

佛光人文學報第四期
2021年1月 221-247 頁
佛光大學人文學院

圓測《解深密經疏》 之性質與體例析論—— 以與傳統儒家經疏對照 為中心^{*}

周延燕 / 佛光大學中國文學與應用學系博士生

摘要

《解深密經》是唯識學派的根本經典，屬於大乘佛教重要經論，西元第五世紀上半，已有部分內容傳至中國。唐新羅僧人圓測法師言：「然此略經，梵本唯一，隨譯者異，乃成四部。」此四種流傳中土的譯本，以唐玄奘法師所譯最為完善。有關《解深密經》的注疏，見諸目錄雖多，今則僅存圓測法師所撰的《解深密經疏》。以往學者對圓測《解深密經疏》已多有討論，或考究版本，或探微思想，或析論其人與玄奘法師、窺基法師之間的關係。本文擬以對傳統儒家經疏的瞭解為基礎，進而探討圓測《解深密經疏》之性質與體例。全文分為以下五節：一、前言。二、圓測之生平。三、

* 本文初撰於佛光大學佛教學系「唯識思想專題 I」課程修習期間，感謝陳一標老師諄諄啟蒙。亦感謝兩位審查先生惠賜寶貴修改意見。

傳統儒家經疏之性質與體例簡述。四、由傳統儒家經疏析論圓測《解深密經疏》之性質與體例。五、結論。希冀經由本文的探討，對圓測此《疏》能有另一角度的認識。

關鍵詞：圓測、解深密經疏、經疏體例、儒釋對照

圖測《解深密經疏》 之性質與體例析論—— 以與傳統儒家經疏對照 為中心

周延燕 / 佛光大學中國文學與應用學系博士生

一、前言

《解深密經》，是唯識學派的根本經典，¹ 屬大乘佛教重要經論。² 在西元五世紀上半，已有部分內容傳至中國。劉宋元嘉年間，求那跋陀羅於潤州東安寺，譯出《相續解脫經》二卷、《第一義五相略集經》（已散失），是《解深密經》的一部分；但對中國佛教的影響，似乎並不太大！³ 到西元六世紀上半，北魏武帝延昌年間，菩提流支於少林寺，譯出《深密解脫經》五卷，分十一品，為唐本全經的異譯。至南朝陳文帝天嘉二年，真諦在梁安郡（今廣東惠陽一帶）建造寺，譯出《解節經》一卷四品，是《解深密經》的「勝義了義」部分。真諦所譯，較北方菩提流支等所譯，無疑明確得多。西元七世紀中，唐太宗貞觀年間，玄奘

-
- 1 如演培法師所言：「唯識所依的六經，就譯來我國者說，華嚴、楞伽、密嚴，是否不共他宗所依，是值得研究的一個問題，唯有此解深密經，我敢說，是唯識學不共他宗所依的一部最根本最重要的經典，也是愛好唯識者所必須研究的唯一寶典。學唯識學，不究解深密經，不能得唯識的心要。」參見演培法師《解深密經語體釋》（臺北：天華出版公司，1988年9月），〈自序〉，頁10-11。
 - 2 印順法師《印度之佛教》「第十一章第二節 大乘藏結集流布之謎」云：「此外復有旁流，如《解深密經》立有、空、中三教，寄圓成實之真常於依他有中明之。初為小，次為大，後為三乘。若知大乘導源於大眾、分別說系，《解深密經》乃瑜伽學者所出，淵源說一切有系而進達大乘者，則其事易明。雖孤軍突起，直往無前，而終於助成時代佛教之真常而已。」參見印順法師《印度之佛教》（北京：中華書局，2009年8月），頁132。
 - 3 參見印順法師《如來藏之研究》（北京：中華書局，2009年8月）〈第七章第一節 瑜伽學派略說〉，頁165。

三藏在西京弘福寺，譯出《解深密經》五卷八品。⁴以上四種漢譯本，皆為所謂「《解深密經》略本」⁵，以玄奘所譯最為完善。有關本經的注疏，見諸目錄雖多，現今僅存唐代新羅僧人圓測法師所撰《解深密經疏》。⁶此疏廣徵教典，備眾師說，多所論述真諦與玄奘所傳唯識義理之差異，故引起唯識學研究者高度之重視。⁷關於圓測唯識思想之研究，許多專家學者有過不少的討論，如蒙文通〈唯識新羅學〉，探討窺基、圓測之間的同異，並涉及圓測對新羅系唯識學之傳承；陳永富〈圓測與玄奘、窺基關

4 同註2。另參演培法師《解深密經語體釋》〈總敘全經旨意〉，頁1-3。

5 圓測法師《解深密經疏》云：「此經一部，自有二種：一者廣本，有十萬頌；二者略本，千五百頌。然此略經，梵本唯一，隨譯者異乃成四部。一者宋時元嘉年中，中印度僧，求那跋陀羅在於潤州江寧縣東安寺，翻出一本名《相續解脫》，唯有一卷，或兩卷，或總十七紙於一卷內，有二題目，初十紙半，名《相續解脫脫波羅蜜義經》一卷，後有六紙半，名《相續解脫如來所作隨順處義經》，雖無品目，如其次第，當《解深密》最後二品。二者後魏延昌二年，北印度僧，菩提留支在於洛陽嵩山少林寺，翻出一本名《深密解脫經》，有其五卷，品有十一，六十七紙。三者陳朝保定年中，西印度內優禪那國，三藏法師拘那羅陀，於西京故城內四天王寺，更翻一本名《解節經》，唯有一卷，有其四品，紙九張半，當《解深密》初之二品，無序品，名開勝義諦，以為四品。若依真諦翻譯目錄云：『陳時天嘉二年，於建造寺，譯《解節經》一卷，義疏四卷。』四者大唐貞觀二十一年，三藏法師玄奘，在於西京弘福寺，更翻一本，名《解深密》，總有五卷，開品為八，六十八紙。」見〔唐〕圓測《解深密經疏》（臺北：新文豐出版公司，2000年，影印1922年金陵刻經處刊本），卷2，頁1-2上。

6 歐陽漸（竟無）所輯《解深密經註》書前〈品目〉末，歐陽漸之識語曰：「三時教尊《深密》，六經此為第一，古注疏家應夥，世遠學失，蕩然無存。其見諸目錄者：唐人令因《疏》十一卷，玄範《疏》十卷，元曉《疏》三卷，憬興《疏》若干卷，圓測《疏》十卷。是等疏中，惟圓測《疏》十卷僅存。測《疏》，大小乘學，比類發明，博引繁徵，法苑至寶。然欲於測《疏》外，得一簡明精到之作，為厭煩文巧施方便，實歎闕如。」見歐陽漸（竟無）輯《解深密經註》（臺北：新文豐出版公司，1975年7月，影印1917年金陵刻經處刊本）〈品目〉，頁2上。然而圓測此疏在中國早已失亡，清末民初楊仁山居士取自日本，交與金陵刻經處刊刻印行，惜自卅五卷下殘缺無全。幸晚唐時有吐蕃僧人法成將此疏譯為藏文，收錄於藏文《大藏經·丹珠爾》中。上世紀八〇年代，觀空法師乃得將測《疏》缺文從藏譯本中還譯為漢，補足全疏。此即趙樸初所云：「遭會昌法難，散佚無存。獨測師此疏以東邦學僧資持還國，累業傳習，賴以不墜。清末石埭楊仁山居士曾自扶桑取回刊印，流布海內。……法相重興，功德不朽。惜原本以代祀綿遠，致有殘缺。其中九卷失品題之釋，十卷成無字之章。德海汪洋，恨失舟楫，欲渡無航，學者憾焉。然西藏丹珠藏中譯存此疏全文，譯者法成法師，晚唐西蕃大德也。法師出生廓氏望族，為西藏佛教前宏期著名譯師，精嫻梵藏漢土文字，約于唐大和七年來游沙州，而後往返甘沙兩地，譯經說法，垂三十年，由敦煌遺書尚可考見。……測疏得其譯存。全文得以不泯。謂非千古幸事耶。……有觀空法師，幼稟道心，長懷卓志，仰獎師之景行，慕成公之高風。……測《疏》殘佚，每懷痛惜，誓譯藏本，用補缺文。龜勉二載，功業畢具。」參見趙樸初〈《解深密經圓測疏》後六卷還譯序〉，《法音》，頁38，1981年1月。

