

漢文佛典證書課程
第四部：中國佛學（2008-2009）
肇論選

課程大綱

一、概論

1. 僧肇的生平及其著作
2. 肇論的相關研究

二、僧肇的思想背景

1. 般若經的空的的思想
2. 中觀學的空的的思想

三、〈物不遷論〉

四、〈不真空論〉

五、〈般若無知論〉

六、總結

參考書目

一、原典及古典文獻

1. 僧肇：《肇論》，《大正藏》45.150-161。
2. 《小品般若波羅蜜經》，鳩摩羅什譯，《大正藏》8.536-586。
3. 《道行般若經》，支婁迦讖譯，《大正藏》8.425-478。
4. 《放光般若經》，無羅叉譯，《大正藏》8.1-146。
5. 《般若波羅蜜多心經》，玄奘譯，《大正藏》8.848。
6. 《摩訶般若波羅蜜經》，鳩摩羅什譯，《大正藏》8.217-424。
7. 慧皎：〈高僧傳·僧肇傳〉，《大正藏》50.365-366。
8. 龍樹：《中論》，鳩摩羅什譯，《大正藏》30.1-39。
9. 提婆：《百論》，鳩摩羅什譯，《大正藏》30.168-182。
10. 元康：《肇論疏》，《大正藏》45.161-200。
11. 文才：《肇論新疏》，《大正藏》45.201-243。
12. 文才：《肇論新疏游刃》，《續藏經》96.234-288。

3. 洪修平：〈僧肇“三論”解空的哲學體系初探〉，《世界宗教研究》，1987年第3期，pp.92-102。
4. 彭文林：〈《肇論·不真空論》釋義〉，《1996年佛學研究論文集》，台北：佛光出版社，1996，pp.179-220。
5. 廖明活：〈僧肇物不遷義質疑〉，《內明》第126期，香港內明雜誌社，1982，pp.3-6。
6. 錢偉量：〈僧肇動靜觀辨析〉，《世界宗教研究》，1987年第3期，pp.103-107。
7. 龔雋：〈論僧肇〉，《宗教學研究》，1992年第3-4期，pp.59-64。
8. Hsueh-li CHENG, 'Motion and Rest in the Middle Treatise', *Journal of Chinese Philosophy*, 1980, Vol. 7, pp.229-244.

二、中文書籍

1. 方立天：《僧肇》，《中國古代著名哲學家評傳》第二卷，山東：齊魯出版社，1982。
2. 方立天：《魏晉南北朝佛教論叢》，北京：中華書局，1982。
3. 印順：《中觀論頌講記》，台北：正聞出版社，1992。
4. 牟宗三：《佛性與般若》，台北：學生書局，1977。
5. 任繼愈：《中國佛教史》卷一、二，中國社會科學出版社，1993。
6. 吳汝鈞：《龍樹中論的哲學解讀》，台北：商務印書館，1997。
7. 吳汝鈞：《中國佛學的現代詮釋》，台灣文津出版社，1995。
8. 呂澂：《中國佛學思想概論》台北：天華出版公司，1993。
9. 李潤生：《僧肇》，台灣東大圖書公司，1989。
10. 林中治講述：《物不遷論：《肇論》之一》，台北：大圓出版社，2003。
11. 邱敏捷：《《肇論》研究的衍進與開展》，高雄：高雄復文圖書出版社，2003。
12. 洪修平釋譯：《肇論》，台北：佛光文化事業有限公司，1997。
13. 翁正石：《僧肇之物性論：空及運動之討論》，高雄：佛光山文教基金會，2004。
14. 唐秀連：《僧肇的佛學理解與格義佛教》，台北：文史哲，2008。
15. 涂艷秋：《僧肇思想探究》台北：東初出版社，1995。
16. 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》上、下冊，北京中華書局，1988。
17. 黃百儀：《僧肇〈物不遷論〉思想研究》，高雄：佛光山文教基金會，2004。
18. 劉貴傑：《僧肇思想研究》，台北：文史哲出版社，1985。
19. 釋淨源集解：《肇論中吳集解》，上海：上海古籍出版社，2002。
20. (日)梶山雄一：《空之哲學》吳汝鈞譯，台北：彌勒出版社，1983。
21. (日)梶山雄一：《佛教中觀哲學》吳汝鈞譯，台灣：佛光出版社，1990。

三、外文書籍

1. 徐梵澄譯注：《Three Theses of Seng-Zhao》，Beijing: Chinese Social Science Publishing House, 1985.
2. Walter Leibenthal, *Chao Lun, the Treatises of Seng-Zhao*, Hong Kong University Press, 1968.
3. Yu-kwan NG, *T'ien-t'ai Buddhism and Early Mādhyamika*, Honolulu: Tendai Institute of Hawaii/Buddhist Studies Program, University of Hawaii, 1993.
4. Richard H. Robinson, *Early Mādhyamika in India and China*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1978.

四、論文

1. 余敦康：〈六家七宗——兩晉時期的佛教般若學思潮〉，《世界宗教研究》，1984年第2期，pp.49-62。
2. 余崇生：〈僧肇「體用相即」思想述論〉，《國際佛學研究》1991年，pp.69-84。

一、概論

1. 僧肇的背景及其著作

一般認為，佛教自西漢傳入中國以來，中國人普遍地以格義的方式去處理佛教的概念。所謂格義，是指當時的人以中國既有的思想觀念，去解釋看來近似的佛教概念，例如以道家的無去理解佛教的空。¹而且，當時譯成漢文的佛教典籍很少和未能流行，所以中國人根本沒有途徑去深入了解佛教。直至後秦，鳩摩羅什(Kumārajīva)來到中國，把大量佛教典籍譯成漢文，中國人才有機會認識佛教的真正面貌。羅什的弟子僧肇(384-414)，跟隨老師多年，參與大量譯經工作，深得老師的讚許，亦被視為羅什的弟子中最出色的一位。僧肇最主要的貢獻並非在譯經工作上，而是在於他的著作。他的主要著作包括〈般若無知論〉、〈不真空論〉、〈物不遷論〉和〈涅槃無名論〉，這幾篇文章後來都收錄在《肇論》之中。其中，〈涅槃無名論〉的作者問題頗具爭議性，至目前仍未有確實的結論。所以，僧肇三論(〈般若無知論〉、〈不真空論〉和〈物不遷論〉)就成為研究僧肇思想的主要文獻。除此之外，還有《維摩經註》、《答劉遺民書》、《〈長阿含經〉序》等，都可用作參考。

雖然，一般認為最早傳入中國的佛教思想，屬於印度小乘佛教，然而，在中國被普遍接受和發展的則是大乘佛教。早期在中國流行的大乘佛教思想以般若思想為主。²般若思想是般若經中所宣揚的佛教思想。般若經是在公元前後一、二百年間，在印度流行起來的一系列佛教經典。這批經典都以般若波羅蜜多(prajñā-pāramitā)為核心，加以闡述和發揮。後來龍樹(Nāgārjuna)以般若經為依據，發揮空(śūnyatā)的觀念，寫成《中論》、《大智度論》、《迴諍論》等，提婆(Ārya-deva)則寫成《百論》。由他們建立的佛學傳統稱為空宗。這學派就是中觀學派(Mādhyamika School)。透過鳩摩羅什的翻譯而傳入中國的佛教典籍，以印度佛教空宗的典籍為主，當中包括《摩訶般若波羅蜜經》、《小品般若波羅蜜經》、《中論》、《百論》、《十二門論》等重要經典和論典。僧肇跟隨鳩摩羅什期間，飽覽般若和中觀的經論，並且繼承印度空宗的傳統，深入闡釋和發揮空的思想，成為中國佛教空宗的奠基者。由僧肇奠定的這個中國佛學傳統，由於以《中論》、《百論》和《十二門論》為基本依據，所以稱為三論宗。

2. 肇論的相關研究

僧肇的主要著作都是以般若和中觀的空的觀念為核心，所以他的空的觀念成

¹ 參考吳汝鈞著《中國佛學的現代詮釋》，pp.9-11。

² 安世高被認為是最早把佛經譯為漢文的譯經家，他所譯的佛經多屬小乘佛教。其後，支婁迦讖所譯的則以大乘佛經為主，其中包括《道行般若經》。參考任繼愈主編《中國佛教史》第一卷，pp.142-148。

爲了中國早期佛教的重要部份。僧肇三論的篇幅都很少，最長的一篇《般若無知論》亦不過四、五千言。然而，論中的義理卻非常深刻，可見他的用字相當精煉。亦由於論文用字簡約，令當中深刻的義理不易明瞭，所以後來出現了多種注疏，包括慧達的《肇論疏》，元康的《肇論疏》，遵式的《注肇論》，文才的《肇論新疏》和《肇論新疏游刃》，憨山大師的《肇論略注》等等。其中以慧達、元康、文才的疏較多爲現代學者所參考。另外，三論中的〈物不遷論〉更因爲理解上的分歧，抑起了明、清佛教界的重大爭辯。這場爭辯中的主要人物是鎮澄，他嚴厲批評僧肇在〈物不遷論〉中表達的義理矛盾重重，更有傾向於小乘，以致是外道的觀點。對於僧肇，佛教界一向推崇備至，面對鎮澄的批評，當然會有很多人起來反擊，於是抑起了巨大風波。而有關的問題，至現在仍不時有學者提出來討論，但始終未見有一種普遍都接受的結論。

現代學者對僧肇思想的研究，在西方學界可說是非常貧乏，與僧肇在中國佛教中的地位極不相稱，這可能由於語文上的障礙，因爲僧肇的文字，就算是中國學者，亦感到不易了解。有關的著作主要有李華德 (W. Liebenthal) 的 *Chao Lun: The Treatises of Seng-chao*; R. Robinson, *Early Mādhyamika in India and China*; 以及陳榮捷的 *A Source Book in Chinese Philosophy*, 當中有肇論的選譯。這些作品主要都只是翻譯的工夫，沒有很深入的論述。在日本方面，有塚本善隆編的《肇論研究》，當中包括了《肇論》的重新編譯，還收錄了塚本善隆、橫超慧日、玉城康四郎等的著作，這些都是極有份量的佛教學者。中國學者對僧肇思想的研究則頗多。專著方面有劉貴傑的《僧肇思想研究》、涂豔秋的《僧肇思想探究》，此二書的研究頗爲全面，但所列的參考資料雖不少，實際在文中應用的卻不多，亦未見有獨到的見解。洪修平釋譯的《肇論》，雖然只是注釋，但所引資料卻很有參考作用。李潤生先生的《僧肇》，對僧肇的背景、著作都有詳細的介紹，對四篇論文的內容分析更是條理分明，是很有參考價值的作品。

三、僧肇的佛學思想背景

1. 般若經的空的的思想

鳩摩羅什所譯的《摩訶般若波羅蜜經》(Mahā-prajñāpāramitā-sūtra)說：

空中無色，無受、想、行、識。離色亦無空；離受、想、行、識亦無空。色即是空，空即是色；受、想、行、識即是空，空即是識。何以故？舍利弗，但有名字故，謂為菩提；但有名字故，謂為菩薩；但有名字故，謂為空。所以者何？諸法實性，無生、無滅、無垢、無淨故。菩薩摩訶薩如是行，亦不見生，亦不見滅，亦不見垢，亦不見淨。何以故？名字是因緣和合作法，但分別憶想假名說。是故菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，不見一切名字，不見故不著。(大 8. 221b-c)

