

“解空第一”：僧肇《般若无知论》 《涅槃无名论》的美学意蕴

王振复

摘要 《般若无知论》与《涅槃无名论》，同是僧肇佛学著述的“解空”之作。作为对应性研究，其各自所论的佛学境界不一：“般若无知”，摒除显性概念、范畴、逻辑、推理与判断，以成般若中观，与瞬时发生的审美直觉相通；“涅槃无名”，舍弃名言而臻成不可言说、不可思议之境，与绝对审美理想、审美妙悟相融。二者共同拓进了中华美学意蕴的境界。

关键词 僧肇 般若无知 涅槃无名 美学意蕴

作者王振复，复旦大学中文系教授（上海 200433）。

中图分类号 B83

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2019)11-0139-11

《般若无知论》与《涅槃无名论》二著，同是我国东晋时期高僧僧肇（384—414）^①的重要佛学论述，在其“僧肇四论”中堪称双璧。论其旨趣，《般若无知论》以摒除显性概念、范畴、逻辑、推理与判断的知识论、认识论为思想旗帜，提倡、论述中观意义的“般若无知”，与美学所说的瞬时发生的审美直觉之境相融通；《涅槃无名论》则以为，佛教所谓“涅槃”，是一种舍弃名言而不可言说、不可思议的高妙境界，与美学的绝对审美理想、审美妙悟相契合。二者指归不一，又同是不可多得的僧肇的“解空”之见。

僧肇，东晋大德鸠摩罗什四大弟子之一，中华佛教史上著名而重要的义学沙门。梁慧皎《高僧传·僧肇传》云：

释僧肇，京兆（按：今陕西咸阳）人。家贫以佣书（被雇而抄书）为业。遂因缮写，乃历观经史，备尽坟籍（《三坟》《五典》等典籍），志好玄微，每以庄老为心要。尝读《老子》道德章，乃叹曰：“美则美矣。然期栖神冥累之方，犹未尽善。”后见旧《维摩经》（三国吴支谦所译《维摩诘经》），欢喜顶受，披寻玩味，乃言始知所归矣。因此出家，学善方等（大乘经典总名），兼通三藏（佛教经律论）。及在冠年，而名振关辅。^②

东晋隆安二年（398），僧肇远赴姑臧（今甘肃武威）从师于罗什。后秦弘始三年（401），随从罗什抵长安，“及见什容禀，所悟更多”。从事译经、注经与撰述，尤以撰述为要。其主要著论，为《物不迁

^① 按：关于僧肇生卒年，学界持见不一。《高僧传·僧肇传》称其于“晋义熙十年（公元414年）卒于长安，春秋三十有一矣”。上推三十一载，僧肇应生于384年。日本学者冢本善隆《肇论在佛教史上的意义》一文持僧肇生于374卒于414年说（见日本京都大学人文科学研究所研究报告《肇论研究》，法藏馆本）。本书采《高僧传》说。

^② 《僧肇传》，梁慧皎《高僧传》卷七，金陵刻经处本。

论》《不真空论》《般若无知论》与《涅槃无名论》^①等。《高僧传》称，“秦人解空第一者，僧肇其人也”，便是后人对僧肇的高度评价。

僧肇佛学，属于中国本土化的大乘般若中观系统，尤擅中观之学，富于佛教美学的人文意蕴与价值。

僧肇般若中观之学的佛学主题，大致以中国本土的人文、哲学眼光与思辨方式，来“解空”而力避“六家七宗”的“格义”之法。本文试将《般若无知论》与《涅槃无名论》二著的佛禅思想相对照：一为“般若无知”，一为“涅槃无名”，二者从不同侧重阐说佛禅之见，从而推进中国佛教及其美学意蕴的发展。

上篇：“般若无知”与审美直观

作为“解空”之作，僧肇《般若无知论》的思想主题，是对世俗“有知”即知识论和认识论的怀疑与否认，提倡般若中观意义的“无知”即“真智”说。在美学上，佛教所倡言的“般若无知”，相通于审美直观。

人类智慧，假如可以分为“圣智”（般若之智）与“惑智”（世俗之知）两大类，则等于误以为，“惑智”具有与般若同等的人文品格与地位。这在僧肇看来是不妥的。“惑智”不能与“圣智”相提并论。《般若无知论》说：“取相故名知。”“取相”实为一般知识论、认识论的共同特征，人类关于世界的理性知识与认识，都是从“取相”即感受事物表象的感性认识开始的，而在僧肇看来，“取相”即滞相，即系累于、有执于事相。一旦有执，则智慧蒙暗而不能洞见真理，故须力祛之。僧肇佛学，对世俗之知包括科学认知与人文德性之知等，显然抱着不信任的人文态度。僧肇以为，世界真谛可被悟入，惟有与“惑智”相背的“圣智”即般若之智，才是洞彻真谛的放大光明之途。其《般若无知论》一文引述《放光般若经》与《道行般若经》有云：

《放光》云：“般若无所有相，无生灭相。”《道行》云：“般若无所知，无所见”。^②

信矣！是以圣人虚其心而实其照，终日知而未尝知也。故能默耀韬光，虚心玄鉴，闭智塞聪，而独觉冥冥者也。^③

般若之所以为无上佛慧，是因无执于世界万象及其生灭且无执于般若中观本身的缘故。般若无相、无别、无生灭亦即“无知”。这便是《般若无知论》所言“圣人以无知之般若，照彼无相之真谛”^④的境界。

僧肇的佛学主张在于，真智并非一般俗虑所能获取。既然世间万有形相皆为虚妄，既然执取于万相因“有知”而为歧途，那么以“真智”观照于“真谛”，便是“不得般若，不见（现）真谛”的必由之路。

无相、无别、无生灭，作为般若之智，在于斥破且否认世俗之“知”。

这里，僧肇坚信自己向众生所指明的，是悟得世界真谛的一个正见。其逻辑是，既然世界及其万有形相都是虚妄不实的，既然执持于万相、滞累于分别是不可靠的，那么，以真智（圣智）照彻真谛便是无上究竟。

