

「淨名杜口」之理趣

—— 通析《維摩詰經》之「入不二法門」之義蘊*

唐秀連

香港中文大學文化及宗教研究系兼任講師

摘要

《維摩詰經》的〈入不二法門品〉中，維摩詰居士以默然無言，回應文殊師利「何等是菩薩入不二法門」的探詢，遂令後者稱許不已，讚歎道：「乃至無有文字語言，是真入不二法門。」從兩人對話的語言形式來看，維摩詰之默然不語，似有意借無言遣言，徹底掃除文殊「以言遣言」、「有言於無言」所殘餘的知見分別相。然而，若據維摩詰的沉默無言，便認為必須捨離語言，臻於「言亡慮絕」的境地，方能證入不二法門，則無異於在去掉對言說的執滯後，又藉「不二」之名，另起分別「言、無言」、「不二、非不二」的二邊。

在〈入不二法門品〉中，三十一位菩薩、文殊及維摩長者，分別採取以言詮表述、以言遣言、默然無言三種方式，表達何謂「菩薩入不二法門」。本文認為，維摩的默然無言，與文殊的以有言標示無言，雖然形態不同，但於主張「入不二法門」根本屬於「無關乎言說」這一點上，維摩詰與文殊師利，是殊途同轍的。而維摩之默不言，被認為較文殊之言論精妙，主要在於他以非語言的手段表明，言說與解脫既是兩回事，互不相干，就算破除言說，也未必能達致解脫，因此解脫的關鍵，非繫於言說之跡，是有是無，而要在去執。維摩以非語言之形式，宣示「入不二法門」屬於非言說、非不言說的領域之理，其表達形式與說理內容投契，是其默言無語之精妙絕倫處。

* 收稿日期：2009/06/16，通過審核日期：2009/09/07。

事實上，〈觀眾生品〉已明確道出本經對言說文字的立場：只要不執取言說文字的假名，合觀其虛妄性和清淨性，則言說文字便不妨礙解脫。虛妄性，是指一切語言文字空無自性，不可執取；清淨性，指一切語言文字空無自性，莫不具備解脫相。採取圓融的觀點，不取不捨，並且齊觀兩邊，就是真正的人不二。

從〈入不二法門品〉的推進過程，次第觀之，大士們託諸言教，是依照各自的特殊體會，運用概念，分解地舉示符應入不二境界的種種範例。至於文殊菩薩以言顯於無言，是替大士們的詮釋加上一個註腳，藉概念陳明「入不二法門」的真義，非但不侷限在言詮的領域，而且不繫於言教。藉著文殊的補充，使「入不二法門」的意義，一方面沒有固著於菩薩們提出的個別解脫形相，另一方面，揭示出「入不二法門是超凌一切言詮表相」的重要理則。最後，淨名的一默，是「不以言與不以無言的綜合」，它表現了同時雙遣言與不言的中道精神，因此可以斷言，維摩不語，非為一心消弭大士們與文殊的有言而發，其默然實呈現了超離言說的內外與有無之智契中道慧境，因此這一默，可視為維摩證入中道不二的切身體會之自然流露。

另外要強調的是，維摩一默能夠得到文殊和眾菩薩的由衷歎服，是立足於展現入不二的手段之是否高明與應機，來判別有言與無言的高下與精粗，而不是基於悟境的高下，獨取默然，而盡廢言說。

【目次】

- 一、前言：對「亡言即道」的重新省察
- 二、「不二」在本經的通義
 - (一)「不二」的涵義
 - (二)「不二」於實踐中的體現
- 三、〈入不二法門品〉分析
 - (一)「不二法門」之意義
 - (二)〈入不二法門品〉的論題
 - (三)「入不二法門」的三個層面
 - (四)「言說文字，皆解脫相」
 - (五)淨名杜口：智契真理之表現

關鍵詞：維摩、不二、入不二、不二法門、默然

一、前言：對「亡言即道」的重新省察

若說《維摩詰經》的核心主題是「不二」思想，學者應無異議。¹ 此經共十四品，當中談到的各種法門，均以「不二」為根本。例如首章〈佛國品〉倡言「心淨則佛土淨」，依深心清淨，則佛土與眾生居地，無淨、不淨的差別；〈佛道品〉謂一切煩惱為如來種；〈菩薩行品〉敘述菩薩不住有為法，亦不住無為法。至於其餘各品，都從正面或側面，不同程度地語及「不二」觀念，茲因經中依「不二」結構所配置的具體法門內容，並非本文首要探討的課題，用是不擬一一贅論。² 今欲注視者，乃專事開顯「不二」之理的〈入不二法門品〉。此品結尾藉「淨名杜口」，替全經畫龍點睛，具象化地呈顯聖者「真入不二法門」的神貌，這饒富戲劇性的場景，既具有相當濃厚的藝術色彩，亦蘊涵深邃的哲學意味，無怪乎讓歷代的學人與墨士，心馳神往，推崇備至。然而，大抵亦由於「維摩一默」運用了曲折委婉的象徵式筆法，增添了吾人領略箇中哲學理趣的難度。這經典一幕所描述的各项細節，將於正文部分重溫。至於古德對这一幕，代有詮注與闡釋，以下引述較有代表性的講記和注本的述評，以示其梗概：

肇曰：有言於無言，未若無言於無言，所以默然也。³

故《大涅槃經》云：一實諦者則無二也。又云：無二之性即是實性，無二之性即是入不二法門。又一實諦者即是不生不生，不生不生不可說故。淨名居士默然杜口，文殊稱歎意在此也。⁴

1 參閱平川彰，《インド仏教史・上卷》，頁 357；大鹿實秋，〈不二：維摩經の中心思想〉，《論集》第 10 號，頁 95-122；蔡耀明，〈《阿含經》和《說無垢稱經》的不二法門初探〉，《佛學研究中心學報》7，頁 1-26。

2 關於「不二」思想如何貫穿整部《維摩詰經》，可參考宗玉燉，〈不可思議之不二、解脫、方便——一個維摩詰經異名之探討——〉，《諦觀》76，頁 153-171。

3 〔東晉〕僧肇，《注維摩詰經》卷八，T38, no. 1775, p. 399b28-29。

維摩是圓教之中無言無說，即入不二，語則動亂波浪便起，默則心靜如水澄清珠相自現。⁵

次維摩詰默而顯之。維摩窮證不二之實，實處亡情，言說悉無，故默顯之。又前文殊對言期道，未若維摩淵默去求。亡言即道，故默不言。無言之道居言莫測，欲令言者息言同會。⁶

正理幽玄，言蹄不測。縱以不言之言遣言，終非會於妙理，故默無說。以智冥真，名入不二最為深極。⁷

各家言論，雖意趣有別，然綜合諸大德的論議，大致上可歸納出兩個要點：

1. 言說不能表詮真諦。
2. 既然言說不顯真諦，文殊師利的「以言遣言」，便不如維摩詰居士的「以默遣言」般高明透徹，妙契不二。

順此二義再加分析，不難發現，各家評議的立足點有二：一、默然與言說構成相互對待的關係，因此，默然就是亡言無說、盡棄言說（所謂「遣言」是也）；二、較諸實有言說，淵默無言更堪作為趨入不二理境的正途。

考察今人的研究成果，將維摩的默然杜口，理解為不言不說的學者，仍然所在多有，⁸ 可見循「亡言絕慮」的路數去疏釋淨名居士之淵默，是頗為根深

4 〔隋〕智顛，《維摩經玄疏》卷三，T38, no. 1777, p. 535c14-18。

5 〔唐〕智顛說，湛然略，《維摩經略疏》卷九，T38, no. 1778, p. 695c12-13。

6 〔隋〕慧遠，《維摩義記》卷四，T38, no. 1776, p. 498c17-21。

7 〔唐〕窺基，《說無垢稱經疏》卷五，T38, no. 1782, p. 1093b29-c2。

8 鎌田茂雄，《沈黙の教え「維摩經」》，頁 180-183。鎌田氏自己並不贊同這種見解，但他指出，一般佛教學者，的確傾向將維摩一默，過分簡單地了解成無言無說、拋卻言語。例如，釋明慧的《維摩經句解釋義（下）》（頁 730），以及葉文意、談錫永導讀的《維摩詰經》（頁 187），都流露出較諸文殊的以言遣言，維摩之默然顯然更勝一籌的論調。

祇固的思路。本來，「默然」與「有言」相對，這一點，無論順常情去了解，抑或放在〈入不二法門品〉裡的義理脈絡來看，都似乎是毋庸置疑的，但是一旦考慮到整部《維摩詰經》是以揭橥「不二」為務，而淨名一默亦理當銜接「不二」這個總綱領時，那麼在傳統的義解中，言說不諦與亡言即道的對列式思維，加上卑有言、尊無言的釋經傾向，是否即符合「不二」所強調的雙遣二邊、不著一端的中道精神，便值得吾人深刻省思。據筆者初步判斷，推尊無言的路子，很可能是一種與「不二」柄鑿方圓的疏解，若問其故，或許由於這僅僅緣「亡言即道」去解釋維摩的「默然」，而沒有考慮到，沉默除了跟言談對舉外，尚可就其自身進行更深層次的辨析，發掘與「入不二」相關的啟示。從這個反省的起點出發，本文嘗試對傳統及近人的研究中，主張淨名杜口，乃藉「以無言遣言」或「無言於無言」，趨赴究竟圓滿的觀點，進行一番檢討。至於審察的焦點，主要有兩個：第一，「不二」的義理和意趣為何；第二，維摩的默然，除可看成借淵默去求道，或者杜絕論諍外，⁹ 應該如何在「入不二」的前提下，加以衡量呢？

無言、有言之間的對揚關係，在一定程度上，其實也代表了佛教各宗均十分重視的二諦（*satyadvaya*）學說裡的某些議題，譬如真俗、有無等。在佛教哲學發展史上，二諦思想從來就顯得舉足輕重，僅就中國佛學而言，隋唐兩代，法雲、天台宗的智顛、三論宗的吉藏、法相唯識宗的窺基等一代宗師，便建立起各自的二諦理論，故二諦之議，堪稱眾說紛紜，碩諍不斷。有鑑於此，為免治絲益棼，本文擬將論述的範圍，限定為《維摩詰經》內部所展示的「言、無言」之相互關係，以及本經對「入不二」的基本論定，而不打算擴展至探討維摩居士的「入不二」，在二諦思想史上處於怎樣的理論位置的問題。另外，因為本文的寫作進路，並非大規模地涉及文本之間的互相對比，所以為求方便，只選取最膾炙人口的漢譯版本，亦即東晉年間鳩摩羅什譯的《維摩詰所說經》¹⁰（以下簡稱本經、《維摩詰經》），作為析論本經時主要依據的文

