

淨影寺慧遠判教觀的再考察

廣州中山大學哲學系比較宗教研究所副教授 馮煥珍

佛學研究中心學報

第八期 (2003.07)

頁 73-102

©2003 國立臺灣大學文學院佛學研究中心
臺北市

P. 73

提要

本文在廖明活、華方田和劉元琪等先生的相關研究之基礎上，對慧遠判教的依據、方法、特點、歸趣和其間存在的問題進行了重新考察，指出：慧遠判教之依據即其佛學系統之所依體真識心，其判教所用之方法則是由真識心中引申出的總別圓融觀。慧遠的判教思想有破與立兩個方面，就破而言，他不贊成劉虬的「二教」與「五時七階」說，同時亦非難菩提流支的一音教。就立而論，他從總別圓融觀出發判釋一代時教具有以下要義：1.約別相門論，佛陀一代言教有聲聞和菩薩二乘，並依悟入方式的差別于小乘中開分出聲聞聲聞和緣覺聲聞，于大乘中開分出一越解大的頓教和由小入大的漸教。依此二乘，慧遠進一步分判出了立性、破性、破相、顯實四宗，四宗之間存在淺深、權實的差異，由立性宗、破性宗、破相宗而顯實宗，逐漸由淺之深、從權入實。2.約總相門論，三乘皆方便，一乘為究竟，三乘皆歸一佛乘；同時三宗皆權，惟顯實宗為實，三宗皆趣向顯實宗。慧遠的判教觀呈現出的最顯著特點是權實兼顧而歸本一佛乘和顯實宗。慧遠雖然

建立了獨具匠心的判教思想，但亦存在著問題，他在教上等視大乘經典與在宗內區分大乘教理淺深的不一致性雖然可以通過會通加以消解，但他有時將小乘的偏空思想當成破相宗的教理仍然表明其判教思想尚不夠縝密。

P.74

關鍵詞：淨影慧遠、判教思想、總相門、別相門、二乘四宗、一佛乘、顯實宗

P.75

佛學的判教可源於兩個方面：一、大乘佛經成立之後，多以為佛法一味而衆生根基有殊，故佛陀依四悉曇說法[1]，一方契理，一方則契機。既有機可契，則教有不同（所謂八萬四千法門）、理有淺深（所謂方便說與究竟說）。二、傳統佛學本為一代代佛教信奉者和修行者基於其自身之佛教實踐經驗和佛典閱讀經驗傳演而成，面對大乘佛經之方便究竟之說，他們皆須將佛陀一代言教納入一貫之系統。由於佛學家們各自體證諸法實相（又稱空性、法性、實際等等）的方便不同，故當他們對佛陀一代時教加以理解時就體現出不同的教相，二乘三乘等教乘觀因此起，空宗有宗等宗本論由是興。此即所謂判教。這在佛教系統外的今日學者看來似乎是尊己卑他的一元論，不甚可取，而於佛教系統內依不同教門踐行之信仰者言固有不得不然之理，蓋其所據以判釋宗乘者本為其修行所證之真實理地，無有不信之理。

淨影寺慧遠（523～592）是我國南北朝至隋代早期的高僧之一，與天臺智顛（538～597）和嘉祥吉藏（549～623）二人被後人合稱為「隋代三師」。他的佛學思想博大，亦稱精深，對後世中國佛學影響深廣[2]，其分判二乘四宗而總歸一佛乘和顯實宗的判教觀獨具一格，且對後世中國佛學有相當影響，值得研究。

* 送審日期：民國九十一年九月十一日；接受刊登日期：民國九十二年四月三日。

[1]四悉曇為世間悉曇、各各為人悉曇、對治悉曇、第一義悉曇，前三者指佛說法契機，後者指佛說法契理。

[2]關於這一問題的進一步論述，參 Kenneth K. Tanaka, *The Dawn of Chinese Pure Land Buddhist Doctrine*, pp.20-37, Albany, State University of New York, 1990；馮煥珍，〈淨影寺慧遠的行持、著述及其顯實宗〉，《中華佛學學報》第 15 期，臺灣：中華佛學研究所，2002 年。

P.76

目前，專門研究此一問題者有廖明活先生的《淨影寺慧遠的判教學說》、華方田先生的《隋淨影慧遠的判教思想》和劉元琪先生的博士學位論文《淨影慧遠〈大乘義章〉佛學思想研究》第一章第三節〈四宗判教〉三文^[3]，諸文都取得了重要成果，但在慧遠判教的依據與方法、判教的旨趣以及其間存在的問題等方面仍有未發之覆。因此，本文試圖對此一問題重加檢討，以期有所補益。

一、 慧遠判教之依據及其方法

所謂判教的依據，指佛學家據以判釋佛陀一代時教之所依；而判教的方法，則指佛學家由此所依引申出來的將佛陀種種教法納入其佛學思想系統中之具體方法。

當代佛門大德印順法師在全面研究了大乘佛法的教理系統後指出，作為教理系統之所依必須具備這樣的條件，即能依之說明生死之流轉和菩提之證得：

凡是圓滿的大乘宗派，必有圓滿的安立。一、由於惑業而生死流轉，到底依於什麼而有流轉的可能。二、由於修證而得大菩提，到底依於什麼而有修證的可能。^[4]

法師並據此掘發出大乘經論宣說的教理有「性空唯名」、「虛妄唯識」和「真常唯心」三大系統，前者以性空為所依，中者以阿賴耶識為所依，後者則以真心為所依。法師的這一洞見不僅對我們理解大乘佛學系統具有以簡馭繁、綱舉目張的效用，而且為我們具體研究中國古代佛學家的判教思想提供了善巧的指引，因為究實而言他們建構其佛學系統的所依亦即其判教的所依。

[3] 廖明活，〈淨影寺慧遠的判教學說〉，《中華佛學學報》第6期，臺北：中華佛學研究所，1993年（此文後經修改收入廖明活，《淨影慧遠思想述要》，臺北：臺灣學生書局1999年9月第1版，第83-109頁）。華方田，〈隋淨影慧遠的判教說〉，載楊曾文、方廣錫主編，《佛教

與歷史文化》，北京：宗教文化出版社 2001 年第 1 版；劉元琪，〈淨影慧遠〈大乘義章〉佛學思想研究〉，北京大學博士研究生學位論文（學號：19723811），2000 年 6 月，第 12-20 頁。

[4] 釋印順，〈大乘三系的商榷〉，《無諍之辯》，臺北：正聞出版社 1990 年 10 月新版 1 刷，第 126 頁。

P.77

據此觀察，淨影寺慧遠的佛學思想屬於如來藏系，而他的思想系統之所依就是如來藏自性清淨心。慧遠對如來藏自性清淨心之稱謂很多，有真識心、真心、心真如、真如心、自性清淨心、如來藏識、如來藏、藏識、真識、淨識或無垢識、阿摩羅識、佛性等等，爲了凸顯其特色，我統一稱之爲真識心[5]。

慧遠稱真識心爲宇宙萬法之體性（終極真實），他說：

如來藏者，佛性異名，論其體也，是真識心，於此心中該含法界恒沙佛法，故名爲藏。[6]

不但如此，真識心也是一切染淨諸法的所依，「依前真實如來藏體緣起集成生死涅槃」[7]，即《楞伽》、《勝鬘》、《寶性》等聖典所謂「依如來藏故，有世間、涅槃苦樂之因」[8]。

這真識心是如實空如實不空的法界，如實空謂此心自性本空；如實不空謂此心具足一切清淨法。真識心與其具足的淨法之間存在著六相圓融的關係，慧遠說：「此六乃是諸法體義，體義虛通，旨無不在。」[9]這裏的「六」即總、別、同、異、成、壞六種相狀，原爲《十地經》論述菩薩初地第四大願時展示菩薩行德的六個概念[10]，世親疏釋《十地經》時認爲十地法門中的每一地皆有這六相包含的內容，並對其關係進行了發掘：每一地總攝個別行德的圓滿行德爲總相，構成此圓滿行德的各別行德則爲別相，就總別二相的關係言，一方面前者爲本，後者是末，兩者不能等同；另一方面離總不成別，離別不成總，本末之間又不能判然兩分。就各行德別相間的關係言，一方面每一行德皆有其獨特相狀與德用，故相互之間不能混然不分；另一方面它們

[5] 詳細研究參馮煥珍，《淨影寺慧遠的真識心緣起思想研究》第三章第一節第一項，中山大學博士學位論文，（編號：96021006）2003年4月。

[6] 隋·釋慧遠，《〈涅槃經〉義記》卷三，《大正藏》第37冊，第692頁下。他在《〈勝鬘經〉義記》卷下中亦云：「一乘理」者即「所謂如來藏」。（敦煌文獻 P.2091 號殘卷，黃永武主編，《敦煌寶藏》第114冊，臺北：新文豐出版公司1986年初版，第68頁下。）

[7] 隋·釋慧遠，《大乘義章》卷一〈佛性義〉，《大正藏》第44冊，第486頁中。

[8] 元魏·菩提流支譯，《入楞伽經》卷八〈化品〉，《大正藏》第16冊，第560頁下。

[9] 隋·釋慧遠，《大乘義章》卷一〈佛性義〉，《大正藏》第44冊，第486頁中。

[10] 《十地經論》卷三經文有云：「又發大願，所謂一切菩薩所行，廣大、無量、不雜諸波羅蜜所攝諸地所淨生諸助道法，總相、別相、同相、異相、成相、壞相，說一切菩薩所行如實地道及諸波羅蜜方便業，教化一切，令其受行，心得增長故。」（《大正藏》第26冊，第139頁上）。

