

## 窺基《說無垢稱經疏》的疏解架構初探

竇敏慧\*

### 摘要：

窺基以玄奘所譯的《說無垢稱經》為基礎，所疏解的《說無垢稱經疏》與前代諸疏的中觀立場不同，乃是建立了唯識學的詮釋進路。

然而，窺基所承續的、傳承自玄奘的護法一系的唯識學，在印度思想的發展史上，晚於《維摩詰經》的成立時間。因此，《維摩詰經》較不可能符合唯識思想，窺基以唯識學疏解的背後意涵，便可能與宗派意識有關。

藉由釐清窺基《說無垢稱經疏》內的疏解架構與主要疏解進路，可理解窺基所關注的主題，乃是將「心淨土淨」視為「唯識法門」，由此聯結「轉染成淨」的唯識思想。此外，窺基將《說無垢稱經》判為並說空有的第七宗過渡至第八宗的經典，也展示了他的詮釋立場。對於研究窺基《說無垢稱經疏》背後的詮釋意圖，具有文獻學上的意義。

**關鍵詞：**窺基、說無垢稱經、說無垢稱經疏、判教、唯識

---

\* 國立臺灣師範大學國文所博士候選人

本文修改自筆者的碩士論文《窺基《說無垢稱經疏》的唯識學詮釋》（臺北：國立臺灣師範大學國文所碩士班，2016年）。

## The Interpretation Structure in Kuiji's Commentary of *Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra*

Tou, Min-hui \*

### ABSTRACT:

*Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra*, which has been regarded as a sutra of Mādhyamaka thought, but Kuiji's commentary, which based on Hsuanchuang's translation, mentioned a different interpretation of it.

This research tried to clarify Kuiji's interpretation by analyzing the structure in his commentary. And then, the research found that Kuiji's point of view could be known as "Buddha-land", especially "Mind-only Pure Land". Furthermore, Kuiji stated that "Mind-only Pure Land" was as a practice way of Yogacara school. On the other hand, Kuiji classified this sutra as a complex of Mādhyamaka thought and vijñapati-mātra thought.

However, *Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra* was established in 1<sup>th</sup>-2<sup>th</sup> century, when vijñapati-mātra thought hasn't appeared yet. Due to the sutra, it only mentioned the connection between mind and "Buddha-land". Therefore, Kuiji's commentary was a kind of viewpoint from the Yogacara school, and it was written in order to praise this school.

**Keywords:** Kuiji, *Vimalakīrti Nirdeśa*, Buddha-land, vijñapati-mātra thought

---

\* Ph.D. Candidate, Graduate Institute of Chinese Literature, National Taiwan Normal University

## 一、前言

《維摩詰經》在中國深受重視，七次漢譯<sup>1</sup>後，目前僅存三家漢譯本，分別是：三國吳支謙於西元 222-229 年間所譯的《維摩詰經》、西元 406 年姚秦鳩摩羅什所譯的《維摩詰所說經》，以及西元 650 年、唐代玄奘譯的《說無垢稱經》。此經根據學界目前的研究成果，可推測其成立年代應在西元 1-2 世紀間，正是初期大乘佛教興起的時代，因而可能是一部具有中觀色彩的經典。<sup>2</sup>在南北朝到隋唐期間，各宗派立足於自身不同的思想特質，注疏《維摩詰經》，卻都保持了中觀學的觀點。<sup>3</sup>

<sup>1</sup> 《維摩詰經》曾經過七次漢譯，依照唐代智昇的《開元釋教錄》為：東漢嚴佛調古《維摩經》二卷；東吳支謙《維摩詰經》二卷；西晉竺法護《維摩詰所說法門經》一卷；西晉竺叔蘭《異毘摩羅詰經》三卷；東晉祇多蜜《維摩詰經》四卷；姚秦鳩摩羅什《維摩詰所說經》三卷；唐玄奘《說無垢稱經》六卷。（[唐]智昇，《開元釋教錄》，《大正藏》冊 55，第 2154 經，頁 629，a5-16）

<sup>2</sup> 日本學者平川彰藉由考證《維摩詰經》較《阿閼佛國經》、《道行般若經》稍晚成立一事，推論《維摩詰經》的核心思想或許與《般若經》有關聯（[日]平川彰著，莊崑木譯，《印度佛教史》（臺北：商周出版，2002 年），頁 35）勝崎裕彥、小豐彌彥等編著的《大乘經典解說事典》，把《維摩詰經》置於空宗與中觀部來介紹，即是肯定《維摩詰經》與「空性」、「中觀」等思想高度相關（勝崎裕彥、小豐彌彥等編，《大乘經典解說事典》[東京：北辰堂，1997 年]，頁 288）梶山雄一進一步認為：「『維摩經』約成立於西元二世紀，被視作最古老的大乘經典。它雖不被分類入『般若部』，其中說苦、不二的教法和『般若經』的智慧相同。」（梶山雄一，《空の思想——仏教における言葉と沈黙》[京都：人文書院，1983 年]，頁 123-124）橋本芳契也同意《維摩詰經》成立的時期屬於大乘經典之一，同時具有多種思想特色，但中心思想應該是中道實相。（橋本芳契，《維摩經の思想的研究》[京都：法藏館，1966 年]，頁 74）

