

中華佛學學報第 07 期 (p121-148)：(民國 83 年)，臺北：中華佛學研究所，<http://www.chibs.edu.tw>  
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 07, (1994)  
Taipei: The Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies  
ISSN: 1017-7132

## 地論師、攝論師的判教學說

廖明活  
香港大學中文系講師

p. 121

### 提要

「地論師」、「攝論師」分別是指南北朝中葉至唐朝初年（六、七世紀）研習世親的〈十地經論〉和無著的〈攝大乘論〉的專家。無著和世親是印度佛教瑜伽行學派的創始者，而地論師、攝論師闡揚其論著的教理，可說是中國初期的瑜伽行教學傳習人。現時地論師、攝論師的著作大部分已經散佚，祇能通過後人的記載和零星的逸文，觀其教說之一二。「判教」者，是指對內容、風格多樣的佛教經典和教義，加以類別和會通的工作。判教的風氣是在東晉末年（五世紀初）開始形成，隨即迅速開展。在南北朝時代，流行著各種判教主張，當中不少為地論師、攝論師所提出，反映了他們的教學取向，並影響到日後判教理論的發展，是值得注意。本文根據現今可見的資料，析述地論師、攝論師的判教學說。

本文共分四部分：

- (1) 地論師菩提流支的判教學說
- (2) 地論師慧光的判教學說
- (3) 攝論師真諦的判教學說

「地論師」、「攝論師」分別是指南北朝中葉至唐朝初年（六、七世紀）研習世親的《十地經論》和無著的《攝大乘論》的專家。<sup>[1]</sup>無著和世親是印度佛教瑜伽行學派的創始者，而地論師、攝論師闡揚其論著的教理，可說是中國初期的瑜伽行教學傳習人。現時地論師、攝論師的著作大部分已經散佚，祇能通過後人的記載和零星的逸文，觀其教說之一二。「判教」者，是指對內容、風格多樣的佛教經典和教義，加以類別和會通的工作。判教的風氣是在東晉末年（五世紀初）開始形成，隨即迅速開展。在南北朝時代，流行著各種判教主張，當中不少為地論師、攝論師所提出，反映了他們的教學取向，並影響到日後判教理論的發展，是值得注意。以下試根據現今可見的資料，析述地論師、論師的判教學說。

## 一、地論師菩提流支的判教學說

《十地經論》於六世紀初葉譯出，揭開中國瑜伽行教學史的序幕，而參予其事者包括菩提流支。菩提流支為北天竺人，於北魏宣武帝永平初年（508 或 509）來到北魏京城洛陽（今河南省洛陽市），於北魏分裂為東魏和西魏後移居東魏首府鄴城（今河北省臨彰縣），至東魏孝靜帝天平年間（534~537），在二十餘年中，譯出經論三十餘部，當中包括《十地經論》。<sup>[2]</sup>現在通行的《大正藏》本《十地經論》題為「天親菩薩造，後魏菩提流支等譯」，既然說是菩提流支等譯，可見譯者非僅菩提流支一人。至於還有甚麼其他譯者，各譯者分擔甚麼工作等問題，由於不同古文獻的記載多有歧異，難有定論；不過菩提流支曾參予其譯事這點，則是沒有疑問。<sup>[3]</sup>由是菩提流支可說是最早期的地論師之一。

綜合後代眾多記載，可見菩提流支曾講說三種判教觀念：「半滿二教」、「一音教」和「頓漸二教」，現試分述如下：

## (1)半滿二教

隋朝智( 538~597 )《法華玄義》分析南北朝時代各種判教主張，大別之為十家，其中第五家為菩提流支所陳的「半滿二教」說法：

五者，菩提流支明半、滿教，十二年前皆是半字教，十二年後皆是滿字教。[4]

根據這記載，菩提流支把佛陀一生的教說分為「半字教」和「滿字教」兩種，前者為佛陀在成道後最初十二年所開示的教理，後者為於十二年以後所宣說的教理。

佛陀的教說有半、滿兩種說法，並非菩提流支所始創，而是出自大乘《涅槃經》。大乘《涅槃經》一再以「半字」和「滿字」設喻，[5]其中有以下一段話：

「半字」者，謂九部經；「伽羅論」者，所謂方等大乘經。以諸聲聞無有慧力，是故如來為說「半字」九部經典，而不為說「伽羅論」方等大乘。……（如來）為諸弟子說於「半字」九部經已，次為演說「伽羅論」，所謂如來常存不變。[6]

「半字」原來是指梵文的字母，經文以之譬喻小乘的九部經。[7]「滿字」原來是指由梵文字母所構成的文字言語，以上經文沒有提到「滿字」，而代之以「伽羅論」。「伽羅論」泛指梵文文法書，而文法書處理文字言語的問題，其主題跟「滿字」相涉，經文以之譬喻大乘經。如是《涅槃經》所謂半字教、滿字教，當是分別指小乘教和大乘教。又經文說如來鑒於聲聞人沒有智慧，於是先為他們講說「半字」小乘經，次而才為他們講說以「如來常存不變」為中心思想的大乘經，透露出半字教在先，

p. 124

滿字教在後的時序構思。

又在中國，於菩提流支之前，已經有曇無讖( 385~433 )，把佛陀的教說判別為半、滿兩種。唐初窺基( 632~682 )《成唯識論料簡》有如下記述：

又曇無讖依《涅槃經》，立半、滿二教。故《涅槃經》言：云何解半字，及與滿字義？又云：為聲聞乘說於半字，為菩薩乘而說滿字。[8]

曇無讖為北本大乘《涅槃經》的譯者，則他正如引文所記，依照《涅槃經》所言，區別佛義為跟小乘聲聞眾演說的半字教和跟大乘菩薩眾演說的滿字教兩類，是很可能的事。至於菩提流支，觀道宣(596~667)《續高僧傳·菩提流支傳》引述菩提流支同時的李廓所撰經錄的記事，提到菩提流支所譯的經論，內中有闡釋《涅槃經》的論書，[9]可見菩提流支對《涅槃經》頗為熟悉，其半滿二教的說法可能跟曇無讖的一樣，為取自《涅槃經》。又前引智《法華玄義》的一段話，祇是說菩提流支以佛陀成道後初十二年的教說為半字教，以其後的教說為滿字教，沒有直接提到小乘、大乘的界別。不過同書稍前提及南北朝時代通行的「頓、漸、不定」三種判教範疇，於漸教方面有如下說明：

三藏為化小乘，先教半字，故名「有相教」；十二年後為大乘人說五時，《般若》乃至常住，名「無相教」。此等俱為漸教也。[10]

從這說明看，佛陀初十二年說法的對象為小乘人，其後說法的對象為大乘人，乃是南北朝時人的通說。又觀隋朝吉藏(549~623)《仁王般若經疏》以下一節話：

今依菩提流支，直作半、滿分教。若小乘教名「半字」，名「聲聞藏」；大乘名「滿字」，名「菩薩藏」。[11]

吉藏自稱他依從菩提流支，把佛陀的教說分作半字和滿字兩門，以「半字」名小乘教，以「滿字」名大乘教；很明顯是以為菩提流支所說的半字教和滿字教，分別即是小乘教和大乘教。

p. 125

[12] 又智《維摩經玄疏》說：

若是流支半、滿明義，此《維摩經》即是滿字之說，不異《華嚴》、《涅槃》。[13]

智顛指出要是根據菩提流支的半、滿分類，則《維摩經》當跟《華嚴經》和《涅槃經》沒有分別，同為屬於滿字教。《維摩經》、《華嚴經》和《涅槃經》是在中國最流行的大乘經，而智以為它們所宣講的，即是菩提流支所謂「滿字之說」，可見在智心目中，菩提流支稱為「滿字教」者，即是大乘教。總之，從現存各方面資料看，菩提流支所說的半字教和滿字教，乃是大乘經論所常提到的小乘教和大乘教？當是沒有疑問。

[14]

## (2) 一音教

在諸有關菩提流支的判教學說的記載中，最經常被提及者，是「一音教」；則一音教的觀念，要為菩提流支判教思想的核心。「一音」的觀念在佛教教學裡有悠久歷史，據說在小乘部派中，大眾部主張佛陀「以一音演說一切法」，一切有部則持相反意見，以為「非佛一音能說一切法」。[\[15\]](#)一切有部的《大婆沙論》有一節頗長的話，分述對「一音」一辭的各種不同理解，我們可總別之為兩種：第一種以為謂佛陀以一音說法，乃是謂佛陀以「一」種言音演教，而不同眾生各隨其根器的不同，聽到相異的聲音和教理。第二種以為佛陀其實是以多種言音說法，因為其所作聲音速疾明利，於「一」時間內能講多種語言和義理，並且能為根器不同的聽者「一」樣帶來益處，遂形容之為「一音」。[\[16\]](#)大乘經文亦有提到佛陀以一音設教，其中以《維摩經》以下的偈文最為著名：

p. 126

佛以一音演說法，眾生隨類各得解，皆謂世尊同其語，斯則神力不共法。

佛以一音演說法，眾生各各隨所解，普得受行獲其利，斯則神力不共法。

佛以一音演說法，或有恐懼或歡喜，或生厭離或斷疑，斯則神力不共法。  
[\[17\]](#)

