

中國佛教典籍選刊

〔東晉〕僧肇著 張春波校釋

肇  
論  
校  
釋



中華書局

中國佛教典籍選刊

肇  
論  
校  
釋

中  
華  
書  
局

圖書在版編目(CIP)數據

肇論校釋/(東晉)僧肇著;張春波校釋. -北京:中華書局,2010.7

(中國佛教典籍選刊)

ISBN 978-7-101-04566-6

I. 肇… II. ①僧…②張… III. ①肇論-注釋②佛經 IV. B94

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2005)第 011869 號

責任編輯: 陳 平

中國佛教典籍選刊

肇 論 校 釋

[東晉]僧 肇 著

張春波 校釋

\*

中華書局出版發行

(北京市豐臺區太平橋西里 38 號 100073)

<http://www.zhbc.com.cn>

E-mail: zhbc@zhbc.com.cn

北京瑞古冠中印刷廠印刷

\*

850×1168 毫米 1/32·18½印張·2 插頁·340 千字

2010 年 7 月第 1 版 2010 年 7 月北京第 1 次印刷

印數: 1-3000 冊 定價: 55.00 元

---

ISBN 978-7-101-04566-6

## 中國佛典典籍選刊編輯緣起

佛教是世界三大宗教之一，約自東漢明帝時開始傳入中國，但在當時並沒有產生多大影響。到魏晉南北朝時期，佛教和玄學結合起來，有了廣泛而深入的傳播。隋唐時期，中國佛教走上了獨立發展的道路，形成了衆多的宗派，在社會、政治、文化等許多方面特別是哲學思想領域產生了深刻的影響。這時佛教已經中國化，完全具備了中國自己的特點。而且，隨着印度佛教的衰落，中國成了當時世界佛教的中心。宋以後，隨着理學的興起，佛教被宣布爲異端而逐漸走向衰微。但是，佛教的部分理論同時也被理學所吸收，構成了理學思想體系中的有機組成部分。直到近代，佛教的思想影響還在某些著名思想家的身上時有表現。總之，研究中國歷史和哲學史，特別是魏晉南北朝隋唐時期的哲學史，佛教是一項重要內容。佛學作爲一種宗教哲學，在人類的理論思維的歷史上留下了豐富的經驗教訓。因此，應當重視佛學的研究。

佛典典籍有其獨特的術語概念，以及細密繁瑣的思辨邏輯，研讀時要克服一些特殊的困難，不少人視爲畏途。解放以後，由於國家出版社基本上沒有開展佛典典籍的整理出版工作，因此，對於系統地開展佛學研究來說，急需解決基本資料缺乏的問題。目前對佛學有較深研究的專家、學者，不少人年事已

擬約請其他學者繼續完成，始終未能如願。幾經周折，最後只得由我局哲學編輯室依據張春波先生留下的草稿，並參考相關研究資料，勉力完成後續整理工作。疏漏不當之處，深望讀者諸君不吝賜教。

中華書局編輯部

二〇一〇年三月

## 引子

僧肇是我國東晉末年著名的佛教徒，是佛教思想史上的重要人物。他用中國傳統的表達方法，將印度的中觀思想介紹給中國學者，在當時起到會通梵華的作用，而且他的佛學思想對後世也產生了相當大的影響。研究他的著作，解剖他的思想體系，對我們了解整個中國佛學乃至中國哲學史，都是有助益的。但他的著作產生於公元五世紀，又運用了大量佛學術語，現在讀起來有的地方不易索解。爲了使讀者能够比較順利地讀通僧肇著作的原文，我們給僧肇的主要著作肇論增加了注釋，並做了一些研究。整理者水平有限，錯訛之處想必不少，深望讀者諸君給予指正。

張春波

## 緒論〔一〕

### 一、僧肇的生平和著作

僧肇，本姓張，長安（今陝西省西安市）人，生於東晉孝武帝太元九年（公元三八四年），卒於安帝義熙十年（公元四一四年）。據高僧傳僧肇傳記載，僧肇家境比較貧寒，曾以抄書維持生活。他利用給人家抄書的機會，閱讀了大量經史，深受影響。他對老、莊學說特別感興趣，但又認為不夠盡善盡美，曾感慨地說：老子道德經「美則美矣，然期棲神冥累之方，猶未盡善」（高僧傳僧肇傳）。後來他讀了三國時期吳支謙翻譯的大乘佛教重要經典 維摩詰經，認為這部書講得很有道理，解決了他困惑已久的問題。在這部佛經啓發下，僧肇出家當了和尚，此後又繼續閱讀了大量佛教典籍，二十歲時，便成為當時很有

