

論「五重玄義」的解經體例

——再談中國佛教宗派的成立依據

李四龍

北京大學哲學系教授

摘要：

智顛以「五重玄義」解釋佛經，形成「釋名、辨體、明宗、論用、判教」的解經體例。這套解釋佛經的方法，是南北朝佛門講經的產物。智顛的講經，同時受到儒學和玄學的雙重影響，在形式上與儒家講經相接近，在具體表述上採納玄學的名詞概念和表達方式，一則以辨體明宗為本，二則善於辨名析理。正是這種融合佛教、儒學與玄學的解經體例，促使印度佛教得以進入中國文化的主流。由於判教僅是五重玄義的一章，因此，中國佛教宗派成立的思想依據，並不僅在於教相判釋，而在於解經體例的成熟與否。

關鍵詞：

五重玄義、七番共解、判教、解經

天臺宗被認為是中國佛教的第一個宗派，智顛（538-598）創造性地構建一套圓融的思想體系，堪稱「教觀總持」。不過，禪宗、三論宗有時也被說成中國的第一個佛教宗派。學術界以往常以「判教」為佛教宗派成立的主要依據，本文擬從解經體制的角度詮釋「五重玄義」的內涵、結構及其意義，將「判教」放回南北朝的佛門講經活動。

講經與修禪，是佛門最主要的修行實踐，智顛緣此發明新意，借鑒魏晉玄談的表述方式，創造了這套特色鮮明、影響深遠的解經體例。這套「教法」，既為天臺的禪觀法門提供不竭的思想源泉，亦讓以天臺佛學為代表的宗派佛教逐漸進入中國文化的思想主流。

壹、五章與四釋

智顛對佛經的解讀，經過章安灌頂（561-632）的整理，形成我們現在能夠看到的兩種解經文體，「文句」與「玄義」。湯用彤認為，有關佛經的注疏是六朝僧人首要的著作類型¹，而當時的佛經注疏可被分為兩種情況：一是「隨文釋義」，即所謂的「章句」，如智顛的《法華文句》、《金光明經文句》；二是「明經大義」，重點是剖析經文的結構與主題，主要是「玄義」或「玄論」、「遊意」等論著，如智顛的《法華玄義》、《金光明經玄義》。

上述兩種解經文體，在智顛那裏各有自己的體例，即「五章」、「四釋」。南宋時期的志磐在《佛祖統紀》裏歸納說，智顛「貫五章以解首題，分四釋以消文句」、「以五義釋經題，四釋消文句」²。五章，是指釋名、辨體、明宗、論用、判教，是智顛解釋佛經題目的方法，藉此從總體上解說佛經的思想義理，即所謂「五重玄義」，譬如《法華玄義》即以五章註

釋《妙法蓮花經》的玄義；四釋，是指因緣釋、約教釋、本跡釋、觀心釋，是智顛解釋佛經章句的方法，緣此而成天臺宗的「文句」或「文疏」，如《法華文句》、《維摩羅詰經文疏》。

顯然，「四釋」是智顛注釋經文的方法，所謂「四意消文」。佛經自東漢末年大規模傳入以後不久，三國時期已有隨文作釋注義的傳統。到了智顛注經，形成相對固定的體例。因緣釋，是解釋說法的機緣，既包括眾生的根機，也包括說法的時機。在他看來，諸佛菩薩的講經說法，與眾生自身的機緣密切相關，彼此相互感應。約教釋，或作「依教釋」，是從智顛自己的判教理論出發，對經文做出相應的解釋。雖然他把所有的佛經分成四個層次，三藏教、通教、別教與圓教，但是，同一部佛經的經文有可能對應不同層次的佛法境界，展示佛陀應機設教的特點。本跡釋，是從本門（根本）、跡門（現象）兩個層面解釋經文。智顛援引僧肇的觀點，「非本無以垂跡，非跡無以顯本」，強調要透過文字的表象去把握經文的真實意義，通常從理事、理教、教行、體用、權實、已今等六個方面詮釋經文與實相的本跡關係³。哲學思辨色彩很濃的「本跡釋」，修行者若不能很好把握，便會反受其害，猶如窮人「日夜數他寶，自無半錢分」。因此，智顛主張，學習佛典最重要是「但觀己心」。觀心釋，便是從自己的觀心實踐出發去印證經文。

「四釋」之中，因緣釋、約教釋，重在疏通經文的文字相；本跡釋、觀心釋，則是詮釋經文之中的真實義、究竟義。在看似繁瑣的解經過程中，智顛「發跡顯本」、「開權顯實」的總體思路十分清晰。這個思路，在「五重玄義」裏始終居於核心地位：解經的目的乃在於「辨體」、「明宗」，把握佛典的思想宗旨。由於「四意消文」需要緊扣原文，對於解釋者而言，畢竟是一種束縛，因此，智顛在解說有些經文時所謂「四釋」並不完整。

¹ 湯用彤將六朝時期的佛學著作歸納為六大類：注疏、論著、譯者撰集、史地編著、目錄、偽書。當時僧人解經的撰述集中於第一類「注疏」。參見《漢魏兩晉南北朝佛教史》第十五章「南北朝釋教撰述」（北京：中華書局，1983年），頁395-430。

² 志磐：《佛祖統紀》卷六，載《大正藏》第49冊，頁178上、頁186上。

³ 本跡六義，詳見《法華玄義》卷七上：「本者理本，即是實相，一究竟道，跡者除諸法實相，其餘種種皆名為跡；又理之與事，皆名為本，說理說事皆名教跡也；又理事之教皆名為本，稟教修行名為跡，如人依處則有行跡，尋跡得處也；又行能證體，體為本，依體起用，用為跡；又實得體用名為本，權施體用名為跡；又今日所顯者為本，先來已說者為跡。」載《大正藏》第33冊，頁764中。

針對不同的佛經，智顛所作的「文句」內容變化很大，並不見得完全依據「四意消文」，而其「五重玄義」在解釋不同的佛經時大多接近。也就是說，「五重玄義」更能體現智顛的解經特色。若以他對《法華經》的詮釋為例，《法華玄義》像是智顛整個《法華經》研究的序言或導讀，不拘形式，汪洋恣肆，《法華文句》則是逐字逐句解釋經文，相對拘謹。

