

窺基《說無垢稱經疏》的如來藏詮釋

——以佛性論為核心

竇 敏 慧*

提 要

《維摩詰經》在中國的接受度十分廣泛，幾乎各宗派都有疏作。然而，承續唐代玄奘唯識學的窺基，在其《說無垢稱經疏》中，卻以唯識思想疏解此部中觀色彩濃厚的經典，並引入「如來藏」解析「如來種性」的佛性論議題。異於過去諸疏家的窺基《經疏》，不僅是由中觀思想進入唯識學領域，更是脫離奘傳唯識學對如來藏的排斥，展現有相唯識學和如來藏的交涉。

為了消解《法華經》「一切皆成」相對於唯識學佛性論的思想差異，窺基引入「如來藏思想」，試圖以「如來藏」替唯識學的「五姓各別說」建立「一乘義」的根基。他有意識地由「阿賴耶識」解釋《說無垢稱經》的「心淨眾生淨」之「心」，又將其等同「如來藏自性清淨心」，建立唯識宗義理的可靠性。

本文 105.02.15 收稿，105.06.23 審查通過。

* 國立臺灣師範大學國文學系碩士班三年級

然而，此詮釋策略忽視了《說無垢稱經》本身的中觀思想。《經疏》對於《說無垢稱經》的有效性詮釋僅限於中觀的「空理義」段落，但富有深刻唯識學義理價值的「應理義」卻超出了《說無垢稱經》的文本。顯見《經疏》將《說無垢稱經》視為唯識學義理註腳的主張，即是窺基的詮釋目的。

關鍵詞：維摩詰經、窺基、說無垢稱經疏、如來藏

The Interpretation of Tathāgatagarbha thought in Kuiji’s Commentary on Vimalakīrti-nirdeśa: Focus on Buddha-dhātu Theory

Tou Min-hui*

Abstract

Due to the popularity of Vimalakīrti-nirdeśa sūtra, there were a mount of annotations in Ancient China. Alought the authors based on different kind of thought, those annotations were still Madhyamika thught. However, Kuiji who inherited Xuan-Zhang’s teaching, annotated Vimalakīrti – nirdeśa sūtra by Vijñapti-mātratā thought. Furthermore, he explained “tathāgata gotram” as “tathāgatagarbha”, flipping Vijñapti-mātratā thought to tathāgatagarbha thought.

Kuiji’s commentary on Vimalakīrti-nirdeśa sūtra was thought to vanish the difference between The One Vehcle theory of The Lotus Sūtra and The Five Lineages theory of Vijñapti-mātratā thought. Therefore, Kuiji annotated the famous sentence in Vimalakīrti-nirdeśa sūtra "To the Extent that the Mind of a Bodhisattva is Pure is his Buddha-land Purified", commentaring “Mind” as

* Master student, Graduate Institute of Chinese Literature, National Taiwan Normal University.

“ālaya” and ” Prakṛti-prabhasvara-citta ”. He tried to build a foundation of The Five Lineages theory.

Kuij’s mistaken commentary not only misunderstood the reality in Vimalakīrti-nirdeśa, but also mixed up Vijñapti-mātratā thought and tathāgatagarbha thought. Nevertheless, Kuiji’s point of view in buddha-dāthu theory was a fusion of horizons in Gadamer’s hermeneutics. It also displayed Kuiji’s standpoint : Vijñapti-mātratā thought was ultimate truth.

Keywords: Vimalakīrti–nirdeśa, Kuiji, Kuiji’s Commentary on Vimalakīrti–nirdeśa, tathāgatagarbha, hermeneutics

窺基《說無垢稱經疏》的如來藏詮釋

——以佛性論為核心

竇 敏 慧

一、前言

(一)《維摩詰經》諸家疏本

《維摩詰經》做為中國流傳甚廣的一部經典，曾經過七次漢譯，¹ 但現在僅存三家漢譯本，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》三卷本，以及西元 650 年、唐代玄奘譯的《說無垢稱經》玄奘本。

日本學者水野弘元指出初期大乘經典有《般若經》、《維摩詰經》、《華嚴經》、《法華經》、《無量壽經》等，將《維摩詰經》歸為初期大乘經典，應成立於西元 1 世紀前後。法國學者 È.Lamotte 在《維摩詰經序論》一書中，認為《維摩詰經》

¹ 《維摩詰經》七譯，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》第 55 冊，2154 經（東京：大藏出版株式會社，1988 年）。

最晚成立於西元 2 世紀。平川彰則藉由考證《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。² 綜合眾位學者的看法，³ 可推測《維摩詰經》成立的時間應在西元 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。

由於《維摩詰經》在中國深受重視，尤其是在南北朝到隋唐期間，產出大量的注疏。這些疏本都立足於各宗派不同的思想特質。在諸家著疏中，最早是僧肇（384-414）在弘始九年（407）所著的《注維摩詰經》，⁴ 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

²（日）平川彰著，莊崑木譯：《印度佛教史》（臺北：商周出版，2004 年 12 月），頁 235。

³ 具有相同見解的學者如：（日）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）。（日）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：《空的思想——仏教における言葉と沈黙》（京都：人文書院，1983 年 6 月），頁 123-124。）（日）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 2 月）（日）服部正明、長尾雅人共同著作《印度思想史與佛教史述要》（許明銀譯，臺北：天華出版，1986 年）（日）佐佐木教悟、高崎直道等所作《印度佛教史概說》（楊增文、姚長壽譯，上海：復旦大學，1993 年）。皆是認為《維摩詰經》來自《般若經》系統，因而帶有中觀思想的特色。

⁴（日）白田淳三：〈注維摩經の研究〉，《印度學佛教學研究》，第 26 期第 1 卷，（1977 年 12 月），頁 262-265。日本學者白田淳三在〈注維摩經の研究〉一文中，根據七世紀後半到八世紀間出土的寫本資料，發現有題為《維摩經僧肇注》的單獨注本，也有題為《注維摩詰經》的集解本，因此推測今本僧肇的《注維摩詰經》應該是七世紀中葉到後半葉才形成的。

影慧遠（523-592）以淨土的角度所疏解的《維摩義記》八卷，⁵ 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。

以上諸家疏本的共同特徵，乃是基於《維摩詰經》本身的開展性，可被各宗引為表示宗派特色的經典。雖然《維摩詰經》的諸家疏解是在宗派立場下對《維摩詰經》進行判教及闡釋，在對於經文的詮釋上依然保持了中觀的立場。

然而，唐代窺基（632-682）展現與過去諸家全然不同的疏解主張，其《說無垢稱經疏》納入了唯識義，以法相宗的判教方式科判為從第七勝義皆空宗過渡到第八應理圓實宗的經典，可並說空有兩義。窺基的「維摩詰經觀」顯然是有意識地將原本「破而不立」的《說無垢稱經》轉向「真如」的法體湧現。窺基在疏解時並列中觀的「空理義」與唯識的「應理義」，無論是「解脫法門」、「心淨土淨」、「默然無諍」，都依循著先展現中觀「空理義」的「空性」，再肯定應理義中「實相真如」的究竟。然而，唯識思想的主要議題，如八識論、三性／三無性論等，直到中期大乘時期（約 3-5 世紀）才出現，按照歷史發展順序，《維摩詰經》不可能闡發唯識思想。

有鑒於此，窺基的《說無垢稱經疏》以唯識思想闡述《維摩詰經》的經義，表現出唐代唯識學傳入、實際運用在經典注疏的詮釋策略，卻並非妥善地傳達《維摩詰經》的經義。更進一步地說，窺基也並非純粹以玄奘所傳的有相唯識學

⁵ 雖然《維摩義記》被視為地論宗的維摩研究代表作，卻不曾收入中國歷代大藏經中，只能見於日本明治年間編纂的《卍字續藏》。日本《大正新脩大藏經》是依敦煌本 S2688 整理出《維摩義記》八卷本。由此可見敦煌本對於《維摩義記》保存的重要性。

