

淨影慧遠判教觀略辯——兼論華嚴判教

肇慶學院西江歷史文化研究院講師
鄭興中

摘 要

本文首先論述淨影慧遠的體義觀與判教觀，最後，簡單論述慧遠判教與華嚴判教的關係。我們認為，體義觀是慧遠的核心思想之一，貫穿于其判教觀、心識觀等各個方面。本文重點論述慧遠的判教觀，以展現其體義觀在其判教中的應用。前言部分，我們簡單的論述慧遠體義觀的基本觀念，因為此部分不是本文的重點，所以僅作點到即止的介紹。

本文第一部分，我們結合「體義觀」對慧遠的判教思想進行闡發。慧遠的判教觀，概括講是「二藏」與「四宗」，但就慧遠的本意而言，其所判之教，當僅為「二藏」，四宗則非「教」的範疇。慧遠之判教，將「教」與「宗」區分開來，這是對傳統地論宗判教觀的發展。「教」指的是聲聞藏與菩薩藏二藏，「宗」指的是毗曇（立性宗）、成實（破性宗）、破相及顯實四宗。前兩者為小乘，後兩者為大乘。慧遠將大乘的「教」與「宗」分離開來，一方面主張平等的大乘經教觀，另一方面又強調大乘二宗具有淺深之別。兩者之間是有矛盾的，解決之道在於，大乘二宗成立的重點在「人」而非「教」：從「教」上講，大乘都是平等的，但從「人」講，大乘二宗之人對大乘之教的理解有淺深的不同。大乘破相宗未能理解佛法之究竟，而僅停留在「不真」的層次；相反，顯實宗則能夠全面認識真實如來藏。

第二部分，我們論述慧遠判教觀與體義觀的關係。首先是慧遠對於大小乘區分的理解。大小乘的區別不在於人空法空，而在「同體」「別體」之分。小乘所認識的諸法「別體」，具有性相之分；而大乘所認識的諸法「同體」，離相離性，這是慧遠所主張的大小乘的根本差別。其次是體義觀與四宗判教，四宗的判定，都是根據其體義觀中有無「性相」的差別而來的。再次，是體義觀與平等大乘經教觀的關係。慧遠之所以堅持平等的大乘經教觀，根源還在於「同體義分」觀。在慧遠看來，大乘經典都是圓滿之佛陀為教化菩薩所說之經典，佛陀不會有所「私藏」，所說必然是究竟的。這是慧遠對大乘「同體」觀的應用。此外，不同的大乘經典有「宗趣」的差別，其根據在佛陀為不同根機的菩薩開示同的法門，也即從同體之中，開出不同的「義分」。

第三部分，我們簡單論述慧遠判教觀與華嚴判教的關係。

關鍵字：淨影慧遠、體義觀、判教觀、華嚴判教

前言

本篇論文，我們在慧遠結合慧遠的體義觀講其判教思想。

首先簡單論述慧遠的體義觀。概括講，慧遠根據心識認識方式的不同，將諸法區分為「同體」與「別體」兩個層次。兩者的基本區別在於，同體之法是「無有一性」的，而別體之法則有「體性」之差別。但更嚴格的講，慧遠認為：同體之法「離相離性」，而別體之法則有性相之分。同體之法既然「離相離性」，是否一片混沌呢？不是。慧遠認為，同體之法雖然是「無有一性」的，但同時「而無不性」，此即慧遠「同體義分」觀念——「無有一性」是「同體」，「而無不性」是「義分」。在同體中，諸法的分別不是性相之分，而僅僅為「義」之差別。那麼，體與義是什麼關係呢？慧遠認為，「同一體中，隨義分萬，舉一尋體、即是其體」，體與義是六相圓融的關係。同時，同體之法與別體之法也並非截然對立，通過「攝事相以從體義」，慧遠將別體之法攝入同體之中，使別體之法也具備六相圓融的特性。此種思想，對於華嚴宗「理事無礙」、「事事無礙」等四法界觀念是有啟發的。

其次，我們結合「體義觀」對慧遠的判教思想進行闡發，并簡單論述體義觀與判教觀的關係。

最後，我們簡單論述慧遠判教與華嚴判教的關係。

一、慧遠之判教觀：教與宗的離分

慧遠的判教觀，前賢已經做了多方面的研究，取得巨大的研究成果。國內的傑出研究者有廖明活先生、劉元琪先生、馮煥珍先生，及聖凱法師、楊維中先生等人。國外學者有日本的吉津宜英等人。本文在前賢的研究基礎上，就慧遠判教觀作一些闡發。

判教觀的標準，有很多種，如佛陀說法的時間，說法之內容，所說之對象等等。中國佛教判教觀的集大成者為智顛，即根據「教法」與「教儀」兩者進行判教，教法即佛陀說法的內容，教儀即佛陀說法的形式。以此二者為標準，我們發現，慧遠判教觀儘管涉及到教法與教儀，但其判教的根據重點不在於此。我們認為，慧遠判教觀的根本依據在「信眾」。佛陀說法本是一音、一味的，然而因為眾生根基的差別，所以有大小乘二藏的不同。同時，也正是因為眾生對於佛法理解的不同，所以有四宗之差別。慧遠否定以往根據佛陀說法之時間、地點、所說之內容等等差別所作之判教，而純以眾生之差別而有教法之差異，即以眾生作為判教根本依據。這是慧遠判教觀最為獨特之處，也是我們理解慧遠判教觀的捷徑。

(一) 慧遠所立之判教

關於慧遠的判教思想，馮煥珍先生對此有簡單明確的概括：「一佛乘與二藏四宗」¹。對於「一乘」，我們不作論述，僅講二藏與四宗。

首先講二藏。慧遠所說二藏，是佛教出世間之法，但就實際而言，佛陀所說也包括世間之法。《大乘義章》：

「聖教雖眾，要唯有二：一是世間，二是出世。三有善法，名為世間。三乘出道，名出世間。」²

慧遠認為佛教包括世間之法，這是對世間法的肯定，也是佛教對世間法的融攝。

出世間法中，有二藏，即聲聞藏與菩薩藏，其著眼點是「經藏」，也即是分判佛教經藏的種類。但慧遠對於二藏的分判，其根據還在於信眾，其所立二藏之名稱根據也是信眾——聲聞與菩薩。《大乘義章》：

