

中國佛教「科判」研究之文獻回顧——從藏經資料談起

(郭捷立)

前言¹

近年來國內對於詮釋學是越來越重視，台大的黃俊傑教授就舉行過多場關於東亞文化下詮釋學相關的主題。部分的佛教學院如法鼓文理學院（過去的法鼓佛教學院）也曾開設過「佛教詮釋學」的課程。「詮釋」一詞的使用頻率在國內佛學研究圈子也似乎有增長的趨勢。然而，在論述東亞（又或僅是中國）經典詮釋學之可能性時，所考量到的傳統至少涵蓋儒、釋、道三家的經典。不過，此三家之經典皆有過千年之歷史，要以個人之力來探索三家的詮釋現象應該是力有未逮。此項工作需要眾人之合作，爬梳各個傳統的注疏，釐清各種的詮釋現象後，再進一步的討論中國詮釋學建構之可能性。在此文中，筆者將會探究科判的注疏體例之形成。

在東亞思想中，佛教之影響應該是非常巨大的。起源於印度的佛教，透過中亞和海路傳入中國，爾後再透過中國傳入韓國，進一步的傳入日本，深深影響著漢字文化圈。在漢地而言，自隋唐起不僅士人對於佛教皆有涉獵，在一般的平民百姓此宗教也有一定的接受程度。後來即便在宋代，佛教在印度滅亡²了，但是佛教已經融入了中國並繼續延續下去。

若說儒家的經學傳統是孔孟等聖人的衍義，道家是老莊的衍義，那麼佛教經典的傳統就是釋迦佛之教法為主，由後人「接著講」和「照著講」。不過，跟儒家與道家文化不同之處在於佛教是從天竺傳入，並非由漢文化的聖人創立的。因此在研究中國佛教的詮釋現象時，還要考慮到翻譯的問題。自東漢佛教傳入中國，經歷了長達千年的翻譯歷史。在古代詮釋學定義中，詮釋本身就包括了翻譯。除了是把不同的語言進行翻譯，還要把晦澀的意思說清楚。因此譯成漢文的佛經提供另一種面向的詮釋材料。

在早期的佛教經典翻譯過程中，除了需要把胡語譯成漢語，還需要對在場的人士說法。除此，經典不斷的傳入，還有各類的現象可供研究，如同本異譯、經典的開放性成長(open canon)、判教等。相較於西藏佛教對於同樣經題的經典只會在藏經中保留一本，中國藏經容許存在不同的傳本。在各種的異譯本中存在著許多屬於詮釋範疇的研究項目，

¹ 此研究幸獲車行健老師、高明道老師、杜正民老師等人的指導，此研究才得以成文。三位匿名審查老師的意見亦令筆者得以修正不少錯誤，讓陳述邏輯也更見通順。不過，筆者並未能完全依審查老師之建議修改。考慮到本文的論述主題，筆者的說明將酌量放在註解中。雖得眾人之協助，拙作之任何問題依然是筆者個人學識不足所致。

² 《印度佛教史》326頁：「佛教滅跡於印度大陸，時為佛元十六世紀。佛教興於東方，漸達於全印，次又日漸萎縮而終衰亡於東方。」參此書頁339之附錄圖表，佛歷十六世紀即是中國的趙宋時期。

包括：如何判別譯本的品質（直與質的研究）、譯語的選擇、不同時期的經典成長狀況。在印度佛教要傳入高文明中國時，激烈的文化衝擊和各種融合狀況很顯然的豐富了此地的文化色彩。只是古德們在面對著如何把異文化的印度文化介紹給漢人時需要利用各種的注疏來疏通，使到「中國佛教」慢慢形成。至於判教，就是中國佛教各種宗派形成的因素之一，彼此基於對經典的不同理解而又不同的詮釋，進而形成不同的學說和派系。

研究中國佛教的詮釋現象的主要研究材料是佛教藏經。不過，佛教藏經有其獨特的編輯方式。就中國的佛教藏經而言，就有二十幾個版本，而每個版本的編撰方式和目錄皆有不同。現行最廣為流通的版本為日本編撰的《大正新脩大藏經》。在大正藏第一冊到第三十二冊為漢譯經典，主要為印度（或中亞）傳入的三藏（經、律、論）。三十二冊以後為漢地本土之撰述，其中包含了注疏、僧傳、音義、佛經目錄等資料。相較於其他版本的藏經，此套藏經之特色就是收錄了大量的日本資料以及部分的敦煌資料。許多在大陸已經佚失的經典而尚存與日本的佛經都可在此找到。

作為一個現今仍在發展的宗教，除了古人的詮釋行為以外，今日的中國佛教還有許多活生生的材料供大家研究。現今有許多的法師仍在講經說法，不斷的對流傳至今的佛典進行詮釋，以期能夠古為今用。這類的發揮在宗教學研究上，應該有極高的價值。如今的中國佛教除了繼續在漢地發展以外，亦開始傳到域外。目前的宗教界與學界都在把漢籍的經典和註釋翻譯成西文，把此寶貴的文化介紹到境外。如此的翻譯行為正是「現在進行式」的詮釋資料。

從中國經典詮釋學建構的角度來看，不管是古代的佛教還是今日的佛教，皆提供不同層面的研究材料。在眾多的詮釋行為中，筆者的重點在於理解中國佛教的藏經中的詮釋現象。中國佛教的經典主要有兩個部分，分別是翻譯的經典和注疏的作品。前者之狀況屬於文化交流，焦點在兩個文化是如何交匯融合；後者則傾向於文化傳承，重點在於後人怎麼理解前人的作品。本文所要處理的議題為經典注疏的題材——科判，探討這種注疏題材之淵源。³

