

五代永明延壽的佛教詮釋理論： ——隋唐「判教」的繼承及其解構*

柳幹康**

摘 要

本文主要探討永明延壽（904-976）如何繼承隋唐之「判教」並建立了自己的佛教詮釋理論。

古印度成立的諸多佛經本來異見紛呈，在漢末卻作為同一種「佛說」傳入中國，由此產生了詮釋佛經的必要性。隋唐時期許多僧人依據自己理解的「佛意」將佛經分類，試圖以此理解整個佛說。將佛說分為數個層次的詮釋理論，歷史上稱之為「判教」。中唐宗密（780-841）將其判教範圍擴大至新興的禪宗，但以分類為主的做法，與之前的判教體系並無二致。

五代永明延壽從「以心為宗」的禪宗立場出發，一方面其「未入者」（未悟人）的看法，繼承了宗密及其之前的判教理論；另一方面其導入的「上上機」的觀點，則提出了與前此截然不同的佛教詮釋法。延壽認為，所有經典雖文字有別，然其所示對象（所詮）無非「一心」。由此，他認為最重要的並非經典分類，而是看破「一心」，而所謂「上上機」正是得見此種「一心」的根機。

由之，延壽之前的判教都失去了原有意義，被吸納至延壽全新的佛教詮釋理論之中了。

關鍵詞：判教、圭峰宗密、永明延壽、宗鏡錄、一心

* 收件日期：2015/10/28；修改日期：2016/03/17；接受日期：2016/03/19。此文根據拙作《永明延壽と『宗鏡録』の研究：一心による中國佛教の再編》（柳幹康〔2015〕）第2章改寫而成。中文譯文，承蒙中央研究院中國文哲研究所博士後商海鋒先生悉心修訂，謹致謝意。

** 日本學術振興會海外特別研究員

Yongming Yanshou of the Five Dynasties Period Theory of Buddhist Hermeneutics: Its Heritage from and Deconstruction of Sui and Tang Period Doctrinal Classification*

YANAGI, Mikiyasu**

Abstract

This paper will discuss how Yongming Yanshou 永明延壽 (904-976) inherited the logic of panjiao 判教 (doctrinal classification) from the Buddhism of the Sui and Tang period, and established his own Buddhist hermeneutic framework upon it.

Although the Buddhist scriptures created in India include a variety of different teachings and theories, because all these had been transmitted to China as "the word of the Buddha," by the end of the later Han period, Buddhist exegetes felt a need to interpret these all as part of a uniform system. By the Sui and Tang period, to create a uniform interpretation of the whole of the Buddha's teachings, many monks classified Buddhist scriptures based on their own understanding of "the Buddha's intention" (foyi 佛意). This method of interpretation, whereby the Buddha's teachings are classified into multiple levels, is known as "panjiao" 判教, a term usually translated as "doctrinal classification." Although Zongmi 宗密 (780-841), a monk of the mid-Tang period, added the new and influential Chan (Zen) school to his purview of his analysis, panjiao remained principally a method to classify Buddhist texts.

Later, during the Five Dynasties period (907-960), the Chan monk Yongming Yanshou developed his own doctrinal classification system based on the Chan school's point of view "taking the mind as the basis" (yi xin wei zong 以心為宗). On one hand, Yanshou's system carries on the tradition of inherited from Zongmi and his predecessors in describing how the weirushe 未入者 (person who has not yet entered [enlightenment]) sees the world, on the other hand, he presents an entirely

* Received : October 28,2015 ; Sent out for revision : March 17,2016 ; Accepted : March 19,2016

** JSPS Postdoctoral Fellow for Research Abroad

new and different method for interpreting Buddhism in describing how the shangshangji 上上機 ([person with] the utmost conditions [for attaining enlightenment]) sees the world. Yanshou believed that for all of the Buddhist scriptures, although they differ in terms of language, they all have the same referent (suoquan 所詮), that is the "one mind" (yixin 一心). Because of this, the most important thing for Yanshou was not the classification of scriptures, per se, but the realization of this "one mind." Yanshou's shangshangji 上上機, therefore, referred to people who were able realize this "one mind."

In this way, the original purpose of prior panjiao systems, that is to say, the classification of particular scriptures and teachings, is missing from Yanshou's system and is instead absorbed into this entirely new Buddhist hermeneutic.

Key words: doctrinal classification, Guifeng Zongmi, Yongming Yanshou, *Zongjinglu*, one mind

一、導論

本文試探討永明延壽(904-976)如何繼承隋唐之「判教」(教相判釋)理論，並建立其自己的佛教詮釋理論。

延壽是活躍在五代十國時代南方吳越國的禪僧，據同時代的贊寧所說，他為當時的國王錢弘俶(929-988)「最所欽尚」¹。成年做官，後來出家，嗣法於天台德韶(891-972)，列為禪宗法眼宗的第三祖。得法後遷於雪竇山，建隆元年(960)應國王之請遷入靈隱寺為第一世，第二年又應其請轉入永明大道場(淨慈寺)為第二世。他廣泛涉獵佛典撮略要文，整理為《宗鏡錄》一百卷。此書到了宋代大觀元年(1107)編入大藏經，獲得了佛教正統的地位，對後代佛教思想影響極大。因此受到許多研究者的關注，已有無數論文，專書也有十幾本。其研究集中於延壽本人的著作以及思想，然而至於判教與延壽的關係，目前尚無充分論析，拙文即欲在此一問題上拋磚引玉。

筆者所謂「佛教詮釋理論」是包含「判教」在內的概念。所謂「判教」是在中國成立的佛教詮釋學，專門判釋從印度傳來的「佛說」(佛陀所說的教法)，也被稱為「教相判釋」，即針對教法相狀的判讀解說。但到了唐代禪宗崛起，許多禪僧留下各種所說，因此中唐宗密以及五代延壽又將禪僧所說也加入了分析對象之中。他們的理論在判教基礎上建立，自有共同之處，但既然其詮釋範圍不同，故此這裡不得已提出「佛教詮釋理論」此一詞。

不論時代與地區如何，對每個佛教徒來說，從「佛說」裡如何看出「佛意」(佛陀的真意)，是不可避免的問題。因為「佛說」裡有無數互相矛盾的說法，比如佛陀有時說「一切皆苦」，有時說「人的感受有三種：苦、樂、不苦不樂」。之所以如此，歷代佛教徒認為那是佛陀對機說法，即考慮聽者能力的不同而演說不同的教法。那麼「佛意」究竟在哪裡呢？——要理解佛教，總繞不開這個根本問題。

正如本庄良文〔2011〕所說，為了理解整個佛教思想，印度初期佛教徒採用「了義」與「未了義」的分別法。了義是可以按字面理解之意，而未了義則是不能按字面理解之意。比如，有人認為「一切皆苦」是了義，而「感受有三種」是不了義。換句話說，「佛意」就在一切皆苦，而「感受有三種」只是方便法而已。當然也有人不讚同此種解釋，認為「一切皆苦」是不了義的方便法，而「感受有三種」才是了義，即「佛意」所在。這種解釋學叫「阿毗達摩」，印度初期佛教徒認為說明佛意的阿毗達摩也算是佛說。後來號稱「大乘」的新興勢力自己編寫「大乘經典」，依他們看來其所編經典才是揭開佛意的佛說。如此一來，印度的佛說日益增多。

佛教傳入中國，二世紀的後漢末期開始翻譯佛經。此時本來不同的「小乘」

¹ 《宋高僧傳》卷 28〈宋錢塘永明寺延壽傳〉：T50.887b。

與「大乘」佛典，同時翻譯為同一個佛陀金口直陳的「佛說」，而中國的佛教徒於是也不得不隨之重新詮釋佛經。他們通過比較各種佛經并加以分類，以便把握整個佛教思想。自南北朝經隋至唐陸續提出了許多「判教」理論，其中具有代表性的有隋代智顛的「五時八教」、初唐窺基的「三時八宗」以及法藏的「五教十宗」，這些都對延壽有所影響，而中唐宗密的佛教詮釋理論更給予了延壽以直接的影響。

中國佛教詮釋理論的發展當然並非「智顛→窺基→法藏→宗密→延壽」如此簡單，其各自成立的背景以及互相之間的關係極為複雜，自有許多研究詳細分析。此文之目的並非釐清其詳情，而是重在討論延壽如何繼承并改變了從前的詮釋理論。因此下面參考已有的研究，從南北朝時期的判教濫觴開始，簡略分析給予延壽以較大影響的智顛、窺基、法藏、宗密各家的理論，最後詳細討論延壽自己的佛教詮釋理論。

二、隋唐三宗：判教的展開

佛教傳入中國，後漢末期開始譯經。當時有兩位僧人各翻譯不同系統的佛經：從安息國來的安世高（生卒年不詳，二世紀人）翻譯小乘佛經，出身於大月支的支婁迦讖（生卒年不詳，二世紀人）翻譯大乘佛經²。像這樣，本來不同的兩種典籍作為同一個「佛說」而傳入中國，於是便產生了重新詮釋「佛說」的必要性。

對此提示基本方針的是著名譯經僧鳩摩羅什（344-413/350-409），菅野博史〔1995b:115-119〕根據橫超慧日〔1961〕的研究把其方針歸納為以下三點：

