

《涅槃無名論》真偽辨

徐文明

北京師範大學哲學系副教授

摘要

《涅槃無名論》是僧肇的一篇重要著作，然而湯用彤先生提出其為偽作，其弟子石峻先生又提出了新的證據，因此學界多從其說。本文對湯先生及石先生所提出的證據一一加以辨析，認定《涅槃無名論》確實是僧肇之作，而且是僧肇思想體系的一個不可或缺的重要組成部分。

關鍵字：涅槃無名論、僧肇、道生、頓悟

一、前言

《涅槃無名論》（下稱《無名論》）是僧肇思想體系的一個重要組成部分，此事本無疑者。然近世湯用彤先生獨發新見，以為此論並非僧肇之作，其弟子石峻先生作《讀慧達〈肇論疏〉述所見》，繼明斯說，學者多從。然日本學者橫超慧日著《〈涅槃無名論〉及其背景》一文，則提出相反的論據，認定斯論確為僧肇晚年之作。任繼愈先生等亦認為是論當為肇作。呂澂先生和侯外廬先生也對湯先生的部分證據提出異議，認為這一問題尚須進一步的研究和考證。方立天先生亦贊同侯、呂二先生的意見，主張在未能確認是論真偽之前，應當先將其擱置起來。是論真？對於完整準確理解僧肇的思想體系關係莫大，故有再加檢討的必要。

湯先生最先提出《涅槃無名論》偽作說，證據有五，今試一一辨之。

二、辨析湯用彤先生之《涅槃無名論》偽作說

• 辨析一

「據《肇論疏》等，均謂此論中引及《涅槃經》。按肇死（西元 414 年）在《大經》出世（西元 421 年）及《泥洹》六卷本譯出（西元 417 年至 418 年）之前。」

這一條很關鍵，如果論中真引了後出的《泥洹經》，就不可能是僧肇的作品。然斯說雖有所據，亦難成立。《肇論疏》等，確切說是元康以後的《肇論疏》，不包括慧達疏。元康疏解釋細密，後世多依之。元康疏釋“然涅槃一義，常以聽習為先”一句時謂“但言聽涅槃義，不言經也。尋

下論文，往往有引涅槃文句。或可什公亡後，見《涅槃經》也”，又釋“然未經高勝先唱，不敢自決耳”時稱“似是見新《涅槃經》本，未有高勝之人先講，故云不自決耳”。可見元康是第一個提出是論參考了新《涅槃經》者，那僧肇是否有可能在羅什卒後見到《涅槃經》呢？答案是否定的。

大乘《涅槃經》的出現是比較晚的，羅什在印度未及見之，後至之覺賢亦未聞言之，是經最早傳入中國，由自法顯。法顯以義熙八年（西元 412 年）將是經梵本攜至青州，又至彭城住一冬一夏，此後他確實有意回到長安，但這一心願顯然未能實現。僧肇要想得見新經，一是須梵本的抄本傳到長安，二是僧肇本人必須精通梵文，這種可能性雖然不能完全排除，卻又非常之小。依僧叡《喻疑》，僧叡得知新經是在其譯出之後，而他又是特別關心和欣賞此經提出的新說的，假如僧肇在其譯出之前即得其本，僧叡也應當見到。無論僧肇還是僧叡都未言他們見過《涅槃經》，引及此經的可能性當然就微乎其微了。

元康提出的證據不過數條。一是謂是論《開宗》“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”。“真解脫者，離於言數”一句是否引自新《涅槃經》，元康自己也沒有把握，只是說引其大意，不是全文，既然不是原文，就很難作證據了，因為此類的大意不必出自《涅槃經》，其他經典同樣找得到。文才《肇論新疏》認為此句“義引《涅槃》、《淨名》等經。《涅槃》第五廣說真解脫相，二十一中亦說涅槃非諸相故。《淨名·阿·處佛品》說觀實相，文亦多同”，可見此義諸經多有，無法認定必然出自《涅槃經》，而更有可能出自僧肇鑽研最深的《維摩經》。《維摩經·見阿·佛品》謂如來（如來方？真解脫者）“不在三界”、“離？結縛”、“不可以一切言說分別顯示”等不是更加確切地表達了“真解脫者，離於言數”之義嗎，何必遠求於後出之《涅槃經》呢？

二是謂“憩七覺之妙林”意？“以七覺？妙林而憩息也。擇法覺分，精進覺分，念覺分，定覺分，喜覺分，舍覺分，除覺分？七，亦出《小品》、《涅槃》等經”，七覺？經通謂，不必出自一經。既自謂也有可能出自《小品》等，便不足？據。

三是謂《覈體》“其猶燈盡火滅，膏明俱竭。《涅槃》第九卷云：‘一闡提人，見於如來畢竟涅槃，猶如燈滅，膏油俱盡也。’”似是說“燈盡火滅”句出自《涅槃經》卷九。然是論下文又稱“經云：五陰永盡，譬如燈滅”，引經以證己義。其實這一部分說的是“有名”的觀點，認為實有有餘涅槃與無餘涅槃，其所引經句如“陶冶塵滓，如煉真金。萬累都盡，而靈覺獨存”、“智？雜毒，形？桎梏”及“五陰都盡”等雖未明確切出處，但有一點是肯定的，即全部出自小乘經典，是“有名”用來證明有餘無餘實有的，蓋是述諸經之大義，未必出自一經。如謂作者有意引《涅槃經》來暗示“有名”以“燈盡火滅”來理解無餘涅槃，實同一闡提人，堪稱巧說。然既“五陰永盡，譬如燈滅”是出自小乘經典，那麼作者又何嘗不可以“燈盡火滅，膏明俱竭”作為“有名”對前述經義的發揮呢？表面看來，“燈盡火滅”句與《涅槃》經文非常接近，信有出處，然而論文明明以“五陰永盡”之經句相證，未言引自大經，是意只能是猜測而已，難免穿鑿之嫌，且“燈盡火滅，膏明俱竭”是說體盡用喪，膏竭故燈盡，火滅而明喪，燈火既無，膏明何在，而經文則唯言油盡燈枯，義有未盡。