以上三偈稱頌佛陀有一音說法的神通力，能叫眾生各隨其類，於其「一音」中獲得解悟和蒙受利益，從而有恐懼、歡喜、厭離、斷疑等不同反應。至於偈文所謂的一音實義為何？是第一種「同音異解」義的一音？還是第二種「同時異說」義的一音？這點文內沒有明確的提示。又要注意是菩提流支所翻譯的佛典中，有《大薩遮尼乾子所說經》一種，裡面述及佛陀獨有的八十種好相，其中包括了「一音說法，令異類一時俱解」。[\[18\]](#)

在中國以「一音」觀念判教者，見於記載最早要為東晉末年的鳩摩羅什（344~409 或 413）。[\[19\]](#)又智《法華玄義》列舉十家判教學說，提到有北方禪師，主張佛陀但以一音說法：

十者，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。[\[20\]](#)



這裡記「北地禪師」反對時人把佛法劃分為不同門類，其中包括半滿二教的門類，如是「北地禪師」應當不包括菩提流支在內。又這裡提及北地禪師唱言「但一佛乘，無二亦無三」，此兩語出自《法華經》，[21]如是北地禪師是以《法華經》的一佛乘之說為本，去理解「一音說法，隨類異解」這佛陀的神通力。依上引文所記，北地禪師以為佛陀恆常行示一佛乘的道理，而眾生各隨其類，見有三乘（即聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘）三種教說的分別，如是北地禪師所謂「一音教」，是近乎第一種「同音異解」義的一音教。

提及菩提流支以「一音」觀念判教的現存著作，最早的要為隋朝淨影寺慧遠(523~592)的《大乘義章》：

p. 127

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。[22]

依這記載，菩提流支宣說佛陀以一音對應眾生萬殊的根機，其一音中同時具備大乘和小乘的義理，而沒有頓、漸的分別；則菩提流支心目中的一音，應當為第二種「同時異說」義的一音。不過稍後窺基《成唯識論料簡》述及菩提流支所講的「一音」，其意義似有不同：

後魏時有三藏法師，名菩提流支，..... 彼說聖教唯有一時，無有前後、世出世間、頓漸等異。所以者何？由佛本願，欲令眾生證大菩提及涅槃，故既成佛已，便得自在，於一切時一音演教，都不起心，說有前後、世出世間、漸頓等異。..... 故佛無心有差別說，眾生機感有差別，如月影別，故隨何時處，聞各不同。謂水像現，亦似面像，逐鏡等生。影像雖復不同，月面本無有異，異由水鏡，非月面殊。故佛言音異，無差別。[23]

引文記菩提流支說佛陀於一切時以一音演說教旨，其教原來沒有前與後、世與出世、漸與頓等分殊。而聞教的眾生機感有差別，以至隨著時地的不同，他們所聞的教旨有所分別。就好像月亮自身是同一，而映照月亮的水和鏡有所不同，由是見於水中和見於鏡中的月影便有殊異。如是看，菩提流支所理解的「一音」，似乎又當是第一種「同音異解」義的一音。又跟窺基同時的法藏(643 ~ 712)在其《五教章》中說：

一、依菩提流支，依《維摩經》等，立一音教。謂一切聖教皆是一音、一味、一雨等，但以眾生根行不同，隨機異解，遂有多種。如克其本，唯是如來一圓音教。[24]

這裡記菩提流支提出一音教之說，唱言一切聖教皆是「一音」、「一味」、「一雨」，[25]原來是同一。祇是眾生根器、業行各有不同，其所理解的佛義遂有多種。其所述菩提流支的一音教，

p. 128

也是「同音異解」義的一音教。

法藏後有慧苑（約 673 ~約 743）和澄觀（738~839），他們談到菩提流支的一音說時，每把它跟鳩摩羅什的一音說對比；其筆下的菩提流支的一音說，跟淨影寺慧遠所言的相近，而與窺基和法藏的記載有別。例如慧苑《刊定記》說：

第一立一音教門，自有兩家：一、後魏菩提留支云：如來一代說法，不離一音，故如來一音同時報萬，大小並陳。是故聖教雖多差別，不離一音也。二、東秦羅什三藏云：佛一圓音平等無二，無思普應，機聞自殊，非謂言音本陳大小。[26]

慧苑所出菩提流支的一音說，謂「如來一音同時報萬，大小並陳」，明顯是「同時異說」義的一音；而慧苑所陳鳩摩羅什的一音說，謂「佛一圓音平等無二，無思普應，機聞自殊」，則分明是「同音異解」義的一音。澄觀《華嚴經疏》有相似記載：

一、立一音教，謂如來一代之教，不離一音。然有二師：一、後魏菩提流支云：如來一音同時報萬，大小並陳。二、姚秦羅什法師云：佛一圓音平等無二，無思普應，機聞自殊，非謂言音本陳大小。……上之二師，初則佛音具異，後則異自在機，各得圓音一義，然並為教本不分之意耳。[27]

這裡比較菩提流支和鳩摩羅什兩家的一音說，陳義以至用語都跟《刊定記》無大差別，祇是末後附有案語，指出流支和羅什各取「一音」的一義，表面上雖然是意見不同，然而主旨是一樣，均是要借助一音的觀念，突出佛陀教說的統一性，表明佛法本質上是不可分割為不同門類。[28]

### (3) 漸、頓二教

上節所引淨影寺慧遠《大乘義章》和窺基《成唯識論料簡》述說菩提流支的一音說的話，都提到菩提流支不贊成把佛陀的教說劃分作漸、頓兩類。從現存資料看，最早以「漸」、「頓」觀念判教者是慧觀，他曾習學鳩摩羅什門下，並參予南本大乘《涅槃經》

p. 129

的編修。吉藏《三論玄義》記慧觀為《涅槃經》造序，序中把佛說判別為「頓教」和「漸教」兩種，並細分漸教為「五時」：

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。

於漸教內，開為五時：一者三乘別教：為聲聞人說於四諦，為辟支佛演說十二因緣，為大乘人明於六度。行因各別，得果不同，謂三乘別教。二者《般若》，通化三機，謂三乘通教。三者《淨名》、《思益》：讚揚菩薩，抑挫聲聞，謂抑揚教。四者《法華》，會彼三乘，同歸一極，謂同歸教。五者《涅槃》，名常住教。[29]

慧觀舉出《華嚴經》為頓教的代表經典。《華嚴經》記載佛陀初成道後，在菩提樹下，向根機最明利的學人，開示其所證得的覺悟的內容，並詳細描述菩薩修行的階位；因此慧觀說頓教是專門以菩薩為教授對象，全面地講述真理。又從頓教的「頓」字的辭義、和頓教作為漸教的對比這些地方看，「頓教」亦是指一種直接的教學方法。至於慧觀所說的漸教，則是包括了佛陀從在鹿苑初轉法輪、到在鵠林入滅，在這十年間「自淺至深」所講授的各種教說；由是漸教的「漸」，有循序漸進的意思。慧觀進而把「自淺至深」過程中所開示的教說，依其出現的時序及其主旨，區分為五時和五種教，並把當時在中國最流行的《般若經》、《維摩經》、《法華經》和《涅槃經》，分別判屬第二時的三乘別教、第三時的抑揚教、第四時的同歸教和第五時的常住教，從而釐定它們在佛陀教學整體中的位置。

智顛《法華玄義》在分述判教十家前，首先說：「南北地通用三種教相：一頓、二漸、三不定」，[30]則「頓教」和「漸教」乃是南北朝時代通行的判教觀念。菩提流支在論說「一音」時，對時人區別佛法為頓、漸兩門，表示不滿。不過他大約也受時風所影響，亦講說某一義的「頓教」和「漸教」。窺基《成唯識論料簡》有如下記述：



又菩提流支法師依《楞伽經》，亦立二教，謂三乘之人皆漸次學，從淺至深，方得究竟，故所學教總名為「漸」。如來自在，一時頓說一切法盡，名之為「頓」。此即約學就行，並名為「漸」；依說自在，悉名為「頓」；無別一教定漸定頓。

p. 130

[31]