以圣（佛）心无知，故无所不知。不知之知，乃曰一切知。故经云：“圣心无所知，无所不知”。……若以所知美般若，所知非般若。^⑤

① 按：由南朝梁陈间人汇编成集的《肇论》，除收入《宗本义》《物不迁论》《不真空论》《般若无知论》与《维摩经注》等外，亦收入《涅槃无名论》一文，世称“僧肇四论”。关于《涅槃无名论》的真伪，石峻《读慧达〈肇论疏〉述所见》（《图书季刊》第五卷第一期，1944）与汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》，认为非僧肇所撰。日本横超慧日《涅槃无名论及其背景》（载日本京都大学人文科学研究所《僧肇研究》）以为系僧肇所作。吕澂《中国佛学源流略讲》（中华书局，1979年，第101页）认为，“此论是否僧肇所作，还可以研究”。许抗生《僧肇评传》云：“僧肇本作有《涅槃无名论》一文，但现存的《涅槃无名论》虽原为僧肇所作，然已经过了后人的篡改和增补。”（南京大学出版社，1998年，第35页）本文采《涅槃无名论》为“僧肇所作”说。

② 僧肇：《般若无知论第三》，《肇论》，石峻、楼宇烈、方立天、许抗生、乐寿明编：《中国佛教思想资料选编》第1卷，北京：中华书局，1981年，第147页。

③ 《中国佛教思想资料选编》第1卷，第147页。

④ 《中国佛教思想资料选编》第1卷，第148页。

⑤ 《中国佛教思想资料选编》第1卷，第147—148页。

僧肇肯定般若智慧证悟真谛的品格与功能，建立于佛教信仰、对治于知识论、认识论的般若中观学说之上。因而，假如从世俗之知的角度来赞美般若，那一定是“非般若”。

“般若无知”论断言，主体执取于万类形相且加以分别（比如分别形相、生灭等），那只能获得“惑取之知”而非般若之智。“惑取之知”即众生之知，具有世俗众生以有知即分别即是非与执相为其思想与思维的特点。般若之智通向真谛之境，则意味着“无知”即无相、无别而离弃了因缘与轮回的泥淖。般若之智所证悟的境界，一般地排斥显性概念、范畴、逻辑、判断与推理。般若本身，正如涅槃那样，难以用言语、文字符号来加以表述。它是一种难得而直了顿悟的心灵之境，有类于西方现象人类学所谓“现象直观”，但两者的哲学基础迥然有别。般若之智的了悟方式，与世俗思维的概念、范畴、逻辑、推理与判断不一，在这里，如果想要以所谓三段论与矛盾律、排中律等来获取认知，是南辕北辙、无济于事的。

作为“解空第一”，僧肇的般若中观说，有如罗什所译龙树《中论》“因缘所生法，我说即是空。亦为是假名，亦是中道义”^①的教义。亦空亦假亦中，又非空非假非中。空、假、中三维的是亦非是、非是亦是，便是“般若无知”的语言呈现。离弃空、有（假有）二边而说“中”、且无执于“中”（“中”亦假名），谈空说有而非空非有。其言说重点，在于离弃空、有而无执于“中”，从“中”观悟又无滞于“中”，可称“般若中观”。悟入于无知即无相、无别与无缘之境，与斥破有相、有知与缘起是同一的。《般若无知论》说：

缘法故非真，非真故非真谛也。故《中观》云：“物从因缘有，故不真；不从因缘有，故即真。”今真谛曰真，真则非缘。^②

诸法因缘生起为假，假而非真，虚妄不真故不得真谛。诸法因缘生起称为假有，断不能得取中道实相；因缘假有自非中道，中道非假非真而即假即真。中道实相，既是因缘断灭，又非滞累于“中”。

然则，以般若之智观照真谛，又与俗知（“感知”）攸关，否则，般若之智又如何由现象、由假名所显现、所证知呢？般若之智并非与俗世、俗知与假名绝然无涉。企图从一般的佛教因缘论求取中道实相，是将中道实相等同于一般的空幻之境了。而绝对离弃因缘，又不得真谛。有知无知，即有相无相、真谛俗谛与俗知圣智，等等，二者非一非二、亦一亦二，非彼非此、亦彼亦此，是双非双照、双照双非的中道关系。

这是因为，假定般若之智“唯照无相”，则一旦绝对离弃于有相，则又何能称为无相？倘然中观之境与世界万有绝然无涉，也即无所谓无相了。因而僧肇开示众生，不要指望在世间、轮回之外去印证什么中道解脱即理想之境。这便是“唯照无相，则无会可抚”^③的意思。

《般若无知论》所以问：

真般若者，清净如虚空，无知无见，无作无缘。斯则知自无知矣，岂待返照然后无知哉？^④

般若之智，是对于因缘的断灭，此即所谓“般若无知”，然而般若之智又并非与“缘”（因缘）绝然无涉。般若、真谛固然“非知”（无知），却是“照缘”而“非知”。中道与因缘的关系，确系双非双照、双照双非。

在美学上，僧肇的“般若无知”论作为般若中观之见，令人意外地触及了美学的一根神经，这便是审美直观。

审美直观，大凡可归类于“现象直观”范畴，指审美主体于当下不直接依凭一定的显性概念、范畴、逻辑、推理与判断，而刹那实现了对于审美对象的审美观照。审美直观实现之时，排除显在的实用功利、理性分别、是非判断和机巧心理等因素，拒绝显性知识、理性之类的直接参与，不直接表现为一定概念、逻辑与推理的思考方式，其人文时间特性，是“当下立见”“当下即是”，可以用所谓“放下屠刀，立地成佛”一语来加以形容。有如激赏“亭亭净植”“出淤泥而不染”的莲华之美，为当下、刹那实现的审美