現以《法華玄義》為例，簡略說明智顛的五重玄義。

釋名，是智顛解經的第一章。狹義的說法是解釋經題，《法華玄義》亦稱《法華經題玄義》；廣義的說法，可以通論理事、教行、因果等佛法名相。《法華玄義》的大部分篇幅是解釋「妙法蓮花經」五字，智顛批評以往的《法華經》解讀，在列舉了道場寺慧觀、會稽法華寺慧基、北地師、光宅寺法雲四家舊解以後，重點駁斥光宅法雲的法華經解，提出自己的觀點。他的「正解妙法蓮花」，實質上是略說、廣說「妙義」。智顛當年說「法華玄義」，九旬談妙，早已成了中國佛教史上的一段佳話。在廣說時，智顛先依《華嚴經》「心佛及眾生，是三無差別」，分別解釋眾生法、佛法及心法。然後再從「通別」兩個層次說明「妙」的含義。通釋妙義，是指相待妙與絕待妙；別釋妙義，是《法華玄義》的重中之重。智顛演算了《法華經》一百二十重妙義之後，重點解說「跡門十妙」與「本門十妙」。跡門十妙是指境妙、智妙、行妙、位妙、三法妙、感應妙、神通妙、說法妙、眷屬妙、功德利益妙，本門十妙是指本因妙、本果妙、本國土妙、本感應妙、本神通妙、本說法妙、本眷屬妙、本涅槃妙、本壽命妙、本利益妙。這部分內容，占了《法華玄義》的絕大部分篇幅。該書共十卷，「釋名」一章是從卷一下的中間到卷八上的中間，自卷八上中間至結束，則包括「顯體」、「明宗」、「明用」和「釋教相」四大章。

辨體、明宗，是智顛解經的第二、三章。「正顯經體，直辨真性」（《法華玄義》卷八上），是想說明經文的主體、實質。在他看來，《法華經》是以諸法實相為體。宗是宗致，被認為是「修行之喉衿，顯體之要蹊，如樑柱持屋、結網綱維，提維則目動，梁安則桷存」（《法華玄義》卷九下），也就是佛經的脈絡、歸趣，重在修行實踐。在他看來，《法華經》以「開

權顯實」、「發跡顯本」為宗，以佛自行因果為宗。

論用、判教，是智顛解經的第四、五章。用是力用，佛經的勝用，展示「如來之妙能」（《法華玄義》卷九下），他認為，《法華經》以「斷疑生信」為用。判釋教相，是比較佛陀所說的各種經教，研詳去取。這種比較的結果，則是確立《法華經》至高無上的圓教地位。

「五重玄義」起到了注釋經文的導論作用，所謂「開題」，智顛以此方式解讀各部佛經。現在保留下來的講經文字，他對每部佛經都有五重玄義的概括。譬如，《維摩詰經》是他晚年最花精力的一部佛典，亦以五章詮釋：以不思議人法為名，以一真性解脫為體，以佛國因果為宗，以權實析伏攝受為用，以帶偏顯圓為教相。名、體、宗、用、教，這套解經體例遂成智顛發揮自己佛學思想的重要形式。不僅如此，五重玄義還成了此後中國佛教徒解讀佛經的常用模式。直到晚清民國，佛門大德依然在用五重玄義。大陸地區的僧人，迄今還希望發揚這套傳統的解經體例。

智顛獨創的這種解經體例，其自身的合法性或合理性何在？《法華玄義》、《維摩經玄疏》的篇首對此做出了詳細論證。

貳、五章的證明

《法華玄義》的主體部分，是以「名體宗用教」五章解經，即所謂「五章各說」。而在分章解說之前，智顛首先論證「五重玄義」這種解經體例的合理性，即所謂「七番共解」。他說：

釋此五章有通有別，通是同義，別是異義。如此五章遍解眾經，故言同也；釋名名異，乃至判教教異，故言別也。例眾經之初，皆安五事，則同義也。如是詮異，我聞人異，一時感應異，佛住處所異，若干人聽眾異，則別義也。又，通者共義，別者各義。如此通別，專在一部。通則七番共解，別則五重各說。例如利鈍，須廣略二門也。（《法華玄義》卷一上）

《法華玄義》開篇所說的這段文字，首先表明「五章」是智顛解經的普遍法則，是一種體例；其次，智顛在講解某部特定的佛經時，要對五章的內容做出整體的解釋，相當於是全書的導讀或導論。這裏所講的「七番共解」，包括：標章、引證、生起、開合、料簡、觀心、會異。其中，「標章」是對後面正文部分的扼要介紹，堪稱是《法華玄義》「導論之導論」；後六番是對「五章」這種解經體例的合理性論證。需要說明的是，這種導論並非千篇一律，智顛在《維摩經玄疏》裏，「七番」被簡略為「六意」：標五義名、辨次第、引證、明總別、約觀心、對四悉檀。兩相比較，《玄疏》略去了「料簡」，也就是省去答疑、抉擇這個環節⁴。而在有的講經過程中，「共解」（導論）這個環節相當簡略，近乎省略，像《金光明經玄義》有對五章的「總釋」，僅僅寥寥數行。因此，《法華玄義》的七番共解，是對「五章」這種解經體例所作的最充分的解釋與論證。

第一「標章」，是標立五章或五義，也就是解釋「名、體、宗、用、教」的含義。「標名」是說，為了教化眾生，施設「妙法蓮華」這個經名，以蓮花為喻，說明《法華經》屬於妙法，「專是正直無上之道」。「標體」是說，實相乃是《法華經》的正體，灌頂在整理《法華玄義》時說，實相之法「橫破凡夫之四執⁵，豎破三聖之證得」，緣此實相而知「自行化他」與「自行」不一不異，「一色一香無非中道」。「標宗」是說，《法華經》以「佛自行因果」為宗，「因窮久遠之實修，果窮久遠之實證」，「初修此實相之行名為佛因，道場所得名為佛果」，而其他諸經所講的佛往昔因果，都被視作方便。「標用」是說，《法華經》的功用在於闡發佛之境界，令眾生「起法界信，增圓妙道，斷根本惑」。「標教相」是說，佛陀五時說教契合不同的根性與時機，《法華經》乃屬醍醐之味的圓教。這部分內容，在《法華玄義》裏篇幅並不大，是真正意義上的全書導論。