〔一〕編者按：經核檢張春波先生遺稿，發現緒論原擬寫作四部分：一、僧肇的生平和著作，二、肇論古注，三、肇論的佛教哲學，四、肇論對後世的影響及其歷史地位。遺憾的是，定稿只完成了前兩部分。關於肇論的佛教哲學，肇論對後世的影響及其歷史地位等問題，有興趣的讀者可以參看呂澂先生中國佛學源流略講第五講、湯用彤先生漢魏兩晉南北朝佛教史第十章的相關內容。

名的佛教理論家了。當時佛學界爭論得很激烈，有人竟千里負糧來長安與僧肇辯論，據說都被他犀利的辯鋒挫敗。

公元四世紀末，著名佛教翻譯家、理論家鳩摩羅什到了姑臧（今甘肅省武威縣）。僧肇深知鳩摩羅什的學識，便不遠千里，趕赴姑臧，投於鳩摩羅什門下。

公元四〇一年，鳩摩羅什被秦主姚興迎入長安，僧肇也跟隨回長安。姚興命他參加鳩摩羅什主持的譯場。他是鳩摩羅什門下四大弟子之一，很受器重。鳩摩羅什曾歎言：「解空第一，肇公其人。」（慧達肇論序）

公元四〇五年，小品般若經譯出後，僧肇把他關於大乘空觀的心得與之前所學融為一體，寫成著名的般若無知論。鳩摩羅什看後極為稱贊，對僧肇說：「吾解不謝子，辭當相挹。」（高僧傳僧肇傳）這篇論文後來傳到廬山慧遠和劉遺民那裏，也得到他們很高的評價。劉遺民把僧肇比作玄學創始人之一的何晏，說：「不意方袍（僧人），復有平叔（何晏表字）。」（高僧傳僧肇傳）慧遠則「撫几歎曰：『未嘗有也。』」（高僧傳僧肇傳）

公元四一〇年左右，僧肇寫成不真空論和物不遷論。

公元四一三年，寫成涅槃無名論，這大概是僧肇最後的作品。據說這篇論文呈給秦主姚興後，「興答旨慰勸，備加贊述。即勅令繕寫，班諸子姪」（高僧傳僧肇傳）。



以上四論和一封給劉遺民的信，均被後人編入肇論中。肇論的編成，約在陳代。陳慧達曾給肇論寫了序言，很可能肇論就是他編成的。至隋代，天台宗二祖灌頂便在他的涅槃經玄義中引用了肇論，並提到肇論書名。肇論入藏的時間較晚，明末刊刻的嘉興續藏，才單獨入藏。此外，僧肇還撰有維摩經注、維摩經序、長阿含經序、百論序、鳩摩羅什法師誄。

據高僧傳僧肇傳記載：僧肇於晉義熙十年（公元四一四年）卒於長安，春秋三十有一」。本世紀中期，日本學者塚本善隆對僧肇生年提出不同看法。他認為僧肇應生於晉孝武帝寧康二年（公元三七四年），僧肇卒年應為四十一歲。理由是，從僧肇的學識來看，三十一歲太年輕了。高僧傳的記載，很可能是把「卅一」寫成「卅一」（參見塚本善隆著肇論在佛教史上的意義，日本國京都大學人文科學研究所研究報告肇論研究第一二〇、一二一頁）。日本學者大多同意這個看法。如間野潛龍編輯的東晉思想史年就採用了這種說法。我們認為，僅用「年輕」來推定僧肇一定是四十一歲而亡，理由不充分。在歷史上，年輕學者寫出有價值的作品並不稀奇，如玄學家王弼，僅活了二十四歲，但他的著作影响深遠。所以，在還未見到新的有力證據之前，我們仍以高僧傳的記載為準。