類似的文字，在這部經的其他部份，以至其他般若經典都經常出現，³現只舉一段為例，以說明般若經典中一個核心觀念——空(śūnyatā, emptiness)。色(rūpa)、受(vedanā)、想(samjñā)、行(samskāra)、識(vijñāna)合稱五蘊(pañca-skandha)。五蘊是構成一切有為法(saṃskṛtā dharmah)⁴的基本元素。引文指出，空中沒有五蘊，但離開五蘊又沒有空。在這裏，如果我們把“空”和“五蘊”放在同一層面上，是說不通的。所以我們必須分辨清楚五蘊和空所具有的不同層面上的意義。所謂不同層面，指主體在不同狀態下的經驗，而不是指著事物本身的情況。主體不同的狀態是指有執和無執的狀態。五蘊是我們所認識的、現象界的一切事物，即一切有為法。“空”是透過直觀(intuition)，在真實層面上觀照⁵到的事物的本質狀態。空中沒有五蘊，意思是在直觀中照見事物的空的自性時，就見不到在我們認識中的、有生滅性格的事物。離開了五蘊就沒有空，這是由於“色即是空，空即是色，受、想、行、識即是空，空即是(受、想、行、)識。”文中省略了“受、想、行”，其整句的意思應是：五蘊即是空，空即是五蘊。現象界的事物，其真實本質是空；空亦不離開現象界的事物而另有所指。所以，離開了五蘊就沒有空。

上面說，空中沒有五蘊，意思並不是否定五蘊，或將五蘊視作虛無。因為接著就表明離開五蘊就沒有空。這裏要否定的，是有執的認識中的五蘊。因為空是指著事物的真實情況，這是在無執的狀態下的體驗。在這真實的體驗中，不應呈

³ 例如在《般若波羅蜜多心經》(大 8.848c)、《放光般若經》(大 8.4c)等。

⁴ 有為法指有生、滅性格的事物，包括現象界的一切東西。這生、滅是在一般人眼中所見的生、滅，但不是實質的生起和實質的滅去。

⁵ 這裏用“觀照”這個詞，目的是跟認識區別開來。認識指我們在現象界對於事物的一種相對性的接觸或了解。觀照是指修行者透過直觀而達到對真實狀態的體驗。

現有執的認識，所以說空中沒有五蘊。所謂有執，表示在障蔽⁶的情況底下。在這種情況下，一般人把事物執為具有自性的東西，即是把事物誤認為實際的存在物。空所要否定的，就是這種自性見，而不是否定事物本身。“色即是空，空即是色”就表明了空與事物相即不離的關係。

僧肇三論亦在同樣的思想脈絡下形成。〈般若無知論〉所說的“知”就是指著一種有執的認識，即“惑智”。由於般若無執，所以沒有這種有執的認識，但並非無一切知。一般人把所見的事物視為真實的，僧肇指出這是自性的執著，〈不真空論〉指出所見的事物為不真，就是否定這種自性見。否定自性見，即表明事物的真相是無自性，無自性就是空。在〈物不遷論〉中，“不遷”的“遷”，是一般人對事物狀態的認識或判斷。在一般人的眼中，事物都在遷動。僧肇認為，若說物遷，就是設定了事物為實在的，這是一種有執的認識。他說“不遷”，就是否定這種執著。詳細內容將在下文討論。很明顯，僧肇寫作這三篇論文，都同樣在一種與般若思想銜接的脈絡之中，所以我們在了解文章內容時，只要找緊這個脈絡，就能豁然無礙。

引文繼續說“但有名字故，謂為菩提；但有名字故，謂為菩薩；但有名字故，謂為空。”這裏解釋前面所說的“空中無色，無受、想、行、識。”菩提、菩薩和空都只是名字。“名字”在佛典中很多時稱為“名言”，即是概念 (concept)。我們對事物認識，形成概念。這裏指出菩提、菩薩、空都只是概念，並不是事物自身。在空中，即是真實的體驗中，這些名字都是無的。所以，菩提、菩薩、空也不應執實。引文繼續指出，事物的真相是無生、無滅、無垢、無淨。菩薩摩訶薩⁷行般若波羅蜜多⁸時，“亦不見生，亦不見滅，亦不見垢，亦不見淨。”為什麼？“名字是因緣和合作法，但分別憶想假名說。”菩提、菩薩、空都只是名字，沒有真實的東西生起、滅去，沒有真實的染垢或清淨，這即是說，真實的事物本身無所謂染或淨。大菩薩觀照事物真相時，不見生、滅、垢、淨，原因是一切名字都是因緣和合而成的，只是透過分別憶想，以假名而說的，並不是真實的東西。我們在一般認識中，所接觸的都是這些概念，並把它們執為實有。但菩薩在觀照中不見概念，所以不會執著。

⁶ 唯識學指明障蔽包括了煩惱障和所知障。此二障令有情眾生不能真實地體驗諸法實相。

⁷ 菩薩摩訶薩 (bodhisattva māha-sattva) 指菩薩中之大者，即大菩薩。在佛典中，文殊、普賢等常被稱為大菩薩。參考《佛教大辭典》，p.510a-b。

⁸ 般若波羅蜜多原文是 prajñā-pāramitā，又譯作“智慧波羅蜜多”或“智度”。jñā 解作認識、了解。pra 作為字首，表示向前或向上。pāra 的字根是√pr，意思是過度。mitā 是字根√mā 的過去被動分詞，作陰性名詞用，意思是限制。整個詞的意思是以向上的認識去過渡一種界限。這種界限就是此岸與彼岸、世間與涅槃的分隔，即是上文所說的障蔽。而這種向上的認識稱為智慧，即是般若智。參考 M. Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, pp.425b-c, 619b, 652b and 815c。

從這裏可以見到，般若經說空，所否定的並不是一切事物，亦不是名字、概念，雖然名字、概念在真實中沒有，但在世俗仍有它的意義。引文強調名字並非真實，並不是要否定名字，而是要否定執著的認識，即是一種把名字、概念等同於實在的見解，這種見解就是自性見。名字、概念作為世俗的認識，不代表事物的真相，但並非因此就要被破除。般若經破除執著的認識，並不是由於它是一種認識，而是由於它是有執著的。

2. 中觀學的空的思想

龍樹的〈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。（大 30. 33b）

青目釋說：

眾因緣生法，我說即是空。何以故？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。（大 30. 33b）

這兩首偈頌很簡明地表達了龍樹（Nāgārjuna）的空的概念。他認為事物由因緣和合而生的，就是空的，這亦有著假名和中道的意義。由於沒有任何事物不是從因緣和合而生的，所以一切事物沒有不是空的。按照青目的解釋，事物由各種因緣和合而生，所以事物實際上就是各種因緣聚合在一起，故此，事物都沒有本身的獨立的存在性（無自性）。事物沒有獨立的存在性，所以是空。這裏以“無自性”來詮釋空。自性（svabhāva）指一種具有自身存在的充足條件，能夠獨立自在的性格。沒有這種性格就是空（śūnyatā）。因緣生正好表明沒有獨立自在的性格，所以因緣生就是空。龍樹這種對空的詮釋，是針對性地破除人們執著事物為有自性的。同時，他亦為防止人們把他所說的空執實，以為空就是一個真實的境界，當中一無所有，以致形成另一種更深的執著，故此他補充說，這空亦只是假名，是為著引導眾生破除自性執而說的，這空本身亦是空的，不能將之執實。所以，空是離開實有和虛無二邊的，因此亦稱為中道。

這裏共指出了關於空的四個重點：第一、說事物是空，唯一而必需的條件是

事物是因緣生的，而因緣生就是無自性，所以，無自性就是空，空就是無自性。第二、空本身只是假名，龍樹藉此表明空並非指出真實是一無所有。第三、由於空否定自性，即非有，同時否定虛無，即非無，故此亦名為中道。第四，由於沒有任何事物不是因緣生的，所以一切事物都是空，空就是一切事物的共同本性。

9

關於這個空的義理，提婆（Ārya-deva）在《百論》（śataka-śāstra）中有進一步的闡釋：

外曰：破不然，自空故。諸法自性空，無有作者。以無作故，不應有破。如愚癡人，欲破虛空，徒自疲勞。內曰：雖自性空，取相故縛。一切法雖自性空，但為邪想分別故縛。為破是顛倒故言破，實無所破。（大 30. 181c）

這段文字是外道與提婆的一段辯論。外道以為，如果事物本身為有，破後成為空，這樣就能說破。但事物既然本身就是空，即無事可破，所以不應說破。提婆並不否認外道所說，事物本身就是空，但他所說的破，是另一種意思。他指出，事物雖然自性空，但眾生執取事物的相狀，誤認事物為實有，形成顛倒見¹⁰。他所破的就是這種顛倒見。雖說是破，但並非有真實的事物被破。

這裏最重要的一點，是提婆指出了空不是破世間事物，因為事物本性就是空，故無須要破，亦無物可破。即使事物是實有，亦無可破，因為自性獨立自存，不受外界因素影響，如何能破？中觀學說空，跟般若一樣，是破眾生的執著。事物有緣起之相，但眾生執著此相，以為事物為實有。般若、中觀說空，就是針對著這種虛妄的認識而說，並非針對著事物。此外，龍樹更進一步指出空亦只是假名，假名亦是緣生法，所以空亦是空。他藉此避免眾生離開實有一邊後，立即就走到虛無的一邊。所以，空為非有非無，這便是中道的義理。

我們必須注意一點，般若和中觀在破除自性見時說非有，破除虛無見時說非無，但並不是站在無的一邊來說非有，轉過來又站在有的一邊來說非無。般若和中觀都一貫地站在非有非無的立場。以這個立場為基礎，對執實有的眾生說非有，對執虛無的眾生說非無。實際上，是能夠同時，在同一立場上說非有非無。

僧肇秉承般若的思想，在《肇論》中，他針對的是世人虛妄的認識，要破除的是世人的自性見，而不是否定事物本身的存在。另一方面，中觀思想本身除了

⁹ 唐君毅先生指出：“諸法即以無自性為其自性。”就是這個意思。參考《中國哲學原論·原性篇》p.205。

¹⁰ 顛倒見指一種見解，把假的東西視為真、無自性的視為有自性。此見解與真實顛倒，故稱為顛倒見。

宗於般若的空的的思想外，更特別強調非有非無的中道觀。中觀指出，空的意義除了非實有外，亦是非虛無。承接這種思想，僧肇亦站在非有非無的中道基礎上，去否定有、無兩邊的執著。〈般若無知論〉討論認識的問題，在這問題上，從世俗，即是有執的認識來說，有所知亦有所不知。“般若無知”是否定這種有執的認識，所以所知和所不知都同時否定，成為無所知而無所不知。否定有執的認識，就是指向無執的認識，這是一種超越的認識，是在真實層面對事物的觀照，此之謂“一切知”。〈不真空論〉討論事物存在的問題。僧肇指出事物非真有，亦非真無，這是對非有非無更進一步的闡釋，由此否定世人認為事物為實有或虛無的執著。〈物不遷論〉討論事物動靜的問題。世人執著事物為實有，動則非靜，靜則非動。但僧肇指出，緣起事物，動中有靜，靜不離動，由此破斥世人的執著。僧肇這些說法都緊密地連繫著破執、超越、非有非無等般若、中觀思想，而且都包含在空的義理之中。

非有非無是中道，亦是空的一種詮釋。從方法論的角度看，非有非無是一種透過雙邊否定而指向超越的方法。所謂超越，是從主觀的認識來說。在佛教來說，一般人由於為障蔽所礙，未能體驗一切事物的實相。他們所達到的認識都是虛妄的。虛妄的認識都有著一、異、常、斷、生、滅、來、去等相對性。超越就是指越過這種障蔽，達到真實的體驗。然而，語言、概念畢竟是相對性的，只能作為一種指示，不能視為真實本身，所以空亦只是名字，不是真實本身，故空亦是空。非有非無就是一種對超越的指示方式。在一般人的認識當中，一切事物都可歸入有或無的範疇中，沒有第三種情況。非有非無同時否定有和無，即是整體地否定了這種在障蔽下的認識，而顯出一種超越障蔽的認識，那就是對實相的體驗。把非有非無這種模式套用在認識的問題上，就成為無所知無所不知；套用在事物存在的問題上，就成為非真有非真無。同樣都是站在中道的立場對世人所執的兩邊同時否定，以顯示超越的實相。

三、《肇論》物不遷論第一（《大正藏》第四十九冊，頁一五一）

原文 1

夫生死交謝，寒暑迭遷，有物流動，人之常情。余則謂之不然。何者？《放光》云：“法無去來，無動轉者。”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。不釋動以求靜，故雖靜而不離動。然則動靜未始異，而惑者不同。