「就出世間中，復有二種：一聲聞藏，二菩薩藏。為聲聞說名聲聞藏；為菩薩說名菩薩藏。故地持云：十二部經，唯方廣部，是菩薩藏；余十一部，是聲聞藏。彼文復言：佛為聲聞菩薩行出苦道，說修多羅。結集經者，集為二藏：聲聞所行為聲聞藏，菩薩所行為菩薩藏。龍樹亦云：迦葉阿難，于王舍城，結集三藏，為聲聞藏。文殊阿難，於鐵圍山，集摩訶衍，為菩薩藏。聖教明證，義顯然矣。此二亦名，大乘小乘，半、滿教也。聲聞藏法，狹劣名小，未窮名半；菩薩藏法，寬廣名大，圓極名滿，教別如此。」³

慧遠對於二藏的分判，見於印度之判教，並無多大創新之處。但所值得注意的是，慧遠是依據信眾所作的判教，「為聲聞說名聲聞藏，為菩薩說名菩薩藏」，佛陀說法，即是根據信眾之之「樂欲」，樂小乘者為說聲聞藏，樂大乘者，為說菩薩藏。這是二藏之根本差別。

二藏之中，又可以進一步作出區分。聲聞藏可以分為兩種，《大般涅槃經義記》：

「聲聞藏中所教有二：一、聲聞聲聞；二、緣覺聲聞。聲聞聲聞者，是人先來求聲聞道，常樂觀四真諦法，成聲聞性，於最後身，值佛為說四真諦法，

¹ 馮煥珍，《回歸本覺》，頁 129。

² 《大乘義章》，T44，no.1851，p.0466c12。

³ 《大乘義章》，T44，no.1851，p.0466c22。

而得悟道；本聲聞性，今復聞聲而得悟道，是故名曰聲聞聲聞。如經中說：『求聲聞者，為說四諦。』據此為言，緣覺聲聞者，是人本來求緣覺道，常樂觀察十二緣法，於最後身，值佛為說十二緣法，而得悟道；本緣覺性，于最後身聞聲悟道，是故名為緣覺聲聞。如經中說：『為求緣覺者，說十二緣法。』就斯為論，是二雖殊，同求小法，藉教處等，是故對斯二人所說，為聲聞藏。」⁴

聲聞藏中，又區分為聲聞聲聞與緣覺聲聞。此種區分，亦在於二者信眾所追求之不同。聲聞聲聞的信眾在追求聲聞道，其核心義法是「四真諦法」。緣覺聲聞之信眾，本在追求緣覺道，其核心義法是十二緣法。由此，聲聞聲聞與緣覺聲聞的區分，也在於二者信眾之追求不同。

其次，菩薩藏也可以分為兩種。《大般涅槃經義記》：

「菩薩藏中所教之人亦有二種：一、漸；二、頓。言漸入者，是人過去曾習大法，中間學小，後還入大。大從小入，謂之為漸。故經說言：『除先修習學小乘者，我今亦令入是法中。』此是漸入。言頓悟者，有諸眾生，久習大乘相應善根，今始見佛，則能入大。大不由小，目之為頓。故經說言：『或有眾生，世世已來，常受我化，始見我身，聞我所說，則皆信受，入如來慧。』此是頓悟。漸入菩薩，始小終大；頓悟之人，一往入深。頓漸雖殊，以其當時受大處一，是故對斯二人所說，為菩薩藏。」⁵

頓漸，實際是指菩薩證悟的兩種方式，先修習小乘然後入大乘者為漸；直接修習大乘者為頓。因為有此二種修習方式的不同，所以有頓漸二類藏經。所以，頓漸二藏的分判，也是依據信眾修行過程不同而來的。

慧遠所謂的「漸教」，實際是包含小乘義理的大乘經教。漸教菩薩的修行是從小入大的，所以佛陀先教其小，後教其大，這樣的經典是同時包含大小乘義理的。這與法藏所說的護法師的觀點類似，《華嚴五教章》：

「二依護⁶法師等，依《楞伽》等經，立漸頓二教。謂以先習小乘後趣大乘，大由小起故名為漸，亦大小俱陳故，即《涅槃》等教是也。如直往菩薩等，大不由小，故名為頓，亦以無小故，即《華嚴》是也。遠法師等後代諸德多

⁴ 《大般涅槃經義記》，T37，no.1764，p.0613a19。

⁵ 《大般涅槃經義記》，T37，no.1764，p.0613a29。

⁶ 「護=誕【甲】【乙】

同此說。」⁷

根據法藏的論述，護法師所謂的漸教是「大小俱陳」的，頓教是「大不由小」的。法藏講，慧遠等人的頓漸二教之說也與護法師相同。如果法藏所說不錯，那麼慧遠所謂的漸教，即是同時包含大小乘教義的大乘經典。

由此可知，慧遠所謂的漸教經典，是包含小乘教義的大乘佛經；而頓教類的經典，是不包含小乘教義的大乘佛經。但問題是，是否有不包含小乘教義的純粹頓教類大乘佛經呢？慧遠將《楞伽經》、《勝鬘經》、《維摩詰經》、《觀無量壽經》等判為頓教經典，其根據是，《勝鬘經義記》：

「今此經者二藏之中菩薩藏收，為根熟人頓教法輪。」⁸

《觀無量壽經義疏》：

「此經正為韋提希說。下說韋提是凡夫，為凡夫說，不從小入，故知是頓。」⁹

由此可知，慧遠判斷頓漸的標準，主要在受教之人「根熟」與否。

但按照現代人的理解，大乘教法，也是以小乘教義為基礎的，如小乘之四諦、十二因緣等教義，是佛教的共同基礎。嚴格的講，即便在《楞伽經》、《勝鬘經》、《維摩詰經》等經典中，其實也是可以找到小乘教法的。

