

般若學與玄學之交匯及選擇

—以《維摩詰經》為核心

On the Intersection and Choice of Prajna School and

Hsuan-Hsueh

施穗鈺*

Shi Suei - Yu

摘要

以重要性而言，《維摩詰經》是大乘佛經中少數以居士身分說法而能稱之為「經」的佛典，也是少數能真正融入中國文化的佛典之一。以思想內容而言，此《經》是在《般若經》系統的基礎上發展而來，因而具有以否定思維型態來論證「空」的特色。本文論述了《維摩詰經》的主要經義及其傳譯情形，目的在說明：當兩晉時期的知識階層，選擇以「空」與「無」作為佛學與玄學的對話機制之時，《維摩詰經》也以其義理性格受到相同的注目。這種做法試圖為深植人心的維摩居士形象，提供一個學理根據的說明。

關鍵詞：維摩詰經、般若、玄學、默然無言、得意忘言

Abstract

Among the many Mahayana scriptures, "Vimalakirti Sutra" is the only one that records the preach of the secular devotee, and is one of the few scriptures included into Chinese culture. Basing upon "Prajna Sutra", "Vimalakirti Sutra" has the character of

* 施穗鈺，成功大學中文研究所博士生。

demonstrating “sunya” with the methodology of negation. Discussing the main idea and the dissemination of “Vimalakirti Sutra”, this paper is to prove that its character was as important as “sunya” and nothingness during the East and West Tsin Dynasty.

Keyword : Vimalakirti Sutra ; Prajna ; Hsuan-Hsueh ; wordless ; beyondwords



一、前言

想完整而全面的理解漢代以後思想的發展，若是捨棄對佛教義理之探究，則我們可以確定，這是不太可能達成的。尤其是針對魏晉玄學與般若佛學¹的交匯時期而言，如果我們將此時略分為「佛學玄學化」與「玄學佛學化」兩個階段，就可以很清楚地看到，佛教剛開始確實需要藉清談方式，才能進入當時流行的語境以擴大其影響力；但當清談發展到東晉後期出現疲軟之時，名士們若不接受佛教義理以注入新血，如何能有再掀熱潮的情形出現呢²？因此，筆者認為，佛教與玄學的衝突、融合過程，是在一種「選擇—反饋—交融」的氛圍中逐漸成型的，譬如般若佛學之「空」與玄學之「無」固然理論形式相似，但兩個不同概念的互相援用，實質上就是所謂「文化選擇理論」的具體呈現。³

只是，在借佛釋玄或借玄釋佛的過程中，令筆者感到興趣的問題是：為何屬於「般若空觀」系統的佛經，在不斷地被重譯或宣述之同時，類屬大乘早期經典的《維摩詰經》也不斷地被重譯與講述⁴？另一方面，從《高僧傳》、《世說新語》的相關資料得知⁵，《維摩詰經》不但是名士與名僧的閱讀、談論材料，甚至也成了畫筆下的題材。

¹ 所謂「般若」，即為「般若波羅蜜」一詞的略詞，意即「到達最完美的超常智慧之彼岸」，乃佛教否定世俗將一切視為實在的成見。般若一詞，早在先於佛教產生的婆羅門教中即已出現，只是各類《般若經》分別從不同的側面論證「本性空」，因而「造就了初期大乘佛教的中心哲學：『空』的思想」，「從此『一切法空』便成為往後大乘學派（中觀、瑜伽行）討論的課題」。見林朝成、郭朝順，《佛學概論》（台北：三民，2000），頁163，頁167。本文所謂的般若學即指大乘學派探討「空」、「中道」等的般若思想而言，並不專指般若經典。

² 關於這一點，唐翼明指出：東晉清談的重要方面，就是佛理成為清談話題並重振了清談。參見氏著，《魏晉清談》（台北：東大，民國81年），頁288。

³ 顧偉康指出：「歷史對具體文化模式的反饋、檢驗和模式的自我調整，乃是文化選擇理論的精華也是文化選擇理論與一般歷史研究的區別所在」。參見氏著，《禪宗六變》（台北：東大，1994），頁13。筆者認為，這個說法對兩晉時期玄學與佛學之交涉的問題，提供了很好的研究視角。

⁴ 《維摩詰所說經》又稱為《維摩詰經》、《不可思議解脫經》、《維摩經》；「維摩詰」是梵語音譯，譯為「淨名」或「無垢稱」。據《開元釋教錄》卷11、卷14可見此經的翻譯情形，參見《大正藏》55冊，頁591下，頁629上。又，宗玉微，〈不可思議之不二、解脫、方便——一個維摩詰經異名的探討〉（《諦觀》76期，民國83年一月）一文，對此《經》現存的譯本所出現的幾個異名，做了討論與銜定。

⁵ 本文所引用的版本是：釋慧皎撰、湯用彤校注，《高僧傳》（北京：中華書局，1997）；以及余嘉錫，《世說新語箋疏》（台北：華正，民國78年）。以下所引，不再加註。

「這種種絕非偶然的情形，正突顯了《維摩詰經》在玄佛交匯的過程中，被刻意選中並進而被廣泛接受的事實。

至於《維摩詰經》是如何被接受的呢？筆者認為可從兩方面來說明：一是，維摩居士「辯才」無礙的形象及其出世而不離世的「應世」心態，不但被兩晉士人所接受，並在一定程度上化解了與中國傳統倫理衝突的問題。⁶二是，隨著「空」、「無」哲理討論的開展，《維摩詰經》中「入不二法門」與「從無住本立一切法」的義理架構，也因為彰顯了大乘空義而受到知識階層的注目並成爲一部重要的佛典。由於維摩詰的居士形象，在文學與藝術方面的滲透與影響已不待言⁸，因此本文寫作將著重於《維摩詰經》經義的介說，採取這種作法的深一層理由是，許里和的論證讓我們有理由相信，兩晉士人對佛教所採取的並非是全然的宗教式的態度⁹，筆者稱之爲「思辨式的理解態度」，並進而認爲兩晉士人對佛教義理的興趣，在一定程度上是經由清談方式來完成的（可以談玄理、佛理或玄佛對談）。¹⁰換言之，《維摩詰經》是在名士讀佛典、名僧談玄論的氛圍中¹¹，以其義理性格被接受的。¹²

⁶ 像是東晉名士顧愷之的維摩詰畫像，便形塑了一個時代的典型。根據張彥遠《歷代名畫記》的記載，顧愷之筆下的維摩詰形象是「有清羸示病之容，隱几忘言之狀」，所謂羸而清，不是單純的削瘦，而是在其中透顯機敏智慧；忘言之狀則充分表現摩詰默然無言的神態與名士們忘言的神情。依此可說，顧愷之筆下的維摩詰正是按當時名士形象塑造而成的。參見吳焯，《佛教東傳與中國佛教藝術》（台北：淑馨，民國83年），頁193—200。

⁷ 《維摩詰經》之〈弟子品〉討論到若是父母不答應出家的話該如何的問題，維摩詰回答：「汝等便發阿耨多羅三藐三菩提心，是即出家，是即具足」（《大正藏》38冊，頁358下），就說明了作爲虔誠佛教徒的標準是在「發心」與否，而不再以出家的形式來界定。所以，任繼愈說：《維摩詰經》「不但讓僧侶的生活世俗化，而且讓世俗人的生活僧侶化，從而把世俗化社會引進了宗教世界」，《中國佛教史》第一卷（北京：中國社科，1997），頁401。