<sup>3</sup> 在諸家著疏中，最早是僧肇（384-414）在弘始九年（407）所著的《注維摩詰

其後，唐代窺基（632-682）以其師玄奘的譯本《說無垢稱經》為依據，於唐高宗咸亨三年（672）至五年（674）撰《說無垢稱經疏》。在《經疏》最末有小記：

基以咸亨三年十二月二十七日，曾不披讀古德章疏，被并州大原縣平等寺諸德迫講舊經，乃同講次，制作此文，以贊玄旨。夜制朝講，隨時遂怠，曾未覆問。又以五年七月，遊至幽明蘇地，更講舊經，方得重覽，文雖疏而義蜜，詞雖淺而理深，但以時序匆迫，不果周委言。今經文不同之處，略并敘之，諸德幸留心而覽也。<sup>4</sup>

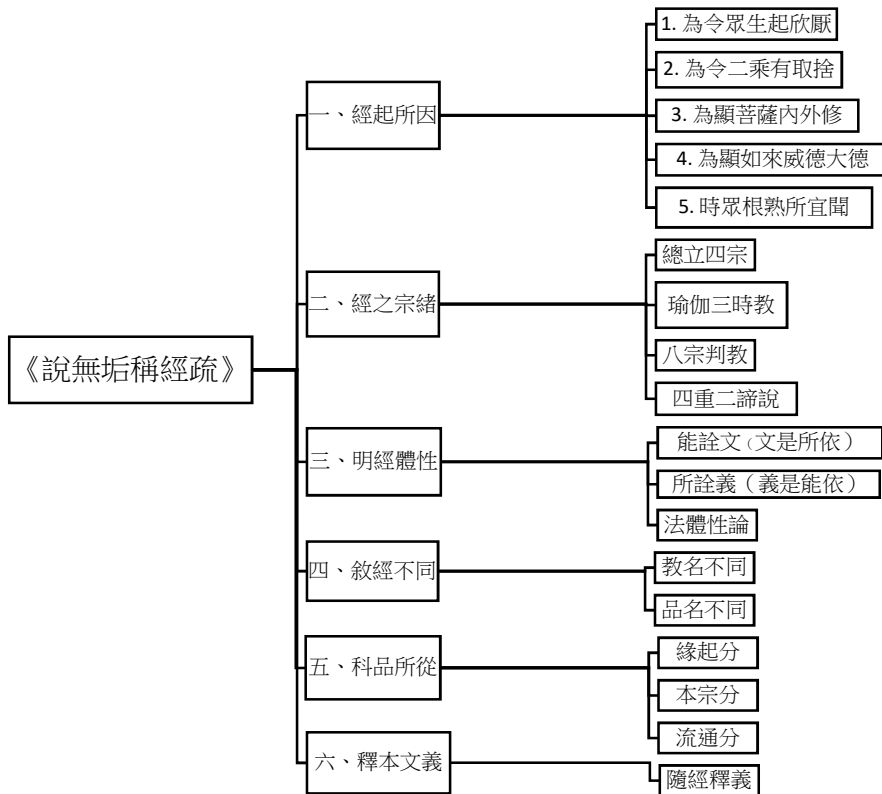
當時窺基受并州大原縣平等寺諸僧之託，宣講羅什本《維摩詰經》，寫此疏為講義。咸亨五年再度講羅什本《維摩詰經》，認為此經「文雖疏而義蜜，詞雖淺而理深」，並與玄奘本有部分經文不同，於是重新整理出《說無垢稱經疏》。

窺基的《經疏》自立一個疏解架構，可整理其中的重點表列如下：

---

經》，採用隨文釋義的方式，具有老莊的思想特色，側重以「中觀性智」疏解此經要義，認為《維摩詰經》的核心思想是大乘無相，實踐方法是「不可思議解脫法門」。其次是南道地論師淨影慧遠（523-592）以淨土的角度所疏解的《維摩義記》八卷，可視為地論宗研究《維摩詰經》的集大成之作。天台智顛（538-597）的《維摩經玄疏》六卷呈現「五重玄義」、「一心三觀」等宗義，其徒灌頂（561-632）所續寫的《維摩經文疏》，大量應用天台的三觀和四教分別義闡析，具備一念三千、性善性惡等觀點。隋代嘉祥吉藏（549-623）著有《淨名玄論》八卷、《維摩經略疏》五卷、《維摩經義疏》六卷，發揮緣起性空的主張，最重視般若不二中道意，並將不二思想貫穿在他的維摩詰思想中，提出「二諦中道」觀。

