

幻有假名觀下的「物不遷」論辯

陳平坤^{*}

摘 要

本文旨在論究僧肇依據幻有假名的佛教觀點，如何洞徹一切諸法的存在底蘊，去開顯其中稱得上是究竟真實的內涵，以簡別於非真實的存在體和認識構作物，從而為世人打通一條得以趣入「諸法實相」或「物性」的思維道路。

本文論述的主要典據是〈物不遷論〉和《注維摩詰經》的僧肇注解；而所採取的進路，則為重視反省思維和闡釋義理的哲學研究進路。

本文研究成果的主要重點如下：

- (1) 涉及「物性」課題的「物不遷」論點只是一種假名言說。
- (2) 「不遷」假說建立在取相分別之認知活動架構上。
- (3) 「物不遷」雖不意謂就是諸法實相，但可當作趣入實相的一道法門。
- (4) 有關「物不遷」論據的探討，必須清楚辨明認識論問題思維脈絡中的「〔事〕物」與存有論問題思維脈絡中的「〔事〕物」二者間的不同意義分界，如此才能不管反對僧肇、還是贊同僧肇，在論據上都有比較圓滿的說服力。

關鍵詞：不遷、無住、假名、幻有、物性、諸法實相

^{*} 陳平坤，中山大學中國文學系助理教授。

投稿：101年1月16日；修訂：101年3月6日；接受刊登：101年3月6日。

Dialectic of “Things Do Not Shift” under the View of “Naming of Illusory Existence”

Ping-Kun Chen *

Abstract

This paper aims to discuss how Sengzhao, basing on the Buddhist view of “naming of illusory existence”, acquires the insight into the existence of all dharmas and reveals the connotation of ultimate reality. Through this insight, he distinguishes true existence from insubstantial and epistemological existence and opens a thinking path to the “ultimate truth” or “nature of things”. The discussion is based mainly on Sengzhao’s works: *Treatise of Things Do Not Shift* and *Commentary to the Vimalakirti Nirdeśa-Sutra*. The approach focuses on self-reflection and the interpretation of his philosophy. The main conclusions drawn from this research include:

(1) The viewpoint taken in *Treatise of Things Do Not Shift* involving “the nature of things” is a theory which establishes the concept of naming for the insubstantial existence.

(2) The theory of “Not Shift” is established on the cognitive framework through which things are distinguished from the phenomena.

(3) Although the concept, “Things Do Not Shift” does not imply that it is the ultimate truth, it can be seen as a path of exploring truth.

* Assistant Professor, Department of Chinese Literature, National Sun Yat-Sen University.

(4) Regardless pro or con towards the views of Sengzhao, one must clearly distinguish the differences between the epistemological and ontological definitions of “Things” in order to discuss the divergent views of “Things Do Not Shift” and to be more convincing.

Keywords: things do not shift, non-abiding, naming, illusory existence, the nature of things, ultimate reality

幻有假名觀下的「物不遷」論辯^{*}

陳平坤

壹、緒論

僧肇（384-414）以〈般若無知〉、〈不真空〉、〈物不遷〉等論文揚名後世。後學針對僧肇論文的注解、闡釋、演義等工作，至今不曾間斷；但面對被視為「最具哲學意味」、「最重要」的〈物不遷論〉（Richard H. Robinson, 1967: 146；湯用彤，1991：333），卻從明末教界諍論其宗旨所依究竟是「性空」、還是「性住」思想開始，便議論紛紜。際此，研究者如何才能切當理解該論文的真實旨義呢？這是本論文的問題意識主軸。

循此主軸來看鎮澄（1547-1617）檢視「物不遷」論理時所探及的「性空」、「性住」二類思想依據，¹倘若尚未嚴辨它們的義理分際，而便把它們用於研討〈物不遷論〉義旨為何的論題上，則是否真能準確回應論題以獲得切當答案呢？其次，縱使我們能夠明確釐定「性空」、「性住」二類思想的實質差異；不過，它們難道真像鎮澄所認定那樣，在僧肇建立

^{*} 本論文於撰寫、修訂期間，先後仰承蔡耀明先生、「儒道佛三家的哲學論辯」國際學術研討會與會學者、以及審查委員們的提點和指正，裨益匪淺，謹假論文見刊之際，寄語兩行以致謝意！

¹ 參見釋鎮澄：《物不遷正量論》卷1：「……修多羅以諸法性空為不遷，肇公以物各性住為不遷。」（《已新纂續藏》第54冊，頁913a-b。）

「物不遷」論點時就是兩相扞格的思想呢？更重要的是有關〈物不遷論〉的根本意趣，究竟它是僧肇想從形上學問題思維角度來指出事物在生存、變化方面的「真實性」(true reality) 究竟為何？或者只是僧肇想要針對一切被知見的對象——「境界」(artha) 或「所緣」(ālambana)，由認識論問題思維角度去揭開它們在認識活動中所暫時顯現的「虛妄相」(false appearance) 呢？

循此思問以探究〈物不遷論〉旨趣的本論文，依據〈物不遷論〉、《注維摩詰經》裡的僧肇注解，沿著義理闡釋之研究進路，將分五節展開討論：首先〈緒論〉，交代寫作動機和論議目的，同時說明全文結構。第二節〈建立「物不遷」論點的義理背景：諸法如幻假名觀〉，試從更大義理背景來勘察「物不遷」論點的成立因緣，以免理解走入偏歧的路向。第三節〈立足於實相道場的「不遷」假說〉，意在證成「物不遷」論點的假說性格。第四節〈架構在分別意識上的「動」「靜」論斷〉，針對「動」與「靜」、「無住」和「住」等對反概念或論斷，闡明它們所以能夠相即成立的原由。第五節〈結論〉，總結全文要點。

貳、建立「物不遷」論點的義理背景：諸法如幻假名觀

般若經教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。《中論》也說眾因緣所生成的事物在在顯露其自身本性空寂；而「空」則只是箇「假名」。因為本性空寂的緣生事物絲毫不具實體性格，所以經論把這虛在現象喻為「如幻」、「如化」、「如夢」。

僧肇親炙鳩摩羅什所傳般若中觀學說，諸如緣起、性空、如幻如化之類的經論教說，既是他的思想淵源，也是他論究佛教法義的觀念基礎。然而，身處魏晉玄風流蕩所及時代的僧肇，面對玄學的論題，例如萬物是「動」或是「靜」、宇宙是否有本有源……等，以及聞見玄學家們的思想觀點，例如王弼（226-249）的「以無為本」論、郭象（252-312）的「與化為體」說，便不免也要有受其影響下所展開的反省思維（陳林、段方樂：2005：59-63；楊國平：2004：58-62）。

僧肇承受中華、印度兩大思想傳統所臨在他身上的哲學問題，通過反思後，接受了以佛教經論所說一切諸法皆是緣起性空、如幻如化之存在體為主軸的思想，而且援此思想資糧來探究萬物是「動」或是「靜」的哲學論題。

例如僧肇針對如幻諸法的存在情狀，便這樣說道：

諸法如幻，從因緣生，豈自、他之可得？夫有自，故有他；有他，故有自。無自，則無他；無他，亦無自也。²

引文指出「諸法如幻」的理據在於諸法皆由因緣所生。凡由因緣所生的東西，便沒有任何固定不變的本質或實體，遂也無法確立什麼是真正的「自己」、以及相對的「他者」。所謂「萬物如幻，無有定相。」一切不具實體性或本質性的現象不真能被確定為是什麼或不是什麼。而如幻、如化等譬喻，正好用來揭示現象的虛在性格。³佛教菩提道修行者明了諸法緣起性空、如幻似化，不具存在上的真實性，因此其心智處於「無所得」狀態，進而能以不得諸法本身實有的覺察方式體證無上菩提。然則，

² 引見《注維摩詰經》卷2，《大正藏》第38冊，頁348c。

³ 觀察思維諸法如幻如化，不但重在明了事物的非實在性或虛妄性，而且也重在能夠捨離有無、常斷、實非實等分別知見。另見增田英男（1976：140-146）。

能以「無所得空」之心智去面對宇宙萬法的修行者，⁴固然通曉一切有關菩提大道的言論盡屬「虛戲」，但是因為就像幻化人不是真人而卻「非無幻化人」，所以假借名相、藉由譬喻以傳法還是可行的辦法。龍樹（Nāgārjuna，約 150-250）便說：「空，則不可說。非空，不可說。共、不共，叵說。但以假名說。」⁵

這些「假名」雖在觀念上好像相應於「不真」或「自虛」的事物情狀，但世人不明究裡地總會把它們執為真言；而唯有修習如幻假名觀的賢聖洞見它們的底細，所以不會執著其為性實。在這前提下，菩提大道之於修行者便不是如幻事象外的另一「真實」；而宇宙萬法也未曾與如此真實的事物情狀——「真〔如實〕際」（bhūta-koti）——離開半步。因此僧肇說：

……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？是以聖人乘千化而不變，履萬惑而常通者，以其即萬物之自虛，不假虛而虛物也。故經云：「甚奇，世尊！不動真際為諸法立處。」非離真而立處，立處即真也。⁶

「立處即真」意謂如幻事象不異於真如實際。循此視角觀看世界，便可踏上究竟諸法真實面目的菩提大道。因為「非離真而立處」，所以在觀思不真實、但為假號的如幻事象中就能發現究竟真實。⁷

