

慧遠、吉藏、窺基《維摩經》注疏科判之探討

—論思想對分科之影響¹

林育民

華梵大學東方人文思想研究所博士班

摘要：

科判是注釋家在把握該經宗要下，所形成的一種有組織性的架構，以便闡明一經之宗旨。在中國佛經的注釋形成的研究中，有著注釋時代、疏釋時代、玄談時代、論釋時代、宗釋時代特色的發展過程，在這當中已指出每個時代下中國佛典注疏所具有的特色。然而對於注釋家在科經的過程中，其思想對於科經所產生的影響則少有提及，因此本文欲就此一方面略作探討。在中國佛經典籍中，《維摩經》是具有中觀、唯識、如來藏背景注釋家注釋的作品之一，可以進行注釋者其思想對於在分科所產生的影響，因此本文以《維摩經》的注疏作為對象來進行考察。從比較中可以發現，慧遠《維摩義記》的三慧八分以及八分順入三分的分科，受到如來藏體相用思想的影響。吉藏就《維摩經義疏》則受到中觀二諦思想的影響，窺基《說無垢稱經疏》則受到唯識三性的影響。除此之外，窺基對於《說無垢稱經疏》所進行科判不同於慧遠、吉藏就《維摩經》的旨要與內在架構進行分科，窺基是以《瑜伽師地論》中菩薩行的架構去融攝《說無垢稱經》的品目架構。

關鍵詞：科判、維摩經、慧遠、吉藏、窺基

¹ 本文承蒙兩位匿名教授審查，與予本文缺失提出寶貴意見，感激不盡。修改之後仍有錯誤，由筆者自負。又，原題目為「從《說無垢稱經疏》科判看窺基注釋立場——兼論慧遠、吉藏《維摩經》注疏」，為了使論題更加清楚改為「慧遠、吉藏、窺基《維摩經》注疏科判之探討——論思想對分科之影響」。最後感謝趙淑華學姊提供科判相關研究資料。

一、前言

橫超慧日先生在《中國佛教の研究》中以為佛教經典注疏有著注釋時代、疏釋時代、玄談時代、論釋時代、宗釋時代特色的發展過程。佛典注釋在開頭之前的論議是為了解釋經典之宗要，然隨著佛經翻譯的增多，從原本解釋經典之宗要發展到宗要與判教並行之玄談，這是為了把握各個宗要以理解教理間相互的交涉關係，以便理解所注釋經典的教理內涵，就像《法華經》這樣的經典一樣。因此為了把握各宗宗要，教判組織亦因此形成，宗要與教判組織有著不可分離的關係。並且在探討宗要使然之下，發展出分析經文，討論中心觀念的推移、異同，亦促使科經的發生。在宗要、判教、科經三點上，可以區分出佛經的注釋時代與疏釋時代，前者只有宗要，後者則有宗要、判教、科經的內容。之後玄談時代、論釋時代、宗釋時代則是在疏釋時代的注釋架構上，各別有更豐富的發展。²本文所要探討的慧遠、吉藏、窺基《維摩經》注疏科判是屬於玄談時代、論釋時代特色的注疏，這三本注疏中玄談的分門、三分科判、引用其他經典之說證明或批判學說、依論釋經都如橫超慧日先生研究在玄談時代、論釋時代裡所指出的特色那樣。然而注釋者在把握一經之宗要之上，其思想立場或者說在判教上的立場對於該經的分科有什麼樣的影響，尚未論及，例如可能造成更多的分科，由此引起了筆者的興趣想對此做一考察。

其次，在中國《維摩經》有七個譯本，但流傳至今現存只有支謙譯《佛說維摩詰經》、鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》、玄奘譯《說無垢稱經》三個譯本，其中又以鳩摩羅什譯本流傳最廣，影響最大，中國注釋家大抵皆以羅什本為依據，例如其弟子僧肇《注維摩詰經》，以及之後的淨影慧遠《維摩義記》，三論宗吉藏《維摩經義疏》、《淨名玄論》、《維摩經略疏》，天台智顛《維摩經略疏》、《維摩經玄疏》（智顛說、湛然略）、《維摩經文疏》皆是以羅什譯本為底本的重要注疏。繼羅什之後再將《維摩經》（以下若使用《維摩經》，則單指這一部經，不區分羅什或玄奘譯本，或者所有的譯本）翻譯者是玄奘大師，其譯名為《說無垢稱經》，而其注疏則僅只有窺基《說無垢稱經疏》。³儘管玄奘大師在翻譯上是較貼近原來的梵文本，但其所翻譯的《說無垢稱經》並未取代羅什譯本的流行，因此窺基《說無垢稱經疏》也較少引起關注。而《維摩詰經》被視為是中觀思想的經典⁴，窺基是法相宗的創始者，慧遠可代表著地論師（如來藏思想）的思想，吉藏可作為

² 參見橫超慧日，《中國佛教の研究》第三（京都：法藏館，1979），頁 165-206。

³ 橋本芳契先生指出在日本日僧常騰為法相宗人，其著有《無垢稱經註》。見橋本芳契，《維摩經の思想研究》（京都，法藏館，1966），P21。又，金天賀先生指出在韓國有憬興著有《無垢稱經疏》（3卷），但已亡佚。見金天鶴，〈古代三国から朝顯時代までの『維摩経』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），N-1。

⁴ 見 Étienne Lamotte 著，郭忠生譯，《維摩詰經序論》（南投：諦觀雜誌社，1990），頁 64-82。另外，窺基在其注釋裡亦認為《說無垢稱經》一部談論真俗二諦、空有兩理思想的經典，如《說無垢稱經疏》：「此經明菩薩權實二益，因果二位，真俗兩諦，空有兩理」，（CBETA, T38, no. 1782, p. 1002, c18-19）。

中觀思想的代表者，此三者分別代表三種大乘佛教的思想，在其思想立場對於科判組織架構有哪些影響？底下就慧遠的《維摩義記》、吉藏的《維摩經義疏》⁵、窺基《說無垢稱經疏》玄談中科判架構進行討論。

二、慧遠《維摩義記》科判之特色

《維摩詰所說經》其所談論的是如何成就佛國淨土，成就佛法身，其中藉由佛與維摩詰顯現不思議解脫法門來示此佛國淨土與法身於大眾，故此經名後有「一名不可思議解脫」。從「佛國品」開始，佛現不可思議神力，曉諭眾生淨佛國土，談論淨佛國土之行。第二「方便品」維摩詰示疾，示眾生五蘊身之無常、苦，令欣佛法身。第三「弟子品」、第四「菩薩品」為維摩詰對於佛之弟子破除其對於法的執著。雖然阿羅漢弟子們雖已無人我執，但法我執在，人我執依法我執而起，故阿羅漢弟子們人我執雖滅，但法我執仍在。若就智而言，小乘行者雖破煩惱障，但還未滅所知障，因此以法難之，令其知法空之理。而對於菩薩們，維摩詰則以其未能真正掌握大乘法空的精神來折服之。第五品「文殊師利問疾品」則是文殊師利菩薩與維摩詰對論菩薩法，藉此展現真正中道的意涵。⁶第六品「不思議品」則是維摩詰顯不思議解脫神力，顯現淨土、法身之殊勝。第七品「觀眾生品」為文殊師利菩薩與維摩詰論究，菩薩雖欲濟度眾生但同時諸法如幻，似有卻無，要以無住為本，並藉由天女散花點明聲聞對於法的執著，不知諸法非一非，顯法身之殊勝。第八「佛道品」文殊師利菩薩與維摩詰論究菩薩無有分別，能行於非趣，真正通達佛道，更說明一切煩惱皆如來種性，顯法身之殊勝。第九「入不二法門品」說明言語道斷，寂寞冥然為諸法空性最高的體證。至此處可以說從「弟子品」到「佛道品」都是在談論菩薩法有別於聲聞法之殊勝與特色，也就是大乘不二法門中人、法二無我的真實義理，或者法身義理，知此義理繼而起修，成就佛身，淨佛國土。又第十「香積佛品」說他方佛土與菩薩之莊嚴，並談論菩薩往生淨土之修持，顯示菩提成就之處。第十一「菩薩行品」曉諭他方佛土的菩薩諸佛土雖有異，教化方式有異，然諸佛所證則相同，並示以「有盡無盡法門」曉諭菩薩實踐之法。第十二「見阿閼佛品」論曉諭菩薩如來不生不滅，同樣地法之究竟亦不生不滅，並令大眾欣喜妙喜世界之莊嚴，令眾發心往生，欣趣佛果，其意顯示最終的佛果。第十三「法供養品」、第十四「囑累品」勸發流通此經。對於這樣的一部經典，慧遠在科判上如何組織架構之？

(一)「三會八分」之分科

對於《維摩詰所說經》全經內在架構的科判，慧遠以「就處、就會、就義、就文」四門分別來說明。在「就處分別」中，有一、菴羅樹園，二、維摩詰舍。

⁵ 吉藏《維摩經》的注疏有《維摩經義疏》、《淨名玄論》、《維摩經略疏》，其中《維摩經義疏》有完整的科判，故本文以《維摩經義疏》來做為討論對象。

⁶ 橋本芳契先生在《維摩經の思想研究・維摩經の中道思想》一文中以為維摩的中心思想在中道義。參見橋本芳契，《維摩經の思想研究》（京都：法藏館，1966），頁 43-54。

在「就會分別」中，一、菴羅會，二、維摩室，三、重會菴羅⁷，此三會是慧遠對《維摩經》全經架構的重要劃分，因為在《維摩義記》中接下來的「就文分別」一門中，慧遠就此三會給予序分、正宗分、流通分的科判。《維摩義記》曰：

次第四門就文分別，文中細分有其八分，相從唯三。言其八者，三會之中各有序、正，則有六分；經初「如是我聞」之言，是其一部證信通序，別以為一；佛告舍利汝見妙喜無動不下，明其一部流通之義，別以為一，通餘說八。相從三者，此之八分要攝唯是序、正流、通。⁸

一般的分科是給予三分，此處慧遠雖然是給予三分的分科，但其所給予的分科是給予三會各別的序分、正宗分，和一個共同的流通分，並將經典開頭「如是我聞」作為證信通序，因此一共有八分。不過慧遠亦表明解釋這八分還是攝於序分、正宗分、流通分三分裡。關於八分攝為三分底下有討論，此處先就慧遠八分的內容段落做一了解，《維摩義記》曰：

上來明期證信通序，下次明其三會別經。盡此品來是期初會，〈方便品〉下是第二會，〈菩薩行品〉下是第三會。

三會何異？異有三種，一、由序異，初會之中佛眾雲集而為由序，第二會中維摩現病以為由序，第三會中維摩持眾往至菴羅而為由序。

二、明法異，法義眾多難可具論，大約麁分唯因與果。因異有二，一、約人分別，前之兩會為化娑婆穢土眾生，專教求淨，所修所行專求淨土。後之一會為化眾香淨土菩薩，專教隨染，不盡有為不住無為。二、常法分別。初會之中直出法體，未辨修相。後兩會中明修成相，於中前會教修趣寂，破捨有無，趣入不二；第三會中從寂起用，不盡有為不住無為，是其用也。

