空印鎮澄(1547-1617)的學思根本方法析論：以《物不遷正量論》為中心

簡凱廷
佛光大學佛教研究中心博士後

中文摘要

鎮澄(1547-1617)，字空印，別號月川，是晚明五臺山相當重要的一位學僧，著作頗豐。當時的佛教居士錢謙益(1582-1664)曾稱他為「萬曆中五師之一，北方法席最盛」，評價甚高。此前學界的研究主要著眼於兩個方面：其一是他所編纂的《清涼山志》，其二是所著《物不遷正量論》在晚明叢林所引起的思想諍論。然而，除了上述兩部作品之外，經多方考索，晚近筆者尚發現了其他存世著作共十部，對於這位晚明北方重要僧人展開進一步的研究，遂有了新的契機。

在筆者閱讀鎮澄的著作過程中，發現他不是善於建構宏偉體系的哲學家，而是極具方法意識的學者。鎮澄的方法論充分體現在其解釋經典及與他人論辯活動中，表現出非常理性的思維特徵，與禪宗講求的直觀思維，大異其趣；就他所處的時代中，此一仰賴理性思維的方法論，顯得非常特出。由於了解鎮澄的學思根本方法，對於認識其思想世界的核心，乃佔有優先的位置，因此本文將透過重新檢視《物不遷正量論》此

部較為人所熟知的作品，進行歸納抽繹。

結論指出，中國佛教要到清末民初以後，受西方學術的影響，才重新重視方法論的問題，然而早在十七世紀，鎮澄對於解釋研究經典的方法，已相當重視，特別是重視理智思維的「理量」此一方法；這些不是鎮澄受到外來刺激而有的，是他從佛教自身的經論中學習到的。若將鎮澄放回當時唯識、因明復興風潮的脈絡中來看的話，就重視方法論的這點而言，超越了其他同行者，應給予相當程度的肯定。

關鍵詞： 鎮澄、晚明佛教、《物不遷正量論》、學思方法

An Analysis of Kongyin Zhencheng's (1547-1617) Intellectual Methodology Focusing on his *Wu bu qian zhengliang lun*

Chien, Kai-ting

Postdoctoral Researcher, Center For Buddhist Studies, Fo Guang University

Abstract

Zhencheng (1547-1617), with the courtesy name Kongyin and Yuechuan as his pseudonym, composed many works and was an important scholar-monk of Mt. Wutai during the late Ming Dynasty. The lay Buddhist Qian Qianyi (1582-1664) praised him as "one of the top five masters of the Wanli period" and "the leading Buddhist lecturer in the North." Concerning Zhencheng's legacy, contemporary scholars have mainly focused on two of his works: *Qingliang shan zhi* 清涼山志 and *Wu bu qian zhengliang lun* 物不遷正量論, which he edited and wrote respectively. The latter was the source of an intellectual debate in Buddhist circles during the late Ming dynasty. In addition to these two works, I have discovered ten of his other works in various archives and libraries. With these findings there is a new opportunity to further the academic research on Zhencheng and his great mind.

After reading all of Zhencheng's works, I found that he was not so

much a systematic philosopher as a methodological scholar. Zhencheng's methodology is fully reflected in his interpretations of canonical texts and his argumentation with others. His rational style is very different from the intuitive thinking that Chan stresses. In his time, this strict rational methodology was unusual. Therefore this article re-examines his well-known work, the *Wu bu qian zhengliang lun* 物不遷正量論, in terms of its intellectual methodology in order to better understand his intellectual values.

This is important because it was not until the end of the Qing dynasty and the early Republican period that Chinese Buddhism re-emphasizes the issue of methodology due to the influence of Western scholarship. However, as early as the 17th century, Zhencheng had given considerable attention to the study and interpretation of Buddhist texts, especially valuing the method of *liliang* 理量 (rational discernment). This is not something that he received from external stimuli, but learned from Buddhism's own sutras and treatises. In the context of the revival of Yogācāra and Hetuvidyā at the time Zhencheng lived, his emphasis on methodology surpassed that of his peers, which contributes to his importance.

Keywords: Zhencheng, late Ming Buddhism, *Wu bu qian zhengliang lun*, methodology

鎮澄(1547-1617)，字空印，別號月川，是晚明五臺山相當重要的一位學僧，著作頗豐。當時的佛教居士錢謙益(1582-1664)曾稱他為「萬曆中五師之一，北方法席最盛」，評價甚高。[1]此前學界的研究主要著眼於兩個方面：其一是他所編纂的《清涼山志》，其二是所著《物不遷正量論》在晚明叢林所引起的思想諍論。然而，除了上述兩部作品之外，經多方考索，晚近筆者尚發現了其他存世著作共十部，對於這位晚明北方重要僧人展開進一步的研究，遂有了新的契機。

鎮澄對於經典的注釋慣常採用的方式，是在舊註的基礎上解釋經文文義，例如《楞嚴經正觀疏》參照的主要是元代惟則(1286-1354)所編的《楞嚴經會解》，《攝大乘論修釋》參照的是無性著、玄奘(602-664)譯《攝大乘論釋》，而《雲巖寶鏡三昧解》則是參考宋代惠洪覺範(1071-1128)的注釋。他在〈楞嚴經正觀疏序〉中說：「其文之明者，多用舊章，其義之難者，必出新意」，[2]〈攝大乘論修釋〉中則說：「此中有取其義，不取其文者，有文、義俱存者，有文、義俱不取，直以愚意而釋之者」；[3]鎮澄對於舊註的利用，主要是藉之商榷經文文義，而他的注釋工作，並不是透過疏釋經典來建構或發揮自己的思想體系或哲學主張。若粗略以哲學家和學者極端兩分的角度來看待鎮澄在經典詮釋所作的工作的話，其進路比較近於一名善於析理論證的學者，而不是一位具有哲學創發的哲學家。若仔細研讀鎮澄所有著作，將發現他確實有一套特定的方法與進路，一貫的反映在詮釋經典以及與他人論辯上。雖然這套方法，

※ 收稿日期 2017.8.29，通過審稿日期 2017.11.15。

1 錢謙益，《大佛頂首楞嚴經疏解蒙鈔》，《續藏經》冊 21，第 287 經，頁 86 上 6。

2 釋鎮澄，〈楞嚴經正觀疏序〉，《楞嚴經正觀疏》，徐州：徐州市圖書館藏明萬曆二十九年刊本，序頁 3 右。

3 釋鎮澄，〈攝大乘論修釋序〉，《攝大乘論修釋》，蘇州：西園寺藏明萬曆三十年刊本，序頁 2 右-3 左。

從現代性的眼光來看，仍顯樸素，但若是回到鎮澄所處的時代，十七世紀的中國，其進路卻顯得異常特出與顯眼，值得我們投以更多的關注。

鎮澄的學思方法在《物不遷正量論》這部書中其實已有所展現，也因為鎮澄用以討論問題的方法非常鮮明，因此當代學者對於該書的研究或多或少有所觸及，如江燦騰對該書的評論中即有四點：「重視經典『聖言』的高度取向」、「問題的解析奠基於文獻學的考察」、「使用『因明』為思辯工具」、「理智治學」等，都是就「方法」，而非「思想內容」而論的。[4]由於了解鎮澄的學思根本方法，對於認識其思想世界的核心乃佔有優先的位置，專論之遂有其必要性。因此，本文將透過重新檢視《物不遷正量論》此部較為人所熟知的作品，顯題化鎮澄的基本學思方法。

在進入正題以前，以下將先針對《物不遷正量論》的編纂及流傳等背景問題進行介紹，作為往後幾節的討論基礎。

一、《物不遷正量論》的編纂與流傳

目前在外流通的《物不遷正量論》是收在《大日本續藏經》的版本，共有兩卷，上卷主體部分是鎮澄對僧肇〈物不遷論〉的批評，並附有〈續論〉，主要以問答的方式記錄了鎮澄所遭遇到的問難及其辯駁；下卷亦可分為兩個部分，第一部分同於上卷的〈續論〉，記錄了相關的問難與辯駁，第二個部分則是鎮澄針對特定人物回應的反駁，包括了幻有正傳(1549-1614)、幻居真界、無名尊者、密藏道開、憨山德清(1546-1623)、

4 江燦騰，《晚明佛教改革史》，桂林：廣西師範大學出版社，2006 年，頁 324-326。江氏碩士論文其中一個部分即是處理晚明圍繞著〈物不遷論〉的諍論。相關內容曾修訂出版過多次，其中《晚明佛教改革史》一書是最後的一個版本，可視為定說，因此本文的討論，若徵引江氏的說法，沒有其他特別考量時，則以此書為據。

一幻道人、雲棲袾宏(1535-1615)等七人。除此之外，正文前尚有萬曆二十八年(1600)李天麟〈正量論序〉以及萬曆十六年(1588)鎮澄〈物不遷正量論序〉各一篇。《大日本續藏經》本《物不遷正量論》所據底本應為江戶時期的和刻本。今京都大學圖書館所藏和刻本《物不遷正量論》，與真界的《物不遷論辯解》合刊，共有三冊，原為藏經書院舊藏：第一冊為《物不遷正量論》上卷，但與《大日本續藏經》本相較，缺李天麟、鎮澄兩序。第二冊為《物不遷正量論》下卷，卷末有「中野太郎左衞門刊本」字樣，並依序附有僧肇〈物不遷〉原文，道衡《物不遷正量論證》以及萬曆三十一年(1603)無似道人〈正量論跋〉。第三冊則是真界《物不遷論辯解》。

龍谷大學圖書館則藏有兩套承應四年(1655)中野太郎左衞門刊本，筆者見得其中一套（索書號為 264.2/10-W/1、264.2/10-W/2）。與京都大學圖書館藏本相較，此套《物不遷正量論》除正文前多了李天麟、鎮澄兩序之外，編排上僧肇〈物不遷論〉原文則提前到鎮澄自序與正文之間，另外下卷卷末有字樣作「承應四年中野太郎左衞門刊本」，多了「承應四年」四字。由於京都大學圖書館藏本（即藏經書院舊藏本）缺了李天麟、鎮澄兩序，目前並不清楚藏經書院在編輯《大日本續藏經》本《物不遷正量論》時是否參考了其他套和刻本（譬如龍谷大學圖書館藏本）補入這兩篇序文，還是原藏經書院藏本缺序的情況是後來才發生的。此外，尚值得一提的是，《大日本續藏經》在編排上把原和刻本中附在之後的道衡《物不遷正量論證》以及萬曆三十一年(1603)無似道人〈正量論跋〉，移到《物不遷正量論》之前，視為是獨立的一部作品，因此出現了道衡《物不遷正量論證》書後跋文卻是〈正量論跋〉這樣的奇怪現象。

江戶中野太郎左衞門和刻本所據的最初底本應是當時從中國流傳過去的萬曆三十一年(1603)無似道人跋刻本，裡頭附有道衡《物不遷正

量論證》。這裡，關於《物不遷正量論》的編纂成書過程，有必要再向讀者作清楚一點的交代。

根據野口善敬的研究指出，鎮澄作於萬曆十六年(1588)的〈物不遷正量論序〉，是為上卷的內容而寫的，後來上卷與下卷合編，依李天麟〈正量論序〉所署時間來看，刊刻的時間當在萬曆二十八年(1600)之後。[5]那麼上卷本是否曾經獨自刊行過呢？《正量論》下卷節錄憨山德清來信所提到的「承示不遷駁草」云云，可見當時德清所見也只是草稿而已。目前並未有上卷獨自刊行的證據。後來鎮澄根據德清等人的回應完成了下卷的內容，有證據顯示此二卷本《物不遷正量論》在中國曾經刊行過兩次。根據筆者考察，鎮澄著作的刊行主要集中在兩個時段。第一次因緣聚足的時候是在鎮澄居大塔院寺時，即萬曆十三年(1585)左右幾年間的時間。關乎此，鎮澄曾自言：「塔院主人廣公命余修《清涼山志》。書成，禮請主其法社，開講《楞嚴》等經，隨有私見即筆記之，爾時即有《楞嚴別眼》及《正心論》、《金鈴（辨）〔辯〕惑》等書流布叢席矣。」[6]第二個時間段，則在萬曆二十七年(1599)鎮澄受邀入京弘法，到短暫停留北京的這段時間。如《楞嚴經正觀疏》即是在鎮澄萬曆二十八年(1600)動身前往京城，假道滄州時，得當地官員席官施白金百兩，刊刻出版的。二卷本《物不遷正量論》的第一次刊刻，即在這個時間段。幻有正傳《性住釋》中有云：「余昔居臺山時，有空印友人示我正量稿，大都宗性空而駁肇公性住之說，因與辯未竟，還南迄今。壬寅秋來京，得會伊于慈因精舍，仍以刻本示余。」[7]文中「仍以刻本示余」的「刻

