

如是我聞：《維摩詰所說經》文本的敘事分析

台北海洋技術學院 講師

廖桂蘭

摘要

如是「我」聞是佛經文本的身分印記，理應呈現第一人稱的敘事手法，文本中的敘事策略卻往往是第三人稱的敘事視角，為甚麼？本文以鳩摩羅什所譯的《維摩詰所說經》為主要研究文本，分析其敘事聲音與敘事視角、敘述者的敘述方法等。初步研究發現敘事者常代替人物發聲，以我的視角對話，呈現熱耐特(G. Genette)敘事學所說的「視角位移」(perspective change)與跨層敘述的「敘事違規」(narrative transgression)現象，所謂的「敘事轉喻」(metalepsis)。敘述者聲音與人物的聲音重疊，發生「複調式」現象。特別在《佛所行讚》文本中，對話與人物內心的獨白，界線不明，沒有分辨的符號標記，完全需靠讀者的閱讀想像與建構，才能貫串情節，這樣的敘事方式確實有趣，打破對話與獨白的分界，在五世紀時就開啟了敘事文學中第三人稱與第一人稱混融式的韻文傳記文學。

佛經文本擅長以人物的戲劇性對話、用問答型式闡述人生無常與解脫繫縛之道。敘述者常以非戲劇性評論介入干涉文本敘事的效果，特別是宗教文本，希望達致宣傳與信仰的效果，敘述者的介入文本創作，實屬自然。法國的佛教學者拉蒙特(E. Lamotte)認為《維摩詰經》「係以佛教梵文特有之文法暨體裁編成，該經含有非常豐富之成語、慣用語、固有名詞、比喻及複踏重述」，而且富含大小乘的經典傳統與材料。編集者必定相當熟稔經典的內容，隨著記憶編撰而成。口傳的經典系統自然離不開敘述者的「前理解」(pre-understanding)與文化傳統，就如高達美(Gadamer)所說的彼此間的「視域交融」(Horizontverschmelzung) 或克莉斯蒂娃(Julia Kristeva)「互文性」(intertextuality)的影響，文本創作間的模仿、影響、重複與相似，在所難免。可以說，佛經文本處處呈現「跨文本性」(transtextuality)的宗教傳統，任何一本的佛經文本都是整個佛教宗教傳統的微型載體與互文性的展現。

關鍵詞：《維摩詰經》、《佛所行讚》、複調式、互文性、敘事轉喻、跨文本性

As Such I Have Heard:

A Narrative Analysis of *Vimalakīrtinirdeśa*

Lecturer of Taipei College of Maritime Technology

Guey-lan Liao

"As such I have heard" functions as the hallmark phrase of the Buddhist Scriptures. Accordingly, a Buddhist text should be narrated by a first-person narrator, but in most cases it adopts the perspective of a third person. Why? To answer this question, this paper explores the narrative voice, narrative perspective and the narrating skills of *Vimalakīrtinirdeśa*. My primary study shows that the narrator speaks often as the character and acts in place of the character. The text and the dialogues in the text go on in the first-person point of view without any signs of transition. Beside the "perspective change", this transition of narrative levels without any signs manifests "narrative transgression" and "narrative metalepsis" in Genette's terms. The narrator's voice overlaps the character's voice. This results in double tunes. Particularly in *Buddha Carita*, the line between dialogue and monologue is vague. There is no distinguishing sign. The reader has to construct the plot by exercising his imagination. Such narrating method that breaks the boundary between the dialogue and monologue is interesting. In the fifth century China, a versified biography using mixed narrating styles of the first- and the third-person narrative was already available.

The Buddhist Scripture elucidates life impermanence and liberation by adopting dramatic dialogues and elocution. The narrator interferes, especially in the religious text, to promote the faith with non-dramatic comments. It is natural for the narrator to interfere in creating the text. The French Buddhist scholar E. Lamotte stated that *Vimalakīrtinirdeśa* was "[w]ritten in the grammar and style particular to Buddhist Sanskrit, the Vkn abounds in turns of phrases, formulae, stock phrases, comparisons and repetitions." Besides, it also encompasses the traditional sources of the two

Vehicles. The compiler must be very familiar with the Scriptures and compiled them from his memory. Oral canonical literature is not free from the influences of the narrator's pre-understanding and the cultural traditions, as stated by Gadamer's "Horizontverschmelzung" or Kristeva's "intertextuality." It is unavoidable that the text refers to the prior texts or imitates the others. The Buddhist texts manifest the religious traditions of "transtextuality." Any Buddhist texts symbolize part of the Buddhist traditions and show the referring intertextuality.

Key Words: *Vimalakīrtinirdeśa*, *Buddha Carita*, polyglossia, intertextualiy, metalepsis, transtextuality

如是我聞：《維摩詰所說經》文本的敘事分析

台北海洋技術學院 講師
輔仁大學跨文化研究所比較文學博士生
廖桂蘭

前言

佛經文本是一種翻譯的產物，訴諸口授與筆譯的結合。經由潤飾、調整與各式的轉接程序所完成的作品，其間的斷裂與想像在所難免。加以早期的文化隔閡、思想的陌生與術語的缺乏，更造成譯經上的困難。佛經文本的流傳原是依靠背誦、口耳相傳的方式，以日常的口語傳誦。由於口傳四方，未訴諸文字，所以流動變化較大，容易形成諸多的版本與音似的差異，造成意義的開放與流動。雖經代代的傳誦與建構，或是添加，或是想像性的虛構，卻是蘊藏著人生的真理。誠如熱奈特(G. Genette)在其〈行文與虛構〉一文中所言，就是虛構亦含有其真理價值一樣。¹²⁷ 而且有佛學素養的讀者很容易就可發現，佛經文本處處呈現「跨文本性」(transtextuality)¹²⁸的宗教傳統。例如《維摩詰所說經》中的義理與故事，在其它的般若經典或大小乘經典中都有類似或相似的說法。¹²⁹ 換言之，幾乎任何一本的佛經文本都是整個佛教宗教傳統的部份載體。

在佛教經典中，《維摩詰所說經》頗具有風采多姿的文學樣貌，是一部承載豐富佛教義理的經典文本。這種以文學的形式，蘊含深妙宗教義理的文本，適足以作為「比較文學」的跨學科研究材料。在文學性與宗教性的雙重視角檢驗下，不但富含瑰綺的文學想像與創造力，在文體上展現多樣的修辭「辭格」(figures of speech)，而且也包含了修行成道的諸多法門，堪稱得上是大乘經典的「帝網之珠」。法國的佛教學者拉蒙特(E. Lamotte)也認為《維摩詰經》「係以佛教梵文特有之文法暨體裁編成，該經含有非常豐富之成語、慣用語、固有名詞、比喻及複

¹²⁷ 熱奈特(G. Genette)。《熱奈特論文集》。史忠義譯。天津：百花文藝，2000。123-24。

¹²⁸ 「跨文本性」是熱奈特所創造的術語，其定義為「所有使一文本與其它文本產生明顯或潛在關係的因素」。其包括五種的跨文本類型：一、互文性(intertextuality)：此術語是 Kristeva 首先提出以表達一文本在另一文本中的出現，如引言、借鑑或影射。二、副文本性(或準文本性 paratextuality)。三、元文本性(metatextuality)，如後設批評。四、承文本性(hypertextuality)。五、廣義文本性(architextuality)。參見熱奈特(G. Genette)。《熱奈特論文集》。68-76。與 Genette, Gérard. Foreword. *Paratexts: Thresholds of Interpretation*. By Genette. Trans. Jane E. Lewin. New York: Cambridge UP, 1997. xviii-xix.

¹²⁹ 法國的佛教學者拉蒙特(E. Lamotte)在其著作《維摩詰經序論》中探討維摩詰經的資料來源甚詳。可參見拉蒙特(E. Lamotte)。《維摩詰經序論》。郭忠生譯。南投：諦觀，1990。101-144。

踏重述」¹³⁰，而且富含大小乘的經典傳統與材料。此外，拉蒙特也認為，本經的編集者必定相當熟稔經典的內容，隨著記憶編撰而成。¹³¹誠然，口傳的經典系統自然離不開敘述者的「前理解」(pre-understanding)與文化傳統，就如高達美(Gadamer)所說的彼此間的「視域交融」(Horizontverschmelzung)¹³²或克莉斯蒂娃(Julia Kristeva)所提的「互文性」(intertextuality)的影響，文本創作間的模仿、影響、重複與相似，在所難免。

大乘經典的出現約於西元前一世紀至西元一世紀間，距釋迦佛在世的時期約莫四、五百年之久。雖然有一派學者認為大乘佛典非佛所親說，但是在信仰者的心目中，佛典就是神聖文本，似乎未去思考佛經的可靠性、敘述者的可信度如何？作為一位學術研究者則無法像虔誠的信徒一樣，只要經上所說的都認為是真實不虛。從文學研究的立場，敘述者的可信度如何呢？文本的表層結構依附在何種的深層結構上呢？佛經中的人物是否異於一般的文學作品呢？人物形象如何呈現？佛經文本又怎麼鋪陳其故事時間與敘述時間呢？文本的敘事語式(Narrative Mood)和敘述語態(Narrative Voice)如何交織再現講經法會的情境呢？其敘事結構與背誦口傳的關連性如何？口傳的流佈是否有特殊的敘事結構呢？

《維摩詰所說經》乃從梵文逐譯的翻譯文本，經由翻譯後，漢譯本是否模擬梵文原本文本的結構呢？若時間允許，則可進一步探討梵漢文本敘事結構的變化。本論述擬以鳩摩羅什法師所譯的《維摩詰所說經》為主要的研究文本，對上述議題做一番的省思探討。

目前在學界尚少見以敘事學理論研究佛經文本的論述。丁敏曾依據米克·巴爾(Mieke Bal)的《敘事學：敘事理論導論》闡述佛教「神足通」的空間敘事。¹³³有關《維摩詰經》的文學論述¹³⁴也未有敘事學的分析。本文擬以「結構敘事學」與「後結構敘事學」作為理論依據，探究《維摩詰經》的敘事結構與文本意義，期望能襄助開拓佛經文本的敘事分析園地。

本論述主要採用羅蘭·巴特(Roland Barthes)與熱奈特(Gérard Genette)的

¹³⁰ 拉蒙特(E. Lamotte)。《維摩詰經序論》。100。

¹³¹ 拉蒙特以為《維摩詰經》與原始佛典《阿含經》、律藏及諸多早期的大乘經典如《般若經》、《大寶積經》、《華嚴經》暨《大集經》有密切之關聯。參照拉蒙特(E. Lamotte)。《維摩詰經序論》。100-44。

¹³² 洪漢鼎編譯。《詮釋學經典文選》(上)。新店：桂冠，2005。182。

¹³³ 參閱丁敏。〈漢譯大小乘佛典中「神足飛行」的空間敘事〉。《佛學研究中心學報》12(2006年12月)：1-42。其以巴爾的「主題化」空間討論佛經中神足通的空間敘事。