P.78

既是本於總的行德，反過來又助成總的行德，故相互之間又融通無礙。十地中每一地之行德如此，十地行德與佛德之關係亦然。這就是所謂六相圓融^[11]，其旨趣在於彰顯《華嚴經》的「一即一切，一切即一」的圓融精神。慧遠進一步認為，十地行德所以具有六相圓融關係，就因為真識心與其具足之一切清淨佛法之間本來具足這樣的關係，這就是他說「此六乃是諸法體義，體義虛通」的具體內涵。劉元琪先生曾說：「在《大乘義章》差不多處處都能見到慧遠用此六相門義特別是總別相門來分析佛教義理中的種種錯綜複雜的關係。」^[12]誠然。而慧遠能夠如此論述佛學義理，我認為根本依據就是，在他看來六相圓融本為佛陀教法所照察之真識心中具足的真實關係。這就是為什麼我說真識心乃是慧遠判教之所依。

既然一切佛法間具足六相圓融，很自然，依如實觀真識心為旨歸成立起來的各種佛陀教法系統間也同樣具有六相圓融關係，所謂「六相之義既通諸法，依法成行，行亦齊有」。^[13]此處之「行」本指十地行法，實可指代佛陀開示之一切教法（與上文之「法義」具有層次的差別）。慧遠特別強調各教法間最為根本的總別圓融關係：

法門有其二種：一、別相門；二、共相門。若就別相，乘有無量；今就共相，是故言一，其猶衆木共成一車，此亦如是。[\[14\]](#)

從當機說法（別相門）看，佛陀不僅可以說三乘，而且可以說無量乘；而從一味解脫（總相門或共相門）看，無量乘皆指向圓滿朗現真識心的一乘，它們無非共成一乘（一車）之要素（衆木）。這樣，在慧遠那裏總別圓融觀就不僅僅是一種論述佛法之法義的方法，也是一種判教的方法，他在判教中無論破與立都無不自覺運用這一方法來立論，且自信地說：「若能善會斯趣，一異等執，迥然無迹」。[\[15\]](#)

[\[11\]](#) 世親云：「一切（十地）所說十句中，皆有六種差別相門。……六種相者，謂總相、別相、同相、異相、成相、壞相。」（世親著、元魏·菩提流支譯，《十地經論》卷一，《大正藏》第 26 冊，第 124 頁下-125 頁上）。

[\[12\]](#) 劉元琪前揭文，第 36 頁。

[\[13\]](#) 隋·釋慧遠，《大乘義章》卷三〈六種相門義〉，《大正藏》第 44 冊，第 524 頁中。

[\[14\]](#) 隋·釋慧遠，《大乘義章》卷九〈一乘義〉，《大正藏》第 44 冊，第 649 頁上。

[\[15\]](#) 隋·釋慧遠，《大乘義章》卷三〈六種相門義〉，《大正藏》第 44 冊，第 524 頁中。

P.79

二、 慧遠對判教異說之評破

慧遠時代，判教之風頗盛，據稍晚些的智顛記載，其時判教有所謂「南三北七」共十家之多。[\[16\]](#)因此，慧遠爲了樹立自家宗旨，必須對種種判教異說加以評破，可以說評破異說即其判教觀之一部分。不過，他沒有像智顛一樣廣破諸家，而是只破了他認爲影響較大的兩家，即以成實師爲主要信奉者的頓漸二教和以菩提流支等人爲代表的一音教。[\[17\]](#)

慧遠在批判成實師之判教觀時，並未與之直面相向，而是選擇足以代表成實師說的劉虬來遮遣，這種策略可能是基於拔本塞源，也可能是出於厚道，因為慧遠從事弘化時許多成實師都還健在。

劉虬(438~495)是南齊時荊州隱士，佛法修為頗高，所立頓漸二教之說(此依劉虬本人所說)為南北朝諸家師說中的一家。依慧遠說，劉虬的判教觀為二教五時七階論：

晉武都山隱士劉虬說言：如來一化所說，無出頓漸，《華嚴》等經是其頓教，餘名為漸。漸中有其五時七階，言五時者：一、佛初成道，為提謂等說五戒十善人天教門；二、佛成道已，十二年中，宣說三乘差別教門，求聲聞者為說四諦，求緣覺者為說因緣，求大乘者為說六度，及制戒律，未說空理；三、佛成道已，三十年中，宣說《大品》、空宗、《般若》、《維摩》、《思益》，三乘同觀，未說一乘，破三歸一，又未宣說眾生有佛性；四、佛成道已，四十年後，於八年中說《法華經》，辨明一乘，破三歸一，未說眾生同有佛性，但彰如來前過恒沙、未來倍數，不明佛常，是不了教；五、佛臨滅度，一日一夜說《大涅槃》，明諸眾生悉有佛性、法身常住，是其了義。此是五時。言七階者，第二時中三乘之別，通餘說七。[\[18\]](#)

[\[16\]](#) 隋·釋智顛，《〈妙法蓮華經〉玄義》卷十上，《大正藏》第33冊，第801頁上。

[\[17\]](#) 慧遠尚列有慧誕之說，但他評破劉虬之後說：「誕公所言頓漸之言，義同前破。」(隋·釋慧遠，《大乘義章》卷一〈眾經教迹義〉，《大正藏》第44冊，第466頁下)。所以他實際上只破了兩家。

[\[18\]](#) 詳見隋·釋慧遠，《大乘義章》卷一〈眾經教迹義〉，《大正藏》第44冊，第465頁上。

P.80

此說與智顛所列北地第一家最為相近[\[19\]](#)。慧遠同時指出，劉虬乃是依是否宣說佛性、如來法身常住之理以及是否以此為了義將佛經判為深淺不同之七階的。

但依現存劉虬有關判教方面的文獻，其說法與慧遠的敘述不盡一致，他在《〈無量義經〉序》裏有云：

夫三界群生，隨業而轉；一極正覺，任機而通。流轉起滅者，必在苦而希樂，此叩聖之感也；順通示現者，亦施悲而用慈，即救世之應也。根異教殊，其階成七：先為波利等說五戒，所謂人天善根，一也；次為拘鄰等轉四諦，所謂授聲聞乘，二也；次為中根演十二因緣，所謂授緣覺乘，三也；次為上根舉六波羅蜜，所謂授以大乘，四也；眾教宣融，群疑須導，次說《無量義經》，五也；既稱得道差品，復云未顯真實，使發求實之冥機，用開一極之由緒，故《法華》接唱顯一除三，順彼求實之心，去此施權之名，六也；雖權開而實現，猶掩常住之正義，在雙樹而臨崖，乃暢我淨之玄音，七也。過此以往，法門雖多，撮其大歸，數盡於此。[\[20\]](#)

依此，則惟見劉虬之七階漸教說，而不見其頓漸二教論，亦不能確定他定將佛陀說法時間先後與教理之淺深相配之論。當然，我們不能據此斷定慧遠之陳述有問題，一則智顛、吉藏等人皆說二教和漸教中之五時判教為當時主流，二則唐代華嚴四祖澄觀（737～838，一說738～839）更明確說：「齊朝隱士劉虬亦立漸頓二教，謂《華嚴經》名為頓教，餘皆名漸，始自鹿苑，終於雙林，從小之大故。然此《經》（案：指《華嚴經》）如日初出，先照高山，即是頓義。」[\[21\]](#)因此，更大的可能是劉虬全面論述其判教觀之著作已經佚失，故我們還是應當依據慧遠等人之記載來加以研究。

我們知道，劉虬判教之所依與慧遠並無不同，從下文我們更知他們一樣依佛陀教化眾生之方法立頓漸二教，且皆以《華嚴經》為頓教，那慧遠為何要不惜筆墨嚴辭破斥劉虬之說呢？直接原因有二：一是他認為劉虬之二教說

[\[19\]](#) 參隋·釋智顛，《〈妙法蓮華經〉玄義》卷十上，《大正藏》第33冊，第801頁中。

[\[20\]](#) 《大正藏》第9冊，第383頁下。文中「五也」二字原在「用開一極之由緒」句後，顯屬傳抄誤置，逕改。

[\[21\]](#) 唐·釋澄觀，《〈華嚴經〉疏》卷一，《大正藏》第35冊，第508頁下。

攝教不盡；二是他指責劉虬不應以佛說法之時間先後為判定佛經教理深淺之主要原則。

就第一方面，慧遠說：

如佛說四《阿含經》、五部戒律，當知非是頓漸所盡攝。所以而然，彼說被小，不得言頓；說通始終，終時所說，不為入大，不得言漸；又設余時所為衆生聞小取證，竟不入大，云何言漸？[\[22\]](#)

慧遠依當時的普遍說法認為四部《阿含經》、五部戒律屬小乘教典[\[23\]](#)，這些教典為逗小乘根性者而說，不能劃歸頓教；佛初成道時說了這樣的經律，臨滅度前也說了此類經律，但無論始說終說都不是為了從小乘轉入大乘，故又不能稱為漸教；再者，即使佛在其他時間說此類經律教化衆生，如果他們僅證小果，不能轉入大乘，同樣不能稱之為漸教。

慧遠之所以這樣批評劉虬，乃是因為他理解的頓漸二教中的漸教與劉虬所持者不同，劉虬是約從小乘到大乘說漸教，慧遠則是僅約大乘說漸教，這一點至論及其二藏四宗觀時自明。

第二方面主要體現在慧遠對劉虬的五時漸教之批判中。劉虬以為佛陀初時所說《提謂波利經》之所以屬於人天教[\[24\]](#)，因為該經未明出世法，慧遠則從該經所說法、聽該經者所得果以及從佛對聽經大眾之授記三個方面證明，該經所說並非如劉虬所講是世間法，也非如劉虬所說是漸教[\[25\]](#)。

