



# 窥基《说无垢称经疏》探析

杨 东

**摘要:**窥基《说无垢称经疏》是流传下来的唯一一部《维摩诘经》玄奘译本的注疏。该经疏从头至尾对照玄奘和罗什两个译本,对旧译本的阙误不足以及两译的辞别义同之处均予以了详尽分析。该疏依慈恩宗的判教理论把《维摩诘经》同时判摄于空宗和有宗,批驳了该经唯属于空宗的观点,并以慈恩宗的四重二谛之说结合经文,给出了判摄该经于有宗的理由。《说无垢称经疏》另外一大特色在于窥基依清辨、护法二师的古注,同时以空有二宗的理论并行阐释大部分经文,这对于精研经义、探讨空有二宗的理论异同有着重要的意义。同时,各派对《维摩诘经》进行了判教,窥基也对中观唯识二宗义理进行了会通。

**关键词:**窥基;《说无垢称经》;判教;空宗;有宗

**DOI:** 10.13734/j.cnki.1000-5315.2023.0212

**收稿日期:**2023-03-20

**基金项目:**本文系国家社科基金项目“窥基《说无垢称经疏》研究”(20BZX058)的阶段性成果。

**作者简介:**杨东,男,四川道孚人,哲学博士,四川师范大学哲学学院副教授,E-mail: 846766678@qq.com。

毋庸置疑,《维摩诘经》<sup>①</sup>是对中国古代文化影响最为广泛深远的外来典籍之一。无论僧俗,不分教派,《维摩诘经》一直为人所喜爱和诵读,对中国古代的哲学、宗教以及文学艺术都有莫大的影响。该经自汉末到北宋,汉译本凡有七种,至今留存的尚有三国吴支谦所译《维摩诘经》、后秦鸠摩罗什所译《维摩诘所说经》和唐玄奘所译《说无垢称经》三种。对于前两种译本的研究,学界从宗教、哲学、语言、文学等诸多方面都进行过比较广泛深入的探讨<sup>②</sup>。对玄奘译本的研究则明显不足,仅有少量从语言学的角度对其进行翻译、文字方面的比较研究。三个译本中,以鸠摩罗什的译本流传最广、影响最大,自僧肇为之作注以来,历代注疏不绝,流传至今的仍有僧肇、慧远、吉藏、智顓、湛然等大德的疏文。为玄奘译本作注疏的不多,仅囿于唐代奘门弟子和后学,流传下来的仅有《说无垢称经疏》一部,为玄奘高足窥基所作。窥基的经疏对《说无垢称经》进行了次第详尽的解说,详细对勘了罗什译本,对罗什译本中存在的文句阙失、文义不足以及文义难知等问题一一指出。窥基在疏中依慈恩宗义对《说无垢称经》予以了教判,并批驳了他宗认为该经唯是说空之教的观点。另外,窥基虽为唯识宗大师,但在阐释经文之时并不拘囿于自家宗义,而是空有并重,对经文同时以中观和唯识二宗的宗义并行解释,这是该疏最为特别之处。遗憾的是,学界和教界至今对《说无垢称经疏》的重要性和特殊性认识不足,对其探讨亦甚少。本文就该疏上述几个方面的特点予以更细致的探讨,期望能抛砖引玉,使该经疏得到更全面和深入的研究。

① 本文以《维摩诘经》作为该经的通用称呼,以《维摩诘所说经》特指鸠摩罗什译本,《说无垢称经》特指玄奘译本。

② 现列举几部重要的著作。(1)黄宝生的《梵汉对勘维摩诘所说经》是依照梵文本以现代汉语重译了《维摩诘经》,并对比了鸠摩罗什和玄奘的译本。参见:黄宝生《梵汉对勘维摩诘所说经》,中国社会科学出版社 2011 年版;(2)何剑平的《中国中古维摩诘信仰研究》对于《维摩诘经》的相关文献、维摩诘信仰与魏晋南北朝时期的文化以及摩崖造像艺术的关系、该经与南北朝至隋唐时期佛教判教的关系、该经对隋唐各佛教宗派的影响等方面都进行了细致深入的研究。参见:何剑平的《中国中古维摩诘信仰研究》,巴蜀书社 2009 年版;(3)孙昌武的《中国文学中的维摩与观音》对维摩诘信仰在中国的发展历程以及《维摩诘经》与六朝之后的历代文人、居士的关系予以了系统的梳理和阐述。参见:孙昌武《中国文学中的维摩与观音》,中华书局 2019 年版。

