無生」（畢竟空）。無論講俗諦或真諦，均是從般若之法教方面來說；〈般若無知論〉是從認識論之立場言般若之德用體性；〈涅槃無名論〉則言般若之果位。¹⁴⁶

紫柏尊者談到，《肇論》各論，彼此具有一體相即的「實相」，是闡述般若思想的核心之作。《紫柏尊者全集》云：

本無即不遷，不遷即般若無知，般若無知即不真空，不真空即涅槃無名；涅槃無名，即不真空，不真空，即般若無知，般若無知，即物不遷，物不遷，即本無。頭而尾之，尾而頭之；縱亦可，橫亦可；交錯亦可，分條亦可；可不可，不可無不可。夜光在盤，宛轉橫斜，衝突之際，豈可以方隅測哉，但不出盤，我則不疑也。洞微如知此，則異日作吾道金湯，舍子而誰歟？洞微勉之。¹⁴⁷

因此，整部《肇論》之思想核心，即環繞著般若問題而暢論。僧肇從般若的各個層面去解明中觀思想的特色，意使正統般若思想有更鞭辟入理的了解，雖每部論著都有其論述的主旨，然彼此間也具有不可切割的連貫性。

在清談、玄學盛行的時代，僧肇闡述般若學說，有著時代性的意義；是以批判格義佛教的錯謬，導正以中觀為主的般若思想，使佛教能正本清源，走上它獨立思想的道路。梶山雄一談到：僧肇的般若思想，以親授自鳩摩羅什的中

¹⁴⁵ 涂豔秋：《鳩摩羅什般若思想在中國》（台北：里仁書局，2006），頁262。

¹⁴⁶ 僧肇撰，黃錦鉉等校著：《新編肇論》（台北：臺灣古籍，2000年），頁30。

¹⁴⁷ 《紫柏尊者全集》卷16，《卮續藏》冊73，頁282中。

觀思想為指針，對向來的種種般若學說做批判性的統一¹⁴⁸ 僧肇的思想特色，帶給般若思想前所未有的辯證思路，因之在歷代流傳中，研究者不絕於履，足見其思想深具意義與價值。



¹⁴⁸ 梶山雄一等著，許洋主譯：《般若思想》（台北：法爾出版社，1989年），頁289。

第三章 〈物不遷論〉的論證與旨趣

〈物不遷論〉由於詮釋語彙特殊，在佛教典籍中備受爭議，在進入本論的探究前，首先要了解形成這思想的因素為何，才能進一步了解僧肇論證的旨趣。僧肇年代大乘佛教正處於玄學化的時期，從「格義佛教」再到「六家七宗」的思想，前期正受到外在思想的滲透。爾後「毘曇學」興起，來到了「法性」思想的論說，這又變成是佛教內部的問題了。僧肇的一系列著作，從〈般若無知論〉到〈涅槃無名論〉，都是為論破法性論的思想而來，順便收復前期玄學產生的影響。故僧肇在著作中，用了不同的方式，來論破法性、玄學化佛學的思想。〈物不遷論〉在此背景下，同樣有著論破與導正的作用在。所不同的是，〈物不遷論〉採取的性住、動靜說法，都和佛教的術語有所不同。從如此的背景去探勘，僧肇採用「性住」詮釋「不遷」，其結構與有部三世實有、法體恆存的思想相同，雖然最後轉折出的「不遷」旨趣，是為證成事物具有「動靜不二」的真理，但以論敵的思考進路去闡述中觀般若的思想，則可看作是僧肇以「因勢利導」的方法，來架構出〈物不遷論〉的論證形式。是為回應慧遠的《法性論》說，亦是對「說一切有部」的批判與反省。

在〈物不遷論〉中，僧肇以今昔、因果、功德，層層展延出「不遷」的道理。現象事物必然有流動的現象，但前後不同各住其位，是性各住於一世，所以有「不遷」的存在。現象事物同時含攝有「動靜不二」的道理，以此來開展中觀般若的性空思想。構化出即俗見真、真俗圓融的視域。僧肇發明〈物不遷論〉，無非於現象事物中徹見真理，從事相中「破邪顯正」，破除有「實體」遷流的概念，顯正中觀般若的「空」正見。換言之，僧肇是以「不遷」證成事物具有「動靜不二」的現象，破除有物流動的認知，以及小乘執著法體的實有見。凡夫執著常，二乘執著無常；動便不是靜，靜也不是動，這是動靜二元對立的見解，非是「實相」的「正見」。所以僧肇以〈物不遷論〉詮釋出「動靜不二」的中觀實相，一如論中闡釋「動靜未始異」，〈物不遷論〉云：「必求靜於諸動，故雖動而常靜；不釋動以求靜，故雖靜而不離動。」¹⁴⁹才是符合大乘「性空」思想的正觀。

¹⁴⁹ 《肇論》卷1，《大正藏》冊45，頁151上。

第一節 造論的時代背景

僧肇以動靜的方式，闡述事物具有「不遷」的道理，其特殊的論證方式，被後代質疑是與大乘「性空」思想背離的模式。從歷史的角度去追溯，鳩摩羅什來到長安，當時期玄學思想盛行，佛學依附在玄學的進路去理解，於是經過了「格義佛教」以及「六家七宗」的時期。道安與慧遠因不滿比附在玄學的理路來瞭解般若「空」義，因而在重視毘曇學的情況下，以毘曇的「實有」觀點，來闡述「法性」的般若思想。賴鵬舉談到，羅什來自中亞的龜茲，是四世紀末五世紀初北傳一系龍樹般若之學成就最高的代表人物。相對地當時的中國佛教自漢末以來已有二百年的蘊釀，經歷經典的翻譯、格義、六家，再匯聚為「法性」一家，中國本土佛教已形成自己的格局。坐在中國廬山迎接羅什到來的正是「法性論」的建立者慧遠。¹⁵⁰小乘思想在南方盛行活躍，鳩摩羅什及其門下的弟子，也在北方努力闡揚龍樹中觀思想。兩方因見解的不同，遂形成思想上的爭議，經典中亦記載了當時大小乘對立的情形。從這條脈絡去梳理當時佛教的問題，再回頭看僧肇在〈物不遷論〉裏的論證形式，則有著「因勢利導」的因素在。

「說一切有部」是部派佛教中最為盛行的學派，他們主張「三世實有，法體恆存」的教說，曾經影響著中印區域的佛教思想，被視為是「有宗」。龍樹中觀系統、及至中土鳩摩羅什的翻譯與傳承，以《般若經》「緣起性空」的形式，所闡述的中觀學說，是為「空宗」。東晉時期，說一切有部盛行，以道安、慧遠為主的廬山毘曇學，與北方鳩摩羅什的關河般若學，產生大小乘的思想爭議。慧遠與鳩摩羅什的對話，可視為是當時大小乘爭議的代表。後鳩摩羅什去世，僧肇起而代替羅什回應尚未回答的問題，僧肇的般若著作，正是在此背景下而形成的，是為論破慧遠的「法性」論說，也即是代表著，中觀學對「說一切有部」的批判與反省。

¹⁵⁰賴鵬舉：〈中國佛教義學的形成—東晉外國羅什「般若」與本土慧遠「涅槃」之爭〉，《中華佛學學報》第13期（2000年），頁350。

一、毘曇學的興起

佛教流傳，到思想差異分裂成不同的部派，就有各自在法上的不同主張。最初的分裂形成有「上座部」與「大眾部」的不同。爾後思想的繼續分化，更是多達有十八部派之多。說一切有部繼承「上座部」思想而來，代表著聲聞思想的脈絡，與大乘源流的「大眾部」，都是當時佛教重要的部派。其主張三世一切法皆是「實有」，故稱「說一切有部」。

黃俊威指出，說一切有部(Sarvāstivādin)的「三世實有、法體恆存」的論證，主要是從「認識論上的實有」出發，然後導向「存有論上的實有」。事實上，說一切有部的「三世實有，法體恆存」，不但是作為「認識論上的實有」(epistemological reality)，同時，也可以作為「存有論上的實有」(ontological reality)。於是，就引發了當時中觀學派(Mādhyamika)的強烈批判，而該學派的開創者龍樹(Nāgārjuna)，更提出了「緣起無自性，無自性故空」的「緣起性空」主張，徹底否定了說一切有部的「實有論」，這也正是佛教史上相當激烈的「實有論」(realism)與「反實有論」(antirealism)之間的思想論戰。¹⁵¹

龍樹是印度中觀的開創者，傳承龍樹中觀系統的中土傳承，則要以鳩摩羅什翻譯三論的經典開始。鳩摩羅什尚未東渡來華，即鑽研《中論》、《百論》、《十二門論》等中觀教典，及至來華，則翻譯三論經典，弘揚龍樹系中觀思想，也因此被稱作是「三論宗」的創始者。鳩摩羅什弘揚中觀般若思想，正好是魏晉玄學興盛的時期，在羅什尚未來華，無法有正確對佛經理解的方式，玄學的「無」，極易與佛學的「空」，產生同質性的聯想，所以當時佛學的情況，是依附在玄學的思考進路，去理解佛教的思想，歷史上即稱為此段時期為「格義佛教」時期。後更發展為自由解說的「六家七宗」思想，可見得當時佛教受玄學影響至深。

不滿格義佛教的思想蔓延，道安、慧遠以毘曇為支持論點的「法性」思想，漸漸興起，遂成為中國本土佛教的主流。《出三藏記集》記載：「三十六國小乘人也，此釁流於秦，慧導之徒遂復不信小品，既蒙什公入關開託真照，般

¹⁵¹黃俊威：〈有關說一切有部的「三世實有、法體恆存」的論評〉，《華梵大學第七次儒佛會通學術研討會論文集》(2003年9月)，頁351。

若之明復得揮光。」¹⁵²由於道安、慧遠重視毘曇學，小乘思想漸漸盛行，信仰者也日趨眾多。待鳩摩羅什東渡來華，翻譯、闡述三論典籍，才有正視省思般若思想的機會，以及認真看待大小乘思想的差異。李幸玲談到了東晉佛教的大小乘情形，她說：在東晉至劉宋時期來到中國的譯經僧當中，小乘論師漸漸多起來。原因是西元二至四世紀，大乘佛教雖在印度本土興起有一段時間，但自西元前五十年至西元二世間，佛教在印度及西域仍是大小乘並弘的，而部派佛學仍存在相當的影響力。此時期，自印度或喀什米爾等地來華弘傳部派毗曇學的小乘論師，例如佛陀羅跋提（跋一作佛）、曇摩難提、僧伽提婆及僧伽跋澄等人，曾應道安之請，在長安譯場譯出《中阿含》、《雜阿含》、《三法度論》、《阿毗曇鞞婆沙》等經論，而僧伽提婆、弗若多羅及曇摩流支及覺賢，曾應慧遠應請，譯出犢子部的《三法度論》、有部的《阿毗曇心論》、有部的《十誦律》；曇摩耶舍譯出《舍利弗阿毘曇論》，及僧伽跋摩譯出《雜阿毘曇心論》等。來華的小乘論師漸多，中土佛教徒接觸毗曇學的機會也相對地增加起來，慧遠所接觸過的外國譯經僧，即以小乘論師為主，例如：僧伽提婆、弗若多羅、曇摩流支，還有兼弘大小的覺賢。重視經本蒐譯的慧遠，在這些小乘論師所譯皆以部派毗曇為主的情況下，自然對於毗曇學也多了一分關注。而因道安、慧遠師徒的弘揚，毗曇學在東晉佛教界，確實形成一股勢力。¹⁵³

阿毗曇梵語 *Abhidharma*，也稱阿毘達磨，亦即對於法的說明。佛宣說的法無比殊勝，故有無比法、勝法之稱。在經律論三藏裏，則泛指一切的論藏。在東晉時期，並沒有大乘毗曇的傳入，故此所稱的毗曇，則指的是小乘阿毗曇，也就是「說一切有部」的思想。小乘在當時的活動是絡繹不絕的，因為道安、慧遠的襄助，他們積極從事翻譯、講學的活動。此時的大乘佛學，由於受到玄學化的影響，可以這麼說，是暗昧也是衰微的。湯用彤指出，又什公以前，釋道安駐錫關中，道安原亦玄學中人，但其時恰值罽賓一切有部僧人僧伽提婆等東來，道安助之傳譯。有部謂一切諸法，皆有自性，與般若談自性空寂者異其趣。後提婆南下，毗曇小乘學亦暫在南方流行，其時南北佛學，必稍轉變。但

¹⁵²《出三藏記集》卷5，《大正藏》冊55，頁41下。

¹⁵³李幸玲：〈格義佛學的翻轉—毗曇學對慧遠的啟發〉，《中華佛學研究》第07期(2003年)，頁104-105。

不久而什至，使「性空」宗義又重光大。¹⁵⁴在這內外交迫的臨界點上，鳩摩羅什的出現，則為大乘佛教點燃了光明的契機，不但終結格義佛學的錯誤，又使中觀思想重新復甦，擊潰小乘的勢力。

《弘明集》記載，「提婆始來，義觀之徒莫不沐浴鑽仰，此蓋小乘法耳。便謂理之所極，謂無生方等之經皆是魔書。」¹⁵⁵當時小乘勢力強大，認為自己的思想才是佛法上的真理，而認為大乘經典皆是邪魔外道的邪說。因而經典中也記載著當時大小乘的對立情形。《高僧傳》云：

賢聞鳩摩羅什在長安，即往從之，什大欣悅。共論法相振發玄微多所悟益。因謂什曰：君所釋不出人意而致高名何耶？什曰：吾年老故爾，何必能稱美談。什每有疑義必共諮決，時秦太子泓欲聞賢說法，乃要命群僧集論東宮。¹⁵⁶

小乘論師覺賢(佛陀跋陀羅)，在與鳩摩羅什切磋法義中，即譏諷鳩摩羅什的大乘思想是不為人所接受與理解的，何以能聲名遠播？小乘在當時的影響力，非僅遍及一般人士，連王公貴族都對小乘僧侶禮敬有加，可以知道，小乘勢力是不容小覷的。覺賢也曾與慧遠有過互動的記載，涂豔秋談到，慧遠是道安最傑出的學生之一，早在襄陽分張徒眾就已離開道安南下廬山，所以對道安晚年的思想並不清楚，但他卻忠實繼承了道安早期的看法，成為他接納毗曇學說的基礎。¹⁵⁷覺賢(佛陀跋陀羅)來華後，因其隨眾有不法之徒，致使流言四起，後來即與弟子四十餘人遠投慧遠的住處，小乘學者陸續南下，廬山儼然已成為南方重要的譯場。因為這些因素，慧遠得以更深入毗曇學，致後來與鳩摩羅什展開大小乘對話的因緣。覺賢也曾與關中的僧侶產生衝突，原因還在於思想上的不同。湯用彤談到，覺賢與關中眾僧之衝突，慧遠謂其過由門人，實則其原因在於與羅什宗派上之不相合。¹⁵⁸涂豔秋指出，毗曇學在南方有一股不容忽視的力量，一直與北方的中觀思想思想抗衡著，而他們自有屬於他們的般若思想，那是與羅什不一樣的解釋系統。¹⁵⁹可見得當時的佛教內部，因為彼此間思想的差

¹⁵⁴湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》(河北：人民出版社，2000年)，頁245。

¹⁵⁵《弘明集》卷12，《大正藏》冊52，頁78中。

¹⁵⁶《高僧傳》卷2，《大正藏》冊50，頁335上。

¹⁵⁷涂豔秋：《鳩摩羅什般若思想在中國》(台北：里仁書局，2006)，頁325。

¹⁵⁸湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》(河北：人民出版社，2000年)，頁231。

¹⁵⁹涂豔秋：《鳩摩羅什般若思想在中國》(台北：里仁書局，2006)，頁326。

異，有了互動與交鋒的情形。看待僧肇造論的源由，就不能只聚焦在玄學一方的角度去認定。或可這麼說，僧肇導正了格義佛學的錯誤，同時也在回應當時佛教內部的思想問題，亦即是「中觀學」對「說一切有部」的批判。

二、對慧遠《法性論》的論破

慧遠曾與鳩摩羅什展開大小乘之間的對話。鳩摩羅什承襲龍樹中觀思想，自是毋庸置疑。關於慧遠的佛法知見，則必須從道安說起。道安深入般若學，卻對於毗曇學非常重視，在組織譯經中即以翻譯毗曇有部的經典為主。《出三藏記集》記載：

阿毘曇者數之苑藪也，其在赤澤碩儒通人，不學阿毘曇者，蓋闕如也。夫造舟而濟者，其體也安；粹數而立者，其業也美；是故般若啟卷必數了諸法平數以成經，斯乃眾經之喉衿，為道之樞極也，可不務乎！可不務乎！」

160

道安認為，阿毘曇對於佛教義理的解析很詳盡，般若學也必須藉由事數來呈顯它的旨趣，所以深研阿毘曇是當務之急。筆者認為，道安沒有以大乘思想解明般若「空」義，想來與當時格義佛教盛行，與其比附在玄學的語詞去構解般若深義，不如援用佛教本身的名相去理解，而阿毘曇恰好是分析佛學義理的專家，所以道安的重視實其來有自。

道安是慧遠的師父，受道安影響的慧遠，爾後即對於阿毘曇心有所衷。當時，慧遠從學於道安學習《般若經》，但因為「六家七宗」思想不正確，慧遠即撰述《法性論》闡述自己在「空」義上的理解。所以《法性論》的產生，實則是根源於「六家七宗」不正確「空」思想的回應。《高僧傳》記載，「因著法性論曰：至極以不變為性，得性以體極為宗。」¹⁶¹慧遠《法性論》的內容，在藏經中已不存有內容，僅在《高僧傳》裏談到此論的大意。可看得出來的是，慧遠對於「法性」的理解，與大乘「性空」思想仍是有距離的，不能算是真實「空」義的正解。以當時佛教的思想背景，來釐清慧遠的理解，其實並不感到意外，道安對於以玄學理路來詮解佛學，原本就不認同，所以才有重視毘曇學的結果。慧遠繼承道安的思想，自然以毘曇學為解釋佛理的進路。慧遠認為，

¹⁶⁰ 《出三藏記集》卷6，《大正藏》冊50，頁360上。

¹⁶¹ 《高僧傳》卷6，《大正藏》冊50，頁365上。

萬法的至極，仍存有一真實不變的性，此「性」體是萬物的至極。這與阿毘曇的「實有」觀念，實相去不遠，甚而可說有著一致性。《阿毘曇心論》〈界品〉云：

諸法離他性者，謂眼離耳，如是一切法不應說若離者。是攝以故，非他性所攝。各自住己性者，眼自住眼性，如是一切法應當說。若住者是攝，故說一切法自性之所攝，已施設自性所攝，於中可見法，一界、一陰、一入所攝。¹⁶²

諸法不為他性所攝，是由於自己具足的體性所攝持，故能產生陰界入¹⁶³等一切法。僧伽提婆是在慧遠著作《法性論》後而來南方，顯而易見，慧遠早在接觸小乘論師前，即有著受毘曇學影響的般若思想。這種深入的影響，也即是後來能廣邀小乘論師來廬山，開啟小乘在南方勢力的傳佈。

慧遠與鳩摩羅什展開在大小法義上的對話，也可說是代表著當時，北方般若學(鳩摩羅什)與南方涅槃學(慧遠)的大小爭議。慧遠因當時「六家七宗」的影響，起而撰述《法性論》以回應不正確的般若思想，這是基於佛教內部的因素。然當時尚有外在的社會因素，慧遠遂以「法性」說明「涅槃」的境界。釋大睿談到，慧遠終其一生皆處於戰禍不靖之世。當時天下大亂，百姓流離失所，...故人人無不希求安定，嚮往一常住不滅的真實境界，...而對政治、社會、學術都極失望和厭惡，希望韜光養晦，養生以求長生，以逃避生命遭受無情的踐踏，或永離當權者之毒手。其時有嵇康著(養生論)及(答難養生論)等，主張人可以透過養生而致神仙之境。此外，在葛洪的道教思想推波助瀾之下，長生思想應運而生。而「壽命長遠」更是人人心中最大的願望。慧遠有見於此，唯恐時人曲解神仙長壽為泥洹常住之境，故特著(法性論)以曉喻眾生，這是他重視法性思想的時代因素。此外，長生不死是當時苦難生靈的一大慰藉，他面對與佛教涅槃常使思想相類似的長生觀念，巧妙地將「長生」導引至「泥洹並以至極不變來談法性，用「常住」的觀念來說明彼岸世界。¹⁶⁴總而言之，

¹⁶² 《阿毘曇心論》卷 1，《大正藏》冊 28，頁 810 中。

¹⁶³ 《佛光大辭典》：一切諸法分為蘊、處、界三類，稱為三科。蘊處界又作陰入界、陰界入。即：(一)五蘊，又作五陰、五眾、五聚。指色、受、想、行、識。(二)十二處，又作十二入。指眼、耳、鼻、舌、身、意、色、聲、香、味、觸、法。(三)十八界，眼、耳、鼻、舌、身、意、色、聲、香、味、觸、法、眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識。