7 參見伍啟銘〈《解深密經·如來成所作事品》之校釋與研究〉（臺北：政治大學哲學研究所碩士論文，林鎮國先生指導，2004年）第一章〈導論〉註67，頁17。

係小考〉對於圓測盜聽說公案有詳細辨證。韓國學界成果有申賢淑〈唐窺基與新羅圓測的相違說研究——關於成唯識論十大論師的解釋問題〉、吳亨根〈關於圓測法師心識說的研究〉、〈新羅圓測法師的唯識思想研究〉、黃晟起〈圓測唯識學觀研究〉、丁永根《圓測唯識哲學——新舊唯識的批評綜合》、高榮燮《文雅圓測的教學研究》、金東柱《圓測的唯識學觀——以『佛說般若波羅密多心經贊』為中心》等。日本學界除重要的唯識學史研究著作外，亦多有文章論及圓測唯識思想，如木村邦和〈真諦三藏の學說に對する西明寺圓測の評價——解深密經の場合〉、木村清孝〈圓測と法藏——教體論の関わりについて〉、橘川智昭〈圓測による五性各別の肯定について——圓測思想に對する皆成的解釋の再検討〉、阪井祐圓〈五性各別說の本來的意義について〉。⁸ 關於《解深密經》的現代學術研究，由於梵本不存，故多利用藏傳資料，及多種漢傳異譯加以研究。在這方面，日本學者的貢獻最為突出，如稻葉正就《圓測解深密經疏散佚部分の研究》，另外，西尾京雄、野澤靜證、長澤實導等學者亦依據藏譯資料而取得豐碩成果。⁹ 本文則擬以對傳統儒家經疏之瞭解為基礎，進而探討圓測《解深密經疏》之性質與體例。全文分為以下五節：一、前言。二、圓測之生平。¹⁰ 三、傳統儒家經疏之性質與體例簡述。四、由傳統儒家經疏析論圓測《解深密經疏》之性質與體例。五、結論。希冀經由此一探討，對圓測《疏》能有另一角度之認識。

8 參見張志強〈圓測唯識思想研究——以《成唯識論疏》與《成唯識論》參糅問題為中心〉，《哲學門》，2003年第4卷第2冊，頁2。

9 參見張志強〈圓測唯識思想研究：以《解深密經疏》與《解深密經序品》解讀問題為中心〉，《哲學、宗教與人文——樓宇烈教授七十華誕紀念文集》，（北京：商務印書館，2004年）。

10 圓測生於新羅，但長於唐土。唐代在中國歷史上堪稱鼎盛時期，圓測長期生活於唐代長安一帶，其生平事跡與時代氛圍對於《解深密經疏》的撰作、性質及體例，關係至為密切，故本文先於第二節對圓測之生平資料加以整理、考辨，以作為下文論析之基礎。

二、圓測之生平

關於圓測生平，可據以為考證的史料，僅有數種：(一)[宋]贊寧所撰《宋高僧傳》卷第四之〈唐京師西明寺圓測傳五〉以及相關之窺基的傳記。(二)[元]曇噩所撰《六學僧傳》(《新修科分六學僧傳》)卷第二十三〈精進學·義解科(三)·周圓測〉。(三)[宋]宋復所撰〈大周西明寺故大德圓測法師佛舍利塔銘並并序〉。(四)新羅入唐的崔致遠所撰《故翻經證義大德圓測和尚諱日文》。此外[高麗]一然所撰《三國遺事》，卷第二「孝昭王代 竹旨郎」條也有部分文字涉及圓測。¹¹

以下先討論贊寧《宋高僧傳》及曇噩《新修科分六學僧傳》中關於圓測的記載。《宋高僧傳》卷第四〈唐京師西明寺圓測傳五〉云：

釋圓測者，未詳氏族也。自幼明敏，慧解縱橫。三藏獎師為慈恩基師講新翻《唯識論》，測賂守門者隱聽，歸則緝綴義章。將欲罷講，測於西明寺鳴鐘召眾，稱講《唯識》。基嫌其有奪人之心，遂讓測講訓。獎講《瑜伽》，還同前盜聽受之，而亦不後基也。迨高宗之末，天后之初，應義解之選，入譯經館，眾皆推挹。及翻《大乘顯識》等經，測充證義，與薄塵、靈辯、嘉尚，攸方其駕。所著《唯識疏鈔》，詳解經論，天下分行焉。¹²

《新修科分六學僧傳》卷第二十三〈精進學·義解科(三)·周圓測〉之述則為：

幼明敏。講新翻《唯識論》，既得時譽；後講新《瑜伽論》，尤得其指。蓋二論譯畢，獎公為其弟子基師弘闡，使專其美，而測輒聞竊，以先發之而破其情計，然能以法為樂如此。天后初，詔入譯經館，充證義員，出《大乘顯識》等經。¹³

11 同註8，頁6。並參見楊白衣〈圓測之研究——傳記及其思想特色〉，《華岡佛學學報》第六期(1983年7月)，頁106。

12 [宋]贊寧《宋高僧傳》(臺北：文津出版社，1991年8月，據北京中華書局1987年范祥雍點校本影印)，頁69。

13 [元]曇噩《新修科分六學僧傳》(北京市：九洲圖書公司，2000年，影印《頻伽大藏經》第180冊)，頁229。

曇噩所撰，很明顯襲自贊寧。兩篇傳記皆提及「圓測盜聽」之事，此事亦載入《宋高僧傳》卷第四〈唐京兆大慈恩寺窺基傳一〉中：

奘所譯《唯識論》，初與昉、尚、光四人同受，潤色、執筆、檢文、纂義，數朝之後，基求退焉。奘問之，對曰：「夕夢金容，晨趨白馬，雖得法門之糟粕，然失玄源之醇粹。某不願立功於參糅。若意成一本，受責則有所歸。」奘遂許之。以理遣三賢，獨委於基，此乃量材授任也。時隨受撰錄所聞，講周疏畢。無何，西明寺測法師亦俊朗之器，於《唯識論》講場得計於闇者，賂之以金，潛隱厥形，聽尋聯綴，亦疏通論旨。猶數座方畢，測於西明寺鳴椎集僧，稱講此論。基聞之，慙居其後，不勝悵快。奘勉之曰：「測公雖造《疏》，未達因明。」遂為講陳那之論，基大善三支，縱橫立破，述義命章，前無與比。又云，請奘師唯為己講《瑜伽論》，還被測公同前盜聽，先講。奘曰：「五性宗法，唯汝流通，他人則否。」¹⁴

此「圓測盜聽」說為唯識學史上有名公案，許多學者為之考辨，以為虛妄。如楊白衣〈圓測之研究——傳記及其思想特色〉一文，認為圓測被視為異端而遭受慈恩一派的破門、排斥、誹謗，曇噩筆下雖甚同情圓測遭遇，將圓測盜聽之由歸於「以法為樂」緣故，圓測仍是被醜化。故而以宋復所撰〈大周西明寺故大德圓測法師佛舍利塔銘並并序〉及崔致遠所撰《故翻經證義大德圓測和尚諱日文》，極力為圓測重新評價。¹⁵

