

中国中古《维摩经》诠释史略论^{*}

龚 隽

(中山大学哲学系, 广州, 510275)

摘 要:从中古以来《维摩经》注疏的思想史来看,该经在中国中古佛教义学中具有相当广泛与深入的影响力,对其讲疏之风也一度发展到巅峰。关于《维摩经》不同思想的注疏,从罗什、僧肇、僧叡、道生等一批关中学派,到地、摄诸论师,以及三论、天台、法相三宗诸师,均有相当数量与质量的成果出现。以中古《维摩经》疏为中心,可以探讨中古时期《维摩经》疏不同谱系的形成与发展,从而厘清关河、地、摄、涅槃诸师,天台、三论、唯识各宗的《维摩经》注疏之思想史脉络。此外,根据不同注疏思想脉络的分析,还可以对敦煌本《维摩经疏》(T2771)的作者与昙迁一系北地摄论师的关系作出了新的推断。

关键词:《维摩经》注疏;僧肇;净影寺慧远;吉藏;窥基

根据历代经录所载,《维摩经》的汉译从东汉灵帝到唐高宗近五百年间,前后共有七译,而实际保存下来的只有三个译本,即三国东吴支谦译的《佛说维摩诘经》(凡二卷十四品),^①姚秦鸠摩罗什的《维摩诘所说经》(凡三卷十四品),以及唐玄奘所译《说无垢称经》(六卷十四品)。该经一出即在中国佛教思想史上发生了重大影响,以至于讲解注疏不绝如缕。特别是从六朝到隋唐时期,中国佛教思想的各大系统均围绕着《维摩经》开展了讲学与注疏运动,形成了法流众多,异彩纷呈的局面。中外学界对包括敦煌所发现的各类中古维摩经的注疏文本虽多有探究,但仍有一些未发之覆需要探求,故本文根据僧史所载及近代研究成果,就中古维摩经疏的解经史略作一思想史的论究。

一 初期《维摩经》之讲疏

作为初期大乘经典,《维摩经》一经出现,在印度佛教思想的流传中就产生不小影响,并被广为引用。^②该经传译到中土后,学界一般认为,《维摩经》的讲疏是始于罗什及其师生所作《注维摩经》。^③实际上,在罗什译传《维摩经》前,三国时期已经有了《维摩经》讲说的流传。《高僧传》卷七“昙帝传”就说其晚年在东吴讲说《维摩》:“晚入吴虎丘寺,讲《礼》、《易》、《春秋》各七遍,《法华》、《大品》、《维摩》各十五遍”。^④也有学者根据敦煌、吐鲁番文书的研究,发现在罗什译本流行前,已经出现了支谦《维摩经》译本的注疏。释果朴的研究就讨论了写本《维摩义记》、《维摩经注》和 P3006 三种本子的注疏,并推定这些

* 本文系国家社科基金项目(13BZJ015;13AZD031)的阶段性成果。

① 关于该本译者,学界有不同的意见,如释果朴认为,传为支谦本的《维摩经》译者应该是法护。参考其著《敦煌写卷 P3006“支谦”本维摩经注解考》一书,第七章,台北:法鼓文化事业股份有限公司,1998年。而 Jan Nattier 则反驳了这一看法,提出从现存支谦本的用语及风格看,都没有理由怀疑该本是支谦的译本。关于此,参考其著 A Guide to the Earliest Chinese Buddhist Translations: Texts from the Eastern Han and Three Kingdoms periods, Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University, 2008, p.141。而近来万金川教授提出该经可能非出自支谦一人,而是经由某种整编方式而形成的“混合文本”。参考万金川的“《维摩诘经》支谦译本的点校:兼论该一经本的译者归属及其底本语言”一文,参考其 2014 年发表的会议论文未刊稿。

② 印度佛教经论中对《维摩经》的引用,可参考 Etienne Lamotte 著:《维摩诘经序论》,郭忠生译,台湾南投:谛观杂志社,1990年,第八、九章。

③ 参见小野玄妙主编:《佛典解题事典》,台北:地平线出版社,1977年,第176页。

④ 慧皎:《高僧传》卷七,《大正藏》第50册,第370页下。

文本在时间上均在罗什来华前。虽然目前对这些卷子的勘定与研究还没有确定的结论,但从这些注疏的思想倾向看,大都应用中国早期般若学的思想来解读《维摩经》。^①

《维摩经》在印度佛教思想的传承中,大部分为中观学者所引述。^②其传译到中国,六朝时期对其讲解和注疏影响最大的也是中观学派。罗什所译《维摩经》的出现就是一个标志性的思想史事件。罗什译本广为流播,并成为中古以后《维摩经》各译本中注疏最多的经本,而在两晋时期还一度随着中国老、庄、玄学及般若中观学的流行,活跃于佛教徒及士大夫当中,僧侣与名士讲论之风为此兴盛。^③著名的例子如支道林,他雅好老庄之学,亦兼善《维摩》。《高僧传》卷四载其“晚出山阴讲《维摩经》”。^④

《维摩经》是一部代表了初期大乘佛教思想,而以般若空性为主导的思想论典。^⑤有趣的是,自罗什译本一出,从六朝到隋唐,该经在中国中古佛教义学的发展中扮演了重要的角色,各家对该经的讲疏不断,空、有两轮同时并进。各家讲疏《维摩》的同时,也在进行新的思想综合与创造。