⁸ 如王志楣，〈《維摩詰經》與中國文人、文學、藝術〉（《中華佛學學報》，第5卷，民國81年7月），侯傳文，〈《維摩詰經》的文學意義〉（《齊魯學刊》第3期，1998），以及孫昌武，《中國文學中的維摩與觀音》（北京：高等教育，1996）等，都呈現了可供參考的研究成果。

⁹ 〔荷蘭〕許里和認爲：「大約公元300年是個特別的轉折點。佛法滲入最上層的士大夫，實際上決定了中國佛教此後幾十年的發展過程：它爲佛教征服中國鋪平了勝利之路」，其中，有教養的僧人與有文化的士人對新傳來教義的興趣，便是佛教影響的可能開始發生。他們通過結合佛教教義與中國學術，發展出特定型態的佛教，可稱之爲「士大夫佛教」。參見氏著，李四龍、裴勇等譯，《佛教征服中國》（江蘇：人民，1998），頁8，頁96—頁100。

¹⁰ 在《世說·文學》篇中有相當多的記載，如30、35、38、40、41則，是佛理採取清談方式或名士與名僧共談的典型例子。

¹¹ 就是在這種風氣下，孫綽〈道賢論〉遂將天竺七僧與竹林七賢相比配。孫綽之文見於〔清〕嚴可均

需要說明的一點是，士人興趣轉向佛學，要到東晉才明顯，這從《世說新語》所載名士與名僧的交遊情形明白可見。¹³因此，本文寫作擬以東晉時期人物為主而展開論述，並分成三部分進行。首先，敘述《維摩詰經》傳譯的歷史背景；其次，著重論述此經的主要經義與概念；最後，以言與默為線索，結合「維摩杜口」與玄學「得意忘言」來談。

二、《般若》佛典與《維摩詰經》的傳譯

這裡，我們先針對兩部分的歷史背景做說明，以作為文章論述的基始點。一是，兩晉時期《般若經》傳譯的概況；二是《維摩詰經》各家譯本及詮釋。目的在說明當般若學藉著「格義」方式¹⁴與玄學互相交涉之時，《維摩詰經》的翻譯與弘傳也同樣興盛。

首先，就般若思想的源流與傳播來看。印度大乘佛教之形成，乃是以《般若經》的出現為標誌，約在公元前一世紀左右；隨後便出現了一批大乘經典，較為重要的有：《寶積經》、《維摩詰經》、《法華經》與《華嚴經》。簡單地說，中國傳統上稱之為「小品般若」的經典，指的是《道行般若經》、《大明度無極經》、《小品般若波羅蜜經》和《大般若波羅蜜多經》第四分；與此相對，《放光般若經》、《光讚般若經》、《摩訶般

輯，《全晉文·中冊》（北京：商務，1999），頁 645。

¹² 像〔日本〕塚本善隆就認為《維摩經》有著容易被貴族所愛好的性格，相較於《法華經》通行於社會上下階層，《維摩經》則為貴族知識階層所喜好。參見氏著，《支那佛教史研究·北魏篇》（東京：弘文堂，昭和 19 年），頁 531。孫昌武也提到：維摩詰信仰始終是圍繞著典自身發展的，早期名士與名僧注重的是此經的義理思辨。參見氏著，《中國文學中的維摩與觀音》，頁 13。另外，《維摩詰經·佛國品》雖然提及「隨其心淨，則佛土淨」的觀念，但陸揚指出：淨土僧人把《維摩詰經》的理論放在實相層面，以便區隔於以實踐為主的淨土往生信仰。參見氏著，〈論《維摩詰經》和淨土思想在中國中古社會之關係〉一文，收入釋惠敏編，《人間淨土與現代社會》（台北：法鼓文化，1998），頁 208—頁 212。這些說法從不同角度說明了《維摩詰經》以其理論層面被知識階層所接受。

¹³ 作為魏晉思想研究的重要資材—《世說新語》，有大半人物都在東晉時期。況且，劉孝標注《世說新語》曾引用經史子集四部著作四百四十種，所以它不單純是文學作品；同時，其中所載的人物分別在不同的正史中出現，不論怎樣他們都屬於歷史人物。由此可說明《世說新語》和魏晉時代的歷史關係。參見遼耀東，《魏晉史學的思想與社會基礎》（台北：東大，2000），頁 175—頁 176。又，許里和也以支遁為例，來證明《世說新語》作為傳記史料至少與《高僧傳》同樣重要，參見氏著，《佛教征服中國》，頁 249。

¹⁴ 「格義」，最早出現於《高僧傳》卷四竺法雅「與康法朗，以經中事數，擬配外書，為生解之例」，簡言之，即是將佛經中的名相用中國典籍中原有的概念相比擬，以便讓人了解。

若波羅蜜經》和《大般若波羅蜜多經》第二分，即稱為「大品般若」。¹⁵況且，在談論中國接受佛教的過程中，必需具備一點很重要的認知：最早佛典的傳入，要視攜經來華的印度、西域僧人而定，並非按照佛教在印度形成的歷史順序來接受的。所以，湯用彤說：「自漢之末葉，直訖劉宋初年，中國佛典之最流行者，當為般若經」。¹⁶換言之，從佛經翻譯與流傳的角度而言，佛教在中國的發展與傳播，可以確定就是從般若思想開始的。

在漢末三國時期，對《般若經》的傳播有所貢獻的是支婁迦讖、支謙與朱士行等人。嚴格說來，支婁迦讖所譯之《道行般若經》並不流暢、準確，但卻是最早的漢譯本，故有其開拓價值。支謙則因為重譯了《大明度無極經》（即支婁迦讖《道行般若經》的異譯本），以及首譯《佛說維摩詰經》，而奠定他在漢譯佛經史上的地位。至於朱士行，據《高僧傳》所載：「（朱士行）嘗於洛陽講《道行經》，覺文章隱質，諸未盡善，每嘆曰：『此經大乘之要，而譯理不盡，誓志捐身，遠求大本』」（卷四·義解），他在佛教史上的意義，不僅因為他是第一個受戒出家的漢人，更因為他是第一個西行求法的漢僧；這意味著中土僧人對佛典的接受不再處於被動。

及至西晉，般若學流傳的重要成果即是《光讚般若經》與《放光般若經》的譯出，以及為數不少的僧人對於般若經典的注釋與傳抄。若是根據《高僧傳》所載可知：帛法祚「注《放光般若經》及著《顯宗論》等」（卷一·譯經）；且「又有優婆塞衛士度，譯出《放光般若經》二卷（既是兩卷，應屬刪節本）」（卷一·譯經），在當時被稱為「八達」的支孝龍在得到竺叔蘭初譯《放光經》後¹⁷，立即披閱並於十餘日之後隨即開講，

¹⁵ 王文顏，《佛典漢譯之研究》之第五章〈譯本之探討〉即針對般若部的譯本譯文作出比較（台北：天華，1984），頁297。另外，關於般若經典的概述，可參考〔日本〕水野弘元著、劉欣如譯，《佛典成立》（台北：東大，民國85年）以及劉保金，《中國佛典通論》（河北：河北教育，1997），頁198—頁199。

