

中國判教思想的濫殤¹

香港城市大學中國文化中心高級導師 屈大成

判教，又稱教判、教攝、教相判釋等，是指對內容有異、風格多樣的佛典、教學內容、教學方式等，加以分科類別、安排組織，及疏理融通的工作，以評價不同佛理的高下、會通不調和的佛說，以至建構本宗的義理系統和確立本宗的權威地位等。中國最著名的判教模式為天台宗的「五時八教」和華嚴宗的「五教十宗」。本文嘗試從追溯早期中國僧人思想中的判教意識，作為探討整個中國判教思想史的開端。²

¹ 本文初稿曾發表於《獅子吼》第32卷第9期(1993年)，題為「早期中國僧人的判教意識」。但該文錯漏不少，雜誌社也已停刊，查閱較困難。現再校訂補充資料改寫成本文。

² 有關中國早期判教思想的討論，參看佐藤達玄：〈中國初期佛教における教判思想〉，《駒澤大學佛教學部研究紀要》第22號(1962年)：110—134；橫超慧日：〈教相判釋の原始形態〉，收入氏著：《中國佛教の研究第二》(京都：法藏館，1980年)，頁145—161；Liu Ming Wood, "The Advent of the Practice of P'AN-CHIAO in Chinese Buddhism." *Journal of Oriental Studies*. Vol. 26(1988), pp.1—27。

佛教於兩漢之際初傳中國，主要靠僧侶、商人的往還得以傳播，是時中國人對佛教的了解甚為膚淺。至東漢末年，大、小乘經典陸續譯出，中國人才有機會直接閱讀佛典認識佛教。在東漢末年和三國時代，出現了嚴佛調、牟子、陳慧及康僧會等佛教學者，並有著述存世，其中以牟子《理惑論》篇幅最長、釐清時人對佛教的誤解，最受現今學者注目。《理惑論》所言的佛教義理，雖然明顯受到中國本土思想(如道家道教)的影響，但牟子指出佛教絕非神仙方術，可算是分判佛教與中國本土思想之始。另嚴佛調的《沙彌十慧章句序》、陳慧的《陰持入經注》及康僧會的經序等，只停留在注釋和復述佛典內容的層次，談不上對佛教有自身的消化和理解。到兩晉時代，隨著佛典的大量譯出，加上西域高僧紛至授徒，中國佛教徒被動接受佛教的情況才得以改變。

東晉時代，中國高僧南方有支遁，北方有道安、慧遠，皆學貫大、小乘，但他們並沒有刻意分判這二乘，或調和眾經典不一致的說法。故嚴格地說，他們並沒有進行日後所謂的判教工作。不過，他們已意識到大、小二乘在教典和教說方面是兩個不同的傳統，尤其是慧遠，鳩摩羅什(約344—413)便是因為他的請益，對大、小二乘嚴加分判，及會通了《法華經》與其他大乘經典不一致的地方。就此來說，支遁等三人可算是中國判教思想的先鋒。以下介紹他們的判教意識，作為探討中國判教思想的濫觴的三個個案。

一、支遁

支遁(314—366)以研究大乘般若學著稱，曾對比「小品般若」和「小品般若」兩種《般若經》的譯本，開講《維摩經》，是東晉時期江南佛教界的名僧。現存支遁的作品及有關其思想的文獻資料不多，³但已見他認識到小乘之聲聞乘、緣覺乘及大乘之菩薩乘的分別。

《世說新語》記支遁曾向他人清楚地分判三乘的意義，但聽者的了解只止於「二乘」，一進至「三乘」便不能完全明白：

三乘佛家滯義，支道林分判，使三乘炳然。諸人在下坐聽，皆云可通，支下坐自共說，正當得兩，入三便亂，今義弟子雖傳，猶不盡得。⁴

另《出三藏記集》載支遁著有《辯三乘論》。⁵顧名思義，此論為是

³ 鎌田茂雄列出現存支遁作品二十七種，還漏列了《述懷詩》一種。參看鎌田茂雄著、關世謙譯：《中國佛教通史》第2卷(台北：佛光出版社，1986年)，頁131—133。道宣(596—667)：《廣弘明集》卷30，高楠順次郎、渡邊海旭編：《大正新修大藏經》(下簡稱《大正藏》)(東京：大正一切經刊行會，1924—1934年)卷52，頁350下—351上。

