



# 遣除语言的遮蔽

——文殊与不二法门

肖黎民



“不二法门”的来历与文殊有密不可分的关系。后来它又演化为一个成语，经常被人站在不同角度使用。《维摩诘经》中生动地展现了维摩诘与文殊以及众菩萨之间共议“不二法门”的精彩场景。

—

《维摩诘经》是大乘佛教的一部著名经典。本经旨在阐说维摩所证之不可思议解脱法门，故又名《不可思议解脱经》，共十四品。其主要线索是维摩以众生病故我病示疾，佛欲派舍利弗等十大弟子和弥勒等四大菩萨前往慰问，但他们皆因曾受到维摩呵斥而表示难胜此任，推脱不去；最后佛遣文殊代为探病。文殊尽管深知“彼上人者，难为酬对，深达实相，善说法要，辩才无滞，智慧无碍，一切菩萨法式悉知，诸佛秘藏无不得入，降伏众魔，游戏神通，其慧方便，皆已得度”<sup>①</sup>，但还是知难而进，秉承佛旨，率领八千菩萨、五百声闻、百千天人到维摩住处代佛问疾。而众知二人棋逢对手，必说妙法，故皆欣乐随往。于是，文殊与维摩遂以问疾为缘，主问宾答，宾问主答，层层深入，激扬酬唱，铺陈了“心净则佛土净”、“一切法皆是佛道”、“一切烦恼皆为佛种”、“一切施为无非佛事”以及“不二法门”等大乘要旨，深刻阐发了般若性空的理趣和“不住生死、不

28

住涅槃”的菩萨行。

《维摩诘经》突出展示了维摩作为“居士王”的绝妙神韵，但同时也让我们领略到文殊的智慧风貌。两者共演释尊大法。对此，太虚大师认为：“文殊师利是释迦之代表，故净智无病；维摩是众生之代表，故示相有疾。以佛性论，文殊、维摩平等；众生与佛亦复如是。代表佛之文殊，具妙智德；代表众生之维摩，植众善本。众生恒沙烦恼无边功德总在心源，烦恼未净，故维摩现身有病；功德本具，故维摩运大神通。文殊以佛智加被众生，使其烦恼顿空，功德顿发；故维摩初示有疾，及文殊入室，而病不愈而愈。如众生因佛智引发，恒沙烦恼若日照霜雪，自消灭于无形也”<sup>②</sup>。该经在佛学中的地位极为重要。近代著名佛教学者欧阳渐曾指出：“若能熟读此经，常识自足，而后深入诸门，读《大般若经》入般若门，读《华严经》入普贤门，读《楞伽》、《深密》诸经入瑜伽门，读《大涅槃经》入涅槃门，然后融会贯通，知释迦一代佛教”<sup>③</sup>。

《维摩诘经》卷中《入不二法门品第九》通过问答形式集中展示了“不二法门”。首先，维摩大士向菩萨们发问：诸位仁者，菩萨如何入不二法门？请你们都随意发表一下自己的见解吧。于是，在场的法自在菩萨、德守菩萨等 31 位菩萨都站在不同角度，按照各自的

体会谈了对“不二法门”的理解。众菩萨谈完之后，问文殊师利：“何等是菩萨入不二法门？”

文殊师利曰：“如我意者，于一切法无言无说，无示无识，离诸问答，是为入不二法门。”

于是文殊师利问维摩诘：“我等各自说已，仁者当说何等是菩萨入不二法门？”

时维摩诘默然无言。文殊师利叹曰：“善哉，善哉，乃至无有文字语言，是真入不二法门。”

