

南北朝涅槃師的判教及其價值意義

王仲堯

杭州商學院宗教研究所所長

提要：南北朝涅槃師的判教，最有代表性的是慧觀的「二教五時」判教，竺道生的「四法輪」判教，以及劉虬的「五時七階」判教。天台宗智顛後來對南北朝判教進行全面反思和總結概括的「南三北七」十家判教中，南方三家以及北方的一家，都是屬於涅槃師系統的判教。

涅槃師的判教，為中國佛教開創了判教這一極其重要的方法論，它後來成為中國佛教教理思想建構的基本方法論。涅槃師的判教雖然被後人超越了，但是其重大的價值意義，以及重要的歷史功績，不容忽視。

關鍵詞：涅槃師 判教 慧觀 竺道生 劉虬 智顛 價值意義

南北朝涅槃師的判教，指中國南北朝時代，以弘揚《涅槃經》思想為主的「涅槃師」，以及基本思想立場屬於此一系統的佛教思想家們，根據《涅槃經》中闡發的涅槃佛性學說，從特定的思想立場出發，結合《涅槃經》中有關具體論述，所進行的判教。[註 1]

涅槃是梵文 *nirvāṇa* 音譯，又音譯為「泥曰」、「泥洹」、「涅槃那」等，漢譯為滅、滅度、寂滅、圓寂等。大意为從煩惱繫縛中解脫，小乘佛教的認識是滅除一切煩惱，脫離生死輪迴而達到的最高修行境界；大乘佛教的認識是不生不滅，是與般若、實相、法身、佛性同等的範疇，或認為即由法身、般若、解脫三法構成的佛性，此佛教性且具常、樂、我、淨四德，涅槃佛性學說是中國佛教的主要特色之一。

中國佛教涅槃佛性學說依據的是《大般涅槃經》，現編為四十卷，譯者是北涼曇無讖，譯出此經的時間是西元四二一年。此前略早一些，東晉法顯於四一八年譯出的《大般泥洹經》（簡稱《泥洹經》）六卷，相當於此經的前五品十卷，被稱為《涅槃經》的「前分」，其餘部分相應的就稱為「後分」。曇無讖譯出的《涅槃經》在四二一年就傳到了建康（今江蘇南京），立即受到佛教界熱烈歡迎。當時在建康的名僧慧觀、慧嚴以及名士謝靈運等人，依法顯譯的《泥洹經》分品方法，對《大般涅槃經》的前五分品也作了調整，文字亦有一些潤色，

稱為《南本涅槃經》，曇無讖的原譯本，就被稱為《北本涅槃經》。但是實際上二本的基本內容一樣，所以後來一般也統稱為《涅槃經》。

約在劉宋元嘉年間（四二四—四五二年），與《涅槃經》屬同一個理論系統的《如來藏記》（四二〇年譯出）、《勝鬘經》、《楞伽經》、《央掘魔羅經》、《大法藏經》等也相繼譯出流傳。^[註2]名僧覺賢在建康道場寺，於四二〇年，還譯出了以後影響重大的《華嚴經》。涅槃系統經籍的傳譯，加上竺道生等人大力鼓吹，涅槃佛性學說，成為南北朝時，無論南方北方，佛教理論的重要發展趨勢和重要思想內容，南北各家師說，無論毘曇、成實、攝論、地論諸師，都兼通涅槃學，都深刻地涉及到佛性論問題。從吉藏等人對南北朝十餘家涅槃佛性理論的料簡總結來看，其所涉及理論的深度和廣度，都超過此前般若學作為佛教理論主流時六家七宗討論的程度。當然，作為中國佛教思想發展的更高階段來說，這也是題中應有之義。

正因為此，南北朝時的「涅槃師」相對於「毘曇師」、「成實師」一類概念而言，是一個更為寬泛些的概念。為討論的方便，這裏我們所說的「涅槃師判教」，基本上是指明確地站在南北朝時的涅槃佛性學說思想的立場上，並直接根據《涅槃經》的思想立場，以及一些具體思想方法，所進行的判教。

因為基本立場以及思想方法一致，所以涅槃師判教具有一些共同性，如區分頓漸二教，堅持涅槃佛性的終極意義，以及堅持真理發展的邏輯過程的思想。但是，在最早提出判教思想的慧觀、竺道生和劉虬的三家判教思想中，也都體現出鮮明個性。下面具體分析。

一、慧觀具有重大創造性的判教思想：「二教五時」

慧觀即在上述這樣一個時代背景下，創造性地提出影響深遠的「二教五時判教」理論。

慧觀當年曾與竺道生等一起，投師廬山名僧慧遠，後來又與竺道生等人北上投鳩摩羅什門下。他「妙善佛理」，「探究《老》、《莊》」，在羅什門下，「時人稱之曰：通情則生、融上首，精難則觀、肇第一。」^[註3]就是說在羅什門下的弟子中，竺道生、道融、慧觀、僧肇四人造詣較高（僧叡早已成名，學問也是公認的，但是可能因為較年長，故未列入），其中，竺道生、僧融二人的學問比較廣博，慧觀、僧肇的學問比較專精。後來覺賢僧團到長安，與羅什僧團形成二大勢力，不久兩家之間發生一些糾紛，覺賢僧團出離長安，經廬山慧遠處，輾轉來到江南，到當時劉宋首都建康名寺道場寺落腳。經廬山時，慧遠還曾寫信給羅什以為兩家修好。其間，原為羅什門人的慧觀，投到覺賢一方。到建康後，慧觀成為道場寺主。

此後，慧觀實際上是京師佛教界領袖。從僧傳記載來看，當時佛教界一些重大活動，往往都是由慧觀出面組織的。^[註4]日本佛教學者常盤大定說，道生「闡提成佛」說提出後，也