前人於科判起源之研究

在中國佛教中，在講經說法中「科判」⁴之使用有長久的傳統。根據龔鵬程先生的說法，這是在漢人的三種講經方法之外，另外創立的。其說法如下：

以漢人之講經來說，基本上有三種辦法：一是章句、一是訓詁、一是條例。……

³ 隨著近年來「知識管理」之類的概念興起，筆者曾以為科判就是古人的知識管理。爾後在高明道老師的提點之下，筆者才發覺自己在不自覺的情況下刑求古人。高明道老師提供筆者另一思考角度，即從可以從「詮釋」的角度來理解科判。

其後在「中國經典詮釋傳統」之課程中，車行健老師提供另一思考角度。車老師建議筆者可以從知識的表達方式來思考。「知識管理」應該也包含了如何傳達知識，科判應該是一種節省篇幅的表達方式。唯這比較屬於科判的性質與功用，不在本文的重點中。因此，希望在之後能夠就深究此議題。

⁴ 參《佛光大辭典》2793 頁對「判」之解釋。

晉朝之後，晉人經義及南北朝義疏，除沿續了漢儒治經之法外，又受到佛典疏鈔和僧徒講論的影響。而有了開題和章段。……另外，晉唐義疏又有所謂章門科段。……可知這是南北朝才出現的體裁。⁵

在晉朝開始，因為佛教的傳入，在講經上的方式上，多了開題和章段。這裡的章段也就是目前的所謂的章節。

流傳至今的中國佛教，古德們對於相同的經文都會有不同的科判。此現象特別可以在一些流傳比較廣的經典之注疏中發現。就鳩摩羅什所翻譯的《金剛經》一書而言，目前至少能找到超過幾十位祖師為之編寫的科判。⁶不過對於科判之起源並沒有詳細之探討，一般僅知道這是道安法師（312年—385年）所創立的。據《佛光大辭典》⁷中，「科判」一詞是出現在「科文」⁸之下。其說明如下：

為方便解釋經論而將內容分成數段，再以精簡扼要之文字標示各部分之內容，稱為科文。又作科章、科節、科段、分科等。又科目全部以圖示者，稱科圖。一般係將經典區別為序分、正宗分（本論部分）與流通分（說明該經之功德而勸人流通之部分），稱為三分科經。將一經分成三部分之作法，在印度始於《佛地經論》卷一，在我國則始於苻秦道安之時。……二十世紀以來，研究佛典之新方法興起，此種方式已逐漸不為時人所採用。

詞條中列舉了許多科判之異名和簡單的解釋，但是沒有詳述科判之創立因緣即道安法師是在怎麼樣的關懷之下創立科判。詞條最末提到，科判的方式因為研究佛典之新方法興起而不為時人採用應該有謬誤。目前佛學界和佛教界中還會常看到以科判來注解和講解佛經之著作，如：印順法師的《般若經講記》、演培法師的《維摩詰所說經講記》、馬來西亞竺摩法師的《維摩經講話》等。除此，國內的福嚴佛學院在註釋經論的講義中，皆會使用科判之體例。⁹另外，西藏佛教的傳統中，科判亦是風行至今。¹⁰若說為佛經做科判的方式漸不為時人所採用，似乎有失公允。¹¹

⁵ 見龔鵬程《文學批評的視野》398-399頁，大安出版社，1998。感謝車行健老師提供此參考書籍。

⁶ 見藍吉富《金剛經與中國佛教》72頁：「《金剛經》的註釋書，數量之多是其他經典所難以比擬的。依蔡運辰《二十五種藏經目錄對照考釋》一書所收，此經之註釋書共有六十八種。數量居所有佛經註釋書之冠。而事實上，這六十八部係僅以收在刊本大藏經中者為限，如果能蒐得歷代分散各處之此經註釋書總數，則相信當在一千部以上。」感謝李慧萍同學提供此參考資料。

⁷ 《佛光大辭典·凡例3》之說明，《佛光大辭典》之參考資料主要為日文與中文資料。其中的日文資源涵蓋了主要的日文辭典，如：《望月大辭典》、《佛教語大辭典》等，所以可作為當代人研究之指標。

⁸ 《佛光大辭典》頁3923。

⁹ 參福嚴佛學院網站（www.fuyan.org.tw）中的「授課講義」。其中的許多講義皆有使用科判之體例。

¹⁰ 在審稿後，審查老師要求筆者為此說法提供參考資料，唯筆者目前仍無法找到相關的研究。請教了一些研究西藏佛教的師生，如見弘法師和廖本聖老師等後，依然無法找到這類研究的論證。筆者請教的老師和同學皆同意：在西藏佛教注經很早就有科判的注經方式，近乎是凡註解就一定會用到科判。現今西藏佛教的法師們解說經論時都會說明目前的解說是按照哪位古德的科判或此科判是否是自己所作的。此註解傳統至今仍非常盛行，唯目前因個人閱讀有限而無找到研究來支持。