據景德傳燈錄卷二十七記載，僧肇被秦主姚興所殺，臨刑前，作偈四句：

四大元無主，五陰本來空。

將頭臨白刃，猶似斬春風。

湯用彤先生認為：「唐以前似無此說，偈語亦甚鄙俚，必不確也。」（漢魏兩晉南北朝佛敎史上冊第三二九頁）這個看法很對。

僧肇某些著作的真偽問題，歷來就有懷疑和爭論。早在宋代，有人懷疑涅槃無名論的作者，說：「論主（僧肇）義熙十年（公元四一四年）卒於長安，覺賢十四年（公元四一八年）方譯晉經（即大般泥洹經），豈觀斯文？」（肇論集解令模鈔）近人湯用彤先生也懷疑此論的作者。他的第一條理由跟宋人差不多。他說：「肇死（公元四一四年）在大經出世（公元四二二年）及泥洹六卷本譯出（公元四一七至四一八年）之前。」（漢魏兩晉南北朝佛敎史下冊第四七九頁）這是說，涅槃無名論很多處引用涅槃經文義，而涅槃經是僧肇死後才譯出來的，怎麼能說涅槃無名論為僧肇所作呢？我們認為，這個理由不能成立。僧肇參加鳩摩羅什譯場，常聽鳩摩羅什講經，其中有的譯出，有的未譯出。涅槃無名論所引涅槃經文義可能就是未譯出來的。這從僧肇奏秦王表就可以看得出來。表說：肇「在什公門下十有餘載，雖衆經殊致，勝趣非一，然涅槃一義，常以聽習為先」。這就是說，涅槃經雖未譯出，而涅槃經的文義，却已聽羅什講過。再者，六卷本泥洹經是法顯和覺賢共譯。「姚秦當時，論主（僧肇）與覺賢同會秦國，因觀梵本，問其義旨。」（肇論集解令模鈔）這就是說，涅槃經雖未譯出，但僧肇從覺賢那裏了解到涅槃經的義旨。由此看來，涅槃無名論先於涅槃經的譯出，完全是可能的。湯先生的另一個理由是：前人已有疑者。他說：「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。）

按無名論乃託言「有名」與「無名」之爭辯，則所謂無名子即指此論。若然，則前人已無疑者。（漢魏兩晉南北朝佛教史下冊第四八〇頁）這就是說，大唐內典錄的著者唐道宣已疑此論爲僞作。我的老師呂徵先生於授課中說：「無名子是另一本書，與前列涅槃無名九折十演論（即涅槃無名論）無關。舊刻本（宋本）就一直是在兩書分列的。」（參見拙作論僧肇的佛教哲學，載於中國哲學史研究集刊第一輯第一六三頁）其實，不僅宋本如此，清頻伽藏也是兩書分列的：

○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。

可見，所謂唐道宣已疑此論爲僞作的根據，是不能成立的。石峻教授也曾著文論證涅槃無名論爲僞作（參見石峻讀慧達肇論疏述所見，文載一九四四年國立北平圖書館圖書季刊第五卷第一期）。日本學者橫超慧日則認爲是真作（參見橫超慧日涅槃無名論及其背景，文載日本國京都大學人文科學研究所研究報告肇論研究）。奧國學者李華德（W. Liebenthal）則提出一個折衷的看法。他認爲是肇作，但其第八節至第十三節被後人篡改過（參見W. Liebenthal: The Book of Chao and Chao Lun: The Treatises of Seng-chao）。他的理由是涅槃無名論討論了頓悟漸悟問題，僧肇好像不主張漸悟。這不能成立，僧肇是主張漸悟的。他在注維摩經問疾品中說：「羣生封累深厚，不可頓捨，故階級（一段一段地）漸遣，以至無遣也。」這與涅槃無名論相契。我們認爲以上論斷皆缺乏有力根據。有一種看法值得一提。有

人說涅槃無名論的觀點跟僧肇一貫的思想不一致。呂澂先生在授課中曾說過：涅槃無名論表面上贊成秦主姚興的觀點，但實際上是反對姚興的。先生只講這麼多，並未具體論證。我們接受這種看法。涅槃無名論由兩部分組成：其一為奏秦王表，其二為九折十演。僧肇在奏表中引用了姚興答安成侯姚嵩的一句話：「諸家通第一義諦，皆云廓然空寂，無有聖人，吾常以為太甚徑庭，不近人情。若無聖人，知無者誰？」（此文引自涅槃無名論。原文載於廣弘明集卷二十一）這句話承認了有「知無」的聖人，與僧肇的一貫空觀思想不一致。僧肇在引了這句話以後，接着說「實如明詔，實如明詔」，好像也同意姚興的看法。我們以為並非如此。僧肇之所以連聲說「實如明詔」，乃是表面上贊成姚興，因為在當時，做臣下的絕不敢公開反對君主。但僧肇在九折十演裏又否定了「知無」的聖人，而且從十演看，文義與僧肇一貫思想完全一致，特別是與般若若無知論思想一致。當然，僅憑十演與僧肇思想一致這一點，並不能斷定涅槃無名論一定是真作，因為別人完全可能依照僧肇觀點製造偽書。但在目前真假難辨的情況下，我們覺得暫且以真作對待為宜，因為十演畢竟符合僧肇一貫的觀點。

