

## 僧肇對“涅槃”存有與言說問題的辨治

### <涅槃無名論>研究

孫長祥\*

#### 摘 要

本論文旨在闡述僧肇《涅槃無名論》中，依八不中觀、般若性空、涅槃無名的要旨辨治「涅槃有名」論者有關「涅槃」實存與可得言說的主要見解與意義。全文共分為三部分：壹、前言。檢討《涅槃無名論》在《肇論》中的地位，與當代研究者的主要認定。貳、本論

《涅槃無名論》對涅槃存有與言說問題的辨治。下分三節：一、以《般若無知論》為本討論《涅槃無名論》：說明僧肇立基在中觀、般若智討論涅槃問題的意義；二、《涅槃無名論》「開宗」中的基本說明：闡述僧肇對「涅槃之為道」的基本體證與意涵；三、僧肇對「涅槃無名」的論議與辨治：秉第二節所立的論議基礎，依序說明僧肇對「涅槃有名」九組問題的辨治。參、結論。總結前文，對本論《涅槃無名論》九折十演的問題與內容加以重述，並擇其重要觀點加以批評。

關鍵詞：涅槃無名、般若無知、有無、文字相

【收稿】2006/02/01；【接受刊登】2006/6/13

---

\* 元智大學通識教育中心教授

## 僧肇對“涅槃”存有與言說問題的辨治

### <涅槃無名論>研究\*

孫長祥

#### 壹、前言

從印度佛學在中國的傳衍發展而終於成就中華佛學的過程而言，無疑的魏晉是個關鍵的時期；尤其是姚秦之際鳩摩羅什到長安，集一時之俊彥，「既精譯《般若》《方等》，又廣傳龍樹提婆之學」，<sup>1</sup>大乘般若學由此興盛，而有所謂的六家七宗之說。或謂「(但)自道安以後，佛道漸明，世人漸漸了然釋教有特異處。且因勢力既張，當有出主入奴之見，因更不願以佛經附和外國，及至羅什時代，經義大明，尤不須藉俗理相比擬。」<sup>2</sup>終使佛學獨立於魏晉玄學，脫離格義佛學而自成體系的發展。一般中國哲學史的評價認為，終結與魏晉玄學的調適過程，促使佛學中國化的關鍵人物，首推道安與鳩摩羅什；尤其是在羅什眾多的弟子中，日後被推尊為宗師的有「僧肇為三論之祖，道生為涅槃之聖，僧導、僧嵩為《成實》師宗之始」。<sup>3</sup>而對於大乘般

---

\*本論文的研究與撰述曾獲國科會編號 NSC 93-2411-H-155-002 的研究補助，特此說明。另由於本論文從存有及語言兩個向度討論涅槃問題，為表示涵此二義的討論而以「涅槃」標示論文題目，此為本論文特殊的符號使用，承蒙審查委員指正，特此說明。

<sup>1</sup> 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》（以下省稱《魏晉佛史》），（北京：北京大學出版社，1997），頁 161。

<sup>2</sup> 湯用彤，《魏晉佛史》，頁 168。

<sup>3</sup> 湯用彤，《魏晉佛史》，頁 228。又在頁 425 謂「晉宋之際佛學上有三大事。一曰《般

若思想理解最為突出的則是被羅什評為「秦人解空第一者」的僧肇。僧肇專精般若與十二門、中、百等論，深得羅什正傳，對大乘龍樹中觀思想掌握精當；而其所著的《肇論》，更受到明末藕益大師推崇為中國佛學「宗經論」的第一著作。

有關僧肇這部具有開創中國佛學意義的《肇論》著述問題，傳統的看法主要依據慧皎《高僧傳》的記載考察，認為《肇論》各論撰述的先後順序是：〈般若無知論〉〈不真空論〉〈物不遷論〉〈涅槃無名論〉。而在大正《大藏經》中所蒐錄的今本《肇論》，一般認為是在梁陳間，編纂者依據大乘經論的意涵，考察《肇論》各篇的內容，並加以調整增衍，前有慧達所作的序文，後依〈宗本義〉〈物不遷論〉〈不真空論〉〈般若無知論〉〈劉遺民書問附〉〈答劉遺民書〉〈涅槃無名論〉的次序編成。唐元康對於如此編輯而成僧肇四論的主要意涵加以聯綴說明認為，從《肇論》的「宗本」而言，「第一明本無實相宗，為物不遷論之宗本；第二明非有非無宗，為不真空論之宗本；第三明漚和般若宗，為般若無知論之宗本；第四明泥洹盡諦宗，為涅槃無名論之宗本。」由「明教」的立場而論，四論依序是「明有申俗諦教、明空申真諦教、明因申般若教、明果申涅槃教」「明此四法，申彼四教，釋迦一化理斯盡矣。」<sup>4</sup>僧肇四論雖各有所述，惟以理會之，「本無、實相、法性、性空、緣會一義耳。」（〈宗本義〉）而依中觀之旨分從真俗二諦申有空奧義，自般若涅槃明因果不二法門。<sup>5</sup>

若》，鳩摩羅什之所弘闡。一曰《毗曇》，僧伽提婆為其大師。一曰《涅槃》，則以曇無讖所譯為基本經典。竺道生之學問，蓋集三者之大成。于羅什、提婆則親炙受學。《涅槃》尤稱得意，至能于大經未至之前，暗與符契，后世乃推之為《涅槃》聖。」

<sup>4</sup> 引文見〔唐〕釋元康，《肇論疏》（蒐錄在大正新修《大藏經》，45冊。台北：新文豐，1995。以下本文中所徵引《肇論》原文，率依此書，特此說明。）頁165、頁166。

<sup>5</sup> 湯用彤先生從玄、佛學交涉的共同哲學問題考量，認為《物不遷論》總結玄學動靜

歷來對《肇論》的著述基本上都認為是僧肇所做，但自湯用彤提出〈涅槃無名論〉的筆力不似〈不真空論〉等論，且有五大疑點：一、此論中援引《涅槃經》，但此經在僧肇死後才譯出；二、其〈上秦王表〉中引姚興〈與安成侯書〉，似謂羅什去世已久；三、〈涅槃無名論〉中駁斥道生頓悟以及支公七住頓悟之漸說，均遠在僧肇死後；四、《無名論》非肇作，六朝人似無有言之者；五、以本論雖非肇公手筆，「然亦宋初頓漸爭論時所做。〈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，此外了無精意。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。」<sup>6</sup>湯氏的這番質疑引起中外學術界的爭議，或贊成、或反對，均各自引經據典，辨析精當，言之成理。本文基本上則比較贊成折中的看法，以為「僧肇本作有《涅槃無名論》一文，但現存的《涅槃無名論》雖原為僧肇所作，然已經過了後人的竄改和增補。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。」且許多的觀點可在《注維摩詰經》中發現。<sup>7</sup>

受到湯氏的影響，當代許多學者在討論《肇論》時，往往略過《涅槃無名論》不加討論。而本文則認為，儘管《涅槃無名論》的作者有所爭議，內容容或有瑕疵、不完整，不如其他論精簡扼要；然而不可

問題，「依即動即靜談即體即用」，奠定僧肇的理論基礎；《不真空論》總結玄學有無本末關係問題而析萬物性空；《般若無知論》《涅槃無名論》談體用關係，以及聖人有名無名、有相無相、有知無知，以至於「寂靜涅槃」的問題。（參見湯用彤，《魏晉佛史》，頁 236）。唐君毅先生以為「…其物不遷論言動靜，不真空論言有無，般若無知論言能證之般若，涅槃無名論言所證之涅槃，合而為一即動而靜，即俗而真，能證無知、所證無名之四論。」（參見《中國哲學原論》原性篇。台北：學生書局，1984，頁 195-196）

<sup>6</sup> 湯用彤，《魏晉佛史》，頁 476-478。

<sup>7</sup> 許抗生，《僧肇評傳》（南京：南京大學出版社，1998），引文見頁 35。許氏對《涅槃無名論》真偽的詳細辨析，請參閱本書頁 26-40。另外可參考 1. 李潤生，《僧肇》（台北：東大圖書公司，2001），頁 39-62。2. 劉貴傑，《僧肇思想研究》頁 8、頁 100，劉氏以為《涅槃無名論》的觀點與僧肇《注維摩詰經》中所論相近。

否認的，在湯氏之前，《涅槃無名論》長期以來確實受到中國哲學、佛學界研究《肇論》者的廣泛重視，視為是僧肇著述整體的一部分，理解為「明果申涅槃教」而加以闡揚。而就史載僧肇撰述的次序，則始《般若無知論》，終《涅槃無名論》，似乎比較完整的交代僧肇佛學思想的歷程與意義，且「涅槃既然是佛教修行所要達到的最高目的，如果沒有《涅槃無名論》的寫作，僧肇的解脫論就不能算最後完成。所以《涅槃無名論》在僧肇佛學體系中是一篇十分重要的著作。」<sup>8</sup>問題是就現存的《涅槃無名論》而言，僧肇為何要討論「涅槃無名」的問題？論中究竟對於做為佛教的最終極理致、目的的「涅槃」，做了如何的闡述？<sup>9</sup>

## 貳、本論—《涅槃無名論》對“涅槃”存有與言說問題的辨治

### 一、以《般若無知論》為本討論《涅槃無名論》

不可否認的，僧肇的佛學思想除了受到魏晉時期的周易老莊三玄學的影響之外，最主要的是追隨鳩摩羅什譯介大乘經論時，所獲得對於龍樹中觀派的大乘空宗般若思想的證解；而僧肇以一己的慧解融和了玄學與般若學二者，在譯完《小品般若經》後寫成了《般若無知論》。或以為《般若無知論》與《涅槃無名論》關聯聖人有名無名、有相無相、有知無知問題，是「通過對般若性質的解說，宣揚佛（聖人）的神祕應化的宗教行為，指出人們成佛的道路和方法。……論述了所謂

<sup>8</sup> 許抗生，《僧肇評傳》，頁 222。

<sup>9</sup> 本論文不在討論《涅槃無名論》著作的真偽問題，而在闡述此論究竟討論那些問題，特此說明。

觀照宇宙性空，追求佛教最高境界的可能和途徑，論證了人類認識的不可能、不真實和不正確，這就涉及到主體和客體，即主觀認識能力和客觀認識對象的關係等認識論問題。」<sup>10</sup>姑不論僧肇是否通過一種直觀或神祕的體會闡述般若、涅槃，「宣揚佛的神祕應化的宗教行為」；基本上可以同意元康的看法，二論分別是「明因申般若教、明果申涅槃教」。討論《涅槃無名論》的知解應該與《般若無知論》並觀，也應該參考僧肇在《注維摩詰經》中的見解。事實上《肇論》中的《物不遷論》《不真空論》也必須與《般若無知論》關聯，一起理解，比較能掌握僧肇涅槃思想的全貌。總之，要討論「涅槃無知」的問題，應該納入《肇論》全體脈絡中，而以《般若無知論》為本，較比適合。

大體而論，僧肇《般若無知論》的論述主旨，既非討論般若是什麼，亦非證明有個般若能知的主體存在；而是依般若性空、緣起性空的中觀，經由區辨「智」——般若或虛心離緣而呈顯的存在活動的假名，以及「知」——因緣而覺、有心意慮求的認識活動；並以此區辨為本，批判各種因緣而形成的知見、名言等認識的拘限；再進一步探索般若究竟是有抑無，有知無知或有相無相的問題，以豁顯「般若無知」的存有活動。基本上《般若無知論》所討論的主題，不是外在自然存有物最終極的究竟實體（即不可知不可見的實體或物自身）；也不是討論超越人、超越宇宙萬物之外，非認知、非感覺的超越實體（如外道的神）的問題；而是著重討論在聖人所具有的，一種稱之為「般若」或「虛心」之智慧的存在活動，如何理解的問題。從《般若無知論》的論述內容看來，僧肇並未直接訴諸一種神祕的直觀或體會、覺悟，也未訴諸非理性的情感、信仰。反倒是透過批判一般的知見認識