¹¹ 《佛光大辭典》在這部分的内容很多是翻譯自日語的《望月佛教大辭典》，但其中並無「二十世紀以來，

最早科判之起源進行討論的是梁啟超。梁任公是在討論隋唐義疏之學中，在提及佛典疏鈔之際討論到科判。任公的想法為起源於佛教的科判爾後再影響到經學的注疏題材。¹²繼任公之後的湯用彤與牟潤孫也是在義疏之學的討論下略談科判。他們對於科判為注疏體裁之說並無異議，唯對於科判到底是起源於佛教還是經學有不同的見解。牟潤孫對於這部分之說法除了有回應到梁啟超和湯用彤之外，亦有對其老師柯鳳蓀之說法進行討論。對於此議題，他的說法如下：

撰著義疏判分經之章節段落，僧徒為之，儒生亦何不可為之。講經有問答，浮屠氏有之，守周孔之教者亦何不可有之。如不問前所論諸節，而專就此兩點言之，自不能執為儒家義疏受沙門影響之確證；而彙集所論諸事，綜合而觀之，則此兩點當為必有之結果，苟不如此，何能謂儒家羣經義疏仿自釋氏乎？¹³

在此文中，牟先生同時討論講經和科判的形式。他並不認為科判一定起源於佛教，儒家中也可能形成相關的題材。在此，他否認了梁氏和湯氏那種必然的說法。

近年來，分別有數篇研究有對科判之起源和創立因由進行討論。其中以張伯偉(2004)的文章較受到注意。張氏之大作發表之後，除了有被數篇研究引用¹⁴之外，還被翻譯成英文，以“Buddhist *kepan* and literary theory of the early Tang Dynasty”發表在 *Frontiers of Literary Studies in China* 的期刊上。¹⁵另外，在大陸的孫尚勇在2009年發表了《佛經科判與初唐文學理論》一文，對張氏的觀點提出質疑。顯而易見，張氏對於科判之研究在學界得到一定的迴響。因此筆者在探討科判之緣起時，需要先就張氏之研究進行考察。由於孫尚勇之研究有對張氏之文提出討論，所以接下來將會對此二文進行回顧。

大陸此兩篇漢文的期刊文章討論科判之緣起與其相關背景。在張伯偉(2004)和孫尚勇(2009)的討論中，皆有引用梁啟超和湯用彤之研究。不過，他們所引用之佛教經典資料主要還是根據梁氏和唐氏所整理的藏經資料，是以道安的經序以及吉藏、湛然和

研究佛典之新方法興起，此種方式已逐漸不為時人所採用。」的說法。目前尚無法確定此句的來源為何，或許可以再翻查其他的日文佛學辭典才可以確定這段話是否引自別的工具書亦或是《佛光大辭典》特有的說法。

¹² 見梁啟超：「尤有一事當注意者，則組織的解剖的文體之出現也。稍治佛典者，當知科判之學，為唐宋後佛學家所極重視。其著名之諸大經論，恒經數家或十數家之科判；分章分節分段，備極精密。（道安言諸經皆分三部分，一序分，二正宗分，三流通分；此為言科判者之始。以後日趨細密。）推原斯學何以發達，良由諸經論本身，本為科學組織的著述。我國學者，亦以科學的方法研究之，故條例愈剖而愈精。此種著述法，其影響於學界之他方面者亦不少。夫隋唐義疏之學，在經學界中有特別價值，此人所共知矣。而此種學問，實與佛典疏鈔之學同時發生。吾固不敢徑指此為翻譯文學之產物，然最少必有彼此相互之影響，則可斷言也。而此為著述進化一顯著之階段，則又可斷言也。」〈翻譯文學與佛典〉《中國佛教研究史》130頁，上海三聯書店，1988。

¹³ 見牟潤孫〈論儒釋兩家之講經與義疏〉59頁，彌勒出版社，1984。

¹⁴ 伊利諾大學（University of Illinois）東亞學系的 Tao jin 於2008年呈交之博士論文“Through the lens of interpreters: The awakening of faith in Mahāyāna in its classical re-presentations.”的第一章“*Kepan* 科判: *Qixinlun* in Its Structural Reformulations”提到的科判之緣起和介紹可以在註腳38中看其使用的參考資料。其中引用最近期的文章即是張伯偉的研究。此文由鄧偉仁教授提供與介紹。

¹⁵ *Frontiers of Literary Studies in China*, 1 (1) pp. 80-102. 可參考網址：<http://link.springer.com/article/10.1007%2Fs11702-007-0004-8>, 2013/12/30。

良賁的說法為主。張伯偉於《佛經科判與初唐文學理論》一文論述隋唐義疏之體例源自於佛教，而孫尚勇其後發表的《經學章句與佛經科判及漢魏六朝文學理論》則是持相反的立場，並明確表示對張氏觀點之不認同。孫氏認為佛教科判應該是發源自或間接受到漢朝的章句之學，並在文中第一節〈傳統經學的章句之學〉引出了漢朝的資料來論述。限於筆者個人能力所限，無法就此二文的所有資料進行討論，僅能就其中的佛經資料而來的論述進行討論。在佛經資料的使用上，此兩篇研究疏漏是非常多的。以下將對這兩位在佛經的論述上進行討論。

張氏的之推論是立基在梁任公、湯用彤和牟潤孫的研究做進一步的論述。不過，張氏在說明道安法師創立科判之動機時，引用資料之情況似乎有斷章取義之嫌。他引用《出三藏記集·道安法師傳》的說法，並提到「道安對此深有會心，他對於當時的佛教講經“致使深義隱沒未通”的狀況頗多不滿，於是提出改變方式……」（張伯偉，2004：62）【sic!】¹⁶。若回到〈道安法師傳〉去看上下文，發覺到道安法師的這段話是評論翻成漢地語言的佛經。完整的上下文如下：

