

從蕭統佛教信仰中的二諦觀 解讀《文選·遊覽》三賦

朱曉海

國立清華大學中國文學系

摘 要

本文的立足點有二。一為實際現象，即：將〈遊天台山賦〉與內容、敘寫方式近似諸作比對，會發現《文選》將此賦與〈登樓〉、〈蕪城〉並列，收歸於〈遊覽〉子目之下，並不尋常。另一則為相當可能的假設：蕭統雖然兼具政治家、文學家、佛教徒幾重身份，人格並未分裂，其宗教信仰或多或少會影響他對文學作品的鑑賞及其《文選》的選錄尺度。筆者嘗試經由疏理蕭統佛教信仰中的二諦觀，透過此新視角，將《文選·遊覽》三賦整合在一起重新審視，以鉤發蕭統可能如何解讀這三篇作品。

關鍵詞：蕭統，《文選》，二諦

前 言

清代號稱《選》學中興，實際不過是《文選》與善注的文獻學，從正宗文學角度研究《選》文、選取尺度，則至為貧乏。一篇作品入選，當然必須合乎選編者的尺度，然而這又繫於選編者如何解讀、欣賞那些作品。因為尺度固然隨選編者而異，但若將尺度以論式語文呈現，無論是「溫柔敦厚」、「綜緝辭采」、「錯比文華」，或者「婉轉附物，怛悵切情」，^(註1)其實都是一空洞的框格，選編者實際

1. 以上引文分見孔穎達，《禮記注疏》（臺北：藝文印書館，1977），卷五十〈經解〉，頁845；蕭統，〈序〉，李善注，《文選》（臺北：藝文印書館，1998），頁2；范文瀾，《文心雕龍注》（臺北：臺灣開明書店，1970），卷二〈明詩〉，頁1b。

如何解讀某一作品，以至得出合乎或悖乎他尺度的質素，才是真正的尺度內容。以近年盛行的閱讀理論來說，一篇作品原本的成就如何尚屬其次，後世人如何解讀，才是決定它在文學史上地位的關鍵因素。曹丕認為王粲〈登樓〉「雖張、蔡不過也」。^(註2)陸雲承認「〈登樓〉名高」，但實際成就並不符其盛名，除了前半，「其餘平平」。他同意兄長陸機的看法：王粲的文學地位「實得張公力」。^(註3)是以若由陸雲主編某一賦選，王粲〈登樓〉就未必被垂青。基於此，筆者不識量己，在《文選》研究上，嘗試一個案研究。全文共分四節。首先呈現問題；第二節疏解〈登樓〉、〈蕪城〉這兩篇賦的文義以及蘊含的思想課題；第三節概述《文選》主編蕭統的佛教信仰中的二諦觀；第四節先則說明蕭統的佛教信仰確實有可能影響到他對選賦的看法，然後疏解〈遊天台山賦〉，並撮述蕭統可能如何看待他擷選置於〈遊覽〉子目下的這三篇賦。

一、問題的呈現

眾所周知，蕭統是位政治領袖。據《梁書》卷八〈昭明太子傳〉，蕭「齊中興元年（501）九月生」，蕭梁天監「十四年（515）正月朔旦」，時年十五的蕭統行冠禮。「自加元服，高祖便使省萬機，內外百司奏事者填塞於前」，代替他父皇決斷朝政多年，所以劉孝綽在〈昭明太子集序〉中說他：

地居上嗣，實副元首。皇帝垂拱巖廊，委成庶績，時非從、守，事或監、撫。^(註4)

《文選·序》明言：《文選》是他「監、撫餘暇」的產品。梁武帝早在蕭統年幼時，即已著手後來《文選》的工程。據《梁書》卷四九〈文學列傳上·周嗣興傳〉，梁武帝先則親自編撰《歷代賦》十卷，繼則讓蕭統選錄「古今典誥文言」，編撰《正序》十卷，作為日後《文選》賦、筆兩大類的資料長編，再從當中「集其清英」；

2. 《文選》，卷五二〈論二〉所收曹丕，《典論·論文》，頁734。

3. 以上引文分見黃葵點校，《陸雲集》（北京：中華書局，1988），卷八〈書·與兄平原書〉，第二一首，頁141、第三四首，頁146、第十五首，頁138。

4. 俞紹初，《昭明太子集校注》（鄭州：中州古籍出版社，2001；以下簡稱《昭明集》），〈附錄一〉，頁244。

最後由蕭統編撰「五言詩之善者」，^(註5)為《古今詩苑英華》二十卷，《文選》詩這大類蓋即由此進一步篩選而來。這部文集既是由皇家父子兩代出面編撰，恐怕甚難不受到他們政治地位、立場、觀念的影響。賦以京都為始，繼以郊祀、耕藉、畋獵等帝王儀節活動；詩的樂府子目下完全不收吳歌、西曲這類「妖俗之音」，^(註6)更不收錄蕭齊永明時期已濫觴的宮體詩，儘管父子二人私下照作不悛，然而就像李善指出的：這本選集目的既在提供範本，令「後進英髦咸資準的」，^(註7)在傳統中國，統治者，尤其是最高統治者，向來肩負教化的責任，梁武帝、昭明太子自需顧慮到被當世及後世者批評他們倡導鄭衛、傷風敗俗。筆這大類第一個子目收的竟非雍容典雅的臺閣體，而是求賢、求直言極諫的兩篇詔書，再收錄大量史論、傳序，除了透過西漢、東漢、三國的興亡，一再強調人才的重要，還措意歷朝禍亂所在：諸侯、后妃、宦寺、恩倖，更本諸「以其近己，而俗變相類」，^(註8)收入巨幅的〈辨亡論〉、《晉紀總論》，以為龜鑑。餘者勿論，即此已足覘一斑。

政治地位、立場、觀念既會影響到蕭衍、蕭統父子的選文尺度，他們的宗教信仰念或許亦然。蕭統與他父親一樣，是位虔誠的佛教徒。《梁書》卷八〈昭明太子傳〉說：

高祖大弘佛教，親自講說；太子亦崇信三寶，遍覽眾經，乃於宮內別立慧義殿，專為法義之所，招引名僧，談論不絕。

誠然，人非一哲學系統，乃現實的存在，無論心靈或行徑都會有許多不相協調之處。蕭統兼有數重身份，要想將他一生行事、思維統整為一，恐難逃化約之譏。然而只要假設蕭統並不具有多重人格，則身為虔誠佛教徒的他在編撰《文選》時，

5. 以上引文並見李延壽，《南史》（臺北：藝文印書館，1972），卷五三〈梁武帝諸子列傳·昭明太子傳〉，頁606。姚思廉，《梁書》（臺北：藝文印書館，1972），卷八〈昭明太子傳〉，頁86，作「《文章英華》二十卷」。按：據魏徵，《隋書》（臺北：藝文印書館，1972），卷三五〈經籍志·集·總集〉，頁531，《文章英華》係三十卷，乃蕭統編撰的另一書，初唐人已不得見。自《梁書》本傳史臣論規之，此篇蓋姚察舊稿，不應較諸純屬北臣的李氏父子猶隔膜，有此誤解。竊以為：「《文章英華》二十卷」之「二」蓋「三」形近之訛。蕭齊已降，以詩、賦為文章，故《正序》另計，與此書並列，《文章英華》或即《古今詩苑英華》二十卷、《歷代賦》十卷之合編歟？
6. 虞世南，《北堂書鈔》（臺北：宏業書局，1974），卷五九〈設官部十一·尚書令〉自注所錄何法盛，《晉中興書》，頁248。
7. 李善，〈上《文選注》表〉，《文選》，頁2。
8. 瀧川龜太郎，《史記會注考證》（臺北：藝文印書館，1972），卷十五〈六國年表·序〉，頁268。

勢難不有意或無形受到自己佛學信仰的影響。而這也讓我們可以在解釋某些作品入選原委時，在其文學成就之外，多增加一項說服力；倒過來說，也可讓我們在文學途徑之外，另獲一角度來體會蕭統心目中的解讀方式。

以上是從《文選》編撰者這方面思考，這個問題還可以倒過來，藉由被編撰的《文選》收錄、歸類現象來呈現。《文選》賦這大類所收賦作，以時代劃分，兩漢二十二篇；^(註9)魏、晉二十三篇。稍事檢點，會發現：為《文選》收入的東晉賦作僅郭璞〈江賦〉、孫綽〈遊天台山賦〉兩篇，這當然與東晉乃文學衰落期、賦的佳構不多密切相關。《晉書》卷七二〈郭璞傳〉說：其「詞賦為中興之冠」，記載「〈江賦〉其詞甚偉，為世所稱」，但《抱朴子·外篇》卷三十〈鈞世〉、《文心雕龍》卷十〈才略〉稱許的都是他的〈南郊〉。不同時代、不同的人意見當然可能相左，而且《文選》捨〈南郊〉也有相當理據，^(註10)但真要從賦作發展史的角度來說，〈江賦〉選題乃應瑒〈靈河〉、成公綏〈大河〉^(註11)等賦的後繼；其筆法實不出漢賦模式，鋪寫長江此大物。不論郭璞入選作品爭議如何，孫綽均非以賦享譽當時。雖然《文錄》說：

于時才華之士有伏滔、庾闡、曹毗、李充，皆名顯當世，(孫)綽冠其首焉。^(註12)

但實際他僅以碑文、玄言詩名世。《晉書》卷五六〈孫綽傳〉說：

溫、王、郗、庾諸公之薨，必須綽為碑文，然後刊石焉。

是以《文心雕龍》卷二〈詮賦〉標舉「魏、晉之賦首」時，入選八家中，東晉僅

9. 這是將建安時期的禰衡〈鸚鵡賦〉納入的計數。所以如此劃分，乃因禰衡被置於《後漢書》中，有別於同屬建安時期的王粲等人歸於《三國志》中。這非獨史家之見，鍾嶸《詩品》稱劉楨、應瑒為「魏文學」、王粲為「魏侍中」、阮瑀為「魏倉曹屬」；劉勰敘述文學與時代關係時，建安諸子與東漢畫界，論各時代人才時，禰衡、孔融均在漢代，七子則與曹丕兄弟並歸魏朝。詳見曹旭，《詩品集注》（上海：上海古籍出版社，1996），〈上〉，頁110、117，〈下〉，頁370；《文心雕龍注》，卷九〈時序〉，頁23b、卷十〈才略〉，頁4b-5a。

10. 詳參朱曉海，〈〈兩都〉、〈二京〉義疏補〉，《漢賦史略新證》（西安：陝西人民出版社，2004），頁341-3。

11. 二賦殘文分見歐陽詢，《藝文類聚》（臺北：文光出版社，1977），卷八〈水部上·河水〉所錄，頁156；徐堅，《初學記》（臺北：鼎文書局，1976），卷六〈地部中·河第三〉所錄，頁122。

12. 《唐鈔文選集註彙存》（上海：上海古籍出版社，2000），卷六二〈雜擬三·江淹雜體詩·孫廷尉雜述綽〉《文選鈔》所引，頁745。吳士鑑、劉承幹，《晉書斟注》（臺北：藝文印書館，1972；以下簡稱《晉書》），卷五六〈孫楚傳附孫綽傳〉，頁1048：「于時文士，(孫)綽為其冠」，蓋即據此而言。

郭璞、袁宏列入，孫綽不足數也。《詩品》下〈序〉：

永嘉以來，清虛在俗，王武子輩詩貴道家之言……世稱孫、許彌善恬淡之詞。

被東晉當時人認為「五言詩可謂妙絕時人」的許詢之作固然一首都未入選，孫綽的詩同樣盡被割棄。這自然是因為這種玄言詩乃文學的惡性腫瘤，孫、許乃其充類至盡者，令「《詩》、《騷》之體盡矣」。^(註 13)《文選》固然一首玄言詩皆不取，^(註 14)但收廣義的玄言賦或者稱之為說理賦。據《世說新語》上卷〈文學〉條 86：