## 一 指陈旧译本之不足

如前所说,在玄奘重译《维摩诘经》之前,该经于中土已有六个译本,其中尤以鸠摩罗什所译的《维摩诘所说经》最为人称道,广为流传。玄奘非常重视经文翻译中对于梵文原本的忠实度,由此标准来衡量,在奘门子弟眼中,前代译本包括什公译本都达不到这个要求,正如窥基在疏中序文所言:“所以西靡玉谍,东耀金姿;竞赏一真,已经六译。既而华梵悬隔,音韵所乖;或仿佛于道文,而糟粕于玄旨。大师……陶甄得失,商榷词义,载译此经,或遵真轨。”<sup>①</sup>与其他译本相比,玄奘译本之信达雅是学界公认的,新译本也确实是文畅义足。然而无论是在当时还是后世,新译本都没能取代什公译本在僧俗界的影响,甚至基师出外讲经,亦不得不依旧本讲说。对此,窥基于《说无垢称经疏》末自述云:

基以咸亨[亨]三年十二月二十七日,曾不披读古德章疏,遂被并州大原县平等寺诸德迫讲旧经,乃同讲次,制作此文,以赞玄旨。夜制朝讲,随时遂息,曾未覆问。又以五年七月,游至幽明薊地,更讲旧经,方得重览。文虽疏而义蜜[密],词虽浅而理深,但以时序匆迫,不果周委言。今经文不同之处,略并叙之,诸德幸留心而览也。<sup>②</sup>

由此因缘,窥基在讲经过程中得以详细比对玄奘译本与鸠摩罗什译本之异同得失,并造此章疏以启后学。细览疏文,窥基依据梵文原本在疏中随文对旧译本之不足和错谬之处予以了详细的说明,据笔者统计,共有上百处之多,主要是译文脱阙、译文错谬、文义不全、文义难解和文义不同之失,还有少部分是文义狭隘和译文增益的问题。窥基对罗什译本的不满主要集中在两个方面:一是经名和品名的翻译;二是译文阙失和删略原文。窥基在经疏的开头以六门义总说《说无垢称经》,其中第四门义“叙经之不同”谈到了经名和品名的翻译。基师首先根据前代译名、梵文原本以及佛教理论对鸠摩罗什把经名译为《维摩诘所说经》提出了批评,然后对什译本与奘译本在品名翻译上凡有不同之处均予以了指责。对于什译本阙失删略原文之失,窥基在疏中亦一一指出。

尤其值得注意的是,窥基在对什译本的不足提出批评的时候,偶尔会掺杂个别道德指责于其中。例如,《声闻品》中记载舍利弗宴坐树下遇维摩诘这一段,奘译本为“时无垢称来到彼所,稽首我足,而作是言”<sup>③</sup>,什译本则为“时维摩诘来谓我言”<sup>④</sup>,阙失“稽首我足”的礼称用语,基师对此提出了强烈批评,他说:

无垢德望虽高,形随凡俗;声闻道居下位,貌像如来;故随类以化群生,来仪稽首。罗什词屈姚主,景染欲尘;入俗为长者之客,预僧作沙弥之服;不能屈折高德,下礼僧流;遂删来者之仪,略无稽首之说。<sup>⑤</sup>

他认为维摩诘虽然德高望重,但毕竟是以居士凡俗身份教化,所以见到声闻弟子还是应该致礼,而鸠摩罗什却故意删略了此礼仪语。窥基进一步分析鸠摩罗什此举是由于自己僧节有亏,不能“屈折高德,下礼僧流”,故而有意删掉此礼仪语。类似的道德指责在关于经名翻译的讨论中也存在一处。对于罗什把经名翻译成《维摩诘所说经》,疏云:“什公不依汉译、存其梵音者,意许维摩亦得说经,良以身婴俗妄,久离僧流,恐傍议而多生,所以许其说经。”<sup>⑥</sup>意谓鸠摩罗什由于自身被迫破戒、久离僧团,为了避免人们议论,所以故意翻译成让维摩诘这样的居士也能够说经。显然,这样的臆测和苛责远远超过了翻译批评的范围。