較之《高僧傳》與《六學僧傳》，宋復〈大周西明寺故大德圓測法師佛舍利塔銘並并序〉所載圓測一生，史料則更為完備，載有名諱，且原「未詳氏族」之記載，此更作「新羅國王之孫」，

14 同註12，頁64。

15 參見楊白衣〈圓測之研究——傳記及其思想特色〉，《華岡佛學學報》第六期（1983年7月），頁105 - 156。於文前「提要」，楊氏更強調：「圓測乃為高潔的學者，而受到則天武后之尊崇，故是一位學德兼優的一代高僧，且曾擔任地婆訶羅等人譯經之『證義』。依現存的圓測之著作判斷，圓測受到世親、安慧、真諦的影響頗鉅。他以『理長為宗』為宗旨，公平地攝取印度新舊二系之唯識，也提出不少新的見解。他不但精通唯識，對般若、戒律、淨土、俱舍等造詣亦頗深，而提出了很多高見。眾多中國高僧的著作未被譯成西藏文，而一介新羅人——圓測之《解深密經疏》，卻能被九世紀的法成傳譯到西藏，由這一事實亦可了解圓測的思想，其水準之高如何了。圓測於此書中提供了極其豐富的唯識知識，故屢被宗喀巴所引用。」

全文不見盜聽之事。其文如下：

法師諱文雅，字圓測，親（新）羅國王之孫也。三歲出家，十五請業。初於常、辯二法師聽論。天聰警越，雖數千萬言，一歷其耳，不忘於心。正（貞）觀中，太宗文皇帝度為僧，住京元法寺。乃覽《毗曇》、《成實》、《俱舍》、《婆娑》等論，暨古今章疏，無不閑曉，名聲藹著。三藏法師奘公，自天竺將還，法師預夢婆羅門授果滿懷，其所證應，勝因夙會，及奘公一見，契合莫造，即命付《瑜伽》、《成唯識》等論，兼所翻大、小乘經論，皎若生知。後被召為西明寺大德，撰《成唯識論疏》十卷、《解深密經疏》十卷、《仁王經疏》三卷、《金剛般若》、《觀所緣論》、《般若心經》、《無量義經》等疏，羽翼秘典，耳目時人。所以贊佐奘公，使佛法東流，大興無窮之教者也。法師性樂山水，往依終南山雲際寺，又去寺三十餘里，閒居一所，靜志八年。西明寺僧徒，邀屈還寺，講《成唯識論》。時有中天竺三藏地婆訶羅至京，奉敕，簡召大德五人，令與譯密、嚴等經，法師即居其首。後又召入東都，講譯新《華嚴經》，卷軸未終，遷化於佛授記寺，實萬歲通天元年七月二十二日也。春秋八十有四。¹⁶

此〈塔銘並序〉所載，多有褒揚，楊先生推測「可能是參考崔致遠之文集而來」。

據崔致遠撰述，圓測「馮鄉土族，為燕國王孫，而於三歲出家」，能通六國語言，梵語流暢¹⁷，其學問為四方所知，唐太宗為其親授度牒，實為地上（十地位）的菩薩。圓測與玄奘二師，

16 [宋]宋復《大周西明寺故大德圓測法師佛舍利塔銘并序》，收入《諸佛出世事蹟考》（北京：線裝書局，2005年1月，《中華佛教人物傳記文獻全書》第49冊），頁24705。又此塔銘〈文雅舍利塔銘〉原刻石現存陝西西安興教寺，書體：行書，刊刻年：北宋政和五（1115）年十一月十九日，刊刻者：李壽昌，書撰者：宋復。

17 楊白衣〈圓測之研究——傳記及其思想特色〉云：「圓測確有語言天才。依《解深密經疏》卷二、卷四，及《般若心經贊》的記載，圓測不但精通梵文，且對西域一帶的語言，造詣頗深。怪不得他能勝任譯經道場的證義，既得武后的信任，亦得與印度高僧討論。他於《解深密經疏》卷二，對『偈頌』的語源，作了如下的判斷。舊來諸師自有兩釋，一云偈者梵音伽陀，此云重頌，而翻譯者為存略故，或音訛故，但言偈也。一云偈者，此即漢語，竭也，盡也。四句成頌，攝義同盡，故言偈也。不爾，梵音正是伽陀，即應言伽，不應名偈。雖有兩釋，前說為正。西方諸國，語言不同，中印度國名為伽陀，餘處名伽他，乃至於闐國名為偈他，譯家略故，但言偈也。就是說，偈是于闐國語『偈他』之簡稱。」同註15，頁117。

早年雖未相晤於常、辯門下，但奘大師自天竺還，二人相逢，「契合莫造，即命付《瑜伽》、《成唯識》等論，兼所翻大、小乘經論，皎若生知。」可見圓測瑜伽、唯識造詣非同小可，應已融合新舊兩傳，有相當基礎，絕非藉盜聽始得理解者。此後圓測轉投玄奘門下，實則帶藝投師，二人如師亦友，這可從前述《窺基傳》，玄奘特用敬語稱圓測為「測公」而知。崔致遠記敘武后垂拱年間（685—688），新羅神文王促請圓測歸國，屢遭武后優詔顯拒，此為其他傳記資料所不見者，尤可見圓測實為高潔之一代學僧。

18

此外，湯用彤《隋唐佛教史稿》亦曾詳勘明辯，確證圓測盜聽說之不實。陳景富〈圓測與玄奘、窺基關係小考〉，則依客觀形勢，分就時間與空間之不合理，批駁此「盜聽說」之謬誤。就時間而言，《瑜伽論》譯於貞觀二十一年（647年），西明寺落成於顯慶三年（658年），相距11年，圓測不可能在西明寺鳴鐘開講；就空間而言，《成唯識論》譯出於顯慶四年（659年）玄奘遷回玉華宮後，玉華宮距京師長安二、三百里，圓測不可能在講習未散時回到西明寺開講。¹⁹

盜聽說既不可信，若只謂此為窺基「疾賢妒能」，恐亦有失公允。若歸之於窺基後學門戶宗派意識，應是較為允妥。日本法相宗之善珠，即有言說：「西明、慈恩共我一師，何決是非偏破西明？慈恩入室糲論文人，西明不然，故今破耳！」說明窺基與圓測之間，純因唯識義理理解之不同，導致後學弟子爭訟不休²⁰，甚至而有此一謗賢之說。

18 同註15。另參金東柱〈圓測唯識學觀之探討——以《佛說般若波羅密多心經贊》為中心〉（臺北：臺灣大學哲學研究所碩士論文，葉阿月先生指導，1986年），頁13-18。其文多沿用楊白衣之說。

19 同註8。

20 同註8。

由是綜觀圓測一生，表列圓測法師簡易事歷如下表：²¹

表一：圓測法師年表

西曆	中國	朝鮮	年歲	事歷
612	隋煬帝 大業 8 年	新羅真平王 29 年 ²²	1 歲	生於新羅。
615	隋煬帝 大業 11 年	新羅真平王 32 年	3 歲	出家。
627	唐太宗 貞觀元年	新羅真平王 44 年	15 歲	去國，遠遊唐土。師事法常與僧辯，習《阿毗曇論》、《成實論》、《俱舍論》、《毗婆沙論》、《攝論》、《十地經論》等大、小乘古今章疏。其時，玄奘法師西行求法前，再至長安，曾就《攝論》問學法常、僧辯二師，故圓測法師與玄奘法師亦可謂有同門之誼。
635	唐太宗 貞觀 9 年	新羅 善德女王 2 年	23 歲	〈塔銘並序〉：「正（貞）觀中，太宗文皇帝度為僧，住京元法寺。乃覽《毗曇》、《成實》、《俱舍》、《婆娑》等論，暨古今章疏，無不閑曉，名聲諳著。」
645	唐太宗 貞觀 19 年	新羅 善德女王 12 年	33 歲	玄奘西行求法十七年後歸國，與測師相逢，〈塔銘並序〉云：「及奘公一見，契合莫造，即命付《瑜伽》、《成唯識》等論，兼所翻大、小乘經論，皎若生知。」
658	唐高宗 顯慶 3 年	新羅 太宗武烈王 5 年	46 歲	西明寺落成，秋七月，高宗敕玄奘法師徙居西明寺，並選拔當世大德五十名輔佐弘法，圓測在列，入住西明。

