

〈涅槃無名論〉及其背景

橫超慧日 著

邱敏捷 譯註

目次

- 一、序說
- 二、本書創作的由來
- 三、〈涅槃無名論〉的先驅
- 四、三乘十地的課題
- 五、本書的大要
- 六、〈涅槃無名論〉的撰者

譯者案：

*本文譯自塚本善隆編《肇論研究》（法藏館，昭和二十九年，頁167-199）。

*本譯文經元亨佛學院黃文佳老師指正而完成，在此敬致謝意。

一、序說

身為宗教之佛教以涅槃作為終極的理想。涅槃是佛所證悟，是佛教教理的立腳與施設之所在，也是僧人修行所追求的目標。因此，如何具有涅槃相，如何具有涅槃德，對佛教徒來說是最大的課題。涅槃是佛教信仰的理想境界，自古以來，不管何時何地對於涅槃應該持有一定程度的理解。

然而，當理想離開現實就無法成立。假如對於現實認識動搖，理想性格亦受動搖。唯一不變的是，關於涅槃相貌的理解不免與時推移。在印度，開始有說一切有部諸派、初期大乘中觀與瑜伽派等，都有獨自的涅槃觀；在中國，地論宗的慧遠《大乘義章》中有涅槃義，三論宗的吉藏《大乘玄論》中也有涅槃義，其他天台、法相、華嚴諸宗同樣有主張涅槃說的特色。諸學派、諸宗派的成立，係由於有不同的涅槃觀，而不同的涅槃觀是由於對現實認識不同。對涅槃只要能把握明確的觀念時，對於現實人生的認識就能有所體會。這就是佛教存在所能發揮的價值之所在。

在中國佛教思想史上，最早提出以涅槃為主題，並力說「自創的主張」的著作是〈涅槃無名論〉。這本書從宋·陸澄《法論目錄》著錄為僧肇撰述以來，至今仍舊被堅信不疑。最近對於其撰者是否為僧肇，被學者提出懷疑，但是在中國約從南北朝的末期起，該作便被當為僧肇論文集《肇論》中的一部分而被研究，如隋·吉藏身為關內權威學者，即屢屢引用僧肇的〈涅槃無名論〉。作者是否是僧

肇，雖然這個問題並不重要，但是不管如何，這本書是南北朝初期的創作，是無庸置疑的。其實不必拘泥作者何人。廣泛的說，這本書不論在中國佛教史或中國哲學史都是極有意義的論著，值得被重視。

如上所述，佛教給予自己理想的課題，並用真摯的態度予以探討，豁顯了佛教對於人生問題真切的思考；一方面這又是有關中國佛教最初的精密論點，確實是表示它在中國佛教思想上的崇高地位。在這之前有思想家支道林，又有宗教家道安。作者是僧肇的話，與他同時代的人鳩摩羅什、慧遠、竺道生，這些學界的指導者、教界的耆宿，作為新時代的先驅者，個個在後世留名，然而以涅槃作為核心，由撰者整理佛教學上諸種重要的教義，以成就此一大作，則是前述諸家尚未提出的。這證明佛教在中國思想界中是獨立的。這本書的價值不僅在對比前後歷史，它又是代表那個時代的成果，同時也是當時思想界活躍的精神象徵。中國固有的思想與外國宗教的起源，世俗超脫的哲學與經世濟民的政治，傳統誇示的舊住民族與實力發揮的新來胡族，在這樣對立抗爭中政權反覆輪替，而文化活動在兵火威脅中未曾間斷。人人心中充滿著追求政權的統一與評判思想的優劣，希望在相對世界中發現絕對真理。在這本書中，我們看到的絕對思想、對證精神與一統理念，就是這個心願的結晶。

然而，全面研究〈涅槃無名論〉是不容易的事。涅槃的意義在傳到中國之前已經複雜的展開，成立階段不同、所屬宗派不同、經

論無秩序的流佈，加上不明瞭〈涅槃無名論〉撰述背景的基礎文獻，以及必須檢討「用中國道家古典用語研究佛教的課題」這一民族思维的影響等等，隨著關於該作者生活的國家的研究資料之不足，使得考察甚為困難。力微本來就不能期待完璧，只希望從教學史的一角出發，而有助於此書的了解。

二、本書創作的由來

〈涅槃無名論〉撰述的緣由，明顯的是，撰者僧肇上表文給秦王時所作。假如如上所述，後秦之主姚興回答同族安城侯姚嵩而發表「涅槃無名之說」。而「涅槃問題」，僧肇曾在羅什門下潛心聽習了十餘年，之後感慨其師羅什過世，不能叩問。因秦王與什公相契，故僧肇對於秦王「涅槃無名之說」，忍不住地闡明其幽旨。僧肇仿效孔子作十翼，引用眾多經論翼贊秦王，利用九折十演的順序作〈涅槃無名論〉。根據這些說法，此論，原來是後秦朝廷為了竭力擁護佛法，以姚興與其弟姚嵩兩人之間交換論義為基礎，姚興請教其高弟僧肇對兩人學說之指導下，僧肇贊同姚興的說法，遂著作此書。首先，必須釐清姚興、姚嵩兩人的立場，並進一步了解兩人之間交換的意見為何。兩人往復文書收於《廣弘明集》十八卷，就順序而言，開始以這些資料為基礎，看論義的起源與焦點。往復文書之內容¹如

¹ 此目次與台北新文豐出版社版之唐·道宣編《廣弘明集》卷十八（頁262下-266

下。

一、與安城侯姚嵩義述佛書 姚興

通三世論諮什法師答後秦主姚興書鳩摩羅什

通不住法住般若

通聖人放大光明普照十方

通三世

通一切諸法空

二、謝後秦主姚興珠像表 姚嵩

上後秦主姚興佛義表

三、答安城侯姚嵩 姚興

四、重上後秦主姚興表 姚嵩

五、重答安城侯姚嵩 姚興

從這些書信可知，兩人之間的通信是由秦王開始的，往復之數共有五回，其中最後的兩回，一回是姚嵩稱揚秦王的回答，一回是秦王姚興回應姚嵩的稱揚。他們共同討論的內容是就理論理，與身分無關。因此事實上，從秦王提出的佛教見解，和面對姚嵩的質疑，以及秦王駁辯、回答姚嵩的三回往返書信，可知其意見。但最初從秦王送給姚興的書信，問題雖然分為四條，因為其中一條關於「三世有無」的問題，是先前秦王曾諮問羅什，從羅什得到回答；另外，

下）相符。本註文之出處則以《大正藏》第 52 冊（頁 228 上-230 上）為本。

秦王本身的見解，之前與羅什交換意見時寫在文書上的，共四條，一起送致。按照這些，通三世之說已得到羅什的裁決、印可，不用再討論，秦王與姚嵩之間討論的問題是：關於「不住般若」、「放光神變」與「諸法空」三條。在進入這些議論的內容前，首先闡述議論的端緒。

如果依照最初秦王給姚嵩的書簡來看的話，秦王姚興曾經書寫、記載有關佛教教義的見解，並想獲得羅什的評論。不久因為家裏發生不幸，所以無法清楚地說明道理，同時因為羅什也發生不測，之後又有事故與軍事不斷發生，有關佛理的探討遂維持原狀。此次姚興派遣使者贈送佛像，並寫信寄給姚嵩時，意外地從箱中發現自己以前所撰有關佛教的著作。姚興把這些書信送給姚嵩，希望姚嵩多指正其不足之處²。前面關於聖人通達三世的問題，姚興曾陳述己見，諮問什公，並得到什公的回應，現在一併送給姚嵩。以上的書信是論難的開始。由書信可知：第一，秦王送佛像給姚嵩，而且利用這時候提示佛義。根據姚嵩的謝表，可知佛像是皇后遺言囑示建造的。因為根據皇后的遺囑所建，而且也是秦王平素禮敬的佛像，

² 姚興〈與安成侯嵩書〉云：「吾曾以己所懷，疏條摩訶衍諸義，圖與什公評詳厥衷，遂有哀，故不能復斷理。未久什公尋復致變，自爾喪戎相尋，無復意事，遂忘棄之。近以當遣使送像，欲與卿作疏，箱篋中忽得前所條本末。今送示卿，徐徐尋撫，若於卿有所不足者，便可致難也。」（唐·道宣編《廣弘明集》卷十八，《大正藏》第 52 冊，頁 228 上）。

所以把佛像送給姚嵩，讓他也禮敬佛像。在秦王書簡中說：「因家有變故，故不能再深究佛理。」³毫無疑問，是指皇后過世。提示佛義，同時對已故皇后追悼、供養，是家族感情裡極自然的事，最初並未想爭論佛理。第二，秦王提出的佛義，原想得到鳩摩羅什的指導並記載下來。由於羅什的變故，因而未能完成，所以送給同族中有佛教造詣的姚嵩。所謂羅什的變故，即指羅什過世。姚興希望從羅什得到指導，並記載下來，這件事值得注意。姚興提示給同族的姚嵩，並希望在羅什死後，還可以從其高徒（僧肇）得到回應，這是很自然的事。如此一來，秦王在最後表示本身信任於羅什之高弟僧肇，而僧肇贊同其旨趣而撰述〈涅槃無名論〉，這之間的原委被首肯是極自然的。

有關秦王姚興與姚嵩的異見，以下介紹其大要。首先是關於三世，雖然三世的有無，諸法師之間沒有一定的說法⁴，但是依姚興之見，三世一統，循環為用⁵，過去未來眼睛看不見，而理常在。由於

³ 案姚興〈與安成侯嵩書〉云：「吾曾以己所懷，疏條摩訶衍諸義，圖與什公評詳厥衷，遂有哀，故不能復斷理。」（唐・道宣編《廣弘明集》卷十八，《大正藏》第52冊，頁228上）。

⁴ 案姚興〈與安成侯嵩書〉云：「諸法師明三世或有或無，莫適所定。」（唐・道宣編《廣弘明集》卷十八，《大正藏》第52冊，頁228上）。

⁵ 案姚興〈與安成侯嵩書〉云：「三世一統，循環為用。」（唐・道宣編《廣弘明集》卷十八，《大正藏》第52冊，頁228中）。

三世相不斷，有如經典所說，聖人肯定三世，不容懷疑。對於姚興的意見，羅什贊美道：「雅論大通甚佳。」⁶全面肯定秦王之說，廣泛引用佛教學上的教理論證三世有無，不言自明。關於這些，秦王的意見是，過去雖滅，其理常在，其存在方式非如阿毘曇注家所說：「五陰塊然。」恰如說腳履地時，即使真腳往前，其足跡尚存。「未來有」亦然。不能從木中見火，但是因緣合和時火即出來，所以說火在木中⁷。這些都符合大乘空觀，可以說是由羅什肯定，決不是虛構，同時也受羅什所傳中觀教學的影響。秦王的三世論比通俗的因果報應更進一步，是一個完成度很高的理論。

為了方便討論，以下先說明第二聖人放光的問題。秦王認為，因為聖人應粗以粗，應細以細，所以只有對大菩薩示現神變、放大光明，對世間凡人來說，沒有這回事⁸，姚嵩則認為，聖人一心⁹，眾

⁶ 唐・道宣編《廣弘明集》卷十八（《大正藏》第52冊，頁228中）。

⁷ 案姚興〈與安成侯嵩書〉云：「過去雖滅，其理常在。所以在者，非如阿毘曇注言五陰塊然。喻若足之履地，真足雖往，厥跡猶存。當來如火之在木，木中欲言有火耶？視之不可見，欲言無耶？緣合火出。」（唐・道宣編《廣弘明集》卷十八，《大正藏》第52冊，頁228中）。

