

僧肇的實相哲學

——以〈不真空論〉為主要典據的義理論述

陳平坤*

提 要

本文採取義理論述的研究進路，旨在探討僧肇對於「諸法實相」的哲學論議。文獻依據，主要是〈不真空論〉，同時旁及僧肇其他論文。

本文指出，在肯定世人可能認識真正實在的「諸法實相」之前提下，僧肇認為一切諸法的「實在性」，無法就著心意識所虛誑妄取的對象去發現，而必須深入其底層才能找到。這一底層便是對象所處的因緣關係；而它的深義，也就體現在「至虛無生」之「空性」上。

問題是：緣起性空的諸法實相，如果無法通過語詞、概念所構成的話語來傳達，那麼，世人又怎能與它覲面相照呢？基於佛法教學總要採取一些足以打破世俗心識那種封閉在實體化思維路徑所形成的觀念型態，才有辦法使人摸索出一點引歸實相的入門指標。因此，僧肇以「不真」充當指標概念，藉由論議一切諸法「至虛無生」，來引領學人解悟「不真」所要開顯的「空義」。這是僧肇為讓世人掌握諸法實相的一道路徑。因為在僧肇看來，所謂「真實」，從實踐的角度來說，就在解悟「不真即空」之法義中

2009.09.17 收稿，2010.06.20 通過刊登。

* 作者係臺灣大學哲學博士。

被確認；而它的客觀化表示，則是毋容建立真假、虛實、有無、生滅等分別論說的不可思議〔諸法緣生〕境界。

關鍵字：空、自性、實體、不真、實相



一、前言

透過諸法因緣所生：這一關乎實相課題的思維，打破固定不變的「自性」觀念，一則足以深化修學者觀思諸法之所以是「無常」乃至是「苦」的義理內涵，同時也開啓一道可被援以趣入實相的法門。然而，對於「諸法因緣所生」這個論斷所賴以建成的輔助命題，例如諸法皆「不自生」、「不他生」、「不共生」乃至「不無因生」；以及它們所以能夠扎下堅實基礎的觀念支柱，例如「無自性」、「空」乃至「中道」，假使沒有展開進一步思維，那麼，面對實相課題的義理考察，便將顯得不夠全面而深切。因此不僅作為僧肇學說淵源的般若經典，屢屢講說「一切法空」、「不生不滅」之類的思想觀念，以及提出「空觀」¹之類的實踐原則；而且作為僧肇思想另一淵源的中觀學統，²還以較具系統的論理方式，針對該許思想觀念與實踐原則的內容，展開兼具正反思路的辨說和闡釋。

正如龍樹《中論·觀四諦品》說：

眾因緣生法，我說即是無 [=空]，亦為是假名，亦是中道義。未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。

³

¹ 「空觀」一詞，有兩重意義：一者是指主張一切諸法「自性空」或「本性空」的思想觀念，另者是指觀察思維「一切法空」的修行活動。前者是就理論層面講說的意義，後者是就實踐層面立論的意義。般若經典中盛大張揚「空觀」的思想與實踐，乃是學界周知的事情。另見萬金川，《中觀思想講錄》（嘉義：香光書鄉，1998年），頁136；釋印順，《空之探究》（台北：正聞，1992年），頁137-200；中村元，〈空の意義〉，《仏教思想6・空（上）》（京都：平樂寺，1985年），頁52。

² 參見劉貴傑，《僧肇思想研究》（台北：文史哲，1985年），頁31-36、頁52-58。

³ 《中論》卷4；《大正藏》冊30，頁33中。

而青目對此的解義則說：

眾緣具足，和合而物生，是物屬眾因緣，故無自性。無自性，故空。空，亦復空，但為引導眾生故，以假名說。離有、無二邊故，名為中道。是法無性故，不得言「有」；亦無空故，不得言「無」。若法有性相，則不待眾緣而有。若不待眾緣，則無法。是故無有不空法。⁴

這是透過「眾因緣所生」之視角，去察視對象的存有內涵，而在存有論意義上確信一般所說事物，其實只是一些毫無獨立不變內容——「無自性」的緣起法象；同時對於緣起法象，施設「空」這個語詞來表示它們的因緣意義，於是「空」一詞就在可用來揭示對象情實的功能導向上，成為與「無自性」同義的另一概念。因此青目說：「無自性，故空。」

「〔眾因緣生法〕無自性，故〔即是〕空。」這個推論，雖在語句形式上現似「若 P 則 Q」的模態，但它卻不像「〔如果〕某人偷東西，〔故〕則他是小偷」這類語句，是以「偷東西」這事件來作為判定他「是小偷」的原由；反而是與「〔假使〕某男人沒有結婚，〔故〕則他是單身漢」這種語句類似，乃以「沒有結婚」這個事實來揭開他「是單身漢」的身分情況。換言之，「無自性，故空」句中的「故」字，與其認為它是表示原因與結果、抑或理由與論斷之間條件關聯的「因此」、「所以」之義，毋寧更可理解成是表示概念與概念、抑或觀點與觀點之間意義連繫的「即是」、「就是」之義。因此，這句話的意旨便是：對於沒有「自性」的事物，同時也就是對於「緣起」的事物，皆可給予它們以「就是『空〔性〕』」

⁴ 同前註。

的論斷。換句話說，「空」表述出事物緣起無自性的存在性格。⁵

然則，面對揭開諸法緣起內蘊的「無自性故空」這個論斷，僧肇到底對其所涉義理問題有些怎樣的揭示和討論？透過那些揭示和討論，又在哪種意義層面上為我們打開通往「實相」的另一思維門路呢？本文循此兩大論題主軸，嘗試展開以下的義理闡析；而其目的，便在於一窺僧肇的實相哲學。

本文將分成五節：第一節〈前言〉，交代寫作主旨；第二節〈關於「真實存在」的兩種構想〉，主要探討「實體」與「屬性」二分下的真實存在觀念、以及其與「緣起」思維中真實存在觀念之間的差異乃至優劣；第三節〈「不真即空」的緣起法象〉，重點是在解析「不真〔空〕」這一說法的義理旨趣；第四節〈「名實無當」的非符應論真理觀〉，講明「名言」與「物實」之關係的虛假性或暫構性是核心所在；第五節〈結語〉，總結討論後所得要義。

二、關於「真實存在」的兩種構想

在〈不真空論〉中僧肇批判前輩學者對於般若經典所說一切法空思想的歧解乃至誤會，⁶而後提出他所領解的般若空義；並且如該論題名，僧肇乃嘗試通過「不真」這個斷言或觀念，闡發般若經典宣說「諸法皆空」的意趣所在。不過，所謂「不真」又是什麼意思？它到底涵蘊何種義理內容，以致能使「不真」這個斷言或觀念具有顯發般若空義的充足作用呢？以下討論試著回應這個問題。

⁵ 參見吳汝鈞，《龍樹中論的哲學解讀》（台北：商務印書館，1999年），頁240。正如牟宗三所說，與「無自性」同義的「空」或「空性」一詞，實是佛教用來闡發「因緣生」或「緣起」義蘊的抒義語；詳見牟宗三，《佛性與般若》（台北：學生書局，1989年），頁51、頁93。

⁶ 《肇論》卷1；《大正藏》冊45，頁152上。

(一) 在分別「實體」與「屬性」之存有論構想下的真實存在

形上學領域內探討世界存在及其特性的問題時，有一種理論類型叫作「實在論」(realism)。「實在論」的觀點之一，便是認為世界處於吾人心意識活動領域之外，以不受心意識干擾的方式存在著。這也就是說，縱使人們對世界的存在方式，可能有不同描述；但無論如何，世界在本質上乃是不受個人心意識活動所控制的客觀存在⁷。

然而即使面對通常所謂客觀存在的世界，我們之所以認為它們是「實在的」(real)，其條件之一，便是基於我們能夠分辨那些純由心意識活動所構作出來的事象，與吾人清醒心智在正常情況下所看到的事象，明顯有別。因此，在肯定確有「真的」(true)認識後，我們便憑著感官直覺毫無反思地認定那些不是虛幻的對象，就是真正實在的東西；而它們的「實在性」(reality)，也彷彿是那樣客觀而不容懷疑。

若進而由存有論角度檢視那些被視為真正實在的東西，則我們通常又是依據它們所擁有的以下幾種特質來做出論定：(1) 不管我們的感官直覺乃至理智思維，或者與它們接觸而有思想，或

⁷ 一般哲學所說的「實在論」，因為持論者的思想觀念不同，所以在實質內容上也有許多分歧。例如西方中世紀的經院哲學，「實在論」是指與「唯名論」(nominalism)、「概念論」(conceptualism)相對的理論。又如康德(Immanuel Kant, 1724-1804 A.D.)是將「實在論」看成是與「觀念論」(idealism)相對的另一理論型態；其中，又有「經驗的實在論」(empirical realism)與「先驗的實在論」(transcendental realism)之分。康德以後，「實在論」用來指稱我們所認識的對象，它們的存在與性質，超然獨立於我們對它們的各種認知。參見 Ted Honderich ed., *The Oxford Companion to Philosophy*, (New York: Oxford University Press, 2005, 2nd ed.), pp. 787-789. 此外，還有「感官實在論」、「科學實在論」、「宗教實在論」等各式各樣的實在論型態。另見 Peter van Inwagen, *Metaphysics*, (Cambridge: Westview Press, 2002, 2nd ed.), pp. 76-84; Hilary Putnam, *The Many Faces of Realism*, (Chicago and La Salle: Open Court, 1987), pp. 3-8.

者未與它們接觸而無思想，它們自始至終一直存在；(2) 而且不僅我個人能夠主觀知覺它們存在，其他任何人也可覺知它們存在；(3) 甚至，它們也都具有影響其他存在體的功用。⁸換言之，站在存有論層次所說的「真正實在」、抑或夠得上「真實存在」的東西，至少必須具備三大特質：(1) 存在的持續性，(2) 客觀的普遍性，(3) 有力的功能性。

在「真正實在」的這些特質中，首先，「有力的功能性」，可以用來區別於想像、作夢、錯覺、幻覺之類的現象，顯示後者欠缺實際作用而只停駐在吾人心意識領域內的虛構性格。其次，「客觀的普遍性」，則能用以確定被視為真正實在的事物，不僅只是屬於某個人的直覺或思維對象，而是同時可以為其他擁有相同覺知官能的生命體所認識。最後，「存在的持續性」，則是用來辨明任何事物不能僅止於可被某些生命體的覺知官能所把握，便稱得上「真實存在」，而是必須不管處在覺知官能所及範圍內與否，都要一直保持其存在狀態，方才夠得上真正實在。更確切地說，事物在存有上的持續性，毋寧是該事物之所以得被人們判定為真正實在的最重要特質。

「存在的持續性」之所以為事物得被視為「真正實在」的最重要特質，乃是由於作為認識對象的某某事物，如果不曾表現它在時空形式條件下的任何持續性或延展性，那麼，我們到底可以依據什麼時候、什麼位置所看見的對象，去指認那就是真正實在的東西呢？例如十點五分所見對象——甲物，是實在的？還是十點十五分所見對象——乙物，才是實在的？抑或它們全都實在？假使一切為我們所知見的對象，盡屬真正實在，那麼，當我們面

⁸ 參見 Peter K. McInerney 著，林逢祺譯，《哲學概論》（台北：桂冠，1996年），頁30。

對的是不斷變異轉化，以致幾乎無從辨明其中到底有何內容存在、而又有何內容不存在的事物時，我們究竟能夠根據哪些知見內容來確認該事物就是真正實在的呢？換言之，那些樣態或面貌不斷有所變轉的對象，將如何可能確保它們的「實在性」呢？

或許有鑑於此，某些哲學上的理論主張、甚至只是一些日常看法，便退而容認所觀對象在內容上即使有程度不等的變轉，但卻仍有部分內容總是能夠持續不變或延展貫徹，因而得以根據這種永不發生變化的內容，來一則支持該對象可被視為真實而非虛假存在的實在性，另則確保它自身之所以為某甲而不是某乙的獨特性。

透過尋探某種不變內容以確保自己所看見的對象，真的夠得上是「實在」而不是「虛在」的事物：這種思考方式、抑或由直覺所支持的信念，便促使人們去嘗試提出某些能夠用來說解事物雖有變化、但卻又有不變的理論觀點。在形上學思想中，強調區別「實體」(substance)與「屬性」(attribute)、抑或「本質」(essence)與「表象」(appearance)二類存有層次的存在論點，即是著名例子之一。

1、實體 vs. 屬性／本質 vs. 表象的兩層存有論構想及其問題

區分「實體」與「屬性」、抑或「本質」與「表象」二者屬於不同存有層級的哲學觀點，乃是認為事物即使會在性質、樣態乃至時空位置上表現出某些程度的變異、轉化，不過其中仍留有某種可被視為「本質特性」(essential property)的存在內涵，則是永遠不至於發生變轉——我們在思想上也不允許該存在內涵可以有所變轉，否則作為認識對象的該事物，必將不復可說是存在。因為假使一個事物徹頭徹尾改變了樣貌，那麼，作為呈露在某個人

面前而被他所知見的該對象，又如何可能被指認為是原初存在著的那個事物呢？

藉由「實體」或「本質」觀念，來解釋那些在「屬性」或「表象」上有所變異的對象，依舊得以「同一個事物」的身分而為某人所肯認：這種詮解方式，確實具有能夠區分不同存在體的認識論意義。不過，憑藉如此永不改變的「實體」或「本質」觀念，雖然可以用來說明某些事物，但是透過它們卻又足以製造出一些更加有待解明的麻煩問題。尤其重要的是，通過它們所能解明的事象範圍，可能還遠落後於它們所已經忽的世界情景。然則，這是什麼意思？而又有何根據呢？以下試著扼要展開論述。

