

僧肇中觀哲學的形態

梶山雄一 著

邱敏捷 譯註

一、前言

魏晉南北朝的中國思想界異說繁興而複雜，其論爭的中心課題不外是「體用」觀念¹。為確立中國佛教最重要的思維範疇之「體用」術語，接納印度大乘佛教的「識說」與「三身說」等是必要的，此課題從南北朝直到唐代才被完成。然而，在《起信論》、《華嚴經》與禪等開花之前，專注於體用觀念係從魏晉才開始。其觀念衍生於中國人所見的世界與其根據，或是人間與超越者的兩個世界，以及兩個世界的相關性。這是先秦已經出現的人為與無為的天之對立，對人間知識的懷疑，趨向超越言象的思慕的先兆，在魏晉以統一兩者對立為意欲的人間中心主義為母，以熱烈接受異國的般若思想為父而來。

◎ 原文載塚本善隆編《肇論》（京都：法藏館，昭和 29 年，頁 200 - 219），譯註者在本譯文作了以下的更動：（一）在文稿上標以綱目；（二）原註為標有 * 號之註，改置於頁下；沒有 * 號之註為譯註者所加；（三）原文引用《肇論》註明的頁碼是塚本善隆編《肇論》第一篇〈校訂肇論及其譯註〉之頁碼，本譯文改為《大正藏》本之頁數，以方便翻檢、查閱；（四）原文引用經典處，從行文獨立出來，以方便閱讀。感謝依觀法師的指正，使本譯文更為正確、流暢。

¹* 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》上冊，頁 333。

般若思想之般若與方便的觀念、二諦的簡別論理，是中國傳統本體論、生成論轉成體用觀念的最初媒介。體用說相對於中國傳統思想的存在論傾向，亦實是相對於印度佛教論理的傾向而具有的特徵是主體的行為。這在缺乏印度中觀唯識的諸經論上是不能成立的，體用一如的唯一的宗教的現實世界，顯示中國人並未在強大的異國思想潮流中沒有被併吞。在四、五世紀，真正的佛教徒還不存在，這是事實；但中國佛教在五、六世紀也不是突然發生，這亦不用說。郭象、支道林、僧肇等魏晉玄學的系譜，完完全全被載入中國佛教的系譜。

印度人在世界上最早具有批判哲學。佛陀宣說我與世界的無常，在根據的探究上，必然否定對立的精神與物質的實體性。一切的對立起於人間思維的立場。斷絕這種立場，不外顯現非人間立場的立場，也就是無我的立場。全然斷絕在我的立場之有與無、心與物、天與人、本與末等的對立，組成人間立場本身與超越的新的兩個世界。佛教從此發軔。

在先秦時代的中國，有人間限制的自覺以及人間、世界的根據的摸索，有概念乃至一般認識的不信任，那還只是一方與他方對立而否定他方，一方是他方根據的關係，而沒有自覺到真正的超越者。

莊子在老子之外又發現人之內的天，以天與人為一，去人為而回歸天的思想，乃是否定對立的一方，又肯認他方。這是在人間立場的根據之探究，超越言象，與其人為的否定無別。探究根據的意志、思維自體的限制未自覺。諸名家，特別是荀子，相當明確的掌握概念的性格，然沒有意識到超越的概念。魏晉玄學者貴中庸，揚孔抑老，極力就「有」理解「無」，這種情形，被認為可能是在止揚

先秦有與無的對立。但是王弼、郭象或裴頠等人²，並非到此階段，而是針對漢代之前的人間壓抑所發出人間解放的呼聲。人間的自覺，特別是人間矛盾性的自覺，在這時代被凸顯出來，因而，超越的思想逐漸被意識。

將明確的兩個世界帶入中國思想界的是印度的般若思想，然魏晉中國人對於般若思想無法理解與感到困惑，在於不同的思維方法。佛陀與龍樹自覺的思想是，否定有或無的人間概念世界，是拋棄人間世界的超人間世界的認識。這不是由天、地、人三才構成秩序的古代中國的宗教而來。於此，人間的肯定或否定，在沒有天、道為前提，是不能遂行的，然未發現人間本身。只有適合自然秩序的人間的意志，才是人間的，即使否定潛藏違反常道危險的人為，而肯定被否定的人間，絕不是與天地脫離的獨自人間。天的宇宙之根源乃至統一者的思想，不存在於多神教世界的印度，而對於世界根源的我，或我、人的神的優位，在中國古代是沒有的。不用說，應該有不在人間而超越人間的世界。

對郭象而言，人脫離天的拘束，同時也發現自己的限制，至此才發現真實的人間。重要的是，可以說，在人間性發現有為與無為矛盾的郭象，是在「逍遙遊」中意欲超越其人間性。此乃追求新的解脫、新的宗教，自覺人間與超越者的兩個世界。不過，所謂郭象打破先秦素樸的生成論，而探究人間的本性，認為超越也只是極消極的想望，是向解脫的意志或適性的否定。宗教的主體性尚未完成。

² *王弼批評老莊不免是「有」者，故不足為訓，孔子才真正體「無」（《世說新語·文學》）。郭象批評莊子，不是真正體察無為，因而特意遊談方外，知本，言至，不是真正體會，故不藏狂言（《莊子注序》）。裴頠有《崇有論》。

人為即天命的掌握，是即現象而理解本體，這是一種「體用相即論」，而「體」與其說是主體性，不如說是虛無，還只是存在論。魏晉的清談一面屢屢展開精緻的論理³，一面自足於清談的氛圍，尚不能突破而將超越的事物轉換為自己的主體性，則是同一的立場。

體用論的特色是打破本體論，又不止於簡單的虛無論，是以作為「無」的「本體」為精神的主體性而理解。那是採取存在論——認識論——主體性論的途徑而成立。在魏晉首先達到的，不外是從批判郭象而出發的支道林⁴。

至人乘天正而高興，遊無窮於放浪，物物而不物於物，則遙然不得我，玄感不為，不疾而速，則逍然靡不適，此所以為逍遙也。若夫有欲，當其所足，足於所足，快然有似天真，猶飢者一飽，渴者一盈，豈忘烝嘗於糗糧，絕觴爵於醪醴哉？苟非至足，豈所以逍遙乎？⁵

「至人」「遙然不得我」，只是順物性而非無我無心。不打破物的自然之性，同時不僅是順物，而是不認為固定物性、自造自有，故不累於物。因此，物性不自有、空性的人間把握的方法，占有優勢，

