

# 羅什譯《維摩經》詮釋傳統的形成及其問題

郭朝順

華梵大學哲學系教授

## 中文摘要

本文目的在於探討依《維摩經》鳩摩羅什譯本所形成的中國《維摩經》詮釋傳統之形成理由，及此一詮釋傳統中所函括的詮釋學問題。本文將透過兩個角度以進行觀察，一者藉由羅什譯《維摩經》的文本解析，另一則是通過傳統宗派哲學家的《維摩經》解經方法之考察，藉此雙向的對照，以呈現同一《維摩經》文本，宗派彼此之詮釋既相互影響，但也基於不同詮釋方法或者關注之重點的差異形成，造成《維摩經》解讀與理解之差異，此一同異交參現象乃形成漢傳《維摩經》的詮釋傳統。將此詮釋傳統納入當代詮釋學的脈絡來進一步反省，可與當代《維摩經》詮釋再作對照，形成更多元的《維摩經》詮釋視域。

論文進行的方式：先行梳理《維摩經》文本，特就羅什本為主進行閱讀分析，將其中的主要議題整理出來，同時也觀察羅什本用語之特色及其所引發之義理解釋之開展；然後再就中國古代的幾個傳統注疏的解經方法加以分析，並與第一階段的文本分析與議題整理，進行交互比對，以呈現不同注釋者所著重的問題，之後再就各家解經題之方式加以比較，指出各家注釋的相同與差異；然後再進行當代《維摩經》幾個主要的研究進路之回顧，以與傳統《維摩經》詮釋傳作對比；最後則將古今不同的理解與詮釋進路，置於當代詮釋學的脈絡之中，以呈現《維摩經》之一本多義的多元詮釋現象。



《維摩經》之一本多義，除從羅什譯《維摩經》，由羅什特定的譯文表述所形成特定的理解效果可資觀察之外，本文將分為文本語意詮釋、文化詮釋、生命實踐詮釋等三個角度，以觀察、析論不同詮釋活動過程中的具體方法，及其中所預設的前見；此項檢討不只及於中國古代的幾個注釋，也及於當代《維摩經》之研究。當代研究偏重文本詮釋，且視為一種單純的知識研究活動，其與古代除文本詮釋之外亦重視生命詮釋的態度有所不同，但二者其背後也都含蘊了所處時代的文化態度，因此也都帶有自覺或不自覺的文化詮釋於內。如能理解這些不同的詮釋進路，當可解釋一經多義的現象，也可掌握不同詮釋的貢獻及限制。

**關鍵詞：**《維摩經》、鳩摩羅什、詮釋學、語意學、理解效果



# Formation and Problems within the Hermeneutic Tradition of Kumārajīva's *Vimalakīrti-nirdeśa*

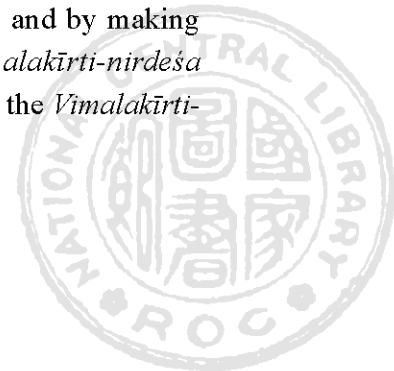
KUO, Chao-shun

Professor, Philosophy Department, Huaan University

---

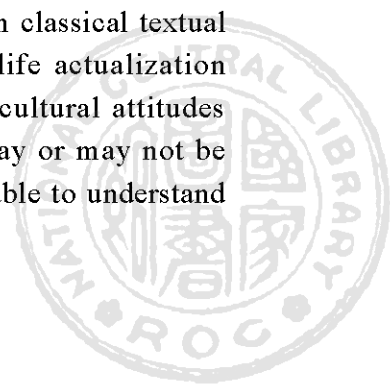
## Abstract

The aim of this paper is to examine the reasons for the formation of the Chinese tradition of hermeneutics of the *Vimalakīrti-nirdeśa* which is based on Kumārajīva's translation of the *Vimalakīrti-nirdeśa*, as well as the hermeneutical problems which are contained within this tradition of hermeneutics. This paper will proceed in its examination from two angles, the first being an analysis of the text of Kumārajīva's tradition of the *Vimalakīrti-nirdeśa*, and the second being a review of the interpretative methods of the *Vimalakīrti-nirdeśa* by the philosophers of the traditional schools. By a comparison between these two approaches we shall show the mutual interaction of the hermeneutics between the schools with respect to the same text of the *Vimalakīrti-nirdeśa*. Yet, due to development of differences in different hermeneutical methods or points of emphasis, there is the creation of differences in the interpretation and understanding of the *Vimalakīrti-nirdeśa*. This phenomena of the interaction between the commonalities and differences brought about the Chinese hermeneutic traditions with respect to the *Vimalakīrti-nirdeśa*. We shall reflect on these traditions of hermeneutics as we bring them into the modern theories of hermeneutics, and by making another comparison with modern hermeneutics on the *Vimalakīrti-nirdeśa* we can form multifaceted hermeneutic points of view toward the *Vimalakīrti-nirdeśa*.



The methods employed in this paper include: First, an overview of the text of the *Vimalakīrti-nirdeśa*, in particular an analysis of Kumārajīva's tradition of the text, for which we shall clarify some of the important topics, as well as simultaneously looking at the specific features of Kumārajīva's terminology and the development of the interpretations that this brought about. Second, we shall carry out an analysis of the several interpretative methods of understanding of the classic Chinese traditions, and then make a comparison with the textual and topical analysis carried out in the first part, to reveal the problems emphasized by the different interpreters. Third, we shall make a comparison between the different methods of interpreting the text, to show the commonalities and differences between the various interpreters. Finally, a review of the methodological avenues of the important modern studies of the *Vimalakīrti-nirdeśa*, placing them within the lines of modern hermeneutics, in order to reveal the phenomena of multifaceted hermeneutic approaches of a single yet multivalent *Vimalakīrti-nirdeśa*.

Concerning a multivalent yet single text of the *Vimalakīrti-nirdeśa*, apart from Kumārajīva's translation of *Vimalakīrti-nirdeśa* and the observable situation wherein the specific translation terminology of Kumārajīva's text lead to specific kinds of interpretation, this paper will also look into three points of view, namely semantic hermeneutics, cultural hermeneutics, and life actualization hermeneutics, by examining and analyzing concrete methods within the hermeneutic process, as well as prejudices within that. This reflection not only concerns the classic Chinese interpretations, but also modern research on the *Vimalakīrti-nirdeśa*. Modern research leans heavily toward textual hermeneutics, which it sees as a kind of pure and simple intellectual research movement. This differs from classical textual interpretations which also emphasize the attitude of life actualization hermeneutics. Even though both of these contain the cultural attitudes of their respective background place and time, they may or may not be aware to include such cultural hermeneutics. If we are able to understand



these different avenues of interpretation, we can interpret the phenomena of multivalency in a single text, and secure the contributions and limits of different types of hermeneutics.

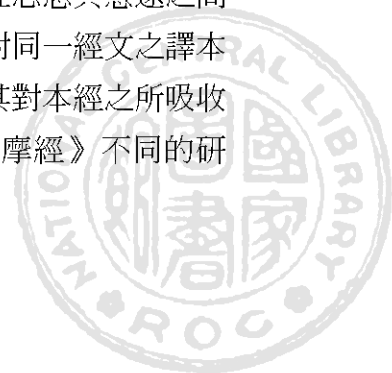
**Keywords:** *Vimalakīrti-nirdeśa*, Kumārajīva, hermeneutics, semantics, interpretative effect



## 一、羅什譯《維摩經》文本中所含之義理主題

現存《維摩經》的三個漢譯本，皆分為十四品，品名譯文雖略有不同，但大體一致。由於隋唐的諸宗注疏，主以鳩摩羅什（344-413，一說 350-409）譯本為依，唯一使用玄奘本的只有窺基，至於比此更早之支謙（約三世紀）本，因其文意晦澀，且因羅什本的廣弘，故目前看不到對支謙本的注疏。因此，本文便以羅什為主要對象，並參考玄奘（602-664）譯本，先就各品經文選擇其主要論述的內容，再分析其中所含蘊的佛教義理問題，然後以義理為主軸，觀察羅什本譯文所引發的義理主題，除此之外，亦要歸納呈現羅什偏好的譯語形式，以此說明其在中國古代《維摩經》的詮釋傳統中，所引發理解效果。

依於羅什本而作的經疏除了僧肇（284-413）編《注維摩詰經》外，另有慧遠（523-592，地論宗）、智顛（538-597，天台宗）、吉藏（549-623 三論宗）幾個疏釋，還有後來窺基依玄奘譯本所作之注疏；但窺基所承不同、立場亦異，故窺基的疏可將另文論述，本文略提一二。僧肇所編的《注維摩詰經》是羅什翻譯本經時的問答紀錄，尚未由清楚的宗派哲學立場上來對《維摩經》進行疏解，但是僧肇在該著作所提出的一些重要概念，如「本跡不二」之思想，卻是後來幾個注疏參考的重要解經範疇，而這些概念常有中印文化交疊之線索。至於地論之慧遠、天台智顛與三論吉藏，三者之間生存活躍的年代有所重疊，其間的學術關係頗值想像，如智顛與吉藏皆宗中觀，但前者強調的是圓融佛性中道的立場，後者則以無所得之不二中道聞名；智顛對佛性思想與慧遠之間的關係及差異，也是值得留意的事。本文基於彼等針對同一經文之譯本的不同詮釋的比較，一方面可以釐清宗派思想特色及其對本經之所吸收的成份的關係；但，據此也將更進而透過其現代《維摩經》不同的研



究進路之比較，由詮釋學的角度以觀察中國《維摩經》的詮釋傳統與現代詮釋之開展，以呈現古今《維摩經》之理解與詮釋的多種面貌。

### （一）羅什本《維摩經》的品名問題

漢譯《維摩經》三個版本的品名對照如下<sup>1</sup>：

	支謙本／ 佛說維摩詰經	鳩摩羅什本／ 維摩詰所說經	玄奘本／ 說無垢稱經
1	佛國品	佛國品	序品
2	善權品	方便品	觀不思議方便善巧品
3	弟子品	弟子品	聲聞品
4	菩薩品	菩薩品	菩薩品
5	諸法言品	文殊師利問疾品	問疾品
6	不思議品	不思議品	不思議品
7	觀人物品	觀眾生品	觀有情品
8	如來種品	佛道品	菩提分品
9	不二入品	入不二法門品	不二法門品
10	香積佛品	香積佛品	香臺佛品
11	菩薩行品	菩薩行品	菩薩行品
12	見阿闍佛品	見阿闍佛品	觀如來品
13	法供養品	法供養品	法供養品
14	囑累彌勒品	囑累品	囑累品

三個譯本皆區分為十四個章節，若就品名的差異來看，主要差異乃在 5、7、8、9 四品，其中羅什本第 5 品〈文殊師利問疾品〉在支謙本中譯為〈諸法言品〉，玄奘本譯為〈問疾品〉；第 7 品羅什本為〈觀眾

※ 收稿日期 2015.2.11，通過審稿日期 2015.6.7。

<sup>1</sup> 本文因引用經文次數眾多，故除必要特別注明之處，否則只在正文之中標明譯本名品名。



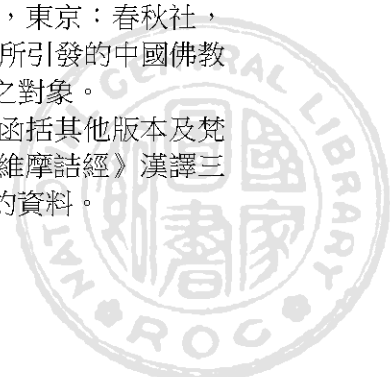
生品〉、支謙本為〈觀人物品〉、玄奘則為〈觀有情品〉；第 8 品羅什本〈佛道品〉、支謙本為〈如來種品〉、玄奘為〈菩提分品〉；第 9 品羅什為〈入不二法門品〉、支謙〈不二入品〉、玄奘為〈不二法門品〉。

其中特別是羅什本第 5 品〈文殊師利問疾品〉，此一品的品名及內容影響重大，幾乎是所有對於《維摩經》內容之印象都是由此而發，但後譯的玄奘本只譯為〈問疾品〉，若就現存梵本<sup>2</sup>來看，確實沒有標明「文殊師利」之名，只有「問疾」( glānapratīsaṃmodanā )<sup>3</sup>；而第 7 品玄奘的品名為〈觀有情品〉，與羅什譯及支謙本，三者皆不相同，以支謙之「人物」來說，一般是指「人」而言，而羅什譯為「眾生」應是最泛的，因為眾生可包含有情與無情眾生，若只取其狹義只指有情眾生的話，則與玄奘譯語相同；然而與此相對之梵本原文為 devatā，應譯為「諸天」或「天人」，由於本品有天女散花的故事，故應合於梵文的 devatā，不知漢譯三本是採意譯，或者所依之梵本不同，所以與今存梵本都有不同。

其次，羅什本第 8 品〈佛道品〉之「佛道」一詞，與支謙譯為「佛種」，玄奘譯為「菩提分」這三者明顯有不同的理解。就「佛種」一名來看，它指的是佛種姓 (tathāgatagotra) 這與現存的梵本相同，可是羅

<sup>2</sup> 本文所引梵本參見大正大學綜合佛教研究所梵語佛典研究會編校，《梵藏漢對照『維摩詰經』》，東京大正大學出版會，2004 年，以及大正大學綜合佛教研究所梵語佛典研究會編校，《梵文維摩經——ポタラ宮所藏寫本に基づく校訂》，東京：大正大學出版會，2006 年。根據前述的梵本進行日譯，有西野翠、高橋尚夫，《梵文和譯維摩經》，東京：春秋社，2009 年；但該書與本文企圖探討鳩摩羅什譯《維摩經》所引發的中國佛教的《維摩經》詮釋傳統關係不大，因此不作為本文參考之對象。

<sup>3</sup> 支謙本與其他兩個漢譯本出入較大，其最後一段經文已函括其他版本及梵文本第 6 品一開頭的部分經文。涂豔秋教授整理的「《維摩詰經》漢譯三家經文對讀」資料中也提及這點，感謝涂豔秋教授提供的資料。



什譯為「佛道」則是具有引入了中國的「道」思想進入到本經之中的效果，而「道」思想在中國文化的脈絡中一般指一種普遍的原理，乃至其普遍性可由較為一般的實踐之「道」，如《禮記》：「大道之行也」，進而被上升傾向於指涉一種形而上的普遍的真理，如老子所謂的「道可道非常道」，如此則「佛道」一詞可能引發一種普遍的成佛原理的討論，而非原本素樸的「佛種姓」的說法。至於玄奘所譯「菩提分」一詞，應是從如何成就菩提的支分的角度來翻譯的，此譯就無「佛道」一語的形上意味，而偏向因地實踐修行的觀點，這就和「大道之行」的用法較為相近，與「佛種」一詞相當，則可能偏向實踐之道的角度，而非直接從「佛種姓」本身的定義來看。不過，其實本品的確包含了兩個議題，一個是關於佛道，或者修行佛法之問題；另一則是何謂佛種姓之問題；現存的梵本以種姓為品名同於支謙本，顯示二者的版本可能較為近似。