⁹ 有學者便認為，維摩默然的用意，遠遠超過平息口頭上的論諍，參見 Edward Hamlin, "Magical Upāya in the Vimalakīrtinirdeśa-sūtra," *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol. 11, no. 1, pp. 89-121。

¹⁰ 凡三卷，收入 T14, no. 475。

本，只在適時參酌其他漢、梵、英譯本，以資比照和佐證。

二、「不二」在本經的通義

(一)「不二」的涵義

「不二」(advaya)是《維摩詰經》裡最關鍵的課題，它扮演著總樞紐的角色，將各品的教義，貫串起來。在本經裡，各品均透過不同的觀點，例如成就人間佛土的菩薩弘願、隨化眾生的方便教法、「我等，涅槃等」諸義，¹¹ 切入「不二」之宗旨。「不二」之名，集中見於〈入不二法門品〉，在餘下各品，僅出現數個用例，茲摘錄如下：

時維摩詰來謂我言：唯，迦旃延！無以生滅心行，說實相法。迦旃延，諸法畢竟不生不滅，是無常義。五受陰洞達空無所起，是苦義。諸法究竟無所有，是空義。於我、無我而不二，是無我義。法本不然，今則無滅，是寂滅義。¹²

一切眾生皆如也，一切法亦如也，眾聖賢亦如也，至於彌勒亦如也。若彌勒得受記者，一切眾生亦應受記。所以者何？夫如者，不二不異。¹³

彌勒，當令此諸天子捨於分別菩提之見。所以者何？菩提者，不可以身得，不可以心得，寂滅是菩提，滅諸相故。不觀是菩提，離諸緣故。不行是菩提，無憶念故。斷是菩提，捨諸見

11 參閱西野翠，〈維摩經における菩薩思想について——その内容と思想発展史的位置づけ——〉，《印度學佛教學研究》第五十五卷第2號，頁120-123。

12 〈弟子品〉，T14, no. 475, p. 541a17-21。

13 〈菩薩品〉，T14, no. 475, p. 542b12-15。

故。離是菩提，離諸妄想故。障是菩提，障諸願故。不入是菩提，無貪著故。順是菩提，順於如故。住是菩提，住法性故。至是菩提，至實際故。不二是菩提，離意法故。等是菩提，等虛空故。無為是菩提，無生住滅故。知是菩提，了眾生心行故。不會是菩提，諸入不會故。不合是菩提，離煩惱習故。無處是菩提，無形色故。假名是菩提，名字空故。如化是菩提，無取捨故。無亂是菩提，常自靜故。善寂是菩提，性清淨故。無取是菩提，離攀緣故。無異是菩提，諸法等故。無比是菩提，無可喻故。微妙是菩提，諸法難知故。¹⁴

維摩詰言：菩薩作是觀已，自念：我當為眾生說如斯法，是即真實慈也。行寂滅慈，無所生故。行不熱慈，無煩惱故。行等之慈，等三世故。行無諍慈，無所起故。行不二慈，內外不合故。¹⁵

以上都是採取詮表的方式，從種種角度，替「不二」下註腳。「於我、無我而不二」（〈弟子品〉）、「夫如者，不二不異」（〈菩薩品〉）、「行不二慈，內外不合故」（〈觀眾生品〉）三條，舉示踐道者以超越的智慧，捨棄一般人眼中的分別對待相（諸如菩薩與眾生、我與無我的對立關係），踐行「不二」的用例。「不二是菩提，離意法故」（〈菩薩品〉）一句，則闡述了證入「不二」的先決條件，乃是揚棄分別知見。Sara Boin 的《維摩詰經》英譯本，將這句翻譯為：

Bodhi is non-duality (advaya) because there is neither discriminating mind (manas) nor object of thought (dharma).¹⁶

¹⁴ 〈菩薩品〉，T14, no. 475, p. 542b22-c8。

¹⁵ 〈觀眾生品〉，T14, no. 475, p. 547b14-18。

¹⁶ Sara Boin, *The Teaching of Vimalakīrti*, p. 91。Sara Boin 的英譯，係根據 Étienne

參照新近在西藏布達拉宮發現的梵語寫本¹⁷ 與 Sara Boin 的英譯，漢譯句中「意」與「法」的原語，應作 *manas* 與 *dharma*，殆無大謬。意，是運用知見，區別外境的心識；法，是由意帶動的虛妄分別活動所緣取的對象。在人們的認知過程中，相對二法（「二」）之所以產生，乃出於世俗感知以二分的觀點，將萬物一一歸入非此即彼的門類下，然後片面地定執一隅，於是才產生了生滅、常斷、一異、來去、有無、人我、能所等，一眾建基於對立二元的名相與言說；繼而，隨著人們對諸名言、觀念的執取不捨，無邊的煩惱和痛苦遂由此生起。今既知「二」是源自分別心株守對立概念的某一邊，那麼「不二」自然是去掉分別知見，捨離對二邊的執著，代之以澄明剔透的智照，澈見諸法互相出入、平等不二的睿識了。當人們揚棄了認識過程中的分別活動後，當即「意」識不起，「法」亦不生，這時不但外在世界中，所有形成對待與差異的界線，一概泯然無寄，即使在主觀境裡能所各各對立的顛倒見，亦趨於兩亡雙泯。

綜上所見，「不二」在本經的初步意旨，應該包含兩點：（1）對立二者只是認識心幻現的「假有」，準此，「不二」可被目為一項在本體論意義下，符契於「真空妙有」、「真俗無礙」的真理論論斷；（2）假若追蹤「不二」在《維摩詰經》展開的義理線索，當可發現，「不二」不但揭示一種捨棄對立式的、二分式的思維形態，其自身更是一種能圓融透徹地觀照和切入諸法的真實存在境況的躬身踐履，所以，「不二」絕非一面秉持著否定二邊的尺度，另一方面，卻徒以置身事外的態度，冷眼旁觀地審判世俗知識之虛偽不實，因而淪為聊以自矜的戲論與空議。

Lamotte 的《維摩詰經》法譯本 *L'Enseignement de Vimalakīrti* (Bibliothèque du Muséon, Louvain, 1962) 為藍本，重新編譯而成。而 Lamotte 之翻譯係以那塘版 (Narhang) 暨北京版西藏大藏經所收之西藏譯本《維摩詰經》為底本，並以玄奘之漢譯本作為主要之對勘排比依據，同時利用了寂天之《學處集論》中，所引之《維摩詰經》梵文片斷，及若干粟特文、于闐文譯本殘簡。詳見郭忠生譯，《維摩詰經序論》第一章。

¹⁷ 根據 1999 年日本學者在西藏布達拉宮發現、後經校訂的《維摩詰經》寫本，此句的梵語文本為：“advayā bodhir manodharma-vigatā”。參見《梵文維摩經——ポタラ宮所蔵写本に基づく校訂——》，頁 36。

總而言之，按照其內在理路之基本規定，「不二」絕對不能停留在抽象的哲學思辨層次，泥陷在體用不二的玄虛之論裡，並且也不可一味耽溺於觀照萬有皆不生不滅的空寂意趣中。正觀緣起既為佛家的大義，而悲智雙運更是大乘的共法，則「不二」也並不享有置身於緣起事外的特權。因為最簡單來說，孤懸於萬法相因以外的「不二」，由於與緣生性空之理相悖，不過是一種形上學的錯覺而已。其次，一旦「不二」被認為是代表緣起正理的定說，並執之以為實，無疑等如開裂一個新的二邊，製造「不二」與「非不二」的對決，這樣，「不二」雖然向外摧毀了妨礙正見的相對二法，卻因為看不到株守己身的毛病，始終未能根絕偏取「不二」一邊的片見。假如要防止製造「不二」與「二」的對立，一個可行的方法，是廢除一切概念和言說，歸趣於「一切言語道斷、心行處滅」的「言亡慮絕」境地，¹⁸ 可是，這終究重在觀照一切事相的平等法性，仍是未臻圓滿的，蓋佛法不但要人從論理的角度，深觀緣起，見法法平等無別，還要人以實際行動去順應緣起，介入緣起，甚至創造緣起，因此，在體察因緣的生住異滅和諸法皆空之餘，吾人也應穿梭於出世與入世之間，於真俗二諦，不捨不著，成就林林總總的緣起事和悲智事，這才是順著佛法深義，安立「不二」的正途。《維摩詰經》的寫作動機，正是立足於這個理趣，宣說「不二」的正理。為突顯這個旨趣，經中並不特別從學理上辨明「不二」的界說，也罕見直接地分解「不二」的義理構造，反而利用不少篇幅，描寫維摩居士日常的梵行，展現菩薩如何出入於表面上對立的真俗二法之間，卻又顯得自在無礙，符契正理。這種刻劃手法，造就了本經有別於其他佛教經籍的一大特色，及其在文學上燦然炫目的成就。

（二）「不二」於實踐中的體現

本經在多處活靈活現地描繪出菩薩隨緣而離相的具體表現，最著名的例子，莫過於〈方便品〉中介紹主角維摩詰長者出場的一段文字：

¹⁸ 此兩句分別出於吉藏《中觀論疏》〈中論序疏〉，T42, no. 1824, p. 12c13；及卷三〈因緣品〉，T42, no. 1824, p. 34c12。

雖為白衣，奉持沙門清淨律行。雖處居家，不著三界。示有妻子，常修梵行。現有眷屬，常樂遠離。雖服寶飾，而以相好嚴身。雖復飲食，而以禪悅為味。若至博奕戲處，輒以度人。受諸異道，不毀正信。雖明世典，常樂佛法。一切見敬，為供養中最。執持正法，攝諸長幼。一切治生諧偶，雖獲俗利，不以喜悅。遊諸四衢，饒益眾生。入治正法，救護一切。入講論處，導以大乘。入諸學堂，誘開童蒙。入諸淫舍，示欲之過。入諸酒肆，能立其志。¹⁹

從凡夫和小乘修學者的立場看，維摩居士的這些行徑，豈非都違反了佛教徒應該嚴格奉持的清淨律行嗎？若只從表象上看，這種批評似乎無可異議。擁有妻子家眷、身著華衣美服、常至賭場戲院、與外道異端打交道、博覽世典外書、從事商業活動、累積豐厚家財、出入青樓酒肆——這一切，莫不與出家人的戒律，一一牴觸，可是經中卻明言，他「雖為白衣，奉持沙門清淨律行」，表示這位在毗耶離城享負盛名的長者，雖然在外在行為上，好像違背了沙門的梵行，實際上卻是持戒清淨的。可是，犯戒與守戒為何能夠相容不悖呢？這決不能單從外在的行為舉止作出判斷，而必須深入他證悟真諦的心境，方可瞭解原委。〈方便品〉謂：

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，得無生忍，辯才無礙，遊戲神通。逮諸總持，獲無所畏，降魔勞怨，入深法門。善於智度，通達方便。大願成就，明了眾生心之所趣，又能分別諸根利鈍。久於佛道，心已純淑，決定大乘。諸有所作，能善思量。住佛威儀，心如大海。諸佛咨嗟，弟子、釋、梵、世主所敬。欲度人故，以善方便，居毗耶離。資財無量，攝諸貧民。奉戒清淨，攝諸毀禁。

¹⁹ T14, no. 475, p. 539a19-29.