- 1、小乘不如大乘。
- 2、不同佛經有不同意義。
- 3、說時（說佛經的時間）不同，內容亦不同。

此後，中國的佛教徒基本順著鳩摩羅什所提示的方針梳理佛說，其理論即所謂「判教」。其萌芽早在鳩摩羅什門下四哲的所說中即可看到：僧肇（384-414？）指出小乘不如大乘，僧叡（生卒年不詳）概括各種經論的不同內容，道生（？-434）根據說時分類佛經，慧觀（？-401-424-？）則提出了「二教五時」的分類法³。「二教」是佛陀開悟之後直截揭示真理的「頓教」（《華嚴經》）與考慮眾生不同根機從淺至深說法的「漸教」。漸教分為「五時」（五個時期），其中最後最深奧的是佛陀臨入滅時所說的《涅槃經》。這種分類法在南北朝時期很流行，而看重哪部佛經，中國南北地區則各不相同。中國南部很多人重視《涅槃經》，他們被稱為涅槃宗，而中國北方則《華嚴經》受到所謂地論宗學徒的重視。

² 詳看《出三藏記集》卷13〈安世高傳〉T55.95a-c、〈支讖傳〉95c-96a。

³ 詳看藤井淳〔2011:229-230〕。

隋唐時期成立了各種各樣的判教，其中有代表性而為《宗鏡錄》所提到的，是以下三種。

(一) 天台智顛「五時八教」

第一是天台智顛(538-597)的所謂「五時八教」，延壽把它稱作「五味八教」⁴。它以《法華經》為佛教的核心，把佛說分成「五時」(五個時期)，同時從「八教」(八種範疇)分析其內容與形式⁵。

《法華經》是初期大乘佛經，主張「佛昔於波羅捺初轉法輪，今乃復轉無上最大法輪」⁶，也描寫佛陀親口說：「我於伽耶城，菩提樹下坐，得成最正覺，轉無上法輪。爾乃教化之，令初發道心，今皆住不退，悉當得成佛」⁷，「……人與非人，及比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，求聲聞者、求辟支佛者、求佛道者，如是等類咸於佛前聞妙法華經一偈一句，乃至一念隨喜者，我皆與授記，當得阿耨多羅三藐三菩提」⁸。當然此為後代大乘佛教徒之假託，並非釋迦牟尼本人所說。但當時的中國佛教徒怎能知道此種情況，智顛也相信這些佛說，并在其中看出佛意，即佛陀保證一切眾生都能成佛之「無上最大法輪」。

智顛將包括《法華經》在內的一切佛說，梳理為「五時」：即①「華嚴時」(《華嚴經》)、②「鹿苑時」(《阿含經》)、③「方等時」(《維摩經》等)、④「般若時」(《般若經》等)、⑤「法華涅槃時」(《法華經》與《涅槃經》)，其中最深奧的佛經是屬於最後一時的《法華經》。為了論證這一點，智顛從「八教」分析各種佛經。所謂八教可分成「化儀四教」與「化法四教」。「化儀四教」是頓教、漸教、不定教、秘密教等四種佛說形式，一般佛經都可由這四種範疇分析，獨有《法華經》并非一般「頓教」而是「圓頓」，又非一般「漸教」而是「漸圓」，又非一般「不定教」而是「定」，又非一般「秘密教」而是「顯露」⁹。而「化法四教」是藏教、通教、別教、圓教等四種佛說內容，一般佛經都包含其兩種以上的內容，而獨有《法華經》才是純一無雜的「圓教」¹⁰。所謂圓教，就是圓滿無缺地表達佛意的最高教法。

正如安藤俊雄〔1968:62-65〕所指出，智顛并不讚同南北朝時期很多佛教徒看重《華嚴經》或者《涅槃經》，而將《法華經》視為佛說的核心。南北朝時期《華嚴經》被視為唯一的頓教，與分為五時的漸教有本質上的不同，而智顛把它

⁴ 《宗鏡錄》卷 35：T48.620c。

⁵ 關於智顛的判教，有池田魯參〔1972〕〔1973〕、曾其海〔1999:181-194〕、廖明活〔2006:252-278〕等研究。

⁶ 《妙法蓮華經》卷 2〈譬喻品〉：T9.12a。

⁷ 同上卷 5〈從地踊出品〉：41b。

⁸ 同上卷 4〈法師品〉：30c。

⁹ 詳看佐藤哲英〔1981:479〕、屈大成〔2000:188〕。《法華玄義》卷 1 上：「今法華是顯露，非秘密；是漸頓，非漸漸；是合，非不合；是醍醐，非四味；是定，非不定。」(T33.684a)。

¹⁰ 詳看菅野博史〔1995a:54〕〔2012:188〕。《法華玄義》卷 1 上：「結者，當知華嚴兼，三藏但，方等對，般若帶。此經無復兼、但、對、帶，專是正直無上之道。故稱為妙法也。」(T33.682b)。

放在五時裡，因此《華嚴經》失去了形式上的獨立性。另外南北朝時期《法華經》與《涅槃經》一般各判為第四時與第五時，並且《法華經》不如《涅槃經》，而智顛將此二經均置於第五時，並認為《法華經》與《涅槃經》是主從關係。這樣智顛通過改變五時的結構，建立了以《法華經》為佛說核心的新佛教詮釋理論。

(二) 慈恩窺基「三時八宗」

第二是慈恩大師窺基（632-682）的所謂「三時八宗」，延壽把它稱作「三時八教」¹¹。該理論是以《解深密經》為根據，把佛說分成「三時」（三個時期），并把印度佛教的各種學派分成「八宗」（八種類別）¹²。

《解深密經》是中期大乘佛經，一般被認為是首部提出唯識思想的佛經。它將歷史上的佛說分為三層，即第一「聲聞乘」（小乘佛經）、第二「大乘」（初期大乘佛經）、第三「一切乘」（自己所屬的唯識思想），並認為前兩層是未了義，最後一層才是了義。此經是窺基之師玄奘從印度親自帶來並翻譯，可以說窺基根據當時最新的佛說建立自己的佛教詮釋理論。

三時是《解深密經》所說的三個時期「有」、「空」、「中」，各相當於前面所說的三乘：聲聞乘、大乘、一切乘。佛經裡只提出三時的概念，並沒有具體分類所有佛經，而窺基則將當時傳到中國的所有佛經梳理為三時，即第一有時（小乘阿含經）、第二空時（大乘般若經典）、第三中時（《解深密經》以及《華嚴經》《法華經》《涅槃經》等）。而八宗各為①「法我俱有宗」（犢子部等）、②「法有我無宗」（說一切有部等）、③「法無去來宗」（大眾部等）、④「現通假實宗」（說假部等）、⑤「俗妄真實宗」（說出世部等）、⑥「諸法但名宗」（一說部等）、⑦「勝義皆空宗」（般若經以及《中論》等中觀系論書）、⑧「應理圓實宗」（《解深密經》等佛經以及唯識系論書）。其中前六宗相當於第一有時，第七「勝義皆空宗」相當於第二空時，最後第八「應理圓實宗」相當於第三中時。窺基本人所屬的學派，當然是最後最高的第八宗。

窺基之所以不繼承從前五時等判教而重新建立三時判教，是認為前者只不過是未悟凡夫的臆測而已，獨有後者才是佛陀親口所說的分類法。正如吉村誠〔2005:215〕〔2013:277〕所指出，窺基一方面嚴厲批評從前五時等分類法即使能梳理佛經，但佛經裡找不到其直接根據¹³，一方面主張他所提出的三時是《解深密經》等佛經明確指示了的¹⁴。換言之，窺基宣揚只有三時才是佛陀自己提出的正

¹¹ 《宗鏡錄》卷46：T48.690a。

¹² 關於窺基判教，有深浦正文〔1954:103-121〕、吉村誠〔2005〕〔2013:274-293〕、廖明活〔2006:314-320〕等研究。

¹³ 《大乘法苑義林章》卷1〈總料簡章〉：「敘古說者，後魏有菩提流支法師，此名覺愛，唯立一時教。……又古來大德立有頓漸二教。……又菩提流支法師亦立二時教。……又有二教，一者半教，二者滿教。……又有二教，一生空教，二法空教。……又有二教，一勝義諦，二世俗諦。晉時有隱士劉虬立五時教。……此雖可爾，既無經論誠文說之，未可依信。」（T45.247a-c）。

¹⁴ 同上：「述今文者，如解深密經第一卷、瑜伽決擇第七十六……。金光明經亦說三時，……與解深密所說義同。瑜伽釋中此三時少異，義意無別。由此誠證，若以偏圓機宜漸次，教但三

確佛經分類法，并抨擊其它在中國成立的一切判教，都只是佛說裡找不到根據的隨意解釋。不過我們要注意的是，確實「三時」的框架是《解深密經》的佛說所提出的，但到底把各種佛經如何分配則是由窺基決定的。故此可說，在包含非佛陀的推測這一點上，窺基的理論也跟從前的判教一樣。但至少對窺基本人來說，三時是完全根據佛說的，唯一可靠的分類法。

(三) 賢首法藏「五教十宗」

第三是賢首大師法藏(643-712)的「五教十宗」，延壽把它稱作「五性十宗」¹⁵。該理論是以《華嚴經》為佛教的根本，把佛說分成五種範疇，并把佛教的各種宗派分成十個類別的¹⁶。

