

## 從《物不遷正量論》試探空印鎮澄的華嚴學思特點

政治大學中文系 博士生  
謝獻誼

### 摘 要

一般對於鎮澄及其《物不遷正量論》的研究，多側重於他對〈物不遷論〉的批評和其意見是否合理，較少回歸鎮澄身為華嚴宗人的學術立場，本文即試從《物不遷正量論》探討鎮澄的學思特點。

鎮澄在《物不遷正量論》中所表現的學思特點，最顯著者是以因明「二量」——「聖言」及「正理」為衡準的論辨方法。而當遇到「聖言」互有相違、相似等狀況時，鎮澄則使用「會通」和「判釋」兩種方式加以開解。另在「判釋教說」和「正理」方面，鎮澄係立基於以圓覺真心為頂點的多層次觀念體系，體現其宗本華嚴的思想結構，而這也成為他詮說「不遷」和批駁僧肇的重要理據所在。

**關鍵詞：**鎮澄、物不遷正量論、不遷、性住、因明

## 一、前言

鎮澄（1547-1617），字月川，別號空印，金臺宛平縣人，俗姓李氏。十五歲剃度，受具戒後跟隨當時諸大名師求學，於般若、唯識及禪門各宗無不通曉，其中尤對華嚴圓頓法門特為鍾情。曾與妙峰禪師在五台山共辦無遮法會，會後即於五台山的紫霞蘭若閉關三年，其後受請修訂華嚴四祖——清涼國師澄觀之傳記，並在當地大演華嚴教義，甚至受到皇室禮遇而入京說法，除於京師的千佛、慈因二寺住錫講經外，更曾創建七處九會道場，延請各大法師講演華嚴，自己同時負責第一座講席。在著述方面，鎮澄曾撰有《楞嚴正觀》、《金剛正眼》、《般若照真論》、《因明》、《起信》、《攝論》、《永嘉集諸解》等，盛行當世。此外，鎮澄在重修五台山古剎上也多所著力，當地舉如竹林寺、南臺等佛教古跡名勝，都在他的主導下修葺復興。<sup>1</sup>對此，同時代的憨山德清如此稱譽鎮澄：「北方法席之盛，稽之前輩，無有出其右者」。<sup>2</sup>至於在華嚴學理的弘傳上，憨山德清亦曾於〈勅賜清涼山竹林寺空印澄法師塔銘〉中舉述澄觀、宗密的功績後判定道：「近代遠紹芳規，傑然師表者，惟我竹林空印澄公大師」。<sup>3</sup>

如此一位華嚴學人，雖生平著述頗豐，惜於目前藏經僅留存他的《物不遷正量論》兩卷；<sup>4</sup>該論作於萬曆十六年（1588），起因則為萬曆十年（1582）在五台山籌辦無遮法會期間鎮澄曾與憨山德清商榷《華嚴經疏鈔》中對《肇論》的批評而觸發。<sup>5</sup>而也因為這部著作是懷疑、抨擊僧肇〈物不遷論〉中「性住」的概念問題，因此引發當時諸多名僧的往返論辯，除憨山德清外，另如明代四大高僧的雲栖株宏和紫柏真可等均曾加入論戰行列，因而使《物不遷正量論》的相關論爭成為明代佛教史上的一大公案。<sup>6</sup>

<sup>1</sup> 關於空印鎮澄的生平傳略，可參閱〔明〕憨山德清：〈勅賜清涼山竹林寺空印澄法師塔銘〉，《憨山老人夢遊集》卷27(CBETA, X73, no. 1456, p. 657, c7-p. 658, c3 // Z 2:32, p. 300, d9-p. 301, d5 // R127, p. 600, b9-p. 602, b5)，以及〔明〕明河：《補續高僧傳》卷5〈月川法師傳〉(CBETA, X77, no. 1524, p. 399, b22-c24 // Z 2B:7, p. 54, a2-b10 // R134, p. 107, a2-b10)。

<sup>2</sup> 〔明〕憨山德清：《憨山老人夢遊集》卷27(CBETA, X73, no. 1456, p. 658, b4-5 // Z 2:32, p. 301, b18-c1 // R127, p. 601, b18-p. 602, a1)。

<sup>3</sup> 〔明〕憨山德清：《憨山老人夢遊集》卷27(CBETA, X73, no. 1456, p. 657, c13-14 // Z 2:32, p. 300, d15-16 // R127, p. 600, b15-16)。

<sup>4</sup> 根據記載，鎮澄在世曾著述有：《楞嚴正觀》、《金剛正眼》、《般若照真論》、《因明》、《起信》、《攝論》、《永嘉集諸解》等各種論著，見〔明〕明河：《補續高僧傳》卷5(CBETA, X77, no. 1524, p. 399, c23-24 // Z 2B:7, p. 54, b9-10 // R134, p. 107, b9-10)。

<sup>5</sup> 江燦騰：《晚明佛教改革史》（桂林：廣西師範大學出版社，2006年9月），頁299。而察其根據，係依據憨山德清的〈與五臺月川師〉，書信中提及兩人早期曾針對〈物不遷論〉有所討論，見《憨山老人夢遊集》卷13(CBETA, X73, no. 1456, p. 548, c18-p. 549, b16 // Z 2:32, p. 191, d15-p. 192, c7 // R127, p. 382, b15-p. 384, a7)。

<sup>6</sup> 另行補充的是，江燦騰根據序文的年代記載，將鎮澄引發的論爭分為前、後兩期：前期即以鎮澄

對於這樁明代佛教的爭議公案，當代學者亦不乏討論者，而由於問題肇端於鎮澄質疑〈物不遷論〉義理的正確性，尤其側重在兩者對於「性住」概念的解釋上，因之學者多於此處著墨，並導向對兩造說法的是非判定——以鎮澄批評為是者，可舉方立天、張春波、羅因等；<sup>7</sup>裁決以僧肇為是、判斷鎮澄有所誤解者，則有暴慶剛、劉樂恒、朱光磊等。<sup>8</sup>然而，除了討論《物不遷正量論》在義理層面的正確性外，是否還有其他值得留意之處？

本文的設想是：若從上述論爭的原點來看，鎮澄在《物不遷正量論》起始處曾自道「初讀肇公〈物不遷〉，久之不喻。及閱《雜華鈔》，觀國師則以為『濫同小乘不從此方遷至餘方之說』，遂再研其論」，<sup>9</sup>可見鎮澄坦承受到澄觀啟發而重新研讀〈物不遷論〉的內容，相關角度與說詞也見於憨山德清的記載：