21 參同註 15 及註 8。

22 楊白衣、張志強二先生之文，推估圓測生年相差一年，一謂「生於新羅真平王三十五年（隋大業九年、六一三）」（楊說），一言「生於隋大業八年（612 年）、新羅真平王三十四年。」（張說），見同註 15 及註 8。然依鄧洪波《東亞歷史年表》（臺北：臺大出版中心，2006 年 1 月，頁 144。）西曆 613 年，對照中國為隋朝煬帝大業 9 年，朝鮮為新羅真平王 30 年，二說皆有所誤。以現仍存於陝西西安興教寺之〈文雅舍利塔銘〉所書卒年「實萬歲通天元年七月二十二日也。春秋八十有四。」回溯生年，則以「生於隋大業八年（612 年），新羅真平王 29 年」為當。

西曆	中 國	朝 鮮	年歲	事 歷
659	唐高宗 顯慶 4 年	新羅 太宗武烈王 6 年	47 歲	此年，玄奘翻《般若經》，以「《般若》部大，京師多務，又人命無常，恐難得了，乃請就於玉華宮翻譯。」冬十月，乃從京發向玉華宮。 ²³ 測、奘二師共處於西明寺，亦僅此一年有餘。
664	唐高宗麟 德元年	新羅文武王 4 年	52 歲	二月，玄奘法師玉華宮捨化。 ²⁴ 圓測於西明寺繼承玄奘弘傳唯識教義（故後世稱為「西明」），專心著作，《解深密經疏》或成於此一時期。
666	唐高宗乾 封元年	新羅文武王 6 年	54 歲	玄奘寂後，窺基勢力鼎盛之際，圓測於終南山「靜志閑居」八年。 ²⁵
673	唐高宗 咸亨 4 年	新羅 文武王 13 年	61 歲	西門寺僧徒，邀屈還寺，講成唯識論。此年，窺基法師行化河東。 ²⁶
676	唐高宗 儀鳳元年	新羅 文武王 16 年	64 歲	中天竺三藏地婆訶羅至京，奉敕簡召大德五人，令與譯密嚴等經，測師居其首。任地婆訶羅譯經之證義。
682	唐高宗 永淳元年	新羅 神文王 2 年	70 歲	窺基法師圓寂。 ²⁷

23 參見沙門慧立本、釋彥棕箋《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷第十「起顯慶三年正月隨車駕自洛還西京至麟德元年二月玉華宮捨化」：「然般若部大，京師多務，又人命無常，恐難得了，乃請就於玉華宮翻譯，帝許焉。即以四年冬十月，法師從京發向玉華宮，并翻經大德及門徒等同去，其供給諸事一如京下，至彼安置肅誠院焉。至五年春正月一日起首翻大般若經。」《大唐大慈恩寺三藏法師傳》（臺北：新文豐出版公司，1983 年，影印《大正新脩大藏經》第 50 冊，編號 2053），頁 275。

24 同上註。頁 276。

25 〈塔銘並序〉云：「法師性樂山水，往依終南山雲際寺，又去寺三十餘里，閑居一所，靜志八年。」同註 16。

26 據張志強先生文「註 26」云：「陳景富據日僧圓仁《入唐求法巡禮行記》卷三『二十六日』條下『從石門寺向西上阪，行二里許，到童子寺，慈恩壹法師避新羅僧玄測法師，從長安來始講唯識之處也』，認為慈恩壹法師即慈恩基之誤，玄測法師即圓測之誤，並進而推定慈恩基兩次行化河東（咸亨四年，673 年；永隆年間，680 - 681 年），都是為避圓測學系之勢力。……在玄奘寂後，窺基勢力鼎盛之際，圓測避之於終南山『靜志閑居』八年，此恰為武后未得勢時，自高宗咸亨年間後至武后稱帝期間，圓測返回西明寺，重新開講，此為圓測勢力鼎盛時期，故而窺基遠走五臺山，並於永淳元年，即自五臺山歸京後的次年圓寂。」同註 8，頁 5。

27 同上註。

西曆	中 國	朝 鮮	年歲	事 歷
685	周武則天垂拱元年	新羅神文王 5 年	73 歲	新羅神文王累表請歸，武后顯拒。 ²⁸
689	周武則天永昌元年	新羅神文王 9 年	77 歲	任提雲般若譯經之證義。
695	周武則天證聖元年	新羅孝昭王 4 年	83 歲	實叉難陀持梵本《華嚴經》至洛陽，奉武后之命，與菩提流志、義淨等，於東都大內大遍空寺共譯為漢文，是即新譯《華嚴經》八十卷。圓測法師以八十三歲高齡應召前往協助講譯。
696	周武則天萬歲通天元年	新羅孝昭王 5 年	84 歲	圓測法師於佛授記寺圓寂，春秋八十有四。 ²⁹

圓測自入唐土，終其一生究竟有無歸返國門？《三國遺事》卷二「孝昭王代 竹旨郎」條下有一段與圓測相關之文字：「時圓測法師是海東高德，以牟梁里人故，不授僧職。」³⁰ 李能和因此推測：「或者測師學得樊公唯識之微旨後，暫返鄉里，因其不遇，再入唐土，以終焉者歟？」³¹ 然則學界多種推測，終難確證，故存疑不論。

三、傳統儒家經疏之性質與體例簡述

本節擬簡略敘述傳統儒家經疏之性質與體例，以作為下節探討圓測《解深密疏》之基礎。

28 [新羅]崔致遠《翻經證義大德圓測和尚諱日文》云：「垂拱中（則天），吾君慕法，累表請還，聖帝垂情，優詔顯拒。」，見《孤雲先生續集》，收入《崔致遠全集》下（上海：上海古籍出版社，2018年，點校本），頁721。

29 〈塔銘并序〉云：「後又召入東都，講譯新《華嚴經》，卷軸未終，遷化於佛授記寺，實萬歲通天元年七月二十二日也。春秋八十有四。」同註16。

30 見[高麗]一然《三國遺事》，（臺北：新文豐出版公司，1983年，影印《大正新脩大藏經》第49冊，編號2039）卷二「孝昭王代 竹旨郎」條，頁973。

31 參同註15及註8。

(一) 傳統儒家經疏之性質

對儒家經典加以說解之文獻，遠自戰國時期即已出現，例如《左傳》、《國語》、《孟子》、《荀子》等書中，皆可見到解釋《詩》、《書》之文獻，此可謂經書註解之開端。³² 到漢代，由於時代因素，經書之注解著作勃興。³³ 最初，此類著作因特性不同，並無統一之名稱，如「故」、「傳」、「說」、「章句」、「微」、「雜記」等不同稱呼皆有之。³⁴ 而後出現「注」此一名稱，乃逐漸取代其他而成為此類著作之泛稱。東晉後，則又有「義疏」、「講疏」之解經著作出現，此類著作也簡稱為「疏」或「義」。有關儒家「義疏」之興起原因，學者或以為受到佛家講疏之影響，或以為受到中國傳統章句之學的影響，或以為兩種來源皆有可能。³⁵