9

慧遠以為三會分別的內容起訖，第一會「菴羅會」，指得是〈佛國品〉；第二會「維摩室」，指得是從〈方便品〉到〈香積佛品〉；第三會「重會菴羅」，指得是從〈菩薩行品〉到〈囑累品〉。其次，三會有序異、法異之別。在序異方面，第一會由佛眾雲集為序，第二會由維摩現病為序，第三會由維摩持眾往至菴羅為序。在法異方面，可分為因與果兩方面。在因方面又可有人與常法之別，第一、就人而言，第一、二會專化娑婆穢土眾生，專教修行求淨土，第三會為化眾香佛果國淨土的菩薩，教其隨染而不污，明不盡有為不住無為。第二、就常法分別而言，第一會只明法體（法身），未說明修行之相。第二會教修趣寂，破捨有無，趣入不二。第三會從寂起用，不盡有為不住無為。接著慧遠就果方面來說明，其曰：

⁷ 隋·慧遠，《維摩義記》，(CBETA, T38, no. 1776, p. 422, c4-7)。

⁸ 《維摩義記·佛國品》，(CBETA, T38, no. 1776, p. 423, a12-17)。

⁹ 《維摩義記》，(CBETA, T38, no. 1776, p. 424, b10-23)。

因異如是，果異如何？先就身論，後就土說。身中初會明應身果，下寄寶積歎而顯之，始在佛樹力降魔等悉是應也。第二會中明報身果，宣說佛身從於無量功德生故。第三會中明法身果，如下文說觀身實相，觀佛亦然，我觀如來前際不來，後際不去如是等也，細實兼通麤分且然。

若論其土，初會寄就釋迦顯淨土，第二寄就香積如來辨淨，第三會寄就無動如來彰淨。初寄釋迦即染彰淨，明淨土體；第二寄就香積如來染外彰淨，明淨土相；第三寄就無動如來取之置此，彰淨隨染，明淨土用，法異如是，細求兼通非全一向。

三、利益異，三會之中得益人別……。¹⁰

在果方面，分為法身與淨土果兩個方面。在法身果方面，第一會明應身果，第二會明報身果，第三會明法身果。在淨土果方面，第一會寄釋迦顯淨土，令穢土變成淨土，顯穢土為淨土所變，即染彰淨，明淨土體。第二會寄香積如來辨淨，明穢土外之淨土世界，染外彰淨，明淨土之相。第三會寄就無動如來取之置此穢土，染淨合而為一，卻又互不交，淨染相隨，明淨土之用。下面對以上所說的三會差異以圖表顯示之：

科判 差異項目	第一菴羅會	第二維摩室		第三重會菴羅
分品	佛國品	方便品至香積佛品		菩薩行品至囑累品
序分	初會之中佛眾雲集而為由序	第二會中維摩現病以為由序		第三會中維摩持眾往至菴羅而為由序
		一唯取維摩現今一會所說之法以為正宗。是即從初至獨寢以疾臥來通為由序。	二通攝維摩一世所說悉為正宗。是則從初乃至方便現身疾來判為由序。	
正宗分	寶積等獻蓋以後為正宗	善來文殊不來相下是其正宗	以其疾故國王大臣皆往問下悉為正宗	眾坐已定，佛語舍利弗：「汝見菩薩大士，自在神力之所為乎？」
流通分(此項三會皆同)	佛告舍利弗：「汝見此妙喜世界及無動佛不？」			
教化對象之異	化娑婆穢土眾生專教求淨	化娑婆穢土眾生專教求淨		化眾香淨土菩薩專教隨染，不盡有為不住無為。
佛身之異	應身（用）	報身（相）		法身（體）
淨土之異	釋迦顯淨土，即染彰淨，明淨土體	香積如來辨淨，染外彰淨，明淨土相		無動如來彰淨，彰淨隨染，明淨土用

從這個圖可以看到除了三會八分的分科之外，慧遠在三會上的差異還有根據佛之

¹⁰ 《維摩義記》，(CBETA, T38, no. 1776, p. 424, b23-c7)。

應身、報身、法身，淨土體、淨土相、淨土用等。除了在「教化對象之異」之外，「佛身之異」與「淨土之異」中都看到慧遠以體、相、用來作為三會區分上的差異。體相用與八分有何關係？體相用與慧遠為《維摩經》做分科有什麼樣的關係？底下繼續就這些問題做一了解。

（二）不思議解脫法「體相用」之分科準則

《維摩詰所說經》在經名之後有著「一名不可思議解脫」¹¹在「就義分別」一門中，慧遠談論到對於《維摩經》的分科是依據「不思議解脫法」這一宗趣而來。對於「不思議解脫法」作為分科依據，慧遠在《維摩義記》以為：

言就義者，此經宗歸不思議解脫之義，此不思議解脫之法，是法界中一門義也。門別雖一而妙旨虛融，義無不統，無不統故，一切諸法悉入其中。所攝之法雖復眾多，要唯二種，一、是理法，二、是行法。理謂真如，如隨詮異，門別種種，故下文中或時宣說如法性、實際以為理法，或說三空，或說二諦，或二無我、不二門等。行謂因果，因謂法身、淨土之因，果謂法身、淨土之果，故下文中具以顯之。¹²

慧遠認為《維摩詰所說經》之宗旨在顯不思議解脫法門，應該是表達了其對經名後「一名不可思議解脫」的理解方式。此一法門妙旨虛融，義無不統，一切諸法悉入其中。雖然此法門包含著諸法，但主要可以以「理法」與「行法」來說明之。所謂理法，就是經中所說的真如理，三空、二諦、二無我、不二法門，也就是萬法之真理。而所謂的行法，就是因與果，因謂法身、淨土之因，果謂法身、淨土之果。那麼「理法」與「行法」二者的關係為何？慧遠在解釋「不可思議解脫」一詞的解釋可提供參考，其曰：

不可思者……分別有三，一、就體論，此不思議解脫之門真心為體，體絕名言，心意不及，名不思議。二、就相說，此解脫門諸德為相，德窮法界難以限算，妙過情分，名不思議。三、就其用，此解脫門神通為用。體雖妙寂而是緣起作用之性，諸佛菩薩證入其中能現無量神通化用，毛孔納海，芥受須彌，種種變現，情緣莫測，名不思議。

言解脫者，出其法體。前言不思議通眾德，未知是其何法不思，為簡餘德故彰解脫。……分別亦三，一、就體論，真心體淨，性出塵染，自體無縛（原作「綺」，今改為縛）故名解脫。二、就相說，羈礙永除，淨德無累，故曰解脫。三、就用辨，妙用無方，所為自在，故稱解脫。¹³

¹¹ 姚秦·鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》，(CBETA, T14, no. 475, p. 537, a3)。

¹² 《維摩義記》，(CBETA, T38, no. 1776, p. 422, c8-17)。

¹³ 《維摩義記》，(CBETA, T38, no. 1776, p. 422, a18-b5)。

對於不可思議解脫法，慧遠以為可就體、相、用三個方面來說明。就體方面，不可思議解脫法真心為體，體為真如。所謂真心即是無法以言語表達和以思維推求之理，也就是真如、勝義諦、二無我、入不二法門等，也就上面說的「理法」。就相方面，真心透過不可思議解脫法神力顯現的諸佛菩薩莊嚴果德、德相，也就是法身、淨土因果之「行法」。就用方面，則是諸佛菩薩無量神通化用，毛孔納海，芥受須彌等神通變化，亦應屬行法。雖然真如理體絕名言，心意不及，然其依緣起用時則能顯現無妙用與莊嚴德相，是故《維摩詰所說經》中不思議解脫法，表達的是「理法」與「行法」彼此之間為一種體、相、用相互映顯的關係。¹⁴結合上面慧遠對《維摩經》中不思議解脫所說的內涵來看，則《維摩經》中「理法」透過「不思議解脫法」來向大眾顯相、顯用法身、淨土，例如佛現淨土、維摩詰取香積飯食。同樣地在旁聽法的大眾藉由被顯的法身、淨土的不思議解脫法，來了解、達成理法、真如之行，也就是行法。是故可以說整部經的宗趣便在說明真如理被不可思議解脫法所顯現，同時不可思議解脫法亦顯示了真如理如何而行。

而在這種相互映顯體相用的關係下，慧遠以為每一會都有著不思議解脫神力的顯用，並皆表現了理法與行法，因此「不思議解脫法」成為了科判的標準，其曰：

顯相如何，人多龐判，初之二會偏明如來淨土因果，第三會中偏明如來法身因果。細求則通，是義云何？如初中合蓋現變，顯示如來不思議力是法身果，寶積讚歎發心願求即法身因，寶積復即是顯示淨土因果。

第二會中從初極盡入不二門廣明如來法身因果，香積一品顯示如來淨土因果，彼初明果，修十修八是淨土因。

第三會中〈菩薩行品〉雙明法身、淨土之因，〈見阿閼佛品〉雙明法身、淨土之果，彼見釋迦及無動佛是法身果，現妙喜界是淨土果，故下佛言菩薩欲得清淨佛土，學無動佛所行之道。下文復言願一切生得清淨土如無動佛，明知彼文亦顯淨土。此皆為明不思議法寄事顯之，所辨雖眾，莫不皆成一不思議解脫門矣。

此不思議法顯證在人，人（原作「二」，今改為人）者所謂諸佛菩薩，據此一化且就維摩、釋迦以顯，故下文中初會寄就釋迦以顯，後之兩會寄就維摩而以顯之。¹⁵

¹⁴ 從真心之體顯不可思議解脫神力之用，慧遠稱此為「體雖妙寂而是緣起作用之性」，對慧遠來說此處的真心指得是如來藏，因此此一緣起作用指得應該是如來藏的緣起作用，而不是其他處所說的自生、他生、共生的關係。關於真心為如來藏，參見《維摩義記》：「如來藏中法雖無量略要唯二，一如實色，二如實心。……如實心者，如經中說真心是也。如來藏中過恆沙法緣起集成，集成覺知心性，是知性故與無明合便起妄知，息去無明便為正知。此亦是，其如實覺知，心性法同而非情事，相狀似何，如鏡照物而無分別，真心亦爾，體雖是心而無分別，無分別故聖人證得神知永亡，是心性故聖人證得具知如實慧」，(CBETA, T38, no. 1776, p. 509, a16-b4)。

