

《物不迁论》与佛教中国化

李 勇

【提要】有关僧肇《物不迁论》的争议为中国佛学史上的—大公案，镇澄、印顺等认为僧肇未能坚持“性空”之理论不迁，而流于小乘、外道的“性住”之见。德清等认为僧肇恰恰是从理事不二的立场论“物不迁”，而非“理不迁”。可以说《物不迁论》之争其实是印度佛学与中国佛学的对话。从“理不迁”到“物不迁”，是僧肇对印度中观学的中国化，与他在《不真空论》中“立处即真”的思想一致，体现的是魏晋玄学“谈言微中”的风格。与恪守印度中观学的三论宗大师吉藏相比，僧肇对中国佛教的影响十分深远，后世的禅门宗师常以“物不迁”作为话头接引学人。

【关键词】僧肇 物不迁论 佛教中国化

〔中图分类号〕B235、241 〔文献标识码〕A 〔文章编号〕1000—2952(2011)01—0025—06

《物不迁论》自面世以来，一直无人提出异议。直到唐代澄观(公元738年~839年)才含蓄地提出批评：

观肇公意既以物各性住而为不迁，则滥小乘无容从此转至余方。下论云：故谈真有不迁之称，导物有流动之说，此则以真谛为不迁，而不显真谛之相。若但用于物各性住为真谛相，宁非性空无可迁也。不真空义，方显性空义。约俗谛为不迁耳。^①

澄观所质疑的主要是针对《物不迁论》的如下论述：

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。^②

澄观对《物不迁论》以“物各性住”谈不迁，“滥同小乘”，但又认为不一定与“性空”必然矛盾。澄观

的质疑并不明确，在当时也并未引起注意。明末的镇澄(公元1547年~1617年)再次提起澄观的话题：“观国师则以滥同小乘，不从此方迁至余方之说，遂再研其论，乃知肇师不迁之说宗似而因非，有宗而无因也。”明确提出《物不迁论》背离大乘佛教的立场，从而引起持续数十年的中国佛学史上少见的争论。^③镇澄认为：

今肇师即动求静之说，与修多罗相似。观其所以不动之意，则大不似矣。何则？修多罗以诸法性空为不动，肇师以物各性住为不动。性空义者，由色即空故动而常静，空即色故静而常动，诸部般若皆此意也。性住意者，即所谓昔物自在昔，今物自在今，故物虽在昔而不化，因虽在昔而不灭等，不知此意出何圣教耶？^④

① (唐)澄观：《华严经演义钞》第31卷，《大正藏》第36卷。

② (晋)僧肇：《肇论》，《大正藏》第45卷。

③ 有关晚明《物不迁论》的争论，学界有很多讨论，本文不拟重复，而是希望透过相关争论来探讨印度佛学的中国化问题。

④ (明)镇澄：《物不迁论正量论》，《续藏经》第54卷。

镇澄认为僧肇的物不迁之说与佛经相似(宗似),但其论述不迁的根据却与佛经相悖(因非)。因为按照《般若经》,是以诸法性空无去来论述不迁,而不是如僧肇以昔物在昔不来今,约性住论不迁。这样便有“性空”与“性住”的冲突,足以说明僧肇此论是与佛法相悖。镇澄认为僧肇此说在“圣言”与“正理”两方面都缺乏根据。即经典上没有出处,教理上缺乏根据:

《般若》云:诸法无去来相,无动转者。肇公本此为《物不迁论》,而其释义则物各性住而已矣。尝试思之,法无去来义遍诸圣教,乃吾法之玄纲也。而性住之谈果能尽之乎?窃自疑焉,于是考诸圣言,圣言罔证。求诸正理,正理勿通。然言或有证也,我未之见也。理或可通也,我未之穷也。天下亦有能穷者乎?^①

他认为僧肇本义也是从《般若经》的性空思想来探讨物不迁,但却以“物各性住”为论证的主要证据。所以得出在“圣言”与“正理”两个方面都缺乏根据。

镇澄概括了僧肇论物不迁的基本立场,便是所谓“性住”:

大意只是昔物住昔不来于今,今物住今不往于昔,是谓物各性住于一世,所以得不迁也。其曰新不至故,故不至新。少不至老,老不至少。因不至果,果不至因等。举之一论只此意耳。细而推之,其曰江河竞注而不流等,亦知此意。谓求前波于前,于前未尝无。责前波于后,于后未尝有。于后未尝有,以明波不来,于前未尝无,故知波不去。前波既尔,后波亦然。是则前念之波住于前念不来后念,后念之波住于后念不往前念。念念波流,念念各住,故曰竞注而不流也。是谓物各性住于一世不相往来,此肇公不迁之本旨也。^②

镇澄认为澄观认为“物不迁”是小乘观点,但小乘并不违背性空,僧肇以“性住”论不迁已违背大乘“性空”之理:“观国师以为滥同小乘者。然小乘以有为之法刹那灭,故不从此方迁至余方,不违大乘空义。肇公以昔物不灭,性住于昔,而说不迁,则于大乘性空之义背矣。”镇澄认为僧肇此思想已经陷入常见外道之中:“肇师昔物不化之说有同常见矣。”^③

现代中观大家印顺法师(1906年~2005年),也指出《物不迁论》的失误,认为僧肇的“性住”思想“是

在缘起的假名上说,要通过自性空才行,否则,等于一切有者的见解。”^④物不迁必须透过中观学的性空之理来论述,否则主张“昔物在昔”便有滑落小乘有部的危险:“僧肇《物不迁论》,所说动而常静的道理,与萨婆多部(一切有部)说相合。”而其主张即动而静为常,与说一切有部也有一定距离:“但以即动而静为常,不合萨婆多部说,也与《般若经》义不合。”^⑤

学术界对《物不迁论》是否符合佛教教义也存在质疑,如方立天先生认为镇澄的观点是有道理的:“应当说,从佛法的角度看,镇澄的论证是合乎逻辑的,是符合大乘佛教教理的。”^⑥反观僧肇的论证存在明显的矛盾:开头以般若经论证物不迁,后来又着重以“事各性住于一世”的思想来论证物不迁,前后不一,出现混乱。^⑦镇澄认为物不迁论是常见外道,但没有明确说明是何种外道,今人多认为是玄学。如许抗生先生认为《物不迁论》从历史背景来看是玄学影响下的产物,与佛教理论关系不大:僧肇处于王弼、郭象之后,企图调和这两种思想的对立,提出了“动静未始异”,“动即是静”的“物不迁”说。这是魏晋玄学思想影响所致的结果,与佛教本身反而关系不大。这样来解释僧肇的《物不迁论》,可能更符合历史的实际。^⑧

二

有关《物不迁论》的争论集中在僧肇以“性住”论不迁上。那么“性住”是不是外道、玄学、小乘?这无疑是中国佛学史上的重大问题。僧肇虽以“性住”论不迁,但僧肇是精通“性空”的中观学大家,号称“解空第一”,这一点鲜有人质疑,在《不真空论》中他系统驳斥了当时中国思想界对般若学的种种误解,从而结束了“六家七宗”的格义佛学,“实际上,从僧肇开始,中国才真正理解般若。”^⑨正如明末云栖株宏(公元1535年~1615年)所言:

子不读《真空》、《般若》、《涅槃》三论,及始

①②③ (明)镇澄:《物不迁论正量论》,《续藏经》第54卷。

④ 印顺:《中观论颂讲记》,(台湾)正闻出版社1992年版,第84页。

⑤ 印顺:《初期大乘之起源与开展》,(台湾)正闻出版社1988年版,第741、742页。

⑥⑦ 方立天:《中国佛教哲学要义》,中国人民大学出版社2003年版,第711~712、665页。

⑧ 许抗生:《僧肇评传》,南京大学出版社2001年版,第290页。

⑨ [日]柳田圣山:《禅与中国》,毛丹青译,三联书店1988年版,第76页。

之宗本义乎?使无此,则今之驳,吾意肇公且口挂壁上,无言可对、无理可伸矣。今三论发明性空之旨,罔不曲尽,而宗本中又明言缘会之与性空一也,岂不晓所谓性空者耶?^①

对这一点即使镇澄也是承认的:“观其《般若无知》、《涅槃无名》之论。齐有一空,妙协真俗,雅合修多罗,虽圣人复起不易其言也。”只是在《物不迁论》上有一点偶然失误:“独于物不迁则失之。呜呼!千里之驥必有一蹶,大智之明必有一昧,不其然乎?”^②