¹³⁴ 僅列出相對重要者。[Heyrman, Laura Gardner](#). *The meeting of Vimalakirti and Manjusri: Chinese Innovation in Buddhist Iconography*. by Ph.D., University of Minnesota, 1994.; Lo, Yuet Keung (勞悅強). "Persuasion and Entertainment at Once: Kumarajiva's Buddhist Storytelling in His Commentary on the Vimalakirti-sutra." 《中國文哲研究集刊》21(91年9月)：89-115.; 王志樞。《維摩詰經研究》碩論。台北：政治大學，1990.; [李皇誼](#)。《維摩詰經的文學特質與中國文學》碩論。台中：東海大學，1993.; 侯傳文。《佛經的文學性解讀》。成都：中華，2004.; 孫昌武。《中國文學中的維摩與觀音》。天津：天津教育，2005.; 劉芳薇。《維摩詰所說經語言風格研究》。碩論。高雄：中正大學，1995。

敘事理論，以窺《維摩詰所說經》的敘事堂奧。巴特的〈敘事作品結構分析導論〉("Structural Analysis of Narrative")可以說是奠定傳統敘事學的開山之作。巴特以結構語言學的理论來解釋敘事作品。任何敘事作品都是大句子，都可用三個描述層分析：一、「功能層」。二、「行動層」。三、「敘述層」。¹³⁵熱奈特的敘事學理論以「順序」(Order)、「時距」(Duration)、「頻率」(Frequency)、「語式」(Mood)和「語態」(Voice)等五個面向探討敘事文本的結構。

敘事結構

按熱奈特的講法，「敘事」(the Narrative)包含三種涵義：一是文本或話語，二為真實或虛構的故事(事件)，三指敘述行為本身。¹³⁶故探討敘事分析可由這三個面向著手，首先檢視文本的故事情節結構，其次研究敘事的深層結構，再者觀察敘述者、敘述接受者與敘述層等交織於敘述行為中所蘊含的種種問題。

《維摩詰經》現存的三種譯本¹³⁷，支謙譯二萬四千餘字，鳩摩羅什譯二萬七千多字，玄奘本四萬餘字，可見詳略不同。除了其所根據的梵文原典有可能不同外，若是類同的原文，亦可看出口傳文學的特色：越晚出現的口誦文本，篇幅長度越是增多。一代代的口傳，增添口誦人的所思所感，乃是自然的事。

一、框架結構：三分結構 / 套式結構

《維摩詰所說經》是一種「半小說體，半戲劇體」¹³⁸的文本。按佛經體例結構，素由「序分」、「正宗分」與「流通分」三分所組成。「序分」述說本經的背景緣由。「正宗分」為一經的主體內容。「流通分」為結語，或講述聽經利益，勸勉受持，或囑付流通，敘說未來持經利益。本經的序分，按隋吉藏的《維摩經義疏》所述，從〈佛國品〉的「如是我聞」至寶積說偈的「稽首如空無所依」是

¹³⁵ 巴特認為任何敘事作品都可用三個描述層分析：一、功能層：研究基本的敘事單位及其相互關係。任何組成單位都具有意義，就是沒有功能的單位都是表現「沒有意義」的意義。功能單位有兩類：功能的功能(分布類)與線索的功能(結合類)。二、行動層：描述人物行動的類型與關係。三、敘述層：研究敘述者、作者與讀者的關係。在敘事作品中說話的人不是寫作的人，寫作的人也不是存在的人。參見羅蘭·巴特(Roland Barthes)。《符號學美學》。董學文、王葵譯。台北：商鼎文化，1987。112-16。

¹³⁶ 熱奈特(G. Genette)。《敘事話語·新敘事話語》(Narrative Discourse, New Narrative Discourse)。王文融譯。北京：中國社會科學，1990。6-7。

¹³⁷ 本研究探討的《維摩詰經》共有七種譯本，現存三種於《大正藏》中，餘則亡佚。《維摩詰經》的初譯在後漢靈帝中平五年(西元 188 年)由嚴佛調所出，俗稱《古維摩詰經》，現已佚失。吳黃武年間(西元 222 至 229 年)支謙重譯，名《佛說維摩詰經》、或《維摩詰所說不思議法門之稱》與《佛法普入道門三昧經》，此本為現存最早的譯本。此外，竺叔蘭(西元 291 年)、竺法護(西元 303 年)、祇多蜜等的三種譯本現皆已佚缺。後秦弘始八年(西元 406 年)，鳩摩羅什奉敕在長安大寺聚集義學沙門千二百人譯出《新維摩詰經》，即《維摩詰所說經》，又稱《不可思議解脫經》，此為第六譯。唐玄奘於永徽元年(西元 650 年)於長安大慈恩寺譯出《說無垢稱經》，此為第七譯。參照孫昌武。《中國文學中的維摩與觀音》。天津：天津教育，2005。31-32。

¹³⁸ 胡適。《白話文學史》。台北：東方，1996。142。

「序分」，〈佛國品〉的後半段，寶積說偈後的長行文「爾時長者子寶積說此偈已」至〈見阿闍佛品第十二〉為「正宗分」，〈法供養品第十三〉與〈囑累品第十四〉屬於「流通分」。¹³⁹「序分」的前一段¹⁴⁰與「流通分」的後段¹⁴¹形成佛經文本的外圍基本框架，可以說是一種的「框架敘事」模式。由部分「序分」與「流通分」所形成的「框架敘事」屬於「故事外層」(extradiegetic level)，「發起序」開始到「正宗分」等可說屬於「故事層」(diegetic level)或「故事內層」(intradiegetic level)¹⁴²。觀察眾多的大乘經典文本，諸如《法華經》、《金剛經》、《彌陀經》、《華嚴經》、《密嚴經》、《大般若經》等都是「三分結構」的方式呈現，這種「框架敘事」模式無疑是大乘經典文本的「套式結構」。可以看出，佛教是相當講究傳統的宗教，所以像《維摩詰所說經》的內容蘊藏革新、創新的思維，實屬不易，這亦是本部文本的價值所在。

就佛教的傳統而言，佛經的「序分」蘊含六種成就：信、聞、時、主、處、眾成就。意即需要具足六種的條件因緣，法會才能圓滿成立。例如「如是我聞，一時佛在毘耶離菴羅樹園，與大比丘眾八千人俱，菩薩三萬二千，眾所知識。」¹⁴³「如是我聞」指涉信順與聽聞的條件，如諸佛所說而聽聞。聖龍樹云：「佛法大海信為能入，智為能度。」¹⁴⁴清淨的信心如牛皮柔軟，才可製衣。剛強不信，難以沐化。一「時」指某個時間，佛是說法「主」，毘耶離大城菴羅樹園為說法的地「處」，大比丘眾八千人與菩薩三萬二千等是聽法的大「眾」。一場法會需要這些因緣的和合方能成辦。特別的是，大乘經典的序分繁複，相較於原始佛典的

139 釋會性。《大藏會閱》。台北：天華，1978。602。此經三分的判釋有多種版本。據《大藏會閱》所述，本經有十五種的註疏，可見《維摩詰經》在佛教界的受重視。

140 「序分」一般含有「證信序」與「發起序」。「證信序」是證明法會的時處會眾等的背景資訊。「發起序」講述法會的請法發起因緣。以下此段即是「序分」中的「證信序」，也是本經文本的外圍框架：「如是我聞，一時佛在毘耶離菴羅樹園，與大比丘眾八千人俱。菩薩三萬二千，眾所知識。大智本行皆悉成就，諸佛威神之所建立。為護法城受持正法，能師子吼名聞十方。眾人不請友而安之，紹隆三寶能使不絕。……如是等三萬二千人。復有萬梵天王尸棄等，從餘四天下來詣佛所而聽法。復有萬二千天帝，亦從餘四天下來在會坐。……諸比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷俱來會坐。彼時，佛與無量百千之眾恭敬圍繞而為說法。譬如須彌山王顯于大海，安處眾寶師子之座，蔽於一切諸來大眾。」(537a-537b)從「爾時，毘耶離城有長者子，名曰寶積，與五百長者子俱，持七寶蓋來詣佛所。」(537b)開始即是「發起序」。〈佛國品〉中的法會由長者寶積發起的。一般的大乘經典文本幾乎都含有「證信序」與「發起序」。

141 「佛說是經已，長者維摩詰、文殊師利、舍利弗、阿難等，及諸天人、阿修羅、一切大眾，聞佛所說，皆大歡喜」(557b)。另外現存的兩種譯本，其結尾的框架敘事呈現如下：《佛說維摩詰經》(支謙譯)：「佛說是已，莫不勸受。尊者維摩詰、文殊師利為上首，眾菩薩大弟子一切魔眾，聞佛所說，皆大歡喜」(536c)。《說無垢稱經》：「時薄伽梵說是經已，無垢稱菩薩、妙吉祥菩薩、具壽阿難陀及餘菩薩大聲聞眾，并諸天、人、阿素洛等，聞佛所說，皆大歡喜，信受奉行」(588a)。幾乎所有的大乘經典文本都是以類似的內容作結尾，可見其「互文性」之普遍與沿襲其傳統的口述習慣。

142 Genette, Gérard. *Narrative Discourse*. Trans. Jane E. Lewin. New York: Cornell UP, 1980. 228.

143 《維摩詰所說經》。姚秦三藏鳩摩羅什譯。收入《大正藏》冊 14。537a。自此之後，凡是出於本經的引文則僅列出頁碼。

144 龍樹。《大智度論》。姚秦三藏鳩摩羅什譯。收入《大正藏》冊 25。63a。

簡略¹⁴⁵，可稱得上場面浩大，不但聚會的人數眾多，而且是來自「十方」的世界。

1、「如是我聞」：佛經的身分印記

純粹以文學研究而言，佛經文本的敘述者隱蔽不顯，雖然佛經都以「如是我聞」作開頭，傳說中的「我」指涉阿難，但是在佛教的內部普遍承認只有原始四部阿含經才是阿難於佛陀座下所親聞。由於印度不重視書寫的歷史與缺乏史實資料的佐證，大乘經典文本確實於佛陀年代尚未出現。但不可否認，大乘經典的義理與佛陀的種種教說不相違背，其義蘊的闡釋甚至比早期四阿含更為豐富玄奧。鑑於佛陀在往生前所訓示：於經前安置「如是我聞」的教誨，後世作集結或創作的人也如是傳承安置，導致非佛教傳承的系統或學說也魚目混珠地雜揉其中。¹⁴⁶「如是我聞」四個字好像是佛經的身分印記，是佛經文本的象徵符碼，也是佛經文本的敘事特徵。