<sup>4</sup> [唐]窺基，《說無垢稱經疏》，《大正藏》冊38，第1782經，頁1114，a20-27。



《說無垢稱經疏》(以下簡稱《經疏》),全六卷,各卷又各分「本」、「末」,卷一「本」,採用隨文解釋的方式疏解。《經疏》中稱羅什本為「舊」、「舊經」、「古經」、「舊本」、「舊文」、「古」、「先」、「先本」,直接指明「羅什」、「什公」則有 278 回之多。窺基藉由批判羅什本的譯語,強調玄奘譯經「准依梵本」的較高正確性,進而奠定《說無垢稱經》具有唯識思想的理論基礎。然而,玄奘並未留下分析《說無垢稱經》思想的文獻記載,亦無法屏除玄奘隨經說法的可能。只能將《說無垢稱經疏》視為窺基針對《說無垢稱經》的疏解,乃是在唯識學的立場上,提振玄奘譯本的接受程度,與唯識思想的闡發。

本研究即是從《經疏》的疏解架構切入，從窺基所側重的議題探討其所展現的詮釋進路，並從判教層面理解其疏作背後的宗派意識。

## 二、《經疏》架構之核心——佛土

「佛土」為《說無垢稱經》的核心議題，由寶積子發問，佛陀按足指變穢土為淨土，展現「心淨眾生淨」的主旨。「佛土」可分為法身的法性土，報身的受用土和化身的變化土，前二者是淨土，後者淨穢不定。

《經疏》認為說法的目的是令眾生起欣厭心、令二乘有取捨、彰顯菩薩修行和如來的威德；聽法的對象則是眾生和二乘；說法的時機乃是眾生根熟的恰當時間。疏解架構中，「淨土／穢土」做為〈序品〉「經起所因」的「欣厭」和「取捨」所使用的例子，可知「佛土」是窺基的《經疏》中重要的一環。

中國學者何劍平在《中國中古維摩詰信仰研究》一書中，區分出窺基《經疏》所說的二點《說無垢稱經》的佛土觀：<sup>5</sup>

- 1、淨土與穢土之分別。
- 2、彰顯穢土菩薩的修行功德。

在《經疏》〈1序品〉中可見：

此經淨土有二：一此聖現；二他聖現。穢土亦二：一眾生現；一釋迦現。<sup>6</sup>

「聖」指的是釋迦牟尼和無垢稱居士，他聖指得是「妙香國」和「妙喜國」，穢土是「眾生」和「釋迦」所變，呼應〈序品〉中，舍利弗的疑問，因眾生心不嚴淨而見穢土，佛足指一按，則見佛土嚴淨。聖心和凡

---

<sup>5</sup> 何劍平，《中國中古維摩詰信仰研究》（四川：巴蜀書社，2009年），頁491-500。

<sup>6</sup> 同註4，頁994，a18-20。

心的差異，表現出「心淨土淨」的思想。日本學者望月信亨在《中国净土教理史》一書中的說明，認為窺基承繼了玄奘譯《稱讚淨土佛攝受經》所說的淨土。然而，此「淨土」在《說無垢稱經》中被視為菩薩攝受的「真實報土」，在《經疏》中，窺基卻認為「淨土」非實土，是四塵積聚的假名。顯見窺基認為《說無垢稱經》中「淨土」可分為釋迦佛顯現的真實「報土」，以及無垢稱居士所變現的「化土」兩種。窺基藉由「佛土」展現瑜伽行派的修行次第，並顯示《說無垢稱經》中大乘菩薩行的慈悲，相對於淨土莊嚴，強調穢土菩薩的難得，更進一步地，從「心淨土淨」聯結至唯識思想。

### （一）唯識法門——心淨則土淨

窺基《經疏》中的淨土分為釋迦佛按足指而現的「報土」，和無垢稱居士以神通力化現「化土」。他將《說無垢稱經》所說「心清淨故佛土亦淨，心有垢故佛土亦垢」，此一重要的核心思想，詮釋為《經疏》「四重二諦」的勝義諦中的「唯識法門」。諸菩薩發願建立的嚴淨佛土，將隨眾生增長而被眾生攝受，見《經疏》〈序品〉：

唯識法門者，〈序品〉中云：「直心是菩薩淨土，深心、大乘心是菩薩淨土。」乃至廣說：「隨其心淨，即佛土淨。所以心垢，故佛土垢；心淨，故佛土淨。」〈聲聞品〉中如佛所說：「心垢故眾生垢，心淨故眾生淨。」此等諸文，並說唯識之法。<sup>7</sup>

窺基舉出數段《說無垢稱經》內的文句做為「唯識法門」的依據，強調「心」在佛土轉染成淨的重要性，可以說是「唯心淨土」的展現。

<sup>7</sup> 同註 4，頁 1000，a2-7。

杜繼文在《漢譯佛教經典哲學》<sup>8</sup>一書中主張《維摩詰經》提出最早的「唯心淨土」，此「心淨」改變眾生對現實世界的認識，使「土淨」，讓他們重新發現佛土的美好，可以說是「化土」的意涵。