引文首先指出菩提流支的漸頓二教說，是以《楞伽經》為依據。現存漢譯《楞伽經》有數種，其中，十卷本為菩提流支所譯，裡面記大慧菩薩問及清淨自己的心，為漸次的事，還是為一時的事，佛陀有這樣回應：

大慧！淨自心現流，次第漸淨，非為一時。大慧！譬如菴摩羅果漸次成熟，非為一時。大慧！眾生清淨自心現流亦復如是，漸次清淨，非為一時。……

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熏習氣過患，一時示現不思議智最勝妙境界。[32]

這裡所謂「漸次」和「一時」，亦即「漸」和「頓」。[33]佛陀說眾生清淨自己的心，其心是漸次清淨，不是一時清淨；就像菴摩羅樹的果子是漸次成熟，非是一時成熟。佛陀繼而舉出他教導眾生的方式作為對照，說他為了令眾生的心離開煩惱，於是在一時中示現不可思議的智慧和最勝妙的境界，就如太陽和月亮是於一時中遍照萬物一樣。可見《楞伽經》是自眾生習學修行角度言「漸」，自佛陀設教利益眾生角度言「頓」。觀前引文記菩提流支就三乘人修學是「從淺至深，方得究竟」，從而稱其所學的佛法為「漸」，又就如來教學是「一時頓說一切法盡」，遂稱其所教的佛法為「頓」，明顯是依用了上引《楞伽經》一節文字中「漸次」、「一時」兩辭的辭義。又雖然修學和教學有漸、頓的分殊，但所修和所教的則是同一佛法，由是乃有「無別一教定漸定頓」的結論。這結論突出了佛法自身的同一性，也是對當時慧觀一類判教家、於佛法內部分辨「漸」、「頓」的做法的批評。

#### (4) 結論

本文引言開章明義，指出判教工作包括：「類別」和「會通」兩方面。菩提流支判別佛法為半、滿兩門，這便是「類別」。又菩提流支主張佛陀以一音說法，雖然對菩提流支所謂「一音」，

不同來源的資料有不同的記載，不過菩提流支是以一音的觀念，說明表面上相異的各門佛法，其本質和功能為相同，從而「會通」它們，則是甚清楚的。又現存資料記載菩提流支的判教學說，述及「一音教」者要比述及「半滿二教」者為多，亦較為詳盡；又菩提流支反對時人把佛法劃分為漸、頓兩類，宣說「漸教」和「頓教」，是指同一的佛法整體；凡此，都顯示出菩提流支的判教思想，較為著重「會通」方面。

## 二、地論師慧光的判教學說

《十地經論》在六世紀初譯出，主其事者除了菩提流支外，還有勒那摩提，而慧光（468～537）乃是勒那摩提的門生。據說菩提流支跟勒那摩提意見不合，互相排斥，其弟子承襲師說，遂有地論學南、北二道的分流。唐初道宣（596～667）《續高僧傳》引述了以下的記載：

一說云：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。[\[34\]](#)

從這記載看，慧光為勒那摩提的三大弟子之一，他在通往洛陽的南道，弘揚摩提之學，而菩提流支的弟子道寵，則在通往洛陽的北道、宣揚流支之教，由是地論學分為南、北二途。如是慧光乃是勒那摩提一系地論學的主張傳承人，為地論南道的開祖，在地論學發展史裡佔有重要位置。[\[35\]](#)

從現存資料的記述看，慧光曾把佛教學說判別為「漸、頓、圓」三教和「因緣、假名、誑相、常住」四宗。茲分述如下：

### (1) 漸、頓、圓三教

法藏《五教章》列舉古今判教學說，共出十家，其中第三家為光統律師的漸、頓、圓三教分類，而光統律師即是慧光：[\[36\]](#)

三、依光統律師，立三種教，謂漸、頓、圓。光師釋意：以根未熟，先說無常，後說常；先說空、後說不空；深妙之義，如是漸次而說，故名「漸教」。為根熟者，於一法門具足演說一切佛法，常與無常，空與不空，同時俱說，更無漸次，故名頓教。為於上達分階佛境者，說於如來無礙解脫、究竟果海、圓極秘密自在法門，即此(《華嚴經》)是也。[37]

從以上記述看，慧光所謂「漸教」和「頓教」，跟慧觀所述者為一樣：前者是為根器未成熟者設立，是自淺至深的教學方法；後者是以根器成熟者為對象，是不分淺深、同時演說一切佛理。祇是慧光並不像慧觀，他沒有把漸教劃分為不同的時段和教門，亦沒有舉出漸、頓二教的代表經典。更值得注意者，是慧光所說的漸教和頓教，同樣是演述常與無常、空與不空等道理，在內容上是沒有分別，分別祇是在演述這些道理的程序上：前者是先說無常和空，後說常與不空；而後者則是無常和常、空和不空一時並說。又若僅就慧光所說的漸、頓二教在內容上為相同這點看，它們則是跟菩提流支所言的漸、頓二教為相近。不過慧光沒有像菩提流支般把漸教和頓教說為是各自窮盡一切佛法，並且於漸、頓二教外，別出一種教，稱之為「圓教」。這圓教是特別為那些正在邁向佛境的眾生而設，向他們顯示佛陀所證悟的無有障礙的解脫、功德深廣如海的究極果報、和圓滿、深妙、自由自在的行事；其說主要見於《華嚴經》。此外，跟法藏同時的李通玄(635~730)的《新華嚴經論》、稍後慧苑的《刊定記》和澄觀的《華嚴經疏》，亦述及慧光分判漸、頓、圓三種教，其記載跟法藏《五教章》所言的，沒有重大分別。[38]

以上所出法藏《五教章》的一段文字，說慧光判《華嚴經》的教說為圓教；不過法藏《探玄記》另有一節相若的記載，末後卻說：「即以此(《華嚴經》)是圓、頓所攝」，[39]似乎慧光以為《華嚴經》亦是跟頓教有關。又慧光撰有《華嚴經疏》兩種：一為十卷，稱《廣疏》；二為四卷，稱《略疏》。[40]這兩種疏本現在已經失傳，惟日本僧人湛睿(1271~1347)《五教章纂釋》引用了它們的文字，其中一節說：

p. 133

彼(慧光)《華嚴疏》第一云：今此(《華嚴經》)者，三教之中，蓋是頓教所攝也。[41]

引文說在漸、頓、圓三教之中，《華嚴經》是「頓教所攝」，如是慧光是把《華嚴經》判屬頓教，那麼便跟前引法藏《五教章》的記事有別。《五教章纂釋》又引用了慧光的另一節說話：

又云：「頓」者，始於道樹，為諸大行，一往直陳宗本之致。方廣法論，其趣淵玄，更無由藉，以之為頓。[42]

這裡所陳述的頓教，跟上述法藏《五教章》所記的慧光的頓教，亦略有出入。還有要注意者是初唐智儼（602～668）《搜玄記》裡有一段談話，講說頓、漸、圓三教為「相成」，其開首形容頓教的文字，完全同於上引慧光《華嚴經疏》的第二節文，如是這段談話很可能是源自慧光。這段談話頗冗長，可分為兩部分，前部分說明三教的涵義，後部分顯示三教的次第。茲先錄前部分：

約三教相成者，謂：

一、始於道樹，為諸大行，一往直陳宗本之致。方廣法輪，其趣淵玄，更無由藉，此之為「頓」。

二、所言「漸」者，為於始習，施設方便，開發三乘引接之化。初微後著，從淺至深，次第相承，以階彼岸，故稱為「漸」。

三、所言圓教者，為於上達分階佛境者，說於如來解脫法門、究竟窮宗、至極果行、滿足佛事，故曰為「圓」。

如窮之以實，趣齊莫二，等同一味，究竟無餘，何殊之有？但以對治功用不等，故隨根器，別其淺深。[43]

這裡所述的圓教，跟前引《五教章》所記的完全相同，祇是沒有表明圓教為《華嚴經》的教說。至於這裡所述的頓教和漸教，在其分別為指直接的和漸次的教學方法這主要地方，亦跟《五教章》所記的無別。不過這裡說頓教為佛法的宗本，為大乘的「方廣法輪」

p. 134

；說漸教為佛陀接引眾生的方便法，為兼及大、小二乘的「三乘道」；則與《五教章》所記的頓、漸二教在教學內容上為相若，是有所不同。又這裡附有總結語，指出窮其本實，真理是「等同一味，究竟無餘」，原來沒有分別；佛陀所以設立淺深不同的三教，無非是為了隨順眾生利