说是《入不二法门品》时，于此众中五千菩萨，皆入不二法门，得无生法忍。<sup>[4]</sup>

从以上的引述中我们可以看出，“不二法门”的揭露过程分三个阶段：维摩请众菩萨说；众菩萨请文殊说；文殊请维摩说。但他们所说的层次和特点不同。《折衷疏》中言：“三十一菩萨，以言显道，文殊以言遣言，维摩以无言遣言；盖道以言传，非言说无以指其要，言为糟粕，非遣言无以得其醇，遣言犹言，非默然无以会其极，会以归之，殊途同辙；然文殊独叹美维摩者，亦以必默然而始会其极，非以默之可独取，而言之可尽废也。”<sup>[5]</sup>太虚大师也对此进行了大致相同的概括，将这场“不二法门”之议分为三个方面：一、就言入不二法门；二、遣言入不二法门；三、无言入不二法门。<sup>[6]</sup>这三个环节中，文殊起着承上启下的作用。他本来深知“不二法门”之不可言说，开口即错，动念即乖，但他以言遣言，给维摩的无言遣言留下了充分的余地。他衔接语默，兼顾两头，处于“就言”与“无言”的中间，在“就言”与“无言”之间架起了一道可以沟通的桥梁。他既是一个倾听者和表达者，也是一个总结者和叹美者。他一方面去说不可说之说，一方面去揭示维摩不说之妙，适时点拨、启发和引导众菩萨认识到“维摩一默”的妙处，可说是维摩的绝妙佳配和千古知音。

维摩正是有了文殊心领神会的默契配合，才于此时此地、此情此景中显发出“无言”的意义和真价。很难想象，如果离开了这种特定的场景和氛围，一个人的沉默不语会被解读为真正的“不二法门”，会被赋予如此之高的佛教内涵和哲学意义。维摩遇文殊，可谓幸运矣！从这个意义上讲，文殊与维摩本身即为不二。

对于“不二法门”以及它与文殊、维摩的关系，僧肇做了一个恰如其分的总结：“自经始已来所明虽殊，然皆大乘无相之道。无相之道，即不可思议解脱法门，即第一义无二法门。此净名现疾之所建，文殊问疾之所立也。凡圣道成，莫不由之。”<sup>[7]</sup>今文殊总众家之说，以开不二之门，直言法相不可言，不措言于法相。斯之为言，言之至也。”<sup>[8]</sup>这些话，再明白不过地理清了文殊与“不二法门”的渊源关系。

## 二

确如僧肇所言，“不二法门”其实是“第一义谛”的另一种表达方式，“不二法门”就是“第一义谛”。无论文殊是善说“第一义谛”，还是妙启“不二法门”，抑或是悟入“自在三昧”，前后无二无别，一以贯之，一而三，三而一，三位一体，共同构成了文殊智慧的个性特色和“文殊法门”的鲜明标识。

“不二”与“无二”相同，就是泯除各种由“二”构成的对立性而入平等无差异之中道，“法门”即指修习佛法获得佛果的门户。能认识到一切现象无有分别，或超越各种区别，即悟入不二法门。《大乘义章》卷一云：“言不二者，无异之谓，即是经中一实义也。一实之理，妙寂离相，如如平等，亡于彼此，故云不二。”<sup>[9]</sup>只有消除了对垢净、善恶、祸福、有为无为、生死涅槃等等双边的执著，取消了一切是非善恶之类的差别境界，才是“真入不二法门”。禅宗六祖慧能将世间之“二”归结为“三十六对”，慧能明确指出，“佛法是不二之法”、“无二之性，即是佛性”<sup>[10]</sup>。临终时，嘱咐门人“用三十六对，出没即离两边”。这三十六对，便是明暗、有无、色空、动静、清浊、凡圣、大小、长短、邪正、直曲、生灭、常无常、烦恼菩提等等。“若有人问汝义，问有将无对，问无将有对，问凡以圣对，问圣以凡对，二道相因，生中道义”<sup>[11]</sup>。现代的佛教学者则一般将不二法门的研究系统地梳理为“对不二法门的认知”、“不二法门的修学要领”和“证入不二法门的方法”三个方面。“对不二法门的认知”包括自他不二、色空不二、死生不二；“不二法门的修学要领”包括解行不二、理事不二、苦乐不二；

