

智者大師立「三藏教」依據之探究

釋大常
中華佛學研究所

提要

智者大師將三藏教判為小乘，是順應印度佛教傳統，以及魏晉南北朝佛教局勢所須而產生的。在本文的探討中發現，將四阿含、毘尼、阿毘曇等聲聞三藏，視為小乘佛教特有的經論，是印度大乘佛教的見解。南北朝義理研究者沿著這樣的見解，所以判聲聞三藏為小乘，成為南北朝諸家的共識，並非智者大師獨家的說法。

關鍵詞：1.南北朝佛教 2.判教 3.智者大師 4.三藏教
5.聲聞三藏

【目次】

一、前言
二、立名的根據
依南北朝佛學分類法立名
依經論立名
三、立論的根據
依八義立論
依經論立論
1.依毘曇為立論的核心
2.依《中論》為立論的抉擇
四、結論

一、前言

智者大師將佛教諸經論的義理，分類為藏（即三藏教）、通、別、圓四個領域。其中，「三藏教」特指修多羅（Sūtra-pitaka）、毘尼（Vinaya-pitaka）及阿毘曇（Abhidharma-pitaka）等聲聞三藏。¹ 屬於小乘教法。² 這樣的判釋，也是歷來中國古德的見解。³ 然而，當傳統佛教文化面臨現代佛教的改革聲浪，智者大師判三藏教為小乘的合理性受到質疑。⁴ 質疑者從《法華經》之結集及翻譯所引發的問題，認為智者大師的立論不可成立。⁵ 不過，筆者以為，南北朝的佛教徒普

¹ 如《法華玄義》卷 10 云：「今之四教與達摩二藏，會通云何？彼白云要而攝之，略唯二種，今開分之判為四教耳，聲聞藏即三藏教也，菩薩藏即通、別、圓教也。」《大正藏》冊 33，頁 814a。而三藏教的內容，如《四教義》說：「所言三藏者，一修多羅藏、二毘尼藏、三阿毘曇藏。」《大正藏》冊 46，頁 721b。

² 《四教義》卷 1 云：「此之三藏教的屬小乘。」《大正藏》冊 46，頁 721b。

³ 淨真〈駁龍慧對臺宗教判的評價〉，收錄於 1966《海潮音》卷 47，10 月號，頁 19。

⁴ 如游祥洲著〈龍樹的詮釋學理念之哲學省察——從《大智度論》三個論題的思維進路，探討龍樹學「三乘共貫」的詮釋學蘊涵〉云：「天台宗『五時八教』的判教中，《阿含經》被歸為五時中的『鹿苑時』，也就是小乘教法。而在『化儀四教中』，又被歸為『漸教』……同時在『化法四教』中，又被歸為『藏教』，指的也是小乘教法。奇怪的是，天台宗的慧思與智者二大師均曾深受《大智度論》之影響，而《大智度論》處處推溯大乘思想之根源於阿含聖典……。」收錄於《印順思想邁向 2000 年佛學研討會論文集》頁 6。又如龍慧著〈我對天台教判的評價〉曰：「不合邏輯的『五時八教』判，貽害了中國佛教的發展，致使佛陀的精神被埋沒，註定了中國佛教今日的衰運。平心而論，最能表達人間佛陀的偉大精神的是《阿含經》。可惜，《阿含經》卻被大師貶為最低級的小乘教法。」收錄於 1966 年《海潮音》卷 47，頁 8。

⁵ 如龍慧從經典結集歷史的角度認為《法華經》非佛靈山一會之說，據此質疑智者大師依《法華經》所作的判教之合理性（〈《法華經》王的本來面目〉，收錄於 1966《海潮音》卷 47，11 月號，頁 24~25）。另外，作者比

遍認為經典都是佛說，經典的結集是否合理可靠，對南北朝的義理研究者並未構成嚴重的困厄。⁶

然而，值得注目的是：智者大師的三藏教思想，為何在南北朝能被理解、接受以及繼續傳播？這關係著智者大師的立論根據，是否能穩當地立基於南北朝的義理研究和佛教發展。因此，探究智者大師立三藏教的根據，必須注意到智者大師個人的見地，以及南北朝義理研究的條件和歷史背景。因為智者大師三藏教思想的形成與創新，是不可能獨自的存在和突然的出現，他的立論必須是有所傳承以及呼應時代的需求，如此才能適切地為南北朝佛教人士所接受和繼續傳播。所以，如果抽離了南北朝的義理研究環境和歷史背景等客觀因素，論斷智者大師立三藏教為小乘的合理性，則有架空之憾。

因此，為了避免論述有架空的缺失，本文擬從二方面探討智者大師立三藏教的根據：一、從智者大師的著作中搜尋三藏教立名的根據，並試圖回到他所處的時代背景，以瞭解三藏教立名的外在因素。二、智者

對尼泊爾本梵文原典、藏譯本及漢譯本《正法華經》（竺法護譯，No.263 收錄於《大正藏》冊 9）的經文中並無羅什譯之《妙法華經》（No.262 收錄於《大正藏》冊 9）「貪著小乘三藏學者」一文，並引用宇井伯壽、坂本幸男的觀點，認為此文是鳩摩羅什所添加，據此主張智者大師的立論不可成立。（〈關於「貪著小乘三藏學者」之正義〉收錄於 1966《海潮音》卷 48，4 月號，頁 30~31）。本文將處理智者大師判三藏教之合理性問題。致於鳩摩羅什的翻譯是否忠於原典的問題，與本文並無直接關係，所以本文不作進一步的探究。

⁶ 關於大乘經典結集所引發的「是不是佛說」的諍論，在南北朝並不構成問題。因為當時的佛教徒，普遍認為經典都是佛說。如梁·僧佑著《弘明集》卷 1 記載：「佛經前說億載之事，卻道萬世之要。太素未起，太始未生，乾坤肇興，其微不可握，其纖不可入，佛悉彌綸其廣大之外，剖析其窈妙之內，靡不紀之。故其經卷以萬計，言以億數，多多益具，眾眾益富，何不要之有。」《大正藏》冊 52，頁 2b。而智者大師對經典的詮釋是尊奉傳統的，他認為「金口梵聲，通是佛說」。《大正藏》冊 33，頁 691a。對於佛陀說的經典並沒有認為是偽作的疑念，所以凡是冠以佛說的經典，他都以虔誠心奉為龜鑑。

大師所謂的三藏教雖然是指小乘，但是內容包括原始聲聞和部派佛教思想，義理則含概聲聞、緣覺與菩薩三乘教法。然而從智者大師的著作發現，智者大師在闡述三藏教義理，所引用的文獻，涵蓋大、小乘經論。因此，筆者將從智者大師架構教理、觀行所引用的經論中，發掘其三藏教思想的立論根據。

二、立名的根據

(一) 依南北朝佛學分類法立名

「三藏教」是智者大師依聲聞經、律、論三藏而立名。⁷ 三藏的具體內容如《四教義》云：「所言三藏者，一修多羅藏、二毘尼藏、三阿毘曇藏。」⁸ 修多羅藏指四阿含經；毘尼藏指五部律；⁹ 阿毘曇指《大毘婆沙論》、《俱舍論》等。¹⁰ 然而，大乘經論中也含有經、律、論三藏的法義，智者大師獨採聲聞「三藏」為藏教的名稱，主要是依循《法華經》及《大智度論》對小乘三藏的稱呼而言，¹¹ 筆者將在

7 《法華玄義》卷 10 云：「今之四教與達摩二藏，會通云何？彼自云要而攝之，略唯二種，今開分之判為四教耳，聲聞藏即三藏教也，菩薩藏即通、別、圓教也。」《大正藏》冊 33，頁 814a。

8 《四教義》卷 1，《大正藏》冊 46，頁 721b。

9 關於毘尼藏的內容，智者在《四教義》卷 1，有「毘尼藏者……則是八十誦律」之說，另有「戒者……如是五部毘尼所明，身口諸善法也」的說法，《大正藏》冊 46，頁 721b、c。根據慧嶽法師的考察，佛入滅後由優婆離尊者結集律法，分作八十次誦出，稱為八十誦律，為佛教之根本律法。之後又漸次分離，而成二部、五部等。五部即（一）薩婆多部之《十誦律》，（二）曇無德部之《四分律》，（三）大眾部之《僧祇律》，（四）彌沙塞部之《五分律》，（五）迦葉遺部之《解脫戒經》。轉引自〈律宗教義及其紀傳〉，收錄於《律宗概述及其成立與發展》，張曼濤主編《現代佛教學術叢刊》冊 88，頁 30~31，臺北：大乘文化出版社。