鈍不同的根器。在分述三教的意義後，所引的談話繼而檢別三教的次第，說：

其次第者，就於一乘了義實說，約對治方便、行門差殊，要約有三，以明次第：

（一者、）據方便修相對治緣起自類因行以明三教，漸即在初，頓中，圓後，三義從漸說也。初漸以生信，次頓以成行，次圓以成體用耳。

（二者、）若約實際緣起自體因行以明時，頓初，漸次，圓後。初示頓以全修，次示漸彰為物，後示圓果德備故也。

（三者、）若約窮實法界不增不減無障礙緣起自體甚深秘密果道時，即初圓，次頓，後漸也。所以爾者，正以沖宗不遺於玄想，圓道不簡於始門，是以事雖近而至遠，相雖著而至密，淺至極深方窮。故初示圓令見聞，次彰頓令隨喜，後辨漸階位顯德起信行也。此即約圓以明三耳。[\[44\]](#)

這裡約「方便因行」、「實際因行」和「窮實果道」三方面，說明三教的次第：

- （I）約「因」位眾生修習「方便」行的次序看，是「初漸、中頓、後圓」：眾生首先習行漸教，產生對佛法的信心；繼而習行頓教，成就正確的行爲；最後習行圓教，證成真實的體用。
- （II）約佛陀教導「因」位眾生的「實際」次序看，是「初頓、中漸、後圓」：佛陀先說示頓教，令眾生修習正確的行爲；繼而說示漸教，為那些未能明白頓教的眾生漸次彰顯真理；最後說示圓教，顯示佛果完備無缺的功德。
- （III）撇開方便誘導在「因」位的眾生的考慮，純粹自最究極的「果」位的理想層面出發，推想三教的次序，則是「初圓、中頓、後漸」：首先說示圓教，令聽受者見聞圓滿的佛果；繼而彰顯頓教，令聽受者以佛果為樂；最後辨明漸次修行的階位，令聽受者信受和實行通向佛果之道。

以上所檢視數種有關慧光的漸、頓、圓三教判的記載和逸文，所言頗有不一致的地方。高麗僧人均如（923～973）注釋法藏《五教章》時，對《五教章》中慧光三教判的記載，有如下的評述：



三、依光統律師等者，惠光國統也。四卷疏、十卷疏、廣釋、義章等，現傳於世。雖有多說，並光師造也。

問：光師釋意：「以根未熟，先說無常，後說常」等者，彼章疏中無此等言，何云並光師所造耶？

答：既云「光師釋意」，則俱義引耳，不如文引，故無此難也。[45]

從這段話看，在均如的時代，不少慧光的著作仍然流傳，裡面提出多種判教說法；而依均如的意見，這些說法同樣是慧光的主張。如是看，慧光的判教學說原來便是多樣的，當中運辭遣意有前後不一致的地方，乃是頗可能的事。又均如假設有提問者，懷疑何以法藏《五教章》狀述慧光的三教判的話，不見於慧光的《華嚴經疏》中；繼而加以答覆，在答覆中指出法藏的描述祇是取「義」，並非直引其「文」。那麼法藏在依義引述慧光的三教判時，不知不覺間把一己的見解，參雜於其記事內，亦未可知。

## (2)四宗

提及慧光的四宗判的文獻，遠比提及慧光的三教判者為少，其中最重要者，要為智的《法華玄義》，它把慧光的四宗之說列為第六家：

六者、佛馱三藏、學士光統所辨四宗判教：一因緣宗、指《毗曇》六因四緣；二假名宗、指《成論》三假；三誑相宗；指《大品》、《三論》；四常宗，指《涅槃》、《華嚴》等，常住佛性，本有湛然也。[46]

這裡提到的「學士光統」，即是慧光，而根據這裡的記載，慧光界別佛教學說為四宗：

- ( I ) 因緣宗：指見於小乘一切有部學派的論書（《毗曇》）的「六因四緣」學說。「六因」者，即能作因、俱有因、同類因、相應因、遍行因、異熟因；「四緣」者，即因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣。「六因」和「四緣」乃是一切有部對因果關係的兩種不同分析。
- ( II ) 假名宗：指見於《成實論》的「三假」學說。「三假」者，即因成假、相續假、相待假。《成實論》演說「三假」，就一切存在為「因」緣所「成」、前後「相續」而起、互「相」依「待」，主張它們皆是「假」名法。

p. 136

- ( III ) 誑相宗：「誑」的意思是迷惑，有不真實的意思。智《法華玄義》歷述十家判教學說後，繼而逐一加以批難，當批難四宗判時，論及誑相宗，逕稱

之爲「不真宗」，說：次難不真宗：此指《大品》十喻，爲不真誑相者。」

[47]

可見誑相宗以十種譬喻（例如夢、影、水中月、鏡中像等），說明一切存在爲不真實。此宗之義見於《大品般若》和大乘中觀學派的《三論》。

(IV) 常宗：指見於《涅槃經》和《華嚴經》的佛性常住，爲眾生本來所具有的學說。

《法華玄義》所舉出的四宗判的主唱者，除了慧光外，還有佛馱三藏。《續高僧傳·慧光傳》記慧光在十三歲時，往佛陀禪師之所，從受三歸；[48]又《續高僧傳·佛陀禪師傳》亦記慧光十二歲時見佛陀禪師，其後從之出家。[49]如是佛馱三藏可能即是佛陀禪師，而慧光的四宗之說，便當是得自佛陀禪師。又法藏《探玄記》記述慧光立漸、頓、圓三種教，發端說：「後魏光統律師，承習佛陀三藏，立三種教，謂漸、頓、圓」，[50]「佛陀三藏」與佛陀禪師，當爲同一人，那麼慧光的三教判，也是從佛陀禪師處得來。[51]

p. 137

### (3) 結論

慧光劃分「三教」和「四宗」，顯示佛說有三門、四門的不同，其判教思想明顯是偏重「類別」；跟菩提流支在判教問題上側重「會通」，形成強烈對比。又慧光判別漸、頓、圓三教，其所謂「漸教」與「頓教」，主要是指佛陀的兩種教學方法；這跟菩提流支反對把佛陀的教學界別爲漸、頓兩種，而把漸、頓的分別，說爲是修學和教學之間的分別，觀點亦有不同。慧光是地論學南道一系的開祖，而菩提流支則是地論學北道一系的開祖道寵的老師，他們二人的判教思想的分歧，反映出地論南北二道在判教問題上，持有不同的立場。[52]

## 三、攝論師真諦的判教學說

當地論學在北方日漸流行時，真諦（499～569）抵達南海。真諦爲西天竺人，他在梁武帝大同十二年（546）由海路來到廣州（今廣東省廣州市），其後二十餘年，譯出經論凡六十多部，當中包括不少瑜伽行學派的著作，而尤以無著的《攝大乘論》和世親的《攝大乘論釋》最爲重要。真諦又作有《攝大乘論義疏》，申釋《攝大乘論》的教旨，可惜現在已

經散佚。[53]真諦在南方開創了研習《攝大乘論》的風氣，其弟子繼承其學，產生了一批研究《攝大乘論》的專家，後人稱之為攝論師。而真諦可說是最早期的攝論師。

從現存資料看，真諦頗關注判教問題，曾提出「三法輪」、「四教」和「漸、頓二教」三種判教主張，現試分述其要旨如下：

### (1)三法輪

在現存資料中，最早記及真諦的「三法輪」判教主張者為新羅僧人圓測（613～696）的《解深密經疏》，裏面述及真諦的兩種不同的「三法輪」說法。首先它引述真諦《解節經疏》一節有關三法輪的話：

依真諦三藏《解節經疏》云：復次如來三轉法輪，為三種人：

一者、初度聲聞於波羅□鹿園仙人集處，初轉法輪，即第一時，轉「四諦法輪」。

p. 138

是法輪希有，不可思議；是法輪不了義，有上有難有諍。

次如來得道已第七年，在舍衛國給孤獨園，即是第二時。為度大乘行人，顯一切法無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃，顯說相皂，名「轉法輪」。轉法輪者，《波羅蜜》、《十地》等。是法輪希有，不可思議，一切人天所不能轉。是法輪不了義，亦有上有難有諍。……

次佛未涅槃七年，成道後三十八年，在毗舍離國鬼王法堂，為真常菩薩，說《解節經》等、《維摩》、《法華》等，此第三時。世尊為度三乘行人，為顯一切法無自法、無生無滅、本無寂靜、自性涅槃，顯「無分別相輪」。是法輪最清淨希有，不可思議。是法輪了義，無上無難無諍。