⁴ 劉義慶(403—444)：《世說新語》，《諸子集成》(香港：中華書局，1978年)第8冊，頁56。

⁵ 參看僧祐(445—518)：《出三藏記集》卷12，《大正藏》卷55，頁83下。

對三乘的辨解；支遁其他作品也提到「三乘」一詞。⁶又支遁曾下功夫研究的《放光般若經》、《光讚般若經》及《維摩經》均有「三乘」這觀念，⁷如說支遁留意到有關「三乘」之分野的問題，是可以相信的。至於「三乘」之間的關係，支遁說尊崇小乘《阿含經》者，為執著文字、精神匱缺、質素低下，反映出他有不滿小乘教的傾向：

而彼措文之徒，羈見束教，頂著《阿含》，神匱分淺，才不經宗。

8

二、道安

道安(312—385)是與支遁同時的北方佛教界領袖。他對佛教的研究，比支遁更全面。道安注釋過多種小乘經典(如《安般守意經解》、《陰持入經注》、《人本欲生經注》及《四阿含抄解》)及大乘《般若經》(如《道行般若經異注》、《放光般若析疑略》、《光讚般若析中解》等)；又有關於大乘空義的單篇論著(如《性空論》)。另編

⁶ 參看《釋迦文佛像讚》、《阿彌陀佛像讚並序》，《廣弘明集》卷15，《大正藏》卷52，頁196上、中、下。

⁷ 如參看《放光般若經》卷2、12、17，《光讚般若經》卷3，《維摩經》卷下，《大正藏》卷8，頁13下、85下、118中，卷14，頁528下。

⁸ 《出三藏記集》卷8，《大正藏》卷55，頁55下。

纂經錄，考究當時流傳的佛典的譯者、譯出年代、異譯本及其真偽等種種問題。雖然道安絕大部分著作已佚，但從僅存者，已見道安意識到大、小二乘在教典方面的分別。⁹他說：

阿難所出十二部經……其後別其遷至小乘法為《四阿含》，阿難之功於斯而已。迦梅延子撮其要行，引經訓釋為《阿毗曇》四十四品，要約婉顯，外國重之。優波離裁之所由為《毗尼》，與《阿毗曇》、《四阿含》並為三藏。¹⁰

道安在這裏指出「三藏」乃從「十二分教」中編纂出來。阿難分別出「十二分教」中屬於小乘法者，編為《四阿含經》；迦梅延子撮「十二分教」的精粹而造《八禪度論》(即《發智論》)；¹¹優波離編輯出

⁹ 現存道安著作有《人生欲生經注》、《四阿含暮抄解注》及二十篇序文，宇井伯壽曾日譯及注解其中十九篇，可參看氏著：《釋道安研究》(東京：岩波書店，1956年)。宇氏不載《漸備經十住胡名并書序》。這序文原題「未詳作者」，然據湯用彤的考證，實出自道安手筆。參看氏著：《漢魏兩晉南北朝佛教史》(北京：中華書局，1983年)上冊，頁174。

¹⁰ 《鞞婆沙序》，《大正藏》卷55，頁73中。另參看《四阿含暮抄序》，同前，頁64下。

¹¹ 這裏說迦梅延子著成《阿毗曇》四十四品，四十四品即《阿毗曇八禪度論》的品數，可知迦梅延子即是《八禪度論》的作者，為公元前後時人，梵名 Katyayaniputra，並非是在第一次結集中相傳集出論藏的迦梅延(Katyayana)。道安可能因為二人名字接近而生混淆。另《阿毗曇序》也出現同樣的錯誤。