四是謂“又云入於般涅槃而不入於涅槃。此《涅槃經》文也，彼雲‘般涅槃時，不般涅槃耳。’”是說似無可辯，其實不然，因?類似的話見於多種經文，亦不必出自《涅槃經》。慧達疏謂“《須真天子所問經》云：‘於泥洹行不繫泥洹，於泥洹行不繫泥洹’”，不是更接近於論文嗎？

五謂“寧復痾痢中遠、壽極雙樹。雙卷《泥洹經》云：‘佛將涅槃，向拘尼國，中途患痢。後至雙樹，遂即涅槃。’《涅槃經》云：‘佛正說法，至第十卷，中途現病。’”其實這一記載見於各種涅槃類經典，不一定是後出的大乘經。文才《肇論新疏》便指出此句出自《長阿含經》。

六謂“經曰：涅槃非法非非法。《涅槃》十九云‘如來涅槃非有非無，非有?非無?’等，今述彼大意也。”其實此類大意諸經多見，《維摩經·見阿?佛品》也有“非有?非無?”之句，怎能肯定必然出自《涅槃經》呢？文才亦謂“無聞無謂等亦《淨名》文”可證。

元康舉出的上述諸例均無說服力。文才又做了一些補充，如言“經云：菩薩入於無盡三昧，盡見過去滅度諸佛。又云：入於涅槃而不般涅槃。初引晉《華嚴》，即‘安住長者，成就法門名不滅度，我得三昧名無盡佛性’。廣示如經，後引義同。即本經二十一中之義，是知栴檀塔下勝觀云存，靈鷲山中釋迦常在，莫隨妄想見有去來”。晉譯《華嚴》亦屬晚出，僧肇不可能見其譯本。是句經義是否取自《華嚴》，尚難定論。無盡三昧般若類經典多有言及，如《放光》卷四云“復有無盡三昧，住是三昧不見盡以不盡”，《光贊》卷六云“彼何謂無盡三昧，住是定意時，於一切三昧亦無有盡，亦無不盡，亦復不見盡與不盡，是謂無盡三昧”，《大品》云“云何名無盡三昧，說是三昧於諸三昧不見盡，是名無盡三昧”，《大智度論》四十七稱其“于諸三昧不見盡”，又謂“無盡三昧者，得是三昧滅諸法無常等相，即入不生不滅”。從上述經文中，可知無盡三昧有二義，一是住是三昧時，於諸三昧不見盡，這是最主要的意思，二是得是三昧，滅無常相，入不生不滅，這一解釋與《無名論》所引最近。論稱亡而非無，故諸佛入於涅槃而不般涅槃，菩薩入無盡三昧，便可見過去滅度諸佛，正與滅無常相、入不生不滅相應，意?諸佛不生不滅，實非無常，示現滅度，實非滅度，若入無盡三昧，便可得見真相。《華嚴》所說的無盡三昧，一是能夠生起十種智性善法的法門，二是入彼三昧，可以得見三世諸佛的“無盡佛性三昧門”，亦名“不滅度際菩薩法門”。從可以得見三世諸佛來看，似與論中所引一致，然而一是論中只強調得見過去已經滅度的諸佛，說明亡而非無、涅槃而不涅槃之意，並不強調普見三世一切佛，二是此三昧實?“無盡佛性三昧”，加了“佛性”二字，其差別是很大的。總體上講，論中所引與發揮般若大經的《大智度論》更?接近，不必出自《華嚴》大部。退一步講，若果如此，亦非無解，因?羅什譯過《十住經》，支法領從於闐取來的《華嚴》胡本也在長安保存過一段時間，有無抄本亦未可知，僧肇知其經義並不奇怪。後引經句前文已釋，未必出自《大涅槃經》二十一。

總之，迄今為止，並無明確證據證明是論確實引過後出的《涅槃經》文義。就實論之，論文明確提到名字的佛經有《放光》、《道行》、《法華》、《賢劫》、《成具》、《禪經》、《思益》等，明顯引及的有《維摩》、《大品》、《大智度論》、《中論》等，後人發掘的有《修行道地經》、《寶女所問經》、《太子瑞應本起經》、《八師經》、《毗婆沙論》等，都是僧肇生前流行的經典。因而說是論參考過後出經典是缺乏根據的。

眾所周知，大乘《大般涅槃經》最突出的主題便是一切眾生具有佛性，而是論對於佛性無一言道及，足證並未參考過該經典。

• 辨析二

「肇在什公逝後一年而亡。而其《上秦王表》中，引及姚興《與安成侯書》。按彼書中所言，似什公去世已久。」

是論之作，確實與姚興的《與安成侯書》有關。然彼書中並無“什公去世已久”之意。

姚興與安成侯姚嵩往來之書並收入《廣弘明集》卷十八中。《與安成侯書》謂：

吾曾以己所懷，疏條摩訶衍諸義，圖與什公評詳厥衷，遂有哀，故不復能斷理。未久什公尋復致變。自爾喪我相尋，無後意事，遂忘棄之。近當遣使送像，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。見卿未日，並可以當言笑。吾前試通聖人三達觀以諮什公，公尋有答，今並送往。諸此事皆是昔日之意，如今都無情懷如何矣。