總結而言，慧遠首先根據眾生的「樂欲」而區分大小乘二藏。在聲聞藏中，又進一步根據小乘信眾的樂欲而區分出聲聞與緣覺；在菩薩藏，根據菩薩的修行方式而區分頓漸二藏。菩薩藏之頓漸，全在於二者修行方式之不同。所謂的漸教，是就菩薩修行由小入大之漸修的過程而講的，實際是由眾生成佛之過程來區分經藏。菩薩之成佛，有一門直入之方式，又有從小入大之方式，所以慧遠由此而作頓漸二種之區分。慧遠對於經教的分判，完全是就信眾之修行而來的。這也體現了慧遠重視實踐的傳統。

其次是四宗。

嚴格的講，慧遠之判教，僅為二藏而不包括四宗。《大乘義章·教法聚》中，對

⁷ 《華嚴五教章》，T45，no.1866，p.0480b21。

⁸ 《勝鬘經義記》，X19，no.0351，p.0863a03。

⁹ 《觀無量壽經義疏》，T37，no.1749，p.0173a13。

於四宗隻字未提，由此可知，四宗實際不屬於「教」的範疇。原因在於，如果說二藏是對經藏的分判，那麼四宗就是直接對應「信眾」的分判。四宗主要依據修習佛法之信眾而判，非直接由經教而判，所以慧遠不將其放到「教法聚」中講。

四宗判教，來源於慧遠之前的地論師。慧遠繼承地論師的四宗判教，並作了重大改造。《大乘義章·二諦義》：

「言分宗者，宗別有四：一立性宗亦名因緣；二破性宗亦曰假名；三破相宗亦名不真；四顯實宗亦曰真宗。此四乃是望『義』名法，經論無名。」

「言立性者，小乘中淺，宣說諸法各有體性。雖說有性，皆從緣生，不同外道立自然性，此宗當彼阿毗曇也。

言破性者，小乘中深，宣說諸法虛假無性，不同前宗立法自性。法雖無性，不無假相，此宗當彼《成實論》也。

破相宗者，大乘中淺，明前宗中虛假之相，亦無所有。如人遠觀，陽炎為水，近觀本無，不但無性，水相亦無。諸法像此，雖說無相，未顯法實。

顯實宗者，大乘中深，宣說諸法、妄想故有，妄想無體，起必托真。真者所謂如來藏性，恒沙佛法，同體緣集，不離不脫不斷不異。此之真性緣起集成，生死涅槃。真所集故，無不真實，辨此實性，故曰真宗。」¹⁰

根據與傳統地論師的四宗相比，慧遠所述之四宗，在名稱有以下改變：

因緣宗→立性宗；

假名宗→破性宗；

誑相宗→破相宗；

常宗 → 顯實宗；

慧遠對四宗名字的改造主要集中在小乘二宗上，以「立性」和「破性」來概括二宗的根本教義特徵。將第三宗稱為「破相宗」，名稱變化不大。總體而言，慧遠以「性」、「相」的破立來統合前三宗，第四宗則顯現真如實際，為最高宗派。由此，慧遠將四宗判教整合為一緊密相關的整體，是一個上升的層次：

立性→破性→破相→顯實

¹⁰ 《大乘義章》，T44，no.1851，p.0483a29。

「性」、「相」是慧遠「體義觀」的重要概念，四宗判教，也是其體義觀在判教中的應用，這點我們後文再做論述。

總結而言，慧遠之四宗判教與傳統四宗判教有以下不同：傳統四宗判教中的小乘二宗是根據二宗所講的某一特定教義立名的，如因緣宗，即以其所講的「六因四緣」立名；假名宗，即以其所講的「三假」立名。區別於此，慧遠則根據小乘二宗教義的核心特性立名，是對二宗整體教義的概括和提煉。而此二名稱又是根據其如來藏思想體系「離性」的根本性質而確立的。「破相宗」則對應于如來藏「離相」的特性。慧遠自覺的應用如來藏思想將前三宗思想納入如來藏體系之中，前三宗由此作為達到真實如來藏所需經歷的某一特定階段而被賦予特定的意義。

（二）二藏與四宗：教與宗的離分

慧遠之前地論師的判教，四宗與經藏是有明確對應關係的，但慧遠將此種對應關係分割開來。《大乘義章》：

「前之兩宗，經同論別。後之二宗，經論不殊，隨義分之。前二宗中，言經同者，據佛本教，同顯在於四阿含中，無別部黨。言論別者，小乘眾生，情見未融，執定彼此言成諍論。故有毗曇、《成實》之別。後二宗中，言經同者，據佛本教，隨就何經以義分之，不別部帙，是曰經同。言論同者，大乘之人情無異執，言無諍競故無異論。……

又人立四別配部黨。言阿毗曇，是因緣宗；《成實論》者，是假名宗；《小品》、《法華》，如是等經是不真宗。《華嚴》、《涅槃》、《維摩》、《勝鬘》，如是等經是其真宗。前二可爾，後二不然。是等諸經，乃可門別、淺深不異。若論破相，遣之畢竟；若論其實，皆明法界緣起法門。語其行德，皆是真性緣起所成。但就所成行門不同故有此異。《華嚴》、《法華》，三昧為宗。諸部般若，智慧為宗……如是諸經，宗歸各異門別。雖殊旨歸一等。勿得於中輒定淺深。」

¹¹

根據慧遠的論述，小乘二宗「經同論別」，即二宗同以四阿含經為根本經典，但其所宗之論有差別，立性宗之宗論是阿毗曇，破性宗之宗論是《成實論》。慧遠此說與之前地論師四宗判教無大區別，關鍵在其對大乘二宗的改造。