本來在印度流傳的數種佛經，到了約三世紀時候，在中亞地區被整理為一部佛經即《華嚴經》。其漢文全譯有兩種：東晉佛馱跋陀羅 420 年所譯、唐代實叉難陀 699 年所譯，法藏本人就參加了實叉難陀的譯場。據《華嚴經》所說，此是佛陀開悟之後不移其地，直截揭示真理的。

法藏所整理的「五教」各為①「小乘教」(阿含經)，這相當於窺基所說的第一時「有」；②「大乘始教」，此再分為說「真空無相」的般若等經以及《中論》等中觀系論書，與說「唯識法相」的《解深密經》等經以及《瑜伽論》等唯識系論書。這兩種各相當於窺基所說的第二時「空」與第三時「中」；③「大乘終教」；④「大乘頓教」；⑤「一乘圓教」，其再分為廣義圓教的「同教一乘」(《法華經》)與狹義圓教的「別教一乘」(《華嚴經》)。其中屬於最後「別教一乘」的《華嚴經》是一切佛說的根本，而其它佛說都是從它派生出來的枝末¹⁷。所謂「十宗」是繼承窺基八宗再加兩宗而提出的，前六宗跟窺基的前六宗一模一樣，第七宗「一切皆空宗」與第八宗「真德不空宗」雖然名稱不同，但各相當於窺基的第七宗「勝義皆空宗」與第八宗「應理圓實宗」。第九宗和第十宗各為「相想俱絕宗」與「圓明具德宗」。法藏本人所屬的學派，就是最後最高的第十宗¹⁸。

很明顯，法藏吸收窺基的判教當做自己理論的下層，再加上自己的理解並主張《華嚴經》是一切佛說的根本。另外，吉津宜英〔1991:244-245〕指出，法藏之所以把五教的最後一教「一乘圓教」分成廣義圓教的「同教一乘」與狹義圓教的「別教一乘」，是因為他並不讚同智顛將《法華經》看成唯一純一無雜的圓教。

時，非一非五。上來總是述今文也。」(T45.248b-249a)。

¹⁵ 《宗鏡錄》卷 46：T48.690a。

¹⁶ 關於法藏判教，有湯次了榮〔1923〕、鎌田茂雄〔1975b:354-355〕、吉津宜英〔1981〕〔1985:25-48〕、鍵主良敬、木村清孝〔1991:101-128〕、廖明活〔2006:384-396〕、木村宣彰〔2009:458-500〕等研究。

¹⁷ 詳看吉津宜英〔1991:227-230〕。《華嚴一乘教義分齊章》卷 1〈乘教開合〉：「第五乘教開合者，於中有三。初約教開合，二以教攝乘，三諸教相收。……二或開為二。一本教，謂別教一乘為諸教本故。二末教，謂小乘、三乘，從彼所流故。……三諸教相收者有二門。一以本收末門，二以末歸本門。」(T45.482a-b)。

¹⁸ 詳看吉津宜英〔1985:31-33〕〔1991:222-223〕。

換個角度來說，智顛和法藏都用圓教此一詞，但他們對圓教的理解以及最重視的佛經都不一樣。

以上分述了中國成立判教的背景，以及既有代表性亦為延壽所提及的智顛、窺基、法藏的三種理論。其內容可歸納如下：

判教發源於鳩摩羅什門下，南北朝時期比較流行五時分類。中國北方與南方分別傾向於首部佛經《華嚴經》與最後一部佛經《涅槃經》。隋代天台智顛攝取先行判教並加以改變，提出所謂五時八教的理論。他改變從前五時的結構並降低《華嚴經》與《涅槃經》的地位，把《法華經》推崇到佛說核心。同時從形式（化儀四教）與內容（化法四教）兩方面說明《法華經》的崇高地位。唐初窺基徹底否定了從前所有的判教，他認為在中國成立的判教都是凡夫的臆測，都沒有佛經裡的根據，故採取《解深密經》所說的三時並將印度佛教諸派分成八宗。對他來說，佛教徒應該信奉佛陀親口所說的三時，並不應該自己隨意梳理。而比窺基稍微晚的法藏並不讚同他的看法，攝取窺基的八宗再加上兩宗，主張自派位於最高的第十宗。另外他重新建立五教的分類法，將《華嚴經》視為所有佛說的根本，並認為其它佛說都是從其根本派生出來的枝末。這樣，法藏不僅攝取了窺基的理論，且從本末關係重新梳理了所有佛經，提出了新的佛教詮釋理論。

總之，三種判教都是從不同的視點攝取從前理論加以改變的，各所根據的佛經以及佛說的分類法都不同。不過俯瞰其變遷，就能發現他們的基本構思都一致：以《法華經》為核心將佛說分成五時的智顛也好，根據《解深密經》將佛說分成三時的窺基也好，以《華嚴經》為根本將佛說分成五教的法藏也好，依據特定的佛經將佛說分成幾層來系統把握整個佛教思想的這種構思本身，是完全一樣的。在特定的經典裡看出佛教的核心，以其核心為標準把佛說分成幾個層次——這就是所謂判教的理論。

三、中唐宗密的佛教詮釋理論

判教本來是解釋從印度傳來的「佛說」之理論，其對象不包含在中國成立的禪宗。而中唐宗密把「禪語」（禪僧所說的話語）也加入其中。此種嘗試由其師澄觀（738-839）已經開始，但澄觀只是把禪宗收入判教體系之一部，宗密則讓禪語佔據了與佛說一般的比重，並分析兩者之間的對應關係。宗密的這種理論一般被稱作「禪教一致」，但此說略嫌模糊，因此這裡筆者把它稱作「禪教判釋」，即對禪語與佛說的判釋。

宗密（780-841）出身於果州，少年學儒，長大學佛，元和二年（807）出家（一說元和元年），不久讀到《圓覺經》得到歸趣。他不僅以禪宗荷澤宗的後裔自居，也師事澄觀鑽研華嚴學¹⁹。他不僅繼承從前的判教加以改變，建立獨特的教相判釋，也把禪語加入分析範疇，並建立了禪教判釋的新理論。

¹⁹ 宗密傳記參考鎌田茂雄〔1975a:9-71〕、冉雲華〔1998:1-56〕。另外，宗密雖然以荷澤宗的後裔自居，但這不符事實。詳看小川隆〔1998〕。

(一) 宗密的「教相判釋」：判教的繼承與展開

宗密所建的教相判釋，是把佛說分成漸、頓兩教，並把兩教各分成幾種，其分類如下²⁰：

漸教：從淺到深逐漸說給中、下根的教法，有五個階層。

- ①初時「有教」：最初級的教法，《阿含經》等。
- ②第二時「空教」：《般若經》。
- ③第三時「中道教」：《解深密經》。
- ④第四時「同歸教」：《法華經》。
- ⑤第五時「常住教」：《涅槃經》。

頓教：給上根直接揭開真理的教法，有兩種。

- 逐機頓：每次遇到上根時考慮其能力所說的教法，具體是頓悟漸修。《圓覺經》等。
- 化儀頓：佛陀剛開悟時直截說透真理的教法，當時只有「宿世緣熟上根之流」才能理解。《華嚴經》。

這種理論至少有三個特點：

第一，宗密所立的五時攝取了窺基的三時說，即宗密的前三時有教、空教、中道教各相當於窺基的有、空、中三時。易言之，宗密將窺基三時收入了自己理論體系的下層。

第二，宗密的判教跟法藏所立的五教有對應關係。即漸教①初時有教，相當於五教第一的小乘教²¹；漸教②空教與③中道教，相當於五教第二的大乘始教²²；漸教④同歸教與⑤常住教，相當於五教第三的大乘終教²³；頓教的逐機頓，相當於五教第三的大乘終教與第四的大乘頓教，同時跟五教第一的小乘教、第二的大乘始教以及第五的圓教有些部分一致²⁴；頓教的化儀頓，相當於五教第五的圓教

²⁰ 詳看荒木見悟〔1993:86〕。

²¹ 《大方廣圓覺修多羅了義經略疏註》卷上之一〈權實對辨〉：「今依賢首大師〈=法藏〉，統收為五。一小乘教、二大乘始教、三終教、四一乘頓教、五圓教。初者以隨機故，隨他語故，說諸法數一向差別，以其簡邪正，辯凡聖，分欣厭，明因果。然其所說法數有七十五，但說人空，不明法空。唯依六識、三毒，建立染淨根本，未盡法源，故多諍論。」(T39:525b)。

²² 同上：「今依賢首大師〈=法藏〉，統收為五。……二始教者，亦名分教。以深密第二、第三時教，同許定性無性俱不成佛故。今合之總為一教。此既未盡大乘法理，故立為初。有不成佛，故名為分。廣說法相，削繁錄數，猶有一百。少說法性，所說法性，即法相數，決擇分明，故少諍論。」(525b)。

²³ 《圓覺經略疏鈔》卷3：「而漸宗所依經者，是法華、涅槃等。第四、五時中所說法性實理是結會始教之終極，故名終教。」(Z15:237a)。

²⁴ 詳看吉津宜英〔1981:213〕〔1985:276〕。《圓覺經大疏》卷上之一〈教起因緣〉：「此經〈=圓覺經〉謂一軸之文二十八紙，義具終教、頓教（此二正是所宗之旨）、空宗（普眼文中修二空觀及顯塵識界一一清淨，如大般若）、相宗（五性差別，修證地位），亦該小乘（分析四境界分別觀及不淨觀），兼含圓、別。」(Z14:220a)。《大方廣圓覺修多羅了義經略疏註》卷上之一

