

# 论僧肇『物不迁』概念的 『缘起性空』含义

〔韩〕吴容锡

佛教自从印度传入中国以后,就不断创新着自己的形式与内容。佛教深知,如果它失去了创造之主体性的话,那么它就不可能在中土扎下根来,更不可能延续到现代社会。在中国传统文化和社会里,佛教是以融合与适应的方式创造出既符合于中国文化,又不违背佛教基本精神的适应模式。尤其在魏晋时期,作为当时中土人士理解和进入佛教的重要方法的“格义之学”<sup>[1]</sup>,更是联系中国传统思想和印度佛教的重要媒介。

在东晋时代的般若学和三论学思想的气氛下,僧肇开始克服了过去用老庄和魏晋玄学思想来理解和解释大乘般若学的做法,而是紧紧从般若学本身的思想和精神出发来阐述佛学义理。可以说,僧肇是彻底继承并发挥鸠摩罗什“般若”思想的中土“第一人”,他所著的《肇论》就是其克服和突破当时学界在阐述有关佛教义理和精神存在等问题时的思想结晶。<sup>[2]</sup>

本文拟透过《物不迁论》的“物不迁”概念,分析出其中所隐含的“中道”意义。从字面上“物不迁”是“事物不迁移变化”、“有物不动”的意思。但是,僧肇从“缘起性空”的角度来阐发其“物不迁”的思想,由此打破了对于佛教“无常”概念的误解而提供了对“般若”思想的正面理解。这就是僧肇对当时以“六家七宗”为代表的“格义之学”的批判和纠正。尤其,他基于对“般若”思想的彻底解剖和阐述发挥了“动静不二”、“有无不二”的思想,由此完全克服了以“无”为本的老庄学思维方式。

## 一、“物不迁”概念的分析

僧肇在《物不迁论》里,为了打破我们基于常见和俗谛对真谛所产生的不正确理解,使用了“物不迁”的概念。

首先,针对所谓的“人之常情”,僧肇说:

夫生死交谢,寒暑迭迁,有物流动,人之常情。余则谓之不然。<sup>[3]</sup>

在僧肇看来,所谓的“有物流动”也就是“人之常情”。在他看来,一般人所谓的“有物流动”的想法其实是不对的。在此,僧肇为了否定“有物流动”而提出“物不迁”的概念,“物不迁”也就是“有物不动”的意思。从字面上看,“物不迁”是跟佛教的“无常”恰恰相反的概念。但,如果我们只把它理解为“有物不动”的意思的话,就会误解僧肇使用“物不迁”概念的本意。那么,僧肇基于什么立场来说“物不迁”呢?笔者看来,僧肇为了纠正我们对于“有物流动”的误解,基于彻底的“无常”的立场说出了“物不迁”的道理。一般我们所认为的“有物流动”实际上可以从以下两个方面来理解:

第一,先有一个不变的实体、时间和空间,然后有不断的变化和变异<sup>[4]</sup>。这样的想法可表示为简单的符号,例如:

①  $A \rightarrow A(1) \rightarrow A(2) \rightarrow A(3) \rightarrow A(4) \rightarrow A(5) \rightarrow A(6) \rightarrow$

虽然有“1”、“2”、“3”、“4”等的变化,但常有实体性的“A”。我们把“1”、“2”、“3”、“4”的变化误解为佛教的“无常”。

第二,“流动”则是无限的“变化”和“扩大”。从一个



事物到另外一个变化之间不存在任何“媒介”，因此他们的关系是“空无”的<sup>[5]</sup>。一个事物和另一个事物之间找不到任何关联，因此“流动”则是不断消灭的过程。这种想法也可表示为简单的符号，例如：

$$\textcircled{2} A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow D \rightarrow E \rightarrow F \rightarrow G \rightarrow$$

虽然“A”和“B”之间有变化，但变化之后“A”已是不存在的。“B”和“C”的关系也是一样。事物的变化只存在于不断消灭和扩大的过程中。

不过，僧肇是根据“缘起性空”的“无常”说来阐发其“有物不动”的道理的，因而又是反对以上①和②的“有物流动”的观点。这种想法也可表示为符号，例如：

$$\textcircled{3} A \longleftrightarrow B \longleftrightarrow C \longleftrightarrow D \longleftrightarrow E \longleftrightarrow F \longleftrightarrow G \longleftrightarrow$$