為眾生根鈍，如來次第說法輪。[54]

真諦的《解節經疏》今不存，現存真諦譯經中有《解節經》一卷，裏面並沒有提到佛陀三次轉動法輪。不過真諦的《解節經》為《解深密經》的節譯本，而在菩提流支和初唐玄奘（約 596～664）所譯的足本中，是有佛陀三轉法輪的記載，而且陳義跟上引真諦《解節經疏》一節文字相近，[55]可見真諦《解節經疏》的三法輪說法，是本於足本《解深密經》。依真諦《解節經疏》，佛陀是有見於眾生根器愚鈍，遂分三階段，為他們轉動法輪：

- ( I ) 第一時「四諦法輪」：佛陀得道後，在波羅 國的鹿野園，為小乘聲聞人，演說四諦的道理。這法輪所開演之義非究竟終極，會引起責難和諍議。
- ( II ) 第二時「轉法輪」：佛陀於得道後七年，在舍衛國的給孤獨園，為大乘修行者演說一切法為沒有自性、無生無滅、原來空寂、本性跟涅槃無異的道理。這法輪顯示大乘教學跟小乘教學的相異地方，其所開演之義非究竟終極，仍然會引起責難和諍議。這法輪的代表經典為《般若經》和《十地經》。
- ( III ) 第三時「無分別相輪」：佛陀於得道後三十八年、入滅前七年，在毗舍離國鬼王法堂，為能領悟真常教旨的菩薩，演說一切法為沒有自性、無生無滅、原來空寂，本性跟涅槃無異的道理。這法輪進一步說明佛陀是為了度化三乘行人，故安設小乘、大乘各種不同教學，其實這些教學的旨歸並沒有分別。這法輪所演述為究竟終極之義，不會引起責難和諍議。這法輪的代表經典為《解深密經》、《法華經》和《維摩經》。

p. 139

圓測繼而又引述，真諦《部執論記》的另一種三法輪之說：

若依真諦《部執論記》第二卷說：小乘三藏名初法輪，唯小非大；《大涅槃經》名第二法輪，通為大、小；《華嚴》、《般若》名第三法輪，唯大非小。故彼記云：「佛教自有三種法輪：一、小乘法輪，即是三藏教；二、大乘法輪，說大乘與小乘異，如《涅槃經》合明大小乘義；三、一乘法輪，明大小無異，如《華嚴》等經，諸《般若經》明三乘人同觀二空理，同修真實智，故知大、小無異也。」[\[56\]](#)

真諦譯書中有《部執異論》，《部執論記》當為此論的注釋，惟已亡佚。從上引文所出的逸文看真諦所述的三法輪為如下：

- ( I ) 小乘法輪：這法輪祇說小乘教，其代表經典為小乘的三藏。
- ( II ) 大乘法輪：這法輪兼說大乘教和小乘教，說明大乘教跟小乘教不同的地方，其代表經典為《涅槃經》。
- ( III ) 一乘法輪：這法輪以一乘的教義，融通小、大二乘教學的分別，其代表經典為《華嚴經》和《般若經》。

把這三法輪跟《解節經疏》所述的三法輪比較，兩者除了在陳述詳略方面明顯有別外，在三輪的稱呼、第二和第三輪的代表經典這些重要地方，也有出入。特別值得注意之處是這三輪中的第二輪的代表經典為《涅槃經》，第三輪的代表經典為《華嚴經》，而在慧觀的時代，一般人都相信《涅槃經》和《華嚴經》分別為佛陀一生所說經典中之最後與最初者。這裏把《涅槃經》判屬中間的第二輪，把《華嚴經》判歸結終的第

三輪，反映出這三輪的排列，並非顯示時序的先後，跟《解節經疏》所述的三輪為分屬佛陀教學生涯前後的三個時段，顯然有異。

稍後慧苑《刊定記》亦謂真諦創立三法輪之說：

三、真諦三藏依《金光明經》，立轉、照、持三法輪教。謂佛二月八日成道，四月八日於波羅奈鹿野苑中，為聲聞眾，轉四諦法輪。後於成道第七年中，在舍衛國去祇園五里智慧江邊，為諸菩薩及二乘眾，說《般若》等經。此時具二，謂轉、照法輪。又於成道三十年後，未涅槃前，在毗舍離國鬼王法堂，為真常菩薩，

p. 140

說《解節經》。此時具有轉、照、持等三種法輪也。[57]

這裡記真諦把佛陀的教說分為三個時段，以為第一時所轉的法輪是以四諦教義為中心，並以《般若經》、《解深密經》分別為第二時、第三時的代表教典，跟圓測所引述《解節經疏》一節逸文所言頗有相近地方。但相異地方亦不少：例如依這裏所述，真諦所言的三法輪分別為轉法輪、照法輪、持法輪，其說出自《金光明經》；[58] 又三法輪並非各各分屬一時，例如轉法輪便是通於所有三時，照法輪便是通於第二和第三時；其它如說第二時的聽眾包括菩薩和二乘，說第三時啓始自佛陀成道後三十年，亦跟《解節經疏》逸文以第二時所教的對象為大乘人，以第三時教為啓始自佛陀成道後三十八年，頗有出入。

慧苑《刊定記》記真諦說第一時為轉法輪，第二時為兼具轉、照兩種法輪，第三時為全具轉、照、持三種法輪，但沒有進一步分述真諦對此三法輪的理解。稍後澄觀的《華嚴經疏》提供了一些這方面的消息：

真諦三藏依《金光明》，立轉、照、持三輪之教，…… 謂七年前說四諦，名「轉法輪」；七年後說《般若》，具轉、照二輪，以空照有故；三十年後具轉、照、持，以雙照空、有，持前二故。[59]

依以上引文的解說，佛陀是於第一時以轉法輪，說四諦之教；於第二時以轉、照二法輪，照見四諦教所析述的各種存有為本性是空；於第三時以轉、照、持三法輪，雙照前二時所講的空和有觀念，發揚中道之義蘊。  
[60]

p. 141



## (2) 四教

圓測《解深密經疏》提及：

真諦判別四種教或說四教，所謂四諦、無相，或說法相（如《楞伽》等）、或說觀行（如《華嚴》等）。真諦三藏作如是說。[\[61\]](#)

窺基《成唯識論料簡》的記述更詳細，稱之為「四時」：

有立四時，如真諦三藏：

一、四諦法輪：謂《阿含》等。

二、無相大乘：謂《般若》等。

三、法相大乘：如《楞伽》等，廣明五法、三種自性、八識、二無我。

四、觀行大乘：如《華嚴》等，廣明四十二賢聖觀故。[\[62\]](#)

綜合以上兩節的記載，真諦所分判的四教為：

( I ) 四諦教：此教演述小乘的四諦道理，其說見於《阿含經》。

( II ) 無相大乘教：此教演述無相性空的道理，其說見於《般若經》。

( III ) 法相大乘教：此教標舉名、相、分別、正智、真如五種迷染和覺悟之法，顯示遍計所執、依他起、圓成實三種存在的性相，分述阿賴耶識、意、意識等八種心識，申明人無我、法無我這兩種無我的道理。其說見於《楞伽經》。

( IV ) 觀行大乘教：此教廣陳菩薩修行所經歷的十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺的四十二階位。

## (3) 漸、頓二教

p. 142

跟菩提流支和慧光一樣，真諦亦以漸、頓的觀念判教。法藏《探玄記》這樣記載：

二、陳朝真諦三藏等，立漸、頓二教。謂約漸悟機，大由小起，所設具有三乘之教，故名為「漸」，即《涅槃》等經。若約直往頓機，大不由小，所設唯是菩薩乘教，故名為「頓」，即《華嚴》等經。[63]

從這記載看，真諦所謂「漸教」和「頓教」，分別為指向漸悟根機和頓悟根機的眾生所安設的教學。漸悟根機的眾生需由小乘教學起，循序漸進，方能接受大乘教，故為他們所設的漸教，包括三乘之教。頓悟根機的眾生不用經歷小乘教的薰陶，能直接通往大乘之道，故為他們所設的頓教，唯說菩薩乘之教。又真諦舉出《涅槃經》為漸教的代表經典，《華嚴經》為頓教的代表經典。