就劉虬所謂佛成道後的十二年中次第「授聲聞乘」、「緣覺乘」、「大乘」而未說「空理」一說，慧遠則惟從說法時破之。慧遠引《法華經》中的「若人遭苦，厭老病死，為說涅槃，盡諸苦際。若人有福，曾供養佛，志求勝法，為說緣覺。若有佛子，修種種行，求無上慧，為說淨道」[\[26\]](#)之說為證，認為經裏雖有佛分別為三種人說三乘教之經證，但沒有劉虬所謂三乘別教為佛成

[\[22\]](#) 隋·釋慧遠，《大乘義章》卷一〈衆經教迹義〉，《大正藏》第44冊，第465頁中。

[\[23\]](#) 五部戒律指曇無德部之《四分律》、薩婆多部之《十誦律》、彌沙塞部之《五分律》、迦葉遺部之《解脫戒經》和犢子部之戒律（此律未傳中土）。

[24] 據費長房記載，《提謂波利經》有一卷和兩卷二本，前者譯自天竺，後者則為北魏沙門曇靜在前者基礎上糅以己見而成，被判為偽經，（參隋·費長房，《歷代三寶紀》卷九，《大正藏》第49冊，第85頁中）。劉虬所依者當為前本。

[25] 詳見隋·釋慧遠，《大乘義章》卷一〈衆經教迹義〉，《大正藏》第44冊，第465頁中。

[26] 後秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》卷一〈序品〉，《大正藏》第9冊，第3頁上。

P.82

道至十二年間次第宣說之教證。相反，他認為佛說《阿含》貫穿其一生，如《長阿含經》中的《遊行經》即佛臨滅度時說；另一方面，佛成道五年之際已然宣說了顯明諸法性空的十萬偈《摩訶般若》[27]。因此，劉虬的說法根本不成立。

關於劉虬說佛于第三時所說三乘同觀的《般若經》未明破三歸一之旨，故般若類經淺于《法華》；同時因《般若經》未明佛性，故復淺於《涅槃》。總而言之，《般若》類經非了義經。慧遠首先指出劉虬的說法是自相矛盾的：如果凡說三乘同觀之教法就淺于《法華經》的話，《涅槃經》亦宣說三乘同觀法門，也應該較《法華經》淺，而這就與劉虬所謂《涅槃經》深于《法華》之論義自語相違了[28]。

其二，慧遠認為劉虬說《般若》未明破三歸一，因而較《法華經》為淺，這是對般若經典不求甚解的結果。慧遠認為，《大智度論》所謂「若菩薩聞如中無三乘分別不恐怖，是菩薩即能成無上道」[29]就明文指般若經典為一乘，因此劉虬之說實在不經[30]。

第三，慧遠認為劉虬所謂般若未明佛性、不如《涅槃經》深奧之說同樣鄙陋，他說龍樹稱《摩訶般若波羅蜜經》中的般若波羅蜜、第一義空為佛性，與《涅槃經》說佛性是般若波羅蜜、第一義空毫無二致，怎能說《般若經》未明佛性[31]？

其四，劉虬還說《般若》、《維摩》等經是不了義經，但在慧遠看來，《維摩詰經》乃是以十地菩薩所具十種解脫中的不思議解脫為宗之經典，不可能是不了義經，因而劉虬的論斷是錯誤的[32]。

就劉虬第四時之論，慧遠則分三義破之：一是不能斷定《法華》為佛陀成道四十年後所說。慧遠承認《法華經》中確實有如來從成道至說該經已過四十餘年之說[33]，但他認為這並不能作為《法華經》定為佛成道四十年後宣說

[27] 詳見隋·釋慧遠，《大乘義章》卷一〈衆經教迹義〉，《大正藏》第 44 冊，第 465 頁下。

[28] 詳見同上。

[29] 龍樹著、後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷七十二〈大如品〉，《大正藏》第 25 冊，第 567 頁下。

[30] 詳見隋·釋慧遠，《大乘義章》卷一〈衆經教迹義〉，《大正藏》第 44 冊，第 465 頁下。

[31] 詳見同上，第 466 頁上。

[32] 《華嚴經》說十地菩薩證得的解脫是「不可思議解脫、無礙解脫、淨行解脫、普門明解脫、如來藏解脫、隨無礙論解脫、入三世解脫、法性藏解脫、明解脫、勝進解脫」。（東晉·佛陀跋陀羅譯，《華嚴經》卷二十七〈十地品〉，《大正藏》第 9 冊，第 573 頁上）。

[33] 《法華經》本有文云：「如來爲太子時，出於釋宮，去伽耶城不遠，坐於道場，得成阿耨

P.83

的根據，因爲《大智度論》裏有須菩提已聽聞過《法華經》的文字[34]，這就意味著難以遽然判定《法華》與《般若》何者先說[35]。二是《法華》顯明了佛性。慧遠認爲，《法華經》並非沒有顯明佛性，而是以不同之方式明佛性：

如《經》說性即是一乘，《法華》辯明一乘，豈爲非性？又《法華》中不輕菩薩若見四衆，高聲唱言：「汝當作佛，我不輕汝。」以知衆生有佛性故，稱言皆作，但言皆作，即顯佛性。[36]

因此劉虬之說不攻自破。三是《法華》已明如來法身常恆不變。慧遠認爲劉虬因《法華經》中有如來前過恆沙、未來倍數一說就認定該經未明如來常住不變是對經義的誤解，經中所說者乃是說湧出菩薩所見之佛的應身無常，而非說其法身無常[37]。既然如此，劉虬之說不待言遣。

依上所述，慧遠自然不會認同劉虬關於佛第五時所演《涅槃經》獨為究竟了義經之看法。他說，佛圓寂前宣說之《勝鬘》、《楞伽》、《法鼓》、《如來藏》、《央掘魔羅》等經，以及佛成道初年開演之《寶女》及《尼捷子》經，皆是圓滿究竟了義經，故不能單說《涅槃》為了義經[38]。其理由是：「然佛一化，隨諸衆生應入大者，即便為說，隨所宣說，門別雖異，無不究竟，何獨《涅槃》偏是了義？」[39]我們從下文將會得知，慧遠判這些經為了義經的根本理由，是因上述諸經都以表詮方式顯明了一切衆生皆有佛性的如來藏思想。

總之，慧遠主要是從佛說法時與佛經所明理兩方面對劉虬之五時漸教展開評破的：就佛說法時，慧遠一依佛經記載（而不是歷史考據結果）反駁劉虬；就佛經所明理，慧遠先分別大小二乘，又以佛性為所有大乘經典之體，

多羅三藐三菩提。從是已來，始過四十餘年。」（後秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》卷五〈從地湧出品〉，《大正藏》第9冊，第41頁下。）

[34] 此指《大智度論》中的如下一段文字：「須菩提聞《法華經》中說『於佛所作少功德，乃至戲笑，一稱南無佛，漸漸必當作佛』；又聞《阿鞞跋致品》中有退不退；又復聞聲聞人皆當作佛。若爾者，不應有退；如《法華經》中說畢定，餘經說有退有不退，是故今問為畢定為不畢定。」（龍樹著、後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷九十三〈畢定品〉，《大正藏》第25冊，第713頁中-下。）

[35] 詳見隋·釋慧遠，《大乘義章》卷一〈衆經教迹義〉，《大正藏》第44冊，第466頁上。

[36] 同上，第466頁上-中。

[37] 詳見同上，第466頁中。

[38] 詳見同上。

[39] 同上，第466頁下。

P.84

從而在將這些經典悉數收歸了義經典的同時獨標出了他本人之宗義。

慧遠對代表當時居於主流的頓漸二教說之評破，應當說是與佛法相契合的。佛經之深淺偏圓抑或方便究竟，確實不能以佛說法時間之早晚為判准，而應當以教理為依據，故經慧遠批判，這種說法就漸漸在中國佛教界銷聲匿迹了，後來諸家無不從各自理解之教理深淺本身來判教。而從教理上看，儘管可能劉虬說《提謂波利經》未明出世法、《般若經》未明一乘、《法華經》未明佛性等論義有具體的內涵，但他過分強調這些經典的差別性（別相），而忽略其一味解脫的相同性（總相），確實有只見樹木不見森林之嫌。慧遠對劉虬判教說之評破，肯認了開權顯實、會三歸一之一乘觀，實際上是其從總相門統攝一切佛陀教法的另一種樣式之表達。

慧遠破了盛極一時的二教說後，還破了一音教。智顛列「南三北七」十家判教說時，說菩提流支所立為半滿二教，而北地禪師所立為一音教^[40]，是則智顛似不主張菩提流支立有一音教。然依據慧遠說，他所破一音教正為菩提流支所立：「菩提流支言，佛一音以報萬機，判無漸頓。」^[41]慧遠此說可從法藏的相關記載中得到佐證，依法藏（643～712）說：「菩提流支依《維摩經》等立一音教，謂一切聖教皆是一音一味，一雨等霖，但以衆生根行不同，隨機異解，遂有多種，如克其本，唯是如來一圓音教。」^[42]是則菩提流支確曾依《維摩詰》等經創立有一音教。

既然菩提流支的一音教有典有據，慧遠為何要批判這種判教觀呢？他說：

如來雖復一音報萬，隨諸衆生，非無頓漸。自有衆生藉淺階遠，佛為漸說；或有衆生一越解大，佛為頓說，寧無頓漸？^[43]