疏解《說無垢稱經》，在「如來種性」此一佛性議題上，還多處引用了《勝鬘經》的「如來藏」、「自性清淨心」，展現了如來藏思想的傾向。若從印度佛教的發展歷史看來，如來藏思想的出現，是接續在中觀之後，早於唯識思想。以下先說明此思想從印度傳入中國的發展概況。

(二) 如來藏思想在中國的發展

如來藏，梵文 *tathāgatagarbha*，藏文 དེ་བཞིན་གཤམ་གཤམ་པའི་རྩིང་པོ་ (de bzhin gshegs pa'i snying po)，此字首見於如來藏系初期的《如來藏經》。⁶ 臺灣學者蕭玫整理了日本學者高崎直道、小川弘貫、菅沼晃，和大陸學者周貴華的研究，得出如來藏學的共識：⁷

1. 如來藏學的發展有時間順序，以經論為代表，最初是《如來藏經》，次為《勝鬘經》，最後為《入楞伽經》。
2. 《如來藏經》為如來藏思想初期經典，彼時如來藏尚未與阿賴耶識交涉。
3. 後期如來藏經論受到瑜伽唯識學的影響，如《入楞伽經》。

在印度佛教中，初期如來藏被《如來藏經》界定為眾生本具的清淨性。中期的《勝鬘經》將如來藏擴充為有為法的依據，是眾生厭苦求涅槃的動力，並從無我的觀點澄清如實不空的「不空如來藏」，是同時具足解脫智和不思議佛法的空性之智，與之相對的是空除、離一切煩惱的「空如來藏」，是修行的空性之智，

⁶ 印順：《如來藏之研究》（臺北：正聞出版社，1992年），頁99。雖然印順法師指出《增壹阿含經》中有「如來藏」，但從文脈絡上看，乃是泛指一切佛經或教法。至於晉譯《華嚴經·如來性起品》中的「如來藏」是「如來秘密藏」，指如來的奧秘義，並非《如來藏經》所說的「如來藏」。

⁷ 蕭玫：〈就《如來藏經》試析「如來藏」之原始義蘊〉，《正觀雜誌》，第49期，（2009年6月），頁10-13。

解消凡夫妄執如來藏為實有存在的誤解。⁸ 從初期「如來智」到中期「不空／空如來藏」，展現了如來藏思想由解脫的智慧朝向解脫的境的轉移。對於後期如來藏與唯識學的交涉，蕭玫指出：⁹ 如來藏後期經典《楞伽經》中所說的「成自性如來藏心」，*pariṣpannasvabhāvas-tathāgatagarbha-hṛdayam*，*pariṣpannasvabhāva* 指成自性、圓成實；*tathāgatagarbha* 指如來藏，*hṛdaya* 是本質。其中，*pariṣpannasvabhāva* 和 *tathāgatagarbha* 為持業釋同位格關係，表示成自性／圓成實等同於如來藏。

然而，《楞伽經》將如來藏與阿賴耶識結合，使得原本雜染的阿賴耶識，能具有清淨的自性。此自性並非《解深密經》與《瑜伽師地論》所說的「真如」的無我性，而是不生不滅的如來藏自性清淨心。¹⁰ 可知如來藏思想吸納了阿賴耶識，進一步將客塵覆染的如來藏視為阿賴耶識，變現出前七識和諸法，藉此說明如來藏同時具有善和不善法。

在唯識和如來藏的交涉方面，日本學者稻津紀三認為自世親的《攝大乘論》開始，便出現使用如來藏思想的傾向：「世親本人此後卻脫離了無著以及漢譯《成唯識論》所顯示的純唯識教學的——認為宗教世界解釋為阿賴耶識的轉依——立場方法，轉移到了更加深刻——考察如來藏世界——的立場上來」。¹¹ 宇井伯壽也認為世親基於《十地經論》、《勝鬘經論》兩部經論而著有《佛性論》想來是有意調合統一阿賴耶識緣起與如來藏緣起，以此為他的重要中心問題。世親的真意是歸於如來藏緣起，其後護法的唯識主要說萬法唯識、保留識有，並未發展

⁸ 廖明活：《中國佛教思想述要》（臺北：商務印書館，2011年1月），頁130-132。

⁹ 蕭玫：〈《入楞伽經》之「成自性如來藏心」——論唯識思想影響如來藏之一端〉，《正觀雜誌》，第44期（2008年3月），頁5-33。

¹⁰ 郭朝順、林朝成：《佛學概論》（臺北：三民書局，修訂二版二刷2015年1月），頁89。

¹¹ （日）稻津紀三著，楊金萍、肖平譯：《世親唯識學的根本性研究》（北京：宗教文化出版社，2013年1月），頁75。

到一心。¹² 可知印度佛教中，晚期如來藏和唯識思想確實有密不可分的關係，同時說明唯識學與如來藏學兩者之間已有充分的交會與融通。

吉村誠在〈中国唯識思想史の展開〉¹³ 的研究顯示：如來藏思想比唯識思想早傳入中國，因此中國人是先認識如來藏思想，之後才理解了唯識思想。這是中國唯識思想獨立發展的主要原因。5世紀前半，僧人陸續翻譯如來藏系經典，傳入中國。《涅槃經》的悉有佛性說、《勝鬘經》的如來藏染淨依持說、《楞伽經》的如來藏等同阿賴耶識說，皆對中國理解唯識思想造成很大的影響。當時，攝論師使用如來藏思想解釋唯識的「九識說」，北道地論師在反省佛性的有無，南道地論師與攝論師立場相似，同意如來藏等同阿賴耶識。面對當時的論爭，玄奘認為只能用印度唯識學加以確認。於是，他以翻譯《瑜伽師地論》，對唐代的佛性論提出純然印度唯識學的見解。

玄奘所弘揚的唯識學，在印度佛教的發展史上可分為兩大流派。大陸學者周貴華重新分梳此兩種唯識系統：有相唯識是以阿賴耶識為一切法的本體與根源，並且做為輪迴、修行主體、種子識與一切現象法的緣起；而無相唯識起源於早期大乘的佛性如來藏思想，以心性真如（如來藏）為一切法之本體與根本因。此心性真如即心性（*citta*），是佛性、如來藏、自性清淨心（*prakṛti-prabhāsvara-citta*）、法性心（*dharma-citta*）亦是一切法之根本所依。¹⁴ 在印度佛教中，無相唯識學將心性真如與自性清淨心、佛性、如來藏合一，建立心性本淨說；有相唯

¹² （日）宇井伯壽：《印度哲學史》（東京：岩波書店，1932年），頁456-457。

¹³ （日）吉村誠：〈中国唯識思想史の展開〉，《唯識と瑜伽行》（東京：春秋社，2012年8月），頁255-279。

¹⁴ 周貴華：〈瑜伽行派唯識學之結構——再談無為依與有為依唯識學的區分〉，《中國哲學史》，第4期（2004年），頁21-29。

識學則試圖從心性本染的角度，以阿賴耶識攝非阿賴耶識為心體，融合心性本淨說。¹⁵

按上揭宇井伯壽的研究，世親的唯識學同時具有唯識和如來藏學的思想傾向，但護法較偏重唯識學，直到戒賢傳與玄奘，更是將有相唯識學的部份深化，逐漸消除了如來藏對有相唯識的影響。周貴華指出玄奘所傳是「被重新詮釋過的護法唯識思想」。¹⁶ 至於如來藏學的心性論，則是經過《楞伽經》、《密嚴經》的發展，吸收了以阿賴耶識為本的唯識思想，以心性本淨說融合心性本染說，是印度大乘佛教心性論的終結，也是印度如來藏學的最終形態，開展出印度佛教密宗和中國的真常唯心學的心性本覺說。然而，玄奘所傳的唯識學卻只針對純粹的有相唯識，將如來藏思想全然剔除。¹⁷ 有鑒於玄奘對無相唯識的如來藏的排斥，香港學者霍韜晦歸納出奘傳系統的觀點：