制戒的因由而成律藏。道安並曾說「小乘則為《阿含》」、「小乘法為《四阿含》」，¹²可見道安明白小乘三藏的來由，並以《阿含經》為小乘經典。¹³至於大乘經典，道安說：

阿難出經，面承聖旨，五百應真，更互定察，分為十二部……又抄十二部為《四阿含》、《阿毗曇》、《鼻奈耶》，則三藏備也。……隋天竺沙門所持來經，遇而便出，於十二部，毗曰羅部最多，以斯邦人莊老教行，與方等經兼忘相似，故因風而行也。¹⁴

「毗曰羅」是「十二分教」之一，為梵語字 vaipulya 的音譯，意譯即「方等」，指廣說甚深法義的經典，¹⁵道安認為方等經的「兼忘」教學，與中國人的老莊道教相似，故容易流行。「兼忘」語出《莊子》，¹⁶意為物我兩忘的境界，道安無疑是借此來比況主張一切皆空、受到玄學家喜好的般若教學。所以道安所謂的方等經，應指《般若經》而言。「方等經」向被大乘佛教徒視為大乘經的別稱，如在道安時代

參看《大正藏》卷 55，頁 72 下。

¹² 《十法句義經序》、《鞞婆沙序》，《大正藏》卷 55，頁 70 上、73 下。

¹³ 隨著接觸到更多佛典，道安對於三藏的知識及源流愈趨豐富。詳參看橫超慧日：《中國佛教の研究第一》（東京：法藏館，1944 年），頁 46—100。

¹⁴ 《鼻奈耶序》，《大正藏》卷 24，頁 851 上。

¹⁵ 參看《大毗婆沙論》卷 126，《大正藏》卷 27，頁 660 上。

¹⁶ 參看《莊子·天運篇》，陳鼓應譯註：《莊子今注今譯》（香港：中華書局，1990 年），頁 363。

已譯出的大乘經典，有冠以「方等」之名，¹⁷而道安也曾稱讚專門翻譯大乘經的竺法護，說他譯出了「方等」、「無生」、「三昧」等經。¹⁸又據《出三藏記集》的引述，道安嘗言《文殊師利問署經》等九部經典出自「方等部」，現這九部經典除三部失傳不可考外，其餘六部均屬大乘。¹⁹因此道安應知悉「方等經」即大乘經的異名。道安在上引文中先述阿難抄「十二分教」成《阿含經》，後獨以「十二分教」中的「方等經」比況《般若經》，反映出他已認識到小乘《阿含經》及大乘《般若經》是兩種不同的佛典傳統。

其次，道安對於大、小乘教學的關係，也曾說：

……統斯行者，則明白四達，立根得眼，成十力子，紹胄法王，奮澤大千，若取證則拔三結，住壽成道，還至應真。此乃大乘之

¹⁷ 如《方等部古品曰遺日說般若經》、《方等正法華經》、《濟諸方等經》及《大方等頂王經》等，參看《出三藏記集》卷2，《大正藏》卷55，頁6中、七中、下、八上。

¹⁸ 參看《漸備經十住胡名并書敘》，《大正藏》卷55，頁62中。

¹⁹ 九部經典為《文殊師利問署經》、《內藏百寶經》、《法鏡經》、《普曜經》、《頂王經》、《內外六波羅蜜經》、《菩薩道地經》、《披陀菩薩經》、《目佉經》。後三部已佚。參看《出三藏記集》卷2、3，《大正藏》卷55，頁6中、下、7中、8上、15中、17下、18上。

舟楫，泥洹之關路。²⁰

道安指出修行佛道(如通達四諦、十二因緣等佛理，堅信佛、法、僧、戒等)可成為「佛子」，等待成佛，恩施大千世界；如先證果，也能成阿羅漢。故就前者而言，通達四諦等佛道為通向大乘的輔弼；就後者而言，通達四諦等為證入涅槃的要門。如是，道安了解到成佛(大乘教)與成阿羅漢(小乘教)的分別。此外，道安《婆須蜜序》概括《尊者婆須蜜菩薩所集論》的教義接近及通向大乘教學。可見道安至少把握到大、小二乘存在著差距：