窺基引《佛地經》說明《說無垢稱經》中佛土的轉變是隨心，如《經疏》〈序品〉：

《佛地經》云：「諸大菩薩眾所雲集，謂此淨土常有無量大菩薩僧常來輔翼，故無怨敵能為違害。諸佛慈悲，於自識上，隨菩薩宜現麗妙土。菩薩隨自善根願力，於自識上，似佛所生淨土相現。雖是自心各別變現，而同一處，形相相似，謂為一土共集其中。」<sup>9</sup>

淨土是由於大菩薩的護持而避免怨敵危害。但大菩薩並非是佛土呈現的主因，而是諸佛基於大菩薩的輔翼，以「自識」隨菩薩呈現，菩薩再隨著自己的善根願力，於自識上，模仿佛所生的淨土相。因為佛的自識與菩薩的自識，顯示出來的淨土極為相似，可以說是同在一處的佛土。諸佛所顯現是淨土是真實的「報土」，而菩薩由於本身的善根願力，能在「自識」上現淨土相，此是「化土」。

無論「報土」或「淨土」的轉變皆是「自心各別變現」，如此，便沒有固定的「佛土」，如《經疏》〈序品〉所言：

是故，淨者本聖者土，神力令餘下劣有情亦得變淨。由此，穢者本是下劣有情之土，聖者隨之，亦為穢。<sup>10</sup>

淨土是指聖者土，聖者以神力令穢土變為淨土，但若聖者不變下劣有情之土，則仍是穢土。換言之，所謂淨土與穢土的變化，雖是由聖者

<sup>8</sup> 杜繼文，《漢譯佛教經典哲學》（江蘇：人民出版社，2008年），頁34-35。

<sup>9</sup> 同註4，頁1031，a21-26。

<sup>10</sup> 同註4，頁994，c7-10。



的自識轉變，但也會隨著眾生而轉化，因此彰顯修行的重要。

綜上所述，「心淨土淨」一說，在窺基是「心識」變現的「唯識法門」，與唯識學轉染成淨相關。然而，《說無垢稱經》內的淨土尚未發展出縝密的系統，僅是直觀地展現佛陀與無垢稱居士顯現的淨土。窺基所說的「心識」，在《說無垢稱經》中僅是表象的「自識」，並不能等同於唯識學的「第八識」。將「心淨土淨」視為「唯識法門」，可以說是窺基的創造性詮釋。

## （二）修行者對淨土的發心

《說無垢稱經》以佛陀與無垢稱居士的說法為核心，而接受此教法教化的眾生，則是指一般凡夫，如《經疏》〈序品〉所說：

凡夫眾生，聞法修學，必以欣厭而為根本。<sup>11</sup>

在《說無垢稱經》中，眾生聞法修學的根本是「欣厭」。分為兩種：內欣厭和外欣厭。「內欣厭」是令眾生生起厭離生死身，欣當佛身的動力；而「外欣厭」，即是從對淨土的嚮往和對穢土的厭離開始。《經疏》將《說無垢稱經》的淨土分為「此聖現」和「他聖現」，前者是由釋迦自變的淨土和無垢稱將來預變廣嚴城為淨的淨土；後者是他方佛所建立的香臺國和妙喜國。穢土也有二：釋迦雖是出於教化下劣有情的慈悲，示現無量過失雜穢土，令眾生發起厭離心，是「釋迦現穢土」；但眾生本身也只能看到下劣有情的穢土，無法見淨土，是為「眾生現穢土」。若說法不能完全令眾生起修行心，則起現淨土所引生的欣淨厭穢便是更為有力的方便。於是從兩種「欣厭」中，表達出眾生內心和外在世界的連結，呈現「心淨土淨」的含義。

<sup>11</sup> 同註 4，頁 994，b28-29。

《說無垢稱經》所要宣說的對象，仍是以聲聞和菩薩二乘為主。對於聲聞乘的教化，可見《經疏》〈序品〉：

故知示疾現不思議，欲令二乘起內欣厭。聲聞苦身，任運便滅，故內欣厭，唯說智心，分別心滅，妄境乃空，正智既生，其理便現。<sup>12</sup>

無垢稱居士藉由示疾使二乘起「內欣厭」，等同「內取捨」，向內厭離諸苦。尤其是聲聞乘所追求灰身滅智的無餘依涅槃，乃是對於「身」的厭離。然而這樣的厭離，亦是一種分別。於是令聲聞乘滅除對外境的「分別心」，欣得大乘般若智的「智心」，捨去分別妄境的錯誤，見真實之理。皆是以「心清淨故佛土亦淨，心有垢故佛土亦垢」說明心轉變的過程。因此，窺基所強調的「心垢而罪生，心淨垢還滅」，是立於滅除「分別心」，除去妄境，進而生正智，就能證得真理。