以忍調行，攝諸恚怒。以大精進，攝諸懈怠。一心禪寂，攝諸亂意。以決定慧，攝諸無智。²⁰

原來維摩詰長者曾經供養過無量諸佛，深植善本，已得無生忍。所謂無生忍，僧肇注曰：「無生忍同上不起法忍，忍即慧性耳。以見法無生，心智寂滅，堪受不退，故名無生法忍也。」²¹ 慧遠《大乘義章》卷十二云：「無生忍者，從境為名。理寂不起，稱曰無生。慧安此理，名無生忍，亦得名為遣相為目。得此忍時捨離生相，故曰無生。」²²《大智度論》的解釋為：「不以空不以非空，一心信忍十方諸佛所用實相智慧，無能壞無能動者，是名無生忍法。」²³ 窺基《辯中邊論述記》卷上：「諸法不增，所以不減，或染法滅時此無減，淨法增時此無增，於無生法忍圓滿證之。」²⁴

綜合以上各說，無生，就是真如實相，不增不減，不生不滅的理體。至於「忍」的意味，有學者解作「認識」(abhijñā)，或「智」(jñāna)，²⁵ 不過，「無生」是種內修實證的真理境，若將「忍」了解為決斷與認知，²⁶ 恐怕不能契理地把捉「無生忍」的涵義。如據僧肇和慧遠所說，由智慧證入，並安住於無生之理（「慧安此理」），是名無生忍，依此，「忍」是安住於理寂不起的無生無滅境界，而慧遠又表示，無生忍是「從境為名」，則進而可知，無生忍實指智慧體悟到諸法無生，並安守於此理，成就堅忍不動、「堪受不退」的慧境。

根據〈方便品〉的陳述，得無生忍的維摩詰長者，不但不會如凡夫一樣，

²⁰ T14, no. 475, p. 539a8-19.

²¹ T38, no. 1775, p. 338b21-23.

²² T44, no. 1851, p. 701b20-22.

²³ T25, no. 1509, p. 263c4-6.

²⁴ T44, no. 1835, p. 14c2-4.

²⁵ 兒山敬一，〈無にして一の限定へ——維摩經・入不二法門品について——〉，《印度學佛教學研究》第七卷第1號，頁60。

²⁶ 窺基《成唯識論述記》卷九：「忍言智者，以決斷故。」T43, no. 1830, p. 571a6；《辯中邊論述記》卷上又云：「忍者是智。知忍無生法，名無生忍。」T44, no. 1835, p. 14c5，即以「忍」、「認」相等。（參閱註25的論文）

拘執於對立的二法（例如「生」與「不生」），而且還將相對二法，互融合觀，以達到因事制宜，隨機攝化眾生的目的。〈方便品〉的一段引文正反映出，維摩居士如何在世俗生活中，施展遠離二邊、契合「不二」的中道智慧。是故，家有妻小與修習梵行、穿戴寶飾與相好嚴身、入諸酒肆與立志等事，在常人眼中，均屬冰炭不洽的現象，然而在維摩詰身上，卻並行不悖，這完全得力於「不二」智慧的活用。析而論之，達成「不二」的關鍵，要在不對二邊的任何一邊——不管是世俗知識中，對立二邊的任何一邊（如大／小、善／惡、美／醜），抑或是佛家存有論中二邊的任何一邊（如真／俗、空／有、理／事）——預取排斥或堅執的固定立場。蓋依釋氏，任何預設的見地，皆等同妄執，都非真理。

在佛家的真理觀中，「不二」的理論位置，確實高於相對的二法，但是，這並不由於它對於分別的二法，具有後設地予以評斷或否定的優越功能。相對於製造出對立的「二」來說，「不二」的圓滿性，乃表現在它沒有硬性規定自己去造成，或不造成以下的結果：

- 拒斥對事物進行二分
- 容許對事物進行二分
- 否定相對二法中的某一法
- 承認相對二法中的某一法

對於二分與緣二分而來的諸法，「不二」並無執守特定的立場，它可以拒斥、否定二分，亦可承認，甚至容許二分。所以「不二」之「不」，乃象徵般若智圓觀任何對立二法的無限鑒照之能，而非代表它務必以遣除二法為務。

按照《維摩詰經》的本意，「不二」並沒有措意於取消二法的施設，而是著眼於消除由執守二法所帶來的偏蔽，這便是維摩詰對文殊師利所說的，「但除其病而不除法，為斷病本而教導之」²⁷ 的奧義，表明「不二」要對治的，只是眾生隨攀緣二邊所起的主觀迷執（病本），而不是將甚麼法也徹底空掉。為甚麼呢？因為假如空去諸法，病本固除，卻也滯於杳無一物的頑空，「殖種

²⁷ 〈文殊師利問疾品〉，T14, no. 475, p. 545a17。

於空，終不得生」的凋敝零落。²⁸ 如是，從但除病本，不除其法的角度出發，「二」對於「不二」來說，便形成了既為後者所依止，又與後者互相對立的相依相待關係。所謂依止者，表示「不二」的實踐，必須隨順假立的二法，對二法或取，或捨，或不著於取，或不著於捨，或不著於有所取捨，或無所取捨。質言之，「不二」不能孤立於「二」而得到充分的彰顯，而須透過破除執於「二」的虛妄性而致。²⁹ 然而，無論是取還是捨，「不二」的真精神，乃無執地即於假立的二法，同時無執地對待二法，而決非有執於虛假的二法，故所謂「不二」，只是隨順二法之虛假分別來進行無分別之實踐，而其最終目的，是為了達成無執之智用。至於前揭所謂對立的關係，表示「不二」雖以無執為本，然而對於帶病本的二法，與不帶病本的二法，畢竟是瞭然有別，絕非混濫不分的。帶病本的二法，是「不二」對治的對象；不帶病本的二法，是體現「不二」之智用所權宜開展的，以破除凡夫執守一邊的痼疾。故總的來說，「不二」的施行，一方面即於二法的假立，但在根本上，又異於世俗相對二法的顛倒不實。

若問：通達二邊，又不滯於二邊的智用，是以甚麼為立足點呢？一言以蔽之，就是正確地認識緣起因果的法則，在觀一切法時，放棄某種中心主義的偏狹眼界，代之以整全的、綜合的目光，悟解萬有無不相依相待，性空不礙緣起，並且即緣起而觀性空；與此同時，了知世間因果，眾態紛呈，彼此之間，的確存在著：一多、深淺、遠近、圓偏、本末、先後、廣狹、真妄、自他等各式各樣的差異，而這些差別，都代表著某程度上的真實性，理應給予相當的尊重和肯定，緣此而可攝導萬行，甚至引凡入聖。這不取不著，同時合觀二邊（如總與別、一與異、凡與聖、真與俗）的理路，便是正觀緣起的途轍，這跟「不二」服膺的中道不偏圓旨，在理趣上是投合無間的。

本經除了前揭的〈方便品〉、〈文殊師利問疾品〉外，在其餘各章裡，尚包含不少雖未舉出「不二」之名，其實在宣示「不二」的片斷，例如：

²⁸ 〈佛道品〉：「煩惱泥中乃有眾生起佛法耳。又如殖種於空，終不得生，糞壤之地乃能滋。」 T14, no. 475, p. 549b8-9。

²⁹ 如〈菩薩品〉所言：「知一切法，不取不捨，入一相門，起於慧業。」 T14, no. 475, p. 543c26-27。

- (1) 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。³⁰ (《佛國品》)
- (2) 不斷煩惱而入涅槃，是為宴坐。³¹ (《弟子品》)
- (3) 有慈悲心而不能普，捨豪富從貧乞。迦葉，住平等法，應次行乞食。³² (《弟子品》)
- (4) 若能不捨八邪，入八解脫，以邪相入正法，以一食施一切，供養諸佛，及眾賢聖，然後可食。³³ (《弟子品》)
- (5) 汝與眾魔及諸塵勞，等無有異。於一切眾生而有怨心，謗諸佛，毀於法，不入眾數，終不得滅度。³⁴ (《弟子品》)
- (6) 諸煩惱是道場，知如實故；眾生是道場，知無我故。³⁵ (《菩薩品》)
- (7) 不捨有為法，而起無相。³⁶ (《菩薩品》)
- (8) 雖觀十二緣起，而入諸邪見，是菩薩行。³⁷ (《文殊師利問疾品》)
- (9) 為我等，涅槃等。³⁸ (《文殊師利問疾品》)
- (10) 一切諸法是解脫相。³⁹ (《觀眾生品》)
- (11) 現於涅槃，而不斷生死。⁴⁰ (《佛道品》)
- (12) 或現作婬女，引諸好色者，先以欲鉤牽，後令入佛智。⁴¹ (《佛道品》)

³⁰ T14, no. 475, p. 538c18-20.

³¹ T14, no. 475, p. 539c25.

³² T14, no. 475, p. 540a28-29.

³³ T14, no. 475, p. 540b6-8.

³⁴ T14, no. 475, p. 540c9-11.

