



僧肇的緣起思想

陳平坤

國立台灣大學哲學系博士後選人

提要：

本文旨在探討僧肇法師的緣起思維，希望究明他對佛說「緣起」的義理內涵，做過哪些比較重要的闡論，從而有助於佛法學者進入緣起思想的更深理趣。

本文除「一、前言」與「五、結語」外，主要分三節展開：(1) 首先，處理僧肇緣起思維在面對一切諸法時所關注的問題側面。(2) 其次，闡發僧肇緣起思維所展開的宇宙論暨存有論意義向度。(3) 最後，則是嘗試深入掘發僧肇緣起思維型態的非時空或超時空性格。

關鍵字：

緣起、因緣、自性、空觀、實相



一、前言

從哲學的存有論（Ontology）角度來看，作為有情生命體之一類——人，身處在大宇長宙中，面對耳目所見聞、心思所識知的各種事物與道理時，究竟怎樣、抑或到底應該如何看待這些事理的實存意義、以及它們的存有本質呢？對於「人」這類自許能做感官直覺、理智思維乃至價值抉擇等等生命活動之「主體」（subject）的存有者而言，宇宙之間的各種事物及其道理，莫不可以作為特定活動歷程中的「對象」或「客體」（object）身分而顯現在主體面前。然則，面對世界上林林總總的事物、道理，假使不僅是如一般人毫無思索地接受它們對著自己的感官能力所得呈露出來的面貌或形相、以及它們之於自己的智思活動所可啟發的意義或價值，而是能夠再往後退一步，以便愈益深入底層去探勘、審察它們當前所展現的那般面貌與所涵蘊的該許意義是否真的無容置疑？還是其中可能另藏玄機乃至別有洞天呢？於是就以如此的問思為前提，我們所有的觀察暨思維觸角或可逐漸伸展、延長，以至於能夠探及自己所對事理在存有上的全面性、基礎性、甚至根源性問題領域，因而順勢也將出現「真」與「妄」（或「假」）、「實」與「虛」（或「幻」）等等彼此似相對峙的反義概念，以便運用它們來論究眼觀、心思的經驗對象，到底是否只為「虛妄的存在」；而相反地，另有非目前所見、非心知所得的世界，才是「真實的存在」？抑或反過來說，吾人當下所眼觀心思的事理，的確確就是所謂「真實的」；而那些訴諸名其美為廣大、為深入之觀思活動所能知見的對象，卻倒夠得上是所謂「虛妄的」呢？

不過，面對宇宙萬有，進而判定某個事理為真實的存在、抑或只是虛妄的存在之前，似乎應該先行思索該判定之所以能夠落實的另一前提問題；而那便是：作為生命活動中被主體所把握的客體，同時也被一般稱為事物或道理的任何「對象」，到底它是乃至可能是怎樣一種意義的存在呢？簡單來說，它是一種在某人生命活動尚未介入之前就已客觀外存的「實體存有者」（a substantial being, “what exists as a substance”）或「自性有」（svabhāva-bhāva, dravya-sat）？還是一種難以乃至無法同生命活動真正切割開來的「意義存有者」（a meaningful being, “what exists as a meaning”）¹或「施設有」（prajñapti-bhāva, prajñapti-sat）呢？而不論哪種意義的存在，它又是怎樣得以顯現在某人的眼前、耳中乃至心靈之上呢？這就好像有人如果想要判斷某甲在他面前所炫耀的超大鑽戒，到底是「真品」、還

¹ 本文所謂「意義存有者」，乃是要就形上學範疇指出某事物之被肯定為存在（existence, being）、抑或不存在（non-existence, non-being），必須依於人存有者的某種實存生命活動方得建立；亦即它無法從人們的認知、情感乃至意志等生命活動中抽離出來，而卻仍然能夠具備獨立且滿全的存在性。因此，該事物其實是以擁有無限「意義」（meaning）的方式存在，而不是以特定「自體」（entity）的方式存在之存有者。相對於此，「實體存有者」則是意指某事物不待其他條件支持，它的存在性已由它自身所充分賦與，因而該事物乃是以特定「自體」的方式存在之存有者。另請參見陳平坤，《慧能禪法之般若與佛性》（台北：大千出版社，2005年），頁49～62。



是「假貨」？難道不是應該先要鑑定它由什麼元素所構成、乃至還得檢視其產製成品的整個過程，然後才能做出有所憑據的正確判定嗎？

面對這個「直抵黃龍」²以追究宇宙萬法之存在真相或存有情實的形上學問題——本文稱此為探尋「究竟真實」(Thorough Reality, True Reality)的研究課題，徵諸哲學史實，自可找到不少哲人的思想成績來從事進一步考察。然而，目前單就本文所擬探討的對象——僧肇法師(384~414 A.D.)而言，既然他對此一研究課題的相關論思，乃是屬於「佛教的」(Buddhist)，因此，本文所要從事的探問、反思、以及闡論等工作，也將只宜限定在佛教範圍內來展開，而後方能避免所論泛濫。

不過，佛教面對此一課題的諸多思索，遠從阿含經教以來，正如所傳「世尊亦如是說：若見緣起，便見法；若見法，便見緣起」³該段記載所顯示的，大抵未曾離開「緣起」(pratītya-samutpāda) 這個核心觀念或根本立場⁴，來展開其相關的教學與論辯工作——縱使各家對於「緣起」的實質內涵，不免異解紛呈⁵。僧肇法師同樣是在肯定佛教核心觀念、亦即認為萬事萬物皆由「緣起」這一最大前提之下，建構起他的實相學說。只是問題在於：他對宇宙萬法皆由「緣起」的觀察、思維，又到底實際做出哪些較具哲學意義的論議呢？同時他的觀點乃至思路，對於佛教內外人士若想通過緣起觀念去把握實相內涵為何這一課題，究竟能有哪些啟發或意義呢？這是本文打算深入探究僧肇緣起思維的兩大問題主軸。

² 一般也作「直搗黃龍」，語出《宋史·岳飛列傳第一百二十四》。

³ 詳見《中阿含經》卷 7〈舍梨子相應品〉：「諸賢！世尊亦如是說：若見緣起，便見法；若見法，便見緣起。」(T01, no. 26, p. 467, a9-10)《佛說稻芊經》卷 1：「爾時尊者舍利弗問彌勒言：『今日世尊觀見稻芊而作是說：汝等比丘，見十二因緣，即是見法，即是見佛。爾時世尊作是說已，默然而住。』……」(T16, no. 709, p. 816, c23-26)

⁴ 又如《彌沙塞部和醯五分律》卷 16，記載：「爾時頽鞞著衣、持鉢，入城乞食……時優波提舍出遊，遙見頽鞞威儀庠序，歎未曾有；待至，便問：『何所法像，衣服反常？寧有師宗，可得聞乎？』頽鞞對曰：『瞿曇沙門，是我大師；我等所尊，從而受學。』優波提舍言：『汝等大師，說何等法？』頽鞞言：『我年幼稚，學日初淺，豈能宣師廣大之義！今當為汝，略說其要。我師所說：法從緣生，亦從緣滅。一切諸法，空無有主。』優波提舍聞已，心悟意解，得法眼淨，便還所住，為拘律陀說所聞法。……」(T22, no. 1421, p. 110, b10-20)。有關「緣起」思想在佛教學說裡的核心地位，另請參見釋演培，《佛教的緣起觀》(台北：天華出版公司，1997 年，初版四刷)，頁 84；宇野精一、中村元、玉城康四郎編集，《講座東洋思想第 5 卷·佛教思想 I》(東京：財團法人東京大學出版會 1967 年，初版)，頁 131；玉城康四郎主編，李世傑譯，《佛教思想(一)——在印度的展開》(台北：幼獅文化事業公司，1985 年，初版)，頁 134；結城令聞主編，《佛教思想 I》(東京：大藏出版，1995 年，第 1 刷)，頁 201。

⁵ 佛教學人對於「緣起」內涵的諸多理解，也促成了不同型態的緣起思想。一個簡單的介紹，請參見坂本幸男，〈緣起の思想〉，收錄於結城令聞主編，《佛教思想 I》(東京：大藏出版 1995 年，第 1 刷)，頁 195~248。



二、緣起思維所關注的一切諸法面向

透過「緣起」這個觀念（idea）、抑或概念（concept）來理解與說明宇宙中能夠展示出情感、認識乃至意志現象之生命存有者的各種存在暨活動狀況，正如「十二因緣」或「十二支緣起」⁶所示，乃是佛法教學者切向生命存有者而展開其觀察、思維時所採行的一個主要視角。不止於此，這種「緣起觀」不僅適用於被人們歸類為生命存有者的生命世界，而且也能通行於隸屬非生命世界的各種事物乃至道理。換言之，「緣起」之所意謂者，是對任何現實、甚至可能世界裡的事物乃至道理一體適用的觀念。並且，對於某些佛法教學者來說，它還同時被應許為是一種始終杳然實存的客觀理法⁷——不管人們主觀上是否認識得及、抑或能否發覺。這也就是說，「宇宙萬法是緣起的」這個斷言被視為一種真理（a true statement, truth）；因為它如實表陳出宇宙萬法的存在真相或實情（the real state, reality），而且具備非僅個人意想、主觀認定的普遍性暨客觀性⁸。例如阿含經典記載：

⁶ 「十二因緣」、抑或「十二支緣起」，只是佛教經論所用以揭示「因緣」或「緣起」理法的一個代表；因為除此之外，其實另有「十支」、「九支」乃至「四支」等等說法。另請參見山田明爾，〈緣起信仰〉，收錄於龍谷大学仏教学會編，《緣起の研究》（京都：百華苑，1985年，頁226～244），頁233～235；西義雄，〈業の思想——とくに世間即ち社会道德の基盤として〉，收錄於《仏教の思想1》（東京：大蔵出版，1995年，第1刷，頁67～112），頁84～87。