是因他的昔日同學慧觀向宋文帝奏聞後，道生才因此被擯的。[註 5]審慧觀在悟教問題上與道生確有牴觸，傳其曾作〈漸悟論〉以駁道生等人頓悟說，此文今佚，湯用彤認為《名僧傳鈔》中所載〈三乘漸解實相〉文，可能就是〈漸悟論〉中的一段。[註 6]《高僧傳·慧觀傳》中說，慧觀有〈辯宗論〉、〈論頓悟漸悟義〉、〈十喻序贊〉等著作，今皆佚。慧皎《高僧傳》中還說到慧觀治涅槃學，熟悉《老》、《莊》，精通《十誦》（戒律），但未言及其判教，則可能當時因尚未到全面的教理體系建構的歷史時期，所以判教理論尚不為學界重視。

慧觀判教的基本思想，可稱為「二教五時」判教結構，茲圖示如下（圖一）：

圖一：慧觀判教結構圖：二教五時[註 7]

教 名		經 典	教 義
二 教	頓教		《華嚴經》 為菩薩具足顯理
	漸 教 五 時	三乘別教	《阿含經》 為聲聞乘說四諦 為緣覺乘說十二因緣 為大乘說六度
		三乘通教	《般若經》 通化三機
		抑揚教	《維摩》、《思益》等經 褒揚菩薩，抑挫聲聞
		同歸教	《法華經》 會三乘，同歸一極
		常住教	《涅槃經》 涅槃常住

對佛經教說及學說思想進行料簡、整合的理論批判方法，前已有之：如僧叡針對佛經教說，僧肇是針對學說思想，[註 8]但慧觀功不可沒。慧觀的功績，不僅在於是中國佛教史上首位明確開始使用「判教」這一重要方法論概念，而且在於確定了這一種理論方法的地位和作用，並使其系統化。以後南北朝判教之說紛出，慧觀應有首功焉。

慧觀創造判教概念，直接與《涅槃經》給予的啟示有關。此經中說：

善男子，譬如從牛出乳，從酪出生酥，從生酥出熟酥，從熟酥出醍醐。醍醐最上，若有服者，眾病皆除。所有諸藥，悉入其中。善男子，佛亦如是，從佛出於十二部經，從十二部經出修多羅，從修多羅出方等經，從方等經出般若波羅蜜，從般若波羅蜜出大涅槃，猶如醍醐。言醍醐者，喻於佛性，佛性者即是如來。

這一段經典性話語，隋唐以後，在智顛等人有關判教的文著中，也是一再被提及的。這段話所表達的，也正是《涅槃經》所據以立論的一種思想方法。

這種方法論，實際上是一種堅持真理發展的邏輯過程的思想，其與中國傳統文化的基本的思想方法，在深層次上具有可會通性。[註9]

經中以「從牛出乳，從乳出生酥，從生酥出熟酥，從熟酥出醍醐」的過程，比喻「從佛出十二部經（dvādaśāṅga-buddha-pravacana，佛教經典總稱，各經典中，常將佛教經典從內容和形式上分為十二部分，但對十二部分的內容和順序，說法有所不同），從十二部經出修多羅（sūtra，釋迦說法的直接記錄，即指小乘經），從修多羅出方等經（vaipulya-sutrani，方等，逐次展開，達於平等一如，方等經，即指大乘經），從方等經出般若波羅蜜（指般若系統經典），從般若波羅蜜出大涅槃」，以揭示以下幾層思想：

- (一)佛經雖異，但都是佛法；
- (二)各種佛教經籍，構成同一個教義體系；
- (三)在肯定同一個理論體系的前提下，承認具體每一部分的教義，也有高下深淺的不同；
- (四)佛法教義體系，通過高下層次不同的具體的教義說法，針對不同時機和不同根機，由淺入深地引導眾生，達到佛性如來，即涅槃境界。

檢審《涅槃經》，可見幾乎從頭至尾貫穿著這個思想，不但如此而已，並從各種角度，反覆闡發。下稍引數例略示。

其一，以半滿作譬 用「半」字比喻聲聞乘（小乘）經，「如來視一切眾生如一子」，教聲聞乘弟子時，當聽法對象，「以其幼稚，力未堪故」，如來則教以「九部經」（亦稱「九部法」），即九種初期的佛經，如修多羅等，如《法華經》卷一上中說：「我此九部法，隨順眾生說」。然而當說法的對象「長大」，「如彼長者子，長大堪任讀學」，則「為說毘伽羅（vyakarana，即聲明，文法學）論」，以其義理具足，成字為滿，是為「滿」字。

其二，以大樹作譬 以大樹比喻「藥王」，即佛法全體，以一棵樹上之根、葉、皮等不同，比喻具體教義教法的差別。

其三，以大海作譬 經中說：「善男子，譬如大海，有八不可思議，何等為八？一者漸漸轉深，二者深難得底，三者同一鹹味，四者潮不過限，五者有種種寶藏，六者大身眾生在居，七者不宿死屍，八者一切萬流。大雨投雲，不增不減。」其中：

- (一)「漸漸轉深」，指各種經教戒律，由淺入深，指引覺悟；
- (二)「深難得底」，指佛法廣大，眾生有情，佛以不定說法，引導眾生；
- (三)「同一鹹味」，指「一切眾生當得常、樂、我、淨」的涅槃境界；
- (四)「潮不過限」，指遵守戒律；

(五)「種種寶藏」，指各種禪法功德，無量智慧；

(六)「大身在中」，指大方便、大神通、大智慧，常不變故，容受一切眾生；

(七)「不宿死屍」，指離「一闍提」（此經中既說一切眾生有佛性，偶又說離一闍提，似有自我矛盾，實為真俗二諦義。）；

(八)「不增不減」，指佛性常住，一切眾生平等。

此外，一部《涅槃經》中，以「乳、酪、生酥、熟酥、醍醐」為喻，則是隨處可見。

但是，對照上圖所示可見，慧觀的判教思想，雖是受《涅槃經》啟發，卻並非照搬，而是有很大創造性。主要在以下三點：

其一，根據《涅槃經》中乳酪等五時說法，對應地創造出三乘別教、三乘通教、抑揚教、同歸教、常住教五教名稱，並將中國佛教界重視的，幾種在現實中較廣泛流通的經典，依次與之作出配比，然後一一判定其階位。