“证入不二法门的方法”包括能所不二、定慧不二、体用不二、心法不二。这些都大约涵盖了“不二法门”的主要方面。

依佛家看来,由“净名现疾之所建,文殊问疾之所立”的“不二法门”,深得中道妙谛,是对中道精神彻底贯彻所达到的境界。它孤高迥远,溢彩流光,超越偏正,意趣无穷;它超越智性思量、超越生灭影响、超越言语譬喻。如果从哲学上分析,所谓“不二法门”,就是彻底破除“二元对立”的思维模式。人类的思维模式一般以二元对立的逻辑为主要架构,譬如,“一是一、二是二”,这是逻辑的同一律;“一或者为一,一或者为非一,二者不能同时为真”,这是逻辑的排中律;“一为一,一又为非一,这是自语矛盾,永远不能为真”,这是逻辑的勿矛盾律。人的思维如果不接受这三个定律,那就造成对一般所谓形式逻辑和辩证逻辑或理性逻辑的违背,从而陷入思维混乱的局面。但佛家认为,由于这三个逻辑的基础是二元对立,所以具有相当的限定性,并不能穷尽和概括所有的思维空间和思维体验。当思维进入“不可思议”的境地时,这种逻辑的“三一律”就会进入盲区而失效,连前面所提到的“有、无、亦有亦无、非有非无”四句逻辑也应当迅速超离,否则,就永远无法进入不二法门。

相比起以“第一义谛”说“第一义谛”的方式,以“不二法门”说“第一义谛”似乎在理论上又显得更为深入、严整和精致,或者说又向前继续推进了一步。文殊善说“第一义谛”在用“无、非、不”等权宜性语词进行否定式言说时,他所给出的是一个无限的空间。这种无限的否定多少有些不可捉摸和不可把握;“不二法门”则在此基础上,看出了隐藏在这无限的“无、非、不”背后的“二”。也就是说,尽管由“无、非、不”构成的否定空间是无限的,但其所否定的东西有一个共性,就是皆为“二”,即在世间的有漏法里,稳定地存在一种二元对立的内在逻辑结构,所谓色空、生死、有无、动静……是也。以“二”来概括这些所否定的范畴,似乎在否定的指向性上更加明确、更加集中、更加清晰,也更易把握。如上所说,六祖慧能的“用三十六对,出没即离两边”就很

好地把握和巧妙地运用了这一点。但即使是“三十六对”也远不能穷尽“二”的所有范畴,“二”依旧是一个无穷的矛盾系列。

归根结底,从哲学的角度上讲,不二法门就是终极性对相对性、本质性对现象性、永恒性对瞬间性、无限性对有限性、同一性对二元性、平等性对差异性、“无漏智”对“有漏智”、“世出智”对“世间智”的解构、消融、克服和超越;或者也可以说是相对性、二元性、矛盾性、差异性、分别性、对立性向终极性、永恒性、本质性、无限性、同一性、平等性的“归元”和“复根”。世间二元莫不从法性的大圆觉海里流出,终归又要回到法性的大圆觉海里去,所谓“归元无二路”,即此之谓也。正像无数千姿百态的水滴和细流最后回归大海复被消融,其水性无二无别,平等无差异。由其平等无差异的不二之性,故能大而化之、圆而通之、等而齐之、和而谐之。

### 三

道不可言,但道又不可离言。虽然语言文字符号与真实存在者不符,但是语言文字符号对人的表达还是相当的重要,否则人类的交流和沟通就难以成立。语言虽然不可充当认识论上的有效工具,但语言还可做方法论上的工具。佛教虽然否定语言可以表现真如,但是却认为语言可以指向真如,因此在成佛之学上,第一门就是文字般若,文字般若可说是从语言世界过渡到真实世界,或者说是抵达观照般若和实相般若的津梁和通道。由此看来,要想超越语言,还必须从语言中进行超越,也即在语言中超越语言。对语言的超越,就是借言显义,得义忘言,也就是文殊在妙圆不二法门时所采取的以言遣言。

在表达对不二法门的理解时,众菩萨选择了直言说、以言显言的方式,也可以说是一种文字般若。有人认为,这种直言说只是表达方式的不同,并没有高下之别。其实每一位菩萨的修持方式都是一道方便门。不二法门不是在众门之外,另有一门,而是当你走进每一道门的时候,你的心中不作对立想,不作善不善想,不作净不净想,只是一念直入法性,一一门当下即是不



二门。这是有道理的。但是这种直言说只要一说,就立刻会落入言诠,陷进语言的圈套;维摩早在提问的时候,就深知个中奥秘和言说的危险。他巧妙地避开了语言的陷阱,选择了以无言遣言的方式,可谓高明之极。因为无言的沉默没有限定,不落言诠,不落文字相,可以任意理解并去作无穷的解释。但高明是高明,却给这种超越之境的传达带来了困难和障碍,或者说由此在理解者和被理解者之间出现了一道断裂性的难以逾越的鸿沟。他在用无言高明地破除了众菩萨有言形成的逻辑悖论后,自己却又陷入了另一个悖论。很难想象,只以维摩无言的沉默会构成怎样的一个世界。