¹⁶⁴ 釋大睿：〈慧遠法性思想之探討〉，《鵝湖學誌》第 23 期(1992 年 12 月)，頁 141。

慧遠的《法性論》是毘曇學影響的結果，這樣的思想又與「涅槃」的觀點產生聯繫。

慧遠針對法身與實法有、因緣有等十八個問題，就教於鳩摩羅什。以大乘「性空」立場看待慧遠的問題，並沒有一法可絕對的存在。「性空」遮遣兩邊，說有任何一法，則落入「邊見」，非是與「空」相應的「實相」義。因為諸法因緣而起，「實法有」亦是不能離開「因緣」的條件而起，以此破除慧遠堅持的「實法」論說，闡述萬物並沒有一「自性」的理論。慧遠提出的十八個問題，都是針對存有法性的問題而提問，例如法身、實法有與因緣有，造色法、羅漢受生等。賴鵬舉指出，因為羅什對慧遠一些關鍵性的問題並沒有充分地回答，例如羅什依般若義，即使是究竟法也非「實有」，否定有定法可以成佛；而廬山《法性論》否定立羅漢和菩薩階位的方便漸次，但羅什並沒有回答這部份的問題。僧肇在羅什過世後，便在所著〈涅槃無名論〉的「難差」、「辯差」、「詰漸」、「明漸」二折二演中再加以處理這問題。¹⁶⁵爾後，僧肇的著作，可說都是為了論破《法性論》的問題而來。

〈般若無知論〉是僧肇在《小品般若經》譯出後，所寫的第一部作品，意在闡述「無知」是般若的旨趣。《高僧傳》記載：

因出小品之後，肇便著〈般若無知論〉凡二千餘言，竟以呈什，什讀之稱善，乃謂肇曰：吾解不謝子，辭當相挹。時廬山隱士劉遺民見肇此論，乃歎曰：不意方袍復有平叔，因以呈遠公。遠乃撫几歎曰：未常有也。¹⁶⁶

〈般若無知論〉深得羅什的喜歡，即使在廬山的慧遠、劉遺民，亦甚為讚賞。但〈般若無知論〉是如何傳至廬山的？這也是證明〈無知論〉非是僧肇的隨興之作，而是以論破《法性論》為主要目的而撰述。據賴鵬舉談到這段史實時，曾於文章中談到，羅什入關所傳譯的經典以般若一系為主，而般若經的注解又以其所宗的龍樹實相為綱。經論既出之後，若要採擷經義、指明宗要、蔚為風氣，又賴大匠之講說。故羅什譯場，隨譯隨講，四方英賢於是集於座下，弘始 5 年（公元 403 年）譯《小品》已有義業沙門五百餘人，弘始 8 年（公元 406 年）出《維摩》時已增至一千二百人。如此形成關河義學之後，若要摧破舊

¹⁶⁵ 賴鵬舉：〈中國佛教義學的形成—東晉外國羅什「般若」與本土慧遠「涅槃」之爭〉，《中華佛學學報》第 13 期（2000 年），頁 358。

¹⁶⁶ 《高僧傳》卷 6，《大正藏》冊 50，頁 365 上。

說，指正時弊，又非賴時賢因時以制論不可，故羅什弟子僧肇在《大品》（公元404年）及其解釋《大智度論》（公元405年）譯出後，於道生南返廬山（公元406年）前，寫出了他生平第一篇大作〈般若無知論〉。¹⁶⁷

僧肇託竺道生將其〈般若無知論〉帶回廬山，之後由劉遺民呈現給慧遠。〈般若無知論〉對《法性論》的論破，具體顯示在問答中。賴鵬舉談到，〈般若無知論〉除了正文之外，文末另附有「九難」，代表當時中國義學諸家對關河般若之學提出的難問，而僧肇再以般若義一一加以回答。此九問九答保留了五世紀初中國最早的本土義學文獻，也是僧肇代表羅什釐清東晉六家以來中國對「空觀」的錯誤了解。九難中有六難是針對本土義學已有的六家，但其中亦有三難是針對較晚近才興起的「法性」一家。¹⁶⁸僧肇的般若著作，是針對玄學化的佛學，還是以毘曇為觀點的法性，歷來研究成果，多導向在玄學的論破與導正，少涉及到佛教內部的問題。但以賴鵬舉的觀點顯示出的是，以時間的座標來論，僧肇是以論破後起《法性論》思想為主要，順便一起收復在「法性」之前，所流行的「六家七宗」思想。筆者認為，賴鵬舉從歷史的脈絡去梳理，較能釐清這整個背景的輪廓，相較其他研究成果，單從玄學角度切入，則整個視域就有明顯的落差。這是在研究此形成因素的探討下，所不能不去重視的一個分歧點。

劉遺民對〈般若無知論〉雖極盡讚賞，但以關河般若與廬山法性的觀點，畢竟有著不同的論調，後劉遺民針對〈般若無知論〉的困惑，以書信往返就教於僧肇，才有僧肇回覆的〈答劉遺民書〉（收錄《肇論》中）遺留後世。劉遺民師承慧遠，當時劉遺民對〈無知論〉的質疑，其實也象徵著整個廬山對長安般若思想的質問。僧肇在〈般若無知論〉中，辯正的般若思想是：「夫無當，則物無不當；無是，則物無不是。物無不是，故是而無是；物無不當，故當而無當。故經云：「盡見諸法而無所見。」¹⁶⁹僧肇闡述的是中觀的般若形式，萬法緣起生滅，有名亦是暫假，是「緣起」等於「性空」的一體兩面，叫吾人以中道之心去看待世間的萬物。當時劉遺民提出的質疑，即否決僧肇這種「是而無是」、

¹⁶⁷ 賴鵬舉：〈中國佛教義學的形成—東晉外國羅什「般若」與本土慧遠「涅槃」之爭〉，《中華佛學學報》第13期（2000年），頁358。

¹⁶⁸ 賴鵬舉：〈中國佛教義學的形成—東晉外國羅什「般若」與本土慧遠「涅槃」之爭〉，《中華佛學學報》第13期（2000年），頁358。

¹⁶⁹ 《肇論》卷1，《大正藏》冊45，頁155中。

「當而無當」的觀點。劉遺民云：「夫無當而物無不當，乃所以為至當；無是而物無不是，乃所以為真是。豈有真是而非是、至當而非當，而云當而無當、是而無是耶？」¹⁷⁰劉遺民認為，僧肇的「是而無是」、「當而無當」就是一種「至當」、「真是」的存在。也就是萬法具有「至當」、「真是」的體性，把萬法推向有一「本體」的論說。這樣的思想是師承慧遠而來的，也即是受到小乘毘曇學的「實有論」觀念而來。當然僧肇也不遑多讓，對於劉遺民「至當」、「真是」的觀念，更是直截了當的論破。僧肇云：

又云：「無是乃所以為真是，無當乃所以為至當。」亦可如來言耳。若能無心於為是，而是於無是，無心於為當，而當於無當者，則終日是，不乖於無是；終日當，不乖於無當。但恐有是於無是、有當於無當，所以為患耳。何者？若真是可是、至當可當，則名相以形，美惡是生。生生奔競，孰與止之？¹⁷¹

僧肇認為，有執著所以「至當」、「真是」就此產生，若無心於此，則「是」也是「無是」，「當」也是「無當」。雖然在「是」、「當」中，也是「無是」、「無當」。但怕又執著有一個「無是」、「無當」的體性，那就是過患了。假使有一個「真是」、「至當」的本體，就會流於名相、美醜的現象世界，就會有無盡生死輪迴的產生。

賴鵬舉又談到，僧肇對於《法性論》的論破，不僅在〈般若無知論〉上，針對慧遠的法性涅槃說，僧肇亦是撰述〈涅槃無名論〉加以論破。〈物不遷論〉的著作年代在〈般若無知論〉後，在〈涅槃無名論〉前，這都可看作是僧肇論破《法性論》的一系列作品。甚而可以說，僧肇在各各著作中，運用了不同的筆法，不同的形式論證，去論破對方的思想，從而轉折出在般若「空」思想的創見。

如果不從這歷史的脈絡去爬梳釐清，對於僧肇的著作，就會陷入質疑多過了解的結果。如〈物不遷論〉採用的性住、動靜、不遷的論證形式，就因此遭受到後人的論辯與懷疑。與此相同的〈涅槃無名論〉，也被現代學者疑指為假託僧肇的偽作品，但以賴鵬舉從慧遠的《法性論》去梳理，則不難看出僧肇寫作

¹⁷⁰ 《肇論》卷1，《大正藏》冊45，頁155中。

¹⁷¹ 《肇論》卷1，《大正藏》冊45，頁156下。

的動機，都是在論破廬山慧遠的《法性論》以及以此論點開展的涅槃思想，則〈涅槃無名論〉是否非為僧肇所作，還有進一步探討的空間。鳩摩羅什、僧肇，代表的是龍樹中觀的思想；慧遠、劉遺民則是小乘阿毘曇(說一切有部)的觀點，僧肇的般若著作，可看作是中土中觀學派對說一切有部的批判與反省。



第二節、因勢利導

僧肇在〈物不遷論〉中，所採取的形式論證，其實是備受爭議的。因為「性住」一詞與「性空」背反，雖然僧肇也反覆論述到住即不住、遷即不遷的道理。然以「性住」的語詞，基本上就是偏離大乘「空」思想的範域，而被認為有「小乘」、「外道」的涵義。綜上所述，僧肇闡述般若著作，是在論破慧遠《法性論》的回應，在這樣的情況下，僧肇用「性住」的語彙，不免啟人疑竇。因為其論證形式和「說一切有部」的「三世實有、法體恆存」的結構是一樣的。「三世實有、法體恆存」的觀念，來自說一切有部的說法，即是過去的法體在過去，現在的法體在現在，未來的法體在未來恆存著，當所緣境生起，法體即產生作用，作用消逝，法體仍在過去恆存著。這是有部為了認識論的結構，所產生的存有論立場的預設說法。在〈物不遷論〉中，僧肇的「昔物自在昔、今物自在今」乃至「不動，故各性住於一世」的說法，和有部的法體恆存於三世的結構是一樣的。

印順談到，〈物不遷論〉如果不通過自性空的意思出來，則仍屬有部思想的見解。他談到，僧肇的〈物不遷論〉，就是開顯緣起的即動即靜，即靜常動的問題。一切法從未來來現在，現在到過去，這是動；但是過去不到現在來，現在在現在，並不到未來去，這是靜。三世變異性，可以說是動；三世住自性，可以說是靜。所以即靜是動的，即動是靜的，動靜是相待的。從三世互相觀待上，理解到剎那的動靜不二。但這都是在緣起的假名上說，要通過自性空才行，否則，等於一切有者的見解。¹⁷²印順認為，〈物不遷論〉開展的是俗諦的見解，從現象事物中去談動靜，但如果不以「性空」貫串其中，則形式結構就和存有「自性」的見解是一樣的。以僧肇在《不真空論》中，對於闡述「性空」的高超見解，不必然會對「性空」義不了解，何以仍貿然引用「性住」使其裹足不前？如果從上節論述到的，從佛教內部思想的爭議來理解，則不然看出，僧肇其實是順乎當時勢力強盛的小乘有部說法，「因勢利導」宣說出大乘「空」思想的道理，也即是對於說一切有部的批判與反省。

僧肇闡述「不遷」，意在將「緣起性空」的道理，藉由現象事物表述出來，呈顯事物的「動靜不二」觀。小乘闡揚「我空」，但法卻是不空的，認為萬法的

¹⁷² 印順：《中觀論頌講記》（台北：正聞出版，2000年），頁81-83。

規律、法則，都有著必然的體性，執著「法體」是真實存有的。大乘強調我法二空，我是空的，法也沒有所謂的體性支撐，是真正「性空」，遇緣能起的「空」思想。這看似與論敵相似進路的模式，卻能轉折出「性空」思想的實際，自是破除了有法體實有的教說。「性空」即無執，闡述的是雙面遮遣的道理，是有也非有，是無也非無，是「空有不二」、相即存在的本性。如此則能應物即真，達到真俗圓融的境界。

一、對說一切有部的批判與反省

在〈物不遷論〉中，僧肇談到自己與常人的眼光，因看待「動靜」的不同角度，而有不同的道理。《肇論》云：「夫人之所謂動者，以昔物不至今，故曰動而非靜；我之所謂靜者，亦以昔物不至今，故曰靜而非動。」¹⁷³僧肇指出，常人的眼光是「昔物不至今，故曰動而非靜」；而他對於「昔物不至今」的看法則是「靜而非動」的。僧肇所要彰顯的是，事物有不同角度的看法，在常人的眼光，過去的事物流轉至今已不同，而僧肇看到今昔事物的差異，故知事物沒有流轉至今。

「靜而非動」是僧肇在論中強調的重點，也就是事物具有「不遷」的道理。常人據以為的「動而非靜」，也正是此論欲以導正的對象。現代學者則認為，僧肇所針對的是大小乘在法義上的差異而論。呂澂談到「不從今以至昔」都是針對有部講的「相用有異，法體則一」而作的破斥¹⁷⁴；他指的是，因為小乘有法體存有的見解，這與大乘「無自性」的「空」思想，並不執著任一有與無的法，在根本上即呈現差異。佛陀離二而處中說法，說「常」與「無常」都是為了破除執著的弊病而設，並沒有有一真實「常」或「無常」這件事。

印順談到，像說一切有系，儘管他說諸法是無常的，萬有是生滅的，但他主張「三世實有」，一切法本自成就，從未來至現在，由現在入過去，雖有三世的變異，法體在三世中，始終是如此的。所以在「性空」者看來，這還是「常」執。假定以為「先」前的諸法是實「有，而」現「今」才歸於滅「無」，那又犯了「斷滅」的過失！¹⁷⁵「性空」的觀點是「色空一如」的「實相」觀，

¹⁷³《肇論》卷1，《大正藏》冊45，頁151上。

¹⁷⁴呂澂：《中國佛學源流略講》（北京：中華書局，2002年），頁103。

¹⁷⁵印順：《中觀論頌講記》（台北：正聞出版，2000年），頁256-257。

言及任一法即非「諸法實相」，因為事物斷然不可能有一個實在的「有」或「無」存在，言諸法有過去、現在、未來三世的變異，則與「性空」觀悖離。

萬金川說到，面對有情世間與器世間林林總總的存在事相，在阿毘達磨佛教的陣營裡，蔚為主流的說一切有部便開始大力著手範疇化的分類工作，從而建立了所謂「五位七十五法」¹⁷⁶的存在範疇表，這個範疇表固然剔除了「自我」的存在，而證成了他們所謂「諸法無我」的佛陀之教，但卻也展示了一個「三世實有，法體恆存」的靜態而永恆的法體世界。¹⁷⁷小乘雖強調「諸法無我」的思想，但這個法還是恆存不變異的；如強調「五蘊」非我，「五蘊」構成的假我是可以透過分析而瓦解掉的，但這個組成分子-「五蘊」，卻是真實不變的。

「法體恆存」的思想，是有一不變異的「法體」存在，而這與大乘「空」思想是大相逕庭的。大乘「空」思想了解有無「相即」性，於中無有一法可取，易言之，「性空」才是究極的事物本性。二乘行者不是立足「性空」談無常，就不是徹底的「無常」論。小乘認為「無常」一法是確實有的，物在此體性下展現，與「性空」論，物體性本自空寂，則有根本上的差異。這樣的偏執，其實就是一種「邊見」的見解，即是自性之執著，中道實相有無相即、空有一如，又何以有個真實的「無常」呢？佛說眾生皆有如來智慧德相，但以煩惱執著不能證得。小乘偏執，譬若照見事物不夠窮究徹底，不能夠完全把煩惱照破之意。故小乘最終也只能證得偏真涅槃，無法如佛般的自他兩利圓滿成就佛道，即因為無法一切皆空，於法體上仍有所偏執。

執著的弊病在佛經上被解為無明的遮障，被視為是不了解佛教「實相」的「邊見」。〈物不遷論〉陳述的，也無非就是這個弊病，所以須加以反對，並且

¹⁷⁶見《阿毘達磨品類足論》卷1，《大正藏》冊26，頁692中：「有五法：一、色；二、心；三、心所法；四、心不相應行；五、無為。色云何？謂諸所有色，一切四大種及四大種所造色。四大種者，謂地界、水界、火界、風界。所造色者，謂眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、色、聲、香、味、所觸一分及無表色。心云何？謂心意識。此復云何？謂六識身，即眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識。心所法云何？謂若法心相應。此復云何？謂受、想、思、觸、作意、欲、勝解、念、定、慧、信、勤、尋、伺、放逸、不放逸、善根、不善根、無記根，一切結、縛、隨眠、隨煩惱、纏，諸所有智，諸所有見，諸所有現觀。復有所餘如是類法與心相應，總名心所法。心不相應行云何？謂若法心不相應。此復云何？謂得、無想定、滅定、無想定、命根、眾同分、依得、事得、處得、生、老、住、無常性、名身、句身、文身，復有所餘如是類法與心不相應，總名心不相應行。無為云何？謂三無為：一、虛空；二、非擇滅；三、擇滅。」

¹⁷⁷萬金川：《中觀思想講錄》（嘉義：香光書鄉，1998年），頁80。

糾正其走上正確之道。印順談到，假使執著諸法決「定有」實在的自性，就應該以為此法是始終如此的，以為是常住不變的。這樣，就必然執「著」他是「常」，而落於「常見」的過失了！假使執著諸法決「定」是實「無」性，那就抹殺因果緣起，相似相續。那必然要執「著」他是「斷」，而犯「斷見」的過失了！為什麼見斷見常都是過失呢？因為諸法是常或斷，即違反緣起的相續，不知緣起正法了。所以，「有智」慧的多聞聖弟子，「不應」執「著」諸法是實「有」或者實「無」。¹⁷⁸

元康談到：「經中言諸法生滅無常，是謂去也；謂無常者，未必即無常，為防人之常執，故說無常耳。」¹⁷⁹佛經的「無常」教說，不是真實有「無常」這件事，而是佛陀離於兩邊的中道教說，目的為執著於假有的眾生，所善巧的「方便」說法。故如小乘執有一法體不變，「無常」的說法，都非能契入法的真實義；因為「執著」即落入兩邊的見解，不能離開有無徹見「性空」的「中道」「實相」。離此「性空」而宣說「無常」道理，無常即成為諸法體性，然事物當體即空，「無常」無論名實，也是當體即空的，究竟沒有真實「無常」這件事。

印順又說到，僧肇的〈物不遷論〉，就是開顯緣起的即動即靜，即靜常動的問題。三世變異性，可以說是動；三世住自性，可以說是靜。所以即靜是動的，即動是靜的，動靜是相待的。從三世互相觀待上，理解到剎那的動靜不二。但這都是在緣起的假名上說，要通過自性空才行，否則，等於一切有者的見解。¹⁸⁰

僧肇以跳脫理論層面的敘述，以「不遷」論證事物在今昔、因果上的動靜相即，「又〈物不遷論〉雙照有無位各住。」¹⁸¹而這樣的結果，是符合於大乘「性空」思想的，亦即真實存在於萬象中，真俗相即不二的道理。這種「觸物即真」的方式，在事物中看見「動靜不二」的本性，即知體性空寂，自是隱藏著瓦解「法體實有論」的教說。僧肇的「不遷」，意指在動的背後，並無一「自性」支撐，與小乘執著三世實有、法體恆存的見解是不同的，和大乘性本空為

¹⁷⁸印順：《中觀論頌講記》（台北：正聞出版，2000年），頁256-257。

¹⁷⁹《肇論疏》卷1，《大正藏》冊45，頁169上。

¹⁸⁰印順：《中觀論頌講記》（台北：正聞出版，2000年），頁81-83。

¹⁸¹《注肇論疏》卷2，《卍續藏》冊54，頁158上。

緣而起的「中觀」般若有著根本上的差異。陳豪珣指出，我們不能僅從動靜的角度來看僧肇的〈物不遷論〉的主旨，綜合起來看，這是事物的一種發展觀，它揭示了事物存在、發展的形式、狀態和過程。¹⁸²而這其實也是事物「存在形式」的探討，筆者認為，存在形式關乎我們的意識形態，及形態背後所要導致的結果，亦即是對事物的看法，所產生在現實中的適切性。以大小乘內涵來看修行的層次，則大乘是煩惱即菩提、生死即涅槃的形式，煩惱生死皆是當體即空，生即無生，當然也沒有什麼滅與不滅的問題了，是真俗結合、圓融一致的情境。而小乘無法勘破這「相即」的道理，求於熄滅煩惱達到清淨涅槃的境界，兩者在進路上即有顯著的差異。

陳平坤談到，《般若經》指出菩提道修行者通過「般若波羅蜜多」照見諸法皆空時，從不執定任何對象；而即使是「空」，也不過「假名」所設置的語詞，未嘗意謂另有與之相符應的實物。¹⁸³換言之，假名而起的指稱，並未有真實的事物，名實不相符，才是徹底的離開有無邊的見解。故對於任一名實的執取，給予設定的框架，都非能契入法的真實意趣，因為涉及任一事物的指陳，都非是事物的「實相」。因為事物「當體即空」，終究沒有任何一物，不過是不了解「實相」所產生的執著煩惱而已。

二、闡揚「動靜不二」的「性空」思想

僧肇闡明〈物不遷論〉，以「不遷」引導出事物具有「動靜不二」的本性，以破除常人有「實體」事物遷流的概念。上已談到，在現代學者的研究中，即朝此論以破除有部「法體」的思想。呂澂提到〈物不遷論〉隱喻有破除小乘執著「法體」的錯誤，則僧肇闡述動不離靜、靜不離動的道理，是想把佛教「性相一如」的「空」思想，藉由動靜觀表現出來，顯正事物具有「動靜不二」的本性，另則也隱喻小乘與大乘在中心思想上的不同。