第二「引證」，是援引《法華》經文，證明智顛自己對《法華經》之

「名體宗用教」的概括。譬如，他說：「文云：『今佛放光明，助發實相義。』又云：『諸法實相義，已為汝等說。』又云：『無量眾所尊，為說實相印。』此亦今古同以實相為體也。文云：『佛當雨法雨，充足求道者。』即是會三歸一之法雨，令求佛道因者充足，乃至一切皆會令充足。若開近顯遠之法雨，令求佛道果者充足。文云：『諸求三乘人，若有疑悔者，佛當為除斷，令盡無有餘。』又云：『諸佛法久後，要當說真實。』即是斷三乘五乘七方便九法界等疑，皆令生信。此證經用也。」（《法華玄義》卷一上）這段引文即是證明《法華》之體是諸法實相，《法華》之宗是會三歸一，《法華》之用是斷疑生信。在《維摩經玄疏》，智顛則是引用《維摩詰經》說明該經的「五重玄義」。

第三「生起」，是解釋「名體宗用教」次第相生的關係，論證五章排列順序的合理性。智顛說：「名名於法，法即是體，尋名識體；體非宗不會，會體自行已圓；從體起用，導利含識；利益既多，須分別教相也。」（《法華玄義》卷一上）他還說，「或初從善知識所聞名，或從經卷中聞名，故名在初，以聞名故。次識法體，體顯次行，行即是宗。宗成則有力，力即是用。用能益物，益物故教他。」（《金光明經玄義》卷上）

五重玄義的排列順序，實質上是緊扣「自行一化他」的主題。智顛說，「聞名是自行之始，施教是化他之初。」釋名、辨體，是要熟悉教理，堪稱是「見道」；明宗、論用，是要引導修行，並非僅是知見的領悟，《法華經》是講「會三歸一」的成佛之路，所謂「佛自行因果」，《維摩經》是講「不思議佛國因果」，並讓眾生除疑斷惑，堪稱是「修道」。以上四章，是以「自行」為主題，最後歸結到「判教」，乃是化他的實踐，是悲智雙運的結果。

第四「開合」，是說五章之間有同有異，彼此可以相互組合。五章在被用來解釋同一部佛經時，實質還隱含著多種不同的維度，彼此各有側重。《法華玄義》以「理事、教行、因果、自行化他、說默」等五種維度，說明五章的開合。智顛說：「釋名通論事理，顯體專論理，宗用但論事，教相分別事理；釋名通說教行，顯體非教非行，宗用但行，教相但教；釋

⁴ 如若通讀《維摩經玄疏》的六意通釋，「料簡」部分已被融化到「明總別、約觀心、對四悉檀」等小節裏。

⁵ 凡夫四執：數論主張一切法為一，勝論主張一切法為異，尼犍子主張一切法亦一亦異，若提子主張一切法非一非異。

名通說因果，顯體非因非果，宗自因果，用教他因果，教相分別上法耳；釋名通論自行化他，體非自非他，宗是自行，用是化他，教相分別自他；釋名通論說默，體非說非默，宗默用說，教相分別。」也就是說，討論「理事」關係，五章各有側重；討論「教行」、「因果」、「自行化他」、「說默」（言說/不可言說）關係，五章亦各有不同的側重。

《金光明經玄義》提到的「簡別」，即是此處所講的「開合」，涉及「總別、理事、因果、教行、自利利他、說默」等六個維度。在智顛自撰的《維摩經玄疏》裏，這些維度被簡化為「總別」。他說，「就前五條，束為三意。初但標人法，此即是總；次開體宗用，此即是別；後明教相，義兼總別。」其實，《法華玄義》還有更多的維度講解五章之間的開合⁶。如此之多的維度，既說明了智顛以五章解經的完備性，也反映了他所看重的認識範疇，像「理事」、「因果」、「教行」等，是天臺佛學最常見的名相。

第五「料簡」，則是回答當時提出的一些疑問。這些問題，代表當時講經時聽眾表現出的疑惑，主要圍繞「自行化他因果」而發問，屬於修行層面的困惑。在講經的過程中，論辨是相當重要的環節。「料簡」恰能反映當時的問答情景，只是在「開題」的環節，或許論辨相對較少，《維摩經玄疏》省略了這部分說明。

第六「觀心」，是智顛解經的落腳點。心為何物？《法華玄義》逐條解釋「觀心」具備「釋名、辨體、明宗、論用、判教」的五章結構。首先以「心」解釋經題「妙法蓮花經」，他說，「心如幻焰，但有名字，名之為心。適言其有，不見色質；適言其無，複起慮想。不可以有無思度故，故名心為妙。妙心可軌，稱之為法。心法非因非果，能如理觀，即辨因果，是名蓮花。由一心成觀，亦轉教餘心，名之為經。」其次是借「觀心」去體會《法華經》的「體宗用教」。他說，「心本無名，亦無無名；心名不生，亦複不滅，心即實相。初觀為因，觀成為果。以觀心故，惡覺不起；

心數塵勞，若同若異，皆被化而轉。是為觀心」（《法華玄義》卷一上）因此，「觀心」實踐、佛門的宗教體驗可以印證五章解經的合理性。

第七「會異」，就是對比五重玄義與四悉檀義的同異、優劣。四悉檀義典出於《大智度論》卷一，被認為「總攝一切十二部經，八萬四千法藏」⁷，從說法動機、法會時機、眾生根機等方面判釋佛典，重點揭示佛陀說法的慈悲心。因此，四悉檀義是源自印度佛典的教相判釋、解經體例，智顛對此十分推崇，在自己的解經過程中，一方面把它作為「四釋」之因緣釋，另一方面用它闡發「五重玄義」，論證五章解經。在《維摩經玄疏》裏，他說：「一對經名者，名即維摩羅詰，維摩羅詰即是世界悉檀也；二對體者，體即是真性解脫，真性解脫即是第一義悉檀也；三對宗者，宗是佛國因果，勸修種種淨土之行，即為人悉檀也；四對用者，彈訶析伏，此即對治悉檀也；五總對教相者，以四悉檀起諸經教，與此經教，有同有異，即是判教相，知同異也。」（卷一）

《法華玄義》對此還說，「世界悉檀對釋名，名該一部，世界亦冠於三；第一義對體最分明；為人對宗，宗論因果、為人生善義同；對治對用，用破疑滯，與治病事齊；分別悉檀對教相。」（卷一下）這就是以四悉檀義解釋五重玄義的合理性。不僅如此，他還認為五重玄義優於四悉檀義，「五重玄義意兼利鈍，四悉檀法專為鈍者。」（卷一下）言外之意，五重玄義適用於所有的聽眾或讀者，四悉檀義的適用範圍則有限制，專為鈍根鈍器。