⁴ 「無所得」與「空」在義理上有密切關聯，參見瓜生津隆真（1982：111）。

⁵ 引見《中論》卷4，《大正藏》第30冊，頁30b。

⁶ 詳見《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁152c-153a。

⁷ 僧肇認為：如幻事象不異於究竟真實，究竟真實即為如幻事象。因此本段文句是就「觀思活動」的運作來說「究竟真實」之於「如幻事象」保持著「被發現」的關係，而不是從「究竟真實」與「如幻事象」在存有上是兩件事物或兩個存在體的思路來表示「究竟真實」在「如幻事象」之「中」。換言之，本段文句是認識論意義而不是存有論意義的表述，詳參陳平坤（2010a：1-62）。

正如龍樹所說，眾因緣生法「即是空」；而「空」只是箇「假名」。因此，倘若不解「空」是「假名」，反而採取類似認識某種實有其指涉對象的「真名」那種方式去論議、斷定它所陳明的情況到底應該判屬於「真的空」或「真的不空」乃至「亦真的空、亦真的不空」、「非真的空、非真的不空」等「四句」（cātuṣkoṭi）中哪個論斷，則必成為一場虛戲。

僧肇表示：

真境無言。凡有言論，皆是虛戲。妙絕言境，畢竟空也。⁸

「真境」指諸法的真如或實相。真境是不繫屬於任何言說論議、思維考究的緣起法性；但是，吾人心意識的思議作用只能觸及假名世界的虛擬表象，所以觀法者通過假名言說找著一張導向菩提大道的路標或圖例之後，除非當下卸除對該思議結果的莫名堅持，否則便不可能真切照察出諸法實相。例如青目(Piṅgala, 四世紀左右)已指出諸法實相於「『空』尚不受」，更何況「有常」、「無常」、「有邊」、「無邊」等論議，又怎能範圍得住諸法實相！因此，當假名言說善盡其標指或圖示本分後，便不該一向以為自己能夠直達緣起法性。

僧肇對此便說：

萬事、萬名，虛假以生。道在真悟，故超越假名。⁹

世人假借名言以指陳諸法情狀：這是思維論議和認識對象之間的意義連繫。就中，名言本身固然假借條件而為虛假不實的現象，看似比名言來得實在的認識對象又何嘗不是假諸因緣。因此，僧肇說：

⁸ 引見《注維摩詰經》卷2，《大正藏》第38冊，頁346b。

⁹ 引見《注維摩詰經》卷3，《大正藏》第38冊，頁358b。

文字之作，生於惑取。法無可取，則文相自離。¹⁰

名言，不即是它所要指陳的對象；而對象，也不就等於因緣所生諸法的全面實相。如果學人想要趣入實相，則超越假名便是歷程首關。其次是須不執著那些展露在自心意識活動表層的事物體性或相狀。這所以僧肇一則指出「虛妄假名，智者不著」；另則表示「道在真悟」，必須捨離自心意識將對象予以實有化或定性化的「法想」，才能以此心無所得的智慧力趣入菩提大道。面對僧肇的「物不遷」論點，也應當懷抱這樣的前見。僧肇就是站在諸法因緣生的立場，面對「緣會而有、緣散而無」的如幻事象而展開批判反思時，才針對世人認為「事物變動不居」的看法，提出他的「物不遷」論點。

叁、立足於實相道場的「不遷」假說

〈物不遷論〉、〈不真空論〉都是僧肇用來回應諸法實相究竟怎麼回事這個課題的文章（涂豔秋，1995：289）。〈不真空論〉旨在揭示諸法緣起性空，所謂「事物」乃是幻化顯現而不具有真實性的存在體。然則，〈物不遷論〉的主旨又是什麼呢？當代學者對此問題的論解紛呈，其彼此見解相似或類同，但其各自所據以把握〈物不遷論〉宗旨的理由甚至思路卻不等同（陳平坤，2010 b：304-305）。導致學者見解不一的箇中緣由，雖然可能相當深隱繁複；不過，究其主因，應當在於學者面對「物不遷」論點時，或者偏重留心於僧肇表現在形上學問題層面的思考，或者強調著眼於僧肇顯露在認識論問題層面的論辯。問題關鍵是在〈物不遷論〉的法義辨析多半採取依違於形上學語言、認識論語言兩者皆可的表述方

¹⁰ 引見《注維摩詰經》卷3，《大正藏》第38冊，頁352c。

式，以此鋪設一道能夠引導學人歸往實相的路徑；因此，該論的表述中固然有回應認識論課題的成分，但同時也有回應形上學課題的內容。

本論文認為僧肇提出「物不遷」論點時，雖然確有對治世人以「無常」或「流動」為已道盡諸法實相的作用，不過，其主要旨趣則是為了打造一條不以個人見解等同「諸法實相」——「物性」或「法性」的智慧實踐道路。因此，僧肇選擇由事物是「動」、是「靜」的問題著手，藉由〈物不遷論〉以辯證吾人所見對象的生滅變化相狀可被從不同觀思角度切入的觀法者重新加以釐定而做出相異的知識論斷。

扣緊此一論旨，以下便試著展示僧肇建構這條智慧實踐道路的義理程序、以及它的具體內容。

一、假名「不遷」以論「物性」

〈物不遷論〉開宗明義指出世人順著自己所見生死現象、四季景色而便主張對象流動變化的看法不是毋庸置疑地等同於諸法實相。僧肇所根據的理由是先引《放光般若經》「法無去來，無動轉者」這句話作為經證。¹¹

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、無動轉」之為所謂「靜」或「不遷」，是不離於「動」或「遷」的認知結果。可是，如果依據常情，一個變化運動的對象明明迥異於一個毫無運動變化的東西，因此絕不可能像僧肇所說「動、靜未始異」。更何況純就概念而言，「動」、「靜」二個形式概念決定不容並存，否則只需其中之一便可，又何必分成兩片！

¹¹ 詳見《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁151a。

此時應當質問的是：到底基於什麼原由而使得僧肇主張「動、靜未始異」呢？這個問題不能於概念區分中求得答案，而且無法按常情尋討結果，那麼，在異乎常情而又不破壞「動」、「靜」概念有別的前提下，探求「動、靜未始異」看法的可能理據，便只好改由：（1）檢視概念設置之前的情況，（2）審思常情所以形成的緣由兩項課題去切入考察。

（一）常情的「動」、「靜」論斷

首先檢視世間常情的「流動」或「變化」概念。僧肇指出，促成該概念的事實依據，乃是由於世人直覺往昔對象已不同於現今對象，因此在「昔物」、「今物」對照下便形塑成「變動」概念、以及「有物流動」的論斷。然而，僧肇卻弔詭地提出他的所謂「靜〔寂〕」或「不遷」，正與常情所依據的事實毫無二致。因為既然過去對象不再於現今中全等顯露，所以觀法者就有理由據此形成「靜」概念，宣稱對象是「靜而非動」。

不過，僧肇表明其「靜」概念的形成緣由時，並未論及常情所說「靜」到底是什麼意思。難道世人理解「靜」的意涵也同樣依據「昔物不至今」這般事實嗎？顯然不是。因為假使真是如此，那麼，僧肇所見不外是世人所知；而兩者沒有差別，則又何必批駁常情？更何況果真那樣，則常情所謂「動」既以「昔物不至今」為理據，而「動」、「靜」作為一組對反概念，對於同一個人來說，它們的形成緣由便不能彼此無別。這也就是說，含義相反的「動」、「靜」二概念，倘若要都具有可理解的實質，那麼，常情所謂「靜」當該是以與「昔物不至今」相對反的內涵為依據來規定其意義；更具體地說，就是以「昔物至今」為「靜」概念的形成緣由。此外，僧肇同樣未曾表述他的所謂「動」是什麼意思？不過，循著相同思路仍可推知它應該以「昔物至今」為內涵。這是面對世界時僧肇與世人「所造未嘗異，所見未嘗同」的一項事例。

在僧肇看來，常情據以建構其「動」、「靜」概念的經驗事實可以對應轉成規定他所說「靜」、「動」概念的依據。然而，我們不禁要問：難道僧肇有異於常情的認知能力，否則又怎能立起那樣反常的觀點？或者僧肇不過是詭辯故作「反論」？還是僧肇的論議別有意圖呢？

回答上述問題，得先重新審思僧肇所說「以昔物不至今」為常情所謂「動」的形成因緣，究竟其中有沒有更深的理趣？

（二）形成「動」、「靜」概念的可能理據

首先檢視「常情」到底意指何種俗見？

A.它是指世人通常認為已經過去的事物不可復得，因此，既然現前不見過去事物，則便可斷定事物在變動。

B.或指某些人認為消逝的不是「〔事〕物自身」而只是「時間」的看法。這種看法執定「物自身」是永遠不變的存在體，而唯有「時間」顯現出三世差別相，所以「變動」須落在不同時間段落中進行檢定才具有實質意義。

C.或者「常情」還可能是指某些人認為不僅「時間」有所遷易，而且「物自身」也會改變，不過，那些改變只局限於事物的「表象」（appearance）或「屬性」（attribute），而其「本質」（essence）或「實體」（substance）則沒有絲毫不同。

