

華嚴專宗學院研究所第三屆畢業論文

法藏大師的五教論

指導教授：陳英善教授

研究生：釋修德

法藏大師的五教論

釋修德

〈提要〉

釋尊成道後第二七日對文殊、普賢菩薩宣說了自證法門，所謂的最初的說法——《華嚴經》。自從該經首次傳譯東晉乃至六朝時代，佛教東傳中國以來，對於傳譯的許多經典，引起一種風潮，就是系統的研究，教系的組織，教學的整理等，結果釀成教判的研究，乃至發生三乘一乘，頓漸，權實等的分類。整理佛一代的經典，判定各種經典的位置，經典互相的關聯、內容的價值等，造成整個佛教的系統的研究。就如《華嚴經》自從覺賢三藏傳譯以來，很快引起教界的注視，輩出許多學者。尤其研究《十地經》最有名的光統（慧光）律師就是最初判定華嚴價值的第一人。他即由頓、漸、圓三教的分類而判定華嚴為圓教，後來到了法藏大師立五教說的教判，而把華嚴當作最高標準的一乘圓教。然吾今乃就法藏大師的五教說的論述，而藉此機緣來了解五教，並就教於指導教授的指正，使此論文更增進。

本文的組織主要分三部分：第一部分述說法藏大師先前有關五教說的淵源。第二部分有四個階段——(一)、述說對佛教各派教義做出價值的判斷。(二)、闡明五教的佛種性差別。(三)、闡明五教的修行階位，此中又分三小段來說明——修行的階段、修行的時間和修行的所依身。(四)、述說佛教的修行是由迷惑轉為覺悟的過程。第三部分乃說明眾生本具佛性，但為何成佛？因為眾生有妄念。然如何離妄還源？法藏大師的五教論裡，認為從眾生到成佛，要有一個轉化的過程，那就是要有相應的修行步驟，才能逐步地達到成佛的果位。也就是指引眾生的方向，引導眾生堅持修行，在長期修行過程中，經歷不斷的生死死的漫長歲月，才能逐漸地由迷惑轉為覺悟，即由因向果的漸次進修而入佛地。因此，我們可說此種性、行位與斷惑是互為一體的，而且缺一不可。

第一章 序論

第一節 中國佛教宗派自主性的展現

佛教初傳入內地時，被視為我國當時流行的道術的一種，魏晉時佛教則依附玄學而流傳，到南北朝時興起講說佛教經論之風。但此時的佛教經師、論師，一般地只擅長於講解經論本身的內容，談不上甚麼獨立的見解和發揮，也缺乏全面評判其他經典及學派的知識和能力。到了隋唐時代，一些佛教領袖和學者博覽群書，知識淵博，並隨著以往中國佛教學者對印度佛教經典理解的不斷積累，此時中國佛教學者對印度經典的理解也越來越深刻，而且還能獨立判斷，獨立發揮，有所創造，有所前進，形成了若干獨立的佛教宗教、文化系統。隋唐時代佛教學者在思想文化上創造性、獨立性、自主性的提高，產生了兩種結果：(一)是在與教外其他流派的關係上，已不再依附中國固有的文化，而是自立門戶，形成獨立的思想系統。此時佛教不僅與儒、道分庭抗禮，而且主動向道教挑戰，攻擊道教，表現了與道教爭取宗教正統地位的姿態。(二)是在佛教內部，不同佛教學者分別對印度整個佛教經典和流派作出了自己的判斷，把這些經典和流派作為一個統一整體的各別情況來區別先後高低，按照自己的理解對各派思想給以系統的安排，分別給予一定的地位，這也是不同宗派所作的判教。中國佛教宗派對印度佛教作出了自己的獨立評判，有所褒貶，有的甚至向印度佛教經典的權威地位挑戰，此乃是中國僧侶的重要創見。中國佛教各宗都具有濃厚的宗派意識，他們各認為自己一派為正宗，這種門戶之見，也是此時佛教獨創性的特殊表現形式。法藏大師創宗時代，天台、三論、唯識等宗已經形成，他是在佛教各宗派對峙的情況下，面臨著峻的重壓和挑戰，著手立教創宗的，表現了他遠大的創造性和統攝能力。

