

窺基判教思想的重新審視

黃國清

圓光佛學研究中心 漢譯經典研究室

摘要

本文重新審視窺基的判教思想，並採取一種有助於呈顯其思想脈絡的表達方式以闡述其觀點。窺基的判教架構，大體上可分頓漸分判、三時教判與八宗教判三項，須分開討論，以掌握三種判教標準的精神；同時，亦不可忽略三者之間的關聯性。窺基的判教論述均先批判前賢的有關論點，以引出自家的判教主張，討論上將兩者貫穿起來說明，是一種較為理想的表達形式。

頓漸分判特別強調聽法者的根器，佛陀為大根機者直接講述大乘法，是頓教；小根器者須先聽聞小乘教義以提升智力，再轉向大乘，是漸教。頓教法義與漸教的最高法義屬於同一層次，差別只在修學者聞法歷程的不同。法相宗主張五性差別，漸教化導的對象是不定種性的聲聞行者。漸教依說法時序開為三時教，由小乘到大乘，從不了義到了義。窺基引經論之說以印證三時教，顯示此種判教的正統性。第一時小乘有教轉四諦法輪，明人空法有；第二時講大乘空教，明諸法皆空，偏向於空；第三時以唯識教義為代表，明三性三無性，識有境無等亦有亦空的中道義。透過三時教判，窺基為法相宗義理爭取到最高地位。此外，《華嚴》、《法華》、《涅槃》等盛行於漢地的大乘經典亦納入第三時教，表現出調和的意味。八宗教判針對前人的四宗教判而發。前人立四宗教，小乘教僅開出成實與毘曇二宗，窺基認為無法盡攝印度部派佛教的多樣主張，所以將小乘展開為六宗，連同大乘二教而成八宗。八宗教判展現了窺基對部派學說的熟稔，也顯示出他想在判教體系中廣攝主要佛教經論的企圖。

關鍵詞：判教、頓教、漸教、三時教判、八宗教判

一、前言

玄奘是繼鳩摩羅什之後最偉大的佛經翻譯家，他從印度帶回佛經 520 篋，657 部，自唐太宗貞觀 19 年(公元 645 年)至高宗麟德元年(公元 664 年)共譯經 75 部，1335 卷。玄奘在印度參訪諸方大德，對佛理達到很高的領解，但回國後將全幅心力放在佛典漢譯與義理講解上，未留下注釋佛典的專著。他一面翻譯一面講述，許多思想保留在弟子們的著述中。在他的弟子中，窺基是其思想的主要傳承者。窺基撰述頗豐，宋高僧傳說他：「入大慈恩寺，躬事奘師，學五竺語，解紛開結，統綜條然。……年二十五，應詔譯經，講通大小乘教三十餘本。創意留心，勤勤著述。」有「百本疏主」、「百部論師」之稱。探研玄奘學系的判教思想，窺基的著作是最主要的資料來源。

研究窺基判教思想的文獻，討論較為全面者有廖明活的〈窺基的判教思想〉一文，分論「窺基對前人判教分類的評述」、「三時分類和頓漸二教」及「異宗、自主二門分類和八宗分類」。廖氏將窺基對前人的批評和其本人的判教思想分開討論，然而，窺基對前人的批判，意在引出自己的觀點，若將兩者切割開來，就不易看出這種關聯。此外，廖對頓漸分判的說明並不夠深入。屈大成《中國佛教思想中的頓漸思想》有「窺基與頓漸二教的分判」一節，先說明窺基對前人頓漸

二教分判的批評，再論述窺基本人的觀點，內容同時述及頓漸與三時教判。「漸教」的三時教依擬設的如來說法時序來確立教義的淺深，但窺基將代表經論配入三時教的時候，「頓教」的《華嚴經》亦被包含於第三時中，窺基在觀念上是否自生混淆？抑或其中蘊有特別的意義？屈氏似未注意到這點。王仲堯《隋唐佛教判教思想研究》有專節明「窺基的法相唯識宗判教」，先以圖表列示窺基的三時與八宗教判的梗概，接下來就思想特徵、價值標準、價值意義三方面來評述窺基的判教。王氏強調窺基判教體系包含印度佛教和中國佛教在內的「整個佛教」，進行全面的批判和總結；並指出判教的價值標準側重於「行佛性」，由此而使「一分無性」的說法得以成立。王氏的研究取向在於整體評價，不探討判教的具體內容，對一些尚待解決的細部問題均未觸及。綜而言之，關於窺基的判教思想，留有尚待釐清的問題；在表述上亦可有更佳的呈現方式。

窺基的判教體系，大致可分為頓漸、三時、八宗三種判教標準。三種判教標準之間既有別異性，也具有關聯性。頓漸依學法者體悟最高教理的歷程而論，看是直接悟入大乘，或必須經由小乘到大乘的漸次提升。三時教是頓漸分判中漸教的進一步區分，依漸悟眾生的根機，將教理分成由淺至深的三個階段。八宗全依照教義主張而判，前六宗是小乘部派主張的歸納；後面二宗是大乘義理，可對應於三時教的後二時。窺基的論述方法是先批判前人判教標準的錯誤或不足，再提出自己的觀點，因此，表達其判教理論較理想的方式，是將他對前人的批評和他自己的主張放在一起來說明。以下依頓漸、三時、八宗三種判教標準的順序論說窺基的判教思想。

二、頓漸分判

窺基在《法苑義林章》、《法華玄贊》中清楚地說明他的頓漸分判主張，先引述前賢的說法，再提出自己的觀點。在古人的說法中，有獲得他認同的，也有受他批評的。依現存文獻記載，中國頓漸判教最早可追溯至曾從羅什受學的慧觀(生卒年不詳)，吉藏(西元 549-623 年)《三論玄義》引述其〈大般涅槃經序〉說：「昔《涅槃》初度江左，宋道場寺沙門慧觀仍製經序，略判佛教凡有二科：一者，頓教，即《華嚴》之流，但為菩薩具足顯理。二者，始從鹿苑，終竟鵠林，自淺至深，謂之漸教。」頓教的對象是利根菩薩，如來為他們毫無保留地講說圓滿教理；漸教是如來初轉法輪到臨涅槃之間由淺至深的教學次第。窺基並未提到慧觀的名字，他首先徵引「古來大德」的「頓漸五時判」：

又古來大德立有頓漸二教：為諸菩薩大根大莖說《花嚴》、《楞伽》、《大雲》、《法鼓》、《勝鬘》等經，一會之中，說二諦理盡，名之為頓。大不由小起，故名為頓。始從佛樹終至雙林，從淺至深漸次說法，因果、三歸、五戒、十善等法；三乘有教《阿含》等經；《維摩》、《思益》、《小品》空經；《法華》一乘；《涅槃》等說常住佛性，皆是漸教，會通三乘。大由小起，名為漸也。

引文中漸教的五個階段明顯是南齊隱士劉虬(西元 437-495 年)所判，隋代淨影寺慧遠(西元 523-592 年)《大乘義章》將此頓漸及五時教判皆歸於「晉武都山隱士劉虬」的主張，窺基此處以「古來大德」稱之，似有意區別頓漸教判和五時教判的判教者。頓漸的基本分判方式共通於南北朝的許多法師，很難歸於特定一人，窺基或許因此以「古來大德」概括，等到引述五時教判的詳細內容時才明說是劉虬的判教。

對於這種頓漸教判，窺基應該接受「大不由小起」為頓教，「大由小起」為漸教的基本定義，在他的判教論述中也出現相同的用例。然而，通過對經論內容的細部檢視，他發現古來大德將一部經論的全體義理一定判入頓教或漸教是有問題的：

古德說有頓漸，理雖可然，定判諸經為頓漸者，義即難解。只如《花嚴經》中〈入法界品〉，五百聲聞在于會坐，列名歎德。又舍利弗將六千弟子從自房出，文殊師利為說十法，即發無上正等覺心。《楞伽經》中亦列聲聞在于會坐。《法鼓經》中說窮子喻與《法華經·信解品》同。《勝鬘經》說三種意生身一乘之義，《攝大乘》云：「引攝一類不定性故。」非為頓教。《花嚴》等經未必從首至末皆是為彼大根行說，?名為頓。定說五時所說之經為漸教者，後當敘非。

被古來大德判為頓教的經典，也有引導漸教根機者之處；同樣的，被判為漸教的經典，也含有漸教的成分。《華嚴經》與《楞伽經》中的聲聞弟子就是漸教根機。《法華經》「窮子喻」述說漸次引導聲聞弟子使修學一乘之事，《法鼓經》也引到這個譬喻。《勝鬘經·一乘章》說有阿羅漢、辟支佛、大力菩薩三種意生身，即是三乘，所謂的「三乘即是一乘」，意思是說「聲聞、緣覺乘皆入大乘」，窺基引《攝大乘論》說明這是引導不定性根機，屬於漸教。所以這些經典不是自始至終完全屬於頓教的內容。此外，被判入漸教五時的經典，也不是全無頓教的內容，關於這點，會在下文「三時教判」項下詳細說明。