虽然“A”和“B”不同，但是它们之间还存在着“相依相关（ $\longleftrightarrow$ ）”的因果关系。从“A”到“B”之间产生了不同的变化，因此我们可称为“不生”<sup>[6]</sup>；虽然产生了变化，但由于因果关系没有失去连续性，因此我们可称为“不灭”。<sup>[7]</sup>

僧肇说的“有物不动”不是简单的“不动”之义，而是“缘起性空”的另一种表现。僧肇早在《注维摩诘经》里解释过“无常”和“空”的关系，他说：

此辨如来略说之本意也。小乘观法生灭为无常义，大乘以不生不灭为无常义。无常名同，而幽致超绝，其道虚微，固非常情之所测，妙得其旨者净名其人也。<sup>[8]</sup>

僧肇早已反对把“无常”只理解为“生灭义”。在他看来，“无常”只是“不生不灭”的“空”的异名而已。僧肇在《物不迁论》里把“物不迁”概念解释为“物不相往来”<sup>[9]</sup>和“不灭不来”<sup>[10]</sup>来打破“有见”和“不见”。他能够打破“有见”和“不见”的理论根据就是以③来表示的“缘起性空”的思维模式。

## 二、“物不迁”对于“有见”和“空无”的破斥

平常人总是用“变化”来理解佛教的“无常”义，这在僧肇看来正是容易导致“有见”的真正原因。僧肇在《物不迁论》里说：

伤夫人情之惑也久矣，目对真而莫觉！既知往物而不来，而谓今物而可往。往物既不来，今物何所

往？何则？求向物于向，于向未尝无；责向物于今，于今未尝有。于今未尝有，以明物不来；于向未尝无，故知物不去。覆而求今，今亦不往。是谓昔物自在昔，不从今以至昔；今物自在今，不从昔以至今。故仲尼曰：回也见新，交臂非故。如此，则物不相往来，明矣。<sup>[11]</sup>

简而言之，如果我们只从“变化”的角度去理解佛教的“无常”，显然就会忽略一些问题。比如，如果我们从时间和空间的观念去理解“变化”的属性，就会有：“往物而不来，而谓今物而可往”。但在逻辑上，“往物而不来”和“今物而可往”是不能并存的。因为，“今物而可往”是只能在“往物而来”的成立下才存在的。因此，如果“往物而不来”的话，只能说“今物不可往”。僧肇为了满足以上逻辑的层次，只能解释为“物不相往来”了。他这样的试图就是为了克服把“无常”只理解为“变化”的“人之常情”。那么，我们为什么会有这样的“错觉”呢？在魏晋时期的格义佛教那里<sup>[12]</sup>，其先规定了绝对的时间和空间，然后再从那里去理解佛教的“无常”。而他们对于“无常”的理解又是先把“万有”规定为实在的存在物，从而肯定了万物的“千万变化”。不过，佛教的“无常”是针对事物本身的“实体性”而说出的概念，不像“格义主义”那样分别出“变化”和“变化的主体”。僧肇在《物不迁论》里更举出具体的例子来说明对于“实体性”的否定。他说：

人则谓少壮同体，百龄一质，徒知年往，不觉形随。是以梵志出家，白首而归，邻人见之曰：昔人尚存乎？梵志曰：吾犹昔人，非昔人也。邻人皆愕然，非其言也。<sup>[13]</sup>

我们的常情是有一个梵志确实存在，而随着时间只有身体上的“变化”。但，从现在的梵志来看过去的梵志的话，过去的梵志是不存在的。人们看到的梵志只是因缘和合而成的“不真实的假相”<sup>[14]</sup>而已。因为“物不相往来”，所以在现在的梵志这里不能找到过去的梵志。当然，我们也是不能从过去的梵志那里找到现在的梵志。如此，僧肇提出“物不迁”的概念就是为了否定对于“变化”的实体性的理解。

从僧肇“物不迁”所具有的“变化”属性里面，我们

已经知道其实际上没有任何“实体性”的主体。不过,这并不意味着所有东西都是“空无”的。尤其僧肇在强调释迦如来的功业和佛教真理的常存性时,不但不是从“空无”义来理解,而且更加突出它们的常存性。他说:

是以如来功流万世而常存,道通百劫而弥固。成山假就于始篲,修途托至于初步,果以功业不可朽故也。功业不可朽,故虽在昔而不化。不化故不迁,不迁故则湛然明矣。故经云:“三灾弥纶,而行业湛然。”信其言也!<sup>[15]</sup>

僧肇在此描述了“功业”的常存性。但是,他说的“常存”并不是所谓的“永恒”的意思。因为,“功业”不是“实体”的存在,而是“因果”的产物。他接着以“因果”概念来推导出“物不迁”的道理,并进而说出“万法性空”、“非静非动”的道理。他说:

何者?果不俱因,因因而果。因因而果,因不昔灭;果不俱因,因不来今。不灭不来,则不迁之致明矣。<sup>[16]</sup>

因为原因和结果并不能同时存在,但结果确实是由于原因造成的“假象”而存在的。不过,由于原因和结果并不能同时存在,所以已成为过去的原因并不能来到现在。这就是“不灭不来”的“物不迁”的道理。以上的论证与已述的“物不相往来”的论证在方法论上是相同的,只不过是“以因果关系”的概念代替了“运动变化”而已。

### 三、“物不迁”的“不二”之义

僧肇是以“物不迁”的辩证来否定和纠正当时人们对于“无常”的不正确理解。如果以“有物流动”的观点来解释“般若”思想的话,僧肇就跟当时中国老庄学主张的内容没有太大的差别,因而就不容易打破当时人们对佛教的误解。就此来看,僧肇以“物不迁”的辩证来克服“格义主义”的学说似乎受到过罗什对“无常”概念的彻底剖析的启发<sup>[17]</sup>。罗什在《注维摩诘经》里说:

凡说空,则先说无常。无常则空之初门,初门则谓之无常,毕竟则谓之空。旨趣虽同而以精粗为浅

深者也。何以言之?说无常则云念念不住,不住则以有系住。虽去其久住而未明无住,是粗无常耳,未造其极也。今此一念若令系住则后亦应住,若今住后住,则始终无变。始终无变据事则不然。以住时不住所以之灭,住即不住乃真无常也。本以住为有,今无住则无有,无有则毕竟空,毕竟空即无常之妙旨也。故曰毕竟空是无常义。<sup>[18]</sup>

罗什以“无常”的真意导出“毕竟空”的意思。假如,当一个东西改变为另一个东西的时候,改变之前的东西看起来是“不住所以之灭”,但实际上,改变为另一个东西是依靠在改变之前就形成的。所以,它们是毕竟为“有无不二”的。这样罗什对于“无常”的解释和僧肇以“物不相往来”来推导出“物不迁”的道理,在表达的结构上就是一致的。僧肇在《物不迁论》里把“动静”关系强调为“不二”的理由也在于显现出“毕竟空”的道理。他说:

《放光》云:法无去来,无动转者。寻夫不动之作,岂释动以求静?必求静于诸动。必求静于诸动,故虽动而常静。不释动以求静,故虽静而不离动。然则动静未始异,而惑者不同。缘使真言滞于竞辩,宗途屈于好异,所以静躁之极,未易言也。<sup>[19]</sup>

很明显,僧肇所主张的重点在于“动静未始异”。在这儿“动静”是以事物的运动来表示的,如果把它应用在时空上的存在的话,可称它为“有无”。从僧肇的观点来看,“有无”的关系是“不二”、“相即”的关系。理所当然的,这样的看法是大乘般若学的基本观点,而跟“格义之学”有着重大的区别。关于中国传统的老庄思维和大乘般若学之间的差别,许抗生先生在《僧肇评传》有如下的论述:

至于老子、王弼讲的“无”,不是一种实在的存在物,而是超越于万物之上的宇宙的本原或宇宙万物的本体而已。在这里老子、王弼皆判“有无”为两件,并不讲有即无、无即有的有无一如之说。而《般若经》则主张万法无自性为假有,假有即性空,有即空,并不是在假有之外有个空。这一思想后来中观佛学把它阐说得十分清楚。由此可见,《般若经》的性空假有说与老庄的有无思想有着很大的差距,因



