

論「判教」觀念

與境界昇華

——為紀念浴佛節而作——

黃公偉

一、中國佛教宗派之建設與「判教」之前因

在中國佛教「形成期」的南北朝時代，可能是宗派佛教的醞釀期。這時的思潮背景，在南北執政的帝王信奉道教，由道家老列莊思想變態擴為丹鼎、符籙的長生說與神仙論。佛道之爭衡與互融，時有起伏。歷史上所謂「三武」之破佛，即佛道勢成水火之局的呈露。北魏道武帝建國（三八六）都平城，大興佛法，尊奉泰山僧朗，以法果（三四一—四二〇）為「沙門統緒」，頒「奉佛詔」，建寺立塔，佛道雙重。但太武帝即位（四二四）統一北方，南北對峙的政局，為之溝通聲息者厥為佛教之傳播，聖僧之輩出。如羅什（三四四—四一三）入華，滯涼州十八年，弘三論、般若、性宗之學於長安十二年，殆為「三論宗」開立之先驅。其用事於符秦，與道安、慧遠同時。道安開文殊道場於清涼山（五台）以佛解道。雁門慧遠攜其學南化廬山，是為淨土之開元，而與般若宗關係不可分。如「道安傳」稱：「時道安居襄陽，符堅素聞其名，每云：裏有釋道安是名器，方欲致之，以輔朕躬」，證以符堅稱：「取得襄陽，惟得一入半」，即安公一人與半人習鑿齒也。後知符堅之奪襄陽，志在迎取道安。又稱：「初安聞羅什在西域，思共講習微言，安勸堅致之。什亦遠聞其風，謂是東方聖人，恆遙而禮之」，（道安傳）但什赴至長安時，安已去世十六年。足見道安、羅什之學，足以震撼政局。而羅什弟子僧肇「四論」，又參以老莊。佛法中國化，由是啓其漸。天竺龍樹大士出身南印婆羅門家，携「楞伽」之學習般若於中印度，以「中觀」學風靡一世。其道風橫掃華夏，同時法華、涅槃之論義，亦為華僧時髦之談風。斯時至南朝末而有「老莊告退」（劉勰語）佛法一枝獨秀，客觀形勢之必然趨向也。

北魏太武帝因從道士崔浩之勸，任用寇謙之建立道場，崇信道教之符籙派，遂有詔誅長安沙門，曰：「蕩除胡神，擊破胡怪」。（四四四）是為初次「佛難」。下至北周武帝建德元年（五七二）並廢佛道，六年「破佛」根於道士張賽、衛元嵩之上書而起。合以唐武宗「會昌」元年之破佛，是謂三武之佛難。思想的佛

老對抗，化爲政治的興亡契機。在佛法中國化過程中所激起的時代火花，可見一般。就大乘佛教宗派的分別建立以觀，隋唐道教在朝，而佛道融合，基於南北朝大乘法的優勢發揚。故唐代道經，不得不取佛以自重。而佛教亦因與老莊之取捨不同，而各分門戶。

二、「法寶」成立的時序與宗派判教觀念的認識

如果我們說隋唐大乘佛教宗派之分立，乃由判教觀念的不同而起，而判教觀念的差異，多少受了道家思想的影响，這或者難盡爲宗派學者所同意。但是我們却以爲這是有史實爲據的。我在七年前出版的「中國佛教思想傳統史」中早已指出：「繼六朝之後，佛教由媒介期、蓓蕾期進入開花期了。百花盛開，就是南北朝宗派醞釀，判教觀念新情勢之展現。這就是中國佛教具形化的新階段」。我說：「何謂宗教？依佛法言，明心見性曰宗，言及一切經義即是教。宗者，表示其一貫的旨趣，教者示人以歸依之規範」。當兩晉六朝之世，佛法輸入，以大乘三藏爲主，性宗當先，相宗次之。依「涅槃經」果位經義言，小乘爲「半宗教」，大乘爲「圓宗教」。捨半取圓，六朝佛家已有顯明之趨向。即由「果位」經義衡量「圓位」經義的偏見。再就空有二宗言之，不重「經」教專言心性修證。依「心性」起觀行，依「宗」奉行，以證「眞如」，對原始佛法「一味和合」本義，不免本末倒置。捨本舉末。因之如當時隋唐盛行淨土、眞言，律宗、禪宗謂之「宗下」。反之，性相兼說，依教奉行一切經義，如成實、三論、天台、等宗派，擅言「實相無相」，（空門），俱舍、法相、華嚴基於「緣起」，依文字起觀行，以證實相（有門），故天台、華嚴、法相又稱「教下」三宗。其中，禪宗不從經教，不言如來，只依六祖慧能師生相承，因名「教外別傳」。於是大乘八宗有權有實，有偏有圓，有頓有漸，各有標榜。對佛陀說法的分期先後，即不得不依其所標榜主旨而強調其本位觀念。