10 灌頂《天台八教大意》云：「《俱舍》、《婆沙》即阿毘曇藏。」《大正藏》冊 46，頁 769a、b。

11 灌頂《天台八教大意》云：「明三藏者，乃於《法華》及《大智度論》，對斥小乘得此名也。論云：『迦旃延子自以聰明利根，於婆沙中明三藏義，不讀衍經，非大菩薩。』」《大正藏》冊 46，頁 769b。

下一章節，進一步推尋《法華經》與《大智度論》對聲聞乘的記載和三藏教立名的內在關連。本節擬先從思想傳承的歷史角度，探討智者大師將聲聞法立名為「三藏教」的外在因素。

三藏教經論的內涵，依智者大師在《四教義》的解說，經藏大多闡述修行法門，屬定學；律藏主要是敘述身口善法，是三藏教三乘為了防非止惡必須遵守的戒學；論藏專為分別無漏慧，故屬慧學。¹² 就經、律、論三藏的內涵而言，分別各屬聲聞乘修習定、戒、慧三無漏學的範疇是毋庸置疑的，所以智者大師說「此之三藏教的屬小乘」。¹³ 智者大師這樣的見解，在經錄中也有記載，如梁朝經錄學家僧祐所編撰的《出三藏記集》記錄，道安法師在〈十法句義經序〉即指出《阿含經》為小乘教法，道安說：

阿難所傳分為三藏，纂乎前緒，部別諸經，小乘則為《阿含》。¹⁴

道安法師備極重視《阿含經》，以《阿含經》為認識《般若經》的喉矜，如〈十法句義經序〉云：

《阿含》者，數之藏府也。阿毘曇者，數之苑藪也。其在赤澤，碩儒通人，不學阿毘曇者，蓋闕如也。夫造舟而濟者，其體也安；粹數而立者，其業也美。是故，般若啟卷，必數了諸法，卒數已成經，斯乃眾經之喉矜，為道之樞極也。可不務乎！可不務

¹² 《四教義》云：「阿含即是定藏，四阿含多明修行法也；毘尼即是戒藏，正明因事制戒，防止身口之惡法也；阿毘曇即是慧藏，分別無漏慧法不可比也。」《大正藏》冊 46，頁 721b。智者大師的見解在《大乘理趣六波羅蜜多經·歸依三寶品》也有相似的記載：「常居閑寂修靜慮者，而為彼說素咀纒藏。若彼有情樂習威儀，護持正法一味和合令得久住，而為彼說毘奈耶藏。若彼有情樂說正法分別性相，循環研覈究竟甚深，而為彼說阿毘達磨藏。」《大正藏》冊 8，頁 868c。

¹³ 《四教義》卷 1，《大正藏》冊 46，頁 721b。

¹⁴ 《出三藏記集》卷 10，《大正藏》冊 55，頁 70b。

乎！¹⁵

由引文得知，道安認為《阿含經》是佛教法數的寶庫，法數是眾經重要之處，修道緊要之所在，而佛法應從根本的法數認識起，才能正確地認識般若。因此，集禪、般若二系之大成的道安，是極重視由法數集成的《阿含經》。雖然如此，但是相較於大乘經典，道安法師仍然指出《阿含經》是隸屬於小乘性格的經典，而且和毘尼、阿毘曇並稱為小乘三藏。又如〈鞞婆沙序〉云：

阿難所出十二部經，於九十日中佛意三昧之所傳也，其後別其逕至小乘法為四阿含，阿難之功於斯而已。……優婆離裁之所由為毘尼，與阿毘曇、四阿含並為三藏。¹⁶

由引文可知，四阿含、毘尼及阿毘曇，自從譯為漢文本以來，即被歸為小乘教法。¹⁷ 然而，聲聞藏被視為小乘教法，並不是道安法師孤明先發。西元286年竺法護從梵文譯出的《光讚般若》經文中即有「小乘」的語詞，如：「行小乘道者，不順佛道」；¹⁸ 《寶女所問經》則用「下劣乘」形容聲聞乘：「斯正典者（指聲聞藏），終不歸趣。下劣乘者，當求特殊」。¹⁹ 根據平川彰的考察指出，印度初期大乘佛教徒呼聲聞乘（Śrāvakayāna）為「小乘」（Hīnayāna），「小乘」專指以說一

¹⁵ 道安撰〈十法句義經序〉，《出三藏記集》卷10，《大正藏》冊55，頁70b。

¹⁶ 《出三藏記集》卷10，《大正藏》冊55，頁73b。

¹⁷ 《出三藏記集》卷10，《大正藏》冊55，頁73b。

據僧祐《出三藏記集》的記載，阿含、律藏與《毘婆沙》等論在傳入中國即被歸為是小乘教法。除了道安撰〈鞞婆沙序〉有提及，另外在同書卷9的〈四阿含抄序〉與僧肇撰〈長阿含經序〉也有三藏名目歸類的記載。

¹⁸ 《光讚般若》卷7，《大正藏》冊8，頁198a。

¹⁹ 《寶女所問經》卷4，《大正藏》冊13，頁469c。

切有部為中心的部派佛教。²⁰ 呂澂則以為，西元150~500年間小乘佛學曾經流行於印度。²¹ 小乘佛學盛行期間，曾經引起大乘學者的關切和研究，如無著菩薩注釋的《順中論》記載：

問曰：「因緣生者，云何戲論？」答曰：「因緣生者，世尊已於小乘中說。隨順次第得入法義，亦以對治外道取法」。²²

無著菩薩評論佛於小乘中說因緣生法，目的在破斥外道對法的執取。世親菩薩在《十地經論》則指出小乘的特質為「小心、狹心」，如《十地經論·離垢地》云：

此小乘意有二種：一者小心，佛法微妙廣大無量，其心退沒而不能證故。二者狹心，於無量眾生作利益懈怠故。²³

除此之外，世親菩薩所著的《十地經論》和《攝大乘論釋》，均分別就大乘與小乘之間的差異，進一步加以論述。²⁴ 由此可知，聲聞藏在印度佛教即被視為小乘，傳入中國之後，中國佛教徒仍然沿襲印度的稱呼。據杜繼文的研究發現，中國佛教繼承「關河之學」²⁵ 的宗派，都會注意大小乘的區別。²⁶ 這樣的區別自然沿用到南北朝佛教，如南

²⁰ 平川彰《インド佛教史》1979二刷，京都：春秋社，頁326~328。

²¹ 呂澂《印度佛學思想概論》1993四刷，臺北：天華出版公司，頁149。

²² 《順中論》卷1，《大正藏》冊30，頁41a。

²³ 《十地經論》卷4，《大正藏》冊26，頁152b。

²⁴ 參照《十地經論·不動地》，《大正藏》冊26，頁179a~180b。《攝大乘論釋》卷2，《大正藏》冊31，頁164a。

²⁵ 「關河之學」指鳩摩羅什所傳的大乘龍樹學。因羅什的翻譯和講習大都在關中一帶，故後來講到他的學說傳承時，多用「關河之學」。引自呂澂《中國佛學思想概論》，1993五刷，天華出版事業股份有限公司，頁96。

²⁶ 杜繼文〈泛說佛教毗曇學與玄學崇有派〉，收錄於《中華佛學學報》第12期，頁342。

北朝的佛學綱目書《大乘義章》即將印度傳來的經、律、論區分為大、小乘三藏：

小乘三(藏)者：四阿含等，是修多羅；五部戒律，是其毘尼；《毘婆沙》等，是阿毘曇。大乘三(藏)者：《華嚴》等經，是修多羅；清淨毘尼等，是其毘尼；《大智論》等，是阿毘曇。²⁷