菩薩乘做為此經的典範對象，窺基在《經疏》〈序品〉中標舉了他們的重要：

此經為顯此土菩薩修不可思議殊勝之行，勝餘佛土故。<sup>13</sup>

娑婆世界的菩薩較其他淨土的菩薩更為可敬，因為他們所修的「不可思議殊勝之行」可以轉換穢土為嚴淨佛土。

對於修行如何使穢土轉化成淨土，窺基以「心」做為主軸，如《經疏》〈序品〉引文：

諸修行者，自心嚴淨，外感有情，器土亦淨。自心不淨，何得淨地？所以菩薩自心清淨，五蘊假者有情亦淨，內心既淨，外感有

---

<sup>12</sup> 同註 4，頁 995，a28-b2。

<sup>13</sup> 同註 4，頁 996，b28-29。

情及器亦淨。《佛地經》言：「最極自在，淨識為相」。故識淨時，佛土便淨。上來但說有情為土，本所化故，不說器界。有情土淨，器界自淨，不說自成。<sup>14</sup>

修行者因自心嚴淨，外感有情，所處器土亦淨。窺基引用《佛地經》：「最極自在，淨識為相」，說明淨土是「所化」，而非「自成」，即是指出淨土的成因並不是無始以來的恆常不變，乃是基於修行所轉化。因此，菩薩自心清淨，使眾生亦淨，一切清淨後，即見淨土。

在窺基描述的「心淨則土淨」中，識淨時，佛土變淨的解說，與轉識成智、轉染成淨的唯識學說法一致。如《經疏》〈序品〉所說：

若欲勤修嚴淨佛土，先應方便嚴淨自心。隨諸菩薩自心嚴淨，即得如是嚴淨佛土。<sup>15</sup>

然而，《說無垢稱經》的「心」只立於直觀的對世間法的執著，若能斷除對世間法的「分別心」，即能得「般若智」，是立於般若學見諸法實相是空的角度。但窺基將世間法視作為「外境」，認為「外境」是「心」尚有分別相才變現的虛妄，則是延伸至「唯識無境」的立場，將「心」視作為可變現「外境」的「識體」，並非《說無垢稱經》中的本意。

根據《經疏》的架構，窺基藉由「淨土」串連起對經文的詮釋，表現修行者和唯識法門的聯繫，作為解脫動力的「為令眾生起欣厭」；「為令二乘有取捨」破除分別心；因破小乘而彰顯大乘菩薩功德的「為顯菩薩內外修」；宣揚佛威神力的「為顯如來威德大德」；時間成熟，說此經因緣具足的「時眾根熟所宜聞」，反應了窺基所認為的說法起因，可視

<sup>14</sup> 同註 4，頁 1027，a15-19。

<sup>15</sup> 同註 4，頁 1030，a24-26。

為《經疏》替《說無垢稱經》立下的標的，展現出窺基由思想到實踐的過程，乃是以「淨土」為「唯識法門」的特殊觀點。

### 三、《經疏》架構之判教

上節藉由「淨土」展現「唯識法門」，然而在判教的環節中，更直接地表現窺基的立場。

窺基的判教思想主要記錄在《成唯識論述記》<sup>16</sup>、《大乘法苑義林章》<sup>17</sup>、《妙法蓮華經玄贊》<sup>18</sup>、《說無垢稱經疏》。《經疏》對過去的分類表達不滿、進而重新擬定新的判教標準，不僅是為了《說無垢稱經》的特殊性，也是逐步建立唯識學的判教模式。因此，《經疏》可以說是唯識判教模式的實際演示範本，並且是以一部較接近中觀的經典為例，試圖導向唯識學的科判主張。

在《經疏》〈序品〉中，窺基指出過去曾將所有經典分類為「四宗」：<sup>19</sup>

- 1、立性宗：認為諸法皆有體，如小乘薩婆多部、《大毘婆沙論》之類的經論。
- 2、破性宗：諸法有相，都無實性。破斥「立性宗」所說「諸法皆有體」如《成實論》。
- 3、破相宗：非但說性空，諸法相狀也非實有，如《般若經》、《中論》、《百論》。

---

<sup>16</sup> [唐]窺基，《成唯識論述記》，《大正藏》冊 43，第 1830 經，頁 229，c12-頁 230，a24。

<sup>17</sup> [唐]窺基，《大乘法苑義林章》，《大正藏》冊 45，第 1861 經，頁 247，a15-頁 248，b24。

<sup>18</sup> [唐]窺基，《妙法蓮華經玄贊》，《大正藏》冊 34，第 1723 經，頁 655，a2-頁 656，a17。

<sup>19</sup> 同註 4，頁 998，b15-22。

4、顯實宗：說一切法真實道理，是「有空」和「有有」，如《涅槃》、《華嚴》、《楞伽》等經。

此「四宗」依照部派到大乘佛教的發展歷史呈現，起初的「立性宗」是部派佛教說一切有部的觀點，認為必然有「有」的存在。「破性宗」則是破斥對「有」的執著，但仍執取「假名」為有。「破相宗」和「顯實宗」可以說是大乘佛教中的中觀學和唯識學，前者說性空，主張假名也是聚合而成，諸法實相是空；後者則說一切法具足空有，不能偏向有或空的任一端。