罗什自己一系的传弘自然是重视《维摩经》的。他与僧肇、道生、僧叡等讲疏维摩,开维摩经注之风。他们所共同注解的维摩,即所谓关河旧疏,成为中国佛教思想史上《维摩经》疏的主臬。《魏书 释老志》就这样说:“时沙门道彤、僧略、道恒、道裸、僧肇、昙影等,与罗什共相提挈,发明幽致。诸深大经论十有余部,更定章句,辞义通明,至今沙门共所祖习。道彤等皆识学洽通,僧肇尤为其最。罗什之撰译,僧肇常执笔,定诸辞义,注《维摩经》,又著数论,皆有妙旨,学者宗之。”^⑥从罗什的关中弟子来看,僧肇的《维摩》学水平最高,这很可能缘于他早年就读过旧译《维摩》而发心出家,对《维摩经》一直就有比较深厚的基础与体会。^⑦因而,关河旧疏很可能是在僧肇主导下而进行的集体创作。

从现在流传的关河疏来看,就是以僧肇为主而署名的《注维摩经》(又称《维摩诘所说经注》《净名集解》等^⑧),共分为八卷本与十卷本两种,而现存的这些疏本,实际上是一个不断集成的文本。要注意的是,唐代道液所集《净名经关中疏》二卷对《集解》重点疏文加以整理解释,并表现出集者自己的倾向性。如重视僧肇注,而于关中其他学人的疏解则多所删除。日本学者研究表明,目前这个《集解》本最初是由罗什与其弟子(僧肇、道生、道融、僧叡、昙琰等)各以单行本别行流传,然后经过不断融合各单本,逐渐形成了以僧肇注为主的“集解”本。^⑨这个说法是有可能的,如道融就单独注疏过《维摩》,《高僧传》卷六载其“所著《法华》、《大品》、《金光明》、《十地》、《维摩》等义疏,并行于世矣”。^⑩此外,敦煌文献中有

① 释果朴:《敦煌写卷 P3006“支谦”本维摩经注解考》,第 55—67、260 页。

② Etienne Lamotte 著:《维摩诘经序论》,郭忠生译,第 203 页。

③ 关于此,分别参考陆杨,“论《维摩诘经》与东晋南朝文化之关系”,见《季羨林教授八十华诞纪念论文集》,南昌:江西人民出版社,1991 年;[法]戴密微著:《维摩诘在中国》,刘楚华译,见《世界佛学名著译丛》第 47 章,台北:华宇出版社,1987 年。

④ 慧皎:《高僧传》卷四,《大正藏》第 50 册,第 348 页中。

⑤ 关于《维摩经》本身的思想立场,学者们都认为该经比较明确地与大乘佛教初期般若经法流一致,而成为中观一系的思想基础。拉莫特(E. Lamotte)就认为,作为最古老的大乘经典之一,《维摩经》就“纯属中观之经典”,从其开展的理论而言,是依循《般若经》与中观方法,而拒绝将“空”实体化,从而代表着中观思想的初期样态(Etienne Lamotte 著:《维摩诘经序论》,郭忠生译,第 64、93、100 页)。近来日本学界对于《维摩经》思想属性的看法,也是主张其为中观思想的经典。如《大乘经典解说事典》就把《维摩经》置于空宗与中观部来介绍,而指出该经与中观学之间的密切关系(参考勝崎裕彦、小峰弥彦等编:《大乘经典解说事典》,東京:北辰堂,1997 年,第 288 页)。

⑥ 《魏书释老志》,《魏书》卷 114,北京:中华书局,第 3031 页。

⑦ 《高僧传》本传中说他“见旧《维摩经》,欢喜顶受,披寻翫味。乃言:始知所归矣,因此出家”。慧皎:《高僧传》卷六,《大正藏》第 50 册,第 365 页上。

⑧ 《大正藏》第 85 卷所收《集解》本缺漏错讹很多,本文应用新校本,该本经过整理已发表在方广钊主编《藏外佛教文献》第二、三辑,北京:宗教文化出版社,1997 年。

⑨ 分别参见平井有庆:《敦煌本注维摩诘经的原形について》,《印度學佛教研究》第三十一卷第 2 号,第 327—317 页。白田淳三:《註維摩詰經の研究》,《印度學佛教研究》第二十六卷第 1 号,第 262—265 页。花塚久義:《註維摩詰經の編纂者をめぐって》,《駒澤大學佛教學部論集》第十三號,第 201—214 页。此外,《大正藏》第 85 册中还收有唐代道液集《净名经关中释抄》(又名《净名经关中释抄批》)二卷,该抄并非以关中疏的观念为中心,而以天台智者大师玄疏为中心,以天台的五重玄要来论究经义。