除上述那種較為共通的頓漸分判觀點外，窺基也提到另一種頓漸教判，這是菩提流支依據《楞伽經》所立的二時教：

菩提流支法師亦立二時教。《楞伽經》說漸、頓者，莫問聲聞、菩薩，皆漸次修行，從淺至深，名為漸也；頓者，如來能一時頓說一切法，名之為頓。

就如來說法的方式而言，是頓時而非漸次。佛陀一時頓說諸法，在如來的法音中，具足一切教義。漸教是就眾生的實踐歷程而論，不管是菩薩道還是聲聞道，都是漸修，沒有頓悟。菩提流支所譯《入楞伽經·集一切佛品》如此說：

淨自心現流，次第漸淨，非為一時。……諸佛如來淨諸眾生自心現流亦復如是，漸次而淨，非一時淨。大慧！譬如明鏡無分別心，一時俱現一切色像，如來世尊亦復如是，無有分別，淨諸眾生自心現流，一時清淨，非漸次淨，令住寂靜無分別處。大慧！譬如日月輪相光明一時遍照一切色像，非為前後，大慧！如來世尊亦復如是，為令眾生離自心煩惱見薰習氣過患，一時示現不思議智最勝境界。大慧！譬如阿梨耶識分別現境自身資生器世間等，一時而知，非是前後，大慧！報佛如來亦復如是，一時成熟諸眾生界，置究竟天淨妙宮殿修行清淨之處。

菩提流支的判教主張有經典上的依據，從眾生淨除心念的相續流動這一面來說，是漸次而淨；從如來教化功用的展現這一面來說，則是一時頓現。以如來的境界是整全而不可分割為前題，從而其功用的展現也必須是一時圓具。

菩提流支的頓漸教判與他所提出的「一時教」可以貫通。「一時」這個用語也出現於前段的兩段引文中，與「漸次」的意義相對而論，意謂「頓時」。《法苑義林章》說明菩提流支的一時教如下：

後魏有菩提流支法師，此名覺愛，唯立一時教。佛得自在，都不起心有說不說，但眾生有感，於一切時，謂說一切法。譬如天樂隨眾生念出種種聲，亦如末尼隨意所求雨種種寶。《花嚴經》云：「如來一語中，演出無邊契經海。」《維摩經》云：「佛以一音演說法，眾生隨類各得解，……或有恐怖或歡喜，或生厭離或斷疑。」故無一教定頓定漸。又《無量義經》言：我得道來四十餘年，常說諸法不生不滅、不去不來、無此無彼、無得無失，一相無相，但由眾生悟解不同，得諸果異。《法華經》亦言：一雨普潤，三草二木生長不同。《優婆塞經》言：三獸渡河，淺深成別。故知諸教但總一時，無二、三等。

依《華嚴經》，在如來演說的「一語」中，已包含無量無邊的法義，同經卷十三也說：「於一音中演無量法。」這裏的「語」或「音」可能都對應於梵語的“wabda”，是「詞語」的意思。其餘各經則非單指一個「詞語」，指如來同一會所說的「法語」。「一時」判教是就佛境界上來說，沒有時間及法義的不同區分。在窺基的引述中，將「一時」與「一音」、「一語」等連繫起來，「一時」的意義並不落在時間範疇內，佛境界超越了時間歷程。如來不起心動念於說法，但能以自在神力使一切法義的內容為所有眾生開放。感應到佛於不同時間演說不同的教義，實源自眾生的經驗，這是從聞法眾生這個面向來看，不是菩提流支一時教的焦點所在。

關於菩提流支的判教，慧遠《大乘義章》中概括其義說：「菩提流支宣說如來一音以報萬機，大小並陳，不可以彼頓漸而別。」天台智顛(西元 538-597 年)在《法華玄義》中提到某家所判的一音教說：「又言佛一音報萬眾生，大小並受，何可以頓漸往定？判無頓漸。」在批評此種主張為穿鑿之說後，又從不同角度部份地認可這種說法：

然不無頓，不可全破。何者？凡論頓漸，蓋隨所為；若就如來，實大小並陳，時無前後，但所為之人悟解不同，自有頓受，或從漸入，隨所聞集結，何得言無頓也？但不可定其時節，比其淺深耳。

引文的意思是說自聽法者這邊來說，有頓受或漸入的不同，他們各就所聞而集結的經律也因此內容上有頓漸的差別。然而，如來一時說法的內容事實上包含大小乘的全部教義，不能就頓漸、淺深來加以區別，就此種意義而說其為「頓」。如此，與窺基所引述菩提流支頓漸教判的內容就很接近了。智顛又提出北地禪師的一音教：

北地禪師：非四宗、五宗、六宗、二相半滿等教，但一佛乘，無二亦無三，一音說法，隨類異解，諸佛常行一乘，眾生見三，但是一音教也。

此種一音教不說大小並陳，一音是指一佛乘法。在《法華經》中，三乘法是如來以方便力為眾生分別演說，僅有淺深的差別，義理內容均與一乘法貫通。北地禪師則主張如來演說的都是一乘法的內容，是眾生自己將一乘領解為三乘。窺基之後的華嚴宗人進一步區分鳩摩羅什與菩提流支對「一音教」的不同主張，認為菩提流支的一音教視如來的法音中本來即具備一切大小乘的教義，而羅什的一音教則視如來所說的是平等無二的圓滿法音。羅什是否有一音教的判教觀點，現存唐以前的佛教文獻均未見記載。相較於諸位祖師所說，窺基只說菩提流支主張「如來能一時頓說一切法」，並未明說在一切法內是否「大小並陳」。

窺基所理解的菩提流支的一時教與頓漸教判，頓與漸分從如來與眾生兩邊來說，而「一時」即是「頓」，如來的法音一向圓滿具足，可同時適應一切眾生，不是因眾生根機差別而特別在不同時間說不同法義。窺基不能同意這樣的見解，他在《法苑義林章》批評一時教說：

菩提流支法師唯立一時教者，若廢事談理，及在一會中有大小機，可如所說。若唯被大如《勝鬘經》；或但被小如《遺教經》；或初有大無小，如《花嚴經》至〈入法界品〉方有聲聞；初有小無大，雖未見文，理必應爾，如斯等教義類甚多。或有諸經全分、多分大小教義，言唯一時，深為猛浪。豈無一會頓發三乘之心，及無漸入大乘者也？

窺基認為一時教成立的條件有二：一、只談理上的平等而不論事上的差別；二、一處法會上同時具有大小根機的聽法者。窺基考察經典的內容，雖見許多經典的聽法大眾同時包含聲聞弟子與菩薩眾，但也發現部份經典有一定根機的聽法者，如《勝鬘經》只針對上品根機，除佛陀侍者阿難外，全經不見聲聞弟子；《佛遺教經》針對下品根機，全經僅見聲聞弟子；或一部經典大部份

內容只引導某特定根機的聽法者，如《華嚴經》於〈入法界品〉前未見聲聞行者。因此，頓漸的區別是不可否定的，判教不能刻意忽略這種事相上的差異。如果說每一會上都同時有大小根機的眾生，而如來的法音都圓滿具足，只從如來這方面來說頓，對於有的經典頓時使眾生發起大乘心，有的經典漸次說淺深教義的差別現象，如何能有效地解釋呢？既然一會聞法者的根機有時可明確分辨出來，頓漸應純由聞法眾生這方面來判才有意義，然而，菩提流支對佛與眾生這兩個差別層面並未做明確的區隔。此外，窺基對菩提流支的頓漸教判也提出另一種批評：

菩提流支法師依《楞伽經》立頓漸二教者，此亦不然。彼經以佛能頓說法，以說為頓；以三乘人漸次修學名之為漸，以行為漸，非約教時，亦不可取。

窺基指出菩提流支用「說」和「行」兩種不同標準來區分頓與漸，是一種混淆。此處也引出窺基自己對於漸教的判教標準，判教必須考慮到「教理」和「時序」，此點會在「三時教判」項中討論。

佛境界不存在頓漸的分別，窺基主張頓漸的區分不應從佛境界上判，須就眾生的根機與相應的教理而論，《法苑義林章》說：「若據眾生機器及理，可有頓漸之教，然不同於古說。」窺基特別點出「不同於古說」，意在強調他的頓漸分判有類同於古人觀點之處，但內容實有甚大的差別。與古人相同之處，是對頓與漸的一般意義的解釋，《法苑義林章》說：

約理及機，漸入道者，大由小起，乃有三時諸教前後，《解深密經》說唯識是也。若非漸次而入道者，大不由小，即無三時諸教前後，約其多分，即初成道《花嚴》等中說唯心是。

「大不由小」是頓教，「大由小起」是漸教，這似乎是自慧觀以來許多祖師在判教上的共通觀點，窺基也同意這一點，所以他說「可有頓漸之教」。然而，對於最高層次的教理為何，以及漸教中應包含哪些層次的教義，各宗各派即有不同的見解，窺基也有其自宗的主張，這是「不同於古說」。

