臺大佛學研究．第三十六期
民 107 年 12 月，臺北：臺灣大學文學院佛學研究中心
頁 45-98
DOI: 10.6727/TJBS.201812_(36).0002

窺基《說無垢稱經疏》中三性注釋特色——以〈序品〉注疏及玄奘「有趣、無趣」譯文為探討*

林育民**

摘　要

窺基《說無垢稱經疏》是玄奘《維摩詰經》譯本（《說無垢稱經》）的注疏，代表著唯識學派對於《維摩詰經》的理解。在《說無垢稱經疏》中，可以看到窺基賦予《說無垢稱經》空義三性的內涵，並且在這些三性的注釋中亦可看到窺基有意地曲解玄奘、羅什的譯文，來達成其三性的注釋。從《說無垢稱經疏．序品》中三性的注釋以及〈序品〉中玄奘「有趣、無趣」譯文的考察，可以發現窺基這些偏離經文內涵的三性注釋來自於窺基重新賦予《說無垢稱經》中三解脫門三性的內涵，將《說無垢稱經》的空義轉化成三性之故，並藉此奠立《說無垢稱經》空義上唯識三性的根本性。

關鍵詞：《說無垢稱經疏》、窺基、三性、三解脫門、有趣無趣

2018.05.04 收稿，2018.12.20 通過刊登。

* 本文修改自筆者博士論文《窺基《說無垢稱經疏》注釋特色研究—與唐代前《維摩經》注疏作對比》第四章，並於佛光大學佛教研究中心於 2016 年舉辦的「第三屆維摩經與東亞文化國際研討會」發表，感謝萬金川老師、郭朝順老師、蔡伯郎老師、陳一標老師提供寶貴的建議。同時亦感謝兩位匿名審查人提供寶貴的修改意見。唯限於知見，疏漏恐仍未免，文責仍由筆者自負。

** 作者係佛光大學佛教研究中心博士後研究員。

臺灣大學學術期刊資料庫

壹、前言

《維摩詰經》被近代學者視為是談論般若、中觀思想的一部經典[1]，相較於在其之前中觀思想立場的僧肇（384-414）、吉藏（549-623）以及如來藏思想立場的慧遠（523-592）對於《維摩詰經》的注疏，窺基（632-682）《說無垢稱經疏》是一部從唯識學立場對《維摩詰經》進行注解的注疏，代表著唯識學派對於這一部經典的理解[2]，並且窺基《說無垢稱經疏》亦是《維摩詰經》現存三個漢譯本中，玄奘（602-664）《說無垢稱經》的注疏。[3]

---

1 《維摩詰經》被學者視為是般若、中觀思想經典的看法，參見橋本芳契，《維摩經の思想研究》（京都，法藏館，1966 年），頁 43-54；Étienne Lamotte 著，郭忠生譯，《維摩詰經序論》（南投：諦觀雜誌社，1990 年），頁 63-82；萬金川，〈維摩詰經的主要論題研究——由大乘思想的精神取向談起〉，《慧炬》第 197 期（1980 年），頁 9-10；慈斌，〈維摩詰所說經解題〉，《台灣佛教》第 8 卷第 2 期（1954 年），頁 9。

2 Étienne Lamotte 先生在 *The Teaching of Vimalakīrti* 中以為，窺基的《說無垢稱經疏》是一本純就唯識宗之觀念論而論的論書，但對這一看法 Lamotte 先生並未深論。參見 Étienne Lamotte 著，郭忠生譯，《維摩詰經序論》，頁 23。其次，橋本芳契先生在〈慈恩教學における維摩経る地位について—『說無垢稱經疏』の思想史意義—〉一文中指出，窺基在《說無垢稱經疏》中表明〈聲聞品〉中「法無有我，離我垢故」為遍計所執、〈問疾品〉中「從癡有愛，則我病生」為依他起性、〈觀有情品〉中「一切皆如也」為表明圓成實，由此可知窺基的注疏已經立於唯識法相之上，並且選擇《維摩》新經作為其經證（聖教量）來向中國宣揚唯識教理。參見橋本芳契，〈慈恩教學における維摩經る地位について—『說無垢稱經疏』の思想史意義—〉，《印度　仏教　研究》第 8 卷第 1 號（1960 年），頁 102-103。以上二者皆已提出窺基《說無垢稱經疏》唯識思想的特色，本文將在此研究基礎上進一步對窺基如何達成三性思想的注釋特色進行討論。

3 橋本芳契先生指出在日本大安寺僧人常騰（739-851）為法相宗人，其著有《無垢稱經註》（6 卷）。參見橋本芳契，《維摩　の思想研究》，頁 21。又，金天鶴先生指出在韓國有憬興著有《無垢稱經疏》（3 卷），但已亡佚。參見金天鶴，〈古代三国から朝鮮時代までの『維摩　』解釈の変遷〉，《2015 年第二屆「維摩經與東亞文化」國際學術研討會會議用論文集》（宜蘭：佛光大學佛教研究中心，2015 年），頁 N-1。

臺灣大學圖書館

窺基在《說無垢稱經疏》中提到《維摩詰經》是一部闡明真俗兩諦、空有兩理的經典，是故在經中表現著空義經文的注疏中窺基有不少唯識三性的注釋，而其中《說無垢稱經疏．序品》裡某些以三性做為解釋的注疏有著偏離經文原意的情形，這些情形表現出窺基試著將三性帶入《說無垢稱經》當中。因此本文將就《說無垢稱經疏．序品》中窺基的三性注疏進行爬梳，以了解窺基如何以三性來理解《說無垢稱經》的空義。再者，在〈序品〉中窺基對於玄奘「有趣、無趣」譯文的注釋是偏離經文原意最明顯的例子，本文亦將擬從這一注釋來對窺基偏離經文原意的原因進行探討，並了解窺基如何賦予《說無垢稱經》空義三性的內涵。

其次，窺基解釋空義的經文上，會以並陳中觀、唯識二義的方式來表現之，即並陳二諦與三性對於諸法有、無的說法來解釋經文上的空義。窺基這樣的注釋方式除了有其想要表達的思想的立場之外，當中還有著延續印度空有之爭的背景在。因此在進入《說無垢稱經疏．序品》中三性注釋的討論之前，將先就窺基注釋這本經典的思想立場、注釋方式做一了解，以便理解窺基那些偏離經文原意的注釋中其所欲突出的唯識立場。

最後，本文主要凸顯的不是窺基在《說無垢稱經疏》中的三性思想為何，而是欲凸顯窺基在注釋的過程中透過什麼方式賦予經文三性思想的注釋特色，並且使其三性的注釋能夠成立的原因，因此底下對於窺基三性思想面貌的討論將較為簡略。

貳、窺基《說無垢稱經疏》之思想立場與詮經方式

在《說無垢稱經疏》中，窺基以為《維摩詰經》（《說無垢稱經》）是一部談論二諦思想的經典，其曰：「此經明菩薩權實

臺灣大學哲學系研究資料庫

二益，因果二位，真俗兩諦，空有兩理」。[4] 在《說無垢稱經疏》玄談 [5] 裡的判教論議中，可以看到窺基對於此「真俗兩諦、空有兩理」在其注釋這部經典上的想法內涵，並且更進一步衍伸出其對於《維摩詰經》以空理義（中觀）和應理義（唯識）二義並陳的注釋方式。底下就玄談中的這兩個部分進行說明，以了解窺基

---

4 唐・窺基，《說無垢稱經疏・序品》，CBETA, T38, no. 1782, p. 1002, c18-19。論文中窺基《說無垢稱經疏》的引文同時參校收藏於台北國家圖書館，日本元和末寬永間（約 17 世紀）覆刊卷子本及活字本窺基《說無垢稱經贊疏》（以下簡稱《寬永本》），並於出校處標上《寬永本》。

5 慈怡主編，《佛光大辭典》：「玄談：< 一 > 玄，同懸。又作懸談、懸譚。指緒論一部著作中幽玄之要旨者。即解釋一經論時，於釋入本文之前，先講述該經論大體之旨趣、題目、體例，或作者等。如華嚴經疏鈔玄談、華嚴懸談會玄記、起信論懸譚之類即是。語同玄義、玄論、開題。< 二 > 總論佛教之玄理者，例如十玄談等。< 三 > 指黃老之術，意謂虛空奧妙之言論」（台北：佛光，1988 年），頁 2033。又，橫超慧日先生在《中國佛教の研究（第三）》中對於佛教經典注疏在發展上，區分出注釋時代（南北朝竺道生（355-434）以前的佛典注疏）、疏釋時代（南北朝竺道生以後的佛典注疏）、玄談時代（隋代至唐玄奘前的佛典注疏）、論釋時代（大抵指唐玄奘之後的佛典注疏）、宗釋時代（大抵為中唐以後至宋代的佛典注疏），而佛典注疏中「玄談」內容上的差異被作為區分的條件之一。例如橫超慧日先生從玄談中有無「宗要、教判、科經」這三點上區分出佛典注疏的「注釋時代」與「疏釋時代」，前者只有宗要，如僧肇的《注維摩詰經》；後者則有宗要、教判、科經的內容，如竺道生的《法華經疏》。而在「疏釋時代」之後的「玄談時代」除了繼承「疏釋時代」玄談的內容之外，由於此時代佛典注疏中「玄談」的部分特別發達，因此稱此時代的佛典注疏為「玄談時代」（佛典注疏玄談發達的時代）。「玄談時代」佛典注疏中玄談的特色為玄談獨立於疏文之外，因為玄談的內容逐漸龐大，至此時代已不許與疏文共存。其次玄談內容進一步的分科、玄談中釋義方法、經文的分科與前一時代注疏已有不同。此外，此一時代的注疏在注釋經文上，博引其他經論的說法說明其異同，或者進行批評，如慧遠、智顗、吉藏等的注疏。而「論釋時代」則是有著對於新譯經典的依賴以及依論釋經的特色，如窺基的注疏。「宗釋時代」的佛典注疏與其說在開顯經典內容之真義，倒不如說其在闡揚、敷衍祖師之意，如慧沼注釋窺基的注疏，湛然注釋智顗的注疏等。從以上橫超慧日先生的研究可以知道，窺基《說無垢稱經疏》的玄談已獨立於經文本文注釋外的釋經序，並且內容發展完備，是故本論文視窺基《說無垢稱經疏》的玄談為一個獨立的部分，從玄談中的判教、科判，以及詮經思想來看窺基如何理解《說無垢稱經》。上述佛教經典注疏的發展，參見橫超慧日，《中國佛教の研究》第三（京都：法藏館，1979 年），頁 165-206。

臺灣人文與社會科學引文索引

在注釋《維摩詰經》上的思想立場與詮經方式。

一、唯識三性的詮經立場

窺基在《說無垢稱經疏》玄談中提出了「六門分別」，分別為「一、經起所因，二、經之宗緒，三、明經體性，四、敘經不同，五、科品所從，六、釋本文義」[6]，用此以表示其對《維摩詰經》的宗旨、教理、翻譯、科判等觀點。其中第二門「經之宗緒」是窺基專門談論《說無垢稱經》在佛法發展中其所屬的宗義，同時也顯現出窺基理解此經所採取的立場。

窺基在「經之宗緒」一開始說明在其之前佛法的發展被建立了「立性宗、破性宗、破相宗、顯實宗」四宗[7]，用以統括佛法的發展。第一、「立性宗」指的是說一切有部，其以為萬法體皆實有，所傳的論書有《雜阿毘曇心論》、《大毗婆沙論》。第二、「破性宗」是指破除萬法體有，但諸法有相，所代表的論書是《成實論》。第三、「破相宗」是指諸法非但性空，諸法相狀亦非實有，諸法不生不滅，不來不去的《般若》等經，以及《中論》、《百論》等為代表。第四、「顯實宗」是指相對於破相宗勝義諦無，諸法實相空不可得的看法，顯實宗在諸法實相上隨其所應，說空說有，所代表的典籍有《涅槃經》、《華嚴經》、《楞伽經》等。然而，窺基以為在舊的典籍中還有為大眾部所傳的《阿含經》，正量部所傳的《梵網六十二見經》、《舍利弗阿毘曇》，上座部所傳的《三彌帝論》，這些典籍在法義上無法攝

6 窺基，《說無垢稱經疏．序品》，CBETA, T38, no. 1782, p. 993, b7-8。

7 廖明活先生指出此「四宗之說」流行於地論學統南道一系，見廖明活，〈窺基的判教思想〉，《佛學研究中心學報》第 3 期（1998 年），頁 227-228。另可參考廖明活，〈地論師、攝論師的判教學說〉，《中華佛學學報》，第 7 期（1994 年），頁 121-148。

臺灣大學圖書館

屬前面四宗，並且這些典籍各有所屬的部派和其部派對於佛法的特殊見解。[8]

於是窺基根據玄奘新翻譯經論中的教義——即三時教之說，作為總綱，再根據各宗之理，將佛法以來的發展分為八宗，如《說無垢稱經疏・序品》曰：

> 今依新翻經論，總依諸教，教類有三；以理標宗，宗乃有八。……宗乃有八，一、我法俱有宗……二、有法無我宗……三、法無去來宗……四、現通假實宗……五、俗妄真實宗……六、諸法但名宗……七、勝義皆空宗，謂清辨等，明說空經，以為了義，說一切法世俗可有，勝義皆空。八、應理圓實宗，謂護法等，弘暢《花嚴》、《深密》等經。雖說二諦，隨其所應，具有、空理，圓妙無闕，實殊勝故。今此經非前六宗，後二唯是大乘所說，故知通是二宗所攝。[9]

窺基依於新翻的經論之教說，也就是《解深密經》所說的「三時教」之說，以教理判立了「我法俱有宗、有法無我宗、法無來去宗、現通假實宗、俗妄真實宗、諸法但名宗、勝義皆空宗、應

[8] 窺基，《說無垢稱經疏・序品》：「二、經之宗緒者，此方先德依現所有經論義旨，總立四宗。一、立性宗，成立三科法皆有體，薩婆多部是，迦延《雜心》、《婆沙》之類。二、破性宗，諸法有相，都無實性，破前立性，《成實論》是。三、破相宗，非但性空，諸法相狀亦非實有，《般若》等經，《中》、《百》等是。四、顯實宗，明一切法真實道理，隨其所應，有空、有有，《涅槃》、《花嚴》、《楞伽》等是。若其經論，唯有爾許，可定四宗。只如舊《阿含經》云：『舍利弗入涅槃時，無色界天淚下，如春細雨』，大眾部經何宗所攝？《梵網六十二見經》，并《舍利弗阿毘曇》，正量部教；《三彌帝論》，上座部論。如是等經論，並非四宗，何得唯言總有四宗」，CBETA, T38, no. 1782, p. 998, b14-26。