在法藏大師時代，著名的法師就有道宣律師（公元五九六—六六七年）、玄奘大師（公元六〇〇—六六四年）、智儼和尚（公元六〇二—六六八年）、弘忍法師（公元六〇一—六七四元）、神秀法師（公元六〇六—七〇六年）、善導大師（公元六一三—六八一年）、懷素法師（公元六二五—六九八年）、窺基大師（公元六三二—六八二年）、義淨法師（公元六三五—七一三年）、慧能法師（公元六三八—七一三年）、神會法師（公元六六八年，一說六八六—七六〇年）、鑒真和尚（公元六八八—七六三年）等人，集中了律宗、法相唯識宗、淨土宗、禪宗的創立者和華嚴宗的先驅。真可謂名僧輩出。這些著名的法師，一時成為國內佛教徒信仰的中心，國際上求佛法者拜師的目標。連同華嚴宗在內，中國佛教宗派主要是在法藏大師時代創立的，這就表明此時佛教勢力正處於鼎盛階段。佛教雖受國家的管理，但也有自立的教會組織。此時佛教已不必仰仗他力，如藉助皇帝和士大夫的提倡，也能繼續流傳，當然有皇帝和士大夫的支持就更有助於佛教的繁榮。此

時，佛教宗派各有自己的組織體系，形成了以分佈於京都和祖國名山的寺院為基點，以著名僧人為中心的龐大僧團組織。各宗還仿照世俗的宗譜制和世襲制，編制本宗的譜系和歷史，形成一個世代相傳的傳法系統。隨著佛教信仰、觀法、懺法的流傳，佛教的群眾性民間組織和活動也日益形成和壯大。如北魏末已形成修持《華嚴經》的聚會；南齊有華嚴齋會；隋代有華嚴眾；唐代有共同誦誦《華嚴經》的結社。佛教實際上已經成為一支獨立的社會力量，這是佛教得以創宗的條件，也是立宗的體現。法藏大師華嚴學和華嚴宗的創立，是唐代佛教自主性提高的展現事例。

第二節 法藏大師生平事蹟

一、生平

法藏大師，本西域康居國人，故稱康藏法師。唐太宗貞觀十七年十一月二日生於唐都長安。法藏大師幼年與少年的生活情況已無從稽考，史籍記載自十六歲始。據崔致遠撰〈唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳〉所說，他十六歲時曾到岐州法門寺阿育王舍利塔的前面，燃煉指頭一根。「燃煉指頭」是佛教徒一種捨身供佛的重要宗教行為，以表示對佛教信仰的虔誠，這是法藏大師決心信仰佛教的重要標誌。第二年，法藏大師開始了離家遊學活動，入太白山學道。史載法藏大師「於太白山餌朮數年，敷閱方等」(註一)「雲棲朮食，久玩《雜華》」(註二)《雜華》即《華嚴》。法藏大師一面學道家神仙道術服食法，吃白朮數年，一面閱讀佛教《華嚴經》等大乘經典。後來因母親病，下山回長安奉侍慈母。法藏大師入山數年，返回長安，當在二十歲左右。法藏大師得知沙門智儼和尚(公元六〇二—六六八年)在雲華寺講授《華嚴經》，就去該寺拜智儼和尚為師。史載法藏大師和智儼和尚初次見面時，就提出了一些問題，言出意表，深得智儼和尚的賞識。智儼和尚嗟賞說：「比丘義龍輩，尚罕扣斯端，何計仁賢，發皇耳目？」(註三)意思是說有學識的比丘也提不出這樣深刻的問題，沒想到法藏這樣年輕居士的見解竟使人耳目一新。法藏大師給智儼和尚留下了極為深刻、良好的印象。法藏大師投師智儼和尚，是他人生道路上的一塊界碑，確定了他信奉佛教的方向，標誌著他專攻華嚴、弘揚華嚴的開始。

法藏大師在智儼和尚門下前後九年，直至智儼和尚逝世。師徒相處甚為融洽。法藏大師非常尊敬師父智儼和尚，智儼和尚也十分重視他。在此期間，師著重研究《華嚴》，同時也兼講《梵網》等佛典。也曾講釋迦彌多羅尊者授菩薩戒。和師同學的有新羅沙門義湘法師。義湘法師在智儼和尚逝世後三年回國，創立華嚴宗，成為海東華嚴宗初祖。智儼和尚一人調教出中國和新羅兩國的華嚴祖師，這是佛教史上罕見的現象。在智儼和尚生前，法藏大師始終是沒有出家的居士。

