維摩詰經主要論題研究

——由大乘思想的精神取向談起

萬金川

I 大乘思想的精神取向

一、引論

就佛教思想的一般發展歷程來說，在過渡到部派佛教的時代，佛教本身的確面臨着某些頗爲嚴重的內憂外患：一方面是遭受到再度復興的婆羅門教思想的挑戰，一方面是本身教義的僵化傾向。對於前者，吾人可從大乘初期龍樹菩薩在辯駁外道六師中見其端倪。本文擬從後者的論述中，以便導引出大乘佛教興起的意義；並且由對此一意義的積極肯定，來說明本經的主要論點，及對當代的啓示作用。

二、大乘思想勃興前的一般狀況

在大乘佛教興起之前，也就是所謂部派佛教的時代，由於各部派所依據的經典多半業已定型，同時各部派對於自己所歸向的教義及所做的闡釋與探討，似乎也志得意滿的暫告一段落，所剩餘者僅是各部派佛教間的各是其是，各非其所非罷了。此外更由於僧伽團裡的種種戒律也日趨形式化，因此在這些不利因素的震盪之下，終於造成了佛教發展史上的危機時代。在這一階段的佛教，不論在教義上或教團的組織上，都已步上日趨僵化的險途，而且自從佛陀立教演法以來，所開示的活潑而自由的宗教精神便日形枯萎。

總之，由於部派佛教對教義的探究落於形式化，自然不足以應付婆羅門教思想的重新挑戰；再加上他們對「山林實修」的堅持，實際上業已無法與佛陀一樣，無法和世俗民衆打成一片。離開大地的樹枒，失却根莖的蘭花，壯則壯矣，美則美矣，然而它們却是無法再長大茁壯了。所以自來大乘家所以貶斥部派佛教，視之爲自了漢，其最主要的攻擊點，也正是集中在呵斥彼等的昧於時代趨勢，隔絕社會的「自了」心態上。

三、大乘思想興起的意義

由於部派佛教的思想，本身就是個龐雜蕪蔓的糾結體，其中瑕瑜互見是可想像的，根據日人木村泰賢的說法可分爲三系：

第一是南方上座部（分別上座部）：此派的主要立場在於機械式的執守阿含聖典，然則並非眞能代表原始佛教的精神。

第二是主張「三世實有，法體實有」的說一切

有部：其立場是秉持分別上座部的系統而有更激進的實在論傾向。

第三是大衆部：是立於現象主義的立場，所謂「一切法假名無實體」最能代表此派的特色，也較能符合原始佛教的精神。

從以上的摘錄可知，吾人也不可過分的簡化而忽略了這一個佛教思想的進程，否則將難以契入大乘思想興起的意義。雖同名之爲部派佛教，但據近代學者如印順導師及木村泰賢等人的研究成果來看，南印度的大衆部（尤其是較進步的大衆部）則較能採取一種開放的自由心態，吸收各家之長，以求重振佛陀的精神，可是由於當時思想環境的限制，仍然難有大幅度的突破；但是大衆部的開放心靈終爲後來弘法者所承繼，而開展了初期的大乘思想。（按：初期大乘般若系的思想，近人多半認定是興起於南方大衆部中的自由派，不然也與之有密切關係。）從這一點看來，吾人實可說大乘思想的興起，乃是一種自由而開放的精神表現。也正是這種不獨斷及不故步自封的精神，爲佛教思想開創了一個新的黃金時代，並且爲人類心靈拓展出一塊更深廣的價值領域；同時也從而復活了佛陀的生命，拓展出佛教的眞精神。

所以在某一種意義上來講，大乘佛教固然是小乘佛教的延續。但是更積極的說，大乘思想的勃興，實際上，乃是佛教發展史上的「文藝復興運動」；它一方面從事於對原始聖典做理論上的再詮釋，以求取一種思想上的大突破，來切合時代的需要。另一方面却又試圖要打破部派佛教的僵化局面，以求符應社會大衆的需要。