⁸ 案姚興〈與安成侯嵩書〉云：「（聖人）故應粗以粗，應細以細，理固然矣！所以放大光明現諸神變者，此應十方諸大菩薩將紹尊位者耳，若處俗接眾，復容此事耶？」（唐・道宣編《廣弘明集》卷十八，《大正藏》第52冊，頁228下）。

⁹ 姚嵩〈上後秦主姚興佛義表〉云：「應彼雖殊，而聖心恆一。」（唐・道宣編

生平等，如果僅說對大菩薩有光明神變，這是不可解的。秦王類屬聖人，超脫變現，自在應現，所謂神變就是如此。而且姚嵩引用經說作為反對的資料¹⁰，若眾生得遇到光明，必得無上道，這眾生一定包含菩薩，不應該解釋為佛的光明照耀的只是菩薩而不是眾生，應該說有菩薩的地方的眾生見得到光明。在這之中，後者所指，對眾生這字義的解釋很細密；前者的解明是聖人適應眾生、種種變現，這不是說反對聖心的唯一平等。正合《般若經》的「空」的精神，又這能體現僧肇「無為而無不為」的精神。

接著說明，第一「不住般若」與第四「一切諸法空」，這兩者是相互關連的問題。「不住般若」是從行的立場說《般若經》的空，「諸法空」不外從修證的立場說《般若經》的空。合此兩者考察，秦王的主張如下：眾生因為執著，所以不能達到道的階梯，佛教旨在去執，所謂「不住般若」就在說此道理。有如不繫之舟，無所倚之處，遺忘一切分別，則能合於理¹¹。對此，姚嵩以為：不著只說自心遺忘，

《廣弘明集》卷十八，《大正藏》第52冊，頁229中）。

¹⁰ 姚嵩〈上後秦主姚興佛義表〉云：「如《華手經》，初佛為德藏放大光明，令諸眾生普蒙其潤。又《思益經》中網明所問，如來三十三種光明，一切遇者皆得利益。《法華經》云：佛放眉間相光亦使四眾八部咸皆生疑。又云：處閻眾生，各得相見。苟有其緣雖小必益，苟無其因雖大或乖。故《般若經》云：若有眾生遇斯光者，必得無上道。」（唐·道宣編《廣弘明集》卷十八，《大正藏》第52冊，頁229中）。

¹¹ 姚興〈與安成侯嵩書·什法師答〉：「眾生之所以不階道者，有著故也！是以

有如說，布施的時候，施者、受者與施物三者不可得，如果不把一切看作幻化即空，是不徹底的。然而秦王不贊同這種三事不可得與無所著，是沒有分別的說法。依我之見，姚嵩認為三事不可得比無所著的境地更高，同時比無我空更深入。即使在觀念上可以區別，在體驗上兩者必須歸一。基於以上的說法，我以為秦王有可取之處。然而以下有關諸法空的論點，姚嵩的質疑具有極深的啟發。

不管如何，秦王認為道以無為為宗，因為無為，則沒有什麼可以再討論。無為是證悟的境地，覺悟是「無所有、無所為」的世界。姚嵩警告，這簡單的解答，是很危險的。至理不是用說的，假如討論至理，必須尋找其根本。道的無為應該以何為體？如果道以無為為宗，被認為是神妙的話，《老子》第四章：「象帝之先。」所謂至極是不能說的。如果以秦王的「道以無為為宗」來說，正是神妙無為，假如「無為」意味無有，因為從「無有」不能生「有」，何者能生「有」，應該追求其因。道不說是不二、絕對的根源，如此一來，以「有」為宗，或以「無」為宗就失去意義，因為「有無」如長短，是相待的，如同斷見、常見。對有無之中的「有」或「無」而言，

聖人之教，恒以去著為事，故言以不住般若，雖復大聖玄鑒，應照無際，亦不可著，著亦成患，欲使行人忘彼我，遺所寄，汎若不繫之舟，無所倚薄，則當於理矣！」（唐·道宣編《廣弘明集》卷十八，《大正藏》第52冊，頁228下）。

不免都是邊見¹²。

姚嵩又引用《中論》論究，並以「由於臣闇昧，未悟宗極，唯願仁慈重加誨諭」¹³作結。在前面，秦王以為道是無所有，其理由為何，由於用語簡略，無法深得其意。如果那是何晏所謂的〈無名論〉（《列子·仲尼篇》張湛註所引），正是不超越有包含有，而是對於有跟無的問題。現在根據姚嵩的質問，無所有是能分別的知，不應該是有無相待的無，這件事是明顯的。姚嵩追求超越有無的高層次的概念，是清楚的。明顯的，受到《中論》無所得思想的暗示，秦王的涅槃無名說之主張，乃根據這個而來。

承蒙姚嵩的提問，秦王自知必須稍微修正。在前面，因為道以無為為宗，主張無所有，當無所有被解釋成有無相待之無時，傷害了道的絕對性，因為無為是超越有無，沒有分別的世界。為了表現超越有無的道理，修改成「無寄」，說無所有時，無為被看作實體，肯定無為本體，是很容易的。所謂無為，指離開所寄分別，故改為

¹² 姚嵩〈上後秦主姚興佛義表〉云：「夫道者，以無為為宗，若其無為，復何所為耶！至理淵淡，誠不容言。然處在涉求之地，不得不尋本以致悟。不審明道之無為，為當以何為體？若以妙為宗者，雖在帝先而非極；若以無有為妙者，必當有不無之因。因稱俱未冥，詎是不二之道乎？故論云：無於無者，必當有於有。有無之相譬，猶脩短之相形耳！無理雖玄，將恐同彼斷常。常猶不可，況復斷耶！然則有無之肆，乃是邊見之所存。」（唐·道宣編《廣弘明集》卷十八，《大正藏》第52冊，頁229中）。

¹³ 同註6，頁229下。

「無寄」。原來秦王所持的信念是：眾生因著欲，而生死流轉。心假如不著欲，就免生死，也就體空。心不著欲，就是無為、無寄，也就是空。因此，心無寄無著，與諸法實相合一時，在那境地之外，沒有所謂的涅槃。如果涅槃如所寫的那樣的話，涅槃對道而言，不能說是「有」或是「無」。這裏所說的涅槃無名之說，是究竟之意，因為涅槃是無所著的體驗的世界，站在分別的立場，不能表現之，不能體會其真實。

秦王知道，根據姚嵩的理由，改「無為」為「無寄」，能表達自己的本意，於是在前言坦率地闡述訂正的原因，他說：「所謂無為不是有，意謂凡事默默尋求，或許有點難。」¹⁴而且為了更徹底的旨趣，姚嵩引用《中論》來討論，所謂的無是兼有無、不捨棄有無，指聖人的境界。相反地，不是指拒絕有無的無。現在明白，涅槃是沒有無的實體的世界，是無寄、無著、無欲的境地。涅槃除以上所述外，其第一義是空，聖人是不存在的，而且否定一切的存在，這種說法容易被誤認為是虛無說。秦王的第三封信，在最後回答姚嵩時，他說：「然而諸家，通達第一義，廓然空寂，沒有聖人。我常常想這說法與事實大相逕庭，不近人情。假如沒有聖人，知道無者是誰？」¹⁵

¹⁴ 姚興〈重答安城侯姚嵩〉：「吾所明無為不可為有者，意事如隱尋求，或當小難。」（唐·道宣編《廣弘明集》卷十八，《大正藏》第52冊，頁230上）。

¹⁵ 姚興〈重答安城侯姚嵩〉：「然諸家通第一義，廓然空寂無有聖人。吾常以為殊太遙遠，不近人情。若無聖人，知無者誰也？」（唐·道宣編《廣弘明集》

這個闡述，說明這之間的問題。

以上的論述，總而言之，秦王「三世說」、「放光神變說」、「不住般若說」、「諸法空說」，大概得之於大乘般若的真義。對於姚嵩的問難，秦王沒有一些屈從，只是最後有關涅槃無名之說，經過姚嵩的質問，使他開始的真意更明確了。也就是說，對於覺悟的世界的具體相的說明，更為明確，這之中不少是受到問者的啓發。僧肇隨著秦王的說法，從專家的見地創作〈涅槃無名論〉，立志解明涅槃思想。這麼說來，姚嵩與秦王的問答，在佛教史學上是有其絕對的意義。

三、〈涅槃無名論〉的先驅

〈涅槃無名論〉被撰作的直接動機是，僧肇對秦王的說法有共鳴。這件事前面已論述。然而，這本論著不是從頭到尾都祖述姚興之說而已。不如說，姚興的說法只給了端緒，實際上，是以涅槃為中心，而全面地論述佛教學上有關涅槃的理、行、證的重要問題。那些涅槃觀念不離理、行、證之關係。

現在沒有餘裕詳述涅槃思想的發展。在僧肇時代，關於涅槃這個語詞之複雜的義涵，有必要先解明、分析。所謂一體涅槃，是得真智菩提，從無明煩惱解脫的境地，得真智時即達到涅槃，菩提與

涅槃兩者是同一境地的不同別名。然而得真智的時候，依煩惱業作為苦果的身體，不是直接就沒有。所以得涅槃後，身體依然存在，此稱為「有餘涅槃」，在身體也死，身心共歸於無時，即達到所謂灰身滅智的狀態，那就稱為「無餘涅槃」。

這不是佛教本來的用法，而是說一切有部的諸派分裂以後興起的說法。然而，使身心從有變無的說法，是站在實體的思惟，大乘佛教興起後，否認實體，以為諸法建立在緣起上，主張自性空，因此涅槃的解釋就必須被修正。於是，大乘在這方面建立獨自的涅槃觀，《般若經》的涅槃觀是原始的，《大般涅槃經》的涅槃觀是闡發積極的構想。在僧肇的時代，《大般涅槃經》還未被翻譯，但因為說一切有部系的毘曇與大乘的《般若經》一併被翻譯、研究，涅槃思想在當時絕對是不簡單的。不但如此，在《般若經》中，有部系的所謂有餘、無餘兩涅槃說，也被當成第二個定義的意思來引用。在這方面，《般若經》本身的內部，涅槃的意義複雜化。根據這個，即使能清楚地知道大乘與有部的不同，若對歷史的發展過程沒有一定程度的認識，就不容易理解涅槃思想。何況對大乘與有部的關係缺乏了解，根據翻譯的經典相互對照，所謂涅槃如何，只是汲汲地尋求一般的解釋時；對於涅槃，學者當然不免困惑。以下是在羅什入關之前，以道安為學界代表，考察其涅槃觀。

〈涅槃無名論〉說：「泥曰、泥洹和涅槃，此三名前後異出，蓋

是楚夏不同耳！」¹⁶又涅槃之稱：「秦言無爲，亦名滅度。」¹⁷舉出音譯三名、義譯兩名。在這之中，道安引用「泥洹」、「泥曰」與「涅槃」。這三個名詞中，被引用最多的是「泥洹」這語詞，「大乘的舟楫，泥洹的關路」（〈陰持入經序〉）¹⁸、「至道之由戶，泥洹之關要」（〈比丘大戒序〉）¹⁹。所謂覺悟的涅槃，就稱爲「泥洹」。稱「泥曰」，或稱「般涅槃」時，是無餘涅槃，即意謂聖者之死時所用，例如說：「佛泥曰後，外國高士鈔九十章爲道行品。」（〈道行經序〉）²⁰又如說：「佛般涅槃之後，迦旃延以十二部經浩博難用，撰著其大法爲一部。」（〈阿毘曇序〉）²¹明顯的，「泥曰」就是指佛的入滅，即死的意思。