孫興公作〈天台山賦〉成，以示范榮期，云：「卿試擲地，要作金石聲。」

范曰：「恐子之金石非宮商中聲。」然每至佳句，輒云：「應是我輩語。」

孫綽對於自己的〈遊天台山賦〉固然相當得意，但第一位讀者范啓當時的反應已顯示：這篇賦縱使擲地有聲，也僅有他們這些遊玄之「輩」才會欣賞，與「宮商中聲」代表的傳統文學尺度迥別。記敘者雖用「每至佳處」，好似通篇奇藻絡繹，但從劉孝標注語看來，僅得一處，則《文選》何以選入一位不以賦名世者這篇《詩》、《騷》異端之作，就更值得深思了。再者，從〈遊天台山賦〉的敘寫方式來說，與〈幽通〉、〈思玄〉、〈歸田〉極其近似，作品中的主人翁都是神遊，也都在尋求心靈安頓，何以分列兩目？如果說〈遊天台山賦〉重心在自然景觀的鋪敘，何以不與〈海賦〉、〈江賦〉歸併為一類，將子目改題為「山水」？尤其當我們注意到：《文選》除了賦這大類，詩這大類下也有遊覽此一子目，而按後世的看法，詩的遊覽子目下選入的許多作品乃山水詩，《文選》編撰者何以不用山水題目？若從其內容說理這點來說，與〈鵬鳥〉、〈鷦鷯〉一致，但《文選》既未將之納入「志」，卻將它與〈登樓〉、〈蕪城〉並列於「遊覽」之下。這個現象除了反映要恰當理解〈遊天台山賦〉需另尋視角，至少應探索《文選》編撰者是否有獨特的視角，而且提

13. 以上引文並見楊勇，《世說新語校箋（修訂本）》（臺北：正文書局有限公司，2000），條 85 及劉注，頁 245。有關玄言詩與文學本質的背馳，詳參朱曉海，〈魏晉遊仙、詠史、玄言詩探源〉，趙敏俐、佐藤利行主編，《中國中古文學研究》（北京：學苑出版社，2005），頁 293-6。

14. 余嘉錫，《世說新語箋疏》（臺北：華正書局，1989），上卷下〈文學〉，條 85，頁 263，認為：《文選》僅取孫楚〈征西官屬送於陟陽侯作〉一首玄言詩，實因未善會孫詩旨趣，詳參朱曉海，〈論張協〈雜詩〉〉，《淡江中文學報》11 期（2004 年 12 月），頁 65。

醒了傳統理解〈登樓〉、〈蕪城〉主旨的視角可能有待補充。

今賢曾精闢地指出：王粲〈登樓〉、鮑照〈蕪城〉二賦的內容分別代表中國古典文學中遠望當歸、登臨懷古這兩大主題。^(註15)這是從文學史的角度，而且是就這兩篇賦本身著眼所得。古典詮釋學強調：由於作者撰寫作品時，首先預設的閱讀對象乃是他同時期的人，因此，後人詮釋作品時，首先得試圖進入第一代讀者的視野，深入體會他們是如何理解該作品。第一代讀者對王、鮑二賦的理解，恐怕後世聖人縱下帷苦思十年，也不得其門而入。倒是首先同時收錄二賦的選編者蕭統他如何欣賞，或可湊泊。如果將這兩篇賦放回首先出現的背景：《文選》中，按照蕭統這位主編的欣賞角度、選取標準來看，則可能會得出不同的理解。尤其當慮及蕭統這位選取者的背景，可能更覺得有重新思考的必要。〈登樓〉等三賦個別視之，與假設作為一個子目下的三個面向，如同個別磚、瓦，與作為一建築物後的素材，會呈現不同的觀感與意義。《文選》將這兩篇賦置於〈遊覽〉這一子目下，「遊」是因為地點非作者日常居處所在：荊州刺史治所本在武陵郡漢壽縣，^(註16)劉表移治南郡襄陽縣，^(註17)王粲寓居於此，^(註18)來到的地點則為南郡當陽縣城樓；鮑照寫作〈蕪城〉的時間雖有爭議，但不論是劉宋文帝元嘉十七年（439）任南兗州刺史、臨川王義慶國侍郎時，或元嘉二十八年（451）任南兗州刺史、始興王浚國侍郎期間，^(註19)因為登的是「廣陵故城」，^(註20)離南兗州當前的治所廣陵仍有距離。然而真正切要的在「覽」。觀賞到的周遭景物乃京苑、畋獵與遊覽這些子目的交集；論沿途古蹟，行旅賦較遊覽猶多，它們本身都不足以構成〈遊覽〉此一子目所以名為「覽」的充要條件，換言之，作者透過景物、古蹟觀察獲得的感知可能才是蕭統將之另立子目的原委。然而至此猶未批入肯綮。如果單是抒發撫今追昔、居外思鄉的感知，大可納諸〈哀傷〉子目之下，是以蕭統如何解讀它們，認為王、鮑經由肉眼所覽獲致的觀點或許才是這子目獨立的真正關鍵。

15. 廖蔚卿，〈論中國古典文學中的兩大主題——從〈登樓賦〉與〈蕪城賦〉探討遠望當歸與登臨懷古〉，《漢魏六朝文學論集》（臺北：大安出版社，1997），頁47-96。

16. 王先謙，《後漢書集解·續漢志》（臺北：藝文印書館，1972），卷二二〈郡國志四·荊州〉，頁1280。

17. 趙一清，《三國志注補》，《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1995），第274冊，卷六，頁106。

18. 李昉，《太平御覽》（臺北：臺灣商務印書館，1997），卷一八十〈居處部八·宅〉所錄吳從政，《襄沔記》，頁1007。

19. 詳參錢仲聯，《鮑參軍集注》（上海：上海古籍出版社，1980），〈附錄·鮑照年表〉，頁432、434。

20. 《文選》，卷十一〈賦已·遊覽〉所收鮑照，〈蕪城賦〉善注引《（鮑照）集》，頁170。

二、〈登樓〉、〈蕪城〉的解讀

現在先疏理〈登樓〉、〈蕪城〉的文義及箇中蘊含的觀念。

王粲〈登樓〉^(註 21)的段落起訖非常清晰，因為文義告終與韻腳換動貼合一致：第一段三國侯部平聲；第二段侵部平聲；第三段入聲職部。第一段開始僅說明登樓的原因：「聊暇日」，觀覽四下風光「以銷憂」，由於當陽樓所在地點「顯敞而寡儔」，諸般佳物美景盡收眼底，他卻因心結，選擇性地注意到曾蒙塵出京的楚昭王墓、自我放逐江湖的范蠡塚，也就順著這文勢，在第一段末，以得勝回頭的方式，說出：「雖信美而非無土兮，曾何足以少留」，點明他「憂」的內容。由於他強調自己「憂」煩錮結的程度如同需要烈火方能「銷」^(註 22)融的頑鐵，所以第二段需說明所以然。以時間而論，「漫逾紀以迄今」；^(註 23)以空間而論，「陸逶迤而脩迴兮，川既漾而濟深」；以人事而論，「蔽荆山之高岑」，荊州牧劉表不放人，^(註 24)導致「遭紛濁而遷逝」的自己長期難以返回「舊鄉」。然而第二段的重心不在此，而在為「孰憂思之可任」，「涕橫墜而弗禁」的心境行徑辯解。藉由「鍾儀幽而楚奏兮，莊舄顯而越吟，人情同於懷土兮，豈窮達而異心」，初步指出：思鄉的普遍性，不受外界條件系列影響。更藉由提醒：「昔尼父之在陳兮，有歸歟之歎音」，遮撥或人可能提出的質疑：如果修養境界夠高，則不至於「情眷眷而懷歸」，然而如今連大聖人尚且如此，則可知：對故鄉的思戀乃生命本身內具，假使站在希望擺脫

21. 以下凡出自此賦的引文率見《文選》，卷十一〈賦己·遊覽〉所收王粲，〈登樓賦〉，頁166-7，不復一一註出。

22. 段玉裁，《說文解字注》（臺北：黎明文化事業股份有限公司，1991），卷十四上，頁710：「銷，鑠金也」。

23. 東漢獻帝初平四年（193）離開長安，赴荊州，至獻帝建安九年（204）已十二年。繆鉞，〈《文選》賦箋——班固〈兩都賦〉、王粲〈登樓賦〉〉，《冰蘗齋叢稿》（上海：上海古籍出版社，1985），頁132，蓋一時誤計，或者忽忘古人乃以年頭計數，非以整整十二個月甫為一年，故認為建安十年後方為「逾紀」。

24. 祝廉先（文白），〈《文選》六臣註訂訛〉，《文史》第1輯（1962年10月），頁184：「孔子〈龜山操〉曰：『余望魯兮，龜山蔽之，手無斧柯，奈龜山何？』以龜山喻季氏也，此則以荊山喻劉表」。按：徐彥，《公羊傳注疏》（臺北：藝文印書館，1977），卷十二〈僖公三十一年〉，頁157：「天子有方望之事，無所不通；諸侯山川有不在其封內者，則不祭也」，故春秋末葉楚臣請昭王祭河以免崇，王答曰：「三代命祀，祭不越望。江、漢、睢、章，楚之望也。禍福之至，不是過也……河非所獲罪也」，杜注：「諸侯望祀竟內山川星辰」。詳見孔穎達，《左傳注疏》，卷五八〈哀公六年〉，頁1007。王先謙，《漢書補注》（臺北：藝文印書館，1972），卷八六〈王嘉傳〉，頁1506：「今之郡守重於古諸侯」；杜佑，《通典》（北京：中華書局，1988），卷九十〈禮五十·凶禮十二·齊饗三月〉引范汪議，頁2478：「當今刺史、郡守幕府事任皆重，與古諸侯不異也」，因此荊山代指荊州的首長。

思鄉情結的立場來說，這情結之可怕如同附骨之蛆，永遠無法擺脫。銜接上文的第三段開頭幾句看似在解釋思鄉的癥結：天下大亂，「俟河清其未極」，以及破解這癥結的方法：「王道之一平」，但在覺得短期無望、獨自「步棲遲以徙倚兮」後的一段話：

白日忽其將匿，風蕭瑟而並興兮，天慘慘而無色，獸狂顧以求群兮，鳥相鳴而舉翼，原野闐其無人兮，征夫行而未息。

大堪仔細翫味。暮色來襲之際，自然生物界當然會出現鳥獸招朋引伴以共棲息的景象，問題是：既然說「原野闐其無人」，則哪來的「征夫行而未息」？這是完全矛盾的兩幅圖像。比較穩當的解釋是：將前面原野無人當做實景；將後面的征夫云云當作自喻的虛象，換言之，藉著其他人日暮均已返家，原野不復見人蹤，與自己至今猶處異鄉相對照。不過，如果結合第三段，既針對大環境，感慨「俟河清其未極」，又針對個人「懼匏瓜之徒懸兮，畏井渫之莫食」，無從「假高衢而騁力」，可合理地推想：上述那些景觀的描寫恐怕都得以寓意解釋。當他「憑軒檻以遙望兮，向北風而開襟」，所謂的「遙望」乃是心眼意義的「遙望」。漢家政權如日薄西山，不可能有再受命、中興的指望，^(註 25)乃盡人皆知的事實。曹植〈贈王粲〉：

欲歸忘故道，願望但懷愁，悲風鳴我側，義和逝不留，重陰潤萬物，何懼澤不周，誰令君多念，自使懷百憂？

這是一首以半戲謔、半訓誡的筆調回應王粲的妙詩。^(註 26)王粲原詩^(註 27)以譬喻的方式，表示期望在曹操當令的政壇加官進爵，曹植就仿用對方的口吻戲謔對方。

25. 「無土不王」，「布衣匹夫安能無故而起王天下」乃強而有力的古遠傳統觀念，故劉漢皇室自托為堯後，以加強其政權的合理性。偏偏這是一把兩刃的利劍，既為堯後，即「有傳國之運」，以讓賢者。偏偏又戀棧不肯，於是在「漢家歷運中衰」的西漢哀帝年間，弄出「再受命」的把戲。既說「中衰」，日後光武政權即藉此號稱「中興」，應驗了讖記。然而社會上普遍認為：「一姓不得再受命」，為漢制法的孔子早已宣示天意：漢家僅有十二帝，如同《春秋》十二公。詳參《史記會注考證》，卷十六〈秦楚之際月表·序〉，頁 298、卷十三〈三代世表〉褚少孫補，頁 225；《漢書補注》，卷七五〈眭孟傳〉，頁 1395、卷十一〈哀帝紀·建平二年〉，頁 139、卷九九中〈王莽傳〉，頁 1732；《後漢書集解》，卷十三〈公孫述傳〉，頁 202。

26. 詳參朱曉海，〈曹子建詩卓犖舉隅〉，《新國學》3 卷（2001 年 12 月），頁 185-6。

27. 見《文選》，卷二九〈詩已·雜詩上〉，頁 423。

至上面引文時，更沿用〈登樓〉中的敍寫，道出對方的心事：你當初希望返鄉而不得，在「白日忽其將匿，風蕭瑟而並興」的場景下懷愁，覺得「羲和」象徵的漢家政權頹勢無法挽回，但你忘了日落月升，他的恩澤會廣被萬物。李善注就道破：「重陰以喻太祖」。不過，在王粲寫〈登樓〉的當時，雖然用世之心急切，偏偏他觀察到的中原局勢至今仍無一真正的命世英傑，這就是他所說的「原野闐其無人」；合從締交又相互攻伐的割據群雄，如同「獸狂顧以求群兮，鳥相鳴而舉翼」，在他看來都是不成氣候者。^(註 28)天下一日未平，他當然不便返鄉。然而縱使返鄉，故鄉早已殘破，不僅舊識絕大半死亡、流徙不知去向，印象中的建築、景致也早已無法與記憶吻合。曹植當時即曾寫過一首詩，假想返鄉的見聞感受：