四、大乘佛教思想的一般精神取向

大乘與小乘究竟在何處判其大小呢？大乘佛教精神的一般特質又是什麼呢？要想對這些問題有一個概括性的了解，就不得不考究一下當時推展大乘佛教運動的主要人物爲何；（按：推展大乘佛教運動的表面化，一般學者都同意是在紀元前後的事，推得太早與過晚，都恐有失史實。）並且討論這些人物的問題也與本文的主題有密切相關。依據日人木村泰賢的大乘佛教思想論的說法，他以爲當時大乘運動的發展是由兩類人物所領導。「一是在思想

上較爲開放的僧伽；一是抱着自由色彩的在家信衆。尤其是第二類的人物更值得吾人注意。從種種大乘經典看來：如維摩居士、勝鬘夫人、乃至如賢護等十六賢士等在家信士，都是擧足輕重的人物。」（演培法師譯大乘佛教思想論，卅五頁）在整個大乘佛教思想的拓展上以及佛陀精神的發揚上，初期大乘經典所記載的有關在家信衆的問題，的確是具有一股不可忽視的力量。並且這些在家信衆對於他們彼此之間的立場，也有相當一致的共通特色：就是對於部派佛教所堅持的唯一修持方式—山林修行，提出異議，他們都提出了另一種修持方式—住世修行。日後大乘的入世精神可說就是自此一路途開展而成的。

其實這不祇是在家居士如此，就是那些較爲開放的出家衆也都主張「佛法在世間，不離世間覺」的住世修法，而反對「離世尋菩提」的出家主義、自了主義的山林修行。其實這只不過是在家居士的呼聲較爲激烈而已。本來佛陀精神所以偉大，就在於他普度衆生的弘願上，如果就像山林修行的方式，必須遠離衆生、斷絕與世間的來往，如此要想强其名爲佛法，是爲謗佛。所以維摩詰經在方便品中就說：「雖爲白衣，奉持沙門清淨律行。雖處居家，不著三界。示有妻子，常修梵行。」而佛道品也說：「示有資生而恒觀無常，實無所貪。示有妻妾婇女，而常遠離五欲淤泥。」這種住世修行的理想，不僅是社會的渴求、時代的需要，而且更有其理論上的必要性，以求圓滿佛教的精神。他們都是極力要將佛陀救世的精神予以人間化，這種在理論上努力的結果，也就導引出大乘思想的另一精神取向—菩薩道的提倡。

但是大乘菩薩道的精神取向，只要能立志，努力修行，皆可成佛。這也就是何以小乘祇是「一佛論」，而大乘却要設立種種佛的根本旨趣。所以我們認爲大乘思想的另一個精神取向，就是一種解脫上自力精神的確立。然而佛陀畢竟是最高理境創始人，而這並不是一蹴可幾的；於是大乘思想的着重處，自然就要先落實於菩薩道的領域—以上求菩提，下化衆生爲其主題。可是此地要特別注意的是，菩薩與佛道並不是隔絕不通的，而且在祂們之間的關係是不一不異的。誠如本經佛道品所說：「若菩薩

行於非道，是爲通達佛道。」其實菩薩實際上就是成佛的候選人，而整個大乘佛敎的思想所展現的精神，乃全幅具現在佛敎人間化的希冀。

II 維摩詰經主要論題研究

一、引論

就以大乘佛敎的思想規模而言，龍樹菩薩自然擁有其無與倫比的重要性。然而此處不可混淆的是，對於初期大乘經典的結集而言，龍樹菩薩並非實際的編纂者，他只是將他之前所已具有的大乘經典，應用突創性的觀點來重新詮釋而已。所以在思想史上，如何爲本經給予一個歷史的定位，以決定本經思想的特色，也是一件重要的事。本經到底是成立於龍樹之前？抑或其後呢？對於這個問題的追索或有二條路徑可尋：一是檢視龍樹作品中所引用的經典，一是檢視到龍樹時代（西元三世紀）爲止，中土所譯出的大乘經。以這兩種方式所檢出的大乘經，似乎皆可視爲到龍樹時代爲止所出現的大乘經典。據日人渡邊海旭考證，本經在我國前後共有七種譯本，其中有五次皆出於龍樹之前或與其同時。雖說鳩什及奘法師的譯本較爲晚出，也較重要，但似乎將本經視爲出現於龍樹之前，更能符合歷史的發展。

