

〈宗本義〉與〈涅槃無名論〉的作者問題

臺南師範學院語文教育系助理教授 邱敏捷

佛學研究中心學報

第八期 (2003.07)

頁 43-72

©2003 國立臺灣大學文學院佛學研究中心

臺北市

P.43

提要

僧肇(約 384 - 414)是中國佛教史上重要的佛學理論家，其為後人集結而成的《肇論》一書，是中國佛教史上第一本有關龍樹中觀學的著作。自湯用彤從「目錄學」的角度，對《肇論》之〈宗本義〉與〈涅槃無名論〉的作者提出質疑後，不斷有學者對〈宗本義〉與〈涅槃無名論〉的作者問題，提出討論。

關於〈宗本義〉的作者問題，本文把〈宗本義〉與僧肇《注維摩詰經》相比較，豁顯〈宗本義〉雖可能不是僧肇所作，但思想卻相一致。

對於〈涅槃無名論〉的作者問題，本文從〈涅槃無名論〉與《長阿含經·遊行經》之關係及〈涅槃無名論〉之「頓漸」問題等兩方面，進一步論證〈涅槃無名論〉的作者確為僧肇無疑。

關鍵詞：僧肇、肇論、宗本義、涅槃無名論

P.45

一、前言

僧肇（約 384 - 414）《肇論》一書為後人所編，其中〈宗本義〉與〈涅槃無名論〉是否為僧肇所作，學界雖已多少有些共識，但仍值得進一步討論。

〈宗本義〉不見於現存最早的陳·慧達《肇論疏》中，但小招提寺慧達之〈肇論序〉卻云：「長安釋僧肇法師所作宗本，物不遷等四論。」^[1]小招提寺之慧達似以為〈宗本義〉為僧肇所作^[2]。從唐·元康《肇論疏》以下，宋·遵式《注肇論疏》，元·文才《肇論新疏》等論疏，都列有〈宗本義〉一文，且被視為是〈物不遷論〉、〈不真空論〉、〈般若無知論〉與〈涅槃無名論〉的「宗本」、「綱要」。自湯用彤提出質疑後，〈宗本義〉非僧肇所作幾成定論，進一步研究之學者並不多，馮友蘭僅說〈宗本義〉是僧肇所作，且樹立其「根本觀點」^[3]，未有所論述。任繼愈、洪修平認為〈宗本義〉與僧肇思想一致，但論證不多。由於前人

較著重於〈宗本義〉與《肇論》其他篇章的對比，因此，本文期將〈宗本義〉與僧肇《注維摩詰經》相比較，以論證僧肇與〈宗本義〉的關係。

* 送審日期：民國九十二年一月六日；接受刊登日期：民國九十二年二月二十五日。

^[1] 後秦·僧肇，《肇論》，《大正藏》第 45 冊，頁 150 上。

^[2] 關於小招提寺慧達所云：「長安釋僧肇法師所作宗本，物不遷等四論。」筆者以為慧達肯定〈宗本義〉為僧肇所作。許抗生也有相同的見解，他說：「慧達所見的《肇論》編次，與現今通行本是一致的，他並肯定了〈宗本義〉是僧肇所作。」（見氏著，《僧肇評傳》，南京大學，1998 年 12 月初版，頁 19）。

^[3] 馮友蘭，《中國哲學史新編》（四），台北：藍燈，民國 80 年 12 月初版，頁 235。

P.46

〈涅槃無名論〉見於現存最早的陳·慧達《肇論疏》中，歷代註釋家都以為〈涅槃無名論〉是僧肇所作。湯用彤首先對〈涅槃無名論〉提出疑點，他從目錄學與譯經史等角度提出其觀點，其門人石峻〈讀慧達「肇論疏」述所見〉一文，沿著湯氏的質問，以內證法論證之。

湯氏與石氏對〈涅槃無名論〉作者問題的見解，引起多位學者的討論^[4]。這些人之中，對湯用彤與石峻提出強而有力之批判與論證者，要屬日本學者橫超慧日與賴鵬舉（1950 - ）兩人。橫超慧日〈〈涅槃無名論〉及其背景〉^[5]，從〈涅槃無名論〉創作的背景談起，批判湯用彤、石峻之「質疑論」以及 W.Liebenthal 之「折衷論」，進而提出他的看法；賴鵬舉〈中國佛教義學的形成——東晉外國羅什「般若」與本土慧遠「涅槃」之爭〉一文^[6]，則扣緊羅什與慧遠《大乘大義章》^[7]與〈涅槃無名論〉之思想內在連繫討論之，更引人注意。本文亦延續這個精神，先說明學

界對〈涅槃無名論〉之異見，再從其他相關問題論證〈涅槃無名論〉的作者問題。

二、〈宗本義〉的作者問題

關於〈宗本義〉的作者問題，以下先說明學界有關〈宗本義〉作者之歧見，再進一步比對《注維摩詰經》與〈宗本

^[4] 持保留態度或以〈涅槃無名論〉確為僧肇所作者有下列諸氏：呂澂以為是後人對原著改動，並非全屬僞託（見氏著，《中國佛學源流略講》，台北：里仁，民國 74 年 1 月初版，頁 109）。任繼愈（1916 - ）十分肯定的指出：「〈涅槃無名論〉是對整個《肇論》的歸納，也是僧肇一生學說的總結。」（見氏著，《中國佛教史》（二），北京：中國社會科學，1985 年 11 月初版，頁 511）。郭朋（1920 - ）認為「這種懷疑（僧肇〈涅槃無名論〉）是缺少根據的。」（見氏著，《隋唐佛教》，山東：齊魯，1980 年，頁 204）。侯外廬（1903 - 1987）持平說道：「這一問題尚須作進一步的考證。」（見氏主編，《中國思想通史》（三），北京：人民，1957 年 5 月初版，頁 457）洪修平（1954 - ）依據該論的思想內容與論證方式，認定該篇是僧肇的作品。（參見氏著，《肇論》，高雄：佛光，民國 85 年 8 月初版，頁 150 - 151）。學者 W.Liebenthal 採取「折衷說」（參見橫超慧日，〈涅槃無名論とその背景〉，塚本善隆編，《肇論研究》，京都：法藏館，昭和二十九年，頁 196）。

^[5] 橫超慧日，〈涅槃無名論とその背景〉，塚本善隆編，《肇論研究》，京都：法藏館，昭和二十九年，頁 167 - 199。

^[6] 賴鵬舉，〈中國佛教義學的形成——東晉外國羅什「般若」與本土慧遠「涅槃」之爭〉，《中華佛學學報》第 13 期，民國 89 年 5 月，頁 349 - 391。

^[7] 又名《大乘大義章》，共三卷。晉安帝隆安五年（401），羅什至長安。其後慧遠致書通好，且作書問大乘大義，後人結集成此書。

P.47

義〉的思想關係，以作為〈宗本義〉作者是否為僧肇之旁證。

(一)、學界有關〈宗本義〉作者之歧見

歷史上從來沒有人對〈宗本義〉產生質疑，湯用彤首先提出意見，他說：

冠以〈宗本義〉，不知始於何時？舊錄僅載四論，而〈宗本義〉未著錄，殊可致疑。惟陳朝當已加入〈宗本義〉。蓋小招提寺慧達序中曾言及也。又據現存日本《續藏經》中所謂之慧達《肇論疏》，四論次序與通行者不同。而且似闕〈宗本義〉。日本僧人稱其為慧達所作，但不悉即小招提寺僧否。^[8]

湯氏從目錄學與版本學的角度提出之意見，可歸納為四點：（1）〈宗本義〉舊錄未著錄，（2）〈宗本義〉可能在陳時加入，（3）現存於《續藏經》之慧達《肇論疏》^[9]無〈宗本義〉，且次序與《大正藏》通行本之《肇論》不同，（4）日本僧人稱〈宗本義〉為慧達所作，但不知是否為小招提之寺僧慧達。

上面湯氏這些看法，尚待進一步釐清：

其（1），所謂舊錄是指僧祐《出三藏記集》、道宣《大唐內典錄》、智昇《大唐開元釋教錄》與圓照《貞元新定釋教目錄》等書。這些目錄著作都未載錄〈宗本義〉。

其（2），〈宗本義〉只能推測「可能是陳時所加」。然現存最早的陳·慧達《肇論疏》並未有此〈肇論序〉，小招提寺之慧達〈肇論序〉是否作於陳時，尚待研究。

其（3），現存慧達《肇論疏》分為「卷上」、「卷中」，但缺「卷下」^[10]，其目次分別為：〈涅槃無名論義記上〉（包括〈表上秦主姚興〉）、〈不真空論〉、〈般若無知論義私記下〉（包括〈隱士劉遺民間無知論〉、〈肇法師答劉隱士書〉）與〈物不遷論〉四篇，與現行通行本《肇論》編次有別。

通行本《肇論》除〈慧達序〉外，其目次為〈宗本義〉、〈物不遷論第一〉、

[8] 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，台北：駱駝，民國 76 年 8 月出版，頁 330 - 331。

[9] 現存於《卅續藏經》之慧達《肇論疏》，其年代標為「晉」，是「陳」之誤。

[10] 湯用彤云：「日本《續藏二編乙第二十三秩》載有《肇論疏》三卷，日人新作目錄謂只上中二卷，缺下卷，實誤。」（見氏著，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，台北：駱駝，民國 76 年 8 月出版，頁 232）。