慧遠大師明確地劃分大、小乘三藏，大乘三藏指《華嚴》等大乘經、清淨毘尼²⁸與《大智度論》等；小乘三藏則分別是四阿含、五部戒律及《毘婆沙》等論藏。由此可知，在智者大師以前，大、小乘三藏的分類法已普遍流行於南北朝。因此，筆者以為：智者大師將四阿含、五部戒律及《毘婆沙》等，列為三藏教的主要教義，實為從東晉至南北朝的佛學分類法；換句話說，智者大師劃三藏教為小乘，不過是沿用前人的分類法。近代研究者龍慧認為《阿含經》乏人問津，是因為被智者判定為小乘教法所致，這樣的論斷與文獻記載略有出入，龍慧說：

平心而論，最能表達人間佛陀的偉大精神的是《阿含經》。可惜，《阿含經》卻被大師(指智者)貶為最低級的小乘教法。這一項錯誤一直未被發覺，致使《阿含經》被束之高閣，而無人問津了。²⁹

關於五時八教之有通別，吾人知之甚詳……問題就是視《阿含》為小乘，藏教的問題。³⁰

²⁷ 《大乘義章》卷1，《大正藏》冊44，頁469b。

²⁸ 大乘不像小乘戒那樣在阿毘達磨藏外另有毘奈耶藏，而是附在經中說的，像《虛空藏經》、《梵網經》、《菩薩瓔珞本業經》等，都是大乘的律儀經。轉引自印順《攝大乘論講記》，1992修訂一版，正聞出版，頁420。

²⁹ 龍慧〈我對天臺教判的評價〉，1966《海潮音》卷47，頁8~9。

³⁰ 龍慧〈大乘的結集與佛說義〉，收錄於1967《海潮音》卷48，頁26~28。

引文可歸納出二點：一、龍慧認為《阿含經》被智者大師貶為小乘教法，導致《阿含經》遭到無人問津的命運；二、雖然對智者大師的判教論「知之甚詳」，但仍然認為智者大師最大的問題，在於將《阿含經》列為小乘三藏教。然而，本文經由史料的考察發現，「小乘」源自於印度大乘佛教對聲聞乘的稱呼，將《阿含經》等歸為小乘三藏，也是自東晉道安法師以來至南北朝的佛學通識，並非智者大師個人自創的分法；而視四阿含、毘尼、阿毘曇等三藏為小乘的經論，是當時研究判教學者們的見解，亦非智者大師一人之獨創。因此，將《阿含經》早期在中國不能普遍弘傳的責任，歸屬智者大師一人，是有待商榷的說法。

判聲聞三藏為小乘，是南北朝諸家的共識，只不過各家所立的名稱不一。智者大師立「三藏教」名稱，可以說是沿用當時佛學分類的用語，再賦予不同的詮釋。然而，無論是「小乘」、「下劣乘」、「二乘」、「有相教」或是「三藏教」，所指涉的對象都是聲聞法，不過是各家立名的巧妙不同而已，依印順法師的看法，智者大師立聲聞法為「三藏教」比「小教」、「六宗」來得適當。³¹ 筆者以為，無論立哪一個名稱，都無損聲聞法流行於世間利益眾生的史實。

（二）依經論立名

智者大師採聲聞「三藏」為藏教的名稱，其教證最主要依據《法華經·安樂行品》第二安樂行偈所說：

若有菩薩，於後惡世，無怖畏心，欲說此經，應入行處，及親近處，常離國王、及國王子……亦不親近增上慢人、貪著小乘三藏學者、破戒比丘、名字羅漢。³²

《法華經·安樂行品》文殊師利菩薩請問世尊，奉持《法華經》的菩薩行者，面對五濁惡世應採取何種行為以及態度。世尊以身、口、意及誓

³¹ 印順《契理契機之人間佛教》1989初版，頁10~11。臺北：正聞出版社。

³² 《妙法蓮華經·安樂行品》，《大正藏》冊9，頁37b。

願四個安樂行教示與會大眾。³³ 在身安樂行中，世尊說到，不應當親近未得謂得的增上慢人、貪著小乘的三藏學者、破戒比丘、實未斷證的假名羅漢。智者大師即根據這段偈語所說「貪著小乘三藏學者」，將「三藏教」作為小乘教的代稱。

此外，智者大師還引用戒本和《成實論》作為三藏教立名的傍證。如《四教義》云：

前釋名中以已具引經文，今更略出。如戒心云：「應學修多羅、毘尼、阿毘曇」佛在世時豈無三藏之教，故《成實論》云：「我今正欲論三藏中實義」。³⁴

智者大師引用戒心及《成實論》論主所說「我今正欲論三藏中實義」，說明三藏教立名的理由。此處所說的「戒心」又稱為「戒本」、「戒經」，即「波羅提木叉經」(Prātimokṣasūtra)，是僧團在半月半月布薩時所誦。³⁵ 「戒經」有「比丘戒本」和「比丘尼戒本」二類。在《十誦比丘波羅提木叉戒本》說及，若還未學戒律儀，而先問諸比丘修多羅、毘尼、阿毘曇的法義者，犯波夜提；不過，若希望得到佛法的利益，應當修學戒律儀，也應當請問諸比丘修多羅、毘尼、阿毘曇的法義。³⁶ 智者大師依戒經的記載認為，佛在世之時雖然未有三藏教之名，但已有三藏教之實。³⁷ 智者大師這個見解，在《大智度論》也有

³³ 詳見《妙法蓮華經·安樂行品》，《大正藏》冊9，頁37a~39c。

³⁴ 《四教義》卷1，《大正藏》冊46，頁723b。

³⁵ 印順《原始佛教聖典之集成》1994修訂三版，臺北：正聞出版社，頁78。

³⁶ 《十誦比丘波羅提木叉戒本》卷1云：「若比丘說戒時如是言，我今未學是戒，先當問諸比丘誦修多羅、毘尼、阿毘曇者，波夜提。若比丘欲得法利，是波羅提木叉中應學，亦應問諸比丘誦修多羅、毘尼、阿毘曇者，應如是言：『諸大德！是語有何義，是事法爾。』」《大正藏》冊23，頁476a。

³⁷ 佛世比丘平常學習經、律、論三藏，除了薩婆多部的戒本有記載，另在銅牒部所傳《善見律毘婆沙》亦云：「若比丘共學修多羅者，為敷床座同在一處；若學阿毘曇者，毘曇者共；若學毘尼，毘尼者共；若說法者，說法者共；若坐禪者，坐禪者共。何以故？為避諠鬧故。」《大正藏》冊24，頁766a。

提及：

復次，佛在世時無有三藏名，但有持修多羅比丘、持毘尼比丘、持摩多羅迦比丘。³⁸

另外，《四教義》在論述三藏教的教化以小乘為正、大乘為傍的特色，同樣也引用《大智度論》的觀點。³⁹ 由此可見，智者大師立三藏教名稱，受《大智度論》的影響頗深。例如《大智度論》多處將「三藏」與聲聞法及小乘法作連結，而往往直接以「三藏」代表小乘經論，都是智者大師直接以「三藏教」代表小乘的因素。⁴⁰

此外，灌頂大師所撰的《天台八教大意》則說明三藏教，乃是依於《法華經》及《大智度論》對斥小乘而立名。文中並引《大智度論》之「迦旃延子自以聰明利根，於婆沙中明三藏義，不讀衍經（指摩訶衍經，即大乘經），非大菩薩」一文作為論證依據。⁴¹ 由此可見，《大智度論》論主龍樹菩薩（Nāgārjuna）對聲聞乘的評述，也是智者大師立三藏教名目的根據之一。然而《大智度論》如何評論聲聞乘？由下表可以獲知：

聲聞根性	聲聞典籍
摩訶衍人言：「是迦旃延尼子弟子輩，是生死人，不誦不讀摩訶衍經，非大菩薩。」……譬如少力人，跳小渠尚不能過，何況大河？於大河中則知沒失。 ⁴²	佛於三藏中，廣引種種諸喻，為聲聞說法，不說菩薩道。唯《中阿含·本末經》中，佛記彌勒菩薩，汝當來世當得作佛號字彌勒，亦不說種種菩薩行。佛今欲為彌勒等廣說諸菩薩行，是故說《摩訶般若波羅蜜經》。 ⁴³