初經出已久，而舊譯時謬，致使深義隱沒未通。每至講說唯敘大意，轉讀而已。安窮覽經典，鉤深致遠。其所注《般若》、《道行》、《密迹》、《安般》諸經，並尋文比句，為起盡之義及析疑甄解。凡二十二卷。《序》致淵富妙盡玄旨，條貫既敘。文理會通，經義克¹⁷明，自安始也！¹⁸

這段話其實是僧祐對道安的推崇。僧祐說明道安覺得當時一些譯作在翻譯時已經譯得不圓滿了，無法完成的陳述佛法的深義。與安公同時期的講經師在說法時只能描述大意和照經文誦讀。面對這樣的情況，安公透過比對各種經文，細讀分析所有經典的文句並進行分析。在註疏的過程中，他利用起盡（即是「科判」）¹⁹的方式來表達他的理解與處理經文的難解之處。從經文看來，這裡僅是說明安公利用科判來解決意義隱晦的翻譯典籍，而非對於當時佛教講經的不滿。

緊接著上述的論述，張氏再引道安法師所撰的《道行經·序》中的一段文字，²⁰並

¹⁶ 應審查老師之意見而加入。「sic」的使用方式在英文文章中較為常見而中文寫作則少見。此情況是當引述的說法本身就有謬誤或是解讀有問題不同，而引用時不能自行修改而加上去的。意思是作者本身知道這有錯誤，只是原文照抄。

¹⁷ 克=剋【宋】【元】【明】。

¹⁸ 《出三藏記集》卷 15 (CBETA, T55, no. 2145, p. 108, a13-18)

¹⁹ 《漢魏兩晉南北朝佛教史》：「《法華文句記》云：『起盡者，章之始末也。』可見起盡者，即後人所謂的科段。」（湯用彤，1991：551）根據前述《佛光大辭典》之解釋，「科段」是「科判」之異名，在僧祐的文中將之稱為「起盡」。後來的佛教學者或有從僧祐之使用方式，而湯氏之說法正好為「科判」找到了另一個概念相同的術語。

在「科判」的眾多異名中，皆維持有「科」字。那麼「科判」中「判」之意也有必要釐清楚。在《佛光大辭典》2793 頁中，對於「判」的解釋為「區別比較彼與此而使其明了。至於使有差別者去其差別觀，則稱為開。故佛經注疏中有科判、判教等名詞。」

²⁰ 《出三藏記集》卷 7 (CBETA, T55, no. 2145, p. 47, b5-10)：「然凡論之者，考文以徵其理者，昏其趣者也；察句以驗其義者，迷其旨者也。何則？考文則異同每為辭，尋句則觸類每為旨。為辭則喪其平成之致，為旨則忽其始擬之義矣！若率初以要其終，或忘文以全其質者，則大智玄通，居可知也！」

試圖說明道安試圖創立科判之目的。張氏如此說明「“率初以要其終”和“忘文以全其質”其實就是“舉本統末”和“得意忘言”的另一種表述，科判之說也就是為了更好的詮釋經文而興起的一種註釋方法」（張伯偉，2004：62）【sic!】。同樣的複查此段文字的引文，應該可以確認張氏在這裡應該是引用了安公的說法。首先，張氏引用的這段文字是道安法師為支婁迦讖所譯的《道行般若經》而寫的序。此序的主要目的在於稱讚此經所述的「般若」非常精妙，而在張氏所引的這段文字其實是安公提供從「知」入「智」的方法，即如何了解此經所闡述之智慧。

其後，張氏先說明「何以至道安時代乃有科判之說，湯用彤曾指出科判之學有一個從“佛教義學”到“經學之師”的轉變，尚永琪也指出“義學的興起”是科判之學的重要背景」，並繼續引了安公寫的三篇經序中的部分句子來佐證。首先，此處張氏並沒有描述尚永琪此段推論的理由而筆者也目前也無法找到此文。因此，目前僅能只能從湯用彤的研究中去找尋此說法的因由。據前頁（61）之註解，此說法應該是源自湯氏的《漢魏兩晉南北朝佛教史》的第十五章。科判的之討論是在湯氏著作的第十五章中的第一部分〈注疏〉，其篇幅共有七頁（湯用彤，1991：546—552）。提到經學和儒學的部分如下：

於是事數則分門別類，詳其同異。而意旨則廣選群家，作為集解。於是注疏則純為經師之學。由此而啟隋唐章疏之廣博……然吾人若比較魏晉南北朝注疏前後繁簡之分別，或遮幾近之。而儒經南北之不同，固亦由於南承魏晉玄學而北接漢代學術也。（湯用彤，1991：549）

湯用彤在此處要說明的佛教注疏與儒學的關係，而對於科判的討論是在此段之後，且並無特定指出科判的角色。其後，牟潤孫有就湯氏的此段引述繼續闡發：

其時北土之儒生未習乎清談，使言明理則格格不入；引之信佛，亦惟有以章句之傳統訓解釋典，其所以與僧徒契合者，蓋不在義學而在訓詁。因之，其所受於佛徒，移而治經者，亦祇為章疏之學，取沙門訓釋佛經名相義旨之法以解儒學之訓詁名物。（牟潤孫，1984：61）