¹⁶ 參見湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁163。

¹⁷ 《放光》傳入中國的時間比《光讚》早，但譯成漢文的時間則晚於《光讚》。道安〈合放光光讚略解序〉則對這兩個異譯本有所說明，他認為《放光》「言少事約，刪削重複」；《光讚》「言準天竺，事不加飾，悉則悉矣，而辭質勝文」，意即前者是採意譯，故具簡約精練的特點，至於後者因採直譯法故雖詳盡卻不免缺少文采。道安，〈合放光光讚略解序〉，見《大正藏》第55冊，頁48上。又，《高

平時則「常披味《小品》，以為心要」(卷四·義解)；至於南渡過江的康僧淵則是「志業弘深，誦《放光》、《道行》二般若，即《大、小品》也」(卷四·義解)；竺僧敷「尤善《放光》及《道行波若》。西晉末亂，移居江左，止京師瓦官寺，盛開講席，建鄴舊僧莫不推服」(卷五·義解)。由上所引，顯見般若思想在當時藉由「注」、「譯」、「誦」、「講」各種形式造成了相當的影響力。

東晉的佛教義學仍以研習般若性空之學為主，約有支道林(314—366)、于法開(約310—370)等人，或讀誦講說、或注釋經文、或往復辨論、或刪繁取精、或鈎玄提要、或對比《大品》《小品》、或合《放光》、《光讚》，因而形成對般若性空不同異解的派別，此即我們所熟知的「六家七宗」¹⁸。可見，佛典傳譯除了翻譯層次的語言問題之外¹⁹，更有文化理解上的問題。

其次，我們根據法國學者 ETIENNE LAMOTTE 對漢譯本整理的結果²⁰，來掌握關於《維摩詰經》傳譯的情形。其中，有兩點值得注意。第一，從支謙到鳩摩羅什(334—416)，不過兩百多年的時間內，便出現了多種譯本，包括有：東漢嚴佛調《古維摩詰經》譯本(西元188譯出，今佚)、東吳支謙《維摩詰經》或稱《維摩詰所說不思議法門經》(西元222—229間於建業譯出)、西晉竺叔蘭《異維摩詰經》(西元291或296譯出，今佚)、西晉竺法護《維摩詰經》(西元303於長安譯出，今佚)、西晉支敏度編撰《合維摩詰經》、東晉祇多蜜所譯《維摩詰經》(已佚)、後秦鳩摩羅什《新維摩詰經》或稱《維摩詰所說經》(西元406於長安所譯)。第二，在諸多譯本中，又有為了流傳方便而出現的「合本」與「節本」。前者是西晉支愍度根據支謙、竺法護、

僧傳》描述支孝龍：「以風姿見重，加復神彩卓犖，高論適時」，所用的語彙幾乎和《世說新語》裡的名士無異；其名列「八達」之一，亦可見僧人與名士的交往情形。

¹⁸ 「六家七宗」即魏晉時期以格義方法解釋般若空觀，因說法不同而形成的不同派別。各家說法，可詳見湯用彤，〈釋道安時代的般若學〉《漢魏兩晉南北朝佛教史》或呂澂，〈般若理論的研究〉《中國佛學思想概論》(台北：天華，民國71年)以及楊俊誠，〈格義與六家七宗〉《般若與玄學》(高雄：佛光，民國82年)等章節。

¹⁹ 萬金川，〈宗教傳播與語文變遷：漢譯佛典研究的語言轉向所顯示的意義〉(南投：正觀雜誌，19期，2001年12月)一文，對漢譯佛典研究的反省與展望，有詳細論述及可參考的觀點。

²⁰ ETIENNE LAMOTTE 著、郭忠生譯，《維摩詰經序論》(南投：諦觀，1990)，頁2—頁23。

竺叔蘭三人的譯本，編撰而成的《合維摩詰經》五卷（西元 290 至 307 間所譯，今佚）²¹；後者是竺法護覺得先出的譯本繁重，因而裁剪成《刪維摩詰經》一卷（今佚）。以上所述，說明了《維摩詰經》在兩晉時期弘傳興盛的事實。意即，從翻譯與版本兩方面來看，可以推測《維摩詰經》在當時應該有一定的市場需求及閱讀人口。

比較值得注意的是，在諸多譯本中只有鳩摩羅什的新譯本被轉譯成西方文字，並且成為歷代注解的主要對象²²，那麼，羅什的弟子與《維摩詰經》之關係如何，就頗值得留意，這裡舉羅什門下「四聖」為例。²³僧叡在〈毘摩羅詰提義疏序〉就明言：「予始發心啟矇於此（案：指《維摩詰經》），諷詠研求以為喉衿。稟玄指於先匠，亦復未識其絕往之通塞也。既蒙究摩羅法師，正玄文摘幽指，始悟前譯之傷本，謬文之乖趣耳」（《大正藏》55 冊，頁 58 下），可知僧叡雖啟蒙於此經，但仍有待羅什重譯後才真正掌握經中之精要。至於僧肇（384—414）受《維摩詰經》的影響可說是最明顯，根據《高僧傳》所載其學經歷為：「愛好玄微，每以《莊》、《老》為心要。嘗讀《老子道德章》，乃歎曰：『美則美矣，然期神冥累之方，猶未盡善也』。後見舊《維摩經》，歡喜頂受，披尋翫味，乃言：始知所歸矣。因此出家，學善方等，兼通三藏」（卷六·義解），可見《維摩詰經》對他所產生的啟發作用，所以後來僧肇就根據羅什的譯本完成了《注維摩詰經》。之後，竺道生（372—434）因僧肇的緣故，也開始注意到《維摩詰經》，《高僧傳》即載：「關中僧肇始注《維摩》，世咸翫味，（道）生乃更發深旨，

²¹ 譯本雖佚，但從支敏度的〈合維摩詰經序〉可得知「若其偏執一經則失兼通之功，廣披其三則文煩難究」，是他採取「合本」形式的動機所在。見《大正藏》第 55 冊，頁 58 中。

²² ETIENNE LAMOTTE 指出，在各種漢譯本中，只有羅什新譯本被轉譯成西方文字並且一直為大眾所偏好。參見氏著，《維摩詰經序論》，頁 15—頁 23。如果我們以現存的三個漢譯本對照來看，就可以得到相同的結論。首先，支謙的譯本有「理滯於文」的問題，所以僧肇在《注維摩詰經·序》中提到後秦王姚興常玩味這部經，但卻遺憾支謙與竺法護所出的譯本，未能清楚表達深奧的佛理，於是延請鳩摩羅什重新翻譯。至於羅什翻譯的態度是「一言三復，陶冶精求，務存聖意」，具有「其文約而詣，其旨婉而彰」的特點，不但改進先前譯本的缺失，也成為後來注疏的對象，詳見《大正藏》38 冊，頁 327 中。至於唐代玄奘（602—664）所譯的《說無垢稱經》五卷，從窺基《說無垢稱經疏》卷一所記「陶甄得失，商榷詞義」（《大正藏》38 冊，頁 993 上）一句得知，玄奘之所以重譯的動機，主要是基於對前出譯本的不滿。不過，即便其精確性超越羅什譯本，但從只有窺基以唯識觀點為其作《說無垢稱經疏》這一點來看，玄奘譯本所造成的影響確實有限。

²³ 羅什門下秀傑知名者不少，有「四聖」、「八俊」、「十哲」之稱，詳見湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛

顯暢新異，及諸經義疏，世皆寶焉」(卷七·義解)。至於史料上較少論及的道融，我們可根據《高僧傳》所載：「所著《法華》、《大品》、《金光明》、《十地》、《維摩》等義疏，並行於世矣」(卷六 義解)一段得知，道融以注疏方式和《維摩詰經》產生了關聯。上述羅什重譯《維摩詰經》及其弟子多人進行此經注解的活動，可以說是對佛典流傳的反芻、整理，與此同時並推動了大乘佛教義理的進展。事實上，及至目前學界的相關研究，大抵也是以僧肇的注解結合羅什與道生、道融的闡釋，所輯成的《淨名經集解關中疏》為底本²⁴，由此可見羅什師門對於《維摩詰經》的詮釋，有相當的重要性及未衰退的影響力。

除了從譯經的情形來看，還可以從注疏本的多寡來了解《維摩詰經》所受到的重視程度。事實上，在《維摩詰經》被譯出後，就不斷出現相關的注疏本²⁵，有些作者甚至是影響一代的人物，像是隋代淨影寺慧遠(523—592)的《維摩義記》八卷、天台宗創始人智顛(538—597)的《維摩經玄疏》六卷、三論宗創始人吉藏(549—623)的《淨名玄論》八卷以及唐代法相宗創始人窺基(632—682)的《說無垢稱經疏》六卷等。不可諱言的，他們是通過注疏的方式來闡發自己的義理，但從反方面來說，當注疏《維摩詰經》成為普遍現象時，就可以說此經的影響是跨越宗門教派的。

下面則舉殷浩(?—356)為例，看看東晉士人對佛典的接受情形：

殷中軍被廢東陽，始看佛經。初視《維摩詰》，疑《般若波羅密》太多，

後見《小品》，恨此語少。

(《世說·文學 50》)

教史》，頁 227—頁 229。

²⁴ 塚本善隆認為，一般人會將現行《注維摩詰經》視為僧肇的著作，主要是因為僧叡的注解在史料上沒記載，而引用道融見解的地方又很少；反觀僧肇則佔有五卷的重份量，又寫了經序。根據塚本善隆的考證，僧肇的《維摩詰經注解》大概是完成於《維摩經》重譯的隔年(407 或 408)，其注解由於相當地忠實祖述羅什之說的，而且很少出現像《肇論》使用老莊式修辭而使得文意混淆的問題，因此，是研究《肇論》中最應該先參考的書籍。另外，他還提到，在敦煌本《淨名經集解關中疏》雖提到「以肇注為本」，但目前通行的《注維摩詰經》十卷，是何人何時所做還不清楚，在日本則有人認為唐代道掖是此書的編集者。參見塚本善隆編，《肇論研究》(京都：法藏館，昭和 30 年)，頁 146—148。

²⁵ 有關《維摩詰經》的解題、傳譯與歷代注疏本，可參考日本·小野玄妙編《佛書解說大辭典》第 11 冊(東京：大東，昭和 63 年)所給予的提示。另外，各家注疏之原文則見《大正藏》第 38 冊、39

殷中軍見佛經云：「理亦應阿堵上。」（《世說·文學 23》）

殷中軍讀小品，下二百籤，皆是精微，世之幽滯。嘗欲與支道林辯之，
竟不得。今《小品》猶存。（《世說·文學 43》）

殷浩作為東晉玄學清談的領袖²⁶，其實已經感覺到佛經義理有取代玄理的趨勢²⁷，才會說出義理也應該包括佛經的話。²⁸所以他以「下二百籤」隨處做記號的用功態度來閱讀經，正因如此，殷浩對佛理的理解日益精進，遂有「恨此語少」之感。不過，從《世說·文學》第 47 與 48 則來看，殷浩應在被廢之前就已接觸佛經，而且他與謝安（320—385）的討論似乎也和佛典有關。²⁹上面三段文字透露了兩個訊息：第一，殷浩所閱讀的佛經包括《小品般若經》與《維摩詰經》；第二，殷浩並非以純宗教信仰的態度接觸佛經，從他想要和支遁論辯《小品》的舉動來看，把佛典內容作為清談材料的用意是十分明顯的。

還有下面這一則可為佐證：

支道林、許掾諸人共在會稽王齋頭。支為法師，許為都講。支通一義，
四坐莫不厭心。許送一難，眾人莫不抃舞。但共嗟詠二家之美，不辯其理之
所在。（《世說·文學 40》）

冊；本文所引亦依據此版本，以下所引不再另行加註。

²⁶ 唐翼明將魏晉時期的清談分成了三個高潮來談：「正始之音」的典範——元康年間的將絕而復興——咸康永和年間的重振；至於竹林七賢只是清談的變調。其中，就《世說新語·文學》所載有關清談的六十多則內容來看，即有近四十則發生於咸康至元和年間，而殷浩便是此時最負時譽的清談家。唐翼明認為，殷浩苦研佛經除了和被廢之後心情有關，還與清談高手爭勝以保持聲譽的態度有關。參見氏著，《魏晉清談》（台北：東大，民國 81 年），頁 256—頁 260。

²⁷ 羅宗強說：「般若學在東晉的盛行，把受玄學思潮影響的士人的理論興趣從玄學逐漸轉向佛學」，而「興趣的轉移本身就意味著玄學的衰落」，參見氏著，《玄學與魏晉士人心態》（台北：文史哲，民國 81 年），頁 363。

²⁸ 葛兆光則說：中國的知識階層不喜歡「教」也不依賴「神」，所以殷浩所謂的「理」，是「穿透了具體的經驗的現象世界而直接呈現絕對的哲理」，參見氏著，《中國思想史·第一卷》（上海：復旦大學，1998），頁 564。

²⁹ 《世說·文學 47》：「康僧淵初過江，未有知者，恆周旋市肆，乞索以自營。忽往殷淵源許，值盛有賓客，殷使坐，羸與寒溫，遂及義理。語言辭旨，曾無愧色。領略羸舉，一往參詣。由是知之」，這證明康僧淵與殷浩論辯因表現出色而知名，同時「康僧淵初過江」一句也說明殷浩之研讀佛經早於被廢之時。另外，《世說·文學 48》：「殷（浩）、謝（安）諸人共集。謝因問殷：『眼往屬萬形，萬形來入眼不？』」，由於沒有殷浩的回答，很難確定內容為何，但從劉孝標引《成實論》作注來看，當

在會稽王司馬昱(320—372)的精舍中所進行的清談，是由支道林主講、許詢(約325—360)專掌講解提問³⁰。值得注意的一點是，劉孝標的注引用《高逸沙門傳》：「道林時講維摩詰經」，說明這次集會的主題是《維摩詰經》，同時也暗示了與會者對此經有一定程度的熟悉，否則不會在眾人的滿足與讚嘆聲中收場。另外，既然「不辯理之所在」，那麼清談的性質就不再是嚴肅的哲理論辯，而可以只是一場社交活動的饗宴。

筆者認為，由於清談性質的轉變，像殷浩這種「以資談辯」的心理³¹，自然使得士人必須以熟悉《維摩詰經》為要務³²；這種接受態度的持續發展，就可以解釋為何此經的文句、典故大量出現於唐以後的文學作品之中。³³