¹⁵ 《維摩義記》，(CBETA, T38, no. 1776, p. 422, c17-p. 423, a6)。

相較於一般認為「菴羅會」與「維摩室」二會是在闡明淨土因果，「重會菴羅」第三會則闡明如來法身因果，然慧遠則以為在這三會中皆淨土與法身因果顯相在其中。如第一「菴羅會」合蓋變現所顯現的不思議神力便是如來「法身果」，寶積讚歎發心願求即是「法身因」。接著，寶積請問世尊淨佛土之行，和如來以指按地現淨佛國土所顯不思議力，即為「淨土因果」。第二會「維摩室」從〈方便品〉到〈入不二法門品〉裡維摩詰與文殊師利所談論的諸法非一非異，和維摩詰借座於燈王所顯現不思議力，則廣明著「法身因果」。〈香積佛品〉中由維摩詰不思議神力所顯示從香積佛國土取飯，和之後所說的成就淨土十法、八法，即為「淨土因果」。第三會「重會菴羅」中，〈菩薩行品〉有盡無盡法門為談論法身、淨土之行，雙明法身、淨土之因。〈見阿閼佛品〉維摩詰展現了掌持大眾至菴羅園，與取妙喜世界至此土的不可思議神力，見釋迦摩尼佛與無動佛即是法身果，妙喜世界即淨土果，雙明法身、淨土之果。而最後慧遠提到在三會中顯現不思議解脫法者分別為，第一會釋迦，第二會、第三會皆是維摩詰。以下以圖表示之：

慧遠 《維摩義記》		
科判	不思議解脫法門	所顯之法要
第一菴羅會	釋迦合蓋、以足指按地，現不可思議神力	法身因果、淨土因果
第二維摩室	維摩詰顯不可思議神力借座於燈王、取香積食	
第三重會菴羅	維摩詰掌持大眾至菴羅園、取妙喜世界至此土	

從這張圖表可以看到第一會由釋迦如來顯不思議解脫神力，第二、三會則為維摩詰顯不可思議神力。在這三會中雖各顯不思議解脫神力，但其皆為顯明法身、淨土的因果，顯明法身、淨土之行法，因此可以說慧遠以為整部《維摩經》就是在說明法身因果、淨土因果。其次，就每一會中顯現不思議法者來看，在每一會中雖皆是向大眾顯現真如之理以及達到真如的行法，然因為顯現不思議法者不同，因此有三會的區別。由此對於上面三會中的「八分」分科若試作推想的話，則由於整部《維摩經》是在說明法身因果、淨土因果，然而在每一會都各有顯不可思議解脫法者以不同的顯現方式，來向大眾顯示理法與行法，因此給予三會各自的序分、正宗分的分科來來表現其各自的內容，也就是說慧遠以為三會可以個別獨立來看，作為三個獨立的篇章，因此三會就形成六分的分科。而若是又從六分的三會又共同一個流通分和一個聽證序分來看，更可以顯示慧遠以為可以將三會當作是「如是我聞」後佛陀講了三段說法的事情，而這三段說法的事情最後都被佛勸勉流通，因此在這樣的立場下《維摩經》可以科為八分。

然而由於三會都在說明法身因果、淨土因果，因此這三會彼此之間亦無區隔，三會共是一經，因此三會可以合為一正宗分，加上聽證序分和流通分，亦是序分、

正宗分、流通分的分科。這便是慧遠在「就文分別」中對於經文分科上所說：「次第四門就文分別，文中細分有其八分，相從唯三。言其八者，三會之中各有序、正，則有六分；經初如是我聞之言，是其一部證信通序，別以為一；佛告舍利汝見妙喜無動不下，明其一部流通之義，別以為一，通餘說八。相從三者，此之八分要攝唯是序、正流、通，於中進退凡有五階，第一偏約……第五、約對三會別經以別三分。是則最初如是我聞，以為一部證信通序，一時佛在毘耶離下三會別經，流通一文備如前判。……今即依此最後一判科分解釋」¹⁶，三會科為八分並且八分又相從為三分的意涵。總而言之，這三會科八分、八分相從為三分的分科，可以說是三會各有顯法者，各顯「相、用」，因而分為六分。然而三會所顯「相、用」皆明不二理，因此三會又是「一體」，加上序分與在流通分，八分順入三分，而這樣的的分科便是慧遠如來藏體相用的思想之下形成的一種科經特色。

三、吉藏《維摩經義疏》科判之特色

吉藏對《維摩經》的注疏共有《維摩經義疏》、《淨名玄論》、《維摩經略疏》，相較於《淨名玄論》、《維摩經略疏》，《維摩經義疏》是吉藏對《維摩經》完整注釋的注疏，並且吉藏對於《維摩經》經名、科判等看法都在《維摩經義疏》裡，因此選取《維摩經義疏》來做討論。《維摩經義疏》在玄談中開為四門「一、定深淺，二、釋名題，三、辨宗旨，四、論會處」，闡述吉藏對於《維摩經》的總體看法。其中在「論會處」一門中，闡述了吉藏對於《維摩經》科判的觀點，因此底下專就此門進行討論。其次，吉藏在說明科經的「解本名」一即說明《維摩經》經名立名的意思前，便立下一個「明名本」闡明其對《維摩詰所說經》的立名根本一即「不二法門」思想的理解，故以下先就吉藏理解《維摩經》的思想做一了解，再進入分科的探討。

（一）不二法之實相不可得

《維摩經義疏》玄談中的「釋題名」是解釋《維摩經》經名立名的意思，吉藏稱它為「解本名」，然而在這裡吉藏除了解釋經名的意思外，更在「解本名」之前設立了「明名本」。「解本名」是依照經名文字上的意涵作解釋，而「明名本」則是闡明經名立名之根本，或者說闡明全經根本之理，同時也可說是吉藏理解此經的根本思想。關於「明名本」，《維摩經義疏》曰：

釋名第二，凡有二門，一、明名本，二、解本名。名本為六，一、攝總為三，二、會三為二，三、會二歸一，四、泯一歸無，五、分大小，六、考同異。維摩詰不思議解脫本者，謂不二法（「法」脫，今補之）門也。由體不二之道故，有無二之智，由無二之智故，能適化無方。是以經云：文殊法常

¹⁶ 《維摩義記》，(CBETA, T38, no. 1776, p. 423, a12-b16)。

爾，法王唯一法，一切無礙人，一道出生死，故以不二為眾聖之源。夫欲敘其末，要先尋其本，是以建篇論乎不二法。¹⁷

就「名本」而言，吉藏以為闡述著不思議解脫法門的《維摩經》其根本要義為「不二法門」，而對此「不二法門」其準備以「攝總為三，會三為二，會二歸一，泯一歸無，分大小，考同異」考辨之，以闡明《維摩經》根本之理的內涵。在這些考辨之中首先吉藏以為《維摩經》中的不二法門是一種理與教、本與迹的關係，理、本是言亡慮絕，無法言說，教、迹是理、本的顯現，可以被認識與言說的，故在「攝總為三，會三為二」中，從教、迹（世俗諦）的方面，討論維摩詰與文殊菩薩對不二理（勝義諦）表現的高下，顯示本與迹「不一」的關係。其次，在「會二歸一，泯一歸無」中，則談論無二無不二，非真非俗，絕觀絕緣，否定理與教、本與迹的二分，顯示「不異」的關係，展現不二法門不一不異的中道立場。比起上述慧遠不思議解脫法體、相、用來表現不二法門，吉藏的不二法門完全無所肯定，以下我們來看吉藏有關於此的論述。

在「攝總為三」中，一開始吉藏表示做為理本的不二法門總眾教之旨歸，統群聖之靈府，淨名現病之本意，文殊問疾之所由，而其顯現形相的表現則有三階，其曰：

問：不二法門既為理本，請聞其要？答：一道清淨故名不二，真極可軌所以云法，至妙虛通故稱為門。蓋是總眾教之旨歸，統群聖之靈府，淨名現病之本意，文殊問疾之所由，既欲聞之，今當略說。大明不二，凡有三階，一、眾人言於不二，未明不二無言，所謂下也。文殊雖明不二無言，而猶言於無言，所謂次也。淨名鑒不二無言，而能無言於不二，所謂上也。良以道超四句，故至聖以之沖默，不二為極，意在於斯。¹⁸

吉藏所謂的攝總為三，或者三階，指的是在「入不二法門品」中眾位菩薩、文殊菩薩、維摩詰闡明不二法的三種層次。對於做為理本的不二法，眾位菩薩以言遣法，以示不二，然由於其言於不二，為最下階。文殊菩薩以言遣言，明不二無言，然仍言於無言，故為中階。維摩詰默然無言，顯不二無言，為不二之極，為上階。然而對於吉藏此處三階的深淺分判有人提出疑問，其認為能夠將無像的表達出來，將無法言說的藉由語言說出來，才是真正深達不二之理，因此文殊菩薩之言更勝維摩詰之無言。對此吉藏則提出了本迹、理教的看法回應，其曰：

問：夫法身無像，物感則形，至趣無言，而玄藉彌布，則是像於無像，（「言」前衍「是」字，今刪）言於無言，乃見文殊之言深，淨名之默淺，三階之論，意所未詳。

¹⁷ 隋·吉藏，《維摩經義疏》，(CBETA, T38, no. 1781, p. 910, a3-11)。

¹⁸ 《維摩經義疏》，(CBETA, T38, no. 1781, p. 910, a11-20)。

答：三階之說，為明理深淺，未辨應物垂教，以末難本，豈詣（原作「諸」，今作「詣」）玄宗，今當為爾重舒其意。夫不二理者，謂不思議本也，應物垂教，謂不思議迹也。非本無以垂迹，故因理以設教，非迹無以顯本，故藉教以通理。若然者，要須體理無言，然後乃得應物有言耳。眾人雖言於理，未明至理無言，則未詣於理也。文殊即唱理無言，而猶言於至理，亦未稱理。淨名鑒理無言，而能無言於理，始詣理也。以如理無言故，能無言而言，稱理無像故，能無像而像，眾人未能如理無言，安能無言而言，未能如理無像，安能無像而像，故文殊之言淺，淨名之默深，三階之論，意彰於此。¹⁹

吉藏以為不二之理為不思議解脫法之根本，而透過不思議解脫法的顯用所示之教，為不思議法之迹。並且「非本無以垂迹，故因理以設教，非迹無以顯本，故藉教以通理」，本與迹非為二體，二者相互依待，相互指涉，因此越接近無言之理的表现，是較為深入的。眾菩薩、文殊菩薩、維摩詰的表现都是在對於最高的真理敷設教示，然而最高真理無言無相，因此眾菩薩以言示理，故可知其未能感理無言；文殊菩薩以言遣言，明理無言，然仍言無言，故亦未真正表達至理；維摩詰默然無言，正表現著至理無言。因此這三種迹的表现當以無言之維摩詰深達至理，文殊菩薩的表達則尚淺於維摩詰的默然。然而既然至理無言，維摩詰無言默然同於至理，為何還稱維摩詰默然為迹、為教？吉藏續答曰：

問：至理無言，而文殊言於無言，可得以言為教。淨名鑒理無言，而能無言於理，云何亦稱為教？答：蓋未妙尋其旨，故有斯疑。若審察之，則前通已顯，何者？淨名寄默然之相，以顯無言之理，所詮無言，則為是理，能表之相，稱之為教。是以教有三門，而理無二矣。