垣牆皆頓擗，荊棘上參天，不見舊耆老，但覩新少年，側足無行徑，荒疇不復田，遊子久不歸，不識陌與阡，中野何蕭條，千里無人煙，念我平常居，氣結不能言。^(註 29)

這樣的返鄉究竟是真的能抒解流落異邦多年的心靈飢渴，還是愈加增加勞愁，甚至絕望？因為未返鄉前，還存著希望，待真實面對故鄉不復，則連這點虛幻的慰藉也消失，徒然殘酷地證實：返鄉是不可能的。而上文指出：思鄉偏偏是生命本身內具的素質，其頑強的特性怎麼樣也去除不掉，則此時等於被宣判罹染了絕症。這就逼顯：究竟應如何界定故鄉？當王粲站在當陽城樓上，「憑軒檻以遙望」時，「向北風而開襟」。這固然是當無法親歷鄉土時，以相關的替代品，聊解心中飢渴，但也顯示：故鄉既不是宗譜上的一個地理名詞，南朝僑姓的郡望與當事人沒有任何實際記憶、心靈認同的關連；也未必是生長過程中的一個據點，如果是，就無法解釋何以不少人遠走他鄉、長年自我放逐的現象；熟稔也不是眷戀故鄉的本質因素，由熟稔帶來的心理反應可能是極度厭惡、懼怕。故鄉本身全然不保證可令人有安身立命的歸屬感，而是在其間有安身立命的歸屬感會構成對故鄉的認定。這種心靈意義的故鄉可能會與前二者重合，但不必然。王粲〈登樓〉確實是從思

28. 建安五年（200）官渡之役後，曹操的氣候固已就，然此乃後見之明。事實上，迨建安十年（205）正月斬袁譚、十一年（206）三月平高幹、十二年（207）定烏丸，公孫康斬送袁尚、袁熙，當時人才真正意識到關東形勢已趨明朗。因此，若假設〈登樓賦〉作於建安十年，因文中言及「華實蔽野，黍稷盈疇」，應不晚於仲夏，當時王粲尚未以曹操為命世英傑，不足異也。

29. 《文選》，卷二十〈詩甲·祖踐〉所收曹植，〈送應氏〉之一，頁 298。

念地理意義的故鄉開始，但在抒發自己的鄉思過程中，則不自覺地滑引至對心靈故鄉的渴望：一個能讓他「騁力」，實踐自我抱負的處所。其「曾祖父襲、祖父暢皆為漢三公」，其父謙「入管機密」，「出臨朔、岱」，^(註 30)蓋亦一時顯宦，在講究克紹箕裘的傳統中國社會中，王粲不可能不備感壓力。何況他自視甚高，熱中功名。《三國志》卷二三〈杜襲傳〉記載：

魏國既建，為侍中，與王粲、和洽並用……襲嘗獨見，至于夜半。粲性躁競，起坐曰：「不知公對杜襲道何等也？」洽笑答曰：「天下事豈有盡耶？卿晝侍可矣，悒悒於此，欲兼之乎？」

愈發提高這種解讀方式的可能性。由此也就可看出：作者在前文表示思鄉非因在荊州不受重視，即使如莊舄般於南國位居執圭，故鄉照樣無從忘懷，乃意識表層之辭。作者自己本身也都未必覺察「憂」的真正癥結在別處。然而癥結畢竟是癥結，必會透過不同窗口浮現。在作者抒懷之際，就如同一位心理病人在敘述過程中，無形間披露問題所在。我們可以同意從文學角度對〈登樓〉的解讀，將之視為遠望當歸此古典文學主題的絕佳展現，但同時也不妨經由界定如何界定家鄉，從心靈層面來理解歸宿，而在結合傳統士大夫的價值世界後，進而認為：對於傳統士大夫來說，後者可能更具有致命的吸引呼召力。人無從選擇宗譜、地理意義的家鄉，但能實踐自己抱負的場域則是個人選擇的結果，自然也就較前者更能帶給當事人歸屬感。

鮑照〈蕪城〉^(註 31)賦寫的乃「廣陵故城」。全文可分為五段。第一段先按照傳統宮殿、城池、苑囿的四至模式描寫，但已大規模縮減，以精簡的六句點明其地理位置之佳。迅即步入第二段，彰顯其「全盛之時」的景況。在時間序列上，那些景況均屬於「昔」。不論人口、物資、軍備，率至顛峰。以人口而論，因為眾多，車輛也隨之暴增，以致路上「車挂轡，人駕肩」；住宅的需求量則使得寸土是金，「廛閭撲地」，將每一吋空間都塞得滿滿的。以物資而論，因其礦藏豐富，濱臨東

30. 以上引文分見盧弼，《三國志集解》（臺北：藝文印書館，1972），卷二一〈王粲傳〉，頁 531；《文選》，卷五六〈誄〉所收曹植，〈王仲宣誄〉，頁 793。

31. 以下凡出自此賦的引文率見《文選》，卷十一〈賦己·遊覽〉所收鮑照，〈蕪城賦〉，頁 170-2，不復一一註出。

海，以致遍地黃金；又由於水路輻輳，「四會五達之莊」，使得商業鼎盛，伴隨興起的商業娛樂活動更可謂笙歌達旦，足以「歌吹沸天」。在這兩項基礎上，自然「才力雄富，士馬精妍」，非他人所能望其項背。這也就連帶地造成驕橫之氣，不將自然與人文界的一切規範放在眼裡。對自然任意蹂躪，賦文以「劃」天、「剗」地形容；對人文界，不論是以「周令」代表的道德，或「秦法」代表的法律，俱無從羈縻，賦文以「𡗗」、「佚」來表示。正因驕縱，不得羈縻，也就反過來愈加增強軍備與城池建築：

是以板築雉堞之殷，井幹烽櫓之勤，格高五嶽，袤廣三墳，崕若斷岸，
轟似長雲，製磁石以禦衝，糊楨壤以飛文。

消極以備中央討伐；積極期望「萬祀而一君」。然而結果則是徹底敗滅。接續「瓜剖而豆分」的結局，作者在第三段中連續使用二十個四字句描繪當前的景況：

澤葵依井，荒葛冒塗，壇羅虺蜮，階鬥麇鼯，木魅山鬼，野鼠城狐，風
嗥雨嘯，昏見晨趨，飢鷹厲吻，寒鴟嚇雛，伏虺藏虎，乳血飡膚，崩榛
塞路，崕嶭古馮，白楊早落，塞草前衰，稊稊霜氣，蔌蔌風威，孤蓬自
振，驚砂坐飛。

如果說：「當昔全盛之時」的廣陵城形同傳說中樂園的化身，則眼前這幅則類似地獄變相圖。「稊稊霜氣，蔌蔌風威」講的是陰寒之氣，濃重到使得正常的生機提前「衰」「落」。「飢鷹厲吻，寒鴟嚇雛」等句要烘托的是肅殺之氣，慘烈到「血」「膚」淋漓，白骨遍處。此處的成員盡是恐怖的龍「虺」、「虎」豹，令人嫌惡的骯髒老鼠、黏答答的苔蘚，以及幢幢「鬼」「魅」，它們都僅在「風」「雨」「昏」黯中出沒，以致略有光線，即閃躲。稍事檢視，即可發現這段敍寫雖有前後交疊之處，整體而言，存在著遞降律——固然早已杳無人蹤，起初猶見「虺蜮」、「飢鷹」等動物；接下來只見「白楊」、「塞草」等植物；最後僅有「孤蓬」、「驚砂」等無生物。在此之後，作者以「風」「霜」之中，「直視千里外，唯見起黃埃」結束。前後兩幅圖像對比之後，作者並不鬆手。按照音樂賦慣用的方式，^(註 32)於演奏主

32. 這種奪胎換骨的取法乃〈蕪城〉高明之處，也可見：全篇賦應以蕪城之歌為鑰節。第二段描述全盛之時的旋律不過是主旋律出場前的序曲。一切興榮滋長僅供作最後毀滅的素材。

要樂曲完畢後，更端復起，如：

眾音猥積以送厥終，然後少息暫怠，雜弄閒奏，易聽駭耳，有所搖演……。

於是曲引向闌，眾音將歇，改韻易調，奇弄乃發……。

弛絃韜箏，徹塤屏箎……光歧儼其偕列，雙鳳嘈以和鳴……新聲變曲，

奇韻橫逸……。（註33）

作者再度描寫至精至美的人事物「莫不埋魂幽石，委骨窮塵」，「皆薰歇燼滅，光沈響絕」。重心點在一個肯定副詞「皆」，一個雙重否定副詞「莫不」，來表示毀滅的徹底。而後以蕪城之歌結束。

前賢或認為：蕪城與劉宋竟陵王誕謀反後，孝武帝下令「悉誅城內男丁，以女口爲軍賞」，以致城池荒頽；（註34）或者認為若真從遭到破壞而論，未必不可能與元嘉二七年（450）拓跋魏南侵，遭受兵燹之災相關，（註35）然賦文既說：「出入三代，五百餘載，竟瓜剖而豆分」，又在蕪城之歌中說：「千齡兮萬代，共盡兮何言」，廣陵故城顯然僅是一個符碼，作爲某種普遍現象的縮影，不止於劉宋此一朝一代中一所軍政重鎮的興亡。在人類文明的進展史中，不論中外，城市建立都是一重大躍升的標誌，與騎馬、使用鐵器等並爲里程碑。建城將人與他原始的禽獸伙伴分隔開，也將人群本身分隔爲國人、野人。而建城所涉及的技術、與原始信仰的配合，都意味著人類自我資源的逐漸豐富，足以與天、地相參，是以建城可謂人類在自然界中自我樹立的宣告。隨著技術日新月進，人愈來愈會有一錯覺：他可以掌控一切，任由己意而行。這點在開篇已表明：

南馳蒼梧、漲海，北走紫塞、雁門，施以漕渠，軸以崑岡。

這當然是〈大言賦〉（註36）一類夸飾之詞，廣陵位在的江、淮「平原」怎麼樣都沒有那麼遼闊的範圍。然而若止於此，實難逃膚陋之譏。「南馳」云云真正要表露的乃是：廣陵城乃平原潛能的集中點，而廣陵城這符碼代表的勢力無遠弗屆，可任意

33. 以上引文分見《文選》，卷十八〈賦王·音樂下〉所收馬融，〈長笛賦〉，頁258、嵇康，〈琴賦〉，頁263、潘岳，〈笙賦〉，頁266-7。

34. 《鮑參軍集注》，卷一〈賦·蕪城賦〉註解1，頁14。

35. 曹道衡，〈鮑照幾篇詩文的寫作時間〉，《中古文學史論文集》（北京：中華書局，1986），頁394。

36. 詳參章樵注，《古文苑》（臺北：鼎文書局，1973），卷二〈宋玉賦〉，頁41-2。

馳騁，它要想達到的目標，不容任何事物阻攔。這股力量強大到山（崑岡）、川（漕渠）在它面前似乎都俯首稱臣。邗溝何其長；崑崙山何其高，如今卻僅能分別充當類似船纜、輪軸的工具以效命。是以若用現代的語言來表述，後兩句可改寫為：廣陵城這符碼象徵的力量如同一出天外的巨人，萬里黃河不過是他的腰帶；喜馬拉雅山乃他巨顱上的戴勝。清代所謂的《選》學家將「崑岡」坐實講，^{（註 37）}全然不能善加體會作者何以捨阜岡而取它的別名。崑崙乃古代神話中溝通天、人的宇宙山，而今如是雄偉莊嚴者竟被人視若五尺之童般，供其驅使，則「拖以漕渠，軸以崑岡」豈非在顯示人自我膨脹至無以復加的地步？稍諳歷史者俱知：自漢已降，封在廣陵或稱江都的諸侯王，向來都桀驁不馴，不服從天子。這類人物所以將「基」礎奠築得極盡深「固」、門「扃」安置得防「護」性無與倫比，為的自然是要頑抗意圖馴服他們的力量，將之擋拒在外。在古代「天工人其代之」^{（註 38）}的觀念下，天子乃天的代理人。鮑照對廣陵富而驕的描繪實可視為人對上天的傲慢的人間版，不但積極宰割天地，而且嚴密地防範它們反撲。而廣陵由「全盛」而徹底敗滅也就代表著人類勢力在自然界至終的瓦解。這並非純屬理論上的推想。當作者描繪廣陵徹底敗滅之後，曾「凝思寂聽，心傷已摧」。試追問：賦文中的主角究竟是聽到了什麼，以至於心靈崩解、不能自持？筆者認為不妨按照以經解經的詮釋規則，將蕪城之歌的內容視為他所聽到的。字面行文上，蕪城之歌是賦中主人翁自身所唱，但很可能他僅是將聽到的唱出而已。按照歌辭所說，人類樹立自己、改變自然的一切努力最後全被歷史的車輪碾過，不留絲毫痕跡，人的諸般自我膨脹在歷史車輪前如同不自量力的舉臂螳螂。第二段結尾指出：「通池既已夷，峻隅又已頽」，世界再度回到洪荒境地，所以說：「直視千里外，唯見起黃埃」。如果說火滅了，還有灰燼；形遠了，尚有餘影；聲音告息，回音裊裊；人死了，「丘隴」可供憑弔，如今則連這點殘餘的痕跡都被抹得一乾二淨，消失之徹底，好似人類從未在這自然舞台上出現過。