慧遠認為，大乘之經教在教義上都是平等的，也即都是究竟圓滿的，沒有淺深

¹¹ 《大乘義章》，T44，no.1851，p.0483b28。

之別。《大乘義章》：

「言定宗者，諸經部別，宗趣亦異。宗趣雖眾，要唯二種：一是所說，二是所表。言所說者，所謂行德。言所表者，同為表法。但法難彰，寄德以顯。顯法之德，門別無量，故使諸經宗趣各異。如彼《發菩提心經》等，發心為宗；《溫室經》等，以施為宗……如是等經，所明各異，然其所說，皆是大乘緣起行德究竟了義。階漸之言，不應輒論。」¹²

慧遠認為，諸經的部別和宗趣都是不同的。「宗趣」可以分為兩種：一是所說，即行德；二是所表的真實之法。真實之法難以直接表達，必須通過所說的行德來表達。顯現真實之法的法門可以是無量種，所以諸經宗趣各異，也即，諸經都是作為顯現所表真實之法的行德而存在，行德可以是無數種，所以諸經也各個不同。簡單的講，慧遠認為諸經分別論述某一特定的行德，如《發菩提心經》論述「發心」這一行德；《溫室經》等論述佈施這一行德。這些是「所說」的行德，但這其最終目的是為了「所表法」。根據慧遠的思想，其「所表法」當是指真實如來藏。由此，諸經所說「行德」各異，所表則同為真實如來藏。

總結而言，大乘經教都是以表顯真實如來藏為最終目的，而且，所有大乘經典也都能夠表顯真實如來藏，由此，大乘經典都是平等究竟的。大乘經典之間的區別，僅僅是「行門」的不同。也即，佛陀針對不同根器、不同取向的信眾，開顯不同的法門。法門雖然不同，其所證悟則是相同的。由此可知，大乘經典之差別，還是根據信眾修習之差別而來的。佛法經教，其所針對的是所教之人，佛陀完全是依據信眾而演說的，信眾不同，所以有行門不同之經教。行門雖然不同，但所說義理無不究竟。

由上論述可知，慧遠大乘經教觀的特色是持平等之經教觀，區別於當時絕大多數佛學者之觀點。此即是對經教認識的「淺深」與「平等」的差別¹³。

慧遠持平等的大乘經教觀，將大乘經典與大乘二宗的對應關係分割開來。大乘二宗所歸宗之經教相同但大乘二宗卻有淺深之分。也即，破相宗要淺于顯實宗。那麼，大乘二宗淺深之分的依據在哪？對此問題，廖明活先生、劉元琪先生、華方田先生及馮煥珍先生都給出了自己的答案。廖先生和華先生認為大乘經論所說的義理有淺深之分。廖先生認為：「慧遠雖然反對於大乘經之間分別淺深，但卻不否認大乘經所演說的教理，是有淺深的分殊。」¹⁴華先生則認為：「慧遠所反對的

¹² 《大乘義章》，T44，no.1851，p.0467a05。

¹³ 聖凱，初期地論學派的判教思想，萬俊人，清華哲學年鑒[M]，北京：當代中國出版社，2008，

¹⁴ 廖明活，《淨影慧遠思想述要》，頁104，臺灣學生書局，1999年版。

是講大乘經典分別配置于破相宗和顯實宗之下，說某些大乘經深，某些大乘經淺。慧遠主張大乘經典本身並沒有深淺優劣的區別，這些經典所宣說的佛教義理卻有深淺之別。」¹⁵劉先生則認為大乘經典在義理上沒有淺深之別，而在形式上有深淺之分¹⁶。馮先生則從總相門講大乘經論的平等，從別相門講破相宗和顯實宗的淺深，兩者的淺深在於遮顯實相和表顯實相的區別¹⁷。

前賢的工作，對我們的幫助很大。但是，我們認為，慧遠明確講大乘經論是沒有淺深之別的，所以，無論在形式上還是內容上都無淺深之別的。從形式上，慧遠講頓漸，如上文所說，只是菩薩修行方式的差別，並沒有深淺之分；從內容上，慧遠講大乘經論都是平等究竟的。同時，無論從總相門還是別相門，慧遠對於大乘經論及大乘二宗的觀點都是一樣的，即，明確講大乘經論是平等的，而大乘二宗則有深淺之別。

解決此問題的關鍵還在於慧遠判教的依據——信眾。慧遠四宗判教的根本依據在信眾而不在經教或經教的演說者佛陀。既然大乘二宗所宗之經教都是相同的，那麼大乘二宗之淺深差別，則在於二宗之信眾對於大乘經教「教義」淺深認識之不同。我們認為，教義可以分為兩種，一種是大乘經論所講的根本義，此義都是究竟的，「若論破相，遣之畢竟；若論其實，皆明法界緣起法門。語其行德，皆是真性緣起所成。」¹⁸慧遠從此角度講大乘經論都是平等究竟的。另一種是大乘經論為了開顯此「究竟義」所講的具有深淺差別的教義，慧遠以此區分大乘二宗。

這些深淺差別的教義具體指什麼呢？此處我們以慧遠所講的「法」層次為例進行說明。《大乘義章·二諦義》中慧遠對「法」的深淺層次作了總結說明，並以此與四宗判教相配屬。《大乘義章·二諦義》：