僧肇早年習染玄學甚深，玄學常用的本末、體用、動靜的語彙，在僧肇選擇了佛學後，並未就此和玄學切割，反倒是加深他在佛學上的觸發與應用。涂

¹⁸² 陳豪珣：〈試論物不遷論的發展觀〉，《北京科技大學學報》(社會科學版)，第 24 卷第 3 期 (2008 年 9 月)，頁 161。

¹⁸³ 陳平坤：〈幻有假名觀下的「物不遷」論辯〉，《國立臺灣大學哲學論評》第 43 期 (2012 年 3 月)，頁 85。

豔秋認為，僧肇採取與一般人同一個切入點來分析，一方面可避免立基點的不同，另一方面則是因為他認為「實相」與「現實」是相即不離的，「實相」不在「現實」之外。因此，可以用來說明「有物流動」的，一定也可以用來闡釋「法無去來」。¹⁸⁴「觸物即真」是僧肇闡述般若思想的方式，這個論點，筆者認為是受玄學影響所致，在探討僧肇玄學思想即談到，魏晉玄學的特色，從最初的宇宙論的建構，發展為道在生活中展現的具體行為，這樣的過渡形態，或許無形中即強化了僧肇的思索方向，也轉變了僧肇思考的路徑。也因此，僧肇有了異於別人，對於般若「空」思想的詮釋方式。

大乘與小乘原理的不同，即是「自性」與「性空」的不同。大乘佛教駁斥「自性」說法，強調「性空」的思想。如上所述，有法體即有所住、無法達到真俗不二、無所住心的境地，是生死與涅槃隔歷的境界；「性空」即「緣起」，是真俗圓融，無所住而生其心的境界，是煩惱即菩提，生死即涅槃的體會。

僧肇以中觀為準則，為導正偏執於「遷」的常人，遂以「不遷」為立題，闡述事物實則具有「動靜不二」的「實相」觀。《肇論》云：

夫生死交謝，寒暑迭遷，有物流動，人之常情。余則謂之不然，何者？

《放光》云：「法無去來，無動轉者。」尋夫不動之作，豈釋動以求靜？必求靜於諸動。必求靜於諸動，故雖動而常靜；不釋動以求靜，故雖靜而不離動。¹⁸⁵

世人對於瞬息萬變的萬象，如生死謝滅、寒暑更迭，即認為這是事物本身的遷流變化所致的「無常」，但僧肇認為這樣的理解是不盡然的。因為《放光般若經》指出：「法無去來，無動轉者」，意謂在遷流的事物中，就某個思想、角度而言，它其實是靜的狀態；同樣，「靜」也是不離開「動」的條件，才能顯示出來。僧肇以常人對於事物的認知進入，指出「動」並非是事物的全貌，動中有靜才是事物的本性，這才足以使人反觀到自己認知上所形成的概念是錯誤的。陳平坤指出，僧肇認為經中宣稱諸法本不動搖，因而也不去不來，同時無有住處，乃是因為經主雖然目睹往來變易的事象，但卻又能夠「求靜於諸動」，所以在變動中發現其有「常〔恒〕靜〔寂〕」的意義。換言之，「法無去來、無

¹⁸⁴ 涂豔秋：《鳩摩羅什般若思想在中國》（台北：里仁書局，2006），頁 226。

¹⁸⁵ 《肇論》卷 1，《大正藏》冊 45，頁 151 上。

動轉」之為所謂「靜」或「不遷」，是不離於「動」或「遷」的認知結果。¹⁸⁶ 僧肇面對事物，舉出中觀實相的道理，在僧肇的眼中，萬物皆具有哲理，哲理在萬物中呈顯，是謂活的哲學；而般若思想也應該在事物中呈現出來，才是真正的智慧。

元康指出：「物不遷論，明有申俗諦教。」¹⁸⁷〈物不遷論〉以事物論證「不遷」的道理，所以是申論俗諦。僧肇引用「法無去來，無動轉者。」來支持「不遷」的觀點，在一般思維認知上是難以契合的。何以？元康指出：「彼經既云法無去來，何有生死交謝？復云無動轉者，何有寒暑迭遷耶？亦可通說，未必須配也。」¹⁸⁸就元康的觀點，也即是一般人會提出的困惑，因為僧肇將之性、相的道理，拉到同一層面論述，這就衝擊到我們的慣性思維。沒有既靜又既動的現象可以同時展現在事物中，當然有佛學思考的人，可以知道僧肇所言為何物，但就一般人而言，這的確是充滿矛盾哲理的。孫長祥談到，以這個「在運動變化中的物體」的常識命題，與《放光般若經》「法無去來，無動轉者」的說法對照，則有扞格難入之處。¹⁸⁹

黃百儀指出，僧肇的「動靜」不是常人的「動靜」。因為從僧肇引證的經文來看，「靜」指的是「真諦」，是指不動，是在否定常人「動」的觀念，是「不遷」。而「不釋動以求靜，必求靜於諸動」的「動」指的是現象。「不釋動以求靜」是說「法無去來，無動轉者」並不是破壞世間的現象才成立的。世間現象變動的當下，就是佛所說的「寂靜」。「寂靜」並非是常人的「靜」，而是指沒有常人所以為的「動」。「靜」可看成是「涅槃寂靜」，「動」可看成是「諸行無常」。¹⁹⁰

如上所述，常人以一般動靜去理解〈物不遷論〉的動靜，一定矛盾衝突，故論述上的次第引導，會比義理的解說更顯得重要，至少，在〈物不遷論〉的

¹⁸⁶ 陳平坤：〈幻有假名觀下的「物不遷」論辯〉，《國立臺灣大學哲學論評》第 43 期（2012 年 3 月），頁 90。

¹⁸⁷ 《肇論》卷 1，《大正藏》冊 45，頁 166 下。

¹⁸⁸ 《肇論疏》卷 1，《大正藏》冊 45，頁 167 上。

¹⁸⁹ 孫長祥：〈僧肇對動靜問題的辨治——〈物不遷論〉析義〉，華梵《第七屆儒佛會通暨文化哲學》（2003 年），頁 248。

¹⁹⁰ 黃百儀：〈僧肇物不遷論思想研究〉，《中國佛教學術論典》（高雄：佛光山文教，2004 年），頁 389。

解明上，更需要如此。但無論是注疏上或是現代研究中，都明顯缺乏次第性的解說，這不免使得動靜更加難以理解了。

筆者認為，《般若經》闡釋「法無去來，亦無動轉」可指就是體性空寂，也就是「無自性」的涵義。一般人認為遷動的事物是具有「實體」性的(自性見解)，是「實體」在流動的概念。而僧肇的遷流指的是沒有「自性」的成份，也就是沒有「實體」的遷流；所以以今昔展開「不遷」的論證，沒有一個「實體」從此到彼流轉。所以當說「生死交謝，寒暑迭遷」的同時，也即是「法無去來，無動轉者」的狀態。但一般人難以理解這種「動靜相即」的道理，以「靜」來敘述事物的體性，與之現象「動」的事物相提並論，則不免充滿疑惑了。

「動靜不二」是事物的本來面目，處於凡智的眾生，是無法理解這層「實相」真理的，所以一也變為二了。《肇論》云：

然則動靜未始異，而惑者不同，緣使真言滯於競辯，宗途屈於好異。所以靜躁之極，未易言也。何者？夫談真則逆俗，順俗則違真。違真故迷性而莫返，逆俗故言淡而無味。緣使中人未分於存亡，下士撫掌而弗顧，近而不可知者，其唯物性乎！¹⁹¹

事物原本就存在著「動靜不二」的本性，但迷惑的眾生就覺得有異，所以佛教也變成諸多的異說，法理也有很多不同的異解，「動靜不二」就變得更難解明了。僧肇認為真俗圓融的道理是不容易論說的，因為一般人對於真俗的界定是真是真，俗是俗，兩者是分開的。元康指出：「夫談真則逆俗，順俗則違真者？俗人謂異，言不異者，則逆俗人也；真理是一，言不一者，則違真理也。」¹⁹²因為俗人認為動靜兩者是不一樣的，是二元對立，如果講「動靜不二」道理，就一定和世俗的認知相反；相反的，真理是「動靜不二」，是一，如果講不一樣，也是違反真理。要導正眾生，從二元的思考模式，到「相即」的認知，終究不是容易的事。因為眾生根器不同，中等根機的人，尚且抱著存疑的態度，下等根機的人，則只有否決的份了。在僧肇的認為，真理不在別處，

¹⁹¹ 《肇論》卷1，《大正藏》冊45，頁151上。

¹⁹² 《肇論疏》卷1，《大正藏》冊45，頁167中。

而是眼前的事物就看得見真理，但我們時常捨近求遠，認為真理必須離俗而求，所以講「動靜不二」、「真俗圓融」的道理，既難以理解，也難以論說。

僧肇推究事物具有「動靜不二」的本性，和一般人認為有「實體」事物的遷流，這兩者除了見解上的差異外，亦隱藏著軌則、原理上的不同。如上陳述，一個具有「自性」，一個則言「性空」。再以現代研究指出，〈物不遷論〉是破除小乘法體實有論，則此論意圖宣示大乘與小乘在中心思想上的不同，可謂極明顯了。而佛法無論大乘或是小乘的教說，都是以滅除煩惱、趨向涅槃解脫為主要的實踐方向。以小乘的角度言之，必須滌蕩塵埃(煩惱)才顯得出清淨。換言之，淨穢是對立的，煩惱與清淨也是對立的，生死與涅槃更是此岸與彼岸的距離，所以我們必須不斷掃除塵垢，清淨才得以呈顯出。而大乘的核心思想，言「色空相即」的般若智慧，淨穢可以是相即的，因為一切都沒有一個主宰的實體，是緣生也必然因緣所滅，代表的不是沒有辦法解決的問題，所以不待滅除，煩惱當下即是清淨無染的境界；生死當下即是涅槃。

一般人對於「不遷」的道理，終究還是疑慮多過瞭解，《肇論》云：「聖人有言曰：『人命逝速，速於川流。』是以聲聞悟非常以成道，緣覺覺緣離以即真。苟萬動而非化，豈尋化以階道？」¹⁹³世人認為萬象有變化的道理，對於事物存在著「動靜不二」的本性，總是抱著存疑的態度。因為聲聞、緣覺二乘行者也是悟到了「無常」的真理，因而滅除煩惱得到解脫，若按照僧肇的「不遷」理論，怎會有因「無常」而證得聖果的聖者呢？筆者認為，僧肇的「不遷」非是靜止的，而是靜中有動，動中有靜的「相即」狀態，「不遷」實則是「動靜不二」的本性，所以這並非有矛盾之處，而是不了解僧肇論中的旨意所致。《肇論》云：

覆尋聖言，微隱難測。若動而靜，似去而留，可以神會，難以事求。是以言去不必去，閑人之常想；稱住不必住，釋人之所謂往耳，豈曰去而可遣、住而可留也。¹⁹⁴

「動靜不二」的道理，是不太容易理解的。僧肇雖以「今昔」展開「不遷」的論證，然而要在事物上直截了當進入其底蘊，是有所困難的，所以只能在精神

¹⁹³ 《肇論》卷1，《大正藏》冊45，頁151中。

¹⁹⁴ 《肇論》卷1，《大正藏》冊45，頁151中。

上領略其意。經中所說的「去」，不是真的有遷往之意，不過是防止人們執著在恆常的念頭裏罷了；而經中的「住」，也不是真實有靜止之意，而是為了消除人們執著在遷流的想法而已。佛陀離二而處中說法，當說去、住之言，都是合於「中觀實相」的教說，必須仔細推敲佛陀的真實義諦。

佛陀的言教非常微妙，讓人感到不可思議，但只要掌握佛陀的中心思想，就不會被字義所困惑。元康指出：「若動而靜似去而留者，據言教則如動如去也，據理實則如靜如留也。」¹⁹⁵「動靜不二」的道理，如以言教宣說，要以世俗的認知，來說事物是動、是去的；然以佛教真實諦理來說，就必須說是靜是留了。因為「實相」是「動靜相即」的，是一體的兩個面。

〈物不遷論〉講的是「空」的思想，而「空」是離兩邊、離執、離繫縛的教說。換言之，「中道」「空」思想是此論的旨趣。故必須了解佛陀亦是處中說法的原則。僧肇談到，故《成具》云：「菩薩處計常之中，而演非常之教。」

《摩訶衍論》云：「諸法不動，無去來處。」斯皆導達群方，兩言一會，豈曰文殊而乖其致哉？」¹⁹⁶所以經典中常看似有互相矛盾的教說，不是佛法有所錯誤，實則是佛陀中道說法的權巧。雖有二路不同，但歸向的目的是一致的，都是為了引導眾生入於中道實相觀。所以菩薩處於執著「常」的世俗諦中，要宣說「無常」的真理；而為執著於「無常」的二乘行者，宣說「常」的道理，原因無他，趨向中道義矣。宋朝遵式談到：「若達動靜不二之理，自然空有雙照，捨權歸實竝契中道。」¹⁹⁷，曉得了這「動靜不二」的道理，自然瞭解「空有一如」的境界，就不再落入「邊見」中，而能直入體會中觀第一義諦。所以僧肇說：「然則莊生之所以藏山，仲尼之所以臨川，斯皆感往者之難留，豈曰排今而可往？是以觀聖人心者，不同人之所見，得也。」¹⁹⁸莊生藏山，孔子臨川的事例，也可以看出聖人有異於常人的眼光，而真實看到「動靜不二」的真理。莊子談到藏山於澤，以為一定相當穩固，卻不免也有被盜走的危機；孔子看到流逝的河水，也不免有逝者難追的感嘆。他們都是看到了真實「無常」的道理，

¹⁹⁵ 《肇論疏》卷1，《大正藏》冊45，頁168下。

¹⁹⁶ 《肇論》卷1，《大正藏》冊45，頁151中。

¹⁹⁷ 《注肇論疏》卷2，《卍續藏》冊54，頁156下。

¹⁹⁸ 《肇論》卷1，《大正藏》冊45，頁151中。

過去是徹底的流逝了，並沒有「實體」從以前來到現在的新舊差別。足見聖人的眼光洞澈幽微，有獨到之處；所看的都是超越於常人的認識形態。

僧肇闡述〈物不遷論〉，其用意即在彰顯事物具有「動靜不二」的「實相」，也即是闡述大乘「空」思想的正見。大乘思想的核心即在「色空相即」的般若教說，勘透事物、念頭都沒有真實體性，不待滅除，而當下即空，以此卸除因執著所帶來的憂惱。而僧肇以事物的動靜來表述般若中觀的內涵，其形態不僅更為具體，及更貼近凡夫的視界，由動靜的概念，就能看出「自性見」的蹤跡。要在遷流的事物中，呈顯無「實體」可承載，無自性可支撐的見解，所以僧肇以「性住」故「不遷」，來截斷有體性的見解，並引用「法無去來，亦無動轉」的般若經證，來談到這個不具有「實體」、體性空寂的事物。當世人看到「生死交謝，寒暑迭遷」的同時，也即是「法無去來，無動轉者」的狀態，也就是真實的「性空」。事物流逝，所呈顯的「無常」，不是夾帶一「實體」呈現新舊的差別，而是前後的新舊差別都是全新的兩物，過去是徹徹底底的消逝了，並沒有「實體」還會流轉至今的差別，這才是「性空」下的「無常」觀。

當心有所住，即有所分別，如人我分別、形象分別...等，這也是常人不易擺脫的二元對立思考模式。黃家樹指出，我們所思、所見、所起的概念，一定是落於相對性的。有高便有矮，有醜便有美，說一就有異出現，說白同時便想到黑，總之，沒有一法是絕對的。如果我們隨意落於一邊，或有或無，或善或惡，就等於兩邊都落下去了。為什麼這樣說呢？因為抓住一端和抓住兩端並無分別。執著善，等於執著惡，在你強調善的時候，你對不善就一定很排斥。換句話說，你有善的觀念時，其實就有強烈的不善觀念在一起。¹⁹⁹ 筆者認為，處在對立的思維概念中，就很難對對比的兩個情境產生同等的概念。黑白、是非、對錯...的情境落差，就會有一邊喜愛、一邊拒斥的心理產生，而這就是意識妄想心的「分別」觀念，它始終與纏、煩惱緊緊的黏在一起。換言之，中觀見與二分法恰是聖智與俗智的差別。

僧肇在《注維摩詰經》中，表述了大小乘在涅槃看法上的不同。「肇曰：小乘以三界熾然故，滅之以求無為，夫熾然既形故滅名以生；大乘觀法本自不

¹⁹⁹ 黃家樹：《中觀要義淺說》（台北：全佛文化，2002年），頁68。

然，今何所滅？不然不滅乃真寂滅也。」²⁰⁰小乘觀三界熾然，故以求得寂靜涅槃為所歸；而大乘觀三界是因緣所生，非真實有個三界可言，當然也就沒有什麼燃與不燃，滅與不滅的問題了。以此觀之，僧肇講述〈物不遷論〉的觀點，也反映出他對於「真理」的看法，亦即是「觸物即真」、「淨穢一如」、「真俗圓融」的境界。



²⁰⁰ 《注維摩詰經》卷3，《大正藏》冊38，頁354下。

第三節 〈物不遷論〉的動靜論證

世俗之見，動即非靜、靜即非動，動靜二元對立是一般的普遍思維。從世俗對於「常」的執見，到勘破事物非永恆的「無常」見，這種對於見解的思路，常落入不是「有」即是「無」的觀念中，這種二元對立的思考模式，就是「邊見」的思維。這樣的分化概念，根深蒂固的潛藏在我們的意識中，並且恆常不化。譬如我們說「好」，即有另一方相對的「壞」存在，當我們說「善」，即不免有另一方的「惡」存在，乃至我們藉由語言反應出的概念，如真假、黑白等、...都是分化的概念。而事物的本性、實相，果真如人的二元思考模式嗎？這樣的思考模式、進路，是否正確？經由經驗得知，當有這種概念呈現時，我們往往會對其一方投以好惡，產生取捨的心態，這樣的分別所帶來的結果就是煩惱的產生。佛教般若「空」的探尋，與其說是為了剷除煩惱而設立，不如說是對於「實相」的了解。煩惱是由錯誤的知見產生，導正對於真相的了解，煩惱也就無所遁形了，這也是般若思想作為大乘思想核心的主要原因。

僧肇闡述〈物不遷論〉，有其時代的背景因素，為論破「法性」「實有論」的教說，以及導正玄學化的佛學思想，僧肇「因勢利導」以動靜架構起「性住」的思想，而闡揚「不遷」的理論，這種「觸物即真」的方式，即是引導眾生實際看出法的「實相」；從自己固有的見解中，去解離錯誤的概念與知見。僧肇以常人的眼光進入，再以不同的角度，去引導出另一個視角出來。在常人恆以為的動態觀念中，去看出「動靜相即」的實際。論中，僧肇用了四個形式去辯證「不遷」的道理，即今昔、性住、因果、功德的角度，辯證在常人遷流的眼光下，仍具有靜止不動的現象。「今昔」狀態各住於所對應的時間刻度裏，彼此沒有游移來往，所以是「性住」於前而「不遷」。再者，架構於今昔展開的「因果」關係，亦同於今昔互不遷移。果雖由因而來，然因位現象，卻不會完整出現在果位的階段中，果位亦然；這即證明了遷中仍具有「不遷」的狀態。再則由因果產生的「功德」(反之即是「業報」)的問題，也同樣不離開這個「實相」的道理。如佛陀的善業距今已遙遠，而人們受其思想的影響卻是無遠弗屆的。哲人日已遠，典型在夙昔，可見得事物的確實具有「動靜不二」的本性。

動靜始終就是一體的，只是在無明的障蔽下，出現了眾多紛紜的異解，對

於「相即不二」的理路，反倒出現了質疑的聲音。元康於《肇論疏》云：「人謂物皆遷徙，變易無常，今明物本不遷，當世各有言，雖反常義仍合道，故云：物不遷論也。」²⁰¹此為元康引述《毛長詩傳》來肯定〈物不遷論〉的思想。以「不遷」立題，看似與「無常」思想背反，實則是立基中觀般若的思考模式，闡述「動靜不二」的真理。筆者認為〈物不遷論〉雖引發了很多的疑慮，然不能抹滅的是，僧肇對於般若思想的導正；有的也只是從事顯理，在推論上有其不得不的侷限，然僧肇應用玄學的語彙，闡述般若中觀的「實相」理，是般若形式的新論證。般若思想從哲理的思辯，跨越在你我舉目可陳的事物中展現，從動靜中勘驗無「實體」(自性)的存在，真俗圓融相即，是中觀思想新式的論說。

一、以「今昔」論證「不遷」

僧肇以事物今昔之異同，來論證「不遷」的道理。他強調物「不遷」，是為打破常人執著「有物」遷流的認知，實際是在導引出事物具有動靜「相即」、「一如」的旨趣，也即是沒有一物可來往遷流之意，亦即是破除自性見的謬誤。既是以今昔論不遷，必得先要論證今昔沒有往來遷移的事實。

在僧肇認為，般若及中觀的思想，都有談到「不遷」的道理。《肇論》云：「《道行》云：『諸法本無所從來，去亦無所至。』《中觀》云：『觀方知彼去，去者不至方。』斯皆即動而求靜，以知物不遷，明矣。」²⁰²僧肇引《道行般若經》、龍樹《中論》言說，來印證「不遷」的道理。從「實相」的角度，事物是「動靜不二」的，如《中論》談到事物的動靜觀，以其方位見有物從此到彼，所以說有一法於中遷流、移動，可見得的是，動不離開靜，才能顯示出「動」的狀態，這即可證明動靜是「相即」的。因為若去除了方位，事物並沒有跑到哪裡去了，是方位呈顯它動的事實，所以沒有靜態則不能將動態呈顯出來，是即靜之動。可見的是，「動靜不二」乃是事物的「實相」，物有「不遷」乃是引出法的本性而論。