聞足下始因不肖，舉清涼謂「物各性住于一世之語，濫同小乘無容從此轉至餘方」之說，遂有此駁。然不肖所以舉此者，意有所為。蓋緣尋常以〈物不遷〉意詰諸方大惠，都謂物遷而真不遷，人人話作兩橛。然清涼《疏》中自有二意，且云「顯文似同小乘」云云，其實意在大乘——生即不生，滅即不滅，遷即不遷。原清涼意，正恐後人見此論文，便墮小乘生滅遷流之見，故特揭此，表而出之，欲令人人深識論旨，玄悟不遷之妙耳。然《鈔》文但舉小乘，一意辨之，未竟大乘之說，但結文「此約俗諦為不遷耳」一語，義則長短相形，但文稍晦耳。<sup>10</sup>

德清點出當年在五台山法會時曾與鎮澄討論〈物不遷論〉的事件背景，當時德清援引澄觀在《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》對「不遷」和「性住」意義等說法，

---

自序的時間為準，包含下卷部分與諸家往返的書信；後期則是 1588 年以後的其他爭論者，像是道衡《物不遷正量論證》、真界《物不遷論辨解》等。見氏著：《晚明佛教改革史》（桂林：廣西師範大學出版社，2006 年 9 月），頁 338-339、349-350。

<sup>7</sup> 見方立天：〈鎮澄對僧肇《物不遷論》的批評〉，《哲學研究》1998 年第 11 期（1998 年 11 月），頁 55-60；張春波：《肇論校釋》（北京：中華書局，2010 年 7 月），頁 9；羅因：《般若學對魏晉玄學課題的深化與開展：以《肇論》為中心》之附錄「僧肇〈物不遷論〉後設基礎的檢視」，收錄於《中國學術思想研究輯刊》8 編第 31 冊（臺北：花木蘭文化出版社，2010 年 3 月），頁 147-173。

<sup>8</sup> 見暴慶剛：〈析物不遷義之雙重論旨——兼評澄觀鎮澄對物不遷義之詰難〉，《宗教學研究》2005 年第 1 期（2005 年 1 月），頁 150-153；劉樂恒：〈《物不遷正量論》辨析〉，《漢學研究》第 28 卷第 1 期（2010 年 3 月），頁 191-223；朱光磊：〈僧肇物不遷義平議——以鎮澄《物不遷正量論》為中心的考察〉，《宗教學研究》2012 年第 4 期（2012 年 4 月），頁 114-119。

<sup>9</sup> 〔明〕鎮澄：《物不遷正量論》卷 1 (CBETA, X54, no. 879, p. 913, a9-11 // Z 2:2, p. 365, c3-5 // R97, p. 730, a3-5)。

<sup>10</sup> 〔明〕憨山德清：《憨山老人夢遊集》卷 13〈與五臺月川師〉(CBETA, X73, no. 1456, p. 549, a18-b4 // Z 2:32, p. 192, b3-13 // R127, p. 383, b3-13)。

並指出清涼本意仍是為了發顯大乘「遷即不遷」的道理，<sup>11</sup>希望藉著這封書信說明來點醒落入誤讀、誤解的鎮澄。由此可知，這場論爭和《物不遷正量論》的寫作原因，可謂是對澄觀說法的追尋與爭辯；換句話說，這是一場關於華嚴學傳統和其義理正統性的爭勝。而在回歸華嚴學理的視角底下，究竟鎮澄的華嚴思想為何？他是如何運用華嚴學理來詮解「不遷」、「性住」等義？又，鎮澄既為華嚴宗人，其學問背景雖然廣泛，但他「尤醉心華嚴圓頓法門」，<sup>12</sup>則在《物不遷正量論》裡是否也透顯出他對華嚴教義的理解？或者如此學思是以何種方式表現的？再者，憨山德清在敘說鎮澄的講學特點時曾謂「其於講演，提綱挈要，時出新意」，<sup>13</sup>究竟如德清所謂「提綱挈要，時出新意」的特徵，在《物不遷正量論》中是否也可尋見類似的蛛絲馬跡？

綜此數點，本文擬於前行研究的既定視角、成果外，嘗試抽離且轉向探討鎮澄的學思內容，尤其側重於發掘他對華嚴學的認識，這些認知又是如何予以表現的，而如此學思表現復具有哪些特點等，期望透過本文的提問與析論，能對空印鎮澄其人學思能有更深微的發詳。

## 二、以因明「二量」為主的論辨方法

鎮澄學思在《物不遷正量論》中最顯著的第一個特點即是運用兩種量度方法來繩準「不遷」和「性住」之義能否成立，此見如序文所云：

《般若》云：「諸法無去來相，無動轉者。」肇公本此為〈物不遷論〉，而其釋義則物各性住而已矣。嘗試思之：法無去來義徧諸聖教，迺吾法之玄綱也，而性住之談，果能盡之乎？竊自疑焉。於是考諸聖言，聖言罔證；求諸正理，正理勿通。然言或有證也，我未之見也；理或可通也，我未之窮也，天下亦有能窮者乎？<sup>14</sup>

<sup>11</sup> 關於澄觀談論〈物不遷論〉的原文段落，可參閱《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷31：「此生此滅，不至餘方，同〈不遷〉義。而有法體，是生是滅，故非大乘。大乘之法，緣生無性。生即不生，滅即不滅，故遷即不遷，則其理懸隔。然肇公論則含二意，顯文所明，多同前義。……觀肇公意，既以物各性住而為不遷，則濫小乘無容從此轉至餘方。下論云：『故談真有不遷之稱，導物有流動之說。』此則以真諦為不遷，而不顯真諦之相。若但用於物各性住為真諦相，寧非性空無可遷也。不真空義，方顯性空義，約俗諦為不遷耳」（CBETA, T36, no. 1736, p. 239, b8-c1）。

<sup>12</sup> 〔明〕明河：《補續高僧傳》卷5〈月川法師傳〉（CBETA, X77, no. 1524, p. 399, c2-3 // Z 2B:7, p. 54, a6-7 // R134, p. 107, a6-7）。

<sup>13</sup> 〔明〕憨山德清：《憨山老人夢遊集》卷27（CBETA, X73, no. 1456, p. 658, b4 // Z 2:32, p. 301, b18 // R127, p. 601, b18）。

<sup>14</sup> 〔明〕鎮澄：《物不遷正量論》卷1（CBETA, X54, no. 879, p. 912, b22-c4 // Z 2:2, p. 364, d17-p. 365,

鎮澄認為僧肇的「不遷」義是根據《般若經》「諸法無去來相，無動轉者」而立論，至於證成物不遷的理由則為「物各性住」，但鎮澄對於如此的理路證應關係能否成立感到懷疑，因此他從兩方面尋求檢證和解答——此即是「聖言」與「正理」兩道標準，鎮澄稱之為「二量」：

問：何知異物皆無常耶？

答曰：據二量故。一聖言量，《涅槃·聖行》廣說異物皆無常故。二理量，如空不異，則名為常；形器異故，諸皆無常。豎論異者，如今物非昔、昔物非今。昔日之物，在昔為有，於今為無，是則此物，先有而後無也；今日之物，於今為有，於昔為無，是則此物，本無而今有也。時乎而有，時乎而無，故為無常。若橫論者，如此物非彼、彼物非此，謂求此物於此則有，求此物於彼則無；彼物亦爾，有處而有，有處而無，故名無常。<sup>15</sup>

