

中華佛學學報第 12 期 (pp.393-409)：(民國 88 年)，
臺北：中華佛學研究所，<http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 12, (1999)
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017-7132

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

黃國清
中華佛學研究所助理研究員

提要

僧肇受推崇為「秦人解空第一」，於般若性空之旨有深透的領悟，《肇論》為其解空的經典之作。其中〈物不遷論〉「物各性住於一世」的論點，唐代澄觀曾言表層文義「濫同小乘」；明末空印鎮澄甚至批評其為外道思想；多位現代學者也質疑此論不符空宗義理。本文分析明末雲棲株宏、紫柏真可、憨山德清三位大師解釋〈物不遷論〉的立場，發現他們都能夠不拘泥於部份段落的文字表達問題，從一個較為全面的視角來理解〈物不遷論〉的內容，直探撰述的根本精神。蓮池大師強調此論乃順應世俗見解而發，非直接開示性空的意旨，帶有方便引導的成分，閱讀上須配合《肇論》的其他三篇。紫柏大師認為當時參與辯駁的正反雙方人士，皆未具深刻的體悟，以致諍辯的內容淪為戲論往還，主張透過實踐親證來體貼前賢之言。憨山大師直指諸法實相為本論的旨趣所在，並以此觀點注解全篇。三位大師的理解內容有其共通點，也各有獨到之處，可收相輔相成之效，對於〈物不遷論〉的閱讀具有提示作用。

關鍵詞：1.〈物不遷論〉 2.明末〈物不遷論〉的諍辯 3.雲棲株宏 4.紫柏真可 5.憨山德清

一、引言

明末蕩益智旭（1599～1655）於所撰《閱藏知津》的「凡例」中說：「此土述作，唯肇公及南嶽、天台二師，醇乎其醇，真不愧馬鳴、龍樹、無著、天親，故特入大乘宗論；其余諸師或未免大醇小疵，僅入雜藏中。」將僧肇（384～414）與天台的慧思（515～577）、智者（538～597）二大師並列，視他們的著作為中土撰述中最為精醇者，媲美印度祖師馬鳴、龍樹、無著和天親，因此特別將之列入「宗經論」[1] 中，可謂推崇至極。僧肇曾師事譯經大家鳩摩羅什，所撰《肇論》為中國佛教思想家消化了印度中觀學說後的經典之作，是中印學術交融的結晶。此論膾炙人口，歷代為其作注者達二十餘家之多，[2] 足見對中國佛教圈的深遠影響。佛教史家湯用彤稱頌這部典籍說：「所作〈物不遷論〉、〈不真空〉及〈般若無知〉三論，融會中印之義理。於體用問題，有深切之證知。而以極優美極有力之文字表達其義。故為中華哲學文字最有價值之著作也。」[3] 從義理精深和文字優美兩方面來觀察僧肇的這部著作，找出自古以來佛教知識分子喜愛讀誦《肇論》的主要理由。

現行本《肇論》以〈宗本論〉置於篇首，其後依序為〈物不遷論〉第一、〈不真空論〉第二、〈般若無知論〉第三，在〈般若無知論〉之後附有〈劉遺民問付〉和〈答劉遺民書〉，最後為〈涅槃無名論〉。其中列於第一[4] 的〈物不遷論〉在明末引起了諍辯，挑起這場論爭的空印鎮澄（1547～1617）於其《物不遷正量論》中說：「澄初讀肇公〈物不遷論〉，久之不喻。及閱《雜花鈔》，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。觀其〈般若無知〉、〈涅槃無名〉之論，齊有一空，妙協真俗，雅合修多羅，雖聖人復起，不易其言也。獨於〈物不遷〉則失之。嗚呼！千里之驥，必有一蹶；大智之明，

必有一昧，不其然乎？」[5] 認為《肇論》四論中的〈不真空論〉、〈般若無知論〉和〈涅槃無名論〉三篇皆甚為契合大乘經義，唯獨〈物不遷論〉的內容攙雜了小乘的偏淺言論。明代許多佛教大師並不同意鎮澄的看法，憨山德清（1546～1623）在〈物不遷論跋〉中說道：「及閱《華嚴大疏》，至〈問明品〉『譬如河中水，湍流競奔逝』，清涼大師引肇公不遷偈證之，蓋推其所見妙契佛義也。予嘗與友人言之，其友殊不許可，反以肇公為一見外道，廣引教義以駁之，即法門老宿如雲棲、紫柏諸大老皆力爭之，竟未迴其說。」[6] 引文中所指的友人即是鎮澄。憨山大師認為雲棲株宏（蓮池大師，1535～1615）和紫柏真可（1543～1603）兩位大師雖然站出來反對鎮澄的觀點，卻未能真正地駁倒他的說法。其實，這或許正反映出蓮池與紫柏兩大師理解〈物不遷論〉的角度與憨山大師有所不同吧！