純依理論來看，僧肇所要批駁的「人之常情」當該包括上揭各種可能想法。如果著眼於實際情況，則它到底指向的是哪一類見解呢？

先看情況 A。世人以現今不復得見過去事物而形成「動」概念，據此認為「有物流動」；這種常情乃是訴諸感官直覺的通泛認識，也是一般人心所能信可的經驗事實，所以嚴格說來不必過分認真加以否決。可是，它實在禁不起進一步的推敲；因為只要深入質問持論者：究竟是否真的

認為已逝去的東西「完完全全」不再在當前這個時刻顯露呢？我們所將獲得的答覆，便未必還能維持先前那樣堅不移的強度。換句話說，持論者可能從過去事物「完全消滅」而現在事物「完全新生」的觀點稍退一步而說：現今所見對象與過往所見對象或許確實有些、甚至很多內容上的差異，不過，它們仍應被看作「同一個事物」。¹²於是在「同一個事物」而又肯定其前後「有所變異」的前提下，類似僧肇所說那種以「昔物不至今」為所謂「動」的想法，如果不和它的前提相矛盾，那麼，情況便將轉成僧肇所說「動、靜未始異」的局勢。而這也就是說，在常情所抱持的「變動」想法裡，其實還可能含有以「昔物至今」為其所謂「靜」的意義。¹³

然則，依據「昔物至今」所形成的「靜」概念、以及由此概念所支撐起的常情，相較於世人眼見耳聞的「有物流動」這一經驗事實，則毋寧已導入一種超出直覺經驗的所謂「存有論應許」(ontological promise)。這種存有論意義的應許便是認為直覺經驗固然告訴我們一些「事實」，但它卻不足以稱得上是完整展現事實全貌，甚至徹底說來也不能算數，因此尚需考慮是否別有某種內在或超出經驗內容的「形上可能」(metaphysical possibility)。例如流動變化的表象之內或之上還有稱為「事物本身」或「事物自體」(thing-in-itself, thing in itself)的形上存在體；並且由於有此形上存在體，乃得以容許世人目睹流動變化，而又可肯定流動變化的表象都是屬於同一個事物。換句話說，經深度推敲後，原本認定「有物流動」的人之常情會通向情況 C 所代表的動靜觀點。

¹² 這是依據「大多數部分相同」的同一性判準而對事物所做的論斷。關於「同一性判準」的論題，學界提過種種觀點。依據前後對象的「大多數部分相同」來論定它們是同一個事物，乃為其中比較常用的一種判準 (Norman Swartz, 1991: 328-357)。

¹³ 正因如此，廖明活質疑僧肇的想法而指出僧肇認為常情所謂「動」是以「昔物不至今」為其理由，乃是忽略世人一般所說「動」還有「昔物至今」的觀點成分；詳見廖明活 (1982: 4)。類似質疑也見於任繼愈主編 (1985: 479)。

那樣的動靜觀也就是主張任何經驗事象皆可分作兩層：(1) 一者永不改變，因而即是「靜〔寂〕」的實體或本質；(2) 另者可以改變，因而即為「〔變〕動」的屬性或表象。如果使用中國哲學術語來表示，則可稱前者為「體」、後者為「用」。「體」、「用」二分，於是相對區別出兩層存有位階或意義範疇。

然而，在「體」、「用」二分的存有論構想中，通常又有兩類可能情況：(1) 一者認為「體」是不可見乃至不可知的形上存在，而「用」則為可知乃至可見的經驗事象。因此，縱使有人知見對象在作用層次上的流動性、多樣性，卻仍可肯定或不能持以否定它在本體層次的不變性、單一性。(2) 另者是認為「本體」未必不可為人所知見，但是對象在作用層次上的變動、多樣還不足以撼動那作為其本體的東西之前，便不能徹底主張該對象確實有真正的變動或異化；而唯有對象的本體已經變異，方可被視為不同的事物。不過，這種想法與其原初認定本體不會變異的觀念卻相牴牾，因此，除非持論者放棄先前那種一者變、另者不變的認定，否則便將難以自圓其說。可是，如果持論者真的棄守原先立場，那麼又會回落入上來所論：對象到底是「完全改變」、或者是「部分改變」的情況 A。

至於情況 B——「物自身」沒有變化而只是「時間」在流逝或轉動。於是所謂「昔物不至今」便意味著「昔日」成為過去而「今日」來到現在；或者說，「物自身」歷經昔日而留下過去的影像，通過今日而烙下現在的刻痕，但「物自身」卻不可被看成是有過去、現在之類的差別。然而，這種想法乃是持論者把「事物」和「時間」分開看待的思維結果。問題在於：「時間」真能與「事物」分開嗎？這又是涉及觀法者抱持何種「時間觀」的論題。例如，依據量子物理學的看法，時間

不能離開事物之變動樣相而獨立存在。¹⁴可是，按照印度某些哲學派別、甚至佛教特定學派的想法，卻認為時間可以獨立存在，甚至時間還是一種真實的存有（楊惠南，1990：271-276）。因此，一旦承認「有物流動」，便會成為：或者那是意謂事物在固定時間內有位置上的轉移；或者只是意謂時間本身有所遷易，以致「物自身」也看似現出流動的相狀。

二、從不真實的動靜觀點中轉身而出

僧肇沒有明白指出他所批駁的「人之常情」到底屬於前述哪一類型、甚或哪個學派的動靜觀點。但是，〈物不遷論〉試圖「即動而求靜，以知『物不遷』」，則極為明白。因此，只要懷有「流動」觀點，不管它是平庸之見、還是高明之思，僧肇都可就著它們所視為「流動」的事象，去責求其中所隱藏著的「不遷」或「靜寂」意義。然則，僧肇如何達成此一批判論辯的目標呢？這正是接下來必須深究的論題。

（一）轉變視角觀思「物性」

前面提到，同樣肯定「昔物不至今」這般經驗事實，並且以它作為論思前提，但卻可以分別獲得他人認為「動」而僧肇認為「靜」的不同論斷。為什麼能夠如此？假使該前提沒有歧義，那麼便應當是持論雙方還有一些未明白說出的「所見」——例如前揭那些情況——所以才會造成截然異轍的論斷。

既然僧肇認為他和世人所面對的宇宙萬法不可說有任何差別——「所造未嘗異」，則應排除「昔物不至今」的歧義性，以肯定它對僧肇與世人來說是箇意涵相同的陳述。以此為前提，則思維情況便轉成雙方應

¹⁴ 梁乃崇指出量子物理學的時間觀是認為「時間源出於對變動的認知」（1996：13-29）。

當是別有所見才導致世人只知「動而非靜」、但僧肇卻發現「靜而非動」。不過，世人到底是怎麼想的呢？

僧肇認為：

夫人之所謂動者，以昔物不至今，故曰動而非靜。……動而非靜，以其不來。¹⁵

世人抱持「有物流動」的看法，乃是基於他們發覺往昔所見事物未嘗原封不動來到當前，因此主張「動而非靜」的認識才符合事物實情或真相——「事實」。

常情不全然沒有道理，而且僧肇也未曾正面斥責常情徹底錯誤。不過，面對「事實」課題時，僧肇不認為只能採取常情那種觀思進路去探索其底蘊而已！為什麼呢？因為問題在於常情中其實還有世人雖可允許、但卻未能認真照顧到的義理側面，那就是在他所謂「昔物不至今」的「動」觀念中已夾帶「過去」、「現在」等時間區分；而不管「時間」究竟是存有論意義的真實情況，還是僅僅止於認識論意義的虛擬影像，只要一有時間區分，便都早將所觀對象予以隔開成相對存在的兩件物事了！

在這樣的義理背景下，存在上被認為實有的時間，固然已將過去事物予以實在化而使它成為一個與現在事物分開的東西，因此也就沒有任何可與「時間」相割離的「事物」在流動、抑或從過去來現在。即使僅僅止於認識活動中作為一種虛擬影像或觀念設定的時間，因為同樣已被隔開成過去時間、現在時間，所以用來支持時間影像或觀念得以顯現的事物也將被看成是兩個而不是一個東西，由此便預留了事物可被視為「靜而非動」的觀思空間。

¹⁵ 詳見《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁151a。

本論文認為，僧肇就是透過如此方式去觀思宇宙萬法，所以才會在世人所看成是流動的事象中發現其有靜寂、不遷的意義，而據此提出「靜而非動」之說法。因為就像僧肇所說：

我之所謂「靜」者，亦以昔物不至今，故曰靜而非動。……靜而非動，以其不去。……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？¹⁶

這段引文所述觀點的論證程序可改表為：

- (1) 大前提：「求向物於向，於向未嘗無；責向物於今，於今未嘗有。」
- (2) 小前提：「於今未嘗有，以明物不來；於向未嘗無，故知物不去。」
- (3) 同理類推：「覆而求今，今亦不往。」
- (4) 結論：「昔物自在昔，不從今以至昔；今物自在今，不從昔以至今。」

這種論證是通過「今」、「昔」時間觀念之對照，以及利用「時間」和「事物」不可分割之關聯，然後展開分別思維所得的結果。它的目的在於證明：「昔物自在昔，不從今以至昔；今物自在今，不從昔以至今。」