“生死交謝，寒暑迭遷”是一般人共同所見的現象。僧肇對這些現象採取正面的態度，而且以這些現象作為討論的基礎。“有物流動”則是一般人面對上述現象而作出的判斷。僧肇雖然面對同一現象，卻有不同的判斷。他為何反對“有物流動”的說法呢？他引述《放光般若經》云：“法無去來，無動轉者。”“法”指一切究物或任何事物。這句話表示一切事物都沒有去、來，亦沒有遷動。

僧肇與一般人面對同一現象，卻對此現象有不同的理解。一般人認為“有物流動”，即事物在遷動，而僧肇卻指事物沒有去、來，亦沒有遷動。他接著解釋他這種說法的理由。“不動之作，……故雖靜而不離動。”這段說話看起來有著重重矛盾。一般人概念中的動與靜相對反，動則非靜，靜則非動。如果將概念客觀化、實體化，即把概念跟某些現象對應，認定某現象為概念中的動，某現象為概念中的靜，則動、靜必定不能並存於同一現象中。若以此為基礎，則“釋動”等於否定某種稱為動的現象。在這種脈絡中，“不釋動”如何求靜呢？

僧肇不否定“生死交謝，寒暑迭遷”的現象，這是他與常人共同所見，所以說“不釋動”。但他要糾正將概念客觀化、實體化的做法。即是說，我們不應認定某些現象就是對應於我們某些概念，而將現象與概念等同。概念是固定的、超越時空的。若將概念客觀化、實體化，則以為現象事物亦是固定的、超越時空的，這正就是自性見。

凡人以為“生死交謝，寒暑迭遷”就是動，是動就不可能是靜，這就是把概念客觀化、實體化的結果。僧肇正是要針對地破除這種思想，故說“豈釋動以求靜？必求靜於諸動。必求靜於諸動，故雖動而常靜。不釋動以求靜，故雖靜而不離動。”

僧肇認為，某現象只是一種現象，我們不應把“動”這個概念與之等同，以為這現象的本質就是動。僧肇要指出，某一現象可以說是動，同時亦可說是靜，這是由於“動靜未始異”，意思是說，動和靜並非是本質上不能並存的。“而惑者不同”就是說，迷妄的凡人把動、靜實體化，以致以為動和靜不可能並存。

倘若以自性的角度去理解動和靜，則動的事物恆動，靜的事物恆靜，動、靜的事物皆保有其本性而超越時空，這就是“遷”。僧肇言“不遷”，就是要同時否定自性的動和自性的靜兩個極端。這正是中觀學的雙邊否定的中道觀。

原文 2

《道行》云：“語法本無所從來，去亦無所至。”《中觀》云：“觀方知彼去，去者不至方。”斯皆即動而求靜，以知物不遷，明矣。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。

《道行》即漢末支婁迦讖所譯之《道行般若經》，屬小品般若。“空本無所從來，去亦無所至，佛亦如此。”（大 8.473）《中觀》即龍樹的《中論》，其中的〈觀去來品〉說：“已去無有去，未去亦無去，離已去未去，去時亦無去。”據洪修平的註釋，在有關經論中只找到上述意思相近的文字。

《道行》所言的意思是：事物本不是從任何時間、地點來到現前；亦不會從現前走到其他任何時間、地點。《中觀》所言中的“方”指方所，即某個地點。這句的字面意思是：當觀察某個地點，以某東西前往了該地點；但從某處出發的東西卻沒有到達該地點。例如我們見到 A 地點有甲物件，我們以為甲物從 B 地前往了 A 地，然而，從 B 地出發的東西並沒有到達 A 地。即是說，實際上沒有一東西從 B 地去到 A 地。這兩段文字都是從一般人認為是動的現象中看到靜，由此可清楚知道事物沒有遷動。

一般人看到“昔物不至今”就認為是動，而僧肇同樣看到“昔物不至今”，卻認為是靜。一般人由於見到過往的事物沒有來到現在，故認為動；僧肇亦基於同一現象，而認為靜。這裏的“不來”後“不去”，實際意思相同。這顯示雙方所觀察到的現象沒有不同，但見解或所作的判斷卻不同。

這顯示僧肇沒有否定一般人所見的現象，而且，還以這些現象作為討論的基礎，但卻提出異乎常人的見解。

原文 3

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，不從今以至今；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？

昔日的事物不會來到今天，今天的事物亦不會跑到昔日。這段說話總括來說，就是指出“物不相往來”。“物”當然是指現象事物。“不相往來”可以理解為沒有離開本身所屬的時間而走到另一個時間上。昔物自在昔，今物自在今，沒有東西可以在時間上遷移，故物不遷。然而，這樣的理解很容易令人聯想到時間是一種具體的存在，而每樣現象事物的生起都依附於時間上的某一點。雖然僧肇在文章中借用了古、今、向、昔等表達時間的概念來解釋物不相往來的道理，但這些概念應理解為用以指示事物生起的次第，而不是某個時點。¹¹現象事物接續地生起，有著先後的次第。“今”指這個序列中最後，即最新的位置，“向”指某個較先、較遠的位置。“今物”是最後生起的現象，“向物”是較先生起的現象。各種現象在這個序列中都保持著它們相對的位置，在先的永遠也在先，在後的永遠也在後，它們之間不可能調換位置，這就是物不相往來。物不相往來，故物無可動。

¹¹ 佛教以一心的生滅歷程，即一次認識歷程作為時間的基本單位，稱為“剎那”。《瑜伽師地論》說：“云何世俗言說一心剎那？謂一處為依止，於一境界事，有爾所了別生，總爾所時，名一心剎那。”（大 30.291b）這顯示時間實際上是在其他事情上虛擬的概念（分位假立），它固然不是真實的存在，亦不如其他事物般作為物質現象。在佛教以至一般印度哲學的分類中，時間屬於行蘊中的心不相應行法。行蘊是一種意念，心不相應行法不與心法和心所法相應，所以不是一種認識或心理現象，它只是一種虛擬的概念。時間就是附於心的活動的虛擬概念，離開了心的活動就沒有時間。次第的性質跟時間一樣，都是附於其他事物的虛擬概念。一些物件排列起來，我們說它們有次第，但次第並不是什麼存在的東西，只是依於這些物件而擬設的概念。關於不相應行法的解釋，可參考熊十力著《佛家名相通釋》pp.52, 57。時間和次第都是在因果相續流轉，即是事物相續地生起的現象上假立的，在這裏為避免被誤解為把時間視為實質的東西，所以用次第作為解釋工具。

原文 4

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？

看起來似是動，其實是靜；似是滅去，實是留存，事物的這些性格都只能透過思考去領會，難以直接從事物中看到。當聽者傾向於了解事物為常，聖人就說去，以防止人們這種想法。當聽者以為事物將往，就說住，以破斥人們的邪見。這裏的“常想”，是認為事物恒常不滅的見解，這是自性見。僧肇為防止這種見解而說去，但這“去”不是“遣”的意思。“遣”表示滅除，即是變成虛無。事物雖然去，但不是被滅除，變成一無所有。“往”表示斷滅，這種想法稱為斷見，是認為事物滅去之後就成為虛無，在佛教看來是一種邪見。僧肇為破除這種邪見而說住，但這“住”並不表示事物恒常不變。這種方式是考慮到說話對聽者的實際影響，所以我們理解文章內容時，不能執於文字的一般用法，而要了解最終的意義。

原文 5

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。

“常”表示事物不會斷滅。事物生起後立刻就滅去，但這種滅不是斷滅。斷滅是變成一無所有，就等於該事物根本沒有出現過。但事物滅去後不是一無所有，它的影響力會存留，前一刻的事物影響接著的一刻的事物，這種因果關係延續不斷。所以任何曾生起的事物都有其影響力存留在其後的事物中，而且永遠不會完全消失，從這個意義可以說事物是常。事物雖然是常，但是不住。“住”表示事物沒有轉變。說事物是住，就是認為事物具有自性。現象事物是被我們認識的對象，沒有我們的認識就沒有現象事物。我們的認識心不斷地生滅，所以事物也不斷地生滅。如果說事物是住，即是沒有轉變，這表示事物可以獨立於我們的認識而存在，這須要事物本身就具有自身存在的充足條件，即是有自性。引文說

事物“常而不住”，“常”就是不斷滅，“不住”就是無自性，這是空宗一貫的中道觀。

“去”表示事物會落入過去，而且會越去越遠。現象事物不斷地生起，成爲一個流程。先後次第生起的事物形成序列。現在的事物在這個序列中最後的位置，但新的事物不斷地生起，原先的事物的次第就相對地成爲較先，即是落入過去之中。不斷有新生起的事物加入這序列，表示在該原先的事物之後的事物越來越多，即是說，該事物距離現在越來越遠，這種情況就是“去”。“遷”表示事物的次第換轉，例如昔物成爲了今物。事物雖然會去，但在整個序列中，每樣事物都保持著本身的次第，先的不會變成後，後的也不會越過前面的變成先。所以事物雖然去，但是不遷。

“往”就是去。“靜”表示不離本身的次第。事物不遷，所以常靜；不住，所以常往。總括來說，事物是往而不遷，靜而不留。這“留”即是住。

原文6

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？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。

前面曾說“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。”僧肇與一般人對於現象事物有著同樣的看法，就是“昔物不至今”。

“談真”的“真”，指僧肇希望指出的道理；“導俗”的“俗”，是一般人的理解。僧肇指出現象事物“不遷”，即是靜；一般人卻理解現象事物“流動”，即是動。雖然各有各的說法，然而，到底對現象事物的看法都是同樣的，即是“昔物不至今”。

但是，某些人卻只懂執著於文字的表面意思。他們聽聞“不遷”，就說“昔物不至今”；但聽到“流動”時，就認爲“今物可至昔”。爲著糾正這類執著於字眼，而沒有深入理解事物的人的想法，僧肇指出“言往不必往”、“稱去不必

去”，並且進一步解釋說，古物和今物各住於現象序列中本身所屬的位置，不會在那位置上消失或改變，此謂之“不動”，故說“古今常存”。事物不會從本身所屬的位置遷移到另一個位置，此謂之“不來”，不來故不從今至古，即是不馳騁於古今。事物在那位置上不會消失，由此而說“性住”。但事物只住於一個位置，不會到其他位置，所以只“住於一世”。

“世”是時間概念，筆者用現象序列中的位置來解釋。這裏所說的“住”，不同於自性觀念中的住。就自性來說，事物獨立而實在，由此而不變、不消失，這種住是實在的住。引文所說的“世”是虛擬的，筆者用來解釋的序列及位置也是虛擬的，這點在上文已解釋過。這裏說事物各住於一世，這種住也是虛擬的。只有在現前生起的事物，才具有作為現象的存在性；未來的事物只是虛構的概念，此不用說；過去曾出現的事物，從現在的觀點看，也沒有作為現象的存在性，否則，過去一切事物和現前生起的事物就會堆積在一起。所謂過去的事物，其實也只是虛擬的概念，它是建立在現前的現象，以及因果關係這種認知的本範疇之上的。¹²我們說昨日出現過某事物，這是基於某事物的形像或概念現在出現在我們的意識中，而我們知道，某事物必定在過去出現，我們現在才能生起這樣的意識。又例如我們說恐龍曾在地球出現，這是因為我們現在見到一些跡像，例如化石，而透過推理，我們相信因為恐龍曾經出現，現在才有眼前的跡像。所以，就現前的存在性來說，過去的事物是虛擬的。然而，基於我們現在能生起關於某事物的意識，以及基於因果關係的認知範疇，我們不能否認某事物在某時間，或現象序列中的某位置確定曾出現，而且亦確定地不能轉移到其他時間或位置，這種確定性是不變的，由此，我們就可以說事物“各性住於一世”。

原文 7

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？

一般人試在現前當中尋求過去曾出現的事物，結果當然是找不到，因此就說事物“不住”。這“不住”的意思應是過去曾出現的事物不能留住到今天。即是說，過去的事物不能原原本本地、不變地越過時間的序列而到達現前。這亦即是“昔物不至今”的意思。僧肇對這種看法是認同的，但他並不以“不住”或動來說這現象事物。