僧肇推論今昔論「不遷」的理證，主要見於這段文字：《肇論》云：

求向物於向，於向未嘗無；責向物於今，於今未嘗有。於今未嘗有，以明

²⁰¹ 《肇論疏》卷1，《大正藏》冊45，頁166下。

²⁰² 《肇論》卷1，《大正藏》冊45，頁151上。

物不來；於向未嘗無，故知物不去。覆而求今，今亦不往，是謂昔物自在昔，不從今以至昔；今物自在今，不從昔以至今。²⁰³

僧肇表示，尋求過去的事物，在過去的時間裏是存在的，但在現今要找到過去的事物是找不到的，可見得過去的事物並沒有來到現在；事物停留在過去的時間裏，可見得物並沒有遷去。再看現在的事物，它也不會再返回昔日的狀態。所以說，過去與現在的事物都各自停留在它們的時間裏，彼此並沒有遷移往返的現象。我們對於今昔的概念，如有一「實體」事物在時間的流逝下，產生前後型態的差別，這在「實相」義來說，遷流的事實是有的，卻沒有一物置於其中遷移往返。據此而論，事物在動中存在著靜止的狀態是無庸置疑的。《肇論》云：「故仲尼曰：『回也見新，交臂非故。』」如此，則物不相往來，明矣。²⁰⁴僧肇引用孔子的「交臂非故」，來證明「不遷」的道理。《肇論》云：

莊子外篇田子方章云：孔子謂顏回曰：吾終身與汝交一臂，而失之，可不哀與？……今言交一臂而失之者，謂交一臂之頃，已失前人，非謂交臂執手不能令停也。明知交臂之頃，前已非後，言誰遷耶？然前已非後，則是遷義；而言不遷者，此明無有一物定住，而從此遷向彼，故曰不遷也，如此則物不相往來明矣者。²⁰⁵

「交臂非故」一詞，記載在《莊子》篇章中，乃是孔子感嘆世間無常，瞬間即逝的情懷。擦肩而過，前後已經不同。交臂的剎那只在當時定格的時間裏，如今這個時刻找不到，也回不去。前後的延續，代表著交臂具有遷流變化；而如今找不到，回不去，證明交臂在今昔是沒有往來的。「交臂非故」，代表著事物具有「動靜不二」的本性，也意味著「無常」非是「實體」事物的流轉，而是新新生滅的狀態，是徹底無住的「無常」。

「動靜不二」是相即的，雖往而靜、雖靜而往，以此來說明，大自然的急遽變化、風雲變色，說它們是靜止的，並沒有錯謬。《肇論》云：「既無往返之微朕，有何物而可動乎？然則旋嵐偃嶽而常靜、江河競注而不流、野馬飄鼓而不動、日月歷天而不周，復何怪哉？」²⁰⁶既然沒有今昔之來往，那事物是如何

²⁰³ 《肇論》卷1，《大正藏》冊45，頁151上。

²⁰⁴ 《肇論》卷1，《大正藏》冊45，頁151上。

²⁰⁵ 《肇論》卷1，《大正藏》冊45，頁168中。

²⁰⁶ 《肇論》卷1，《大正藏》冊45，頁151上。

遷動的呢？靜其實不是認知上離開動的靜，而是即動之靜，與動相即的靜。如說大氣急速遷流，壟罩山嶽而沒有飄移，江河奔流而沒有競注，乃至野馬奔跑而不動，日月運行卻沒有周轉，這些聽似違反常理的道理，其實都是事物真實的相貌。因為事物原本就具足「動靜不二」的道理，動是即靜之動，反之亦然，所以是無庸置疑的。

事物具有「動靜不二」的本性，以生命體來說，也同樣具有這種真理。僧肇在《肇論》中云：

人則謂少壯同體、百齡一質，徒知年往，不覺形隨。是以梵志出家，白首而歸，隣人見之曰：「昔人尚存乎？」梵志曰：「吾猶昔人，非昔人也。」隣人皆愕然，非其言也。所謂有力者負之而趨，昧者不覺，其斯之謂歟！

207

僧肇以梵志白首來論證「動靜不二」的道理。人的生命體具有今昔老舊的變化，以「動靜不二」的觀點要如何去理解呢？世人認知生老病死是生命主體的常態，是一個人從出生到死亡的遷流變化，不太可能沒有主體的概念，然聖人於此即有不同的理解。白首梵志對於自己少時離家，老大回的形態變化，做了這樣的回答：我猶是昔日年輕的那個我，但我也不是昔日年輕的那個我。這樣的回答，是令世人感到困惑的，但於「實相」言，卻合乎其義。白首梵志不能否認今由昔而來，如三歲的我與八十歲的我，不能說不是同一人，但於今而言，不可能出現年輕時的容顏，年輕的容顏只在昔日的階段裏出現，不曾在現今的此刻出現。這樣昔不至今、今不至昔；年輕不會來到年老的階段，年老也回不去年輕的狀態，今昔又何曾有來去？既沒有來去往返，何以說有一主體於其中遷流？聖人之所以和世人見解不同，就是懂得這一層「相即」的道理。雖然事物在不斷變化中而有前後的差異，在世人的眼光裏，這一切不離開主體有為生滅的運作，但在聖人而言，則是以「實相」境界去解答這個問題，亦即是離二而處中說法。聖人了解「動靜不二」的道理，去面對萬象的變化；而眾生為無明所覆蔽，卻還在以蒙昧不覺的心眼去看待事物，則處處是窒礙，也處處是分別與煩惱了。感傷的是，事物中就存在著這個真理，但眾生迷惑不覺，面對真理卻毫無所悉。「動靜相即」指的即是事物不具有「實體」(自性)的存在，

²⁰⁷ 《肇論》卷1，《大正藏》冊45，頁151中。

無「實體」故也無法今昔流轉。「不遷」顯示的，即是事物的「實相」觀，而人由於無明障蔽、心眼蒙昧，事物即存在著真理，卻還要從事物外另覓真理。

世人對於有一實體遷流變化的概念，其實是錯誤的知見。「實體」該具備有掌控主宰的能力，但事實並非如此。涂豔秋指出，「有物流動」論者所謂的「變化」，是指一物由這一點走向另一點的過程，也可以說是同一本質上產生不同假相的歷程。假定本質甲，走到 A 點產生 A 假相，走到 B 點產生 B 假相，走到 C 點產生 C 假相，這三個不同的假相，都是由同一本質所變現，既然都是由本質甲所生，今天生與明天生，或顛倒次第對本質甲而言，也是沒有差別的。既然是同一人的變化，則應當可讓嬰兒期、少年期、老年期一時俱現，或先到老年期再到嬰兒期，如果沒有辦法如此，恐怕也說明了本質甲無法生起這些假相。²⁰⁸涂豔秋指出的，「實體」該具有主宰義，既有主宰，必然可任意變化，而事實不然，萬物隨自然法則次第而生，非顛倒生。這就證明了「實體」概念是錯誤的見解，本質與現象的二分也是不存在的。據此觀點，僧肇言「不遷」，可謂沒有錯謬。然事物游移的歷程，促使型態轉換，這又是遷流的現象。「實相」就具足這「遷」與「不遷」的狀態中，即是「動靜不二」的本性。佛陀示以「無常」教說，是為破眾生對於「常」的執著；僧肇闡述「不遷」則是破除二乘人執著「無常」的弊病，這些其實都是立基「中觀實相」而導正的論說。亦即是符合佛教「緣起性空」的法則。事物在輾轉不斷運行中，沒有一實體掌控著，所有的變化都是緣生相續不斷繼起，瞬間如石火電光般的快速，讓人錯覺有一物於其中流轉，從而有「本質」與「假象」二分說，實則並無「本質」的存在，只是緣生相續不斷繼起，前後已然徹底轉換了。

佛教闡述這世間是「緣起性空」的「實相」，沒有「實體」的運行，唯有彼此依賴著相互的關係，支持著生、住、異、滅的變化，卻始終不見有一物於其中遷流。黃國清指出，蓮池大師相信僧肇的論說目的，就是要呈顯「緣起性空」之旨，只是在〈物不遷論〉文中沒有直接表述出來。²⁰⁹另徐敏媛也表示，僧肇以物不遷為論，旨在對時間形式萬法的思維可否安立生命存在的意義，準

²⁰⁸ 涂豔秋：《僧肇思想探究》（台北：東初出版，1995），頁 69-70。

²⁰⁹ 黃國清：〈小乘實有論或大乘實相論？—分析明末三大師的〈物不遷論〉解釋立場〉，《中華佛學學報》第 12 期（1999 年），頁 401。

以「緣起性空」之法義，作追問式的反省與本質地勘破。²¹⁰所以僧肇以「不遷」立名，即是立基於中觀般若的方便詮釋，目的為破除對於「無常」執著的人，尤指二乘人，所導正的中觀「實相」論說。所以〈物不遷論〉是否如後人爭議，與佛教「空」思想背反，是有值得論述的空間。

二、以「性住」論證「不遷」

「性住」故「不遷」是今昔「不遷」的延伸而來。僧肇談到了「昔物自在昔，今物自在今」，這種不動、不來的性質，說它們是「性住」所以「不遷」。這種「性住」故「不遷」的原理，存在每一事相中，即使看似運轉急速的現象，在事物的本性來說，都是即靜之動的。《肇論》云：

是以言往不必往，古今常存，以其不動；稱去不必去，謂不從今至古，以其不來。不來，故不馳騁於古今；不動，故各性住於一世。然則群籍殊文、百家異說，苟得其會，豈殊文之能惑哉？²¹¹

所以當說有物遷流，這當中並無一實體事物流轉，是無自性空的即靜之動。當說有去來之相，也不必是真的有一物去了哪裡，因為昔不至今，故知也沒有去來遷移之相。因為沒有去來，故知今昔互不來往，既沒有來去往返，則「性住」於一世，而不動、不遷。對於此論點，各家著疏、學說都有不同的見解，如果能加以匯通，又豈會被這些異說所迷惑呢？

如果有物遷流，則古今應能互相往返，相互出現在彼此的時空裏，而事實則不然。《肇論》云：

人則求古於今，謂其不住；吾則求今於古，知其不去。今若至古，古應有今；古若至今，今應有古。今而無古，以知不來；古而無今，以知不去。若古不至今，今亦不至古，事各性住於一世，有何物而可去來？然則四象風馳、璇璣電捲，得意毫微，雖速而不轉。²¹²

要在今時找到昔時的相貌，是找不到的；同樣的，古時亦不會出現今時的狀態。今時若可遷移到昔時，則昔時應有今時之事物；同樣的，昔時若可遷移至

²¹⁰ 徐敏媛：〈僧肇〈物不遷論〉對時間自性之辯破(上)〉，《鵝湖月刊》第39卷第2期(2013年8月)，頁13。

²¹¹ 《肇論》卷1，《大正藏》冊45，頁151中。

²¹² 《肇論》卷1，《大正藏》冊45，頁151下。

今時，則今時也應該會出現古時的情況。但是今時看不見昔時之事，昔時事物只在昔時，故知昔不至今；古時也無今時事物，今時事物只住於今，這樣古今並沒有互相遷移往返。他們的相貌都只停留在當時的時間裏，亦即停駐在某個時空中，對此而言，則「不遷」之證，明矣！「性住」是為打破有物流動的謬見，非是不遷、不化，因為僧肇開宗明義即說，「不遷」是即「遷」的形式。據此而論，這些看似流動很快的事物，如四季更迭、宇宙運行...等，它們都是無「實體」遷流的流轉。

佛陀在經典裏的教說，都說是「無常」遷滅的、現在又說「不遷」，這其中的差異在哪裡呢？僧肇在《肇論》裏談到：

是以如來因群情之所滯，則方言以辯惑，乘莫二之真心，吐不一之殊教；乖而不可異者，其唯聖言乎！故談真有不遷之稱，導俗有流動之說；雖復千途異唱，會歸同致矣。而徵文者聞不遷，則謂昔物不至今；聆流動者，而謂今物可至昔。既曰古今，而欲遷之者，何也？²¹³

〈物不遷論〉的「實相」是「動靜不二」，而凡夫對於動靜的道理是難以意會的，佛陀便要施以契機的言論使眾生解除迷惑。當眾生執著「常」，佛陀便要宣說「無常」的道理，當眾生執著於「無常」，佛陀便要宣說「常」的道理，道理無他，趨向中道實相而已。雖然言論彼此乖違，但卻不是各異，也唯有聖人才具有這樣的言論，所以要從佛陀設教的本意去理解。這也隱喻了動靜本來就是不二的，只是面對根機各異的眾生，佛陀必須以「方便」智，權巧的次第引導。那些執持文字說法的人，由於看不到這層「相即」的道理，還在二元分化的模式裏打轉，當然無法透徹「動靜不二」之理。所以僧肇又談到：

是以人之所謂住，我則言其去；人之所謂去，我則言其住。然則去住雖殊，其致一也。故經云：「正言似反，誰當信者？」斯言有由矣。

〈物不遷論〉的道理，是根源於中觀「實相」的教說，在事物上是「動靜不二」的實相。所以當世人說靜的時候，我就說動；說動的時候，我就說靜；去住在一般人的認知是相反的兩件事，但是在「實相」而言，它們是一體的，也就是「動靜不二」的道理。所以佛經上所說的，動靜是一不是二，其實是根源於「實相」的教說，但是世人有誰會相信這番道理呢？

²¹³ 《肇論》卷1，《大正藏》冊45，頁151中。

僧肇以「性住」論「不遷」，要在一般人認為有「實體」遷流的認知下，截斷有物流動的假象，故以事物「性住」於前，才能今昔無法遷移往返，其旨無非引導事物具有「動靜不二」的本性。雖然「性住」與「不遷」的詮釋，與「性空」之理有落差，但僧肇先前亦談到，「不遷」的道理，並不離開佛陀設教的本意而論。筆者認為，這或許是僧肇在推論「動靜不二」理路上的一個侷限，一個不得不的特殊用法，雖其字義與「性空」呈現背反，而其本意並非是背離「性空」的思想，這是讀者研讀〈物不遷論〉後，所必需掌握的一個重要訊息。

三、以「因果」論證「不遷」

古今既不遷，溯及彼此間的連結關係-因果也是「不遷」的。《肇論》云：果不俱因，因因而果。因因而果，因不昔滅；果不俱因，因不來今。不滅不來，則不遷之致明矣！復何惑於去留，踟躕於動靜之間哉？然則乾坤倒覆，無謂不靜；洪流滔天，無謂其動。苟能契神於即物，斯不遠而可知矣！²¹⁴

果由因而來，但在果位上找不到因位的事物，因果相續雖有遷流，但卻不是有一物從因到果的階段。如種子生芽到果實階段，因成就了果，但在果位裏，當初那一粒因種已蛻變，並不會來到果實的階段。因位在當時的狀態是存在的，但是在果位找不到因位的事物，所以說因位並沒有遷移到果位來。因位存在當時的時間點裏，以此說明不滅；沒有出現在果位裏的階段，所以說不來；這樣，「不遷」的事實已經很明顯了！由此得知，因果之間的遷流非是「實體」事物從此到彼的遷移，而是動靜相即存在的。這樣在去留、動靜之間又有什麼好疑惑的呢？

因果既不遷，當然也沒有「實體」從因流轉到果的階段，這就破除了因果間的自性見。性本空而能緣起，輾轉繼起的只是匯聚各種因緣條件的生起又消滅，沒有一物自始至終存在著。我們認為本質與表象的「實相」，據以此所產生的自性見，實則是一種視覺的錯亂，也就是根本沒有本質與表象這樣的關係存在。涂豔秋談到，由於因是能生的，而果是所生的，所以二者決不可能是同一

²¹⁴ 《肇論》卷1，《大正藏》冊45，頁151下。

法，而因的能生，在僧肇而言並不是具有自性方式的生，而是存有一個足以引生果的作用，生起果後即告消失，這種因果不相混淆，而又不即不離的關係，即是僧肇所謂的因果關係。就僧肇而言，因果之間的接續，並沒有「自性」在其中貫連，...所以僧肇並沒有否定因果關係的存在，只是藉由「昔物不至今」的道理，說明因果雖然看似相續，但實無物可連貫於其中，由因至果的遞變，實然地否定了「自性」的存在。²¹⁵

種子到果實之間，這中間遞嬗的過程，仍得有其他因緣的支持輔助，互相為緣(條件)起變化而來到果實的階段。換句話說，種子並沒有獨自的力量，可以主宰來到果實的階段，這就證明了沒有實體事物，從此到比的遷流，變化的只是不斷緣生相續的匯集條件而已。足可證明〈物不遷論〉談的還是「性空」的思想。葉偉平指出，僧肇立〈物不遷論〉，即以「緣起性空」思想，指出一般人都執著過去，而不知道一切事物的本性皆空，都是由緣會所生滅，於是便妄以為有恆常不變的事物，從而產生煩惱苦痛。²¹⁶

四、以「功德」論證「不遷」

僧肇以事物論證「不遷」的道理，由事物的今昔、以及今昔間的前後因果關係，復由因果間衍生出的功德、業報問題，都是承載在此脈絡下，可供檢視「不遷」道理的真實性。僧肇於《肇論》談到：

是以如來，功流萬世而常存，道通百劫而彌固。成山假就於始簣，修途託至於初步，果以功業不可朽故也。功業不可朽，故雖在昔而不化，不化故不遷。不遷故，則湛然明矣。故經云：「三災彌綸而行業湛然。」信其言也。²¹⁷

僧肇以「因果」論證「不遷」，同時證明了功德與善惡業不會消逝的問題。佛陀功德恆久利益眾生，不會因為時空變異而有所減損，反而在無量劫的時間下愈加堅固。山的形成，必有當初的第一匡土，修行的歷程也必須由初始的發心拾級而上。佛陀當初所造的功德善業(因位)，距今已兩千多年的歷史，可見得佛陀的功業仍停留在昔時(因位)，並沒有遷移到現在(果位)。據此可證，行為

²¹⁵ 涂豔秋：《僧肇思想探究》(台北：東初，1995年)，頁93-94。

²¹⁶ 葉偉平：〈從緣起性空談僧肇之物不遷論〉，《鵝湖月刊》第16期(1976年10月)，頁40。

²¹⁷ 《肇論》卷1，《大正藏》冊45，頁151下。

謝滅，無論是善業或惡業，不會就此消失不見，它仍停留在當時，以待來日因因而果。所以佛經上說，世界將要毀滅，出現水火風災肆虐的情形，但每個人所作的善惡「業」不會就此消逝，所以人必得為自己的行為負下完全的責任。



第四章 「性住」思想之探討

僧肇以〈物不遷論〉闡述「動靜不二」的思想，以跳脫般若、中觀舊有的哲理思辨形式，在事物中展現真理的方法，為般若思想的新詮釋。然所詮釋的「性住」說法，卻引發後世極大的爭議與評價。「性住」因與大乘佛教「無自性」說法在字義上呈現差異，以致被認為是不具有佛教思想的言論。「無自性」談的是「性空」，必須藉助關係、條件而起，所以「性空」則能「緣起」；「性空」與「緣起」是事物的一體兩面，是一不是二。「性住」則無疑具有「自性」說法，與大乘佛教談的「性空」，顯然有根本上的差異。對於〈物不遷論〉的質疑，以唐代澄觀、明代鎮澄所提出的異議最為矚目，澄觀在《華嚴疏鈔》中提到僧肇〈物不遷論〉如「濫同小乘」思想，及鎮澄也反駁〈物不遷論〉形同「外道」論，而著有《物不遷正量論》一書。這些論點都使得〈物不遷論〉遭受到諸多的質疑與責難。當然為其辯駁者也不在少數，如雲棲株宏、紫柏真可、憨山德清等，皆能從僧肇本身的思考脈絡去釐清相關問題。本章節中，將以澄觀與鎮澄所提出的異議做為出發點，論述在經典、注疏中的正反面意見，及與現代研究中的成果，期以勾勒出在語彙下最明朗的思想輪廓。

第一節 澄觀「濫同小乘」之研究

唐代清涼國師澄觀在《華嚴疏鈔》中，首先對僧肇在〈物不遷論〉中的「性住」思想，提出了他的質疑。他認為僧肇辯證「不遷」理論，以今昔有別，故互不來往而提出的「性住」解釋，意即當處出生，隨處滅盡之意，形同有法體生滅，與小乘思想同，而不與大乘「性空」思想相似。澄觀於《華嚴經》云：

釋曰：此生此滅不至餘方同不遷義，而有法體是生是滅故非大乘。大乘之法，緣生無性，生即不生，滅即不滅，故遷即不遷，則其理懸隔。然肇公論則含二意，顯文所明多同前義。故云：傷夫人情之惑久矣，目對真而莫覺。既知往物而不來，而謂今物而可往，往物既不來，今物何所往？何則求向物於向，於向未嘗無；責向物於今，於今未嘗有？於今未嘗有，以明物不來，於向未嘗無，故知物不去，覆而求今，今亦不往。是謂昔物自在昔，不從今以至昔；今物自在今，不從昔以至今。故仲尼曰：回也，見新交臂非故，如此則物不相往來明矣。既無往返之微朕，有何物而可動乎？即云然則旋嵐等...，下文又云：若古不至今，今亦不至古，事各性住於一世，有何物而可去來？釋曰；觀肇公意，既以物各性住而為不遷，則濫小乘無容從此轉至餘方。下論云：故談真有不遷之稱，導物有流動之說；此則以真諦為不遷，而不顯真諦之相。若但用於物各性住為真諦相，寧非性空無可遷也！不真空義，方顯性空義，約俗諦為不遷耳。²¹⁸