⑩ 慧皎:《高僧传》卷六,《大正藏》第 50 册,第 363 页中。

不少与关河疏有关的资料，学者们也作过一些研究整理。^①

从关河一系的注疏《维摩经》来看，中观学派的思想起了决定性的作用。《集解》是融合关中诸家而成，思想上也大多以“性空之宗”来加以疏通。^②罗什解经题时，就说该经以不思议为题，“则不思议乃空之明证”，而道生解题时也认为“说空是其所体”。^③实际上，同属于罗什的学生，而各自的思想进路与倾向也有所不同，这也表现在他们对《维摩经》的解读方面。如道融重于实相解经义，但又不完全遵循师义，在注疏中表达了自己与罗什的不同意见。如其论“问疾品”说，此集“以明宗为本”，“先说大悲后说实相”，并明确反对罗什以空义解病因，说“此中不似有空义，故别记私通如上”。^④僧肇则重以中观性智来解《维摩》，关中旧疏中，他的疏解保留下来的最多。僧肇认为《维摩》一经的大旨即是“脱惑在乎观空，说空是其所体”。他又以般若无知解《维摩》经题之“不思议”义，提出“罔知所以然而能然者，不思议也，何则？夫圣智无知，而万品俱照”。这些疏解细究起来，都与《肇论》的思想同出一玄。^⑤

道生的疏与僧肇则有不同的倾向。^⑥道生在关中与僧肇等一起研究《维摩》，但别有新旨发明。《高僧传》卷七谓他“初关中僧肇始注《维摩》，世咸翫味。生乃更发深旨，显畅新异及诸经义疏，世皆宝焉”。^⑦可见他对《维摩》的理解并没有完全因袭僧肇注，而是有所拓展的。如道生解经中空义，多就理空慧空结合来解；又如在阐述无我与涅槃平等义时，僧肇以“即事无不异，即空无不一”来解，而道生则以“为”，说涅槃空是“表无之法”，究实而言，涅槃非无，这显然与僧肇的说法略有异致。^⑧

敦煌文书中还发现一部作者不详的《维摩义记》，时间方面可能是仅次于僧肇等的《注维摩经》。^⑨从思想倾向方面看，也与关中思想相近，重视以中观空性义来阐释经义。如该疏“问疾品”（名“文殊品”）即重在“明病体空”，而“皆教彼菩萨作中道之观”。该疏在论述调伏疾病的方式时，也强调了不真空义：“明调伏菩萨病，体空非真非有，众生病亦非真非有者。所化众生病体亦空，即应舍离者”。^⑩

二 中古各家师传与《维摩》讲疏

《维摩经》自从罗什本及关河疏出来后，对于六朝隋唐佛教义学影响深刻。慧远一系义学的主张虽与罗什不同，而其所传的法流也开始出现《维摩》的讲疏。如远弟子昙诜即“清雅有风则，注《维摩》及著《穷通论》等”；慧远法孙僧慧也“能讲《涅槃》、《法华》、《十住》、《净名》、《杂心》等”。^⑪六朝以来几乎重要的佛学流派都热衷于会通各自师传的法义来对该经进行讲疏。涅槃、成实、地、摄等诸论师，以至于隋唐的天台、三论、唯识等宗（其中唯识宗以玄奘译本为中心）均对《维摩经》有所精研。

先看涅槃一系的学人，大多都是兼讲并注疏《维摩》的。如北方涅槃师僧镜即“著《法华》、《维摩》、

① 有关敦煌维摩疏文献的整理研究，参考平井有庆：《敦煌本·南北朝时期维摩经注疏系谱》，《印度學佛學研究》第三十卷第2号，第771—775页。敦煌文献中还发现有一早期佚本《维摩诘经注》写卷，经过学者部分研究，大抵与关中一系接近。关于此，参考陶家骏：《敦煌研究院藏佚本〈维摩诘经注〉写卷再探——兼及子母注问题》，《敦煌研究》2012年第3期（总第133期），第91—96页。另外，《大正藏》第85册收录的敦煌文献《维摩疏释前小序抄》和《释肇序》两个文献，学者认为均为唐契真法师撰。参考方广钊：《敦煌遗书中的〈维摩诘所说经〉及其注疏》，《敦煌研究》1994年第4期，第145—151页。

② 僧叡：《毗摩罗诘提经义疏序》，（梁）僧祐撰：《出三藏记集》卷第八，北京：中华书局，1995年，第311、312页。

③ 僧肇：《注维摩诘经》卷一，《大正藏》第38册，第327页下。

④ 僧肇：《注维摩诘经》卷五，《大正藏》第38册，第371页下。

⑤ 均见《净明经集解关中疏》卷上，方广钊主编：《藏外佛教文献》第二辑，北京：中国人民大学出版社，第180、223、117页。

⑥ 关于道生注《维摩经》的特色，参考工藤雅也，“《注维摩》道生注における经典注釈法”，《印度學佛學研究》第四十八卷第2号，第71—73页。又桥本芳契也比较了《注维摩经》中罗什、僧肇与道生三人的异同。参见其著“注维摩诘经的思想构成——罗什、僧肇、道生三师说的对比”，《印度學佛學研究》第六卷第2号，第509—513页；及其著“注维摩经の羅什説について”，《印度學佛學研究》第二十一卷第1期，第16—22页。

⑦ 《高僧传》卷七，《大正藏》第50册，第366页中。

⑧ 僧肇：《注维摩诘经》卷五，《大正藏》第38册，第376页下、377页上。

⑨ 方广钊：《敦煌遗书中的〈维摩诘所说经〉及其注疏》，《敦煌研究》1994年第4期，第145—151页。

⑩ 《维摩义记》，《大正藏》第85卷，第331页下。

⑪ 均见《高僧传》卷六、卷八，《大正藏》第50册，第363页上、378页下。

《泥洹》义疏并《毘昙玄论》,区别义类,有条贯焉”。^①著名涅槃师宝亮也常宣讲《维摩》,《高僧传》卷八“宝亮传”载其“讲《大涅槃》凡八十四遍,《成实论》十四遍,《胜鬘》四十二遍,《维摩》二十遍,其《大小品》十遍”。^②另外,法瑗的弟子僧宗“善《大涅槃》及《胜鬘》、《维摩》等,每至讲说,听者将近千余”,^③而法云的弟子宝琼等也传讲《维摩》并著有经疏。^④