這種作法，既符合中國文化中「必先正名」的傳統精神，也十分有利於教相判釋中邏輯過程的清晰性和判教層次的透明性，使之對佛教理論一目了然，便於學者把握。

其二，當時《華嚴經》剛在道場寺譯出，以《華嚴經》為頓教，置於五教之上，以顯示其「為菩薩具足顯理」的頓入教法，表明此經甫一譯出，就受到佛教界的極大重視，同時，恐怕竺道生頓悟成佛說也是其影響之一。[註 10]宋文帝後來對道生頓悟說十分讚賞，曾召請道生弟子道猷入宮，「申述頓法」，還表揚道猷道：「生公孤情絕照，猷公直轡獨上。」[註 11]意思是說道生當年孤明先發，首倡頓法，如燈絕照，而如今道猷則是繼承大業，如快馬加鞭奮勇精進。宋文帝又召請慧觀弟子法瑗入京「述生公頓悟義」，而使頓悟之旨，重申宋代。[註 12]所以，慧觀分全體教法為頓漸二教，顯然不僅僅是受《涅槃經》中半、滿二字說的影響（頓漸的說法，在《涅槃經》裡是較模糊的），還應是受了《華嚴經》的啟發，有獨創的意義。

其三，提出了「判教」概念，此後使判教正式成為中國佛教理論以及佛教宗派教理體系建構的基本方法論。[註 13]

這三點創造，以後深刻貫徹在中國佛教判教思想之中，並始終是中國佛教判教的基本原則。

但是，從邏輯關係上說，慧觀判教思想結構中也有一個重大漏洞。

從上表可見，漸教五時中，居最高階位的是常住教，依據經典是《涅槃經》，所明教義是佛性常住，這是符合當時佛學思想大勢的。但是問題在於，又置頓教及《華嚴經》在其上，其中關係如何理解？實際上，這樣就已經在實際結果上，形成為兩個高下不同的層次。但是，

如果稍瞭解當時佛教思想發展的情形就知道，這樣的判教結果，連判教者慧觀本人也不會滿意。

當然，對這樣明顯的漏洞，是立刻會有人煉石補之的。這個任務由南北朝涅槃師以外的各家論師出面承擔。但遺憾的是，結果表明，他們的解決方案仍不成功，我們將在下文展開討論。

二、竺道生別具特色的判教思想：「四法輪」

涅槃學判教除慧觀的「二教五時」說之外，值得一提的還有竺道生和劉虬之說。竺道生「四法輪」判教思想，圖示如下（圖二）：

圖二：竺道生判教結構圖：四法輪^[註 14]

輪 名	經 典	說 法 內 容	修 法 證 果
善淨法輪	《阿含經》	始說一善，乃至四空，去三塗之穢	修五戒十善法，斷四惡趣業，證人天果報
方便法輪	《般若經》	以無漏道品，得二涅槃	修四諦、十二因緣法，證二乘果
真實法輪	《法華經》	破三成一	修中道實相法，證一乘果
無餘法輪	《涅槃經》	會歸常住	修常住妙法，證涅槃果

同為涅槃系統的判教說，竺道生的判教思想同樣具有創造性。但是其與基本同時提出判教思想的同學慧觀的判教說比較，有不同的特徵，主要是以下幾點：

其一，道生判教也是受《涅槃經》啟發，是可以肯定的（上文已提到，《涅槃經》中可作判教依據的說法有多種）。與慧觀用「五教」配比「五時」作教相的階位名稱不同的是，道生是用「四法輪」命名教相的階位。法輪（dharma-cakra），即佛教之謂真理之輪。眾生因法輪轉動而轉迷成悟，趣得解脫。印度古代認為大地之下有虛空輪、風輪、水輪、金輪四輪支撐而成為一世界。^[註 15]用「善淨」、「方便」、「真實」、「無餘」法輪命名判教階位，也是有創造性的。與慧觀「五教」名稱相比，另有一種直觀性，概念的清晰度也是可取的。

其二，道生對判教四階位（法輪）的解說，與慧觀比較，更具思辯性，也更理性一些。如涉及到慧觀判教說中未涉及的「人天果報」問題，這在中國佛教的判教中後來一直是一個重要但微妙的問題（人天果報問題，在下文論述劉虬判教內容時將予討論）。但是問題在於，理論的價值，往往不在其思辯程度的高深，而在其滿足特定時代需求的程度。

我們今天大概可以這樣說，比較而言，慧觀的身份，決定了其更貼近宗教的現實社會一些，其判教語言對各階位的解說，也更直觀明瞭一些，易被人們（尤其是文化程度可能不高的大眾）理解和接受。道生與慧觀二人之間淵源極深，但無論是同赴長安投鳩摩羅什門下之後，還是回到建康共同研治涅槃佛性學說之時，都發生過衝突是十分可能的。創判教說時，

慧觀在建康著名大寺道場寺做寺主，是京師佛教領袖，道生在廬山也屬一方宗主，道生立判教說，異於慧觀，也屬題中應有之義（二人立說，必立即互相知曉）。不過這一點只是我的臆測，未必定是如此。

其三，道生判教，重點是突出《涅槃經》。這點既顯示其思想專攻，也符合其被譽為「涅槃聖」的身份。但是也可能他當時在廬山，尚未將新譯出的《華嚴經》納入視野，並與《涅槃經》作過深入比較。

