

《維摩詰經》論疏考辨—— 以宋明清時期相關著作為中心

黃澤勳

佛光大學佛教學系副教授

中文摘要

本論文主要略探宋明清時期所撰成的八部《維摩詰經》論疏，依其年代排列如下：一、宋智圓，《維摩經略疏垂裕記》（10卷）；二、宋程俱，《維摩詰所說經通論》（8篇）；三、明楊起元，《維摩經評註》（14卷）；四、明傳燈，《維摩經無我疏》（12卷）；五、明著者佚，《維摩經疏科》（1卷）；六、明通潤，《維摩詰所說經直疏》（3卷）；七、明大賢，《維摩詰經折衷疏》（6卷）；八、清靜艇，《維摩饒舌》（1卷）。

筆者對宋元明清《維摩詰經》八部論疏作提要的內容包含：現代研究成果簡述、作者簡介、論疏架構與重要論題略述。在重要論題之選擇上，筆者綜合了現代研究對宋代以前《維摩詰經》論疏常列為重要論題之思想，如「心淨則佛土淨」、「方便」、「不思議」或「不二法門」等思想，藉以呈現這些思想在宋明清時期的延續。

關鍵詞：《維摩詰經》論疏、心淨、佛土、方便、不思議、不二法門

A Preliminary Study of post-Tang Commentaries on the *Vimalakīrti Sūtra*

HUANG, Yi-hsun

Associate Professor, Department of Buddhist Studies, Fo Guang University

Abstract

This article is a preliminary study of eight commentaries on the *Vimalakīrti Sūtra* composed during the Song, Ming, and Qing dynasties. In chronological order, the eight commentaries are as follows: 1. *Weimojing lüeshu chuiyuji* 維摩經略疏垂裕記 by Zhiyuan 智圓 (Song); 2. *Weimojie suoshuoqing tonglun* 維摩詰所說經通論 by Cheng Ju 程俱 (Song); 3. *Weimojing pingzhu* 維摩經評註 by Yang Qiyuan 楊起元 (Ming); 4. *Weimojing wuwoshu* 維摩經無我疏 by Chuandeng 傳燈 (Ming); 5. *Weimojing shuke* 維摩經疏科 by an anonymous author; 6. *Weimojie suoshuoqing zhishu* 維摩詰所說經直疏 by Tongrun 通潤 (Ming); 7. *Weimojie jing zhezongshu* 維摩詰經折衷疏 by Daxian 大賢 (Ming); 8. “*Weimo raoshe* 維摩饒舌” by Jingting 靜艇 (Qing).

The present article compiles basic information about each of the commentaries, including relevant scholarship, the author's biography, and the commentary's structure. This article further examines how each commentary deals with four concepts from the *Sūtra* that were important to pre-Song commentators: the idea that “when the mind is purified, the buddha-land is purified,” skillful means, inconceivability, and the Dharma gate of nonduality. The analysis of these concepts demonstrates the continuities of Song, Ming, and Qing commentaries with earlier periods.

Keywords: commentaries on the *Vimalakīrti Sūtra*, purified mind, Buddha land, skillful means, inconceivability, the Dharma gate of nonduality

一、前言

現今學界對《維摩詰經》論疏之研究多集中於宋代之前，本論文主要略探宋明清時期所撰成的八部《維摩詰經》論疏，依其年代、作者、題名和篇幅分列如下：一、宋智圓，《維摩經略疏垂裕記》（10卷）；二、宋程俱，《維摩詰所說經通論》（8篇）；三、明楊起元，《維摩經評註》（14卷）；四、明傳燈，《維摩經無我疏》（12卷）；五、明著者佚，《維摩經疏科》（1卷）；六、明通潤，《維摩詰所說經直疏》（3卷）；七、明大賢，《維摩詰經折衷疏》（6卷）；八、清靜艇，《維摩饒舌》（1卷）。¹

這八部論疏的年代分佈為宋代二部、明代五部和清代一部；撰者分別為僧人六位和在家人二位；五部收於藏內，三部為藏外文獻；體例方面有記、通論、評註、疏和科判；篇幅廣略則為一卷至十四卷之別。本論文將這八部《維摩詰經》論疏作文獻提要和重要論題整理，藉以奠定將來探討《維摩詰經》論疏思想在宋元明清時期的延續與開展的基礎。

二、文獻提要與重要論題略述

本文對宋元明清《維摩詰經》八部論疏作提要的內容包含：現代研究成果簡述、作者簡介、論疏架構與重要論題略述。在重要論題之選擇

※ 收稿日期 2014.11.26，通過審稿日期 2015.5.12。

¹ 依上文所示，首先第一個問題為缺元代論疏，這是因為筆者目前所見元代文獻中不見獨立的《維摩詰經》論疏，筆者擬於將來後續研究中，以元代文獻對《維摩詰經》的援引補入；接著，有關清代《維摩詰經》論疏，筆者也計畫將來獲得資料後，將清自塏《維摩詰所說經隨疏》和薩達摩摩訶衍《維摩詰所說經提綱》納入研究範圍，此二筆資料來源為楊文園編著，《維摩詰所說經譯釋》，北京：書目文獻出版社，1995年，頁2。

上，筆者綜合了現代研究對宋代以前《維摩詰經》論疏常列為重要論題之思想，如「心淨則佛土淨」、「方便」、「不思議」或「不二法門」等思想，藉以呈現這些思想在宋明清時期的延續。此外，有關本文詮釋的立場問題，是以漢譯的《維摩詰經》文本作為詮釋主體，而非立基於漢傳佛教之宗派立場，若這些論疏本身有一些架構或特殊思想，本文便依其各自的架構和特色作介紹，筆者希望如此的分析討論能夠同時涵蓋這些宋明清《維摩詰經》論疏的整體性和特殊性。

（一）北宋·智圓（976-1022），《維摩經略疏垂裕記》

智圓為錢塘人，俗姓徐，字無外，號潛夫，又號中庸子。八歲於錢塘龍興寺出家，初習儒學，能詩文，後依奉先寺源清（？-997）習天台教觀，然被後代天台史書《佛祖統紀》貶抑為山外派。²源清去世後，智圓隱居於西湖孤山養疾，並且勤加著述，世稱孤山智圓，其撰述著作如《閑居編》中記：「孤山法師撰述目錄凡一百七十餘卷」，但現今僅存《閑居編》、《金光明經玄義表徵記》、《維摩經略疏垂裕記》等十二部。³

有關智圓的生平和思想現代研究成果頗多⁴，但是，針對《維摩經

² 宋代天台史書《佛祖統紀》中記：「四明之學者始指恩、清、昭、圓之學，稱為山外。」CBETA, T49, no. 2035, p. 204c6-10。

³ 《閑居編》，CBETA, X56, no. 949, p. 947a16-b8；洪淑芬，《佛儒交涉與宋代儒學復興：以智圓、契嵩、宗杲為例》，台北：大安出版社，2008年，頁4-5。

⁴ 如 Wai Lun Tan, "The Life and Thought of a Chinese Buddhist Monk Zhiyuan (976-1022 C.E.)." Ph.D. dissertation, McMaster University, 1996；吳忠偉，〈智圓佛學思想研究〉，《中國佛教學術論典》冊16，高雄：佛光山文教基金會，2001年；Chi-wan Chan, "Chih-li (960-1028) and the crisis of T'ien-t'ai Buddhism in the Early Sung," in *Buddhism in the Sung*, ed. Peter Gregory and Daniel Getz. Honolulu: University of Hawaii Press, 1999, pp. 409-441；蔣義斌，〈孤山智圓與其時代〉，《中華佛學學報》19，2006年，頁233-270。

略疏垂裕記》（以下簡稱《垂裕記》）的專著，只有日本學者橋本芳契，〈三教論衡における維摩經——智圓「垂裕記」の山外義にていて——〉一文，而從橋本專文的題名便可看出，現代學者對智圓思想的研究多落於其「三教」和「山外」議題的研究。⁵

而目前所見較流通的《垂裕記》為《大正藏》版和《新纂卍續藏》版（X19, no. 346），《大正藏》所提供之底本資料為「延寶三年東掖山能仁院募緣開板，宗教大學藏本」，延寶三年為江戶時代靈元天皇的年號（1675）。⁶ 根據日本京都大學「全國漢籍データベース」日本所藏中文古籍數據庫所示，目前日本仍藏有三部延寶三年京都長谷川市良兵衛所的刊本，可見智圓於宋代大中祥符八年（1015）完成《垂裕記》後，流傳至日本，並且於江戶時代靈元天皇延寶三年（1675）被重刊，我們今天才得見此書，彌足珍貴。⁷

而《垂裕記》在本文之前，有智圓的自序，智圓並抄錄和解釋了梁肅（753-793）為《維摩經略疏》所作的序和荊溪湛然的自序。⁸ 梁肅是荊溪的在家弟子，亦是當時「儒林推重」的人物，作序時官名為「翰林

⁵ 橋本芳契，〈三教論衡における維摩經智圓『垂裕記』の山外義にていて〉，《印度學佛教學研究》9-1，1961，頁245-248。橋本另有一專書《維摩經の思想之研究》，其中第九章〈天台宗と維摩經〉亦討論智圓之《垂裕記》內容，但內容和篇幅與其論文相似，京都：法藏館，1966年，頁134-138。

⁶ 《維摩經略疏垂裕記》，CBETA, T38, no. 1779, p. 711a3，註1。

⁷ 根據其古籍數據庫所示有下列三部：1. 宋釋智圓撰，延寶三年，京都長谷川市良兵衛刊本10冊，東大總C40-32 青；2. 宋釋智圓撰，延寶三年，京都長谷川市良兵衛刊本10冊，東大總C40-4495 西；3. 宋釋智圓撰，延寶三年，京都長谷川市良兵衛刊10冊，東北大狩2・25722・10。見「全國漢籍データベース」：<http://kanji.zinbun.kyoto-u.ac.jp/kanseki/>, 2014/4/6。

⁸ 《維摩經略疏垂裕記》，CBETA, T38, no. 1779, p. 711b21-22。

學士守右補闕」，梁肅的序提供了我們有關湛然完成《維摩經略疏》的時空訊息，梁肅此序亦被收於《全唐文》卷 518。梁肅序中記：「疏成之歲，歲在甲辰，吾師自晉陵歸于佛隴之夏也」，甲辰即唐代宗廣德二年（764），推算為湛然 54 歲之時，是湛然從常州晉陵（今江蘇省常州市），回到天台山佛隴的夏天所完成的。⁹

智圓的自序記載其作《垂裕記》的時間為「大中祥符八年青龍在乙卯（1015）」，且「於十月十二日染翰，十二月十三日絕筆」，推算為智圓 40 歲之時，且於兩個月的時間便完成了《垂裕記》。¹⁰ 智圓於其《垂裕記》序首中說：「吾祖智者著疏申經其文彌廣，而荊溪撰記解疏其文彌略者何？」由此可知，唐代荊溪湛然（711-782）刪略智顗的《維摩經文疏》而作《維摩經略疏》，智圓再以湛然《維摩經略疏》為基礎而作《維摩經略疏垂裕記》，智圓並解釋說本書號為《垂裕記》，是希望能「垂優裕之道以示子孫」之意。¹¹

有關《垂裕記》的架構，儘管《垂裕記》應包含三層次的內容架構，即智顗《維摩經文疏》、湛然《維摩經略疏》和智圓《垂裕記》，我們在今《大正藏》版《垂裕記》內文中，卻見不到湛然《維摩經略疏》的全文文句，我們可以推判當時智圓應是一邊讀著《維摩經略疏》，一邊只撰寫下自己的想法，因此並不抄錄《維摩經略疏》的全文。

這種情況造成的閱讀困難是，我們因此很難判斷《垂裕記》所對應解釋的《維摩經略疏》文句為何，但是，很有趣的是佛陀教育基金會於

⁹ 《維摩經略疏垂裕記》，CBETA, T38, no. 1779, p. 713c17-19。有關湛然與梁肅師徒情誼更詳細的描述，參何劍平，《中國中古維摩詰信仰研究》，四川：巴蜀書社，2009 年，頁 658-661。

¹⁰ 《維摩經略疏垂裕記》，CBETA, T38, no. 1779, p. 711a24-26。

¹¹ 《維摩經略疏垂裕記》，CBETA, T38, no. 1779, p. 711a5-b9。

2013年8月所印製的新版《垂裕記》，卻將《垂裕記》所對應解釋的《維摩經》和《維摩經略疏》的文句都加上了，此新版《垂裕記》在閱讀上，有非常便利之處，其正確度則有待將來再仔細判斷。¹²

有關《垂裕記》之重要內容和議題分述如下。

1. 智圓《垂裕記》自序：橋本芳契之〈三教論衡における維摩經——智圓『垂裕記』の山外義にていて——〉一文，雖從其題名判斷是探討智圓《垂裕記》中「三教」和「山外」思想，但是，細讀之後就會發現橋本主要是以智圓自序為探討範圍，並未擴展至《垂裕記》之本文。¹³ 智圓於其自序中指出前人撰述之「五謬」：

至若依正相在之義，心外無境之談，布在斯文，明猶指掌，而翻謂無情無成佛義，其謬一也。

通相三觀既昧階位，莫定其人，其謬二也。

三種羯磨不本律部，妄為之說，其謬三也。

周時佛興星隕如雨，大師正指佛生二莊之世，而競以昭王二十四年解之，其謬四也。

其間方伯連師之名，講武治兵之說，罔測所自，故多穿鑿，其謬五也。¹⁴

橋本認為第一種謬說主述智圓根據依、正不二之理，批評「無情不成佛」之謬，第二種謬說是智圓批評通相三觀昧於階位的謬誤。第三種

¹² 根據筆者與佛陀教育基金會阮貴良先生通話之記錄（2013/10/28），此新版《垂裕記》是由中央研究院數學研究所周雲雄研究員所重編。

¹³ 橋本芳契，〈三教論衡における維摩經智圓『垂裕記』の山外義にていて〉，《印度學佛教學研究》9-1，1961年，頁245-248。

¹⁴ 《維摩經略疏垂裕記》，CBETA, T38, no. 1779, p. 711a10-17。

謬說是有人認為三種羯磨是妄之為說，不本律部，但是，智圓認為三種羯磨是有律部為其依據。¹⁵ 第四種謬說為以昭王二十四年（約西元前 1028 年）為佛誕之年，而智圓則認為佛誕之年應是周莊王十年或魯莊公七年（約西元前 687 年），橋本認為智圓此糾謬之目的是在於強調大中祥符八年（1015）時，像法只剩餘 339 年，世人須自覺警惕；第五種謬說為有人認為周朝時講武治兵，官名階級設有方伯、連師¹⁶之職是一種罔測穿鑿的說法，智圓則於《垂裕記》中詳細的解釋二者所管轄之範圍。¹⁷ 橋本特別指出從謬四和謬五之內容，我們可以看到智圓亦對儒家世典涉獵頗廣。¹⁸

2. 「身土」論與「心淨則國土淨」思想：

在談及「身土」論題時，智圓基本上繼承智者與湛然的思想，首先，智者針對其所說的「發起序」¹⁹，將佛身與佛土二者做三重三組的等同連結，並說明佛現「尊特之身」其實是為了表說「不可思議解脫法