³⁵ T14, no. 475, p. 542c28-29.

³⁶ T14, no. 475, p. 543c16-17.

³⁷ T14, no. 475, p. 545c4.

³⁸ T14, no. 475, p. 545a10.

³⁹ T14, no. 475, p. 548a15.

⁴⁰ T14, no. 475, p. 549a26.

⁴¹ T14, no. 475, p. 550b6-7.

上述諸項表示，通過融觀常識中的對立二法，則見兩者原是平等無異的，這些「二而不二」的諸法，就是：

- (1) 菩薩與眾生
- (2) 煩惱與涅槃
- (3) 豪富與貧者
- (4) 八邪與八解脫
- (5) 聖者與眾生
- (6) 煩惱與道場；眾生與道場
- (7) 有為法與無相
- (8) 十二緣起與邪見
- (9) 我與涅槃
- (10) 一切法與解脫相
- (11) 涅槃與生死
- (12) 好色與入佛智

在世俗觀念裡，上述十二項均是互相矛盾的相對二法，但維摩詰長者一概不以有執的分別見對待之，因此能超越分別，深達平等不二的諦理，是其秉持「不二」之道，行於世間法的要領。

至此，我們可從三個層面，給本經「不二」的要義作一小結：從絕對的、本體的立場而論，一切事物都是當體即空，平等不二的。從緣起理法的立場而言，世法與佛法，乃相涵互攝，理事相成，不可截然二分。從體證緣起者的精神境界來說，諸法皆可不捨不著，圓融並觀，以啟方便法門，趣入佛道，是故表面上對立的二法，實為相入相即，二而不二。這三個向度，構成了《維摩詰經》中「不二」的通義。

三、〈入不二法門品〉分析

(一)「不二法門」之意義

〈入不二法門品〉，梵文題為 Advayadharmamukhapraveśapārivarta。⁴² Advayadharmamukhapraveśa 是「入不二法門」，parivarta 是「章」、「節」之意，即漢語之「品」。Sara Boin 的英譯，將「不二法門」(advayadharmamukha) 翻譯成 “the doctrine of non-duality”，⁴³ 以 doctrine (理論、學說) 解釋「法門」(dharmamukha) 一詞。Robert A. F. Thurman 的譯本，則作 “The Dharma-Door of Nonduality”。⁴⁴ 「法門」一語，容或暫存歧異，然而對照眾譯所見，無論如何，「不二法門」應指「不二之法門」，而非「不二法之門」，則斷斷然耳。⁴⁵

那麼，「法門」(dharmamukha) 究竟所指為何？dharma 是法，mukha，有 opening、entrance、mouth、aperture 的意思，依此，「法門」可直解為「趣向／進入法的入口」。《大方廣佛華嚴經》(佛馱跋陀羅譯) 卷二的〈世間淨眼品〉，記述天人各依不同法門而得自在，其言曰：

復有月天子，於調伏眾生普照法界法門，而得自在。耀華天，於普觀攝一切諸法境界法門，而得自在。勝光莊嚴天，於諸眾生心海境界皆悉令轉法門，而得自在。雜樂世間天，於能生一切不可思議愛樂法門，而得自在。眼光天，於令眾生實見法門，而得自在。現淨光天，於大慈悲救護一切苦惱眾生法門，而得自在。⁴⁶

⁴² 《梵文維摩經——ボクラ宮所蔵写本に基づく校訂——》，頁 85。

⁴³ Sara Boin, *The Teaching of Vimalakīrti*, p. 188.

⁴⁴ Robert A. F. Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti: A Mahāyāna Scripture*, p. 73.

⁴⁵ 兒山敬一，〈無にして一の限定へ——維摩經・入不二法門品について——〉，《印度學佛教學研究》第七卷第 1 號，頁 61。

⁴⁶ T9, no. 278, p. 401c17-24.

緊接此段，有偈頌曰：

佛界無邊不可盡，無量劫中集功德。
種種方便妙法門，調伏一切眾生類。⁴⁷

於此，「法門」是指接引眾生通往解脫及開悟的門徑，其內容不一而足，端在乎眾生當下的精神狀態，應機而設，故「法門」實含有差別之意，如智顓《妙法蓮華經文句》卷一所云：「以種種法門，宣示於佛道。」⁴⁸ 順此可見，「法門」之「法」，乃不同層次的佛法真諦，而非指現象界的事物或物質。門者，《大乘起信論義記》卷二云：「聖智通遊曰門。」⁴⁹ 門是遊履之處，因此「法門」是通往佛法的門檻。「不二法門」者，即引導眾生趣入佛法不二理境的一扇門戶。

（二）〈入不二法門品〉的論題

〈入不二法門品〉的主題，是討論「菩薩入不二法門」。什譯的本品開首云：

爾時，維摩詰謂眾菩薩言：諸仁者，云何菩薩入不二法門？各隨所樂說之。⁵⁰

入是悟入、證入之意。⁵¹ 維摩居士就「菩薩入不二法門」的意義提出詰問，然而經中並沒交代發問的背景。若只就論題的意義加以分析，從「云何菩

⁴⁷ T9, no. 278, p. 402a3-4.

⁴⁸ T34, no. 1718, p. 2b15.

⁴⁹ T44, no. 1846, p. 252b6.

⁵⁰ T14, no. 475, p. 550b29-c1.

⁵¹ 《淨名經集解關中疏》卷二：「肇曰：言為世則謂之法，眾聖所由為之門。又解：入者悟入也，法花立縛得脫名出火宅。此經返迷向悟，名入不二，其言甚異，其旨甚一。」T85, no. 2777, p. 484c23-26。

薩入不二法門」一語，可以推導出數個頗不相同的論述方向：

- (1) 甚麼是 (what are) 菩薩悟入不二理境的門戶？——此意在探詢菩薩進入不二的諸種通路、方法、手段。
- (2) 甚麼是 (what is) 菩薩悟入不二理境的門戶？——此意在探詢菩薩進入不二的唯一通路、方法或手段。
- (3) 甚麼是 (what are) 菩薩悟入不二法門？——此意在探詢菩薩證入不二法門的各種內容意義。
- (4) 甚麼是 (what is) 菩薩悟入不二法門？——此意在探詢菩薩證入不二法門的根本意義。

上述四個問題，各涵著不同指向。(1)(2) 是詢問如何 (how) 趣入不二法門，乃談論方法的問題；(3)(4) 詢問「入不二法門」是甚麼 (what)、是怎樣的一回事，乃涉及性質、狀態、內容、涵義的問題。至於提問的關注點，(2)(4) 兩項，是從最勝義的觀點，分別探究契入不二最重要的竅門，以及入不二的根本義為何，亦即入不二以何為本的問題。與此相反，(1) 所關心的，是任何足以接濟群生進入不二的津梁，即使那只屬過渡性的、臨時的工具（如佛典常言以指指月之指，僅是一時的舟楫）⁵²。至於(3)的焦點，應是關乎菩薩證入不二的一切內容意義，包括彼等所體驗的各種不二悟境之具體內容，譬如，在不二理境中，人我的區分如何被超越，或意味著什麼之問題。

依什譯，本品文首的提問該屬四項中的哪一項，頗難定奪，一個可能的解決方法，是參酌其餘兩部漢譯——三國吳支謙的《維摩詰經》與唐玄奘的《說無垢稱經》，及梵英諸譯，以資對比：

〈吳譯〉：於是維摩詰問眾菩薩曰：諸正士，所樂菩薩不二入法門者，為何謂也？⁵³

⁵² 如《大智度論》卷九十五云：「如人以指指月，不知者但觀其指，而不視月，是故佛說諸法平等相，亦如是。」T25, no. 1509, p. 726a3-4。

⁵³ T14, no. 474, p. 530c24-25.

〈唐譯〉：時無垢稱，普問眾中諸菩薩曰：云何菩薩善能入不二法門？仁者皆應任己辯才各隨樂說。⁵⁴

〈Sara Boin〉：Then the Licchavi Vimalakirti asked the Bodhisattvas: Worthy sirs, explain to me what, for Bodhisattvas, is the entry into the doctrine of non-duality. (Have recourse to your own eloquence and each speak as you so please.)⁵⁵

〈梵文寫本〉：atha vimalakīrtir licchavis tān bodhisatvān āmantrayate sma: pratibhātu satpuruṣāḥ katamo bodhisatvānām advayadharmamukhapraveśaḥ⁵⁶

以上除唐譯提到無垢稱的問題是「菩薩憑甚麼能夠進入不二法門」外，餘下眾譯均未明確表示，維摩詰是針對「如何進入不二法門」提出疑問。依照吳譯，無垢稱關心「甚麼是菩薩入不二法門」，請求菩薩各抒己見。至於參考了西藏大藏經、梵文斷簡、粟特文、于闐文等文獻的英譯本，⁵⁷ 則作：“what, for Bodhisattvas, is the entry into the doctrine of non-duality”，entry into 應指「進入（的動作）」、「進入（這一回事）」，而此句將 dharmamukha 譯為 doctrine（理論、學說），如是，entry into 似亦可解作通向「不二學說」的一道門戶、一條通道，於此維摩詰的提問也許亦涉及入不二之方法與途徑。

梵文寫本的“bodhisatvānām advayadharmamukhapraveśaḥ”一句，praveśaḥ（進入）是由動詞 pra-viś-（進入）演變而成的名詞，按照此句各名詞的變格形式進行直譯，表面意思是：「眾菩薩的進入不二法門」，而實際意謂：「對於眾菩薩來說，進入不二法門（這一回事）」。⁵⁷可見，維摩長者的提問應著

⁵⁴ T14, no. 476, p. 577a12-14.

⁵⁵ Sara Boin, *The Teaching of Vimalakīrti*, p. 188.