¹² 參考康德 (I. Kant) 著、牟宗三譯註《純粹理性之批判》上冊，pp.210-211。

僧肇從另一角度看，他試在過去之中尋求現今的事物，結果當然亦是找不著，由此得知現今的事物沒有跑到過去，故說事物“不去”。另一方面，在現今當中沒有過去的事物，故知事物沒有從過去來到現今，故說事物“不來”。不來、不去表示每件事物只存牛於時間序列的其中一點，不能跨越至另一點，這即是“事各性住於一世”。

原文 8

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。

“果”表示結果、成果，“功業”是原因，“朽”表示朽壞，即滅去。今天的結果之所以能夠成就，是由於原因沒有朽壞、滅去。“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。”等句，就是作為例子，說明過去的原因沒有滅去，才能成就今天的結果。這裏所說的朽壞或滅去，意思不同於緣起事物的生起和滅去。我們說事物緣生緣滅，這是符合空的義理的。這裏說的朽壞或滅去，是指一種在自性見的角度說的滅去，即是斷滅，成為虛無。從自性的角度說，事物是整一的，有就是實在的有，滅就是變成一無所有，不留痕跡。

僧肇說“功業不可朽”，即是說原因不會斷滅。雖然該原因是過去的事物，但“不化”，即不會成為一無所有。這點出了“不遷”的另一面意義，就是不斷。

“昔物自在昔”表示不常；“在昔而不化”表示不斷，不常不斷正是龍樹的中道觀。

原文 9

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。

因之中並不包含著因，然而，基於因才有果。由於基於因才有果，即“因因

而果”，果既然在現前存在，由此可推知其因沒有在過去斷滅。這裏的“滅”必須理解為斷滅，即是一種從自性角度說的滅去。若從自性角度說某事物存在，即表示該事物只具有獨立自在，而且是整一不可分割的性格。所以，從自性角度說的滅去，就是一種由絕對有過渡至絕對無的過程，稱為斷滅。當然，這樣的滅去從邏輯上或客觀環境上說都不能成立，這裏所說的只是一種擬設，而僧肇亦正是要否定這種滅去。具有自性的事物既然是獨立而整一，則它一旦滅去便是一種徹底的消失，成為虛無。它既是獨立，故不應成為其他事物的因；既已斷滅，便不能促使其他事物生起。倘是如此，則果就不能出現。現既知果存在於現前，故知其因未有斷滅，即“不滅”，亦知其因不具有自性。

另一方面，果之中並不包含著因，即“果不俱因”，故知過去的因並沒有超越時空而來到現在，即“不來”。因既沒有超越時空，故知它不具有自性。不滅不來就是不遷的意義。這亦就是《中論》所說的“不常亦不斷”。

三、《肇論》〈不真空論第二〉（《大正藏》第四十九冊，頁一五二至一五三）

原文 1

夫至虛無生者，蓋是般若玄鑑之妙趣，有物之宗極者也。

“般若”是觀照真理的智慧。“玄”和“妙”是形容般若的觀照及其旨趣。“有物”指現象界的種種事物。“宗極”表示究極的真理。這裏指出般若觀照的旨趣，亦即是世間種種事物的究極真理，就是“至虛無生”。“至虛”表示空無自性；“無生”指世間事物並無實質的生起。

原文 2

自非聖明特達，何能契神於有無之間哉？是以至人通神心於無窮，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，而不能自異。不能自異，故知象非真象。

一般凡人難以體會到“有無之間”。“有”指實有，即具有自性；“無”表示虛無，即一無所有。“有無之間”表示不著於有無二邊之中道。“窮”表示終極的限制，“無窮”即涵攝一切，無任何限制。“心於無窮”的“心”指認識。聖者的認識能涵攝一切，任何限制都不能構成滯礙。聖者之所以能如此，由於他能“即萬物之自虛”。“即”意思是結合，這裏表示聖者並不以萬物為對象，而是無分物我。“萬物”是從現象角度看的存在。從現象角度看，事物千差萬別，故成萬物。“虛”即是空，“自虛”表示萬物空的本性。空並不是事物經過處理後而形成的性格，而是事物本來的性格，故說為“自虛”。從現象上看，萬物千差萬別，各有限制，互相對礙。若單從這個角度去認識事物，則必為其所累。但聖者能透達事物之本性，其本性為虛空，故不為其所累，亦“無滯而不通”。無物與物之分別，亦無物我之分別，故為一。以無分別為基礎去觀察化生的萬物，故知一切分別、對礙、阻滯皆非實，故“所遇而順適”、“觸物而一”。事物雖然千差萬別，但不能“自異”。“異”指區分、分別。“自異”意思是自我區分。

剛才已說到物我、物物本來為一，然而現象事物千差萬別。之所以形成這種現象，並不是事物自我區分成種種形相，以致表現為不同形貌。“象非真象”中第一個“象”指在認識中呈現的形相，而“真象”則指事物本來的形相。僧肇指出，事物不能自我分別成種種形相，但在認識中呈現的卻是千差萬別的形相。由此可知，一般人的認識過程並未能把握到事物本來的形相，故說“象非真象”。

原文 3

心無者，無心於萬物，萬物未嘗無。此得在於神靜，失在於物虛。即色者，明色不自色。故雖色而非色。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。本無者，情尚於無，多觸言以資無，故非有，有即無，非無，無亦無。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？此直好無之談，豈謂順通事實，即物之情哉？

這是僧肇對幾個宗派所說的無的理解和評論。首先是心無論者。他們認為無是指“無心於萬物”，但萬物並非不存在。“無心於萬物”意思是心不著於萬物，即使萬物如何生滅變化，心都不為所動。故僧肇評論指，順著這種說法可以達致“神靜”，由於心不為物所動，故神靜；然而，卻不能體會“物虛”，即不能體會事物的空的性格。

即色論者說明“色不自色”，這裏的第一個“色”是名詞，指事物；第二個“色”是動詞，意思是成為事物。“色不自色”表示事物並非單靠自身而成為事物。“故雖色而非色也……未領色之非色也。”這段說話應是僧肇對即色論者的評論。有學者認為，“夫言色者……非色也”才是僧肇的評論，亦有認為“此直語……非色也”才是僧肇自己的評論。我們見到，“雖色而非色”和“色之非色”兩句說話應是基於同一個觀念，就是認為現象界接觸到的事物並非真實的事物。如果“雖色而非色”是即色論者的說法，僧肇何以批評他們未領會“色之非色”呢？

這段文字的大意是：僧肇指出，即色論者說明事物並不是單憑自身就成為事物，因此，他們（即色論者）所說的事物其實不是真的事物。當我們說某東西為事物時，某東西本身就應是事物，而不應要等待其他事物令它成為事物後，才是事物。他們表明“色不自色”，顯然未有領會，所謂事物並非真實的事物。

至於本無論者，僧肇認為他們完全偏向於無，把一切都說成無，他們把非有說成無，非無亦說成無。僧肇指出，非有表示非真有，非無表示非真無，並非如本無論者所言，非有無此有，非無無彼無。

按照僧肇的理解，心無論者以為現象事物是真實的，他們所說的無是在主體上停止與外在事物的接觸，從而達致主體認識上的虛無。即色論者亦認為現象事物是真實的，然而我們接觸到的事物並非本身就是如此，而是由其他因素組成的，由於其他組成因素是真實的，故所組成的事物也是真實的。本無論者則以無作為一切事物的基礎，把非有非無的否定意義理解為無，以致偏向於無的一端。

原文 4

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。

這段引文的意思是：當我們以物之名去指稱“物”，則所指稱的當然是物。但如果以物之名去指稱“非物”，則雖有物之名，但仍然是非物。所以，如果本身就是物，就無須我們以物稱之，也是物；如果本身不是物，就算我們以物稱之，也不會因而成為物。

整段文字是指出，事物的名稱不能夠影響到事物本身。名稱是我們施設的，但無論我們如何施設，也不能令事物本身有絲毫改變。僧肇在這裏是指著我們對事物的認識來說。我們把世俗認識中見到的事物實在化，把它們當作真實的存在。但這些對象並不能因著我們視它們為實在，而真的成為實在。僧肇要指出，我們把所見的東西執為實在，是“以物物非物”，那些東西雖有物之名，但無物之實。所以，所見之物並非真物。這是全篇文章的旨趣。以下，僧肇要論證我們所見的事物不是真實存在。“不真”就是僧肇對空的詮釋。

原文 5

尋夫不有不無者，豈謂滌除萬物，杜塞視聽，寂寥虛豁，然後為真諦者乎？誠以即物順通，故物莫之逆；即偽即真，故性莫之易。性莫之易，故雖無而有；物莫之逆，故雖有而無。雖有而無，所謂非有；雖無而有，所謂非無。如此，則非無

物也，物非真物。物非真物，故於何而可物？

僧肇以不有不無來說真諦。他在引文首句指出，不有不無並不是“滌除萬物，杜塞視聽，寂寥虛豁”。他這樣說，是要針對心無宗的主張。在本論中，他批評心無宗說：“心無者，無心於萬物，萬物未嘗無。此得在於神靜，失在於物虛。”（大 45.152a）意思是說，心無宗主張要做到從主觀上去除萬物，即是無視萬物之存在，但仍然以為萬物是有的。僧肇批評說，這種說法的優點在於能令精神寂靜，不受外物干擾；缺點是未有明白到萬物性空。僧肇在這裏所說的萬物當然不是指事物自身，而是指現象界的事物，即在我們的世俗智中呈現的事物。心無宗這種主張，就是從主觀的心上滌除萬物，杜塞視聽，寂寥虛豁，即是無視一切在現象界呈現的事物，達到心之虛寂，以為這就是真諦。僧肇確切地否定這種說法。

僧肇說不有不無，或非有非無，是從“即物順通”以及“即偽即真”兩方面來說的。上述心無宗的主張，滌除萬物，杜塞視聽，是從實踐上說，即是要做到心內無物。僧肇說“即物順通”和“即偽即真”亦是從實踐上說。元康《肇論疏》解釋說：

誠，信也。即萬物之有為空，故云順通。順通故無阻逆也。即偽即真，故性莫之易者，即俗諦之偽，真諦之真，非謂改變俗諦，別明真諦也。性莫之易，故雖無而有者，即有是空，雖空猶是有也。物莫之逆，故雖有而無者，即萬物順通性空，當知雖有而是空也。（大 45.172b）

按照這個解釋，由於萬物性空，所以順通；順通，所以無阻逆。由無阻逆，可見這些事物不是實在的。故此，事物雖有，但非實在，所以是“雖有而無”。這點意思很清晰，應無問題。但元康解釋“即偽即真，故性莫之易”一句時，卻沒有沿著前句的結構來理解。“物莫之逆”中的“莫之逆”是用以形容物之狀態，整句解作：事物沒有阻逆。按照同樣結構，“性莫之易”應解作：事物之性沒有改變。由於沒有改變，可見此性為真實。故此，事物雖為虛假，但其性為真實，所以是“雖無而有”。但元康卻把“易”當作動詞解，把“性莫之易”解作：不是去改變俗諦，另外顯出真諦。這個意思與“雖無而有”有何相干呢？

文才《肇論新疏》解釋說：

就物順通，非杜塞視聽，故不逆其物；即俗偽而顯真，何待虛豁，故不易其性也。性莫之易，故雖無而有；物莫之逆，故雖有而無。（大 45.210a）

這個解釋把“逆”和“易”都作動詞解。在原文中很明顯見到“物莫之逆”是用以解釋“雖有而無”，“性莫之易”是用以解釋“雖無而有”。但文才把“物莫之逆”解作“不逆其物”，這是對事物的一種處理方式。我們不逆其物，並不表示事物不可被逆。對事物的一種處理方式如何能解釋事物雖有而無的存在狀態呢？他對“性莫之易”的解釋亦犯了同樣錯誤，在此不用贅言。