[9] 窺基，《說無垢稱經疏・序品》，CBETA, T38, no. 1782, p. 998, b26-p. 999, b9。

臺灣大學學術期刊資料庫

理圓實宗」之八宗，將上述四宗未能涵蓋的教義教裡都涵蓋了。其中前四宗為小乘，第五、第六宗通於大小乘，第七勝義皆空宗（中觀學派清辨等）與第八應理圓實宗（唯識學派護法等）為大乘[10]，並且將《說無垢稱經》判攝為第七、第八這兩宗底下。那麼根據三時教將《說無垢稱經》判攝在中觀與唯識兩宗中下，對於窺基來說有什麼意含？底下繼續對三時教的內涵做一了解。

三時教為唯識學派早期經典《解深密經．無自性相品》中所說，裡頭勝義生菩薩向世尊請問依何密意說一切諸法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃？在世尊以遍計所執性、依他起性、圓成實性之密意回答之後，勝義生菩薩便將世尊過去對於諸法有、無的論述做了三時的區分，《解深密經．無自性相品》曰：

> 勝義生菩薩復白佛言：世尊初於一時，在波羅痆斯仙人墮處施鹿林中，惟為發趣聲聞乘者以四諦相，轉正法輪，雖是甚奇甚為希有，一切世間諸天人等，先無有能如法轉者。而於彼時所轉法輪，有上有容，是未了義，是諸諍論安足處所。世尊在昔第二時中，惟為發趣修大乘者依一切法皆無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃，以隱密相轉正法輪。雖更希奇，甚為希有，而於彼時所轉法輪，亦是有上，有所容受，猶未了義，亦諸諍論安足處所。世尊于今第三時中，普為發趣一切乘者依一切法皆無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃、無自性性，以顯了相轉正法輪，第一甚奇，最為希有。于今世尊所轉法輪，無上無

[10] 見唐．窺基，《大乘百法明門論解》，CBETA, T44, no. 1836, p. 46, c15-27。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 容，是真了義，非諸諍論安足處所。[11]

勝義生菩薩說世尊第一時為發趣聲聞聖者說四聖諦相，轉正法論，為初轉法輪。第二時為發趣修大乘者說一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃，以隱密相轉正法輪。第三時普為發一切趣者說一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃，無自性性，以顯了相轉正法輪。其中說諸法不生不滅的第二時、第三時的差異，在於第二時以隱密相轉正法輪，說諸法不生不滅；第三時以顯了相轉正法輪，說諸法不生不滅。

那麼第二時與第三時所謂的隱密相以及顯了相的差異為何？同樣在《說無垢稱經疏・序品》裡頭徵引《解深密經・無自性相品》上面這段引文[12]的窺基以為：

> 即是《金光明經》中說轉、照、持三種法輪。世尊初說三乘同行四諦有教，名轉法輪，以十二行相獨得轉名。第二時說大乘獨行空理之教，照破有故，名照法輪。第三時說遣所執空，存二性有，三乘之人皆可修持，名持法輪。……亦即瑜伽三時教也。[13]

---

[11] 唐・玄奘譯，《解深密經・無自性相品》，CBETA, T16, no. 676, p. 697, a23-b9。

[12] 窺基在《說無垢稱經疏・序品》中亦引用了《解深密經》的這部分的經文來做為其分判八宗的依據的依據，如《說無垢稱經疏・序品》：「今依新翻經論，總依諸教，教類有三，以理標宗，宗乃有八。教類三者，《解深密經》第二卷中，世尊廣為勝義生菩薩依遍計所執體相無故，說相無自性性；依（原作「性」，今改之）依他起上無遍計所執自然生故，說生無自性性；依圓成實上無遍計所執故，說勝義無自性性。……勝義生菩薩復白佛言：世尊初於一時，在波羅痆斯仙人墮處施鹿林中，唯為發趣聲聞乘者以四諦相，轉正法輪……世尊在昔第二時中，唯為發趣修大乘者依一切法皆無自性……世尊于今第三時中，普為發趣一切乘者依一切法皆無自性……于今世尊所轉法輪，無上無容，是真了義，非諸諍論安足處所」，CBETA, T38, no. 1782, p. 998, b26-c21。

[13] 窺基，《說無垢稱經疏・序品》，CBETA, T38, no. 1782, p. 998, c21-p. 999, a2。

臺灣大學學術期刊資料庫

窺基以《金光明經》中說轉、照、持三種法輪來說明三時[14]，第一時說明三乘同行之四諦有教，此時名轉法輪。第二時大乘空教，破有教之說，主張諸法性空，皆不可得，此時名照法輪。第三時則是遣除遍計所執無，存依他起性、圓成實性有之教，此時名持法輪。從此處的說明可以看到，窺基以為世尊第一時宣說四聖諦的「有教」，第二時是說諸法性空的大乘「空教」，第三時世尊則說唯識的遍計所執無、依他起、圓成實有的「三性教」。而第三時教與前第一時、第二時教之不同，在於第一時教說「有」，第二時教說「空」，而第三時教為並說遍計所執「無」與依他起、圓成實「有」的「並說空有」。在護法、窺基一系的唯識三性立場中，遍計所執是凡夫於因緣和合的依他起（境相）上迷亂於情的計執，而由於遍計所執無實體，故當無漏智生起時遍計執便消失，故稱其為無，是故唯識學派以此來說諸法無實有。然而在遍計所執無的情況下，遍計執所依的依他起並非無，不然無漏智便不見諸法圓成實，甚至於修道上便唐捐其功。因此第二時教中觀學派主張一切法空便被唯識學派認為是會墮入斷滅空的主張（即否定依他起），所以唯識學派主張依他起、圓成實有，以避免斷滅空、否定修道論的產生。[15] 是故，第三時教說遍計所執無，即破除第一時教對於諸法有的執著；依他起、圓成實有，則破除第二時教於諸法性空主張上落入斷滅空等的可能。由

[14] 廖明活先生在〈窺基的判教思想〉一文指出，《金光明經》在其自身經文內僅說轉、照、持三種法輪之名稱，對此三個法輪的內容並未說明。而在其考察法藏《五教章》後，其以為窺基在引文中對於《金光明經》轉、照、持三種法輪的解說別有所本，應該得自於玄奘而來。參見廖明活，〈窺基的判教思想〉，頁 230-231。

[15] 以上所述窺基的三性概念底下將會繼續討論，於此暫不標注相關研究。有關唯識三性有、無概念的詳細說明，請參考耿晴，〈《辯中邊論》頌文中的兩種唯識三性說模型〉，《臺大佛學研究》第 28 期（2014 年），頁 51-104；〈《大乘莊嚴經論》的兩種唯識三性說模型〉，《臺大佛學研究》第 30 期（2015 年），頁 1-64。

臺灣大學學術典藏資料庫

此可知第二時教以隱密相轉正法輪與第三時以顯了相轉正法輪的差異，應該在於第二時以空破第一時之有執，但卻落入斷滅空的情形，故仍是未了義之說。而第三時雙破第一時有執、第二時空執，不落入有也不落空的中道義，才真正展現了諸法不生不滅、皆無自性，本來寂靜，自性涅槃之了義教。

在說明完三時教教理上的差異後，窺基再將三時教所依之經典與教理之間的差異，做一總結性地說明，《說無垢稱經疏・序品》續曰：

> 雖知一雨普潤，教實無差，隨對根機，遂成隱顯。教既隱顯，偏說空有，非正中道。中道之教，所說有空，無隱顯故。此雖（原作「雖此」，今改為「此雖」）引文，未別屬教。何等是此三時教也？一、唯說法有宗，即《阿含》等初時之教，逗彼小機，破於我執，說無有情我，但有法因故。雖二十部種種異執，初逗小機，唯說法有。二、唯說法空宗，即《般若》等第二時教，逗彼大機，破於法執，說一切法本空性故。三、雙遮有、空執，並說有、空宗，即《花嚴》、《深密》、《涅槃》、《法花》、《楞伽》、《厚嚴》、《勝鬘》等是。昔執所執我、法俱「有」，有為、無為一切皆「空」，今說所執我、法俱「無」，有為、無為二種皆「有」，故有、空雙遮，而空、有並說。[16]

窺基以為佛陀說法普潤眾，然而由於眾生根機上的差異，必須分別給予不同的教化，因此在教法上形成差異。在《阿含經》的時代說我無，破弟子我執，然諸緣和合的教法也形成弟子們於

[16] 窺基，《說無垢稱經疏・序品》，CBETA, T38, no. 1782, p. 999, a2-14。

臺灣大學學術期刊資料庫

法有的執著，形成第一時教。接著為破除弟子們的法執，說一切法空，即是以《般若》、《中論》、《百論》等代表的第二時教（中觀學派）。然而此二者都是不了義之說，並非中道之法。真正所謂的中道之教不落空、有，雙遮空、有之執的「並說空有宗」（唯識學派），即是以《花嚴》、《深密》、《涅槃》、《法花》、《楞伽》、《厚嚴》、《勝鬘》等經所代表的第三時教。

總上所述可知窺基以為第一時教的「法有宗」和第二時教的「法空宗」都是世尊於教化上以隱密相而說，因此世尊最終才在《解深密經》中開演三性說諸法不生滅之實相—即以遍計所執「無」遮遣第一時的我、法具有執，有為（依他起）、無為（圓成實）有遮遣一切法空，以顯中道義。然而儘管實際上來說中觀學派可能不會同意窺基這樣的論述，但就注釋經典的立場來看，窺基引用《解深密經》的三時教將《說無垢稱經》判攝在中觀與唯識二宗教義之下，似乎透顯出窺基以為中觀二諦對於《說無垢稱經》空義的解釋是屬於不了義教，唯識三性才是了義教。並且藉由這樣的一種判攝，窺基則有理由將唯識三性帶入《說無垢稱經》中空義的解釋中。[17]

二、二義並陳的注釋方式與空有之爭背景[18]

除了上述窺基在玄談中將《說無垢稱經》判攝在「勝義皆

---

[17] 印度佛教發展史上先後出現了中觀、唯識思想，對於空義二者分別提出二諦與三性的學說，因此當窺基將《說無垢稱經》判攝在這兩宗的教義底下，自然要論及兩派的思想，這是其對於佛法發展過程中客觀歷史事實的一種理解與尊重，或許其中並無孰高孰下的分別。然而當窺基選擇以唯識學派根本經典《解深密經》中的三時教來詮釋這段歷史事實，其中不了義、了義的看法自然就有著一種分判在裡頭。

[18] 由於中觀學派與唯識學派對於世尊所說諸法非有非無之空義產生不同的見

臺灣大學學術期刊資訊網

空宗」與「應理圓實宗」之外，在經文的注釋上亦出現了「空理義」與「應理義」並陳的注釋方式，如《說無垢稱經疏・聲聞品》曰：

> 經。夫宴坐者（至）是為宴坐。
>
> 贊曰：……《瑜伽》義旨，應理義云：法門有四，一因緣，二唯識，三無相，四真如。……《中》、《百》義旨，空理義云：二乘不得色心相空，故隱身於林……。[19]

此處「空理義」是指以龍樹（Nāgārjuna, 150-250）《中論》、提婆（Āryadeva, 170-270）《百論》為主的中觀學派，「應理義」則是以《瑜伽師地論》為主的唯識學派 。[20] 而「空理義」與

解，因此形成空有之爭。學者以為空有之爭於無著（Asaṅga, 395-472）、世親的時代便開始，至五世紀末中由清辨的時代中觀與瑜伽學派開始激烈的爭論。在清辨的《中觀心論》、《般若燈論》保留著這些歷史上的諍論，不過在漢譯的經典中未見前者《中觀心論》，後者雖有唐代波羅頗蜜多羅（565-634）所譯的《般若燈論釋》，但不知何故其中缺譯了這段諍論，不過在藏譯本中則保留了這段資料。關於這段諍論的資料已經有日譯、英譯及中文相關研究，如有安井廣濟，《中觀思想の研究》（京都：法藏館，1970 年）；山口益，《佛教における有と無の對論》（東京：山喜房佛書林，1975 年，修訂版）；M.D.Eckel, “Bhavavivekas Critiqueof Yogacara Philosophy in Chapter XXV of the Prajñāpradīpa,” in *Indiske Studier, Copenhagen*, 1984, pp. 25-75；曹志成，〈清辨對瑜伽行派的三性思想之批判的探討—試以《般若燈論》第二十五章有關唯識學的附錄部分為解釋線索—〉，《東方宗教研究》第 3 期（1993 年），頁 59-76；曹志成，〈清辨《中觀心論》及其《思擇炎》對瑜伽行派三性思想之批判〉，《東方宗教研究》第 5 期（1996 年），頁 21-68；蔡伯郎，《唯識的三性與二諦》（台北：文化大學哲學研究所博士論文，2000 年）；池煥旗，《瑜伽行派二諦說的研究》（新竹：玄奘大學宗教學系研究所碩士論文，2010 年）等研究。以上資料中，筆者並未看過 Eckel 先生 “Bhavavivekas Critiqueof Yogacara Philosophy in Chapter XXV of the Prajñāpradīpa” 的論文，僅從曹志成先生的研究論文中轉引此份研究資料。底下本文僅從安井廣濟的研究及窺基的著作中去說明空有之爭的內涵。

19 窺基，《說無垢稱經疏・聲聞品》，CBETA, T38, no. 1782, p. 1041, b19-29。

20 窺基除了在《說無垢稱經疏》中以「空理義」表達中觀思想立場，以及以

臺灣大學學術期刊資料庫

「應理義」應該與上述窺基判教裡清辨等的「勝義皆空宗」（中觀）以及護法等的「應理圓實宗」（唯識）相對應。那麼究竟「空理義」與「應理義」指的是龍樹、《瑜伽師地論》以來中觀與唯識兩個學派的教說立場，還是指清辨與護法個人的教說立場？