¹⁵ 《維摩經略疏垂裕記》解釋三種羯磨懺為「一心念法，二對首法，三眾僧。」CBETA, T38, no. 1779, p. 845a14-15。

¹⁶ 「連師」一詞《禮記·王制》中作「連帥」，原文為：「千里之外設方伯，五國以為屬，屬有長；十國以為連，連有帥。」電子版《文淵閣四庫全書》。

¹⁷ 《維摩經略疏垂裕記》解釋方伯、連師所管轄之範圍為：「位在方伯者，王制曰天子百里之內以共官，千里之內以為御（謂此地之田稅所給也，官謂其文書財用也，御謂衣食），千里之外設方伯。五國以為屬，屬有長，十國以為連，連有帥。」CBETA, T38, no. 1779, pp. 845c23-846a3。

¹⁸ 橋本芳契，〈三教論衡における維摩經智圓『垂裕記』の山外義にていて〉，《印度學佛教學研究》9-1，1961 年，頁 245-248。

¹⁹ 「發起序」即佛國品菴羅會中，毗耶離城長者之子與五百長者子獻寶蓋供佛，而佛陀又示現神變，將諸蓋合一，現三千大千世界諸佛於蓋中說法之相。見《維摩經文疏》：「從『彼時佛與』至長行盡，名發起序。」CBETA, X18, no. 338, p. 495a17；《維摩經略疏》，CBETA, T38, no. 1778, p. 582c7。

身」²⁰。接著智者將「尊特之身」的顯現與隱沒，引入法華窮子喻以說明五時判教，將《維摩經》歸於「入出（大小乘）無難」的第三方等時。之後又直接點出「身土不二」之意趣，《維摩經文疏》中記：

問：「何得復表寂光淨土？」

答：「此經既以佛國為宗，既表淨智法身，豈不即表淨境之國土也？法身即淨土，離身無別土，離土無別身」²¹

智者在此，便藉法身此一無相概念，以境智無殊，引出真如實相即常寂光土做為小結，扣回維摩經「心淨則國土淨」此一主要論題。

在《垂裕記》中，智圓則是依著此一唯心思路，進一步解釋了《維摩經略疏》所說的：「但真如實相，非智非境，說智說境，非身非土，說身說土。既表於身，即是表土。」²² 針對這段文字，智圓說：

真如實相，即心性之異名。境智誰分，身土寧別。心性無外，攝無不周。既唯一心，豈有能、所？故使境、智、身、土四並非之。然而終日雙非，未乖雙是。智、境、身、土，宛然自殊。故說境

²⁰ 《維摩經文疏》，CBETA, X18, no. 338, p. 495a21-b15；《維摩經略疏》：「現三瑞表於欲說三德法身，三種淨土。一現巍巍尊特之身，表欲說真性解脫法身之體，亦表欲說性淨真境常寂光國。二長者子獻五百蓋，佛之威神合為一蓋，表欲說眾因圓聚合成一實慧解脫圓報法身，亦表欲說圓淨實報之國。三現三千國土諸佛說法，悉現蓋中。此是無方大用，表欲說方便解脫應身，亦表欲說方便應土。」CBETA, T38, no. 1778, p. 582c9-17。

²¹ 《維摩經文疏》，CBETA, X18, no. 338, p. 495c1-3；《維摩經略疏》，CBETA, T38, no. 1778, p. 583a9-11。

²² 《維摩經文疏》，CBETA, X18, no. 338, p. 495c3-8；《維摩經略疏》中云：「真如實相，非智非境。說智說境，非身非土，說身說土。既表於身，即是表土。……此經言：『隨其心淨則佛土淨。』表說實相真心，豈非表說常寂光土？」CBETA, T38, no. 1778, p. 583a12-16。

智及以身土。雖云自殊，體元不二。故今表身，即是表土，故云既表於身等。學佛乘者，苟迷此旨，徒費光陰。欲逮無生，吾不信也。北轅適越，豈不迷乎？²³

智圓認為既然心性盡攝一切萬法，佛身與佛土自然就無能、所之別，智、境、身、土之間，看似殊異，實則不二。若是學佛者對此不二之旨有所迷惑，即便是曠日廢時，精勤修行，仍恐徒勞。

因此，智圓基本上繼承智者與湛然的思想，但仍發揮「理具唯心」之特色。²⁴ 將來之研究可以繼續發展的議題有如真心觀、三觀等等，如此便可藉由《垂裕記》看出天台思想在唐代受到華嚴和禪影響後，在智者與湛然之後，宋代智圓詮釋《維摩詰經》的發展和思想特色。

（二）宋·程俱（1078-1144），《維摩詰所說經通論》

程俱（1078-1144）為宋南渡時期之人，字致道，衢州開化（今屬浙江）人，生長於儒術之家。現代學者對其生平已有詳細研究，如李欣和王兆鵬於其〈程俱年譜（上）〉和〈程俱年譜（下）〉中，將程俱之家世、著述、仕履、交遊作過詳細考訂；²⁵ 羅玉梅和王照年於其〈程俱生平考述〉將程俱早年、中年和晚年仕途以「三起三伏」形容之，可見程俱之仕途沈浮並不順遂。²⁶ 而程俱既出生於儒術之家，因此長於詩律和史撰，其著作今存有《北山小集》四十卷、《麟臺故事》五卷、《班

²³ 《維摩經略疏垂裕記》，CBETA, T38, no. 1779, p. 739b23-c1。

²⁴ 陳英善，《天台性具思想》，台北：東大圖書，1997年，頁122。

²⁵ 李欣、王兆鵬，〈程俱年譜（上）〉，《中國韻文學刊》20-2，2006年，頁97-106和〈程俱年譜（下）〉，《中國韻文學刊》20-3，2006年，頁83-91。

²⁶ 羅玉梅、王照年，〈程俱生平考述〉，《龍巖學院學報》29-6，2011年，頁35-38。

左海蒙》三卷、《韓文公歷官記》一卷等。有關程俱所作《維摩詰所說經通論》之現代研究，目前有孫勁松所著〈破解偶像——從《維摩詰所說經通論》談佛教經典的詮釋方法〉一文。²⁷

程俱生平中與佛教相關之因緣有如下記載。程俱於崇寧4年(1105)，28歲時，寓居衢州天王僧舍，曾自述此時常「專氣辟穀」，亦因隨喜佛事而作偈贊。29歲客居開化縣之靈山寺，作《衢州開化縣靈山寺大藏記》，記載靈山寺僧人從演為刊印經藏而奔走勤事，歷5年而後成。大觀元年(1107)，程俱30歲，與僧人修意相識，二人成為至友，程俱每歸返鄉里必與修意會面，一直到紹興2年(1132)，程俱55歲辭官歸鄉，修意已老病且衰。之後，程俱雖被派任一些官位，卻都只是有名無實的職稱，而且從55歲到67歲去世之間，程俱皆寓居於雲門院和長壽僧舍，並於紹興八年(1138)，61歲在長壽僧舍讀藏經畢，最後，紹興十四年(1144)去世於長壽僧舍。²⁸

由上可知，程俱與佛教之因緣可謂深厚，年輕時常客居佛寺，與僧人結交為友，晚年寓居於僧舍，並且閱讀佛教經藏。學者 Timothy Brook 於其書中歸納了明代儒士與佛教寺院交流的幾種情況，包括了參與寺院所進行的文化活動、作為短期居住之處所、集會、講堂或是閱讀

²⁷ 孫勁松，〈破解偶像——從《維摩詰所說經通論》談佛教經典的詮釋方法〉，《成大宗教與文化學報》2，2002年，頁79-99。另，盧錦堂於其文〈廣角鏡系列：書籍之待儲於余者益急矣！——記現存國家圖書館的黃丕烈舊藏宋刊本《北山小集》〉中表示，國家圖書館現存有一部宋刊本《北山小集》，但此宋刊本《北山小集》只存卷24至卷27，因此，收有《維摩詰所說經通論》的卷14部分是佚失的，《全國新書資訊月刊》179，2013年11月，頁20-23。

²⁸ 李欣、王兆鵬，〈程俱年譜（上）〉，《中國韻文學刊》20-2，2006年，頁97-106和〈程俱年譜（下）〉，《中國韻文學刊》20-3，2006年，頁83-91。

佛教寺院藏經樓的內外典籍。²⁹ 由此可見，這與宋時程俱長期居住於佛教寺院頗為相似。

但是，程俱雖好佛卻非是一味佞佛之人，建炎三年（1129），宋南渡第三年，程俱 52 歲任禮部員外郎時就曾作〈論撥還平江府定慧院官田〉一文，表示：「方今兵食為急，財用無餘，朝廷不應以官田卻與僧徒，坐食浮費」，因此要求官府撥回所賜「本州華亭縣官田二百五十畝二角三十步」，可見程俱雖是好佛士大夫，卻亦是非常務實不偏頗之人。³⁰

此外，根據目前現有資料，我們無法判斷程俱的《維摩詰所說經通論》（以下略稱為《通論》）作於何時，此論若是程俱紹興八年在長壽僧舍讀畢藏經後所作，則為程俱晚年之作，但目前無法進一步確認。

《通論》現收於程俱之《北山小集》中，而《北山小集》則收於《四部叢刊續編·集部》中，《北山小集》收有程俱所作之古詩、律詩、論、雜著、贊、銘、碑記、進講、墓誌銘等等。³¹ 《北山小集》中與佛教相關之作品有如〈宿海會寺〉、〈和諸父留題雲門聲聞梨經閣〉、〈文殊維摩畫贊〉、〈杭州於潛縣治平寺重建佛殿記〉等等，其中卷 13 和卷 14 則收有論 4 種，分別為《老子論》（5 篇）、《列子論》（3 篇）、《莊子論》（5 篇）和《維摩詰所說經通論》（8 篇），因此，在佛教眾多經典中，程俱只選擇為《維摩詰所說經》作論，顯見《維摩詰所說經》

²⁹ Timothy Brook, *Praying for Power: Buddhism and the Formation of Gentry Society in Late-Ming China*. Massachusetts: Harvard University, 1993, pp. 114-15.

³⁰ 李欣、王兆鵬，〈程俱年譜（下）〉，《中國韻文學刊》20-3，2006 年，頁 87。

³¹ 《維摩詰所說經通論》，《北山小集》卷 14，《四部叢刊續編·集部》，上海：上海商務印書館，1934 年。

在程俱心中之重要性。

依《通論》之架構來看，全論共分 8 篇，各篇各有其主題，藉以抒發程俱閱讀《維摩詰所說經》後之體會，其各篇主要內容如下：

1.《通論》第一篇主述「文殊師利是根本智，維摩詰是不可思議解脫力；文殊師利是法爾如然，維摩詰是神通妙用。」但是，程俱強調根本智與不可思議解脫神通，皆不離此身六根六用而別，因此，經中維摩詰以身示疾，先謂此色身為無堅速朽、可厭患之身，然後再以此身起不可思議解脫神通。此外，有關此經重要「心淨則佛土淨」之論述，程俱的詮釋則為「種智神通與萬法皆由一心，心外無法也」，迷悟淨穢皆由己身知見所決定。³²

2.《通論》第二篇將經中與會的等觀菩薩以下，至彌勒菩薩和文殊菩薩共 52 菩薩，一一解釋其名之特色，如一開始經中列有等觀菩薩、不等觀菩薩和等不等觀菩薩，程俱認為「等觀、不等觀、等不等觀所以為等觀，亦去等觀之著也」，亦即「等觀、不等觀、等不等觀」實為去除「等觀之著」；另如「壞魔菩薩，摧伏四魔與諸怨賊故；電得菩薩，法如幻化故」。最後，由於經文最終所列为彌勒菩薩和文殊師利法王子，程俱認為這是因為「如諸菩薩具足是等法，即成佛果」，彌勒菩薩是補處已受佛記者，而文殊師利是清淨根本智之代表，因此，就如《華嚴經·入法界品》善財童子遍參善知識已，最後也是以見到彌勒與文殊為總結。³³

3.《通論》第三篇述說維摩詰如何示人「身病」和「法病」，維摩詰以己身示現有疾，因而為人說此身無常、無強、無力、無堅、無主、

³² 《維摩詰所說經通論》一，《北山小集》卷 14，頁 1-2。

³³ 《維摩詰所說經通論》二，《北山小集》卷 14，頁 3-4。

無人、無我、無知、無作等，藉以說明身病之根本。接著，又以諸十大弟子與諸菩薩等皆說自己不堪擔任問疾的原因，一一為眾人去除法病。程俱主張必須了知「不於三界現身意，不起滅定而現諸威儀，乃至不斷煩惱而入涅槃」之意，才能如是宴座，如是為人說法，如是食人之施，如是無分別觀知他人根器，不以生滅心行說實相法，不以二相觀佛國土等等。³⁴

4.《通論》第四篇解釋不可思議解脫力不出「一心六用」，亦即一心所能對應得知色、聲、香、味、觸和法之六用，但是一切眾生皆因生滅心、狹劣心、分別心、限量心、罣礙心等故，有眼為色所礙、有耳為聲所礙、有舌為語言諸味所礙、有鼻為臭香所礙、有身為觸所礙、心識為法所礙。相反地，諸佛菩薩則是以廣大心、無住心、無分別心、無礙心觀照三千大千世界，故有清淨如來大根本智與不可思議解脫神通之力。因此，程俱認為欲得此不可思議解脫神通之力，在於先了解「諸法空無礙」，而如何能得知法空？應於六十二見中求，於眾生心行中求，於諸佛解脫中求，所以，必須既「不捨有而求」又「無分別」以明空，不可以生滅礙心和分別妄見而知。³⁵

5.《通論》第五篇之重點為先列出文殊師利初詣維摩詰，二人十段問答的內容：一、文殊問病所因起？二、文殊問病何以空無侍者？三、文殊問病為何等相？四、舍利弗念欲床座，維摩詰答以須彌相國獅子座納於室中。五、文殊問云何觀察眾生？六、文殊問生死為菩薩當何所依？七、天女與舍利弗問答。八、文殊問通達佛道。九、維摩詰問文殊何等為如來種？十、普現色身菩薩問維摩詰，親戚眷屬等為何所在？這

³⁴ 《維摩詰所說經通論》三，《北山小集》卷14，頁5。

³⁵ 《維摩詰所說經通論》四，《北山小集》卷14，頁6-7。

十段問答對程俱而言，都是為了彰顯「一切解脫神通、總持萬行、大慈大悲及一切眾生塵勞煩惱，皆依清淨法身根本智而立」的意義。³⁶

6.《通論》第六篇有二主要議題，一為論《維摩經》中東方須彌燈王佛遣師子座來，文殊師利與諸菩薩上人俱上坐，唯諸新發意菩薩及大弟子皆不能昇上此高廣師子座，程俱認為這是因為舍利弗未離聲聞，不能隨緣赴感無不周遍，所以常處於菩提之座。由於舍利弗之失在於不能隨緣赴感，於是文殊問維摩詰：應當如何「觀於眾生？」維摩詰回答：應觀眾生如水中月、如鏡中像、如熱時焰等等，如此不取於相，無作無受，無人無我，所以才能以大悲且繼之以四無量心而隨緣周遍。程俱並且說以「無作無受」觀眾生的思想而言，是與老子所說：「天地不仁，以萬物為芻狗」³⁷和莊周所說：「大仁不仁」和「虎狼仁也」³⁸相同的思想，此段為程俱總結佛與聖賢所說之語無有二義的具體實例。³⁹