道安稱「泥洹」一定是指覺悟的意思，「泥曰」及「般涅槃」常是死的意思。僅根據那些例子訂定原則，是有困難的，在經文又是

¹⁶ 僧肇《肇論·涅槃無名論》（《大正藏》第45冊，頁157中）。

¹⁷ 同註16，頁157中下。

¹⁸ 道安〈陰持入經序〉卷六（梁·僧祐《出三藏記集》卷六，《大正藏》第52冊，頁45上）。

¹⁹ 道安〈比丘大戒序〉卷十一（梁·僧祐《出三藏記集》卷六，《大正藏》第52冊，頁80上）。

²⁰ 道安〈道行經序〉卷七（梁·僧祐《出三藏記集》卷六，《大正藏》第52冊，頁47中）。

²¹ 道安〈阿毘曇序〉卷十（梁·僧祐《出三藏記集》卷六，《大正藏》第52冊，頁72上）。

如何？「無餘泥洹果而般泥洹」（《道行經》卷三〈漚散拘舍羅勸助品〉第四）²²，「怛薩阿竭般泥洹後，取舍利起七寶塔」（《道行經》卷二〈功德品〉第三）²³，或者「至諸佛般泥曰，一一等意，穿地藏骨，立七寶塔」（支謙譯《維摩詰經》卷下〈法供養品〉第十三，此品中也有「世尊般涅槃後」的說法）²⁴又有如：「如來夜半至無餘界當般泥洹」（《正法華經》卷一〈光瑞品〉第一）。「般泥洹」、「般泥曰」是被用在佛入滅，沒見過「泥洹」、「泥曰」被分開使用的例子。

然而，僅說「泥洹」，常常是指覺悟。例如：「何謂爲等，謂我等泥洹等，所以者何，此二皆空。」（《維摩詰經》卷中〈諸法言品〉第五）²⁵這意思非常明白。然而，在這裏，卻有道安把「泥洹」與「泥曰」分開使用的例子。在這以前，稱「泥洹」時，指煩惱滅盡的開悟，然稱「泥曰」時，並無入無餘涅槃之死的意涵。對安世高譯的《陰持入經》，道安爲了向竺法濟與支曇講述而作的《陰持入經注》中的一節，經所謂兩種無爲，即是說有餘、無餘的兩種涅槃。道安的註解如下：

²² 後漢·支婁迦讖譯《道行般若經》卷三（《大正藏》第8冊，頁438上-443中）。

²³ 同註22，頁430下-438上。

²⁴ 吳·支謙譯《佛說維摩詰經》卷下（《大正藏》第14冊，頁535中）。

²⁵ 同註24，頁526上。

欲度世是為尚有餘，無為未度。

無為未度者，謂已泥洹未泥曰。

已無為竟，謂已得泥曰也。

命已竟畢，謂不復受生死壽命，便為苦盡，今後無苦。

彼以有是陰，亦持亦入，已盡止寂然，從後無陰亦持亦入，無相連不復起。謂惡意滅，不復起生死，是為無餘，謂惡意盡滅無微餘，已得度世無為畢，是為二無為（《大正藏》，三十三冊，頁一八中）。

這本經文是說，即使達到無所著，陰持入的存續間，是有餘無為，命盡陰持入斷絕時，稱無餘無為。這是通常所說的有餘涅槃與無餘涅槃的分別。然而，對經文「有餘無為」與「無為未度」，道安註解為「已泥洹未泥曰」。那是已泥洹未泥曰的意思！如果是這樣，泥洹是有餘涅槃的覺悟，泥曰是無餘涅槃的死。這解釋當然有證據。支持這樣解釋的有陳・慧達《肇論疏》。正如其書開頭所說：

道行譯音，泥洹是無為滅度，泥曰是滅訖盡也。《古淨名・法供養品》云：「佛般泥洹曰。」今經云：「諸佛滅度。」正謂無餘為泥曰。（《續藏》二編乙二三套四冊四一三丁右下）

道行譯音如何，現在不清楚。把無為滅度稱「泥洹」，滅訖盡稱「泥曰」的解釋，有吳・支謙譯的《維摩詰經》稱「佛般泥曰」，羅什譯的《維摩詰經》稱「諸佛滅後」。在收集的這些例子中，我們能知

道，稱「泥曰」，是指無餘涅槃。

然而，我對於上面「泥洹」、「泥曰」、「有餘涅槃」與「無餘涅槃」的解釋，是否正確，自己實在是還有疑念。不管怎麼說，在經典確實通常根據無餘無為之語，說無餘依涅槃，正是與說無身無餘涅槃（死）沒有不同。道安的註不如此解釋。他是用無餘解釋惡意盡滅無微餘，不是看作身體盡滅。雖然在經典「命已畢竟」，清楚的是指死的意思，但是道安不認為是指現在生死壽命盡，今後不再受生。如此一來，假如從他的觀點來看，「泥洹」必然不是根據身體的有無區別。如此，我在之前把泥洹當作覺悟，解釋泥曰為入滅，諸如此類的說法，必須收回。因為慧達的《肇論疏》引用《維摩詰經》：「佛的般泥曰。」般涅槃是入無餘涅槃，正是死的意思，這也是般泥曰。因此，入無餘涅槃，用此「泥曰」之語，就是指無餘，或許言之過早。在竺法護譯的《須真天子經》（卷三的末尾）是：

菩薩隨諸習俗現泥洹道，知一切法，習而滅之，於泥洹行不般泥洹，於泥曰行不永泥曰，是故菩薩得入滅度法。²⁶

經文把「泥洹行不般泥洹」與「於泥曰行不永泥曰」並列，要了解其原由很困難，但是一定用「泥洹」、「泥曰」來區別有餘、無餘，我是不敢苟同的。

從前述引用慧達的《肇論疏》中的道行譯音之文得到啟示，我

²⁶ 西晉・竺法護譯《須真天子經》卷三（《大正藏》第15冊，頁109上）。

認為所謂「泥洹」是無為滅度，作為名詞，即是指涅槃，所謂「泥洹」是滅盡，作為動詞，是度、超、悟的意思。如果作此解釋，道安在《陰持入經註》說「已泥洹未泥洹」，泥洹（無為）還未泥洹（未度）之意，已得泥洹是泥洹（無為）已泥洹（已度）之意，那恰好符合經典「無為未度」與「已無為竟」的解釋。而且，這樣的語法在梵語的文法上，是不存在的，或被質疑的。現在道安是根據自己的理解，使用漢文區別泥洹、泥洹，不問文法上得當與否。因而，以此方式理解，道安對於《陰持入經》之有餘、無餘的解釋如下：

泥洹是希望證，未泥洹是未證，是有餘。然而假如已證泥洹不再受生死之壽命。那是惡意滅盡，已證這泥洹，惡意滅盡無微餘，是無餘的意思。

上面的解釋假如無誤，道安在這方面通常不是根據有身、無身的分別，說有餘涅槃與無餘涅槃，泥洹（無為）只是悟（就是泥洹，就是度）與未悟（即是未泥洹，即是未度）的分別，泥洹本身絕對沒有有餘、無餘種種的差別。

不過，道安如此之解釋，其根據為何？我在《陰持入經》的註中，發現其根據：

空無所應得，空其心，淨其內，志與闡達，故曰不應，不應邪也，得受不受，不受闡也。

愛已壞，壞盡，言愛欲已盡也。

已離已盡，離愛願盡，無三界之志，斯謂不願定。

為無為，謂欲無欲志寂，無三界想矣！《法鏡經》曰：不以意存求於泥洹，何況有勞想哉？斯無為之云矣！（《正藏》三十三卷二一頁下）。

經文說：「得空，不著空，已離愛，愛已盡，無為。」這不是說無為有餘、無餘的分別，只說空無所得，愛盡滅，無為。假如從經典說，無為有「有餘無為」與「無餘無為」，兩者之根柢相通。然而，無為是指愛欲滅盡，是生前修得。只在生前修得，死後修得則無意義。如此一來，道安所謂無為泥洹是生前修得，非死後泥洹。道安所謂無為，心空，欲愛盡，引用《法鏡經》的說法，認為存心求泥洹，則不得泥洹，何況勞想？此即無為。在這之前，欲度世尚有餘，與證無為一致。道安認為有兩種無為說，他的立場愈來愈明白。

說兩種無為，一方面解釋經文，又不承認有兩種無為，一方面知道有兩種無為，而且更進一步解釋，或者不知道兩種無為，僅根據唯一的無為解釋之。不論為何，一時難於確定，恐怕後者近於真實。道安在內容上，分別有五陰、六入、十二行相，其中雖然不難認定有大乘思想，如註解《陰持入經》，自由地引用大乘經典《明度經》（《小品般若經》的異譯）、《維摩詰經》、《法鏡經》（《大寶積經》的郁伽長者會的異譯）。表示不清楚大小乘的分別，而統一解釋之。通達大乘涅槃觀的道安，不可能不知道小乘有部的兩種涅槃說。

道安知道「泥洹無為」是空無所得，愛欲滅盡之境。存心求泥洹，尚不可得。譯「泥洹」為無為是後漢的安世高，其他大概譯作

「泥洹」，只有吳・支謙在《大明度無極經》譯作「滅度」。安世高何故譯「泥洹」為「無為」。泥洹是 *assam- skṛta*，不能譯作無為。無為在《老子》是表示至極之道，這是眾所周知的道理。換句話說，《老子》的無為概念相當於佛教「泥洹」的概念，但不是說無為即表示「泥洹」的語義。因為譯語的由來已如此，格義時代的道安，無為的概念常常引用老子思想，這是可以理解的。例如：

階差者，損之又損之，以至於無為（〈安般注序〉）。²⁷

實際者，無所著也，泊然不動，湛爾玄齊，無為也無不為也（〈合放光光讚隨略解序〉）。²⁸

這些是引用《老子》：

道常無為而無不為（第三十七章）。

為學日益，為道日損，損之又損之，以至於無為，為無為而無不為（第四十八章）。

但是，道安不是直接根據《老子》的說法。無為是體得自然對象界的道，在魏晉時代是廣泛被重視的思想，郭象〈莊子序〉有：夫心無為則隨感而應，應隨其時，言唯謹爾。上文已明白表示，道安所謂無為，不是指逃避人生，虛無的生活態度。無為是無所著，故自

²⁷ 梁・僧祐《出三藏記集》卷六（《大正藏》第55冊，頁43下）。

²⁸ 同註27，頁48中。

己不動，而適應一切的外界，能呈現為無為的大用。無為是為了呈現為無為的大用。道安詳細之解說如下：

無為，故無形而不因；無欲，故無事而不適。無形而不因，故能開物；無事而不適，故能成務。成務者，即萬有而自彼；開物者，使天下兼忘我也。彼我雙廢者，守于唯守也。故《修行經》²⁹以斯二法而成寂，得斯寂者舉足而大千震，揮手而日月捫，疾吹而鐵圍飛，微噓而須彌舞（〈安般注序〉）。³⁰

無為不是消極的自足的心，無為可以說實在是無不為的根元之理，不是餘蘊。然而，無為在《般若經》是與法身、真際、空，境地相同。只是說法身、真際時，是悟境智不二，是對「悟」之對象的命名。說無為、空，不外是對主體的稱呼。

因此，假如執著法身、真際、空，就失去法身、真際、空的真。假如也執著無為，無不為就不可得，那樣的無為是違背無為。因此，道安是以無名表現之。所謂無名，是絕對之稱。對於「有」的「無」，是相對有名。超越有無，包含有無，是絕對的稱謂。當然也是斷思慮，所以是無名；絕對是一，沒有二、三之別。沒有智愚之別，也沒有是非的不同。沒有證與不證之差。如此，「無為泥洹」是無名之理。道安在這方面的確無為無名，即使沒有熟用泥洹無名，然而，