綜合牟氏與湯氏的說法，他們主要說明當時中國南北的學術風氣不同，北方重視訓詁，南方重視義學（魏晉玄學）。漢代的章句傳統在南北朝廣泛用在注解佛經，爾後再被儒家吸收，形成章疏之學。牟氏之論述同樣並無討論到科判在注疏傳統轉換中所扮演的角色。另外，牟氏一文亦是在討論佛經的注疏中才略提到科判。從二人的研究，可以清楚的發現科判是屬於注疏之體例。

對於張氏所引之資料，皆是出自《出三藏記集》卷六至卷十一。這部分為〈總經序〉，

勘注：平=卒【宋】【元】【明】。同樣的文字可以可見於《道行般若經·序》（CBETA, T08, no. 224, p. 425, a27-b3），唯其中的有三個勘注不同：「然凡論之者」中，明本無「者」；「考文以徵其理者」，除元本與明本外，「徵」為「微」；「為辭則喪其平成之致」中，T224 皆為「卒」。

為僧祐收集當時各經的經序。²¹道安所作的經序大部分是介紹其中的思想和對相關的翻譯進行介紹，並無專門討論其個人的注疏理論。即便是道安法師的《安般注·序》也是僅說明他希望站在康僧會的基礎上對安世高翻譯的《安般守意經》(T602)做注解。²²此三段引文並無法說明到「佛經科判之學的興起，不僅與佛教義學有關，而且也涉及到佛經義理的啟蒙教育問題。」(張伯偉，2004：62—63)【sic!】。由以上所述佛經資料的錯誤使用和理論的隨意發揮。張伯偉先生並沒有立基在梁任公、湯用彤和牟潤孫的研究上繼續研究，更多的是他個人的想像和自由延伸。

從史料中檢視「科判」之起源

孫尚勇先生在2009年發表的期刊文章中，對張伯偉先生提出了質疑。他的想法可以從其結論得知：「總結上文，章句之學的起源可上溯至周代，作為漢代經學的一個重要內容，它曾積極地影響了漢魏六朝的文學理論，並且它有可能影響了道安法師科判之學的提出。章句首先在解經體例上啟發了科判，而成熟的科判則反過來在義解和術語兩方面影響了六朝隋唐的經學義疏，它們之間存在著積極的互動關係。」(孫尚勇，2009：23)孫氏這裡的說法很清楚，即道安法師所創的科判是來自章句之學的啟發。在《出三藏記集》和《高僧傳》的記載，並沒有提到道安法師是通曉胡語或漢語的。雖然他本身有參與譯場的工作，但是他主要負責的部分還是潤飾文章的工作。因此，若說安公所創之科判，受到漢地的啟發大於域外，筆者認為是成立的。

不過，要說明科判之創立跟印度佛教(或中亞佛教)沒有直接關係需非常謹慎。玄奘(602年—664年)所翻譯的《佛地經論》中提到此經在印度時已經有三分了，分別是²³教起因緣分、聖教所說分和依教奉行分。對於《佛地經論》的現象，孫氏的解釋是：「這說明，道安的科判並無印度淵源，稍後印度的佛經科判也許是受到道安的影響。」(孫尚勇，2009：21)孫氏這裡的說法並不嚴謹，因為《佛地經論》是部對《佛地經》的註釋書，而且並不是佛經。在做這樣的推論之前應該先參考現存的印度經典是否有類似的注疏體例。另外，還要就《佛地經論》的注疏性質進行比較才能確認。²⁴

那麼，漢地以外的佛教經典是否有類似科判的注疏體例呢？答案是確定的，那就是在西藏佛教的論書中。近乎所有的西藏佛教論書皆有非常嚴密的科判系統。根據學者

²¹ 參梁啟超〈佛家經錄在中國目錄學之位置〉《佛學研究十八篇》345頁，上海古籍出版社，2011。

²² 《出三藏記集》卷6(CBETA, T55, no. 2145, p. 43, c22-24)：「魏初康會為之注義，義或隱而未顯者。安竊不自量，敢因前人為解其下。庶欲蚊翻以助隨藍，霧潤以增巨壑也。」

²³ 《佛地經論》卷1：「於此經中總有三分：一、教起因緣分，二、聖教所說分，三、依教奉行分。總顯已聞及教起時，別顯教主及教起處。教所被機，即是教起所因所緣故，名『教起因緣分』。正顯聖教所說法門品類差別故，名『聖教所說分』。顯彼時眾聞佛聖教歡喜奉行故，名『依教奉行分』。」(CBETA, T26, no. 1530, p. 291, c2-7)

²⁴ 在檢索相關的研究資料時，筆者發現日本學者西尾京雄著有《佛地經論の研究》。不過，目前無法看到這本書，所以沒辦法進一步討論。

Ernst Steinkellner 之考證²⁵，西藏學者們在講解的經文使用科判（藏文：*sa bcad*）有很長的歷史了。²⁶Steinkellner 氏並沒有辦法確定「科判」是否為西藏佛教傳承自別的文化或是獨創。不過他就他個人對於印度經典的閱讀經驗，表示在印度佛教經典中並沒有找到類似的結構。即便西藏佛教繼承到印度佛教經典許多中分析和結構方式，可是科判的源頭應該不是來自印度。Steinkellner 氏進一步推斷，西藏佛教的科判應該是學自韓國僧人——圓測（613 年—696 年）《解深密經》注疏的藏文譯本。圓測的作品在九世紀時被翻譯成西藏文而且廣泛流傳，從而被西藏佛教吸收了作品中結構分明的科判系統。若採納 Steinkellner 氏之推論的話，科判系統的確是在漢地首創。²⁷至於印度傳來的《佛地經論》中的科判體例究竟為何，這的確值得進行深入的探討。