³ *例如，樂廣的「至不至論」，可以說，是以禪的方式表現概念的相對性。馮友蘭以此為剎那滅說的解釋，是過度的解釋。而且樂廣之說，在這些名理說之中，最為出色。

⁴ *《梁高僧傳》卷四記載：「殖（支道林）嘗在白馬寺，與劉系之等談莊子〈逍遙遊〉篇，云各適性以為逍遙。遁曰：不然，夫桀蹠以殘害為性，若適性為得者，從亦逍遙矣！於是退而注〈逍遙篇〉，群儒舊學莫不歎服。」

⁵劉義慶：《世說新語·文學第四》（台南：唯一，民國64年9月出版），頁170。

非如郭象否定自己而無心順物，不認為物我對立，而是自然無我。其主體性是乘天地之正之所在。因此，至人不只在個個物、各種情形無對而逍遙，而是永遠、普遍的具足於內在。所謂無欲不是消極，而是至足的、積極的、充實性的。亦即，〈逍遙論〉優於郭象之處，在於不認為物性固有而是相對的空，以及轉換無我為大我的積極原理。

支道林「即色義」的物性論喧騰一時，否定物性自造自有，物作為物不必有其依據。支氏又以「般若波羅蜜」作為眾妙之淵府，群智之玄宗，神王之所由，作為有無之智的本源，以無名無始作為道之體，復活郭象打破的言象的根據。

夫般若波羅蜜者，眾妙之淵府，群智之玄宗，神王之所由，如來之照功。其為經也，至無空豁，廓然無物者也，無物於物，故能齊於物，無智於智，故能運於智。是故夷三脫於重玄，齊萬物於空同，明諸物之始有，盡群靈之本無，登十住之妙階，趣無生之徑路。⁶

言象的根據，不是造物主的第一因，反而是作為無的根據、是無的根據，不外是般若波羅蜜的智慧。一切的言象是相對的成立。在空的平等性上把握其相對的智慧，不外是萬物的根據。

夫無也者，豈能無哉？無不能自無，理亦不能為理。理不能為

⁶ 梁·僧祐：《出三藏記集》卷八〈大小品對比要鈔序〉（《大正藏》第55冊），頁55上。

理，理則非理矣！無不能自無，則無非無矣！⁷

或有或無，或理或非理，不是自己如此，而是相對。換言之，被認識的，只是待認識的，反之亦然。色是待心的色，心是待色的心。其無有是冥盡而二跡無寄，無不可的是般若波羅蜜。支道林是以佛教的緣起——空的道理，闡明萬物的自然，而空是萬物的一邊，空的般若波羅蜜，是萬物的根據，作為逍遙的主體而被採用。

支道林所採用的佛教思想還是般若、方便。般若、方便是在行為論上所說的二諦的認識論，但混同其兩個理論，不管好或壞，都是中國人的特色。

十住之稱興乎未足定號，般若之智生乎教跡之名。是故言之則名生，設教則智存。智存於物，實無跡也；名生於彼，理無言也。⁸

作為智、名或勝義，即作為超越智的般若波羅蜜是不存在的。它是「無名無始，道之體也。無可不可，聖之慎也。」⁹而且「苟慎理以應動，不得不寄言」¹⁰。眾生喪道或沉溺精神於欲淵。至人欲救拔之而說涉及相對的有無。

或因變以求通，事濟而他息，適任以全分，分足則教廢。故理非乎變，變非乎理。教非乎體，體非乎教。故千變萬化，莫非

⁷ 同上註。

⁸ 同上註。

⁹ 同上註。

¹⁰ 同上註。

理外，神何動哉？以之不動，故應變無窮。無窮之變，非聖在物。¹¹

然而，應千變萬化不是聖智的「體」而是「用」，不是「理」而是「教」。趨向漚和、般若之說的至人逍遙的適用，成立體用說的形態。

如上所說，相對於玄學者只在物與心之相對立場圖謀其統一，支道林發現超越相對的迷妄、否定俗智的世界的智之般若波羅蜜立場，轉變玄學。然而同時，造成般若與方便、至人的體與用截然區別的結果。般若波羅蜜的靜之世界與方便的動之世界、勝義諦與世俗諦、體與用不能分離。僧肇即出現於此一時代中。

二、僧肇與支道林諸家思想之比較

支道林對於般若思想的理解，是相當正確的。其「即色義」也以緣起空說理解，比其他的般若諸義更優秀¹²。他是那時代卓越的佛教家，但同時他關心的焦點是至人逍遙，操弄玄學家的言辭，不失魏晉玄學的另一高峰。不只支道林如此，魏晉實沒有純粹的佛教學者。道安批判格義佛教，慧遠評難儒道九流是糠粃，然實際上，慧遠在

¹¹同上註，頁 55 中。

¹² * 吉藏在《中論疏》，以支道林的「即色義」與肇公的「般若義」都是正解。諸學者認為僧肇批判的「即色義」是支道林，而否定吉藏的說法，很多人以為真的理解佛教，是到僧肇才開始。但是，僧肇對中論理解的程度如何，容後再述，惟那絕不是印度傳來的中觀佛教。中國的思想以何為標準來區分道家與佛家，筆者不得而知。

廬山也講老莊，道安的般若思想也有很強的道家色彩。在思想上，玄學與般若思想是在同一時代，對於同一課題的相同運動。格義佛教主要是以玄學來解說佛教，而般若思想家主要是以佛學來理解玄學。其態度不同，而本質上則無差別。這時代的中國人，大凡權威是不存在的。老子或孔子是其思想的傀儡，而其自身不是絕對的。何況，釋迦是印度人，不能視為世尊、佛陀。道安真摯的求道之心，古今第一，但他也是最會批判的思想家之一¹³。佛家為了與道家論爭而接近儒家；在批判儒家時，則引用玄學。不以佛陀在思想上的絕對權威而接受的，不只是看到涅槃圖而揶揄釋迦的清談家。佛教與玄學互為媒介，而逐漸形成中國佛教思想。

當時的佛家或許作為魏晉玄學的反動，而接近先秦道家。佛教有「真如」與「生滅法」、「常」與「無常」、「涅槃」與「生死」的對立，或許這是相應於道家無有、靜動、無為與有為的對立¹⁴。確實，當時的翻譯家，將「真如」(tathata)譯為「本無」，以道家無為的語言說非所作、非轉變的世界(asamskrta)，意識到兩個系統用語的類似，可見佛學有類同道家哲學之跡。然而，佛教的兩個世界，在道安、支道林等時代，不被理解為先秦道家有、無等對立。我們發現，同樣的，魏晉玄學是超越先秦道家，在其影響下的佛學者，不再回到先秦的有、無對立。佛教的兩個世界與先秦的有無對立，在本質上的差別，先前已述，然其差別不只是佛學者，玄學者自身