這段話大概是湯先生?生“似什公去世已久”之感的根源。興書大談“昔日”非同“如今”的感慨，自然會讓人生時間遙隔之感，其實其間相距不過二年左右。姚興《通三世論》較早，羅什亦有答語。其所條疏大乘義大概是在弘始十四年（西元 412 年），本欲呈與什公評詳，然遇哀未果。此哀何也？覽姚嵩答書“臣言，奉珠像，承是皇后遺囑所建”可知，指的是弘始十四年張皇后之卒。據《資治通鑒》卷一百一十二，“是歲（秦弘始四年）秦王興立昭儀張氏?皇后”，而卷一百一十六謂弘始十四年“秦立昭儀齊氏?后”，可知是歲張皇後已逝，故立齊氏代之。張氏?后十餘年，姚興自然難?太上，遇其西歸，心中哀痛，沒有心思再去向羅什請教大乘之義了，此亦情理之本然。

張皇后可能卒於弘始十四年末，故有“未久什公尋復致變”之語。羅什於弘始十五年（西元 413 年）四月入滅，此距張皇后之喪，或未久也。所謂“自爾以來，喪我相尋”，據《晉書》載記第十八姚興下，“興立昭儀齊氏?皇后。……興以大臣屢喪，令所司更詳臨赴之制。所司白興，依故事東堂發哀。興不從，每大臣死，皆親臨之”，可見當時秦國確實存在“大臣屢喪”的不幸局面。而姚興又是一個體貼臣下的仁君，故頗?此事痛心，而有“喪我”（?回死，子曰：天喪予，天喪予！）相繼之歎。

姚興此書大概作於弘始十五年末或十六年（西元 414 年）年初，時距羅什逝世並不遙遠，只是姚興舊喪未了，又添新喪，對這段往事不願意再提起而已。姚興將張皇后遺囑所建、自己並親營其事所造的珠像派人送給時任鎮西將軍、秦州刺史的姚嵩，一是因?姚嵩對佛學理解很深、堪?其知音，二是因?姚興曾命姚嵩將所供珠像送與廬山慧遠，故以此新鑄珠像賜之，姚興之與臣下，不可?無恩，故姚嵩中心感激，終以死報國。

湯先生言“似什公去世已久”，大概是暗示此書作於弘始十六年（西元 414）以後，其時僧肇已經去世，不可能依此而作《無名論》。以史實論之，姚興弘始十六年夏後便寢疾，時篤時緩，及終未愈，而無論是姚興書還是嵩表奏，均未及此事，可證其來往書信皆作於弘始十六年夏前。

• 辨析三

「《無名論》十演中反駁之頓悟顯為生公說。而九折中所斥之漸說，則支公七住頓悟說。是作者宗旨贊成七住說，而呵彈大頓悟。據今所知，生公以前無持大頓者。生公立說想在江南，且亦遠在肇死之後。」

這裏面有兩個問題：一是、作者所斥之說是不是生公大頓悟說，二是、生公于何時何地立此說。

第一個問題應該容易解決，雖然作者並未明言所指斥的就是生公之大頓悟說，然論者既以七住頓悟說漸而加指責，那就只能是大頓悟說，而大頓悟說當時是生公的專利。自慧達以下諸家之疏皆謂所指生公之說，可見這是得到公認的說法。那生公之頓悟說是不是遠在肇死之後而立呢？答案是否定的。

據《出三藏記集》道生本傳，道生以義熙五年（西元 409 年）還都，“因停京師，……於是校練空有，研思因果，乃立善不受報及頓悟義，籠罩舊說，妙有淵旨。而守文之徒，多生嫌疾，與奪之聲，紛然互起”。因此道生回到建康之後，最早所立的就是善不受報義與頓悟義。僧傳本傳亦謂其先“立善不受報、頓悟成佛，又著《二諦論》、《佛性當有論》、《法身無色論》、《佛無淨土論》、《應有緣論》等”，因此頓悟義應當是在僧肇去世之前而立，並且早就引起了“守文之徒”的激烈反對。此說雖立於江南，而當時南北信息頗通，僧肇既能與遠在廬山的劉遺民對話，當然也會瞭解到江南佛教的情形，對於道生所立新義不可能一無所知。

頓悟義之公佈固然在道生南歸之後，然其說之萌芽卻遠在此前。頓悟義雖生公之獨創，然亦非無根而生。究其根源，一則婆沙毗曇之義，一則羅什所傳龍樹之旨。慧達疏謂“婆沙出頓悟者說：金剛心時，頓斷諸惑。……生法師亦云：斷惑實是金剛，而佛智有功。猶聖王由治下理民而稱治歸王。”可見頓悟義的萌芽與有部婆沙義有關。《雜心論》謂“一品道頓斷九品結”，其中多有利鈍頓漸之說，可知有部毗曇早有頓悟之說。道生接受毗曇是在廬山之時，或於此時他已經萌發了創建頓悟義之念。

頓悟義的另一來源是羅什之說。慧達疏謂道生難諸漸家，“難舊云：空若漸見，若言佛性亦漸見。若佛性平等，非漸見者，空亦如是，豈得漸見！故知諸佛乃能悟耳。用此義者，什師注云：樹王成道，小乘以三十四心成道，大乘中唯一念，確然大悟，是一切智也。”可見道生的頓悟說受到了羅什的影響。據道液《淨名經集解關中疏》卷上，在釋“一念知一切法是道場，成就一切智故”一句時，什曰：“二乘法以三十四心成道，大乘唯一念，則確然大悟，具一切智也。”“生曰：一念無不知者，始乎大悟時也。以向諸行終得此事，故以名。焉以直心行初義？極一念知一切法，不亦是得佛之處乎？”因此道生在注《維摩經》時便生了得佛之時、一念大悟的頓悟思想，這又是受羅什發的結果。道生《妙法蓮華經疏》批評了將開示悟入四句分四個階段的漸家之

