

華嚴專宗學院研究所第二屆畢業論文

別教一乘與同教一乘之比較研究

指導教授：楊政河教授

研究生：釋傳智

中華民國七十九年六月

別教一乘與同教一乘之比較研究

釋傳智

序

佛陀是一個偉大的成就者，其留下來的法寶是三藏十二部經典。假使令一人獨立地直接看大藏經，要能整理出一個眉目，有頭緒，實在很難。即使有眉目，略得頭緒，又幾時能到往賢所達的程度？是以吾人必須間接的，憑藉往賢層層累積的稱述以悟入。

自佛而後，除經典為佛所說外，大小乘義理，都是往賢層層累積的稱述。在印度已有部派佛教，大乘空宗，大乘有宗，經過翻譯，傳到中國來。此外，又繼續有新的發展，除了印度原有者外，復有天台宗、華嚴宗，以及禪宗等的出現。

由於不能停留于印度原有的空宗與有宗為足，其他的經教，當有一個安排與判釋。因此各宗祖師，就開始給于客觀而公平的排列與判釋，其中最大爭執的是天台宗與華嚴宗，皆認為自宗所崇之經典為「經中之王」。

我研究華嚴，對它有所偏好，但是當我著力浸潤於天台宗時，我也很欣賞它，為了要了解華嚴經與法華經，為何同為「經中之王」時，我想應該通過彼此之判教，作個橋樑去了解。由於學人才疏學淺，以及外語的障礙，因此在文獻上的使用，所引用的是大正藏，以及國內現有的文獻，透過祖師大德及專家學者們的著作，去了解二教之異同。雖然這不是一篇很成熟的論文，但是在我學佛的過程中，這只是一個過程，而非結束，望教內諸專家學者，先進大德予以匡正，以增其益。

第一章 緒論

佛教傳到中國南北朝的二三百年間，三藏教典已大致譯出，這些教典，在印度出現的時間，地點和因緣各異，而且隸屬的部派有別，所顯義理互有出入，空有性相等許多學說同時分存並立。由於教典略備，思想體系逐漸成熟，學者鑽研探討，各有所崇，因而逐漸呈現宗派的雛形，像毘曇師、成實師、涅槃師、地論師、攝論師等相繼而出，他們將釋迦如來一代教典加以分類，並且依講經年代前後，或教理的淺深判其優劣，以闡明各宗在整個佛教當中，所佔的地位和價值，這是判教發生的原因。

給予判教重大啟發的，乃是中天竺曇無三藏，於北涼譯出「大般涅槃經」。「涅槃經」卷十四云：

「從牛出乳，從乳出酪，從酪出生酥，從生酥出熟酥，從熟酥出醍醐。……佛亦如是，從佛出十二部經，從十二部經出修多羅，從修多羅出方等經，從方等經出般若波羅蜜，從般若波羅蜜出大涅槃。」（註一）

這表示了整個佛教的教義，有它的體系，同時表示了教義有高下淺深，這可以說是樹立了教判的典型。

因此，由「涅槃經」的啟發而從事教判的，可以說是涅槃師，特別是道場慧觀，慧觀是廬山慧遠的弟子，後來師事鳩摩羅什，是劉宋時代著名的佛教學者，著有「辯宗論」、「論頓悟漸悟義」等書。「涅槃經」在北方譯出，後來卻在南方盛行，而南本「涅槃經」的修訂，慧觀亦預其列，所以慧觀的思想，是深受涅槃經影響的。

據隋吉藏「三論玄義」云：

「昔涅槃初度江左，宋、道場寺沙門慧觀乃製經序，略判佛教凡有二種：一者頓教，即華嚴之流，但為菩薩具足顯理。二者始從鹿苑終竟鵝林，自淺至深，謂之漸教。

於漸教內開為五時：一者三乘別教，為聲聞人說四諦；為辟支佛演說十二因緣；為大乘人明於六度。行因各別，得果不同，謂三乘別教。二者般若通化三機，謂三乘通教。三者淨名，思益讚揚菩薩，抑挫聲聞，謂抑揚教。四者法華會彼三乘，同歸一極，謂同歸教。五者涅槃名常住教。自五時已後，雖復改易，屬在其

間。」(註二)

級又有「南三北七」(註三)等十家，就一代時教分別以時間、教理、及說法的方式，配列而成不同的教判，在智者大師「法華玄義」卷十云：

「所謂南三北七，南北地通用三種教相：一、頓、二、漸、三、不定。華嚴為化菩薩，如日照高山，名為頓教。三藏為化小乘，先教半字，故名有相教。十二年後為大乘人，說五時般若乃至常住，名無相教，此等俱為漸教也。別有一經非頓漸攝，而明佛性常住，勝鬘光明等是也，此名偏方不定教，此之通途共用也。……」(註四)

南北諸師的判教互有出入，然而它們有一個共同的基礎，就是都用頓、漸、不定三種教相。江南三家，在頓、漸、不定三教相當中，關於頓教及不定教的判釋，大致相同，他們的分別在漸教。而江北七家的特點，是開出了圓教，即北魏慧光僧統，承佛陀扇多之說，把一代教法大別為頓、漸、圓三教，並以華嚴為圓教之初，為後來賢首宗所採用。

南北之分，據荊溪湛然，法「法華玄義釋籤」卷十九云：

「南三北七者，南謂南朝，即京江之南；北謂北朝，河北也。」(註五)

江南三家，江北七家。南地諸師之說，側重佛說法的形式，主要把一代教法加以時間的配列，而以教理的組織輔之。北地諸師之說，側重佛說法的內容，主要把一代教法，就教理的淺深加以組織，其中也有參合時間的配列。後來天台智者大師在「法華玄義」當中縱橫難破南三北七十家之說，但他的化儀四教（頓、漸、秘密、不定），實淵源於南地諸師之說，他的化法四教（藏、通、別、圓），也是基於北地諸師之說而發展的，所以他的判教可以說是集南三北七之大成。

華嚴宗法藏大師，三時五教十宗判，則可謂依天台之判教，為自宗判教之基本，重加增補修造而成。雖然法藏大師在「一乘教義章」，提出十家諸先論師的判教方法云：

「古今諸賢所立教門差別非一，且略敘十家以為龜鏡，一、依菩提流支，依維摩經等立一音教，謂一切聖教皆是一音一味一雨等霑……。二、依護法師，依楞伽經等之頓漸二教……。三、依光統律師立三種教，謂漸頓圓……。四、依大衍法師等一時諸德，立四宗教，以通收一代聖教……。五、依護身法師立五種教……。六、依耆闍法師立六宗教……。七、依南岳師及天台智者禪師立四種教，統攝東流一代聖教。一名三藏教，謂是小乘……。八、依江南 慧法師立二教……。」

九。依梁朝光宅寺雲法師立四乘教。謂臨門三車為三乘……，四衢所授大白牛車方為第四……。十、依大唐三藏玄奘法師，依解深密經、金光明經、及瑜伽論立三種教，即三法輪是也……。此上十家立教諸德，並是法將英悟絕倫……聖說差異其宜各契耳。」（註六）

對於判教的歷代賢明，法藏大師認為「聖說差異，各宜其宜」其判教雖然是依杜順，智儼大師的一脈相傳，但其主要的影響，乃採用了天台判教加以修造而完備。

附註

註 一：大正一二冊，第四九九頁上。

註 二：大正五四冊，第五頁中。

註 三：所謂南三：

- 1.三時教說：虎丘山岌師在漸教內開為有相教（見有得道）；無相教（明空得道）及常住教等三時。
- 2.四時教說：宗愛、莊嚴、僧旻師在漸教內更為有相教、無相教、常住教；第四同歸教（指法華經）。
- 3.五時教說：定林、柔次、首場觀、開善、光宅師，更開漸為五時：有相、無相、抑揚（指淨名、思益之方等經）、同歸、常住教。

所謂北七：

- 4.五時教說：北地師用人天教（提謂、波利經）、無相教（淨名、般若）、有相教、常住教、同歸教。
- 5.半、滿二教說：菩提流支之半字教、滿字教。亦云聲聞、菩薩二藏。
- 6.四宗說：佛陀三藏、學士光統，把一代教法以四宗判教，即因緣宗（毘曇六因四緣）、假名宗（成實三假）、誑相宗（大品、三論）、常宗（涅槃、華嚴）。
- 7.五宗說：護身寺自軌法師，採用四宗如前，第五法界宗（指華嚴）。
- 8.六宗說：耆闍凜師所採用，四宗如前，第五真宗（指法華），第六圓宗（大集）。
- 9.二種大乘教：北地禪師立二種大乘教，即有相大乘（華嚴、瓔珞、大品等說十地功德行相）；無相大乘（楞伽、思益真法無詮次）。

10.一音教：北地禪師用一音教。

註 四：大正三三冊，第八〇一頁上一中。

註 五：大正三三冊，第九五一頁上。

註 六：大正四五冊，第四八〇頁中—四八一頁中。

第二章 同別二教對一代佛教的判釋

第一節 同教之五時八教判

五時是將佛陀的化導時期分為五段，即華嚴時、阿含時、方等時、般若時、法華涅槃時。又「化儀四教」、「化法四教」謂之八教。化儀是佛陀化導的方式，即：頓、漸、不定、秘密的四教；化法是教法內容的分類，即：藏、通、別、圓的四教。

五時有通、別兩種。

一、別五時

關於五時的由來，「法華玄義」等都是說，依「涅槃經」聖行品的「五味」之喻，作為敘述以顯示的。如經云：

「譬如從牛出乳，從乳出酪，從酪出生酥，從生酥出熟酥，從熟酥出醍醐……佛亦如是，從佛出生十二部經，從十二部經出修多羅，從修多羅出方等經，從方等經出般若波羅蜜，從般若波羅蜜出大涅槃，猶如醍醐。」（註一）

五味是指由牛乳煉出「醍醐」的經過，分為：乳、酪、生酥、熟酥、醍醐的五味，配合一代時教的佛法次第為旨趣，和佛陀自內證的功夫沒有關係，唯以化導對象的根機，及成熟程度為前提。換言之，就是以佛法「次第相生」和眾生根機淺深的階段為對象。這可由「華嚴」的三照（註二）、「涅槃」的五味、及「法華」的方便品、信解品，「無量義」的說法品等諸文可尋得到的（註三）。

佛陀成道後，最初試說「華嚴」，是將自內證的真如法身所流露，相似於牛之始出「乳」，其內容是屬圓教中兼帶別教的法門，如日先照高山，小根機的聽眾，無法了解其內容，如聾若啞的狀態，佛陀知根機未熟，而遂轉說「阿含」，專談小乘法門，針對鈍根眾生，如日照幽谷，由乳成「酪」的相生次第。

又從「阿含」到「方等」，廣說大小乘教法，俾其均等受益，這是屬日照平地的食時（午前八點），如牛酪精製後的「生酥」。諸小乘人，經方等會上的種種彈斥，雖已心慕大乘，但情執未銷，故不敢直下承當，是以陀為蕩相破執，而開真空實相，宣說「般若經」，屬日照地的禺時（午前十點），如生酥精製後所得的

「熟酥」味。

最後「法華、涅槃」時，法華經是佛陀教化的本懷，因前之禪斥、融會、至法華時，根機純熟，猶如長子堪承家業了。由此，法華是開權顯實，會權歸實的同教一乘。法華時猶如日照大地無側影的正中（正午十二時），在五味中的熟酥再受精製，成為最上無比的「醍醐味」。