當時度僧，一是要在國家婚喪大典時，再是要由國家批准。直至智儼和尚逝世，師還沒有披剃的機會。智儼和尚認定法藏大師是自己的理想接班人，度他出家的心情極為迫切。在智儼和尚去世前，還念念不忘促成法藏大師披剃，特意向佛教界大德推薦，囑托道成法師、薄塵法師兩位弟子，說：「此賢者注意於《華嚴》蓋無師自悟，紹隆遺法，其惟是人。幸假餘光，俾沾剃度。」（註四）智儼和尚去世後二年，即唐高宗咸亨元年（公元六七〇年），武則天的生母榮國夫人楊氏逝世，她為了廣樹福田，替母親積功德，決定度一批人為僧，並捨榮國夫人住宅為太原寺。道成法師、薄塵法師等大德立即連狀薦舉法藏大師，師奉命剃度於太原道場，並奉詔為該寺住持。師時年二十八歲。法藏大師任住持後，就承旨在太原寺講《華嚴經》。四年以後，唐高宗又降旨命京都十位佛教大德為師受滿分戒。從此師成為正式的比丘僧。法藏大師剃度和受戒都是在唐王朝最高統治者的直接關懷下完成，隆重顯赫，非同凡響，客觀上為法藏大師弘揚華嚴開闢了前進道路，顯示著法藏大師弘揚華嚴事業的廣闊前景。法藏大師一生勤於著作，然有些著作的年代多已無從考證，只有少數可以推斷出時限，因而他現存的著作，有關研究論著眾說不一，現據各種資料，列目錄於下：

1. 《華嚴經探玄記》，二十卷。
2. 《華嚴一乘教義分齊章》，又稱《教分記》，《五教章》，三卷或四卷。
3. 《華嚴經旨歸》，一卷。
4. 《華嚴經文義綱目》，一卷。
5. 《華嚴經義海百門》（《華嚴法界義海》），一卷。
6. 《華嚴金師子章》，一卷。
7. 《華嚴策林》，一卷。
8. 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》（《華嚴妄盡還源觀》）一卷。
9. 《華嚴發菩提心章》，一卷。
10. 《華嚴經問答》，二卷。
11. 《華嚴經明法品內立三寶章》（《華嚴雜章門》），二卷。
12. 《華嚴遊心法界記》，一卷。
13. 《華嚴經關脈義記》（依八十卷《華嚴》），一卷。
14. 《華嚴經普賢觀行法門》（《華嚴十重止觀》），一卷。
15. 《玄義章》，一卷。

16. 《流轉章》，一卷。
17. 《界緣起章》，一卷。
18. 《圓音章》，一卷。
19. 《法身章》，一卷。
20. 《十世章》，一卷。
21. 《華嚴三昧章》，一卷。
22. 《華嚴經傳記》（《纂靈記》），五卷。
23. 《般若波羅蜜多心經略疏》（《般若心經略疏》），一卷。
24. 《入楞伽心玄義》，一卷。
25. 《梵網經菩薩戒本疏》，三卷或為六卷。
26. 《十二門論宗致義記》，二卷。
27. 《大乘法界無差別論疏》，一卷。
28. 《大乘起信論義記》，五卷。
29. 《大乘起信論義記別記》，五卷。
30. 《大乘密嚴經疏》，三卷（原四卷，缺一卷）。

法藏大師的著作，特別是《華嚴經探玄記》、《華嚴一乘教義分齊章》等，則全面完整地組織了華嚴宗的教觀新說，對於判教、義理、觀行都作了系統而獨特的闡揚，為華嚴宗的創立作出了最重的理論貢獻。

二、事蹟

法藏大師他積極翻譯《華嚴經》等經典，勤於注釋和創作，從理論上發揮《華嚴經》的思想，提出判教、教義、觀法等一套新的宗教理論，而且他講學不懈，大力弘法，培養弟子，擴大影響。據史載法藏大師在唐高宗調露元年（公元六七九年）（開始參加譯事，至唐中宗景龍四年（公元七一〇年）止，前後三十多年，參加譯經活動是相當頻繁。法藏大師參加翻譯，對於《華嚴經》最為關注，又是補缺，又是再譯，可謂不遺餘力。早在東晉時，北印度人佛馱跋陀羅（覺賢）來華，在建康（今南京）譯出《華嚴經》大本五十卷。後經沙門慧嚴法師、慧觀法師、學士謝靈運等人潤文，分為六十卷行世，稱《六十華嚴》。調露元年（公元六七九年），中印度人地婆訶羅（日照三藏）來華，帶來梵本《華嚴經》。法藏大師對《六十華嚴》不很滿意，總覺得有關文，就和日照法師共同勘校，果然發現