“即物”的“即”是動詞，解作接觸；“物”指現象中的事物。“即物順通”是在接觸事物當中，見其互通無礙。一般人接觸事物都是在執的狀態中，即是會把現象中的事物視為實在的東西。在我們的認識中，由於執著事物為實在，所以都有對礙，有對礙就不能順通。¹³所以，若能即物順通，則見物無礙，即是所謂“物莫之逆”。但如何能夠即物順通呢？上面提到，能不能順通，不在於事物的狀態如何，而是在於主觀上有執或無執。因為事物本性空，即是說事物不是真實的存在，性空故無礙，所以事物本來就能順通的。我們不能即物順通，其實是在我們執著的認識中不能順通。倘能無執，就能見到事物本來的順通，即是能夠即物順通。如何能夠無執呢？我們在一般情況下，對於現象事物自然會起執，只有在體證實在的事物自身後，才會體會到現象事物的虛假性，然後才能無執於現象事物，這樣才能即物順通。所以，必須體證諸法實相，然後才能了解現象事物的緣起空性。

“即偽即真”意思是在接觸虛假的事物當中見到虛假即為真實。事物為虛假，物之性為真實。“偽即真”表示事物不離其性。事物為虛假，可說是無。但事物不離其性，而性為真實，真實故不變易，所以事物之性莫之易。從性莫之易這一點來看，事物可以說為有，故雖無而有。在“即偽”之中如何能見“偽即真”呢？對於某些人，他們認識到現象事物的虛假性，由此執著事物為虛無，這是自性執以外的另一種執著，可稱為空執。自性執執著現象事物為實在；空執執著現象事物為虛無，兩者各走極端。上面提到，對於執著現象事物為實在的人，只有在體證實在的事物自身後，才會體會到現象事物的虛假性。對於執著現象事物為虛無的人，同樣也須體證實在的事物自身，才會體會到現象不離於其真實的性，而現象必須以真實存在為基礎，才能顯現為現象。所以，就算單就現象來說，亦不能說是虛無。

僧肇從即物順通，說雖有而無；從即偽即真，說雖無而有。即物順通和即偽即真，都要透過實踐，體證實相，然後才能達到。僧肇說非有非無，同時破自性執，亦破空執，這貫徹了《中論》的中道思想，亦完全符合般若經的“色即是空，空即是色”的思想。他從即物順通和即偽即真來說非有非無，更是一大進步。

¹³ 這並非表示由於我們的執著，使現象變成有對礙。而是由於我們的執著，把原來是無對礙的現象當作是有對礙的。所以事物的對礙性只在我們的認識之中，不在事物本身。

基於以上非有非無的討論，引文最後總結說，不是沒有現象事物，但這些事物都不是實在的。既然一切事物都不是實在的，還有什麼東西可以確實地當得上我們以物之名來稱之呢？僧肇的意思是，我們所立的名稱，並沒有真實的東西與之對應。

原文6

故經云：色之性空，非色敗空，以明夫聖人之於物也，即萬物之自虛，豈待宰割以求通哉？

事物之本性即為空，而不是待事物滅去後才成空。此經所言，說明聖人如何應對世間事物。由於事物本性為空，故無礙；而聖人於物亦無礙，故能“即萬物”，而無需把事物分解、滅除，才能無礙。“即”表示結合。事物與事物無礙，聖人與事物無礙，才能即萬物。

我們在現象界所見，事物之間均有對礙，人與物更在相對立的關係上，如何能即萬物呢？就僧肇而言，這是基於萬物之自虛，萬物本性如此，無需經過任何分解，本身就是虛空無礙。所以上面的問題應反過來問：為何有事物間之對礙？為何未能即萬物？僧肇在下文會作出回應。

原文7

言真未嘗有，言偽未嘗無。二言未始一，二理未始殊。故經云：真諦、俗諦謂有異耶？答曰：無異也。此經直辯真諦，以明非有；俗諦，以明非無。豈以諦二而二於物哉？然則萬物果有其所以不有，有其所以不無。有其所以不有，故雖有而非有；有其所以不無，故雖無而非無。雖無而非無，無者不絕虛；雖有而非有，有者非真有。若有不即真，無不夷跡，然則有、無稱異，其致一也。

“言真”表示從真諦來說；“言偽”表示從俗諦來說。對於現象事物，若從真諦來說，就不為有；若從俗諦來說，就不是無。這段文字中最重要一點，是指出所謂真諦、俗諦，並不是指兩種事物，或是事物的兩種狀態，而是描述事物的

兩種角度。二者都稱為諦，表示從兩種角度去描述都是正確的。真諦著眼於事物的實在性，即是從存有上看事物。俗諦著眼於事物的相狀，即是從認識上說。現象事物沒有實在性，所以從真諦來說為非有。但這些現象具有緣起的相狀，所以從俗諦來說是非無。僧肇引《摩訶般若波羅蜜經》¹⁴說，真諦與俗諦無異。他的意思應是真諦與俗諦所指向的東西無異。同樣是指著現象事物而說，從真諦說為非有，從俗諦說為非無。事物仍然是那些事物，只是從不同角度說，就有不同的描述。並不因為從不同的角度說，就會把事物變成兩樣，這就是引文說，“豈以諦二而二於物哉？”的意思。引文最末說，“有、無稱異，其致一也。”意思就是有和無只是從不同角度而說，說法雖然不同，但所指的都是同一樣東西。

原文 8

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，非有非無者，信真諦之談也。

這段文字解釋為什麼以非有非無來描述事物。“無”會被理解為虛無。若說事物為無，則邪見，即視事物為虛無的見解就會變成正確的。“有”一般被理解為實有，若說事物為有，則常見，即視事物為實在的見解就會成為真確的。現在以事物為非有非無，令邪見和常見都同時被破除。所以非有非無是“真諦之談”。這裏的“真諦”不能如前文一般，解作一種描述事物的角度。該處把真諦和俗諦相對比來說，顯示兩種不同的觀點。這裏的“真諦之談”，應解作符合佛教真理的說法。這樣理解，才能暢通。

這裏顯示“非有”不等於無，“非無”亦不等於有。有和無是兩種對事物極端的看法，有表示事物為實在的，無表示事物為虛無的。這兩種看法，是一般人在障蔽下對事物的理解。非有非無並不表示站在兩者中間，而是同時破除兩個極端，提出一種超越有和無的說法。這正是中觀學派所說的中道的意義，亦符合般若經的空的的思想。

原文 9

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。

¹⁴ 參考洪修平釋譯《肇論》p.83，註17。

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。

僧肇在這裏論證現象事物非真有、非真無。他指出，如果事物是真有，就應該從無始以來，恒常地存在，無須待因緣和合之後才存在；另一方面，如果事物為真無，就應恒常地不存在，不應待因緣變化之後才變成不存在。僧肇所說的真有，是真實的存在。真實的存在具有自身存在的充足條件。要由其他東西提供條件才能存在的事物，它的存在就不是它自身，而是其他條件的結合，即是因緣和合。既然具有自身存在的充足條件，則應是無始以來，並且將會恒久地存在。所以，真有無須待因緣和合才成為有。真無是一無所有，徹底虛無。既是一無所有，就不是從有變成的無，也不會變成有。所以真無是無始以來就是無，而且也將永遠是無，無須待因緣變化然後才成為無。現象事物不是無始以來便為有，而是在因緣和合之後才成為有。所以，現象事物雖然是有，但不是真有。既然不是真有，實在地說不應稱為有。真無是一無所有，故無物可動。所以湛然不動才可稱為無。現象事物倘若為無，就不應生起，因為生起是依靠條件的，若是一無所有，哪有條件令事物生起呢？現象事物既然由因緣和合而生起，故不是真無。

原文 10

故摩訶衍論云：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，一切緣故不應有。尋此有無之言，豈直反論而已哉？若應有，即是有，不應言無。若應無，即是無，不應言有。言有，是為假有，以明非無。借無，以辨非有。

摩訶衍論指《大智度論》。“一切因緣故應有”，“一切因緣故不應有”，這兩句說話似是自相矛盾。但僧肇指出，若是有，就應說有；是無，就應說無，怎能提出相反的說法呢？他解釋說，“言有，是為假有以明非無”，意思是，論中所說的有，是指假有。另一方面，“借無，以辨非有”，意思是，借用無來表明非真有。有是假有，無是非真有，所以這裏說的有、無其實是相通的。

原文 11

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，然則不真空義，顯於茲矣。

要說現象事物是有，但它們卻不是真實的存在；要說是無，它們卻是有形有象。既然有形有象可見，就不是一無所有，即是非真無。但又不是實在存在的東西，所以又非真有。非真有，亦非真無就是不真，不真就是空。

非有非無是中觀學派對空的詮釋。僧肇把非有非無進一步闡釋為非真有、非真無，這即是“不真”。所以“不真”涵蓋了非有非無，是中道，亦是空的詮釋。

原文 1 2

諸法假號不真，譬如幻化人，非無幻化人，幻化人非真人也。

這裏運用譬喻，較正面地說出事物的性格。“諸法”指現象事物。現象事物有形有象，所以能夠立名。但前面已提過，這些名字並非與實質的事物對應，所以名字只是假號。諸法只具有假號而不是真實存在。般若經把這種存在的性格譬喻為幻化人。幻化人是古印度人的一種技藝造出來的一些人形的幻象。無知的人會被愚弄，以為是真人，但懂得原由的人就知道只是幻象。運用這個譬喻，是要指出一般人日常接觸的事物，實在地說都是幻象，但人們卻把這些幻象當作是真實的東西，這就是執著。但覺者由於體驗到真正的事物，所以明白到現象事物的本質為幻象，這樣就不會執著。就著這些幻象來說，幻象就在眼前，所以不是沒有幻象，但幻象畢竟是虛幻的，不是真實的東西。這個譬喻很具體地表現現象事物的性格。這種不是真有，亦不是真無的性格，就是空。

原文 1 3

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。

“以名求物”的“名”表示名稱或概念。“以名求物”意思是就著一個名稱，去尋找一件與這名稱相對應的事物。僧肇認為，任何事物都沒有完全對應於這名稱的實質，即是“物無當名之實”。從另一面說，“以物求名”，即是就著

一件事物尋求與它完全相應的名稱。結果會是，沒有一個名稱可完全對應於那事物，這即是“名無得物之功”。“物無當名之實，非物也；名無得物之功，非名也”，從字面上看，這裏以物與名之間的不相對應來指出物非物，名非名。然而，從邏輯上看，物不對應於某個名，仍然未能否定它為物；名不對應於物，亦未能否定它為名。這裏的重點應在於“實”。這“實”指實質性或實在性。這句的第一個“物”，應指世間事物或現象事物。世間事物並無對應於某名稱的實質性，故此，該事物並非真實的事物。另一方面，第一個“名”指世間的名言概念，名言概念並不對應於真實的狀態，所以，這名言概念並不是一個能代表真實狀態的名稱。這個意思就是“名不當實，實不當名”，亦即是“名實無當”。最末一句“萬物安在”，我們不能以一種虛無的想法去理解。“萬物”指世間事物，說世間事物完全不存在是偏於虛無的想法。從“名實無當”並不能推導至世間事物完全不存在。這裏的重點不單在“物”，更強調“實”。這裏的意思應是，從名實無當，推至世間事物皆沒有實質的存在。所以，這裏只否定世間事物為實有，並不否定世間事物的假有狀態。

原文 1 4

故中觀云：物無彼此，而人以此為此，以彼為彼；彼亦以此為彼，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？

一切事物，就其本質而言，根本沒有區別。我們所認識的事物之所以有種種區別，成為萬事萬物，並不是因為事物本來如此，而是人在認識過程中進行了區分，即所謂了別或分別。既然物與物的區分並非源自事物的本質，而是人在認識過程加入的，因此，這種區分的方式就沒有必然性，這即是“此彼莫定乎一名”的意思。然而，迷惑之人卻以為事物本身就是區分成各種各樣的，因此，以為這種區分是必然的。僧肇指出，事物本身沒有彼此的區分，所以沒有任何事物是真正存在的。最末一句的“物”，指現象中分別為各種各樣的事物，即是在我們的認識中呈現成各種相狀的事物。人們就著各種相狀，安立不同的名號，此人與彼人可有不同的安立，故名非定乎一。