七番共解，在整部《法華玄義》裏所占篇幅相當有限，僅到卷一下的中間部分。但這部分內容很關鍵，證成了五重玄義的合理性：「標章」是概要的解釋，五重玄義的大綱；「引證」是五章的佛典依據；「生起」是五章的內在結構，以「自行一化他」為主軸，湛然後來將之歸納為「寄行約教」（《法華文句記》）；「開合」是說明五章解經的完備性，藉以表

⁶ 《法華玄義》卷一上講到五章的三種開合，「五種、十種、譬喻」，本文此處僅引用五種開合的說法。所謂十種開合，是以智顛提出的十種三法（三軌、三道、三識、三佛性、三般若、三菩提、三大乘、三身、三涅槃、三寶、三德）為依據。譬喻開合，則是以人身、識命暖為喻。

⁷ 《大智度論》卷一：「四悉檀中，一切十二部經，八萬四千法藏，皆是實，無相違背。佛法中，有以世界悉檀故實，有以各各為人悉檀故實，有以對治悉檀故實，有以第一義悉檀故實。」載《大正藏》第25冊，頁59中。

明智顓佛學思想的重要範疇；「觀心」是說五章解經的禪修基礎；「會異」則是會通中印不同的解經體例，並以五重玄義為佳。

經過上述細致的論證，「五章」遂成智顓通用的解經體例，垂範千古。出現這套解經體例，是中國佛教史上的大事，既是佛教與中國文化碰撞的產物，也是中國佛教宗派興起的重要依據。

參、講經與玄學

「名體宗用教」的五章結構，是對當時僧人講經的理論總結，既是對印度佛教解經傳統的繼承，諸如源自《大智度論》的「四悉檀義」，也有中國本土注釋傳統的痕跡，主要是儒家經學和魏晉玄學的思想浸潤。

一、佛門講經

佛門的講經，通常會有一定的儀式。歷史上儒家也有講經，佛教傳入以後，彼此存在相互影響，既刺激儒家經學的轉型，也促成佛門講經體例的發展。

湯用彤曾以「都講」為例，討論了這種文化上的複雜關係。「漢代儒家講經立都講（《後漢書·侯霸傳》與《楊震傳》），晉時佛家講經，亦聞有都講（《世說·文學篇》許詢為支道林都講），似系采漢人經師講經成法。但此制自亦有釋典之根據，未必是因襲儒家法度。」⁸ 湯先生為此詳細說明漢魏之間佛家已有「都講」，且有「誦經發問之制」。因此，就講經形式而言，縱使佛家講經受到儒家的影響，兩家共有「都講」之名，但在具體做法上有所創新，有其依據佛典而來的專門制度。譬如，佛家的都講，一要替主講人誦經，二則依據佛經的問答形式，要替聽眾發問啟請。

此外，佛家講經，往往分段講解，至東晉道安（312-385 或 314-385）

遂有「科判」之興起。多數學者以為，佛家的科判影響到南北朝儒家經學的義疏之學。然而，道安如何首創佛家的科判之學？學者們或在印度佛典挖掘依據，或在兩漢經學的章句之學尋繹相通之處，考察道安科判與經學章句的淵源關係。或許是因為年代久遠，相互影響的說法占了主流，「章句首先在解經體制上啟發了科判，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。」⁹

南北朝出現經學義疏，這是儒家經學史上的大事。牟潤孫〈論儒釋兩家之講經與義疏〉，詳細說明「群經義疏仿自釋氏」。對此，有的學者表示異議，強調經學義疏與漢代經注的歷史淵源，從而主張佛門解經仿效儒家經學。陳寅恪說：「南北朝後期及隋唐之僧徒亦漸染儒生之習，詮釋內典，襲用儒家正義義疏之體裁，與天竺詁解佛經之方法殊異。如禪學及禪宗最有關之三論宗大師吉藏、天臺宗大師智顓等之著述，與賈公彥、孔穎達諸儒之書，其體例適相冥會。」¹⁰ 儒佛兩家在講經儀式及撰寫義疏等方面，存在複雜的相互影響。若就智顓的解經而言，陳寅恪的說法強化了智顓解經與儒家經學之間的聯繫，但貶損了智顓解經的獨特性與創造性。

智顓、灌頂師弟倆人的解經撰述，一為「玄義」（義疏），一為「文句」（文疏、經疏）。還原到當初講經的現場，前者是所謂的「開題」（解題），後者才是真正意義上的講經。牟潤孫說，當時儒佛兩家的義疏都有兩個特點，分章段、有問答。但是，智顓的解經體例有其獨特的內涵，即「五章四釋」，尤其是五重玄義的解經體例。這套解經體例的形成，智顓的講經，受到了當時儒學和玄學的雙重影響，既在形式上與儒家講經有相近之處，亦在講經結構上，採納了玄學的名詞概念和表達方式：一則以辨體明宗為本，二則善於辨名析理。

⁹ 參見孫尚勇〈經學章句與佛經科判及漢魏六朝文學理論〉（《西北大學學報》2009年4期），梁啟超〈翻譯文學與佛典〉（載《佛學研究十八篇》），張伯偉〈佛經科判與初唐文學理論〉（《文學遺產》2004年第1期）。

¹⁰ 參見陳寅恪〈論韓愈〉（載《金明館叢稿初稿》），申屠爐明〈南北朝儒家經學義疏三論〉（《江蘇社會科學》2001年第4期）。

⁸ 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》第五章「佛道」，頁83。

二、辨體明宗

東晉以降的佛教解經、義學研究，其核心即在「求宗」，這也構成了智顛「五重玄義」最主要的部分，屬於五章的「辨體」與「明宗」。這個思路符合魏晉玄學「舉本統末」的基本主張，是對兩漢經學繁瑣的章句之學的反動。

佛教史上比較有意識的解經活動，當從東晉道安算起。考察道安的著作，他的解經重在「經注」，所謂「尋章察句，造以訓傳」（《道地經序》）。牟潤孫說，道安沒有「經疏」。疏者記也，分疏而識記。在他看來，「經疏」乃是講經之記錄；「義疏」是記其所講之義，是記錄講經活動的主要文體。《高僧傳》記載，道安的講經只是籠統地講敘大意，「轉讀而已」。他在博覽群經之後，依據不同的譯本「尋文比句」，並對經文進行「科判」（所謂「起盡」），也就是分段解說，注釋經文，做到「妙盡深旨」、「文理會通」，消除當時對佛典經文的諸般疑惑。像這樣中國早期佛教史上的解經工作，雖然只是類似章句之學的「經注」，但其目的很清楚，是要解明經義。不僅如此，當時的佛學論文，主要也是抒發宗義，所謂「求宗」。著名的像廬山慧遠（334-416）的名篇《沙門不敬王者論》，認為出家人可以「求宗不順化」。在僧肇、慧觀、謝靈運等諸家名篇裏，「宗極」、「宗致」、「宗要」的說法比比皆是，他們的用意亦是「求宗」。