〈不真空論第二〉、〈般若無知論第三〉（附劉遺民書問，答劉遺民書）、〈涅槃無名論第四〉（包括〈表上秦主姚興〉）。這個通行本即是唐·元康《肇論疏》、宋·遵式《注肇論疏》與元·文才《肇論新疏》等所用的版本。可見《肇論》曾有不同的編輯。

其（4），日本僧人以爲〈宗本義〉可能是慧達所作，但應非湯氏所不敢確認的「小招提寺慧達」。今所見之《肇論》有題爲「小招提寺沙門慧達作」之〈肇論序〉。其文云：

慧達率愚，通序長安釋僧肇法師所作宗本，物不遷等四論。……達留連講肆二十餘年，頗逢重席，未睹斯論，聊寄一序，託悟在中，同我賢余，請俟來哲。……彰在翰牘，但宗本蕭然，莫能致詰。不遷等四論，事開接引，問答析微，所以稱論。^[11]

在〈序〉中，慧達即言：「長安釋僧肇法師所作宗本，物不遷等四論」，又言「宗本蕭然」，可見慧達時已見〈宗本義〉。而依據〈序〉言，應可推論非「小招提寺沙門慧達作」才是。

石峻繼承其師湯用彤之見，把〈宗本義〉、〈不真空論〉與〈般若無知論〉作對比，指出其「思想」上之差異。他認爲〈宗本義〉非僧肇所作，以其似同僧肇〈不真空論〉所斥破之慧遠的「本無義」^[12]。石氏之理由摘述如下：

第一，〈宗本義〉之思想體系言，雜揉各家之談，於名相之辨實不精，其「本無」、「緣會」爲「不真空論」所呵斥。

第二，〈宗本義〉之稱實相本無，明爲「待緣而後無」者，豈不與肇公不真空義相違。

第三，〈宗本義〉以無相爲相，聖人則是能宅心本無者，蓋去有存無，與肇公之〈般若無知論〉明至人不捨有無者，根本不同^[13]。

石峻之觀點，還是有可議之處：

（1）、「本無」、「緣會」本可以指佛教思想特質——「空」。「實相本無」，實相自性空，故以「本無」稱之，有何不可？「緣會」指一切諸法「因緣和

[11] 同註 1，頁 150 上 - 下。

[12] 石峻，〈讀慧達「肇論疏」述所見〉，張曼濤主編《三論典籍研究》，《現代佛教學術叢刊》第 48 冊，台北：大乘文化，民國 68 年 5 月初版，頁 298。

[13] 同註 12，頁 296 - 298。

合」，當然可用。且「緣會」二字，僧肇《注維摩詰經》卷一即引用之，其文云：「欲言其有，有不自生；欲言其無，緣會即形。」^[14]此說明佛教所謂的「有」，不是自有、自性有，然雖非自性有，但「因『緣』『會』合」即有^[15]。

(2)、〈宗本義〉之稱實相本無，明「待緣而後有」，是指一切諸法因緣和合而後「有」，不是「自性有」，非如石氏所理解之「待緣而後無」，故與〈不真空論〉所言「不真故空」之強調「自性空」理同。

(3)、〈宗本義〉之「言不有不無」，指一切法不是真實「有」，也不是真實「無」，故至人不執著為「實有或實無」，而〈般若無知論〉之「是以至人處有而不有，居無而不無，雖不取於有無，然亦不捨於有無」，即宣揚此理，故兩文前後同揆。

除了上述湯氏與石氏這些反對意見外，任繼愈則持另類之看法。任氏認為〈宗本義〉思想體系以「權慧」二字歸納《肇論》的基本內容，「完全相應」於僧肇般若思想。他說：

《肇論》開首是〈宗本義〉。不論是否為僧肇本人所作，但思想體系是屬於僧肇的般若觀點的。此章的中心，在於將般若和「智巧」（漚和）統一起來。……這種思想在任何般若經類中都有，但把它講得如此明確，則出于鳩摩羅什的門下。僧叡以「權智」概括般若，曇影用二諦解釋「中道」，其宗旨相同。而〈宗本義〉以「權慧」二字歸納《肇論》的基本內容，同僧肇的整個思想也是完全相應的。^[16]

任氏並引用僧肇《注維摩詰經》卷五〈問疾品〉云：「權智，此經之關要。」^[17]又云：「夫有不思議之跡顯於外，必有不思議之德著於內。覆尋其本，權智而已。」^[18]但他並未逐一論證，且又批評〈宗本義〉未把《肇論》理論的主

^[14] 後秦·僧肇，《注維摩詰經》，《大正藏》第38冊，頁332下-333上。

^[15] 僧肇之「緣會」與六家七宗之「緣會宗」，自是不同。關於「緣會宗」，隋·吉藏《中觀論疏》云：「第七于道邃明緣會故有，名為世諦；緣散故即無稱第一義諦。」（《大正藏》第42冊，頁29中）吉藏以為于道邃為六家七宗之「緣會宗」。然，這方面的資料散佚，湯用彤也僅說：「于道邃偏重緣會，後人解為分析空。」（見氏著，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，台北：駱駝，民國76年8月出版，頁272）。

^[16] 任繼愈，《中國佛教史》（二），北京：中國社會科學，1985年11月初版，頁472-474。

^[17] 同上註，頁473。此文見於僧肇，《注維摩詰經》卷五，《大正藏》第38冊，頁379下。

^[18] 同上註，頁 473 - 474。此文見於僧肇，《注維摩詰經》卷六，《大正藏》第 38 冊，頁 382 上中。

P.50

要特性表達出來。他說：

〈宗本義〉沒有脫離《肇論》的基本思想，但未能把《肇論》在理論上的主要特性表達出來。比如講到涅槃的地方，即過於簡單：「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。」……卻遠不能概括〈涅槃無名論〉的豐富性。^[19]

任繼愈認為〈宗本義〉「遠不能概括〈涅槃無名論〉的豐富性」。實際上，「泥洹盡諦者，直結盡而已」，是精要之言，「涅槃」乃「結盡」，即貪、瞋、癡永滅的真義。〈宗本義〉是一書之「綱要」，對於「涅槃」當然僅能作概要式的說明。

與任氏的見解相近，洪修平也認為〈宗本義〉把「般若智慧」和「方便善巧」結合起來，與僧肇思想一致。其文云：

〈宗本義〉是《肇論》一書的綱領性篇章，不知何時被列於《肇論》的卷首。有人認為這篇文章的思想內容不同於《肇論》中的其他各篇，因而判定其為偽作，我們不這樣看。我們認為，〈宗本義〉的中心思想是將般若智慧和方便善巧結合起來，並以此來概括中觀般若學的主要思想，這與僧肇的整個思想基本上是一致的。^[20]

洪氏僅作結論式的說明，並未加以推演、深論。

〈宗本義〉是否為僧肇所作，除了湯氏從目錄學角度「考證」，石氏以內證法將〈宗本義〉與〈不真空論〉、〈般若無知論〉作比較而否定之外，任氏與洪氏在「思想」論證亦嫌簡陋，欲探此一問題，有必要從〈宗本義〉的旨趣再切入，而與僧肇《注維摩詰經》作對比是本文觀察角度之一。

(二)、從《注維摩詰經》衡定〈宗本義〉

羅什於弘始八年（406）譯出《維摩詰經》^[21]後，僧肇即註解《維摩詰

^[19] 同上註，頁 474。

^[20] 洪修平，《肇論》，高雄：佛光，民國 85 年 8 月初版，頁 29。

^[21] 關於《維摩詰經》之翻譯，根據唐·智昇《開元釋教錄》卷一記載，嚴佛調在東漢靈帝中平五年（188）於洛陽譯出，稱《古維摩詰經》（《大正藏》第 55 冊，頁 483 上），但僧祐《出

P.51

經》，並爲之序。僧肇〈注維摩詰經序〉云：

以弘始八年（406），歲次鶉火，一命大將軍常山公、右將軍安成侯，與義學沙門千二百人，於長安大寺，請羅什法師重譯正本。……余以闇短，時預聽次，雖思乏參玄，然羸得文意，輒順所聞爲之注解。略記成言，述而無作，庶將來君子異世同聞焉。^[22]

現存之《注維摩詰經》既有羅什的註，又有僧肇與道生的註^[23]。僧肇在〈維摩詰經序〉並說明《維摩詰經》之大要，他說：「此經所明，統萬行則以權智爲主，樹德本則以六度爲根，濟蒙惑則以慈悲爲首，語宗極則以不二爲言。」^[24]《維摩詰經》是中觀思想的代表作，是研究僧肇般若思想不可或缺的重要材料^[25]，從《注維摩詰經》衡定〈宗本義〉是可行的研究的取向。這個研究方法不同於湯用彤之目錄學研究，亦與石峻之內證法有別。以下分別就〈宗本義〉有關大乘龍樹中觀學的三个要題：（1）「有」、「無」，（2）三乘等觀空性，（3）「般若」與「方便」等問題，與僧肇《注維摩詰經》相比較。