慧遠以為，佛無分別心，就實而言佛的確是「一音以報萬機」，但衆生根機並非無頓漸之差別，有局於小乘者，有由小（淺）向大（遠）者，有一越解大者，佛亦能隨緣對前者說小乘教、對次者說漸教、對後者說頓教，自在無礙。如若菩提流支說，則佛似乎不能依衆生的不同根性方便設化，這就等於說佛

^[40] 參隋·釋智顛，《〈妙法蓮華經〉玄義》卷十上，《大正藏》第33冊，第801頁中。

^[41] 隋·釋慧遠，《大乘義章》卷一〈衆經教迹義〉，《大正藏》第44冊，第466頁下。

^[42] 唐·釋法藏，《華嚴一乘教義分齊章》卷一，《大正藏》第45冊，第480頁中。

P.85

不是一切智者[44]，佛既非一切智者，豈能稱之爲佛？

慧遠如此遣破一音教，我以爲其用意是要人們明白此說執實廢權，不能顧及佛陀隨緣施設之種種差別教法。在佛學中，這樣的批判同樣是非常必要的。佛學是一種建立在信仰基礎上的宗教的學問，其根本性格是實踐性，其根本追求是通過修行獲得覺悟，因此信仰者必然重於將佛學知識融進行住坐臥等日常生活之中，以期離苦得樂，獲得解脫。但是，凡事皆忌偏執，偏執則成患。在佛教界，古往今來總有那麼一流，因爲偏取實修而忽略對佛教教理之研求，甚者乃至一生未曾展卷，結果是盲信盲從，甚至盲修瞎練，所修之道已與佛道南轅北轍而猶自以爲正道。慧遠的批判對遏制這種偏執、護持佛陀各種經教之地位和價值具有重要意義。後來智者大師指一音教「只是實智，不見權智」也是出於同樣的考慮。[45]這麼說，慧遠對一音教的批判具有肯認從本垂迹、依一顯三的差別教法之功，實際上是其從別相門建立二藏四宗的另一種表達。

三、 慧遠對教法之分判：二藏四宗

慧遠從分相門將佛陀教法開分成二藏四宗。所謂二藏即聲聞藏和菩薩藏，他又分別稱之爲半教、滿教或小乘、大乘，此乃約佛法所被機以及佛法教理之淺深對佛陀教法作出的分判[46]；四宗即立性、破性、破相、顯實四宗，此則爲惟約教理淺深對二藏所作的進一步分判。

將佛法分爲聲聞與菩薩二藏是大乘佛法興起後即有的一種傳統分判方

[44] 佛學中稱佛爲一切智者，其內涵與基督教神學中稱上帝爲全知者有所不同：作爲一切智者的佛雖然懷著同體大悲之心救助衆生，但他不能對世間的問題負責，原因在於佛雖然提供了改良世

道人心的真理（緣），但世道人心是否真得改良取決於衆生是否接受佛的教導（因）。而衆生是否接受佛的教導非佛所能強求，因為衆生爲因緣所生，而非爲佛所生（佛不是第一因）。基督教神學將上帝視爲第一因，就存在著全知全能全善的上帝創造充滿愚昧和罪惡的人間的問題。從張揚人的主體性和道德意識方面講，佛學無疑較神學勝出一籌。

[45] 參隋·智顓，《〈妙法蓮華經〉玄義》卷十上，《大正藏》第 33 冊，第 805 頁上-中。

[46] 慧遠云：「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。」（隋·釋慧遠：《大乘義章》卷一〈衆經教迹義〉，《大正藏》第 44 冊，第 466 頁下。）慧遠雖然與菩提流支同設半滿之說，然兩者內涵不同，慧遠是約教理淺深論半滿，而菩提流支則認爲佛陀悟道後的「十二年前皆是半字教，十二年後皆是滿字教」，（隋·釋智顓，《妙法蓮華經玄義》卷十上，《大正藏》第 33 冊，第 801 頁中），此仍是約時間先後論半滿。

P.86

法，慧遠不過是沿襲陳說而已，並沒有特義，但當他進一步在聲聞藏與菩薩藏中分別作出開分時，卻顯示了自己判教觀之特色。[47]

就聲聞藏，慧遠有聲聞聲聞與緣覺聲聞之分：

聲聞藏中，所教有二：一、聲聞聲聞；二、緣覺聲聞。聲聞聲聞者，是人本來求聲聞道，常樂觀察四真諦法，成聲聞性，於最後身，值佛爲說四真諦法而得悟道。本聲聞性，今復聲聞而得悟道，是故說爲聲聞聲聞。如《經》中說：「求聲聞者，如來爲說四真諦法。」據此爲言。言緣覺聲聞者，是人本來求緣覺道，常樂觀察十二因緣法，成緣覺性，於最後身，值佛爲說十二緣法而得悟道。本緣覺性，最後聲聞而得悟道，是故說爲緣覺聲聞。如《經》中說：「求緣覺者，如來爲說十二緣法。」 [48]

這是從所觀法門將聲聞衆生分成聲聞聲聞和緣覺聲聞兩種，以爲前者在過去世久習形成樂於觀察四諦法之習性（用今天的話來說就是先天的偏好），最後身（最後轉生爲凡夫身）時恰逢佛爲其說四諦法，由此而得悟道，故稱聲聞聲聞；後者在過去世久習形成樂於觀察十二因緣之習性，最後身時正遇佛爲其演十二因緣

法，由此而得悟道，故稱緣覺聲聞。相應的，佛陀對前一類衆生所說者爲聲聞聲聞法，對後一類衆生所說者爲緣覺聲聞法，但兩者統稱則皆爲聲聞藏。

然而，從理上說，小乘中不是有聲聞和緣覺兩類衆生嗎？慧遠何以說惟有聲聞藏而無緣覺藏呢？慧遠認爲，自悟十二因緣之理而得解脫的緣覺者不可說，佛教只是肯定此類覺悟者存在，與其同屬一類且有法可說者爲一分樂從十二因緣法悟入但卻不能自悟之聲聞衆生，即所謂從佛所說十二因緣法得悟之緣覺聲聞。因此，宜從聲聞聲聞稱之爲聲聞藏。[\[49\]](#)

就菩薩藏所被機，慧遠則作漸入與頓入之分：

菩薩藏中，所教亦二：一是漸入；二是頓悟。言漸入者，是人過去曾

[\[47\]](#) 這一點廖明活先生業已指出。（參廖明活前揭文。）

[\[48\]](#) 隋·釋慧遠，《〈十地經論〉義記》卷一，《大日本續藏經》第1輯第70套第2冊，第134頁正上-下。

[\[49\]](#) 參同上，第134頁正下。

P.87

習大法，中退學小，後還入大。大從小來，謂之爲漸，故《經》說言：「除先修習學小乘者，我今亦令入是法中。」[\[50\]](#)此是漸入。言頓入者，有諸衆生久習大乘相應善根，今始見佛，即能入大。大不由小，名之爲頓，故《經》說言：「或有衆生，世世已來常受我化，始見我身，聞我所說，即皆信受，入如來慧。」[\[51\]](#)此是頓悟。[\[52\]](#)

漸入菩薩在過去曾經修行大乘法，但未行成堅固大乘根性，因機緣不具而退修小乘法，一旦因緣具足，他們必定回修大乘法。這類衆生中經修小乘法一階段才最終轉入大乘法之修習（「藉淺皆遠」），故就其進入大乘法之方式稱爲「漸入菩薩」。頓入菩薩不但在過去世久習大乘法，且形成了堅固之大乘根性，因此他們

一旦聞佛說大乘法即刻就能信受奉行（「一越解大」）。由於這類衆生不必如漸入菩薩有一段退修小乘法之曲折經歷，故可稱爲頓入菩薩。他引《法華經》之說作爲其立說的教證，堪稱應理。

既然所教之衆生有漸入和頓入大乘的兩類，他認爲與此相應，能教之菩薩藏就可二分爲漸教和頓教，所謂「大乘法中，從小入者，名之爲漸；不藉小入，名之爲頓」[\[53\]](#)。據法藏說，慧遠之二教說本於真諦所傳：

陳朝真諦三藏等立漸頓二教，謂約漸悟機，大由小起，所設具有三乘之教，故名爲漸，即《涅槃》等經；若約直往頓機，大不由小，所設唯是菩薩乘教，故名爲頓，即《華嚴》等經。後大遠法師等亦同此說[\[54\]](#)。

這「大遠法師」即慧遠。此說大致無差，惟其間亦有微妙差異：真諦乃是約佛陀所說法是否包含了漸次由小到大（「大由小起」）的三乘法判分頓漸二教，

[\[50\]](#) 慧遠所引《法華經》的原文是：「除先修習學小乘者，如是之人，我今亦令得聞是經，入於佛慧。」（後秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》卷五〈從地湧出品〉，《大正藏》第9冊，第40頁中。）

[\[51\]](#) 所引經文見後秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》卷五〈從地湧出品〉，《大正藏》第9冊，第40頁中。

[\[52\]](#) 隋·釋慧遠，《〈十地經論〉義記》卷一，《大日本續藏經》第1輯第70套第2冊，第134頁正下。

[\[53\]](#) 隋·釋慧遠，《〈溫室經〉義記》，《大日本續藏經》第1輯第59套第1冊，第21頁正上；又見：《〈觀無量壽經〉義疏》本，《大正藏》第37冊，第173頁上。此處之頓漸與從修行者悟入方面說頓漸相當不同。