地论一系对于《维摩经》的讲疏更形成了鲜明的法流,地论学者传疏《维摩》之风非常兴盛,尤其地论南派慧光一系更重于此经。如慧光弟子法安“讲《涅槃》、《维摩》、《十地》、《成实论》,相继不绝。……著《净名》、《十地》义疏并《僧传》五卷”。^⑤慧光弟子昙遵也尊奉《维摩》为本,“少觉有疾,便坐诵《维摩》、《胜鬘》”。^⑥此外,慧光其他弟子如慧顺、法上等,也皆秉持讲疏《维摩》的传统。^⑦

隋朝地论师仍然沿传兼讲《维摩》的传统,宗学地论的灵裕即著有“《维摩》、《波若》疏各两卷”;学宗华严、地论的慧觉也“著《华严》、《十地》、《维摩》等疏,并撰《义章》一十三卷,文质恢恢,条贯伦约。”^⑧等到慧光的再传弟子,法上的学生净影寺慧远,对《维摩》作了系统深入的阐释,成为最有代表性的《维摩经》学者之一。慧远“三年之间诵《法华》、《维摩》等,各一千遍,用通遗法”。他所撰《维摩经义记》凡八卷(又称《维摩诘所说经注》、《维摩义疏》、《维摩经疏》等)堪称地论《维摩》研究的集大成。^⑨

慧远的《维摩经》研究在中古达到相当高的水平,他的《义记》被称为“关中嘉祥不得抗衡”,^⑩与吉藏、智者疏一样,成为隋代《维摩经》研究中最重要作品。慧远相当重视《维摩》的思想价值,并以判教的方式来加以表现。慧远在判教中把一切经说分为声闻、菩萨二藏,而菩萨藏中又析分为渐入、顿悟两类,他认为《维摩经》乃“二藏之中菩萨藏收,为根熟人顿教法轮”。^⑪这就意味着该经为大乘中最高圆满之法。可以说,此疏在许多思想方面,都与关河旧疏的中观论述有很大的不同,表示了地论一系的看法,特别强调了以《地论》和《起信论》的思想架构来组织和论说。^⑫如其以《地论》思想来解《维摩》之“方便品”中“集成方便”一义:“观空不著,能起有行,名为方便。如《地经》说,十方方便慧,发起胜行”;又以“《地经》所说”十地功德“约位以叹”维摩的行德,而判《维摩》中“游戏神通”的境智为“十地中之神通”,“满在佛果,得在十地”。^⑬在释义中,慧远还倾向于应用《起信》的真心缘起和体、相、用三大来论摄《维摩》,他在解释《维摩》之不思议法门时就说“此不思议解脱之门,真心为体”,又说“一就体论,此不思议解脱之门真心为体,体绝名言,心意不及,名不思议。二就相说,此解脱门诸德为相,德穷法界,难以限算,妙过情分,名不思议。三就其用,此解脱门神通为用,体虽妙寂而是缘起作用之性。诸佛菩萨证入其中,能现无量神通化用,毛孔纳海芥受须弥,种种变现情缘莫测,名不思议”。^⑭这些都鲜明地表示了《起信》思想与《维摩》的合流。

此外,敦煌文献中有一部《维摩经疏》一卷(T2770)本(大英博物馆藏本,S, 2688),此疏作者不详,而方广钊认为是净影寺慧远的作品。从该疏内容上看,可以说是明显地论一系的论述。全疏基本以十

① 《高僧传》卷七,《大正藏》第50册,第373页中。

②③ 《高僧传》卷八,《大正藏》第50册,第381页中;第379页下。

④ 《续高僧传》卷七说其“《法华》、《维摩》等经,并著文疏。”参见《大正藏》第50册,第478页下。

⑤ 《高僧传》卷八之《法安传》,《大正藏》第50册,第380页上。

⑥ 《续高僧传》卷八,《大正藏》第50册,第484页上。

⑦ 如《续高僧传》卷八讲慧顺“博见融冶,陶然有余,讲《十地》、《地持》、《华严》、《维摩》,并立疏记”;又说法上最后也是“舍诵《维摩》、《胜鬘》”而圆寂。分别见《大正藏》第50册,第484页中,485页上。

⑧ 《续高僧传》卷九,十二,《大正藏》第50册,第520页下。

⑨ 该疏有敦煌本流传,日本《大正藏》所收《维摩经疏》一卷(T2770),即根据S2688号整理,参考方广钊:《敦煌遗书中的〈维摩诘所说经〉及其注疏》,《敦煌研究》1994年第4期,第145—151页。