據道宣廣弘明集卷二十六（四部備要本）記載，僧肇還著有鳩摩羅什法師誄并序。日本學者塚本善隆、牧田諦亮認為，此文中多道家語言，不是僧肇所作。我們同意這種看法。

據南齊陸澄目錄和隋法經等撰衆經目錄記載，僧肇著有丈六即真論。但文已佚，無從考核。

筆論開頭是宗本義。早在解放前，石峻教授就認為是偽作。理由是：第一，舊錄中未提此文。第

二、文義偏重虛無。我們同意這樣的論斷。此外我們還有兩個理由：第一，陳慧達筆論疏並無此文。第二，文義與僧肇其他四論不一致。所謂「宗本」，理應爲四論之綱，但宗本義並非如此。第一段，即開頭至「故名本無」一段，理應爲物不遷論的大綱，但實際並不如此。物不遷論的基本觀點是否定事物的變化，而宗本義第一段則大講事物爲什麼是本無，兩者掛不上鉤。從「漚和般若者」至「好思歷然可解」一段，應爲般若無知論的大綱。般若無知論的基本觀點是論證般若即是無惑取之知，而宗本義則論證「權智」與「實智」的關係，與般若無知論的本意不一。

還有一本書，名寶藏論，說是僧肇所作。這本書在唐和唐以前的經錄（出三藏記集、歷代三寶記、大唐內典錄、開元釋教錄、隋書經籍志、舊唐書經籍志、新唐書藝文志）中均未著錄，直到宋鄭樵的通志藝文略和宋史藝文志中才著錄，而且從文義上看，其中多爲禪語，顯爲唐代禪僧僞託。寶藏論之爲僞作，似不必再論，但日本學者鎌田茂雄博士的一條理由還應當提一下。寶藏論有三品：廣照空有品、離微體淨品、本際虛玄品。在本際虛玄品中，有一句話：「經云：必如工伎兒，意如和伎者。五識爲伴侶，妄想觀伎衆。」這句話，一字不差地引自實叉難陀譯的楞伽經。此經是公元七〇〇——七〇四年才譯出的。鎌田博士認爲，這一點即暴露了僞作的馬脚。我們以爲這個理由確實最爲有力，寶藏論雖爲僞書，但對後世却有影響，自宗密以後很多僧人特別是禪宗人皆引用此書，這是不容忽視的。

## 二、肇論古注

古人對肇論的注疏很多。肇論集解令模鈔說：「始自有唐，終於炎宋，疏鈔注解，二十餘家。非但述人繁多，抑亦申義繁雜。」僅五百多年，就有二十多家注疏，如歷代注疏全能保存下來，恐怕至少有三十餘家。可惜現存只有十家。這十家各有特色，現分別介紹如下。

### (一) 肇論疏 三卷 陳慧達撰

此疏是現存最早的肇論注疏，可能成書於陳隋之際，約四萬五千字，收錄於續藏經第一輯第二編第二十三套第四冊。從這部注疏的目錄看，僅有卷上、卷中，缺卷下。但其正文除缺宗本義全文和涅槃無名論的首頁外，餘皆俱全。日本學者中田源次郎認為：涅槃無名論為卷上，般若無知論為卷中，物不遷論、不真空論為卷下。

肇論收錄了一篇宗本義、四篇論文和兩封書信。自唐元康肇論疏以後，其排列次序皆為宗本義、物不遷論、不真空論、般若無知論、劉遺民書問、僧肇書答、涅槃無名論。而此疏則以涅槃無名論為首，接下來是不真空論、般若無知論、劉遺民書問、僧肇書答、物不遷論。元康及其以後的注疏，之所以那樣排

列，據遵式說，是由論文所針對的對象不同而決定的。物不遷論是爲普通人寫的，義淺，應爲四論之先；不真空論是爲聖人寫的，義深，列爲第二；般若無知論是爲更高一級的聖人寫的，義更深，應列爲第三；涅槃無名論是爲最高級的聖人寫的，義最深，應列爲最後。這樣的說法，或可自圓其說。但慧達肇論疏爲甚麼那樣安排，則不可索解。