黄宝生在其著作《梵汉对勘维摩诘所说经》中对窥基的观点予以了分析。他依照现存梵文本认为鸠摩罗什把经名翻译成《维摩诘所说经》从语言上说并无过失,反而是窥基对梵文文词的分析有误;就品名的翻译而言,两译均采取了简化的译法,而窥基僵硬地以奘译本为绝对标准,一味挑剔什译,缺乏说服力;又现存梵本只有在阿那律、罗睺罗和阿难的话中有“稽首我足”一语,其他弟子话中均无此言。总之,黄宝生认为窥基对

① 窥基《说无垢称经疏》,《大正新修大藏经》第38册,新文丰出版股份有限公司1992年版,第993页。

② 窥基《说无垢称经疏》,《大正新修大藏经》第38册,第1114页。

③ 《说无垢称经》,玄奘译,《大正新修大藏经》第14册,第561页。

④ 鸠摩罗什译《维摩诘所说经》,《大正新修大藏经》第14册,第539页。

⑤ 窥基《说无垢称经疏》,《大正新修大藏经》第38册,第1041页。

⑥ 窥基《说无垢称经疏》,《大正新修大藏经》第38册,第1002页。

什译的上述批评大多不能成立,其根本原因在于基师并不精通梵文,而且怀有门户之见,缺乏公允之心<sup>①</sup>。

笔者部分同意黄宝生的看法,但对其认为窥基对鸠摩罗什译本的批评大多不成立的观点持不同看法。因为,仔细对照黄先生依照梵文重新翻译的文本,并且通览整部经疏,可以发现窥基的批评大部分都是就事论事,对旧译错误之处的指责也大多是有根据的,言辞激烈者也仅见于上文所引,但因其过于扎眼而吸引了研究者的注意。对于什译和奘译中一些不同之处,窥基也在多处指出两者只是表述有异,实则义理相同或者相通,并没有不加区分一味指责。比如本经《序品》中有“已除所有怖畏恶趣,复超一切险秽深坑”<sup>②</sup>之句,罗什译本为“关闭一切诸恶趣门”<sup>③</sup>。窥基在疏中指出,“旧经总言关闭一切诸恶趣门,义亦通也”<sup>④</sup>。从翻译角度来说,旧译与新译相比少了一些内容<sup>⑤</sup>,但窥基于此仍然肯定了旧译所显的义理与原文的相通之处,并未加以苛责。又如《序品》中有“咸得无相妙印所印,善知有情诸根胜劣”<sup>⑥</sup>之句,什译本为“善解法相,知众生根”<sup>⑦</sup>。疏云:“旧经初云善解法相,由解能诠无相法教,故能随转不退法轮。或诸菩萨善解一切法之真体,谓任运得无相之理。”<sup>⑧</sup>“善解法相”和“咸得无相妙印所印”在翻译文字上有很大不同,基师对此予以了会通,还提供了两种不同的解释来说明二者文异意同。通读全疏,此类表述甚多,兹不繁举。

总之,整部经疏自始至终对照二译,细陈得失,这对于探索佛经翻译和精研经义的学者而言都有莫大的研究价值。

## 二 依慈恩宗义判摄经文

判教起于南北朝时期,盛行于隋唐,不少宗派都提出了自己的判教理论。初唐时期,即玄奘和窥基所处时代,佛教界影响最大的判教理论还不是天台和华严的学说,而是南朝慧观法师所创立的“二教五时”说和北朝慧光法师所创立的“三教四宗”说。隋代智顓大师总结了前代的判教学说,认为南北朝时期的判教说可以分为十家,即“南三北七”,南朝诸师以顿、渐、不定三种教相为通说,源自慧观所立之顿、渐二教;而慧光法师所创立的渐、顿、圆三种教判,则成为“北七”的通判<sup>⑨</sup>。慧光所创的“四宗”说影响了后世多家判教说,这“四宗”分别是:(1)因缘宗,即宣说六因四缘,诸法各有体性之教,是小乘中之浅教;(2)假名宗,宣说诸法有相,但无实性,一切皆为假有,是小乘中之深教,如《成实论》所说;(3)诬相宗,宣说诸法性空如幻,诸法相状亦非实有,是大乘中之浅教,如《般若》等说;(4)常宗,宣说一切法之真实道理,法身常住,佛性、如来藏为迷悟之根源,是大乘中之深教,如《华严经》、《涅槃经》等说。此四宗名目后来被慧光的再传弟子净影慧远改为立性宗、破性宗、破相宗和显实宗,名义更为贴切。