《解深密經》的「唯識」與《華嚴經》的「唯心」，在窺基的判教體系中同屬最高層次的中道教，義理層次相同但趣入的歷程不同。如來說法的最終目的，要讓聞法眾生了知中道教義，但隨聽法者的領解能力不同，有兩種悟道的歷程：對於頓悟根機，令其直接學習最高法義，非經由小乘到大乘的次第入道；對於漸悟根機，則須通過從小乘到大乘的三階教義以逐步提升。

頓教和漸教的定義，在《法華玄贊》中有更清楚的說明。《勝鬘經》和《法華經》說的都是最高的法義，也同樣述及一乘，但窺基以兩部經分別作為頓教和漸教的代表：

諸佛設教略有二種：一、頓；二、漸。頓即被彼大機，頓從凡夫以求佛果，如《勝鬘經》所說一乘，一乘是權，四乘實故。漸即被彼從小至大機，如此（《法華》）經中所說一乘，一乘是實，二乘權故。

窺基在《觀彌勒上生兜率天經贊》卷上解釋此義說：「佛成權實者，權謂隨直接物，實謂究理往真，佛之身說皆有此二。只如《法華經》為引不定性云：『唯此一事實，餘二皆非真。』顯一乘教為實，二乘教為權，即《涅槃經》半、滿教也。《勝鬘經》中明決定義云：若如來隨彼意欲而方便說唯有一乘，無有二乘。即唯說有一乘為權，說有四乘為實。謂大乘、獨覺、聲聞，及無聞非法眾生以人天善根而成就之。教既如是，身亦復然。」法相宗依《楞伽經》及《瑜伽師地論》主張眾生有五性的差別，即聲聞定性、獨覺定性、大乘定性、不定種性與無種性。《法華經》引導的是不定種性眾生，說一乘法才是真實，要他們捨二乘法轉向大乘法，因而是漸教。《勝鬘經》面對的是大乘定性眾生，雖然事實上有種種性的差別，卻為他們權說只有一乘，令他們徹頭徹尾修學大乘，所以是頓教。頓教和漸教分別面對五性中不同種性的眾生，過去的研究者沒有

注意到這個重要關聯。

漸教的主要意義是必須經由小乘再轉向大乘，《法華玄贊》中又提到兩種漸悟的意義，一種較為嚴格，必須證到小乘果；另一種較寬鬆，只要發過二乘心，修過二乘行者都包含其中：

菩薩亦二：一者，頓悟；二者，漸悟。漸悟有二義：一者，若從得小乘果發心向大，名為漸悟。……若從二凡而歸於大，即頓悟攝。未曾悟證二乘果故。……二者，但從曾發二心，曾修二行來歸大者，皆名漸悟。具彼姓故，修彼行故。聞思悟解，亦名為悟，何必證悟？

窺基將悟分成「證悟」和「解悟」兩種，對於小乘法曾有過證悟或解悟，再轉向大乘的實踐，都屬漸悟。前者就「退苦心聲聞」而言，後者指一般的「漸悟菩薩」，《法華玄贊》引《攝大乘論》說：

《攝論》十義解一乘云：「為引攝一類，及任持所餘。」所引攝一類，即退苦心聲聞；及任持所餘，即漸悟菩薩。

退苦心聲聞與漸悟菩薩都屬不定種性。漸悟菩薩轉向大乘的意義尚容易了解，為甚麼已證小乘果位的退菩提心聲聞也能轉向大乘呢？窺基將聲聞分為「決定種性」及「退已還發大菩提心」二種，前者無法再發起菩提心，必然證入無餘涅槃；後者屬不定種性，過去已發過菩提心行大乘道，中途因實踐艱苦而退回小乘行，後來值遇佛陀而重新喚起菩提心。

窺基批評前人將一經定判屬頓教或漸教的僵化做法，他如何避免同樣的問題呢？前面我們不是也看到窺基將《解深密經》論唯識判作漸教，《華嚴經》談唯心判為頓教；將《勝鬘經》說一乘判歸頓教，《法華經》說一乘判入漸教嗎？其實，窺基不是只依一部經的教理來判頓漸，還要結合經中所述的眾生入道歷程共同來判釋。而且所謂一部經典是頓是漸，是就其大部份內容而論，《法苑義林章》說：

多分頓漸，無別教門，隨一會中所應益故。

一部偏於頓教的經典中通常只是大部份的內容是頓教，而非全經皆是頓教；反之，偏於漸教的經典亦然。因此，頓教的《華嚴經》中也教化漸悟的人，漸教的《法華經》中也引導頓悟的眾生，《法苑義林章》說：

《花嚴》說有聲聞在會，……《法花經》中〈分別功德品〉言：佛說〈如來壽量品〉時，有八世界微塵數眾生發菩提心。……故知《法花》亦被頓悟，《花嚴》亦有漸悟之人。

《法華經》中有部份眾生不經小乘法的學習而發菩提心，是頓悟的歷程；《華嚴經》中亦出現聲聞行者，他們是漸悟的根機。所謂的「無別教門」，是說不論頓教還是漸教第三時的教理，所說的都是最高法義，這點是無差異的，差別是在眾生因根機不同而顯現的入道歷程，《成唯識論述記》卷1本說：

此約機、理，漸教法門以辨三時，若大由小起，即有三時年月前後，《解深密經》說唯識是也。若頓教門，大不由小起，即無三時前後次第，即《花嚴》中說唯心是，初成道竟最第一說，此約多分。今論所明二種皆是，若對不定姓，大由小起，即第三時教；若唯被菩薩，大不由小起，即頓教也。此顯頓漸無別定教。

同是最高的中道教理，對由小入大的不定種性眾生而言屬漸教第三時的教義，對直入大乘的菩薩根機者而言是頓教。同一部《華嚴經》的法義，對大部份聽法者來說是頓教，少部份聽法者則為漸次悟入。在這裏，我們看到窺基頓漸教判所展現的靈活性。

三、三時教判

判教的目的不僅是在建立一個架構，對主要佛教經論給出適當的義理層級安排，同時也在藉此凸顯自家學派所宗經論的重要地位。窺基的判教架構先依入道歷程大分為頓漸二教，再從漸教中開出三時的區分。漸教的三時教判更是窺基判教思想的核心所在，一方面是因為可找到經典的依據，代表此種判教的正統性；另一方面則因此三時分判比起頓漸分判而言，更能彰顯法相宗判教有別於他宗的特點。

窺基提出他的三時教判，也是先批判前賢對於漸教義理層級和時序的排列，再闡述自家觀點。菩提流支的一時說和劉虬的五時說被選為他批評的代表對象。菩提流支的一時說與頓教無法分開，在前文已有所討論，此處專論窺基對劉虬說法的破斥。窺基概述劉虬五時教判如下：

第一時者，佛初成道，為提謂、波利等五百賈人但說三歸、五戒、十善世間因果教，即《提謂》等五戒本行經是，未有出世善根器故。第二時者，佛成道竟三七日外十二年中，唯說三乘有行之教，未為說空，即《阿含》等小乘經是。第三時者，佛成道竟三十年中，說彼三乘同行空教，即《維摩》、《思益》、《小品》等經是。第四時者，佛成道竟四十年中，說有一乘，猶未分明演說佛性常住實有，尚說無常佛，顯一乘佛果以為真實，即《法華經》是，以前未明一乘義故，此中猶未分明演說常住佛性故。第五時者，謂雙林中，說諸眾生悉有佛性常住佛教，即《涅槃經》、《大悲經》等是。

慧遠《大乘義章》說劉虬的漸教是「五時七階」說。《出三藏記集》中保留一篇劉虬所撰的〈無量壽經序〉，文中提到七階的教義分判，第一階為人天教，其次將三乘教開為聲聞、緣覺、大乘三階，第五階《無量壽經》是開顯真實的準備，第六階《法華經》顯一乘除三乘，最後一階《涅槃經》顯常住佛性的意義。《無量義經》在《法華玄贊》對五時教的引述中與《法華經》同列於第四時，所以劉虬〈無量義經序〉主要缺少引文中第三時的「三乘同行空教」。

窺基在破斥上首先指斥五時教判缺乏經典的依據：「此雖可爾，既無經論誠文說之，未可依信。」也就是說，判教不能只是道理上說得通，還必須有經論的明文根據。能否找到經典依據，決定了判教說的正統性與權威性，窺基藉由這個標準先從整體上降低五時說的可信度。同時，也預示自己的判教是有明文根據的。

其次，是對第一時教的破斥。所採的方法是檢視這部被視為如來最早宣講的經典的內容，顯示其中所含義理層級的多樣性，評論只將其判歸人天教義這個層級的不當。這本是在窺基之前的菩提流支使用的方法，窺基引述其說法如下：