---

<sup>10</sup> 方立天，《魏晉南北朝佛教論叢》（北京：中華書局，1995），頁 141~142。

與語言認識等，兩種認識活動的限定與困難，指出「即言以定旨，尋大方以徵隅，懷前識以標玄，存所存之必當」（〈答劉遺民書〉）的錯謬方式，終不免或落入言語的拘障而限定了存在的活動；或尋求主觀、過度簡單化的概括原則，以片面為全體；或以過去的模糊記憶標示當下真實存在活動的不當；或以「自以為是」的即認為是必然的等等，自我錮閉的狀態中。如此一來，終不能理解般若智慧的存在活動。因此僧肇在論述中，特別突顯以知見、語言認識活動為主的判斷，無法判定般若存在的問題；畢竟般若只是非言說性的、不思議的、非認知所判定的存在活動本身而已。<sup>11</sup>

換句話說，僧肇對「般若無知」的論述，主要是依據中觀的「不生不滅、不斷不常、不一不異、不去不來」八不中道，批判並辨治了：一、一般對外物認識區分主客、能所二分的不當；二、般若無相、非物，而以名言指稱「無名無說、非有非無、非實非虛」般若的不當；三、不了解緣起性空、「不緣色生識」，而從主觀思維內在區分有能知、能取的思維主體，與主體有所知的認識對象的不當；四、不了解生滅不二、體用不二、動寂不二，而以為必有一個實有的般若定慧之實體，以及聖智（般若）應會「言用則異，言寂則同」的體用之分的不當。從哲學的角度而言，僧肇的《般若無知論》所批判與辨治的是：認識的知見問題、語言的表述問題，與形上學的有無問題；旨在「掃一切相，斷言語道」而豁顯般若性空實相，使「三乘等觀性空而得道也」（〈宗本義〉）。因此在〈宗本義〉中說：

<sup>11</sup> 孫長祥，〈僧肇對有無問題的辨治——以《般若無知論》為主的討論〉（《元智人文社會學報》第一卷第二期，1999.07）頁 70。

性空者，謂諸法實相也。 漚和般若者，大慧之稱也。諸法實相，謂之般若，能不形證，漚和功也。適化眾生，謂之漚和；不染塵累，般若力也。然則般若之門觀空，漚和之門涉有。涉有未始迷虛，故常處有而不染；不厭有而觀空，故觀空而不證，是謂一念之力，權慧具矣。好思，歷然可解。泥洹盡諦者，直結盡而已，則生死永滅，故謂盡耳。無復別有一盡處耳。

依〈宗本義〉的說法，貫通《肇論》的有四個「正觀」：一、緣起觀：世間的一切事物、現象都是因緣聚散而有生滅；二、性空觀：所有因緣而有的，即無實體「雖今現有，有而性常自空」；三、不有不無觀：「若以有爲有，則以無爲無。有既不有，則無無也。」四、「不存無以觀法」的般若無知觀：了解緣起性空、不有不無，般若只是如如呈現而已。僧肇經由這四個「正觀」闡述了般若性空實相的意蘊，同樣的也適用在對《涅槃無名論》全體內容慧解的討論。《中論·觀法品》謂「諸法實相者，心行言語斷；無生亦無滅，寂滅如涅槃。」「自知不隨他，寂滅無戲論；無異無分別，是則名實相。」誠如一般所理解的，涅槃是心行道斷、言語路絕，不可思議、不可言說的；那麼對於此不可言說的理應保持沉默，爲什麼僧肇又要著論反復申明？僧肇究竟在此論中辨治了什麼問題？以下即就《涅槃無名論》標牒的問題逐一說明如下：

## 二、《涅槃無名論》「開宗」中的基本說明

誠如《涅槃無名論》在「九折十演者」的論述之前僧肇在〈奏秦王表〉中所表明的，他之所以要作此論的緣由：第一、因爲「涅槃之道，蓋是三乘之所歸，方等之淵府」，爲了自我釐清佛教經典所標舉



的終極存在意義，<sup>12</sup>以及聲聞、緣覺、菩薩三種修行人所企求修證的最後歸趨的真相。第二、僧肇爲了回應與演申秦王姚興在〈答安城侯姚嵩書〉中回答安城侯所問涅槃、無爲的見解，「問無爲宗極，何者，夫眾生所以久流轉生死者，皆由著欲故也。若欲止於心，即無復於生死；既無生死，潛神玄默，與虛空合其德，是名涅槃矣。既曰涅槃，復何容有名於其間哉？」而演述與發揮如何是止欲、超生死，實證涅槃存有與「涅槃無名」的意義。第三、則是爲了回應〈答安城侯姚嵩書〉「論末章云：諸家通第一義諦，皆云廓然空寂，『無有聖人』。吾以爲太甚徑庭，不近人情。若無聖人，知無者誰？」的問題；秦王姚興對於諸家所謂的第一義諦：已證涅槃即是離煩惱、脫生死，一切「廓然空寂」，萬法寂滅，因此「無有聖人」的說法頗不以爲然，以爲若果真如此則佛教信仰中的罪福報應、修證成佛之說勢必受到動搖。僧肇即此對究竟有無聖人證得涅槃的問題？以及爲什麼又有各種對「涅槃」不同的名稱？而這些又是依據什麼樣的知解而有曲折、差別的理解與說明等等問題，逐一標牒大綱加以辨治演申，是以僧肇說「今演論之作旨，曲辨涅槃無名之體，寂彼廓然排方外之談。」明知「涅槃」不可言說，爲了辨明魏晉時期以老莊思想理解佛學的不足，以及當時對般若的理解有所謂六家七宗的說法的不當，以及一般人的惑見，而不得不強爲之說。

此外，僧肇在〈表〉中表明《涅槃無名論》的寫作是「擬孔易、十翼之作」，效法孔子作〈十翼〉，發揮《易經》大義的方式，依大乘經論申涅槃奧義，嘗試陳示一條可據以接近「涅槃實相」的理解背

<sup>12</sup> 僧肇在〈奏秦王表〉中謂「在什公門下十有餘載，雖眾經殊致，勝趣非一，然涅槃一義，常以聽習爲先。肇才識暗短，雖屢蒙誨喻，猶懷疑漠漠，爲竭愚不已，亦如似有解，然未經高勝先唱，不敢自決。」一般以爲此爲僧肇自謙之辭，本文以爲僧肇實以對涅槃的慧解未得羅什印證，而猶有所疑，不敢自以爲是，所以才自謙謂猶有所疑。

景與正確的進路，而不只是重述經論而已。是以雖明知「涅槃」不可言說、不可思議，而仍然選擇「涅槃」一名，「博采眾經，託證成喻」，所以澄清一般人以不同知見或未了義對「涅槃」的認知，敷衍寂靜涅槃不可言說的深義，以釋眾疑，如是而已。全論分九折十演，除「開宗」明義之外，其餘的九折九演則假借說涅槃「有名」者的理解與質疑，與說涅槃「無名」者辨治釋疑，兩兩相對，共提出九組的問題，層層的辨析解疑，說「涅槃」之所以無名，不可言說，而呈顯「涅槃」勝義。這九組問答各有標牒，如「覈體／位體、徵出／超境、搜玄／妙存、難差／辨差、責異／會異、詰漸／明漸、譏動／動寂、窮源／通古、考得／玄得」等，莫不是針對在「開宗」部分所陳示的問題而從事進一步的辨析。

#### 1. 以「無爲、滅度」翻譯「涅槃」的三重意義

與《肇論》其他三論不同的是，僧肇在本論「開宗第一」中，首先對於所要闡述的「涅槃」這個外來的佛學名相，從音、義兩方面加以辨析。認爲當時對於梵文 *nirvāna* 的通行中譯有泥曰、泥洹、涅槃三者，而「云涅槃，音正也」。其次對與佛學名相「涅槃」相對等的漢字翻譯意涵加以解說；然後再說明他個人的理解，之後才開始九折九演的辨治。從《涅槃無名論》中這個發展與討論的順序，以及主要的內容而言，《涅槃無名論》的論述，或許「了無精意」，但卻似乎代表了僧肇隨羅什翻譯佛典時的一種訓練與態度的具體呈現；既是僧肇本般若性空，慧解涅槃的正見表述，或許也是僧肇自知佛典浩瀚，未見《大般涅槃經》、未盡悉佛典，他對「涅槃」的慧解體證也未嘗獲

得羅什的印證，因此謹慎的表達他個人的理解與詮釋。<sup>13</sup>而更重要的是經過翻譯佛典辭義的訓練，僧肇比較了中國哲學尤其是老莊道家經典中足以與佛典辭義相對應概念的精微之處，加以辨析，做出了道佛二家的判教，或許這才是《涅槃無名論》的重大成就。

在「開宗第一」僧肇對翻譯「涅槃」的漢字取意的意涵解釋說：

無名曰：經稱有餘涅槃，無餘涅槃者，秦言無為，亦名滅度。無為者，取乎虛無寂寞，妙絕於有無。滅度者，言其大患永滅，超度四流。斯蓋是鏡像之所歸，絕稱之幽宅也。而曰有餘無餘者，良是出處之異號，應物之假名耳。

僧肇首先概括佛經中有餘、無餘涅槃的整體意義，以為漢字的「無為、滅度」庶幾可為相應的語詞。說「無為」主要是採取致虛極（寂）、絕有無、不生不滅的意義；說「滅度」則以貪嗔痴眾生隨因緣而造種種苦業，當秉持戒定慧勤加修行，解消身心內外生死煩惱，而出離束縛，斷惑證果的意義。而不論是「涅槃、無為、滅度」這些都如鏡中像、水中月，畢竟性空；而所有稱謂「涅槃」的言語如以指指月，只是假借並非真實，因此以有餘、無餘區辨涅槃，只是隨順眾生的不同知解，應機說法所做的假名而已。簡單的說，僧肇認為以漢字的「無為、滅度」翻譯「涅槃」，主要是依據三個思考的向度：一、「無為」是由批判而解消人的各種認知、語言的活動，與經由止觀與各種修行，證般若性空實相而解脫的觀點，說「涅槃」即此存在全體過程狀態呈現的描述（真諦）。二、「滅度」則從眾生固執「見、欲、有、無

<sup>13</sup> 一般注疏以為《涅槃無名論》與《大般涅槃經》有相似之處，並嘗引及該經，而該經譯出在僧肇死後，若此說屬實，則足見僧肇在〈奏秦王表〉中所述非自謙而已，而是陳其事實。

明」四流、各種生死煩惱，以致陷溺在生死輪迴的苦海之中，不得超脫；若能「滅」除一切災患煩惱，終於「度」離苦海，躋升涅槃，涅槃即煩惱滅盡、終度彼岸的過程（俗諦）。三、對於做為佛教終極理致實在的「涅槃」，不論是音譯的「涅槃」，或者是漢字的「無為、滅度」，都只是因應眾生想知道、想認識「涅槃」為何物，不得已所做的言語表現；而涅槃非是物，「言詞」不過是依所知、因緣以指稱「涅槃」的假名，而在思惟上則無分別，也不關涅槃本身，而只是一種緣不得已強加的形容詞、修飾語，故曰「涅槃無名」。之所以區分「有餘無餘者，良是出處之異號，應物之假名耳」。

## 2. 開宗立論議之本——觀「涅槃之為道」無相無名

經過對「涅槃」譯名的音義解說之後，僧肇隨即對於大乘佛學之所以為一種宗教，也是龍樹中觀派大乘空宗的核心——「涅槃」——的意義，<sup>14</sup>予以描述並嘗試加以詮釋論說，以為：

夫涅槃之為道也，寂寥虛曠，不可以形名得；微妙無相，不可以有心知。超群有以幽升，量太虛而永久。隨之弗得其蹤，迎之弗眺其首，六趣不能攝其生，力負無以化其體，潢漭惚恍，若存若往。五目不睹其容，二聽不聞其響，冥冥昏昏，誰見誰曉？彌綸彌所不在，而獨曳於有無之表。