第（1），「有無」問題，即佛教「空有」問題。

〈宗本義〉云：「一切諸法，緣會而生。緣會而生，則未生無有，緣離則滅。如其真有，有則無滅。……言不有不無者，不如有見常見之有，邪見斷

三藏記集》所列嚴佛調之作品中，並未提及此譯作（《大正藏》第 55 冊，頁 6 下）。且此譯本已佚，現存最早之譯本爲吳·支謙在黃武年間（222 - 229）於南京譯出（隋·法經等撰，《眾經目錄》卷一，《大正藏》第 55 冊，頁 119 上），現今最流通的本子是羅什於弘始八年（406，即東晉安帝義熙二年）在長安譯出稱《新維摩詰經》（僧祐，《出三藏記集》卷二，《大正藏》第 55 冊，頁 10 下），後有玄奘之翻譯本。

^[22] 同註 14，頁 327 中。

^[23] 今收於《大正藏》第八五冊之唐·道掖集《淨名經集解關中疏》，又名《淨名經關中疏》、《關中集解》、《淨名經疏》、《淨名集解關中疏》，係道掖對僧肇《注維摩詰經》進行刪補之作，文中保留了《注維摩詰經》中羅什、僧肇、道生的一部分註解，又增補了《注維摩詰經》中

未收的僧叡、天台湛然之解釋，以及道掖自己的註釋與科文，是研究中國佛教思想的重要參考著作。

^[24] 同註 14，頁 327 上中。

^[25] 林朝成，〈《注維摩詰經》方便義析論——僧肇般若學性格的釐定〉說：「《注維摩詰經》是瞭解僧肇中觀思想不可或缺的材料，尤其是有關『方便』的論述，《肇論》並未論及，而《維摩詰經》卻是『方便』觀念最動人的演出與闡釋。因此，忽視了羅什、僧肇師生的《注維摩詰經》，便有可能誤解僧肇的中觀學。」（國立成功大學中文系主編，《魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集》第四輯，台北：文津，民國 90 年 10 月初版，頁 673）。

P.52

見之無耳。」^[26]一切諸法因緣生，緣生故有，緣滅故無，所以說：「不有不無」，此「有無」非世俗常見之「有」或斷見之「無」，而是緣起故「有」、緣起故「無」的「有無」。

這是佛教「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」的緣起觀，說明一切依待而存在的法則。「此」是泛指一切因，「有」是存在，「生」是現起，「故」是緣，「彼」是泛指一切果。所以「此有故彼有，此生故彼生」是說一切因的存在、現起，再加上緣的促成，所以一切果才存在，因存在所以果存在，因現起所以果現起。「此無故彼無，此滅故彼滅」，說明所謂「無此故彼不起」。所以「雖觀有而無所取相」^[27]，有而不執著為真有。〈宗本義〉點出佛法「緣起性空」的核心思想。

僧肇《注維摩詰經》關於「有無」問題。《維摩詰經》卷一：「深入緣起，斷諸邪見，有無二邊，無復餘習。」以為深觀緣起，則可斷諸邪見。僧肇註云：「解法從緣起，則邪見無由生，有無二見，群迷多惑，大士久盡，故無餘習。」^[28]僧肇正說明佛教所謂「有無」乃從「緣起」說，「有」是因緣之「有」，「無」是因緣之「無」，不是邪見之常見的「有」，或邪見之斷見的「無」。

《維摩詰經》卷一：「說法不『有』亦不『無』，以因緣故諸法生。」此不「有」亦不「無」之「有」、「無」是「實有」與「實無」。僧肇註云：

欲言其「有」，「有」不自生；欲言其「無」，緣會即形。會形，非謂「無」；非自，非謂「有」。且有「有」，故有「無」；無「有」，何所「無」。有「無」，故有「有」；無「無」，何所「有」。然則自「有」，則不有；自「無」，則不無，此法王之

正說也。「有」亦不由緣，「無」亦不由緣。以法非「有」「無」，故由因緣生。^[29]

要說宇宙萬物是「存在」，這「存在」不是自生的；要說宇宙萬物「不存在」，可是因緣和合就形成。因緣和合就有，不能說「沒有」；不是「自生」，不能說「實有」。且說有「存在」，才說有「不存在」；沒有「存在」，何來「不存在」？

^[26] 同註 1，頁 150 下。

^[27] 同上註。

^[28] 同註 14，頁 330 上。

^[29] 同註 14，頁 332 下 - 333 上。

P.53

說「沒有」，才說「有」；沒有「沒有」，哪來「有」？而且如果說它「實有」，那是沒有的；說它「實無」，那也是沒有的。

說「實有」表示不是因緣和合的，說「實無」也表示不是因緣和合的。一切諸法不是「實有」，亦不是「實無」，是因緣和合而生的。這種思想與〈宗本義〉所討論之「有無問題」相合。且其所用「緣會」二字，〈宗本義〉開宗明義所云：「本無、實相、法性、性空、緣會，一義耳！」^[30]即引用之。

關於《維摩詰經》卷六：「雖過魔行而現降伏眾魔，是菩薩行。」僧肇註云：

不可得而有，不可得而無者，其唯大乘行乎？何則？欲言其有，無相無名，欲言其無，萬德斯行。萬德斯行，故雖無而有；無相無名，故雖有而無。然則言有不乖無，言無不乖有，是以此章或說有行，或說無行，有無雖殊，其致不異也。魔行四魔行也，久已超度而現降魔者示有所過耳。^[31]

按經文之意，即所謂「應現何身得度者，即現何身度之」。此乃「七地菩薩」才可為之。僧肇此段註文繞著「有無」打轉，雖玄學味太濃厚，但從此段註文亦可見其「有無」的思想。

第（2），三乘等觀空性。

〈宗本義〉云：

夫不存無以觀法者，可謂識法實相矣。雖觀有而無所取相。然則法相為無相之相，聖人之心，為住無所住矣，三乘等觀性空而得道也。性空者，謂諸法實相也。見法實相，故云正觀，若其異者，便為邪觀，設二乘不見此理，則顛倒也，是以三乘觀法無異，但心有大小為差耳。^[32]

^[30] 同註 1，頁 150 上。

^[31] 同註 14，頁 380 上。

^[32] 同註 26。

P.54

「不有不無」即是「空」、「實相」。所謂「聲聞、緣覺、菩薩」三乘，雖有分別，但「三乘等觀性空而得道」，說明三乘觀法無異，「但心有大小為差耳」^[33]。

三乘共觀「空」而證道，由於「悲心」大小不同，而有「三乘」的分別，龍樹《大智度論》即有此觀念。龍樹《大智度論》卷三五說：

佛及弟子智慧，體性法中無有差別者，以諸賢聖智慧皆是諸法實相慧，皆是四諦及三十七品慧，皆是出三界、入三脫門，成三乘果慧，以是故說無有差別。^[34]

三乘皆體「實相」。《大智度論》卷十八又說：

諸阿羅漢、辟支佛初發心時，無大願，無大慈大悲，不求一切諸功德，不供養一切三世十方佛，……諸菩薩從初發心，宏大誓願，有大慈悲，求一切諸功德，供養一切三世十方諸佛。^[35]

說明「三乘」之分，悲心的大小是其差別之一。

實際上，為何觸及「三乘」的問題，這與「涅槃是一」為何有「三乘」分別的問題有關。這個問題也為僧肇之前的僧眾所熱烈討論。考察宋·陸澄《法論目錄》法論第六帙的教門集所載之內容為：「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）。」^[36]從這些目次可見，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，對於三乘問題的討論，這也是「三乘一乘」難解的課題。〈宗本義〉即以爲三乘一乘相同者在於同樣都是「觀空得道」。

關於「三乘等觀空性而得道」，《維摩詰經》雖然談的不多，但也涉及此問題。《維摩詰經》卷五：「雖觀諸法不生而不入正位是菩薩行。」所謂「觀諸法不生而不入正位」，即是「忍而不證」的工夫。僧肇註云：「正位，取證

^[33] 同註 26。

^[34] 龍樹，《大智度論》，《大正藏》第 25 冊，頁 320 下 - 321 上。

^[35] 同上註，頁 195 下 - 196 上。

^[36] 梁·僧祐，《出三藏記集》卷六，《大正藏》第 55 冊，頁 83 下。

P.55

之位也。三乘同觀無生，慧力弱者不能自出，慧力強者超而不證也。」^[37]其中「慧力強者」與「慧力弱者」，即就三乘「觀境」的大小而言。這也是「大小乘」的差別之一。至於「三乘同觀無生」，即是指三乘觀空得道。

第（3），「般若與方便（漚和）」關係的問題。

大乘法常說到的兩種智慧，異名極多。一般所熟悉的，即《般若經》裡的「般若」（慧）與「漚和」（方便）^[38]。關於這兩種智慧的關係，〈宗本義〉云：

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。^[39]

「方便」與「般若」是般若經典宣說的道理之一。這種說法與龍樹《大智度論》卷七一：「般若波羅蜜能滅諸邪見煩惱戲論，將至畢竟空中，方便將出畢竟空」^[40]相合。^[41]隋·吉藏註解此文^[42]，也歸結說：「釋僧肇大同此意。」^[43]即就〈宗本義〉本段文字而言。般若「性空見的悟入」是「凡聖關」；方便度化

^[37] 同註 14，頁 380 上。《維摩詰經》卷六：「舍利弗問天汝於三乘何志求？」生注云：「三乘同以無得爲懷。」（同註 14，頁 388 下）

^[38] 這兩種智慧，般若經又稱為「道智」、「道種智」；唯識家每稱為「根本智」、「後得智」。也有稱為「慧」與「智」的；有稱「實智」、「權智」的；……由此說菩薩的智慧，便有「般若」（慧）與「漚和」（方便）之二種。（參見印順，《學佛三要》，台北：正聞，民國 83 年 12 月重版，頁 172）。