¹³ * 《高僧傳》云：「因共披文屬思，新悟尤多。安曰：先舊格義，於理多違。光曰：且當分析逍遙，何容是非先達？安曰：弘讚理教，且令允愜，法鼓競鳴，何先何後？」

¹⁴ * 馮友蘭：《新原道》第七章。

在玄學的探究上也如此。佛家與當時的玄學家在生活態度上的不同是，佛家肯定隱遁。魏晉玄學者從王弼以來，立孔子於老子之上，崇「有」勝於「無」，蔑視許由，以為聖人雖然身在廟堂之上，然其心無異於山林之中。

佛家冥想山嶽，隱遁林野者多，絕世俗而出家，時常與王權拮抗。這種事實，讓我們聯想到先秦道家與佛教的類似。然而，不同的是，道家之遁世而尊無為，是為全身立己的手段。在為官與隱遁之間，本質上無差別。看不到佛教出家的否定世俗，以及超出人間世界的意涵。郭象是統一先秦道家的有無，而僧肇不是統一動靜的對立。支道林已經發現有無二跡無寄的般若波羅蜜之世界。因此，使此兩個世界相即的僧肇，不是發展先秦道家而是超越郭象與支道林。支道林的體用別體論與先秦道家的本體論，在本質上不同。同樣的，僧肇的體用相即論與郭象的自然論，在本質上不同。佛教在中國思想界造成的，不是有與無的對立，而是二諦的簡別、般若波羅蜜與分別智的簡別。

馳名於中國佛教史的鳩摩羅什，有令自己悲傷的出家生活。弘道於顛沛流離之間：在龜茲國被強灌醇酒、強妻以龜茲王之女而於名節有虧；在涼州以陰陽數術仕呂公，這都不是他的本意。至長安，其學識受到姚興等數千人讚歎，然其中又有幾人適確地理解其印度西域的思想。自比哀鸞孤桐的羅什，在中國思想界可能以異邦人自任。他與同樣以弘法自任的佛陀跋多羅的爭執，對誰而言，都不愉快。被逼迫而接受數十伎女的羅什，在講經之前都說：「譬臭泥中生

蓮花，但採蓮花，勿取臭泥。」¹⁵其苦惱，長安人士果真能理解嗎？然而，至少其不得不同於世俗的生活態度，多少留下影響。廬山的佛家是堅持方外的立場，而長安的僧肇則同於世俗。總之，被認為是中觀佛教最初的理解者，使般若與方便、方外與方內相即的僧肇，思想之美，暫且不論，而於解脫的實踐、行、方便是有缺失之處。佛教是出家的，且也是追求解脫的實踐道，立於方外而挑戰方內的廬山的行道，可以說比長安的僧肇「更是佛教」¹⁶。因此，有一種另類的說法。所謂宗教，不外安於異說。

僧肇與先前的玄學家、般若思想家截然不同，名副其實成為「解空第一」而開中國佛教發展端緒的是，他透過羅什，乃至依羅什翻譯的《中論》、《大智度論》而理解中觀佛教。龍樹展開《般若經》的思想，而其哲學不僅是承繼《般若經》的思想。在龍樹的哲學中，《般若經》的直觀形成其生命，同時相對於小乘阿毘曇實有論之無自性論理的方法論，鑄成其骨架¹⁷。僧肇接受比般若思想更多的是龍樹哲學的方法論，在這方面出類拔粹。然而，他所接受的，必然伴隨著中國的改造。

使僧肇成為中觀哲學者的是，以在〈不真空論〉的「二諦論」為主軸之空性的理解；而使他成為玄學者的是，〈般若無知論〉中觀哲學「無自性空」理解之中國聖智論的適用。而且，這兩個立場交互作用的結果，使他成為中國佛教者的，可能是在〈物不遷論〉表

¹⁵ 梁·慧皎：《高僧傳》卷二（《大正藏》第50冊），頁332下。

¹⁶ *有關僧肇與慧遠思想實踐的對立，板野長八氏〈論慧遠、僧肇的神明觀及道生的新說〉（《東洋學報》第30卷第4號），論述得非常好。

¹⁷ *參照拙稿《中觀哲學的論理——序》（《哲學研究》第402號）。

現最明顯的「動即靜」的「體用相即論」。

在僧肇空性的論理中含有的要素，對中國人而言，沒有以《中論》為媒介，在思索上是不可能的。然而，〈般若無知論〉之神明論，乃汲取自中國傳統思想的流派，因此其思維，反而是打破《中論》的無自性論。而且，證明其「動即靜」的論理，與〈不真空論〉的立場，根本上乖離。不明白同一著者思考的程度，然而，以中觀哲學為標準而分析僧肇，其立場實在不外是玄學與中觀的混合主義。

支道林以般若波羅蜜的超越為人間千變萬化行用的不變之體。然而，超越的認識論概念，不是直接行為的主體。他以方便的行為論作為主體性的顯現，所以附加在其超越的認識論之上。僧肇探求的是，使認識論的超越性與主體性相即。主體不僅是根據，而且是相對於「作用」的「作者」性。這與作用絕不是同一，而是即作用而顯現。所謂「作用」大致是別體，不僅在作用之外作為不變的「體」而停留，作為作用本身而變化，作為作者而不變。僧肇在般若的超越的智慧上，考慮「作者」——「作用」性的兩面，由此克服支道林的體用別體說。

其為物也，實而不有，虛而不無。存而不可論者，其唯聖智乎？何者？欲言其有，無狀無名；欲言其無，聖以之靈，……是以聖智之用，未始暫廢，求之形相，未暫可得。¹⁸

夫聖心者，微妙無相，不可為有，用之彌勤，不可為無。¹⁹

¹⁸ *後秦·僧肇：《肇論》（《大正藏》第45冊），頁153中。

¹⁹ *同上註，頁153下。

不可討論的不有不無的「聖心」是，作為其「作者」的形相，是無；其無盡的「作用」，是有。可以說，這是有、是無，以「作者」與「作用」的相對性為論據，與否定其各個的實體性而說「自性空」的《中論》義趣，在論理的形態不同，既不是作為僧肇的「作者」性、「作用」性，也不是實有而被規範。