問難者提出：如何證明相異的事物皆屬無常法？對此，鎮澄回應他所根據的兩種標準和方法即是「聖言量」與「理量」。從「聖言量」來看，鎮澄援引《涅槃經·聖行品》加以證明——由於《涅槃經》中佛曾說各種內外諸法皆是無常，<sup>16</sup>因此從聖言量上可證成相異事物即屬無常法。再就「理量」而言，鎮澄先訂定出他所認為正確的理路標準——「如空不異，則名為常；形器異故，諸皆無常」——同於虛空、空性般不會改變者為常；相對地，若在形貌上容有變易者則屬無常。樹立這道理路界線後，鎮澄接著轉從時間、空間兩個角度加以論證：就時間連續性角度（豎論）而論，倘若事物在時間續流中會發生今昔有別的情形，亦即該事物可能「先有後無」或者「本無今有」，無論何種情況都顯示著該事物並非恆常，所以才會形成「時有時無」的狀態。復從空間延展性的角度（橫論）來看，假設一個事物只能容許存在於某個空間中，卻無法遍及一切處所，這種「有處而有，有處而無」的狀態同樣揭露該事物亦為無常法所攝。

從上舉文例可見，鎮澄認為檢核一個道理正確與否的標準在於「聖言」和「正理」兩個方面：如果與佛經所言相違者，便非確當；而若從理路分析上有所滯遏的，亦乏正確性可言。因此，當鎮澄「考諸聖言，聖言罔證；求諸正理，正理勿通」的情況下，自然他要做出「性住」無法證明「不遷」的判斷，而這也是他自謂論名「正量」的意趣所在。

a5 // R97, p. 728, b17-p. 729, a5)。

<sup>15</sup> [明]鎮澄：《物不遷正量論》卷 1(CBETA, X54, no. 879, p. 918, c13-21 // Z 2:2, p. 371, b1-9 // R97, p. 741, b1-9)。

<sup>16</sup> 鎮澄引述的經文內容，可參閱〔北涼〕曇無讖譯：《大般涅槃經》卷 14〈聖行品〉(CBETA, T12, no. 374, p. 445, b27-p. 446, b14)。

進一步來看，其實在「二量」之外，鎮澄也曾提到第三種量——「現量」的使用：

問曰：世間可有自昔不滅不化之物，至于今日者乎？曰：有。

（問）何者是耶？曰：非剎那行者是也。

（問）何物非剎那耶？曰：金、金剛、佛舍利、虛空等是也。

（問）曰：虛空是無為法，無剎那行，信矣。金剛、舍利是有為法，何非剎那？曰：現量可見故，有聖言故。現見金銀之性，經千萬年，不變不殞故。《楞伽經》云：「復次，大慧。如金、金剛、佛舍利，得奇特性，終不損壞。大慧，若得無間有剎那者，聖應非聖，而聖未曾不聖。如金、金剛雖經劫數，稱量不減。云何凡愚不善於我隱覆之說，於一切法作剎那想？」釋曰：此明聖人於無間道所證無為，非剎那行，不屬生滅，舉金剛、佛舍利為類也。<sup>17</sup>

順著「不遷」的討論而來，問者提出世間是否存在著「不滅不化」的東西。對此，鎮澄回應凡是「非剎那行」都是「不滅不化」的，舉例則有金、金剛、佛舍利。但在證明這三者屬於「非剎那行」性質時，鎮澄並未使用正理一量，而是說「現量可見故，有聖言故」，亦即凡夫透過肉眼感官可觀察到金銀等礦物具有恆存不滅的特性，所以在「現量」上可以透過現見的方式直接證成、確定；另於「聖言」方面，鎮澄則引述《楞伽經》之語，憑藉佛說來證明這三者都是常恆不變的。

按，在印度的因明學發展史裡，早期印度各派所承許「量」的種類可歸納為現量、比量、聲量（又作「聖言量」、譬喻量、義準量、無體量等，<sup>18</sup>但在陳那改革以後佛教則唯許現、比二量，<sup>19</sup>至於像是聖言量、譬喻量則被取消、毋須另立——前者仍是依據可信者之音聲而被比知的，故不脫離比量範圍；後者亦為一種同質性的類推，只是在陳那的判斷中仍屬現量所攝。<sup>20</sup>準此，若衡觀鎮澄對因明量度

<sup>17</sup> [明]鎮澄：《物不遷正量論》卷1(CBETA, X54, no. 879, p. 915, c20-p. 916, a7 // Z 2:2, p. 368, b8-c1 // R97, p. 735, b8-p. 736, a1)。

<sup>18</sup> 關於六種量的介紹，可參閱鄭偉宏：《佛家邏輯通論》（台北：聖環圖書，1997年4月），頁44。另霍韜晦亦曾根據 B.L. Atreya 的《印度論理學綱要》而列舉十種量：除卻上引的六種外，尚有世傳量、姿態量、外除量、內包量。見氏著：《佛家邏輯研究》（高雄：佛光出版社，1991年2月再版），頁40-42。

<sup>19</sup> 精確而言，陳那是認為「自悟」方面僅許現、比二量，如《因明正理門論本》卷1所云：「為自開悟，唯有現量及與比量，彼聲、喻等攝在此中，故唯二量。由此能了自共相故。非離此二別有所量。為了知彼更立餘量」（CBETA, T32, no. 1628, p. 3, b10-13）。

<sup>20</sup> 陳那判定聖言量（聲量）為比量所攝的理由在於：被稱為聖教言論的言說，其音聲功能仍屬一種名言上對事物的詮表，這種認識關係在陳那而言屬於比量，因此無別立聖言量之必要。至於陳那認為譬喻量歸入現量的理由在於：例如一個從未見過野牛但曾看過家牛的人，後來在原野上看見野牛而了解到牠與家牛的相似性，因而了知其為野牛。在這個例子裡，陳那認為牛乃曾經現見之物，

的運用而論，他廣泛徵引佛經做為聖言量的論述依據，顯然與印度佛教因明學、由陳那確立唯許「現量及與比量」的立場略有不同；這可能因為《物不遷正量論》的論題涉及辨識「不遷」與「性住」的關係問題，而這並非感官現量可予直接體悟、證成者，因此改為旁徵博引經論內容來佐證己說。

### 三、從聖言相違、相似問題到會通、判釋教理

從上節討論可知，鎮澄在《物不遷正量論》所使用的論辨方法，主要是依據「聖言」與「正理」兩種量度標準來評議僧肇的「不遷」、「性住」諸義。但這二量在用於實際論議時，難道沒有任何問題？即以「聖言量」來說，在不具備印度佛學發展史概念的中國學僧眼底，所有佛經皆為佛口親說，但經典說法間卻容有彼此衝突、相違的情形產生；面對如此問題，鎮澄又是如何因應的呢？例如在《物不遷正量論》裡曾有如下問難：