⁵⁶ 《梵文維摩經——ポタラ宮所蔵写本に基づく校訂——》，頁 84。

⁵⁷ 詳見註 16。

眼於「甚麼是菩薩入不二法門」，或「菩薩入不二法門是怎麼一回事」，而非探問入不二的手段。

鑑於眾譯內容不一，本品論題究竟是入不二的方法，抑或指其內容，尚未能斷言，今擬暫置不論。我們且將討論的重點移至別處，這就是：維摩詰究竟想從最勝義的觀點，審察入不二之真正涵義，還是希望眾位菩薩泛論任何涉及入不二的內容？在上引的梵文文本中，或者可以得出一些頭緒：

katamo bodhisatvānām advayadharmamukhapraveśaḥ

katamas 是 katamo 外連聲前的形態，指「眾多中的哪一個」(which one of many)，是疑問代名詞 katama 的男性單數主格。這樣，整句之意義便成為：「對菩薩們來說，哪一個是『入不二法門』？」而背後的潛詞極可能是：若泛泛而論，環繞「入不二法門」的解說，固是不一而足，但究極來說，哪個涵義才能代表「入不二法門」的真正意趣？換言之，假如撥開所有旁枝末節，直趨堂奧，「入不二法門」的根本意義將會是甚麼？——這一點，正是維摩詰居士提問的目的。

若此說不誣，前引英譯一段，似乎亦可提供相關的佐證。前已言之，entry into 有可能指「進入（的動作）」、「進入（這一回事）」，亦可能表示一扇門戶、一條通道，但即使後一個說法成立，這句以單數形式的“what is the entry into”來進行詰問，也許已顯示了，這扇門戶或這條通路，是獨一無二，不可取代的，且必自最高陳義處覘之。

果爾，則「入不二」的根本義，與「入不二」的方法，就其本義而言，雖屬各各有別，不可隨便混同，唯若站在果地上看，最後的圓滿果地，與最殊勝的、唯一無二的入道門路，這兩者的意涵，亦未嘗不可匯流歸一。何以故？蓋最殊勝的修道門路，必然不取道於蜿蜒曲折的小徑，或以較低等次的悟境為鵠的，而是直接邁向所欲證得的最高理境，所以修行者最終證得之境，應相當於此修道門路的終點；反過來說，此修道門路的充量踐行，臻於極致，即涵著所證之境的全部意義。因此自最高陳義觀之，最終的果地，與修道門路所蘄向的目標，兩者的義蘊，實際上無有異致。

設若一路下來的分析果無大謬，〈入不二法門品〉欲探究的論題，應該是：

「對諸菩薩而言，『入不二法門』的真正意義是甚麼？」

又或是：

「對諸菩薩而言，哪一個是通達不二的最殊勝法門？」

如前所述，這兩個問題都可被統率在意最後果地的照察下，於契入不二的理境中，匯流為一。緣此吾人認識到，〈入不二法門品〉的議題排除了一切為了方便教化而權宜施設的入不二門徑，以及在陳述「入不二法門」的過程中，眾多未能在最高層次、最關鍵處把握「入不二法門」的根本義理的言說。

（三）「入不二法門」的三個層面

〈入不二法門品〉的論說理路，係順著三個層次，次第推進，藉此深入「入不二法門」的要旨。以下試逐一申論。

1. 以言說陳述「入不二法門」的正理

當維摩詰以言說向菩薩們提出問題後，三十一位大乘菩薩隨即各陳己見，紛紛舉示「入不二法門」的具體內涵，以言說回答淨名居士的提問，以下為部份例子：⁵⁸

- (a) 生滅為二，法本不生，今則無滅，得此無生法忍，是為入不二法門。
- (b) 是動是念為二，不動則無念，無念即無分別，通達此者，是為入不二法門。
- (c) 一相、無相為二，若知一相即是無相，亦不取無相，入於平等，是為入不二法門。
- (d) 罪福為二，若達罪性，則與福無異，以金剛慧，決了此相，無縛無解者，是為入不二法門。

⁵⁸ T14, no. 475, pp. 550c2-551c15.

- (e) 有為、無為為二，若離一切數，則心如虛空，以清淨慧，無所礙者，是為入不二法門。
- (f) 身、身滅為二，身即是身滅。所以者何？見身實相者，不起見身及見滅身，身與滅身，無二無分別，於其中不驚、不懼者，是為入不二法門。
- (g) 正道、邪道為二，住正道者，則不分別是邪是正，離此二者，是為入不二法門。
- (h) 實、不實為二，實見者尚不見實，何況非實？所以者何？非肉眼所見，慧眼乃能見；而此慧眼，無見，無不見，是為入不二法門。

眾菩薩可能各就其親身體會，表達「入不二法門」的種種義涵，是故三十一位菩薩的解釋，分別從不同角度，展示「入不二法門」的各種殊相，而非循思辨之路解析「入不二法門」的抽象之理。觀乎各菩薩的說明，其理路是大同小異的，都是先提出對立的兩法，如「生、滅」、「動、念」、「一相、無相」、「罪、福」、「有為、無為」等，然後將雙邊遣除，不執取兩法的任何一邊，以示揚棄一切定見。此外，亦有菩薩運用相即的眼光，體察對立兩邊的平等性，以示從迷執相對的二法，轉為正觀萬法緣起互依的真實存在狀態，於是，菩薩觀照「生、滅」為「不生不滅」、又深識「一相即是無相」、「若達罪性，則與福無異」、「身即是身滅」。但吾人於此必須明白，菩薩於對立二法的不取不捨、圓融雙運，決非純為名理上事。如果單從名理的觀點出發，謂諸法的實相，須離開對立二邊，或使二邊雙融，方可求得，則這最多只能在客觀認識上置定「入不二法門」的構成原理，而這種做法，亦等如只駐足於「入不二法門」的外部，而無從企及進入不二法門後，獲得證悟後的種種光景。其次，在理論上，純依名理立言的「入不二法門」，與據名理之論，提出不著一物、守無致虛的玄談，在構造原理上，不必有著本質性的差異，因此若單從名理層面論定「入不二法門」的原理，不但不足以窺其全貌，還會帶來一個很嚴重的誤解——將「入不二法門」與談論體無致虛的玄理，等量齊觀。

造成這種誤解的原因，究竟是甚麼呢？原來，根據眾大士的論述，從「入不二法門」的構造原理中，固然可尋繹出「不取不捨」的操作原理，可是，若無證道甚深之般若智擔當操作主體，則順不捨不著所開出之主觀境界，其下焉

者，或會陷入以虛無主義掛帥的無決定狀態，其上焉者，或會開闢「復歸於無物」的道家式玄虛妙境，但不論何者，均不契「入不二」的微旨，這就是只著重探尋「入不二」的理論形式，卻忽視了此理論形式欲投向的終極旨趣之分析方法，所造成的後果。倘若沿著這種分析入路，單從不取不捨的原則，便不保證可開出無執的入不二理境。

今據前引諸條，菩薩不僅談到「入不二法門」的形構原理，還兼及進入不二法門後，主體依止於「入不二」悟智所開闢的主觀境的各種內涵，則見眾菩薩之論，是兼及理論的抽象形式和悟境的具體內蘊，從而給出「入不二法門」的全景。據眾人所述，進入不二法門者，會「得無生法忍」、「入於平等」、「無縛無解」、「以清淨慧，無所礙」、「不驚不懼」。當然，這些都不能只視為一堆名目而已，而是充盈於入不二者的主觀精神內，一旦與所遇境相接，即瀰淪於外，應境而現。進入不二法門者，對於對顯的諸法之不捨不著、相涵相攝，乃是本乎清淨無礙的智慧，安住於無生、無縛、無解、無驚、無懼等悟境中，因而透達真實存在的雙動性和雙重性。此為菩薩「入不二法門」所真正進入之處。

從論述入路看，三十一位大士分別根據本身的理解，從特定的、具體的內容，對「入不二法門」提出解說，因此這屬於內涵上的分解的說明，旨在陳述「入不二法門」的正理。

2. 以言說宣示超言說之理

當三十一位菩薩各自發表意見後，維摩詰便向智慧最高的文殊師利提問：「何等是菩薩入不二法門？」文殊師利答道：「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。」⁵⁹ 很明顯，文殊的回答，與眾菩薩的言論，並不處在同一層面。菩薩欲以言說界定「入不二法門」的內蘊，然而他們只觸及「入不二法門」的殊相，既為殊相，即是特定的，即有所偏，若要由一偏入於普偏，必須祛除殊相的實質內容，為此，各菩薩暢言的入不二內容，到了文殊手上，便被他運用以言破言的方法，遣除淨盡。在此，文

⁵⁹ T14, no. 475, p. 551c18-19.

殊作了更高層次的判斷，他的答話展示了一個通則，以明「入不二法門」的真義，是超凌於一切對待相、差別相之上的。在文殊看來，由於眾菩薩有關入不二法門的諸說，猶存分別相，不契入不二的肯綮，故應蕩除之。退一步說，即使該等言說是以無分別之境為論述對象，但畢竟，語言的運用，總是存在著分別相的，而有分別與無分別之間的鴻溝，在根本上是無法消除的，故有分別之語言，充其量只可擬議無分別之境，但絕對不能通達無分別境的自體，所以此等言說，亦如一般的言說一樣，不可藉以進入不二中道的奧蘊。今文殊師利在菩薩各說已盡後，宣言「於一切法，無言無說，無示無識，離諸問答，是為入不二法門。」察其用意，可有兩點：一，昭示語言、概念、思慮的極限，強調三者既不能論盡與窮究入不二的理趣，亦無法抵達完全破除分別的不二彼岸。二，文殊所謂離諸言說、示識、問答，摧折一切言說相、差別相，是有意突破眾菩薩對「入不二法門」之內容限制，以示「入不二法門」的真實涵義，遠超乎菩薩所作的有限度說明。蓋入不二的意義，原不只體現在個別的觀念——如菩薩提及的生滅、動念、一相無相——之中，於一切世間法和出世間法，其實處處呈現入不二的奧義。由此可見，文殊之以言破（菩薩之）言，誠是有破有立的，其所摧破者，為菩薩諸說中的分別相，所證立者，是「入不二法門」不為任何言說和觀念拘宥的無限性。

然而不管是破是立，文殊之以言遣言，旨在標示入不二法門的至理，始終與文字言說無關，是故應超離文字言說相，以明不二，此據《龍藏》本《維摩詰所說經》的〈入不二法門品〉，文殊師利所云：「諸尊菩薩所對甚善，然終有言說。」可以得見。⁶⁰ 唐慧海《頓悟入道要門論》謂：「文殊以無言顯於無言。」即道出了文殊標榜「無言」的標的，最終是為了超越言說文字的桎梏——所謂「顯於無言」也。⁶¹

⁶⁰ 新文豐版《乾隆大藏經》，T32, no. 142, p. 594a1-4；轉引自林純瑜，《龍藏·維摩詰所說經考》，頁 88-89。

⁶¹ 唐慧海，《頓悟入道要門論》卷下，《中國禪宗大典》第九冊。

3. 以默然無語昭示「入不二法門」屬非言說之領域，故無執於言說與不言說

文殊菩薩言畢，即向維摩詰問道：「我等各自說已，仁者當說，何等是菩薩入不二法門？」其時維摩詰默然無言。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。」就在議論何謂入不二法門的過程中，與會的五千位菩薩皆悟入了不二法門，體證到無生法忍。⁶² 至此本品完結。

在 Sara Boin 的版本中，以上一段的英譯如下：

The Licchavi Vimalakīrti remained silent.