①《观四谛品》，《大正藏》第三十册，“中观部类”，龙树：《中论》卷四，P0033b。

② 僧肇：《般若无知论第三》，《中国佛教思想资料选编》第1卷，第149页。

③《刘遗民书同附》，《肇论·般若无知论第三》，《中国佛教思想资料选编》第1卷，第156页。

④《般若无知论第三》，《中国佛教思想资料选编》第1卷，第148页。

直观,没有物我、主客的分别,也暂时排除柴米油盐、荣辱得失与功名利禄等念想,主体的心灵心境,此时突然沉浸、洋溢与融和于物我、主客浑一以及愉悦、幸福、温馨或崇高、净化等精神氛围之中。无功利、无目的、无物欲、无分别、无是非与无机心,是审美直观的典型的心态与心境,这相通于僧肇所倡言的“般若无知”之境,或者称为“般若无知”相通于审美直观也是可以的。

审美直观也是一种心灵的当下“无知”状态。它直接排拒世俗意义的功利心与知识理性意义的分别心,有类于般若禅悟。在中华美学史上,关于审美直观的瞬时发生与实现问题,首先为老庄道论的美学所揭示。审美直观的无欲无知,意味着物我、主客相浑契,归趣于虚无,这正如通行本《老子》所说“致虚极,守静笃”,也便是《庄子》所说的“心斋”“坐忘”。

《庄子·人间世》说,“闻以有知知者矣,未闻以无知知者也”。^①这里,庄生关于俗世仅知“有知知者”而不悟“无知知者”的状况深感不满。庄子所谓“无知”,指以虚无为精神归趣的哲学之境。庄子的“无知”作为虚无之道,通于审美直观,是一种有别于儒家世俗意义的“知”(孔子仁学意义的“智”^②)。当所谓“智者”发生、实现审美直观时,其审美心灵的状态、氛围与境界,无疑是对于虚、无的执著。

尽管僧肇所言“无知”一词源自《庄子·人间世》,但其所指意涵是不同于《庄子》的。《庄子》的“无知”指虚无之境,便是将功利、欲念、情感与意志等消解为“无”的境界而且执持之。僧肇的“无知”之境,可以有如下四个层次:其一,拒绝直接而显性的知识;其二,拒绝、消解了以功利心为主的世俗心态;其三,将主体所面对的世界看作空幻;其四,不仅“看空”假有而且不执着于般若之智即般若中观本身。

僧肇“无知”与庄生“无知”二者的人文素质、内涵与品格显然不一。正如《华严经随所演义钞》卷一所云,此乃佛家所谓借语用之,而取义则别矣。

作为无知有知即无相有相、真智感知等双非双照、双照双非关系的僧肇“般若无知”说,其本身蕴含了人类关于“知”问题的整体与幽微的思考及其成果。

世俗意义的人类认识世界、观照美与人自身等一切事物现象,本是不可以没有“知”的,这是指人的感性及由感性所升华的理性认知。从世俗角度辨析,知性、理性是人的本性与心灵的重要构成,是人性之所以高贵的地方。人类之所以为人类,首先是因为本具知性与理性的缘故,“知”就是人的性命之本在。人如果无所“知”,则只剩下兽性而成为非人了。人类知性与理性的生成,便是知识的获取及其思维过程。人类获得知识有一个前提,即必起于物我、主客的判然有别,必生分别心、是非心与机巧心等尘心。知识催醒人类的主体意识。主体意识作为一把双刃剑,促成人的自我觉醒与自我认同,其中包含生成一定的主体审美心灵条件;又令欲望、分别、是非与机巧之心滋生,这又有违于审美。

可是对于审美而言,却不可直接有“知”又不可绝然无“知”。前者,指欲望、分别、是非与机巧等不可直接参与;后者,指由历史地生成的人类的主体意识,审美须有一定的主体心灵条件,如果一定的主体意识未曾启蒙、觉醒,那么审美是不可能发生的。有如孩提,其在襁褓之中而童蒙未开,知识及其主体意识未获生成,则遑论审美?一旦长成已具备一定的主体、主观条件,又往往陷于分别、欲望等心灵牢笼而悖于审美。

因而,人类不可以没有感性、知性与理性,更不可以没有超感性、超理性,这其实便是僧肇所说的“般若无知”,或者用美学的话语来说,叫做“审美直观”。

大凡审美,正如《老子》所言,“见(现)素抱朴,少私寡欲”。素者,未染之丝;朴者,不析之木。回归于“素”“朴”,便入“涤除玄鉴”之境,通过祛蔽,刹那重现被欲念与分别、是非、机巧之心所“污染”的人的原朴本性,便是所谓“道”的境界。所以,如果将“私”与“欲”,理解为知识主体、

①《庄子·人间世》,王先谦:《庄子集解》卷一,《诸子集成》第3册,上海:上海书店出版社,1986年,第24页。

②按:《论语·雍也篇》云:“子曰:‘智者乐水,仁者乐山。智者动,仁者静。智者乐,仁者寿。’”刘宝楠《论语正义》卷七,《诸子集成》第1册,第127页。

功利实用主体即“有知”的心灵因素，那么直接的“私”之“欲”，令瞬时审美被抑而不可能真正地发生，故而必然将其排除在审美之外。老子这里所说的“少私寡欲”，似与审美不能契合，应当说，审美直观发生之时，必“见素抱朴”而“无私无欲”。这时直接而显性的“思”“欲”与意志等作为“知”的因素是不“在场”的。《庄子》说，道者，“素朴而天下莫能与之争美”，这是指直接、瞬时的审美之境。从审美现象看，已将知识、分别即“有知”及欲念与计巧等尘心，刹那涤除干净。虽则如此，这不等于在间接而隐性的意义上，“私”“欲”与意志等心灵因素绝对不参与审美过程而发挥其潜在作用，它们是作为审美直观之心灵的蕴涵、氛围或是背景而“在”的。就此而言，老子所谓“少私寡欲”，又倒是与审美现象有所契合的。