5 野口善敬，〈明末虎丘派の源流：笑巖德寶と幻有正傳〉，《哲學年報》42，1983年，頁 132。

6 釋鎮澄，《楞嚴經正觀疏》卷 10，頁 46 左-右。

7 釋正傳，《性住釋》，《龍池幻有禪師語錄》卷 12，《明版嘉興大藏經》冊 25，頁 444 下-430 上。

本」，應即是萬曆二十八年(1600)的李天麟序刻本。關於此刻本的情況，在正傳的徒孫間還曾流傳「毀版說」。[8]

《物不遷正量論》的第二次刊刻，則是添加了道衡《物不遷正量論證》的萬曆三十一年(1603)無似道人跋刻本。關乎此，密雲圓悟(1567-1642)《據評說》可以證明。圓悟作《據評說》，起因於不滿道衡的《物不遷正量論證》。該書一開頭便說「崇禎己巳夏，懷古居士過金粟，持空印法師《正量論》來，後有道衡證語一篇，余見其不能的據肇公立論之旨，因為評之曰」云云，[9]由是展開圓悟自己的議論。圓悟所見《物不遷正量論》，應和日本承應四年(1655)中野太郎左衛門和刻本所據底本，為同一個版本。可惜無論是萬曆二十八年(1600)李天麟序刻本抑或是萬曆三十一年(1603)無似道人跋刻本，目前都未發現蹤跡。因此中野太郎左衛門刊行的和刻本算是現存最早的《物不遷正量論》版本。鎮澄批評僧肇〈物不遷論〉所引起的思想諍論，圓悟所作《據評說》目前看來是明清時期最後的一點漣漪，而在江戶日本，則得到了無著道忠(1653-1745)的反響。無著道忠是當時非常關注中國佛教學術動態的臨濟宗僧人，在所著《金鞭指街》中曾嘗試替僧肇辯護，回應鎮澄的批評。[10]除了道忠之外，是否還有其他來自江戶的回響，則有待日後進一步追索。

8 參見簡凱廷，《晚明五臺僧空印鎮澄及其思想研究》，新竹：清華大學中國文學系博士論文，2017 年，第四章「論鎮澄歷史形象的書寫與接受」，頁 102-104。

9 釋圓悟，《據評說》卷 5，《密雲圓悟禪師天童直說》，東京：東京大學東洋文化研究所藏清代刊本，頁 1 左。

10 John Jorgensen, “Mujaku Dochu (1653-1744) and Seventeenth-Century Chinese Buddhist Scholarship,” *East Asian History* 32/33 (2006/ 2007): 25-56. 此文由林鎮國教授告知。同時林教授並惠賜筆者透過柳幹康教授取得的《金鞭指街》複本。特此致謝。

二、重讀《物不遷正量論》：聚焦鎮澄的學思根本方法

關於僧肇的〈物不遷論〉一文，鎮澄將它視為是一篇論證性的文章。筆者以為，這是如何理解鎮澄在《物不遷正量論》中所展開的論說，以及從晚明到當代圍繞著僧肇與鎮澄孰是孰非的相關爭執，相當關鍵的一個環節。論證什麼呢？鎮澄認為〈物不遷論〉要論證的命題是「物不遷」，而僧肇所據的理由則是「性住」。什麼是「性住」呢？鎮澄說：

> 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。[11]

而對於僧肇「物不遷」論證的歸結，鎮澄則說：

> 故肇師出「不遷」之所以云：「求向物於向，於向未嘗無；責向物於今，於今未嘗有。於今未嘗有，以明物不來；於向未嘗無，故知物不去。覆而求今，今亦不往。是謂昔物自在昔，不從今至昔；今物自在今，不從昔至今。」一論大旨，意不出此。[12]

在確認了〈物不遷論〉的主要論旨之後，鎮澄便展開了他的批評。一般根據鎮澄自己在《物不遷正量論》上卷中所說的「右據聖言量辯竟。若更作比量者」，認為鎮澄對僧肇論說的批判主要依據「聖言量」及「比量」兩種進路。「聖言量」沒有問題，但是鎮澄另外一個主要的方法，用他自己的話說，則應是「理量」才對；因明「比量」是包含在「理量」之中的。「理量」一詞，在《物不遷正量論》裡，與「聖言量」並舉，

---

[11] 釋鎮澄，《物不遷正量論》卷上，《續藏經》冊 97，第 879 經，頁 730 下 6-8。為方便讀者核對原文的需要，筆者對於鎮澄《物不遷正量論》的引用，以新文豐出版的《續藏經》版本為主，但引用前會先與京都大學及龍谷大學兩圖書館的藏本相對校，若發現文字上的出入，將出註說明。

[12] 同前註，頁 730 下 16-731 上 2。

出現過一次。當有問者問他：「何知異物皆無常耶」時，鎮澄回答說：「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。」[13]若通讀鎮澄的著作可以知道，「聖言量」及「理量」的方法意識，不僅展現在《物不遷正量論》中，更貫穿了鎮澄對於經典文義的確認、與舊註的商榷，乃至與他人論辯等種種學思表現上。理解「聖言量」與「理量」的具體內涵，乃有助於我們認識鎮澄思想世界的核心構成。由於鎮澄對於這兩個關鍵性的用語並沒有給予描述性的定義，因此，只能透過歸納相關論說的方式整理出二者的主要內涵。此節主要即是利用《物不遷正量論》這個文本，嘗試顯題化鎮澄「聖言量」、「理量」這兩個核心的學思方法，並針對其間可能涉及的問題進行進一步的申說與評議。

（一）從〈物不遷正量論序〉談起

鎮澄在《物不遷正量論》的序文中，雖然沒有提到「聖言量」與「理量」這兩個語彙，但實際上已經提示了讀者他對於僧肇批評的這兩個主要進路，並且，在序文中還連帶透露了他在此批評脈絡下的語言觀基礎。由於甚為關鍵，故謹錄全文如下：

> 《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？蓋嘗質諸海內名流，莫不忿然作色，以愚昧見責，求其為之出理引證者，則未見其人。

[13] 同前註，頁 741 下 1-3。

> 彼性住之論果非吾佛之意耶？抑有深旨存乎名教之外，固非意智思惟可得而知耶？然理固絕言，而言無越理。如來聖教垂範萬世，天魔外道不得而沮者，賴名言有在故耳。若孔子之作《春秋》，殺活與奪，只在片言隻字之間，千載之下無能易者，況茲一論，段段結歸「物各性住」，豈曰言在此，而義在彼乎？
>
> 經云：「不退諸菩薩，不能測佛智。」信矣！夫余嘗條陳所滯，證正聖言，間出吾佛不遷本旨，以正其說。然則是論也，非駁肇公也，將以駁天下之所是也。肇師其心空而無物者矣，得與失，於彼何加損焉！天下後世如其言而取之，使一大藏教實相常住之旨，淪於物各性住之談，不辨可乎？雖然，庸詎知今之所是者，其果真是歟？果不真是歟？天下後世必有具金剛眼者，覷著那事，於是非情量之表，迴觀是論，可發一笑已。[14]

鎮澄說，僧肇本著《般若經》所言「諸法無去來相，無動轉者」，作成〈物不遷論〉一文，但在釋義方面卻說是「物各性住而已」。鎮澄文中雖說是「釋義」，我們不妨把它理解作論證，亦即僧肇論證「物不遷」此一命題的理據在於「物各性住」。鎮澄說，他思索了僧肇的論說以後，頗有疑問，「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？」所謂的「考諸聖言，聖言罔證」，說的即是「聖言量」；「求諸正理，正理勿通」，說的即是「理量」。接著，他又提到他曾經將自己的看法請教當時「海內名流」，這些海內名流全部都很氣憤的指責他的愚昧，但「求其為之出理引證者，則未見其人」。亦即沒有人從「聖言量」與「理量」的角度來為僧肇辯護。

其次，由於鎮澄此序寫在萬曆十六年(1588)，當時的《物不遷正量論》草稿還不包含下卷與幻有正傳、幻居真界等人具體商榷的內容，因

[14] 同前註，頁 728 下 17-729 下 3。

此此段文字不能直接當作是對下卷反對者反對議論的批評。不過，綜觀這些反對的意見，確實少有人站在鎮澄所稱的「聖言量」與「理量」，特別是後者的角度來為僧肇辯護。值得一提的是，筆者以為其中一個關鍵因素是因為不是所有人都贊同鎮澄將僧肇〈物不遷論〉視為是一篇旨在論證「物不遷」這個命題的文章，如雲棲袾宏便稱「故此論非正論『物不遷』也」，[15]表現出與鎮澄相左的立場。關於此點，下文還會有比較詳盡的論說，先回到鎮澄的序文上。引文中的第二段論說，鎮澄則表達了自己對於人類理智思維與語言及真理三者間正向聯繫關係的看法。具體來說，至少在這個語境脈絡之下，鎮澄認為語言與真理之間有一定的符應關係，並且佛陀透過人類語言所宣稱的真理，人類可以透過理智思維去認識。

也是在這樣的語言觀基礎上，鎮澄特別重視語言的指意功能，每一個語詞都有它特定的內涵，以及符應的外延，而內涵互斥的兩個概念，不可能對應同樣的一個外延。如上文提到的鎮澄對於問者「何知異物皆無常」的回覆，首先他說因為《涅槃經．聖行品》廣說此義，這是就「聖言量」而言；至於「理量」，鎮澄說：如虛空不會變化（即「不異」），定義為「常」，那麼，相反的，形器會變化（即「異」），所以屬於「無常」。這裡所稱的「理量」，是從論理的角度，指出一物的屬性不可能同時是 A，又是~A。順乎此，鎮澄喜歡講「敵體相違」。如以下此段問答：

> （某問：）然緣生無性，法非有無，乃肇公所常譚者，至論不遷為成性住，却墮此咎，可怪也。蓋悞認莊周夜壑負趨，非謂肇師有此計執也。如〈宗本〉云：「有而性常自空，故曰『性空』。」若然，則向物在向，緣未散時不亦性常自空乎？

[15] 此句話未為《物不遷正量論》徵引袾宏說法時所錄，見載於袾宏自己的著作中，見氏著，荒木見悟監修，宋明哲學研討會譯注，《竹窗隨筆：明末佛教の風景》，福岡：中國書店，2007 年，頁 83。

> （鎮澄答：）向物性空則不得謂向有矣。向既非有，則不可謂今無矣。故知性空、性住，如明與暗，敵體相違矣。[16]

問者的反駁，其實是很多站在鎮澄對立面的批評者回應鎮澄的一種進路，即不把〈物不遷論〉視為是一篇獨立的文章，而認為應該把它放回《肇論》的整體脈絡來理解。例如此問者認為僧肇不會不懂諸法性空這樣的道理，所謂「緣生無性，法非有無，乃肇公所常譚」，並且從〈宗本論〉中引出「有而性常自空，故曰『性空』」的說法，認為僧肇雖說「向物在向」，但從「緣生無性」的角度來說，此向物「不亦性常自空乎」！鎮澄的回答則說，過去之物若是性空的，不可說在過去時存在，若在過去時本就不存在之物，則不可說它現在才不存在（因為它終始沒有存在過）。鎮澄的說法，乍看之下有些奇怪，誠如僧肇在〈不真空論〉中引《放光般若經》說：「故《放光》云：『諸法假號不真，譬如幻化人，非無幻化人，幻化人非真人也。』」[17]從這個角度來說，過去之物即使是性空的，但是還是可以稱它在過去時存在啊，只是它的存在就如幻化人的存在一樣，不是真實的存在而已。那為什麼鎮澄要說：「向物性空則不得謂向有」呢？其實鎮澄所說的「不得謂向有」的「向有」，指的是他所理解的僧肇自己在〈物不遷論〉中的主張，即「求向物於向，於向未嘗無；責向物於今，於今未嘗有」中的「求向物於向，於向未嘗無」；鎮澄直接把「於向未嘗無」，理解成「向有」。關於此點，無論是晚明或是當代，都有人提出反對，因為僧肇只說「未嘗無」，不一定能直接理解成「有」。但是作為一段連續性的論說，僧肇接著是這樣說的：

---

16 釋鎮澄，《物不遷正量論》卷上，《續藏經》冊 97，第 879 經，頁 732 上 8-14。

17 塚本善隆編，〈校定肇論そとの譯註〉，《肇論研究》，京都：法藏館，1955 年，頁 21。

> 於今未嘗有，以明物不來；於向未嘗無，故知物不去。覆而求今，今亦不往。是謂昔物自在昔，不從今以至昔；今物自在今，不從昔以至今。[18]