由於以上三點特徵，以及道生未如慧觀那樣明確提出「判教」概念，從現有文獻來看，道生的判教思想，在當時的反響可能不是很大。

三、劉虬有重要影響的判教思想：「五時七階」

各種史書上都說劉虬是「南齊隱士」，其具體身世不詳。劉虬的判教內容和判教的基本思想，對後來的判教產生過重要的影響。先將劉虬判教結構圖示如下（圖三）：

圖三：劉虬判教結構圖：(漸教)五時七階[註 16]

五 時		七 階	經 典	說 法 內 容
漸 教	第一時（佛初成道）	第一階	《提調波利經》	說五戒十善人天教法
	第二時	第二階	《阿含經》	說四諦，授聲聞乘
		第三階		說十二因緣，授緣覺乘
		第四階		說六波羅蜜，授大乘
	第三時	第五階	《般若》、《維摩》、《思益》等經	說三乘教法（權說）
	第四時	第六階	《法華經》	明一乘教法（開權顯實，實說）
第五時（佛臨滅度一日夜內）	第七階	《涅槃經》	說常住教法	

劉虬判教與慧觀判教同屬涅槃學系統，判教的基本結構也相同。但二者的不同之處也是明顯的，主要有三：

其一，據有關佛經，又析出「五時」中每一時所謂的佛說法經歷的具體時間，這一點以後為各家判教沿用；[註 17]

其二，於「漸教」第二時中，又細劃出「三階」之分，這對於理解有關經教，分析認識有關學說，是有價值的，作這一種方法論，也為以後各家判教說沿用（當然以後的各家判教不一定具體採用這種劃分法），在當時，似也代表了一種從混淆大小乘理論的模糊中走出來的自覺性，是當時佛教思想理論走向成熟的一種表現；

其三，將「人天教法」與其他經教分開，列入佛教最低階位（竺道生的「人天果報」並未與其他經教分開，見圖二）。「人天教」問題，對於中國佛教思想的發展和成熟，是一個重要的問題，具有特殊意義，有進一步討論的必要。

「人天教」實際上指本土文化中的儒家思想。將其判入佛教結構中，視其為佛教思想體系中的組成部份之一，體現了始終存在的儒佛合流（或從廣闊的意義上說的三教合一）的文化潮流。

南北朝時，總的來說，三教合一是主流，但當時儒學不太景氣也是事實。劉虬的判教也恰如其份地反映了時代精神。

自東晉般若學興起，尤其經羅什的翻譯，僧叡、僧肇的批判總結與理論建構後，佛學已儼然與本土文化中的儒、道二家分庭抗禮，開始形成三足鼎立之勢。由於般若學與玄學的互補作用，佛學是受到上層社會歡迎的。東晉士族中影響甚大的名士孫綽（三二〇—三七七年）作〈喻道論〉，在歷史上首次明確提出「周禮即佛，佛即周禮」的說法：

周禮即佛，佛即周禮，差內外名耳。故在皇為皇，在王為王。佛者，梵語，晉訓覺也。覺之為義，悟物之謂，猶孟軻以聖人為先覺，其七一也。應世軌物，蓋亦隨時。周孔求文極弊，佛教明其本耳。共為首尾，其致不殊。即如外聖有深淺之跡，堯舜世夷，故二後高讓；湯武時難，故兩君揮戈。淵默之與赫斯[註 18]其跡與胡越？然其所以跡者，何嘗有跡哉？[註 19]

其中有些說法，如「周孔救極弊，佛教明其本耳」，認為二者功用，在終極意義上相同，但具體而言，周孔治表，佛教治本，隱然也有讚揚佛教，認為其高於儒學之意。這種說法，在儒學界並無異義。

對比一下佛教界，情況卻又不同。南朝劉宋名僧慧琳，作《白黑論》，[註 20]認為儒佛二教乃「殊途而同歸」。但是佛教界卻認為慧琳此舉乃是「貶黜釋氏」，要將他開除僧籍。但是推崇佛教的宋文帝卻欣賞此文，還讓慧琳參與朝廷機要，勢傾一時。[註 21]

所謂「人天果報」、「人天教法」之類的名稱，都是肯定「人天教」不與佛教抵觸，是佛教教法之一，雖然層位最低。有人認為這個名稱可能是《提謂波利經》[註 22]中首先使用。這種說法看來根據不足。劉虬以《提謂經》為「人天教」依據，並從其他教法中析出，這種思想以及思想方法，對以後的判教各家，都有重要的影響。下面略擇四例影響最大者：

其一，天台宗智顛判教論「鹿苑時」時中，論述這個問題是這樣說的：「若說四阿含，《增一》明人天因果，《中》明真寂深義，《雜》明諸祥定，《長》破外道」，[註 23]文中的「《增一》、《中》、《雜》、《長》」，分別是指《增一阿含經》、《中阿含經》、《雜阿含經》、《長阿含經》四種主要的小乘佛經，可知智顛判教思想中，對「人天因果」教的判釋，與劉虬沒有不同。在其他不少地方，智顛也大量引用《提謂波利經》，對此經十分重視，甚至對劉虬判其為「人天教」所依據的經典明確表示了不滿。

此外，智顛概括南北朝以來判教為「南三北七」，「北七」中第一家，某師所判「五時教」，就是指劉虬的這種判教法，其判漸教「五時」中，最低的也就是「人天教」，經典依據即是《提謂波利經》。[註 24]

其二，三論宗吉藏亦定「人天教」為最低，吉藏在論述判教思想時說：「小利即生人天善福」（小利，指世間法），「既墮是非，還現儒墨」，「如此之類，為一次跡矣」，認為終究逃不出三界輪迴的教法中最低層位者。[註 25]「人天善福」，也就是「人天因果」。

其三，華嚴宗法藏判教，將愚法二乘教（小乘）分出六宗，最低是「我法俱有宗」，就是指「人天乘」，我們比較一下法藏的華嚴宗判教結構（圖四）：

圖四：法藏（華嚴宗判教結構圖）：五教十宗[註 26]