《提謂經》說：五百賈人將受五戒，先懺悔彼五逆、十惡、謗法等罪，得四大本淨、五陰本淨、六塵本淨、吾我本淨，時提謂等得起法忍，三百賈人得柔順忍，二百賈人得須陀洹果，四天王等得柔順忍，三百龍王得信忍，自餘天等發無上道意，十億天人皆行菩薩十善。提謂長者滅三界苦，得起法忍，即是初地，或第八地。又《普曜經》第二七日，提謂等五百賈人施佛?蜜，佛與授記：「汝於來世當得作佛，號曰齊成。」云何但言第一時中世間教也。

劉虬所見的《提謂經》與菩提流支所見者應該不是一本。一卷本的《提謂經》在《出三藏記集》卷四中列入「新撰目錄闕經」，經文已經佚失；但在同錄卷五的「新集疑偽撰集錄」又列入二卷本的《提謂波利經》，下注：「宋孝武時北國比丘曇靖撰。」劉虬見到的應是原經本，內容主要講人天教義。《五分律》中提到離謂（提謂）、波利是最初受二自歸（歸依佛、歸依法）的人。玄奘《大唐西域記》述及此事：「昔者如來初證佛果，起菩提樹，方詣鹿園，時（提謂、波利）二長者遇被威光，隨其行路之資，遂獻?蜜，世尊為說人天之福，最初得聞五戒十善也。」菩提流支等所見者可能是曇靖的偽撰本，內容已包含大乘教義。他又徵引《普曜經》佛陀為商人們授記成佛事，這是大乘的層次。所以批評劉虬不應只將此經判為人天教。

對第二時三乘有教的批評不是就經典內容來找出矛盾處，因《阿含》等小乘經的內容相當一致，不包含大乘義理，所採的方法主要是提出證據以論證在這十二年內並非專說三乘教：

次第二時十二年中唯說有教者，覺愛（菩提流支）
破云：是亦不爾。成道五年說《大般若》，正明
實相。又第七年為八菩薩說《般舟三昧經》，正
明眾生五蘊本空。又第九年說《挾掘摩羅經》，
第十年中說《如來藏經》，皆明涅槃佛性深理。
又《提謂》、《普曜》等經皆明菩薩行，又與價人
授記成佛，明初成道已說大乘。又《摩訶般若
小品經》中說：佛在鹿野轉四諦輪，無量眾生
發聲聞心；無量眾生發獨覺心；無量眾生
發阿耨多羅三藐三菩提心，行六波羅蜜；
無量菩薩得無生法忍，住於初地、二地、三
地，乃至十地；無量一生補處菩薩一時成佛。
又成道竟第二七日說《十地經》。云何乃言十
二年內唯說有教，不說大乘？……又若前後
唯度一機，可如所說，機器千品，何得一
準？

有如此多部大乘佛典都是佛陀於成道後十二年中說的，所以這一段時間並非只說小乘教。再者，佛陀不可能在這十二年中只遇到小乘根器者，既然聽法者的根器不同，就必須講說不同層次的法義。

窺基只引述菩提流支破斥第一、第二時教的內容，至於其他的三時教，他說可參考菩提流支的詳細論說。淨影慧遠的《大乘義章》中或許可以找到相關資料，他在對前二時的破斥內容中出現近於窺基引述的菩提流支論點，甚至述及的經典也一致，但慧遠並未明言是否參考菩提流支所說。《十地經論》由菩提流支和勒那摩提譯出，流支傳道龍，形成後來的北道系；摩提傳慧光，形成後來的南道系，慧遠屬於地論宗南道系的傳承。由這個淵源，慧遠對菩提流支的學說應有

所悉。窺基於唐代尚知此種對劉虬五時教的破斥出於菩提流支，何況是身處南北朝至隋代的慧遠？《大乘義章》批評五時的內容中，可能包含部份菩提流支的觀點。

《大乘義章》對第三時的破斥，歸納如下：一、佛成道五年已說《般若》，非等到成道後三十年始說。二、《大品般若·往生品》中提到比丘們聽到佛陀讚歎「檀度」（布施波羅蜜），脫下三衣來布施，未說觸犯戒律，表示事情發生於成道後十二年中，當時佛未制戒。三、《維摩》、《思益》於成道後三十年始說，缺乏文證。四、若說《般若》三乘同觀而淺於《法華》，《涅槃》、《勝鬘》中也有三乘同觀之文，為何不說淺於《法華》？若說《般若》未說破三歸一及佛性而淺於《法華》、《涅槃》，事實上《般若》中均有述及。五、《維摩》、《思益》二經中都有最高的頓教法輪。對第四階《法華》時的破斥要點如下：一、龍樹《大智度論》解《大品般若》說：「須菩提聞說《法華》舉手低頭皆成佛道，是故今問退不退義。」表示《大品》與《法華》前後未定。二、若說《法華》未言佛性而淺於《涅槃》，事實上《法華》已言佛性。三、《法華》的義理絕不淺於《涅槃》。對第五階《涅槃》時的破斥僅有一點，即如來不是在臨涅槃始說了義教，之前宣說的《勝鬘》、《法鼓》、《如來藏經》、《鶡掘摩羅》、《寶女》諸經都是「圓滿究竟了義」，為何獨說《涅槃經》是了義教？

接下來，是窺基說明自己的觀點。窺基既然批評前人的判教缺乏經論依據，他在提出自己的三時教判時，即廣引經論來支持自己的論點。他徵引的經論包括《解深密經》、《金光明經》、《大般涅槃經》等。《法苑義林章》引《解深密經·無自性相品》說：

<lb n="0248b27"/>

<lb n="0248b28"/>

<lb n="0248b29"/>

<lb n="0248c01"/>

<lb n="0248c02"/>

<lb n="0248c03"/>

<lb n="0248c04"/>

<lb n="0248c05"/>

<lb n="0248c06"/>

世尊初 <lb n="0248c07"/>

於一時，在婆羅泥斯仙人墮處施鹿林中，唯 <lb n="0248c08"/>

為發趣聲聞乘者，以四諦相轉正法輪， <lb n="0248c09"/>

雖是甚奇、甚為希有，一切世間諸天人等先 <lb n="0248c10"/>

無有能如法轉者，而於彼時所轉法輪 <lb n="0248c11"/>

有上，有容，是未了義，是諸諍論安足處所。 <lb n="0248c12"/>

世尊在昔第二時中，唯為發趣修大乘者， <lb n="0248c13"/>

依一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜， <lb n="0248c14"/>

自性涅槃，以隱密相轉正法輪，雖更甚奇、 <lb n="0248c15"/>

甚為希有，而於彼時所轉法輪亦是有上， <lb n="0248c16"/>

有所容受，猶未了義，是諸諍論安足處所。 <lb n="0248c17"/>
世尊於今第三時中，普為發趣一切乘者， <lb n="0248c18"/>
依一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜， <lb n="0248c19"/>
自性涅槃，無自性性，以顯了相轉正法輪， <lb n="0248c20"/>
第一甚奇，最為希有，于今世尊所轉法輪 <lb n="0248c21"/>
無上無容，是真了義，非諸諍論安足處所。

《解深密經》是法相宗的根本典籍，《瑜伽師地論·攝抉擇分》中也徵引此段文句，兩部典籍成為窺基最重要的經論依據。第一時的對象是發心修學聲聞乘者，為他們講說四諦法門，雖然過去未曾有天神或人類說過這種層次的法義，但其內容仍是可勝過的，具有可破斥的空間。第二時的對象是發心修學大乘者，以密顯而非了義的方式為他們講說一切法無自性等大乘法義，仍非無上的，是可被破斥的。第三時的對象是所有發心修學三乘者，所說的法義即第二時欲密顯的內容，但以顯露明了的方式來講說，所說是無上的、不具被破斥空間的，是解說圓滿的。

《金光明經》的文證可見於《合部金光明經·業障滅品》，經文中僅言及頂禮現在十方世界一切諸佛世尊，請他們為眾生「轉法輪，照法輪，持法輪」，未具體說明三種法輪的內容。窺基在《說無垢稱經疏》引到《解深密經》的三時法輪後，將《金光明經》的三種法輪與之相配：

即是《金光明經》中說轉、照、持三種法輪。世尊初說三乘同行四諦有教名轉法輪，以十二行相獨得「轉」名。第二時說大乘獨行空理之教，照破有故，名照法輪。第三時說遣所執空，存二性有，三乘之人皆可修持，名持法輪。

「轉法輪」依轉四諦十二行相法輪得名，「照法輪」據以空照破有而得名，「持法輪」則依三乘人皆可修持而得名。第三時的「遣所執空，存二性有」牽涉到唯識學說，容後再論。《涅槃經》所說的譬喻見於北本〈壽命品〉或南本〈長壽品〉，《法華玄贊》概述其故事說：

《涅槃》亦言：初有醫師教人服乳，由純服乳，國人多死。後有醫師說乳為毒，教並令斷，國人並差。後王有疾，問藥所宜，醫更藥方，以乳和藥。王瞋問：「彼汝先所說乳為毒藥，何故今者令和藥服？」醫答王言：「前為純服，國人多死，常純服之，故說為毒。恐不能斷，總令斷之。案實理者，有病宜服，有病不宜，王今此病宜和服藥，正所應可。」佛言：我法亦復如是。