開判教之先河者，厥推嘉祥寺吉藏大師爲最早，直傳羅什之學，同爲印度龍樹大士的學說宣揚者。三論宗教義依「論」不依

「經」，流於懸測，本屬枝節，其所謂「顯正破邪」，「眞俗二諦」，「八不中道」三科出自論師，而非佛說，其論實相，本於四科論義。一曰依名釋義，即以「中」爲實爲正，二曰以「理」釋義，即由「不中」而言「中」，由中悟入無名。三曰相對釋義，即由「偏」以言「中」，說偏使人悟入中。說中使人破除偏。四曰無方釋義。即舉「色」以見「中」，舉一切法，以見一義。自知行言之，重「觀」的實踐，就人生而言，衆生均具佛性，故「覺體」本有。而迷時有生死。故應破迷以顯本有。由之，三論宗主張顯「始覺」性爲「初成佛」。然始覺本覺不二，超越名相，故迷性，清淨，亦本無本寂。由此宗義，三論宗判教，認爲一切經論，均含有「等」、「勝」、「劣」三義。從根機來說，以小乘爲「聲聞義」，因襲印度大乘佛的「愚法聲聞」貶斥上座部的餘沫，爲「大乘非佛」的外來壓力作辯護。又以大乘爲「菩薩藏」。自高身價，爲免於「有所得」而說三論判教。它主張華嚴爲「根本法輪」以「法華」爲「攝末歸本法輪」，其他爲「枝末法輪」。這極可注意者，史傳「華嚴經」由龍樹得自「龍宮」。（蘇曼殊大師指爲地名，非海底也）考據家列爲「疑經」，龍樹所傳，三論學者遂推首教，這是有問題的。證以華嚴經「九會」中，只有第七會如來說等覺法門於普光明殿，第九會如來爲會主，說果法門於逝多林。其他均無佛陀出席，焉能視爲根本法輪。

次爲天台宗之「判教」。天台宗依「法華經」以立教，始自智者大師（五三七—五九七）止於天台山。（南朝陳光六二年）著「摩訶止觀」，「覺意三昧」，「頓教止觀」等書，其「四教儀」均即屬判教之作。今浙江天台山之國清寺，奉化之雪竇寺，江蘇之寒山寺，俱天台古德之弘教地。台宗之教義爲純中國化之宗派，世以佛道融合之果宗視之。大盛於唐代。其教義本於法華經等宗旨，以「大智度論」爲指南，以「涅槃經」爲扶疏，以「大品般若經」爲觀法。自經部言，源自大乘果位性空門，由論典言，與三論宗關係最密切。一、心爲眞如而修淨；二、修止觀，一境三諦，即空，即假，即中；三、一念三千，一念三觀。有「觀心十法界」。當年龍樹「大智度論」以「化法四教」爲顯教，

即佛陀「初轉法輪」度五比丘說八萬諸天。以「化儀四教」爲「秘教」，即無量菩薩得無生法忍。在中國羅什弟子慧觀，倡二教五時以判教，此三論宗「三輪」判教之由來，智者大師因有「五時八教」說。即佛陀說法分五階段，先大後小，從本流末，說八科不同之法。一、「華嚴時」初轉法輪，爲大乘初教。二、「鹿野苑時」，佛於成道十二年中，在鹿野苑爲鈍根人說小乘，「四阿含經」，是爲「漸初」爲「藏教」。三、「方等時」，佛說四阿含後八年，四教俱說「藏通別圓」是爲「漸中」。四、「般若時」，佛說方等以後，廿二年中爲利根人說般若經，不說藏教正說圓教，是爲「漸終」。又稱「別教」。五、「法華涅槃時」，佛說般若後八年中說「法華經」，終一晝夜說完「涅槃經」是爲「圓教」。化儀四教以華嚴經早出於「四阿含」之前，爲「大乘始教」，其說不可靠。化法四教則以「藏教」屬「鹿野苑時」，說「諸行無常印」「通教」聲聞緣屬「方等時」，「別教」不共二乘，屬「般若時」，合稱「諸法無我印」。「圓教」在諸法實相屬「法華時」說「涅槃寂淨印」是爲「會三歸一」。大體合於事實。