五 教				十 宗		
		教 名	依 據 經 典	宗 名	部 派	
小 乘	一	小乘教 (愚法二乘教)	《四阿含》等經 《僧祇》、《四分》、《毗曇》、 《雜心》、《俱舍》、《顯宗》、 《正理》、《成實》等論	一 我法俱有宗	人天乘、小乘犢子部	
				二 法有我無宗	說一切有部、雪山部、多聞部	
				三 法無去來宗	大眾部、雞胤部、制多山部、 西山住部、法藏部、飲光部	
				四 現通假實宗	說假部、《成實論》師	
				五 俗妄真實宗	說出世部	
				六 諸法但名宗	一說部	
大 乘	二	始教 (分教)	空始教	七 諸法皆空宗 (法相唯識宗)		
			相始教			《般若》等經 《中論》、《百論》、《十二門 論》等論 《解深密》等經 《瑜伽》、《唯識》等論
	三	終教(實教)	《諸法無行》、《密嚴》、《涅槃》、 《勝鬘》等經 《起信》、《寶性》、《法界無 差別》、《佛性》等論	八 真德不空宗		
	圓 頓 教	四	頓教(一乘頓教)	《維摩》、《思益》、《楞伽》、 《圓覺》等經	九 相想俱絕宗	
		五	圓教 (別教)	《華嚴經》	十 圓明俱德宗	

法相宗窺基判教，在這個問題上的看法與上說類似，略。

其四，宗密判教中，按照法我之行法詮說此意，我們比較一下宗密的判教結構（圖五）：

圖五：宗密判教結構圖：教三種會禪三宗^[註 27]

教 三 種			禪 三 宗
一	密意依性說相教		息妄修心宗 對應宗派：北宗神秀以及南傳，保唐，宣化。 (此外，「牛頭、天台、惠稠、求那等，進趣方便，跡即大同，見解即別」。)
	對應宗派	依據經典	
	人天因果教(人天教)	《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》	
	說斷惑滅苦樂教(小乘教)	諸《阿含》等六一八卷經，《婆娑》、《俱舍》等數六九八卷論。	
	將識破境教 (大乘法相教，對應法相宗)	《解深密》等數十本經，《瑜伽》、《唯識》等數百卷論。	
二	密意破相顯性教(大乘破相教)		泯絕無寄宗
	對應宗派	依據經典	對應宗派：牛頭以及石頭、徑山。 (此外，「荷澤、江西、天台等門下，亦說此理，然非所宗」。)
	三論宗	諸部《般若》千餘卷經，《中論》、《百論》、《十二門論》三論，《廣百論》及《智度論》百卷	
三	顯示真心即性教(一乘顯性教)		直顯心性宗
	對應宗派	依據經典	對應宗派：荷澤及江西。
	華嚴宗	《華嚴》、《密嚴》、《圓覺》、《佛頂》、《勝鬘》、《如來藏》、《法華》、《涅槃》等四十餘部經，《寶性》、《佛性》、《起信》、《十地》、《法界》、《涅槃》等十五部論。	

宗密的判教思想，被認為是代表了中唐之後三教合一的中國思想發展文化大勢。我們從上示宗密的判教思想結構中也清晰可見，其對「人天因果教」或曰「人天教」的地位的判釋，對儒家經典的肯定，以及對「儒佛合一」的思想表達，比他的佛教界前輩要明確和堅定得多。^[註 28]

以上智顛、吉藏、窺基、法藏、宗密等大師的判教，在「人天教」問題上，基本思路都採用劉虬說法，可見劉虬此說，影響不凡。或曰此說立論所具有的創造性。

注意儒佛雙方對於雙方關係的看法的這些差異，並以之與唐末五代之後，雙方對雙方關係的看法的變異，是很有趣，也是很意味深長的。

四、關於「不定教」

南北朝佛學界繼慧觀等人之後，各家論師普遍提出各自判教。就涅槃學判教而言，上文說到慧觀判教中的重大漏洞，在劉虬判教中也同樣存在。各家論師的判教都對其進行了補救。補救的方法，在此後各家判教中，是都普遍採用了「不定教」說。

智顛在《法華玄義》中，首次對南北朝各家判教進行全面批判總結，以與自己建立的獨創性更強的判教體系作為參照。他指出，南北朝判教可概括為「南三北七」十家，「所謂南三北七，南北地通用三種教相，一頓，二漸，三不定。」[註 29]

現據智顛《法華玄義》卷九、卷十，及窺基《法苑義林章》，列表如下（圖六—A 至圖六—D；前三家即「南三」，第四家是「北七」中的第一家）：

圖六—A：虎丘山岌師；(漸教)三時教[註 30]

教 名		經 典	教 義	
三種教相	頓 教	《華嚴經》	為菩薩具足顯理	
	漸教三時	有相教	《阿含經》	見有得道
		無相教	從《般若經》到《法華經》	見空得道
		同歸教	《涅槃經》	一切眾生皆有佛性，如來常住無有變易
	不 定 教	《勝鬘》、《金光明》、《央掘魔羅經》等經別應於機[註 31]		

圖六—B：宗愛法師；(漸教)四時教

教 名		經 典	教 義	
三種教相	頓 教	《華嚴經》	為菩薩具足顯理	
	漸教三時	有相教	《阿含經》	見有得道
		無相教	《般若經》、《維摩》、《思益》、等經。	見空得道
		同歸教	《法華經》	會三歸一，萬善悉向菩提
		常住教	《涅槃經》	涅槃常住佛性
	不 定 教	《勝鬘》、《金光明》、《央掘魔羅經》等經別應於機		