《法苑義林章》總結此譬喻說：

《涅槃經》說初令皆服乳，次教總斷乳，後教有應服有不應服者，與《解深密》所說義同。

本來在《涅槃經》中，教人純服乳藥的醫師譬喻外道邪師，斷絕乳藥喻如來以無我教義方便引導眾生，最後以乳和藥喻如來說常樂我淨的真實教義。窺基用此譬喻對應於《解深密經》的三時，第一時是很不成熟的小乘有教，第二時是對治小乘有教的密顯真理的大乘教義，第三時是顯明了義的大乘教義。

《解深密經》中僅明確地將第一時教對應於聲聞乘的四諦法門，第二、第三時同樣傳述大乘法義，只是第二時透過密顯的方式，第三時則作圓滿的解說。第三時顯然是唯識學派的義理，勝過第二時教，但經文中沒有告訴我們第二時教是否對應於某個佛教學派。《解深密經》第二時的「密意」，是透過講說「三無性」或「法無我性」的法義破除執取來顯示真理，應指專言空性的義理。《法苑義林章》將三時教與某些經典配合起來：

略示教者：四《阿笈摩》等是初時教。諸說空經是第二時教，以隱密言總說諸法無自性故。《花嚴》、《深密》、唯識教等第三時也，以顯了言說三無性非空非有中道教教。

講述空性的經典屬第二時教，第三時講唯識義理。《法華玄贊》中有進一步的說明：

依此（《解深密》）經文，《阿含經》等為第一時，總密說有，不明有者有其何性。《大般若》等為第二時，總密說空，不明空者亦空何性。《華嚴經》等為第三時，顯了說有，有依他、圓成；亦顯了說空，空所執性。故《善戒經》等云：有為、無為名為有；我及我所名為空。

第一時以《阿含經》為代表，第二時以《般若經》為代表，第三時雖以《華嚴經》等為代表，說的卻是唯識義理。第一時說有，第二時說空，都以密意來說，沒有將有和空的內容和盤托出。唯識教的「非空非有中道教」，明白徹底地說「依他起性」和「圓成實性」是有的，要空去的是「遍計所執性」，不致落入執空或執有的極端。《華嚴經》已判入頓教，為何此處又列於漸教第三時中呢？一個合理的解釋是《華嚴》前分只化導菩薩而為頓教，最後部分出現聲聞弟子變成漸教。也就是說，這一部經同時具有頓教與漸教兩種成分。

就窺基的理解，如來所說各種層次的義理其實具有內在的一致性，只是有表述方式上或隱或顯的差別：「雖知一雨普潤，教實無差，隨對根機遂成隱顯。教既隱顯，偏說空有，非正中道，中道之教所說有空無隱顯故。」他在判教上的主要關懷是對終極真理的表達圓滿性，事實上，也就是以唯識教理為最高判準。唯識教理的圓滿，正可矯正前二時的偏至，《成唯識論述記》說明此義如下：

如來設教，隨機所宜，機有三品不同，教遂三時亦異。諸異生類無明所盲，起惑造業，迷執有我，於生死海淪沒無依，故大悲尊初成佛已，仙人鹿苑轉四諦輪，說《阿笈摩》，除我有執，令小根漸登聖位。彼聞四諦，雖斷我愚，而於諸法迷執實有，世尊為除彼法有執，次於鷲嶺說諸法空，所謂《摩訶般若經》等，令中根品捨小趣大。彼聞世尊密義意趣，說無破有，便撥二諦，性相皆空為無上理。由斯二聖互執有、空，迷謬競興，未契中道，如來為除此空、有執，於第三時演了義教《解深密》等會，說一切法唯有識等。心外法無，破初有執；非無內識，遣執皆空，離有無邊，正處中道，於真諦理悟證有方，於俗諦中妙能留捨。

第一時說四諦法門，破除小根機的我執，使從凡夫進入聖位。經過第一時的陶煉後，修行者雖破人我執，卻將法我執為實有，部份中根者可再提升，所以第二時專說空法以破法我執。經過前二時的教導，小根機執有，中根機執空，也有已提升至大根機者，說唯識「識有境無」的非有非空的中道教義，同時教化三種根機的眾生。第三時同時教化三種根機的修行者，頗能呼應印度瑜

伽行派的立場，高崎直道說：「我認為瑜伽行派自認為大乘的阿毘達磨一事具有二種意義，其一是承襲龍樹所確立的大乘根本義，轉而進行大乘教理的組織化；其二是當時瑜伽行派積極地導入有部（或經量部）的阿毘達磨體系，而加上新的解釋。」總而言之，三時教判為唯識教理爭取到最高的地位。

窺基的三時教判似有印度的淵源。中觀學派和瑜伽行派是印度大乘佛教的顯學，兩派之間時有爭競，七世紀遊學印度的唐僧義淨仍親逢其事：「所云大乘無過二種：一則中觀，二乃瑜伽。中觀則俗有真空，體虛如幻；瑜伽則外無內有，事皆唯識。斯並咸遵聖教，孰是孰非？同契涅槃，何真何偽？意在斷煩惱，濟眾生，豈欲廣致紛紜，重增沉結？」法藏於唐睿宗文明元年（西元 684 年）遇到中天竺的地婆訶羅（日照）三照，向他請問印度的判教，三藏告知那爛陀寺有戒賢與親光兩大師，前者判教依唯識教理，後者依中觀教理，《華嚴經探玄記》記錄戒賢判教的梗概如下：

戒賢即遠 <lb n="0111c17"/>

承彌勒、無著，近踵護法、難陀，依《深密》等經、《 <lb n="0111c18"/>

瑜伽》等論立三種教，謂：佛初鹿園說小乘 <lb n="0111c19"/>

法，雖說生空，然猶未說法空真理，故非了 <lb n="0111c20"/>

義，即四《阿含》等經。第二時中雖依遍計所執 <lb n="0111c21"/>

自性說諸法空，然猶未說依他、圓成唯識 <lb n="0111c22"/>

道理，故亦非了義，即諸部《般若》等教。第三時 <lb n="0111c23"/>

中方就大乘正理具說三性、三無性等唯識 <lb n="0111c24"/>

二諦，方爲了義，即《解深密》等經。又此三位各 <lb n="0111c25"/>

以三義釋：一、攝機；二、說教；三、顯理。且初 <lb n="0111c26"/>

唯攝聲聞，唯說小乘，唯顯生空。二唯攝菩 <lb n="0111c27"/>

薩，唯說大乘，唯顯二空。三普攝諸機，通說 <lb n="0111c28"/>

諸乘，具顯空有。是故前二攝機、教、理各互有 <lb n="0111c29"/>

闕，故非了義；後一機無不攝，教無不具，理 <lb n="0112a01"/>

無不圓，故爲了義。

內容與窺基的三時教判說可謂完全一致，若法藏的記載無誤，法相宗的三時教判應是祖述戒賢的觀點。戒賢弘傳唯識教義，是玄奘參學那爛陀寺時師事的大論師，窺基的教判與其所說若合符節，是很能夠理解的事。

• 八宗教判

八宗教判與三時教派有所聯繫，八宗教判似是三時教判的展開，亦即自小乘教中開出六宗，加上後二大乘教的義理而成八宗。這是表面上的理解，事實上，兩種判教標準係出於不同的意義而擬定，《說無稱經疏》說：「總依諸教，教類有三；以理標宗，宗乃有八。」提示兩種教判這種既有聯繫又有差異的關係，三時教判依據的是根機和義理，蘊含漸次提升的意義；八宗教判主要依據義理差異而判，目的在總括佛教內部的所有主張。此外，我們還可以從另一個角度看待這個

問題，三時教判承襲印度祖師的觀點而述說，限制了它自身的開展性；八宗教判是窺基針對東土前賢論點的不足處而提出，展現出宏闊的氣勢。

窺基在提出自己的八宗教判前，也是先批判前賢的相關論點。過去有祖師依據通行於漢地的經論義旨進行歸納，判攝為四種宗義，《說無垢稱經疏》中對此述說得較為明晰：

一、立性宗：成立三科法皆有體，薩婆多部是，《迦延》、《雜心》、《婆沙》之類。二、破性宗：諸法有相，都無實性，破前立性，《成實論》是。三、破相宗：非但性空，諸法相狀亦非實有，《般若》等經、《中》、《百》等是。四、顯實宗：明一切法真實道理，隨其所應，有空有有，《涅槃》、《花嚴》、《楞伽》等是。