⁷ 所謂「緣起」，若就梵語 *pratītya-samutpāda* 來看，它原本是箇抽象名詞；它所要指出的，乃是各種事物及其構成要素——所謂「諸法」或「一切法」（*sarva-dharma*）之間的某種關係內涵、抑或關係性，而不是用來指陳某個具體事物、抑或其構成要素，所以它不是一個實體名詞。然而，由於它是對準事物及其構成要素的存在連繫或意義關聯來顯示其中的實質內涵，因此，確切說來，它主要是一種「道理」而不是一種「事象」。可是，因為「法」（*dharma*）這個概念，可以用來指稱諸如認識對象、存在事物、構成要素乃至抽象道理，所以吾人便可就著「緣起」這個道理，而視它為是一種客觀存在的「理法」。關於 *pratītya-samutpāda* 是個抽象名詞，請參見松本史朗，〈緣起について〉，收錄於《緣起と空——如来蔵思想批判》（東京：大蔵出版，2001年，五版，頁11～97），頁47。而有關於「緣起」語義的一個分析解說，請參見平川彰，〈緣起思想の源流〉，收錄於平川彰博士古稀記念會編，《仏教思想の諸問題——平川彰博士古稀記念論集》（東京：春秋社，1985年，第1刷，頁3～31），頁21～23；平川彰，《法と縁起——平川彰著作集第一卷》（東京：春秋社，1992年，第3刷），頁309。至於「緣起」作為一種「道理」的說法，可以參見水野弘元，《仏教要語の基礎知識》（東京：春秋社，2007年，新版第2刷），頁173。此外，對於「法」概念之各種意指的分解說明，則請參見平川彰，〈原始 仏教における「法」の意味〉，收錄於平川彰博士還暦記念會編，《仏教思想における法の研究——平川彰博士還暦記念論集》（東京：春秋社，1975年，第1刷），頁5～37；平川彰，《法と縁起——平川彰著作集第一卷》，第二章〈「存在」としての法〉，頁7～179。

⁸ 在日常語言中，「個人（的）」與「主觀（的）」二詞常被當作同義語；但是，從比較嚴格的哲學思維角度來看，「個人（的）」與「主觀（的）」作為哲學概念，它們的意義毋寧應該有所區別。具體來說，「個人的」主張，未必等於只是「主觀的」看法；因為它可能是某人很客觀地從事某些活動後所獲得的結果，也可能是與其他個人主張一致而具有相當客觀意義的想法。但是，任何「主觀的」看法，已經排除所謂客觀意義，同時因為它是某個人所提出的看法，所以乃一定屬於「個人的」。另請參見桑木嚴翼著，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。



世尊告諸比丘：我今當說因緣〔理〕法、及〔因〕緣〔所〕生法。云何為因緣法？謂：「此有故，彼有。」謂：「緣無明〔而有〕⁹行，緣行〔而有〕識，乃至如是如是純大苦聚集。」云何緣生法？謂：「無明、行〔等等〕。」若佛出世、若未出世，此〔因緣〕法常住，法住、法界。彼如來自所覺知，成等正覺，為人演說，開示顯發，謂：「緣無明〔而〕有行，乃至緣生〔而〕有老死。」若佛出世、若未出世，此〔因緣〕法常住，法住、法界。彼如來自覺知，成等正覺，為人演說、開示、顯發，謂：「緣生，故有老病死憂悲惱〔等等〕苦。」此等諸法，法住、法空、法如、法爾。法不離如，法不異如；審諦、真實、不顛倒。如是隨順緣起，是名緣生法。謂：「無明、行、識、名色、六入處、觸、受、愛、取、有、生、老病死憂悲惱〔等等〕苦。」——是名緣生法。¹⁰

這裡所說「因緣法」，即是指謂那個具有道理、法則含義的「緣起」觀念本身，所以其形式被表示為：「此有故，彼有」；而它的內容則是：「緣無明有行，乃至緣生有老死。」至於所謂「緣生法」，則是指謂那些基於「因緣」或「緣起」理法而所顯現出來的各種存在項目。不過，由於阿含經典多以開示生命世界——尤其「人」這類存有者的生命活動及其現象之間的緣起相關性為教說重點，因此乃剋就「無明」、「行」……等生命活動來顯明「因緣」理法的具體表現；同時，也要求修學者隨順「因緣法」來展開各種的禪思觀行¹¹。然而，著重勸導學人修行菩提道以成就菩薩乃至無上正等正覺果位的大乘經論，卻不止於就著生命世界展示「因緣」理法，而是更要遍緣宇宙人生所有現象——佛教所說「一切法」(sarva-dharma)——來揭開經論講說者所體悟的「一切法緣起」¹²之具體內容¹³。

接受一切法緣起論的僧肇，觀察、思維宇宙萬法皆由緣起的道理，則有這樣

⁹ 在本文中，為了補足所引文句的意思、以及暢通文氣，將在適當位置插入〔〕符號，並且在符號內添補字句，以利讀者掌握該段文句比較完足的意思。

¹⁰ 引見《雜阿含經》卷 12，(T02, no. 99, p. 84, b12-c10)。

¹¹ 另請參見黃俊威，《緣起的詮釋史》(中壢：圓光出版社，1996 年，初版)，頁 17~19。

¹² 例如《大寶積經》卷 23：「諸菩薩摩訶薩，被大甲冑，乘於大乘，於此道中，持大法炬，作大法明，放大法光，建大法幢，擊大法鼓，乘大法船，以攝大法而發趣之。善丈夫戲而遊戲之，靈以法雨，潤於眾生，皆令歡喜，精勤勇進，而發趣於阿耨多羅三藐三菩提。無邊慧！諸菩薩摩訶薩住此道時，得法光明；以光明故，能見一切諸法緣起、自性本空、自性無相、自性無起，不於色中而見於色，受、想、行、識，亦復如是。……」(T11, no. 310, p. 130, c6-28)或如《佛說寶雨經》卷 10：「……菩薩成就十種法，能得多聞。何等為十？……九者，如實了知一切諸法因緣所生。十者，如實了知涅槃寂靜。如是之義，非但言說，要以聞、思、修所成慧，方於此義，如實了知。如是知己，悲心堅固，為諸有情，發起精進。……」(T16, no. 660, p. 325, a3-15)

¹³ 在阿含經典中，所謂「一切法」，雖然主要是就生命體——更確切說來便是「人」的存在及其構成要素而立，但是，那並不表示「一切法」、抑或與之同義的「諸法」，單單只是限定在該種意義領域內的一個概念。至於大乘佛教之各類經論，尤其是將「一切法」所涵攝的項目範圍，擴大至整個宇宙或任何世界。又，關於「一切法」在阿含經典裡的主要意指，請參見舟橋一哉，《原始佛教思想の研究——緣起的構造とその實踐》(京都：法藏館，1969 年，改定四刷)，頁 10~22。



的表述：

諸法緣生，聚、散非己；會而有形，散而無像：法自然耳！……¹⁴

這是僧肇注解鳩摩羅什（344~413 A.D.）所譯《維摩詰所說經》「但除其病而不除法，為斷病本而教導之」¹⁵該段文句旨義時所提出的說法。

在引文中，僧肇明白表示一切事物都是憑藉條件——「緣」所促成的結果；因此，當該事物所憑藉的條件——分散之後，支撐該事物得以被認為存在的因素既然已經消失，那麼，觀法者也就不再能夠認為先前所知見的那個事物依然存在了！僧肇認為，對於一切事物——「諸法」來說，憑藉條件而聚生而散滅的「緣生」實情，可以說是事物本來如此的自然表現¹⁶，而不是別有什麼事物自身以外的力量——例如「梵」（Brahman）或「大自在天」（Maheśvara）等等所謂高級存有者的作用——所使然。

引文所說「聚、散非己」，指出一切事物在必須憑藉條件方能生成、抑或滅亡的「緣生」意義底下，不論「會而有形」、還是「散而無像」，全都由不得所謂「它自己本身」（thing-in-itself）就能充分作主。因為「諸法緣生」這一根本認識，意味著它肯定那些或聚或散而促使某個事物出現、抑或不出現的「條件」（condition）、以及經由條件聚散而令事物變化的「歷程」（progress），比起那個目前實存而擁有某些形相、特徵、抑或性質的事物，來得更占存有上的優先地位¹⁷。換言之，就在「會而有形」、「散而無像」——條件聚散以成就特定事物的動態描述中，僧肇已經指出宇宙萬法得以顯現的歷程意義面向，比起它們靜態表露出來的實存意義面向，來得越發重要；而且，具體撐起該歷程的主要條件——原因、以及次要條件——助緣，尤其具有可以視為「依據」（ground）的基礎性格。

（一）「緣起」用以動態表顯一切諸法的存在歷程

¹⁴ 詳見《注維摩詰經》卷 5，(T38, no. 1775, p. 377, b20-c1)

¹⁵ 詳見《維摩詰所說經》卷 2，(T14, no. 475, p. 545, a16-17)

¹⁶ 引文所說「自然」，並不意謂我們所看到的某事物是由它自己本身作主所造成的結果。因為正如僧肇在《注維摩詰經》卷 1〈佛國品〉所說：「諸法皆從緣生耳！無別有真主宰之者，故無我也。夫以有我，故能造善、惡，受禍、福法；既無我，故無造、無受者也。」(T38, no. 1775, p. 333, a6-9)一切諸法都沒有所謂「真主」、抑或「我」，所以也談不上能夠自我作主而令本身如此、抑或不如如此的實質意涵。

¹⁷ Florin Giripescu Sutton 剋就存有論問題思維型態，曾經提出兩大類型的辨別：(1) 以實在 (substance)、不變性 (immutability)、是 (Being) 為其問題思維主軸的型態、(2) 以過程 (process)、內在變化與超越 (dynamic change and transformation)、將然存在 (Becoming) 為其問題思維中心的型態；詳見 Florin Giripescu Sutton, *Existence and enlightenment in the lankavatara-sutra: A study in Ontology and Epistemology of the Yogacara School of Mahayana Buddhism*, Albany: State University of New York Press, 1991, p.26. 另請參見聖凱，《攝論學派研究》（北京：宗教文化出版社，2006 年，初版），頁 16。



事實上，對於僧肇來說，「諸法緣生」這一含有動態歷程意義的觀念，比起「有」之為「存在」(existence or being)、「無」之為「不存在」(nonexistence or nonbeing) 等等針對宇宙萬法的存在性或實存性問題所提出的觀念，毋寧更具基要性 (fundamentality)。例如僧肇說道：