然而，窺基認為「四宗」分類無法涵蓋所有經典，如上座部、大眾部等經，於是依玄奘「新翻經論」，分為「三時教」和「八宗」。

### （一）「三時教」——為說法空過渡至並說空有

窺基在《經疏》〈序品〉中，解釋「三時教」<sup>20</sup>為：

- 1、初時之教，唯說法有：《阿含》等經，轉四諦法輪，破我執，說無有情我，但說法有，明人空法有。
- 2、第二時教，唯說法空：指《般若》等經，破法執，說一切法本性空。
- 3、第三時教，並說有空：以《華嚴》、《深密》、《涅槃》、《法華》、《楞伽》、《厚嚴》、《勝鬘》等經為要，將過去執、所執、我、法俱有，有為、無為視為一切皆空。代表唯識教義，明三性三無性，識有境無等亦有亦空的中道義。

窺基將諸經論分別歸入「三時教」中，顯示出此種判教的正統性，也彰顯法相宗義理為「三時教」中最高地位。

<sup>20</sup> 同註 4，頁 999，a5-12。

《經疏》依三時教的模式，將《說無垢稱經》判為：

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。准理配經，二師別引，即第二第三時教也。<sup>21</sup>

因為《說無垢稱經》著重說「空」，破斥小乘佛教，可以被歸入第二時教破法執。又，俱說「有為」「無為」兩種有，被認為其「有空雙遮」、「並說空有」。若依「三時」，乃是處於「第二時」到「第三時」之間；若說「三時教」，則是從「唯說法空」到「並說有空」之間，也就是般若到唯識的階段。

顯見在《經疏》之初，窺基便已將此經視為表示唯識思想的經典。並非《說無垢稱經》真箇具有唯識思想——在成立時尚未出現唯識學——而是從判教的立場上，此經既說「諸法空相」，又說「淨土實有」，即屬於般若到唯識的延伸，亦是表露大乘經典終將是唯識經典的宗門意識。

## （二）「八宗」判教——般若到唯識的過渡

《經疏》的「三時」和「三時教」以佛教發展史判定，若「以理據宗」由各宗宗義判斷，則可分為「八宗」。日本學者水野弘元在《佛教的真髓》<sup>22</sup>一書中，整理窺基的「八宗說」：

- 1、我法俱有宗：「犢子部」主張「有我」，認為「我法實有」。
- 2、法有我無宗：「說一切有部」主張否定「我」的存在，但主張「法」遍三世而實有。
- 3、法無去來宗：「大眾部」主張「過未無體」，法只存在於現在。
- 4、現通假實宗：「經量部」「說假部」主張過去法、未來法、現在

<sup>21</sup> 同註 4，頁 999，a13-15。

<sup>22</sup> 水野弘元著，香光書鄉編譯組譯，《佛教的真髓》（嘉義：香光書鄉，2002 年），頁 330-333。

法不是實法，其中有假法。

5、俗妄真實宗：「大眾部—說出世部」凡夫的世俗法是虛妄，聖者的真諦是實法。

6、諸法但名宗：「大眾部—一說部」凡聖一切法皆非實有，只是言說的名句而已。

以上為小乘佛教，大乘佛教為第七和第八宗：

7、勝義皆空宗：推崇《般若》、龍樹《中論》。

8、應理圓實宗：側重《法華經》與護法等所說的中道教法。認為妙有的真實之德並非空無，不應予以否定。

第八宗被認為是最殊勝的教法，即是窺基所主張的唯識宗一派。《經疏》〈序品〉將《說無垢稱經》判為：

此經雖具談二諦。勝義深故。以為義主。故以空為宗。依後大乘護法等義。雖說二諦。世俗諦有四。通空及有。」<sup>23</sup>

雖然《說無垢稱經》以「空」為核心，窺基仍認為它具有真實妙有之義，判為「第七宗」到「第八宗」的過渡時期。

廖明活在〈窺基的判教思想〉<sup>24</sup>一文中，認為窺基依《大乘法苑義林章》「四宗說」，將唯識學判做「中主」，又依《說無垢稱經》的「八宗說」把為識學歸為「應理圓實宗」，皆是全盤點出佛教小、大二乘、以至諸非佛教教派的教學主旨後，表明佛教諸學派在宗義判別上的差異，最終是意圖確立瑜伽行學派為獨尊。黃國清也肯定窺基有此傾向，他在〈窺基判教思想的重新審視〉一文中說：「八宗教判展現了窺基對部派

<sup>23</sup> 同註 4，頁 999，b16-18。

<sup>24</sup> 廖明活，〈窺基的判教思想〉，《佛學研究中心學報》第 3 期（臺北：國立臺灣大學文學院佛學研究中心，1998 年），頁 217-241。

學說的熟稔，也顯示出他想要在判教體系中廣攝主要佛教經論的企圖。」<sup>25</sup>  
「八宗」教判展現了窺基對印度部派學說的熟稔，也顯示出他將主要佛教經論科判、排列出高下，彰顯唯識宗理論高度的理念。