1. 如來藏自性清淨心不生不滅，近乎外道所說的自我。
2. 如來藏自性清淨又同時為染法所依，違反了唯識宗所說的染淨二分。
3. 如來藏有漏無漏可以互相轉化的說法，違反了唯識宗的緣生大義。
4. 如來藏人人皆有，違背唯識宗的五姓各別。¹⁸

¹⁵ 周貴華：《唯識 心性與如來藏》（北京：宗教文化出版社，2007年8月2刷），頁104-105。

¹⁶ 同註14。頁29。

¹⁷ 同註15。頁105。

¹⁸ 霍韜晦：〈如來藏與阿賴耶識——從思想史上考察〉，《鵝湖》，第4卷，第8期（1979年2月），頁20-25。

因為玄奘對如來藏思想的否定，使得唐代唯識學走向強調「心識的本質是自我認識，主觀和客觀都不存在，所直觀的內容是心識的形象，此為真實」¹⁹ 的有相唯識。

綜合上述學者的研究，可知在印度佛教中，如來藏與無相唯識學的關係密切，甚至最後融入無相唯識學中。但玄奘所傳入的有相唯識學，被有意識地純化，剔除了無相唯識學的思想，也摒除了如來藏。然而，窺基做為玄奘的弟子、法相宗的奠基者，卻在佛性的論述上，引入「如來藏」思想。

窺基融合如來藏思想的原因，據日本學者多田修的研究，是為了解除佛性論中「一乘思想」和「五姓各別」的對立。窺基在《法華玄贊》、《大乘法苑義林章》、《攝大乘論》所引用的「一乘」，不等於《法華經》所說的「一乘皆成」，此說在《解深密經》、《顯揚聖教論》、《大乘莊嚴經論》有相同的見解。有鑒於和《法華經》的對立，窺基以「理性遍滿說」意味佛性被「理性」和「行性」分類，可以說是部份同意「一乘皆成」。²⁰ 橘川智昭認為窺基以「理性」解釋一切眾生悉有佛性的一乘教、真如法身；以「行性」說明涵藏本有無漏種子的阿賴耶識。在佛性論中，「理性」是一切眾生都有，「行性」是定性菩薩和不定種性才有，然而「理性」若無「行性」也無法成佛。²¹ 此外，多田修補充窺基在《成唯識論掌中樞要》中，將「理性」與《大般涅槃經》的佛性、《勝鬘經》的如來藏相等。當「理性」作為必然成佛的佛性時，與作為成佛原因的佛性無法區分。因此，窺基將佛性區分為「理性」和「行性」兩層，而「理性遍滿」是成佛的主要原因，

¹⁹ (日) 桂紹隆：〈瑜伽と唯識行〉，《唯識と瑜伽行》(東京：春秋社，2012年8月)，頁5。

²⁰ (日) 多田修：〈仏性・如來藏に対する基の見解〉，《仏教学研究》，第64期(2008年3月)，頁82-83。

²¹ (日) 橘川智昭：〈慈恩基の如來藏觀と「自性」〉，《宗教研究》，第339期(2004年3月)，頁254-255。

「行性」則解釋了部份眾生不能佛的立論。「理性」和「行性」於是成為窺基對抗一切皆成的一乘思想，也就是唯識宗「五姓各別說」得以成立的理由。²²

窺基更進一步將「理性」和「行性」並有的佛性論，等同「如來藏」，一方面肯定眾生皆有的論點，解消《法華經》一乘思想與唯識宗五姓各別說的背反；另一方面顯示出如來藏思想與唯識思想合流的傾向。《說無垢稱經》做為窺基疏解的諸多經籍中，帶有強烈初期大乘中觀色彩的一部，他卻大量引用瑜伽行學重視的經論，判《說無垢稱經》雖依大乘，以第七宗勝義皆空為主，卻也依唯識學、第八宗應理圓實宗，是具有空觀和唯識兩種思想並存的經典。

窺基以唯識疏解《說無垢稱經疏》，又以如來藏解釋佛性論議題，表現出三種不同時期的思想的合流。並且，窺基在《經疏》中將「佛性」解釋為「如來藏」，與玄奘所傳的唯識學不相符合，但基於玄奘沒有留下專門闡述自身思想的作品，而唐代法相宗半有賴於窺基的疏作才得以保存。因此，很難分辨哪些是玄奘的思想，哪些是窺基自身的開展，也無法斷言窺基的疏解是基於玄奘的解經或是自我的發揮。故而不能將《經疏》中的如來藏思想視作窺基對玄奘所傳唯識學的延伸，也不能全然否定玄奘可能具有的解經立場，只能從中探討《經疏》對《說無垢稱經》在詮釋上「溢出」之處。本研究擬從《說無垢稱經疏》中「如來藏」一詞的使用，探討窺基此詮釋進路——混合中觀、唯識、如來藏三種不同時期的大乘佛教思想——或許表現出在佛性論上圓滿唯識學「五姓各別說」的意圖。

²² (日)多田修：〈基における仏性・如來藏解釈〉，《印度学仏教学研究》，第104期（2004年3月），頁667-670。

二、《經疏》內的如來藏疏解進路

窺基在《經疏》中多次引用唯識宗的六經十一論，²³ 卻也引用了 18 次《勝鬘經》，其中有 6 次是如來藏，2 次是自性清淨心。以下，即分為如來藏和自性清淨心兩個部份說明窺基在《經疏》中的如來藏思想。

（一）如來藏

在《經疏》〈序品〉六個疏解項目中，「明經體性」內、論諸法性體的「攝相歸性」，窺基將一切法相的本質歸於真如，亦是歸於如來藏。如下引文：

攝相歸性體者，一切有為、無為等法，體即真如。真如為本，故《大般若》言：「一切有情皆如來藏。」《勝鬘》亦言：「夫生死者，是如來藏。若無如來藏者，不能厭苦樂，求涅槃。」是故如來藏是依、是持、是建立。無垢稱言：「一切有情皆如也，一切法亦如也。」又言：「從無住本立一切法。」如是等文，誠證非一。²⁴

「相」是有差異的一切有為無為法，「體」是因緣起，「性」是真如，而真如在等同於如來藏。窺基認為無垢稱所說一切有情、一切法的本質是真如，於是可以「從無住本立一切法」，即表示了「體即真如，真如為本」的意涵。但是窺基以「如來藏」解釋真如，引用《大般若經》和《勝鬘經》，將如來藏與真如相互解釋，並承認如來藏是建立一切法的根本，這在《大乘法苑義林章》中對「攝相歸

²³ 韓廷傑：〈唯識宗哲理略論〉，《圓光佛學學報》，創刊號（1993 年 12 月），頁 89。

²⁴ 唐·窺基：《說無垢稱經疏》，《大正藏》第 38 冊，1782 經（東京：大藏出版株式會社，1988 年）。

性」有一樣的說法。²⁵《經疏》和《義林章》的兩段引文俱是從《大般若經》、《勝鬘經》和《說無垢稱經》說明「攝相歸性體」。於此，可見窺基對於「真如」的見解與如來藏有密切的關係。

如來藏不僅僅等於「真如」，也是窺基佛性論中的成佛之因。在《說無垢稱經》中，妙吉祥菩薩所問的菩提之因和無垢稱居士所說的如來之種，皆是被視做為《勝鬘經》的「如來藏」，如下揭引文：

能到佛趣，是菩提因，正修行故；能生因者，是如來種，談本性故。……未得菩提時，善不善法皆名佛性，故二皆因，善為報身因，不善為法身因。故《勝鬘》云：「有二種如來藏，空智、煩惱亦名如來藏也。」²⁶