在《說無垢稱經疏．序品》的玄談中以及此品經文的解釋上，可以看到窺基以清辨、護法的名稱並陳來解釋中觀、唯識於二諦、空有上見解的差異。而到了〈聲聞品〉之後，才開始使用「空理義」與「應理義」二詞來做為解釋經文中空義的內涵。因此在以清辨、護法的名稱並陳來解釋說明經文意涵的部分，應當是代表清辨、護法的教說，而在以「空理義」與「應理義」解釋經文時，則可說為龍樹與《瑜伽師地論》以來所代表的中觀學派與唯識學派教說的立場，也就是清辨所承襲的中觀學派的教義與護法所承襲的唯識學派的教義。因此寬泛地來說「空理義」指龍樹《中論》、《百論》以來一直到清辨的中觀派，「應理義」指是《瑜伽師地論》以來到護法的唯識學派。

那麼「空理義」與「應理義」之間有何差別？安井廣濟先生在《中觀思想の研究》一書中，對於藏譯本《般若燈論釋》中第二十五章「涅槃品」中，關於清辨當時二諦說與三性說的爭論與觀誓（Avalokitavrata, 約七世紀）對此的注釋做出了研究。此一研究展現了唯識學派如何看待中觀二諦思想的看法，亦有助於了解窺基注釋《說無垢稱經》所並陳的「空理義」與「應理義」於

「應理義」表達唯識思想立場外，林香奈先生在其研究中指出在窺基《心經幽贊》中亦有「勝空者」與「如應者」的名稱出現，分別代表中觀與唯識意見，企圖展現唯識教理。詳見林香奈，〈基撰とされる諸経疏の成立過程について〉，《東洋大学大学院紀要》第 44 號（2007 年），頁 232-216。

臺灣大學圖書館

空義上思想立場的差異。

安井廣濟先生《中觀思想の研究》一書以為如果根據龍樹的中觀學說，我們凡俗的世俗諦是緣起、相對，無獨立自存、無自性、空不可得，那麼龍樹所說的**『一切知覺寂滅，戲論寂滅為吉祥。佛在任何地方，對任何人皆未說什麼法』**[21] 那樣的空不可得，正是我們應該自覺的勝義諦，並且這樣勝義諦的空不可得，不是否定世俗的虛無主義，而是要令世俗成立，使即於世俗的中道的真實。[22] 然而對於龍樹此偈，在清辨《般若燈論釋》中記載著瑜伽行派並不想照著二諦來解釋此偈龍樹空不可得的思想，而是根據三性來解釋此偈，並且認為二諦空不可得之說是不合理的虛無滅損之論。關於此一爭論，觀誓在其注釋中有著清楚的解釋。在觀誓的注釋中瑜伽行派以為：

> 在聖教中『一切知覺寂滅……』的偈頌所說是真實。但是，中觀派損減一切知覺（upalambha）寂滅被了解方便的依他起性是不合理。因為所謂一切知覺寂滅不外乎是當圓成實性（pariniṣpanna-svabhāva）被了解時，為諸愚人所遍計的一切知覺寂滅。也就是依他起性作為一切知覺寂滅被了解的方便存在著，此依他起性與遍計所執性（parikalpita-svabhāva）相離變成清淨、成為圓成實性為一切知覺寂滅。依他起性變成無時，從什麼東西來圓成

[21] 轉譯自安井廣濟，《中觀思想の研究》頁 224。安井廣濟先生根據《般若燈論釋》中第二十五章「涅槃品」的藏譯本而翻譯此偈語，在漢譯本裡唐・波羅頗蜜多羅譯，《般若燈論釋・觀涅槃品》此偈作「有所得皆謝，戲論息吉祥，如來無處，無一法為說」，CBETA, T30, no. 1566, p. 130, a24-25；《中論・觀涅槃品》作「諸法不可得，滅一切戲論，無人亦無處，佛亦無所說」，CBETA, T30, no. 1564, p. 36, b2-3。

[22] 參見安井廣濟，《中觀思想の研究》，頁 224。

臺灣大學佛學研究期刊資訊庫

> 呢？所以，損減成為一切知覺寂滅被了解方便的依他起性是不合理的。[23]

觀誓的注釋說明了瑜伽行派以為，若按照《中論》的說法「一切知覺皆寂滅」為一切法皆空的話，此說損減了依他起性。因為「一切知覺寂滅」意味著能緣、所緣皆無，如此將損減生起能緣、所緣的依他起性。是故「一切知覺寂滅」時應當是指當諸法性空、圓成實性被了解時，諸凡夫愚人所遍計的一切覺知寂滅，也就是從依他起上生起的遍計所執與依他起相離，而作為遍計所執所依的依他起並非「無」。若依他起連同著遍計執一起被否定掉被的話，對瑜伽行派而言，中觀這種一切法空的說法，則損減了作為遍計所執所依的依他起，是不合理的虛無滅損論。因此對於瑜伽行派而言，一切法空中需要去區別遍計所執和依他起兩種自性的差異，在談圓成實才能不落入斷滅空。[24]

當然此處瑜伽行的解釋是從其自宗的立場來看待空性，才會有損減依他起有的說法，中觀學派並不一定承認瑜伽行派這樣的看法，例如清辨不認為龍樹所說的一切法空是虛無主義。[25] 然而

---

[23] 翻譯自安井廣濟，《中觀思想の研究》，頁 306。

[24] 對於唯識學派有的立場，勝呂信靜先生在《唯識思想の形成と展開》以為：「唯識學以為諸法無自性，但並非全無，即作為假說的自性是無（遍計所執無），但假說所依是有（依他起有），此所依唯識學派稱之「事」（vastu）。所謂的「事」一般意味著關於現象界的存在，而在唯識學派的立場「事」意味著即為現象但又超越現象的實在，相當於真如法性。另外，唯識學所說的空與《般若經》、龍樹那樣絕對否定的空不同，其強調依空所顯現的真理的實在性」（東京：山喜房佛書林，2009 年），頁 567-577。另亦可參見釋德涵，〈印順導師對唯識學派「假必依實」之二諦解讀〉，《正觀》第 49 期（2009 年），頁 181-186。

[25] 龍樹在《中論．觀四諦品》中對論敵質疑其主張的空義為虛無主義的問難上，提出空用、空體、空性回應，而清辨對此有很清楚的解釋，如曹志成先生在《清辨二諦思想之研究》：「……清辨是以『空用』（空的目標）在於『止滅一切戲論』、『空體』是離執著的『無分別智』以及『空義』（空的

臺灣大學學術典藏

若與上一小節窺基在談論三時教中論述「三、雙遮有、空執，並說有、空宗，……昔執所執我、法俱「有」，有為、無為一切皆「空」，今說所執我、法俱「無」，有為、無為二種皆「有」，故有、空雙遮，而空、有並說」[26] 來看，窺基即是在敘明著勝義皆空宗（中觀學派）一切法空的主張，損減了應理圓實宗（唯識）有為（依他）、無為（圓成）之有立場。

此外，窺基在《成唯識論料簡》亦有相同上述「依他起有」的論述，《成唯識論料簡》曰：

> 總說二諦，雖有兩門，彼此二宗有許、不許，且依法體，二諦不同……。護法勝義俱俗相無，非俗相無令無法體；清辨勝義了俗相無，非真相無，亦無法體，所以者何？建立俗諦有差別故。護法等云妄情所緣通執、非執，若是所執，體相都無，非執所緣虛幻可有，故證真智，相雖不行，據體言之但無所執。清辨等云但妄所緣，皆由情執，非於妄境執、非執殊。既俗所緣，理無情有，非於所取有空不空，故正智生遣妄所取，由是俗境說體全無。比有學徒說清辨義於勝義諦非體全無，若爾即應同護法說，兩宗義異故但如前。[27]

窺基指出護法與清辨對二諦看法的不同，在於法體的立場上。在勝義諦上護法以為勝義諦（圓成實）有法體，清辨以為勝義諦無

對象）是『真如』之『空』的『三義』來說明中觀宗的『一切法空』之主張不是『虛無主義』—它既不破壞『出世間』的『聖道』（四聖諦等）也不破壞世間的倫理規範。」（台北：中國文化大學哲學研究所博士論文，1996年），頁 90。

[26] 窺基，《說無垢稱經疏》，CBETA, T38, no. 1782, p. 999, a10-14。

[27] 窺基，《成唯識論料簡》，CBETA, X48, no. 806, p. 362, c18-p. 363, a5。感謝審查人對此段引文標點的修正。

臺灣人文學術期刊資料庫

法體，並且這樣的差異是由於二者對世俗諦立場不同而來。窺基以為護法宗認為凡夫對於境相的緣取上有「執」與「非執」的情形，也就是能緣識緣取所緣境時所生起的遍計執，此為隨情之計執，體相都無；然而作為生起能取、所取的依他起（非執）則非無。[28] 是故當證得無分別智時，所見依他起雖是無相，然其體並非無，所以繼之而起的後得智能見諸法見圓成實相。[29] 然而在清辨宗方面對於所緣境所生起之相僅以遍計所執說來看待，隨情而設（理無情有），未於境上區分執、非執，空、不空之異，因此當聖者如實智生時，其便說世俗諦全無（唯識學派認為此說法否定了依他起）。[30]

又，窺基上述依他起有的立場，亦即是護法《成唯識論》中的立場，即相較於安慧認為由於見分、相分為識體轉現，故當見

---

[28] 窺基，《成唯識論料簡》：「且依法體二諦門中唯世俗諦可說有、空，所執我法唯世俗故，於勝義諦不可言空（原作「有」，今正之），依他、圓成非所執故。故依法體唯所執無，隨情施設性非有故；依他、圓成二性真是有理，緣生體不無故」，CBETA, X48, no. 806, p. 363, a6-10 。

[29] 唐．玄奘譯，《成唯識論》：「非不證見此圓成實而能見彼依他起性，未達遍計所執性空不如實知依他有故。無分別智證真如已，後得智中方能了達依他起性如幻事等」，CBETA, T31, no. 1585, p. 46, b26-29。

[30] 筆者仍須強調這僅是窺基從唯識學派立場對於中觀宗二諦所做的論述，中觀學派未必承認這樣的看法。例如在世俗諦（samvṛti）依照月稱的解釋有 1.「完全覆蓋」，2.「相互依存而生起」，3.「約定俗成」及「世間的名言」的意思，清辨無第一種看法而有類似於第 2、3 種的看法，而其中在名言自相上有的立場，則是與月稱相當不同。詳細內容參見曹志成，《清辨二諦思想之研究》，頁 122；184-218。另外，關於引文中窺基指出相對於中觀學派勝義諦中無法體，因而唯識學派有法體的主張能讓空義的解釋能避免斷滅空的情形，亦是唯識學派自身的看法。清辨對於勝義（paramārtha）作了「既是勝義又是最勝」（持業式）、「最殊勝的無分別智的對象」（依主釋）、「於彼中有勝義」（有財釋）三種梵文複合詞的解釋，前二者為不可說的勝義，後者為可說的勝義。清辨透過後者可說的勝義將世俗諦與前者不可說的勝義諦之間給連結起來，避免讓勝義諦落入斷滅空的情況。詳細內容參見曹志成，《清辨二諦思想之研究》，頁 87-121；萬金川，《中觀思想講錄》，嘉義：香光書鄉，1998 年，頁 155-169。

臺灣大學哲學系

分緣取相分時，則是識緣取相分的看法，護法則以為在見分緣取相分上，是識所變之見分緣取同樣是識所變的相分，並非是識體本身緣取相分。[31] 因此當遍計所執性的相分、見分無時，在安慧的主張上依他起則空，不是非無，而依他起之空即是圓成實。然而在護法的主張上，僅是否定了依他起上的遍計所執相，依他起並非無，並且圓成實是依他起上二取無時，所顯現的真如。[32]

從以上的說明可以看到窺基注釋《說無垢稱經》中的空理義與應理義的二義並陳，是有著清辨二諦與護法三性解釋空義的爭論背景而來，二者之間的差異在於依他起有、無的立場，並且為避免中落入斷滅空，唯識護法等主張「並說空、有」，以遍計執無遣諸法實有，以依他、圓成有遣諸法空。而若承接上一小節判教的立場來看，窺基以此二義並陳的方式注釋《說無垢稱經》，其所欲彰顯的應該是唯識學在空義上「並陳空、有」的了義見解，以取代二諦一切法空不了義之說。

上述對於三性或三性與二諦之間關係的論述，大都來自於窺基對自宗唯識典籍的注釋。那麼當窺基在注釋其他思想的經典時，例如被認為是中觀思想經典的《說無垢稱經》，他如何來賦予經文三性的思想？在沒有唯識詞彙、用語的經典中如何闡明三性的思想？除了上面已經提及的判教、二義並陳的方式外，在經

31 參見唐・窺基，《成唯識論述記》，CBETA, T43, no. 1830, p. 486, c29-p. 487, a26。安慧與護法在見分、相分主張上更清楚的差異說明，參見陳宗元，〈護法在《成唯識論》的立場之研究〉，《中華佛學學報》第 7 期（1994 年），頁 153-155。相關研究請參見趙東明，〈窺基的知識論—以「三性」和「四分」之關係為中心—〉，《「佛教思想與文學」國際學術研討會會議論文》（台北：台大文學院暨佛學研究中心、蒙古國立大學外語學院，2008 年），頁 225-260。又，關於安慧與護法唯識三性立場的差異，參見蔡伯郎，《唯識的三性與二諦》，頁 24-70；上田義文著，陳一標譯，《大乘佛教思想・譯序》（台北：東大圖書公司，2002）頁 1-13。

32 詳見蔡伯郎，《唯識的三性與二諦》，頁 61-62。

臺灣大學 版權所有 翻印必究

文的注釋上還有哪些情形，底下透過《說無垢稱經疏．序品》的注釋以及玄奘「有趣、無趣」的譯文來進行了解。

參、《說無垢稱經疏．序品》中的三性注釋

在《說無垢稱經》第一品〈序品〉中，一開始即點出佛說法的地方，以及在場的大比丘僧、菩薩、梵天等眾。該經文當中有一大段在讚嘆菩薩之德，說明這些菩薩已調伏其心、斷一切惡行、永離一切蓋障、能做獅子吼、得無生法忍之德等。窺基認為這些菩薩都是八地以上，或者已經到十地究竟位的大菩薩[33]，並且已得無生法忍，通達世間如幻緣起之理。在這段讚嘆的經文中，窺基對於敘述這些菩薩「念、定、總持無不圓滿，建立無障解脫智門」[34]之德的經文做了這樣的解釋，《說無垢稱經疏．序品》曰：