此人们对印度的般若空学很难理解,当时的中国僧人只是用习惯了的中国的传统的老庄学思维方式来理解和解释印度的般若空学。<sup>[20]</sup>

僧肇站在大乘般若学的立场提出了“动静不二”、“有无不二”的观点。这样的看法已经是对原来那种将“无”规定为“宇宙万物的本体”以及把“无”误解为“空”的格义佛教的新突破和发展,尤其消除了“假有”和“空”概念之间的“二元论”。“假象”即是“空”,“空”即是“假象”。“空”的成立是全靠于“假象”,所以除了“假象”之外没有任何具有“实体”的“空”存在。僧肇就这样突破了将“本体”规定为一切事物之根源的“格义主义”的限制。

#### 四、结 语

如前所述,僧肇在《物不迁论》里没有直接使用“般若”、“无常”等佛教之核心概念。笔者看来,这是因为当时无论是佛教界还是思想界对于“无常”、“般若”、“空”等佛教核心概念的误解还是比较普遍的,所以僧肇很少使用这些词语显然是有意避嫌。不过,他基于我们的“人之常情”论证了“缘起性空”的道理。他站在“中道般若”的立场使用“物不迁”的概念,避免大乘般若空宗被人为地误解为“有见”或“不见”的理论局限。也就是说,僧肇是以“物不迁”的辩证克服了老庄思想所主张的“变化”主体的“实体性”倾向,而“物不迁”的道理又能够消除“变化为空无”的“不见”的主张。不仅如此,僧肇基于对“般若思想”的理解得出了“动静不二”、“有无不二”的道理。从此,佛教不仅能够不被老庄学所拘束,相反的,更利用老庄学的概念而脱离出他们的圈套。

僧肇就是根据“缘起性空”的道理打破了“人之常情”。在此“人之常情”可表示为众生的“烦恼”。从大乘般若学的观点看的话,克服“烦恼”的依据都在于“烦恼”本身。就是“菩提”和“烦恼”也是“不二”的。这种思维模式是在老庄学说里找不到的大乘般若学固有的特点。僧肇在《物不迁论》里利用“物不迁”的概念发挥了这一点,由此给中国佛教提供了新的发展空间。

(作者为南京大学哲学系博士研究生)

参考文献:

- 1、僧肇撰《肇论》,《大正藏》第45册。
- 2、僧肇撰《注维摩诘经》,《大正藏》第38册。
- 3、洪修平释译《肇论》,佛光出版社1996年版。
- 4、洪修平著《中国佛教与儒道思想》,宗教文化出版社2004年版。
- 5、冢本善隆编《肇论研究》,法藏馆昭和47年版。
- 6、许抗生著《僧肇评传》,南京大学出版社1998年版。
- 7、徐小跃著《禅与老庄》,浙江人民出版社1996年版。
- 8、方立天著《中国佛教哲学要义》上卷,中国人民大学出版社2002年版。

#### 【注 释】

[1] “正由于大乘般若空宗与魏晋玄学贵无论之间有着不少相类似的地方,所以魏晋玄学的风行,也就促使了佛教般若空学的勃兴。当时人们把佛教般若空学视作与魏晋玄学思想基本上是一致的东西,视佛教般若学也就是一种玄学。因此,人们就用玄学来理解和解释佛教般若学,所以这一时期的佛学,一般佛教史家都称它为佛教玄学化时期。”参见许抗生著《僧肇评传》,南京大学出版社1998年版,第63页。“这些学说的共同特点是以“无”来解“空”,显然,这些学说深受魏晋玄学的影响,这是一种佛玄合流的思潮。”参见方立天著《中国佛教哲学要义》上卷,中国人民大学出版社2002年版,第38页。

