

僧肇的實相哲學

——以〈不真空論〉為主要典據的義理論述

摘 要

本文的論旨是在探討僧肇對於「諸法實相」的認識。本文的文獻依據，主要是《肇論》裡的〈不真空論〉，同時旁及僧肇其他論文；而所採取的進路，則為義理論述的研究進路。

關鍵詞：空、自性、實體、不真、實相

一、前言

透過諸法緣起、一切事物或對象皆為因緣所生的顯現：這一關乎「實相」課題的義理思維，打破佛教內外一般人士所懷抱的固定不變之「(人)我」觀念、抑或「(法)自性」觀念，一則足以深化佛教學習者觀察思維一切諸法之所以為「無常」乃至是「苦」的思想內涵，同時也開啓了一道可被佛法修行者所援以歸向、趣入「實相」的實踐法門。然而，對於「(一切)諸法(是)緣起(的)」這一論斷所賴以建成的輔助命題，例如一切諸法皆是「不自生」、「不他生」、「不共生」乃至「不無因生」；以及它們之所以能夠扎下堅實基礎的觀念支柱，例如「無自性」(asvabhāva/niḥsvabhāvatā)、「空」(sūnya)或「空性」(sūnyatā)乃至「中道」(madhyamā-pratipad)等等，假使沒有展開更進一步的思辨、論議，那麼，對於「諸法實相」義理涵蘊的考察工作，便將顯得掌握得不夠全面且深切。職此之故，不僅作為僧肇之思想淵源的般若經典，屢屢講說「一切法空」¹、「不生不滅」²的思想觀點、以及「空觀」³的實踐法門，而且作為僧肇另一思想淵源的中觀學統⁴，更以較具系統的論理方式，針對該許命題與觀念之內涵，展開具有反面襯顯與正面抒發二重進路的辨析、解釋與闡明工作。

正如《中論·觀四諦品》所說：「眾因緣生法，我說即是無〔=空〕，亦為是

¹ 例如《小品般若波羅蜜經》卷6〈大如品〉：「……須菩提！菩薩得阿耨多羅三藐三菩提時，為眾生說色趣空，說受、想、行、識趣空，一切法皆趣空，不來不去。何以故？色空，不來不去；受、想、行、識空，不來不去；乃至一切法空，不來不去。故一切法趣空，不過是趣。一切法趣無相，趣無作，趣無起，趣無生，趣無所有，趣夢，趣無量，趣無邊，趣無我寂滅，趣涅槃，趣不還，趣不趣。一切法不過是趣。」(T08, no. 227, p. 561, c11-18)《摩訶般若波羅蜜經》卷17〈深奧品〉：「須菩提言：『世尊！佛說一切法空。世尊！諸法空即是不可盡、無有數、無量、無邊。世尊！空中，數不可得、量不可得、邊不可得。以是故，世尊！是不可盡、無數、無量、無邊，義無有是異。』」(T08, no. 223, p. 345, b29-c4)

² 例如《摩訶般若波羅蜜經》卷1〈習應品〉：「舍利弗白佛言：世尊！菩薩摩訶薩云何習應般若波羅蜜與般若波羅蜜相應？佛告舍利弗：菩薩摩訶薩習應色空，是名與般若波羅蜜相應。習應受、想、行、識空，是名與般若波羅蜜相應。……習應一切諸法空，若有為、若無為，是名與般若波羅蜜相應。……舍利弗！色空中無有色，受、想、行、識空中無有識。舍利弗！色空故無惱壞相，受空故無受相，想空故無知相，行空故無作相，識空故無覺相。何以故？舍利弗！色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。受、想、行、識，亦如是。舍利弗！是諸法空相，不生不滅、不垢不淨、不增不減。是空法非過去、非未來、非現在，是故空中無色，無受、想、行、識，無眼、耳、鼻、舌、身、意，無色、聲、香、味、觸、法，無眼界乃至無意識界，亦無無明、亦無無明盡，乃至亦無老死、亦無老死盡，無苦、集、滅、道，亦無智、亦無得，亦無須陀洹、無須陀洹果，無斯陀含、無斯陀含果，無阿那含、無阿那含果，無阿羅漢、無阿羅漢果，無辟支佛、無辟支佛道，無佛、亦無佛道。舍利弗！菩薩摩訶薩如是習應，是名與般若波羅蜜相應。……」(CBETA, T08, no. 223, p. 222, c8-p. 224, a19)

³ 「空觀」，意謂「一切法空」的思想主張、以及觀察「一切法(自性/本性)空」的修行實踐。般若經教盛揚「空觀」，徵諸其各部經典，歷歷目前，不煩臚列。又，學界研究般若經典、講論般若思想時，也每每指出般若經典是以「空觀」為其宣教主軸。

⁴ 請參見劉貴傑，《僧肇思想研究》(台北：文史哲出版社，1985年，初版)，頁31~36、頁52~58。

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。」⁵而青目（Pingala，西元四世紀左右）解說龍樹這首偈頌的意旨，則表示：「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。」⁶這是面對宇宙萬有或世界萬象時，透過「眾因緣所生」的「緣起」或「因緣」觀思取向，去察視、探究所對事象或物體的存在內涵，而在存有論的意義上得知我們一般所說的事物，更深刻來看，其實只是沒有任何獨立不變之實體性內涵——「無自性」的「因緣生法」、抑或「緣起法」。同時進一步給予——「假」⁷——「無自性」的「因緣生法」以一個所謂「空」或「空性」語詞，來表示它所內涵的「緣起」或「因緣」意義，於是「空」或「空性」就在用以揭示事物的「緣起」或「因緣」該一存在實情的導向功能上，與「無自性」成為意義同等的概念。職此之故，青目說道：「無自性故〔即〕空。」

「（眾因緣生法）無自性故空」顯然是個論斷或命題；不過，這樣的論斷或命題，雖然在語句形式上現似「若 P 則 Q」的模態，但它卻不像「（如果）某人偷東西，（故）則他為小偷」該類語句是以「偷東西」這個事件作為判定他「是小偷」的原由，而毋寧如同「（假使）某男人未結婚，（故）則他是一名單身漢」這類語句是以「未結婚」的事件來揭開他「是一名單身漢」的存在實情。換言之，「無自性故空」的「故」字，與其說是表示原因與結果、抑或理由與論斷間所具條件關係的「因此」、「所以」之義，毋寧更可理解為表示概念與概念、抑或觀點與觀點間所具意義連繫的「即是」、「就是」之義。因此，該句話語所要傳達的意旨，乃是：對於一個沒有「自性」、亦即缺乏實體性內涵的東西，同時也就是對於佛教認為其根本體質是緣起的、抑或眾因緣所生的事象，便可給予它們「就是『空』」、或者「即是『空性』」的稱謂。換句話說，「空」或「空性」就是「無自性」的同義語；它們都是用來抒發「眾因緣生法」所保有的「緣起」或「因緣」該一內在意涵的抒義詞⁸。

然則，面對用來揭示一切諸法之「緣起」或「因緣」內涵的「無自性故空」這一論斷，僧肇透過怎樣的具體講述，來展開他對就中問題的指陳和闡說呢？而

⁵ 引見《中論》卷 4〈觀四諦品〉，(T30, no. 1564, p. 33, b11-14)

⁶ 詳見《中論》卷 4〈觀四諦品〉：「……『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。」(CBETA, T30, no. 1564, p. 33, b15-21)

⁷ 「假名」的「假」字，原有「給予」的意思，例如《漢書·儒林·轅固傳》：「乃假固利兵。」《漢書·循吏·龔遂傳》：「遂乃開倉廩假貧民。」顏師古注，皆作此解。請參見俞志慧，〈《論語·述而》「加我數年，五十以學易」章疏證〉，刊載於《孔子研究》（總第 59 期）2000 年第 3 期（濟南：齊魯書社，2000 年 5 月，頁 116~118），頁 116。

⁸ 牟宗三（1909~1995 A.D.）早已明白指出「空」乃至「空性」，原是一個抒義詞或抒意字；詳見牟宗三，《佛性與般若》（台北：臺灣學生書局，1989 年，修訂五版），頁 51、頁 93、頁 154。

經由那些講述所開啓的義理向度，又實質反映出「實相」之在何種意義層面上的展現或顯明呢？本文將以探究這兩大問題為主軸，來展開如下的義理闡析工作。

二、僧肇的不真即空觀：性空實相之思考

僧肇針對一切諸法「無自性故空」的空義論述，比較集中表現在〈不真空論〉內，因此，這裡主要依據該篇文章，同時參考其他論著，來展開以下的探論工作。

（一）對於「真實存在」的兩種構想

在〈不真空論〉中，僧肇批判討論其前輩學者對於般若經典所說「一切法空」、抑或「諸法皆空」⁹之義理旨趣的歧解乃至誤會¹⁰，進而提出他自己所了悟的「空（性之）義」；並且，如同該論題名所示，僧肇是以「（諸法）不真」這個論斷，來嘗試闡發經中所論一切法空義理的旨趣所在。不過，所謂「不真」是什麼意思呢？又它到底涵蘊怎樣的義理而得令「不真」這個斷言足以顯發出般若經典所要論明的「空義」呢？以下的探討，便將試著回應這些問題。

1、「實體」與「屬性」存有論構想下的「真實存在」

在一般哲學的形上學（Metaphysics）領域內，探討世界或事物之存在及其特性問題時，有一種理論型態名為「實在論」（realism）。該種理論型態的觀點之一，認為世界或事物是在我們的意識活動、抑或「心靈」（mind）所能設想的領域之外，以某種方式存在著的東西。換言之，這樣一種相對於心靈或意識活動之為個人乃至主觀的事物¹¹，而相反地是客觀的乃至非個人的東西，即使您、我之間對於它的存在方式，可能會有不同的描述，但是，無論如何它們都真真實實客觀存

⁹ 譬如《放光般若經》卷5〈不可得三際品〉：「……菩薩摩訶薩見諸法皆空，如夢、如幻、如炎、如響、如影、如化，以是故菩薩聞是教不恐不怖。」（T08, no. 221, p. 35, b18-20）《摩訶般若波羅蜜經》卷25〈實際品〉：「……復次，須菩提！菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，方便力故，見眾生懈怠，教令身精進心精進，作是言：『諸善男子！諸法性空中，無懈怠法、無懈怠者、無懈怠事。是一切法性皆空，無過性空者。汝等生身精進、心精進，為生善法，故莫懈怠。善法者，若布施、若持戒、若忍辱、若精進、若禪定、若智慧；若諸禪定、解脫、三昧；若四念處、乃至八聖道分；若空解脫門、無相、無作解脫門、乃至十八不共法，莫懈怠。諸善男子！是一切法性空中，當知無礙相。無礙法中，無懈怠者、無懈怠法。』如是，須菩提！菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，教眾生令住性空，不墮二法。何以故？是性空中，無二、無別，故是無二法，則無可著處。」（T08, no. 223, p. 401, b29-c14）

¹⁰ 詳見《肇論》卷1：「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，多觸言以實無。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！」（T45, no. 1858, p. 152, a15-24）

¹¹ 嚴格區分「個人的」與「主觀的」二個語詞之意義，乃毋寧是有所差異的；請參見桑木嚴翼著，余又蓀譯，《康德與現代哲學》（台北：臺灣商務印書館，1991年，臺七版），頁72。

在，而不是會受意識活動所制約、抑或心靈能力所掌控的東西¹²。

然而，面向相對於主觀心意活動而為客觀存在的世界萬象，我們一般之所以認為它們乃是「實在的」(real)，其條件之一，則是基於我們能夠分辨那些純然只是心意活動所構作出來的事物，例如神話故事裡的「人頭馬」¹³、武俠小說裡的「乾坤大挪移」¹⁴、睡夢中的情景、以及某種一時的幻覺或錯覺——海市蜃樓、抑或筷子在一杯水中現似彎曲樣態之類，與吾人清醒時的心智於正常認識情況下所看到的經驗現象明顯有別；因此，在肯定確有所謂「真的」(true) 認識之後，我們通常也就憑著自身的「感官直覺」(sensory intuition)、抑或「感性直觀」(perceptual intuition)，毫不反省檢視地認為那些非屬幻妄虛假的事物就是「真正實在」的東西，而其「實在性」(reality) 遂彷彿那樣客觀地毋容懷疑。

可是，如果從形上學領域的存有論 (Ontology) 思維角度來看，對於那些被視為真正實在的事物，我們一般又是根據它們擁有以下幾個特質來做出論定：(1) 不管我們個人的感官直覺乃至理智思維或知性思考 (intellectual thinking)，或者接觸而思想、或者不接觸而不思想，它們莫不一直存在；(2) 不僅我自己主觀覺知它們存在，而且別人也可以覺知它們存在；(3) 甚至它們還有影響其他事物的作用，等等¹⁵。換句話說，若就存有論層面而言，一種夠得上所謂「實在」的東西，至少必須具備三大特質：(1) 存在的持續性、(2) 客觀的普遍性、(3) 有力的功能性。

¹² 一般哲學界所說「實在論」，因為論者的觀點有異，所以也呈現出許多實質內容上、抑或理論型態上的分歧。譬如西方中世紀的經院哲學，「實在論」是指與「唯名論」(nominalism)、「概念論」(conceptualism) 相對的理論。譬如以「雪是白的」這句陳述來說，這句話為真若且唯若雪具有白的性質，而白這個性質是獨立於我們的觀念及語言。而在康德 (Immanuel Kant, 1724~1804 A.D.)，則將「實在論」相對於「觀念論」(idealism)，而指經驗的實在論者 (the empirical realist) 主張吾人可以對事物的存在與性質，擁有直接的知識，而先驗的實在論者 (the transcendental realist) 則認為事物存在、及其性質，完全獨立於人們的認識之外。康德之後，「實在論」，則用來指稱我們所認識的對象，它們的存在與性質，不在我們對它們的知覺 (perceptions) 之內。請參見 Ted Honderich edited, *The Oxford Companion to Philosophy*, New York: Oxford University Press, 2005, 2nd ed., pp.778-789. 另外，即使「實在論」本身，也有不同型態的區分。譬如「感官實在論」，認為可以知覺到的對象，乃是客觀獨立於吾人感官之外的外在事物；「科學實在論」，認為客觀獨存的外在事物，除了可被知覺到的對象之外，還包括感官所無法覺知的東西；而「宗教實在論」，則主張客觀實在的東西，除知覺所及的對象外，還包括超越知覺的東西，譬如「上帝」(God)。「實在論」的另一討論，請參見 Peter van Inwagen, *Metaphysics*, Cambridge, MA: Westview Press, 2002, 2nd ed., pp.76-84.; Hilary Putnam, *The Many Faces of Realism*, Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 1987, pp.3-8. 另請參見邱兆偉，《教育哲學》(台北：師大書苑，2002年，增訂二版)，頁 58。

¹³ 希臘神話裡，描述有種名叫 Centaur 的生物，上半身是人、下半身則是馬，即為「人頭馬」。請參見呂應鐘，〈半人半獸〉，刊載於《台灣時報》(台北：台灣時報社，1981年9月12日)，副刊。

¹⁴ 在金庸 (1924~A.D.) 武俠小說《倚天屠龍記》所描述的一種能夠驚天動地、扭轉乾坤的神奇功夫。詳見金庸，《倚天屠龍記 (三)》(台北：遠流出版社，1986年，初版)，頁 1220。

¹⁵ 請參見 Peter K. McInerney 著，林逢祺譯，《哲學概論》(*Introduction to Philosophy*) (台北：桂冠圖書公司，1996年)，頁 30。

關於「實在」的這些特質或性相，其中「有力的功能性」，用以區別想像、夢境、抑或錯覺、幻覺之類的事象，但只停駐在心意識活動領域內而缺乏實際力用的虛構性格。「客觀的普遍性」，則是用來確定被認為「實在」的該事物，不僅屬於某個人感官直覺乃至理智思維的一種對象，而是可以被其他具有相同覺知官能的生命體所認識或所肯信。至於「存在的持續性」，則是用來分辨任何事物不能止於作為認識對象而被某些生命體的覺知官能或認識機制所把握，便足以構得所謂「實在」的稱呼，而必須不論它們是否是在感性直觀、知性思考乃至一切覺知官能運作可及的範圍之內，也仍然要處於持續存有的狀態，然後才能夠得上是一種真正的實在。更確切說來，「存在的持續性」毋寧可以視為某事物之所以被判定為「實在」，而得具備所謂「實在性」的一項最重要特質。

「存在的持續性」之所以是事物得被稱為「實在」的一項最重要特質，乃是因為作為認識對象的某事某物，如果於存有上不能表現出它在時空形式條件下的存在持續性、抑或內容延展性，則基於它在吾人認識活動領域內將呈現出不斷變化遷易的形態或樣貌，那麼，我們到底可以依據或應該依據什麼時候、什麼位置所觀思知見的對象，來指認那就是存有上「真正實在」的東西呢？例如十點五分所見的對象——甲物，是「實在的」？還是十點十五分所見的對象——乙物，才是「實在的」？或者它們全都實在？假使一切所知所見的觀思對象盡屬實在，那麼，在我們面對那些不斷變化遷易以至於達到幾乎難以指認它們到底什麼內容存在、而又什麼內容不存在的東西時，畢竟能夠依據哪些知見內容來確認某事某物真正實際存在而所能保有的「實在性」呢？

或許正是有鑑於此，所以某種哲學理論上的主張、甚至只是某些一般人士的看法，便退而容認所見對象在內涵上即使會有程度不等的變易，但卻仍有部分內容確實可以常保其持續性或延展性，而得以作為該對象從來不曾或異的核心成素，來保證它之所以為某甲而不是某乙的獨特性，同時也用以支持它在存有上作為該種真實而非虛假存在物的實在性，因此人們得有根據可以認定該事物的的確確「實在」而不僅僅只是「虛在」。然則，這樣的思考、抑或直覺、甚至只是信念，遂促成人們試著提出某種用以解釋事物雖有變化、卻又有所不變的辦法。譬如在哲學領域內，強調區別「實體」(substance)與「屬性」(attribute)、抑或「本質」(essence)與「表象」(appearance)兩種存有論觀念層次的形上學思維方式，便是著名的例子之一。

(1) 實體vs. 屬性/本質vs. 表象的兩層存有論構想及其問題

區分「實體」與「屬性」、抑或「本質」與「表象」二者屬於不同存在層級的哲學觀點，乃是認為事物即使可以在性質、樣態乃至時空位置上表現出某些改變，但其中還有可以視為「本質特性」(essential properties)的某種內涵，卻永遠不會有所改變——我們在思想上也不能允許該內涵可以改變——否則該事物

