

# 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；其餘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高為精醇者，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」<sup>1</sup> 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，<sup>2</sup> 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。」<sup>3</sup> 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<sup>4</sup> 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

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〈佛教史上に於ける肇論の意義〉，收於塚本善隆編：《肇論研究》(京都：法藏館，1955)，頁 102~頁 121。

之明，必有一昧，不其然乎？」<sup>5</sup> 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。」<sup>6</sup> 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，這或許正反應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〉的諍論，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。<sup>7</sup> 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》<sup>8</sup>、宋遵式《注肇論疏》<sup>9</sup>、元文才《肇論新疏》<sup>10</sup>、乃至明末憨山德清的《肇論略註》<sup>11</sup>，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」<sup>12</sup>之嫌，道衡《物不遷正量論證》與真界《物不遷論辯解》

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諍辯之研究——以憨山德清的改革生涯為中心》（臺北：新文豐，1980），第三篇〈叢林改革中的佛學諍辯〉。

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」（paksa）是由立論人所提出，尚待

則意在反駁鎮澄的觀點。<sup>13</sup> 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，<sup>14</sup> 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。<sup>15</sup> 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

---

敵證一方認可的命題；「因」(hetu) 為立論人說明其論題的理由；「喻」(drstanta) 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 progression)；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〈肇論に於る中論の引用をめぐって〉，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。

下擬先檢視僧肇的文脈。

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。<sup>16</sup>

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。<sup>17</sup> 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。<sup>18</sup>

憨山大師《肇論略註》也說：

此引經論以定不遷宗極也。<sup>19</sup>

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。

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。<sup>20</sup>

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」；<sup>21</sup> 郭象所論則明顯為事物遷變之譚。面對當時流行的有

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

關動靜、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」；<sup>22</sup> 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」，<sup>23</sup> 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。<sup>24</sup>

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。<sup>25</sup>

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，<sup>26</sup> 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。

---

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.

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。」<sup>27</sup> 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，是引發諍辯的問題點。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〉，<sup>28</sup> 以及《竹窗三筆》中的〈肇論〉<sup>29</sup> 二篇。〈物不遷論駁〉和〈肇論〉二篇撰述的時間或有早晚之別，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：

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。



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，則僥倖之談，非對機破的

之論也。

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。

### 、紫柏大師的態度

《紫柏尊者全集》卷 15 中收有〈物不遷論跋〉、<sup>30</sup> 〈書肇論後〉<sup>31</sup> 和〈書般若無知論後〉<sup>32</sup> 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：

30 《卍續藏》冊 126，頁 448d。

31 同前注，頁 453d。

32 同前注，頁 455c。

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，脅不至席數十年，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。」<sup>33</sup> 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

33 《大正藏》冊 25，頁 171 上～中。

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。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。

### 、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》。<sup>34</sup>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。<sup>35</sup>

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。<sup>36</sup>這封信中雖有「力窮〈不遷〉，徹見諸法真相」<sup>37</sup>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。

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。

《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」，<sup>38</sup>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。<sup>39</sup>

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。」<sup>40</sup>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，故偃岳而常靜；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。」<sup>41</sup>注解可謂忠實於〈物不遷論〉的文字，但讀來總覺得文意串講得不夠深入。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。<sup>42</sup>

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

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。

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。<sup>43</sup>

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。」<sup>44</sup> 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。<sup>45</sup>

「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。」<sup>46</sup> 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

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。

目前當下直達不遷之旨，了無去來之相，求之言外，則妙旨昭然。」<sup>47</sup> 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，引據駭博，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，欲了知事物的運動與否，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，他的註解明確而直接。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。

---

47 《卍續藏》冊 96，頁 294b。

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 wunyata” and having a profound understanding of prajña 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 Hinayanist” 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.

**Key words:** 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