37. 梁章鉅，《文選旁證》，《選學叢書》（臺北：廣文書局，1978），卷十三，頁 6a、朱珔，《文選集釋》，《選學叢書》，卷十二，頁 4a。

38. 孔穎達，《尚書注疏》（臺北：藝文印書館，1977），卷四〈皋陶謨〉，頁 62。

「自古及今，未有不亡之國」，^(註 39)雖為歷代共識，卻無礙於每朝每代繼續奢夢「萬祀而一君」。當然，奢夢注定幻滅。朝代興亡總會令人有些蒼涼的感喟：無論如何喧赫，俱往矣，想到「後之視今，亦猶今之視昔」，^(註 40)何況處於當中的渺小個人？人早已意識到這點，以致像鴻雁，不斷試圖在雪地上留下蹤跡，前仆後繼的結果，雖有某些較幸運的已亡者可透過人的各種記憶方式不盡磨滅，但所謂的不盡磨滅往往愈發替必朽的絕對比重增質。這還僅是從人類歷史內部看，雖然逝者如斯夫，畢竟江山代有才人出，亡後還有其他興者。然而這不是〈蕪城〉的視角，否則，就不會將「千齡兮萬代」一網打入「共盡」的命運中。作者乃是抽身，鳥瞰自然歷史：人類未登上舞台前，茫茫宇宙已經不知經歷多少風霜寒暑；等人類謝幕後，時間繼續悠悠前行，不因這個物種消失得杳然無痕而有絲毫徘徊，而後將由此引發的驚恐、灰敗及方內各種努力的虛妄感表述出來。

三、蕭統二諦、法身義概述

《梁書》卷八〈昭明太子傳〉說：「太子自立三諦、法身義」。「三諦」之說非是，蕭統已指出：「若以次第言，應云一眞諦，二俗諦，一與二合，數則爲三……於義非便」。^(註 41)而在回答莊嚴寺僧旻時，還指出：不能因為有眞解、相似解、俗解，而立三諦之目。眞諦既唯一，非眞諦者俱屬未解眞，「豈有三諦」？《冊府元龜》二五八〈儲宮部·令德〉所引正作「二諦」。三論宗於陳朝中興，隋代大盛。吉藏《大乘玄論》開篇即說：「二諦者，蓋是言教之通詮，相待之假稱」，目的在「窮中道」，而中道本身非言語所能湊泊，所以說：「二諦是教，不定是教，表理則名教」，無論二諦式或非二諦式的教，都僅是津渡，它們本身並不能帶領人到達彼岸，而且彼岸之說亦直譬喻耳，何來彼岸、佛土或國土之有？^(註 42)因此說：

39. 《漢書補注》，卷三六〈楚元王傳附玄孫向傳〉，頁 971；《三國志集解》，卷二〈文帝紀·黃初三年〉，頁 113；《晉書》，卷一百三〈劉曜載記〉，頁 1756；李百藥，《北齊書》（臺北：藝文印書館，1972），卷三〈文襄紀〉，頁 24。

40. 《晉書》，卷八十〈王羲之傳·蘭亭集序〉，頁 1384。此語實出《漢書補注》，卷七五〈京房傳〉，頁 1398。

41. 自此以下，凡出自〈解二諦義令旨〉者，率見《昭明集》，〈文〉，頁 130-40，不復一一註出。

42. 僧肇，《注維摩詰經》，《大正原版大藏經》（臺北：新文豐出版股份有限公司，1983；以下簡稱《大正藏》），第 38 冊，卷一，頁 335，引竺道生曰：「夫國土者，是眾生封疆之域。其中無穢，謂之爲淨。無穢爲無；封疆爲有。有生於惑；無生於解。其解若成，其惑方盡」。

「悟時，悟教非教，即知理非理，教理非教理」。(註 43) 嘗引《仁王經》：「有諦、無諦、中道第一義諦」，然後說：「故知有第三諦」。(註 44) 《梁書》撰者姚思廉身處當時的思想文化環境下，習聞真諦、俗諦、第一義諦的論式，或許因此致誤，忽忘蕭統明言：他乃是「就境明義」，故歸併為二，「真諦亦名第一義諦」。(註 45) 「二」之為「三」，未必是在傳鈔過程中因形近致訛。真、俗的判別在對現象界的認識：真諦「以不生為體」，既不生，當然無所謂滅；俗諦「以生法為體」，有生，自然有滅，所以說「真諦離有離無；俗諦即有即無」，所謂「即有即無」是說：按照經驗界的認識方式，認為某些是存有，某些不存有，「妄相計有無」，不悟本無所生，也無所滅。二諦以真、俗為稱乃是「以定體立名」；如果「以褒貶立目」，則可分別稱為第一義諦、世諦。「第一」意謂「此法最勝最妙，無能及者」；所以不將俗諦稱為第二義諦，是因為世俗的觀點「更無有義，所以但立世名」。

豎義之後的某些反覆辯難無甚意義，僅是語文上的執泥糾纏。好比蕭恭質疑俗諦何以「獨無義名」、蕭映追問第一義諦的「義」是否為贅詞、蕭祗詰難第一義諦的第一是相對之詞，所謂「形待」，俗諦也是待，何不稱第二諦等等。這固然可能是因為佛學水準低落，或者不願顯示自己插不上嘴，但也可能是與會眾人想藉此讓蕭統發揮。不過，在蕭統看來，這次講經，「雖娛慧有三，終寡聞知十」。(註 46) 其中較有意義者主要可歸納為幾點：一，體究竟是一是二。「不謂流、不流各是一體」，體唯一，但對體的認識無妨為二：「凡見浮虛；聖見真寂」，「凡情所見，見其起動；聖人所見，見其不生」，「凡夫於無稱有；聖人即有辨無」，豈能因為對體的認識有二，連帶地認為在實質上體也有二？簡言之，「體中相即，義不相即」。不過，「依人為論，乃是異體」，異體也就是二體，所以說：「就凡、聖兩見，得有二體之殊」，但二體乃相應於凡、聖之別的假名。誠然，「體既無兩，何事須即」，因為「即」這詞彙本身蘊含著二而一，不過，只要不死於字下。「就人見名即，此

43. 以上引文並見吉藏，《二諦義》，《大正藏》，第 45 冊，卷中，頁 97。

44. 吉藏，《大乘玄論》，《大正藏》，第 45 冊，卷一〈二諦體第五〉，頁 19。

45. 蕭統如此歸併，並無不當。《大乘玄論》，卷一〈標大意第一〉，頁 15，也承認：「如來常依二諦說法：一者，世諦；二者，第一義諦」。未明究裏的論者所言二諦被稱為「於諦」；洞曉者所言二諦被稱為「教諦」，並非「於諦為失；教諦為得」，端視能否不為言語所障，仍有依恃之心，所以說：「能依是教諦；所依是於諦」，「凡夫於為失；如來於為得」，因為如來之得乃一無所依，這才擺脫世間法因緣分合而來的生滅轉制。

46. 《昭明集》，〈詩·玄圃講詩〉，頁 16。

亦何妨」？二，真體究竟有無起動。真體「寂然，無起動相，凡夫惑識，自橫見起動」，「無動而見動」，此與體本身無關，否則，也不至於說是橫見。相應於體，既然「法無起動」，照說「唯應一諦」，但因為凡俗「橫見起動，復是一諦」，所以從認識上來說，有二諦。若只言一諦，將不分皂白、混淆真、俗。三，「諦者，以審實為義」，凡俗所見為妄，何得立俗諦之名？按照諦的定義本身，俗諦之稱誠然自相矛盾，但對於凡俗而言，既不洞徹己見為非，從凡俗以至於俯就凡俗的看法，也就無妨稱諦。四，聖人是否見俗諦？聖人所見止於真諦，正因所見止於真諦，才能稱有此真知灼見者為聖人。聖人雖不見俗諦，但知凡人所見有俗諦，故可以俗諦教化眾生。這是比較難以圓解的部分。倒過來說，體雖然是一，凡俗「但見俗」，不可能見真諦，否則，也不成其凡俗。見真、見俗乃是不容並生的認識現象。五，「菩薩會真之時，為忘俗忘真」，因為真諦之理「妙絕言慮」，以真說體，乃是「為接引眾生」的一種方便權言，所謂「寄言辨體」。如果菩薩猶「存俗存真」這種二分，不能真、俗「兩遣」、「兩忘」，則所謂的真諦就非「實真」的真諦。然而這個問題的核心在有、無之辨。「俗諦有、無相待而立」，所以雖然是無，仍可說是有；雖然是滅，「並得稱生」。既然俗諦所說的生、有乃是於無生、無有中見生、見有，屬於「虛妄之有」、橫見之生，俗諦所說的無、滅也是相待之名。而真諦洞徹本既無生，自然無滅，俗諦中的有／無、生／滅都不適合說明真諦所見，所謂「太虛亦非聖人所見」，因「太虛得名由於相待，既由待生，並凡所見」。對於真諦而言，「無不異有」。因此，真正領悟真諦者不僅「所知之境是真諦」，「能知之智」也可謂真諦，智、境相冥，就不當再執泥於真、俗這種不得已使用的「既【寄】名相說」上。不但如此，連「若呼有智之人」都不恰當，否則，「即是俗諦」，因為本來無生，何來人？六，表面近似這種真正領悟的乃「相似解」，從它「習觀無生」來說，既解俗，故「不名俗解」，但從它「不解真」，「未見無生」而言，則「不名真解」。七，就聖人而言，「解有優劣，故有漸見」，至於「萬有悉忘」，則是頓忘，沒有「不悉忘」、「漸忘萬有」的情況。這仍是當年〈辨宗論〉中的問題。謝靈運指出：「伏累、滅累貌同實異」，「聖無階級」，「明非漸至；信由教發」。當然，

信非盲從「闇信」。(註 47) 洵如道生所言：

苟若不知，焉能有信……但資彼之知，理在我表……未是我知，何由有分於入照？豈不以見理於外，非復全昧；知不自中，未為能照？(註 48)

蕭統蓋以「見」、「忘」為二，相當於道生的「見理於外」、「入照」「自中」的「我知」。前者僅有能、所關係的認知；後者則為理、我對立關係已經泯除的體知。

在二諦義往復問難時，光宅寺法雲曾提出尖銳的問題：

有智之人為是真諦，為是俗諦？

此人既冥無生，亦應不得稱人。

當時蕭統回答：

冥於無生，不得言人；既名相說，常自有人。

可知：蕭統發表的法身義(註 49)實際是由二諦義衍申而來。從詞面說，「法者，軌則為旨；身者，有體之義，軌則之體，故云法身」。以現代的話表述，向所有修行者顯示，修行達到最高境地的指標。然而這僅是俯就眾生，要顯示佛理，「隨從言說，致有法身之稱」，事實上，達到最高境地，所謂證涅槃，即「遠離有、無之境，獨脫因、果之外」，不在生死流轉之間，「畢竟清淨」，哪來的身？這種境界既非經驗現象界的境界，當然「不可以智知，不可以識識」。一般稱法身「是常住身，是金剛身」，並不恰當，因為「若定是金剛，即為名相；定是常住，便成方所」，可知：「所謂常住，本是寄言；稱曰金剛，本是譬說」。從俗諦的角度來說，世界有所謂的有／無、生／滅，但從真諦的角度來說，根本無所謂的有或生，當然有就沒有相應的無或滅，「離無離有，所謂法身」。從脫離生死輪迴，尤其針對過去陷溺執迷中走出，達到的境界而言，「不可為無」，但是這境界並非一實有境界，尤其不是某種經驗現象界的境界，所以說：「而復非有」，這種非有非無的狀況，可稱之