對於「經」、「注」、「疏」三者，以往學者每謂「注以解經，疏以釋注」，事實上，「疏」乃是一種更詳細解釋經典之著作，[清]孫詒讓《周禮正義》書首〈周禮正義略例十二凡〉第三條中云：「凡疏家通例，皆先釋經，次述注。」³⁶ 可見「疏」之主要目的仍在解「經」，南北朝、隋、唐之儒家經疏，疏者每依某

32 參見齊佩瑤《訓詁學概論》（北京：中華書局，1984年，新校本）第四章〈訓詁的淵源流派〉。

33 例如漢代承接秦朝焚書之弊，經籍亟待整理。又以漢代去古日遠，阻於時、空，經典必須解說，時人始能理解。此等因素皆促使解經之作勃然而興。

34 例如《漢書·藝文志》〈六藝略·詩類〉著錄有「《魯故》二十五卷」、「《齊后氏故》二十卷」、「《齊后氏傳》三十九卷」、「《韓說》四十一卷」、「《韓外傳》六卷」，〈書類〉著錄有「《歐陽章句》三十一卷」、「《歐陽說義》二篇」，〈春秋〉類著錄有「《左氏微》二篇」、「《公羊外傳》五十篇」、「《公羊雜記》八十三篇」等。見《漢書》（臺北：鼎文書局，1979年，影印點校本），頁1075 - 1713。

35 參見牟潤孫〈論儒釋兩家之講經與義疏〉，原刊香港《新亞學報》4卷2期（1960年2月），後收入《注史齋叢稿》（臺北：臺灣商務印書館，1990年）；戴君仁〈經疏的衍成〉，原刊《孔孟學報》第19期（1970年4月），後收入《梅園論學續集》（臺北：藝文印書館，1974年）。

36 見孫詒讓《周禮正義》（北京：中華書局，1987年，點校本）〈周禮正義略例十二凡〉，頁2。

一家注說以解經，³⁷ 為使注文含義更為明瞭，故解經之外，也兼釋注文。換言之，「疏」之釋「注」乃為更清楚掌握注者對經文之解說，其最終目的仍在解釋經義。以是，若說注文是對經文之第一層解釋，則疏是依託注說，對經文所作之再詮釋，是謂第二層之解釋，此即「疏」之性質的最大特點。

（二）傳統儒家經疏之體例

儒家義疏，最初並不與經注合體，而是單獨流傳，故世稱為「單疏本」。〔北齊〕魏收所撰《魏書》卷八十四〈列傳儒林第七十二〉「徐遵明傳」中曾記載：「遵明每臨講坐，必持經執疏，然後敷陳，其學徒至今浸以成俗。」³⁸ 由徐遵明講經時之「持經執疏」，可以推測當時之「經」與「疏」應該是分開抄寫。由於疏文份量較多，不適宜載於經文和注文之下。³⁹ 且因「疏」單獨流傳，不與「經、注」合體，必須標示每段疏文所欲疏解之經文和注文的段落，故有「標起止」之體例，即以二三字標示所欲疏解之經文和注文之開始與結束，云：「某某至某某」。

儒家經疏之體例中，尚有值得注意者，如「區分章段」、「論考句讀」、「問答體」等，詳見下節所論。

儒家經疏最初為「單疏本」，至南宋浙東茶鹽司始將「疏」與「經、注」合刻，其形式每半頁八行，故世稱「八行本」。八行本之後，南宋又有「十行本」注疏之刻。而後，為使讀者更方

37 如〔梁〕皇侃《論語疏》以〔魏〕何晏《論語集解》為依據，〔唐〕孔穎達《周易正義》以〔魏〕王弼《注》、〔晉〕韓康伯《注》為依據，〔唐〕賈公彥《周禮疏》以漢鄭玄《周禮注》為依據。

38 見〔北齊〕魏收《魏書》（臺北：鼎文書局，1980年，影印點校本），頁1855。另相類似文字亦見於〔唐〕李延壽撰《北史》〈儒林傳〉「徐遵明傳」。

39 相傳儒家之經和注，原也分別流傳，至〔東漢〕馬融，為減讀者兩讀之勞，始合注於經文之下。說詳〔唐〕孔穎達《毛詩正義》之說。見《毛詩注疏》（臺北：藝文印書館，1955年，影印〔清〕嘉慶二十年江西南昌府學刊本）卷1之1，頁3。

便理解「經、注」之音讀，乃將[唐]陸德明之《經典釋文》合於注疏之中，故而有「附釋音某經注疏」之稱，如《附釋音毛詩注疏》，此即現今所流傳之《十三經注疏》之面貌。⁴⁰

注疏合刻之後，仍保有原單疏本之「標起止」，疏之起首仍可見「某某至某某」字樣，此亦可看出疏原本單獨流傳之痕跡。

41

四、由傳統儒家經疏析論 圓測《解深密經疏》之性質與體例

本節擬透過對儒家經疏之瞭解，以論述圓測《解深密經疏》之性質與體例。

(一) 圓測《解深密經疏》之性質

圓測《解深密經疏》既為《解深密經》作《疏》，則其為佛教經疏之性質固無可疑，本不需多作辨析。在全書卷端，圓測解釋「《解深密經疏》卷第一」之「〈序品〉第一」標題時云：「將欲釋經，四門分別。」⁴²可知其書乃為釋經之作。今若以「儒家經疏乃依一家之注以釋經」之現象觀之，圓測為《解深密經》作《疏》，應亦有其依據，唯圓測並未明言。測《疏》解經，常引眾說，由是可推知圓測必然參考極多先前已有之解釋，圓測即在

40 有關儒家經疏刊刻之源流，參見屈萬里〈十三經注疏版刻要略〉，收入《書儒論學集》（臺北：臺灣開明書店，1969年）。

41 本節所論，參考張寶三〈儒家經典詮釋傳統中注與疏之關係〉，《「孔學與二十一世紀」國際學術研討會論文集》（臺北：政治大學，2001年10月），頁315-338。

42 見[唐]圓測《解深密經疏》（臺北：新文豐出版公司，2000年，影印1922年金陵刻經處刊本），卷1，頁1。本節以下所引《解深密經疏》原文，皆用此本，僅標明卷數及頁碼，不再出註。

前人的基礎上，進行《解深密經》之再詮釋，可惜此類著作多已亡佚不存。測《疏》中引述前人之說，或稱「西方諸師」⁴³，或稱「舊來諸師」⁴⁴，或稱「此地諸師」⁴⁵，或稱「諸說」⁴⁶，或稱「諸教」⁴⁷，多未明言具體所據；然亦或有明確標示來源者，其中尤以引述真諦之說為多。如卷六〈勝義諦相品第二〉「善男子，如善幻師，或彼弟子，住四衢道，積集草、葉、木、瓦、礫等，現作種種幻化事業。」（卷6，頁19）圓測《疏》云：

此即第一幻師、幻事喻也。……然此喻文意趣難了，故今先述真諦師說，後依諸教釋此經文。真諦《記》云：「說喻意者，此譬眾生由妄顛倒，種種分別，久在生死，受諸苦報，不知幻本及不可言無二真如，執為實有。聖人明了識此非真，凡夫不知幻本，由有無知，未得聖慧故。聖人了知幻本及無二不可言體，由斷無知，得聖道故。幻師譬聰明凡夫，即是外道；幻弟子譬愚痴凡夫，即是闡提。……」（卷6，頁19—20）

此處明引真諦之說，且謂「今先述真諦師說，後依諸教釋此經文」，是對真諦說解之尊崇，此因圓測少時受學於真諦學派的法常與僧辯，故能多所論述真諦與玄奘義解之差異。⁴⁸另測《疏》中也嘗引及「親光」、「世親」、「無性」⁴⁹諸家釋義，歐陽漸