《通論》第六篇第二議題為女人成佛之論，程俱以《法華經》之龍女、《華嚴經》之婆須密多天主光女和慈行童女、《無垢施經》之無垢施經女和《月上女經》之月上女為例，說明這些女人皆辨才神通，能說微妙法且親受佛記。程俱總結維摩詰室中所化天女有五義：一者示平等法無男女相；二者法無淨穢；三者示世俗諦即出世諦；四者一念之間及三阿僧祇劫無延促相；五者一切諸法皆如幻化。這就如維摩詰示居士身，以天女為其眷屬，然而對其而言卻是「真俗無二、世出世一如」。程俱最後強調眾人終日起居動作之間、視聽語默之際，都無非欲也，但是，

³⁶ 《維摩詰所說經通論》五，《北山小集》卷14，頁7-10。

³⁷ 語出老子《道德經》第五章，朱謙之撰，《老子校釋》，北京：中華書局，1996年，四版，頁22。

³⁸ 語出《莊子·齊物論》和《莊子·天運》，黃錦鉉注譯，《新譯莊子讀本》，台北：三民書局，2011年，頁22、188。

³⁹ 《維摩詰所說經通論》六，《北山小集》卷14，頁10-11。

這些言行也是禪之展現，這便是「火中生蓮」之喻的意義。⁴⁰

7.《通論》第七篇主要論述「不二」的思想，程俱認為凡是有「二」的分別思維，皆為諍論、戲論、邊見、偏計和執著，如生滅、我我所、受不受、垢淨、有相無相、菩薩心聲聞心、善不善、罪福、有漏無漏、有為無為、世間出世間、生死涅槃、盡不盡、我無我、明無明、色色空、樂涅槃不樂世間、正道邪道、實不實等等分別。相反之，「不二」則為無生無滅、無我無人、無受無不受、無垢無淨、無動無寂、無有相無無相、無聖無凡、無善無惡、無罪無福、無有漏無無漏、無有為無無為、無世間無出世間、無生死無涅槃、無盡無不盡、無我無無我、無明無無明、無色無空、無同無異、無根無塵、無六波羅密無一切智、無空無不空、無相無無相、無作無不作、無佛無法無眾、無身無身滅、無身口意業、無動無不動、無識無不識、無得無不得、無聞無明、無樂無厭、無正無邪、無實無不實等，如《維摩經》中三十菩薩之所言他們各以如是思維入不二法門，但是，這些仍是言說。⁴¹

因此，程俱特別加註按語指出，大藏中《維摩經》的譯本凡有三譯，在吳支謙所譯至文殊師利說：「無言無說等為不二法門」，到此〈不二入品〉便結束，更無後段。⁴² 但是，在鳩摩羅什所譯《維摩詰所說經》中，文殊師利雖說：「於一切法無言無說、無示無識，離諸問答，是為入不二法門也。」不過，這畢竟仍然是言說，於是文殊問維摩詰如何入不二法門，而維摩詰卻只默然而已。⁴³ 程俱強調「維摩默然」並不是意

⁴⁰ 《維摩詰所說經通論》六，《北山小集》卷14，頁11-12。

⁴¹ 《維摩詰所說經通論》六，《北山小集》卷14，頁11-12。

⁴² 支謙譯《佛說維摩詰經·不二入品》：「文殊師利曰：『如彼所言，皆各建行，於一切法如，無所取、無度、無得、無思、無知、無見、無聞，是謂不二入。』」CBETA, T14, no. 474, pp. 531c29-532a2。

⁴³ 《維摩詰所說經·入不二法門品》，CBETA, T14, no. 474, p. 551c20-22。

在重複文殊所說之言，而是將「不二」之義具體適切的表現出來。⁴⁴

8.《通論》第八篇延續上文有關以無言說為不二法門的討論，程俱以引用《楞伽經》所說「非一切剎土有言說」⁴⁵，來舉證各佛剎以各種不同方便而作佛事的情況，如有佛土以佛光明而作佛事，有以菩提樹而作佛事；有以衣服臥具而作佛事，有以飯食而作佛事等等，甚而有此娑婆世界以四魔八萬四千諸煩惱門，使眾生為之疲勞的方法而作佛事。但是，儘管這些法門各異，卻皆是從根本智示現神通說諸妙法，是即所謂「不起實際、湛然不動」，這也是為何維摩詰所來之佛國名為「妙喜」，佛號名為「無動」。程俱最後以「維摩詰雖現神通而說諸妙法，不起實際湛然不動」，出入往來無所留礙，並且無出入往來等相作為《通論》之結語。⁴⁶

孫勁松於其〈破解偶像——從《維摩詰所說經通論》談佛教經典的詮釋方法〉一文中，認為依《通論》題名所示，其文主要以「理事互融」為原則，詮釋佛教經典「以事解事」和「以理解事」兩種基本的詮釋方法，而「以法釋相」便是以理解事的特殊形式。孫勁松認為程俱為南宋士大夫，同時受莊學等中國本土文化和禪宗詮釋方法的影響，在《通論》中將「以法釋相、以理解事」運用到極處。孫勁松特別指出程俱「佛教中的佛、菩薩形象都是象徵性的，並非外在的偶像」的詮釋，是儒釋道得以交融的關鍵原因。⁴⁷但是，孫勁松此詮釋似過於泛論。

筆者認為將來可從更具體的角度討論如不可思議解脫力不出「一心

⁴⁴ 《維摩詰所說經通論》七，《北山小集》卷14，頁12-14。

⁴⁵ 《楞伽經》，CBETA, T16, no. 670, p. 493a27。

⁴⁶ 《維摩詰所說經通論》七，《北山小集》卷14，頁14-17。

⁴⁷ 孫勁松，〈破解偶像——從《維摩詰所說經通論》談佛教經典的詮釋方法〉，《成大宗教與文化學報》2，2002年，頁79-99。

六用」、「無作無受」觀眾生與老莊思想的連結或女人成佛論等議題，探討程俱如何從宋代士人的角度通論《維摩詰經》的時代意義。

（三）明·楊起元（1547-1599），《維摩經評註》

有關楊起元《維摩經評註》之現代研究只見出版於明治四十五年（1912），日人加藤咄堂所譯之《和譯維摩經評註》，而且全書只是將《維摩經評註》譯為日文，並無任何分析。⁴⁸ 而楊起元的生平可見於《居士傳》第44卷⁴⁹、《明儒學案》第34卷〈泰州學案·三〉⁵⁰、《文淵閣四庫全書電子版》的《廣東通志》第46卷〈安諸志〉⁵¹以及《願學集》第6卷下⁵²等等。楊起元字「貞復」，號「復所」，被尊稱為「復所先生」，或稱楊少宰等，廣東歸善（今廣東省惠州市）人，萬曆丁丑年間（1577）登上進士，獲擔任翰林院編修，歷任國子監祭酒，並相繼任禮部侍郎等官職，最後召為吏部侍郎兼侍讀學士。

楊起元受學於泰州學派的代表人物羅汝芳（1515-1588），主張「致良知」。楊起元亦傾心佛學，仰慕於六祖慧能（638-713）的禪風，也親近佛門中人，例如憨山德清等人。萬曆廿七年（1599），楊起元為母親廬墓期間，不幸患病去世，世壽五十三歲，被賜諡號「文懿」。⁵³ 楊起元一生著作甚豐，其門人將之彙整後收錄於《太史楊復所先生證學編》，餘者如《諸經品節》、《楊文懿集》等作品被收於《四庫全書》存目。

⁴⁸ 加藤咄堂，《和譯維摩經評註》，東京：丙午出版社，1912年。

⁴⁹ 《居士傳》，CBETA, X88, no. 1646, p. 261c1。

⁵⁰ 《明儒學案》，電子全文可見於「國學導航」：<http://www.guoxue123.com/other/xuean/mrxuean/mydoc137.htm>, 102/12/2。

⁵¹ 《廣東通志》卷46之〈人物志〉，電子版《文淵閣四庫全書》。

⁵² 《願學集》卷6之下〈復楊公傳〉，電子版《文淵閣四庫全書》，集部。

⁵³ 《廣東通志》卷46之〈人物志〉，電子版《文淵閣四庫全書》。

其中《諸經品節》是楊起元為 29 部道教與佛教經典所作之評註，其中佛教經典佔有 12 部，《諸經品節》卷十四即為《維摩經》，目前可見最早的《諸經品節》刊本為明萬曆刊本。⁵⁴ 因此，雖然《已續藏》版《維摩經評註》的內文沒有註明作者為楊起元，只見於《已續藏》紙本和電子版的 CBETA 的總目錄中，《維摩經評註》作者之認定可透過《諸經品節》而確認。⁵⁵ 此外，由於《諸經品節》卷十四中的題名只有《維摩經》，因此，《已續藏》版《維摩經評註》之題名亦是編藏單位所權宜加上的。⁵⁶ 但是，《諸經品節》卷十四《維摩經》和《已續藏》的《維摩經評註》內容並不完全相同，《諸經品節》卷十四《維摩經》評註僅一卷，並有簡短破題和眉批，二本之間的關係有待將來進一步釐清。

《諸經品節》另有一值得注意之事，楊起元在《諸經品節》總目之後，書卷之首自題屬名為「比丘東粵復所楊起元」，因此引得《四庫全書》總目評述楊起元的《諸經品節》一書時說：楊起元「平生讀書為儒，登會試第一，官躋九列，所謂國之大臣，民之表也。而是書卷首自題曰『比丘』，尤可駭怪矣！」⁵⁷ 此屬名應是透露出楊起元身為在家人卻自認為「比丘」，或是身在紅塵卻希望成為「比丘」的想法，將來可望與

⁵⁴ 筆者所見之《諸經品節》有萬曆甲午（1594）年敖文禎所作之〈諸經品節叙〉，現藏於普林斯頓大學東亞圖書館，此《諸經品節》之電子圖檔可見於「古漢籍善本數位資料庫」：<http://rarebookdl.ihp.sinica.edu.tw/rarebook/Search/Volume/Basic/List.jsp>？，2014/4/18。另外，《四庫全書存目叢書·子部》冊 130 和 131 亦收有《諸經品節》，二者版式一致，台南：莊嚴文化事業有限公司，1995 年。

⁵⁵ 《已續藏經總目錄·索引》，台北：新文豐出版公司，2001 年，一版 4 刷，頁 23。

⁵⁶ 編藏單位案：「便宜上表題ヲ附ス」，CBETA, X19, no. 347, p. 549a3，註 1。

⁵⁷ 《四庫全書》總目，卷 132，電子版《文淵閣四庫全書》。

楊起元作《維摩經評註》進一步連結探討。

而就目前最通行的《卍續藏》版《維摩經評註》而言，其架構為：《維摩經評註》目次⁵⁸、〈謝康樂維摩詰十譬贊〉、《維摩詰所說經》全文和楊起元的評註。《卍續藏》版《維摩經評註》的體例亦是有別於明萬曆刊本《諸經品節》中《維摩經》的評註，《諸經品節》體例是採傳統的雙行夾注方式，但是，《卍續藏》版《維摩經評註》的評註卻是全部集中於註解，因此筆者判斷《卍續藏》版《維摩經評註》的底本或許原是以眉批的方式評點和註釋，重新排版後被全部集中於註解。

此外，楊起元《維摩經評註》中共有 335 個評註，但其中僅約 39 個評註是楊起元自己的評論內容，其餘都是楊起元援引後秦僧肇（384-414）所撰《注維摩詰經》（T38, no. 1775）中鳩摩羅什（344-413）、僧肇、道生（355-434）或是隋代吉藏（549-623）《維摩經義疏》（T38, no. 1781）等人之說法，因此，將來若有學人有興趣作楊起元《維摩經評註》的專論研究，便可更詳細的探究楊起元對鳩摩羅什、僧肇、道生或吉藏注疏之擇取原則，並可獨立研究楊起元己身評論之特色。

至於《維摩經評註》之重要內容，本論文依下列幾點簡介。

1. 〈謝康樂維摩詰十譬贊〉：《維摩經評註》前引謝康樂為《維摩經》所作的十譬贊為起首，謝康樂即謝靈運（385-433），此十譬贊雖只有八首，但細數之下則包含：飛沫、泡合、燄、芭蕉、聚幻、夢、影、響合、浮雲和電共十譬。不過，明萬曆刊本《諸經品節》中《維摩經》的評註並無此十譬贊，將來學人可進一步探究楊起元與謝靈運之關聯，亦可對〈謝康樂維摩詰十譬贊〉作深入研究。

⁵⁸ 《卍續藏》加註說此「維摩經評注目次」為新作加上，CBETA, X19, no. 347, p. 549 a4，註 3。

2. 「佛國」和「心淨則佛土淨」思想：楊起元在評註〈佛國品〉之品名時即引僧肇《注維摩經》中羅什之看法，說明「始終由于淨國故，以『佛國』冠于篇首。」⁵⁹ 也因為如此，「佛土何以得淨？」是楊起元評註重要思想之一。楊起元接著引用吉藏《維摩經義疏》表示「土所以淨，豈矯飾所能淨之？必由于行，故請說行也。」⁶⁰ 而所有淨土之行皆始於「直心」，楊起元更引用僧肇《注維摩詰經》定義「不諂」為「直心」之異名，並且說「始之直心，終之功德，見進為有漸，不可一蹴至」，最後總結「萬事萬形皆由心成，各以所見而為證」。⁶¹ 我們可在下列修行工夫進路的說法，看到楊起元對心行和見證更詳細的解釋。

3. 修行工夫之進路：楊起元評註「禪定」一詞時表示「修行工夫大約有四：靜、定、慧、通。一步進一步，一層深一層，見境不著，見阻不退，謹謹護持，自然成就。」⁶² 至於為何「靜」之後才有「定」，楊起元在另一處評註時提及「重為輕根，靜為躁君」，可見「靜」是對治「躁」，以禪定層次而言，應是很基礎的「靜心」而已。⁶³ 而「慧」之後為何接「通」？根據《維摩經評註》之內容判斷，筆者認為此「通」為「通達」之義，亦即楊起元評註所言「見境不著，見阻不退」之義。

4. 「不思議」思想：楊起元評註〈不思議品〉時，先是援引《注維摩詰經》中僧肇說：「此經自始於淨土，終于法供養，其中所載大乘之

⁵⁹ 《維摩經評註》，CBETA, X19, no. 347, p. 549c9，標1。

⁶⁰ 《維摩經評註》，CBETA, X19, no. 347, p. 551a24-b1，標10；《維摩經義疏》，CBETA, T38, no. 1781, p. 927b5-6。