> 經。念定總時（至）解脫智門。贊曰。……「解脫智門」者，謂無漏智；離有漏縛，故言「解脫」，「解脫」即「無障」。「無障解脫」，以智為體，智即是「門」，以（「以」字依《寬永本》補）智為（「為」字依《寬永本》補）門，能入三性境，故《瑜伽論》云：若以解脫門言之，出世正智所攝。《顯揚論》云：但言空、無願、無相，通有漏無漏，若定若散，聞思修慧。若言空、無願、無相三摩地，通有漏無漏，唯定非散，唯修慧非聞思。若言空、無願、無相解脫門，唯無漏非有漏，唯定非散，唯修慧非聞

[33] 窺基，《說無垢稱經疏．序品》：「經。皆為一切眾望（原作「生」，今正為「望」）所識。贊曰：自下第二，彰歎功德，於中總有四十一句……此中但讚八地以上，或第十地因位究竟，非讚前位，非七地前神通成辦，永離障纏，總持等滿故」，CBETA, T38, no. 1782, p. 1007, c6-18。

[34] 唐．玄奘譯，《說無垢稱經．序品》，CBETA, T14, no. 476, p. 557, c14-15。

臺灣大學學術期刊論文專用

> 思。今言解脫，故唯無漏。空門，緣所執，彼無體故。無願門，緣依他，不於三界願求故。無相門，緣圓成，觀真如為無相故。或三解脫門皆能緣三性，或十六行，種種不同，如《樞要》及《瑜伽》第十二抄。[35]

窺基注疏裡分成對玄奘譯文的解釋，以及對舊譯羅什譯文的解釋兩個部分。在玄奘譯文的解釋上，窺基以為「無障解脫智門」為「解脫智門」，表示「無漏智」的意思。因為無漏智離有漏縛，因此名為「解脫」（無漏智＝解脫智）。再者，「解脫」即「無障」，無障解脫以智為體，又「智」即是「門」，故「無障解脫智門」即為「解脫智門」，表示無漏智的意思。做完分析後，窺基隨即引用了《瑜伽師地論》與《顯揚聖教論》的說法，作為他對於「無漏智」、「解脫智門」在詞意上分析的依據，並以此說明這種無漏智解脫門即為「空、無願、無相」的「三解脫門」。而此「三解脫門」是依著三性而得建立之故[36]，因此窺基以為此處經文描述菩薩「建立無障解脫智門」之德，即是描述菩薩對於「空、無願、無相」三解脫門的通達，亦即是對於三性的通達。換句話說，窺基以為「建立無障解脫智門」是在讚嘆菩薩已經透過「空解脫門」的修習，了解諸法的「遍計所執性」；透過「無願脫門」的修習，了解諸法的「依他起性」；透過「無相脫門」的修習，了解諸法的「圓成實性」，完成了對於諸法如幻如化，緣起性空的體證之智。

接下來對於羅什譯文解釋的部分，窺基續曰：

---

35 窺基，《說無垢稱經疏・序品》，CBETA, T38, no. 1782, p. 1009, b17-c12。

36 彌勒菩薩說，唐・玄奘譯，《瑜伽師地論》：「復次，三種解脫門亦由三自性而得建立，謂由遍計所執自性故，立空解脫門。由依他起自性故，立無願解脫門。由圓成實自性故，立無相解脫門」，CBETA, T30, no. 1579, p. 705, a20-23。

臺灣大學學術期刊投稿

> 古經二句合云：「心常安住無礙解脫」。「無礙」即「無障」，「解脫」即「智門」，可謂「建立無障解脫智門」。其心常安住，乍觀常安住彼無礙解脫，然即是定，略無今念及總持二，合今二合，為古一句，仍義不全。[37]

此處「古經」[38]指的是羅什譯本《維摩詰所說經》，對於羅什譯本所譯「心常安住無礙解脫」[39]的經文，窺基以為是玄奘譯本「念、定、總持無不圓滿，建立無障解脫智門」二句合譯為一句。因此窺基以為羅什的「心常安住」對玄奘譯的「念、定、總持無不圓滿」一句，「無礙解脫」對「建立無障解脫智門」這一句，是故其認為「無礙」即「無障」之義，「解脫」即「智門」之義，所以窺基以為羅什「無礙解脫」的翻譯也就是玄奘「建立無障解脫智門」譯文的意思，也就是窺基對此句經文三解脫門的注釋完全符合玄奘、羅什經文的意思。[40]

然而從僧肇《注維摩詰經．佛國品》中羅什注來看的話，羅什則未說明此句經文是菩薩通達三解脫門的意思，羅什注曰：

> 『心常安住無閡解脫』。什曰：不思議解脫即其類也。於事無閡，故言「無閡」。無閡，故解脫，或於一事乃至

---

37 窺基，《說無垢稱經疏．序品》，CBETA, T38, no. 1782, p. 1009, c12-16。

38 橋本芳契指出《說無垢稱經疏》中所出現的「舊、舊經、古經、舊本、舊文、古、先、先本、羅什、什公」，指得是羅什舊譯。參見橋本芳契，《維摩经の思想研究》，頁 170。

39 姚秦．羅什譯，《維摩詰所說經．佛國品》，CBETA, T14, no. 475, p. 537, a13。

40 除了上述二義並陳的解經方式外，另一項窺基注釋《說無垢稱經》的特色即是將羅什的譯文解釋與玄奘譯文同意，或者批評羅什的譯文之誤。窺基這麼做用意都是為了顯示玄奘譯文的正確性，而建立唯識學派在經文的翻譯與解釋上的權威性。詳見拙作《窺基《說無垢稱經疏》注釋特色研究—與唐代前《維摩經》注疏作對比》（台北：華梵大學東方人文思想研究所博士論文，2016 年），頁 69-129。

臺灣大學學術資源典藏

> 百千，或於一國至恒沙國，於中通達自在無閡，未能如佛一切無閡。[41]

羅什以為「無礙解脫」就像是經中維摩詰所顯現的取座、取食等不思議解脫法之類，或者從一佛國至另一佛國通達無礙，與窺基所說「無漏智」、「三解脫門」有異。再者，對於「無礙解脫」（「無障解脫」）的解釋，羅什以為因為「無閡故解脫」，窺基則說「無障即解脫」，二者意思上有所差別。那麼窺基是否能將羅什的翻譯理解為玄奘的翻譯？或者說理解為經過他解釋後的玄奘譯文，和其在玄奘譯文上所成立的注釋？底下續就窺基其他處經文的解釋進行了解，再行探討。

接著在「念、定、總持無不圓滿，建立無障解脫智門」之後，嘆菩薩之德「成無所得不起法忍」[42]的經文注釋中，窺基並陳清辨、護法之義來對於菩薩所證「無生法忍」之空理做解釋，《說無垢稱經疏・序品》曰：

> 經。『成無所得不起法忍』。贊曰：此第十四相續無生法忍功德。清辨釋曰：世俗故有，勝義故（「故」原闕，依《寬永本》補）空。空者，無所得也。觀法本空，何有生等。觀此無生，而起（原有「觀」字，依《寬永本》刪）智忍，名無所得不起法忍。[43]

此處經文讚說菩薩「成無所得不起法忍」之德，此德是菩薩對於諸法性空的證得，並且得不退轉。對於「成無所得不起法忍」，

---

41 後秦・僧肇，《注維摩詰經・佛國品》，CBETA, T38, no. 1775, p. 329, a22-25。

42 玄奘譯，《說無垢稱經・序品》，CBETA, T14, no. 476, p. 557, c18。

43 窺基，《說無垢稱經疏・序品》，CBETA, T38, no. 1782, p. 1011, a22-26。

臺灣人文學術期刊資料庫

首先窺基以清辨的解釋表達中觀學派二諦的立場。清辨以為就世俗諦而言，說諸法為有；就勝義諦而言，諸法性空。諸法性空，故一切皆不可得、無生。若如實地觀察到諸法性空、無生，便得「無所得不起法忍」。接著窺基以護法等解釋表達唯識學派三性立場的看法，《說無垢稱經疏．序品》曰：

> 護法等云：遍計所執，執（原作「云」，依《寬永本》改）人法有，名有所得。今觀彼空，名無所得。起者，生也。忍者，智也。於三性上觀所執無，名無所得。體既無有，何有生等，觀此不生法，而起忍可之智，即三無生忍也。一、本性無生忍，觀遍計所執，人法二相，本無體故。二、自然無生忍，觀依他起，唯假因緣，非自然生故。三、惑苦無生忍，觀於真如，惑苦（原作「者」，依《寬永本》改）本無生故。此三無生忍，地前學觀，入初地證，八地相續。今獲（原作「復」，依《寬永本》改）任運自在成就，故與成名。[44]

護法以為菩薩「成無所得不起法忍」所觀之空，是菩薩觀人、法有的遍計執為空時所證。若對比清辨與護法的看法，如上一節對於二宗空義立場差異所述那樣，窺基在此強調唯識宗認為無生法忍上所觀的諸法性空時，並非如清辨一切法皆空那樣，而是當中僅遍計所執空，但依他起不空的立場。是故唯識學派認為觀遍計所執空是了知諸法的「本性無生忍」，由於遍計所執性體無故。其次，觀察諸法依他起性的假因緣而生，非自然生，稱為「自然無生忍」。再者，從依他起上人、法二空所顯的諸法不生不滅之實相，唯識學派稱此為「惑苦無生忍」。

[44] 窺基，《說無垢稱經疏．序品》，CBETA, T38, no. 1782, p. 1011, a26-b6。

臺灣大學學術期刊資料庫

與上一句「建立無障解脫智門」的解釋相同，窺基亦以三性來解釋「成無所得不起法忍」，表達菩薩所通達的空義內涵。然此處窺基的注釋不像上一句是透過經文語意的分析，以及和會不同譯本譯文的差異來進行三性的解釋，而是在並陳中觀、唯識二義之下，表達唯識三性對於「並說空、有」的立場。以上是《說無垢稱經疏・序品》中，窺基賦予經文三性意涵的兩種方式。

從上面兩句經文的注釋，可以看到窺基帶有唯識學立場色彩的解釋。那麼《說無垢稱經》本身是否有著符合唯識宗三性教理立場的經文，真正能夠作為窺基以唯識教理進行注釋的根據呢？底下窺基對於另一句讚嘆菩薩之德經文的注疏，可以對於這樣的問題有所了解。《說無垢稱經》曰：「隨入一切有趣、無趣，意樂所歸」[45]，此句經文是接續在上面兩句經文之後嘆菩薩之德的經文，對此窺基在《說無垢稱經疏・序品》曰：

> 經。『隨入一切（至）意樂所歸』。贊曰。此歎了（原作「乃」，依《寬永本》改）達空、有所歸，宗極功德。護法宗云：「入」者，證解。「有」者，有為、無為；「無」者，我及我所，即是三性；「趣」謂意況有趣、無趣；「意樂」者，即緣有、無之心；「所歸」者，謂中道道理。名「有、無趣意樂所歸」，謂無漏智是有、無趣意樂，此無漏智所歸即真如境也。諸佛所說有、無所趣，意樂究竟所歸真如之境，菩薩皆能隨入證解，此顯能達三性理也。清辨解云：世俗諦有，勝義諦無。無者，空也。此之二趣意樂，究竟所歸，即真空理，此諸菩薩能隨證入。[46]

[45] 玄奘譯，《說無垢稱經・序品》，CBETA, T14, no. 476, p. 557, c28-29。
[46] 窺基，《說無垢稱經疏・序品》，CBETA, T38, no. 1782, p. 1013, a13-23。

臺灣人文學術期刊資料庫

此處經文在窺基的注釋上，亦分成對於玄奘譯文與羅什譯文兩個部份的解釋。首先在玄奘譯文方面，窺基以為「有趣、無趣」的「有」其內涵是「有為、無為」的意思，「無」則是「我我所」的意思。而「有」的「有為」、「無為」分別代表「依他起」與「圓成實」之「有」，「無」的「我我所」則代表為「遍計所執性」。其次，「趣」則意味著有趣、無趣，因此經文「有趣、無趣」便表達了菩薩了達三性之理趣—即了達依他起、圓成實「有」，遍計所執「無」這樣的「空、有所歸」之空義。

再者，「意樂所歸」中的「意樂」為緣「有趣、無趣」之「心」，即為緣三性之心；而「所歸」謂中道之理。由於「所歸」是緣取有、無三性之心（即無漏智）的所歸，故「所歸」所謂的中道理即為「真如理」的意思。因此，窺基以為經文是在說諸佛所說的這種有、無所趣、意樂究竟所歸的真如之境，菩薩皆能隨入證解，是故此處經文所表達的意思是在讚嘆菩薩通達三性之德。

比起上兩段經文，此段經文「有、無」的字句似乎成為了窺基能夠以唯識三性詮釋《說無垢稱經》空義內涵的立足點（聖言量），直接地展現唯識學派在空義上空、有並陳的立場。然而在此段疏文中底下窺基對於羅什譯文所作的解釋，則令人對於窺基在玄奘譯文上這樣的解釋產生了懷疑。《說無垢稱經疏．序品》曰：

> 舊云：「善知眾生往來所趣，及心所行」，便非此理。或「往來者」，分別搆畫心；「所趣者」，空有三性；「及心所行」歸真如，「三性」究竟心所行故；「心」即意

臺灣大學學術期刊資料庫

樂。雖有此解，理路猶疎。[47]

對羅什於所譯：「善知眾生往來所趣，及心所行」[48]，窺基認為羅什的譯文沒有翻到他對《說無垢稱經》此段經文所解釋的那個意思，因此窺基試著和會其意。窺基以為「往來者」作為「分別搆畫的心」；「所趣者」對應「有趣、無趣」，即「空有三性」；「及心所行」為「歸真如」，因為真如是以三性觀察諸法實相之心所緣對之境；又「心」即是「意樂」。不過，儘管將羅什譯文做了這樣的和會，窺基仍認為羅什的翻譯仍無法切中原來經文（指玄奘譯文）所具備的義理。

