天臺宗智顗與三論宗吉藏的判教思想及其影響（三）

駱海飛

三、智顗與吉藏判教思想之比較與分析

通過上文的梳理，我們發現，智顗和吉藏對南北朝時期的各種判教觀並不滿意，對以成論師和地論師爲代表的三教、五時、四宗判教說做出了批駁。與佛學義理相侔與否是智顗與吉藏衡量各種判教觀合理與否的標準，他們對南北朝時期各種判教觀的非議也正是以此爲標準展開的，這是智顗與吉藏本質上的共同之處。但是，在這種看似一致的批判性背後，智顗與吉藏對待前朝判教觀的態度以及自身判分經教的依據卻是不一樣的。如果說智顗以一種揚棄的眼觀看待南北朝時期的各種判教思潮，那麼，吉藏則以破而顯正、拒而不納的姿態與慧觀及諸論師劃清界限。成論師有有相、無相、褒貶、同歸和常住等五時教說，智顗亦有華嚴、阿含、方等、般若和法華涅槃等五時判教；成論師有頓、漸、不定之判分，智顗有頓、漸、秘密和不定之劃分；成論師之五時判教乃由漸教析出，智顗五時之中前四時通於頓漸，第五時非頓非漸；地論師以因緣、假名、不眞與眞四宗涵攝所有，智顗以藏、通、別、圓四教包羅一切。這正如李四龍先生在《天臺智者研究——兼論宗派佛教的興起》一書中所指出的那樣：「智顗後來提出頓、漸、秘密、不定化儀四教和藏、通、別、圓化法四教，是順承了《南三北七》上述兩個思路。特別是地論師的四宗說，對於智顗的《四教義》，有著相當密切的關係。」[27] 總之，智顗非議之中有借鑒，批判之中有繼承，舍而有得，破而有立。

吉藏則不同，吉藏幾乎將前朝各種判教觀一概否定，棄之不用。《淨名玄論》中吉藏以半字滿字判分經教，此舉雖與菩提流支以半滿二字判分經教的做法相似，實則有別。誠如前文智顗所批駁的那樣，菩提流支之判教實爲二時教，吉藏之半滿二字乃是「就義爲目」（《淨名玄論》），是以教義爲其依據的，二人之判教有著

本質的不同。《大乘玄論》中吉藏雖以菩薩藏、聲聞藏，大乘、小乘，有餘、無餘，作、無作，了、不了，有邊、無邊，頓、漸，半、滿，常、無常，有量、無量[28]等十門往收無量法藏，主張「攝門非一」（《大乘玄論》），但究極而言，唯有聲聞、菩薩二藏，其餘數門不過是聲聞、菩薩二藏思想不同方面的不同說明罷了。歸根結底，「教唯二門」（《三論玄義》），「不得作五時四宗之釋也」[29]。

智顗與吉藏所處的時代大致相近，智顗稍長吉藏九歲，二人皆生活在陳隋年間。但是，作爲天臺宗與三論宗的實際創始人，智顗與吉藏在對南北朝時期各種判教觀做過一番批駁之後，何以取捨各異？同一時代背景下，智顗與吉藏的判教體系何以大相徑庭？下文擬就三個方面，分析說明之。

第一，智顗與吉藏判教的理論依據不同。智顗以「一念無明法性心」作爲依據判分經教。在《四教義》中，智顗指出「今明四教（藏、通、別、圓之」化法四教」）還從前所明三觀而起。爲成三觀，初從假入空觀，具有析體拙巧二種入空不同。從析假入空，故有藏教起；從體假入空，故有通教起；若約第二從空入假之中，即有別教起；約第三一心中道正觀，即有圓教起。」[30]不論是從假入空觀、從空入假觀還是中道第一義觀，三觀雖別，卻是一「心」所有，這顆「心」就是「一念無明心」，「四教皆從，一念無明心「起」即是破微塵出三千大千世界經卷之義也。」[31]但因衆生利鈍不一，佛陀對機說法，故有藏、通、別、圓四教，所謂「隨類異解者，即是四教不同之相也」[32]，總之，不論是藏教、通教還是別教、圓教，皆是「由此圓說的《一念無明心》所開出的對機之限定說。」[33]

吉藏則以「無所得」爲其判教的理論依據。「佛雖說一切名教，意在無所得一相一味。」[34]正是在「無所得」思想的指導之下，吉藏指出「大小乘經同明一道，以無得正觀爲宗」[35]，至於以大小判分經教者，不過隨緣說教而已，所謂至道無二，非關大小，爲衆生故說大小。需要指出的是吉藏三論宗以「無所得」爲旨歸的思想與龍樹中觀學派緣起性空的中道實相理論是一脈相承的。中觀學派在系統闡發般若類經典緣起性空理論的基礎上，進一步發揮了般若類經典中一空到底、空無所得的精神。中觀學派般若無得的思想經由鳩摩羅什之譯介而爲吉藏繼承與弘揚，這一思想不僅貫穿于吉藏的佛學體系之中，而且也是其三論學說的根本精神。