過去之物在現在之時未嘗存在，所以知過去之物不從過去移動到現在；過去之物在過去之時未嘗不存在，所以知過去之物沒有離開過過去。再就現在之物來說，現在之物也不離開現在移動到過去去。因此說，過去之物自在過去，不是從現在移動到過去的；現在之物存在在現在，不是從過去移動到現在的。鎮澄據此，將「未嘗有」直接理解成「無」，反之，「未嘗無」直接理解成「有」，而「昔物自在昔」與「今物自在今」，則被歸結成「物各性住於一世」了。此亦由僧肇親口所說：「是以言往不必往，古今常存，以其不動；稱去不必去，謂不從今至古，以其不來。不來故不馳騁於古今；不動故各性住於一世。」[19]關乎此，鎮澄在上卷〈續論〉中，對於自己的觀點，再作了比較清楚的解釋，說：

> 有云：肇公物各性住，是以無性為性。
>
> （鎮澄答：）若果無性為性，則向物在向，其性本無，則不得謂之向有矣。向有不有，是即有而無也，即不待緣散，方始曰無，則不得謂之今無矣。今求向物，則曰於向為有，於今為無，是執有為有，固無為無，凡常之謂耳，何由見其無性為性耶？若果無性，無性則無生，無生則無滅，無生滅則無去來，無去無來則不遷之致明矣。又安用膠粘古今（昔物在昔，今物在今），釘定有、無（向有今無），而固招萬世之蔽惑耶？[20]

對鎮澄來說，僧肇指稱的「向物」乃「向有今無」，是存在於向時的真實之物。因此，鎮澄說的「向物性空則不得謂向有」，指的是一物在某

[18] 同前註，頁 9。

[19] 同前註，頁 11。

[20] 釋鎮澄，《物不遷正量論》卷上，《續藏經》冊 97，第 879 經，頁 742 下 5-12。

個時間點上，不可能同時是性空的，又是性住的（性實的）。並且，過去的時間點上本就不存在之物（或說，不是真實存在之物），怎麼又可說它到現在這個時間點上才是不存在的呢？所以鎮澄說：「性空、性住，如明與暗，敵體相違矣。」一物不可能同時既是性空的，又是性住的。其實鎮澄並沒有否定僧肇在《肇論》裡其他文章的論述，只是認為〈物不遷〉對於「物不遷」的論證有缺陷而已，所以他說：「觀其〈般若無知〉、〈涅槃無名〉之論，齊有一空，妙叶真俗，雅合修多羅，雖聖人復起，不易其言也。獨於〈物不遷〉則失之。嗚呼！千里之驥，必有一蹶，大智之明，必有一昧。不其然乎！」[21]

談完了鎮澄喜說「敵體相違」之後，我們再回到〈物不遷正量論序〉「況茲一論，段段結歸『物各性住』，豈曰言在此，而義在彼乎」這一句話。鎮澄之所以提出這樣的反詰，其實是針對有不少對論者要他不要纏絞在表面的語言文字上，要能「得魚忘筌」，把握僧肇的「言外之意」。如德清就說：「若按名責實，雖肇公復起，不易其言；若忘言會旨，雖清涼再出，亦追其武也。」[22]又說：「若高見摘其遷流之語駁之，言言有據，即肇公對詰，亦俛首無辭。但彼亦自解云：『所造未嘗異，所見未嘗同。』意恐足下責其言，未諒其心耶？亦所見未嘗同耶？故曰『正言似反，誰當信者』。」[23]鎮澄則回答說：

> 來謂不肖所駁，若按名責實，雖肇公復起，不異其言；若忘言會旨，即清涼再出，亦當追其武。良哉是言！若果如是，即九十六種之言，與夫百家世諦之談，苟能忘之，皆第一義。又奚止肇公之言哉！

21 同前註，頁 730 上 6-9。
22 同前註，卷下，頁 752 上 8-9。
23 同前註，頁 752 上 13-17。

> 又謂不肖責其言，未諒其心。夫言者心之跡，心者言之本，所謂「心尚無，多觸言以賓無」，故得其言，必得其心，因跡以見其本也。若大士之言，豈肇公心存白而言道累乎？言在東南而意在西北乎？[24]

鎮澄的第一段回答其實有些意氣。就德清所說，鎮澄的駁論一方面若按名責實，即使僧肇復起，也不會與之說法不同，但若忘言會旨，即使澄觀再世，也會追隨僧肇的腳步。而德清自己顯然是站在後者的立場。鎮澄則認為，如果是這樣的話，也可以從忘言會旨的角度，說九十六種外道之言與百家諸子之說，其實也都是第一義諦；意思是說，如果是這樣的話，一切也就沒有什麼好談的了。

至於鎮澄第二段的回答，則又再次表達了他的語言觀，非常值得與〈物不遷正量論序〉相參看，他說「言者心之跡，心者言之本」，又說「得其言，必得其心，因跡以見其本也」，作者心裡的抽象意思是透過語言文字表達出來的，讀者必須透過對語言文字的理解來掌握作者的心意。「心存白而言道累乎」的意思不是很清楚，[25]但「言在東南而意在西北乎」則很明確，鎮澄說，難道僧肇說「東南」時，他的意思其實是「西北」嗎？若從當代多樣的文本理論來說，鎮澄對於作者／文本／讀者之間關係的看法，未免太過偏狹，即使從傳統佛教的觀點來說，也是如此，至少就禪宗來說，語言文字也可以具有破除執著，引導開悟的所謂的「救度」功能，並不單單只是作為傳達說者／作者的抽象意念，正面表述真理的一種媒介而已。不過，也別忘了前文說過，鎮澄是把僧肇〈物不遷論〉視為是一篇論證性的文章，在這樣的脈絡下，他認為語言的使用必須精確，論述必須具邏輯性，而讀者也唯有透過自身的理智思維才能檢視作者論證上的是非對錯。如此脈絡下，這樣的語言觀點是相當合理

[24] 同前註，頁 753 上 2-10。

[25] 蒙徐聖心教授提點，就理校的角度來說，「累」或為「緇」之誤字。此說極可參考。

的。鎮澄並非不知道語言的使用不單只是表述真理的一種媒介而已，[26]但是他在解釋經典文義、商榷舊注，以及與他人論辯上，確實是在這樣的語言觀基礎上進行的。這樣的一種進路展現在《物不遷正量論》，得到當代學者如江燦騰所說「理智治學」的評價，但在鎮澄所處的晚明佛教的環境中，卻也有不少人持反對的態度。這些人大都認為語言最重要的功能在於「救度」，是指向解脫或開悟的。

談完鎮澄的語言觀，接著要對鎮澄思想體系中「聖言量」與「理量」這兩個主要的學思方法先進行歸納性的定義，然後在下一小節的討論中，再就鎮澄自己的論說，對此節歸納的內容進行相互的驗證，或進一步的申說。

「聖言量」與「理量」這兩個學思方法，現在已無能考證鎮澄是不是從他的老師輩那邊學習來的，因為如一江真澧、西峰深、守菴中等人，未見有作品傳世；另一方面，鎮澄之所以體認到這樣的方法，並能加以運用，經論中的教說則扮演了一定的展示性作用，對鎮澄絕對是有所影響的，特別是瑜伽行派的論典，雖然現在也無法指明哪部經典對其方法意識的形成影響最大。鎮澄在注釋相關經論時，特別是在科判上，時常有意識的提醒讀者，佛陀或論師在哪個段落的討論，運用的是聖言量或理量。通常它們是成對出現的。如《攝大乘論修釋》卷一，被科判為「安立阿賴耶識名」的段落中，鎮澄進一步以「上引聖教，次申正理」區分出兩個小段落，又，在解釋「申正理」的段落中說：「上引二偈為聖言量，證第八識名阿賴耶。今明理量，故復徵起。」[27]另一個更有趣的例子是在《楞嚴經正觀疏》卷一佛陀與阿難所謂「七處徵心」的對答中，

[26] 如下文將提到鎮澄回應無明尊者的商榷時，同意對方的觀點說：「祖師門下曾不以實法繫人。此又因病施藥之一端耳。」

[27] 釋鎮澄，《攝大乘論修釋》卷 1，頁 12 右。

對於阿難「心在中間」的主張——「世尊！我亦聞佛與文殊等諸法王子談實相時，世尊亦言：『心不在內，亦不在外。』如我思惟，內無所見，外不相知；內無知故，在內不成；身心相知，在外非義。今相知故，復內無見，當在中間」，鎮澄是這樣解釋的：

> 此中有二量。先引聖言。心非內、外、中間，大乘多談，今欲立中，故略言內、外。「如我思維」下，理量。以內無所見，外不相知，故不在內、外，既非內、外，非中而何？[28]

他認為阿難對於佛陀的回答內容，運用了聖言量與理量，並且，阿難為了支持自己的主張，竟在聖言量上，對於大乘經典常談的心非在內，非在外，非在中間的聖言，略去了心非在中間。當然，阿難最終的主張，還是被佛陀否定了。那麼，究竟什麼是「聖言量」與「理量」呢？窺基說：「量，謂量度，揩定之義。」[29]「聖言量」亦即是以聖言為量，為揩定，即是將經典上的教說作為判斷論說或主張，對錯真假的評判標準。關於此，江燦騰的研究曾將鎮澄的思想特質歸結成四點，其中一點即為「具有重視經典『聖言』的高度取向」，他說：

> 鎮澄在批判僧肇《物不遷論》的「不遷」觀點，是否合乎「法無去來」的教理時，他憑藉的判斷依據，即是以佛陀的「聖言」為最高標準。
>
> 雖然他在〈序〉中提到「考諸聖言，聖言罔證。求諸正理，正理勿通」，但就其語順和語意來看，仍是以「聖言」是否有證，為最優先的考慮。鎮澄的重視「聖言」，是因為他認為佛經是記載佛陀「垂範萬世」的教理所在。[30]

---

28 釋鎮澄，《楞嚴經正觀疏》卷 1，頁 40 左。

29 釋窺基、釋慧沼、釋智周，《會本成唯識論述記三種疏》冊 2，台北：財團法人佛陀教育基金會，2013 年，頁 281。

30 江燦騰，《晚明佛教改革史》，頁 324。

江燦騰認為鎮澄是「以『聖言』是否有證，為最優先的考慮」的說法，大抵不錯，「聖言量」在鎮澄的方法意識中確實佔有優先的地位，但是，更重要的問題則在於如何理解「理量」在其思想體系中的位置，因為這緊密的關聯著如何評價鎮澄學思方法的問題。關於此點還有深化討論的空間，本文將在第三節中進行析論。至於什麼是「理量」呢？便即是以理為量，為揩定了。就鎮澄對於「理量」的運用來看，「理量」的「理」具有兩層意思，其一是「真理」，其二是「論理」。就第一個意思來說，「理量」指的是以真理作為是非對錯的評判標準，又由於經典上的教說代表了佛陀對於真理的宣說，在此脈絡下，「理量」的第一層意思，通常是和「聖言量」是不可分的。「理量」較為核心的內容，則在於它的第二個意思，以論理作為評判的標準，亦即以論證的合理性，有無矛盾來支持或評斷特定的論說或主張。以「論理為量」的方法來說，除了因明「比量」以外，鎮澄慣常使用的其實是兩難式的歸謬論證，特別是在《攝大乘論修釋》中對於「同處各變」說、「因果俱時」說等相宗學說的批評，運用得最多。[31]

以下將透過分析鎮澄對僧肇的批判以及鎮澄面對無名尊者等人質疑的回應，進一步說明這裡所歸納的「聖言量」及「理量」兩種學思方法的特點。

（二）重讀鎮澄對僧肇論證「物不遷」的批評

鎮澄在批評僧肇的論說之前，先對〈物不遷論〉的要旨進行了歸納，說：

> 故肇師出「不遷」之所以云：「求向物於向，於向未嘗無；責

[31] 參見簡凱廷，〈空印鎮澄對相宗學說之商榷〉，《中華佛學研究》18，2017 年，頁 1-40。

> 向物於今，於今未嘗有。於今未嘗有，以明物不來；於向未嘗無，故知物不去。覆而求今，今亦不往。是謂昔物自在昔，不從今至昔；今物自在今，不從昔至今。」一論大旨，意不出此。[32]