問：至理無言，而文殊言於無言，猶未極者，亦至理無相，而淨名相於無相，豈詣至理耶？答：文殊既言於無言，亦相於無相。淨名既體理無言，故能無言於無言，亦體理無相，則無相於無相，故名相並遣，乃妙窮不二。

20

吉藏以為眾位菩薩之言不二、文殊菩薩以言遣言、維摩詰默然皆是理之迹，前二者落在「言」之上，維摩詰則落於「相」之上，故稱三者皆為「教」。接著又有問難認為既然三者皆為教，由於至理無言，文殊菩薩言於無言，可說未究竟不二之理，同樣地至理亦無相，維摩詰相於無相，如何可說其展現了真正之理？吉藏以為文殊菩薩言於無言，亦相於無相，而維摩詰既體理無言，故能無言於無言，其亦體理無相，因此亦無相於無相，名相並遣，臻至不二，所以維摩詰乃真展現不二之理者。那麼維摩詰既然體理無相，為何又相於無相？吉藏則以為：

¹⁹ 《維摩經義疏》，(CBETA, T38, no. 1781, p. 910, a20-b7)。

²⁰ 《維摩經義疏》，(CBETA, T38, no. 1781, p. 910, b15-25)。

問：淨名既體理無相，何故相於無相？答：若不相於無相，何由得止於言。為欲止於言，故相於（「於」脫，今補之）無相耳。問：若爾者，在言雖止，而相復在，其猶逃峯趣壑，俱不免患？答曰：言猶名也，故名則為妙；相猶形也，在形則麤。既悟理無名言，即領道非形相，故峯壑俱逃，患難都免。

21

龍樹在《中論·觀四諦品》以為：「『若不依俗諦，不得第一義。不得第一義，則不得涅槃』。第一義皆因言說，言說是世俗，是故若不依世俗，第一義則不可說。若不得第一義，云何得至涅槃。是故諸法雖無生，而有二諦」²²，諸法雖無生、性空，諸法的第一義離言絕相、不可說，然而藉由以言說為性的世俗諦還是可以領會到第一義諦。因為世俗諦本性空，由於眾生顛倒之見而生虛妄法，以為諸法實有，因此當瞭解世俗諦為因緣聚合，其性本空，便得諸法第一義，是故二諦為了令眾生達到對於諸法實相的瞭解而被施設出來。而當證得諸法第一義時，亦須知道第一義亦空，於世俗、勝義皆無所執著，便是達成諸法實相的理解。因此吉藏以為若維摩詰不像於無相於無相的話，則無法讓以言來表達不二之理者知道語言是無法表達真理的，因此維摩詰的相於無相是一種施設，並非維摩詰執著於相。其次，發問者又以為維摩詰表現無相雖為止言，其所表現無相對於第一義來說，然仍落於相，是故言與無相皆是落於世俗諦，二者對於第一義來說皆是不正確地表達。吉藏則以為維摩詰已真正體悟理無名言，道非行形相，無相對他來說只是一種施設，為了止言的施設，維摩詰不會執著於表達第一義的無相，更將無相當作第一義。而一個對於言語、無相都不執著者，也就是說真正體會到諸法實相了解世俗諦與勝義諦的施設，並對於所謂的勝義諦亦不執著，離開了能夠被執著的有與無之言說戲論之間。以上是吉藏從本與迹角度對於不二法門的三階與相關問難的討論，由於發問者已經提出無相是否是一種執著的問題，因此接著吉藏以「會三為二，會二歸一，泯一歸無」三門，將三階、本迹推向畢竟空的地步，表達其對於不二法的根本看法。

在「會三為二」中，吉藏以為眾菩薩、文殊菩薩之言與維摩詰之相，同是對於無名無相不二之理的表示，故三階又可收攝入「名與相」二範疇中，是故不二法門可以說是藉由名、相來辨明無名無相不二之理。²³然而對於此則有人認為不二法門儘管是藉由名、相來辨明無名無相不二之理，但在如此表現之下，名相與無名無相之間始終存在著一層隔閡，因為不二之理無言，應物之教有言，所以無言之理始終無法被表達，有言之教始終無法表達那無言之理，因此不二法門不能稱作不二。對此吉藏接著以「會二歸一」門來表示他的看法，其曰：

²¹ 《維摩經義疏》，(CBETA, T38, no. 1781, p. 910, b26-c2)。

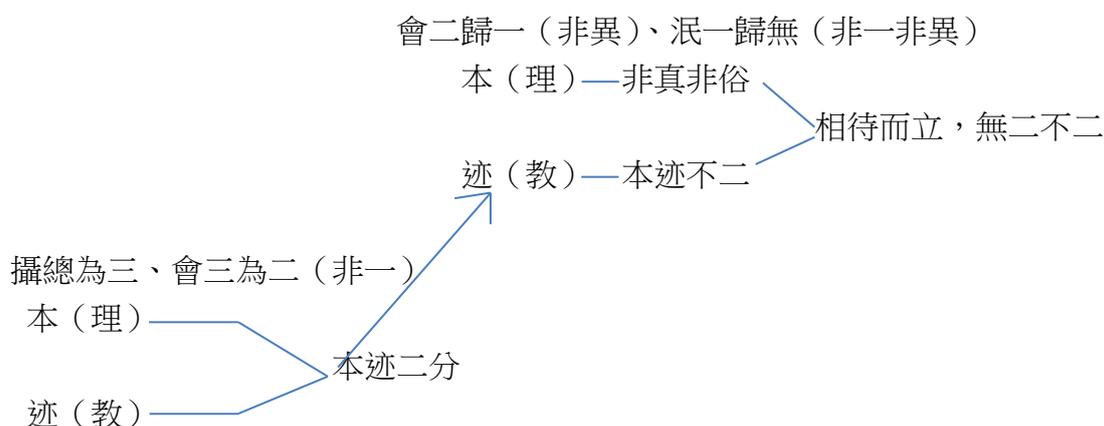
²² 龍樹菩薩造、梵志青目釋，姚秦·鳩摩羅什譯，《中論·觀四諦品》，(CBETA, T30, no. 1564, p. 33, a2-7)。

²³ 《維摩經義疏》，(CBETA, T38, no. 1781, p. 911, a1-13)。

次會二歸一第三。問曰：初建三門，後明二徹，觀其文釋，似如宛（原作「究」，今作「宛」）麗，考其大旨，則不二未成，何者？若明不二之理無言，應物之教有言，則無言之理不可有言，有言之教不可無言，則理教天乖，何名不二？答曰：斯乃曉不二無言，而未悟言即不二，故教滿大千而不言，形充八極而不像。故無言而言，雖言不言，無像而像，雖像不像，乃為一致，何謂天乖。

難曰：若言即不二，則文殊之言常默，若不二即言，則淨名之默常言，三階之論渾然，二轍之宗便喪？答：三階之說，寄迹淺深，二轍之言，提引未（原作「未」，今作「未」）悟，如其窮達，即不二常言，言常不二，未始不二，未始不言，故莫二之道始成，得一之宗便建。²⁴

在解釋此段文字之前，底下先從「攝總為三」以來吉藏對於本、迹的論述圖示於下，以便了解吉藏在這段引文中的立場，圖示如下²⁵：



從此圖可以看到在（非一）裡，就某種程度而言理教、本迹亦是被設立出來的一種表達真理的方式（迹），因此在這種關係裡即使以默然表達真理時，仍然會讓無形無相的真理落於一種形相的矛盾。而若要表達真正的不二之理，吉藏以為需悟「言即不二」，即明白本迹「不異」（即圖「非異」部分）的道理。因此在這裡吉藏把原本落於迹的理、教關係（非一），轉成近「非異」的狀態。然而由於其仍做為一種「言即不二」的教示被表現著，因此對於真正無言無相的不二之理而言（非異），其仍是落於「迹」的狀態，同時也會令人感到「本」的存在，落入於二的情形。因此在接下來的「泯一歸無」門，吉藏泯除本、迹之別，透顯不二法門之根本，其曰：

次泯一句歸絕門第四。論曰：夫有無相生，高下相傾，有有故有無，無有

²⁴ 《維摩經義疏》，(CBETA, T38, no. 1781, p. 911, a14-27)。

²⁵ 此圖的製作受到楊惠南先生《吉藏·吉藏的二諦論》中的圖表所啟發，但與楊惠男先生的圖表之間所表達的意涵仍有差異。詳見楊惠南，《吉藏》（台北：東大圖書公司，1989），頁 169。

即無無，因二故不二，若無二即無不二。是以經云：不著不二法，以無一二故。斯即非語非默，不俗不真，絕觀絕緣，何二不二。問：若非真非俗，無二不二，今以何因得辨不二？答：無名相法，假名相說，不知何以目之，故強名不二。²⁶

上面從「不異」論「言即不二」，現在吉藏更從不一不異的中道來看二與不二，二與不二是一種相待而立的關係，並非有一個做為二，一個做為不二的東西，二者是在相互依待的關係下被表現出來的，若離開一方，則另一方也無法獨立自存，若執著於任何一邊，都不是真正的不二。是故從究極來看，沒有所謂的二，也沒有所謂的不二，本與迹的關係亦是如此。因此不二法門最終是非語非默，非俗非真，絕觀絕緣，無有一法能被肯定，由此可以看到對於不二真理的表達，吉藏完全站在否定的立場來看待之。

上述吉藏於《維摩經》中不二之法的論究，應是來自於其中觀的中道思想。其在《淨名玄論》中認為《中論》八不與《維摩經》不二法門約義不同，體無有異，其曰：「問：若歷泯諸二，屬初門者。《中論》明八不，泯於八法，但屬初門，則不二之門深，中觀之旨淺。答：不二之門，則中實之理，以一道清淨，故云不二，遠離二邊，目之為中。中對偏以受稱，不二待二以得名，約義不同，體無有異」。²⁷吉藏於《維摩經》從三階到二名相，到會二歸一，泯一歸無，正是體現八不中道的精神，不落兩邊，不著於有無，顯現中觀思想的中道精神。而這樣的思想精神對於吉藏在《維摩經》分科上有什麼影響？底下就吉藏的分科經做一了解。

（二）三分及不二法之分科準則

在吉藏《維摩經義疏》玄談中的「釋會處第四」裡，吉藏談論他對於《維摩經》內在架構分處分會的看法，以及全經科判。然而要了解吉藏對《維摩經》內在架構的看法，首先我們需要先從吉藏對於成實論師、十地論師對《維摩經》分處分會的看法了解起，《維摩義疏》云：

此經品凡十四，亦裁三別，初有四品，在室外說，目之為序。次有六品，居室內說，稱為正說。後之四品，還歸室外，謂流通分。所以然者，淨名託疾方丈，念待擊揚，前之四品但明如來說法述德命人，為問疾由致，故稱為序。次有六品，在於室內，賓主交言，盛談妙道，因之為正。後之四品，說利既周，出於室外，來至佛所，印定成經，遠被來葉，故稱流通，此成實師科經文也。