作為認識對象也不復可說為存在了！因為假使某事物徹頭徹尾變了樣貌，那麼，呈露在某人面前而為其所知見的對象，又將如何可能再被確認為是原初所存在的該一事物呢？

譬如有位名叫「張三」的人，他可以從幼童、經青少年、以至於老死，在「表象」或「屬性」上不斷有所變異，不過，在區分「本質」與「表象」二者不同的主張者看來，張三這個生命體之中自有某種不曾改易的內涵，可以作為其「本質特性」而使得張三不至於變成李四或其他人。這一確保張三其人持續而不變異的東西，便被視為張三之所以為張三的「本質」或「實體」。一旦那樣的「本質」或「實體」竟然發生變化，那麼，「張三」其人遂也不復存在，而已化成另外一個人物——或李四、或王五，甚至只是一堆「非人」之物。換言之，如果表象或屬性上的變異足以撼動本質或實體，那麼，一個失去其本質或實體的對象矗立眼前，便不再可被認作「張三」，而只能說「張三」已不存在。因為張三之所以「是」張三，正靠著有種名之為張三的「實體」或「本質」一直維持不變，然後張三才得以「持續是」張三，而不會化成李四或王五。然而，如果允許那樣的「實體」或「本質」也能有所改變，那麼，最後肯定不會還「有」張三，而只剩「是」李四、或者「是」王五。值此之際，設若還有所謂「本質」或「實體」，那麼，它也只能是「李四」的實體、抑或是「王五」的本質，而不再是「張三」的實體或本質了！

透過「實體」或「本質」觀念來解釋那些在「屬性」或「表象」上有所變異的對象，仍舊得以「同一個事物」之身分而為我們所確認、所信肯的存有情況，確實具有能夠區別不同存在個體的認識論意義。不過，那樣的「實體」或「本質」觀念雖然能夠說解某些事象，但是透過它卻又不僅足以製造一些更加麻煩而有待解答的問題；並且尤其重要的是，它所能闡明的事象還遠落後於它所輕忽的世界情景。然則，這是什麼意思呢？如此的說法有何根據？以下嘗試扼要論之。

假使某種事物真有「實體」或「本質」來支持它之所以是如此的事物而不是那樣的東西；並且，所謂「實體」或「本質」乃意味著其內涵永不改變，那麼，倘若我們同時又不得不接受自己所面對的這個世界乃至一切可能世界裡的事物，確實處於無盡變化的狀態中，則面對如此不斷改動其存在樣貌的世界，我們又將怎樣透過「實體」或「本質」觀念來解釋世界所顯露出來的該許存有情況呢？際此，懷有兩層存有論構想的主張者只好認為世界對他所表現的那些變遷、異化情景，縱使林林總總，也僅是附屬於「實體」的「屬性」、抑或圍繞於「本質」的「表象」有所變化，但作為其「本質特性」的東西卻從未遷易，以便藉此避免訴諸「實體」或「本質」觀念的該種思維模式無法妥善解說世界不斷展示其遷變樣貌的存在情景。然則，透過這種方式所提出的解說，表面上似乎已能回應其所面臨的前揭問題，不過，實際上卻又至少招來另外一項質疑。這個質問便是：姑且承認「屬性」可變而「實體」不可易，那麼，且當擁有某些「屬性」的東西，其

所有「屬性」的變化已經大到難以根據我們目前所見的該許樣貌，來辨識它跟我們先前所觀看的那個對象是否為「同一個事物」時，設若我們依然堅持它們畢竟還是「同一實體」——例如一株樟樹被人砍來當柴燒成一片灰燼，最先是「樹」、中間為「柴」、最後則成「灰燼」，縱然前、中、後階段所漸次改變的容貌，其差異已經大到現似兩種、抑或三樣東西，但卻仍被視為「同一實體」——則結果就是只好肯定還有一種最為究竟的「終極實體」，以便世界上的千差萬別皆能憑靠它們都是屬於「終極實體」的「屬性」該一觀念，來提供其所以如此的最終依據。然而，將變化不斷的世界萬象交由「屬性」觀念來提供說明，而又把永不改變的世界情實託付「終極實體」來給予肯定：這樣一種兩層式的存在區分，勢必留下永遠不可能改變的「實體」與隨時可能變化的「屬性」二者之間到底保持怎樣的關係，而竟然能夠允許一個不變的「實體」附著着多樣化的「屬性」、抑或一種不變的「本質」顯現出許多的「表象」之問題。換句話說，我們盡可這樣提問：為什麼那些可以有所變化的「屬性」，徹頭徹尾都不可能、也不會促使「實體」發生內涵上的任何變異，以至於讓它再也無法恒常保有那種不可變異的本質特性呢？

假設我們容認一個事物雖然會有種種「屬性」上的變化，但是它們卻又絕不可能撼動其「實體」一絲一毫，而同時我們又不打算改動「實體不變而屬性可變」這種認知上的決定，則我們不就得要迫使自己轉換原本對於通常所說「變」與「不變」二個對反概念之意義內涵與指涉對象的知解，從而認為「變」與「不變」之所謂其實可以不相衝突或反對，因此，不變的「終極實體」盡可擁有多樣的「屬性」，而且後者自始至終也都不會直搗前者的腦幹，來向它施加任何足以撼動其中樞神經的變異壓力？因為我們一般總是認為「變」與「不變」二者的意指可以理解，而且它們乃是在指涉上彼此異向、但卻又在意涵上相互反顯的一對概念。這也就是說，我們了解所謂「變」的意義，乃是奠基在我們對所謂「不變」的意思有所掌握；而同樣地，我們明白「不變」之所指，則又因緣於我們已能知曉「變」所確指的對象。如若不然，在我們遭遇任何一種存有情況時，既未明了「變」是同「不變」意指相反的概念，則逕可對它投以「變」的稱呼，也能直接給予「不變」的名號，而卻絲毫不覺有異。不過，問題是那被我們所知見而納為認識對象的事物，站在「實在論」的立場來看，總要表露出某種客觀存在的內涵，然後我們才能使用「變」而非「不變」，來論陳所知見的對象確實真有那樣多變的存在面貌，而不是相反。同樣地，反之亦然。

然則，倘若我們可以選擇保留通常對於「不變」與「變」二個意指的原先知解，而不寄望在「不變」之意指中探尋能否同時建立「變」之內涵的消息，亦即不再讓「變」概念去承擔「不變」概念所要肩負的謂述功能。而同時我們如果還是想要使用「實體」與「屬性」、抑或「本質」與「表象」這組存有論概念來說解世界上的萬事萬物，那麼，情況也就將會轉變成為我們得在「實體」與「屬性」、抑或「本質」與「表象」二個概念的意指上，來重新給予它們不同於以往的釐定。

具體而言便是：(1) 要麼兩個都是指涉「不變」的東西；不過，這樣卻將無法妥善解釋那些呈現在吾人感官直覺乃至理智思維上的變異現象。(2) 要麼二者全都意含「變化」；可是，如此又會使得「實體」與「屬性」任舉其一，莫不成為只是多餘的概念。因為只需「實體」、或者只需「屬性」，就已足夠解說世界上各種現實的乃至可能的存有情況，則我們何必使用性格內涵一模一樣的兩個語詞，來增加必須另做解釋的理論困擾呢？然而退一步說來，如果有人認為「實體」與「屬性」的區分，畢竟有助於我們在說解世界萬象時，援以釐清事象的不同意義面向、抑或是其中可能會有的微細差別，那麼，就當我們決定保留「實體」與「屬性」這組對反概念後，我們應該學會的事，毋寧乃是要從「語用」層次去掌握它們被當作一種辯明物理或事象的言說工具而為某些人士所假借使用的功能意義，而不是從存有論的意義面向，來確定它們一個是指凝然不動的存有情況，而另外一個則是指倏忽變動的存在樣貌；否則，勢必無處避免顧此失彼的論思後果。

以上所論，固然意在指出「實體」與「屬性」、抑或「本質」與「表象」這種兩層式存有論構想下所設定的觀念或概念，實際上有它難以妥善回應世界、以及解說其中事象的極大限制；但是，卻不表示我們絕對不能借用該組概念來嘗試理解世界所對我們展現的存在內涵及其意義。因為只要我們有所需要而非得借用它們來回應相關問題時，事先對於它們所意指的內容或對象究竟為何，能夠有所認識，那麼，該組概念也仍然可以為人們所借用。更具體來說，如果所謂「實體」乃是意指某種擁有固定內涵而永不改變的東西，而所謂「屬性」則又是意指某些不曾擁有固定內容且可隨時變異的事物；並且，該觀念的構想者同時要求它們二者之間保有一種絕不分離的「必然關係」(necessary relationship)，那麼，當此之時才會陷入魚與熊掌「不可得兼」¹⁶的思維困境。然而，假使「實體」概念不必意指某種固定不變的東西，而只是用來顯示具有可變「屬性」的世界，其中各種事物或現象之所以能夠相互區別開來的一項存有基準，就在於它們各自展現出某種的「持續性」、抑或「延展性」，而不是分別具有所謂的「不變性」、抑或「固定性」，那麼，所謂「實體」便可被視為是用來補充「屬性」觀念所具解釋效力有時而窮的一個概念；因此，它也仍然可以在與「屬性」有別、且又能夠裨益吾人解明世界萬象之存有情況的意義下，重新定位成一個更為可行的概念。不過，眼前的問題卻是：我們一般對於「實體」概念的意義理解與言說使用，毋寧早已「積非成是」地認為它就是意指一種固定不變的東西；並且，我們通常還主觀抱定確實必須要有那樣的東西，不然，一切被我們所知見而視之為實存事物的認識對象，彷彿際此就會喪失它們在存有上所能向我們敞開的價值意義；因為我們所面對的世界，如果只是一堆不斷變異以至雜多無統的「屬性」¹⁷，那麼，我們又

¹⁶ 典出《孟子·告子上》。詳見清·焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》（北京：中華書局，1987年，第1版），頁783。

¹⁷ 英國哲學家休姆（Hume, 1711~1776 A.D.）、羅素（Bertrand Russell, 1872~1970 A.D.）等人，便這樣看。請參見 D.W. Hamlyn, *Metaphysics*, Cambridge [Cambridgeshire]: Cambridge University Press, 1984, pp.64-69.另請參見俞宣孟，《本體論研究》（上海：上海人民出版社，2005年，第1

如何才能輕易說服自己在如此捉摸不定的世界裡安頓原已微脆難寧的身心呢？

(2)「自性」概念所導向的實體化思維特質

眾所周知，在佛教學說的術語系統裡，也有與「實體」或「本質」概念意涵差可比擬的用詞；而那就是所謂的「自性」(svabhāva)、抑或「自相」(sva-lakṣaṇa)¹⁸。不過，僧肇跟隨他的前輩學者鳩摩羅什、青目乃至龍樹，卻不透過「自性」概念來思考怎樣妥善說明我們現前所見之對象、甚至可能世界裡的事物，它們的存有情況到底真正是怎麼一回事的「諸法實相」課題，而是依據前來所說「緣起」觀念來解釋世界各種現實存在乃至可能存在的存有景況。

然則，僧肇為何要取「緣起」觀念而不以認定某種實體性存在物的「自性」概念，來面對與解釋世界萬象的存有情況呢？那是因為「自性」乃至一般哲學所說「實體」，該概念本身具備幾種特質：(A)封閉性、(B)固定性、(C)單一性，與(D)靜態性；而這些特質不相應於僧肇所知世界萬象的存在性暨存在相。以下且先試著檢視「自性」或「實體」所具四種特質的內涵，同時指出它們的問題所在。

A.封閉性

「自性」、抑或一般所說內涵永不改變的「實體」概念，是從存有的最根本處肯定認識對象有種不受時空之變化所決定、以及其他事物之作用所影響的核心內涵，因此乃封閉在自己的存有層級或實存領域之內，而與可變異世界裡的其他事物，不是沒有存在上的直接關聯，便是只能透過另外一種觀念——例如有可變化的「屬性」，來搭起它們之間的意義連繫。然而，假使世界萬象之存在真相或實情的確如此，那麼，可有變異之事物的「屬性」與永不遷化之事象的「實體」，勢必成為彼此對蹠的兩重存有階層，而令「實體」在不斷變異的世界萬象之映照、反顯下，呈現出它的封閉性格。正如僧肇所說：

何法先有，待緣而起乎？¹⁹

這也就是說：一個本已存在——「有」——的東西，當然不必再被其他任何條件所決定，而後才能出現。換言之，該事物不會接受其他事物的任何作用或影響，而只是且僅能獨自處在它本身的實存領域之內；並且，就在該存有階層之中自我封閉而成為「實體」或「自性」；同時即以「實體」或「自性」的身分，構得一

版)，頁 395~396；羅素 (B. Russell) 著，劉福增譯註解，《哲學問題：及精采附集》(台北：心理出版社，1997 年，初版)，頁 27~34。

¹⁸ 請參見梶山雄一、上山春平，《空の論理》(東京：角川書店，1974 年，七版)，頁 267。

¹⁹ 詳見《注維摩詰經》卷 9：「諸法緣會而有，緣散而無；何法先有，待緣而起乎？此空觀之別門也。」(T38, no. 1775, p. 408, c10-12)

般哲學所謂「真實的存有」、抑或「實在」(reality)之尊稱，而被應許為值得加以肯定乃至戮力探索的世界真相。

不僅如此，自我封閉而獨立存在的「實體」，固然不受他物所影響、所決定，而且連要決定、甚至只是想影響其他事物，還得透過下屬觀念以引進另一種存在物，才能發揮作用。職此之故，倘若有人認為事物確有其「實體」可得，那麼，面對我們所知所見世界中彼此影響、相互作用的各種現象，勢將落入難以透過該種觀念來展開合理思維與妥善解說的思議困境。正如僧肇所論：

……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？²⁰

這裡是說：任何一個稱得上存在的東西，如果的確具有「實體」或「自性」而得為真實的存有——「真有」，那麼，該存在物也就能夠恒常那樣，而不必依靠其他事物才得確保它的存在性。同樣地，當我們認為某個事物不存在——「無」——時，如果所謂不存在乃是擁有「實體」或「自性」的東西——「真無」，那麼，不存在性之於該事物，便是本身永遠如此，而不用倚賴其他事物提供相關條件，然後該事物方得以不現在吾人目前。換言之，擁有「自性」或「實體」內涵的任何對象，真可謂刀、槍不入；亦即它原本什麼樣子，也就永遠是那個模樣而不會受到任何影響。可是，值彼同時，因為沒有向外的通路，所以它也無法真有作用於其他的事物——在其他事物並非隸屬於「實體」的所謂「屬性」之情況下。於是「自性」或「實體」只能封閉在它自我滿足的存有領域之中，而成為一種夙絕世外的「超絕存有者」(a transcendent being)，自始至終無與於不斷有所變異的現前暨可能之經驗世界。問題是：假使真的如此，那麼，我們又為什麼要自蒙心眼地透過它來理解與說明世界萬象的存有情況呢？換言之，倘若我們已經明白意識到該概念所預認的性格內涵，與我們所眼見、所心知的變異世界截然異轍，則有何充足理由竟要選擇相信它能用以顯示世界萬象的存有情實？甚至還將它視為唯一真實存在的東西呢？

B. 固定性

「自性」因為被規定成是恒常不變的某物，所以它的改變乃是不可能、抑或不可想像，否則它就夠不上是個「實體」而只能是種「屬性」而已！際此，認定「自性」之為一種恒常不變的「實體」時，也就得同時接受「固定」、抑或意味著「『固定』本身」的「固定性」這個觀念，以為該「實體」的特質之一。然則，經由這種含有「固定性」意涵的「自性」概念，去面對生活世界裡的各種法象或事理時，除非我們睜眼無視於變化萬端的當前實存樣相，或者是把感官經驗所接

²⁰ 詳見《肇論》卷1：「……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！……」(T45, no. 1858, p. 152, b26-c13)

觸到外在具體事象與知覺經驗所面對的內在理法²¹，一切莫不當成只是錯覺、幻相、乃至非實存的東西，不然，我們在所知見的對象、以及所認定的內容之間——前者是無常變化，而後者則為固定不變，便勢必得要重新審視它們二者所呈現出來的意義緊張性或牴牾性，到底又應該如何予以消解的問題。換言之，我們必須再度思考的是：在彼二者之間，我們究竟是要認定感官知覺經驗的內容為是真實存在的東西？還是要選擇向所認定的「自性」這種實體靠攏，而認為它才是真正實在的事理呢？抑或是它們之間的緊張性或牴牾性，可以透過改將它們分別成「兩層存有」的理會方式，去嘗試予以消解？然則，如果採取這種方式，不就又得要面臨前來所說「實體」與「屬性」之間，到底如何在解釋事象時彼此相容的問題嗎？職此之故，假使我們最後非得要二中選一，那麼，到底應該以所見所知的感覺、知覺經驗內容為是？抑或應該以雖然不是經驗所及、但卻在理論上可被想定為「（應）當有」的「實體」，乃是最為實在的東西呢？

徵諸古今哲學的討論情況，顯然不論任何人採取哪種立場，都要遭遇來自對反理論陣營所提出的諸多質難²²。然而，即使如此，我們可以不採取任何立場嗎？還是有人可以選擇充當一位和事佬，採取一般所謂的「折衷論」或「圓融主義」，而認為它們不必一定彼此對衝，乃逕可和融並存？

事實上，面向感官知覺經驗所能構及的世界，我們憑著沒有受過一番訓練的認識機能²³，譬如佛教所說的「六根」或「六情」，去與現似外在於認識機能主體的種種事物接觸時，便產生了各式各樣的知見內容。這些認識上所獲得的知見內容，不僅依於認識機能上的不同類別，而也對應有其性質上的差異。譬如「眼根」或「視覺神經作用」，用以攝取對象的顏色、捕捉事物的形狀，而有屬於「眼識」這一領域的知見內容；「耳根」或「聽覺神經功能」，用以接受各種聲響、聆賞諸多樂音，而有屬於「耳識」這一領域的認識結果等等。而且，隨著認識機能面對作為認識對象的外在事物而所展開的認識活動，有其歷程性，因此，即使同一類別的知見內容，也會由於時間上的改變、抑或空間上的轉易，而也表現出千差萬別的微細差異。譬如早晨微紅的太陽，自東方升起；中午，火白的日頭懸於頂上；到了下午傍晚時分，則是黃橙橙的夕日耀諸西方……等。對於這些認識內容，倘若沒有更進一步深思、反省，則通常我們都會確信它們是與外在事物有著一一對應的關係，以致憑此直覺的想法或印象，去肯定外在事物也理所當然地應該具備符合於這種想法或印象的實質內容。然則，事實上，一如前述，當我們的認識機能去攝取外在事物的任何樣態或相貌而形成知見內容時，就在那過程中