---

<sup>14</sup> 或以為「龍樹沒有談什麼關於菩薩，和成佛的目的，只談涅槃和八正道」，認為這些是龍樹中觀思想的最重要的特徵，引文參見〔英〕A.K.Warder 著，王世安譯，《印度佛教史》，（北京：商務印書館，2000）頁 357。舍爾巴茨基在其《大乘佛學：佛教的涅槃概念》一書中，亦以為大乘佛教的成立即在批判印度各家各派對「涅槃」的理解，而形成屬於大乘佛學的「涅槃」新觀念。請參閱該書。

大體而言，僧肇所描述的「涅槃」有以下幾個重點：

第一、「涅槃之為道」存有的描述：

僧肇一開始即以「涅槃之為道」來描述與說明對「涅槃」修行之道的慧解，這個描述的意義似乎可以對照《莊子·齊物論》「道行而成，物謂之而然」的說法。僧肇以為「涅槃之為道」的最大特徵在「寂寥虛曠、微妙無相」——寂靜無相，但卻是「寂而動」者。而寂靜在魏晉玄學中的理解，誠如王弼所說的「凡動息則靜，靜非對動者也。語息則默，默非對語者也。」<sup>15</sup>或以為「涅槃在於寂靜，寂靜體現著一種目標和道路的模稜兩可——道路就是目標，目標就是道路。……既意謂道路和目標二者的一致性、平等性、統一性；又意謂著某種既是道路又是目標之物的某種齊一性、持續性、同一性、圓滿性。」<sup>16</sup>從這個觀點而言，或許可以比喻「涅槃之為道」為一個不斷連續的、統一的、圓滿的、寧靜的遮撥與湧現過程，既是道路又是目標。而不是一種類似對於連續運動中的「物體」，以拍照的方式，在某一個瞬間、剎那的捕捉、暫住、凝定，或者以思維認知時一種心像的暫住，說成是一種靜態、可述說的「某物」。若是有所定著則好比是一種執著那個運動中的「物體」，而忽略了物體的「運動本身」，以及那個「運動」的過程性；這種「運動者」與「運動本身」的二分無法如實理解「涅槃」，所謂「若離於去者，去法不可得。以無去法故，

<sup>15</sup> 引文參見王弼《易·復卦》（十三經注疏（一）·《周易注疏》，台北：藍燈。頁65）注中的說明。

<sup>16</sup> 引文見〔美〕阿爾奇·J·巴姆著，巴姆比較哲學研究室編譯，《比較哲學與比較宗教》（成都：四川人民出版社，1996。）頁216。巴姆氏由梵文和巴利文「寂靜」的字根Sam的各種意涵加以分析，並由此說明「涅槃寂靜」的意義，與僧肇以「涅槃之為道」的說法相對照。

何得有去者」(《中論·觀去來品》)<sup>17</sup>。或許以那個「物體與運動過程本身」不別的、動態的共同具現、「呈現」意義，比較能夠理解僧肇所詮釋佛家修行「涅槃之為道」的主要意涵。<sup>18</sup>而這個大乘佛學中經由修行出脫各種因緣果報、「群有」而又真實存有的「涅槃之道」，既然已經批判而破除了各種的因緣、因果概念思維的鎖鍊，所以不是有原因而生或相待、相續而起的一種結果，故是無因無果，是以說「涅槃」不自生所以能長久，同時「彌綸靡所不在」，瀰漫周遍在所有世界之中，存在於各種活動之中，不可分割、無法抽離。<sup>19</sup>換句話說，「涅槃之為道」出離因果，是以無迹可循，非能跟隨，不先群有，非能迎取；因此對之只能「不將不迎」，無法刻意的去逢迎，加以描述。

總之，對任何修證「涅槃」者而言，「涅槃」並非超越修證者之外的某物，也非主客二分認知的對象；而是修證者出離染著、煩惱方法、過程、目標的具現。勉強要說，則或可謂「涅槃」出離眾生、修證者的耳目視聽，超然於因果、「有無」的理解、知解之外；而為修證涅槃者與涅槃合而不別、修證者與萬事萬物、與生死煩惱、境界融洽為一的具現，不再有任何的敵體，所以是獨立而無所對待的、不可言說的存有活動。

## 第二、「涅槃」無相——「色心二法」不可「得、知」

其次，對於這個「寂寥虛曠，不可以形名得；微妙無相，不可以

<sup>17</sup> 參考梶山雄一著，吳汝鈞譯，《佛教中觀哲學》(高雄：佛光出版社，1990)，頁 64。

<sup>18</sup> 《維摩詰經·佛道品》「維摩詰言，若菩薩行於非道，是為通達佛道。」老子曰「道可道，非常道。」則自「非道」的角度說明，是道路即非目標，是目標即非道路，本處所論只是取其比喻，說明涅槃寂靜的寂靜之意。

<sup>19</sup> 孫長祥，〈《十二門論》中的因果觀〉，蒐錄在《第六屆儒佛會通學術研討會論文集》(上冊)(台北：華梵大學，2002.07)，頁 291~309。

有心知」的「涅槃」，僧肇主要從般若智觀空的立場申說：認為般若之「智」與認識之「知」不同，「『智』是就緣起性空的緣離為說；『知』是因緣而覺，或心緣外物或攀援境界——包括感官經驗與緣慮的內心現象而有；所有因緣而有的不真，故空。」<sup>20</sup>因此「涅槃」是破種種因緣為虛空才說「不可以形名得、不可以有心知」，畢竟「涅槃」不如一個物體，可以從物體的形名而獲得對物體的了解，更不能以像獲得一個物體般的「得到了涅槃」加以說明。也不是一種如一般區分主客認識活動的認知對象，能從認知的對象上加以掌握；而必須經過批判各種因緣、條件而有之「知」的認識活動的限制，掃除感覺經驗與理性認知的認識活動結構的範限，而如實的豁顯「涅槃」。因此這種出離因緣而呈顯的「涅槃」狀態，既無言象心知可得，也不能以得到、不得到的狀況加以理解。換句話說，必須以般若「智」證解涅槃空義；而以「知」為主的認識活動則因為涉及一種內在的意向、慮求、好尚，會讓人執著的以為有個實際的、可認知的「涅槃」對象存在，終不能「涅槃」。

一般眾生的認識活動即以執見之「知」為主，這種的「知」常受制於有一個真實的實體、有外顯的形象、在時空中佔據位置的信念，才有種種主、客、對象、相互作用區分的認知。僧肇或大乘佛學認為以此方式來理解「涅槃」，只是一種感知、惑見。而涅槃無色相，不是心識的對象，因此無法以這種因色而覺、因色而有的認知方式理解。即使轉而從內在各種思惟的現象或心所有法，辨析能所、境智的各種理性、思惟內在的心知認識活動與認識結構反省，依然只是心知緣慮而起的各種造作、窒礙，因此這種心知、心所不得理解微妙無相、

<sup>20</sup> 孫長祥，〈僧肇對有無問題的辨治——以《般若無知論》為主的討論〉，頁 58。另外可參閱《不真空論》。

動寂一如的「涅槃」。總之，涅槃無色相、無心所，非色相、非心所，所有的色心二法，恰是「涅槃」所要寂滅止息的；勉強要說，則所有心慮止息之後，還其原本「清淨如虛空」的般若，稍可比擬。總之，涅槃無相但卻真實存有。

### 第三、涅槃無名——涅槃非有非無，知言、有無俱不可說

以上主要是從涅槃存有但卻無相的角度立論，或許可以說所有人生的煩惱、惑見在修行解消過程中「即解即滅」的全體朗現，勉強形容之為「涅槃」。對於此寂滅無相卻又真實存有的「涅槃」，「言之者失其真，知之者反其愚；有之者乖其性，無之者傷其軀」。「涅槃」既非思惟認知中所區分的對象，則非語言所能指稱或代表的事物，更非存有學的最高範疇——有無，所可表達與描述，畢竟「夫有也無也，心之影響也；言也象也，影響所攀援也。有無既廢，則心無影響；影響既淪，則言象莫測；言象莫測，則道絕群方；道絕群方，故能窮靈極數。……」（〈答劉遺民書〉）換句話說，有無是對象化認識、思惟的最高範疇，而「有無、言象」就像是人與其影子、聲響的關係一樣，影、響二者性空，俱非人本性所有，更非般若、「涅槃」所有，是故不能秉持「有無」二者去思惟、言說、證悟「涅槃」；「涅槃之為道」只是一個離有無，而不斷解脫、寂滅過程的整體朗現而已，對於非言說性的、非思維對象性的，而為剝離自身染雜的涅槃而言，一切的有、無、言、說、欲、得等，都是多餘而不必要的，

經云：真解脫者離於言數，寂滅永安，無始無終，不晦不明，不寒不暑，湛若虛空，無名無說。論曰：涅槃非有亦復非無，



言語道斷，心行處滅。 果有其所以不有，故不可得而有；  
有其所以不無，故不可得而無耳。

僧肇對於經論中所描述的「涅槃」，基本上肯定其絕非向壁虛構，但是以有無描述俱不可得，因此轉而以中觀的「非有非無」與「非得」加以描述。因為真正的解脫、涅槃脫離了「知言之道」——有名必有說、有說必有指的認知與語言表述之道，無生滅而現喜樂；既不先事物而存，又不後事物而至；不知自何而來，不知向何而去（不去不來），出脫任何思維造作的因果性、相對性的理解，故對此「與道通洞、抱一湛然」的涅槃「無名無說」。同時真解脫也不能理解為「得到解脫」；畢竟「涅槃」解脫，如剝芭蕉，層層剝離，空無一物，終無所得；煩惱剝盡、無復生死，亦無所至，終究顯空而已。從哲學的角度而言，「涅槃」是在不斷的對既有的各種知行的束縛加以批判、解構過程中的呈顯而已；因此不能對「涅槃」加以定性，規定「涅槃」是什麼；更不能造作妄想、欲求有所得，而謂得到「涅槃」，勉強只能以「無所得」描述。如果勉強要說有無「涅槃」，也只能說撇開因緣、有無相對法的概念，說「涅槃」非有非無、非非有非非無。事實上，以「有」涅槃為說者，主要本之受想行識五蘊，「諸行名五陰，從行生故。是五陰皆虛妄無有定相。」（《中論·觀行品第十三》）因此五蘊本空，況且「五蘊永滅」而涅槃，故是非有；「推之無鄉」以「無」涅槃為說，則「涅槃」既是解脫之後的寂然不動，卻又非死寂，而能感通應會，故是非無。「非有非無」是相對於「有無」而說的，若去「有無」則「非有非無」亦無由生，故說是非「非有」非「非無」。「涅槃」解脫則萬累非累，不以萬累為累，是故煩惱、生死即是涅槃，因此「涅槃」非非有非非無，故僧肇曰「萬累都捐，故與道通洞；抱一湛然，

故神而無功」，因此而說「涅槃」真空妙有。

總之，「涅槃之道」解脫形、知、言等一切束縛而如虛空，通達周備，知言不可說，有無不可思，不以有得為得、不以有功為功，沖虛永在，不改其存，包羅眾生聖賢，會通一切，「而欲以有無題榜，標其方域，而語其道，不亦邈哉。」而一般大眾卻一方面秉持老莊道家的「有」虛靜、無為的意涵去理解佛學的涅槃之說，另一方面又固執以為涅槃實存、有其方域、有名可說，終不得正解。總之，「涅槃無名」，但為了教化眾生正確的了悟「涅槃」解脫的真諦，僧肇因應大眾的疑惑，自我設問，分別涅槃有名論與涅槃無名論的看法，提出「九折九演」，彼此針鋒相對的加以辨治。從魏晉玄佛學交涉的立場而言，僧肇在《涅槃無名論》中所辨治的「涅槃有名」的問題，或許可以說是基於對老莊、佛學的理解，以及《中論》的慧解，而對道佛二家最精微的核心概念從事比較與判教的論述與辨治。