有人言，此經凡有三會，始自〈佛國〉，竟〈菩薩品〉，謂菴園初會。〈問疾品〉去至于〈香積〉，謂方丈次會。從〈菩薩行（「行」脫，今補之）品〉竟於

²⁶ 《維摩經義疏》，(CBETA, T38, no. 1781, p. 911, a27-b4)。又參見隋·吉藏，《二諦義》：「諸法非是有，非是無。非是有，為眾生故，強說有，為表不有。非是無，為眾生故，強說無，為表不無。此即有無表不有不無，故有、無絕也」，(CBETA, T45, no. 1854, p. 112, b26-29)。

²⁷ 隋·吉藏，《淨名玄論》，(CBETA, T38, no. 1780, p. 855, c14-19)。

一經，謂菴園重集，此十地論師之所解也。²⁸

成實論師將十四品的《維摩經》分為初四品為「室外說」，為序分；次六品為「室內」說，為正宗分；後四品「歸還室外」，為流通分。十地論師則將《維摩經》分為「菴園初會、方丈次會、菴園重集」三個部分。對於成實論師與十地論師的分會，吉藏提出下列的看法，其曰：

吉藏總用一文，雙徵二釋，〈方便〉一品既在室內說之，何謂前四品並居室外。又室內說法凡有二時，〈方便〉一品，是其初集，略說法門。〈問疾〉以後，毘耶重集，具宣妙道，何得以前說為序，後談為正，此斥初解也。若謂此經但（原作「何」，今改為「但」）有三會，是亦不然。既重集菴園為二會者，亦再聚方丈，寧非兩（原作「屬」，今改為「兩」）集。又〈佛國品〉明淨土因果（原作「宗」，今改為「果」）既為會者，〈方便品〉辦法身因果，寧非會耶。以此詳之，後通亦謬。²⁹

對於成實論師的分科，吉藏以〈方便品〉在室內，卻何故說初四品為室外說而難之。又就室內說法的時間上來看，〈方便品〉中維摩詰示疾初集大眾說法，〈問疾品〉以後至毘耶重集前，維摩詰皆在室內演說妙道，為何前者作序分，後者做正宗分，難道前者不能做正宗分而難之。對於十地論師的分科，吉藏以為若菴園有初會與重集二會，那麼除了〈方便品〉的方丈初會，為何〈問疾品〉文殊菩薩與大眾至維摩詰室問疾不能做成方丈重會而難之。又由於〈佛國品〉是根據明淨土因果的關係而立一會，〈方便品〉明法身因果，何以不立〈方便品〉為一會難之。從吉藏的問難裡可以看出，「重集方丈」一事未被獨立出來是吉藏問難之處，因此吉藏以為《維摩經》的內在架構可以分為二處四會³⁰，其曰：

此經始終，而有二處四會（原作「集」，今改為「會」）。言二處者，一、菴園處，二、方丈處。菴園是佛所住處，方丈為菩薩住處。……所言四會者，一、菴園（原作「羅」，今改為「園」）會，二、方丈會，三、重集方丈，四、再會菴園。以此詳文，應為允詣（原作「元詣」，今改為「允詣」）。³¹

在上述成實論師和十地論師在〈佛國品〉裡佛於菴羅樹園中，寶積與五百童子獻蓋、問法至〈菩薩品〉當作一會，名為菴園會。其次，將〈問疾品〉中文殊師利

²⁸ 《維摩經義疏》，(CBETA, T38, no. 1781, p. 917, a25-b8)。

²⁹ 《維摩經義疏》，(CBETA, T38, no. 1781, p. 917, b8-16)。

³⁰ 吉藏在疏中亦有像十地論師三會的分法，不過吉藏認為他的三會說與十地論師的三會說不同，其在《維摩經義疏》曰：「又雖有四會，約處但有三章。第一從初竟〈菩薩品〉，謂室外說法。次從〈問疾〉已去訖〈香積佛品〉，室內敷經。三、從〈菩薩行品〉已去，還歸室外說法。問：若爾還同（原作「因」，今改為「同」）舊說，何以（原作「以何」，今改為「何以」）非之？答：依時事次第，則二處四會。若集法前後，但有三，故不同舊說」，(CBETA, T38, no. 1781, p. 918, a18-23)。

³¹ 《維摩經義疏》，(CBETA, T38, no. 1781, p. 917, b17-25)。

菩薩至維摩詰室問疾至〈香積佛品〉，作為方丈會。其次，再將〈菩薩行品〉維摩詰與文殊師利菩薩至菴羅樹園見佛至〈囑累品〉，作為菴園重集。對此吉藏以為〈方便品〉中國王、大臣等已經到過維摩詰室居慰問，加上與展現淨土因果的〈佛國品〉比較，〈方便品〉是對於佛法身因果的教化，在此經中佔有一主題性，因此〈方便品〉應該立為一會，作為方丈會；而〈問疾品〉至〈香積佛品〉則作為重集方丈，故吉藏以為應該有「菴園會、方丈會、重集方丈、再會菴園」四會。

然而如果將〈方便品〉獨立出來作為一會的話，那麼作為菴園會的〈佛國品〉、〈弟子品〉、〈菩薩品〉之間將會被做為方丈會的〈方便品〉所阻斷，對此吉藏以為：

問，此之四會，前後云何？答：詳其終始，凡有二種，一、時事次第，二、集法前後。時事次第者，一方丈初會，二菴園次會，第三重集方丈，第四再會菴園。問：何以知然？答：五百長者願行相符，為法城（原有「等」，今刪）侶，訪道參玄，無時不集，而寶積已至，淨名不至，當知有疾。以其疾故，國內近眾，皆來問之，因以身疾，略為說法，無（原作「與」，今改為「無」）數千人，皆發道心，即〈方便品〉，故知前有毘耶之會。但初集之時，人天眾少，利益未多，猶不足暢其神慧，（原有「其」，今刪）稱現疾之懷。但佛與淨名，既同為化物，兩心相鑒，居士既託疾方丈，佛在菴園說法為之集眾，故遣使問疾，聲聞、菩薩皆辭（原作「靜」，今改為「辭」）不堪，故次有菴園之會。仍命文殊，擊揚淨名，具宣大法，故有毘耶重集。但化事既周，同到佛所，如來印讚，復談妙道，故有菴園再會。以時事推（原作「摧」，今改為「推」）之，必如此也。³²

對於這四會吉藏提出「時事次第」與「集法前後」兩種看法來說明其前後順序，就「時事次第」的話，應為一、方丈初會，二、菴園初會，三、重集方丈，四、再會菴園。吉藏以為五百長者子訪道參玄，無時不集，在菴羅樹園見佛卻不見維摩詰，因此當知維摩詰因疾而未出現。由於維摩詰生病的關係，毘耶離內大眾皆至其所問疾，故知在五百長者子見佛之前，已經有「方丈之會」。而佛在菴羅樹園說法集眾，並遣聲聞、菩薩前往問疾，故知次有「菴園之會」。聲聞、菩薩辭往之後，佛命文殊菩薩前往問疾，故知有「方丈重會」。最後維摩詰與文殊菩薩具回菴羅樹園見佛，並論妙道，則為「菴園再會」。而就「集法前後」的話，其曰：

二集法前後者，夫欲結集成經，必須先明「如是我聞：一時，佛在處與大眾俱」，若發軔即序淨名時處者，則不得成經，《勝鬘》之流，事亦如是，故先明菴園會也。菴園之集既竟，將發遣使，問疾之端，宜追序方丈初會，歎淨名之德，令生時眾尊仰之誠，序其有疾，發如來慰問由致，故有〈方

³² 《維摩經義疏》，(CBETA, T38, no. 1781, p. 917, c4-20)。

便〉一品毘耶會也。後之二集不異前。³³

接吉藏以為雖然維摩詰在其室居，以疾聚集大眾為其說法，但由於經典一開頭必須先以「如是我聞：一時，佛在處與大眾俱」表明佛說與說法處，因此初會以菴園會為開始。而在菴園會中佛命弟子前往問疾時，需要先說明維摩詰稱疾之由，因此回溯維摩詰於室稱疾，毘耶離大眾前往問疾，維摩詰為其說法之事，因此其次為方丈會。而之後重集方丈會、菴園再會則如同前說無異，以下以圖示之：

次第 四會順序	一	二	三	四
時事次第	方丈會	菴園會	重集方丈	再會菴園
集法前後	菴園會	方丈會	重集方丈	再會菴園

這裡可以看到吉藏和慧遠對於會處的順序不同，慧遠依據說法者與其所顯現之不可思議解法將全經劃分了三會，並且每一會的說法者與所顯不思議解脫法都顯現了法身、淨土因果的教法。而吉藏在這裡，並未完全以法身、淨土因果的教法為考量，其所注重的是以說法的地方，和說法者來考量。接著我們來看吉藏科判的劃分。

雖然全經架構開為四會，但對於科判吉藏仍是依照序、正、流通三分來區分，其曰：

通開此經，雖有四會，準（原作「唯」，今改為「準」）例華嚴，亦開三分。第一從初會寶積偈已來，明於序說。次從偈後長行至〈阿闍佛品〉，辨於正宗。三從〈法供養品〉竟經，明於流通。……就序及流通，各開為二，正說分三。序開二者，「如是」六事，謂遺教證信序；寶積奉蓋，發起正宗，名發起序。流通二者，法供養品，謂讚歎（原作「談」，今改為「歎」）流通；囑累一品，明付囑流通。正說三者，第一從寶積問至〈佛道品〉，明二法門。次〈不二法門〉品，明不二法門。三、從〈香積〉竟〈阿闍佛品〉，還明二門。所以開此三者，至理無二，為眾生故強說二，故初開二門。欲令受化之徒因二教門悟不二理，故明不二法門。既識二表不二，復須從不二起二，故重明二門。³⁴

吉藏以為〈佛國品〉中「如是我聞」一直到寶積以偈讚佛完之前，是《維摩經》的序分，而當中又可開為二，一為「如是我聞」遺教證信序，一為「寶積奉蓋」的發起序。而從寶積讚佛以後到〈見阿闍佛品〉，為正宗分，因為從寶積讚佛以後便向佛請問淨佛國土之事，揭開了整本經主要教法。最後〈法供養品〉、〈囑累

³³ 《維摩經義疏》，(CBETA, T38, no. 1781, p. 917, c20-27)。

³⁴ 《維摩經義疏》，(CBETA, T38, no. 1781, p. 917, c27-p. 918, a15)。

品) 為流通分，前者讚嘆流通，後者付囑流通。在正宗分方面，又以明二法門、明不二法門，還明二法門作為進一步的科分。以下圖示之：

吉藏《維摩經義疏》科判		《維摩詰所說經》品次
序分		佛國品(如是我聞至寶積讚佛偈)
正宗分	明二法門	佛國品(寶積讚佛偈後)、方便品、弟子品、菩薩品、文殊師利問疾品、不思議品、觀眾生品、佛道品
	明不二法門	入不二法門
	還明二法門	香積佛品、菩薩行品、見阿閼佛品
流通分		法供養品、囑累品