然而，歷代的《維摩詰經》疏本與窺基的《經疏》在判教上有很大的出入。智顛在《維摩經玄疏》中判為：

今此經抑揚褒貶，赴機說不思議解脫者，猶是方等之教。<sup>26</sup>

天台五時中，《維摩詰經》被認為著重於不可思議解脫，只是「第三時」大乘方等經，尚未進入「第四般若時」、遑論「第五涅槃時」。其他教判可見於吉藏的《維摩經義疏》：

吉藏案：成實論師、開善智藏，執於五時，謂此經為第三時抑揚教也。招提慧琰，用四時教，謂此經是第二時三乘通教攝也。雖執三、二階差別，同謂此經明果猶是無常，無常辨因，未得盡理，故義非極滿，教為半字耳也。<sup>27</sup>

指出開善智藏將《維摩詰經》判做「第三時」抑揚教，招提慧琰判為「第二時」三乘通教。俱是說明此經仍在「無常」上破斥眾生對「常」的誤解，還未得更高深的義理，評價不高。

吉藏自身則認為：「若是般若淨名，毀小乘為劣，讚大乘為勝，故大乘真實也。」<sup>28</sup>同樣的觀點見於淨影慧遠的《維摩義記》：

---

<sup>25</sup> 黃國清，〈窺基判教思想的重新審視〉，《圓光佛學學報》第 8 期（桃園：圓光佛學研究所，1999 年），頁 71。

<sup>26</sup> [隋]智顛，《維摩經玄疏》，《大正藏》冊 38，第 1777 經，頁 561，c4-5。

<sup>27</sup> [隋]吉藏，《維摩經義疏》，《大正藏》冊 38，第 1781 經，頁 908，c26-頁 909，a3。

<sup>28</sup> 同上註，頁 909，c25-26。



今此經者二藏之中菩薩藏收，為根熟人頓教法輪。<sup>29</sup>

因經中讚揚菩薩乘，抑挫聲聞乘，為使二乘證得空理，屬於不立言句，直說大乘教法的頓教，卻能顯示出真實義。由上述可知在諸家《維摩詰經》疏解中，判教方面只有吉藏和慧遠判得較好，其他都判得較低。

有鑒於先前的疏解者，窺基將《說無垢稱經》判為「三時」和「三時教」中的「第二時」「為說法空」與「第三時」「並說有空」；又判為「八宗說」的「第七宗勝義皆空宗」到「第八宗應理圓實宗」，認為此經具有般若「空」性，又說「唯識」義。窺基可能出自於弘揚唯識學的意圖，將《說無垢稱經》判做兩方思想兼具，是歷來將《維摩詰經》判得最高的疏本。

### (三)「分品」——三科分經

窺基的判教思想運用在分品中，將《說無垢稱經》科分為三，〈序品〉說經緣起分；〈方便品〉到〈香台品〉屬正宗分；最末的〈供養品〉和〈囑累品〉，歸為流通分，並判此經的宗旨為：

此經明菩薩權實二益，因果二位，真俗兩諦，空有兩理。<sup>30</sup>

窺基將《說無垢稱經》視作為菩薩修行與轉化穢土為主的經典。其中，「權實二益」、「因果二位」是從「菩薩地」修行來說。「真俗兩諦」即是由窺基的「四重二諦說」詮釋。「空有兩理」則指窺基疏解時所並列的中觀學「空理義」與唯識學「應理義」。

窺基在《經疏》〈第二品顯不思議方便善巧品〉中，將十四品依修行方法排列：

<sup>29</sup> [隋]慧遠，《維摩義記》，《大正藏》冊 38，第 1776 經，頁 421，b27-28。

<sup>30</sup> 同註 4，頁 1002，c18-19。

此經正宗：明大乘理，故從〈方便〉，終至〈香臺〉，此九品是菩薩境。次〈菩薩行〉一品，是菩薩行。後〈觀如來〉一品，是菩薩果。菩薩地中，所學處有五：一所化處，此〈觀有情品〉，是一切眾生為所化故；二利行處，〈方便品〉、〈聲聞品〉、〈菩薩品〉、〈問疾品〉，是利他行故；三真實義處，〈菩提分品〉、〈不二法門品〉，是盡所有性，如所有情等道理故；四威力處，〈不思議品〉是神通威力等故；五菩提處，〈香臺品〉是明佛所有殊勝德故。<sup>31</sup>