47. 以上引文分見道宣，《廣弘明集》（臺北：新文豐出版股份有限公司，1986），卷十八〈法義篇第四〉所收謝靈運，〈與諸道人辨宗論〉，頁 258、〈答琳公難〉，頁 260、王弘，〈問謝永嘉〉，頁 261。

48. 前揭書所收竺道生，〈答王衛軍書〉，頁 262。

49. 以下引文凡出自〈解法身義令旨〉者，率見《昭明集》，〈文〉，頁 146-9，不復一一註出。

爲「妙有」。

豎法身義之後的辯難基本上都無甚意義，本文僅取足以補充闡明的正面部分。一般傳法時，總說：「修習萬行」圓滿，得到的佛果即法身，但這僅是方便權言。現象界皆非實有，萬行乃現象界之一，則「萬行自空」。既然從本質上講，「實無萬行」，「豈有實果可得」？何況有行有果，意味猶在輪迴之間，豈真是證得涅槃的境界？所以「有得」、有果乃是「寄言名相」的「假說」，按照經驗現象界意義的得失來說，可謂畢竟無得，然而從證得不生不滅來說，又可謂有得，有此無所得之得。蕭統爲了撥遮「住心」，甚至說：「寄以名相，故說妙有；理絕名相，何妙何有」？這種法身既然只是「假名相說」，真正的指謂「無名無相」，「理絕聞見，實無法身」，當然智不能知，識不能識。如果一定要說能被知、識，也僅能說可被「慧眼所見」，但慧眼云云其實也是「寄名相」，因爲法身尙且是虛寂，哪來法身上的慧眼？因此，不但「慧眼無見，亦無法可見」，則由慧見達到的正覺也「恆是寄言」。法身之身既然是寄以名相之詞，按照蕭統對法身的定義：「軌則之體」，此體可名之爲「妙體」，與上文所說的「妙有」相呼應。如果能真正了悟「妙體」一詞的意義，則無妨同意金剛身的用語。蕭統所以反對金剛身的用語，主要是因爲凡俗執泥於形象思考，不知這「本是譬說」，「眾生注仰，妄見丈六」，以爲實有，而且所謂的實有乃「常住」意義的實有，假使能洞悉「丈六非有」，它之於妙體乃「本、跡」關係，則丈六無累，因「丈六亦能軌物，故可通稱法身」。不過，蕭統特別聲明：這是就法身、金剛身都是名相所寄立論，所謂「通相爲辨」，如果「覈求實義，不在金姿」，金剛身不如法身來得適宜。無論說法身或金剛身，交集點之一都在軌物；另外，因爲蕭統用了中華傳統文化中的「本、跡」說法，而按照傳統中華學術，體必發用，套在佛學中，即構成：佛教中的最高境界——涅槃既非一實存的道體，是否會發揮軌物功能的問題。如果會，是否假借法身的途徑？蕭統堅持「法身無應」。然而因爲「本以應化，故稱法身，若無應化，何謂法身」？蕭統將「軌物」、「應化」截爲二。「眾生注仰蒙益，故云能爲物軌」，並不待世尊應眾生機緣化現之佛身方能蒙益，是爲不應之化，與菩薩「實應」之化「殊」異。這可分兩方面來說：如果法身真能對眾生發揮軌物的功能，也就意味眾生了悟「離無離有」之義，「何勞至人俯應塵俗」？若世尊「俯應塵俗」而有應化法身，則最高境界的世尊即非妙有，雖然可說「無有足跡」，卻非「畢竟清淨」。簡言之，相

應妙體的乃妙化，妙體不待再歷劫始能軌物。

二諦義雖有多種表述，大體可以如此概括：諸色的本質皆空，但並非色外有個空。因此，不論是就色或空而言，都不能說有，但就空而言，可說妙有。同時，不待色滅盡後始為空，色當下即空。因此，從色這方面來說，不能說無，只能說假有。眾生顛倒，以為諸法實有，故相應治病，說空、說無。本來至此，即可，然而因向道者經常未理解透徹，空過頭，忽略了幻有非無，相應治病，故說有；又有人誤以色滅而後空，或執空唯一實體，或未洞徹本既無生，何來滅？相應治病，故說無。合在一起，可用「非有非無，亦有亦無」來表述；以一般論式來呈現，所以提出中道此一詞彙及概念。然而人總是會陷在言語的執障中，極易將工具意義的「指」本身當成目標意義的「月」，會認為有個中道在有、無之外，所以連中道也需破，「非有非無，亦有亦無」也不得不再加上弔詭的表示法：「非非有、非非無」；有、無是二，非有非無乃是透過二來顯示不二中道，但不二若落入與二相對立的言詮面，也成了偏邊，所以還要以「非不二、非二」遮撥。吉藏所以強調二諦唯是教門，不關理境；所以提出不生不滅、不常不斷、不一不異、不來不去方為中道；所以對於闡釋佛理本身並無不當的前修俱表微詞；所以不僅駁一般的二諦，連第一中道也要遮撥，撚出「言妄慮絕為第一義諦，即第四重意」，^(註 50)蓋皆種因於此。

蕭統的二諦、法身義涉及的課題早在東晉年間已提出。其二諦義的論述，深契佛義，而本傳說他「並有新意」，有待追究。這可以從兩方面來看——

一方面是相對於流俗二諦之見。《大乘玄論》卷一〈二諦義有十重·二諦體第五〉說：

攝山高麗朗大師本是遼東城人。從北土遠習羅什師義，來入南土，住鍾山草堂寺。值隱士周顒，周顒因就師學。次，梁武帝敬信三寶，聞大師來，遣僧正智寂十師，^(註 51)往山受學。梁武天子，得師意，捨本《成》論，依大乘作章疏。開善亦聞此義，得語不得意。

50. 吉藏，《中觀論疏》，《大正藏》，第 42 冊，卷二末〈因緣品第一〉，頁 28。

51. 根據江總，〈攝山棲霞寺碑〉，張溥，《漢魏六朝百三名家集·江令君集》（臺北：文津出版社，1979），第 6 冊，〈碑〉，頁 4522，此事在天監十一年（512）。「詣山諮受三論大義」的十僧包括「中興寺釋僧懷、靈根寺釋慧令」，這兩人都參與蕭統二諦義的辯難，後者還與蕭統往復討論法身義。

開善，位居鍾山的寺名，乃該寺僧人智藏的代稱。按其文義，似乎僅智藏未能掌握二諦精髓，然而對觀《二諦義》，不但轉述其師法朗當年說二諦義時，「所以爲十重者，正爲對開善法師二諦義」，而且認爲智藏「既不親承音旨，作義乖僻」，雖用周顒的〈假名空〉義，乃「用中之最不得意者，如醜人學西施嘖，轉益醜拙，彼知美嘖，不知嘖之所以美」；在追述梁武帝的情況時，也起了細微但重要的改動：

梁武大敬信佛法，本學《成》論。聞法師在山，仍遺【遣】僧正智寂等十人往山學。雖得語言，不精究其意，所以梁武晚義異諸法師，稱爲制旨義也。（註 52）

話雖含蓄，然而既將傳學的智寂等人「不精究其意」，與透過智寂等人輾轉聞義的梁武帝制旨義「異諸法師」，以「所以」這表示因果關係的詞彙相連，則不認爲梁武得正法門之意，實不可掩。梁武帝頗看重蕭統講經之事，講前曾賜賚《制旨大涅槃經講疏》十帙百卷、《制旨大集經講疏》二帙十六卷。（註 53）人子以善述人之事爲孝。蕭統篤於孝道，極難想像他會與其父唱反調。較圓滿的解釋或許是：顧名思義，《大涅槃經》主旨在涅槃學；《大方等大集經》乃修行指南，與蕭統發表的二諦義均非同一領域，不致形成父子說法齟齬。誠然，涅槃學必會涉及二諦、法身義，但蕭統發表二義，事在其父御宇階段的早期，梁武帝的晚年定論或許尚未錮結。而且如果按照吉藏等人的看法，梁武帝的二諦義雖「不精究其意」，但相較於他的涅槃學最可商榷的地方：佛性論，（註 54）可能尙屬小者。而蕭統發表二義時，幾乎未涉及佛性的問題。那些因爲「雖得言語，不精究其意」、卻影響梁武帝二諦義的僧人當然不契蕭統之說。說得委婉些，故曰「有新意」。這並非憑空推想。蕭齊時期，「智琳請周顒出〈三宗論〉」，周顒就表示：「恐于眾人」。之所以怯步，

52. 以上引文分見《二諦義》，卷上，頁 78、卷下〈二諦體第四〉，頁 109、115。

53. 《昭明集》，〈文·謝敕賚制旨大涅槃經講疏啓〉，頁 118、〈謝敕賚制旨大集經講疏啓〉，頁 121。

54. 《大乘玄論》，卷三〈佛性義十門·異釋〉，頁 35：「今正出十一家，以爲異解」，「第四師以冥傳不朽爲正因佛性，此釋異前以心爲正因，何者？今直明神識有冥傳不朽之性，說此用爲正因」，對參（慧）均（僧）正，《無依無得大乘四論玄義記》，《卍續藏經》（臺北：新文豐出版股份有限公司，1983），第 74 冊，卷七〈佛性義·三辨體相〉，頁 92，知道：第四師指「梁武蕭天子」。

還待智琳以功德「勝過城、妻、子、頭、目布施」^(註 55)來鼓勵他，即因正宗的二諦義對於鈍根縉素，乃非常異義之論。後來的蕭統既與周顒同一宗旨歸趨，雖然因其尊貴身份，無犯眾、遭排擠之虞，但對於那些持守未至究竟義的真諦者，確實可謂「新」異。

「另有新意」還可從當時契入佛義的二諦義論述來看。《南齊書》卷四一〈周顒傳〉說：

長於佛理，立〈三宗論〉：立〈空假名〉；立〈不空假名〉。設〈不空假名〉，難〈空假名〉；設〈空假名〉，難〈不空假名〉，又立〈假空名〉，難二宗。

周顒原文已佚。據《二諦義》卷下〈二諦體第四〉的轉述：

不空假還是鼠婁【摟】栗；空假是按昂【瓜】。

意思是：不空假名宗以老鼠盡食栗肉，徒留空殼為喻。栗「中無肉」，即為「栗空」。毋須等待栗肉、栗殼絲毫不存時，才謂為「栗空」。因此，不空假名宗主要藉由栗無肉的性「空」以及栗有皮的色「有」，來說明性空而色不空。空假名宗以「瓜」為「體」，認為瓜體本按入水中，乃不可得見的「無」，亦即真「無」。若欲得見瓜體，在於進行「手舉瓜」的「假有觀」。因此，空假名宗主張：真諦是絕對的空無；世諦是透過因緣法所見的假有存在，其本質仍是「空」。不空假名宗由於滯著假名不空，「空」得不徹底；空假名宗則滯著假名是實無，「空」得過度，二宗皆未能究竟契入中道佛義。「假空義：假故空，雖空而假宛然；空故假，雖假而空宛然，空、有無礙」。^(註 56)《中觀論疏》卷二末〈因緣品第一〉曾評論：

尋周氏〈假名空〉，原出僧肇〈不真空論〉。論云：雖有而無，雖無而有。雖有而無，所謂非有；雖無而有，所謂非無，如此即非無物也……物非真物，故是假物，假物故即是空。大朗法師關內得此義，授周氏，周氏因著〈三宗論〉……釋道安〈本無〉、玄公〈即色〉、周氏〈假名空〉、肇公〈不真空〉，其原猶一，但方言為異，斯可用之。

55. 《二諦義》，卷下〈二諦體第四〉，頁 108。

56. 同上注，頁 115。

據《續高僧傳》卷五〈義解篇〉，「天監五年（506）」，僧旻始「遊于都輦」，為梁武帝「請為家僧」。僧旻按照當時盛行的成實論用詞及觀念，認為：

虛空不為異具所成，故非因成假；無前滅後生，非相續假，亦非相待假。

虛空所表述的涅槃境界既非三假，而世諦認知的對象本質上均屬三假，所以虛空或者說涅槃「非世諦」，不屬於世諦認知範圍。然而也正因非三假，「故不可即空」，因「涅槃是妙有，亦名善有」，所以虛空或者說涅槃又「非真諦」。因此，可得出「虛空不為二諦所攝」的結論。世諦、真諦之外，有以「虛空」代表的第一義諦，豈非三諦？縱使如吉藏的再下轉語：「若爾，莊嚴^(註57)涅槃亦為二諦攝，亦不為二諦攝」，^(註58)涅槃代表的中道仍與二諦不相即。無怪乎當僧旻問難時，會說：