²⁵。法藏的五教本來是從本末關係梳理佛說的，而宗密從說時的觀點重新梳理佛說，並與法藏五教打通了。

第三，宗密將頓教分成逐機頓（《圓覺經》等）與化儀頓（《華嚴經》）。南北朝時期比較普遍的判教以及法藏、澄觀等華嚴祖師也認為《華嚴經》是頓教，但將《圓覺經》視為逐機頓的理解是宗密之前沒有的。宗密分析《圓覺經》正宗分的結構說：「前頓信解，後漸修證」²⁶，規定其教法是「頓悟漸修」。至於兩種頓教的關係，宗密認為在教法本身上，化儀頓（《華嚴經》）比逐機頓（《圓覺經》等）深奧，但在教導眾生的功能上，化儀頓（《華嚴經》）還不如考慮聽者能力所說的逐機頓（《圓覺經》等），因此他說：「文富義博，誠讓雜華（＝《華嚴經》）；指體投機，無偕圓覺（＝《圓覺經》）」²⁷。從前華嚴學從佛陀的視點梳理佛說，而宗密則考慮眾生的實際根機，重新建立了判教體系²⁸。

《圓覺經》本來是八世紀初在中國成立的所謂「偽經」，並非從印度傳來的佛經，但當時人們普遍認為它是出身於印度的僧人佛陀多羅所譯之真正佛說。宗密曾如此回想自己如何看到並鑽研《圓覺經》：

教逢斯典者，宗密為沙彌時，於彼州因赴齋請到府吏任灌家行經之次，把著此圓覺之卷，讀之兩三紙已來，不覺身心喜躍，無可比喻。自此耽翫，乃至如今。不知前世曾習？不知有何因緣？但覺耽樂徹於心髓。……又遍閱藏經，凡所聽習、諮詢、討論、披讀，一一對詳圓覺，以求旨趣。²⁹

正如荒木見悟〔1993:87-93〕指出，對宗密來說《圓覺經》是指示一般眾生也能實踐頓悟漸修之路的重要經典。據宗密所理解，佛陀開悟之後直截揭示真理（化儀頓），但大部分眾生都聽不懂，因此佛陀一方面從淺至深逐次說法讓中、下根者成熟至上根，一方面每次遇到已成熟為上根者，便說頓悟漸修（逐機頓）來教導他們³⁰。如此宗密在《圓覺經》裡找到了逐機頓之頓悟漸修的佛意，并據

〈權實對辨〉：「未審此經（＝圓覺經）與彼何攝？今顯此義分作三門。一彼全攝此，此分攝彼，謂圓教也。二此分攝彼，彼不攝此，謂初二（＝小乘、始教）也。三彼此克體（＝頓教），全相攝屬，即終頓也。」（T39.526b）。

²⁵ 《圓覺經大疏》卷上之一〈權實對辨〉：「五圓教者，明一位即一切位，一切位即一位。是故十信滿心即攝五位成正覺等。主伴具足故，名圓教。即華嚴經也。」（Z14.231a）。

²⁶ 同上卷上之三〈別解文義〉：254a。

²⁷ 同上本序：217b。

²⁸ 詳看荒木見悟〔1993:88-89〕、吉津宜英〔1981:213〕〔1985:276〕。

²⁹ 《圓覺經大疏釋義鈔》卷一之下〈總標宗意〉：Z14.444b-445a。

³⁰ 《圓覺經略疏鈔》卷2：「頓教最初，即華嚴也。經云：『如是我聞一時佛在摩竭提國阿蘭若法菩提場中始成正覺』」（T10.1b）乃至『有十佛世界微塵數菩薩摩訶薩所共圍遶』（同、2a）。疏，教興頓漸者，對上易悟之機，即菩提場初成正覺不移其處，便興頓教。頓教之首便是華嚴。自後乃至滅度中間，每遇上根，即頓說真性，時處不同。皆名頓教，有數十部。又對上難悟之機故，三七日後往波羅捺仙人住處，而興漸教。漸教之首，即是五比丘所聞四諦法輪。中間三時五時，漸次而說，處所各別，終至法華、涅槃，皆名漸教。三乘權實，部類尤多。今但指二處者，各論根源最初起者。」（Z15.201b）。同卷3：「一，佛初成道，便說華嚴，一時頓詮理事、性相、因果、一切諸法名為頓教。二，始自鹿苑，終於鶴林，三時（一小乘有教，

此以梳理所有佛說，可以說其理論是一種典型的教相判釋。

(二) 宗密的「禪教判釋」：判教對象的擴張

判教是通過分析佛說來揭開佛意的理論，而禪宗主張歷代祖師不拘佛說直接相傳佛意。如上所說，智顛、窺基、法藏等歷代判教的分析對象，皆為來自印度的佛說，他們並不分析中國禪僧的所說。而禪宗一般傾向於看低教法，比如禪宗文獻中現存最古的《二入四行論》（成書於 645 年之前³¹）云：「從文字中解者，逢事即眼聞，經論談事，與法疏」，後來舉起「教外別傳」的口號。對於如此立場不同的義學僧與禪僧之間的關係，宗密說：「今講者偏彰漸義，禪者偏播頓宗，禪講相逢，胡越之隔」³²。

宗密並不讚同這種當時佛教界的潮流，從「經是佛語，禪是佛意。諸佛心口，必不相違」³³的信念出發，將佛說與禪語各分成三層並討論其對應關係，即筆者所謂的「禪教判釋」。其概略以及與前述「教相判釋」的關係，如圖 1³⁴。

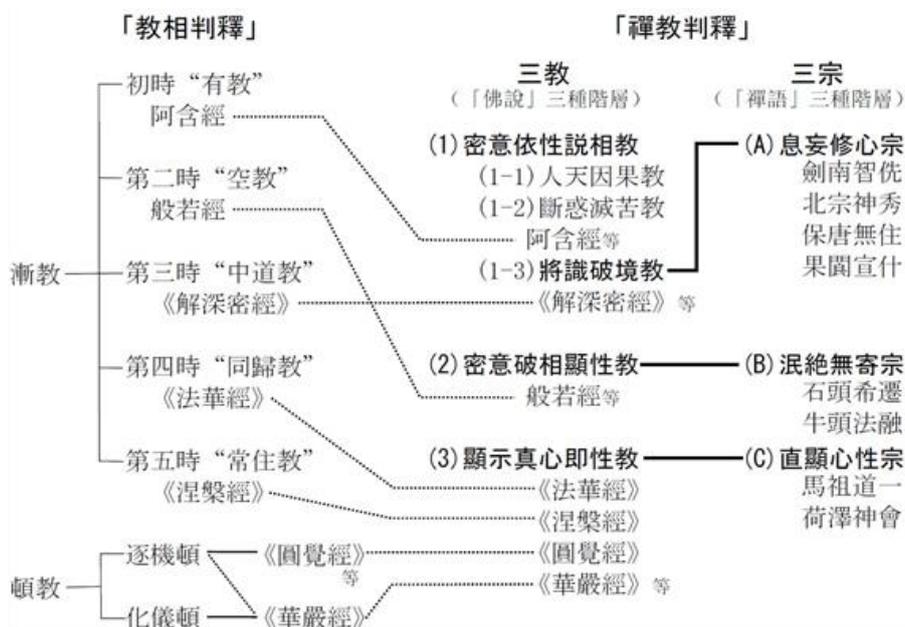


圖 1：宗密「教相判釋」與「禪教判釋」

二大乘空教，三不空不有中道之教也。）五時（加第四時中法華同歸教、第五時涅槃常住教。）自淺之深，漸次而說，名為漸教。三者，佛於一代之中，隨遇上根，即頓詮一真覺性常住之理（成佛六年便說央掘經，及說如來藏經，皆明大乘深理。勝鬘、金光明、圓覺，皆此類也。），遇中、下根，說對染之淨，或說二乘之法（故臨涅槃度須跋陀羅，卻成小乘羅漢也。）。」（234b）。

³¹ 645 年道宣撰《續高僧傳》引用《二入四行論》所說，此為其成書年代下限。參考柳田聖山〔1969:7〕。

³² 《都序》卷上之一：T48.399c。

³³ 同上：400b。

³⁴ 三宗與三教的關係已由忽滑谷快天〔1923:526-529〕、高峰了州〔1976:449-455〕、鎌田茂雄〔1975a:217〕、吉津宜英〔1985:281〕、石井修道〔1992:317〕等用圖整理。筆者參考這些研究并加上與判教的關係。

「佛說」是由印度傳來的經典與論書（圖中只寫主要經典），從淺到深有「三教」，即（1）「密意依性說相教」、（2）「密意破相顯性教」、（3）「顯示真心即性教」。（1）「密意依性說相教」是初級教法，再分為（1-1）「人天因果教」、（1-2）「斷惑滅苦教」、（1-3）「將識破境教」三種。其中前兩種是小乘佛教，後一種是大乘佛教唯識思想，在上述的教相判釋中，各屬於漸教初時的「有教」與第三時的「中道教」。（2）「密意破相顯性教」是中級教法，具體是般若經等。相當於教相判釋之漸教第二時的「空教」。（3）「顯示真心即性教」是高級教法，相當於教相判釋之漸教第四時的「同歸教」與第五時的「常住教」以及頓教的「逐機頓」與「化儀頓」。