面对这种两难的语言困境,文殊选择了以言遣言的中间方式。对众菩萨的以言显言、直言说,他未直接作任何肯定或者否定的表态,但对维摩的无言遣言却发出了由衷的赞叹。因为他更知道“道不可言”但“道不离言”的道理。此时的他,宁愿在众菩萨的“说”和维摩的“默”之间,在“道不可言”和“道不离言”之间去发挥一种必不可少的过渡、衔接、桥梁和纽带作用。

如果说在入不二法门的过程中,众菩萨是在语言中实现语言、维摩是在无言中超越语言的话,文殊则是在语言中超越语言。他既不完全肯定语言,又不彻底否定语言,对语言采取了一种不即不离、不落两边的中道态度。不能不说,这是对语言遮蔽性的一种极为明智的克服和遣除。冯友兰在《新理学》中认为,哲学不是对实际有所说,而是对真际有所说,真际虽不可说,但“对于不可思议者之思议,对于不可言说者之言说,方是哲学”。他举例说“佛教之全部哲学即是对不可思议者之思议,对不言说者之言说”<sup>[12]</sup>。在此,冯氏还是主张文殊式的“说不可说”,在语言中超越语言的。

#### 四

西方在二十世纪发生的最大的哲学事件是所谓的“语言学转向”。欧洲哲学的主流形态——现象学、分析哲学、阐释学都分别从各自的理论路径上抵达同一边界:即语言的遮蔽性和有效性(如维特根斯坦、海德格尔等);即使连西方神学也将传统的上帝存在的证明问

题转换为如何言说上帝的问题。西哲们所意识到的语言与存在、语言与思维的复杂的紧张关系,其实文殊等菩萨早在两千多年前就与此遭遇了。这可谓是一种超时空的精神感应。作为具有终极关怀的智者,势必要追根溯源,向存在的元点和极点挺进。人世间的一切文明文化都是以语言文字符号为载体,从某种意义上说,人就是一种语言生命存在。但语言一旦形成,就会有自己特定的“先在结构”和“逻辑结构”。这些结构反过来又在支配着人的思维、交流和表达。语言的规则同时反映了思维的逻辑;一切学问的根本问题,其实也是语言文字符号的逻辑问题。西方的语言哲学家们发现,由于这些“先在结构”和“逻辑结构”的作用,往往不是人在说话,而是话在说人;人在玩弄语言的同时,复被语言所玩弄。语言世界里,存在着很大逻辑悖论和“二律背反”,这一点过去却不能为更多的人所自觉。尤其是语言还具有两重性,它在表达存在的时候同时也在很大程度上遮蔽存在,从而造成对存在的扭曲和异化。

维特根斯坦在《逻辑哲学论》中认为世界的意义、善恶并不在世界之内,而是在世界之外。所谓在世界之外,即在语言和逻辑之外:“确实有不可说的东西,它们显示自己,它们是神秘的东西”。他认为正是这些在语言和逻辑之外不可言说的东西构成了世界的本质,它们是可以言说的东西的深层背景。维氏最后对此所采取的态度是“凡是不可言说的必须对之保持沉默”<sup>[13]</sup>,这似乎与文殊之意和“维摩一默”有异曲同工之妙。正是有了这种对语言的遮蔽性、有限性和异化性的自觉后,西方哲学才从20世纪开始,要对所有的哲学言说首先进行语言分析和语言批判,认为凡是未经过语言厘清的哲学都是不合法的言说,应当引起足够的警觉和质疑。可以说,20世纪的西方哲学就是建立在语言分析基础上的。哲学家们在思考存在的时候,开始思考进行思考所依赖的语言本身。语言的局限性必然会带来思考的局限性。要想认识到更高的存在,就必须突破语言的束缚和摆布。所以对语言哲学的研究,已经上升到了本体论的高度。语言哲学所研