有關明末〈物不遷論〉的爭論，江燦騰已做過詳密的探討，幾乎運用了流傳至今的所有相關史料，蓮池、紫柏和憨山諸大師的論點皆在討論之列。^[7] 江先生從思想史的角度出發，以鎮澄的論述內容為中心，列舉諸家的反對意見，以及鎮澄的申辯，完成了很好的工作。然而，對於三位大師論說〈物不遷論〉的文字，我們仍覺有進一步闡發他們解釋觀點的空間，本文乃嘗試從一個更深層的角度來解讀他們的文脈。三位大師所提出的論點，其字裡行間各自透顯出他們對〈物不遷論〉的不同理解內容與解釋態度，有特別的蘊涵，最好不要僅依從文字的表面意義即作出高下的評斷。他們從哪種立場來照察〈物不遷論〉的義理？文字中表現出怎麼樣的理解內容？都還有進一步探研的必要。

二、〈物不遷論〉的問題點

現存《肇論》的注疏如唐元康《肇論疏》^[8]、宋遵式《注肇論疏》^[9]、元文才《肇論新疏》^[10]、乃至明末憨山德清的《肇論略註》^[11]，皆對僧肇的這部著作讚譽有加，於〈物不遷論〉未曾有過批評。明末鎮澄的《物不遷正量論》卻認為〈物不遷論〉有「宗似而因非」^[12]之嫌，道衡《物不遷正量論證》與真界《物不遷論辯解》

p. 396

則意在反駁鎮澄的觀點。^[13] 明末不同意鎮澄之說的，除了憨山大師、道衡、真界外，尚有近世異解師、無名尊者、密藏道開、一幻道人、蓮池大師、龍池幻有、紫柏大師等，^[14] 鎮澄可謂扮演一個至為孤單的角色。近人安樂哲、方東美、服部正明、廖明活等則率皆指出〈物不遷論〉的論點是有問題的。^[15] 既然不只一個人在閱讀〈物不遷論〉的文句時產生疑問，這一篇論作或許確實存在著文字表達上的問題，以下擬先檢視僧肇的文脈。

p. 397

僧肇受推崇為「秦人解空第一」，《肇論》為闡釋中觀思想之作，以他對般若的深刻領悟，「所欲」呈顯的義理，當不至於違背般若空觀的正理，除非有強烈證據推翻此點，否則這是閱讀上的重要前題；至於論作文字能否充分地表述空宗義理，則為另一個層次的問題，但我們這裏不得不論。關於〈物不遷論〉的宗旨，可從其中一段話探知：

《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。^[16]

僧肇引《道行般若經》來說明一切萬法在根本上的無來無去；接著以偈頌表達《中論·觀去來品》雖去而實無去的旨趣。^[17] 所謂的物不遷，重點在即於萬法的遷變生滅，觀照其中不遷不動的真實面。元康《肇論疏》將這段文字視為「一論之旨歸」：

「斯皆即動而求靜，以知物不遷明矣」者，經云無去無來，論云無去，此之二文，皆是即去明無去，非謂離去有無去。即去無去，是謂不遷之義，一論之旨歸也。[\[18\]](#)

憨山大師《肇論略註》也說：

此引經論以定不遷宗極也。[\[19\]](#)

p. 398

僧肇想要表達的，是諸法實相不來不去的道理，這是〈物不遷論〉的中心思想，他引述經論的文字來印證，意謂他的論點是有經論依據的。我們認為在閱讀他的〈物不遷論〉時，須先把握住這個論旨，如此始能抱持著同情性的

（*sympthetic*）理解態度來看待這篇論作，否則容易因專注於推論過程的末節而忘失原欲論證的主題。

從時代背景來看，僧肇以事物在時間中的動靜往來作為論證的主要素材，相當程度受到當時流行議題的影響，置身時代苦悶的魏晉玄學家們對這個問題有特別的敏感度，觀察至為深刻。魏晉名士喜談《老子》、《莊子》、《周易》三玄，〈物不遷論〉題目的靈感當是從《莊子》一書而來，〈德充符〉說：「審乎無假而不與物遷」。莊子觀察到物象不斷在遷化，主張精神上的高度超升者能夠審察真實，不隨同物象一起變化。玄學家的理論，也嘗試在變化之中尋找不動的真源，像王弼《周易注》注釋〈復卦·彖傳〉「復其見天地之心乎」句說：

復者，返本之謂也，天地以本為心者也。凡動息則靜，靜非對動者也；語息則默，默非對語者也。然則天地雖大，富有萬物，雷動風行，運化萬變，寂然至無是其本矣。故動息地中，乃天地之心見也。

[\[20\]](#)

動與靜不是互相對立，而是相依而生的一組概念，運動止息了就是靜，萬物運動變化的背後有寂然至無的本體作為其根據。可是就現象一面來觀察，實難以否定事物隨時間的流逝而遷變，郭象《莊子注》卷1注〈大宗師〉「然而夜半有力者負之而走，昧者不知也」句如下：

夫無力之力，莫大於變化者也；故乃揭天地以趨新，負山岳以舍故。故不暫停，忽已涉新，則天地萬物無時而不移也。世皆新矣，而自以為故；舟日易矣，而視之若舊；山日更矣，不視之若前。今交一臂而失之，皆在冥中去矣。故向者之我，非復今我也。我與今俱往，豈常守故哉？而世莫之覺，橫謂今之所遇可係而在，豈不昧哉？