²¹ 在這裡，所謂內在事物、外在事物，只是就著個人的身心，與個人身心以外的其他事物，相對而言所建立的一種暫時區別。

²² 譬如經驗主義者與理性主義者之間的理論辯駁。請參見 Louis P. Pojman, *What Can We Know? :an Introduction to the Theory of Knowledge*, Belmont [Calif.]: Wadsworth Pub. Co., 2001, 2nd ed., pp.64-77.另請參見，葉秀山、王樹人，《西方哲學史（第四卷）》（南京：鳳凰出版社，2004年，第1版），頁15~27。

²³ 在佛教中，肯定人的認識機能可以因為訓練而有所提昇。

所發生的，往往只是抓住作為對象之該事、該物的某些相狀或特徵，而不是毫無遺漏地接受事物自己所呈現出來的全幅樣貌，然後才如實形成該知見內容的。換言之，在面向外在事物的認識活動中，我們其實只是先接受、先確認所識取對象的某些特徵或相狀，便認為事物「自己本身」就是如此，而再也無可疑議！問題是它確實無容質疑嗎？毋寧大有可議之處。

它的可議之處，至少略有：（1）如果我們所握有的知識內容，就是事物「自己本身」，那麼，情況將類似佛教經論所說²⁴，譬如一有「火」相或「火」名，便應當如同「火」能焚燒可燃物那般，也就會把我們的腦、舌或心、口予以燒灼、焚燬。但是，事實卻非如此。（2）如果我們所擁有的知見內容，雖然不是事物「自己本身」，但卻足以代表或指謂該一事物，那麼，正如我們對於「同一隻」大象，或有人從前面看到鼻子，或有人由後頭則見其尾巴，或有自旁側所看到的，卻像一面牆壁的身軀²⁵：這些經由各種角度觀看大象所呈現出來的眼識內容，竟然如此不同，那麼，我們便不禁要問：到底哪個角度「所見」，才稱得上是「該隻象」呢？是有鼻子的「是」？還是有尾巴的「是」？抑或要有那如牆壁一般身軀的才「是」？顯然，它們都「似乎是」，但卻又不「全然盡是」。然則，問題究竟出在哪裡？不僅佛教某些經論²⁶、而且僧肇也認為，就中問題並不在於一般

²⁴ 譬如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 15：「……問：『義』，為可說？為不可說耶？設爾，何失？若可說者，說火應燒舌，說刀應割舌……若不可說者，云何所索不顛倒耶？如索象應得馬，索馬應得象……」(T27, no. 1545, p. 73, a11-16)《大智度論》卷 25〈序品〉：「……問曰：『義』之與『名』為合耶？為離耶？若合『名』，說火時，應燒口。若離，說火時，應得水。答曰：亦不合亦不離。古人假為立『名』，以名諸『法』；後人因是名字，識是『事』。如是各各有名字，是為『法』。……」(T25, no. 1509, p. 246, b5-9)《大智度論》卷 41〈三假品〉：「……復次！凡有二法：一者、名字，二者、名字義。如火能照、能燒是其義。照是造色，燒是火大，是二法和合名為火。若離是二法有火，更應有第三用。除燒、除照，更無第三業。以是故知二法和合，假名為火。是火名，不在二法內。何以故？是法二，火是一；一不為二，二不為一。義以名二法不相合。所以者何？若二法合，說火時，應燒口；若離，索火，應得水。如是等因緣，知不在內。若火在二法外，聞火名，不應二法中生火想。若在兩中間，則無依止處。一切有為法，無有依止處；若在中間，則不可知。以是故，火不在三處，但有假名。……」(T25, no. 1509, p. 358, a17-b1)《大品經義疏》卷 4：「……肇師云：『名，無得於物可功；物，無應名可實。名，無得物可功，則是無名。物，無應名可實，則是無物。非名、非物，安立？如色集二法，故名火。今火名，若在二法內，即火名差火；喚火，應燒口。火名在二法外，喚火，應水來。火名在火外，亦□□水外。在火外，既火來；在水外，何不水來？又俱外，應俱不來。』」(CBETA, X24, no. 451, p. 228, c23-p. 229, a5 // Z 1:38, p. 42, c2-8 // R38, p. 84, a2-8)

²⁵ 詳見《長阿含經》卷 19〈龍鳥品〉：「爾時，世尊告諸比丘言：乃往過去，有王名鏡面，時集生盲人聚在一處……王即勅侍者，使將象來，令眾盲人，手自捫象。中有摸象得鼻者，王言此是象。或有摸象得其牙者，或有摸象得其耳者，……各各共諍，互相是非：此言如是，彼言不爾。云云不已，遂至鬪諍。……」(T01, no. 1, p. 128, c11-p. 129, a4)

²⁶ 譬如《別譯雜阿含經》卷 11：「……爾時長爪梵志往詣佛所，在一面坐，而作是言：『如我今者，於一切法，悉不忍受。』佛告長爪梵志：『汝於諸法悉不忍者，見是忍不？』長爪復言：『如此之見，我亦不忍。』佛告長爪梵志：『汝若不忍如是見者，何故而言：我於諸法，悉皆不忍？誰為汝出不忍之語？』……佛告長爪：……梵志當知，世間眾生皆依三見：初言我忍一切，第二言一切不忍，第三言我少忍少不忍。賢聖弟子觀察初見能起貪欲、瞋恚、愚癡，常為如是三毒纏縛，不得遠離，能生患害，能生結使，不得解脫；憙樂於欲，守護縛著：是名為忍。若忍者，能生貪欲、瞋恚、愚癡，常為如斯三毒所纏，不能遠離，獲得解脫；憙樂於欲，常為愛取守護縛著：是名不忍。若見少忍、少不忍，亦復如是。忍，如上忍中說；不忍，如上不忍中說。賢聖弟

認識活動本身可能有錯、抑或實際上會發生謬誤，譬如產生幻覺、構作假相，而是出於主持認識活動的該主體，自己訴諸情感上或理智上某些因素所造成的錯誤認定、抑或想像執取。這種誤謬的認定或執取，便是一定要把所獲得的知見內容，判決、論定為是有某種固定不變之根本性質，來讓它得以如此呈現、抑或如彼產生，而卻仍然還是「同一事物」；從而更依據這種判定，來衍生出種種對於世界萬象的解釋模型，譬如「本質」與「表象」、抑或「實體」與「屬性」之類的兩重存有論式思維。

「實體」或「本質」之類的「自性」認定，讓我們對於這個經驗世界所展開的各種認識內容，都得要圍繞著它來獲得其意義、抑或賦與其價值。譬如，在宗教信仰方面，因為認定「梵」(Brahman)或「上帝」(God)這種超絕的(transcendent)終極實體，乃是全能、全知、乃至全善的存在，所以處於它之下的其他萬物、尤其人類，都將由於達不到、抑或未能擁有那樣內涵或特質，而致他們的價值乃等而下之；甚至，他們的存在、以及活動，也必須是以「榮耀上帝」或「返歸大梵」為具有意義、才有價值，反之，它們便不值得推進、而存在也缺乏任何意義。又譬如在哲學思想上，因為認定事物具有固定不變之「實體」，而所有現似有萬不同的各種法象或性徵，則只不過是具備「同一性」的那種「實體」所擁有的一一「屬性」，所以即使我們極盡各種認識能力所觀察、所思維得到的「屬性」，已經明白告訴我們，它們已經足以徹底顛覆我們對於所謂「實體」的該一存有性格之先在認定，但卻由於我們堅持「實體」的固定不變性，便只好仍然維護「實體與「屬性」這種認識框架，以至於自己令自己絲毫不准發生思想觀念上的任何改變；然則，事實，事實也就是所謂事物「自己本身」，毋寧早就離開我們對它的任何堅持，甚遠、甚遠。

C.單一性

透過「自性」概念來解釋世界萬象、或者說是把宇宙萬有予以一一「實體化」認取、執定，便將使得事物或對象因為被置於一個封閉系統，並且還被施予其固定內容、抑或性質上的確認，以致該事物或該對象也被同時「約分化」²⁷而賦予某種單一的性格。譬如說某一朵「花」，便只能是擁有如此的樣相、如此的姿態，才可以叫作「花」，而不准沒有那樣容貌或姿態的東西，也稱為「花」。然則，在吾人經驗所及的生活世界裡，該朵花卻終究得要變作不是花——「非花」；而原本沒有如許樣態而不是花的「種子」，歷過培育、灌溉之後，卻可終於長成一

子若說言忍，便為與彼二見共諍；若言不忍，亦復與彼二見共諍；若言少忍、少不忍，亦與二見共諍。以己所見違於他故，便起諍論。若起諍論，必相毀害。以共諍論生毀害故，以見是過生諸諍論故，便棄是見，不受餘見。以是義故，能斷是見，棄離是見，猶如人吐，於諸見中，無有次第，不取不生。……」(T02, no. 100, p. 449, a4-b27)

²⁷ 「約分」，語出《莊子·秋水》；詳見清·郭慶藩撰，王孝魚點校，《莊子集釋》（北京：中華書局，1961年，第1版），頁574。不過，本文這裡所說的「約分化」，乃是「約分簡化」，亦即一般所謂「化約」、「簡略」的意思。

株花，而成爲「是花」。對於那些把「花」這種物體、抑或「長出花」這種事件認爲具有一定不變之內容或規則的人來說，他們不是不能理解爲何本來不見一點「花」之蹤影的爛泥巴裡會長出一綻清新可人的白蓮，便是認爲白蓮花以它自己本身的樣子，原來就已存在，而只是尚未被看到、抑或還沒顯現出來罷了！正是由於他們所視爲確實有其「不變體性」的蓮花，只有或僅能以那種樣態爲內涵、爲特質，所以乃容不下它之外的因素可以加入其中，以致讓它得從「量變」產生「質變」²⁸，而終於成爲不是蓮花，盡爲爛泥；或者相反地，竟從爛泥裡生發出那般丰姿搖曳的白蓮。

D.靜態性

「實體」或「自性」概念的單一性格規定，可以使得我們無法合理面對從一變多、抑或由多成一的萬物生存情況；然而，這些情況卻正是在我們的經驗世界裡觸目可見。譬如把包含報紙、木頭、樹葉在內的一堆可燃物質，點火燒燃，最後全都成爲黑鴉鴉的一片灰燼。這種從「多樣」事物變作「一般」或「相同」結果的情況，如果在報紙只是或僅能爲報紙、木頭只是或僅能爲木頭、樹葉只是或僅能爲樹葉的前提下，便無論如何不可能發生，抑或它的產生乃是難以想像的。即使退一步來說，報紙燃燒之後的灰燼，只能是報紙的灰燼；木頭燒盡以後的灰，也只是一堆木頭灰；而樹葉焚燒過後，也仍然僅得爲樹灰，那麼，它們將成爲只是「三堆」黑色粉末而不是「一片」灰燼。問題是：我們所眼見的，卻正是一片灰燼！一般來說，又有誰會認爲它們最後終將成爲「三堆灰」呢？換言之，「自性」的單一性格，乃至在「數不盡」²⁹之一個個「實體」的觀念系統中，即使不是完全不容許「變化」這個觀念項目，但也是全然無法承認「變化」竟可沒有限定、沒有預設某些前提地從多變一、抑或從一變多；然則，後者，卻毋寧是我們在經驗世界裡所時常可得目睹的「事實」（fact）³⁰之一。

2、批判暨超越實體化思維的「真實」觀

²⁸ 「量變」是指事物在數量、程度上所逐漸發生而不顯著的變化；而「質變」，則是意謂事物所顯著表現出來的根本變異。一般認爲「量變」是「質變」的主要前提或必要預備，而「質變」則是「量變」的必然結果。然而，「質變」與「量變」作爲一組概念，畢竟只是相對顯義所建立的思維結果，其彼此之間並無絕對固定的分界。因爲在肯定世界不斷變化的前提下，看似始於「量變」的事物，最後並不終於「質變」，而是處在「量變」轉向「質變」，「質變」之後，又開始新的「量變」以至於「質變」；亦即這是一條永不停息地向前展現其本身的變異之流。

²⁹ 所謂「數不盡」，不必是「無數」、「不可數」或「無盡」的意思，而只是表示能力不足以窮盡舉列它們的數量，因爲只要它們仍然是一個一個的東西，便仍能可數，並且，在沒有無限這個觀念下的宇宙或世界裡，它們仍是「有所窮盡」的存在物或東西。

³⁰ 這種「事實」，只是順著世情所見「事」象而說的「實」況，不必是僧肇所認爲的「非有非無」之「事實」或「物情」。請參見《肇論》卷1：「……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！」（T45, no. 1858, p. 152, a21-24）

對於這項「事實」，僧肇透過「緣起」觀念來展示它所內涵的道理，同時也藉由解明對此道理所蘊藏的「性空」義旨，來指出事象被我們認識為某種個體存在物的存有性格，而說它們乃是「即物自虛」的東西。例如〈不真空論〉一開始就標立該論文的主要論點或判斷——「宗」(pakṣa)，亦即認為所謂「至虛(無生)」乃是「(有)物」的「宗極」，然後才展開他提出理由或根據——「因」(hetu)所進行的論陳。僧肇這樣說道：

夫至虛無生者，蓋是般若玄鑑之妙趣，有物之宗極者也。自非聖明特達，何能契神於有、無之間哉！³¹

這裡指出「至虛無生」乃是佛教所說、猶如能夠照見物相而又不與之同屬物類的「玄鑑」(能夠照見玄妙理趣的鏡子)之「般若」(prajñā)所趣往的一種「境界」或「對象」³²；而這種「對象」或「境界」，落實在存有論的意義上來看，則可謂是「有物」、亦即事事物物或宇宙萬有的「宗極」。不過，一般人心不必能夠體見、照察到這項事實，而唯有既聖且明、特別能夠洞達物性或事理的「至人」或「聖人」³³，方才能夠依據他的神妙智慧、亦即「般若」，而契會該一不落於「有、無之間」的事理或物性祕奧。

(1)「即物自虛」的思辨

所謂「宗極」，它的字面意思，乃是最究竟徹底的根本、抑或最普遍貫徹的基礎。然則，當我們進一步探詢到底什麼東西才可說為事事物物、抑或宇宙萬有的最普遍究竟根基時，便得要先行確立應該具有何種內涵或性質——更應說為「道理」，方能讓它夠得上稱為最徹底一貫的根基。而在這種前提下，從哲學觀點來看，某個東西、抑或某種道理之所以能夠被說為「宗極」，則它至少應該具有以下幾項特質：(1)不受特定事物或對象所限制、所拘礙的「無限開展性」(unlimitedness/infinity)，(2)不是依由、起源於其他東西或道理的「最終基礎性」(foundationality)，(3)能夠一體適用於各種事理或物象的「普遍涵蓋性」(universality)，(4)超越任何時、空遷異現象的「恒常一貫性」(eternality)。那麼，僧肇所說的「至虛無生」，具備這些特質或屬性嗎？

徵諸《肇論》乃至《注維摩詰經》的僧肇論說，當然沒有正面提出「至虛無

³¹ 引見《肇論》卷1，(T45, no. 1858, p. 152, a2-15)

³² 這裡所謂「對象」，只是借用之語，事實上，「般若」乃如僧肇所說是不取「相」的神心聖智，因此，不同於一般「惑智」之為有所取相的認識活動，要以某一定型的「對象」為該活動之所緣。事實上，「般若」智慧活動的所謂「對象」，可以說只是一種「意義」或某種「價值」，而它們不同於物質性的事象，而當為精神性的東西。

³³ 關於僧肇所意想的「聖人」，到底具備哪種內涵的問題，學界已有研究成果可供參考。請參見盧桂珍，《慧遠、僧肇聖人學研究》(台北：國立臺灣大學出版委員會，2002年，初版)；楊士偉，《知識與行動——僧肇聖人概念的批判分析》(台北：國立臺灣大學哲學研究所·碩士論文，1991年12月)。

生」具有我們如上所說的那些特質或「屬性」，但是，他卻有採用從反面、以「烘雲托月」式的陳述，來透露「至虛無生」具有那樣的特質或「屬性」。而那種方式，便是就我們一般知見所及的事物對象之存在特性的分析或論示下手，來呈顯的一種說理手法。就此，且先看看僧肇做了哪些論陳？而它又是怎樣展開的呢？

在僧肇論著的概念用法裡，所謂「物」，一般而論，乃是與「法」、「象」乃至「有」等概念意涵相同的一個語詞，它或指涉「人」、或指涉「事」、以及指涉一切林林總總的認識對象³⁴。總之，在存有論意義層面上來看，「物」可以說是與哲學一般所謂「實存」(existences/beings)同義的一個概念；不管它是指客觀外在的經驗事象，還是指主體內在的思維產品。

在「物」與「有」或「實存」同義的存有論意義脈絡底下，僧肇對準「物」的存在性或存有性格這一問題所展開的議論，也就可以轉成是對「有」或「實存」到底是怎樣一種意義、以及具有什麼特質的「有」或「實存」之問題，提出他的看法。職是之故，在僧肇的論著中，更常使用「有」這個概念，來針對「物（之存在）性」問題展開種種分析論述，以期指出「物」之落實在時空位置上而作為一種所謂的「有」或「實存」時，它便具有以下特質：(1)「有限性」(finiteness)，(2)「暫時性」(impermanence)，(3)「特殊性」(particularity)，與(4)「非根本性」(non-foundationality)。

在〈不真空論〉中說道：

……夫有若真有，有自常有，豈待緣而後有哉！譬彼真無，無自常無，豈待緣而後無也！若有不自有，待緣而後有者，故知有非真有。有非真有，雖有不可謂之有矣！不無者，夫無，則湛然不動，可謂之無。萬物若無，則不應起；起，則非無。以明緣起，故不無也。故《摩訶衍論》云：「一切諸法，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。」……³⁵

這段話是僧肇用來解釋佛教經論之所以宣稱一切事物或法象——從「真諦」來看，乃是「非有非無」、抑或「不有不無」的箇中道理或事實依據。就中反映了指向「諸法實相」的另一種概念或思想建構，亦即所謂「中道」、抑或「不二」；不過，這是另文所要探討的問題，所以暫且不在此處詳加追究。然則，扣緊這段話，在這裡所要探討的項目，乃是該論議裡的幾個關鍵陳述，亦即「真有」與「真無」、