圖六—C：齊定林寺僧柔，惠次；(漸教)五時教

教 名		經 典	教 義	
三種教相	頓 教	《華嚴經》	為菩薩具足顯理	
	漸教三時	有相教	《阿含經》	見有得道
		無相教	《般若經》	見空得道
		褒貶抑揚教	《維摩》、《思益》等經	褒揚菩薩，抑挫聲聞。
		同歸教	《法華經》	會三歸一，萬善悉向菩提
		常住教	《涅槃經》	涅槃常住佛性
	不 定 教	《勝鬘》、《金光明》、《央掘魔羅經》等經別應於機		

承道場寺慧觀說，在漸教內開有相、無相、褒貶抑揚教、同歸教、常住教五時，除未出《維摩》、《思益》等經，其圖同上，略。

圖六一D：北地某師：(漸教)五時教

教 名		經 典	
三種教相	頓 教	《華嚴經》	
	漸教	人天教	《提調波利經》
		有相教	《阿含經》
		無相教	《維摩經》、《般若經》
		同歸教	《法華經》
		常住教	《涅槃經》
不定教	《勝鬘》、《金光明》、《央掘魔羅經》等經		

所謂南北地「通用三種教相」，實際上是指這四家判教中，「通用三種教相」。從思想結構看，以上四家判教的共同特徵有三：

其一，都是在慧觀、道生、劉虬三家判教的基礎上進行，因此都屬涅槃師系統的判教；

其二，但是都引入「不定教」說；這是與慧觀、道生、劉虬三家涅槃系統的判教主要不同處；然而除「不定教」說，判教基本結構皆出自慧觀判教說無疑，第四種具體又是仿劉虬判教；

其三，都以《勝鬘經》、《金光明經》、《央掘魔羅經》等為新創的「偏方不定教」依據。[註 32]下面進一步討論第三點。

「不定教」之說同樣直接出自《涅槃經》的啟示，因此經中說，佛法如大海深難到底：

是故名深，復有甚深。於是經（指《涅槃經》）中，或時說我，或說無我；或時說常，或說無常；或時說淨，或說不淨；或時說樂，或時說苦；或時說空，或說不空；或說一切有，或說一切無；或說三乘，或說一乘；或說五陰即是佛性，金剛三昧及以中道、首楞嚴三昧、十二因緣、第一義空、慈悲平等，於諸眾生頂智信心，知諸根力，一切法中，無罣礙智，雖有佛性，不說決定，是故名深。[註 33]

《勝鬘》、《金光明》等經，上文已提及，是較《涅槃經》稍後譯出。這些經典（此外尚有《大集經》、《央掘魔羅經》等）有其共同特徵，即都屬於如來藏佛性論系統的經籍，而從判教結構上看，對於慧觀留下的自我矛盾，形式上看也確是一種補救，但是，問題是，一方面由於是偏方，「就非正路」，事實上這類經籍與判教列入的其他代表性佛經在體例上明顯也是不協調的；另一方面，在邏輯結構上也沒有能夠進一步說明任何問題，實際上僅僅增加一個形式。這塊補天之石，無論質料、形制、色彩都不合適，因此後來被否定，就事屬必然。[註 34]

五、結語

南北朝涅槃師系統的判教，後來受到智顛的嚴厲批判。智顛對涅槃師判教的批判，如同他對南北朝其他判教思想的批判一樣，是極其深刻而有力的，這種批判，是智者大師創立天台教理的一個重要環節。

智顛對涅槃師系統判教的分析和批判是從否定「偏方不定教」入手的，並在否定「偏方不定教」的基礎上，建立他自己新的「不定教」說。智顛創立天台宗「五時八教」判教結構，首先是將判教對象——佛教，視為不可分割的整體，其次是承認整體中各組成部分的差異性，然後以統一的價值觀予以會通。在此思想結構中，「不定教」是一個貫通全局的核心概念。[註 35]

智顛「五時八教」中的「五時教」是他新創的。相對而言，南北朝涅槃師判教中的「五時教」，可稱為「舊五時教」。「舊五時教」以牛乳煉取過程中的乳、酪、生酥、熟酥、醍醐五味，喻佛教說由淺入深，次第開導的五個過程（五時），這種說法，對於解釋不同佛經中不同的含義，乃至由於時空上的關係而包含著許多自我矛盾的說法，是有利的，因此自慧觀立說之後被南北朝多家判教所採用。但是，智顛認為，「舊五時教」有一個根本缺陷，在於未能包含全部佛教，因此迷失宗旨，他說：

若五時明教，得五味方便之文，而失一道真實之意，雖得其文，配對失旨，其文通用，其對宜休。[註 36]

意思是說，「舊五時教」從表面看來，與《涅槃經》經文中的某些說法，是可以一一對應的，但是實際上所「配對」解釋的佛教義理，已「失一道真實」，正所謂「滯文失意」。

而且，智顛認為，所失者又正是其中最重要者，即「頓教」被排斥在「五時」之外了。智顛認為，不應該在「五時」之外，更立「頓教」，作為「頓教」的《華嚴經》，應該包含在「五時」之內。他說：

如牛新生，血變為乳，純淨在身，犢子若嚙，牛即出乳。佛亦如是，始坐道場，新成正覺，無明等血，轉變為明，八萬法藏，十二部經，具在法身。大機犢子，先感得乳。乳為眾味之初，譬頓在眾教之首，故以《華嚴》為乳耳。[註 37]

即認為應將《華嚴》頓教，概括在「五時」之內，並且列在「五時教」之首，是「五味」中之一味，猶如乳雖非酪、酥、醍醐等，但乳中實已包含酪等在內。這個思想，實際上在《涅槃經》中也是處處閃現的。智顛據此更加發揮，說：「夫日初出，先照高山，日若垂沒，亦應餘輝峻嶺」。[註 38]這樣，又以開權顯實，明萬善同歸的《法華經》來作為貫穿會通眾經的核心，從邏輯結構上看，與《華嚴經》為頓教，也沒有矛盾。