^[39] 同註 1，頁 150 下-151 上。

^[40] 同註 34，頁 556 中。此乃印順揉合龍樹《大智度論》卷七一：「般若波羅蜜能滅諸邪見煩惱戲論，將至畢竟空中，方便將出畢竟空」（同上）與吉藏《中觀論疏》註解《大智度論》此文所言：「波若將入畢竟空，無諸戲論；漚和將出畢竟空，嚴土化人」（《大正藏》第 42 冊，頁 21 上），為「般若將入畢竟空，絕諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土熟生」，以充分表達龍樹義。

^[41] 這個觀念，魏·曇鸞《往生論》卷下亦曾云：「般若者，達如之慧名；方便者，通權之智稱，達如則心行寂滅，通權則備省眾機，……然則智慧方便，相緣而動，相緣而靜，動不失靜，智慧之功也；靜不廢動，方便之力也，是故智慧慈悲方便攝取般若，般若攝取方便。」（《卍續藏經》第 71 冊，頁 260 上），此資料由賴鵬舉先生提供。

^[42] 隋·吉藏，《中觀論疏》註解《大智度論》此文，謂為：「波若將入畢竟空，無諸戲論；漚和將出畢竟空，嚴土化人。」（《大正藏》第 42 冊，頁 21 上）。

^[43] 同上註 42。

P.56

眾生的悲心大小是「大小關」。般若智是度眾的「方法」，是一種「無我」的方便技巧，有如此之技巧才能「常處有而不染，不厭有而觀空。」印順引龍樹「二道五菩提」之說，總結菩薩道的兩個次第，認為菩薩道大體可分為「般若道」與「方便道」。可以說，「般若道」與「方便道」是菩薩從初發心到成佛過程中的兩個階段，般若是道體，方便是般若所起的巧用^[44]。

《般若經》所提「般若」（慧）與「漚和」（方便），《維摩詰經》即譯作「慧」與「方便」。「般若」與「方便」之關係，是《維摩詰經》重要課題之一。

《維摩詰經》卷四：「護持正法起方便力，以度眾生起四攝法。」僧肇註云：「非方便無以護正法，非四攝無以濟群生。」^[45]所謂「四攝」即是：布施、愛語、利他、同事，這是攝眾的「方便善巧」。

慧與方便，二者須相互依成，相互攝導，才能發揮離縛解脫的殊勝妙用，《維摩詰經》卷五：「無方便慧縛，有方便慧解，無慧方便縛，有慧方便解。」^[46]即在闡明兩者相互為用、相輔相成之關係。僧肇註云：「巧積眾德謂之方便，直達法相謂之慧，二行俱備，然後為解耳。若無方便而有慧，未免於縛，若無慧而有方便，亦未免於縛。」^[47]《維摩詰

經》卷五：「何謂無方便慧縛，謂菩薩以愛見心莊嚴佛土成就眾生，於空、無相、無作法中而自調伏，是名無方便慧縛。」僧肇註云：

六住以下，心未純一，在有則捨空，在空則捨有，未能以平等真心，有無俱涉，所以嚴土化人，則雜以愛見，此非巧便修德之謂，故無方便，而以三空自調，故有慧也。^[48]

^[44] 印順，《般若經講記》，台北：正聞，民國 81 年 3 月修訂一版，頁 16。

^[45] 同註 14，頁 369 中。

^[46] 吳·支謙譯《佛說維摩詰經》卷中譯為：「無方便慧縛，有方便慧解；無慧方便縛，有慧方便解。」（《大正藏》第 14 冊，頁 545 中）。隋·吉藏《二諦義》卷下云：「大論云：七地菩薩，得無生忍。大品云：等定慧地也。所以七地並觀者，攝前六地，並為順忍故未並，七地得無生忍故並也。十地皆無生，前無生淺，故為順忍。七地無生深故，為無生忍也。又約行論，初地檀波羅蜜，六地般若波羅蜜，未得方便，七地得方便。慧無方便縛，方便無慧縛，七地得方便。慧有方便解，方便有慧解，具二慧故並觀。前六地非不並觀。但二慧一慧，如兩輪一輪，故未得好並。若七地二慧皆勝，二輪並強故並也。」（《大正藏》第 45 冊，頁 110 上）。

^[47] 同註 14，頁 378 下。

^[48] 同註 14，頁 379 上。

P.57

僧肇以為「六住以下」者，未有平等真心，故無方便力。另外，《維摩詰經》卷五：「是名有方便慧解。」僧肇註云：「七住以上，二行俱備，遊歷生死而不疲厭，所以為解。」^[49]七住以上之菩薩才有方便力。又，《維摩詰經》卷五：「何謂無慧方便縛，謂菩薩住貪欲、瞋恚、邪見等諸煩惱而植眾德本，是名無慧方便縛。」僧肇註云：「不修空慧以除煩惱，是為慧也，而勸積眾德有方便也。」^[50]此「不修空慧」即「修空慧」，而「不住空慧」，即「無住亦無得」之意。

還有，《維摩詰經》卷五：「是病是身非新非故，是名為慧；設身有疾而不永滅，是名方便。」僧肇註云：「新故之名，出於先後，然離身無病，離病無身，眾緣所成，誰後誰先，既無先後，則無新故，新故既無，即入實相，故名為慧也。既有此慧，而與彼同疾，不取涅槃謂之方便。」^[51]再者，《維摩詰經》卷六：「於是維摩詰以偈答曰：『智度菩薩母，方便以為父。』」僧肇註云：「智為內照，權為外用，萬行所由生，諸佛之所因，故菩薩以智為母，以權為父。」^[52]顯而易見，「般若」與「方便」是《維摩詰經》所討論的重要課題。

要言之，僧肇〈宗本義〉所探討的問題，毋寧是僧肇《注維摩詰經》思想的縮影，且巧妙精扼地把大乘精神——「空有」、「三乘等觀空得道」、「般若與方便」等思想作了切要的說明，這些都是佛教大乘思想，也是龍樹《大智度論》與《中論》極力闡發的論題，與僧肇《注維摩詰經》闡發之思想相一致。雖然這只是旁證，不能說明〈宗本義〉的作者即為僧肇，但亦有助於後人的探討。

三、〈涅槃無名論〉的作者問題

對於〈涅槃無名論〉的作者問題，以下先簡述學界的異見，再進而提出

^[49] 同註 47。

^[50] 同註 47。

^[51] 同註 14，頁 379 下。羅什註云：「不取可滅之相，故能不滅，是方便力也；涉有應取相而不取相，不取相則理與有絕，而能涉有巧於難事，故名方便也。」（同上）。

^[52] 同註 14，頁 393 上。

P.58

本文的論證。

（一）、學界對〈涅槃無名論〉作者之異見

湯用彤認為，「如〈涅槃無名論〉為僧肇所作，則為持漸以駁頓之最早者。但此論文筆力與〈不真空論〉等不相似，且頗有疑點，或非僧肇所作。」^[53]其理由可歸納為六點，簡述如下：

第一，據《肇論疏》等，均謂此論中引及《涅槃經》，而《涅槃經》譯出年代（421 年或 417–418），卻在僧肇逝世（414）之後。

第二，肇在什公逝後一年而亡，而其〈上秦王表〉中引及姚興（366–416）〈與安成侯書〉（即〈姚興答〉），按彼書所言，似什公去世已久。

第三，此論中之「九折十演」斥大頓悟說，應是竺道生之思想，但道生之頓悟說卻在僧肇死後才提出。

第四，大唐《內典錄》已有人懷疑此論非僧肇之作品。

第五，〈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。取與諸漸家如王弘^[54]等所陳比較，辭力實浮薄，似非僧肇所作。

第六，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。在《名僧傳》介紹〈三乘漸解實相〉一文，應是慧觀所作，該文所說相當於〈涅槃無名論〉的第八、第九、第十的三節。實相之理是一，差別原因是由於人而產生，因為慧觀所說的方法切實，比〈涅槃無名論〉更進一層。慧達的《肇論疏》引用慧觀之言一段，那是駁斥謝靈運〈辨宗論〉中「背南停北」的比喻^[55]。

相同立場，石峻亦以為〈涅槃無名論〉非僧肇所作，其見解如後：

第一，僧肇跟隨羅什學習般若的經歷和〈奏秦王表〉中「在什公門下十有餘載，雖眾經殊致，勝趣非一，然涅槃一義，常以聽習為先」相矛盾。

第二，〈涅槃無名論〉為翼助秦王而作，僧肇之學與秦王之說應該相契。然而秦王排斥「廓然空寂，沒有聖人」之說，「墮有得義」。故此稱曰「實如

[53] 同註 8，頁 670。

[54] 竺道生提倡頓悟說，當時支持者首推謝靈運，謝氏著有〈辨宗論〉，此後法昷、僧維、慧麟、竺法綱、慧琳與王弘等主張漸悟者，與謝靈運之間有書信往返。今有王弘〈問謝永嘉〉、謝靈運〈答王衛軍問〉、王弘〈重答謝永嘉書〉與竺道生〈答王衛軍書〉等文載於唐·道宣編，《廣弘明集》卷十八（《大正藏》第 52 冊，頁 227 上 - 228 上）。