³⁴ 請參見村上嘉賓，〈僧肇における真〉，收錄於塚本善隆編，《肇論研究》(京都：法藏館，1955年，初版，頁238~251)，頁238上~下。

³⁵ 詳見《肇論》卷1：「……然則，非有非無者，信真諦之談也。故《道行》云：『心，亦不有、亦不無。』《中觀》云：『物從因緣，故不有；緣起，故不無。』尋理即其然矣！所以然者，夫有若真有……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。此事一、稱二，其文有似不同，苟領其所同，則無異而不同。」(T45, no. 1858, p. 152, b28-c15)

「常有」與「常無」、以及「緣起」。

僧肇所說「真有」、「真無」，乃是對準「(事)物」的存在性、以及非存在性之存有論問題而所做出的兩種陳述；而其中的「有」、「無」二個概念，則是意指某個對象在我們所能經驗的世界裡出現或呈顯，因而被吾人的內外感官知覺所捕捉到、乃至只是被吾人的思想信念所確定住的東西，便是所謂「有」、抑或「存在」；而相反地，則是所謂「無」、抑或「不存在」。在這裡所說的「有」，不必指稱某種超驗的(transcendent)、抑或先驗的(transcendental)「存有」(Being)本身，例如希臘哲學家柏拉圖(Plato, 427~347 B.C.)所說「觀念世界」的「理型」(Ideal)³⁶，抑或如道家老子(生卒年不詳，傳說年代約600~470 B.C.)所說、具有形上實體含義的「(常)道」³⁷，而只是意謂對象在吾人經驗世界裡現前存在、抑或實際出現；而「無」，則是現實上不存在、抑或不出現。至於所謂「真」，則略有三層意義：(1)一是就著對象之是否具有「實在性」(reality)而說的意義；具體來說，便是指謂某種擁有永遠不變內涵或性質的東西。(2)另一是剋就對象之是否具有「價值性」(value/valuableness)而說的意義；具體說來，便是指稱某種值得為吾人所恆常肯定的東西。(3)第三則是即就對象之是否已被我們所準確掌握而予以表說出來的所謂「真」(true)。事實上，這三種意義彼此關聯。一個實在的(real)事物或道理，方才被肯定為具有價值的(valuable)東西，因此值得去追求、去付出；而一個實在、並且具有價值的事物或道理，則又應該被確認為是「真的」(true)、抑或是「真理」(truth)。譬如就佛教來說，作為理想目標的「涅槃」(nirvāṇa)或「菩提」(bodhi)，它對於學佛者而言，乃是真的，因為它是生生世世所最值得追求的東西；而它之所以是最值得追求的東西，則是基於相對其他「無常的」、「苦的」、「非我的」、「不淨的」生命現象，它卻是最為實在而具有所謂「常」、「樂」、「我」、「淨」等佛果四德的東西。職此之故，立志修習佛法的學佛者，便應該、並且就是以它為目標，而力求達到這個目標。

不過，僧肇在這裡所說的「真有」與「真無」，則主要是扣緊存有論意義層面所做的論斷。因此，所謂「真」，乃是以「實在性」為其核心意涵。以「實在性」為其內涵的「真有」、抑或「真無」，意謂作為對象之該「(事)物」，它的存

³⁶ 西方從希臘哲學時代以來的傳統形上學，對於「存有」(Being)本身是什麼，便有許多不同的稱謂，而柏拉圖的「理型」(Ideal)概念，不過是其中之一而已！請參見 Nicholas P. White, "Plato's Metaphysical Epistemology.", In *The Cambridge companion to Plato*, edited by Richard Kraut, Cambridge ; New York : Cambridge University Press, 1992, pp.277-310.另請參見俞宜孟，《本體論研究》(上海：上海人民出版社，2005年，第1版)，頁193~215；林鎮國，〈解構形上學的兩種版本〉，收錄於《辯證的行旅》(台北：立緒出版社，2002年，初版，頁115~137)，頁127。

³⁷ 關於老子的所謂「道」，唐君毅已經指出它的含義乃是多重的，而「形上實體」則是其中之一。詳見唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》(台北：臺灣學生書局，1992年，全集校訂版第2刷)，頁368~385；唐君毅，《中國哲學原論·原道篇卷一》(台北：臺灣學生書局，1992年，全集校訂版第2刷)，頁292。另參見吳康，《老莊哲學》(台北：臺灣商務印書館，1992年，修訂版第10刷)，頁9~11。而牟宗三則認為「道」，主要是一種「境界」而非「形上實體」。詳見牟宗三，《中國哲學十九講》(台北：臺灣學生書局，1997年，初版第7刷)，頁87~156。

在或不存在，並非依靠比它自己本身之前較為先在的、抑或更具基礎性的東西，方才如此呈現、如彼不顯露。譬如「父母」之於「子女」，就某個具體的個人——張三而言，他的母親——李四，是在還沒生下張三之前，就已事先存在的另一生命體；因此，我們一般認為「子女」乃是源出於「父母」的另一存在，而「父母」之於「子女」，便是一種較為先在的、抑或更具基礎性的東西。又如樹木或花草，依據「大地」，方才得以生長、敷榮，所以我們也視「大地」為是先在的、基礎的東西，而樹木或花草則是後來的、衍生的產物。當然，對於任何作為先在、抑或基礎的東西，例如「父母」、「大地」，我們仍然可以再度追溯他們的來源處、抑或根據地，以至於最後可以得到類似希臘哲學家亞里士多德(Aristotle, 384~322 B.C.)所說的「第一因」(first cause/primary cause)、抑或作為宇宙萬有根源的「最高實體」(primary substance/highest substance)，譬如老子所說的「道」，而認為它才是最為先在、最為基礎的東西，亦即最具「實在性」(reality)。

然則，正是在這種追溯到最基礎、最先在之事物或道理的思維路途上，佛教、同時也是僧肇，便與其他宗教、哲學的思想實踐者開始表現出即將分道揚鑣的義理認定。那就是像「第一因」、抑或「最高實體」之類、為了避免理智思維無限後退而不得不做出的這種思想「設定」(postulate)，即使落實於經驗世界也被肯定為是真正存在的東西，對於其他宗教哲學的思想實踐者而言，它最終還是單一的、固定的、封閉的、乃至靜態的「存有」(Being)，因而無法、也沒有容納任何其他外來的「雜質」——因為一有「雜質」，也就同時意謂它將是得由其他什麼東西所構成，以致不再能說是「第一」、「最高」、抑或「終極」的東西了！然而，對於僧肇這樣的佛教思想實踐者來說，其他宗教哲學思想實踐者的那種想法、抑或認定，雖然與自己同樣都是屬於想要探索世界之終極真實、乃至宇宙之最後意義根源的思維路數，但是，他們最後所分別得到的思想結果，卻不是可讓他們更能解釋世界萬象或宇宙萬有，而是導致呈露在這世界上或宇宙中的事事物物，終究難以通過該一思想結果而獲得毫無矛盾、首尾一貫的理解。為什麼？如同僧肇所指出的，那是因為：不管什麼對象，假使它之為一種存在——「有」(Being or being)，乃是意謂具有單一性、固定性、封閉性、乃至靜態(性)的一種以它自己本身就是不變實體——「真」的存在，那麼，它就將會永遠、抑或應該恒常地存在著。同樣的，假使某對象之不存在——「無」(Non-Being or non-being)，也是以它自己本身就是不變實體——「真」的不存在，那麼，它也將會恒常、抑或應該永遠地不存在。換言之，倘若「存在」與「不存在」，莫不確實是以它自己本身固定、單一、封閉與靜止的姿態或內涵而獲得絕對的決定，那麼，一種稱得上「存在」的東西，便不會轉成「不存在」；而一種名之為「不存在」的東西，也不可能朝一日竟然出現而變為「存在」。甚至，更徹底地說，「存在」則永遠存在，便將只能是它自己本身獨立且整全地顯現於世界或宇宙之內，而即使我們可以允許有多數存在者，但卻還是不能想像它們可以自行產生如此變化多端的世界萬象；而「不存在」也恒常不存在，則更甯願容許我們生發出一點「產生」或「變現」的觀念。然而，無論如何，吾人的現實經驗內容卻又明白告訴我們，世

界或宇宙之中盡是無時無處不在展現著「存在」者轉成「不存在」、抑或「不存在」者變為「存在」的活潑樣態，那麼，難道這些現象都只是吾人心中的一種幻覺、抑或妄想？根據佛教部分經論的表面說法，似乎可以說「是」；但是，更根本的，卻實質上「不是」。不過，這一涉及佛教所謂「諸法如幻」³⁸思想的問題，也是另文才能加以處理的研究課題。

總之，僧肇在這段話裡批判一般人心之以為事物的存在、抑或不存在，都是以它自己本身的內容或力量，就能決定如此、抑或不如此的想法；因為這種想法寓含著佛教所說「自性」(svabhāva)、抑或一般所謂「實體」(substance)的概念，而它卻是與「諸法實相」不相應的一種思想設定。僧肇所要指出的，「諸法實相」乃是一切事物徹頭徹尾都是沒有半點「實體」或「自性」的內涵，因而它們是「至虛」的東西，並且它們的出現，也不意謂其有任何「『生』之自性」，所以乃為「無生」。「至虛無生」，才是一切事物之最根本的存有性格³⁹。

(2)「至虛無生」與「空無自性」

世俗凡外對於「事物」存在或不存在的論定，因為其中暗藏著「自性」或「實體」的想念，所以不僅無法適當解釋變化萬端的現象，而且據此所看到的「對象」，也只是一些有限礙性的、暫時的特殊存在，而不具有任何根本性。

針對一般人心面對世界萬象所展開的認識活動，每每潛藏著「實體化」其認識對象而且予以執定的這種認識模式，僧肇在其論著中時有指揭；然則，於旨在論證「遷(易)」、抑或「(變)動」之虛妄性、不可執實性(因而必須超越之)的〈物不遷論〉裡⁴⁰，僧肇比較集中透露出他對該種認識模式、以及其所寓含的

³⁸ 詳見《注維摩詰經》卷2〈弟子品〉：「……肇曰：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。」(T38, no. 1775, p. 348, c13-16) 另參見《摩訶般若波羅蜜經》卷24〈善達品〉：「佛告須菩提：『若眾生自知諸法如幻如化，菩薩摩訶薩終不於阿僧祇劫為眾生行菩薩道。須菩提！以眾生自不知諸法如幻如化，以是故，菩薩摩訶薩於無量阿僧祇劫行六波羅蜜，成就眾生、淨佛國土，得阿耨多羅三藐三菩提。』……『眾生但住名相虛妄憶想分別中，是故菩薩行般若波羅蜜，於名相虛妄中拔出眾生。』……」(T08, no. 223, p. 398, b6-c11) 《楞伽阿跋多羅寶經》卷2〈一切佛語心品〉：「……佛告大慧：『非種種幻相計著相似一切法如幻。大慧！然不實一切法，速滅如電，是則如幻。大慧！譬如電光剎那頃現，現已即滅，非愚夫現。如是一切性，自妄想自共相，觀察無性，非現色相計著。』……」(T16, no. 670, p. 493, c10-p. 494, a7)

³⁹ 請參見吳汝鈞，《中國佛學的現代詮釋》(台北：文津出版社，1995年，初版)，頁28~29。

⁴⁰ 不過，學界專家對於〈物不遷論〉的「主旨」是什麼，也有多式各樣未必互斥的觀點。譬如劉貴傑教授認為〈物不遷論〉的基本要旨，在於指出「靜乃事物之真實樣態，亦是事物之實際性質。」詳見劉貴傑，《僧肇思想研究——魏晉玄學與佛教思想之交涉》(台北：文史哲出版社，1985年，初版)，頁62。又如涂艷秋教授認為〈物不遷論〉乃「旨在說明『物』所以不遷之理，是由所觀的萬法說明諸法的實相，……物不遷論的主旨，是在透過一正一反的討論中，闡明『無常』的本質。」詳見涂艷秋，《僧肇思想探究》(台北：東初出版社，1996年，初版)，頁59~60。他如李潤生教授則指出：「……於『動』而見『靜』，『即靜即動』，『即動即靜』，『動靜一如』，互不偏廢，這才是僧肇本論的旨趣所在」；詳見李潤生，《僧肇》(台北：東大圖書公司，1989年，初版)，頁185~186。此外，另參見許抗生，《僧肇評傳》(南京：南京大學出版社，1998年，第1

「實體」認定之深度反省，而該篇論文的主旨，遂得據此批判以推演、建立。可是，僧肇究竟在〈物不遷論〉裡的什麼地方觸及那種「實體化」認識對象的凡常認識模式呢？就在該篇文章引用《道行般若經》、《中論》文句之後⁴¹，正式演論一開始，僧肇便說：

夫人之所謂「動」者，以昔物不至今，故曰動而非靜。……⁴²

「（變）動」、抑或「遷（易）」，乃是一個「形式概念」⁴³；而分別說來，該概念可以含有指稱空間位置上有所遷移的「運動」（movement）與指稱時間階段上有所改易的「變化」（change）兩層意思⁴⁴。不過，如果不做細分，那麼，只需實存的某些事物、抑或在認識活動中的某些對象，一有任何程度不等的內容不同或狀態差異，便都可以使用「動」或「遷」這一概念來形容或描述它。因此，從概念思維上來說，「動」或「遷」這種形式概念，可以說是預認某些「經驗概念」，亦即指謂某事物或某對象的思想觀念，作為其奠基，而所形成的另一上層觀念。換言之，倘若不是因為觀法者已經發現某個事物在時空歷程中、抑或思想某個對象在意識經驗中有所變異，則他根本無從論斷什麼是「動的」，因而相反地什麼又是「靜的」⁴⁵。

然而，當我們看到、想到前後所知所見的事物、對象，進而論斷它們是「動的」、還是「靜的」之際，不管哪個論斷，事實上都已預設了另外一個觀念，亦即認為它們乃是「同一個」事物或對象的差異狀態；或者說是該許差異擴大到、還是尚未張揚到被觀法者論定其為不同的兩個事物、兩種對象。無論如何，在這

版），頁 199；孫炳哲，《肇論通解及研究》（北京：北京大學哲學系·博士論文，1996 年），收入《中國佛教學術論典 19》（高雄：佛光山文教基金會，2001 年，初版），頁 68。

⁴¹ 詳見《肇論》卷 1：「……試論之曰：《道行》云：『語【案：「語」字，當為「諸」字之訛】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！」（T45, no. 1858, p. 151, a20-22）

⁴² 引見《肇論》卷 1，（T45, no. 1858, p. 151, a22-24）

⁴³ 請參見吳汝鈞，《印度佛學的現代詮釋》（台北：文津出版社，1983 年，初版），頁 123~124。

⁴⁴ 請參見翁正石，《僧肇之物性論——空及運動之討論》（香港：香港大學新亞研究所哲學組·碩士論文，1986 年 6 月），收入《中國佛教學術論典 99》（高雄：佛光山文教基金會，2004 年，初版），頁 294~295。不過，黃百儀另外指出「動」、「遷」等概念，還含有從存在的角度來看的意義，亦即「事物從有至無，或者從無至有的變化。」然則，本文認為所謂從存在角度來看的這種「從有至無，或者從無至有的變化」，其實仍然可以化歸於時間、空間、抑或二者不離的時空連續體任何一個層面來理解它的意義；因為「存在」即是「物」，而「物」與「時間」、「空間」一體，不過，我們透過概念解析才把「時間」與「空間」從事物之「中」分別開來，而「遷」、「動」就在時間上或空間上的差別相上表現；這種表現就是「從有至無，或者從無至有」，所以不必另外再說有「從存在的角度來看」的意義。事實上，黃百儀雖然認為：「〈物不遷論〉所說的『遷』包含存在、空間與時間等三方面的『變動』義」，但是，在他的分別說明裡，也只能扣緊時間上或空間上的變動來談。關於黃百儀的分解，詳見《僧肇〈物不遷論〉思想研究》（台中：東海大學哲學研究所·碩士論文，1991 年 5 月），收入《中國佛教學術論典 99》（高雄：佛光山文教基金會，2004 年，初版），頁 360~361。

⁴⁵ 楊士偉早於本文指出：「……僧肇不是由分割時間流為昔時，今時以證明物不遷，而是以兩個東西之間的相對位置的改變與否獲得動、靜的觀念。」詳見楊士偉，《知識與行動——僧肇聖人概念的批判分析》（台北：國立臺灣大學哲學研究所·碩士論文，1991 年 12 月），頁 60。

類論斷中，毋寧都暗自接納了一種認識模式；而這種認識模式，便是把所見所知的事象，先予以固定化，同時將它視為某種不管是形而下的「經驗存在體」（experiential entity）、還是形而上的「超驗存在體」（transcendent entity），然後再根據這種認識模式來驗證前、後認識所得內容，到底是同一個、還是不同的東西。如果是同一個，便認為該事象沒有改變；而假使發現前後內容有異，也就認為其中有了變化。按照這種前後所知所見事物或對象之存在上的同異認定，而改就其活動意義，來肯定它是靜止不變的、抑或者是健動不息的，便誕生了「動」、「靜」這種形式概念。由於事象的靜止不變狀態，迥異於健動不息狀態，而我們的理智思維並不允許它們得以一種「意義性存在」（entity of meaning）之身分同時出現、併存，遂致構成概念上絕對二分或兩角分峙的矛盾關係，更進一步便是再也不能容納任何與自己主張有異的其他看法。正如僧肇所舉事例裡的情況那樣：

……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！……⁴⁶

當鄰人看到滿頭白髮才返歸鄉里的某梵志（brāhmaṇa）時，他們之所以對於該梵志所說的話：「我既（可說）是那位您所認識的少年人，卻也（可說）不正是年少時期的那個我」，而感到難以領解，不就是因為鄰人面對人事物理的一般認定，每每認為：要嘛前、後所知所見的兩個對象，乃是同一個人物；要嘛就是不同的事理，所以怎麼可能會既好像是同一個人，而又說不同是那個人呢？換言之，對於類似鄰人一般的認識模式而言，無法容許事象在或同或異之外，還得以另有其他可能的樣態，因為他們乃是將通過感官知覺機能所抓取到的認識內容，確定成為具有固定本質或實體的某事物或某對象，然後再依據這個認定來判斷之前、抑或之後所知見的東西，到底是同一個、還是不同一個，從而對肯定其為同者，說名「靜止不變」；對確認其為異者，則形成「健動不息」的觀念，但卻不明白該梵志所說的重點，是在前、後事象的關聯性或相續性，而非在其彼此是同一、還是相異上⁴⁷。因此，藉由這個事例，僧肇要告訴我們：事物或對象的實際面目，並不像吾人依據一般認識模式所執定的那種樣態，是固著在某種情況或特質上的，而是非實體、無自性的諸法因緣相續流；而這樣的認識，也才是相應於從存有論意義上所規定的事象之所以為事象自己本身的「物性」⁴⁸。