由於慧達肇論疏成書年代早，佛教各宗派還未形成，所以尚能忠實地解釋原文。但此疏乃初撰，前無古注參考，所以解釋得簡略，而且多重於義解，對論中的字詞則解釋很少，讀起來比較吃力。雖然如此，此疏仍不失爲一部很好的疏本。如，「無知」乃是般若無知論的最基本的概念，懂得了它的涵義，全論的重要概念皆可借此而通。慧達疏「無知」曰：「無感智故名無知。」據這句解釋，可以邏輯地推論：第一，無知並不是一無所知，而是無感智（普通人的智）；第二，與感智相對的是真智，即聖人之智。僧肇承認有聖人之智。以這樣的理解爲支點，全論義理自可迎刃而解。慧達疏可謂文簡而義深。

## (二) 肇論疏 三卷 唐元康撰

此疏是唐元康於貞觀年間（公元六二七——六四九年）寫的，約六萬五千字。大正藏（第四十五卷）、續藏經（第一輯第二編第一套第一冊）均收錄。

元康是三論宗學者，而三論宗的學說又來源於關河舊說，所以作者能比較準確地解釋原文。如般

若無知論中有這樣一句話：「聖人虛其心而實其照」，這句話是僧肇認識論的基本觀點，意思是，聖人在認識事物時，內心不存一點執取，即內心徹底空虛（虛其心），如實地與外物冥合（實其照）。元康解釋說：「老子云：『虛其心，實其腹，弱其志，強其骨。』今借此語也，虛其心，謂不取相也；實其照，遍知萬法也。」這樣解釋，基本上符合原意。其他注疏，或受自宗局限，或故意歪曲，多與原意不符。如夢庵說：「約人辨智。無知之心，應緣即有。」（夢庵和尚節釋肇論）這與僧肇原意相去甚遠。僧肇是空觀學者，不僅認為外界空無，內心也空無，即使是無知之心也空無。雖然論文中常用「心」字，此乃借言，並非真有內心。而夢庵的解釋却成為有內心了（應緣即有）。這與華嚴宗、禪宗觀點相合。再如，劉遺民書問中有這樣一句話：「窮靈極數，妙盡冥符。」這是肇論中難理解的一句話。元康解釋說：「窮般若之靈照，極聖智之心數，妙能盡知，冥符法性。」這樣解釋是對的。「窮靈」與「極數」乃一意，都是說聖智之能。不過為了加重語氣，才說「窮靈極數」。「妙盡冥符」意謂玄妙地與法性相一致。而遵式與夢庵却把「冥符」解釋為與「理」相一致。僧肇在許多地方用「理」字，這些「理」皆為道理之理。而夢庵與遵式所用的「理」乃是本體，是華嚴宗、禪宗的觀點。

元康知識廣博，在注疏中，不僅引用佛典，且常引用外書，對某些字的解釋，常引爾雅。這對通曉我國傳統學說的人，很是方便。

元康疏的缺點是，解釋還不够詳細，有的難點略而不注。雖如此，仍不失為現存注疏中的佼佼者。



(三) 注肇論疏 六卷 宋遵式撰

此疏是宋天台宗高僧遵式(公元九六四——一〇三二年)寫的,約十二萬字,收錄於續藏經第一輯第二編第一套第二冊。

遵式雖是天台宗學者,但他的知識淵博,兼通華嚴、起信和禪宗之學。所以他對肇論的注疏,不僅常用天台學說,還常用華嚴、起信和禪宗學說。

例如,遵式在釋「緣會」一詞時說:「一心真理,是萬法親起之因。」按僧肇觀點,「緣會」指的是萬物皆由因緣和合而成。遵式卻把這個因說成爲「心」。這正是天台宗的基本觀點:「世界無別法,唯一心作。」(智顛法華玄義)

佛教至隋唐以降,爲了統一佛說並擡高自宗地位,各宗派皆有自己的判教。判教即是用自宗觀點區分各種佛典的高低。華嚴宗的判教,以義劃分有五類:一、小乘教,二、大乘始教,三、大乘終教,四、大乘頓教,五、一乘圓教。這五教,前前則淺,後後則深。遵式把肇論劃爲第三,即大乘終教。他在序文中說:「此論文義,終教所攝。」姑且不論這樣判教是否合理,但可以看出,他是站在華嚴宗立場上來確定肇論地位的。

遵式還把肇論等同於起信論。他在解釋宗本義時說:「此論大同起信。」起信論乃是華嚴宗建宗的