最後，羅什「入不二法門」的譯文同於梵文 *advayadharmamukhapraveśa*，支謙顯然是直譯為「不二入」但少了「門」( *mukha* )，但玄奘本則不知為何少掉「入」( *praveśa* ) 的動作義。就羅什的譯文而言，「不二法門」不是一種客觀的理論，一定還有趣入的動作；而本品三十三位菩薩各說不二法門後，由維摩詰的默然為結，文殊乃讚嘆「是真不二法門」是為弘傳最廣的說法，羅什的譯本將言默及二與不二相對照的方式，固然是經文本有的，但其特殊的用語方式，也是造成本經與魏晉的「言意之辯」相連結的重要因素。

## (二) 《維摩經》各品的主要義理問題之分析及整理

接下來對羅什本《維摩經》的文本進行分析，分析的方式是就文本整體所呈現內容，擷取其中的義理主題，並且區分為主要議題及次要議題（如無明顯次要議題者則省略），先表列如下，然後再進行說明何以



區分出這些義理主題的理由：

鳩摩羅什本	義理主題
佛國品	主：佛土 次：一音說法
方便品	主：方便示現 次：白衣說法
弟子品	主：破聲聞諸法門，以勝義空義破世俗假名，引導思考以大乘義來理解佛法
菩薩品	主：對大乘的方便說法的不了義部分，加以揭示批評 次：與法供養品「四依」說呼應
文殊師利問疾品	主：疾病問題，包括疾之起滅因，疾相，如何慰喻有疾菩薩，菩薩如何面對疾病 次：菩薩慧與方便的「解縛」問題
不思議品	主：由不思議神通的顯示，顯示不思議解脫的法門 次：魔王多是住不可思議解脫菩薩，以方便力故，教化眾生，故呈現一種以「轉化」觀點面對痛苦的修行態度
觀眾生品	主：如何觀待眾生，包括觀眾生如幻前提下，怎樣才是真實的慈悲喜捨，以及如何看待眾生的欲貪煩惱問題 次：一切法皆解脫相，乃至姪怒癡性即是解脫
佛道品	主：什麼是究竟佛道（或者佛法），「行於非道，是為通達佛道」的敵對相即語正式出現 次：什麼是如來種姓？即何謂佛子
入不二法門品	主：提示「不二」的種種看法，但以性空思想為主以消解種種二元分別，但性空可表現在「觀念」、「實踐」與「言說」問題三個側面，因此本品有多種詮釋的可能
香積佛品	主：藉由他方的香積佛土來肯定此土的娑婆世界，說止惡揚善之法 次：十善法、往生淨土八法
菩薩行品	主：菩薩行的解脫思想為「不盡有為，不住無為」；即不捨世間，不住涅槃 次：影響到全然肯定世法思想的發展，甚而形成一重世界觀



見阿闍佛品	主：觀實相即見佛 次：維摩詰的來歷——由妙喜國來生
法供養品	主：信解、受持、讀誦、解說、守護緣起性空之正法即最高的法供養 次：四依與法供養之關係
囑累品	主：此法難傳的理由；菩薩傳法應具態戒與觀念之囑咐 次：否定以「取相分別」的方式來解讀本經法門

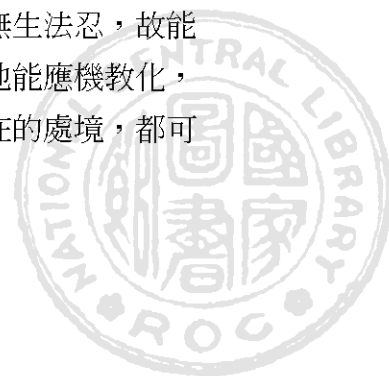
### 1. 佛國品

本品主要的課題為「佛土」問題。「佛土」即表佛教菩薩行的理想，但佛土是屬於三種可能的形式：(1) 佛土本有常在，眾生不見，由心之轉化即能見佛土；(2) 佛土本自空寂無相，方便示現為有相莊嚴；(3) 佛土在他方，要由諸菩薩建立；然而玄奘本將本品品名譯為〈序品〉，並不標明「佛國」，因此「佛土」對玄奘而言，可能是本經的開題形式，而不被視為主要課題。

次要問題：「佛以一音演說法，眾生各各隨所解」，這顯示大乘佛教反對一種文本中心或者權威主義的立場，而是重視多元詮釋的可能；就本經而言，此一立場似也一樣應當應用於對本經的詮解，如此則本經的各種議題，也當有更多不同理解的可能，然而何為佛之一音本身？或者各種詮解都只是眾生各各的本性、前見下的理解。

### 2. 方便品

本品主要課題為「方便示現」，指維摩詰居士因得無生法忍，故能辯才無礙、遊戲神通，隨緣示現。除了白衣身分之外，他能應機教化，乃至以身疾教化眾生。易言之，一切身、行乃至各種存在的處境，都可被視為或用為菩薩教化眾生的方便示現之手段。



次要問題是說法者的身分問題。因本經的主要角色是維摩詰居士，故若只重視其為得無生法忍之大菩薩，方有遊戲神通方便說法的力量，則那一種位階的菩薩具有此能力是一個問題；但若著重其居士身分，則白衣居士說法甚而訶責聲聞弟子，則改易了以出家眾為尊的傳統觀念便開始受到挑戰，這一點是頗受到中國古代佛教徒的重視，這二種問題共同的便是對說法者「人」的特殊性的重視，所以如慧遠的注疏，便強調經題「人、法」並立的特色，作為解經的重點，尤當將「維摩詰居士」對比其他被批判者而言，顯示大乘菩薩行者的具體人格典範之時，後來的注釋者也都重視此一要點。<sup>4</sup>

### 3. 弟子品

本品顯示大乘觀點對聲聞觀點的對破、批判或者解構（玄奘便直接譯為〈聲聞品〉），藉由維摩詰居士之口，顛覆了聲聞乘已習以為常，信以為真的觀點。而其立論的依據，即在以對於諸法假名的揭露，目的在使佛教的修行回歸到完全去除遮蔽的性空立場，乃至以畢竟空義來是真正的解脫。

其批判或解構聲聞的對象、機緣及議題包括：

<sup>4</sup> 程恭讓對於《維摩經·方便品》中善巧方便思想，進行其與大乘佛典關係之語源學的考察，他也引用了大正大學梵語佛典研究會校訂出版的《梵文維摩經》的資料，並進行新譯的工作。該文特別是將〈方便品〉所涉及的關於現實生活的不同面向的敘述，分解為「維摩詰35句」，以論證本經「方便善巧」的思想是與般若思想之間有必然的互補關連，但作者反對中村元以「現實生活的肯定」為《維摩經》思想的重點，是誤讀了《維摩經》，因為菩薩方便行是為菩薩行的工具而非目的。見氏著，〈《維摩詰經》之《方便品》與人間佛教思想〉，《玄奘佛學研究》18，頁180-188。本文也同意其對本經「善巧方便」思想的詮釋及其對中村元的批評；筆者在下文也提到中村元文章的觀點是從文化的角度來開展，但有循環論證的嫌疑。



- (1) 舍利弗——宴坐——不斷（世法）而出世間是真宴坐。
- (2) 大目犍連——為白衣說法——如法說：法常寂滅，無說無示，無聞無得，為幻人說。
- (3) 大迦葉——乞食——住平等法，無分別心，以行乞食。
- (4) 須菩提——取食——離諸法想取食，「與眾魔共一手作諸勞侶。」「文字性離，無有文字，是則解脫」。
- (5) 富樓那彌多羅子——為新學比丘說法——「觀此人心，然後說法」。
- (6) 摩訶迦旃延——為比丘說無常、空、無我、寂滅——重解「無常、空、無我、寂滅」義。
- (7) 阿那律——天眼——無為法如何有見？
- (8) 優波離——比丘犯律行——罪性本空。
- (9) 羅喉羅——出家功德——功德是假名。
- (10) 阿難——世尊身疾——法身無疾，疾乃示現（同於維摩）。

#### 4. 菩薩品

相較於弟子品之破聲聞法，本品亦批判部分大乘之方便說法，指出這些說法一樣具有不了義的特質，其表示的是畢竟空義了為究竟勝義。批判的對象及問題包括：

- (1) 彌勒——「何生得受記？」——無生受記，眾生畢竟寂滅即涅槃相，寂滅是菩提。



- (2) 光嚴童子——道場是什麼——「一切法是道場，知諸法空故」。
- (3) 持世菩薩——天女魔嬈——法樂過於五欲樂，無盡燈法門。
- (4) 長者子善德——何謂法施——「無前無後，一時供養一切眾生，是名法施之會。」「菩薩住是法施會，為大施主，亦為一切世間福田」。

### 5. 文殊師利問疾品

本品乃維摩居士藉身疾以說法，而其應對的不是待批判的對象，而是可以平等與談的對手文殊菩薩，但二者的對話有兩階段，第一階段呈現對話的平等基礎，先是由維摩詰居士提問「善來！文殊，不來相而來，不見相而見」而文殊答以「如是！居士，若來已更不來，去已更不去。所以者何？來者無所從來，去者無所至；所可見者，更不可見」兩人的對話完全呈現對性空思想的理解，因此確認了彼此的正見之後，文殊便開始「問疾」。然而問疾本是慰問之意，梵文是 *pratisammodanā*，可是經文的內容卻是環繞在「疾病」問題的問答，固然這也未離開慰問的活動的範圍，但是借題發揮的意思是十分明顯的。

第二階段的問答，即是文殊的慰問語，雖然文殊的提問是以世俗方式提問，但基於前一階段的立場肯認之後，維摩便不會誤解，而且維摩居士不再停留在以「遮遣」方式回應文殊的勝義問題，而是以「直述」語的方式表達對於疾病問題的看法，文殊所提的問題及維摩的回答，概括為下列幾項：

- (1) 病之起滅：「從癡有愛則我病生，以一切眾生病是故我病，若一切眾生病滅則我病滅」、「菩薩病者以大悲起」。



- (2) 病相：「無形不可見」病非與身合非與心合，非四大亦非離四大。
- (3) 慰喻：「以己之疾愍於彼疾」。
- (4) 病疾者心之調伏：無我，則無實有受病者；引申出菩薩之智慧與方便之間的應是互運的解縛問題：「無方便，慧縛；有方便，慧解」；「無慧，方便縛；有慧，方便解」。

## 6. 不思議品

本品藉由維摩詰居士所展現的不思議神通，以點出本經的不思議法門。不思議神通可看作是譬喻，或看成禪定境界，在其示現神通之前，維摩居士與舍利弗的問題，是一引子，引出不思議神通出現的理由，即在法為「寂滅」，「無行處」，無取捨等等，即是諸法空性，故能示現一切諸法。其示現的神通包括：大能入小，故須彌可入於芥子；三千世界之不去不來；時間長短之互入，不增不減；遍示十方而又不動本處；化身無限，出聲無限。

除了證悟空性故能行各種神通的說法外，本品的次要議題則是提出了不思議解脫的實際主張，「十方無量阿僧祇世界中作魔王者，多是住不可思議解脫菩薩，以方便力故，教化眾生，現作魔王。」「以方便力，而往試之，令其堅固」，故不思議解脫即以一種「轉化」為主的觀點，作為面對痛苦逼迫（魔王）的修行態度。但接續由空性故能示現神通的說法來看，此一轉化當也是由於體證空性才具有的能力。目前當未明顯見到敵對者直接相即的說法。



## 7. 觀眾生品

菩薩行的重點在於度眾生，本品在談如何度眾生之前，先說如何看待（觀）眾生，順著觀眾生的問題來開展，先說觀眾生如幻化人，然後談如何是真實的慈悲喜捨，且是一慈一切慈的不可思議之度脫，其理由即在於「從無住本立一切法」的理由上，這也與龍樹「以有空義故，一切法得成」之說相符。

然天女散花引發另一個相關的問題，即如何看待解脫與極為敵對相違者之間的關聯，其中天女便代表這樣的角色；本經提出「一切諸法皆解脫相」，理由當然還是與性空假名相關，因「菩提無住處，是故無有得者」但是「姪怒癡性即是解脫相」的說法，若特別從「即是」的角度來看，則有更強烈的敵對相即或者圓融思想的理解會被激發出來。

## 8. 佛道品

佛道品的內容若順著天女散花所引出的主題：「姪怒癡性即是解脫相」來閱讀，且特別著眼於敵對者間的「即是」關係，則將更強烈地證成敵對相即的說法，因「維摩詰言：若菩薩行於非道，是為通達佛道」這個說法賦予所有原被視為與解脫相違敵對的非道，具有一種可與通向佛道的方便性的價值，但是「不違」佛道與「即是」佛道，意義的強度不一，可是至少雜染與煩惱並不被排斥，也不被視為與大乘佛道對立的思想，在此明確出現。「譬如高原陸地，不生蓮華，卑濕淤泥乃生此華」；「煩惱泥中，乃有眾生起佛法耳！」「塵勞之疇為如來種」這些說法，都啟發天台圓教，乃至性惡法門的出現。

然而羅什譯文中的「佛道」可從性空假名故令諸法不相違的理解，進至由抽象的佛道來論述一種普遍的形上原理是的另一種理解向度；至



於玄奘的品名及內容之譯文，並無如此強烈的效果，而是顯示一種透過面對非趣（不合佛法）的修行，以逐步究竟趣向佛道的理解；其原因便在於玄奘不是使用一種敵對者間的「即是」來翻譯，所以較不會呈現如此的理解效果。

本品除了佛道的議題外，本品尚有何為「佛種姓」的問題，所謂佛種姓原為佛子的意思，順著羅什上述的譯法，一切凡夫各種煩惱，也會在此被理解為與佛種姓之不二的「即是」義；但若佛種姓被解讀為普遍的「佛性」概念，則羅什的「即是」的理解，更引發形成形上佛道之超越一切分別對立之不二性的思維。至於若順著玄奘，則會傾向凡夫之種種煩惱都是待克服的，所以並不會呈現像羅什普遍的形上學式的佛道之理解。

### 9. 入不二法門品

本品共有三十四位菩薩展現自己的不二法門，就其內容可更作各種不同的歸類，但基本上本品的「不二」主要依「性空」思想為前提，而又可分為觀念、實踐與言說三個不同的面向來看。從「觀念」來看，若承羅什上品譯文而開展，且強調由敵對相即進至不二法門，即是一個圓融思路的徹底發展，我以為這是引生天台圓融思想的理由。但也可就「言說」角度來看，由於一切言說終是分別，唯默然實顯不二的角度來解讀，呈顯性空無分別說以蕩遣一切分別言說之不二。另外則可從「實踐」面以取消觀念思想上之不二，更還有由默然以統諸言說之不二，此皆由「悟入」之活動即為不二來談。由此看來，不二法門卻有各種不同的解釋空間，故吉藏的注釋特重本品確有道理。