### 三、僧肇對「涅槃無名」的論議與辨治

僧肇經過開宗明義交代對「涅槃之為道」、「涅槃無相」、「涅槃無名」而存有的描述，確立論議的基本之後，進而綜合一般認為「涅槃有名」者的意見，歸納出九大理由與設問，分別標其綱要，逐一加以辨治，並釋其所以。以下即依僧肇論議與辨治「涅槃有名」而豁顯「涅槃無名」的次序與內容，分項加以闡述如下：

#### （一）覈體與位體——涅槃體位之辨

有名論：覈體——可緣「有餘、無餘」之名覈實涅槃體性

僧肇以為執持「涅槃有名」論者最重要而關鍵的見解，是以為「夫

名號不虛生，稱謂不自起，經稱有餘涅槃無餘涅槃者，蓋是返本之真名，神道之妙稱者也。」相信只要是佛教經論之中有所記載的必然屬實，也必然有實際指稱，因此隨著有餘無餘涅槃之名稱，可以回返、追溯到有餘、無餘所本的真實理體上去參照與理解。依此而論，則佛經中所謂的「有餘涅槃」是指如來修習戒定慧，證覺苦集滅道四聖諦，「如實理解四諦的性質：(一) 苦——人生之不幸；(二) 集——前者之來源；(三) 滅——苦可以消滅的道理；(四) 道——如何滅苦的途徑」，離無明煩惱種種迷障而證覺成佛。<sup>21</sup>而「如來大覺始興，初建法身」，證立八解脫，依然無止盡的修習念住、擇法、精進、喜、輕安、定、舍等七覺支，以積萬善、蕩無始，而超脫三世生死因果輪迴，成就般若、解脫、法身三德。以此之故，佛陀能在欲界、色界、無色界出入無礙，但仍未覺行圓滿，是以發悲願，「還入生死修菩薩法」，「上求菩提，下化有情」；以八正道、六神通幫助、指導各種依止於聲聞、緣覺等不同根器的眾生從理論與實踐上勤加修持，脫離一切煩惱執縛。而所有的這些都依存於「法身」而有，換句話說，有名論者主張佛所證的真如、般若能照的真覺以及一切功德法所依之體性，即為佛之真身，真實存有，不過「(而)有餘緣不盡，餘跡不泯，業報猶魂，聖智尚存，此有餘涅槃也。」

其次，「有名」論者認為，所謂「無餘者，謂至人教緣都訖，靈照永滅，廓爾無朕，故曰無餘。」意謂確實有「至人」<sup>22</sup>能達成、獲致「灰身滅智，捐形絕慮」，聖言、萬法以及心識攀緣的一切俱歸寂滅，甚至「聖人虛其心而實其照」「智有窮幽之鑑，而無知焉」，「般

<sup>21</sup> 引文見 A.K.Warder 著，王世安譯，《印度佛教史》，頁 51。

<sup>22</sup> 僧肇在此論中引用《莊子·天下》「……不離於宗，謂之天人。不離於精，謂之神人。不離於真，謂之至人。以天為宗，以德為本，以道為門，兆於變化，謂之聖人。……」所分辨的至人說明證涅槃者，意謂證涅槃者為「不離於真」，不離於解脫。

若可虛而照」(以上引《般若無知論》)的般若靈動之智也永滅，終究身心、智形內外俱泯，呈現斷滅無朕之相，超越一切常住涅槃果位，即為無餘的意義：

經曰：智為雜毒，形為桎梏；淵默以之而遠，患難以之而起。  
所以至人灰身滅智，捐形絕慮；內無機照之智，外息大患之本；  
超然與群有永分，渾爾與大虛同體，寂焉無聞，怕爾無兆；冥  
冥長往，莫知所之。其猶燈盡火滅，膏明俱竭，此無餘涅槃也。  
經云：五陰永盡，譬如燈滅。

「涅槃有名」論者繼而又認為，即使涅槃無相，「然則有餘可以有稱，無餘可以無名。無名立，則宗虛者欣尚於於沖默；有稱生，則懷德者彌仰於聖功。」至少在佛典之中還是以有餘、無餘的「有稱、無名」描述涅槃的內容、狀態，做為垂示到達涅槃的修行軌範，做為一種參照，能讓修習佛法者心生欣尚、景仰嚮往，而不至於無所寄託。

總而言之，有名論者主張涅槃實存且可知可得：對涅槃可以用有餘、無餘加以描述，是故涅槃有名可知；有餘無餘真實描繪出涅槃寂靜的狀態，指示修習佛法者一條明確的道路，即便是「苾芻無形，變化無常」，但仍得以立「無名」以名之、生「有稱」以稱之，讓修行眾生有所憑藉、依歸，可據以檢覈修行的成效，而生教化之功，不致莫知所從，是故涅槃為實有可得而成、為可至的境地。換句話說，有名論者的主張可以簡單的歸納四個重點：第一、涅槃實存有名；第二、法身實存；第三、涅槃可修而得；第四、可依經文考覈修行成果。或以為「在這裡很明顯，”有名”的折難，是站在小乘佛教所理解的涅槃，即灰身滅智、燈盡火滅的偏執于空的涅槃思想基礎之上的，而不

懂得大乘中觀佛學的非有非無、不落兩邊的中道思想的。」<sup>23</sup>

無名論：位體——辨治執涅槃與定慧之體的不當

僧肇則自中觀立場說「涅槃無名」對治有名論者的四點見解，指出涅槃有餘無餘之名為實有所指之名的不當，以為「有餘無餘者，蓋是涅槃之外稱，應物之假名耳」。僧肇辨治的基本論述，主要以為有名論者的缺失是著文字相，並將「涅槃」視為一種「境界」來思考：意謂當因緣具足、條件已立則可知涅槃、可得涅槃。如此一來則有法住；有一定的法住，即有法位；涅槃因此便落入「有緣」之說中，因此以「位體」加以標牒，辨「覈體」說法的不當。僧肇的辨治主要有以下幾點：

第一、僧肇首先指出「存稱謂者封名」，若是心中存有（涅槃）稱謂者即著此文字相，往往受制於此稱謂名相、概念的匡限；受限於使用語言以指示出外在事物所具有的形色、性質等的一般功能，是對存在界的事物以名言加以指出、標示與限定。而語言的這種用法基本上是離開真實事物，人為的設立標示事物的符號，做為傳達與思考的工具；因此名言稱謂符號只是概括的指稱與代表心中所意想的事物，並不足以完全傳達存在事物的全體或本身，更何況是無形無狀、不可言說稱謂的涅槃，「焉可以名於無名」。<sup>24</sup>其次，有名論者的觀點認為涅槃有「灰身滅智」的形相，依僧肇的看法這種觀點是「志器象者耽形」的著「相」惑見。以為說涅槃有「無相之相」，仍是一種的「相」，而不知這只是由於一己心中的志意慮求所尚，耽溺於形、相的思考所

<sup>23</sup> 許抗生，《僧肇評傳》，頁 227。

<sup>24</sup> 本段說明參考《不真空論》云「夫以名求物，物無當名之實；以物求名，名無得物之功。物無當名之實，非物也；名無得物之功，非名也。是以名不當實，實不當名，名實無當，萬物安在？」

致。好比心中有抽象的方圓形狀的概念，可以形容、辨識各種具有方圓形狀的實際物體，但是如此簡化抽象的概括概念並不足以如實的、適切的辨識所有的形狀，更何況涅槃寂滅，無相、無形，如何得以「形於無形」？總之，假名立則生各種差別之法，各自分別指稱不同的事物；而有名則有各種假名所指稱的範圍封域的限制；之所以有各種的假名，究其故不過是人依一己之妄情所立的我法之名，而涅槃無一定相，假名亦無所指。

第二、對於有名論者認為，佛經中立有餘無餘二名的本意，原來就是如來為了方便教化眾生而權宜施用的教法，並以為有餘無餘是如來以隱顯二種實跡陳示眾生的看法；僧肇則舉《維摩詰經》與《放光般若經》的說法，重申「開宗」所述的主張，必須以「非有為、非無為；不可以識識，不可以智知；無言無說，心行處滅」的正觀，觀「佛如虛空，無去無來，應緣而現，無有方所」，才是涅槃究竟實相。因此，所謂的有餘無餘「其為稱也，因應而作，顯跡為生，息跡為滅」，有餘無餘都只是因應眾生的知見與發問，不得已而應機所做的說明。所謂的隱顯實跡，不過是以假名說「生滅」的假象而已，實則生滅不二、隱顯不二，不是一定有此二者之分，更不能執著以為如來必有隱顯實跡。要之「有無之稱，本乎無名，無名之道，於何不名」。因此必須以八不中觀「不生不滅、不斷不常、不一不異、不去不來」來辨治：當思索與稱謂有餘無餘之分，即是以差別心分別生死二者不同有異、以有煩惱斷盡便常住涅槃、涅槃則一而又可區分有漏無漏之異、煩惱去則涅槃來等是有生滅、斷常、一異、去來之分，若是固著如此的說法都不免淪於二邊之見，是以「所知」說涅槃而非證涅槃。至人涅槃則無分別智、無做作意，「果以非天非人，故能天能人」「居方而方、止圓而圓、在天而天，處人而人」。至人虛靜、佛如虛空，「其為

治也，故應而不爲，因而不施」，以虛空無爲因應眾生、萬事、萬物而無不爲，因此能致廣大，「爲莫之大，故乃返於小成；施莫之廣，故乃歸乎無名。」所謂「道隱於小成」（《莊子·齊物》）道大無名又無不爲，涅槃隱於無明，但「應緣而現」，於生死煩惱中即見涅槃，不假外求超越生死煩惱之外的涅槃。

第三、僧肇謂「經云：菩提之道，不可圖度；高而無上，廣不可極；淵而無下，深不可測；大包天地，細入無間，故謂之道。然則涅槃之道，不可以有無得之，明矣。」真解脫者覺悟涅槃、證涅槃，以無心應物而物羅縷自現，所以能致廣大而盡精微，涅槃虛空則無不通達而含容一切，無爲而無不爲。對此「涅槃」不可心存忖度、妄加臆測「涅槃」是什麼，更不可因爲自我心理的慮求、好尚、期望而心生「圖度」造作「涅槃」。惑智之人見至人涅槃卻能應會，便謂之有；見聖人煩惱滅度，便謂之無。不知「有也無也，心之影響也；言也象也，影響所攀援也」，有無言象都是眾生心中妄想、造作之境，不足以據此談論涅槃。《中論·觀法品》謂「諸煩惱及業滅故，名心得解脫，是諸煩惱業皆從憶想分別生，無有實。諸憶想分別皆從戲論生，得諸法實相畢竟空，諸戲論則滅，是名說有餘涅槃，實相法如是。」煩惱、業滅心無憶想圖度則說成心得解脫。換句話說，附著虛心之上的一切束縛都解脫盡淨，則不再有應物而生知見的種種問題；畢竟證涅槃則脫三世因果，不再受因果輪迴苦惱，也沒有因生不生果的問題，因此僧肇引「佛言：吾無生不生，雖生不生；無形不形，雖形不形；以知存不爲有。經云：菩薩入無盡三昧，盡見過去滅度諸佛。又云：入於涅槃而不般涅槃；以知亡不爲無。」因此「涅槃」不生不滅、非有非無，「（然則）涅槃之道，果出有無之域，絕言象之徑，斷矣。」

第四、對於有名論者以為聖人「灰身滅智，捐形絕慮」而現「法身」以顯實跡、以應會眾生、萬事的說法，而僧肇則舉「經曰：法身無象，應物而形；般若無知，對緣而照。」說明涅槃寂靜卻可以虛而照、靈而動等動靜應會的關鍵在：不以心智性情存心，無意向、妄想、做作、慮圖，只是「應無所住而生其心」。故曰：