《物不迁论》是僧肇的偶然疏忽,还是他一贯的立场?应该说僧肇对中观思想以“性空”论“不迁”的思想是有充分了解的。在《物不迁论》开篇,僧肇严格按中观学的“性空”说来展开论证的。引用《般若经》及《中论》来论述:“《放光》云:法无去来。”“《道行》云:诸法本无所从来,去亦无所至。《中观》云:观方知彼去,去者不至方。斯皆即动而求静以知物不迁,明矣。”^③在《注维摩诘所说经》中也是如此,认为去来之相是人的妄想分别,本来诸法自性本空,去来之相皆因缘而假有:“夫去来相见皆因缘假称耳。未来亦非来,来已不更来。舍来已未来,复于何有来去?见亦然耳。”^④“法本无依,故无动摇。”^⑤并明确反对性住思想:“法若常住,则从未来到现在,从现在到过去。法迳三世则有去来也,以法不常住故法无去来也。”^⑥

既然如此,僧肇为何没有在《物不迁论》中贯彻这一精神?而转以“性住”论“不迁”?对此明末憨山德清认为僧肇的学说是理事圆融,强调的是“物”不迁、“相”不迁,而不是“理”不迁、“性”不迁:

物者,指所观之万法。不迁,指诸法当体之实相。以常情妄见诸法,似有迁流。若以般若而观,则顿见诸法实相,当体寂灭真常,了无迁动之相,所谓无有一法可动转者。以缘生性空,斯则法法当体本自不迁,非相迁而性不迁也。能见物物不迁,故即物即真,真则了无一法可当情者。以此观俗,则俗即真也。良由全理成事,事事皆真,诸法实相,于是乎显矣。论主宗《维摩》《法华》,深悟实相,以不迁当俗,即俗而真,不迁之旨昭然心目。^⑦

寻究不动之旨,盖即动物以见真常,非舍动以求静也。良由全理所成之事,法法皆真,当体常住。非于事外求理,故但言事不迁,不说理不迁也。以即事物以见不迁,故云必求静于诸动。^⑧

德清认为所观之物当体即空故不迁,并非一定是物迁、事迁(物有迁动),而性不迁、理不迁(物缘生性空故不迁),将相(物)与性、事(物)与理割裂开来,应该是性相、理事、真俗不二。这一精神当然符合《般若经》的精神,但较之《般若经》说得更为明确,如坚持执着于文字便会产生偏离般若思想的想法。明末僧人真界也有论述:“又静而非动以其不去者。盖以其昔物缘离而去,去即不去,故云不去,非谓昔物住昔而不去也。而人或由错解静而不去之文,遂以昔物住昔不去而驳之,故知其文理俱不通矣。”^⑨认为僧肇所说的昔物在昔不来今是说产生昔时之物的因缘离去,所以无来无去,并不是昔物仍然实有在昔而不迁。并引延寿禅师(公元904年~975年)的话来说明僧肇的性住即无性之性,即性空:“故永明亦谓,肇公所言性住,是以无性为性也,既以性空真谛为不迁,岂得滥同小乘生灭之理乎?”^⑩

湛然圆澄禅师(公元1561年~1626年)也指出,后人之所以误解僧肇此说,根本原因在于舍事求理,割裂理与事的关系:

所以肇法师云:昔物自在昔,不因今以至昔。今物自在今,不因昔以至今。不因今以至昔,自知今物之不往。不因昔以至今,自知昔物之不来。不来不往,故知物各住一际。大好言语,惜人之不尽解也。所以道古今天地,古今日月,古今人事,古今物理。如此,则三世诸佛,乃至天龙俱胝以及你诸人,同一鼻孔出气,一舌根谈论。人人头顶是天,脚踏是地。热则普天下热,寒则普天下寒。平等具足,阿谁欠少。而欲起心动念,求理舍事,作二边见,是岂智人所为也?^⑪