若能照之智，非真非俗，亦應所照之境，非真非俗。若是非真非俗，則有三諦？

周顒蓋卒於蕭齊武帝永明四年（486）左右，^(註59)與僧旻俱屬蕭統長輩，僅有或不及見、或嘗共相盤桓之別。周顒不用「諦」名，論式乃藉二顯不二，與蕭統有別；僧旻不但深受成實論的影響，而且他所說的真諦非蕭統所說同時為第一義諦的真諦，二者名同實有間。蕭統與他們的宗旨固然相合，可是均異於他們的三分論式，因此，從齊、梁時期契合佛義的二諦義論述而言，蕭統的二諦義雖不出空宗傳統，但論述形式上未始不可謂「有新意」。

四、重詮〈遊天臺山賦〉

《廣弘明集》卷二九上〈統歸篇〉所收蕭子雲〈玄圃園講賦〉：

57. 莊嚴乃寺名。據《無依無得大乘四論玄義記》，卷七〈佛性義·三辨體相〉，頁92，可知：係「旻法師」的代稱。

58. 以上引文分見《二諦義》，卷下〈二諦體第四〉，頁108、〈二諦絕名第五〉，頁113。

59. 蕭子顯，《南齊書》（臺北：藝文印書館，1972），卷四一〈周顒傳〉，頁346：「顒卒官時，會王儉講《孝經》未畢，舉曇濟自代，學者榮之」。據卷三〈武帝紀〉，頁36，王儉卒於永明七年（489）五月乙巳；據卷二三〈王儉傳〉，頁214，永明二年（484）至四年間，均領國子祭酒，唯此期間得為諸生講經；據卷二一〈文惠太子傳〉，頁197，永明三年（485）時，周顒奉王儉令撰《孝經義疏》，是彼時顒尚在世。然再晚，儉恐已去國子祭酒之職，故推斷如是。

曰天監之十七，屬儲德之方宣。

是年蕭統年春秋十八。今賢據此論定：蕭統發表二義的年代。考〈解二諦義令旨〉中間難的有羅平侯蕭正立。據《梁書》卷二二〈太祖五王列傳·臨川王宏傳〉，宏世子正仁於天監十年（511）卒，由正立為嗣，普通七年（526）宏薨，正立讓位二兄正義，蕭梁武帝佳之，故由食邑五百戶的羅平侯改封食邑千戶的建安侯。問難者還有宣武寺法寵、靈根寺僧遷，據《續高僧傳》卷五〈義解篇〉，二人分別卒於普通五年（524）三月十六日、普通四年（523）。普通四年，蕭勵襲封吳平侯，^{（註60）}然參與此會問難時，尚為「吳平世子」。與會的另一宗室蕭映被稱為「始興王第四男」，他於普通二年（521）受封為廣信侯。^{（註61）}而參與此會的蕭綱，當時的頭銜是「丹陽尹、晉安王」。據《梁書》卷四〈簡文帝紀〉，他在天監十七年（518）內調，出任丹陽尹；普通元年（520），即又外放為南徐州刺史。〈解二諦義令旨〉洵當如今賢所說。至於〈解法身義令旨〉，是否與〈解二諦義令旨〉同時發表，實無明文可據。尤可異者，參與辯難者無一俗士，與蕭統發表二諦義時縉、素人數約三與二之比迥別。然與會者當中有曾參與二諦義問難的莊嚴寺僧旻，據《續高僧傳》卷五〈義解篇〉，僧旻卒於大【普】^{（註62）}通八年（527）二月一日，年六一，可知：〈解法身義令旨〉至晚於此之前已發表。是蕭統發表二義均在《文選》編撰初期階段。^{（註63）}而觀念發表與觀念醞釀、成形之間可經歷相當歲月，則此二義遠在著手《文選》此大工程之前已出現，蕭統的佛學信仰會影響及他對《文選》中某些作品的解讀，至少在形式邏輯上是可能的。而上文已言：作為《文選》資料長編的諸作中，最早完成的乃《歷代賦》，則蕭統的佛學信仰也確實可能影響他對賦作的進一步選拔。

從蕭統佛學信仰的觀點，王粲〈登樓〉流露對功業的追求，將「天衢」視為家鄉，認為於其中可獲得安身立命的歸屬感，固然是迷，為俗諦。鮑照〈蕪城〉從興／亡、生／滅披露人世間的一切努力盡屬枉然，也止於「解俗」，並未「解真」，

60. 《梁書》，卷二四〈蕭景傳〉，頁181。

61. 《南史》，卷五二〈梁宗室列傳下·始興忠武王傳附子映傳〉，頁601。

62. 所以知「大」乃「普」之誤，不僅因為大通僅三年，也因為據道宣，《續高僧傳》，《續修四庫全書》，第1281冊，卷五〈義解篇·梁楊都莊嚴寺沙門釋僧旻傳〉，頁548：「年二十六，永明十年（492）始於興福寺講成實論」，是僧旻生於劉宋明帝泰始二年（467），至普通八年，適六十一歲。

63. 詳參傅剛，《《昭明文選》研究》（北京：中國社會科學院，2000），下編，第一章，第一節，頁163-4。

不過是「相似解」。因為賦中展示的人事無常並非佛學中的無常，它仍舊是以實有為前提，僅僅這種實有不能長存罷了；它所說的無僅是說過去的有不復存在，成為斷垣瓦礫、荒煙蔓草，仍是另種型態下的有，縱使回到洪荒世界，唯見起黃埃，世界本身是實有的，與佛學中從無所謂的實有——本來無一物，截然不同。而且以今、昔對比，如果將昔視為有，今視為無，則與色、空不二，即色是空，非色外別有空的佛學教義，也迥別。縱使將〈蕪城〉權充一般所謂真諦的代表，按照蕭統佛學信仰中的世界觀：非有非無，亦有亦無，這兩賦蘊含的觀點均未合乎第一義諦。合乎他觀點者乃孫綽的〈遊天台山賦〉。

而這又涉及孫綽與佛學的關係。《世說新語》上卷〈言語〉條 84 劉注引孫綽〈遂初賦·敘〉：

余少慕老、莊之道，仰其風流久矣。

與道教中名人許詢交往密切，更屬盡人皆知。是以《隋書》卷三三〈經籍志二·史·雜傳〉登錄所撰《至人高士傳讚》二卷。然據《高僧傳》卷五〈義解二·晉長安五級寺釋道安傳〉，「孫綽為《名德沙門論》，目之云……又為之贊」，^(註 64)《高僧傳》數引其文，足見：孫綽慕仰佛教僧侶風流，亦久矣。衡以孫綽活動年代，正值玄風大扇時期，當時玄、佛衝突尚未白熱，彼此猶不斷嘗試透過格義方式會通，則孫綽二者兼修，並不足異。《弘明集》卷三收錄其〈喻道論〉。此論本身實乏理論意義，不過是強辯佛教不悖傳統儒學，然由此亦可窺：佛教人士蓋將其視為統一戰線對象，甚至為外圍護法。據該論，孫綽認為：「佛者，梵語，晉訓覺也，覺之為義，悟物之謂，猶孟軻以聖人為先覺，其旨一也」，「周、孔即佛，佛即周、孔，蓋外、內名之耳」。然而既說：「周、孔救極弊；佛教明其本耳，其為首尾，其致不殊」，是二者實大有殊。不僅是方內「世教」、方外「妙趣」之辨，而是本、末的層級差異。如果謗佛學為虛妄，乃是「至真絕於漫習，大道廢於曲士」，則孫綽以佛教為大道，不容掩也，無怪乎會說：「佛也者，體道者也」。既

64. 據湯用彤校注，《高僧傳》（北京：中華書局，1996），卷四〈義解一·晉剡白山于法開〉，頁 168：「孫綽為之贊曰……孫綽為之目曰……」，是名德沙門之目、贊均孫綽所為。贊，助也。此類文字日後雖可單獨錄出，其始則必依附某一主體，故曰畫贊、圖贊、論贊，否則，協助理解之謂即成無的放矢。《世說新語校箋（修訂本）》，上卷〈言語〉，條 93 劉注嘗引《名德沙門題目》，頁 131，題目可省稱目。由此可知：此書分無韻的論、目及有韻的贊三部分，劉注所引乃第二部份，非另有一書。

然孫綽如此崇佛，則在玄、佛會通的風尚下，以道家、道教舊瓶裝載佛教新酒，形式邏輯上並非河漢空言。《世說新語》上卷〈文學〉條 85 劉注引檀道鸞《續晉陽秋》：

郭璞五言詩始會合道家之言而韻之，（許）詢及太原孫綽轉相祖尚，又加以釋氏三世之辭。

而自〈遊天台山賦〉善注嘗引《法華經》、《中論》、《大智度論》、《百法論》、《維摩詰經》以說明其措辭出處，可知：孫綽非獨玄言詩如是，此賦亦然。〈遊天台山賦〉雖然用了許多道家、道教的詞彙：以地點而言，如「方丈、蓬萊」、「丹丘」、「層城」等；以物而言，如「建木」、「琪樹」等；以人而言，如「羽人」、「羲、農」、「二老」、「王喬」等，至於來自道家典籍中的典故，更無庸例舉，但並不意謂孫綽在調和釋、老，甚至認為仙、佛無別——這實因受拘於表理的載體乃古典文學領域中的賦，若以歌訣、俚諺來表述，則就可以直接用佛家的措辭與故事，不必迂曲借徑傳統典籍，以講求字面的雅麗，至於被接受度是否會較好，則是另一回事——許多詞彙的實際指涉已經移易，僅充當裝新酒的舊瓶。好比：「絕粒茹芝」講的是戒葷素食，與仙家轉換既有菲質以便飛昇無關；「毛褐」已非貧民、隱者的衣服，而是僧衣的代稱；「金策」，善注已指出乃「錫杖也」，非傳統的馬鞭或車輛的代表。至於稱引那麼多「靈仙」，那是因為佛教本以釋迦為大仙。（註 65）簡言之，〈遊天台山賦〉乃是以道家、道教的形式演說佛理，可謂格義在文學領域中的代表，在文學史上確有其位份。下面即疏解此賦。

〈遊天台山賦〉（註 66）的正文共分五段，除了第一段先後三度換韻：東晉時期的侯部上聲（有、阜）、之部平聲（持、基、疑、詩）、宵部上聲（窵、曉、矯、兆、道），其餘四段文義告訖與韻腳換動一致：第二段庚部平聲；第三段東部平聲；第四段魚部平聲；第五段先部平聲。於序及第一段中，孫綽指出他賦寫對象的性質：「玄聖之所遊化；靈仙之所窟宅」。以現代的話表述，乃一宗教聖地。正因如

65. 如瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》，《大正藏》，第 2 冊，卷十九〈梵天請佛經〉，頁 547、求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，《大正藏》，第 2 冊，卷三六，頁 260、曇無讖譯，《大般涅槃經》，《大正藏》，第 12 冊，卷二，頁 375。

66. 以下凡出自此賦的引文率見《文選》，卷十一〈賦己·遊覽〉所收孫綽，〈遊天台山賦〉及善注，頁 167-70，不復一一註出。

此，「舉世罕能登陟，王者莫由禋祀」，以致不列在從世間角度列舉的名山大嶽中。既然這非經驗界的存有，乃宗教修養證道者的境地，對前者而言，這種境地在日常經驗範圍之外，屬於經驗尺度下的「奇」或「虛」，所以記載經驗的「常典」、「常篇」均「闕載」、「事絕」，可是從後者的角度來看，這不僅是「近智以守見」而「莫曉」的表現，徒然招致「哂夏蟲之疑冰」，而且反映了凡夫俗子由於未「釋域中之常戀」，尚在以腐鼠當甘旨、膿血為佳麗的迷境中，故無法「暢超然之高情」。換言之，經驗界與宗教聖地代表的境界彼此視對方為顛倒泡夢。然而縱使是「遺世翫道」者，在未達到這境地前，也未嘗能體證這境界究竟是真實的，或純屬個人主觀意願，所謂「遠寄」「遙想」的投射，他們如何能不顧舉世非笑、不畏自欺而至終功盡唐捐的高度可能，繼續追尋下去，就在於所有宗教及修道歷程的核心乃「篤信」，非目驗。當作者按照傳統的手法，展現賦寫對象的重要與偉大時，認為天台山「應配天於唐典，齊峻極於周詩」，實際不過是在說：較諸世間法，天台山象徵的出世間法不遑多讓，足以與前者旗鼓相「應」、並駕「齊」驅，然而這僅是初登場時的謙遜，實際上，作者認為：天台表徵的境地遠超過世間境地，是以進而稱揚天台山「結根彌於華、岱，直指高於九疑」。