⁴⁶ 詳見《肇論》卷1：「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……。所謂有力者負之而趨，昧者不覺，其斯之謂歟！」（T45, no. 1858, p. 151, b23-28）

⁴⁷ 另請參見 Derek Parfit, "Why Our Identity Is Not What Matters," *Personal Identity*, edited by Raymond Martin and John Barresi, Malden: Blackwell Publishing, 2003, pp. 115-143. 特別是頁 140~143。

⁴⁸ 深入來說，僧肇所謂「物性」，並非只是具有單層意指的一個概念，而是包含一則意指事象之所以為事象的根本底據，另則意指事象之被吾人所認定為如此、抑或為如彼的該一實存表現。前

然而，排除「自性」、抑或「實體化」思維模式的「至虛無生」觀點，則不以那種單一固定且封閉靜態的眼光，來思考與解釋世界萬象的存在或不存在、乃至生起或不生起的問題與情況，所以事象的「有」或「無」，全都不是以它自己本身全部內容就已決定要如此、抑或不要如此的「真有」或「真無」，而只是「(眾因)緣(所生)起」的「假有」或「假無」。所謂：

……然則，萬法果有其所以不有，不可得而有；有其所以不無，不可得而無。何則？欲言其有，有非真生；欲言其無，事象既形。象形，不即無；非真，非實有。然則，不真〔即〕空〔之〕義，顯於茲矣！⁴⁹

這是因為「緣起」的事象，同時排除單一固定與只以自己本身為條件的封閉性與靜態性，所以不管或說其為「有」、或說其為「無」，莫不有其「道理」或「原由」——「所以」可據；而且正必須得要追究到這層道理或原由，才能看清楚對象的真實面貌，以及估定它們的價值或作用，否則任何的認知與論斷，便都可能流為相互是非的一偏之見。譬如認為鬼神「存在」的人，不信從非論鬼神的觀點，而認為鬼神是「子虛烏有」⁵⁰、亦即「不存在」的人，則批評相信鬼神者為愚痴；種種爭執乃至攻擊，便由此而起。然則，不僅像鬼神這種非普通經驗對象的情況是如此，即使日常可知可見的一般事物，例如花草樹木、政治經濟狀況，也同樣會有類似的情形發生。這些宇宙萬物或人生事象，就是因為被鎖定在取決於一尊的「自性」心態——「自性見」裡，所以才會讓人於「有」、「無」之間動彈不得⁵¹，而致衍生出種種意見上的衝突、行為上的攻戰。但是，事物的真相或實情，並不如同「自性見者」所說那樣，說它存在，遂絕對不可改易地是「有」，而說它不實存，也同樣絕對不可改變地是「無」。相反地，面對世界萬象，如果真的得要使用「有」、「無」這類語詞來陳述它們，那麼，比較能夠相應其「實相」而為「真(理)」的論陳，便應該說是「非有非無」；因為「非有非無」不會落在「真有」的「常見」一邊，也不會落在「真無」的「邪見」一邊，而是能夠導向「不二(中道)」⁵²的智慧實踐，而到達「實相」彼岸⁵³。

者，乃是直就事物或對象之存有性格而立言的意義內涵；而後者，則是剋就事物或對象被我們所指認為某事某物之該一認識結果而表說的意義內涵。對於這個問題，本文會再做更詳細的討論。
(可以分成：「物」之存在性與對象性)。

⁴⁹ 引見《肇論》卷1，(T45, no. 1858, p. 152, c15-18)

⁵⁰ 「子虛」和「烏有」，都是漢代司馬相如(179~117 B.C.)〈子虛賦〉裡所虛構出來的人物，所以「子虛烏有」用來表示假想而非實有的事物；詳見費振剛、胡雙寶、宗明華輯校，《全漢賦》(北京：北京大學出版社，1993年，第1版)，頁47~50。

⁵¹ 請參見《注維摩詰經》卷6〈觀眾生品〉：「什曰：有〔見〕、無見，反於法相，名為顛倒。先見有、無，然後分別好、惡。然則，有〔見〕、無見，是惑累之本、妄想之初，故偏受倒名也。肇曰：法本非有，倒想為有。既以為有，然後擇其美、惡，謂之分別也。」(T38, no. 1775, p. 386, b22-27)

⁵² 譬如《注維摩詰經》卷1：「……此經所明：統萬行，則以權智為主；樹德本，則以六度為根；濟蒙惑，則以慈悲為首；語宗極，則以不二為門。凡此眾說，皆不思議之本也。」(T38, no. 1775, p. 327, a27-b1)《注維摩詰經》卷3〈弟子品〉：「肇曰：小乘以封我為累，故尊於無我。無我既尊，

所以僧肇說：

……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〔般若經〕》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！⁵⁴

此「理」，就是指「(諸法)緣起」的道理；它便是否定且超越於「自性見」的「真有」或「真無」等論斷，而為萬事萬物本身的真實性相。不過，僧肇嘗試透過「不真」這一陳述，而要把它的內在蘊涵、亦即「空」與「至虛無生」之義，來給予展示出來罷了！

三、「不真」即是「性空」的緣起法

僧肇以「不真」揭顯「空(性之)義」，乃是經由其對事物或對象呈現在我們眼前、抑或不呈現於吾人心中——所謂存在或不存在的問題，而嘗試追究作為認識的「客體」者，到底能否就它們本身找到某種足以作為絕對依準的存有基礎或意義內涵，來支持它們之所以是存在而非不存在、抑或之所以為不存在而不是存在，因此通過幾個觀察面向的思維和反省所提出來的一個看法。

(一)「不真」乃是不實在或虛在之義

「不真」，是對「真」之否定；而所謂「真」，則含有「實在」、「信實」⁵⁵、

則於我為二。大乘是非齊旨，二者不殊，為無我義也。」(T38, no. 1775, p. 354, b23-25)《注維摩詰經》卷8〈入不二法門品〉：「肇曰：自經始已來，所明雖殊，然皆大乘無相之道。無相之道，即不可思議解脫法門，即第一義無二法門。此淨名現疾之所建、文殊問疾之所立也。凡、聖道成，莫不由之。故事為篇端，談為言首，究其所歸，一而已矣！然學者開心有地、受習不同：或觀生滅以反本，或推有、無以體真，或尋罪、福以得一，或察身、口以冥寂。其塗雖殊，其會不異。不異，故取眾人之所同，以證此經之大旨也。」(T38, no. 1775, p. 396, c14-23)《注維摩詰經》卷8〈入不二法門品〉：「肇曰：有心，必有所受；有所受，必有所不受：此為二也。若悟法本空，二俱不受，則無得、無行：為不二也。」(T38, no. 1775, p. 397, a17-19)《注維摩詰經》卷8〈入不二法門品〉：「肇曰：有為虛偽法，無常故名盡。實相無為法，常住故不盡。若以盡為盡、以不盡為不盡者，皆二法也。若能悟盡、不盡俱無盡相者，則入一空不二法門也。」(T38, no. 1775, p. 397, c20-24)

⁵³ 《注維摩詰經》卷3〈弟子品〉：「肇曰：彼岸，實相岸也。惑者以邪見為邪、彼岸為正，故捨此邪見，適彼岸耳！邪見、彼岸，本性不殊，曷為捨邪而欣彼岸乎！是以入諸邪見、不入彼岸者，乃可取食也。自六師以下，至乎不得滅度，類生逆談，以成大順。庶通心君子，有以標其玄旨，而遺其所是也。……」(T38, no. 1775, p. 351, b10-16)

⁵⁴ 《肇論》卷1：「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。心亦不有亦不無。中觀云。物從因緣故不有。緣起故不無。尋理即其然矣。」(CBETA, T45, no. 1858, p. 152, b26-c1)

⁵⁵ 譬如《老子》：「窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信。」《史記·仲尼弟子列傳論》：「譽者或過其實，毀者或損其真。」就中，使用「真」字，分別與「信」字、「實」字相對造句，以便互文見義。由此可知「真」有「實在」、「事實」或「情實」等義。

乃至「本性」或「根本」⁵⁶等意義。因此，「不真」乃意謂某種對象或事物不實在、不信實、乃至不是處於本性狀態、抑或是非根本的存在。在佛教學說系統裡，「真」與「妄」相對立義，乃意指某種不實在的物體或法象；而「真」與意謂「假借」的「假」字互顯，則是要稱述某種毋需依靠其他事理方能存在或成立的事理。此二者，都是用以指稱某種不實在、亦即本文所謂「虛在」的事象乃至理法。這些「虛」而不「實」的事理，或被經主或論主認為是修學該經論者所應該予以捨離、抑或超越的對象，主要便是因為它們不足以稱得上是貫徹到底的根本道理，抑或無法反映事物存在的根本體性——「本性」。職是之故，所謂「真」，既有「本性」或「根本」的意思，而「不真」也就指向那些非本性的、不是最根本的事理。

根據僧肇的思考：如果某種事物或對象的「存在」，乃是不依「他者」的獨立存在體，並且恒常固定地保持這樣的存在性，那麼，它才稱得上「真實的存在」（「實在」）；同時，就其為事物或對象本身而言，也才可說是「真物」或「真象」。同樣地，如果事物或對象的「不存在」，可以獨自顯示出現，並且永遠不變地保持它的這種原貌（「不存在性」），那麼，它也才夠得上是「真實的不存在」。設若不然，則吾人面對種種事物或對象，不論說它們是存在，還是說它們不存在，便將由於其中缺乏實質所要肯定或否定的獨立自存、固定不變該一意義內涵，而便都不能說是直接論斷到它們之所以為「存在」、抑或為「不存在」的真正底據。因此，僧肇認為般若中觀經論中所常說的「非有非無」這句話，並不只是否定感官直覺所把握的對象或事物之存在、抑或反之不存在，而是要直探其根本地表示事物對象的不實在性或「虛在性」。對此，僧肇說：

〔頃爾談論，至於「虛宗」，每有不同……〕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。⁵⁷

感官直覺所認識的事物、乃至理智思維所掌握的對象，不是出現而存在，就是不呈顯而不存在。這兒存在的（「此有」），總是被某個觀察者所知覺到，而在那兒不存在的（「此無」），也每被某位思考者所理解，因此，它們的存在性、抑或不存在性，畢竟對於一般人不可予以否認，對於聖者也無法將之排遣。但是，

⁵⁶ 譬如《莊子·秋水》：「謹守而勿失，是謂反其真。」《漢書·楊王孫傳》：「欲贏葬，以反吾真。」顏師古注：「真者，自然之道也。」這裡的「真」字，表面是指「自然之道」或未經人為造作的某種狀態，不過，更深層的含義，則是指被說者所肯定的某種「本性」或「根本」，因而吾人方須或修道者才要回「反（=返）」至該一情境或狀態。在道家系統中，這種「本性」或「根本」被說為「道」，而與「道」合「德」的人，也才夠得上是「真人」（言外之意，此外皆只為「假人」）。關於「真人」，請參見《莊子·大宗師》。另請參見周紹賢，〈道家之真人〉，刊載於《道教文化》第1卷第2期（台北：道教文化雜誌社，1977年10月），頁42~43；楊國榮，〈體道與成人——《莊子》視域中的真人與真知〉，刊載於《文史哲》2006年第5期（濟南：山東大學，2006年），頁125~135。至於學界或有認為「真人」的「真」字，原為「貞」，有神祕意味，是另一回事；詳見吳晶，〈《莊子·大宗師》「真人」辨析〉，刊載於《浙江海洋學院學報·人文科學版》第22卷第1期（舟山：浙江海洋學院，2005年），頁100~104。

⁵⁷ 引見《肇論》卷1，（T45, no. 1858, p. 152, a21-23）

不論它們存在、還是不存在，卻有其道理應該探求或說明，而當這些道理推至其極，如果呈露出某種貫徹到底的內容，那麼，該一內容便可視為「根本(道理)」，而用來檢視原先所看到的存在、抑或所思想的不存在，到底能否真正夠得上是無可懷疑、不折不扣地反映其實情的認識或論斷。然則，對於僧肇所理解的「虛宗」⁵⁸，亦即般若經教、中觀論義而言，這所發現的「根本道理」，乃是建立在「因緣」或「緣起」之上的一切法「(本性)空」或「無自性故空」，因此，它所要否定的，既非「此有」、也非「此無」等，在現象層面可以允許我們容認其為「虛在」或「假有」的東西，而是那種支持它們被論斷為此時此地「存在」、抑或為彼時彼處「不存在」的獨立自存之個人主觀想像，亦即這裡被批判的所謂「真(實)」概念。換言之，「非有非無」，意在否定吾人所懷有的這種「真(實)」之臆想，因此，僧肇說它是「非真有」而不是「無此有」，是「非真無」而不是「無彼無」。

僧肇指出「此有」與「真有」不同，而「彼無」也與「真無」有異。「此有」意謂所論議的對象在這裡存在、抑或是這個存在；它是有限定的存在。有限定的存在，它的存在性乃是就著這裡或這個時空定位點來確立的，因此離開這個時空定位點，便不復能說它是存在。同樣地，「彼無」意謂所觀思的事象在那裡不存在、抑或是那個不存在；它也是有節度的不存在。亦即它的不存在性乃是就著那裡或那個時空定位點來安設的，所以超出那個時空定位點，也無法再說它不存在。然而，「真有」則是毫無限制的存在，因此它所肯定的事物之存在性，必須無時無處不表現出來。同樣地，「真無」乃是毫無壘界的不存在，所以它所指向的對象之不存在性，也得要遍十方、窮三世體現。但是，對於僧肇來說，一切「因緣」所生的存在事物或認識對象，則只能肯定它是有限定的「此有」、有節度的「彼無」，而不能是毫無限制的存在、毫無壘界的不存在，否則它將成為「非因緣(所生)」或「非緣起」的事物或對象。然而，現見事實與之相反，乃根本沒有「非緣起」、「非因緣(所生)」的事物或對象，因此，「非有非無」所能否定的客體，便指向「真有」、「真無」的東西，而不是「此有」、「彼無」的現前事象。

問題是：實際上是否真的沒有「非緣起」或「非因緣所生」的東西呢？阿含經典不是早已提到所謂「非緣起法」⁵⁹？並且說「無為法」⁶⁰，譬如「涅槃」；而

⁵⁸ 「虛宗」，簡單且具體來說，便是意指主張一切法空的般若中觀思想。請參見……

⁵⁹ 詳見《雜阿含經》卷 26：「……世尊告諸比丘：有四力。何等為四？……覺力、精進力、無罪力、攝力。此諸經，如上三力說差別者。何等為覺力？於善、不善法，如實知；有罪、無罪，習近、不習近，卑法、勝法，黑法、白法，有分別法、無分別法，緣起法、非緣起法，如實知：是名覺力。……」(T02, no. 99, p. 184, c18-p. 185, a1)《雜阿含經》卷 28：「……世尊告諸比丘：若比丘！諸惡不善法，比丘！一切皆以無明為根本。無明集，無明生，無明起。所以者何？無明者，無知；於善、不善法，不如實知。有罪、無罪，下法、上法，染污、不染污，分別、不分別，緣起、非緣起，不如實知。不如實知故，起於邪見。起於邪見已，能起邪志、邪語、邪業、邪命、邪方便、邪念、邪定。若諸善法生，一切皆明為根本。……」(T02, no. 99, p. 198, b26-c13)

⁶⁰ 譬如《雜阿含經》卷 31：「……世尊告諸比丘：當為汝說無為法、及無為道跡。諦聽！善思！云何無為法？謂貪欲永盡，瞋恚、愚癡永盡。一切煩惱永盡，是無為法。云何為無為道跡？謂八聖道分。……如無為，如是難見、不動、不屈、不死、無漏……清涼、微妙、安隱、無病、無所有。涅槃，亦如是說。」(T02, no. 99, p. 224, a28-b10)

認為它是「寂滅」、「清淨」乃至「真實」⁶¹。那麼，僧肇雖然肯定「因緣所生法」或「緣（已生）起（的）法」為是「不真實」的，但是，他難道在此同時也不另外肯定某種「非緣起」的、抑或「無為」的東西嗎？還是確實不然？

的確，僧肇也肯定某種「非緣起」的東西而以之為「真實」。不過，那並不是就著某種對象或事物這一事象層次所立說的「真實」，而是就著解悟「一切法緣起」、抑或「一切法空」這一道理層次比起事象層次對於吾人生命暨智慧發展而在價值上更為殊勝所開設的「真實」；那亦即僧肇的所謂「真諦」⁶²或「真如」⁶³。同樣地，像阿含經典以來所肯定的「涅槃」這種「無為法」，對於僧肇來說，也不是一種對象或事物，因為它實際上就是「緣起」或「因緣」（這一理法）本身，所以它既不是獨立自存的東西，而且更不可以反過來被那些用以描述「緣起法」或「因緣所生法」之存有狀態的上層概念或對象語言⁶⁴，譬如「有」、「無」所肯定指陳或所否定論謂⁶⁵，而頂多只能勉強表以「非有非無」的說法⁶⁶，乃至假名稱它是「不可（記）說」⁶⁷。但不管如何，「真諦」抑或「真如」之所謂，乃至

⁶¹ 詳見《雜阿含經》卷2：「……世尊告諸比丘：有五種種子。何等為五？謂根種子、莖種子、節種子、自落種子、實種子。……彼五種子者，譬取陰俱識；地界者，譬四識住；水界者，譬貪喜。四取，攀緣識住。何等為四？於色中識住，攀緣色，喜貪潤澤，生長增廣；於受、想、行中識住，攀緣受、想、行，貪喜潤澤，生長增廣。比丘！識於中若來、若去、若住、若沒、若生長增廣。比丘！若離色、受、想、行、識，有若來、若去、若住、若生者，彼但有言數，問已不知，增益生癡，以非境界故。色界離貪，離貪已，於色封滯意生縛斷。於色封滯意生縛斷已，攀緣斷。攀緣斷已，識無住處，不復生長增廣。受、想、行界離貪。離貪已，於行封滯意生觸斷。於行封滯意生觸斷已，攀緣斷。攀緣斷已，彼識無所住，不復生長增廣。不生長故，不作行。不作行已，住。住已，知足。知足已，解脫。解脫已，於諸世間，都無所取、無所著。無所取、無所著已，自覺涅槃：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。我說彼識不至東、西、南、北、四維、上下，無所至趣。唯見法欲入涅槃，寂滅、清涼、清淨、真實。……」(T02, no. 99, p. 8, c26-p. 9, a26)