窥基在《说无垢称经疏》的第二门“经之宗绪”中讨论本经所属之教宗,他首先简述了先德(即慧光等)所立之四宗之义,然后予以反驳,并提出了自己的主张,他说:

此方先德,依现所有经论义旨,总立四宗。……若其经论唯有尔许,可定四宗。只如……大众部经,何宗所摄?《梵网六十二见经》并《舍利弗阿毗昙》、正量部教、三弥帝论、上座部论,如是等经论并非四宗,何得唯言总有四宗?今依新翻经论,总依诸教,教类有三;以理标宗,宗乃有八。<sup>⑩</sup>

窥基认为把佛之教理分为四宗远远不能囊括现有之经论,譬如大众部经、上座部论、《梵网经》等并不能摄入四宗之内。依照新翻经论,佛之经教应判为三类;以所尊奉的教理来标明宗趣,则佛之教理应分为八宗。

①参见:黄宝生译注《梵汉对勘维摩诘所说经》,中国社会科学出版社2011年版,导言第24—29页。

②玄奘译《说无垢称经》,《大正新修大藏经》第14册,第557页。

③鸠摩罗什译《维摩诘所说经》,《大正新修大藏经》第14册,第537页。

④窥基《说无垢称经疏》,《大正新修大藏经》第38册,第1016页。按:此处原文为“旧经总言开闭一切诸恶趣门”,于义不通,勘罗什译文,应为“关闭一切诸恶趣门”。

⑤此处黄宝生先生译为:“筑起壕沟而避免堕入一切恶道”,与奘、什二译均不同,读者可自行揣摩。参见:黄宝生译注《梵汉对勘维摩诘所说经》,中国社会科学出版社2011年10月版,第6页。

⑥玄奘译《说无垢称经》,《大正新修大藏经》第14册,第557页。

⑦鸠摩罗什译《维摩诘所说经》,《大正新修大藏经》第14册,第536页。

⑧窥基《说无垢称经疏》,《大正新修大藏经》第38册,第1011页。

⑨参见:智顓《妙法莲华经玄义》卷十,《大正新修大藏经》第33册,第801页。

⑩窥基《说无垢称经疏》,《大正新修大藏经》第38册,第998页。

接下来,窥基引《解深密经·无自性相品》把佛陀的一代教法依照义理的深浅与说法的先后判为“三时教”,即第一时有教、第二时空教和第三时中道教,这就是“瑜伽三时教”。那么《说无垢称经》属于哪一教呢?窥基在经疏中把这三时教分别以宗义来说明,并且判摄了该经所属之教,疏云:

何等是此三时教也?一、唯说法有宗,即阿含等初时之教。逗彼小机,破于我执,说无有情我,但有法因故。虽二十部种种异执,初逗小机,唯说法有。二、唯说法空宗,即般若等第二时教。逗彼大机,破于法执,说一切法本空性故。三、双遮有空执、并说有空宗,即《华严》、《深密》、《涅槃》、《法华》、《楞伽》、《厚严》、《胜鬘》等是。……准理配经,二师别引,即第二、第三时教也。中百等师,多引唯是说空之教。今解不然,正中道教。<sup>①</sup>

窥基把第一时有教解释为“唯说法有宗”,第二时空教为“唯说法空宗”,第三时中道教则是“双遮有空执、并说有空宗”。这里的“二师”是指清辨和护法两位论师,即本经即属于清辨所代表的第二时空教,也属于护法所代表的第三时中道教,三论师们多认为本经是第二时空教。窥基认为本经不仅仅属于说空之教,也属于并说有空的中道教。