要達到這境地，作者以三階段描述一位朝聖者的歷程。首先按照旅遊文學中的冒險情節，以登山過程中的諸多險阻來譬擬修道的艱難：

披荒榛之蒙籠，陟峭崿之崢嶸……跨穹隆之懸磴，臨萬丈之絕冥，踐莓苔之滑石，搏壁立之翠屏，攬樛木之長蘿，援葛藟之飛莖。

從世間惜命保生的角度來說，完全違背「千金之子坐不垂堂」的教訓，但為了「永存乎長生」，這是值得的。申言之，撇下世間口腹感官享受，而「絕粒茹芝」；放棄妻室子女，而進入空門，看似浪費，然而對於追求這最高境地者而言，卻是「解纓絡」。待修道至一定程度，會發現「既克躋於九折，路威夷而脩通」，朝聖者得到了寧靜休息：

藉萋萋之纖草，蔭落落之長松，觀翔鷺之裔裔，聽鳴鳳之嚶嚶。過靈溪而一濯，疏煩想於心胷，盪疑塵於旋流，發五蓋【神表】之遊蒙

不但內、外的塵勞告息，而且會出現良性循環。原先的果境倒轉為因，引生更理

想的果境，使得這位朝聖者愈加堅定信念：「追羲、農之絕軌，躡二老之玄蹤」。在此境地停駐一段時間之後，所謂「陟降信宿」，賦作中的朝聖者「迄于仙都」。爲了配合仙都，鋪陳的景觀全用習知的仙境事物：八桂、五芝、醴泉、建木、玕琪樹、王子喬。在此階段期間，因爲「遊覽既周」，固然愈發使得「世事都捐」，更要緊的是他已能在當下諸色中觀空，並不待離色另尋空。爲了說明這種了悟狀況，作者挪用《莊子》卷二上〈養生主〉的典故爲喻。當庖丁運刀屠牛的工夫已「進乎技」，此時屠割的對象（牛）並非消失，牛軀體內的肯綮依然存在，但由於他的修爲達到道的層次，故已經能不以目視，而以神遇，雖存猶亡，即有即無，所以他說：「投刀皆虛，目牛無全」。這正是佛學真諦的精義。作者先以神話式的形象說明最高境地：「法鼓琅以振響，眾香馥以揚煙，肆覲天宗，爰集通仙，挹以玄玉之膏，嗽以華池之泉」，繼則正式以哲學詞彙說明：

散以象外之說，暢以無生之篇。

點出真正最高境地乃無象，無象即無相；現象界的本質狀況原本無一物，因爲無生，所以也無滅。在領受第一義後，賦中主人翁「悟遣有之不盡，覺涉無之有閒」。這兩句乃合掌對，一從正面說；一從負面講：仍然未至第一義，還執泥於名相。但既已指出：無生無滅，則有、無對舉固然不恰當，認爲「涉無」待「遣有」之後，尤非究竟話頭。是以進一步指出：

泯色、空以合跡，忽即有而得玄。

第一句說的是色、空不二，並無色外空；第二句雖用「玄」，不過是最高境界的古典傳統包裝，且爲了協韻，說的仍是上述的道理：同樣一體，「真諦審實是真；俗諦審實是俗」，差別僅在「論真即有是空，俗指空爲有」，^(註 67)並不需要於色外另尋空。因此，折返上聯來看，真正遣之未盡的「有」是觀念上的執泥一邊、名相上的障礙，所以不能「泯」「即」通徹。修持者了悟這關鍵，即可「釋二名之同出，消一無於三幡」。上句易解，因爲不僅「世諦有名；真諦絕名」，^(註 68)而且果真就

67. 《昭明集》，〈文·解二諦義令旨〉，頁 131。

68. 《二諦義》，卷下〈二諦絕名第五〉，頁 111。

名論名，名當隨實定，而「有方便者學自性成因緣；無方便者學因緣成自性，如無方便者服甘露成毒藥；有方便者服向毒藥成甘露。學二諦人亦爾」，(註 69)則世諦、真諦真可仿照今本《老子》第一章所云：「(有、無) 此兩者同出而異名」。至於下句，佛經中雖用過「三幡」一詞，如：

以右手作施願。左手作三幡相安額上。(註 70)

如來至真等正覺、無漏阿羅漢、轉輪聖王有三華供養，有三香供養，有三伎樂供養，有三幡供養，有三蓋供養……。(註 71)

就二序中，解有三幡：一，明立二序意；二，釋二序名有與奪；三，判二序經文通局。(註 72)

就雙明因果中，復有三幡：第一幡，總明三業身口及意也。第二幡，雖明十惡，殺生正報墮三塗……。第三幡，是慳慳，是慳慳報訖，是愚癡。

(註 73)

但似乎並非一有固定指謂的成詞。善注：

三幡：色，一也；色空，二也；觀，三也。言三幡雖殊，消令為一，同歸於無也。卻敬輿〈與謝慶緒書論三幡義〉曰：「近論三幡，諸人猶多欲既觀色、空，別更觀識。同在一有，而重假二觀，於理為長」，然敬輿之意，以色、空及觀為三幡，識、空及觀亦為三幡。

「色」指「有」；「色空」指「無」；「觀」指「非有非無」、「非色非空」的中道。然而「觀」在佛教中指觀察妄惑、洞達真理，是「智」的別名，(註 74)何以中道也要「消」？竊以為：癥結在「幡」字上。「幡」代表了標記、名號、指點，所以「三

69. 前揭書，卷上〈次明學二諦失二諦者〉，頁 88-9。

70. 法賢譯，《佛說持明藏瑜伽大教尊那菩薩大明成就儀軌經》，《大正藏》，第 20 冊，卷二，頁 683。

71. 弗若多羅共羅什譯，《十誦律》，《大正藏》，第 23 冊，卷五十〈增一法·三法〉，頁 370。

72. (作者不詳)，《金剛般若義記》，《大正藏》，第 85 冊，卷一，頁 139。

73. (作者不詳)，《維摩經義記》，《大正藏》，第 85 冊，頁 346。

74. (隋) 慧遠，《大乘義章》，《大正藏》，第 44 冊，卷二〈義法聚·三有為義〉，頁 493：「龜思名覺，細思名觀」、智顗，《維摩經玄疏》，《大正藏》，第 38 冊，卷二，頁 525：「觀，以觀穿為義，亦是觀達為能。觀穿者，穿見思恒沙無明之惑，故名觀穿也。觀達者，達三諦之理也」；智顗，《摩訶止觀》，《大正藏》，第 46 冊，卷五上，頁 56：「法界洞朗，咸皆大明，名之為觀」。

幡」與「二名」妃儷。(註 75)不但色、空不能偏執，中道若作為一把柄，同樣需破，《二諦義》卷上〈次明學二諦失二諦者〉曾說：

二者偏；不二是中，偏是一邊；中是一邊，偏之與中還是二邊，二邊故名世諦，非偏非中乃是中道第一義諦也。

中道若視為一最高境界，由於上文曾說：「忽即有而得玄」，極容易讓人誤解：有強字之曰無或玄之又玄的某絕對實體，可為修得的成果，誠如是，則成了竺法深本無宗的邪說外道了。(註 76)縱然門風廣大，將之也攬入佛門，也違背「來是不來相來，故來無所來；去是不去相去，故去無所去」(註 77)、不來不去的中道。因此，必須透過「消一無於三幡」這句，使得無論是「玄」也好，中道也好，都被「無」掉。有所得本身正顯示尚未得，佛家的得乃究竟無得。《大乘玄論》卷一〈二諦義·第一標大意〉開篇即說：

二諦唯是教門，不關境理……學者有其巧拙，遂有得失之異。所以若有巧方便慧，成無所得；無巧方便慧學教，即成有所得……於諦為失、教諦為得者，乃是學教成迷。

「初一有句；第二無句；第三、第四亦有亦無句；第五解，非有非無」，話都沒說錯，但若束縛在這文句上，一樣是「橫計，何得扶道」？作者以「言無言，終身未嘗言」這悖論為例說明，所謂「恣語樂以終日，等寂然於不言」。以後世禪宗的話表述，終日穿衣吃飯，卻未嚼得一粒米、掛著一條絲。而吉藏之所以將真、俗二諦由粗到細開顯出四重，不但承接第三重二諦論，以「若二、若不二皆是我家俗諦」，連第三重「非二、非不二」的真諦也被歸入俗諦，蓋因唯至「言忘慮絕方是真諦」。(註 78)二分被打破，達到中道。若抽身在外，以這種「兀同體於自然」的境地為所觀，能觀的非智非識，而是「渾萬象」的「冥觀」，即蕭統所說的「慧眼」。

75. 從上引善注「消令為一，同歸於無」，可知：此聯本當作「釋二名之同出，消三幡於一無」，蓋為了協韻，才將此聯的對句易為倒裝句。

76. 《中觀論疏》，卷二末〈因緣品第一〉，頁 29：「本無者，未有色法，先有於無，故從無出有。即無在有先，有在無後」。

77. 前揭書，卷二末〈因緣品第一〉，頁 25。

78. 《大乘玄論》，卷一〈第一標大意〉，頁 15。

然而說抽身、說冥觀，都不免有所謂人佛之嫌，好在〈序〉已指出：「卒踐」的是「無人之境」，無人不僅是說無凡人，而是真正寂滅，不再起生滅相。

以賦說理當然不始於東晉，也非賈誼〈鵬鳥賦〉肇端，實濫觴於見知首先襲用隱語方式寫賦的荀子。某些謎底，如雲、箴、蠶，為具體物件，固然需要從各種面向鋪寫謎底形象方面的特色，以便作為暗示性足夠的適當謎面；某些謎底，如智、禮，則更需要採取一些現實經驗為譬喻，^(註 79)否則，以虛投虛，伊于胡底？〈遊天台山賦〉既不像〈鵬鳥〉直接說理，也不像張華〈鷦鷯〉雖借用兩種鳥的差異對比入手，所欲勸喻的主旨躍然紙面，借喻本身一無文學趣味，孫綽則遙承荀子，以致極易將此賦誤認為是山水賦，僅是曲終奏玄，如後來的謝靈運山水詩般，始以山水勃滋，末則莊、老告進。上文曾說：作者按照旅遊文學中的冒險情節，以三階段描述一位朝聖者的歷程。這登山攀峰的三階段其實是佛教徒修持的三無漏學：戒、定（止）、慧（觀）的譬擬。他用「九折」、「威夷」譬擬戒律的繁複，以「臨萬丈」、「踐莓苔」比喻稍一不慎，就會犯戒。第二階段譬擬的因為是「定」，所以他一方面從正面極力鋪寫寧靜安詳景觀帶給登山者的「寥朗」、「從容」感；另方面從負面以沐浴靈溪的比喻，說明心靈的「煩想」、「遺塵」、「遊蒙」至此均告息。與第三階段相配的當然就僅有「慧」了。這是整首賦最難解的部分，詞面本身非常簡單，不勞註釋也可掌握，難解在描繪那一大堆景物的作用何在。首先當注意：第一階段中的景物都是在敘述登山行動中附及的；第二階段亦然，萋萋纖草、落落長松是敘述賦中主人翁安詳止息而連帶出現的，翔鸞裔裔、鳴鳳啾啾均不過是為顯示主人翁心境平和、耳目無塵，獨獨第三階段這十四句全是客境的描繪，除了邏輯上必然隱含在其外的「觀」這動作，全然不見主人翁本身其他任何舉措。在一般賦作中，這種描繪的作用毫不足奇，蓋不外乎表示那境地的佳美，而讀者若順著以往習用的閱讀模式，很容易由於自我誤導，將此賦誤解為山水賦，迷失了基盤：這是篇借用宗教徒朝聖表述釋子修持歷程的作品，既然如此，這段景物描繪就不可能是在稱譽色界，然則所觀的對象與慧有何干係呢？這就同時觸及「觀」的基本要義以及這首賦的立足點。觀的目的在認清當下一妄念即具