問：《涅槃·梵行》廣說一切異色、異心莫非無常；金與金剛、佛舍利既有異形，那非無常？矧二經相違，如何會通？<sup>21</sup>

這段問話的前提即是先前鎮澄引述《楞伽經》來證明金、金剛、佛舍利三者皆非剎那行，因此問者更舉諸《涅槃經》之說——該經說一切諸法無論色、心皆屬無常，<sup>22</sup>則容有形狀變異的金、金剛、佛舍利亦應為無常法所攝；這難道是兩經所言彼此衝突的結果？還是另有道理可以會通二者？

對此，鎮澄的回應是：

曰：二皆聖言，實難通會。愚意思之：《楞伽》在先，是有餘意；《涅槃》居後，是無餘意。譬如後勅能破前勅。況金剛寶等劫水所成，如來舍利熏鍊而有，本無今有，故是無常。金與金剛，可分析故，亦無自性；如來舍利，應此人天劫國而有，劫盡界空，理應當盡。經約其長時堅住，以為非剎那類耳，非畢竟不壞也。<sup>23</sup>

---

而過往對家牛的現見與後來看見野牛的現見並無二致，因此在現見上的同質性使譬喻量歸為現量所攝。相關說明可參閱〔日〕武邑尚邦著、順真何放譯：《佛教邏輯學之研究》（北京：中華書局，2010年9月），頁108-110。

<sup>21</sup> 〔明〕鎮澄：《物不遷正量論》卷1(CBETA, X54, no. 879, p. 916, a13-15 // Z 2:2, p. 368, c7-9 // R97, p. 736, a7-9)。

<sup>22</sup> 關於問者引據的經文內容，可參閱〔北涼〕曇無讖譯：《大般涅槃經》卷20〈梵行品〉(CBETA, T12, no. 374, p. 484, b18-27)。

<sup>23</sup> 〔明〕鎮澄：《物不遷正量論》卷1(CBETA, X54, no. 879, p. 916, a15-22 // Z 2:2, p. 368, c9-16 // R97,

鎮澄指出：經典皆佛說聖言，偶有難以會通的狀況，但衡觀二者而論，《楞伽經》先出而《涅槃經》後說——先說者其義未盡，屬「有餘意」；後出者迺佛臨終遺教，其義完全，故為「無餘意」。在此可見，鎮澄是以佛說先後順序做為經典意旨是否了透無餘的判準，因此在兩種經說彼此衝突時則用此加以衡定。此外，順應「《楞伽》在先，是有餘意；《涅槃》居後，是無餘意」的判定後，鎮澄也再次檢視、說明先前談及金、金剛、佛舍利是否果為常住不滅的問題：究實而言，三者都是因緣條件下的產物——並無自性，緣盡散滅，所以嚴格來說皆非真正常住不壞，至於《楞伽經》舉此三者為喻的理由，只是想藉由金、金剛、舍利具有「長時堅住」的特性來突顯某法非剎那滅的性質而已，事實上這三者「非畢竟不壞也」。

除卻經典互有衝突或看似相違的說法外，另種情形是經論間出現相似、相仿說法時該如何解釋？像是有人便持僧肇所謂「性住」是否等同《法華經》「法住法位」的疑問：

或問：肇公「物各性住」，豈非《法華》「世相常住」耶？

答曰：非也。彼言性住者，物各性住於一世，所謂「昔物自在昔，今物自在今」，如「求向物於向，於向未嘗無」，是以有物住於昔也。《法華》云：「是法住法位，世間相常住」者，「法位」迺真如之異名（龍樹解《大品》法住法位，實相異其名），真如即諸法之正位。若見諸法有無、一異、生滅、去來，皆是妄想徧計，非見諸法之正位也。……若謂此法於向為有，於今為無，是墮有無；若謂今物自在今，昔物自在昔，是墮一異。未有有無、一異而非生滅去來者也。有無、一異、生滅、去來，妄想徧計耳，而欲同《法華》實相之旨，詎可得耶？<sup>24</sup>

鎮澄認為《法華經》所謂「法位」係指真如、實相，因此「是法住法位」實指悟見真如、實相而言，而在實相境界觀照底下，所有將事物看作有無、一異、生滅、去來等想法，都是妄想誤解，以此觀察僧肇所謂「昔物自在昔，今物自在今」之語，正落入這些分別計度的妄想裡，因而絕非《法華》的實相「法位」。

這裡值得注意的是，表面上僧肇的「性住」彷彿可接通於《法華經》的「是法住法位，世間相常住」之義，但鎮澄從義理面上加以判分，其理路是將《法華經》的「法位」等同真如實相，因此「住法位」便等於是見證真如實相。其次，鎮澄從見證實相導出一切分別皆屬妄想，而觀僧肇之說有今昔、去來等字眼，因

p. 736, a9-14)。

<sup>24</sup> [明]鎮澄：《物不遷正量論》卷 1(CBETA, X54, no. 879, p. 917, b2-17 // Z 2:2, p. 369, d2-17 // R97, p. 738, b2-17)。



而判定其說即屬妄想分別之結果。這種將《法華經》「住法位」視同般若實相的教理會通之說，還可見諸鎮澄對密藏道開禪師的回應：

愚謂《般若》法無去來，與《法華》法住法位，異其言耳。人徒知《法華》明實相，曾不知六百卷《般若》純談實相。蓋若見諸法有無、一異、生滅、去來，則法不住位也。譬如餓鬼見恒河水以為流火，則不見恒河之正位也。《大般若》中具載法住法位之名，龍樹菩薩以為實相異稱，後人妄解云：法住法位者，天位在上，地位在下；古自住古，今自住今；成不至壞，因不至果；甘蔗性甜，黃連性苦；水性本濕，火性本燥；各住自位，不可移易。究之無非妄想戲論，多見世人以此用當《法華》實相之旨，是猶鬼見未亡而欲覓恒河之水，徒增炎熱，豈識恒河哉？<sup>25</sup>

鎮澄認為《般若經》的「法無去來」和《法華經》的「法住法位」只是換句話說，其內涵都是在討論實相，並引述龍樹以實相稱呼法住法位為證。而在泯除一切分別的實相境界裡若見有有無、一異、生滅、去來等差別，則非正見，亦非真正安住法位。但後人不解此意，卻往往用物有自性持恆不改的角度理解「法位」，像是認為一切事物「各住自位，不可移易」，這種見解迺是徹底誤解了《法華經》和《般若經》的意趣，純屬妄想計執而已。

進一步來看，上舉鎮澄將《法華經》的「法位」視同為《般若經》的「實相」，並斥責後人不解此意，反將「住法位」解讀成諸法「各住自位，不可移易」的觀點，其實在背後另有更深層的原則：

愚謂如來說法大小偏圓，雖逐機萬變，不離法印。若小乘法，必與因緣生滅相應；若大乘法，必與真空實相應。離此，則非異即邪矣。蓋若不以法印印定，則九十六種之說皆佛法矣，如來聖教豈到今日？<sup>26</sup>