若從肇注來看的話，羅什的譯文原來的意思則不是窺基所說的那樣。僧肇在《注維摩詰經・佛國品》注曰：「『善知眾生往來所趣，及心所行』。肇曰：六趣往來，心行美惡，悉善知也」[49]，僧肇解釋菩薩善知眾生心行美惡，於六道往來受生，也就是說菩薩知道眾生所造之善惡業，並知道每一位眾生依此善惡之業，將於六道中何趣受生。是故，從僧肇的注解來看，窺基對此經文的注釋以及對於玄、羅二譯文的和會是有問題的。並且此處須注意的是，窺基對於這一句經文三性的注釋綜合了上述解析經文與中觀、唯識二義並陳的方式，賦予經文三性的意涵。

接下來還有一段經文也類似經文「有趣、無趣」那樣，窺基亦從其中的「有、無」經文展現唯識學派的三性的思想。《說無垢稱經・序品》曰：

---

47 窺基，《說無垢稱經疏・序品》，CBETA, T38, no. 1782, p. 1013, a23-26。

48 羅什譯，《維摩詰所說經・佛國品》，CBETA, T14, no. 475, p. 537, a23-24。

49 僧肇，《注維摩詰經・佛國品》，CBETA, T38, no. 1775, p. 330, a25-26。

臺灣大學學術期刊資訊庫

法王法力超群生，常以法財施一切，
能善分別諸法相，觀第一義摧怨敵，
已於諸法得自在，是故稽首此法王。
說法不有亦不無，一切皆待（原作「得」，今正為「待」）因緣立，
無我無造無受者，善惡之業亦不亡。
始在佛樹降魔力，得甘露滅勝菩提，
此中非心意受行，外道群邪所不測。[50]

此段偈語是〈序品〉在敘說菩薩之德和諸天來集之後，寶性菩薩帶著離呫毘五百童子來到佛前，獻蓋供佛之後，寶性菩薩的讚佛偈。對於其中「說法不有亦不無，一切皆待因緣立」這一頌文，窺基並陳清辨與護法的觀點來解釋當中的空性。首先來看清辨的解釋，《說無垢稱經疏．序品》曰：

經。說法不有（至）亦不亡。贊曰：此下四頌，得果、利生德。於中有二，初兩頌得果，後二頌利生。得果中有二，初一頌所說窮理果，後一頌所證窮真果，此初文也。清辨解云：「佛說諸法不有」，「不有」，空也；「亦不無」，有也。依世俗諦，法相不無，依勝義諦，法相不有。[51]

窺基解釋在讚佛說諸法「不有亦不無」的經文上，清辨中觀學派的立場以世俗諦的立場說諸法非無，以勝義諦說諸法非有。是故從勝義諦來看世俗諦的話，世俗諦所說的諸法有（非無）只是一種假有的狀態，並非真有，因此中觀學派以為一切諸法皆空，也

[50] 玄奘譯，《說無垢稱經．序品》，CBETA, T14, no. 476, p. 558, b29- c7。
[51] 窺基，《說無垢稱經疏》，CBETA, T38, no. 1782, p. 1020, c20-25。

臺灣大學學術期刊資料庫

就是窺基在判教上所說的「勝義皆空宗」——從勝義的立場來看諸法皆空。接著窺基陳述護法的解釋，《說無垢稱經疏・序品》曰：

> 護法解云：依勝義諦，佛說諸法不有不無。「不有」，空也，即遍計所執；「不無」，有也，即依他、圓成。[52]

同樣在解釋佛說諸法「不有亦不無」之義，從究竟的勝義諦來看的話，護法則不認為世俗諦的非無只是一種假有的狀態，護法以為「不有，空也」是解釋「遍計所執性無」，「不無，有也」則在闡明「依他性、圓成實性有」。也就是說作為因緣合和世俗諦的依他起並非「無」，「無」否定的是依他起上遍計執的迷執。在依他起上空去遍計執有的迷執後，諸法實相（空性）便從依他起中顯露出來，唯識學派便是透過這樣一種在世俗諦上否定遍計執而顯露圓成實的方式理解諸法性空，因此肯定了依他起、圓成實的「有」——「有」並非實有，而是一種透過深化的否定所達到一種絕對的肯定。[53] 以上便是窺基此處注釋所要凸顯出中觀與唯識二者在空義上對於「空」理解之差異，而經文上的「不有、不無」正提供窺基注釋上闡明三性的直接根據。[54]

從以上窺基對嘆菩薩之德與讚佛偈中的「有趣、無趣」、

---

52 窺基，《說無垢稱經疏》，CBETA, T38, no. 1782, p. 1021, a10-12。

53 參見橫山紘一著，宏音譯，〈唯識思想的空〉，《中觀與空義》（台北：華宇出版社，1986 年），頁 79-80。另外，感謝審查人對於清辨與護法空義主張上的差異提供寶貴的修正意見。修改後若仍有誤，由筆者自負。

54 另外此處有一問題可討論，即注釋上透過空理、應理二義唯並陳這樣的方式，如何能讓窺基凸顯出唯識宗的立場？筆者以為若從窺基引用《解深密經》三時教分判空理義與應理義的不了義、了義，或許可以解釋這二義並陳上窺基所欲凸顯的是唯識宗的看法。然而由於本文暫不涉及此一問題，故不多加討論。相關說明請參考拙作《窺基《說無垢稱經疏》注釋特色研究—與唐代前《維摩經》注疏作對比》，頁 141-145。

臺灣大學佛學研究中心

「不有亦不無」中「有、無」的注釋，可以看到「有、無」可以讓窺基直接地闡發「並說空有」的三性思想，而不用透過唯識學典籍中的教法的引證，或者文句上特別的解析，故像這類的經文似乎某種程度上對窺基來說是有著聖言量的味道。

最後，窺基除了對「有趣、無趣」、「不有亦不無」這種「有、無」並列形式的頌文來表達唯識三性的立場之外，在讚佛偈最後一部分中讚嘆世尊所修的空法為最究竟的頌文上，窺基則直接表現三性就是世尊所修最究竟的空法，如《說無垢稱經．序品》曰：

> 牟尼如是善修空，猶如蓮花不著水，一切相遣無所遣，一切願滿無所願，大威神力不思議，稽首如空無所住。[55]

窺基在《說無垢稱經疏．序品》亦並陳中觀、唯識二義解釋曰：

> 經。牟尼如是（至）無所住。贊曰：此有一歸，歎證真空。清辨解云：「善修空」者，證真理故，如空無罣礙，如蓮不著水，諸相已遣，更無所遣。生死盡故，出世願滿，更無所願。故今稽首，如空無住，得真諦者。[56]

首先，清辨以為此偈語讚歎世尊善修空，證得諸法實相，猶如蓮花生長在水中而不著於水般的清淨，遣一切相，便更無所遣。生死盡故，出世願滿，更無所願，像空一樣地不著有、無兩邊。其次，在護法方面，《說無垢稱經疏．序品》續曰：

> 護法解云：善修空者，空有二種，一云舜若，此但名空。

---

[55] 玄奘譯，《說無垢稱經．序品》，CBETA, T14, no. 476, p. 559, a1-3。
[56] 窺基，《說無垢稱經疏．序品》，CBETA, T38, no. 1782, p. 1022, c29-p. 1023, a4。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 空者，無也，即遍計所執。二云舜若多，此云空性，空之性故，體即真如，性是有也。善修所執空故，一切相遣；善修圓成空性故，一切願滿。由此歸佛，如空無住。舊經似有文中仍闕。[57]

護法則以為世尊善是修空者，關於空的內涵有二種，一云舜若（śūnya），此但名空；空者，無也，即遍計所執。二云舜若多（śūnyatā），此云空性，空之性故，體即真如，性是有也，即圓成實也。

對於空（śūnya）與空性（śūnyatā），窺基在《成唯識論述記》的解釋可幫助了解此處護法所說的三性意涵，其曰：

> 論。此即於彼至真如為性。述曰：此總解也。此圓成實於前所說彼依他起上，於一切時常無第一遍計所執。常是恒義，一切時義，遠離無義，離過失義。三性之中所執為初，故名前也。此圓成實依他起上無計所執，二我既空，依此空門所顯真如為其自性。梵云：瞬若（śūnya），此說為空；云：瞬若多（śūnyatā），此名空性。「如」名空性，不名為空，故依空門而顯此性，即圓成實是空所顯，此即約表詮顯圓成實。問：空為門者，為智是空？空為異智？答：空是智境，空體非智。智緣彼空之時，顯此真如故。[58]

窺基解釋人、法執為遍計所執，而依他起上人、法遍計執空無時，則顯真如圓成實。故護法所說的空（śūnya），指得就是人法二空，即遍計所執空；空性（śūnyatā）指的是依他起上無人

[57] 窺基，《說無垢稱經疏・序品》，CBETA, T38, no. 1782, p. 1023, a4-9。
[58] 窺基，《成唯識論述記》，CBETA, T43, no. 1830, p. 545, c26-p. 546, a8。

臺灣人學學術期刊資料庫

法的遍計執時，所顯露的圓成實空性，可說空性（śūnyatā）是空（śūnya）所顯。勝呂信靜先生在《唯識思想の形成と展開》指出分別空（śūnya）與空性（śūnyatā）的觀念是唯識學派獨特解空的方式，唯識學派的真如（tathatā）觀念，是以表現抽象、觀念、本質意味的接尾詞 tā，附加於意味著存在的欠如、否定的名詞之後來表現之，空性（śūnyatā）即與真如（tathatā）表現方式相同。故空（śūnya）只是意味著無存在物，空性（śūnyatā）是指無存在物這件事的觀念、意義，它不是無而是有。又，或者說空性（śūnyatā）是對於所否定存在物抽象的觀念與意義，承認其本質的思想。[59] 也就是說唯識學派的空義是在否定現象的同時，肯認了現象的本質，或者說在否定現象的同時，肯認依空顯現的現象本質，也就是窺基所說「智緣彼空之時，顯此真如故」的意思。

因此窺基對於「牟尼如是善修空」後的「一切相遣無所遣，一切願滿無所願」頌文的注釋曰：「善修所執空（śūnya）故，一切相遣；善修圓成空性（śūnyatā）故，一切願滿」[60]，即是世尊善修遍計所執空（śūnya）故，遣一切遍計所執相；由遣除遍計所執，於依他起性上顯圓成空性（śūnyatā）故，一切願滿。由此來看，不論是對於佛陀所說的緣起性空，還是佛於空性的體證，窺基以為佛陀都是以三性闡述空性，或者以三性觀察諸法實相，體證諸法性空。

從以上對《說無垢稱經疏．序品》中各別注釋的討論，已經看到窺基以三性來注釋《說無垢稱經》裡頭的空義。其方式有著藉由經文字義上的分析、引證《瑜伽師地論》、牽強附會融通羅

[59] 詳見勝呂信靜，《唯識思想の形成と展開》，頁 387；275。
[60] 窺基，《說無垢稱經疏．序品》，CBETA, T38, no. 1782, p. 1023, a7-8。

臺灣大學哲學期刊資料庫

什譯文，以及並陳中觀、唯識的說法針對「有趣、無趣」、「不有亦不無」經文的「有、無」闡明經文中三性的意涵。底下一節進一步對窺基在玄奘「有趣、無趣」的譯文進行探討，了解窺基如何能在上述的譯文中建立起唯識三性的內涵。

肆、《說無垢稱經疏・序品》中三性思想之建立

一、透過玄奘「有、無」句譯文賦予經文三性意涵

在上面《說無垢稱經疏・序品》的注釋中，可以看到窺基曲釋羅什的譯文，成立其在玄奘譯文上所闡發的三性注釋。而在這些注釋中，「隨入一切有趣、無趣，意樂所歸」[61]這一句經文三性的注釋中，除了曲釋羅什譯文之外，窺基亦未恰如其分地理解了玄奘的譯文。窺基如何未恰如其分地理解玄奘譯文，以及為何如此理解玄奘譯文？

首先，在《說無垢稱經》梵本中，該句作「āgati-satva-āśaya-matim-anupraviṣṭa-jñāna-viṣayibhiḥ」[62]（有著了解來去受生眾生心之善惡之智的〔這些大菩薩〕[63]）。羅什《維摩詰所說經》所譯「善知眾生往來所趣，及心所行」[64]意思與梵文大抵符合，僧肇《注維摩詰經・佛國品》所注「『善知眾生往來所趣，及心所

---

61 窺基，《說無垢稱經・序品》，CBETA, T14, no. 476, p. 557, c28-29。

62 大正大學綜合佛教研究所梵語佛典研究會，《梵藏漢對照『維摩經』》（東京：大正大學出版會，2004 年），頁 6；大正大學綜合佛教研究所梵語佛典研究會，《梵文維摩經—ポタラ宮所藏写本に基づく校訂—》（東京：大正大學出版會，2006 年），頁 2。

63 黃寶生先生《梵漢對勘維摩詰所說經》譯作：「智慧境界深入來去眾生心願」。參見黃寶生，《梵漢對勘維摩詰所說經》（北京：中國社會科學出版社，2011 年），頁 6。

64 鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經・佛國品》，CBETA, T14, no. 475, p. 537, a23-24。

臺灣大學學術期刊資料庫

行』。肇曰：六趣往來，心行美惡，悉善知也」[65] 更說明經文之意，也就是菩薩有著知道眾生心行美惡，以及眾生心所行的善惡之業將會往生何趣的智慧。佛是最終的圓滿成就者，佛之十力中便有著知道眾生欲樂善惡，以及往生之處之能力，因此此處應為讚嘆這些證得無生法忍的大菩薩們，其漸漸具備或者已具備像佛十力這樣的能力。[66] 那麼玄奘譯文「隨入一切有趣、無趣，意樂所歸」與梵文相符合嗎？

首先梵文「āgati-」，羅什譯為「往、來所趣」，雖然梵文僅有「āgati-」的來而無去之意，但就從羅什「往、來所趣」、玄奘「有趣、無趣」的譯文應該可以推知梵文本上應該有類似「gati-」去的意思。又在 Lamotte 根據藏文的翻譯所翻譯的《維摩詰經》中，於此段經文亦有來、去意思的翻譯。[67]

其次，「gati-」為去的意思，「āgati-」在 gati 前加上的

---

[65] 僧肇，《注維摩詰經．佛國品》，CBETA, T38, no. 1775, p. 330, a25-26。

[66] 對羅什此句經文，吉藏《維摩經義疏．佛國品》曰：「『了達諸法深妙之義，善知眾生往來所趣及心所行』。大士德既無窮，則歎不可盡，略以二慧結其大歸。了達諸法深妙之義，即是實慧；善知眾生往來所趣，謂方便慧。雖知諸法畢竟空，而能了眾生心行，雖了眾生心行，而常畢竟空，是以菩薩得無二觀也。「往」（原作「住」，今正為「往」）謂過去，「來」是未來，「及心所行」現在也。又知心所行，即知因；往來所趣，謂照果」，CBETA, T38, no. 1781, p. 922, b2-9。雖然此處吉藏將「善知眾生往來所趣，及心所行」與前一句「了達諸法深妙之義」連讀，認為前者說明實慧，後者說明方便慧，二者都是在描述菩薩體證空性之德。然而吉藏對於「善知眾生往來所趣，及心所行」的解釋是，菩薩善知眾生意樂業行與所受果報之處，做為菩薩體證空性後的一種能力，並未將此句如窺基那樣解釋作為菩薩體證空性的解釋。又，在慧遠，《維摩義記．佛國品》曰：「……知眾生中言知眾生往來所趣，知過未也。知過去因，名為知往；知未來果，名來所趣；及心所行，知現在也，其知現在心行善惡而教化之」，CBETA, T38, no. 1776, p. 430, a21-24。慧遠之意大抵同肇注與吉藏之說，是故可知羅什譯文並沒有窺基所說的三性意思，並且羅什譯本之注疏對此經文的理解都與梵文無違。

[67] Étienne Lamotte, rendered into English by Sara Boin, *The Teaching of Vimalakīrti*（London:The Pali Text Society, 1976）, p. 3.