⁶¹ 《注維摩詰經》，CBETA, T38, no. 1775, p. 335b23-24，標12和 p. 551b10，標12。

⁶² 《維摩經評註》，CBETA, X19, no. 347, p. 549c16，標4。

⁶³ 《維摩經評註》，CBETA, X19, no. 347, p. 573b23，標8；《注維摩詰經》，CBETA, T38, no. 1775, p. 413a26-27，此句原出於《道德經》26章。

道，無非不思議法，故囑累云：此經名《不思議》。」之後，又引用鳩摩羅什之說解釋眾人多以為須彌地大，且水火風地四大皆有神，因此衍生四大為「最大」和「有常」的觀念，而此品中以須彌之高廣納入芥子中卻無所增減，展現「巨細無定」的情況以明「不常」，藉以除去眾人常習的觀念。⁶⁴最後，楊起元引用僧肇之說總結《維摩詰經》讓眾人目睹借寶座和帶著香積飯而還的目的，是為了顯「不思議之迹」而使眾人「自絕于圖度」，以「不思議」截斷「思議」。⁶⁵

5.「不二」之意義：楊起元對於〈入不二法門品〉先引述《注維摩詰經》道生所說：「諸菩薩各說不二之義，似有不二可說，是以文殊明無可說為不二。」⁶⁶亦即諸菩薩所說皆是「對二」，因而文殊以於一切法「無言、無說、無示、無識」離諸問答為「入不二法門」，但是，文殊雖說明一切法無可說，仍未表明何為無說，因此，維摩以「默然」具體表現之。⁶⁷對此，楊起元最後引用《注維摩詰經》羅什的意見總結：「語、默雖殊，明宗一也，有言于無言，未若無言于無言，默然之論，論之妙也。」⁶⁸言下楊起元亦認為「維摩默然」是「不二」的最佳詮釋。

將來有關楊起元《維摩經評註》的專論可從多種角度深入探討，如楊起元為明萬曆年間之儒者，相繼任禮部侍郎等官職，卻於其所著《諸

⁶⁴ 《維摩經評註》，CBETA, X19, no. 347, p. 562b10，標 5；《注維摩詰經》，CBETA, T38, no. 1775, p. 382b10-27。

⁶⁵ 《維摩經評註》，CBETA, X19, no. 347, p. 571a6，標 1；《注維摩詰經》，CBETA, T38, no. 1775, p. 403b10-14。

⁶⁶ 《維摩經評註》，CBETA, X19, no. 347, p. 568c7，標 16；《注維摩詰經》，CBETA, T38, no. 1775, p. 399a29-b2。

⁶⁷ 《維摩經評註》，CBETA, X19, no. 347, p. 569a1，標 1；《注維摩詰經》，CBETA, T38, no. 1775, p. 399c5-7。

⁶⁸ 《維摩經評註》，CBETA, X19, no. 347, p. 569a2，標 2。

經品節》自題屬名為「比丘」，並為 12 部佛典作評註，其中並包含《維摩經》，這不免令人希望深究楊起元評註《維摩經》的動機，又《諸經品節》卷十四《維摩經》和《卍續藏》的《維摩經評註》二本的關係為何，或《卍續藏》的《維摩經評註》多援引早期注疏如鳩摩羅什、僧肇、道生或是吉藏之說法，且無唐宋天台傳統註疏，再加上楊起元自己的評論，使得《維摩經評註》的內容層次豐富，這些都是饒富研究趣味的議題。

（四）明·傳燈（1554-1628），《維摩經無我疏》

有關無盡傳燈（1554-1628）或其《維摩經無我疏》（以下簡稱《無我疏》）之研究，釋聖嚴於〈明末中國的淨土教人物及其思想〉中簡略提及傳燈之生平，而林一鑾則於其碩士論文《明幽溪傳燈（1554-1628）大師之研究》討論傳燈略傳、著作概觀和有關傳燈之前人研究，林一鑾並且於其文第四節中以「《維摩詰經無我疏》之『供佛求法性具自行化他』」為題，討論《無我疏》中以「長者獻蓋引申大乘菩薩性具自行化他之因果大用」為主要內容。⁶⁹

傳燈之生平資料主要存於〈有門大師塔銘〉⁷⁰、《法華經持驗記》⁷¹和《淨土聖賢錄》⁷²中，依〈有門大師塔銘〉所述，傳燈俗姓葉，姑蔑人（今浙江西安縣），少時先從進賢暎菴禪師削染，隨後習天台止觀，

⁶⁹ 釋聖嚴，〈明末中國的淨土教人物及其思想〉，《華崗佛學學報》8，1985 年；林一鑾，《明幽溪傳燈（1554-1628）大師之研究》，華梵大學東方人文思想研究所，2004 年，碩士學位論文，頁 133。

⁷⁰ 〈有門大師塔銘〉收於《幽溪別志》卷 12，《四庫全書存目叢書》史 233；林一鑾，《明幽溪傳燈（1554-1628）大師之研究》附錄，頁 223-228。

⁷¹ 《法華經持驗記》，CBETA, X78, no. 1541, p. 87c2-19。

⁷² 《淨土聖賢錄》，CBETA, X78, no. 1549, pp. 271b1-272b10。

得旨於百松法師。⁷³ 傳燈並曾於其《楞嚴圓通疏前茅》中自述其傳承說「余稟台教於百松大和尚，其於楞嚴旨趣，猶多所發明。」⁷⁴ 傳燈並且描述他曾於萬曆十年（1582）入室向百松（1538-1589）請示大定之意旨，結果百松只是「瞪目周視，寂無言說」，傳燈卻當下大有省發，之後並依之修持甚久。⁷⁵

甲辰年（1604），傳燈應守菴禪師所請，於新昌大佛前登座講解經義時，有天樂和鳴之傳說。之後，傳燈每年都修行天台四種三昧，精進勇猛，並且註《楞嚴》和《維摩》等經。⁷⁶ 除天台宗的修行，傳燈亦兼修淨土，著有《觀無量壽佛圖頌》、《阿彌陀經略解圓中鈔》和《淨土生無生論》，以天台三觀之思想融會闡揚淨土法門。釋聖嚴於其〈明末中國的淨土教人物及其思想〉中，特以一小節討論無盡傳燈的淨土修證方法，因此，釋聖嚴將傳燈列為天台宗人並兼修淨土。⁷⁷

傳燈年 75 時，預知時至，於是手書《妙法蓮華經》五字，並重複高唱經題，之後，泊然而寂。⁷⁸ 由於傳燈之號為「無盡」，當時並有黃檗深有禪師號「無念」，博山大巖禪師號「無異」，三人俱是五濁惡世之醫王，世人合稱「三無」。⁷⁹ 而有關傳燈之著作，根據林一鑾之統計，共有 33 種，但多僅存序，內容亡佚，其中現存且最常為現代學者所注意與研究者為《淨土生無生論》一書（T47, no. 1975）。⁸⁰

⁷³ 林一鑾，《明幽溪傳燈（1554-1628）大師之研究》，頁 223-224。

⁷⁴ 《楞嚴經圓通疏前茅》，CBETA, X14, no. 297, p. 685a1-2。

⁷⁵ 《楞嚴經圓通疏前茅》，CBETA, X14, no. 297, p. 685a2-5。

⁷⁶ 《法華經持驗記》，CBETA, X78, no. 1541, p. 87c12-15。

⁷⁷ 《淨土聖賢錄》，CBETA, X78, no. 1549, p. 271b10-11；釋聖嚴，〈明末中國的淨土教人物及其思想〉，《華崗佛學學報》8，1985，頁 1-76。

⁷⁸ 林一鑾，《明幽溪傳燈（1554-1628）大師之研究》，頁 6。

⁷⁹ 《法華經持驗記》，CBETA, X78, no. 1541, p. 87c16-19。

⁸⁰ 林一鑾，《明幽溪傳燈（1554-1628）大師之研究》，頁 6-11。

傳燈所作之《無我疏》共 12 卷，其架構是依中國傳統釋經的方式，初釋經題，二釋經文而撰寫。體例方面，傳燈之綱目標題皆低一格且以「○」開首標示。釋經題之下，依天台智者釋經傳統的五重玄義：釋名、辨體、明宗、論用、判教，將《維摩經》經題依「人法為名」、「真性解脫為體」、「佛國因果為宗」、「權實折攝為用」和「生酥為教相」而解釋。⁸¹ 接著，傳燈將《維摩經》經文分為序分、正宗分和流通分，序分包括「佛國品」前半品，正宗分為「佛國品」後半品到「釋供養品」，流通分為「囑累品」，每一品再依初釋品題，二釋經文的架構發展撰寫。⁸²

有關《無我疏》中重要內容或議題分述如下。

1. 自序：根據傳燈自序所言，此疏完成於：「皇明天啟五年（1625）歲次乙丑季春」⁸³，亦即為傳燈 72 歲的晚年著作。傳燈之自序重點內容在於解釋，由於原本天台教判之五時《維摩經》應包含於「方等時」，若依天台教判之五時搭配化儀四教而言，《維摩經》之性質為何？傳燈先簡單介紹下列經典性質如下：

如《華嚴》則專於頓，《阿含》則專於小，《般若》則專於空，
《法華》則專於圓，《涅槃》則專於常，至若方等則無所專，無
所而不專，已為通方之時。⁸⁴

由上文來判斷，傳燈認為：「適此經說於方等，得無所專，無所而不專

⁸¹ 《維摩經無我疏》，CBETA, X19, no. 348, p. 577b5-c23。

⁸² 林一鑾記《維摩經無我疏》另有一善本存於浙江省寧波市天一閣文物保管所，《明幽溪傳燈（1554-1628）大師之研究》，頁 6。

⁸³ 《維摩經無我疏》，CBETA, X19, no. 348, p. 576b16。

⁸⁴ 《維摩經無我疏》，CBETA, X19, no. 348, p. 576a10-13。

之正。」⁸⁵ 因此，《維摩經》屬方等時之大乘經教，此外，搭配化法和化儀四教來說，則又則屬「圓、頓」之教，所以，傳燈總結《維摩經》是為「大乘圓、頓教中，通方之妙典」，亦即《維摩經》為方等時之大乘且屬圓、頓教法的經教。⁸⁶

至於《無我疏》題名中「無我」之意，傳燈解釋是「意用儒童之不我，以御龜氏之二無」⁸⁷，筆者對此句之解讀為「儒童」為文殊師利菩薩，因文殊亦可被譯為「文殊師利童子」⁸⁸，「不我」即為「無我」之思想，「龜氏」則為迦葉之姓⁸⁹，「二無」即為「人無我和法無我」之思想，因此，傳燈以《維摩經無我疏》為題名意在以文殊師利菩薩「無我」之思想，以凌越迦葉代表聲聞仍具二元分別的「人無我和法無我」之思想，藉以表達《維摩經》最重要之意旨。

2. 「心淨則佛土淨」思想：傳燈以有人設問：「教門所說惟心淨土，與此文心淨土淨，同異云何？」藉以區別天台教說「惟心淨土」與《維摩經》所說「心淨則佛土淨」之差別。傳燈認為天台教說「惟心淨土」是就「性具國土，本然清淨」而說，亦即佛國土本具清淨之性，因此，只「言性不言修」；而《維摩經》所說「心淨則佛土淨」則是「言修不言性」，強調淨心之修行。⁹⁰ 傳燈歸納此修行「始於三心，後以九行」，三心為直心、深心和大乘心，九行為六度、四無量心、四攝法、方便、

⁸⁵ 《維摩經無我疏》，CBETA, X19, no. 348, p. 576a13-14。

⁸⁶ 《維摩經無我疏》，CBETA, X19, no. 348, p. 576a9。

⁸⁷ 《維摩經無我疏》，CBETA, X19, no. 348, p. 576b14。

⁸⁸ 《佛說維摩詰經》，CBETA, T14, no. 474, p. 526c20。

⁸⁹ 《一切經音義》解釋迦葉之華言意為龜氏，CBETA, T54, no. 2128, p. 480c17。

⁹⁰ 《維摩經無我疏》，CBETA, X19, no. 348, p. 620a12-14。

三十七道品、迴向、說除八難、守戒不譏和十善。⁹¹

但是，傳燈進一步特別釐清「性與修」不可截然而分，「性本因修而說，修須藉性而修」，而且《維摩經》既然是圓教，則不可離開佛國土本具清淨之性而教，因此，修行者應先悟「惟心淨土」之旨，之後為「心淨土淨」之修，然後便可證真性解脫之果也。⁹² 所以，傳燈所言「惟心淨土」與「心淨土淨」異同和相輔相成之關係是將來可繼續探討之議題。

3. 「方便」思想：傳燈首先引用《妙法蓮華經文句》釋方便品題，以約字訓釋的方式解釋「方便」之三義為：方者法也，便者用也；方便者門也，如開方便門示真實相；方者秘也，便者妙也。而《法華經》中「方便」之義，即屬第三義「方者秘也，便者妙也」，這是因為經中所說貧窮者內衣裏所繫的無價寶珠，與王頂上之珠無二無別，但是，此甚深微妙法卻唯有佛陀與十方佛得知，是其「妙」與「秘」之處。⁹³

而《維摩經》所說的方便與《法華經》同是「方者秘也，便者妙也」之義，但是，二經亦有相異之處，《維摩經》中文殊師利云：「高原陸地，不生蓮華」，這是基於「焦芽敗種，不成法器」的立場。⁹⁴ 不過，從天台的觀法來看，觀一念心，即性具十界，雖然佛界為實，九界為權，但是，佛界即九界，實即是權；九界即佛界，權即是實。因此，十界同體權實，所以，《法華經》的方便不受「高原陸地，不生蓮華」限制，

⁹¹ 《維摩經無我疏》，CBETA, X19, no. 348, p. 606c16-17 和 pp. 617a8-619a9。

⁹² 《維摩經無我疏》，CBETA, X19, no. 348, p. 620a15-17。

⁹³ 《維摩經無我疏》，CBETA, X19, no. 348, p. 622a6-b4；《妙法蓮華經文句》，CBETA, T34, no. 1718, p. 36a26-b20。

⁹⁴ 《維摩詰所說經》中說：「譬如高原陸地，不生蓮華。」CBETA, T14, no. 475, p. 549b6。

而唯有能如此觀，才是真秘，才是真方便，傳燈認為這是《法華經》有別於《維摩經》的方便思想之處。⁹⁵

4.「不思議」思想：《維摩經·不思議品》始於舍利弗進入維摩之室，見到此室中無有床座，因此心想：「斯諸菩薩大弟子眾當於何坐？」⁹⁶傳燈先引用《注維摩詰經》中鳩摩羅什所說，舍利弗之所以這麼想是因為聲聞弟子此受業之形體，心雖樂法，但身仍有疲厭之感覺，因此有息止之想，舍利弗是以己身之疲勞推想眾人之需而發念。⁹⁷傳燈再引僧肇（384-414）之注說明，舍利弗是默領玄機，知道維摩將辨明無求之道，因此心中發出此問，藉以為維摩之辯開端。⁹⁸