²⁹ 同註26。

³⁰ 梁・僧祐《出三藏記集》卷六（《大正藏》第55冊，頁43下）。

可以確定即是此意。不應為異名所迷，而忽略其同體異名之實。假如了解法身、法性、真際、如、空、無為、泥洹，實是同一，這疑問就容易被理解。

如、法性、真際等語同義，在《般若經》常被連用，在此不特別舉出。泥洹與空是一，從《放光般若經·信本際品》所云：「泥洹者亦自至竟空。」可以了解。而且法身、法性的無名，在下面諸文可以見之：

般若波羅蜜者，無上正真道之根也。正者，等也，不二入也。等道有三義焉，法身也，如也，真際也，……如者爾也，本末等爾，無能令不爾也。……法身者，一也、常淨也，有無均淨，未始有名，故於戒則無戒無犯，在定則無定無亂，處智則無智無愚，泯爾都忘，二三盡息。……真際者，無所著也，泊然不動，湛爾玄齊，無為也無不為也（〈合放光放讚隨略解序〉）。³¹

何者，執道御有，卑高有差。此有為之域耳，非據真如遊法性，冥然無名也。據真如遊法性，冥然無名者，智度之奧室也；名教遠想者，智度之蘊廬也，然存乎證者，莫不契其無生而惶眩；存乎跡者，莫不忿其蕩冥而誕誹。道動必反，優劣致殊，眩誹不其宜乎？不其宜乎？（〈道行經序〉）。³²

³¹ 同註 30，頁 48 上中。

³² 同註 30，頁 47 上。

真如、法性、法身非普通之理，其乃悟之理，離悟即無。所以真如、法性、法身是絕對、無名，悟是絕對、無名，沒有區別，即不外泥洹、無為之無名。在中國古典，道的概念，也是法理，但是人的文章、行為、理法等，以它為據，這或許才能開始被稱為道。而且，《老子》說：「道常無名」（第三十二章）、「道隱無名」（第四十一章），這是眾所周知的。道安的無名說，得之於《老子》，而運用於佛教學上。

然而，與「道常無為而無不為」同樣思想的是「道常無名」之說。道安不是直接從老子得到。原來，「無為」與「無不為」是相反的概念，同時並立，在理性立場上，是不被允許的。超越無為與無不為是悟的絕對的立場，在最初是可能的。開悟時，是無名。維摩默而不語，表示不二。此不二、絕對是斷名言的修證。「無為」與「無名」這兩個命題是相互不離的關係。根據強調無為學說的魏晉時代的思想家，以道即是無名，這是理所當然的。王弼說：

聖人體無，無又不可以訓，故不說（《三國志》卷二十八〈鍾會傳〉注所引〈王弼傳〉）。

道（無）被體證，不是言說能表達，此即無名的之趣旨。何晏的「無名說」尚是相對於「有名」之「無名」，但是強調道的無名，此「無名」的觀點，即是道的性格，這是不容懷疑的。夏侯玄也說：

天地以自然運，聖人以自然用，自然者道也。道本無名，故老氏

曰：「彊為之名。」仲尼稱：「堯蕩蕩無能名焉。」（〈列子仲尼篇〉張湛注所引）

道即是自然，道本無名。隨後之郭象亦云：

夫物有自然，理有至極，循而直往則冥然自合，非所言也，故言之者孟浪，而聞之者聽熒（《莊子·齊物論》郭象註）。

自然冥合境地，非言說所及。如此看來，道安無名說之由來，實在有很深的淵源。

然而，不能把道安當作老莊思想的流派，他們有不同之處，雖然以「道常無名說」作為佛教學上「法性無名說」之發表是存在的，但不能忘記道安二十年熱情鑽研《般若經》的根柢。在前引的道安〈合放光光讚隨略解序〉可以明顯得之。在佛教，道有法身、如、真際三義，道是唯一絕對，不變自爾，而且無所著，所以無為而無不為。此三義相互不可分。絕對離開常住不變的自爾不能存在，常住不變的自爾是不容我執。道安還不知《大般涅槃經》，也不知道有關涅槃的三德（法身、般若、解脫）教說，由於通達《般若經》法身、如、真際之說，而發現道的絕對性、自爾性與無著性。

假如對比於涅槃三德說，《般若經》的法身與如，大概是《涅槃經》的法身之德，《般若經》的真際，大概是《涅槃經》的般若與解脫兩德。因而，道安的泥洹思想是從欲愛滅盡、空無所得，說涅槃三德中的般若之德，其無為是當作現成無不為的大用，顯示涅槃三

德中的解脫之德。於是，從道的絕對性與自爾性，解說涅槃三德中的法身之德。我們可以感受到道安對泥洹思想頗有卓絕的見識。尚且進一步說，論述道的自爾性，本來在印度佛教 *tathatā* 即是解說如實的理念，對於這個理念，假如當作「本末相等，無能令不爾也」之解釋，晉代的思想家們，根據自然說道，發現其間相通之理。例如，郭象在《莊子註》中說：

萬物必以自然為正，自然者不為而自然者也（〈逍遙遊〉）。

物各自然，不知所以然而然，則形彌異，自然彌同也（〈齊物論〉）。

現象千差萬別，形成的根柢是自然，常住不變，有普遍性。姑且不論道安本身是否意識到「自然」的道理。假如以佛教語來說「自然」的話，應該相當於「如」這個意思。

如此思惟，在魏晉時代，中國思想特別是以老莊作為主流所展開的有關道的思想，由於道安的努力，佛教學完全能包攝之。而且，不單是以中國思想，也以印度思想的思考模式直接表現出來。印度佛教思想種種的角度論述，給與概念的線索，深化其思想，促進其進步。僧肇〈涅槃無名論〉九折十演，不論在內容或形式或思想上，能達到劃時代新世紀之著作，絕非偶然。

四、三乘十地的課題

在前節，我們說，道安所謂泥洹的絕對性，無視於兩種涅槃說，

無所著、欲愛盡滅之泥洹是顯示無爲之語，是顯現無不爲之大用，完成開物成務，其境地是冥然無名，斷絕一切的相對差別，爲智度真諦的世界。而且，作爲老莊的流派的魏晉思想，立基於佛教學再組織思索的整理與深化，促進躍進，形成貢獻。由於前秦道安的培養，在道安努力的基礎上，果然在後秦僧肇身上開花結果。從來沒有被綜合的考察佛教教義上的差別階級之說與無差別無階級之說的關連，現在提出有關涅槃作爲課題的一部分。因此我們爲了理解〈涅槃無名論〉先前之預備知識，首先必須考察以前有關差別與平等的見解。

假如根據佛典之大乘經典的說法，佛教的修行者有聲聞、緣覺與菩薩三種，他們各有不同的行爲，故達到不同的果，所以在佛教中有三種的教，此即所謂三乘說。有關三乘的起源與發展的種種現象，現在不多加論述，唯先闡述其是非。說一切有部等認爲，雖然證得三乘同一的涅槃，然而過程與功能不同。大乘的《般若經》則以爲：三乘中的聲聞、緣覺二乘，不知真正的菩薩道，被認爲是片面而已。從三乘的真諦論述，三乘無差別。《般若經》之涅槃說，採用有部的兩種涅槃說，又提倡獨自的涅槃觀，三乘說也採用有部的差別思想，又以獨自的觀點論述平等。

因此，綜合以上說法，假如從大乘般若來說，二乘是小乘的涅槃觀，只是聲聞、緣覺的涅槃，大乘的涅槃是菩薩的涅槃，非徹底體悟不能理解。換言之，空的同義語，只有大乘的涅槃才是真的，

立足於實有思想之小乘的涅槃是不真的，此有排斥小乘涅槃之意。然而，《般若經》採用有部思想的第二義的意思，包含無餘涅槃，對於直接理解經典者而言，感到不少困惑。即是，當作現實的修行者的修道過程來看，雖然菩薩從初期得到涅槃沒有問題，但是聲聞與緣覺過程如何？他們是悟小乘的涅槃觀，然而在究極方面，聲聞在小乘涅槃就結束嗎？或進而進入大乘的涅槃嗎？這幾種說法在經典中，顯然的，都不是。《般若經》本身以論述大小乘涅槃的真偽爲目的，有些人以菩薩爲名，期待、追求大乘的涅槃。我們不得不說，提出這樣的問題已超乎想像。然而，假如就字面解釋經文，問題的提出也不是不可能。先前，二乘雖然脫離不了小乘的涅槃觀，但是，就真諦而言，三乘無差別，於是二乘最後進入大乘。因而，小乘的涅槃雖然是不真的，但作爲過渡階段，是能被接受的。

總而言之，就《般若經》經說來理解，二乘一旦得小乘的涅槃果，進而進趣大乘，得大乘的涅槃果，是能被理解的。於是，聲聞經歷大小乘的兩種涅槃，另外，有從最初向菩薩大乘的涅槃。因此，佛教的修行者中形成二乘的迂迴之行的漸悟主義，與形成菩薩的直往之行的頓悟主義。如此，涅槃思想關連於三乘之別的解釋，也發展出悟的頓漸問題。

試著思考這個問題，一體頓悟是頓速，不經過次第階級得到，或經過段階逐次到達？如上述《般若經》的解釋，與頓悟同時，漸悟也可能。然而，漸悟的二乘，有關漸的語義尚必須被考慮。漸悟

二乘，他們一旦經由小乘的涅槃，到達大乘的涅槃，意謂「漸」不過是「迂迴」的別名。他們不是漸次得大乘的涅槃的意思。假如說有關大乘的涅槃，大乘的悟，是否開悟，其間沒有階級，意思是說漸悟是不可得的。但是，二乘的涅槃與大乘的涅槃，同樣是涅槃的一種，兩者的不同，與其看作不完全或是完全，不如說二乘依次經由這兩個涅槃，從不完全的悟進入完全的悟，意指他們的悟是「漸次」。然而，這時，二乘的涅槃不真、不完全，他們證得小乘的涅槃，他們自身在這方面只不過因為他們的固執，對於悟大乘的涅槃，不予寄望。二乘的悟，畢竟還不是漸悟，而是頓悟。

有關三乘的「一異」，在大乘經典中《法華經》關於此方面之討論有其特色。《法華經》以為三乘之別是佛陀的方便說，真實是一，無有差別。因而，假如根據這種說法，以為聲聞有聲聞的涅槃，與大乘的涅槃不同，這說法就不被認同。然而，在《法華經》又另有一種說法，到達阿羅漢的聲聞，聽聞法華之教以後，成為菩薩道的修行者再出發。依照這些說法理解時，聲聞的迂迴漸悟是被承認的。因而，這不僅與《般若經》有關，同時與前述回歸到同一問題。也就是說，就悟的性質而言，沒有辦法給與頓漸關鍵性的解釋。

在這方面，現在必要從別的觀點考察三乘的關係。大乘十地思想可以給與線索，值得注意。假如從大乘經典，菩薩到成佛積十種行，經過十地階級，此十地菩薩位，在華嚴系有：從初歡喜地到第十法雲地；在般若經系有：初七地是三乘共通位，從初乾慧地（《放

光經》過滅淨地）以上到第七已辨地（《放光經》已作地），以及第八辟支佛地、第九菩薩地、第十佛地。不用說，解明三乘的關係要依照般若經系所謂三乘共的十地。《放光般若經》的涅槃思想與三乘觀有關成為問題。在十地方面，關連三乘共的十地，不用說，應該被檢討。然而，在《放光般若經》（卷六）的〈治地品〉，菩薩七住地得無生法忍，進入八住地。蓋菩薩在六住地，因為沒有辟支佛意，在七住地，沒有聲聞的所作已辦之想，得無生法忍，進入八住地。在八住地亦不住辟支佛的自足之念，神通遊化，次第進入第九地、第十地。