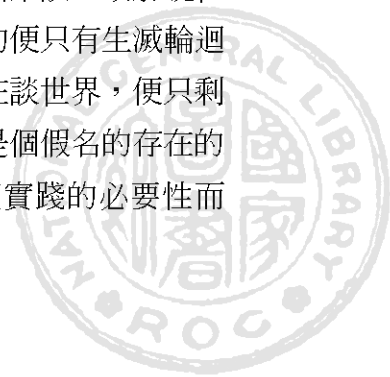
## 10. 香積佛品

本品藉由他方佛土反過來肯定此土，同時也顯示佛土差別，但盡皆同一朝向解脫。他方香積佛土無有文字說法，但以妙香令眾生得入「律行」（意：調伏）；此土以剛強語調伏眾生，說止惡禁戒之法，又說揚善之兩類法門：(1) 十善法：六度、除八難、大乘法、諸善根、四攝；(2) 生於淨土之八法。

## 11. 菩薩行品

本品藉由維摩居士以神力將已食香積佛土香食之大眾，攝持往謁佛陀作為起點，強調有為法與無為法皆是解脫法門，有為法是有盡法，無為法は無盡法，但菩薩行應「不盡有為，不住無為」。不盡即是不捨有為法，不住則是因為無為空法無可住。經文指出香食與佛身乃至任何一種言說或非言說都平等而觀之：「諸所施為，無非佛事」。

此一不盡有為、不住無為之思想，乃確認在有為的生滅法世界之中的各種修行實踐之必要性，同時也更強調了菩薩行絕不能停留在涅槃界，以純一寂滅為足，因為涅槃無為法也必不可住、無可住，是以解脫必在有為法之實踐上得以逐步成就。這個說法可以理解為本經強調菩薩行於世間，於世間度眾的必要性，但擴大對「不盡有為，不住無為」的詮釋，不止於就菩薩行的原則來說，而是對世間的存在的形上觀念談的話，這時便會將原本佛教的兩重世界觀，修改為一重世界觀，因為涅槃無為法既為空性不可說不可住，所以不能從「存在」面來談，故解脫世界只能是一種實踐的向度，而實際可就存在角度言說的便只有生滅輪迴的有為法世界，於是若不就存在談世界則已，一就存在談世界，便只剩下有為法界。若不能了解就存在面言有為法界也不外是個假名的存在的話，則可能無法分辨所謂有為法界之存在乃是就菩薩實踐的必要性而



言，而非指一真實存在的世界，進而由此產生全盤肯定世法的觀念，認為只有有為法界是真實的。如此便找到了一項可以觀察古代詮釋者的關鍵，就其究竟是偏向於那一種理解的向度以判斷其詮釋成果與經典文本的含義間的距離。

## 12. 見阿閼佛品

本品的主要問題是在一開始佛問維摩：「汝欲見如來，為以何等觀如來乎？」維摩：「如自觀身實相，觀佛亦然」，相對羅什譯本是從「實相」來談觀佛，奘譯本則稱「我觀如來都無所見」；二本的意思相同，都是以空性來談佛法身。但一佛具法身與生身，就如二諦之別一樣，故維摩與世尊的問答是就勝義而言。後來說明維摩詰是來自阿閼佛（Akṣobhya Buddha 即不動佛或無動佛）的妙喜國，以此解釋維摩居士何以有如不思議解脫的神通智慧力，這乃世俗諦的說法，以此隨順世俗，勸行修持。

## 13. 法供養品

本品同於一般的勸行，強調信解、受持、讀誦、解說、守護即為法供養。並以藥王如來時寶蓋王千子之一的月蓋王子之因果（即釋迦佛的本生）為例。但信解、受持、讀誦、解說、守護的內容為「說眾菩薩所行之道，依於諸法實相之義，明宣無常、苦、空、寂滅之法」。但特別的是，本經還強調依四依，不復起諸見：「依於義，不依語；依於智，不依識；依了義經，不依不了義經；依於法，不依人。隨順法相，無所入，無所歸……作如是觀十二因緣無有盡相，不復起見，是名最上法供養」此四依之觀點，即表現大乘佛教之非文本中心主義的立場，而是重於依正智、正解的理解詮釋。



#### 14. 囑累品

本品先區分兩種菩薩，「一者好於雜句文飾之事，二者不畏深義能如實入」，顯示本經之深義，非不畏者乃能入。然後再進（一步）分析新學菩薩面對本經之深義何以不能確定而有疑畏的理由，也有兩種：「一者所未聞深經，聞之驚怖深疑不能隨順，毀謗不信」；「二者若有護持解說如是深經者，不肯親近供養恭敬」。玄奘本譯細分為四種，但內容相差不大。對於信解本經者，亦區分兩類不能證悟無生法忍者：「一者輕慢新學菩薩而不教誨，二者雖解深法而取相分別」。玄奘本譯為四種，將羅什的「輕慢、不教」分成兩種，但羅什的「雖解深法而取相分別」與玄奘譯不同，玄奘「三者甚深廣大學處不深敬重，四者樂以世間財施攝諸有情」。

本品對菩薩作如是分別，旨在說明說法者與傳法對象之問題，與傳法者自己應克服自己的限制，特別是不能輕慢不信之新學菩薩，以及不可以「取相分別」的方式來理解本經之深法。但奘譯本，對於後者譯文與羅什並不一致，並未有以「取相分別」為病。不知是其所依梵本有譯所致，或者二人的理解不同。

## 二、羅什譯《維摩經》的主要義理主題、語言形式及理解模式

### （一）《維摩經》文本的主要義理分類及論題強度

本經之性質，現代學界一般性的看法，是將之歸屬於般若思想中觀系統，如拉莫特（É. Lamotte）<sup>5</sup>、印順的觀點<sup>6</sup>，古代中國的《維摩詰

<sup>5</sup> É. Lamotte 將本經視為一部純粹中觀經典，見É. Lamotte 著，郭忠生譯，《維摩詰經序論》，南投：諦觀雜誌社，1990年，頁61。

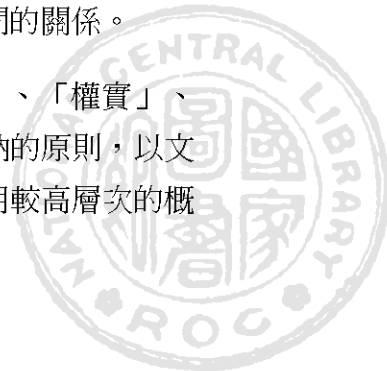
<sup>6</sup> 印順將本經歸為文殊師利法門，見印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，台北：正聞出版社，1988年，頁981-989。



經》注釋家，基本上也不會反對這樣的觀點，但是漢傳佛教的中觀學，其實有不同的理解與發展。可是與其說它是由於對中觀學的解讀有異而產生，倒不如說，對於佛經的理解乃為中觀學的理解基礎與前提，因為古代漢傳佛教學者，畢竟不是純粹的知識性格，還是以信仰為前提，在尊重佛所說的經典為前提，來理解中觀學，因此對於《維摩經》的解讀也是形成漢傳中觀思想的一個重要的原因。然而，由於佛經之間本有不同的重點，乃至彼此可能會有義理的衝突，對於基於信仰為前提，且並不完全熟悉印度佛教的歷史發展的中國佛教徒而言，這是不可思議的情況，因此中國古代佛教徒便採取「判教」的方式來理解全體佛教，以建構完整的佛教之圖像。不過，判教的活動就如一種並未先有完整圖像（但只具有整個圖像之片斷）為參考的拼圖的工作，判教者乃尋求符合某種可拼合之特性的線索以構成拼圖，拼圖者（判教者）不是單純的「還原」印度的佛教圖像，而更接近一種「建構」的地位，特別是他們並無法掌握到印度佛教的史實，大部份只能依賴經典文本所傳遞的訊息為依據，而且是被翻譯出來的漢譯佛典的文本。

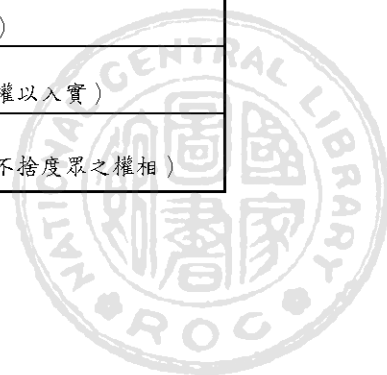
是以，中國古代《維摩經》的詮釋者們，對《維摩經》的解讀，不只是為了解釋《維摩詰經》這部經典的內容，或只依本經而單獨解釋本經，對於本經之解讀即是立於一種詮釋者所理解或所建構的整體佛教之圖像來理解，換言之，對本經的解讀也是提供此一圖像之建構的線索；二者乃呈現為一種詮釋循環。為了呈現此一詮釋循環的現象，筆者先依上節中所觀察整理出來的《維摩經》之各品之義理問題，然後參酌其在古代中國傳統注釋者所特別重視的議題，以呈現二者之間的關係。

《維摩經》14品的義理問題，可以歸納為「佛土」、「權實」、「不二」、「實踐」及「佛經詮釋」等幾項問題。此歸納的原則，以文本所帶出來的主要義理主張為核心，然後視其是否可以用較高層次的概



念範疇來加以統攝，如若不能完全統攝者則另分一類，例如其中因第 1 品及第 10 品主要論述是與「佛土」問題為主，雖然其與「權實」或「實踐」兩類還是有關，但相對來看的這兩類概念，不必然要論及「佛土」關係，是以將之獨立為一類；而與「權實」問題有關的諸品，雖然可能涉及到「不二」的觀念，但因其不直接作為主要論述，所以便歸為一類；而「權實」一類實際上還可區分，因其或主要論述方便之「權」法，或主要論述「實」法而有不同；至於「實踐」一類的各品，是因其特別強調在依本法門修行，所須留意的問題，故歸為本類，其中又可分別為關於「不盡有為、不住無為」這種重視不離此土之實踐，「觀空」即觀佛法身，此一對於最高觀念的正見、「法供養」之就為人解說讀誦緣起性空之理為最高之法供養，還有就性空的角度強調「不取相分別」之實踐。除此之外第 1 品中所言及之「一音說法」、第 13 品之強調「四依」，則皆涉及到本經所顯示的，重視詮釋而非文本權威的立場，因此也將之列入。列表如下：

品數	鳩摩羅什本	玄奘本	義理歸納
1	佛國品	序品	佛土／詮釋問題 (由一音多解來說)
2	方便品	觀不思議方便善巧品	權實 (由實施權)
3	弟子品	聲聞品	權實 (破二乘之權以入實)
4	菩薩品	菩薩品	權實 (破菩薩乘之權以入實)
5	文殊師利問疾品	問疾品	權實 (示疾之權以入實)
6	不思議品	不思議品	權實 (由不思議神通之權以入實)
7	觀眾生品	觀有情品	權實 (觀眾生之實相，不捨度眾之權相)



8	佛道品	菩提分品	不二 ( 姪怒癡性即解脫、塵勞即佛種 )
9	入不二法門品	不二法門品	不二 ( 觀念、言說、實踐 )
10	香積佛品	香臺佛品	佛土 ( 此土的殊勝與往生他土之方法 )
11	菩薩行品	菩薩行品	實踐 ( 不盡有為、不住無為 )
12	見阿闍佛品	觀如來品	實踐 ( 觀佛身即空性 )
13	法供養品	法供養品	實踐 ( 為人解說緣起性空即最高的高法供養 ) ／詮釋問題 ( 由四依來看 )
14	囑累品	囑累品	實踐 ( 不取相分別 )

除了上述各品主題之分析之外，應該再留意的是論述的強度問題。以佛土議題來說，只有第 1〈佛國品〉及第 10〈香積佛品〉涉及，故佛土問題應是較次要的議題，而以第 1 品及第 10 品共同對此土的重視，如第 1 品「菩薩於一切眾生，悉皆平等，深心清淨，依佛智慧，則能見此佛土清淨」，第 10 品「維摩詰言：『此土菩薩於諸眾生大悲堅固，誠如所言。然其一世所饒益眾生，多於彼國百千劫行。』」此土之重要是因其是此土眾生既有生存之所在，也同時因其難以教化故更可顯示菩薩行之大悲。所以，由此看來，關於佛土思想的議題，他方淨土是次要又次要的問題。其次若就淨土是性空故為淨土，或者唯心所現故為淨土的問題，不少人是由第 1 品上述菩薩「深心清淨，依佛智慧，則能見此佛土清淨」以及第 3 品「心垢故眾生垢，心淨故眾生淨」合觀，主張本經不只唯心淨土，而是一種主張清淨心的經典。然正如 É. Lamotte 所論證的，本經所言之心，即同般若經所言之「非心之心」，是心之證悟空寂的狀態，而非是本體性的清淨心的觀念。<sup>7</sup> 若是著眼於本體性之「清

<sup>7</sup> 見 É. Lamotte 著，郭忠生譯，《維摩詰經序論》，頁 93-100。



淨心」的論述，則此佛土的意義便由實踐義，轉向存在義。

扣除了佛土議題之後，我們可以轉向「實踐」議題來考察。此處的實踐指的是菩薩行之實踐，從第 1 品「佛土」議題中，其實已揭示「佛土」乃是「菩薩隨所化眾生而取佛土」，所謂「取佛土」玄奘譯為「嚴淨佛土」，故佛土即菩薩為了眾生所建立，因此可定位本經乃以菩薩行之實踐為主軸。如此，進而看第 11 品〈菩薩行品〉以下以「實踐」為主題的四品時，第 11 品之「不盡有為」指的是菩薩之大悲菩薩行之必要性，「不住無為」則是從「空性」的角度談無為法之涅槃之無可住；第 12 品〈見阿閼佛品〉，顯示見空即見佛的看法，這與其他般若經典思想相同；第 13 品〈法供養品〉以為人讀誦解說性空之法，為最高之法供養；最後第 14 品〈囑累品〉，囑咐菩薩不能以「取相分別」的方式理解本經所傳之法門，這也是也為空性，非分別見所致。由此四品所強調的菩薩行之實踐，可以看到，本經乃以空思想為共同的且必要的基礎以言菩薩行。這相當符合 É. Lamotte 的以本經為純粹中觀經典。

不過，É. Lamotte 認為本經中觀的特色，是從其面對「絕對」之問題所持的立場，皆以中觀學之性空思想主張，故他論證本經是為中觀學派的經典。É. Lamotte 所整理的《維摩經》的命題如下<sup>8</sup>：