三、《維摩詰經》的義理架構

在了解《維摩詰經》翻譯與流佈的情形之後，我們將眼光轉回《維摩詰經》的經義來看。以性質與歸類而言，《維摩詰經》屬於早期大乘佛經類而非般若經典³⁴，但在思想內容上卻可以看作與般若經類屬同一系統，甚至「它的出現對形成中國特色的般若學派有重要的作用」。³⁵法國著名漢學家保羅·戴密微進一步指出：「維摩詰經把大般若經說中若干與古代道家精神相若之處，以完全適合中國人趣味的姿態再現」，因而「《維摩詰經》除了在印度佛教據重要地位外，也是少數真能融入中國文化本位的

與佛經義理有關。

³⁰ 唐翼明，《魏晉清談》之〈清談形式的考索〉一章，對清談的程序、術語有詳細說明。或參考張萬起編，《世說新語詞典》（北京：商務，1998）。

³¹ 陸揚即指出：隋唐以後，《維摩詰經》已逐漸轉化為成一種可以說是普及性的、可用以了解大乘佛理的入門讀物，大多數士大夫研讀此經的動機，更多的是希望能以此來掌握佛教基本概念與詞句，以應付不同場合的需要。參見〈論《維摩詰經》和淨土思想在中國中古社會之關係〉一文。

³² 塚本善隆指出：東晉貴族不培養關於佛典《維摩經》的教育的話，是無法在社交場合裡維持清談名士的樣子。參見《支那佛學史研究·北魏篇》，頁39—頁40。這意味著《維摩詰經》是作為一種基本知識，在清談活動中擴展其流傳與影響的。

³³ 典型的例子如王維與蘇軾，可參考王志樞，〈《維摩詰經》與中國文人、文學、藝術〉一文所舉。

³⁴ 一般來說，大乘經典是先有般若經而後發展出其他的經典，雖然二者都證「諸法實相」為主，但性質與方法仍有不同，如印順法師即將《維摩詰經》歸類於初期大乘的「文殊師利法門」，而非「般若法門」。詳見氏著，《大乘初期佛教之起源與開展》（台北：正聞，民國75年），頁904，頁873—頁998。

³⁵ 姚若群，《佛教般若思想發展源流》（北京：北京大學，1996），頁274。需要注意的是，有些學者因為《維摩詰經》所說「從無住本立一切法」與般若學「當體即空」之說相似，而將之歸類於般若經典來介說，這是不清楚「緣起性空」為佛教義理之共法所導致的錯誤。

一部佛典」。³⁶

所以，這裡將從三個方面說明《維摩詰經》的主要經義與概念，一則用以說明此經與般若學相近之處；二則呈現此經的大乘思想特色。目的在強調般若學能與玄學交涉、融合的機制也同樣存在於《維摩詰經》之中。

首先，從〈觀眾生品第七〉的「從無住本立一切法」與般若空宗「緣起性空」的意旨來看。此品一開始是由文殊師利向維摩詰提問：菩薩應從何種角度來看眾生現象？之後連問了十二個問題，想要追索一個可以作為最後根據的答案，充分展現論辯緊湊性的問答如下：

又問：善、不善孰為本？	答曰：身為本。
又問：身孰為本？	答曰：欲貪為本。
又問：欲貪孰為本？	答曰：虛妄分別為本。
又問：虛妄分別孰為本？	答曰：顛倒想為本。
又問：顛倒想孰為本？	答曰：無住為本。
又問：無住孰為本？	答曰：無住則無本。文殊師

利！從無住本立一切法。

（《大正藏》38冊，頁386）

這裡，可以看到文殊師利反應很快的將維摩居士的回答轉成問題，但任憑維摩詰如何的「辯才無滯」、「智慧無礙」，也不能繼續這種無止盡的問答，遂以「無住為本」作為前頭「當何所依」、「當何所行」、「當於何住」的解答。如此一來，文殊師利就再不能以「無住為本孰為本」來追問。另外，所謂「無住則無本」也彰顯大乘佛教對「緣起」的理解——一切法無自性，所以說「緣起性空」。³⁷既然萬法皆是因緣和合而生，

³⁶ 參見戴密微著、劉楚華譯，〈維摩詰在中國〉一文，收於「世界佛學名著譯叢」第47冊《中國佛史論集》（台北：華宇，民國76年）。

³⁷ 羅什對「無住則無本」這段經文所下的注解是：「法無自性，緣感而起」，「無住，則窮其根源更無所出，故曰無本。無本而為物之本，故言立一切法也」（《大正藏》38冊，頁386下），發揮了萬法皆是緣起、故自性空的想法。僧肇則基於羅什的觀點，進一步在《不真空論》中對六家七宗有所批駁。

那麼一旦明白一切法是如此生、滅、現、變而無所住的、就不再有產生執著的「顛倒想」了。於是，「從無住本立一切法」的「立」字，就不會是本體論的創生或創造之意，只有「從緣起之觀念來解析此『立』字之義，才能切合『體法空』或『當體即空』之核心意義」。³⁸因此，在〈觀眾生品〉中便藉著天女散花的情節，以花的墜落、不沾黏說明菩薩是「已斷一切分別想」（《大正藏》38冊，頁387中），進而去掉執著、消盡煩惱業習的。

其次，運用「雙遣法」，使般若智「蕩相遣執」的作用得以發揮³⁹，而能不著一切法、不捨一切法，最後終能具足一切法。這一點也最能說明維摩居士出世而不離世間的形象。

所謂「雙遣法」就是否定「A」的同時也消解「非A」之對偶性的存在，這樣「即是沒有陷入執著定性定義，此便能切合佛家『緣起性空』無定無執的精神」⁴⁰，像是《中論》以及《維摩詰經》中，這樣的語言格式比比皆是。⁴¹

然而，不落於「A」也不落於「非A」只是藉由「雙遣法」的否定手段來消解定相、定執，只是以「不著」來顯諸法存在之實相而已。唯有「但除其病，而不除法」⁴²（〈問疾品〉）兼有正面之「不捨」才可說是已「具足一切法」。在〈佛道品〉中所說：

³⁸ 參見陳沛然，〈《維摩詰經》之不二法門〉（《新亞學報》18卷，民國86年7月），頁419。作者還對比受制於「顛倒想」推動而流轉不息的「五住煩惱」與受制於「無明」而輪迴流轉的「十二因緣」，說明原始佛教與大乘空宗之差異在：「十二因緣」只是「人空」、「析法空」尚未顯「法空」；而「五住煩惱」往前推至「無住則無本」，是從體性上言空無自性，兼明「法空」及進至「體法空」，頁421。這個解說可以讓我們更清楚了解「從無住本立一切法」所體現的大乘佛教之精神。

³⁹ 「般若」是梵文「Prajna」的音譯，其意是「智慧」，所以般若智慧是重複語，但為了清楚分別般若智慧是不同於一般經驗上的認知智慧，而是能了悟「緣起性空」並且具有掃蕩形相、化遣執著作用的智慧，所以只採「音譯」。參見陳沛然，〈佛家哲理通析〉（台北：東大，民國88年），頁85—86。另外，何曼盈，〈《維摩詰經》之般若智慧〉（《鵝湖月刊》20卷9期，民國84年3月）一文，則從「析境入路：從無住本立一切法」與從「析心入路：默言無語入不二法門」的架構，來討論《維摩詰經》之般若智慧。