從此圖可以看吉藏的科經是一般的三分方式，雖然在《維摩經》的敘述發展上主張分出四會，然四會的區分只是由說法的地方，和說法者的考量而形成，未如慧遠以體相用的思想形成八分的分科。其次，吉藏以為不二法門是此《維摩經》的核心要義，因此在正宗分中將不二法門細分為「明不二法門」，而如上述吉藏對於第一義法那樣，維摩詰為了令其他菩薩了解言說並非是真正的不二真理，因此以無言無相來止息其言說，而對於維摩詰來說沉默無言亦只是一種施設，對於施設維摩詰並不執著，因此吉藏認為維摩詰是真正了達不二真理者。是故，在〈入不二法門品〉以前的品目，吉藏以「明二法門」來標示之，表示這些品中所談論的種種實相、理法、所顯現的種種不思議解脫法，都是維摩詰為了教化聲聞、菩薩等眾生以種種方便而施設的，在層次上都還不是真正的實相之理，而到了〈入不二法門品〉才真正向聲聞、菩薩等眾生開顯不二實相之理。

在了解不二實相之理後，吉藏立了「還明二法門」表示〈香積佛品〉、〈菩薩行品〉、〈見阿閼佛品〉在這部彰顯不二法理經典中的意涵。此處「還明二法門」吉藏以為是「辨從不一起於二用」。對於不一起二用，吉藏以為：

問：不二既為理本，何不命初說之？答：經初已來，所說（原作「悅」，今改為「說」）諸法，為令悟不二故，是因教以通理。復欲藉斯不一起於二用，故有〈香積〉等品，即因理以設教。以在兩間說之，其得攝用歸體，從體起用故，不得命初說也。³⁵

《維摩經》之旨在顯明不二為理，一開始《維摩經》不說不二之理，是為了由教來令大眾先，即如龍樹所說不依世俗諦，不得勝義諦那樣先以二法來引導大眾，因此至〈入不二法門品〉才顯示不二之理。而在〈入不二法門品〉之後的〈香積佛品〉中至眾香國取食，〈菩薩行品〉中世尊說不盡有為不盡無為法門，〈見阿閼

³⁵ 《維摩經義疏》，(CBETA, T38, no. 1781, p. 975, b3-8)。

佛品) 維摩詰現大神通取妙喜國等等，顯示了《維摩經》在表達不二法之理後，為令聲聞、菩薩等眾生知道實相法不盡有為不盡無為之修行，以及成就不二法之理所顯佛國淨土之莊嚴，即因理設教，顯從不二法理所起的種種莊嚴相用。

總上所說吉藏以不二法實相無相，諸法實相無法表達和無所肯定表達了其對《維摩經》中心主旨的看法。然而為了教化眾以言語、不思議解脫法來顯現勝義法之實相，令之眾生升起欣趣之心、清淨意樂之意，發菩提心。而這樣的教化的方便施設仍需要被破除，才能真正顯現不二之理。是故在經文的分科上，便有了明二法門、明不二法門這分科以及次第。除此之外，《維摩經》〈入不二法門品〉之後的三品則是在了解不二之理後，於不二起二用，表現不二理之顯用來表明菩薩道自立、利他的精神。因此可以說，吉藏《維摩經》的分科方式來自體其中觀思想諸法無自性、無所肯定的立場。

四、窺基《說無垢稱經疏》科判之特色

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」，用此以表示其對《維摩經》的宗旨、教理、翻譯、科判等觀點。在這六門中，「科品所從」從義理上談論著此經的科判架構，底下就此一門進行討論。

(一) 三分及境、行、果之分科標準

窺基將《說無垢稱經》十四品科為序分、正宗分、流通分。「序分」為此經的第一品〈序品〉，說明經之緣起。「正宗分」從第二品〈顯不思議方便善巧品〉至第十二品〈觀如來品〉共十一品。「流通分」為第十三品〈法供養品〉、第十四品〈囑累品〉。《說無垢稱經疏》曰：

五、科品所從者，古科此經十四品中種種不同，如古疏解今科為三。初之一品說經緣起分，次十一品正陳本宗分，後之二品讚授流通分。此經明菩薩權實二益，因果二位，真俗兩諦，空有兩理，述起所因，故初名序。既陳緣起，次述經宗，故次十一品，名本宗分。經旨既深恐不能傳習，讚過去藥王如來等事勸授末代，故後二品名流通分。³⁶

引文中窺基除了說明三分各自品名起訖，窺基還提及《維摩經》是談論菩薩權實二益，因果二位，真俗兩諦，空有兩理的一部大乘菩薩法修行的經典。對此窺基在其「序分」四圓滿說的第三「說因圓滿」有明確的說明，其曰：

四種圓滿，一序圓滿，即從如是乃至菴羅衛林。二眾圓滿，即從與大苾芻眾至蔽諸大眾。三說因圓滿，從時廣嚴城有一菩薩至便見此土無量功德妙

³⁶ 唐·窺基，《說無垢稱經疏》，(CBETA, T38, no. 1782, p. 1002, c15-22)。

寶莊嚴。四利益圓滿，從當佛現此嚴淨土時至于品末(原作「永」，今正為「末」)°……
因者，所由，寶性獻蓋問佛菩薩嚴淨佛土，佛說二利為嚴淨因，發起正宗菩薩修治身、土等行，故名說因。天人聞法，獲果不同，明此差別名利益滿。³⁷

在〈序品〉裡菩薩寶性與五百離咄毘童子來供養佛，向佛請問菩薩如何修淨佛土，佛答以增長饒益有情，發起種種清淨功德攝受嚴淨佛土，並且向大眾顯不思議神力化現淨土。窺基認為此品寶性獻蓋問佛菩薩如何嚴淨佛土，佛之所說嚴淨佛土之因可以總為自利、利他二行，並由此開啟了接下來十一品「正宗分」裡菩薩修治法身、淨土之行。

那麼十一品正宗分如何表現著菩薩自利、利他之行呢？窺基根據《瑜伽師地論·菩薩地》中菩薩行「境、行、果」³⁸的架構，去將這十一品做統攝在菩薩自利、利他之下。底下先就窺基「境、行、果」架構的論述進行探討，其曰：

於中略以四門分別，一科品次第，二諸方便攝，三釋品名，四出品體。科品次第者，自(原作「身」，今正為「自」)下有十一品是第二正陳本宗分。一、〈顯不思議方便善巧品〉，二、〈聲聞品〉，三、〈菩薩品〉，四、〈問疾品〉，五、〈不思議品〉，六、〈觀有情品〉，七、〈菩提分品〉，八、〈不二法門品〉，九、〈香臺品〉，十、〈菩薩行品〉，十一、〈觀如來品〉。《菩薩地》云：一切菩薩當云何學？謂有三種，一、所學處，二、如是學，三、能修學者。《瑜伽》十七地，《攝論》十殊勝皆略為三，一、境，二、行，三、果，並同〈菩薩地〉。謂先要知所學之處，次應依彼如是而學，然後方成能修學者。若不識知苦樂善惡，凡聖真妄一切境界，不能發起厭苦欣樂，修善斷惡，捨凡就聖，證真離妄種種勝行。行既不修，果何以獲？故先知境，次修妙行，後得果成。

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。³⁹

首先，窺基根據《瑜伽師地論·菩薩地》說明菩薩在修學時，應該就「境、行、果」的方式去學習。若菩薩若不識善惡苦樂，凡聖與妄真之一切境界，則不能生起厭苦欣樂，修善斷惡，捨棄有漏凡行趣向聖種種無漏聖行，因此菩薩需先知道一切境。其次，當菩薩知一切境後生起斷惡修善之心時，則會發起種種妙行、勝行，最後，由此妙行、勝行成就佛果，因此境、行、果為菩薩修學之處所在。接著窺基便據此將第二品〈顯不思議方便善巧品〉到第十品〈香臺品〉做為菩薩所

³⁷ 《說無垢稱經疏》，(CBETA, T38, no. 1782, p. 1002, c23-p. 1003, a4)。

³⁸ 最勝子等諸菩薩造，唐·玄奘譯，《瑜伽師地論釋》：「今說『瑜伽師地論』者名義云何？謂一切乘境、行、果等所有諸法皆名瑜伽」，(CBETA, T30, no. 1580, p. 883, c23-24)。三乘諸法皆可以境、行、果來化約。

³⁹ 《說無垢稱經疏》，(CBETA, T38, no. 1782, p. 1033, b8-24)。

學之「境」，第十一品〈菩薩行品〉為菩薩所修之「行」，第十二品〈觀如來品〉為菩薩所證「果」。若從吉藏於正宗分中的「明二法門、明不二法門，還明二法門」，與慧遠不思議解脫法為主所科判的三會來看，窺基在此似乎不是就著《說無垢稱經》內在品次、義理的系統來進行科判，而是以《瑜伽師地論·菩薩地》的修學系統來進行其認為適合於《說無垢稱經》的科判，底下窺基的論述將更凸顯這一點。接著繼續對窺基在「境」的品次中所做的科判進行了解，其曰：

〈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，如所有性(原作「情」，今改為「性」)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。⁴⁰

在《瑜伽師地論·菩薩地》中作為菩薩「所學處」(境)有「五學處」⁴¹，其一「所化處」為菩薩所成熟的對象，即一切眾生。其二「利行處」為菩薩自利、利他之行，其三「真實義處」為菩薩對於諸法實相的了解、悟入，其四「威力處」為菩薩過去所修禪定神通與六波羅蜜等之威力，其五「菩提處」為菩薩煩惱障斷、所知障斷。菩薩知所化處然後發起利他勝行，接著於諸法實義起修斷，於禪定神通、六波羅蜜等修成自利，後於無上菩提愛樂希求，精勤修證。是故窺基根據這五學處將《維摩經》中第七品〈觀有情品〉做為菩薩的「所化處」，第二品〈方便品〉、第三品〈聲聞品〉、第四品〈菩薩品〉、第五品〈問疾品〉作為菩薩的「利行處」，第八品〈菩提分品〉、第九品〈不二法門品〉作為菩薩的「真實義處」，第六品〈不思議品〉作為菩薩的「威力處」，第十品〈香臺品〉作為菩薩的「菩提處」。

以上窺基雖然根據《瑜伽師地論·菩薩地》菩薩所學處的條目將《說無垢稱經》「境」的品次做了科判，但實際上《瑜伽師地論·菩薩地》菩薩所學處的修學的次第和《說無垢稱經》裡頭品目次序是不一致的，因此窺基對此做了解釋，其曰：