³⁸ 《大智度論》卷 100，《大正藏》冊 25，頁 756b。

³⁹ 《四教義》卷 1 云：「鹿苑初說四諦法轉……但有小乘得道，未有大乘之益，故以小乘為正。《大智度論》云：『佛於《阿含》中，雖別為彌勒授記，亦不說種種菩薩行。』故大乘為傍也。」《大正藏》冊 46，頁 721b。

⁴⁰ 參照陳英善《天台緣起中道實相論》頁 171~172。

⁴¹ 《天台八教大意》卷 1，《大正藏》冊 46，頁 769b。

⁴² 《大智度論》卷 4，《大正藏》冊 25，頁 91c。

⁴³ 《大智度論》卷 1，《大正藏》冊 25，頁 57c~58a。

佛又以是諸菩薩，深知般若波羅蜜力，不須苦囑累。阿難是聲聞人隨小乘法，是故佛慇懃囑累。 ⁴⁴	大空者， <u>聲聞法</u> 中法空為大空，如 <u>《雜阿含·大空經》</u> 說生因緣老死……摩訶衍經說十方，十方相空，是為大空。 ⁴⁵
復次學聲聞人，無大慈悲心，智慧不利，故未生厭心，多求諸法生種種邪見疑悔。 ⁴⁶	問曰：「若凡夫人不能入滅盡定，云何菩薩從初禪起入滅盡定？」答曰：「 <u>阿毘曇《鞞婆沙》</u> 中小乘如是說，非佛三藏說。」 ⁴⁷
聲聞人如小醫，不能遍知。菩薩摩訶薩如大醫，無病不知無藥不識。 ⁴⁸	佛口所說以文字語言分為二種： <u>三藏</u> 是聲聞法，摩訶衍是大乘法。 ⁴⁹

《大智度論》的論述，可歸納出四點聲聞人的特質：一、生死人、非大菩薩。二、無大慈悲心、智慧不利。三、如小醫不能遍知。四、如阿難是聲聞人，隨小乘法，是故佛慇懃囑累。聲聞典籍的特質亦有四點：一、不說種種菩薩行，如《中阿含·本起經》。二、法空為大空，如《雜阿含·大空經》；摩訶衍經說十方相空為大空。三、小乘典籍，如《鞞婆沙》。四、三藏是聲聞法；摩訶衍是大乘法。以上聲聞乘的特質，都是相對於菩薩乘而說，二者之間的差異，如龍樹菩薩說：

摩訶衍廣大，諸乘諸道皆入摩訶衍。聲聞乘狹小，不受摩訶衍，譬如恒河，不受大海，以其狹小故。大海能受眾流，以其廣大故。⁵⁰

從上述可見，在《大智度論》中，龍樹菩薩對於聲聞乘三藏與大乘仍然有明確的界分。然而，龍樹菩薩另在《大智度論》卷19強調三十七道品

44 《大智度論》卷 100，《大正藏》冊 25，頁 754b。

45 《大智度論》卷 31，《大正藏》冊 25，頁 288a。

46 《大智度論》卷 27，《大正藏》冊 25，頁 626b。

47 《大智度論》卷 31，《大正藏》冊 25，頁 343a。

48 《大智度論》卷 24，《大正藏》冊 25，頁 235c。

49 《大智度論》卷 100，《大正藏》冊 25，756b。

50 《大智度論》卷 4，《大正藏》冊 25，頁 86a。

是摩訶衍法，是菩薩必須遍學的法門。⁵¹ 這使得學者游祥洲懷疑智者大師依《大智度論》立三藏教為小乘教的合理性。⁵² 然而，關於龍樹菩薩直陳三十七道品是大乘法，智者大師在《摩訶止觀》中也有作如下的說明：

問：「道品是二乘法，云何是菩薩道？」答：「《大論》訶此問誰作是語，三藏、摩訶衍皆不作是說，那得獨云是小乘法？」⁵³

《四教義》亦云：

因三十七品門，見生滅四諦，得寂滅涅槃，即是見有得道，是名於諸見而不動，而修三十七品。若知非有非無污穢之色，如幻如化畢竟不可得，本自不生，即是摩訶衍明身念處，具足一切佛法，如《大智度論》說也。⁵⁴

此中說明，行者若能了知一切法皆是如幻如化，畢竟不可得，以「無所

⁵¹ 《大智度論》卷 19 云：「問曰：『三十七品是聲聞、辟支佛道...何故於菩薩道中說聲聞法？』答曰：『菩薩摩訶薩應學一切善法一切道。』」又云：「何處說三十七品但是聲聞、辟支佛，非菩薩道？是般若波羅蜜摩訶衍品中，佛說四念處乃至八聖道分是摩訶衍；三藏中亦不說三十七品獨是小乘法。」《大正藏》冊 25，頁 197b~c。

⁵² 游祥洲在〈龍樹的詮釋學理念之哲學省察——從《大智度論》三個論題的思維進路，探討龍樹學「三乘共貫」的詮釋學蘊涵〉一文中說：「天台宗『五時八教』的判教中，《阿含經》被歸為五時中的『鹿苑時』，也就是小乘教法。……奇怪的是，天台宗的慧思與智者二大師均曾深受《大智度論》之影響，而《大智度論》處處追溯大乘思想之根源於阿含聖典，龍樹在《大智度論》第十九與二十兩卷之中，更直陳三十七道品、三三昧等『聲聞法』是『菩薩遍學一切法門』不可缺少的必修課程，可惜天台二大師似未留意及此。」收錄於《印順思想邁向 2000 年佛學研討會論文集》，頁 6。

⁵³ 《摩訶止觀》卷 7，《大正藏》冊 46，頁 88a。

⁵⁴ 《四教義》卷 5，《大正藏》冊 46，頁 736c。

得」修三十七道品，三十七道品即是摩訶衍。由引文可見，智者大師仍依照《大智度論》的說法，主張三十七道品不只是小乘法。此外，《摩訶止觀》並且進一步引用《維摩詰經》、《大般涅槃經》、《大集經》等大乘經典，論證三十七道品並非只是小乘法。⁵⁵ 那麼，《大智度論》所說三十七道品是小乘法？或是大乘法？針對這個問題，智者大師進一步詮釋：

欲界 (定) 二十二，未到 (地定) 三十六，初禪三十七，皆有漏道品，如乳；三藏道品如酪；通教道品如生酥；別教道品如熟酥；圓教道品如醍醐。⁵⁶

依智者大師之見，不同根性的人修學三十七道品，所得的結果是截然不同的。凡夫以煩惱心修學道品，只成就有漏道品，有漏道品斷煩惱的作用力弱，因此三十七道品對凡夫眾生而言如同平淡的乳味；三藏教根性者，以出離心修學三十七道品，所成就的道品功德增上如酪味；通教如生酥；別教如熟酥；圓教如醍醐。可見三十七道品本身的意義含概四教。三十七道品是正修或助道，是大乘法或小乘法，端視行者個人的根性和發心而定。這與《大智度論》所說：「佛以大慈故，說三十七涅槃道，隨眾生願，隨眾生因緣，各得其道。欲求聲聞人，得聲聞道。種辟支佛善根，得辟支佛道。求佛道者，得佛道。隨其本願諸根利鈍，有大悲無大悲。」⁵⁷ 的主張是一致的。

智者大師不但對於龍樹在《大智度論》所強調之三十七道品是摩訶衍法的主張加以詮釋，並且視三十七道品為圓教，賦予三十七道品更深的義涵。同時也注意到龍樹評述聲聞乘與大乘的差異之處，根據差異之

⁵⁵ 《摩訶止觀》卷 7 云：「《淨名》云道品善知識，由是成正覺。道品是道場，亦是摩訶衍。《涅槃》云……《大集》云三十七品是菩薩寶炬陀羅尼。如此等經皆明道品，何時獨是小乘？」《大正藏》第 46 冊，頁 88a。