[\[54\]](#) 唐·釋法藏，《〈華嚴經〉探玄記》卷一，《大正藏》第35冊，第110頁下。

慧遠則是約學法人是否有一學習小乘法之經歷(「中退學小」)來判分頓漸二教。

慧遠將佛經開為大小二藏，旨在回應當時大行其道的一音教論，證明佛隨眾生根器優劣既能說大亦能說小，而佛法本身在教相上亦確有大小之別，不能執實廢權。他在大乘佛教中開分頓漸二教，則是為了對破以劉虬為代表而更加盛極一時的頓漸二教觀。由於他的頓漸二教惟就大乘說，且僅從聽法人進入大乘佛法的路徑之差異說，故此大乘經典間呈現之差異就不如劉虬等人所論為教理深淺之別，而僅僅體現為說法方式與宗義之異：

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；《清淨》、《毘尼》、《優婆塞戒》，如是經等，以戒為宗；《華嚴》、《法華》、《無量義》等，三昧為宗；《般若經》等，以慧為宗；《維摩經》等，解脫為宗；《金光明》等，法身為宗；《方等》、《如門》，如是經等，陀羅尼為宗；《勝鬘經》等，一乘為宗；《涅槃經》等，以佛圓極妙果為宗。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。[55]

由此我們知道，慧遠指責劉虬之頓漸二教「攝教不盡」，實非其二教本身存在攝教不盡問題，而是因為劉虬將《華嚴》以外之大小乘經典一例納入從小趣大的漸教，因而無法像慧遠那樣平等看待大乘經典。

慧遠依教理淺深對二藏進一步分判時，就提出了他的四宗觀[56]。他說：

言分宗者，宗別有四：一、立性宗，亦名因緣；二、破性宗，亦名假名；三、破相宗，亦名不真；四、顯實宗，亦名真宗。[57]

四宗中的前兩宗為從聲聞藏開出，後兩宗則為從菩薩藏開出。慧遠說，「經論

[55] 隋·釋慧遠，《大乘義章》卷一〈衆經教迹義〉，《大正藏》第 44 冊，第 466 頁下-467 頁上。

[56] 劉元琪先生認為慧遠的四宗觀是「另外一種判教說法」，（劉元琪前揭文，第 15 頁）。恐怕于義未安。

[57] 隋·釋慧遠，《義章》卷一〈二諦義〉，《大正藏》第 44 冊，第 483 頁上。

P.89

之中雖無此名，實有此義」[58]，也就是說他是依據佛教經典中蘊涵的義理來作此分判的。

四宗之說並非慧遠首倡，佛陀扇多（生卒年不詳）與其師祖慧光（468～537）已創為此說。智顛將慧光等人之四宗觀列為北地第六家：

佛馱三藏、學士光統所辨四宗判教：一、因緣宗，指《毗曇》六因四緣；二、假名宗，指《成論》三假；三、誑相宗，指《大品》、《三論》；四、常宗，指《涅槃》、《華嚴》等，常住佛性、本有湛然也。[59]

慧遠之四宗觀無疑依此演出，但兩者有相當大的不同。慧遠認同慧光等人將《阿含經》判為立性和破性兩宗共同宗奉之根本經典，將《阿毗曇》和《成實論》分別判為立性和破性二宗之根本論典，因為前者「宣說諸法各有體性」、後者「宣說諸法虛假無性」，而小乘人往往偏執一端，言成諍競，故可作如此別判。但他反對他們將大乘經典分別配入破相和顯實兩宗：「又人立四，別配部黨，言《阿毘曇》是因緣宗；《成實》者是假名宗；《大品》、《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。」[60]慧遠雖未明文指出持有此說之人，但與佛陀扇多和慧光之論比觀，若符合節。這是其大乘平等觀之自然引申。

慧遠雖然反對執定大乘經典屬於某一宗，但他認為若從義理來分判，不但可以分別從大小二乘開出立性、破性與破相、顯實兩宗，而且從立性宗到顯實宗乃是一義理上層層遞進之整體。

四宗之中立性宗最淺，慧遠說：「言立性者，小乘中淺，宣說諸法各有體性。」[\[61\]](#)立性宗所立之「性」即諸法各自具有之體性。這裏有一個問題：佛法不共世間的教理乃是諸法無我（自性）義，何以宣說諸法各有體性之經論還能忝列佛法一宗？慧遠解釋道，佛法中之立性宗雖說諸法各有體性，然此性為從因緣生之差別性質，非如外道主張諸法具有由自因、他因、共因或無因生之本性，兩者所立之法性有著根本區別：外道之性是獨立自在、永恆不變、自作主宰之實體性，佛法立性宗之性則是諸法之一種具有生、住、異、

[\[58\]](#) 同上。

[\[59\]](#) 隋·釋智顓，《〈妙法蓮華經〉玄義》卷十上，《大正藏》第 33 冊，第 801 頁中。

[\[60\]](#) 隋·釋慧遠，《義章》卷一〈二諦義〉，《大正藏》第 44 冊，第 483 頁中。

[\[61\]](#) 同上。

P.90

滅特點的暫時性質[\[62\]](#)。換句話說，佛法之立性宗所立性乃是緣起義之性，如水由緣而起，具有水性。但此宗不知其所立性本來虛假不實，故取義最淺。這說明慧遠對佛法與外道之理論分野相當自覺。

關於破性宗，慧遠以為該宗是小乘中義理深玄之一宗，因該宗「宣說諸法虛假無性，不同前宗立法自性」[\[63\]](#)。即因為該宗已洞見前宗所立諸法體性本身虛假不實，不安立任何體性，故較立性宗深；另一方面，該宗又說「法雖無性，不無假相」[\[64\]](#)，未進一步破諸法緣起而有之假相，如雖不立水性，猶存水相，故該宗雖深于前宗，但並不究竟。不過，小乘二宗最深莫過如此，次後則進入大乘二宗了。

破相宗進一步破除了諸法之假相：「破相宗者，……明前宗中虛假之相亦無所有，如人遠觀陽焰為水，近觀本無，不但無性，水相亦無」[\[65\]](#)。因此，慧遠認為該宗較破性宗深。但另一方面，該宗「雖說無相，未顯法實」[\[66\]](#)，即未從表詮入手彰顯遮遣諸法性相後的真識心，故在大乘二宗中又屬較淺之一宗。

顯實宗最為圓教：

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。[\[67\]](#)

意謂，顯實宗雖然也遮遣諸法性相，但它非僅遮遣而已，還揭明此性此相生起之根源乃是衆生之妄心及其所產生之妄想。妄想不能孤起（否則就墮入外道無因生之論了），起必依緣而起，妄想所依之緣就是真識心（如來藏性），亦即佛法所說一切諸法之究竟真實體性。衆生一念不覺之妄心正是依此實（真）性而立，從而產生妄想，執著我法，陷於生死河中長劫漂流；衆生一

[\[62\]](#)同上。

[\[63\]](#)同上。

[\[64\]](#)同上。

[\[65\]](#)同上。

[\[66\]](#)同上。

[\[67\]](#) 同上。慧遠在《〈涅槃經〉義記》中亦有同樣思想。（參隋·釋慧遠，《〈涅槃經〉義記》卷五，《大正藏》第 37 冊，第 738 頁下）。

P.91

念覺悟之真心（始修時離惡向善之心）亦以之為因，進而依佛開示之緣遮遣二執，證入涅槃覺岸，永享極樂。然生死染汙法與涅槃清淨法皆非真識心外之法，一者為背真識心真空、妙有之性而起之法，一者則為稱此真空、妙有之性而起之法，故究極而論，它們皆「真所集故，無不真實」。「顯實宗」「辨此實性，故曰真宗」，亦即最幽深、最圓滿之一宗。

判定了四宗的淺深後，慧遠復對此立論展開了詳細論證。究實而言，慧遠的整個思想無非對其四宗觀之證成，而他集中論證此一問題者則有《大乘義章》之〈二諦義〉、〈二無我義〉和〈四諦義〉等法義，本文僅依〈二諦義〉加以考察。

二諦是佛學中最重要的一對名相，佛教教理系統即可為二諦統攝無餘。換句話說，在佛學看來佛就是依二諦為眾生演說種種佛法，眾生亦是依聽聞二諦之法而證入涅槃的。對佛學二諦在佛學中的重要性，龍樹菩薩（約 150~250）昭示道：

諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦。若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。若不依俗諦，不得第一義，不得第一義，則不得涅槃。

[68]

因此，慧遠從二諦證成四宗的淺深偏圓，確為善巧的選擇。

慧遠主要是從四宗二諦之攝入切入具體論述四宗之淺深粗妙的。為了便於展示四宗之間的攝入關係，慧遠對各宗二諦進行了開分。初宗的二諦被開分為七種，他說：

初宗之中，隨義具論，凡有七種：一、情理分別；二、假實分別；三、理事分別；四、縛解分別；五、有為無為分別；六、空有分別；七、教行分別。言情理者，妄情所立我、人、眾生等以為世諦，無我之理以為真諦。……言假實者，人天、男女、舍宅、軍眾，如是一切有名無實，名為世諦；陰、界、入等事相諸法有名有實，說為真諦。……言理事者，陰界入等，事相差別，說為世諦；十六聖行，通相之理，說為真諦。……言縛解者，苦集縛法，說為世諦；滅道解法，名為真

[68] 龍樹造、後秦·鳩摩羅什譯，《中論》卷四〈觀四諦品〉，《大正藏》第 30 冊，第 32 頁下。

諦。言有爲無爲者，苦、集及道三諦有爲，判爲世諦；滅諦無爲，寂止勝法，說爲真諦。言空有者，十六行（中），空與無我，理中勝故，說爲真諦；餘名世諦。言行教者，三藏言教以爲世諦，三十七品說爲真諦。……雖有七種，理事二諦正是宗歸。[\[69\]](#)