《尊者婆須蜜集論》該羅深廣，與《阿毗曇》並興外國，傍通大乘，特明漏盡，博涉十法，百行之能事畢矣。²¹

另《出三藏記集》記竺法汰(320—387)曾問道安三乘義，²²故推想道安與支遁一樣，留意到三乘的問題。

儘管道安注意到大、小二乘之別，但顯然並不十分清晰。如他曾說《般若經》如同《阿毗曇》一樣，也以法數為論述內容：

《阿毗曇》者，數之苑藪也。其在赤澤碩儒通人，不學《阿毗曇》者，蓋闕如也。夫造舟而濟者，其體也安；粹數而立者，其業也

²⁰ 《陰持入經序》，《大正藏》卷 55，頁 44 下—45 上。

²¹ 《大正藏》卷 55，頁 71 下。

²² 參看《出三藏記集》卷 12，《大正藏》卷 55，頁 83 下。

美。是故《般若》啟卷必數了諸法，平數以成經。斯乃眾經之喉衿，為道之樞極也。²³

按《般若經》論述法數，是為了加以破斥，與《阿毗曇》以鋪排法數為務不同，道安在此只籠統地稱美佛法，未明辨大、小乘經典的不同特點。

還可注意的，是道安以佛陀方便教學的精神，指出正如醫治不同的疾病有不同的藥物，佛陀對應不同的眾生也要宣說相異的教法，故有各種各樣的經典出世：「世雄授藥，必因本病，病不能均，是故眾經相待乃備」。²⁴雖然方便教學的說法常見於大乘經典，不是什麼新鮮的看法，但把它理解為總判一切經典出現的緣由，在中國佛教史上始自道安。

三、慧遠

慧遠(334—416)為道安的弟子，兼習大、小乘學。他對「法性」、「業報」、「神識」及「沙門應否敬拜王者」等問題均有自身的見解，並著成文字。四零一年，鳩摩羅什至長安譯經，慧遠因而接觸到《大智度論》等大乘要典，並抄撮後者，成《大智度論抄》一書；又跟

²³ 《十法句義經序》，《大正藏》卷55，頁70上。

²⁴ 《陰持入經序》，《大正藏》卷55，頁44上。

羅什通信，詢問大乘要義。²⁵ 所以，慧遠晚年對大、小乘的區分及眾經典之間的分歧，有更進一步的了解。

在與羅什接觸之前，慧遠跟道安一樣，在教典方面已意識到小乘三藏的內容，他說：「《阿含》則三藏之契經，十二部之淵府」、「《阿毗曇心》者，三藏之要領」；²⁶但慧遠是否明辨大、小二乘的分別，則值得懷疑。如慧遠《三法度序》說：

有應真大士，厥號山賢。……感達識之先覺，愍後矇之未悟，故撰此三法，因而名云。……其後有大乘居士……仍前人章句，為之訓傳。²⁷

《三法度論》是《阿含經》的撮抄本，其中並談到大乘佛教所破斥的「人我」觀念，²⁸然而慧遠卻說替此論訓釋者為大乘居士，反映出慧遠未嚴格使用大乘、小乘二詞。不過，如同支遁和道安，慧遠著有關於「三乘」的作品(《無三乘統略》)，²⁹故推測慧遠曾思考過「三乘」這課題。現存慧遠的作品也多提到「三乘」一詞(如說「三乘」

²⁵兩人的問答後被編為《大乘大義章》三卷。

²⁶《三法度序》、《阿毗曇心序》，木村英一編集：《慧遠研究(遺文篇)》(東京：創文社，1960年)，頁63、62。

²⁷同上註，頁63。

²⁸參看呂澂：《中國佛學源流略講》(北京：中華書局，1979年)，頁73—74。

²⁹參看《出三藏記集》卷12，《大正藏》卷55，頁83下。