面對浩如煙海的經藏說法，鎮澄認為若缺乏準則加以衡定，則一切外道見解也將誤成佛法，而其判釋根據即為兩種法印——若是小乘之說，必定符應於因緣生滅；若屬大乘之見，則必然相契於真空實相。原此，若不在這兩種法印印可範圍的說法，可以判定即屬異端邪說。

而關於兩種法印的細節，鎮澄更申明如下：

<sup>25</sup> [明]鎮澄：《物不遷正量論》卷2(CBETA, X54, no. 879, p. 923, c23-p. 924, a6 // Z 2:2, p. 376, b6-13 // R97, p. 751, b8-18)。

<sup>26</sup> [明]鎮澄：《物不遷正量論》卷2(CBETA, X54, no. 879, p. 923, c13-17 // Z 2:2, p. 376, a14-18 // R97, p. 751, a14-18)。

禪師判肇公不遷，以法法不相到、法法住本位為宗，徒見其言而未詳厥義也。然如來法王有二種法印印一切法：一因緣生滅印，二真空實相印。自如來之後，凡所說者，要與二印相應即為正說，不與二印相應者即為邪說，此固不讓古今凡聖也。且初印者，亦名無常印。凡是一切緣生之法，必歸散滅。如有毫物不散滅，則佛不出世也。……第二印者，謂如來以一真空實相印印一切法，無有一法不空寂者。如有毫髮有體不空，則佛不出世也。<sup>27</sup>

初印為「因緣生滅印」，又名「無常印」，是從現象上衡定一切倚賴因緣而生的事物，在因緣條件消盡後終歸壞滅；第二印名「真空實相印」，則是觀見一切萬法皆空無自性。至於二印間的關係，鎮澄進言之：

然此二印，只是一印，蓋由諸法無常故無自性，無自性故空也。是以雪山童子聞羅剎偈：「諸行無常，是生滅法。」歎曰：「此大乘空義也。」是則要必無常，始得空寂；要必空寂，始得物物全真也。今肇師以物雖在昔而不化，因雖作果而不滅。不滅不化，則與無常法印相違；既違無常而不滅不化，則物有定性矣；物有定性，則與大乘空印背之矣；既背性空而曰真實不遷，與夫固陽炎之水、實空華之果者，何以異耶？<sup>28</sup>

「因緣生滅印」與「真空實相印」在根本上迺一體兩面的關係：諸法起落無常的表象體現出無自性的道理，而由無自性則反映出諸法真相皆空，因此說二印「只是一印」。而用此衡量僧肇說法，則屬一種「物有定性」之見，既違逆於事物有因緣生滅的現象，同時也背離了大乘空觀，因此斷不可信。

本此可見，鎮澄在面對、處理經說相違或者相似的問題時，既有會通、亦有判釋。在會通方面，像是將《法華經》所謂「住法位」接通於《般若經》的見實相，因此切割凡俗「性住」之說可與《法華經》教理掛搭的可能，並使兩部經典在意義上保持在同一層次。另於判釋方面，鎮澄反映為兩種做法：一種是以佛說經典先後時間性加以判定義理層級——先出者所言未盡，後出者圓滿無餘，例如《楞伽經》與《涅槃經》。另一種判斷方式則是「二印」——「因緣生滅印」和「真空實相印」，二者實迺相輔相成——前者談論事物的無常現象，後者歸本無自性故空的諸法真相；而與「二印」有所背離者便屬異說邪見。

<sup>27</sup> [明]鎮澄：《物不遷正量論》卷2(CBETA, X54, no. 879, p. 922, c19-p. 923, a16 // Z 2:2, p. 375, b2-c5 // R97, p. 749, b2-p. 749, b15)。

<sup>28</sup> [明]鎮澄：《物不遷正量論》卷2(CBETA, X54, no. 879, p. 923, a8-16 // Z 2:2, p. 375, b15-c5 // R97, p. 749, b15-p. 750, a5)。

#### 四、潛藏在理則方法背後的內在觀念結構

如果說鎮澄在處理經說問題時，既有將《般若》、《法華》交相會通的一面，亦有採取兩種法印加以判準的做法，則或可追問：這種處理方式是否有著更深層的意義？換句話說，若將「會通」與「判釋」視為一種解經的手段、方法，則在方法使用背後是否隱含了某種更為重要的思想立場？

再者，上節主要討論鎮澄面對「二量」中「聖言量」的問題，至於「正理量」方面，鎮澄認為〈物不遷論〉所言失誤的另個理由在於「求諸正理，正理勿通」。然而，正理通與不通又該如何判斷？而鎮澄認可的通透之理是否也適足以反映他的思想型態呢？

對此諸問，不妨回到鎮澄批評〈物不遷論〉有所失當的原點：

澄初讀肇公〈物不遷〉，久之不喻。及閱《雜華鈔》，觀國師則以為「濫同小乘不從此方遷至餘方」之說，遂再研其論，乃知肇師不遷之說宗似而因非，有宗而無因也。<sup>29</sup>

鎮澄敘明受到澄觀啟示而再讀〈物不遷論〉，重讀後發現僧肇的持論問題在於「宗似而因非，有宗而無因」。

關於何謂「宗似」，鎮澄解釋道：

言宗似者，即所謂「不釋動以求靜，必求靜於諸動。」又曰：「江河競注而不流，旋嵐偃嶽而常靜」等；蓋即動而靜，即遷而不遷也。以此名宗，與修多羅似之，即《般若》「諸法無所從來，去亦無所至。」《華嚴》云：「一切法無生，一切法無滅」等。所言似者，以其因非故也。<sup>30</sup>

鎮澄指出：僧肇論中的「不釋動以求靜，必求靜於諸動」以及「江河競注而不流，旋嵐偃嶽而常靜」諸語，本意是為了確立「即動而靜，即遷而不遷」的論題主旨，這樣的論題旨趣彷彿與《般若》、《華嚴》類似，但細究〈物不遷論〉則發現如此論題設定其實貌似而非真，理由在於用來證成「宗」的「因」並不正確。換言之，「因非」顯然比「宗似」更為嚴重，同時也是致使立宗失敗的原因所在。

<sup>29</sup> [明]鎮澄：《物不遷正量論》卷1(CBETA, X54, no. 879, p. 913, a9-12 // Z 2:2, p. 365, c3-6 // R97, p. 730, a3-6)。

<sup>30</sup> [明]鎮澄：《物不遷正量論》卷1(CBETA, X54, no. 879, p. 913, a15-20 // Z 2:2, p. 365, c9-14 // R97, p. 730, a9-14)。