**既無心於動靜，亦無象於去來，去來不以象，故無器而不形；  
動靜不以心，故無感而不應。然則心生於有心，象出於有象。  
象非我出，故金石流而不焦；心非我生，故日用而不動。絪縕  
自彼，於我何為？**

僧肇的這個說法，或許可以鏡子映照影像做比喻：鏡子無心、鏡面無象，物未至前鏡子不先物有，物至也不後於物而有；物來，則鏡子應物而同時具現，鏡無心故不分別選擇、無主觀做作意，但如實呈現物本身而已；物去，則鏡面也不留，還其清淨本然。所謂「去未去無住，去時亦無住，無有行止法，皆同於去義。」（《中論·觀去來品》）但這個譬喻仍非了義，在會意之後，必須掃象。畢竟「涅槃」非鏡，而鏡子原為透明琉璃，因為一面塗上水銀，是以能反照事物，若是去除其背後水銀的障蔽，則琉璃還其原本的通透無障，甚至以為琉璃有本身透明之體亦需掃除，只是虛空而已。而作為琉璃這層最終的水銀障蔽則為有「我」的概念與「我」的本體概念，如此則執「我」而有虛心可應萬物的動靜，殊不知「象非我出、心非我生，絪縕自彼，於我何為？」因此更必須解脫「有我」的束縛而「無我」，「無我」則最終的障蔽解消，從而解脫有我無我的障蔽，呈現寂靜涅槃。而鏡面中映



像中來去，並不能對寂靜涅槃造成任何增減損益。<sup>25</sup>對於一般認為佛陀「痾癘中達，壽極雙樹，靈竭天棺，體盡焚燎」，所呈現的圓寂過程，是佛陀呈示捨有入無的過程，因此必有「殊應之跡」的看法，僧肇認為若執著此見則無由於微言中見涅槃奧義，於虛寂中體涅槃真空妙有。

## （二） 徵出與超境之辨

有名論：徵出——有無二法，攝一切法，涅槃超出有無之境

第二組標牒主要是辨治「有無之外別有妙道，非有非無，謂之涅槃」的說法：

夫渾元剖判，萬有參分，有既有矣，不得不無；無自不無，必因於有，所以高下相傾，有無相生，此乃自然之數，數極於是。然則有無之境，理無不統。經云有無二法，攝一切法。又稱三無為者，虛空、數緣盡、非數緣盡。數緣盡者，即涅槃也。

有名論者的觀點與質疑比較接近「無因外道」，或魏晉玄學論者以《老子》「道生一，一生二，二生三，三生萬物。…」(〈42章〉)「天下萬物生於有，有生於無」(〈40章〉)「無名天地之始，有名萬物之母，故常無欲以觀其妙，常有欲以觀其微。此兩者同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，眾妙之門。」(〈1章〉)以為有無同出於道或「自

---

<sup>25</sup> 參考《中論·觀法品》。

然」的說法。<sup>26</sup>換言之，有名論者主要從三個角度質疑無名論者「有無之表，別有妙道妙於有無，謂之涅槃」的說法：一者以為若考察「有、無」之別自何而來，或可謂同出於不可言宣的「渾元」、道或自然，而不論「渾元」如何的渾沌隱晦，終究是「有」「化母所育，理無幽顯、恢詭譎怪，無非有也。」再者以為有無相生，「有化為無，無非無也」，而佛經中又謂「有無二法，攝一切法」，及「有」三種無為法，因此不論如何描述，終究涅槃出於「有」，而為「超越」的存在。第三、若仔細觀察涅槃為「妙道妙於有無」說法之所本：若真有所謂的妙道，則不論如何隱晦極微而難以說明，妙道終歸是有而不是沒有，「則入有境」；「果若無也，無即無差；無而無差，即入無境」，說「涅槃妙於無」則意謂「有」一種無任何的簡擇、乖異、差別的涅槃，超越有，還是有個「無」，「則入無境」。總之，「無有異有而非無，無有異無而非有」——說涅槃「無有」與「有」不同，但不是沒有；「無有」與「無」也不同，卻又不是有，「有無之境，理無不統」，有無二法可包含一切，終究有所謂的「有無」之「境」可緣，而知涅槃實出離有、無之境，因此可知涅槃實有。

無名論：超境——有無二法為俗諦，涅槃超境

僧肇答稱：第一、佛經中所謂的「有無二法，攝一切法」，指的是俗諦，分別有無只是不得已的說法；而真諦則為「涅槃道也」，涅槃寂滅無「法」可分別。一般所以認定的有無，「良以有無之數，止乎六境之內，六境之內，非涅槃之宅，故借出以祛之」，是執著眼耳鼻舌身意所對的色聲香味觸法六境，而產生「有無相生」的分別與認

<sup>26</sup> 在《三論玄義》中吉藏謂「無因，據其因無，自然，明其果有，約義不同，猶是一執。」(隋·吉藏著，韓廷傑校釋，《三論玄義校釋》，台北：文津出版社，1991。頁 18~20。)

知方式看待涅槃。為說明涅槃不在有無、不離有無，因此假借「出離」有無、六境認知的說明方式，說涅槃非有非無，不在境智之中。第二、對於從「渾元剖判，萬有參分」，萬物實有同出自然，並由此向上推論到「有生於無，無生於有，離有無無，離無無有」，得出不論萬法如何幽隱，莫非是有的看法；僧肇則本諸《中論·觀五陰品》所謂「此無因法，但有言說，思惟分別則皆無。若法從因緣有，不應言無因，若無因緣則如我說。」認為涅槃只是言有而心無，並認為無因說的看法是落入語言與心相的憶想造作之中，仍是依語言、心相為因緣法所做的一種圖度推求，「乃言象之所以形，是非之所以生，豈是以統夫幽極，擬夫神道者乎？」第三、所謂有「三無為者，蓋是群生紛繞，生乎篤患。篤患之尤，莫先於有。絕有之稱，莫先於無，故借無以明其非有，明其非有，非謂無也。」這種「無為法」的認知依然是以為有「數緣盡」即涅槃，殊不知「一切有為法念念滅故，無不滅法，離有為，無有決定無為法，『無為法但有名字』，是故說不滅法終無有是事。」（《中論·觀三相品》）因此所謂的「無為法」但有名字，有名無實，所以「借無以明其非有」，而語言所稱的「非有」並非即是「無」。

### （三） 搜玄與妙存之辨

有名論：搜玄——涅槃既存，又曰不出不在，必有異旨

承續前述的辨析，有名論者對無為法但有言說，實則涅槃「不出不在」說法的質疑有二：一、認為說涅槃「不在」有無，「則不可於有無得之」，那麼是否有無之外另有其他「幽途可尋」？二、既然又說涅槃「不出」有無——不出離、超越有無而存在，則涅槃便應該在有無之中，因此不可以離開有無以求涅槃，但卻又說「求之無所」，如此一來，便應該一切都無，何以故又說涅槃「不無其道」？因此

說涅槃「不出不在」是否矛盾？

無名論：妙存——涅槃言語道斷，心行處滅，存乎不出不在之間

僧肇在此首先重申其在《般若無知論》中的分辨，以及《中論》所謂有無「但有言說，思維分別則皆無」的解釋，以為言、名、相皆為「心之影響所攀援」的說法，何妨回歸言語之道的本質加以辨治，以為：「夫言由名起，名以相生，相因可相，無相無名，無名無說，無說無聞。」意謂言說的活動主要是由於使用各種事物的名謂、指謂（denotation）才興起的，各種事物的名謂則是人針對外在事物的感覺表象、認知的現象（心相）而人為的加以命名才形成的；而各種的心相又是人依據六根六塵、基於各種因緣條件形成的「可相」，並在心識中主觀造作完成的。若是了悟十二因緣皆空而無性，相則因性而有，性空則知相亦空，則無有名謂，無有名謂則不可言說，不可言說則人無由而得以聞知。「經曰：涅槃非法非非法，無聞無說，非心所知」，涅槃並非由人的心識圖度、認知、構劃定名，而可得言說的，因此說「涅槃非法非非法」，既不是因為對「法」的否定（非法），也不是對「非法」的否定（非非法）所可以說明的。對此不可言說、不可思議的涅槃勉強要表達，那麼言之者當以「無言言之」，聽受者也應該「以無心而受，無聽而聽」，不以有無存心、不住（執著）名相、會意掃象。

其次，僧肇申述所謂涅槃不出不在而其道妙存的意義，主要強調「涅槃與世間，無有少分別」（《中論·觀涅槃品》）因此說涅槃「不離煩惱，而得涅槃」、「不出魔界，而入佛界」，對此存有的「妙悟在於即真」。勉強要說涅槃妙存，或許可以採取「即真則有無齊觀，齊觀則彼己莫二」，無分別心的進路：意謂涅槃既不出也不在有無，則可

以「有無齊觀」不別，而平等看待；有即無，無即有，勉強說成二者不別、共在、一如<sup>27</sup>，沒有受與受者之分，能知、所知之別，內外一如，不再有彼我、主客、對待的任何區分。也就是說「有無齊觀」則絕主客、泯物我，身心合、物我共、天人合一種種不別整體共在，但不能以「有無」合一視之。然後如魚水相忘於江湖，可以以身觀身、以心觀心、以有觀有、以無觀無理會，「所以天地與我同根，萬物與我一體。同我則非復有無，異我則乖於會通，所以不出不在而道存乎其間矣。」有無同體齊觀不二，若不如此則生種種別異分殊。或許可以說僧肇對涅槃不出不在而妙存的描述，比較接近道家式的描述，也比較類似一種「美感經驗」的描述，勉強說是「非復有無」而渾然一體。

第三、僧肇之所以致此，主要是以般若智「虛心冥照」無任何滯礙執著，所有的「理無不統」，以至於天地六合、萬有無不包容於般若智中；以般若智應會萬法，般若智中不預存、不憶想、不分析，「至能拔玄根於未始，即群動以靜心，恬淡淵默，妙契自然」，則能不出有無、不在有無。換句話說，以般若智觀一切緣起性空，不再圖度、算計、分析內外各種的活動與事物，如此「聖無有無之知，則無心於內；法無有無之相，則無數於外。於外無數，於內無心，彼此寂滅，物我冥一，帕爾無朕，乃曰涅槃。」總之，了解語言之道「言有實無」則回反般若智、無分別心，觀照涅槃妙存，內無求、外無徵，既不可於有無之內求之，亦不可在有無之外求得任何徵驗。

<sup>27</sup> 《中論·觀涅槃品》中偈曰「……若謂於有無，合為涅槃者，有無即解脫，是事則不然。若謂於有無，合為涅槃者；涅槃非無受，是二從受生。有無共合成，云何名涅槃？涅槃名無為，有無是有為。有無二事共，云何是涅槃？是二不同處，如明暗不俱。……一切法空故，何有邊無邊，亦邊亦無邊，非有非無邊？何者為一異？何有常無常，亦常亦無常，非常非無常？諸法不可得，滅一切戲論，無人亦無處，佛亦無所說。」說明合有無非涅槃，以不一說涅槃。

(四) 難差與辨差之辨

有名論：難差——三乘之道，為何因無為而有差別

既然涅槃絕心意圖度、超六境，脫離心知與感覺等等認識條件，而無為法又只是假名有，卻說涅槃「不出不在而玄道獨存，斯則窮理盡性，究竟之道，妙一無差，理其然矣」，那麼為什麼《放光般若經》又說聲聞、緣覺、菩薩「三乘之道，皆因無為而有差別。」此一。又為什麼佛陀自謂，昔為菩薩時已入涅槃，達到修行十地中的「七住」，「初獲無生忍」，為何已入涅槃而仍必須「進修三位」？此二。總之，「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？」意謂若涅槃已是寂靜無為則不該復有三位之別，然而佛經卻又有高下之分，該如何選擇，此三。