如此，十地是三乘共的十地，菩薩修行的階位，不外基盤、施設於聲聞與辟支佛的階位。在現實，三乘是到七地不再前進之意。然而，即使菩薩七地得無生法忍，與聲聞、辟支佛達到不同的悟境，何以七地不能達到佛果。七地得無生法忍後，假如尚留三位的進修，此三位當然不包括聲聞、辟支佛的涅槃，必須從無生法忍展開且實證之。此能看作是開示大乘菩薩的涅槃，而與其說是經過無生法忍的後三位之行，完成菩薩道，不如說，不過是暫時敘列，在悟之上表現自在應化之用。如此看來，十地思想實在是說聲聞、辟支佛的修道過程，不是流入菩薩行必經之路。然而，假如再問三乘之中的聲聞、辟支佛如何進入菩薩行，不得不把七地無生法忍之說合併考慮。

那麼，先放下以上的事實，考察中國佛教《法論目錄》法論第

六帙的教門集所載之內容：

辯三乘論支道林無三乘統略釋慧遠問釋道安三乘并書竺法汰問三乘
一乘什答問得三乘王稚遠法師答問辟支佛王稚遠法師答³³

從這些目次可見，三乘一乘的問題到南北朝之初已經是學者相當關心的大事，對於東晉的支道林、前秦的道安、竺法汰、慧遠、後秦的鳩摩羅什等，這些專心於佛教學之學者而言，「三乘一乘」的問題是難解的課題。就支道林而言，他辯明佛家的三乘滯義，被記載在《世說新語》（文學篇）³⁴。其〈辯三乘論〉記載當時的論述。道安在〈大小品對比要鈔序〉之中，又說：

登十住之妙階，趣無生之徑路……。

十住之稱興乎，未足定（之？）號。般若之智生乎，教跡之名。

³⁵

十住以無生法忍為中心，對求道修行階段的人而言，有承先啓後的意義。只是從這些文字不能得知三乘與十地的關係。作者未詳，但是從記述內容上，可知是支道林弟子所作之〈首楞嚴三昧經註序〉云：

³³ 同註 30，頁 83 下。

³⁴ 劉宋·劉義慶《世說新語·文學第四》：「三乘佛家滯義，支道林分判，使三乘炳然。」（《台南：唯一，民國 64 年 9 月，頁 173》。

³⁵ 同註 30，頁 55 上。

首楞嚴者，沖風冠乎知喪，洪緒在乎忘言，微旨盡於七住，外跡顯乎三權。³⁶

就此而言，《首楞嚴》以為七住得無生法忍是極點，八、九、十三位是無生法忍的外跡，是權用。理解三權是三乘的教，如果是這樣的話，《首楞嚴》托三乘的教說，究極是七住證無生法忍，體得知喪忘言的空。現在，迷惑的是，應該依從誰的解釋。同序接下來稱揚支道林之功，說：「啓于往數，位敘三乘。」十地是以三乘之中的聲聞階位作為基本施設。因而，三乘之別雖然是作為外跡的權教被闡述，但是有些人以七住得無生法忍為究竟，我想這解釋是接近真實的。支道林徹悟經典的原意，對於聲聞、辟支佛經歷如何之路而進入菩薩位，有較合理的說明。

道安又如何看待此事？他亦說：「是乃三乘的大路，何莫由斯定也。」（〈十二門經序〉）³⁷又說：「從始發意，逮一切智，曲成決著八地無染，謂之智也。」（〈道行經序〉）³⁸道安對三乘十地相當關心，解釋兩者關係如何之具體資料，無從得知。道安恐怕是把十地當成菩薩的十地，因而，不認為聲聞是菩薩進入十地的過程。對於支道林說七住無生法忍，道安八地無染，兩者似乎不同，但道安之說，是否是從七地得無生法忍，變成為八地無染之意？畢竟七、八地得

³⁶ 同註 30，頁 49 上。

³⁷ 同註 30，頁 49 上。

³⁸ 同註 30，頁 47 中。

無生法忍不過是前後之差而已。他又說：

執道御有，卑高有差，此為有為之域耳，非據真如遊法性，冥然無名也。據真如遊法性，冥然無名者，智度之奧室也（〈道行經序〉）。³⁹

這是十地階級不在法性上說，因為至八地，根據無生法忍，得根本智，已經體悟真如法性。在那境地，沒有最早八、九、十地之別，也就是說，八地以上的菩薩在修行上是任運自然。此任運無功之行不過是暫時分配於八地、九地、十地之三地。十地就道安而言，不外是對尚未體得法性者的引導，與支道林十住之稱是起於未足之號，恰有同軌之理由。

支道林說：「微旨盡於七住。」道安說：「八地無染之智。」⁴⁰支道林與道安兩人都說得無生法忍而開悟，但不說悟後之九、十地如何。然而，菩薩七地頓悟，不能說得悟的階級。他們不說聲聞趨向菩薩的迂迴行。只說菩薩的悟是頓悟。南齊·劉騷在〈無量義經序〉中，把支道林與道安當作是頓悟說的先驅：

得旨之匠起自支、安，支公之論無生以七住為道慧陰足，十住則群方與能，在跡斯異，語照則一；安公之辯異，觀三乘者始匱之因稱，定慧者終成之實錄，此謂始求可隨根而三，入解則其慧不

³⁹ 同註 30，頁 47 上。

⁴⁰ 同註 30，頁 47 中。

二。⁴¹

不知其根據為何？但大體上，與我之見一致。支道林以七住得無生法忍，十住、七住是一，不同的是跡。明顯的，與前引「十住之稱興乎，未足定號」、「微旨盡於七住」之說相同。道安以為三乘始行雖然有差異，但是最終目標同樣達到定慧。像這樣的說法，的確沒有發現符合的文章。假如根據前引〈道行經序〉的真如法性，冥然無名，卑高無差之說來看，一切言歸於一。

以上之考察，三乘十地與法性涅槃是一的關係，乃根據支道林與道安平日之研究考察而得。他們對於聲聞如何進入菩薩，以及有關聲聞、辟支佛、菩薩的差別理由與同一理由，尚未究明。僧肇的涅槃論對於三乘十地的關聯大力闡述，雖然有前輩的先蹤，但是僧肇的創造性如何輝煌，是可見的。〈無量義經序〉以為支道林與道安是竺道生頓悟義的先驅，後世的學者遂以為〈涅槃無名論〉之無名家指的是僧肇，有名家指的是竺道生。這觀點與僧肇〈涅槃無名論〉所說漸悟義是支道林、道安，恰恰相反。然而，勉強說〈涅槃無名論〉的敵對是竺道生，假定這說法成立，以下我將指出〈涅槃無名論〉絕非評論竺道生的頓悟，〈涅槃無名論〉與支道林、道安的主張也不是相對的說法。這個事實值得注意。

⁴¹ 《大正藏》第 9 冊，頁 384 上。

五、本書的大要

〈涅槃無名論〉開始是撰者僧肇上表給秦王姚興，接著以無名與有名的答難的方式論述之。〈上表文〉闡述本書撰述的緣由，相當於序文，只是在贊述涅槃的無名，不在綜論本文的論述內容。本文內容廣泛，前後由十九節完成。彰顯僧肇本身的立場以無名之名論說，表示難者的立場以有名之名論述。無名首先說明自己的綱要，之後由有名立難，無名回答，以此順序進行討論，前後合起來，有名的問難有九，無名的解明有十，僧肇稱之為「九折十演」。為了方便討論，先提供簡單要旨，顯示十九節的大意：

開宗第一（無名）——涅槃是絕稱的幽宅，有餘、無餘只是應物的假名。

覈體第二（有名）——涅槃絕稱，懷德者自斷。

位體第三（無名）——涅槃之道在有無之外。

徵出第四（有名）——有無之外，別無妙道。

超境第五（無名）——有無之所統是俗諦。涅槃是真諦，因此非有非無。

搜玄第六（有名）——不出有無，不在有無何謂。

妙存第七（無名）——玄道妙悟。真是有無齊觀，物我冥一，怕爾無朕，謂之涅槃。

難差第八（有名）——涅槃是一，何有三乘之道，無生法忍後之進修三位。

辯差第九（無名）——以人有三，而認為無為有三。無為非有三。

責異第十（有名）——我與無為，是一是異？

會異第十一（無名）——我即無為，無為即我。以未盡無為，故有三。（三鳥出網之譬）

詰漸第十二（有名）——二乘與菩薩俱心無為。未盡者何。

明漸第十三（無名）——無為雖然無二，結應該頓盡。智力不同，故所乘非一。（三箭中的，三獸渡河之譬）

譏動第十四（有名）——入無為境者禁止進修三位。（指南為北之譬）

動寂第十五（無名）——為即無為，無為即為。聖心是心想都滅，而亦理契。

窮源第十六（有名）——涅槃有始有終。經典說無始無終者何。

通古第十七（無名）——涅槃之道妙契，基於冥一。其間不容終始。

考得第十八（有名）——眾生是盡五陰之內，涅槃是五陰盡，得涅槃者誰。

玄得第十九（無名）——涅槃妙盡常數，不有得不無得。玄道絕域，以不得得之。

慧達將這十九節大分為三段。第一段，是從初到「妙存」第七，

明果。第二段，是從「難差」第八到第「動寂」十五，明三乘之行理。第三段，是「窮源」第十六以下到結束，明本始涅槃。分成三段，甚為適切。現在避免逐次解說各節之繁瑣，依照上述的三段分法，闡述其大要。

第一段 姚興的涅槃無名之說，從心停止著欲，冥合於空，名為涅槃。這樣涅槃無寄，故無名。明顯的是，大乘的涅槃說，尚未明說有餘、無餘二涅槃。然而，假如根據僧肇，涅槃絕有為，名無為，永滅生死大患，稱為滅度。因而，把涅槃分別為有餘、無餘是錯誤的。雖然經典有有餘涅槃、無餘涅槃，惟作為悟的涅槃不過是在應眾生示現身的時候，安上之假名。涅槃沒有有餘、無餘的分別。因為涅槃是有無之稱的根源，涅槃本身必須超越有無。以有無統攝一切，只是俗諦方面；悟的涅槃是真諦，沒有有無相對的分別，有與無，沒有不同，主觀與客觀，沒有對立。有餘涅槃、無餘涅槃的分別，與涅槃之本質無關，只是假名。這些不僅姚興沒說明理由，道安尚且也未言明。雖然道安在解釋兩種涅槃之文時，以大乘的涅槃說轉述其意義，但是尚未到加以否定的程度。在《大乘大義章》（卷中〈羅漢受決〉）中，鳩摩羅什以為阿羅漢只得有餘涅槃，即使心是清淨，身口所作也不能沒有失念，進入無餘涅槃以後，身口業永滅⁴²。

⁴² 東晉慧遠問，羅什答《大乘大義章》卷中：「一切阿羅漢，雖得有餘涅槃，心意清淨，身口所作，不能無失念。……是人入無餘涅槃時，以空空三昧，捨無漏道，從是以後，永無復有身口業失。」（《大正藏》第45冊，頁133中）。