二、本經在初期大乘經典中的特色

既然採取此種將本經視爲龍樹之前的觀點，接踵而來的問題就是「本經在初期大乘思想中的特色爲何？」本經的立場，主要的還是以般若空觀爲其背景，並且更進一步要想在妙有方面做積極的肯定爲其特質。我們試看本經對佛國淨土的主張，就可看出其立場乃是「唯心淨土」的思想，佛國品說：「若菩薩欲得淨土，當淨其心；隨其心淨，則佛土淨」。再者若就本經不思議解脫的立場來說：在我們的生活領域，其實就是眞如的展現；差別世界就是佛國淨土。因而，既然說要修學佛道，那就不一定非採取山林修行的方式不可。所以本經以爲眞正的佛道並不是一切要隱遁捨離中才能求得，反而是要在煩惱的業識流轉中，發現佛種的所在。所謂「從無住本而立一切法」、「於一切法應無所求」、「

即煩惱而見菩提」，就可以證明本經的一貫立場。

很明顯的，本經就以上面所採取的立場來看，對於所謂小乘乘教觀點，他們是斷然不肯承認的。於是，本經爲了貫徹這一種立場，勢必要與小乘佛教徒論戰，這也是必然的發展，而本經的靈魂人物維摩居士所以有斥小、彈偏、揚大的一番論辯，如果我們具體一點說，就是爲了說明佛教由部派時代過渡到大乘時代當時的實際情況。而且這一位被文殊菩薩讚譽爲「深達實相，善說法要，辯才無滯，智慧無礙，一切菩薩法式悉知，諸佛祕藏，無不得入」的在家居士，也正是大乘精神具象化的代表人物。而本經在結構上，正是爲了破斥舍利弗等十大弟子的偏執爲着眼點，其用心所在，就是針對舍利弗等—被小乘教徒視爲理想人物—爲了貶斥聲聞，所以特別對他們產生猛烈抨擊。關於這一點，也正可說是間接地詮示了自由而開放的弘法精神；對於佛教思想的開展來說，具有極爲重大的意義。

三、本經的主要論題

順著上文對本經思想特色的分析而下，爲了更進一步確立本經主要精神的內涵，以求取本經對現階段佛教發展上所賦予的啓示，故特別將本經富厚的思想按照對上述問題的思索方向，割裂爲四項分別加以論列。

(1)佛國淨土的再詮釋

學佛者都知道「此岸」與「彼岸」的關係一直是佛教思想所關注的中心問題之一；因爲佛教的兩大使命是解脫的要求及完成至善世界的建設。由這兩種觀點看來，如果我們不能調和這二者，終將有憾，所以調和此二者的工作，自然就成爲佛教思想的大課題。就以大乘思想的立場來說，它精神是上求菩提以安住於解脫；但是更積極的精神，就是要下化衆生以淨化現實社會人士，使他們都能同登聖域。對於這二者的矛盾要如何調解呢？本經對這個問題的關鍵就在於對佛國淨土的詮釋上。如果以小乘佛教的立場來說，他們是專講解脫的，只是偏重於個人的淨土，而不着重於人間淨土這個觀念上，這當然是一種偏狹的想法，必爲大乘精神所不容許的。