[55] 同註 8，頁 670 - 672。

P.59

明詔」之文，非僧肇所作。

第三，〈涅槃無名論〉所言「神而無功」、「應而不為」與「六境之內，非涅槃之宅」與僧肇〈般若無知論〉等思想不合^[56]。

石氏之意見乃是承續湯用彤的觀點而來，師徒一唱一和，懷疑〈涅槃無名論〉並非僧肇所創作。

橫超慧日〈〈涅槃無名論〉及其背景〉幾乎是針對湯用彤與石峻而發。為解決〈涅槃無名論〉的問題，橫超慧日追溯〈涅槃無名論〉創作的由來，討論姚興與姚嵩的往返書信，進一步釐清僧肇〈涅槃無名論〉與姚興之間的關係，甚而探究〈涅槃無名論〉的先驅者道安之有關「涅槃」的觀點，並從三乘十地條理「涅槃與三乘」的問題，而後歸納〈涅

槃無名論〉的大要，終而總結〈涅槃無名論〉撰者的問題^[57]。對於上述湯用彤所提出的六個理由，橫超慧日〈〈涅槃無名論〉及其背景〉反駁之意見，摘述如後：

其一，唐·元康以爲〈涅槃無名論〉引用《涅槃經》這不是事實。這些經文不侷限於《涅槃經》。

其二，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。但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。

其三，從〈涅槃無名論〉呵彈道生的大頓悟，認爲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。

其四，《大唐內典錄》題爲無名子之作的《無名論》，所謂無名子是寄以烏有之名的意思。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。

其五，〈涅槃無名論〉的頓漸論議，比王弘等人所陳辭力浮誇。其實，責備其辭力浮薄，實在是先入爲主的觀念，即是把此書當作與竺道生頓悟說論爭的書來看待。可以說，這是受到潛在意識的支配而作的評述。

^[56] 同註 12，頁 306 - 307。

^[57] 此文除「序說」外，分別處理「本書創作的由來」、「〈涅槃無名論〉的先驅」、「三乘十地的課題」、「本書的大要」等部分，再進而討論「〈涅槃無名論〉的撰者」。

P.60

其六，反對頓悟義的慧觀的論述，相當於〈涅槃無名論〉中的一部分。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^[58]。

橫超慧日批駁湯用彤的六個意見，可歸結爲兩個結論：（1）唐·元康《肇論疏》以僧肇〈涅槃無名論〉引用《涅槃經》，此乃錯誤觀點，而湯用彤受其影響，自亦謬誤。（2）〈涅槃無名論〉頓漸之說，在道生與慧觀之前。

橫超慧日之論證，雖強而有力，唯對於〈涅槃無名論〉與《涅槃經》之關係以及頓漸問題的說明，亦稍嫌薄弱。

對於石峻之意見，橫超慧日在〈〈涅槃無名論〉及其背景〉也提出反駁，其要點如下：

其一，僧叡、僧肇的著作中沒有有關涅槃義之論述，然僧肇在《注維摩詰經》之中，往往論及涅槃。

其二，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。以這些理由懷疑僧肇所作，是不當的見解。

其三，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。然而，這些語言假如不廣泛地前後統觀，以此等三、四段文字作為〈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，這是不當的^[59]。

對於石峻的內證法，橫超慧日的回應，頗切要害，且皆就思想論思想。

賴鵬舉〈中國佛教義學的形成——東晉外國羅什「般若」與本土慧遠「涅槃」之爭〉之研究主軸，鎖定在當時思想界的氛圍。賴氏解讀的角度有二：其（1）是〈涅槃無名論〉破當時《成實論》學者的小乘涅槃說；其（2）是〈涅槃無名論〉對廬山涅槃之論破。

（1）、〈涅槃無名論〉破當時《成實論》學者的小乘涅槃說

賴氏以為，當時中國義學論及涅槃的，除廬山外，尚有關中以慧導為首的《成實論》學者。《成實論》雖言空義，但義近小乘之偏空，其論中有七處批判一切有部之《阿毘曇》，在姚興、羅什之世，《成實論》學者並提出「無有三世」與「廓然空寂，無有聖人」^[60]的論點。

羅什所言大乘涅槃義：「為利根者，說一切法從本以來，不生不滅、畢竟

^[58] 同註 5，頁 191 - 194。

^[59] 同註 5，頁 195 - 196。

^[60] 唐·道宣編，《廣弘明集》卷十八（《大正藏》第 52 冊，頁 230 上）。

P.61

空，如泥洹相。」^[61]不同於《成實論》者之涅槃見解，而僧肇即順著秦王姚興與姚嵩的對話，闡揚羅什所提「不偏空、不偏有」之大乘涅槃實相義，一來對治「偏空」之關中《成實論》一派，二來也對治「偏有」之廬山「法性論」者。

（2）、〈涅槃無名論〉對廬山涅槃之論破。

賴氏進一步以為，〈涅槃無名論〉自「難差」第八以下係針對廬山的涅槃義而發。「難差」是採取法性論者的角度，以為至極之法不變，故不得有二。且此關河之「辯差」不同於劉宋時期建康頓漸之辯的「漸

家」。僧肇所言三乘之漸，乃「人三而三於無爲，非無爲有三」，故「漸」非實法。而〈涅槃無名論〉之「詰漸」與「明漸」乃討論慧遠法性論之頓悟觀點，不是後來道生之頓悟，故僧肇的論辯主要是延續羅什與慧遠的問難而來^[62]。

要言之，賴氏之論證特色有二：（1）回到僧肇所面對的佛教思想問題，認為僧肇〈涅槃無名論〉某部分是對「成實家」提出批判；（2）把僧肇〈涅槃無名論〉與慧遠所論之頓漸問題相提而論，並點出道生與慧遠的不同。賴氏在研究上有其突破性，唯佛教「頓漸問題」之發展尚待進一步說明。

平心而論，橫超慧日與賴鵬舉的研究，突破了傳統湯用彤目錄學的角度與石峻的內證法，從〈涅槃無名論〉所涉及之思想內涵與其當時之佛教課題作連結與呼應^[63]，為〈涅槃無名論〉之作者問題的研究開出新的視角。

（二）、〈涅槃無名論〉作者問題的再論

由上可知，湯用彤與石峻的觀點，不管是目錄學或思想角度，皆為橫超慧日所駁斥。而賴鵬舉從原典思想之比較結果，也頗有說服力。本文擬就：1、〈涅槃無名論〉與《長阿含經·遊行經》之關係；2、「頓漸」問題等兩方面，進一步深論之，以彌補橫超慧日與賴鵬舉論述之不足^[64]。

^[61] 羅什在《大乘大義章》中言及「涅槃」不僅如賴鵬舉所言六次而已。且賴氏所列第六條無「涅槃」或「泥洹」二字（見氏著，〈中國佛教義學的形成—東晉外國羅什「般若」與本土慧遠「涅槃」之爭〉，《中華佛學學報》第13期，民國89年5月，頁372）。

^[62] 同註6，頁371-382。

^[63] 僧肇〈涅槃無名論〉亦針對玄學與小乘佛教思想者對般若思想難以理解之問題而發，主要討論：（一）涅槃之有無，（二）三乘之差別，（三）得無生法忍之菩薩如何進修，（四）頓漸等問題。其「涅槃之有無」、「三乘之差別」與「得無生法忍之菩薩如何進修」，與〈宗本義〉、《注維摩詰經》思想相一致，點出般若思想之特色。

^[64] 其他之問題，關於湯用彤所言僧肇卒於羅什去世後一年，而〈上秦王表〉中似言羅什「去世已久」的質疑。〈上秦王表〉中引及姚興〈與安成侯書〉（即〈姚興答〉）的問題，〈涅槃無

P.62

1. 〈涅槃無名論〉與《長阿含經·遊行經》的關係

〈涅槃無名論〉與《涅槃經》有何關連，湯用彤以為〈涅槃無名論〉據元康《肇論疏》所言，曾引及《涅槃經》，而《涅槃經》譯出年代（421

年或 417– 418），卻在僧肇逝世（414）之後，似非僧肇所作。橫超慧日的文章已經作了回應，這一論證方法，筆者的見解與之同揆，只是在引證上為貼近僧肇與〈涅槃無名論〉的關係，故比對〈涅槃無名論〉部分經文與僧肇所熟稔的《長阿含經·遊行經》^[65]，進而論證〈涅槃無名論〉作者確為僧肇無誤。

以下就元康所指出自《涅槃經》者，以〈遊行經〉印證之，以示僧肇原有這些觀點，〈涅槃無名論〉並非《涅槃經》譯出後所作。

其一，〈涅槃無名論〉之〈覈體第二〉云：「憩七覺於茂林。」元康疏云：「以七覺為茂林而憩息也，擇法覺分、精進覺分、念覺分、定覺分、喜覺分、捨覺分、除覺分^[66]為七，亦出大品涅槃等經。」^[67]元康以為「七覺支」出自《大