⑩ 可透:《刊〈维摩经义记〉序》,《维摩经义记》卷首,《大正藏》第38册,第421页上。

⑪ 《维摩义记》卷一,《大正藏》第38册,第421页上。

⑫ 有关慧远以地论等思想融合到《维摩》经解中,参考橘本芳契:《慧遠の維摩經義記について》,《印度學佛學研究》第五卷第1期,第204—207页。

⑬⑭ 慧远:《维摩义记》卷一,《大正藏》第38册,第439页下;第421页上。

地为纲骨来组织论释，疏文最常引证的即是《地论》，而思想上也是倾向于以《地论》解《维摩》。如以十地解六度：“谓叹初地至十地德，何故须然？菩萨住于一地之中普摄一切诸地功德，故历诸位而以叹之。言布施者初地功德，言持戒者二地功德，言忍辱者三地功德，言精进者四地功德，言禅定者五地功德，言智慧者六地功德”。又论十二缘起义，也以《地论》、《起信》等真心缘起说来加以阐明：“唯真与妄，据妄统摄十二因缘，皆妄心起，名之为妄。据真统收，皆真心起说以为真”；“故经说言：三界虚妄，皆一心作，妄心作矣。三真缘起，据真统摄十二因缘，皆真心作。如波水作此，如《地经》六地中说。故彼经言：十二因缘皆一心作，谓何黎耶真心作矣”。^①

《大正藏》中还收有一作者不详的敦煌本文书《维摩经抄》，该疏大都以真心论的思想来解释《维摩经》，如该疏在序中就把《维摩经》思想与《华严》、《起信》、《涅槃》、《楞伽》等判为法性宗的一流，并以法性宗义论究空性：“今此《维摩经》即当第三法性宗所摄”；“法性宗，即《花严》、《涅槃》、《维摩》、《楞伽》等经、《起信论》等，说一切法非空非有，亦有亦空。所谓迷真起妄一切皆有；摄妄归真，一切皆空。就俗谛则有，就真谛则空”。^②这都与关河之义相对，而比较接近地论一系的维摩经解了。

三 摄论师的所传与《维摩经》：兼论敦煌本《维摩经疏》

虽然六朝以来摄论师不像地论师那样热衷于《维摩》的讲疏，但从僧传所载及敦煌文献来看，还是有不少摄论一系的学人兼讲和传疏《维摩》，特别是北地摄论的传承，由于受到地论的影响，间有《维摩》的讲疏出现。

有学者把北地摄论师的发展分为昙迁、道尼与靖嵩三系，相对来说，道尼一系亲承真谛学说而少与地论交涉，故其门下几无传《维摩》者。而昙迁与靖嵩两系都与地论有所融通，尤其是昙迁一系与地论南道关系甚密，其学说也具有摄、地融合的特征。^③于是表现在这两系的传承中，都可以找到他们对《维摩》的研究记录。如昙迁系的法常，靖嵩系的道因等，都是《摄论》与《维摩》兼讲或有疏记流世的。^④此外，道瑗、灵润所传摄论一系也常兼习《维摩》。如灵润在归宗摄论以后，也融通地论，旁摄《维摩》。《续高僧传》卷十五本传中说他“《十地》诸经，略观文体”，“自余《维摩》、《胜鬘》、《起信论》等，随缘便讲，各有疏部”。^⑤摄论之传讲《维摩》一直延续到唐代。

现《大正藏》中收有一部作者不明的《维摩经疏》一卷（T2771），是关于《维摩经》“问疾品”的注疏残卷。从该疏的思想内容来判断，很可能是出自中古摄论师之手，笔者推断为昙迁或昙迁一系所作。昙迁学宗《摄论》，却融合了南道地论的思想。其师昙遵即南道地论名匠慧光之弟子，昙遵虽无章疏存世，却对《维摩经》有深刻的信仰。^⑥迁对于地论一系的典籍也下过一番工夫，曾精研《华严》、《十地》及《维摩》、《起信》等论。^⑦同时，他与当时地论大师净影寺慧远有所往来。慧远的《维摩》学观念很可能直接影响到昙迁及其一系摄论师对《维摩》的兴趣。

该疏最有特色的一点即是经常同时援引地、摄二论思想来助成其说，这在中古其他维摩疏中是不多见的。特别是地论一系虽然多有《维摩》的注疏，但从现有材料看很少引《摄论》以证经说的。这部经疏主以旧义唯识阐释《维摩》经义，如以唯识义论究《维摩》空性义说“此中菩萨得其空者，为是实性真如之空，为是假名缘和之空？答言：但以名字故空者，得彼缘和空也。地前菩萨于彼一僧祇劫中，闻佛言教说

① 均见《维摩经疏》，《大正藏》第85册，第355页中，356页下，355页中。

② 《维摩经抄》，《大正藏》第85册，第423页下，428页下。

③ 关于北地摄论三系及与地论交涉关系，详见圣凯著：《摄论学派研究》上，北京：宗教文化出版社，2006年版，第33—42页。

④ 《续高僧传》卷十五《法常传》记其著“《摄论义疏》八卷、《玄章》五卷、《涅槃》、《维摩》、《胜鬘》等，各垂疏记，广行于世”。《大正藏》第50册，第540页下。《宋高僧传》卷二《道因传》讲道因《摄论》与《维摩》兼讲，听者数千。参见《大正藏》第50册，第717页。