《六十華嚴》有兩處脫文。於是上奏朝廷，奉命與道成，薄塵等大德譯出脫文，細心補遺，武則天即位後，又遣使赴于闐求索《華嚴》梵本，並請實叉難陀（喜學）同來主持譯事。此次譯經，十分隆重，譯者規格很高，由梵僧戰陀、提婆譯語，師筆受，復禮綴文，義淨法師、圓測法師、弘景法師、神英法師、法寶法師等證義，自證聖元年至聖歷二年（公元六九五—六九九年），五年功畢，共成八十卷，世稱《八十華嚴》。實叉難陀譯本，比以往譯本增添了九本（註五）。東晉譯本和唐譯本都缺日照法師所補的脫文，很可能原本就有兩種不同的譯本。從法藏大師參加《華嚴經》的翻譯過程來看，他對該經的翻譯與補遺的貢獻是大的，也說明他對該經是深有研究的。

法藏大師除了參加翻譯《華嚴經》外，還參與了一系列重要佛典的譯事。史載唐高宗調露元年（公元六七九年）始，法藏大師奉旨與地婆訶羅以及道成法師，薄塵法師，窺基法師等，共同翻譯《密嚴》等經、《顯識》等論，後共成十多部，二十四卷。武則天久視元年（公元七〇〇年），法藏大師應詔在洛陽三陽宮與實叉難陀、彌陀山共同譯出《大乘入楞伽經》。二年後，又在長安清禪寺與實叉難陀譯《文殊師利授記經》。長安三年（公元七〇三年）師奉詔為證義，與義淨法師等華梵十四人，共譯《金光明最勝王經》等二十一部，一百十五卷。唐中宗神龍元年（公元七〇五年），師應詔與彌陀山共譯《無垢淨光陀羅尼經》。次年奉詔於西崇福寺與菩提流支同譯《大寶積經》，師為證義。景龍二年（公元七〇八年）奉旨入內殿，與義淨三藏同譯《藥師琉璃光七佛本願功德經》。後二年，又應詔與菩提流支續譯《大寶積經》，以中書陸象先、尚書郭元振、宰相張說潤文，譯成共一百二十卷。由上可見，法藏大師後三十多年幾乎是不間斷地參加譯事，其職責以證義居多。譯經有一定的組織規制。證義是審閱佛典譯文文義，把關以保證質量，可見其重要，也表明法藏大師是當時佛學界的佼佼者。

而法藏大師很重視培養弟子。崔致遠在〈唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳〉中說：

「從學如雲，莫能悉數。其錚錚者，略舉六人：釋宏觀，釋文超、東都華嚴寺智光、荷恩寺宗一、靜法寺慧苑、經行寺慧英，並名雷於時，跡露於後。」（註六）

法藏大師弟子很多，著名的有六人，如慧英法師著《華嚴感應傳》，宗一法師繼承法藏大師撰成《新華嚴經疏》二十卷。慧苑法師是法藏大師的上首弟子，撰有《華嚴施復章》一部、《大乘權實義》二卷、《新經音義》二卷，又續師未完成的《新華嚴經略疏》，作《新經刊定記》十六卷（或二十卷）。法藏大師弟子中有不少比丘尼，她們主要是護律棲禪，其中也有著名的，如法澄法師，曾為紹唐寺和興盛寺的寺主。由於法藏大師培養了一大批弟子，就有了形成宗派的力量基

礎，並使本宗的華嚴學說得以繼承和弘揚。

第三節 本文的組織

本文的組織主要分三部分：第一部分述說法藏大師先前有關五教的淵源。第二部分有四個階段－(一)、述說對佛教各派教義做出價值的判斷。(二)、闡明五教的佛種性差別。(三)、闡明五教的修行階位，此中又分三小段來說明－修行的階段、修行的時間和修行的所依身。(四)、述說佛教的修行是由迷惑轉為覺悟的過程。第三部分乃說明眾生本具佛性，但為何不成佛？因為眾生有妄念。然如何離妄還源？法藏大師的五教論裡，認為從眾生到成佛，要有一個轉化的過程，那就是要有相應的修行步驟，才能逐步地達到佛的果位。也就是指引眾生的方向，引導眾生堅持修行，在長期的修行過程中，經歷不斷的生死死的漫長歲月，才能逐漸地由迷惑轉為覺悟，即由因向果的漸次進修而入佛地。因此，我們可說此種性、行位與斷惑是互為一體的，而且缺一不可。