¹⁶ 詳見《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁151a。

藉此合理揭示事物未必真有像常情所視為確切無疑的往來、流動、遷變等相狀。

「昔物自在昔，不從今以至昔；今物自在今，不從昔以至今」這論點固然可說是從「昔物不來不去」、「今物不來不往」兩項前提所推得的結果（黃百儀，2004：373-376）；不過，僧肇所批判反思的不是世人抱持「今物至昔」、「昔物至今」這類看法，而是常情單只認許「昔物不至今」為其所謂「變動」，然卻忽略「昔物不至今」這種知解在經改換觀思角度之後，便又有形成「靜寂」觀點的可能。¹⁷

假使僧肇真要否定「今物至昔」、「昔物至今」這類看法裡所預設的「有物」，而且那又是認定對象實有其「物自身」的觀點，那麼，僧肇就不會在展開論證前確定「人之所謂『動』，以昔物不至今」，而應該界說「人之所謂『動』，以昔物至今」；同時僧肇也不應該表示他的所謂「靜」，「亦以昔物不至今」，而應該講成「亦以昔物至今」，因為唯有如此才能契合他所表明的「即動而求靜」、「不離動以求靜」這一基本立場。同樣地，常情所謂「靜」，正如前述，倘若確實以「昔物至今」為其理據，則僧肇的所謂「動」，也仍將「亦以昔物至今」為其理據，如此才能在意義界說上取得一致。

事實上，不管「昔物至今」、還是「今物至昔」都留有被理會成「變動」或「靜寂」的意義空間；或者說，它們皆可被用來界說「動」、「靜」二概念的意涵。但卻不是「昔物至今」一定為「執著靜的人的看法」，而「今物至昔」就確定為「執著動的人的主張」（黃百儀，2004：376）；因為其中還涉及「今」、「昔」這類時間觀念與「〔事〕物」這種存有概念之間的複雜關係。

¹⁷ 另見孫長祥（2003：249）。

還如前述，暫時擱置世人訴諸直覺經驗所形成的「有物流動」這種常情，而先來考察「事物」與「時間」二者不相割離的情形，假定持論者認為「物自身」不變、但「時間」有三世差別，那麼，在這種想法下，「昔物至今」便意味著「昔物」、「今物」分成二個時間點上的存在體，因此「變動」概念就可以安置在這種前後隔開的時間相狀上。然而即使如此，它們又是「同一個事物」，所以又得呈現出「靜寂」的意義。至於「今物至昔」，同理可知。那也就是說「今物」、「昔物」隔作不同時間點的存在體，因此可以依據前後時間的移換來建立「變動」概念。

其次，如果考慮「事物」與「時間」彼此分離的情況，假設持論者認為「事物」是變動的、但「時間」上的三世差別是固定的，那麼，「昔物至今」便意謂「昔物」、「今物」本為不同的兩樣東西，於是從中便可取得「變動」觀點的成立依據。然而，由於過去只是過去、現在只是現在，彼此不相往來，所以又可顯出「靜寂」意義。同理，「今物至昔」也是這樣。可是，假使持論者認為「事物」不變、但「時間」既分別且又流動，那麼，「昔物至今」也就意味著「昔物」、「今物」在實質內容上並無不同，從而得以稱此為「靜寂」；但另一方面，既然認為現今不同於往昔，則便又留有安置「變動」概念的意義空間。順著同一理路，「今物至昔」的情況也是如此。

總之，只要心意識活動發起取相、分別（vikalpa）之認知作用，那麼，基於觀法者順著取相分別作用而採取不同觀法角度，也就會形成「所造未嘗異，所見未嘗同」的結果。除非不取相、不分別，否則情勢必然維持下去。因為不管「變動」是事物在觀法者心意識活動中的虛假影像、還是一種客觀外在的真實情況，它們都需奠基在彼此分別的心念距離或實存間隔之上；例如空間方面必須預認甲地、乙地……等位置點，然後從甲到乙或由乙往甲也才說得上是「有物運動」。又如時間方

面也必須預設子時、丑時……等分節點，然後由子轉丑或從丑到子也才稱得上是「有物變化」。假使沒有甲和乙的分別、子和丑的區隔，那麼「變動」將無所安立。在這前提下，與時空間不相捨離的物體或事件，既已分別成甲物、乙物、子事、丑事，則可就之以「即動而求靜」；並且縱使允許確有能與物體或事件分開的時空間存在，也仍需其彼此保持「距離」才能支撐起「運動」或「變化」觀念，進而提出「有物流動」的看法。值此之際，還是可就之以「即動而求靜」。又因為前後兩類情況都是「不釋動以求靜」，所以反過來都可說為「雖靜而不離動」。

職此之故，無論時間、空間、抑或時空連續體到底是不是固定，也不管事物自身究竟是否變動，甚至不計時空間與事物的關係為何，只要一有常情所謂「昔物」與「今物」或「昔日」與「今時」的分別，便都可能落入「動靜未始異而惑者不同」的處境。這種處境的具體展現便是：某人主張「昔物不至今」為「動」或「靜」，但反論者卻可認為那應該是「靜」或「動」。同樣地，如果有人規定「昔物至今」為「靜」或「動」，反論者也可以說它實在是「動」或「靜」。因為對象被分作兩端，便允許觀法者站在這一端去宣說他與另一端的觀法者在主張上不同的論議。

更深入來看，僧肇所真正嘗試指出的不是那作為結語的「物不遷」見解，而是那些依據取相分別作用所得結果去建立起特定觀點時的思想僵局或理論弔詭。這也是為什麼僧肇在前揭批駁「人之常情」的第一個主要論證之後，接著便假設有人提出「無常」、「變化」等觀點到底是不是能夠表示諸法實相的問題，並且針對如此問題而展開一番比該論文用來評破俗見的其他說法來得更重要的闡解。

〈物不遷論〉這樣記載該段問答：

噫！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？¹⁸

問者認為「有物流動」也是佛教聖者所肯定的觀點。對此看法，僧肇批判道：

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。」《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？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！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。何者？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！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？……¹⁹

¹⁸ 引見《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁151b。

¹⁹ 詳見《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁151b-c。

僧肇指出經論所說有其深隱意趣，因此閱聽者不能只緊盯某些話語的表面意思而就以為已經把握該許說法的真義。例如經中說「去」，但它不是簡單為了宣稱有箇東西離開或消逝，而是由於有人認為某事物常住，所以經中才假名說「去」，用來防治那種固定不變的認知。同樣地，經中說「住」，但它也不是確指某個東西常住不動，而是面對那些認為確有事物消逝不見的看法，所以賢聖才假名說「住」，藉此鬆動那樣偏蔽不真的見解。換言之，經論講說諸法變化無常，它的本意是為解除學人執著於取相分別所得結果上的知識偏蔽。在這基礎上，僧肇才又針對常情分別今昔事物的觀思模式，指出世人依據那種觀思模式去建立「變動」觀點，事實上也將可容許他人導出「靜寂」觀點。而且因為取相分別作用是會集諸多因緣才發起的一種心意識活動，所以據此建立起來的不同看法之間也沒有真正定於一尊的是非對錯。

不過，佛教賢聖為什麼能夠明白確定世人所認取的對象情況或事物道理不是徹底真實的呢？僧肇認為，那是由於賢聖所憑藉的是「莫二」或「不二」之中道觀思角度。循此角度觀察、思維宇宙萬法，才能洞見諸法實相而避除「常情之惑」。但這是怎樣辦到的呢？那就要先從檢視世俗妄見著手。

（二）單向思考的「常情之惑」

經論指出世俗妄見為數繁多，例如本來「無我」而卻執著對象以為「有我」，有生是「苦」而卻受之以為是「樂」，等等。扣緊此處論議事物是「動」或是「靜」、是「非常」或是「常住」的主題而論，所謂「常情之惑」，在僧肇看來，便表現在面對「動靜未始異」的諸法實相時，世人或者計著「變動」、「非常」的觀點，或者相反地執定「靜寂」、「常住」的觀點。不過，到底是什麼原因造成「常情之惑」呢？

人之常情，一旦發現對象已有不同，就會以為「有物流動」；而只要看見對象前後一致或至少高度相似，便會認作「完全沒變」或「有所不變」。就像「梵志出家，白首而歸」的例子，當鄰人乍見白髮蒼蒼的修行者來到門前，他不知道該修行者就是昔日鄰居某某，但只要修行者告訴他是多少年前家住隔壁的某某、或他自己發現梵志有點面熟而心想那是鄰居某某之後，在今日所見和昔日所見異狀的意識下，就不免產生疑問：過去我所熟識的鄰居某某到底是在、還是不在呢？

同樣地，發覺對象有所不同、但又不能指認它們是截然異物，甚至總認為應當有些部分毫無變化的認知心態，豈不正是「人之常情」？然而對於經過一番智慧實踐歷程的修行者來說，他們早已不像世俗凡夫那樣總在「差異」和「同一」的分別心意識道上游移擺盪，而是根本從那種非「一」即「異」、乃至非「常」即「無常」的相對思維格局中跳脫出來，因此他們所循以解答問題的方式便也異乎常情，而可以像梵志那樣答覆鄰人：「吾猶昔人，非昔人也。」

「吾猶昔人，非昔人也。」這種好像是而又不就是某個人的答覆，說得粗魯點，便是「滑頭」。但在梵志看來，這句話才算是認真講出他存在的「事實」。因為對鄰人而言，不是認為「少壯同體，百齡一質」，就是認為過去已經過去，現前人物多少都不同於過去人物——所謂「昔物不至今」，所以假使有人問他：到底什麼才是事實真相？那麼，他不是會肯定甲，就是會肯定乙，或者看情況既肯定甲、又肯定乙，否則便是不知如何回答才好。