⁶² 譬如《肇論》卷1：「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。〔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《〔大品〕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？」(T45, no. 1858, p. 154, a16-24)《肇論新疏》卷2：「《大品》云，亦諸經通義。未曾見有一法，從非緣而生。」(T45, no. 1860, p. 218, a5-6)

⁶³ 《注維摩詰經》卷4〈菩薩品〉：「肇曰：〔真〕如雖無生滅，而生滅不異〔真〕如。然記萌起于生滅，冥會由于即真。故假〔真〕如之生滅，以明記萌之不殊也。」(T38, no. 1775, p. 361, c12-15)

⁶⁴ 請參見梁光耀，《思考方法——藝術評論》（香港：麥穗出版公司，2002年，第2版），頁27～28；另請參見楊惠南，《吉藏》（台北：東大圖書公司，1989年，初版），頁128。

⁶⁵ 這就好像張三在班上叫道：「不要講話。」那麼，聽話者便不能、抑或至少不宜反用這句話來詰問張三：「您自己不就是在講話？」

⁶⁶ 《肇論》卷1：「然則，有、無雖殊，俱未免於有也。此乃言、象之所以形，是、非之所以生，豈是以統夫幽極、擬夫神道者乎？是以論稱出有、無者，良以有、無之數，止乎六境之內；六境之內，非涅槃之宅，故借出以祛之。庶悖道之流，髣髴幽途，託情絕域，得意忘言，體其非有非無。豈曰有、無之外，別有一有而可稱哉！」(T45, no. 1858, p. 159, b2-9)《肇論》卷1：「然則，非有非無者，信真諦之談也。……」(T45, no. 1858, p. 152, b28-c10)《注維摩詰經》卷10〈法供養品〉：「什曰：若法定有，則不生滅；若法全無，亦不生滅。不生滅，則與因緣相違。深經所說，非有非無。非有非無，故順因緣法也。」(T38, no. 1775, p. 415, c22-25)

⁶⁷ 《肇論》卷1：「故《經》云：『真般若者，非有非無，無起無滅，不可說示於人。』何則？言

「涅槃」所指向的境界，全都不是意謂某種獨立自存乃至固定不變的東西⁶⁸，因而有異於這裡所謂「非真有」、「非真無」的「真」是指某種獨立自存之事物本性或對象實質。這裡應再強調的是，「不真」雖然意謂不實在或虛在，但它否定「真」，也如同「非有非」之否定「有」、「無」那樣，乃是意在超越，而不是落定在與「真」相對的另一邊。換言之，以「不真」顯示諸法的「不實在性」或「虛在性」，乃是旨在表示事物存在或其不存在的非獨立性、非根本性，因此，不應只看到它們存在、抑或不認為它們存在，遂便落定在該見解之上。

(二)「不真」乃是不固定或非凝然之義

事象的存在或不存在，既然無法依靠它們自身獨立表露出來⁶⁹，而它們又或如此或如彼地呈現在我們的心中與眼前，則解釋它之所以是如此存在的情況、抑

其非有者，言其非是有，非謂是非有。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。此絕言之道，知何以傳？庶參玄君子有以會之耳！」(T45, no. 1858, p. 156, b24-c1)《肇論》卷1：「……今演論之作旨，曲辨涅槃無名之體，寂彼廓然排方外之談。」(T45, no. 1858, p. 157, b21-22)《肇論疏》卷2：「……故經曰：『真般若者非有非無』下，《大品經》意也。」(T45, no. 1859, p. 188, a3-4)《肇論新疏》卷2：「《大品·含受品》云：『摩訶衍如虛空，無見無聞，無知無識。』〈三假品〉云：『般若於諸法無所見』等。」(T45, no. 1860, p. 216, a7-9)。《大寶積經》卷5〈無上陀羅尼品〉：「……若不住者。是則清淨。云何不住？謂不住善法、及出離界。何以故？無出離界、及界施設。於涅槃界，若不住者，名得涅槃。此涅槃名，但假施設。如是涅槃，無有所得，亦復無有得涅槃者。若有得者，則應滅後更有如來。若無得者，則應滅後無有如來。若滅度後，言有如來、及無如來，俱不可說。此不可說，亦是如來假施設句。……若法不生不滅，彼法滅後，不應說有、說無。如是如來不生不滅，彼亦滅後，不應說有、說無，乃至邊、無邊等。如來說彼，俱不可說。若說有邊，則無有中；若說有中，則無有邊。所言中者，非有非無。若復於中，實有實無，是則便與緣起相違。若復有法非從緣起、及非緣起，彼法不滅；若有、若無，俱不相違。所有一切從緣起法、及緣起法，此無中、邊，非有、非無。若非有、無，云何可說？無邊莊嚴。如來以大方便安住彼中，為諸眾生破無明[穀-禾+卯]，開示演說，不違緣起。一切諸法，皆入緣起；若入緣起，是則無有中、邊之說。若離言說，乃至無有少法可得，無邊莊嚴。汝今當觀無所有法、無有邊法，說名中道。以於方便，說有覺慧能持諸法。然持法者，亦不可得。不可得故，無有言說，無邊莊嚴。汝等智者應如是知一切諸法真實之相：不來、不去，無分、無斷，不一性、不異性，到一切法第一彼岸。無有少法，不到彼岸。到彼岸者，即是涅槃。一切諸法悉涅槃相，是故當知不可宣說，唯除世俗，說為中道。如是中道，彼即趣向大涅槃路，亦無涅槃是彼所趣。若有涅槃是彼所趣，而於諸法應有去、來。一切諸法，性皆平等，是故涅槃名無所趣，無邊莊嚴，此名中道。然此中道，即非中道。何以故？無增、無減故，無邊、無取故。法若無邊，云何有邊？謂無處所是無邊法。凡夫眾生，於無處所，執為邊處；見邊處，故不得解脫。以於真實無處所故，無邊莊嚴。汝觀如來以善方便決定覺慧，乃能演說如是中道，無邊莊嚴。」(T11, no. 310, p. 29, b23-p. 30, a4)

⁶⁸ 「真如」不是固定不變的東西，在般若經教中已經明白指出；詳見《大般若波羅蜜多經》卷58〈讚大乘品〉：「……復次善現！真如，無來無去，亦復不住。法界、法性、不虛妄性、不變異性、平等性、離生性、不思議界……法定、法住、本無、實際，無來無去，亦復不住。真如本性，無來無去，亦復不住。法界、乃至實際本性，無來無去，亦復不住。真如真如，無來無去，亦復不住。法界、乃至實際真如，無來無去，亦復不住。真如自性，無來無去，亦復不住。法界、乃至實際自性，無來無去，亦復不住。真如自相，無來無去，亦復不住。法界、乃至實際自相，無來無去，亦復不住。何以故？善現！真如、乃至實際，及彼本性、真如、自性、自相，若動、若住不可得故。…：」(T05, no. 220, p. 331, a18-b2)另請參見副島正光，《大乘仏教の思想》(東京：講談社，2001年，第2刷)，頁53~54。

⁶⁹ 詳見《肇論》卷1：「然則，有生於無，無生於有。離有，無無；離無，無有。有無相生，其猶高下相傾；有高必有下，有下必有高矣！……」(T45, no. 1858, p. 159, a29-b3)

或所以是如彼不存在的狀態，便只好訴諸其他促成因素或條件，才能提供較好的合理說明而為眾人所接受。然而，一旦肯定事象的存在、抑或相反地不存在，乃是別有因素或條件所使然，那麼，眼前所見的事物、心內所思的對象，便將不能恒常保有它的固定相貌，而須隨著促成它存在或不存在的條件、因素之改易，也有所變化，所以舉凡「(眾)因緣(所)生法」，不論它是作為對象、還是事物，終究無法保有任何的固定內涵或不變性質。正如僧肇的老師鳩摩羅什所說：

若法定有，則不生滅。若法全無，亦不生滅。不生滅，則與因緣相違。深經所說非有非無。非有非無，故順因緣法也。⁷⁰

固定的存在，便不許可有生有滅的事象，而固定的不存在，也不許可能夠有所謂生滅。然而，現見乃有「因緣」所「生」、「因緣」所「滅」的「眾因緣生(滅)法」：這是我們當前直覺所得知、思維所掌握的經驗事象，無論如何也不能肯定它們是「定有」或「全無」，因此經中說為「非有非無」，正是「順因緣法」的表述。

同樣注解《維摩詰所說經》「順因緣法，無我……無起」⁷¹該段文句的僧肇，則更進一步表示：

法從因緣生。〔因〕緣則無自性。無自性則無主。無主則無我、〔無〕人、〔無〕壽命，唯空、無相、無作、無起。此深經之所順也。⁷²

這裡更明白使用「無自性」一詞來指出「(眾)因緣(所)生法」的存有性格，乃是沒有任何所謂「自己本身」或「固定不變的本質內涵」，亦即是沒有一般哲學所謂的「實體性」(substantiality)。當然，更別說具備那種依據稱得上是「自己本身」或「主體」的東西，才可能擁有的所謂自主性或主宰力等等。

因此，透過「不真」的不固定或非凝然含義，僧肇乃是意在指出對象顯現、抑或其不顯現，並非自己本身就具有不可變易的性格。而對於這種沒有固定不變之本質內涵而為非實體性存在的事象，我們假使想要透過「以名指實」的方式，來為它安上一個確切不易的名稱，顯然就將如「刻舟求劍」⁷³或「緣木求魚」⁷⁴那般，雖然或不至於全無意義，但卻必定只是一項徒勞無功的做法。

⁷⁰ 引見《注維摩詰經》卷 10〈法供養品〉，(T38, no. 1775, p. 415, c22-25)

⁷¹ 詳見《維摩詰所說經》卷 3〈法供養品〉：「順因緣法，無我、無人、無眾生、無壽命，空、無相、無作、無起。」(T14, no. 475, p. 556, b24-26)

⁷² 引見《注維摩詰經》卷 10〈法供養品〉，(T38, no. 1775, p. 415, c29)

⁷³ 典出《呂氏春秋·察今》。詳見陳奇猷，《呂氏春秋校釋》(上海：學林出版社，1984年，初版)，頁 936。

⁷⁴ 典出《孟子·梁惠王上》。詳見清·焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》(北京：中華書局，1987年，第 1 版)，頁 90。

值此之際，僧肇所說的「不真」，除了在存有論上指謂某種非根本、非固定的東西，因而具有不實在或「虛在」的意涵之外，它的另一層意義，則又是在於顯示凡所指涉的對象，如果不是具備固定性質、不變內容的事物，那麼，吾人使用名稱、語言而要去陳述該一對象，則該名言既不會是「真正的名言」，而且不陳述也不就是「真正的不名言」。因此，「名言」與「物實」之間，到底是怎樣一種關係，便得重新思考了！

四、「名實無當」的非符應論真理觀

相應於前來所說的「實在論」觀點，從知識學（Epistemology）領域來看我們面對世界或各種存在事物而所獲得的知識，到底是什麼、抑或具有怎樣的特徵時，也有一種所謂「符應論」（correspondence theory）的哲學觀點；這種哲學觀點，主張我們透過認識經驗所獲得的知識或看法，必須是與客觀實在的世界樣態或事物面貌相符應、抑或相契合，然後該一看法或知識，方能說是真的（true），因而也才是所謂「真理」（truth）⁷⁵。

以這種理論立場及其主張為參照，那麼，一般所說「名實相符」的看法，便可認為其中便有一種型態，乃是反映了該持論者主張類似這種所謂的「真理符應論」。然則，僧肇的論點，卻顯然與此思路有所不同；因為他認為不僅「名」、「物」都無實在性，並且「名」言與其所要指「實」論議的對象「物」之間，彼此也不能保有真正的符應性。而其理由乃是：通過毫不實在的稱謂或「名」言，來指陳一刻也不暫住、半晌也不停留的宇宙萬有之「實」質，則無論如何都只是一種假借或虛擬的做法。具體來說，任何「名言」皆可改變，而非一定得要使用這個「名」稱、這個符號，來指陳某個事物；並且，原來看似「實」在的該一指陳對象（事物或世界），究竟而論也只是「虛在」的東西，其中談不上有可真正被「名」言所指陳、符號所符應的該一對象之確定「實」質。因此，僧肇說道：

……夫以「物」物於物，則所物而「可『物』」。以「物」物非物，故雖「物」而「非『物』」。是以物不即名而就實，名不即物而履真。然則，真諦獨靜於名教之外，豈曰文言之能辨哉！然不能杜默，聊復厝言以擬之。……⁷⁶

這裡所說的「物」，主要具有兩重意涵：（1）一是指作為對象的任何東西；而從存在上來說，也就是指謂事物、人物之類的宇宙萬有或世界萬象；（2）另一則是指作為符號（sign）或記號（symbol）的東西；而就思維上來說，也就是概念、

⁷⁵ 如果使用另種說法來表示，那就是一個「陳述」或「命題」，當它與客觀存在的世界樣態符合、相應時，該「陳述」或「命題」也就是「真（的）」。

換言之，「符應論」所反映的真理判準乃是：作為真值承載者的「陳述」或「命題」到底是真、還是假，必須依據該「陳述」或「命題」能否符應作為真值製造者的客觀存在。

⁷⁶ 引見《肇論》卷1，(T45, no. 1858, p. 152, a24-28)

語詞之類的思想符號或語言記號。此外，則是將「物」作動詞用，以表示使用「物」這個概念或語詞，而把它施設於或置諸「(所)物」這個對象或事物之上的思維或言說狀態

僧肇的意思是說：對於一個對象（「物」），如果我們使用「物」這個概念或其他任何實體語詞，譬如「桌子」、「水」之類，來思想、指稱它，那是因為我們賦予它那些概念或語詞的對象（「所物」），乃是可以或可能被思想、被指稱的存在（「可『物』」）；同時，類似「物」、抑或「桌子」、「水」這種概念或語詞（「名」）也因此得以被我們認可或首肯（「可」⁷⁷）它的確能夠指出該一對象的真正實質內涵。然而，當我們面臨一個無法使用「存在」或「不存在」等語詞去陳述它的情況時，抑或遭遇「有」或「無」等概念皆不足以乃至不可能揭示其實質內涵的所謂「非物」時，如果我們還同樣想要透過類似「物」這種預設某時空定點上存在的概念⁷⁸、抑或任何其他類似語詞來稱述它的話，那麼，縱使我們確實採取該一概念或語詞來指陳那個已被轉為認識對象的情況或東西（「所物」），但是，能夠更深入思考其中問題的我們，便終究難以乃至不能真正「認可」它因此就已指出原本乃是「非物」之所謂「物」的任何實質。就在這樣的理解之下，我們實在應該反省某種情況或某個東西，是否真的與那些指稱它的某概念或某語詞，保有彼此一一對應或指代的關係呢？對於這個問題，僧肇清楚表示他的觀點，乃是認為使用某概念或某語詞來指稱、講說任何作為對象的東西時，絕不意謂它必定能夠或可以真正指陳出該對象的實質內涵，亦即它的「實際所是」到底怎麼一回事。並且，反過來看，作為對象而被認作某事某物——譬如「桌子」或「水」這種實存的東西，也不是一旦只要我們把它稱為「桌子」或「水」，而該對象也就「無所逃於天地之間」⁷⁹、亦即普遍地、客觀地全部都是「桌子」或「水」那樣我們「所『物』」的東西本身。

然則，僧肇這種「名」、「實」不相符應的論點，又到底有什麼根據？或者，它是基於僧肇看到世界萬有的什麼真實性相，而所提出來的一種非常看法呢？

眾所周知，語言用以指稱、描述吾人所見所知的對象或事物；換句話說，名言、語句等符號或有組織的符號系統，具有讓人通過它們來了解、掌握特定對象或事物的指向、描述、表義與傳情等等功能⁸⁰。然而，語言之所以擁有這些功能，

⁷⁷ 僧肇這裡所使用的「可『物』」之「可」，不僅是含有從客觀來說，用作指出認識對象可以或可能被思想、被指陳之性質的意義，而且也含有從主觀來說，用以表示認識主體對於採取某種名言的確能夠或足以指陳對象之內容的意義。如果就詞性而言，前一含義所表現的是副詞用法，而後一含義則顯示它作為動詞。

⁷⁸ 僧肇對於何謂「物」，另有其不同凡常的獨到慧解。大略說來，僧肇認為所謂「物」，乃是作為認識對象而出現或存在於某一時空定點上的那個東西或客體。

⁷⁹ 詳見《莊子·人間世》。「無所逃於天地之間」，正是用以顯示普遍性、客觀性的一句話。

⁸⁰ 關於語言的功用，請參見 Bertrand Russell, *Human knowledge : its scope and limits*, London : Routledge, 1992, pp.71-77. 或見羅素 (B. Russell) 著，張金言譯，《人類的知識——其範圍與限度》（北京：商務印書館，1983年，第1版），頁68~76。

卻不是「語言本身」就能發揮這樣的作用，而是因為在吾人生活的世界裡，存在著彼此一致、抑或頗多類似的經驗內容，所以透過使用某些語詞或概念才得以傳達出那些為吾人所共享的經驗對象，而讓彼此知道、或者看到該語言所要指向的東西、以及所正在描述的情況，到底是什麼？又在哪裡？乃至有些怎樣的意義？等等。

就在如此的背景下或基礎上，我們日常一般都會認同某個語詞或概念，應該與其所要指向或描述的事象之間，彼此保持著任何一種程度的「對應」(correspond to) 關係——或者完全相當、抑或只是部分指代，否則我們透過該一語詞或概念而期望它傳述所見所知的對象或事物到底是什麼，便可能發生「指『鹿』」，但卻竟被認作「為『馬』」⁸¹。換言之，認為語言與對象之間具有一種對應性，毋寧乃是語言之所以能夠在生活世界具體發揮其功能或產生其作用的一個很普通、且相當合乎情理的看法或認定。然則，僧肇的觀解，似乎與此有所不同。不過，僧肇真是全然否認一般所肯定的「名」、「物」之對應或指代關係嗎？情況也許未必，因為這裡還牽涉到「物」與「實」二者之意指不同的辨別，所以還得要予以批判地分析和論究。