臺灣大學佛學研究中心藏書

ā 表示著相反於動詞動作的意思，故「āgati-」為「來」的意思。由此，「āgati-satva」羅什翻譯成「眾生往、來所趣」，表示眾生於六趣往來受生。而玄奘「有趣、無趣」亦應是對於「āgati-」和所缺少的「gati-」的翻譯，雖然「āgati-」的 ā 不像「agati-」的 a 直接有著否定的意思，但二者皆有相反的意思[68]，因此玄奘似乎從「有、無」相對的立場而翻，表現眾生有受生或無受生之意。再者，《說無垢稱經》中還有兩處「有趣」的翻譯，此二段經文「有趣」梵文本做「bhava-gati」。從這兩處的翻譯來考慮的話，玄奘此處翻「有趣、無趣」而不翻「往來所趣」，或許有著考量著後面這兩句翻譯的整體脈絡在，並認為「āgati-」完整的表達為「bhava-gati」的否定式，因此翻出「有趣、無趣」。[69] 是故大抵上玄奘此處的譯文應該與羅什意思相同，只是在用字上不同，並且與梵文本亦大抵意思相同。

---

[68] Monier Monier-Williams, *Sanskṛit-English Dictionary*（Delhi:Motial Banarsidass Publishers Private Limited. 1994）, p.1；p.126。

[69] 《說無垢稱經》中兩處「有趣」的翻譯，如《說無垢稱經・序品》：「常思示現諸有趣生」，CBETA, T14, no. 476, p. 558, a3；《說無垢稱經・問疾品》：「若樂觀察無願所行，而能示現有趣所行」，CBETA, T14, no. 476, p. 569, c13-14。羅什於前句作「五道」翻譯，後句則無有相關的翻譯。
又，窺基在注釋中對於這兩處的「有趣」，解釋為三有五趣，也就是三界五道，因此玄奘的「無趣」應該還指著出離三界不再受後有的有情眾生，是故玄奘所翻譯的意思似乎比羅什翻譯「往來所趣」的意思還要再廣泛一些。另外值得注意的是，肇注在解釋羅什此句經文時，是以「六趣往來」解釋「往來所趣」，而羅什對「bhava-gati」則譯作「五道」，窺基亦作五趣來解，三者對於「有趣」的看法反而是羅什與窺基相同。以上資料參見《維摩詰所說經・佛國品》：「而生五道以現其身」，CBETA, T14, no. 475, p. 537, a26；《梵藏漢對照『維摩經』》，頁 6；《梵藏漢對照『維摩經』》，頁 212；《說無垢稱經疏・序品》：「經。永棄緣起（至）諸有趣生。贊曰：……常思三有四有七有九有二十五有五趣四生，示現隨類而教導之。永棄緣起。……舊云：『而生五道以現其身』，雖有大悲，無大智中能棄緣起」，CBETA, T38, no. 1782, p. 1016, b2-13；《說無垢稱經疏・問疾品》：「經。若樂觀察（至）菩薩所行。贊曰：……菩薩觀無願，示現有趣。有謂三有，趣謂五趣」，CBETA, T38, no. 1782, p. 1076, b3-9。

臺灣大學藝術學研究所

其次，在「隨入一切有趣、無趣」中的「隨入」一詞，梵文為「anupraviṣṭa-」。「anupraviṣṭa-」有「進入」以及「熟知」兩個意思，若將玄奘譯文「隨入一切有趣、無趣」解為菩薩為教化眾生而示現進入諸趣，如此便和羅什所譯菩薩善知眾生往來受生之趣的「善知眾生往來所趣」翻譯不同，因為羅什是取其「熟知」的意思。然而在窺基注釋中曰：「經。隨入一切（至）意樂所歸。贊曰：……護法宗云：入者，證解」[70]，「入」此處應作為「證解」，而不做「進入」的意思。因此玄奘「隨入」的翻譯和羅什的「善知眾生往來所趣」的「善知」在翻譯上都有著了知的意思。[71] 是故玄奘「隨入一切有趣、無趣」經文的意思與梵文、羅什譯文大抵相同。

其次，玄奘譯文「意樂所歸」梵文本做「āśaya-matim」，「āśaya-」在《說無垢稱經》玄奘亦翻作「純淨意樂」[72]，表示心很潔淨的樣子；「-matim」亦為善的思想，或者慧的意思。羅什

---

[70] 窺基，《說無垢稱經疏．序品》，CBETA, T38, no. 1782, p. 1013, a13-14。

[71] 對於「anupraviṣṭa-」的意思，筆者以為窺基的對於字詞的解釋，有可能比較近於玄奘的理解，加上窺基使用「護法宗」一詞有著包含玄奘看法的意味（關於護法宗底下將有討論），並且加上羅什的翻譯，以及這句經文的意思是在表達菩薩具有類似佛十力那樣的能力，能知眾生往來受生之處的意涵，故筆者將「隨入」做為「能知」的意思。而關於另一個「進入」的意思，也就是菩薩於諸趣道示現，來教化眾生的意思，筆者並不否定有這樣的解釋的可能性，因為在《說無垢稱經》中即有菩薩於諸趣道示現，來教化眾生的經文，如《說無垢稱經．問疾品》：「又妙吉祥！有疾菩薩應如是調伏其心……若樂觀察無願所行，而能示現有趣所行，是則名為菩薩所行」，CBETA, T14, no. 476, p. 569, b17-c15。而因為上述經文往來受生的主角是眾生，菩薩知道眾生往來受生之趣應似乎較為合理。其次，「隨入一切有趣、無趣」、「善知眾生往來所趣」，支謙譯本《佛說維摩詰經．佛國品》中作：「博入諸道，順化眾生」（CBETA, T14, no. 474, p. 519, a26-27），從順化眾生的語意來看，支謙「博入諸道」的「入」應採取「anupraviṣṭa-」的「進入」的意思，採取在《維摩經》中菩薩示現於諸道教化眾生那一面向的意思。

[72] 羅什本則翻作「直心」。

臺灣大學學術期刊資料庫

譯本對此翻作「及心所行」，肇注解釋為「心行美惡」，即菩薩善知眾生所做之善惡意念。因此玄奘「意樂所歸」的翻譯大抵上同於羅什與梵本，即表達菩薩能了解眾生意樂、意念善惡的歸向。所以玄奘「隨入一切有趣、無趣，意樂所歸」經文的意思與梵文、羅什譯文大抵相同。

然而如上已釋，窺基將「隨入一切有趣、無趣，意樂所歸」解釋成為菩薩對於諸法有、無實相的通達—即通達遍計所執、依他起、圓成實的意涵，並將經文中「有趣、無趣」的「有、無」做為重要依據。但根據上述此句經文梵文、羅什譯文、玄奘譯文的討論，可以知道窺基並未正確地理解出這句經文的意思。那麼為何窺基如此理解玄奘這句譯文？窺基真的不懂玄奘這句譯文的意思嗎？

在《說無垢稱經・問疾品》一處關於菩薩於諸趣示現，教化眾生的經文，窺基對於此段經文「有趣」的解釋與〈序品〉中「有趣、無趣」的注釋不同，如《說無垢稱經・問疾品》曰：

> 又妙吉祥！有疾菩薩應如是調伏其心……若樂觀察空性所行，而求一切功德所行，是則名為菩薩所行。若樂觀察無相所行，而求度脫有情所行，是則名為菩薩所行。若樂觀察無願所行，而能示現有趣所行，是則名為菩薩所行。[73]

此段經文說著菩薩修習空、無相、無願三解脫門，能夠不住於無為，不捨眾生而教化之，甚至到諸趣去教化眾生。對此窺基解釋曰：

> 經。若樂觀察（至）菩薩所行。贊曰：下有七句，唯不同

[73] 玄奘譯，《說無垢稱經・問疾品》，CBETA, T14, no. 476, p. 569, b17-15。

臺灣人學學術期刊資料庫

> 二乘，於中分二。初三等持行，後四餘雜行，此初也。二乘觀空（原作「豈」，依《寬永本》改）性，更無依求；菩薩觀空性，仍求功德。二乘觀無相，不外化眾生；菩薩觀無相，能外化眾生。二乘觀無願，而滅有趣；菩薩觀無願，示現有趣，有謂三有，趣謂五趣。舊云無作者，願也。[74]

窺基在注釋中解釋菩薩雖然修習空、無相、無願解脫法門，但菩薩不像二乘在觀空、無相、無願，證得空性後之後便入滅，不受後有，解脫於生死之中。菩薩證得空性後，由於悲心的緣故，不住於涅槃，亦不住生死而勤化眾生。是故對於「若樂觀察無願所行，而能示現有趣所行，是則名為菩薩所行」一句，窺基解釋二乘觀得無願，於三界無所願求，不於諸趣受生，而菩薩則示現於「三界五趣」（「有趣」），教化眾生。從此處的解釋，可以看到窺基清楚地知道「有趣」是三界五趣的意思，而不是做「有為、無為」的意思。

另外，上述〈序品〉中讚嘆菩薩之德的「建立無障解脫智門」一句，窺基將之解釋為菩薩對於三解脫門的通達，亦即是對於三性的通達。之後又將「隨入一切有趣、無趣，意樂所歸」一句解釋為讚嘆菩薩通達三性之德，將「有趣、無趣」解為三性的意涵。那麼在《說無垢稱經．問疾品》這段「……若樂觀察無願所行，而能示現有趣所行……」經文上，同樣述說著菩薩通達三解脫門、通達三性的脈絡下，並亦出現「有趣」一詞，為何此處窺基便正確地解釋了「有趣」的意涵，而不做三性的解釋？

在窺基對於《說無垢稱經．問疾品》另一段經文的注釋中，

[74] 窺基，《說無垢稱經疏．問疾品》，CBETA, T38, no. 1782, p. 1076, b3-9。

臺灣大學學術期刊資料庫

筆者觀察在「有、無」並陳這樣的句子上，窺基會特別在這類的經文上做三性空、有的解釋，來顯示自宗空義的立場。如《說無垢稱經・問疾品》曰：

> 云何菩薩有巧方便善攝妙慧名為解脫？謂諸菩薩以空、無相、無願之法調伏其心，觀察諸法有相、無相修習作證，復以相好瑩飾其身，莊嚴佛土成熟有情，此諸菩薩有巧方便善攝妙慧名為解脫。[75]

此段經文亦在敘述菩薩通達三解脫門，體證空性後，不像二乘住於涅槃，而是威儀端正，相好莊嚴，為了莊嚴將來的佛國淨土，不斷地成熟一切有情眾生，令離生死輪迴之苦，離苦得樂。菩薩此之所行，稱為有巧方便善攝妙慧的解脫。底下來看窺基的注釋，《說無垢稱經疏・問疾品》曰：

> 經。謂諸菩薩（至）修習作證。贊曰：下釋有二，初釋有妙慧，後釋有方便，此釋有妙慧也。有相者，無願所觀依他起性。無相者，無相所觀圓成實性。空，於此二觀我我所都不可得。斷染依他，修淨依他名修習，於圓成作證也。[76]

窺基以為此段經文所述為菩薩修習三解脫門調伏其心，在諸法生滅變化上起「有相」修習，來證得「無相」之真如理。修習「有相」，即以無願觀修諸法「依他起性」；證得「無相」，即以無相證得諸法「圓成實性」。如此而知諸法因緣生滅，證諸法無相，無我我所、無人，除去「遍計所執」。從這段經文窺基的解釋可以看到，同樣是論述菩薩修習三解脫門、三性脈絡的經

[75] 玄奘譯，《說無垢稱經・問疾品》，CBETA, T14, no. 476, p. 569, a27-b3。
[76] 窺基，《說無垢稱經疏・問疾品》，CBETA, T38, no. 1782, p. 1075, a27-b2。

臺灣人文學術期刊資料庫

文中，在只出現「有趣」而無「無趣」的經文上，窺基正確地解釋「有趣」三界五趣的意思。而在「有趣、無趣」、「有相、無相」的「有、無」並陳的經文上，窺基則會對於當中的「有、無」做出三性的解釋。

有了上面的理解後再回到窺基自身注疏的脈絡上來看，除了「有、無」並陳句以及三解脫門的脈絡外，窺基為何會偏離「隨入一切有趣、無趣，意樂所歸」經文的原意，將之解釋為讚嘆菩薩證得三性之德，其曰：

> 經。隨入一切（至）意樂所歸。贊曰。此歎了達空、有所歸，宗極功德。護法宗云：「入」者，證解。「有」者，有為、無為；「無」者，我及我所，即是三性；「趣」謂意況有趣、無趣；「意樂」者，即緣有、無之心；「所歸」者，謂中道道理。名「有、無趣意樂所歸」，謂無漏智是有、無趣意樂，此無漏智所歸即真如境也。諸佛所說有、無所趣，意樂究竟所歸真如之境，菩薩皆能隨入證解，此顯能達三性理也。清辨解云：世俗諦有，勝義諦無。無者，空也。此之二趣意樂，究竟所歸，即真空理，此諸菩薩能隨證入。[77]