由於他把〈物不遷論〉視為是一篇論證「物不遷」的文章，因此歸納的重點在於把關鍵性的論證文句抽繹出來，好進行檢視。甚至還說「人多妄解，今為助明肇公」，根據他自己的判斷，針對上段抽繹出來的文句，進一步申說道：

> 動物之所以得不遷者，以物各性住於一世而不相往來也。何者？求向日之物於向日則有，求向日之物於今日則無，故知昔物自住於昔（若不住昔，於昔應無，昔既不無，故知昔物原住於昔也），不來於今也（若來於今，今則應有，今既不有，則知昔物不來於今也）。昔物既爾，今物亦然。謂求今日之物於今日則有，求今日之物於向日則無，故知今物自住於今，不往於昔也（反上思之）。故曰「覆而求今，今亦不往」。[33]

在鎮澄的申明中，進一步將僧肇所稱「於向未嘗無」與「於今未嘗有」兩者，直接改作「於向日則有」、「於今日則無」，而其所依據的則是僧肇自己所說的「各性住於一世」，因此他又說：

> 大意秖是昔物住昔，不來於今；今物住今，不往於昔。是謂物各性住於一世，所以得不遷也。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。舉之一論，秖此意耳。[34]（底線為筆者所自添，下同）

以上，鎮澄不僅對於從〈物不遷論〉中抽繹出來的關鍵性文句，進行了

---

[32] 釋鎮澄，《物不遷正量論》卷上，《續藏經》冊 97，第 879 經，頁 730 下 16-731 上 2。

[33] 同前註，頁 731 上 3-10。

[34] 同前註，頁 731 上 17-下 3。

改動，在歸結要旨的過程中其實也刻意忽略了論中諸如「言去不必去，閑人之常想；稱住不必住，釋人之所謂往」等等的說法，因此在當時便曾引來懷疑：

> 或問：竊觀肇公遷與不遷，未嘗偏滯，今獨破其不遷，何也？
>
> 答曰：彼雖兩言，意成不遷耳，故以不遷為名。不遷，一論之主也。其曰：言常而不住，稱去而不遷。雖靜而常往，雖往而常靜。兩言一會，去住一致，可與神會，難以事求等，是皆相似語，未可以判其是非。但看他徵釋所以處，祇是物各性住於一世，不相往來之意，更無異說。[35]

面對問者的疑問，鎮澄還是堅持〈物不遷論〉一文主要討論的是「物不遷」這個命題，而僧肇所持的關鍵論據在於「物各性住於一世，不相往來」。當然，並不是所有人都能接受鎮澄這般對於〈物不遷論〉要旨的歸納，這也是為什麼從晚明到當代不斷有反對鎮澄論說者出現的主要原因之一。關於此點，學界的討論已經很多，這裡暫不涉入。以下討論的重點將著重在鎮澄如何透過所謂的「聖言量」及「理量」兩種判準來批評〈物不遷論〉的論說。

1. 以「聖言量」以及「理量」（以論理為量）批判僧肇「物不遷」的論證

鎮澄說：

> 今以聖教勘之，似不然。何則？肇公求向物，既曰「於向未嘗無，於今未嘗有」，是則此物向有而今無也。若物向有今無，是無常法，非不遷也。故《涅槃》（二十）云：「若世間法，本有今無，則名『無常』，譬如瓶等。本無今有，已有還無，故

[35] 同前註，頁 736 下 4-10。

> 名『無常』。」是則向有今無不直不成不遷之宗，反成所遣遷滅宗也。《中論》云：「若法先有性，是則名為常。先有而今無，是則名為斷。」是則向有今無，非常即斷，安得以成《般若》不遷之旨耶？[36]

「以聖教勘之」，即是以「聖言量」的方法來檢視僧肇的論說。這裡，鎮澄分別引用了《涅槃經》及《中論》的說法作為批評的判準。首先，他認為物若是「向有今無」，則是無常法，與僧肇企圖證成的「物不遷」恰好悖反。關於「無常」的界義，則有聖言為證。鎮澄引《涅槃經》的經文，說：

> 若世間法，本有今無，則名「無常」，譬如瓶等。本無今有，已有還無，故名「無常」。

鎮澄認為，就「聖言量」的角度來說，僧肇企圖證成「物不遷」命題所持的理據「向有今無」，反而證成了「物遷滅」這樣的命題。其次，他引《中論》的說法：

> 若法先有性，是則名為常。先有而今無，是則名為斷。

認為就《中論》的說法來說，僧肇所說的「向有今無」，非常即斷，不能證得《般若經》的不遷之旨。[37]

不過，鎮澄對於《涅槃經》及《中論》的引用，和原文都有些出入，實際回查二者的原文，分別作：

---

[36] 同前註，頁 731 下 10-17。

[37] 關於《般若經》的不遷之旨，鎮澄的認識是這樣的：「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。……」同前註，頁 737 下 7-11。

> 若世間法，本無今有，則名「無常」，譬如瓶等，本無今有，已有還無，故名「無常」。[38]

> 若法有定性，非無則是常。先有而今無，是則為斷滅。[39]

這樣的文本出入，如果是源自於鎮澄刻意的更動，則甚為不妥。以《大般涅槃經》為例，兩相對照，乃有「本有今無」、「本無今有」這樣的差異。這樣的文字出入，如果是鎮澄在引證上為了更好的配合自己所稱僧肇對「向物」的認定（所謂「向有而今無」）而作的改動的話，是非常不明智的舉動。因為雖然《大般涅槃經》這段文句未說「本有今無」，但卻也說了「本無今有，已有還無」——「已有」指現在而言，「還無」指未來而言，但若我們將視角從現在挪移至未來的話，「已有」即是「本有」，「還無」即是「今無」了。當然，若鎮澄認為這樣的處理方式已經經過了一層人為的解釋，不免削弱「經證」的效力，那麼他該做的應是再從經典上尋找更適切的說法，而不是任意更動「聖言」的內容。因為既然他將「聖言」視為是評判是非對錯的一種判準，則任意的改動，將更直接削弱自己在論辯上的說服力。[40]

接著，鎮澄再就「理量」與「聖言量」的角度對僧肇的論說提出批判，他稱之為是「教、理俱違，故無因也」：

---

38 曇無讖譯，《大般涅槃經》卷 21，《大正藏》冊 12，第 374 經，頁 491 下 20-21。

39 龍樹著，鳩摩羅什譯，《中論》卷 3，《大正藏》冊 30，第 1564 經，頁 20 中 26-27。

40 這種更動和鎮澄在歸納僧肇《物不遷論》要旨時，甚至將僧肇所言「於向未嘗無」與「於今未嘗有」改作「於向日則有」、「於今日則無」的更動，有所不同；後者的改動是基於鎮澄對《物不遷論》的理解，所謂「人多妄解，今為助明肇公」云云，至於鎮澄的理解正不正確，則是可以再作商榷的。至於對於經文的更動，雖然鎮澄對於文字的改動，並未造成原本是 A 的主張，經改動後變成~A 這樣的情況，但是「聖言量」既然作為鎮澄批判他者主張的一種標準，倘若能任意更動其內容，則說服力將大大的降低。

> 向物性空則不得謂向有矣。向既非有，則不可謂今無矣。故知性空、性住，如明與暗，敵體相違矣。其曰「昔物自在昔，今物自在今」等者，愚謂既稱在昔，乃既滅之物也。物若不滅，即應常今，自不名昔矣。又昔物住昔，今物住今，是異物異世。凡異物異世者，定是無常，故《涅槃・聖行》廣說異法無常以破外道異執之常。今以異物異世以釋不遷，教、理俱違，故無因也。
>
> 且夫時無別體，依物假立，物有流變，生、住、滅位，立三世名。今其言曰：昔物住昔，今物住今。是有為法，墮去、來、今。既墮三世，而曰「不遷」，未之有也。故《涅槃》（二十）云：「常住之法，三世不攝，如來法身，非三世攝，故名為常。」反顯三世攝者，必無常也。誰謂無常而不遷乎？[41]

這裡權將鎮澄的論說分為兩段。第一段的內容，本文先前皆已曾討論過。鎮澄以「《涅槃・聖行》廣說異法無常」來破斥僧肇的主張；此即是「聖言量」。另一方面，「性空、性住，如明與暗，敵體相違矣」的討論，則是就「理量」的角度，指出一物屬性不可能同時是 A，又是~A。更進一步說的話，這裡所稱「理量」指的是「理量」的第二層意思——「以論理為量」。鎮澄說如是則「教、理俱違，故無因也」。鎮澄所稱「無因」之「因」，應該是對於因明術語「宗、因、喻」中「因」一詞的借用，但具體已脫離因明論式脈絡下原本的使用意義。至於引文中的第二段，鎮澄則先提出了對於「時間」此一概念的看法，所謂：「夫時無別體，依物假立，物有流變，生、住、滅位，立三世名」，亦即時間不是實體，是針對「物有流變」現象的假名施設。依乎此，鎮澄說：「今其言曰：昔物住昔，今物住今，是有為法，墮去、來、今。既墮三世，而曰『不遷』，未之有也。」這是什麼意思呢？因為鎮澄認為僧肇「昔物

[41] 釋鎮澄，《物不遷正量論》卷上，《續藏經》冊 97，第 879 經，頁 732 上 12-下 6。

自在昔」的主張，具體指的是昔物「向有今無」，那麼既然物經歷了從有到無的變化，則說明了它屬於有為法的範疇，為三世所攝，這與僧肇想要證成的「物不遷」的命題是相悖反的。鎮澄進一步引《涅槃經》「常住之法，三世不攝，如來法身，非三世攝，故名為常」的說法作為「聖言量」，批評說：「反顯三世攝者，必無常也。誰謂無常而不遷乎？」當然鎮澄這裡運用的是條件句的等價概念。

2.作為「理量」之一的因明比量

關於僧肇「物不遷」論證的批評，鎮澄還運用了因明比量。學界關於鎮澄《物不遷正量論》的研究雖然不少，但關於這個部分，目前僅見有林鎮國曾作過比較細緻的討論。[42]鎮澄《物不遷正量論》利用因明比量對僧肇的論說進行批評，具體出現過兩次，一次是在上卷正論裡進行完「聖言量」的討論之後（所謂「右據聖言量辯竟。若更作比量者」云云），一次是在下卷因問者「西天論者有所立、破，必以因明為準。若三支闕謬，則所立不成。今肇師『不遷』有何過謬而破之耶」的詢問而展開的回答。由於一般認為下卷的內容比較晚出，因此我們可將下卷關於因明比量的討論視為是上卷有關部分進一步的補充與完善。在上卷的討論中，鎮澄主要指出僧肇的論說犯了因明「法自相相違」的過錯，但至於為什麼犯過，則沒有解釋。在下卷中，鎮澄則提出了僧肇的論說犯了「法自相相違」以及「法差別相違」兩種過錯，並且進行了解釋。我們先來看下卷關於「法自相相違」的討論與解釋，再回過頭來檢視上卷相應部分的討論。

鎮澄在下卷中說：

> 肇師立今、昔不遷云：求向物於向，於向未嘗無；責向物於今，

[42] Chen-kuo Lin, “Logic, Scripture, and Hermeneutics in Zhencheng’s Critique of the Thesis of No-motion,” *Journal of Indian Philosophy*, forthcoming.