聖人無無相也，何者？若以無相為無相，無相即為相，捨有而之無，譬猶逃峰而赴壑，俱不免於患矣！²⁰

是而無是，當而無當。²¹

聖人終日言而未嘗言也。²²

聖智的相不有，然而，也不能說是無相。這是因為，無相亦有相，都立於同一原理之上，無相是有相的另一種形態。「聖心無相」的真義是，同時超越對立而存在的有相與無相。同樣的，具有無盡行用的聖心的「用」不是無，而其有也不僅是有。以聖心為是，這不外無是，當用是無當。終日言不盡的言，亦不外是沈默。用也是超越亦有亦無的用。超越有無的「作者」、「作用」的超越性，對僧肇而言，不僅是否定原理。反而可說，其超越性是超越的，故不僅是「離有無」，而亦是「即有無而內在於有無」。

夫有所知，則有所不知。以聖心無知，故無所不知。不知之知，

²⁰ *同上註，頁154中。

²¹ *同上註。

²² *同上註，頁153下。

乃曰一切知。²³

夫無當則物無不當，無是則物無不是。²⁴

這些話，從文章表面看來，對我們的論理意識而言，是無意義的。

「如有所知則有所不知」為前提，沒有理由歸結為「無知故無所不知」。或許，可以說，「以無生有」的型態，是僧肇引自先秦道家的流出論。然而，不是如此。執著文字之美的中國人的文章是，在古典的表現上相似，而其內容往往迥殊。僧肇在此意義上，絕對否定是絕對肯定，超越的同時是內在的。同樣的，對僧肇而言，概念不是作為肯定表現其固有的意思而使用。「知」，只是意謂不無知。「無知」也不是意謂有無知，不過是說不非無知。知與無知，實在是否定其概念固有的意思，不只是否定其反對概念的消極任務。概念，對僧肇而言，係指向自我否定的超越者。可以說，概念只是作為超越者的象徵。

所謂「聖心無知」，此聖心不是我們理解的知，因此，是超越作為其反對概念的不知。超越知的聖心，是超越不知，表現聖心無知，故無所不知。概念不具有其固有的自性，因此才分為「作者」、「作用」，不只盡作用，不只盡作者，也就是，不外表現作為其相即的體的超越者。所以說：

用即寂，寂即用，用寂體一，同出異名，實無無用之寂而主於

²³ *同上註，頁 153 上。

²⁴ *同上註，頁 154 中。

用也。²⁵

僧肇所主張的真正超越，不僅在言象之外，而亦是即言象。言象之外的，不過是對立言象的無言象。他說的是，言象本身的超越性。反過來說，超越者常常作為言象而顯現。只是，作為其超越者的顯現的言象，不具有作為言象的固有的意思，是無自性的、幻有的，言象不具有作為超越者的象徵意思。支道林的超越者是在言象之外的不變的體。僧肇的超越者只是即言象，言象只是具有作為超越者的，可以說是否定的、象徵的顯現意義。

聖人虛其心而實其照，終日知而未嘗知也。故能默耀韜光，虛心玄鑒，閉智塞聰，而獨覺冥冥者矣！然則，智有窮幽之鑒而無知焉，神有應會之用而無慮，……智雖事外，未始無事，神雖世表，終日域中。²⁶

寶積曰：以無心意而現行。²⁷

放光云：不動等覺而建立諸法。²⁸

無心意、等覺的聖心的超越性，是在現行、諸法建立的場域中的言象本身，不僅是在事物外停止不動的體。因此，聖心不必為住於等覺而棄諸法。諸法本身的空平等性的了悟是等覺。在諸法建立的場所之外，沒有住等覺之處，住等覺，這是形成諸法建立的用。

²⁵ *同上註，頁 154 下。

²⁶ *同上註，頁 153 上中。

²⁷ *同上註，頁 153 中。

²⁸ *同上註。

在〈不真空論〉中，為僧肇析破的「心無」、「即色」、「本無」等三種般若義，有共通的特色。這些都是即言象而不否定言象。「心無論」是依主觀的無心而說無執著，而不說萬物的空。「即色義」雖強調色的相對性，然相對性本身，不在空性的理由。「本無義」尚本無，一切歸無，不具有評價言象的意欲。因此，言象自始即不具意義，而不順通事實，不即物之情。這些能理解為從「無」到「有」的形態，不能理解為「有即無」。〈般若無知論〉比其他篇章都強調，「有」是完完全全的「無」，「無」是完完全全的「有的相即性與轉換性」。是又「有」又「無」的般若的唯一主體之顯現，作為般若，「有」完完全全是「無」。或者可說，肯定的顯現是「有」，否定的顯現是「無」。劉遺民對〈般若無知論〉的疑難，不外探究此點。

宜先定聖心所以應會之道，為當唯照無相耶？為當咸睹其變耶？若觀其變則異乎無相，若唯照無相則無會可撫。²⁹

「撫會」的「用」與「照無相」的「寂」，對他而言，是矛盾的。僧肇是「無當而物無不當」，做為「本無未有」的形態能理解，「當而無當」的「即用而寂」的觀點不能理解，以「夫無當而物無當，乃所以為至當。無是而物無不是，乃所以為真是。豈有真是而非是，至當而非當，而云當而無當、是而無耶？」³⁰而非難之。僧肇已給予回答，他又說：

談者似謂無相與變，其旨不一，睹變則異乎無相，照無相則失

²⁹ *同上註，頁 155 中。

³⁰ *同上註。

於撫會。然則，即真之義，或有滯也。……經云：非色者，誠以非色於色，不非色於非色。若非色於非色，太虛則非色何所明？若以非色於色，即非色不異色。非色不異色，色即為非色，故知變即無相，無相即變，群情不同，故教跡有異耳！³¹

假如只是如名教之說，當是當，無當是無當，變是變，無相是無相，這不是經文所用。不是經文所用，不是般若的超越性。其般若的超越性是如何顯示？

經云：真般若者，非有非無，無起無滅，不可說示於人。何則，言其非有者，言其非是有，非謂非有。言其非無者，言其非是無，非謂是非無。非有非非有，非無非非無，是以須菩提，終日說般若，而云無所說。³²