三個成佛的必要條件，1. 正修行菩提因；2. 如來種是能生因 3. 法父母菩提業。由如來種生菩提因，由菩提因證佛果，由菩提業圓滿佛果，三者缺一不可。但在未得菩提時，善不善法——善為報身因，不善為法身因——都名為佛性，故二者皆可視作菩提因。因此，窺基引用《勝鬘經》：「有二種如來藏，空智、煩惱亦名如來藏也。」將「菩提因」與「如來藏」等同，亦是承認解脫的「煩惱種子」、「如來種」俱可等同於「如來藏」。

將「如來藏」視為「佛性」之意，主要的論述在討論成佛原因的「如來種性」，見《經疏》〈菩提分品〉：

²⁵ 唐·窺基：《大乘法苑義林章》，《大正藏》第45冊，第1861經（東京：大藏出版株式會社，1988年）。《大乘法苑義林章》：「攝相歸性體，一切法皆性真如。故《大波若經》〈理趣分〉說：「一切有情皆如來藏。」《勝鬘經》說：「夫生死者是如來藏。」《無垢稱》言：「一切眾生皆如也，一切法亦如也。」眾賢聖亦如也，至於彌勒，亦如也。諸經論說如是非一，一切有為、諸無為等，有別體法，是如之相。譬如海水隨風等緣，擊成波相。此波之體，豈異水乎？一切諸法隨四緣會，成其體相，然不離如。」

²⁶ 同註24。

此經亦言「塵勞之輩為如來種性」。種性有二：一無漏，二有漏。無漏有二：一無為性，《勝鬘經》云：「在纏名如來藏，出纏為法身」。《涅槃》云：「師子吼者，是決定說。一切眾生，悉有佛性」。二有因緣性，在纏名「多聞熏習法爾種子」，出纏名「報身」。《楞伽經》云：「阿梨耶識名空如來藏，具足無漏熏習法故，名不空如來藏。」《勝鬘》依無為義，煩惱為能覆藏，真理為所覆藏。《楞伽》依有為義，阿賴耶識為能攝藏，種子名所攝藏。二種能藏，二種所藏，皆名如來藏。有漏有二，皆增上緣：一加行善者，隨順性，隨增長無漏種故；二餘不善者，違背性，違背障礙無漏法故。因斷於此，而得菩提。由此煩惱能覆真理，由現起此增功德故，名如來藏。由具二義，故此不善名如來藏。是故教云：「未得菩提時，菩提為煩惱，不覺故迷，後處苦故。既得菩提已，煩惱為菩提，不迷故覺，因斷彼緣，得菩提故。」²⁷

《說無垢稱經》的核心論述不離初期大乘所說「煩惱即菩提」，表示實踐的方向性，菩提需在煩惱處中尋。然而，《經疏》為保證成佛的必然性，將「塵勞之輩為如來種性」的「如來種性」解釋為無漏和有漏兩種。無漏種性的無為性依於《勝鬘經》和《涅槃經》，指一切眾生皆有佛性，是成佛的必然性。依有因緣性的無為義，《勝鬘經》的煩惱能覆蓋真理，真理被煩惱覆蓋；另一方面，依有因緣性的有為義，《楞伽經》的阿賴耶識能含攝種子，種子被阿賴耶識含攝，但無論是能藏或所藏，二者皆是如來藏。有漏佛性被認為是增上緣，隨順加行善者，和斷除餘不善者，皆是如來藏，「既得菩提已，煩惱為菩提」。

²⁷ 同註 24。

其後，窺基在《經疏》內表示「理佛性」即《勝鬘經》所說、被煩惱覆蓋了真如的如來藏；「行佛性」則是《楞伽經》所說，含有漏或無漏種子的如來藏。呼應「攝相歸性體」中，窺基以「如來藏」解釋真「體即真如，真如為本」的意涵。他引用《勝鬘經》和《楞伽經》，前者預示了如來藏與阿賴耶識合併理解的可能；後者更是被認為展現了如來藏思想受到唯識學影響的經論。窺基「理性」的《勝鬘經》「如來藏」，是指如來藏自性清淨的體相；《楞伽經》中的如來藏則是與阿賴耶識合一的在纏位之阿賴耶識。此一將如來藏與阿賴耶識相互解釋，並承認如來藏是建立一切法的根本和成佛之因的論述，可見中國佛教中，唯識學和如來藏的相互融合的傾向。

涵藏種子的阿賴耶識，被有相唯識宗視為一切法起現的本體，藉由去除不善種子，轉染成淨後展現圓成實性，建立有相的解脫理論。然而，窺基在《經疏》〈序品〉中，將此種子也歸於如來藏，如引文：

此中三寶，略有二解：一同體三寶，種謂種子，即如來藏，佛無漏因。此諸菩薩，修此種子，令不斷絕，常勤證會；二別體三寶，有為、無為，自利、利他，隨其所應，三佛、四法、十地僧等。²⁸

佛、法、僧三寶，一直是佛教的理論根基。窺基提出同體三寶，是同意佛、法、僧三者具有相同的體性，即是本有的「種子」。將此「種子」等同「如來藏」，是成佛之因的無漏種子。但為說明過去、現在、未來佛，苦寂滅道之法，菩薩十地修行的差異，窺基從相應於不同的有為、無為法，修行自利利他，解釋別體，仍然可達解脫。當窺基將「種子」等同於「如來藏」時，便是去除原本有相唯識的善惡種子，轉向如來藏系所說、成佛之因的種子。然而，不可忽視在《說無垢稱經》中，種子僅是做為植物的種子，並未具有唯識學的義涵。

²⁸ 同註 24。

無獨有偶地，淨影慧遠在《維摩義記》中也有將「如來藏」等同「真識」的類似的說法：

三寶皆用真如來藏佛性為體，真識之心緣起集成三寶義故。²⁹

慧遠提出三寶共同的體性是「真如來藏佛性」，因為「真識之心」的緣起而成三寶，符合地論宗傾向無相唯識、承認有「如來藏」的立場。此說肯認如來藏佛性的本有，但仍不脫離阿賴耶識——真識之心——的緣起說，先從肯定佛性本有的立場，逐漸不再說染汙的阿賴耶識，只從如來藏本性清淨的角度說明緣起。而將《維摩詰經》中的佛性與「如來藏」、「真識」等同的疏解角度，也可能來自慧遠的地論宗思想。

上述「如來藏」包含了許多意思，是成佛的原因，是種子，是真如，於是窺基將類似概念同一而論，可見於《說無垢稱經疏》：

諸經中說一切諸法，皆同一相，所謂無相而為相故。能於法界一相法中，說無邊相莊嚴清淨法界法門，謂說佛性、如來藏、法身、真如、涅槃、解脫、法界、法性等無量法門，說眾多德相莊嚴於一相，言雖多相，仍契一相。³⁰

將「佛性」等同「如來藏」、「法身」、「真如」、「涅槃」、「解脫」、「法界」、「法性」。相同地，智顓在《維摩經玄疏》也展現了同樣的立場，如：

諸經異名說真性實相，或言一實諦，或言自性清淨心，或言如來藏，或言如如，或言實際，或言實相般若，或言一乘，或言即是首楞嚴，

²⁹ 隋·淨影慧遠：《維摩義記》，《大正藏》第38冊，1776經（東京：大藏出版株式會社，1988年）。

³⁰ 同註24。

或言法性，或言法身，或言中道，或言畢竟空，或言正因佛性、性淨涅槃，如是等種種異名，此皆是實相之異稱。³¹

將實相等同一實諦、自性清淨心、如來藏、如如、實際、實相般若、一乘、首楞嚴、法性、法身、中道、畢竟空、正因佛性、性淨涅槃。這樣的等同，帶有強烈的融合意味，卻也顯示出智顛和窺基對於細節差異的不關心。他們著重於會通不同的佛性思想，以提出最終的佛性論。窺基即是將離煩惱的「如來藏」視作眾生皆有的「理佛性」，提出一乘真實的理論基礎，再以「行佛性」解釋法相宗的「五姓各別說」，合理化部分眾生永遠不能成佛的論點。顯見窺基在傳承法相宗時，同時接受了如來藏的思想，流露出中國瑜伽唯識學和如來藏合流的傾向。³²