孫氏在質疑張氏的論點時，引用的資料主要為儒家的經典。不過，他在論述的過程中卻只是就張氏的推論進行反駁，並沒有一併回應跟張氏所依據湯用彤和牟潤孫。在論證道安的科判與經學章句的關係時，孫氏表示在道安之前就有一些出家人使用章句的方法來注疏佛經。因此，可以推斷道安法師的科判是受到章句之學的影響，而最可能的影響是來自嚴佛調的《十慧章句》。可惜的是此書目前已經不傳，所以沒辦法做進一步的確認。（孫尚勇，2009：22）。為了能進一步了解佛經中的章句之學，筆者以「章句」為關鍵詞來進行檢索，發現在道安之前的「章句」一詞之概念不一定同於「章句之學」。略引竺法護（生於二世紀左右）所翻譯的經典如下：

《生經》：「於時世尊開示如來章句：『諸通慧句，有目章句，化人賢聖。』」²⁸

《佛說如幻三昧經》：「文殊答曰：『若有菩薩，於一文字、一章句義而不動者，章句猶歸分別四義。何謂為四解章句？一、常如審諦。二、了空義，[10]知為恍[11]忽。三、分別無形，悉無所生。四、於諸所知不以為知、不以為患。不造二事，是諸章句最為[12]元首。』」²⁹

這裡的「章句」其實更像是文章或是文句的概念，並無清楚說明這是章句之學。由於嚴佛調所撰的《十慧章句》已經佚失，所以沒辦法證明《十慧章句》就是利用「章句之學」來注疏。

²⁵ 感謝高明道老師介紹此篇文章，另外王瑛協助取得此文。

²⁶ It is usually referred to as the technique using "divisions" or "sections" (*sa bcad*). 研究中翻譯「科判」的詞有兩個選擇，分別是 *division* 和 *section*。此二詞都有段落、部分之意。由此可得知此學者對於西藏佛教中科判的功能為分別每個段落，使之條理清晰，架構分明。

²⁷ 此段的引文為：「So this technique is neither a Tibetan invention nor of Indian but of Chinese origin, and any future research into its early development will have to go to the Chinese scholarly techniques and traditions of textual analysis.」

翻譯成華語為：「此註釋方法並非西藏創立的或源自印度，而是源自於中國。關於此方法的起源與發展需要從漢地學者的讀經方法和註解傳統下手進行研究。」Steinkellner 氏在這段的陳述方式相當肯定，並非只是推測其中的可能性。

²⁸ 《生經》卷 1 (CBETA, T03, no. 154, p. 70, b4-6)

²⁹ 《佛說如幻三昧經》卷 2 (CBETA, T12, no. 342, p. 148, b12-17)

[10]知=如【宋】【元】【明】【宮】。[11]忽=惚【宋】【元】【明】【宮】。[12]元首=無首【宮】。

總結目前學界的研究成果，僅能確認道安法師為科判之創立者，無法確認他是在什麼因緣和想法之下創立科判。然而，在後唐景霄纂為《四分律·行事鈔》注疏中提到了一筆未見於前人研究的資料可供參考。³⁰

大凡一切聖教，大科有三，謂：序、正、流通。諸餘小科，皆從此出。若據西域親光菩薩造《佛地論》，解《佛地經》已科三分。若論此土，從後漢佛法初來，未有科要。因秦王請講《楞伽經》義，諸德促平甲解判。王乃問言：「朕聞佛教幽微，至理玄奧。適觀所講，科目全無者何？」諸德遭問，各鄙耻龍顏。時東晉道安法師遙聞此言，憤悱心口。遂科一切教文，總為三段，即：序、正、流通也。其時雖即懸科，未有憑准。後因《佛地論》流至此方，彼論之中，果有斯說！故彼云：於此經中總有三分：一者，教起因緣分（即序分也）；二、聖教所說分（御正宗也）；三、依教奉行分（即流通也）。語別意同。故知安法師，冥狀聖旨。故《青龍疏》歎云：「妙理潛通，慧心懸合。彌天之構，豈虛言哉！」所言「教起因緣分」者，謂明教起及教起處，說教因由，即是教起所因所緣；二、正顯聖教所說法門品類差別，名「聖教所說分」。三者，顯彼時眾聞法獲益歡喜奉行，名「依教奉行分」。自後凡是教文，皆依此判也。（已上略述科判因由）。³¹

上述引文提供了千多年前科判探源之說法。³²景霄纂確認了在道安之前並沒有科判的注疏體例，直到前秦苻堅（338年—385年）的問法因緣才創立。從苻堅所用的代名詞「朕」，可以進一步把時間範圍收斂到苻堅繼承王位（357年）到其死亡的這二十八年。當苻堅在看經文和聽法師們講經說法時，對他所看到的佛經編排並沒有清楚的條目頗有微詞。面對著帝王的批評，前秦治釋典的賢德們沒辦法回應。道安法師是輾轉聽到苻堅的批評。為此他就開始為所有的佛經科上三分，也就是現時最為人知的：序分、正宗分和流通分。從此短短的論述中，無從細究其中的詳情，例如：苻堅是否輕易被說服、科判的方式是否還有微細的變化等。不過，道安法師如此的做法在當時的確是創舉，提供了時人解讀經文的方法。