究的,已经不再是作为专业意义上的语言层面,而是进入到语言与存在、语言与思维关系的形而上领域,也即佛学上所讲的“能所”关系。“不二法门”所要达到的,就是“能所不二、以智冥真”的心不能思、口不能议的不可思议的超验境界。这种超越之境是对知性思维的扬弃,只能体证和意会,而不可言说。凡有言说,必是对所言说者的偏离和扭曲。由知性思维过渡到妙悟思维就是要破除语言概念、文字符号上的执实心念,以无我来观照知性语言界,从而可以显出我法二空的真如本体。康德认为,当理性勉强知性把整个世界作为思考对象时,由于感性不能提供相应的直观材料,无法形成综合命题,故其思考结果流于幻相<sup>[14]</sup>。他也在某种程度上意识到了理性思维在认识上的局限性。

对“道”的难“言”之隐,中国的儒家和道家亦表现出相当早熟的自觉。孔子“天何言哉,四时行焉,百物生焉,天何言哉”之叹,就明显地意识到存在大于语言甚至在存在面前一切语言皆为多余的情状。但尽管如此,他还是要不断地“子曰”,以言表“何言”;道家在语言问题上比孔子思考得更为深入、更为精致。《老子》开宗明义,首先提到的就是“道可道,非常道;名可名,非常名”、“强字之曰道,强为之名曰大”。这里,老子之“道可道”中第一个“道”是指他所体验到的永远不断循环运动和变化的无限的宇宙本体,下一个“道”,应作“言说”的意义解。当他体验到道并且要对之“道”时,他立刻感觉到了道与言说之间的紧张关系和“道道”的苦衷。庄子也说:“道不可言,言而非也。”华夏文化的终极之词称“道”,儒道两家甚至佛家(比如说文殊是道,道是文殊)皆然;基督文化的终极之词称“言”,《圣经》开篇即为“太初有言,言与上帝同在,言是上帝”;希腊语“逻各斯”,意为理由与法则,同时也涵有言辞或逻辑之意。看来,“道”与“道”、“道”与“言”之间存在着一种可以通约的关系。道既在言中同时也在言外,道既不可言也不离言,这恐怕是构成道与言之间紧张关系的缘由。可以言说的道流于经验,作为超验领域里的形上之道,是无法用经验世界中的言辞加以传达的,经验与超验的背反似乎表明二者之间没

有相互言说的可能性。由于道的不可言说性,老子、庄子最终还是将“得道”的过程归为与言说相对超验的“静观”、“玄览”、“心斋”、“坐忘”等等,与佛家的各种“三昧”取同一路径,并且反复要说“信言不美,美言不信,善者不辩,辩者不善,知者不博,博者不知”以及大象无形、大音希声、大巧若拙、大辩若讷……等等。但是,我们也同样看到,无论是老子还是庄子,他们最后都“说”了。不过是“正言若反”地说,负向地说,超逻辑地说,弹性地说,形象地说,寓言地说,比喻地说,诗意化地说,用一种解构日常刚性的逻辑语言的言说来追逐、对应与冥合那个超验的“道”,在语言的边界上向形而上之道不断撞击和靠拢。但即使如此,依旧认为语言不过是大道的琐屑和渣滓。这与文殊的语言观大同小异,都是在语言中超越语言。他们皆于人类的所谓的“轴心时代”对语言的认识达到了大致相近的水平。如果说有什么不同的话,那就是儒道在言说和强说中庸之道和相反相成之理时,否定中包含肯定,那么,佛家则是在言说第一不二之义时,进行了无限的否定。

#### 【注 释】

[1](姚秦)鸠摩罗什译:《维摩所说经》卷中《文殊师利问疾品第五》。

[2][6]印顺编:《太虚大师全书》,台北善导寺佛经流通处刊印本,1954年。

[3]王雷泉编选:《欧阳渐文选》,上海远东出版社,1996年。

[4](姚秦)鸠摩罗什译:《维摩所说经》卷中《入不二法门品第九》。

[5]僧肇:《肇论》,引自王路平《大乘佛学与终极关怀》,巴蜀书社,2001年。

[7][8]《注维摩诘经》卷八《入不二法门品第九》。

[9](隋)净影慧远:《大乘义章》卷一《入不二门义》。

[10]《六祖大师法宝坛经》《行由品第一》。

[11]《六祖大师法宝坛经》《付嘱品第十》。

[12]冯友兰:《三松堂全集》第四卷,河南人民出版社,2002年。

[13]维特根斯坦:《逻辑哲学论》,北京商务印书馆,1996年。

[14]康德著、蓝公武译:《纯粹理性批判》,商务印书馆,1993年。