一般說來，佛教的淨土觀可分爲三系：觀照淨土、他方淨土、將來此土的淨土。其中「觀照淨土

」即爲本經的立場，以下將詳細解說。至於「將來此土的淨土」及「他方淨土」則將置於結語中再論之，茲先略過。

所謂「觀照淨土」，簡單說來就是依據自心的淸淨而照見一切衆生皆爲眞如的展現。由佛國品說：「若菩薩欲得淨土，當淨其心，隨其心淨，則佛土淨。」可知本經是採取「觀照淨土的路數」至於衆生爲何不能看見「如來國土的莊嚴淸淨」，並不是如來的罪咎而是衆生心染汚所致。所謂「心有高下，不依佛慧，故見此土爲不淨。」也就是說明了這個道理，所以「若人心淨，便見此土功德莊嚴。」這是說明本經對佛國淨土的第一層詮釋。

至於本經的第二層詮釋似乎是更爲重要，也更能代表大乘佛教的精神。那就是佛國品中所說的，「衆生之類，是菩薩佛土。所以者何？菩薩隨所化衆生而取佛土。」大乘佛教的入世精神到此才全部展現，一覽無遺。如果按照小乘的山林修行的立場，那麼對此岸與彼岸的距離必將拉開。可是本經却認爲一旦遠離衆生，則必無行可修，也必無淨土可證了。

然而對於第二層的深意却時常被人斷章取義，以爲菩薩度化衆生只是爲了企求自己的淨土，其實「菩薩取於淨土，皆爲饒益衆生」，並不祇是爲了自己，這純然是一種大悲心的流露。對佛國淨土的再詮釋還有第三層的意思可說。而且這第三層的意思在日後「眞常唯心系統」裡面所彰顯的理論更爲深刻。它所要重新詮釋的便是「直心是菩薩淨土」、「深心是菩薩淨土」、「菩提心是菩薩淨土」的觀念。此處的「直心」、「深心」、「菩提心」就是後來如來藏淸淨心的雛形。關於這點，如果我們參照「不思議品」中的思想更能顯示出來，「不思議品」中說：「如是『小室』乃容受此『高廣』之座。」這就是須彌納於芥子，眞如納之於心。

(2) 煩惱即菩提，菩提即煩惱的深意

從本文的第一部份，我們認定在初期大乘佛教的推展過程中，在家居士扮演着極爲重要的角色。如果從某一個意義上來說，我們稱大乘初期是在家居士的弘法時代也不爲過。因此，在面對現實生活的價值認定上，大、小乘佛教的看法，自然有其不同之處。最主要的是在家居士肯認定現實生活的價

值，然而小乘佛教却認爲人生有貪欲之苦，因此應該想方法來滅絕它，這是主張出家主義的由來。當然站在佛教的基本立場來說，不論大、小乘佛教，對於有欲則有苦這一點上的認定都是一致的。但是大乘佛教却更進一步把「欲」的意蘊做了更透徹的理解，而試圖安立「欲」在宗教及倫理上的意義，對於這一點，本經文殊問疾品中陳述的最爲通透。

當維摩居士以其方便，而示現身染疾的時候，藉著他與文殊的對話，將「苦及欲」的積極意義很傳神的呈顯出來。

「居士是疾何所因起？其生久如？當云何滅？維摩詰言：從癡有愛，則我病生。以一切衆生病，是故我病。若一切衆生得不病者，則我病滅。所以者何？菩薩爲衆生故，入生死。有生死則有病。若衆生得離病者，則菩薩復病。」

「衆生病，則菩薩病，衆生病癒，菩薩亦癒。又言是疾何所因起？菩薩疾者，以大悲起。」

疾即是欲，即是煩惱。但此處維摩居士却不採取小乘的離欲、斷欲主義，反而賦予它的意義。本來，離開衆生就根本無佛可成，也無淨土可覓。衆生即是煩惱的化身，然而衆生也是淨土的根本哩！正因爲菩薩具有大無畏的精神，才使祂更能深入的體會到苦和欲的底蘊。菩薩爲下化衆生而迎向苦痛，這反而能使祂達成眞正的解脫之道，也正在這層層「苦與離苦」的對揚中，使祂達於更高更深的境界。這與小乘離俗、斷欲主義相比之下，竟是如此的大異其趣。