然而，在《維摩詰經》的梵文抄本³³中，只有「如來種」的 *tathāgatānāṅ gotram*，*tathāgatānāṅ*指「如來」，*gotram*指「種性」，並沒有出現 *tathāgatagarbha*「如來藏」一字。窺基在《經疏》中以「如來藏」說明法相宗的「理佛性」和「行佛性」，顯見窺基的「佛性論」對「如來藏」的借用別有用心。³⁴ 與《維摩詰經》時代相

³¹ 隋·智顛：《維摩經玄疏》，《大正藏》第38冊，1777經（東京：大藏出版株式會社，1988年）。

³² 關於如來藏與唯識的交涉，從玄奘的門人靈潤的主張便可看出。參考註13吉村誠〈中國唯識思想史の展開〉，頁276-277。靈潤主張悉有佛性=一乘成佛，理性是如來藏，行性是業，主張如果有理性，一定有行性的特徵。

³³ 《維摩詰經》的梵文抄本，使用日本大正大學梵語研究會所整理的《梵藏漢對照『維摩經』》（東京：大正大學出版，2004年）。此梵文抄本被考證約為8-12世紀的手抄本，1999年發現於西藏布達拉宮。

³⁴ （美）艾倫·史彭博格也認為窺基的學說表現出「印度瑜伽行和如來學派之間的緊張關係，呈現於六世紀早期的中國法相唯識宗的發展中」。（Alan Sponberg: *The Trisvabhava Doctrine in India&China—A Study of Three Models*, 《龍谷大學研究紀要》，第21期（1982年），頁97-119）。

仿的大乘經典中，涅槃系的《大般涅槃經》已經將「空性」等同「佛性」；³⁵ 如來藏系的《不增不減經》則將「如來藏」等同「真如法界」、「清淨法體」、「自性清淨心」，³⁶ 兩者俱顯示出在初期大乘階段，佛性與如來藏的發展不違反「空性」。又綜合上述窺基的引文，發現其縱然引用「如來藏」一詞來闡述《說無垢稱經》中的「如來種性」，仍是立足於佛性——如來藏「無自性」的立場，並非承認有一恆常不變的「自性」存在。也就是說，窺基轉化了「如來藏」具有自性的特質，將之與「阿賴耶識」相等，目的是呈顯「如來藏」在「如來種性」內的必然成佛體性，卻又不失「阿賴耶識」的虛妄，不具任何永恆存在的可能。

（二）自性清淨心

除了「如來種性」外，《維摩詰經》中的「心垢故眾生垢，心淨故眾生淨」，向來是注疏家非常重視的核心句子，被認為大乘初期佛教肯認「心識」轉變的超越性，甚至被引述為如來藏「自性清淨心」的經典依據。雖然「心」在《維摩詰經》中扮演了重要的角色，「心淨故眾生淨」亦帶給大乘佛教思想很大的影響，但在原始佛教中，「心清淨」不過是描寫經驗層面的心靈。香港學者霍韜晦引用日本學者水野弘元的研究，辨明如來藏「自性清淨心」與原始佛教「心清淨」的差異。水野氏對照巴利增支部的注釋書，發現「心清淨」中的「清淨」pabhassara之義原來是「白淨」、「遍淨」，僅是消極的清淨，而非後世所說、有去除汙穢之

³⁵ 宋·慧嚴等：《大般涅槃經》，《大正藏》第12冊，375經（東京：大藏出版株式會社，1988年）。《大般涅槃經》卷25〈23師子吼菩薩品〉：「佛性者，名第一義空；第一義空名為智慧。」

³⁶ 北魏·菩提流支：《佛說不增不減經》，《大正藏》第16冊，668經（東京：大藏出版株式會社，1988年）。《佛說不增不減經》卷1：「舍利弗當知：『如來藏本際相應體及清淨法者，此法如實不虛妄，不離不脫，智慧清淨。真如法界不思議法，無始本際來，有此清淨相應法體。舍利弗，我依此清淨真如法界，為眾生故，說為不可思議法，自性清淨心。』」

作用的「自性清淨心」那種積極的清淨。³⁷ 於是可知，如來藏最初的意義是如來胎，內藏如來，但如來藏或像如來藏那樣的「自性清淨心」的思想，肯定人心中有一種清淨的作用是一種超越的立場，並不直接起源於原始佛教，也不符合原始佛教經驗層面的「心清淨」。「心」到了大乘佛教初期，被歸結為阿賴耶識，做為無記性、善惡行為和正負現象產生的根據，最初的經典可能是《解深密經》。相對於阿賴耶識的認知作用，如來藏只須知道所有經驗層面的存有都是不真實的、可以消解，即達成「自性清淨」的目的。³⁸

然而，無論是「阿賴耶識」或是「自性清淨心」，都與《維摩詰經》的「心」不相符合。法國學者 E. Lamotte 認為：舉出《維摩詰經》中的「心垢故眾生垢，心淨故眾生淨」之「心」為例，應是如同《般若經》的「非心之心」。「心」是無有依止、不可了知的，不能視作如來藏的「自性清淨心」，也不能當做瑜伽行派本淨無染的阿賴耶識，是一部純粹的中觀經典。³⁹

在《說無垢稱經》的「心」的議題上，窺基顯然將中觀的空理義判為不究竟，而以應理義的「真如法性心」為要，卻將此等同「自性清淨心」。此「心」意義上的融合，可見於《說無垢稱經》〈弟子品〉一段，無垢稱居士開示優婆離：「心雜染故，有情雜染；心清淨故，有情清淨。」⁴⁰《經疏》則解釋為：

空理義云：「汝心本淨，性本空故，無染故淨。汝得阿羅漢涅槃解脫時，此空性心，曾有染不？凡聖雖殊，心實無別，故以為問。」

³⁷ 霍韜晦：〈如來藏與阿賴耶識——從思想史上考察〉，《鵝湖》，第4卷，第8期（1979年2月），頁22。

³⁸ 霍韜晦：〈如來藏與阿賴耶識——從思想史上考察〉，《鵝湖》，第4卷，第9期（1979年3月），頁23。

³⁹ （法）Lamotte, Étienne 著，郭忠生譯：《維摩詰經序論》（南投：諦觀雜誌社，1990年9月），頁64。

⁴⁰ 唐·玄奘：《說無垢稱經》，《大正藏》第14冊，476經（東京：大藏出版株式會社，1988年）。

應理義云：「《成唯識》中，解心性淨，略有二義：一即真如法性之心，故《勝鬘經》自性清淨心而有染污，難可了知；二因緣心，《瑜伽》五十四說，依他性心，性非煩惱，名本性淨。今彼心非煩惱故，言本性淨，與染相應，名為染心，非心體染名為染心。此心非但未得解脫，性本來淨，得解脫時，亦曾無染。今但問彼得解脫時，本性淨心曾有染不？將顯未解脫比解脫心性本淨。」⁴¹