涅槃時，是佛陀在臨終前的一日一夜中，為法華時所遺漏的機類，宣說眾生悉有佛性的法門，並且追說、追泯四教（註四）。

二、通五時

佛陀的一代說法，是隨時隨地，應機而施教，不限於年月，更不依次第而教化攝受，如說華嚴頓教時，遇漸教小機來參加時，則為之方便開示；或說阿含小教時，若有菩薩在座，則說大法，使聽眾獲益均等。

雖然佛法是應機施教，不限年月，不依次第，但是後世學者們，為了研究便利起見，才將教義相同之類，結歸而統一，由別五時攝。所以「別五時」，是針對佛陀所說教義的淺深、權實，歷然不亂的組織；「通五時」卻是闡明佛陀的教化，屬隨時隨地的施教，為其旨趣。

三、八教判

上面所說的五時判，是屬豎說，對於橫說，還有八教判，即：化儀、化法的各具四教。化儀是由佛陀化導形式的分判，如世藥方；化法是化導的實質分判，如世藥味。兩者間，是站在形式與內容的密切不可分離的關係。

(一)化儀四教

化儀四教，即：頓、漸、秘密、不定，是佛陀一代教化的說法形式。智者大師主張，頓是局限於華嚴。漸分為：漸初是鹿苑、漸中是方等、漸末是般若，法華即非頓、非漸、非秘密、非不定。所謂不定，即屬同聽同聞，而所得意旨不同之類。至於秘密，是屬佛陀的不思議力的教化。

(二)化法四教

以佛陀一代教法的内容論，是分為界內、界外，而分別利鈍、淺深，具此整然的組織，即：藏、通、別、圓的四教判。智者大師在「四教義」卷一說：

「今影傍大乘經論，立四教名義者，如『大涅槃經』明四不可說，有因緣故亦可得說，四種之說，以此化前緣，即是四教意。又『涅槃經』云：四種轉四諦法輪，即是四教意。又『法華經』明三草二木，稟澤不同，譬方便說，即三教也。一地所生，一雨所潤，譬說最實事，即圓教也。『中論』破諸異執既訖，復說因緣四句，通佛四說，即是四教之意，如此等四說法，隨機化物，即四教義，四說即是四教之異名也。」（註五）

這是智者大師，為組成化法四教判，所引來作為文證的經論之文。茲析之如下：

1.藏教：純係開示界內鈍根眾生，明生滅四諦、十二因緣、事六度、修析空觀、斷見思惑，得一切智，除分段生死，證偏真涅槃的過程，為藏教。

2.通教：是針對三乘共同的說法，其教義通於聲聞、緣覺、菩薩的三乘。換言之，即通前藏教，且通後別教、圓教。

3.別教：是別於界內所修的藏通二教，即界外菩薩獨修的法門。此界外鈍根菩薩，為趨入中道觀，修次第三觀，能徹底以利他為職責，內心即斷無明，由一地一地而上進，證中道無住涅槃，為別教義。

4.圓教：是一代教法的最高極談，純以圓融原理為基盤，即諸法本來恆有，迷悟無別、因果不二，舉一全收、真即是俗、煩惱即菩提、當體融攝自在。在實踐修道的斷惑證理，是斷而不斷，不斷而斷的最高境界。故智者大師，稱圓教的定義為：「教圓、理圓、智圓、斷圓、行圓、位圓、因圓、果圓」（註六）的圓融理論。

第二節 別教之五教十宗與三時判

別教之「五教十宗」判，乃法藏大師，承初祖杜順和尚及智儼大師的教判思想成立。杜順和尚作「五教止觀」（註七），為別教之五教判的根據。

智儼大師則於「搜玄記」立三教云：

「教門有三，一曰漸教。二曰頓教。三曰圓教。」（註八）

此三門中，智儼大師更開漸教為三：一、小教，二、初教，三、熟教。合之為小、初、熟、頓、圓五教，為賢首國師判教之張本，如「華嚴孔目章」云：

「依教有五位差別不同。一、依小乘……二、有名之教，詮有名之義……初教位中義，當即名義即空教也。三、有名之教，目有名之義……此當熟教位中，即性實成有之義……四、無名之教，顯無名之義，義當在頓教位中……五、有名之教，說有名之義。無名之教，顯無名之義，當在圓教位中見聞處說。」（註九）

法藏大師，繼承初祖、二祖的學說，判為「五教十宗」。如「一乘教義章」云：「初就法分教，教類有五。後以理開宗，宗乃有十。」（註一〇）

一、五教判

言五教者，一、小乘教，二、大乘教，三、終教，四、頓教，五、圓教。

（一）小乘教者：不堪聽受大法者所受持之教門，即愚法二乘教。愚法者，迷執自法，愚於大乘法空之妙理，此教逐機設故，但說人空，不明法空。縱少說法空，亦不明顯，但依六識三毒，建立染淨根本，唯論小乘，名為小教。此教總攝四阿含等經，六足、發智、婆娑、俱舍等論所說。

（二）大乘始教者：大乘之初門，為自小乘教出，始入大乘者所說教法，未盡大乘法理，名之為始。

於中廣說法相，少說法性；又說諸法一切皆空，不說不空中道妙理，此始教有二門：相始教、空始教。

解深密等經，唯識等論，立眾生根性法爾有五種不同，建立依他萬法，名相始教。般若等經，中觀等論，說諸法皆空，除有所得迷執，名空始教。

（三）終教者：大乘終極之教門，此教言定性聲聞、無性闡提悉當成佛，方盡大乘至極之說，名之為終。

於中少說法相，多說法性，雖說法相，亦會歸性。如楞伽、勝鬘等經，起信、寶性等論。此上始、終二教，並立階位，漸次修行成佛，故總名為漸。

（四）頓教者：速疾頓悟之教門，此教明一念不生，即名為佛。不依地位漸次而說，故立為頓。

於中不說法相，唯辨真性，五法與三自性俱空，八識及二無我盡遣，訶教勸離，毀相泯心。如淨名默住，顯不二等，是其意也。

(五)圓教者：無礙圓滿之教門，此教所說，唯是無盡法界，性海圓融，緣起無礙，相即相入，如因陀羅網，重重無盡，微細相容，主伴無盡。

於中明一位即一切位，一切位即一位，故十信滿心，即成正覺，名為圓教，即華嚴經所說。

二、十宗判

言十宗者，一、我法俱有宗，二、法有我無宗，三、法無去來宗，四、現通假實宗，五、俗妄真實宗，六、諸法但名宗，七、一切皆空宗，八、真德不空宗，九、相想俱絕宗，十、圓明具德宗。

(一)我法俱有宗者：謂人天乘及小乘中犢子部等。人天乘，計我法俱有實體，犢子部等，立三世有為無為諸法，及勝義我。

(二)法有我無宗者：謂小乘中，薩婆多部等，彼計一切法皆悉實有，而不立我。

(三)法無去來宗者：謂小乘中，大眾部等，彼說過、未之法，體用俱無，唯現在諸有為法，及無為法有。

(四)現通假實宗者：謂小乘中，說假部等，此宗不唯說過、未無體，於現在有為法中，亦有假法，有實法。在五蘊可實，在十二處、十八界為假。

(五)俗妄真實宗者：謂小乘中，說出世部等，彼說世俗之法皆假，以虛妄故，出世之法皆實，非虛妄故。

(六)諸法但名宗者：謂小乘中，一說部等，彼說一切我法，但有假名，都無實體，以上六宗，收小乘教。然諸法但名宗，又通於初教之始。

(七)一切皆空宗者：謂五教中，大乘始教，始教有空始教、相始教二種，此就空始教立名，即無相大乘，彼說一切諸法，不問有漏無漏，悉皆真空，此賢首所立，清涼改為三姓空有宗。謂此宗但說遍計所執是空，依他、圓成二性是有。

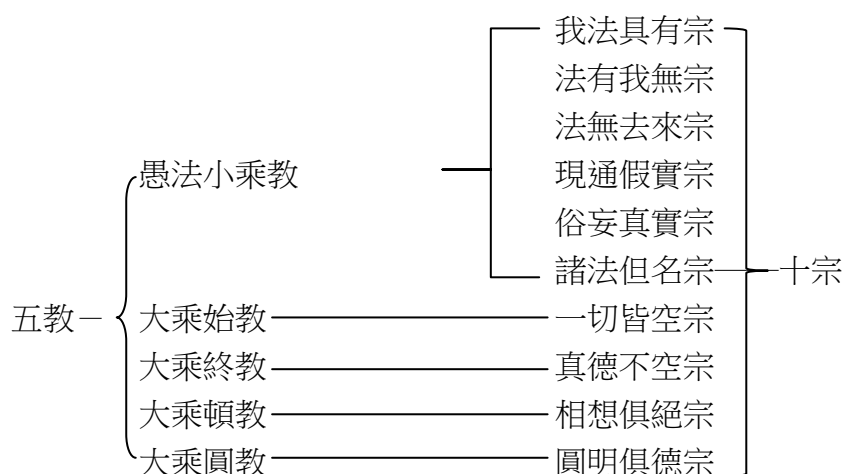
(八)真德不空宗者：謂五教中終教，說一切法唯是真如，如來藏中實德攝故，有自體故，具性德故，清涼改此為「真空絕相宗」，謂此宗說真空實相之中，絕一切虛妄假名之相。

(九)相想俱絕宗者：謂五教中頓教，泯所緣境相，絕能緣心想，直顯離言法性，清涼改此為「空有無礙宗」，謂此宗說空是即有之空，談有是即空之有，二互交徹，圓融無礙。

(十)圓明具德宗者：謂五教中圓教，說法海圓明，具足眾德，一多相容，主伴無盡，清涼改此為「圓融具德宗」(註一一)。

法藏大師，將十宗中的前六宗，為小乘部派思想，以第七「一切皆空宗」為始教，第八「真德不空宗」為終教，第九「相想俱絕宗」，以「絕言」示為頓教，第十「圓明具德宗」，乃法界性起的一乘圓教，具萬德明朗獨絕的境界。

以上所述五教與十宗的關係如下：



然十宗在理論上，不出於五教組織，但特以窺基大師的八宗組織(註一二)，攝入於華嚴教中的性相融會，綜合顯示針對法相教學的批判為特色。

第三節 三時判

別教除「五教十宗」判，亦以「三時」配合五教。三時亦即三期。

華嚴經「如來出現品」三十七之一云：

「譬如日出於閻浮提，先照一切須彌山等諸大山王，次照黑山，次照高原，然後普照一切大地。日不作念，我先照此，而後照彼。但以山地有高下，故照有先後，如來應正等覺，亦復如是。」(註一三)

別教根據此文，將如來五十年中所說之言教，分為三時，即：日出先照時，

日昇轉照時，日沒還照時。

第一、日出先照時：為圓頓大根眾生，轉無上根本法輪，名為直顯教。故經云：「譬如日出，先照須彌山等諸大山王。」因太陽初出，尚未越過地平線以上，只射高山之上端。此喻佛初成正覺，將自己所覺悟之最高真理，全盤吐露，所能接受此真理者，皆初住以上之菩薩。

此在佛學上之術語，名曰「直暢本懷」，「隨自意語」。實專指華嚴經而言。華嚴經直顯佛陀所證之一真法界，因果該徹，事理交融，號稱無上根本法輪，是佛教至極之理論。但眾生根機不一，對此高深佛法有若聾盲，於是第二時的教育方法，如太陽漸漸上昇，陽光下射，平原幽谷，莫不蒙照，使根機下劣之眾生，悉在如來智慧光照之下，深得法益，此為日昇轉照時。