傳燈接著以極具詩意的「發千尋之絲，先於微緒；開萬華之谷，首於初陽」開場，以喻舍利弗所發之念，其所緣之事極小。而維摩能鑒之心，所現之迹極大。這二人機教相扣，就如碁和椎之相應無間。因此，傳燈認為維摩固不可思議，舍利弗亦不可思議也。⁹⁹如此看來，傳燈似乎較同意僧肇之注，舍利弗心中之問是為維摩將辨明無求之道而發的。

至於《維摩經》中不思議的法相，傳燈歸納了以下四種：一則寄借座以明不思議；二則舉眾事以明不思議，如芥納須彌，毛含大海等；三則舉現種種色身明不思議；四則總結智慧方便之門，以迦葉讚歎自鄙、天子聞讚發心、菩薩大士多作魔王多現惡乞和明菩薩本心，以顯示不思

⁹⁵ 《維摩經無我疏》，CBETA, X19, no. 348, p. 622b15-21。

⁹⁶ 《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 475, p. 546a3。

⁹⁷ 《注維摩詰經》，CBETA, T38, no. 1775, p. 381, b1-7。

⁹⁸ 《注維摩詰經》，CBETA, T38, no. 1775, p. 381b13-15；《維摩經無我疏》，CBETA, X19, no. 348, p. 674a1-8。

⁹⁹ 《維摩經無我疏》，CBETA, X19, no. 348, p. 674a8-11。

議品之大略。¹⁰⁰

5.「不二法門」思想：傳燈認為要能瞭解「不二」思想必須先體悟無生法忍，傳燈所言之根據為《維摩詰所說經·入不二法門品》會中有法自在菩薩說：「諸仁者！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。」¹⁰¹ 傳燈接著逐一約字解釋「不二」之意，「不」為空、無、遣、蕩之意，「二」為諸法中之頭數，而「二」既被遣、破，則假名稱謂就被除忘，接著因諸法之情便能被遣、破，如此則生死煩惱空，最後便能得證菩提涅槃無生之理。¹⁰²

此外，傳燈特別將《維摩經》與唐代荊溪湛然《法華玄義釋籤》卷十四中之一節〈十不二門〉的「不二法門」作比較，首先，他認為《維摩經》雖然教、行、理三者兼具，但重點在於「行」，而湛然的〈十不二門〉只說明「理」的部分。其次，《維摩經》強調遣蕩之法，纖情而不留地去除所有法的區別，而《法華玄義釋籤》的〈十不二門〉則秉持融通之理，強調色心不二，色即是心，心即是色，色心諸法無非實相，因此，從天台判教而言，《法華經》屬醍醐之層次，《維摩經》屬生酥之層次，純雜自然差別懸殊，所以，對傳燈而言，《法華經》仍是比《維摩經》更高更純的經教。¹⁰³

6.「無我」思想：傳燈既然將其疏名為《維摩經無我疏》，「無我」是其疏中特別強調的思想，傳燈解釋真「無我」之義是「於我、無我而不二」。第一個「我」是如來所證之「真我」，第二個「無我」是「無凡夫之著我」，因此，才可說「我即無我」，因為「無我」乃「真我」。

¹⁰⁰ 《維摩經無我疏》，CBETA, X19, no. 348, p. 732a21-b2。

¹⁰¹ 《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 475, p. 550c1-4。

¹⁰² 《維摩經無我疏》，CBETA, X19, no. 348, p. 697b5-19。

¹⁰³ 《維摩經無我疏》，CBETA, X19, no. 348, p. 697b5-c18。

所以，與小乘所破的「我」和外道之「忘我」是截然不同的。¹⁰⁴ 本文僅簡述如上，值得將來繼續進一步深究。

由上可知，傳燈在《無我疏》中討論各個思想時，常以天台諸師對《法華經》論疏為基準，藉以比較、解釋和判攝《維摩經》，而且其結論常是《維摩經》低於《法華經》，這很明顯的是完全受其天台傳承立場所影響。因此，有關傳燈《無我疏》中對《維摩經》的教判更詳細和完整內容非常值得進一步研究，學者亦可對傳燈偏好《法華經》的天台立場進行檢驗討論。

（五）明·著者佚，《維摩經疏科》

《維摩經疏科》的綱目，經筆者比對之後發現，應為傳燈《維摩經無我疏》之科判，因此，雖然如今《續藏經》中不見《維摩經疏科》之作者，筆者推判《維摩經疏科》應為傳燈或其弟子。而《維摩經疏科》之架構則如上所述《維摩經無我疏》的架構，是依中國傳統釋經的方式，先初釋經題，二釋經文而撰寫。釋經題之下，依天台智者釋經傳統的五重玄義：釋名、辨體、明宗、論用、判教。接著，《維摩經疏科》將《維摩經》經文分為序分、正宗分和流通分，序分包括「佛國品」前半品，正宗分為「佛國品」後半品到「釋供養品」，流通分為「囑累品」，每一品再依初釋品題，二釋經文的架構發展撰寫，且每一品皆以「○」開首標示。

（六）明·通潤（1565-1624），《維摩詰所說經直疏》

有關一雨通潤（1565-1624）或《維摩詰所說經直疏》（以下簡稱《直疏》）的現代研究有以下三筆：一為韓國一指將《直疏》譯為韓文，題

¹⁰⁴ 《維摩經無我疏》，CBETA, X19, no. 348, p. 643a13-17。

名《通潤의 維摩經 풀이》（首爾：서광사，1999年）；二亦為韓國朴昭영之碩士論文，題名《通潤의 維摩詰所說經直疏에 나타난 不二思想》（首爾：東國大學碩士論文，2003年）；三為台灣清華大學博士生簡凱廷所撰〈晚明義學僧一雨通潤及其稀見著作考述〉¹⁰⁵。

記載通潤生平之傳記材料，主要有錢謙益（1582-1664）〈一雨法師塔銘〉與崇禎《吳縣志》所節錄的朱鷺（1553-1632）〈傳略〉。通潤自小即有佛緣，父母雙亡後於長壽寺出家，為明代著名僧人雪浪洪恩（1545-1608）的弟子，隨侍雪浪十餘年，雪浪洪恩在晚明佛教史上，以弘揚華嚴教學為其重要貢獻之一。雪浪坐化後，通潤因受請講經金陵，開啟五年往來諸寺宣講弘化之行跡，一直到萬曆四十四年（1616）定居鐵山。此時通潤已完成撰寫《楞嚴經合轍》和《楞伽經合轍》，並因而改稱鐵山蘭若為二楞庵，自號「二楞庵主人」。天啟四年（1624），通潤居華山，講《華嚴玄談》，八月移居支硎山中峯禪院，最後於九月十八日坐化，世壽六十載。¹⁰⁶

有關通潤之著作，根據新文豐本《直疏》書末，王培孫（1871-1953）¹⁰⁷於民國十二年十月所寫之刊印記所言，通潤所注之經共有二十

¹⁰⁵ 簡凱廷，〈晚明義學僧一雨通潤及其稀見著作考述〉，《臺大佛學研究》28，2015年，頁143-190。

¹⁰⁶ 摘錄自簡凱廷，〈晚明義學僧一雨通潤及其稀見著作考述〉，頁143-190。有關雪浪洪恩之研究，參廖肇亨，〈雪浪洪恩初探：兼題東京內閣文庫所藏《谷響錄》一書〉，《中邊·詩禪·夢戲：明末清初佛教文化論述的呈現與開展》，台北：允晨文化實業股份有限公司，2008年。

¹⁰⁷ 王培孫為晚清重要的藏書家，曾為南洋公學校長。一雨通潤弟子蒼雪讀徹所著有名之詩集《南來堂詩集》即由王培孫為之注。有關蒼雪讀徹之研究，參王培孫，《明蒼雪大師趙讀徹行年考略》，臺北：臺灣商務印書館，1978年；錢謙益，〈中峰蒼雪法師塔銘〉，《有學集》冊6，上海：上海古籍出版社，1996年。

餘種，王培孫並且將之分為「約法性」、「約法相」和「雜述」類。¹⁰⁸現今所存收入《卍續藏》的有：《圓覺經近釋》（X10, no. 259）、《成唯識論集解》（X50, no. 821）、《楞伽經合轍》（X17, no. 331）、《楞嚴經合轍》（X14, no. 289）、《法華經大藏》（X31, no. 614）、《起信論續疏》（X45, no. 764），共計 6 種。此外，簡凱廷說明另於藏外可見則有：《直疏》、《觀所緣緣論釋發矌》（內含《觀所緣緣論發矌》）及《二楞庵詩卷》傳世。¹⁰⁹

至於本論文之主題論疏之一《直疏》，目前可見之主要版本有三：

1. 國立韓國圖書館 The National Digital Library of Korea (dlibrary) 所藏之刊本（1854）；2. 中研院傅斯年圖書館刊本（1854）；3. 新文豐本（1978）和大陸《藏外佛經》本（2005）。其中國立韓國圖書館和中研院傅斯年圖書館之清刻本保存了許多關於此《維摩詰所說經直疏》的序、跋和助印者等等資料，誠屬珍貴。下文為此二版本之簡介。

1. 國立韓國圖書館之刊本

The National Digital Library of Korea (dlibrary)¹¹⁰ 藏有二種刊本的《直疏》，網站資料皆記書名作《維摩詰所說經》，共三卷，但國立韓國圖書館網站僅提供一電子圖檔，此電子圖檔保存了許多關於此《直疏》的

¹⁰⁸ 新文豐本《維摩詰所說經直疏》，頁 148。

¹⁰⁹ 簡凱廷加註指出《觀所緣緣論釋發矌》（內含《觀所緣緣論發矌》）今長沙湖南圖書館有藏本，《二楞庵詩卷》藏在北京國家圖書館，參其〈晚明義學僧一雨通潤及其稀見著作考述〉，頁 143-190。

¹¹⁰ 此善本之圖版可見於 The National Digital Library of Korea 之網站，網址為 <http://www.dlibrary.net/>。此二種刊本的《直疏》，一為半葉 20.3 x 14.8cm，一為半葉 20.8 x 15.0cm，版型大小略有差異。另外，根據韓國東國大學圖書館資料，東國大學亦收有一江原道鐵原寶蓋山聖住庵刊本，半葉為 20.7 x 14.8cm。

序、跋和助印者等等資料，共有十一部分：

第一部分有六圖，板心題名為「庵那園法會」、「文殊問疾」、「文殊獅子座」、「化菩薩奉飯」、「維摩詰佛所」和「童真變相」等圖，黑口，雙魚尾，畫師為李季伯。¹¹¹

第二部分有維摩畫像讚三篇，分別為〈宋蘇軾石恪畫維摩頌〉、〈臨川王介父贊〉和〈弟子支遁敬贊〉，版心半葉十行，白口，單魚尾。

第三部分為通潤〈合釋維摩思益二經自序〉，板心題名為〈自序〉，半葉六行，行十二或十三字，序末有「瓜疇居士邵彌書於桂髓樓」句，並且有邵彌（約 1592-1642）之二印，邵彌為明末清初之書畫家。

第四部分〈新刊維摩詰經要解序〉，板心題名為〈維摩經要解序〉，下記有「崇禎紀元後甲寅（1674）四月下澣寶月堂慧昭謹序」。然而據筆者與簡凱廷之通訊，簡凱廷指出此序文中提到：「咸豐三年癸丑（1853）信士劉聖鍾求來維摩詰經直疏於燕京。」因此這兩個時間點是矛盾的。又，另一篇〈維摩詰經直疏新刊序〉，序末題為「崇禎紀元後四甲寅」，所指應為崇禎後第四個甲寅年，即清咸豐甲寅年（1854），所以「崇禎紀元後甲寅四月下澣寶月堂慧昭謹序」中的「崇禎紀元後甲寅」可能漏刻了一個「四」字，所以，此新刊本的時間應為 1854 年。第四部分以下皆為半葉十行，行二十字，白口，單魚尾。

第五部分為後秦釋僧肇述〈維摩詰經序〉，板心題名為〈維摩經序〉。

第六部分為維摩詰經目錄。

¹¹¹ 摘錄自簡凱廷，〈晚明義學僧一雨通潤及其稀見著作考述〉，頁 143-190。

第七部分則為此書主要內容明代二楞庵比丘通潤直疏，板心題名為〈維摩詰經直疏〉以及卷數。

第八部分為〈維摩詰經直疏新刊序〉，板心題名為〈序〉，序末為「崇禎紀元後四甲寅（1854）四月下澣東化竺典盥手焚香謹序」，序後並有六行小字夾註施主秩，接著繼續為「香積佛品第十」。

第九部分為朝鮮海州吳旻秀書祝賀「主上殿下李氏壽萬歲」等等之辭和「緣化秩」，板心題名為〈緣化秩〉，末行有「上之四年咸豐甲寅（1854）仲夏新刊江原道鐵原寶蓋山聖住藏板」。

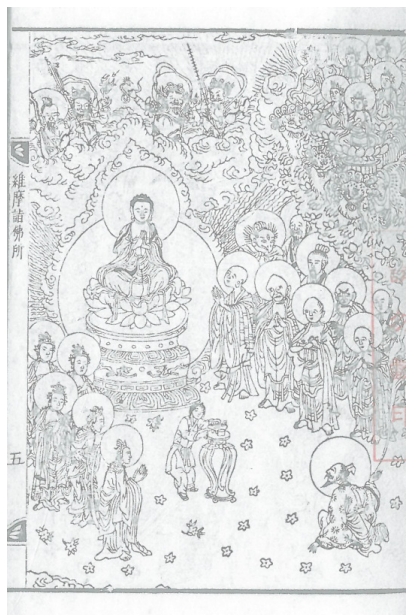
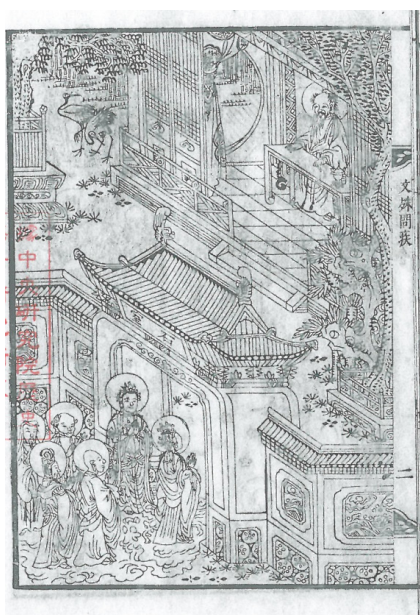
第十部分為「無何翁華隱護敬謹跋」¹¹²，板心題名為〈跋〉。

第十一部分為施主秩，板心題名為〈施主秩〉。

2. 中研院傅斯年圖書館刊本

中研院傅斯年圖書館所收為《直疏》的線裝刊本，此本的架構則為：第一部分是〈合釋維摩思益二經自序〉，第二部分是「庵那園法會」等六圖，第三部分是僧肇的〈維摩詰經序〉，第四部分是〈維摩詰經目錄〉，第五部分是通潤《直疏》正文，第六部分是海州吳旻秀書祝賀「萬歲」之辭和「緣化秩」，第七部分是施主秩。