或者菩薩以佛道不入涅槃，阿羅漢以聲聞法不入涅槃，這些有關大乘的涅槃與小乘的涅槃屢被討論。

然而，現在僧肇不排斥簡單明瞭的兩種涅槃。大概羅什不可能不知道兩種涅槃說是小乘的涅槃。考慮《般若經》的複雜小乘包容的教相時，不得輕易排斥兩種涅槃說。而且僧肇一方面受羅什的影響，一方面受到道是無名之中國思想的傳統強烈的影響，與希望教義簡明化的中國學徒的性格，排斥有餘、無餘的涅槃，純粹強調大乘的涅槃。在此，能認定與道安的連繫，同時降至隋代，根據三論宗的吉藏（《法華玄論》卷二）說大小二涅槃的不同，二涅槃的分別是法身觀的不同，發現一乘三乘的不同被強調源流。

第二段 「難差」第八以下到「動寂」第十五的八節，涅槃是一，何故有三乘之別。又七住得無生法忍後，有八、九、十住三位進修的問題。從這個問題延申到頓悟、漸悟的兩個立場，兩者被對照討論著。這段要旨是，涅槃是一，由於智力不同，煩惱有斷盡或不盡的分別，稱為三乘。有三乘之分別，但不可根據這個，以為涅槃有三。七住以後，八、九、十位的進修是從得無生法忍後，在動寂無礙、為無為相即之上，形成任運無功用之行。不可因為這樣而破壞涅槃是一。

因為「詰漸」、「明漸」太顯目，雖然在頓悟、漸悟之爭這個背景，此論代表漸悟家的見解，但事實不是如此。僧肇論述涅槃是一與三乘之別的關係，主張絕對漸悟，是無法想像的。何況「詰漸」

不是相當於竺道生的頓悟義。僧肇涅槃雖是一，但是說明何故產生三乘的分別，除了立足在《般若經》的三乘思想，說大乘的實相、大乘的涅槃外，說明三乘的由來是般若學者必要的課題。支道林與道安已論究三乘問題，僧肇有此論述，絕對是很自然的事。支道林與道安一方面試著解釋有關三乘與十地分別的理由，一方面尚不能很有條理的整理、解釋，不再繼續解釋。然而，現在僧肇給與明快的理論，說三乘的斷惑不同，很多地方參考《智度論》（卷八十四），同時又見到《大乘大義章》（卷上〈重問法身〉）有羅什的解說指導。這些新的學養可能使舊的課題得到明快的解釋，特別是「斬木尺寸之譬」與「三鳥出網之譬」是三乘與涅槃關係極明顯巧妙之譬。所謂「斬木尺寸之譬」是，人斬木時假如去一尺則沒一尺，去一寸則沒一寸，長短的分別是在木的尺寸之上，無一寸無一尺則相同⁴³。恰恰如此，聲聞是結習未盡，如來是結習都盡，結習的盡與不盡以及其他原因，在智慧的深淺方面就有如來與聲聞的差別。然而，結習煩惱都盡，顯現的涅槃只是唯一。

而且「詰漸」、「明漸」與結習煩惱是否頓盡之區別，僧肇如《老子》所說，達到道、無為，要損之又損，以至於無為，不能頓盡。這觀點近於漸悟論者的主張。此後，頓漸二悟之爭興起，〈涅槃無名論〉往往為漸悟論者所用。因此，《肇論》的註釋者慧達以頓、漸二

⁴³ 後秦·僧肇《肇論·涅槃無名論》：「如人斬木，去尺無尺，去寸無寸，脩短在於尺寸，不在無也。」（《大正藏》第45冊，頁160上）。

悟之論的想法，解釋此論，並引申此論為頓悟、漸悟之爭興起之後所作，也引起學者質疑此論是否為僧肇所作。關於這些容後詳細討論。我的意見與這些說法完全相反，現在暫不予闡述。

第三段 在前段，悟涅槃者是根據智力與斷惑深淺不同，而有三乘的分別。即使分為三乘，涅槃本身沒有區別，只是唯一。當然涅槃是由人悟，離開人的悟，涅槃可以獨存嗎？雖然人悟與不悟是相對的，但是相對區別，就不得悟。所以悟是絕名相，是體驗。秦王姚興，廓然空寂，排斥諸家沒有聖人之說，反擊如果沒有聖人，知無者為誰？現在僧肇一方面贊成明詔，一方面論述玄道絕域，因此以不得得之，徹底警戒陷入有得之說。

六、〈涅槃無名論〉的撰者

在劉宋明帝時，陸澄於編纂之《法論目錄》，把〈涅槃無名論〉列為釋僧肇所撰，收於《法論》第二帙〈覺性集〉之中⁴⁴。其後陳·慧達作《肇論疏》亦著〈涅槃無名論〉之義記⁴⁵，隋·吉藏《中論疏》（〈觀涅槃品〉）中稱肇公〈涅槃論〉並引用此論，又舉出〈涅槃無名論〉中的一節〈妙存〉第七，稱為肇師的〈妙存章〉⁴⁶。吉藏在

⁴⁴ 同註30，頁83上中。

⁴⁵ 案可能是指〈般若無知論義私記下〉（《卍續藏經》第150冊，頁833上）。

⁴⁶ 隋·吉藏《中觀論疏》卷十：「肇公涅槃論破非有非無云……，肇師妙存章」

〈百論序疏〉引用此論之上表文，並說姚嵩的精解是引起天子姚興寫作涅槃無名義、僧肇創作〈涅槃無名論〉的端緒⁴⁷。他在《法華玄論》（卷二）也明白指出肇法師的涅槃論有如來身的無生滅與無始終兩義，這些論義不見於涅槃、華嚴，而採用法華與般若，符合經意⁴⁸。這就成為吉藏本身學說有力的證據。自古以來，肇論的註釋者皆認為這是僧肇的撰述，不曾懷疑其真偽。

然而，近年來，在海外的研究者之間，對於這本書的撰者持懷疑態度，至少有學者不以之與《肇論》中其他〈物不遷〉、〈不真空〉、〈般若無知〉三論，並列同視。

首先，在這方面詳細發表意見的是，民國二十七年（1938）刊

亦同此意。」（《大正藏》第42冊，頁158上）。

⁴⁷ 隋·吉藏〈百論序疏〉：「問姚嵩云：何能知其失？答：其人俗中精解義。曾著啓問天子姚興涅槃無名義。興答啓云：夫眾生所以流轉生死者，皆由著欲故也，若欲止於心，則無復生死，與空合其德，乃曰涅槃，豈容名數於其間哉？肇公述興涅槃無名義，故作〈涅槃論〉有九折十演也。」（《大正藏》第42冊，頁236上-236中）。

⁴⁸ 隋·吉藏《法華玄論》卷二云：「以身無生滅，異凡夫、二乘之身；壽無始終，異凡夫、二乘之壽。以凡夫二乘之身為生滅所遷，壽則有始成終盡一期所壞，故如來身不生滅，壽無始終也。又肇法師涅槃論正明此二義。六趣無以攝其生，力負無以化其體，謂無生滅也。隨之不得其終，迎之罔眺其首，明無始終。肇公不見《涅槃》、《華嚴》，還採《法華》、《般若》以作斯論，故與經意符也。」（《大正藏》第34冊，頁377下）。

行的湯用彤氏著《漢魏兩晉南北朝佛教史》（卷下、第十六章〈竺道生〉的項下），在他之後補述的是，在民國三十三年（1944）刊行的國立北平圖書館《圖書季刊》（新第五卷第一期）發表的石峻氏的〈讀慧達肇論疏述所見〉一文。近時又有 W. Liebenthal 氏於 1948 年在 Monumenta Serica 的 Monograph XIII，整理《肇論》的翻譯、研究、註疏。同時在公佈 The Book of Chao 一書時，又發表獨白的見解。現在介紹這些學者的論旨與論據，並闡述我見。

首先是湯用彤氏，〈涅槃無名論〉假如是僧肇所作，僧肇成了持漸悟說反駁頓悟說的最早者。但是這論文的筆力與不真空論等不相似，又有很多疑點，或許不是僧肇所作，下面舉出作為根據的理由。

（一）根據《肇論疏》等，均謂此論引及《涅槃經》。僧肇的死（414）是在大經出世（421）及《泥洹》六卷本的譯出（417至418）前。

（二）僧肇在羅什死後一年逝世。然而，此論開始的上秦王表中引用姚興〈與安成侯書〉所言，離什公去世已久。

（三）在〈無名論〉的十演中反駁的頓悟論，顯為竺道生之說。在九折中駁斥的漸悟說，則是支道林的七住頓悟說。然而，這作者是贊成七住說，呵彈大頓悟。道生之前沒有主張大頓悟者。道生在江南提倡此說，遠在僧肇死後。

（四）《大唐內典錄》（卷十）在列舉僧肇著作之時，謂：

涅槃無名九折十演論無名子（今有其論云是肇作，然詞力浮薄，

寄名烏有)

從這些闡述可知，前人已懷疑此論之作者。

(五) 在此論中之「難差」以下六章分別反覆陳述頓漸，唯闡述理本無差，差別在人，此外了無精意。這些假如與漸悟論者王弘的陳述比較，辭力實浮誇，不是僧肇所作。

(六) 反對頓悟的名僧是慧觀，他從關中回到江南後，作漸悟論對抗竺道生與謝靈運。載於《名僧傳》之〈三乘漸解實相〉一文，是慧觀所作，其內容相當於〈涅槃無名論〉的第八、第九、第十的三節。實相之理是一，差別是由人產生，因為慧觀所說的方法切實，比〈涅槃無名論〉更進一層。在慧達的《肇論疏》也引用一段慧觀的言論，此是駁斥謝靈運〈辨宗論〉中背南停北的比喻。

因此，湯氏認為〈涅槃無名論〉雖然不是出於僧肇的手筆，但推論一定是宋初頓漸爭論時代的作品。現在考察這些論據，沒有確切的證據否認這是僧肇所作。以下稍微陳述卑見。

(一)、所謂〈涅槃無名論〉引用《涅槃經》是唐·元康的見解，如果這是事實，僧肇不知《涅槃經》，此論就不能說是他所作。然而，〈涅槃無名論〉之中沒有舉《涅槃經》之名，元康等指出從《涅槃經》而來的引文，也不能確認。假如這個前提不成立，以引用《涅槃經》為質疑之理由，則不得成立。元康將僧肇的〈上表文〉所云：

「如似有解，然未經高勝之唱，不敢自決」⁴⁹，解釋為：「雖然見新《涅槃經》本，但是未有高勝之人先講，因此不自決耳！」⁵⁰正因元康認為僧肇已見過《涅槃經》，猜想僧肇引用此經。元康當初沒考慮年代先後的矛盾。雖然隋·吉藏尚且指說僧肇作〈涅槃無名論〉未見過《涅槃經》與《華嚴經》，但是《肇論》的註疏家元康一方面認為僧肇作〈涅槃無名論〉，一方面又說僧肇見過未出現的《涅槃經》。然而，有關涅槃論義，以為參照《涅槃經》對研究者有益。這是先入為主的觀念，元康即犯這個過錯。其證據在「玄得」第十九：