第二、日昇轉照時：此轉照時，為下中上三類眾生，轉依本起末法輪，名為方便教。

於日昇轉照時，又分初、中、後三轉。

(一)初轉時者，謂：佛初於鹿苑，為鈍根下類眾生，轉小乘法輪，名為隱實教。轉生滅四諦、十二因緣，教化聲聞緣覺，了生死苦，得涅槃樂。指阿含、俱舍等是，於五教中，稱為小教。

(二)中轉時者，謂：佛次於中時，為中根一類眾生，轉三乘法輪，名為引攝教，令彼三乘人等，轉小成大。有相始教、空始教、與終教。

1.相始教：此時建立五法三自性（註一四），八識二無我，是為法相唯識宗。主要經論為解深密經、勝鬘經、楞伽經，瑜伽師地論，成唯識論，唯識二十論，唯識三十頌等。

2.空始教：明因緣和合而生萬法，萬法唯是假名，其體畢竟是空，如中論云：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」（註一五）能證所證，一切皆空，是為空始教。主要經論為般若經，以及中論、百論、十二門論、大智度論等。以上二者，在五教中，稱為大乘始教。

3.終教：所謂性宗者，以融會空有二宗為主旨，以外在之事相觀之，雖相似有，而其性本空，謂之「即有而空」；其性雖空，不礙幻相之存在，是謂「即空而有」。即有而空故非常，即空而有故非斷，非常非斷，是謂「雙照空有」。此在五教中，名為終教。其主要經典，以楞嚴經、起信論為代表。

(三)後轉時者，謂：佛次於後時，為利根上類眾生，轉大乘法輪，名為融通教，令彼轉權成實。此類眾生，根性猛利，性喜超脫名相，不立文字，直指現前一念心性，其教義是以性奪相，則相泯而非有；以相奪性，則性隱而非空，互奪互泯，則為雙遮空有之頓教。主要經論為般若經，及維摩詰經、圓覺經等是。

第三、日沒還照時：為上上根眾生，轉攝末歸本法輪，名為開會教(註一六)；令彼偏教五乘人等，轉偏成圓。此一期之佛法，以法華、涅槃為代表。「法華經」於有學、無學諸聲聞弟子，同圓種智，悉皆授記作佛。「涅槃經」更表示無住處大般涅槃，為學佛者之最高造詣一常、樂、我、淨的境界。因此比如太陽落時，到達平地線以下，陽光上射，還照高山，與佛初成正覺所說之教法，獨被利根眾生，初無二致，是為「攝末歸本」法輪。

【附註】

註 一：大正一二冊，第四四九頁上。

註 二：所謂「華嚴」三照，即：佛之五時說法，喻之如日照世界，其在華嚴時之說法，如日之初照高山，為日出先照時。在阿含時、方等時、般若時所說者，如日昇轉照時。在法華涅槃時所說者，乃日沒還照時。

註 三：大正三三冊，第八〇六頁—八〇九頁上。

註 四：追說四教，是在法華會上，尚未證圓妙之類，由追說而收拾，俾其同證一乘之道。追泯四教，是佛陀在追說補充前四教的教義時，隨說隨除。

註 五：大正四六冊，第七二三頁下。

註 六：同上，第七二二頁中。

註 七：五教止觀者，即一、法有我無門(小乘)，二、生即無生門(大乘始教)，三、事理圓融門(大乘終教)四、語觀雙絕門(大乘頓教)，五、華嚴三昧門(大乘圓教)。這是杜順大師敘述佛教實踐修行，由淺入深，由小向大的次第。

註 八：大正三五冊，第一三頁下。

註 九：大正四五冊，第五三七頁上。

註一〇：同上，第四八一頁中。

註一一：參考大正四五冊，第四八一頁下—四八二頁上。

註一二：唐朝法相宗大德窺基大師，對大小乘佛法之判釋，稱為「慈恩八宗」，即：一、我法俱有宗，二、有法我無宗，三、法無去來宗，四、現通假

實宗，五、俗妄真實宗，六、諸法但名宗，七、勝義皆空宗，八、應理圓實宗。八宗中，前六宗與華嚴的前六宗相同，後二宗與華嚴的七、八兩宗，名義雖稍不同，但第七的內容大體相同，只是第八的分類有一點不同。由此可知，小乘教配合六宗之事，賢首以前就有釋例。不過第八、九、十是華嚴特有的判法。

註一三：大正十冊，第二六六頁中。

註一四：所謂五法三自性，此中五法為相、名、分別、正智、真如。三自性為遍計所執自性、依他起自性、圓成實自性。

註一五：大正三〇冊，第三三頁中。

註一六：所謂開會教，即是「開權顯實」、「會三歸一」，指法華經。

第三章 同別二教判與三乘一乘的問題

第一節 別教一乘與同教一乘

華嚴哲學同別二教判，其重要的思想系統，是在智儼的「孔目章」，其卷四云：

「夫圓通之法，以具德為宗，緣起理實用二門取會，其二門者，所謂同別二教也。別教者，別於三乘故，法華經云：三界外別索大牛之車故也。同教者，經云會三歸一故，知同也。……所言同者，三乘同一乘故。」（註一）

這素為學者公認為分齊之所，其義趣的詳細判明和發揮，實在法藏「一乘教義分齊章」中。

「一乘教義章」共有四卷，其組織次第分為十門：「(一)建立一乘門。(二)教義攝益門。(三)敘古今立教門。(四)分教開宗門。(五)乘教開合門。(六)教起前後門。(七)決擇其意門。(八)施設異相門。(九)義理分齊門。(十)所詮差別門。」（註二）

就中建立一乘門，即分類為同別二教，依「華嚴經」樹立其別於三乘的別教一乘，與依「法華經」樹立其同於三乘的「同教一乘」。法藏大師，闡明一乘教義的分齊，以及三乘、一乘教義的懸殊，使人了解在三乘外，猶有一乘圓頓大法，並將圓教分為「別教一乘」，與「同教一乘」。

一、別教一乘

建立一乘的完整，乃法藏大師卓越的成就。別教一乘的思想淵源，係依「海印三昧」，樹立「性海果分不可說」，與「緣起因分可說」的因果二門。如「一乘教義章」卷一云：

「一、性海果分是不可說義，何以故？不與教相應故，則十佛自境界也。故『地論』云：因分可說，果分不可說者是也。二、緣起因分，則普賢境界也。」（註三）

其可說的部分，開為「分相門」與「該攝門」。如「一乘教義章」云：

「就普賢門，復作二門，一分相門，一分相門，二該攝門。」（註四）

分相門是別教一乘自體，別於三乘，其超越三乘的論證，乃依諸經論而有十說，如「一乘教義章」卷一云：

「然此一乘三乘差別，請聖教中略有十說：

一、權實差別：以三中牛車亦同羊鹿，權引諸子務令得出，是故臨門三車，俱是開方便門，四衢道中別授大白牛車，方為示真實相……。

二、教義差別：以臨門牛車亦同羊鹿，但有其名，以望一乘俱是教故……。

三、所明差別：以彼一乘非是界內先許三車，是故界外四衢道中授諸子時，皆云非本所望……。

四、德量差別：謂宅內指外但云牛車，不言餘德，而露地所授七寶大車，謂寶網寶鈴等，無量眾寶而莊嚴等，此即體具德也……。

五、約寄位差別：如本業經、仁王經、及地論、梁攝論等，皆以初二三地寄在世間，四地至七地寄出世間，八地已上寄出出世間。於出世間中，四地、五地寄聲聞法，六地寄緣覺法，七地寄菩薩法，八地已上寄一乘法，若大乘即是一乘者，七地即應是出出世，又不應一乘在於八地……

六、付囑差別：如法華經云：於未來世若有善男子、善女人，信如來智慧者，當為演說此法華經，使得聞知，為令人其人得佛智慧故。若有眾生不信受者，當於如來餘深法中示教利喜……餘深法者即是大乘，非一乘故稱之為餘。然非小乘，是以稱深……當之法華別意，正在一乘故，作此付囑也。

七、根緣受者差別：如此經性起品云，佛子，菩薩摩訶薩無量億那由他劫，行六波羅蜜，修習道品善根，未聞此經，雖聞不信受持隨順，是等猶為假名菩薩……三乘菩薩根未熟故，雖如是經爾許劫修行，不信不聞此一乘經者，是人當知是前法華經內餘深法中，示教利喜者是也。以望一乘究竟法，是故說彼以為假名，若望自宗亦真實也，此文意明華嚴是別教一乘，不同彼也。

八、難信、易信差別：如此經賢首品云，一切世界群生類，尠有欲求聲聞乘，求緣覺者轉復少，求大乘者甚希有，求大乘者猶為易，能信此法甚為難。解云：以此品中正明信位終心即攝一切位，及成佛等事，既超三乘，恐難信受故，舉三乘對比決之。

九、約機顯理差別：如此經第九地初偈云：若眾生下劣，其心厭沒者，示以聲聞道，令出于眾苦。若復有眾生，諸根小便利，樂於因緣法，為說辟支佛。若人根便利，有大慈悲心，饒益諸眾生，為說菩薩道。若有無上心，決定樂大事，為示於佛身，說無盡佛法。解云：此明一乘法門主伴具足，故云無盡佛法。不同三乘一相一寂等法，以此地中作大法師，明說法儀軌，是故開示一乘、三乘文義差別也。

十、本末開合差別：如大乘同性經云：所有聲聞法、辟支佛法、菩薩法諸佛法，如是一切諸法，皆悉流入毗盧遮那智藏大海。此文約本末分異，仍會末歸本，明一乘三乘差別顯耳。

此上十證，足為龜鏡，其別教一乘所明行位因果等相，與彼三乘教施設分齊，全別不同，廣在經文，略如下辨。縱無教證，依彼義異尚須分宗，況聖教雲披煥然溢目矣。」（註五）

以上的十說，是由「分相門」，說明別教一乘行位因果等相，與彼三乘教，施設分齊全別不同。都是以「法華」等經，而詮顯「華嚴經」為主體的明示。以「分相門」故，知有超三乘之一乘，但又以「該攝門」故，顯無離一乘之三乘。

所謂「該攝門」，乃以一乘為絕對，故三乘本來就不離一乘，以此成立「不異」、「不一」兩門。如「一乘教義章」云：

「該攝門者，一切三乘等，本來悉是彼一乘法，何以故，以三乘望一乘有二門故，謂不一、不異也。」（註六）

所謂「不異」，乃三即一、一即三。對三乘具「存壞」四句的分析是「三即一」；一乘由「隱顯」四句而成立是「一即三」。「三即一」明不異者，如「一乘教義章」云：

「問：若據初門三即一者，未知彼三為存為壞，若存如何為一，若壞彼三乘機，更依何法而得進修。答：有四句。一、由即一故不待壞。二、由即一故不礙存。三、由即一故無不壞。四、由即一故無可存。由初二義，三機得有所依，由後二義，三機得入一乘，由四句俱即一故，是故唯有一乘，更無餘也。」（註七）

所謂不待壞、不礙存是「從實施權」；無不壞、無可存是「泯權歸實」。又，不待壞、不礙存二句，體義俱存，於中不待壞明體存，不礙存明義存；無不壞、無可存二句，攝義歸體、於中無不壞明攝義，無可存明歸體。由彼三存故，三乘得有所依。由彼三壞故三乘直入一乘。