但梵志的答覆不是滑頭地肯定甲又肯定乙，而是明白知道肯定甲、肯定乙、或既肯定甲也肯定乙、甚至甲乙都不予以肯定：這種種都是屬於設定甲情況以及跟它相對的乙情況下的一個特定論斷。但是，事實真相可不可以這種認定有甲、有乙的觀思格式中被整全地表陳出來呢？

因為那些把事實真相說成是甲或是乙的情況乃奠基在觀法者把認識對象予以固定化、單一化、甚至實體化成不是這個事物、便是那個事物的心意識構作模式上，然而，宇宙萬法的實情或真相卻毋寧從來不會由於這樣或那樣被看成是什麼就如假包換地是什麼或只是那個樣子；相反地，事物不斷在超脫、遠離諸如此類外加於它們身上的概念限定或認識框架。所以梵志答說「吾猶昔人，非昔人也」，正是為了鄭重點出他存在的全面實相，而不是仍然模稜於常情所擁抱的那種認知窠臼——非甲、即乙。

僧肇先是感歎：「人情之惑也，久矣！目對真而莫覺。」這是針對那些只見萬法流動變異而不知其有靜寂不遷義的常情。可是，假借梵志的話語，僧肇指出那些主張事物有固定不變的「同一體質」而且緊守這種看法的凡夫，則是未能察覺事物沒有片刻停止變異。前後兩類看法不同，但卻都是「惑見」。唯有跳出該許觀思框架，曉得「乘莫二之真心」，亦即依據緣起中道來面對世界，才能躋身於賢聖境界。所以僧肇勸導學人面對經論中的不同陳述，例如「無常」或「常住」、「流動」或「不遷」等等，都應該「不死於句下」，精義入神地去體會那些話語的深層意趣——「言常而不住，稱去而不遷」。由此才能體察「動、靜未始異」的實質是在表示：「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！」

肆、架構在分別意識上的「動」「靜」論斷

學界或有認為〈物不遷論〉意在批駁那些認為事物雖然遷流無常、但卻又有不變本體或同一主體的想法。因為懷抱如此想法的人以為只有肯定某種不變本體或同一主體才能建立「打從以前直到現在都是這樣」——「昔物至今」的「靜寂」觀點，所以僧肇舉揚「不遷」宗義正是為

了評破這類想法（黃百儀，2004：380-381）。不過，這個論點似是而非。更具體地說，即使它的結論正確，但它的前提卻含有錯誤知解。

從認識論角度看，形成「不變本體」或「同一主體」這種觀念，若站在經驗主義立場，則那是由於持論者看到一些極其類似、甚至簡直完全相同的事象，因此縱使他認為那些事象應該有所差別，卻仍可依據它們之間共同點或類似處來肯定那些事象有其不變的本體、或是屬於同一主體。在此，持論者建立其觀點時，原本不必涉及客觀是否真的存在「不變本體」或「同一主體」這類存有論課題。因為或許在存有事實上只是許多差別現象，但卻被持論者看作同一個事物；或者相反地，也許只是一個不變的東西，然卻被他人看成是差異程度不等的許多現象。總之，設定「不變本體」或「同一主體」概念，並非構成常情所謂「靜〔寂〕」觀點的必要條件。

正如前述，只要做出不管程度如何的取相、分別，便可針對那些已被取相分別出的對象去展開辨識它們是甲事物、還是乙事物、以及甲與乙之間到底相同或不相同的覺知活動。於是覺知該二者相同，便認定為同一事物；而覺知它們不同，也就認定是兩件物事。然後接著或者把它們置入理智思維歷程來檢視其前後次序，因而就可有邏輯意義的次序歸位；或者把它們放在經驗觀察過程來檢視其前後次序，所以也可有時時間意義的位次判屬。再在這基礎上，關於前者，便可論辯事物的「因」、「果」之或一或異；而關於後者，則可論辯事物的「今」、「昔」之或一或異。然而，不管何種情況，皆可據以形成前後同一則論斷其為「靜」、前後差異便論斷其為「動」的觀點。並且如此界說其意義的「動」、「靜」二概念或觀點，也不絕對固定，而是可以彼此互換；因為它們都是依據認識論意義上的觀思角度不同所建立，而不是順著存有論意義上的客觀事實不同所獲得。

例如僧肇指出「人之所謂『動』者，以昔物不至今」，乃是認為常情所謂「動」原本依據在前之「昔物」、在後之「今物」二者不同所建立，而他們的所謂「靜」便可緣於「昔物」、「今物」同一以獲得。可是相對地，僧肇所謂「動」，卻是著眼於那將「昔物」與「今物」視為同一的常情所謂「靜」想法裡已經做出「今」、「昔」分別；而「同一物」歷經「昔日」來到「現今」、或「現今」去往「昔日」的過程，則便顯出「來」、「去」等活動相狀，所以乃得名之為「動」。至於僧肇的所謂「靜」，卻又是看到那把「昔物」與「今物」視為不同的常情所謂「動」觀點裡早就預想「今」、「昔」差異；而「今」、「昔」有別的事物既然處於不同時間位置點，因此也就露出其可被稱為「靜」的意義。所以僧肇的第二個主要論證，最後說道：「既曰『古』、『今』，而欲遷之者，何也？」對於已分別今昔所見、但卻又要堅持「有物流動」的常情，僧肇必須提出這樣的質疑！

〈物不遷論〉的辯明雖然有助於指出「常情之惑」，但對僧肇而言，它們都是構築在取相分別作用上的方便教說，而不是一些絕對毋容改易的論述暨觀點。並且正是直下掌握取相分別在世人建立其論述暨觀點時的先在地、以及了解該種觀思運作模式的虛妄性格，所以僧肇的駁論不僅意圖遣除「常情之惑」，同時也在要求學人自我解消其心中的計著。於是僧肇面對「不一之殊教」，乃認為不可將它們看作彼此截然乖離的反論，而必須「乘莫二之真心」去找出其成立因緣，才能神會那些對反話語的真意所寄。甚至，僧肇由此還帶出一個引起後人諸多諍論的說法——「事各性住於一世」。

一、釐辨「物性」的認識論意涵和存有論含義

「事〔物〕各性住於一世」是在下引論述脈絡中提出的說法：

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？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！何者？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？²⁰

「言往不必往」在慧達《肇論疏》中作：「言住不必住」。「往」、「住」二字不同，黃百儀主張根據《肇論疏》。雖然二字之異尚不足以影響該段所要傳達的義旨，但是因為將「往」改為「住」，能更凸顯僧肇闡論「不遷」一義的主軸精神，所以暫時從之。

「言住不必住，古、今常存，以其不動」這段話，如果補足語意來傳述僧肇的論旨，那麼，它是說：「經中講『〔常〕住』，不是在表示『住』之於事物是其必不可改易的狀態。例如『古、今常存』這個說法，它的理由不是緣於『古時』、『今時』永遠定住在各該時世，而是由於為了表示常情所謂『動』並非是箇可以認作真實的觀念。」換句話說，正如慧達疏文所論：「言所謂住，不必是住，言其非動，非謂是住。即不住之住，古、今不動也。」

像「住」這種似反語詞，在僧肇看來，是為傳達「非動」或「不動」這樣的意旨，而不是以「住」為正言。換言之，不管佛經、還是僧肇，雖說某事物「常住」，但他們並非認為「常住」已指出該事物的真性或實相；

²⁰ 引見《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁151c。

而是因為「常住」言說具有排除常情所執「無常」、「變動」、「遷化」等觀點的效用，所以藉此要把世人從其原所固執的知見坎陷中拉拔出來。

同樣地，「稱去不必去，謂不從今至古，以其不來」的完整意思是：「經中說『〔生滅來〕去』，也不是主張『去』是事物所固有的不變狀態。例如說『不從今至古』，它的理由乃築基於明瞭現今事物未嘗真正過去而變成古昔事物，因此為了指點世人不該執定有物『來〔去〕』的觀點，便假借『去』這個似反說法來顯發『不來』這種正言之意。」換言之，佛經或僧肇說「去」的真意，正如慧達所論：「言其非來，非謂是去。」所以面對實質上不可論其來去而卻假名稱之為「去」的說法，學人也應當善解其義。這個已得善解的宗義，便是諸法本無自性，本無所住；古今時、古今物也都未嘗暫住。面對「來」、「去」、「住」、「往」等事物或時間的陳述，也同樣不可執定之。

因此，遮除世人對於「來」或「動」的執定以顯發「不來」或「不動」的勝義，才能建立事物「不馳騁於古、今」的看法；而排遣常情對於「住」或「靜」的住著以展露「不住」或「非靜」的真知，也才能容受事物「各性住於一世」的觀點。「不馳騁於古、今」的主語是事物，而「各性住於一世」的主語也是事物。不過，「事物」在僧肇的觀解中，卻不像世人那樣緊抓住對象某個側面而便把它固定實在化、單一個體化、甚至絕對實體化，以致認為自己所知見者等同於事物本身；相反地，僧肇是將世人所認為「事物」的東西迴置入緣起性空、如幻不實等佛教法義的觀思背景中，去解開它們被世人實體化、個體化、固定化認取的那些內容、樣態、體性乃至特質，以便讓它們在不受觀思活動所限定的因緣生化場域中釋放出種種可能，然後再在充滿可能性、不可限量的意義世界裡重新觀照之，以釐定出自己所眼見、所心知的對象到底占據怎樣的存有階位和展現出怎樣的價值意義？