僧肇所谓“般若无知”，与老庄“道”即“无知”自当有别。两者的根因、根性不一，不能笼统言之。必须强调，前者为空而后者为无。不过，僧肇的“般若无知”指中道实相，为中观之境，不是一般佛教教义如涅槃成佛论所说的“空”，更并非所谓“恶趣空”（顽空）。

从儒道释三学各别的人文、哲学思维审视，三者所说的审美，多有差异。

儒家谈审美，是可以归于其历史性范畴的，一般不弃于“有”（有知），一般并非指刹时发生的那种审美直观，而主要是指与礼、仁（道德伦理）等社会实践所相容的道德的审美。这种审美，一是指正如康德所言，当道德趋于完善，一定条件下人的“自由意志”走向审美是可能的。“道德作为本体”，遂使审美成为“可能”。道德意义的“幸福”与“崇高”通于审美。“幸福”感与“崇高”感，两栖于道德与审美。二是说，在历史长河与生活实践中，由于儒道释三学的逐渐融合，在比如宋明理学的儒家思想体系中，也可能包含着道、佛所主张的美学因素及与儒家审美论的融合，便有可能使宋明理学的道德之“有”本体化，此即所谓“道德形上学”，有可能因本体的开显而升华为种种审美的精神现象，与人格之完善相结合。

道家所说的美及其审美，在于与儒家之“有”相对的那种超验之“无”。假定将儒家所肯定的经验世界，尤其是道德世界及其世俗现实的美与审美“悬置”起来或曰“放在括号里”，那么正如叶秀山先生所言，这世界与美作为“存在”，便是“无”的境界^①。审美直观，就是当下立现之“在（being，道，无）”。“无”的美与审美，作为本体的现象及其开显，可缘象而体会；作为现象的本体，即老子所言“象罔”，也便是《庄子》“庖丁解牛”篇所说的“无听之以耳，而听之以心”“以神遇，而不以目视”^②的境界。这是指超越儒家之“有”、超越经验层次之老庄式的“无知”之美与审美。

假定将经验之“有”（儒）和超验之“无”（道）及其美与审美都统统“放在括号里”加以“悬置”起来，那么试问，这世界及其美与审美又究竟如何可能？

答案只有一个：这世界只“存在”一个“空”。“空”是消解了儒“有”、道“无”之后的一个境界。“空”之所以是可能的美与审美，也是消解了“有”“无”之美与审美的瞬时所呈现的一种意蕴。这便是，斥破世俗之“有”（儒之入世）与斥破“无”（道之出世）及其世俗性认识以后所感悟的“空”的境界，又必与“有”“无”及其认识，构成双非双照、双照双非的关系，这在僧肇的“般若无知”论看来，便是顿悟到一种“原美”。这里值得强调的是，这种“原美”之境，离弃顽空与假有，即非空非有而“中”且无执于“中”的一种境界。这一境界，无生无死、无是无非、无善无恶、无染无净、无悲无喜，亦无所谓世俗意义之美丑。有如唐王维《辛夷坞》“木末芙蓉花，山中发红萼。涧户寂无人，纷纷开且落”那般的太上无情而意蕴葱郁。

比如穿鞋，儒家以穿鞋（遵循经验事实、伦理规矩等）为自由为美（有）；道家以不穿鞋、纯为天足

① 按：叶秀山《世间为何会有“无”？》一文说，“经过胡塞尔现象学的‘排除法’，剩下那‘括不出去’，‘排除不出去的东西，即还‘有’一个‘无’在”（《中国社会科学》1998年第3期）。

② 按：《庄子·天地》：“黄帝游乎赤水之北，登乎昆仑之丘，而南望还归。遗其玄珠，使知索之而不得，使离朱索之而不得，使喫诟索之而不得也。乃使象罔，象罔得之。黄帝曰：异哉！象罔乃可以得之乎？”《庄子·养生主》：“始臣之解牛之时，所见无非牛者。”“方今之时，臣以神遇，而不以目视，官之止而神欲行。”（王先谦：《庄子集解》卷三，第71页；卷一，第19页）

为自由为美（无）；佛家般若中观系则说，鞋及人之穿与不穿的生活，皆虚妄不实，都是空幻的而且须永远无执于此“空”。僧肇“般若无知”论的般若中观说，主张无所谓空亦无所谓有，离弃空有二边为“中”，又无执于“中”的那种“自由”，它是在“有”与“无”之外、又联系于“有”“无”的一种“在”，并且在于“当下”又无执于“当下”，这用僧肇的话来说，便是中道实相之境。

“般若无知”作为中观，是解构了儒的经验之“有”与道的超验之“无”，进而解构大乘有宗涅槃佛性论的执空之见尔后所了悟的一种境界。无执于中道之空即“般若无知”。其所谓“原美”，确“在”于“中”即“当下”，又非滞累于“中”，为一“直观”可知矣。

“般若无知”所领域的中道实相（断不可执著），正如前述，其作为现象之本体，固然无可执著；作为本体之现象，又可能缘象而悟入，所以相通于审美的“现象直观”。这也便是一些禅诗之美与审美之魂的所在，必缘此假名而悟入，便是“般若无知”的“原美”。

应当再次强调，在美的现象与审美中，被瞬时所消解的概念、范畴、逻辑、推理与判断等知识理性以及前文所述的那些功利、是非与分别等尘心，并非毫无意义。其如果直接参与，必阻碍审美直观而为非审美，然则凡此人文心灵因素，又是一切审美包括“般若无知”、审美直观不可或缺的心灵蕴涵和背景。否则，般若中观、审美直观也是断不可能的。这确如古人所云，譬如蜜中花、水中盐，体匿性存，无痕有味。

“般若无知”与先秦老庄所说的虚、无意义的“无知”以及出世间与世间等，实际是一种非二非一、双非双照的中道关系。“般若无知”固然并非一定是审美直观，却又并非一定的非审美直观。正如出世间并非世间、同时又非绝对出世一样，反之亦然。这种中道关系，就“般若无知”而言，就是佛教所谓“照缘”。