原文 1 5

是以聖人乘千化而不變，履萬惑而常通，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。然則，道遠乎哉？觸事而真。聖遠乎哉？體之即神。

“千化”、“萬惑”指現象世間的種種虛假變幻。聖人經歷種種虛假變幻，仍能“不變”和“常通”，其原因就是“即萬物之自虛，不假虛而虛物”。“自虛”即是虛空的本性。聖人結合於萬物虛空的本性，現象雖然變幻，但本性始終為空，故不變。又因本性為空，空則無礙，故常通。“假虛”是運用一些方法去排除萬物，“虛物”表示令到事物成為虛空。假虛指上面提到的“無心於萬物”、“明色不自色”、“滌除萬物，杜塞視聽”等等。聖人即萬物之自虛，而不以種種方法令到萬物成為虛空。

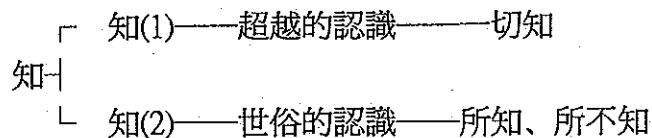
“真際”是真理層面的實在狀態，“為諸法立處”即安立現象世間。僧肇對世尊表示讚嘆，並指出真實狀態與現象世間的關係。這種關係是“立處即真”。“即”表示不離、結合。“立處即真”表示世間現象當體就是真實，即從存在上說，世間就是真實。“觸事而真”的“事”表示世間事物；“體之即神”的“之”指前面的“事”，亦指世間事物。這兩句的意思是，接觸或體察世間事物，就是體察真理。

五、《肇論》〈般若無知論第三〉（《大正藏》第四十九冊，頁一五三至一五四）

原文 1

夫有所知，則有所不知。以聖心無知，故無所不知。不知之知，乃曰一切知。故經云：聖心無所知，無所不知。信矣。是以聖人虛其心而實其照，終日知而未嘗知也。

這裏提到兩層意義的知。第一層是超越的認識，即是超越了障蔽，觀照到的事物的真實狀態。第二層是世俗的認識，即是我們一般對事物的知識。這種知是在有執的情況下所達到的認識。“夫有所知，則有所不知”的“知”是世俗的知。一般人從世俗的眼光去觀察，呈現的世界千差萬別、無窮無盡。在這種情況認識事物，會有所知，但亦必定有所不知。“聖心無知，故無所不知”的“知”亦是指世俗知。“聖心無知”表示聖人不以世俗的眼光去認識事物，所以無世俗的所知，亦無世俗的所不知。“不知之知”是不著於世俗知的知，此稱為“一切知”。按照這樣的理解，以上提到的“知”的關係如下：



知分爲兩層：知(1)是超越的認識，又稱爲一切知；知(2)是世俗的認識，包括所知和所不知。說“有所知”表示設定了在知(2)的範疇內，在這範疇內除了有“所知”外，亦必有“所不知”。“聖心無知(2)”表示離開了知(2)的範疇，所以無“所不知”。“不知(2)之知”是離開知(2)的知，即是指知(1)。此知(1)就是一切知。引文接著說：“聖心無所知，無所不知。”這是說聖心無知(2)，即無世俗的、有執的認識。

“聖人虛其心而實其照”當中的“心”，是達到世俗知的認識心；“照”是觀照真實的超越的智慧。聖人不以有執的認識心去認識事物，而以超越的智慧觀照，所以聖人一直在知(1)之中，但沒有知(2)。

原文 2

經云：真般若者，清淨如虛空，無知無見，無作無緣。斯則知自無知矣，豈待返照然後無知哉？若有知性空而稱淨者，則不辨於惑智，三毒、四倒亦皆清淨，有何獨尊於般若？若以所知美般若，所知非般若，所知自常淨，故般若未嘗淨，亦無緣致淨歎於般若。

“經”指《般若經》。¹⁵僧肇指出，正如《般若經》所說，般若本身就是無知，無須等待“返照”後才成為無知。“返照”表示經過了世俗的認識心的階段，返回清淨的觀照實相的境界。他認為，如果以為般若在體現性空的真理之後才成為清淨，就是不懂得般若與惑智的分別。如果這樣也得稱為清淨，則三毒、四倒亦皆清淨。三毒指貪、瞋、癡三種根本煩惱；四倒是常顛倒、樂顛倒、淨顛倒和我顛倒，即是把世間的無常執為常，苦執為樂，不淨執為淨，以及無我執為有我的顛倒見解。三毒和四倒都在世俗的認識，即“惑智”的範圍內。惑智是由障蔽所致。若能去除障蔽，即“反照”，則所謂“惑智”亦會成為清淨的智。如果般若亦要經過反照才成為清淨，則般若與惑智就無異。僧肇特別強調般若本性清淨，顯出般若優勝於世俗智。引文最後指出，般若之所以為清淨，並不是由於般若觀照的對象為清淨的。般若觀照的對象是真諦或真如，這對象固然是清淨，但並不能使般若亦成為清淨。

這段文字顯出般若的恒常性。般若本身就無世俗知，無須待返照後才成為無世俗知。般若本身就是清淨，並非由清淨的對象使它成為清淨。這顯示般若是不待緣的，它本身就是如此，無需因緣而成。這種說法有點像自性見，而自性見正是空所破斥的。前文提到，空是破斥世人的執著。世人一般執著緣起無自性的東西為有自性，這是自性見。空破斥的是這樣的自性見。而般若並非緣起的東西，它本身不待緣，恒常如是。這對般若如實的知見，並不是自性見。

原文 3

微妙無相，不可為有；用之彌勤，不可為無。不可為無，故聖智存焉；不可為有，故名教絕焉。是以言知不為知，欲以通其鑒；不知非不知，欲以辨其相。辨相不為無，通鑒不為有。非有，故知而無知；非無，故無知而知。是以知即無知，無知即知。無以言異，而異於聖心也。

這裏以非有非無、非知非不知來指向般若。“相”指現象，即是事物在主體中的呈現。在我們一般的認識中，內心呈現出對象的形象，我們稱此為對象的相。¹⁶般若無相，表示般若並不成為我們一般認識的對象，所以在我們的認識中不可能呈現般若的相。而我們說事物為有，是基於我們對它有認識。般若並不成為我們認識的對象，故不可說為有。然而，般若具有觀照真諦之功用，所以亦不是一無所有。¹⁷般若非無，所以這種聖智是存在的。般若非有，所以不能以概念來表達

¹⁵ 參考洪修平釋譯《肇論》，p.118，註7。

¹⁶ 但此相並不一定是對象事物自身的形象。在主體中呈現的形象，跟事物自身的形象可以是兩回事，這點不在此討論。

¹⁷ 關於般若之功用，當然不是透過一般認識可以證明，因為般若不是一般認識的對象。僧肇在

它的性格。故此，說般若為“知”，並非表示它真的為知，只是要指出它有觀照的功用；說般若為“不知”，亦不是表示般若真的為不知，只是要指出般若無相。般若無相，所以沒有知的性格，因此說為“不知”。“知”表示般若具有觀照的功用；“無知”表示般若沒有知的性格，這是因為知和無知都不能代表般若本身。在般若本身來說，無所謂知或無知，所以知和無知沒有實質的分別。

原文 4

夫知與所知，相與而有，相與而無。相與而無，故物莫之有；相與而有，故物莫之無。物莫之無故，為緣之所起；物莫之有故，則緣所不能生。

“知與所知”即世俗認識中的主體與對象。僧肇指出，知與所知互相依待而有，亦由於互相依待，所以是無。“有”是指有現象，“無”是說無自性。“相與而無，故物莫之有”，這“有”指實有。無自性故非實有。“相與而有，故物莫之無”，這“無”是虛無。有現象生起故非虛無。事物並非虛無，是由緣起；事物並非有自性，所以緣不能實質地生起事物。

這裏亦運用非有非無以作說明，但說明的並不是超越的般若，而是世間的事物。前面說般若非有非無，是以其無相故非有，有功用故非無。這裏說世間事物非有非無，是以其無自性故非有，有緣起之現象故非無。同樣以非有非無來說，但意思完全不同。其中，以後者符合於中觀所說的非有非無。龍樹指著緣生法的空性來說非有非無，相等於僧肇在這裏就著世間事物而說的非有非無。在這一點上，僧肇完全符合中觀學，包括在義理上和方法上。

原文 5

夫智以知所知，取相故名知。真諦自無相，真智何由知？所以然者？夫所知非所知，所知生於知，所知既生知，知亦生所知。所、知既相生，相生即緣法，緣法故非真，非真故非真諦也。故中觀云：物從因緣有，故不真；不從因緣有，故即真。今真諦曰真，真則非緣。真非緣故，無物從緣而生也。

智以其能認識對象，取對象之相而名為知。真諦是般若的對象，但真諦無相，故般若無相可取。般若不取相，故不名為知。般若的所知，並不是世俗知的所知。世俗的所知，與知相待而有，這即是緣生，所以，世俗的所知是緣生法。緣生法非真實，非真實故非真諦。所以世俗的所知不是般若的所知。從因緣而有的事物非真實，不從因緣而有的才是真實。真實之物非緣生，所以沒有實物從緣而生。

這裏是說明，不是證明。有關超越層面的事，只有透過修行，破除障蔽，才能證得。

“真智”即是前引文的“聖智”。前引文說：“不可爲無，故聖智存焉。”（大 45.153c）可見“真智”有著存在的性格。這裏說“真諦曰真，真則非緣。”亦可見真諦具有獨立存在的性格。所以，這裏所說的“真”，是真實存在的意思。

“真則非緣”即是說緣起非真。“無物從緣而生”表示緣起的非真物。僧肇在這裏表達出對緣起法的觀念。他認爲緣起法並非真物，即是說緣起法不具有真實的存在性。哪麼，緣起法的本質是什麼呢？引文說：“所、知既相生，相生即緣法。”這裏指出能知和所知是互相依待而生的，亦就是緣起法。能知是認識的主體，所知是認識的對象。然而，這主體和對象都沒有真實的存在性。由此可見，緣起法只有認識的意義，沒有真實的存在意義。前引文亦提到：“相與而無，故物莫之有；相與而有，故物莫之無。”（大 45.154a）這表示緣起法無自性，故非實有；但有現象之生起，故非虛無。這現象是知與所知相與而有的，它不是離開知而存在的。所以這現象其實就是認識。由此可見，緣起法只有認識的意義，沒有真實的存在性。中觀認爲緣起就是空。在僧肇看來，說緣起法是空，是在於它們沒有真實的存在性。沒有真實的存在性故非有。另一方面，緣起法具有認識意義，它們的本質就是認識，即是在能知、所知，或主、客相對的格局中呈現的現象，所以它們不是虛無，故非無。非有非無就是緣起法的性格，亦即是空的意義。

僧肇在本論中把認識分爲兩層。一層是超越的認識，即是般若觀照真諦；另一層是世俗的認識，即是緣起的能知對所知的認識。在超越的認識中，般若與真諦的關係是即同而異，即異而同。論曰：“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。”（大 45.154c）若孤立地看功用方面，般若是能照，真諦是所照，故兩者爲異。另一方面，若孤立地看存在性，存在便是寂靜的。般若存在的體與真諦是同一的，故二者爲同。然而，引文說二者即同而異，即異而同，這表示般若和真諦的存在與功用是不能分開的，它們不能單是存在而不發揮功用，也不能單有功用而不存在。二者爲同，故在般若的觀照中沒有彼此或主客的區分。二者爲異，故般若與真諦的存在不會停止觀照的作用。在世俗的認識中，能知和所知是相對而立，亦是相待而有。般若是聖智、真智，是本來清淨，亦恒常清淨，是真實的存在。世俗的能知是惑智，是染污的，但並不是恒常地染污的，因爲它是緣起法，緣起法非真實的存在，沒有恒常性。