命題一：一切法無自性、自性空

命題二：一切法不生不滅

命題三：一切法本來寂滅，自性本來入於涅槃

命題四：一切無相故不可說暨不可思議

<sup>8</sup> 見 É. Lamotte 著，郭忠生譯，《維摩詰經序論》，頁 62-82。

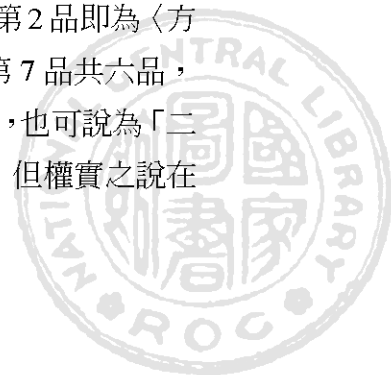


命題五：一切法平等不二

命題六：「空」非個體

但對這個看法，若從漢傳中觀學的角度來看，我也以還可以有補充的觀點。也就是 É. Lamotte 所言之中觀學之特色，依其整理本經的命題，所強調的可說是畢竟空思想的這向度，但漢傳中觀學還有其他注目的議題。回到筆者所整理的議題來看，本經除上述之外，還有「不二」及「權實」的問題；本文所觀察的「不二」要較 É. Lamotte 所談的為廣，因為「不二」可由空之離分別，故說其平等不二，但筆者所看到的不二，則如第 8「佛道品」，談的是敵對者之不二，如「行於非道是為通達佛道」、「塵勞之疇為如來種」；這個說法當然也可以是就諸法性空平等來解讀，但是如特別就敵對概念之相即的角度來看，則漢傳中觀學敵對圓融的觀念，便由此啟發出來。其次則是第 9 品〈入不二法門品〉，É. Lamotte 只很簡略地談到本品，而將作為命題五的經證，可是「入不二法門」卻是中國《維摩詰經》注釋者很重視的一品，如吉藏便認為其為本經的核心，而筆者也認為即就本品而言，可區分為「觀念」、「言說」、「實踐」三個層面來談，這些在中國古代的注釋家們也有分別。因此，我們雖可以同意 É. Lamotte 以本經為純粹中觀之經論之論斷，但筆者認為他並不了解漢傳中觀學，或者更廣義一點來說，漢傳佛教對中觀學的解讀，並不是只有性空思想這個層面。如果從最後一個明顯被強調的議題「權實」來看，是相當明顯。

「權實」問題，所謂「權」即是方便（*upaya*），本經第 2 品即為〈方便品〉，有方便即有對應此概念之「真實」，從第 2 到第 7 品共六品，都關係到此一議題。此一問題，若置於中觀學之脈絡來說，也可說為「二諦」問題，所謂世俗諦即為「權」，勝義諦即為「實」；但權實之說在

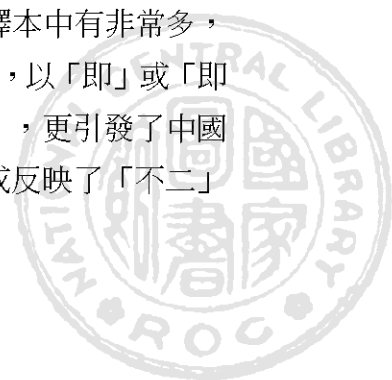


中國佛教的觀點之下，除了二諦之外，還涉及漢傳佛教「判教」之語境，即關係著對佛經之整體圖像之理解與建構的問題；尤當本經之權實觀念被連結到《妙法蓮華經》三乘一乘之判教，所謂一乘實教與三乘權教時，本經之權實問題便不會停留在中觀的二諦語境之中，而將究竟之一實教視為最高準則來理解本經，這也是筆者認為何以古代的注釋家對於《維摩經》何以有不同的解讀的重要原因之一。由此之故，我們可以看到，幾乎所有的《維摩經》注釋，都會先行解釋其判教主張，再將本經置於其所認為的教相脈絡來進行經文的詮釋。

然而《法華經》之權實思想中所謂的一乘究竟的說法，並不明顯指出其教義之內容，所以一乘實教之教義便有很多可以設想之可能，也因此對於《維摩經》詮釋之解讀，也至少應當考量這些注釋者對《法華》的理解及與《維摩》之注釋，彼此之間的關係。就如天台智顛是以《法華》本身作為一乘圓教的代表，其主張權實相即的觀點，故智顛在解讀《維摩》之「權實」及「不二」問題，自然也會從此入手；其他如慧遠、吉藏、窺基也無不既注釋《法華》也注釋《維摩》，只是慧遠之《法華經疏》已失佚，否則可以進一步地比對。

## （二）羅什譯文的語言形式對義理解讀的影響

觀察羅什譯《維摩經》有兩項重要的語言型式，一為「遮遣語」，一為「即是語」。遮遣語是指否定形，多用「不」、「無」，這類的語式，是為表示性空思想的基本模式，在羅什譯的《般若》、《中論》可以看到這種普遍的表示；但本經最特別的是，在羅什譯本中有非常多，我稱之為「即是語」的使用，特別是在不同的詞相之中，以「即」或「即是」的連接詞加以連結，尤其是敵對概念間的「即是」，更引發了中國古代釋經者的重視。相對於羅什「即是」語同時對應或反映了「不二」



的觀念，玄奘譯本則多了許多何以是「即是」的補充說明，可是在羅什譯文中，常是直接了當將不同觀念以「即是」語連接。玄奘譯文便失去了羅什「即是」語所顯示的不二思想的理解效果，而只留下「即是」作為一般連接詞的功能。而當「即是」與「不二」合併考量之時，中國佛教特有的「相即」思想，於焉出現。以下便對由「遮遣語」、「即是語」至「相即不二」的由語型至思想發展的過程略作說明：

### 1. 由「遮遣」語到「不可思議」

所謂遮遣語，即指否定語，如「不」、「非」等等的運用，這種否定遮遣語的運用，在般若系的經典中使用得極為普遍，在佛典中即被運用於對那不可說的「實相」、「空性」、「涅槃」等概念的間接表述，在本經中尤其如對各種權法的破斥也都是使用這類句型，上述É. Lamotte所提及的六項命題，都是用此種遮遣語來表現。但除此之外，本經表示「空性」等概念，還有特別會轉為「不（可）思議」一詞的說法。於是「不可思議」一詞又可成為有待說明的對象，特別是「不可思議」一詞之關於權實之相即不二時，更是必須加以解釋的議題，而原本不可說的「空性」等概念，便不再是主要問題，主要的問題即被轉換至何謂「不可思議」的定義解讀。

### 2. 「即是語」與「分別語」的區別

「即是語」在羅什本的使用，有幾個重要且十分有名的例子，如「一切諸法皆解脫相」、「姪怒癡性即是解脫相」、「若菩薩行於非道，是為通達佛道」等等，因為其句式不只將主述詞逕接連結，更重要的是其主述詞的詞義，常是相對反的概念；當「即是語」運用於其中，而又未有分解式的說明，則其引發閱讀者在理解時，一定得使用一種辯證式的



思考方式來思索其中的意義，否則無法解消此句式所引發的矛盾感。換言之，這類句型的效果，即是將經典義理解讀的責任交給讀者，使讀者參與義理解釋的工作，非由文本直接負責全部文義的說明，而是部分經由讀者之詮釋參與，使得經典文義可以彰顯。故而羅什譯本引發各種閱讀與理解，乃至眾說紛紜，不是只因「秦人好簡」表面上的理由，如果此理由可以成立的話，其原因恐在於過「簡」之「即是語」，給予讀者更大的理解自由與詮釋責任。若對比羅什與玄奘譯本中之不同，我們明顯看出羅什本常用「即是」連接主詞與述詞，而玄奘的特色則是常用更多的分析性的語詞，說明主述詞中的關係；所以我用「即是語」與「分別語」兩種用法，以標明羅什本及奘譯本的句式。

玄奘譯本，以往認為玄奘較羅什忠實梵本的印象，在與新出梵本比對的結果，語言文獻學者認為支謙本可能更為忠實於梵本。以往的印象是基於玄奘強調保留梵文文法句式的譯言表示，以及奘譯本有許多較羅什本更清楚的分解式的說明之上。這類將原表羅什簡化為「即是語」的表述，予以分解論證式的分解說明，我在此稱為「分別語」。

這類的分別語雖看似令經典文義更為明確，理應較羅什簡化的翻譯要更受肯定才是；但事實上玄奘譯本的影響極其有限；有以羅什的翻譯是一種中國化的語文歸化結果來談其流行普及的原因，但若以「歸化」概念來看，奘譯本連菩薩名也採意譯的方法為之，豈不更充分歸化？可是如果我們若從詮釋經驗來看，「即是」語之簡略，是否反而提供了理解與詮釋更大的理解空間與間隙，使得文本不會完全具有宰制之力量，故讀者才具有詮釋與理解的自由的空間，才能發揮創造的想像力使意義之流動與創新成為可能。此一觀點是否也可提供玄奘譯本不能改變羅什本的典範地位的一種詮釋學式的解釋。



### 3. 相即不二思想的形成

綜合羅什《維摩經》譯本的語言型式的兩種特色，一是將表述性空的「遮遣語」與「不可思議」結合，使得空思想不是一味地遮遣否定，如般若中觀思想之「破而不立」唯以破斥假名為手段，但當「不可思議」之議題加入之時，對於「不可思議」之「道」的存在，正如「佛道」一詞的翻譯，則「道」是存在而不可思議，即如道家老子「道可道非常道」一般，佛家之道為一不可思議之道，或不可說之道，由是對佛家之道的想像，不會只停留在「唯是寂滅」的地步，更不是一無所有的虛無。當然這個說法很可能使佛教「不可思議」之道變成一種形上的原理，但是既標以「不可思議」即是將佛道置於存在之「有」「無」之外說，即是說者也自覺說此道時，不可以使之反成佛陀原始即已反對之「我」見。因此我們或許可以討論以「不可思議」的角度來超越「有無」之形上思維是否是成功的，但就強調「不可思議」觀念的論主而言，其主觀上應確已明白不可使空思想之不可思議性，變成形上之道體。

再將此不可思議之佛道與「即是」語與「不二」的議題連結，「有」「無」與其他任何分別相對的語項都是一種分別之「二」，此「二」即為可思議者，但「不二」即是離此分別之「二」的表述。如何表此不二，在《維摩經》中即使用「即是」語以為表述，但「即是」是二物或二詞之相互即是，不是單向關係，於是便形成一種差別對立之存在事物間，彼此之二而不二的「即是」狀態，此一觀點之發揮，即形成中國佛教特有的相即不二的思想，用現代的語詞來說，接近「不二一元論」(Non-dualism)的型態。此不二一元論，當然可能是形上學式的，但依佛教反對形上實體的角度來合理推論的話，則將本經之「不可思議佛道」，理解為一種現象學、語用學、或者實踐學之描述，應是更合理的理解方式。



### 三、傳統到現代《維摩經》解讀的不同進路之詮釋學反省

佛教經典研究的目的究竟為何？以佛教信仰為前提的傳統研究，到現代將佛教視為一種知識研究，佛教經典成為一種純然的對象研究，研究與解讀的典範似乎業已轉移，然而即便在現代佛學知識研究的專業領域中，還是存在著不同程度的面對佛教的知識態度。簡單來分，其中一種還是預設著佛教基本義理乃至世界觀以為理解前提，在現代的知識範疇中進行的知識研究；另一種則是純然地將佛教視為材料，以現有知識學為前提，在不同的知識領域中進行純粹知識研究，進行這種研究者，不必然理解，更不用談是否接受佛教的義理乃至世界觀，是一種純然外部的「客觀的」研究。

然而前一種研究所預設的關於佛教的義理或者世界觀的接受程度，還是存在著許多不同狀態。最極端者，是全盤接受佛教經典文本所說的一切，特別是印度人所接受的世界觀，包括鬼神觀輪迴觀、各種神通、解脫境界等等；另外較保守的，則是將佛教經典的種種說法，以理性的態度尋找一種合理化的理解模式，以合乎理解者的理性與生活經驗的方式來加以解讀，以產生可以符應現代生活情境，乃至提升或深刻化生存理解的研究；筆者的立場近於後者，但也要指出理解前一種理解的方法或態度。

而知識研究的態度應與研究方法加以區分，因為即便在所謂的外部研究而言，研究者也會因為採取不同的態度會產生不同的理解；相對的，即便預設了接受佛教思想的前提，也會因接受佛教的理路與前提之不同程度，使得經典研究與解讀，依然會產生差異。

面對佛教此一極為複雜的學問，何種方法才是較好的研究方式，難



有唯一的定論，但回到研究目的來反省，我想若能稍稍掌握各種理解的成果與限制，對於自己的研究或能達到更加深化的目標。而在討論現代佛教研究之前，如能先對古代經典詮釋者的詮釋基礎加以反省的話，不也可以對比出現代研究與古代研究之間，在面對同一文本的詮釋差異？詮釋學的目的，即不是為了貞定唯一正確的詮釋，而是意欲觀看有多少不同但也都有其根據的理解可以一齊存在，由此進而反省各自詮釋的基礎及其中所含的意義。

### （一）傳統的宗派哲學的理解進路——從經題解釋入手

此處所謂傳統的宗派哲學，特別是指漢傳佛教中關於幾個《維摩經》的宗派注釋的問題。事實上所謂的宗派哲學，畢竟是一種後起的概念，因為我們反倒不如說先是有這些古代的經典注疏成果，才逐漸形成所謂的宗派，或如本文先述：詮釋循環的流動存在於經註注釋與宗派哲學之間。若先不論述這個問題，以通俗角度來看，則各個注疏之最先值得留意的是，關於「解經方法」問題的討論；特別是各個注釋中，都有共同關於《維摩經》之「經題」之解釋，本小節便將就此加以考察。

漢傳佛教對《維摩經》的解讀，最先的作品，是僧肇編的《注維摩詰經》。印象所及當代既有研究成果中，除了對僧肇編的《注維摩詰經》的一些格式與方法問題有較多的討論外，其餘的討論可能是專就如智顗或者吉藏的注疏書的內容，隨順其宗派義理的立場來加以詮釋，嚴格來說並未專門進行這些注釋者的解經方法的討論與比較研究，也就是研究者所重視的是宗派哲學立場上，對《維摩經》的某個義理問題的詮釋，但並未關心於宗派採取不同解經方法以運用於經典文本時，是否會造成不同的詮釋效果的問題。<sup>9</sup>

<sup>9</sup> 關於對傳統注疏曾進行全面研究者，首先應重視的是橋本芳契《維摩經の



事實上，從解經方法所取的範疇來看，我們便能夠發現不同注經者的解經重點。就以僧肇編的《注維摩詰經》而言，橋本芳契指出本書可說是《維摩經》譯經的問答紀錄，並且指出應是先有羅什及僧肇的紀錄，後來才補入道生及僧融的發言，橋本芳契整理出羅什、僧肇、道生、道融（只有一次紀錄）等四人在本書中的各品發言或者解釋的次數，把全數的主要思想構成成分，提出了文獻上證據。由於道融只有一次紀錄，故主要內容還是羅什、僧肇及道生三人的發言為主，橋本也比較了各人對不同品次的發言紀錄，由此可以推論各人所關心的議題。

但正如橋本所言：《注維摩詰經》只是簡明素樸地說明維摩原典的內涵，到了慧遠等人之後才有嚴格的科判乃宗義的解讀。<sup>10</sup> 大鹿實秋《維摩經の研究》則是依據橋本所提及的線索，對包括諸師發言次數，及其所提出的關於羅什所提的「梵本」及僧肇所提的「別本」再進行文獻考察，以推測其所指涉的真正對象為何的問題。<sup>11</sup> 但大鹿實秋主要想指出的是羅什譯本的特色，其對玄奘譯本的考察目的也是為了指出其用語的特色，但完全沒有對各家注經方法進行考察。這二者的研究皆屬文獻學的研究。<sup>12</sup>

思想的研究》，京都：法藏館，1966年一書；此外大鹿實秋《維摩經の研究》，京都：平樂寺書店，1988年，則曾研究羅什譯本的特質，也留意到僧肇編《注維摩經》的線索，並也研究了玄奘譯本的一些特質；但二人皆未就注經方法來說理解效果，二者的研究主要還是提出一些文獻上的線索，故仍有許多可加開展的空間。