無名論：辨差——涅槃一乘，差別在人事不在理道

僧肇承認經論之中所述涅槃究竟之道，只是一乘道，理無差別，但也說「為怠慢者於一乘道，分別說三」，所以舉「三車出火宅」與斬木兩例為喻，說明出離煩惱如不同根器的人各自乘三車脫離火宅；或如同砍木斬去一尺則無一尺，「修短在於尺寸，不在無也」，最終都登涅槃彼岸，二例旨在表明理無差而事有別。佛經中這些理事二層的說法，主要是佛陀因應眾生的「識根不一，智鑿有淺深，德行有厚薄」，所憑藉的資具、修行進路不同，「此以人三，三於無為，非無為有三也」。雖同登涅槃，「但如來結習都盡，聲聞結習不盡耳」；因此差別在修證之人、在我雖然已行涅槃究竟之道，但是長久積累的習氣仍存，是故必須繼續進修，務使餘習完全瀝淨而臻純粹；故曰差別在人、在我，而不在涅槃，「彼岸無異，異自我耳」。

## (五) 責異與會異之辨

有名論：責異——無為與體無為者皆我

有名論者針對僧肇所謂出離生死火宅的煩惱而無患無為，同登涅槃「彼岸無異，異自我耳」的說明，進一步問難曰：「彼岸則無為岸，我則體無為者也。請問我與無為，為一為異？」也就是質問無為與體證無為者，究竟是一或異，是否可分？理由是「若我即無為，無為亦即我」，體證無為者與無為同一不別，則「不得言無為無異，異自我也」；反之，「若我異無為，我則非無為；無為自無為，我自常有為，冥會之致，又滯而不通。然則我與無為，一亦無三，異亦無三。三乘之名，何由而生也？」意謂若體證無為者與無為相異可分，那麼無為自身本即已無所為，而體證無為者卻是「有為」於無為，如此則第三組標牒說明的「有無齊觀」、不憶想、不分別而冥會涅槃之說「又滯而不通」；而不論體證無為者與無為是一或異，都不應分別為三，「三乘之名，何由而生也？」

無名論：會異——三乘資具不同而有別，非涅槃有異

僧肇在此的答辯，誠如前文在「開宗第一」所述「涅槃之為道」的意涵，涅槃與修證涅槃者不即不離、不去不來；從「所以同於得者，得亦得之；同於失者，失亦失之」，體證無為者與無為，或作與作者、修道者與所得之道同一的觀點而論，<sup>28</sup>陷溺於煩惱者與煩惱俱，合而為一，我在煩惱中我即煩惱；修道或體證無為者，既證得涅槃、無為，「我適無為，我即無為」。眾生所以有此之別，關鍵在以為「無為與

<sup>28</sup> 《老子 23 章》云：「……故從事於道者，同於道；德者，同於德；失者，同於失。同於道者，道亦樂得之；同於德者，德亦樂得之；同於失者，失亦樂得之。信不足焉，有不信焉。」僧肇以此看法論「體證無為者與無為」或住煩惱者與煩惱同一的意涵。

體證無爲者」的根本，有個最終的「我」。至於說爲什麼「無爲雖一」而證得無爲者又有相異之分？「譬猶三鳥出網，同適無患之域，無患雖同而鳥鳥各異。不可以鳥鳥各異，謂無患亦異；又不可以無患既一，而一於眾鳥也。」僧肇以三鳥比喻三乘，以網羅比喻生死煩惱，既然三乘眾生「俱越妄想之樊，同適無爲之境」，寂靜涅槃則同，而修證之人畢竟資具不同，依個別差異、而所以依憑修證之進路不同，是以有差異。比如說有三個人同樣到台北去，到達台北則一，三個人所搭乘的交通工具、所走的路線容或不同，是以有三者的不同；但卻不能說到台北的三個人是同一個人一般。「所以無患雖同，而升虛有遠近；無爲雖一，而幽鑿有淺深。無爲即乘也，乘即無爲也，此非我異無爲，以未盡無爲，故有三耳。」

#### (六) 詰漸與明漸之辨<sup>29</sup>

有名論：詰漸——盡智、無生智既已涅槃，不應有餘習

既然人世的萬累煩惱本於妄想，而涅槃又是「妄想既祛、萬累都息」，則「二乘得盡智，菩薩得無生智，是時妄想都盡，結縛永除」，因此，不論盡智、無生智皆爲證得般若空慧，而生涅槃寂靜、真空妙有。「經曰：是諸聖智不相違背，不出不在，其實俱空。又曰：無爲大道，平等不二。」如第五折演所說，無患、無爲一而不二，則不該在心中還有相異。換句話說，要就是未體證涅槃，若是已體證涅槃，則「體應窮微」，一切煩惱、結縛完全解脫、盡空才是；而卻說有「聲

<sup>29</sup> 湯用彤以爲《涅槃無名論》中「《難差》以下六章，其中“有名”主頓，“无名”主漸，反復陳述，只陳理本無差，而差則在人之義，此外了无精意。」〈詰漸第十二〉與〈明漸第十三〉的折演，「…（則）爲持漸以駁頓之最早者，……十演中反駁之頓悟顯爲生公說。而九折中所斥之漸說，則爲支公七住頓悟說。是作者宗旨贊成七住說，而呵彈大頓悟。」似非僧肇所作。參見湯用彤，《魏晉佛史》，頁 476-477。



聞結習不盡」，那麼所謂「盡智」的二乘之人，既然仍有餘習，便應該是未盡智，未證般若性空，也未體悟涅槃。

無名論：明漸——聲聞、緣覺二乘可悟涅槃，仍須進修

僧肇答稱「無爲無二，則已然矣」，問題不在「無爲」，而在說二乘種種的煩惱結縛可以「頓盡」的說法上。「經曰：三箭中的，三獸渡河，中渡無異而有淺深之殊者，爲力不同故也。」聲聞、緣覺二乘眾生都可以悟解緣起性空，也同樣照鑒苦集滅道等世間與出世間的因果，「絕僞即真，同升無爲」。然而因爲二乘眾生的智、力不同，所乘載、資具而到達彼岸，或證知涅槃、無爲仍有深淺的不同。因此在佛教的證覺修行過程中，即使二乘之人已達「盡智」，仍必須勇猛精進，勤修「信、勤、念、定、慧」五根、五力，使一切結習澈底都盡、離一切漏，而入菩薩位，不再有任何餘習稍存。雖然宇宙萬有的存在無限多，其數量仍是有限的，但對於宇宙萬物、萬法「有限的無限」，即使佛弟子中智慧最高的舍利弗，善辯義理的富樓那，竭其所能，也無法對世間萬法逐一加以辨析、破解。更何況是「虛無之數，重玄之域，其道無涯」的範圍，而希望行涅槃之際即刻頓盡如何可能。勉強說來，《老子 48 章》「爲學日益，爲道日損。損之又損，以至於無爲。無爲而無不爲。……」差可比擬。二乘修行「爲道者，爲於無爲者也」，也必須依「盡智」的般若智爲本，對「有限的無限」萬法與「結習不盡」的部分，爲於無爲，「要損之又損，以至於無損耳」。是以佛經中有螢燭與日光之喻，說明二乘之人證得的「盡智」，已見涅槃如螢燭之光，卻不如佛菩薩得無生智、又真空妙有，度一切眾生脫離苦海，如日行空中，放大光明，普照眾生。二乘與菩薩的智用之別，由此可知一斑。

(七) 譏動與動寂之辨

有名論：譏動——進修積德為心志情意之動

對於「二乘得盡智，菩薩得無生智」之後，仍須精進修行的說法，有名論者緊接著又質疑說：佛經中稱「法身」以上已入「心不可以智知，形不可以象測」的「無為境」，所有差別所依根本不變的本體感見已經絕斷，照見五蘊性空，心智也寂滅，卻又說仍須「進修三位，積德彌廣」。問題是所謂的「進修本於好尚，積德生於涉求」，有進修之心則有好尚喜惡，有好尚喜惡則有喜取惡捨之「情」呈現；而積德則生於有求取之意，有求取之意則涉及在各種「損益交陳」之中，而生求增去減之「意」。總之，進修積德是「以取捨為心，損益為體」，如此一來則牽涉到心志情意之「動」，又落入有為之說，那麼便不該說「法身」以上「體絕陰入，心智寂滅」。佛經中如此的說法豈不南轅北轍，自相矛盾？徒增迷夫困惑？

無名論：動寂——法身以上，心不有不無，「寂然不動，感而遂通」

爲了回答有名論者的詰難，僧肇則從：一、法身以上聖人究竟是有為、無為於進修積德的動寂問題；二、法身以上三位的進修積德究竟是有心、無心的問題等兩方面加以辨析。茲分別說明如下：

第一、僧肇認爲佛經中稱已入「法身」以上仍須進修、積德，但其與未入「法身」者的進修、積德方式不同。法身以上爲已盡智、無生智的聖人，以般若智觀空、行涅槃之道而無為，「經稱聖人無為而無不為。無為，故雖動而常寂；無所不為，故雖寂而常動。」所以說聖人「無為」，是證涅槃者般若智、菩提心「動」而應會萬事萬物，物來順應；但卻因證萬法性空而不緣物起心動念（寂），如實照見世間萬物「不異」（物莫能二），所以雖說無為，「無為即為」。所謂「無

所不爲」則意謂證涅槃者心智寂滅、無主觀做作意（寂），卻能「動」而應會與照見世間萬物各有其體相用而「不一」（物莫能一）；所以雖說「無所不爲」，其實終日動而未嘗動，因此是「爲即無爲」。對於已證涅槃、「心智寂滅」聖人進修、積德的「動寂」問題，或許可以無思、無爲「寂然不動，感而遂通天下之故」（《周易·繫辭傳》）的意義來理解。其實「法身」以上煩惱滅盡，「直以虛無爲體」，是「用即寂，寂即用。用寂體一，同出而異名，更無無用之寂而主於用也。是以智彌昧，照逾明；神彌靜，應逾動。」（《般若無知論》）總之，「法身」以上動寂一如，無體用之分，說涅槃寂靜但卻「逾動逾寂、逾寂逾動」，「所以爲即無爲，無爲即爲，動寂雖殊，而莫之可異」。

第二、至於說法身以上三位的進修積德究竟是有心或無心的問題，僧肇引「《道行》云：心亦不有，亦不無」的中觀，破斥有名論者以法身以上的進修積德爲有好尚涉求之心的繆見。認爲不論有心、無心之說都不得正解，不足以說明聖心的進修、積德，畢竟證涅槃者「心行路絕」，道超有、無、亦有亦無、非有非無。勉強說爲不有不無，「不有者，不若有心之有；不無者，不若無心之無。」所謂「有心」的觀點則爲一般眾生不了八不中觀而「止於妄想」所生的幻想妄見；而所謂「無心」的看法則本諸道家之徒，以無心即太虛，「絕於靈照」，又不免落入虛無的斷見，忽略般若智的靈照活動。<sup>30</sup>總之，不論有心、無心俱屬相對的邊見，不足以看待法身以上三位的進修積德問題；勉強要說則以「不有不無」的正觀稍可理會。而「不有」，是以心想都滅，所謂的進修積德是「爲無爲」，故「功成非我」；「不無」是以如虛空、無定相爲說，物來則應，各成其德，「理無不契，故萬

<sup>30</sup> 《三論玄義校釋》（隋·吉藏著，韓廷傑校釋，台北：文津出版社，1991），頁32，「問：伯陽之道，道曰太虛。牟尼之道，道稱無相……。答：伯陽之道，道指虛無，牟尼之道，道超四句。…」

德斯弘」。

總之，法身以上三位的進修積德是「爲無爲、心無所行、無所不行」，必須以「不有不無」的正觀理會，因此僧肇舉佛爲儒童菩薩時所說：「昔我於無數劫，國財身命，施人無數，『以妄想心施，非爲施也』。今以無生心，五華施佛，始名施耳。」強調法身以上所修六波羅蜜，所行的布施爲「無捨之檀、不爲之爲」，既不存布施爲施之心，也不以下化眾生爲一己功德；既無所好尚，也無所企求。又舉例說「空行菩薩入空解脫門，方言今是行時，非爲證時。然則心彌虛，行彌廣；終日行，不乖於無行者也。」對眾生而言法身以上的菩薩爲上求下化，而對菩薩自身而言，入涅槃即在世間，更是發四弘誓願修行之時。要之，佛經中所說的無捨之檀、不爲之爲、無緣之慈、不知之知等等皆是對「菩薩住盡不盡不等法門，不盡有爲，不住無爲，即其事也。」