就存在來說，只有般若和真諦是真實的，緣起法沒有真實的存在性。緣起法是現象，只具有認識意義。所以，就真實的存在來說，無所謂真、俗。所謂真、俗，只是就認識來說。真是般若的超越的認識，俗是惑智的世俗的認識。般若達到真實的存在，所以超越的認識無異於存在，即是諸法實相。惑智所見的只是緣起的現象，不是諸法本身。

陳森田

二零零八年十一月

〈不真空論第二〉

- 故童子歎曰：說法不有亦不無，以因緣故諸法生。瓔珞經云：轉法輪者，亦非有轉，亦非無轉，是謂轉無所轉。此乃眾經之微言也。
（不真空論第二）

- 元康《肇論疏》：童子者，維摩經中長者子寶積也。言佛說法非定是有，亦非是無，皆從因緣而有也。
- 《大纓絡經》：文殊師利問云：一切諸佛轉法輪，爲有轉耶？爲無轉耶？佛言諸佛正法，亦不有轉，亦不無轉。文殊復問：云何不有轉，亦不無轉？佛言諸法空故，亦無有轉，亦無無轉也。

〈不真空論第二〉

- 原文 8
- 謂物無耶，則邪見非惑；謂物有耶，則常見爲得。以物非無，故邪見爲惑；以物非有，故常見不得。然則，非有非無者，信真諦之談也。

〈不真空論第二〉

- 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。

〈不真空論第二〉

- 原文 9
- 所以然者。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。

〈不真空論第二〉

- 原文 10
- 故摩訶衍論云：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，一切緣故不應有。尋此有無之言，豈直反論而已哉？若應有，即是有，不應言無。若應無，即是無，不應言有。言有，是爲假有，以明非無。借無，以辨非有。此事一稱二，其文似有不同，苟領其所同，則無異而不同。
- 肇論新疏：過未法爲無，現在法爲有。

元康《肇論疏》

- 誠，信也。即萬物之有爲空，故云順通。順通故無阻逆也。即僞即真，故性莫之易者，即俗諦之僞，真諦之真，非謂改變俗諦，別明真諦也。性莫之易，故雖無而有者，即有是空，雖空猶是有也。物莫之逆，故雖有而無者，即萬物順通性空，當知雖有而是空也。（大45.172b）

文才《肇論新疏》

- 就物順通，非杜塞視聽，故不逆其物；即俗僞而顯真，何待虛豁，故不易其性也。性莫之易，故雖無而有；物莫之逆，故雖有而無。（大45.210a）

〈不真空論第二〉

- 原文6
- 故經云：色之性空，非色敗空，以明夫聖人之於物也，即萬物之自虛，豈待宰割以求通哉？
- 維摩經：色即是空，非色滅空。謂色性即是空，非謂滅色然後始空也。

〈不真空論第二〉

- 是以寢疾有不真之談，超日有即虛之稱。然則三藏殊文，統之者一也。故放光云：第一真諦，無成無得；世俗諦故，便有成有得。夫有得即是無得之僞號，無得即是有得之真名。真名故，雖真而非有，僞號故，雖僞而非無。

- 維摩經·文殊師利問疾品：菩薩病者，非真非有，眾生病亦非真非有也。
- 超日明經：不有壽，不保命，四大虛也。
- 據第一義諦，無有成佛，無有得涅槃，世諦則有耳。

〈不真空論第二〉

- 原文7
- 言真未嘗有，言僞未嘗無。二言未始一，二理未始殊。故經云：真諦、俗諦謂有異耶？答曰：無異也。此經直辯真諦，以明非有；俗諦，以明非無。豈以諦二而二於物哉？然則萬物果有其所以不有，有其所以不無。有其所以不有，故雖有而非有；有其所以不無，故雖無而非無。雖無而非無，無者不絕虛；雖有而非有，有者非真有。若有不即真，無不夷跡，然則有、無稱異，其致一也。

量。夫何謂真一以真無異。無異故萬物。含一而生。即彼萬物亦為一也。何以故以本一故。即無二也。譬如檀生檀枝終非椿木也。然彼真一而有種種名字。雖有種種名字終同一義或名法性。法身真如。實際。虛空。佛性。涅槃。法界。乃至本際。如來藏。而有無量名字。皆是真一異名。同生一義。蓋前三品者亦復如是。夫何以名廣照品者。所謂智鑑寬通慧日圓照。包含物理虛洞萬靈。故言廣照。何謂離微品者。所謂性該真理究竟玄源。實際沖虛本淨非染。故曰離微。何謂本際品者。所謂天真妙理體豈非修。性本虛通含收萬物。故言本際品也。是故合前三品。一義該收出用無窮。總名寶藏。是以闡森羅之義府。論識物之根由虛洞太清。陰符妙理。圓之者體合真一。了之者密悟玄通。故明法界之如如。顯大道之要者也

今。凡著名僧傳。及傳所不載者。釋僧叙等三千餘僧。清信檀越謝靈運等八百許人。至能辯正方言節文階級。善敷名教精搜義理。揖此群賢語之所統有美若人。超語兼默。標本則句句深達佛心。明末則言言備通衆教。諒是大乘懿典。方等博書。自古自今著文著筆。詳次名賢所作諸論。或六七宗。爰延十二。並判其臧否。辯其差當。唯此憲章無弊斯咎。良由襟情泛若。不知何係。譬彼淵海數越九流。挺拔清虛。蕭然物外。知公者希。歸公探什。如曰不知。則公貴矣。達猥生天幸。遂此正音。忻躍。弗已。饜饜無疲。每至披尋。不勝手舞。誓願生生盡命弘述。達於肇之遺文。其猶若是。況中百門觀。爰洎方等深經。而不至增平。世謬咸云。肇之所作故是誠實真諦。地論通宗。莊老所資益浪之說。此實巨盡之言。欺誣。亡沒。街巷陋音。未之足拾。夫神道不形。心敏難繪。既文拘而義遠。故衆端之所詭。肇之下意豈徒然哉。良有以也。如復徇狎其言。願生生不面。至獲忍心。還度斯下。遂留連講肆二十餘年。頗逢重席。未覩斯論。聊寄一序。託悟在中。同我賢余請侯來哲。夫大分深義。厥號本無。故建言宗旨。標乎實相開空法道。莫逾真俗。所以次釋二諦顯佛教門。但圓正之因。無上般若。至極之果。唯有涅槃。故未啟重玄。明衆聖之所宅。雖以性空擬本。無本可稱。語本絕言。非心行處。然則不遷當俗。俗則不生。不真為真。真但名說。若能破賊。湧然崇茲。道清耳虛。無言一語。斯則淨

肇論序

No. 1858

小招提寺沙門 慧達 作

慧達率愚。通序長安釋僧肇法師所作宗本物不遷等四論。但末代弘經。允屬四依菩薩。爰傳茲土。抑亦其例。至如彌天大德童壽桑門。竝創始命宗圖辯格致。播揚宣述。所事玄虛。唯斯擬聖默之所祖。自降乎已。還歷代古

不。形證。滙和功也。適化衆生。謂之滙和。不染塵累。般若力也。然則般若之門。觀空。滙和之門。涉有。未始迷虛。故常處有而不染。不礙有而觀空。故觀空而不證。是。謂一念之

何所往何則。求向物於向。向未嘗無。貴向物於今。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

照之功著。故般若無知。無名之德與。而涅槃不稱。余謂此說用圓。譬佛淵海。浩博無涯。窮法體相。雖復言約而義豐。文華而理詣。語勢連環。意實孤誕。敢是絕妙好辭。莫不竭茲洪論。所以童壽歎言。解空第一。肇公其人。斯言有由矣。彰在翰牘。但宗本蕭然。莫能致詰。不遷等四論事開接引。問答折微。所以稱論

肇論

後秦長安 釋僧肇 作

本無。實相。法性。性空。緣會。一義耳。何則。一切諸法。緣會而生。緣會而生。則未生無有。緣離則滅。如其真有。有則無滅。以此而推。故知雖今現有。有而性常自空。性常自空。故謂之性空。性空故。故曰法性。法性如是。故曰實相。實相自無。非推之使無。故名本無。言不有不無者。不如見常見之有。邪見斷見之無耳。若以有為有。則以無為無。夫不存無以觀法者。可謂識法實相矣。雖觀有而無所取相。然則法相為無相之相。聖人之心。為任無所住矣。三乘等觀性空而得道也。性空者。謂諸法實相也。見法實相。故云正觀。若其異者。便為邪觀。設云不見此理。則則則也。是以三乘觀法無異。但心有大小為差耳。正和般若者。本無之相也。諸法實相。謂之般若。能

莫。之真心。吐不。之殊。效。能。而。不。可。要。者。其。唯。運。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。微。文。者。聞。不。遷。則。謂。昔。物。不。至。今。聆。流。動。者。而

而不在。是以聖人乘千化而不變。履萬感而
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。然則道遠乎哉。
觸事而真。豈遠乎哉。體之即神
不真空論終

般若無知論第三

夫般若虛玄者。蓋是三乘之宗極也。誠真一
之無差。然異端之論。紛然久矣。有天竺沙
門鳩摩羅什者。少踐大方。研構斯趣。獨拔於
言象之表。妙契於希夷之境。齊異學於迦夷。
揚清風於東扇。將爰燭殊方而匿纒涼土者。
所以道不虛應。應必有由矣。弘始三年。歲次
星紀。秦乘入國之謀。舉師以來之意也。北天
之運。數其然也。大秦天王者。道契百王之端
德洽千載之下。游刃萬機。弘道終日。信季俗
蒼生之所天。釋迦遺法之所仗也。時乃集義
學沙門五百餘人於逍遙觀。躬執秦文。與什
公參定方等。其所開拓者。豈謂當時之益。乃
累劫之津梁矣。余以短乏。曾廁嘉會。以為上
聞異要。始於時也。然則聖智幽微。深隱難測。
無相無名。乃非言象之所得。為試罔象其懷。
寄之狂言耳。豈曰聖心而可辨哉。試論之曰。
放光云。般若無所有相。無生滅相。道行云。般
若無所知。無所見。此辨智照之用。而曰無相
無知者何耶。果有無相之知。不知之照明矣。
何者。夫有所知。則有所不知。以聖心無知。故
無所不知。不知之知。乃曰一切知。故經云。聖
心無所知。無所不知。信矣。是以聖人虛其心

一八五八 卷論

而真其照。終日知而未嘗知也。故能照照無
光。虛心玄空。閉塞塞則。而獨覺真者矣。然
則智有窮幽之密。而無知焉。神隨應之用
而無慮焉。神無慮。故能獨王於世表。智無
知。故能玄照於事外。智雖事外。未始無事。神
雖世表。終日域中。所以俯仰順化。應接無窮。
無幽不察。而無照功。斯則無知之所知。聖神
之所會也。然其為物也。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。聖以之靈。故
虛不失照。無狀無名。故照不失虛。照不失虛。
故混而不滌。虛不失照。故動以接應。是以聖
智之用。未始暫廢。求之形相。未暫可得。故實
積曰。以無心意而現行。放光云。不動等覺而
建立諸法。所以聖迹萬端。其致一而已矣。是
以般若可虛而照。真諦可亡而知。萬動可即
而靜。聖應可無而為。斯則不知而自知。不為
而自為矣。復何知哉。復何為哉。

難曰。夫聖人真心獨明。物物斯照。應接無
方。動與事會。物物斯照。故知無所遺。動與事
會。故會不失機。會不失機。故必有會於可會。
知無所遺。故必有知於可知。必有知於可知。
故聖不虛知。必有會於可會。故聖不虛會。既
知既會。而曰無知無會者。何耶。若夫忘知遺
會者。則是聖人無私於知會。以成其私耳。斯
可謂不自有其知。安得無知哉。答曰。夫聖人
功高二儀。而不仁。明逾日月。而彌昏。豈曰木
石替其懷。其於無知而已哉。誠以異於人者
神明。故不可以事相求之耳。子意欲令聖人