#### (4) 結論

在真諦的三種判教學說中，最常被提及的要為三法輪，可見三法輪的分判，乃是真諦判教思想的中心。關於真諦所述的三法輪，不同來源的資料的記載互有出入，當中除了《部執論記》所出的逸文外，其它的資料均記真諦以三法輪比配佛陀說法的三個時段。這種把佛陀教學劃分為不同時段的做法，在南北朝時代的判教家之間頗為流行，祇是在本文以上所談及的三位中國早期瑜伽行判教家中，唯有真諦是採用了這判教方式。還有真諦就修學者根機的不同，判別漸、頓兩種教，那跟菩提流支就修學方面說漸、就教學方面說頓，和慧光完全自教學方面辨別漸、頓，其判別根據亦有分別。這些分別的存在，顯示出在判教問題上，攝論學統和地論學統之間可能存在著意見分歧。

## 四、後期地論師的判教學說

地論學、攝論學的相繼興起，引起頗大反響。在南北朝末年至唐朝初年（六世紀末葉至七世紀中葉），地論學、攝論學為中國佛教界的顯學，代表了中國的瑜伽行學統，直至唐初玄奘遊學印度後返國，大力宣揚另一套瑜伽行教理，其地位才被代替。不過在判教問題方面，由於有關這時期的地論師、攝論師的判教思想的文獻不多，現在可知的，祇有地論學南道一系幾位人物的一些意見。這些人物包括有曇遵、曇隱、自軌、安廩和淨影寺慧遠。

法藏《五教章》記慧光判別佛說為漸、頓、圓三教後，說：

後光統門下遵統師等諸德，並亦宗承，大同此說。[64]

這裡說慧光門下「諸德」承習其師的三教判，提出類似的主張，可見慧光的漸、頓、圓三教分類，對其弟子的判教思想，具有指導性的作用。又在受慧光三教分類影響的「諸德」中，這裏特別提到「遵統師」。據近人考證，「遵統師」當即是曇遵。[65]曇遵為慧光的弟子，曾被東魏政府任命為國統，故稱「遵統師」。《續高僧傳》有曇遵的本傳，[66]內中述及曇遵跟從慧光受學，「功逾一紀，大乘頓教、法界心原，並披析義理，挺超時匠」，[67]可見曇遵對慧光所分判的三教中的頓教一門的義理，甚具心得。

慧光除了判別佛說為「三教」外，也嘗判別佛說為「四宗」；而現存文獻每提及地論師劃分佛說為三宗、四宗，以至五宗、六宗，當亦是受了慧光的啓示。吉藏《大乘玄論》便嘗說及地論師持三宗和四宗之說：

地論師云：有三宗、四宗。三宗者，一立相教、二捨相教、三顯真實教。為二乘人說有相教；《大品》等經廣明無相，故云「捨相」；《華嚴》等經名顯真實教門。四宗者，《曇》是因緣宗，《成實》謂假名宗，《三論》名不真宗，《十地論》為真宗。[68]

這裡提到地論師所舉出的三宗，分別為：

- ( I ) 立相教：此宗為二乘人，析述萬有的性相。
- ( II ) 捨相教：此宗詳明萬有為無相，本性是空，其說見於《大品般若》等經。
- ( III ) 顯真實教：此宗顯示最高的真實，其說見於《華嚴》等經。

把這三宗跟慧光所言的四宗比較，可見這三宗基本上是慧光所言的四宗，減去第二的假名宗。至於上引文所提到的地論師的四宗說，跟慧光的四宗說亦相近，祇是改稱第四宗為「真宗」，改以《十地經論》為其代表經典。上引文又沒有說及以三宗、四宗判教的地論師為何人，

p. 144

法藏《五教章》則記有大衍法師，設立四宗之判教體系：

四、依大衍法師等一時諸德，立四宗教，以通收一代聖教：一、因緣宗，謂小乘薩婆多等部；二、假名宗，謂《成實》、經部等。三、不真宗，謂諸部《般若》，說即空理，明一切法不真實等。四、真實宗，《涅槃》、《華嚴》等，明佛性、法界、真理等。[69]

「大衍法師」即慧光的弟子曇隱，嘗居於北齊鄴都的大衍寺，故名。<sup>[70]</sup>上引文所記曇隱分述的四宗，其稱呼、意旨、以至代表經典，跟慧光所陳者均沒有大出入，這裏不贅。從是亦可見曇隱的四宗說，是從慧光處得來。

吉藏《法華玄論》提及「北地諸地論師，明四宗、五宗等說」，<sup>[71]</sup>可見也有地論師判別佛法為五宗。智《法華玄義》在記述慧光的四宗判後，繼而舉出護身寺自軌的五宗判：

七者，有師開五宗教，四義不異前，更指《華嚴》為法界宗，即護身自軌大乘所用也。<sup>[72]</sup>

法藏《五教章》記載自軌的五宗判較詳盡：

五、依護身法師，立五種教：三種同前衍師等；第四名真實宗教，謂《涅槃》等經，名佛性、真理等；第五明法界宗，謂《華嚴》明法界自在無礙法門等。<sup>[73]</sup>

自軌生平不詳。今觀智和法藏謂其所判別的五宗之中的前三宗，跟慧光和曇隱的四宗判中的前三宗，沒有分別；又觀吉藏謂有地論師持五宗之說；由是可推知安廩乃是一位地論師。又依智和法藏所記，自軌是在慧光和曇隱的四宗判的基礎上，把慧光和曇隱所說的第四宗一分為二，以《涅槃經》所明的佛性道理為第四的真實宗，以《華嚴經》所明的無礙法界的道理為第五的法界宗，從而得出「五宗」的結論。

p. 145

地論師亦有以「六宗」判教者，安廩（507～583）便是其中一人。智顛《法華玄義》記：

八者，有人稱：光統云四宗，有所不收，更開六宗。指《法華》萬善同歸，諸佛法久後，要當說真實，名為「真宗」。《大集》染淨俱融，法界圓普，名為「圓宗」。餘四宗如前。即是耆闍凜師所用。<sup>[74]</sup>

「耆闍凜」即安廩，為慧光的門人，曾居於鍾山（今江蘇省南京市東）耆闍寺，故名。<sup>[75]</sup>依上引文所述，可見安廩是有感於慧光所出示的四宗未能收攝所有佛義，於是在四宗之上，加設五、六兩宗。第五宗名「真宗」，此宗指出佛陀所演說的善法雖然是萬千不同，但同是指向最究竟的真實；此宗之義見於《法華經》。第六宗名「圓宗」，此宗融會染淨

的分別，顯示法界為圓通無礙，普及群品；此宗之義見於《大集經》。稍後法藏《五教章》也述及安廩的六宗判，唯其記事跟上引文出入頗大：

六、依耆闍法師，立六宗教：初二同衍師；第三名不真宗，明諸大乘通說諸法如幻化等；第四名真宗，明諸法真空理等；第五名常宗，明說真理恆沙功德常恆等義；第六名圓宗，明法界自在，緣起無礙，德用圓備。亦《華嚴》法門等是也。[76]

這裡說安廩所出的六宗中的前二宗，同於曇隱四宗判中的前二宗，那便即是「因緣宗」和「假名宗」。第三「不真」宗說明萬法為如幻如化；第四「真宗」說明萬法的真實本性是空；第五「常宗」說明真實理境具有不可量數的功德；第六「圓宗」說明法界為自在無礙；德用備足。又依法藏的意見，第六的圓宗所宣示的，無非是《華嚴經》所彰顯的法門。

以上本節述及的曇遵、曇隱和安廩各人，曾習學慧光門下，為地論南道的第二代傳人；以下要談及的淨影寺慧遠（523～592），則是地論南道第三代的重要人物。慧遠為慧光的弟子法上（495～580）的得意門生，聲名顯赫，著述宏富，史家每把他跟天台宗的創立人智和三論宗的復興者吉藏並列，推尊之為隋代三大法師之一。[77]慧遠跟以上所談及的多位中國早期瑜伽師不同，

p. 146

遺留下數量可觀的著作，而且不少現今仍然存在，從中我們可窺見其思想（包括判教思想）的大概。有關慧遠的判教主張，本人撰有專文討論，[78]有興趣的讀者可自尋閱，這裡不再細述。大體說，慧遠的判教學說有得自慧光的地方，但亦有跟菩提流支和真諦的判教理論近似之處。例如慧遠認為佛法基本上可分為「聲聞藏」和「菩薩藏」兩大類，前者亦名「小乘」和「半」教，後者亦名「大乘」和「滿」教，那便叫人想起菩提流支的半滿二教的分判。又慧遠曾把佛法類別為局、漸、頓三種，其所謂「漸教」和「頓教」，分別為指向漸入道根機的菩薩和向頓悟道根機的菩薩所設立的教說；其漸、頓的分類，乃是建立在教授對象的根器不同的事上，這一點則跟真諦相同。又慧遠亦曾界別佛法的宗義為「立性」、「破性」、「破相」、「顯實」四門，從其對這四門的解說看，其說是源自慧光。不過慧遠在肯認慧光所創立的四宗判的同時，又對其把主要大乘經定然判屬第三或第四的大乘「宗」的做法，表示不滿：