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。¹⁸

這裡便是直截指出一切事物得以顯現而為存在——「有」、抑或未得顯現而為不存在——「無」，皆須基於或經由「(因)緣」。換言之，對於任何事物，我們都需透過它們是依各種條件的會聚、或者分散這種「緣起(緣滅)」之觀思角度來理解與說明，而不是反過來事先認定某個已然存在、或不存在的物，然後才認為跟著出現或未出現的其他事物，就是依據那些「先有的」或「先無的」事物所造出來或所讓出來的結果。

引文中「何法先有，待緣而起乎？」這個反詰問句，某種程度正好透露出僧肇對於「實存」優先？還是「歷程」根本？這個觀思宇宙萬法之存有本質問題的更深探索。僧肇的想法，大要乃是認為：設若某個事物於時空歷程中先已實存，那麼，它就不需依靠其他可以作為其存在條件的「因」、「緣」才得顯現。相反地，如果我們認為任何事物都要透過各種「因」、「緣」才能成就，那麼，便不應該預設一個事先已經存在——「先有」的東西，否則，「緣生」這一道理，必定無法全盤適用於一切事物，因而也談不上建立諸如「諸法緣生」、抑或「一切法緣起」的全稱論斷。然則，一如前述，僧肇毫不懷疑地認為「一切法緣起」——即使他沒有對於「諸法緣生」該陳述，做過任何「後設思考」(meta-thinking) 以探其成立理據的論證工作——因此，他提出那個反詰問句，來間接肯定其所抱持的「諸法緣會而有、緣散而無」之一切法緣起觀。

僧肇該說法所反映的思考模式，可以說是與龍樹 (Nāgārjuna, c.150~c.250 A.D.) 以下所展現的論辯方式一致——至少相類似。

在《中論·觀因果品》中，龍樹說道：

若先有果生，而後眾緣合，此即離因緣，名為無因果。¹⁹

這是龍樹扣緊「因果」(hetu-phala / cause and effect) 問題所從事的一段義理論辯²⁰。「因果」觀念雖然並不同於「因緣」觀念²¹，但是，對於「因果」問題的探索，

¹⁸ 詳見《注維摩詰經》卷 9, (T38, no. 1775, p. 408, c10-12)

¹⁹ 引見《中論》卷 3〈觀因果品〉, (T30, no. 1564, p. 26, c21-22)

²⁰ 《中論》的〈觀因果品〉，乃是龍樹論究「因果」問題的一大文章。對於該品內容的解說，可以請參見吳汝鈞，《龍樹中論的哲學解讀》(台北：臺灣商務印書館，1999 年，初版第三刷)，頁 347~372。

²¹ 通常所說的「因果」觀念，著重前、後事物或情況之間的某種關聯，而不更去追究作為原因



仍然可以攝屬於「因緣」問題的論究範圍；不過，相對於「因緣」，「因果」是箇比較具有限定的表現罷了！

「因」、「果」這對觀念或概念，「因」是表示造成某種事物的原因（*cause*）、抑或引發某個現象的條件（*condition*）；而「果」則意謂憑藉條件、經由原因所形塑的某事物或某現象。在「因」、「果」相對立言的構思中，「因」被視為隱藏在事象背後或深處的東西；而「果」則是指那已顯現出來的事象。職此之故，引文中質疑：假使「果」早已存在，那麼，它就不需另外的東西來作為原因或條件才得顯現。然而，在這種情況下，用以表示不同事物之存在關聯的「因果」觀念，也將因為失去其實質內容而畢竟無法成立。可是，倘若我們肯定「因果」觀念所承載的存在關聯性，對於任何事物來說，都是確定無疑地一體適用，那麼，我們也就不能採取那種認為結果可以先於原因存在的觀思方式，否則，勢必落入否定「因果」的立場。就此而論，僧肇所提「何法先有，待緣而起乎」的質問，不是正好反映出它與龍樹思考模式的一致性、或者類似性？

僧肇透過檢視事物「先有」與否的論議，乃是旨在反顯事物存在的因果性（*cause-effect relationship or causality*）、抑或因緣性（*causal conditionality*），從而指出事物在因緣或因果所意含的存有條件序列中，尤其必須重視的是它們透過條件組合而得存在、以及條件解散而不復存在的生滅暨有無變化歷程，而不是緊緊抓住現前實存的某事物，便以為那就是存在、抑或不存在的全部實情。換言之，唯有探得事物顯現的因緣歷程，才能發現存在的更深向度，而不會僅僅止於表面的認識與片斷的執取，以致漏失許多可能更具價值意義的存有內涵。

（二）「緣起」意在凸顯一切諸法的存在關聯

事實上，認為事物「先有」、抑或主張因緣乃至因果關聯必須預認事物存在才能成立的想法，與觀思者對於宇宙萬法的「自體性」（*self-beingness*）或「個體性」（*individuality*）認定，具有相當密切之關係。

所謂「自體性」，乃是指事物在存有上足以區別其他事物而顯示它自己本身的整個存在內涵。例如「火」之為一物，它具有能夠焚燒可燃物質的功用；而這個功用令該物得以從其他不具燃燒功用的東西——例如「水」、「金」、「木」等等——之中獨立出來，因此，我們也才能夠看到燃燒著的「火」與清涼潤澤的「水」分開，而成為兩種不同的物體或事象。

的事物與作為結果的事物，到底是種怎樣的的存在體。然而，「因緣」或「緣起」觀念，則是還要深入那些支持「因果律則」（*the law of cause and effect*）得以成立的事物項目，去考察它們究竟擁有怎樣的結構、以及畢竟又是以何方式存在的存有者。另請參見梶山雄一，〈僧肇に於ける中觀哲學の形態〉，收錄於塚本善隆編，《肇論研究》（京都：法藏館，1955年，初版，頁200~219），頁210下~211上。



至於所謂「個體性」，可以說是與「群體性」(collectiveness) 相對的一個概念；它是指在經驗中實存的某事物，就其存在而言，無法再分割成比該實存內容更小的單位或元素，因此，該事物便以一個一個的存在樣貌或姿態出現，而有別於那些仍然擁有多數構成要素的其他事物。例如相對於一堆竹炭粉是一群群碳分子的集合體，一根未經裂解的竹筴，則可說是以能凸顯個體性之姿態而現前存在的東西。

「自體性」與「個體性」，乃是彼此關聯的兩個概念。這是說：正因某事物擁有足以區別於其他事物的自體性內涵，所以它才顯現為個體的存在樣態。同樣地，正是由於某事物能在群體中突出它的個體性，而後方確立它是該事物自己本身。不過，「自體性」、「個體性」二詞，都是為了方便區別而在相對意義下所設定以指陳某些內容的概念——「自體性」用以區別於「他物性」(other-beingness)，而「個體性」則是與「群體性」相對；因此，不宜將它們當成意指某種固定對象的絕對概念 (absolute conception)。

面對宇宙萬有而把自己所知見的對象，看成一個個擁有自體性的存在物，乃是一般人所輕易採取的觀思方式。例如人們仰望天空，在整群飛雁中識別出一隻不是綠頭鴨 (*Anas platyrhynchos*) 的赤頸鴨 (*Anas penelope*)；或者是在一團遊行抗議的勞工中，發現一個名叫張三的人，等等。那是因為人們自認清楚地辨識出小水鴨或張三自體，然後根據所觀對象自體的認定，而從群體裡面挑出小水鴨或張三那樣的個體存在物。

這種把自己所知見的對象予以自體化乃至個體化的認識方式，顯然是人們所熟悉的做法，而且也是在日常生活中極具便利性的人我溝通模式。我們也很難想像如果認識對象沒有經過自體化乃至個體化的確定歷程，那麼，世界萬象對於觀法者到底是會展現出怎樣一種樣態？是一盤散沙式的印象 (image)？抑或只是一片模糊？更甯論它們能夠激發觀法者哪些有價值或意義的領會了！不過，無可諱言地，這種認識世界的方式卻又不免有所偏蔽。因為透過如此方式所能獲得的認知結果，如果沒有對它們做更進一步的檢視和反思，便往往會讓自己忽略對象某些可能更為重要的存有面向；而那就是世界萬象被分割成一個一個的獨立單元之後，它們彼此間的存在關聯性——僧肇所謂「諸法緣生」，也因此被吾人所忽視。

認識對象被我們所忽略、抑或所未曾正視的存有面向，可能正好是對自己的生命路向、以及智慧發展別具價值的東西；因為我們可能藉由發現該部分，而讓自己的身心活動提昇至更好的境界。這就好像籃球場上不斷能投三分球入袋的一名出色球員，假使他同時也只求展現自己的能耐，卻沒有思考、抑或不去顧及全體球員在場上對他出盡鋒頭所提供的各種有利條件，而不曉得適時傳球給其他站在最佳位置的隊友去切入上籃，那麼，就他個人來說，固然頗受觀眾青睞，但卻



可能因此失去隊友愛戴，而令自己在隊上的生活處於不甚理想的狀態。

對於佛法的修學而論，了解「緣起」內涵的重要性，也可類比上揭事例來進行思維。例如《中阿含經》記載：

〔尊者舍梨子說道：〕諸賢！世尊亦如是說：若見緣起，便見法；若見法，便見緣起。……世尊說五盛陰從因緣生。……彼厭此過去、未來、現在五盛陰；厭已，便無欲。無欲已，便解脫。解脫已，便知解脫：生已盡，梵行已立，所作已辦，不更受有。……²²

這裡表示釋迦佛陀曾經指出：如果觀見、了知「緣起」，便是真正看見「法」；而看見「法」的實際面目，不外就是觀知「緣起」²³。而從看見「五盛陰」——色、受、想、行、識等諸法，乃是眾多條件會聚所顯現出來的存有與活動，其中沒有我們一般所視為實存的「自體性」與「個體性」，然後才能引發不去占有、不期常保的厭離心態，進而達成解脫生死輪迴的修學目標。換言之，如果是以解脫生死輪迴為理想標的，那麼，觀見諸法乃由緣起，也就成為一項更占重要價值階位的知識活動了！

一切事物的緣起性格，與它們被一般人所認定為有其自體的「自體性」、乃至有彼個體的「個體性」之間，並非僅止於表面上的意義衝突，而是一種更為深層的存在牴牾。為什麼呢？因為設若不加深究地檢視「緣起」概念的意涵，那麼，所謂「緣起」，只不過是指出事物與事物之間某種前後因果、抑或同時條件系列上的彼此關聯，因此，即使擁有自體性的一一個體，也仍然可以就之建立彼此前後相連、抑或同時並存的緣起關係，而不必否定事物本身具有自體性乃至個體性。譬如男子張三、女子李四兩個個體結婚而後孕育出一名叫作阿九的嬰兒，不正是