43 如卷6〈勝義諦相品第二〉：「善男子，言有為者，乃是本師假施設句。」圓測《疏》云：「此即第一遮有為相。然釋此文，西方諸師，三說不同。」（卷6，頁13）

44 如卷7〈勝義諦相品第二〉：「爾時解甚深義密意菩薩摩訶薩，欲重宣此義，而說頌曰。」圓測《疏》云：「所言頌者，深密解節皆說偈言。舊來諸師，自有兩釋。一云偈者梵音伽陀，此云重頌，而翻譯者為存略故，或音訛故，但言偈也。一云偈者此即漢語偈也，盡也；四句成頌，攝義同盡，故言偈也。不爾，梵音正是伽陀，即應言伽，不應名偈。雖有兩釋，前說為正。」（卷7，頁2）

45 如卷2〈序品第一〉：「如是我聞。」圓測《疏》云：「言如是者，諸說不同，此地諸師，略有八釋，義如常說。」（卷2，頁7）

46 如卷5〈序品第一〉：「捷慧、速慧、利慧、出慧、勝決擇慧、大慧、廣慧、及無等慧，慧寶成就。」圓測《疏》云：「第八諸慧差別德。釋此諸慧，諸說不同。」（卷5，頁10）

47 「諸教」，例見後文所述。

48 見前文圓測法師年表，並參同註7及註15。

49 如卷3〈序品第一〉：「放大光明普照一切無邊世界。」圓測《疏》云：「明第二句放光普照。親光釋云：『他受用土，體雖不偏，以光普照。自受用土，以體遍故，光亦普照。』世親釋云：『謂前七寶放光普照。』無性釋論。具上二釋。」（卷3，頁7）

於所輯《解深密經註》書前〈品目〉末的識語云：「測《疏》，大、小乘學，比類發明，博引繁徵，法苑至寶。」⁵⁰所言頗能闡明圓測《疏》的性質。

（二）圓測《解深密經疏》之體例

1. 原貌應為單疏本

圓測生於隋煬帝大業八年（612），卒於武則天周萬歲通天元年（696），其主要活動時期為唐太宗貞觀年間至武則天在位初期。以同時代儒家經疏的現象推之，圓測《解深密經疏》之原貌應亦為「單疏本」。現今所見圓測《解深密經疏》的各種版本，疏文皆已附於經文之後，當非原來之面貌。

2. 區分科段

儒家經疏有區分章段之體例，舉例而言，《禮記·少儀》起首云：「聞始見君子者，辭曰：『某固願聞名於將命者。』不得階主。」⁵¹ [唐]孔穎達《正義》疏經云：

此一經論見君子之法。但此一篇雜明細小威儀，不復局以科段，各隨文解之。（卷39，頁1）

此處孔穎達既言「但此一篇雜明細小威儀，不復局以科段」，則他篇應多有分科段的現象，例如《禮記·禮運》起首云：「昔者仲尼與於蜡賓，事畢，出遊於觀之上，喟然而嘆。」（卷21，頁1）[唐]孔穎達《正義》疏經「『昔者』至『而嘆』」云：

皇氏云：「從『昔者仲尼』以下至于篇末，此為四段。自初至『是

50 見同註6。

51 見[漢]鄭玄注、[唐]孔穎達等疏：《禮記注疏》（臺北：藝文印書館，1955年，影印[清]嘉慶二十年江西南昌府學刊本），卷35，頁1。

謂小康』為第一，明孔子為禮不行而致發嘆。發嘆所以最初者，凡說事必須因漸，故先發嘆，後使弟子因而怪問，則因問以答也。又自『言偃復問曰：如此乎，禮之急』至『天下國家可得而正也』為第二，明須禮之急。前所嘆之意正在禮急，故以禮急次之也。又自『言偃復問曰：夫子之極言禮也』至『此禮之大成也』為第三，明禮之所起。前既言禮急，急則宜知所起之義也。又自『孔子曰：嗚呼哀哉』訖篇末為第四，更正明孔子嘆意也。以前始發，未得自言嘆意，而言偃有問，即隨問而答，答事既畢，故更備述所懷也。」（卷21，頁1）

此篇《正義》疏經引皇侃之說，⁵² 將《禮記·禮運》全篇區分為四段，敘述起迄、各段要旨，以及四段先後次第之義，此為儒家經疏區分科段之例。⁵³

佛家講疏區分科段之現象亦至為明顯。[隋]吉藏《仁王般若經疏》中曾云：

然諸佛說經，本無章段，始自道安法師，分經以為三段。第一序說，第二正說，第三流通說。序說者，由序義，說經之由序也。正說者，不偏義，一教之宗旨也。流通者，流者宣布義，通者不壅義，欲使法音遠布無壅也。⁵⁴

據吉藏此說，則中土說經之有科分，乃自[晉]道安始。⁵⁵ 圓測《解深密經疏》中亦屢見科判之說解。如卷二〈序品第一〉釋全經之科判云：

自下判文解釋。然判此經，有其三釋：一云，此經唯有二分，一、教起因緣，即初序品；二、聖教正說，謂後七品。……一云，

52 [唐]孔穎達《禮記正義》中云：「今奉勅刪理，仍據皇氏以為本；其有不備，以熊氏補焉。」（〈序〉頁4）可知孔穎達等奉勅修撰《禮記正義》，乃以南朝梁皇侃之《禮記義疏》為本，而以北朝熊安生之《禮記義疏》補其未備。此處孔穎達《正義》疏經始曰：「皇氏云」，知乃據皇侃之《禮記義疏》為說。

53 以上所舉《禮記正義》二例，參見張寶三《五經正義研究》（上海：華東師範大學出版社，2010年），頁208 - 209、213 - 214。

54 見[隋]吉藏《仁王般若經疏》（臺北：新文豐出版公司，1983年，影印《大正新脩大藏經》第33冊，編號1707）卷上一，頁315。

55 參見牟潤孫《論儒釋兩家之講經與義疏》，《注史齋叢稿》（臺北：臺灣商務印書館，1990年），頁296。

一部總有三分，初一品，名「教起因緣分」；次有七品，名「聖教正說分」，後第五卷末，「爾時曼殊室利」下，「依教奉行分」。……一云，此經有其五分，一、教起因緣，即是序分；二、無等境界分，謂次四品。三、無等行分，謂次二品；四、無等果分，謂後一品；五、依教奉行分，謂即經末歡喜奉行。雖有三釋，且依初說，無有一部通奉行故。（卷2，頁3－4）

此為全經之科判。另解析某品內容時，亦可見針對該品之科分。如卷十四〈無自性相品第五〉起始，圓測《疏》云：

於此品內，有其五分：一、菩薩請問分。二、「爾時世尊」下，如來正說分。三、「爾時勝義生」下，領解受持分。四、「爾時勝義生菩薩」下，校量歎勝分。五、「爾時勝義生」下，依教奉行分。（卷14，頁1）

此處科分〈無自性相品第五〉為五分，層次井然，既使講經分明，亦令聞者了然，實為佛家講經之一大特色。

3. 論辨句讀

儒家經疏，對於經文句讀之考辨，亦為其重點之一，此乃因經文句讀若有差異，則將造成經義疏解之分歧。例如《尚書·舜典》：「舜生三十徵庸，三十在位。五十載，陟方乃死。」偽孔安國《傳》云：「方，道也。舜即位五十年，升道南方巡守，死於蒼梧之野而葬焉。三十徵庸，三十在位，服喪三年，其一在三十之數，為天子五十年，凡壽百一十二歲。」⁵⁶ [唐]孔穎達《尚書正義》疏此段《傳》文云：

〈大禹謨〉云：「帝曰：朕宅帝位三十有三載」，乃求禪禹。

《孟子》云：「舜薦禹於天子，十七年。」是在位五十年，其文明矣。鄭玄讀此經云：「『舜生三十』，謂生三十年也。『登庸二十』，謂歷試二十年。『在位五十載，陟方乃死』，謂攝位至