「諸法雖眾，不出無有。有中隨義差別有六，無中有五。有中六者：一陰界等事相之有。二苦無常等法相之有。三者因緣假名之有。四者諸法妄相¹⁹之有。五妄想之有。六真實有。

此六之中，初事有者，四宗之中同為世諦。第二法相，初宗之中用為真諦，後三宗中說為世諦。第三假名，初宗未說，後三宗中說為世諦。第四妄相²⁰，

¹⁵ 華方田：《隋淨影慧遠的判教說》，楊曾文、方廣錫主編《佛教與歷史文化》，頁 101，宗教文化出版社 2001 版。

¹⁶ 劉元琪：《淨影慧遠〈大乘義章〉佛學思想研究》，頁 267，《中國佛教學術論典》第 5 冊，佛光山文教基金會出版，2001 年版。

¹⁷ 馮煥珍：《回歸本覺》，頁 157，中國社會科學出版社，2006 年版。

¹⁸ 《大乘義章》，T44，n.1851，p.0483b23。

¹⁹ 原文為「妄想」，但根據慧遠的一貫講法，當為「妄相」。

²⁰ 同上。

初二宗中，未說此義，後二宗中說為世諦。第五妄想，前三宗中未說此義，第四宗中說為世諦。第六真有，前三宗中未說此義，第四宗中，分為二諦，體為真諦，用為世諦。

無中五者，一者陰上，無彼凡夫橫計之無，二者假名因緣法中無性之無，三離妄相²¹無。四離妄想無。五者真實寂滅之無。

此五之中，第一無者，初宗之中說為真諦；後三宗中義有兩兼，就世辨者，判屬世諦，就真辨者，判屬真諦。第二無者，初宗未說，第二宗中說為真諦。後二宗中義有兩兼，就世辨者，判屬世諦；就真辨者，判為真諦。第三無者，前二宗中未說此義；第三宗中說為真諦；第四宗中義有兩兼，就世諦辨說為世諦，就真諦辨攝入真諦。第四無者，前三宗中一向未說；第四宗中義有兩兼，就世諦辨，判為世諦，就真諦辨，說為真諦。第五無者，前三宗中亦所未說；第四宗中，一向說之為真諦也。」²²

文中，慧遠將「法」分為「有」「無」兩種，「有」法可以分為六個層次：事相之有、法相之有、假名之有、妄相之有、妄想之有、真實有。「無」法可以分為五個層次：凡夫橫計之無、假名因緣無性之無、離妄相無、離妄想無、真實寂滅之無。兩類法的不同層次是一個由淺到深的層次，其中「有」法以真實有為究竟，「無」法以真實寂滅之無為究竟。

四宗對應此二類法有不同層次的瞭解，具體對應如下：

「有」法的層次與四宗所對應的二諦

四宗 有法的層次	立性宗	破性宗	破相宗	顯實宗
事相之有	世諦	世諦	世諦	世諦
法相之有	真諦			
假名之有	×			
妄相之有	×	×		
妄想之有	×	×	×	

²¹ 根據 cebta 校勘改。

²² 《大乘義章》，T44，no.1851，p.0485a11。

真實有	×	×	×	用為世諦
				體為真諦

注：「×」代表「未講」。

「無」法的層次與四宗所對應的二諦

四宗 無法的層次	立性宗	破性宗	破相宗	顯實宗
無凡夫橫計之無	真諦	世諦/真諦	世諦/真諦	世諦/真諦
假名因緣無性之無	×	真諦		
離妄想無	×	×	真諦	
離妄想無	×	×	×	
真實寂滅之無	×	×	×	真諦

注：「×」代表「未講」。

由上可知，只有顯實宗能圓滿的理解「有」「無」二類法的所有層次。破相宗未能究竟「有」法中的真實有，也未能究竟「無」法中的「離妄想無」和「真實寂滅之無」。這是大乘二宗對於「法」義理解的深淺的不同。

為什麼破相宗人未能認識究竟實相，而顯實宗人卻能夠究竟顯實呢？說白了，慧遠認為破相宗人對於大乘經論理解不究竟、不到位，只理解大乘經論中淺的層次，而顯實宗人則能夠理解大乘經論的究竟義。相較于傳統四宗判教對於破相宗的批評，慧遠的批評是更為嚴厲的。傳統四宗判教中，破相宗歸宗般若經，真實宗歸宗《涅槃》等經，由於般若經在教理上淺於《涅槃》等經，所以破相宗劣于真實宗。其判教依據是大乘經論本身義理的深淺。慧遠反對此說，認為大乘經論的教義在根本上都是究竟的，但開顯此究竟義卻有一從淺到深的過程，破相宗人未能完成這一過程，而停留在「破相」這一層次，顯實宗人則完成這一過程，究竟顯實。所以慧遠對破相宗人的批評在於其對大乘經論理解的不究竟，即，破相宗人對其所宗之般若經未能徹底理解，未能從中看出如來藏思想來。這是對破相宗人理解能力的批評。所以，慧遠對破相宗的批評是更為嚴厲的。

由上可知，慧遠將教與宗分離開講。教出於佛陀，而宗出於信眾對於教法之理解。也即，教是從佛陀說法角度講；而宗則是從信眾理解教法的角度講。將教與

宗區別開講，是北朝佛教判教之傳統²³。如慧光之四宗判，實際是從「宗義」上所作的判別。但是，地論師的主流是認為，宗義與經教是相對應的，如破相宗對應於般若經等，顯實宗對應於《華嚴經》等。其後之五宗、六宗之判教，也未將教與宗區分開來講。但慧遠是特殊者，他將教與宗分別開講，將兩者的對應關係給割斷了。由此可以理解，為什麼慧遠一方面講大乘經教都是平等的，一方面又講大乘二宗則有淺深之別。因為教與宗是分離的，兩者是兩個層面的東西，所以，慧遠之平等大乘經教觀與淺深大乘二宗之判是沒有矛盾的。

（三）慧遠判教觀中之眾生

佛陀之一代教法，針對眾生而發，由此，經教涉及到說法之佛陀與受教之眾生兩者，此二者的不同，決定了教法的差異。前文講了，慧遠判教的根本依據在「眾生」，所以，我們在此著重討論慧遠對「眾生」的理解。

首先講慧遠對「眾生」的界定，《大乘義章·八識》講「真識」之之用：「二緣起用。向雖在染，而不作染。今與妄合，緣集起染，如水隨風波浪集起。是以《不增不減經》言：即此法界，輪轉五道，名曰眾生。²⁴」也即，慧遠認為眾生是來源於「法界」的，這是從根本上對眾生的肯定，與當時流行的「末法信仰」完全不同——慧遠對於眾生，還是十分樂觀的。