一切萬象皆屬變化的範疇，時光從不暫留，昨日的我已非今日之我，今日的我又將隨時間的遞嬗而成為過去。王弼雖有「靜非對動」的主張，但其回歸寂然至無之本的說法仍傾向「釋動以求靜」；[21] 郭象所論則明顯為事物遷變之譚。面對當時流行的有關動靜、

p. 399

物遷的種種異說，或許僧肇試圖以佛教的更高知識（higher knowledge）來破斥他們，又不得不借用玄學家的語言和見解作為討論的開端，以使大家有共通的語言。因此，慧達〈肇論序〉言「不遷當俗」；[22] 元康說本篇「明有申俗諦教」，「當世各有言，雖反常義仍合道，故云物不遷論」，[23]頗有見地。

基於這種時代思潮背景，為著當時世人的理解問題，〈物不遷論〉的部份論證內容因而受到某種程度的制約。僧肇指出常人認為「有物流動」的迷惑，順著他們所共許的「往物而不來」這一點繼續推論：

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。[24]

普通人只作過去事物不可能來到現在的單向思考，僧肇則加上現前的事物也不可能跑到過去，成為雙向的推察。所以過去的事物自住於過去時點，現前的事物自住於現在時點，並沒有事物在時間中遷移的現象。這樣的結論和小乘說一切有部「三世實有」的說法有相類之處，特別是世友的觀點，《阿毘達磨俱舍論》說：

尊者世友作如是說：由位不同三世有異。彼謂諸法行於世時，至位位中作異異說，由位有別，非體有異。如運一籌，置一名一，置百名百，置千名千。[25]

同一事物，因置於不同的時位就有了差異。世友主張無論事物處於過去時位、現在時位和未來時位都是實有的，而且彼此是差異的。僧肇並沒有說昔物、今物為實有，[26] 可是他的說法足以讓人生起「濫同小乘」的聯想，以致有古德和現代研究者不能同意他的「物各性住於一世」這個用以推導出物不遷的重要論點。

p. 400

既然知道僧肇寫作此論的目的在於「以俗說真」，即文才所說的：「將明遷即不遷之理，先陳迷倒不遷見遷之情，令忘情悟實也。」^[27] 論述在整個大方向上並沒有問題，只是中間的論證環節容易讓人生起誤解，是引發爭辯的問題點。後世的佛教大師因而紛紛從不同的立場來解釋〈物不遷論〉，以求發揮僧肇論說的深義，展現出理解的多樣性。

三、明末三位大師的解釋立場

明末蓮池、紫柏、憨山三位大師有關《肇論》的撰述，除了憨山大師有《肇論略註》的專著外，其餘皆為短篇的論作，文字雖少，卻提供了相當多的訊息。比較他們針對鎮澄《物不遷正量論》所做的回應，會發現三位大師理解〈物不遷論〉的角度並不相同，各有精到之處。以下謹依蓮池、紫柏、憨山三位大師的次序敘說之。

(一)、蓮池大師的意見

蓮池大師為僧肇〈物不遷論〉作辯護的文稿，主要有《竹窗隨筆》中的〈物不遷論駁〉，^[28] 以及《竹窗三筆》中的〈肇論〉^[29] 二篇。〈物不遷論駁〉和〈肇論〉二篇撰述的時間容或有早晚之別，思想內容仍是一體貫通的，並無態度上的轉折，此點不可不加細察。

在〈物不遷論駁〉中，蓮池大師首先舉示了諍論的所在：「有為物不遷論駁者，謂肇公不當以物各住位為不遷，當以物各無性為不遷，而不平者反駁其駁。」以大乘佛教般若性空的義理來檢驗的話，僧肇用以推論的理由確實存在著某種問題，所以蓮池大師接著說：

為駁者，固非全無理據而妄談；駁其駁者，亦非故抑今而揚古，蓋各有所見也，我今平心而折衷之。

反對僧肇說法的人，並非沒有論證上的文字根據；維護僧肇的一方，也不是刻意要貴古賤今，所以大師想「折衷」他們。但此處所謂的「折衷」，絕不意味著他想調和雙方的衝突意見，事實上，他是在為僧肇之所以如此寫作尋找一個適切的理由，並為讀者提示一個理解〈物不遷論〉的正確途徑。首先，〈物不遷論〉的寫作，乃有感於常人執著於現象事物的流動遷變，因應他們的思考模式以指點其中的謬誤：

p. 401

蓋作論本意，因世人以昔物不至今，則昔長往，名為物遷，故即其言而反之。若曰：爾之所謂遷者，正我所謂不遷也。此名就路還家，以賊攻賊，位不轉而異南成北，質不改而變疵成金，巧心妙手，無礙之辯也。故此論非正論物不遷也，因昔物、今物二句而作耳。若無因自作，必通篇以性空立論，如三論矣。

由於僧肇撰寫這篇論文的動機，乃因應世俗的錯誤見解有感而發，所以不直接談論性空的本旨，而是透過一個迂迴的論證過程，借用世人的常識觀點作反向的思考，獲致物不遷的結論，藉以說服及引導他們。這是很重要的觀察，正如我們前面所言，〈物不遷論〉的提出有其時代文化背景。

既然知道了僧肇寫作的目的，讀者就不當受到文字的牽絆，應該從更深層的角度來思考〈物不遷論〉的旨趣。蓮池大師以為要掌握這一篇論作的本旨，必須配合〈不真空論〉、〈般若無知論〉、〈涅槃無名論〉及〈宗本義〉諸篇：