79. 雲、箴、蠶其實也都是譬喻，詳參朱曉海，〈某些早期賦作與先秦諸子學關係證釋〉，《漢賦史略新證》，頁 57-8、64。

足三千世界，諸般法色皆因心起，無獨立實在性，進而獲得諸色相即假、即空、即中的智慧，而讀這篇賦讀至此處，不能忽忘了作者自始至終均在神遊，再如何描繪該境地「盡人神之壯麗」，也不過是「馳神運思」的結果，是以作者將此仙界比擬為水中月，所謂「倒景於重溟」。這段開頭所說的「陟降信宿，迄于仙都」，不過是〈序〉文「俯仰之間若已再升者也」的另類表述，換言之，陟降云云以及仙都的諸般美景都只是剎那一念變現，並非實存。這番描述最後提到：王喬、羅漢「騁神變之揮霍，忽出有而入無」，並非在讚嘆他們能變形、隱形，前一句重在說明變化不暫息，俱屬無常；後一句在觀察到即有、即空、即假。第五段要正式進入果境之前，作者以「遊覽既周，體靜心閑」畫龍點睛。「體靜心閑」呼應第三段的「定」；「遊覽既周」則是第四段「慧」的概括。然後透過「說」、「篇」這些語言文字，吸收心靈糧食，作者用「挹以玄玉之膏，嗽以華池之泉」來比喻，由之而「悟」、「覺」，達到最高的境界，作者以「泯」、「忽」、「釋」、「消」、「渾」、「兀」等不同的詞彙來指點，此時有／無、生／滅、色／空、一／多、語／默等經驗界的二分一概消失，不復具有意義。因為它們本來僅是指點的教門，不關理境本身，目的達到，筌蹄當然棄置。

《大佛頂如來密因修正義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷六：「攝心為戒，因戒生定，因定發慧，是則名為三無漏學」。其他經論也提及「先，戒；次，定；後，慧」。^(註80)誠然，也有經論提及三學互為體用，如《新華嚴經論》卷十六〈淨行品第十一〉不但提及「或先觀後止，或先止後觀」，且進一步說：「或即止即觀，或即觀即止，悉皆自在」。換言之，戒、定、慧三學實相生相成，互為體用：修行者能持幾分「戒」，通常便有幾分「定」，並能有幾分「慧」；能有幾分「慧」，或能有幾分「定」者，往往已能持守其餘二者。因此，三無漏法之間可謂齊頭並進，然而因為彼此互為體用，從形式邏輯上，是可以說有三階段。再者，初學者身、口、意並非十分清淨；芸芸眾生又以鈍根居多，先從定、慧入手，恐不得其門而入，甚至引生反效果，為了俯就眾生，故往往循持戒為始的次序，以利導之。東晉時期的孫綽能否已似後世具有戒、定、慧相即的圓通觀念，不敢必，但前果轉

80. (隋)慧遠，《大般涅槃經義記》，《大正藏》，第37冊，卷六〈梵行品〉，頁765、道基，《攝論章卷》，《大正藏》，第85冊，卷一，頁1032、湛然，《法華文句記》，《大正藏》，第34冊，卷一〈釋序品〉，頁158。湛然於另處則言：「先，戒；次，定；三，慧」，《法華玄義事籤》，《大正藏》，第33冊，卷八，頁872。

爲後因，復生後果，應爲佛教徒基本認知。雖然因爲這篇作品是藉由登山至嶺巔來說理，故一方面不得不遷就人們的一般經驗或傳聞中有關登山攀嶺的認知，將整個修持歷程清楚地三分，但另方面在第三段、即第二階段的描述上，依稀可見：定、慧相錯。

《文選·遊覽》子目下的三篇賦按其撰成時代，依序確實是〈登樓〉、〈遊天台山〉、〈蕪城〉。若將〈登樓〉作爲凡夫的認知，視以功業代表的世間法爲實有；〈蕪城〉近似二乘的看法，以世間法盡屬虛妄，置於其中的〈遊天台山〉正好代表「離有離無」的「中道」，可謂相當有趣。

餘 論

《宋書》卷七三〈顏延之傳〉說：

作〈五君詠〉以述竹林七賢，山濤、王戎以貴顯被黜。

蕭統卻偏偏拾遺補闕。當然，「以貴顯被黜」是沈約一家之言，但無妨倒過來設想，果以「貴顯」與否爲去取尺度，蕭統較山、王二人尤甚，根本將成爲林下風流中的塵垢糠粃，他甘之無憾嗎？蕭統認爲山濤器量寬弘，故能遊於「竹林」、「廊廟」，而不兩滯，肩負儒門「五教職」如此重任，絲毫無礙處於政壇的他與君主之間相忘於江湖；王戎風神「蕭散」，心識卓然，所以「聚財」，似「膏肓之疾」，「獲譏於世」，^(註 81)純屬自污「晦行」，^(註 82)他的心靈實際無一刻不「留連」「徘徊」於黃公酒壚之遊，至竹林之遊形跡消散後，他仍舊「追宴緒」。明眼人都看得出：這其實是在透過爲古人辨枉，或者說表彰前賢，來替自己留地步。這種辯解的模式訴諸魏、晉以來新道家方內、方外並行兩觀的理論，已游刃有餘。所謂：

夫神人即今所謂聖人也。夫聖人雖在廟堂之上，然其心無異於山林之中，世豈識之哉？徒見其戴黃屋、佩玉璽，便爲足以纓紱其心矣；見其歷山

81. 《晉書》，卷四三〈王戎傳〉，頁 854。

82. 《昭明集》，〈詩·詠山濤王戎詩二首〉，頁 49-50。

川、同民事，便謂足以憔悴其神矣，豈知至至者之不虧哉？（註83）

然而問題在這位日理萬機的皇太子是位眾所周知的佛教徒，天監十八年（519）四月可能已隨其父正式脫度為佛門弟子，（註84）除非蕭統的信仰對實際生命生活的影響僅停留在玄圃園講經、寺院法會裏，否則，他將如何解釋自己的作為不悖乎信仰？因為這已不僅是方內、方外高下問題，而是基礎點已被淘空，方內、方外盡非實有，而且若猶在並行兩觀，即非中道，這就使得新道家那套辯解模式無法奏效。他曾表示：對於士子而言，追求的世間價值不外立功、立言以及伴隨而來的爵祿官職，遠不如佛教信仰中的真喜樂：

名利白巾談，筆札劉、王給，茲樂逾笙磬，寧止消愔邑。（註85）

然而他的實際生活卻長年在名利場與文筆圈中。照他自供：「居多暇日，殫核墳史，漁獵詞林，上下數千年間無人，致足樂也」，（註86）而且正著手將其「居多暇日，歷觀文囿，泛覽詞林」（註87）的收穫編撰成《文選》此巨帙，這種樂與佛教信仰的樂是一是二？《文選》以賦冠首，其子目次序以京都出庶類，繼以帝王活動，充分顯示其皇家主編的立場，上文已詳。〈登樓〉表現對功業的熱中，也就間接肯定皇朝存在的意義，與此立場實能桴鼓相應，然而〈蕪城〉不但一反過往歌頌京都大邑、誇耀苑囿珍奇的傳統，而且慨嘆功業的虛妄，蕭統將之收入自己主編的《文選》中，豈非自毀立場？對於這位身居監、撫，日理萬機，卻又同時是虔誠佛教徒的蕭統而言，都不能不替自己既有的立場、行徑辯護。唯有〈遊天台山賦〉能令他的三重身份、信仰與行為之間取得合理解釋。孫賦之見取以及王、鮑二賦的並列，或許可從這角度理解。

普通元年，梁武帝為其亡父興建大愛敬寺。（註88）此寺「在蔣山之北高峰上」，其寺基即「昭明太子讀書臺」。（註89）據《梁書》卷八〈昭明太子傳〉記載，他按傳

83. 郭慶藩，《校正莊子集釋》（臺北：世界書局，1962），卷一上〈逍遙遊〉向郭注，頁28。

84. 《續高僧傳》，卷六〈義解篇第二·梁國師草堂寺智者釋慧約傳〉，頁564。

85. 《昭明集》，〈詩·玄圃講詩〉，頁16。

86. 前揭書，〈答晉安王書〉，頁74。

87. 蕭統，〈序〉，《文選》，頁1。

88. 許嵩，《建康實錄》（上海：上海古籍出版社，1987），卷十七〈梁帝紀上·高祖武皇帝〉，頁476。

89. 張敦頤，《六朝事跡編類》（南京：南京出版社，1989），卷十一〈寺院門·大愛敬寺〉，頁84、〈普濟寺〉，頁85。卷四〈樓台門亭館附·梁昭明書臺〉，頁34，作「著書於此」，蓋音近，「讀」訛為「著」。

統的方式受教育：「三歲受《孝經》、《論語》，五歲遍讀五經，悉能諷誦」，以致天監八年（509）年方九歲，即能舉行表示學成的釋奠禮儀。^{（註90）} 嫻習宗教史者俱知：不論是政治、軍事或宗教方面鬥爭的得勝者，也不論該得勝者起自內部或域外，其聖殿經常建立在被征服者的原先異教遺址上。是以如今在一個研讀儒家經典的地點建立佛寺，其中意味可謂深長。梁武帝〈遊鍾山大愛敬寺〉詩末說：

一道出死生，有無離二邊，何待同空後，豈羨汾陽前？以我初覺意，貽爾後來賢。

蕭統和詩中末聯說：「上聖良善誘，下愚慚不移」，可合理推測：梁武帝詩中的「爾」「賢」非複數，乃專指其子蕭統而言。兩年前蕭統講二諦、法身義時，或許還未想得那麼遠或深，但問題實際隱然若見，是以當情況雷同的梁武帝提示如何看待、整合自己三重身份時，蕭統雖然基於臣子謙遜，表示自己「下愚慚不移」，但既說「管窺」，又說「興羨」「至理」，^{（註91）}可見：他並非沒有意識到自己信仰、身份上的問題，也意圖步武其父的腳蹤。

《梁書》卷八〈昭明太子傳〉記載：

性愛山水，於玄圃穿築，更立亭館，與朝士名素者遊其中，嘗泛舟後池，番禺侯軌盛稱：此中宜奏女樂，太子不答，詠左思〈招隱詩〉曰：「何必絲與竹，山水有清音。」

同是山水，凡俗見山僅是山、見水僅是水，但對於心耳開通者，能聽到尤勝過絲竹的清音，猶如同樣的諸色萬法，俗諦以為實有；真諦洞悉其空無自性，端視覺與不覺。若按照他向其弟蕭綱所表示的：

知少行遊，亦動不靜，^{（註92）}不出戶庭，觸地丘壑，天遊不能隱，山林在

90. 釋奠講經的意義，詳參郭永吉，《自漢至隋皇帝與皇太子經學教育體制蠡測》（新竹：國立清華大學中文研究所博士論文，2005年11月），第六章，第一節，頁124-9。

91. 以上引文並見《昭明集》，〈詩·和上遊鍾山大愛敬寺詩〉，頁18、附錄、頁22。

92. 《昭明太子集》，《景印文淵閣四庫全書》，第1063冊，卷四〈書〉，頁671；《昭明集》，《四部備要》（上海：中華書局，1936），〈集部〉第10冊，卷三〈書〉，頁8b，均作「不動亦靜」。按：下文既承上文「少行遊」，言形「不出戶庭」，而神遊，則當從《昭明集》，《大本原式精印四部叢刊》（上海：商務印書館，1919），第117冊，卷三，頁30b，校改作「亦動不靜」。

目中，冷泉石鏡，一見何必勝於傳聞；松塢杏林，知之恐有逾吾就。^(註93)

則並山林也不必親自蒞臨，只要心具有林下之意，不假外出或退隱，當下即丘壑，即可聽到清音。而且真等到步入山林，以目視，而不復以神遇，反而失去美感，因為諸般物色只有在般若慧眼下，才不致遜色，則孫綽的神遊在這上面也頗能貼合其心。

附記：月秀女弟篤治佛學逾紀，經卷爛熟，思詣謹密。撰寫本文時，惠承其檢示資料，相與析疑，益我良多，特此誌謝。

93. 前揭書，〈答晉安王書〉，頁74。

Reading Three Rhapsodies on “Excursion” in *Wenxuan* from Xiao Tong’s Buddhist Belief

Shenman Chu

Department of Chinese Language and Literature
National Tsing Hua University

ABSTRACT

This essay consists of two main parts. The first part analyzes actual phenomenon. Comparing “Rhapsody on the Excursion to Mount Tientai” to the works that share similar content and style of writing, we found that it was not usual for the editor of *Wenxuan* to juxtapose this rhapsody with “Rhapsody on Ascending the Tower” and “Rhapsody on the Ruined City” under the sub-category of “excursion.” The second part proposes a likely hypothesis for this phenomenon. Although Xiao Tong had multiple roles in his career—as a statesman, literary figure, and Buddhist—he did not have multiple personality disorder, and his religious belief would more or less help shape his criteria of literary evaluation and of anthology selection for *Wenxuan*. By clarifying the Two Truth view in Xiao Tong’s Buddhist belief and taking it as a new point of departure, this essay reexamines the three rhapsodies on “excursion” in *Wenxuan* so as to understand the way Xiao Tong read the three works.

Key words: Xiao Tong, *Wenxuan*, Two Truths

(收稿日期：2007.3.19；修正稿日期：2007.7.31；通過刊登日期：2007.10.24)