Mañjuśrī the crown prince gave his assent to the The Licchavi Vimalakīrti and said to him: Excellent, excellent, son of good family: this is the entry of the Bodhisattvas into non-duality. In this way, syllables (akṣara), sounds (svara) and concepts (vijñapti) are worthless (asamudācāra).

These words having been spoken, five thousand Bodhisattvas, having penetrated the doctrine of non-duality, obtained the certainty concerning the non-arising of dharmas.⁶³

玄奘《說無垢稱經》的翻譯如下：

時無垢稱默然無說。妙吉祥言：善哉善哉，如是菩薩，是真悟入不二法門。於中都無一切文字言說分別。此諸菩薩說是法時，於眾會中五千菩薩皆得悟入不二法門，俱時證會無生法忍。⁶⁴

⁶² 「說是入不二法門品時，於此眾中，五千菩薩皆入不二法門，得無生法忍。」T14, no. 475, p. 551c25-26。

⁶³ Sara Boin, *The Teaching of Vimalakīrti*, pp. 202-203.

⁶⁴ T14, no. 476, p. 578c23-27.

在以上兩種版本中，〈入不二法門品〉均以維摩詰之默然無語作結，而文殊師利對淨名杜口的詮釋，雖略有出入，大體上，都強調在入不二法門一事上，言說、文字、概念，皆不起積極的作用，蓋究實而言，「法無名字，言語斷故；法無有說，離覺觀故。」⁶⁵ 此謂必須絕思慮、離語言、拋卻觀念的束縛，方可進入不二。不過若深入探究，一般所謂棄絕文字，超越言說，然後體證悟境的成說，亦未嘗不可再加以分疏。如羅什《注維摩經》就維摩一默，即有如下評論：

夫默語雖殊，明宗一也，所會雖一，而迹有精麤。有言於無言，未若無言於無言，故默然之論，論之妙也。⁶⁶

羅什借用了郭象「迹」之概念，來評價文殊與維摩的論議。考郭子玄注莊，好論聖人之「迹」與「所以迹」，「所以迹」是聖人之實，而「迹」是「容」（《天地》注），是「名」（《在宥》注）：

德者，神人（之）迹也，故曰容。（《天地》注）⁶⁷

夫堯舜帝王之名，皆其迹耳。……故聖人一也，而有堯舜湯武之異。明斯異者，時世之名耳，未足以名聖人之實也。（《在宥》注）⁶⁸

「迹」不過是一時的假相，是表象、名目、末流，非本真的存在。羅什取郭象之「迹」以喻文殊的「有言於無言」與維摩的「無言於無言（默然之論）」，謂前者「麤」，後者「精」，可見無論有言、無言，都是「迹」，皆屬標

⁶⁵ 〈弟子品〉，T14, no. 475, p. 540a7-8.

⁶⁶ T38, no. 1775, p. 399b27-29.

⁶⁷ 郭象，《南華真經注疏·上》，頁 251。

⁶⁸ 同上註，頁 217。

宗的表相、權宜之法，兩者的分別在於精粗，而不在名實。如是在羅什看來，便不能以有言之議代表表相，無言之論代表入不二的實相，因為默言亦是一種論述，只是其精妙勝過有言之議罷了。

羅什的注釋帶來一個相當有啟發性的訊息。從絕對實相的觀點來看，一切言教固然無關乎解脫，但這並不意味，沿著言外之默，便能通往不二之境。《中論》云：「空則不可說，非空不可說，共不共叵說，但以假名說。」⁶⁹（〈觀如來品〉）又云：「大聖說空法，為離諸見故，若復見有空，諸佛所不化。」⁷⁰（〈觀行品〉）

這表示，假名但能狀表世諦，表徵空與非空之境，目的是祛疑破執，使人離諸邪見，然而在言說以外，空、非空究竟是甚麼，則不可藉文字概念之運用，乃至文字概念之遺除，去思量揣度。所以，佛家論空之言教，唯在當機之教上顯現除疑遣執的功用和意義，除此之外，便沒有破盡言說後的默然，予人尋索翫味言外之空義。這便有別於魏晉玄學的清談，謂言若未可盡意，每待言外之默的嫋嫋餘音，曲成言內所不能盡的意象，遂成言談與默然相望相涵，相待雙存的境況。⁷¹

是故維摩杜口之默然無言，在本質上便不可視為玄學的忘言。魏晉人每說忘言，欲待言外之默識破言所不能盡之意，緣是一理的意味，若非顯發於言說間，就是映發於言外，但無論哪種情況，皆與言說的運用或銷匿掛鉤。與此相反，維摩之默然，並不繫屬於言外之域。淨名不語這個舉動，並不圖藉言外之默，來曉喻或暗示言詮以外的人不二理境，此一默，唯重在揭破語言文字之無力透入不二，並且，即使語言文字全被棄用，亦未必就能透入不二，因為人們雖已拋卻對言說之執，卻還可能滯於言外之意象，墮入對空境的擬想中，所以只要有所執取，不論有言無言，皆未能入於無分別的不二理境。緣此便知，維摩一默的根本意義，不是不言不語，而是無執於言說，亦不執於言說外的意象。順此再進一步，在無執的前提下，可知維摩的默然不必即為有言的對反，

⁶⁹ T30, no. 1564, p. 30b22-23.

⁷⁰ T30, no. 1564, p. 18c16-17.

⁷¹ 唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，頁 234-235。

它還有更深層的意義，那就是：超越言說之有與無，又或是，無執於言說與不言說。維摩的默然既為無執的默然，故知所謂趣入不二的真諦，當自無執處窺之，此即既不著於言說之相，也不著於離言說之相，故維摩之默，非破言說之默也。

維摩的默然無言，與文殊的以有言標示無言，形態不同：前者完全消解言教，後者猶留有言教之跡，但於主張「入不二法門」根本屬於「無關乎言說」這一點上，維摩詰與文殊師利，是殊途同轍的，因此羅什品評二者有精粗之別，而標揭的宗旨則一，各以默然與言教，分別提示沒有言說（維摩之默），與使用言說（文殊之言教），均與入不二法門，沒有必然的關係，因為證入不二之解脫，與訴諸概念的言說其實是兩回事，二者互不相干。而維摩之默不言，被認為較文殊之言論精妙，主要在於他以非語言的手段表明，言說與解脫既然各不相干，那麼，就算破除言說，也未必能達致解脫，因此解脫的關鍵，非繫於言說之跡，是有是無，而要在去執。維摩以非語言之形式，宣示「入不二法門」屬於非言說、非不言說的領域之理，其表達形式與說理內容投契，是其默言無語之精妙絕倫處。

（四）「言說文字，皆解脫相」

既然言說之有與無，與證悟不二並無直接的關係，則悟入不二之境，不一定只發生在言說之外，反過來說，也未嘗不可體現在言說之間。試看〈觀眾生品〉裡天女與舍利弗的對答，足可證明《維摩詰經》並不獨尊默然，而謂言說之可盡廢：

舍利弗言：「天止此室，其已久如？」答曰：「我止此室，如耆年解脫。」舍利弗言：「止此久耶？」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。」⁷²

舍利弗堅持解脫必須默然不語，言說盡泯，這寧非另一種執著？所以天女立刻糾正他的見解，表示「言說文字，皆解脫相」，因為解脫並不在內，不在外，也不在兩者之間；文字也一樣，既不在內，不在外，也不在兩者之間。天女的話表明，不要在某物之內、某物之外、某物的內外之間，追尋解脫；至乎文字亦爾，切勿在某物之內、某物之外、某物的內外之間，追尋文字的實相，為甚麼呢？因為一切事物，既無恆常不變的自體，亦無永久固定的住處，例如內、外、中間等，所以執取事物的自性固然是妄想，反之，完全廢黜事物的表象，設想玄邈，以為實相和解脫存在於一物的內、外、中間，也同樣是虛妄顛倒的臆想。故知解脫與實相，非藉由尋求某物某境，或取消某物某境而致，因此，不但以分別智逐求解脫是歧途，甚至撤消文字語言，亦不保證就可斷除分別，臻至解脫，此正是〈觀眾生品〉裡，舍利弗未能透悉之理。

對於天女來說，取消文字以求解脫，不但徒勞無功，且文字本身實已具足解脫相，即於文字，已得解脫，根本無需捨棄文字，始得解脫。文字為何具備解脫相呢？因文字與諸法一樣，本來是空，空則無相，無相則清淨無染，如是文字又有何礙於解脫，非要被拔除不可？解脫的蘊奧，原在於了悟諸法當體即空，因此只需放下對言說之執，悟知言說是空，則言說本身已具足解脫相，是亦無須破壞言說，與堅持不用言說，方得解脫。今舍利弗執於解脫無所言說，故默然不答，正顯示他未能放下對無言之執，論其謬誤，與對言說之執，並沒兩樣。幸而經過天女的提點後，舍利弗終於明白到自己的偏失，由衷稱頌道：「善哉！善哉！天女，汝何所得，以何為證，辯乃如是！」⁷³

⁷² T14, no. 475, p. 548a7-15.

⁷³ T14, no. 475, p. 548a18-19.