窥基在经疏中进一步依教理把佛之一代教法判为八宗:(1)我法俱有宗,如犊子部等;(2)有法无我宗,如萨婆多部等;(3)法无去来宗,如大众部等;(4)现通假实宗,如说假部等;(5)俗妄真实宗,如说出世部等;(6)诸法但名宗,如一说部;(7)胜义皆空宗,如清辨等所说之义;(8)应理圆实宗,如护法等所说之义。窥基所立的“八宗”教判在其《妙法莲华经玄赞》和《大乘百法明门论解》中也有所论及,而在本疏中所论则尤为详细。瑜伽三时教和八宗教判是慈恩宗判教理论的核心,对于当时以及后世的判教说都有很大影响,既引起了激烈的争论,其学说也为其他宗派所吸收,比如华严宗的十宗判就在很大程度上采用了八宗判的说法。就《说无垢称经》而言,窥基认为该经既属于第七胜义皆空宗所摄,也摄属于第八应理圆实宗。他说:

今此经非前六宗,后二唯是大乘所说,故知通是二宗所摄。若依初大乘清辨等义,此经虽明二谛之义,依胜义谛,以空为宗。……是故此经虽具谈二谛,胜义深故,以为义主,故以空为宗。<sup>②</sup>

八宗之中只有第七和第八二宗纯粹是大乘宗义,本经则通摄于此二宗。若依第七胜义皆空宗的宗义而言,本经虽然非常详细地谈到了世俗谛和胜义谛,但是因为胜义谛更为深细殊胜,作为本经的经义之主,显明胜义空是本经的宗趣,所以判属于第七宗。基师在疏中还列举了经文中的一些事迹对此观点予以了佐证。

把《维摩诘所说经》判属于胜义皆空宗不会引起太大的异议,如前文所说的“中百等师”即持该经乃说空之教的想法。但是把该经同时判属于宣讲法相唯识学的第八宗,恐怕得有强有力的证据才能让人信服。窥基把本经判属于第七胜义空宗是从二谛的角度来谈的,把本经同时判属于第八应理圆实宗的理由亦是根据二谛立说,所不同者,此次所依据的是唯识宗的“四重二谛”说,疏云:

依后大乘护法等义,虽说二谛,世俗谛有四,通空及有;胜义谛有四,唯有非空。空者无也,遍计所执,唯妄执有,体实空无,故非胜义。二谛皆有四重不同。世俗谛四者:一世间所成……是故二谛各有四重,依人依法,道理浅深,智境粗细,以分差别。<sup>③</sup>

窥基不惜笔墨,在疏中先详细地解释了“四重二谛”之说,即二谛各有世间所成、道理所成、证得所成和真义所成这四重。后三重世俗谛对应和等同于前三重胜义谛,所以实则只有五种类别,即第一世俗谛加上四种胜义谛,或者说四种世俗谛加上最后的真义所成胜义谛,其中除了第一世俗谛,即世间所成世俗谛属于遍计所执,是完全空无之外,其他都属于不同程度的“有”。这四重二谛是依照圣人与凡夫、世间法和出世间法、道理的深浅、心智所对境界的粗细等差别来予以分类的。窥基随后引经文说明本经充分显明了这四重二谛之理,认为经中除了处处显示第一世俗谛之外,还尤重于宣说四重胜义谛。他对此进一步予以了详尽的阐释,以因缘法门、唯识法门、无相法门和真如法门这四门义来说明本经对于四重胜义谛的彰显:因缘法门最为粗显,经中处处宣说,如三科等法,即世间所成胜义;唯识法门比较深细,如经中《序品》所说心净则佛土净之义,

① 窥基《说无垢称经疏》,《大正新修大藏经》第38册,第999页。

② 窥基《说无垢称经疏》,《大正新修大藏经》第38册,第999页。

③ 窥基《说无垢称经疏》,《大正新修大藏经》第38册,第999页。

此三性三无性的唯识理观属于道理所成胜义；无相法门则更为深细，如《不二法门品》中文殊菩萨以真如无言无说无示来阐述二空真如，这是证得所成胜义；真如法门则是极致深妙，如《不二法门品》中维摩诘之默然，真正超言绝相，不落诠显，即真义所成胜义。这四法门虽然因事相粗细不同而有分别，但实际相互含摄，且有次第浅深之别。他说：