³⁰ 感謝見玄法師提供此文之資訊。

³¹ 《四分律·行事鈔·簡正記》卷2 (CBETA, X43, no. 737, p. 22, b16-c8)

³² 審查老師對於筆者使用這段史料的意見如下：

在史料學的法則中，年代接近事件發生時的文獻記錄，基本上失真的機率比後期小，這是個通則，不代表完全沒有例外，若真有例外，則應加以論證其可靠性。一種可行的處理方式為：

「景霄的證詞出現在道安年代之後好幾世紀，先前的史料中尚未見此說，因此其依據及可靠性仍有待考證與確認。然古代的文獻，其實有很多目前已經失傳，若說景霄的證詞不足採信，則亦無法證實。姑且不論其真實性為何，其證詞提供了道安提出科判之理由的一種可能性思考方向。……」

於此，筆者的態度與審查老師有些不同。或許可以從對近幾百年之研究狀況提出反證，即便近代的資料很多，但常會有對同個現象，各種文獻記錄之間的出入也非常分歧。相關的例子不少，無法一一列舉說明，僅舉漢地民間宗教之文獻資料供參考。就筆者的認知，在中國佛教的發展中，或許是重視國外傳入的經論多於本土著作，許多大師的著作都丟了，而現在僅能知書名。因此，對於能保留至今的漢地作品，筆者的態度是先採信。再加上《四分律·行事鈔·簡正記》是律典相關的著作，以律師身份來編撰中國佛教史料的情況而言，筆者覺得可信度頗高。

道安法師這樣的做法雖然為漢地之創舉，無印度源頭之說明，卻為時人撰寫漢譯佛經之主要方法之一。爾後一直到唐朝玄奘譯出了《佛地經論》，後人才認為道安法師的做法和天竺僧人並無差別。道安法師的三分與《佛地經論》的三分雖然不同，但是意義上是一樣的。相關的對應關係表 1：

表 1、道安法師的三分科判與其意義

道安的三分	《佛地經論》之三分	意義
序分	起教因緣分	說明佛陀說此經之因緣。
正宗分	聖教所說分	對於各種項目和法門作進一步的說明。
流通	依教奉行分	描述聽眾得聞此經之後的反應，都是非常歡喜並願意依教奉行。

根據景霄纂的說法，自此之後，中國佛教的所有經文就開始依據這樣的方式，對佛經進行科文。不過，若說中國佛經皆是依循這樣的方式來科分或註疏卻也不一定正確。根據吉藏（549 年—623 年）的《法華義疏》對於當時印度和中國宣講和注疏寫作之描述，還有好幾種不同的注疏方式：

敷經講論者不出二種：一者，科章門；二者，直解釋。如天親解《涅槃》有七分，龍樹釋《般若》無章門。蓋是天竺論師開、不開之二類也。河西製《涅槃疏》開為五門，道融講《新法華》類為九轍。至如集解《淨名》之說，撰注《法華》之文，但拆其玄微，又不豫科起盡。蓋是震旦諸師開、不開兩義也。³³

吉藏法師以《涅槃經》、《般若經》、《法華經》和《維摩詰經》的注疏作為例子，說明當時的佛經注疏並不是一定要依據著三分的科判方式。科判的方式還可以有五門、七分、九轍，而有些經文也是沒有科判的。在此處，筆者比較認同吉藏的說法，因為經典注疏若只有生硬的三分法，並不符合佛經各類表述之狀況。佛教的經典在編輯書寫的過程中，要求的是意思表達清楚，生動吸引人，而非有固定的架構和格式之需求。其中一個不適合用科判注解應該就是佛陀的本生故事。若硬要把科文用在本生故事中，很容易使到故事失去其連貫性與趣味性。

重新檢視近人的研究，再加上《四分律·行事鈔·簡正記》和 Steinkellner 氏的佐證，可以推斷道安法師是第一個為佛經作科的注疏家。不過可惜的是道安法師的許多著作都已經佚失，現存完整的注本只有《人本欲生經·注》(T1693)。安公對於漢譯佛經的一些評述和《綜理眾經目錄》的結構反而是在僧祐的《出三藏記集》中可以找到。不過誠如之前所述，《出三藏記集》中收錄的主要是道安法師所寫的經序，其論述的主題

³³ 《法華義疏》卷 1〈1 序品〉(CBETA, T34, no. 1721, p. 452, b17-23)

為當時的翻譯經典。若要進一步了解道安法師在註疏上的特色和法則，目前也只能就《人本欲生經·注》來進行分析。在梳理了其注疏風格後，再比對在道安法師之前的各類注疏風格。透過這樣的比對，應該能夠更清楚的掌握道安法師的科判比較可能是受到當時中國哪種傳統注疏的影響。

對於義疏之學的產生，牟潤孫先生有如下的說法：

梁時儒生著疏者多與武帝有關涉，無待細數。即以陳世言之，溯其淵源亦莫非起於梁也。³⁴

筆者依據牟先生的說法進一步推斷：南北朝是漢地文化與佛教文化交融的重要時期，而在兩個文化的交融之下即出現了「科判」的注疏方式。當時大部分的儒生並不是只涉獵一家之經典，一般都是兼涉儒佛。與其去探尋科判是源自於儒家或佛教，或許可以思考「科判」之體裁為跨文化交流之產物。此注疏方式為印度佛教進入中國之下而產生的，不用特別說明源自何者。道安法師本身在接觸佛教之前已經有經學的基礎訓練，在接觸到域外傳入的佛教時，他以過往的學識基礎來創造一種新的注疏方法。