⑤ 《大正藏》第50册，第545页中。

⑥ 《续高僧传》卷八，《大正藏》第50册，第484页上。

⑦ 《续高僧传》卷十八说他“研精《华严》、《十地》、《维摩》、《楞伽》、《地持》、《起信》等，咸究其深赜”。参见《大正藏》第50册，第571页中；关于此，也可以参考汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，上海：上海书店，1991年，第851—871页。

一切法空耳。……恒思量,数数习之,生乃能遂熏本识成空种子。无漏意识欲现行时,此空种子流入意识,于意识中有空境界。当识心起,知一切法缘和故有,无性故空。缘彼名字,成此空故。故言但以名字故空。然此空境,三性往收,义通三性。从心变异是分别性,属种子故是依他性,无相真故是真实性也”。又以“依他性观”来解空性:“此依他性观举阴示之令舍我执”。^①再如该疏论解问疾中伏断治疗的方法时,就引《摄论》以证经说。^②

该疏解经应用《摄论》唯识的观念来阐明《维摩》,同时也融合了地论南道一系的思想。最明显地在讨论《维摩》“问疾品”中空性义时,明确表示了认同南道法流的意见,有一段文字可圈可点:“问曰:为当唯缘空之心是病,为当所缘空境亦是病?答曰:两释不同。若依南道师解,空心空境悉皆是病。所以然者,境由心变,境不离心。心既是病,境亦是病。若也断时唯断其心,境自不起。若依北道师释,缘空之心是病,空境不病。所以然者,空境真法何得是病。心缘于境,横起执著,故心是病。是故断时唯断其心,不断其境。虽有两家,今依前义”。^③这一看法很接近昙迁一系的意见。可以有理由推断,该经疏的作者为北地摄论师,很可能就是昙迁或其学派的撰述。

四 隋唐宗派与《维摩经》疏

隋代最有影响力的天台、三论两宗虽然没有置《维摩》以圆教的地位,而对于该经都作了玄论与细密的文疏,可见对于《维摩》也是相当的重视。天台智者大师对于《维摩经》的宣讲与注疏表现了其晚年的思想创作,其所作疏解主要有《维摩经玄疏》六卷(又称《维摩经玄义》、《净名经玄义》等)、《维摩经文疏》二十八卷(其中前二十五卷为智者撰,而三卷为灌顶续补)。^④《玄疏》旨在阐明宗趣,离文解义,不堕事数。^⑤在解经的方法上仍然沿袭天台固有的“五重玄义”,即从释名、出体、明宗、辨力用和判教五方面来组织学说。智者大师在《玄疏》与《文疏》中还大量应用天台一家的三观和四教分别义来开展对经义的阐释。^⑥如其解释《维摩经》之题名不思议义,即以“一心三观”作解说:“一心三观之智不碍烦恼,烦恼不障一心三观之智,智不断惑与理谛相应,即是不断烦恼而入涅槃。故此经云:不断痴爱起于明脱,菩萨住是解脱”。^⑦而在《文疏》中处处可以看到以四教阐释经义,如他以天台之藏、通、别、圆四教讲《维摩经》中维摩“深达”实智之义,他说“若三藏菩萨本不入实,岂判浅深。通教菩萨偏真实相,未足以难大士实智。别教登地托至等觉,但破十一品无明,未成深达。况有教无人,岂足敬难。今圆初住乃至等觉破四十一品无明,将穷源底,智邻妙觉,故言深达”。^⑧

尽管唐代天台中兴者湛然还续传《维摩》,并作《维摩经略疏》(共十卷)和《维摩经疏记》(六卷),而其实已没有多少发明,其《略疏》只是把智者大师的《文疏》删繁就简,节略而成。另外,唐代天台道暹撰的《维摩诘经疏记抄》(存二卷,原文六卷)又对智者、湛然的疏、记复作阐明,无所创获。可以肯定,唐代天台的维摩经学已无实质发展,只是守成与维持智者旧义而已。

①③ 《维摩经疏》,《大正藏》第85册,第369页下、370页下;第371页中。

② 《维摩经疏》中说“故《摄论》云:若应此法自性善故成内,若外此法,虽复相应则成蔽。复次内者是根,外者是尘。于此内外执有定性及以作用,是故起彼我与所。观此内外寂静无二,不起体用,故言平等”。参见《大正藏》第85册,第369页下。

④ 关于智者晚年作《维摩经》疏的缘起与过程,参考佐藤哲英著:《天台大師之研究》第四篇第二章,京都:百華苑,昭和54年,第416—447页。山口弘江对佐藤之说又有补充研究,可参考其著《天台維摩經疏の成立に關する一考察》,《驹泽大学佛教学部论集》第三十六号,第265—279页。

⑤ 智者之《玄疏》卷一开宗明义就说“此经理致深远,旨旨渊玄。若但依文帖释,恐止事数而已。一教宗极,终自难量。犹须略村幽微,显不思议旨趣”。《大正藏》第38册,第519页上。

⑥ 智者大师玄义与文疏,都表示以天台教义来重新解读《维摩》,如他以天台实相观来解《维摩》修道论,关于此参考木村周誠,“天台維摩疏における実相把握と修道観”,《印度學佛教學研究》第五十五卷第一号,第12—17页。新田雅章也分析了智者以天台一心三观实相说来阐释维摩经说。可参考其著“智顗における《维摩經疏》選述の思想的意味”,《印度學佛教學研究》第二十二卷第2号,第654—659页。