華嚴宗判教有「三時五教」說，跡近附會。前已提到，如說華嚴爲大乘始教，應在「四阿含經」之後，一般學者都一致認定它是經長期編纂而成，成立於馬鳴龍樹之世。龍樹造「大不可思議論」（見華嚴經第七會佛不可思議法品），佛滅九百年頃，世親造「華嚴十地論」，又依「普賢行願品」（華嚴第七會）造「往生淨土論」，於是依此而有淨土之學。又依「大智度論」說，華嚴經由文殊、普賢等菩薩所結集。他們都是「聲聞乘」中佛陀高弟。中土立宗之後，以佛陀說法始自「華嚴」，殊乏根據。在「三時」中列於「日光臨時」佛爲圓頓根家生轉無上根本法輪，說華嚴經，其教稱「直顯教」。即大乘頓教。考佛初說「四諦」，並無此無上根本法輪之記載。事在「五百結集」阿難傳述。華嚴宗又以「日昇轉照時」，爲上中下三等入說「根本起末法輪」，包括初中後三段，即初轉時爲鈍根人說「轉小乘法輪」，即說四阿含，爲「隱實教」。中轉爲中根人說，轉三乘法輪，說深密方

廣，爲「引攝教」。爲轉小成大，轉權成實之大乘始教。後轉時爲利根人轉大乘法輪說般若經，爲「通融教」，轉偏成圓，爲大乘終教。合此三轉總稱「方便教」。而以「日沒照時」爲上上根人轉攝末歸本法輪，說法華涅槃二經，爲「開合教」，即一乘圓教。這都見於「佛祖統記」卷三，「釋迦本記」轉法輪節。如就原始佛陀說法度人的次第以言，華嚴判教的分期，於史實無據。

三、佛陀說法的時序真相

佛世尊修道成功後，依「佛本行集經」言，遊化四方，化導衆生，先後四十年，先至摩竭陀國（Magdha）的「波羅奈斯城」（Valanasi）的鹿野苑（Mrgadava）訪五比丘，他們是佛陀共修六年的隨侍者。爲他們說「四諦」，是爲「初轉法輪」。故四諦又稱「四聖諦」。這事實亦爲「大般涅槃經」所引證。然後再爲婆羅奈斯城長者耶舍說法，度其父母及親友五十六人爲弟子。三年後，分遣弟子遊化四方。自至王舍城附近的西方尼連禪河邊爲婆羅門優樓頻螺迦葉（Uruviva Kassapa）三兄弟說法，三迦葉及一千法象都歸依佛。這，當都屬於「初說」階段。並非華嚴經。從此以後，佛親率弟子一千二百人，來到摩竭陀國的王舍城（Rajagala）再爲國王頻婆娑羅（Bimbisara）以下說法，無不歸依。佛說「無我」，「三世生染」。國王在此建有伽藍名「竹林精舍」，於此佛再度十大弟子。包括智慧第一的「舍利弗」，神通第一的「大目犍連」，頭陀第一，而爲禪宗初祖的「摩訶迦葉」，及多聞第一的佛陀侄兒，隨佛廿五年的「阿難」在內，後大乘人稱之爲「聲聞乘」。直傳佛寶要比揣摸自尊的大乘人實在的多了。佛陀的家族包括其子「羅怙羅」在內，都在世尊回返迦毗羅維城後而得度的，這就在北天竺了。其中如異母弟難陀，堂弟阿難，皆爲佛所度。但們他却從優婆塞（upati）持律第一的座下出家。佛從故土迦毗羅維城再出發遊化，就屬第二度說法了。他的遊行路線大致是從北印而拘薩羅國的（Kasala）舍衛城（Savdthi），跋耆國的「吠舍離城」（Vasali），迦尸國的「波羅奈城」（palyua）等西印度新興都市，南極「瞻波」（恒河下

游)爲止。經南印獅子國楞伽山，返回東印折返中印王舍城說般若經，此爲中後期的說法。僅爲與婆羅門教有關的大乘性宗經部所傳，不見於原始三藏。在「遊行經」、「本行集經」、「阿含經」、「善見律」中，均不及此。只說佛陀最後遊行至拘尸那揭羅城(華氏城南方)，在河邊上度百歲老嫗須跋陀羅(Sabhadra)即入涅槃。斯時大迦葉並未在身邊。①