在此意义上，具有双非性的“般若无知”与审美直观，同时具有双照性。“般若无知”并非一定是审美直观、却又与审美直观相契相融。

这意味着，僧肇所倡言的“般若无知”说，实际指般若与儒有、道玄与佛空之际的一种精神境界，其人文意蕴，在儒有、道无与佛空之际，且以儒之有、道之无为解构对象与心灵背景。如果说，老庄所言说的道家“无知”是关于虚无的直观与审美的话，那么僧肇所称述的“般若无知”的“原美”与“审美”，固然在佛与道、空与无之上，又在佛与道、空与无之中。浸淫于佛禅空幻之理想，深受魏晋玄学、玄无之道的影响，又以否弃儒有、道无与顽空的态度与方法，是僧肇“般若无知”美学观的一个基本特点。

下篇：“涅槃无名”与审美之悟

孔子有云，“名不正则言不顺，言不顺则事不成”，“则民无所措手足”^①矣。“名正言顺”，一直是儒家传统的不刊名教之一。岂料僧肇《涅槃无名论》，却提出了一个值得令人深思的关于“涅槃无名”^②的佛学命题：

夫众生所以久流转生死者，皆由著欲故也。若欲止于心，即无复于生死。既无生死，潜神玄默，与虚空合其德，是名涅槃矣。既曰涅槃，复何容有名于其间哉？斯乃穷微言之美，极象外之谈者也。^③

什么是涅槃？僧肇的答案很是简了：心灵之了断生死烦恼即是。涅槃一词，汉译为灭，指了断生死烦恼与造作虚妄，离相而悟入寂灭之境。此境高妙，不可言说、不可思议，超言绝象，便是“涅槃无名”说的宗要。它与美学的关系，在于“斯乃穷微言之美，极象外之谈者也”。这种“美”，甚至以“微言”即以最少言语都无法谈论、连最起码的言谈都不适用于它，是因为它是不容“有名于其间”的缘故，它是一种“象外”之“美”，它真是“神”了。

按佛教教义，涅槃分“有余”“无余”两类。《涅槃无名论》“开宗第一”云：“经称有余涅槃、无余涅槃者，秦言无为，亦名灭度。”有余涅槃，未得究竟而未能彻底断灭生死烦恼，也未彻底断除果报；

①《论语·子路》，《论语正义》卷十六，《诸子集成》第1卷，第283页。

② 僧肇：《涅槃无名论第四》，《肇论》，《中国佛教思想资料选编》第1卷，第156页。

③《涅槃无名论第四·奏秦王表》，《中国佛教思想资料选编》第1卷，第157页。

无余涅槃，是一种彻底斩断三界烦恼与一切因果之链的境界。

《涅槃无名论》说，所谓涅槃，“寂寥虚旷，不可以形名得；微妙无相，不可以有心知”，“然则言之者失其真，知之者反其愚”。因而僧肇以为，涅槃不仅“无知”而且“无名”，这是首先对于无余涅槃而言的。“无余者，为至人教缘都讫，灵照永灭，廓而无朕，故曰无余。”然而其“无名”论，却并没有将有余涅槃彻底排除在外，是何缘故呢？

其一、“有余无余者，盖是涅槃之外称，应物之假名耳”。有余、无余境界不一，然而其言说本身，都为假名则一；其二、从有与无的联系看，“涅槃非有亦复非无，言语道断，心行处灭”，“果有其所以不有，故不可得而有；有其所以不无，故不可得而无耳。”^①涅槃之无论有余无余，都系于世俗的有无而超于有无。许抗生说：“说涅槃为有，然已超越了生死，五阴（色、受、想、行、识）永灭；说涅槃为无，然其灵知独照而不竭。五阴永灭与‘道’（宇宙之真谛）相同，故其体虚而不改，所以不可为有；然而其‘幽灵不端’，‘至功常存’，所以又不可为无。因此涅槃应是超越了有无，泯灭了称谓，不可以有无来题榜的，涅槃只能是非有非无的，超言绝象的。”^②然而，如果仅从有无关系看，这有无，仅仅关涉于俗谛：

有无之数，诚以法无不该，理无不统。然其所统，俗谛而已。经曰：真谛何耶？涅槃道是。俗谛何耶？

有无法是。^③

涅槃关乎有无并非有无本身。“别有妙道妙于有无，谓之涅槃”，“而曰有无之外别有妙道，非有非无，谓之涅槃”。^④

《涅槃无名论》设问：“论旨云涅槃既不出有无，又不在有无。不在有无，则不可于有无得之矣；不出有无，则不可离有无求之矣。”这岂不是说涅槃“有名”了么？答案是“夫言由名起，名以相生，相因可相，无相无名，无名无说，无说无闻。经曰：‘涅槃非法非非法，无闻无说，非心所知’”。

“然则玄道（指涅槃）在于妙悟，妙悟在于即真，即真则有无齐观，齐观则彼己莫二。”这一“妙悟”对象，便是涅槃。涅槃有无莫二，不在有无而不出有无，超于有无之谓。

这里，《涅槃无名论》的佛学旨要与美学相系之处在于：

其一、所谓“无名”，实指假名。假名非涅槃，而涅槃不离假名。僧肇该文，主要内容有所谓“九折十演”^⑤，逐一展开关于涅槃问题的论析。其论析主题，在于涅槃究竟无名有名、品性与如何成就涅槃正果等佛学问题。正如前述，果然涅槃与有无相关，而涅槃“无名”抑或“有名”以及是否可被言说等，是值得一辨的。

僧肇断言：“涅槃无名”。“无名”一词，源于通行本《老子》“道常无名”^⑥句。道作为世界万类现象的本原本体，并非绝对不可言说，然则一经言说，却不是那个本原本体的恒常之道。道，不“在”言说之当下，而当下之言说又趋向于道；道，自当可勉强地给以命名^⑦，而一旦命名，道即不“在”又趋向于“在”。如此看来，道无“常名”又勉强可以“名”之。