其次，關於信眾，慧遠將其分為聲聞與菩薩兩類，兩者有何差別？

聲聞與菩薩的差別，一般的理解是「根機」的不同，即「種姓」的差別，如法藏《五教章》中所討論之定性聲聞。正因為是定性之聲聞，所以佛陀為說聲聞法而非大乘。此在於信眾之根性而非佛陀之偏私。慧遠的觀點也類似於此，但其對於「根機」的理解與後世高僧側重點不同。

慧遠強調兩者「樂欲」之不同，而非智力之差別。所謂樂欲，即是發心、願力。眾生欲得聲聞者，佛陀即為說聲聞藏；欲得菩薩者，為說菩薩藏。慧遠以眾生之願力來分判大小乘，而非眾生之根機——智慧、修行淺深等。《大乘義章》：

「次對大分別。如《法華論》，宣說聲聞有其四種：一種性聲聞。是人本來常習小法，小性成就，於最後身值佛出世，樂欲小法。佛依為說，證得小果，從本立稱名種性聲聞。二退菩提心聲聞，是人過去，曾習大法，流轉生死，忘失本念，於最後身值佛出世樂欲小法，佛依現欲，為說小法，證得小果。

²³ 藍日昌先生注意到北朝以宗判教的傳統。見其《六朝判教論的發展與演變》，第六章《宗說與教說的討論》第134頁。

²⁴ 《大乘義章》，T44，no.1851，p.0527a06。

本學大乘，今退住小，名退菩提心聲聞。……」²⁵

「聲聞聲聞者，是人本來求聲聞道，常樂觀察，四真諦法成聲聞性。於最後身值佛欲小。如來為說，四真諦法而得悟道。本聲聞性，故今復聞聲而得悟道，是故名為聲聞聲聞。經言為求聲聞者說四真諦，據斯為論。」²⁶

「又若眾生，于余時中樂聞是法，或在此時樂聞餘法，佛豈不說？判無斯理！然實別教，如來一化有宜便說，不得定言在十二年。」²⁷

「此二雖殊同期小果，藉教處齊等，以是義故齊號聲聞。」²⁸

根據慧遠的論述，聲聞之所以為聲聞，全在其之「樂欲」、「現欲」、「期」望。

此外，慧遠將菩薩分為兩種，有漸入之菩薩，有頓入之菩薩。漸入之菩薩還是要學習小乘之法的，由此可知，其智力未必比聲聞眾更為出色，但其卻能由小乘而入大乘。慧遠於此，並未討論「種姓」的問題，更多的還在於眾生之願力與修習，修習以成性。

慧遠此種判教觀，注重信眾的願力，但是忽略了眾生修行的過程、眾生根機與階位的差別。法藏《華嚴五教章》：

「三依光統律師立三種教，謂漸頓圓。光師釋意，以根未熟，先說無常後說常。先說空後說不空。深妙之義，如是漸次而說故名漸教。為根熟者，於一法門，具足演說一切佛法，常與無常，空與不空，同時俱說，更無漸次，故名頓教。為于上達分階佛境者，說於如來無礙解脫，究竟果海、圓極祕密自在法門，即此經是也。」²⁹

根據法藏的論述，慧光「頓、漸、圓」之判教，漸教針對根機未熟者，頓教針對根熟者，圓教針對「上達分階佛境者」——非圓滿之佛境。佛陀之說法，根據眾生位元階之不同而演說不同之法，達於「分階佛境者」，才為其說究竟圓滿之教。其潛在的含義是，未達相應之境界者，是不能理解相應境界之法的。此說並不違背佛陀普度眾生的本懷，而側重于眾生階位的不同。法藏「五教」之分判，繼承了慧光重視眾生位階的特點。

²⁵ 《大乘義章》，T44，no.1851，p.0789a04。

²⁶ 《維摩義記》，T38，no.1776，p.0421b01。

²⁷ 《大乘義章》，T44，no.1851，p.0465c07。

²⁸ 《維摩義記》，T38，no.1776，p.0421b07。

²⁹ 《華嚴五教章》，T45，no.1866，p.0480b28。

總結而言，慧遠之判教，重視眾生之樂欲、願力，而忽視眾生之位階，也即具體的修行過程。慧遠對眾生的修行是相對樂觀的，重視法門的不同，而非階位元的層次。也正因為，慧遠之修行觀，也難以形成一完整的體系。

二、體義觀與判教

前文我們已經對慧遠的判教觀做了詳細的論述，在此，我們講「體義觀」與慧遠判教的關係。

首先，大小乘的根本區別。大小乘之區別，是南北朝時期佛學的重要議題，同時也關涉到當時中國佛學思潮的轉變。在現代人的觀念中，大小乘區分的標準，由鳩摩羅什所確立，即小乘為「人空法有」，大乘為「人法具空」。但是，在南北朝佛學高僧的觀念中，大小乘的根本區別並不在此。張雪松老師認為，「鳩摩羅什傳入的大小乘截然二分的觀念在當時並未立刻接受」，並指出，大小乘的差別，在「大乘是對大道的追求，而小乘則被視為熱衷於雕蟲小技、各種方術。道與術，大乘與小乘之間，隱然建立起一種對應關係」³⁰。這是一種獨特的觀念，對我們有很大的啟發。

大小乘的這種差別，也體現在慧遠對大小乘的分判之中。慧遠認為小乘也能達到「人法具空」，大小乘的根本區別，在於對世界認識的「同體」還是「別體」。這裡，我們以「涅槃三事」為例進行說明，《大乘義章》：

「次明三事，有成涅槃、不成涅槃：……第三同體、異體分別。小乘三事，體性各別，所以不成。體云何別？小乘法中，宣說慧數以為般若，解脫之數名為解脫，自余諸德名為法身。此等心法體性各別，以體別故守性不寂。性不寂故，不成涅槃。大乘三事，同體義分，其猶虛空無礙不動。以同體故，緣起相成，無有一法別守自性，無別性故、德體寂滅，以體寂故得成涅槃。故涅槃云：又非別異，故成涅槃。」³¹