⁴⁰ 參見陳沛然，〈佛家哲理通析〉，頁64。

⁴¹ 《維摩詰經》中有關「單遣法」及「雙遣法」的語句，可詳見陳沛然，〈《維摩詰經》之不二法門〉一文的整理與分析。又，中觀學派存有大量討論語言與意義的著作，其中所涉及的方法與內容，可詳見Richard H. Robinson著、郭忠生譯，〈印度與中國早期的中觀學派〉（南投：正觀，民國85年）。

⁴² 除病不除法的意思是，除去煩惱束縛而不取消一切的感受和現象。吳汝鈞強調：大、小乘都是從「緣起性空」的基本認識出發，二者的分歧是在對世間的態度方面，「不捨世間的態度，可以說，貫通著

「譬如高原陸地不生蓮華，卑濕淤泥乃生此華」，「是故當知，一切煩惱為如來種」(《大正藏》38冊，頁392下)，就是從這種「不捨」的立場來談，只一味的自度、出離並不能成就菩薩通達佛道。如是，我們才能理解維摩居士「入諸婬舍，示欲之過；入諸酒肆，能立其志」(《方便品》，《大正藏》38冊，頁340上)的目的就在不捨眾生而施教化。

在《世說·言語48》：「竺法深在簡文坐，劉尹問：『道人何以游朱門？』答曰：『君自見其朱門，貧道如游蓬戶。』或云卞令。」也是類似的記載。根據《高逸沙門傳》可知竺法深(286—374)「泯然曠達」，自然不會有人懷疑他的回答是戲論。同樣的，維摩詰是以居士身份奉持清淨戒行，是「已曾供養無量諸佛，深植德本，得無生忍」(《方便品》，《大正藏》38冊，頁338下)，才得以行「方便」藉各種身份來度化眾人。⁴³我們不能忽視這種出世而不離世間的人格範式，對當時的名士確有所影響、吸引，但過分強調或只是用簡單的「(心)出家(身)不必出家」來關聯二者⁴⁴，是背離經義也是危險的作法。

最後，由不著、不捨而「入不二法門」。⁴⁵

僧肇在《注維摩詰經·序》說：「(此經)語宗極則以不二為門」，這話陳述了僧肇以「不二」思想作為此經經義主軸的想法。在《入不二法門品》中，前三十一位菩薩以否定方法，排遣了「生、滅」、「善、不善」等等概念的相對性，作為掌握不二法

一切大乘經論」，參見氏著，《佛教的概念與方法》(台北：商務，民國77年)，頁16。又，周雅清《〈維摩詰經〉的圓融思想》(《鵝湖月刊》27卷8期，民國91年2月)一文，也是從這個角度論述《維摩詰經》的解脫方式是圓融無礙的，而天台宗的圓融思想即根源此。

⁴³ 「方便」，指誘引眾生入真實法的權設法門，參見林朝成，《〈維摩詰經·方便品〉析論》(成功大學中文系：第四屆魏晉南北朝文學與思想學術研討會，民國90年)一文。

⁴⁴ 像石明慶，《「維摩人生」芻說——略談〈維摩詰經〉對中土士人人生態度的影響》一文認為，居士在家修行的方式，較好地解決了名士們既戀世俗享樂、功名富貴，又關心靈魂得救的思想矛盾；至於維摩詰游戲的人生態度，則無疑是為士大夫大開方便之門，不管是在倫理道德觀念上，還是人生處世哲學上，都提供了一種全新的模式。(《漳州師院學報》第1期，1999年)，頁57、頁59。筆者承認維摩居士形象對兩晉士人有所影響，但卻不認同如此簡單地關聯二者，而這也正是本文寫作用意之所在。

⁴⁵ 「不二法門」即指顯示超越相對、差別之一切絕對、平等真理的教法，參見《佛光大辭典》(高雄：佛光，1988)，頁960上。又，蔡耀明對關鍵字詞有所分析，並認為「不二法門」即開啓事項、現象或事物的不二境界的要領，見氏著，《〈說無垢稱經·不二法門品〉義理構造探析：背景篇》一文(現代佛教學會：《佛教研究的傳承與創新研會論文集》，2002)。

門之鑰，簡單地說，就是先敘述「A」、「B」二法門，再以「非 A 非 B」的句式雙重否定，使能不落於任何一邊進而成就「不二法門」。重點都在明法空而得解脫，也就是體證「畢竟空」即入不二法門、即得解脫，因此，最後〈囑累品〉提到佛陀要弟子阿難廣為宣揚流佈此經，並命名為《維摩詰所說經》。

〈入不二法門品〉中最關鍵的當是維摩詰的「默然無言」(這一點詳論於後)；但在這之前，默然不語的還有舍利弗⁴⁶，且看舍利弗與天女的問答：

天曰：耆年解脫，亦何如久？

舍利弗默然不答。

天曰：如何耆舊，大智而默？

答曰：解脫者，無所言說；故吾於是不知所云。

天曰：言說文字，皆解脫相。所以者何？解脫者，不內，不外，不在兩間。文字亦不內、不外、不在兩間。是故舍利弗，無離文字說解脫也！所以者何？一切諸法，是解脫相。(〈觀眾生品〉，《大正藏》38冊，頁387下)

舍利弗認為解脫是離世間的，並非世間語言可描述的，所以「默然不答」，但這種不答仍是一種執著、未解脫於偏見的態度，所以天女以神通力調舍利弗為天女身、轉天女身為舍利弗後說：「一切諸法亦復如是，無有定相」，表達了諸法無定相，皆如幻如化、本來無差別，唯有不著、不捨方得解脫的深義。

維摩之默然，固然可以是表達實相的究竟方法，但他並未因此而輕忽語言文字的作用，所以藉天女之口說：「無離文字說解脫」。因而先有舍利弗之「默然」，後有維摩之「無言」，從經文安排的順序，可對比出言與默的緊張性，進而了解到：何以辯才如維摩詰最後會以「無言」證入不二法門。

⁴⁶ 林昭益，〈舍利弗在《維摩經》中的性格與角色〉一文認為，舍利弗和天女的對話，可以視作大乘對小乘的批判，批判點有八項，但基準點則是貫穿整部《維摩詰經》之諸法平等無差別的「不二」觀念。有關舍利弗在早期佛典與《維摩經》中迥異的面貌為何，詳見林文，(《中華佛學研究》第1期，民國86年3月)，頁1—頁21。

事實上，有關語言文字無法充分表達本體實相的想法，我們很容易想起玄學的「言意之辨」⁴⁷，然後想到禪宗「不立文字」之說。但這二者之間沒有其他的中介嗎？意即，禪宗對語言文字的思考除了吸收《易》、《老》、《莊》的思想之外，是否存在著一個屬於佛教內部的誘發媒介？如果將上述《維摩詰經》之「無言」、「無相」視為重要媒介的話，那麼就可以進一步與玄學之「忘言」、「忘象」關聯起來談。

三、維摩杜口與得意忘言

湯用彤在論及兩晉名僧與名士時，曾簡潔地指出：「般若理趣，同符老莊，而名僧風格，酷肖清流，宜佛教玄風，大振於華夏也」⁴⁸，這清楚地提示我們可以從理論及風格兩方面，進行般若與玄學交涉的考察，而這也是本文論述所欲扣緊的環節。以下的說明，將以《世說新語》與《維摩詰經》為主要資料。