此經正宗是大乘佛教，修菩薩道。「境」為修行時所觀的諸法境界，所以從〈方便品〉到〈香臺品〉，是菩薩境。「行」是對菩薩境修行，斷煩惱習氣，因此是無垢稱說眾多菩薩行的〈菩薩行品〉。「果」為修行所得之果報，是以無垢稱曾住的阿閼佛國、〈觀如來品〉為說無垢稱所得果報。在菩薩地中，所學處有五：1、所化處，以菩薩觀眾生如何渡化的〈觀有情品〉；2、利行處，〈方便品〉、〈聲聞品〉、〈菩薩品〉、〈問疾品〉，從問答中表示利他行；3、真實義處，〈菩提分品〉、〈不二法門品〉，說明成佛的可能、成佛的解脫法門和不二法門；4、威力處，以〈不思議品〉的神通使眾生發心；5、菩提處，〈香臺品〉中的眾香國，表現佛國的清淨。窺基詳細地將其他各品與菩薩地修行次第相配合，顯現瑜伽唯識學重視實踐修行次第的特徵。

窺基的《經疏》疏解時分為空理義和應理義，例如《說無垢稱經》〈問疾品〉中無垢稱言：「一切佛土亦復皆空」。<sup>32</sup>《經疏》〈問疾品〉疏為：

《贊》曰：「空理義云：『一切佛土，皆本空寂。故今我室真性故

<sup>31</sup> 同註 4，頁 1033，b22-c2。

<sup>32</sup> [唐]玄奘，《說無垢稱經》，《大正藏》冊 14，第 476 經，頁 568，a17。

空。」應理義云：『法身佛土，因空所顯，空理故空。報化佛土，空無所執，空事故空，體皆非無。『我今此室』，表佛土空，是故空也。』<sup>33</sup>

空理義認為一切佛土本性空寂，因而無垢稱的斗室的真性亦是一切空。應理義中，與法身佛相應的佛土是空；報土與化土，其本性雖是無所執的空相，但所顯現的色法是「假有」，其體不能歸於空性，展現唯識學「假必依實」的觀點。如是，無垢稱的斗室雖可放下千張獅子座，仍不離空義。看出窺基從中觀學的空理義疏解時，對空性的把捉與歷代疏本差異不大，但其所使用唯識學的應理義，則是完全反映他試圖以唯識思想疏解《說無垢稱經》的企圖。

#### 四、結論

本研究從梳理《經疏》的架構中，可知窺基藉由「淨土」的「唯識法門」，表現《說無垢稱經》的核心，並意圖從「心淨土淨」指涉「轉染成淨」的唯識思想。另外，窺基在三時教中，《說無垢稱經》被判為「第二第三時」，從說法空過渡到並說空有。八宗義則判其雖依大乘，以第七宗勝義皆空為主，卻也具有真實妙有之義，可依唯識學、第八宗應理圓實宗，判為第七宗到第八宗的過渡時期。雖然淨影慧遠、智顛、吉藏都以自宗的立場判釋《維摩詰經》，但大抵不離「中觀」。然而窺基則採用唯識宗的立場，認為在「中觀」之外，《說無垢稱經》還帶有「唯識思想」。

由此兩點可看出窺基建立疏解架構的意識，是以唯識學的修行為主，因此以菩薩「境、行、果」為分品的依據，將《說無垢稱經》的十四品

<sup>33</sup> 同註 4，頁 1070，b27-c1。

與菩薩地的修行次序相配合，展現其唯識立場的實際運作。

窺基的《經疏》疏解架構不僅別立了一個嶄新的唯識立場的疏解進路，亦是對於唯識學如何詮釋一部經典的實踐。

## 參考書目

### 一、藏經

- [唐]玄奘，《說無垢稱經》，《大正藏》冊 14。  
[唐]窺基，《妙法蓮華經玄贊》，《大正藏》冊 34。  
[唐]窺基，《說無垢稱經疏》，《大正藏》冊 38。  
[隋]吉藏，《維摩經義疏》，《大正藏》冊 38。  
[隋]智顓，《維摩經玄疏》，《大正藏》冊 38。  
[隋]慧遠，《維摩義記》，《大正藏》冊 38。  
[唐]窺基，《成唯識論述記》，《大正藏》冊 43。  
[唐]窺基，《大乘法苑義林章》，《大正藏》冊 45。  
[唐]智昇，《開元釋教錄》，《大正藏》冊 55。

### 二、專書

- 水野弘元著，香光書鄉編譯組譯，《佛教的真髓》，嘉義：香光書鄉，2002年。  
平川彰著，莊崑木譯，《印度佛教史》，臺北：商周出版，2002年。  
何劍平，《中國中古維摩詰信仰研究》，四川：巴蜀書社，2009年。

杜繼文，《漢譯佛教經典哲學》，江蘇：人民出版社，2008年。

[日]梶山雄一，《空の思想——仏教における言葉と沈黙》，京都：人文書院，1983年。

[日]勝崎裕彥、小豐彌彥等編，《大乘經典解說事典》，東京：北辰堂，1997年。

[日]橋本芳契，《維摩經の思想的研究》，京都：法藏館，1966年。

### 三、論文

廖明活，〈窺基的判教思想〉，《佛學研究中心學報》第3期，臺北：國立臺灣大學文學院佛學研究中心，1998年。

黃國清，〈窺基判教思想的重新審視〉，《圓光佛學學報》第8期，桃園：圓光佛學研究所，1999年。

（責任編輯：林璧珠）