由此可知大乘佛教是藉著無限之欲而契入永無休止的修持，並且也安立了一個現世的倫理價值。所以「觀衆生品」說：「若於佛法出家，有所分別，爲不如法。若無所分別，是則如法。」「弟子品」中也說：「我聞佛言，父母不聽，不得出家。維摩詰言：然，汝等便發阿耨多羅三藐三菩提心，是即出家，是即具定。」這可說是對偏執的山林修行、捨離主義提出最猛烈的抨擊。

「佛道品」又說：「是故當知，一切煩惱，爲如來種。譬如不入巨海，不能得無價寶珠。如是不入煩惱大海，則不能得一切寶智。」這就是說明離諸煩惱，更無菩提可求，所以說煩惱即菩提。再者菩薩爲了要度衆生而入生死海，可是一入生死海，

則煩惱興起，甚至在同體大悲的前提下勢必要承當無量的煩惱。如果以第一義諦言，煩惱之外更無菩提，所以煩惱即是菩提，如此一來「直心」、「諸煩惱」、「衆生」、「一切法」、「三界」等皆是道場；這是本經爲何要極力倡言「煩惱即菩提，生死即是涅槃」的理由。簡單的說，就是即「欲、苦」而見其倫理價值。這當然也是契入「佛國淨土」的必要條件之一。

(3) 從無住本，立一切法

「又問：善不善孰爲本？　答曰：身爲本。
又問：身孰爲本？　答曰：欲貪爲本。
又問：欲貪孰爲本？　答曰：虛妄分別爲本。
又問：虛妄分別孰爲本？答曰：顚倒想爲本
又問：顚倒想孰爲本？　答曰：無住爲本。
又問：無住孰爲本？　答曰：無住則無本。文殊師利！從無住本，立一切法。」

這些引文出自「觀衆生品」，可說是一個標準的問答體，也是一種絕佳的論辯方式。從「善不善」的立場設問起，層層向後追索，而至「無住爲本」止，共有五個步驟。因爲這五個步驟各有其所依住，所以稱之爲「五住」，也就是所謂的「五住煩惱」。然而最後一步「顚倒想」所依住的竟是「無住」，無住者就是指其無所依止的意思。所以顚倒想乃是無所依止的；所謂無所依止，就是「無本」。

由此觀之，前五步的有本皆是虛說，或相對地方便說，並不是依據究竟根本說。而且究竟根本說乃是以「無本」的「無住」爲其本。這個「無本」的「無住」究竟是指什麼來說呢？以「無本」的「無住」爲基本的到底又是什麼意思呢？這兩個問題是研究佛法上很重要的關鍵。

這兩個問題也是形成日後龍樹所提「緣起性空」或「緣起無自性」的主要張本。緣起乃是整個佛教思想的根本大法，然而對緣起的理解，大小乘却有着頗爲不同的觀點。大多數的小乘佛教的修行者都不承認緣起是無自性的，反而都承認它是實有所本的。但是，緣起與自性是互相矛盾，不可兩立的。簡單地說，此處是涉及大小乘佛教對「空義」的了解與體悟的不同觀點。本經的立場是徹底反對實有自性的緣起觀，故極力倡言「無本」、「無住」。按

：中論對緣起的看法：一切法無自性是一說，或以無自性爲其自性是另一說；而這兩種說法都是針對緣起的正解正說。若自此一路數入手，則上文所謂「無本」的「無住」就是指緣起而言；而以「無本」的「無住」爲其本，就是以「空性」爲其本。由於緣起即是性空，而性空即是緣起，所以本經言「無住則無本」。鳩摩羅什對這段經文的理解頗爲高妙，他說：