情謂凡情，理謂聖理，依凡聖相對論，則凡夫的我、人、衆生等實有之見爲世諦，聖人的我、人、衆生等空之理爲真諦。假謂因緣假有之法，實謂實有之法，依此而論，如人天、男女、舍宅、軍衆等一切法本非實有，由因緣和合而成，故是世諦；陰、界、入等構成因緣假有諸法的基本元素實有不虛，故是真諦[\[70\]](#)。理事相對論二諦如前。縛謂纏縛，解謂解脫，依此論，四諦中苦、集二諦爲纏縛衆生之法，故稱世諦；滅、道二諦爲解衆生縛之法，故名真諦。有爲謂有造作、有作爲，無爲謂無造作、無作爲，此爲法的類別，依此二相對論，四諦中苦、集、道三諦是有爲法，故稱世諦；滅諦止滅一切有爲法，是無爲法，故名真諦。空謂性空，有謂假有，依此二相對論，十六行中的空與無我兩者爲諸法究竟真理，故是真諦；苦、無常、因、集、有、緣、盡、止、妙、出、道、如、迹、乘皆爲趣此真理之方便，故名世諦。依教行相對論，三藏等語言文字爲世諦，三十七道品等行法爲真諦[\[71\]](#)。由於七種二諦皆爲從理事二諦分立者，故此宗以理事二諦爲正宗，即以差別事法爲世諦、以五陰無我（衆生空）爲真諦[\[72\]](#)。

此宗二諦最淺，故不論攝淺，惟論入深。第二宗和第三宗較前爲深，故有攝淺；較後爲淺，故有入深。

先看初宗與第二宗的攝入關係。就第二宗世諦言，慧遠將它分爲有無兩種：

第二宗中，世諦有二，一有二無。有中隨義分爲三種：一、事相世諦，謂陰、界、入等，于事分齊，真實不虛，故稱世諦。此同初宗世諦也。二、法相世諦，謂一切法苦、無常等，法之實相，故稱爲諦。此之一

[\[69\]](#) 隋·釋慧遠，《大乘義章》卷一〈二諦義〉，《大正藏》第44冊，第483頁下-484頁上；又見隋·釋慧遠，《〈涅槃經〉義記》卷五，《大正藏》第37冊，第738頁下。

[\[70\]](#) 這是有部的思想。

[\[71\]](#) 三十七道品指四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺支、八正道。

[72] 慧遠說：「初宗之中，但明生空，不說法空。」（隋·釋慧遠，《大乘義章》卷一〈二無我義〉，《大正藏》第44冊，第486頁中）。

P.93

門，是初宗真諦法也。三、理相世諦，謂法虛假，因緣集用，世法實爾，名為世諦。此之一門，不同前宗。所言無者，五陰之中無彼凡夫橫計我、人，世法之中實無此我，故名世諦。此空無我，毘曇宗中一向說為第一義諦，《成實論》中，義有兩兼：若就五陰世法之中辨此無我，攝入世諦；若就性空第一義中無彼妄情所立我人，即是真諦。今就初義，說為世諦。[73]

有世諦即以事法所有者為世諦，無世諦即以事法所無者為世諦。在此宗的有世諦中，所謂事相世諦即以陰、界、入等差別事相為世諦，此與初宗世諦相同；法相世諦即以事相之苦、無常等理為世諦，此義于初宗則為真諦；理相事諦即以事法緣起而有的道理為世諦，此義則未為初宗所及。此宗的無世諦在初宗一向為真諦，因為彼宗真諦惟就五陰辨明無我；而在此宗則義有兩兼，除可以就五陰辨明無我外，還可以從萬法性空的高度辨明我、人等諸法為迷執眾生所妄立，約前者為世諦，約後者則為真諦。

此宗真諦，慧遠別之為二：

真諦之中，義別有二：一、因和合中無性之空、法和合中無性之空，以為真諦；二、就性空第一義中，無彼凡夫所立我人，以為真諦。[74]

依《大乘義章》同卷〈二無我義〉所載，「五陰即生，攬別成總，是因和合」，「苦、空、無常等集成諸法，名法和合」[75]。前者是眾生空，後者則是法空。慧遠說眾生由五陰和合而成，為佛教常義，不難理解，但說法（有為法）由苦、無常、空集成，則必須依其六相圓融思想才能得到正解。依此一思想，就有為法而論，此類法具有同體（有為法本身）的苦、無常、空諸義，可稱為苦法、無常法、空法等等；換一個角度便可說苦、無常、空等義是此類有為法緣起的體。這是我法二空為真諦。所謂「性空第一義」指空性，意謂在空性中沒有我、人等

假名衆生。這是以空性本身爲真諦。與初宗相較，此宗雖同以生空爲真諦，但立論角度不同，初宗「但說陰上無彼凡夫橫計我、

[73] 隋·釋慧遠，《大乘義章》卷一〈二諦義〉，《大正藏》第 44 冊，第 484 頁上。

[74] 同上，第 484 頁上-中。

[75] 隋·釋慧遠，《大乘義章》卷一〈二無我義〉，《大正藏》第 44 冊，第 486 頁下。

P.94

人，目之爲空」，而此宗則說衆生「因緣虛假我性之空」[76]；至於其法空和空性義的真諦則非初宗所及。

破性宗不僅含攝立性宗之真俗二諦，且具有立性宗所沒有的理相世諦和性空真諦，故破性宗較立性宗深。

第三宗之世諦亦分有無二種：

[76] 同上。

[77] 校記：此句中的「妄相」當爲「妄想」。依慧遠對破相、顯實二宗的定義，在慧遠的思想中，「妄相」爲第三宗的俗諦、「妄想」乃第四宗的俗諦，兩者不能隨便相混，但今本慧遠《大乘義章》中卻常常混淆不清，時而在論第三宗時說「妄想」而在論第四宗時說「妄相」，這是有必要糾正的。這裏不妨再以他在另一著作中的相關論述加以證明。慧遠于《〈涅槃經〉義記》卷五論及破相宗的二諦時即說：「下次就其破相宗中以辯二諦，八苦之相以爲世諦，無八苦相爲第一義。問曰：『此宗所辯二諦與前何別？』釋云：『前說因緣假有以爲世諦，此宗宣說妄相之有以爲世諦；前宗宣說無性之空爲第一義，此宗宣說無相之空以爲第一義。』」（《大正藏》第 37 冊，第 739 頁上）。論及顯實宗的二諦時，他則說：「次就第四顯實宗中以辯二諦，事相緣起以爲世諦，法性緣起名第一義。（前略）四、是妄相因緣所生，猶如幻化；五、是妄想因緣所生，如夢所見；六、是真實因緣所生，所謂佛性、十二因緣，如水起波。前五緣生，並是世諦；今據第六，故名第一。」（同上，第 739 頁上-中）。從其整體思想看亦如此，因爲慧遠認爲惟有顯實宗才闡明了妄相產生的根源即是妄想。導致這種現象的主要原因，應當是今本《大乘義章》在傳抄過程中逐漸將「相」與「想」相混了，《大乘義章》卷首就有注語曰：「草書惑人，傷失之甚，傳

者必真，慎勿草書。」（《大正藏》第 44 冊，第 465 頁上）。因此，下文凡遇到此類情況，我將視具體情況或在引文中保留原文並稍加注明，或在原文中加以改動，但在解釋時則皆依正確者為準。

[78] 「計」字《大正藏》本為「法」，依當頁校勘注 3 改。

[79] 隋·釋慧遠，《大乘義章》卷一〈二諦義〉，《大正藏》第 44 冊，第 484 頁中。

P.95

第三宗中，世諦亦二，一有二無。有中隨義分為四種：一者事相，謂陰、界等，此同初宗世諦事也；二者法相，苦、無常等，此同初宗真諦法也；三者假名集用之相，此門同前第二宗中理相世諦；四者妄相，所謂世法道理，悉是妄相 [77] 之有，如陽炎水，此之一門不同前宗。所言無者，隨義有二：一者，陰上無彼凡夫橫計我人，以為世諦；若就無相第一義中，無彼凡夫橫計 [78] 我人，即是真諦。今就五陰因緣法中無彼我人，判入世諦，同前初宗真諦法也。二、就五陰假名法中無彼妄情所取自性，世諦法中實無此性，故云世諦，故《地持》云：「非有性者，世諦無性。」此之無性，第二宗中說為真諦，今入大乘破相宗中，義有兩兼：若就五陰因緣法中無彼凡夫所取自性，判屬世諦；若就無相第一義中無彼性者，即是真諦。今就初義，說為世諦。 [79]

此宗有世諦中的事相世諦、法相世諦與破性宗相同，假名集用世諦與破性宗的理相世諦相同，但妄相世諦則非破性宗所有，因為破性宗惟破諸法之性而不破其相；此宗無世諦的第一義與破性宗同，第二義在破性宗中一向是真諦，在此宗中則義有兩兼，就緣起法相說無自性為世諦，就緣起法當相虛假說無自性為真諦。

此宗真諦有三義：

此宗真諦義別有三：一者，畢竟妄相 [80] 空寂，以為真諦；二、此空中無彼凡夫橫計我人，以為真諦；三、此空中無彼凡夫取 [81] 立自性，以為真諦。 [82]

此宗第一種真諦指諸法不僅無性，而且無相，畢竟空寂；第二種真諦所謂「第一義中無彼凡夫橫計我、人」，指無相法中我、人等相亦不立；第三種真諦指無相第一義空中無有凡夫所執諸法實體性。三種真諦其實可總為畢竟妄相空寂一種真諦，只為相對第二宗顯其殊勝，故開分為三。