云栖株宏也认为僧肇所说“性住”的目的不是理论

① 《竹窗随笔·物不迁论驳》,《莲池大师全集》,福建莆田广化寺印,第3682页。

② (明)镇澄:《物不迁论正量论》,《续藏经》第54卷。

③ (晋)僧肇:《肇论》,《大正藏》第45卷。

④ (晋)僧肇:《注维摩诘所说经》第5卷,《大正藏》第38卷。

⑤⑥ (晋)僧肇:《注维摩诘所说经》第2卷,《大正藏》第38卷。

⑦⑧ (明)德清:《肇论略注》,《续藏经》第54卷。

⑨⑩ (明)真界:《物不迁论辩解》,《续藏经》第54卷。

⑪ 《会稽云门湛然圆澄禅师语录》第2卷,《续藏经》第72卷。

上的说明,而是一种“就路还家,以贼攻贼”的善巧方便,使坚持物迁者能当下契入不迁之旨,相反镇澄则“太执常法”,“不察来意”。僧肇对此也有说明:“是以人之所谓住,我则言其去。人之所谓去,我则言其住。然则去住虽殊,其致一也。”“故经云:正言似反,谁当信者?斯言有由矣。”这与后世禅宗的机锋棒喝、解粘去缚的精神也非常一致。所以僧肇也强调不可执着于性住之说:“可以神会,难以事求。是以言去不必去,闲人之常想。称住不必住,释人之所谓住耳。岂曰去而可遣,住而可留也?”^①

与德清等人相反,镇澄却拘泥于中观学的“性空”(理)不迁,非“物”(事)不迁:“此等皆言物性空故不迁,非谓有物而不迁也。”认为僧肇所说分明是性住而不迁:“谓物各性住于一世不相往来。此肇公不迁之本旨也。”在他看来这显然与中观学相悖。

但若根据中观学的空有不二、色空相即的精神,不难得出万物当体即空而不迁的结论,不一定要经过这一番从物到理(性空)的曲折思维,因为僧肇重视的是领悟,而不是逻辑的分析。对此江灿腾先生将镇澄与德清等人的争论概括为“理智治学与直观洞识的认知冲突”,^②可以说找到了问题的关键,而印度与中国文化的差异可以说是“理智治学”与“直观洞识”冲突的根本原因。明末思想界有一由“尊德性”向“道问学”转变的趋势,^③镇澄正是在这一背景下力图透过佛教经典的研读,来把握佛法真义。而德清等人则重文字外的意义:“殊非守教义文字之师可望崖者”。

镇澄不仅紧扣经典,而且运用了因明学方法来展开论证,是典型的印度风格,而当代质疑《物不迁论》的印顺是以印度中观学立场反思、批判汉传佛教的代表人物。^④所以不妨将《物不迁论》之争看作是印度佛学与中国佛学的对话。

僧肇之所以与传统的中观学不同,是由于中国文化的影 响所致。大体而言印度人重视理论思辩,而中国人崇尚实践。印度的中观学非常重视逻辑辩论,如罗什所译的《中论》、《百论》、《十二门论》都是从学理上阐发大乘性空之说,对其他外道、部派佛教的观点一一破斥,非常重视法义上的抉择,如《中论·去来品》便从缘起性空的立场出发,对客观实有的“迁动”、“时间”、“因果”等观念一一破斥,每次论证都扣紧“性空”之理。而僧肇的《物不迁论》不是这样从学理上的论述,而是就具体事物上的直接领悟:“苟能契神于即物,斯不远而可知矣。”^⑤这与《不真空论》所说“非离真而立处,立处即真也。然则道远乎哉?触事而真。圣远乎哉?体之即神”,^⑥精神是一致的,都不在抉择法义,而重视领悟。对此唐君毅先生有很

好的说明:

此僧肇于迁见不迁,于动见静、于时间见超时间、于因果见超因果等,皆不同于三论等书之先破斥一客观外在化之“迁动”、“时间”、“因果”之观念;而直谓在吾人所谓物之迁动之观念中,即预设一物不迁之义。故人即可直接由其对“物不迁动”之观念,有一透彻之反观,而一念即见此不迁之义,则可进而于时间见超时间,因果中见超因果,以至于世间见出世间之佛道之流行。则成佛之事虽遥,而其道则至近矣。^⑦

僧肇的这种精神是魏晋以来清谈风格的继续,有关“清谈方式”,牟宗三先生曾有这样的论述:

清谈的方式也有一定,并不是以研究学问的态度、学究的方式谈,用当时的词语说,是以“谈言微中”的方式谈。“谈言微中”是指用简单的几句话就能说得很中肯、很漂亮。清谈还有一定的姿态,名士清谈时大多喜欢执一柄麈尾(拂尘),这是讲究美的姿态与情调。^⑧

这种“谈言微中”的方式在印度是难以见到的,僧肇所谈正是这种非研究学问、学究的方式,“谈言微中”就物迁而说不迁,要听者从迁动之物悟入性空之境,这种谈话不仅简单,而且中肯、漂亮。如“旋岚偃岳而常静,江河竞注而不流,野马飘鼓而不动,日月历天而不周。”^⑨若严格按《中论》的论证,应该是破斥一客观外在化之“迁动”观念,最后达到“非迁非不迁”的明确结论,这便是德清所说的“理不迁”,也就是镇澄的立场。但僧肇则“即事而真”,是“物不迁”。这体现的正是中国文化重视实际的精神,如柳田圣山所言:“中华民族所追求的真理,经常表现在具体的民生日用之中。”

①⑤⑥⑨ (晋)僧肇:《肇论》,《大正藏》第45卷。

② 江灿腾:《晚明〈物不迁论〉的诤辩研究》,《东方宗教》1990年第2期。

③ 余英时:《清代学术思想史重要观念通释》,辛华、任箭编《内在超越之路》,中国广播电视出版社1992年版。

④ 蓝吉富:《现代中国佛教的反传统倾向》,《中日佛教学术会议论文集》(1985—1995),中国社会科学出版社1997年版。

⑦ 唐君毅:《中国哲学原论(原道篇)》,中国社会科学出版社2006年版,第609页。

⑧ 牟宗三:《中国哲学十九讲》,上海古籍出版社1997年版,第213、214页。

这不仅是贯通于儒家与老庄,亦是佛教的走向。可以说,僧肇之所以被推崇为中国佛教的源流,最重要的就是由于他富有这种思想。”^①柳田圣山所论述的僧肇佛学的中国化特点不是从《物不迁论》出发,而是从镇澄等人没有疑义的《不真空论》来展开的。他认为僧肇《不真空论》对格义佛学的批判及对中观学的阐扬都遵循印度经论的思想,但“触事而真”便有些不同:“值得注意的是他后来的结论:‘不动真际,为诸法立处。非离真而立处,立处即真也。然则道远乎哉?触事而真。圣远乎哉?体之即神。’”柳田圣山认为僧肇“立处即真”、“触事而真”的思想不是印度佛教的风格,而很接近中国的思想,尤其是,认为道在近处,万事万物都有真理的想法,其实是后来隋唐时代新佛教的标志“触实而真”这句口号的起源。^②也就是说不仅《物不迁论》与纯粹的中观学不同,而且《不真空论》也与纯粹的中观学有些距离。

无疑柳田圣山所说的道在近处,万物都有真理的思想与德清所说的理事、性相不二的思想是非常一致的,都是中国化佛教的典型特征。这也说明《物不迁论》与《不真空论》相同,从而更加说明僧肇的“物不迁”思想并不是偶然的疏忽,而是他的基本观点。但由于《不真空论》重点在以中观学来批判格义佛学,因此后人对他与中观学不同反而没有过多的关注。僧肇的这一思想无疑是受玄学的影响。^③中国人对隐藏于现实深处而使之统一的形而上的东西并不感兴趣,中国人的意趣是探索眼前事物的永恒真理。^④这正是僧肇物不迁与立处即真思想与印度中观学的不同之处,但这并不意味着僧肇思想是对中观学的背叛,而是对中观学的在中国语境下的进一步发挥。这种中国化并没有使僧肇佛学流于玄学,这一点学界已有广泛讨论。