> 於今未嘗有。此昔物不遷之因也。次舉因成宗云：於今未嘗有，以明物不來；於向未嘗無，故知物不去。此「昔物不遷」宗也。今物亦然。故曰：覆而求今，今亦不往。且如「向有今無」因，成立「昔物不遷」宗，因明之法犯二種過，謂「法自相相違因」、「法差別相違因」。法自相相違因者，即「向有今無」因，於「不遷」宗法言陳自相相違，謂不遷言常，向有今無是無常故，於彼「常」言，自相相違。[43]

為了方便討論，先就鎮澄的意思，將僧肇的論說擬成以下論式（因明論式一）：

> 宗：昔物不遷
> 因：向有今無

「法自相相違因」的「法」，指的是宗中的後陳，在這個例子中，「法自相」指的是「不遷」，而「法自相相違因」的「因」，則指的是「向有今無」；「法自相相違因」的意思是指，「向有今無」這個因無法證成「昔物不遷」這個宗，反而證成了「昔物遷」這個宗。「遷」這個法自相與原來宗中的「不遷」這個法自相是相違的，因此稱「向有今無」為「法自相相違因」。所以鎮澄說：「不遷言常，向有今無是無常故，於彼『常』言，自相相違。」依此回過頭來看上卷關於「法自相相違」的段落，鎮澄的意思就比較清楚了。他說：

> 肇公出「不遷」因，云：「求向物於向，於向未嘗無；責向物於今，於今未嘗有。」是則向有今無，迺法自相相違，因向異品上轉也。量云：向日少年是有法，決定遷滅為宗。因云：向有今無故。同喻：如前陰。前陰今不有，前陰已遷滅。少年今不有，少年亦遷滅也。[44]

---

[43] 釋鎮澄，《物不遷正量論》，《續藏經》冊 97，第 879 經，頁 740 上 2-10。

[44] 同前註，卷上，頁 739 下 18-740 上 5。

鎮澄這裡所說的「肇公出『不遷』因，云：『求向物於向，於向未嘗無；責向物於今，於今未嘗有。』是則向有今無」云云，即可擬為上舉因明論式一，而「廼法自相相違，因向異品上轉也」，意思是指，作為此論式的因「向有今無」，唯於異品中有，反證成「昔物遷」這個宗。此犯了「法自相相違」的過錯。他所舉的「向日少年是有法，決定遷滅為宗」這個三支論式的例子，是用以說明「向有今無」此因原是為了證成「向日少年決定不遷滅」這個宗，卻反而證成了「向日少年決定遷滅」宗，即：

宗：向日少年決定遷滅
因：向有今無
同喻：前陰

至於下卷提到的另一種「法差別相違」過，鎮澄則說：

> 法差別相違因者，謂若據言陳，則向有今無即是無常，若推肇師意許，向有今無為成性住。以向物住向不滅不化，但不來今，故曰「今無」，非謂昔物已滅也。差別相違者，此「向有今無」因，如能成立意許皆物住昔不滅不來不遷之宗，如是亦能成立於此相違「向有今無，無常遷滅」宗也。[45]

這裡，我們根據鎮澄所說的「言陳」與「意許」將此段論說區分成兩個三支論式來討論：

（一）言陳

宗：昔物遷
因：向有今無

[45] 同前註，卷下，頁 745 上 10-15。

（二）意許

宗：昔物不遷
因：向有今無

鎮澄認為，就宗後陳而言，僧肇意許的是「不遷」，他以「向有今無」這個因欲證成「昔物不遷」宗，但就「向有今無」這個因來說，卻也能成立「昔物遷」宗；亦即「向有今無」此因能為所立法差別相違宗的正因，則此因對「昔物不遷」這個僧肇意許的宗來說，就是相違因了。理論上來說，鎮澄對於僧肇犯了「法差別相違」過錯的理解似乎沒有錯，但如果以《因明入正理論》討論「法差別相違因」所舉的例子來看，又有可商榷之處：

宗：眼等必為他用
因：積聚性
同喻：臥具

一般認為這是數論師對佛弟子所立的比量。數論師主張的「神我」，不為佛弟子所接受，佛弟子只許有假我，所以如果數論師若立宗為「眼等必為神我用」，在「神我」這個宗依上便是不極成的，因此他含糊的立宗為「眼等必為他用」，卻暗自意許「他」指的是「非積聚他」（即「神我」）。此與佛弟子意許的「積聚他」，兩相差別。如果佛弟子利用「積聚性」這個因，證成了「眼等必為積聚他用」，則數論師所立的比量犯了「法差別相違」的過錯。[46]就這個例子來看，是先有「他」這個言辭，再就這個言辭分成「非積聚他」與「積聚他」兩種相差別的意許，可是在鎮澄的解釋中，並未有一言辭作為宗後陳而涵攝「遷」與「不遷」這

[46] 關於「法差別相違因」的解釋，見呂澂，《因明入正理論講解》，北京：中華書局，2007 年，頁 237-239。

兩個意許。就此來說，鎮澄認為僧肇犯了「法差別相違」過錯的說法是否合理，不無疑問。

（三）重讀鎮澄對諸家質疑的回應

在《物不遷正量論》下卷中，鎮澄曾針對幻有正傳、幻居真界等七人的回應提出反駁。由於本節旨在歸納說明「聖言量」及「理量」兩種鎮澄學思方法的特點，因此不擬重新梳理所有的論辯。[47]筆者將就鎮澄對幻居真界的其中一點批評，討論前一小節還未討論到的歸謬法。這是在以「論理為量」的「理量」中鎮澄最習用的一種方法。此外，本小節還打算透過討論鎮澄對無名尊者、雲棲袾宏的批評，強調他對「聖言量」及「理量」兩種學思方法的重視，同時也藉以指出由於鎮澄過於重視這兩種方法，導致他在論辯過程中出現了若干盲點。

1.對幻居真界回應的辯駁

幻居真界為紫柏真可弟子。紫柏真可門下如密藏道開、幻余法本、洞聞法乘等人，與鎮澄皆有所往來關係密切。這裡，欲利用鎮澄對於真界回應的其中一點，展示「論理為量」的「理量」中他所習用的論辯方法之一——歸謬法。

鎮澄先提出真界的說法，說：

> 來謂世人求向物，所以起無見者，如求張三於去年，而去年張三已死，故起無見，是於無執無，即邪見斷見之無，而肇公曰「去年張三未嘗無」，是破其無見也。[48]

鎮澄說，真界解釋世人求向物所以興起無見，就如求張三此人於去年，

---

47 具體可參考江燦騰，《晚明佛教改革史》，頁 338-366。

48 釋鎮澄，《物不遷正量論》卷下，《續藏經》冊 97，第 879 經，頁 747 下 1-3。

但去年的張三已死，所以起無見，於無執著無，是邪見斷見之無，僧肇所說「去年張三未嘗無」，此乃破對方所興起的無見。就此來看，真界是從破除執見的角度，回護僧肇所說的「求向物於向，於向未嘗無」的「於向未嘗無」不即是鎮澄所說的「向有」。關於真界的說法，鎮澄則採歸謬的方式，進行一連串的反駁，他說：

> 若爾，次句云「責向物於今，於今未嘗有」定是破世人有見矣。則世人應計張三去年是無，今年是有。若爾，則去年死張三，今年却活也。不然，世人何自起有見耶？既無是見，何故肇公道「於今未嘗有」而破之耶？[49]

鎮澄說，如果真是這樣的話，那麼僧肇次句「責向物於今，於今未嘗有」一定是破世人有見了。那麼，世人一定是計執張三去年無，今年有。若然，去年死了的張三，今年卻又活過來了。倘若不是這樣的話，世人從何自起有見？亦即世人之有見，如何解釋？既然世人不起「去年死了的張三，今年卻又活過來了」的有見，那僧肇為什麼要說「於今未嘗有」來破斥世人呢？

接著，鎮澄進一步說：

> 若謂後句「未嘗有」不破有見，則前句「未嘗無」定亦不破無見矣。且向年（尚）〔死〕[50]張三既無却活之理，則向無今亦無矣。而仁謂肇公「於向未嘗無」，是即張三無處說有，是以無物為物，則次句「於今未嘗有」，却又於張三無處說無，是又以無物為無物也。則不唯淺陋，又且乖離，不足以為肇公輔，適足以增肇公累也。[51]

---

[49] 同前註，頁 747 下 5-7。

[50] 「尚」，和刻本作「死」。就文脈來說，作「死」，較為合理，故應以和刻本為正。

[51] 釋鎮澄，《物不遷正量論》卷下，《續藏經》冊 97，第 879 經，頁 747 下 7-13。

如果說後句「未嘗有」不是為了破有見的，那麼前句的「未嘗無」也一定不是破無見的。何況之前死去的張三，沒有活過來的道理，亦即向無今亦無，那麼你（指真界）說僧肇所說的「於向未嘗無」是在張三無處說有張三，此是以無物為物，那麼次句「於今未嘗有」卻又是在張三無處說無張三，此又是以無物為無物。如此，「不唯淺陋，又且乖離，不足以為肇公輔，適足以增肇公累」。為什麼鎮澄這樣批評呢？前以無物為物，後以無物為無物，有什麼問題？考鎮澄的意思，僧肇所說「求向物於向，於向未嘗無；責向物於今，於今未嘗有。於今未嘗有，以明物不來；於向未嘗無，故知物不去」是一連貫性的論說，若「於向未嘗無」是以無物為有物來破斥世人執持的無見，那麼後句「於今未嘗有」當是以有物為無物來破斥世人執持的有見。但是，若以張三的例子來說，世人執持的有見將會是去年已死的張三今年又活過來了，這是不符合一般的經驗法則的。那麼，「於今未嘗有」是為了要破除什麼執見呢？若說「於今未嘗有」並不是要破除什麼執見，那麼「於向未嘗無」一定也不是用來破除執見的。若說僧肇所說「求向物於向，於向未嘗無；責向物於今，於今未嘗有」中「於向未嘗無」與「於今未嘗有」兩者的用意不同，前者是為破除無見的（「以無物為物」），後者只是對事實的一種描述（「以無物為無物」），那麼這樣的解釋並沒有解決什麼問題，只不過是徒增添僧肇的麻煩而已。顯然，鎮澄認為「求向物於向，於向未嘗無；責向物於今，於今未嘗有」是一具有對偶性的連貫性論說。面對鎮澄的批評，真界可以怎麼回應呢？

其實，他可以堅持主張「於今未嘗有」確實是為破除世人「有見」的，亦即就是有人認為「死去的張三，今年又活過來了」，無論這從經驗法則來說是如何的荒謬。不過，鎮澄與真界的諍論，孰是孰非，不是本文討論的重點，筆者只是想透過這個例子，展示鎮澄慣用的歸謬論證。

2.對無名尊者回應的辯駁

鎮澄引無名尊者的回應，說：

> 善說法者，貴在得旨，不在執言；貴在變通，不在固泥。如來遺教猶孫子兵法也。善用兵者，貴在臨時神變。若固守常法而不知通變者，鮮不敗矣！肇公說法，神變者也，豈可以死殺法而難哉！如《涅槃》說：諸法無常，佛性是常。六祖却道：佛性無常，諸法是常。豈可以定法為難哉！[52]

今尚未能考證出無名尊者具體是何人。他以孫子兵法比喻佛法，認為善說法者，就如同善用兵法者，貴在通變，不能死執常法。並以六祖惠能為例，指出其「佛性無常，諸法是常」的說法雖違背《涅槃經》「諸法無常，佛性是常」的教說，但卻不能據此為難。無名尊者這段文字的理路，是著重語言的語用功能，把語言當作「破執」或「救度」的工具，而不是指涉「真理」的媒介。他認為必須從這個角度來看待僧肇〈物不遷論〉這篇文章。此種觀點一般被認為是禪宗教學的主要進路之一。而鎮澄並沒有否定禪宗此一路數，因此他說：「祖師門下曾不以實法繫人，此又因病施藥之一端耳。」指出慧能是因有人聽說經典上的教說，「如言生執」，以為「佛性定常，諸法定無常」，故翻案稱「佛性無常，諸法是常」，此舉「本為破執」。鎮澄進一步把慧能這一禪門教學進路和講門判教體系中的「般若宗」聯繫起來，指出二者共通的旨趣皆在「掃蕩諸見」。他說：

> 然祖師禪即吾般若宗也。六百卷《般若》，世、出世間，不說一法真實，即祖師所謂不用求真，唯須息見。但願空諸所有，慎勿實諸所無。宗門無肯路是也。故六祖指佛性為無常，即古德所謂理不成就、事不成就之論。皆般若之旨焉。故《大般若》

[52] 同前註，頁 747 下 15-748 上 2。

> 中真如、佛性、菩提、涅槃，一皆蕩去，乃至云：設有一法過涅槃上，我亦說為如夢如幻。學般若菩薩，固當如是。若不如是，不足以明般若。蓋若不如是，一番縱說真如、佛性、菩提、涅槃，無出夢想顛倒耳，又烏足以見涅槃真常之性乎？[53]

不過接下來鎮澄的說法卻頗為可疑，他說：

> 至於《楞嚴》、《涅槃》、《勝鬘》如來藏等圓極終實之典，皆說佛性真常不變，諸法皆客塵生滅無體，既無自體，則亦不離乎真矣。故《法鼓經》云「一如空經是未了義」，即此謂也。蓋修多羅乃諸佛法印也。自古人師悟後，千說萬說，未有不與修多羅合者，所謂書同文車同軌；不合則非異即邪矣。如善用兵者，雖千變萬化，未有不合兵法者也。[54]

《楞嚴經》等經皆說佛性真常不變，諸法皆客塵生滅無體云云，表明了鎮澄的真理觀，這沒有問題。有問題的是，如果對於語言使用的立場是著重其破執的救度功能，為什麼還需要求所使用的語言，其內容必須滿足「聖言量」呢？鎮澄並沒有多加解釋。接著，他借問者之口提出「六祖云佛性無常，與何經同」的疑問，回答道：