立性宗說人我空，但主張蘊、處、界等法體實有。破性宗破法體實有，卻認為緣生的相狀是有。破相宗進一步主張無相。顯實宗正確地說有及說空。窺基並未明說立此四宗教的祖師為何人。智顛《法華玄義》說是「佛馱三藏、學士光統所辨」；《四教義》則言「地論人四宗義」，顯然與地論宗人有所關涉，所以應是地論宗南道派的慧光（光統律師）。吉藏《法華玄論》也說「四宗是光統著述」。法藏有不同的說法，他說這四宗是「齊朝大衍法師等立」，大衍是慧光的弟子，所以還是與慧光有關。淨影慧遠將此四宗區分為大小乘各二宗，立性宗是「小乘中淺」，破性宗是「小乘中深」，破相宗為「大乘中淺」，顯實宗為「大乘中深」。

窺基的師父玄奘親身週遊印度，對部派佛教的派別分立情形及各派教義主張知之甚詳。玄奘重譯世友的《異部宗輪論》，窺基曾為此譯本撰寫《異部宗輪論述記》，他對印度佛教的概況有一定的認識。對於小乘部派教義過於簡單的分類，窺基是不能滿意的，他在《說無垢稱經疏》中提出質疑：

若其經論唯有爾許，可定四宗。只如舊《阿含經》云：舍利弗入涅槃時，無色界天淚下，如春細雨。大眾部經，何宗所攝？《梵網六十二見經》並《舍利弗阿毗曇》，正量部教。《三彌帝論》，上座部論。如是等經論並非四宗，何得唯言總有四宗？

《法華玄贊》中提及更多可歸於特定部派的典籍：

舊四《阿含》及《僧祇律》，大眾部義。《三彌帝論》，上座部義。《舍利弗阿毗曇》、《梵網六十二見經》，正量部義。《四分律》是法藏部義。此等經論復是何宗？

所舉示的經典、律典都無法歸入前人所立的四宗。四部《阿含經》所屬部派，現代學者有不同的推斷，非全屬大眾部。窺基所引無色天淚下一事可見於《增一阿含經》，《異部宗輪論述記》將之歸於大眾部教義，《法苑義林章》說明判定的理由是「許無色界有色身故」。《舍利弗阿毗曇》本是犢子部的根本論，正量部從犢子部分出，也以此論為根本論。《梵網六十二見經》是《長阿含·梵動經》的異譯本，不知為何歸於正量部。《三彌帝論》就是正量部 (S am mit i ya) 的論書，正量部從上座犢子部分出。兩部律典的歸部則無問題。無論如何，窺基所欲表達

的意思是印度有那麼多的部派，具有多樣的不同主張，絕對無法由說一切有部和《成實論》代表的義理所能攝盡。

窺基對印度佛教部派的不同主張進行過深入的研究，在《法苑義林章》中，他依據新譯出的《異部宗輪論》說主要的部派有二十個，教義可收束為十一大類。經過他的進一步歸納，小乘部派的觀點可分成六類要義，再加上大乘的二宗，構成了八宗教判，排列的順序主要依照義理的由淺至深。《說無垢稱經疏》論列八宗要旨如下：

一、我法俱有宗：謂犢子部等。彼說我、法二種俱有，立三聚法：（一）有為聚；（二）無為聚；（三）非二聚。前二聚法，第三聚我。又立五德藏：（一）過去；（二）未來；（三）現在；（四）無為；（五）不可說。此（不可說藏）即是我，不可說是有為、無為故。

二、有法無我宗：謂薩婆多等。彼說諸法二種所攝：（一）名；（二）色。或四所攝：去、來、今，及無為法。或五所攝：（一）心；（二）心所；（三）色；（四）不相應；（五）無為。故一切法皆悉實有。

三、法無去來宗：謂大眾部等。說有現在及無為法，過去、未來體用無故。

四、現通假實宗：謂說假部等。彼說無去、來世；現在世中諸法，在蘊可實，在界、處假，隨應諸法假實不定。《成實論》等經部別師亦即此類。

五、俗妄真實宗：謂說出世部等。世俗皆假，以虛妄故；出世法實，非虛妄故。

六、諸法但名宗：謂一說部。一切我、法唯有假名，都無體故。

七、勝義皆空宗：謂清辨等。明說空經以爲了義。說一切法世俗可有，勝義皆空。

八、應理圓實宗：謂護法等。弘暢《花嚴》、《深密》等經。雖說二諦，隨其所應，具有空理，圓妙無闕，實殊勝故。

《大乘百法明門論解》更將小乘二十部全都派入前六宗中，並區分前四宗「唯爲小乘」，五、六二宗「通於大小乘」，最後二宗「唯（是）大（乘）」。在玄奘《大唐西域記》中，我們可見到小乘部派仍流傳於印度和中亞的許多地區，具有這種背景知識，可能也是窺基重視小乘教義的整體論列的原因之一。其他中國祖師似乎沒有強烈地感受到這種需求，南北朝時盛行於中國的小乘論典主要就是《成實論》與有部毗曇。王仲堯認爲窺基的八宗教判涵蓋印度和中國的各家學說：「在窺基提出的『三時八宗』判教思想結構的『八宗』，前六宗都是針對印度佛教各家學說的批判和總結，後二宗『勝義皆空』『應理圓實』，則是針對包括印度佛教和中國佛教在內的整個佛教思想發展的全面的批判和總結。」第七、第八二宗所列的代表人物分別是清辨和護法，正是印度中觀學派和唯識學派的代表論師，窺基的八宗教判亦有爲唯識教理爭取最高地位的企圖。然而，窺基也將《華嚴經》、《法華經》等中國祖師甚爲重視的經典含攝於「應理圓實宗」

，確實考慮到漢地的佛教文化環境。窺基判教體系的最高義理是以唯識教義為中心，並嘗試融攝其他義理層次較高的大乘佛典。

窺基的八宗教判也影響到華嚴宗的判教，法藏於《華嚴經探玄記》列示十宗教判，前六宗屬小乘教義，各宗的名目、要旨和代表部派，都和窺基的前六宗相同，只是在「我法俱有宗」裏加入「人天教」。大乘教理則開出四宗：「七、一切法皆空宗：謂大乘初教。說一切諸法皆悉性空，超於情表，無分別故。如《般若》等皆辯。八、真德不空宗：謂終教諸經所說。一切法唯是真如，如來藏中實德攝故，真體不空具性德故。九、相想俱絕宗：謂頓教中絕言所顯離言之理。理事俱泯，平等離念。十、圓明具德宗：謂如別教一乘主伴具足、無盡自在所顯法門是。」「十」這個數字在華嚴教學中具有圓滿的意涵。將大乘教理區分為四宗，有助於呈顯大乘經典的義理差別，同時也抬高《華嚴經》的地位。經過法藏的改造，唯識教理的地位在哪裏呢？十宗裏面看不到唯識教義，但在法藏另一種判教架構五教說（小、始、終、頓、圓）中是列於「大乘始教」，因唯識教義並不主張一切眾生皆可成佛，未能窮盡大乘法義。法相宗自家判為最高、最了義的義理，在他宗判教體系中卻顯得如此的說理不盡，與中國主流佛教思想之間似乎存在著距離。

• 結論

本文重新審視窺基的判教思想，並採取一種有助於呈現其思想脈絡的表達方式來論說他的整體觀點。此外，由於判教思想在統合眾多經論的不同義理之餘，亦有為自家學說爭取最高地位的企圖，故文中也重視掘發窺基的思惟理路與主要關懷。窺基的判教架構，大體上可分為頓漸分判、三時教判與八宗教判三個項目，須分開討論，以掌握三種判教標準的精神所在；同時，也不可忽略三者之間的關聯性。窺基在提出自己的判教主張前，均先批判前賢的相關論點，暗示他的觀點是一種進步主張，因此，在討論上將其對前人的批評與他自己的觀點聯繫起來說明，可能是一種較為理想的表達形式。

頓漸分判的基本觀念源自南北朝以來的判教思想，窺基特別強調聽法者的根器，以此為主要的分判標準。為大根機者直接講述大乘法義來引導，是頓教；小根器者須先通過小乘教義以提升智力，再為他們宣說大乘法義，是漸教。頓教法義與漸教的最高法義屬於同一層次，差別只在宣講的歷程不同。以《華嚴經》為例，全經義理均屬於最高層級，但前面的主體部份只為菩薩宣說，屬頓教；最後的部份出現聲聞行者，表漸次引導的意義，屬漸教。法相宗主張眾生有五種種性的差別，窺基指出漸教化導的是不定種性的聲聞行者，這類聽法者都曾修習或得證小乘法，但具有被轉向大乘的可能性。

漸教依說法時序展開為三時教，從小乘到大乘教，由不了義到了義。了義是指能圓滿地說出亦有亦空的中道理趣。窺基徵引經論的說法來印證自家的三時教，以顯示此種判教的正統性。第一時小乘有教轉四諦法輪，明人空法有；第二時講大乘空教，明諸法皆空，破法有執，但偏於空的一邊；第三時以唯識教義為代表，明三性三無性，識有境無等中道法義。透過三時教判，窺基為法相宗的教理爭取到最高的地位。法相宗的教理是非常印度化的，但既然置身中國佛教文化圈中，不能不考慮到盛行於漢地的大乘佛典，因此，《華嚴》、《法華》、《涅槃》等大乘經典也歸入最高的第三時教，原因在於這些經典也講說亦有亦空的中道。