至於所謂「因非」之義，鎮澄續言道：

言因非者，修多羅以諸法性空為不遷；肇公以物各性住為不遷。言性空者，大品云：「色性自空，非色壞空。」又云：「色前際不可得，中際、後際皆不可得。」又云：「色即是空。」此不遷因也。又云：「是諸法空相，不生不滅」等。不生不滅，即不遷宗也。……此等皆言物性空故不遷，非謂有物而不遷也。言性住者，即彼所謂「昔物住昔，不來於今；今物住今，不往於昔」，乃至新故、老少、成壞、因果等物各住自位，不相往來，皆若是也。然凡有所住，即名有為；既墮有為，即屬生滅，非不遷也。……然《般若》言「法無去來，無動轉者」，非謂法有所住也。蓋住猶去來，既無去來，安得有住？而肇公不遷本宗《般若》無去來義，却以物各性住釋之。然彼物性，果有住乎哉？果無住乎哉？則住與無住，必有辨焉。<sup>31</sup>

立「宗」為不遷，表面上僧肇與《般若經》的立意看似無別，但在證明不遷的「因」上，僧肇卻不持性空為不遷、反以性住為不遷，這與經說大相逕庭，其理由有二：如果說物各性住，因此不遷不動，則落入先前所謂「物有定性」的自性說，這與佛教常理不合；而若是在表象上說物有所住，則轉入事物有生、住、滅的有為面相，因此也絕非不遷不變。本此，鎮澄判定「物各性住」是一個不成立的「因」，並無法說明、證明諸法在實相面上不遷之「宗」義。

按，在經陳那改革後的印度佛教因明學裡，有著所謂「二悟八義」（又作「八門二益」）的特點，像是陳那弟子——商羯羅主所著《因明入正理論》中便曾謂「能立與能破，及似、唯悟他；現量與比量，及似，唯自悟」。<sup>32</sup>其中的「自悟」、「悟他」即是從因明功用上說的「二悟」；而頌文中的「能立」、「能破」、「現量」、「比量」以及由「及似」導出的「似能立」、「似能破」、「似現量」、「似比量」等八者則是從因明內容上說的「八義」。再細究來看，頌文所開分出的「能立」、「能破」主要是用於破敵、令其生起正智；至於「現量」、「比量」則屬自身思辨、用以獲取正確知識的途徑。而文中所謂「似」，係指論式構作上犯有過錯，失去成立論式之意義，即以破他用的「能立」為例，論式構作的問題又可分二——一是宗、因、喻三支任一隨闕；二是論式理則上出現過失。<sup>33</sup>而用此對比鎮澄批評僧肇為「宗似而因非，有宗而無因」，顯然〈物不遷論〉的問題並非缺乏宗、因、喻的推理論證，而是在理則上選擇了錯誤的「因」，所以無法有效地證成，同時也未能令人信服。

<sup>31</sup> [明]鎮澄：《物不遷正量論》卷1(CBETA, X54, no. 879, p. 913, a20-b16 // Z 2:2, p. 365, c14-d16 // R97, p. 730, a14-b16)。

<sup>32</sup> [唐]玄奘譯：《因明入正理論》卷1(CBETA, T32, no. 1630, p. 11, a28-29)。

<sup>33</sup> 見霍韜晦：《佛家邏輯研究》（高雄：佛光出版社，1991年2月再版），頁35-38。

而此種「宗似而因非，有宗而無因」之「性住」說，在鎮澄眼底不僅無法證明大乘性空不遷的道理，甚至有淪為外道見解的可能：

肇師云：「因因而果」，果不無也；「因不昔滅」，因有性也；「物各性住」，體不空也；「功流常存」，用不空也。《華嚴鈔》判為俗諦、濫同小乘，然小乘以剎那滅故，前不至後；肇師以前念不滅，性住於前，不到後念，豈同小乘哉？<sup>34</sup>

又如云：

諸法性空，體無二故；不二之體，即真常也。故《般若》云：「色清淨，乃至一切智智清淨」無二、無二分，無別、無斷故。故《涅槃》廣說異物無常，以破外道異執之常；蓋外道不見性空不二之體，妄謂異法常住，豈真常住耶？則肇公昔物住昔、今物住今為不遷，與執異物常住者，為有辯焉？為無辯焉？<sup>35</sup>

用「性住」來證成「不遷」，之所以被鎮澄判為「因非」的理由在於真正的大乘性空觀是從不二實相上體現真常，這才是真正「不遷」的正理所在。至於錯誤的「性住」說，不僅違逆了小乘承許因緣生滅的立場，而說事物各有定性、恆住不遷，甚至與外道見解並無差別了。另從此處鎮澄否定「性住」屬於大乘性空和小乘因緣義的觀點而言，亦與上節他用來判釋經論的「二印」的方法相契應。

然而，鎮澄既批駁僧肇用「性住」無法證明「不遷」，而他所認可的正確宗、因關係復是如何呢？對此，鎮澄其實開出了總、別兩種「不遷」義：

問曰：彼論既違，請示不遷正義。

答曰：不遷之義，徧諸聖教，大意已見於前。今先示總要，後別彰義門。總則十方法界總為一大圓覺心，譬如清淨摩尼，萬象森羅，去來生滅，於中影現。諸愚痴者說淨摩尼實有如是去來之相(遷也)；智者了知此去來相即是摩尼，實無一物，可去來也(即不遷也)。妙圓覺心亦復如是，聖凡依正，生滅去來，於中影現。諸無明者說淨圓覺實有如是去來之相；慧眼觀之，

<sup>34</sup> [明]鎮澄：《物不遷正量論》卷1(CBETA, X54, no. 879, p. 919, a20-24 // Z 2:2, p. 371, c14-18 // R97, p. 742, a14-18)。

<sup>35</sup> [明]鎮澄：《物不遷正量論》卷1(CBETA, X54, no. 879, p. 918, c6-12 // Z 2:2, p. 371, a12-18 // R97, p. 741, a12-18)。

此去來相，當體寂滅，即是圓覺，實無一法可去來也。……法無去來，即物不遷矣。<sup>36</sup>

鎮澄心中的「不遷」總義即是「十方法界總為一大圓覺心」。此圓覺心映現著世間萬象，但眾生因受到無明障蔽緣故，所以妄執此圓覺心有生滅去來的變化。至於聖者則能從生滅變化的表象中澈見圓覺心「當體寂滅」的本質狀態。另在譬喻上，鎮澄將圓覺心比擬為清淨摩尼寶珠，愚痴之人執見珠影映像為實，智者則能了達影像的本質即是摩尼寶珠。據此，遷與不遷其實是正見與妄見諸法狀態的差別，而鎮澄在總要中所謂的「不遷」義，係指認識到萬事萬象均由妙圓覺心所映現，既然萬象變化都是圓覺心的心相所現，故不可謂其具有遷、不遷之相。

順應總要，鎮澄續說他所認可的「不遷」別義：

若別說者，依諸聖教義門有三：一諸法無常義，二常住不遷義，三二俱無礙義。

且初義者，一切有為緣生之法皆是無常，剎那變易，非不遷也。故《華嚴》云：「一切凡夫行，莫不速歸盡。」《涅槃》云：「諸行無常，是生滅法。」《涅槃》廣說諸法無常，皆此義也。<sup>37</sup>