即是此意。經文所說「非有」既是在揭示此「般若非有」，而不是說「不有而是無」。雖然說非無，但此無，既不是無，也不是有。如借元康的釋文，「不東」的否定不是肯定西，或南或北。不東，這是顯示方位本身的超越，也不是西，或南或北。般若不有，這不是無相；不無，這不是有相。般若不是一般相本身，不外是超越相。般若不只是超越有無相，般若不是無知，同時也不是有知。「聖心無知，故無所不知」³³，此前言已說，不外顯示同時超越知與無知。世上所說的無知，是指木石、太虛、無情的無知。然而，聖人不是如此的無知。無知、有知是相對的稱呼，因此，若無無知也沒有有知。聖

³¹ *同上註，頁 153 中。

³² *同上註，頁 156 中。

³³ *同上註，頁 153 上。

人觀法的無相，故無知。聖人既然超越有知、無知，「心無論」依無心、無知而不執萬物的般若義，是不正確的。「本無論」的型態是，在以般若無相為相，然而，般若超越無相，故此宗義也不妥當。「即色義」是指出對象作為對象自體不成立，但不知聖心超越有無相，同時以無有無相的真諦為對象。

世俗是名教的世界。名教的世界是分別的世界。所謂分別，是自然妄信人間的概念與實在的一致的觀點。最為一般的概念是，分別存在與不存在，萬物或有或無。有與無在分別的立場必然是對立的兩個見解，被稱為常見、邪見的對立，是概念實有論，沒有差別。萬物的根據，是人間永久的課題。無論何時、何地，對此問題，都是邪見與常見的對立。但是實在本身與人間有無的概念沒有關連。那是有不無。人間構成概念的世界，對人間而言，是必然的，人間一切的經驗行為，只在人間世界成立。同時，只是構成概念性的世界，這不外是人間苦惱的根源。佛教是追求超出人間的、概念的世界本身。

對僧肇而言，中國有與無的對立，不外是常見與邪見的對立。道家屢屢否定名教，但以無為有的根據的斷見，與以有為無的根據的常見，其根本立場沒有差別。所謂變化，依人間的概念而言，是有成為無，無成為有，不設想無為有，有為無，則變化不成立。人間常只以兩個矛盾的概念理解實在。變化既不是先有今無，也不是先無今有，而是使矛盾概念相即的唯一的實在之相，它常常拒絕概念的理解。

以夫物物於物，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。³⁴

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？³⁵

「實在」的世界中，除了具有各個功用的個物之外，什麼也不存在。觀念與實在本身是全然個別的，我們是將之作為一般者而構成。火與火的一般概念，是全然個別的存在，而火的觀念與實在燃燒嘴唇的火無關。

「中觀云：物從因緣故不有，緣起故不無。」³⁶「實在」只是不生不滅的緣起，無自性的緣起。「實在」是原有的面貌，是實相、真如。所謂「緣起」，不是由概念探究實在的根據，而是與概念矛盾的實在。「此有故彼有，此滅故彼滅」的緣起說的一般形態，不是說因果律。存在，不是無因而生，然亦顯示根據亦非實體。「有」的概念與「無」矛盾。概念的世界，有是無的說法，這是無意義，無成為有，這也是不可能。然而，實在的世界，如此實體的有或無，也不存在。實在是無常，是有轉變為無，無轉變為有的世界。實在作為概念的實體，是不有也不無。所謂「無常」，「實在」是超越人間的分別世界。反言之，有如果是實體的有，也是從有一個結果的原因生起，生起而有，不是無。關於無，也是如此。

夫有若真有，有自常有，豈待緣而後有哉？譬彼真無，無自常

³⁴ *同上註，頁152上。

³⁵ *同上註，頁152下。

³⁶ *同上註，頁152中下。

無，豈待緣而後無也。³⁷

故「實在」是「無自性」的「緣起」，所謂：

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！夫無則湛然不動，可謂之無。萬物若無，則不應起，起則非無。³⁸

可是，在《中論》、《大智度論》所說的有無是：

言有是為假有，以明非無，借無以辨非有。此事一，稱二。³⁹

在〈般若無知論〉的否定是，宣言的否定，拒絕肯定的理解，因此不有是不無；不無是不有。如此，相反的，所謂有，不是無的否定；所謂無，不是有的否定。在說明實在上，只有概念的否定，而剝奪其肯定的意思。概念只在否定的實在構成⁴⁰，以概念說明實在，是否定概念的實體性，試著從概念還原實在。這不外否定概念。換言之，概念的固定性，絕對不能說的是真諦，概念的固有性的世界，是俗諦。「諸法不有不無者，第一真諦也。」⁴¹

所謂認識，乃是在否定概念之中再構成實在。實在是依認識而否定。因此，從實在而言，這不能被認識。「第一真諦無成無得。」

³⁷ *同上註，頁 152 下。

³⁸ *同上註。

³⁹ *同上註。

⁴⁰ *實在是「個物」，而概念是「一般者」。轉換火的一般者為火的個物時，是肯定實在性。

⁴¹ *後秦·僧肇：《肇論》，頁 152 上中。

否定實在而認識的世界是俗諦。「世俗諦故便有⁴²成有得⁴³」⁴⁴，故二諦，是由於我們的認識及其否定的轉換，是在同一個實在上成立，由於是二諦故不能說兩個世界是實在。「豈以諦二而二於物哉」⁴⁵。同時，被認識的，與超越認識的，在認識論上構成我們的迷與悟、染與淨、偏計與圓成的兩個世界，物是一，因此世界不是二。這樣的實在是超越認識，沒有作為概念的自性，這不外是空性。僧肇區別般若諸義，而如此展開自己的存在論，賦予「不真空義」之名。所謂「不真」，實在是概念本身的真，也就是離開實體性。

空性的理解，乃在轉換吾人認識的根源而自然了悟，不經過這樣的認識轉換，在相同概念的所作上理解空的立場，則一切不被否定。

豈謂滌除萬物，杜塞視聽，寂寥虛豁，然後為真諦者乎？⁴⁶

經云：色之性空，非色敗空，以明聖人之於物也，即萬物之自虛，豈宰割以求通哉？⁴⁷

試圖分析一物之諸要素，則失其物之名。因此，概念的相對性即使被理解，而不能否定概念，但析空觀還是不可行。「心無論」、「本無論」與「即色義」，都沒有捨棄相同的概念運作。這些只是轉換一個