又人立四別配部黨，言《阿曇》是因緣宗，《成實論》者是假名宗，《大品》、《法華》如是等經是不真宗，《華嚴》、《涅槃》、《維摩》、《勝鬘》如是等經是其真宗。前二可爾，後二不然。是等諸經，乃可門別，淺深不異。若論破相，遣之畢竟；若論其實，皆明法界緣起法門。……如是諸經，宗歸各異，門別雖殊，旨歸一等，勿得於中輒定淺深。[79]

慧遠並不反對把小乘論書判屬第一或第二的小乘宗；但他對一些持四宗之說的人，把《大品般若》和《法華經》判屬第三宗，把《華嚴經》、《涅槃經》、《維摩經》、《勝鬘經》判屬第四宗，並從而評定那些大乘經為義理顯淺、那些大乘經為義理高深，深不以爲然。慧遠認爲所有大乘經都蘊含第三宗的「破相」和第四宗的「論實」的宗義，其教學的側重點容有不同，其教學的旨歸則是完全一致，因此不應於其間妄定孰淺孰深。

## 五、結論

地論學統和攝論學統於南北朝中葉開始形成，至唐朝初葉漸漸歸於沒落，流行了一個多世紀。那時中國佛教思想正日趨成熟，相繼出現有明顯教學特色的學派，對重要的佛教理論課題，

p. 147

各有不同主張。本文檢視了地論學統南、北兩道的創始者慧光和菩提流支、並攝論學統的開祖真諦就判教的課題所提出的意見，發現他們無論在觀點、取向，以至對個別判教觀念的理解諸方面，都持有相異見解，反映出中國初期瑜伽行教學傳習者之間，的確存在著思想分歧。[80] 本文繼而縷述地論學統南道一系的一些重要人物的判教體系，發覺它們大部分是在慧光的四宗體系的基礎上，略作增減，從而達至三宗、以至五宗、六宗等各種分類。又這些體系往往把《華嚴經》判定爲最高深的一宗的代表經典，顯示了地論南道對《華嚴經》的偏尚。本文最後簡單綜述淨影寺慧遠的判教理論，從其判教觀既受慧光所影響，又有跟菩提流支和真諦的判教立場相通之處，足見中國初期瑜伽行教學的諸學統除了有思想分歧，亦有思想相通的地方。

**關鍵詞：**1.一音教 2.漸教 3.頓教 4.三法輪 5.四宗

## The p'an-chiao doctrines of the Ti-Iun and the She-Iun masters

Liu Ming-wood  
Lecturer, University of Hong Kong

### Summary

The Ti-Iun and the She-Iun masters were the respective experts in Vasubandhu's Daśabhūmikasūtra-śāstra and Asaoga's Mahāyānaśāstra active in the sixth and seventh centuries, and their teachings were significant in that they reflected the early Chinese interpretation of Yogācāra thought. This paper examines the ways various Ti-Iun and She-Iun masters dealt with the subject of p'an-chiao, with a view to highlighting some of the basic concerns and features of early Chinese Yogācāra.

This paper is divided into the following four sections :

1. The p'an-chiao doctrines of the Ti-Iun master Bodhiruci
2. The p'an-chiao doctrines of the Ti-Iun master Hui-kuang
3. The p'an-chiao doctrines of the She-Iun master Parāmartha
4. The p'an-chiao doctrines of the late Ti-Iun masters

[1] 本文以下用到「地論師」、「攝論師」這兩名辭時，都是取這意思。當注意本文論及的諸判教學者，都沒有以「地論師」、「攝論師」自居。「地論師」、「攝論師」的名稱，最早見於南北朝末年的論著，而在這些論著裏，「地論師」、「攝論師」是被視為批評的對象。有關「地論師」稱呼的起源和相關的問題，參閱吉津宜英：《地論師という呼稱について》，《駒澤大學佛教學部研究紀要》第 31 期（1973 年）。

[2] 菩提流支本傳參見道宣（596～667）；《續高僧傳》卷 1，《大正藏》卷 50，頁 428 上～429 下。

[3] 有關《十地經論》傳譯的問題，參閱湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（北京：中華書局，1983年），頁610~612；鎌田茂雄著、關世謙譯：《中國佛教史》第4卷（臺北：獅子吼雜誌社，1991年），頁402~406。

[4] 卷10上，《大正藏》卷33，頁801中。

[5] 參見北本《涅槃經》卷3〈壽命品〉第1，《大正藏》卷12，頁379下；卷8〈如來性品〉第4，同上，頁414上~中。

[6] 同上注，卷4〈如來性品〉第4，《大正藏》卷12，頁390下~391上。

[7] 《涅槃經》曾列舉九部經，分別為修多羅、祇夜、受記、伽陀、優陀那、伊帝且多伽、闍陀伽、田比田比佛略、阿浮陀達磨。參見北本《涅槃經》卷3〈金剛身品〉第2，《大正藏》卷12，頁383下。又《涅槃經》每把九部經跟大乘經對舉，可見其作者心目中的九部經，乃是小乘經。參見北本《涅槃經》卷4、卷9〈如來性品〉第4，《大正藏》卷12，頁404上、420下。

[8] 卷上，《續藏經》卷76，頁465後下~466前上。

[9] 參見卷1，《大正藏》卷50，頁428下。

[10] 卷10上，《大正藏》卷33，頁801上。

[11] 卷上，《大正藏》卷33，頁315中~下。

[12] 吉藏的著作再三提到菩提流支判別佛法為半、滿兩門，並有推許之意。例如《法華玄論》卷3說：又菩提留支，此云道希，其親翻《地論》，但明半、滿。留支是《地論》之宗，即知半、滿有本。（《大正藏》卷34，頁384下）