在魏晉玄學，「宗」被認為是現象萬物背後的本體。王弼說，「宗，萬物之主也；君，萬事之主也。以其言有宗、事有君之故，故有知之人，不得不知之也。」（《老子注》第七十章注）他說，「無形無名者，萬物之宗也。雖今古不同，時移俗易，故莫不由乎此以成其治者也。」（《老子注》第十四章注）他在《大衍義》裏還說，「夫無不可以無明，必因於有，故常於有物之極，而必明其所由之宗也。」他在解釋孔子的「予欲無言」時說，「予欲無言，蓋欲明本，舉本統末，而示物於極者也。」因此，在王弼的玄學思想裏，宗是萬物之主，是有物之極。確切地說，宗是無形無名的「無」，是萬事萬物的本體。王弼的思想，全在他注釋、解讀經典

的過程之中，主張「得意忘言」，迥異於此前的兩漢章句之學，此乃他所謂的「明本」。宗者，本也。王弼解經的「明本」思想，表現在佛家解經裏，即是「求宗」或「明宗」。

在南北朝，先秦的子書，被視為「以立意為宗」。諸子百家的言教，歸根結底，是要表白自己的立意。玄學以「無」為宗，這是玄學家的立意。那麼，佛家的立意何在？面對同樣一部佛經，整個解經過程，完全可以見仁見智。初期的解經，像道安那個時期，他們的立意，是在解明「經義」。但到南北朝，高僧大德解經的立意，解明經義只是一個前提，重要的是能進一步指導宗教上的修行。所以，智顛以「行」訓宗，認為《法華經》的宗要是佛自行因果，旨在給所有佛教徒說明一條普遍適用的成佛之路，堅定佛教徒在末法時期學佛的信心。這就有「辨體」與「明宗」的區別。辨體，是解釋佛經的思想主體、根本教義，即在解經者心目裏佛典在理論層面上的立意；明宗，則是重在說明佛典在修行層面上的立意，是根本教義在實踐上的具體表現。

如若不能理解解經者在修行層面上的立意，那就很難理解「體」與「宗」的區別：何以要在「求宗」之外，還要「辨體」？儘管兩者都能代表佛經的根本，但在智顛看來，「體」是在理論上說明佛經的法體，「宗」是在實踐上解釋佛經的根本。具體地說，他以「佛自行因果」來解釋《法華經》的宗旨：在經文的前半部分，釋迦牟尼有自己的累世修行，故而有其成佛的結果；在經文的後半部分，久遠實成之佛，以其永遠的教化眾生，成就自己的壽命無量，法輪常轉。而在因果背後則有一個統一的法體，即是無形無相的「諸法實相」。¹¹

因此，在東晉、南北朝佛教解經的發展史上，智顛的「辨體」、「明宗」實為一事：求宗明義。這正是玄學家務求「得意」、「明本」的解經方法，只是到了佛教徒那裏，他們更看重修行的問題。另外，「體用」這

¹¹ 體與宗的這種區別，在智顛以後的解經裏漸成通則。譬如，慧能在《壇經》解說《金剛經》，就明確說，無相為體，無住為本，無念為宗。無相是《金剛經》的法體，無念是《金剛經》的修行法門。

對哲學範疇，在王弼之後是玄學的基本概念。五重玄義既然已有「辨體」，因此也有「論用」。智顛在《法華玄義》裏說，《法華經》的作用是要「斷疑生信」。增強末法眾生的學佛信心，這是辨體、明宗的自然結果。智顛把「明宗」放在頭等位置，輔以「辨體」、「論用」，藉以突出學佛的根本旨趣：修行悟道。

三、辨名析理

五重玄義的首尾兩章是釋名、判教，恰好對應中國思想史上的一組重要概念，名與教。自曹魏正始年間，魏晉玄學一直致力於自然與名教的結合。何晏、王弼主張名教本于自然，嵇康、阮籍提出「越名教而任自然」，郭象倡導名教即自然。名教是指儒家所推行的社會倫理規範、宗法等級制度，自然則是道家所主張的天道，玄學家心目中的根本、宗主。在智顛的五章結構裏，「體宗用」三章構成了佛家解經的根本，而其首尾「名教」兩章，證成佛家教化眾生的慈悲大願。

玄學家一方面主張自然是本、名教是末，另一方面強調名教與自然並不矛盾，追求兩者的統一。王弼認為，名教中的剛尊柔卑，各定其分，是由「自然之質」所決定¹²。名教與自然的關係，因此也就是對於各種「名分」的說明與解釋。郭象《莊子序》對此做出最精闢的論證，「通天地之統，序萬物之性，達生死之變，而明內聖外王之道，上知造物無物，下知有物之自造也。……至仁報乎無親，孝慈終於兼忘，禮樂復乎己能，忠信發乎天光。用其光則其朴自成，是以神器獨化于玄冥之境而源流深長也。」他把「名教」解釋成「復乎己能」、「發乎天光」，保持質樸的本性，追求人人能「各適其性」的理想境界。

在現代哲學史上，馮友蘭發現了郭象玄學的重要意義。他在《新原道》裏說，《莊子天下》篇向、郭注超過了名家的方法論，郭象《莊子注》是「辨名析理」工作的最好的模範。晚年他在《中國哲學史新編》裏還說，

「玄學的方法是『辯名析理』，簡稱『名理』。名就是名詞，理就是一個名詞的內涵。……『辯名析理』是就一個名詞分析它所表示的理，它所表示的理就是它的內涵。」

在魏晉玄學的發展史上，王弼注經的得意忘言，郭象注莊子的辨名析理，交相輝映，相輔相成。前者重體驗，追求玄遠之境；後者重分析，揭示內涵之理。玄學人物的共同特點，是博學而不好章句，重在說明經典的義理。辨名析理，突出了玄學在思辨層面上的方法論特色。這種玄學風氣的出現，對我國的經學、史學、政治制度，乃至天文樂理、醫學算術都有重要的影響¹³。流風所及，對於佛家講經的體例亦有直接的影響。南北朝的佛教解經，尤其注重「釋名」，也就是解釋名相，揭示內蘊的義理。譬如，寶亮《大般涅槃經集解》，以「八科」組織眾法師的注釋：釋名、辨體、敘本有、談絕名、釋大字、解經字、覈教意、判科段。其中，「釋名」是解經題「涅槃」一詞，與「釋大字」、「解經字」綴合起來，就是解「大涅槃經」。也就是說，「釋名」在「八科」裏獨佔三科。