不自有其知。而聖人未嘗不知。無功非於
聖心。故於文者乎。何者。經云。其心若水。
清淨如虛。空無知。無知。無知。無知。無知。
無知。無知。無知。無知。無知。無知。無知。無知。
空而稱得者。則不辨於感。三言四倒。亦
清淨。何獨尊於般若。若以所知。美般若。所
知非般若。所知自常淨。故般若未嘗淨。亦無
緣致淨。歎於般若。然經云。般若者。清淨者。將無
以般若體性真淨。本無惑取之知。本無惑取
之知。不可以知名哉。豈唯無知名。無知。無知。
無知矣。是以聖人以無知之般若。照彼無相
之真諦。真諦無兔馬之遺。般若無不窮之靈。
所以會而不差。當而無是。寂怕。無知。而無不
知者矣。

難曰。夫物無以自通。故立名以通物。物雖非
名。果有可名之物。當於此名矣。是以即名求
物。物不能隱。而論云。聖心無知。又云。無所不
知。意謂無知未嘗知。知未嘗無知。斯則名
教之所通。立言之本意也。然論者欲一於聖
心。異於文旨。尋文求實。未見其當。何者。若
知得於聖心。無知無所辨。若無知得於聖心。
知亦無所辨。若一都無得。無所復論哉。答
曰。經云。般若義者。無名無說。非有非無。非
實非虛。虛不失照。照不失虛。斯則無名之法。
故非言所能言也。言雖不能言。然非言無以
傳。是以聖人終日言而未嘗言也。今試為子
狂言辨之。夫聖心者。微妙無相。不可為有用
之彌動。不可為無。不可為無。故聖智存焉。不
可為有。故名教絕焉。是以言知不為知。欲以

一五二

夫至虛無生者。蓋是般若文鑑之妙趣。有物之宗極者也。自非聖明特達。何能契神於有無之間哉。是以至人通神心於無窮。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。故所遇而順適。無滯而不通。故能混雜致清。所遇而順適。故則觸物而一。如此。則萬象雖殊。而不能自異。不能自異。故知象非真象。象非真象。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。故頃爾談論。至於虛宗。每有不同。夫以不同而適同。有何物而可同哉。故衆論競作。而性莫同焉。何則。心無者。無心於萬物。萬物未嘗無。此得在於神靜。失在於物虛。即色者。明色不自色。故雖色而非色也。夫言色者。但當色即色。豈待色而後為色哉。此直語色不自色。未領色之非色也。本無者。情尚於無。多觸言以貧無。故非有。有即無。非無。無亦無。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。此直好無之談。豈謂順通事實。即物之情哉。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。豈曰文言之能辨哉。然不能杜默。聊復層言以擬之。試論之曰。摩訶衍論云。諸法亦。非有相。亦。非無相。中論云。諸法不有不

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。

無者。第一真諦也。尋夫不有不無者。豈謂滌除萬物。杜塞視聽。寂寥虛豁。然後為真諦者乎。誠以即物順通。故物莫之逆。即偽即真。故性莫之易。性莫之易。故雖無而有。物莫之逆。故雖有而無。雖有而無。所謂非有。雖無而有。所謂非無。如此。則非無物也。物非真物。物非真物。故於何而可物。故經云。色之性空。非色敗空。以明夫聖人之於物也。即萬物之自虛。豈待宰割以求通哉。是以寢疾有。不真之談。超日有即虛之稱。然則三藏殊文。統之者一也。故放光云。第一真諦無成無得。世俗諦故。便有成有得。夫有得即是無得之偽號。無得即是成有得之真名。真名故。雖真而非有。偽號故。雖偽而非無。是以言真未嘗有。言偽未嘗無。二言未始一。二理未始殊。故經云。真諦俗諦謂有異耶。答曰。無異也。此經直辯真諦以明非有。俗諦以明非無。豈以諦二而二於物哉。然則萬物果有其所以不有。有其所以不無。有其所以不有。故雖有而非有。有其所以不無。故雖無而非無。雖無而非無。無者不絕虛。雖有而非有。有者非真有。若有不即真。無不夷跡。然則有無稱異。其致一也。故童子歎曰。說法不有亦不無。以因緣故諸法生。環珞經云。轉法輪者。亦非有轉。亦非無轉。是謂轉無所轉。此乃衆經之微言也。何者。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。然則非有非無者。信真諦之談也。故道行云。心亦不有不無。中觀云。物從因緣

而實其照。終日知而未嘗知也。故能照耀輪光。虛心玄空。閉智塞聰。而獨覺冥冥者矣。然則智有窮幽之靈。而無知焉。神有應會之用。

故不有緣起故不無。尋理即其然矣。所以然者。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。尋此有無之言。豈直反論而已哉。若應有。即是有。不應言無。若應無。即是不。不應言有。言有。是為假有。以明非無。借無以辨非有。此。事一稱二。其文有似不同。苟領其所同。則無異而不同。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。然則不真空義。顯於茲矣。故放光云。諸法假號不真。譬如幻化人。非無幻化人。幻化人。非真人也。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。故中觀云。物無彼此。而人以此為此。以彼為彼。亦以此為彼。以彼為此。此彼莫定乎。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。是以成其立強名之文。圖林託指馬之况。如此。則深遠之旨。於何

不有有共知。而聖人未嘗不有知。無功乎。聖人失於文旨者乎。何者。經云。真般若者。非有非無。無所見。無所聞。無所覺。無所知。無所行。無所住。無所到。無所歸。無所依。無所住。無所到。無所歸。無所依。無所住。無所到。無所歸。無所依。

○不二非 ○明十(夫) ○事二是理 ○有二文

不形證。溥和功也。適化衆生。謂之溥和。不染塵累。般若力也。然則般若之門。觀空。溥和之門。涉有。涉有未始迷虛。故常處有而不染。不厭有而觀空。故觀空而不證。是謂一念之。權慧具矣。一念之力。權慧具矣。好思。歷然可解。泥洹盡諦者。直結盡而已。則生死永滅。故謂盡耳。無復別有一盡處耳。

物不遷論第一

夫生死交謝。寒暑迭遷。有物流動。人之常情。余則謂之不然。何者。放光云。法無去來。無動轉者。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。不釋動以求靜。故雖靜而不離動。然則動靜未始異而惑者不同。緣使真言滯於競辯。宗途屈於好異。所以靜躁之極。未易言也。何者。夫談真則逆俗。順俗則違真。遠真故迷性而莫返。逆俗故言淡而無味。緣使中人未分於存亡。下士撫掌而弗顧。近而不可知者。其唯物性乎。然不能自己。聊復寄心於動靜之際。豈曰必然。試論之曰。道行云。語法本無所從來。去亦無所至。中觀云。觀方知彼去。去者不來。斯皆即動而求靜。以知物不遷。明矣。夫入之所謂動者。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。傷夫人情之惑也久矣。目對真而莫覺。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。於向未有無向。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。然則旋嵐偃嶽而常靜。江河競注而不流。野馬飄鼓而不動。日月歷天而不周。復何怪哉。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。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。斯皆導遠群方。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

其之真心。性不一之殊。故乘而不可異者。其唯聖言乎。故談真有不遷之稱。真俗有沈動之說。雖復玄途異相。各歸何致矣。而後文者聞不遷。則謂昔物不至。今時流動者。而謂今物可至。昔。既曰古今。而欲遷之者。何也是。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。然則四。象風馳。璇電捲。得意毫微。雖速而不轉。是以如來。功流萬世而常存。道通百劫而彌固。成山假就於始質。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。故經云。三災彌。綸而行業湛然。信其言也。何者。果不俱因。因而果。因而不果。因不昔滅。果不俱因。因不來今。不滅不來。則不遷之致明矣。復何惑於去留。踟躕於動靜之間哉。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。

物不遷論終

通其際，不知非不知。欲以辨其相，辨相不為無。通鑿不為有，非有，故知而無知。非無，故無知而知。是以知即無知，無知即知。無以言異，而異於聖心也。

難曰：夫真諦深玄，非智不測，聖智之能，在茲而顯。故經云：不得般若，不見真諦。真諦則般若之緣也。以緣求智，智則知矣。答曰：以緣求智，智非知也。何者？放光云：不緣色生識，是名不見色。又云：五陰清淨故，般若清淨。般若即能知也。五陰即所知也。所知即緣也。夫知與所知，相與而有，相與而無，相與而無，故物莫之有，相與而有，故物莫之無。物莫之無，故為緣之所起。物莫之有，故則緣所不能生。緣所不能生，故照緣而非知。為緣之所起，故知緣相因，而生。是以知與無知，生於所知矣。何者？夫智以知所知，取相故名知。真諦自無相，真智何由知。所以然者，夫所知非所知，所知生於知，所知既生知，知亦生所知。所知既相生，相生即緣法。緣法故非真，非真，故非真諦也。故中觀云：物從因緣有，故不真。不從因緣有，故即真。今真諦曰真，真則非緣，真非緣，故無物從緣而生也。故經云：不見有法無緣而生，是以真智觀真諦，未嘗取所知。智不取所知，此智何由知。然智非無知，但真諦非所知，故真智亦非知。而子欲以緣求智，故以智為知。緣自非緣，於何而求知。

難曰：論云：不取者，為無知，故不取。為知然後不取耶？若無知，故不取。聖人則真若夜游，不辨細素之異耶？若知然後不取，知則異於不

取矣。答曰：非無知故不取，又非知然後不取，知即不取。故能不取而知。

難曰：論云：不取者，誠以聖心不物於物，故無惑取也。無取則無是，無是則無當。誰當聖心，而云聖心無所不知耶？答曰：然。無是無當者，夫無當則物無不當，無是則物無不是，物無不是，故是而無是，物無不當，故當而無當。故經云：盡見諸法而無所見。

難曰：聖心非不能是，誠以無是可是。雖無是可是，故當是於無是矣。是以經云：真諦無相，故般若無知者，誠以般若無有有相之知。若以無相為無相，有何異於真諦耶？答曰：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。是以至人處有而不有，居無而不無。雖不取於有無，然亦不捨於有無，所以和光塵勞，周旋五趣，寂然而往，怕爾而來，恬淡無為，而無不為。

難曰：聖心雖無知，然其應會之道不差，是以可應者應之，不可應者存之。然則聖心有時而生，有時而滅，可得然乎？答曰：生滅者，生滅心也。聖人無心，生滅焉起。然非無心，但是無心心耳。又非不應，但是不應應耳。是以聖人應會之道，則信若四時之質，直以虛無為體，斯不可得而生，不可得而滅也。

難曰：聖智之無，惑智之無，俱無生滅，何以異之？答曰：聖智之無者，無知，惑智之無者，知無。其無雖同，所以無者異也。何者？夫聖心虛靜，無知可無，可曰無知。非謂知無，惑智有知，故有知可無，可謂知無。非曰無知也。無知，即般若之無也。知無，即真諦之無也。是以般若之與真諦，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。是以辨同者同於異，辨異者異於同。斯則不可得而異，不可得而同也。何者？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，此則聖所不能同，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。是以經云：諸法不異者，豈曰續鸞截鶴，夷嶽盈壑，然後無異哉。誠以不異於異，故雖異而不異也。故經云：甚奇世尊。於無異法中而說諸法異。又云：般若與諸法，亦不一相，亦不異相信矣。

難曰：論云：言用則異，言寂則同。未詳般若之內，則有用寂之異乎？答曰：用即寂，寂即用。於用也，是以智彌昧，照逾明。神彌靜，應逾動。豈曰明昧動靜之異哉。故成具云：不為而過為。寶積曰：無心無識，無不覺知。斯則窮神盡智，極象外之談也。即之明文，聖心可知矣。

劉道民書問附
遺民和南頃餐微聞，有懷遙佇，歲未寒嚴，體中如何。音寄蓬隔，增用抱藹。弟子沈痾草澤，常有弊瘵耳。因慧明道人北遊，裁通其情。古人不以形疏致淡，悟涉則親。是以雖復江山悠逸，不面當年。至於企懷風味，鏡心象迹。