且談論之作，必先定其本，既論涅槃，不可離涅槃而語涅槃也。若即涅槃以興言，誰獨非涅槃而欲得之耶？⁵¹

關於此文，元康解釋為：

且談論之作，必先定其本者，本宗也。既論涅槃，下依涅槃宗而說涅槃也。若就涅槃以興言，下若就涅槃本宗為言，則一切諸法體性皆空，皆是涅槃真體，復何得耶？⁵²

⁴⁹ 後秦·僧肇《肇論》：「如似有解，然未經高勝先唱，不敢自決。」（《大正藏》第45冊，頁157上）。

⁵⁰ 唐·元康《肇論疏》卷下云：「似是見新涅槃經本，未有高勝之人先講，故云不自決耳！」（《大正藏》第45冊，頁190中）。

⁵¹ 同註50，頁161中。

⁵² 唐·元康《肇論疏》卷下（《大正藏》第45冊，頁200上）。

如果此說成立，那麼這些本宗、涅槃宗、涅槃本宗等是什麼意思？〈涅槃無名論〉說：「首先定其本。」此本是談論之本，議論時先確立議論之本，趣旨就明白。然而，元康解釋《涅槃經》的本宗即是指《涅槃經》的根本義，討論涅槃以外，必須建立《涅槃經》的根本義。像這樣先入為主的觀念，其註釋亦受此影響，確定未引用《涅槃經》，強說引用《涅槃經》。可見，元康根據《涅槃經》解釋〈涅槃無名論〉，而且〈涅槃無名論〉確實不引用《涅槃經》就不可能解釋的例子，也找不到。例如：「七覺、八正」不出於《大品》、《涅槃》等經，這些也不侷限於《涅槃經》（《續藏經》本七八頁左下）⁵³。「五陰永盡，譬如燈滅」，也常散見於諸經，不只見於《涅槃經》第九卷（七九頁左下）⁵⁴。同樣地，「入於涅槃而不般涅槃」之文，與《維摩經·問疾品》的「住於涅槃，不永滅度」（支謙譯《維摩詰經》：「觀泥洹行，不永泥洹。」）意思一致。這些所謂也是《涅槃經》之文，實在難於斷定（八十頁左下）⁵⁵。以為「釋尊在說法途中得病」，

⁵³ 唐·元康《肇論疏》：「覺分為七，亦出《大品》《涅槃》等經。……正定為八也，出《大品》《涅槃》等經耳！」（《大正藏》第45冊，頁193下）。

⁵⁴ 唐·元康《肇論疏》：「其猶燈盡火滅，膏明俱絕。《涅槃》第九卷云：『一闍提人，見於如來畢竟涅槃，猶如燈滅膏油俱盡也。』」（《大正藏》第45冊，頁194中）。

⁵⁵ 唐·元康《肇論疏》云：「入於般涅槃而不入於涅槃，此《涅槃經》文也。」（《大正藏》第45冊，頁195中）。

在《涅槃經》第十卷才被知道，這是不對的（八一頁右上）⁵⁶。其他，元康解釋「真解脫離於言數」為「這《涅槃經》中解脫的大意非全文」（七九頁右上）⁵⁷。解釋「涅槃非法非非法」為「涅槃十九云：如來涅槃，非有非無，非有為非無為等，今闡述彼之大意」（八二頁又下）⁵⁸。這兩段文字，就《般若經》而言，是理所當然，不必然只作為《涅槃經》的大意。

同時，元康也自認，凡〈涅槃無名論〉引用經文時，有標名、有不標名。標名時，是經的全文；不標名時，是指諸經的大況，不必然指何經典。然而，一方面尚拘囿於《涅槃經》，單說「經云」而對照《涅槃經》，或者指定卷數。這是元康先入為主的觀念，是導致後人誤解的原因。

（二）、雖然僧肇在羅什逝後一年去世，是立論的基礎，但這個年代是根據僧肇的歿年，即《高僧傳》所載的義熙十年（414），羅什卒年又是依據僧肇所作的〈羅什法師誄〉⁵⁹義熙九癸丑之年，即是弘

⁵⁶ 唐·元康《肇論疏》：「《涅槃經》云：佛正說法，至第十卷，中途現病。」（《大正藏》第45冊，頁195下）。

⁵⁷ 唐·元康《肇論疏》「經曰：真解脫者離於言數。此等諸文是涅槃經中解脫大意，非全文也。」（《大正藏》第45冊，頁193上）。

⁵⁸ 同註50，頁196下-197上。

⁵⁹ 案後秦·僧肇〈鳩摩羅什法師誄〉云：「若人云暮，癸丑之年，年七十，四月十三日薨于大寺。」（唐·道宣編《廣弘明集》卷二三，《大正藏》第52冊，頁264下）。

始十五年（413）。然而，有關羅什的卒年，從古有不同的說法，《高僧傳》採取弘始十一年（409）之說，其他不同之傳說有弘始七年、八年。如果羅什是在弘始十一年卒，僧肇在其後還活了五年。姚興、姚嵩的書問說什公去世很久，就毫無疑問了。不但姚興、姚嵩的書問說什公去世很久，就僧肇的〈上表文〉和姚興、姚嵩的往復書問來看，也是不容置疑。即使羅什卒於僧肇前一年，這也不能當成是決定本問題的關鍵。

（三）、從〈涅槃無名論〉呵彈道生的大頓悟，認為此書不是僧肇的論據，此乃根據慧達《肇論疏》頓悟義之兩解——道生的大頓悟與支道林等的小頓悟。道生以前沒有提倡大頓悟，道生南歸後，開始主張大頓悟。大頓悟說，即理是一，悟亦是一，沒有階級。考察悟是否經過階級，當然是一部分的議論。在現實，如果沒有這種主張的人，就不應該有這種提案，也就沒有這類性質的問題。對於涅槃是一，如何說明三乘、十地階級不同的問題產生時，建立理是一，否定三乘、十地的階級不同，當然有人有這想法。後來的註釋家，對發展後期之思想作分類解釋時，必要適當說明初期思想，如果對這些不充分注意的話，會犯意想不到的錯誤，這是應該警惕的。

（四）、《大唐內典錄》題為無名子之作的〈無名論〉，所謂無名子是寄以烏有之名的意思。題為〈涅槃無名論〉，所謂有名、無名沒有任何意義的。然而，以辭力浮誇說不像是僧肇的作品，這也只是註疏者對〈涅槃無名論〉作者能力的懷疑。

（五）、〈涅槃無名論〉的頓漸論議，比王弘等人所陳辭力浮誇，此乃假定僧肇應如大家所說，比王弘等居士的立論措辭重厚、強烈。王弘對於祖述道生頓悟說的謝靈運〈辨宗論〉，從漸悟的見地對他提出質問。假如知道道生的頓悟說及謝靈運的〈辨宗論〉，在教界如何引起回響的話，王弘強烈的措辭語調，當然可以理解。根據《廣弘明集》（卷十八），新論的竺道生折衷釋氏與孔氏之說，提倡一極至能、一悟頓了之說，教界開始集中質疑這個道理。法昺、僧維、慧麟、竺法綱、慧琳等註釋家往返質問，接下來王弘提出質問。王弘的議論精密，有魄力，這不足為奇。

反過來，〈涅槃無名論〉原來就不是論爭的論書。分別以有名與無名為論議的形式而論述。在〈上秦王表〉，明顯贊成無名的意趣，陳述自己之所見。在現實沒有「有名論者」之說作為斥破之對象，即是有名論的頓悟義，也是論者為了闡明自己（無名）的立場而假想的對立對象。雖然先前，相對於姚興的「涅槃無名說」，姚嵩的立場可能被稱為「涅槃有名說」，但是〈涅槃無名論〉中的有名的立論，主要不是以姚嵩為對象，這是明白可知的。因此，對於〈涅槃無名論〉的性質，責備其辭力浮薄，實在是先入為主的觀念，即是把此書當作與竺道生頓悟說論爭的書來看待。可以說，這是受到潛意識的支配而作的評述。

（六）、最後反對頓悟義的慧觀的論述，相當於〈涅槃無名論〉之中的一部分。然而，更進一步探討論旨，沒有確切的證據證明〈涅

槃無名論〉是在竺道生與慧觀的論爭之後所作；相反的，變成此論是在道生與慧觀的論爭起來之前所作之證據。慧達的《肇論疏》引用慧觀之言，便把慧觀的漸悟說與〈涅槃無名論〉的漸悟說對照考察，據此直接推定〈涅槃無名論〉受慧觀的影響，是不當的。

根據以上論述理由，湯氏主張本書撰者的疑點，大略消解。如果湯氏的假定不合理，其主張就不能成立。

以湯氏的疑點為主，放棄年代的考察的重點，石峻氏提出的疑義是，以僧肇其他三篇論文為思想本身之標準，考究〈涅槃無名論〉是否契合這些論點，這種論述有其特色。姑且不論湯氏論證年代的理由，介紹石氏的主要論據，如下：

（一）假如根據本論中的〈上秦王表〉，僧肇本身在羅什之下，以時常聽習的涅槃義為先。然而，僧叡、僧肇在羅什門下以般若、三論之學被稱讚，但是現存著作中沒有很多有關涅槃義。

（二）〈涅槃無名論〉為翼助秦王而作，僧肇之學與秦王之說應該相符。然而，對秦王排斥「廓然空寂，沒有聖人」之論是墮入淺薄有得之義。因而，此贊文不能說是僧肇所作。

（三）本書無名說即著者的立場，但是「神而無功」、「應而不為」、「六境之內，非涅槃之宅」等文，與僧肇的〈般若無知論〉等思想不合。

根據以上的理由，石氏對本書為僧肇所作也持懷疑態度。關於這些說法，我不表贊同。

（一）、僧叡、僧肇的著作中沒有有關涅槃義之論述，其論據除了注意僧叡、僧肇多年聽習涅槃義之外，也假定他們的各種著作中，應該言及涅槃義才是。然而，討論涅槃的問題不一定要引用涅槃之語，《般若經》說的法性空是大乘的涅槃，法性空是僧肇其他三論的根本基調。〈涅槃無名論〉只是沒有明白說出與小乘的「有餘涅槃」、「無餘涅槃」的關連，而〈涅槃無名論〉實在是為統括、組織、論述那些問題而撰，較少使用涅槃之語，並不能斷定不關心涅槃。僧肇在《注維摩詰經》之中，往往論及涅槃，例如：

涅槃無生死寒暑飢渴之患，其道平等，豈容分別。（〈弟子品迦葉章〉）⁶⁰ 小乘以三界熾然，故滅之以求無為，夫熾然既形，故滅名以生，大乘觀法本自不然，今何所滅，不然不滅，乃真寂滅。（〈弟子品迦旃延章〉）⁶¹ 然則無知而無不知，無為而無不為者，其唯菩提大覺之道乎？此無名之法固非名所能名也，不知所以言，故強名曰菩提，斯無為之道，豈可以身心而得乎？（〈菩薩品彌勒章〉）⁶²

上面這些文字，已經顯示涅槃無名之思想的片段。

此外，僧叡在〈喻疑〉云：

⁶⁰ 後秦·僧肇《注維摩詰經》卷二（《大正藏》第38冊，頁348上）。

⁶¹ 同註60，頁354下。

⁶² 同註60，頁362下。

什公時，雖未有大般泥洹文，已有法身經明佛法身即是泥洹，與今所出若合符契。此公若得聞，此佛有真我，一切眾生皆有佛性，便當如白日朗其胸襟，甘露潤其四體，無所疑也。⁶³

法身即是泥洹，根據《般若經》論述法身，即論述泥洹。

（二）、秦王排斥廓然空寂，是淺薄有所得之說，因此認為此贊辭當然不是僧肇所作，以下的論據就從這觀點懷疑〈涅槃無名論〉的撰者。然而，把秦王的論旨當作有所得，是主觀的判斷。僧肇再度稱歎「實是明詔」，以廓然無聖，一切的空寂作為勝義，排斥俗見。以這些理由懷疑僧肇所作，是不當的見解。