²² 引見《中阿含經》卷 7〈舍梨子相應品〉，(T01, no. 26, p. 467, a9-24)。又如《大哀經》卷 3〈道慧品〉：「……是十二緣，已了十二，則曰法誼【案：「誼」字，同「義」字】。其法誼者，是則名曰觀見緣起。其觀緣起，則見於法；其見法者，則見如來。」(T13, no. 398, p. 424, a12-15)

²³ 對於這裡所說「法」概念的意涵，毋寧可能人各異解——或者認為它是一個指謂「客觀真理」、抑或「最高實在」的概念；或者認為它只是意指各式各樣的「經驗事象」、抑或其「構成要素」。然而，無論如何，本文認為：基於「真理」乃至「實在」，畢竟是在「事象」及其「成素」之中被觀法者所發現或所認識的結果，因此，「法」的這兩種意指，便未必是如水、火那樣不能相與並存。關於「法」（dharma / 巴利文 dhamma）一詞的不同意指，可以參考 David J. Kalupahana 所提出的一個扼要解說；詳見 David J. Kalupahana, *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way -- Introduction, Sanskrit Text, English Translation and Annotation*, (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1991), pp.15-16.另請參見 Th. Stcherbatsky, *The central conception of Buddhism and the meaning of the word "dharma"*, (Delhi: Motilal Banarsidass, 1970), pp.73-75；金倉圓照，〈仏教における法の語の原意と変転〉，收錄於《インド哲学仏教学研究 1：仏教学篇》（東京：春秋社，1973 年，第 1 刷），頁 83~104；水野弘元，《原始 仏教》（京都：平樂寺書店，2002 年，第 16 刷），頁 131；平川彰，〈原始 仏教における「法」の意味〉，收錄於《平川彰著作集第一卷：法と縁起》（東京：春秋社，1992 年，第 3 刷），頁 3~86；松本史朗，〈縁起について〉，收錄於《縁起と空——如来蔵思想批判》（東京：大蔵出版，2001 年，五版，頁 11~97），頁 51。



雖然承認自體性與個體性，而卻仍然可以就之安設「緣起」觀念的例子？又如一筆一畫勾勒出一草一木、一山一水，而構作成一幅生動的山水畫面：這不也是一個能夠呈露出個體與個體之間所具因緣關係的例子？然則，佛教所說「緣起」，它的意涵，卻非僅僅只是從事如此理會，就能予以全面的掌握。因為縱使表面上容許我們就著一個個擁有自體性的存在個體，去肯定它們之間的存在關聯而形成「緣起」觀念；但是，只要再加深究，那麼，徹入「緣起」觀念的意義骨髓，便會發現其中毫不留情地否決「自體性」乃至「個體性」這些概念所意指的內容可以與它真正相安無事地共處一室。

如前所述，「緣起」之於一切事物，不僅是比表面上可被容受的「自體」乃至「個體」認定，來得更占根要地位的存在面向，並且從其作為不但只是一個觀念或概念而是一個陳述或論斷所涵蘊的深層理趣來看，它還同時具有用以排除「自體性」、「個體性」等等通向「實體」(substance)指謂之概念設置的思維特質。這就如同青目(Piṅgala, 西元四世紀左右)所論：「如金雜銅，則非真金。如是若有性，則不須眾緣。若從眾緣出，當知無真性。」²⁴或者是像清辨(Bhāvaviveka, 西元六、七世紀)在《般若燈論釋》裡所說：「譬如幻師幻作牛等法，若有自體，則不從因緣起。」²⁵面對一個擁有永不變異之「自體」或「自性」(svabhāva)的存在物，我們將不再可能視它為因緣所生、抑或「從眾緣出」的東西了！換言之，只要肯定事物之具有「自體性」、「個體性」乃至「實體性」(substantiality)的先存、抑或先有意義，那麼，必定難以真正容認「緣起」或「因緣生」用以理解與說明宇宙萬有究竟怎樣存在之普遍而徹底的效力。這也就是說「一切法緣起」、抑或「諸法〔因〕緣生」之斷言，將會在觸及最終存在體的時候，失去它的適用效力；因為作為最終存在的東西，乃是先有而不待眾緣的事物自體——擁有永不改變之實體內涵的事物它自己本身。

關於一切事物存在、抑或不存在的理解與說明，佛教指出事物作為「因緣生」或「緣起」的存在體，從而揭開其中所含寓的(1)歷程意義(the meaning of progress, progressivity)、以及(2)聯關意義(the meaning of relation, relativity)²⁶，乃分別比起它們所展現的實存意義(the meaning of existence, existenceness)與自體意義(the meaning of self-being, self-beingness)，來得更為基要、而且占據著存有論意義的優先地位，已如上述。而於事物存在的「歷程性」比起其「實存性」更占優先地位的情況考量下，「有」、「無」乃至「生」、「滅」等等存有論斷言或概念，

²⁴ 詳見《中論》卷3〈觀有無品〉，(T30, no. 1564, p. 19, c29-p. 20, a1)

²⁵ 詳見《般若燈論釋》卷9〈觀有無品〉，(T30, no. 1566, p. 93, c16-17)另請參見《迴諍論》卷1：「若有自體，則一切法皆悉不空。我說法空，不說不空。」(T32, no. 1631, p. 18, c3-4)吉藏，《中觀論疏》卷7〈有無品〉：「若有自體，則不假緣。假緣，則無自體。」(T42, no. 1824, p. 112, a26-27)《中觀論疏》卷9〈成壞品〉：「若有自體，則不假緣，則名為常；常，無成、〔無〕壞。若無自體，則無物，何所成、壞？」(T42, no. 1824, p. 137, a26-28)

²⁶ 關於「緣起」在思維上重視所觀對象的關聯性，另請參見村上真完，《仏教の考え方》(東京：国書刊行会，1998年，初版)，頁63~68。



便將退居於第二義的次要地位；甚至，如果劈頭只問事物的「有」、「無」乃至「生」、「滅」，還可能落入佛教聖哲所要仔細加以檢視、批判的觀法型態——所謂「邪見」（*mithyā-dṛṣṭi*）²⁷。至於在事物存有的「關聯性」，相較於其「自體性」意涵更據基要位置的角度觀照下，「自體性」乃至「個體性」等等在認識上用以區別其他存在體的觀念，也同樣應該退居幕後。職此之故，類似所謂「先有」乃至「本有」的觀念，便不能真正立足於「因緣」的同一義理場域²⁸；而寓含先有乃至本有性格的「自體」或「自性」概念，也無法實際置身在「緣起」的同等思維層次²⁹。

對於上揭義理思維分際的明確辨識，所以僧肇注解《維摩詰所說經》的「深入緣起，斷諸邪見；有、無二邊，無復餘習」這段文句時，說道：

深入，謂智深解也。解法從緣起，則邪見無由生。有、無二見，群迷多惑；
大士久盡，故無餘習。³⁰

這裡所謂透過智慧觀察、思維一切事物而深入其底蘊，了解它們莫非從緣而起，便不能讓「邪見」——例如或「有」、或「無」的看法——得有引發的機會、生長的空間，乃是因為對於僧肇來說，「緣起」觀念所涵蘊的歷程性意義面向，遠比諸如「存在」、抑或「不存在」之類論斷所能展現的實存性意義面向，來得更為基要的緣故³¹。而這一作為理法的「緣起」，又是貫徹一切事物之生成始終、

²⁷ 例如《雜阿含經》卷 10：「爾時，阿難語闍陀言：我親從佛聞，教摩訶迦旃延言：『世人顛倒依於二邊，若有、若無。世人取諸境界，心便計著。迦旃延！若不受、不取、不住、不計於我。此苦生時生、滅時滅。迦旃延！於此不疑、不惑，不由於他而能自知，是名正見，如來所說。所以者何？迦旃延！如實正觀世間集者，則不生世間無見；如實正觀世間滅，則不生世間有見。迦旃延！如來離於二邊，說於中道。所謂此有故彼有，此生故彼生；謂緣無明有行，乃至生老病死、憂悲惱苦集。所謂此無故彼無，此滅故彼滅；謂無明滅則行滅，乃至生老病死、憂悲惱苦滅。』（T02, no. 99, p. 66, c25-p. 67, a8)另請參見《入楞伽經》卷 2〈集一切佛法品〉：「……大慧！譬如法佛、報佛放諸光明，有應化佛照諸世間。大慧！內身聖行光明法體，照除世間有、無邪見，亦復如是。」(T16, no. 671, p. 525, b12-15)《摩訶般若波羅蜜經》卷 22〈道樹品〉：「……須菩提白佛言：『世尊！諸法、諸法性離耶？』佛言：『如是，如是！諸法、諸法性離。』『世尊！若諸法、諸法性離，云何離法能知離法若有若無？何以故？無法不能知無法，有法不能知有法，無法不能知有法，有法不能知無法。世尊！如是一切法無所有相，云何菩薩摩訶薩作是分別，是法若有、若無？』佛言：『菩薩摩訶薩以世諦故，示眾生若有、若無，非以第一義。』『世尊！世諦、第一義諦有異耶？』須菩提！世諦、第一義諦無異也。何以故？世諦如，即是第一義諦如。以眾生不知不見是如，故菩薩摩訶薩以世諦示若有、若無。復次，須菩提！眾生於五受陰中有著相故，不知無所有；為是眾生故，示若有、若無，令知清淨無所有。如是，須菩提！菩薩摩訶薩應當作是行般若波羅蜜。』……」(T08, no. 223, p. 378, c2-18)

²⁸ 例如《十八空論》卷 1：「增果者，如僧法等所立之義，謂因中已有果。果雖本有，由因顯果。此既是本有，則不從因生。而理實由因緣聚集，方有此果。而其執言本有，故名增果。」(T31, no. 1616, p. 866, b21-24)

²⁹ 例如《中論》卷 2〈觀苦品〉：「苦若自作，則不從緣生。因有此陰故，而有彼陰生。若苦自作，則不從眾緣生。『自』，名從自性生。是事不然。何以故？因前五陰，有後五陰生，是故苦不得自作。」(T30, no. 1564, p. 16, b29-c4)