首先，假如事物真有某種內涵恆常不變的「實體」或「本質」，來支持它們各自所以是如此而不是如彼的東西；同時，倘若我們又不得不接受自己所面對的這個世界乃至一切可能世界裡的事物，終究多少會有變異、轉化，那麼，面對不斷可能改變樣貌的世界萬物，我們又將如何透過「實體」或「本質」觀念來說解世界萬物向自己所展露出來的這些存在情況呢？際此，懷抱兩層存有論構想的主張者，只好認為世界萬物對他所展現的變異、轉化情況，縱然可以林林總總，但它們卻都只是黏附在「實體」之上的一些「屬性」、或是圍繞在「本質」之外的一些「表象」，可以有所變轉，然而其「實體」或「本質」，則從來不曾也不可能發生變轉；由此避免自己訴諸「實體」或「本質」觀念的那種思維模式，無法妥善說解世界萬物所不斷展現出來的變轉樣相。

然而，認為事物有其不變本質或實體的主張者，藉由該種方式所提出的說解，表面上似乎足以回應自己所遭遇的前揭問難；不過，實際卻又將招來至少一項的質疑。這項質疑乃是：縱使暫

時承認「屬性」可變而「實體」不可易；但是，當擁有某些屬性的東西，它的所有屬性變化已經大到難以依據他們目前所見如此或如彼的樣貌，來辨識它跟他們在先所見的某某對象，是否就是「同一個事物」時，假如他們依然堅持自己前後所看見的對象，畢竟還是擁有同一的「實體」或「本質」，那麼，順其思路所能得到的理論結果，也就是必須肯定有種最極根本的「終極實體」或「最後本質」，以便讓自己所處世界的千差萬別，都能靠著它們全都屬於「終極實體」的「屬性」、抑或「最後本質」的「表象」這一構想，來獲得其有充分理據的說明。

其次，這樣一種要把不斷有所變轉的世界萬象，交由「屬性」或「表象」觀念來說明，然後肯定其「實體」或「本質」永不改變的想法，勢必留下如此的問題：永不改變的「實體」或「本質」，與隨時可能產生變化的「屬性」或「表象」之間，究竟保持怎樣一種關係，以致能夠允許一個不變的「實體」附著有諸多樣式的「屬性」、抑或允許一種不變的「本質」顯現出許多面貌的「表象」呢？換句話說，我們盡可如此提問：為何那些可能變轉的「屬性」或「表象」，都徹底無法促使「實體」或「本質」發生任何內涵上的變異、轉化，以致後者再也保持不住自身恆無變轉的性格規定呢？

假設某人容認自己所見對象可有「屬性」或「表象」上的各種變化，但它們卻又絕不可能撼動其「實體」或「本質」一絲一毫，並且他也不打算更換這種「實體不變而屬性可變」、抑或「本質不改而表象可改」的認知決定，那麼，置身在眼前所是的經驗世界裡，那人也就得要迫使自己轉換原本對於通常所說「變」和「不變」這組對反概念的意義領解，從而採認「變」和「不變」二詞之所意謂者，實際上可不相衝突；職此之故，永不變化的「實

體」或「本質」、甚至「終極實體」或「最後本質」，乃可擁有多樣的「屬性」、抑或現為各式的「表象」，而後者自始至終都無法直搗前者腦幹，以使得「實體」或「本質」產生畸異其性的變化。因為吾人通常認為「變」與「不變」二者，是在指涉上彼此異向、而且在意涵上相互反顯的一對概念。這也就是說，我們之所以能夠理解「變」的意涵，更深刻來看，必須奠基在我們對所謂「不變」含義已有明確的掌握上；同樣地，吾人得以明白「不變」所擬指涉的對象範圍，也是因緣於吾人已能通曉「變」所要指向的對象領域。設若不然，當我們遭遇某一對象時，既然不曾明了「變」是與「不變」意指相反的概念，也就可以逕自對它投以「變」的稱呼，抑或反之給予「不變」的名號，但卻絲毫不必也不會覺得自己的意趣有何不同乃至不妥。

最後，倘若我們選擇保留通常所用「不變」與「變」二詞的對反意指，而不去寄望「不變」之中能夠同時安立「變」的內容，亦即是不讓「變」之概念去承擔「不變」之概念所要肩負的謂述功能。在此時，如果有人還是想要使用「實體」與「屬性」、抑或「本質」與「表象」這對存有論語詞來說解宇宙萬法，那麼，情況也就轉成那人必須針對「實體」與「屬性」、抑或「本質」與「表象」二詞，就其意指，而重新賦予它們以不同於先前的內容規定。具體說來，便是：(1) 要麼，它們兩個都是意謂或指涉某種「不變」之物。不過，設若如此，又將無法妥善說解那些展現在吾人感官直覺乃至理智思維上的變異、轉化對象。(2) 要麼，它們二者都是意指某種「變化」之物。可是，如果這樣，卻又會使得「實體」與「屬性」、抑或「本質」與「表象」中的任何一個，莫不變成只是多餘的概念；因為只需「實體」、「本質」、抑或僅需「屬性」、「表象」，就已足夠說解宇宙萬法的各種現實乃至可能的存在狀

況，則又何必使用內涵、性格一模一樣的兩個語詞，來徒增必須另作解釋的困擾呢？

換言之，如果所謂「實體」或「本質」，乃是意謂某種具備固定內容、而且永遠不變的東西；而所謂「屬性」或「表象」，又是指向某些未曾擁有固定內容、而且隨時可能變轉的事物；同時，設定採用這類對反概念的構想者，始終要求它們二者之間保持一種絕對不容分離的「必然關係」(necessary relationship)，那麼，值此之際，才會自陷於魚與熊掌不可得兼的思維困境。不同於此，假使「實體」或「本質」這一概念，不必意指某種固定不變的東西，而是僅僅用來顯示那些擁有所謂「屬性」或「表象」的宇宙萬法，它們彼此之間得以互相區分開來的一項存有準據，也就是繫於它們各自所能展示於吾人的一種相對持續性或延展性，卻非絕對不變性或固定性，那麼，所謂「實體」或「本質」，便可視為是補充「屬性」或「表象」概念所具解釋效力有時而窮的一個概念；因此，「實體」或「本質」也就仍然可以在與「屬性」或「表象」有別、且又能夠裨益吾人理解宇宙萬法存在樣相的意義下，重新被定位成一個比較妥善可行的概念。

不過，目前的問題在於：吾人一般對於「實體」、「本質」這類語詞的含義理解和指涉用法，早已「積非成是」地認為它們就是意指某種固定不變之物的概念；並且，懷有如此概念的人，更通常在主觀上抱著確實要有那樣固定不變的東西，否則在宇宙中一切被我們所知見、進而視之為實際存在的認識對象，便彷彿就將喪失它們的存在價值或意義。因為我們所身處的宇宙，設若只是一些不斷變異、轉化，而致顯得盡是雜多無統的「屬性」或「表

象」，⁹那麼，從認識引導實踐活動的角度來看，任何人又將怎樣可能輕易說服自己，就在這樣捉摸不定的宇宙中安住身心呢？

2、「自性」概念所導向的實體化、本質化思維特質

在佛學術語系統裡，也有與「實體」或「本質」意涵差可比擬的用語，亦即所謂「自性」(svabhāva)。¹⁰不過，僧肇不透過「自性」、而是依據「緣起」概念，去回應怎樣妥善說解吾人眼前所見對象、甚至可能世界裡的事物，它們在存有上的情況，到底實際怎麼一回事的「究竟真實」課題。

若就理論思維角度而言，僧肇透過「緣起」而非「自性」概念，去理會和說解宇宙萬法的存在真相，又是基於怎樣的理由呢？那是由於「自性」概念具有如下幾種特質：(1) 封閉性、(2) 固定性、(3) 單一性、(4) 靜態性；而這些特質無法相應於僧肇所見對象的存在真相，亦即「諸法實相」。反之，「緣起」則是相應他所知諸法實相的適當描述語。

(1)「自性」的封閉性

從「自性」一詞的取義來看，¹¹它是要就存在之最根本處，肯定吾人所見對象擁有一種不為時空變化所決定、以及不受其他事

⁹ 休姆 (Hume, 1711-1776 A.D.)、羅素 (Bertrand Russell, 1872-1970 A.D.) 等人便有類似看法；參見 D.W. Hamlyn, *Metaphysics*, (Cambridge, Cambridgeshire: Cambridge University Press, 1984), pp. 64-69. 另見俞宣孟，《本體論研究》(上海：上海人民，2005年)，頁 395-396；羅素 (B. Russell) 著，劉福增譯註解，《哲學問題：及精采附集》(台北：心理，1997年)，頁 27-34。

¹⁰ 參見梶山雄一、上山春平，《空の論理》(東京：角川，1974年)，頁 267。

¹¹ 「自性」的基本含義，乃是意謂存在〔物〕之自身的條件或狀態 (own condition or state of being)，進而指涉內在固有地 (innately or inherently) 為某種存在物自身所獨具的一些特質 (having its own specific characteristics)。參見 Monier Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, (Delhi: Motilal Banarsidass, 1997, reprint), p. 433c.

物所影響的核心內容。因此，如果肯定事實上確有這樣一種名為「自性」的東西，那麼，該存在體就將只能封閉在自己所處的存有層域內，以致與那些活生生存在於可能變異世界裡的事物，若非沒有直接的存在關聯，便是只能透過另一媒介物——例如允許其有變化的「屬性」或「表象」概念，來搭起它們之間的存在關聯或意義連繫。然而，假使萬物存在的真相或實情，確有所謂「自性」，那麼，縱然承認可能發生變異的「屬性」或「表象」，它們與那永不遷化的「自性」，仍然是彼此隔別的兩個存有層域，以致「自性」在不斷可能發生變異的「屬性」或「表象」映照下，不得不顯露出封閉性。

這種情況正如僧肇所論：

何法先有，待緣而起乎？¹²

這裡是說：一個原本就已存在的東西，理當毋須為任何條件所決定，而後才能出現。如果改以另外一種論證方式來呈現僧肇的思維歷程，則引文所論，可以如是表示：假使一個東西是「先有」的，那麼，它就不是「待緣而起」的。可是，基於肯定沒有任何東西不待緣而起，所以一切事物皆不可說是「先有」的。

僧肇所說，其實也是意指一個就其自身而言不受其他事物所影響的存在體，由於僅僅獨自處在它本身所占領的實存層域內，因此如果真有不「待緣而起」的東西，那麼，它也將只能在該領域內，自我封閉為一個與外界無所交關、抑或至少沒有直接連繫的佛教所謂「自性」。

如此自我封閉以致能夠獨立存在的「自性」，不僅不被他物所

¹² 《注維摩詰經》卷9；《大正藏》冊38，頁408下。

影響，而且連要有所影響於其他事物，還得透過下屬觀念引進另外一種意義的存在物，才能實際發揮功用。因此，倘若有人認為某些事物擁有「自性」、抑或就是「自性」的存在物，那麼，如何透過這種概念，去合理思維、妥善說解眼前所見彼此關聯、相互決定的世界萬象，便成爲一道難題。

還如僧肇所說：

……有若真有，有自常有，豈待緣而後有哉？譬彼真無，無自常無，豈待緣而後無也？¹³

這裡指出一個稱得上存在的東西，如果它的存在，確實是純任其本身——「自性」就成立的情況、亦即所謂「真有」，那麼，該存在物也就應當恒常存在，而不必憑靠其他事物來保證它自己的存在性。這就好比我們認為某些事物不存在時，假使不存在也是單憑它自己——「自性」所決定的狀態、亦即所謂「真無」，那麼，如此真不存在的東西也就應該永遠那樣，而毋庸倚賴其他條件才得以不現在前。換句話說，任何具備「自性」、抑或其本身就是「自性」存在體的東西，可以說是刀槍不入，一點也不會受到外物的影響。然則，與此同時，除非其他事物被歸入「自性」的下屬部門——例如「屬性」或「表象」，否則缺乏向外通路的「自性」，也無法真正施作用於他物身上，因此只好封閉在自我滿足的領域內，變成一種覓絕物外的「超絕存有者」（transcendent being），自始至終無與於不斷變異的世界萬象。

問題就在：假使情況真是如此，那麼，到底又有什麼堅強理由，竟要我們透過這樣一種概念去認識、說解宇宙萬法的存在情

¹³ 《肇論》卷1；《大正藏》冊45，頁152下。

況呢？換言之，倘若我們已經明白意識到「自性」這種概念所須預認的內容特性，確實是與我們所眼見、所心知的經驗事象截然異質，爲什麼得要選擇相信它可用來指出宇宙萬法的存在真相？甚至決定要把它當作真正實在的東西呢？相反地，何以不就採用「緣起」概念來做出適當回應呢？因爲通過「緣起」，毋需另外假借其他下屬概念，就能直接與物相關地說解一切經驗事象，所以在與「自性」較量下，難道不是更有理由選擇相信它能顯示宇宙萬法的存有情實嗎？