¹¹² 跋中作者「華隱」在海州吳旻秀的「緣化秩」中記為「校正華隱護敬」，可見華隱除了為《直疏》再刊作跋以外，亦擔任校正的工作。



生別有淨土若離衆生而索淨土是掘地覓天敵
水索火惡可得哉問者言得答者言取取而後得
不取則不得意謂度生是取淨土之基也既曰化
又曰調伏者化則衆生王天成熟時調伏即是衆
生降心時故欲化衆生先以調伏爲始若菩薩不
能調伏衆生又安能化衆生乎既曰入又曰起者
起即衆生初發心時入即衆生證發心時故欲令
衆生入佛智慧必令衆生起菩薩根爲始然則衆
生不起菩薩根不修菩薩行何由入平等佛慧哉
又徵菩薩取淨土必於衆生者何故以菩薩不爲

維摩詰所說經卷上
姚秦三藏法師鳩摩羅什譯
明 二棱菴比丘通潤直疏
什曰維摩詰秦言淨名即五百童子之一也從妙
喜國來遊此境所應既周將還本土欲顯其淳德
以澤群生顯跡悟時要必有由故命同志諸佛而
獨不行獨不行則知其有疾也何以知之同志五
百共遵大道至於進德修善動靜必俱今淨國之
會衆之大者而不同舉明其有疾有疾故有問疾
之會問疾之會由淨國之集淨國之集由淨名方

筆者將國立韓國圖書館《直疏》電子圖檔和中研院傅斯年圖書館《直疏》善本的架構比對之後，列表如下：

國立韓國圖書館之刊本電子圖檔		中研院傅斯年圖書館刊本	
1	「庵那園法會」等六圖	1	通潤〈合釋維摩思益二經自序〉
2	維摩畫像讚三篇		(無)
3	通潤〈合釋維摩思益二經自序〉 (邵彌書於約1632)	2	「庵那園法會」等六圖
4	慧昭〈新刊維摩詰經要解序〉 (1854)		(無)
5	僧肇述〈維摩詰經序〉	3	僧肇述〈維摩詰經序〉
6	維摩詰經目錄	4	維摩詰經目錄
7	通潤《直疏》正文(卷上、卷中)	5	通潤《直疏》正文(卷上、中、下)
8	(卷下首頁) 竺典〈維摩詰經直疏新刊序〉 (1854) (之後接一小段施主秩， 再接續通潤《直疏》卷下正文)		(無)
9	海州吳旻秀書祝賀「萬歲」之辭 和「緣化秩」 末行有「上之四年咸豐甲寅 (1854)仲夏新刊江原道鐵原寶 蓋山聖住藏板」	6	海州吳旻秀書祝賀「萬歲」之辭 和「緣化秩」 末行有「上之四年咸豐甲寅 (1854)仲夏新刊江原道鐵原寶 蓋山聖住藏板」
10	無何翁華隱護敬謹跋		(無)
11	施主秩	7	施主秩

由上表看來，國立韓國圖書館之《直疏》電子圖檔比中研院傅斯年圖書館善本多出四部分，且有二部分順序對調。再仔細比對二本相同的部分，版式都是一致的，而國立韓國圖書館之電子圖檔相異多出的四部分，依目前筆者之判斷，字形與二本相同的部分略微不同，韓國圖書館之電子圖檔相異的多為 1854 年新刊序的部分。

綜合二刊本資料，我們目前可推測的訊息為通潤於 1632 年前完成《直疏》和自序後，由書畫家邵彌約於 1632 年書其序。接著，透過寶月堂慧昭所作〈新刊維摩詰經要解序〉和東化竺典所作〈維摩詰經直疏新刊序〉，我們可以得知咸豐三年癸丑（1853）由信士劉聖鍾從燕京求來《直疏》帶到朝鮮，並於「崇禎紀元後四甲寅」，即咸豐四年甲寅（1854）由朝鮮的江原道鐵原寶蓋山聖住庵將《直疏》重新刊印，這是因為在後段海州吳旻秀的「緣化秩」中可以得見祝賀詞「主上殿下李氏萬歲、王妃殿下金氏萬歲」等等之辭，而且東化竺典的〈維摩詰經直疏新刊序〉並有「海東佛日重明」之句，由此可見《直疏》於 1854 年流傳到朝鮮後被重刊。但是，至於為何現今韓國存有至少三種尺寸略異的刊本，則是筆者尚未能釐清的問題

中研院傅斯年圖書館善本並可見「畫師李季伯」和助印刊刻者的姓名，如「比丘尼宥玉伏為父母」、「信女尹氏丹雄花為父母」和「坤命朴氏為父母」¹¹³等朝鮮女性助印刊刻者的資料。所以，《直疏》為明末僧人通潤所作，如今我們可得見之線裝刊本卻是在朝鮮所刻印的，此書傳衍的過程，誠如簡凱廷所言，當是記為中國明、清二朝與朝鮮佛教交流史上之一例。¹¹⁴

3. 新文豐本（1978）¹¹⁵和大陸《藏外佛經》本（2005）¹¹⁶

¹¹³ 本文發表於「維摩經與東亞文化」國際會議時（2014 年 9 月 1-3 日，於佛光山與佛光大學舉行），感謝韓國東國大學朴永煥教授協助解釋，早期於佛教寺院祈福儀式中，女性自稱為「坤命」，男性自稱為「乾命」。

¹¹⁴ 摘錄自簡凱廷，〈晚明義學僧一雨通潤及其稀見著作考述〉，頁 143-190。

¹¹⁵ 新文豐版本《維摩詰所說經直疏》是與釋大賢的《維摩詰經折衷疏》合刊。

¹¹⁶ 釋通潤，《維摩詰所說經直疏》，收入《中國宗教歷史文獻集成·藏外佛經》冊 11，合肥：黃山書社，2005 年。

此二本同為《普慧大藏經》之鉛印本（1944），第一部分為通潤之自序，題名為〈合釋維摩思益二經自序〉，末句並有「二稜比丘通潤撰」。但是，題名下有雙行夾註說明：

原本明崇禎壬申原刻本。此序本為合釋《維摩》、《思益》二經發引，《思益疏》不傳，《維摩》疏猶存此孤本，茲據以重刊。校本無。¹¹⁷

由上文可知，此版最早的本為明崇禎壬申（1632）之本，原為通潤自己為《維摩》和《思益》二經所作疏之序，但是，重刊時只剩《維摩》疏。

此夾註的訊息，亦可見於〈合釋維摩思益二經自序〉後，讀徹（1588-1656）¹¹⁸寫於崇禎壬申八月的按語：

此先楞師合釋二經之自序也，《維摩》今且就刻，獨《思益》以世罕聞，未及流通。此二法輪果能並轉不悖，永為人天法供，亦必望於般若中人耳，先此合爪代辦香以請。

崇禎壬申（1632）八月後住中峯門人讀徹拜啓¹¹⁹

由此可見，讀徹於崇禎壬申（1632）已不見通潤為《思益經》所作之疏。

讀徹的按語之後為《直疏》全文，共十四卷。最後，此本末新文豐本保留了此鉛印本的資料，而大陸《藏外佛經》本則刪除了此資料。

¹¹⁷ 新文豐本《維摩詰所說經直疏》，頁1。

¹¹⁸ 讀徹亦曾為《補續高僧傳》作序，CBETA, X77, no. 1524, p. 363c22-23。《宗統編年》記清順治丙申十三年（1656）秋，中峯讀徹蒼雪法師寂，並說讀徹為滇南人，號南來。」CBETA, X86, no. 1600, p. 307a14-22。

¹¹⁹ 新文豐本《維摩詰所說經直疏》，頁148。

附錄南翔王氏收藏跋

查二楞大師無住蹟，師注經二十餘種，約法性則有《法華大義》七卷、《楞嚴合轍》十卷、《楞伽合轍》八卷、《圓覺近釋》二卷、《維摩直疏》三卷、《思益梵天經直疏》二卷、《金剛經解》一卷、《心經解》一卷、《梵網經初釋》一卷、《起信論續疏》二卷、《瑠璃品駁》一卷、《杜妄說》一卷、《辨繆》一卷。

約法相則有《成唯識論集解》十卷、《所緣緣論發矧》一卷、《因明集釋》一卷、《三支比量釋》一卷、《六離合釋釋》一卷。

雜述則有《漆園逸響》二卷、《易輕標義》二卷、《開示語》一卷，今收入續藏，傳世者多種。而此《維摩直疏》，流通甚罕，可寶貴也。

民國十二年十月培孫印。

中華民國三十三年甲申五月普慧大藏經刊行會敬刊。¹²⁰

由上可知，新文豐版之原本為刊於中華民國三十三年甲申（1944）五月之《普慧大藏經》本，而《普慧大藏經》之底本則為民國十二年（1923）十月王培孫所印之本。

至於《直疏》之重要內容，本論文依下列幾點簡介。

1. 自序：此自序為自稱為「二棱比丘」的通潤所撰，如前所述實為〈合釋《維摩》、《思益》二經自序〉。自序中，通潤認為今學禪者常是經教為「砒霜鴆毒」，但他卻視此二經為「禪宗之血脈，諸佛之心髓」，可以作為「依經解義」的準的。這是因為《維摩經》中世尊、

¹²⁰ 新文豐本《維摩詰所說經直疏》，頁148。

大菩薩和維摩等皆是隨類現身，隨機說法，有時淨法說垢，或是垢法說淨，以這些「縱奪激揚」的方式宣說教義，目的無非是要讓人親見「本來平等不二之法」，但實無一法與人。而禪宗傳燈諸大老所用種種激揚的方法，也總是淨法說垢，垢法說淨，亦無實法與人。因此，通潤於序末強調「知一切語言文字皆解脫相，則知如來所說一大藏教與千七百則陳爛葛藤等無有二。」¹²¹ 通潤於序中表明能夠徹知一切語言文字皆解脫相者，《維摩經》中淨名從妙喜國入娑婆界，示疾於毘耶離城，因而與三十二菩薩對談不二，其所發明「見性成佛」之旨與禪家宗旨實為不二。

2. 破題：通潤認為《維摩經》從始至終專顯生死、涅槃、煩惱、菩提、非道、佛道乃至生滅、不生滅等等，皆是入不二法門之徑，而這便是所謂「淨名」之義，因為生死、煩惱、菩提、涅槃等名，都是隨染計名著相而生起的種種分別。但是，要斷除計名著相的分別是很困難的，他認為修行者至初地時，雖然斷除法執而且開始破名相的概念，但猶未盡名相的執著；到了第八地，不唯生死煩惱心不起，連菩提涅槃心亦不起，但這雖不為名相所縛，名根動猶未盡；一直要到等覺，生相盡而名根始盡。因此，要真正能得「淨名」是非常困難的，然而惟能淨一切名者，才能得不思議解脫，也惟有能得不思議解脫，才能淨一切名。所以「淨名為能證，不思議解脫為所證」，能夠如此「二名合舉，能所雙彰」，就能掌握過半《維摩經》之大義。由此破題之內容，我們可以得見通潤唯識學和《起信論》的知識背景，但因通潤也是修習華嚴宗的僧人，並且撰述過《楞嚴經合轍》，所以，通潤對於菩薩修行位次的說法非常值得我們深入探究其根源。

¹²¹ 新文豐本《維摩詰所說經直疏》，頁 1-2。

3. 佛國之分類：有關佛國的分類，通潤所採為天台的說法中常寂光土、實報莊嚴土和凡聖同居土。此三土中，諸佛皆住寂光土，但又各乘本願，或示現居於實報土，或示現居於凡聖同居土，目的在於以不同的施設化門，藉以利益羣品。而《維摩經》則是專為二乘已出火宅，但是卻耽寂滅樂，不肯入塵垂手的緣故，於經中以菩薩雖神通遊戲於淨佛國土中，卻無一念好樂之心來啟發二乘者。因此假五百童子獻蓋為發起，而如來以五百蓋合為一蓋，又於蓋中現諸淨土，並且廣說菩薩取淨土之行，用意無非鼓舞二乘者行菩薩行而取佛土，故以「佛國」標為品名。

4. 「心淨則佛土淨」思想：〈佛國品〉雖廣明淨土之行，但未說明修行之階漸，通潤認為經文中「心淨則佛土淨」一段說正明修行次第，不可頓超。通潤接著解釋此踐履的途徑如何始於直心，接續達到發行、深心、心自調伏、如說行、回向、行善巧方便、眾生淨、說法淨、智慧淨、佛土淨、淨其心、功德淨，最後終於一切淨。其間，通潤引《易經》乾卦初爻：「君子以成德為行」，以證直心為萬行之始。通潤又引《六祖壇經》：「何期自性，本自清淨」¹²²，以證本心既淨，則觸目遇緣無非皆是淨功德。最後，通潤引《大方廣佛華嚴經》：「眾生無法器，世界成雜染。若有佛興世，一切悉珍好。」¹²³藉以總結「淨土」的結果是一心之影響，是所謂「形端者影必正，響順者聲必和」的緣故。

5. 「方便」思想：通潤將智分為權智和實智，權智應事，實智證理，接著引《肇論·宗本義》解釋權智和實智之分別，權智亦指方便，實智乃為般若，而唯有二者並具才是「大慧」。¹²⁴若有實無權，則不能利生接物。《維摩經》所言方便之義即是利生權智也。此方便品先敘淨名

¹²² 《六祖大師法寶壇經》，CBETA, T48, no. 2008, p. 349a19。

¹²³ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 38b25-27。

¹²⁴ 《肇論》，CBETA, T45, no. 1858, pp. 150c28-151a5。

實智，次敘權智。而〈方便品〉獨標「方便」就是特重權智，因為菩薩若要成就眾生，非權不入，這也是之前〈佛國品〉所說：「隨其方便，則成就眾生」¹²⁵之意。

6.「不思議」思想：通潤認為〈不思議品〉是專為二乘者所說，因為他們坐守勝妙境界，半步不移，儘管已見到二大士對談菩薩妙行，卻無一念賈勇之心，罔若不聞，仍然思慮牀座之事，淨名不得已只好以神通力接引之，以投其所好。接著，通潤卻以一則有關仰山慧寂禪師的軼事，來表達自己對淨名使用神通力的態度。

《聯燈會要》記載有一異僧突然垂空而來，向仰山慧寂作禮而立，仰山問他：「近離甚處？」此異僧回說：「早晨離西天。」仰山便說：「何太遲生？」此異僧解釋：「游山翫水。」仰山便評論說：「神通妙用即不無尊者，佛法須是老僧始得。」此異僧一聽很贊歎地說：「特來東土禮文殊，却遇小釋迦。」之後便拿出西天貝多葉贈與仰山，作禮騰空而去。¹²⁶因此，根據此軼事，通潤便評論此〈不思議品〉說，倘若此會中有一人是如仰山慧寂這樣的小釋迦的話，就可回應淨名說：「神通則不無，佛法須是老僧。」如便能讓淨名滿面慚惶而退。可見，一來通潤表達出淨名以神通力接引二乘者的方式，雖是不得已的，但亦不是究竟的；二來通潤如此引小釋迦仰山慧寂的軼事來回應淨名之舉，頗有禪師鬥機鋒的風格。