今此经中，显世俗谛我法皆空，令不执着。说有因缘之法，断染取净；显其唯识，明妄境非真，证唯心之理；彰无相之旨，断分别差别之相；说真如之理，令起智证。寄诠说四，事理可殊；废旨谈诠，一切无别。<sup>①</sup>

窥基认为本经清晰显明了四重二谛之理，即第一世俗谛一切皆空，而胜义谛则四重皆有。此四重胜义谛由粗而细，由浅入深：由因缘门而断染取净，然后由唯识门证得唯识无境之理，进而由无相门断一切分别相，最终是不藉诠显、由无分别智所证的一真法界。由此，窥基完成了本经亦属于应理圆实宗的论证，之后基师对该经的教判以及两宗之别予以了简短的总结：

此中两宗俱释经义。初之大乘，总说二谛；后之大乘，别陈二谛。前以三无性为真，三性为俗；后以三无性为俗，三性为真。宗说有空，理不同故。<sup>②</sup>

意思是空有二宗对待有空、二谛和三性的说法差异导致了二者在宗义上的不同，但并不妨碍两者同时对经义进行正确的阐释。这段话潜在的意思是两宗虽然说法不同，但在义理上有异曲同工之处，两者对经义的解释实则相通不悖，所以《维摩诘经》既可判摄于胜义皆空宗，也可判摄于应理圆实宗。可见，窥基依之判教的理论虽是自宗所创的八宗教判说，但对本经的判教却不拘囿于门户之见，具有一定的包容性。

### 三 以空有二宗之理俱释经义

《说无垢称经疏》在疏释经文方面最大的特点就是兼用空宗和有宗的理论并行阐释经义，这在历代的汉文佛经注疏中都是非常少见的。通览全疏，除了第二《显不思议方便善巧品》、第十《香台品》、第十一《菩萨行品》和最末《嘱累品》这四品之外，这种空有并释经义的方式贯穿了整部经疏。疏文在对某段经文进行疏解的时候，除了窥基自己的见解，还用“清辨释云”或者“清辨解云”来展示清辨空宗的解读，之后紧接着是“护法解云”或者“护法宗云”或者“护法等云”展现护法有宗对经文的解读。不过，在第一《序品》之后就不再出现护法和清辨这两位论师的名字了，从第三《声闻品》开始，疏文用“空理义云”来指代空宗的解读，用“应理义云”来指代有宗的解读，一直持续到倒数第二《法供养品》结束。虽无明文，但从这种空有并释贯穿全经的解读方式、疏文中出现的“二师别引”、“清辨释云”、“护法解云”等字眼，我们可以合理推测出窥基在疏讲经文的时候手边还存有清辨和护法两位论师对该经的梵本注疏作为参考，而其中四品的疏文缺少这种对照阐释，原因可能就在于二师的原注本就缺这几品的注解。然而，这并不能得出结论说“清辨解云”、“应理义云”这类字眼后面的文字就是清辨、护法两位论师的原注。疏卷三曰：“应理义云：《成唯识》说心谓第八识，有情谓五蕴假者，此依彼心而假建立。”<sup>③</sup>显然，若是护法的原注，注文中不可能出现《成唯识论》这部书。这里的“应理义云”只是表示这是护法有宗的观点，基师引《成唯识论》来说明经义，并非护法论师注疏的原文。由此，我们可以推断：疏文中“护法解云”、“空理义云”等字眼后面的释文并非都是对两位论师注疏的原文翻译，而是混杂着基师个人解释的半译半解之文，或者说是参照梵文原疏义理的自由阐释。

该疏这种空有并释经义的方式最大的好处在于能够令读者在对照中看到空有二宗对佛法基本义理和具体名相的不同阐释，进而充分理解空有二宗宗义的差别及其异曲同工之处。譬如“空”是大乘佛教的共义，但唯识与中观二宗对“空”的阐释不同，《问疾品》中维摩诘与尊者迦多衍那讨论无常、苦、空、无我与寂灭之义时，疏云：