這種解釋經題的方式，在智顛《法華玄義》裏表現得淋漓盡致。五重玄義的「釋名」一章占了全書的絕大部分，分別解釋「妙法、蓮花、經」三個名詞。全書最精彩的内容，莫過於他解釋「妙法蓮花經」之「妙」，有所謂「九句談妙」的佳話。對一、二個字動輒做出數十萬言的注釋，這是漢代章句之學的遺風，智顛訓釋不厭其詳，確有兩漢經學的解經特點。但不同的是，智顛解經重在揭示教理，說明《法華經》作為佛門經王與其他佛經的不同之處，這就接近於玄學的「辨名析理」。

名、句、文等，聯繫起來即是「佛教」——佛陀的教化。因此，「釋名」實際上就是「釋教」。但與玄學不同的是，佛家解經的目的是自利利他，既要指導自己的修行，還要藉此教化眾生。佛教解經要在辨名析理的基礎上，強調自行化他的宗教實踐，五章解經因此終結于教化眾生的慈悲精神，以「判教」（教相判釋）的方式詮釋、說明不同的佛法。正是在這

¹³ 參見牟潤孫：〈論魏晉以來之崇尚談辯及其影響〉，載《注史齋叢稿》（北京：中華書局，1987年）。

¹² 余敦康：《魏晉玄學史》（北京：北京大學出版社，2004年），頁215。

一點上，「自行一化他」成為智顛五章解經的主線，「體解大道」才是佛家真正的解經方法，從而與魏晉玄學在思辨層面的辨名析理形成根本的差異。

綜合比較南北朝儒佛兩家的講經與義疏，我們不難看出五重玄義這種解經體例的複雜性。在儒家經學、魏晉玄學與印度佛學的互動之中，中國佛教才有了像天臺宗這樣的佛教宗派，從而真正進入中國文化的主流，逐漸成為一個新的傳統。

因此，在瞭解「五重玄義」這套解經體例的由來和內涵之後，我們可以重新檢討中國佛教宗派成立的理由。

肆、宗派的成立

五重玄義的形成，以及智顛對此所作的論證，雖然表面上只是一種解經，但實際上在不經意間形成了特定的思想傳統，也就是佛教宗派的成立。在智顛、灌頂的時代，他們並沒有明確的宗派意識。在他們身後，存在著兩支法脈，一支在浙江天臺山，另一支在湖北玉泉寺，都在傳承智顛的佛學思想。直到荊溪湛然（711-782）的出現，才在《法華經大意》裏首次出現「天臺宗」的說法。他說，「釋此一部妙典二十八品，多有諸家，今暫歸天臺宗。」¹⁴ 在這個「天臺宗」最早用法裏，宗派的意義是與解釋《法華經》的傳統直接相關。

幾乎所有的中國佛教史論著，都把天臺宗、禪宗、華嚴宗等宗派的出現，當作是佛教中國化的最重要證據。與此同時，成立宗派的標準，大多是以「判教」為主要依據。不過，像禪宗、淨土宗這樣的宗派，總體而言，判教的意味並不重。因此，對佛教宗派的出現，筆者曾經提出三條標準：

「一、獨特而又完整的教理，創始人的思想成為傳法定祖的依據；二、適應特定時代的組織制度，既適用於政府對於僧團的外在監督，也適用於僧

¹⁴ 湛然：《法華經大意》，載《續藏經》第27冊，頁532上。

團內部的自我約束；三、符合民眾心理的宗教儀軌，借此發揮佛教導俗化眾的社會功能。」¹⁵ 這三條標準，包含了社會史的考察角度，也就是從宗派的社會生存空間來看，而不僅是從佛教內部說明宗派的出現。智顛在中國佛教史上最先完成一套圓融無礙的佛學體系，學者們雖然強調了這種圓教體系的獨創性與正統性，但對這種「獨創性」語焉不詳。

現在看來，智顛佛學思想的獨創性，首先應歸功於他的解經體例。這有兩方面的理由：第一，平常是以「判教」為宗派的主要特色，但從五重玄義的解經體例來看，判教只是其中之一，且不是最主要的部分，現在應將「判教」放回南北朝的佛教講經活動；第二，天臺佛學常被說成「教觀總持」，但學者們的各類論著偏好觀法，關注五重玄義的解經體例，可以讓我們意識到教法的優先性，藉教出觀，以觀證教。出現完備的解經體例，才是推動佛教宗派最終確立的思想動力。

一、判教僅是五重玄義的組成部分，且不是主要部分

在「五重玄義」裏，判教僅是其中的第五章。其實，判教並不是中國人的發明。一般認為，這一概念可以溯源於印度部派佛教與大乘佛教的論爭¹⁶。南北朝時期，大小乘佛經紛至沓來，歧義屢見不鮮，諸如佛陀出生、出家、成佛以及涅槃的時間，佛陀成道以後的說法次第，乃至佛陀說法的思想義趣，各經之間頗有出入。判教，因此是南北朝佛學的重要議題，是中國佛教思想發展史上的重要環節。智顛在當時給出了「南三北七」的概括，批評南方三家、北方七家的判教理論。

判教的重要性，學術界主要著眼於佛教宗派對正統性、權威性的構建¹⁷，筆者現在則想放在南北朝佛教解經學的發展脈絡裏來重新考察「判

¹⁵ 李四龍：《天臺智者研究》（北京：北京大學出版社，2003年），頁222。

¹⁶ 藍日昌：《六朝判教論的發展與演變》（臺北：文津出版社，2003年），頁5。

¹⁷ 參見李四龍《天臺智者研究》第五章「正統性的自覺」。湯用彤說，「判教之事，不但與宗派之成立至有關係。而研究判教之內容，亦可知時代流行之學說、研究之經典為何。蓋判教者之所採取，必為當時盛行之經典與學說，故實其時佛學情形之反影也。」（《漢魏兩晉南北朝佛教史》第二十章「北朝之佛學」之「北方四宗」，頁601）