說，認?“此四句終一義耳”，就修行者來說，“一悟便有此四義也”，這其中當然也包含了頓悟之義。這些都充分表明道生在南歸之前就有了頓悟的思想萌芽，僧肇可能此時就對道生的這一思想有所瞭解。

《無名論》對道生的批評是全面的，不僅批評道生的頓悟說，更批評了道生所提出的“有因三乘，無果三乘”之說。《無名論·難差》述“有名”之見云“究竟之道，妙一無差”、“涅槃一也，不應有三；如其有三，則非究竟”，此類觀點正是道生所持。那?這是不是更印證了湯先生的觀點，說明是論遠在僧肇卒後呢?不然，因為這種觀點早在道生的《法華經疏》中就有明確的表達。

《法華經疏》開首載有道生自序：

餘少預講末，而偶好玄口，俱文義富博，事理兼邃。既識非芥石，難可永記，聊於講日，疏錄所聞，述記先言，其猶鼓生。又以元嘉九年春之三月，于廬山東林精舍，又治定之，加採訪?本，具成一卷。

從此序語氣來看，好像道生所聞不止一家，他是否從法汰聽過《正法華經》不得而知，但此疏今本既名《妙法蓮華經疏》，其品目又多從是經，則道生主要聞之于羅什明矣。其於聽講之日，“疏錄所聞，述記先言”，則是疏之作，實始於弘始八年（西元 406 年）羅什譯經之後。據慧觀《法華宗要序》，羅什當時大集四方義學沙門，“更出此經，與?詳究”，也就是說，是經之再譯，並非羅什一人之力，而是大集當時英彥共同討論的結果。儘管如此，“什猶謂語現而理沈，事近而旨遠，又釋言表之隱，以應探蹟之求”，即謂羅什還應學徒的要求對此經義旨進行了解釋，慧觀“采述旨要，流布未聞”，作《法華宗要》以呈，大受羅什讚賞。生公之疏大概亦於此時而作，一方面記錄了羅什之述，更重要的是發揮了他自己的理解。因此此疏的主體部分早已在道生離開長安前完成，只是後來又加治定而已。

《法華經疏·方便品二》謂“既云三乘是方便，今明是一也。佛?一極，表一而?出也。理苟有三，聖亦?三而出。但理中無三，唯妙一而已，故言以一大事出現於世”。《譬喻品三》謂“三乘之化，本?濁世。其土既淨，不容有三。而言三者，欲明三即是一，更無別三”。這與《無名論》所批評的觀點顯然是一致的。

《法華經》大義有二：一是、顯如來常住之旨，除佛實壽八十之惑；二是、示唯有一乘，除實有三乘之執。僧肇思想的根基在於般若，更確切地說是在《淨名》，故於《法華》一極之理有所未契。是以僧肇於是論中立宗有二：一則、雖同涅槃一乘之說，卻又堅持一乘之果仍有三乘之異；二則、認定三乘?實有，不同意無二無三之說。《法華》經義甚明，三車但是假號，以誑迷子，並非實有羊、鹿、牛三車，門外但一白牛車而已，是故唯有一佛乘，無二亦無三。僧肇非要強調三乘之別，有違《法華》會通之旨。僧肇非但執有因三乘，還認定有果三乘，強調“無患雖同，而升虛有遠近；無?雖一，而幽鑿有淺深”，這與道生《法華義疏·方便品二》所言“三乘功德，雖曰優劣之殊，及其涅槃，永息之處不異，故言一解脫”顯然是根本不同的。

或謂《法華義疏·藥草品五》亦稱“譬如三千，乖理?惑；反則悟理，理必無二。如來道一，物乖?三，三出物情，理則常一。如云雨是一，而藥木萬殊，萬殊在於藥木，豈云雨然乎！”那？這是否表達了與《無名論》作者一樣的觀點呢？此雖言“三出物情”，但並不是說理一因物而成三，只是物乖理而有理三之惑，理之常一實未嘗有異。此與無名之說形似而實異。

無名、有名誰是誰非暫切不論，然此論針對的是道生的觀點是無異的。不過道生的這些觀點很早就形成了，僧肇加以批評並不奇怪。

• 辨析四

「《無名論》非肇作，六朝人似無有言之者。但《大唐內典錄》有下列一條：

《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。）」

按《無名論》，乃托言“有名”與“無名”之爭辯。則所謂無名子即指此論。若然則前人已有疑者。”

是說呂澂先生已然辨之。所謂無名子，不過是指另外一本名《無名子》的書，與《無名論》無關。或因僧肇有《無名論》，後世誤將《無名子》當成肇作，故道宣辟之。

據實論之，道宣本無懷疑《無名論》之意。《大唐內典錄》卷十謂“《涅槃無名論》釋僧肇·右續法論第二帙·覺生（當?性）集七卷”，可見道宣是贊同陸澄《續法論》之說，以《無名論》?肇作的。卷三更謂“《般若無知論》《不真空論》《物不遷論》《涅槃無名論》，右四部四卷，晉安帝世京兆沙門釋僧肇作。其行狀精理，具如本傳”，可證道宣的確未有懷疑《無名論》?肇作之意。

• 辨析五

「《涅槃無名論》雖不出肇公手筆。然要亦宋初頓漸爭論時所作。《難差》以下六章，其中“有名”主頓，“無名”主漸，反復陳述，只陳理本無差，而差則在人之義，此外了無精義。取與諸漸家如王弘等所陳比較，辭力實浮薄，似非僧肇所作也。」