佛經文本以「如是我聞」開始，除了徵引「重言」¹⁴⁷令人生起信心外，佛家「去我執」的意義無疑也蘊藏在其中。就像羅蘭·巴特（Roland Barthes）所宣稱的「作者已死」¹⁴⁸一樣。只有「敘述者」，沒有「作者」。這種的去我執化、去主體化的佛教義理，在佛經製作的各道程序中歷然可見。首先，大小乘經典在經首都冠以「如是我聞」四字¹⁴⁹，強調經典內容都是「我」阿難親自聽聞自佛陀的開示。千百年來，佛經都以如此的面貌出現，無論是否為佛陀所說的教法，只要冠上這四個字就蓋印簽收，成為慣例套式。「如是我聞」是佛教文本中特有的修辭術語。只要冠以「如是我聞」的文本即成為佛教經典，權威份量無形中加重。事實上，眾所週知，只有四阿含等小乘原始教典才是佛陀滅度後，由阿難與諸阿羅漢所結集的。《維摩詰經》的敘述者也採用「如是我聞」的印記，增添了「敘述者是誰」的迷思與神祕。而且，藉由「如是我聞」詞語的「引用」，遙應「互文」、連接到早期的原始佛教傳統。

特別的是，本經以「我」為開端的「敘述者」，敘述語氣卻並非第一人稱的

¹⁴⁵ 例如《雜阿含經》中云：「如是我聞，一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘，當觀色無常，如是觀者，則為正觀。」。序分就像「如是我聞，一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。」這麼精簡。參見《雜阿含經》。收入《大正藏》冊 2。1a。

¹⁴⁶ 例如景教的經典也收入大藏經當中。

¹⁴⁷ 莊子的修辭觀有三言之說：卮言、重言與寓言。重言是重要之言語，大底偉人所說過的話或莊重的話有其重要性，可做為標準。參照宗廷虎、袁暉。《漢語修辭學史》。合肥：安徽教育，1990。21。

¹⁴⁸ Barthes, Roland. "The Death of the Author." *Image-Music-Text*. New York: Hill and Wang, 1977. 142.

¹⁴⁹ 根據釋良賁。《仁王護國般若波羅蜜多經疏》所記載：「佛涅槃時娑羅樹間，北首而臥。爾時阿難心沒憂海。阿菟樓豆語阿難言：『汝是守護佛法藏者，又佛世尊手付汝法，汝今愁悶失所受事。』大衍經云請問四事：一、佛滅度後，諸比丘等，以誰為師？二、依何處住？三、惡性比丘，如何調伏？四、一切經首，當置何言？佛告阿難：我滅度後，以波羅提木叉為汝大師。依四念處住。惡性比丘，梵壇治之梵法，默然不應打罵，但默擯故。一切經首，當置如是我聞等言。」參照釋良賁。《仁王護國般若波羅蜜多經疏》。收於《大正藏》冊 33。435c。此外，《大智度論》與《大悲經》頁 971b-971c 都提到「如是我聞」的經證。

手法，往往是第三人稱的「變調」呈現。而且若以第一人稱開始，則不應有「非聚焦式」(non-focalized)的敘述表現，因為我的視線範圍外，所發生的事件是無法去描述的。但是綜觀整部《維摩詰經》文本，敘述者以「全知型」(omnipotent)與「非聚焦式」的視角描述，不但知道故事的來龍去脈，也通曉所有人物的心裏所想，甚至明悉他們在聽經聞法後的證悟境界，就連釋迦佛的心念亦瞭如指掌。假設以阿難作為敘述者的話，阿難是故事中的人物，以旁觀者身分講述維摩詰的故事，則本經的敘述者地位當屬於「故事內-異故事敘述者」(intradiegetic-heterodiegetic narrator)¹⁵⁰。但是這當中充滿著矛盾，如果以阿難在場的視角來看，不應用如是我「聞」，當用如是我「見」，而且敘述語氣應用第一人稱才合理。就連在阿難出現的場合中，例如〈弟子品第三〉、〈菩薩行品第十一〉與〈囑累品第十四〉中，敘述者也以第三人稱的口吻描述對話的場景。由此可以證之，敘述者實非阿難，所以本經的「陳述行為主體」當是「外故事-異故事敘述者」(extradiegetic-heterodiegetic narrator)。敘述者也絕非一時、一地的某個敘述者，而是一種的集體創作，集體性的口傳敘述者。而且，由這樣前後矛盾的敘述語氣完全可以推論出，「如是我聞」只是一種依循傳統的操作，「證信」的功能作用遠大於敘事話語的邏輯脈絡。所以說，「如是我聞」的安立，完全是宗教的修辭策略。

此外，同樣的文本經由翻譯詮釋後，必然改頭換面，起碼語法結構轉變，而且結構中的沉默與氣勢，不見得能在另一種語境中存活。「如是我聞」的句式為倒裝句，模擬梵文的翻譯句式。梵文的動詞都是置於句尾，故「聞」放在後面。但是漢譯文的句法結構經由翻譯操作後，與梵文的句法(syntax)完全不一樣。以「如是我聞」為例，梵文為“*evam mayā śrutam*” (एवमयाश्रुतम्)，漢譯的「我」是主詞，「聞」是主動語態的動詞，「如是」可當副詞或作「聞」的受詞。但是，梵文 *evam* (如是) 為不變化的副詞，*mayā* 為第三格的工具格，如同英文的 *by me*，非為第一格的主格。*śrutam* 是「過去被動分詞」(past passive participle)，中性屬性，類似英文的 *heard* (pp.)。所以，語境的轉換，不但語法結構改變，字詞的詞性作用亦容易被刪除或忽略。經過翻譯後，已經認不出本來面目，「來源語」(source language) 已被轉換解構殆盡。意義的讀取，只能從重新組合而熟知的「目的語」(target language) 去攝取，讀者是否能夠嚐到原汁原味，著實令人懷疑。

2、有機性的敘事結構

就口傳文學而言，本經的敘事結構已相當完整成熟，每一品都有其功能意

¹⁵⁰ Genette, Gérard. *Narrative Discourse*. Trans. Jane E. Lewin. New York: Cornell UP, 1980. 248. and 熱奈特(G. Genette)。《敘事話語·新敘事話語》(*Narrative Discourse, New Narrative Discourse*)。175。

義。如同巴特所說：一切的敘事單位都有其功能，一切都具有意義，就是不具任何功能或意義的單位，也可說明荒謬或無用的意義本身。¹⁵¹〈佛國品第一〉提供文本的背景脈絡，〈方便品第二〉則介紹主人公維摩詰居士，其伏筆「得無生忍，辯才無礙。遊戲神通，逮諸總持。」(539a)「得無生忍」說明其修證境界已達佛家「八地」的不退轉地的高階大菩薩。「辯才無礙」也暗示未來與智慧第一的文殊之論辯將會何等精采。「遊戲神通」表示其能化現一切，具足神通變化。這些能力的描寫影射未來維摩詰將有種種的神變行為。〈弟子品第三〉顯示十大弟子為首等五百位釋迦的聲聞弟子都不敢去問疾探病，劇情節節升高緊張。〈菩薩品第四〉中就連當來下生成佛的彌勒菩薩也膽怯去問疾，凸顯烘托出維摩詰的高超能力。〈文殊師利問疾品第五〉中智慧第一的文殊菩薩應允問疾，有了前面幾品的鋪排，勢必好戲上場，當然引人入勝。〈不思議品第六〉中舍利弗心念「當於何坐」(546a)。維摩詰變現種種神通，以呼應第五品中的「以神力空其室內，除去所有及諸侍者，唯置一床，以疾而臥」(544b)的情境。〈觀眾生品第七〉展現佛教「如幻似化」的道理，也顯示出成就佛道就要成就一切眾生的理趣，遙應第一品中的要旨：「眾生之類是菩薩佛土」(538a)。〈佛道品第八〉的主題是如何通達佛道，進一步展現維摩詰高階菩薩的作為：「行於非道，是為通達佛道。」(549a)在欲而行禪，能夠出污泥而不染。於此維摩詰也反問文殊「何等為如來種？」文殊師利答言：「無明有愛為種，貪恚癡為種」(549a-549b)。這亦顯現文殊的高妙境界，彼此勢均力敵。〈入不二法門品第九〉個個菩薩眾聲喧嘩，同宣「入不二法門」之理，而維摩詰的「默然」，則最能契入「空性不二」的實相理趣。〈香積佛品第十〉繼續呈顯維摩詰的神通力 and 描述以香塵入道的情節，映襯下一品所說的六塵皆可作佛事之理。〈菩薩行品第十一〉應接第一品的場景，問疾群眾返回釋迦佛的法會。除維摩詰大現神通外，釋迦佛也闡釋六塵皆可作佛事、皆可入道之理。也對來自他方佛國的菩薩開示佛法，顯示佛家十方世界皆可遊學參禪的開放胸襟。〈見阿閼佛品第十二〉由釋迦佛認可維摩詰的辯才與神通，維摩詰右掌斷取妙喜淨土，令大眾欣仰，這與第一品中佛現淨土的神變暗相輝映。〈法供養品第十三〉與〈囑累品第十四〉勉人如說修行。若人持受經法，則受天神庇護與諸佛護念，並勸人流通此經。這樣有脈絡相承的結構，可以稱得上構思縝密、首尾呼應的「有機性結構」。

二、情節結構

任何敘事文本或多或少講述某個故事，故事題材加上人物行動的參與而構成「情節」(plot)。一部敘事作品最小的敘述單位稱為「功能」¹⁵²，人物的行動

¹⁵¹ 參見羅蘭·巴特(Roland Barthes)。《符號學美學》。董學文、王葵譯。台北：商鼎文化，1987。116。

¹⁵² 「功能」是俄國民俗學家普羅普(V. Propp)從人類學所引進的詞彙。敘事文由種種的功能組成。巴

或事件都是一種功能，功能的意義須視所在的語境而決定。根據布雷蒙(Claude Bremond)的論點，「序列」(sequence)是由功能群所組成的敘事段落，¹⁵³每一個基本序列都是由三個功能所組成：起因(行動或事件)、過程(實踐過程)與結果。¹⁵⁴基本序列形成簡單的情節。所以情節是由一連串的事件(events)所構成。情節的組織可由「承續原則」與「理念原則」所建構。「承續原則」指因果邏輯、時間關係或空間連接的組接原則。「理念原則」為情節的連接有否定連接(對立原則)、實現連接與中心句的連接法。¹⁵⁵

《維摩詰所說經》的情節主幹是維摩詰示疾，釋迦佛派遣文殊問疾所展開的論辯法會。文本中的情節皆依著「說法度眾令解脫」的「中心句」而鋪陳形構。情節的「表層結構」(surface structure)是藉由問疾事件而有一系列的事件鋪排。按布雷蒙的講法，敘事文本中的事件可分成兩類：「改善」(amelioration)與「墮落」(degradation)。隨著「缺陷」(deficiency)的發生而出現「情境」(situation)的開展。¹⁵⁶不是往改善的過程，出現圓滿歡喜的結局，就是向下的墜落過程，導向悲劇或遺憾的情勢。就序列而言，一個小序列(micro sequence)可由數個行動(actions)或事件(events)構成，數個序列形成大序列(macro sequence)。情節即是序列的種種排列組合。由維摩詰的「示疾」，出現「缺陷」，就有「問疾」的「任務」¹⁵⁷出現。釋迦佛委命弟子與菩薩去問疾，結果五百位聲聞弟子與眾菩薩都不敢應允承當。唯獨菩薩眾中「智慧第一」的「文殊」答應問疾任務，由此而開展論辯法會的「情境」。以下略述故事情節的梗概：