（三）、最後對照〈涅槃無名論〉與〈般若無知論〉等，發現兩者之間思想的不一致，這著眼點確實是值得注意的方法。實際上，這個方法應該是最可行的，但是石氏及其他人，也沒有充分的成果發表。石氏指出的理由是：因為停止在有無相對的無，沒有到有無齊觀的超越的立場，與主張無知而無不知的〈般若無知論〉等思想不一致。然而，這些語言假如不廣泛地前後統觀，以此等三、四文作為〈涅槃無名論〉全體的立場，簡單的論斷〈涅槃無名論〉與其他三篇論文思想不一致，這是不可以的。

總而言之，雖然湯用彤氏與石峻氏同時懷疑〈涅槃無名論〉是僧肇的真撰，但是那些論據不是不可動搖。湯氏與石氏的看法如此，

⁶³ 同註 30，頁 42 上。

以下 W. Liebenthal 氏的見解又如何？

W. Liebenthal 氏修正湯用彤的偽作論，採取折衷的見解。有如湯氏所指，從〈涅槃無名論〉中的第八節到第十三節的部分，確實經過修正。儒童的化身後，佛如何進入三位的修行，是在第八節提問⁶⁴，在第九節與第十四節回答這個問題⁶⁵。進一步說，被稱為排斥涅槃有名的小乘教徒不贊成頓悟說。如此，明顯的，本書在《涅槃經》出現之後，《高僧傳》撰述以前被口述流傳下來。然而，〈上秦王表〉原來就存在，所以可以肯定的是，〈涅槃無名論〉是僧肇有關涅槃的文章，雖然現存的確實與《肇論》其他三篇論文有部分的不同，但也有令人激賞的數節。如果，創作者排斥頓悟說，為什麼此論文以涅槃的無名為首？

總而言之，W. Liebenthal 氏認為，雖然〈涅槃無名論〉在《涅槃經》出現以後有些變化，但是核心畢竟是依照僧肇的手記，只是對抗道生的頓悟義不是本書原來的目的。W. Liebenthal 氏批判傳大

⁶⁴ 後秦·僧肇《肇論·涅槃無名論》云：「佛言，我昔為菩薩時，名曰儒童，於然燈佛所，已入涅槃。儒童菩薩時，於七住初獲無生忍，進修三位。若涅槃一也，則不應有三，如其有三，則非究竟。究竟之道而有升降之殊，眾經異說，何以取中耶？」（《大正藏》第 45 冊，頁 159 下）。

⁶⁵ 後秦·僧肇《肇論·涅槃無名論》云：「無名曰：『然究竟之道，理無差也。《法華經》云：第一大道無有兩正，吾以方便，為怠慢者於一乘道分別說三。』」（《大正藏》第 45 冊，頁 159 下）。

頓悟、小頓悟的慧達《肇論疏》，又指出〈答劉遺民書〉與〈涅槃無名論〉在「開宗」第一的記述上相一致（寂寥虛曠不可以形名得）。與僧肇的其他著作相對照，可以得知僧肇的〈涅槃無名論〉的原型或是核心，而在《涅槃經》出現以後此論文才被加以修正。特別考察從三乘共的十地轉化到菩薩不共的十地的過程，六地以下還是菩薩，至七地開始菩薩行。這觀點，雖然在支道林以後的全部學者都與這意見相同，但是根據僧肇（〈涅槃無名論〉的作者）與道生頓、漸二悟之爭的理由，就給道生的反對者以「小頓悟」之名，於是創作〈涅槃無名論〉第八節到第十三節的僧肇被目為小頓悟義的主唱者。然而，實際上，此數節是由漸悟義的創造者慧觀，或者他的徒弟書寫。大頓悟、小頓悟的區別根據誤解，在歷史的考察上，最好不引用。批判湯氏著眼的資料，進一步研究教義，對於這種慧眼，我深深表示敬意。

最後，有關撰者的真偽，略微陳述卑見。W. Liebenthal 氏亦認為慧觀的漸悟論影響此論文，他注意到慧達的《肇論疏》及《名僧傳鈔》有關慧觀之說法，未脫湯氏的暗示。然而，假如依照卑見，如在前面已論及的意見，也就是說，與慧觀的說法相一致，沒看到這本書一定受慧觀影響的證據，反而見到慧觀蒙受此論影響的證據。我的論證有三個理由：

（一）假如就涅槃與三乘、十地是無關係的問題來看的話，涅槃無名說是僧肇隨性著手執筆，那應該不會論及三乘十地的問題，

也難怪被看作是後人的補綴。然而，因為三乘的差別與十地的階級，與涅槃之唯一相反，這是般若學者多年未決的問題，僧肇論述「涅槃無名」，進一步合併討論三乘十地的問題，這是當然的。因為秦王姚興是居士，不是佛教學的專家，沒想到三乘十地的教相的理論，而師事羅什，通曉教相成為佛教學者的僧肇，根據先輩支道林與道安等苦心解釋的問題，現在合起來統一解釋，這是必要的課題，而且其又與《般若經》本身教理有關連。而且，考察頓悟、漸悟是起於三乘十地的解釋，不是從開始就與〈涅槃無名論〉直接有關係。

從〈妙存〉第七，把涅槃看作彼此寂滅、物我冥一的悟境。涅槃如書所說，三乘十住之別如何起，「難差」第八以下，又從「辨差」第九進到「責異」第十，從「會異」第十一進轉到「詰漸」第十二。如此，作為頓、漸二悟之開展，其間的推移非常自然，不覺有何唐突。雖然學者以「難差」第八以下，「責異」第十及「詰漸」第十二，特別地比較於頓悟論者竺道生之說。但是竺道生的頓悟義如何興起、如何主張，載於《廣弘明集》與謝靈運的〈辨宗論〉，假如與此所討論之理由相對照，在發生的起源上，有很大的不同。

（二）認為慧觀的思想影響本書，根據這個事實，當然對於認定本書著者是僧肇會有障礙，從本書的一部分推定全體是後人繼續之作。然而，假如依照卑見，恰好相反。本書影響道生之徒與慧觀等頓悟論爭，絕非在江南頓悟、漸悟論爭時產生此論。解釋的方法，首先最重要的是，從文化地理的背景來說，自然能理解。竺道生與

慧觀在長安，同師羅什，他們回到宋都弘傳關中的新佛教。

因為經歷毘曇、律以及大乘經論洗禮的長安，經過前後兩秦後，成為佛教文化的淵藪，當時的佛教徒，即使在廬山或建康也不能無視於長安之學。然而，道生南歸之際，僧肇把〈般若無知論〉託他送到廬山，也因此有後來劉遺民與僧肇之間書信的交流。僧肇《注維摩詰經》也送到廬山，不用說，竺道生《注維摩》是在見了僧肇的註疏後寫的。僧肇的〈涅槃無名論〉即使不是直接，也同樣傳到江南，刺激道生的頓悟說，支持慧觀的漸悟說。如此想像推測，實在是不足為奇。見到僧肇《註維摩》的道生，確實在僧肇之註疏上發揮其深旨，其努力的形跡被肯定，這些例子可以在最近有關《維摩詰經》的譯語及命名的由來等釋文上找到。道生在僧肇之上嶄露新意，慧觀與僧肇有步調一致的傾向，雖然兩者的經歷與個性不同。道生有忘象得意的天才的閃光，承東晉佛教的傳統，進一步提出頓悟；穩重的慧觀，傳廬山慧遠之流派，重視禪與律，著實在教理隨順習學，傾向漸悟。《高僧傳·慧觀傳》時人之評云：「通情則生、融上首，精難則觀、肇第一。」⁶⁶這稱讚語即使是象徵，但說慧觀在漸悟說方面與僧肇同軌，自然是可以的。

（三）判斷〈涅槃無名論〉是否在頓、漸二悟論議之前設立，注意到資料之一的「指南為北」之語。〈涅槃無名論〉「譏動」第十

⁶⁶ 梁·慧皎編《高僧傳》卷七（《大正藏》第50冊，頁368上）。

四說：在經典，雖然一方面說法身以上，心智寂滅，也復進修三位，積德彌廣。但這在一人身上，趣旨全然相反（心智寂滅與取捨為心），恰與指南為北，以曉迷夫，沒有不同⁶⁷。針對這個說法，謝靈運在〈辨宗論〉對僧維的三個回答中說：

且南為聖也，北為愚也。背北向南，非停北之謂；向南背北，非至南之稱。⁶⁸

慧達的《肇論疏》，引用慧觀的漸悟義也說：

釋慧觀師執漸悟，以會斯譬云，發出嵩洛，南形衡，去山百里，彷彿雲嶺。路在崇朝，岑巖遊踐。今發心而向南，九階為彷彿，十住為見岑，大舉為遊踐。若以足言之，向南而未至，以眼言之，即有見而未明。但辨宗者，得其足以為五度。況漸悟者，取其眼以為波若之，向南之行而所取之義殊，猶不龜之能，而所用之功異之也。⁶⁹

⁶⁷ 後秦·僧肇《肇論·涅槃無名論》云：「有名曰：經稱法身以上，入無為境，心不可以智知，……涉求則損益交陳，既以取捨為心，損益為體，而曰體絕陰入，心智寂滅，此文乖致殊，而會之一人，無異指南為北，以曉迷夫。」（《大正藏》第45冊，頁160下）。

⁶⁸ 同註6，頁225下。

⁶⁹ 陳·慧達《肇論疏》卷上（《卍續藏經》第150冊，頁859下-860上）。湯用彤云：「觀公之意，大舉遊踐，雖在登峰之後。而足發嵩洛，南趣衡岳，自遠而近。以足言之，雖實未至。但以眼言之，則有所見。既有所見，即是有所

同樣是「背北向南」的問題。然而，對謝靈運而言，背北的人不會停北，不能說無知是假知。然而又如向南者未到南，不能以假知為真知。

且慧觀缺乏明確之意，他大體上根據謝靈運的「向南背北」之譬而作，在解釋上即使也引用相同的向南，辨宗者在六度中得五度，未達智度即未得般若的意思；漸悟者以為得到般若，然而那般若尚未究竟。頓悟、漸悟兩系對「向南」二字領解的方法不同。果真如此的話，三者雖然各各有南北之語，但慧觀站在謝靈運的觀點上解釋，這是清楚的。〈涅槃無名論〉的「指南為北」，與謝靈運以及慧觀的「向南背北」之間，沒有直接的連繫。在〈涅槃無名論〉是矛盾的意思，在謝靈運與慧觀是指向悟的中途的有無步驟而言。雖然從「指南為北」的譬喻，也許很容易聯想到「向南背北」，但是假如先有「向南背北」的譬喻，而且這譬喻成為頓、漸二悟之爭重要的譬喻時，無視於這個「向南背北」的譬喻，而誤用「指南為北」的義理來作譬喻，是不可思議的。

根據以上的理由，我把〈涅槃無名論〉仍然當作僧肇的著作。而且其「有名」與「無名」是沒有預想現實頓悟論者與漸悟論者之對立，僧肇本身的涅槃觀是考察三乘、十地的差別不同的論理的思維的產物，看作是區分大頓悟與小頓悟，道生與慧觀的頓、漸二悟

悟。然則悟有階級，亦不可否認也。」（見氏著《漢魏兩晉南北朝佛教史》，台北：駱駝，民國76年8月，頁673）。

之爭的反映，是不合事實的。不站在歷史的觀點，可以說慧達的《肇論疏》的見解有誤。

（編按：本文譯者任教於台南師範學院語文教育學系）

助印芳名

姓名	新台幣
釋自曜	1000
法光佛研所（佛經語言學課程）	900
莊崑木	5400
周伯戡	1000
清涼月佛學讀書會	1000
黃敬仁	200
陸大樑	150
陸陳璟	150
陸庭緯	100
陸佑樺	100
蔡淑慧	500
元亨圖書館	1000
（以上助印芳名至 91 年 12 月 5 日止）	