(2) 「自性」的固定性

如果「自性」是真正開放的存在體，那麼，理應允許其他事物與它有直接的關聯。可是，由於「自性」不能真讓事物同它發生直接關係，因此也就不得不顯出封閉性。又，正因「自性」是封閉的存在體，且被規定成常恆不變的東西，所以期待它改變，便終究毫無可能，否則它就夠不上是「實體」或「本質」，但只能視爲「屬性」或「表象」。而既承認「自性」是以自我封閉的方式常恆不變地存在著，那麼，也就得要接受它是「固定的」(solid)、抑或具有「固定性」(solidity)。換言之，恰如僧肇在前揭引文中所說，一個真正能以它自己本身就可充分表現存在或不存在的東西，必將恆常保持它自身這樣或那樣的狀態，因此，「固定性」乃無可懷疑地要成爲「自性」的另一項特質。

通過這一具有固定性格的「自性」概念，去面對生活世界的各種事物乃至理法時，除非我們睜眼無視變化多端的當前情境，或者是把感官直覺所觸見的外在事象、以及理智思維所識知的內在理法，全都當成只是一些錯覺、幻相，不然，我們對於自己所明白知見的事理、以及所暗自認定的概念——在前者無常變化，

而後者固定不變之間，勢必得要重新審視它們二者相對所拉開的意義緊張關係，又到底如何可能予以解消呢？換言之，需要再度思考的問題乃是：就在它們二者之間，我們究竟要認定感官直覺經驗所取得的內容，是真實存在的東西？還是要選擇向自己所信以為真實存在的「自性」這類實體存在物或本質存在體去靠攏呢？或者它們之間的緊張關係，的確可以透過改換一種理解方式來予以解消呢？然則，如果改換過後的另種理解方式，最終仍舊屬於「兩層存有」的分判模式或型態，那麼，正如前項所論，它就將不得不面臨類似上揭「實體」與「屬性」、抑或「本質」與「表象」二者，在用來說解宇宙萬法時，到底怎樣可能彼此相容的問題。職此之故，倘若我們最後必定得要二中取一，那麼，究竟應該是以所見所知的感覺或知覺內容為確實？抑或應該認為那種雖非經驗所及、但卻可在理論上被設想的當有者——「自性」，才是最真實的東西呢？

這一涉及感官經驗可靠、抑或理智思維可信的衡定問題，顯然不管任何人擇取其中哪個立場，都會遭遇來自反對陣營所提出的各式質難。¹⁴可是，即便如此，我們真能不採取任何立場嗎？或者畢竟有人可以充當和事佬，站在所謂「折衷主義」（eclecticism）或「圓融主義」（harmonism）立場，而認為它們未必一定彼此對沖，只要各退一步就能和融共存呢？

事實上，面對感官直覺乃至理智思維所能構及的經驗世界，人們憑著尚未受過一番特殊訓練的認識機能，例如「六根」或「六

¹⁴ 例如經驗主義者（empiricist）、理性主義者（rationalist）之間的思想辯證，便能反映出對此類問題的不同看法。參見 Louis P. Pojman, *What Can We Know?: An Introduction to the Theory of Knowledge*, (Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 2001, 2nd ed.), pp. 64-77. 另見葉秀山、王樹人，《西方哲學史（第四卷）》（南京：鳳凰，2004年），頁15-27。

情」，去同現似外在於認識機能的萬事萬物接觸之後，便可獲得各式各樣的覺知內容。檢觀這些覺知內容，不僅依據認識機能的類別，可有性質上的差異，例如「眼根」或「視覺功能」用以攝取所遇對象的顏色、形狀而有「眼識」，「耳根」或「聽覺功能」用以容受所遇對象的聲響、樂音而有「耳識」，等等；並且，隨著認識機能面對世界萬象而所展開的覺察、知解，乃是具備特定經驗歷程的生命活動，因此，即使屬於同一類別的覺知內容，也會基於時間的改變、空間的移轉，而呈現出各式各樣的微細差別。例如，微紅的太陽，在清晨從東方升起；中午則有火白的日頭，高懸頂上；到了傍晚時分，看到的是暈黃夕陽，往西漸沉……等。

於是，面對這些認識成果，倘若不曾進一步深省、反思，那麼，人們憑著直覺，通常都會確信外在必有與之一一對應的事物，理所當然地客觀實存。然而，一如前述，當我們的認識機能去攝取所遇對象的形相或樣貌，而構成覺知內容時，就在這樣或那樣經驗歷程中所發生的情況，乃是認識機能並非毫無遺漏地承會對象的全幅面貌，而是每每只抓住對象向它所敞開的某些部分或某一切面，然後就形成這樣或那樣的覺知內容。換句話說，在面向世界萬象的覺知活動裡，我們一般其實是先接受所遇對象的某些相狀或徵候，便直截認為那就是某某事物「自己本身」的如實映現，因此毋庸置疑。不過，問題卻是：在這之中，真的毫無可疑嗎？

事實上，其中值得商議之處，至少便有：(1) 倘若吾人所握有的覺知內容就是某某事物「自己本身」，那麼，情況將會是像佛教經論所說，¹⁵例如一見有「火」相、乃至一聞有「火」名，就

¹⁵ 參見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 15；《大正藏》冊 27，頁 73 上。《大智度論》卷 25；《大正藏》冊 25，頁 246 中。

該如同「火」能燒灼物體那樣，直接燒傷我們的腦子或舌頭。可是，事實並不如此。(2)假使我們所握有的覺知內容，雖然不是某某事物「自己本身」，但卻因為能夠如實反映該事物，所以乃是該事物的充分代表，那麼，正如人們面對一隻大象，有人從前面看到鼻子，有人自後頭目睹尾巴，有人由兩旁觀見軀幹¹⁶——這些通過各式角度觀賞大象而所獲得的眼識成果，可有如許差異，則我們不禁要問：到底是哪人、由哪個角度所看見的東西，才夠得上是那隻大象的代表呢？鼻子「是」？尾巴「是」？或者軀幹才「是」？明顯地，它們都「似乎是」，卻又皆「不全然是」。然則，究竟哪裡出了問題呢？

不僅佛教經論，¹⁷而且僧肇也認為，此中問題主要不繫於吾人認識活動可能出錯——例如把稻草人當作真人、酒醉時產生幻覺等，而在於覺知內容中往往夾雜著某些個人情感、主觀意志、甚至不實想像的成素。所謂：

心，猶水也！靜則有照，動則無鑒。癡愛所濁，邪風所扇，湧溢波蕩，未始暫住。以此觀法，何往不倒？譬如臨面湧泉而責以本狀者，未之有也！……¹⁸

這些夾雜在覺知內容中的心理成素，促使吾人形成一種基本上可以說為「內在信念」(immanent faith or belief)的認識決定或取著。這種認識論意義上的決定或取著，也就是自覺乃至不自覺地認定自己經由仰觀俯察所得到的覺知內容，在客觀上必有某種不會改變的核心內容，所以才讓它們得以如此樣態呈現、抑或如彼形相展露，但卻仍然維持是「同一個事物」。進而依據該項執定，去

¹⁶ 參見《長阿含經》卷 19；《大正藏》冊 1，頁 128 下-129 上。

¹⁷ 參見《別譯雜阿含經》卷 11；《大正藏》冊 2，頁 449 上。

推衍出一種自認可以妥善面對現實世界乃至可能世界的思維或說解模式，例如「本質」與「表象」、「實體」與「屬性」之類的兩重存有論思維或說解模式。

(3) 「自性」的單一性

透過「自性」概念、以及以此概念為核心所形構的思維模式，去說解宇宙萬法的做法，從存有論角度來看，毋寧就是要把宇宙萬法視為處在一種有其實體、抑或有其本質的存在情境之中。於是，這樣的做法也將使得對象在被置入一個封閉系統、而且擁有固定不變的內容時，跟著化約成性質純粹單一的東西。例如一朵「花」，徹底只能具備這樣的形相、抑或那樣的姿色，才稱得上是「花」，而不准缺乏或喪失那般形色的東西，也叫作「花」。

可是，在吾人覺知經驗所及的生活世界裡，即使一朵名之為「花」的東西，畢竟終要變成不是「花」——「非花」的某物。又，原本並未具備如許形相、姿色，因而不是花的「種子」，經過適當培育之後，卻可長成一株「是花」的植物。面對如此的世界，那些要把「花」這個物體、「長出花」這個事件，視為是有不變內容乃至固定規則的人們，也就不是無法理解為何原本不見一點蓮花身影的爛泥巴裡，竟可生出一株清新可人的白蓮，便將認為白蓮是以它自己本身如此的模樣，老早已經存在，而只是尚未被人所看見罷了！換言之，正是基於他們所看成確有某種不變體質的白蓮花，只有、而且僅能是以那樣的性相存在，所以容不下其他因素摻入其中，促使它從「量變」發生「質變」，而終於變作不是蓮花的一堆爛泥；相反地，也無法真正肯定爛泥之中，可以長出一株丰姿搖曳的白蓮花。

¹⁸ 《注維摩詰經》卷6；《大正藏》冊38，頁386下。

(4)「自性」的靜態性

肯定「自性」的純粹單一性，逼使我們難以合理解說宇宙萬法從一變多、由多轉一的存在情況；可是，這類存在情況卻是我們觸目可見的「經驗事實」（empirical fact）。例如有人把報紙、木頭、樹葉等一堆可燃物，點火焚燒，最後全都變成黑鴉鴉一片灰燼。假使報紙只是而且僅能是報紙、木頭只是而且僅能是木頭、樹葉只是而且僅能是樹葉，那麼，像是這類從多樣物體變成同一現象的情況，便將無論如何也不可能發生；因為一切物體莫不各住「自性」，所以任何的變異、轉化，毋寧乃是難以想像的事。

退一步來說，即令報紙焚燒過後的黑灰，只是而且僅能是報紙灰燼；同樣地，木頭燒盡以後的那堆黑灰，也只是而且僅能是木頭灰燼；乃至樹葉燃燒後，仍然留下的只是樹葉灰燼。換言之，最後變成的是「三堆」而非「一片」灰燼。不過，問題就在我們眼前的對象，難道不正是一片灰燼嗎？那麼，一般而言，又有誰真會違背眼識活動的覺知成果，而堅持應該說是三堆灰燼呢？這也就是說，以接受「自性」的純粹單一性為前提，即使不是完全無法容許宇宙萬法具有變異、轉化之可能，便是至少難以承認變化不必預設另一與該「自性」迥然異質的層級——例如屬於「自性」的外在形相、乃至內在作用——就能展示出由一變多、從多轉一的情況。

然而，首先，宇宙萬法不斷有所變異、轉化，乃是我們時常感覺得見、意識得知的經驗事實。其次，面對宇宙萬法的變異、轉化事實，如果不必訴諸異質的兩個概念就能善加解說，那麼，究竟有何理由得要採取那樣足以自陷困局的概念與思維呢？換言

之，與其先行認取一個性能封閉、內涵固定、凝然不動的獨立存在體——「自性」，然後再訴諸類似「實體」與「屬性」、「本質」與「表象」這種思維暨說解模式來面對宇宙萬法，何以不就只是採用一個已能妥善說解宇宙萬法的「因緣」或「緣起」概念呢？

（二）超越自性思維模式的真實存在

直指宇宙萬法的存有實況，僧肇不僅通過「緣起」概念展示其中所含藏的道理，同時也藉由解明「緣起」道理所蘊涵的「性空」義旨，來指出那些被我們所視為確實存在的東西，若就其本身而言，不外都是「因緣生」而「無自性」的虛在現象。例如〈不真空論〉一起筆便標出僧肇的主要論點：「至虛無生」就是一切事物的根本體性。所謂：

夫至虛無生者，蓋是般若玄鑑之妙趣、有物之宗極者也。
自非聖明特達，何能契神於有、無之間哉！¹⁹

「至虛」一詞，指出事物沒有常恆不變體質的「無自性」內涵；而「無生」一詞，則顯示宇宙萬法作為非自非他所造事物的「因緣生」實況。這一宇宙萬法皆是「因緣生」而「無自性」的存有實情，並非凡俗心識所能構及，而是「聖人」所擁有的智慧能力、²⁰亦即被喻為「玄鑑」的「般若」（*prajñā*），方得了了照見的「境界」（*artha*）或對象。²¹並且，由於這一聖智境界所涵蘊的內容，

¹⁹ 《肇論》卷1；《大正藏》冊45，頁152上。

²⁰ 僧肇所意想的「聖人」，到底具備哪些能力的問題，學界已有一定成果可供參考。參見盧桂珍，《慧遠、僧肇聖人學研究》（台北：臺灣大學出版委員會，2002年）；楊士偉，《知識與行動——僧肇聖人概念的批判分析》（台北：臺灣大學哲學研究所碩士論文，1991年12月）。

²¹ 正如僧肇在〈般若無知論〉中所說，不同於總是取著事物有其定性、定相的

同時被認為足以反映宇宙萬法的存在實情，因此就存有論角度來看，它也成為宇宙萬法的究竟依歸處，亦即通貫一切事物的根本體性或最高道理——「宗極」。

然則，在我們進一步質問「至虛無生」為什麼可被視為宇宙萬法的根本體性或最高道理之前，從形式上可以先行探討的一個問題是：到底必須具備哪些內容或特性，而後一種存有上的體性或道理，才能稱得上是通貫一切事物的根本或極則呢？

由形上學觀點看來，夠得上所謂「有物之宗極」的一種存在體性或道理，至少應該具備以下幾種特性：（1）不被特定事物所局限的「無限性」（unlimitedness），（2）不由其他事物所促成的「根本性」（foundationality），（3）體現在一切事物中的「普遍性」（universality），（4）超越任何時空定位的「恒常性」（eternality）。然則，僧肇所說「至虛無生」，又是否具備這些的特性呢？