首先，從維摩詰的形象談起，〈方便品〉：

爾時毗耶離大城中有長者名維摩詰，已曾供養無量諸佛，深植善本，得無生法忍。辯才無礙，遊戲神通，逮諸總持，獲無所畏；降魔勞怨，深入法門，善於知度，通達方便。……欲度人故，以善方便居毗耶離。資財無量，攝諸貧民；……雖為白衣，奉持沙門清淨律行。……長者維摩詰，以如是等無量方便，饒益眾生。 (《大正藏》38冊，頁338下)

不同於一般的大乘佛經，維摩詰雖以在家居士身份說法⁴⁹，但他所講述的佛理與

⁴⁷ 所謂「言意之辨」，簡言之，即從漢末識鑒人物、綜核名實的方法，發展到魏晉轉為對抽象名實關係的探討，大抵可分為「言盡意」、「言不盡意」與「得意忘言」三種不同觀點，與先秦有關言意關係的論點相連繫，凡是專論魏晉思想的書籍必會論及，故此處不贅言。請自行參閱湯用彤，〈魏晉玄學論稿〉收於賀昌群等著，《魏晉思想》（台北：里仁，民國73年）、王葆玟，《玄學通論》（台北：五南，民國85年）以及許杭生等著，《魏晉玄學史》（陝西師範大學，1989）。

⁴⁸ 氏著，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁108。值得注意的是，湯用彤認為西晉的竺叔蘭、支孝龍等人的事跡證明，僧人具清談之風趣者，不必等到東晉。另一點就是名僧與高僧的不同，所謂「名僧」是和同風氣、能使佛法燦爛於世；而「高僧」則能特立獨行、被澤來世。以此標準而論，支道林等人只能是「名僧」，東晉之初唯有道安可幾「高僧」之列，頁132。

⁴⁹ 在釋迦時代，居士與長者有相同的內涵：指集聚財富、享有社會地位的人；但到了大乘佛教的經論中，則以「居舍之士」——居於里巷之中的平民——來解釋。居士概念的內涵最突出的變化，就是它和種姓觀念徹底決裂，並且脫離了原本與長者緊密聯繫的規範；這意味著，隨著社會基礎的不斷

展現的神通，卻勝於出家的大乘菩薩，即便是象徵智慧的文殊師利菩薩也稱揚維摩詰為「深達實相，善說法要，辯才無滯，智慧無礙」(《問疾品》，《大正藏》38冊，頁370下)。當文殊菩薩秉承佛陀意旨，前去探視「現身示疾」以教化眾生的維摩詰時，所有的菩薩、弟子、天王都一致認為「今二大士文殊師利、維摩詰共談，必說妙法，即時八千菩薩、五百聲聞、百千天人皆欲隨從」(《問疾品》，《大正藏》1775/頁371上)。

於是，類似魏晉清談的場面便出現了。在諸菩薩、聲聞等的圍繞下，文殊與維摩詰往復論難，深入闡析「空」、「菩薩行」等精義；之後維摩詰提出「云何菩薩入不二法門」的論題，讓與會者發表意見：

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。文殊師利嘆曰：「善哉善哉！乃至無有文字語言，是真入不二法門」。(《不二法門品》，《大正藏》38冊，頁399)

如何「入不二法門」的討論，可以從言說與默然的關係概括成三個層次：諸菩薩的「以言遣相」；文殊之「以言遣言」以及維摩「以默遣言」⁵⁰。當三十一位菩薩以具體內容陳述後，最好的回答當如文殊師利菩薩所說：入不二法門乃是對一切法不妄加分別、不妄加言說，甚至遠離一切問答。然而，任何的言詮都不足以表現超越相對的「不二法」，於是只有維摩詰以默然無言結束這段談話，才是佛陀對若干問題置而不答的「置答」態度。⁵¹所以，從羅什的注解：「語默雖殊，明宗一也。所會雖一，而跡有精麤。」

擴大，居士的教義思想也不斷地世間化。參見潘桂明，《中國居士佛教史》（北京：中國社科，2000），頁3。

⁵⁰ 參見〔隋〕慧遠於《維摩義記》的注疏，《大正藏》38冊，頁492下。

⁵¹ 對於形上不可解的問題，佛陀所持的態度是沈默。世親《俱舍論》的討論中，有助於我們理解佛陀「十四無記」的默然思想；但為了隨機教化，言說未嘗不可做為工具。於是，「默然」與「言說」互

有言於無言，未若無言於無言。故默然之論，論之妙也」(《大正藏》38冊，頁399中)，可以看出他的評價。事實上，以文殊菩薩的聰慧，難道不能「默然領會」，何需再發讚嘆呢？這應當是呼應了前頭「無離文字說解脫」的說法，因為當文殊師利發出讚嘆之後，諸菩薩恍然明白維摩詰「無言」的深義，進而「入不二法門，得無生法忍」。

再看《世說·文學16》的記載，清談高手樂廣(241—303)「不復剖析文句，直以麈尾柄确几」以明「旨不至」之理的作法，不也正是默會神通的「無言」？還有第35則：「道林造即色論，論成，示王中郎。中郎都無言。支曰：『默而識之乎？』王曰：『既無文殊，誰能見賞？』」，王坦之(330—375)以排莊尊孔著名，所以有可能他是以「不評之評」來表示不贊同；另一種猜測就是，王坦之自比於維摩詰，遂以「既沒有像文殊的智者，誰能讚賞(我的默然無言)」調侃了支遁。⁵²但無論如何，這裡充分顯現《維摩詰經》的典故，已成為名士與名僧的共同話題了。

針對上述東晉的清談集會，如果從傳播理論來界定其性質為「哲學話題的口頭人際傳播」的話⁵³，則可以說此時佛教之得以迅速傳播的原因，即在於玄學的理论基礎為彼此找到了可以對話的共同語言。只是，這個可以互相對話的基礎何在？呂澂說：「看起來，般若理論的所謂『無相』(無名相)、『善權』(方便)與忘象、忘言之說是會有交涉的，這一交涉，尤其是與支謙改譯《大明度經》有關係。《經》的第一卷說『得法意以為證』，支謙在註中說：『由言證已，當還本無』，這就很像『得象在忘言』、『得意在忘象』的說法」；他並認為：從時間上看來，兩種思想發生交流，玄學受般若的影響並不是不可能的，所以王弼(226—249)「特別提出『忘象』來，這就是一種新的說法，很有可能是受到了般若『無相』的啟發」，只是當時嚴於夷夏之防，所以

為遮顯，而成就了佛陀的慈悲教化。參見林朝成、郭朝順《佛學概論》(台北：三民，2000)，頁258—頁260。霍韜晦則說：佛陀的沈默，主要是因他洞徹語言的限制性，知道單憑概念思考不足以進入最高的智慧境界。參見氏著，《融圓與絕對》(台北：東大，民國78年)，頁350。

⁵² 王坦之和支遁二人在言辭上的針鋒相對，可見於《世說新語·輕詆》第21、25則所記載。

⁵³ 參見周月亮，《中國古代文化傳播史》(北京：廣播學院，2000)，頁156。

不會明言。⁵⁴這段話，至少說明了「言意之辨」與「無相」二者約略相似的認知思辨過程，也因此才構成了彼此相融的基礎。

不過，當東晉名士欲以清談作為復續何晏（約 207—249）、王弼之「微言絕」的手段時，就出現了值得玩味的問題：倘若「微言」闡發的妙象可以盡意，那不假微言（即排除語言文字）的妙象豈不更能直接盡意？所以，言意之辨的爭論，至東晉時仍持續發酵著：