56 見《尚書注疏》（臺北：藝文印書館，1955年，影印[清]嘉慶二十年江西南昌府學刊本）卷3，頁29。

死為五十年。舜年一百歲也。」《史記》云：「舜年三十，堯舉用之，年五十，攝行天子事。年五十八，堯崩。年六十一而踐天子位，三十九年崩。」皆謬耳。（卷3，頁29—30）

此處《正義》疏解《傳》義，亦考辨不同句讀之說。〔東漢〕鄭玄《尚書注》之句讀，其義解與〔西漢〕司馬遷《史記》中所載舜之事蹟相符，孔穎達以為「皆謬耳」，故仍持孔安國《傳》之解以為確切。此為儒家經疏考辨句讀之一例。⁵⁷

圓測《解深密經疏》中亦屢見考辨經文句讀之處，例如《解深密經疏》卷16，疏解〈無自性相品第五〉中之「復次勝義生如是於我善說善制法毘奈耶最極清淨意樂所說善教法中諸有情類意解種種差別可得」一段經文，圓測《疏》云：

釋此經文，自有三釋：一云：「善說」即三藏中素怛纁藏；「善制法」者，是達摩藏；「毗奈耶」者，即毗奈耶。一云：「善說」即是三⁵⁸中素怛纁藏，阿毗達摩；「善制法毗奈耶」者，即毗奈耶。一云：「善說善制法」者，通舉三藏如來善說善制法故；「毗奈耶」者，此云調伏，三藏皆有調惡之用，名毗奈耶；又亦名滅，三藏皆有滅惡之義故。（卷16，頁1）

此處圓測云：「釋此經文，自有三釋。」標明此段經文之句讀與釋義，前已有三種差異，其一作「善說、善制法、毘奈耶」，其二作「善說、善制法毘奈耶」，其三作「善說善制法、毘奈耶」。列述前人對此段經文之三種不同句讀與釋義後，圓測亦陳述其見解，圓測《疏》下云：

言「善說善制」者，《瑜伽》八十三云：「道理所攝故，任持勝德故。」文義巧妙故，謂文句善圓滿故，故名善說。制立一切所應學處，故名善制。「法毗奈耶」者，《瑜伽》九十八云：「八聖道支，會正理故，說名為法。能滅一切諸煩惱故，名毗奈耶。」（卷16，頁1）

57 參見張寶三《五經正義研究》（上海：華東師範大學出版社，2010年），頁221—222。

58 此「三」字下疑脫「藏」字。

依此疏解，則圓測對於此段經文之句讀考辨，應為「如是於我善說、善制，法、毘奈耶，最極清淨意樂所說。」謂：於我「善說」、「善制」，「法」、「毘奈耶」四項，最極清淨意樂所說。⁵⁹ 然演培法師於《解深密經語體釋》中則云：

善說善制法毗奈耶，測師讀作：善說，善制法，毗奈耶。如此讀斷，是不通的。法，梵文叫達摩，毗奈耶，中文叫調伏或滅。法、毗奈耶的大義有二：一、人生的一切行為活動，如法合理、順乎道德律的，叫法。經說的『八正道』，或『法尚應舍，何況非法』等，都是指此。不正當的行為，止息下來不作，這是毗奈耶的作用。可說：法是重在善的行為實踐方面；滅是重在惡的行為不作方面。二、體悟諸法緣起的真實性，通達普遍一切的真實相，是法。糾正錯誤的見解，指導合法的行為，是毗奈耶。⁶⁰

謹案：演培法師此處論議「測師讀作：善說，善制法，毗奈耶。如此讀斷，是不通的。」此言恐有誤解，「善說，善制法，毗奈耶」之句讀實乃圓測所述前人讀法之一，依圓測法師之讀，當是「善說、善制，法、毗奈耶。」演培法師《語體釋》中釋經義云：「法、毗奈耶的大義有二」，此種句讀反而是同於圓測法師之讀法。

4. 問答體式

儒家經疏，有以問答之體以釋疑惑之例。如《春秋公羊傳》隱公元年，《春秋》經之記載：「秋七月，天王使宰咺來歸惠公仲子之賵。」《公羊》傳為之注解云：「惠公者何？隱之考也。仲子者何？桓之母也。」[東漢]何休《公羊解詁》進一層解曰：「生稱母，死稱妣。」⁶¹ [唐]徐彥《公羊疏》疏解《公羊解詁》此段文字而曰：

59 圓測疏云：「『最極清淨意樂所說』者，辨能說者說法意樂。」（卷16，頁1-2）故此處經文句讀，依圓測《疏》說，在「最極清淨意樂所說」處斷句。

60 同註1，頁238-239。

61 以上經、傳、注，見《公羊注疏》（臺北：藝文印書館，1955年，影印[清]嘉慶二十年江西南昌府學刊本）卷1，頁16-17。

解云：即下《曲禮》云：「生曰父、曰母，死曰考、曰妣」是也。問曰：「考與妣是死稱，父與母是生稱，惠公、仲子之卒俱在《春秋》前，何故此《傳》惠公言『隱之考』，舉死名；仲子言『桓之母』，舉生名乎？」答曰：「仲子已葬訖之後，實合舉死稱，但禮家本意，『母死曰妣』者，比於父之義也。故鄭彼云：『妣之言媿，媿于考也。』但仲子是妾，桓未為君，其母不得為夫人，卑不得比于父，故還以母言之。」（卷1，頁17）

此處徐彥《公羊疏》即以問答體式疏解《公羊解詁》猶待明釋之疑。《公羊傳》既言「隱之考」於前文，則後文應如「考妣」相稱之例以言「桓之妣」，然《傳》文乃云：「桓之母」，似有可疑，故徐彥之疏，以「問曰」、「答曰」方式，詳述禮家本意以釋其疑。此為儒家經疏中問答體式之例。

圖測《解深密經疏》中亦屢見問答之體，如卷2，釋〈序品第一〉「如是我聞」，《疏》云：

問：「佛法中無人、無我，如何諸經皆說『我聞』？」解云：「此義諸說不同，依龍猛宗，約四悉檀以釋『我聞』。四悉檀義，如《智度論》第一卷說，一、世界悉檀，如蘊成人，如是我聞，世界故有，第一義故無。二、各各為人悉檀，觀人心行，而為說法，於一事中，或聽不聽，為斷見故。（下略）」（卷2，頁10）

此即以問答體式解說「我聞」之義。又如前所舉卷16，解〈無自性相品第五〉中之「復次勝義生如是於我善說善制法毘奈耶最極清淨意樂所說善教法中諸有情類意解種種差別可得」一段經文，《疏》中云：

問：「如經中說，先有覺觀思惟，然後能說法，入禪定中無語覺觀，不應得說法。汝今云何言禪定中不生覺觀而為眾生說法？」答曰：「生死人入禪定，先以語覺觀，然後說法。法身菩薩，離生死身，知一切諸法常住，如禪定相，不見有亂。法身菩薩變化無量身，為眾生說法，而菩薩心無所分別。如阿羅漢琴，常自出聲，隨意而作，無人彈者。此亦無散心，亦無攝心，是福德報生故，隨人意出聲。（下略）」（卷16，頁2）

