



# 僧肇不遷義質疑

印度龍樹、提婆的中觀學說，乃通過鳩摩羅什（344—413）繙譯的『三論』（即『中論』、『百論』、『十二門論』）而入漢土，因此日後中國的三論學者，均推尊鳩摩羅什為中觀教學在華的初祖。羅什門下弟子甚衆，其中僧肇（374—414）因有系統著述傳世，故其言最爲後人所識，亦最得後人推重①。肇天資英發，以精於辨難與慧觀（363—443）並稱②，羅什嘗譽之爲『秦人解空第一』③。惟肇著作徵引佛典以『般若經』次數最多，雖屢及『中論』，亦多止乎意引，且間中頗有錯漏處。又肇未嘗爲『三論』作註，其替羅什譯『百論』書序，言辭又甚空泛。總之，僧肇對作爲中國中觀佛教基本教典『三論』認識的程度如何，自現存文籍審之是頗難下斷語的。況且肇行文甚喜援用老莊，其『不真空論』唱言『聖人之於物也，即萬物之自虛』④，其『般若無知論』主張『用即寂，寂即用，用寂體一，同出而異名』⑤，其發揚佛理，都是偏重其與道家精神相似方面，其學說嚴格說仍未能盡擺脫東晉『格義佛教』以老莊訓釋佛理的舊套。至於其『物不遷論』以純推理方式論證萬物『雖動而非靜』，爲其諸篇章中最富名理趣味，也是跟龍樹中觀教學方法最爲吻合者。惜其陳義類乎詭辯，能服人口而未能服人心。以下我們試檢討『物不遷論』之論理層次，以見其疑義之所在。

「物不遷論」開章即云：  
夫生死交謝，寒暑迭遷，有物流動，人之常情。余則謂之不然⑥。

常識以爲萬物隨着時間運轉而有變動。而僧肇作『物不遷論』的目的，乃是試圖通過一些客觀的論證，證明這常識觀念爲沒有根據。這是『物不遷論』的主旨。

僧肇首先指出常人認爲物有遷動之原因，並據此反駁之：

夫人之所謂動者，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。然則所造未嘗異，所見未嘗同。逆之所謂塞，順之所謂通。苟得其道，復何滯哉？⑦

僧肇以為世人所以以為物有變動，是因為他們見到從前的物不同於現在的物（「昔物不至今」）。但從前的物既然不同現在的物，則從前者在從前，現在者在現在，各任其世，何變動之有？世人祇注意到昔物之「不來」今而說「動」，却忽畧了昔物之「不去」古而至今，因此不能領悟「靜」的道理。今僧肇就這「靜」方面，而唱「物不遷」。

僧肇的論理策略是認定世人持有「昔物不至今」的假定，進而說明這假定不但不足以支持他們的「有物流動」觀念，反而可用來證成與此相反的「物不遷」說。但問題是當世人謂「有物流動」時，是否果假定了「昔物不至今」；說物變動，當然包含着昔日的物不同今日的意思。但不同亦有程度上的分別，可以是部份不同，也可以是完全不同。例如我們說這課室變動了，我們的意思往往不是今天這課室與昨天的完全二樣，而祇是說它的部份桌椅移動了，或牆壁漆上另一顏色，因而給我們不同的感覺。又例如我們謂一個人變了，也並不是我們以為從前的他與現在的他是截然的兩個人。他仍然是他，祇是他高了胖了，或談吐世故了，因此我們不得不對他重新估價。總之，常人言變動時往往同時承認有不變因素存在，而且更以不變為本質，變為屬性的傾向。

因此我們不妨同意世人主張物有遷動是基於「昔物不至今」的假定。但我們亦要指出，是他們也同時持有「昔物至今」的假定。「至今」者是物的本質，「不至今」者是物的屬性，由本質同一的物在不同時間失去或得著某些屬性，他們便得到了物遷動的結論。

換句話說，常人言變動不是假定了昔物完全不至今，而祇是昔物部份不至今。如果昔物完全不至今，則當然必如僧肇所說，應無變動可言。因為昔物自是昔物，今物自是今物，並無一在變動中的東西。但問題是這不是常人言動時之假設。而僧肇模糊了「部份不同」與「完全不同」的界限，因此其說驟觀之似乎頗有道理，也或能收破見去疑的宗教果效。但若自純名理層面審之，是甚值得疑問的。