殷中軍、孫安國、王、謝能言諸賢，悉在會稽王許。殷與孫共論〈易象妙於見形〉。孫語道合，意氣干雲。一坐咸不安孫理，而辭不能屈。會稽王慨然歎曰：「使真長來，故應有以制彼」。既迎真長，孫意已不如。真長既至，先令孫自敘本理。孫麤說己語，亦覺殊不及向。劉便作二百許語，辭難簡切，孫理遂屈。一坐同時拊掌而笑，稱美良久。（《世說·文學 56》）

孫盛（307—378）的觀點是「易象妙於見形」，大意是說一般的形象不能盡意，但「備未備之象，兼未形之形」的易象（妙跡）卻可以盡意，簡言之即是「妙象盡意」；殷融撰有〈象不盡意論〉，且為殷浩之叔，故可推測他也屬於「微言意者」；至於劉惔（約 314—349，根據《世說·賞譽 109》劉孝標注引《王濛別傳》：「時人以（王）濛比袁曜卿（袁渙），（劉）惔比荀奉倩（荀粲），而共交友，甚相知賞也」，可見應屬「微言盡意」一派。故王葆玟指出：在會稽王司馬昱住處所舉行的辯論，「乃是『微言盡意』與『微言妙象盡意』兩說之爭」，而且從「一坐咸不安孫理」的情況來看，「在各種『盡意』或『窮理』方法中，東晉前期至中期的玄學家多數選擇了『微言盡意』這一種」。

55

回頭再看名僧譯經與解經的態度。道安（312—385）在《道行經序》：「然凡論之者，考文以徵其理者，昏其趨者也；察句以驗其義者，迷其旨者也」，故「若率初以

⁵⁴ 參見呂澂，《中國佛學思想概論》，頁 38—頁 39。

⁵⁵ 參見王葆玟，《玄學通論》，頁 241。

要其終，或忘文以全其質者，則大智玄通，居可知也」(《大正藏》55冊，頁47中)，意即研究經文的字詞文句是無法掌握佛經宗旨的。「格義」，既然不是正確理解佛經的方法，道安自然不許弟子以俗書配說佛經；但他卻特允廬山慧遠(334—416)「引莊子義為連類」的作法⁵⁶，這固然是受限於當時僧徒聽經講述的理解水準不足的客觀條件，更重要的是，慧遠自身對經文已有融通的理解。故從道安不拘文字而直探本旨的作法來看，豈不是以「得意」的方法來解經嗎？

同樣的，支遁也是以「得意」的方法來講述佛經。《世說·輕詆24》注引《支遁傳》：「遁每標舉會宗，而不留心象喻，解釋章句，或有遺漏，文字之徒，多以為疑」，即可以得知支遁講經的特點是直取本旨而不重文字解說。不過，其中「不關心象喻」一句並未出現在《高僧傳》，我們無法拿來證明他主張「微言盡意」，卻可以從兩點證明他確是採取「得意忘言」的態度來說解佛經。一是，據僧叡〈毘摩羅詰提經義疏序〉：「自慧風東扇，法言流詠已來。雖曰講肆，格義迂而乖本，六家偏而不即性空之宗」(《大正藏》55冊，59頁上)，即可見對佛理的研究可分兩派：一派屬於「格義」，用這種方法的人，往往與本來的義理相違；另一派則屬於「六家」之說，對「本無」問題採取自由討論的方式，只求意趣而不拘於文字⁵⁷，支遁既屬「即色宗」，自是採取「得意」的態度。另外，就支遁〈小大品對比要抄序〉所言：「夫體道盡神者，不可詰之以言教。遊無蹈虛者，不可求之於形器，是以至人於物遂通而已」(《大正藏》55冊，55頁下)來看，就是要以「通」(體悟)的方式來理解至理之「所以無」以及「所以存」。

以「得意」方法來貫串般若學與玄學交融的過程，自然是基於二者都承認語言對本體之描述有其侷限處，但值得注意的是，隨著清談性質的轉變⁵⁸，「忘言」、「忘象」

⁵⁶ 在《高僧傳·卷五》記有道安對僧先說：「先舊格義，於理多違」；卷六慧遠本傳則提到：「是後安公特聽慧遠不廢俗書」，「特聽」二字即表平常的情形是不允許的。這一條資料說明道安是不太採用格義的方式解說佛典，雖然他仍避免不了這種方法而被僧肇批駁。方立天則說：「道安是『格義』和『六家』兼而有之，由『格義』轉到『六家』的複雜人物」，參見氏著《魏晉南北朝佛教論叢》(北京：中華，1995)，頁228。

⁵⁷ 參見湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁51。但湯用彤對〈序〉文的斷句與《大正藏》稍異。

⁵⁸ 從本文所引《世說新語·文學》第40則「共嗟詠二家之美，不辯其理之所在」與第56則「一坐同

是一種論說態度而不是嚴格的思辨過程⁵⁹，從《世說新語》與上述的討論可以清楚地了解。故從《般若經》與《維摩詰經》所彰顯的「無相、無言」與玄學家「忘言、忘象」的體道方式，對照支遁等人對於佛典採取從「格義」到「得意」的態度，似乎就可以解釋為何東晉會出現了一批執麈尾而善清談的名僧以及高蹈超世的名士了。

四、結語

經由以上的討論，可以了解在玄學與般若學交涉的氛圍中，《維摩詰經》是以維摩詰的居士形象及其主要義理架構兩方面，被兩晉的知識階層（包括有文化的士人與有教養的僧人）所接受的。但筆者認為這裡有兩點必須強調及說明的：第一，隋唐各宗派創始人從事《維摩詰經》的注疏，其著眼點自然是藉由此經的義理架構來闡述己見，而非受其居士形象的吸引。第二，從後代詩、文的各種藝術創作可以了解《維摩詰經》經歷了一個世俗化的過程而得以普及；不過，世俗化不等同於通俗化，至少《維摩詰經》並未像「目蓮救母」成為明、清之小說情節或戲劇搬演的主題。這兩點重申了本文一開始所強調的：兩晉士人對佛教採取的是一種思辨性的理解態度。

因此我們可以說，當般若學與玄學分別以「空」、「無」之本體論的探究相互交涉之時，《維摩詰經》也正以其「不二法門」、「無住本立一切法」的義理及其所彰顯的大乘佛教精神，吸引著士人的注意力。唯有強調這一點，才算是對《維摩詰經》的接受與流佈之問題，做了完整的說明。

時拊掌而笑，稱美良久」可知，東晉的清談活動實質上是遠離了純粹哲學思辨的一種社交活動。儘管如此，活動仍以哲學議題或佛教哲理為背景，參與者必須具備一定的知識水準。

⁵⁹ 關於東晉中期以後的「言意之辨」，王葆玟提出一個值得注意的觀點，他認為：佛學「雙遣」或「兩非」的方法，對於言意問題便形成了「言意兼忘」的主張，在此前提下，「言意之辨」已不復存在於哲學領域。所以只能從玄言詩、山水詩與繪畫等文學藝術領域，繼續探索「微言」與「妙象」的後續發展。參見氏著，《玄學通論》，頁 242—頁 247。