首先要注意到的是窺基注疏中的「護法宗」和「清辨」二義之並陳，不論窺基有意或者無意錯解此經文的意涵，當此二者出現時則表示著窺基欲在此經文上反映二宗空義的見解。而為何窺基要利用此句反映其空義上的見解？從引文中窺基對「有趣、無趣」中的「有、無」做出「有者，有為、無為；無者，我及我所，即是三性」的解釋以及上述窺基「有相、無相」的注釋，可以看到

[77] 窺基，《說無垢稱經疏．序品》，CBETA, T38, no. 1782, p. 1013, a13-23。

臺灣大學學術期刊資料庫

這類「有、無」並陳的句子可以讓窺基闡發三性空、有並存的思想。並且這類的經文可做為聖言量般的根據，有助於窺基在《說無垢稱經》三性的注釋上建立起根據性、根本性。

其次，在窺基的注疏中，清辨、護法或者空理義、應理義在並陳上，大抵上的順序都是中觀在前、唯識在後，而此處「有趣、無趣」的注釋是少數的應理義置放在空理義之前的情形。對於「有趣、無趣」解釋上應理義被置放在空理義之前，筆者以為從上述窺基對「有趣、無趣」、「說法不有亦不無」、「有相、無相」等「有、無」並陳的句子，可以做為唯識三性立場之根據的聖言量，以及闡發唯識學派空義上空、有並存有的主張來看，應理義被提前解釋以表現自宗的思想，可以被合理的解釋。

然而此處需再追問的是，讚佛偈「說法不有亦不無」的解釋上，窺基並陳清辨與護法的解釋上護法並無被提前，而為何此處「有趣、無趣」經文的注釋中，應理義被提前？筆者以為窺基在「隨入一切有趣、無趣，意樂所歸」的注釋開頭便言：「經。隨入一切（至）意樂所歸。贊曰：此歎了達空、有所歸，宗極功德」[78]，此段經文為《說無垢稱經》中第一個「有、無」句，又是第一品〈序品〉中經文「如是我聞」[79]一進來後讚嘆菩薩之德的開頭經文，故從窺基「此歎了達空、有所歸，宗極功德」的注釋來看（尤其是「宗極功德」一句），能在一開始便能藉由該段經文來確立自宗三性思想立場的正當性、了義性，在整部經的解釋上可說為其唯識學派思想的立場奠定了根本的基石。是故在這麼重要經文的注釋中，應理義似乎就順理成章地被提前，以彰顯自宗的根本立場。

78 窺基，《說無垢稱經疏・序品》，CBETA, T38, no. 1782, p. 1013, a13-14。
79 玄奘譯，《說無垢稱經・序品》，CBETA, T14, no. 476, p. 557, c7。

臺灣人文學術期刊資料庫

而同在〈序品〉中讚佛偈「說法不有亦不無」的「有、無」句，雖然可以讓窺基作為闡發三性的根據，應該將護法的解釋置於清辨之前，但卻未提前。對此筆者以為「說法不有亦不無」是對於佛說法的讚嘆，窺基這裡未將護法（應理義）提前，而是以清辨（中觀；空理義）、護法（唯識；應理義）順序來解釋佛說法的內涵，反倒表現出窺基對於中觀、唯識在歷史上前後發展事實的尊重，亦即反映窺基在其判教上以第七宗中觀和第八宗唯識，來判攝《說無垢稱經》義理攝屬這樣的一種歷史事實和順序。[80]

最後，需要再關注的是窺基注釋中使用「護法宗」這樣一個詞。在《說無垢稱經疏》中，可以看見窺基使用「護法」、「護法等」用詞來表達唯識學派的觀點，然「護法宗」一詞僅出現在這句經文之下。窺基使用「護法宗」一詞來表達對於此句經文的解讀，似乎有著「護法宗」一詞雖非直接指的是護法之意，但似乎也把玄奘包含近來的意思。因此，若這句經文在玄奘並未錯譯之下，加上窺基又知道「有趣」的意思，並且看過羅什「善知眾

[80] 窺基，《說無垢稱經疏．序品》：「今此經非前六宗，後二唯是大乘所說，故知通是二宗所攝。若依初大乘清辨等義，此經雖明二諦之義，依勝義諦，以空為宗。……依後大乘護法等義，雖說二諦，世俗諦有四通空及有；勝義諦有四，唯有非空」，CBETA, T38, no. 1782, p. 999, b8-19。在本文第二小節窺基將《說無垢稱經》判攝於第七宗空理義、第八宗應理義之下，其第七、第八的順序表現著窺基對印度佛教發展中觀與唯識先後歷史關係的理解，而同時窺基引用《解深密經》三時教來解釋第七宗為不了義教，第八宗為了義教，則有著分判著第七宗、第八宗的高下在裡頭，這是窺基判教裡頭表現著的雙重的義涵，是故令筆者對於上述兩個有、無句中空理義、應理義的順序關係有著這樣的解釋。窺基的判教中的兩種立場的討論參見拙作《窺基《說無垢稱經疏》注釋特色研究—與唐代前《維摩經》注疏作對比》，頁 141-145。關於二義並陳在窺基詮釋《說無垢稱經疏》策略上進一步的研究，參見郭朝順，〈窺基《說無垢稱經疏》的解經方法與羅什本詮釋傳統的衝突與融攝〉，《佛光學報》新四卷第 1 期（2017 年），頁 183-236。

臺灣大學哲學系

生往來所趣，及心所行」的翻譯，以及糾正了羅什的翻譯[81]等來看，等來看，窺基使用「護法宗」一詞似乎表現著一種強烈自宗立場的看法，也就是對於此句經文窺基想要表達這是「護法宗」集體性的看法，在此一開頭的經文樹立三性思想的立場，以獲得注釋此經根本上的立場。是故就某種程度上而言，是否正確地理解譯文則為其次。由此已可窺見窺基《說無垢稱經疏》所帶著的強烈唯識學派的立場特色。

二、從三解脫門轉換《說無垢稱經》空義為三性內涵

除上述透過對經文的分析、利用玄奘的「有、無」句譯文賦予經文三性的意涵外，這裡要進一步的追問窺基為何可以對這本經典的空義做這樣根本性的闡發？從窺基對於《說無垢稱經・問疾品》中「有相、無相」的解釋可以有所了解。《說無垢稱經・問疾品》曰：

> 云何菩薩有巧方便善攝妙慧名為解脫？謂諸菩薩以空、無相、無願之法調伏其心，觀察諸法有相、無相，修習、作證，復以相好瑩飾其身，莊嚴佛土，成熟有情。此諸菩薩有巧方便善攝妙慧，名為解脫。[82]

經文說著菩薩修習三解脫門證空而不入涅槃，以相好瑩飾其身，並為了莊嚴將來的佛國淨土，不斷地成熟一切有情眾生，令離生死輪迴之苦。菩薩此之所行，稱為有巧方便善攝妙慧的解脫。對菩薩的巧方便善攝妙慧的解脫，窺基《說無垢稱經疏・問疾品》

---

[81] 窺基，《說無垢稱經疏・序品》：「舊云：『善知眾生往來所趣，及心所行』，便非此理。或『往來者』，分別搆畫心；『所趣者』，空有三性；『及心所行』歸真如，三性究竟心所行故，心即意樂。雖有此解，理路猶疎」，CBETA, T38, no. 1782, p. 1013, a23-26。

[82] 玄奘譯，《說無垢稱經・問疾品》，CBETA, T14, no. 476, p. 569, a27-b3。

臺灣人文學術期刊資料庫

曰：

> 經。謂諸菩薩（至）修習作證。贊曰：下釋有二，初釋有妙慧，後釋有方便，此釋有妙慧也。有相者，無願所觀依他起性。無相者，無相所觀圓成實性。空，於此二觀我我所都不可得。斷染依他，修淨依他名修習，於圓成作證也。[83]

經文中所提的空、無相、無願三解脫門，為原始佛教以來解脫修行之法門[84]，行者透過對於此三門的觀修，斷除煩惱，證知諸法性空，得解脫涅槃。《維摩詰經》以菩薩修習三解脫門，調伏己心，成熟有情，嚴熟佛土，可以得知《維摩詰經》對於原始佛教以來三解脫法門的繼承。經文的「有相、無相」應該是描述著菩薩在修習三解脫門之下，不斷地對諸法之有、無進行觀察，來達到諸法性空的體證。而對於菩薩所觀察的「有相」，窺基則解釋為菩薩觀察諸法「依他起性」；所觀察「無相」，則是觀諸法「圓成實性」。

此處可以看到同於〈序品〉中「隨入一切有趣、無趣，意樂所歸」[85]一樣，經文中的「有、無」皆被用來作三性有、無的解釋，表達三性思想。而不同的是在「隨入一切有趣、無趣，意樂所歸」上，窺基有意過度地解釋羅什、玄奘譯文來賦予經文三性思想，此處窺基的解釋則是直接地對原始佛教以來三解脫門的空觀，注入三性的內涵，或者說直接將《維摩詰經》的空義轉換成三性的內涵。

---

83 窺基，《說無垢稱經疏．問疾品》，CBETA, T38, no. 1782, p. 1075, a27-b2。
84 參見印順法師，《空之探究》（新竹：正聞出版社，1992 年，第六版），頁 1-78。
85 玄奘譯，《說無垢稱經．序品》，CBETA, T14, no. 476, p. 557, c28-29。

臺灣大學學術期刊專用

接著再從窺基對於另外一段經文三性的解釋來看，除了可以清楚地看到窺基這種於經文上直接賦予三性，轉換《維摩詰經》中原有空義的內涵之外，還可以看到三性能夠賦予、轉換《維摩詰經》空義新義這樣的特性，是唯識學教理上的一種特性。

《說無垢稱經・不二法門品》曰：

> 復有菩薩名甚深覺作如是言：空、無相、無願分別為二。若諸菩薩了知空中都無有相，此無相中亦無有願，此無願中無心無意無識可轉，如是即於一解脫門具攝一切三解脫門。若此通達，是為悟入不二法門。[86]

此段經文亦描述菩薩觀修三解脫門，菩薩於空觀中了知諸法都無有相。因此就諸法實相而言，三解脫門並無有三，只是一解脫門。對於菩薩這樣的空觀，窺基在《說無垢稱經疏・不二法門品》曰：

> 經。復有菩薩（至）不二法門。贊曰。空觀我等為無，無相、無願緣無為、有為為有。了知我空，都無有相。此無相中，亦無可願。此無願中，心意識三都不可起，所取無故，能取亦無。……如是於一空解脫門具攝三種，能此通達，名入不二。《成唯識》云：空無相願於計所執、依他、圓成或皆通緣，或次第別緣。此依通緣故名不二，乃至於無願亦即空無相，皆准此知。[87]

相較於上一段經文窺基還透過解釋「有相、無相」經文來賦予菩

[86] 玄奘譯，《說無垢稱經・不二法門品》，CBETA, T14, no. 476, p. 578, a14-19。

[87] 窺基，《說無垢稱經疏・不二法門品》，CBETA, T38, no. 1782, p. 1092, c8-18。

臺灣大學學術期刊資料庫

薩所修三解脫門的三性義涵，此處窺基在解釋上則是直接解釋「空觀」為觀諸法「遍計所執」（無），「無相、無願」為觀諸法「依他起（有為）、圓成實（無為）」，直接賦予三解脫門空義上三性的內涵。

其次，在經文末段甚深覺菩薩說「三解脫門」為「一解脫門」，窺基在解釋上則引用了《成唯識論》裡「三性」與「三解脫門」的關係，來解釋「三解脫門」為「一解脫門」的義涵。《成唯識論》的意思為空門可「通緣」遍計、依他、圓成，也就是於空門中觀諸法遍計、依他、圓成三性，是故觀空門即是觀無相門，亦即是觀無願門，三解脫門為一門；其他二門解釋皆例空門。另外，三解脫門還有「別緣」的情形，但窺基以為甚深覺菩薩所說的三解脫門為一門，即依此「通緣」來解釋。

從窺基對《成唯識論》說法的徵引，可以看到窺基對於《說無垢稱經》三解脫門三性的解釋、理解來自《成唯識論》的教理，而也由於《成唯識論》的教理中三性有「通緣」、「別緣」這樣的特性，因此窺基在解釋甚深覺菩薩「三解脫門」為「一門」的說法時，可以運用三性這樣的特性來解釋之。是故可說由於唯識教理上賦予「三解脫門」三性的架構，並且三性上有「通緣」、「別緣」這樣的特性，因此才能使窺基賦予《無垢稱經》中三解脫門三性的意涵，並且同時能解釋「三解脫門」為「一門」的意涵。

那麼唯識教理上「三解脫門」如何是「三性」？《成唯識論》曰：

> 虛空、擇滅、非擇滅等，何性攝耶？三皆容攝……如是三性與七真如，云何相攝？……三性六法相攝云何？……三

臺灣大學藝術期刊資料庫

> 性五事相攝云何？……又聖教中說四真實，與此三性相攝云何？……三性四諦相攝云何？……三解脫門所行境界與此三性相攝云何？理實皆通，隨相各一……。[88]

在《成唯識論》中可以看到論主以三性來含攝諸法，將之納入三性的體系，三解脫門也在其中。並且這些諸法都是原始、部派佛教以來的教義、教理，《成唯識論》透過與三性相攝賦予了這些教義、教理三性的內涵，可以說是進行一種空義與三性內涵的對轉，透過這樣的對轉將原始佛教以來的三解脫門賦予唯識三性的內涵。因此當窺基對甚深覺菩薩所說的「三解脫門」直接稱其為遍計、依他、圓成，並且根據《成唯識論》來解釋「三解脫門」為「一門」進行解釋時，就像是《成唯識論》中賦予三解脫門三性意涵的方式那樣，窺基便將《說無垢稱經》裡頭的空義給三性化。勝呂信靜先生在《唯識思想の形成と展開》一書中指出唯識學派的三性說並非建立大乘新的教義概念，而是在既成教義所賦有的意義上，展開新的思想的這樣一種特性。[89] 從窺基此處注釋的例子上，正反映出唯識學派教思想上這樣的一種特色。那麼對於唯識三性這樣的一種特性，窺基是有著自覺，或者不自覺？