(一)「名」與「物」與「實」

事實上，認為語言與對象——「名」與「物」之間必有或應該具備某種對應關係的凡常看法，並不意味著主張者（可以稱為「名物對應論者」），完全不曉得「名」稱或語言乃是經由人類所約定俗成的東西，因而任何一個名言都沒有決定是要指稱某物體、抑或描述某事情的自我規制性；並且，他們也不是全然未嘗不明白作為感官、知覺對象的所謂「物」，不管它是什麼，皆無法透過吾人給予它某個名言而就可以從此將它限制、框住，而是可以被我們使用不同的語詞或稱號來表示，譬如「蛇」可稱為「小龍」之類。不過，問題的重點是在：一般所抱持的「名」、「物」對應論，乃是要把「名」稱與事「物」之間的那種對應或指代關係，予以固定化、絕對化，因此認為只要說到某個名稱，也就同時肯定有種事物與之相互對應，而使得我們可以透過該名稱來確確實實找到或發現該一事物，其中一點也不會有錯謬或誤會。甚至，懷有這種看法的人們，對於所見所知的事象，也往往習慣採用某一固定的名號或語句來指陳它們，以致認為如果不這樣、抑或那樣稱呼它，便是錯誤的做法。然則，僧肇所要反省的，一方面固然是這種「名」、「物」之間是否具有對應性的思想問題⁸²，而且更是要檢視那種「名」或「物」本身是否擁有「實在性」的哲學問題；因為如果「名」、「物」——皆談不上是「實在」的話，那麼，它們之間的所謂「對應」乃至「指代」關係，也就根

⁸¹ 「指鹿為馬」，典出《史記·秦始皇本紀》。該一成語的原義，與本文這裡所取之意，絕不相同。詳見瀧川龜太郎，《史記會注考證》（台北：洪氏出版社，1986年，初版），頁131上欄右。

⁸² 因為正如僧肇所說「以物物於物，則所物而可物」，亦即他仍肯定作為對象的「物」，如果真的可以確定它的實在性，而不是「非物」，那麼，「名」、「物」之間的對應關係還是可以建立。

本失去其絕對不可予以取消或改換的事實或意義基礎。

可是，僧肇怎麼確定「名」、「物」二者，都是沒有「實在性」的東西呢？

關於「名」稱不具有「實在性」的問題，還須從名言、稱號之所以產生的過程或機制，去切入探索；因為如果一個名稱沒有其產生的過程或機制，而它又是如此呈現或如彼存在，那麼，這也就將意味著它自己本身不是一種被造成出來的東西，而可以自我規制、決定其自體的存在性，那麼，既不待於「他」，也就符合前揭所說「真」或「實」的定義，而可以視為具有——至少某種「實在性」的東西。然則，既是「名稱」，卻正好有它之所以發生的過程或機制；而且倘若不經歷那樣的過程或機制，便根本不可能出現任何的名言乃至概念。職此之故，只要能夠揭示那個過程或機制，也就得以證立名稱、概念本身的不實在性或「虛在性」。

針對這個問題，僧肇曾有如下的說法：

夫言由名起，名以相生，相因可相。無相〔故〕無名，無名〔則〕無說，無說〔便將〕無聞。……⁸³

這裡指出：言說、話語，由藉名稱（*nāman*）或概念（「想 *saṃjñā*」）所構成；而名稱或概念，則是基源於我們所面對且認為它們實存的事物之形狀、性質乃至樣態等所謂「相」（*lakṣaṇa*）而發生；至於形狀、性質或樣態，乃須依據對象可能被吾人感覺、知覺所識取或所認可的內容——「可相（法）」（*lakṣya*）⁸⁴，然後方能確立。因此，假使對象沒有可被形「相」化認取的內容能夠為我們所掌握、所識別，那麼，我們也將不會產生「名」稱或概念。然而，如果不透過名稱或概念，我們又如何能有話語、可得言說呢？既然沒有語言講論，自然也無有聽聞言論這件事，而致整個透過名言、話語以溝通彼此情意的人間交流，隨之停息。

僧肇的上述說法，相當明白說出名言或概念的發生歷程或造作機制。而那也就是說：我們必須根據可以作為認識對象的事物，呈現出它們的形狀、相貌、抑或樣態等具體內容，然後我們方才可能依照身體或心識面對該事物時所把捉到的形相、樣貌，來造作或形成某個語詞或特定概念，否則一切名言、概念無由產生，

⁸³ 詳見《肇論》卷1：「無名曰：夫言由名起，名以相生，相因可相。無相無名，無名無說，無說無聞。經曰：『涅槃非法，非非法，無聞無說，非心所知。』吾何敢言之，而子欲聞之耶！……」（T45, no. 1858, p. 159, b20-c13）

⁸⁴ 請參見荻原雲來編纂，《漢訳対照梵和大辞典》（東京：講談社，1987年，新裝版），頁1141右；另參見三枝充惠註，《中論（上）》（東京：第三文明社，2002年，修訂版第5刷），頁191。雖然僧肇所說的「可相」，其含義不必全同於龍樹《中論》所言；不過，在龍樹《中論》裡所提到的「可相（法）」，到底是指那些可被吾人確認為事物之某形相或某性質的客觀存在，還是指那能賦予事物以形相、性性，抑或能夠掌握所見對象之面貌、樣態的主體思維呢？由於思想者不同，而理解也有差異，所以反映在翻譯上也略有出入。請參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》（東京：第三文明社，1985年，初版第1刷），頁136~139。

更別說借彼指陳什麼事情、抑或講說任何具有意義的話語了！然則，所謂「相」——事物的樣態、性質或形狀，卻又是怎麼被觀思者所確認的呢？它是事物自己本身就已擁有的？抑或它的出現或呈現，原非事物自己本身所能決定，乃是另需有其因緣或條件？

(二)「名」言所據之「(物)相」的成立因緣

依據認識論對於一般認知活動的研究，可以得知一個概念或觀念，乃是通過心意識活動對於作為感覺或知覺對象的客體——事物或道理，進行分別它的相貌、特徵或規則，然後才能形塑、製成。譬如我們的心意識遭遇許多生長在土地上、會開出不同形狀與呈現種種顏色的東西，進而辨識它的相貌或分別它的特性，而後便形成了一個「花」的概念、抑或「黃花」的觀念，並且以聲音、文字之類的記號或符號來表示這個概念，於是「花」或「黃花」這樣的語詞，也就擁有它所意指涉的對象、以及所能涵蘊的意義了！

就在形成概念或觀念的認識過程裡，我們一般對於事物之特徵、相貌、乃至其彼此間的關係或所呈現的規則，毋寧恆常都是通過比較其有無、以及其異同的分別認識來發現和掌握的。換言之，假使事物不先對我們的心意識活動顯現其存在，而且同時表露出任何一點具有特色的內容，則我們根本無法宣稱所看到的那些對象到底「是」什麼東西。然則，對於心意識所展現的這種分別辨識活動，佛教經論或說它是心意識本身所擁有的一種「取相分別」作用⁸⁵；而透過這樣的「取相分別」，正如僧肇所說⁸⁶，才有一般的所謂「知識」。

透過這種取相分別認識活動所獲得的知識內容，以及藉由這種知識內容所形成的概念或名言，由於只是抓住認識對象的某個面向、抑或特定性相，因此它不足以乃至不能夠完整地代表該一對象、抑或支持此一對象得以出現的事理全貌，這乃是顯而易見的情實。不僅如此，因為名言或概念必須依於取相分別之心意識活動，方能產生或形成，所以它也不是自己本身貫徹始終就是該一名言或概念，而須得跟著取相分別作用的不同結果，也相應轉成另外一個概念或名言。換言之，不論從名言、概念作為指向對象或描摹事物的「記號」或「符號」本身來看，乃是不具備足以完全指代對象或事物的作用，還是就名言、概念必須有賴於心意識

⁸⁵ 譬如《大智度論》卷 19：「……正思惟，今當說。菩薩於諸法空、無所得，住如是正見中，觀正思惟相，知一切思惟皆是邪思惟，乃至思惟涅槃、思惟佛，皆亦如是。何以故？斷一切思惟、分別，是名正思惟。諸思惟、分別，皆從不實、虛誑、顛倒故有。分別、思惟相皆無，菩薩住如是正思惟中，不見是正、是邪，過諸思惟、分別，是為正思惟。一切思惟、分別，皆悉平等；悉平等，故心不著。如是等，名為菩薩正思惟相。正語者，菩薩知一切語，皆從虛妄不實顛倒取相分別生，是時菩薩作是念：語中無語相，一切口業滅。知諸語實相，是為正語。是諸語，皆無所從來，滅亦無所去。是菩薩行正語法，諸有所語，皆住實相中說。以是故，諸經說菩薩住正語中，能作清淨口業；知一切語言真相，雖有所說，不墮邪語。……」(T25, no. 1509, p. 205, b1-16)

⁸⁶ 詳見《肇論》卷 1：「夫智以知所知，取相故名知。真諦自無相，真智何由知？……」(T45, no. 1858, p. 154, a16-26)

活動內容作為其因緣或條件，皆莫不揭露出名言、概念的不真確性與非實在性。正是這樣的非實在性與不真確性，可以允許我們認為名言或概念，其實徹底來說則是「非名言」、「非概念」，亦即它們須有其因緣條件而不是自己本身就是「名言」、就是「概念」；而且，它們也都沒有能夠充足代表吾人所見事物或所觀對象的絕對權力。

心意識面對事物或對象進行取相分別活動而所形成的名言或概念，都不足以代表事物自己、指稱對象本身的真正實質：這種看法，乃是基於佛教認為取相分別的認知活動，根本說來就是一種「虛妄的存在」(a-santa-bhāva)。然而，為什麼「取相分別」被認為只是一種虛妄的存在呢？那是由於「取相分別」不是建立在吾人遭逢事物或對象時，對其本身之所以得為該一事物或對象而不是另一事物或對象之生成歷程暨存有全貌的徹底掌握上，而只是奠基於心意識對於事物或對象的某種片面表象之抓取、單一向量之認定上，因此，事物或對象的全面實相或通盤情況並未完整地向觀思者顯露出來，而夠不上稱為真正實在的東西。換言之，從要求掌握事象之存在全貌這一角度看來，「取相分別」便只宜說是具有「虛妄」的性質、抑或非真實的意義，因而想要透過這種心意識活動去了解事物或對象究竟是怎麼一回事，便將僅能大概掌握它們的一點外表而已！

針對取相分別認識的這種虛妄性格，僧肇這樣說道：

法無美、惡，虛妄分別，謂是美、是惡。……法本非有，倒想為有。既以為有，然後擇其美、惡，謂之分別也！⁸⁷

這裡指出：事物或對象——「法」，本來沒有諸如「美」、「惡」之類的價值屬性或存在性質⁸⁸；但是，就當吾人與它們照面，而經歷心意識的「取相分別」作用之後，卻強施予它們以或「美」或「惡」等性質的認定與歸類。甚至，徹底來說，事物或對象本身也不是所謂「有」或「存在」這樣的語詞所能予以限定、指稱的東西，而我們卻認定它們存在或「有」，然後再在這個基礎之上，展開它們「是」什麼性質的歸類活動、「是」什麼樣態的描摹工作、乃至「是」什麼關係的解釋、說明等等，諸如此類的分別取相認知活動。

「法本非有，倒想為有。」此一說法，旨在揭顯心意識活動所確認其為存在

⁸⁷ 詳見《注維摩詰經》卷6：「又問：欲貪，孰為本？答曰：虛妄分別為本。什曰：法無定相，相由惑生。妄想分別是好、是醜。好、惡既形，欲心自發，故為欲本也。肇曰：法無美、惡，虛妄分別，謂是美、是惡。美、惡既形，則貪欲是生也。……又問：虛妄分別，孰為本？答曰：顛倒想為本。什曰：有、無見，反於法相，名為顛倒。先見有、無，然後分別好、惡。然則，有、無見，是惑累之本、妄想之初，故偏受倒名也。肇曰：法本非有，倒想為有。既以為有，然後擇其美、惡，謂之分別也。……又問：顛倒想，孰為本？答曰：無住為本。……」(T38, no. 1775, p. 386, b16-29)

⁸⁸ 「美」、「惡」到底應該是一對價值範疇的概念，還是一對存有範疇的概念，毋寧將因人的理論立場不同而也有其差異。

的東西，不必就它本身來說便是具有真正實在性的事物；因為根據僧肇的思考，一切事物或對象都是眾多條件會聚所形成的東西，而當那些作為主要條件、次要條件的「因」、「緣」不具足、抑或有所缺少之際，任何一種事物或對象也就根本談不上存在，更不能夠有所謂該事物或對象本身⁸⁹，而可以讓心意識活動對它們進行具有真實指謂的陳述或描摹。

譬如以各種物質現象——「色」為例，僧肇一方面說必須理解「色不自色」，而另一方面則還要求學人了悟「色之（即）非色」：

即色〔論〕者，明色不自色，故雖色而非色也。夫言色者，但當色即色，豈待色色而後為色哉！此直語色不自色，未領色之非色也。⁹⁰

「色不自色」，只是指出任何一種物質現象都是依「因」待「緣」的產物，所以它們本身沒有「獨立性」：這是由縱深面、從整個生成歷程來檢視「色」之存有性格所得到的觀點。然則，「色之非色」，則更自橫切面、從全盤存在整體來審思「色」的存有性格，而了悟任何一種物質現象，事實上毫無「同一性」；因為它無時不在變化、遷易之中，又如何找到確認它「是」這樣的存在或「有」，而「不是」那樣的存在或「有」⁹¹？「色」既無法保持其自己本身的「同一性」，因此，「色」即是「非色」；而「色之（即）非色」，實不外在於顯示眾因緣所生「色」的「無自性」，亦即緣起的「空」義⁹²。

⁸⁹ 請參見《注維摩詰經》卷 6：「一切法從眾緣會而成體，緣未會則法無寄。無寄，則無住。無住，則無法。以無法為本，故能立一切法也。」(T38, no. 1775, p. 386, c9-12)

⁹⁰ 引見《肇論》卷 1(T45, no. 1858, p. 152, a17-19)《肇論疏》卷 1：「……『即色者，明色不自色』下，第二，破晉朝支道林『即色遊玄義』也！今尋林法師即色論，無有此語。然林法師集，別有〈妙觀章〉，云：『夫色之性也，不自有色。色不自色，雖色而空。』今之所引，正此引文也。『夫言色者，當色色即色，豈待色色而後為色哉』者，此猶是林法師語意也。若當色自是色，可名有色。若待緣色，成果色者，是則色非定色也。亦可云：若待細色成麤色，是則色非定色也。『此直悟色不自色，未領色之非色』者，正破也。有本作『悟』，有本作『語』，皆得也。此林法師但知言色非自色，因緣而成，而不知色本是空，猶存假有也。……」(T45, no. 1859, p. 171, c13-24)《十二門論疏》卷 1：「……次即色義云：『明色無自性，故言色空；而因緣假色，此即不空。』肇師評云：『此乃悟色不自色，未領色之非色。』今偈破云：『因緣生色，即無自性。若無自性，即是無色。云何言有無性色不可空耶？』」(T42, no. 1825, p. 183, a21-26)

⁹¹ 請參見《注維摩詰經》卷 5〈文殊師利問疾品〉：「肇曰：身相離，則非身。心如幻，則非心。身、心既無，病與誰合？無合故無病。無病故不可見也。」(T38, no. 1775, p. 374, b12-14)《摩訶般若波羅蜜經》卷 7〈無生品〉：「舍利弗問須菩提：何因緣故，色不生，是非色；受、想、行、識不生，是非識，乃至一切種智不生，是非一切種智？須菩提言：色，色相空；色空中，無色、無生。以是因緣故，色不生是非色。受、想、行、識，識相空，識空中無識、無生。以是因緣故，受、想、行、識不生，是非受想行識。……內空、乃至無法有法空，四念處、乃至十八不共法、一切種智亦如是。以是因緣故，內空不生，是非內空，乃至一切種智不生，是非一切種智。」(T08, no. 223, p. 270, c17-p. 271, a3)

⁹² 詳見《肇論》卷 1：「……是以經云非色者，誠以非色於色，不非色於非色。若非色於非色，太虛則非色，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。」(T45, no. 1858, p. 156, c9-12)這是視「非色」與「空」同義，所以宋·文才《肇論新疏》便把「色即非色」一詞，釋為其意在指陳「色、空相即」的法義。詳見《肇論新疏》卷 2：「……『是以經云非色

「色」之即是「非色」，因而為「空」；諸法之「有」，同樣即是「非有」，因此也是「空」。然而，我們的心意識在面對這種「非有」而為「空」的事物或對象時，卻又著實對它們做了「取相分別」的知識活動，以致產生它們或是「此有」或是「彼有」的認定。因此，為了給心意識所做的這種認定，安置一個存有的地位，便只好說它僅是虛妄的存在——「虛在」，而不是「實在」。然則，從認識主體層面著眼，這種虛妄的存在，實質上是認識主體將作為認識客體的事物或對象所原非如此的東西，硬加諸它們身上的一種認識結果，所以若就「取相分別」的作用來看，則該一「分別取相」的作用，相對於其所擬企及的客體之「真實相」，便也只能說是一種「(顛)倒想」。這就好像原本不是「蛇」的草「繩」，卻被當作是蛇一般⁹³，當然整個事實真相便無法呈現，而只露出顛倒是非的謬誤知見。

然則，這種認知上的錯誤，又是怎樣造成的呢？僧肇指出它是由於觀思者的「心」靈狀態，受到種種或明或不明的因素所擾亂而產生的後果。譬如《注維摩詰經》中，僧肇表示：

心猶水也，靜則有照，動則無鑒。癡愛所濁、邪風所扇，湧溢波蕩，未始暫住；以此觀法，何往不倒？譬如臨面湧泉而責以本狀者，未之有也。倒想之興，本乎不住，義存於此乎！一切法從眾緣會而成體；緣未會，則法無寄。無寄，則無住；無住，則無法。以無〔住〕法為本，故能立一切法也。⁹⁴

由於吾人的「心」意識，受到無明的愚「痴」、貪著的「愛」戀等心智因素，再加上被各種「邪」惡知見所鼓惑或影響，因此在面對世界萬象時，便難免會因看不清楚、見不分明，遂誤以為自己所看到的東西、所覺識的內容，就是事物或對象本身的全貌，但卻不明白那根本只是吾人的顛倒想像，而與事物或對象的真實性相截然無干、抑或完全異趣。僧肇在這裡指出吾人心識的不穩定性(「不住」)，乃是導致種種顛倒妄想的原因⁹⁵；而心意識的「不住性」，雖然使得觀法者沒有能