（五）淨名杜口：智契真理之表現

順著一路下來的分析，淨名無言之「無」，實包含著兩個意思：

1. 知言詮是空，故無執於言說，同時亦不執於無言說。
2. 解脫和入不二，屬於非言詮、非不言詮的領域。

依上述兩點，無言不該侷限為有言的相反。無言的正解，當為「超出」一切言詮。「超出」不單指捨離言說，而是在圓融無執的觀照下，既可容亡詮，亦可容不亡詮的中道不偏智慧。此外，「超出」亦指，入不二與解脫，跟言說之內外、有無，統統無關；不二之道，應體現在無執於言說與不言說的中道義蘊上。《大智度論》第九十五卷嘗對《維摩詰經》的入不二提出釋義，亦以中道說明之：

不二入是真實聖法。或有新發意菩薩未得諸法實相，聞是不二法取相生著，是故或稱讚不二法或時毀訾。又佛遮二邊說中道，所謂非二非不二。二法名各各別相，不二名一空相。以是一空相破各各別異相，破已事訖還捨不二相，是即是道是果。何以故？諸賢聖雖讚歎無二法，為不著故，用是法得道、得果。用是法無道、無果，即是戲論，無戲論是平等法。⁷⁴

如上所云，不二就是中道。「非二非不二」，表示中道的真諦是不落兩邊，並且雙照兩邊。不二顯不二（雙遮）相，以此相破除對個別相之執，但是，一旦「破已事訖」，就要捨掉不二相，不可以不二相就是究極處，因而取法生著，繼續黏滯於不二相。這裡清楚說明，真能證入不二者，不但要做到非二非不二——即對諸分別相，不取不捨，還要認清，中道才是不二的歸止處，任何會引發滯著二邊的分別相——不論是真俗、有無等分別相，抑或不二之相（即不取不捨之相）——一旦加以執取，也會偏離中道，乖違不二的原旨。故知證入不二的狀態，必然是絕對的圓融無礙，於中一切相皆可破可立，可不破可不

⁷⁴ 《大智度論》卷九十五〈釋平等品〉第八十六，T25, no. 1509, p. 727a22-b1。

立，雙遣與雙照，齊頭並行，而於二邊，終無一個住著處。所以在真正的無滯之境中，既不會向外執取分別的對立二邊，也不會向內（不二本身）執取不二之相，以致在破除所有對立二法後，復在不二與非不二中間，另起爐灶，樹立不二相、非不二相的對列兩邊。吾人緣此中道之義，從淨名無言之「無」，便無法推論出必待取消一切言詮，方可照徹實相，臻至入不二之義，反之，應由此得出：「無論有文字言說相，抑無文字言說相，皆可通達畢竟空，因此都不妨礙解脫」的結論，上引《大智度論》中「無戲論是平等法」一句，正是闡明此意。⁷⁵

然而，若從教相的角度考慮，則吾人仍須承認，維摩的當下一默，無疑亦展示了超克言詮與入不二的深切關係。無可否認，三十一位大士藉諸法的言教來顯不二，還如標月的指，去月尚遠，畢竟意有未達。文殊以言遣言，明示不二，亦如捏目觀月，非真非似，足見不二之境，絕非語言擬議可能得。到維摩直下以默然不語，展示入不二的悟境，文殊與他會悟雖同，而親疏杳隔，所以也不禁鼓掌喝采。⁷⁶ 不過要強調的是，維摩默然之所以得到大士們的擊節讚賞，是以「眾人終不能免於有言」這個事實為背景的。由於在展現入不二必需超出言詮、直契真境這一點上，杜口不言的姿態，較諸不免要運用語言的表現方式，顯得更加剴切，因此維摩一默，立刻得到文殊和大士們的由衷歎服，究其實，這完全是立足於展現入不二的手段之是否高明與應機，來判別有言與無言的高下與精粗（此如羅什所云，有言無言皆是迹，只是精粗有別），而不是基於悟境的高下，獨取默然，而盡廢言說。⁷⁷ 因此《維摩經無我疏》便指出：「道以言傳，非言說而無以指其要。言為糟粕，非遣言無以得其醇。遣言猶言，非默然無以會其致，是以會而歸之，殊途同轍。……然則文殊菩薩乃獨

⁷⁵ 關於這點，可參考橋本芳契，〈維摩經の本質に關する一考察——とくた「不可思議解脫」の概念について——〉，《印度學佛教學研究》第七卷第1號，頁215-219。

⁷⁶ 釋竺摩，《維摩經講話》，頁378-379。

⁷⁷ 對此，Thurman 的譯本亦有類似見解，他表示：“Hence all silence is not to be exaggeratedly taken as the profoundest teaching, but only such a silence in the special context of profound thought on the ultimate.” 參見 *The Holy Teaching of Vimalakīrti: A Mahāyāna Scripture*, pp.131-132。

歎美於維摩者，亦必以默然而始會其極，非以默之可獨取，而言之可盡廢也。」⁷⁸ 如果撇除有言無言兩種表現手法，孰精孰粗的判斷，那麼吾人便不能一口咬定，文殊等三十二大士的見解是劣等的，體證的境界較卑陋，而淨名的見解卻是優越的，證悟的境界更勝一籌。因為這些菩薩的發言，也都是從大覺性海中的誠摯流露，不能因其宣之於言，不以默顯，便輕易責其未契不二之理。⁷⁹

但是循此以往理解維摩不言，很容易會視淨名杜口為因機施設的教相，或浸至呵彈其未臻究竟。例如雲堂行和尚呵斥維摩詰：「透過一切境，維摩老人一默，未免墮坑落漚。應無所住而生其心。」⁸⁰ 大抵禪者偏重智證，倡言明其在我，所以譏彈維摩老人一默，不過是教法上的權宜姿態，仍畢竟「墮坑落漚」。唐慧海亦以為，維摩默然「未是究竟」，意在「破人執情」，「教捨偽行入真行，莫向言語紙墨上討意度」⁸¹ 以上都是在契機應理的教法這角度下，去解說維摩之默然。固然，若將〈入不二法門品〉放在《維摩詰經》的整體精神來衡量，相對於整部經典宣示「非以言、非以不言進入解脫」的中道不二精神來看，本品所稱許的杜口默然，可能確是個別的教相而已。今先不論維摩老人的一默是教相，還是究竟勝義，假如我們欲了解淨名不言的理趣，最恰當的辦法，仍應稽諸一個至關緊要的問題，這就是：在〈入不二法門品〉中，維摩以默然不語展現入不二的悟境，這在展現方式上，如何有別於文殊與三十一位大士？其目的又是什麼？

前已言之，維摩與文殊均同意「入不二法門」與言說互不相干，故文殊雖有言，維摩雖無言，但這只是形式上的差別，並不足以反映兩者對言詮的觀點、對不入二的理解，截然相反。另外據三十一位大士的言論，亦不能就此推導出彼等皆拘守於保留言詮，反對無言。由是觀之，單憑大士、文殊與維摩所採用的表詮形式，不足以代表三者對待語言和入不二之問題時，各執一詞。

⁷⁸ 幽溪傳燈，《維摩詰經無我疏》，X19, no. 348, p. 705c3-11。

⁷⁹ 同註 76。

⁸⁰ 《續刊古尊宿語要》第六集，《中國禪宗大典》第九冊，頁 519。

⁸¹ 慧海，《頓悟入道要門論》卷下，《中國禪宗大典》第九冊，頁 625-626。

有言、以言遣言、與默然無言的主要區別，實際上，應從這三種表詮形式所指向的目的意義上看。這三種表達方式，其實是對應同一論題（「入不二法門」）時，大士、文殊、維摩企圖各以言或默，分別開顯入不二理境的不同意趣而產生的。

分而言之，大士們託諸言教，作為唯一表述入不二的途徑，就其意趣而言，是依照各自的特殊體會，運用概念，分解地舉示符應入不二境界和內容的種種範例。綜合各人所論，彼等言說所開出的殊相，乃曲盡了「入不二法門」中「無取無捨」（如第三位發言的不昫菩薩所說）的普遍理則。至於文殊菩薩以言顯於無言，同樣就目的來說，是替大士們的詮釋加上一個註腳。於此，文殊尚未放棄言說之途，欲藉概念陳明「入不二法門」的真義，並不侷限在言詮的領域，而且不繫於言教。文殊菩薩的補充，使「入不二法門」的意義，一方面沒有固著於諸菩薩提出的個別解脫形相，另一方面，亦揭示出「入不二法門是超凌一切言詮表相」的重要理則。最後，維摩詰的默然，隱喻入不二的另一重理趣。慧海云：「維摩不以言，不以無言，故默然收前言語也。」⁸² 淨名的一默，是「不以言與不以無言的綜合」，它表現了同時雙遣言與不言的中道精神，因此，維摩不語，非唯一心消弭大士們與文殊的有言而發，故特意展現絕言棄相的姿態，其默然實亦體現了當下超離言說之智契中道之慧境，故此這一默，亦是維摩證入不二時的切身體會與自然流露。著名的禪學者鈴木大拙在談到維摩沉默不語的意味時，提出這樣的看法：

一般解釋維摩的一默，會從「默（不語）」上說，但我不認為這樣。此一默，並非不言不說，而應是凝然不動。如果單從言詮去揣摩此默的意蘊，是流於膚淺的。……維摩的默然，便是維摩據坐。⁸³

《臨濟錄》有「師行脚時到龍光。光上堂，師出問云：不展鋒鋌，如何得

82 同上註。

83 轉引自註 8 鎌田氏著書，頁 181-182。

勝？光據坐。」之語。⁸⁴「據坐」為默然所依靠的東西，⁸⁵「維摩據坐」，即謂既不攀附於外，也不依仗於內，只是亭亭當當地從大覺慧海，透出智照的光芒，便是維摩自覺的基地，此外別無任何攀緣處。這表示，維摩雖藉默然呈現悟境，卻不是默與悟分別運作，以不語的形式，表達自覺境界本體。因為在般若聖智顯發處，覺悟真境的智慧帶動體與用同時現前，此時本體（體）與形式（用）的關係，就像珠與光一樣，非離光用，別有珠體主於用，也非離珠體，別有光用主於體，而是全幅皆體，也全幅是用，所以在維摩悟入不二的一默裡，默然就是悟境，悟境就是默然，無分彼此，一體而照。此番奧義，見諸隋慧遠《維摩義記》對維摩默然的解釋，更是妙到顛毫：

維摩因問以默遣言而顯不二。……若論自覺相應境界不可言彰，叵以默顯，何故如是？據實以求法外本無音聲文字，何言能彰？法外亦無形相可得，誰用默顯，無言能彰。證處亡詮非默能顯，證處絕相詮相悉無。他所莫測，是故名為自覺境界。⁸⁶

自覺境界不是一種像常識一樣的定性判斷，並不涉及對經驗事物之強度與廣度的認知，因此無必要憑藉任何表述手段，包括言與默來彰示這個境界。況且般若智觀照真諦的方式，非如常識一般，對事物進行分割式的認知，而是超臨於經驗分別之上，一方面整全地鑒照事物的真相，另一方面，消融常識裡的非理性成分，以契真知，是以般若的智照境，純粹是一種超越經驗分別的智慧之自我起用，任何表述活動均不能揣摩與比擬其作用之途，故此不管有言、無言，還是言內之默、言外之默，統統沒法彰明覺悟境的深邃義蘊，所以在以上引文裡，慧遠以「誰用默顯，無言能彰」來描述這個證處絕相亡詮的真境。揆慧遠之意，其實與鈴木木的論調不謀而合，俱主張維摩老人的默然，與任何言彰、默顯的表述方式分離，是一種不假外求、絕對自足的覺悟理境自身之如如

⁸⁴ T47, no. 1985, p. 506a10-11.