7.「不二法門」思想：通潤總結《維摩經》所談無非都是不二法門的意義，佛陀將五百蓋合一蓋是不二之發端，接著弟子所述，菩薩所宣自己不堪問疾的原因，至於淨名示疾以無常顯法身，到文殊談菩薩行，

¹²⁵ 《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 475, p. 538b29-c1。

¹²⁶ 《聯燈會要》，CBETA, X79, no. 1557, p. 75c9-13。

談觀眾生，談佛道，談如來種皆不二法也，因此〈入不二法門品〉之前皆是廣明所證之不二法，到了此品特顯能入不二之人有三十二，由此一品融匯前諸品。

綜合通潤《直疏》之思想，我們可見下列特色：通潤為接引學禪者閱讀《維摩經》，特別指出二者相通之處；我們並且可從《直疏》中見到通潤之唯識和《起信論》背景，他以唯識思想解釋生死、煩惱、菩提、涅槃等名，都是隨染計名著相而生起的種種分別，藉以明白「淨名」之義。因此，將來可更進一步分析其《直疏》之思想，藉以切入明末僧人通潤如何以《維摩經》銜接禪宗、華嚴、唯識、《起信論》和《楞嚴經》思想。

（七）明·古德大賢（約 1573-1630），《維摩詰經折衷疏》

古德大賢生平資料甚少，佛教文獻中僅有蕩益智旭（1599-1655）的《靈峰蕩益大師宗論》記載與大賢有關的二筆資料：一為智旭〈八不道人傳〉中提及，智旭 24 歲出家後，夏秋之際於雲棲寺作務時，曾聞古德大賢講唯識論；¹²⁷ 二為天啟癸亥年（1623）臘月初八，智旭 25 歲時，懇請古德大賢為阿闍梨，在蓮池和尚（1532-1612）像前，頂受四分戒本。¹²⁸ 由此推算，1623 年大賢應為 50 歲以上之長者。又《維摩詰經折衷疏》（以下簡稱為《折衷疏》）第二篇序的作者居士陳乾陽記載，大賢的《折衷疏》作於崇禎庚午（1630）年，所以，古德大賢約活躍於 1573-1630 年之間，除了撰述《折衷疏》以外，大賢還講述過唯識論，並且是一位戒行清淨的長者。

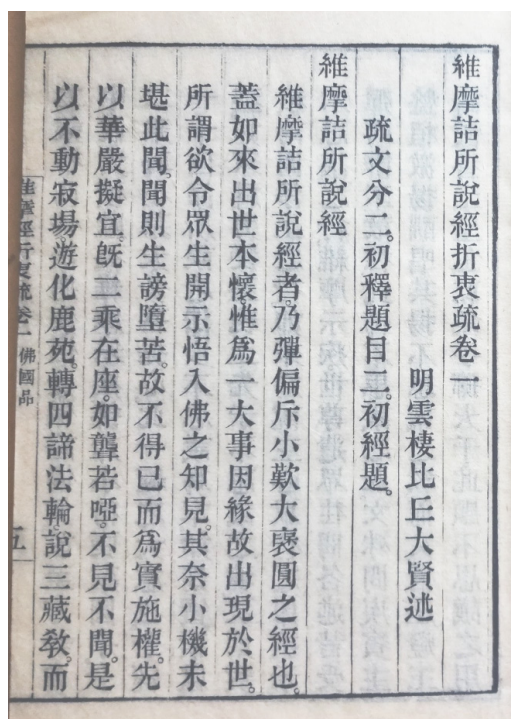
至於《折衷疏》的刊本，現今最流通之本為 1978 年新文豐出版公

¹²⁷ 《靈峰蕩益大師宗論》，CBETA, J36, no. B348, p. 253b3-4。

¹²⁸ 《靈峰蕩益大師宗論》，CBETA, J36, no. B348, p. 350b23-25。

司翻印金陵刻經處之刊本，但是，金陵刻經處之刊本最末頁記有助印者的功德人名，不過，新文豐本卻刪去此頁。可幸的是，佛光大學圖書館藏有金陵刻經處之刊本，我們因而可得知與此刊本非常寶貴的相關訊息。¹²⁹

金陵刻經處本匡高 17 公分，寬 12.8 公分，左右單邊，每半葉 10 行，行 20 字，或 19 字，版心白口，無魚尾，中刻書名、卷第、品名，如「維摩經卷一佛國品」，其下為葉次。卷首有二序，二序皆頂格，題名「維摩經折衷疏序」，第一篇序末有「崇禎庚午（1630）季夏六日博山法弟大儀和南撰」，第二篇序末有「憨園居士陳乾陽題」，接著為「維摩經折衷疏品目」，共六卷。



¹²⁹ 佛光大學圖書館藏，金陵刻經處之刊本索書號為 223.721/4062-3/v.1-v.3。

卷一第一行頂格題「維摩詰所說經折衷疏卷一」，次行低十格題「明雲棲比丘大賢述」，第三行低二格題「疏文分二初釋題目二初經題」，第四行頂格題「維摩詰所說經」，之後，疏文皆低一格。金陵刻經處本最末頁之助印者訊息，版心除「維摩經折衷疏卷六」外，有「功德人名」，內容如下：

廣東歐陽石芝施洋銀四十圓

義甯陳彥通施洋銀三十圓

溧陽狄楚青施洋銀三十圓

溧水濮伯忻施洋銀三十圓

安徽郭肖霆施洋銀三十圓

杭州顧浩、顧兆楨 海鹽徐嚮五公施刻《釋摩訶衍論》餘資洋銀三十圓

敬刻此疏連圖計字七萬九千七百五十三個

印送功德書四十部

金陵刻經處識

由上可知，原金陵刻經處本是由歐陽石芝等八人各捐款洋銀三十或四十圓，資助刻印《維摩詰所說經折衷疏》共四十部，其中杭州顧浩、顧兆楨和海鹽徐嚮五則是將原本施刻《釋摩訶衍論》餘資洋銀三十圓，繼續資助《維摩詰所說經折衷疏》的刻印，此例顯示當時社會上學佛居士對金陵刻經處印經和《維摩詰所說經折衷疏》刻印的支持。

此外，第一篇序的作者博山大巖（1575-1630）亦即為無異元來，第二篇序的作者陳乾陽為天啟壬戌年（1622）進士¹³⁰，陳乾陽並且說明

¹³⁰ 《武康縣誌》卷2〈人物〉，乾隆12年（1747）刻本，頁55。

此疏名為「折衷」，乃博山老人所命名的，博山之理由是因大賢之疏「得諸家詳約之中，故曰折衷也。」大賢作此疏「起於庚午人日，竣於夾鍾花朝」¹³¹，亦即始於崇禎庚午（1630）農曆正月初七，完成於二月，博山之序則作於崇禎庚午季夏（六月）六日，此二篇序提供了我們有關《折衷疏》成書非常明確的日期，也提示出《折衷疏》應為大賢晚年思想成熟的作品，且以不到二個月的時間完成。¹³²

至於《折衷疏》之重要內容，本論文依下列幾點簡介。

1. 破題：古德大賢於其破題中，直接標明《維摩詰所說經》之大意在於「彈偏斥小、歎大褒圓」，以令二乘恥小慕大，發菩提心。而全經一十四品所談之法則是「不思議」之「本」和不思議之「迹」，而不思議之「迹」則是以不思議之「境」、「行」和「用」來闡揚。不思議之「境」始於寶積菩薩與五百長者子各持七寶蓋獻佛，佛又以神力將諸寶蓋合成一蓋，並使此寶蓋遍覆三千大千世界；不思議之「行」則為寶積菩薩請佛解說諸菩薩淨土之行，佛乃說直心、深心和菩提心三心眾行之因；不思議之「用」始自維摩示疾，世尊遣眾往問，維摩向須彌燈王佛借座，維摩將三千大千世界，擲過恒河沙世界之外等等。¹³³接著，大賢解釋此經之二名，維摩詰是標顯出「能說人」，而「淨名」或「無垢稱」其意為「淨無垢」，如此表達出維摩詰之名有三義：(1) 以真性清淨為名，意為真性之體，非有非無，非凡非聖；(2) 約方便清淨為名，意為維摩雖為白衣，卻奉持沙門清淨律行，雖

¹³¹ 《太平御覽》卷30引南朝梁宗懷《荊楚歲時記》說明：「正月七日為人日」；《禮記·月令》中解釋春季的第二個月，「〔仲春之月〕其音角，律中夾鍾。」電子版《文淵閣四庫全書》。

¹³² 新文豐版《維摩詰所說經折衷疏》，頁2。

¹³³ 新文豐版《維摩詰所說經折衷疏》，頁3。

處居家但不著三界，雖有妻子但常修梵行等等；(3) 約離障清淨，意為維摩乃過去金粟如來現身，因此五住之惑究盡，二死永亡。¹³⁴最後，有人提出一問：此經一開始為佛對眾說法，為何經名標為維摩所說？大賢說明這是因為二乘厭棄塵勞，沈空滯寂，不能了解塵勞為佛事之意，因此藉由生活於此世諦中人的維摩，顯出不思議解脫，所以名為「維摩所說」之經。¹³⁵

2. 佛國之分類：大賢依天台釋經之傳統將佛國分為寂光、實報、方便和同居四土。¹³⁶若隨體用來分，常寂光土本為無土之土，但隨機現土則變現為實報、方便和同居下三土。不過，大賢卻又強調體用實無兩途，當寂光土無土現土時，寂光即為下三土，而其所現之處即無，因此下三土亦無非寂滅。所以，大賢一來強調寂光土為體，下三土為用，二來又強調寂光土和下三土為體用不二的關係。¹³⁷

3. 「心淨則佛土淨」思想：大賢隨著《維摩經》之原文一一詮釋直心、發行、深心、意調伏、如說行、迴向、方便、成就眾生、佛土淨之意，大賢特別引用《華嚴經·離世間品》：「菩薩妙法樹，生於直心地」和《首楞嚴經》：「十方如來同一道故，出離生死皆以直心」來強調最初直心之重要。¹³⁸尤其是，大賢認為欲修淨土之行，就必須廣修萬行，成就眾生，這些都是欲使淨土得淨之前所應做之事。大賢接著認為《維

¹³⁴ 新文豐版《維摩詰所說經折衷疏》，頁3。

¹³⁵ 新文豐版《維摩詰所說經折衷疏》，頁4-5。

¹³⁶ 湛然於其《維摩經略疏·佛國品》中將佛國分為：「一染淨國凡聖共居；二有餘方便人住；三果報純法身居，即因陀羅網無障礙土也；四常寂光即妙覺所居也。」CBETA, T38, no. 1778, p. 564b1-3。

¹³⁷ 新文豐版《維摩詰所說經折衷疏》，頁6。

¹³⁸ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 314a20；《首楞嚴經》，CBETA, T19, no. 945, p. 107a2。

摩詰所說經》原文，在佛土淨之後所說明的是佛土之淨，如此「說法淨」便是指西方淨土，因為在淨土之中，只教導一乘之法，不雜以二乘。如此說法才能使聽法者智慧淨、心淨、功德淨。¹³⁹

4.「方便」思想：大賢詮釋「方便」即是權宜的意思，在佛教中便是聖人以「漚和」（*upaya*）之智慧，通權達變，因此能於適宜之時機，隨處婉轉接濟利益眾生。就如《維摩詰所說經·佛國品》中佛以神力將寶積菩薩與五百長者子各持的諸七寶蓋合成一蓋，並使此寶蓋遍覆三千大千世界，這是顯示佛如何將三千大千世界化為淨土的因緣。但是，此〈佛國品〉的變蓋因緣對大賢而言，卻是「正宗雖明，妙用未顯」，所以，大賢認為唯有到了〈問疾品〉中，維摩假示疾方便，令世尊遣眾問疾，由此發起「彈偏斥小，歎大褒圓」之旨，才真正引發權實折攝之妙用。¹⁴⁰

5.「不思議」思想：大賢首先說明華嚴四法界中，「事理無礙」猶是眾生可思議的境界，如《維摩詰所說經·問疾品》所闡明諸法實相和第一義空的內容，即為發揚大乘妙理無礙，亦即「事理無礙」的境界，但尚不及「事事無礙」。而「事事無礙」的境界卻是非眾生心思議能到，因此，大賢認為《維摩詰所說經》文中，獨獨〈不思議品〉是純談「事事無礙」的不思議境界的一品。¹⁴¹

6.「不二法門」思想：大賢逐字的解釋「不二法門」的意義為，「二」是「聖凡、染淨等一切對待假名」；「不」是「迴離對待，直指靈心」；「入」是「遣蕩假名，悟入心體」；「法門」有「能通之義」，從能通

¹³⁹ 新文豐版《維摩詰所說經折衷疏》，頁 46-47。

¹⁴⁰ 新文豐版《維摩詰所說經折衷疏》，頁 57。

¹⁴¹ 新文豐版《維摩詰所說經折衷疏》，頁 221。

之門，通入所通之理。尤其是「通」又有教、行、理三義，由不二之教，起不二之行；由不二之行，證不二之理。¹⁴²

大賢《折衷疏》之思想特色為強調「修淨土之行，就必須廣修萬行」，大賢並同時以天台、淨土、華嚴思想融通的詮釋《維摩經》，這是將來我們可更深入思考是否為明末佛教特色之一。

（八）清·澹艇（1615-1684），〈維摩饒舌〉

釋澹艇（1615-1684）為《閱經十二種》中〈維摩饒舌〉作者之名，但經筆者進一步搜尋之後發現，其他文獻資料多作「淨挺」，作「澹艇」僅此一處，因此本文以下稱之為「淨挺」。¹⁴³有關淨挺之現代研究有二：一為謝明陽，《明遺民的莊子定位論題》一書，該書以一章論述淨挺將莊子定位為「釋家教外別傳的禪宗祖師」以及淨挺棄儒從佛的生平歷程¹⁴⁴；二為邱敏捷，〈釋淨挺《漆園指通》之「以禪解莊」述析〉一文，文中除簡介淨挺之生平以外，主要探討淨挺《漆園指通》之內容，邱敏捷發現該書係淨挺將《莊子》三十三篇逐段註解，再以「通云」發揮禪理佛趣，因此題名「以禪解莊」，但邱敏捷之文並未涉及〈維摩饒舌〉之討論。¹⁴⁵

淨挺之生平記載，詳見於清文人毛奇齡（1623-1716）所著〈洞宗

¹⁴² 新文豐版《維摩詰所說經折衷疏》，頁 291-292。

¹⁴³ 《閱經十二種》中記：「雲門鏡湖船客 澹艇」，CBETA, X37, no. 674, p. 756a18。

¹⁴⁴ 謝明陽，《明遺民的莊子定位論題》，台北：國立臺灣大學文學院，2001年，頁 205-249。

¹⁴⁵ 邱敏捷，〈釋淨挺《漆園指通》之「以禪解莊」述析〉，《南師語教學報》3，2005年，頁 1-27。

二十九世傳法五雲徬亭挺禪師塔誌銘》。¹⁴⁶ 淨挺生於明萬曆四十二年（1615），字徬亭，俗名徐繼恩，字世臣，浙江省杭州府仁和人。淨挺早年曾參加科舉，明崇禎 15 年（1642）時參加鄉試，原先「推官唐階泰薦公卷第一」，可是「主者抑之」，只得中「副科」，明弘光帝時（1645）舉明經。之後，淨挺入主杭州文社，四方之士都爭相造訪。此外，淨挺早年已學佛，明亡後開始參禪，但一直遲至 47 歲（1661）時，忽憶及前世為僧之因緣，才於西湖愚庵受曹洞宗法，落髮受三壇淨戒，因此淨挺也是明末逃禪之士。淨挺隨後除了住持雲溪精舍教務外，並修復武塘慈雲寺和創建鶴勒庵，最後卒於清康熙二十三年（1684），世壽七十，法臘二十四。¹⁴⁷