此亦是以問答方式，釋「說法意樂」諸說不同之有疑者，其例如儒家之經疏。

五、結論

圓測《解深密經疏》之性質與體例。經此解析，而得知圓測之《疏》亦如傳統儒家經疏，在前人解經著作之基礎上，對經文作更詳細之疏釋，故同一經文，圓測每謂前人有數種解義。有關圓測《疏》之體例方面，依同時期儒家經疏之體制推之，圓測《解深密經疏》之原貌應是「單疏本」，後人將《疏》文併於《經》文之下，當非圓測《疏》之本貌。⁶²另圓測《解深密經疏》中屢見「區分章段」、「考辨句讀」、「問答體式」等體例，能瞭解此種體例，當有助於掌握圓測釋經之見解，如演培法師《解深密經語體釋》中對圓測《解深密經疏》解〈無自性相品第五〉「如是於我善說善制法毘奈耶」一段經文之句讀有所誤解，恐亦係未瞭解圓測《疏》解經之體例，以致有此誤也。

圓測生活於唐代，精通梵文及多國語言，能讀梵文經典，曾任譯經證義，其疏解《解深密經》時，當嘗以梵、漢文對勘深究，一如現今學者之研究風尚。惟今日對圓測《疏》之研究，若能置其於唐代之氛圍加以理解，對照當時儒家經疏之現象及唐代之語言環境，予以探討，則或可提供另一視野之理解。

62 以今所刊行《解深密經疏》之不同版本觀之，中國佛教學會影印《續藏經》委員會影印之《卍續藏經》第34冊《解深密經疏》，與新文豐出版公司影印1922年金陵刻經處刊本之《解深密經疏》，其疏文與經文相配置之情形即有差異，二書各卷所標卷次亦有不同。

徵引書目

傳統文獻

1. 舊題 [漢] 孔安國傳，[唐] 孔穎達正義，《尚書注疏》，臺北：藝文印書館，1955 年，影印 [清] 嘉慶二十年江西南昌府學刊本。
2. [漢] 毛氏傳、鄭玄箋，[唐] 孔穎達正義，《毛詩注疏》，臺北：藝文印書館，1955 年，影印 [清] 嘉慶二十年江西南昌府學刊本。
3. [漢] 鄭玄注，[唐] 孔穎達正義，《禮記注疏》，臺北：藝文印書館，1955 年，影印 [清] 嘉慶二十年江西南昌府學刊本。
4. [漢] 何休解詁，[唐] 徐彥疏，《公羊注疏》，臺北：藝文印書館，1955 年，影印 [清] 嘉慶二十年江西南昌府學刊本。
5. [漢] 班固，《漢書》，臺北：鼎文書局，1979 年，影印點校本。
6. [北齊] 魏收，《魏書》，臺北：鼎文書局，1980 年，影印點校本。
7. [隋] 吉藏，《仁王般若經疏》，臺北：新文豐出版公司，1983 年，影印《大正新脩大藏經》，第 33 冊，編號 1707。
8. [唐] 圓測，《解深密經疏》，臺北：新文豐出版公司，2000 年，影印 1922 年金陵刻經處刊本。
9. [武周] 沙門慧立本、釋彥棕箋，《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，臺北：新文豐出版公司，1983 年，影印《大正新脩大藏經》，第 50 冊，編號 2053。
10. [宋] 贊寧，《宋高僧傳》，臺北：文津出版社，1991 年，影印北京中華書局 1987 年范祥雍點校本。
11. [宋] 宋復，〈大周西明寺故大德圓測法師佛舍利塔銘并序〉，《諸佛出世事蹟考》，北京：線裝書局，2005 年，《中華佛教人物傳記文獻全書》第 49 冊。
12. [元] 曇噩，《新修科分六學僧傳》，北京：九洲圖書公司，2000 年，影印《頻伽大藏經》，第 180 冊。
13. [清] 孫詒讓，《周禮正義》，北京：中華書局，1987 年，點校本。
14. [新羅] 崔致遠，《崔致遠全集》，上海：上海古籍出版社，2018 年，點校本。
15. [高麗] 一然，《三國遺事》，臺北：新文豐出版公司，1983 年，影印《大正新脩大藏經》，第 49 冊，編號 2039。

近人論著

1. 牟潤孫，〈論儒釋兩家之講經與義疏〉，《注史齋叢稿》，臺北：臺灣商務印書館，1990年。
2. 印順法師，《印度之佛教》，北京：中華書局，2009年。
3. 印順法師，《如來藏之研究》，北京：中華書局，2009年。
4. 伍啟銘，〈《解深密經•如來成所作事品》之校釋與研究〉，臺北：政治大學哲學研究所碩士論文，林鎮國先生指導，2004年。
5. 屈萬里，〈十三經注疏版刻要略〉，《書傭論學集》，臺北：臺灣開明書店，1969年。
6. 金東柱，〈圓測唯識學觀之探討——以《佛說般若波羅密多心經贊》為中心〉，臺北：臺灣大學哲學研究所碩士論文，葉阿月先生指導，1986年。
7. 張志強，〈圓測唯識思想研究——以《成唯識論疏》與《成唯識論》參糅問題為中心〉，《哲學門》，2003年第四卷。
8. 張志強，〈圓測唯識思想研究：以《解深密經疏》與《解深密經序品》解讀問題為中心〉，《哲學、宗教與人文——樓宇烈教授七十華誕紀念文集》，北京：商務印書館，2004年。
9. 張寶三，《五經正義研究》，上海：華東師範大學出版社，2010年。
10. 張寶三，〈儒家經典詮釋傳統中注與疏之關係〉，《「孔學與二十一世紀」國際學術研討會論文集》，臺北：政治大學，2001年10月。
11. 楊白衣，〈圓測之研究——傳記及其思想特色〉，《華岡佛學學報》第六期，臺北：中華學術院佛學研究所，1983年7月。
12. 演培法師，《解深密經語體釋》，臺北：天華出版公司，1988年。
13. 趙樸初，〈《解深密經圓測疏》後六卷還譯序〉，《法音》，1981年1月。
14. 齊佩瑢，《訓詁學概論》，北京：中華書局，1984年，新校本。
15. 歐陽漸輯，《解深密經注》，臺北：新文豐出版公司，1975年，影印1917年金陵刻經處刊本。
16. 戴君仁，〈經疏的衍成〉，《梅園論學續集》，臺北：藝文印書館，1974年。

An Analysis of the Nature and Style of Yuan Ce's *Commentary on saṃdhinirmocana sūtra* : With a Focus on its Contrast to Traditional Confucian Commentaries of Classics

Ph.D. Student, Department of Chinese Literature and Application,
Fo Guang University / Chou, Yen-Yen

Abstract

Saṃdhinirmocana sūtra is the fundamental classic of the vijñaptimatrata school. It serves as an important work of Mahayana Buddhism. In the first half of the fifth century, part of its content has been introduced to China. Silla monk Yuan Ce of the Tang Dynasty stated, "This brief work was written in Sanskrit only; however, four different versions were generated by different translators." Among these four translations circulated in China, the most complete version is done by Master Xuanzhuān of the Tang Dynasty. Although there used to be various commentaries and notes on the *Saṃdhinirmocana sūtra*, only the one written by Yuan Ce remains. Much scholarly discussions have been made about Yuan Ce's *Commentary*, its various versions, its inherent philosophy, or even the relationship among the three masters: Yuan Ce, Xuanzhuān and Kui Ji. However, this essay intends to explore the nature

and style of Yuan Ce's *Commentary on Saṃdhinirmocana sūtra* based on the understanding of Confucian commentaries of classics. Hence, this essay is divided into the following five sections: I) introduction, II) review of the life of Yuan Ce, III) brief description of the nature and style of traditional Confucian commentaries of classics, IV) the nature and style of Yuan Ce's *Commentary on Saṃdhinirmocana sūtra* analyzed from the perspective of traditional Confucian commentaries of classics, V) Conclusion. The author hopes that the discussion done here would help readers to gain a different understanding of Yuan Ce's *Commentaries*.

Keywords: Yuan Ce, *Commentary on Saṃdhinirmocana sūtra*, the style of commentaries on classics, contrast between Confucianism and Buddhism