際此，「不馳騁於古、今」的主語，雖說是「事物」，但那毋寧是表面說法；更深刻看，它的主語應當說是一切緣生如幻的「對象之流」，而不是那些作為單一固定實體的「事物」。甚至徹底而論，還更應該說是能夠如實反映「對象之流」的觀思者，抑或更好稱之為如實觀思的智慧活動本身。而且正因能夠如實觀思「對象之流」，所以如果「對象之流」是箇動態存有歷程，那麼，該觀思活動由於能夠真切掌握那些把這動態存有歷程予以片面抓取成一個個事物的情況其實不過是心意識取相分別作用的結果，而在動態存有歷程或「對象之流」中並無這樣或那樣的個體乃至實體相互隔別，則原本由取相分別作用所建構成的「變動」概念或觀點也就失去那可被當作真實倚靠的存在基礎，而致僧肇可以宣稱事物「不馳騁於古、今」。

根據相同道理來看那些被世人從「對象之流」或動態存有歷程中所抓取出來認定為某某「事物」的東西，便會發現它們在被看成一個個的實存事物之前，業已歷經觀思活動中的取相分別程序或步驟。這些在動態存有歷程中被切割出來的事物體相，經過時空間概念的範鑄而在存有上站定位置之後，一一事物就在特定時空位置點上取得它們各自的實存性或實存相，所以僧肇可據此表示：「事〔物〕各性住於一世」。

二、「性住」與「性空」是不同義理層次的相關論議

「事〔物〕各性住於一世」這個說法，特別受歷代學者關注。其中比較重要的觀解之一，乃是認為它與事物剎那生滅而在剎那中留住不動的想法混同。²¹甚至有人認為僧肇抱持某種已經實體化的時間觀念——

²¹ 釋澄觀（738-839）：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 31：「……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。」（《大正藏》第 36 冊，頁 239b。）

剎那永恒存在（梶山雄一，1955：216），所以導致那些在時間中出現的事物也跟著實體化而留在在各該實有的時間點上。

例如鎮澄說：

澄初讀肇公〈物不遷〉，久之，不喻。及閱《雜華鈔》，〔澄〕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。……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，即《般若》：「諸法無所從來，去亦無所至。」《華嚴》云：「一切法無生，一切法無滅」等。所言「似」者，以其因非故也。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「性空」者，《大品》云：「色性自空，非色壞空。」又云：「色，前際不可得，中際、後際皆不可得。」又云：「色即是空。」此不遷〔之〕「因」也。又云：「是諸法空相，不生不滅」等。不生不滅，即不遷〔之〕「宗」也。《華嚴》云：「身意諸情根，一切空無性。」此不遷〔之〕「因」也。次云：「以此長流轉，而無能轉者。」即不遷〔之〕「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。

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。²²

檢視〈物不遷論〉的論思脈絡，鎮澄認為他發現僧肇所據以成立「物不遷」論點的理據迥異於大乘經教所憑以提出「不生不滅」、「不來不去」、「不動不轉」之類看法的理據。僧肇說「不遷」的理據在於「物各性住」；但大乘講「不遷」，則以諸法本性空寂的「性空」義理為基石。

如引文所示，在大乘經典中確實可以找到不少支持鎮澄論點的文記。然而縱使鎮澄能夠準確掌握大乘經典在建立宗義時所依據的理由不同於那種依循特定時空位置點上的「事物」概念所樹起的「不遷」觀點，但問題是「事〔物〕各性住於一世」又豈真是屬於鎮澄所意解的「性住」思維型態？

在前來闡析中已相當清楚展示出僧肇對於事物到底「遷〔＝動〕」或「不遷〔＝靜〕」這個論題的義理思維，絕不像鎮澄所說那樣主張事物就是根本定住在某個時空位置點上。然則，為何鎮澄總無法看透僧肇不像他所想那樣在思索「物性」課題？甚至也不明白僧肇是順著自己所理會的「物性」去批判世人所視為真實的「有物流動」觀點呢？本論文認為關鍵在於鎮澄是像唐君毅（1909-1978）所批評的湯用彤（1893-1964）那樣（1989：215），只從存有論角度思考「動」、「靜」論題，而卻忽略成立類似乃至相同觀點也可採取另外一種義理建構的程序或思路。²³

例如同樣宣說「不來不去」、「不生不滅」、甚至「即動即靜」，如果習慣由存有論問題角度切入思考的人，便往往會把它們想成是在肯定某種存有上無來無去、不具生滅樣態、既可動又可靜的超經驗存在體，而

²² 詳見《物不遷正量論》卷1，《已新纂續藏》第54冊，頁913a-b。

²³ 劉樂恒在〈《物不遷正量論》辨析〉中討論「物各性住」、「物不遷」的問題時，仍然只從存有論問題思維角度提出論議，來為僧肇辯誣。詳見劉樂恒（2010：191-233）。

根本不會或從未想過那可能只是在表示：不可以「來」或「去」、「生」或「滅」、「動」或「靜」等概念去陳述對象情實，所以不應該執定「來」或「去」、「生」或「滅」、「動」或「靜」等任何一種見解。換句話說，宣說者可以不管客觀存在事實上是否有箇什麼「不來不去」、「不生不滅」、「即動即靜」的東西，但卻仍可講出相同的話語。一者是著眼於某個存在體的性質、樣相、狀態等存有論問題，而另者則是把關注點置放在人們展開認知活動時的對象情況、覺觀歷程、認識結果等認識論問題上；因此，既然彼此的問題意識不同、思維路向有異，而且各自所反映的問題性質也有差別，那麼，雖然彼此講說同樣的話，但是它們的意指並非等同一如。不過，縱使話語意指不同，並非意謂它們一定相矛盾；因為彼此所展開的義理思維本來就是關注不同層次、不同面向的問題。

鎮澄批評僧肇建立「物不遷」論點的思維及其理據，他的論述也不無道理。不過，鎮澄的批評有道理乃是建立在一種可能情況上；而那就是一個人的思想不必從小到大、從頭到尾一致，其中允許變化而且可能錯誤。儘管如此，也無法排除另外一種可能；而那就是一個人的思想容或起起伏伏，但其核心主張乃至思考問題的基本方式仍可自始至終、從少到老維持一貫。剋就僧肇而言，毋須辯說〈不真空論〉、〈物不遷論〉二文先後，只要直取〈物不遷論〉的論議來檢視鎮澄的批評，就會發現它們不是真正站得住腳。

何以能夠如此斷言鎮澄對〈物不遷論〉的評駁是可非議的呢？那是因為僧肇即使像鎮澄所說那樣認為：「昔物住昔，不來於今；今物住今，不往於昔」，乃至主張「新故」、「老少」、「成壞」、「因果」等作為認識對象的任何項目也「各住自位，不相往來」。可是，僧肇該許說法，一如前述，並非只能順著事物存在及其表現樣相之存有論問題思維路向去理會它們的意指，以致必須如同鎮澄那樣認為「昔物住昔」、「今物住今」、

甚至「事各性住於一世」等說法所反映的現象就是「有為法」；而有為法必有遷變樣相，因此無法支持僧肇所意謂的「不遷」宗義。

「昔物自在昔」、「今物自在今」之類說法，不但可以只從認識論角度指出那些依於取相分別作用所執定的「昔物」、「今物」之異固然能夠建立「變動」概念，而根據同一認識架構卻也能夠形成「靜寂」概念。所以相對意義上，在人們有關「靜寂」的認定方面，固然可以「即動而求」；同樣地，關於「變動」的認定，也可以「即靜而求」。甚至，剋就貫徹到底的「物性」——「諸法實相」而言，「動」與「靜」、「新」與「故」、「老」與「少」等依據取相分別認識架構所安立的相對概念，全都是些指稱不到「物性」的假名；而能夠貫通一切被「今」與「昔」、「新」與「故」、「老」與「少」、乃至「成」與「壞」、「因」與「果」等相對概念所框限住的諸法實相，則應該說為「非今非昔」、「非新非故」、「非老非少」、「非成非壞」乃至「非因非果」，同時就是「非動非靜」。因此，在這義理思維脈絡中，僧肇可以建立其超越相對概念思維模式的「不遷」論點；不過，據此意義所說的「不遷」已有認識論意義領域外的另一內涵。這也就是說，它涉入主要是在論究事物存在真相的形上學領域；而其所用來支持「不遷」論點的義理根據，便是「性空」。關聯於此，〈不真空論〉著重講究的課題便是闡明諸法實相即是緣起性空的道理；而相對地，〈物不遷論〉則主要想從取相分別認知所得結果的假名或虛構性格切入，以此顯揚賢聖面對諸法時所依循的「不二」或「中道」觀思路數。這也是僧肇賴以建立其「不遷」論點的另一義理門路。