僧肇若要成立其「物不遷」論，你一定要證明「昔物完全不至今」。但根據甚麼可以說「昔物完全不至今」呢？在這問題上，僧肇借助了剎那生滅說：

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⑧。

## 特載

僧肇物不遷義質疑……………廖明活：3  
中觀四句否定法的研究……………吳汝鈞：7

## 譯稿

禪的問題……………柳田聖山著  
吳汝鈞譯：9

## 專稿

心經「色不異空」四句試釋……………呂沛銘：14

## 筆譯

神會和尚的無住學與無念學……………智銘：17

## 佛典選註之六

般若波羅蜜多心經……………中大佛學  
教材編寫組：20

## 四眾堂

「演布經教、顯於句義」是  
佛弟子應有的責任……………洗塵：23  
禪心畫藝散清涼……………仁朗：25

## 特稿

菩薩應修禪定……………智銘：28  
梵文文法自學法……………吳汝鈞：33

## 佛教文藝

從疑古談到因果律的

科學淺析(續完)……………馮馮：37  
虛雲和尚……………馮馮：39

## 佛教消息

……………編輯室：43

## 畫頁

封面：五台山佛光寺——  
中國最古木構佛寺之一

封底：佛光寺外貌  
封面裏：大雄寶殿左側之文殊殿  
封底裏：文殊殿內五百羅漢像壁畫及  
佛光寺屋簷木構

僧肇在這段文中並未提及「剎那」兩字，惟看其處理這問題的總方向，則亦必迫出這觀念。每一物都是剎那存在，因此前一剎那之物祇存於前剎那，現在已完全消滅。（「求向物於向，於向未嘗無；責向物於今，於今未嘗有。」）由是前剎那之物自是前剎那物，後剎那之物自是後剎那物。就如活動畫前後兩個影像，它們無論如何相似，也還是兩個不同影像，各各獨立。所謂「昔物自在昔，不從今以至昔；今物自在今，不從昔以至今」，故無變動可言。而現今之物與將來之物的關係也是這樣（「覆而求今，今亦不往」）。

以下一段文字，似乎也暗示著同一道理：

人則求古於今，謂其不往；吾則求於古，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⑨？

若果是「今而無古」，「古而無今」，萬物旋生旋滅，自然應該是「物不遷」。但問題是「萬物為旋生旋滅的剎那存在」這觀念是一複雜抽象的存有論主張，並非常人所能理解與接受。今僧肇謂「人則求古於今，謂其不住；吾則求今於古，知其不去」，意思似乎是世人主「動」和他主「靜」的大前提為一致；世人所以不能達到「不去」的結論，是因他們未能正確把握這大前提的含義；這是說不通的。常人「求古於今，謂其不住」，並非是因他們接受了「剎那存在」這理論。他們以為古「不住」於古而來今，是因為他們察覺到今物與古物雖有相同地方，也有不同地方，就此不同地方，他們便說「不住」。但這仍不妨礙他們就其同地方而說「住」。依常識立場，變的祇是物的屬性，不是物的本質；因此就本質方面言「古應有今，今應有古」是理所當然，並不怎樣奇怪。當然，以剎那存在論為前提，自然是「今而無古」，「古而無今」；自然是「事各性住於一世」，無遷動可說。但這並非世人主張物有遷動根據所在，取之以責世人立場不一貫，是不公平的。

又變動這觀念往往是與因果關係相連。例如我們說梨種變作

梨樹，木塊變作桌子，根據便是在梨種為梨樹的因，木塊為桌子的因。因此若能證成因自因，果自果，因果不相及，當有助於「事各性住於一世」說的成立。因此「物不遷論」由論「不遷」進而論「因果」：

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。⑩

此節便是由因果不相及（「果不俱因」）說明「物不遷」之道理。僧肇這樣分析因果關係：

(1) 有因才有果（「因因而果」）。

(2) 因果不同時（「果不俱因」）。

他認為從這兩前提，可以推至以下兩個結論：

(3) 果未出現前因已存在（「因不昔滅」）。

(4) 前時的因不存在於後時的果中（「因不來今」）

但問題是從(1)(2)我們祇能推出(3)，而不能直接推出(4)。蓋有前時的因，有後時的果，並不表示前因便不能繼續存於後果中。例如常識地看，有前時的木塊「因」，有後時的桌子「果」，並不表示前時的木塊「因」不能是後時桌子「果」的一部份。要成立(4)這命題，僧肇需要在(1)(2)外加添一些假設，假如「剎那生滅」的假設。蓋若木塊「因」與桌子「果」均是剎那生滅，則前時的木塊「因」在桌子「果」出現時已完全消失，當然便不能繼續存在於後時的桌子「果」中。這樣前時的木「因」在前時，後時的桌子「果」在後時，因果二者便各自獨立，互不相涉。但問題却是在這論證裏，僧肇完全沒有提及「剎那生滅」或類似之說。僧肇的意思似乎是世人既同意是「因因而果」和「果不俱因」，便也應同意「因不昔滅」和「因不來今」。其實却並非這樣簡單呢！