宋初頓漸爭論之時，與僧肇同學高僧在世者?數不少，此時冒僧肇之名而作斯論是不大可能的。若謂當時之作，而後人誤當成僧肇之作亦不可能，因?若是宋初之作，就不可能與姚秦挂?，大談秦主之功德，須知姚秦政權滅于宋太祖劉裕，宋人即便對姚興有好感，也不敢直接表露。

所謂是論反復唯陳理本無差、差則在人之義，了無精義，一方面表明這是僧肇的基本觀點，不可改動，另一方面也表明了僧肇思想的局限性。言無深義或有之，辭力浮薄則未必。其因甚多，述要如下。

其一，經典不足，無所憑依，這是最重要的原因。僧肇自述在羅什門下十餘年，“涅槃一義，常以聽習為先”，然“雖屢蒙誨喻，猶懷疑漠漠。竭愚不已，亦如似有解”，這並不只是自謙，說明他對涅槃義確實“如似有解”，並無自信。這並非真是由於僧肇“才識闇短”，而是經典未備之故。據僧叡《喻疑》可知，當時羅什本人也是“懷疑漠漠”，對於涅槃佛性之義心存猶疑，不敢斷言。當時最先進的經典是《法華經》，從《法華》開佛知見，可以說皆有佛之性，但經文又稱唯一佛乘，無二無三，並無明文稱生皆可成佛，因此羅什也難以決斷。《法華》又明佛壽無極，非只八十，然未言常住不滅，此與《涅槃經》之“泥洹不滅”最接近。然而前文已述，僧肇於《法華》似不大贊同，故難盡其義。在這種情況下，要求僧肇對涅槃有深刻的理解是不大可能的，以後出之經義視之，自然會覺得“無甚精義”，這對古人是不大公平的。

其二，僧肇的特長在於完整準確地把握般若學的要義，並假借玄學的語言將之表述清楚，故羅什以“秦人解空第一”贊之。他與慧觀一樣，以深入細微（精難）著稱，在高屋建瓴、能觀其大（通情）方面不如生、融，在博通經、綜理大義方面不如僧叡。要求他像道生那樣孤明先發、不聞而知是不可能的。他對涅槃的理解依然建立在般若學的基礎上，要義不過是非無非有，與其他三論無別，可以說沒什新意，然而這正是僧肇的特點，而且他只活到三十一歲，天不假年，知識積累稍嫌不足，能做到如此地步就已經很了不起了，今人不應過於苛求古人。

其三，僧肇此論可以說是“命題作文”，既然他打著發揮、注解姚興涅槃無名之義的旗號，希望借此獲得姚興的青睞，下敕存記，使之得以流傳後世，就不能不受這一命題的某些局限。姚興堪稱一代英主，武功文治皆有可觀，於佛法實有深味，不是隨便可以糊弄的。僧肇一方面必須論證並維護姚興的觀點，一方面又想借機發表自己的見解，自然有點難度。他不可能超越姚興的觀點胡亂發揮，這就論旨定了基調，也許影響了他完整透徹地表述自己的見解。

其四，王弘等人的見解是否高於僧肇，亦有可論。《無名論》明頓漸，是與一異相結合的，認定果一則無三乘之別，無三乘之別則唯頓無漸；堅持果異則有三乘淺深，有三乘淺深則有漸次之異。是論一再強調理本無差、因人而差，果雖是一、由人而異，就是為了說明漸悟是可能的，而且只能漸悟。說明只能漸悟，其根據有二，一是結使重惑，不可頓盡，二是極理虛玄，不可頓了。而王弘等人的辯論一開始就被謝靈運引入他途，轉而以儒釋華夷之異說明頓漸之本，未必較是論高明。有所不同的是，是論似乎沒有涉及如何悟道的問題，即煩惱日損何以損，涅槃日進何以進，王、謝等人則仔細探討了這一問題，或謂假無以損有，體理以絕欲，借明以破暗，憑照以祛惑，這就頓悟說造成了難題，若須憑照以去惑，則斷惑之前不可謂無照，如此頓悟者的“由教而信，有日進之功；非漸所明，無入照之分”就難以自圓其說，因如此就存在前照與後照，寧知後照非積前照而後得耶！謝靈運對此的解釋是，除惑非不假知，然此知假知，暫得其宜，不恆其用，難稱真知，這一解釋是有漏洞的，因承認其暫得之知實是正知，只是不能經常運用而已。道生則對此有所更正，指出由教而信，亦是知，只是資彼之知，未是我知，故無入照之分。也就是說，這種知是人家的，不是自己的，雖非不知，然“知不自中”，未得悟。生公以內外自他辨，顯然比謝靈運的暫常之說高明多了。

石峻先生在《讀慧達〈肇論疏〉述所見》一文中發揮師說，更有新證，撮其要者四：一是文筆不類，二則不符史實，三乃思想不合，四謂引用後說。今亦一一辨之。

其一，所謂文筆不類，誠無以辯。文無定規，如水無常式，必以雷同求之，則屈宋惘措。且視角不一，則所見參差。自其異者而觀之，則肝膽楚越；自其同者而觀之，則物莫非一。是論文采煥然，法度嚴整，與其他三論並立，並無不足之感。若必求其異，其異自見，而時事不一，文自不必同。

其二，言其與史實不符，是說《上秦王表》中有謂僧肇常聽什公講解涅槃之義，與羅什學宗般若，扇龍樹之風不符。羅什固然專精般若，僧肇固然“解空第一”，然這並不妨礙他們關注涅槃。因什肇都是宗教家，出家本來就是為了出離生死，到達涅槃，他們並非單純的學者，不可能不以解脫為首要目的，也就不能不關心涅槃問題。准僧叡《喻疑》可知，羅什本人也是十分關注涅槃問題且常為之苦惱的，僧肇常欲聽習涅槃也就不足為怪了。若謂只有《大涅槃經》譯出之後佛教界才開始關注涅槃問題，那就未免膠柱鼓瑟了。