者，誠以非(破斥之辭)色於色，不非色於非色(空)。』牒經以釋色即是空，故牒非色。初出正理，謂凡夫執青、黃等相，皆謂實有者，不了從緣、性空之理，故經破著，即於青、黃色中，求色無實，如幻、如夢，故云非色於色。『若非色於非色，太虛則非色，非色何所明？』此釋前不非色於非色也。本就所執色中非斥如幻，以顯真空，故云非色。若非色於太虛，太虛本非色，何用更非？則非色名義，自不成立。『若以非色於色，即非色不異色。非色不異色，色即為非色。』前二句，色、空不異；後二句，顯空、色相即，成前經意。」(T45, no. 1860, p. 226, c27-p. 227, a10)

⁹³ 請參見《大乘入楞伽經》卷7〈偈頌品〉：「……如愚不了繩，妄取以為蛇。不了自心現，妄分別外境。如是繩自體，一、異性皆離；但自心倒惑，妄起繩分別。」(T16, no. 672, p. 632, c23-26)

⁹⁴ 引見《注維摩詰經》卷6，(T38, no. 1775, p. 386, c5-9)

⁹⁵ 相對於僧肇這裡的解釋，吉藏則說《大品經義疏》卷6：「……初問深入究竟住者，二義：一者，般若以無住為宗，故倒以住著為本。今欲破顛倒住著，是故發音明無住也。二者，脩道之人意欲慕仰深法，故初問其深住。何由得住？須識般若，故次明般若。竟後方脩行，故明脩行也。」(CBETA, X24, no. 451, p. 260, c20-24 // Z 1:38, p. 73, d11-15 // R38, p. 146, b11-15)。不過，兩人說法上的差異，乃是分別建立在不同義理層次上所造成的表面現象，而不是在思想上具有本質的矛盾。《維摩經義疏》卷5〈觀眾生品〉：「問：由非有非無，故有有、無。此則無益【案：「益」字，或作「蓋」字為是】本，何無本？答：今文既稱無往【案：「往」字，或作「住」字為是】，則絕

力去把握住事物或對象的真實面貌，不過，它又同時透露了立足在沒有固定性、亦即「無住」(apratīṣṭhāna)的客觀道理之上，得以安立「一切法」的可能性⁹⁶。爲什麼呢？因爲從「緣起」或「因緣」的角度，來看種種通常所謂客體的「一切法」，無論它是心靈狀態、還是物質現象，在因緣未具足以前，莫不皆是不可說其爲存在或「有」的東西⁹⁷，而一個存在性毫無寄寓處所的對象或事物，實際上等同「無物」或「無法」；但是，它又不是一片死寂的絕無、斷滅境界，而是處在各式各樣的可能情況都會發生的所謂「妙存」⁹⁸世界，所以只要於「無住」中提供足夠的因緣條件，那麼它便可以實現爲或此或彼的存在——即使這些存在事象的存有意義，最終只不過是一種「虛在」而非「實在」，並且本質上還是通過「心」意識的取相分別作用所呈現的一種「意義性存在」⁹⁹。

(三)「名實無當」

正是基於「名」、「物」都不實在、皆不固定的存有論認識，所以僧肇主張世俗一般所認爲的「名」、「物」對應關係，事實上也沒有其一定不可改易的特質。因此，乃有以下的論述：

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，

四句，妄【案：「妄」字，或作「忘」字爲是】百非，言斷慮窮，即是諸法實體，爲一切法本；而此實相，更無有本。問：既絕四句，何故稱無住耶？答：不知何以目之，強名無住。對有法有本，亦強名無本。以理言之，不可說無與不無，亦不可言其本與無本。『文殊師利！從無住本立一切法。』由無住，故想倒。想倒，故分別。分別，故貪欲。貪欲，故有身。既已有身，則善、惡並陳。善、惡既陳，則萬法斯起。若了達其本，則眾末【案：「未」字，或作「末」字爲是】可除。」(T38, no. 1781, p. 967, b22-c3)

⁹⁶ 關於《維摩詰所說經》裡的「無住」這一概念、以及其相關的思想，日本學者袴谷憲昭、松本史朗都曾做過討論。請參見袴谷憲昭，《本覺思想批判》(東京：大藏出版，1990年，再版)，頁227~235；松本史朗，〈緣起について〉，收錄於《緣起と空》(東京：大藏出版，2001年，五版，頁11~97)，頁97；松本史朗，〈三論教學の批判的考察——dhātu-vādaとしての吉藏の思想〉，收錄於《禪思想の批判的研究》(東京：大藏出版，1994年，初版，頁545~577)，頁554~556。不過，本文對於「無住」的理解，則有異於他們的見解，詳見以下的討論。

⁹⁷ 請參見《注維摩詰經》卷6〈觀眾生品〉：「什曰：法無自性，緣感而起。當其未起，莫知所寄。莫知所寄，故無所住。無所住故，則非有、無。非有、無，而爲有、無之本。無住，則窮其原，更無所出，故曰無本。無本，而爲物之本，故言立一切法也。」(T38, no. 1775, p. 386, b29-c5)

⁹⁸ 請參見《注維摩詰經》卷3〈弟子品〉：「肇曰：夫出家之意，〔在於〕妙存無爲。無爲之道，豈容有功德利乎？」(T38, no. 1775, p. 357, c11-13)《肇論》卷1：「是以聖人不物於物，不非物於物。不物於物，物非有也。不非物於物，物非無也。非有，所以不取；非無，所以不捨。不捨，故妙存即真。不取，故名相靡因。名相靡因，非有知也。妙存即真，非無知也。故經云：『般若於諸法無取、無捨，無知、無不知。』此攀緣之外、絕心之域，而欲以有、無詰者，不亦遠乎」(T45, no. 1858, p. 156, b11-17)

⁹⁹ 請參見《注維摩詰經》卷5〈文殊師利問疾品〉：「肇曰：夫有由心生，心因有起。是、非之城【案：「城」字，或作「域」字爲佳】，妄想所存，故有、無殊論紛然交競者也。若能空虛其懷，冥心真境，妙存環中，有、無一觀者，雖復智周萬物，未始爲有；幽鑑無照，未始爲無。故能齊天地爲一旨，而不乖其實；鏡群有以玄通，而物我俱一。物我俱一，故智無照功；不乖其實，故物物自同。故經曰：『聖智無知，以虛空爲相。』諸法無爲，與之齊量也。故以空智，而空於有者，即有而自空矣！豈假屏除，然後爲空乎？上『空』，〔明〕智空；下『空』，〔明〕法空也。直明法空，無以取定，故內引真智、外證法空也。」(T38, no. 1775, p. 372, c17-29)

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。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！故知萬物非真，假號久矣！是以《成具〔光明定意經〕》立強名之文，園林託指馬之況¹⁰⁰。如此，則深遠之言，於何而不在！¹⁰¹

換言之，名言與事物之間既然沒有決定不變的必然關係，那麼，我們透過名言或概念而想要去找到一個真正切合這個概念或名言的東西，自然也不會成功發現事物身上擁有那樣實實在在的內容。同樣地，在不像名言或概念那樣於吾人心意識層面保有某種相對穩定乃至內涵封閉的事物或對象身上，任何的名言或概念也終究無法真正宣稱能夠用來確切無誤地指陳或描述該一事象的全面實相。職是之故，在「名」言與事象的「實」質內涵缺乏一一對應關係之認識下，所謂「某物存在」而是什麼、抑或反之「某物不存在」而不是什麼：這樣的論斷，到底又具有什麼意義呢？或者說，如果它們都只不過是一句話語，而根本說不出或道不盡事物的任何真相或全盤實情，那麼，它們的價值又在哪裡呢？僧肇沒有回避而不思考這樣的問題；他的答案，還是隨從龍樹所說「分別於二諦」、亦即由「二諦」的真理層次分判，來為「名言」的存在，安立其價值意義得以獲致吾人肯定的相對領域，不過，他要聆聽者務必事先明白任何「名言」僅是虛擬「諸法實相」的心識產物¹⁰²，因此應當「無聽而聽」¹⁰³，才不致於以「虛」為「實」。

五、結 語

然則，假使果如上來所論，是否意謂僧肇認為不管什麼地方、什麼時候、乃至怎樣的意義下都毫無「真正實在」的東西呢？抑或他心中壓根兒都沒有所謂「真實性」這種概念或想法？因而也不存在他所認為「真的」、抑或「真理」的講說呢？事實絕非如此。

¹⁰⁰ 唐·元康，《肇論疏》卷1：「……是以《成具》立釋【案：「釋」字，當為「強」字】名之文」下，引《成具》、及《小品經》證成也。先引《成具經》、及《莊子》，後引《小品》。今引《成具經》，兼引《莊子》，助成此義也。《成具光明定意經》云：『是法無所有，強為其名也。』《莊子》云：『以指喻指之非指，不若〔以〕非指喻指之非指。以馬喻馬之非馬，不若〔以〕非馬喻馬之非馬。』……」（T45, no. 1859, p. 174, a21-27）

¹⁰¹ 引見《肇論》卷1，（T45, no. 1858, p. 152, c20-p. 153, a1）

¹⁰² 請參見《肇論》卷1：「然則，真諦獨靜於名教之外，豈曰文言之能辨哉！然不能杜默，聊復厝言以擬之。……」（T45, no. 1858, p. 152, a26-28）

¹⁰³ 譬如《肇論》卷1：「經曰：『涅槃非法、非非法，無聞無說，非心所知。吾何敢言之，而子欲聞之耶！雖然。善吉有言：『眾人若能以無心而受、無聽而聽者，吾當以無言言之。』』庶述其言，亦可以言。……」（T45, no. 1858, p. 159, b21-25）《小品經義疏》卷6：「……若依大段，則是教其用心聽法之前，善吉無心而說，諸天子有心而聽，故諸天子不解善吉之言。所以今合聽、說相秤。我見無心而說，說無所說；汝須無心而聽，即得悟幻聽者不言無能，正言能無所聽如幻也。」（CBETA, X24, no. 451, p. 262, c18-21 // Z 1:38, p. 75, d9-12 // R38, p. 150, b9-12）

雖然，吾人一般所取相分別的事物或對象，只是虛妄的假相或不實在的東西，但是，僧肇仍然認為我們還是可能認識真正實在的「諸法實相」。不過，這一「諸法實相」，又是意指什麼呢？根據前論，僧肇指出任何事物或對象的「實在性」，無法在我們所虛誑妄取的事象裡發現，而必須深入到其底層才能找到。這一底層，就是事物或對象的「緣起」關係，而它的深義也就體現在「至虛無生」的「空」或「空性」上；因為它是貫徹「一切法」之源底的真實主體¹⁰⁴。

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

在〈不真空論〉裡，僧肇偏在論究諸法「虛在」的「即物自虛」義理側面，而對於「諸法無生」這一思想側面，尙未多所著力。又，對於我們如何可能發現那樣真正實在（「真實」）的東西——「諸法實相」，也沒有就主體實踐層次的心智運作側面，展開相關論述？然而，對於前一問題，在〈物不遷論〉裡，便有相對集中的討究；而後一問題，則是在〈般若無知論〉裡，已有較為深入的論述。不過，這是日後所擬深究的論題。

¹⁰⁴ 「真實主體」一詞，不是一般哲學實在論式的、主體論式的概念，而只是表示它是保證某事物或對象得以成就、抑或現前的核心內容。

引用書目

一、佛教典籍

《中阿含經》，收入《大正藏》第 1 冊。

《雜阿含經》，收入《大正藏》第 2 冊。

《別譯雜阿含經》。收入《大正藏》第 2 冊。

《增壹阿含經》，收入《大正藏》第 2 冊。

《大般若波羅蜜多經》，收入《大正藏》第 5~7 冊。

《放光般若經》，收入《大正藏》第 8 冊。

《小品般若波羅蜜經》，收入《大正藏》第 8 冊。

《摩訶般若波羅蜜經》，收入《大正藏》第 8 冊。

《大寶積經》，收入《大正藏》11 冊。

《大般涅槃經》，收入《大正藏》第 12 冊。

《維摩詰所說經》，收入《大正藏》第 14 冊。

《楞伽阿跋多羅寶經》，收入《大正藏》第 16 冊。

《大乘入楞伽經》，收入《大正藏》第 16 冊。

龍樹菩薩造，後秦·鳩摩羅什譯《大智度論》，收入《大正藏》第 25 冊。

五百大阿羅漢等造，唐·玄奘譯《阿毘達磨大毘婆沙論》，收入《大正藏》第 27 冊。

龍樹菩薩造，梵志青目釋，後秦·鳩摩羅什譯《中論》，收入《大正藏》第 30 冊。

護法等菩薩造，唐·玄奘譯《成唯識論》，收入《大正藏》第 31 冊。

後秦·僧肇《注維摩詰經》，收入《大正藏》第 38 冊。

隋·吉藏《十二門論疏》，收入《大正藏》第 42 冊。

後秦·僧肇《肇論》，收入《大正藏》第 45 冊。

唐·元康《肇論疏》，收入《大正藏》第 45 冊。

宋·文才《肇論新疏》，收入《大正藏》第 45 冊。

隋·吉藏《大品經義疏》，收入《卍續藏》第 38 冊。

二、中國傳統典籍

瀧川龜太郎，《史記會注考證》，台北：洪氏出版社，1986 年。

清·焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，北京：中華書局，1987 年。

清·郭慶藩撰，王孝魚點校，《莊子集釋》，北京：中華書局，1961 年。

陳奇猷，《呂氏春秋校釋》，上海：學林出版社，1984 年。

費振剛、胡雙寶、宗明華輯校，《全漢賦》，北京：北京大學出版社，1993 年。

三、當代論著

(一) 專著

牟宗三，《佛性與般若》，台北：臺灣學生書局，1989 年，修訂五版。

牟宗三，《中國哲學十九講》，台北：臺灣學生書局，1997 年，初版第 7 刷。

金 庸，《倚天屠龍記（三）》，台北：遠流出版社，1986 年。

李潤生，《僧肇》，台北：東大圖書公司，1989 年。

吳康，《老莊哲學》，台北：臺灣商務印書館，1992 年，修訂版第 10 刷。

吳汝鈞，《印度佛學的現代詮釋》，台北：文津出版社，1983 年。

吳汝鈞，《中國佛學的現代詮釋》，台北：文津出版社，1995 年。

- Peter K. McInerney 著，林逢祺譯，《哲學概論》(*Introduction to Philosophy*)，台北：桂冠圖書公司，1996 年。
- 涂艷秋，《僧肇思想探究》，台北：東初出版社，1996 年。
- 許抗生，《僧肇評傳》，南京：南京大學出版社，1998 年。
- 俞宣孟，《本體論研究》，上海：上海人民出版社，2005 年。
- 梁光耀，《思考方法——藝術評論》，香港：麥穗出版公司，2002 年，第 2 版。
- 孫炳哲，《肇論通解及研究》(北京：北京大學哲學系·博士論文，1996 年)，收入《中國佛教學術論典 19》，高雄：佛光山文教基金會，2001 年。
- 桑木嚴翼著，余又蓀譯，《康德與現代哲學》，台北：臺灣商務印書館，1991 年，臺七版。
- 唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，台北：臺灣學生書局，1992 年，全集校訂版第 2 刷。
- 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇卷一》，台北：臺灣學生書局，1992 年，全集校訂版第 2 刷。
- 翁正石，《僧肇之物性論——空及運動之討論》(香港：香港大學新亞研究所哲學組·碩士論文，1986 年 6 月)，收入《中國佛教學術論典 99》，高雄：佛光山文教基金會，2004 年。
- 黃百儀，《僧肇〈物不遷論〉思想研究》(台中：東海大學哲學研究所·碩士論文，1991 年 5 月)，收入《中國佛教學術論典 99》，高雄：佛光山文教基金會，2004 年。
- 楊士偉，《知識與行動——僧肇聖人概念的批判分析》，台北：國立臺灣大學哲學研究所·碩士論文，1991 年 12 月。
- 楊惠南，《吉藏》，台北：東大圖書公司，1989 年。
- 劉貴傑，《僧肇思想研究——魏晉玄學與佛教思想之交涉》，台北：文史哲出版社，1985 年。
- 盧桂珍，《慧遠、僧肇聖人學研究》，台北：國立臺灣大學出版委員會，2002 年。
- 羅素(B. Russell)著，劉福增譯註解，《哲學問題：及精采附集》，台北：心理出版社，1997 年。
- 三枝充惠註，《中論(上)》，東京：第三文明社，2002 年，修訂版第 5 刷。

三枝充惠，《中論偈頌總覽》，東京：第三文明社，1985年。

梶山雄一、上山春平，《空の論理》，東京：角川書店，1974年，七版。

副島正光，《大乘仏教の思想》，東京：講談社，2001年，第2刷。

袴谷憲昭，《本覚思想批判》，東京：大蔵出版，1990年，再版。

Bertrand Russell, *Human knowledge : its scope and limits*, London : Routledge, 1992.

D.W. Hamlyn, *Metaphysics*, Cambridge [Cambridgeshire] : Cambridge University Press, 1984.

Louis P. Pojman, *What Can We Know? :an Introduction to the Theory of Knowledge*, Belmont [Calif.] : Wadsworth Pub. Co., 2001, 2nd ed.

Peter van Inwagen, *Metaphysics*, Cambridge, MA : Westview Press, 2002, 2nd ed.

Hilary Putnam, *The Many Faces of Realism*, Chicago and La Salle, Illinois : Open Court, 1987.

Ted Honderich edited, *The Oxford Companion to Philosophy*, New York : Oxford University Press, 2005, 2nd ed.

(二) 論文

呂應鐘，〈半人半獸〉，刊載於《台灣時報》（台北：台灣時報社，1981年9月12日），副刊。

吳晶，〈《莊子·大宗師》「真人」辨析〉，刊載於《浙江海洋學院學報·人文科學版》第22卷第1期（舟山：浙江海洋學院，2005年），頁100~104。

俞志慧，〈《論語·述而》「加我數年，五十以學易」章疏證〉，刊載於《孔子研究》（總第59期）2000年第3期（濟南：齊魯書社，2000年5月），頁116~118。

林鎮國，〈解構形上學的兩種版本〉，收錄於《辯證的行旅》（台北：立緒出版社，2002年），頁115~137。

周紹賢，〈道家之真人〉，刊載於《道教文化》第1卷第2期（台北：道教文化雜誌社，1977年10月），頁42~43。

楊國榮，〈體道與成人——《莊子》視域中的真人與真知〉，刊載於《文史哲》2006年第5期（濟南：山東大學，2006年），頁125~135。

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

松本史朗，〈緣起について〉，收錄於《緣起と空》（東京：大蔵出版，2001年，五版），頁11～97。

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

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

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

四、工具書暨網路資料庫

財団法人鈴木学術財団編集，《漢譯對照梵和大辭典》，東京：講談社 1987，新裝版第三刷。

佛學數位圖書館暨博物館，<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/BDLM/index.htm>