⁴² 原文作「者」有誤。

⁴³ *成、得是 upalabdhi，但這是認識論的語言。

⁴⁴ *後秦·僧肇：《肇論》，頁 152 中。

⁴⁵ *同上註。

⁴⁶ *同上註。

⁴⁷ *同上註。

概念為其他概念，不得概念本身的空性。稍稍接近僧肇的，可能是支道林的「即色義」。「夫色之性，色不自色，雖色而空，如知不自知，雖知恆寂也。」⁴⁸「夫色之性也，不自有色，色不自有，雖色而空，故曰色即為空，色亦異空。」⁴⁹支道林以為有與無是相對的，而說超越二跡無寄的、無名的世界，這也只是片面的。但是，在「即色義」之中，對象待主觀使成為色，而說「色不自色」。而且，知如不自知，是知，是寂，這是在相對的世界，主觀改變，因而對象面也改變，觀色為空，這也是主觀。

莫若無其所以無，忘其所以存。忘其所以存，則無存於所存，遺其所以無，則忘無於所無，忘無故妙存，妙存故盡無，盡無則忘玄，忘玄故無心，然後二跡無寄，無有冥盡。⁵⁰

「無」與「存」是相對的，故遺忘的主體態度，更超越萬物，可以說又留有「心無論」的色彩，遠不及僧肇「即萬物之自虛」的風格。即萬物之自虛，而支道林是超越的「體」及作為其方便之用各為自體；僧肇則是，即萬物而直觀其超越性。超越性不離萬物，因為二諦是二，而物是一。支道林的〈逍遙論〉還是主體態度的問題，可以說是行為論，但是僧肇，則全然轉為認識論，而不僅在行為、態度上，形成主體性本身。「體用相即」之說正是如此。

⁴⁸ * 慧達《肇論疏》中所引。

⁴⁹ * 〈妙觀章〉中。

⁵⁰ * 〈大小品對比要鈔序〉。

三、僧肇中觀哲學的形態

僧肇在〈不真空論〉以「二諦簡別」闡發《中論》之論理，論述「真」的超越性。言象——俗諦，徹底的偽、不真，如幻化，真實的真諦是在言象自虛的超越性中。但是，從這樣的中觀哲學的認識論本身，不能直接生出僧肇的聖智論與體用論。聖心、般若與俗智不同，在超越俗智的有無觀點上，有自身真諦性。般若不僅是實在，而有作為作者的照功。聖心是超越的主體。

般若之與真諦，言用即同而異，言寂即異而同，同故無心於彼此，異故不失於照功。……內有獨鑒之明，外有萬法之實，萬法雖實，然非照不得，內外相與以成其照功，此則聖所能同，用也。內雖照而無知，外雖實而無相，內外寂然，相與俱無，此則聖所不能異，寂也。⁵¹

二論是探究認識論的實在的範疇，但體用是包涵其認識論的主體性理論。僧肇第一關心的事，既不是認識論，也不是空性的理論，而是神明論、逍遙論，也就是介於真俗世界的人間真實的主體性理論。〈不真空論〉基於證成「萬物之自虛」而撰作，但其目的在於論述「至人逍遙」。〈不真空論〉的開頭就說：

至人通神心於無窮，窮所不能滯，極耳目於視聽，聲色所不能制者，豈不以其即萬物之自虛故，物不能累其神明者也，是以聖人，乘真心而理順，則無滯而不通，審一氣以觀化，故所遇

⁵¹ * 後秦·僧肇：《肇論》，頁154下。

而順適，無滯而不通，故能混雜致淳，所遇而順適，故則觸物而一，如此則萬象雖殊，而能自異，不能自異，故知象非真象，象非真象，故則雖象而非象。然則物我同根，是非一氣，潛微幽隱，殆非群情之所盡。⁵²

支道林〈逍遙論〉的根據是，至人至足之主體的充實性。僧肇則是主體的超越性，同時是對象的空性、自虛、一氣，也就是真諦性。至人是超越物我、是非、有無，依其至人而順適的世界亦是真諦的世界、空性平等的世界。般若與真諦同時俱至虛無生。但是，其真諦不在言象之外，即萬物而依般若而觀照。諸法的立處不外真際。這是至人不累於神明而逍遙的原因。

「真諦」是「即俗諦」而被發現，而其真諦與聖心、般若被視為同一，世俗一切的言象轉為般若的主體作用。真諦作為「作者」而被理解，這是在真諦的真實性上附加「作用」性，那是在言象的虛偽性上，加上作為聖心的主體作用而顯現的積極的意義。僧肇思想的核心是依中觀哲學的認識論與玄學逍遙論的混合而樹立，不僅是本體論而且是主體性理論。這可以稱為「體用論」。萬物不是從什麼第一因生成，看透真諦的般若之智，成為一切言象的主體。所謂體，不是萬物的本體，而是聖人的主體性。在印度佛教成為主流的認識論，在中國則轉換為真實的人間的主體性理論。真諦——俗諦的構造是，被吸收為聖人的「作者」——「作用」的構造，因而形成體用論的逍遙論。

⁵² * 同上註，頁 152 上。

以有空義故，一切法得成。若無空義者，一切則不成。⁵³

這是中觀哲學的「超越即內在」。如果物有固定的自性，則自性不許變異，而一切的生成變化或修道證果亦不成立。物無自性空，這是說物超越有無的概念，因無自性，故不妨說有說無。不是空性，則一切不得成立。這是徹底的認識論，如果空性成為有無的根據，在論理上，就沒有存在論乃至行為論。同樣的，空性的勝義諦，沒有有無的、世俗的「用」的「體」的意義，不是有。

本來作為實踐的宗教的佛教有其主體性。所謂真如、實相、涅槃、法界、法身，在清淨我們分別的認識的虛妄，而依空性無分別智而觀照的世界，不外完完全全是觀照之人的主體性。佛教一般被認為是「唯心論」，也是因為它認為人間認識的迴轉，與由此開展的淨法界為唯一的真實。但是其主體性，與我們現代社會思考的主體性，與中國人極現實的思維而形成的主體性，相當異質。而且，在印度佛教重要諸論書中，所謂主體性的問題，是隱藏在精緻的認識論的背後，或者在佛教的認識論之外，少有述說主體性的問題的必要。

在中國，玄學思索使方內方外相即，探究佛學者或諸經論的字句中，佛教者現實社會的態度，同於世俗的主體性。《維摩經》受歡迎的理由之一，正是如此。大乘佛教從批判小乘的非社會的、超世俗的態度出發，即世俗本身而發現勝義。在理論上，否定世俗的非世俗，不過是世俗的一形態，真的超越是超越世俗與非世俗，因而