名論〉如此記載：「不幸什公去世，諮參無所，以為永慨，而陛下聖德不孤，獨與什公神契，目擊道存。」筆者以為，從這幾句話，實在得不出「似什公去世已久」之論。〈涅槃無名論〉其中一段內容——「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？」（即是引自姚興，〈與安成侯書〉，唐·道宣編，《廣弘明集》卷十八，《大正藏》第 52 冊，頁 229 下 - 230 上）。從此文也看不出有「似什公去世已久」的意謂。再者，審查關於《大唐內典錄》對〈涅槃無名論〉之質疑。道宣（596 - 667）《大唐內典錄》所載不一。其卷三云：「〈般若無知論〉、〈不真空論〉、〈物不遷論〉與〈涅槃無名論〉，……沙門釋僧肇作。」（唐·道宣，《大唐內典錄》卷三，《大正藏》第 55 冊，頁 254 中）卷十亦云：「〈涅槃無名論〉釋僧肇。」（同上，頁 327 上）這都明白指出〈涅槃無名論〉是僧肇所作。但同卷十又云：「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）。」（同上，頁 330 下）道宣的說法自相矛盾，而湯用彤僅引用後一說而已。且較早之僧祐（445 - 518）《出三藏記集》卷十二云：「〈涅槃無名論〉釋僧肇。」（梁·僧祐，《出三藏記集》卷十二，《大正藏》第 55 冊，頁 83 上）法經等撰《眾經目錄》卷六：「〈涅槃無名論〉一卷釋僧肇。」（唐·法經等撰《眾經目錄》卷六，《大正藏》第 55 冊，頁 148 中）兩本目錄皆載〈涅槃無名論〉為僧肇所作。^[65]元康肯定〈涅槃無名論〉出自《涅槃經》之經文者，其實在僧肇時代即已出現在其他經文，尤其是當時由「佛陀耶舍」與「佛念」所譯《長阿含經》之卷二、三、四的〈遊行經〉。僧肇曾於弘始十五年（413）為《長阿含經》作序，他自言：「余以嘉遇猥參聽次，雖無翼善之功，而預親承之末，故略記時事。」（《大正藏》第 1 冊，頁 1 上中）可見僧肇熟悉於《長阿含經》之〈遊行經〉。當然，「七覺支」、「八正道」等名相，乃屬於三十七道品的內容，而最早提及「三十七道品」的，當屬安世高所出的一系列經典，在《安般守意經》即已見「三十七道品」的名目，而在《陰持入經》中，即已對「四意足」、「四意斷」、「四神足」、「五根」、「五力」、「七覺意」（即「七覺支」）、「八種道行」（即「八正道」）等「三十七道品」有詳細的介紹。而有關「三十七道品」的論述，亦多散見於《般若經》中。而這些經典的譯出，又比《長阿含經·遊行經》更早。

^[66] 「除覺支」，能斷除諸見煩惱。

P.63

品涅槃經》。

其實「七覺支」，在《長阿含經》卷二〈遊行經〉即有之，其文云：

佛告比丘，復有七法，則法增長，無有損耗。何謂為七：一者修念覺意，閑靜無欲，出要無為。二者修法覺意。三者修精進覺意。四者修喜覺意。五者修猗覺意。六者修定覺意，七者修護覺意。

^[68]

此「念覺意」、「法覺意」、「精進覺意」、「喜覺意」、「猗覺意」^[69]、「定覺意」與「護覺意」^[70]，即「七覺支」。可見〈遊行經〉早已有「七覺」之說。

其二，〈涅槃無名論〉之〈覈體第二〉云：「啓八正之平路，坦眾庶之夷塗。」元康疏云：「啓，開，開八正耳！正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定爲八也，出大品涅槃等經耳。」^[71]元康以爲「八正道」出於《大品涅槃經》。

此「八正道」，在《長阿含經》卷三〈遊行經〉即有之。其文云：

爾時世尊即詣講堂，就座而坐，告諸比丘：汝等當知，我以此法自身作證，成最正覺，謂四念處、四意斷、四神足、四禪、五根、五力、七覺意、賢聖八道。汝等宜當於此法中和同敬順，勿生諍訟。^[72]

此「賢聖八道」即指正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定之「八正道」。在卷四〈遊行經〉中記載，釋迦佛對於須跋所提「釋迦佛之教與外道之不同何在」的問題，釋迦佛即以「無八聖道者則無第一沙門果等」與「外道異眾無沙門果」^[73]等回應之。

其三，〈涅槃無名論〉之〈位體第三〉云：「所以智周萬物而不勞，形充八極而無患，益不可盈，損不可虧，寧復痾癘中達，壽極雙樹。」元康疏云：

雙卷《泥洹經》^[74]云，佛將涅槃，向拘尸國，中路患病，後至雙樹，遂即涅槃。今言何有斯理也。《涅槃經》云：佛正說法，至第十卷，中途現病，此亦痾癘中達也。靈竭天棺，體無焚燎。佛

涅槃後，疊纏綿裹，入金銀槨，次銅次鏡，盛滿香油，以火焚之。此是轉輪聖王之法。^[75]

元康引雙卷《泥洹經》與《涅槃經》說佛涅槃後如何入葬之事。實際上，佛如何入葬的說法，在《長阿含經》卷三、四之〈遊行經〉即有之。其文云：

^[67] 唐·元康，《肇論疏》，《大正藏》第45冊，頁193下。

^[68] 《長阿含經》卷二，《大正藏》第1冊，頁12上。

^[69] 又作「輕安覺支」，指身心輕快安穩。

^[70] 又作「捨覺支」，即捨離所見念著之境時，能覺了而永不追憶虛偽不實之法。

^[71] 同註67。

^[72] 同註68，頁16下。

^[73] 同註68，頁25上。

P.64

阿難即從座起，前白佛言，佛滅度後，葬法云何？……佛言，欲知葬法者，當如轉輪聖王。阿難又白，轉輪聖王葬法云何？……阿難，汝欲葬我，先以香湯洗浴，用新劫貝周遍纏身，以五百張疊次如纏之，內身金棺灌以麻油畢，舉金棺置於第二大鐵槨中，旃檀香槨次重於外，積眾名香，厚衣其上而闔維之，訖收舍利，於四衢道起立塔廟，表刹懸繒，使諸行人皆見佛塔，思慕如來法王道化，生獲福利，死得上天。^[76]

此外，〈涅槃無名論〉之〈開宗第一〉云：「真解脫者，離於言數。」元康疏云：「此等諸文，是涅槃經中解脫大意，非全文也。」^[77]這「真解脫者，離於言數」，也是諸經所常言，不必《涅槃經》為然。〈涅槃無名論〉之〈覈體第二〉云：「其猶燈盡火滅，膏明俱竭，此無餘涅槃也。經曰：五陰永盡，譬如燈滅。」元康疏云：「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。」^[78]以為「經曰」即出自《涅槃經》第九卷，實際上「人死如燈滅」乃諸經常見。而〈涅槃無名論〉之〈位體第三〉云：「入於涅槃而不般涅槃。」元康疏云：「此涅槃經文也。」^[79]事實上，此與《維摩詰經》卷

^[74] 湯用彤說：「方等經（支謙、竺法護所譯）稱為『雙卷《泥洹》』。」（見氏著，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，台北：駱駝，民國76年8月出版，頁605）。

^[75] 同註 67，頁 195 下。

^[76] 同註 68，頁 20 上中。

^[77] 同註 67，頁 193 上。

^[78] 同註 67，頁 194 中。

^[79] 同註 67，頁 195 中。

P.65

五云：「住於涅槃而不永滅度。」^[80]相契。

由上舉可見，元康忽略經典翻譯之時代先後，而主觀認定之，這是不客觀的。湯用彤不加考證的徵引、應用，因而對〈涅槃無名論〉的作者產生質疑，其誤判自然也易形成。可以說，〈涅槃無名論〉所引用之經文在僧肇之時代已有之，尤其是出自《長阿含經·遊行經》者為多。

2. 「頓漸」的問題

湯用彤以為〈涅槃無名論〉中之「九折十演」斥大頓悟說，應是竺道生之思想。但道生之頓悟說卻在僧肇死後才提出，故此論是劉宋初年頓、漸之爭時的作品。湯用彤這個說法，乃根據慧達《肇論疏》而來。橫超慧日之回應在上文已述之。賴鵬舉則認為〈涅槃無名論〉之第十二〈詰漸〉與第十三〈明漸〉乃針對慧遠法性論之「頓悟觀點」而發，係延續羅什與慧遠的「問答」而來。且，「中國佛教頓、漸問題的產生，既不始於道生，也不始於慧遠，而是遠在道安時代就開始了」^[81]。

賴氏論證的方法不同於橫超慧日，但亦僅止於羅什與慧遠《大乘大義章》的運用與說明，沒有再就佛教思想史上「頓漸」之發展，往前推究。實際上，羅什與慧遠頓漸思想的源頭是不一樣的。

「頓漸」一直是佛教修行重要的課題。《阿含經》有「漸次無間」與「一頓無間」之爭，發展到部派佛教則有「漸現觀」與「頓現觀」之爭。雖然現存漢譯《雜阿含經》沒有主張「一頓無間」的經文，但依《阿毘達磨大毘婆沙論》而言，「說一切有部」與「分別論者」有關「漸現觀」與「頓現觀」之爭，雙方各有經典之依據^[82]。「說一切有部」主張「漸現觀」，評斥「大眾、