「法無自性，緣感而起。當其未起，莫知所寄。莫知所寄，故無所住。無所住故，則非有無。非有無而爲有無之本。無住，則窮其根源更無所出，故曰無本。無本而爲物之本，故言立一切法也。」（李翊灼輯維摩經集註卷七引）

這也就是中論所說的「以有空義故，一切法得成」，即是順着「從無住本立一切法」而來的思想路數。而智顗大師更從「無住本」爲開展天台圓教的樞紐。我們從這裡面便也可得知，初期大乘思想的根本旨趣並不在於肯定最後「實有」爲萬法的底基。這更可以證明本經「文殊問疾品」所說：「諸佛國土，亦復皆空。又問：以何爲空。答曰：以空空。又問：空何用空。答曰：以無分別空故空。又問：空可分別耶？答曰：分別亦空」的不謬。

(4) 入不二法門的論辯

在本經最後的「囑累品」又可稱其爲「不可思議解脫法門」這個解脫法門其實就是「不二法門」；所以對「入不二法門」的論辯，是本經的中心問題之一。張澄基先生在「佛學今詮」書中曾說：「我們所住的世界是一個充滿了相對，或兩極性的事物的。此相對之兩極性事物是以二元爲基礎。畢竟空不但超越那大梵和大一，當然更是超越一切相對之二元性事物的。此超越二元之相對即是維摩詰經中所說的『不二法門了』。」（佛學今詮頁四五五）

對於法門的法，可以分爲證法與教法兩種。證法是指從如如智門而證如如眞理，這是證量智，自然是不可以言說的，所謂「言語道斷、心行處滅」。但爲了下化衆生，也不妨以比量智說之，這就是以教法來作爲引入證法之門，故稱爲「法門」。其實對於教法是無數的，經中引用卅一位菩薩所說的不二法門，只是枚舉一三而已；並且本經的立場，是主張但除其病而不除其法的。由卅一位菩薩所陳述

的法門來看，都只是涉言示人，都是使用比量智。文殊菩薩認爲彼等尙未透入「眞不二法門」，所以說：「如我意者，於一切法無言、無說、無示、無識，離諸問答，是爲入不二法門。」可見文殊的本意乃在以言遣言，希望諸菩薩也都能更深入的證悟勝道「第一義空」，或者是「畢竟空」，而體證「眞不二法門」。

然而更高明的尙在後頭。「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法？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，是眞入不二法門。」終於經過了大家開誠布公的對辯，逼顯了「眞入不二法門」的義諦。大哉「默然無言」！這誠如孔子的「默而識之」、「予欲無言」、「天何言哉」等的旨趣相彷彿！

我們從上文的分析中，很明顯的可以將這一種論辯分成三個層次：「卅一菩薩，以言顯道；文殊以言遣言；維摩以無言遣言。」這也可以用來與文字般若、觀照般若、實相般若相對照，而且更可以讓人了解三者是不可偏廢的。由於這種法施之會，最後終使五千菩薩「入不二法門」，得無生法忍。

Ⅲ本經的精神對現階段佛教發展的啓示

我們如果從原始宗教的軌跡去看宗教的發展，那麼很明顯的可以看出：由崇拜權威的封閉性宗教邁向以自覺道德性的開放宗教。這正是人類向上躍進的精神，也是一種大乘佛教的創造精神，起源於本經的啓示。

儒家說「內聖外王」之道，所謂外王之學也就是一種救世之學。維摩居士其實可以代表當代弘法居士的模範，其行於非道，達於佛道的精神更值得我們效法。我們千萬不可溺於倫理層面，還要更臻於民主科學的領域，以實現人間淨土的理想。

由維摩大士言行的啓發，今後僧伽團所應負的弘法責任，是宜廣開「入不二法門」式的論辯，宜求對佛法理論的突破，更應該極力爭取佛教大學的開辦，尤其應該設立以研究佛學爲主的哲學研究所，爲佛教思想現代化盡一番心力。

——本文榮獲陳王茨獎學金