涅槃是以佛家之言所表述的人类之一大绝对理想之境。因为是理想，其中蕴含了一定的美与审美因素，审美也是诉诸于、趋向于理想的。然而关于美，可以言说的，仅是世间无数美的东西、美的现象。而

①《涅槃无名论·开宗第一》，《中国佛教思想资料选编》第1卷，第158—159页。

②许抗生：《僧肇评传》，南京：南京大学出版社，1998年，第226页。

③《涅槃无名论第四·越境第五》，《中国佛教思想资料选编》第1卷，第161页。

④《中国佛教思想资料选编》第1卷，第161页。

⑤按：“九折十八演”为“‘开宗’第一”“‘核体’第二”“‘位体’第三”“‘征出’第四”“‘超境’第五”“‘搜玄’第六”“‘妙存’第七”“‘难差’第八”“‘辨差’第九”“‘责异’第十”“‘会异’第十一”“‘诘渐’第十二”“‘明渐’第十三”“‘讥动’第十四”“‘动寂’第十五”“‘穷源’第十六”“‘通古’第十七”“‘考得’第十八”和“‘玄得’第十九”。

⑥通行本《老子》第三十二章，王弼注《老子道德经》上篇，《诸子集成》第3卷，第18页。

⑦按：通行本《老子》第二十五章云，“有物混成”之“道”，“吾不知其名”，只能“字之曰道”，“强为之名，曰‘大’（按：太之本字）。”（见王弼《老子道德经注》上篇，《诸子集成》第3卷，第14页）

美的东西与现象的本原本体，即古希腊柏拉图所说的那个“美本身”，则是难以言说的，因而“美是难的”^①。柏拉图以为，惟有作为“上智”的少数“哲学家”可以“理解”与言说“美本身”，作为“多数”的“下愚”是力所不逮的，这是所谓“天才”说。这与中国先秦《老子》所说不尽相同。

涅槃既“无知”又“无名”。所谓“无知”，是与“般若无知”相一致的；所谓“无名”，实际也是涅槃和般若的共同特征，同时包含既不可言说又必加以言说这两个义项。好比以指指月^②。指非月，月非指。指为能指而月为所指，二者非一非二，非二非一。智者以指指月，月者有如涅槃，涅槃本身“无思”“无名”。涅槃与涅槃之名言，又二者不一，有如月与指不一。故不可将涅槃与涅槃之名言相互等同；涅槃与涅槃之名言，既不一又不二，有如以指指月，如无指，则何以指月？指固然并非月，然而倘若无指，月又在何处、何处是月即月之安“在”？因而，涅槃又因此涅槃之假名而得以“方便”。这便是《大智度论》所说的“义”（所指）与“语”（能指）的关系，亦即《涅槃无名论》所谓“涅槃”与“说涅槃”二者，是“无名”与“有名”、所指与能指的辩证关系。

与此相涉的美与美的东西，或称为美与美之现象二者的关系，也是如此。涅槃作为绝对理想，或可称为“原美”，此朗朗然之月也，真谛之谓，可指、可望而不可企及矣；涅槃修持及涅槃的假名，以指指月之谓耳，摄求之谓，俗谛之谓。“不在有无”而“不出有无”，其修持，其过程，其审视，其名言，可能有美的现象与审美因素“妙存”于此，又并非“美本身”。

其二、关于顿悟、渐悟二项，作为成佛、涅槃的方式问题，在中华佛教史上的思辨与论析，最著名而重要的，当推晋宋之际的佛教名僧竺道生。在此之前，先有僧肇《涅槃无名论》“诘渐”“明渐”等关于渐悟问题的诘问与阐述。这里，僧肇持渐悟之见，是与其师鸠摩罗什所持略同的。其主要理由有四：第一、涅槃本身圆融无碍，而“三乘”^③之于修道众生，因束缚过甚未能一次顿了，“结是重惑，而可谓顿尽，亦所未喻”。故只能渐悟。第二、涅槃妙境固然无分别而浑整为一，却是其道蕴无限的，故未能一次顿了。僧肇说，“况乎虚无之数，重玄之域，其道无涯，欲之顿尽耶？”又说，“为道者，为于无为者也。为于无为而曰日损，此岂顿得之谓？”^④第三、众生悟力不一，三乘修持果位有别，意气之“量”有限之故，故未能顿尽。“三乘众生俱济缘起之津，同鉴四谛之的，绝伪即真，同升无为（涅槃），然其所乘不一者，亦以智（般若之智）力不同故也。夫群有虽众，然其量有涯”；“夫以群生万端，识根不一，智鉴有浅深，德行有厚薄，所以俱之彼岸而升降不同，彼岸岂异？异自我耳”。^⑤第四、众生经“七住”^⑥而终未圆成，仍须进修“三阶”（三住），这是渐悟必行的反证。可见，僧肇是一个坚定的渐修、渐悟论者，显然与竺道生首倡且持顿悟说有异。

僧肇《涅槃无名论》专论“无名”，其所谓“言语道断，心行处灭”^⑦，是什么意思呢？这是说，所谓涅槃，须默照神会才是，如果一旦以“言语”说明，“道”（指涅槃）便不“在”；一经“心行”（思虑），“道”则“灭”矣。好比“说似一语即不中”“过尽千帆皆不是”“拣尽寒枝不肯栖”，千言万语，与涅槃无涉。在佛之涅槃的真理面前，言说与思考，是无用而无力的。这在佛教哲学、佛教美学上，属于语言哲学、语言美学范畴。然而，虽则僧肇不信任言语、文字，一切佛教宗门却又始终不舍于言语、

① 按：柏拉图《国家篇》云：“另一种（引者按：这里，柏拉图指少数哲学家）能够理解美本身，就美本身领会到美本身，这种人不是很少吗？”柏拉图《大希庇亚篇》云，“一切美的事物有了就成其为美的那个品质（按：指“美本身”）”。参见《柏拉图全集》第1、2卷，王晓朝译，北京：人民出版社，2003年。