³⁰ 引見《注維摩詰經》卷 1，(T38, no. 1775, p. 330, a6-8)

³¹ 例如僧肇在《注維摩詰經》卷 1〈佛國品〉中，說道：「有，亦不由緣；無，亦不由緣。」以法非



存在本末的真實體質。於是通過此一實質來反思、照察一一事物時，任何進入觀法者知見範圍內而為其認識對象的事物，便不再是以「自體」乃至「個體」這種實存樣態來展示它自己本身的東西，而是究竟難分彼此、一群群相依建立的存在互聯網。因此，僧肇不會去接受那種非緣起而具有實體性內涵的先存事物，以免必須承擔該種認定的理論後果，亦即陷入思維矛盾而難以自圓的理智困境；然後也才得以確保「緣起」這個觀念能夠普遍適用於一切事物，而建立起他所謂「諸法緣生」的形上學論斷。

三、緣起思想的兩大義理涵蘊

「緣起」之與「自體」、「個體」等等肯定某種實體內涵的概念不能真正相容並存，乃使得觀法者如果確實依據「緣起」理法來觀思一切事物之存在、抑或不存在之存有學課題時，便將自我導向般若經教、以及中觀論典所極力強調論說的「一切皆空」(sarva-sūnya) 思想側面。不過，有關僧肇針對「緣起」所含「空義」(sūnyatā-artha / the meaning of openness or emptiness) 的思想探究，本文作者打算另文探討。因此，現在仍舊回到僧肇針對「緣起」這個觀念所展開的相關論議，來討究其中所涵蘊的義理旨趣。

假使是從重視思想分析、義理闡發的哲學思維角度，來看僧肇所認許的「諸法〔因〕緣生」這個佛法核心思想，則其中至少涵蘊兩大層面的義理內容：(1) 其一是就形上學的宇宙論面向而言，它反映出佛教聖哲對於一切事物是怎樣形構而成、以及如何發生暨開展的思想課題，貢獻了一種所有事物的生成、壞滅皆須倚靠因緣，而就其相關條件之或聚或散歷程去掌握其內在實質的看法。(2) 另一則是從形上學的存有論層次來看，它提示出一種所有事物的存在依據、抑或意義基礎，也必須是就諸多支撐該事物現成的因緣關係網絡去探求與定位的觀點。

更明確來說，緣起思想所涉宇宙論層面的意義乃是：順著「諸法緣生」這個講說，觀法者可以用它來解答某事物到底是由什麼東西所構成？以及該事物之所以現成那樣的面貌而為吾人所知見，又到底靠著哪些條件？而緣起思想所涉存有論層面的意義便是：觀法者能夠透過一切法緣起的觀點，去回應某事物以目前的形相或姿態出現，究竟可說是以它自己本身的力量所致？還是應該認為不僅止於此？甚至根本不能那樣問答？這個已經探入事物存在之本體與意義的存有論課題。換言之，「諸法緣生」這個論斷所涵蘊的「〔因〕緣生」或「緣起」觀念，將因不同問題思維型態而相應地導向分際有別的義理內涵。

不過，雖然如此，但事實上，該二種義理蘊涵卻不全然總是涇渭分明地相互

有、無，故由因緣生。《〔中〕論》曰：『法從緣，故不有；緣起，故不無。』(T38, no. 1775, p. 333, a3-5)



暫隔。因為且當「生成」(becoming)乃即意味著「存在」(being)，那麼，只要宣稱「諸法緣生」，便將同時解答某事某物如何生成之問題、以及該事物究竟怎樣存在之問題。譬如一株樹苗的莖葉，在由其種芽生成之際，實質也意味著莖葉即刻存在。在這種情況下，該莖葉所依據的生成條件，固然可以說是由於有種芽這個「因緣物」存在，但毋寧也能認為那是基於種芽這個「自體物」不存在，所以該莖葉才得以現成。然則，不論是從生成角度切入、還是從存在角度切入，透過「緣起」思維所要回應的問題，全都主要是屬於形上層面 (the metaphysical level and aspect) 而非僅停駐在現象層面 (the phenomenal level and aspect) 的問題。因為「緣起」雖是就著經驗對象或具體事物的一種發現，但它卻不陷在某個特定事象去斤斤計較它的生成要素有幾種、它的存在條件有幾項，而是意欲看出那種遍在於一切事象的生成規律與存在道理。是以「緣起」所寓含者，自有其超越現象的意義內涵，而不僅止於經驗對象或具體事物所透露給觀法者感知得見的表面樣貌。

(一) 緣起思想的宇宙論意義面向

如前所說，阿含經典主要扣緊生命世界的有情存在及其活動現象——例如「無明」、「行」、「識」乃至「生」而「老病死」等等，來指出後一事象不是無所憑藉地突然生成，而是有其相對處於前面乃至與之同時存立的事象作為主因 (hetu) 或助緣 (pratyaya)，然後該事象才得以現前：由此宣說生命世界裡的一切諸法都是「緣會即形」³²、「〔緣〕散而無像」的緣起表現。

就在這個範圍裡的「一切法緣起」或「諸法緣生」論斷，所謂「法」，是指生命體的心態、身行、以及與該身心活動相關的形要素；而那樣的現象及其成素，則是通過吾人內外感知作用所能親切捕捉得到的經驗對象。可是，相對而論，所謂「緣」，與其說是一個指謂特定經驗對象、抑或具體事物的實體用詞，卻毋寧應說只是一個藉以表謂前、後事物及其成素之間所保有的某種存在或意義關聯的關係用詞。換句話說，「緣」是在觀法者的理智能力面對經驗對象時，通過抽象思維歷程而從中抽繹出來的一個用以表示某種關係結構、抑或關聯性的概念。因此，且當有人宣稱「一切法緣起」時，其實該陳論並未具體針對那些作為觀法者認識對象的事物及其成素，到底是由什麼東西所形構、所生產出來的宇宙論問題，提出一種有其具體指涉項目的解答。而唯有我們通過內外感官知覺，進一步將那些被認識活動所經驗到的對象，在思維上展開某種有意義的連繫之後，才能明確解答某個對象之出現，到底是由哪些作為其因緣條件的事物所決定或所促成。

³² 詳見《注維摩詰經》卷 1〈佛國品〉：「欲言其有，有不自生；欲言其無，緣會即形。會形，非謂無；非自，非謂有。且有有，故有無；無有，何所無？有無，故有有；無無，何所有？然則，自有，則不有；自無，則不無。此法王之正說也！」(T38, no. 1775, p. 332, c27-p. 333, a2)



然則，在阿含經典中，舉出「無明」、「行」乃至「生」而「老死」等等經驗對象——所謂「緣〔已〕生法」，來例示「一切法緣起」這個具有宇宙論意義面向的佛教斷言時，那個能夠把「無明」、「行」乃至「生」而「老死」等等經驗對象予以連繫起來而成為一個存在互聯網的意義承載者，又是什麼呢？經中指出，那就是「業力」(karman)³³。換言之，基於「業力」，才使得「無明」以為「緣」而能促生「行」；乃至以「有」作為因緣條件，於是造就「生」而「老死」之所謂「純大苦聚集」的現象。否則，單單只是「無明」、「行」乃至「生」或「老死」等等經驗對象，從表面看來，也不過是一些散列的事物，而尚不足以保證它們彼此之間確實具有那樣一種生成的關聯、抑或存在的連繫——所謂「緣起性」(idappaccayatā)³⁴。

通過「業力」這種類似所謂「動力因」³⁵的觀念要素，來解釋某事物之所以能夠憑藉其他事物而讓自身得以生起暨存在、抑或反之不得生起暨不復存在的情況，乃使得「因此有彼，無此無彼；此生彼生，此滅彼滅」³⁶——「此故彼」³⁷這

³³ 佛教所說「業」，不僅是指某個主體的行為或活動，而且還意謂該行為或活動含藏著一種促成某些事物得以出現的潛在作用力。請參見舟橋一哉，《原始佛教思想の研究——緣起の構造とその實踐》(京都：法藏館，1969年，改定四刷)，頁246~247；水野弘元，〈業について〉，收錄於《仏教教理研究——水野弘元著作選集2》(東京：春秋社，1997年，第1刷)，頁159~180)，頁161。此外，針對「業」概念之含義的簡要解說，可以參見西義雄，〈業の思想——とくに世間即ち社会道德の基盤として〉，收錄於《仏教の思想1》(東京：大蔵出版，1995年，第1刷)，頁67~112)，頁73。至於論究「業」與「緣起」之間的思想關聯，則請參見武內紹晃，〈緣起と業——管見〉，收錄於龍谷大學仏教学會編，《緣起の研究》(京都：百華苑，1985年，初版)，頁1~18；水野弘元，《原始 仏教》(京都：平樂寺書店2002年，第16刷)，頁66~72。

³⁴ 關於「緣起性」(idappaccayatā)——或作「此緣性」——的討論，請參見楊郁文，〈緣起的「此緣性」(idappaccayatā)〉，收錄於《由人間佛法透視緣起、我、無我、空》(台北：甘露道出版社，2000年，初版)，頁61~109。又，「緣起」一詞的所謂「緣」(pratyaya)，本來應該是指向那些含有生動力的東西；但是，因為我們通常把它抽象地理解成一個用以表示「條件」(condition)的概念，於是便讓它顯得虛弱無力。在「緣」字之後加上「〔生〕起」(samudaya)一詞，才多少能夠間接顯露出它所蘊藏的生動力；同時也在各個事物項目之間，搭起它們的存在關聯、抑或意義連繫。關於「緣起」之「緣」內藏生動力的學界看法，請參見平川彰，〈緣起思想の源流〉，收錄於《法と縁起——平川彰著作集第一卷》(東京：春秋社，1992年，第3刷)，頁271~558)，頁311。

³⁵ 「動力因」這個概念，乃是亞里斯多德(Aristotle, 384~322 B.C.)所提「四因」說法的一項。對於「動力因」的一個簡要說明，請參見汪子嵩，《亞里士多德關於本體的學說》(北京：人民出版社，1997年，第2刷)，頁37~41。