#### （八） 窮源與通古之辨

有名論：窮源——涅槃之道必有可學的終始過程

針對信仰佛法一心求道的修行人而言，涅槃寂靜、悟道成佛是所蘄向，是以才有能依聲聞、緣覺、菩薩三乘勤加修行的眾生，也必有可能得到的涅槃之果不可。從修行成佛的過程而言，「然必先有眾生，後有涅槃，是則涅槃有始。有始必有終。」涅槃之道必有個超凡成聖的終始過程，有起始也有終結，必如此，求法修行人的一切進修積德才有所著落與意義。爲什麼佛經中又云「涅槃無始無終，湛若虛空，則涅槃先有，非復學而後成者也。」換句話說，有名論者以爲涅槃之道有始有成，可緣三乘而得，有終始先後的順序可循序得知，循之可成涅槃；若如佛經所言，涅槃清淨虛空，無始終而恒存，則涅槃在修行之前已然先有，那麼涅槃便不是可學而後成的了。

無名論：通古——無終始先後，立處即真的至人、聖人觀

僧肇在此並未直接回答有名論者，涅槃是否有終始先後，是否可得而學、可得而成的問題；而是直接說明佛學、佛教意涵中的至人、聖人的觀點。僧肇認為，所謂「至人空洞無象，而萬物無非我造，會萬物以成己者，其唯聖人乎」。也就是說，佛學經典中的「至人」可與莊子「不離於真，謂之至人」的意涵對照，而盡智、解脫、證空、「空洞無象」者即為「至人」。所謂的「聖人」便是以般若智觀照、澈悟涅槃、性空佛理者，並且「非理不聖，非聖不理」；聖人洞悉萬法、「萬物無非我造」，「萬物自虛」、我亦虛幻，其實性空，而以此「般若無知」應會萬物，「故物不能累其神明者也。是以聖人乘真心而理順，則無滯而不通；審一氣以觀化，故所遇而順適。」（《不真空論》）這種「般若不可於色中求，亦不離色中求」，而是能在各種色法中當下見其皆因緣而起，而所有因緣而起者「不真故空」，見「萬法性空」，便是見「色即是空，空即是色」的佛法真諦，亦即在此之中「見佛」。「故經云：甚奇，世尊，不動真際，為諸法立處。非離真而立處，立處即真也。」（《不真空論》）「斯則物我不異之效也。」

也因此所謂的「至人」是以般若智觀「物我同根、是非一氣」，而通達萬法，「故能混雜致淳」；面對所遇之物而無不順適，「故則觸物而一」。因此「至人」以此通達的、無累的、不動的般若智應會一切；在煩惱、生死、因緣、因果、動靜、去來、斷常等等中，不論立於何處，莫不即其所立而涅槃。換言之，惟至人能以般若心收攝宇宙、時空、變化、動靜去來而成一體，「是以聖人乘千化而不變，履萬惑而常通者，以其即萬物自虛，不假虛而虛物也。」（《不真空論》）而沒有任何終始、先後的問題。故曰：

所以至人戢玄機於未兆，藏冥運之即化；總六合以鏡心，一去來以成體。古今通，始終同，窮本極末，莫之與二，浩然大均，乃曰涅槃。

因此，僧肇舉「經曰：不離法而得涅槃。又曰：諸法無邊，故菩提無邊。」惟「至人」能常保般若智、菩提心，以「不生不滅、不斷不常、不一不異、不去不來」的中觀，無時不照見萬法空性，是以說「以知涅槃之道，存乎妙契；妙契之致，本乎冥一。然則物不異我，我不異物。物我玄會，歸乎無極。進之無先，退之無後，豈容終始於其間哉？」至人、聖人在世間、生死海中修證涅槃，日日所對無邊諸法，必須常保菩提，覺之又覺，爲而無所爲，更無終始先後的問題。總之，說「涅槃無始無終，湛若虛空」，是就至人、聖人以般若智、菩提心、中觀等觀照的角度說涅槃、實相、性空無始無終，若真能以般若智觀照涅槃，則根本無終始、先後、去來、斷常等等的問題。

#### （九）考得與玄得之辨

有名論：考得——涅槃超離眾生、五蘊，誰得涅槃？

在最後一組的折演中，有名論者針對前述只論及至人、聖人以般若智觀照涅槃的說法，進一步對「經云：眾生性，極於五陰之內。又云：得涅槃者，五陰都盡，譬猶燈滅。」的說法提出質疑，以爲：若眾生之性全然只在色受想行識五蘊之內，那麼所謂的「頓盡」也只能在五蘊之內，不離五蘊諸法，「譬猶燈滅」，一切俱無，也不能脫離三界存有而得涅槃，則終究「五陰不都盡」。再者涅槃之道若是超出色、欲、無色三界，「獨建於三有之外」，則與眾生的五蘊截然不同，那麼便絕非是眾生所可得的；如果眾生也可得到三有之外的涅槃，「則眾

生性不止於五陰」。<sup>31</sup>因此，眾生不離五蘊而得涅槃，「五陰若都盡，誰復得涅槃耶？」換句話說，有名論者主要是懷疑眾生性中究竟有無佛性？涅槃在五蘊之內或之外？眾生究竟可得涅槃與否？等問題而提出質疑。

無名論：玄得——真由離起，涅槃無所得

針對有名論者的詰難，僧肇以為關於「誰得涅槃」的問題，首先必須說明兩點：第一、有得無得的問題：所謂「夫真由離起，偽因著生。著故有得，離故無名。」一般眾生以為有可修而得的涅槃、真如，是因為雖然未證未行，但「執著」相信一定有個「涅槃相」可知、可得，所以固執必然可以經由修行獲得此涅槃。其實涅槃是由出離、脫脫各種染著而成，根本無相、無名，也無所得。基於「則真者同真，法偽者同偽」的原則，著偽者「以有得為得，故求於有得耳」。而僧肇所謂的則是「真由離起」，以「無得為得，故得在於無得也。」第二、談論問題，「必先定其本，既論涅槃，不可離涅槃而語涅槃也。」若就涅槃而論涅槃，眾生即涅槃，又有誰會去想得到涅槃？

僧肇接著回應前文開宗立本的立義，依據以上兩點的說明，再度綜合以上的討論申明涅槃之道的奧義：

夫涅槃之道，妙盡常數，融冶二儀，滌盪萬有。均天人，同一異，內視不己見，返聽不我聞，未嘗有得，未嘗無得。經曰：涅槃非眾生，亦不異眾生。維摩詰言：若彌勒得滅度者，一切

<sup>31</sup> 或以為此處所論「三乘眾生既『不離諸法而得涅槃』，然則眾生是於『五蘊假體』之內得涅槃，抑『五蘊假體』之外得涅槃？若『五蘊外得』，這便違教，若『五蘊內得』，教理俱違（涅槃從五蘊中解脫出來）。從如何得起難，故曰『考得』。」（參見李潤生著，《僧肇》，台北：東大，1989。頁 205~206。）

### 眾生亦當滅度。

有關「涅槃之爲道」的說明已如前述，此不再贅述。而關於眾生與聖人同異、涅槃可得不可得的問題，僧肇一本《中論》「八不中觀」的辯解方式以爲，涅槃與眾生不一不異，彌勒與眾生也不一不異；聖人可得滅度，眾生亦當滅度。理由是眾生之性「極於五陰之內」，五蘊本爲空性，原即不真而常滅，所以說「一切眾生本性常滅，不復更滅。此名滅度，在於無滅者也。」就「涅槃論涅槃」，眾生性空已是滅度，不需更名滅度，所以說爲「無滅」。

「然則眾生非眾生，誰爲得之者？涅槃非涅槃，誰爲可得者？」意謂若眾生非眾生，那又有什麼眾生會去想得到涅槃？而涅槃非涅槃，又有什麼是想得到的那個「非涅槃」？僧肇在此引《放光般若經》的說明，以爲覺悟涅槃的正知正覺，不從「有、無、有無、離有無、都無」而得的意義，即在強調涅槃是不爲得、「無所得」，既不是對象性的、也不是主體性的、更不是身心內外的獲取、得不得到的問題；勉強說則爲「無所得故爲得也，是故得無所得」。既以「無所得」爲得到，所得到的則是「無所得」；如此一來「無所得謂之得者」，又有什麼人會得不到「無所得」呢？

總而言之，涅槃的覺悟在於「絕域」，超出人身心識的各種拘限與束縛，是要出離、捨棄，「故不得以得之」。而般若智則是要批判各種外物對人的影響，照見各種感覺、思維、心識的造作、與解消認知的主觀結構，「故不知以知之」。「大象隱於無形，故不見以見之。大音匿於希聲，故不聞以聞之。故能囊括終古，導達群方，亭毒蒼生，疏而不漏。」惟其如此般若、涅槃的佛理才能致廣大而盡精微，「靡不成就，靡不度生」。要之，「(然則)三乘之路開，真偽之途辨，賢



聖之道存，無名之致顯矣。」而「涅槃無名」的極致奧義，終究必須經由開出聲聞、緣覺、菩薩三乘可以修行的大道，不斷的在「行之而成」的過程中辨析真偽、捨離出脫，在「涅槃之道」中自有賢聖之道存，而豁顯「涅槃無名」的真實大義。

## 參、結論

綜合以上的闡述可知，僧肇在《涅槃無名論》中所辨治的觀點主要是站在般若智、菩薩行的立場，就「涅槃」原本即為經由修行，解脫捨離人身心口意的各種束縛而成的一種狀態論「涅槃無名」；這種「涅槃」寂然不動、感而遂通，為言語道斷、心行路絕、不可思議、不可言說的狀態。而僧肇之所以標牒九組問題，主要在針對魏晉玄學的崇有、貴無、獨化三派，以及與此相對的即色、本無、心無般若三宗等，對佛學終極「涅槃」的未了義、惑見，加以辨治與申論。整體而言，僧肇認為玄學三派與般若三宗誤解「涅槃」的最大癥結，即為「著文字相」（有名），以及因為這種「著文字相」所衍生與興起的種種有關思維、語言等等的認識論與形上學的謬見；或許可以從這個思考的角度將僧肇所辨治，如標牒所示的九組問題重新簡要的說明如下：

第一組覈體／位體問題：有名論者認為「涅槃」有體、實存有有，是因為認定語言必然指稱或代表一種外在或內在的「實體」（substance），因此無法如實理解「涅槃無體」。而從哲學的觀點而言，「實體」的概念是基於二分法的思維與感性認識活動的方式，區分內外、主客、能所所致；受限於這種認識方式的需要，而造作出來的一種在萬物背後必然有一個支撐者的預設、猜測。基本上大乘空宗認為

「實體」的概念只是基於理論思維、內心圖度的需要，而人為製造的一種虛擬的、假有的概念、名相而已。

第二組徵出／超境問題：主要辨治的是關於「涅槃」出自「有、無」的看法，一般有名論者的主張是以一種超越形態的形上學或一般形上學（transcendence, general metaphysics）的觀點看待「涅槃」，認為「涅槃」為一種超越的終極存有，而「無」只是「有」的缺乏，必先肯定「有」，才知其「無」，並乘此認為佛經中所說的「有無二法，攝一切法」為真諦。僧肇本諸大乘中觀的辨析，認為「有、無」只是心之「影、響」，是各種心像與語言所攀援、附會的；若從緣起性空的角度而言，有無、影響在思維中原即不存，因此純然只是「但有言說（有名），思惟分別則皆無」。對內心的認識活動而言，「涅槃」只是超離內心的主客、有無分別的認識，不有不無，但卻非超越在心識外的存有。