檢視僧肇的各種論述，當然沒有正面提出「至虛無生」擁有上述那些特性。不過，在僧肇著作中，針對「至虛無生」一語所要概括的思想觀點，亦即指出一切事物都是「因緣生」而「無自性」的存有情實，卻有一些相關講論，從側面透露「至虛無生」在實質上含有那些特性。這些論述主要是從世人經驗活動所觸及的事物著手，透過省思它們的存在體性，而反顯「至虛無生」具備那些足以稱作「有物之宗極」的形式條件。

凡俗心識，「般若」乃是一種未嘗執定事物性相的聖人智慧。因此，作為聖人智慧的境界或對象，與其說是有形有相的實體存有者，不如說是無形無相的意義存有者。或者說，從實踐的角度來看，聖智的境界或對象，應當說是屬於精神而非物質層面的東西。參見《肇論》卷1；《大正藏》冊45，頁154上。

1、著眼於因緣關係的「至虛無生」說

一般說來，在僧肇論著裡的所謂「物」，是與「法」、「象」、乃至「境」等概念意涵相通的語詞。具體用例，或指物象、或指人事、或指心法、或指理境——總之，用以指謂各式各樣可能經驗得到的認識對象。²²若就存有論角度而言，「物」是一個與通常所說「存有者」(being)或「存在體」(entity)，擁有共同意義領域的概念。

在「物」與「存有者」或「存在體」同義的思想脈絡底下，僧肇對準「物」的存有體性——「物性」所展開的各種議論，也就可以看成是對「存有者」到底是種怎樣的存在、抑或「存在體」究竟是以何種方式實存的存有論課題，提出了一些看法。就中，僧肇通過析論「有」的意義，指出一切可能經驗的認識對象、亦即所謂「物」，莫不具備以下特質：(1)「有限性」(limitedness)，(2)「暫時性」(impermanence)，(3)「特殊性」(particularity)，(4)「非根本性」(non-foundationality)。

僧肇在〈不真空論〉中說道：

……夫有若真有，有自常有，豈待緣而後有哉！譬彼真無，無自常無，豈待緣而後無也！若有不自有，待緣而後有者，故知有非真有。有非真有，雖有不可謂之有矣！不無者，夫無，則湛然不動，可謂之無。萬物若無，則不應起；起，則非無。以明緣起，故不無也。故《摩訶衍論》云：「一

²² 參見村上嘉賓，〈僧肇における真〉，《肇論研究》(京都：法藏館，1955年)，頁238上-下。另見李潤生，〈僧肇〉(台北：東大圖書公司，1989年)，頁135、

一切諸法，一切因緣故應有；一切諸法，一切因緣故不應有。
一切無法，一切因緣故應有；一切有法，一切因緣故不應有。」……²³

「真有」、「真無」，乃是對準宇宙萬法的存在、以及不存在狀態，究竟能否稱得上真實的意義問題，而所做出的兩個斷言。其中，所謂「有」，用來論陳任何已被且可能被感官直覺、理智思維所確認的對象，而不指向某種超出經驗範圍的形上存有（Being），例如柏拉圖（Plato, 427-347 B.C.）所說的「理型（Idea）」²⁴、抑或老子（傳說年代 600-470 B.C.）所說的「〔常〕道」。²⁵反之，所謂「無」，則用以論陳那些未被且不可能被感官直覺、理智思維所確認的對象。

此外，所謂「真〔實〕」，分析說來，可有三種含義：（1）其一是就經驗對象到底是否「實在」（real）而所確立的意義。（2）其二是就經驗對象究竟是否具有「價值」（value）而所安立的意義。（3）第三是就經驗主體是否真切地（truly）掌握經驗對象而所成立的意義。這些含義，往往彼此關聯。例如作為佛法實踐目

頁 203、頁 205。

²³ 《肇論》卷 1；《大正藏》冊 45，頁 152 中-下。

²⁴ 參見 Nicholas P. White, "Plato's Metaphysical Epistemology," in *The Cambridge Companion to Plato*, edited by Richard Kraut, (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1992), pp. 277-310. 另見俞宣孟，《本體論研究》（上海：上海人民，2005 年），頁 193-215；林鎮國，《解構形上學的兩種版本》，《辯證的行程》（台北：立緒，2002 年），頁 127。

²⁵ 老子的所謂「〔常〕道」，唐君毅指出，它有多重含義；形而上的實體含義，是其一。詳見唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》（台北：學生書局，1992 年），頁 368-385；唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》卷 1（台北：學生書局，1992 年），頁 292。另見吳康，《老莊哲學》（台北：商務印書館，1992 年），頁 9-11。此外，牟宗三認為老子的所謂「道」，主要意指一種心靈或精神的「境界」，而不是一種形而上的實體。詳見牟宗三，《中國哲學十九講》（台北：學生書局，1997 年），頁 87-156。

標的「涅槃」，它之於學佛者為真，主要在於那是他們所認為最值得追求的東西。然則，它之所以最值得去追求，則又因為相對其他一些「無常」、「苦」、「無我」、「不淨」的生命狀態，那是實際存在而具有「常」、「樂」、「我」、「淨」等品質的生命境界。換言之，一個實際存在的事物或道理，才被視為有價值而應該去追求。同時，了知一個實在且具價值的東西，也才確認它是真的或真理。不過，引文的「真有」、「真無」，主要扣緊對象是否實在的存有論問題發言，因此其中所謂「真」，應當是以「實在」為其核心意指，而不是「價值」或「真理」。於是，與「真」反義的概念，例如「偽」、「假」，也主要是意謂不實在或非實在。

指向諸法實在與否的「真有」、「真無」之論，旨在表示那些作為經驗對象的某事某物，它們的存在或不存在，並不依靠另外一些比自己本身更為先在或更加基礎的東西，然後才能成立。相反地，凡是必須依靠其他東西才存在、抑或必須憑藉其他東西才不存在的情況，則只成為「偽有」、「偽無」或「假有」、「假無」。然而，對於任何一種被視為更先在或更基礎的東西，我們仍可追究它們是否別有來源或另有依據，以致推到一個最極先在或最極基礎的東西，而認為它的存在，才是「真有」；同樣地，它的不存在，也才是「真無」。至於其他事物的存在、不存在，則都只是「假有」或「偽有」、「假無」或「偽無」。但是，就在追究更基礎或更先在的思考路程上，僧肇卻表現出與其他思想者分道揚鑣的思維模式暨真實觀。

為了避免理智活動陷在從事無盡求索的思維情境，某些思想者往往不得不設定一個最後的觀念或事物，而認為它就當得起「終極實在」(ultimate reality)的名位。並且，這個稱得上「終極實在」的東西，總以具備單一、固定、封閉、靜態等存有特性的「實體」

或「自性」樣相出現，以致無法也不容任何「外來雜質」摻入其中；因為一旦開放「外來雜質」參與，便毋寧已經承認他所設定的最後觀念或事物，畢竟也不是真正終極的東西。

對於僧肇來說，其他思想者的「實體」或「自性」認定，平心而論，雖然與他自己同樣走在探求宇宙萬法之真實情況或究極意義的思維路途上，但是其他思想者所認為「終極實在」的東西，卻不僅不真正實存，而且適足以造成他們無法一貫地妥善解明宇宙萬法的存在情況。為什麼？因為不管「終極實在」是指什麼，只要它存在——「有」，的確真實，那麼，它就會永遠以原樣存在，而不能有所變轉。同樣地，假使它不存在——「無」，也的確真實，那麼，它勢必永遠要以原貌不存在，以致無法有所變轉。然而，假使「存在」不能變轉成「不存在」，「不存在」也無法轉變為「存在」，的確就是宇宙萬法的真實情況，那麼，面對吾人經驗活動中所明白覺知的種種變轉現象，又要如何理解與說明呢？

僧肇認為問題不繫於有沒有「終極實在」，而在於那被視為「終極實在」的東西，不能也不該像其他思想者所認定那樣，是獨立自存的「實體」或「自性」；因為作為「有物之宗極」的「終極實在」或「究竟真實」，必須能與吾人的經驗活動及其對象相容無礙，而不是高懸於經驗世界外，否則任何想要窺探宇宙實情的人，不是做什麼都無法得見「究竟真實」，就是只好無所事事地翹望「終極實在」，但卻始終與之絕緣。

然則，能與吾人經驗活動及其對象相容無礙的「終極實在」或「究竟真實」，又是什麼呢？僧肇認為，那是否決「自性」認定，但又在事物「有、無之間」露出身影的因緣關係。

由於這一因緣關係乃是貫徹萬事萬物的究竟真實，因此縱使

作為吾人經驗對象的任何具體事物、甚至抽象觀念，或者可能此時此地存在，或者可能彼時彼地不存在，但是處在「有、無之間」的因緣關係，卻是舉凡有「物」就必定始終蘊蓄其中；而且必須通過準確理解它的內涵，才能妥善說明宇宙萬法或有或無、或生或滅的情況。換言之，凡屬「物」者，可以或「有」或「無」而現出非根本性，可以或「生」或「滅」而顯出暫時性，也可以實存化為「此」、「彼」而展示出殊別性，²⁶更可以落定在「今」、「昔」而表現出局限性；²⁷但是，處在事物「有、無之間」的因緣關係本身，則非「有」非「無」、不「生」不「滅」、非「今」非「昔」、無「此」無「彼」，所以才能通貫萬事萬物而作為它們的根本體性或究極道理。

僧肇在〈不真空論〉中，開宗明義就用「至虛無生」這一標語，來總括顯示宇宙萬法的因緣關係內涵。同時，透過反省教內學人對於因緣關係內涵的錯誤理解或偏頗領會，²⁸進一步試著為我們打開一道能夠「契神於有、無之間」的思維路徑。就中，批判其他思想者以為事物的存在或不存在，都是就其本身而言具有「真實性」的觀點，乃成為論文的討究重點。因為僧肇認為那樣的觀點中，含有違背因緣關係內涵的「自性」想法；而它是不符合事物實情的個人主觀認定。所以僧肇力圖指出一切事物毫無半點「自性」；它們都是由因緣關係決定其有無、其生滅的「至虛無生」現象。²⁹

²⁶ 《肇論》卷1；《大正藏》冊45，頁152下。

²⁷ 同前註，頁151中。

²⁸ 同前註，頁152上。

²⁹ 參見吳汝鈞，《中國佛學的現代詮釋》（台北：文津，1995年），頁28-29。

2、擺落自性思維模式的緣起性空觀

在僧肇看來，處於「有、無之間」而為般若聖智所照見的因緣關係內涵，固然不是「物」，但確切說來，也不能視為「非物」。³⁰原由不僅在於它們都是各據立場的相對看法，因此無法充分顯示因緣關係思維中所涵蘊的「不二中道」義理；更是因為「非物」之於「物」，正如「無」之於「有」那樣，一入凡俗心識的經驗範圍，往往就被決定看作絕對無疑的客觀事實，而於其中透露出「自性化」或「實體化」(substantialize)經驗對象的思維傾向，所以據此眼光只能看到彼此限隔的一一對象，而無法徹見宇宙萬法可以由「有」而「無」、自「無」而「有」、從「物」變「非物」、由「非物」轉成「物」的究竟真實情況——「因緣生」而「無自性」。

有關世俗心識活動往往寓有自性化經驗對象的思維傾向，在僧肇論著中，時有揭示。但是，在指出世俗心識所見「遷易」或「變動」現象的虛妄性格，從而意圖導歸「不二中道」正見的〈物不遷論〉裡，僧肇比較集中展現他對自性思維模式的深度反思，因此，從中尤可清楚看到僧肇所要加以批判的非因緣義之「自性」概念。

在〈物不遷論〉中，僧肇正式開始演論，便說：

夫人之所謂「動」者，以昔物不至今，故曰動而非靜。……

31

「〔變〕動」或「遷〔易〕」作為一種「形式概念」(formal concept)，

³⁰ 同註 28，頁 156 中。

³¹ 同前註，頁 151 上。

雖然不同於某些指向客觀存在體的「經驗概念」(empirical concept)，³²而只存在於認知主體的意識活動中，但從概念發生角度來看，它仍得憑靠某些具體經驗對象或覺知內容才能形成。例如，具體存在一個火紅發亮的圓形物，叫作太陽；它是我們通過感官知覺所能經驗得到的對象。這一對象，或自東方運行到西方，或由昨天轉來今日，因此在我們的意識中便構成一個圖像；這一被叫作「動」或「遷」的圖像，就是一個「形式概念」。換言之，如果不是基於認識主體經驗到一個對象，而發現它在時間或空間——時空歷程中、乃至在存有內涵上，具體表現出某些差異，那麼，他也無從形成「動」或「遷」之類的概念。³³

從抽象形式回歸實質內容，「動」或「遷」概念一般便被用來表述兩類有密切關聯的意思：(1)一類是指對象在時空位置上呈顯出相對改異的狀態，亦即一般所謂「運行」(movement)；(2)另一類是指對象在存有內涵上展現出實質不同的情形，亦即一般所謂「變化」(change)。³⁴在〈物不遷論〉中，僧肇所用來表達「動」、「遷」觀點的諸多語詞，雖可分別賦予它們以不同的意義³⁵，但基本上它們都是著眼於一個具體實存的對象，被觀察者認為其存有內涵已經呈現出任何程度不等的差異情況而立。