子不讀〈真空〉、〈般若〉、〈涅槃〉三論，及始之〈宗本義〉乎？使無此，則今之駁，吾意肇公且口掛壁上，無言可對，無理可伸矣。今三論發明性空之旨罔不曲盡，而宗本中又明言緣會之與性空一也，豈不曉所謂性空者耶？

僧肇對緣起性空之旨有深透的領悟，如能透過僧肇的整體思想來理解〈物不遷論〉，才算真正地讀通這篇論著，可免除誤解的發生。因此，實不必因執取文字而障礙了理解的深度：

是故「求向物於昔，於向未嘗無；責向物於今，於今未嘗有」，此數言者，似乖乎性空之旨，然昔以緣合不無，今以緣散不有，緣會性空既其不二，又何煩費辭以辨肇公之失哉？……若知有今日，更於論尾增一二語結明此意，則駁何繇生？吁！肇公當必首肯，而不知為駁者之信否哉？

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。在有了這樣的認識以後，明者自明根本用不著浪費筆墨去證明僧肇的表達缺失了。也就是說〈物不遷論〉的觀點並沒有偏離緣起性空的根本義理，問題不過是文字的表達不夠直接與充分罷了！

蓮池大師的另外一篇短論〈肇論〉，意旨和上一篇是互相貫通的。文中指出空印鎮澄之所以誤解〈物不遷論〉，有「不察來意」和「太執常法」二個原因。所謂「不察來意」，是不了解此論本是「對俗而作」：

不察來意者，若人問物何故不遷，則應答云：以性空故。今彼以昔物不至今為物遷，而漫然折以性空，性空雖是聖語，然施於此，則儻統之談，非對機破的之論也。

p. 402

性空的義理甚深，對方尚未具備理解的程度，且對方的問題本不在探求物不遷的最終原因，冒然為人開示性空的教義，就不是「對機之談」，無法正破他人的思考盲點以助成他人領悟佛法。這點和前述「就路還家，以賊攻賊」的講法相通，須先就他們的觀點顯示其中的內在矛盾，隨後才給予進一步的引導。至

於「太執常法」，是說過度執取某個教義以為佛教的根本正理，視任何與此「正理」有所相違的皆為謬誤：

太執常法者，僧問大珠：「如何是大涅槃？」珠云：「不造生死業。」此常法也。又問：「如何是生死業？」珠云：「求大涅槃是生死業。」在常法，必答以隨妄而行是生死業矣，今乃即以求大涅槃為生死業，與肇公即以物不至今為不遷義正同也。故無以駁為也。

僧肇是順著世俗事物遷變的觀念來指點物不遷的道理，非直接開示緣起性空的「常法」，若執意以所認定的絕對「正理」來檢驗他的論證內容，反而因過度執取常法而忽略原本的撰述旨趣，否定論作中方便引導的一面。

《法華經》中透顯出「會三歸一」的智慧，佛陀分別為聲聞乘、辟支佛乘、菩薩乘開示淺深不同的佛理，最後這三乘全都可會歸於「一佛乘」。可加以會通的理由，在於適應三乘的教法只有淺深的差別，而非內容的正確或謬誤。不了義的教說本可暢通於了義的教說，但若有所執取，限定不了義教說可再深化的開放性，理解的問題乃從中生起。僧肇借常人的觀念來表達物不遷的道理，文字上或許因而有不了義之處，蓮池大師所提供以理解〈物不遷論〉的途徑，當非刻意逃避此文字與邏輯上的問題，而是要讀者直探著作的旨趣，掌握緣起性空的大本以作為詮釋的根柢，庶幾不至於執文害義。

(二)、紫柏大師的態度

《紫柏尊者全集》卷 15 中收有〈物不遷論跋〉、[\[30\]](#)〈書肇論後〉[\[31\]](#)和〈書般若無知論後〉[\[32\]](#) 三篇短文，紫柏大師在文中發表了他對《肇論》和〈物不遷論〉的見解。和絕大多數中國佛教祖師一樣，紫柏大師給予《肇論》非常高的評價，他在〈書肇論後〉中說：

p. 403

夫心本無住，有著者情；情本無根，離心無地，故會心者情了，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？

心空是完全開放自在的心靈境界，蘊藏著無限妙用，如同「春在萬物，風在千林」一般。春天和林風無形、無聲、無臭，遍覆大地的春暖讓萬物均能取得生長所須的熱量，充塞於林中的風是竅穴資以發出各樣聲響的力能。這是智者心證的境界，無法用情智推得。紫柏大師以為《肇論》是一部卓越的著作，內中的義蘊，正是闡述般若智慧所觀照的心空，以及心空自然生發的妙用。

紫柏老人是一位精進的禪者，齋不至席數十年，他從禪的立場來看待當時關於〈物不遷論〉的諍辯。前面已說過他用「春生萬物，風嘯千林」來譬況

《肇論》，以為這部論典的撰述者是一位徹悟無生的高僧，其論點的是與非自非凡俗人等所能駁辯，〈物不遷論跋〉說：

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，得非棒打水月乎？則予亦不免多口之咎。

《大智度論》卷 15 說：「彈指頃有六十時，一一時中心有心滅，相續生故。……行者觀心生滅，如流水燈焰，此名入空智門。」^[33] 在一彈指那樣短暫的時間內，即包含有六十個剎那（ksana），每個剎那之中已發生無數次心的起滅，所以生滅遷流是極為隱微的現象，唯有進入深的禪定或了悟無生才能直接觀照現象事物的剎那生滅。紫柏老人認為當時反駁〈物不遷論〉者與替僧肇辯護的人，都缺乏照見剎那生滅的現量經驗，論辯的理由不過是得自知解上的推理活動。想要真正了知物的遷或不遷，必須訴諸禪和般若的直觀，因為剎那中的生滅是深悟無生者的現量境界。