三、「住」與「無住」皆是指向諸法實相的假名言說

《般若》、《華嚴》等大乘經典直依諸法沒有實體、不具固定本質的空觀思想，舉揚遠離二邊之中道義理，因而藉由「不來不去」、「無

生無滅」、「非有非無」等假名言說來傳達此一洞見。就中，透過「無」、「不」、「非」乃至「空」等否定語詞所要超拔出離的知識處境，便是世人往往把所見對象予以固定化成個體或點狀事物、甚至形上化為單一或獨立實體的存有論斷言（蔡耀明，2006：142）。經中認為沒有事物本身固定不變的所謂「自性」，那麼，類似「來」與「去」、「生」與「滅」、「動」與「靜」等形式概念也將失去其所能倚靠的經驗實質，以至於無法真正穩穩站立。於是反映這般「事實」或「物性」的最佳陳述，便不是認為事物或來或去、或生或滅、或動或靜，而是不來不去、無生無滅、非動非靜。

然則，否定對象具有支持它成為某某事物的「自性」，實際上又不是直接對準吾人所見對象在存有上到底是有自性、還是沒有自性的問題，而是間接針對觀法者已把所見對象看成是有自性的某某事物，同時做出該事物是實有的、是不變的、是常住的等斷言，因而乃提出一種用來排除該許認知情況的建言。如此建言乃是意圖開拓觀法者的視野和眼光，以便深入了解生活世界中意義極為豐饒的緣起現象，從中掘發各式各樣足以資養其個人智慧生命的價值內容。換言之，例如般若經典的「無自性」這類否定式話語，看似對準客觀存在不存在什麼東西而所提出的存有論斷言，實際上它們更直接想要回應的問題乃是觀法者所見對象到底算不算是「究竟真實」的認識論課題。因為透過那些話語所要檢視的對象，首先就是觀法者的正反論斷究竟依據怎樣一種認識歷程和結構所建成，其次才是審思那些正反論斷到底客觀上是否可以找到與之相對應的存在情況——或有自性、或沒有自性的事實，以作為它們在存有論意義上的成立依據。

在這樣的義理背景下，觀法者所遭遇的認識論課題較其所面對的存有論課題便占有更應該被優先處理的地位。〈物不遷論〉的各種駁議正反

映出這種經由面對認識活動及其所造情況的認識論課題去切入探討「動」、「靜」論題的思維取向。因此，僧肇所說「即動而求靜」，當該是在認識論領域內釐定其意義；而「昔物自在昔」、「今物自在今」等話語，也主要是屬於認識論意義的陳述；乃至「事〔物〕各性住於一世」也同樣是不離於認識論問題意識而所推得的論點。雖然僧肇在論述時確實使用存在語詞，但「在」、「住」等存在詞語所意指的，卻不是事物固定在某時、陷落在某地，而是關於對象「住」卻「不可留」、「在」也不可視之為靜止的生存實況。假使一定要說存在，那麼，事物就是內含「不在」之義的存在；而如果要說留住，那麼，事物也是內含「不住」之義的留住。因為宇宙萬法緣生無性，所以是虛在而不定有、暫留而不實住，從而得以說為「動、靜未始異」。

然則，鎮澄認為：

……然《般若〔經〕》言：「法無去來、無動轉者」，非謂法有所住也。蓋住猶去、來；既無去、來，安得有住？而肇公不遷本宗《般若》無去、來義，却以物各性住釋之。然彼物性，果有住乎哉？果無住乎哉？則住與無住必有辨焉！故肇師出不遷之所以，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，不從今至昔；今物自在今，不從昔至今。」一論大旨，意不出此。²⁴

「住猶去、來」表示鎮澄認為「住」之與「去」、「來」二者乃是同一層次的相關說法，亦即它們都是有為法相的描述語詞或概念；因此，鎮澄說：「既無去、來，安得有住？」而在「住」被當作是有為法相或有為法

²⁴ 引見《物不遷正量論》卷1，《卮新纂續藏》第54冊，頁913b。

存在特徵的前提下，「住」與和它相反的「無住」或「不住」，遂成為水火不相容的一組概念或陳述。由此鎮澄乃認為：對於有關「〔事〕物性」到底是「住」、還是「無住」或「不住」的事實課題，便必定要從中釐辨出一個是非曲直不可。

站在追求真理的立場，鎮澄認為學人必須嚴格釐辨、認真求解事物本性到底是「住」、還是「無住」的實際情況，本來就是一個理所當然且無可迴避的要求。可是，世人一般之所以要對「住」與「無住」二者做出釐辨後的判定，則是基於「住」、「無住」各自所預想的是：一指存有上固定不變，另一指存有上非固定不變，而且二者不容並存的前提。相對地，如果所謂「住」是僅止於傳達「不去」或「不動」這樣一種用來遮遣某些固執見解的意思，抑或只是為了表示觀法者在其認識活動中所掌握的對象之存在性或存在相，那麼，實質是以「不動」或「不去」為其宗義的「住」這個謂述，抑或是意指對象被觀法者在其認識活動中予以事物化乃至實體化而獲得其存在性或其存在相的「住」這個概念，便與那用來表示事事物物在存有上毫無定住之處、毫無陷落之時的「無住」說法，灼然成為不是不可彼此兼容的概念。於是所謂「住」，便可更準確地說它是「無住之住」；而所謂「無住」，也可更妥適地稱它為「住之無住」。

「無住之住」，是指認識論意義上所說的「住」乃以存有論意義上所說的事物沒有自性故空無住處為其底基；而「住之無住」，則是指存有論意義上所說的「無住」乃以認識論意義上所說的對象有其緣生性相為其憑依。因此，所謂「住」，實是不可永遠留住的顯現；而所謂「無住」，則是緣生諸法不可定執的假名。「住」不礙於「無住」，而「無住」也不礙於「住」。因為「無住」與「住」分屬不同意義層次，所以從未相互矛盾或衝突；但卻都在智慧實踐過程裡得以分別成為可操作的觀思項目，

裨益觀法者妥善面對其所處世界的究竟真實。換句話說，原本在存有論斷言上應該嚴予區別的「住」、「無住」二個概念，一旦改置入認識活動情況足以決定修行者生命發展路向的智慧實踐問題脈絡中來重新釐定它們的意義、檢視它們的關係時，便可呈現出其彼此不必一定相離互異的意義向度。這種意義向度已經不再是區別認識論、存有論成兩類問題思維領域的哲學一般模式所能夠約限，而是必須從彼等領域中跳脫出來，回到觀思活動及其所面對境界未始分割決裂的「無相」、「無心」運作狀態，才得以如實展現。

這種無相、無心而又有「聖智存焉」的狀態，換個語詞便是不可以名字稱之、不可以形相執之的「法身」(dharma-kāya)²⁵。由於「法身」不是常情所及的特定事象，因此一切導歸於「法身」的佛法論議，對於受教者來說，盡成沒有固定實質的假名言說。具體而言，說「住」固然是假名；而說「無住」也仍為假名。「住」同「無住」在體悟諸法實相不可思議的賢聖心智中從不相與為二，但因眾緣和合，在名相上才顯出分別。所以僧肇說：「無以『言』異，而異於聖心。」

僧肇何嘗不明白大乘經典是依「無住」或「不住」這類義理思維去建立起諸法無動轉、無來去之宗義。例如僧肇疏解《維摩詰所說經》「法無去來，常不住故」這句話的義理時便說：

法若常住，則從未來到現在，從現在到過去。法遷三世，則有去、來也。以法不常住，故法無去、來也。²⁶

這裡指出：如果事物永遠留住而沒有任何遷易，那麼在時間上它就會從尚未發生的「未來」延至目前實存的「現在」，而且也可以由「現在」

²⁵ 詳見《注維摩詰經》卷3，《大正藏》第38冊，頁359c。僧肇的「法身觀」，另見唐秀連（2008：199-202）。

²⁶ 引見《注維摩詰經》卷2，《大正藏》第38冊，頁347a。

伸展入已逝的「過去」。換言之，常住事物必能歷經三世而遍時存在。於是就此意義而論，它便呈現或「去」或「來」的存在性徵。然則，依據諸法緣起而「法不常住」的立場看來，任何因緣生、因緣滅的事物都無法歷經三世，所以就此意義而言，便不真能展現「來」、「去」等遷變樣相。

上引文句所透露的想法乃是事物「去」、「來」的理由必須繫於事物能否常住。換言之，假使事物恒常存在，則便可說其有「來」、有「去」；而如果事物並非常住，則就不允許說它有「來」、有「去」。這種觀解似乎與佛教某些學人認為有為法相剎那生滅、但其「法體」卻能歷經三世而無有變異的想法頗相雷同，因此，在把僧肇所說「法不常住」的因緣生滅思想理解成某些學人所謂「不從此方遷至餘方」的剎那生滅觀點後，套用鎮澄的話來說，便必定要落入「宗似而因非」的境地。這也就是說，僧肇建立「不來不去」論點時，他所依據的理由在於「法不常住」；而某些學人所倚憑的道理卻是事物有其自性常住於三世，所以不得說其有「來」、有「去」。不過，這是由於持論者直接把因緣生、因緣滅闡解成剎那生、剎那滅，但卻不明白剎那生滅仍有時間意識而緣生緣滅則已無三世想念，因此才導致僧肇論意和他人思想、甚至「外道常見」混同為一的結果。