教」。佛教在兩漢之際傳入我國中原地區以後，直到東晉末年，歷經四百餘年，其主要工作是傳譯佛典。在隨後的南北朝時期，學派紛呈，研究佛典的風氣盛行。在《高僧傳》、《續高僧傳》裏，「義解」科的高僧遠遠高於其他類別，而他們的義學研究，主要是詮釋經義。

東晉高僧道安注釋佛經，當時採用「會譯」或「合本」的方法，也就是在不懂梵文或中亞語言的情況下，搜羅各種異譯本進行比對校勘，從而能夠「析疑甄解」。《高僧傳》因此對道安的解經工作評價極高，認為「文理會通，經義克明」始自道安。到了南北朝，中國開始出現大量的佛經注疏。

湯用彤在《漢魏兩晉南北朝佛教史》裏援引道朗《涅槃經序》，認為南北朝僧人的佛經注疏是「聊試標位，敘其宗格」。標位，是指分段，類似後來的科判；宗格，是指佛經的大意，當時的佛教界流行撰寫「經序」，就是起到「敘宗格」的作用。僧人經常還在各品的前面，說明該品的宗旨，解釋品名的意思，即所謂「目品義」。湯先生因此說，「蓋經序乃說全書宗致，目品乃說一品大意也。」在通常情況下，佛經大意與隨文作釋是同步進行的。譬如，曾經幫助曇無讖翻譯《涅槃經》的河西道朗，還著有《涅槃義疏》，當時的筆受者智嵩則著有《涅槃義記》。但到後來，佛教界開始流行單獨闡釋佛經大意的專論，諸如「玄義」、「玄論」、「游意」、「玄贊」等書名頻頻出現。據《別傳》記載，慧思曾造金字《小品般若》，請智顛「自開玄義，命令代講」。

從早期的「經序」，發展到智顛的「玄義」，其中蘊含著當時佛教解經的演變過程。這些解經的工作，雖有形式上的差異，但其動機主要是在會通諸經、詮釋教義。「五重玄義」這種解經體例表明，佛經的注疏，其意義並不僅在判教，而有多元的學術目的及宗教訴求。除了名相的闡釋，佛教的解經，重點還是要指導修行實踐，突出教法與觀行之間的相互關係，而不是純粹的教相判釋。因此，佛經的解讀，需要同時完成多方面的任務，才能把一部佛經具體而全面地介紹給讀者或聽眾。這套解經體例的成熟，能展現出某個宗派的獨創性，亦是其宗派成立的標誌和主要依據。

正是在解經的過程中，在對各部佛經「辨體明宗」以後，判教才会有最具說服力的理由，才能對當時流行的各類佛典做出系統的梳理和說明，像智顛那樣最終提出了所謂「化法四教」的佛典結構。以前的學術研究很重視宗派的判教活動，視之為宗派解讀佛經的集大成，現在則有必要進一步追問判教背後的深層依據。

因此，在我們重新思考天臺宗「教觀總持」這句套話的時候，首先應當關注五重玄義的解經體例，而不是藏通別圓的教相判釋，因為判教僅是五章的一個組成部分。

二、止觀是教法的延伸，彼此互為基礎

天臺宗之所以被看作是一個圓教體系，很重要的原因是這個宗派主張定慧雙修、教觀一致。現在很多的學術論著側重于談論天臺宗的止觀體系，把《摩訶止觀》看作是中國佛教史上的一部巔峰之作。但從教觀總持的角度來看，我們現有的研究法有失偏頗，應當意識到，天臺的止觀法門是其解讀佛經的結果。

智顛在《法華玄義》篇首以「觀心」論證五章解經時說，觀心亦有「名體宗用教」的五章結構。這裏實際上出現了「觀心五義」與「解經五義」的關係問題，此即天臺佛學裏極重要的教觀關係。《維摩經玄疏》對此做出了專門的回答。

問曰：觀心五義，與經五義，為一為異？

答曰：不即不異。

問曰：云何名為不即不異？

答曰：即理雖同，異義有六：一者理即，二名字即，三觀行即，四相似即，五分證真實即，六究竟即也。……此六即者，在理非殊，約其行解，天人懸絕，豈得聞即！（《維摩經玄疏》卷一）

換言之，約理而言，觀心五義與解經五義並無二致，但要能做到教觀的統

一，這在修行上要有「六即」的過程，難以一蹴而就，否則就會「未解謂解，未得謂得，墮增上慢」。

這些解釋，一方面說明解經五義有其禪修的經驗基礎，另一方面則是說明觀心有其佛典的教理依據。智顛的解經，正文部分是「四意消文」，觀心釋是其最後的旨趣。換言之，智顛的禪學體系，主要來自于他的解經活動，這在《摩訶止觀》裏表現得更加明顯。

《摩訶止觀》被公認是智顛畢生最具創造力的一部巨著，「五略十廣」乃是全書的組織結構。「十廣」是指全書分為十章，包括：大意、釋名（解釋「止觀」之名）、體相、攝法、偏圓、方便、正觀、果報、起教、旨歸。「五略」乃是對全書的大意概括，相當於是該書的導論，具體是指：發大心、修大行、感大果、裂大網、歸大處。

發大心，是要上求佛法下化眾生；修大行，是指精進修持四種三昧；感大果，是要感得殊勝果報；裂大網，則指掙脫縛結；歸大處，是要證得三德秘密藏。「五略」的展開即是「十廣」：「初五章只是發菩提心一意耳；方便、正觀只是四三昧耳；果報一章只明違順，違即二邊果報，順即勝妙果報；起教一章轉其自心利益於他，或作佛身施權實，或作九界像對揚漸頓，轉漸頓弘通漸頓；旨歸章只是同歸大處秘密藏中。」（卷一上）

在智顛看來，「五略只是十廣。」儘管如此，兩者的差異依然明顯存在。「五略」的分類，是著眼于佛教徒的修行實踐，從因行到果地的展開。相對而言，「十廣」具體表現智顛思想體系的組織結構。這個結構有著內在的邏輯關係，他說：「所謂無量劫來癡惑所覆，不知無明即是明，今開覺之，故言大意；既知無明即明，不復流動，故名為止；朗然大淨，呼之為觀；既聞名得體，體即攝法；攝於偏圓，以偏圓解，起於方便；方便既立，正觀即成；成正觀已，獲妙果報；從自得法，起教教他；自他俱安，同歸常寂。」（卷一上）這段文字，清楚地說明了《摩訶止觀》十章之間次第相生的內在關係。