第三組搜玄／妙存問題：有名論者認為，既然「涅槃」不在有無，又不出有無，二者矛盾，因此佛經所說的必有異旨、必有一種特別的方式可以理解。無名論者於此則主張回歸言語之道的本質加以辨析：畢竟「名以相生」，而「相因可相」原本「無相」，因此是言有而實無、心亦無。總之，言止於心，而於內無心，勉強要說「涅槃」妙存，也必須以般若智、無分別心，整體的「有無齊觀」，而觀照言與心二者本無差別。

第四組難差／辨差與第五組責異／會異問題：有名論者以為「涅槃」超言相心知，而佛經中又說三乘皆因無為而有的差別，該如何「取中」？無名論則以為理無差別，差別在人、在我。有名論者則反駁以為既然差別在人、在我，而人、我為能體證無為者，人、我所體證的即無為，是以不應有三乘之異。而無名論則答稱，如此則又不免落入

能所之分的惑見，終究修證之人資具有別、體證深淺有異、未能盡智，所以有差異。

第六組詰漸／明漸與第七組譏動／動寂問題：有名論者認為體證「涅槃」即盡智、無生智，又說聲聞、緣覺二乘體證有深淺，如此則是未盡智，是以二乘體證涅槃仍須進修積德；但進修積德又涉及主觀的情意之心「動」，如此一來，則法身以上便不應說「體絕陰入，心智寂滅」。僧肇則本世間即涅槃、生死即涅槃的看法，說明在事中、在人間世萬法無法，必須不斷的捨離、損之又損，而成佛果；而眾生所以難於理解為何「涅槃」盡智，仍須進修積德，關鍵在對盡智之般若智、菩提心的「動寂一如」誤解，仍存動寂為相對二分，動則不寂、寂則不動，仍是著「動、寂」的「文字相」而不自知。

第八組窮源／通古問題：有名論者以為佛經中已明示眾生可得「涅槃寂靜，悟道成佛」的終始過程，又曰「涅槃」虛空無終始，則「涅槃」「非復學而後成者也」。僧肇則提出凡聖不二、眾生即菩薩的「聖人觀」，認為只要能以般若智觀空證涅槃者，即能在因緣中見性空、照見五蘊皆空，如此則立處即真，無入而不自得，不須另立涅槃處才為聖人，也沒有超越眾生的才是超凡「聖人」的看法。

第九組考得／玄得問題：有名論者質疑「眾生性，極於五陰之內」，則眾生究竟在五蘊之內或之外得到「涅槃」？僧肇在此則回應前文「若無聖人，知無者誰？」得無者誰？的質疑，強調這是就涅槃論涅槃，才說真正通第一義諦者，則見眾生即見菩薩，既沒有也不會有超凡者才是聖人的妄想、謬見。而眾生皆妄想以確有所得、實有所得為得到，可得到「涅槃」；而這正是對「涅槃之道」的誤解，因為修證涅槃的真正旨意並非去獲得，而是行出離、捨棄之道而成，不是得不得的問題，而是不以得為得，無所得，既曰無所得，則任何人皆可以得「無

所得」。

由《涅槃無名論》全篇內在的問題發展脈絡看來，或可謂僧肇確實謹守了「涅槃」無名、不可言說的立場，通篇並未對「涅槃」是什麼，加以定性的解釋；而是如僧肇自稱的「博采眾經，託證成喻」，分別九組問題，精簡扼要的、提示性的對一般的理解加以遮撥、指明。或許因此而使本論不如《肇論》的其他論著，比較集中的針對特定主題，辨析犀利、論說嚴謹，發揮大義，但卻清楚表明貫串通篇問題的主軸是「涅槃無名」。佛陀滅度之後，佛陀所說的經文成爲追求佛法者的津梁，相對的執著經文、著文字相，甚而妄加想像、議論，也成爲求法者的最大拘障；尤其是對無名無相、非知非言、不可思議、不可言說的「涅槃」著相。龍樹造論所以破邪顯真，而僧肇造此論的主旨，也在針對當時執著「涅槃」文字相者，所可能遭遇或面臨的問題條縷具陳，分從有名、無名的觀點論說辨析，以顯涅槃實相、無名不可說。由於僧肇精通三玄，深於般若，又能融會貫通，通篇所論，莫不依經據典，是以在細微處難以卒讀；而僧肇所論又係針對不可言說者言說，是以通篇所說終無所說，難免讓人有「了無精義」之感。

其實從哲學的觀點考察，僧肇對涅槃問題的辨治與發揮的說法，兼融了老莊哲學與般若學的精微之處，也區辨了老莊與般若思想的「幾希」之處，而頗富現代意義。總之，僧肇對「涅槃無名」的辨治方式，並非採取一種哲學思辨與語言辯論有所指的論述方式，而是以中觀的立場雙譴雙非，指出有名論者思辨與語言的限度。大體而言，中觀的立場在某些意義上比較接近現象學式的批判；所有的批判過程，旨在向「般若智還原」，而批判的意義則在真誠的面對自我的心識，了解其起心動念與造作的方式與作爲，繼而予以解構，使其回復清淨無染的狀態。龍樹的空宗系統所論者，莫不是就人的知見結構而

造作出的種種結構——思維、語言、心智活動的——加以辨析，並予以解構、脫棄束縛，而呈現般若智的虛空清淨——涅槃。對於解構、解脫之後的般若智，不可否認的確實是訴諸一種內在的直觀；內在心識的各種活動，甚或是意向性的活動，在大乘空宗看來，亦必須不再使其有主觀的意向作為，如此才顯現一種虛空的狀態；但是般若智如「不動真際」，隨因緣而應會，故是「寂而動者」。要之，僧肇發揮的說法或許即為日後中國禪宗的張本，而魏晉佛學的中國化至此已將道家與佛家做了一種融合，而不全然是印度的佛學，此處的細微之處仍有進一步指明的空間。

至於說僧肇對「涅槃無名」的說法，是否會導致一種懷疑論？答案則為否定的。所謂「涅槃」非有非無，既不是「無一物存在，即存亦不可知，即知亦無以言詮」的極端懷疑；也不是笛卡爾式方法論的懷疑——肯定有「我」，有我而有疑，「我疑故我思，我思故我在」——為了避免無限後退，為了尋求理性思維的基點所做的終極設定——心靈實體的肯定。「涅槃」之說，既非對認識主體的懷疑，亦非對認識客體的懷疑，更非對認識過程的懷疑；而是對於因為如此認識活動所形成的「主、客、過程」的區分加以批判，對於為了如此認識而尋求奠基所做的背後理據、形上理念加以破斥；而所有的批判與破斥，並不在尋求建立新的認知結構，而只是「開放」。般若、涅槃既「破取」了本無、即色、心無之說，而又有所描述，那麼是否即為對意識現象活動的一種直觀式的指明？此亦不然，所有的描述，只緣不得已，而對心靈活動與現象的放下、止息加以描述，所有的言說方式並不在說明涅槃的定性、指出是什麼的問題，而是說明如此言說、描述的限度，以言說描述不可言說的「那個」，套句禪宗的話說，是要人體證到一切的思維、言說、意念都是「行到水窮處，坐看雲起時」。《涅

槃無名論》中未言及任何神通、奇蹟，才使得日後中國佛教超越漢代禪數學的佛教，真正走上大乘佛學，而讓中國哲學與印度佛學圓滿的融會，成為中國文化的深層內涵。

無論如何，大乘經論宗旨如僧肇所謂的在論說「涅槃之為道」，而涅槃無名無相，不可言說，甚至「涅槃」二字亦須抹去而為「」。 「涅槃」為語言文字，所有的述說、文字也都是一種後設、規定的語言文字；這種的以言釋言，徒然造成語言的無限後退，終究無法掌握「涅槃之為道」，所謂「以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指」，「今我則已有謂矣，而未知吾所謂之果有謂乎，其果無謂乎？」（《莊子·齊物論》）

### 參考文獻

- 大正新修《大藏經》第四十五冊。台北，新文豐，1995，修訂版。
- 大正新修《大藏經》第三十八冊。台北，新文豐，1995，修訂版。
- 龍樹菩薩造，青目釋，鳩摩羅什譯，韓廷傑釋譯，《中論》，高雄：佛光文化，1997。
- 提婆造，強昱釋譯，《百論》，高雄：佛光文化，1997。
- 高振農釋譯，《大般涅槃經》，高雄：佛光文化，1997。
- 隋·吉藏著，韓廷傑校釋，《三論玄義校釋》，台北：文津出版社，1991。
- 洪修平釋譯，《肇論》，高雄：佛光文化，1996。
- 許抗生，《僧肇評傳》，南京：南京大學出版社，1998。
- 許抗生，《魏晉思想史》，台北：桂冠圖書，1992。
- 李潤生，《僧肇》，台北：東大圖書公司，2001。
- 劉貴傑，《僧肇思想研究》，台北：文史哲出版社，1985。
- 涂艷秋，《僧肇思想探究》，台北：東初，1995。
- 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，北京：北京大學出版社，1997。
- 湯用彤選編，《漢文佛經中的印度哲學史料》，北京：商務印書館，1994。
- 方東美，《中國大乘佛學》，台北：黎明文化事業，1986。

- 方立天，《佛教哲學》，北京：中國人民大學出版社，1991。
- 方立天，《魏晉南北朝佛教論叢》，北京：中華書局，1995。
- 楊惠南，《龍樹與中觀哲學》，台北：東大圖書公司，1988。
- 印順，《中觀今論》，台北：正聞出版社，1987。
- 印順，《性空學探源》，台北：正聞出版社，1992。
- 牟宗三，《才性與玄理》，台北：學生書局，1989。
- 牟宗三，《佛性與般若》，台北：學生書局，1977。
- 呂澂，《中國佛學思想概論》，台北：天華，1982。
- 呂澂，《印度佛學思想概論》，台北：天華，1982。
- 黃懺華，《佛教各宗大意》，台北：文津出版社，1991。
- 黃懺華，《中國佛教教理詮釋》，台北：文津出版社，1990。
- 賀昌群等著，《魏晉思想》，台北：里仁書局，1984。
- 錢穆，《中國學術思想史論叢》（三），台北：東大圖書，1977。
- 唐君毅，《中國哲學原論—原性篇》，台北：學生書局，1984。
- 吳學國，《境界與言詮》，上海：上海人民出版社，2003。
- 舍爾巴茨基著，立人譯，《大乘佛學：佛教的涅槃概念》，北京：中國社會科學出版社，1994。



舍爾巴茨基著，立人譯，《小乘佛學》，北京：中國社會科學出版社，1994。

〔瑞士〕H.奧特著，林克譯，《不可言說的言說》，香港：三聯書店，1992。

〔美〕阿爾奇·J.巴姆著，巴姆比較哲學研究室編譯，《比較哲學與比較宗教》，成都：四川人民出版社，1996。

〔英〕A.K.Warder(渥德爾)著，王世安譯，《印度佛教史》，北京：商務印書館，2000。

〔日〕梶山雄一著，吳汝鈞譯，《佛教中觀哲學》，高雄：佛光，1990。

## **Seng Chao on Being and Name**

——**Aiming at “The Namelessness of Nirvāna”**

*Sun, Chang-Hsiang*

### **Abstract**

This paper aims to explore how to argue about the reality of nirvana and what can be said with nominalists in “the Namelessness of Nirvāna” by Seng Chao from the point of the madhyamaka, the emptiness of prajna and the namelessness of nirvana. This paper is divided into three parts: 1. Preface: to review the position of “the Namelessness of Nirvāna” in “Chao Lun”. 2. Content: to debate the existence of nirvana and the nirvana which can be said in “the Namelessness of Nirvāna” : (1) to discuss the namelessness of nirvana based on prajna as not knowing, (2) to explain “nirvana as a way toward to final extinction” which is enlightened by Seng Chao. (3) to criticize nine questions about the name of nirvana in order. 3. Conclusion: to wrap up the aforementioned discussion and to re-evaluate its great significance.

Key word: the namelessness of Nirvāna, prajna as not knowing, being and non-being, verbal characterization.