《勝鬘寶窟》卷上本說：從菩提留支度後，至於即世，大分佛教為半、滿兩字，亦云聲聞、菩薩二藏。然此既有經論誠文，不可排斥。（《大正藏》卷37，頁6上）。

[13] 卷6，《大正藏》卷38，頁561下。

[14] 有關菩提流支的半、滿二教判，參閱阪本幸男：《華嚴教學の研究》（京都：平樂寺書店，1956年），頁183~186；織田顯祐：《華嚴一乘

思想成立史的研究》，《華嚴學の研究》第 2 期（1988 年），頁 110 ~ 111。

[15] 參見《異部宗輪論》，《大正藏》卷 49，頁 15 中、16 下。

[16] 參見卷 79，《大正藏》卷 27，頁 410 上~下。

[17] 卷上〈佛國品〉第 1，《大正藏》卷 14，頁 538 上。

[18] 卷 6〈如來無過功德品〉第 8，《大正藏》卷 9，頁 344 下。

[19] 這些記載每把鳩摩羅什的一音部說跟菩提流支的對比，詳見本節後。

[20] 卷 10 上，《大正藏》卷 33，頁 801 中。

[21] 《妙法蓮華經》卷 1〈方便品〉第 1 有以下偈語：

十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三，除佛方便說。（《大正藏》卷 9，頁 8 上）

[22] 卷 1，《大正藏》卷 44，頁 465 上~中。

[23] 卷上，《續藏經》卷 76，頁 464 後上~下。

[24] 卷 1，《大正藏》卷 45，頁 480 中。

[25] 佛典每用「一味」（同一味道）和一雨（同一雨水）一類之辭。顯示佛陀的教說在本質上和在效果上為齊一。例如《妙法蓮華經》卷 3〈藥草喻品〉第 5 說：

如彼大雲雨，於一切卉木、叢林及諸藥草，如其種性，具足蒙潤，各得生長。如來說法，一相一味，所謂解脫相、離相、滅相，究竟至於一切種智（《大正藏》卷 9，19 中）

[26] 卷 1，《續藏經》卷 5，頁 8 前下。

[27] 卷 1，《大正藏》卷 35，頁 508 上~中。

[28] 有關菩提流支的一音教之說，參閱坂本幸男，前引書，頁 151~161；織田顯祐，前引文，頁 112~117。

- [29] 《大正藏》卷 45，頁 5 中。
- [30] 卷 10 上，《大正藏》卷 33，頁 801 上。
- [31] 卷上，《續藏經》卷 76，頁 465 後下。
- [32] 卷 2，《集一切佛法品》第 3，《大正藏》卷 16，頁 525 上～中。
- [33] 異譯本均把「漸次」和「一時」二辭分別譯為「漸」和「頓」。參見四卷本《楞伽經》卷 1〈一切佛語心品〉第 1，《大正藏》卷 16，頁 485 下～486 上；七卷本《楞伽經》卷 2〈集一切法品〉第 2，《大正藏》卷 16，頁 596 中～下。
- [34] 卷 7，《大正藏》卷 50，頁 482 下。
- [35] 慧光本傳參見道宣：《續高僧傳》卷 21，《大正藏》卷 50，頁 607 中～608 上。
- [36] 慧光甚得北魏、東魏政府的優禮，在東魏時被任命為綱維全國僧務的「國統」。又慧光精通戒律，為《四分律》的專家。由是後人每稱他為「光統律師」。
- [37] 卷 1，《大正藏》卷 45，頁 480 中。
- [38] 參見李通玄：《新華嚴經疏》卷 3，《大正藏》卷 36，頁 734 中～下；慧苑：《刊定記》卷 1，《續藏經》卷 5，頁 8 後下；澄觀：《華嚴經疏》卷 1，《大正藏》卷 35，頁 509 上～中。
- [39] 卷 1，《大正藏》卷 35，頁 111 上。
- [40] 參見高麗僧人義天 (1055 ~ 1101) 《新編諸宗教藏總錄》卷 1，《大正藏》卷 55，頁 1166 上。
- [41] 轉引自坂本幸男，前引書，頁 198。
- [42] 同上注。
- [43] 卷 1 上，《大正藏》卷 35，頁 15 下。
- [44] 同上注。



[45] 均如：《釋華嚴經分記圓通鈔》，轉引自織田顯祐，前引文，頁 118。

[46] 卷 10 上，《大正藏》卷 33，頁 801 中。

[47] 同上注，頁 804 中。所謂《大品》十喻，即《大品般若》解說諸法爲空的道理時所常用到的十種譬喻，包括幻喻、焰喻、水中月喻、虛空喻、響喻、犍闍婆城喻、夢喻、影喻、鐘中像喻和化喻。

[48] 卷 21，《大正藏》卷 50，頁 607 中。

[49] 卷 16，《大正藏》卷 50，頁 551 中。

[50] 卷 1，《大正藏》卷 35，頁 110 下。

[51] 佛陀禪師本傳參見道宣：《續高僧傳》卷 16，《大正藏》卷 50，頁 551 上～中。

《高僧傳》記述佛陀禪師生平，頗稱賞其禪定的造詣，卻沒有談及其學問和思想。惟從慧光的判教思想多取法佛陀禪師這地方看，佛陀禪師的成就當非僅限於禪學方面，他對佛教各種教學傳統及其教義應頗有認識，對判教問題更有濃厚興趣。又現存文獻所述及佛陀禪師的判教學說，除了漸、頓、圓三教和四宗外，還有「別教三乘」、「通教大乘」和「通宗大乘」三種教之分判。其詳見於新羅僧人見登的《華嚴一乘成佛妙義》：

法標師依佛陀三藏爲師。此三藏所立通宗大乘，明如來藏真心道理爲極，故此中皆攝《楞伽》、《仁王》、《華嚴》。以別教三乘六識爲軌則，修成佛迴入通教。通教以妄識爲軌則，修成佛依通宗。如來藏真心依位地，更令修覺。……佛陀三藏依《楞伽經》所說說通大乘、通宗大乘，故立通宗等教。（《大正藏》卷 45，頁 785 下～786 上）

從這記載看，佛陀禪師（「佛陀三藏」）是根據《楞伽經》「說通」和「宗通」兩種通之說，劃分大乘教爲「通教」和「通宗」兩門，並稱小乘教爲「別教三乘」，由是得出三教的系統。又佛陀禪師判別三教，著眼點在它們的心識觀的不同，而以講說如來藏真心道理的「通宗大乘」，爲其它兩種教的歸向，反映出佛陀禪師，是深受如來藏真心教說所影響，而這亦是慧光所創立的地論南道一系教學的特色。

[52] 有關慧光的判教學說，參閱阪本幸男，前引書，頁 197~205；織田顯祐，前引文，頁 117~137；村田常夫：《地論の教判に於ける頓教論》，《印度學佛教學研究》7 卷 2 期（1959），頁 598~600。

[53] 真諦本傳參見道宣：《續高僧傳》卷 1，《大正藏》卷 50，頁 429~430 下。

[54] 卷 5，《續藏經》卷 34，頁 412 後下~413 前上。

[55] 參見菩提流支譯：《深密解脫經》卷 2〈聖者成就第一義菩薩問品〉第 8，《大正藏》卷 16，頁 673 下~674 上；玄奘譯：《解深密經》卷 2〈無自性相品〉第 5，頁 697 上~中。

[56] 圓測：《解深密經疏》卷 5，《續藏經》卷 34，頁 413 前下~後上。

[57] 卷 1，《續藏經》卷 5，頁 9 前下。

[58] 真諦譯典中有《金光明經》，其卷 2〈業障滅品〉第 5 稱頌佛陀利益眾生的功德，說：

現在十方世界已得阿耨多羅三藐三菩提者，轉法輪，照法輪，持法輪；雨大法雨，擊大法鼓，吹大法螺，出微妙聲；豎大法幢，秉大法炬，為欲利益安樂眾生故。《大正藏》卷 16，頁 368 中。

[59] 卷 1，《大正藏》卷 35，頁 508 下。

[60] 窺基《阿彌陀經通贊疏》卷 1 記真諦判別如來一代之教為三時：

梁朝真諦三藏判如來一代時教為三時：一有教、二空教、三非空非有教：

一、且有教者，佛初成道七年已後說有教，五年度五俱輪，第六年化舍利弗，第七年度三迦葉，總名有教。

二、空教：從第八年，至三十八年已來，總說八部《般若》等是。

三、非空非有教：從三十九年，至臨涅槃時，說非空非有教，《法華》、《楞伽》、《思益》等是。（《大正藏》卷 37，頁 330 中）

依此記載，三時所轉的法輪，分別是以「有」、「空」、「非有非空」為教旨。

有關真諦的三法輪的主張，參閱阪本幸男，前引書，頁 209～212。

[61] 卷 1，〈續藏經〉卷 34，頁 298 後上。

[62] 卷 1，〈續藏經〉卷 76，頁 468 前上。

[63] 卷 1，〈大正藏〉卷 35，頁 110 下。

[64] 卷 1，〈大正藏〉卷 45，頁 480 中。

[65] 參閱阪本幸男，前引書，頁 203～204。

[66] 參見卷 8，〈大正藏〉卷 50，頁 484 上～中。

[67] 同上注，484 上。

[68] 卷 5，〈大正藏〉卷 45，頁 63 下。

[69] 卷 1，〈大正藏〉卷 45，頁 480 下。

[70] 曇隱本傳參見道宣：〈續高僧傳〉卷 21，〈大正藏〉卷 50，頁 608 下。

[71] 卷 3，〈大正藏〉卷 34，頁 384 下。

[72] 卷 10 上，〈大正藏〉卷 33，頁 801 中。

[73] 卷 1，〈大正藏〉卷 45，頁 480 下。

[74] 卷 10 上，〈大正藏〉卷 33，頁 801 中。

[75] 安廩本傳參見道宣：〈續高僧傳〉卷 7，〈大正藏〉卷 50，頁 480 中。

[76] 卷 1，〈大正藏〉卷 50，頁 480 下。

[77] 淨影寺慧遠本傳參見道宣：〈續高僧傳〉卷 8，〈大正藏〉卷 50，頁 489 下～492 上。

[78] 參閱廖明活：〈淨影寺慧遠的判教學說〉，《中華佛學學報》第 6 期（1993 年），頁 219~235。又參閱吉津宜英：〈淨影寺慧遠<sup>14</sup>教判論〉，《駒澤大學佛教學部研究紀要》第 35 期(1977 年)，頁 205~226。

[79] 卷 1，《大正藏》卷 44，頁 483 中。

[80] 智顛跟淨影寺慧遠為同時期的人物，在其《法華玄義》中，便提及地論學統南、北二道、與及攝論學統之間的紛爭：如《地論》有南、北二道，加復《攝大乘》興，各自謂真，互相排斥。（卷 9 上，《大正藏》卷 33，頁 792 上）

並記及地論學統和攝論學統對阿賴耶識的體性有不同理解，互相駁斥：若地人明阿黎耶是真常淨識，攝大乘人云是無記無明隨眠之識，亦名無沒識，九識乃名淨識，互諍云云。（卷 5 下，《大正藏》卷 33，頁 744 中）