本來優婆離與無垢稱居士的對話，是說明「一切有情，心性本淨，曾無有染」，有分別心才使得心雜染，若無分別心，一切清淨。強調『心雜染故有情雜染；心清淨故有情清淨』。此心僅是指經驗上的心，不是具有解脫積極意味的心。但窺基的疏解卻將此心等同於《勝鬘經》的「自性清淨心」，將原本不具有積極意義的心解釋為「能清淨」的心。他引用《成唯識論》的「心性淨」，此「心性」是指無為淨法的共相理性，與《瑜伽師地論》的「依他性心」，皆是指無記無覆的「阿賴耶識」，只因種子起現行，本身無記，是為本心無染、本性淨。因此，將《說無垢稱經》的心，與《成唯識論》、《瑜伽師地論》的「阿賴耶識」相比，已然是從經驗層面跨越到具有認知作用的心。但在《辨中邊論》和《大乘莊嚴經論》中，則認為「心性」包含一切有為無為法，帶有實體的意味。⁴²前者是以「心性本染」的阿賴耶識為根本所依；後者是以真如如來藏說明「心性本淨」。因此，窺基所說「真如法性心」，可視為認同「自性清淨心」；但在「因緣心」的部分，則是維持「阿賴耶識」虛妄，故能使煩惱憑依，產生解脫增上力的立場。可看出窺基在《經疏》中試圖融合兩種唯識學進路說明「心」的意義，卻將「心性」是「自性」還是「空性」此一事存而不論。

⁴¹ 同註 24。

⁴² 同註 14，頁 91。

然而，同樣在優波離的段落，智顛的《維摩經玄疏》也以「自性清淨心」比擬《維摩詰經》的「心」，如下引文：

此經云：「婬怒癡性，即是解脫。」今明婬怒癡性，即是《勝鬘經》明自性清淨心不為煩惱所染。若煩惱不能染，是則生死莫之能拘，性自無累，名為解脫。故此經云：「如優波離以心相得解脫時，寧有垢不？一切眾生心相無垢，亦復如是。」是名不思議真性解脫也。

43

《勝鬘經》「自性清淨心」不為煩惱所染，是積極意義的清淨，但阿賴耶識不具有善惡，即是做為含藏種子的藏所而言，是無記性，不具有積極的作用。維摩詰居士所說的、不為煩惱所染的「心」，僅就經驗層面上說明去除我見的「心」。我見做為煩惱的來源，一旦去除，就能顯現原本無染的「心」，因此見諸法實相，得到解脫。是故，湛然所記的《維摩經略疏》，將智顛所說的「自性清淨心」，做為「解脫」的本體，如卷4〈3 弟子品〉：

法身即是自性清淨心，隱名如來藏，顯名法身，即是真性解脫。⁴⁴

在智顛的《維摩經文疏》⁴⁵ 有一樣的記述，將「自性清淨心」做為《維摩詰經》「心淨則眾生淨」的「心」，隱而不顯時為「如來藏」，顯時為「法身」，是真性解脫。

⁴³ 同註 30。

⁴⁴ 唐·湛然：《維摩經略疏》，《大正藏》第 38 冊，1778 經（東京：大藏出版株式會社，1988 年）。

⁴⁵ 唐·智顛：《維摩經文疏》，《卍新纂續藏》第 18 冊，338 經（東京：株式會社國書刊行會，1975-1989）。「法身即是自性淨心，隱名如來藏，顯名為法身，即是真性解脫也。」

類似的段落可見於吉藏《淨名玄論》，但不是以「自性清淨心」立論，而改以「佛性」說明，如下引文：

涅槃有本，即是佛性，故隱名如來藏，顯名為法身。是以佛性為佛之本。⁴⁶

涅槃解脫的根本是「佛性」，隱為「如來藏」，顯為法身。顯然地，在吉藏視為「佛性」，在智顛視為「自性清淨心」。吉藏雖說「如來藏」，但只說了隱藏在眾生內的字面上含義，是早期的《如來藏經》的意思。智顛所說的「如來藏」，已然是《勝鬘經》所說、具有積極解脫意味的「自性清淨心」。因此，吉藏和智顛對於《維摩詰經》的「佛性」解釋不同：前者是立於中觀的立場，肯定破除我見所顯示的佛性；後者則是從自性清淨心具有的積極意味，認為眾生因具有此心，而有成佛的可能。

吉藏沒有使用「自性清淨心」，可能是中觀學派的「空觀」採取只破不立的理論，對於如來藏「不空」的系統仍保持謹慎的態度。智顛、窺基、灌頂都將《維摩詰經》「心」的意義過於擴張，原本是經驗層面的素樸的心，被解釋為具有認知作用的「阿賴耶識」，又做為積極解脫的「自性清淨心」。將初期大乘《維摩詰經》的「心」解釋為「阿賴耶識」或「自性清淨心」，均是對《維摩詰經》經義的過度詮釋。窺基依唯識學解釋可能是本於窺基個人的學思背景，但依於「自性清淨心」的解釋，同時在地論師、天台宗、法相宗都出現如來藏的傾向，或許是展現了中國佛教往真常心系發展的部份證明。

窺基在《經疏》中的如來藏思想可統整為以下三種要點：

1. 使用「理性」解釋「一乘真實」；「行性」解釋「五姓各別」。

⁴⁶ 隋·吉藏：《淨名玄論》，《大正藏》第38冊，1780經（東京：大藏出版株式會社，1988年）。

2. 「如來藏」等同「阿賴耶識」，卻依然保持「空性」。
3. 認為「心」可同時被解釋為「自性清淨心」和「阿賴耶識」。

窺基的「一乘義」將一切眾生悉有佛性，與一切眾生皆當成佛兩說分梳開來，以此立合二說為一的佛性如來藏，是對一乘真實說和五姓各別說的解套。⁴⁷ 由此，《法華經》所說「一切皆成」的「一乘說」便限定為對定性者而言，不定種性者則兼具三乘種性，「理性遍滿」是成佛的主因，但需從「行性」漸修方能達到，即是對《法華》「一切皆成一乘說」的根本化解。

窺基在《說無垢稱經疏》中以如來藏等同佛性，試圖從《說無垢稱經》的「心淨眾生淨」的核心理論，替唯識宗的佛性論提供經典上的理據。然而，以如來藏解釋《維摩詰經》並非窺基一人的見解。窺基特別之處是在於玄奘唯識宗下，以唯識宗會通如來藏，其餘諸家均是直接使用「佛性」等同「如來藏」。此處差異在於：其它諸家，如淨影慧遠，將如來藏視作為一種思想，可以擴充佛性論；窺基則認為如來藏與唯識有關，可能是得知無相唯識學的發展，或是真諦一系的唯識理論，故而引入如來藏緩解「五姓各別說」在《法華經》「一乘義」中的窘境。此兩種意義下，諸家疏解《維摩詰經》時，除了僧肇的疏解仍在中觀的範圍內，未曾出現如來藏相關的術語，地論師、天台宗、三論宗都以如來藏解釋《維摩詰經》的佛性，可看出如來藏「心性本淨說」在中國佛教被廣泛接受。

另外，窺基在唯識宗的《說無垢稱經疏》中，以如來藏會通阿賴耶識、真如、種子等唯識思想，隱隱然可見如來藏思想對於中國唯識宗的影響。雖然玄奘刻意忽略無相唯識中的如來藏思想，卻不能阻止如來藏在中國的風行，不待法相宗勢力削弱，中國佛教便已轉向自性清淨的真常心系發展。

⁴⁷ 張志強：〈初唐佛性淨辨研究——以窺基、慧沼與法寶之辯為中心〉，《中國哲學史》，第4期（2002年），頁22。

三、《經疏》的如來藏詮釋反思

窺基的《說無垢稱經疏》可從兩層詮釋看來，其一是由中觀的《說無垢稱經》到唯識學的《經疏》，於疏解上的差異；其二是跳脫了奘傳唯識學的限制，納入了如來藏思想，是唯識學與如來藏學的融合。也可說，向內是《說無垢稱經》此一文本的詮釋，向外是憑依《說無垢稱經》為唯識與如來藏交涉的基礎。做為解脫的詮釋學，當窺基使用唯識學疏解《說無垢稱經疏》時，他不盡然是對《說無垢稱經》經義的誤解，其背後所具有的疏解觀點，則可以伽達默爾的詮釋學進行反省。