<sup>10</sup> 見橋本芳契，《維摩經の思想的研究》，頁116。

<sup>11</sup> 大鹿實秋，《維摩經の研究》，頁494-504。

<sup>12</sup> 王新水，《維摩詰經思想新論》，合肥：黃山書社，2009年，頁15-16，其文獻回顧雖提及橋本芳契與大鹿實秋兩人的作品，但由於他只注意於二人對於《維摩經》的主旨的解讀，並未提及本文所言及二人對諸注釋的考察。



傳統宗派注經在橋本芳契的書中雖有介紹，他主要談論及這些注疏書的文獻形成的問題，以及諸師對《維摩經》思想的一些較重要的解讀傾向，提供了對各注疏的研究具有較全面的討論，是目前所見到最早又能涵蓋各家注疏的研究，可以作為研究之基礎；但由於作者並未具有詮釋學的思考反省，故對解經方法與思想形成之關連的問題，未進行後設性的深入考察，乃至關於整個漢傳佛教《維摩經》的詮釋傳統的議題，其實都是未被留意之事；這也是本文所欲切入並予加強的地方。

### 1. 僧肇編《注維摩詰經》之「釋經題」所揭開的問題

中國《維摩經》的注釋傳統，無疑須由僧肇編《注維摩詰經》所揭露的諸問題所開始的。然而那些問題是其中所提及而又引發後來的慧遠、智顛、吉藏等人所繼承，而那些問題是否由於窺基依於玄奘之新譯而有所回應，我想在研究《維摩經》的經典詮釋傳統時，這些是首先應予注意的課題。不過，由於《注維摩詰經》並不是一部嚴格有計畫的注釋書，只能算是譯經的問答紀錄。實際上它又包含了羅什、僧肇、道生及僧叡四人的紀錄（其中尤以僧肇為主），故從其發言紀錄中得要與後來的注釋相對照，才能確認《注維摩詰經》的那些觀念確實是後來注釋的起源問題，而何者又是後來的注釋家自己特殊的宗派問題。

若只依橋本芳契的針對四師在各品的「註維摩詰經註句彙類表」<sup>13</sup>的註釋紀錄統計次數來看，其實是無法看出來四師的言論與宗派思想成立的關係；而大鹿實秋也作了相似的統計，但他也只能依此提出三個判斷的準則「必要性、適切性、理解性」，以說明四師與《維摩經》的翻譯的影響，但他並未提出具體內容，而依然僅就次數及自己的印象，結論出僧肇確實對羅什翻譯具重大影響性。

<sup>13</sup> 橋本芳契，《維摩經の思想的研究》，頁114。



不過可以先行確定的是《注維摩詰經》一開始所討論的問題即是經名「維摩詰所說經」及另名「不思議解脫」的問題，特別是後者，何謂「不思議解脫」一直是羅什本之注疏所關心的重要問題，即如僧肇在本書的序所提及以「不思議之本跡」所點出的概念，至為重要：

此經所明統萬行則以權智為主，樹德本則以六度為根，濟蒙惑則以慈悲為首，語宗極則以不二為門。凡此眾說皆不思議之本也，至若借座燈王請飯香土手接大千室包乾象，不思議之迹也。然幽關難啟，聖應不同，非本無以垂跡，非跡無以顯本，本跡雖殊而不思議一也。故命侍者標以為名焉。<sup>14</sup>

僧肇既強調「不思議」，也首先提出的「本跡」概念，而「本跡」也對應了本文所歸納的《維摩經》「權實」議題，而僧肇「非本無以垂跡，非跡無以顯本，本跡雖殊而不思議一也」即點出了「權實」、「不思議」、「不二」等等重要概念的理解方向，因此將僧肇視為此一理路的重要先驅應是無有疑義。

## 2. 慧遠《維摩義記》的釋經進路

地論宗慧遠的《維摩義記》對於經名的解釋，是先建立聲聞藏及菩薩藏的判教觀念開始，這顯示慧遠開始系統性地思維《維摩經》在其所理解的佛教整體圖像中的地位問題；然後，他區別菩薩藏之漸悟頓悟，定位本經的位階為：「今此經者二藏之中菩薩藏收，為根熟人頓教法輪。」<sup>15</sup> 慧遠解經題，特重經名之正副名的關係，指出「人、法」關係：

今此經者人法為名，「維摩所說」是其人名，「不可思議解脫」

<sup>14</sup> 《注維摩詰經》，CBETA, T38, no. 1775, p. 327, a27-b5。

<sup>15</sup> 《維摩義記》，CBETA, T38, no. 1776, p. 421, b27-28。



是其法名，法藉人通故須標人，法是所顯故須舉法。<sup>16</sup>

對慧遠來說，《維摩經》的正副名應一體視之，藉由慧遠「法藉人通」、「法是所顯」的「人法」關係解讀，且其特別判斷本經為菩薩藏之頓教經典，如此則維摩詰的居士身分便不能被忽略，而維摩詰此人之行誼與言論，則可視為居士菩薩的最高典範，且為不可思議法之體證的具體展現。慧遠自己或許未必自覺到，但是這個解讀方向，可視為推動居士佛教的重要助力。如若不要那麼強調維摩詰的居士身分的話，那麼維摩詰居士則只代表了深入修證不可思議解脫法門的菩薩（慧遠在此認為是入第十地的菩薩），所通能顯現的不可思議思神境界：

此第十地所得無量諸解脫中初解脫門。彼維摩詰德充法界，隨其化相偏住此門以彰其目。今於此經說自所得，令人趣求故始舉之。然此不思議解脫之門乃是神通化用之本，諸佛菩薩證入此門，神知永亡，取捨心滅，直以解脫法門之力能現種種神通化事，如如意珠雖無分別而能普雨一切種物，諸佛菩薩所得法門例皆同爾。<sup>17</sup>

解明了說法者維摩詰居士的身分及與不可思議解脫法的關係後，慧遠便以體相用三門，解釋何謂「不思議解脫門」：

一就體論，此不思議解脫之門真心為體。體絕名言、心意不及，名不思議。二就相，說此解脫門諸德為相，德窮法界難以限算，妙過情分名不思議。三就其用，此解脫門神通為，體雖妙寂而是緣起作用之性，諸佛菩薩證入其中，能現無量神通化用。<sup>18</sup>

<sup>16</sup> 《維摩義記》，CBETA, T38, no. 1776, p. 421, c10-12。

<sup>17</sup> 《維摩義記》，CBETA, T38, no. 1776, p. 422, a11-18。

<sup>18</sup> 《維摩義記》，CBETA, T38, no. 1776, p. 422, a21-26。



然後慧遠進一步思考「何謂解脫」？他依然以「體相用」的範疇來分析：

一就體論，真心體淨性出塵染，自體無綺故名解脫；二就相說，羈礙永除，淨德無累故曰解脫；三就用辨，妙用無方，所為自在故稱解脫。<sup>19</sup>

慧遠的注疏，以體相用為解釋範疇，集中討論何謂「不思議解脫」的問題，這個路線無疑的與僧肇之《注維摩詰經》有明顯的關連性。慧遠強調「絕對真心」的概念，這是地論宗的解讀，但此一真心之性質，他只從形式上談：「體絕名言、心意不及」，也就是強調他所談的真心的「絕對」地位，可是就本文所歸納的文本所展現議題來看，除非此真心指的是「非心之心」，否則其理解易於偏離般若中觀的理解脈絡的解讀，而且就經典文本來看，「心」確非本經的主要議題，故慧遠之注解乃因其對佛教的整體理解而導致將本經朝地論宗的立場靠攏。

### 3. 智顓《維摩經玄疏》的釋經方法

相較於慧遠以體相用為解釋範疇，天台智顓《維摩經玄疏》運用自創的「五重玄義」作為解經方法及策略。五重玄義是智顓的通用釋經法，但其實核心的重點仍在解釋經題，最有名的例子是在《妙法蓮華經玄義》的運用，該書幾乎大多數的篇幅都用在解釋「妙法蓮華經」五個字。《維摩經玄疏》雖不名為《維摩經玄義》但其實還是以解經題的為主，也一樣都是用五重玄義以解釋經題並發揮自宗對本經的見解。除此之外，智顓另有《維摩經文疏》二十八卷以隨文注釋的方式解釋《維摩經》，後湛然將之略為十卷本的《維摩經略疏》。

五重玄義為「釋名、出體、明宗、辨力用、判教相」，智顓自己解

<sup>19</sup> 《維摩義記》，CBETA, T38, no. 1776, p. 422, b2-5。



釋這五義時即：

此經以不思議人法為名，不思議真性解脫為體，不思議佛國因果為宗，不思議權實折伏攝受為用，不思議帶偏顯圓為教相。故今明此經始從「如是我聞」，終乎「歡喜奉行」皆明不思議也。<sup>20</sup>

智顛的關注點，乃以「不思議」為核心，以此貫穿他所使用的詮釋經典的五個範疇「名、體、宗、用、教相」，然後他自己又解釋這五義之間的開合總別關係：

就前五條束為三意。初但標人法此即是總，次開體宗用此即是別，後明教相義兼總別。所以然者，初題人名名總三義，故名為總；今欲分別教門，須分別體宗用之異，故名為別。<sup>21</sup>

本經所依什譯的經名包含維摩詰（人）另名不思議解脫（法），兩個部分，但智顛將前名「維摩詰」為總，所謂「總」即是整體待被解釋的對象；「體宗用」即是對副題「不思議」的教法的分析與開展，故稱為「別」；最後的教相則是將上述二者的結果加以結合，以對本經在整體佛教經典與教法的位置進行綜合判斷，故稱「義兼總別」，也就是本經教義包含佛教共法及不共之別法，智顛稱為「帶偏顯圓」。「帶偏顯圓」指的便是《維摩經》的「權實」說法，特別是維摩居士訶斥二乘弟子及一部份大乘菩薩，因此「圓」的部分即本經「不可思議」之教法，「偏」即被訶斥之部分，但這都不及智顛心目中純圓的典範——《妙法蓮華經》。

至於智顛的「人、法」之說，雖可謂承繼慧遠的「法藉人通，法是

<sup>20</sup> 《維摩經玄疏》，CBETA, T38, no. 1777, p. 519, a15-19。

<sup>21</sup> 《維摩經玄疏》，CBETA, T38, no. 1777, p. 519, b13-17。



所顯」而來，但智顛的「體宗用」卻不同於慧遠「體相用」的說法，而且智顛更要配合維摩詰的意譯「淨無垢稱」以密合人名與不可思議教法的關係，所以他接著說：

人是別總，三義是總別。是則總總於別，別別於總也。所以然者，人名「淨無垢稱」，「淨」即真性，真性清淨即是體也；「無垢」即實慧，實慧因果即是經宗；「稱」即方便巧能，即是經用；引而申之故謂之別也。教相者既通，明諸經同異，故義兼總別。<sup>22</sup>

智顛認為「淨無垢稱」不只是人名，其實也同時暗喻了不思議法之「體宗用」，他稱此「人名」是別總，既可分別來看，但實則具有總合的義涵，而體宗用的三個個別義，乃是由總體義所分別出來，故說人名是「總別」，體宗用三義是「別總」。對智顛而言，佛經的經名，從來不只是字面上的含義而已，而是其中已然深刻地指出全經的內涵。所以「淨」字代表本經所稱之真如淨性，此真性即為經之「體」；「無垢」則指實慧而非權智，故能通實慧之因果，說明如何實修及所能達致的境界如佛土等，即是經「宗」；「稱」字，智顛將之解為「方便巧能」，可能是就「稱」字之「適合、恰當」之義來解（如「相稱」），故是經「用」。智顛的釋經，完全不考慮梵文，而是純就中文的字詞義來解讀，他的解讀所反映的是，羅什譯本日漸被接受為本土化的經典的情況，以致日漸遺忘或刻意被抽離出他原本的本源的印度文化脈絡。（關於這個傾向，以下會論及如萬金川等人從翻譯與文化理論來解讀的研究進路。）

慧遠之「體相用」與智顛的「體宗用」並不一致，乃至智顛的五重玄義及整個疏文與慧遠的整個詮釋，尚有許多可以加以比較分析之處，

<sup>22</sup> 《維摩經玄疏》，CBETA, T38, no. 1777, p. 519, b17-22。



限於篇幅，本文先在此點出問題，詳細的考察，尚待進一步進行。

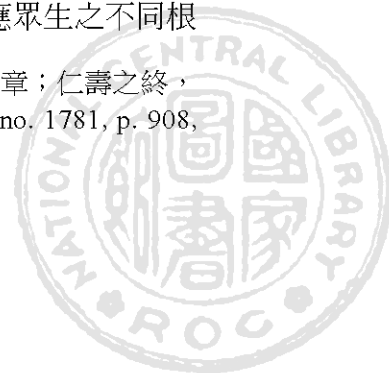
#### 4. 吉藏《淨名玄論》的解經方法

吉藏對《維摩經》的解釋，著有《淨名玄論》、《維摩經義疏》，吉藏自稱「辭有闕略，致二本不同」<sup>23</sup>，故二者主要的結構相近，先著的《淨名玄論》的解經分為三個部分「名題、宗旨、會處」，後來才完成《維摩經義疏》則多加了「定深淺」一項在這三者之前。但《淨名玄論》重點在於解釋經題與本經之主要義旨，並無隨文釋的部分；而《維摩經義疏》雖有同於前者之「名題、宗旨、會處」三個部分，但內容簡略許多，且多了隨釋文的部分。

「定深淺」即判教相。吉藏在此所言之教相觀，主要是分別聲聞藏與菩薩藏（這同於慧遠），但將菩薩藏又分別為四種，其分類方法只要是著眼於大小乘之間的關係：「1. 顯教菩薩不密化聲聞；2. 顯教聲聞不密化菩薩；3. 顯教菩薩密化聲聞；4. 顯教菩薩顯教二乘」。其中1、3、4屬大乘的菩薩藏，2則為聲聞藏。吉藏的判教思想，反對以往複雜的區分，所以在此他是先批判以往的諸種教相思想之後，才提出自己的看法，對他而言，菩薩與聲聞的大小教的區分，便已足夠，頂多再分別真實說與方便說即成，所以他便又就此說明上述四種大小乘教法的權實關係：「1. 正顯真實，傍開方便；2. 正顯真實，正開方便；3. 正顯真實，傍閉方便；4. 正顯一乘真實，正開三乘方便」。<sup>24</sup> 吉藏上述的教相判釋，是為了說明，大小乘之間具有多種的關係，傳統的教相思想的思考，其實是將佛法知識化的結果，並不了解佛陀教法會強調適應眾生之不同根

<sup>23</sup> 《維摩經義疏》：「余以夫開皇之末，因於身疾，自著玄章；仁壽之終，奉命撰於文疏。辭有闕略，致二本不同。」CBETA, T38, no. 1781, p. 908, c17-19。

<sup>24</sup> 《維摩經義疏》，CBETA, T38, no. 1781, p. 909, b-c。



性，故有小大權實之別，吉藏：

問：既斥五時之教，復呵四宗之說，云何判於佛教？答：夫四生擾擾，為失虛懷；六趣紛紛，寔由封滯；則知迴流苦海，用取相為源，超然彼岸，以無著為本；但累根匪一，故蕩惑多門。統其要歸，凡有二轍：一隨小志稱曰小乘，二順大機名為大教；但一化終始，開為四門。<sup>25</sup>