僧肇深得「法不常住」、「諸法無住」的般若宗義，然而他又確實表示「昔物自在昔」、「今物自在今」，而且表面看來就是據此建立起「物不遷」論點。這是為什麼呢？那是因為僧肇嘗試置身在取相分別認知架構下去論議那些與「來」、「去」等動態概念相對蹠的「住」、「留」等靜態概念也可分享「昔物不至今」、「今物不往昔」之類用來建立「有物流動」觀點的同一經驗事實。由於取相分別認知架構下的知見產物，僅需觀法者改變其所立足的場所、更易其所察視的角度，便可據以安設似相對反

的論點——或說「動」，或說「靜」。而這些似相對反的論點，一旦在取相分別認知架構解體後，也將不能再顯示其彼此扞格的對立性；因為說「動」只在傳達「不〔住於〕靜」的意趣，而說「靜」也僅為表示「不〔著於〕動」的旨義。所以「不動」和「不靜」並非形上學意義中藉以表示永恒常住與不永恒常住的一對觀念，而是知識學意義上用來傳述說話者認為必須不著於「動」、也不住於「靜」方能開闢一道契悟諸法實相之修學路徑的看法——所謂「遠離二邊，正向中道。」

伍、結論

阿含經典記載佛陀講說「緣起」；而奠基在「緣起」義理上，又教導學人「當觀……無常」。在生活修養上，「觀……無常」的目的是為解脫自己對於事物的貪愛、黏著；而在智慧實踐上，透過「觀……無常」，則是企圖「見緣起」以除無明、愚痴。然則，「無常」要由觀思經驗事象流動變化切入，因此檢視事象是否真有變化、真在流動，也才能讓「觀……無常」所預期實現的目標獲得理據堅強的支持。

不止於此，佛教宣稱生命無常、諸法變動，則在無常變動世界裡的學人究竟應把心身安頓在什麼地方呢？面對這個宗教課題，佛教提出「涅槃常住」的理想。可是，「無常」與「常住」似相反對，「變動」與「靜定」也仿若水火，倘若不通過一番批判、抉擇，則又怎麼能夠於「無常」中證得「常住」、在「變動」中覓見「靜定」？更何況世人一旦不懂「無常」、「流動」之類說法的實踐性格，反將它們執定成「意識型態」或「自性見」，便會阻礙自己「正觀緣起」的路徑。因此，藉由針對「無常」與「常住」、「動」與「靜」問題的反省思維，來打造一條相應於「正觀緣起」的心智中道，實為佛法教學的重責大任。〈物不遷論〉正是嘗試擔起

如此責任。不過，學界解人不一，因此對於僧肇所說「物不遷」這一論文宗旨的領會，便開放呈現出許多可能。

本論文通過上來幾段的研討後，主要形成以下觀點：

- (1) 首先，僧肇涉及「物性」課題的「物不遷」論點，只是一種假名言說。
- (2) 其次，這一「不遷」之假說，則又建立在世人一般皆有的取相分別認知活動上。
- (3) 再者，「物不遷」的論點，雖不意謂它就是已經全盤說出諸法的實相，但卻可以當作趣入實相的一道法門。
- (4) 最後，本論文認為，關於「物不遷」論據的探討，必須清楚辨明認識論問題思維脈絡中的「〔事〕物」與存有論問題思維脈絡中的「〔事〕物」二者間的不同意義分界，如此方才可能比較準確掌握僧肇所說「事〔物〕各性住於一世」的真意。

事實上，僧肇針對「物性」課題的探索，本是為了開顯宇宙萬法的真正體性、實際相狀到底怎麼回事——「諸法實相」。此中，「物性」之所以「近而不可知」，²⁷並不意謂任何人都無法接近它，而是表示那些想看清它面目的人，或者用錯方法，或者走偏路向。因此，僧肇還說：「苟能契神於即物，斯不遠而可知矣！」²⁸然而，問題又在於：「契神於即物」是什麼意思？如何操作？

「契」是符契、印合之義。「神」指觀法者的心智作用。「物」作為所觀對象，有其局限；而「神」則具有不受約制的性格。「即」意謂直就、貼近或不離。因此，「契神於即物」是指觀法者直就那些有所限定的對象，投入其不受約制的心智作用，從而通達對象表裡內外一貫的實

²⁷ 詳見《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁151a。

²⁸ 引見《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁151c。

際情況——所謂「物性」，以致能與它相印合。就中，對象的外表情況也就是「物」存在或不存在、來或去、動或靜等樣相。因為這些樣相顯示對象局限在某個領域，所以觀法者的認識活動也隨之陷入偏於一隅的視域。而學人如果單在這裡留心，那麼對於事物是「動」或「靜」、「無住」或「住」、「遷」或「不遷」的論題，便不管說「遷」、「不遷」、「既遷又不遷」乃至「非遷非不遷」，都將會只是屬於「假名四句」中的不同論斷，而不是探及對象箇中情實的陳述。基於如此的認識，學人當該如何操作「契神於即物」的觀思功夫呢？這個問題的答案才顯露得出些許線索。簡要說來，觀思功夫之操作心法就在《金剛經》所提示的「應無所住而生其心」，而不是執定任何的實存對象、思想觀點等等。

在上來研討中，本論文雖然已經展示出僧肇對此課題的部分思想，但是有關於這方面的更多論議，卻又需就〈不真空論〉去揀選、抉擇。正如〈不真空論〉所說：必須「契神於有、無之間」，才能決定明了「至虛無生」是「有物之宗極」。換言之，面對「有」、「無」課題的審思，可以開出另一觀思功夫的操作路徑。不過，這已是另外一篇文章的論究主題了！

參考文獻

- 瓜生津隆真（1982）。〈無所得と空〉，田村芳朗博士還曆記念会（編），《仏教教理の研究——田村芳朗博士還曆記念論集》，95-113。東京：春秋社。
- 任繼愈（1985）。《中國佛教史・第二卷》。北京：中國社會科學出版社。
- 梶山雄一（1955）。〈僧肇に於ける中觀哲學の形態〉，塚本善隆（編），《肇論研究》，200-219。京都：法藏館。
- 涂艷秋（1995）。《僧肇思想探究》。臺北：東初出版社。
- 唐君毅（1989）。《中國哲學原論・原性篇》。臺北：臺灣學生書局。
- 唐秀連（2008）。《僧肇的佛學理解與格義佛教》。臺北：文史哲出版社。
- 陳平坤（2008）。〈吉藏《中觀論疏》所開「實相」法門之義蘊〉，《國立臺灣大學哲學論評》，36：75-148。
- （2010 a）。〈僧肇的實相哲學——以《不真空論》為主要典據的義理論述〉，《臺大佛學研究》，19：1-62。
- （2010 b）。《僧肇與吉藏的實相哲學》。博士論文。臺北：國立臺灣大學哲學系。
- 陳林、段方樂（2005）。〈老莊玄學、小乘實有還是大乘真空——僧肇《物不遷論》辨析〉，《東南大學學報（哲學社會科學版）》，卷7，6：59-63。
- 梁乃崇（1996）。〈時間起於變易〉，圓覺文教基金會（編），《第四屆佛學與科學研討會論文集》，13-29。臺北：圓覺文教基金會。
- 翁正石（2004）。〈僧肇之物性論——空及運動之討論〉。佛光山文教基金會（編），《中國佛教學術論典 99》。高雄：佛光山文教基金會。

- 黃百儀（2004）。〈僧肇《物不遷論》思想研究〉，佛光山文教基金會（編），《中國佛教學術論典 99》。高雄：佛光山文教基金會。
- 湯用彤（1991）。《漢魏兩晉南北朝佛教史》。臺北：臺灣商務印書館。
- 楊國平（2004）。〈《物不遷論》義析〉，《安徽大學學報（哲學社會科學版）》，卷 28，2：58-62。
- 楊惠南（1990）。《佛教思想新論》。臺北：東大圖書公司。
- （1992）。《龍樹與中觀哲學》。臺北：東大圖書公司。
- 廖明活（1982）。〈僧肇物不遷義質疑〉，《內明》，126：3-6。
- 劉貴傑（1985）。《僧肇思想研究——魏晉玄學與佛教思想之交涉》。臺北：文史哲出版社。
- 增田英男（1976）。《佛教思想の求道的研究》。東京：創文社。
- 蔡耀明（2006）。〈「不二中道」學說相關導航概念的詮釋進路——以佛法解開生命世界的全面實相在思惟的導引為詮釋線索〉，《臺灣大學哲學論評》，32：15-165。
- 《放光般若經》，《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。
- 鳩摩羅什（後秦）譯。《中論》，《大正藏》，冊 30。
- 僧肇（後秦）。《注維摩詰經》，《大正藏》，冊 38。
- 僧肇（後秦）。《肇論》，《大正藏》，冊 45。
- 釋元康（唐）。《肇論疏》，《大正藏》，冊 45。
- 釋澄觀（唐）。《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》，冊 36。
- 釋德清（明）。《肇論略註》，《叢新纂續藏》，冊 54。
- 釋鎮澄（明）。《物不遷正量論》，《叢新纂續藏》冊 54。

Robinson, Richard H. (1976). *Early Madhyamaka in India and China*. Madison: The University of Wisconsin Press.

Sasaki, Genjun H. (1991). "The Time Concept in Abhidharma." H.S. Prasad (ed.). *Essays on Time in Buddhism* (25-34). Delhi: Sri Satguru Publications.

Swartz, Norman (1991). *Beyond Experience: Metaphysics Theories and Philosophical Constraints*. Toronto: University of Toronto Press.