伽達默爾詮釋學哲學認為文本詮釋是文本創作的視域與詮釋者前理解結構所建立的視域不斷地對話，因為時間間距而產生新的理解和真理，於是詮釋學循環是在「視域融合」的過程中辯證對話的活動。一切對「文本」的理解都看作是文本與理解者的對話，而「文本」是作者對某個問題的回答。要理解某一文本，就要首先理解作者所關注的、意欲回答的問題。只有找出文本作為其回答的那個問題，才能理解文本。因此《說無垢稱經》作為「文本」，窺基必然經過理解，對他所關注的問題進行提問，並從中獲得解答，成為《經疏》。而後世讀者面對《經疏》時，也必然先理解窺基所注意的問題，才能理解《經疏》。

伽達默爾詮釋學的前理解結構有：前有、前見、前把握。以《說無垢稱經》為「文本」，窺基的前有是法相唯識學的知識；前見是他採取「唯識學疏解架構」的意識；前把握則是過去所有《維摩詰經》的疏本。若以《經疏》為「文本」，讀者的前理解結構則隨著個體差異而有種種不同。其中，文本和詮釋者都無法脫離「效果歷史」的影響，理解必然具有歷史的有效性，否則不能成為前理解結構。這麼一來，也因為「效果歷史」的不斷累積，詮釋方能顯露歷史的實在性，

且理解本身即是效果歷史事件，使詮釋者超越自我、趨近於真理。在伽達默爾提出哲學詮釋學後，詮釋學不再僅是理論，而是強調實踐的必須性。窺基的《經疏》處於法相唯識的視域下，與過去諸疏本發生「視域融合」，進而產生《維摩詰經》疏解史上的特例。現代讀者也與變為「歷史流傳物」的《為說無垢稱經》和《經疏》不斷進行「視域融合」，展現「效果歷史」。然而，窺基《經疏》經過「時間間距」消除作品產生基礎的一切聯繫後，讀者才能客觀評價其疏解時所設下的前見，和疏本的意義。

在《維摩詰經》前備的普遍接受性中，玄奘秉持客觀謹慎的態度譯經，但門下弟子窺基卻以唯識學的角度疏解此經，寫成《說無垢稱經疏》，整體思想的轉變，是《維摩詰經》的發展史上的歧出，亦是窺基對初唐唯識學的實際運用。從伽達默爾的詮釋學理論中，沒有更好的解釋，只有不同的解釋，如此說來，窺基的《說無垢稱經疏》僅是眾多解釋中的一環，自此形成的效果歷史也將成為後人理解《維摩詰經》的前理解結構之一。因此，不能因為《說無垢稱經疏》立於法相宗的角度便全然排除其對於《維摩詰經》詮釋的有效性。詮釋學哲學著重在詮釋過程中尋找到比當下自我更超越的存在，所謂真理也是不斷地對話中趨近。窺基《說無垢稱經疏》給予讀者另外一種觀點，若從詮釋學看來，亦是完整了詮釋活動的一個不可分割的部分。

窺基在《經疏》中對於「如來藏」的詮釋進路，是秉持使用「如來藏」為成佛的必然性，也就是「理性」。他先將「五姓各別說」立於「一乘」的觀點下，再以「行性」解釋為何部份眾生無法成佛，化解唯識宗在佛性論上不能圓滿解釋「眾生成佛」的弱點。因此，窺基是有意識地納入如來藏思想，他或許發現玄奘所排斥的無相唯識學中，正好有解決佛性論爭議的理論，於是在《經疏》中展現，使讀者在肯定《說無垢稱經》的經典地位時，也接受了窺基將「心淨眾生淨」的「心」等同「阿賴耶識」，亦同於「如來藏自性清淨心」的思維。

然而，對比諸家疏解時，可發現如來藏思想早於窺基的《經疏》前就已經被寫入《維摩詰經》的疏解中，顯見佛性—如來藏的討論在中國佛教發展日久。或許窺基是從諸家所說的如來藏思想，得到疏解的方向。林鎮國在《辯證的行旅》一書中指出：歷史與傳統先於意識，而意識隸屬於傳統。即使研究者對經典持批判或否定的態度，不可否認地，研究者早已在那經典的影響中。⁴⁸ 疏解是對佛典文本的內部系統進行完備性的建構歷程，同時，也是對文本進行拆解、重組、異化的過程。從「拆解、重組、異化」中，看出詮釋者自身的意識對於佛典文本造成「效果歷史」的作用。過去諸家的《維摩詰經》疏解必然對窺基的《經疏》有所影響，當他的《經疏》依然被視為其中一部《維摩詰經》的疏解，即表示了讀者同意《經疏》詮釋合乎《維摩詰經》的經義，亦或在一個傳統「傳不破經，疏不破傳」的「前見」中，忽視了《經疏》全然不同的疏解方向。伽達默爾的詮釋學所說「不同的理解」，表示了詮釋並不具有「最好的理解」，以多元的開展面向理解一個文本，也就是說，若從整體《維摩詰經》的詮釋史看來，窺基為維護唯識宗的「五姓各別說」立場，提出「如來藏佛性」的可能。但詮釋的方法與進路與玄奘的唯識學或歷代《維摩詰經》的注疏家有很大的差異。窺基帶有特殊目的性的《疏解》，彰顯了他自身的思想特色，並試圖從一部中觀經典，消解唯識宗佛性論的爭議。

伽達默爾認為：「主體在歷史視域中充分發揮自己的前判斷，形成效果歷史。被自己現在的理解視域所替代，在理解中產生一種真正的視域融合。包容了歷史和現代的整體視域，成為歷史視域的融合」。⁴⁹ 在伽達默爾詮釋學中，「效果歷史」和「視域融合」呈現出理解本身所顯示的歷史實在性，展現出兩者重重無盡的不斷循環的關係。

⁴⁸ 林鎮國：《辯證的行旅》（臺北：立緒文化，2002年1月），頁150。

⁴⁹ （德）Hans-Georg Gadamer 著，洪漢鼎譯：《真理與方法》（北京：商務印書館，2013年），頁434。

雖是如此，漢譯佛典與疏本的關係，有時並不如伽達默爾所說，基於「時間距離」不斷修正「前見」，與過去的經驗進行「視域融合」，在詮釋學循環中充實真理，展現出統一性的理解。漢譯佛典與疏解，在進入南北朝時期時，已然著重於宗派的宗義，而非完整地反映經文的義理。當詮釋有指定的目的，伽達默爾所強調的、不斷的詮釋學循環中體現真理，將走向另一個方向，即是只能從檢視「前見」來探討疏解者的詮釋傾向，而佛典的意義是否因為疏解而充實，無法絕對肯定。當詮釋者的理解同時具有現實生活和文本本身，對於文本原意的目的就不僅是重新描述。詮釋者應在解讀文本的過程中，把普遍的概念用於具體的特殊境況，並由此創生出文本的新的意義。也就說，窺基的《經疏》的如來藏思想經過「時間距離」所淘洗出的真正意義，乃是對於唯識學佛性論的解釋，而非本於《說無垢稱經》的理解。《經疏》作為歷史流傳物，表達了經典與疏解不必然具有繼承和延伸的關係。疏解很有可能是為了其它原因而存在。在現代的詮釋裡，讀者應跳脫《維摩詰經》的詮釋史架構，從唯識宗的思想脈絡中討論《經疏》詮釋的意圖。於是能從解讀《經疏》的過程中，實現詮釋者與《經疏》間的互動，一方面促進了《經疏》意義的轉變，另一方面也引發了讀者詮釋方向的改變。