〈菩薩地〉云：最先應達所化機宜，方應(原作「名」，今正為「應」)發起利他勝行，次知實義可斷可修，於威力門修成自利，次於果位無上菩提愛樂希求，精

⁴⁰ 《說無垢稱經疏》，(CBETA, T38, no. 1782, p. 1033, b24-c2)。

⁴¹ 本段引文中所說：「〈菩薩地〉中所學處有五」，查《瑜伽師地論》中原作「是諸菩薩於何處學。謂七處學。……一自利處，二利他處，三真實義處，四威力處，五成熟有情處，六成熟自佛法處，七無上正等菩提處」(CBETA, T30, no. 1579, p. 482, c6-12)，說有七學處。此處窺基說「學處有五」乃是窺基在《瑜伽師地論略纂》對於《瑜伽師地論》所說七處進行合併為五品，《瑜伽師地論略纂》曰：「初所學處有五品七法，七法者何？如文自列。五品者何，束七為五也。云何束為五？謂自、他利品，真實義品，威力品，成熟有情法、自佛法品，菩提分法品，第一第二合為一，束五六二法為一故，但名五品」(CBETA, T43, no. 1829, p. 131, c15-19)，窺基在此將原本的自利處、他利處合為「利行處」，將成熟有情處、成熟自佛法處名為「所化處」，加上「真實義處」、「威力處」、「菩提處」共為此處所說：「〈菩薩地〉中所學處有五」。

勤修證。今此不然，九品境中菩薩所修他利為首，故初五品明利他行，威力門中通他利故，神通威力唯他利故。恐言他利有實眾生，今破執真，顯皆非實，唯有假(原作「情」，今正為「假」)情以為所利，故次一品明所化處。他利既周，應修自利，故次二品明真實義處。此二門中修自利，故從於果德愛樂希求，故次一品明菩提處。⁴²

原本在《瑜伽師地論·菩薩地》菩薩修學處的次第為「所化處→利行處→真實義處→威力處→菩提處」，即知所化處然後發起利他勝行，接著於諸法實義起修斷，於禪定神通、六波羅蜜等修成自利，後於無上菩提愛樂希求，精勤修證。然而在《說無垢稱經》的品目順序則為〈方便品〉、〈聲聞品〉、〈菩薩品〉、〈問疾品〉、〈不思議品（窺基以為「威力處」通利他，故放入「利行處」）〉為「利行處」，先表現利他行。在利他行後恐菩薩以為所化有情皆為實有，故接著在後的是「所化處」〈觀有情品〉，令知一切有情如幻如化，不生執著。而完成他利後，接著曉諭菩薩諸法實義，以修自利，自利利他是菩薩行修學之要，故其所化處後接著「真實義處」的〈菩提分品、不二法門品〉。在自利中於果德愛樂希求，精勤修證，故最後為「菩提處」的〈香臺品〉。這裡窺基所使用的《瑜伽師地論》是唯識學派的根本經典，窺基以《瑜伽師地論·菩薩地》菩薩行的修學方式來架構《說無垢稱經》的品目科判，可以說是窺基從唯識學派思想的立場來對般若、中觀思想經典的《說無垢稱經》進行分科（關於思想底下會再討論）。若僅從組織架構來看的話，雖然慧遠與吉藏亦是以其思想來對《維摩經》的架構進行分科，但從上面對於二者科判的析論，可以看到慧遠與窺基是按照著《維摩經》本身旨要來進行經文結構的分劃，即以不可思議解脫法、不二法作為分科依據。而窺基此處則是以另一經論的修行架構來對《維摩經》進行分科，儘管兩部經論可能在菩薩道上的修學有很多類似之處，但這和慧遠、吉藏就《維摩經》內在結構來將行科判有所不同。以下將窺基的科判架構以圖示之：

窺基科判	《瑜伽師地論·菩薩地》	《瑜伽師地論·菩薩地》菩薩「所學處」	《說無垢稱經》品次
序分			序品
正宗分	境(所學處)	利行處	方便品、聲聞品、菩薩品、問疾品
		威力處	不思議品
		所化處	觀有情品
		真實義處	菩提分品、不二法門品
		菩提處	香臺佛品
	行(如是學) 果(能修學)		菩薩行品 觀如來品
流通分			法供養品、囑累品

接續著上面的科判之論，窺基就權化的角度繼續對「利行處」中的五品作說

⁴² 《說無垢稱經疏》，(CBETA, T38, no. 1782, p. 1033, c2-12)。

明，其曰：

他利五品中，初四品明隱迹利他，後之一品明顯迹利他。四品隱迹利他中，初一品總敘權，後三品別敘權，聲聞、菩薩別敘昔權，問疾一品別敘今權，此方便品總敘權也。⁴³

窺基以「隱迹利他」、「顯迹利他」將「利行處」中的〈方便品〉、〈聲聞品〉、〈菩薩品〉、〈問疾品〉與〈不思議品〉區分開來，前者為「隱迹利他」，後者為「顯迹利他」。這些利他的表現都是無垢稱以權巧方便以教化大眾，故稱其為「權」。在〈方便品〉中無垢稱以身示疾而教化國王、婆羅門等居士大眾令厭五蘊身，欣樂佛身。在〈聲聞品〉、〈菩薩品〉中無垢稱以善巧言詞權化聲聞、菩薩令之諸法實義⁴⁴，此三品皆為昔日之化故稱「昔權」。〈問疾品〉為無垢稱與妙吉祥菩薩今日對揚辨道，顯菩薩法以濟群生，故稱「今權」。此四品皆以善巧言詞權化大眾與二乘、菩薩，為「隱迹利他」；而〈不思議品〉無垢稱顯不思議神力請獅子座等等為大眾示菩薩之法，此則為「顯迹利他」。接著窺基又就權化的角度對《說無垢稱經》正宗分各品整體做了分別，《說無垢稱經疏》曰：

又初九品所學境中分之為二，初八品別明二利行(原作「利」，今補入「行」)，後香臺一品總明二利行。別明二利中，初至觀有情六品明利他行，後菩提分、不二法門二品明自利行。利他六品中，初五品明能利，後觀有情一品明所利。能利五品中，初四品明密權能利，密為權迹，行利他故；後不思議一品明顯權能利，顯為權迹，利行他故。密權四品中，初一品總敘密權，後之三品別敘密權，聲聞、菩薩敘昔密權，問疾一品敘今密權。⁴⁵

上述所說的「隱迹利他」、「顯迹利他」即為此處的「密權能利」、「顯權能利」，底下以圖表示之以便能清楚地掌握窺基此處所論，圖示如下：

⁴³ 《說無垢稱經疏》，(CBETA, T38, no. 1782, p. 1033, c12-15)。

⁴⁴ 《說無垢稱經疏》：「此下二品別敘昔權。昔權(原作「權」，今正為「昔權」)有二，一權化聲聞，二權化菩薩，權巧示疾，希問濟生。佛命聲聞令慰大士，彼皆辭(原作「詞」，今正為「辭」)退。昔屈高人，令(原作「今」，今正為「令」)辨彼事，故名聲聞品，舊云弟子品。形同佛相。偏得其名。佛知聲聞識非彼對(原作「子對」，今正為「子」)，顯(原作「乃顯」，今正為「顯」)彼高德所以命之，欲令二乘有取捨故」，(CBETA, T38, no. 1782, p. 1040, c28-p. 1041, a4)。《說無垢稱經疏》：「別敘昔權。昔權有二，一化聲聞，已如前辨。二化菩薩，次下當陳。佛知彼類不可對揚，顯彼高德共來影輔。今明令菩薩問疾事，故名菩薩品。此品有二，初明四德詞屈不往，後明餘類皆陳不堪」，(CBETA, T38, no. 1782, p. 1057, b3-7)。

⁴⁵ 《說無垢稱經疏》，(CBETA, T38, no. 1782, p. 1033, c15-25)。

菩薩 「境」	利行處 (利他)	隱迹利 他	總敘權	別明 二利 行	利他	能 利	密權 能利	總敘密權		顯不思議方便善 巧品		
			別敘權 (別敘昔 權)					別敘密 權	敘昔密 權	聲聞品		
			別敘權 (別敘今 權)						敘今密 權	問疾品		
	威力處 (利他)	顯迹利 他							顯權 能利			不思議品
	所化處								所 利			觀有情品
	真實義 處(自 利)								自利			菩提分品 不二法門品
菩提處 (於果德 愛樂希 求)				總明 二利 行					香臺佛品			
菩薩 「行」										菩薩行品		
菩薩 「果」										觀如來品		

從此圖表可看到菩薩在緣對境時，利他、自利是菩薩所應思維的，《說無垢稱經》中〈顯不思議方便善巧品〉到〈香臺佛品〉便是顯示菩薩行如此般的思維。而在這樣的理解之下，不二法門成為了菩薩解諸法實相的自利，就不像吉藏那樣用來做為本、迹的論述，並以之作為科判，貫穿全經。其次不思議解脫法也未像慧遠那樣將之當做真心之體相用，而僅以菩薩禪定神通解釋之。所以在窺基的科判下《說無垢稱經》是一部可用菩薩行自利、利他來理解的經典，是一部談論菩薩行實踐的經典。

(二) 唯識三性之分科依據

上述慧遠、吉藏分別以如來藏與中觀中道思想來理解《維摩經》的不二真理，並以此作為全經科判的依據。那麼在窺基的科判上如何透過境、行、果令菩薩達到對真理的理解？對此窺基在其他的經疏裡對唯識學派境、行、果的修行，有較清楚的看法，其在《般若波羅蜜多心經幽贊》曰：

先起信、精進、念、定、慧根除伏障染，次發大願常逢善友，以為勝緣，雖遇惡友方便沮壞，終不棄捨大菩提心，所修善法運運增長，以不退屈而為策發，齊是名為最初修行。……次應修行，此有二種，一、略，二、廣。略復有三，一、境，二、行，三、所得果。猶昔不知真妄境界，起煩惱等因受眾苦，今正翻彼，故亦有三，由此最初應審觀境。既知善惡，修斷行成，因行既圓，果德便證。諸佛聖教雖復無邊，說修行門不過三種，故修行者應依此學。云何名為所觀境界？謂初觀察從緣所生一切色、心、諸心

所等，似空花相，誑惑愚夫，名依他起。愚夫不了，於斯妄執為我、為法，喻實空花，性相都無，名計所執。依他起上我、法本空，由觀此空所顯真理，譬若虛空，名圓成實。諸所知法不越有無，無法體無，但可總說名計所執，橫遍計心之所執故，有法體有理應分別。諸有為法名依他起，緣生事故。一切無為名圓成實，法本理故。或有漏法名依他起，性顛倒故。諸無漏法名圓成實，非顛倒故。知境界已應修正行，一因聞所成，二因思所成，三因修所成，此三雖通福慧二種，一切功德。⁴⁶