⁵⁶ 《摩訶止觀》卷 7，《大正藏》冊 46，頁 88a。

⁵⁷ 《大智度論》卷 19，《大正藏》冊 25，頁 197c。

處立聲聞乘為小乘。綜觀上述可知，智者大師雖以《法華經》為教證，以《成實論》和戒經為傍證，作為「三藏教」立名的依據，然而《大智度論》對聲聞乘的評述，可以說是智者大師立三藏教為小乘的主要依據。

三、立論的根據

(一) 依八義立論

智者大師並沒有以專文，論述三藏教義理的理論架構，而是採分散方式在其著作中說明。然而，《四教義》皆以教、理、智、斷、行、位、因、果等八義論述通、別、圓三教的特色。⁵⁸ 從《四教義》分別就三個檢別三藏教與通、別、圓四教義理之間差異的問題中，可以窺知三藏教理論架構的雛型，仍然不離八義的組織型態。如《四教義》說：

一覈定三藏教者。問曰：「如三藏教說無常，三乘同稟入道，即是通教。別為菩薩說弘誓六度，此即別教。若為說一切種智令求佛果，豈非圓教？」⁵⁹

又針對以上所提的問題，作如下的回答：

答曰：「今覈定此教三義。若言說無常通教三乘，是通教者：二乘聞無常發真斷結，一世便入涅槃，可是稟教見無常理，菩薩雖稟無常之教，三阿僧祇劫，不發真斷結，豈見無常之理，故知無

⁵⁸ 《四教義》卷 1 云：「所言通教者，義乃多途，略出八義：一教通、二理通、三智通、四斷通、五行通、六位通、七因通、八果通也。……所言別者……一教別、二理別、三智別、四斷別、五行別、六位別、七因別、八果別也，故名別教也。」又云：「所言圓者，義乃多途，略說有八：一教圓、二理圓、三智圓、四斷圓、五行圓、六位圓、七因圓、八果圓。」《大正藏》冊 46，頁 722bc。

⁵⁹ 《四教義》卷 1，《大正藏》冊 46，頁 722c。

常理通教之義不成。雖說願行化物，別教義不成者：本論別教詮別理、斷別惑，初三藏教所明願行，猶約生滅四諦而起，見生滅四諦不及二乘，豈是別教？雖說一切種智勸菩薩慕果，行因不名為圓者：菩薩因中不得即具一切種智，豈得論圓？又此種智只照二諦，不照中道，豈得圓也？是則雖有三教覈義不成，但名三藏教也。」⁶⁰

從上述三項問難與答辨的內容，可歸納如下幾點：一、三藏教以無常之理，教化聲聞、緣覺、菩薩三乘。二、三藏教所詮釋之理為生滅四諦。三、三藏教二乘聞無常之理，能斷煩惱，一世便入涅槃；菩薩經三大阿僧祇劫，仍然無法證空性斷煩惱。四、三藏教之智只照二諦，不照中道。五、三藏教菩薩因地行六度萬行。六、三藏教所講之一切種智，因地並不具足。

以上六項要點，雖然不能完整地呈顯出三藏教義理的組織，但其架構實則包括三藏教之教理與觀行二門，內容含涉三乘人之教化、教理、智解、斷惑、修行、證位、因地、果得等八項義理特質。依據智者大師所撰《四念處》的記載，此八項義理的綱要如表六所示：⁶¹

八 義	內 容		
	聲 聞	緣 覺	菩 薩
理	理在正使外	理在習氣外	理在正習外
教	(生滅)四諦	(思議生滅)十二因緣	(生滅)六度
智	修總相智	修別相智	修總別智
斷	斷正使	斷習氣	斷正習
行	為自修戒定慧	為自修獨善寂	為眾生修六度五通
位	住學、無學位	住無學位	三僧祇登道場
因	帶果行因	望果行因	伏惑行因
果	斷正使，如燒木為炭	斷習氣，如燒木為灰	正習盡，如燒木無灰炭

⁶⁰ 《四教義》卷 1，《大正藏》冊 46，頁 722c。

⁶¹ 《四念處》卷 1，《大正藏》冊 46，頁 556b、c。

由上表可知，建構在教、觀二門之三藏教義理，是從三藏教之教、理、智、斷、行、位、因、果等八義與三乘的關係立論。

(二) 依經論立論

1. 依毘曇為立論的核心

三藏教之理是表達生滅無常的道理，最主要以闡述生滅四聖諦、思議生滅十二因緣為主。智者大師在論述三藏教之十二因緣，引用《中論》所云：「佛欲斷如是等諸邪見，令知佛法故，先於聲聞法中，說十二因緣。」⁶² 認為思議生滅十二因緣，是為界內鈍根人就事法而說，目的在分別佛法與外道之不同。⁶³ 另外引用《正法念處經》指出眾生一念心無明心起，而有六道十二因緣之相續輪迴。⁶⁴ 而依《涅槃經》所說：「有河洄洑沒眾生，無明所盲不知出。」⁶⁵ 輔以說明眾生因被無明所覆，所以不知出離。⁶⁶ 此外依據《瓔珞經》，陳述十二因緣展轉而有百二十因緣的主張。⁶⁷

以上分別就判釋十二因緣的特質、眾生流轉六道生死的原因及十二支展轉互為因果，說明三藏教之十二因緣法。然而，智者大師在解釋十二因緣的核心教義，如「緣起」與「緣生」的差異、十二支相續存在的相狀和十二支內容的解說，則是引用阿毘達磨論師的見解。此由下表所列智者大師的論述，以及所引用毘曇原文的交互比對中，可以獲知：

⁶² 《中論》卷 1，《大正藏》冊 30，頁 1b。

⁶³ 《法華玄義》卷 2，《大正藏》冊 33，頁 698c。

⁶⁴ 《法華玄義》卷 2 云：「無明與諸行合故，即有六道名色、六入、觸、受、愛、取、有、生老病死等，隨上中下差別不同。人天諸趣，苦樂萬品，以生歸死，死已還生，三世盤迴，車輪旋火。」《大正藏》冊 33，頁 698c。

⁶⁵ 《大般涅槃經》卷 30，《大正藏》冊 12，頁 806b。

⁶⁶ 《法華玄義》卷 2，《大正藏》冊 33，頁 698c。

⁶⁷ 《法華玄義》卷 2，《大正藏》冊 33，頁 698c ~ 699a。

《法華玄義》	毘曇原文
<p>《法身經》說：諸無明決定生行，不相離常相隨逐，是名緣起非緣生。若無明不決定生行，或時相離不相隨，是名緣生非緣起。乃至老死亦如是。尊者和須蜜說：因是緣起，從因生法是緣生，和合是緣起，從和合生是緣生。⁶⁸</p>	<p>如《法身經》⁶⁹ 所說：諸無明決定生行，不相離常相隨，是名緣起（非）緣生。若無明不決定生行，或時相離不相隨，是名緣生非緣起。乃至生老死，亦應如是說。尊者和須蜜說曰：因是緣起，從因生法是緣生，復次和合是緣起，從和合生是緣生。⁷⁰</p>
<p>無明是過去諸結時；行是過去諸行時；識者相續心及眷屬時；名色者，已受生相續，未生四種色根六入未具，一歌邏羅、二阿浮陀、三卑尸、四伽那、五波羅奢訶，如是等時名名色。⁷¹</p>	<p>此五位皆在胎內，謂 柯羅邏、頰浮陀、俾尸、伽訶那、波羅捨佉。此胎中刺，由時節次第增長至成熟位，於母腹中業報所生，猛風吹之，風轉胎刺安置令向母身門。⁷²</p>
<p>一剎那十二緣者，若以貪心殺生，彼相應愚是無明，相應思是行，相應心是識，起有作業必有名色，起有作業必有六入，彼相應觸是觸，彼相應受是受，貪即是愛，彼相應纏是取，彼身口作業是有，如此諸法生是生，此諸法變是老，此諸法壞是死。⁷³</p>	<p>尊者奢摩達說曰：於一剎那頃，有十二支緣，若以貪心殺生，彼相應愚是無明，彼相應思是行，彼相應心是識，起有作業必有名色，起有作業必有六入，彼相應觸是觸，彼相應受是受，貪即是愛，彼相應纏是取，彼身口作業是有，如此諸法生是生，此諸法變是老，此諸法壞是死。⁷⁴</p>