《維摩經義疏》「定深淺」的教相說，自然不是吉藏教相說的完整呈現，但從大小、權實的觀點入手，乃是吉藏為了解釋本經之「不二」思想的重要線索，而它依然可以由吉藏解經題的方式得到印證。

吉藏之解經題不論是在《淨名玄論》或《維摩經義疏》都一樣分成「名本」與「本名」兩名來解釋，二部著作內容極為相近，但廣略不一，其間的比較也可能是另一個可以深入的問題，但本文無暇於此，故同時採用二者相關於經名的解讀以為入手。

「名本」是分析本經經名之「本」——不二法門，吉藏並以「不二法門」是全經意旨之所在，因此吉藏釋「名本」完全集中在發揮「不二法門」的思想義涵，由此進行全經義理之詮釋：

一維摩詰不思議解脫本者，謂不二法門。所以然者，由體不二之道，故有無二之智，由無二之智，故能適化無方。<sup>26</sup>

《維摩經義疏》釋「名本」，與這段文字幾乎完全相同<sup>27</sup>，意謂吉藏對

<sup>25</sup> 《維摩經義疏》，CBETA, T38, no. 1781, p. 909, b18-24。

<sup>26</sup> 《淨名玄論》，CBETA, T38, no. 1780, p. 853, b18-20。

<sup>27</sup> 《維摩經義疏》：「維摩詰不思議解脫本者。謂不二（法）門也。由體不二之道故。有無二之智。由無二之智故。能適化無方。」CBETA, T38, no. 1781, p. 910, a5-8。



《維摩經》的主要觀點，雖然幾過了幾年之後並未有大的改變。

「不二」一詞與 É. Lamotte 所謂的絕對，原可視為同義，但從吉藏對不二法門的解讀來看，便可看出，吉藏不是只從「絕對」來看，而是為了解讀「二」何以是「不二」的問題，即「分別如何是無分別」的詭詞問題。他依於入不二法門品中的內容，開展出三階的差別，由三階段的言與無言透過跡本關係的分辨，以此來解讀不二法門的義涵。由此可知，對吉藏而言〈入不二法門品〉乃具有解讀本經之核心關鍵之地位，而關於跡本概念，遠承僧肇，近則與智顛相關，宜加留意。吉藏的三階論，是指〈入不二法門品〉中三組人物的言談表現，第一組是三十一位菩薩先說不二法門，第二組是文殊菩薩一人所說的不二法門，最後則是維摩詰一人的默然。吉藏：

凡有三階：一眾人言於不二，未明不二無言，所謂下也；文殊雖明不二無言，而猶言於無言，所謂次也；淨名鑒不二無言，而能無言於不二，所謂上也。良以道超四句，故至聖以之沖默，不二為極，意在於斯。<sup>28</sup>

吉藏認為維摩詰居士的默然表現，是真正體現不二之理的最高表現，因為吉藏認為「道超四句」故理是超乎語言的，故一切的言語即與無言之理即為分別為對立，可是沒有語言又何能說明不二之理？就是因為這樣的吊詭情境，故維摩詰之能以默示理，所以被視為最高明的且最合宜的表現。吉藏：

夫不二理者，謂不思議本也；應物垂教，謂不思議迹也。非本無以垂迹，故因理以設教；非迹無以顯本，故藉教以通理。若然者，

<sup>28</sup> 《維摩經義疏》，CBETA, T38, no. 1781, p. 910, a15-20。



要須體理無言，然後乃得應物有言耳。眾人雖言於理，未明至理無言，則未詣於理也。文殊即唱理無言，而猶言於至理，亦未稱理；淨名鑒理無言，而能無言於理，始詣理也。以如理無言故，能無言而言，稱理無像故，能無像而像。眾人未能如理無言，安能無言而言；未能如理無像，安能無像而像。故文殊之言淺，淨名之默深，三階之論，意彰於此。<sup>29</sup>

對吉藏來說，不二之理是「本」，言教是「迹」，雖然須藉言教以顯理，但理不等於言教，所以他認為三十一位菩薩言的不二之理，但卻未能明白「至理無言」的道理，惟有文殊說出這個道理，但既已言說即不合於理，因為一旦有所言說，即有分別，而維摩詰居士，既明至理無言，又能無言於理，僅以默示，故是「無言而言，無像而像」，乃為文殊所深深歎服。羅什譯本：

如是諸菩薩各各說已，問文殊師利：「何等是菩薩入不二法門？」

文殊師利曰：「如我意者，於一切法無言無說，無示無識，離諸問答，是為入不二法門。」

於是文殊師利問維摩詰：「我等各自說已，仁者當說何等是菩薩入不二法門？」

時維摩詰默然無言。

文殊師利歎曰：「善哉！善哉！乃至無有文字、語言，是真入不二法門。」<sup>30</sup>

<sup>29</sup> 《維摩經義疏》，CBETA, T38, no. 1781, p. 910, a25-b7。

<sup>30</sup> 《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 475, p. 551, c16-24。



吉藏與智顛雖然一樣承繼僧肇的本迹之說，但由於吉藏預認了真理與語言的對立性質，故不像智顛之強調開權顯實之重視語言的必要性；二者的權實迹本觀或說語言及真理觀，都有值得再作深入比較之處，在此先簡單分別之：依吉藏在定教相之深淺時，即區別「正顯真實，傍閉方便」及「正顯一乘真實，正開三乘方便」兩種教相，智顛所重之《法華》即是後者之「開權顯實」，而吉藏認為本經則是前者，是「破邪顯正」之說，故吉藏：

眾人以言遣法，未息遣法之言；文殊欲息遣法之言，故借言以止言；斯二雖殊，同未免於言，故以言為教。淨名欲息文殊之借言，故默顯於無言，則用無言表理。是以教有三階，而理無二轍。<sup>31</sup>

吉藏認為本經所正顯的真實，即是不二之正理，不二之理當即對應於各種差別二法，而加以遮遣以超越之，可是一旦運用了語言，即立刻墜入了言說的分別性之中，這與老子所言之「道可道非常道」是相同的道理；而文殊的說法雖不同於老子，但也的確直接「說出」不二之理乃為離於言說分別，可是他卻因此而自陷於矛盾之中，所以維摩詰才以默然的方式，以掃除文殊之言的矛盾，而顯無言之至理。因此，吉藏雖分三階以論不二，但並不是割裂來看，而是將這三階合而觀之，以說明不二、無言之理，惟有透過三層的辯證才足以充分顯示。且從由言說以通理，逐漸通向一種無言的行動象徵的指示的方式：

文殊既言於無言，亦相於無相；淨名既體理無言，故能無言於無言，亦體理無相，則無相於無相。故名相並遣，乃妙窮不二。<sup>32</sup>

吉藏分別「言」與「相」有其特殊的創見，想是基於本經各處常說的性

<sup>31</sup> 《維摩經義疏》，CBETA, T38, no. 1781, p. 910, b11-15。

<sup>32</sup> 《維摩經義疏》，CBETA, T38, no. 1781, p. 910, b23-25。

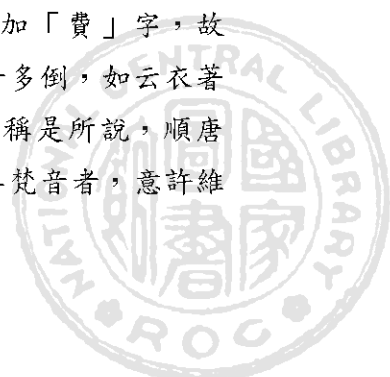


空無相的概念而來。個人以為「無相」的說法，超越玄學的言意之辨，特別是通過《維摩詰經》的觀點，導入除了言說之外，任一行動之中也具象徵與指向表示的哲學思考。吉藏認為文殊之「言於無言，相於無相」相較維摩詰之「無言於無言，無相於無相」略遜一疇，因為文殊不只有言，即還有相，但維摩詰之默然則達無言無相之境界。無相是般若經系的重要概念，也與空、無願兩種三昧合稱三解脫門。無相可謂是在離言之外，但更需於不論心念與舉止行動，都必須呈現出來的一種完全自在任運的狀態。因此吉藏的對維摩詰居士的解釋，也實際上指出修行者的內外行的修行表現，所應達至的最高典範；這一點無疑的對後世禪宗祖師的言行與思想，應有莫大的影響。但「無相」思想，是否與老莊思想「無為」與「化」思想一致與是否受到道家思想影響吉藏才会有此解讀，此一關係很難區分，因為其有可能是中印哲人對同一議題的一致看法，但吉藏不能說是完全沒有道家思想的前見，由此來解讀佛經。此一問題尚值得進一步探求。

##### 5. 窺基《說無垢稱經疏》的解經方法及其對羅什譯本經題的批評

窺基的《說無垢稱經疏》很明顯的是立於玄奘譯本的立場，來批評依於羅什譯本所作的以往的經疏。以本經的經名，他指出奘譯與什譯之不同點，批評羅什譯名的錯誤：

唯羅什法師，獨云《維摩詰所說經》，仍云一名不可思議解脫。准依梵本，初首題云。「阿費摩羅枳里底」。「阿」之言無。「摩羅」云垢。如云阿摩羅識。此云無垢識。今既加「費」字，故是稱也，即云無垢稱；「枳里底」者說也。梵音多倒，如云衣著飯喫，今云無垢稱，邊說也。即此經中，無垢稱是所說，順唐音，正云《說無垢稱經》。什公不依漢譯，存其梵音者，意許維



摩亦得說經，良以身嬰俗妄，久離僧流，恐傍議而多生，所以許其說經。<sup>33</sup>

窺基首先評論的重點是，依於玄奘所持的梵本，本經的經名「阿費摩羅枳里底」應是佛說而非維摩詰所說。不過窺基的理由，除了梵文上有可議之處，還涉及對羅什不守戒律的批評，用現代的話語來說，即涉及人身攻擊，以人廢言。因為若經名如窺基所言之「阿費摩羅枳里底」則以羅馬拼音應為 a (阿) -vi (費) mala (摩羅) -kīrti (枳里底)；窺基以 amala 為無垢，avimala 為無垢稱，理由是加上 vi (費)，故 amala 便會轉為無垢稱，這個說法的文法不知根據為何？而「阿費摩羅枳里底」與「維摩詰」相較多了個 a (阿) 音，也與其他的音譯如「毘摩羅詰」相差甚多。再就窺基的進一步解釋來看：

其維摩得云「淨名」，義即可然，言則不可。單言維摩，但是「垢稱」，闕少阿、羅二字。詰者，枳里底，說也，更云所說，重言何用。但是什公出自龜茲，不解中國梵語。不但澆訛不正。亦乃義意未融故也。<sup>34</sup>

窺基認為 vimala (維摩) 義即淨名，但只對應「垢稱」，但羅什的音譯省略了維摩之前的 a (阿 - 即「無」意)，又省略了 vima 後的 la 音；至於羅什譯的「詰」字，相當於 kīrti (枳里底 - 即「說」)，窺基認為它應表主動的說即指佛說，而維摩則為所說的對象，不當如羅什譯為被維摩詰「所說」。窺基的解讀顯然是錯的，因為維摩詰 vimalakīrti 才是淨名，才是無垢稱，是指人名，vimala 是離垢，無垢之意，kīrti 是名，名稱之意，而非作為動詞的「說」，也談不上「所說」，

<sup>33</sup> 《說無垢稱經疏》，CBETA, T38, no. 1782, p. 1001, c26-p. 1002, a6。

<sup>34</sup> 《說無垢稱經疏》，CBETA, T38, no. 1782, p. 1002, a15-19。



依現存梵本的經名，關於「說」或「所說」是 *nirdeśa*，故全名乃為 *vimalakīrtinirdeśa*，經名中也沒有 *sūtra*（經）一字。所以窺基批評「但是什公出自龜茲，不解中國梵語」，但就此看來，窺基的梵語程度也似乎相當有限。<sup>35</sup>

其次窺基則批評羅什譯本將原本經末〈囑累品〉最後所稱此經亦名「不可思議解脫」當作經名的作法是不當的：

「一名不可思議解脫者」<sup>36</sup>，准依梵本，題在卷末。卷末佛言：「此經名為說無垢稱不可思議自在神變解脫法門」<sup>37</sup>。若唯談人，但云「阿費摩羅枳里底」；若唯談法，脚注云「亦名不可思議解脫」。舊經佛告有二名，此乃譯經之人別開，非梵本如此。<sup>38</sup>

窺基的立場，顯然是要求翻譯應重忠實，不可如羅什這麼任意，特別是經名為一經之首，特別應該以信實為重，不論是依玄奘或者羅什的翻譯，窺基都認為羅什將原本梵本經末中的說法，置於經題之後的補充式的注腳，故不應將注腳提升至經名的位置，而令一經具有二名。他因此進而批評，歷來因為羅什的譯法，遂使「不可思議解脫」成一解讀的重點，是一項極大的錯誤：

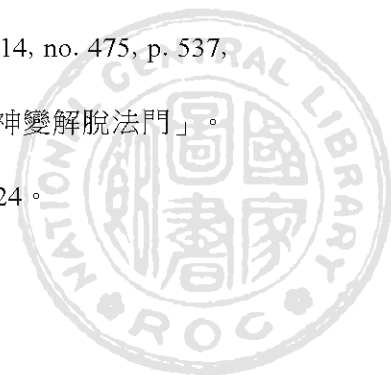
俱以什公見注之號，遂即經首題之，無本脚注，後人連題鹿寫，

<sup>35</sup> 萬金川已先在 2013 年 11 月 30 他的一份關於「漢譯三本《維摩詰經》的點校」之未定稿中提出同樣的分析與批評，可是因為萬金川教授之作品為未定稿不便直接引用，特此說明得之於該文的啟發處。

<sup>36</sup> 《維摩詰所說經》：「一名不可思議解脫」。CBETA, T14, no. 475, p. 537, a3。

<sup>37</sup> 《說無垢稱經》：「如是名為說無垢稱不可思議自在神變解脫法門」。CBETA, T14, no. 476, p. 588, a18-19。

<sup>38</sup> 《說無垢稱經疏》，CBETA, T38, no. 1782, p. 1002, a19-24。



遂令萬代連唱釋之，理不然也。<sup>39</sup>

窺基的看法就翻譯而言雖似有道理，可是羅什的譯法本來就是一種補注的方式，且除了他之外，在他之前的支謙本也在經題之後加上「維摩詰所說不思議法門之稱，一名佛法普入道門三昧經」<sup>40</sup>的注解，故窺基批評後來的注釋家，因「連題籠寫」誤將注解當作經名，實際上是太過拘泥於形式問題，因為即便是補注，它並非是羅什或者支謙憑空的想像，而是本諸經末的文字而來，且這個注解也確實點出人、法之間的關係，故成為本經的重要理解線索，若說歷來的注釋家，完全不明白這個道理，也太過低估他們了。