[2] 参见洪修平释译《肇论》,佛光出版社1996年版,第14页。

[3] 《僧肇撰《肇论》,《大正藏》第45册,第151页上。

[4] “人则谓少壮同体,百龄一质,徒知年往,不觉形随。是以梵志出家,白首而归,邻人见之曰:昔人尚存乎?”僧肇撰《肇论》,《大正藏》第45册,第151页上。

[5] “伤夫人情之惑也久矣,目对真而莫觉!既知往物而不来,而谓今物而可往。往物既不来,今物何所往?”僧肇撰《肇论》,《大正藏》第45册,第151页上。

[6] 在此“不生”是“非有”、“性空”的意思。因为A到B之间没有任何“实体”而产生变化,所以可称它为“不生”。

[7] 在此“不灭”则是“非无”、“假有”的意思。因为A到B之间的变化则不同于完全虚无,所以可它称为“不灭”。



[8] 僧肇撰《注维摩诘经·弟子品》，《大正藏》第38册，第353页下。

[9][10][11] 僧肇撰《肇论》，《大正藏》第45册，第151页上。

[12] 徐小跃教授说：“实际上，在老子之‘无’及何、王‘贵无论’中所表现出来的宇宙生成论思想，正是由断分‘有无’的思维方式造成的。具体来说，以先后去规定‘无有’，这是在时间上区分了无与有；以无形有形去界定‘无有’，这是在空间上区分了无与有。而区分的目的，是为了本无、贵无、尚无，执着于‘无’。老子、何、王的这种思维方法，对格义佛教，具体说是六家七宗的思想产生影响，当是自然之事。”笔者认为，这种思维模式是当时对于“时空间的实体化”的一种表现。参见徐小跃著《禅与老庄》，浙江人民出版社1996年版，第73页。

[13] 僧肇撰《肇论》，《大正藏》第45册，第151页上。

[14] 洪修平教授在释译《肇论》中对“物不迁”解释说：“僧肇认为，我们所看到的事物的运动变化，都是不真实的假象，故称‘物不迁’。现在很多人把僧肇《物不迁论》主旨说成是‘主

静’，其实这是不确切的。僧肇从‘假有性空’的中观般若思想出发，对执着动和静都是加以破除的。在他看来，非动非静，动静皆空。只是针对世俗大都认为‘有物流动’的常见，论文才标以‘物不迁’以破除‘人之常情’。”参见洪修平释译《肇论》，佛光出版社1996年版，第36页。

[15] 僧肇撰《肇论》，《大正藏》第45册，第151页上。

[16] 僧肇撰《肇论》，《大正藏》第45册，第151页上。

[17] 塚本善隆在《佛教史上における肇论の意义》里说：“二论（《物不迁论》，《不真空论》）是引用《大品般若》、《大智度论》以及《中论》，根据由罗什进来的龙树系的佛教修订了当时般若学和老庄现象论的谬误。”参见塚本善隆编《肇论研究》，法藏馆昭和47年版，第153页。

[18] 僧肇撰《注维摩诘经》，《大正藏》第38册，第358页下。

[19] 僧肇撰《肇论》，《大正藏》第45册，第151页上。

[20] 参见许抗生著《僧肇评传》，南京大学出版社1998年版，第172页。

## 北京市石景山区佛教协会成立

本刊讯 8月15日，北京市石景山区佛教协会成立大会暨第一次代表大会隆重举行，来自全区的佛教四众弟子代表，中国佛教协会秘书长王健，副秘书长张琳、卢浔、演觉法师，教务部主任宏度法师，国际部主任普正法师，寺庙工作办公室主任清远法师，综合研究室主任明杰法师，专委会办公室主任张开勤，中国佛学院副院长张厚荣、副院长兼教务长宗性法师、研究部主任圆慈法师，北京市佛教协会副会长、广化寺方丈怡学法师，北京通教寺、雍和宫、戒台寺、白瀑寺、潭柘寺、天宁寺的负责人，以及北京市、石景山区党政部门和兄弟宗教团体的有关领导200多人出席了会议。

中国佛教协会副秘书长、北京灵光寺方丈常藏法师作了《北京市石景山区佛教协会筹备工作报告》；大会审议通过了《北京市石景山区佛教协会章

程》、《北京市石景山区佛教协会第一次代表大会决议》，选举产生了以常藏法师为会长，演道法师、法柱法师、明觉法师、妙文法师为副会长，演莲居士为秘书长的领导班子。

中国佛教协会会长、北京市佛教协会会长传印长老祝贺常藏法师当选区佛协会会长，并以北京市佛协名义为石景山区佛教协会成立题词祝贺，张琳副秘书长在大会上宣读了传印会长的贺词。

常藏法师代表首届领导班子讲话，他对北京市、石景山区党政部门以及佛教四众弟子的关心和支持表示衷心感谢！表示决不辜负党和政府以及代表们的期望，将高举爱国爱教、团结进步的旗帜，加强自身建设，弘扬和谐理念，践行慈悲精神，主动服务社会，引领石景山区佛教事业健康发展。

（桑吉）