依上表的對照，可歸納出以下幾點：一、智者大師引用阿毘達磨論師依《法蘊足論》的觀點，解說緣起法與緣生法之差異。二、採和須蜜尊者（世友 Vasumitra）「分位緣起」與奢摩達尊者（寂授 Śarmadatta）

68 《法華玄義》卷 2，《大正藏》冊 33，頁 699a。

69 據《法華玄義釋籤講義》記載，「法身經」指目連所造之《法蘊足論》，收錄於《大正藏》冊 26，No.1537。轉引自李志夫編《法華玄義研究》上冊，頁 221。

70 《阿毘曇毘婆沙論》卷 13〈雜捷度人品第三〉，《大正藏》冊 28，頁 93b。

71 《法華玄義》卷 2，《大正藏》冊 33，頁 699a。

72 《阿毘達磨俱舍釋論》卷 6，《大正藏》冊 29，頁 204c。

73 《法華玄義》卷 2，《大正藏》冊 33，頁 699b。

74 《阿毘曇毘婆沙論》卷 13〈雜捷度人品第三〉，《大正藏》冊 28，頁 93c。

「剎那緣起」的主張，說明十二因緣存在的相狀。⁷⁵ 三、根據《阿毘達磨俱舍論釋》解釋名色的內容。由此可見，毘曇為智者大師闡述三藏教之十二因緣的主要文證。

此外，智者大師在《四教義》分別引用《勝鬘經》之「作聖諦」⁷⁶與《法華經》所說：「昔於波羅奈，轉四諦法輪，分別說諸法，五眾之生滅。」⁷⁷ 論述三藏教所要闡述為生滅四聖諦。⁷⁸ 《四教義》及《法華玄義》均引用《涅槃經·聖行品》、《遺教經》論述生滅四諦的特質。⁷⁹ 《法華玄義》則另外引用《雜阿毘曇心論》的偈頌，解釋苦、集、滅、道四諦。⁸⁰

再者，智者大師根據《大智度論》卷18之「三門」⁸¹ 和卷2之「惡口車匿比丘得道因緣」⁸² 的記載，配合《中論》之「有、無、亦有亦無、非有非無」⁸³ 四句，認為三藏教眾生修行入門處，應具

⁷⁵ 蘇榮焜在〈略論天台緣起思想〉一文中說：「次說第一思議生滅十二因緣，如從其內容來看，殆屬上述分位緣起的範圍。如據智顛於解說思議生滅十二因緣時所說：『因是緣起，果是緣生。是則二緣起，五緣生……』凡此在在說明智顛的思議生滅十二因緣，實則就是傳統上三世二重因果。……要之，思議生滅十二因緣一項，智顛全是根據分位緣起而言……。」《慧炬》第334期，頁36。然而，本文經由文獻比對分析的結果得知，智者大師除了採世友（Vasumitra）之分位緣起說，也用寂授（Śarmadatta）「剎那緣起」的主張，詮釋思議生滅十二因緣。

⁷⁶ 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》卷1，《大正藏》冊12，頁221b。

⁷⁷ 《法華經》卷2，《大正藏》冊9，頁12a。

⁷⁸ 《四教義》卷2，《大正藏》冊46，頁725c。

⁷⁹ 參照《四教義》卷2，《大正藏》冊46，頁725c~726a。《法華玄義》卷2，《大正藏》冊33，頁700c~701a。

⁸⁰ 《法華玄義》卷2，《大正藏》冊33，頁701a。

⁸¹ 《大智度論》卷18云：「智者入三種法門，觀一切佛語，皆是實法不相違背。何等是門？一者句勒門、二者阿毘曇門、三者空門。」《大正藏》冊25，頁192a、b。

⁸² 《大智度論》卷2云：「於惡口車匿比丘，如梵法治，若心濡伏者，應教刪陀迦梅延經，即可得道。」《大正藏》冊25，頁66c。

⁸³ 《中論·觀涅槃品》云：「一切法空故，何有邊無邊、亦邊亦無邊、非有非無邊。」《大正藏》冊30，頁36a。

「有、空、亦有亦空、非空非有」四門。⁸⁴ 其中「有門」的入門之理採毘曇的說法；⁸⁵ 「空門」引《成實論》的觀點；⁸⁶ 「亦有亦空」的典據《毘勒論》和「非有非空」之《車匿論》，因為沒有傳入中國，所以智者大師無法引用原典來論斷，⁸⁷ 只是依《大智度論》及《中論》所說加以推論。

另外，智者大師在探討三藏教之十乘觀法，則以阿毘曇系統諸論的教說為主。⁸⁸ 而在三藏教聲聞階位的分判，智者大師認為《成實論》所說二十七賢聖位「事相繁多，廣說摩訶衍義」，⁸⁹ 所以獨採阿毘曇所記載的七賢七聖位加以細述；⁹⁰ 緣覺和菩薩階位仍然引用阿毘曇的說法。⁹¹

⁸⁴ 《四教義》云：「明三藏教四門即為：一有門、二空門、三亦有亦空門、四非有非空門。」《大正藏》冊 46，頁 729b。

⁸⁵ 《四教義》云：「一有門者，即三藏教明正因緣生滅之有。若稟此教能破十六知見，見陰界入一切有為諸法，悉皆觀無常、苦、空、無我，得世第一法，發真無漏。因有見真有，即第一義諦之門也。……此即諸阿毘曇論之所申也。」《大正藏》冊 46，頁 729b。另見《法華玄義》卷 8，《大正藏》冊 33，頁 784b。

⁸⁶ 《四教義》云：「二明空門者，即是三藏教所明，析正因緣法假實法，生滅入空。若稟此教，能破假實之惑，見假實空，發真無漏，因空見真空，即第一義之門也。……恐此是《成實論》之所申也。」《大正藏》冊 46，頁 729b。另見《法華玄義》卷 8，《大正藏》冊 33，頁 784b。

⁸⁷ 《四教義》卷 6 云：「毘勒門、非有非空門，經不委出、論不來此，豈可謬有所判。」《大正藏》冊 46，頁 741a。

⁸⁸ 詳見《四教義》卷 3 (《大正藏》冊 46，頁 731a、b)、《法華玄義》卷 8 (《大正藏》冊 33，頁 785b~787a)。

⁸⁹ 《四教義》卷 6 云：「此應次明三藏教空門入道二十七賢聖位者，……賢人有二，聖有二十五，合有二十七賢聖，具出《成論》。但事相繁多，廣說摩訶衍義。」《大正藏》冊 46，頁 741a。

⁹⁰ 詳見《四教義》卷 4~6 (《大正藏》冊 46，頁 732c~741a)、《法華玄義》卷 4 (《大正藏》冊 33，頁 727c~729b)。

⁹¹ 詳見《四教義》卷 6~7 (《大正藏》冊 46，頁 741b~747a)、《法華玄義》卷 4 (《大正藏》冊 46，頁 729b、c)。

從上述梳理智者大師旁徵博引的文獻中發掘，智者大師雖然廣引大、小乘經論闡明三藏教的理論基礎，但在三藏教「有、空、亦有亦空、非有非空」四門的教理中，則是以「有門」作為三藏教的探討中心，並且以「有門」之阿毘曇系統諸論的教說，作為三藏教立論的核心。

2. 依《中論》為立論的抉擇

智者大師雖然以阿毘曇作為三藏教立論根據的核心，然而判釋三藏教教、觀二門，則得自於《中論·觀四諦品》之「因緣偈」的啟發。如《四教義》說：

問曰：「四教從何而起？」答曰：「今明四教，還從前所明三觀而起。為成三觀，初從假入空觀，具有折（析）、體拙巧二種入空不同，從折（析）假入空故有藏教起；從體假入空故有通教起。若約第二從空入假之中，即有別教起。約第三一心中道正觀，即有圓教起。」問曰：「三觀復因何而起？」答曰：「三觀還因四教而起」問曰：「觀教復因何而起？」答曰：「觀教皆從因緣所生四句而起」⁹²

此中，智者大師依據《中論》之「眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義」，⁹³ 融入其四教判，詮釋「四教」立基於「空、假、中」三觀而起，而「三觀」也因「四教」而施設，顯示「四教」與「三觀」之間彼此相互依存的關係。另在《維摩經玄疏》也說道：