澄觀指出，僧肇以「性住」論「不遷」，亦即事物只停留在它所發生的時間裏而沒有遷流，和小乘「有為生滅，不容從此轉至餘方」的觀點是一致的。一切有為法，皆是剎那生滅，在極短的時間即具足生滅之相，可謂旋生旋滅，此處出生、即此處消滅，沒有遷移至他處。澄觀認為，僧肇推論「性住」的觀點，用了「求向物於向，於向未嘗無」，並且是「昔物自在昔，今物自在今」的推論，由於不遷也不化，即形同有為生滅，當處出生、隨處滅盡之意。

澄觀認為這兩者具有共同的性質，故說〈物不遷論〉非是大乘「性空」思想，而是與小乘有為剎那生滅同義。他認為，僧肇以「不遷」表真諦，無法盡蓋「性空」的旨趣，因為單單「不遷」不是真正的「性空」真諦，而是遷即不

²¹⁸ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 31，《大正藏》冊 36，頁 239 中。

遷，所以說不顯真諦之相，只是約俗諦為不遷。澄觀談到，僧肇另外著作〈不真空論〉中，才能真正彰顯「性空」的意趣，故〈物不遷論〉於理有違。

我們細究這有為生滅、當處出生、隨處滅盡的言論，來理解僧肇在〈物不遷論〉裏的辯證仍是疑點重重。澄觀舉出〈物不遷論〉以今昔辯證「不遷」的道理，是「昔物自在昔。不從今以至昔。今物自在今。不從昔以至今」、「古不至今。今亦不至古」，是「性住」於一世說，所以澄觀認為，無論是今物或昔物，由於沒有遷移至下一個位次，而是停住於那個對應點上，所以是「濫小乘無容從此轉至餘方」的「有為生滅」論。而澄觀所舉的言論，當真是〈物不遷論〉的主要思想嗎？顯然不僅於此！再看〈物不遷論〉另外的言論：

覆尋聖言，微隱難測，若動而靜，似去而留，可以神會，難以事求。是以言去不必去，閑人之常想；稱住不必住，釋人之所謂往耳。豈曰去而可遣、住而可留也？故《成具》云：「菩薩處計常之中，而演非常之教。」²¹⁹僧肇整體思想的含意，其實可以從這句話去顯示出來。佛經中宣說「無常」的真理，並非「無常」即等於真理，其出發點，不過為了計執的常情而設。所謂的「住」與「去」，也斷然沒有真實有「住」、「去」這件事；是為了遣除一般人，對於事物產生的固定執見而設，所以是住也非住，是去也非去。筆者認為，澄觀據字義上論證，卻沒有展開對僧肇整體思想的研究，頗有斷章取義之嫌。

僧肇在〈物不遷論〉裏的真正旨趣，還在於「是以言常而不住，稱去而不遷。不遷，故雖往而常靜；不住，故雖靜而常往。雖靜而常往，故往而弗遷；雖往而常靜，故靜而弗留矣。」²²⁰僧肇的「不遷」原來不是靜止的，也沒有澄觀所謂的「無容從此轉至餘方」的意思，雖然是靜止，但還是持續在遷流，是動中即靜的意思。「《摩訶衍論》云：「諸法不動，無去來處。」斯皆導達群方，兩言一會，豈曰文殊而乖其致哉？」²²¹《大智度論》裏談到，法無動轉，沒有去來，是指事物在動的狀態中，仍具有靜止的現象，不是真實有靜止這件事。也就是說，這個遷動的事物，沒有「實體」遷流這回事；但在常人的眼光，是見有「實體」遷流，可從左到右、從此到彼的游移，也就是「自性」的見解，

²¹⁹ 《肇論》卷1，《大正藏》冊45，頁151中。

²²⁰ 《肇論》卷1，《大正藏》冊45，頁151中。

²²¹ 《肇論》卷1，《大正藏》冊45，頁151中。

並不知道事物實無「實體」，當然也沒有主體可遷移這件事。佛經講的不動、靜，不是和世俗遷流是衝突矛盾的，而是就世俗眼光(動)來談並沒有「實體」存在的自性見，所以說其具有「靜」的狀態。換言之，「動靜不二」是事物的一體兩面，彼此「相即」之意。中道實相在理上是「緣起性空」的法則，在事物上則呈顯「動靜不二」的樣態，所以我們說佛陀離二而處中說法，意即在此。

劉樂恆指出，澄觀將〈物不遷論〉視作「濫同小乘」「無容從此轉至餘方」的「不遷」義是有其理由的，只不過澄觀在引用〈物不遷論〉時，可能為了立說之需要，僅僅摘錄了〈物不遷論〉中說「不遷」的文字，卻沒有去理會〈論〉中另有大量諸如「言往不必往」、「稱去不必去」、「言常而不住，稱去而不遷」、「是以人之所謂住，我則言其去；人之所謂去，我則言其住」等等的常而不住、去而不遷、遷而不遷、不遷而遷之說。澄觀的忽略其實留下了一個怎樣去評價〈物不遷論〉，以及〈物不遷論〉是否合乎大乘義理的問題。²²²再者，澄觀於批評中談到，「然肇公論則含二意，顯文所明多同前義。」²²³澄觀雖批評「不遷」形同小乘的論說，然他也認為僧肇的論證，其實包含著大小乘的義理，只是更多相似於小乘的論說。筆者認為，這句話和鎮澄推論〈物不遷論〉是「宗似而因非」的結論，兩者意思頗為接近。但由於澄觀未詳加推論「性住」在大乘的涵義，也留下了〈物不遷論〉是否符合於「性空」思想的探究空間。

黃國清指出，憨山大師有關〈物不遷論〉而形諸文字的撰述有二：一為牢山時期（1583～1595）寫給鎮澄的書信〈與五臺月川師〉；一為晚年(1916)所作的《肇論略註》。前者反駁了鎮澄批判〈物不遷論〉的意見，特別是釐清華嚴四祖澄觀（738～839）是否以此論為「濫同小乘」的問題。憨山於《憨山老人夢遊集》中表示：²²⁴

然清凉疏中自有二意。且云：顯文似同小乘云云...，其實意在大乘。生即不生，滅即不滅，遷即不遷，原清凉意。正恐後人見此論文，便墮小乘生滅遷流之見，故特揭此，表而出之，欲令人人深識論旨，玄悟不遷之妙

²²² 劉樂恆：〈物不遷正量論辨析〉，《漢學研究》第 28 卷第 16 期(2010 年 3 月)，頁 195-196。

²²³ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 31，《大正藏》冊 36，頁 239 中。

²²⁴ 黃國清：〈小乘實有論或大乘實相論？—分析明末三大師的〈物不遷論〉解釋立場〉，《中華佛學學報》第 12 期(1999 年)，頁 404-405。

耳。然鈔文但舉小乘，一意辨之，未竟大乘之說。但結文，此約俗諦為不遷耳一語，義則長短相形，但文稍晦耳。²²⁵

黃國清指出，憨山大師的理解是正確的，因為澄觀已明言〈物不遷論〉有兩層涵義，雖和小乘有雷同之處，但又有大乘「性空」的義理；同時也指出澄觀文中並未充分發揮僧肇此論的大乘意旨。²²⁶當然，與澄觀思想相同的，也不乏其人，廖明活談到，論中出現兩次的「各性住於一世」說法，叫人聯想到小乘部派之間的剎那生滅說法。剎那生滅說主張事物只存在於一個時間點，前時間點的事物只存在於前時間點。在次時間點便完全消失，無疑跟「昔物完全不至今」，和「今完全未嘗有昔物」的構思吻合，並且有「住於一世」的涵義。²²⁷

澄觀以論中的部分言論，認為〈物不遷論〉，多為「濫同小乘」說法，依筆者之見，澄觀對於〈物不遷論〉的整體論說，似有未詳加了解的現象。亦即是澄觀忽略僧肇在整體思想上的意趣，「性住」僅是僧肇用來指陳前後並沒有一「實體」事物流轉的事實，並非是僧肇想要表述的整體思想。澄觀僅是摘錄部份言論即認為與小乘教義濫同，並對於論中類似大乘「性空」的說法，也未再予以詳述；故而澄觀的論點，其實是有所偏頗，亦是有所保留的。而這樣與僧肇所要傳達的整體思想有誤，誠如劉樂恆所說，這樣的忽略，留下了〈物不遷論〉是否符合大乘「性空」思想的探究空間。

²²⁵ 《憨山老人夢遊集》卷 13，《卍續藏》冊 73，頁 549 上。

²²⁶ 黃國清：〈小乘實有論或大乘實相論？—分析明末三大師的〈物不遷論〉解釋立場〉，《中華佛學學報》第 12 期(1999 年)，頁 404-405。

²²⁷ 廖明活：《中國佛教思想述要》(台北：台灣商務印書館，2011)，頁 108。

第二節 鎮澄「外道常見」論之研究

明朝沙門鎮澄，因閱讀澄觀在《華嚴疏鈔》中對於〈物不遷論〉的論點後，更加深了他對於此論的懷疑。在自己深入研究後，益發覺之有謬，遂撰《物不遷正量論》起而批評。鎮澄提出〈物不遷論〉的異議為，此論非僅不具大乘義，連小乘思想都達不到，而是道地的「外道」論。鎮澄認為澄觀的「濫同小乘」與僧肇所說的「性住」不遷，兩者具有差異性。小乘旋生旋滅，所以不遷移至後，與「性住」不化於前，故不遷移至後，有著根本上的歧異。而鎮澄認為僧肇詮釋〈物不遷論〉雖宗旨相似於「性空」思想，但因為「性住」一詞的詮釋，致使此論「宗似而因非」，形似外道「常見」論。

鎮澄對於〈物不遷論〉的批判，引起當時教界人士群起抗辯，甚而有撰文駁斥者。其答辯的內容也即是進行了一場「性空」與「性住」的辯論。與之答辯的人士，在《物不遷正量論》中，記載有近世異解師、幻有禪師、界上座、無名尊者、密藏開、海印大士、一幻道人、雲棲律師...等，都對鎮澄的批判，提出了反駁的意見。並且有撰文駁斥者，如道衡的《物不遷正量證》、真界的《物不遷論辯解》、龍池幻有的《駁語》、《性住釋》、〈物不遷題旨〉，以及德清的〈肇論略注〉...等，都相繼提出不同的看法，來解讀「性住」的觀點。這些觀點有與佛經相似的意涵，如「法住法位」的答辯；有與佛經在詮釋方法上的解明，如「法無定法」的答辯；也有從論主的思想脈絡去釐清，賦予「性住」在離字義上的另向解讀。〈物不遷論〉自此也呈現出多元思想的探討空間。

一、宗似而因非

鎮澄對於〈物不遷論〉的質疑，是來自於澄觀批評的言論。《物不遷正量論》云：

澄初讀肇公物不遷，久之不喻，及閱雜華鈔，觀國師則以為濫同小乘，不從此方遷至餘方之說，遂再研其論，乃知肇師不遷之說宗似而因非，有宗而無因也。²²⁸

鎮澄從澄觀的《華嚴疏鈔》中，看到了澄觀批評《物不遷論》為小乘結論後，再自己深入去研究，即認為〈物不遷論〉雖有相似大乘「空」思想的結論，但

²²⁸ 《物不遷正量論》卷1，《卮續藏》冊54，頁913上。

其論證過程的因位卻是錯誤的，他認為這是「有宗而無因」的缺失。《因明入正理門論述記》云：「宗因喻三支中隨一種名缺減，能立性過。陳那已前，若言闕宗，或隨闕因喻，名能立過。一師釋云：自有宗而無因喻、自有因而無宗喻、自有喻而無宗因。」²²⁹「因明」立三支「宗因喻」為辯證的模式，缺少其中一項，就有論證上的過失。在鎮澄認為，〈物不遷論〉即犯了「有宗而無因」的過失。《物不遷正量論》談到：

然肇公不遷，所以總之，不出四計：謂有、無、一、異。求向物於向，於向未嘗無，是「有」計。責向物於今，於今未嘗有，是「無」計。昔物自在昔，今物自在今，是「異」計。唯闕「一」計耳。四計乃般若之大病，有、一於此則與般若之理背矣，尚何不遷哉？愚固所謂肇師不遷，有宗而無因也。²³⁰

鎮澄認為，有、無、一、異都是般若「實相」不指涉的範域，而僧肇論證過程多涉及此，這樣的因是錯誤的。所以僧肇並沒有真正指陳般若因究竟為何，在三支論證上即落入「無因」的缺失。

《物不遷正量論》談到：

言宗似者，即所謂不釋動以求靜，必求靜於諸動。又曰：江河競注而不流，旋嵐偃嶽而常靜等。蓋即動而靜，即遷而不遷也；以此名宗，與修多羅似之。²³¹

鎮澄認為僧肇已明言「動靜相即」即是此論的宗旨，所謂動靜一體，事物雖遷流，而不具有「實體」的遷動，以此言之，事物即具有「動靜不二」的實相，而這樣的旨趣，是符合大乘「空」思想的教說。然因位上的錯誤，致使也僅能說是相似道理而已。鎮澄所說的「因非」，還是「性住」上的詮釋問題。《物不遷正量論》云：

言因非者，修多羅以諸法性空為不遷，肇公以物各性住為不遷。...言性住者，即彼所謂：昔物住昔不來於今，今物住今不往於昔，乃至新故老少成

²²⁹ 《因明入正理門論述記》卷1，《卮續藏》冊53，頁664中。

²³⁰ 《物不遷正量論》卷1，《卮續藏》冊54，頁913上。

²³¹ 《物不遷正量論》卷1，《卮續藏》冊54，頁913上。

壞因果等物，各住自位不相往來，皆若是也。然凡有所住即名有為，既墮有為即屬生滅，非不遷也。²³²

鎮澄認為，大乘經典強調的是「性空」，如論「不遷」，指的應該是「性空」，而非「性住」。他並且談到：既有所住，即有所滅，生住異滅乃屬因緣造作，是有為遷滅法，故不能說「不遷」。鎮澄認為，「性住」與「性空」存在著根本上的歧異。筆者認為，鎮澄專就字義上來解讀「性住」的觀點，則必然存在著疑慮，但首要了解僧肇闡釋般若思想，其目的是要破除格義的錯謬，回歸到中觀的意趣，故僧肇存有自性見解，是值得商榷的。筆者更認為，要將這種「性空」的思想，移植到事物的動靜觀，必得要截斷世人認為事物具有實體的觀念，以「性住」論「不遷」，只是對應此的一種權宜之計，並非真有「自性」這件事。然鎮澄據此字義，反復解說到「性空」的觀點，如以僧肇整體思想的方向來說，不免顯得有些隔靴搔癢罷了。《物不遷正量論》云：

言性空者，大品云：色性自空，非色壞空。又云：色即是空，此不遷因也。又云：是諸法空相，不生不滅等，不生不滅即不遷宗也。彼經又云；云何說諸蘊？諸蘊有何性？蘊性不可滅，是故說無生，蘊無生滅即物不遷也。次偈出其因云：分別此諸蘊，其性本空寂，空故不可滅，此是無生義。此等皆言物性空故不遷，非謂有物而不遷也。²³³

鎮澄指出，《大品般若經》記載「性空」為「不遷」的原因，而所謂的「空」是生亦不生、滅亦不滅，這才是「不遷」的宗旨。如「五蘊」體性不生不滅，本來空寂，所以說其「不遷」。換言之，鎮澄認為，「性空」才是真實「不遷」，而非指事物「性住」故「不遷」，所以僧肇從「物」的層面言「不遷」，這是不正確的。筆者發現，這是鎮澄與僧肇在思考上有極為分歧的地方。鎮澄的「性空」只是抽象性的言事物的體性空寂，與僧肇以事物的動靜現象，來推演出「無自性」的狀態，兩者有著進路上的不同。鎮澄分析若依照僧肇以「物」言「不遷」的情形來看，則不出兩個範疇。《物不遷正量論》云：

²³² 《物不遷正量論》卷1，《卍續藏》冊54，頁913上。

²³³ 《物不遷正量論》卷1，《卍續藏》冊54，頁913上。

若俗物不即真而言不遷者，然不出二義：一、謂有為之法剎那滅，故不從此方遷至餘方，此小乘正解也。二、謂物各性住，昔物不化，性住於昔故不遷，此外道常見也。²³⁴

鎮澄再指出，如以事「物」言「不遷」，則有兩個結論。一、如小乘剎那生滅，在與之對應的時間裏生起又散滅，而不會在下一時間出現，亦即是相似於小乘的看法。二、如僧肇所言，昔物不化，「性住」於前而「不遷」，這樣的見解，則與外道思想是謀合的。鎮澄雖認為「性住」「不遷」的觀點大抵不離開這兩個範圍，但在鎮澄的眼中，〈物不遷論〉更多是符合於「外道」的觀點。在與海印大士答辯的內容中，鎮澄即明白指出，「性住」就是「外道」的思想。並且他認為，澄觀以「濫同小乘」批評「性住」，其實仍與小乘教義不同。《物不遷正量論》云：

肇師云：「因因而果」，果不無也；「因不昔滅」，因有性也；「物各性住」，體不空也；「功流常存」，用不空也。《華嚴鈔》判為俗諦，濫同小乘。然小乘以剎那滅故前不至後，肇師以前念不滅，性住於前，不到後念，豈同小乘？²³⁵

鎮澄認為僧肇解明「性住」的觀點，用了「因因而果」、「因不昔滅」、「物各性住」、「功流常存」的詮解方式，其「因果」、「體用」都是存在不滅、「性住」不化的。這和小乘當處出生、隨處滅盡的「不遷」義有所不同，何以？小乘旋生旋滅，生起的當下即滅去，因而沒有遷移至下一時間點，而僧肇的「物各性住於一世」說，即是生起後即「性住」於前永不滅去，這兩者的「不遷」義，顯然有著不同。劉樂恆指出，鎮澄不同意澄觀以「物不遷」為「濫同小乘」之說，他認為〈物不遷論〉中說的「因因而果」、「因不昔滅」、「物各性住」、「功流常存」意謂「因果」都有性而不滅，「體用」都是實而不空，從而欲以證明諸法「不遷」。這些說法其實與小乘「不遷」義還是有距離的，因為小乘說以諸法剎那當生即滅，所以前法不會遷流至後法；但僧肇卻說前念「性住」不滅，所以前念不會遷流至後念。一說當生即滅，一說「性住」不滅，因而兩者的「不遷」義並不「濫同」。²³⁶

²³⁴ 《物不遷正量論》卷1，《卍續藏》冊54，頁924中。

²³⁵ 《物不遷正量論》卷1，《卍續藏》冊54，頁919上。

²³⁶ 劉樂恆：〈物不遷正量論辨析〉，《漢學研究》第28卷第16期(2010年3月)，頁196。

鎮澄堅持「性住」的字義，在推論上無法成為「性空」的原理，因而形成了他認為的「宗似而因非」的「外道」論。鎮澄在《物不遷正量論》又說到：「愚謂：若昔因不滅不化者，則眾生永無成佛之理，修因永無得果之期，大小乘經俱無此說也！一切聖教皆言因滅果生，種子爛壞果方熟。²³⁷鎮澄認為，昔物不化，所以「性住」而「不遷」，在因果法則下是行不通的。因為因滅果生，因不滅何以成果？如同修行也不能成佛，所以僧肇的推論是錯誤的。鎮澄據字義而言之鑿鑿，而這樣的批評，當然引來諸多反駁的意見。原因在於反駁者皆認為僧肇的思想，斷沒有「自性」見的存在，「性住」一詞，必須從佛教多方義理去解明，以及從僧肇思想的脈絡去進行了解，以此來考據「性住」的涵義，而不是侷限於字義上去解析。

二、「性住」與「法住法位」之答辯

鎮澄批評「性住」思想為外道自性見後，反駁鎮澄的言論也相繼出現。他們都提出相似佛經涵義的理解，以此來鬆綁「性住」所遭受到的質疑。“近世異解師”與“一幻道人”，提出以《法華經》：「法住法位，世間相常住」的道理，來理解「性住」的含意。“近世異解師”認為「性住」即「屬性」，是「法住法位，世間相常住」義。《物不遷正量論》云：

近世異解師云：法住法位者，天位在上、地位在下；水性自濕、火性自燥；甘蔗性甜、黃連性苦，乃至鵠白玄鳥花黃竹翠，法法各住自位不可移易，是謂世間相常住。²³⁸

近世異解師認為，萬事萬物都有它特有的屬性，不可變異。天必然在上，地必然在下，如水的性質是濕的，火的性質是燥熱的，甘蔗性甜、黃連性苦，食物各有甜甘苦味的屬性，都是「性住」其位，不可變異，是「法住法位，世間相常住」義。

“一幻道人”，也同樣持與“近世異解師”相同的論點。《物不遷正量論》云：一幻道人自海上來，謂余言：物不遷義我得之矣。我聞諸尋香蝶主人有言曰：昔者嘗遭屬虛子于槐國之野，相與商略物不遷旨。屬虛子曰：只是個物各「性住」而已矣。曰何謂性住？屬虛子曰：天在上，地在下；水性冷

²³⁷ 《物不遷正量論》卷1，《卍續藏》冊54，頁914下。

²³⁸ 《物不遷正量論》卷1，《卍續藏》冊54，頁917下。

，火性熱；牛只是牛，馬只是馬。曰何謂不遷？屬虛子曰：不可將牛作馬，將馬作牛。曰何所據乎？屬虛子曰：法華云：是法住法位，世間相常住，此其良證也。²³⁹

“一幻道人”指出，「性住」指的是物各有不能汰換的屬性，如天在上，不能移為是地，地也不能充當是天，乃至馬不能做牛，牛亦不能做馬，「性住」本乎如是，各住其位，是《法華經》云：「法住法位，世間相常住」義。