「四並不並相對分別。小乘三事，心心數法同時別體，別體並故，不成涅槃。大乘三事同時同體，同一真心，隨義以分。以同體故不名為並。以不並故得成涅槃，故涅槃云：如世伊字三點若並，則不得成，不並乃成。」³²

所謂涅槃三事，即法身、解脫、般若。通過此三事，大小乘有成涅槃、不成涅槃

³⁰ 張雪松，《唐前佛教史論稿》，頁 437。

³¹ 《大乘義章》，T44，no.1851，p.0821c09。

³² 《大乘義章》，T44，no.1851，p.0821c14。

之別。小乘中，此三事是體性各別的，所以不能成就涅槃。為何小乘中三事體性各別呢？因為小乘中以「慧」心所為般若，解脫心所為解脫，其他的諸種德行為法身，所以此三事都是體性各別的，所以「守性不寂」，即執著本性，而不能達到涅槃。與此相反，大乘三事是「同體義分」的，所以能成涅槃。所以，從涅槃講，同體、別體，是大乘小乘之根本區別。

慧遠認為，大小乘的根本差別在同體、別體之分，但在實際的論述中，如何處理《成實論》則是有分歧的。按照慧遠的分判，《成實論》屬於小乘，但其也講諸法「同體」，因為《成實論》已經能夠破除對「性」的執著，《大乘義章》：

「成實法中，心與數法，一體義分，不說心外別有諸數，如說識陰以之為心，餘則名數；說受為心，餘還名數；如是一切。毗曇法中，心與數別，六識是心，餘想受等，說為心數。」³³

慧遠認為，《成實論》中，心與心所是一體的，區別在於義分，不同於毗曇法中心與心所別體的認識。所以，慧遠在講《成實論》為小乘的時候，又新加入一條，即《成實論》未能破「相」，《大乘義章·二諦》：

「言破性者，小乘中深，宣說諸法虛假無性，不同前宗立法自性。法雖無性，不無假相，此宗當彼成實論也。」³⁴

《成實論》雖然破性，但還是認為有相存在。慧遠關於大小乘的區分，除了同體別體之外，還加入了「破相」與否的標準。

總體而言，慧遠以同體、別體為主要準則來分判大小乘，小乘注重對於「體性」的分析，而大乘則注重對於「體」的總體把握。但《成實論》是一例外，《成實論》也講同體義分，但卻屬於小乘。慧遠以《成實論》尚未「破相」為由，將之拒之於大乘門外，這也反映了當時人們對於《成實論》是否為大乘的複雜態度。

同時，大小乘關係的界定，也是根據「同體」與「別體」的關係。在「體義觀」中，同體與別體是有對立的，前者離相離性，後者則有性相之別。但是，慧遠進一步講兩者的相攝相入，而非截然對立的關係。所以，可以將別體之法攝入同體之中。由此，雖然慧遠認為小乘就「別體」而認識萬法，是不圓滿的，但慧遠並未將其完全的否定。大乘「同體」，小乘「別體」，大乘可以將小乘攝入自己的體系之中，為我所用。具體講，慧遠認為，大乘中的漸教菩薩首先學習的就是

³³ 《大乘義章》，T44，no.1851，p.0492a02。

³⁴ 《大乘義章》，T44，no.1851，p.0483a22。

小乘的義理，以小乘作為通向大乘的階梯。且就實際而言，頓教之菩薩少而漸修之菩薩眾，所以小乘之法還是有學習的必要的。這也是為什麼慧遠在《大乘義章》中，積極吸納毗曇、成實思想的原因。

其次是「性相」與四宗判教。「性相」是慧遠區分同體與別體的根本依據，也是其區分四宗的根本依據。慧遠所立之四宗，即立性宗、破性宗、破相宗及顯實宗四者。可以明確的看出，此四者中的前三者，都是圍繞性相而展開的。依據四宗對應性相的破斥與對真實如來藏的開顯，而有深淺之別。由此構成一邏輯上升之體系：立性宗→破性宗→破相宗→顯實宗。「性相」的存在與否，是同體與別體之間的根本區別。四宗正是對於性相的不同認識而有淺深的區分，並由此而有四宗的分判。

再次，是「體義觀」與平等大乘經教觀之關係。慧遠主張平等的大乘經教觀，這是其獨特的思想，與當時佛教思想的主流是相反的。慧遠之所以堅持平等的大乘經教觀，根源還在於「同體義分」觀。在慧遠看來，大乘經典都是圓滿之佛陀為教化菩薩所說之經典，佛陀不會有所「私藏」，所說必然是究竟的。但佛陀會根據菩薩之根機不同而說不同之法門，此即慧遠所謂的「宗趣」，各經雖然宗趣不同，但無不是究竟的。如《維摩詰經》以「解脫」為宗，《華嚴經》以三昧為宗等等。此不同之宗趣，實際即是同體法界之「義分」、「義門」，通過任一「義門」，都可以「入法界」。所以，每一部大乘經典，都是作為某一「義門」來講的，義門雖然不同，但都由「同體」開分出來，都能夠圓滿的顯現此「同體」之法。正因為此，慧遠主張平等的大乘經教觀，同時，慧遠又給不同的大乘佛經歸納其「宗趣」——儘管很多「宗趣」在今人看來是很勉強的。

三、慧遠判教觀與華嚴判教略辯

(一) 教與宗

華嚴判教體系複雜，非三言兩語所能道明，此處僅以法藏為例做些比較。眾所周知，法藏的主要判教思想為「五教判」，即將佛陀一代教法分判為小、始、終、頓、圓五教。除了五教外，法藏還判了「十宗」，即：我法俱有宗、法有我無宗、三法無去來宗、現通假實宗、俗妄真實宗、諸法但名宗、一切法皆空宗、真德不空宗、相想俱絕宗、圓明具德宗。

關於教與宗的分判，法藏講：「第四分教開宗者，於中有二：初就法分教，教類有五；後以理開宗，宗乃有十。」教分判的依據在「法」，而宗分判的依據在「理」，此種分類，也繼承自地論宗，對於教的分判，重點在佛陀所說之「教」，而對於宗