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。〈物不遷論〉的內容是否真的無法透過語言來討論，相信有人不能同意紫柏尊者的態度，認為這樣的說法太過絕對；然而，卻無法否認他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，

p. 404

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。況且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。

(三)、憨山大師的觀點

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》。^[34] 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，信中說：

然清涼疏中自有二意，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。原清涼意，正恐後人見此論文，便墮小乘遷流之見，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。^[35]

憨山大師的理解是正確的，既強調澄觀已明言〈物不遷論〉有兩層涵義，文字的表面意義或有和小乘教義雷同之處，但深層蘊含則契會大乘緣生無性的義理；同時也指出澄觀文中並未充分發揮僧肇此論的大乘意旨。[36] 這封信中雖有「力窮〈不遷〉，徹見諸法實相」[37] 之說，或許限於篇幅，未作進一步的申論，憨山大師的整體與最終的觀點，還是要在《肇論略註》中尋求。

p. 405

《肇論略註》繼承元康的觀點，在〈宗本義〉的注解中指出「不遷當俗」，[38] 可是他對〈物不遷論〉的理解與詮釋，都是從諸法實相的角度出發，直接指示妙悟的境界。他有一段話概述自己領悟〈物不遷論〉的經過：

予少讀此論，竊以前四不遷義懷疑有年。因同妙師結冬蒲阪，重刻此論，校讀至此，恍然有悟，欣躍無極。因起坐禮佛，則身無起倒；揭簾出視，忽風吹庭樹，落葉飛空，則見葉葉不動，信乎旋嵐偃嶽而常靜也。及登廁去溺，則不見流相，歎曰：誠哉！江河競注而不流也。於是回觀昔日《法華》世間相常住之旨，泮然冰釋矣。是知論旨幽微，非真參實見，而欲以知見擬之，皆不免懷疑漠漠。吾友嘗有駁之者，意當必有自信之日也。 [39]

曾經讓憨山大師苦思不解的文句，就是〈物不遷論〉中的「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。」[40] 這一句元康是順著「物各住於一世」的觀念來疏解：「前風非後風，故偃嶽而常靜；前水非後水，故競注而不流；前氣非後氣，故飄鼓而不動；前日非後日，故歷天而不周。」[41] 注解可謂忠實於〈物不遷論〉的文字，但讀來總覺得文意申講得不夠深入。憨山大師則深挖文字的指涉，直指諸法實相：

此引迅速四事，以證即物不遷。……故論命題，乃以物物當體不遷，非相遷而性不遷也。此不遷之旨，正顯諸法實相，非妙悟之士誠不易見。 [42]

即於事物而見到不遷，物遷是因緣和合的一面，屬假有；不遷是從諸法實相的真諦視點來照察，不落空假，真俗不二，符合中道實相觀。憨山大師強調「不遷」的意旨在彰顯諸法實相，他不拘泥於部份段落的文字表達問題，在消化了整篇文章的義理之後，把握住僧肇論說的本旨，在注解中將其直接呈現出來。

憨山大師這種即俗顯真、凸顯諸法實相的解釋立場，表現在他注解〈物不遷論〉的全文之中。在標題「物不遷論第一」下面有一大段注文，扼要述說一論的大旨，甚為精闢：

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。

p. 406

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。 [43]

緣生假有的有為諸法，從俗諦上來看可以是遷動的；若就真諦上說，當以般若智慧來照察諸法時，則一切萬法全無遷動的相狀，故可以即於一切現象事物而見到真實，無為的諸法實相不是外在於有為諸法而獨存的。憨山大師稱道僧肇「深悟實相」，以〈物不遷論〉為凡俗之人解說不遷的實相，透過推理上的一番曲折，讓他們了知「即俗而真」的深義。

憨山大師同紫柏尊者一樣，也強調透過修證來體貼聖人的言教；只憑藉語言文字上的理解來推敲聖人言說的本旨，無法達到全幅的契悟。僧肇自言：「覆尋聖言，隱微難測，若動而靜，似去而留，可以神會，難以事求。」 [44] 憨山大師疏釋此段說：

反覆推尋聖人之言，雖說無常而意在密顯真常，所以隱微難測。聖人言雖動而意在顯靜，言似去而意實常住，所以靜燥之極未易言，但可以神會，難以事相求之耳。若不達聖人立言之旨，不能離言得意，將謂實有生死去來之相，執言競辯，此則終不能悟不遷之妙。直須離言得體，方能契會本真耳。謂滯相則迷真，當契神於物表耳。 [45]