結論

當前學界在研究東亞經典中的詮釋現象時顯然偏重於儒學的經典，少有學者會提到佛教於此中的影響。然而，佛教在漢地的影響是與儒、道鼎足而三，是東亞文化中不可或缺的一環。若能把佛教經典詮釋與當前儒學在這方面的研究進行對話，必能帶來更豐碩的研究成果。相較於儒家的經典，目前在台灣研究詮釋學的學者對於中國佛教的文獻研究顯然是不足的。在分析佛教經典的詮釋現象前，需要先把格式、體例、編排方式等具體的文獻情況釐清。本文之研究就是從常見的註釋體例——科判下手，對此注疏方式進行整理。

此文希望以經典詮釋的角度來分析古德所做的科文，唯在處理科判起源時，發現到有許多部分先行解決。前人在科判之研究中，所運用的材料大抵集中在漢籍藏經，並無注意到西藏佛教中亦大量運用此體例。若中國佛教和西藏佛教同時都有類似的文化現象，一般會思考到此現象是否是受印度佛教的影響。從如此的範疇來討論科判的起源將會是另一種處理方式，即使從文化交流的觀點來探討科判的緣起。雖然本文的推論與前人的並無二致，科判的確是起源於漢地，但是本文所顧及的層面已經包含了西藏佛教和印度佛教。就研究的方式而言，在研究中國佛教的議題之際，除了需要判別佛教在漢文化圈中跟其他元素的關係，同時也必須考量跟異地文化的交涉。

另外，筆者在閱讀近人張伯偉與孫尚勇之研究時，發覺到他們所使用的經典材料不脫湯用彤、牟潤孫等人的範疇，但是理解卻相當「自由」。雖然使用類似的資料，此二

³⁴ 見牟潤孫〈論儒釋兩家之講經與義疏〉49頁，彌勒出版社，1984。

位近代學者的說法比起前人卻豐富不少。為此，筆者循著他們的引文，思考他們對《出三藏記集》的理解是否合理。由於筆者個人無法接受他們的說法，卻又無法直接忽略他們的研究來論述自己希望處理的主題，所以本文需要在此多著墨。

在處理科判之研究時，發覺到此議題後續可以繼續研究的部分非常多。除了科判與章句之間的關係，當然也包括科判與其他傳統注疏的關係。另外，湯用彤認為南朝的義學與玄學有密切的關係，而在道安在創立科判時，或許會受到道家的影響。這也是個可以進一步探索的部分。在佛教方面，筆者目前可以見到的學界研究而言，學人處理到的層面僅是印度譯作《佛地經論》的三段科判。然而《佛地經論》之文獻狀況為何卻也還沒做進一步的釐清。就算在是科判注疏這類研究中，若能兼顧其他傳承，如西藏佛教、巴利經典之佛教，必能做出更深入之研究。透過互相比對各個傳承才能知道佛教在不同的文化中之發展狀況，進而可以了解其中個別特色。至於此中注疏方式之考量、性質為何還需要做進一步的釐清，例如科判在三藏的其他文類如律、論的用法為何。道安法師創立科判的注疏方式一直延續到今日，相信其中也有經過不少的變化和修正，即同樣為「科判」的注疏方式，不同的時代何人會有不同的方式。

如此多的議題絕不是一篇學術文章可解決的，筆者也僅能在此文梳理部分的現象。限於個人學力的關係，目前也只能爬梳前人研究中的佛教資料，再提供些新的資料。希望此文所整理的資料能有利於之後的研究者，讓科判這種注疏體例能有更深入的研究。

參考資料

藏經資料

- 梁·僧祐撰。《出三藏記集》，CBETA, T55, no. 2154。
西晉·竺法護譯。《生經》，CBETA, T3, no. 154。
西晉·竺法護譯。《佛說如幻三昧經》，CBETA, T12, no. 342。
後唐·景霄纂。《四分律·行事鈔·簡正記》，CBETA, X43, no. 737。
唐·玄奘譯。《佛地經論》，CBETA, T26, no. 1530。
隋·吉藏撰。《法華義疏》，CBETA, T34, no. 1721。

專書與工具書

- 牟潤孫（1984）。〈論儒釋兩家之講經與義疏〉。《現代佛學大系》26。台北縣：彌勒出版社。
佛光大辭典編修委員會（1988）。《佛光大辭典》。高雄市：佛光出版社。
梁啟超（1988）。《中國佛教研究史》。上海：上海三聯書店。
湯用彤（1991）。《漢魏兩晉南北朝佛教史》。上海：上海書局。
釋印順（1985）。重版。《印度之佛教》。新竹縣：正聞出版社。
龔鵬程（1998）。《文學批評的視野》。台北：大安出版社，。

期刊與會議文章

- Steinkellner, Ernst. 1989. "Who is *Byaṅ chub rdzu 'phrul*? Tibetan and non-Tibetan Commentaries on the *Samdhinirmocanasūtra*—A Survey of the Literature." *Berliner Indologische Studien* 4/5, pp. 229-251.
- 張伯偉（2004）。〈佛經科判與初唐文學理論〉。《文學遺產》2004（01）。頁60-70。
- 孫尚勇（2009）。〈佛經科判與初唐文學理論〉。《西北大學學報》（哲學社會科學版）2009（04）。頁19-23。
- 藍吉富（1995）。〈金剛經與中國佛教〉。《佛教與中國文化國際學術會議論文集》上冊（1995.07）。頁71-80。