在《般若波羅蜜多心經幽贊》裡，窺基亦是說明需先對令人受苦的真妄境界審諦觀察，知其善惡。其次因知善惡，起行修斷。最後功行圓滿，果德便證。而所謂的觀「境」，窺基以為是知其依他起性、遍計所執性、圓成實性三性。首先觀察一切色、心、諸心所等從緣所生，緣起而有，緣滅即無，為因緣所成之事，此名依他起。其次，愚夫不能了解依他起從緣所生，以為諸法實有，計執為實，然其所計執性、相皆無，此名遍計執。最後，知道依他起上我執、法執為空，觀此空所顯真理，名圓成實。因此在《說無垢稱經疏》「境」的科判中，菩薩認識境的真妄、思惟境的真妄時，亦可說是從三性來認識、思惟。若是如此的話，「所化處、利行處、威力處」的〈方便品〉、〈聲聞品〉、〈菩薩品〉、〈問疾品〉、〈不思議品〉、〈觀有情品〉便可作為依他起性、遍計所執性，即此幾品中世尊、無垢稱對於大眾所談論著諸法真實義、對於聲聞、菩薩所論之法的破斥，都還在但破斥人、法的遍計所執階段。而「真實義處、菩提處」的〈菩提分品〉、〈不二法門品〉、〈香臺佛品〉則可作為圓成實性，在〈不二法門品〉中從眾菩薩以言明理到妙吉祥以

⁴⁶ 唐·窺基，《般若波羅蜜多心經幽贊》，(CBETA, T33, no. 1710, p. 526, a20-b14)。雖然在《說無垢稱經疏》境、行、果的科判裡無有直接像這樣的解釋，但《說無垢稱經疏》和《般若波羅蜜多心經幽贊》的相同點很多。如林香奈先生在〈基撰とされる諸經疏の成立過程について〉一文研究了窺基經疏《般若波羅蜜多心經幽贊》、《妙法蓮華經玄贊》《觀彌勒上生兜率天經贊》、《說無垢稱經疏》、《大般若波羅蜜多經般若理趣分述讚》製作的前後順序，其指出《般若波羅蜜多心經幽贊》是最初以清楚的面貌向中國介紹印度佛教中觀派與唯識學派思想差異的經典注釋書，並且又指出在《般若波羅蜜多心經幽贊》幾乎在贊的部分讓「勝空者」（中觀派）與「如應者」（唯識學派）的解釋並立的特點，並以三性解釋相關法義，因此《般若波羅蜜多心經幽贊》可以說是窺基向中國佛教宣揚唯識學是做為真大乘佛教的意圖。雖然林香奈先生沒有特別論及《說無垢稱經疏》，但在《說無垢稱經疏》我們亦可看到「空理義」（中觀派）與「應理義」（唯識學派）並陳在注疏中，和用三性對文句的解釋，加上兩本經同是般若思想的經典，故我們可以將這兩本經疏作為窺基宣揚唯識教理的注疏。因此筆者以為兩本經疏在某些說法上是有互補性的作用，是故此處引用窺基在《般若波羅蜜多心經幽贊》境行果的論述的解釋來解釋《說無垢稱經疏》境行果科判架構所蘊含的其他意涵。關於林香奈先生的研究，見林香奈先生，〈基撰とされる諸經疏の成立過程について〉：「《心經幽贊》是最初以清楚的面貌向中國介紹，在印度佛教中觀派與唯識學派思想的差異的經典注釋書」、「《心經幽贊》的特徵是幾乎在贊的部分讓「勝空者」（中觀派）與「如應者」（唯識學派）的解釋並立的特點。……窺基對於經典說的空不只是根據般若智慧證勝義諦理的中觀派立場，還列舉了解釋遍計所執性、依他起性、圓成實性是空的意味的唯識學派的說法。……《心經幽贊》引用許多的偈頌，大半是為了擁護唯識學派的教說而引用，是《心經幽贊》的特色之一」、「從《心經幽贊》中列舉中觀、唯識兩派學說，與《心經幽贊》開頭做了仿照法相宗三時判教偈頌的引用，可以說《心經幽贊》是窺基向中國佛教宣揚唯識學是做為真大乘佛教的意圖。與他注疏比較時，未見另外的同類」，《東洋大学大学院紀要》44：2007，頁232；頁221-220；頁220。

言遣言，最後無垢稱以沉默雙泯之，展現圓成實性的言慮雙絕，徹底破斥人、法之執；〈菩提分品〉、〈香臺佛品〉則分為佛種性與佛果得來表現圓成實性。上述吉藏以假施設作為對於不二法的達成方便，因此將在〈入不二法品〉前的諸品做為是二法來區分，到〈入不二法品〉實維摩詰以沉默遣除一切達成不二法的理解，窺基此處的分科亦類似，在〈不二法門品〉前的破斥聲聞、菩薩對於人、法二我的遍計執，至〈不二法門品〉無垢稱以沉默破斥人、法之執，顯示其依他起上的圓成實性。由此亦可見窺基以菩薩五學處分科《說無垢稱經》正宗分諸品，是有著唯識三性的思想在裏頭。

五、結論

慧遠的科判三會八分的分科是有別於一般三分的分法，然而慧遠所說的八分又可順入於三分，之所以能如此因為會遠以如來藏的體相用思想來理解《維摩經》，即《維摩經》中由於顯法者有三位，三位都向大眾顯現不二理以及不二理之相、用，令大眾隨著相、用得到對不二理的了解，因此三會可以各別成為獨立的篇章，故有六分的分科。然三會所顯「相、用」皆明不二理，因此三會又是「一體」，八分又順入三分。而此三會八分到八分順入三分的分科，即是慧遠體相用思想的一種展現。

在吉藏方面，吉藏以不二法為《維摩經》的宗要，因此在正宗裡以不二法來對《維摩經》的各品加以區分。由於不二法絕言離相，用任何方式的表達都無法表達不二法，然而方便善巧的施設來教導大眾領悟不二真理又是達到不二之理的方式。因此吉藏將〈入不二法門品〉以前的各品以「明二法」來表示區分，說明佛與維摩詰以語言等方便來教導大眾曉悟不二之理，此處對於不二法仍落於有的狀態。至〈入不二法門品〉時，則曉諭大眾不二法無法以言語等來了解，甚至連無法以語言來了解的否定也無法被肯定，以此將不二法的無名無相顯露出來。最後，再以「還明二法」，因理施教，教導大眾修行之法。故吉藏對於《維摩經》的分科，是有著中觀假名施設以及對真理無法被肯定方式表達的思想在裡頭。

在窺基方面，則是以《瑜伽師地論》中菩薩修行五學處，以及境行果的架構來對《維摩經》的內容架構進行分科，唯識三性的思想也展現在「境」分科中。然而窺基的分科似乎沒有像慧遠與吉藏那樣按照《維摩經》內在的不可思議解脫法、不二法門的旨要，或著說按照《維摩經》本身的內在結構去進行分科，而是以《瑜伽師地論》菩薩行的架構框範《維摩經》的組織架構，這是在三本《維摩經》的注疏中值得注意的一點。這或許可能是唯識學派對於諸法，或者在面對其他諸經論時，在闡明、闡其內容旨要上所產生的一種特色。

總的來說，科判是為了把握經典的旨要、宗趣而產生，注釋者的思想對於分科的影響是相當然而，本文僅從三本注疏來展現這當中的情形。這些情形都是已經成形在文獻裡頭的資料，筆者僅是從中提出加以說明比對，闡明其中一些差異性，並未有任何研究上的新知識出現，這是本文不足之處。其次，本文亦僅從

科判的組織架構與思想間的關係來看三本注疏分的情形，故尚未能對於各品內的注疏內容與這些科判更緊密的關係和對照性有所論及，亦是本文不足之處，而這一部分可另作文討論。囿於筆者知見所限，以上所論之缺失及疏漏處，祈請前輩學者予以指正。文末謹以此拙文向印順法師致上敬意。

參考文獻

(一) 傳統文獻

《大正新脩大藏經》(*所有《大正藏》的引用，皆依中華電子佛典協會 CBETA 的電子版)

- 姚秦·鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》。T14, no. 475。
唐·玄奘譯，《說無垢稱經》。T14, no. 476。
彌勒菩薩說，唐·玄奘譯，《瑜伽師地論》。T30, no. 1579。
最勝子等諸菩薩造，唐·玄奘譯，《瑜伽師地論釋》。T30, no. 1580。
龍樹菩薩造、梵志青目釋，姚秦·鳩摩羅什譯，《中論·觀四諦品》。T30。no. 1564
唐·窺基，《般若波羅蜜多心經幽贊》。T33, no. 1710。
隋·慧遠，《觀無量壽經義疏》。T37, no. 1749。
隋·吉藏，《淨名玄論》。T38, no. 1780。
隋·吉藏，《維摩經義疏》。T38, no. 1781。
唐·窺基，《說無垢稱經疏》。T38, no. 1782。
唐·窺基，《瑜伽師地論略纂》。T43, no. 1829。
隋·吉藏，《二諦義》。T45, no. 1854。

(二) 近人論著

- Étienne Lamotte 著，郭忠生譯 1990 《維摩詰經序論》，南投：諦觀雜誌社。
上田義文 1951 《佛教思想史研究》，京都：永田文昌堂。
大鹿實秋 1988 《維摩經研究》，京都：平樂寺書店。
印順法師 1950 《性空學探源》，台北：正聞出版社。
印順法師 1970 《唯識學探源》，台北：正聞出版社。
印順法師 1972 《攝大乘論講記》，台北：正聞出版社。
印順法師 1972 《大乘起信論講記》，台北：正聞出版社。
印順法師 1981 《大乘初期佛教之起源與開展》，台北：正聞出版社。
印順法師 1985 《空之探究》，台北：正聞出版社。
印順法師 1988 《印度之佛教》，台北：正聞。
印順法師 2005 《印度佛教思想史》，台北：正聞出版社。
印順法師 1986 《如來藏之研究》，台北市：正聞出版社，二版。
楊惠南 1989 《吉藏》，台北：東大圖書公司。
橋本芳契 1966 《維摩經の思想研究》，京都：法藏館。
廖明活 1999 《淨影慧遠思想述要》，台北：台灣學生書局。
橫超慧日 1958 《中國佛教の研究》，京都：法藏館。

(三) 期刊論文

林香奈 2007 〈基撰とされる諸經疏の成立過程について〉，《東洋大学大学院紀要》44：232-215。

黃國清 2004 〈窺基《妙法蓮華經玄贊》科文析論〉，《圓光佛學學報》9：245-268。

橋本芳契 1960 〈初唐仏教の一断面--慈恩大師の維摩經觀〉，《金沢大学法文学部論集 哲学史学編》(7)：196-224。

橋本芳契 1960 〈慈恩教學における維摩經の地位について—『說無垢稱經疏』の思想史意義—〉，《印度学仏教学研究》8(1)：99-104。

釋惠敏 1997 〈「心淨則佛土淨」之考察〉，《中華佛學學報》10：25-44。

(四) 會議論文

金天鶴 2015 〈古代三国から朝顯時代までの『維摩經』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》：N1-N8。

郭朝順 2015 〈《維摩經》の宗派詮釋差異—以羅什譯本為核心的隋唐宗派詮釋的開展〉，《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》：Q1-Q30。

(五) 碩博士論文

陳平坤，《僧肇與吉藏的實相哲學》，台北：台灣大學哲學研究所博士論文，2010。

簡凱廷，《著為累根：嘉祥吉藏經解體系的理論預設及其詮經方法》，台北：台灣大學中國文學研究所碩士論文，2008。