「雖說無常而意在密顯真常」乃承襲文才的說法，《肇論新疏》作：「雖談無常亦密顯真常，不可守言一向作無常解也。」 [46] 文才用「亦」，憨山大師用「而」，一字之異使得意旨丕變。文才是說談無常，也在密顯真常；憨山大師則言談無常是為了密顯真常。語言文字是世俗界的產物，表意能力有其局限性，特別是難以傳述修證的體悟境界。因此聖人的言論常蘊有言外之意，聽聞者或讀誦者須懂得探求深層的旨趣，不拘執於表層字義，以追求與聖人精神的冥契。仔細品味憨山大師詮解〈物不遷論〉的文字，可以發現他正是這種「離言得體」態度的實踐者，如他自己所說的：「要人目前當下直達不遷之旨，

p. 407

了無去來之相，求之言外，則妙旨昭然。」^[47]所以〈物不遷論〉經過他的疏解，意旨和另外三論貫通無間。

四、結語

僧肇〈物不遷論〉成了現代佛學研究的一個公案，學者們從不同角度來探討這篇論作，或給與稱頌，或加以批判，可證知理解此論的複雜性。將時間往前推，明末的鎮澄應是歷史上最早質疑〈物不遷論〉的人，他的論辯縝密，引據賅博，以致當時佛教大師如雲棲株宏、紫柏真可、憨山德清等不得不起而回應其說。蓮池大師指出〈物不遷論〉是對俗而談，順著一般人的觀念和用語來論說，以扭轉他們的錯誤見解，其中含有方便的成分，所以非難此論的人並非完全沒有文字上的根據。但〈物不遷論〉不能作單獨的理解，須配合《肇論》中的其他三篇，始可掌握僧肇立論的真正意旨。紫柏老人的回應富有禪人的趣味，提出實踐體悟的重要性，以〈物不遷論〉的批評者和維護者都非親證聖境的人，他們的言論往還不過是戲論罷了！依他的看法，欲了知事物的遷動與否，最根本的方法就是證入無生之境。憨山大師的解釋立場跳脫表面字義的局限，直陳僧肇這篇論作的根本思想，他的詮解明確而直接。他強調〈物不遷論〉指向諸法「當體之實相」，以般若智慧來觀照緣生性空的一切萬法，則法法當體本來就是不遷的。

《肇論》諸篇的論說精闢，唯獨〈物不遷論〉可謂大醇而小疵，部份文字或有表意上的問題，但深悟性空之旨的僧肇當不會以實有論來觀看世間諸法。因此，純粹從語言文獻或邏輯思辯的層面來非難〈物不遷論〉，挑剔部份內容的表面字義問題，雖非全無根據，卻有以部份來概括全篇之嫌，且該部份恐非全篇的立論核心所在。蓮池、紫柏和憨山三位大師皆未執著文字的淺層意義，他們確信僧肇悟入實相，撰述的旨趣不會與空宗教義相左，也從這個較為全面的視角來闡釋〈物不遷論〉。三位大師的詮釋立場並不完全一致，理解的內容有共通點，也各有獨到之處，他們都努力於掌握僧肇立論的根本精神，於〈物不遷論〉的閱讀來說，有著某種提示作用。

Hīnayāna or Mahāyāna ? Analyzing the interpretive positions of the three masters of the late Ming on Things Do Not Move

Huang Kuo-ching
Assistant Researcher, Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies

Summary

Seng-zhao has been honored as being the "best Chinese interpreter of *sūnyatā*" and having a profound understanding of *prajñā* and emptiness, as shown in the Book of Zhao, which is his interpretation of the scriptures expounding emptiness. However, the T'ang Dynasty monk Cheng-guan criticized as "essentially Hīnayānist" the viewpoint of Seng-zhao's essay Things Do Not Move that "the natures of things exist in a single moment". Kong-yin Zhen-cheng of the late Ming criticized it as a non-Buddhist heresy, and many contemporary scholars also doubt whether it matches the doctrine of emptiness. In this paper I will analyze the positions taken on Seng-zhao's Things Do Not Move by the "three masters of the late Ming," Yun-qi Zhu-hong, Zi-bo Zhen-ke, and Han-shan De-qing. I will show that they refrain from fixating on the phraseology of individual sections, but interpret the contents of Things Do Not Move from a relatively comprehensive perspective and with an eye to exploring the fundamental spirit of the text. Zhu-hong emphasized that the essay was written in response to conventional understandings of the Dharma, rather than as a direct manifestation of the meaning of emptiness, and thus embodies elements of skillful means. He felt that Things Do Not Move should be read in conjunction with the three other essays in the Book of Zhao. Zi-bo felt that contemporary figures on both sides of the dispute about Seng-zhao's interpretation lacked profound understanding, and he criticized their arguments as superficial, suggesting instead that one could only appreciate the Seng-zhao's inspired words through self-cultivation. Han-shan specifically pointed out that the ultimate truth of all the dharmas was the import not only of this one essay, but the Book of Zhao as a whole. The three masters' interpretations have points of commonality, yet each is unique and can be used to appreciate the differences of their approaches and the complexities of the original text.