文本中〈佛國品第一〉¹⁵⁸描述釋迦佛在毘耶離城外的菴羅樹園對大眾說法。寶積等五百長者子各持寶蓋供佛，佛以神力令諸寶蓋合為一蓋，並於中現佛國淨土的莊嚴。寶積讚頌，並請問淨土的因行，佛則開示以「隨其心淨，則佛土淨」(538c)的道理。〈方便品第二〉敘述維摩詰長者方便示疾，為眾說法。〈弟子品第三〉講述佛遣十大弟子問疾，彼各自述往昔因緣而明不堪往詣之理。〈菩薩品第四〉中佛復遣菩薩眾問疾，諸菩薩也自述往昔因緣，辭卻問疾之任。〈文殊師利

特將功能分為分布類(distributional functions)與結合類(integrational functions)。分布類的功能又可分為「核心功能」(cardinal function or nuclei)與「催化功能」(catalyzers)。結合類含有「標誌」(線索)(indices)和信息(informants)。結合類需跨層結合到人物「行動層」與「敘述層」才能顯現意義。參見羅蘭·巴特(Roland Barthes)。《符號學美學》。115-19。與 Onega, Susana, and Jose Angel, eds. *Narratology: An Introduction*. New York: Longman, 1996. 50-52.

¹⁵³ Bremond, Claude. "The Logic of Narrative Possibilities." *Narratology: An Introduction*. 61.

¹⁵⁴ Cf. Bremond, Claude. "The Logic of Narrative Possibilities." *Narratology: An Introduction*. 62-63.

¹⁵⁵ 胡亞敏。《敘事學》。武漢：華中師範大學，1994。124-29。

¹⁵⁶ Cf. Bremond, Claude. "The Logic of Narrative Possibilities." *Narratology: An Introduction*. 64.

¹⁵⁷ 根據布雷蒙的講法，基本的敘事類型與人類的普遍行為模式是一致的。比如任務、契約、錯誤、陷阱等類別。參見 Cf. Bremond, Claude. "The Logic of Narrative Possibilities." *Narratology: An Introduction*. 75.

¹⁵⁸ 〈佛國品第一〉乃梵文語法，數詞、形容詞置於所修飾名詞的後面，轉譯為漢語時仍保留原文的修飾語法。此外，「如是我聞」則可看出梵語的句法形式，動詞置於句末。

問疾品第五)中,智慧第一的文殊菩薩應允率眾問疾。問病之由,維摩詰答以「眾生病,則菩薩病。眾生病癒,菩薩亦癒」(544b)之理。

在〈不思議品第六〉中,維摩詰展現神變,向須彌燈王佛借三萬二千獅子座,置於方丈室中,令大眾同坐,示現不可思議解脫的神變境界。〈觀眾生品第七〉中,文殊問如何觀「眾生」。維摩詰答以眾生如幻、如水中月、如空中雲、如水聚沫、如電久住等(547b)。並有「天女散華」一事,以喻大小乘境界殊妙之差異。〈佛道品第八〉,文殊問云何為通達佛道。維摩詰答以「若菩薩行於非道,是為通達佛道」(549a)。文殊亦闡明一切煩惱為如來種來相呼應。維摩詰並開示法門眷屬之理。〈入不二法門品第九〉中,維摩詰令三十二菩薩各各自說「入不二法門」,文殊答以「一切法無言無說,無示無識,離諸問答,是為入不二法門」(551c),並反問維摩詰,維摩詰「默然無言」(551c),文殊讚言「是真入不二法門」(551c)。

〈香積佛品第十〉中舍利弗心念飲食,維摩詰以神力遣所變化的菩薩至香積佛淨土取香飯以饗大眾。〈菩薩行品第十一〉中,維摩詰現神變,以右掌持諸大眾與獅子座共詣佛所,以明大乘菩薩的威神力用,非小乘聲聞緣覺等所能堪比。此品中,佛開示教導香積佛土的九百萬菩薩,教其「不盡有為,不住無為」之法。〈見阿闍佛品第十二〉中,世尊問維摩詰云何觀如來。維摩詰答以「我觀如來,前際不來,後際不去,今則不住」(555a),並示現神通以右手斷取「無動如來」的「妙喜世界」,彼佛天人大眾,未得神通者,「不覺不知己之所往」(555c)。

〈法供養品第十三〉中,天帝「釋提桓因」讚嘆持經利益,並發願護持以此經典如說修行的人。佛舉過去「藥王佛」時,月蓋王子請問彼佛:供養中以何最為殊勝?藥王佛答以「法供養」為最殊勝。月蓋王子即釋迦佛的過去生。佛舉自例說明隨順法行、如說修行的重要。〈囑累品第十四〉中,佛付囑彌勒與阿難,廣宣流布此經,「久修」菩薩當能信解此不可思議的經法。

由上述《維摩詰經》的敘事梗概,可知本經分成兩大部分:一為釋迦佛說法,一為維摩詰居士說法。〈佛國品第一〉描寫文本的背景脈絡,也開顯成佛之道。其中開示度眾生首先要淨化其心,欲成佛則需靠眾生來圓滿淨化佛土。以釋迦佛的全知境界,當然知道維摩詰假現病況,竟然認真地要弟子去問疾。這是佛陀的善巧方便,為了圓滿維摩詰度眾的心願,亦配合演出「說法度眾」的一齣戲劇。

「說法度眾令解脫」可說是本經文本的中心句,各品中事件的鋪排依此而展現。其中「問疾事件」是「核心功能」(cardinal function or nuclei)¹⁵⁹的事件,

¹⁵⁹ 「核心功能」或叫「基本功能」構成一部敘事文本的骨架。核心功能具有冒險性與選擇性。凡是開始或結束一種選擇狀態的就是核心功能,其具備邏輯性與時間性,既是連續單位,也是後果單位。

而寶積供佛、天女散花、舍利弗轉相、香積佛飯、釋迦神變淨土、維摩神變等都是解釋、補充或強化增色的「催化功能」(catalyzers)。其核心功能所組成的序列可圖示如下：

釋迦法會(背景) → 維摩詰示疾(事件生起) → 釋迦佛了知(過程) → 派遣文殊問疾(過程) → 法義問答論辯(過程) → 返回釋迦法會(結果) → 付囑流通(結果)

各品序列又可細分如下：

〈佛國品第一〉的「釋迦法會」可圖示如下：

寶積請法(起因) → 釋迦說法(過程) → 舍利弗疑念(催化/過程) → 佛神變淨土(催化/過程) → 大眾得益(證悟發心)(結果)

〈方便品第二〉的「維摩詰示疾」其圖示如下：

維摩詰欲度眾(起因) → 示疾(過程) → 大眾問疾(過程) → 如應說法(過程) → 大眾發心得益(結果)

〈弟子品第三〉與〈菩薩品第四〉可以簡圖如下：

弟子與菩薩不敢問疾(起因) → 自述緣由(過程) → 維摩詰教示(過程) → 說法得益(結果) → 不敢問疾(結果)

〈文殊師利問疾品第五〉的略圖如下：

維摩神力空其室(催化功能) → 文殊問疾(起因) → 維摩詰說法(過程) → 大眾發心得益(結果)

〈不思議品第六〉圖示如下：

舍利弗思座(催化/起因) → 維摩詰神變獅子座(催化/過程) → 維摩詰說法(過程) → 大眾發心得益(結果)

〈觀眾生品第七〉略圖如下：

文殊提問(起因/核心) → 維摩詰作答說法(結果/核心) → 天女散花(催化) → 天女神變男女相(催化) → 天女開示無相(催化) → 維摩詰作證與認可出處(催化)

〈佛道品第八〉簡略圖示為：

文殊提問(起因/核心) → 維摩詰作答說法(過程/核心) → 維摩詰提問(起因/核心) → 文殊作答說法(過程/核心) → 普現色身提問(起因/核心) → 維摩詰偈答說法(結果/核心)

〈入不二法門品第九〉圖示如下：

維摩詰提問「入不二」(起因) → 眾菩薩作答(過程) → 文殊反詰提問(過

催化功能只是填補核心功能間的敘述空隙。參照羅蘭·巴特(Roland Barthes)《符號學美學》。119-20。

程)→ 維摩詰「默然」(結果) → 文殊讚嘆(結果) → 菩薩眾得無生法忍(結果)

〈香積佛品第十〉圖示如下：

舍利弗思食(催化/起因)→ 維摩詰神變「化人」往「眾香國」取「香飯」(催化/過程) → 維摩詰對眾香菩薩說法(過程)→ 大眾發心得益 (結果)

〈菩薩行品第十一〉圖示如下：

佛陀說法(背景) → 大地變金色 (催化) → 維摩詰神力舉眾(催化)返回法會 → 阿難提問(起因/核心) → 維摩詰作答(過程/核心) → 眾香菩薩提問(起因/核心) → 佛陀作答說法(過程/核心) → 眾香菩薩歡喜供妙花 (結果/核心) → 忽爾消失返國(結果/催化)

〈見阿閼佛品第十二〉圖示如下：

佛陀提問(起因) → 維摩詰作答說法(過程) → 舍利弗提問(起因) → 維摩反詰作答(過程) → 釋迦認可維摩詰之出處(催化) → 佛令維摩詰現神變，右掌取妙喜世界(催化) → 妙喜人願見救護事(催化) → 大眾發心得益 (結果) → 舍利弗勸發受持此經(結果) → 得受記益 (結果)

〈法供養品第十三〉圖示如下：

天帝「釋提桓因」擁護讚嘆此經(起因) → 佛讚持經功德(過程) → 佛自述前生故事(催化) → 藥王佛讚「法供養」的功德最勝(催化) → 釋迦亦讚法供養最上(結果)

〈囑累品第十四〉圖示如下：

佛付法於彌勒(起因) → 彌勒應允(過程) → 眾菩薩應允護法(過程) → 四天王應允護法(過程) → 佛囑阿難受持廣宣流佈(結果) → 阿難問經名(起因) → 佛命名此經(過程) → 大眾歡喜(結果)

由如上的簡略圖解，可以觀看出每一品情節的表層結構類似，其序列可概要「命名」¹⁶⁰為：「提問(請法) → 說法 → 得益」的敘事情境。這與本經的中心句「說法度眾令解脫」的旨趣也交相輝映。

三、深層結構

「提問(請法) → 說法 → 得益」的表層敘事情節，其背後的深層意義是甚麼？在佛教傳統中，「講經說法」為最重要的度眾方法，希望眾生聽聞佛法後，了悟人生無常苦空之理而捨棄貪愛與執著。「表層結構」(surface structures)與「深層結構」(deep structures)的語詞來自語言學的「轉換生成語法」(transformational