³⁶ 詳見《中阿含經》卷47：「尊者阿難白曰：……云何比丘知因緣？世尊答曰：阿難！若有比丘見因緣、及從因緣起知如真：因此有彼，無此無彼；此生彼生，此滅彼滅。謂：緣無明有行，乃至緣生有老死。若無明滅則行滅，乃至生滅則老死滅。阿難！如是比丘知因緣。……」(T01, no. 26, p. 723, c19-25)

³⁷ 印順法師(1906~2005 A.D.)曾說：「……緣起簡單的定義是『此故彼』，流轉之生、有，是『緣此故彼起』；現在還滅的無、滅，是『不緣此故彼不起』，並不違反『此故彼』的定義。」詳見印順，《性空學探源》(台北：正聞出版社，1992年，修訂一版)，頁55。又，另請參見《雜阿含經》卷10：「……爾時阿難語闍陀言：我親從佛聞教摩訶迦旃延言：『世人顛倒依於二邊，若有、若無。世人取諸境界，心便計著。迦旃延！若不受、不取、不住、不計於我，此苦生時生、滅時滅。迦旃延！於此不疑、不惑，不由於他而能自知，是名正見如來所說。所以者何？



個緣起法則的形式說明，轉而成為更可表現其動態內容的陳述；因此也讓那些作為「因」或「緣」的前置項目得以顯露出它們不是一種純然靜態的事物或成素，而是內含無限生發力用的動態法象³⁸。這也就是說，正是具有生發力用的「緣」、抑或「因」，才能驅動作為前置項目的某些事物，集聚而成另外一些後來的事物；並且，唯有等待那些因緣力用也在其他條件下逐漸消亡，然後它們所促令現前的該事物才隨之散滅而不復存在。

事實上，只有在作為「因」或「緣」的條件項目中發現其有可能造作他物、生起後果的內在動力，才能較好地理解與說明僧肇所謂「皆從緣生」、「無別有『真主』宰之」而「無我」的一一事物，為什麼「會而有形，散而無像」，乃是「法自然耳」的實存表現？同時，一切事物也才能以不是一個個具有「自體性」的獨立存在體現身，而是以一群群沒有實體性、但卻內含無限生動力的存在互聯網現身³⁹。職此之故，依據一定的因緣條件，便能成就另外一種具有特定構成要素的事物；而這個眾因緣所生的「法」，卻又沒有任何本質上固定不變的實體內涵——所謂「空」（*sūnya*）⁴⁰，所以僧肇指出「諸法緣會而有，緣散而無，何法先有，待緣而起乎」之後，乃更進而下一論斷：「此空觀之別門也。」⁴¹

迦旃延！如實正觀世間集者，則不生世間無見；如實正觀世間滅，則不生世間有見。迦旃延！如來離於二邊，說於中道——所謂此有故彼有，此生故彼生；謂緣無明有行，乃至生老病死、憂悲惱苦集。所謂此無故彼無，此滅故彼滅；謂無明滅則行滅，乃至生老病死、憂悲惱苦滅。』……」（T02, no. 99, p. 66, c25-p. 67, a8）

³⁸ 平心而論，一說「緣起」，便理應肯定那些稱得上是「緣」或「因」的條件項目，其中含有某種力用。否則，如果全是一片死寂的因緣條件，又如何能夠生成、造就任何事物？佛教經中說及「因緣」之有「力」的地方，可以參見《別譯雜阿含經》卷 8：「譬如有人心無欲結，但有淨想。以不染著是欲想故，亦復不生掉、悔、疑等睡眠之蓋。以其不生五蓋之心因緣力故，便知出要對治之法。」（T02, no. 100, p. 430, c25-28）《大般若波羅蜜多經》卷 400〈法涌菩薩品〉：「如大海中，有諸珍寶；如是珍寶，非十方來，亦非有情於中造作，亦非此寶無因緣生。然諸有情善根力故，令大海內，有諸寶生。是寶生時，依因緣力，和合故有，無所從來。是寶滅時，於十方處，亦無所去；但由有情善根力盡，令彼滅沒。所以者何？諸有為法，緣合故生，緣離故滅，於中都無生者、滅者，是故諸法無來無去。」（T06, no. 220, p. 1069, b7-14）而學界論及「緣」與「作用性」（「力」）之關係的文章，則請參見佐佐木現順，《（仏教）の時間論の研究》（東京：清水弘文堂，1981 年，三版），第一章〈時間論の本質〉，頁 112~116。

³⁹ 常言道：「蒸沙不能成飯。」如果沙石沒有轉成米飯之「力」，那麼，將沙石視為作飯之「緣」，終究無法成飯；而是唯有洗米、蒸煮，才能作成飯食。可是，所謂「聚沙則可成塔。」因此，只要發揮沙石的可能力用，那麼，以沙石為緣，便得造就七級浮屠。另請參見《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 6：「如蒸沙石，欲其成飯；經百千劫，祇名熱沙。何以故？此非飯本石沙成故！」（T19, no. 945, p. 131, c25-26）

⁴⁰ 然而，這並不是說事物自身就已具有某種固定不變之作用力，而只是指出我們對於「緣起」義理涵蘊的探究，必須要將「力」這個成分考慮進去。因為對於任何一個條件項目，其中到底「有力」、抑或「無力」，都是必須要與其他條件項目來相對檢定才有意義。因此，華嚴宗論師法藏（643~712 A.D.）闡發「緣起」的義理內涵，乃說：「約緣起門……一、約體，有『空』、『有』義，故得相即；二、約用，有『有力』、『無力』義，故得相入。」詳見《華嚴經探玄記》卷 5〈初發心菩薩功德品〉，（T35, no. 1733, p. 203, c20-23）

⁴¹ 引見《注維摩詰經》卷 9〈菩薩行品〉，（T38, no. 1775, p. 408, c10-12）。



(二) 緣起思想的存有論意義面向

對於「一諸法緣起」的「緣起」內涵，透過「業力」而把它落實在生命世界的存有及其活動狀況來理解時，正如阿含經典所指出的「無明緣行」、「行緣識」乃至「生緣老病死」等事象那樣，前者是後者的生成條件，但後者卻不可以視為前者的存在因緣，而只能說是它們的「結果」(phala) 或「業報」(vipāka)。這樣一種限定在時空範疇內某些特定事象上的緣起義解，或被認為就是對於阿含經典所說「〔十二支〕緣起」的正確領會⁴²。然而，相對於此，卻還另有一道闡釋進路，則是認為佛陀所揭櫫的「緣起」法說，即使是限於五因緣、十因緣乃至十二因緣等論述，也有它們所坐擁的更深義蘊；而那就是透過它們所要展示的「緣起」內涵，除了意謂事物之在時空範疇裡的前後因果關聯以外，另一方面則在於指出一切諸法尚未事物化之前的非時空性存在關聯、抑或意義連繫。這種非時空性的存在關聯或意義連繫，恰如阿含經典所舉三根蘆草展轉相依的譬喻那樣⁴³，乃應該說是屬於相互依待、彼此資成的關係型態；而它顯示出一切諸法作為緣起存在體的本質特性(essential properties)之一，便是具有「依待性」⁴⁴。換言之，這裡所說一切諸法的「依待性」，本非是在宇宙論層次上就著某事某物的「發生歷程」所建立的觀念，而是在存有論層次上直指該事該物的「本質內涵」所施設的觀念⁴⁵。然則，僧肇所領解的緣起法說，它的義理內涵，在型態的歸屬上又是如何呢？

正如前述，僧肇明白指出一切諸法表現在存有上的對反情況，乃是「緣會而有」、「緣散而無」。在這個基礎之上，僧肇隨即以反問的口吻說道：「何法先有，待緣而起乎？」這句話，很清楚地表示僧肇認為：只要肯定某事物乃至某些構成要素原本早就存在，那麼，便不再可說它們是依「因」待「緣」而得生起、而得實存的東西。因為所謂「先有」，業已排除「因緣生」或「緣起」這種觀念植根於其中的可能性(probability)。

⁴² 請參見松本史朗，〈緣起について〉，收錄於《緣起と空——如来藏思想批判》(東京：大藏出版，2001年，五版，頁11~97)，頁37。

⁴³ 詳見《雜阿含經》卷12：「……尊者摩訶拘絺羅答言：『今當說譬，如智者因譬得解。譬如三蘆立於空地，展轉相依，而得豎立。若去其一，二亦不立；若去其二，一亦不立。展轉相依，而得豎立。識緣名色，亦復如是；展轉相依，而得生長。』」(T02, no. 99, p. 81, b4-8)

⁴⁴ 例如松本文三郎，《》；宇井伯壽，《印度哲學研究第二》(東京：岩波書店，1925年，初版)，頁297~298；宇井伯壽，《佛教思想研究》(東京：岩波書店，1966年，第三刷)頁73~87；和辻哲郎，《和辻哲郎全集第五卷·原始仏教の實踐哲学》(東京：岩波書店，1977年，第2刷)，頁173~188。

⁴⁵ 和辻哲郎則以「論理的關係」與「發生的關係」二個觀念來分辨其不同的意義；請參見《和辻哲郎全集第五卷·原始仏教の實踐哲学》(東京：岩波書店，1977年，第2刷)，頁174。另參見宇野精一、中村元、玉城康四郎主編，《講座東洋思想·第5卷·仏教思想I》，頁149~152。或見玉城康四郎主編，李四傑譯《佛教思想(一)——在印度的展開》，頁140~143。



在僧肇的這種說法裡，藏有他對佛教所說「緣起」理趣應該如何才能被精準掌握的確定看法。或者說，對於「緣起」的內涵，僧肇在該說法裡做了一點他自己以為得佛真意的義理闡釋。更具體地說就是：僧肇認為吾人如果真正準確了悟「緣起」的深義，那麼，按理便不該或不宜再持有那些就著特定時空位置點所安立的「先」、「後」概念。這樣的想法，在僧肇注解《維摩詰所說經》「又復觀身，身不離病，病不離身。是病是身，非新非故，是名為『慧』。設身有疾而不永滅，是名『方便』」⁴⁶這段文句的含義時，便有相當的表白。僧肇說道：

「新」、「故」之名，出於先、後。然離身無病，離病無身；眾緣所成，誰後？誰先？既無先、後，則無新、故。新、故既無，即入實相，故名「慧」也。既有此慧，而與彼同疾，不取涅槃，謂之「方便」。⁴⁷