「禪語」是中國禪僧所說，從淺到深有「三宗」，即（A）息妄修心宗、（B）泯絕無寄宗、（C）直顯心性宗。（A）「息妄修心宗」是初級所說，相當於「三教」中的（1-3）將識破境教。劍南智儔、北宗神秀、保唐無住、果闍宣什等門派均屬於此。（B）「泯絕無寄宗」是中級所說，相當於三教之（2）密意破相顯性教。石頭希遷、牛頭法融門派均屬於此。（C）「直顯心性宗」是高級所說，相當於三教之（3）顯示真心即性教。馬祖道一、荷澤神會門派均屬於此。依宗密看來，馬祖只有頓悟缺少漸修，遠不如兼備頓悟與漸修的神會³⁵。可見宗密眼中只有作為自己祖師的神會才符合逐機頓的頓悟漸修。

如此，宗密將佛說與禪語各分成三個階層，并分析兩者之間的對應關係。雖然其分析範圍擴大到新興的禪宗，但其分類的做法仍與傳統佛教詮釋學的教相判釋完全一致。

四、五代延壽的佛教詮釋理論

五代禪僧永明延壽攝取宗密的禪教判釋理論並脫胎換骨，提出與從前以分類為主的佛教詮釋法截然不同的新理論。已經有很多研究者反復指出，延壽受宗密影響，以及宗密著重分類而延壽則著重融合³⁶，但至於延壽到底如何改變宗密理論及其原因，則尚未充分釐清。因此下面對比兩者的佛教詮釋理論，並具體指出其異同，且分析兩者之間發生差別的原因。此外，還要將延壽的理論置於南北朝

³⁵ 《承襲圖》：「……故彼（=馬祖）宗於頓悟門雖近而未的，於漸修門有誤而全乖〔=乖〕。……荷澤（=神會）則必先頓悟，依悟而修。……此頓悟漸修之意，備於一藏大乘，而起信、圓覺、華嚴，是其宗也。」（Z110.875b）。

³⁶ 很多研究者都認為宗密給延壽影響，兩者都主張禪教一致，而宗密著重判釋諸派優劣，延壽則著重融合諸派思想，如呂澂〔1979:253-255〕、冉雲華〔1999:216〕、宋道發〔2005:304〕、楊文斌〔2009:39〕等。此外，黃繹勳〔1994:103〕、王翠玲〔2000:258〕、王鳳珠〔2007:73〕都指出宗密推崇荷澤宗并批判洪州宗，而延壽卻推崇洪州宗。另外董群〔2005:71〕認為延壽繼承宗密融合論并加以兩種改變，即「第一，將禪教融合導向禪教對話實踐，主持倡導佛教諸宗的“宗教內對話”……第二，深化禪教合一論，進一步突出禪淨合一論」。石井修道〔1997:459-460〕認為，兩者都主張教與禪畢竟都歸於一心，但宗密立足於荷澤宗根據頓悟漸修建立自己的理論體系，而延壽立足於泛禪宗主張頓悟頓修為主，頓悟漸修為客。另外，田青青〔2010:133-134〕、金東淑〔2009〕〔2011〕認為宗密與延壽之間沒有差異。關於兩者的思想異同問題，各研究者看法不同，而在認為延壽受宗密影響這一點上，大家都一致。

以來的佛教詮釋理論變遷中，並指出其特徵。

(一) 延壽如何繼承宗密理論並加改變

延壽從宗密《都序》中引用討論禪教對應關係的部分，並給予很高評價。其引用量相當於《大正藏》版面四頁之多，可見延壽確實繼承了宗密的禪教判釋理論。延壽在其引用部分前後寫道：

問：佛旨開頓漸之教，禪門分南北之宗。今此敷揚，依何宗教？

答：此論見性明心，不廣分宗判教。單提直入，頓悟圓修。亦不離筌筮而求解脫，終不執文字而迷本宗。若依教，是華嚴，即示一心廣大之文。若依宗，即達磨，直顯衆生心性之旨。

如宗密禪師，立三宗三教，和會祖教，一際融通。「禪三宗者，一息妄修心宗，二泯絕無寄宗，三直顯心性宗。教三種者，一密意依性說相教，二密意破相顯性教，三顯示真心即性教。……」。

如上依教依宗，撮略和會。挑抉宗旨之本末，開析法義之差殊，校量頓漸之異同，融即真妄之和合，對會遮表之迴互，褒貶權實之淺深。可謂卷教海之波瀾湛然掌內，簇義天之星象奐若目前，則頓釋群疑，豁然妙旨。……

37

其引用部分雖然有些改變，但內容沒有什麼變化。延壽先說《宗鏡錄》的立場「不廣分宗判教」，對將禪教各分「三宗三教」的宗密理論卻給予了很高的評價。這兩種做法雖然看似互相矛盾，但既然都寫在一連串文脈中，因此可以認為，在延壽心中這兩種看法可以同時成立，不相矛盾。

為了弄清延壽如何理解，我們看下面這一段：

問：既有能說，必對所機。此宗鏡錄，當何等機？

答：當上上機。若已達者，憑佛旨而印可。若未入者，假教理以發明。又若圓通之人，不俟更述，自覺聖智，無說無示。真如妙性，無得無聞。若闇昧之者，須假助成，因教理而照心，即言詮而體道。若宗明則教息，道顯則言空。絕待真心，境智俱亡矣。如是則方入宗鏡，深達玄門，真能聽佛說經，親談妙旨。可謂得諸法之性，徹一心之原。如首楞嚴經云，「……如人以手指月示人，彼人因指當應看月。若復觀指以為月體，此人豈唯亡失月輪，亦亡其指。何以故？以所標指為明月故。豈唯亡指，亦復不識明之與暗。何以故？即以指體為月明性，明暗二性，無所了故。汝亦如是。若以分別我說法音為汝心者，此心自應離分別音，有分別性。……」。

³⁷ 《宗鏡錄》卷34：T48.614a-617a。

釋曰，……若攝用歸根時，見聞如幻翳。若攝境歸心時，三界若空華。則翳滅塵消，覺圓心淨。如是解者，則是因指見月，藉教明宗者也。若執指為月，迷心徇文者，如經云，「如人以手指月示人，彼人因指當應看月。若復觀指以為月體，此人豈唯亡失月輪，亦亡其指」。夫三乘十二分教，如標月指。若能見月，了知所標。若因教明心，從言見性者，則知言教如指，心性如月。直悟道者，終不滯言，實見月人，更不存指。或看經聽法之時，不一一消歸自己，但逐文句名身而轉，即是「觀指以為月體」。此人豈唯不見自性，亦不辯於教文。指月雙迷，教觀俱失。……宗鏡前後明文，一一全證於此。³⁸

這裡延壽援用《首楞嚴經》的「指月之喻」來說明《宗鏡錄》所謂的「上上機」與「未入者」的差別。所謂指月之喻：指頭比喻佛說，月亮比喻佛意，如果有人用指頭指示月亮時，賢人看月亮，而愚人看指頭一般，佛陀用佛說揭示佛意時，賢人理解佛意，而愚人拘泥佛說。延壽用此喻表明，讀懂《宗鏡錄》的上上機像「因指見月」一樣，一聽教法就體悟其所說示「一心之原」，此即所謂「藉教明宗」；而沒成熟的人則跟「執指為月」一樣「迷心徇文」，根本看不到一心。正如延壽親口說「宗鏡前後明文，一一全證於此」那樣，他正是為了讓讀者理解此番道理而編纂《宗鏡錄》的。

故此延壽認為重要的不是教法，而是看到其所指示的一心。依延壽看來，所有教法一律都是指示此一心的。他說：「夫一代時教，了義諸經，雖題目不同，能詮有別，皆目一心之旨，終無識外之文。凡挂一言，盡歸宗鏡」³⁹，「此心者，一代時教之所詮」⁴⁰。可見，延壽認為所有佛經都是指示一心的「能詮」（教法），而一心是所有佛說所指示的「所詮」（所說對象）。

以這種角度來看，從前佛教詮釋理論所進行的佛說分類變成次要問題，因為各種佛說雖然字面上有種種不同，但在「指示一心」這種最重要的功能上無非一致，如果看不到其一心的話，所有教法都會失去其存在的意義。換言之，重要的並非能詮（佛說）分類，而是看透所詮（一心）。延壽的這種看法顯然跟宗密不同，如圖 2 所示。