^[80] 僧肇《注維摩詰經》云：「欲言住涅槃而不復滅度，是以處中道而行者，非在生死非住涅槃。」（《大正藏》第 38 冊，頁 380 上）。

^[81] 同註 6，頁 377。

^[82] 《雜阿含經》第四三五經記載了有關「漸次無間」與「一頓無間」之爭。其文云：「如是我聞，一時佛住舍衛國祇樹給孤獨園，時須達長者往詣佛所，稽首佛足，於一面坐，白佛言，世尊，此四聖諦為漸次無間等，為一頓無間等。佛告長者，此四聖諦漸次無間，非頓無間等。佛告長者，

若有說言於苦聖諦未無間等，而於彼苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦無間等者，此說不應。所以者何？若於苦聖諦未無間等，而欲於苦集聖諦、苦滅聖無間等者，此說不應。所以者何？若於苦聖諦未無間等，而欲於苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦無間等者，無有是處。猶如有人，兩細樹葉連合爲器，盛水持行，無有是處。如是，於苦聖諦未無間等，而欲於苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦無間等者，無有是處。譬如有人，取蓮華葉連合爲器，盛水遊行，斯有是處。如是，長者，於苦聖諦無間等已，而欲於苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦無間等者，斯有是處。是故，長者，於四聖諦未無間等者，當勤方便，起增上欲，學無間等。」（《雜阿含經》，《大正藏》第2冊，頁112下-113上）這是主張「漸

P.66

分別說部」所主張之「頓現觀」^[83]。可以說，頓漸兩派之爭由來已久^[84]，後代「頓漸」思想之爭其來有自。

頓漸相爭一直持續著，在西域佛教同時代之「達磨多羅」與「佛大先」^[85]（？-410）之頓漸亦是「部派佛教」之延續。達磨多羅，即晉譯之「曇摩多羅」、唐譯之「達磨邏怛」，就是「法救」之音譯^[86]，爲說一切有部之論師。據《出三藏記集》卷九載，達磨多羅於富若密羅之後出世，與佛陀斯那（佛大先）共於罽賓地方弘宣大乘禪法，並合著《達磨多羅禪經》^[87]。

又依《梁高僧傳》卷三〈智嚴傳〉，智嚴到罽賓，於摩天陀羅精舍親受佛大先禪法，由此推知東晉隆安年間（397-401）佛大先仍健在。達摩多羅是菩薩，是天竺而不是罽賓，是頓禪而不是漸禪^[88]。似乎「達摩多羅」主張「頓悟」，而「佛大先」主張「漸悟」。印順指出：「頓禪，由曇磨（多）羅從天竺（南印或中印）傳來罽賓，經婆陀羅而傳與佛陀斯那（即佛大先）。曇磨多羅（即達摩多羅）又從佛陀斯那受漸禪，彼此成相互承學的關係。」^[89]兩人有交互師承關係，而佛大先則以漸入爲主^[90]。

到中國來的覺賢（359 - 429），即是繼承佛大先的禪法，是有部近於論師

次無間」的經文，而「一頓無間」的經文在漢譯《阿含經》未保留下來。

^[83] 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一百零三，爲破「分別論者」有經典依據說：「謂或有說，於四聖諦一時現觀如分別論者，問彼何故作是說，答彼依契經，如世尊說，若於苦諦無有疑惑，於集滅道諦亦無有疑惑，既於四諦頓無疑惑，故知現觀定頓非漸。……佛告居士，諸瑜伽師，於四聖諦定漸現觀，如漸登上四棧梯法。」（《大正藏》第27冊，頁533上中）此以「佛言」批「分別論者」（即大眾、分別說部）之頓現觀。

^[84] 印順以爲：「怎樣的修行，才能見諦理，不是從論理中得來，而是修行者以自身的修驗教人，漸形成不同的修行次第。對於這兩派，我以爲都是可行的。」（見氏著，《印度佛教思想史》，台北：正聞，民國 77 年 9 月二版，頁 72）。也就是說，這是修行經驗的不同，所以有不同的主張，沒有對錯之別。

^[85] 按「佛大先」非「覺賢」（即佛陀跋陀羅），陳松柏以爲「佛大先」是「覺賢」（見氏著《竺道生頓悟思想之研究》，民國七十八年，國立高雄師範大學國文研究所碩士論文，頁 76）。「佛大先」又譯爲「佛陀斯那」，是「覺賢」的老師。印順說：「漸禪，是罽賓舊有的，遠宗僧伽羅叉，到不若密多倫（又作富若密羅）而大成。經富若密羅、佛陀斯那，而傳與覺賢。」（見氏著，《以佛法研究佛法》，台北：正聞，民 81 年 2 月修訂一版，頁 209），兩人爲師生關係。

^[86] 印順，《說一切有部爲主的論書與論師之研究》，台北：正聞，民國 76 年 2 月四版，頁 246。

^[87] 東晉·佛陀跋陀羅譯，《達磨多羅禪經》，《大正藏》第 15 冊，頁 300 下 - 325 下。《大藏經總目錄》把「佛陀跋陀羅」誤寫爲「佛陀跋跋羅」（台北：新文豐，民國 72 年 1 月再版，頁 68）。

^[88] 印順，《中國禪宗史》，台北：正聞，民國 76 年 4 月四版，頁 254。

^[89] 印順，《以佛法研究佛法》，台北：正聞，民國 81 年 2 月修訂一版，頁 209。

^[90] 印順《印度之佛教》，台北：正聞，民國 76 年 9 月二版，頁 243。

P.67

的聲聞瑜伽^[91]，與同樣到中國來的羅什所傳之禪法不同，羅什之禪法是北印譬喻系的禪法^[92]。由於理念不同，因此發生覺賢被擯斥的事件^[93]。覺賢先在長安，遭羅什門下之抵排，乃與其弟子慧觀（約 382 - 約 453）等四十餘人俱發廬岳。慧遠久服覺賢之風名，且慧觀乃慧遠之弟子，故覺賢乃往就之。慧遠請覺賢譯出達磨多羅與佛大先所著之《達磨多羅禪經》，書成，慧遠爲之作序。因此，從中國佛教史的觀點而言，頓悟與漸悟的對峙爭議，早在晉末達磨多羅和覺賢的禪經論點中，就已開啓端倪。達磨多羅與覺賢的禪法，揭開中國佛教頓漸之爭的序幕，以下則有羅什與慧遠的討論，而僧肇〈涅槃無名論〉之「頓漸」乃與此接榫。

關於達磨多羅與佛大先所合著之《達磨多羅禪經》，慧遠〈廬山出修行方便禪經統序〉云：

自達磨多羅與佛大先，其人西域之後，禪訓之宗，搜集經要，勸發大乘，弘教不同，故有詳略之異。達磨多羅闡眾篇於同道，開一色為恒沙。其為觀也，明起不以生，滅不以盡。雖往復無際，

而未始出於如，故曰：色不離如，如不離色，色則是如，如則是色。佛大先以為澄源引流，固宜有漸，是以始自二道，開甘露門，釋四義以反迷，啟歸塗以領會。分別陰界，導以正觀，暢散緣起，使優劣自辨，然後令原始反終，妙尋其極，其極非盡，亦非所盡。乃曰：無盡入于如來無盡法門，非夫道冠三乘，智通十地，孰能洞玄根於法身，歸宗一於無相，靜無遺照，動不離寂者哉？^[94]

^[91] 同註 86，頁 616。

^[92] 同註 86，頁 367。

^[93] 梁·慧皎《高僧傳》卷二〈佛陀跋陀羅〉云：「秦主姚興專志佛法，供養三千餘僧，並往來宮闕盛修人事，唯賢守靜不與眾同。後語弟子云：『我昨見本鄉有五舶俱發。』既而弟子傳告外人，關中舊僧咸以為顯異惑眾。又賢在長安大弘禪業，四方樂靖者並聞風而至，但染學有淺深，得法有濃淡，澆偽之徒因而詭滑，有一弟子，因少觀行，自言，得阿那含果，賢未即檢問，遂致流言大被謗讀。……道恒等謂賢曰，佛尚不聽說己所得法，先言五舶將至，虛而無實，又門徒誑惑互起同異，既於律有違，理不同止，宜可時去，勿得停留。賢曰，我身若流萍，去留甚易，但恨懷抱未申，以為慨然耳，於是與弟子慧觀等四十餘人俱發。……遠以賢之被擯，過由門人，若懸記五舶止說在同意，亦於律無犯。乃遣弟子曇邕致書姚主及關中眾僧解其擯事。遠乃請出禪數諸經。」（《大正藏》第 50 冊，頁 335 上中）。

^[94] 同註 36，頁 66 上。

P.68

這段有關覺賢所傳達磨多羅之禪法特色，印順加以解析，並指出其與羅什禪法不同之所在。其文云：

覺賢初「開一色為恆沙」，故「眾微成色，色無自性，故雖色常空」。次觀「起不以生，滅不以盡，雖往復無際，而未始出於如」。此即極微之恆住自性，故不許「破析一微」。「一微空故眾微空，眾微空故一微空」，非極微自性空之謂。蓋自一一微之常如，不生不滅，無彼假色之空耳。初析色明空，次體色常如，不出一切有見。即此差別之實有而混融之，則與大乘妙有者合流。此與什公「佛法中都無極微之名」之緣起性空學，相去甚遠。^[95]