⁵³ * 《中論》〈觀四諦品〉第二十四，第十四偈「符合(yujyate)空性者，是符合一切，不符合空性者，則不符合一切」。

世俗本身的真義是勝義，勝義不僅是與世俗對立的。因而菩薩強調處世不必要出家，住於世俗而超越世俗。但是印度佛教的認識論與行為論是被清楚區別的，所謂勝義諦，徹底是認識論的範疇。因此，勝義常常以否定的、超越的語言來述說。僧肇理解認識論的超越性，而屢屢置換為作者、主體的概念。依這些肯定的內在的意涵，也就是主體性附加於勝義。勝義、世俗的否定的、超越的關係是，深化傳統的本體論、生成論，改變作為其存在論的意義，再轉化為肯定的、內在的關係。因此不作為存在論，乃至認識論，而是開展介於兩個世界的人間的、現實的主體性理論。體用論是這樣成立的。

我們知道幾個經典慣用句在中國被直接解釋的過程。「不起滅定而現諸威儀」、「不動等覺而建立諸法」、「以無心意而現行」、「不動真際為諸法立處」、「應無所住而生其心」。這些語言，是中國佛教學者在解釋原典時，最喜歡使用的，不意謂超越世俗的主體，而是同世俗而作無盡的行用。這些梵文的形態，即在世間或有或無，一般被理解有自性而說空性清淨⁵⁴。僧肇說般若的超越性，喜好表現為「無知而無不知」，「無為而無不為」，「智彌昧、照逾明、神彌靜、應逾動」，同傾向的：

夫有也無也，心之影響也，言也象也，影響之所攀緣也。有無既廢，則心無影響。影響既淪，則言象莫測。言象莫測，則道

⁵⁴ * 「應無所住而生其心」是 apratisthitam cittam utpadayitavyam，「生無住的心」，不外不生住色等之心（na rupadi - pratisthitam cittam utpadayitavyam）。例如，神會理解的「應無所住，本寂之體，而生其心，本智之用」，不是梵文本身的意思。此後世之例，與僧肇的情形沒有不同。

絕群方。道絕群方，故能窮靈極數。窮靈極數，乃曰妙盡。妙盡之道，本乎無寄。夫無寄在乎冥寂，冥寂故虛以通之。妙盡存乎極數，極數故數以應之。數以應之，故動與事會。⁵⁵

此受心之影響的有無，影響的攀緣的言象，使窮其萬象變化而極致妙盡，是因般若是超越萬象根源的有無。然而，其超越的方向之極致是，直從冥寂轉向極數、應會的言象。作為統一的，有般若「超越即內在」的主體性。其超越性承繼中觀思想的僧肇，其內在的主體性，亦最是「中國的」。而且，相較於支道林的「體用別體論」，僧肇主張「體用相即論」，因而體即用，用即體。但是，在其思維過程，體、用的兩個範疇，未被注意。支道林認為般若波羅蜜之體，以方便而起用，而對僧肇而言，在用之外沒有體。超越的體，同時內在於用，兩個世界在體即用的聖人的逍遙是一。其兩個世界相即的是，在聖人逍遙的現實之實踐中。在認識論上，作為體與用，大體是分別的世界，在相即的兩個世界的聖人之主體性則為一。僧肇從中國的傳統思想與般若思想的結合而生成，而支道林是在貫串作者、作用的主體性上，相即性的掌握作為體用別體論而形成的體用的範疇。人間，是兩個世界不能被統而為一。從中觀哲學來看，那就是般若波羅蜜的超越性的更易，不僅是認識論而是作為實踐的佛教重要的開展。這些形成中國佛教特色的主體性。

不過，僧肇開展的體用論，不應說是在中觀哲學的認識論上加上的實踐性。由此，僧肇的中觀哲學理解，在其他方面有挫折，或者，換句話說，中觀哲學的理解的不充分，是由於僧肇作了這些附

⁵⁵ * 後秦·僧肇：《肇論》，頁 156 上。

加。總之，稱讚僧肇在〈不真空論〉擅長於解空的我們，在〈物不遷論〉不禁失望。〈物不遷論〉闡述的理論，與中觀的理論全然不同。「物不遷」的想法，其論理形態，可能從《中論》之〈觀去來第二品〉而來，但《中論》否定時間概念，否定作者、作用的實體性，在〈物不遷論〉中全然不被理解；相反的，〈物不遷論〉說的是時間的實體化，也就是，剎那的永遠化、作者的不滅性。這些乖離是僧肇的主體性理論的結果。

我們說的變化，有生滅（成為他的）、運動兩方面。一物即使變異為他物，仍有不變的本質，我們的觀念是在同一存在的本身結合不同的兩個觀念。有與無是全然的他物，而這些是由於我們認為他們是有的存在、無的存在。不是占有空間稱為有，這僅不見於空間本身之外。所謂無，被看作空間本身。所謂有無，這是建立在空間的實有性基礎上。佛教，乃至僧肇〈不真空論〉否定的不外是這樣的空間概念。空間的實有性被否定，有與無失掉其存在性本身，因此如實的說，是不有不無。同樣的，在我們的認識中，有現在一個持續的概念，運動才可能。各個物本身在永久的時間的存在性上，占有位置。好像電影的膠卷是以次第個別的映像拍攝，我們以為是連續的運動，有場所，在其他場所被發現，我們以為是同一物的繼續。換言之，時間的繼續被理解是在不同空間的同一物的運動。某場所的箭矢與其他場所的箭矢，確實不是不同的存在，但我們是作為一枝箭矢的運動而理解。同一的個物在兩個不同的空間點存在，這不是不可能，但考慮在時間的繼續中的時間點的相異，就能化解其矛盾。嚴格來說，所謂存在就是目前在此可以看到的，因此，所謂昨日存在，這顯然是矛盾的，而矛盾是由於我們認為時間永遠存

在，昨日的時間點存在，明日的時間點存在。時間與空間不是實體，而我們的思維，只在概念實體化時才能成立，所有經驗的行用必須如此。

《中論》想傳達的是，時間概念的實有性，僅僅是我們的想像，就實在本身而言，時間等是不存在。就真諦而言，不能依時間概念而成立運動。實在是剎那滅⁵⁶，不肯定剎那的時間，是否定時間本身。因而不住於剎那，或不靜止於時間之間。既然時間概念被否定，就沒有靜的概念。然而，僧肇的動、靜概念，既不是時間概念，也不是運動概念。