因此，例如世俗常情依照「昔物不至今」這一名為「動」或

³² 參見吳汝鈞，《印度佛學的現代詮釋》(台北：文津，1983年)，頁123-124；吳汝鈞，《龍樹中論的哲學解讀》，頁146。

³³ 例如楊士偉便指出：「……僧肇不是由分割時間流為昔時，今時以證明物不遷，而是以兩個東西之間的相對位置的改變與否獲得動、靜的觀念。」詳見楊士偉，《知識與行動——僧肇聖人概念的批判分析》，頁60。

³⁴ 參見翁正石，《僧肇之物性論——空及運動之討論》，《中國佛教學術論典》99(高雄：佛光山，2004年)，頁294-295；黃百儀，《僧肇〈物不遷論〉思想研究》，《中國佛教學術論典》99，頁360-361。

³⁵ 參見黃百儀，《僧肇〈物不遷論〉思想研究》，頁360。

「遷」的觀念，而主張自己所經驗的對象確實處於流動、遷變中時，促成如此斷言的關鍵，並不繫於時間是否真有昔日、今日及來日等三世差別，而在於那些被人所經驗到的對象是否確實表現出任何存有差異？如果確有不同，便可斷言對象在遷變、流動；相反地，如果毫無差異，便可斷言對象不在遷變、流動。因此，檢視吾人所觀對象在存有內涵上是同是異，便成為論斷它是「動」、是「靜」的必要關節。

然而，改由認識論角度來看，假使人們對於所觀對象的存有內涵究竟是什麼，能夠持有絕對一致的認識，那麼，根據對象在存有內涵上的同異而所形成的「動」、「靜」斷言，自然也可取得共識。可惜，實情並不如此。相反地，因為人們對於所觀對象具備怎樣的存有內涵，懷有種種異解，所以在對象存有內涵到底是同是異的問題上，也跟著形成不相一致的看法。同樣地，有關對象是「動」、是「靜」的斷言，也呈現出分歧。

例如，認為對象的存有內涵可以在結構上分成「本質」與「表象」、抑或「實體」與「屬性」的兩層存有論者，雖然能夠同意對象在「表象」或「屬性」層次上可有同異、以及與之相關的動靜區別，但卻反對它在「本質」或「實體」層次可以說有同異、以及與之相關的動靜區別。職此之故，當一個懷有兩層存有論意識的人，和一個不持有兩層存有論意識的人，相與講論兩人所觀對象是否在存有內涵上表現出相同或差異的情況時，即使兩人都同意所觀對象的存有內涵是相同的、抑或相異的，但是卻不能據此意謂他們兩人已經真正在實質上取得共識。同樣地，他們論斷對象或「動」或「靜」的狀態，縱使表面可能一致，但也並不完全等質。因為對於懷有「實體」或「本質」認定的兩層存有論者而言，一個對象的存有內涵在「表象」或「屬性」上可以分別

出來的相同或差異情況、乃至可以顯現出來的流動或靜止樣態，全都可以把它們歸入不是「終極實在」的假相、抑或次級真相，所以只要對象在「實體」或「本質」層級上的存有內涵，終始維持它自己本身的「同一性」(identity)，那麼，他們就有理由宣稱對象是同一的、以及對象是靜定不動的。

事實上，懷抱經驗對象的存有內涵可以分成「實體」與「屬性」、抑或「本質」與「表象」二層來看待的兩層存有論者，不是僅存在於能夠從事理論建構工作的哲學思想界內，而是在日常生活中就可見有人傾向表現出類似的思維模式。對於他們而言，經驗對象只要在存有內涵上具備某種與「實體」或「本質」含義類似的「同一性」，那麼，該對象就可被說成不動或不遷。

正如僧肇舉例所示：

……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！……³⁶

遇見白髮梵志，卻對他所說：「我既〔好像或仍然〕是您以前所認識的某人，但又不是那人」的話，既不理解、也不認同的鄰人，其實所反映的，正是那種要把經驗對象的存有內涵分作兩個層次來從事知解的思維模式。因此他認為眼前的白髮梵志，即使可在「表象」或「屬性」上與出家前不同，但是若就「實體」或「本質」來看，卻應始終一致。就此而論，又怎麼能像梵志那樣一方面肯定自己〔好像或仍然〕是他以前所認識的某人，卻又同時否

³⁶ 《肇論》卷1；《大正藏》冊45，頁151中。

定自己確實就是那人呢？

對於梵志來說，因為他自己極其清楚地不採行類似鄰人那樣把對象的存有內涵予以分別成「實體」與「屬性」、抑或「本質」與「表象」二個層次的認識範式，而僅僅是由對象的存有內涵必須落在因緣關係底下去取得它自身的實質，以及據此實質去釐定它們彼此之間的各種形式關係——例如同與異、因與果——這一角度，來提出他對自身存在的看法，所以他不覺得自己的話語，真有意指矛盾之處。換言之，按照梵志的想法，不管認為鄰人在昔日、在今日所見的對象是同一個、還是不同一個、甚至是既同又非同一個，全都可以找到合理的思想支柱。初步的理由在於這些說法，全是通過因緣關係視角所形成的一時說法，而不是絕對決定的觀點。而更深層的理由則是基於任何為因緣關係所決定的事物，原本不具備世人透過抓取對象某個面相而所予以執定成所謂「本質」或「實體」之類的自性化存有內涵，因此也不可能做出一種必須預認如此執定狀態才得建立起來的絕對論斷。

通過鄰人及梵志的不同思維模式，僧肇所要傳達的意旨乃是：世俗凡夫在接受事物確實客觀存在的信念基礎上，往往不僅認為自己所經驗的對象，縱使不無有所變化，但是總有某種最極真實的存有內涵用以支持它們是此而非彼的存在表現；並且據此主張所見對象的任何狀態——或有或無、或動或靜，乃至所見對象間的任何關係——或同或異、或因或果，也必然真切反映著絕對確定無誤的客觀事實。可是，相較於此，出世賢聖卻對事物的實在性，表示懷疑；因為在賢聖的眼中，任何對象的存有內涵都是毫無「自性」——「即萬物之自虛」³⁷的因緣關係流；並且以為

³⁷ 同前註，頁 152 中。

如此的認識，才是真切相應對象之本然體質——「物性」的正確見解。因此，力求避免那種把對象實體化或本質化的自性思維模式，而唯是一貫通過因緣關係視角以觀待宇宙萬法的賢聖智慧，對於事物存在與否、生滅與否、乃至動靜與否等形上學問題，也不會做出單向、固定的封閉式回應；相反地，必然是要就著事物所涉及的相關因緣條件或主客觀情況，去從事批判式的分別解說。因為事物的存在真相到底為何，都不能憑它自身來決定如此或不如此。

僧肇在以宇宙萬法的「有」、「無」問題為例時，便說

……然則，萬法果有其所以不有，不可得而有；有其所以不無，不可得而無。何則？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〔即〕空〔之〕義，顯於茲矣！³⁸

由於處在無盡因緣關係序列中的緣生事象，排除任何唯據它自身所可現成的單一、固定、封閉、以及靜態等存在特性，而是必須倚賴眾多內外條件方能呈顯的東西，因此不論其是「有」或「無」，莫不可以尋獲它所憑依的理由。³⁹假使非得使用「有」、「無」這類語詞來指陳宇宙萬法的存有情況，那麼，較能相應於諸法實相的真理表述，或許應該說為「非有非無」。

所以僧肇說道：

……謂物無耶？則邪見非惑。謂物有耶？則常見為得。以物非無，故邪見為惑。以物非有，故常見不得。然則，非

³⁸ 同前註，頁 152 下。

³⁹ 參見《注維摩詰經》卷 6；《大正藏》冊 38，頁 386 中。

有非無者，信真諦之談也。故《道行》云：「心，亦不有、亦不無。」《中觀》云：「物從因緣，故不有；緣起，故不無。」尋理，即其然矣！⁴⁰

此中所謂「理」，意指一切諸法皆由因緣所「生」而「有」、因緣所「滅」而「無」的因緣義理。唯有準確掌握如此義理，才能通過「非有非無」之談，不身陷在「真有」的常見一邊，也不心著於「真無」的邪見一邊，而否定且超越於類似自性見者的「真有」或「真無」、乃至「實生」或「實滅」等斷言，由此轉身走上「不二〔中道〕」的實踐路程。⁴¹更進一步才可能採取合乎因緣的適當教說，比較真切地摹寫出事物在特定情境下的面貌或性徵。

因此，能否正確了知因緣義理的內涵，成為學人是否得悟實相的重要指標。而通過適當言教把因緣義涵明白展示出來，也成為賢聖不容推諉的職責。僧肇的〈不真空論〉嘗試擔起這個職責。在該論一開始所說的「至虛無生」，固然是箇用來總括因緣理趣的標語；而論中藉由「不真」這一陳述，也是意在更具體明白揭開宇宙萬法皆屬因緣故無自性的究竟真實——「空」義。⁴²

三、「不真即空」的緣起法象

在〈不真空論〉中，僧肇嘗試以「不真」一語，題揭緣起法象的「性空」意涵。這一所謂「不真空義」，⁴³主要是想通過討論對象的存在、不存在——「有」、「無」問題，去深入追究對象到底是否能夠就它本身找到一種足以充當絕對依準的存有內涵，來

⁴⁰ 《肇論》卷1；《大正藏》冊45，頁152中-下。

⁴¹ 參見《注維摩詰經》卷1；《大正藏》冊38，頁354中。《注維摩詰經》卷8；《大正藏》冊38，頁396下。

⁴² 同前註，頁341中。

⁴³ 《肇論》卷1；《大正藏》冊45，頁152下。

支持它被論定為存在而非不存在、抑或不存在而非存在的覺知成果，因此從事幾個相關面相的反思，而所總結出來的說法。

對於如此說法到底意涵為何的問題，自陳·慧達《肇論疏》⁴⁴以下的佛教學界，便有不同的理解：(1) 或者以為「不真空」意謂「不是真空」，亦即表示不是指向絕對毫無一物的斷滅空；(2) 或者以為「不真空」意謂「不真即空」或「不真故空」，亦即指陳一切事象皆是虛假不實的存在體。⁴⁵

無論如何，在〈不真空論〉中，僧肇依據因緣道理的「空」義演述，否決指向斷滅空義的「真無」觀點，所以「不真空」一語得有「不是真空」的意思。不過，僧肇引教據理的論證主軸，確實仍落在闡明「不真即空」或「不真故空」的義理上，⁴⁶因此，檢視僧肇所用「不真」一語的概念意涵，也應當能更深入他所領解的因緣空義。

(一)「不真」表示不實在、虛在之義

顧名思義，「不真」是對「真」的否定。然則，所謂「真」，就形上學角度而言，則是一個含有「實在」或「信實」、⁴⁷「本性」

⁴⁴ 詳見陳·釋慧達《肇論疏》卷1；《卍新纂續藏》冊54，頁58下。

⁴⁵ 參見湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》（台北：商務印書館，1991年），頁336；劉貴傑，《僧肇思想研究》，頁75；李潤生，《僧肇》，頁132-133；許抗生，《僧肇評傳》，頁200-201；羅因，《僧肇思想研究——兼論文學與般若學之交會問題》（台北：臺灣大學中國文學研究所碩士論文，1995年6月），頁112-115；元弼聖，《從僧肇之「不真空論」看空的意義以及其影響》（台北：中國文化大學哲學研究所碩士論文，1995年6月），頁40-60；王月秀，《僧肇思想研究——以《肇論》為中心》（台北：輔仁大學中國文學研究所碩士論文，2003年6月），頁116-120。

⁴⁶ 參見許抗生，《僧肇評傳》，頁200。

⁴⁷ 例如《老子·第二十一章》：「窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。」《史記·仲尼弟子列傳論》：「譽者，或過其實。毀者，或損其真。」就中，「真」字，分別與「信」字、「實」字互文見義，都是用來表示「實在」、「信實」或

或「根本」⁴⁸等相關而不同意義的語詞。因此，「不真」也就有不實在、非本性如此的意思；用來具體表述一個事物或理法不真實存在，乃至因為非本性如此，所以稱不上最根本的東西。

在佛教學說系統中的所謂「真」，如果是與「妄」字相對，便有實在、信實的意思；如果是與意謂「假借」的「假」字相對，則用來指陳某種不需依靠他物的情況，從而含有根本或本性的意義。二義相關，皆可用來描述那些真實存在、抑或具有根本意義的事物或理法。與此相反，「不真」這一陳述，便被用來論謂那些不是占有根本地位的理法，或者用來指陳那些不是始終本來如此的事物。

根據僧肇的思想：唯當一個事物不依他者就能存在，而且常恒住持它的存在性，然後才稱得上是真實的存在——「真有」。同樣地，唯當一個事物能夠獨力展示自身不存在，同時永遠保持那樣的不存在性，而後也才夠得上是真實的不存在——「真無」。⁴⁹假

「事實」的意思。

⁴⁸ 例如《莊子·秋水》：「謹守而勿失，是謂反其真。」《漢書·楊王孫傳》：「欲贏葬，以反吾真。」顏師古注：「真者，自然之道也。」這裡的「真」字，表面是說「自然之道」，亦即未經人為改造的某種實存狀態；不過，更深的意涵，則是指那被說話者所肯定為存在之本然狀態或根本情況的東西，所以他才會據此要求人們回返到這樣的情況或狀態中。若就道家學說系統而言，這種被視為存在本然狀態或根本情況的東西，也就是所謂「道」。因此，唯有能夠與「道」合「德」的人，方才夠得上是「真人」——言外之意，除此以外，盡屬「假人」。關於「真人」的說法，參見《莊子·大宗師》。另見周紹賢，〈道家之真人〉，《道教文化》第1卷第2期（台北：道教文化雜誌社，1977年10月），頁42-43；楊國榮，〈體道與成人——《莊子》視域中的真人與真知〉，《文史哲》2006年第5期（濟南：山東大學，2006年），頁125-135。此外，或者認為「真人」的「真」字，原為「貞」字，乃是一個含有神祕意味的語詞，則是另一回事；詳見吳晶，〈《莊子·大宗師》「真人」辨析〉，《浙江海洋學院學報-人文科學版》第22卷第1期（舟山：浙江海洋學院，2005年），頁100-104。