¹⁶⁰ 巴特隨著普羅普與布雷蒙的後塵，將序列命名。閱讀即是命名的過程。命名是闡釋敘事作品的代碼，經由讀者想像理解的命名過程也就是詮釋敘事作品的「原語言」。參見羅蘭·巴特(Roland Barthes)。「敘事作品結構分析導論」。《符號學美學》。126。

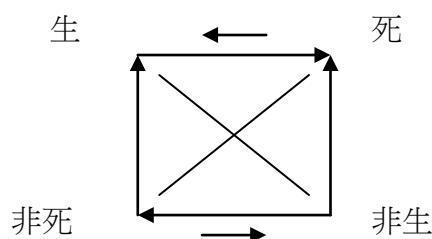
generative grammar)。¹⁶¹ 列維-施特勞斯(Lévi-Strass) 在其《神話與意義》的書中提到閱讀如同讀交響樂譜一樣，不僅一行一行的讀，還要 豎著看。¹⁶²按巴特的論點，閱讀有「橫向閱讀」(horizontal reading)與「縱向閱讀」(vertical reading)。¹⁶³「橫向閱讀」研究分佈類的功能層，閱讀文本敘事情節的「表層結構」。而「縱向閱讀」需跨越到結合類的「行動層」與「敘述層」，探討文本的意義結構，也就是情節的「深層結構」。意義即是文本敘事的「深層結構」。「形式」與「意義」是文本語言的兩個面向。同理，所有的情節與事件都是為了闡發某種的意義而安排鋪設。本經文本的表層結構可看成「提問(請法) → 說法 → 得益」的敘事情境。然而其深層意涵又是甚麼呢？

1、二元對立

Greimas 沿用語言學的語詞提出「符號方陣」或「語義方陣」(semiotic square)二元對立的「深層敘事結構」(deep narrative structures)。¹⁶⁴利用邏輯上的意義相反(contraries)與矛盾(contradictories)的兩類對立模式，建構「符號方陣」。

比如以生死為例，生與死相反，生與非生矛盾。其可圖示如下 ¹⁶⁵：

圖一：



¹⁶¹ Rimmon-Kenan, Shlomith. *Narrative Fiction: Contemporary Poetics*. 1983. 2nd Ed. London: Routledge, 2003. 9-10.

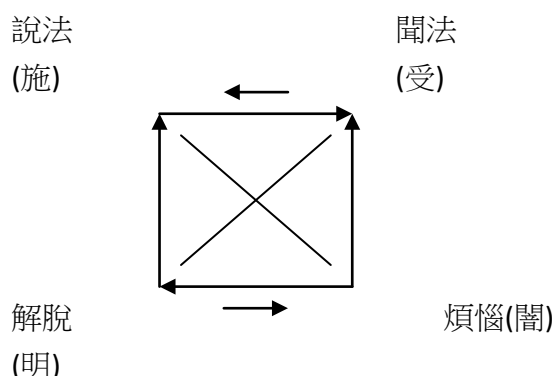
¹⁶² 胡亞敏。《敘事學》。228。

¹⁶³ 參見羅蘭·巴特(Roland Barthes)。「敘事作品結構分析導論」《符號學美學》。143-44。and Cf. Barthes, Roland. *Image-Music-Text*. New York: Hill and Wang, 1977. 122.

¹⁶⁴ Rimmon-Kenan, Shlomith. *Narrative Fiction: Contemporary Poetics*.10-12.

¹⁶⁵ Ibid. 12.

圖二：



Greimas 主張二元對立的模式即是文本的深層意義結構。本經是屬於「尋求」(quest)的語義軸，尋求智慧與解脫。由圖二所示，透過說法的方式，去除眾生的無明煩惱闇。說法與聞法是相反的施受關係的二元對立模式，解脫與煩惱也是相反關係的二元對立。眾生以聞法的方式，在心田中思維串習、了悟空性而得解脫。同理，聞法的人尚未解脫，說法與煩惱呈現矛盾關係。說法者如佛陀，福慧圓滿，完全斷盡煩惱。文本的表層情節結構、種種的事件即是環繞這個抽象的「符號方陣」所作的鋪排轉換。

就「世俗諦」而言，意即按一般世間的道理來說，其奧義無非是「明」與「無明」、「解脫」與「煩惱」的對立差別。眾生處於塵垢「煩惱」當中而生生世世受苦，已證得「解脫」境界的佛菩薩，以懷悲不忍之心而救渡說法。故本經文本的「深層結構」可說是無明/智慧、自性/空性、我執/非我、煩惱/解脫、在家/出家、小乘/大乘等的二元對立模式。「說法度眾」為了讓眾生離苦得樂、去煩惱得解脫。開顯空性智慧「明」，破除「無明」煩惱闇。轉引小乘聲聞、緣覺的自度，邁向大乘菩薩的度他、利他胸懷。

2、空性不二

然而，表象上，似乎明/無明、煩惱/解脫、在家/出家、男相/女相、有為法/無為法、淨/垢等二元對立模式為本經的深層結構。但是，再進一步查究，如依佛家出世間的空性道理而言，即所謂的「勝義諦」，文本的深層意義結構當是與「不二」的「實相」境界相應。「不二」才是其究竟所欲開顯的「空性」意義，本經文本的究竟深層結構為「空性」、「不二」。任何的二元對立的概念，都是語詞的施設，假名安立。任何的現象皆是因緣變化，其「實相」皆是「空性」、「平等性」、「如幻」。在〈入不二法門品〉中，維摩詰的「默然」才真是與「空性不二」相應，這是言語道斷、心行處滅、唯證相應的境界。大乘般若經系的文本都是闡明「空性不二」的真理，此經文本亦然。「不二」的實相義理才是其究竟的深層意義結構。例如維摩詰居士能現有妻子而常修梵行，在其境界上已經是染淨

不二，垢淨一如，無二無別。而「佛道」與「非道」在他來看都是平等性。又例如在〈弟子品〉中，維摩詰教導舍利弗如何宴坐(禪坐)，宴坐的地處已是隨處皆可修禪的層次，而且「心不住內，亦不在外」(539c)，並且「不斷煩惱而入涅槃，是為宴坐」(539c)。而「煩惱」即「涅槃」，煩惱與涅槃不一又不異，「煩惱」與「涅槃」不二，究其「法性」皆是空性一如。出家/在家的分際在文本中也有創新的闡述，只要「隨禪定，離眾過」就是「真出家」(541c)；真發心即是「出家」(541c)。至於煩惱/解脫也只是名相假立，其法性平等一如。煩惱即菩提，「一切煩惱皆是佛種」(549b)。我/無我、相/非相的對立泯除，「於我無我而不二」(541a)，究實的說，一切法無非幻相、無相、假象。因緣聚合則現起的幻相，在因緣離散時就壞滅。又如〈觀眾生品〉中，天女變舍利弗為女相，自變為男相，男相/女相的對立消除，「幻無定相」(548b)，一切法如幻相故。天女自曰：「求女人相了不可得」(548b)。檢視經典文本的義理、話語或事件，在在呈現「不二」的空性實相義理，故可以說，「空性不二」乃是本經文本所蘊涵的深層意義結構。

3、問疾的隱喻

「問疾」事件是《維摩詰所說經》的主線情節(main lineal plot)，整部文本由問疾事件所貫串。菩薩其實並未生病，而假現患病。其背後的隱喻是什麼？維摩詰為何以生病作方便示現呢？「菩薩行」所關切的對象是「眾生」，而眾生最執著貪愛不捨的是這個「身體」，觀念中誤以為身體很實在，堅實永存。故維摩詰為了度眾，不惜「示現」有病。而真實情況是「以一切眾生病，是故我病」、「眾生病則菩薩病」(544b)。

眾生生病，故菩薩也生病，這是一種隱喻的講法，有何宗教寓意呢？菩薩為「大悲」所繫縛，愛眾生如獨子，獨子生病，故菩薩也如一般的父母擔憂而生病。「菩薩為眾生故入生死」(544b)。「有生死則有病」(544b)這不禁引人反思，生死的根源是什麼？佛家講「無明」煩惱是生死的源頭，那麼眾生的病就是無明煩惱。文本中由「疾病」的問題，引發菩薩對眾生「無我慧」的開示，不但身體是四大所假合，假名為身，「四大無主，身亦無我」(545a)，有情生病皆由執著有我，「是故於我不應生著」(545a)。甚至亦觀「心如幻故」，應「離我我所」(545a)。我人身心世界皆「無我」可言，所謂的「我空」、「法空」之理。而且「眾生病亦非真非有」，都因無明煩惱而遇緣生起，實無真實性可言。

另外，「問疾」情節也顯示有病則須服藥的隱喻。煩惱病則需佛法之藥來對治，患了「無明病」則以「空性慧」的法藥來治療。故維摩詰教以「除我想及眾生想」(545a)、以「無所得」空慧而斷病之根源。維摩詰的「示疾」是一種度眾「方便」，有了生病的訊息，大家來探望，順便對其開示「法藥」，則滿足了菩薩度生說法的心願。此外，維摩詰也善巧地以十六種的「明喻」(simile)手法，刻

劃比喻身體「如聚沫」、「如水泡」的短暫，「如芭蕉」無堅實，「如幻夢」的虛妄，「如影如響」的無自性，隨業緣而暫現等(539b)。這樣以種種世間人都知道、都有經驗的事物來比擬「身體」的真實現狀，也是菩薩的善巧方便。以種種方法比喻身體的真相，導引出無我空性慧的觀照與認知，這是文本中「問疾」情節所欲開顯的宗教意涵。

四、敘事人物：行動者

在敘事分析中，人物是根據「所做的事」分類，不是根據心理特質描述。人物不是「存在者」(being)，而是「參與者」(participant)。¹⁶⁶按照布雷蒙(Bremond)的說法，每個人物都是任一行動序列的執行者(agent)，都是他自己序列的英雄主角。¹⁶⁷巴特的「行動層」即是以行動來描述界定人物的特質。Greimas 依照人物所參與的行動內涵，即三大語義軸(three main semantic axes)命名人物為「行動者」(actants)。根據交際(communication)、慾望(或尋求)(desire or quest)與考驗(ordeal)這三個語義軸提出六種行動元、三對範例結構模式的類型：主體/客體(Subject vs. Object)、發送者/接受者(Sender vs. Receiver)、幫助者/敵對者(Helper vs. Opponent)。¹⁶⁸佛經中的人物幾乎都是屬於「尋求」的語義模式，都為了尋求解脫煩惱與了斷生死輪迴之法。總體而言，佛陀與維摩詰是說法的「發送者」，每一位菩薩、聲聞弟子和與會大眾都是聽法的「接受者」，也都是自己行動的「主體」，尋求解脫的空性智慧，證悟空性是所追尋的「客體」。佛陀派遣文殊問疾，佛陀是「發送者」，文殊則是受命問疾任務的「接受者」。表面上，維摩詰與文殊的論辯，文殊是維摩詰的「對手」，但實際上，這兩位菩薩都是為了度眾利他而敷演法義的「幫助者」。佛經文本中甚少談述人間的愛恨情仇，少有世間的爭鬥和爾虞我詐之事。情節與人物幾乎都圍繞在求道的主題上，缺少愛情與復仇面向。人物也無深刻的心理特質描畫。以維摩詰為「主體」，則「眾生」是其所欲度化的「客體」。維摩詰「欲度人故，以善方便居毘耶離」(539a)。Greimas的行動元模式是一種的類型結構，為結構式的人物分析模式，這樣的分類，似嫌不足。

英美學界的敘事學家查特曼(Seymour Chatman)¹⁶⁹引用英美批評家A. C. Bradley的「特徵」(traits)觀念，在他的《故事與敷演》(*Story and Discourse*)一書中

¹⁶⁶ 羅蘭·巴特(Roland Barthes)。〈敘事作品結構分析導論〉。《符號學美學》。130。

¹⁶⁷ Cf. Barthes, Roland. "Introduction to the Structural Analysis of Narratives." *Narratology: An Introduction*. 55.