這裡所論及的「慧」與「方便」二觀念，因為涉及僧肇的「般若」(prajñā) 思想，所以也需另文處理。現在主要針對引文所展現的「緣起」思想，進行探討。

引文所說，涉及吾人面對身心和合體與疾病之間的關係問題時，應該如何正確理解其實質之生命課題。而對身心和合體與疾病之間的關係，一般人通常認為身心和合體先於疾病存在，然後由於內外因素，才導致身心和合體發生某些不太正常的變化狀況，而形成所謂疾病。換句話說，按照常識，「身」當「先有」，而「病」應「後起」。

然而，不同於往往只是看重「現前物」的常人眼光，在上來所引的僧肇論說中，卻顯示僧肇是把他面對「身」、「病」二者的觀察眼光與思維角度，往阿含經典所說「因緣法」的層面拉昇，而後站在該層面向下質疑一般人面對「身」、「病」二者，總要較論其誰先、誰後的存有問題思考模式，到底是否適當？而根據該思考所得的「先」、「後」乃至所謂「故」、「新」等等具時間性的觀念，又能否真正毫無疑議地建立得起來呢？僧肇通過一番思考後的答案，則是：依據「諸法緣生」抑或「一切法緣起」這個佛陀教法所肯定的核心見地，來重新觀察、思維「身」、「病」二者，便會發現它們既然「皆從緣生」，都是「眾因緣〔所〕生」⁴⁸的事物，那麼，一如前述，原本只是訴諸吾人的感官直覺暨理智思維而予以自體化、個體化乃至實體化的認識對象——例如身心和合體、疾病……等，就須重新加以拆解，而改由著重該對象之構成要素的實質關聯，來論定它們在存有上的實際體質；然後，才能更進一步據此認知，去回應兩個不同對象、甚至更多事物之間的

⁴⁶ 詳見《維摩詰所說經》卷 2〈文殊師利問疾品〉：「又復觀身無常、苦、空、非我，是名為慧。雖身有疾，常在生死饒益一切而不厭倦，是名方便。」(T14, no. 475, p. 545, b18-21)

⁴⁷ 詳見《注維摩詰經》卷 5：「新故之名，出於先後。然離身無病，離病無身。眾緣所成，誰後、誰先？既無先後，則無新故。新故既無，即入實相，故名慧也。既有此慧，而與彼同疾，不取涅槃，謂之方便。自調初說，即其事也。慰諭、自調，略為權、智。權、智，此經之關要，故會言有之矣！」(T38, no. 1775, p. 379, c7-13)

⁴⁸ 詳見《中論》卷 4〈觀四諦品〉：「眾因緣生法，我說即是無」(T30, no. 1564, p. 33, b11)



關係，到底真正是怎麼一回事的問題。職此之故，僧肇認為，面對眾緣所成的身心和合體⁴⁹、以及顯現在身心和合體之上的任何疾病，我們其實根本找不到可以論定它們到底誰先存在、而誰又是在後成立的穩固基礎。然則，這是什麼緣故呢？那是因為類似「先」、「後」乃至「故」、「新」這種時間觀念，它們所反映的事物實存次序，原來只是根據我們面對所觀諸法時，直覺式地把對象予以事物化成一個個的存在體，然後才基於確認真有這樣一個事物、那樣一個事物，而便就著該存在體出現於吾人認識經驗活動中的情況，以決定它們哪個在「先」，即名之為「故」；相對地，哪個在「後」，則稱之為「新」。可是，假設根本沒有那些被自體化、個體化乃至實體化認定的所謂「事物」，可以夠得上真正「實在」(real existence)；而是相反地，它們莫不僅止於「虛在」(unreal or void existence)、甚至只是吾人心識所構作出來的「妄有」(untrue or non-actual being)。那麼，試圖深入宇宙萬法之真正性相的人們，便得重新思考常識所謂「先」、「後」乃至「故」、「新」等時間性直覺認定，是否的確客觀實存而致不容任何人加以懷疑？

四、僧肇的緣起思維型態

事實上，僧肇不僅認為處於眾因緣關聯中的一切諸法，乃是「虛在」的東西；而且認為我們通常所說的「事物」(thing)，根本也只是通過吾人心意識活動所虛構出來，用以方便人我溝通的一種「意義存有者」(a meaningful being, “what exists as a meaning”)⁵⁰、抑或佛教所謂「施設有」(prajñapti-bhāva, prajñapti-sat)；更甬論諸如「先」、「後」、「新」、「故」等等用以顯示時間內涵的概念，更可謂是虛構中的虛構。因為就連所謂「時間」，其本身也是依於「事物」這種設定、以及隨著事物而成立的生滅變化狀況，然後所形成的一個認識對象、抑或概念⁵¹。換言

⁴⁹ 譬如《注維摩詰經》卷 2〈方便品〉：「身，亦然耳，眾緣所成。緣合則起，緣散則離，何有真宰常主之者！」(T38, no. 1775, p. 341, c5-7)

⁵⁰ 本文所謂「意義存有者」，乃是要就形上學範疇指出某事物之被肯定為存在(existence, being)、抑或不存在(non-existence, non-being)，必須依於人存有者的某種實存生命活動方得建立；亦即它無法從人們的認知、情感乃至意志等生命活動中抽離出來，而卻仍然能夠具備獨立且滿全的存在性。因此，該事物其實是以擁有無限「意義」(meaning)之方式存在，而不是以「自立體」(entity)之方式存在的存有者。相對於此，「實體存有者」則是意指某事物不待其他條件支持，它的存在性已由它自身所充分賦與，因而該事物乃是以「自立體」之方式存在的存有者。另請參見陳平坤，《慧能禪法之般若與佛性》(台北：大千出版社，2005 年)，頁 49~62。

⁵¹ 認為「時間」只是「依『法』假立」的心識構作物，似乎可說是許多佛教論典所持有的觀點之一。例如《阿毘達磨俱舍論》卷 12〈分別世品〉：「劫性是何？謂唯五蘊。」(T29, no. 1558, p. 63, b8-9)《中論》卷 3〈觀時品〉：「因物(bhāva)故有時，離物何有時？物尚無所有，何況當有時！」(T30, no. 1564, p. 26, a24-25)《大智度論》卷 1〈序品〉：「時，亦是假名稱。」(T25, no. 1509, p. 66, a15)《佛地經論》卷 1：「時者，即是有為法上假立分位，或是心上分位影像，依色、心等總假立，故是不相應行蘊所攝」(T26, no. 1530, p. 292, a18-20)。而僧肇對於《中論》、《大智度論》的相關說法，或許有所聞見吧！另請參見平川彰，〈仏教の時間論〉，收錄於《平川彰著作集第二卷・原始仏教とアヒダルマ仏教》(東京：春秋社，1997 年，第 2 刷)，頁 409~437；玉城康四郎，〈仏教の時間論〉，刊載於《理想》第 460 號(東京：理想社，1971 年 9 月)，頁……；釋祖蓮，〈《中論》〈觀時品〉初探〉，收錄於《福嚴佛學院第八屆高級部學生論文集》(新



之，設若根本就無所謂「事物」，那麼，當然也更談不上確實存在著「時間」。

（一）事物與時間

支持上述論點的僧肇說法，在〈物不遷論〉中有如下的辯說：

夫人之所謂「動」者，以昔物不至今，故曰動而非靜。我之所謂「靜」者，亦以昔物不至今，故曰靜而非動。動而非靜，以其不來。靜而非動，以其不去。然則，所造未嘗異，所見未嘗同。……⁵²

「人之所謂『動』者」的「動」字，乃是含有變化、運動、流轉等諸多意義的用語；而不論其中指向哪種含義，都是預藏時間、抑或歷程內涵的觀念。而僧肇認為一般人之所以會有某事物在「動」的想法、抑或之所以會形成「動」觀念，乃是基於他們在此時此刻——「今」——找不到往日曾經——「昔」——看見過的那個「事物」，所以便覺得該事物業已產生變化、抑或有所流轉；甚至，據此而主張宇宙萬法莫不處於變動之中⁵³。可是，僧肇卻異於常人地主張：正因如此，所以應該認為事物毫無所謂的「變動」；進而也可名之為「靜」。為什麼呢？因為「昔物」與「今物」二者，固然都是所謂「物」，但它們卻是處於不同「事」態中的兩個「物」體⁵⁴。既然它們原是兩般事物，則就「事」論事、抑或就「物」論物，便不可決定認為某事物真的確實有所變動；而僧肇就把這種情況說成：「事〔物〕各性住於一世」。

對於僧肇所說「事〔物〕各性住於一世」這個觀點，本文認為它不是像某些學者所言那樣，乃是僧肇通過其對「時間」進行所謂無限分割之後的一個思考結果⁵⁵。相反地，它是僧肇順著世人總把他們所觀見的對象，施予類似過去、現在、未來等時間區段的分割，然後再在這種分割成片的非連續時間觀念基礎之上，指陳自己所觀見的對象，是過去之事物，是現在之事物，乃至是將來之事物，因此，

竹：福嚴佛學院，1999年06月），頁127～144。

⁵² 引見《肇論》卷1，(T45, no. 1858, p. 151, a22-27)

⁵³ 我們在一生之中可以看見許許多多的物體，也能做出很多不同的事行；然而，且當我們只以目前所處的情況——所謂「現在」為基準，來檢視實際已經體驗過的某事某物時，便會認為現在「存有」什麼事物、抑或「不存有」什麼事物。但是，在經過一段「時間」、抑或有了某些「歷程」之後，假使不再看到以前所說現在確實存有的該事物，那麼，所謂「動」之觀念、抑或想法，也就油然出現了！又，同樣地，經過一段時間之後，如果我們竟然發現以前所說現在確實不存有的某事物，那麼，所謂「動」之觀念或想法，也仍會陡然現身！換言之，「〔變〕動」乃是隨順我們所看到、以及所沒發見的事物而被直覺經驗所確認的結果。根據這一直覺經驗而更施以抽象之分析，於是形成諸如過去、現在、以及未來等一般所謂「三世」的時間概念。因此，龍樹《中論·觀時品》中說：「因物故有時，離物何有時？物尚無所有，何況當有時。」(T30, no. 1564, p. 26, a24-25)這便透露「時間」與「物」之在概念上的層次關聯性。