我們不難發現，《摩訶止觀》的十章，和《法華玄義》的五章存在明顯的對應關係。「體相、攝法」兩章對應於「辨體」，「方便、正觀、

果報」三章對應於「明宗」，「起教」章對應於「論用」，「偏圓」章對應於「判教」。《摩訶止觀》在最初安立「大意」，相當於現在寫書的導論，然後是解釋止觀之名，猶如《法華玄義》解釋經名，最後再來講述「旨歸」¹⁸。也就是說，智顛的思想結構，實際上潛藏于他的解經體例：釋名、辨體、明宗、論用、判教。

《摩訶止觀》並不是一部完成了的著作，只是講到「正觀」的第七境為止，最後三章根本就沒有得以發揮，有些內容我們不得而知。但他對《法華經》的解讀，則有完整的記錄，我們依然可以看到智顛本人的思想全貌。在此，筆者強調五重玄義對於理解宗派成立的優先地位，禪觀的實踐應當配合佛典的解讀，乃所謂「禪教一致」。

伍、結論

五重玄義，在南北朝末代表了一種成熟的解經體例。後代學人解讀佛經，或者發揮佛學思想，大多借用五重玄義。譬如，窺基（632-682）在《大乘法苑義林章》「總料簡章」裏說，「第一總辨諸教、業、宗、體、名。於中略以五門分別：一教益有殊，二時利差別，三詮宗各異，四體性不同，五得名懸隔。」又如，元曉《法華宗要》開篇即說，「將欲解釋此經，略開六門分別（初述大意，次辨經宗，三明詮用，四釋題名，五顯教攝，六消文義）。」借鑒之意昭然若揭。至此，五重玄義的解經體例廣為運用，遂成慣例。

五重玄義，能讓當時有文化的中國人比較容易地接受佛經的思想，至少是把外來的佛教思想放到他們耳熟能詳的表述方式裏，「名、體、宗、用、教」是他們並不陌生的常用辭彙。這種解經體例的形成與廣泛運用，既是佛教傳入以後儒釋道三教互動的結果，更為此後三教的深度融合開創

¹⁸ 池田魯參：《詳解摩訶止觀》（大藏出版，1997年），頁63。在此需要說明，現存智顛的著作大多經過灌頂多次的整理，彼此之間的相似性，或許是灌頂整理的結果。這是一個可能的假設，但我們現在只能接受一個可能因被整理而遭改變了的智顛文獻體系。

全新的思想格局。中國佛教從學派進入宗派佛教的標誌，是像「五重玄義」這樣的解經體例而不完全是以往所說的「經典判釋」，即所謂「判教」。佛教宗派，在歷史上為中國文化提供新的思想源泉，並從隋唐時期開始逐漸促成一個嶄新的文明傳統：一種接受了佛教思想洗禮的新文化，諸如唐代重玄學、宋明理學、金元內丹學，中國人的精神生活從此不能脫離佛教的影響。相對而言，判教有助於建立宗派內部有權威性的佛典體系，而講經則能幫助佛學思想進入各社會階層的公共領域。

因此，中國佛教若想迎來新的發展機遇，亦是應從新的解經體例入手，不必急於判教，而要演繹當代的講經方式，以求契合現代社會的精神生活。

參考文獻：

- 龍樹。《大智度論》。《大正藏》第 25 冊。
- 智顛。《法華玄義》。《大正藏》第 33 冊。
- 智顛。《維摩經玄疏》。《大正藏》第 38 冊。
- 湛然。《法華經大意》。《續藏經》第 27 冊。
- 志磐。《佛祖統紀》。《大正藏》第 49 冊。
- 陳寅恪（2001）。〈論韓愈〉，《金明館叢稿初稿》。北京：三聯書店。
- 池田魯參（1997）。《詳解摩訶止觀》。東京：大藏出版。
- 藍日昌（2003）。《六朝判教論的發展與演變》。臺北：文津出版社。
- 李四龍（2003）。《天臺智者研究》。北京：北京大學出版社。
- 梁啟超（2001）。〈翻譯文學與佛典〉，《佛學研究十八篇》。上海：上海古籍出版社。
- 牟潤孫（1987）。〈論魏晉以來之崇尚談辯及其影響〉，《注史齋叢稿》。北京：中華書局。
- 申屠燼明（2001）。〈南北朝儒家經學義疏三論〉，《江蘇社會科學》，2001 年第 4 期。
- 孫尚勇（2009）。〈經學章句與佛經科判及漢魏六朝文學理論〉，《西北大學學報》，2009 年 4 期。
- 湯用彤（1983）。《漢魏兩晉南北朝佛教史》。北京：中華書局。
- 余敦康（2004）。《魏晉玄學史》。北京：北京大學出版社。
- 張伯偉（2004）。〈佛經科判與初唐文學理論〉，《文學遺產》，2004 年第 1 期。

On the Five-sectioned Interpretation as a Regulation for Buddhist Exegesis in Tian-tai Buddhism: Rethinking about the Grounds for the Rise of Chinese Buddhist

Schools

Li Silong

Abstract

Zhi-yi who is the actual founder of Tian-tai Buddhism, interpreted various Buddhist scriptures with a certain style called five-sectioned interpretation or five chapters, and then established a set of regulations for Buddhist exegesis, including “explaining names”, “differentiating substance”, “disclosing essence”, “discussing function” and “classifying scriptures”. Such style of explaining Buddhist scriptures was resulted from preaching scriptures in the Northern and Southern Dynasties. Zhi-yi’s preaching was affected by both Confucianism and Dark Learning, sometimes the latter is also called New Taoism. It is similar with the style of preaching Confucian canons at that time, and adopts the terms of Dark Learning, firstly with the approach of “differentiating substance” and “disclosing essence”, secondly with the approach of discussing names for obtaining ideas. Due to this kind of regulations for Buddhist exegesis melting with Confucianism and Dark Learning, Indian Buddhism was successfully spread into the mainstream of Chinese culture. Since the

classification of Buddhist teachings just belongs to the regulation of five-sectioned interpretation, the reason why Buddhist schools arise doesn’t lie in the classification, but depends on if there is a perfect regulation for Buddhist exegesis.

Key Words: five-sectioned interpretation, sevenfold explanations, classification of Buddhist teachings, exegesis of Buddhist scriptures