⁴⁹ 正如涂艷秋所說：「……在僧肇而言所謂的『真實』之物，是不會受任何外在條件與因素的影響，而改變它原有的面貌或形式，……」詳見涂艷秋，《僧肇思想探究》，頁156。

使不然，那麼，無論我們認為某事物是存在的或是不存在的，都將由於缺乏如此論斷所要予以肯定或否定的實質內容，而無法可被視為是切中該事物之所以存在、之所以不存在的真正底據。因此，僧肇認為，般若中觀經論所常表說的「非有非無」這句話，並非僅僅爲了否定吾人感官直覺乃至理智思維所把握之對象或存在、或不存在的狀況，而是意在直探根柢地指出對象本身的不實在性或虛在性。

對此，僧肇曾說：

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。⁵⁰

引文中僧肇指出「此有」與「真有」不同；而「彼無」也與「真無」迥異。「此有」意謂所覺知的對象在這裡存在、抑或就是這個存在，因而它是指向一個有限定的存在現象。一個有限定的存在現象，它的存在性，原是就著某個時空定點而獲得確立，因此離開那個時空定點，也將不能再認為它存在。同樣地，「彼無」意謂所覺知的對象在那裡不存在、抑或就是那個不存在，所以它也指向一個有節度的不存在狀態。換言之，該對象的不存在性，也是就著某個時空定點而得以確立，因此一旦超出那個時空定點，也將無法說它不存在。然而，所謂「真有」，則是不受時空限制的存在，因此它所肯定對象的存在性，便能無時無處不表現出來。同樣地，所謂「真無」，則是毫無疆界的不存在，因此它所指向對象的不存在性，也將恒常如是。

若依僧肇所見，一切因緣所生的事物，不論存在或不存在，

⁵⁰ 《肇論》卷1；《大正藏》冊45，頁152上。

都只能是有限定的「此有」、或有節度的「彼無」，而不能是不受時空限制的「真有」、抑或毫無疆界的「真無」，否則它們就不可說是因緣所生的東西。然而，認為事物不是因緣所生的看法，卻非僧肇所能接受。換言之，由於在根本立場上肯定沒有非因緣所生的事物，因此類似「非有非無」之談，它所要否定或超越的情況，便指向那些被當作「真有」或「真無」的東西，而不是那些「此有」或「彼無」的事物。

總之，僧肇所說「不真」，雖然是不實在或虛在的意思；不過，它之否定「真」，也正如同「非有非無」之談否定「有」、否定「無」那樣，都是意在超越，而不是為了引人落入「實在」的反面。這也就是說，揭示緣起法象皆不實在、抑或都是虛在的「不真」之論，目的在於指出事物或存在或不存在的非獨立性、以及非根本性，由此提醒自己發現某事物存在或不存在之際，不宜就把自己所知見的情況，視同確已掌握該對象的全面實相。

(二)「不真」傳達不固定、非凝然之意

事物的存在或不存在，既皆無法依靠自身獨力展露；⁵¹而它們又都或者如此、或者如彼地映現在我們的覺知活動中，那麼，解釋它們之所以是如此存在、或是如彼不存在的情況，便得訴諸其他促成條件，才能提供較易取信於人的合理說明。然則，一旦肯定事物存在或不存在都由其他條件所使然，那麼，不管眼前所見、還是心中所思的對象，也都將不可能常恆保持某種固定的相貌乃至性質，而是相反地必須隨著那些促成它們存在或不存在的條件，以發生變易。這是任何眾因緣所生法的根本體性。

⁵¹ 《肇論》卷1；《大正藏》冊45，頁159上-中。

正如鳩摩羅什所論：

若法定有，則不生滅。若法全無，亦不生滅。不生滅，則與因緣相違。深經所說，非有非無。非有非無，故順因緣法也。⁵²

在一切固定存在的宇宙中，不許可生滅變化的事象；而在全無一物的固定不存在界內，更是談不上什麼生滅變化。然而，生滅變化卻是我們所直觀、所思維而不容任意否認的經驗事實。於是唯一的辦法，乃應捨離事象存在是「定有」、其不存在是「全無」的覺知或認識。因此，鳩摩羅什指出佛教經典所說「非有非無」，就是意在捨離那些不循順因緣觀思角度的「定有」和「全無」論點。

「定有」、「全無」，意同僧肇所說「真有」、「真無」，莫不是把宇宙萬法的存在或不存在情況，予以絕對固定看待的論點。這樣的論點，暗藏著自性化經驗對象的觀思取向，是以不能隨順因緣。若要隨順因緣，唯有打破一切寓有「自性」內涵的思想觀點。

正如僧肇表示：

法從因緣生。〔因〕緣則無自性。無自性則無主。無主則無我、〔無〕人、〔無〕壽命，唯空、無相、無作、無起。此深經之所順也。⁵³

這裡明白使用「無自性」一語，來指出因緣所生諸法的存在體性，乃絲毫沒有固定不變的實體或本質。因此，我們無法在隨順因緣條件而生滅、有無的對象中，找到那種以「它自己本身」為前提方克具備的「主體性」(subjectivity)。當然，更甬論能夠確立各種

⁵² 參見《注維摩詰經》卷 10；《大正藏》冊 38，頁 415 下。

⁵³ 同前註。

據此「主體性」而有的自主形相、乃至個體或靈魂等存在表現。

僧肇透過「不真」一語所含的不固定、非凝然意義，是為指陳一切事象的存在或不存在，並非自身擁有永不變化的性質，而是必須基於各式因緣條件才能成就。因此，面對這樣一種缺乏固定本質、不變實體的因緣事象，假使我們想替它們一一安上切合實情的確定名稱，那麼，勢必將如「刻舟求劍」、甚至「緣木求魚」般徒勞無功。

值此之際，僧肇所說「不真」，除在存有論上指謂一種不具根本性、非固定的事物，而含有不實在或虛在之意義外，它的另一層意義，便是用以顯示吾人所覺知的任何對象，假使並未具備固定不變的內涵，那麼，當我們透過名言去指陳某對象時，這些名言終究不能真正切合於對象的存在實情。因此，僧肇認為，在「物無定實」的存有情況下，世人認為「名」可指「實」的名實相符關係論點，也得重新反思。

四、「名實無當」的非符應論真理觀

相應於認為事物客觀實存的實在論看法，從認識論角度檢視我們面對宇宙萬法所形成的知識，到底是什麼、抑或有何特徵時，也有一種名為「符應論」(correspondence theory)的觀點。這種涉及「真理」(truth)課題的認識論觀點，主張我們對於宇宙萬法的認識，須與客觀實存的事物符應，然後才是真的(true)，亦即得為真理。按照此一主張，世人通常所抱持的名實相符關係論點，概可說是屬於「符應論」型態。然而僧肇的看法，卻顯然與這種觀點及思路有所不同。

僧肇認為，不僅「名」言、事「物」都無實在性，而且名言

及其所論陳的對象之間，在實質內容上也不能擁有真正彼此符應的關係。理由在於我們藉由一些毫不實在的名言，去陳論那些一刻也不暫住的宇宙萬法時，非但就名言而論，名言可以改變；並且就事物而言，因緣所生的事物，只是不具固定內涵的虛在現象，那麼，其中自然也無可被名言所真切論陳指出的實質。換言之，常情認為「名」可指「實」的看法，若從因緣角度來看，究竟不是一種能夠切合事物實情的觀點。因此，僧肇論道：

……夫以「物」物於物，則所物而可「物」。以「物」物非物，故雖「物」而非「物」。是以物不即名而就實，名不即物而履真。然則，真諦獨靜於名教之外，豈曰文言之能辨哉！……⁵⁴

引文所說「以『物』物於物」的前後二「物」字，作為名詞，主要表示兩個意思：(1) 一是作為對象的任何東西；從存在上來說，也就是指謂事物、人物之類的存在體。(2) 另一是作為記號 (sign) 或符號 (symbol) 的任何東西；從認識上來說，也就是指謂概念、語詞之類的思維符號或言行記號。此外，用作動詞的「物」字，則是表示吾人把一個概念或語詞，施設在所思議對象上的任何作為。

僧肇的意思是：假使我們使用「物」這個概念、抑或其他語詞，例如「桌子」、「水」等，來思維、論議一個對象——「物」，那麼，如此的思議活動之所以有效，必是基於我們假定通過如許概念或語詞所要思議的對象本身——「所物」，具有可能被思議活動所把捉到的實質——「可『物』」，否則我們面對任何「不可物」的「非物」項目，便無法通過概念或語詞去思議它們。又，正因

⁵⁴ 《肇論》卷1；《大正藏》冊45，頁152上。

對象屬於「可物」的「物」類，所以我們使用「物」、乃至「桌子」、「水」等概念或語詞，去思議它們時，這些「名」言也才得以被認可為能夠真正指出對象的實質。然而，與之相反，當我們面對的是無法利用語詞去表陳、或通過概念去思想的「非物」時，倘若我們同樣還想藉由「物」這個概念或其他語詞去思議它們的話，那麼，縱使我們確實使用某些名言來思議「所物」的對象，但深入思考，卻終究難以認可那些名言已能真正表陳出對象的任何實質。

不過，類似這種「名」、「實」不相符應的看法，又到底有何理據呢？或者說，那是由於僧肇發現宇宙萬法的哪些存在實情，而後所提出來的一種反常觀點呢？

語言符號用來論陳人們所經驗的事物，因此，語言符號擁有人們通過它們去掌握特定事物的指向、陳述、表義、以及傳情等多樣功能⁵⁵。然則，語言符號之所以具備如許功能，並非是由語言符號本身所決定，而是因為人類生活中存在許多彼此一致或相類似的經驗，所以藉由使用某些名言，才得以傳述出那些人們所共享的經驗情況，讓彼此明白那些語言符號所正描摹或所擬指向的東西，到底是什麼？在哪裡？乃至具有怎樣的意義？

在這背景下，人們多半會認同一個語詞或概念，應該與它所指向或描摹的事物之間，維持著任何一種程度的「符應關係」，否則人們期望透過語詞或概念去傳述自己的知見時，便不免遭遇「指『鹿』」、卻被他人認作「為『馬』」的困境。換句話說，承認語言、及其所指對象之間的符應性，毋寧是箇頗合情理的想法。

⁵⁵ 關於語言的功能，參見 Bertrand Russell, *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, (London : Routledge, 1992), pp. 71-77.

僧肇的觀解，雖然與此想法有別，但僧肇是否真的全盤不採認語言——「名」、以及對象——「物」之間的符應關係呢？情況也許未必。因為其中還涉及「物」、「實」二個概念的細部分辨。

（一）「名言」與「物相」的關係

事實上，世人認為語言與對象——「名」與「物」之間，必然保有某種符契或對應關係的看法，絕不意謂他們完全不曉得語言符號是由人們所約定俗成的東西，所以任何概念或語詞皆無決定用來指稱某個物體或描述某件事情的先在本質。不止於此，他們也未嘗全不明白一切可以作為感官直覺、理智思維之對象的所謂「物」，不管它是什麼，也都不是為它安上某概念或語詞，就能從此把它限定住。相反地，他們同樣知道，世人盡可使用不同語詞或概念來表陳任何一物。

不過，問題關鍵在於人們所主張的「名」、「物」符應論點，往往是把語言與對象之間的那種對應或指代關係，給予固定化、絕對化，從而認為只要提到一個概念或語詞，也就同時會有一個實際存在的事物與它相符合。甚至，懷有如此看法的人，面對事物時，更習慣採用一個固定名稱或語句來表陳它們，以至於認為如果不是這樣稱述它們，便屬錯誤做法。際此，僧肇所擬進行反思的哲學課題，一方面固然是「名」、「物」之間有否符應關係的問題，但另一方面則更要檢視語言、以及對象本身是否具有「實在性」的問題。因為假使「名」、「物」都分別談不上是「實在」的東西，那麼，所謂二者之間的對應或指代關係，也將根本失去其絕對不可否定的意義基礎。然則，僧肇如何確定「名」、「物」二者都不具實在性呢？

有關名言不具備「實在性」之問題，還得從語言符號的生成

過程去切入探察。因為如果一個概念或語詞沒有它所以形成的歷程，而它卻又如此呈現或如彼存在，那麼，也就意謂它不是被造作出來的東西；換言之，它將能只靠自我決定本身之存在。這樣一種能夠自我決定存在性的東西，正好符合前述實體、本質含義的「真」或「實」概念，而可說是具有「實在性」。然則，事實卻是語言符號必有它們所以生成的過程；而且假若不通過那樣的歷程，毫無可能出現任何概念或語詞。因此，揭示那樣的生成歷程，也就可以據此證立名言本身的不實在性或虛在性。