⁵⁴ 在僧肇的用語中，「物」與「事」的含義有同有異……

⁵⁵ 請參見陳潔，〈論僧肇的時間觀〉，刊載於《中南大學學報（社會科學版）》第九卷第6期（武漢：武漢大學，2003年12月，頁724～727），頁725左欄。



在前、中、後對照下，才引發其認為事物確實有所變化、運動、抑或流轉的看法。然則，在僧肇的「諸法緣生」眼光中，根本只見「因緣所生法」而沒有一般的所謂「事物」⁵⁶，所以也不會抱持「有物流動」這種「人之常情」。可是，就在非事物化的因緣觀思角度下，對於那些被一般人所看成是某物、抑或是某事的所謂「事物」，又應該如何為它們的存在意義做出適當的釐定呢？僧肇所說「事〔物〕各性住於一世」，其實就是回應如此提問的一個答話。

「事〔物〕各性住於一世」，意在指出「事」或「物」乃是世人根據被他自己所分割而成的時間認定，加工所觀對象，而後予以塑造出來的東西，因此，該事物的存在性——所謂其「各性」，其實就僅止於那個虛構的時間點——所謂「一世」。就在這種意義下的任何「事」或「物」，在存有上根本不可說其有真正的「動」或「靜」，而只能認為其有顯現在吾人認識活動歷程上的「動」或「靜」。因此，我們對於所謂事物，也才可能「即動而求靜」；或者認為事物的存在表現，雖「靜而不離動」。

這裡所要指出的重點在於僧肇隨順世人的「事物」觀念而嘗試予以揭開的內容，就是「時間」乃為虛構的意識產物，而非真正實在的東西。然則，且當「時間」隨著「事物」被人們所直覺掌握，甚至更被抽象地分割成過去、現在、未來等時間區段而形成一世一世之概念時，常情於是才又反過來根據那些已被安置在特定時間歷程上的事物認定，建立起他們所認為確實的「有物流動」之看法、抑或「動」之觀念。

(二) 諸法緣起的超時空性

事實上，建立「時間」觀念所依據的「事物」認定，畢竟只是「因緣所生法」在觀法者的認識活動中顯現為對象，而後進一步被自體化、個體化乃至實體化執取成某種客觀存在體的知識結果；它們並不實在。因此，假使反過來根據「時間」觀念而說「有」、說「無」；甚至，循此「有」、「無」而高舉事物確有變異流動、抑或根本不變不動的想法，便全都不能稱得上符合事實真相。職此之故，僧肇在《注維摩詰經》中說道：

法，從緣而有，從緣而無。其有，不從未來來；其無，不歸入過去。故曰無入、無歸也。⁵⁷

這裡指出：作為「因緣所生法」的一般所謂「事物」，它們的存在、抑或不存在，皆由相關因緣條件所促成。因此，若從「因緣生」、抑或「緣起」的角度來看，

⁵⁶ 詳見《肇論》卷 1：「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！」(T45, no. 1858, p. 152, a24-27)

⁵⁷ 引見《注維摩詰經》卷 10〈法供養品〉，(T38, no. 1775, p. 417, b2-6)



既然不是先前沒有某事物，而後該事物才出現，那麼，應說該因緣所生法不從未來來到現在。同樣地，既然也不是先有某事物，而後該事物才不存在，則便要認為該因緣所生法不從現在歸入過去。

僧肇這一說法的主旨，雖然是在論說因緣所生法沒有永不改變、持續常存的自體存在性，所以吾人就著它們所看到的或來或去、或生或滅等變動現象，其實如果改由「緣生無〔自〕性」的觀思角度來加以審視、衡定，則根本不可說有來去或生滅——「不來不去」、抑或「無生無滅」。但是，由於「來」、「去」乃至「生」、「滅」等概念，意含著「遷流」、「變動」——「流動」；而「流動」，則又涵蘊著「時間」之屬性，亦即是說「有物」在過去、現在、以及未來等所謂「三世」之時間歷程中呈顯與延續，因此，該說法也就間接透露他對「時間」論題的一些想法。

僧肇對於「時間」論題的想法是：面對「從緣而有」的一切現象，雖然就一般人的眼光看來，乃是意謂「有物」從不存在的未來狀態，轉而成為存在的現前情況，因此，該物也保有從未來來到現在的「時間」屬性、抑或「歷程」意義——具體說為「生成」。但是，這樣的觀點，本是根據一般人每每總要預先認定「有某事物」，而後才在「有物」之基礎上所建立起來的結果。然則，假使人們並不先行肯定「有某事物」，而是改由所觀現象的成立條件、亦即它們的存在因緣來重新審思「時間」問題，那麼，依據「有物」所建立起來的「來」、「去」乃至「生」、「滅」等用以反映該物之歷程意義、抑或時間屬性的流動徵相，便不再能夠獲得足以安穩建立的堅固基礎，因此，人們也就不必要從事「有物」於三世中「流動」的那種認定。同樣地，面對「從緣而無」的一切現象，人們通常也是理解成「有某事物」從現前存在，過去而轉為不存在，因此，該物也具備由現在入過去的時間屬性或歷程意義——具體說為「消滅」。不過，如此的觀點，仍舊經不起「因緣」這一觀思視角的嚴格檢驗，以至於終究必須露出它的虛妄性格。因為倘若並不實際存有一般人所認定為真的「事物」，那麼，任何所謂「事物」之從「有」而「無」的現象，都將只剩認識上有其實義，而非存在上有其諦理。換句話說，人們固然可能懷著「有物消滅」的認識，但那卻不意謂客觀存在著與該種認識內容相對應的存有情實。職此之故，不論是「生成」觀念、還是「消滅」觀念所承載的時間或歷程內涵，若究其實際，便也僅具認識論之所謂「真實」(truthfulness)，而非存有論之所謂「真實」(reality)的意義。

縱使如此，不管「時間」所指為何⁵⁸，僅就時間作為一種觀念而論，它對我們一般人來說，依舊可能發揮相當有意義的作用。例如透過「三世」這一時間觀念，便可讓我們辨識出不同時間段落的因緣所生法，而使得人我之間用來溝通彼

⁵⁸ 「時間」這一語詞，可能保有相當不同的意指。相關討論，請參見佐佐木現順，《仏教における時間論の研究》（東京：清水弘文堂，1981年，3版），第一章〈時間論の本質〉，頁2~44。



此情意的言說憑藉，能夠獲得具體落實的機會。

僧肇解釋《維摩詰所說經》：「今諸佛得阿耨多羅三藐三菩提，已得、當得……皆以世俗文字數故說有三世，非謂菩提有去、來、今」⁵⁹這段文句的義理時，說道：

世俗言數有三世得耳！非謂菩提第一真道有去、來、今也。⁶⁰

「菩提」(bodhi) 是覺知、了悟之義；而所覺知、所了悟的內容，則是諸法緣生、抑或一切法緣起的道理。經中所說，主要在於表明「菩提」超越世俗思議所及範圍的出世間性格，而「時間」正是落入世俗思議所及範圍的項目之一，因此，「菩提」也就表現出非時間、抑或超時間的性格。

然則，「菩提」之所以能夠說是非時間性、乃至出世間性的東西，正須扣緊其所覺悟的內容——「諸法緣生」或「一切法緣起」，才能獲致實有其義的理解。這也就是說，因為證得菩提的覺悟者——「佛」，透過覺知、了悟「諸法緣生」的道理，便能不陷落在世間俗人以為「有物流動」的常情之中，因而也沒有世俗常情所視之為真實存在的時間意識，所以若就證得菩提的覺悟狀態來看，其中本無時間觀念容身之處，自然可以認為「菩提」具有非時間性、抑或出世間性。可是，在日常言語時，我們或說過去有佛覺悟「諸法緣生」而證得菩提，或說未來也將有佛證得菩提，乃至現今也有佛證得菩提：這些依據不同時間段落而對「菩提」所做的分別講說，全都只是因為時間觀念仍然保有其在認識論意義上用來分別不同事物或現象的作用，所以世俗常情順著那樣的分別作用，也就能夠立起過去佛得菩提、未來佛得菩提、現在佛得菩提之類的相對說法⁶¹。

五、結語

經由上來討論可以得知：僧肇的緣起思維，如果是從「緣起」所據以展示其內容的「一切諸法」這個角度切入，那麼，作為緣起項目的一切諸法，它們之間的關係，便不可決定說是時間性的關係。因為能夠據以論定緣起諸法之時間性關係的「事物」觀念，根本尚未形成，甚至徹底而言不可建立，當然也不容時間觀念廁身其間。不過，假使後退一步來看，且當用以展示緣起內容的一切諸法，歷經世俗常情的自體化、個體化乃至實體化認定而予以轉變成為所謂「事物」之後，作為緣起項目的前、中、後事物，它們之間的關係，方才適合說為時間性的關係。

⁵⁹ 詳見《注維摩詰經》卷 6〈觀眾生品〉，(T38, no. 1775, p. 390, a15-19)

⁶⁰ 引見《注維摩詰經》卷 6〈觀眾生品〉，(T38, no. 1775, p. 390, a21-23)

⁶¹ 僧肇的〈物不遷論〉，雖然旨在論顯「中道」，但其用以建立「物不遷」這一論點的相關辯證，卻正是奠基在時間觀念所擁有的分別性格之上。



然而，即使如此，就中被承認的時間性關係，其本質也只是一種認識論意義的時間性關係，而不是存有論意義的時間性關係。因為所謂「時間」，原本就不實在；它不過是一種呈顯在認識活動上的虛構現象，用來標示所觀對象、所論事物的相對位置，以利人我之間的溝通活動，能夠基於彼此已有共同肯認的因緣法相而得順利展開。可是，「緣起」卻不止於認識活動所造作的產物；因為它被認作「一切諸法」的真實相、乃至真實性，而非僅是就著各式各樣能夠施展認識活動力之特定生命存在體所做出的一種形上學論定⁶²。

僧肇對於佛教所說「緣起」意涵的領會，原本奠基在他認為那些具有自體性、個體性乃至實體性的「事物」絕不實存——「空」（śūnya）思想之上，因此，深入探究僧肇的「空」思想，也是準確掌握其實相學說的重要關鍵之一。不過，關於這一方面的問題，必須另文再事研討。

⁶² 根據佛教的「二諦」思想，前者可說是世俗的真實，而後者則可視為勝義的真實。不過，這已涉及僧肇對於「二諦」思想內涵的理解問題，必須另文處理。