第二，智顗與吉藏判教的指導方法不同。《法華經》中「開權顯實」、「會三歸一」的思維模式乃是智顗確立「五時八教」說的方法論依據。智顗「五時八教」的判教體系涵攝一切經藏，宏博而圓融。從縱向而言，佛陀一生說法歷經五時；從橫向而論，八教從說法形式與說法內容囊括所有經教，體現出極大的圓融性。但不論佛陀何時以何種方式說法，諸佛如來以一大事因緣出現於世乃是為令一切眾生悟入佛之知見，因應眾生之根機，故隨宜說法，究極而言，唯有一佛乘。而《法華經》因「無復枝葉，純有貞實」（《法華經・盛行品》），故智顗將之判分為究竟圓實一乘之教。智顗以「五時八教」判攝所有經教卻又極力推崇《法華經》是其將《法華經》會三乘於一乘、以權宜說法顯示究竟奧義這一指導思想運用在判教體系上的必然結果。

吉藏之判教則借鑒了龍樹中觀學派「破而不立」的治學方法。中觀學派以批判一切和不墮兩邊的否定性方法著稱，吉藏也是這一方法的守護者與力行者。「吉藏以龍樹所創立的印度大乘佛教中觀學派的中土繼承者自命，繼承和發揚龍樹、提婆首倡的『破邪顯正』、『破而不立』的方法論傳統和橫掃一切『外道邪見』的批判精神，以《般若無得》的基本精神為準則，對當時流行的各派師說進行了批判。」[36] 按常理，在破斥了「外道邪見」之後必定要有所建立，即建立起有別於「外道邪見」的眞理觀。但在吉藏，此種做法即為「有得」，與「以無得正觀為宗」的佛法精義相違背。既然「若有所著便有所縛」（《法華玄論》），既然「有得是邪須破，無得是正須申」（《大乘玄論》），那麼，惟有破邪才能顯正，所謂「破則下拯沉淪，顯則上弘大法。」[37] 吉藏這一以破邪來顯正的批判性方法與智顗以圓融性為標誌的「開權顯實」、「會三歸一」方法也大相徑庭。

三、智顗與吉藏判教的原則不同。智顗在建構自己的佛學體系時，遵循著「說己心中所行法門」[38] 的原則，指出「但使義符經論，無文不足致疑」[39]，故可「隨情所立，助揚佛化」[40]。「譬如神農、扁鵲、華佗，皆古之賢聖，所造藥對治，撰集經方，當時所治，無往不差，今人依用，未必皆愈。而今代凡醫，雖得古方，出意增損，隨病處藥，少有不差。若深解此喻，通經說法，時事所宜，隨義立名，亦有何失？」[41] 古之賢聖去今乃久，其藥方未必與今時合宜，故須有所增損，因病用藥，方能見效，佛理亦然。出於佛教理論的發展以及宗教實踐的需要，與時俱進、不拘一格、隨宜說法，有何不可？正因為如此，智顗的判教思想新義卓然，別樹一

幟，表現出與衆不同的創見性，其「以《法華經》爲宗骨」（《止觀義例》）、統攝衆經之舉即是表現之一。

吉藏「二藏三輪」的判教思想乃是依循言教二諦和實相無得之佛教義理而來的。「這一宗看佛的所有言教一律平等，並無高下。因爲言教是應病與藥，各有所適，既然都能治病，也就沒有價值的不同了。這可以說，到了究竟，顯理無二，免於有得，和他們無得的主張是極相符合的。」[42] 既然諸法皆空，則無有言教，但爲化度衆生，又不得不說，故有眞俗二諦，談空說有，但不論是空是有，抑或非空非有，都只是言教的方便。因此，佛陀所有的言說都只是「教」而非「理」，只有以「無所得」的精神領悟「教」才能契悟「理」，此即爲三論宗「二諦是教，不關理境」的思想。如此一來，佛陀所說經教不過是應機說法，各種經論自然也就不分伯仲、一律平等了。吉藏以教理爲其判教的準則，這種判分表現出教理制約判教、判教服從教理的特點，其結論必然是一切經論皆平等，這與智顗「說己心中所行法門」的風格大不相同。

通過上文的比較與分析，我們認爲，吉藏的判教思想，不論是其理論基礎、指導方法抑或是判教準則，都較爲忠實而純粹地堅守了印度龍樹一系的中觀學說，體現出純粹性的特徵；智顗之判教「以《法華經》爲宗骨」，融三觀于一心，納衆經於一爐，會三乘於一乘，其判教體系顯示出極大的圓融性。吉藏以教理作爲其判教之準則，依循言教二諦之理，衆經悉皆平等，無有高下優劣之分，此爲吉藏判教平等性之表現；智顗不拘常規，獨闢蹊徑，「說己心中所行法門」，極力推崇《法華經》，其創見性自不待言。吉藏認爲破邪即是顯正，其判教只破不立，一破到底，表現出極強的批判性；智顗則破中有立，破而爲立，其「五時八教」的判教體系即是破斥南北朝時期各種判教觀之後所立，其判教體系中不乏批判性，不過「破」「立」之間，「立」爲重點，因此，以「立」爲標誌的建構性才是智顗判教的最顯著特徵，而這也是智顗與吉藏判教體系最本質的不同之處。