¹⁶⁸ Cf. Barthes, Roland. "Introduction to the Structural Analysis of Narratives." *Narratology: An Introduction*. 55. and Greimas, A. -J.. "Reflections on Actantial Models." *Narratology: An Introduction*. 76-86. 亦參照胡亞敏。《敘事學》。147-48。

¹⁶⁹ 查特曼是近年在英美學界推行結構敘事學最有力的人士之一。其書《故事與敷演》(*Story and Discourse*)承續歐洲法國敘事學家巴特與熱奈特的學說，也融合英美批評理論。有學者認為英美敘事學為獨立發展，查特曼的例子當可證明英美敘事學受歐洲的影響而陸續建立發展。參照高辛勇。《形名學與敘事理論—架構主義的小說分析法》。台北：聯經，1987。170。

提到人物以「特徵」分析，詞語中的「形容詞」就是一種特徵。¹⁷⁰文本中佛陀具有「慈悲」與「智慧」的特徵，維摩詰亦然。但在〈弟子品〉與〈菩薩品〉中由眾人的屢次宣稱「維摩詰智慧辯才為若此也，是故不任詣彼問疾」(542a)則凸出其「辯才無礙」的特徵與能力。此由人物的言語(speech)敘述維摩詰的特徵是一種「刻畫人物」(characterization)的「間接呈現」(indirect presentation)¹⁷¹方式。而「不任詣彼問疾」的「重複敘事」(Repetitive Narrative)加深映襯了維摩詰的神秘莫測。此外，關於維摩詰，「敘述者」有一段的直截描述：

毘耶離大城中，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。(539a)

「已曾供養無量諸佛，深植善本」表示其為累劫久修的菩薩。「得無生忍，辯才無礙」則顯示維摩詰是已證空性的八地以上的法身大士，在佛道上能夠任運不退轉，而且具有神通變化的能力，能夠隨緣與隨眾生的根機說法。上面引文即 Rimmon-Kenan所稱的「敘述者」的「直接定義」(direct definition)¹⁷²的刻畫方式，由敘述者所說，具有相當程度的權威效果。此外，也可由人物的「行動」(actions)間接描寫人物，由讀者推論出人物的特質。維摩詰屢次入於大城的大街小巷，化現各種身分，入於各式的場所，入於淫舍，卻能「在欲而行禪」(550b)等，令人莫測其高超與神祕，只知其度眾之熱切，不疲不厭，積極而主動。在〈佛道品〉中，維摩詰說「行於非道，是為通達佛道」(549a)觀其行為，卻與常人大相逕庭，不是平常人的所思所行：

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。(539a)

維摩詰雖為居士，卻能修清淨梵行，居塵而不著。食衣住行表象上與凡人相同，骨子裡卻寂靜無染，一片禪悅風光。雖「示現」瞋恚，而內心仁慈。按Forster的人物理論，蘊含一個或少數幾個特質的是屬於「扁形人物」(flat character)，在文本中特質不會變化。反之，「圓形人物」(round character)則具有許多的個性特徵，甚至含有彼此矛盾的特質。¹⁷³若以智慧、慈悲等特質而言，佛陀與維摩詰都是屬於「扁形人物」。但是，維摩詰在行動上常常「行於非道」，「示行諸煩惱而心

¹⁷⁰ 高辛勇。《形名學與敘事理論—架構主義的小說分析法》。170, 174。and Cf. Rimmon-Kenan, Shlomith. *Narrative Fiction: Contemporary Poetics*. 65.

¹⁷¹ Rimmon-Kenan, Shlomith. *Narrative Fiction: Contemporary Poetics*. 59-63.

¹⁷² Rimmon-Kenan, Shlomith. *Narrative Fiction: Contemporary Poetics*. 60.

¹⁷³ 參照胡亞敏。《敘事學》。142。

常清淨」、「示行毀禁，而安住淨戒」(549a)、「在欲而行禪」(550b)等矛盾特性則又很難不與複雜的「圓形人物」有關。於此，顯示出佛家聖者人物的境地無法用一般語詞概攝，其本地風光，恐怕連「敘述者」都無從知道。巴赫金(Bakhtin)在《陀思妥耶夫斯基詩學問題》一書中提到人物的未完成性與未定論性¹⁷⁴，固定的概念語詞無法描述人物內心不斷的成長與變化，更何況出世間的聖人境界呢？更是語詞所難以描述企及的。

佛經文本與一般的宗教文本一樣，都是為了宣傳教義而作。特別是大乘經典講究俗世化與社會化，與追求個人解脫的聲聞、緣覺道不同。大乘菩薩是以所有的眾生作為修行「菩提道」的對境，「愛他勝自」的利他精神是菩薩道的核心所在。本經以佛陀的十大弟子——各種能力都是首屈一指的大弟子，接受維摩詰的點化與訓示，可見此經刻意形塑在家居士超然一切的形像。

五、時空結構

1、故事時間模糊：非時性結構

文本中的時間與空間的描述甚少著墨，「故事時間」(erzählte Zeit)交代模糊，只用「一時」、「爾時」置於開頭處。印度不重視歷史、時間，在佛家眼光來看，時間是「假安立」的法，不同地處與人物心理所呈現的時間或對時間的感受不同。故闡明佛家義理的宗教文本也都是以「一時」與「爾時」描述，幾乎沒有例外。而且這種口傳文學四處流傳，確切的時間也難以掌握。故文本所講述的「故事時間」無法由故事事件的連接與呈現去研究其故事「幅度」與「跨度」。釋迦佛的講經法會持續多久不清楚，維摩詰與文殊的論辯場景的幅度及其與第一品的時間間隔多久也無從了解。甚至在〈弟子品〉與〈菩薩品〉中眾人回憶往昔與維摩詰的交接與受教因緣的故事時間也模糊帶過，一率都以「往昔」呈現。故事時間與文本的「敘事時間」(Erzählzeit)關係呈現「倒敘」(analepsis)¹⁷⁵的情形。顯而易見，佛經文本的時間結構是一種非時性的敘事。

2、神妙空間隱喻：方丈室的線索

大乘文本所展現的是無量的時空境界，不但時間無量，空間的形塑也不是常人所能思議。雖然文本對於時空未作描述，可說是抽象的意象而已，但是隨著情節的需要卻可伸縮變化，非固定的方式呈現，這全賴讀者參與想像。這種「無相化」的形象儼然是佛經文本的特色，很少對空間環境有所著墨描繪。在《維摩詰所說經》中的地點與場景都沒有寫景的「描述」，甚至主人公的斗室亦空無一物，唯置一床。似乎場景的「無相化」與佛經所欲開顯的「空性無相」含意相關。

¹⁷⁴ 參照胡亞敏。《敘事學》。153。

¹⁷⁵ 熱奈特(G. Genette)。《敘事話語·新敘事話語》(Narrative Discourse, New Narrative Discourse)。25。and Cf. Genette, Gérard. Narrative Discourse. 49.

就「勝義諦」而言，一切無相，「緣起」而無自性故「空」。所以文本中有所謂的「畢竟空寂舍」(549b)；而依「世俗諦」來看，卻又空中現「有」的境界，室中唯置「一床」即是其象徵義涵。

維摩詰方丈室的多重所指，可說是一種的「隱喻」，也是巴特所說結合類中的「線索」(indices)。方丈室不僅是「空寂舍」，隱喻「空性」，而且在文本敘事中也指涉「八未曾有難得之法」¹⁷⁶，不但晝夜常有金色光照耀，凡入此室不會產生煩惱外，還常有十方佛菩薩聚集，宣說大乘妙法等。小小一間斗室能容納數十萬之人眾，委實不可思議。其空間當是神變心識所現的隱喻或象徵空間，不是一般土石所成的物質空間。丈二的空間斗室能夠容納三萬二千個高廣獅子座，有如「虛擬空間」。居此舍中，智慧自然增長，佛菩薩隨時出現教化，不需雲遊十方，此室即是修道學佛的勝處。文本中這樣的敘事，有何用意？方丈室在「毘耶離」大城，敘述者是否影射暗示居於繁華的商業大城，一樣可以修道？當然由文本中的敘事脈絡，維摩詰教示「光嚴童子」一段，可知處處是道場，而且當下不虛假的「直心」就是道場。「捨心」也是道場，因斷了愛憎之念故。¹⁷⁷

維摩詰運用神力將妙喜世界的眾生與山川、江河、日月盡納入毘耶離城，而仍不覺迫迮。而且妙喜世界未得神通的人，不感覺有所變動異樣。這種神奇的狀況，確實非常人所能想像。可以說，《維摩詰經》充滿神妙，其所展現的時空與人物，超越一般人的能力與認知。若從信仰角度而言，佛菩薩超人的能力與智慧，確實能吸引信眾而皈命嚮往、力行實踐，希冀也具足此種能力。從文學面向來說，佛經所呈現的不可思議境界，不管時間或空間的概念，或人物的種種神變，皆是想像力的極致表現。再怎麼富於想像力的作家，其創新神奇的情境似乎也無逾於此。可以說，佛經文本富含神妙與超乎想像的敘事特色。

3、毘耶離大城：現代性的象徵

Fredric Jameson在《政治的無意識》(*The Political Unconscious*)一書中提到，任何的文本都可反映大歷史、時代精神(小歷史)與階級的象徵。大乘佛教運動的發展約距釋迦牟尼佛滅度四、五百年間，《維摩詰經》屬於大乘般若系經典之一，表現出早期大乘佛教思想建立時期的範式轉換。目前學界普遍認為《維摩詰