「法住法位，世間相常住」出自《法華經》〈方便品〉：「諸佛兩足尊，知法常無性，佛種從緣起，是故說一乘；是法住法位，世間相常住。」²⁴⁰意謂成佛不離開「緣起性空」的法則，須依此法則逐步拾級而上，由二乘階位，再到「一佛乘」的成佛終極。《法華經演義》談到《法華經》的思想，謂：「今經所詮之理，乃是諸法實相。如經云：是法住法位，世間相常住。」²⁴¹《法華經》所談的是「諸法實相」的思想，而此「實相」是「法住法位，世間相常住」的「法爾如是」。「諸法實相」即是「緣起性空」的法則，而此法則是「法住法位，世間相常住」的不二定律。

據此言之，“近世異解師”與“一幻道人”解釋物的「屬性」為「法住法位，世間相常住」的道理，顯然非「諸法實相」義。鎮澄認為，「法住法位，世間相常住」講的是「實相」的層級，也就是「性空」的思想，如其“近世異解師”與“一幻道人”解釋「屬性」為「實相」義，當然是不被認同的。因為在「實相」而言，事物雖相貌各各差異，但同樣具有體性空寂義，而「屬性」無法變異，則與「實相」不同。此外，鎮澄亦描述了「實相」的內涵，「實相」不應有所指，有所指向，那就不是「實相」了。

《物不遷正量論》云：

肇公物各性住，豈非法華世相常住耶？答曰：非也！彼言性住者，物各性住於一世；所謂昔物自在昔，今物自在今。如求向物於向，於向未嘗無，是以有物住於昔也。法華云：是法住法位，世間相常住者。法位迺（乃）真如之異名（龍樹解大品法住法位，實相異其名），真如即諸法之正位。若見諸法有無、一異、生滅、去來，皆是妄想徧計，非見諸法之正位也。譬如餓

²³⁹ 《物不遷正量論》卷2，《卍續藏》冊54，頁924下。

²⁴⁰ 《妙法蓮華經》卷1，《大正藏》冊9，頁9中。

²⁴¹ 《法華經演義》卷1，《卍續藏》冊33，頁49中。

鬼見恒河水以為流火，則不見恒河之正位也(喻出楞伽)。如彼恒河實無有火，餓鬼見之以為流火，燄燄相續起滅有無，彼恒河水體常自若曾無變異，諸法亦爾。有無、一異、生滅、去來皆不可得，然眾生妄見有無、一異、生滅、去來，而法住法位曷嘗變異哉？故曰是法住法位，世間相常住。

242

鎮澄指出，《法華經》：「法住法位，世間相常住」是「真如實相」義，是「空有一如」的「實相」觀，是不落於兩邊的見解，所以是離言絕句，說有一法存在，即非真實。因為有無相即，說有一物、一法存在，即非真實。譬如餓鬼不見恆河正位，而妄見為火，但恆河未因此而變異。人見「有無」、「一異」、「生滅」、「去來」之相，也是眾生妄見下的產物，而「實相」之理，法爾如是，又何嘗變異？而僧肇解釋「不遷」的原因，為「性住」於前而不化，這個不滅又不化的存在，到底不能成就「性空」義，與「實相」義不同。《物不遷正量論》云：「若謂物各性住於一世而不化者，是為定法，定法即有自性矣。既有自性即乖真如，既乖真如而欲世相常住，未之有也。」²⁴³鎮澄認為，「性住」不化，即有「自性」存在，「自性」與「實相」乖違，也不能說是「法住法位，世間相常住」的道理。即使論中僧肇一再強調遷而不遷的論旨，在鎮澄看來只是「宗似而因非」的言論，斷不能以「宗似而因非」的道理，強解為大乘「性空」義。

鎮澄對於「屬性」是「諸法實相」的道理，當然是不贊同的。《物不遷正量論》云：

斯言不異者，以實相天真，體無二故，云不異也！豈有異物不遷者耶？涅槃聖行廣說異物無常，以破外道異法之常。今屬虛子以異牛異馬為不遷，正與外道同宗，於如來作敵也。²⁴⁴

事物的體性都是空寂的，以此來說明事物間「不異」的地方，而非是以物論「不遷」。佛教以現象遷動為「無常」，破斥外道的「常」，今近世異解師”與“一幻道人”，以事物「屬性」論「不遷」，並視為「實相」義，正與外道「自性」常同義，和如來「性空」思想違背。鎮澄以「實相」必然不說一法，以此來解釋

²⁴² 《物不遷正量論》卷1，《卍續藏》冊54，頁917中。

²⁴³ 《物不遷正量論》卷1，《卍續藏》冊54，頁917下。

²⁴⁴ 《物不遷正量論》卷1，《卍續藏》冊54，頁917下。

《法華經》的「法住法位，世間相常住」的「實相」義。但是答辯者亦另有所指。《物不遷正量論》云：

一幻子曰：於法華有之。法華云：如是相、如是性、乃至如是本末究竟等，此等一一皆實相故。余曰：子言悞矣！實相尚不名一，而有十乎？實相若十，則同有為，非常住矣。蓋諸法實相，一切言說所不能示，一切有心所不能到。²⁴⁵

一幻子提出，《法華經》的「諸法實相」，確實提到「如是性」，何以「性住」不是「實相」呢？《妙法蓮華經》云：

佛所成就第一希有難解之法，唯佛與佛乃能究盡諸法實相。所謂諸法如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等。²⁴⁶

鎮澄認為，「實相」若是具體可陳，則同有為生滅，非「性空」之「無為」了。「實相」該是，言語道斷，心行處滅，有所言說即非，說「實相」尚且是假名，何況更有如是相、性、體、力、本末究竟等的說法。所以以「性住」談「不遷」，是無法構成「實相」義理的，當然也不等同《法華經》的「法住法位」說法。《物不遷正量論》云：

彼實相者不容聲矣！要人向諸法中着眼，所謂即一切法默，得乎色心之外，豈可以此物類名件便當實相耶！蓋見諸法有，則不見諸法實相也；見諸法空、見諸法亦空亦有、非空非有，皆不見諸法之實相也。豈得以有牛無馬，有馬無牛而見實相哉？又於牛有牛，是有見也；於牛無馬，是無見也；觀馬亦然。有無斷常邪見論矣！吾子欲以有無斷常之見，用當法華實相之旨，復有何說不墮謗法之愆乎。」²⁴⁷

鎮澄認為，在「實相」的立場言，是言語道斷，心行處滅的。在一切色心外，也在一切名言外，所以說「有」說「空」都不能契及到「實相」。唯指牛馬也非「實相」義，也是偏執，只要一有名言立說，及墮入「常」、「斷」的見解，而與之《法華經》「實相」比擬，究竟與「實相」不符合。筆者認為，鎮澄以「實相」說來批評「性住」的錯誤，源自「性住」「不遷」亦不化，這違反「實相」

²⁴⁵ 《物不遷正量論》卷1，《卍續藏》冊54，頁917下。

²⁴⁶ 《妙法蓮華經》卷1，《大正藏》冊9，頁5下。

²⁴⁷ 《物不遷正量論》卷2，《卍續藏》冊54，頁925上。

說有說空即非的妙言；但僧肇在〈物不遷論〉裏強調的，「是以言去不必去，閑人之常想；稱住不必住，釋人之所謂往耳。豈曰去而可遣、住而可留也。」²⁴⁸的重點，被鎮澄忽略掉了。

海印大士亦是談到了「性住」故「不遷」，如同《法華》：「法住法位，世間相常住」的說法。他的觀點是，是物不遷，非「真如」不遷之意。

然彼覃思造論立意命名，不曰無見，且以不遷當俗，不真為真。由是觀之，是物不遷，非真不遷也。以其物有遷變，故今示之以不遷為妙。若真不遷，又何足云？故云是法住法位世間相常住，其旨良哉。若高見摘其遷流之語駁之，言言有據，即肇公對詰亦俛首無辭。但彼亦自解云：所造未嘗異，所見未嘗同，意恐足下責其言，未諒其心耶，亦所見未嘗同耶。故曰：正言似反誰當信者？且肇公明指不遷在物，而足下以真冤之，斯為門不同，宜其相左耳(云云)，不盡。²⁴⁹

鎮澄批評僧肇以「物」論「不遷」，不是正確的思想，應該以「真如」論「不遷」，才是真實「不遷」之意。海印大士則提出不同的看法，他認為，僧肇「不遷」的見解，是以常人執著事物是遷流變化的執見，特示「不遷」，以引導出「實相」的妙言，意在破除眾生根深蒂固的執見。這樣的「不遷」，非是「性住」不化的「不遷」，而是指事物不盡如常人所認為的只有「動」的一面，它還具有「靜」，亦即是體性空寂的一面。換言之，海印大士認為僧肇明物不遷，才能從事物中看見「動靜不二」的本性，也才能看出非有一「自性」的見解，這樣才能導出「性空」的思想。而海印大士認為，「實相」法爾如是，是《法華》所詮：「法住法位，世間相常住」的意思。然鎮澄對於海印大士的答辯，仍跳脫不了字義上的框架，如上回覆一幻道人的言論，「不遷」即俗不即真，則落入小乘及外道論的見解。

鎮澄對於海印大士的言論，是頗不認同的。《物不遷正量論》云：「且論中云：談真有不遷之稱，導俗有流動之說。而大士却判定俗物不遷，不當以真冤之，大士何失意至此耶！」²⁵⁰筆者認為，立場不同，視野也一定產生差異。鎮澄以字義框架來解讀論中的涵義，一定和答辯者，持有不同的言論。僧肇〈物

²⁴⁸ 《肇論》卷1，《大正藏》冊45，頁151中。

²⁴⁹ 《物不遷正量論》卷2，《卮續藏》冊54，頁924上。

²⁵⁰ 《物不遷正量論》卷2，《卮續藏》冊54，頁924上。

不遷論〉的旨趣，非在「不遷」，而是「動靜不二」。以中觀立場言，必定以事物「不遷」來截斷世俗的遷流，這樣才能將事物的本性(實相)給彰顯出來。海印大士是以整體思想來論述其旨意，「真如實相」雖是「性空緣起」的教說，但表現在事物的是「動靜不二」的現象。以鎮澄所言，顯然是處於理事懸隔的差距，則有差之毫釐，失之千里之憾了。

綜上所述，鎮澄認為「法住法位，世間相常住」講的是「實相」的層級，「實相」是「非一非異」的「空」正見，有所言說即非「實相」，「空」尚且不是「實相」，何況是「有」呢？筆者認為，鎮澄言之鑿鑿以字義上的框架而圍繞，就義理而言，可謂沒有錯謬。然而他也忽略了僧肇思想上的特色，從事去顯理的路徑，鎮澄似乎無法去意會這層道理，以致和答辯者有了無法跨越的鴻溝，形成公說公有理、婆說婆有理的局面了。

三、「性住」與「法無定法」之答辯

以僧肇推論「性住」，是一種「法無定法」的方式，目的在針對根機不同的眾生。是應病設藥、因材施教的契機論。

密藏開在《物不遷正量論》云：

竊觀所駁，以昔有今無為斷、常遷滅之見，是即是矣。且如來演教有大、小、偏、圓，因病設藥，初無定方，豈得盡以華嚴·法華圓頓之旨繩之哉？²⁵¹

密藏開禪師以「法無定法」，來批判鎮澄的疑難。他表示，佛陀說法有大、小乘；權教、圓教的差別，無論權法、實法，都是為了不同根機的眾生而設，沒必要以圓頓教旨來繩定所有教法的宗旨。僧肇以「性住」故「不遷」推論中觀思想，正是立基於此的架構。他駁斥鎮澄以「性空」來詮解「不遷」的旨趣，認為僧肇的「不遷」即是符合真實義理，以僧肇佛學的高深，不可能去詮釋出有「自性」的見解。

鎮澄對於密藏開提出因病設方，法無定法的見解，則認為與佛法的法印相違背，不能構成「性住」合法的理由。鎮澄於《物不遷正量論》云：

²⁵¹ 《物不遷正量論》卷2，《卮續藏》冊54，頁922下。

然如來法王有二種法印印一切法：一因緣生滅印，二真空實相印。自如來之後，凡所說者，要與二印相應即為正說，不與二印相應者即為邪說。且初印者亦名無常印，凡是一切緣生之法必歸散滅，如有毫物不散滅者，則佛不出世也。...又云：諸行無常，是生滅法。華嚴云：一切凡夫行，莫不速歸盡；此等皆言因滅果生，前念滅後念生，非若肇公往物不化昔因不滅也。第二印者，謂如來以一真空實相印印一切法，無有一法不空寂者，如有毫髮有體不空，則佛不出世也。...然此二印只是一印，蓋由諸法無常故無自性，無自性故空也。...今肇師以物雖在昔而不化，因雖作果而不滅，不滅不化則與無常法印相違，既違無常而不滅不化，則物有定性矣，物有定性則與大乘空印背之矣，既背性空而曰真實不遷，與夫固陽炎之水，實空華之果者，何以異耶？²⁵²

鎮澄以佛教法印來反駁密藏開的觀點，他提出佛教法印不離開「因緣法則」以及「性空實相」的原則。因緣法即有為生滅法，有為生滅故知體性空寂，雖名為二印，實則是一印的兩面說。筆者認為，密藏開所提出的因病設方，「法無定法」的見解，正是架構於「中觀實相」的道理而談。如在前文論述到的，佛陀說「常」說「無常」，都是針對眾生執著的弊病而設化，因此，與此「法無定法」的道理其實是一樣的。而鎮澄始終執著在法義層面上而論證有據，就筆者認為，鎮澄應用到的只是佛法上的皮，而沒有將其佛法的內涵實際應用出來。另外答辯者欠缺更周延的論證理論來辯證，致使兩造的言論，始終是沒有交集的辯論。

另無名尊者亦提出「法無定法」的「神變」說。《物不遷正量論》云：
善說法者，貴在得旨不在執言；貴在變通不在固泥。肇公說法，神變者也！
豈可以死殺法而難哉？如涅槃說：諸法無常，佛性是常；六祖却道：佛性無常，諸法是常，豈可以定法為難哉。²⁵³

無名尊者以佛經中常有相互違反的義理，來解說「性住」的涵義。他認為佛經中有時會出現相反的說法，就是一種「神變」的智慧。「神變」大抵同於「法無定法」的意思，意思是「說法」的智慧，也就是要「應病施藥」，有所變通

²⁵² 《物不遷正量論》卷2，《卮續藏》冊54，頁922下。

²⁵³ 《物不遷正量論》卷2，《卮續藏》冊54，頁922上。

，不能拘泥；僧肇的「性住」詮釋，也是同樣的用意。如《涅槃經》說：「諸法無常」，但「佛性」是「常」；但六祖所言「佛性」是「無常」，但「諸法是常」，這兩種看似顛倒的教說，後人即認為是「法無定法」的智慧。無名尊者認為，僧肇講「性住」故「不遷」的語意，正是類同於此。

針對無名尊者的答辯，鎮澄也指出其中的弊端，《物不遷正量論》云：

由人聞修多羅說，即如言生執，以為佛性定常、諸法定無常。見祖師翻案曰：佛性無常，諸法是常；意謂若佛性一向定常，諸法何自而生？以佛性無常，諸法乃生也。若諸法定無常者，則不即真常，離真之外有物性矣？然祖師之言本為破執，有等聞此便定執佛性為無常，諸法定常；則令涅槃成無常，生死為常矣。生死若常則終無解脫，涅槃無常則諸佛證後還受生死，則令三世諸佛已利利人之法總成虛誑；而邪惡之見豈有加於是哉。²⁵⁴

鎮澄認為，「涅槃」與「諸法」在「實相」來說，不應定執為「常」或者是「無常」。如說佛性是常，那諸法何以生？若說佛性無常，意謂得證涅槃後，還須受生死，這有違佛法的教說。鎮澄指出，尊者之言，雖說的是「法無定法」的教說，但卻不明白這其中的涵義。祖師意在破除執著，必須離二而處中說法，這其中並沒有定執之言。而如尊者所言，因為「法無定法」，所以可以有顛倒的教說，這兩者情況不同。尊者的「法無定法」，「常」與「無常」皆是定執之言，與「實相」不符；而祖師是離二而處中說法，當說「常」與「無常」時，都只是一時的方便權說，沒有真實有一「常」或「無常」這件事。《物不遷正量論》云：「六百卷般若世出世間不說一法真實，即祖師所謂：不用求真唯須息見，但願空諸所有慎勿實諸所無。」²⁵⁵鎮澄認為，祖師之言是「實相」語，不說一法真實。如《中論》言：「大聖說空法，為離諸見故；若復見有空，諸佛所不化」²⁵⁶佛陀說「空」這件事，不是真實有個與之對應的「空」事物，而是為了根除眾生在見解上的偏執弊病，是為導正的權宜說法。《物不遷正量論》云：「故法鼓經云：一如空經是未了義，即此謂也。」²⁵⁷鎮澄認為，在「實相」的立場，「性空」猶非是「性空」，更何況是「不遷」亦不化的「性住」呢？

²⁵⁴ 《物不遷正量論》卷2，《卍續藏》冊54，頁922上。

²⁵⁵ 《物不遷正量論》卷2，《卍續藏》冊54，頁922中。

²⁵⁶ 《中論》卷2，《大正藏》冊30，頁18下。

²⁵⁷ 《物不遷正量論》卷2，《卍續藏》冊54，頁922中。

綜上所述，鎮澄認為「法無定法」，是依據佛教的法印、以及「實相」義來說明其內涵，與答辯者「因病施藥」詮解為「法無定法」的比喻，兩者在解說上的精神不同。答辯者雖欠缺周全的論證理論，但可以了解其辯正的內容，是以不離開中觀般若的架構而答辯。如「因病施藥」則「性住」只是權宜說法的智慧，依照僧肇於〈物不遷論〉的主旨，動靜是相即的，則可以推斷「性住」並不離開「性空」而論。如鎮澄所言，「性住」是真確的這回事，則值得商榷。反過來看鎮澄反駁的言論，鎮澄根據法義論辯，也確實沒有錯誤。但筆者認為，鎮澄所言，跳脫不了形式上的論辯，所著重的是法的形式，無法將佛法真實的內涵與精神顯發出來，使人看到了鎮澄另一種的執著，這在〈物不遷論〉顯明事物的「空」正見中，具有極大的反思效果。

四、「性住」與論主思想之答辯

僧肇「不遷」理論是立基在中觀要旨而談的，而此「不遷」為「就事論理」的方式。般若思想既言及去除自性的見解，必得從人對現象事物的自性見去解套，動靜即是探求「實體」見解的方式之一，僧肇展開對事物動靜的探求，即是呈顯「諸法實相」的道理。般若思想也從哲理的思辨，來到了人對萬象視界的重置概念，這種語彙以及邏輯形式的詮釋方法，堪稱是僧肇呈顯般若思想的特色。

雲棲律師答辯鎮澄的重點，即以僧肇論述的特色辯證。雲棲認為，「性住」故「不遷」為一種「就路還家」、「以賊攻賊」的論辯方式，《物不遷正量論》云：

蓋肇公為世人執今昔之物遷流，故返之曰：汝之所謂遷者，正我所謂不遷耳，是謂就路還家，以賊攻賊。位不轉而易南為北；質不改而變鑰為金，巧心妙手無礙辨才也。²⁵⁸

般若思想，強調「色空不二」的「性空」觀，因為緣起知無一主體操控，雖有亦無，雖無亦有。而深受玄學影響的僧肇，希望在現象事物中就能看見真理的存在，故以「不遷」詮釋出「動靜不二」的本性。如雲棲言，是就路還家，以賊攻賊的方式，由自己原本的認知概念，去看見自己思考上的錯誤，從而能深

²⁵⁸ 《肇論》卷1，《大正藏》冊45，頁151上。

信不疑，徹底改變固有的執見。所以〈物不遷論〉開宗明義便言：「夫人之所謂動者，以昔物不至今，故曰動而非靜；我之所謂靜者，亦以昔物不至今，故曰靜而非動。」²⁵⁹遷滅流轉的事物並沒有改變，但僧肇要彰顯的是，沒有「實體」遷流的這件事。雲棲在《物不遷正量論》云：「以其為反世人今物昔物遷流之見，故始終惟論物各住位，不言性空，使觀宗本可以貫通默會耳。」²⁶⁰而中觀之見，必離二而處中說法，在世人遷滅流轉的現象中，導正對於有「實體」遷流的執見，故說「物不遷」。必得要以「性住」的觀點去帶出中觀正見。

鎮澄認為雲棲所談的，就如自己批評〈物不遷論〉的看法，是「宗似而非」的謬誤。鎮澄在《物不遷正量論》云：

今謂宗本雖言性空，而不遷却言性住，本末相反，敵體成違。因明之法謂之自語相違過也，且夫聖教皆言因滅果生，肇公却道因不滅果生。涅槃云：本無今有，是無常法；肇公謂有今無却成不遷，不遷則常也。涅槃云：若算數法，初一不滅乃有百千，以是義故，諸法是常，此外道常見也。肇公亦立初算不滅乃有高山，初步不滅乃有千里，與外道所計會不少異。雲棲既主張性住，胡不為其出理，如何得內不違于聖教？²⁶¹