因此，在閱讀中國佛教的疏解本時，比起語言的問題，更應注意宗派的目的性，此目的突顯詮釋者的「前見」。窺基的「前見」是《說無垢稱經》本身內含有唯識思想，因此需要透過《經疏》將之闡發。並且，《經》未能完整說明的佛性論，可由如來藏思想補足。這樣的「前見」，不僅忽略了佛教史的發展順序，也忽略了中觀、唯識和如來藏三者思想間的差異。但從「真如」等同「如來藏」的論述中，可知窺基應是自覺地會通唯識與如來藏，用以提供唯識學佛性論的圓滿解釋。《經疏》溢出的詮釋背後具有建立合理的解脫理論基礎的用意，方才是窺基所要追求的目的。因此，疏解已然超過了文法脈絡意義下的作品，朝向另

一個進路開展，為的是呈現宗派義理的合法性。由此可說：中國佛教的疏解本，因為宗派意識的緣故，不僅是對經文的解釋，更是進一步對宗義的引證。若是只從文本和詮釋中觀察《經》和《疏》的關係，可能錯過了佛教思想史上整體的歷史影響。因此，疏解不一定做為經典意義的充實，它可以是新的詮釋，也可以做為中國佛教發展史的流傳物。

四、結論

窺基的「維摩詰經觀」，展現唯識學與中觀、如來藏交攝的過程，對於《說無垢稱經》中的義理採取「空理義」和「應理義」並行的方式，雖對「空性」有詳細地解釋，但仍將勝義歸為唯識學主張的「應理義」。此外，窺基將離煩惱清淨的「如來種性」與「如來藏」相提並論，並將「如來藏」等同「阿賴耶識」，展現與唯識學不同、也與《說無垢稱經》不符的立場。此外，窺基更將「心淨眾生淨」的「心」疏解為「自性清淨心」，忽略了後者的「自性」特質。但《說無垢稱經》成立於西元 1-2 世紀，屬於初期大乘時期，被認為較接近中觀學派的思想，無論是如來藏系或唯識學的形成，都晚於此經。因此，窺基在《經疏》中的詮釋，不僅不符合《說無垢稱經》的經義，也不符合玄奘所提倡的有相唯識學，乃是融合了如來藏思想的唯識學疏解。

窺基所使用的唯識觀點，對於《說無垢稱經》來說並不切中核心，對於歷代《維摩詰經》疏本，則是樹立了一支新的疏解方向。然而，與其說窺基的《經疏》溢出玄奘《說無垢稱經》的翻譯，不如說窺基以唯識學的立場，提出另一種詮釋的可能，所詮釋的對象和詮釋的目的脫離《說無垢稱經》，是以「如來藏」融合「阿賴耶識」說明經中的「如來種性」、以「自性清淨心」說明「心淨眾生淨」的含義，構成與先前疏本的佛性論角度完全不同的《維摩詰經》疏本。

參考書目

一、傳統文獻

- 隋·淨影慧遠：《維摩義記》，《大正藏》第 38 冊，1776 經，東京：大藏出版株式會社，1988 年。
- 唐·智顛：《維摩經文疏》，《卍新纂續藏》第 18 冊，338 經，東京：株式會社國書刊行會，1975-1989 年。
- 隋·智顛：《維摩經玄疏》，《大正藏》第 38 冊，1777 經，東京：大藏出版株式會社，1988 年。
- 隋·吉藏：《淨名玄論》，《大正藏》第 38 冊，1780 經，東京：大藏出版株式會社，1988 年。
- 唐·湛然：《維摩經略疏》，《大正藏》第 38 冊，1778 經，東京：大藏出版株式會社，1988 年。
- 唐·玄奘：《說無垢稱經》，《大正藏》第 14 冊，476 經，東京：大藏出版株式會社，1988 年。
- 唐·窺基：《說無垢稱經疏》，《大正藏》第 38 冊，1782 經，東京：大藏出版株式會社，1988 年。
- 唐·窺基：《大乘法苑義林章》，《大正藏》第 45 冊，第 1861 經，東京：大藏出版株式會社，1988 年。
- 唐·智昇：《開元釋教錄》，《大正藏》第 55 冊，2154 經，東京：大藏出版株式會社，1988 年。

二、近人論著

- 印順：《如來藏之研究》，臺北：正聞出版社，1992年。
- 林鎮國：《辯證的行旅》，臺北：立緒文化，2002年1月。
- 周貴華：《唯識 心性與如來藏》，北京：宗教文化出版社，2007年8月2刷。
- 郭朝順、林朝成：《佛學概論》，臺北：三民書局，修訂二版二刷 2015年1月。
- 廖明活：《中國佛教思想述要》，臺北：商務印書館，2011年1月。
- (日)日本大正大學梵語研究會：《梵藏漢对照『維摩經』》，東京：大正大學出版，2004年。
- (日)平川彰著，莊崑木譯：《印度佛教史》，臺北：商周出版，2002年10月。
- (日)宇井伯壽：《印度哲學史》，東京：岩波書店，1932年。
- (日)佐佐木教悟、高崎直道著，楊增文、姚長壽譯：《印度佛教史概說》，上海：復旦大學，1993年。
- (日)服部正明、長尾雅人著，許明銀譯：《印度思想史與佛教史述要》，臺北：天華出版，1986年。
- (日)高崎直道等著，李世傑譯：《唯識思想》，臺北：華宇初版社，1986年8月。
- (日)高崎直道等著，李世傑譯：《如來藏思想》，臺北：華宇初版社，1987年6月。
- (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6月。
- (日)稻津紀三著，楊金萍、肖平譯：《世親唯識學的根本性研究》，北京：宗教文化出版社，2013年1月。
- (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2月。

(德) Hans-Georg Gadamer 著，洪漢鼎譯：《真理與方法》，北京：商務印書館，2013年。

(法) Lamotte, Étienne 著，郭忠生譯：《維摩詰經序論》，南投：諦觀雜誌社，1990年9月。

三、期刊論文

周貴華：〈瑜伽行派唯識學之結構——再談無為依與有為依唯識學的區分〉，《中國哲學史》，第4期，2004年，頁21-29。

張志強：〈初唐佛性淨辨研究——以窺基、慧沼與法寶之辯為中心〉，《中國哲學史》，第4期，2002年，頁12-23。

霍韜晦：〈如來藏與阿賴耶識——從思想史上考察〉，《鵝湖》，第4卷，第8期，1979年2月，頁20-25。

霍韜晦：〈如來藏與阿賴耶識——從思想史上考察〉，《鵝湖》，第4卷，第9期，1979年3月，頁23-28。

韓廷傑：〈唯識宗哲理略論〉，《圓光佛學學報》，創刊號，1993年12月，頁87-115。

蕭玫：〈《入楞伽經》之「成自性如來藏心」——論唯識思想影響如來藏之一端〉，《正觀雜誌》，第44期，2008年3月，頁5-33。

蕭玫：〈就《如來藏經》試析「如來藏」之原始義蘊〉，《正觀雜誌》，第49期，2009年6月，頁5-53。

(日) 白田淳三：〈注維摩經の研究〉，《印度學佛教學研究》，第26期第1卷，1977年12月，頁262-265。

(日) 多田修：〈基における仏性・如來藏解釈〉，《印度學佛教學研究》，第104期，2004年3月，頁667-670。

-
- (日) 多田修：〈仏性・如來藏に対する基の見解〉，《仏教学研究》，第 64 期，2008 年 3 月，頁 76-90。
- (日) 吉村誠：〈中国唯識思想史の展開〉，《唯識と瑜伽行》，東京：春秋社，2012 年 8 月，頁 255-279。
- (日) 桂紹隆：〈瑜伽と唯識行〉，《唯識と瑜伽行》，東京：春秋社，2012 年 8 月，頁 3-18。
- (日) 橘川智昭：〈慈恩基の如來藏觀と「自性」〉，《宗教研究》，第 339 期，2004 年 3 月，頁 254-255。
- (美) 艾倫・史彭博格 Alan Sponberg：《The Trisvabhava Doctrine in India&China —A Study of Three Models》，《龍谷大學研究紀要》，第 21 期，1982 年，頁 97-119。