第三宗不僅含攝了第二宗的真俗二諦，且具有第二宗沒有的妄相之有一世諦和畢竟妄相空寂一真諦，自然妙出第二宗。

第四宗的真俗二諦皆最為圓妙。就其世諦，慧遠說：

第四宗中，世諦有二，一有二無。有義不同，差別有六：一、事相有，謂陰、界等，此同初宗世諦事也；二、法相有，苦、無常等，此同初宗真諦法也；三、假名有，此同前第二宗世諦理也；四、妄相有，此門同前第三宗中世諦理也；五、妄想有，辨明心外畢竟無法，但是惑心妄想所見；六、真實有，謂如來藏緣起集成生死涅槃。此後兩門，不同前宗。上來兩門，世諦有也。所言無者，隨義有四：一者，陰上無彼我、人，此同初宗真諦理也；二者，假名因緣法中無性之無，同

[80] 「想」字依慧遠的四宗觀實當為「相」。

[81] 此句中的「取」字大谷大學藏本和延寶二年刊村上專精藏本皆為「所」，義皆可通。（參當頁校勘注4）。

[82] 隋·釋慧遠，《大乘義章》卷一〈二諦義〉，《大正藏》第44冊，第484頁中。

P.96

第二宗中真諦理也；三、妄相無[83]，同第三宗真諦理也。……四，妄想無，不同前宗。此之四種，世諦無也。[84]

第四宗的有世諦有六種，其中前四種分別對應于前三宗的世諦或真諦；第五種世諦辨明一切對待的染淨諸法之根源為眾生妄想心，第六種世諦顯明一切對待的染淨諸法皆依如來藏緣起，此兩種世諦非前三宗所有。此宗的無世諦有四種，其中

前三種分別對應于前三宗之真諦，而妄想心所生一切法實無的「妄想無」則爲此宗獨有之世諦。

就此宗之真諦，慧遠說：

真諦之中，義別有二，一有二無。有者，所謂如來藏性恒沙佛法。無中有五：一者，真實如來藏中恒沙佛法同體緣集，無有一法別守自性，名之爲無；二、此真中無彼凡夫橫計我、人，故《經》說言：「如來藏者，非我、衆生，非命、非人。」三、此真中無彼凡夫取立自性；四、此真中無彼二乘取因緣相；五、此真中無彼妄想空如來藏。此五通就如來藏體第一義中隨義分別，同是真諦。[\[85\]](#)

此宗真諦爲如來藏恒沙佛法，並非一切皆空的空如來藏。這是指此宗真諦不僅遠超前兩宗，因圓滿顯此如來藏不空而亦妙于第三宗。顯實宗既統攝前三宗之二諦而無遺，又獨能開出闡明一切染淨諸法根源和性質之世諦以及顯示如來藏如實空和如實不空之真諦，無疑最爲圓妙。

從慧遠對四宗的證成可知，他是以圓滿朗現真識心之如來藏系經典關於二諦之論義爲最高判准來統攝其餘諸宗的二諦思想的，二諦在各宗中既是結構教理之方法，也是各宗教理淺深之體現。這樣，由立性宗、破性宗、破相宗而顯實，所詮二諦漸次圓滿，其宗義自然也就漸次臻於圓妙。

四、 慧遠對教法的總攝：會歸一乘

[\[83\]](#) 此處之「妄相無」與前面有門第四義「妄相有」中之「相」字原文皆爲「想」，依前文校記改。若不改，則分別與後文之「妄想無」和「妄想有」相混，義不可通。

[\[84\]](#) 隋·釋慧遠，《大乘義章》卷一〈二諦義〉，《大正藏》第44冊，第484頁中-下。

[\[85\]](#) 同上，第484頁下。

慧遠就別相門分判二藏四宗後，恐人執權爲實，復依《法華》、《勝鬘》和《涅槃》等經所倡一乘觀從總相門判定佛陀所說一代時教惟有一乘。他在《大乘義章》卷九〈一乘義〉中開宗明義地說：「一切世界，唯一佛乘，更無餘故，無別二乘得二涅槃。」[\[86\]](#)佛法一味、涅槃不二，所以一切世界惟有度衆生成佛之佛乘，亦惟有本來寂滅之自性涅槃。爲什麼？慧遠主要從四個方面加以論證，即簡別名一、破別名一、會三名一、無別名一。

簡別名一之「簡別」就是在實說與化說之間加以區別：「言簡別者，據實以論，唯一大乘，隨化分三，簡別彼三，是故言一」[\[87\]](#)。慧遠認爲，佛陀雖然說了三乘教法，但這是「隨化分三」。所謂「隨化分三」本于《法華經》的如下經文：

如來有無量智慧、力、無所畏、諸法之藏，能與一切衆生大乘之法，但不盡能受。舍利弗！以是因緣，當知諸佛方便力故，於一佛乘分別說三。[\[88\]](#)

也就是說，並不是佛陀非說三乘法不可，因爲衆生慧根有上、中、下三類，佛才隨順其不同的根機說出了契機之三乘教法，實際上惟有大乘才是佛所說之究竟實法。

簡別之後需要破別，否則可能有人執三乘爲真實而不思進取。爲證成此義，他引《法華經·方便品》中的偈頌爲教證：

佛隨衆生假施三乘，衆生聞已，執爲定實，佛爲破其所執假三，是故言一。故《經》說言：十方佛土，唯一佛乘，無二無三。又《經》亦言：唯此一實，餘二非真。[\[89\]](#)

[\[86\]](#) 《大正藏》第 44 冊，第 648 頁下。

[\[87\]](#) 同上，第 648 頁中。

[88] 後秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》卷二〈譬喻品〉，《大正藏》第9冊，第13頁下。

[89] 隋·釋慧遠，《大乘義章》卷九〈一乘義〉，《大正藏》第44冊，第648頁中。慧遠所引經文見鳩摩羅什譯《法華經》卷一〈方便品〉，原文是「十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三，除佛方便說」和「唯此一事實，餘二則非真，終不以小乘，濟度于衆生」。（《大正藏》第9冊，第8頁上）。

P.98

他進一步分出此破別含有二義，一是破大小二乘之執，二是破三乘之執：「言無二者，一大乘外無別聲聞、緣覺二乘；言無三者，一大乘外無別聲聞、緣覺二乘，並無隨化所施大乘。」[90]什麼是隨化所施大乘？他說：

聲聞、緣覺乘者，是大乘家對。然大有二：一者實大；二者權大。聲聞、緣覺非直是彼實大家對，當知亦是權大家對。言無二者，無實大家所對二也。言無三者，無權大家所對二乘，並無權大，故言無三。[91]

原來慧遠將大乘作了權實之分，故說無二是以實大乘與聲聞、緣覺二乘相對而言，無三則是以實大乘與聲聞、緣覺和大乘中的權大乘相對而言。所謂「隨化所施大乘」即隨衆生因緣方便施設之權大乘。

那麼，慧遠的權實二大乘之具體內容如何？他說：

何者實大？如《華嚴》等所說是也。彼說菩薩實修一切十三住中無漏真德，息除妄想，證性成佛，故名爲實。何者權大？如彼三乘別教之中所說是也。彼說菩薩三阿僧祇但修有漏六度波羅蜜，不習諸地無漏真德。度三僧祇，次於百劫修相好業；于最後身修世八禪，厭斷煩惱，後觀四諦，道樹成佛。言不稱實，故稱權大。

[92]

慧遠所謂「十三住」指《菩薩地持經》所說從種性住到如來住之十三個修行階位[93]，與人所共知之《華嚴經》所說從十住到佛之十三個修行階位相當；所謂「三乘別教之中所說」指三乘別教之修行階位說，此說謂修行者須經歷三大阿僧祇劫之有漏修行才能進入菩薩十地中之初地幹慧地，登地後還需經百劫修行方可進學佛之修行法門而成佛，如般若經等宣說者[94]。慧遠以為此說言

[90] 隋·釋慧遠，《大乘義章》卷九〈一乘義〉，《大正藏》第44冊，第648頁中。

[91] 同上，第648頁中-下。

[92] 同上，第648頁下。

[93] 《菩薩地持經》中的十三住為種性住、解行住、歡喜住、增上戒住、增上意住、菩提分法相應增上慧住、諦相應增上慧住、緣起生滅相應增上慧住、有行有開發無相住、無行無開發無相住、無礙住、最上住和如來住。（詳參北梁·曇無讖譯，《菩薩地持經》卷九，《大正藏》第30冊，第939頁下）。

[94] 此十地與《華嚴》等經所說不同，乃是三乘共十地，其名為乾慧地、性地、八人地、見地、薄地、離欲地、已作地、辟支佛地、菩薩地、佛地。（詳參後秦·鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》卷六〈發趣品〉，《大正藏》第8冊，第259頁下）。

P.99

不當實，故稱權大乘。既然言不稱實，自然在被破之列。而《華嚴》等經宣說之十三住從初發心即真實修行種種無漏功德，分分息妄證真，言符其實，所以是實大乘。顯然，慧遠是以宣說「初發心時便成正覺」[95]之《華嚴》等經為實教大乘的。