關於語言符號得以形成的過程問題，僧肇有以下說法：

夫言由名起，名以相生，相因可相。無相，〔故〕無名；
無名，〔則〕無說；無說，〔便〕無聞。……⁵⁶

這裡指出言說是由名稱（*nāman*）或概念所構成；而名稱或概念，則依憑人們通過心識作用所取得的對象形狀、相貌或樣態等存在表徵（*lakṣaṇa*）以產生；至於對象的存在表徵，還須基於對象具備可被心識所覺知的存有體質——「可相」，⁵⁷而後方能呈現。因

⁵⁶ 《肇論》卷 1；《大正藏》冊 45，頁 159 中-下。

⁵⁷ 關於「可相」一詞的含義，宋·釋遵式《注肇論疏》卷 6 說：「可相者，執相也。偏計執之故，有『有』、『無』相。」（《卍新纂續藏》冊 54，頁 209）元·釋文才《肇論新疏》卷 3 說：「可相者，相由心起；心於相上印可、分別，故言可相。猶言相由心現。」（《大正藏》冊 45，頁 236 上）明·釋德清《肇論略註》卷 6 說：「……名相從妄想而生，故曰：『相因可相。』」（《卍新纂續藏》冊 54，頁 361 上）這些註釋都以「可相」為主觀心識作用所造成的結果，亦即可以稱之為「印象（*image*）」。不過，《中論》卷 1〈觀六種品〉說：「相法無有故，可相法亦無。可相法無故，相法亦復無。」（《大正藏》冊 30，頁 7 下）此中所謂「可相」，根據吳汝鈞的解釋，是指那些「可以把特徵附在其上的東西」，亦即「特徵的對象」或「事物」；詳見吳汝鈞，《龍樹中論的哲學解讀》，頁 121。另見三枝充憲註，《中論（上）》（東京：第三文明社，2002 年），頁 191。單培根在《肇論講義》中，把僧肇所說「相因可相」一句，宣講成：「相的生起，因於有可相之物。」由此可知，他也將「可相」一詞理解為「事物」或「對象」的意思；詳見單培根，《肇論講義》（台北：方廣，2006 年），頁 207。然則，《中論·觀六種品》所提到的「可相〔法〕」，到底是指那

此，假使對象不具備可能被覺知的存有體質，那麼，人們勢必無法就之取得任何存在表徵，以形成概念或名稱。然則，一旦缺乏概念或名稱，人們也就不能有所言說，而也不會有聆聽他人言論的事了！

上述說法已經相當程度指明語詞或概念的生成過程。那也就是說，人們必須根據那些可以作為認識對象的事物，展現出它們所為人覺知的形狀、相貌或樣態，然後才能製造出與之對應的語詞或概念，否則語詞或概念必然無從產生。可是，有關對象的樣態、相貌或形狀等所謂「相」，卻又是怎樣被觀思者所確認的呢？它們是對象自身就已具備的東西？抑或它們必須另有因緣條件才能呈現？

(二)「物相」的形成因緣

根據認識論針對一般知識活動的研究，概念或觀念是人們通過覺知機能對於那些作為認識對象的東西，展開辨識它們的形狀、樣相、特徵等存在內容，而後所形成的知識產物。

就在概念或觀念的塑成歷程裡，人們通常是藉由比較所觀對象的有無、異同等情況，去把握對象的特徵、樣貌、乃至它們之間的關係或規則，然後某特定概念或觀念才得以塑造形成。換言之，如果對象不先在人們的覺知活動中顯現出它自身，而且同時展露一點別具特色的存有內涵，則人們勢必無法宣稱他所看到的

些可被人們所確認為對象的客觀事物？還是指那些能夠掌握對象存在表徵的主觀心識作用呢？因為研究者對此問題的理解不同，所以反映在翻譯上也略有出入。例如，鳩摩羅什所譯的青目釋《中論·觀六種品》，與波羅頗密多羅所譯的清辨釋《般若燈論·觀六界品》、以及法護所譯的安慧釋《大乘中觀釋論·觀六界品》，在彼此譯文可相對應的字句上，就有不同的翻譯；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》（東京：第三文明社，1985年），頁136-139。

對象到底「是」什麼東西。

對於人類覺知機能所展現的區別、辨識活動，在佛教經論中，⁵⁸或稱它為「取相分別」之心智作用。正如僧肇所說，⁵⁹世人面對宇宙萬法時，藉由取相分別之心智作用，乃形成認知。然而通過取相分別所形成的認知，以及由該類認知所塑造的概念或觀念、甚至語詞，因為總只抓住對象的某個側面而不是它的全盤面貌，所以它們不足以完整描述、抑或不能毫無遺漏地指陳出對象全貌，毋寧是件極為明顯的事情。不僅如此，由於名言必須依於吾人心識的取相分別作用而成立，因此任何名言也都不能自己本身徹始徹終就是某個名言，而是必須對應於取相分別作用所獲得的認知結果，轉換成為另外一種意指的名言。換句話說，不管是從名言作為論陳對象的一種記號或符號來看，名言不擁有完全指代對象的功用，抑或是從名言必須依賴心識活動結果來看，名言無法常保自身不變的內涵，莫不都在揭露名言的不實在性。正由於名言不實在，因此允許人們認為名言本身徹底說來則是「非名言」。所謂名言本身並非名言，也就是指語言符號必有賴於相關因緣條件才得現形，而非自身就能成立；並且任何語言符號，都不可能握有充分表陳對象實情的權力。

名言無法指代所論事物、抑或不可能充分表陳對象實情的這種看法，乃是源於佛教認為取相分別作用，不過表現出吾人心識面對宇宙萬法時的一種虛妄執著樣態。因為取相分別作用並不建立在對事物生成歷程、以及存有內涵的徹底把握上，而只奠基於對事物某一存在階段、以及某些表層特徵的片面認定上，所以在

⁵⁸ 參見《諸法無行經》卷 2；《大正藏》冊 15，頁 757 下。《大乘入楞伽經》卷 2；《大正藏》冊 16，頁 605 中。《大智度論》卷 19；《大正藏》冊 25，頁 205 中。
⁵⁹ 《肇論》卷 1；《大正藏》冊 45，頁 154 上。

取相分別作用中呈現的任何對象，莫不無法全面展露其存在真相，從而也夠不上是真正實在的東西。換言之，若從認知要求能夠反映對象全貌的角度來看，吾人心識的取相分別作用及其結果，便只得說是具有虛妄執著的性格、抑或顛倒不實的意義。因此，假使人們總要透過取相分別作用，去了解事物究竟是怎麼回事，大概也只能握住它們倒映在自己心識活動上的一點虛浮外貌而已！

關於宇宙萬法通過取相分別作用，而後得以相對確立其形狀、特性、樣態等存在表徵的情形，僧肇這樣說道：

法無美、惡，虛妄分別，謂是美、是惡。……法本非有，倒想為有。既以為有，然後擇其美、惡，謂之分別也！⁶⁰

事物原不含有「美」、「惡」之類的屬性，但當有人同它們照面之後，透過其心識的取相分別作用，乃賦予它們以或美或惡、或好或壞等品質規定。甚至，徹底說來，宇宙萬法的真實情況也根本不是「有」或「存在」此類意指有限之語詞所能加以框定的對象；然則，人們卻可因為心念執著對象的一時表現，而在肯定它們為有、為存在的基礎上，去展開取相分別它們「是」什麼、具備怎樣的性質、乃至彼此保持何種關係等認知活動。

「法本非有，倒想為有。」這一說法，揭露吾人心識活動所確認為有、為存在的對象，不必是就其本身來說真正實在的事物。因為事物都是假借條件所會聚成的存在體，所以只要條件有所短少，便根本找不到人們原先所確認為存在、為有的那個對象；更不可能客觀有一事物本身真正實在，⁶¹靜候人們對它展開一一符應

⁶⁰ 參見《注維摩詰經》卷6；《大正藏》冊38，頁386中。

⁶¹ 同前註，頁386下。

其內容實質的各種論陳。

例如就「色」而論，僧肇一方面固然認為學人必須明白「色不自色」的道理，但另一方面更要求學人體察「色之〔即是〕非色」的事實真相；因而說道：

即色〔論〕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！此直語色不自色，未領色之非色也。⁶²

對於「色不自色」的認識，乃是明白物質依因待緣而成立，所以不能獨立自主地存在。這是一種著眼於物質生成歷程、由縱貫面去檢視物質存在性格的觀點。相對於此，所謂「色之非色」，則是要從橫切面審思物質本身，去了解其中絲毫沒有任何「自我同一性」的看法。因為看似現前實存的物質現象，必然隨順因緣而處在不斷變異狀態中，所以我們如何能找到一個決定可用來確認它「是」這個樣子而「不是」那個面貌的自體存在呢？換句話說，在「色」中，既然無力保持自身存在的同一性，那麼，「色」乃可被說為「非色」。這一「色之〔即是〕非色」的看法，正是意在揭示因緣所生的物質現象，根本不具任何自體或自性的虛在意義——所謂「不真空義」。⁶³

物質在本性上是不真實的存在現象，所以「色」即是「非色」。宇宙萬法的存在或「有」，徹底說來，同樣也是「非有」或非存在。然而世人憑藉心識面對如此本性上「非有」的虛假事物時，卻往往著實展開取相分別的認知活動，以致構作出或是以為「此有」、或是以為「彼有」的認定，因此為了給予此類認定，安置一個存

⁶² 《肇論》卷1；《大正藏》冊45，頁152上。

⁶³ 同前註，頁156下。

有位階，便只好說它們是不真實的存在現象。這些虛假不實的存在現象，既是認知活動將原本並非如此或如彼的對象，硬加上一個是如此或是如彼的認知決定，所以這種取相分別的心識作用，相對於它所企圖構得的對象實情，便也只能視為是一種「〔顛〕倒想」，而不是能夠捨「有」入「空」的真實智慧。⁶⁴這就好比有人把一條本非是蛇的草繩，當作是蛇一般，⁶⁵對象的實情也就被這種顛倒是非之心識作用給掩蓋住了！⁶⁶

這種認知上的謬誤，是怎樣造成的呢？那是由於觀法者的心智為種種主觀因素所擾動的結果。僧肇在《注維摩詰經》中表示：

心猶水也，靜則有照，動則無鑒。癡愛所濁，邪風所扇，湧溢波蕩，未始暫住。以此觀法，何往不倒？譬如臨面湧泉而責以本狀者，未之有也。倒想之興，本乎不住，義存於此乎！一切法從眾緣會而成體；緣未會，則法無寄。無寄，則無住。無住，則無法。以無〔住〕法為本，故能立一切法也。⁶⁷

因為世俗人心容易蒙受無明愚痴、貪著愛戀、以及偏邪意見的干擾，所以當他憑藉如此心智去面對宇宙萬法時，便會由於觀看得不分明、抑或理解得不透徹，以致總是誤把自己所知見的情況，視為確能反映出對象本身的全貌，而完全不自覺它們只是顛倒事實或物情的個人想像。僧肇在這裡指出世人心智活動缺乏穩固性——「不住」，乃是種種「倒想」之所以能夠發起的原由。不過，世俗心智易受擾動的不穩固性，雖然可以使得觀法者喪失知見對

⁶⁴ 參見《注維摩詰經》卷4；《大正藏》冊38，頁368下。

⁶⁵ 參見《大乘入楞伽經》卷7，《大正藏》冊16，頁632下。

⁶⁶ 參見《注維摩詰經》卷10，《大正藏》冊38，頁416下-417上。

⁶⁷ 同註64，頁386下。

象實情的能力，但是從另一方面看來，它卻又正好揭露宇宙萬法就在這樣不具穩固性格的「無住」(apraṭiṣṭhāna)之存有基石上，才得以一一具體成就它自身的事實真相。⁶⁸這是因為從緣起角度來檢視我們通常稱之為客體或對象的宇宙萬法，無論它們是屬於心靈的、抑或物質的現象，在因緣條件尚未滿足之前，都是一些不可說為存在或「有」的東西。⁶⁹換言之，一個無處寄寓其存在性的對象或客體，實質也就是沒有那樣的東西。然而，這又不意謂世人面對一片死寂斷滅的世界。相反地，世人原本身處無所住著、不斷變轉的「妙存」⁷⁰宇宙，而於其中只需會聚充足條件，就可據以成就或此或彼的事物——即使這些事物只占「虛在」而非「實在」的存有暨價值定位。⁷¹

(三) 名言概念與事物實情的非符應關係

由於徹底明白語詞或概念、以及它們所擬論陳的對象，都未嘗住著不變，因此僧肇主張世人通常所認定的「名」、「物」符應關係，更徹底來看，也不是一種能夠講出宇宙真相、反映萬法實情的觀點。

正如僧肇論道：

夫以名求物，物無當名之實；以物求名，名無得物之功。
物無當名之實，非物也。名無得物之功，非名也。是以名不當實，實不當名。名、實無當，萬物安在？故《中觀》

⁶⁸ 參見袴谷憲昭，《本覺思想批判》(東京：大藏出版，1990年)，頁227-235；松本史朗，〈緣起について〉，《緣起と空》(東京：大藏出版，2001年)，頁97；松本史朗，〈三論教學の批判的考察——dhātu-vādaとしての吉藏の思想〉，《禪思想の批判的研究》(東京：大藏出版，1994年)，頁554-556。

⁶⁹ 參見《注維摩詰經》卷6；《大正藏》冊38，頁386中-下。

⁷⁰ 《肇論》卷1；《大正藏》冊45，頁156中。

云：「物無彼、此。」而〔此〕人以此為此，以彼為彼。彼〔人〕，亦以此為彼，以彼為此。此、彼莫定乎一名，而惑者懷必然之志。然則，彼、此，初非有；惑者，初非無。既悟彼、此之非有，有何物而可有哉？故知萬物非真，假號久矣！是以《成具》立強名之文，園林託指馬之況。如此，則深遠之言，於何而不在？⁷²