³⁸ 同上卷 92：918a-919b。

³⁹ 同上卷 25：555c。

⁴⁰ 同上〈宗鏡錄序〉：416c。

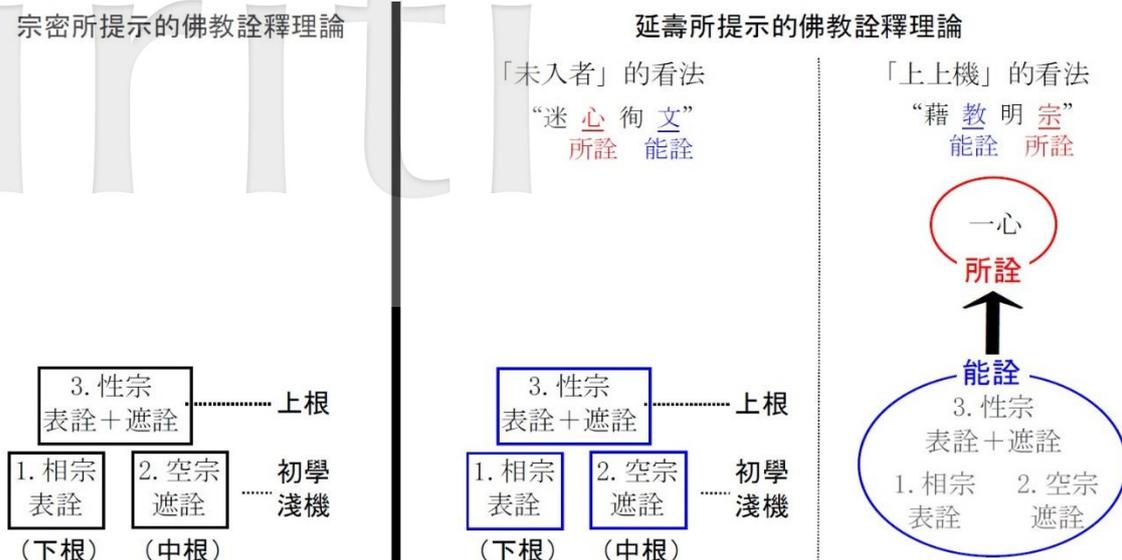


圖 2：宗密與延壽所提示的佛教詮釋理論

如上所言，宗密的「禪教判釋」將禪與教各分三層，并論其對應關係：(1) 最低層，禪為「息妄修心宗」，教為「密意依性說相教」，總稱「相宗」。此宗只有「表詮」(肯定說法)，是說給下根的。(2) 中層，禪為「泯絕無寄宗」，教為「密意破相顯性教」，總稱「空宗」。此宗只有「遮詮」(否定說法)，是說給中根的。(3) 最高層，禪為「直顯心性宗」，教為「顯示真心即性教」，總稱「性宗」。此宗都有表詮與遮詮，是說給上根的⁴¹。宗密認為其中只有(3)「性宗」才符合真理，他說：「空宗之言但是遮詮，性宗之言有遮有表。但遮者未了，兼表者乃的」⁴²。可見，宗密的禪教判釋是以表詮、遮詮的表達方法為標準，來梳理佛教所說的。

延壽一方面繼承宗密的理論，把它介紹給「未入者」(未悟人)，讓他們更容易接近佛教思想，一方面又導入「上上機」的新視點。從「上上機」的角度來看，不管是表詮(肯定說法)還是遮詮(否定說法)，都是指示一心的能詮(指示某種對象的語言)，它們在指示一心的功能上沒有任何差別。延壽引用宗密所說時，刪掉了上面所引的下劃線部分「但遮者未了，兼表者乃的」一句，其理由應該是此句不符合延壽的理解。因為就延壽所提出的上上機來看，遮詮也是指示一心的教法。

如此，立足于截然不同立場的宗密與延壽，對教法的論述也自然不同。其明顯的差異至少有三項。

第一，宗密著重分類佛說為三層，而延壽不太介意。如延壽說：

詳夫心者，非真妄有無之所辨。豈文言句義之能述乎？然衆聖歌詠，往哲詮量，非不洞明，為物故耳。是以千途異說，隨順機宜，無不指歸一法而

⁴¹ 《都序》卷下之一：「空宗、相宗為對初學及淺機，恐隨言生執，故但標名而遮其非，唯廣以義用而引其意。性宗對久學及上根，令忘言認體，故一言直示。」(T48.406c-407a)

⁴² 同上卷下之一：T48.406b-c。

已。故般若唯言無二，法華但說一乘，思益平等如如，華嚴純真法界，圓覺建立一切，楞嚴含裹十方，大集染淨融通，寶積根塵泯合，涅槃咸安秘藏，淨名無非道場。統攝包含，事無不盡，籠羅該括，理無不歸。是以一法千名，應緣立號。不可滯方便之說，迷隨事之名。⁴³

這裡所列舉的佛經都是宗密嚴密分類的，比如《般若經》是密意依性說相教，《法華經》是顯示真心即性教，《華嚴經》是化儀頓，《圓覺經》是逐機頓。而延壽卻不在乎，作為指示一心的同質能詮而列舉之。如此，從前佛教詮釋理論所重視的，將佛經分為幾種階層的分類法，在延壽所提出的上上機的境界裡完全解構了。

第二，宗密著重分類禪語為三層，而延壽並不介意。比如延壽先說「夫佛教已明，須陳祖意。達佛乘者，皆與了義相應」⁴⁴，然後作為一樣「達佛乘者」的所說，列舉北宗神秀、牛頭法融、馬祖道一等人的說法。這三者也是宗密刻意分為「三宗」，而在延壽所提出的上上機境界中，這種階層式禪語觀也解構了。

第三，宗密著重分別佛說與禪語，他說：「謂一藏經論統唯三種，禪門言教亦統唯三宗，配對相符，方成圓見」⁴⁵。可見宗密認為，為了把握佛教思想，是先要分清佛說與禪語，并分析其對應關係的。而延壽則說：「今宗鏡大意，所錄之文，或祖或教，但有一字一句，若理若事，若智若行，皆悉迴向指歸真如一心」⁴⁶。很顯然，延壽認為「祖」（禪語）與「教」（佛說）無非指示「一心」。這樣宗密所建立的禪教判釋體系，也在延壽所提出的上上機境界裡完全解構了。

（二）對人看法的轉變

如上所言，延壽佛教詮釋理論由能詮、所詮兩大範疇構成，并認為兩者各為教法與一心。而這種看法在宗密的論著裡也能看到，如他說：「一藏經論義理只是說心」⁴⁷。不過兩者邏輯擴展卻相反，宗密分別佛說與禪語并各細分，再分析其對應關係，而延壽則不太介意這種差別，而將一切所說視作能詮。換言之，如果說宗密看重能詮之間的差別，著重說「雖然都指示一心，但其說法各不同」的話，延壽則看重所詮的一致性，著重說「雖然各說法都不同，但都指示一心」。那麼，這種差別之所以發生的原因是什麼呢？其答案比較簡單，是兩者對於人的看法不同。

宗密如下說明自己寫作的目的：

宗密不知宿生何作熏得此心，自未解脫欲解他縛，為法忘於軀命，愍人切

⁴³ 《唯心訣》：T48.993c。

⁴⁴ 《宗鏡錄》卷 97：T48.937c。

⁴⁵ 《都序》卷上之一：T48.400a-b。

⁴⁶ 《宗鏡錄》卷 93：T48.921b。

⁴⁷ 《都序》卷上之一：T48.400a-b。

於神情。每歎人與法差，法為人病，故別撰經律論疏，大開戒定慧門，顯頓悟資於漸修，證師說符於佛意。……⁴⁸

可見宗密認為自己「未解脫」但還希望解放「他縛」，因此寫書給眾生揭示「頓悟漸修」之「逐機頓」。宗密又說：

……然諸經中，何者了義，何者不了義？清涼答順宗皇帝所問諸經了義云：「佛一代教，若約本為一事，則八萬度門莫非了義。若圓器受法，無法不圓。得之由人，亦皆了義。此二不足揀別。今約開方便門示真實相，則有了不了。……」。⁴⁹

宗密引用自己師父澄觀之言，說明佛說的差別（了義、不了義）。據說從根本來看所有經典都是了義（直截說真理的教法），而從「方便門」的角度來看經典之間則有了義、不了義（＝未了義，方便教法）之分。

歸納起來可以說，宗密對佛教的看法有兩種：將所有教法視作了義的究竟觀點，以及將教法分為了義、不了義的方便法門。在他看來，為了拯救一切眾生，應大開方便法門，考慮每個人的機根而具體說法。所以，他著重將佛教所說分成幾種階層。

而延壽針對的讀者有所不同，他說：

又我此宗鏡所錄之文，但為最上根人，不入餘眾生手。唯令佛種不斷，聞於未聞，誓報慈恩，不孤本願。⁵⁰

問：既有能說，必對所機。此宗鏡錄，當何等機？

答：當上上機。若已達者，憑佛旨而印可。若未入者，假教理以發明。⁵¹

延壽是為了「憑佛旨而印可」最上根人（＝上上機）成佛，而編寫《宗鏡錄》的。但要注意的是，延壽並未拋棄其他眾生，他也設法「假教理以發明」讓未入者成熟為最上根人（＝上上機）。這種用意，從《宗鏡錄》由三章構成的結構也看得出來，他說：

詳夫祖標禪理，傳默契之正宗，佛演教門，立詮下之大旨，則前賢所稟，後學有歸。是以先列標宗章。為有疑故問，以決疑故答。因問而疑情得啓，因答而妙解潛生。謂此圓宗，難信難解。是第一之說，備最上之機。若不假立言詮，無以蕩其情執。因指得月，不無方便之門，獲免忘累，自合天