## 註釋

① 陳吉藏「中觀論疏」卷一記羅什「門徒三千，入室唯八，（僧）

睿為首領。文云：老則（道）融（僧）睿，少則（道）生（僧）

肇」（大正藏42、頁1上），可見羅什徒眾之盛，並僧肇在羅什學系中所佔的重要位置。僧肇為羅什入室弟子之一，前人已定

論。如梁慧皎『高僧傳』卷三總述羅什譯業時云：「有(道)生、(道)融、(曇)影、(僧)叡、(慧)嚴、(慧)觀、(道)恒、(僧)肇，皆領悟前言，詞潤珠玉，執筆承旨，任在伊人」(大正藏 50、頁 345 下)。又『大乘大義章』引言中述羅什弘法之隆：「至乎歸伏異學，歷國風靡；法集之盛，雲萃草堂。其甘兩所治者，(道)融、(?)倫、(曇)影、(僧)肇、(曇)淵、(道)生、(曇)無)成、(僧)叡八人」(大正藏 45、頁 122 中)。又『魏書』釋老志力稱羅什及其門下佛教之業，亦提到僧肇名字：「鳩摩羅什為姚興所敬，於長安草堂寺集義學八百人，重譯經本。……時沙門道形(融)，僧畧(智)、道恒、道禪、僧肇、曇影等，與羅什共相提挈，發明幽致。諸深大經論十有餘部，更定章句，辭義通明，至今沙門共所祖習」(北京：中華書局，1974 年，頁 3031)。

- 僧肇著述現收於『肇論』中，其中『物不遷論』『不真空論』『與般若無知論、附答劉遺民書』，均可確信為僧肇親筆。
- ② 『高僧傳』卷七記：時人稱之曰：通情則(道)生(道)融上首，精難則(慧)觀(僧)肇第一」(大正藏 50、頁 368 中)
  - ③ 吉藏『百論疏』卷一(大正藏 42、頁 232 上)。
  - ④ 大正藏 45、頁 152 中。
  - ⑤ 同上，頁 154 下。
  - ⑥ 同上，頁 151 上。
  - ⑦ 同上，頁 151 中。
  - ⑧ 同上，頁 151 中。
  - ⑨ 同上，頁 151 上。
  - ⑩ 同上，頁 151 上。

## 更正。道歉

本刊第一二五期「觀念之開展」一文，原題應為「緣起觀念之開展」，手民漏去「緣起」兩字，校者又未及校正，疏忽失察，咎無可辭，除更正如上外，謹向作者、讀者鄭重道歉。

編輯室謹啟

(上接第 8 頁)「中觀四句否定法的研究」中觀學對四句的否定可以說成是命題的否定 (prasaṅgya-pratishedha) 這種否定式的有限制的例子，我們說這種否定式是有限制的例子，因為其中肯定的成份是零的⑥。

## 註釋

筆者謹向漢斯·韓百格 (Hans Herzberger) 及 B. K. 默耿羅 Bimal Krishna Matihal) 兩位致意，他們會給本文的初稿提出意見。

- ① 斯提爾 (Frits Staal) 著：神秘主義之探索 (Exploring Mysticism)，企鵝叢書 (Penguin) 一九七五年出版，第 40 至 54 頁。
- ② 同上，第 40 至 54 頁。
- ③ 「中論」觀法品第八頌：「一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法。」
- ④ 當 (4a) 通過邏輯的化約而為 (4b) 時，我們也可以說它含藏了對排中律的否定。(這些化約可以從應用摩根律 (De Morgan's Law) 表示出來，這定律即使是直觀主義者都不會懷疑的。)不過，這充其量只是說在構成 (4a) 時，人們是在邏輯的表態上 (logically Committed) 把排中律否定了。我們甚至可以說 (3) 也是否定排中律的，因為 (4a) 可以從 (3) 導引出來，這 (4a) 是相等於 (4b) 的 (詳見：希亭 (A. Heyting) 的直觀主義 (Intuitionism) 一書第 99-100 頁，一九五六年 North-Holland Publishing Co. 出版)。從龍樹之用 (4a) 來替代 (3) 來說，他可以被看作是現象學地 (Phenomenologically) 否定了排中律。史爾萊 (John Searle 著：語言行為 (Speech Act))。劍橋大學出版社 (Cambridge University press) 一九六九年版，第 32 至 33 頁。這是命題之否定的例子，這否定法與動詞片語 (verb phrase) 相配合，故其位置性多於禁止性 (Prohibition) 的。詳見 B. K. 默耿羅所著 正理學派之否定論 (The Navya - Nyāya Doctrine of Negation) 一書第 156 - 157 頁，一九六八年哈佛大學出版社版 (Harvard University Press)。默耿羅在其印度哲學分析中的知識論·邏輯及文法 (Epistemology, Logic and Grammar In Indian Philosophical Analysis) 一書中第 163 頁說：「在某些否定的情況下，「否認」(denial) 的一面，可以強烈到把「表態」(Commitment) 一方減至全無 (nullity)」。此書於一九七一年由荷蘭 Mountain 出版社出版。
- ⑤ 同上，第 40 至 54 頁。
- ⑥ 同上，第 40 至 54 頁。