語言符號和對象實情之間，既然不曾存在一一對當的符應關係，那麼，人們縱使想要循著各式各樣只在思維範疇內被肯定賦予以一定意義、同時即可用來論陳某些對象的語詞或概念，向外延伸去找到一個能夠真正切合該概念或語詞的客觀事物，自然不會有成功之時。同樣地，面對存有內涵一向開放而從不穩定的宇宙萬法，任何名言也都無法宣稱能夠毫不遺漏地指陳出其所擬論謂對象的真實面貌。職此之故，若從語言符號與對象實情從未真正具有符應關係的角度來看，世人一般認為某事物存在而是什麼、抑或相反地認為某事物不存在而不是什麼的日常論斷，卻又到底有什麼意義呢？或者說，如果它們都只不過是一句話語，而根本道不盡對象的全盤實情、甚至說不出對象的任何真相，那麼，它們的價值又在何處？

僧肇沒有回避思考這樣的問題；而他的答案，乃是隨從龍樹《中論》所說「分別於二諦」的認識，從分判真理言說為兩個層次著手，以便將一切語言符號的價值意義，就著世俗心識活動所攀緣取相的對象範圍，來進行相對肯定的安立。

正如僧肇所說：

⁷¹ 參見《注維摩詰經》卷5；《大正藏》冊38，頁372下。

⁷² 《肇論》卷1；《大正藏》冊45，頁152下-153上。

名，生於言。言斷，誰名？⁷³

覺觀麤心，言語之本。真法無相，故覺觀自離。覺觀既離，則無復言說。⁷⁴

名相、語言，奠基在覺知、觀想等一般心識活動之上；而一般心識活動面對宇宙萬法，則是必須運行其「心有所屬」的攀緣取相作用⁷⁵，以此才能形構成語言、生產出名相。相對於此，指向宇宙萬法緣起性空之真如實相的所謂「真法」或「真諦」，卻不在一般心識活動所能構及的對象範圍內，因此僧肇表示：「真法無相，覺觀自離。」而在前引文句中也說：「真諦獨靜於名教之外，豈曰文言之能辨哉！」

據理而談，雖然如此，但是，一則因為佛法「玄旨非言不傳，釋迦所以致教」，⁷⁶另則由於「萬法雖殊，無非解脫相，豈文字之獨異焉？」⁷⁷所以在名相、語言仍舊具有傳達說話者意旨的功能、以及未必一定會讓聽話者迷滯不解實相理境的認識前提下，語言符號也就可以獲得它們所應該被賦予的價值意義。不過，僧肇更要提醒聽話者務必明白語言符號全都只是用來虛擬指向「諸法實相」的因緣產物⁷⁸，因此，應當心無所屬、意無所得地「無聽而聽」，然後才不至於認「虛」作「實」，陷在把弄文字、語言的光景幻網裡，而竟還以為真的悟見諸法實相。

⁷³ 《注維摩詰經》卷2；《大正藏》冊38，頁346中。

⁷⁴ 同前註。

⁷⁵ 參見《注維摩詰經》卷5；《大正藏》冊38，頁377下。

⁷⁶ 詳見僧肇〈長阿含經序〉，《長阿含經》卷1；《大正藏》冊1，頁1上。

⁷⁷ 同註75，頁388上-中。

⁷⁸ 《肇論》卷1；《大正藏》冊45，頁152上。

五、結語

假使果如上來所論，是否意謂僧肇認為不管什麼地方、什麼時候、乃至怎樣的意義下都毫無「真正實在」的東西呢？抑或他心中根本沒有「真實性」這種想法，因而也不存在他所認為是「真的」或「真理」的講說呢？事實絕非如此。

雖然吾人一般所取相分別的對象，只是虛妄的假相或不實在的東西，但是僧肇仍然認為我們還是可能認識真正實在的「諸法實相」。不過，這一「諸法實相」，又是意指什麼呢？根據前論，僧肇指出任何事物的「實在性」，無法在我們所虛誑妄取的對象裡發現，而必須深入其底層才能找到。這一底層就是對象的「緣起」關係，而它的深義也就體現在「至虛無生」的「空〔性〕」上；因為它是貫徹一切諸法源底的真實所在。

問題是：這一「空〔性〕」的實質，既然無法通過語詞或概念所構成的話語來傳達，那麼，我們怎樣可能去與它觀面相照呢？一般所謂「超越語言」，又談何容易！但是，基於我們總得採取一些能夠打破凡常心識那種封閉性實體化思維路徑所形成的概念或觀念，然後才有辦法摸索出一點入門引歸的指標，因此，僧肇乃透過「不真」一詞，來充當那個用以引歸「空觀」的指標觀念。從領解「不真」所要開顯的「空義」，而悟入「至虛無生」的「物性」：這便是掌握「諸法實相」的一道路徑。換言之，對於僧肇來說，所謂「真實」，是在了悟「不真即空」的佛法義理中被確認的；除此之外，便只剩下有待吾人去面對、去觀思的一切諸法，但那是不可建立真假、虛實乃至有無、生滅等分別論說的非思議境界。

在〈不真空論〉裡，僧肇偏在論究諸法「虛在」的「即物自虛」義理，而對於「諸法無生」這一思想側面，尙未多所著力。

又，對於我們如何可能通達諸法實相，也沒有就主體實踐層次的心智運作，展開相關論述。然而，對於前一問題，在〈物不遷論〉裡，便有相對集中的研討；而後一問題，則是在〈般若無知論〉中，已有較為深入的論述。不過，這些已是另外的論題了！⁷⁹

*本文初稿曾獲印順文教基金會獎助，嗣後大幅刪改成目前所見論文。文稿修訂期間，先後仰承蔡耀明暨審查委員先生們的點評、指導，受益匪淺，是以謹假論文見刊之際，寄語兩行，用表謝忱。



⁷⁹ 相關討論，請參見陳平坤，《僧肇與吉藏的實相哲學》（台北：國立臺灣大學哲學系博士論文，2010年7月），第四章第一節、第五章第一節。

引用書目

一、原典

- 未詳譯者，《別譯雜阿含經》；《大正藏》冊 2。
- 東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》；《大正藏》冊 1。
- 劉宋·天竺三藏求那跋陀羅譯，《雜阿含經》；《大正藏》冊 2。
- 姚秦·鳩摩羅什譯，《小品般若波羅蜜經》；《大正藏》冊 8。
- ，《摩訶般若波羅蜜經》；《大正藏》冊 8。
- ，《維摩詰所說經》；《大正藏》冊 14。
- ，《大智度論》；《大正藏》冊 25。
- ，《中論》；《大正藏》冊 30。
- 唐·釋玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》；《大正藏》冊 27。
- 姚秦·釋僧肇，《注維摩詰經》；《大正藏》冊 38。
- ，《肇論》；《大正藏》冊 45。
- 唐·釋元康，《肇論疏》；《大正藏》冊 45。
- 元·釋文才，《肇論新疏》；《大正藏》冊 45。

二、專書

- 元弼聖，《從僧肇之「不真空論」看空的意義以及其影響》，台北：中國文化大學哲學研究所碩士論文，1995 年。
- 王月秀，《僧肇思想研究——以《肇論》為中心》，台北：輔仁大學中國文學研究所碩士論文，2003 年。
- 牟宗三，《佛性與般若》，台北：臺灣學生書局，1989 年。
- 李潤生，《僧肇》，台北：東大圖書公司，1989 年。
- 邱敏捷，《《肇論》研究的衍進與開展》，高雄：高雄復文圖書，2003 年。
- 吳汝鈞，《印度佛學的現代詮釋》，台北：文津，1983 年。

- ，《中國佛學的現代詮釋》，台北：文津，1995年。
- 俞宣孟，《本體論研究》，上海：上海人民，200年。
- 孫炳哲，《肇論通解及研究》，《中國佛教學術論典》19，高雄：佛光山文教基金會，2001年。
- 涂艷秋，《僧肇思想探究》，台北：東初，1996年。
- 唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，台北：臺灣學生書局，1992年。
- ，《中國哲學原論·原道篇》卷1，台北：臺灣學生書局，1992年。
- 唐秀連，《僧肇的佛學理解與格義佛教》，台北：文史哲，2008年。
- 翁正石，《僧肇之物性論——空及運動之討論》，《中國佛教學術論典》99，高雄：佛光山文教基金會，2004年。
- 許抗生，《僧肇評傳》，南京：南京大學，1998年。
- 黃百儀，《僧肇《物不遷論》思想研究》，《中國佛教學術論典》99，高雄：佛光山文教基金會，2004年。
- 楊士偉，《知識與行動——僧肇聖人概念的批判分析》，台北：臺灣大學哲學研究所碩士論文，1991年12月。
- 楊惠南，《吉藏》，台北：東大圖書公司，1989年。
- 劉貴傑，《僧肇思想研究——魏晉玄學與佛教思想之交涉》，台北：文史哲，1985年。
- 盧桂珍，《慧遠、僧肇聖人學研究》，台北：臺灣大學出版委員會，2002年。
- 羅因，《僧肇思想研究——兼論玄學與般若學之交會問題》，台北：臺灣大學中國文學研究所碩士論文，1995年。
- 三枝充惠，《中論偈頌總覽》，東京：第三文明社，1985年。
- 三枝充惠譯注，《中論（上）》，東京：第三文明社，2002年。

- 梶山雄一、上山春平，《空の論理》，東京：角川書店，1974年。
- 副島正光，《大乘仏教の思想》，東京：講談社，2001年。
- 袴谷憲昭，《本覚思想批判》，東京：大蔵出版，1990年。
- Bertrand Russell. *Human Knowledge: Its Scope and Limits*. London: Routledge, 1992.
- D.W. Hamlyn. *Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Louis P. Pojman. *What Can We Know?: An Introduction to the Theory of Knowledge*. Belmont: Wadsworth Pub. Co., 2001, 2nd ed.
- Peter van Inwagen. *Metaphysics*. Cambridge: Westview Press, 2002, 2nd ed.
- Hilary Putnam. *The Many Faces of Realism*. Chicago and La Salle: Open Court, 1987.
- Ted Honderich edited. *The Oxford Companion to Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2005, 2nd ed.

三、論文

- 吳晶，〈《莊子·大宗師》「真人」辨析〉，《浙江海洋學院學報人文科學版》第22卷第1期，舟山：浙江海洋學院，2005年，頁100-104。
- 俞志慧，〈《論語·述而》「加我數年，五十以學易」章疏證〉，《孔子研究》2000年第3期，濟南：齊魯書社，2000年，頁116-118。
- 林鎮國，〈解構形上學的兩種版本〉，《辯證的行旅》，台北：立緒，2002年，頁115-137。
- 楊國榮，〈體道與成人——《莊子》視域中的真人與真知〉，《文

史哲》2006 年第 5 期，濟南：山東大學，2006 年，頁 125-135。

村上嘉賓，〈僧肇における真〉，塚本善隆編，《肇論研究》，京都：法藏館，1955 年，頁 238-251。

松本史朗，〈縁起について〉，《縁起と空》，東京：大蔵出版，2001 年，頁 11-97。

——，〈三論教学の批判的考察——dhātu-vāda としての吉蔵の思想〉，《禅思想の批判的研究》，東京：大蔵出版，1994 年，頁 545-577。

Nicholas P. White. “Plato’s Metaphysical Epistemology”, In *The Cambridge Companion to Plato*, edited by Richard Kraut, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1992, pp. 277-310.

Derek Parfit. “Why Our Identity Is Not What Matters”, In *Personal Identity*, edited by Raymond Martin and John Barresi, Malden: Blackwell Publishing, 2003, pp. 115-143.

Seng-chao's Philosophy of Thorough Reality

— A Theoretical Discussion Based on “Bu-zhen-kong-lun”

Chen, Ping-kun*

Abstract

Using theoretical discussion as the research method, this study attempts to explore the philosophical viewpoints contributed by Seng-chao in connection with “thorough reality”. This study adopts “Bu-zhen-kong-lun” as the major reference literature, besides other essays written by Seng-chao.

This study stresses that, assuming all people across the world have possibly understood the very significance of “thorough reality”, Seng-chao comes to conclude that it is unlikely to identify the reality of the rules governing the cosmos simply by the facts and phenomena distorted by consciousness. Most truly, the reality lies in the very bottom of phenomena. The bottom per se acts like a network in which the interdependent relationship lies. Therefore, the most profound meaning of reality has to be manifested through emptiness.

Here comes a question. If there is no way to express the meaning of thorough reality by the languages made up of words and concepts, how can people like us understand it? This is the answer – Seng-chao uses “unreality” as a guided concept to solve the problem. He argued that all things are unreal and are not an entity that remains unchanged

* Ph. D., Department of Philosophy, National Taiwan University.

permanently. His viewpoint helps the Buddhism researchers to be enlightened with the “emptiness” manifested by “unreality”. This is how Seng-chao helps people like us to find out the real behind all things. From a doer’s standpoint, the essence of “reality” entails the comprehension of “unreality/untruthfulness attesting emptiness”, which is objectively expressed as the most marvelous land in which all interdependent relationships occur and perish one after another without consideration to whether any relationship is true or false, unreal or real, being or not-being, born or dead.

Keywords: emptiness (*śūnyatā*), self-nature (*svabhāva*), substance, unreality/ untruthfulness, thorough reality(*dharmatā*)