鎮澄強調的，還是在字義、道理上的框架打轉。雲棲雖不明示中觀之理，但所答辯內容，依筆者認為，是蘊含中觀哲理的。只是如鎮澄所言，雲棲甚或其他答辯者，都未能將辯證的道理做有條理的疏釋，致使辯護有如隔靴搔癢，起不了任何作用。

憨山德清雖沒有出現在鎮澄《物不遷正量論》裏的答辯，然其作品中，如《肇論略疏》、《憨山老人夢遊集》中，都稱讚〈物不遷論〉乃是符合中觀要旨的佳作。憨山在《肇論略註》云：「予少讀肇論，於不遷之旨茫無歸宿，每以旋嵐等四句致疑，及後有省處，則信知肇公深悟實相者。」²⁶²憨山對於〈物不遷論〉的領悟，如一般人一樣，也是經過困惑期的，在經過不斷省思中，才領會到〈物不遷論〉的旨趣，明白僧肇是真實第一義諦的實踐者。

憨山在《肇論略註》云：

²⁵⁹ 《肇論》卷1，《大正藏》冊45，頁151上。

²⁶⁰ 《物不遷正量論》卷2，《卍續藏》冊54，頁925中。

²⁶¹ 《物不遷正量論》卷2，《卍續藏》冊54，頁925下。

²⁶² 《肇論略註》卷1，《卍續藏》冊54，頁336下。

此論俗諦即真，為所觀之境也。物者，指所觀之萬法；不遷，指諸法當體之實相。以常情妄見諸法，似有遷流，若以般若而觀，則頓見諸法實相，當體寂滅真常，了無遷動之相。所謂無有一法可動轉者，以緣生性空，斯則法法當體本自不遷，非相遷而性不遷也。能見物物不遷，故即物即真，真則了無一法可當情者。以此觀俗，則俗即真也，良由全理成事，事事皆真，諸法實相，於是乎顯矣。論主宗維摩法華，深悟實相，以不遷當俗，即俗而真，不遷之旨，昭然心目。²⁶³

憨山指出，〈物不遷論〉以事物(俗諦)來顯真諦(不遷)之理，因常人的自性見，表現在對物有一「實體」的概念，今昔是同一物、同一人的前後差別，而般若思想言「色即是空」，毫無所謂「實體」概念的事實，因之，「不遷」是就無體性的角度而論。事物本身的展現，就是「緣起性空」不斷相續流轉的過程而已。憨山認為，能見到事物「動靜不二」的相貌，也就是達到即假即空的中道實相了。他並且認為，僧肇對於《維摩詰經》「不二」思想，以及《法華經》的「實相」義理，都深有所悟，所以能夠將般若義理的教言，即俗顯真，並且即真就俗，彰顯「動靜不二」的旨趣。可見得，「不遷」的道理，在僧肇心中是沒有蒙昧的，也是沒有違背真理的，是符合中觀實相教言的。可以這麼說，〈物不遷論〉的思想就是般若中觀的思想，而其特色乃是就「從事顯理」所呈現形式結構上的特殊之處。

他在《憨山老人夢遊集》裏，談到了悟境後的心境轉換：「閱物不遷論，至梵志出家，頓了旋嵐偃嶽之旨；作偈曰：死生晝夜，水流花謝；今日方知，鼻孔向下。」²⁶⁴憨山是肯定〈物不遷論〉要旨的，而他也相信，僧肇是深悟實相者，才能詮釋出「動靜不二」的思想。「性住」雖備受爭議，而這也是「從事顯理」上，必然會有的語彙侷限，但立基般若思想，於事物上顯揚中觀教旨的立場，是與道相合，無庸置疑的。因此，筆者認為，〈物不遷論〉的思想，是僧肇欲將般若中觀思想，由理法界展現在事法界的進路，並達到理事圓融無礙的境地。「動靜不二」當然也不僅僅是概念的認知，而是真理就在事物間，教人起而觀照當下的事物，去除煩惱與執著，達到「真俗無礙」的境界。萬事萬物無一

²⁶³ 《肇論略註》卷1，《卮續藏》冊54，頁332中。

²⁶⁴ 《憨山老人夢遊集》卷55，《卮續藏》冊73，頁850下。

不在生生滅滅，到底沒有一個真實的「實體」，當然也就沒有生滅這回事，事物遷動都是不夾帶「實體」的變化，都是與「空」相應的狀態，又何須起無謂的執著，了解這層道理後，也就能收攝身心、制心一處，覺知到最平常的呼吸了。

紫柏尊者對於〈物不遷論〉的看法，一樣也是持肯定和讚揚的態度。他讚賞僧肇般若思想的境界，認可僧肇〈物不遷論〉的教旨，並不違背「實相」旨趣。《紫柏尊者全集》云：「不遷，即示物外無真。」²⁶⁵紫柏尊者認為〈物不遷論〉的思想，詮釋的是「離世覓菩提，恰如求兔角」的涵義，在現象之外找不到真理，真理無法離世而求，真俗原本相即，只是眾生不明究理，遂也一分为二了。《紫柏尊者全集》云：

夫心本無住，有著者情，情本無根，離心無地；故會心者情，全性者心空，心空則大用自在。如春在萬物，風在千林，其吼喚鮮明變化之態，烏可以情智彷彿者哉。肇祖五論之製，宗本不遷等作，何異春生萬物、風嘯千林矣乎？既能生而能鼓之，則生鼓之前，必有春不可得而生，風不可得鼓者存焉。」²⁶⁶

尊者認為，若非曉悟「實相」者，不能有這般任運自在的境界。其思想的高深，將般若「生即無生」的境地，躍然於紙上。紫柏尊者形容，僧肇詮釋般若著作，如春天使萬物呈現各種生機盎然的景致，亦如風在千林間蕭颯的姿態；春無可捉摸，但萬物因它而呈顯春的氣息，亦如風同樣不可得，而千林因風而搖曳生姿，這些都是「空」的智慧起的妙用，不是一般情智可以等同的。意謂僧肇將般若「空」思想詮釋得鞭辟入理、微妙微尚，如春風般的任運自在，不受羈絆的情境。對於〈物不遷論〉的爭議，紫柏尊者談到一個很關鍵的要素，《紫柏尊者全集》云：

予聞入無生者，方知剎那。……即此以觀心轉不轉、生相滅相，皆不越一剎那耳。而物非物、遷不遷，又豈能越之哉？予以是知駁不遷、辯不遷者，剎那未知，無生尚遙，而駁駁辯辯，得非掉棒打水月乎？則予亦不免多口之咎。²⁶⁷

²⁶⁵ 《紫柏尊者全集》卷 16，《卮續藏》冊 73，頁 282 上。

²⁶⁶ 《紫柏尊者全集》卷 15，《卮續藏》冊 73，頁 279 中。

²⁶⁷ 《紫柏尊者全集》卷 15，《卮續藏》冊 73，頁 274 上。

紫柏尊者認為，凡夫對於「動靜不二」的道理，充其量只能是概念上的理解而已，要達到「動靜不二」的境界，必須是證入「實相」者，所以無論是反對者或者是辯護「不遷」道理的人，都只是徒勞無功而已。況且由動靜間要去勘破無實體的存續，這就得牽涉到觀照的問題，剎那生滅是極速的時間，是證入無生者所體悟的境界，只有證悟無生才能觀照到剎那生滅的現象，這非凡夫之人所能測度，所謂的辯論也不免逞口舌之快而已。

吉藏在《中觀論疏》中談到了「不二」乃是大士的境界。

江河競注而不流，日月歷天而不周；問江河競注，云何不流？既云不流云何競注？答：世俗之人之常情如所問也！二乘之人未得並觀，亦不能知然。大士得不二觀不壞假名而說實相，故注而不流；不動實際建立諸法，故不流而注。²⁶⁸

世人常情無法在事物上洞澈「動靜不二」的「實相」，二乘行者也無法知曉這層道理，唯有佛菩薩已證入「實相」不二的境地，於「假中說空」，故說即動之靜；於「空中說假」，故說即動之靜；這都是證入「實相」者的境界。

黃國清指出，紫柏大師的見解，帶著極為濃厚的禪宗公案意味，他批判時人運用語言文字傳述聖人境界的能力，強調親身體證的重要性。凡人的認識能力有限，唯有聖者才能突破身心藩籬的阻隔，開發認識的能力以至於無限。聖者透過語言文字表達覺悟的境界，未有實踐體證的人據以談論他人的悟境，不過是一種揣摩想像。紫柏尊者指出一件非常重要的事——不管對事物遷與不遷的道理辯論得多麼精妙，最終還是得通過禪的修習來加以驗證，證悟無生之時始為真實的了知。²⁶⁹筆者認為，姑且不論僧肇闡述「不遷」理論，是否是證得了「無生」境界後的述作，或僅僅是思想上超越的知解之作，但可以理解的是，就筆者了知事物具有「動靜不二」的道理後，也無法有「當體即空」的認知，僅是藉著概念思維去理解它，而這只是「比量」的境界。真正達到「動靜不二」的境界，是必須透過修習禪定而獲得的「現量」境界，相信紫柏尊者的涵義大抵如此。筆者更認為，這樣的說法，就此論的爭議來說，紫柏尊者顯然突破了問題的盲點，使〈物不遷論〉的道理，向前推進了一步的研究空間。更重

²⁶⁸ 《中觀論疏》卷4，《大正藏》冊42，頁54上。

²⁶⁹ 黃國清：〈小乘實有論或大乘實相論—分析明末三大師的〈物不遷論〉解釋立場〉，《中華佛學學報》第12期(1999年7月)，頁404-405。

要的，紫柏尊者提出的新觀點，或許對於當時的爭議，有著止息紛爭的作用在。黃國清談到，紫柏老人真正的態度，應該不是反對用語言來呈顯悟境，而是不贊同體證羸淺者的戲論往還。²⁷⁰

筆者認為，從現象事物表詮中觀的實相義，必然不如超越現象事物的言說，因為要針對世人動態概念的執見，導正於中觀「空」正見，用「性住」故「不遷」的語彙，的確讓人質疑與困惑，然就筆者的認為，「性住」都只是一時的權巧，非真有「自性」存續的實質在，如僧肇在論中反覆強調，去也不必是去，住也不必是住，可見其思想的特色，非如批評者所言。嚴瑋泓指出，僧肇的假名論，是從「緣起性空」的脈絡來指出語言的不穩定性，進而以假名理論定義語言的虛幻性，及其工具性意義。²⁷¹他所指出的，或可指涉僧肇在〈物不遷論〉中的「性住」用法，因為在〈物不遷論〉後，僧肇在〈不真空論〉中談到了，「是以物不即名而就實，名不即物而履真」²⁷²「名實不當」才是僧肇般若思想的真實涵義。更何況，僧肇在〈物不遷論〉中，反覆強調，「住也不必是住」、「去也不必是去」，所以，「性住」果真違背「性空」旨意而真實有「住」著嗎？顯然值得商榷。

綜上所述，從以上答辯者的觀點，發覺他們幾乎都能跳開字義的侷限，以佛經的論說來解讀「性住」故「不遷」的涵義，並能從僧肇的思想特色，去釐清「性住」在語彙上的侷限。僧肇在字義上的反差，其用意無非從「實相」的立場來剷除眾生根深蒂固的執見，以引導出大乘空義的視野。在中觀立場下，離二而處中的中道說法，說「不遷」也沒有必然的錯誤，「性住」更有其辨證上的侷限。但筆者發覺答辯者的言論，無法調理分明去解析出言教上的脈絡，以至於漏洞百出，這剛好給言而有據、調理脈絡皆清楚明朗的鎮澄，有趁虛而入的機會。般若中觀是〈物不遷論〉的宗旨，僧肇撰述此論的用心是不容抹滅的。劉樂恆指出，僧肇之「性住」說發明的是不住之住、住無所住、非常非斷、非有非無，因此物各「性住」也即萬物「性空」。「性空」是無自性的，所

²⁷⁰ 黃國清：〈小乘實有論或大乘實相論—分析明末三大師的〈物不遷論〉解釋立場〉，《中華佛學學報》第12期(1999年7月)，頁404-405。

²⁷¹ 嚴瑋泓：〈僧肇的假名論與指涉的不可測度說〉，《東吳哲學學報》第32期(2015年8月)，頁118。

²⁷² 《肇論》卷1，《大正藏》冊45，頁152上。

以「性住」也是無自性的。²⁷³依筆者之見，僧肇意在撥亂反正格義的舊思維，發揚正統龍樹「中觀」思想，所以用「不遷」趨令執於「無常」的二乘行者回正，是中道智慧之闡揚。鎮澄根據字義、理則的框架來批判〈物不遷論〉，於字義無謬，但卻缺少了佛法的精神性，佛教從權入實，有它次第引導的圓融性，鎮澄明顯少了這樣的精神。無論是注疏或是現代學者的研究，幾乎都以僧肇釋論的宗旨，來贊同「性住」故「不遷」的觀點，以此來反對鎮澄對於〈物不遷論〉的抨擊。筆者認為，鎮澄所言也並非錯誤，〈物不遷論〉的確是犯了字義上的錯誤，然而形諸文字上的爭議，應該減少它的停損點，而應該增加的是，有組織系統的辯證脈絡，這樣才能將〈物不遷論〉的精神客觀地呈現出來。



²⁷³ 劉樂恒，〈物不遷正量論辯析〉，《漢學研究》第 28 卷、第 1 期（2010 年 3 月），頁 218。

第五章 結論

〈物不遷論〉是僧肇作品中，最具爭議性的著作。從《般若經》的雙邊否定，到龍樹中觀學的「空」、「假名」、「中道」義，僧肇所運用的，正是立基於此，但超越於此的論理方式。集中國傳統文化與龍樹中觀思想於一身的僧肇，其般若論著代表的不僅僅是一種詮釋方法的超越，而更是一種思想型態的變革。這樣的變革，是從印度式的思維，轉換成適合中國人的思考模式，適應於此地的文化環境；也即是由哲理思辯的「理入」，進入到現象事物的「事入」，去闡述般若中觀的「相即」智慧。但也因為論證動靜的限制，僧肇以「性住」語彙，來解明「無自性」的存在，遂與「性空」產生相反的離差，也使〈物不遷論〉備受爭議。這種以事論證的進路，是最貼近每個人的概念認知的，因為自性見恆存在我人的思考模式中，很難擺脫掉有一「實體」的遷流動轉，而「動靜不二」的論證，恰可衝擊到自己根深蒂固的執見。一如雲棲所言，僧肇的手法，是就路返家、以賊攻賊的方法。「性住」雖備受爭議，然整體思考的脈絡，仍強烈透露出僧肇欲以彰顯「無自性」的目的，因之在批判者嚴厲的抨擊中，亦有諸多維護者的答辯，賦予〈物不遷論〉肯定的評價。總之，〈物不遷論〉是繼般若、中觀思想而來的另一形態邏輯的不同著作，代表的是，中國中觀思想的模式，也是完整理解般若思想的重要著作。

本章要呈現的是本論文的研究成果，以前面各章節的主題，作為結論上的重點。僧肇染有很深的玄學思想，加之受學於鳩摩羅什的中觀學說，因之，僧肇的學思歷程，是形成僧肇論證特色的主因。再者，〈物不遷論〉的思想，著重在兩個部分的探討，第一部分是論證方式，僧肇以事物來闡述「動靜不二」的道理，其原理欲彰顯般若中觀的旨趣，從今昔延伸出的因果、功德業報在「不遷」論證下的理路解析。第二部分是〈物不遷論〉所要彰顯的旨趣，以「破邪顯正」統攝之。最後，「性住」論說所引起的質疑與爭議，字義上的「差異性」，以及僧肇欲從事相上彰顯出般若中觀的理趣，用「性住」的「適切性」之結論。

第一節 僧肇的思想背景

僧肇在〈物不遷論〉中，所詮釋般若中觀的型態，是非常具有特色的。僧肇是中國中觀的代表者，他將印度理解般若思想的進路，轉換為中國人的思考模式，其思想特色的形成，主要來自於他學思背景的融貫，尤其受玄學影響最為深厚。玄學從老莊思想，以及後來的「崇無」、〈崇有論〉、郭象論，都是以有無、本末的二元關係，展開宇宙論思考的模式，及至後來發展「格義佛教」時期，仍是以這種有無對立的思考進路，來展開佛學的論說；與大乘佛教般若中觀思想，有著根本上的歧異。然玄學帶給僧肇的，卻又是另一種思想上的變革，也就是從事物中去掘發中觀的道理，從「動靜不二」的真理中，去發覺事物不具有實體性，是徹底「性空」下的「無常」觀。在這主題上，如章節所述，有兩個研究結果：一、玄學與佛學在見解上的差異，二、學思背景的融貫，形成僧肇思想的特色。

佛教在魏晉時期，由於傳譯的緣故，經過了一段長時間的「格義佛教」時期。以玄學解釋佛學，與大乘佛學立基的根本點是不同的。因為「實相」有無相即、空有一如，所以說「實相不生不滅」，只要一落入名言的計執，即是落入兩邊的見解，與大乘「空」思想歧異，也就是非「中觀」「實相」的進路。何建興指出，「實相不生不滅」裏的「不生」一詞旨在排除「實相能生」這一可能事態，而不是以「實相」具有「不生」一性質。²⁷⁴佛陀離二而處中說法，即是立基於此的教說，所以不說有亦不說無，說有即是「非有」，談無也即是「非無」，叫人不固執於一物一言之框架。然語言未能盡述其意，所以「實相」最後即導出是「言語道斷，心行處滅」的境界。翁正石指出，僧肇在討論「有」與「無」的關係時，不是看作一種「生化」(有生無，無生有)的關係，再者，「空」只是事物在緣起狀態下存在的一種描述而已。²⁷⁵筆者認為，玄學有無的思辨進路是對立的，而般若「空」言及有無是不二「相即」的存在，以玄學二元的進路來思辨般若空義，再怎樣都無法契及「中觀」的思想。玄學既是生化關係，必得息諸有，才能體會本體的無，也即是必須戮力剷除煩惱，方見到本體的風

²⁷⁴何建興：〈不可說的弔詭〉，《世界宗教學刊》第二期(2003年)，頁96。

²⁷⁵翁正石：〈僧肇之物性論—空及運動之討論〉，《中國佛教學術論典》(高雄：佛光文教出版，2001年)，頁265。

光；這和般若思想，闡述煩惱即菩提、生死即涅槃的不二境界，有著見解上的歧異。

〈物不遷論〉以事論理的詮釋方法，有別於《般若經》與中觀的教說，吳汝鈞談到《般若經》較常見的邏輯方式為「雙邊否定」。他談到，這種思考是對於表示相對的兩邊概念，都予以同時否定。如有無、斷常、大小等，都無定常性、都無自性，都不能做決定概念，或決定法看。如「非有非無」，表示所要顯示的理境，超越乎所否定的概念(有無)所聯同指涉的範域，這範域即是構造論的現象世界。常識的知見，往往以自性的立場來看這些概念，將之視為決定概念，或決定法，並執取為實有。「非有非無」的雙邊否定，便是要顯示這一「空」的理境。²⁷⁶另外，他也談到龍樹中觀的詮釋方法。他認為，龍樹論證中觀的邏輯形式，可分為以下幾點：思想律、三段論、兩難、四句等幾點。四句(否定)是龍樹哲學中一種很重要的思考方法，它的出現也很普遍，它是由四個命題構成，中間經過否定。如「一切是實，一切不是實；一切是實，亦不是實；一切不是實，亦不是非實」²⁷⁷顯而易見，龍樹對於中觀的論證法，亦是充滿了抽象哲理的邏輯形式。這樣，從《般若經》到龍樹中觀在解析「空」的進路上，雖形式有所不同，然則不脫離「哲理」的思辯模式，與僧肇「從事顯理」的趣路，顯然有所不同。

僧肇從對玄學的愛樂、再到《維摩詰經》的啟迪，及至後來師承鳩摩羅什的龍樹學說，這一脈相承的思想，僧肇所呈現的，非僅是如出一轍的拷貝複製，而是立基於此，又超越於此的另種詮釋形式的展現。如上所述，玄學以本末、有無、動靜，展開其宇宙本體論的道理，深受玄學影響的僧肇，沒有玄佛必需兩相切割的想法，而是在其作品中，處處流露出玄學特有的語彙。當時的玄學向度，不僅是一種哲理的思考，還有現實人間的關懷。如王弼的「崇無論」，是「將欲全有，必反於無」，是玄學家們生活實踐的指導原則，所以不能把「崇無」僅僅看作是思辯的哲理，他還有實踐的智慧學。裴頠的《崇有論》則在「崇無」論說後，反映出無為得建立在有為的禮教上。繼之而後的郭象獨化論，則緩和「崇無」與「崇有」的論說，以置身於萬物，而不執著於其中的

²⁷⁶吳汝鈞：《佛教的概念與方法》(台北：台灣商務，1988年)，頁27。

²⁷⁷吳汝鈞：《佛教的概念與方法》(台北：台灣商務，1988年)，頁44-52。

「冥物」說。這些無疑都在催化僧肇思考的方向，成為他思想特色的轉戾點。筆者認為，玄學代表的，不僅僅是形而上的道理，在當時代，它還有一種現實人間的淑世情懷，「道」的實踐在生活中展開的向度。如「有」從「無」產生（宇宙生成論），損之又損，即能看見本體「無」的風光。²⁷⁸因之，從萬物中看見真理，才是玄學烙印在僧肇內心裏的價值；真俗圓融的態度，才是僧肇認為的真理。因而僧肇跳脫以往哲理思辨的模式，以此地玄學有無、本末、動靜，在事物中彰顯真理的方法，運用於般若「空」思想的掘發。以事顯理，雖有其論證的限制，但不能否認的是，僧肇巧妙轉移了固有對於般若思考的進路，由印度哲理思維的方法，轉換為屬於中國人的思考模式，亦即是物即真、真即物的實事求是的精神，掘發「觸物即真」的進路。