可見覺賢所傳的是有部「三世實有，法性恆住」的思想。而羅什所傳的是龍樹「緣起性空」的思想，兩者相去甚遠。慧遠認識的是覺賢這種「有部」思想，因此也與羅什的觀點不同。

此外，在《大乘大義章》，慧遠問：

經云：四道與辟支佛智及滅智，皆是菩薩之忍辱，意似是學彼滅智，以成此忍。彼學本自不同，法忍云何而成。若必待此而不證，即諸佛世尊大會說法，其中應不俄爾之頃，頓至法忍者。推此而言，反覆有疑。^[96]

慧遠以爲，如果都是先學「四道與辟支佛，智及滅智」，則如何有「頓至法忍者」。羅什答云：

經云：須陀洹乃至阿羅漢、辟支佛，若智若斷，皆是菩薩無生法忍者。智名學人四智，無學人六智；斷名學人有餘斷，無學人無餘斷，是皆以諸法實相為已用，但二乘鈍故，須以六智。……以小乘智慧鈍故，分為分智。……菩薩利根故，知苦諦一相，所謂無相。……以菩薩深入故，觀四諦為一諦，如《思益經》中，說四諦為一諦。又般若波羅蜜中，說聲聞所有智所有斷，皆在菩薩無生法忍中，聲聞人以四諦，

^[95] 印順，《佛教史地考論》，台北：正聞，民國 81 年 4 月修訂一版，頁 21。

^[96] 《大乘大義章》卷下，《大正藏》第 45 冊，頁 140 中。

P.69

入諸法實相；菩薩以一諦，入諸法實相。^[97]

「若智若斷」，謂智德與斷德。照了真理，稱爲「智德」，即指菩提；斷盡煩惱，稱爲「斷德」，即指涅槃^[98]。小乘有二：一學人，二無學人。得阿羅漢果名無學，以前有七種學人——初果向、初果、二果向、二果、三果向、三果、四果向，名學人。在學佛的過程中，稱爲「學人」；到了修學完成，也就是畢業了，就稱爲「無學」。

羅什之意以爲，菩薩以「一諦」入諸法實相，聲聞以「四諦」入諸法實相，因此有「頓漸」之分。在〈次問遍學并答〉中慧遠又問：「如菩薩觀諸法空，從本以來，不生不滅，二乘道者，觀法生滅，何得智及斷，是菩薩無生法忍。」^[99]羅什答曰：「二乘雖觀生滅，不別於不生不滅，所以者何？以純歸不異故，如觀苦生滅，觀盡不生不滅，但爲盡諦，而觀三諦。」^[100]此說明二乘觀「無常」，生生滅滅；菩薩觀「空」，不生不滅。雖然「空」與「無常」是一，「四諦」即「一諦」，觀「空」即爲「頓現觀」，觀「無常」即爲「漸現觀」。

「三乘」的論題，也是慧遠與羅什問題的課題之一。慧遠問：

無漏聖法，本無當於三乘。三乘（原作「二乘」）無當，則優劣不同，階差有分。分若有當，則大乘自有其道，道而處中，其唯菩薩乘平直往，則易簡而通。……又三乘之學，猶三獸之度岸耳。涉深者，不待於假後（往復），假後（往復）既無功於濟深，而徒勞於往返。若二乘必是遍學之所逕，此又似香象，先學兔馬之涉水，然能蹈涉於理深乎？如其不爾，遍學之義，未可見也。^[101]

這是三乘與「無漏聖法」關係的問題。而僧肇〈涅槃無名論〉之「詰漸」與「明漸」亦延續這個課題，而且從「一乘」與「三乘」討論之。基本上，這也屬於「頓漸」的問題。〈涅槃無名論〉之「詰漸」云：

^[97] 同上註，頁 140 中下。

^[98] 北魏·曇鸞註解，《無量壽經優婆塞願生偈註》卷上：「論智，則義無不達；語斷，則習氣無餘。智、斷具足，能利世間。」（《大正藏》第 40 冊，頁 827 上）

^[99] 同註 96，頁 139 上。

^[100] 同上註。

^[101] 同註 96，頁 139 中。

P.70

有名曰：萬累滋彰，本於妄想，妄想既祛，則萬累都息，二乘得盡智，菩薩得無生智，是時妄想都盡，結縛永除。結縛既除，則心無為。心既無為，理無餘翳，……。又曰：無為大道，平等不二。既曰無二，則不容心異，不體則已，體應窮微，而曰體而未盡，是所未悟也。^[102]

有名者以為，「無為」之理唯一，悟則應盡，「體而未盡」則表未悟。〈涅槃無名論〉之「明漸」則云：

無名曰：無為無二，則已然矣。結是重惑，可謂頓盡，亦所未喻。經曰：三箭中的，三獸渡河，中渡無異，而有淺深之殊者，為力不同故也。三乘眾生，俱濟緣起之津，同鑒四諦之的，絕偽即真，同升無為，然則所乘不一者，亦以智力不同故也。夫群有雖眾，然其量有涯，正使智猶身子^[103]，辯若滿願^[104]，窮才極慮，莫窺其畔，況乎虛無之數，重玄之域，其道無涯，欲之頓盡耶？書不云

乎，為學者日益，為道者日損，為道者為於無為者也。為於無為而曰日損，此豈頓得之謂，要損之又損之，以至於無損耳，經喻螢日，智用可知矣。^[105]

僧肇認為，三乘眾生，俱濟「緣起之津」，同鑒「四諦之的」，但三乘智力不同^[106]，未可「頓盡」，要損之又損，才能以致於無。

關於〈涅槃無名論〉之「明漸」這段文字，湯用彤以為與慧觀之「漸悟

^[102] 同註 1，頁 160 中。

^[103] 「身子」，即釋迦牟尼佛的十大弟子之一「舍利弗」——「智慧第一」。

^[104] 「滿願」，即釋迦牟尼佛的十大弟子之一「富樓那」——「辯才第一」。

^[105] 同註 102。

^[106] 印順說：「《般若經》中又分為：『一切智』、『道種智』、『一切智智』：這種序列，是說明了聲聞、菩薩、佛三乘聖者智慧的差別。聲聞、緣覺二乘人，原也具有通達理性與事相的三方面，稱為總相智、別相智。但因厭離心切，偏重於能達普遍法性的總相智，故以一切智為名。大乘菩薩亦具二智，即道智，道種智，但他著重在從真出俗，一面觀空無我等，與常遍法性相應，一面以種種法門通達種種事相。菩薩度生的悲心深厚，所以他是遍學一切法門的，所謂法門無量誓願學。真正的修菩薩行，必然著重廣大的觀智，所以以道種智為名。大覺佛陀，也可分為二智，一切智，一切種（智）智。依無量觀門，究竟通達諸法性相，因果緣起無限差別，能夠不加功用而即真而俗，即俗而真，真俗無礙，智慧最極圓滿，故獨稱一切智智。由這《般若經》的三類分別，便可見及三乘智慧的不同特性。」（見氏著，《學佛三要》，台北：正聞，民國 83 年 12 月重版，頁 170）。

P.71

論」有關。慧觀^[107]〈三乘漸解實相〉云：

問三乘漸解實相曰：經云三乘同悟實相而得道，為實相理有三耶？以悟三而果三耶？實相唯空而已，何應有三？若實相理一，以悟一而果三者，悟一則不應成三。答曰：實相乃無一可得，而有三，緣行者悟空有淺深，因行者而有三。^[108]

湯用彤以為此相當於僧肇〈涅槃無名論〉之「難差」第八與「辯差」第九之文，兩者皆言「三乘」與「一乘」之分，「差別在人」^[109]。因此，湯氏以為〈涅槃無名論〉乃「宋初頓漸爭論時所作」。湯氏的說法有些

突兀，事實上，「三乘與一乘」的問題，在支道林、道安與慧遠時代即為僧眾所討論，僧肇〈涅槃無名論〉即是這個主題的延續，不是到了慧觀才有之。湯氏不明白當時佛教相關思想問題之探討，因此對於〈涅槃無名論〉之作者產生懷疑。

四、結語

從湯用彤提出現存最早的陳·慧達《肇論疏》未列入〈宗本義〉一文，故〈宗本義〉非僧肇所作後，學界幾乎未有學者透過論證再肯定僧肇為〈宗本義〉的作者。本文所作的也僅是一種旁證，雖不能直言〈宗本義〉的作者即為僧肇，但透過僧肇《注維摩詰經》與〈宗本義〉的比對，找到其思想相一致的線索，必然有助於作者問題的再釐清。至於〈涅槃無名論〉的作者問題，由於陳·慧達《肇論疏》早有收入〈涅槃無名論〉一文，湯用彤的觀點也逐漸被推翻，且可以用來論證〈涅槃無名論〉的作者是僧肇的線索也愈來愈多，本文從〈涅槃無名論〉與〈遊行經〉之關係，以及〈涅槃無名論〉有關「頓漸」的問題再討論，也都在反駁湯用彤的觀點。

總結而言，〈宗本義〉的作者雖不能直說是僧肇，但與僧肇的思想相一致；而〈涅槃無名論〉的作者確為僧肇，應是無庸置疑了。

^[107] 慧觀其他作品：〈法華宗經要序〉（《大正藏》第 55 冊，頁 57 上中）、〈修行地不淨觀經序〉（同上，頁 66 中-67 上）與〈勝鬘經序〉（同上，頁 67 上中）。

^[108] 梁·寶唱，《名僧傳抄》第十三，《卍續藏經》第 134 冊，頁 16 上下。

^[109] 同註 8，頁 671。