② 按：《大智度论》云：“如人以指指月，以示惑者，惑者视指而不视月。人语之言，我以指指月令汝知之，汝何看指而不看月？此亦如是。语为义指，语非义也。”参见《大智度论初品中十方诸菩萨来释论第十五》，《大正藏》第二十五册，“般若部类”，龙树菩萨造、鸠摩罗什译《大智度论》卷九，P0125b。

③ 按：大乘所言“三乘”，为声闻（小乘）、缘觉（中乘）、菩萨（大乘）之总名。

④ 《涅槃无名论第四》，《中国佛教思想资料选编》第1卷，第164页。

⑤ 《涅槃无名论第四》，《中国佛教思想资料选编》第1卷，第166页。

⑥ 按：佛教有“十地”（十住）之说，以为渐悟成佛，须经“十地”即十个阶级才告成佛，又有修成于“七住”（七地）为“小顿悟”说。

⑦ 《涅槃无名论第四·开宗第一》，《中国佛教思想资料选编》第1卷，第158页。

文字。关于这一点，只要去看看一部大藏经，其实都是在言说佛教“真理”包括言说涅槃问题就可以了。即使僧肇本人，也不是在此以诸多文字，喋喋而娓娓地言说涅槃、般若的不可言说、不可思议吗？仅仅将这种种言说，看作佛教的“方便法门”罢了。《庄子》提出“非言非默”^①这一语言哲学命题，意思是“道”只能在“言”“默”之际。其实，佛教的涅槃与般若的所谓“真理”，也只能在“言”“默”之际，不过其哲学基础不同于庄子而已。

僧肇言说“无名”而倡言渐悟，其理由有四个，已如前述，且以第一理由最为重要^②。因而，值得在此简略讨论的，是佛教渐悟与审美之悟的关系。

在美学上，大凡审美的主体心灵一旦实现为审美直观，则意味着悟境已成。其悟觉的心灵结构与氛围、底蕴，必与一定现象的观照、直觉与体悟等相系。其间，必有静态而平和、暂时“忘”去是非、善恶与情感等因素的参与。康德从无功利的功利、无目的的目的、无概念的普遍有效和无概念的必然等四个方面，揭示了审美判断的内在心灵结构、氛围与底蕴。瞬时审美总是当下而“在场”的。审美，全神贯注于对象，便是所谓“凝神观照”；其时，宁和的心灵、心境必不可缺，大悲、大喜、狂躁、妒忌和阴郁等心境条件，必不利于审美，此之所以“生气灌注”；审美情感或曰美感，作为人的愉悦、幸福与崇高甚而灵魂之净化的情感方式，是一种基于且超越于人的生理快感的全人格的感动，因而，其历史和人文的内核便是心灵之悟。

悟，指精神的解放、心灵的顿了。佛教是最讲“悟”的宗教^③。作为对于世界真理、真谛的领会，主要由于悟之时间性、阶位与品性的不同，而可分渐悟、顿悟两类。小乘讲渐悟，大乘渐、顿互说。三乘之二的声闻、缘觉，尚谈不上真正的“悟”。自无始以来，惟有大乘菩萨的无漏种子，超越声闻、缘觉的位行而直了菩萨果性，这便是顿悟与渐悟的刹时实现；菩萨无漏，必须经过声闻、缘觉二乘果位、自浅而深、逐渐成就为菩萨，是为渐悟，这是指渐次圆成而非毕其功于一役。在时间性上，渐悟是一个历时性的悟，它是具有时段性的。

渐悟作为审美之悟的方式之一，在个人审美经验中，由于其经验是一个累积过程，经验有丰欠，学养须积累，悟力往往随之增强或减弱，所以审美渐悟不可避免，而且是历时性即具有时段性的；就一个民族、时代而言，其审美的实践及经验，同样也是一个历史性的不断展开的过程，这里，充满了可能而必然的渐悟。无论个人或群团的审美之悟，都可以是一个渐进过程。这里，充满了传播、影响、回互甚或倒退，是实践、经验的不断积累甚或反复。而且，审美的“慧海”广深无比，任何对于事物现象包括审美现象的观照，不可能一次臻成，或者说，完成了一次，不能保证此后就不会有第二、第三次直至无数次。所谓悟境，总是处于不同的历史与层次，它们无穷无尽。审美之所以可能实现为“悟”，是因为此悟的智慧内核，实际为熔融于意象之中的理性和理解力因素，即被称为悟性的那个东西，是被把握到的现象、情感与本体、思性兼诗性的相互渗融。这里，无论佛教所谓渐悟、顿悟的悟，还是审美之悟，决定此悟的广度和深度的，实际是那个融渗于诗性、与诗性相融的思性因素，或者可称之为识性、认识力，也是一个历史的成果。这一成果，永远不会彻底成熟。可见，无论僧肇所谓渐悟即历史性的审美之悟或是顿悟，都是“未完成时”的，都只能永远“在路上”。所谓渐悟，离弃而且不离于世间；而究竟之智，顿时悟于空幻、中道实相者，顿悟耳；审美之悟，包括渐悟、顿悟，悟在生活真理及其真实之境。审美相融于涅槃与中道，悟于世界意象与人类情感的底蕴。

关于悟的问题，在僧肇所著的其他一些佛学篇什中，亦往往论及，它有时与美、丑观念联系在一起。试以《答刘遗民书》一文为例。该文有云：

①《庄子·则阳》，王先谦《庄子集解》卷七，《诸子集成》第3册，第175页。

②按：《文殊师利问疾品第五》，僧肇《维摩经注》再次强调这一点。其文云：“群生封累深厚，不可顿舍，故阶级渐遣，以至无遣也。”

③按：“当人们怀着疑惑来到佛面前，他给的回答为他整个的教义提供了一个身份。‘你是神吗？’他们问他。‘不是。’‘一个天使？一个圣人？’‘不是。’‘那么你是什么呢？’佛回答说：‘我醒悟了。’”参见休斯顿·史密斯：《人的宗教》，刘安云译，刘述先校订，海口：海南出版社，2013年，第79页。