¹⁷⁶ 〈觀眾生品第七〉中云：「舍利弗，此室常現八未曾有難得之法。何等為八？此室常以金色光照，晝夜無異。不以日月所照為明，是為一未曾有難得之法。此室入者，不為諸垢之所惱也，是為二未曾有難得之法。此室常有釋梵四天王他方菩薩來會不絕，是為三未曾有難得之法。此室常說六波羅蜜不退轉法，是為四未曾有難得之法。此室常作天人第一之樂，絃出無量法化之聲。是為五未曾有難得之法。此室有四大藏，眾寶積滿，賙窮濟乏，求得無盡，是為六未曾有難得之法。此室釋迦牟尼佛、阿彌陀佛、阿閼佛、寶德、寶炎、寶月、寶嚴、難勝、師子響、一切利成如是等十方無量諸佛，是上人念時，即皆為來廣說諸佛秘要法藏，說已還去，是為七未曾有難得之法。此室一切諸天嚴飾宮殿、諸佛淨土皆於中現，是為八未曾有難得之法。舍利弗，此室常現八未曾有難得之法。誰有見斯不思議事，而復樂於聲聞法乎？」(548b)

¹⁷⁷ 參閱〈菩薩品第四〉。542c。

經》成立於西元二世紀之前。¹⁷⁸印度歷史傳統以聲音口耳相傳為神聖，未訴諸文本化，故凡涉及起源之問題，皆著實難考。本論述著重在經典文本的敘事分析。至於起源的歷史性，則闕而不談。

在佛陀時代，居家有財的在家居士只作護教與捐獻的工作，並不直接參與弘揚佛法之列，如給孤獨長者即捐了祇樹園給佛陀作弘法的場地。到了大乘經典的出現，在家菩薩亦參與弘法之數，如本經中的維摩詰居士。這種修道典範的轉移，完全合乎時代潮流的趨勢。農業經濟時代之後，工商業逐漸興起，城市發達人口集中，大富商主成為社會的中堅。因此，佛教的修行人不再只是那些固守山林、隱居遁世的出家人，有更多的在家居士與時俱進而居塵修道，故作為在家典範的維摩詰居士，即應機趁勢而出現於世。在大乘佛教傳統中，維摩詰居士是「方便善巧」的菩薩示現典範。

從 Jameson 的文本象徵大歷史的角度而論，《維摩詰經》象徵大乘教法出現的入世化與社會化。教義的傳佈邁向社會人群，大乘菩薩道的精神亦以救度眾生為己任。《維摩詰經》序品中即陳述「眾生之類是菩薩佛土」(538a)。本經文本的故事地點「選」在毘耶離商業大城，無疑具有「現代性」的隱喻象徵。《維摩詰經》中多有反傳統的事件出現。例如在家居士教導出家比丘、天女散花，女性教導男性聲聞、在家居士可以隨處弘法、任何地處都是道場等都是違反原始佛教傳統的教導與示現。這些在在說明此經的「現代性」傾向。此外，在〈入不二法門品〉中，各個菩薩自陳契入「不二法門」的要領，解構唯一主角表現的中心主義，如同德里達(Derrida)所謂的「去中心化」(decenterization)，眾聲喧嘩，自他平等。筆者認為，本經除了現代性的反傳統外，平等思想在無形當中產生了「去中心化」、「大眾化」的效果，頗符合後現代所開展的各種可能性。時代科技的進步，後現代的時空距離縮短。本經文本時間、空間描述，比後現代的科技更顯神奇而不可思議，可謂「超」後現代。當下一念間即已跨越千萬里的世界，此可比喻說成是觀念中的空間或想像性的空間，如索雅(Edward W. Soja)《第三空間》所示一般。甚至如傅柯(Foucault)的「異質空間論」所講的，佛教的聖人境界的空間，遠非常人所能認知想像的。佛教談到「神足通」的速度，剎那頃即超越千萬里的路程。

六、敘述者

1、異故事敘述者

¹⁷⁸ 大乘經典若從傳統閉塞的佛教觀點而言，咸認出自阿難之傳承。但事實上不可能，不能只因經首冠上「如是我聞」就論斷出自佛所說。口傳文學，不管是宗教性或民俗故事，都是傾向民眾的集體創作，普遍受人們歡迎才能代代口耳相傳下來。《維摩詰經》的出產背景年代，在李皇誼的碩論《維摩詰經的文學特質與中國文學》中引述一些學者的看法，但仍無定論，唯一的共通點是在二世紀以前就存在。參照李皇誼。《維摩詰經的文學特質與中國文學》碩論。台中：東海大學，1993。26-31。

由前面所述的敘事口吻的矛盾，證明本經文本的敘述者並非阿難。幾百年的師徒口耳相傳，代代相承傳誦。這種訴諸記憶的口傳文學，敘述者已經不是一時一地的講說人了。可以說，佛經的創作者絕非像一般的文學作品一樣有固定的作者，而且是一種流動性與相似相續的記憶文本。

《維摩詰經》文本為第三人稱的敘述技巧。除第二品外，其他各品多為對話式「場景」(scene)，為「等時敘述」(simultaneous narrating)¹⁷⁹，此種對話話語模式為「直接引語」(direct discourse)，呈現戲劇式的表演，令故事的展現更加活潑生動。此外，對話模式可令聽眾有臨場感，與聽眾(觀眾)的「距離」(distance)最小。除了對話場景外，此經的「敘述者」(narrator)屬於「全知全能型」(omnipotent)的敘述者。敘述視角為「非聚焦敘事」(nonfocalized narrative)¹⁸⁰，既知外部事件的發生過程，又知佛的心念與每個人物的想法。敘述者以「認知視角」知道聽法大眾的內心境界、得益證果的內證情形；也通曉佛陀的所想所思，如〈佛國品〉中敘述佛陀了知舍利弗的疑念，而神變莊嚴的淨土。

敘述者的功能，除了講述故事的敘述職能外，還有組織、見證、交流與評論等功能。¹⁸¹本經文本中的敘述者，其信仰與情感傾向貶抑小乘法與小乘行人。稱小乘人為「焦芽敗種」，不堪紹承佛法。對聲聞弟子智慧第一的舍利弗極盡揶揄之能事。舍利弗在文本中的表現，呈現負面與猶疑的樣態。首先，在〈佛國品〉不信佛的果地清淨。再者，於〈不思議品第六〉中表現出當於何處安坐的凡俗心念。在〈眾生品〉中被刻畫為心有執著，故顯現散花不落而黏附於身的窘象，又被天女耍弄變成女相的尷尬，宛如一副小丑的模樣。在〈香積佛品〉中心念飲食，被維摩詰戲稱道心的不堅定。由舍利弗這位人物的形塑，可知敘述者的主觀意識傾向：褒大乘而輕小乘。也可說是非客觀的「干預敘述者」。

2、敘述層

《維摩詰所說經》的敘述技巧相當熟稔精湛，包含了多重的敘述層(narrative levels)。首先是敘述者的框架敘述，即〈佛國品〉前半部的「序分」與後之〈囑累品〉屬於「故事外層」(extradiegetic level)，〈佛國品〉後半寶積說長行文開始至〈法供養品〉第十三屬於「故事層」(intradiegetic level)，這是「第一敘述層」(the first narrative)¹⁸²。〈弟子品〉第三與〈菩薩品〉第四中十大弟子與諸菩薩自述往昔與維摩詰交接的因緣，屬於解釋性與對照的「元故事」(metadiegetic narrative)，此時由故事中人物來敘述是「第二敘述層」(the second-degree

¹⁷⁹ Genette. *Narrative Discourse*. 218.

¹⁸⁰ Genette. *Narrative Discourse*. 189.

¹⁸¹ 胡亞敏。《敘事學》。51-52。

¹⁸² Genette. *Narrative Discourse*. 228-31.

narrative)¹⁸³。釋迦佛講說自己前生的故事(556b-557a)也是一種的「元故事」，也屬於「第二敘述層」。本經敘述層的轉換毫無過筆交代，完全須由讀者快速想像，否則無法理解。常常有「敘述轉喻」(narrative metalepsis)¹⁸⁴的跨層敘述的違規現象。例如第一敘述層與由人物間互相對話的第二敘述層無任何的過脈敘述，除了〈方便品第二〉外，其它各品皆是敘述與對話混融的體式。這種「敘述層」的模糊處理，也許是宗教口傳文學的敘事特色，只重視義理的傳播。

3、複調式：敘述者聲音與人物重疊

在〈方便品第二〉中，敘述者聲音與人物的聲音重疊，產生「複調式」的現象。例如大眾因維摩詰生病而前往探視一段：

其以方便現身有疾。以其疾故，國王大臣長者居士婆羅門等，及諸王子並餘官屬，無數千人皆往問疾。其往者，維摩詰因以身疾廣為說法。諸仁者，是身無常無強無力無堅，速朽之法，不可信也，為苦為惱眾病所集。諸仁者，如此身明智者所不怙。是身如聚沫，不可撮摩。是身如泡，不得久立。(539b)

「維摩詰因以身疾廣為說法」屬於「第一敘述層」，「諸仁者」應是「第二敘述層」的話語，前者為敘述者所說，後者是主人公對大眾開示的稱呼。於此見到「敘述轉喻」(narrative metalepsis)¹⁸⁵跨層敘述的違規現象。故事中的人物到「第一敘述層」來直接面對故事中的「受述者」與故事外的聽眾或讀者。當然這樣的鋪排拉近人物與聽眾的距離，造成人物栩栩如生的感覺。而且，也可推論出，敘述者的情感傾向於維摩詰居士。並且在「諸仁者」句上儼然「敘述者」與「人物」的聲音重疊，產生「複調式」的現象，無標記可以斷定是敘述者或人物的聲音。此外，「諸仁者」句以下可看成是一種的「自由間接引語」(free indirect discourse)¹⁸⁶的話語模式，敘述者以人物的視角，代替人物發聲。

再者，〈佛道品第八〉中亦有敘述聲音與人物的聲音重疊的「複音」現象。例如「誰聞如是法，不發菩提心。除彼不肖人，癡冥無智者。」(550b)表面上是維摩詰的聲音，讚嘆佛法的難得殊勝，若不懂珍惜、不曉得去發自利利他、上求佛果、下化眾生的菩提心者，就是愚痴無智之人。這種帶有強烈意識的批判口吻，顯示出敘述者的干預，及其信仰情感的傾向。這種敘述者屬於非客觀型的「干預

¹⁸³ Genette. *Narrative Discourse*. 233.

¹⁸⁴ Genette. *Narrative Discourse*. 235. 熱奈特(G. Genette)。《敘事話語·新敘事話語》。164。

¹⁸⁵ Genette. *Narrative Discourse*. 235.