八宗教判是針對前人的四宗教而發。前人立四宗教，小乘教僅開出在漢地較為流行的成實與毘曇二宗，窺基認為無法盡攝部派佛教的多樣主張，所以他將小乘展開為六宗，連同大乘二教而成八宗。不同於三時教判依說法時序而排列，八宗教判的排序標準是根據義理的由淺至深。由於所擬設的如來三時說法也是由淺到深，三時教判與八宗教判因而有相通之處，尤其是最後二教的內容。八宗教判展現了窺基對印度部派學說的熟稔，也顯示出他想要在判教體系中廣泛含攝主要佛教經論的企圖。比起具有印度源頭的三時教判，八宗教判更能表彰窺基在建構判教體系上的創造性。

A Reexamination of Kui-ji's Divisions of the Buddha's Teachings

Kuo-ching Huang

Center for Buddhist Studies & Research,

Yuan Kuang Institute of Buddhist Studies

Summary

This paper is a reexamination of Kui-ji's divisions of the Buddha's teachings. Here Kui-ji's ideas are interpreted in such a way as to express the development of his thought. The framework of his divisions of the teachings is roughly of three parts: the sudden and the gradual doctrines, the three periods of teachings, and the eight schools. These three parts have to be discussed separately in order to manifest the spirit behind his divisions, and yet the relationships among them must not be ignored. In his discussion on the divisions of the teachings, Kui-ji usually starts with a critical review of previous scholars' points of view, and then proceeds to offer his own ideas. This way the logical development of the various views may be better displayed.

In the division of sudden and gradual doctrines, special emphasis is placed on the different capacities of Dharma learners. The Buddha directly explained Mahayana to those disciples of great capacities; the result was the sudden doctrine. People of lesser capacities had to learn Hinayana teachings first in order to increase their intellectual power before they turned to Mahayana; the result was the gradual doctrine. In terms of the ultimate truth, the sudden doctrine and the gradual doctrine are of the same level; the difference lies in the processes of learning. According to the Fa-xiang or Dharmalakshana School, there are five different capacities in Dharma learners, and the gradual doctrine is aimed at teaching those sravakas of indeterminate nature. Based on the times of instruction, the gradual doctrine can be expanded into three periods of teachings, proceeding from Hinayana to Mahayana, from the non-ultimate to the ultimate truth. Kui-ji cites passages from sutras and sastras as evidence of the three periods of teachings to prove the legitimacy of such a division. The first period is that of Hinayana doctrine of being, when the Four Noble Truths were taught to explain the emptiness of sentient beings and the existence of dharmas. In the second period, the Mahayana doctrine of emptiness was taught to explain the emptiness of all dharmas, with emphasis on emptiness. The third period is the period of mind-only doctrine. In this period were taught the three categories of existence and the three categories of nonexistence, the existence of mind and the nonexistence of external world, and the middle way of being and nonbeing. Through the division of the three periods of teachings, Kui-ji claims a supreme status for the Fa-xiang School. Besides, the Mahayana sutras popular in China such as Hua-yen, Fa-hua, and Nirvana are also included in the third period of teachings, showing a sense of compromise. The division of eight schools is meant as an improvement over the previous division of four schools. In the four-school theory, Hinayana is divided into only two schools: the Satyasiddhi School and the Abhidharma School. Kui-ji considers such a division not enough to include all the various Buddhist sects in ancient India. So he expands Hinayana into six schools, which together with two schools of Mahayana make a total of eight schools. The division of eight schools indicates Kui-ji's familiarity with ancient Indian Buddhism and represents his ambitious attempt to devise a system of thought that can explain all Buddhist scriptures.

Key words : the divisions of the Buddha's teachings, the sudden doctrine, the gradual doctrine, the three periods of teachings, the eight schools of Buddhism.

見《大正藏》冊 38，頁 998 中。

見《大正藏》冊 38，頁 998 中。

《法華玄義》卷 10；《大正藏》冊 33，頁 801 中。

《四教義》卷 1；《大正藏》冊 46，頁 774 中。

道宣《續高僧傳·道寵傳》說：「初勒那三藏教示三人，房、定二士授其心法，慧光一人偏教法律。菩提三藏惟教於（道）寵。寵在道北教牢、宜四人，光在道南教憑、範十人，故使洛下有南北二途，當、現兩說自斯始也，四宗、五宗亦仍此起。」（《大正藏》冊 50，頁 482 下）然未說四宗、五宗分別屬於北道、南道的哪一派。

《法華玄論》卷 2；《大正藏》冊 34，頁 374 下。

《華嚴經探玄記》卷 1；《大正藏》冊 35，頁 111 上。

參見廖明活：《淨影慧遠思想述要》（臺北：學生書局，1999），頁 108。

參見《大般涅槃經義記》卷 6；《大正藏》冊 37，頁 738 下。《法苑義林章》卷 2 亦有類似的說法，參見《大正藏》冊 45，頁 290 中-下。

此論在玄奘之前有失譯（或云鳩摩羅什譯）《十八部論》及南朝陳真諦譯《部執異論》兩異譯本。窺基的《異部宗輪論述記》收於《新纂卍續藏》冊 53。

《說無垢稱經疏》卷 1 本；《大正藏》冊 38，頁 998 下。

《法華玄贊》卷 1 本；《大正藏》冊 34，頁 657 上。

如印順法師將《增一阿含》判為大眾部本（未必是大眾部本部），《中阿含》為說一切有部本，《長阿含》為法藏部本，《雜阿含》亦為說一切有部本。參氏著：《原始佛教聖典之集成》（臺北：正聞出版社，民國 60 年初版，83 年 修訂本 3 版），頁

90-98。水野弘元認為《長阿含》是法藏部本，《中阿含》是舊說一切有部本，《雜阿含》是新說一切有部本，《增一阿含》是「不明、大乘的」。參氏著，劉欣如譯：《佛典成立史》（臺北：東大圖書股份有限公司，民國 85 年），頁 60-61。另參見水野弘元著〈部派佛教與雜阿含〉、

〈中阿含經解說〉、〈長阿含經研究〉、〈增一阿含經解說〉四篇論文，均收入《佛光大藏經·阿含藏》（高雄縣：佛光出版社，民國 77 年），附錄下冊。

《增一阿含經》卷 18：「時舍利弗已取滅度，諸天皆在空中悲號啼哭，不能自勝。虛空之中，欲天、色天、無色天悉共墮淚，亦如春月細雨和暢，爾時亦復如是。」（《大正藏》冊 2，頁 640 下）

《異部宗輪論述記》在「此中大眾部、一說部、說出世部、雞胤部本宗同義」下的「諸佛如來皆轉法輪」疏解說：「佛問阿難天雨不，……此皆利益，為令阿難審諦事故。佛無不知，尚問天雨，況未圓智不審諦耶？」（《新纂卍續藏》冊 53，頁 578 上-中。）

《法苑義林章》卷 4；《大正藏》冊 45，頁 332 中。

參見印順法師：《說一切有部為主的論書與論師之研究》（臺北：正聞出版社，民國 57 年初版），頁 20。然《舍利弗阿毘曇論》所屬部派有種種異說，參見水野弘元著，許洋主譯：《佛教文獻研究》（臺北：東初出版社，2003 年），頁 52-53。

參見平川彰著，莊崑木譯：《印度佛教史》（臺北：商周出版社，2002），頁 130。

《說無垢稱經疏》卷 1 本說《成實論》屬「經部別師」。（《大正藏》冊 38，頁 999 上）《成實論》多立於經量部的立場駁斥有部之說，參見呂澂：《印度佛學源流略講》（呂澂佛學論著選集卷四，濟南：齊魯書社，1991），總頁 2142-2143。

參見《法苑義林章》卷 1；《大正藏》冊 45，頁 250 中-下。

《大乘百法明門論解》卷上說：「若究所宗，總一代聖教淺深為次，分而為八。」（《大正藏》冊 44，頁 46 下）

《說無垢稱經疏》卷 1 本；《大正藏》冊 38，頁 999 上-中。

《大乘百法明門論解》卷上；《大正藏》冊 44，頁 46 下。

除有部毗曇外，漢譯的部派論書尚有南傳上座部的《解脫道論》、正量部的《三彌底論》、賢胄部的《三法度論》及部派不明的《舍利弗阿毗曇》等，然而，南北朝時期流傳的毗曇，基本上是屬於說一切有部的，尤其是《阿毘曇心論》、《雜心論》。參見任繼愈主編：《中國佛教史》（北京：中國社會科學出版社，1988 年），第 3 冊，頁 472。

見王仲堯：《隋唐佛教判教思想研究》，頁 73。

《法華經》屬「應理圓實宗」見《法華玄贊》卷 1 本；《大正藏》冊 34，頁 657 中。

十宗教判見《華嚴經探玄記》卷 1；《大正藏》冊 35，頁 116 中。

《華嚴經探玄記》卷 1：「始教者，以《深密經》中第二、第三時教同許定性二乘俱不成佛故，今合一總爲一教。此既未盡大乘法理，是故立爲大乘始教。」（《大正藏》冊 35，頁 115 下）