⁴⁸ 《宗鏡錄》卷 93：T48.921b。

⁴⁹ 《圓覺經大疏》卷上之二〈別解文義〉：Z14.241b-242a。

⁵⁰ 《宗鏡錄》卷 26：T48.562b。

⁵¹ 同上卷 92：918a。

真之道。次立問答章。但以時當末代，罕遇大機。觀淺心浮，根微智劣。雖知宗旨，的有所歸，問答決疑，漸消惑障。欲堅信力，須假證明。廣引祖佛之誠言，密契圓常之大道。遍採經論之要旨，圓成決定之真心。後陳引證章。以此三章，通為一觀，搜羅該括，備盡於茲矣。⁵²

宗鏡錄有三章，第一章為「標宗章」，直截標榜一心之宗，以讓「最上之機」（＝上上機）得道。但此心宗「難信難解」，而且時當末代故大機罕見，故而設立第二章「問答章」，用諸多問答來「漸消」上、中、下根眾生的疑惑。最後設立第三章「引證章」，廣泛引用所有經論的要旨，讓他們信解心宗。

總之，宗密根據人在此生不能成佛的傳統佛教理解，從凡夫的立場，給凡夫提示將佛說分成幾層的方便法門，而延壽根據歷代祖師相傳心宗的禪宗思想，從祖師的立場，給上上機提示了將一切教法都視作指著一心之能詮的新佛教觀。這種對於人的看法的差異，不僅是兩者立足點的不同，即宗密立足於傳統佛教義學攝取禪宗，而延壽則立足于禪宗統合佛教義學，也反映了兩者時代背景的不同，即宗密生活在禪宗還不佔中國佛教主流的中唐，而延壽生活在禪宗已逐漸變為主流的五代。

（三）判教理論的解構

所謂判教是詮釋從印度傳來的佛說理論，不能跟佛說相提並論。而延壽認為，不管是佛說、禪語，還是義學僧所立的判教理論，都是指示一心的能詮。他說：「夫宗鏡所錄，皆是佛說。設有菩薩製作、法師解釋，亦是達佛說意，順佛所言」⁵³。

他對智顛的判教，作有如下評論：

如上所引五味八教、半滿等文，然雖分判一代時教，皆是一心融攝，一理全收，分而非多，聚而非一，散而不異，合而不同。恆沙義門，無盡宗趣，皆於一乘圓教宗鏡中現。所以古德云：「契之於心，然後以之為法。在心為法，形言為教。法有自相共相，教有遮詮表詮」。故知就事雖分，約理常合，乃至開為恆沙法門，究竟不離一心之旨。⁵⁴

延壽認為，智顛所提出的五味八教（＝五時八教）等各種判教都可歸入一心，一切法門都不離一心的根本。

此外延壽對窺基與法藏的判教，又作有如下評論：

⁵² 同上卷 1：417b。

⁵³ 同上卷 100：955a。

⁵⁴ 同上卷 35：620c-621a

或諸賢聖判教分宗，智解亦別。三時八教之道、五性十宗之科，未顯圓文，或得或失。若入宗鏡，正解分明，體用相含，心境交涉。空具德而徼萬有之表，事無礙而全一理之中。⁵⁵

延壽認為窺基所提出的三時八教(=三時八宗)與法藏所提出的五性十宗(五教十宗)本身都還沒完全揭開真理，各有得失。而一旦悟入宗鏡，就能得到正解。

總之依延壽看來，人若看破一心，則包括三種判教在內的一切教法都可發揮「指示一心」的根本功能，而看不到一心，則無一不會失去其存在的意義。這樣，歷代義學僧為了更好地理解佛說所構建的判教理論，在延壽設定的上上機境界中，都失去了其本來的歷史背景和意義。延壽說：

……故知了義教、不了義教皆是了義，以唯一心故。所以云：「圓機對教，無教不圓，理心涉事，無事非理」。⁵⁶

延壽認為不管「了義教」還是「不了義教」，其根本功能都是指示一心，如果理解這個道理，所有教法就都變成「了義」了。從這種上上機的角度來看，任何所說都不能保持原有的獨自性，一律解構并被收入到能詮的範疇裡。但要注意的是，延壽雖然使得判教理論固有的意義瓦解，但并未徹底否定判教本身。他認為這種將佛說分成幾層的判教理論，可用以教導未能看到一心的中、下根眾生，他說：「為中、下未入者，則權分諸道」⁵⁷，「若中、下根，不逗此門，則隨機差別，教分多種」⁵⁸。依延壽來看，這本來是歷代佛祖所開的方便法門，他說：「祖佛善巧，密布權門，廣備教乘，方便逗會」⁵⁹。

可以說，延壽將從前由幾個階層構成的佛教詮釋理論，攝取到自己的理論當中，并當做教導中、下根的方便教法，并導入看透一心的上上機的新視點，將所有佛教所說均視作了單一的能詮。

(四) 延壽的論據

延壽在自序中如下闡明了《宗鏡錄》的題目：「舉一心為宗，照萬法如鏡。編聯古製之深義，撮略寶藏之圓詮，同此顯揚，稱之曰錄」⁶⁰。一心是宗(根本)，是如鏡子一般照出一切諸法。延壽為了讓人理解這個道理，撮略佛教所說的要義并編寫成一部書，這就是《宗鏡錄》。我們用鏡子看自己時，看鏡中之影的同時也在看鏡子本身。同樣，我們覺知一心所現的諸法時，同時看到其根本的一心。

⁵⁵ 同上卷 46：690a。

⁵⁶ 同上卷 32：600b。

⁵⁷ 同上卷 2：427c。

⁵⁸ 同上卷 82：868a。

⁵⁹ 同上卷 1：419c。

⁶⁰ 同上卷 1：417a。

故而他說：

如與大地為的，所射無不中者。如觀心人，所見無不是心，終無一塵有隔。

⁶¹

如果看到照一切法的一心，所看到的諸法無非是一心了。可見，「一心為宗」是延壽佛教詮釋理論的根本命題。那麼，延壽是根據什麼佛說，而主張此一命題的呢？他說：

楞伽經云：「佛語心為宗。」既立一心為宗，……。⁶²

心為萬法之宗。宗者，尊也，主也。如楞伽經中「佛語心為宗，無門為法門」。⁶³

延壽作為以心為宗之根據的，似乎是《楞伽經》的「佛語心為宗」。然而此句在《楞伽經》經文裡卻看不到。那麼此句是從哪裡來的呢？其答案很容易得到，我們看一下《宗鏡錄》所收錄的下面一段話：

洪州馬祖大師云，「達磨大師從南天竺國來，唯傳大乘一心之法。以楞伽經印衆生心，恐不信此一心之法。楞伽經云，佛語心為宗，無門為法門。……」⁶⁴

可見「佛語心為宗」原來是代表唐代禪宗的馬祖道一口中所說。延壽也應該知道這種情況，因為他親眼看過《楞伽經》⁶⁵。但他還是讚同馬祖的看法，並認為「佛語心為宗」正是佛說。延壽說：

今依祖佛言教之中，約今學人，隨見心性發明之處，立心為宗。是故西天釋迦文佛云：「佛語心為宗，無門為法門」，此土初祖達磨大師云：「以心傳心，不立文字」。則佛佛手授，授斯旨，祖祖相傳，傳此心。已上約祖

⁶¹ 《註心賦》卷 2：Z111.65b。

⁶² 《宗鏡錄》卷 83：T48.875b。

⁶³ 《註心賦》卷 2：Z111.72a。

⁶⁴ 《宗鏡錄》卷 1：T48.418b。

⁶⁵ 《楞伽經》曾漢譯過四次，其中最早一本早已失傳，因此延壽當時能看到的有《楞伽阿跋多羅寶經》4 卷（劉宋求那跋陀羅 443 年譯出、T16）、《入楞伽經》10 卷（魏菩提流支 513 年譯出、T16）、《大乘入楞伽經》7 卷（唐實叉難陀 700-704 年譯出、T16）。延壽在《宗鏡錄》中同時引用到了這三種《楞伽經》，如卷 9「大慧白佛言……通達佛法」（T48.463a）引用於求那跋陀羅譯本（卷 2：T16.497a），卷 30「有無是二邊……平等心寂靜」（T48.593c）引用於實叉難陀譯本（卷 1：T16.590b），卷 94「佛告……以如來藏而為境界」（T48.928a）引用於菩提流支譯本（卷 5：T16.542b）。這些句子在延壽之前沒有人引用過，因此據現存文獻來看，可以說延壽是親見了三種《楞伽經》並引用之的，並非轉引於其它文獻。

佛所立宗旨。⁶⁶

故此可知，延壽立之為宗（根本）的一心，既是佛陀親口所說「佛語心為宗」的心，又是禪宗初祖達磨「以心傳心」的心——延壽在別處曾說，此心是禪宗歷代祖師「教外別傳」的⁶⁷。

總之，延壽雖明知自己論據的「佛語心為宗」本非佛陀「金口直說」，而是馬祖所說，但仍然採用為「經證」。在這一點上，他完全擺脫了所謂判教的傳統佛教詮釋理論，因為判教是在從印度傳來的佛經裡找出佛意並引為自己論據的。可以說延壽立足於唐代以心為宗的禪宗思想，將一切佛教所說概括為指示佛心的能詮，並使得自南北朝至唐末四百多年一直繼承的「以分類為基礎」的佛教詮釋理論，從根本上解構了⁶⁸。