⑦ 《维摩经玄疏》卷二,《大正藏》第38册,第525页上。

⑧ 湛然:《维摩经略疏》卷六,《大正藏》第38册,第652页上。

再来看三论宗的《维摩经》学，该宗的维摩经学主要就表现在吉藏对该经的注疏上。《续高僧传》卷十一“吉藏传”说他于“《大品》、《智论》、《华严》、《维摩》等各数十遍，并著玄、疏盛流于世”。^①吉藏所著《维摩》的作品有不少，包括《净名玄论》（凡八卷）、《维摩经略疏》（凡五卷，该疏又称《净名经略疏》、《维摩经疏》等）及《维摩经义疏》（凡六卷），其中《义疏》又称“广疏”，乃逐句解读经文。^②另外，日本学者还发现一部署名吉藏的题为《维摩经游意》（一卷）的写本，其与《义疏》的关系也有待深论。^③

吉藏对《维摩》所作的《玄论》与《义疏》中，自己发挥的不多，而是“博采南北，捃拾古今”，^④综合诸说而成，特别重以三论法流与关河旧义的思想结合起来作出阐释。《玄论》序中称“昔僧叡、僧肇悟发天真，道融、道生神机秀拔，并加妙思，具析幽微，而意极清玄，辞穷丽藻”。^⑤这表示他对《维摩》的解读是要沿传关中疏义去加以开展。其《义疏》也常援引关中疏为证。如其解“方便品”一义，就多次表明“依罗什意”和僧肇的经解来阐释净名的卓行盛德和方便善巧。^⑥从吉藏阐释《维摩》的方式看，他最重视的是般若不二中道义，特别把不二思想贯穿在对《维摩》全经的理解中。《玄论》卷一开宗明义就提出说“维摩诘不思议解脱本者，谓不二法门。所以然者，由体不二之道，故有无二之智；由无二之智，故能适化无方。……夫欲叙其末，要先寻其本，是以建篇论乎不二”。^⑦《玄论》可以说就这样以般若为宗，而以不二中道为法门来开展对该经的论述。如《玄论》卷七论《维摩》宗旨，即以般若二智为根本，《义疏》说《维摩经》的宗趣“但师资相承，用权实二智为此经宗”。^⑧从天台、三论的释经来看，都比较鲜明地融合了自宗的立场与思想方式。

值得一提的是，《维摩》在中古时期的流行，连成实学派和明律一系的学人都有所讲疏。关于成实一系与《维摩》的弘传，梁开善寺智藏“挹酌经论，统辩精理”，善辩经论。他不仅精通《成实》，也曾参与《维摩》群讲而荣获盛名。《续高僧传》卷五中记载他“讲《净名》选穷上首……年腊最小，独居末坐。敷述义理，罔或抗衡。道俗翕然，弥崇高誉”。^⑨又如成实师灵询也“擅出《维摩》，兼有疏记”。到了隋朝，成实师也还有讲疏《维摩》的风气，如智脱即作“《净名》疏十卷，常自披翫”。^⑩

《维摩》以破相显义，如其“弟子品”中就对佛陀大弟子，精于律学的优波离进行过破斥。《维摩经》并不从行迹上来论律，而倾向于“以意净意为解”来理解戒的意趣，是重于律学心法的一流。^⑪这种看法对于一般律学来说多少是有些破坏性的。而南北朝中国佛教律学中居然也有讲说《维摩》者，这表明《维摩经》在当时佛教界内部之盛行了。《高僧传》卷十一“明律”篇中有智称传，谓他“专精律部，大明《十诵》，而《广弘明集》有收‘智称法师行状’一文，说他弘律的同时还经常出入于《法华》、《维摩》之间”。^⑫《续高僧传》卷六载律僧慧皎弟子明彻，即应齐太傅萧颖之请，讲《维摩》而深通玄旨：“请于内第开讲《净名》，每日诸经文句，既是应机所说，或有委曲深微”。^⑬

唐代以前《维摩经》的注疏大都以中观、如来藏两系思想传统为主轴，如关河旧疏主要表示了中观空性的立场，而净影寺慧远则代表了地论和如来藏思想的法流。摄论一系虽然也讲疏《维摩》，但有影

① 《大正藏》第50册，第513页下。

② 该疏有敦煌本流传，参考方广钊：《敦煌遗书中的〈维摩诘所说经〉及其注疏》，《敦煌研究》1994年第4期，第145—151页。吉藏疏受僧肇影响很大，隋朝的慧远、智者大师皆极少引用僧肇注释，对僧肇注释的重视最早是从吉藏开始的。

③ 分别参见奥野光贤：《吉藏撰〈维摩经游意〉について：その割注をめぐる》，《驹泽短期大学佛教论集》第二号，1996年10月，第99—115页；大西龍峰、奥野光贤：《吉藏撰〈维摩经游意〉の注釈的研究》，《驹泽短期大学研究纪要》第二十九号，2001年，第257—313页。