四、簡要總結

湯用彤先生在《隋唐佛教史稿》中指出「所謂宗派者，其質有三：一、教理闡明，獨闢蹊徑；二、門戶見深，入主出奴；三、時昧說教，自誇承續道統。」[43] 所謂的「時昧說教」也即是判教，可見判教思想對宗派的存續發展有著極其重要的作用。通過智顗與吉藏判教思

想的對比，我們發現智顗的判教體系中建構性多於批判性、圓融性多於純粹性、創見性多於平等性；反觀吉藏，其判教思想中批判性多於建構性，純粹性多於圓融性，平等性多於創見性。這正如董群教授在《中國三論宗通史》中指出的那樣：「吉藏佛學思想的總體特徵可以用破邪顯正來概括，通過批判各種思想體系來顯示自己的觀點，在破中立義，即破即立，離破不立。」[44] 三論宗的衰落固然與三論宗後繼乏人，天臺、慈恩、華嚴、禪宗諸宗爭競[45]、三論宗諸法皆空的思想不合時宜，與社會不相適應[46]等因素不無關聯，不過，較之於以建構性、圓融性和創見性見長的天臺智顗的判教體系，三論吉藏判教思想中的批判性、純粹性和平等性特徵或許正是吉藏之後三論宗難以維繫、衰而不振的原因之一，而深蘊于智顗判教體系中的諸多特質或許正是智顗天臺宗綿延不絕、歷久長存的內在動力。

（全文完）

註：

27. 李四龍：《天臺智者研究——兼論宗派佛教的興起》，北京：北京大學出版社，二〇〇三年，第二〇三頁。

28. 吉藏：《大乘玄論》，《大正藏》第四十五卷第六十四頁中。

29. 吉藏：《法華玄義》（卷五），《大正藏》第三十四卷第六四五頁上中。

30. 智顗：《四教義》（卷一），《大正藏》第四十六卷第七二四頁上。

31. 智顗：《四教義》（卷十二），《大正藏》第四十六卷第七六八頁中。

32. 智顗：《四教義》（卷一），《大正藏》第四十六卷七二三頁下七二四頁上。

33. 牟宗三：《佛性與般若》（下），長春：吉林出版集團有限責任公司，二〇一〇年，第四九二頁。

34. 吉藏：《中觀論疏》（卷二），《大正藏》第四十二卷第三十三頁中。

35. 吉藏：《三論玄義》，《大正藏》第四十五卷第十頁下。

36. 華方田：《吉藏評傳》，北京：京華出版社，一九九五年，第六十頁。

37. 吉藏：《三論玄義》，《大正藏》第四十五卷第一頁上。

38. 智顗：《摩訶止觀》（卷一），《大正藏》第四十六卷第一頁中。

39. 智顗：《四教義》（卷一），《大正藏》第四十六卷第七二三頁中。
40. 智顗：《四教義》（卷一），《大正藏》第四十六卷第七二三頁中。
41. 智顗：《四教義》（卷一），《大正藏》第四十六卷第七二三頁中。
42. 呂澂：《中國佛教源流略講》，北京：中華書局，二〇〇六年，第三一六頁。
43. 湯用彤：《隋唐佛教史稿》，北京：北京大學出版社，二〇一〇年，第八十六頁。
44. 董群：《中國三論宗通史》，南京：鳳凰出版社，二〇〇八年，第二一八頁。
45. 印順：《三論宗史略》，見張曼濤主編《現代佛教學術叢刊》之《三論宗之發展及其思想》，臺北：大乘文化出版社，一九七九年，第十六頁。
46. 楊永泉：《三論宗源流考》，南京：江蘇古籍出版社，一九九八年，第三〇〇頁。

太虛大師法語—三世因果（下）

十二年正月在宜昌商會講

我們若能夠眞實明白三世因果，試問有人欲受惡果報應否？所以種善因得善果，種淨因得淨果，乃至成佛，都是由於自己一念。依佛所說而行，世間惡人尚敢爲惡否？故佛教昌行的時候，人人都是明白三世因果的道理，人人都是向善而行，小之可以成爲自修之正人君子，大之自覺覺他化社會爲良善，化世界爲太平，轉五濁而爲七寶，皆由於此。古德云：『諸惡莫作，衆善奉行，自淨其意，是諸佛教』。能夠止息諸惡，奉行衆善，就能夠自淨其意，這就是諸佛所說的教法。以上，不過將世人與佛說因果略爲比較而已。（陳妄清記）（見海刊四卷三期）

（附註）原題「太虛法師在宜昌商會之演講」，今改題。」（《太虛大師全書》第三冊，頁一一六～一一九）

（全文完）