又，「一即三」明不異者，如「一乘教義章」云：

「以一乘即三明不異者，隱顯四句，反上思之。是故唯有一乘，更無一也，此如下同教中辨。」（註八）

一乘即三明不異者，即攬實成權門，隱顯四句，反上者，即：一、由即三故，不待隱。二、由即三故，不礙顯。三、由即三故，無不隱。四、由即三故，無可顯。

三乘本是一乘，更無異故，入三即入一，此是不異門，故云一乘入三乘。又，一乘法門以主伴具足，本來無疑，以末攝本故，故云一乘入三乘。三乘入一乘，或一乘入三乘，此乃依同教的理論為依據。

所謂「不一」，乃以「即一之三」與「即三之一」為對象，乃屬前述的「分相門」。此「即一之三」與「即三之一」非一，是不壞不一而明不異，如「一乘教義章」云：

「不一者，此即一之三，與上即三之一，是非一門也。是則不壞不一而明不異，又此中不一是上分相門，此中不異是此該攝門也。」（註九）

別教一乘以不一、不異配結二門，更以「分相門」與「該攝門」的理論依據，顯明別教一乘的妙論。

二、同教一乘

同教一乘展開為「分諸乘」與「融本末」兩門。「華嚴一乘教義章集解」云：

「以一同三，一三和合，名為同教。同教分為兩種，（一）三乘同教，謂一乘垂於三乘，使三乘同於一乘，乃三乘同教也。（二）一乘同教，謂三乘參於一乘，法兼具德，乃一乘同教也。纂釋云：法華開權顯實，名為同教。於一同教中，別指所開之權，名三乘同教。若別指所顯之實，名一乘同教。初「分諸乘」者，一為無量也。後「融本末」者，無量為一也」（註一〇）

「分諸乘」有六重，即：「一乘、二乘、三乘、四乘、五乘、無量乘。如「一乘教義章」云：

「同教者，於中二。初分諸乘，後融本末。初中有六重，一明一乘，於中有七……。二明二乘有三種……。三明三乘，亦有三種……。四者或為四乘，亦有

三種……。五者或為五乘，亦有三種……。六者或無量乘，謂一切法門也。故此經云：於一世界中，聞說一乘者，或二三四五，乃至無量乘，此之謂也。」（註一一）

此「分諸乘」，以一乘分為七種之說，二乘至五乘各以三說，乃至有無量乘，即「一即三」的妙論。

「融本末」者，以一乘為本，三乘為末。分諸乘，以顯包含無盡。融本末，以明法界本同。如「一乘教義章」云：

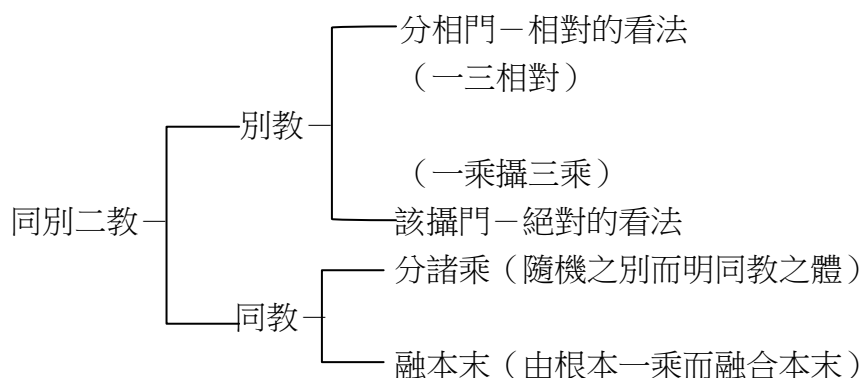
「此同上說諸乘等，會融無二，同一法界，有其二門，一、泯權歸實門，即一乘教也。二、攬實成權門，則三乘教等也。初則不壞權而即泯，故三乘即一乘而不礙三。後則不異實而即權，故一乘即三乘而不礙一，是故一三融攝，體無二也。」（註一二）

此同上說諸乘等，指上「分諸乘」。會融無二，指「融本末」，同一法界故能融。泯權歸實門，是三亡而一顯，即同教一乘，此即開方便門，示真實相；攬實成權門，是一隱而三顯，即同教三乘，所謂於一佛乘，分別說三也。前者是「三即一」，後者屬「一即三」，一三不異，乃能融攝而成立無二。然所謂「權」，三乘即一，雖有存壞，存亦有盡，以假施設故。所謂「實」，一乘即三，雖有隱顯，隱亦無盡，以真實不虛故。由此融鎔，而有分析的四句，即：一、一乘是別教，圓實獨秀，高越群機。二、唯三乘，曲就權機，方便說故，執權乘為究竟。三、亦一亦三，三一和合，是同教。四、非一非三乃果海不可說。如「一乘教義章」云：

「權起必一向賴於實，是故攬實，實不失。『實』現未必一向藉於權，故泯權權不立，是故三乘即一，雖具存壞，竟必有盡。一乘即三，雖具隱顯意恆無盡。由此鎔融有其四句，一或唯一乘，謂如別教。二或唯三乘，如三乘等教，以不知一故。或亦一亦三，如同教。四、或非一非三，如三乘等教，以不知一故。或亦一亦三，如同教。四、或非一非三，如上果海。」（註一三）

總之，由同別二教來看，別教裡面有「分相門」「該攝門」之別，同教裡面有「分諸乘」與「融本末」兩門。「分相門」是把三乘一乘相對，判定其本末權實，認為三乘之外，另有一乘教的存在，別教的名詞，從由而來。「該攝門」是認為：一乘之外，別無三乘，以一乘圓教而該攝三乘教。「分相門」是由相對的方法，而顯別教甚深的義理。「該攝門」乃以絕對的方法而表示法體的廣大，兩者的關係，不一不異。「分諸乘」是隨諸乘之差別而表示三一和合相，以明其同教之體。「融本末」是把無量乘的法門，都認為是從根本一乘流出，以論其法體

之一，融合其本末。分諸乘是隨「機」的別義門，融本末是法體的融通門。上來所述同別二教，表解如下：



同別二教各開二門，而網羅三乘一乘，最後論到三乘一乘的不一不異，把佛一代教法，攝在同別二教的範疇，再把同別二教歸納於無礙的一乘圓教，而一切法門，結果都不出華嚴大教海，這是法藏大師「絕對判教」的宗旨。

第二節 三乘與一乘的問題

所謂三乘，是有三種教法之意，即聲聞、緣覺、菩薩之三教。三乘之詞，在增一阿含經語中常被使用，然而最初之三乘，不是後來所謂討論互相比較其優劣之三乘，而是說佛陀教法應機而有三種。其後，基於大乘經典的盛大編纂，大乘思想發揚起來，才顯明與小乘思想之間的對立，那些褒貶，優劣的層次才油然而生。

對於法華經「會三歸一」、「開三顯一」、或「開權顯實」的看法，自南北朝以來，極為盛傳，而變作佛學上的常用術語。但是，「會三歸一」的「所歸」一乘，「能歸」三乘的關係，究意如何？具體的說，在三乘之外，另有一乘？或是在三乘之中的菩薩乘，即是一佛乘的看法為其焦點。如果借法華經「譬喻品」的詞句來表示的說，是以羊車、鹿車、牛車的三車之別，另立四衢別受的大白牛車，或是以三車中的牛車為大白牛車呢？吉藏「大乘玄論」云：

「三車四車之諍論紛紛由來久矣，了之則一部可通，速之則八軸皆壅，今以八文徵之……唯有三車，則執四為謬矣……略舉八證，此釋既非，則四乘義謬，會三亦失。」（註一四）

昔光宅大師大講法華，立宗開教，謂三車虛構，三外立一，即成四車，天台諸德依之，至嘉祥慈恩，並立三車，不許四車，由是頗多諍論。三一合論，總成

四車，此即法藏大師之宗旨。

主張四車說的，那就要推法雲大師了，他在「法華義記」卷三云：

「十方佛世尚無二乘，何況有三，此明因一，言尚無二乘者，言尚無遍行六度菩薩乘，辟支佛乘，何況有聲聞乘，故知唯是一佛乘，即是明因一義也。」（註一五）

又，卷四云：

「三種寶車即是羊車、鹿車、牛車，即譬昔日阿羅漢、辟支佛、大力菩薩三學人究竟果，珍寶大車平等種，無三種差別，即譬今日『法華經』中，為眾生受記同得佛果。」（註一六）法雲是四車說的學者。

智者大師雖然也是四車說，為了顯示法華為純圓獨妙，冠群經之首，而於「法華文句」卷四說：

「有人云無菩薩、緣覺為無二，無聲聞為無三，若作此解，祇是無三藏諸乘存於通乘，何關一佛乘耶。有人言，無緣覺為無二，無聲聞為無三，存於菩薩大乘，若爾，祇無三藏中二乘，不無三藏中菩薩，此存有餘，何關佛乘，何處經論，以聲聞為三？既無此次第，都是妄說。」（註一七）

又云：

「今言但以一佛乘者，純說佛法之圓教乘也，無餘乘者，無別教帶方便有餘之說，無二者，無般若中之帶二，無三者，無方等中所對之三也，如此二、三皆無，況三藏中三耶。」（註一八）

智者大師為鞏固自家的教判，而攻擊先輩之說，因為當時的學者們，都認為「華嚴經」和「涅槃經」為最上，因此，不得不有攻外而自顧的作風。

此外，唐法相宗窺基大師，在「法華玄贊」卷二云：

「一乘義正是經宗。」（註一九）窺基大師所謂一乘，不過方便引攝不定性的聲聞緣覺，而依「攝大乘論」、「莊嚴論」、及「法華論」等為論證，而鞏固了三乘真實，這是針對一乘真實，三乘方便說為對立的陣營。例如「法華玄贊」卷四云：

「一乘根本行者，謂六度等菩薩萬行……攝大乘云亦乘亦大，故名大乘。辨中邊說十波羅蜜名正行無上，方便行者勝鬘亦云正法住等為大乘說，依三藏教進善滅惡，修無漏行皆行大乘。法華論云方便者聲聞觀蔭界入，厭苦離苦，菩薩修六度四攝二利行，由此二行皆一乘故。」（註二〇）

又云：

「勝鬘云一乘即佛乘，佛乘即大乘，攝大乘云亦乘亦大，故名大乘，萬行是也。」（註二一）

又勘察梵本的「無二亦無三」，只是略去「第」字而已，如「法華玄贊」云：

「佛乘第一，獨覺第二，聲聞第三，無第二獨覺，無第三聲聞，非無三乘中之大乘體極。勘梵本云，無第二第三，今翻之略，故云無二亦無三也。」（註二二）

窺基大師從唯識法相五性各別的立場，去解釋「法華經」，所以關於一乘三乘多依不定性，而諸佛說一乘。如「法華玄贊」云：

「如來為二種人正與解釋，此二皆是不定姓種，為此二種，故說一乘……聲聞身具有聲聞及佛種姓，由有此姓故說一乘。」（註二三）

這不過是為引誘不定性的二乘，使其迴心向大，趣入菩薩道，證取佛果。所謂菩薩乘即一乘，二乘即權方便，其結果是站在破二乘，歸一乘的三車說立場。

華嚴宗法藏大師，於「一乘教義分齊章」，對於一乘三乘的關係，樹立種種的立場，而加以考察，極力以論證一乘真實，三乘方便，其「一乘教義分齊章」卷一云：

「別教一乘別於三乘，如法華中宅內所指，門外三車誘引諸子令得出者，是三乘教也。界外露地所授牛車是一乘教也。」（註二四）

又法藏大師，為區別一乘三乘兩者的相異，立下了十種差別，如「一乘教義章」云：

「此一乘三乘差別，諸聖教中略有十說：一、權實差別……二、教義差別……三、所明差別……四、德量差別……五、約寄位差別……六、付囑差別……七、根緣受者差別……八、難信易信差別……九、約機顯理差別……十、本末開合差