④⑤⑦ 《净名玄论》卷一，《大正藏》第38册，第853页上；第853页上；第853页中。

⑥ 《维摩经玄疏》卷二，《大正藏》第38册，第931页中。

⑧ 《维摩经义疏》卷一，《大正藏》第38册，第916页中。

⑨ 《续高僧传》卷五，《大正藏》第50册，第465页下。

⑩ 《续高僧传》卷八、九，《大正藏》第50册，第465页下，484页下，498页下。

⑪ 罗什：《佛说维摩诘经》卷上《弟子品》。

⑫ 《广弘明集》卷二十三，《大正藏》第52册，第268页下。

⑬ 《续高僧传》卷六，《大正藏》第50册，第473页上。

响的作品很少。唐代唯识学到玄奘,以新学为宗,不仅对大乘空、有诸说进行了融合与勘破,而与摄论所代表的早期唯识学传统,也表示了很多的不同。玄奘以《说无垢称经》为经名,重新传译《维摩经》,可见他对旧译、旧说的不满。窥基就明确批判了罗什《维摩经》翻译中的问题,指出“但是什公出自龟兹,不解中国梵语,不但浇讹不正,亦乃义意未融故也”。同时他也批判僧肇等关中解经有以道化佛的倾向:“然肇公意,欲以老子之道同佛之道,而以为名。菩提觉义未伽道义,梵音既违,义亦有滥”。^①

玄奘译的经本主要是在瑜伽行一系的范围内流传,而注疏此译本的作品,留传下来的也只有窥基一人的而已,且其思想方法也“纯就唯识宗之观念而论”。^②窥基的《说无垢称经疏》(凡十二卷,又称《说无垢称经赞》《说无垢称经赞疏》等),运用法相门的教判,判此经为三时中的第二时(即空教),为向第三时(即中道)过渡的教法。虽然基师判此经以空门为宗,而仍然试图发抉经中的唯识大义。他如是说:“唯识法门者,序品中云:直心是菩萨净土,深心大乘心是菩萨净土,乃至广说,随其心净即佛土净。所以心垢故佛土垢,心净故佛土净。声闻品中如佛所说,心垢故众生垢,心净故众生净。此等诸文,并说唯识之法”。又以唯识三性义解“问疾品”之诸病缘起义,他认为“从痴有爱即我病生,依他起性也,一切法皆如也,圆成实性亦如也”。^③这些解释不仅与关河旧说出现了鲜明的分立,与摄论旧传也有所不同了。

五 结 语

从中古以来《维摩经》注疏的思想史来看,该经在中国中古佛教义学中具有相当广泛与深入的影响力,对其讲疏之风也发展到巅峰。佛教义学中不同思想的法流,从罗什、僧肇、僧叡、道生等一批关中学派,到地、摄诸论师,以及三论、天台、法相三宗,均有相当数量与质量的《维摩经》学者。六朝时期,《维摩经》的讲疏流行甚广,参与注疏的学派也最为丰富,可谓维摩经学的高峰时期。隋代《维摩经》的讲学还有长安、邺、金陵、阿育王山与天台山等几个中心在蓬勃开展。^④不过,从隋天台、三论的注疏来看,只要我们仔细地研味他们对《维摩》的判释就不难发现,他们对《维摩》的评价已经不像前代学者那么高,如《维摩》在净影慧远疏那里还是究极一乘的圆满之教,但是到了天台论疏中,则被判为“方等之教”,并非圆满究竟之说。^⑤智者大师就提出,该经旨在“破小显大”,“遣荡会宗”,只有《法华》、《涅槃》方是“开权显实”,“同归佛性常住”。^⑥而到了唐代,《维摩经》的讲说与著疏却更呈现衰退的迹象,从《续僧传》等材料看,唐代《维摩经》义学讲解虽然还陆续有所开展,而于六朝隋代相比,各家义学兼讲或注疏《维摩》的数量方面显然减少很多了。^⑦唐天台湛然的疏、记虽然自成系统,却不过是沿传智者文疏的旧义而已,以述学为主而无创造;道液的《净名经集解关中疏》及《净名经关中释批》主要也是网罗关河旧说,并以天台的观念加以集成,并无新意。只有窥基以玄奘译本为底本而作的注疏,试图别开生面,阐发新义。不过窥基对《维摩》的教释,也指其为过渡阶段的二时空教,离圆满的三时教法还隔了一层。如同其唯识法相学一样,窥基的注疏在中古以后的维摩学史上似乎并没有发生什么重要的影响,而成为一枝独秀。唐以后中古义学中的维摩经学已经衰微,并逐渐让位于作为宗门的禅学一流了,中古禅门的传承中,经常可以看到以“方便通经”的形式而引述《维摩》的,《坛经》就是鲜明的例子。

(责任编辑 唐忠毛)

①③ 《说无垢称经疏》卷一,《大正藏》第38册,第993页中。

② Etienne Lamotte 著:《维摩诘经序论》,郭忠生译,第23页。

④ 有关隋代《维摩经》讲学与注疏情况,可参考佐藤心岳著:《隋代における〈维摩经〉の研究講説》,《印度學佛教學研究》第十八卷第1号,第200—203页。

⑤ 天台玄论即说“此净名经即是大乘方等之教”。参见《维摩经玄论》卷一,《大正藏》第38册,第520页中。

⑥ 《维摩经玄论》卷六,《大正藏》第38册,第561页中。

⑦ 佐藤心岳虽然专文讨论到唐代《维摩经》讲说的一些中心与人物,如法常、灵润、慧觉、智微、玄鉴、慧眺等,但基本都没有大的影响与著述,参见其著:《唐代における〈维摩经〉研究講説》,《印度學佛教學研究》第十九卷第2号,第797—801页。