由上可見，淨挺出家前在杭州一帶的文壇即享有盛名，根據其塔銘所記，出家前著有〈洞宗剩語〉一篇、《金剛十頌并提金剛經》十卷、《四書偶言》、《周易雜論》和《春秋、尚書、毛詩別解》等等。淨挺出家後仍撰述不輟，輯有《洞山价祖廣錄》、作《五雲頌古》五卷、《園居詩》五十首、《雲門顯聖語錄》十二卷等等。¹⁴⁸ 目前藏經中淨挺之著作存有《閱經十二種》（X37，no.674）、《佛學考訓》（《嘉興藏》冊 34，第 295 號）和《漆園指通》（《嘉興藏》冊 34，第 296 號），另外，淨挺之弟子智淙和智沆亦為淨挺編錄有《雲溪徬亭挺禪師語錄》（《嘉興藏》冊 33，第 294 號），〈維摩饒舌〉即收於《閱經十二種》中。

¹⁴⁶ 〈洞宗二十九世傳法五雲徬亭挺禪師塔誌銘〉收於毛奇齡，《西河文集》（九），台北：商務印書館，1968 年。

¹⁴⁷ 毛奇齡，〈洞宗二十九世傳法五雲徬亭挺禪師塔誌銘〉，《西河文集》（九），頁 1257-1260；謝明陽，《明遺民的莊子定位論題》，頁 225-249；邱敏捷，〈釋淨挺《漆園指通》之「以禪解莊」述析〉，頁 3。

¹⁴⁸ 毛奇齡，〈洞宗二十九世傳法五雲徬亭挺禪師塔誌銘〉，《西河文集》（九），頁 1259-1260。

淨挺《閱經十二種》共包含：〈華嚴頌〉、〈梵網戒光〉、〈楞伽心印〉、〈維摩饒舌〉、〈圓覺連珠〉、〈楞嚴答問〉、〈藥師燈燄〉、〈彌陀舌相〉、〈金剛三昧〉、〈心經句義〉、〈法華懸譚〉和〈涅槃末後句〉。¹⁴⁹ 由此上述經名看來，淨挺所閱讀的十二種經典皆為大乘經典，選擇廣泛但無特別系統，而且亦包含淨土《彌陀經》。

〈維摩饒舌〉正文前有清康熙（1662-1722）年間的經學家沈廷勵所作之〈雲溪維摩饒舌序〉，序中特別指出相對於「維摩一默」，淨挺卻將此篇題為〈維摩饒舌〉，沈廷勵認為佛法絕妙難思，但是，此《維摩經》卻為淨挺明眼道破，所以，將此篇〈維摩饒舌〉稱為「饒舌也可」，稱為「默然也可」，由此沈廷勵的序便可預見〈維摩饒舌〉內容文字之趣味。¹⁵⁰

〈維摩饒舌〉一篇僅三千多字，相似於俗文學中的講唱文體。¹⁵¹ 淨挺以散文來描述《維摩經》內容發展之次序，從篇首提及「菴羅樹園」，一直到自己以「癡人！癡人！維摩嘿然說陀羅尼已竟」結束全篇，簡潔的將《維摩經》以三千多字完述，同時淨挺又間雜頌文，可用於彈唱。¹⁵² 學者鄭振鐸認為這種彈唱體裁原來自於印度，最初流行於寺廟，為僧人說法、傳道的方式。¹⁵³ 如下文幾例：

掩室摩竭，杜口毗耶，兩個老漢，一般鼻孔。

¹⁴⁹ 《閱經十二種》，CBETA, X37, no. 674, p. 747a3-6。

¹⁵⁰ 《閱經十二種》，CBETA, X37, no. 674, p. 756a4-12。

¹⁵¹ 此文體的推判，感謝中央大學助理教授孫致文和中央研究院中國文哲研究所博士後商海鋒提供意見與協助，商海鋒並認為此種文體相似於《碧巖錄》之評唱文體。

¹⁵² 《閱經十二種》，CBETA, X37, no. 674, p. 758a8-10。

¹⁵³ 鄭振鐸，《插畫本·中國俗文學史 I》，新北市：新朝社，2011 年，頁 7。

大家扶起破砂盆，蒼羅樹園偏欲借，他著力弄上一班猾頭。¹⁵⁴

不斷聲色是隨墮，披毛戴角是類墮，不受食是尊貴墮。

呀！呀！呀！墮也！墮也！¹⁵⁵

如上文句充滿詼諧感，筆者期待將來有中國文學專業訓練者，能將〈維摩饒舌〉全篇作更深入之分析。

此外，〈維摩饒舌〉中淨挺在抒發其閱讀《維摩經》的感想時，包含了濃厚之禪、淨思想，如下文幾例內容：

老僧只解看東林西林創立蓮社，說個淨土法，煞有來歷，
如帶角虎不妨兩彩一賽。知麼！知麼！心淨則佛土淨。¹⁵⁶

幻師觀幻人，幻人施幻法，有權有實，有照有用。

四賓主，四料揀，三玄三要。¹⁵⁷

須菩提宴坐，帝釋雨華，維摩詰說法，天女散華，畢竟宴坐的是，
說法的是：「風動幡動，仁者心動。」¹⁵⁸

文中「蓮社」、「帶角虎」、「四賓主」、「四料揀」或「風動幡動」等詞都各有其禪、淨的典故，將來若有學者對〈維摩饒舌〉作專文研究，便可將這些禪、淨思想典故與《維摩經》之內容詳加探討，突顯出淨挺身於清朝詮釋《維摩經》的特色。

¹⁵⁴ 《閱經十二種》，CBETA, X37, no. 674, p. 756a22-23。

¹⁵⁵ 《閱經十二種》，CBETA, X37, no. 674, p. 756c7-8。

¹⁵⁶ 《閱經十二種》，CBETA, X37, no. 674, p. 756b10-12。

¹⁵⁷ 《閱經十二種》，CBETA, X37, no. 674, p. 757a21-22。

¹⁵⁸ 《閱經十二種》，CBETA, X37, no. 674, p. 757b5-6。

三、總結

《維摩詰經》論疏於宋明清佛教的發展具有非常多元的樣貌，北宋時，天台僧人智圓以智者與湛然的思想為基礎，藉由撰寫《垂裕記》以詮釋《維摩詰經》而發揮其「理具唯心」之特色；南宋士人程俱則關注「一心六用」、「無作無受」觀眾生與老莊思想的連結或女人成佛論等議題。明代則多達五部《維摩詰經》論疏，其中自題屬名為「比丘」的士人楊起元廣引早期鳩摩羅什、僧肇、道生或是吉藏之注疏以評註《維摩詰經》，且獨缺唐宋天台傳統注疏是頗耐人尋味的議題；天台宗人傳燈於其《無我疏》中常以天台諸師對《法華經》論疏為基準，藉以比較、解釋和判攝《維摩經》的論疏方式，值得我們進一步檢驗傳燈偏好《法華經》的天台立場；思想背景多元的通潤所作的《直疏》可讓我們更進一步分析明末僧人如何以《維摩經》銜接禪宗、華嚴、唯識、《起信論》和《楞嚴經》思想。清代僧人淨挺〈維摩饒舌〉的文句則充滿著講唱的文字趣味，文中「蓮社」、「帶角虎」、「四賓主」、「四料揀」或「風動旛動」等詞都各有其禪、淨的典故，可作為我們了解清朝僧人詮釋《維摩經》之一例。

本論文將八部《維摩經》論疏於宋明清佛教的發展作過基礎分析之後，希望在第二年的研究計畫中，能繼續收齊本文中所缺元朝和清朝的文獻，更由於各典籍作者身份立場的差別，如僧、俗之別，或基於天台、華嚴、禪宗、淨土、唯識立場等等差別，筆者希望更深入探討各典籍之內容，藉以觀察《維摩經》論疏在宋元明清時期的詮釋與流傳特色。

※ 本論文為佛光大學佛教研究中心 102 學年度「維摩經與東亞文化研究」子計畫之一：「《維摩詰經》與宋元明清佛教」研究報告。本子計畫負責人和主要撰寫人為黃繹勳，研究助理林運增主要負責《維摩經略疏垂裕記》部分，陳愛娥主要負責《維摩經評註》部分。



引用書目

- 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279。
- 《佛說維摩詰經》，CBETA, T14, no. 474。
- 《首楞嚴經》，CBETA, T19, no. 945。
- 《注維摩詰經》，CBETA, T38, no. 1775。
- 《維摩經略疏》，CBETA, T38, no. 1778。
- 《維摩經略疏垂裕記》，CBETA, T38, no. 1779。
- 《肇論》，CBETA, T45, no. 1858。
- 《六祖大師法寶壇經》，CBETA, T48, no. 2008。
- 《佛祖統紀》，CBETA, T49, no. 2035。
- 《一切經音義》，CBETA, T54, no. 2128。
- 《楞嚴經圓通疏前茅》，CBETA, X14, no. 297。
- 《維摩經評註》，CBETA, X19, no. 347。
- 《維摩經無我疏》，CBETA, X19, no. 348。
- 《維摩經疏科》，CBETA, X19, no. 349。
- 《閱經十二種》，CBETA, X37, no. 674。
- 《閑居編》，CBETA, X56, no. 949。
- 《補續高僧傳》，CBETA, X77, no. 1524。
- 《法華經持驗記》，CBETA, X78, no. 1541。
- 《淨土聖賢錄》，CBETA, X78, no. 1549。
- 《宗統編年》，CBETA, X86, no. 1600。
- 《居士傳》，CBETA, X88, no. 1646。
- 《靈峰蕩益大師宗論》，CBETA, J36, no. B348。
- 《維摩詰所說經通論》，《北山小集》卷14，《四部叢刊續編·集部》。上海：上海商務印書館，1934。
- 《維摩詰所說經直疏》。台北：新文豐出版有限公司，1978。
- 《維摩詰所說經折衷疏》。台北：新文豐出版有限公司，1978。
- 《太平御覽》，《文淵閣四庫全書電子版》。香港：迪志文化出版有限公司，1999。

- 《四庫全書》總目，《文淵閣四庫全書電子版》。香港：迪志文化出版有限公司，1999。
- 《西河文集》（九），清·毛奇齡。台北：商務印書館，1968。
- 《武康縣誌》，乾隆 12 年（1747）刻本。
- 《幽溪別志》，《文淵閣四庫全書電子版》。香港：迪志文化出版有限公司，1999。
- 《廣東通志》卷 46 之〈人物志〉。香港：迪志文化出版有限公司，1999。
- 《諸經品節》，《四庫全書存目叢書·子部》冊 130、131。台南：莊嚴文化事業有限公司，1995。
- 《禮記》，《文淵閣四庫全書電子版》。香港：迪志文化出版有限公司，1999。
- 《願學集》卷 6 之下〈復楊公傳〉。香港：迪志文化出版有限公司，1999。
- 朱謙之，1996，《老子校釋》北京：中華書局。
- 何劍平，2009，《中國中古維摩詰信仰研究》，四川：巴蜀書社。
- 吳忠偉，2001，〈智圓佛學思想研究〉，《中國佛教學術論典》16，高雄：佛光山文教基金會。
- 李欣、王兆鵬，2006，〈程俱年譜（上）〉，《中國韻文學刊》20-2，頁 97-106。
- 李欣、王兆鵬，2006，〈程俱年譜（下）〉，《中國韻文學刊》20-3，頁 83-91。
- 林一鑾，2004，《明幽溪傳燈（1554-1628）大師之研究》，華梵大學東方人文思想研究所，碩士學位論文。
- 邱敏捷，2005，〈釋淨挺《漆園指通》之「以禪解莊」述析〉，《南師語教學報》3，頁 1-27。
- 洪淑芬，2008，《佛儒交涉與宋代儒學復興：以智圓、契嵩、宗杲為例》，台北：大安出版社。
- 孫勁松，2002，〈破解偶像——從《維摩詰所說經通論》談佛教經典的詮釋方法〉，《成大宗教與文化學報》2，頁 79-99。
- 陳英善，1997，《天台性具思想》，台北：東大圖書。

- 黃錦鉉注譯，2011，《新譯莊子讀本》，台北：三民書局。
- 楊文園編著，1995，《維摩詰所說經譯釋》，北京：書目文獻出版社。
- 廖肇亨，2008，《中邊·詩禪·夢戲：明末清初佛教文化論述的呈現與開展》，台北：允晨文化實業股份有限公司。
- 蔣義斌，2006，〈孤山智圓與其時代〉，《中華佛學學報》19。
- 橋本芳契，1966，《維摩經の思想之研究》，京都：法藏館。
- 橋本芳契，1961，〈三教論衡における維摩經智圓『垂裕記』の山外義にていて〉，《印度學佛教學研究》9-1，頁245-249。
- 盧錦堂，2013，〈廣角鏡系列：書籍之待儲於余者益急矣！——記現存國家圖書館的黃丕烈舊藏宋刊本《北山小集》〉，《全國新書資訊月刊》179，頁20-23。
- 謝明陽，2001，《明遺民的莊子定位論題》，台北：國立臺灣大學文學院。
- 簡凱廷，2015，〈晚明義學僧一雨通潤及其稀見著作考述〉，《臺大佛學研究》28，頁143-190。
- 羅玉梅、王照年，2011，〈程俱生平考述〉，《龍巖學院學報》29-6，頁35-38。
- 釋聖嚴，1985，〈明末中國的淨土教人物及其思想〉，《華崗佛學學報》8，頁1-76。
- Brook, Timothy. 1993. *Praying for Power: Buddhism and the Formation of Gentry Society in Late-Ming China*. Massachusetts: Harvard University.
- Chan, Chi-wan. 1999. "Chih-li (960-1028) and the crisis of T'ien-t'ai Buddhism in the Early Sung," In *Buddhism in the Sung*. Ed. Peter Gregory and Daniel Getz. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Tan, Wai Lun. 1996. "The Life and Thought of a Chinese Buddhist Monk Zhiyuan (976-1022 C.E.)." Ph.D. dissertation, McMaster University.
- 《卍續藏經總目錄·索引》，2001，台北：新文豐出版公司。
- 「全國漢籍データベース」，<http://kanji.zinbun.kyoto-u.ac.jp/kanseki/>，2014/4/6。

「國學導航」，<http://www.guoxue123.com/other/xuean/mrxuean/mydoc137.htm>,
2013/12/2。

The National Digital Library of Korea，<http://www.dlibrary.net/>, 2013/12/2。