這樣，智顛就跳出了南北朝時涅槃師的判教以「頓、漸」為判教基本框架，並在漸教中再開出「五時」或「七階」的舊思路（以「頓、漸、不定」三種教相的判教，實際上仍是以「頓、漸」為基本框架的判教思路，本文上面已作分析），而以新的「五時教」，融「頓、漸」二教在內，鑄全部佛法為一整體，才在判教中概括了全部佛教。以判教而言，對當時中國流行的全部佛教學說思想進行整理，並總結、批判的作用，也才真正得到實現。這樣，智顛的天台宗判教就突破了慧觀為代表的涅槃師判教的框架。此後隋唐各家判教，都循智顛成說，絕非偶然。比方說，我們可以比較對照一下華嚴宗法藏的判教或更後來的宗密的判教，[註 40]顯然可見，他們都是以智顛的「新五時教」的框架為判教的基本框架結構的。

判教是中國佛教建立教理思想結構的根本方法論。南北朝涅槃師的判教，是這一對於中國佛教的思想建構至關重要的方法論的開創，它使涅槃師的判教成為中國佛教思想的邏輯進程中，具有重要意義的一個環節。這也正是中國佛教思想史上，大勇精進精神的光彩閃耀，契理契機精神的具體體現。從這個意義上說，涅槃師的判教雖然被後人超越，但是其重大的價值意義，以及重要的歷史功績，不容忽視。

【註釋】

- [註 1] 南北朝時的判教學說有多家，除涅槃師系統的判教之外，尚有早期般若學系統的批判和總結（當時尚不能稱之為「判教」），以及地論師系統的判教，早期楞伽師的判教等。茲請分別參見王仲堯著：《僧叡、僧肇、周顛合論：兩晉南北朝般若學建設中的自我批判與總結》（《戒幢佛學學報》，蘇州，二〇〇〇年創刊號）；〈早期禪宗（楞伽師）判教及價值意義〉（《禪》，石家莊，二〇〇〇年第四期）；〈論南北朝地論師的判教思想〉（《佛學研究》，北京，一九九九年年刊）等。
- [註 2] 各經首次譯出時間如下：《涅槃經》四二一年，《勝鬘經》四三六年，《金光明經》四一二—四二七年，《大集經》約與《涅槃》、《金光明》同時，《央掘摩羅經》約與《勝鬘》同時，《楞伽經》四四三年，此外，《華嚴經》四二一年，《大雲經》四四三年前。
- [註 3] 《高僧傳·慧觀傳》。
- [註 4] 見《高僧傳》卷三〈寶雲傳〉、卷三〈僧伽跋摩傳〉、卷七〈道猷傳〉，《出三藏記集》卷十四〈曇無讖傳〉等。
- [註 5] 常盤大定，《佛性の研究》中篇〈支那に於ける佛性問題〉，第一章：「珍海撰「三論玄疏文義要」第六の中に富貴同詮の「群家諍論」を引證しこいふ」，書中說，因為慧觀等人與道生在「漸悟」還是「頓悟」的問題上見解不同（慧觀等人持「漸悟」成佛義，道生則不但持「頓悟」成佛義，而且還提出了闡提成佛義），在道生提出闡提成佛義後，「慧觀法師等，宋の文帝奏聞しこ，生を擯出せりと」。見常盤大定《佛性の研究》修正版（明治書院，昭和十九年二月版），第一八〇頁。
- [註 6] 《漢魏兩晉南北朝佛教史》下冊（北京：中華書局，一九七九年版），第四八〇頁。
- [註 7] 主要據吉藏《三論玄義》卷上，智顛《法華玄義》卷十。
- [註 8] 僧叡及僧肇對當時佛教思想的發展的批判和總結，作者有另文論述。
- [註 9] 如在中國思想史上，《莊子·天下篇》是首次對各種現實中存在的學說思想進行全面批判總結，並以「道通為一」（《莊子·逍遙遊》）原則予以會通的文獻。〈天下篇〉概括周秦之際百家爭鳴局面，歸納為八家，一是講「陰陽數度」之學的陰陽家，二是講「詩書禮樂」之學的儒家，三是墨翟、禽滑釐代表的墨家，四是宋鈞、尹文代表的道家，五是彭蒙、田駢、慎到的道家，六是關尹、老聃的道家，七是莊周的道家，八是惠施代表的名家。值得注意的是，其中對四、五、六、七四家道家學派，是按由淺入深，由具體而抽象，境界由低到高，最後以自己莊周一派學說為圓滿的方式排列，是將每一思想階段看成真理的邏輯發展過程中的一個環節。
- [註 10] 唐代華嚴宗創始人法藏認為，漸、頓二說，是曇無讖提出，見《華嚴一乘教義分齊章》卷一。慧苑認為，「秦曇牟（無）讖立半、滿二教」，見《續華嚴經略疏利定說》卷一。
- [註 11] 《高僧傳·道猷傳》。
- [註 12] 《高僧傳·法瑗傳》。
- [註 13] 王仲堯博士論文：《隋唐佛教判教思想研究》（四川成都：巴蜀書社出版社，二〇〇〇年八月版），對此問題有專門研究，可以參見。

[註14] 據竺道生《妙法蓮華經疏》卷一。

[註15] 四輪有各種不同說法，如密教曼荼羅四輪為：1.金輪，黃色，是方形的地輪曼荼羅；2.水輪，白色，為圓形水輪曼荼羅；3.火輪，赤色，三角形火輪曼荼羅；4.風輪，黑色，半月形風輪曼荼羅；又如四方佛所持四輪：1.金剛輪，是東方阿閼佛法輪；2.寶輪，南方寶生佛法輪；3.法輪，西方阿彌陀佛法輪；4.羯磨輪，北方不空成就佛法輪。又如轉輪法王所持四輪：1.金輪；2.銀輪；3.銅輪；4.鐵輪。又可參考吳汝均編《佛教大辭典》（商務印書館國際有限公司，一九九四年北京版）第一八四頁中的有關說法。

