

〈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」這一民族思惟的影響等等，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，若處俗接粗，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啟發。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：「秦言無為，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，就稱為「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，外國高士鈔九十章為道行品。」(〈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，撰著其大法為一部。」(〈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〈漚愁拘舍羅勸助品〉第四）²²，「恒薩阿竭般泥洹後，取舍利起七寶塔」（《道行經》卷二〈功德品〉第三）²³，或者「至諸佛般泥洹，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」、「般泥洹」是被用在佛入滅，沒見過「泥洹」、「泥洹」被分開使用的例子。

然而，僅說「泥洹」，常常是指覺悟。例如：「何謂為等，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「泥洹」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「泥洹」時，並無入無餘涅槃之死的意涵。對安世高譯的《陰持入經》，道安為了向竺法濟與支曇講述而作的《陰持入經注》中的一節，經所謂兩種無為，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，令後無苦。

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「泥洹」，是指無餘涅槃。

然而，我對於上面「泥洹」、「泥洹」、「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，解釋泥洹為入滅，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》：「佛的般泥洹。」般涅槃是入無餘涅槃，正是死的意思，這也是般泥洹。因此，入無餘涅槃，用此「泥洹」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，於泥洹行不永泥洹，是故菩薩得入滅度法。²⁶

經文把「泥洹行不般泥洹」與「於泥洹行不永泥洹」並列，要了解其原由很困難，但是一定用「泥洹」、「泥洹」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，志與禪違，故曰不應，不應邪也，得受不受，不受禪也。

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-skrta*，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

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，智度之蓬廬也，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，而聞之者聽榮（《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為之語，是顯現無不為之大用，完成開物成務，其境地是冥然無名，斷絕一切的相對差別，為智度真諦的世界。而且，作為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為課題的一部分。因此我們為了解〈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，他們各有不同的行為，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。說一切有部等認為，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》則以為：三乘中的聲聞、緣覺二乘，不知真正的菩薩道，被認為是片面而已。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為目的，有些人以菩薩為名，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，但作為過渡階段，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释，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》的解释，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