经：诸法究竟至是空义。

赞曰：空理义云：世俗谛有，胜义谛空，究竟道中都无所有，此是空义，空者无故。应理义云：诸

① 窥基《说无垢称经疏》，《大正新修大藏经》第38册，第1000页。

② 窥基《说无垢称经疏》，《大正新修大藏经》第38册，第1000页。

③ 窥基《说无垢称经疏》，《大正新修大藏经》第38册，第1053页。

法之中,究竟真如无如所执诸法有故,因空所显,说为空义。<sup>①</sup>

空宗认为世俗谛诸法皆可视有为,但在胜义谛,诸法皆空、皆无所有。有宗则认为凡夫妄执诸法是有,而究竟真如并不是像遍计所执的诸法是有,只有达证得遍计所执诸法实际是空无所有,真如才能显现。由于真如是因遍计所执空所显,所以说为“空”,但实则是“有”。也就是说,有宗认为“空”是指遍计所执,遍计所执诸法究竟无所有,此无所有所显之空性即真如,在胜义谛,真如不能视为“空”,只是因空所显,可说为空。有宗以三性说空,这与空宗胜义谛中诸法皆空,包括真如、涅槃等皆无有很大的区别。

又“心净故众生净”是佛教中很著名的观点,在《阿含经》中就有宣说,为佛教大小乘各派所承认并加以阐释,唯识学者常常把它和本经中“心净则佛土净”的说法一起引用,作为唯识之理成立的经证。那么空有二宗对此观点又有什么不同的解读呢?疏云:

经:如佛所说至有情清净。

赞曰:……空理义云:此引俗谛教,心谓六识,不说有八。心若实有,有实罪者,即有情杂染。心性本空,罪者非有,故有情净。应理义云:成唯识说,心谓第八识,有情谓五蕴假者,此依彼心而假建立。第八之心,若是有漏杂染所摄,能依假者,亦是杂染。所依第八心若是无漏清净所摄,能依假者,亦是清净。今此通依八识,建立假者有情。心是本故,故罪及罪者,离心亦非有。<sup>②</sup>

空宗认为,从世俗谛来说,心是指六识,不说有八识。心若是实有,则有实在的犯罪者,有情即是杂染。但从胜义谛的角度,心之本性即空,那么所谓犯罪过者也非实有,所以有情也是本来清净。有宗则认为,心即是第八识,有情即是依五蕴建立的假有,此五蕴之假有则是依八识心假名安立。第八识若是处于有漏杂染法所摄的状态,依第八识建立的有情假有即是杂染;第八识若是处于无漏清净法所摄状态,有情即是清净。而心是本体,有情是依八识心安立,所以罪过以及犯罪的有情,离开心识也并非实有。另外,僧肇在《注维摩诘经》中记载了鸠摩罗什对该观点的注解:“什曰:以罪为罪,则心自然生垢。……不以罪为罪,此即净心,心净则是净众生也。”<sup>③</sup>鸠摩罗什的观点与窥基依空宗之义所做的阐释,两者的意思是一致的。由此可见,空宗是以“性空”来解释“清净”:有情心性本空,故有情本清净,这主要是从“性”上来讲的。有宗则以第八识说心,以第八识的杂染说有情杂染,第八识的清净说有情清净,即八识心的转染成净,这主要是从“相”上来讲。

《不二法门品》是《维摩诘所说经》中非常重要的一品,该品借各大菩萨之口宣说“不二法门”之义,由文殊、维摩诘二位大士作结,“不二法门”成为该经的理论特色之一,历代研究者对此都很重视,维摩一默也成为了佛教史上千古流传的佳话。窥基在疏释该品经文之前,首先在品初对品名与“不二法门”之义分别从空宗与有宗的角度予以了总释,疏曰:

空理义云:空性无差,俗妄有异。今说真同性,不同俗妄异,故言不二法。此空即门,缘此能生真空智故。谈其真性,非二非不二,今遮妄二法,故言不二法。妄不生空智,真空方可生,遮彼非门,故非门强说门。此品广明,名不二法门品。

应理义云:俗事及所执妄谓皆有异,真理非妄成,非妄异。今显无相真如理唯是一,恐闻一定一,不说于一,但遮妄异,故言不二。不二之理,可轨可摸,故名为法,此能通生死无漏智解,立以门名。据实真如非不二,非法非二法,非门非不门,遮二故强名不二,遮非法故名法,遮非门故名门,此品广明,名不二法门品。<sup>④</sup>