誠如印度哲學史所顯示，佛陀成道初期爲三大革新派之一，以及吠陀天啓主義的實在論爲主。中期遊化外道區，婆羅門區，由「方便說」，則引用了不少婆羅門教理想，是爲大乘法構成「空宗」的歷史背景。而此種思想却以南東印爲最盛行。故中期的佛法即由「有」說「空」。如阿難云：「一味分別爲二，(大小)初中後說，其時有三」(四分律)。又云：「得道乃生涅槃，於一中間等爲一味，若解脫性復爲一味。初中後說，是爲三味。臨涅槃時，此爲最後說，於兩中間，是爲中說」。(同上)依時，則初中後說爲「三時」，初說並非「華嚴」，而爲轉四諦法輪，及「鹿苑時」說四阿含經。最後爲「法華涅槃時」，則「中說」爲方等般若，乃可契原始經教，而三論、天台、華嚴三宗，俱以華嚴經爲根本法輪，爲初轉法輪，爲大乘頓教，貶佛說四諦十二因緣，說四阿含經爲「小乘」鹿苑時，爲鈍根人說。試問佛陀初度十大弟子，均稱「愚法聲聞乘」，無中生有，以後出立華嚴爲始教，怎能爲上座部、雪山部諸長老所容忍。故當部派分裂第二結集之後，小乘即不得不以「大乘非佛」以反擊了。大乘諸賢主「多佛」主義，尙「菩薩道」，使世尊地位降落，爲掩護其弱點，乃列「有謗大乘」於大乘律條。此等爭執在印度屢有之，傳至中土隋唐大乘八宗，乃引南天竺空宗判教觀念以立說，實則依原始經說，未必盡然。②

四、我們對判教的認識

佛陀說法的次第分期，及其說有說空的重點，其最可靠的根據，應推「佛本行集經」，「阿含經」，乃至「四分律」，「善見律」，等內典。如依據這些北傳之三藏，與「六足論」，「大

毗婆娑論」所揭示，則中土三論宗、天台宗、華嚴宗所規劃之三時五教，及五時八教說，加以剖析，都不免流於牽強附會，而於「中說」「前說」尤然。使原始次第爲之真相隱沒。中土古代宗派高僧，俱以「華嚴經」爲大乘教共同經藏，推爲「萬法之王」，揆其出處與內容；則儘管澄觀大師綜羅疏義，然其與「梵網經」，「遺教經」，「楞嚴經」，「起信論」的疑記，始終無人爲之澄清。此點非本文論列範圍，且其學術地位已立基甚久，固已無深究之必要。但當印度大乘興起後，即譏「小乘」爲「愚法」，西北相通持相有，東南互通持性宗，而折中於中印之般若宗。空宗學者輕戒而重智。是以目無聲聞乘。反之，聲聞乘中均屬佛陀說法之直傳，以爲性空之學，暗探婆羅門「神我」說，混於佛法，故以「大乘非佛」以爲反擊。此亦後期佛法回歸梵天至上主義舊路的證明，中土六朝時期三乘相間流行，與道家時起糾葛，而佛雜於道者三論宗有之，道雜佛者，道教經典多假佛藏體例而成，而引佛之釋帝桓因(三十三天主)爲玉帝，此佛道互融所造成之局勢有似印度之演變。由此以觀大乘之判教，主觀揣測多於客觀史實，思過半矣。各強調其本位觀念，自圓其說，是否足以傳真傳世，無關宏旨而已。

最後，我們可以肯定一個觀念，唐代佛家的判教，祇是一種生命流行的境界的新開展，所謂「藏、通、別、圓」，顯明地代表了中土天台宗的新境界。與原始佛陀說法之次第，不必泥於考據。正如唐君毅講人生九境中有「我法二空境」，「天德流行境」一樣③，非修到天人融合的地步，不能真得「感應互攝境」，「觀照凌虛境」的大生命大心靈的至高妙樂。這可以說是中國佛教的可貴發展。

本文參考：①拙作「中國佛教思想傳統史」(一九七二)

②「印度佛陀思想體系論史」(一九七二)

③唐君毅「生命的存在與心靈九境」(一九七七)