其三，又謂是論既依興書而作，則理應相契，而興書有謂“若定言有，則無以拔高士；若定明無，則無以濟常流。是以聖人有無兼抱而不捨者，此之謂也。然諸家通第一義，廓然空寂，無有聖人，吾以殊太逕庭，不近人情，若無聖人，知無者誰也？”是義“不特能所二分，且墮有得義”，依此立論，固無深旨。此說一則輕蔑此論，二則過貶姚興。姚興雖為帝王，然於佛法未嘗不留心。其述涅槃無名之旨，以無著無寄為宗，又如何墮有得義？有無兼抱而不捨，非謂心執兩邊，而是有非定有，故有而非有；無非定無，故無而非無。若謂此說淺，則《般若無知論》“至人處有而不有，居無而不無。雖不取於有無，然亦不捨於有無”亦成淺見。安知姚興此義不是出自《般若無知論》呢？僧肇《答劉遺民書》更謂“造有不異無，造無不異有。未嘗不有，未嘗不無”，再申“有非定有，無非定無”之意，不正說明這是僧肇的一貫思想嗎？

姚興肯定聖人的存在，固然有其政治上的考慮，然於佛理，又何嘗不是“孤明先發”？據僧叡《喻疑》，《大般泥洹經》要義之一就是“佛有真我”。姚興在未見經文之前便敢於打破當時的好無尚空之談，明確提出聖人（佛）的實在性，只憑這一點就可見其佛學造詣。僧肇此歡呼雀躍，並非只是出於對帝王的尊崇，因他從來就沒否定過聖人的存在，“聖人”一詞在《肇論》中比比皆是，可確證。僧叡于《喻疑》中力斥對“泥洹不滅，佛有真我”的懷疑，以此等之人“易惑之徒”、闡提之屬，不也表明他同樣贊同聖人是有之說嗎？

所謂《無名論》十演之思想，如《演開宗》第一云：“五陰永滅，則萬累都捐，……抱一湛然，故神而無功。……”又《演位體》第三云：“然則聖人之在天下也，寂寞虛無，……感而後應，其猶幽谷之響，明鏡之像，……其治也，固應而不，因而不施，……”又曰：“心非我生，故日用而不勤，紛紛自彼，于我何，……”又《演超境》第五曰：“六境之內，非涅槃之宅，故借出以祛之，……”若謂上述思想皆與《般若無知論》不合，恐怕也難以成立。

“五陰永滅，萬累都捐”，是說明涅槃之非有；“抱一湛然，神而無功”，是說明涅槃之非無。五陰萬累為虛妄，故不可有；聖智幽靈為真體，故不可無。這是僧肇見諸所有論著的基本思想。《般

若無知論》多處表達了“聖智”、“神”非無的思想，其謂“神無慮，故能獨王於世表；智無知，故能玄照於事外”，又稱“聖心者微妙無相，不可有；用之彌勤，不可無。不可無，故聖智存焉；不可有，故名教絕焉”，說明聖心非有非無，名數有無不可拘之，與前述不是正好一致嗎？

聖人性本虛寂，感而後應，而應而不，因而不施，說明聖人虛不失照，照不失虛，無而，而無。此段是了替姚興回答姚嵩的責難。興謂涅槃應以無宗，嵩則認須尋本以致悟，不可謂無。是論則認無宗，有，用，二名雖異，其實則一。《般若無知論》謂般若義“虛不失照，照不失虛”，如鏡納萬象，谷應響，鏡無照物之心，穀無應聲之義。鏡無照物之心，不失照物之用；谷無應響之意，不廢應響之功。然雖有照物之用，應響之用，又不礙鏡之明淨，穀之幽清。

言心非我生，是說心生於有心，此有心之心非自我（聖人）而生，因聖心無心於動靜，無象於去來。非我而生，故無勞於我。無勞於我，故可智周萬物，形充八極。無而無勞，有故有功。無勞而有功，有功而無勞。是以聖人應現有形而不患於形，對緣顯智而不勞于智。此與前述差別不大，是對“經曰：法身無象，應物而形；般若無知，對緣而照”的解釋，所謂“法身無相，應物而形”，大概是對前引《放光》“佛如虛空，無去無來，應緣而現，無有方所”的總結，而“般若無知，對緣而照”，則只能是僧肇的發揮，不過是《般若無知論》的宗旨而已。

六境之內，非涅槃之宅，似乎與僧肇的一貫思想不合，然而對此不能做片面的理解。《超境》是了回答《徵出》的責難，其實還是替姚興答復姚嵩。《徵出》主要是依照姚嵩難姚興“通一切諸法皆空”而作，姚嵩提出若無以妙有體，則雖在帝先而非極；若以無有體，則必有無之因。非極則不可稱妙，有待則非不二之道。《徵出》謂“妙道（涅槃）之本，果若有也，雖妙非無。雖妙非無，則入有境。果若無也，無即無差。無而無差，即入無境”，如此則墮兩邊，這顯然是提煉姚嵩之說而作。了反駁“有名”“有無之境，理無不通”的有之說，自然要強調涅槃真諦妙絕有無之數、超然六境之外，這還是了使希道之徒體其非有非無，即借無以明非有，並非是好無尚空之義。