从空宗的角度而言,空性无差异,但世俗虚妄之法是各个相异的。现在说真如同空性,不同于世俗虚妄之法有差异(即有“二”),所以叫不二法。空性即法门,因为由此能生起真空之智,即无分别智。真如空性实际是非二非不二的,此处为了遣除虚妄之二边,故说不二之法。另外,虚妄分别不会引生空智,只有空性真如方能引生,为了遣除虚妄分别不是圣道之门,故真如非门也勉强说为门。该品广明上述道理,所以称为不二

① 窥基《说无垢称经疏》,《大正新修大藏经》第38册,第1050页。

② 窥基《说无垢称经疏》,《大正新修大藏经》第38册,第1052—1053页。

③ 僧肇等《注维摩诘经》卷三,《大正新修大藏经》第38册,第355页。

④ 窥基《说无垢称经疏》,《大正新修大藏经》第38册,第1091页。

法门品。从有宗的角度分析,世俗之事和所执的虚妄之法都是相异的,真理不是虚妄法所成,也非虚妄相异之法。今文中所显的无相真如理是唯一的,唯恐学者听说真如是一便一定妄执为一,所以不说真如是一,为了遮遣虚妄相异之法,故说为不二。不二的道理有轨可循,因此称之为法;证得不二的道理则能通生死、得无漏的无分别智,因此又把它称之为圣道之门。实际上,真如不能用二或不二、法或非法、门或非门来表达,只是为了遮遣各种“二”故勉强说为不二,遮遣非法故勉强说为法,遮遣非门故勉强说为门。该品广辨此理,所以叫作不二法门品。从上述解释我们可以看到,空宗和有宗二者宗义有所不同,但在对真如的理解上有着异曲同工之处:两者都认为真如超过一切言诠分别,无言可说,无相可显,非二非不二,只是为了遮遣虚妄执取的各种边见,才勉强说为“不二”。不过空宗更加看重真如空性,有宗则更加强调整众生的妄执。在第一胜义谛的层面,真如非虚妄、不落言诠、超越对待是两宗一致的看法。窥基以二宗之义并释经义,不仅彰显二宗之不同,亦显示在第一胜义谛层面,两者有殊途同归之处。

综上所述,《说无垢称经疏》对于深入研究《维摩诘经》、佛教翻译和佛教义学有着特殊和不可替代的价值。该疏全文比对鸠摩罗什译本,细陈旧译本之失,凸显新译本之优胜,虽偶有偏激之辞,但仍然为学者研究佛经翻译以及逐字逐句探讨经义提供了一个不可多得的范本。疏文把《维摩诘经》同时判属于空宗和有宗,如此判教虽是基于自宗理论,但亦有经文证据予以支撑,可谓别具一格。最后,《说无垢称经疏》以空有并释的方式阐释了大部分经文,所探讨的不仅仅是空、无我、真如、涅槃等基本名相和重要义理,而是囊括了经中所涉及的种种法义,由此引领读者对空有二宗的理论异同进行深入且细致的探讨,而不致泛泛而论,同时也凸显了慈恩宗注重会通空有、调和空有二宗理论分歧的宗义特色。

## Kuiji's *Commentary on the Vimalakīrtinirdes' a*

Yang Dong

School of Philosophy, Sichuan Normal University, Chengdu, Sichuan 610066, China

**Abstract:** Kuiji's *Commentary on the Vimalakīrtinirdes' a* is the only extant commentary on Xuanzang's translation of the *Vimalakīrtinirdes' a*. The commentary offers a detailed analysis of the differences between Xuanzang's translation and that of his predecessor, Kumārajīva. Based on the teaching theory of the Cittamātra school, the commentary argues that the *Vimalakīrtinirdes' a* belongs to both the emptiness and existence schools, refuting the view that the text belongs exclusively to the emptiness school. Moreover, the commentary interprets most of the scriptures in parallel with the theories of both schools. This approach has significant value for in-depth research into the sutra, as well as for exploring the similarities and differences between the two Buddhist philosophical schools. Kuiji's *Commentary* also demonstrates an incorporation of the teachings of the Yogācāra and Mādhyamikāh in addition to that of the Cittamātra school.

**Key words:** Kuiji; *Commentary on the Vimalakīrtinirdes' a*; teaching classification; Yogācāra; Mādhyamikāh

[责任编辑:帅 巍]