> 《淨名》云：不生不滅，是無常義。《涅槃》亦有此義，謂煩惱、佛性，本有今無等是也。以理求之，理、事各有常、無常義；理則隨緣故無常，不變故常；事則成相故無常，體空故常。則六祖之言常、無常義，自合教義矣。是則六祖之言，求之於教，於教有證，求之於理，於理亦通。而肇師往物不化，性各異住，求之於教，於教無考，求之以理，於理未通。如有可通，則必聞命耳。[55]

---

53 同前註，頁 748 上 18-下 9。
54 同前註，頁 748 下 9-15。
55 同前註，頁 748 下 16-749 上 5。

鎮澄舉證指出六祖慧能「佛性無常，諸法是常」的說法，既符合「聖言量」，也符合「理量」。只是若就鎮澄的說法來看，當慧能面對「佛性常」的執見，宣說「佛性無常」的主張以破除對方的執見時，其「佛性無常」主張還符合了「理則隨緣不變故常」的真理義。以此作為條件的意義是什麼呢？如果沒有深意的話，那麼就較為權謀的詮釋角度來說，鎮澄的主要用意其實是在最後一段，所謂「而肇師往物不化，性各異住，求之於教，於教無考，求之以理，於理未通。如有可通，則必聞命耳」，企圖把論敵拉近自己設定的局裡，希望對方若要為僧肇辯護，就要從「聖言量」和「理量」的角度著手。當然，對方若是個思路清楚的對論者的話，便會拒絕。因為兩人歧見的根本原因出自於對於僧肇〈物不遷論〉此文性質的不同認識：一則視為是論證「物不遷」這個命題的論文，一則認為是具有救度功能的說法文。根據這樣的歧異，鎮澄應當作的不是一方面贊成對方的立場，一方面卻又要求對方要運用「聖言量」和「理量」的方法為僧肇辯護，他所要作的應是針對〈物不遷論〉究竟是什麼樣性質的文章，進行申論，好支持自己的觀點或否定對方的觀點才是。

3.對雲棲袾宏回應的辯駁

鎮澄對於雲棲袾宏回應的批評，先引對方的說法，說：

> 有以肇公「物各住位」立「不遷」意，其不知緣生性空而駁之者，余謂不然！使肇公前無〈宗本〉，後無三論，則如所駁也。今前之〈宗本〉，後之三論，其示緣生性空之旨，委曲詳盡，豈〈物不遷〉輒迷是義哉？蓋肇公為世人執今昔之物遷流，故返之曰：「汝之所謂遷者，正我所謂不遷耳。」是謂就路還家以賊攻賊，位不轉而易南為北，質不改而變鍮為金，巧心妙手，無礙辨才也。以其為反世人今物昔物遷流之見，故始終惟論物各住位，不言性空。使觀〈宗本〉可以貫通默會耳。今以不知性空而駁之，彼豈心服哉？又曰：肇師若知有今日事，論尾聊

> 增數語，結明此意，則駁何由生？此說肇公必首肯，不知駁者能信否乎？[56]

袾宏認為要把〈物不遷論〉放回《肇論》的整體脈絡，指出《肇論》〈宗本義〉等文對於緣生性空之要旨已說得非常詳盡，「豈〈物不遷〉輒迷是義哉？」他同樣從「因病施藥」的角度，解釋〈物不遷論〉「始終惟論物各住位」，是為了以之「反世人今物昔物遷流之見」。關於此段引文，袾宏自己的著作也曾收錄類似的文章，但文字不全然相同：

> 有為〈物不遷論〉駁者，謂肇公不當以「物各住位」為「不遷」，當以「物各無性」為「不遷」。而不平者反駁其駁，或疑而未決，舉以問予。予曰：「為駁者，固非全無據而妄談。駁其駁者，亦非故抑今而揚古。蓋各有所見也。我今平心而折衷之。子不讀〈真空〉、〈般若〉、〈涅槃〉三論，及始之〈宗本義〉乎？使無此，則今之駁，吾意肇公且口掛壁上，無言可對，無理可伸矣。今三論發明性空之旨，罔不曲盡，而〈宗本〉中又明言緣會之與性空一也，豈不曉所謂性空者耶？蓋作論本意，因世人以昔物不至今則昔常往，名為物遷，故即其言而反之。若曰：『爾之所謂遷者，正我之所謂不遷也。』此名就路還家，以賊攻賊，位不轉而易南成北，質不改而變鍮為金，巧心妙手，無礙之辯才也。故此論非正論『物不遷』也，因昔物、今物二句而作耳。若無因自作，必通篇以性空立論，如三論矣。茲徑以不曉性空病肇公，肇公豈得心服？是故『求向物於昔，於昔未嘗無；責向物於今，於今未嘗有』此數言者，似乖乎性空之旨，然昔以緣合不無，今以緣散不有，緣會、性空既其不二，又何煩費辭以辨肇公之失哉？」或問：「何故彼論通篇不出此意？」曰：「以有緣會不異性空之語在〈宗本〉中，觀者自可默契耳。

[56] 同前註，頁 754 下 15-755 上 9。

> 若知有今日，更於論尾增一二語結明此意，則駁何繇生？吁！肇公當必首肯，而不知為駮者之信否也？」[57]

若與鎮澄引文相較，此文不同處有兩點可以注意。第一是在這篇文章中，袾宏明白指出「此論非正論『物不遷』也」，為鎮澄引文中所無。不過，即使上段引文沒有出現這樣的歸結，但綜觀其文意，「此論非正論『物不遷』」的意思，也表達得很清楚。另一個不同處則是前段引文說〈物不遷論〉「始終惟論物各住位，不言性空」，但在這段引文中 以「昔以緣合不無，今以緣散不有」來解釋「於昔未嘗無」與「於今未嘗有」，認為〈物不遷論〉雖然表面談性住以破常人遷滅執見，但其論述實際上是與緣起性空的道理相暗合的。目前已無能考探這樣的差異是出自於鎮澄引用時的節略，還是袾宏後來就自己的說法再作修訂。

至於鎮澄的批評，他先說：

> 雲棲主張「不遷」雖無聖言為據，且有道理可申，非若諸方捺硬杜撰，反成誣累肇公也。其道理者，意謂肇公以緣會性空立宗本義，則四論一以貫之矣。故〈不遷論〉中雖言不及此，而以本統末，則性空之理，可不言而會也。[58]

鎮澄的說法，形式上似乎符合「聖言量」與「理量」的兩種檢視方法，但是實際上他說的「且有道理可申」，只是針對袾宏認為要把〈物不遷論〉放回《肇論》的整體脈絡來考察，這和「理量」似乎沒有什麼聯繫。不過，鎮澄順此批評道：

> 今謂〈宗本〉雖言性空，而〈不遷〉却言性住，本末相反，敵體成違，因明之法謂之「自語相違過」也。且夫聖教皆言因滅

[57] 釋袾宏著，荒木見悟監修，宋明哲學研討會譯注，《竹窗隨筆：明末佛教の風景》，頁 83。

[58] 釋鎮澄，《物不遷正量論》卷下，《續藏經》冊 97，第 879 經，頁 755 上 10-14。

> 果生，肇公却道因不滅果生。《涅槃》云：「本無今有，是無常法。」肇公謂有今無，[59]却成不遷，不遷則常也。《涅槃》云：「若筭數法，初一不滅，乃有百千，以是義故，諸法是常。此外道常見也。」肇公亦立初篢不滅，乃有高山；初步不滅，乃有千里。與外道所計，會不少異。雲棲既主張性住，胡不為其出理，如何得內不違于聖教，外不濫于邪宗乎？且性住之談既合佛意，則三藏聖教豈無片言隻語為之證乎？既無聖言可證，而徒以〈宗本〉之是而是不遷之非，謂之本末一貫者，若然，則亦可以堯之聖而聖丹朱，太玄之善而善美新乎？若可以彼是而是此非，則亦可以此非而非彼是也。余固謂以三論之通而通不遷者，不可也。以不遷之塞而塞三論者，亦不可也。[60]

鎮澄認為〈宗本論〉主張的性空，與〈物不遷論〉主張的性住，這兩種形上主張，敵體相違，犯了因明「自語相違過」。這是從理量的角度而言。而從聖言量的角度來說，「聖教皆言因滅果生，肇公却道因不滅果生」，也與聖言不合。因此，鎮澄說：「雲棲既主張性住，胡不為其出理，如何得內不違于聖教，外不濫于邪宗乎？」但是，袾宏明確的說〈物不遷論〉「始終惟論物各住位」是為了破除「世人執今昔之物遷流」之執見，這並不表示他同意「性住」這樣的形上主張。鎮澄要不是誤讀袾宏的說法，要不就是刻意曲解其意思。不過以下一段論說，鎮澄則回到袾宏「因病施藥」的立場，就此批評說：

> 其曰就路還家，巧心妙手等語，徒誇其妙，未見其所以妙也。若世人執今昔之物，遷變無常，無常故無性，無性故空，而觀之者可以厭生死，趣涅槃，故經云：「諸行無常，是生滅法。生滅滅已，寂滅為樂。」雪山大士歎前二句曰：「此是大乘空義，半如意珠也。」是則世人之今昔無常遷變之說，於教有證，

[59] 「謂有今無」，和刻本同。但從理校的角度來說，當作「謂向有今無」。

[60] 釋鎮澄，《物不遷正量論》卷下，《續藏經》冊 97，第 879 經，頁 755 上 14-下 10。

> 於理有通，於人有益，而肇公反之曰：昔物不滅，今物不動，各住一世。未委此說，於教何據？於理何優？於人何益？三者既無，而欲反彼成此，豈非以似亂真，抱鍮而棄金乎！巧心妙手，固如是耶！[61]

鎮澄認為「世人之今昔無常遷變之說」，「於教有證，於理有通」，「觀之者可以厭生死，趣涅槃」，「於人有益」。就這三點來說，反問僧肇「性住」之說，「於教何據？於理何優？於人何益？」「因病施藥」的說法是把語言當作是救度的工具，作為救度工具使用的語言，其內容為什麼一定要符合「聖言量」或「理量」，鎮澄並沒有解釋，這點上文已經討論過。不過，就「因病施藥」的立場來說，鎮澄所問「於人何益」確實是一個重要的問題，但要回應這個問題也很簡單，「遷變無常之見」雖可有「厭生死，趣涅槃」之益，但太過執持「遷變無常之見」所意味著的執心，是造成生死輪迴的根源，必須加以破除，這也是傳統佛教中不難見到的觀點。就此可以說，以「物各住位」的主張破除「世人執今昔之物遷流」的執見，於世人是有益的。其實，鎮澄應該把批評的焦點放在袾宏所說的「始終惟論物各住位」一事上。我們姑且同意主張「物各住位」是為了破除「遷變無常」的主張，是「因病施藥」中的「藥」，而不是對於形上真理的正面表述，但即便如此，真正的問題在於袾宏所說的「始終惟論物各住位」中的「論」一字上；果若袾宏也同意〈物不遷論〉一文主要是以論證的方式證成「物各住位」的主張，而鎮澄也證明了這樣的論證是錯誤的，那麼緊接而來的問題是，僧肇用以破除「遷變無常」執見的「性住」，為什麼要用錯誤的論證來證成？是為了要破除世人以論證為真作為是對錯判準的執見才使用的嗎？重視論證的人往往是重視論證背後的理性思維，那麼用錯誤的論證是為了要破除該類人仰賴理性思維的執見嗎？並且，以錯誤論證所得到的「性住」這個主張，

[61] 同前註，頁 755 下-756 上。

進一步解釋「如來功流萬世而常存，道通百劫而彌固」，乃至經典上所稱的「三災彌綸而行業湛然」等因果關係，這又是為了什麼執見而說的呢？就此不知袾宏將如何回應？

三、如何評價鎮澄學思方法：論「理量」(「以論理為量」) 的定位

上一節利用《物不遷正量論》討論鎮澄的學思基本方法——「聖言量」與「理量」的具體內涵，此節則進一步談如何評價鎮澄學思方法的問題。而其中的關鍵則在於「以論理為量」的「理量」。「理量」的第一層意思是「以真理為量」，即以真理作為是非對錯的評判標準。又由於經典上的教說代表了佛陀對於真理的宣說，在此脈絡下，此意義的「理量」是和「聖言量」分不開的。特別是對於作為一位講門僧人的鎮澄來說，「聖言量」作為一種權威，表面上必然該佔有優先的地位，這是不消說的。雖然如何解釋經典上的教說，以及如何選定不同經典教說的優先次序，又是另外一回事。但是如果鎮澄的學思方法僅僅只是訴諸於經典教說的權威，那麼其實也沒有什麼好評價的。評價鎮澄學思方法的真正關鍵實際上在於「理量」的第二層意思「以論理為量」。這一層意義下的「理量」指的是檢視論說有無邏輯謬誤或理論缺陷，因此其訴諸的主要是人類的理智思維（以鎮澄自己的說法乃是「意智思惟」）。而這也是江燦騰評論《物不遷正量論》具有「理智治學」面向的原因所在。但是，這一層意義下的「理量」在鎮澄學思體系中所扮演的角色份量到底有多重？這將密切的關係到如何評價其學思方法的問題。