人之所謂動者，以昔物不至今，故曰動而非靜。我之所謂靜者，亦以昔物不至今，故曰靜而非動。動而非靜，以其不來；靜而非動，以其不去。⁵⁷

昔物是昔物的概念，今物是今物的概念。概念既然不同，兩個事物是別體，去來的同一物的運動因此不被考慮。

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。⁵⁸

此思考方法，明確否定時間不來。昔物在昔，不在今。因為不在今，

⁵⁶ *強調此觀點的，不是《中論》本身，而是「中觀派」。

⁵⁷ *後秦·僧肇：《肇論》，頁151上。

⁵⁸ *同上註，頁151中。

昔物不至今。因為在昔不去。這些是在空間理解時間概念，在 A 場所的，不在 B 的場所。不是 B，因而在 A 的不至 B。在 A，因而不離 A。僧肇將〈不真空論〉所說物是真物、不生不滅之相同觀點，應用在去來的運動上。「既曰古今，而欲遷之者何也？」⁵⁹古、今若是各個古、今的真物，古如何成為今，今如何成為古？

但若完完全全適用〈不真空論〉的理論，古或今也是偽號，「實在」是超越古今，非時間的，但不能以「不動故各性住於一世」為結論。可以說，〈不真空論〉「古、今若是實有，則不能流動、變化，故古、今是偽號」的論法，反過來說，則是：「古今既為實有，則流動不存在。」若如此思考：

梵志出家，白首而歸，鄰人見之曰：昔人尚存乎？梵志曰：吾猶昔人，非昔人也。鄰人皆愕然。⁶⁰

這個譬喻是說，昔梵志是作為昔人而存在，今梵志是作為今人而存在，一個梵志如果被認為是兩人，乃至剎那剎那，則可能成為無數的梵志。《中論》以同樣的譬喻，證成概念的「無自性」，不主張梵志剎那剎那是別人。這樣的歸結作為實有論的詭辯而成立，而在《中論》，由於墮入這樣的結果，因此概念必然無自性。「觀聖人心者，不同人之所見得也」⁶¹，「正言似反」⁶²的思考方法，與〈不真空論〉「豈直反論而已哉」的自覺相矛盾。

⁵⁹ *同上註，頁 151 下。

⁶⁰ *同上註，頁 151 中。

⁶¹ *同上註。

⁶² *同上註，頁 151 下。

這樣的立論結果，成為「雖在昔而不化，不化故不遷，不遷故則湛然明矣。」⁶³住一世的剎那性，與住永遠的常住性被視為同一。否定運動是剎那性與永遠性，也就是否定時間與時間的實體化的兩個方向，然作為論理的觀點，兩個全然不同。僧肇在此拋棄〈不真空論〉的觀點。其混同是從僧肇對時間、運動概念的不理解而來。

是以如來，功流萬世而常存，道通百劫而彌固，成山假就於始簣，修途託至於初步，果以功業不可朽故也。功業不可朽，故雖在昔而不化，不化故不遷，不遷故則湛然明矣。⁶⁴

然則乾坤倒覆，無謂不靜，洪流滔天，無謂其動。苟能契神於即物，斯不遠而可知矣。⁶⁵

此〈物不遷論〉的結論，使人感覺僧肇打破自身的理論。否定時間觀念，認為動為誤謬，這不是說動是靜。《中論》說不來不去，不是說常存或不遷。從否定空間概念而說不有不無；從否定時間概念而說不動不靜，所謂剎那滅，這是說「實在」是無時間的，不只不生也是不滅，而不是止於靜。所謂「動即靜」，即說「靜即動」。

果不俱因，因因而果。因因而果，因不昔滅。果不俱因，因不來今。不滅不來，則不遷之致明矣。⁶⁶

不過，《中論》的第一品是，物不是由任何因緣而生，而不是說因在

⁶³ *同上註。

⁶⁴ *同上註。

⁶⁵ *同上註。

⁶⁶ *同上註。

果而不滅不來。僧肇此說法，就《中論》而言，被否定為共因生的說法。《中論》否定果從因生與無因生，這兩個說法。不從原因生是錯誤的，而從無因生也是錯誤的。龍樹人間因果律的觀念與實在本身無關，所謂不來不去，是否定與動、靜對立的人間的概念本身。將不動改為靜，此永久不變論 (kūṭastha - vāda)，亦為析破的對象。

此一僧肇的推理，近於中國古來「名家」的辯名析理，而不是《中論》。白馬非馬，飛矢不飛，不是以宣言概念無自性為目的，分析概念，以再實有化其分析的概念由此而產生矛盾本身為目的。這並不是表示概念的引用，是在指示超越常人的認識，而僅是反論。指出飛矢剎那剎那的靜止，這是否定飛矢的運動，進而否定飛矢的實在性本身，然而名家沒有其超越性。如此說，是因為，為免馬稅而說馬非馬，這是否定世間實用的理論，且又不自覺的與世俗觀點相違。世俗不能成立實在本身，人間不產生真理而只產生人間的概念。因此否定其概念，這必須以超越世俗，人間的自覺，世俗的理論與超世俗的理論不同本質，而不容許混淆。中觀哲學二諦的簡別，是佛教根本的立場，而不是人間的。

僧肇，不是與名家具有同一的意圖而主張「物不遷」。

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。⁶⁷

此說法，顯示〈物不遷論〉不是為否定動而立靜。此論是：

⁶⁷ *同上註，頁 151 中。

尋夫不動之作，豈釋動以求靜，必求靜於諸動。必求靜於諸動，故雖動而常靜；不釋動而以求靜，故雖靜而不離動。⁶⁸

因此，〈物不遷論〉與〈不真空論〉不同，不是本質上的。

四、結語

〈物不遷論〉與〈不真空論〉理論上的差異，可能是因僧肇對《中論》理解的不徹底，不是僧肇的意圖、目的之不同。然而，不只如此，此序，實在是超越動靜，說動即靜，而且作為結論而說如來常住，這又有其意義。真俗二諦對以聖心的體用為理解的僧肇而言，其體是即萬象的流動而超越，這些所有萬象，而且作為永久作用的體，在時間上是常存的。作為主體性的問題是，視剎那為永遠，而且建立不滅的主體，這是其重要之所在。其主體是，即動即用，同時在時間上或空間上是普遍的。主體性的問題，明顯的克服認識論。

⁶⁸ *同上註，頁 151 上。