配合鎮澄對各種經典教說的判讀，「不遷」別義從而可以再分成三門：（一）諸法無常義。（二）常住不遷義。（三）二俱無礙義。而在「諸法無常」義門裡，談論的是一切有為法依託因緣而生，均屬剎那變異的無常法，故非「不遷」；這正與先前「二印」的小乘「因緣生滅印」相對應。

其次，所謂「常住不遷」義門的內涵是：

二常住不遷義者，此中有二義：

一性空故不遷，謂即上有為生滅之法，因緣所作，無自性故，當體即空，無少法生，無少法滅，故不遷也。《般若》云：「是諸法空相，不生不滅」等。《中論》云：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故說無生。」無生即不遷也。

二者真實不遷，謂即由諸法無自性故，全體即是常住真心，如金剛王無動無壞，故不遷也。《華嚴》云：「知一切法，即心自性。」《楞嚴》云：「性

<sup>36</sup> [明]鎮澄：《物不遷正量論》卷1(CBETA, X54, no. 879, p. 916, b24-c14 // Z 2:2, p. 369, a6-b2 // R97, p. 737, a6-b2)。

<sup>37</sup> [明]鎮澄：《物不遷正量論》卷1(CBETA, X54, no. 879, p. 916, c14-19 // Z 2:2, p. 369, b2-7 // R97, p. 737, b2-7)。

「真常中，求於迷悟，生死去來，了無所得。」《起信》云：「是故一切法，從本以來，離言說相，離心緣相，畢竟平等，無有變易，不可破壞，即是一心，故名真如。」即斯義也。<sup>38</sup>

「常住不遷」義門復可開出「性空故不遷」以及「真實不遷」二義。其中的「性空故不遷」，是指前一義門的諸法無常僅就現象上說，並非不遷，但諸法無常之表象所透顯者，則是諸法「無自性故，當體即空」的道理，故從性空、無自性的層面來看，諸法不生不滅，故為不遷。如此說法，也正契合「二印」中的大乘「真空實相印」，並與先前所謂「然此二印，只是一印，蓋由諸法無常故無自性，無自性故空」的立場一致。

另於「真實不遷」方面，鎮澄復將諸法無自性轉化為常住真心之體，由此常住真心如金剛般不動無壞，且以性空為體，故為更進一層的不遷。而若將「真實不遷」的「全體即是常住真心」與總義的「十方法界總為一大圓覺心」相較而言，如果說總義的「大圓覺心」較側重萬法在客觀面上皆是圓覺之心映現的結果，則此處的「常住真心」較突顯從眾生主體性上體認一切分別變化即是真心。

接著，鎮澄論說第三義門——「二俱無礙」之義：

言無障礙義者，此中復有二義：謂理事無礙，事事無礙。

言理事無礙者，即上遷與不遷，相即無礙也，謂由不變之理，能隨緣故，其不生滅性，全體徧在生滅法中，如濕徧波，則不遷而遷也。故《華嚴》云：「法性本無生，示現而有生。」又經云：「如來藏與七識俱，若生若滅，猶如技兒。」又經云：「法身流轉於五道，名曰眾生。」復由緣生之事，無自性故，全生滅法，即是不生滅理，如波即濕，則遷而不遷也。《楞嚴》云：「幻妄稱相，其性真為，妙覺明體。」《法華》云：「是法住法位，世間相常住。」《華嚴》云：「一切法無生，一切法無滅。」此二同時，遷與不遷，無障礙也。

二事事無礙者，謂由三世諸法，全真心故，若時、若物，即同真心，含容周徧，猶鏡燈然。故經云：「一念普入無量劫。」又云：「不動道場而身徧十方。」又云：「過去無數劫，安置未來今。未來無數劫，迴置過去世。」是則不動一塵而充徧十方，不離剎那而涉入三世。一遷一切遷，無遷無不遷，不可得而思議矣，遷、不遷義理盡於是焉。<sup>39</sup>

<sup>38</sup> [明]鎮澄：《物不遷正量論》卷1(CBETA, X54, no. 879, p. 916, c19-p. 917, a5 // Z 2:2, p. 369, b7-17 // R97, p. 737, b7-17)。

<sup>39</sup> [明]鎮澄：《物不遷正量論》卷1(CBETA, X54, no. 879, p. 917, a5-21 // Z 2:2, p. 369, b17-c15 // R97, p. 737, b17-p. 738, a15)。

「二俱無礙」亦可細分為「理事無礙」與「事事無礙」二義。於中所謂「理事無礙」，是指前述諸法無常（遷/事）與無自性空（不遷/理），二者是「相即無礙」的，亦即不遷真理必然透過遷變之現象而得體現；相對地，遷變之現象亦透顯著不遷實相。所以兩者是同時存在於事物之中，且彼此相即而無障礙，其狀態可雙向交通而稱之為「不遷而遷」、「遷而不遷」。

至於「事事無礙」，則重新扣合別義門的「真實不遷」，強調諸法萬象在根本上皆是無自性的，循此體認萬法其實都涵攝在真心當中，故若能體見真心的真實狀態，便能達致「一遷一切遷」、甚至是「無遷無不遷」的不可思議境界。鎮澄認為，此種「不遷」義，即是體見真心而貫徹諸法，最終在事相上超越遷與不遷，這是「不遷」義理的最高層級。

最後，在敘說完總、別義門後，鎮澄如是收結：

此上諸義，前因後宗展轉相成，謂由諸法剎那變易，故無自性。由無自性，故全體即真。以即真，故事理無礙。由事理無礙，故能令事事如理而無礙也。此三義門，徧諸聖教，皆非不化因論也。不識肇公何所據耶？如無聖言可據，則愚未敢聞命矣。<sup>40</sup>

上述的總、別各項義門，並非毫不相關的個體；相反地，低層次的義門是做為邁向下個「不遷」義門的階梯，在因明理則上則是「前因後宗展轉相成」，所以由「諸法剎那變易」之現象導出「無自性故空」，復以「無自性故空」做為真心之體，則轉入「真實不遷」義門，再因著「真實不遷」建立在即緣起現象而見性空真實上，所以又可從「理」（實相）、「事」（現象）角度成立「事理無礙」義門，至於最終的「事事無礙」，則是澈見真心本質且通透其與萬象間的關係，進而達到「事事無礙」之境地。本此立場，鎮澄再次強調：僧肇的「性住」在上舉各個義門中均無法對應，係屬於執常不化之妄見，故絕非「不遷」。