這裡，要引進一個參照對象來談「以論理為量」的「理量」在鎮澄學思體系中的定位問題。根據林鎮國的研究，他將鎮澄和德清處理「物不遷」議題的進路，分別稱為“Analytic Hermeneutics” 及 “Experiential Hermeneutics”，後者特指的是憨山德清晚年所著《肇論略註》對於〈物不遷論〉一文的詮釋進路。德清在《憨山老人年譜自敘實錄》中自述萬

曆四十四年(1616)避暑廬山金竹坪時「註《肇論》」，當時他已七十一歲。[62]德清在《肇論略註・物不遷論》文後有一跋語，說：

> 予少讀《肇論》於不遷之旨，茫無歸宿，每以旋嵐等四句致疑。及後有省處，則信知肇公深悟實相者。及閱《華嚴大疏》至〈問明品〉「譬如河中水，湍流競奔逝」，清涼大師引肇公不遷偈證之，蓋推其所見妙契佛義也。予嘗與友人言之，其友殊不許可，反以肇公為一見外道，廣引教義以駁之。即法門老宿，如雲棲、紫柏諸大老，皆力爭之，竟未迴其說。[63]

文中的「友人」指的即是鎮澄。德清早年離開五臺山後，往住牢山，其間幻余法本到訪，攜去鎮澄駁〈物不遷論〉的草稿。德清讀了以後致信與鎮澄商榷，信中內容遂被鎮澄節錄到後來出版的《物不遷論正量》中，進行反駁。江燦騰認為鎮澄在《物不遷論正量》中對德清的意見「提出銳利的批評，使德清陷入極尷尬的場面。故晚年有《肇論略註》，即所以了此生平的公案」。[64]此說可從。德清可謂是借《肇論略註》捲土重來，為自己在此場相當受矚目的諍辯中留下最終的意見。德清認為僧肇的〈物不遷論〉，正如論題所揭示的那樣，確實是正面表述「物各性住一世」的主張，這與前文提到的無名尊者等人「因病施藥」的觀點不同，但是另一方面，他又與鎮澄認為「物不遷」是僧肇透過論證而得致的結論此一看法也不相同，他以為「物不遷」是人類直觀下所體證到的真理。德清在解釋〈物不遷論〉的標題時，便開宗明義的表明了這樣的立場，說：

---

62 釋德清述，釋福善記錄，釋福徵述疏，《憨山大師年譜疏註》，《明版嘉興大藏經》冊 22，頁 820 下。

63 釋德清，《肇論略註》卷 1，《續藏經》冊 96，第 873 經，頁 590 下 3-9。

64 江燦騰，《晚明佛教改革史》，頁 302。

> 此論俗諦即真，為所觀之境也。「物」者，指所觀之萬法。「不遷」，指諸法當體之實相。以常情妄見諸法似有遷流，若以般若而觀，則頓見諸法實相，當體寂滅真常，了無遷動之相。所謂「無有一法可動轉」者，以緣生性空，斯則法法當體，本自不遷，非相遷，而性不遷也。能見物物不遷，故即物即真。真則了無一法可當情者。以此觀俗，則俗即真也。良由全理成事，事事皆真，諸法實相，於是乎顯矣。論主宗《維摩》、《法華》，深悟實相，以不遷當俗，即俗而真，不遷之旨，昭然心目。[65]

德清說，「物」為「所觀之萬法」，「不遷」是「所觀之萬法」的「當體之實相」，僧肇因為「深悟實相」，「頓見諸法實相，當體寂滅真常，了無遷動之相」。至於德清是怎麼知道此事的呢？因為他說他有過相同的直觀經驗：

> 予少讀此論（指《物不遷論》），竊以前四不遷義，懷疑有年，因同妙師結冬蒲阪，重刻此論，校讀至此，恍然有悟，欣躍無極，因起坐禮佛，則身無起倒，揭簾出視，忽風吹庭樹，落葉飛空，則見葉葉不動。信乎！「旋嵐偃嶽而常靜」也。及登廁去溺，則不見流相，歎曰：誠哉！「江河競注而不流」也。於是回觀昔日《法華》世間相常住之疑，泮然冰釋矣。是知論旨幽微，非真參實見而欲以知見擬之，皆不免懷疑漠漠。吾友嘗有駁之者，意當必有自信之日也。[66]

《憨山老人年譜自敘實錄》繫德清與妙峰福登結冬蒲阪於萬曆二年(1574)，[67]比他因見鎮澄《物不遷論》駁草，去信商量的時間點還早。果若如此，他為何在信中未明言此一體證經驗的立場來反駁鎮澄對〈物不

---

65 釋德清，《肇論略註》卷 1，《續藏經》冊 96，第 873 經，頁 581 下 3-12。

66 同前註，頁 587 下 1-9。

67 釋德清述，釋福善記錄，釋福徵述疏，《憨山大師年譜疏註》，《明版嘉興大藏經》冊 22，頁 803 下-804 上。

遷論〉的批評呢？不唯如此，蘇惟霖曾記汪以虛之言，說：

> 登公（指福登）者，某於丁年識之。往時不識此公，□□□□後問憨公（指德清）云：登公何如？憨云：宗門下真實衲子。曾與同住臺山，一日推小車，云：一微塵裏轉妙法輪。師□□□□云：法輪如何轉？幾為他死。師云：參去。又一日，見秋風落葉，誦《物不遷論》，師取一葉問云：是動是靜？又幾為他死。憨公蓋事之左。[68]

德清與福登居五臺在萬曆二年(1574)之後，倘若德清居蒲阪時已體證到「落葉飛空，則見葉葉不動」的「當體實相」，何以後來在五臺山時「見秋風落葉，誦《物不遷論》」，又為福登提點所動？年譜的追記，還可商榷。此暫不論。總之，德清在《肇論略註》中的看法表明了他認為透過直觀獲致的真理是可以用語言正面表述的。這是第一點。其次，如果我們視德清在給鎮澄信中所說的「不肖所駁，若按名責實，雖肇公復起，不異其言」，指的是他認為鎮澄就「聖言量」及「理量」等方法檢視僧肇相關論說確實可以指出其論證上的矛盾的話（當然，其中的關鍵點在於「以論理為量」的「理量」），那麼，我們便可以進一步說，德清認為這樣的真理雖然可以運用人類語言加以正面表述，但違反人類的理智思維，或說是超出人類的理智思維可以認識的範圍。德清此一訴諸直觀經驗的詮釋進路，就當代學院體制的學術立場而言，是難以檢驗真偽的，但就佛教作為一門宗教來說，德清的宣稱一定有他的受眾。[69]但是以這

---

68 此段節錄自蘇惟霖書「清涼高妙處」之跋文，錄文全文見趙林恩，《五臺山碑文》冊上，太原：山西人民出版社，2016 年，頁 18-19。

69 如稍後崛起於江南的臨濟宗匠密雲圓悟，面對此一圍繞著「物不遷」的叢林諍論，便是以相同的立場來批評鎮澄，他說：「空印大端未嘗親證到從本以來情與無情同箇氣分一妙真法界，若到者箇境界則無你分別處，無你推測處」，又說：「物不遷乃三世諸佛歷代祖師自證境界，不繇他得者故。老僧據自證，非從佛祖及我老和尚邊得，乃自從本以來物不遷故。」此兩段引文見釋圓悟，《密雲圓悟

樣的立場來反對鎮澄的德清，若遇到有人宣稱自己透過直觀經驗體證到的諸法實相不是物不遷，怎麼辦？說他工夫未到，體驗到的不是真正的諸法實相？十個人這樣主張呢？乃至成千上百人這樣主張呢？當然這也不是像當代公共事務，訴諸於人數比例多寡的選舉制度可以解決的事。那麼如果訴諸於「聖言量」的權威呢？但「聖言量」是鎮澄在批判僧肇時所用的主要方法之一，先前參與論辯的德清並未曾就此與鎮澄一決高下。可能處理的進路，也許會是訴諸於「印可」之類的「人的權威」。這又是另一個複雜的問題，這裡暫且不談。且讓我們回到鎮澄身上。

以德清的例子作為參照，鎮澄的立場又是如何呢？作為方法，鎮澄在著作中極少討論體證或直觀等修證經驗，誠如在上文的討論中所展示的，《物不遷正量論》對於僧肇論說與時人回應的商榷，主要是透過「聖言量」與「理量」這兩種方法，而這兩種方法的展現，意味著鎮澄認為真理不僅可以透過人類語言正面表述，還可以進行論證上的檢視。亦即是說，真理是可以透過理智思維認識的。此一觀點不僅表現在《物不遷正量論》中，鎮澄其他著作裡的議說，特別是對法相教學部分主張的批判，也都表明了這樣的立場。不過，這些都是對於他者主張或議論的批評。「聖言量」與「理量」，特別是「以論理為量」的「理量」，是否也曾用來檢視鎮澄自己的思想主張，顯示出更為積極的面向呢？答案是有的。同樣在《物不遷正量論》中，鎮澄因著問者「彼論既違，請示不遷正義」之問，難得的正面表示了他的形上主張，[70]並且還企圖運用因明比量，加以論證。他說：

禪師天童直說》卷 5，頁 3 左-右、29 右；Chen-kuo Lin, “Logic, Scripture, and Hermeneutics in the late 16th Century Chinese Buddhist Philosophy: A Study of Zhencheng’s Critique of the Thesis of No-motion”。

70 相關段落頗長，由於篇幅限制，未能細引，請讀者自行參見釋鎮澄，《物不遷正量論》卷上，《續藏經》冊 97，第 879 經，頁 737 上 6-738 上 18。

> 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。[71]

林鎮國的研究，將此段文字改擬成因明論式，並稱之為 “a dialectical chain of syllogisms”。[72]摘示如下：

宗：諸法無自性
因：剎那變易

宗：諸法全體即真
因：無自性

宗：諸法理事無礙
因：全體即真

宗：諸法事事無礙
因：理事無礙

從第二個論式開始，前一論式的宗，皆是後一論式的因；這樣的因，不仰賴世俗現量，也不仰賴聖言，是由因明比量證成的。由此可以想見，「以論理為量」的「理量」，對鎮澄來說，是多麼重要的學思方法；這同時也意味著他有多麼重視人類擁有的理智思維。不過，就這一連串的論式來說，比量也並非佔據了完全主導的地位，具有絕對的解釋效力。如第二個論式的宗後陳「全體即真」的「真」，即「真如」，此一具有「真常」意義的概念，並不是被證成的。鎮澄未曾以「以論理為量」的「理量」證成其形上思想中此一「真如」概念的存在。在鎮澄的學思方法及

---

71 同前註，頁 738 上 15-18。

72 Chen-kuo Lin, “Logic, Scripture, and Hermeneutics in the late 16th Century Chinese Buddhist Philosophy: A Study of Zhencheng’s Critique of the Thesis of No-motion.”