[註16] 1.此圖主要據劉虬〈無量義經序〉（僧佑《出三藏記集》卷九）、淨影慧遠《大乘義章》卷一製作。
2.劉虬的判教只詮釋了「漸教」，未具體說明「頓教」，但是從其判教結構中可以清楚看出，他的「頓教」即指《華嚴經》，同慧觀判教。

[註17] 這一點是否劉虬最先創造則不能確定，也許劉氏之前，已經有這種說法，因無文獻依據，無法肯定。但是我認為這一點無關緊要。

[註18] 赫斯：憤激，忿怒。《詩經·大雅·皇矣》：「王赫斯怒。」

[註19] 《廣弘明集》卷三。

[註20] 又名《均善論》，《宋書》卷九下〈蠻夷傳〉中保存了此文一部分，其餘已佚。

[註21] 《高僧傳》卷七〈道淵傳〉。

[註22] 湯用彤，《魏晉南北朝佛教史》下冊，第五八五頁。

[註23] 《法華玄義》卷十。

[註24] 《法華玄義》卷一、卷十。

[註25] 類似的說法在吉藏的一些主要著作如《三論玄義》、《淨名玄論》等中經常被提到。

[註26] 1. 主要據法藏《華嚴教義章》、《華嚴經探玄記》及《華嚴金獅子章》、《華嚴遊心法界記》、《大乘起信論義記》。

2. 「十宗」中原缺與「相始教」對應者，按文意應為「法相唯識宗」。（《大乘起信論義記》卷一別四宗，以「法相唯識宗」對應「相始教」）。

[註27] 1. 主要據宗密《華嚴原人論》、《禪源諸詮集都序》等。

2. 禪師判教，最早出智顛《法華玄義》卷十，對南北朝判教「南三北七」十家的概括，十家中，禪師的判教有二家，比較重要的是以「一分有相」與「無相大乘」為基本判教，其中「無相大乘」是指楞伽師。見王仲堯：〈早期禪宗（楞伽師）判教及價值意義〉（《禪》，石家莊，二〇〇〇年第四期）。

[註28] 參見王仲堯，《隋唐佛教判教思想研究》（成都：巴蜀書社出版社，二〇〇〇年出版）第六章，對此問題有專門的探討。

[註29] 同 [註23]。

[註30] 圖六-A 至圖六-D，四表主要據智顛《法華玄義》卷九、卷十。

[註 31] 智顛在《法華玄義》、《維摩玄疏》等著作中指出：「南北地通用三種教相，一頓、二漸、三不定」，這裏的「不定」就是「偏方不定教」，他說：「別有一經，非頓漸攝，而明佛性常住，《勝鬘》、《光明》等是也，此名偏方不定教。此之三意，通途共用也。」（見《法華玄義》卷十上，並可參見《金光明玄義》卷下）。吉藏在《法華玄論》中認為，「不定教」是在慧觀判教說之後出現的概念（見《法華玄論》卷三），吉藏說，當時還有人立「頓、漸、無方不定」三教：「無方之教，出前二種，即《勝鬘》尊經是也。故此經過《小品》、《法華》，與《涅槃》齊極；雖以一乘為體，而顯言常住，故得與《涅槃》理同；雖說一體三歸，而以一乘為極，故包《法華》之說；既義通兩教，故屬無方。又是別應於機，非雙林之說，故異《涅槃》。立三教者云：《楞伽》、《法鼓》及此經，並屬無方之教。」（「此經」，指《勝鬘經》；見《勝鬘經寶窟》卷上。）吉藏之意是謂「無方不定教」在於「別應於機」。因此實際上就是「偏方不定教」。慧均在《大乘四論玄義》中釋「偏方不定教」中的「偏方」之意說：「舊相傳云：偏方教正意，處所偏，從眾偏等為宗也。」（見《大乘四論玄義》卷九）意思也是說，「偏方」即「特別」、「偏重」之謂。

綜合以上 智顛、吉藏（《法華玄論》、《三論玄義》、《彌勒經遊意》、《勝鬘經寶窟》、《小品經遊意》），及基本同時期的慧均（《大乘四論玄義》）的各種說法，被判為「偏方不定教」的，主要是《勝鬘經》、《金光明經》、《大集經》、《央掘摩羅經》、《楞伽經》等。這些經典都是在《涅槃經》同時或稍後譯出流傳的，共同特徵是都是討論佛性如來藏問題的佛教經典。

但是，智顛指出，南北朝各家判教，之所以判這些經典為「偏方不定教」，乃是認為它們「謂非次第，別為一緣」（非依次第循序漸進地宣傳佛教宗旨，而是另有特別開導作用，也即「別應於機」之意），如智顛說：「次難偏方不定教，謂非次第，別為一緣，如《金光》、《勝鬘》、《楞伽》、《央掘》之流。」（見《法華玄義》卷十上）

綜合以上思想和說法，「偏方不定教」就是指「別應於機」之意。

[註 32] 見智顛《法華玄義》卷十上。

[註 33] 見《涅槃經》，卷三十二。

[註 34] 參見王仲堯，〈智顛的「不定教」概念與天台宗思想結構〉（台北：《宗教哲學季刊》，第五卷第四期，一九九九年十二月出版）。

[註 35] 同 [註 34]。此文較全面地探討了智者大師對南北朝的「偏方不定教」的批判，以及智顛提出的新的「不定教」概念的方法論意義。

[註 36] 同 [註 32]。

[註 37] 同 [註 32]。

[註 38] 同 [註 32]。

[註 39] 參見本文圖四：「法藏（華嚴宗）判教結構圖：五教十宗」；圖五：「宗密判教結構圖：教三種會禪三宗」。