《法苑義林章》卷 1 本；《大正藏》冊 45，頁 247 中-下。

見《大正藏》冊 44，頁 465 上。

七階教判的大意如下：「根異教殊，其階成七：先爲 [<lb n="0068a16"/>](#) 波利等說五戒，所謂人天善根，一也。次爲拘 [<lb n="0068a17"/>](#) [<gaiji cb='CB00444' des='\[阿-可+\(嶙-山\)\]' uni='96A3' nor='鄰' mojikyō='M041847' mofont='Mojikyo M108' mochar='59EB'> ? </gaiji>](#) 等轉四諦，所謂授聲聞乘，二也。次爲中根 [<lb n="0068a18"/>](#) 演十二因緣，所謂授緣覺乘，三也。次爲上根 [<lb n="0068a19"/>](#) 舉六波羅蜜，所謂授以大乘，四也。眾教宜融，[<lb n="0068a20"/>](#) 群疑須導，次說《無量義經》，既稱得道差品，復 [<lb n="0068a21"/>](#) 云未顯真實，使發求實之冥機，用開一極之 [<lb n="0068a22"/>](#) 由序，五也。故《法華》接唱，顯一除三，順彼求實 [<lb n="0068a23"/>](#) 之心，去此施權之名，六也。雖權開而實現，猶 [<lb n="0068a24"/>](#) 掩常住之正義，在雙樹而臨崖，乃暢我淨之 [<lb n="0068a25"/>](#) 玄音，七也。過斯以往，法門雖多，撮其大歸，[<lb n="0068a26"/>](#) 數盡於此。」（《出三藏記集》卷 9，《大正藏》冊 55，頁 68 上）慧遠《大乘義章》提到「五時七階」，但沒有列示七階的項目。參見《大正藏》冊 44，頁 465 中。

《法華玄贊》卷 1 本說：「第四時者，佛成道竟四十年中，說有一乘，猶未分明演說佛性常住實相，尙說無常佛果以爲真實，即《無量義》、《法華》等是，以前未明一乘義故，此中猶未分明演說常住佛性故。」（《大正藏》冊 34，頁 655 上）

見《大正藏》冊 45，頁 247 下。

見《大正藏》冊 45，頁 248 上。

見《大正藏》冊 55，頁 34 下。

見《大正藏》冊 55，頁 39 上。隋代法經等所撰《眾經目錄》卷 4 也在「《提謂經》二卷」下注說：「僧祐錄：宋孝武帝時北國沙門曇靜撰，與一卷者邪正文乖。」（《大正藏》冊 55，頁 138 下）

《五分律》卷 15；《大正藏》冊 22，頁 103 上-中。

見《大正藏》冊 51，頁 873 上。

牧田諦亮《疑經研究》（京都：臨川書店，1976 年）有對此經的詳細討論，並列有敦煌本的經文。（頁 148-151,162-209）然考察牧田書中的經文，都是在講述五戒的內容，僅有一段出現：「長者提謂聞佛廣說人行本，即得不起法忍；三百人得須陀洹果證，四天王皆得柔順忍，三百龍王皆得信根，阿須輪眾皆發無上正真道意。」（頁 190）佛陀為他們所說的是「人行本」，即是人天善法。

《普曜經》卷 7 說：「諸賈客等當得作佛，名曰蜜成如來、至真、等正覺、明行成爲、善逝、世間解、無上士、道法御、天人師，爲佛世尊。」（《大正藏》冊 3，頁 527 上）

《法苑義林章》卷 1；《大正藏》冊 45，頁 248 上-中。

《法苑義林章》卷 1；《大正藏》冊 45，頁 248 上。

參見《大正藏》冊 44，頁 465 中-466 下。

參見湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，民國 27 年初版，民國 51 年臺版），頁 848-855。另見呂澂：《中國佛學源流略講》，頁 141-142。

《大品》經文：「說是般若波羅蜜品時，三百比丘從座起，以所著衣上佛，發阿耨多羅三藐三菩提心。」龍樹解釋說：「問曰：如佛結戒，比丘三衣不應少，是諸比丘何以故破尸羅波羅蜜作檀波羅蜜？答曰：有人言：佛過十二歲然後結戒，是比丘施衣時未結戒。」見《大智度論》卷 40，《大正藏》冊 25，頁 353 中-下。

參見《大正藏》冊 44，頁 465 下-466 上。

參見《大智度論·釋畢定品》；《大正藏》冊 25，頁 713 中-下。

參見《大正藏》冊 44，頁 466 上-中。

參見《大正藏》冊 44，頁 466 中-下。

見《大正藏》冊 45，頁 248 下。原經文見《解深密經》卷 2；《大正藏》冊 16，頁 697 上。

《法苑義林章》說：「述今文者，如《解深密經》第一、《瑜伽·抉擇》第七十六。」（《大正藏》冊 45，頁 248 中）《瑜伽師地論》的引述見《大正藏》冊 30，頁 722 下-723 上。

玄奘譯本的「以隱密相」在藏譯本作”stov pa nyid smos pa'i rnam pas”（以講說空性之相），John Powers 英譯作”because of the aspect of teaching emptiness”，見 John Powers 譯： *Wisdom of Buddha: The Samdhinirmocana Sutra*. (Berkeley: Dharma Publishing, 1995)，頁 139-140。

窺基《說無垢稱經疏》卷 1 說此第三時「三乘之人皆可修持。」(《大正藏》冊 38，頁 998 下)

見《大正藏》冊 16，頁 368 中。此品為梁代真諦所譯。唐·義淨譯本作：「轉妙法輪，持、照法輪。」(《大正藏》冊 16，頁 414 上)照法輪與持法輪或許沒有一定的順序。

見《大正藏》冊 38，頁 998 下。

北本見《大正藏》冊 12，頁 378 上-下；南本見《大正藏》冊 12，頁 617 下-618 中。故事是說有一名庸劣的醫師獲得國王賞賜，不能善辨病源，一律教人以乳為藥，許多人因而橫死。有一位名醫來到此國，和國王廣論醫理，國王始知舊醫的愚癡，他教國王下令不得以乳為藥，否則斬首，於是不再有橫死的人。新醫師調配眾藥，醫好種種的病。後來國王生病，醫師診斷後說要用乳藥，國王大為生氣，醫生才為他說明乳是毒害也是甘露的道理，端視對症下藥與否。

見《大正藏》冊 34，頁 655 下。

見《大正藏》冊 45，頁 249 上。

參見《大正藏》冊 12，頁 378 下-379 上。

《解深密經》卷 2 說：「我依三種無自性性，密意說言一切諸法皆無自性，所謂：相無自性性、生無自性性、勝義無自性性。」(《大正藏》冊 16，頁 694 上)又說：「我依法無我性所顯勝義無自性性，密意說言一切諸法無生無滅，本來寂靜，自性涅槃。」(《大正藏》冊 16，頁 694 中)這種教義有特定對象：「由有情於依他起性及圓成實自性上，增益遍計所執自性故，我立三種無自性性。」(《大正藏》冊 16，頁 694 中-下)

見《大正藏》冊 45，頁 249 上。

見《大正藏》冊 34，頁 655 下。

《成唯識論》卷 9 說明此義如下：「即依此前所說三性，立彼後說三種 <lb n="0048a04"/>無性，謂即相、生、勝義無性，故佛密意說一切 <lb n="0048a05"/>法皆無自性，非性全無。說密意言顯非 <lb n="0048a06"/>了義，謂後二性雖體非無，而有愚夫於彼 <lb n="0048a07"/>增益妄執實有我、法自性，此即名為遍計 <lb n="0048a08"/>所執，為除此執故，佛世尊於有及無總 <lb n="0048a09"/>說無性。云何依此而立彼三？謂依此初遍 <lb n="0048a10"/>計所執立相無

性，由此體相畢竟非有，如 <lb n="0048a11"/>

空華故。依次依他立生無性，此如幻事 <lb n="0048a12"/>

託眾緣生，無如妄執自然性故，假說無 <lb n="0048a13"/>

性，非性全無。依後圓成實立勝義無性，謂 **勝義** 即勝義，由遠離前遍計所執我、法性故，假 **說無性**，非性全無，如太虛空雖遍眾色，而 **是眾色無性所顯**。」（《大正藏》冊 31，頁 48 上）

《說無垢稱經疏》卷 1 本；《大正藏》冊 38，頁 999 上。

見《大正藏》冊 43，頁 229 下。

見高崎直道：〈瑜伽行、派?形成〉，收於平川彰等編：《唯識思想》（講座大乘佛教 8，東京：春秋社，1982），頁 1-42。

《南海寄歸內法傳》卷 1；《大正藏》冊 54，頁 205 下。

見《大正藏》冊 35，頁 111 下-112 上。