若從〈不二法門品〉這一談論三解脫門脈絡的經文往回看的話，會發現從〈序品〉中「念、定、總持無不圓滿，建立無障解脫智門」[90] 開始，至「隨入一切有趣、無趣，意樂所歸」[91]、「觀察諸法有相、無相」[92] 等窺基以三性注釋的這些經文，其不管是經文自身的脈絡，或者是經由窺基刻意扭曲的解釋，其內涵都和三

88 玄奘譯，《成唯識論》，CBETA, T31, no. 1585, p. 46, c13-p. 47, b24。
89 參見勝呂信靜，《唯識思想の形成と展開》，頁 78。
90 玄奘譯，《說無垢稱經・序品》，CBETA, T14, no. 476, p. 557, c14-15。
91 玄奘譯，《說無垢稱經・序品》，CBETA, T14, no. 476, p. 557, c28-29。
92 玄奘譯，《說無垢稱經・問疾品》，CBETA, T14, no. 476, p. 569, a29。

臺灣人學術期刊資料庫

解脫門（解脫智門、無漏智）有關。也就是說「有趣、無趣」、「有相、無相」等「有、無」句，或者「建立無障解脫智門」等句被窺基賦予三性的注釋，大抵上是在三解脫門（解脫智門、無漏智）這樣的一種空觀的脈絡之下，藉由唯識三性含攝諸法的特性，窺基對轉了這些經文中空義的內涵，而賦予該經文三性的內涵，這可說是窺基在賦予這類經文三性注釋上的思考邏輯。是故，由此來看，對於唯識三性含攝諸法這樣的一種特性，應該可以說已為窺基所掌握。若是如此的話，則同時也能解釋窺基在面對「念、定、總持無不圓滿，建立無障解脫智門」，或者「隨入一切有趣、無趣，意樂所歸」時，刻意將經文解釋成解脫智門（三解脫門）、無漏智的內涵來成立三性的注釋，進而導致其注釋有著偏離經文本身內涵的情形。

最後，若將《說無垢稱經．問疾品》此段「觀察諸法有相、無相」經文對照《維摩詰經》梵文本，會發現「有相、無相」似乎是玄奘所增譯的句子。《梵藏漢對照『維摩經』》曰：

> tatra katamopāyasaṃgṛhītā prajñā mokṣaḥ, yad idaṃ lakṣaṇānuvyañjana-buddhakṣetrālaṃkāra-satva-paripācana-nidhyapticittaṃ ca śūnyatā-animitta-apraṇihita-parijayaś ca |[93]
>
> 什譯：何謂有方便慧解？謂不以愛見心莊嚴佛土、成就眾生，於空、無相、無作法中，以自調伏，而不疲厭。[94]
>
> 玄譯：云何菩薩有巧方便善攝妙慧名為解脫？謂諸菩薩以

[93] 《梵藏漢對照『維摩經』》，頁 206；《梵文維摩經―ポタラ宮所藏写本に基づく校訂―》，頁 52。

[94] 鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經．文殊師利問疾品》，CBETA, T14, no. 475, p. 545, b10-12。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 空、無相、無願之法調伏其心，觀察諸法有相、無相，修習、作證，復以相好瑩飾其身，莊嚴佛土，成熟有情。[95]

在梵文本與羅什譯本中，菩薩修習空、無相、無願解脫門上皆未出現「觀察諸法有相、無相」的句子。而從玄奘的譯文的脈絡可以理解「觀察諸法有相、無相」一文，是說明菩薩修習空、無相、無願三解脫門調伏其心，藉由不斷地觀察諸法之有、無（觀察諸法有相、無相）而證入諸法空性。證入空性後導引眾生離苦得樂，成熟有情，莊嚴佛土。是故，此一譯文應該是玄奘為了令文意更加清楚而增加，然而這樣的經文卻成為窺基闡揚唯識三性、賦予《說無垢稱經》三性意涵的重要根據。不知道可否說是玄奘對於窺基的一種影響？關於這樣的問題，須另文進行討論。

伍、結論

從以上的討論可以看到窺基在注釋《說無垢稱經》的空義上，企圖將《說無垢稱經》三性化，賦予《說無垢稱經》唯識思想色彩的注釋特色。由於《說無垢稱經》中「有、無」並陳的經句可以讓窺基闡釋三性並說空、有的立場，因此造成了窺基有意的曲解玄奘「有趣、無趣」的譯文，來奠立三性根本思想的注釋立場。而窺基這樣的一種刻意解釋，以及對於其他偏離經文原意的解釋，應該是來自於窺基重新賦予了《說無垢稱經》中三解脫門三性的內涵，將《說無垢稱經》的空義轉換成三性的內涵而起。並且這樣一種賦予諸法新義、轉化諸法內涵的特性，來自於唯識學派教義的特性，且為窺基所使用。

臺灣人學學術期刊資料庫

[95] 玄奘譯，《說無垢稱經・問疾品》，CBETA, T14, no. 476, p. 569, a27-b2。

其次，唯識學派從《解深密經》三時教以來就以為比起中觀二諦，三性是更為了義的教說；在《瑜伽師地論》中則認為主張一切皆空會墮入惡取空，因此主張依他有，這些經典對於中觀學派的主張似乎是比較貶抑的態度。然而從《說無垢稱經疏》中二義並陳的注釋方式來看，窺基若欲凸顯示自宗了義的三性，那麼在注釋上應該只須呈現自宗應理義的看法即是，便無須再呈現中觀義，因此唯識學派與中觀學派之間似乎不是那麼尖銳的對立。再者，從窺基將三解脫門含攝於三性中來轉化《維摩詰經》的空義內涵，可以看到唯識學派融通諸法的立場，並且這已是《瑜伽師地論》以來就有的方式。雖然在其他論書中記載著印度當時空有論爭彼此問難，論破彼此法義，但窺基注疏中這種融通諸法的精神許是我們對印度中觀與唯識發展過程中可以留意到的一個現象。

最後，玄奘當年從印度帶回新的佛典對於佛教界必定有著衝擊，而其他宗派根據先前佛典也早已形成穩固的教義系統，因此可以推想窺基欲透過《維摩詰經》的注釋在中國佛教的宗派之間建起新翻譯經論的思想體系，尤其是護法、玄奘這一系的唯識思想，才讓我們看到這樣的注釋特色。除了《維摩詰經》外，窺基還有對於淨土、法華經、般若經典等的注釋，窺基如何來看待這些經典？是否也將之含攝到唯識教理之下以來建立為法相宗的注釋體系？則有待日後繼續進一步的研究。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、原典文獻

吳・支謙譯，《佛說維摩詰經》，CBETA, T14, no. 474。

姚秦・羅什譯，《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 475。

唐・玄奘譯，《說無垢稱經》，CBETA, T14, no. 476。

彌勒菩薩說，唐・玄奘譯，《瑜伽師地論》，CBETA, T30, no. 1579。

護法等菩薩造，唐・玄奘譯，《成唯識論》，CBETA, T31, no. 1585。

後秦・僧肇，《注維摩詰經》，CBETA, T38, no. 1775。

隋・慧遠，《維摩義記》，CBETA, T38, no. 1776。

隋・吉藏，《維摩經義疏》，CBETA, T38, no. 1781。

唐・窺基，《說無垢稱經疏》，CBETA, T38, no. 1782。

唐・遁倫，《瑜伽論記》，CBETA, T42, no. 1828。

唐・窺基，《成唯識論料簡》，CBETA, X48, no. 806。

唐・窺基，《說無垢稱經贊疏》，收藏於台北國家圖書館，日本元和末寬永間（約 17 世紀）覆刊卷子本及活字本。

大正大學綜合佛教研究所梵語佛典研究會，《梵藏漢對照『維摩經』》，東京：大正大學出版會，2004 年。

大正大學綜合佛教研究所梵語佛典研究會，《梵文維摩經—ポタラ宮所藏写本に基づく校訂—》，東京：大正大學出版會，2006 年。

二、中日英文專書、論文

Étienne Lamotte 著，郭忠生譯，《維摩詰經序論》，南投：諦觀

臺灣大學學術期刊資料庫

雜誌社，1990 年。
上田義文著，陳一標譯，《大乘佛教思想・譯序》，台北：東大圖書公司，2002 年。
山口益，《佛教における有と無の對論》，東京：山喜房佛書林，1975 年，修訂版。
印順法師，《空之探究》，新竹：正聞出版社，1992 年，第六版。
安井廣濟，《中觀思想の研究》，京都：法藏館，1970 年。
池煥旗，《瑜伽行派二諦說的研究》，新竹：玄奘大學宗教學系研究所碩士論文，2010 年。
金天鶴，〈古代三国から朝鮮時代までの『維摩经』解釈の変遷〉，《2015 年第二屆「維摩經與東亞文化」國際學術研討會會用論文集》，宜蘭：佛光大學佛教研究中心，2015 年，頁 N1-8。
林香奈，〈基撰とされる諸経疏の成立過程について〉，《東洋大学大学院紀要》第 44 號，2007 年，頁 232-215。
林育民，《窺基《說無垢稱經疏》注釋特色研究—與唐代前《維摩經》注疏作對比》，新北：華梵大學東方人文思想研究所博士論文，2016 年。
耿晴，〈《辯中邊論》頌文中的兩種唯識三性說模型〉，《臺大佛學研究》第 28 期，2014 年，頁 51-104。
耿晴，〈《大乘莊嚴經論》的兩種唯識三性說模型〉，《臺大佛學研究》第 30 期，2015 年，頁 1-64。
郭朝順，〈窺基《說無垢稱經疏》的解經方法與羅什本詮釋傳統的衝突與融攝〉，《佛光學報》新四卷第 1 期，2017 年，頁 183-236。
陳宗元，〈護法在《成唯識論》的立場之研究〉，《中華佛學學

臺灣大學學術期刊資料庫

報》第 7 期，1994 年，頁 149-166。
曹志成，《清辨二諦思想之研究》，台北：中國文化大學哲學研究所博士論文，1996 年。
曹志成，〈清辨對瑜伽行派的三性思想之批判的探討—試以《般若燈論》第二十五章有關唯識學的附錄部分為解釋線索—〉，《東方宗教研究》第 3 期，1993 年，頁 59-76。
曹志成，〈清辨《中觀心論》及其《思擇炎》對瑜伽行派三性思想之批判〉，《東方宗教研究》第 5 期，1996 年，頁 21-68。
曹志成，〈清辨對「勝義諦」之解釋的研究〉，《正觀雜誌》第 12 期，2000 年，頁 10-52。
黃寶生，《梵漢對勘維摩詰所說經》，北京：中國社會科學出版社，2011 年。
勝呂信靜，《勝呂信靜選集第一：唯識思想の形成と展開》，東京：山喜房佛書林，2009 年。
萬金川，〈維摩詰經的主要論題研究——由大乘思想的精神取向談起〉，《慧炬》第 197 期，1980 年，頁 5-15。
萬金川，《中觀思想講錄》，嘉義：香光書鄉，1998 年。
慈斌，〈維摩詰所說經解題〉，《台灣佛教》第 8 卷第 2 期，1954 年，頁 9-11。
廖明活，〈地論師、攝論師的判教學說〉，《中華佛學學報》第 7 期，1994 年，頁 121-148。
廖明活，〈窺基的判教思想〉，《佛學研究中心學報》第 3 期，2008 年，頁 217-241。
趙東明，〈窺基的知識論—以「三性」和「四分」之關係為中心—〉，《「佛教思想與文學」國際學術研討會會議論文》，台北：台大文學院暨佛學研究中心、蒙古國立大學外

臺灣人文與社會期刊資料庫

語學院，2008 年，頁 225-260。
蔡伯郎，《唯識的三性與二諦》，台北：文化大學哲學研究所博士論文，2000 年。
橋本芳契，〈慈恩教學における維摩經る地位について—『說無垢稱經疏』の思想史意義—〉，《印度学仏教学研究》第 8 卷第 1 號，1960 年，頁 99-104。
橋本芳契，《維摩經の思想研究》，京都：法藏館，1966 年。
橫超慧日，《中國佛教の研究》第三，京都：法藏館，1979，頁 165-206。
橫山紘一著，宏音譯，〈唯識思想的空〉，《中觀與空義》，台北：華宇出版社，1986 年，頁 65-86。
釋德涵，〈印順導師對唯識學派「假必依實」之二諦解讀〉，《正觀》第 49 期，2009 年，頁 179-205。
Étienne, Lamotte, rendered into English by Sara Boin. *The Teaching of Vimalakīrti*. London:The Pali Text Society,1976.

三、工具書

慈怡主編，《佛光大辭典》，台北：佛光，1988 年。
Monier-Williams, Monier. *Sanskṛit-English Dictionary*. Delhi:Motial Banarsidass Publishers Private Limited,1994.

臺灣大學學術期刊資料庫

A Study of Kuiji's Commentary on the Vimalakīrti-nirdeśa ——The Distinctive Feature of His Exegesis of Three Natures in the first chapter and Compared to Xuanzang' translation of Āgati

Lin, Yu-min *

Abstract

Kuiji（窺基）'s commentary is the one on the *Vimalakīrti-nirdeśa*（《維摩詰經》）which translated by Xuanzang（玄奘）and shows the Yogācāra School how to comprehend the Sūtra. In the commentary, there are some exegeses of "three natures"（*trisvabhāva,* 三性）which were interpreted by Kuiji misunderstanding Xuanzang and Kumārajīva（羅什）'s translations intentionally. After investigating those exegesis in the first chapter of Kuiji's commentary and Xuanzang' translation of āgati, it shows that because Kuiji transformed the concept "emptiness" in the *Vimalakīrti-nirdeśa* into the concept "three natures" through redefining the concept "three gates of liberation"（*trīni vimoksa-mukhāni*, 三解脫門）and he want to found Yogācāra School's viewpoint in the Sūtra strongly, his exegeses have different meanings from Xuanzang and Kumārajīva' translations.

Keywords：*Vimalakīrti-nirdeśa*, Kuiji, three natures（*trisvabhāva*）, three gates of liberation（*trīni vimoksa-mukhāni*）, *āgati*

* Postdoctoral Researcher, Center for Biddhist Studies, Fo Guang University.

臺灣人學學術期刊資料庫