五、結論

如何在佛說中看出佛意——這是歷代佛教徒所面臨的一大難題。佛教史上有許多人各自摸索，他們有時論爭有時協調，隨地隨時提出多種佛教詮釋理論。因為佛說中有諸多彼此相異的說法，若佛陀在世自然不妨直接向祂求問，但佛陀既已入滅便無門再予面陳，於是並非佛陀的教徒就只好各自探求佛意了。

印度佛教徒每次遇到互相矛盾的地方，就用了義與不了義的標準分析，以便把握整個佛教思想。其詮釋理論後來獲得揭開佛意的佛說地位，因此佛說的內涵從「佛陀所說的教法」擴張到了「揭開佛意的教法」。後來大乘佛教崛起，他一方面批判從前傳統佛教，貶稱其為小乘，並自己編輯佛經宣傳他們所理解的佛意，如此在印度所謂佛說日益增多。

佛教傳入中國，本來不同的小乘與大乘佛經，同時譯為一個佛陀口中的佛說。因此中國佛教徒需要獨自詮釋比印度佛教徒所面臨的更龐大複雜的佛說，這就是判教此一獨特的佛教詮釋理論之所以在中國發達的主要理由。東晉的鳩摩羅什提出其基本方針後，陸續出現了不同的詮釋法，其中具有代表性而被延壽攝取的，有智顛、窺基、法藏所立的三種。他們對佛經的分類法都不同，但在佛說裡找出佛意，並據此梳理所有佛經為幾個階層這種基本做法上，都是一致的。

所謂判教，本來是詮釋從印度傳來的佛說，而中唐宗密將中國禪僧的所說也加入分析對象中，其詮釋理論為筆者所稱之「禪教判釋」。即將佛說、禪語各分

⁶⁶ 《宗鏡錄》卷 1：T48.417b-c。

⁶⁷ 同上卷 41：660b。

⁶⁸ 上面所見的三種「判教」亦有超越階層的看法：第一智顛「五時八教」認為利根不需經過五時直接得到覺悟，此所謂通五時，詳看池田魯參〔1972〕；第二窺基「三時八宗」也認為利根不需經由五時而直接得到覺悟，詳看《大乘法苑義林章》卷 1〈總料簡章〉T45.249b；第三法藏「五教十宗」認為從極高境界來看，各階層皆是圓融，「一位即一切位」，詳看《探玄記》卷 1〈藏部攝攝〉T35.110a。但要注意的是，這三種「判教」無不先刻意分類各種佛說並顯示自身立場的優越性，而後再從某種觀點提出超越階層的看法。故此可說其基礎仍是分類，均異於延壽「不廣分宗判教」的作風。

為三層，并討論其對應關係。雖然其分析對象擴展到禪語，但以分類為主的詮釋方法，與此前的判教還是一致的。

五代延壽根據以心為宗的禪宗思想，一方面攝取宗密佛教詮釋理論當做教導中、下根的方便法門，一方面導入上上機的新視點將所有教法均視作指示一心的能詮。在延壽的理論中，從前的各種佛教詮釋理論都失去原有意義，從根本上解構了。可以說延壽所編的《宗鏡錄》是讓讀者從南北朝以來以分類為主的佛教詮釋理論，轉向延壽所提倡的新看法，即將所有教法都看成指示一心的能詮，並順著其指示看透所詮一心的。

參考文獻

小川隆

- 〔1998〕 〈宗密傳法世系再考〉，《禪文化研究所紀要》24，頁67-82。

木村宣彰

- 〔2009〕 《中國佛教思想研究》，法藏館，京都。

王翠玲

- 〔2000〕 《永明延壽の研究：『宗鏡錄』を中心として》，東京大學博士論文，東京。

王鳳珠

- 〔2007〕 《永明禪師禪淨融合思想研究》，臺灣學生書局，臺北。

冉雲華

- 〔1998〕 世界哲學家叢書《宗密》，東大圖書，臺北。

- 〔1999〕 世界哲學家叢書《永明延壽》，東大圖書，臺北。

本庄良文

- 〔2011〕 〈經の文言と宗義：部派佛教から『選擇集』へ〉，《日本佛教學會年報》76，頁109-125。

田青青

- 〔2010〕 《永明延壽心學研究》儒道釋博士論文叢書，巴蜀書社，成都。

石井修道

- 〔1992〕 《禪語錄》大乘佛典〈中國・日本篇〉12，中央公論社，東京。

- 〔1997〕 〈宗密と延壽〉，鎌田茂雄博士古稀記念《華嚴學論集》，大藏出版，東京，頁451-466。

安藤俊雄

- 〔1968〕 《天台學 根本思想とその展開》，平樂寺書店，京都。

吉村誠

- 〔2005〕 〈基の三轉法輪説の解釋について〉，《印度學佛教學研究》53-2，頁213-218。

- 〔2013〕 《中國唯識思想史研究：玄奘と唯識學派》，大藏出版，東京。

吉津宜英

- 〔1981〕 〈華嚴教判論の展開：均如の主張する頓圓一乘をめぐって〉，《駒澤大學佛教學部研究紀要》39，頁195-225。

- 〔1985〕 學術叢書・禪佛教《華嚴禪の思想史的研究》，大東出版社，東京。

- 〔1991〕 《華嚴一乘思想の研究》，大東出版社，東京。

池田魯參

- 〔1972〕 〈五時八教論：關口説と問題點〉，《駒澤大學佛教學部論集》3，頁51-66。再錄於關口真大《天台教學の研究》，大東出版社，東京，頁159-181。

- [1973] 〈天台學における五時八教論：再び關口説を論駁す〉，《曹洞宗研究員研究生研究紀要》6，頁 14-26。再錄於關口真大《天台教學の研究》，大東出版社，東京，頁 188-212。

佐藤哲英

- [1981] 《續・天台大師の研究：天台智顛をめぐる諸問題》，百華苑，京都。
宋道發

- [2005] 〈從宗密的禪教一致論到延壽的禪教融合論：禪教合一思想源流述略〉，《永明延壽大師研究》，宗教文化出版社，北京，頁 296-307。

呂澂

- [1979] 《中國佛學源流略講》，中華書局，北京。

忽滑谷快天

- [1923] 《禪學思想史 上卷》，玄黃社，東京。

屈大成

- [2000] 《中國佛教思想中的頓漸觀念》，文津出版，臺北。

金東淑

- [2009] 〈《宗鏡錄》的“禪教一致”思想〉，樓宇烈教授七秩晉五頌壽文集《佛學與國學》，九州出版社，北京，頁 163-176。補充修改并再錄於同〔2011〕。

- [2011] 〈小考《宗鏡錄》中的“禪教一致”思想〉，《五台山研究》107，頁 19-24。

柳田聖山

- [1967] 《初期禪宗史書の研究》，法藏館，京都。2000 年再刊。

柳幹康

- [2015] 《永明延壽と『宗鏡錄』の研究：一心による中國佛教の再編》，法藏館，京都。

荒木見悟

- [1993] 《新版 佛教と儒教》，研文出版，東京。

高峰了州

- [1976] 《華嚴論集》，國書刊行會，東京。

深浦正文

- [1954] 《唯識學研究 下卷 教義論》，永田文昌堂，京都。

菅野博史

- [1995a] 《法華玄義（上）》レグルス文庫 214，第三文明社，東京。

- [1995b] 〈東アジア佛教の經典觀：中國を中心として〉，シリーズ・東アジア佛教 1《東アジア佛教とは何か》，春秋社，東京，頁 97-130。

- [2012] 《南北朝・隋代の中國佛教思想研究》，大藏出版，東京。

湯次了榮

- [1923] 龍谷大學叢書第三編《華嚴大系》增訂三版，龍谷大學出版部，京都。

曾其海

- 〔1999〕 《天台佛學》，學林出版社，上海。

董群

- 〔2005〕 〈延壽對宗密禪教融合論思想的繼承和發展〉，《永明延壽大師研究》，宗教文化出版社，北京，頁 67-72。

黃繹勳

- 〔1994〕 《「觀心與成佛」：永明延壽《觀心玄樞》第二問的研究》，法光佛教文化研究所碩士論文。

楊文斌

- 〔2009〕 〈延壽、宗密“禪教合一”論的差異〉，《安徽大學學報（哲學社會科學版）》33-2，頁 37-43。補充修改并再錄於同〔2011：155-193〕。
〔2011〕 《一心與圓教：永明延壽思想研究》儒道釋博士論文叢書，巴蜀書社，成都。

廖明活

- 〔2006〕 《中國佛教思想述要》，臺灣商務印書館，臺北。

橫超慧日

- 〔1961〕 〈教相判釋の原始形態：鳩摩羅什とその弟子をめぐって〉，塚本博士頌壽記念《佛教史學論集》，塚本博士頌壽記念會，京都，頁 197-210。

鍵主良敬、木村清孝

- 〔1991〕 人物 中國の佛教《法藏》，大藏出版，東京。

藤井淳

- 〔2011〕 〈中國における教判の形成と展開〉，シリーズ大乘佛教第 1 卷《大乘佛教とは何か》，春秋社，東京，頁 221-251。

鎌田茂雄

- 〔1975a〕 《宗密教學の思想史的研究：中國華嚴思想史の研究 第二》，東京大學出版會，東京。
〔1975b〕 〈圭峰宗密の教判論〉，《佛教研究論集》，清文堂出版，大阪，頁 353-363。