三

与僧肇相比,隋代三论宗创始人嘉祥大师吉藏(公元549年~623年)无疑更能接近印度中观学。他在为《中论·去来品》所作的注疏中,曾把龙树对“去”的否定分为“四门七破”,即“初以三时门破去法,次以三时门破去者,三以三时门破初发,四以三时门破住者,五以一异门破去去者,六以因缘门破去去者,七以定不定门破去去者。”所谓“四门”即四种论证方法,“七破”即七种驳斥的过程,可谓极其严格地按中观学的方法来驳斥客观实有的“来去”。根据中观学,诸法都是缘起而自性空,离开时间、空间、去者等因缘根本不存在自性的“去”,自性的“去”不存在,相反的自性的“住”也是不存在的。若吉藏来

撰写《物不迁论》定然会根据中观学的缘起性空之理,充分发挥“理不迁”,并根据“四句否定句”,从“迁”、“不迁”、“非迁非不迁”、“非非迁非非不迁”等方式来展开中观学“双遣”的论证方法,^⑤而不会如僧肇重在玄悟,以物不迁而悟入实相,不需要反复在学理上辨析。

可以说“唯有三论宗的学问与实践,才可能是真正集大乘般若主义传统之大成者。”^⑥但三论宗未能在日后的中国佛学中发扬光大。会昌法难之后,吉藏的三论注疏(《中论疏》、《百论疏》、《十二门论疏》)被毁殆尽,是其未能流行的原因之一。但究其根本原因,可以说吉藏创教之时的中国佛教界已经接受了以《肇论》为代表的中国化的中观学,加之天台、华严、禅宗等中国化的佛教宗派的流行,使其力图重返印度中观学的努力不能为中国佛教所接受,也正如玄奘的唯识今学未能取代已经中国化的真谛所传的唯识古学一样。“中国佛教要求具体的生活实践,而不是纯粹的逻辑性。”^⑦所以吉藏重视学理的中观学难以在中国流行。铃木大拙对此有深刻的认识:吉藏的哲学正是以龙树的学说为基础的。三论可以说是在孔子、老子之国首先兴起的一套杰出的思想体系。它的学说和创始人深受印度思想的影响,例如吉藏就是这样,他虽然作为中国的佛教徒、佛教学者,但他的思维方式却是印度式的,根本算不上是典型的中国人。^⑧

因此素有嘉祥文海美誉的吉藏大师,在中国佛教史上的地位远不如僧肇。在后世的佛教文献中少有征引吉藏的,但《肇论》却广为流传,不仅有种种注疏出现,而且在禅宗的各种语录中也经常被援引。这里仅以《物不迁论》为例来说明。

不从理上谈不迁,而是就物上悟不迁,是《物不迁论》的基本精神,也正是中国禅宗的风格,如日本禅师铃木大拙对禅宗的说明:

禅师们是不能对禅作说明的,更不能有一丝理性的分析。否则,“悟”便不是“悟”,而禅也不是

①②④⑥⑦ [日] 柳田圣山:《禅与中国》,第83、83、163、71、71页。

③ 有关僧肇与玄学的关系学界有广泛的讨论,可参见龚隼《僧肇思想辨证——〈肇论〉与道、玄关系的再审查》,《中华佛学学报》2001年第14期。

⑤ 三论宗的这种“四句否定句”的方法在“四重二谛”的论证上体现得最为明显,参见李勇《三论宗佛学思想研究》,宗教文化出版社2007年版,第95页。

⑧ [日] 铃木大拙:《禅与日本文化》,陶阳译,三联书店1989年版,第108页。

纯粹经验了。得到禅的唯一途径是“悟”，如果一定要说有向导的话，那也是以暗示来引起习禅者对目的地的注意。捉住物，必须用人各自的手，这样，物才是自己的。关于禅的暗示是普遍存在的，人心成熟了，或者说“悟”成熟了，自己便会落下来，这时，不明确的语言、聪明的言语、花木以及踢石子的琐事，便都是洞开心眼的充分的条件。^①