別……。說明別教一乘行位因果等相，與彼三乘教，施設分齊全別不同。」（註二五）

其中就「權實差別」而言：

「以三中牛車，亦同羊鹿，權引諸子，務令得出，是故臨門三車，俱是開方便門，四衢道中，別授大白牛車，方為示真實相。」（註二六）

三乘為權，假施設故，一乘為實，有實體故。法藏大師是繼承智者大師的一乘三乘觀，而言三乘為權，一乘為實，以對抗窺基大師的三乘真實，一乘方便說，又對智者所立華嚴一乘，兼圓帶別，法華一乘純圓獨妙的見解，加以貶斥，置法華同教一乘，於華嚴別教一乘之下。此外，更立一乘五種，與三乘五種，配合華嚴五教判。如「一乘教義章」云：

「以教攝乘者有二，先一乘隨教有五。一、別教一乘云云。二、同教一乘云云。三、絕想一乘，如楞伽此頓教。四、約佛性平等為一乘等，此終教云云。五、密義意一乘，如八意等，此約始教云云。」（註二七）

又云：

「明三乘亦有五。一、小乘中三，謂始別終同，以俱羅漢故。二、始教中三，始終俱別，以有人寂故。三、終教中三，始終俱同，並成佛故。四、頓教中三，始終俱離云云。五、圓教中三，始終俱同，汝等所行是菩薩道等故云云。」（註二八）

此可謂中國佛教一乘三乘思想論的權威學者。

【附註】

註 一：大正四五冊，第五八五頁下一五八六頁上。

註 二：大正四五冊，第四七七頁上。

註 三：同上。

註 四：同上。

註 五：大正四五冊，第四七七頁上一四七八頁中。

註 六：大正四五冊，第四七八頁中。

- 註 七：大正四五冊，第四七八頁下。
- 註 八：同上。
- 註 九：同上。
- 註 十：靄亭法師著。華嚴一乘教義章集解。華嚴蓮社印行。
- 註一一：大正四五冊，第四七八頁下—四七九頁下。
- 註一二：大正四五冊，第四七九頁下。
- 註一三：大正四五冊，第四七九頁下—四八〇頁上。
- 註一四：大正四五冊，第四四頁上—中。
- 註一五：大正三三冊，第六〇四頁中。
- 註一六：大正三三冊，第六一九頁上。
- 註一七：大正三四冊，第五二頁上。
- 註一八：大正三四冊，第五二頁上—中。
- 註一九：大正三四冊，第七一三頁上。
- 註二〇：大正三四冊，第七一四頁上。
- 註二一：大正三四冊，第七一〇頁上—中。
- 註二二：大正三四冊，第七一五頁中。
- 註二三：大正三四冊，第七一六頁上。
- 註二四：大正五四冊，第四七七頁上。
- 註二五：大正四五冊，第四七七頁上—四七八頁中。
- 註二六：同註二四。
- 註二七：大正四五冊，第四八二頁上。
- 註二八：大正四五冊，第四八二頁上—中。

第四章 本教與末教

同別二教於佛陀一代教法，皆主五時之說。

同教以佛在第五時所說之「法華、涅槃時」為究竟。別教於同教之五時說法，更喻之如「日照世界」之三時。其「華嚴時」之說法，如日初出之照高山，為「日出先照時」，為佛自內證境界，此時為圓頓大根眾生，轉無上根本法論，稱之為「稱性的本教」或「稱法的本教」。而「法華・涅槃時」之說法，如日落還照高山，乃彼三乘人，轉偏成圓後，令彼三乘人，會歸一乘之「攝末歸本」法輪。

第一節 稱法本教之別教

法藏大法「一乘教義分齊章」教起前後第六，言教有本末。曰：

「第六教起前後者，於中有二：初明稱法本教，二明逐機末教。」（註一）

其「稱法本教」者，謂：

「初者謂別教一乘，即佛初成道第二七日，在菩提樹下，猶如日出，先照高山。於海印定中，同時演說十法門，主伴具足，圓通自在，該於九世十世，盡因陀羅微細境界，即於此時，一切因果理事等，一切前後法門，乃至末代流通舍利見聞等事，並同時顯現。

何以故？卷舒自在故，舒則該於九世，卷則在於一時，此卷即舒，舒又即卷。何以故？同一緣起故，無二相故。

經本云：於一塵中，建立三世一切佛事等。又云：於一念中，即八相成道，乃至涅槃流通舍利等，廣如經說。是故依此普聞，一切佛法並於第二七日，一時前後說，前後一時說，如世間印法，讀文則句義前後，印之則同時顯現。同時前後，理不相違，當知此中道理亦爾，準以思之。」（註二）

此即「稱法本教」之旨趣。同別二教俱主五時判教，俱謂「華嚴經」是五時中之第一時。第一時者，即佛陀成道後第二七日，於菩提樹下，所說的圓頓法門，這是為普賢大機所說的根本法論。本來，受法者有二類，一是能夠接受圓融無礙的「普法」之機，叫做「普機」，二是不堪接受普法的二乘、三乘人，叫做「別

機」。今稱法本教，是為了普機所說的圓融無礙，相即相入，自由自在之甚深法門。

佛在第二七日說華嚴經，「猶如日出，先照高山」，例如華嚴經「如來出現品」第三十七之一云：

「復次，佛子，譬如日出於閻浮提，先照一切須彌等諸大山王，次照黑山，次照高原，然後普照一切大地。日不作念，我先照此，後照於彼，但以山地有高下故，照有先後。

如來應正等覺亦復如是，成就無邊法界智輪，常放無礙智慧光明，先照菩薩摩訶薩等諸大山王，次照緣覺，次照聲聞，次照決定善根眾生，隨其心器，示廣大智，然後普照一切眾生，乃至邪定，亦皆普及，為作未來利益因緣，令成熟故。

而彼如來大智日光不作是念：我當先照菩薩大行，乃至後照邪定眾生，但放光明，平等普照，無礙無障，無所分別。佛子，譬如日月，隨時出現，大山幽谷，普照無私。如來智慧亦復如是，普照一切，無有分別，隨諸眾生根欲不同，智慧光明種種有異。」（註三）

先照高山喻先照菩薩，華嚴會上只有大菩薩眾，無有聲聞緣覺。佛智雖不作是念：「我先照此，然後照彼。」然而稱性極談，如所如說，彼根器差者，自不能入，故小乘如聾如啞。此非佛智隔眾生，乃眾生自隔也。佛智雖然「但放光明，平等普照，無礙無障，無所分別」，然彼二乘不堪接受大法，故「別教一乘圓教」，不同於「同教一乘圓教」之誘導攝化。

又，佛于說「華嚴經」時，一方面先照高山，一方面在海印三昧（註四）中，「同時演說十十法門」。所謂「十十法門」者，不是十個十，乃是十而又十，種種十之意。華嚴經之特色，就法而言，是礙無盡。然表示此無礙無盡的方式，則于說法時必以十十出之。全經除講十信、十住、十行、十迴向、十地，為菩薩修行次第階位外，「離世間品」第三十八卷之一，列舉有二百問，每一問皆以十方法門答之，是則共有二百種十。所謂「普賢雲興二百問，普賢瓶瀉二千酬。」問一答十，以顯無盡，從初發心乃至成佛的二百個根本問題。

此外，十定品、十通品、十忍品、佛不思議法品、普賢行品、如來出現品，皆以十示之。此種十十之鋪排，是華嚴經之特色。

「一乘教義章」施設異相第八中，以十門說華嚴經「稱法本教」之異相，其中第九「法門異」云：

「九者法門異，謂略舉十種以明之，一彼有三佛，此有十佛。二彼有六通，此有十通。三彼有三明，此有十明。四彼有八解脫，此有十解脫。五彼有四無畏，此有十無畏。六彼有五眼，此有十眼。七彼說三世，此說十世。八彼有四諦，此有十諦。九彼有四辯，此有十辯。十彼有十八不共法，此有十不共法。餘門無量，廣如經說。」（註五）

此處列舉十種十，以明彼此差別。「彼」指三乘教，「此」指華嚴一乘別教說，十法門表主伴具足，圓滿無盡之意。

又，「一乘教義章」所謂：「即於此時，一切因果理事等，一切前後法門，乃至末代流通舍利見聞等事，並同時顯現。」（註六）

其顯現，非如因中修行之次第現，乃是一時頓現，而且是於一塵、一念、一毛孔中圓融無礙地現，帝網（註七）種種地現，此顯現是「法界緣起」（註八），非因地中「隨緣不變，不變隨緣」之生滅緣起。此「法界緣起」，可說是起而無起，緣而非緣，乃是「炳然齊頭同時顯現」。說其為緣起，乃只是因地中之緣起相，倒映於佛法身，而實際上是佛法身之實德，而非緣起。

佛法身「舒卷自在」，舒則彌綸六合，相相宛然。卷則退藏于密，寂然無相。焉可說緣起？然成佛身後，得曰佛法界，正因法界故，就法而言法，遂得方便假說為緣起耳。例如：於一念中，即八相成道（註九），八相在因地中，為歷別緣起事，在毗盧遮那佛法身上則無，只是於「海印三昧」中炳然頓現耳。

若不假說緣起，則「性海果分，是不可說義，何以故？不與教相應故，則十佛自境界也。」（註一〇）

將果分展示為法界緣起，即示教相也。說緣起者，只是因中緣起相之倒映，而方便假說之，以明「稱法本教」圓滿無礙，重重無盡之稱性極談。

第二節 攝末歸本法輪之同教

別教以「法華時」所說之會三歸一，攝末歸本法門，乃從「開權顯實」，「廢權立實」而言，此是有權可廢，意在開顯。「攝末歸本」法輪，可由同教之三種教相看出。所謂三種教相，在「法華玄義」卷一云：「教相為三，一、根性融不融相。二、化道始終不始終相。三、師弟遠近不遠近相。」（註一一）如下說明：

一、根性融不融相

此乃同教對於所化的根機成熟、未成熟為前提而判釋。在佛陀一代的化導中，眾生根性各有差別，故以誘導而攝持。認為「法華經」以外的諸教典，悉為導入「法華一佛乘」的輔實所施的前方便之粗教一迹門。如「法華玄義」卷一所云：

「日光普照，高下悉均平，土圭測影，不縮不盈，若低頭，若小音，若散亂，若微善，皆成佛道。不令有人獨得滅度，皆以如來滅度而滅度之，具如今經。」（註一二）

此開權顯實，究竟諸法實相的理論，佛陀四十多年，尚未顯露的本懷，直留至法華會上，才將三世儲佛出世的本懷，盡罄的流露出來。

二、化導始終不始終相

一代時教，無非是化導當機眾生，眾生必具根機的成熟，才能獲得隨自意真實的世界，故法華會上，始說教化的淵源，二乘作佛的因緣，絕非是昨今之事，乃係由遙遠的往昔，所播下的種子而來，因為經此一段歷程，直至今日才能調熟而長育成就的，所以法華經為化導始終。如「法華玄義」卷一云：

「此經明佛設教，元始巧為眾生，作頓、漸、不定，顯密種子，中間以頓漸五味，調伏長養而成熟之，又以頓漸五味而度脫之，並脫、並熟、並種、番番不息，大勢威猛，三世益物。」（註一三）