Keywords: 1.Things Do Not Move 2.late Ming Dynasty debate regarding Things Do Not Move 3.Yun-qi Zhu-hong 4.Zi-bo Zhen-ke 5.Han-shan De-qing

[1] 佛教論書有釋經論和宗經論之分。釋經論，是依經文次第解說的，如《大智度論》與《十住毘婆沙論》。宗經論，是依一經或多經而論究法義，如《中論》。參見釋印順：《空之探究》（臺北：正聞，1985），頁 209。

[2] 據牧田諦亮的統計，中、日兩地歷代為《肇論》所作注疏計存者十種，佚失者十三種。參見氏著：《中國佛教史研究》（東京：大東，1981），冊 1，頁 85～頁 96。

[3] 見湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（臺北：商務，1968 年臺版），上冊，頁 333。

[4] 《高僧傳·釋僧肇傳》記載僧肇先撰〈般若無知論〉、次作〈不真空論〉與〈物不遷論〉，最後作〈涅槃無名論〉。（《大正藏》卷 50，頁 365 上～下）與現行本《肇論》次序不同。塚本善隆指出《出三藏記集》卷 12 的陸澄《法論目錄》與《高僧傳·釋僧肇傳》皆將四論作個別的排列，可能是在南朝梁、陳時代由三論宗學人編纂為現行本《肇論》的次第，也許是陳代小招提寺的慧達將四篇論作編纂在一起。見〈佛教史上 肇論 意義〉，收於塚本善隆編：《肇論研究》（京都：法藏館，1955），頁 102～頁 121。

[5] 《卍續藏》（臺北中國佛教會影印本）冊 97，頁 365c。

[6] 《卍續藏》冊 96，頁 295d。

[7] 參見江燦騰：《晚明佛教叢林改革與佛學爭辯之研究——以憨山德清的改革生涯為中心》（臺北：新文豐，1980），第三篇〈叢林改革中的佛學爭辯〉。

[8] 《大正藏》冊 45，1859 經。

[9] 收於《卍續藏》冊 96。

[10] 《大正藏》冊 45，1860 經。《卍續藏》冊 96 作「宋·文才」。

[11] 同注 9。

[12] 印度佛教「因明」的主體有宗、因、喻三支，「宗」（pakṣa）是由立論人所提出，尚待敵證一方認可的命題；「因」（hetu）為立論人說明其論題的理由；「喻」（dṛṣṭānta）是立論者舉出的例證。所謂的「宗似」本當為《因明入正理論》的「似宗」，即「宗過」，是指所立的論題的過失，然而，鎮澄所說的「宗似」意謂論題的似是而非；「不釋動以求靜，必求靜於諸動」與「江河競注而不流，旋嵐偃嶽而常靜」等，相似於《般若》諸法的「無所從來，去亦無所至」等。「因非」則指推論的理由存在著謬誤，鎮澄不能同意僧肇以「物各性住」作為成立不遷的理由。參見《物不遷正量論》，《卍續藏》冊 97，頁 365C。

[13] 此上兩部著作皆收入《卍續藏》冊 97。

[14] 同注 7，頁 247～頁 292。

[15] 安樂哲指出僧肇的思想有三大缺失：第一、僧肇認為時間一如空間具有一種可以分割的性質，他假定時間是一個獨立單位的集合，而諸法是存在於各個時間單位中的。第二、僧肇一方面認為諸法均由「俗有」而發生，另一方面卻又堅持諸法在「空間、時間座標」上係一恆久的存在，這兩個說法是矛盾的。第三、僧肇既認為聲音等諸法是「俗有」，即諸法皆幻；人類若是如幻不真的存在，如何能夠決定正確的存在是什麼呢？參見氏著：〈僧肇研究〉，收於張曼濤編：《三論典籍研究》（現代佛教學術叢刊冊 48，臺北：大乘文化，1979），頁 267～頁 282。

上列安氏的觀察有獨到之處，但他在每一點之後提出的質問，明顯是從西方人的思考角度來看待佛教義理，像認為時間的本性當符合「前進原則」（principle of pro-gression）；若諸法如幻，則「真言」、「一念」、「空」等皆為無意義的妄語；人類若非真實的存在則不能決定何為正確的存在等。

方東美則說〈物不遷論〉的文字固然精密，但有牽強附會之處。他說：「在物不遷論裏面，我發覺他說物不遷，還是就『相』這一方面著想。但是『相』在不同的環境裏面時時在變遷。假如把它歸納到變成『事』，這事實也隨時在演變。這相與事構成具體的『形』，你若拿科學作測驗，也是時時在改變的。所以他就相、事、形這三方面來證明物不遷，只是證明了外表的不遷。」見《中國大乘佛學》（臺北：黎明，1984），頁 66～頁 67。意謂僧肇的論證過程偏於以外表（相）的不遷來說明事物的不遷，非就本質的不遷而論。

服部正明將〈物不遷論〉的時間、動靜、因果諸觀念與《中論》的義理對比，指出僧肇此論不能貫徹不真空義，對無自性空的理解並不全面。參見〈肇論
中論 引用〉，收於塚本善隆前揭書，頁 220～頁 237。

廖明活認為僧肇對「昔物不至今」的假定有問題。常人說變動是指昔物部份不至今，本質同一的物在不同的時間得到或失去某些屬性，「至今」的是物的本質，「不至今」的是物的屬性。僧肇則稱物完全不至今，但這不是常人言物遷時的假定。所以僧肇模糊了「部份不同」與「完全不同」的界線，所說雖能收破見去疑的宗教效果，但若自名理層面審之，是有疑問的。參見〈僧肇物不遷義質疑〉，《內明》，126 期（1982 年 9 月），頁 3～頁 6。