惠能印证禅道的方法完全是中国式的，不是印度式的，他没有诉诸抽象的专门术语，也没有诉诸浪漫的神秘主义。他的方法是直接的、明白的、具体的以及高度实用的。当惠明和尚向他求教时，他说“将你未生之前的本来面目给我看看。”这句话不是狠扼要吗？这里没有哲学式的论述，没有复杂的推理，没有神秘的想像，只有一种直接明白的断言。^②

印顺也指出，禅宗二祖慧可的教授方法是“指事问义”、“就事而证”，不是注入式的开示，而是启发式的使人启悟。不是专向内心去观察体会，而要从一切事上去领会；不是深玄的理论，而是当前的事物。这一禅风，应与僧肇的思想有关。^③而《坛经·机缘品》也出现了反诘的、启发的、甚或用棒打的方法，让学人自己去领悟的特色，印顺称之为“巧说”。^④这种“巧说”无疑是僧肇“物不迁”而非“理不迁”的风格。

“物不迁”也经常被后世的禅师作为参禅的话头，也有不少禅师因此而开悟。如《汾阳无德禅师颂古别卷》中记载：韩侍郎问僧：承闻大德，讲《肇论》是

否？云：随分读文字。《肇》有四不迁是否？云是。侍郎将茶盏，扑破，云：这个是迁不迁？代云：方识侍郎。^⑤这里说明禅师讲《肇论》，韩愈将茶杯打碎，反问禅师迁还是不迁？无德禅师评论道：若能茶杯粉碎处领悟不迁之旨，便可认识侍郎（韩愈）的本来面目。

再如《续古尊宿语录》载遍庵演和尚引用物不迁来开示。这都说明《物不迁论》对后世禅宗的重大影响。也正因为如此，雍正《御选语录》将《肇论》列入首位。

雍正将僧肇推为禅宗祖师位，所谓“宗徒皆视为小乘”，指当时部分禅宗信徒以为僧肇在达摩之前，《肇论》不可能反映禅宗思想。但雍正认为不可这样僵化地理解，认为“诸佛慧命，奚隔封疆？有何今古？”《肇论》解经，“深明宗旨”，正是禅宗不立文字的风格。

本文作者：辽宁大学哲学与公共管理学院暨永惺佛学研究中心教授
责任编辑：周勤勤

①② [日] 铃木大拙：《禅者的思索》，未也译，中国青年出版社1989年版，第63、65页。

③ 印顺：《中国禅宗史》，江西人民出版社1990年版，第145页。

④ 印顺：《中国禅宗史》，第279页。

⑤ 《汾阳无德禅师颂古别卷》，《大正藏》第47卷，第618页上。

Wu Bu Qian Lun and Sinicizing Buddhism

Li Yong

Abstract *Wu Bu Qian Lun* by Seng Zhao was an important case in Chinese Buddhism history. Zhen Cheng and Yin Shun thought Seng Zhao failed to adhere to the unchanging theory of Xing Kong, but stayed on the view of Xing Zhu from heretics or Theravada Buddhism. De Qing thought Seng Zhao's view of things unchanging is Li Shi Bu Er, rather than unchanging theory. In fact, the argument about *Wu Bu Qian Lun* was the dialogue between Chinese Buddhism and Indian Buddhism. The process from theory unchanging to things unchanging was the process of sinicizing Madhyamika by Seng Zhao, it was identical to the view of Li Chu Ji Zhen in his book *Bu Zhen Kong Lun*, which reflected the style of remarking tactfully and aptly through hints of metaphysics in Wei and Jin dynasty. Seng Zhao was more influential compared with Ji Zhang, the founder of San-lun School, who strictly adhered to the view of Madhyamika. In Chinese Buddhism things unchanging was also used as primer to teach learners by Zen masters.

Key words: Seng Zhao; *Wu Bu Qian Lun*; sinicizing Buddhism