由此可知，佛化導眾生是三世益物，而非「本成跡化」，乃是根源於三千塵點劫前的大通智勝如來「法華」的覆講，故其時既圓聞大法，且已種下妙緣，生生世世教養培育成熟，導入「法華」而得解脫，顯明化導的始終為旨趣。

三、師弟遠近不遠近相

今世所示現的能化主釋迦牟尼佛，是菩提樹下成道的新佛，但是在法華上，亦有「迹門」和「本門」的開顯，認為佛陀在五百億塵點劫的往昔，已經成道的佛，而現在留跡印度的佛陀，是其示現之一而已。同時，諸大弟子也都是老早成就菩薩道，且專是內秘菩薩行，外現聲聞身的法身菩薩，為了輔助佛陀的化導，隨緣降世而來。如「法華玄義」卷一云：

「又眾經咸云：道樹師實智始滿，起導樹始施權智，今經明師之權實，在道樹前久久已滿。諸經明二乘弟子，不得入實智，亦不能施權智，今經明弟子入實甚久，亦先解行權。又眾經，尚不論道樹之前，師之與弟近近權實，況復遠遠，

今經明道樹之前，權實長遠，補處數世界，不知況其塵數。」（註一四）

同教為闡明佛陀一代幽玄的教義，以「權」、「實」兩面剖析，顯「實」開「權」，由「權」證「實」，這與別教之「稱性極談」，相互輝映，終始相生，如一圓周，可見佛之說法，始終皆圓。

【附註】

註 一：大正四五冊，第四八二頁中。

註 二：同上，第四八二頁中一下。

註 三：大正十冊，第二六六頁中。

註 四：「海印三昧」是佛說華嚴經所依之大定。海者取廣大義，又取海水清淨，無象不現義。

「華嚴經」賢首品第十二之一云：

「或現童男童女形，天龍及以阿修羅，乃至摩侯羅伽等，隨其所樂悉令見，眾生形相各不同，行業音聲亦無量，如是一切皆能現，海印三昧威神力。」又，法藏大師「妄盡還源觀」云：

「言海印者，真如本覺也，妄盡心澄，萬現齊像；猶如大海因風起浪，若風止息，海水澄清無象不現。」

及「探玄記」卷四云：

「海印者從喻命名，如修羅四兵，列在空中，於大海內，印象其象。菩薩定心，猶如大海，應機現異，如彼兵像。」

註 五：大正四五冊，第四八四頁中。

註 六：大正四五冊，第四八二頁中一下。

註 七：帝網，又名因陀羅網，指帝釋天宮殿裝飾的珠網，網上珠光交映，彼此透視，重疊無窮。

註 八：別教所說「法界緣起」，乃是認為法界中的一切諸法，無不互為緣起，這是以盡法界的量，來作為緣起，因為法界的量無盡，故又稱為「無盡緣起」。

註 九：所謂八相成道者，「起信論」曰：「隨其願力能現八種利益眾生。所謂從兜率天退、入胎、住胎、出胎、出家、成道、轉法輪、入於涅槃。」

「天台四教儀」，除第三之住胎，加入第五降魔之相為八相。

註 十：大正四五冊，第四七七頁上。

註一一：大正三三冊，第六八三頁中。

註一二：大正三三冊，第六八三頁下。

註一三：大正三三冊，第六八四頁上。

註一四：同上。

第五章 同別二教之思想義理

第一節 別教一乘之義理

別教一乘義理，雖則無盡，而不過三性同異、因門六義、十玄緣起、六相圓融等四門。如「一乘教義章」云：

「義理分齊第十，有四門：一、三性同異義。二、緣起因門六義法。三、十玄緣起無礙法。四、六相圓融義。」（註一）

法藏大師對於別教一乘的義理舉出了以上四門。「三性同異」與「因門六義」，這兩門是構成緣起說的原理。「十玄緣起」與「六相圓融」，這兩門說明無盡緣起的内容。

一、三性同異義

言三性者，一、遍計所執性，二、依他起性，三、圓成實性。在「攝論」所知相品，把中心放在依他起性上，說依他起性，同時具備遍計所執性，這是它染污的一面，又具有圓成實性，這是它淨的一面，染淨二性，在依他起上都有，不過有顯隱差別而已。如攝論「所知相品」云：

「阿毗達摩大乘經中，薄伽梵說法有三種：一、雜染分，二、清淨分，三、彼二分。依何密意作如是說，於依他起自性中，遍計所執自性是雜染分，圓成實性是清淨分，即依他起是彼二分。依此密意作如是說。」（註二）

賢首大師吸收了這一說法，並更進一步，提出了三性同一、三性一際無量的說法。據依他起性來說，認為一切緣起現象，都可以拿染淨統一來講，染淨也是真妄，真妄相互貫徹，真包括了妄，妄中也可以看到真的源頭。真與妄，淨與染，互相貫通，由真見妄，由妄見真，所以是同一的。

如果從圓成實性與遍計所執上看，二者也是融通無礙的，「性相融通，無障無礙」，如「一乘教義章」云：

「初三性同異說有二門。先別明，後總說。別中亦二，先直說後決擇。前中三性各有二義。真中二義者，一、不變義，二、隨緣義。依他二義者，一、似有

義，二、無性義。所執中二義者，一、情有義，二、理無義。

由真中不變、依他無性、所執理無，由此三義故，三性一際，同無異也。此則不壞末而常本也。經云：眾生即涅槃，不復更滅也。又約真如隨緣，依他似有，所執情有，由此三義，亦無異也。此則不動本而常末也。經云：法身流轉五道，名曰眾生也。由此三義與前三義，是不一門也，是故真該妄末，妄徹真源，性相融通，無障無礙。」（註三）

「不壞末而常本」，即同般若經「不壞假名而說諸法實相」義，真實性中之「不變」，是指其「自性清淨」說，即此清淨之自性，不因其隨染淨緣，而有改變。由此故，雖隨緣而可歸于真實。

依他起性中之「無性」，即「性空」也，依他雖似有，而實即無性。知無性，則亦當體歸於真實也。

遍計所執性中之「理無」，即執相無體。知無體而不執，則亦歸於真實也。

是故從三性之各前一義說，則三性一際，同無異也，此則「不壞末而常本也。」

「不動本而常末」，則是無差而差也。此由三性之各後一義而說。真實性中之隨緣義，即隨染淨緣起，現一切染淨法也；而所現起之一切法，亦即是緣生無法，故即是「依他似有」。似有即幻有，假有，非真實有「自性」之有，故緣起性空似有，本即是實相無相他。

遍計所執性中之「情有」，即就似有而執實也。故凡定相如生滅、常斷、一異、來去、乃至時空、因果相等，皆是所執之定相也，離開似有，並無別體。此等既是執相，故是「情有」，而理上實無。若離計執，便是如似有之實相而無相。故由隨緣、似有、情有這三義說，亦三性一際，同無異也。此即「不動本而常末也」。

二、緣起因門六義法

緣起法中，就因門說有六義。此六義出自「攝論」所知依分，所說的種子六義。對於「種子」，「攝論」提出了六種特徵，如偈頌云：

「勝義諸種子，當知有六種，剎那滅俱有，恆隨轉應知，決定待眾緣，唯能引自果。」（註四）

所謂一、剎那滅：是不斷的變化。二、俱有：種子生現行後，它同時存在，並支持著現行。三、恆隨轉：永遠與藏識共存。四、決定：種子的善惡、無記等性質，始終不變。五、待眾緣：種子之成為現行，要具備其他條件。六、引自果：種子只能引自類之果。

「攝論」說六義，是就種子識說，即就阿賴耶種子識，因受熏而起現行，此種子與現行之關係，亦是依他起。凡依他起法皆是似有無性，故就之可引出空、有二義，又就之引出有力、無力二義，與待緣、不待緣二義。此三對配合起來有六可能，以此六可釋種子識之六義。如「一乘教義章」云：

「謂一切因，皆有六義。一、空、有力、不待緣。二、空、有力，待緣。三、空、無力、待緣。四、有、有力、不待緣。五、有、有力、待緣。六、有、無力、待緣。」（註五）

又云：

「初者（空、有力、不待緣）是剎那滅義，何以故？由剎那滅故，即顯無自性是空也。由此滅故，果法得生，是有力也。然此謝滅，非由緣力，故云不待緣也。

二者（空、有力、待緣）是俱有義，何以故？由俱有故方有。即顯是不有，是空義也，俱故能成有，是有力也。俱故非孤，是待緣也。

三者（空、無力、待緣）是待眾緣義。何以故？由無自性故，是空也。因不生緣生故，是無力也。即由此義故，是待緣也。

四者（有、有力、不待緣）決定義，何以故？由自類不改故，是有義，能自不改而生果故，是有力義。然此不改，非由緣力故，是不待緣義也。

五者（有、有力、待緣）引自果義，何以故？由引現自果、是有義。雖待緣方生，然不生緣果，是有力義。

六者（有、無力、待緣）是恆隨轉義，何以故？由隨他故不可無。不能違緣，故無力用。即由此故，是待緣也。」（註六）

以上空、有兩面皆無「無力、不待緣」之可能，因「無力而又不待緣」非「因」義，故不論。

法藏大師於此六義，又云

「又，由空有義故，有相即門也，由有力、無力義故，有相入門也。由待緣、不待緣義故，有同體、異體門也。由有此等義故，得毛孔容剎海事也。」（註七）

空、有是約法體說，由此說「相即」，有力、無力是約力用說，由此說「相入」。待緣、不待緣是約資助說，由此說同體、異體。相即相入（註八）明，則一毛孔容剎海，亦可明矣。

總之，法藏大師開「三性門」貫通了真妄，又開「六義門」，指出緣起法相即相入的關係，以此奠定了別教無盡緣起的理論基礎。

三、十玄緣起無礙法

在法藏大師的「華嚴一乘教義分齊章」卷四，舉出別教一乘的四門義理，後二門是與他教不共的，即所謂「十玄緣起」和「六相圓融」，這兩門是說明無盡緣起的内容。其性質屬於「觀法」。

十玄緣起的主要典據，是華嚴經的「賢首品」，舉出了「海印三昧」，來說明佛的最高境界，而用以形容三昧的，就是「十玄緣起」這樣的輪廓。

法藏大師在「一乘教義章」云：

「十玄緣起無礙法門義，夫法界緣起，乃自在無窮。今以要門略攝為二：一者明究竟果證義，即十佛自境界也；二者隨約因辯教義，即普賢境界也。」（註九）

究竟果證，是指性海果分，屬於佛陀自身內證的境界，由於果海妙境，為十佛自身證悟的果報境界（註一〇）實在是難言其相，在「果分不可說」的狀況下，祇能隨緣約因辯教義，以顯法界緣起，重重無盡之境界。

法藏大師列十門，以顯無盡，如「一乘教義章」云：

「略立十義門，以顯無盡。何者為十：一、教義，即攝一乘、三乘，乃至五乘等一切教義，餘下準之。二、理事，即攝一切理事。三、解行，即攝一切解行。四、因果，即攝一切因果。五、人法，即攝一切人法。六、分齊境位，即攝一切分齊境位。七、師弟法智，即攝一切師弟法智。八、主伴依正，即攝一切主伴依正。九、隨其根欲示現，即攝一切隨其根欲示現。十、逆順體用自在等，即攝一