其四，所謂生公頓悟義並非晚出，已辯之於前，而謂引有“釋慧觀師駁謝康樂（靈運）《辨宗論》背南停北之喻”，則可略辨。是論及《辨宗論》、慧觀論誠皆有南北之喻，而孰先孰後則未可輕論。是論《譏動》第十四“有名”譏小頓悟說“指南北，以曉迷夫”，《動寂》第十五“無名”則反斥“有名”“以南北喻，殊非領會之唱”。此論但說南北相背，方向相反，而謝靈運在回答僧維的難問時提出：“南聖也，北愚也。背北向南，非停北之謂；向南背北，非至南之稱。然向南可以向（當作至）南，背北非是停北。非是停北，故愚可去矣；可以至南，故悟可得矣。”謝靈運的南北之喻較前豐富多了，其意則是以南聖，以北愚，人背向北方，面朝南方，表明了他對南北不同的態度和傾向，表明他傾向於悟，然傾向於悟，並非說已經悟了，而是有悟（至南）的可能；背離愚迷，也不是說已經消除了愚迷，而是有除迷的可能。向南即是暫合於道，但知南之應至，非是真至；至南則常合于道，已然真至，永不退失。如楚之誣臣，始諫莊王，儼然君子，而後自納夏姬，惑于聲色，可知昔之諫他，只是暫合於道，非真明理，若真明理，則不復後日之

惑也。謝靈運的南北之喻看不出與《無名論》的南北之喻有何聯繫，更無法得出《無名論》的指南?北是出自《辯宗論》的結論。

慧達疏引有慧觀的一個比喻，以說明漸悟義。其大意是從嵩洛出發，南往衡山，以會謝靈運向南背北之喻。離山百里，仿佛看到衡山雲嶺，足雖未到，眼已有見。故以足言之，向南而未至，不可?悟；以眼言之，有見而未明，不可?全悟（未明），亦不得?未悟（有見）。頓悟者以足言之，故向南不?已至；漸悟者以眼言之，故有見不?全昧。這似乎是一種調和論，但又偏向漸悟說。此喻雖見於慧達疏，也確實是對謝喻的引申，但與《無名論》毫無關係。是慧達疏引有此喻以駁頓悟說，而不是《無名論》，這似乎是湯先生的原意。

三、《涅槃無名論》非偽作說之主張

呂先生並不懷疑《無名論》?肇作，認?雖然是論是對姚興思想的發揮，但也有糾正興說之處。呂先生認?姚興對涅槃的看法有三：一是、認?涅槃無?無名，不應再分有餘、無餘；二是、得涅槃理應有一個過程，主張漸次斷惑；三是、涅槃應有得者，不應一切皆空，否定聖人，僧肇對此三條皆有所糾正。然姚興似未言及頓漸問題，且前文已明，僧肇對第三條是讚賞的，並未予以批評，然似亦未大加發揮。

《肇論》四篇構成一個完整的思想體系，古今皆有言之者。唐元康疏以四種二諦（一、有無二諦；二、因緣二諦；三、生死涅槃相對二諦；四、佛果二諦）配四論，認?“第三、第四二即《涅槃》、《無知》所申之理，第一、第二兩階二諦即《不遷》、《不真》所用之理也”。僧肇是否有意以四論說明四種二諦不得而知，然也說明《無名論》並非可有可無。任繼愈等亦認?“《肇論》是一個以般若?中心的完整的體系，還認?“《無名論》是“對整個《肇論》的歸納，也是僧肇一生學說的總結”，因此若否定《無名論》，就會破壞僧肇思想體系的完整性。僧肇在生命將要結束之時完成《無名論》，以構建一個系統的思想體系，是完全可以理解的。

總之，是論雖有所不足，然其文采句式與其他三論相侔，基本思想亦無二致，而且是僧肇整個思想體系的一個至關重要、不可或缺的部分，應當認定就是僧肇的作品。

近來湯用彤先生的關門弟子許抗生先生著《僧肇評傳》，以專節討論此事，綜論諸說，集其大成，是《涅槃無名論》真?考辯的最新研究成果，值得重視。許先生自己的觀點則與湯先生有異，他認?“僧肇本作有《涅槃名論》一文，但現在的《涅槃無名論》雖為僧肇原作，然已經過了後人的篡改和增補。因此現存的《涅槃無名論》既包含有僧肇的，亦包含有後人的佛學思想”，這與奧人李華德氏的觀點，即認定現存《涅槃無名論》是“後人對著有所改動、增加，並非全屬偽託”相近，並指出韓國的孫炳哲亦有相同的看法。

許先生的這一觀點是不大好反對的，因?誰也不敢說現存本與僧肇原作一字不異，但問題的關鍵是究竟改動有多大，是在流傳過程中自然造成的差異還是後人有意的篡改和增補。所謂曾經後人篡改與增補的主要證據便是其中引有後出的《大涅槃經》和《華嚴經》，這一說法前文已經說明，所謂證據大多經不住推敲，唯《通古》第十七中謂“又說：見緣起?見法，見法?見佛”之句與《大

般涅槃經》卷二十七中所說“ 若有人見十二緣者，即是見法，見法者，即見佛 ”極相近，似是確證，然查支謙譯《了本生死經》中有“ 佛說是，若比丘見緣起見法，已見法見我（佛自稱） ”之句，又有舍利弗的解釋，道是若見緣起無命非命見法，見法無命非命見佛，可見僧肇所引的是早出的《了本生死經》。

許先生注意到《高僧傳》本傳所引與現存《涅槃無名論》有些出入，然僧傳不一定是具引，這也可以解釋灌頂《大般涅槃經玄義》卷上所引與今本的差距，然後者的情況可能更複雜一些。許先生指出，《大般涅槃經玄義》所引“ 辯差中云：三車出於火宅，俱出生死，無一也。此以三三於無，非無有三，如來結習都盡，聲聞結習不盡。盡者去尺無尺，去寸無寸，修短在於尺寸，不在於無也。智鑿有淺深，德行有厚薄，雖俱至彼岸，而升降不同，彼岸豈異，異自我耳 ”，而現存文句是：“ 三車出火宅，即其事也。以俱出生死，故同稱無。所乘不一，故有三名，統其會歸，一而已矣。而難云，三乘之道，皆因無而有差別。此以人三，三于無，非無有三也。故放光云：涅槃有差別耶？答曰：無差別。但如來結習都盡，聲聞結習不盡耳。請以近喻，況於遠旨，如人斬木，去尺無尺，去寸無寸，修短在於尺寸，不在於無也。夫以群萬端，識根不一，智鑿有淺深，德行有厚薄，所以俱之彼岸，而升降不同，彼岸豈異，異自我耳。 ”