職是可知，鎮澄對「性住」和「不遷」的認知，係建立於此種以圓覺真心為頂點的思想架構之上。進一步而論，此一多層次且彼此環環相扣、相輔相成的思維體系，在義理最高層級上係以華嚴真心為其宗趣，而在實踐進階方面則由別義門逐步向上攀升：首先從小乘觀察諸法無常入手，認識到一切事物在現象上變化不定，故非不遷。其次由生滅表象體見無自性的性空不遷道理，並且徹底解了無常現象（遷/事）與無自性空（不遷/理）為一體兩面之狀態，循此達致「理事無礙」的境地。最後則從性空體契萬法皆為常住真心所含攝，一切時、物在此真心之中涵容周遍，由此契會最終的「事事無礙」境界。

<sup>40</sup> [明]鎮澄：《物不遷正量論》卷1(CBETA, X54, no. 879, p. 917, a21-b1 // Z 2:2, p. 369, c15-d1 // R97, p. 738, a15-b1)。



## 五、結論

本文嘗試抽離過往著重於鎮澄批駁〈物不遷論〉是否合理的研究脈絡，並在回歸鎮澄宗本華嚴的立場下，試圖從《物不遷正量論》中析論其學思特點，略有考見如下。

其一，《物不遷正量論》主旨是辨析〈物不遷論〉中以「性住」無法證明「不遷」的問題，而鎮澄自身對「不遷」的解釋則透顯出其對華嚴教理的宗尚，其觀念結構可表見如下：

總義	總則十方法界總為一大圓覺心，譬如清淨摩尼，萬象森羅，去來生滅，於中影現。		
別義	諸法無常義 (小乘)	一切有為緣生之法皆是無常，剎那變易，並非不遷。	
	常住不遷義	性空故不遷 (般若/法華)	即上有為生滅之法，因緣所作，無自性故，當體即空，無少法生，無少法滅，故不遷也。
		真實不遷 (華嚴)	即由諸法無自性故，全體即是常住真心，如金剛王無動無壞，故不遷也。
	二俱無礙義	理事無礙	即上遷與不遷，相即無礙也。
		事事無礙	由三世諸法，全真心故，若時、若物，即同真心，含容周徧，猶鏡燈然。

表中「常住不遷義」的二門——「性空故不遷」以及「真實不遷」，又分別與「二俱無礙義」的「理事無礙」、「事事無礙」相對應。而當「別義」達致「事事無礙」階段，則又與扣應於「總義」的「十方法界總為一大圓覺心」。循此而論，鎮澄的確歸宗於華嚴教理，並立基如此宗義立場而將「不遷」詮解為多層次遞進的結構。而在此思維立場下，鎮澄認為僧肇之說連小乘的「諸法無常義」都不符，又遑論契合於大乘「性空故不遷」的標準。

其二，在此種思想結構底下，鎮澄也運用上述觀念來衡準各種經說，並且提出所謂「二印」的準則——小乘「因緣生滅印」和大乘「真空實相印」，而這「二印」其實也即是上表中「諸法無常義」、「性空故不遷」兩種別義門的變相說法。而除卻用「二印」判釋教說，鎮澄也會以佛說經典的時序先後性來識別該經典在教義圓滿性上究屬「有餘」、「無餘」。另在判釋之外，鎮澄也有「會通」經說的一面，像是將《法華》的「法住法位」理解為《般若》「見證實相」，因而使兩經在義理上同屬「常住不遷義」門所攝。

其三，在實際批駁〈物不遷論〉方面，鎮澄則採用因明學的方法，即透過「宗」、「因」關係的連繫程度與合理性來加以論辨，其使用手法包含「三量」——現量、比量、聖言量，這大抵與印度佛教因明學的原則相同。但在行文論議上，或因「不遷」、「性住」等並非現量可見，因此鎮澄實際用來破他顯正的方法只有比量與聖言量；而這也反映出鎮澄對因明的認識甚至整個明代佛教對於印度佛教因明學的容受問題，尚有許多值得留意之處。

最後，由於目前藏經中關於鎮澄的傳世著作僅餘《物不遷正量論》一部，而該論的撰作又是因應特定目的而發，因此在透過文獻考察鎮澄學思方面實仍闕漏、不足，期待日後或有更多新材料加入，俾使對鎮澄這位華嚴學僧甚至整個明代華嚴學的發展能有更完善的探論。

## 參考文獻

- 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，《大正藏》冊 9，第 262 號。
- 〔後秦〕僧肇：《肇論》，《大正藏》冊 45，第 1858 號。
- 〔北涼〕曇無讖譯：《大般涅槃經》，《大正藏》冊 12，第 374 號。
- 〔唐〕實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 279 號。
- 〔唐〕玄奘譯：《因明正理門論本》，《大正藏》冊 32，第 1628 號。
- 〔唐〕玄奘譯：《因明入正理論》，《大正藏》冊 32，第 1630 號。
- 〔唐〕澄觀：《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》冊 35，第 1735 號。
- 〔唐〕澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》冊 36，第 1736 號。
- 〔明〕鎮澄：《物不遷正量論》，《卍續藏》冊 97。
- 〔明〕憨山德清：《憨山老人夢遊集》，《卍續藏》冊 127。
- 〔明〕明河：《補續高僧傳》，《卍續藏》冊 134。
- 〔日〕武邑尚邦著、順真何放譯：《佛教邏輯學之研究》（北京：中華書局，2010 年 9 月）。
- 〔日〕木村清孝著、李惠英譯：《中國華嚴思想史》（台北：東大圖書，2011 年 5 月二版）。
- 方立天：〈鎮澄對僧肇《物不遷論》的批評〉，《哲學研究》1998 年第 11 期（1998 年 11 月），頁 55-60
- 朱光磊：〈僧肇物不遷義平議——以鎮澄《物不遷正量論》為中心的考察〉，《宗教學研究》2012 年第 4 期（2012 年 4 月），頁 114-119。
- 江燦騰：《晚明佛教改革史》（桂林：廣西師範大學出版社，2006 年 9 月）。
- 吳可為：《華嚴哲學研究》（北京：社會科學文獻出版社，2014 年 6 月）。
- 李潤生：《僧肇》（台北：東大圖書，1989 年 6 月）。

張春波：《肇論校釋》（北京：中華書局，2010年7月）。

劉樂恒：〈《物不遷正量論》辨析〉，《漢學研究》第28卷第1期（2010年3月），頁191-223。

暴慶剛：〈析物不遷義之雙重論旨——兼評澄觀鎮澄對物不遷義之詰難〉，《宗教學研究》2005年第1期（2005年1月），頁150-153。

鄭偉宏：《佛家邏輯通論》（台北：聖環圖書，1997年4月）。

霍韜晦：《佛家邏輯研究》（高雄：佛光出版社，1991年2月再版）。

羅因：《般若學對魏晉玄學課題的深化與開展：以《肇論》為中心》，收錄於《中國學術思想研究輯刊》8編第31冊（台北：花木蘭文化出版社，2010年3月）。

龔隽：《覺悟與迷情——論中國佛教思想》（上海：上海古籍出版社，2012年10月）。

CBETA 電子佛典（2014），「中華電子佛典協會」（Chinese Buddhist Electronic Text Association）。