切逆順體用自在等。此十門為首，皆各總攝一切法，成無盡也。」（註一一）

以上十種法義，即為十玄緣起所依之事。每一個十玄門皆復具十，會成一百。由此基礎，而提出了「十玄無盡」的說法，因此，華嚴一乘別教所具圓頓教法的十玄門，是「重玄門」，並非單一的玄門而已。所「十玄門」，法藏大師於「一乘教義章」義理分齊第十云：

「一者，同時具足相門，此上十義同時相應，成一緣起，無有前後始終差別，具足一切自在逆順，參而不雜，成緣起際。此依海印三昧，炳然同時顯現成矣。

二者，一多相容不同門，此上諸義，隨一門中，即具攝前因果理事一切法門……。

三者，諸法相即自在門。此上諸義，一即一切，一切即一，圓融自在，無礙成耳……。

四者，因陀羅網境界門。此但從喻異前耳。此上諸義體相自在，隱顯互現，重重無盡……。

五者，微細相容安立門。此上諸義於一念中具足始終、同時、別時、前後、逆順等，一切法門於一念中炳然同時齊頭顯現，無不明了，猶如束箭，齊頭顯現耳……。

六者，秘密隱顯俱成門。此上諸義隱覆顯了俱時成就也……。

七者，諸藏純雜見德門。此上諸義或純或雜。如前『人法』等，若以『人』門取者，即一切皆『人』，故名為『純』。又即此『人』門，具含『理事』等一切差別法，故名為『雜』……。

八者，十世隔法異成門。此上諸義遍十世中，同時別差異具足顯現。以時與法不相離故……

九者，唯心迴轉善成門。此上諸義唯是一如來藏自性清淨心轉也。但性起具德，故異三乘耳。然一心亦具足十種德……

十者，託事顯法生解門。以上諸義，隨託之事以顯別法，謂諸「理事」等一切法門……。

此上十門等解釋，及上本文十義等，皆悉同時融會，成一法界緣起具德門普眼境界。」（註一二）

具澄觀清涼國師，「華嚴經疏鈔」卷五所說，是法藏承自二祖智儼尊者。後作「華嚴經探玄記」，則有兩點修改：一、「諸藏純雜具德門」改為「廣狹自在無礙門」；二、「唯心此二點修改，清涼國師於「華嚴經疏鈔」卷五云：

「廣狹自在門，同法界觀中，廣容普遍之義，而名小異，此門賢首新立，以替至相十玄諸藏純雜具德門。意云：一行為純，萬行為雜等，即事事無礙義。若一理為純，萬行為雜，即事理無礙，恐濫事理無礙，所以改之。

主伴一門，至相所無，而有唯心迴轉善成門。今為玄門所以，故不立之。」（註一三）

十玄緣起，說明事事無礙，與重重無盡的關係，可說是別教之特別處。這種緣起歸結於佛地心境的開展，所以叫做「性起」緣起。別教用十玄解釋緣起，意在發揮「性起」的理論，以為「此心」本來具足一切功德，不假修成而隨緣顯現，是最究竟的，又是稱性的，唯有淨法。此「性起」論，和同教「性具」（註一四）論立異，中國佛學的思想發展，到此可說是登峰造極了。

四、六相圓融義

為了要剖析十玄緣起，事事無礙的法界妙境，進而解說其圓融的理論結構，勢必要討論到「六相圓融」。「六相圓融」的理論，它是出於「十地品」中的歡喜地，也就是菩薩十大願中，第四修行願說：

「一切菩薩所行廣大無量、無可壞、無分別諸波羅蜜所攝，諸地所淨生諸助道法。總相、別相、有相、無相、有成、有壞心得增長。」（註一五）而來。這是根據東晉佛跋陀羅所譯的「六十華嚴」的記載。如果依據菩提流支所譯的「十地品」，則說：

「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。」（註一六）

初地十願裡第四大願所說，菩薩行用六種方便，構成廣大無量無涯的論點，闡明了對經文十句與六相的關係。經中所有十句，都可用六相去解釋。六相分為三對：「總別、同異、成壞」。用它去理解十句即：一、第一句為總相，其餘九句為別相。二、第一句為同相，其餘九句是異相。三、第一句為成相，其餘九句為

壞相。

「一乘教義分齊章」義理分齊第十言六相云：

「總相者，一含多德故。別相者，多德非一故，別依止總，滿彼總故。同相者，多義不相違故，同成一總故。異相者，多義相望，各各異故。成相者，由此諸義，緣起成故。壞相者，諸義各住自法，不移動故。」（註一七）

又，例如「金獅子章」云：

「獅子是總相，五根差別是別相，共一緣起是同相，眼耳各不相到是異相，諸根合會是成相，諸緣各住自位是壞相。」（註一八）

此六相皆由緣起說，而推論到法與法法之間的關係上，認為都有這六相三對，因為全體與部分，一與多，一與一切等等關係，大都不出六相的範圍，因此，六相推行到義理上，從而見出法法構成錯綜複雜的緣起關係。法藏大師在「一乘教義章」裡，對此有一個總結性的頌文說：

「一即具多名總相，多即非一是別相，多類自同成於總，各別體異現於同；一多緣起理妙成，壞住自法常不作，唯智境界非事識，以此方便會一乘。」（註一九）

此中總相、同相、成相是平等的看法。別相、異相。壞相是差別的看法。平等和差別圓融無礙，這是法界緣起的主旨，所以總相之外無別相，同相之外無異相，成相之外無壞相，此平等無差別稱之圓融門，而差別的方面稱之行布門。此二門互不妨礙，相即相入稱之六相圓融。若欲識別教一乘教義者，當依六相十玄，作入法界方便。

第二節 同教一乘之思想體系

同教之思想體系，可說是表現於一念三千，十界互具、三諦圓融、十如是、百界千如，六即說等上面。

一、一念三千

同教的性具思想，是以一一諸法，具一切法。強調心法絕對，佛法絕對、眾生法絕對的三法無差別的眼光。這和別教的由一真法界性起（註二〇）唯是一心，

是各具千秋的。智者大師所著十卷「摩訶止觀」的中心思想，可以說是一念三千的別釋。在「摩訶止觀」卷五上云：

「夫一心具十法界，一法界又具十法界，百法界。一界具三十種世間，百法界即具三千種世間。此三千在一念心，若無心而已，介爾有心，即具三千。」（註二一）

這就是說，我們日常行住坐臥一舉一動，即具足三千種類的世間，就在現前的一念心，當下即是具足三千。

又，一念與三千，是不縱不橫的關係。所謂「不縱不橫」，即：「祇心是一切法，一切法是心」的關係。如「摩訶止觀」卷五云：

「亦不言一心在前，一切法在後，亦不言一切法在前，一心在後……若從一心生一切法者，此則是縱；若心一時含一切法者，此即是橫。縱亦不可，橫亦不可，祇心是一切法，一切法是心故。」（註二二）

二、十界互具與三諦圓融

由於眾生的每一念心，逐情偏起意念，在於迷悟之境，而成為十種法界。但關於十界的類別，未曾發現於經典或論部，具有明顯的記載，唯在「華嚴經十地品」明法雲地云：

「受職位的菩薩，坐大蓮華座，由足下至頂上，放光明照大地獄，畜生趣、閻羅王界、人趣、諸天及阿修羅、聲聞、辟支佛、菩薩、諸佛會等。」（註二三）

在論部，即龍樹菩薩造「大智度論」卷二七，解釋「道慧」、「道種慧」段云：「地獄道、畜生道、餓鬼道……聲聞道、辟支佛、菩薩道、佛道。……地獄道、畜生、餓鬼、人、天、阿修羅道。」（註二四）

所以在經論裡，十界尚未有健全的名且可知。智者大師，且由「華嚴經」的蓮華藏世界海之具備「一即一切」（一與一切融即）的思想，才成就了「十界互具」的圓滿組織。又皆稱法界者，其意有三，如「法華玄義」卷二上云：

「十數皆依法界，法界外更無復法，能所合稱，故言十法界也。二、此十種法，分齊不同，因果隔別，凡聖有異，故加之以界也。三此十皆即法界，攝一切法，一切法趣地獄，是趣不過，當體即理，更無所依，故名法界，乃至佛法界，亦復如是。」（註二五）

上述三種解釋，可說是微妙之至。這是以權實二義，顯明十界圓融的含義，即：九界屬權，唯佛界為實。但所謂權實，卻非永久性的對立，如：開權即成實，隱實即顯權，是以九界的權，能融合佛界之實。並且十界中的各界，各具權實，即權即實、亦權亦實、非權非實，即屬「三諦圓融」。如「法華玄義」卷二云：

「若十數依法界者，能依，從所依，即入『空』界也。十界，界隔者，即『假』界也。十數皆法界者，即『中』界也」（註二六）

三、十如是與百界千如

所謂「十如是」，即：如是相、性、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟等，悉具諸法實相的本體。

(一)如是相：相是指相狀，能在外表可以分別得出，使人一目瞭然。

(二)如是性：性是不改義，即指潛伏在內心的自性。

(三)如是體：體是實質義，能統攝相、性，即十界的體是五陰色心的體質。

(四)如是力：力是堪任義，於主體上，具有潛在的力量，能保持不被侵擾。

(五)如是作：作是構造義，依力量所起的作用，乃得任運自在。

(六)如因：因是招感義，依因而成果。指生十界果的直接原因。

(七)如是緣：緣是緣由義，由因而加助緣，是間接原因的增上緣。

(八)如是果：果是剋獲義，依因而成的果。

(九)如是報：報是酬因義，由一期相續的異熟果報，所引生的後世報。

(十)如是本末究竟等：本是指相，末即指報，由如是相乃至如是報的所歸趣，即三諦實相的究竟平等。

智者大師，認為十如是之前「九」是別，後「一」是總，別納入於總，總攝盡別，總別相即，十如互攝，該收十法界的色心依正，融會染淨迷悟，統事理之不二，權實一如，現諸法實相的妙趣，究竟平等，沒有次第的隔別，得圓融自在。

十如是為十法界的共通範疇，如「法華經」方便品，佛對舍利弗說：

「止！舍利弗！不須復說，所以者何？佛所成就第一希有難解之法，唯佛與佛乃能究竟諸法實相，所謂諸法如是相，如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等。」（註二七）

又，十界的每一界，各具有其他的九界，故云百界，此百界，乘十如是，即成「百界千如」。如「法華玄義」卷二云：

「一法界具十如是，十法界具百如是，又一法界具九法界，則有百法界千如是。」（註二八）

四、六即說

「即」是指不二義，但在修證的進程上，方便分為六段的階位。因為具六段的差別，才能顯明凡聖的不同，然理體上是平等的，故稱為「六即」。

如果只知「即」，而不知「六」，則容易生起「生佛一如，迷悟不二」，自認為與佛無異的增上慢，若只知「六」，而不悉「即」，則易生自卑感。是以智者大師，為輔救兩者間的獲益，了知證果的階位，持立六即，而顯明凡聖始終不二為旨趣。所謂「六即」是：理即、名字即、觀行即、相似即、分證即、究竟即。

（一）理 即：指一切眾生悉具佛性，性相常住，一色一香，無非中道。在「摩訶止觀」卷一云：

「理即者，一念心即如來藏理，如故即空，藏故即假，理故即中，三智一心中，具不可思議。如上說：三諦一諦、非三非一、一色一香、一切法、一切心，亦復如是，是名理即菩提心。」（註二九）

眾生雖具真如佛性之理，因為缺乏解行證，故無法證得。

（二）名字即：乃屬知識上的言教所了解，故云名字。如「摩訶止觀」云：

「名字即者，理雖是日用不知，以未聞三諦，全不識佛法，如牛羊眼，不解方隅，或從知識，或從經卷，聞上所說一實菩提，於名字中，通達了解，知一切法皆是佛法，是為名字即菩提。」（註三〇）