破斥衆生對三乘之執著本為引導他們由三乘進入一實大乘，但弄不好一分衆生不能理解佛陀本懷，反因此而捨棄三乘，所以僅僅破三乘是不夠的，破三乘之後還須會三乘歸一乘：

言會別者，總唯一大，佛隨衆生分一為三，今還攝三以歸一大。因無異趣，果無別從，是故言一[96]。

慧遠引《法華經》證曰：「汝等所行，是菩薩道。」這是說，二乘人看起來是在修二乘道，實際上是修菩薩道，因為三乘與一乘是一體貫通的，前者為趣向後者之因，後者為本於前者之果，它們惟有淺深之差別，而無性質之不同，因此他們只要「漸漸修學，悉當成佛」[\[97\]](#)，即三乘最終皆會歸一佛乘。此一義之一乘乃是指教法之一佛乘，它與顯實宗異名而同實。

佛陀無論說三乘教法還是一乘教法，都不是僅僅為眾生開示佛之知見，而且要引導眾生由此悟入佛境，因此三乘教法不可執，一乘教法亦不可守：

就實論乘，由來無別，非有三別可會可破，猶如虛空，平等無二，是故言一。[\[98\]](#)

慧遠所謂「就實論乘」，是在超越教法的層面論乘。在這一意義上，運眾生之乘（佛法）與眾生所到之境（法界）猶如虛空一樣無有分別，故只有一佛乘，而且此佛乘之一是無對之一，而不是與二或三相對之一。既然如此，哪有二乘三乘可破可會？這實際上是以依教法之一佛乘或顯實宗所證入之自性清淨的真識心為一乘了。

[\[95\]](#) 東晉·佛陀跋陀羅譯，《華嚴經》卷八〈梵行品〉，《大正藏》第9冊，第449頁下。

[\[96\]](#) 隋·釋慧遠，《大乘義章》卷九〈一乘義〉，《大正藏》第44冊，第648頁下。

[\[97\]](#) 「汝等所行，是菩薩道，漸漸修學，悉當成佛」乃是一完整偈頌。（見後秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》卷三〈藥草喻品〉，《大正藏》第9冊，第20頁中）。

[\[98\]](#) 隋·釋慧遠，《大乘義章》卷九〈一乘義〉，《大正藏》第44冊，第648頁下。

慧遠是依由小（乘）到大（乘）、由淺入深、由教入證之次第論證其一乘觀的，他之所以能作出這樣的論證，根本依據在於他認為三乘都以真識心為體。他說：

此以理一故爾，故《經》中說，三乘雖異，同一佛性。其猶諸牛，色雖種種，乳色無別。三乘如是，佛性無別，性無別故，證之未圓，唯一佛因；證之圓極，唯一佛果。是故就實，唯一大乘。[\[99\]](#)

「理」即真理，謂佛陀所說三乘教法包含的真理；「體」謂身體，謂佛陀所說教法以此真理為乘（車）體。慧遠以佛性為乘體亦即以真識心為乘體，眾生乘坐以真識心為乘體的佛陀教法就能轉凡成聖，並最終成佛。既然三乘無非以真識心為體，那麼會三乘為一乘、越教法一乘入覺證一乘就是理所當然的歸宿。

五、 慧遠判教觀之問題及其會通

慧遠以真識心為所依、以總別圓融為方法建立起來的判教觀，一方面依眾生根機的差異解釋佛陀設教的多樣性以及種種教理的淺深性，另一方面又將淺深各別之種種教法會歸一佛乘與顯實宗，從以大乘為宗本的立場上講，總體上是應理的。

雖然如此，慧遠在論證其判教觀的過程中也暴露出不盡如人意之處，這主要表現在兩個方面：一是他的二教論與四宗觀難以很好地協調一致；二是他對大乘破相宗的理解存在問題。此雖無礙他以一佛乘和顯實宗為宗本，但若不辨明，並加以適當會通，則會損傷其理論之一致性。

我們先看第一個問題，此問題之焦點是他的大乘平等觀與大乘二宗淺深不同的矛盾問題。慧遠一方面在頓漸二教中大談大乘經典沒有淺深之別，惟有說法方便和宗義之異，另一方面他又在大乘二宗之間廣論淺深，而獨尊顯實宗。這看上去似乎是有矛盾的。那麼，對此我們應當如何解釋呢？劉元琪先生給出的答案是：「慧遠說淺深又否定淺深，這可以這樣解釋，即前面有淺

[99]同上。

P.101

深（的）提法指大乘經論在形式上有淺深，而後面離淺深的提法是指所有大乘經論在內容上無淺深之別。」[100]此說未切中要害，因為破相、顯實二宗正是依據教理之淺深來分判的，我們不能說教理只是形式而不是內容。華方田先生則說：「慧遠所反對的是將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，但這些經典所宣說的佛教義理卻有深淺之分。」[101]此說則頗有啓發。

我以為，這個問題最好與慧遠論述問題的方法關聯起來考慮。從慧遠的總別圓融觀講，我們可以說慧遠對大乘二教作平等觀是約總相門說，而他對大乘二宗作差別觀是從別相門說。就總相門言，大乘經論無不畢竟破盡性相，亦無不究竟圓顯實相，故慧遠曰：

彼清淨法界門中備一切義，諸法緣起，互相集成。就空論法，無法不空；據性辦法，無法非性。[102]

就別相門言，破相宗與顯實宗為從無淺深之大乘經論開出之宗門，前者遮顯實相，後者表顯實相，兩者門別不同，所為即異，「說空為執有衆生」，說性則在因位可以消除衆生之「怯弱心」、「輕慢心」，在果位則能彰顯「佛性真實常樂我淨」[103]之果德。雖然破相宗破二種我執即是顯現真識心，但畢竟未從正面顯此真識心，顯實宗則不同，它直接表顯真識心，並從此真識心下貫於一切法，對生死與涅槃二法之根源給予一透徹之闡述，即此可說前一宗淺、後一宗深。惟有如此會通，我們才能更好地理解慧遠為何能夠一面堅持淺深不同之四宗觀，一面破斥那種將大乘經典分別配置於破相和顯實兩宗中之四宗觀；同時才能說明為什麼慧遠在論述相當多法義時，實際上將大乘兩宗之教理等量齊觀，而不是依破相、顯實二宗之淺深差別立論。不過，儘管我認為這樣的詮釋差堪接近慧遠之思維理路，但慧遠在運用總別圓融方法時是否恰如其分仍有討論餘地，這在他闡釋具體法義時尤其如此。

當然，慧遠本人的問題還在他對破相宗之宗義的把握有問題。從他為破相宗所下定義以及他對此宗二諦之論述看，他是以大乘般若經典宣說之法義

[100] 劉元琪前揭文，第 16 頁。

[101] 華方田前揭文，楊曾文、方廣鋁主編前前揭書，第 101 頁。

[102] 隋·釋慧遠，《大乘義章》卷一〈佛性義〉，《大正藏》第 44 冊，第 477 頁下。

[103] 同上。引文中「淨」原誤為「常」。

P.102

為破相宗教理的，如他論述此宗二諦之關係時即云：「第三宗中所說二諦一向相即，彼說……世諦即真，色即空也；真諦即世，空即色也」[104]。這正是大乘般若經典之根本教理，慧遠對此不可能沒有自覺，然而他舉經論證成此宗義時卻說：

如《勝鬘》中明如來藏有其二種：一者空藏，即是不真；二不空藏，即是顯實。又如《央掘魔羅經》中，彼訶文殊不知真法，妄取法空，所取妄空即是不真，其所不知真實法者即是顯實。又《涅槃》中見一切空即是不真，不見不空，不空之實即是真宗。[105]

若依慧遠對第三宗二諦之理解，他所舉經證只有《勝鬘經》才相切合，至於他所引其餘兩經之相關文字，都是對小乘沈空滯寂者之指責，他將其理解為破相宗之教理無疑不相應[106]。這種現象在慧遠思想中雖是偶一為之，但無疑是非常嚴重的錯誤，它極易造成歧解。這表明慧遠的思想有欠縝密。

慧遠的判教觀對後世中國佛學到底產生了多大影響，由於史不足征（主要是古人並無今人意義上的著作權意識），今天已很難恰如其分地論定了。不過，如果說慧遠對特重一乘思想的中國佛學作出了較早期的全面闡述，應當不至於有太大的偏差。

附言：拙文 2002 年寫成後，即投送《佛學研究中心》學報，學報聘請的兩位教授對拙文進行了嚴格審查，並提出了具體的修改意見。這些意見我皆加以尊重和吸納，這使拙文生色不少。對兩位教授的指導，謹致謝忱。

[104] 隋·釋慧遠，《大乘義章》卷一〈二諦義〉，《大正藏》第 44 冊，第 485 頁上。

[105] 同上，第 483 頁中。

[106] 如《央掘魔羅經》云：「文殊亦如是，修習極空寂，常作空思惟，破壞一切法。解脫實不空，而作極空想，猶如見電消，濫壞餘真實。汝今亦如是，濫起極空想，見於空法已，不空亦謂空。」（《大正藏》第 2 冊，第 527 頁中）。這是佛借央掘魔羅之口指文殊不見解脫、涅槃之真實，亦不見如來之常住，這種空當然是妄空。至於《涅槃經》之相關經文，慧遠在注解時也明確說：「『所言空』者，標別愚人，愚謂二乘，二乘唯見生死法空，故言空者；亦得說言『若無常者』及『無我者』。……『見一切空，不見不空，不名中』者，約空不空以顯非中。二乘唯見生死法空，不能見於涅槃不空，偏故非中。『乃至見於一切無我，不見我者，不名中道』，約我無我以顯非中。」（隋·釋慧遠，《〈涅槃經〉義記》卷八，《大正藏》第 37 冊，第 824 頁上-中）。依慧遠之理解，此中「見一切空不見不空」是指二乘「愚人偏見」，同樣是以惟見生死空、不見涅槃不空之偏空為妄空，固不當于破相宗宗義。