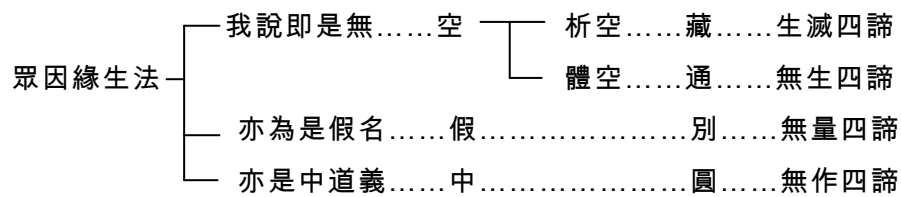
今一家明四諦既有四種，十二因緣亦有四種：一者生滅十二因緣、二者無生十二因緣、三者無量十二因緣、四者無作十二因緣，生滅、無生即是所觀之境，無量因緣即是第二觀境，無作因

⁹² 《四教義》卷 1，《大正藏》冊 46，頁 724a。

⁹³ 《中論·觀四諦品》，《大正藏》冊 30，頁 33b。

緣即是第三觀境。今約《中論》偈，正明此三觀之境也。偈云：
因緣所生法，我說即是空，亦名為假名，亦名中道義。⁹⁴

引文進一步說明，智者大師之四種四諦與四種十二因緣，皆依「因緣偈」而建立。「因緣偈」與「四教」、「三觀」、「四諦」關係的簡表如下：



依智者大師之見，第一觀由生滅因緣假法入「空觀」，此之「假」為凡夫執著假有為實之世俗諦，故從假入空觀又稱「二諦觀」，而「空觀」又分為析空觀和體空觀，由析空觀起三藏教生滅四諦之理，由體空觀起通教無生四諦之理。第二觀為「假觀」，係再由「空」入假，此之「假」知諸法體空而仍為幻有，觀空即假、假即空，空假不二，所以又稱即平等觀，根據「假觀」而起別教無量四諦之理。第三觀是指「中道第一義觀」，由「中道第一義觀」起圓教無作四諦之理。「三觀」、「四教」、「四諦」，均是諸佛依四悉檀義所施設的。⁹⁵ 從可以言說的教化過程而言，「三觀」、「四教」、「四諦」均是諸佛權巧方便設施；從諸法皆是緣起無自性，不可以言說的立場而言，「三觀」、「四教」、「四諦」則均是諸法實相。如《法華玄義》云：

第一義悉檀義者，有二種：一不可說，二可說。……約可說者，

⁹⁴ 《維摩經玄疏》卷 2，《大正藏》冊 38，頁 525a。

⁹⁵ 關於四悉檀因緣起三觀、四教的理論，詳見《法華玄義》卷 1（《大正藏》冊 33，頁 687c~689a）、《維摩經玄疏》卷 1（《大正藏》冊 38，頁 521b~522a）。

一切實、一切不實、一切亦實亦不實、一切非實非不實，皆名諸法之實相。佛於如是等處處經中，說第一義悉檀相，此亦是一家明四門入實之意。故《中論》云：為向道人說四句，如快馬見鞭影，即入正路。⁹⁶

文中，智者大師引用龍樹在《中論》所說的「一切實、一切不實、一切亦實亦不實、一切非實非不實」四句，作為立四教四門入理的理證。如《中論》云：

問曰：若佛不說我非我，諸心行滅，言語道斷者，云何令人知諸法實相？答曰：諸佛無量方便力，諸法無決定相，為度眾生或說一切實、或說一切不實、或說一切實不實、或說一切非實非不實。⁹⁷

由此可見，智者大師抉擇經論中法義的性質，有其主貫思想，作為分判佛教義理的準則，而其主貫思想得自於《中論》的啟發。因此，對於佛教大、小乘經論中的法義，彼此有互相矛盾或衝突之處，則以《中論》作為抉擇法義的依準，分別將大、小乘經論，安置在佛教全體義理的適當位置。智者大師在《四教義》論述三藏教之理為生滅法，即是根據《中論》的觀點，例如《四教義》記載：

《中論》前申摩訶衍通、別、圓三教，三種四諦、四沙門果、三寶。後兩品申三藏生滅四諦、四沙門果、三寶者。以後世人根轉鈍，應須還用此教。⁹⁸

依智者大師的見解，《中論》前二十五品主要陳述通、別、圓三教的教

⁹⁶ 《法華玄義》卷 1，《大正藏》冊 33，頁 687a。

⁹⁷ 《中論·觀法品》，《大正藏》冊 30，頁 25a。

⁹⁸ 《四教義》卷 2，《大正藏》冊 46，頁 727b。

理，第二十六〈觀十二因緣品〉及第二十七〈觀邪見品〉則是申論三藏教之生滅四諦。《中論·觀十二因緣品》主要闡釋生滅十二因緣的深義，論究世間道、滅的精義。⁹⁹ 而〈觀邪見品〉旨在破除我及世間常、無常，我及世間邊、無邊等種種邪見。¹⁰⁰ 生滅四諦之理，根據《中論》的記載：「如阿毘曇、修多羅中廣說」。¹⁰¹ 由此可知，智者大師以阿毘曇系統諸論的教說，作為立論的核心文證，也是符順《中論》的觀點。因此，筆者以為，智者大師雖然廣引大、小乘經論，作為闡釋三藏教的理論基礎，以毘曇為立論的核心，但抉擇法義乃以《中論》作為立論的依據。

四、結 論

智者大師將三藏教判為小乘，是順應印度佛教傳統，以及魏晉南北朝佛教局勢所須而產生的。在本文的探討中發現，將四阿含、毘尼、阿毘曇等三藏，視為小乘佛教特有的經論，是印度大乘佛教的見解。南北朝義理研究者沿著這樣的見解，所以判聲聞三藏為小乘，成為南北朝諸家的共識，並非智者大師獨家的說法。

智者大師以「三藏教」作為聲聞法的代稱，一方面是沿用當時佛學分類的用語；另一方面，則以《法華經》為教證，並且引用《成實論》和戒經作為傍證。另外，《大智度論》在聲聞與摩訶衍對比中，慣以「大乘」稱呼摩訶衍；而以「小乘」稱呼聲聞，並且在多處將「三藏」與聲聞法及小乘法作連結，而往往直接以「三藏」代表小乘經論，這些是智者大師直接以「三藏教」來稱呼小乘的因素。而龍樹菩薩在《大智度論》中對聲聞乘的評述，可以說是影響智者大師立三藏教為小乘的主要因素。

⁹⁹ 《中論·觀十二因緣品》云：「如是修習觀十二因緣生滅智故是事滅，是事滅故乃至生老死憂悲大苦陰皆如實正滅，正滅者畢竟滅，是十二因緣生滅義。」《大正藏》冊 30，頁 36c。

¹⁰⁰ 《中論·觀邪見品》開宗明義即說：「問曰：已聞大乘法破邪見，今欲聞聲聞法破邪見。」《大正藏》冊 30，頁 36c。

¹⁰¹ 《中論》卷 4，《大正藏》冊 30，頁 36c。

此外，三藏教思想的理論是搭建在教理及觀行二門，以此二門為主軸，輻射開展出教、理、智、斷、行、位、因、果等八項義理特質。因此，三藏教實由八義與聲聞、覺緣、菩薩三乘的關係立論。此外，智者大師雖然廣引大、小乘經論作為立論的文證，不過經由分析智者闡述三藏教特質所引用的文獻得知，阿毘曇系統諸論的教說，是三藏教立論的最主要依據。

然而，在本章的探討發掘，智者大師抉擇經論中法義的性質，有其主貫之思想，作為分判佛教義理的準則，而其主貫思想得自於《中論》之「因緣偈」的啟發。因此，若佛教大、小乘經論中的法義，彼此有互相矛盾或衝突之處，智者大師則以《中論》作為抉擇法義的理論依準，而分別將大、小乘經論，安置在佛教全體義理的適當位置。如將三藏教之理判為生滅法，即是根據《中論》的觀點。

【參考書目】

一、藏經與原典資料 (依經碼順序排列)