¹⁸⁶ 「自由間接引語」的命名是 1912 年由瑞士語言學家查理·巴利(Charles Bally)所提出，為西方語言學家與敘事學家所關切的話語模式。「自由間接引語」賦予了敘述者自由表達人物話語的權利，敘述者承擔人物的話語，或者說人物透過敘述者之口講話，兩個主體融合為一體。它的特徵即同時包含了敘述者與人物的聲音。參照胡亞敏。《敘事學》。96-102。

敘述者」¹⁸⁷在三世紀時(西元 222-229 年)的支謙譯本並無這一偈頌，而在五世紀(西元 406 年)的鳩摩羅什譯本才有此句。這也可能在二百年間的傳誦過程當中，某個「敘述者」所添加的宗教修辭性評論。這樣的辭句事實上也是「敘述者」託付予「人物」講述的一種「戲劇性評論」¹⁸⁸。

此外，在《佛所行讚》(420 AD)中，亦處處呈現「敘事轉喻」的違規現象。例如在卷三中，悉達太子出家路經靈鳩巖入王舍城，敘事者由第三人稱筆法迅轉為第一人稱的敘述：「王舍城士女，長幼悉不安。此人尚出家，**我等**何俗歡。」¹⁸⁹敘述者瞬間進入人物的內心，運用「自由直接引語」(free direct discourse)的活潑句法，迅疾讓讀者了解人物的內心世界，拉近讀者與人物的距離。但同時也混融了第三人稱與第一人稱的敘事，呈現敘述者聲音與人物聲音重疊的複調現象。這種敘事手法打破敘事、對話與獨白的分界，在五世紀時就開啟了敘事文學中第三人稱與第一人稱混融式的韻文傳記文學。

結語

佛經文本是梵文原文的模擬再現。譯本是原本的「再生」與「來世」。佛經代代口傳，為口頭敘事，一經翻譯書寫就成文本敘事了。文本敘述者，秘而不宣，只以「如是我聞」作身分標記。「我聞」與「他見」形成敘述風格的矛盾，敘述者以「全知型」的「非聚焦」視角，以等時的「場景」手法，由人物發聲，論述佛經義理，尤其是空性不二的抽象意涵。敘述者也善巧地以各種修辭譬喻具象簡易地呈現空性與身體、眾生如幻之理。「場景」與「概要」穿插，加上時空的想像與「省略」，敘述者鋪陳生動的有機敘事。《維摩詰所說經》歷來廣受讀者的喜愛。讀者依著文本的隱喻指涉與理解重構，想像再現佛道的藍圖。若能依著文本的「方便」，隨文入觀，內化薰修，證悟無所有、無所得的「空性智慧」，則佛經文本的隱喻功能就達成了。情節事件的虛構並不會影響其神聖旨趣，文學性的虛構、想像與富麗的修辭藻飾，反而更增添閱讀的愉悅。《維摩詰經》是乘載豐富佛教義理的「文學性」神聖文本，也是眾生進入佛門奧義的方便路徑。就佛教「勝義諦」而言，文本自性「空」，了不可得，不可執實。而語言文字的媒介，也是「假施設」，不可執著。但是不可諱言，佛經文本的神聖價值，就在其能對治眾生的煩惱病，讓人有觀修與治療的入處與憑藉。建構性的文本，就是虛構，又何妨其療治的功效呢？或者可以說，佛經文本是一種的「敘事治療」文本，種種的敘事與非敘事言語盡都是療治與成道的隱喻方便。

¹⁸⁷ 胡亞敏。《敘事學》。49。

¹⁸⁸ 胡亞敏。《敘事學》。111。

¹⁸⁹ 馬鳴菩薩。《佛所行讚》。鳩摩羅什譯。收入《大正藏》冊 4，19b。

文本中敘述者的評論與哲理思想都是屬於「非敘事性話語」。在宗教文本中，因目的取向，宣揚教理故，充滿非敘事性話語。本經文本的「敘述者」藉由人物的對話論辯，不斷地闡述空性不二與方便、如幻的義理。藉由聲聞中智慧第一的舍利弗與菩薩中智慧第一的文殊扮演「敘述接受者」(the Narratees)，不可諱言，這種策略運用對讀者信心產生莫大的影響。設想連智慧第一的舍利弗與文殊都信服了，讀者哪有不信之理。敘述者安排菩薩當中智慧第一的文殊與維摩詰較量，可謂敘事的高招。在佛教傳統中，文殊乃過去七佛之師，亦是早已成就佛果的聖者，倒駕慈航，教化眾生。就連七佛之師的文殊亦略遜一籌，足見維摩詰智慧之高妙。

本經中運用了種種的修辭技巧，諸如明喻、隱喻、轉喻及擬人化的寓言偈頌與寓言故事(如丘井喻)等，都是展現敘述者精湛的文學素養。加以挪用與互文《華嚴經》「事事無礙法界」的不可思議境界，如芥子中納須彌、一毛孔納四大海水、方丈室納三萬二千獅子座等的「大小無礙」、「一多相即」的神變境界，顯現敘述者的佛學素養豐富。神通事件的「重複敘事」也是本經的特色，具有宗教修辭的作用。這是宗教文本異於一般的文學文本之處，富含神妙與超乎想像的敘事特色。《維摩詰經》以隨緣而行方便、不固執於某種身份的人物作主角，對於教義的宣傳起了典範與推波助瀾的效果，也無形中令「方便」成了中國人的普遍用語。

敘事文本有其敘事形式與敘事主題意義。本論述前面所探討的多為敘事形式分析，深層結構部分則轉向文本意義的探索。敘事學的後續發展轉為跨學科的研究。敘事學跨到宗教則稱宗教敘事學。宗教的神聖、神變與不可言說的「空性實相」境界，傳統敘事學無法完全含攝分析。後結構敘事學重視語境意義與跨領域的趨向，似較能因應重視意義的宗教文本的分析。目前，尚無所謂的「宗教敘事學」出現。本文的研究希能拋磚引玉，導向敘事學與宗教的跨學科研究，希望有助於未來建構宗教文本分析的宗教詮釋敘事系統。

引用書目

- 丁敏。〈漢譯大小乘佛典中「神足飛行」的空間敘事〉。《佛學研究中心學報》12(2006年12月)：1-42。
- 。《佛教譬喻文學研究》。台北：東初，1996。

- 《大般若波羅蜜多經第四會》。收入《大正藏》冊 7。
- 李皇誼。《維摩詰經的文學特質與中國文學》碩論。台中：東海大學，1993。
- 拉蒙特(E. Lamotte)。《維摩詰經序論》。郭忠生譯。南投：諦觀，1990。
- 宗廷虎、袁暉。《漢語修辭學史》。合肥：安徽教育，1990。
- 洪漢鼎編譯。《詮釋學經典文選》(上)。新店：桂冠，2005。
- 胡亞敏。《敘事學》。武漢：華中師範大學，1994。
- 胡適。《白話文學史》。台北：東方，1996。
- 高辛勇。《形名學與敘事理論—架構主義的小說分析法》。台北：聯經，1987。
- 孫昌武。《中國文學中的維摩與觀音》。天津：天津教育，2005。
- 《梵藏漢對照『維摩詰經』》(*Vimalakirtinirdewa: Transliterated Sanskrit Text Collated with Tibetan and Chinese Translation.*) Ed. Study Group on Buddhist Sanskrit Literature. Tokyo: Taisho UP, 2004.
- 馬鳴菩薩。《佛所行讚》。鳩摩羅什譯。收入《大正藏》冊 4。
- 許寶強、袁偉選編。《語言與翻譯的政治》。紐約：牛津大學，2000。
- 密克·巴爾(Mieke Bal)。《敘述學：敘事理論導論》。譚君強譯。北京：中國社會科學，2003。
- 盛寧。《新歷史主義》。台北：揚智文化，1995。
- 黃寶生。《印度古典詩學》。北京：北京大學，2000。
- 《維摩詰所說經》。姚秦三藏鳩摩羅什譯。收入《大正藏》冊 14。
- 漢娜阿倫特(Hannah Arendt)編。《啟迪：本雅明文選》。張旭東、王斑譯。紐約：牛津大學出版社，1998。
- 熱奈特(G. Genette)。《敘事話語·新敘事話語》(*Narrative Discourse, New Narrative Discourse*)。王文融譯。北京：中國社會科學，1990。
- 。《熱奈特論文集》。史忠義譯。天津：百花文藝，2000。
- 龍樹。《大智度論》。姚秦三藏鳩摩羅什譯。收入《大正藏》冊 25。
- 《雜阿含經》。求那跋陀羅譯。收入《大正藏》冊 2。
- 羅蘭·巴特(Roland Barthes)。《符號學美學》。董學文、王葵譯。台北：商鼎文化，1987。
- 。《S/Z》。屠友祥譯。上海：上海人民，2000。
- 譚君強。《敘事理論與審美文化》。北京：中國社會科學，2002。
- 釋良賁。《仁王護國般若波羅蜜多經疏》。收於《大正藏》冊 33。
- 釋宗密。《華嚴經普賢行願品別行疏鈔》。台北：臺灣印經處，1975。
- 釋會性。《大藏會閱》。台北：天華，1978。
- 釋僧祐。《鳩摩羅什傳》。《出三藏記集》卷十四。收於《大正藏》冊 55。

- 釋僧肇。《維摩經註》。新竹：無量壽，1978。
- Barthes, Roland. *Image-Music-Text*. New York: Hill and Wang, 1977.
- Benson, Thomas W. and Michael H. Prosser, eds., *Readings in Classical Rhetoric*.
Davis : Hermagoras Press, 1988.
- Cohan, Steven & Linda M. Shires. *Telling Stories: A Theoretical Analysis of Narrative Fiction*. New York: Routledge, 1988.
- Currie, Mark. *Postmodern Narrative Theory*. New York: St. Martin's Press, 1998.
- Genette, Gérard. *Narrative Discourse*. Trans. Jane E. Lewin. New York: Cornell UP, 1980.
- . *Paratexts: Thresholds of Interpretation*. Trans. Jane E. Lewin. New York: Cambridge UP, 1997.
- Herman, David. *Narratologies: New Perspectives on Narrative Analysis*. Columbus: Ohio State UP, 1999.
- Introduction to VIMALAKIRTINIRDEWA and JBANALOKALAJKARA*. Ed. Study Group on Buddhist Sanskrit Literature. Tokyo: Taisho UP, 2004.
- Lanham, Richard A., *A Handlist of Rhetorical Terms*. Berkeley: California UP, 1991.
- Martin, Wallace. *Recent Theories of Narrative*. Ithaca: Cornell UP, 1986.
- NAGASHIMA Jundo. Introduction. *VIMALAKIRTINIRDEWA : A Sanskrit Edition*.
Ed. Study Group on Buddhist Sanskrit Literature. Tokyo: Taisho UP, 2006.
- Onega, Susana, and Jose Angel, eds. *Narratology: An Introduction*. New York: Longman, 1996.
- Phelan, James. *Narrative as Rhetoric: Technique, Audiences, Ethics, Ideology*.
Columbus: Ohio State UP, 1996.
- Rimmon-Kenan, Shlomith. *Narrative Fiction: Contemporary Poetics*. 1983. 2nd Ed.
London: Routledge, 2003.
- Venuti, Lawrence. "The Translator's Unconscious." *Translation Studies: Perspectives on an Emerging Discipline*. New York: Cambridge UP, 2002.