的分判，則重點在各派所宗之「理」。這與慧遠對於教、宗的分判是一致的。

(二) 判教之「平等」原則與「淺深」原則

對於經教的判定，有「平等」與「淺深」兩種基本原則³⁵，從平等的原則講，則注重佛教經論在義理上的平等究竟，其代表人物即是慧遠。從淺深原則講，則注重對於佛教經論在義理上具有淺深層次不同的分判。中國佛教判教的主流是「淺深」，因為判教本身的意圖即是對龐雜的佛教經典做一系統的歸納，予以高下淺深之分判。所以，從這一點上來講，慧遠的平等大乘經教觀則是另類。將「淺深」原則發揮到極致的是華嚴宗。與天台宗不同，華嚴宗對於淺深原則應用得更為徹底。關於天台宗的判教，宋代諦觀《天台四教儀》對天台宗的判教有概括性的論述，其中關於「五時判教」的論述：

「初頓部有一鹿(別教)一妙(圓教)，一妙則與法華無二無別。若是一鹿，須待法華開會廢了，方始稱妙。次鹿苑但鹿無妙(藏教)。次方等三鹿(藏通別)一妙(圓教)。次般若二鹿(通別)一妙(圓教)。來至法華會上，總開會廢前四味鹿，令成一乘妙。諸味圓教更不須開，本自圓融不待開也。但是部內兼但對帶，故不及法華淳一無雜，獨得妙名，良有以也。」³⁶

文中論述五時之教的差別，以突顯法華之妙。五時教中，華嚴兼，鹿苑但，方等對，般若帶，都不及法華淳一無雜之妙。雖然如此，以化法四教判，五時所具之法如下：

華嚴兼：一粗(別教)一妙(圓教)；
鹿苑但：但粗無妙(藏教)
方等對：三粗(藏通別)一妙(圓教)
般若帶：二粗(通別)一妙(圓教)
法華：淳一無雜

由此可知，五時教中，除了鹿苑只是藏教外，其他四教中都具備「圓教」，雖與《法華》有純雜的差別，但從本質上講，都是究竟圓滿的，這一點，是與慧遠思想相通的。《法華》的優越地位僅僅在於其淳一無雜之特性。

與天台宗不同，華嚴宗則認為《華嚴經》為最高之佛教經典，判屬「圓教」，為「本」，其他四教則為「末」由「本」開顯出來。《華嚴五教章》：

³⁵ 聖凱.初期地論學派的判教思想[J].清華哲學年鑒(2006年),當代中國出版社,2008,頁449。

³⁶ 《天台四教儀》,T46, n1931, p.0775b24。

「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。初約教者，然此五教，相攝融通有其五義。一、或總為一，謂本末鎔融唯一大善巧法。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。又名究竟及方便，以三乘小乘望一乘悉為方便故。」³⁷

法藏認為，作為別教一乘的《華嚴經》為諸教之本，而其他三乘為末，其他三乘由此別教一乘開顯出來。而慧遠的觀點是，真實如來藏為本，所有大乘經典都由此如來藏開顯出來。法藏則以《華嚴經》代替了慧遠「真實如來藏」的地位。這是兩者最大的區別。

我們的問題是，為什麼《華嚴經》具有此種地位呢？究其原因，我們認為，以「法界緣起」為最高之緣起，是當時佛教界的共識，而開顯此種緣起觀的是《華嚴經》，如其中所述之「海印三昧」。法藏《華嚴五教章》認為，「性海果分」不可說，「緣起因分」即「普賢境界」可說，那麼，《華嚴經》則直接從「緣起因分」開顯無盡之法界緣起。正因為此，《華嚴經》當之無愧為佛教最高之經典。

此外，華嚴宗強調《華嚴經》為別教一乘，區別于《法華》的同教一乘。而在慧遠時代之地論師有「別教、通教、通宗」之判教，「通宗」為最高之教，可見，在那個時代，對於佛教經典，強調的是「通」。而到了法藏這裡，卻反其道而行之，強調《華嚴經》為「別教」，凸顯其獨特性，區別于作為「同教一乘」的《法華經》。所以，華嚴宗將「淺深」這一判教原則發揮到極致。

在華嚴宗之後成立的禪宗，則跳出「教」的範疇，講「教外別傳」，其所傳直接為佛陀之「心地」法門，此種講法，相對於華嚴宗而言，則又更進一層了。

所以，我們認為慧遠與華嚴宗之判教，為兩個極端，一個是平等原則的極端，一個是淺深原則的極端。此種判教原則的轉變，也反映了佛教整體本土化、中國化的深入。

³⁷ 《華嚴五教章》，T45，n1866，p.0482a18。

參考文獻

1、原典文獻

《十地經論義記》，CBETA，X45，n0753。

《大乘起信論義疏》，CBETA，T44，n1843。

《大乘義章》，CBETA，T44，n1851。

《勝鬘義記》，CBETA，X19，n0351。

2、中文專書、論文

聖凱（2008）。〈初期地論學派的判教思想〉。萬俊人，《清華哲學年鑒》。北京：當代中國出版社，2008年。

廖明活（1999）。《淨影慧遠思想述要》。臺北：臺灣學生書局，1999年。

華方田（2001）。〈隋淨影慧遠的判教說〉。楊曾文、方廣錫主編《佛教與歷史文化》。北京：宗教文化出版社 2001年。

劉元琪（2001）。《淨影慧遠〈大乘義章〉佛學思想研究》，《中國佛教學術論典》第5冊。佛光山文教基金會出版，2001年。

馮煥珍（2006）。《回歸本覺》。北京：中國社會科學出版社，2006年。

藍日昌（2004）。《六朝判教論的發展與演變》。臺北：文津出版社有限公司，2004年。

張雪松，《唐前中國佛教史論稿》。中國物資出版社，第437頁，2013年。

田中 著，馮煥珍，宋婕 譯（2009）。《中國淨土思想的黎明》。上海：上海古籍出版社，2009年。