原本玄奘譯本的貢獻，確實應在他提供了一個更接近梵本的譯本，可以據此發展出古代的文獻學的解讀傳統，提供梵漢語之間，更明確的語言學線索，藉由對比以找出羅什本不足或者訛誤之處，然而窺基的梵文能力既是有限且也有許多嚴重的錯誤，原本可由玄奘及窺基所開啟的文獻學研究不得不戛然而止。筆者以為，這是因為窺基的梵語解讀，一樣只停留在基本的漢梵字音的對比上頭，並沒能充分掌握梵文的語言特性與文法概念，乃至梵語在歷來皆處於一種漢化的過程，罕能被中國古代的佛教學者，以其為一種獨立的語系來認真被看待及認真學習的結果所致。而其原因，不論在中國既有的道家思想中，或者原始佛教的「筏喻」思想及般若思想中「假名」概念裡，語言都被視為一種獲致真理工具，因而語言一直未被視為直接的研究對象來加以考察。是以佛教的語言學與文獻學，除了印度自身的梵語學的文法研究外，近代則因西方人為了殖民的需求而認真研究才開始逐漸成立，但其研究動機完全不預認

<sup>39</sup> 《說無垢稱經疏》，CBETA, T38, no. 1782, p. 1002, a19-28。

<sup>40</sup> 《佛說維摩詰經》，CBETA, T14, no. 474, p. 519, a5。



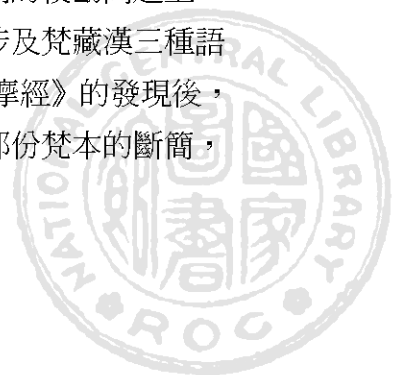
對於佛教教法的認同與接受，而是純然視之為一種客觀的對象，可以完全無視佛教或者對於佛法的信仰及實踐角度來進行。

## （二）現代語言文獻學的研究

當代佛教文獻學的研究已不再以理解殖民地的文化以有助殖民統治為動機，然而將佛教文獻作為客觀的知識研究對象，以一種知識考古的心態理解古代佛教文獻的語文與其所包含的歷史事實，無疑的仍是目前主要的研究預設。

文獻學研究可有廣義與狹義之分。語言學為主的文獻學研究，我以為這是一種狹義的文獻學，因為廣義的文獻學即是將研究放在整個歷史研究的脈絡來進行的，了解各種歷史文獻彼此之間的關連，以明白某一歷史事件或者文本，其中所關連到的各個面向的歷史事實；但語言文獻學則是僅就語言學的文獻研究，企圖掌握文獻的原始面貌。只是不論那一種，其目的都是歷史學式的，也都常預設唯一的歷史真相，只要有充分的證據，便可以被確定。

狹義的文獻學，在此指的是從語言文獻學的進路，希望透過對語言與詞彙及文法等之掌握，研究佛教經典文本，以釐清其原始面貌或在歷史上的變遷與發展。粗淺的區分此一進路，我以為當代《維摩經》的相關研究，還可分為兩個步驟進行：1. 梵藏語為主的語言學研究；2. 梵藏漢文本對勘研究。其中第一項自然是基礎，後者則是將研究文獻的考察範圍，由單一文本的語文問題，擴及思考不同版本之間的校勘問題上，而這個校勘的工作，除可集中於漢譯諸版本上，更可涉及梵藏漢三種語文經本的對勘。後一類研究特別是在 1990 年梵本《維摩經》的發現後，作為一個重要的分界點，在此之前，《維摩經》只有部份梵本的斷簡，



除此之外，僅能由藏譯本來推測梵本的原貌，但有了完整的梵本之後，對勘活動便有能更明確精準的標準可作為參考座標了。<sup>41</sup>

前一階段的研究，是當梵文本的《維摩經》尚未出現之前，面對漢譯諸譯本的諸大差異，以及設想藏譯本是從梵本直譯過來，再加以藏文較諸漢語，與梵文更加接近等等條件時，當學者想要設法復原原來的梵本之原貌，自然會更加重視藏譯本的譯文甚於漢譯，並以此為標準來設想其原形。所以如 É. Lamotte 的法譯《維摩經》主要便以北京版西藏大藏經之藏譯為底本，並以玄奘的譯本作為對勘之依據來進行的<sup>42</sup>，而上述提及的日本學者橋本芳契、大鹿實秋等人，也是採同樣的作法或依據相關的成果來進行。到了梵本被發現之後，原本主要依於藏譯及語言對勘的詮釋，都有重新再檢視之必要，誠如萬金川在其〈梵本《維摩經》的發現與文本對勘研究的文化與思想轉向〉一文中檢視梵本、藏譯與諸漢譯之區別後，即提及從河口海慧、É. Lamotte、長尾雅人而迄 R. A. F. Thurman 等人的翻譯，他認為除了河口海慧是忠於藏文，其他的翻譯，都不自覺地受到羅什本及玄奘本的影響，這是經由與新發現的梵本的比對之後才得到確定，同時也證明支謙本的翻譯，較接近梵本，因而要更重視支謙本的地位：

在缺乏印、藏兩地詮釋系統可資參照或憑藉的情況下，漢地始自什本《維摩經》與僧肇等人的《注維摩》所表現的那種彰明「聖俗不二」的辯證性的詮釋觀點，幾乎已然成為了梵藏漢《維摩經》

<sup>41</sup> 1990 年高橋尚夫在布達拉宮達賴喇嘛的書房發現梵文《維摩經》，經大正大學整理後，2004 出版《梵藏漢對照『維摩經』》，2006 出版《梵文維摩經——ポタラ宮所藏寫本に基づく校訂》，其後則有黃寶生譯注，《梵漢對勘維摩詰所說經》，北京：中國社會科學出版社，2011 年。

<sup>42</sup> 見郭忠生譯，《維摩經序論·譯序》，此書翻譯 É. Lamotte 原書的〈導論〉部分。



詮釋歷史裡唯一的詮釋典範。因此，支謙譯本在這一方面的「不足」，最後卻反倒成為了當代學者指摘該一譯本是受到漢地二元思維的桎梏，而未能思及該一譯本或許正代表《維摩經》早期版本的思想型態。<sup>43</sup>

萬金川從當代語言文獻學角度，指出在梵本出現即便是文獻學家也都常存在著不自覺的預設。所以他同意反省語言文獻學研究方法與目的之限制。筆者也認為這類研究其所預取的假設與方法，應該注視其效果的範圍，而且不能也不應形成文獻學的字詞中心主義的研究心態，過於擴大以其研究成果以宰制經典詮釋的合理性；或者相反的，不思考自身的文獻解讀過程中不自覺的預設。萬金川在同一文中反省了以往文獻學的問題：

我們若只是從梵、巴、藏、漢等文獻而進行浮面的語言學層面的對勘，便試圖指摘或批評傳統漢譯佛典文本的舛誤或錯解，這或許都太小看了翻譯活動所可能涉及的各種文化問題的複雜性。<sup>44</sup>

萬金川的反省是源自於他留意到如韋努蒂（Lawrence Venuti）、巴斯奈特（Susan Bassnett）、勒菲弗爾（André Lefevere）及孔慧怡等人<sup>45</sup>所揭露的關於翻譯問題中的「文化轉換」的複雜性時才驚醒：

如今回想起來，其實他倆所批評的那些人，就是當年像我這類陷

<sup>43</sup> 見萬金川，〈梵本《維摩經》的發現與文本對勘研究的文化與思想轉向〉，《正觀》51，2009年，頁177。

<sup>44</sup> 見萬金川，〈梵本《維摩經》的發現與文本對勘研究的文化與思想轉向〉，頁194，註70。

<sup>45</sup> 見萬金川，〈梵本《維摩經》的發現與文本對勘研究的文化與思想轉向〉，頁160-167，註25至33。



入狹隘的梵漢文本對勘而難以自拔的傢伙！<sup>46</sup>

不過萬金川還是重視版本對勘，但已從單純的語言對勘，開始擴大了思考範圍，留意於翻譯上不同語詞運用的文化轉換問題，他在上揭文中提到支謙本「入帝王子，能正其意，以孝寬仁率化薄俗」<sup>47</sup>，羅什本及玄奘本則皆譯為「若在王子，王子中尊，示以忠孝」<sup>48</sup>，由代表家庭倫理之「孝」概念，轉向政治倫理的「忠存」概念；以及最新發表的文章〈文本對勘與漢譯佛典的語言研究——以《維摩經》為例〉他便舉出如在不同《維摩經》版本的由「淫」被改為「姪」字的問題。<sup>49</sup>

由於《維摩詰經》已具足梵藏漢三種版本，且由於本經對漢語佛教的文化與思想影響深遠，故從其對比，並通過翻譯與文化理論來重新檢視本經所含蘊的線索之研究，應是可以預期會有所開展。

### （三）翻譯與文化理論的經典研究進路的轉向

雖然萬金川已經提及不少關於翻譯理論的觀點，且用以說明文本對勘研究的文化與思想轉向問題，但如廖桂蘭〈翻譯與創作：邁向佛經翻譯問題的省思〉一文<sup>50</sup>，所代表的是較諸萬金川更為徹底的研究轉向，

<sup>46</sup> 見萬金川，〈梵本《維摩經》的發現與文本對勘研究的文化與思想轉向〉，頁194。

<sup>47</sup> 《佛說維摩詰經》，CBETA, T14, no. 474, p. 521, a19-20。

<sup>48</sup> 見《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 475, p. 539, b4-5；《說無垢稱經》，CBETA, T14, no. 476, p. 560, c8-9；萬金川，〈梵本《維摩經》的發現與文本對勘研究的文化與思想轉向〉，頁170-172。中村元也提出相關的看法，見中村元著，劉建譯，〈基於現實生活的思考——鳩摩羅什譯本的特徵〉，《第五次中日佛教學術會議專輯》，《世界宗教研究》2，1994年，頁9。

<sup>49</sup> 見萬金川，〈文本對勘與漢譯佛典的語言研究——以《維摩經》為例〉，《正觀》69，2014年，頁17-19。

<sup>50</sup> 廖桂蘭，〈翻譯與創作：邁向佛經翻譯問題的省思〉，《中國翻譯史專輯



因為此一研究已不再是以文獻學的歷史目的為主要考量，而是以翻譯活動中的文化問題為主要的注目的焦點，其中所引用的理論大致與萬金川所提及的相當，都涉及韋努蒂的翻譯的「異化」(foreignization)與「歸化」(domestication)問題，但他的立場不是解構與批判的，不是從批評羅什及玄奘本的不忠實入手，相反的廖文反而肯定羅什翻譯時的增刪原則，對於梵本的添補與增益，乃至也直接肯定玄奘本將許多羅什本的音譯改為意譯，是更徹底完成「歸化」的漢化現象，他說：

支謙樸直簡略，羅什譯筆風格流暢達意。羅什譯本之所以受到後世的推崇，應是順應秦人好簡的習性，刪繁存簡。雖然譯筆活潑風雅，然「文約而詣」，且其譯經態度嚴謹，「一言三複，陶冶精求，務存聖意」，加以八大俊秀隨侍在側，辭旨雙美。<sup>51</sup>

廖文的肯定羅什譯文的理由，與萬金川傾向否定羅什本的理由，恰好是關於翻譯理論的兩個相對的觀點，萬文傾向從韋努蒂的解構觀點來觀看，而這個觀點也當然是受到傅科(Michel Foucault)常由「權力」的觀點來解讀文化與知識現象密切相關<sup>52</sup>；但廖文則引用 Vermeer「目的論」(Skopos theory)的說法，主張翻譯基本上是「跨文化」的轉換：

羅什翻譯策略為「目的論」，主要為了傳揚佛法而翻譯，主張「弘宣法教，宜令文義圓通」，「文義圓通」則不惜增刪改造原文，創作適合中國群眾口味的簡易流暢的經文，既富含文學義趣與神通妙文，又能宣達佛教空性如幻的要義。<sup>53</sup>

(上)》，《中國文哲通訊》22-1，2012年，頁87-104。

<sup>51</sup> 廖桂蘭，〈翻譯與創作：邁向佛經翻譯問題的省思〉，頁95。

<sup>52</sup> 見萬金川，〈梵本《維摩經》的發現與文本對勘研究的文化與思想轉向〉，頁165-167。

<sup>53</sup> 廖桂蘭，〈翻譯與創作：邁向佛經翻譯問題的省思〉，頁101。



廖文基本上同情地理解梵文與漢語兩種完全不同性質語系之完全翻譯的不可能，而羅什基於弘法的「目的論」原則，「創造」了一個完全漢化的《維摩經》譯本，廖文認為這也就是羅什譯本歷久不衰，且能在玄奘新譯出現之後，依然無法被取代的理由。

可是，一旦我們進一步反省，不論是萬金川或者廖桂蘭所依據的翻譯與文化理論時，對於這些基於特別是種種後現代哲學理論而衍生出來的說法，還有兩個人完全不同的評價時，個人不由得想要指出相關判斷所援引之理論背後所預設的哲學理論依然有其哲學問題。也就是，往往對哲學工作者尚有疑義或者爭議的理論，翻譯與文化理論家卻已相當大膽地開始運用。這些運用只能顯示，根據這些哲學理論可以發展出什麼樣的次理論，但無法表示，這些哲學理論與次理論是否必然為真。一旦運用這些理論的人，沒有這種對於理論的真實性帶有警覺，那麼對這些後現代的翻譯與文化理論的限制，也就不會有所反省。

就以傅科的觀點為例，傅科的解讀主要方法，常是藉由瓦解傳統歷史文化研究的主流觀點，以提供另類的視野，補足原本視野的不足，以形成多元的視野與判斷，他尤其專注討論的是權力（power）與知識（knowledge）之間的關係。所以如他的《瘋顛與文明》對麻瘋病與精神病歷史的討論社會道德標準背後的權力概念；《規訓與懲罰》則是從監獄史討論社會統治的權力問題，都是有名的案例。可是在目不暇及的後現代思潮與理論中，如果想要找出其一致的原則的話，那麼恐怕其最共同的基本觀點與核心觀念，即在於否定任何知識的絕對真理觀，因此後現代思潮常以「解構」、「去中心」、「多元」等語詞而被標誌，這無疑的使後現代思潮染上了懷疑主義的色彩。然而若後現代不致傾向徹底虛無主義，以致完全淪於虛無主義話，則當他們傾向揭露任何知識判



斷除了既有的標準之外，還有更多的其他的可能時，絕不宜稱或主張自己可作為判斷的唯一標準，因為這便犯了自我矛盾的謬誤了。所以當佛教文獻研究轉向文化與思想的研究之時，若不留意這些當代西方所發展出來的這些翻譯與文化理論，本就不是要提供作為某種文化判斷的絕對真理標準，這是在進行這類研究時所當具有的基本哲學素養。而當我們再更深層地追問這些理論的基礎時，更深的哲學知識與反省，特別是關於詮釋學的思想與理論，絕對是應加以重視的。