二者文字相差很大，故許先生認灌頂可能另有所本，而現存本是“ 經過了後人加工之後的傳本 ”。其實並非灌頂另有所本，而是他對《涅槃無名論》此段文字進行了簡化或謂改寫。所謂“ 辯差中云 ”是述其要義，並非全引。從作文的角度來說，改寫後的文字簡潔明練，堪稱範本，而且改正了原文聲聞結習都盡的錯誤，是很成功的，但由於過於追求簡潔，亦有因文害義之處。如原文說以三乘種姓之三，而對無（涅槃）有三種理解，並非無本身有三，改寫本“ 三三於無 ”很是費解，且以“ 無 ”代替“ 無為 ”有些不妥，因是論通篇都在講涅槃非有非無。又如將斬木之喻簡化，只說“ 盡者去尺無尺 ”云云，使人不知道去的到底是什？

這一比喻關係重大。湯先生指出，劉虬《無量義經序》云：

生公曰：道品可以泥洹，非羅漢之名。六度可以至佛，非樹

王之謂。（此言道品六度皆修行方便，而未至極果。）斬木

之喻，木存故尺寸可漸。無生之證，證盡故其照必頓。

注意湯先生是將此段全作道生原話的，故道生早就對僧肇的斬木之喻進行了批駁，可證不僅當時僧肇作《涅槃無名論》批評道生的頓悟說，道生還對此做了反擊。僧肇的意思是說修行悟道如同斬木，必須漸進，但涅槃彼岸本身是沒有差別的，道生以這一比喻有缺陷，以木實存，心中有木，方可以漸加剷除，而法無自性，一切皆空，如何漸除？無生之證，證亦無生，無生實相，如同虛空，不可分割，無從漸知，是以悟必頓悟。是以漸悟者，小乘有宗也；頓悟者，大乘空宗也。

然而蘇晉仁、蕭鍊子點校本《出三藏記集》此段卻做：

生公云：“道品可以泥洹，非羅漢之名。六度可以至佛，非樹王之謂。”斬木之喻，木存故尺寸可漸；無生之證，證尺故其照必頓。

這就等於將斬木之喻當成劉義虬之說，不是生公的原話了。究竟哪一說對呢？其實原文下邊緊接“案三乘名教，皆以生盡照息，去有入空，以此?道，不得取象於形器也”，“案”以下才是劉義虬的評論，故當以湯說?正。

然不論二說孰是，要之灌頂以前就已經開始評述斬木之喻了，可證灌頂的改寫失之過簡，也足以灌頂並非另有所本，只是加以簡化改寫或者說是意引而已。

總之，許先生等所持的是論曾經後人篡改增補說亦缺乏有效的證據。是論不僅是僧肇的原作，而且現存本也基本保持了原貌，至於個別無害其義的文字差別，倒是完全可能的。

〔附記〕 本文經方立天、樓宇烈先生審閱並提出修改意見，北京青年政治學院的楊慶中教授惠寄資料，特此致謝。

To Distinguish Nirvana Is Beyond Knowing's Real Author

Wen-ming Hsu

Associate Professor, Dept. of Philosophy

Beijing Normal University

Summary

Nirvana Is Beyond Knowing (nie-pan-wu-ming-lun/ 《涅槃無名論》) was a important article by Sengzhao (僧肇), but Mr.Tang Yongtong (湯用彤) argued that its author was another. Also, Mr. Tong Yongtong's student Mr.Shijun (石峻) , presented further evidence for this standpoint. Most scholars believe this standpoint. This paper analyzes respectively the evidence taken by Mr. Tong and Mr. Shi, but maintains that *Nirvana Is Beyond Knowing* (Nie-pan-wu-ming-lun) is actually Sengzhao' work, and was an important part of Sengzhao' thought process.

任繼愈主編《中國佛教史》第三卷，頁 471 、 511 等。

許抗生《僧肇評傳》頁 35 ，南京：南京大學出版社， 1998 年。

《僧肇評傳》頁 38-39 。

《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁 473 。

僧 祐 / 蘇 晉仁、蕭鍊子點校《出三藏記集》頁 354 ，中華書局， 1995 年。

湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》頁 479-480 等，中華書局， 1983 年。

石峻《讀慧達〈肇論疏〉述所見》，載 1944 年國立北平圖書館《圖書季刊》新第五卷第一期。

橫超慧日《〈涅槃無名論〉及其背景》，載京都大學人文科學研究所研究報告《肇論研究》（法藏館）。

任繼愈主編《中國佛教史》第三卷第二章第九節，中國社會科學出版社， 1985 年。

呂澂《中國佛學源流》頁 101 ，中華書局， 1979 年。侯外廬《中國思想通史》第三卷第十章。

方立天《魏晉南北朝佛教論叢》頁 114 ，中華書局頁 1982 年。

同註 1 。

《出三藏記集》頁 571 ，蘇晉仁點校本，中華書局 1995 年。

見慧達《肇論疏》，原文作“有因三乘，無量三乘”。

《大正藏》冊 85 ，頁 469 上。

《續藏經》第一輯第二編·第二十三套第四冊。