詮釋進路中，又未給予如德清所說的「直觀經驗」一個位置，因此，「真如」作為「真理」，也無法訴諸「直觀經驗」的支持。那麼，如何確認「真如」這個「真理」為真呢？當然，鎮澄仰賴的是「聖言量」。他在上一段引文中以《華嚴》云「知一切法即心自性」、《楞嚴》云「性真常中，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」這三條證據來支持「真如」的存在。就此，「聖言量」在鎮澄學思方法中佔有首出地位這樣的講法，不只是因為鎮澄作為講門僧人的身分，更為關鍵的意義在於出自於理論上的需要。

然而，另一方面，鎮澄仰賴的「聖言量」與「理量」兩種方法，在實際運用時，其優先順序，有時又呈現出某種辯證關係。在《物不遷正量論》中，有問者問道：「世間可有自昔不滅不化之物，至于今日者乎？」鎮澄回答有。問者進一步問是何物？鎮澄說「非剎那行者是也」，「金、金剛佛舍利、虛空等是也」。問者接著問：「虛空，是無為法，無剎那行，信矣。金剛舍利，是有為法，何非剎那？」鎮澄則回答：

> 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。[73]

鎮澄說，一則根據世俗現量，即常人的經驗，一則根據「聖言量」。在「聖言量」方面，他舉《楞伽經》為證，指出該經為說明聖人在無間道

[73] 釋鎮澄，《物不遷正量論》卷上，《續藏經》冊 97，第 879 經，頁 735 下 12-736 上 1。

所證無為非剎那行，以金、金剛佛舍利為例；那麼，反之，《楞伽經》主張金、金剛佛舍利非剎那行。而問者又進一步以《涅槃・梵行品》為證，指《涅槃經》與《楞伽經》說法明顯相違，此一情況該如何解釋：

> 《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？[74]

「聖言」既作為一種評判是非真偽的標準，不同經典上的「聖言」卻顯示出相違的主張，鎮澄怎麼處理這個問題呢？

> 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，譬如後敕能破前敕。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，如來應化，有起盡故。唯真無為性，是剎那際，非是剎那，堅凝常住，畢竟不壞。[75]

鎮澄說「二皆聖言，實難通會」，但以他自己的思考來說的話，有兩方面的解釋：其一，「《楞伽》在先，是有餘意，《涅槃》居後，是無餘意」，亦即應以後者為正；其二，「金剛寶等，劫水所成，如來舍利，熏鍊而有」，皆是「本無今有」之物，是「無常」。金與金剛，因為可以分析，所以是無自性的。如來的舍利是應此人天劫國而有的，當劫盡界空時，理論上來講也應該一起消失，因此經典只是約其長時堅住的一面，說是非剎那之物，實際上並非「畢竟不壞」，因為如來應化而有者，是有起盡，即有終始的。鎮澄進而說：「唯真無為性，是剎那際，非是剎那，堅凝常住，畢竟不壞。」當然，這指的即是「真如」。即便第一種「有

---

74 同前註，頁 736 上 7-9。

75 同前註，頁 736 上 9-16。

餘意／無餘意」的說法，是引自古來就有的舊說，無甚稀奇，然而關鍵卻在於這兩種解釋所考量的重點都在於合不合理。這樣一種顧慮論說「合理性」的考量，在鎮澄的方法論中是歸屬於「理量」的範圍的。引文中鎮澄所說的「愚意思之」，就是前文提到他在〈物不遷正量序〉中所說的「意智思惟」。「理量」在這個例子中所扮演的角色是很關鍵的。

鎮澄對於「理量」的重視，表示了他對於人類理智思維的重視。從鎮澄的相關著作來看，他看待禪宗教學以及詮釋禪宗典籍等方面，也表現出這樣的特點。上文討論到他在回應無名尊者的商榷時，把六祖慧能的教學進路和講門判教體系中的「般若宗」聯繫起來，指出二者共通的旨趣皆在「掃蕩諸見」，說：「然祖師禪即吾般若宗也。六百卷《般若》，世、出世間，不說一法真實，即祖師所謂不用求真，唯須息見。但願空諸所有，慎勿實諸所無。宗門無肯路是也。」關於此一看法，鎮澄不只表達過一次。他在《禪宗永嘉集（註解）》中解釋完「智雖了境空，及以了智空，非無了境智。境空智猶有，了境智空智，無境智不了」後，順著問者的問題「此中一向了妄，胡不明真」，闡述道：

> 學般若菩薩固當如是。良以眾生界中一切有心，無非妄想。若起佛見，自已成魔。若起真見，渾身墮妄。若起涅槃心，只此便是生死。故祖師云：「不用求真，唯須息見。」老龐云：「但願空諸所有，慎勿實諸所無。」《大般若》中真如、佛性、菩提、涅槃、世出世法，一切蕩去，乃至云「設有一法過涅槃上，我亦說為如夢如幻，終不說一物為真實」者，蓋纔有實法，即為妄繫，纔有所重，即墮窠臼。學般若菩薩處心如劫火相似，聖凡情量，一切皆燒。妄情盡處，即是真心。非有一物從外得也。愚固謂達摩禪頗同般若宗似此焉。[76]

[76] 釋鎮澄，《禪宗永嘉集（註解）》，北京：北京國家圖書館藏明萬曆二十年釋常紳募刻本，卷上，頁 42 左-右。

文中「妄情盡處，即是真心」的「真心」，顯示的是鎮澄的形上主張，此點上文已經談過；同時，就此文來看，鎮澄認為，禪門與講家有共同的形上真理觀，禪門祖師對於語言的使用是為了「掃蕩諸見」，因此所使用的語言，其內容雖然看似「無義路」，但就其使用語言的目的或用意來說，卻是「有義路」的，亦即是說是理智思維可以理解的。因此，他在《般若照真論》中更進一步說：「教門說般若，宗門用般若」，茲引原文如下：

> 蓋教門說般若，宗門用般若，非不互兼，各以其宗也。說則貴在無說，說著即不堪，用則貴在用到，用不到即不堪。用到乃所以成大用，無說乃所以為真說也。說用雖殊，離情顯道，其致一也。故佛命善現，汝當說般若，教諸菩薩，善現曰：「我不見一法名般若，亦不見一法名菩薩。云何如來教我說般若而教菩薩耶？」如此說去，盡數百卷，終不說一句般若，□謂善說者也。臨濟貶聖為瞎驢，興化逐克賓為戰敗，玄沙踏倒仰嶠，普化掀番飯床，大□現前，逈超情量，是為用到，可謂善用者也。[77]

對鎮澄來說，所舉臨濟貶聖為瞎驢、興化逐克賓為戰敗、玄沙踏倒仰嶠、普化掀番飯床這幾則公案，就「用」的角度，是理智思維可以理解的。

鎮澄這種直白的企圖站在理智思維的角度析解禪門公案，乃至涵攝禪宗教學到自身講家教學體系中，而少談人與人透過體證經驗相互交接的重要性的作法，必然引起禪宗方面或大或小的反彈。[78]然而，另一方

---

77 釋鎮澄，《般若照真論》，西寧：青海省圖書館藏明萬曆二十五年序刊本，頁 6右-7 左。

78 關於此點，雲棲袾宏的說法可作為參考，他說：「宗門之壞，講宗者壞之也。或問：『講以明宗，曷言乎壞之也？』予曰：經律論有義路，不講則不明。宗門無義路，講之則反晦。將使其參而自得之耳。故曰：『任從滄海變，終不為君通。』

面，《物不遷正量論》一書又為何會受到當代學者的關注呢？固然因為僧肇《物不遷論》在漢語學界本就是一部相當重要的典籍，除此之外，筆者還以為，由於當代學院體制中的學術研究可以說是在理智思維支持下運作的，鎮澄《物不遷正量論》在方法意識上表現出的對於理智思維的極度仰賴，以及其強烈的論理批判性格，也是此書很早就受到學界矚目，不容忽視的原因之一。[79]進一步言，暫且撇開「聖言量」不談，即使是站在維護僧肇立場，批判鎮澄的研究，其方法同樣也是檢證鎮澄的論說合不合理？有無矛盾？這樣的方法意識是通於鎮澄「以論理為量」的「理量」，同樣仰賴於人類所特有的理智思維，此點並無二致。

四、結論

本文針對鎮澄的學思根本方法的內涵進行歸納，指出「聖言量」是以經典上的教說作為判斷論說或主張，對錯真假的標準；至於「理量」，即是以理為揩定。「理量」的「理」具有兩層意思，其一是「真理」，其二是「論理」；而後者是「理量」較為核心的內容，其具體的運用，除了因明「比量」以外，最常出現的則是歸謬論證。同時，「以論理為量」的「理量」，作為一種方法，顯示了鎮澄對於人類理智思維的高度重視。就此點而言，與當代學院體制學術研究背後的核心指導原則是相通的。然而若考慮到佛教作為一種宗教的語境脈絡，身為一位僧人，鎮澄過於重視理智思維而忽略修證經驗的學風，即使是今日，也可能引起爭議。

又曰：『我若與汝說破，汝向後罵我在。』今講者翻成套子話矣。西來意不明，正坐此耳。」見氏著，荒木見悟監修，宋明哲學研討會譯注，《竹窗隨筆：明末佛教の風景》，頁 354。

79 如曾是呂澂學生的學者張春波，在 1987 年的一篇研究中，就很直接的表達了他對於鎮澄的欣賞。見氏著，〈鎮澄與《物不遷論》〉，《五臺山研究》6，1987 年，頁 11-14。

又，根據本文的討論可以知道，鎮澄在運用「聖言量」與「理量」這兩種方法與他人論辯的過程中，出現了一些缺陷與盲點，就此來說，《物不遷正量論》稱不上是他最好的一部作品。儘管如此，中國佛教要到清末民初以後，受西方學術的影響，才重新重視方法論的問題。早在十七世紀，鎮澄對於解釋研究經典的方法，已相當重視，特別是重視理智思維的「理量」此一方法。這些方法不是鎮澄受到外來刺激而有的，是他從佛教自身的經論中學習到的，特別是唯識因明相關論典。若將鎮澄放回當時唯識因明復興風潮的脈絡中來看的話，就重視方法論的這點而言，超越了其他同行者，應給予相當程度的肯定。

*本文部分原始材料之取得，得益於佛光大學佛教研究中心「近世東亞佛教的文獻和研究」計劃，特為感謝！

引用書目

《大般涅槃經》，曇無讖譯，《大正新脩大藏經》冊 12，第 374 經，東京：大正一切經刊行會，1924-1934。

《中論》，龍樹著，鳩摩羅什譯，《大正新脩大藏經》冊 30，第 1564 經，東京：大正一切經刊行會，1924-1934。

《大佛頂首楞嚴經疏解蒙鈔》，錢謙益，《新編卍續藏經》冊 21，第 287 經，台北：新文豐出版公司，1975。

《肇論略註》，釋德清，《新編卍續藏經》冊 96，第 873 經，台北：新文豐出版公司，1975。

《物不遷正量論》，釋鎮澄，《新編卍續藏經》冊 97，第 879 經，台北：新文豐出版公司，1975。

《憨山大師年譜疏註》，釋德清述，釋福善記錄，釋福徵述疏，《明版嘉興大藏經》冊 22，台北：新文豐出版公司，1987。

《龍池幻有禪師語錄》，釋正傳，《明版嘉興大藏經》冊 25，台北：新文豐出版公司，1987。

《竹窗隨筆：明末佛教の風景》，釋袾宏著，荒木見悟監修，宋明哲學研討會譯注，福岡：中國書店，2007。

《物不遷正量論》，釋鎮澄，京都：京都大學圖書館藏江戶中野太郎左衛門刊本。

《般若照真論》，釋鎮澄，西寧：青海省圖書館藏明萬曆二十五年序刊本。

《密雲圓悟禪師天童直說》，釋圓悟，東京：東京大學東洋文化研究所藏清代刊本。

《會本成唯識論述記三種疏》，釋窺基、釋慧沼、釋智周，台北：財團法人佛陀教育基金會，2013。

《楞嚴經正觀疏》，釋鎮澄，徐州：徐州市圖書館藏明萬曆二十九年刊本。

《禪宗永嘉集（註解）》，釋鎮澄，北京：北京國家圖書館藏明萬曆二十年釋常紳募刻本。

《攝大乘論修釋》，釋鎮澄，蘇州：西園寺藏明萬曆三十年刊本。

江燦騰，2006，《晚明佛教改革史》，桂林：廣西師範大學出版社。

呂澂，2007，《因明入正理論講解》，北京：中華書局。

張春波，1987，〈鎮澄與《物不遷論》〉，《五臺山研究》6，頁 11-14。

野口善敬，1983，〈明末虎丘派の源流：笑巖德寶と幻有正傳〉，《哲學年報》42，頁 121-140。

塚本善隆編，1955，《肇論研究》，京都：法藏館。

趙林恩，2016，《五臺山碑文》，太原：山西人民出版社。

簡凱廷，2017，〈空印鎮澄對相宗學說之商榷〉，《中華佛學研究》18，頁 1-40。

簡凱廷，2017，《晚明五臺僧空印鎮澄及其思想研究》，新竹：清華大學中國文學系博士論文。

Lin, Chen-kuo. forthcoming. “Logic, Scripture, and Hermeneutics in Zhencheng’s Critique of the Thesis of No-motion.” *Journal of Indian Philosophy*.

Jorgensen, John. 2006/ 2007. “Mujaku Dochu (1653-1744) and Seventeenth-Century Chinese Buddhist Scholarship.” *East Asian History* 32/33: 25-56.

NTU Digital Library of Buddhist Studies
國立臺灣大學佛學數位圖書館
NTU Digital Library of Buddhist Studies