君既遂嘉遁之志，标越俗之美，独恬事外，欢足方寸，每一言集，何尝不远。^①

这是以“越俗之美”，来称许刘遗民的“嘉遁之志”“独恬事外”。所谓“越俗”，超越、舍弃于世俗之谓。“越俗”的“俗”，指儒的“有”与道的“无”这一类人生之境。因而这里僧肇所说的“越俗之美”，指佛悟之“美”。僧肇说：

公以过顺之年，湛气弥厉，养徒幽岩，抱一冲谷，遐迹仰咏，何美如之？每亦翘想一隅，悬庇霄岸，无由写敬，致慨良深。君清对终日，快有悟心之欢也。^②

这是以敬畏、崇仰之心，称“过顺之年”（按：六十多岁。《论语》子曰：“六十而耳顺”。）的慧远幽居于庐山的崇佛之“美”，并说，这是人间其他的美所难以比拟的。又称“君”（刘遗民）有居士“悟心之欢”。何为“悟心之欢”？惟有领悟空境的真谛，才得体验。又称颂云：

并得远法师《三昧咏》及“序”。此作兴寄既高，辞致清婉，能文之士率称其美。可谓游涉圣门，扣玄关之唱也。^③

这一种“美”，首先并非仅指文篇辞藻之美，这可以从“游涉圣门（佛门）、扣玄关（涅槃之境）之唱”一言得知。此“美”非比寻常。僧肇又有“妙尽”说。

疏曰：谈者谓穷灵极数，妙尽冥符，则寂照之名，故是定慧之体耳。

言象莫测，则道绝群方；道绝群方，故能穷灵极数；穷灵极数，乃曰妙尽；妙尽之道，本乎无寄。夫无寄在乎冥寂，冥绝故虚以通之；妙尽存乎极数，极数故数以应之；数以应之，故动与事会；虚以通之，故道超名外。^④

“穷灵极数”，指深契于涅槃之境。“妙尽”，指悟道臻于极致。极致的佛道，“妙尽冥符”，便是对于“涅槃”的“寂照”，达到所谓“道超名外”的境地，这便是“涅槃无名”。涅槃，缘名而“在”又不是“名”也不在“名”中，因而超乎“名外”。其实，这也便是绝对理想性的“妙尽”之“美”。

在中华美学史上，“妙”是一个活力四射且隽永有味的美学范畴。它由通行本《老子》首先提出，所谓“元（玄）之又元（玄），众妙之门”^⑤。老子所说的“道”，作为本原本体之美，是天下万类的“众妙之门”，可见，道是一种“根本妙”。这里，僧肇以“妙尽”称言佛教涅槃空境，是借道玄（无）之“妙”，来言说佛性空幻寂照之“美”与证印佛教涅槃之境。既沾溉于道玄之“妙”的假名又无滞累于此；既沾溉于“空”之假名亦无滞累于此，是不离假名而又超言绝象，这用僧肇《维摩经注》的话来说，叫做“美恶齐旨，道俗一观”^⑥。

最后还需指明，僧肇佛学的基本思想，主要在于大乘空宗的般若中观之学，它的“涅槃无名”说，虽然所说“涅槃”之见源自印度，却是中国化、中观化了的“涅槃无名”论。僧肇说：

如来去常故说无常，非谓是无常；去乐故言苦，非谓是苦；去实故言空，非谓是空；去我姑言无我，非谓是无我；去相故言寂灭，非谓是寂灭。此五者，可谓无言之教，无相之说。^⑦

从中观看，“说无常”不等于“是无常”，“无常”是“说”意义上关于无常的一个假名，并非无常本身。余皆可类推：“言苦”“言空”“言无我”与“言寂灭”，不等于“是苦”“是空”“是无我”与“是寂灭”。这里僧肇所论，大凡属于般若中观之言，所谓“无言之教，无相之说”，如是如是。唯《涅槃无名论》一文宗要，以“涅槃无名”为题，属于涅槃佛性论的佛学范畴，显与般若中观说有别。然则僧肇论“涅槃”，在其思维思想上，依然深受“般若中观”说的影响。僧肇言说涅槃“无名”，皆从有无、有名无名、真谛俗谛与动静等不落二边来加以论述、辨析。正如前引，僧肇《维摩经注》有“渐悟”说，

①《答刘遗民书》，《中国佛教思想资料选编》第1卷，第151页。

②《中国佛教思想资料选编》第1卷，第151页。

③《中国佛教思想资料选编》第1卷，第152页。

④《中国佛教思想资料选编》第1卷，第152、153页。

⑤《老子》第一章，王弼《老子道德经注》上篇，《诸子集成》第3册，第1页。

⑥僧肇《维摩经注·弟子品第三》，《肇论》，《中国佛教思想资料选编》第1卷，第172页。

⑦《中国佛教思想资料选编》第1卷，第175页。

且论“佛无国土”头头是道，所谓“法身无定，何国之有”“无定之土，乃为真土”^①。这的确显然将涅槃佛性论“般若中观”化了，《涅槃无名论》的佛教美学因素，亦应作如是观。

(责任编辑：张曦)

“Hermeneutics of Sunya the First Chapter”: Aesthetic Meaning of Sengzhao’s *No Knowledge of Prajna* and *No Name for Nirvana*

WANG Zhenfu

Abstract: *No Knowledge of Prajna* and *No Name for Nirvana* are the Buddhist works of Sengzhao in explaining sunya. The theories of Buddhist sphere adhered in these counterpart studies are different. “No knowledge of prajna” attains a mean way of view by dismissing obvious concept, category, logic, deduction and judgement, and relates itself to instant aesthetic instinct. “No name for nirvana” gives up names to attain unspeakable and unthinkable sphere, and merges into absolute aesthetic ideal and aesthetic comprehension. These two have a common way in improving the realm of Chinese aesthetic intention.

Key words: Sengzhao, no knowledge of prajna, no name for nirvana, aesthetic intention

①《中国佛教思想资料选编》第1卷，第170、169页。