[16] 《大正藏》冊 45，頁 151 上。

[17] 〈物不遷論〉所引《道行般若經》文，考之原經，相似之文脈有數處。卷 5〈譬喻品〉：「說諸法空，是亦無所從來，亦無所從去。」（《大正藏》冊 8，頁 452 下）卷 9〈薩陀波倫菩薩品〉：「空本無所從來，去亦無所至，佛亦如是。無想本無所從來，去亦無所去，佛亦如是。無處所……無所從生……無形……幻……野馬……夢中人……泥洹……想像……無有生無有長……無所適……虛空……經果……本端本無所從來，去亦無所至，欲知佛亦如是。」（《大正藏》冊 8，頁 473 下。）此處經文意在回答「佛從何所來，去至何所」的問題，是用諸法的無來無去來作為喻證。卷 10〈曇無竭菩薩品〉：「譬如然火，

火即時滅之，本無所從來，亦無所從至；般若波羅蜜本無從來，去亦無所至如是。」（《大正藏》冊 8，頁 475 上）此處不去不來的主題為般若波羅蜜。僧肇引經蓋取諸法本空，故無來無去之旨。

「觀方知彼去，去者不至方」不見於《中論》偈頌，當是取意〈觀去來品〉而作。〈觀去來品〉旨在說明從現象上觀察，似有運動去來；但就勝義的角度來看，去法、去者、去處皆無決定的自性，其性本空，所以不來不去。參見釋印順：《中觀論頌講記》（臺北：正聞，1952 初版，1992 修訂一版），頁 79～頁 101。

[18] 《大正藏》冊 45，頁 167 下。

[19] 《卍續藏》冊 96，頁 292b。

[20] 見《周易正義》（南昌府學刻《十三經注疏》嘉慶本，臺北：新文豐影印），頁 65 上。

[21] 此語借自〈物不遷論〉，見《大正藏》冊 45，頁 151 上。牟宗三詮解王弼這一段話說：「故王弼以『反本』解『復』，不誤也。以所反之本為心，亦不誤也。然其了解此本，則完全以道家之有無為底子，而純為『形式的』。故要顯其本，全由動息則靜，語息則默之『寂然至無』以顯之。故云『動息地中，乃天地之心見也。』以『動息則靜』比之，則『動息地中』之息乃止息之息，而非生息之息。動止於地中，乃見天地之心。動止則靜。由動而『有』，動止則『有』泯。故動止則靜，有泯則無，故『寂然至無』以為本也。此本即心。此全由動靜有無之相翻以顯本。」見《才性與玄理》（臺北：學生，1993），頁 108～頁 109。

[22] 《大正藏》冊 45，頁 150 中。

[23] 《大正藏》冊 45，頁 166 下。

[24] 《大正藏》冊 45，頁 151 上～中。

[25] 《大正藏》冊 29，頁 104 下。

[26] Liebenthal 相信僧肇所言絕非有部觀點，法的恆在或非恆在並非他的興趣所在，他只是在說明諸法在從生起至消滅的歷程中，可以說成是靜止的（保持它們在相續中的位置）這個事實。參見 W. Liebenthal, *Chao Lun: The Treatises of Seng-chao*. (Hong Kong: Hong Kong U. P., 1968) p. 34.

[27] 《大正藏》冊 45，頁 203 下。

[28] 收於《蓮池大師全集》（臺北：中華佛教文化館，民國 62 年影印），冊 3。

[29] 同前注，冊 4。

[30] 《卍續藏》冊 126，頁 448d。

[31] 同前注，頁 453d。

[32] 同前注，頁 455c。

[33] 《大正藏》冊 25，頁 171 上～中。

[34] 憨山在牢山時期與寫作《肇論略註》的年代，係依據 Sung-peng Hsu, *A Buddhist Leader in Ming China: The Life and Thought of Han-Shan Te-Ching*. (University park: The Pennsylvania U. P., 1979) pp. 10, 75.

[35] 見《憨山老人夢遊集》（臺北：新文豐，1983 年影印），冊 1，總頁 651～頁 652。

[36] 《華嚴經隨疏演義鈔》卷 31 云：「故論云：無容從此轉至餘方。釋曰：此生此滅，不至餘方，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，遷即不遷，則其理懸隔。肇公論則含二意，顯文所明多同前義。……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。」（《大正藏》冊 36，頁 239 中～下）性空之義本為「遷即不遷」，〈物不遷論〉則單指「不遷」義為真諦的內容，有別於〈不真空論〉完全展現「遷即不遷」的真諦之相。澄觀判「不遷」為俗諦，多言僧肇文字的表面意義同於小乘之點，雖也點出深層文義契合大乘性空義理，但缺乏進一步的說明。

[37] 同注 36，頁 652。

[38] 《卍續藏》冊 96，頁 289d。

[39] 《卍續藏》冊 96，頁 293b。

[40] 《大正藏》冊 45，頁 151 中。

[41] 《大正藏》冊 45，頁 168 下。

[42] 《卍續藏》冊 96，頁 293b。

[43] 《卍續藏》冊 96，頁 291b。

[44] 〈物不遷論〉文。見《大正藏》冊 45，頁 151 中。

[45] 《卍續藏》冊 96，頁 293b。

[46] 《大正藏》冊 45，頁 205 下。

[47] 《巳續藏》冊 96，頁 294b。