名字即，屬尚未證入實踐修觀的理體，但卻已發菩提心，或云：發菩是心位。

（三）觀行即：或云觀行五品位。依教法修行，證悟心觀，獲得理與慧相應，明瞭其所言，所行的所證位。

（四）相似即：明靜止觀，得六根清淨，斷除見思、塵沙惑，唯能降伏無明惑，即相似於真證一同教內凡十信位。

上述理即、名字即，尚未入外凡位，至觀行即，才稱是外凡位。相似即，始稱內凡位。

(五)分證即：或云分真即。斷一分無明，證一份法身，而呈現真如，普門示現，行利他濟度事業。有四十一階位。即：十住、十行、十迴向、十地、等覺。

(六)究竟即：是智斷的圓滿位。永別無明煩惱，證涅槃果，現清淨法身，居常寂光淨土。

以上為同教修行證果的六個階段。其菩薩四十一階位中，以別教的妙覺，比照為同教十行中的第二行，以顯示出別教之修證，遠不如同教。

【附註】

註 一：大正四五冊，第四九九頁上。

註 二：大正三一冊，第一四〇頁下。

註 三：同註一。

註 四：大正三一冊，第一三五頁上。

註 五：大正四五冊，第五〇二頁上。

註 六：同上。

註 七：大正四五冊，第五〇三頁上。

註 八：澄觀大師，「華嚴經疏鈔」卷五云：「相入如二鏡相照，相即則如海水相收。」

註 九：大正四五冊，第五〇三頁上。

註 十：大正十冊，第八〇頁下-八一頁上。在「華嚴經」昇須彌山頂品，所指的十佛是：迦葉佛、拘那牟尼佛、迦羅鳩駝佛、毘舍浮佛、尸棄佛、毘婆尸佛、弗沙明達佛、捨舍佛、波頭摩佛、然燈佛等。

註一一：大正四五冊，第五〇頁下-五〇五頁上。

註一二：大正四五冊，第五〇四頁上-五〇七頁上。

註一三：華嚴經疏鈔，第一冊，卷五，第三〇頁。台北華嚴蓮社印行。

註一四：性具又曰體具、理具。謂本覺之性，具菩薩界以下九界之惡法，及佛界之善法，總具十界三千之善惡諸法。

註一五：大正九冊，第五四五頁中一下。

註一六：大正二六冊，第一三九頁上。

註一七：大正四五冊，第五〇七頁下。

註一八：大正四五冊，第六七〇頁中。

註一九：大正四五冊，第五〇頁下一五〇九頁上。

註二〇：華嚴經疏鈔，第一冊，第十頁，澄觀大師解說「一真法界」時說：

一真法界，本無內外，不屬一多，佛自證窮，知物等有，欲令物悟，義分心境，境為所證，心為能證。他引裕公所說：心則諸佛證之以為法身，境則諸佛證之以為淨土。故「如來出現品」云：欲知諸佛心，當觀佛智慧；佛智無依處，如空無所依。又說：若有欲知佛境界，當淨其意如虛空。佛境界就是「一真法界」所彰顯。

對於「性起」一詞，見於「六十華嚴」寶王如來性起品，經智儼，法藏所確立。智儼引「性起品」說：「菩提心，名為性起。」又如「搜玄記」所說：「性起眾生心中有微塵經卷，眾生心中有菩提大樹，眾聖共證；人證前後不同，其樹不分別異。」這是說性起即眾生心中的本覺，是由根本直覺所闡發的心地，以直接把握真理的見地。

註二一：大正四六冊，第五四頁上。

註二二：同上。

註二三：大正十冊，第二〇五頁中一下。

註二四：大正二五冊，第二五七頁下。

註二五：大正三三冊，第六九三頁下。

註二六：同上。

註二七：大正九冊，第五頁下。

註二八：大正三三冊，第六九三頁下。

註二九：大正四六冊，第一〇頁中。

註三〇同上。

第六章 結論

別教的整個哲學理論，是由「法界緣起」彰顯一心之義用。

有關「心」之本性，是清淨、染污，或具染淨，或日非淨非染的問題，從宗教的立場，或人類的倫理來考察，由來已久。

在部派佛教時代，對此心性問題，大別有兩個不同的思想傾向。第一是大眾部及分別論者等的主張，是心性本淨說，第二是站在成實論，順正理論的立場，則主張心性具有染淨的二面說。

到了大乘佛教的「瑜伽師地論」卷五十四說：「諸識自性非染」（註一），這無疑是對經中「心性本淨」說，所作的解釋。至於「成唯識論」卷二，以為心性本淨者，即是識的實性清淨之意；在該論卷四則謂：「調染淨法，以心為本。」（註二）此處的心，指的是阿賴耶識，阿賴耶識是染淨的種子，具有有漏種子及無漏種子，故成為雜染和清淨了。

至於「攝大乘論」的立場，三性之中，真實性為清淨分，分別性為染污分，唯依他性則為染污清淨分（註三）。發展到後來，成為如來藏思想的許多經論中，如勝鬘經、楞伽經、如來藏經、究竟一乘寶性論、以及大乘起信論等，都是根據心性本淨說，來強調見性或開悟的可能性。蓋如來藏是眾生的本質，自有其常恆性及清淨性，但卻隨緣而造諸法，不染而染，也就是「不變隨緣」，「隨緣不變」。

別教承繼心性本淨如來藏緣起思想（註四），發展成「法界緣起」說。依據法界緣起的「起」而有「性起」。所謂「性起」，是稱性而起，於真如本性，所起之果海大用之謂。「性起」非從虛妄分別心而起，而是從佛的真性流出。智儼尊者於「孔目章」云：

「性起者，明一乘法界，緣起之際，本來究竟，離於修造。何以故？以離相故，起在大解、大行、離分別、菩提心中，名為『起』也。由是緣起性故，起即不起，不起者是性起。」（註五）

後來別教強調「性起」，以對抗同教的「性具」。此「性起」是佛陀「海印三昧」中的法界真理，佛心所展現，從這一本旨上，當當絕對純淨，而不能有染。又，果地是修行實踐的終點，所以在階位上，佛當然與尚在實踐過程中的三乘不同。由此「別教一乘」與「同教一乘」二者不共。

智儼尊者，於「華嚴五十要問答」卷上云：

「一乘教有二種，一共教，二不共教。圓教一乘所明諸義，文文句句，皆具一切，此是不共教。」（註六）

因此，「別」以「不共」為義。在別教看來，同教處處以一乘、三乘對舉，而「開權顯實」、「會三歸一」；既有權可開、有三可會，則雖顯示終極，其教說之運用，仍在過程當中。「別教一乘」便不同了，自始不與三乘相對，其所宗的「華嚴經」，是毗盧遮那佛稱法本教，直顯法身，根本無權可開，無三可會，換言之，「別教一乘」即是絕對的一乘，由這一絕對的意義，來彰顯自身的圓教地位。

相對別教之「性起」、「性具」的確可以顯示同教的特色。所謂性者，是心之性，心之本體。由內向外發是性；由外向內觀是心，因此，心具三千，即是性具三千。在一一事法中便圓具了迷悟、因果等一切諸法。這是基於智者大師，三諦圓融及一念三千的理論而成立，智者大師在「法華文句」、「法華玄義」、「摩訶止觀」的所謂法華三大部中，宣揚其十界互具、百界千如、一念三千的思想，主要即是說的性具哲學。

同教所立的圓教，是相應「法華經」開權顯實皆歸一佛乘而立者，因它要表達這個一乘圓教，必須決了藏教與通教而通暢之，不令其滯於六識與界內；亦須決了阿賴耶識與如來藏緣起而通暢之。它經過這一切決了，而說出此一心具十法界而成佛，若必隔斷了此凡夫或小機，以為成佛別是一套作法，則佛終不得成，即有所成亦不是圓佛，蓋其因不圓，故果亦不圓。必即于九法界之任何一法界而成佛，此即眾生而為佛也。故於別教之專就佛法身，說圓融無礙圓滿無盡之圓教，稱之為「不開權」、「不發迹」、「不暢佛之本懷」，猶有一權之隔，非真正的圓教，此為別圓（帶別兼圓）。如諦觀「天台四教儀」云：

「此教明界外獨菩薩位。教理智斷、行位因果、別前二教，別後圓教、故名別也。」（註七）

雖然圓教之別，二經不同，同教以「法華經」為一乘圓教，是自「開權顯實」、「廢權立實」而說，此是有權可廢，意在開顯；別教以「華嚴經」為一乘圓教，只說佛境界之實，意在直顯，無權可廢。其本末之別，二者不一。然始終皆圓之勝義，是各具其所，而難分優劣的。

【附註】

註 一：大正三〇冊，第五九五頁下。

註 二：大正三一冊，第一八頁下。

註 三：大正三一冊，第一二一頁上欄云：

「阿毗達磨修多羅中，佛世尊說法有三種，一、染污分。二、清淨分。三、染污清淨分。依何義說此三分？於依他性中分別性為染污分。真實性為清淨分。依他性為染污清淨分」

註 四：大乘佛教的思想，乃以心性本淨說，作為貫串。以心性本淨說為基礎，發展了如來藏、佛性、菩提心、法身、空性、心真如等許多思想。

註 五：大正四五冊，第五八〇頁下。

註 六：大正四五冊，五二二頁中。

註 七：大正四六冊，第七七八頁上。

參考書目

- 1.佛馱跋羅譯。六十華嚴。大正藏第九冊。
- 2.實叉難陀譯。八十華嚴。大正藏第十冊。
- 3.般若三藏譯。四十華嚴。大正藏第十冊。
- 4.法藏撰。華嚴一乘教義分齊章。大正藏第四五冊。
- 5.杜順說智儼撰。華嚴一乘十玄門。大正藏第四五冊。
- 6.杜順撰。五教止觀。。大正藏第四五冊。
- 7.法藏撰。華嚴經探玄記。大正藏第三五冊。
- 8.智儼撰。華嚴經搜玄記。大正藏第三五冊。
- 9.法藏撰。修華嚴奧旨妄盡還源觀。大正藏第四五冊。
- 10.智儼撰。五十要問答。大正藏第四五冊。
- 11.楊政河撰。華嚴經教與哲學研究。慧炬出版社印行。
- 12.高峰了州著。釋慧獄譯。華嚴思想史。中華佛教文獻編撰社印行。
- 13.龜川教信者。釋印海譯。華嚴學。美國法印寺印行。
- 14.方東美著。華嚴宗哲學上下冊。黎明文化事業公司。
- 15.釋慧獄編著。天臺教學史。中華佛教文獻編撰社印行。
- 16.呂澄著。中華佛學思想概論。天華出版公司印行。
- 17.張曼濤主編。華嚴宗之判教及其發展。大乘文化出版社。
- 18.張曼濤主編。華嚴學概論。大乘文化出版社。
- 19.張曼濤主編。天臺思想論集。大乘文化出版社。
- 20.張曼濤主編。天臺典籍研究。大乘文化出版社。
- 21.李志夫著。中印佛學之比較研究。中央文物供應社發行。
- 22.安藤俊雄著。演培法師譯。天臺性具思想論。天華出版公司。
- 23.黃懺華撰。佛教各宗大意。文津出版社印行。

- 24.霍韜晦著。絕對與圓融。東大圖書公司印行。
- 25.牟宗三著。佛性與般若上下冊。學生書局印行。