²⁷⁸原意為老子《道德經》第四十八章：「為學日益、為道日損；損之又損，以至於無為。」

第二節〈物不遷論〉的論證與旨趣

僧肇的論證方式，雖因「性住」而備受爭議，然以整體範疇去論究，則不難看出，僧肇欲藉現象事物去呈顯般若中觀的理趣。為闡述事物具有「動靜不二」的「實相」，僧肇以事物的今昔來展開不具有「自性」的存續，以「性住」截斷有實體性的遷流，勘破事物的無實體存在。而僧肇以「不遷」建立事物具有「動靜不二」的本性(實相)，實則蘊含「破邪顯正」的意味在。破除世人有一自性、實體性的見解，以及二乘人執著在遷流「無常」的現象；並顯正事物具有「動靜不二」的「實相」，也就是「性空」的法則。在這主題上，有兩個研究結果：一、論證形式的探討，二、「破邪顯正」的旨趣。

僧肇在〈物不遷論〉中，以建立「動靜不二」為事物的實相觀，事物是遷動的，但在常人的眼光，是實體可來可去的認知概念。般若中觀思想「色空一如」，色是有的，卻是體性空寂的。所以僧肇必得破除實體可來去自如的自性妄念，既無實體，也就沒有遷流這件事；「不遷」遂是僧肇在闡述此論最先建立的概念。僧肇以事物的今昔、以及由今昔展開的因果關係、再由因果間產生的功德業力說，推論「不遷」的旨趣。這裏僧肇採用「性住」的觀點，截斷其遷流的認知，說明今昔沒有互相來往的現象。「不遷」就是在勘破事物不具有自性、毫無體性可言。遷流的事物是有的，卻毫無體性，事物原本就具有「動靜不二」的「實相」。呂澂指出，〈物不遷論〉其實並非反對無常，而是針對聲聞二乘行者，不懂得真正佛法，「執著」無常的觀念而說的。²⁷⁹他還指出，〈物不遷論〉的實際意義還在於反對有部三世實有論的說法。「三世實有」「法體恆存」是事物具有「體性」的概念，而大乘「空」義，「性空」為緣而起，事物毫無體性可言，所以能夠匯聚各種條件而相續，這即是大乘「空」思想的涵義。小乘執著遷流的「無常」觀，亦即有實體物在遷流；而大乘「空」思想以物即非物，當體即空，又何來遷流一事？「動靜不二」自是破除小乘執著「無常」的偏執。

僧肇以「不遷」顯示事物不僅具有遷流，亦有靜止的現象，即在顯正事物具有「動靜不二」的「實相」。「自性見」是普羅眾生的弊病，大乘般若「空」思想即在辯證這樣的錯誤，以「性空緣起」的理路，導正眾生入不二法門的教

²⁷⁹呂澂：《中國佛學源流略講》（北京：中華書局，2002），頁103。

說。「自性見」散在舉目可陳的事物中，通常我們認為事物具有實體的概念，如可遷動、可靜止，事物有從一而終的實體見。為破除這種根深蒂固的「自性見」，僧肇從現象事物來辯證中觀思想，如在遷動中的事物不具有實體的遷流，所以僧肇以今昔「性住」故「不遷」，來截斷其有體性的見解，引申有靜止的存在，實則指的是「無自性」這件事。並引用「法無去來，亦無動轉」的經證，來談到這個體性空寂的東西，要在遷流的事物中，呈顯無實體可承載，無自性可支撐的見解，如僧肇於《肇論》中所言：「夫生死交謝，寒暑迭遷，有物流動，人之常情，余則謂之不然。」²⁸⁰因為「生死交謝，寒暑迭遷」的同時，正是「法無去來，無動轉者」的狀態，動與靜是事物的一體兩面，事物具有「動靜不二」的「實相」。以一「實體」遷流呈現前後新舊的差別，謂之事物的「無常」，實仍脫離不了尚有「實體」的事物，非是徹底的無常觀。事物遷流呈現的新舊型態，已沒有「實體」的存在，每一個繼起的新形態都是徹底與前不同的兩物，過去是徹底的消逝了，不夾帶有「實體」事物的跟隨，這才是「性空」下的「無常」觀，大乘的「空」正見。

²⁸⁰ 《肇論》卷1，《大正藏》冊45，頁151上。

第三節 「性住」思想的質疑與論辯

〈物不遷論〉備受爭議的問題，即在僧肇採用「性住」的觀點，來解釋「不遷」的論點。澄觀的「濫同小乘」說，指出「性住」觀點，具有如小乘法體生滅，不容從此轉至餘方的錯誤。此外鎮澄批判〈物不遷論〉為具有「外道」「自性」見的論說，撰有《物不遷正量論》來指謫〈物不遷論〉的錯誤，與之答辯者則以佛經上的義理解釋其論點，如《法華經》「法住法位」說、以及「法無定法」及與僧肇思想的特色去解析，賦予〈物不遷論〉有嶄新的視野與看法，肯定〈物不遷論〉在闡釋中觀思想上的價值。在這主題上，以分述澄觀及鎮澄的論辯內容，為本主題的研究成果。

在澄觀「濫同小乘」的說法上，須探討的是「性住」故「不遷」與「法體生滅」在內容上的差異。澄觀指出「法體生滅，不容從此轉至餘方」的小乘觀點，與「性住」是不謀而合的。「法體」謂諸法的本體，即是諸法的體性；諸法由本體所生，即違反諸法因緣生的自然法則。他認為僧肇推論「不遷」的理由，為「求向物於向，於向未嘗無」，並且是「昔物自在昔，今物自在今」，仍存有「本體」的「性住」思想。澄觀於此連結兩者的同質性，認為「性住」「不遷」與「法體生滅」的涵義是一樣的。

現代學者的觀點，都認為澄觀忽略了僧肇另一番的涵義，亦即是「性住」僅是僧肇用來指前後並沒有一「實體」事物流轉的事實，並非是僧肇想要陳述的整體樣貌。僧肇於《肇論》云：「是以言去不必去，閑人之常想；稱住不必住，釋人之所謂往耳，豈曰去而可遣、住而可留也。」²⁸¹僧肇整體思想的含意，其實可以從這句話去顯示出來。澄觀據字義上論證，卻沒有展開對其僧肇整體思想的探索，筆者認為，這是極為薄弱的論證。再者，澄觀於批評中談到，「然肇公論則含二意，顯文所明多同前義。」²⁸²澄觀認為僧肇的論證不絕對僅有小乘的涵意，只是更多的是相似於小乘的論說。筆者認為，這句話和鎮澄推論〈物不遷論〉是「宗似而因非」的結論，兩者意思頗為接近。而由於澄觀未詳細推論「性住」在大乘「性空」方面的思想，所以留下了〈物不遷論〉是否符合於「性空」思想的空間。

²⁸¹ 《肇論》卷1，《大正藏》冊45，頁151中。

²⁸² 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷31，《大正藏》冊36，頁239中。

鎮澄是批判〈物不遷論〉最為嚴厲的人，其著有《物不遷正量論》，來辯證〈物不遷論〉的謬誤。依照論中鎮澄與教界人士展開「性住」論辯的內容來看，可歸納為三個主題：一、「性住」與「法住法位」的答辯。二、「性住」與「法無定法」的答辯。三、僧肇思想特色之答辯。鎮澄對於〈物不遷論〉的評語為，「宗似而因非」的結論。亦即宗旨(果位)相似於大乘「性空」思想；但在推論過程的因位上卻是錯誤的。因據字義言，「性住」是違背「性空」思想，是具有「自性」的「外道」見。

在「法住法位」的論辯上，“近世異解師”和“一幻子”提出「性住」如《法華經》「法住法位」的論說。並理解「法住」即是「屬性」及「如是性」的概念。鎮澄先提解《法華經》「法住法位」的定義，以此來破除答辯者似是而非的言論。鎮澄認為，《法華經》「法住法位」講的是「實相」，「實相」是「非一非異」的「中道」觀，不落入「空」「有」兩邊的言論，因為「實相」言語道斷，心行處滅，說「空」說「有」皆是「邊見」。「屬性」即物各具「體性」，與「本體」概念近似，因「屬性」言及物「非一」的一面，而不見「非異」的一邊，當然是與「實相」相違的概念。《法華經》「十如是」的「實相」說，在鎮澄的觀點，只是佛假名方便說，非是真實「實相」義。這樣，以「性住」理解為「屬性」、「如是性」的「法住法位」，在鎮澄以「實相」立場來解明，當然是不符合佛法的。海印大士認為僧肇的「不遷」，是要破除眾生有實體(遷流)的執著，是「法爾如是」的「法住法位」說；故僧肇闡述「物不遷」，並非有真實「不遷」這件事，筆者認為，海印大士說法較能貼近中觀的「實相」妙言。另外，筆者亦發現一個問題，答辯者欠缺對於「性住」思想的整體理解，所言相似「法住法位」的言說，也是與「中道實相」不符的相似用語而已。鎮澄認為僧肇所詮釋的「性住」，不遷亦不化的用語，有被定格的框架，是違反「實相」皆非的論說。但鎮澄似乎忽略了，僧肇於論中所談的「不遷」，是雖靜而常往的，是「不遷即遷」的論說。故鎮澄雖論證有據，但未能契及論中的核心，鎮澄的批判就值得再商榷。

在「法無定法」的論辯上，答辯者以「法無定法」(密藏開)、「神變」說(無名尊者)，來解釋「性住」的涵義。前者認為佛法有大、小、偏、圓的教說，目的為因應不同根機的教說，與視情況而變現教法的「神變」說，兩者具有共同的意思，皆是「應病與藥」的思考方式。鎮澄執持的看法，如其回覆「法住法

位」的解答是一樣的。鎮澄的觀點是「因病施藥」則「性空」可為「性住」，「性住」可為「性空」，與「實相」立基於離二而處中說法的意思不同，故鎮澄反對這種顛倒的教說。筆者認為，佛陀「因病施藥」有其施行的階段，先「以實施權」，再「廢權立實」，權與實非是相離而是彼此相即，即是施予「中道」教說的方式。而其整篇的內容，可以去發覺到，答辯者欠缺理路的脈絡分析，所以也顯發不出「因病與藥」即是「實相」的論說，「性住」也必然在字義的限制下，成為具有「自性」的見解。另者，鎮澄雖論證有據，但卻是以「實相」教言的框架去論斷對錯，而非以「實相」的內涵，去看出陳述者在言說上的思想脈絡，也就差之毫釐，失之千里了。

在與論主思想的論辯上，雲棲指出，僧肇的「性住」思想，是一種「就路還家」、「以賊攻賊」的方式。他認為僧肇的用意，在於破除世人執著物有今昔遷流之見解，故以「不遷」故「性住」於前，詮釋出事物沒有一「實體」遷流的「空」正見。但鎮澄據字義而執著，以「實相」的思想形式去解讀對方的錯誤，而不就「實相」的內涵去探勘思想的意趣，則仍是形成兩造的言論。這裏的研究指出，雲棲的答辯雖沒有具體呈顯出僧肇之所以詮釋的脈絡，但其實是蘊含中觀哲理的。因為僧肇是跳脫哲理的思辯，以事物現象來表述中觀思想，從常人執以為的「實體」遷流概念，導正離「邊見」的進路，示以「不遷」的字義，詮釋出事物具有「動靜不二」的「實相」。由是對事物根深蒂固的概念，去發覺認知上的錯誤，而這樣的詮釋，一如雲棲所言，是「就路還家」，「以賊攻賊」的方式。筆者認為，要從現象事物要來表詮中觀的「空」思想，必然是有所限制的，要截斷常人對於實體事物遷流的執見，必得使其「住」於前，才能顯示「不遷」的道理。當然，用「不遷」「性住」的語彙，的確超越一般佛教術語的觀念，這應該是僧肇要以「觸物即真」的方式，來解說大乘「空」思想，所不能跨越的鴻溝吧！

鎮澄以「實相」來批評「性住」「不遷」的用語，即說「有」說「空」皆非「實相」的言論，與僧肇為導正玄學化的佛學所作的撥亂反正，兩者皆是立基於般若中觀思想所做的「空」思想的闡述。「實相」所展開的道理應該是一致的，之所以呈現兩邊的爭議，如上所述，是答辯者沒有具體呈顯出論證上的理路脈絡，加上鎮澄以「實相」的思想形態，框住「性住」違反「性空」的字義論究，這也導致〈物不遷論〉始終被侷限固定框架而備受爭議。筆者認為，要

了解〈物不遷論〉的思考脈絡，首先要知道僧肇是立基於何種思想而論，以其立基的思想系統，來聯繫其論證的思想形式，才能對其思考脈絡，在理路的解析上，有較為明確的洞澈力與明辨力。僧肇在事物上辯證「動靜不二」的「實相」，其人間關懷的向度是值得被讚揚的，因為真理若離俗遠求，則還是在二元對立的思考上分別，這樣的模式所產生的還是分別煩惱。《憨山老人夢遊集》云：「苟得不遷之妙，則日用現前種種；動靜閒忙、逆順苦樂、得失勞逸、利衰毀譽，以至富貴貧賤、大而禍患死生，則了不見有纖毫去來相也。」²⁸³「動靜不二」給予我們啟示的，不是生硬的邏輯思辨，而是在當下的每個念頭，每個事物，都是「觸物即真」的智慧，勘破事物不具有「實體」性，沒有主體新舊的遷流變化，過去的已然過去，必須體會瞬間即逝的生命本質；另則也對於眼前在即的嶄新時刻，提昇向上的力量。有了這樣的般若智慧，在煩惱的當下，就能把它轉換為清淨的品質，活在真俗圓融的境界。



²⁸³ 《憨山老人夢遊集》卷 39，《叢書集成》冊 73，頁 750 下。

參考文獻

一、經典文獻(依照經書年代編排)

- 姚秦、鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，《大正藏》冊 9。
- 龍樹菩薩造 梵志青目釋 姚秦、鳩摩羅什譯，《中論》，《大正藏》冊 30。
- 後秦、僧肇撰，《注維摩詰經》，《大正藏》冊 38。
- 後秦、僧肇作，《肇論》，《大正藏》冊 45。
- 東晉、慧遠問·羅什答，《鳩摩羅什法師大義》，《大正藏》冊 45。
- 尊者法勝造、晉太元元年僧伽提婆共惠遠於廬山譯，《阿毘曇心論》，《大正藏》冊 28。
- 梁、慧皎撰，《高僧傳》，《大正藏》冊 50。
- 梁、僧祐撰，《出三藏記集》，《大正藏》冊 55。
- 梁、僧祐撰，《弘明集》，《大正藏》冊 52。
- 日本、永超集，《東域傳燈目錄》，《大正藏》冊 55。
- 隋、智顛說，《妙法蓮華經文句》，《大正藏》冊 34。
- 隋、吉藏造，《淨名玄論》，《大正藏》冊 38。
- 隋、吉藏撰，《中觀論疏》，《大正藏》冊 42。
- 隋、費長房撰，《歷代三寶紀》，《大正藏》冊 49。
- 尊者世友造、唐玄奘譯，《阿毘達磨品類足論》，《大正藏》冊 26。
- 唐、元康撰，《肇論疏》，《大正藏》冊 45。
- 唐、神泰述，《因明入正理門論述記》，《卍續藏》冊 53。
- 唐、澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》冊 36。
- 宋、智圓述，《維摩經略疏垂裕記》，《大正藏》冊 38。
- 宋、遵式述，《注肇論疏》，《卍續藏》冊 54。
- 元、文才述，《肇論新疏》，《大正藏》冊 45。
- 明、智旭述，《成唯識論觀心法要》，《卍續藏》冊 51。
- 明、鎮澄著，《物不遷正量論》，《卍續藏》冊 54。
- 明、德清述，《肇論略註》，《卍續藏》冊 54。
- 明、德清閱，《紫柏尊者全集》，《卍續藏》冊 73。

（侍者）福善日錄（門人）通炯編輯，《憨山老人夢遊集》，
《卍續藏》冊 73。

清、一松講錄·廣和編定，《法華經演義》，《卍續藏》冊 33。



二、現代文獻-專書著作(依照姓氏筆畫排列)

- 王弼：《老子道德經注》，台灣：文史哲出版，1997年。
- 木村泰賢：〈佛教研究之大方針〉，張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊—佛學研究方法》冊41，台北：大乘文化，1978年。
- 呂澂：《中國佛學源流略講》，北京：中華書局，2002年。
- 呂澂：〈佛教研究法〉，張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊—佛學研究方法》冊41，台北：大乘文化，1978年。
- 印順：《中觀論頌講記》，台北：正聞出版，2000年。
- 吳汝鈞：《佛學研究方法論》，台北：台灣學生書局，2006年。
- 吳汝鈞：《佛教的概念與方法》，台北：台灣商務，1988年。
- 涂豔秋：《鳩摩羅什般若思想在中國》，台北：里仁書局，2006年。
- 涂豔秋：《僧肇思想探究》，台北：東初出版社，1995年。
- 翁正石：〈僧肇之物性論—空及運動之討論〉，收入《中國佛教學術論典》第99冊，高雄：佛光山文教基金會，2001年。
- 房玄齡：《晉書》，上海：古籍出版社，1987年。
- 梶山雄一著，許洋主譯：《般若思想》，台北：法爾出版社，1989年。
- 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，河北：人民出版社，2000年。
- 黃百儀：〈僧肇物不遷論思想研究〉，收入《中國佛教學術論典》第99冊，高雄：佛光山文教基金會，2004年。
- 黃家樹：《中觀要義淺說》，台北：全佛文化，2002年。
- 萬金川：《中觀思想講錄》，嘉義：香光書鄉，1998年。
- 僧肇撰，黃錦鉉等校著：《新編肇論》，台北：臺灣古籍，2000年。
- 廖明活：《中國佛教思想述要》，台北：台灣商務印書館，2011年。
- 盧桂珍：〈慧遠、僧肇聖人學研究〉，收入《中國佛教學術論典》第99冊，高雄：佛光山文教基金會，2001年。

三、期刊論文(依照姓氏筆畫排列)

- 丁孝明：〈論僧肇對六家七宗的批判〉，《正修通識教育學報》第 6 期，2009 年 6 月，頁 49。
- 何建興：〈不可說的弔詭〉，《世界宗教學刊》第二期，2003 年，頁 96。
- 吳孟謙：〈對慧遠在《大乘大義章》中佛學立場的再檢討〉，印順文教基金會，2007 年 12 月，頁 1。
- 李幸玲：〈格義佛學的翻轉—毗曇學對慧遠的啟發〉，《中華佛學研究》第 07 期，2003 年，頁 104-105。
- 周筱葳：〈裴頠崇有論之現實關懷思想〉，《問學》第 18 期，2014 年 6 月，頁 133。
- 周大興：〈即色與遊玄—支遁佛教玄學的詮釋〉，《中央文哲研究集刊》第 24 期，2004 年 3 月，頁 194。
- 陳平坤：〈幻有假名觀下的「物不遷」論辯〉，《國立臺灣大學哲學論評》第 43 期，2012 年 3 月，頁 85-90。
- 陳紅兵：〈論僧肇佛學的有無論與動靜觀〉，《華東師範大學學報》(哲學社會科學版)第 2 期，2010 年，頁 63。
- 陳豪珣：〈試論物不遷論的發展觀〉，《北京科技大學學報》(社會科學版)，第 24 卷第 3 期，2008 年 9 月，頁 161。
- 徐敏媛：〈僧肇物不遷論對時間自性之辯破(上)〉，《鵝湖月刊》第 39 卷第 2 期，2013 年 8 月，頁 13。
- 孫長祥：〈僧肇對動靜問題的辨治—物不遷論析義〉，《第七屆儒佛會通暨文化哲學》，2003 年 9 月，頁 248。
- 黃泊凱：〈羅什與慧遠的禪觀思想之比較〉，《宗教哲學》第 72 期，2015 年 6 月，頁 157。
- 黃俊威：〈有關說一切有部的「三世實有、法體恆存」的論證〉，《華梵大學第七次儒佛會通學術研討會論文集》，2003 年 9 月，頁 351。
- 黃國清：〈小乘實有論或大乘實相論—分析明末三大師的〈物不遷論〉解釋立場〉，《中華佛學學報》第 12 期，1999 年 7 月，頁 400-406。
- 葉偉平：〈從緣起性空談僧肇之物不遷論〉，《鵝湖月刊》第 16 期，1976 年

10月，頁40。

劉慧珍：〈格義向般若—從方法論看兩晉玄佛思想交涉〉，《東華中文學報》第3期，2009年12月，頁73。

劉貴傑：〈僧肇思想之背景及其淵源〉，《中華佛學學報》第01期，1987年3月，頁107。

劉樂恒：〈物不遷正量論辨析〉，《漢學研究》第28卷第16期，2010年3月，頁195-218。

賴鵬舉：〈中國佛教義學的形成—東晉外國羅什「般若」與本土慧遠「涅槃」之爭〉，《中華佛學學報》第13期，2000年，頁350-358。

戴璉璋：〈王弼玄學思想的考察〉，《鵝湖學誌》第14期，1995年6月，頁29-38。

釋大睿：〈慧遠法性思想之探討〉，《鵝湖學誌》第23期，1992年12月，頁141。

嚴瑋泓：〈僧肇的假名論與指涉的不可測度說〉，《東吳哲學學報》第32期，2015年8月，頁118。