⁸⁵ 中村元，《佛教語大辭典》，頁 352。

⁸⁶ 〔隋〕慧遠，《維摩義記》卷六，T38, no. 1776, p. 492c4-10。

體現。

在第三節裡，筆者曾指出〈入不二法門品〉的主題，是討論入不二法門的真義。三十一位菩薩與文殊俱以言教探討入不二的奧蘊，但淨名居士與別不同，藉默然無語親身示範入不二的智契真理境界，將論理層面的入不二，一轉而為親身體證的入不二，此即在解悟意義的「入不二法門」之上，開闢一層，顯揚證悟意義的「入不二法門」。就教法而言，倘無維摩一默，則據〈入不二法門品〉中菩薩和文殊的言論，僅可道出中道不偏、超言絕相的「不二」操作原則，卻忽略了「入不二」中「入」的意趣，遂將「入不二法門」的意義，規限為徘徊於法門外的客觀知識，令進入法門內的主觀親證義，暗而未張。然而因維摩一默，本品對於主觀實踐的「入不二」，與客觀陳述的「入不二」，都有觸及，使「入不二法門」的意涵更形周備。不過，若徒以掃除言詮的教相觀點來理解維摩之默然，則其超越言、默，以親證而直透不二理境的涵義，便極有可能隱而不顯，這是筆者欲強調的一點。

引用文獻

佛教藏經或原典文獻

- 《大方廣佛華嚴經》。T9, no. 278。
《佛說維摩詰經》。T14, no. 474。
《維摩詰所說經》。T14, no. 475。
《說無垢稱經》。T14, no. 476。
《大智度論》。T25, no. 1509。
《中論》。T30, no. 1564。
《妙法蓮花經文句》。T34, no. 1718。
《注維摩詰經》。T38, no. 1775。
《維摩義記》。T38, no. 1776。
《維摩經玄疏》。T38, no. 1777。
《維摩經略疏》。T38, no. 1778。
《說無垢稱經疏》。T38, no. 1782。
《中觀論疏》。T42, no. 1824。
《成唯識論述記》。T43, no. 1830。
《辯中邊論述記》。T44, no. 1835。
《大乘起信論義記》。T44, no. 1846。
《大乘義章》。T44, no. 1851。
《鎮州臨濟慧照禪師語錄》。T47, no. 1985。
《淨名經集解關中疏》。T85, no. 2777。
《維摩經無我疏》。X19, no. 348。
《梵文維摩經——ポタラ宮所蔵写本に基づく校訂——》。大正大學綜合佛教研究所梵語佛典研究會編。東京：大正大學出版會。2006年。

古籍

- 《南華真經注疏·上》。北京：中華書局。1998年。

中日文專書、論文或網路資源等

- 大鹿實秋（1983）。〈不二：維摩經の中心思想〉。《論集》第10號。頁95-122。
- 中村元（1981）。《佛教語大辭典》。縮印版。東京：東京書籍。（2000年，第12刷）
- 王開府（1996）。〈《維摩詰經》中直心、深心及其相關概念的探討〉。《佛學研究中心學報》1。頁89-109。
- 平川彰（1974）。《インド仏教史》。東京：春秋社。（2001年，第14刷）
- 石田瑞磨譯（1966）。《維摩經——不思議のさと——》。東京：平凡社。
- 西野翠（2007）。〈維摩經における菩薩思想について——その内容と思想発展史的な位置づけ——〉。《印度學佛教學研究》第五十五卷第2號。頁120-123。
- 吳樹平（1995）。《中國禪宗大典》。第九冊。北京：國際文化出版公司。
- 兒山敬一（1958）。〈無にして一の限定へ——維摩經・入不二法門品について——〉。《印度學佛教學研究》第七卷第1號。頁57-66。
- 兒山敬一（1964）。〈維摩經における入不二と菩薩行〉。《印度學佛教學研究》第十二卷第1號。頁85-90。
- 宗玉燉（1994）。〈不可思議之不二、解脫、方便——一個維摩詰經異名之探討——〉。《諦觀》76。頁153-171。
- 林純瑜（2001）。《龍藏·維摩詰所說經考》。臺北：法鼓文化。
- 唐君毅（1993）。《中國哲學原論·導論篇》。臺北：學生書局。
- 陳沛然（1997）。〈《維摩詰經》之不二法門〉。《新亞學報》第18卷。頁415-438。
- 葉文意、談錫永（1996）。《維摩詰經》。香港：博益、密乘佛學會。
- 蔡耀明（2002）。〈《阿含經》和《說無垢稱經》的不二法門初探〉。《佛學研究中心學報》7。頁1-26。
- 橋本芳契（1958）。〈維摩經の本質に關する一考察——とくた「不可思議解脫」の概念について——〉。《印度學佛教學研究》第七卷第1號。頁215-219。
- 賴永海釋譯（1997）。《維摩詰經》。臺北：佛光文化。
- 鎌田茂雄（1984）。《沈黙の教え「維摩經」》。東京：集英社。
- 釋明慧（1998）。《維摩經句解釋義》。劉錦華筆錄。香港：明珠佛學社。
- 釋竺摩（1998）。《維摩經講話》。臺北：佛光文化。
- 釋惠敏（1997）。〈「心淨則佛土淨」之考察〉。《中華佛學學報》10。頁25-44。
- Lamotte, Étienne（1990）。《維摩詰經序論》。郭忠生譯。南投：諦觀雜誌社。

西文專書、論文或網路資源等

- Boin, Sara, trans. 1976. *The Teaching of Vimalakīrti*. London: Pali Text Society.
- Hamlin, Edward. 1988. "Magical Upāya in the Vimalakīrtinirdeśa-sūtra." In *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*. Vol. 11, no. 1. Austria: IABS, pp. 89-121.
- Thurman, Robert A. F. 1991. *The Holy Teaching of Vimalakīrti: A Mahāyāna Scripture*. Delhi: Motilal Banarsidass.

The Significance of Vimalakīrti's Silence

An Analysis of “Advayadharmamukhapraveśa” in the *Vimalakīrtinirdeśa*

Tong Sau-lin

Part-time Lecturer, Department of Cultural and Religious Studies

The Chinese University of Hong Kong

Abstract

In the chapter on the “Entry into the Dharma Gate of Non-duality” in the *Vimalakīrtinirdeśa*, Vimalakīrti responded to Mañjuśrī's query of “What does it mean for a Bodhisattva to have entered the Dharma Gate of Non-duality?” with complete silence. Judging from the linguistic format of the dialogue between Vimalakīrti and Mañjuśrī, seemingly, the reason why Vimalakīrti kept silent was because he was making a statement without using actual speech. Vimalakīrti utterly extinguished Mañjuśrī's remaining discrimination between what he knew and saw when he was making a statement with words and saying words about silence. However, if we were to think that one must do without language after seeing Vimalakīrti's example of silence and come to the point of complete speechlessness and thoughtlessness in order to realize entry into the dharma gate of non-duality, another duality is being created. This new duality of “speech” and “speechlessness” as well as “non-duality” and “non non-duality” is thus created after the attachment to speech is removed.

In the “Entry into the Dharma Gate of Non-duality” chapter, thirty one Bodhisattvas, Mañjuśrī and Vimalakīrti expressed their interpretation of Bodhisattva's entry into the dharma gate of non-duality by interpretive discourse, using words to express words and utter silence respectively. The author considers Vimalakīrti's utter silence and Mañjuśrī's using words to describe speechlessness to have different formats but point to the same meaning of “not having to do with speech.” And thus in this regard, the two of them came to the same destination through variant routes.

As for the complete silence on the part of Vimalakīrti, it is considered to be from a higher state than Mañjuśrī's use of words. This is simply because that he was making a statement without actual words. At the same time, speech and liberation are two unrelated matters, even if all speech is abolished, liberation is not necessarily accomplished. Thus Vimalakīrti expressed himself without words in

proclaiming that “entry into the dharma gate of non-duality” is in the realm of neither speechlessness nor speech.

In fact, the chapter on “Observing Sentient Beings” from the same sutra has clearly expressed the stance of *Vimalakīrtinirdeśa* concerning spoken and written words: so long as one is not attached to the false names represented by spoken and written words, and views both the falsity and purity in them, then spoken and written words will not obstruct attainment of liberation.

From looking at the process of explication in the chapter on “Entry into the Dharma Gate of Non-duality” in steps, all these great people were using words to teach and give examples of the state of non-duality by following their own specific understanding and utilizing certain concepts. Mañjuśrī’s addendum allowed the meaning of “entry into the dharma gate of non-duality” to not stick to the individual mark of liberation pointed out by Bodhisattvas, and also explicitly expressed the important principle that “entry into the dharma gate of non-duality goes beyond all forms and speech.” Lastly, Vimalakīrti’s silence is a combination of not using words and not using speechlessness. His silence in fact manifested the wisdom state and middle way of what is beyond the inside and outside of speech or the have or not have of speech. This silence can be seen as a natural exhibition of Vimalakīrti’s actual realization of the middle way of non-duality.

Another point to be emphasized is that the fact that Vimalakīrti’s silence was able to receive complete admiration from Mañjuśrī and the other Bodhisattvas, is due to his timely and skillful means of demonstrating non-duality in delineating the coarseness and subtlety as well as the high and low states of having speech and speechlessness. It is not basing on the high and low states of realization and thus using silence only to completely abolish speech.

Keywords: Vimalakīrti; non-duality (advaya); entry into non-duality; silence the doctrine of non-duality