(《大正藏》, 臺北: 新文豐出版股份有限公司影印, 1991)

- | | |
|-----------------|--------------------------------------|
| 《長阿含經》 | 二十二卷 (後秦 佛陀耶舍共竺佛念譯) No.1 |
| 《雜阿含經》 | 五十卷 (劉宋 求那跋陀羅譯) No.99 |
| 《增一阿含經》 | 五十一卷 (東晉 瞿曇僧伽提婆譯) No.125 |
| 《光讚般若經》 | 十卷 (西晉 竺法護譯) No.222 |
| 《大乘理趣六波羅蜜多經》 | 四卷 (唐 般若譯) |
| 《妙華蓮華經》 | 七卷 (姚秦 鳩摩羅什譯) No.262 |
| 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》 | 一卷 (劉宋 求那跋陀羅譯) No.353 |
| 《大般涅槃經》 | 三十六卷 (宋 慧嚴等依泥洹經加之) No.375 |
| 《寶女所問經》 | 四卷 (西晉 竺法護譯) No.399 |
| 《正法念處經》 | 七十卷 (元魏 瞿曇般若流支譯) No.721 |
| 《十誦比丘波羅提木叉戒本》 | 一卷 (姚秦 鳩摩羅什譯) No.1436 |
| 《善見律毘婆沙》 | 十八卷 (蕭齊 僧伽跋陀羅譯) No.1462. |
| 《大智度論》 | 百卷 (姚秦 鳩摩羅什譯) No.1509 |
| 《十地經論》 | 十二卷 (天親菩薩造 後魏 菩提流支等譯) No.1522 |
| 《阿毘達磨大毘婆沙論》 | 二百卷 (五百大阿羅漢等造 唐玄奘譯) No.1545 |
| 《阿毘曇毘婆沙論》 | 六十卷 (迦旃延子造 北涼浮陀跋摩共道泰等譯) No.1546 |
| 《入阿毘達磨論》 | 二卷 (塞建陀羅造 唐玄奘譯) No.1554 |
| 《阿毘達磨俱舍論》 | 三十卷 (尊者世親造 唐玄奘譯) No.1558 |
| 《阿毘達磨俱舍論釋》 | 二十二卷 (婆藪盤豆造 陳真諦譯) No.1559 |
| 《中論》 | 四卷 (龍樹菩薩造 梵志青目釋 鳩摩羅什譯) No.1564 |
| 《順中論》 | 二卷 (龍樹菩薩造 無著菩薩釋 元魏瞿曇般若流支譯) No.1565 |
| 《攝大乘論釋》 | 十五卷 (世親菩薩釋 陳真諦譯) No.1595 |
| 《成實論》 | 十六卷 (訶梨跋摩造 姚秦鳩摩羅什譯) No.1646 |
| 《妙法蓮華經玄義》 | 二十卷 (隋 智顗說) No. 1716. |
| 《法華玄義釋籤》 | 二十卷 (唐 湛然述) No. 1717 |
| 《妙法蓮華經文句》 | 二十卷 (隋 智顗說) No.1718 |
| 《法華文句記》 | 三十卷 (唐 湛然述) No. 1719 |
| 《維摩經玄疏》 | 六卷 (隋 智顗說) No.1777 |
| 《大乘義章》 | 二十六卷 (隋 慧遠撰) No.1851 |
| 《摩訶止觀》 | 二十卷 (隋 智顗說) No.1911 |
| 《釋禪波羅蜜次第法門》 | 十二卷 (隋 智顗說) No. 1916 |
| 《六妙法門》 | 一卷 (隋 智顗說) No. 1917 |
| 《四念處》 | 四卷 (隋 智顗說) No.1918 |
| 《四教義》 | 十二卷 (隋 智顗說) No.1929 |
| 《天台八教大意》 | 一卷 (隋 灌頂撰) No.1930 |

《教觀綱宗》 一卷 (明 智旭述) No.1939

二、專書與文章 (依作者姓氏筆劃順序排列)

(一)、專書

尤惠貞

《天臺哲學與佛教實踐》 (嘉義：南華大學) 1999

木村泰賢著、演培法師譯

《小乘佛教思想論集》 (臺北：天華出版社) 1990

《大乘佛教思想論集》 (臺北：天華出版社) 1989

平川彰

《インド佛教史》 (京都：春秋社) 1979二刷

印順

《以佛法研究佛法》 (臺北：正聞出版社) 1973初版

《契理契機之人間佛教》 (臺北：正聞出版社) 1989初版

《說一切有部為註的論書與論師之研究》 (臺北：正聞出版) 1992七版

《攝大乘論講記》 (臺北：正聞出版社) 1992修訂一版

《成佛之道》 (臺北：正聞出版社) 1994初版

《原始佛教聖典之集成》 (臺北：正聞出版社) 1994修訂三版

呂澂

《中國佛學思想概論》 (臺北：天華出版事業股份有限公司) 1993五刷

《印度佛學思想概論》 (臺北：天華出版事業股份有限公司) 1993四刷

陳英善

《天台緣起中道實相論》 (臺北：東初出版社) 1995初版二刷

湯用彤

《漢魏兩晉南北朝佛教史》 (北京：中華書局) 1955

釋慧嶽編著

《天臺教學史》 (臺北：中華佛教文獻編撰社) 1974

《摩訶止觀輔行傳弘決》 (臺北：中華佛教文獻編撰社) 1978

《法華玄義釋籤》 (臺北：中華佛教文獻編撰社) 1990

(二)、單篇文章

无言

〈天台宗概論〉，〈天台學概論〉，張曼濤主編《現代佛教學術叢刊》冊55，頁73~162。(臺北：大乘文化出版社) 1979

杜繼文

〈泛說佛教毗曇學與玄學崇有派〉《中華佛學學報》第12期，頁399~350。(臺北：中華佛學研究所) 1999

唐君毅

〈成實論之辨「假」、「實」、「空」、「有」，與中論之異同〉，《新亞報》卷11，頁1~26。

淨真

〈駁龍慧對臺宗教判的評價〉，《海潮音》卷47，10月號，頁19~21。

陳英善

〈天台智者大師修學心路歷程之探索〉，《獅子吼》卷33，第3期，頁18~26。

〈天台智者思想形成之時代背景——南北朝佛學思潮對智者之激發〉，《諦觀》第81期，頁131~159。

游祥洲

〈龍樹的詮釋學理念之哲學省察——從《大智度論》三個論題的思維進路，探討龍樹學「三乘共貫」的詮釋學蘊涵〉《印順思想邁向2000年佛學研討會論文集》。

龍慧

〈我對天臺教判的評價〉，《海潮音》卷47，復刊號，頁8~9。

〈《法華經》王的本來面目〉，《海潮音》卷47，11月號，頁24~25。

〈大乘的結集與佛說義〉，《海潮音》卷48，4月號，頁26~28。

蘇榮焜

〈略論天台緣起思想〉，《慧炬》第334期。

釋慧嶽

〈天台教觀的特質〉，《天臺思想論集》頁73~107，張曼濤主編《現代佛教學術叢刊》冊57。（臺北：大乘文化出版社）1979

〈律宗教義及其紀傳〉，《律宗概述及其成立與發展》頁22~207，張曼濤主編《現代佛教學術叢刊》冊88。（臺北：大乘文化出版社）1979

釋續明

〈比丘律儀及比丘尼律儀〉，《律宗概述及其成立與發展》頁269~312，張曼主編《現代佛教學術叢刊》冊88。（臺北：大乘文化出版社）1979

三、叢書

張曼濤主編

《現代佛教學術叢刊》（臺北：大乘文化出版社）1979

藍吉富主編

《世界佛學名著譯叢》（臺北：華宇出版社）1988

四、工具書

山崎宏、笠原一男監修

《佛教史年表》（京都：法藏館）1984第四刷

佛光大藏經編修委員會

《佛光大辭典》(高雄:佛光出版社)1988

望月信亨主編

《望月佛教大辭典》(臺北:地平線出版社輯印)1977

藍吉富主編

《中華佛教百科全書》(臺南:中華佛教百科文獻基金會)1994

釋會旻編

《天台教學辭典》(臺北:中華佛教文獻編撰社)1997