#### （四）當代佛教詮釋學研究進路的功能與運用

詮釋學的理论非常龐大，定義也有多重，帕瑪（Richard E. Palmer）即為詮釋學提出了六個定義：「1. 聖經註釋的理論；2. 一般文獻學方法論；3. 一切語言理解的科學；4. 人文科學的方法論基礎；5. 存在與存在理解的現象學；6. 既是重新恢復、又是破壞偶像的詮釋系統，人們用此系統來把握神話與符號後面的意義。」<sup>54</sup> 從這六個定義來看，前三種定義已包含了本文上述的大部分研究；如中國傳統的佛教經典解釋，便相當於第一種定義，只是註釋的對象由聖經改為佛經；第二種定義即指向佛教的文獻學研究；第三種定義與翻譯與文化理論相關，但範圍更大內容更深，因為它也包含對各種理解本身的再理解，這即涉及上述所提及的翻譯文化理論的哲學理論。

至於第四種定義則是為了與自然科學的研究相對比，因而提出的關於人文科學的特殊方法論，因為自然科學的研究對象並不同於人文科學的研究對象具有時間性與歷史性，乃至研究者自身便是一個具有時間性與歷史性的存有者，故人文科學的研究對象不同，也就應有人文學專門

<sup>54</sup> 見 Richard E. Palmer 著，嚴平譯，《詮釋學》，台北：桂冠，1992年，頁37。



的研究方法；這個觀點無疑的是受到黑格爾到海德格的影響，而由伽達瑪發揚光大。但須留意的是，其所謂的「歷史性」，並不是肯定絕對客觀真實的歷史事實，而是相反的，理解到一切的理解都受到歷史與傳統的局限，故歷史是一再由現在與過往對話的結果。至於第五種及第六種定義，也都是海德格及其以下的詮釋學家們所努力闡釋開發的問題，而這些哲學理論的發展影響了翻譯理論、文學理論、文化理論，然後才影響了上述文化與思想轉向的佛教文獻學研究。

當我們簡述詮釋學的諸定義，並回顧上述從傳統注釋與現代佛學研究的一些進路之後，我們可以再自問一次，究竟佛教經典（或只限《維摩經》）研究的目的是什麼時，這個問題不只是向自己詢問，也可以是向古代的經典翻譯者及注釋者提出的探詢。傳統的翻譯者及注釋者，不是將佛教經典視為一種單純的知識對象，而是企圖展現佛教義理的重要觀點，說明其理解世界與眾生的特殊方式，當我們比較其與現代佛教研究之偏向某種現代的知識真理的標準，特別是偏向客觀的歷史真理觀的預設時，個人認為詮釋學的觀點，要比這個更接近佛教思想的立場。

如上述詮釋學的第五種定義「存在與存在理解的現象學」，佛教強調對「諸法實相」的觀照，便是一種近於現象學式的描述；至於第六種定義「既是重新恢復、又是破壞偶像的詮釋系統，人們用此系統來把握神話與符號後面的意義」則與上述所提及的，那些努力展現更多可能的理解向度以令從既有成見走出，形成可為周全完整的理解的種種當代思潮，則與佛教強調的破執離相，也有極相近的觀點。

然而如同我所說明的，詮釋學的目標不在確定客觀的絕對真理，它也不是一套標準的操作方法，而是要令人文學的真理能有被經由一再對話，使之產生符應時代理解的目的與功能；將此觀點置於當代佛教經典



的詮釋活動之中，除為了令佛教釋放其新的時代義涵外，也有可以引導研究者自我反思關於經典研究的背景與目的，如此佛教的經典文獻研究與詮釋，便不僅只是一種對象，它同時也可反映出現代研究者的理解與生命。

具有詮釋學的哲學素養的經典詮釋活動，與一般對《維摩經》的義理研究者較重要的不同點在於，前者所考量的部分不僅限於經典文本具有那些議題與主張，更會思考何以文本要提出這些主張，並且留意這些主張與整體佛教思想的關係為何？而當以此詮釋學視野考察既有的注釋者之理解活動時，詮釋學向度還要嘗試理解，何以那些注釋者會如此而非如彼地理解這個文獻。不過此一思考，並不能止於簡單的常識便率爾提出判斷，這常是部份思想史研究，透過部分歷史事實的考據之後，便倉促提出思想形成的因果推論所易會犯的錯誤。

如有些人對羅什《維摩詰經》譯本的刪節，乃因所謂的「秦人好簡」所致，像廖桂蘭前揭文即說：

羅什的譯文刪減最多，然能傳達佛經要旨，可謂言簡意賅，通達佛理幽致。據其智慧觀察，認為秦人好簡，故多刪蕪去繁，存菁為尚<sup>55</sup>

「秦人好簡」一說是出自智叡對羅什之《大智度論》譯本序文中，原是指羅什並未將《大智度論》的節譯，但這句話確被普遍化為中國人的思維方式。

又如中村元〈基於現實生活的思考——鳩摩羅什譯本的特徵〉<sup>56</sup>之

<sup>55</sup> 廖桂蘭，〈翻譯與創作：邁向佛經翻譯問題的省思〉，頁 101-102。

<sup>56</sup> 中村元著，劉建譯，〈基於現實生活的思考——鳩摩羅什譯本的特徵〉，頁 6-17。



標題所顯示的，但卻值得思考的是，「基於現實生活的思考」到底是中村元的前提？抑或是結論？如他對《維摩詰經》羅什譯本中與藏文本的不一處，他認為羅什本增添了「對生死輪迴觀念的肯定態度」，或者「宣稱一切眾生即菩提相」都反映了與日本佛教「本覺法門」的關連；但是如果我們一樣用「秦人好簡」之說來回應中村元的意見，我們是否也可說，這是因於羅什譯本不喜繁瑣，因此常省略詳細繁瑣的說明過程，直接用「即」字連接主詞（如生死、眾生）與述詞（涅槃、菩提）導致了「肯定現實生活」的理解；還是我們可說是《涅槃經》的「不二法門」本身就含蘊了這種思想，不是只因羅什個人的因素導致這種翻譯，而是經典文本的內涵逼使羅什不得不如此翻譯，才能符應這個義理？當然，我們更可宣說，羅什受到當時中國筆受者的影響，因中國人本就重視現實生活的。以上解讀何者為真？未必有唯一定論。

綜而言之，關於《維摩經》的研究有著許多不同的進路與研究方式，各種解釋都有其合理之處，也有值得參考的地方，以上的反省主要不是想要定立唯一的研究標準，而是想要試行提醒各種不同研究與理解都有其有限性，研究過程中研究者須留意其限制，並具有自我省視的能力。以羅什本為中心的中國古代《維摩經》詮釋傳統如何被形成，從詮釋學的角度來看，無疑的具有多重因素，本文先著眼於經典所含蘊之主題的解析及羅什譯文的語言型式分析，再通過對古代《維摩經》的注經方式的考察，並對比現代研究的幾種型式之後，我認為古今之經典詮釋，由於其目的及預設的前提不同，故在議題的選擇上，也呈現完全不同的樣貌。

古代的注釋者，預設對佛陀與佛法的信仰，縱使討論知識議題，也無不與佛教的解脫實踐密切關連；而今日之研究者多從客觀的知識對象



入手，要將《維摩經》中所含的某種知識議題之理解，視為研究的主要目的，其對經文的理解，多是尋求一種關於《維摩經》的某個歷史事實面向的呈現；即便是義理的考察，也是將諸如「不可思議解脫法門」，界定其在當今知識圖譜中的位置。二種態度只能言其殊異差別，而難言其絕對的對錯與是非。但是就不同研究取向的對比看來，我們可以明白不同的研究，自有其不同的貢獻與限制。今姑且不論古今研究者的不同詮釋方法細節，試由詮釋的目的與預立之立場區分「文本詮釋」、「文化詮釋」與「生命詮釋」三種不同層次以統括說明，並作為本文的結論。

#### 四、結論

首先「文本詮釋」是一切經典詮釋的基礎，在此一層次上，所有的詮釋者無不須以合乎文本作為前提，來進行理解與詮釋活動。在此一層次上，詮釋的合理性乃在於詮釋者可否由文本之中找到充分的經典線索，以支持其所進行的經典詮釋。從古代詮釋者所形成的不同詮釋來看，我們可以看到，每位詮釋者都會找到經文以說明其詮釋的根據。因此，我們便須將詮釋者的詮釋重點及選擇的議題加以考察。以慧遠、智顓及吉藏三人對經題的詮釋來說，三人共同關心「不二」及「不可思議解脫」的問題，這與筆者對經典文本的議題歸納來看，相當一致，而不二及不可思議的理解，又顯然是受到僧肇本跡不二說法之影響，而這些理解又可以歸諸羅什譯文中「即是」語之使用所引發的理解效果。然而窺基對羅什本的批評，也正是針對「不思議解脫」的傳統解讀而發出，窺基的依據是就梵文的經題，無有「不可思議解脫」之名，可是窺基的梵文解讀問題很大，否則他倒是顯示與現代語言文獻學字詞中心主義的同樣特色。



現代的語言文獻學研究，所顯示的一樣是屬文本詮釋的層次，但所不同的是關於佛教的解脫思維，可以被此研究放入括弧存而不論，其目的是想要呈現最原始的經典文本的原貌。但此一研究取向，其實容易忽略佛教經典文本的流變性格，就《維摩經》而言，其「一音說法」及「四依」說，或者性空假名的般若中觀思想，都共同反對固著文本或者字詞的意義與理解方式。如果此一研究稍微保守一點，則應當將考察文本流變的歷史軌跡為目的，則它可以提供的是經典詮釋傳統發展中的文本線索，使我們解讀古代的經典詮釋時，可以不停止於平面的解讀，而是有著歷史的厚度；由此，我們便可進而談論「文化詮釋」的面向。

文化詮釋是指著將經典文本置於其詮釋活動的文化脈絡來加以考察的研究。如本文前面所提到的，中國古代的詮釋者，幾乎都會論及的判教問題，即顯示了中國佛教的文化觀點；又如對某種中國式的語詞使用如「佛道」、「忠孝」，或者在版本對勘中所看的「淫」字改為「姪」，此一研究角度可呈現外來佛教文化與中國固有文化的交涉情況。

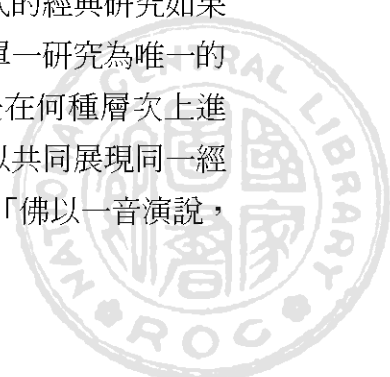
然而此一交涉情形，必是雙向的，因此若從此一角度來進行經典詮釋時，若不考量文化交流現象的複雜性時，單向的解讀便會流於常識性的理解。而就此一角度來重新觀察中國古代的詮釋者時，我們也可進一步深入探討，所謂的「相即不二」的提出，應是二種文化交涉後的文化新視域，因此《維摩經》的意義不只是一個文本的研究，同時也涉及到不同文化之間的交互理解與詮釋活動的意義。「相即不二」的義涵是多層面的，如果我們同意般若中觀學反形上學的立場是與原始佛教的「無我」思想一致，但不必然一定反對「相即不二」還有其他層面的可能解釋，而這些解釋可能正是漢傳佛教學者對佛教與中國哲學思想最重要的貢獻之所在。



最後，要談的則是「生命詮釋」的取向。所謂的生命詮釋，是指將經典文本與詮釋者的生命經驗交互印證的詮釋方式。這大約是中國古代詮釋傳統中必會包含且大多著墨用力甚深的面向。此一面向可由不同詮釋著作之涉及實踐問題的討論來觀察。《維摩經》之所以影響中國人甚深，不只是由於羅什的譯文而已，同時也是由於〈方便品〉經文中所呈現的，維摩詰居士「雖為白衣，奉持沙門清淨律行」，以一居士之身分呈現極高的佛法修為；但他不是一個嚴肅苦行者，而是「辯才無礙，遊戲神通」、「善於智度，通達方便」之活活潑潑、活生生的人物。羅什譯文固然有絕對的影響力，但經典的人物卻非是羅什所創造的，而維摩詰此一人物正影響當時乃至後世中國對人物之風姿的品評，本經提供給中國人是嚴肅聖賢之外的另一種人物典範，遂使古代的注釋者，也常將「人」與「法」視為同等重要的詮釋要點。這正顯示生命詮釋的取向特色。

相較現代研究的純知識取向而言，其研究成果何以常會被佛教修行者或信仰者認為是隔靴搔癢，便是因純知識研究的成果，無法與生命經驗相互印證；然而生命詮釋的成果，卻也會相對地被批評為過度詮釋，逾越文本。可是如果明白生命詮釋的角度，即是著眼為「人」之生命展現之觀察時，則應可理解此一詮釋旨在以聖者之生命作為典範，並向吾人解釋如何達成此一典範的實踐方法。這正是傳統經典詮釋的重要目的。

說明這三種不同的詮釋之後，最後筆者認為，現代的經典研究如果可以明白不同詮釋的價值與限制時，我們便不會只以單一研究為唯一的價值，而是可以明白詮釋者自己所進行的詮釋活動是在何種層次上進行，然後我們才可以擴大視域，使不同層次的詮釋可以共同展現同一經典文本的多層次理解。如此，也符應了本經〈佛國品〉「佛以一音演說，眾生隨類各得解」的說法。



## 引用書目

- 《維摩詰經》，CBETA, T14, no. 474。
- 《維摩詰經所說經》，CBETA, T14, no. 475。
- 《說無垢稱經》，CBETA, T14, no. 476。
- 《注維摩詰經》，CBETA, T38, no. 1775。
- 《維摩義記》，CBETA, T38, no. 1776。
- 《維摩經玄疏》，CBETA, T38, no. 1777。
- 《淨名玄論》，CBETA, T38, no. 1780。
- 《維摩經義疏》，CBETA, T38, no. 1781。
- 《說無垢稱經疏》，CBETA, T38, no. 1782。
- 大正大學綜合佛教研究所梵語佛典研究會，2006，《梵文維摩經——ポタラ宮所藏寫本に基づく校訂》，東京：大正大學出版會。
- 大正大學綜合佛教研究所梵語佛典研究會，2004，《梵藏漢對照『維摩詰經』》，東京：大正大學出版會。
- 大鹿實秋，1988，《維摩經の研究》，京都：平樂寺書店。
- 中村元著，劉建譯，1994，〈基於現實生活的思考鳩摩羅什譯本的特徵〉，《第五次中日佛教學術會議專輯》，《世界宗教研究》2，頁 6-17。
- 王新水，2009，《維摩詰經思想新論》，合肥：黃山書社。
- 帕瑪 (Richard E. Palmer) 著，嚴平譯，1992，《詮釋學》，台北：桂冠。
- 拉莫特 (É. Lamotte) 著，郭忠生譯，1990，《維摩詰經序論》，南投：諦觀雜誌社。
- 萬金川，2009，〈梵本《維摩經》的發現與文本對勘研究的文化與思想轉向〉，《正觀》51，頁 143-203。
- 萬金川，2014，〈文本對勘與漢譯佛典的語言研究——以《維摩經》為例〉，《正觀》69，頁 5-59。
- 廖桂蘭，2012，〈翻譯與創作：邁向佛經翻譯問題的省思〉，《中國翻譯史專輯 (上)》，《中國文哲通訊》22-1，頁 87-104。
- 橋本芳契，1966，《維摩經の思想的研究》，京都：法藏館。
- 釋印順，1988，《初期大乘佛教之起源與開展》，台北：正聞出版社。