第二章 立五教說的由來

第一節 先前立教說

中國翻譯印度佛典，不是按佛典成立先後傳譯，而是同時傳譯不同時代，不同內容的佛典，南北朝時代佛教學者就開始判教，當時已有「南三北七」之說（註七）。後經過百多年，迨至唐初，更有二十來家不同的說法。然法藏大師對於先前的判教主張也十分重視，而作了系統的歸納，以資借鑒。他在《華嚴一乘教義分齊章》（敘古今立教）中說：「古今諸賢所立教門，差別非一。且略敘十家，以為龜鏡。」（註八）法藏大師創立五教所取法的十家是：

（一）、一音教 北魏菩提流支依《維摩經》等，據「佛以一音演說法，眾生隨類各得解」（註九）的教義而立。

（二）、漸頓二教 護法師等依《楞伽》等經立。先習小乘，後趣大乘，名為漸，如《涅槃經》所說。又「如直往菩薩等，大不由小」（註一〇），則名為頓，如《華嚴經》所說。

（三）、漸頓圓三教 北魏慧光律師立。為條件未成熟的眾生漸次說法，為漸教；為條件已成熟者，「於一法門，具足演說一切佛法」（註一一）為頓教；為「上達分階佛境」者，說《華嚴經》義理，為圓教。

（四）、四宗教 北齊大衍法師等立。四教為：因緣宗（小乘薩婆多等部）、假名宗（經部、《成實論》等）、不真宗（諸部《般若》）謂一切事物都不真實、真實宗（《涅槃》、《華嚴》），主張佛性，真理的真實存在。

（五）、五種教 護身法師立。前三種教和大衍法的前三教相同，第四依《涅槃經》立真實宗，第五依《華嚴經》立法界宗，讚法界自在無礙思想。

（六）、六宗教 耆闍法師立。前二宗和大衍法師的前二教相同，第三不真宗，謂諸大乘通說「諸法如幻」，第四真宗，明諸法「真空」之理，第五常宗，謂「真理恆沙功德常恆」，第六圓宗，指《華嚴經》，謂「法界自在，緣起無礙，德用圓備」（註一二）

（七）、四種教 南嶽慧思禪師、天台智顗禪師立。四教：1.藏，指三藏教，即小乘，大乘為摩訶衍藏；2.通，謂諸大乘經中通大小乘者；3.別、謂諸大乘經

中義理不通小乘者；4.圓，指《華嚴》等經，謂「法界自在，具足一切無盡法門。」（註一三）

（八）、二教 江南愍法師。一是屈曲教，如《涅槃經》等不是直示佛性，而是「以逐物機，隨計破著」（註一四），根據不同對象具體情況進行說法；二是平等教，如《華嚴經》是隨「法性自在」「平等」說法。

（九）、四乘教 梁法雲法師立。即《華嚴經》所立「四車」教義—三乘（羊、鹿、牛—臨門三車）、一乘（大白牛車）

（十）、三時教 唐玄奘依《解深密經》、《金光明經》、《瑜伽論》立。即三法輪：轉法輪（初時鹿苑轉四諦法輪）、照法輪（中時大乘內密意說諸法空義）、持法輪（後時說唯識教義）（註一五）。

師創立五教所取十家的說法中，絕大多數推崇《華嚴經》的教義最圓滿，地位最高，這對法藏大師是一個重要的啟發。

第二節 五教說的確立

五教說之確定，於南三北七的判教中，地論師慧光法師的三教判（即漸說、頓說、圓說三教，說中又分三乘），實際上也是五教說，只是名目未確定。五教的名目，似是發端於華嚴宗初祖杜順和尚所作的《華嚴五教止觀》。然而《五教止觀》所說差不多與法藏大師所撰的《華嚴遊心法界記》相同，而且其中用了好些玄奘大師的譯語，內中還出現有武周時才改稱的佛授記寺名，這顯見得《五教止觀》並非杜順原作，或經過後人修改的亦未可知，故暫不確認。到了二祖智儼和尚繼承地論、攝論兩派餘緒而創立，名目不太固定的五教說。也就是說他一方面繼承慧光法師的漸、頓、圓三教；一方面發展作五教，誰他所述的《華嚴孔目章》中，已經有「依教有五位差別不同」等語（註一六），只是關於五教的名目，有處說小乘、初教、熟教、頓教、圓教；有處說小乘、初教、終教、頓教、一乘，並且也還沒有成立明瞭的教相判釋。五教說一直到法藏大師，才有具體的組織，明瞭的解釋，因為他是在智儼和尚判教的基礎上，再吸收天台宗的判教說，加以重新組織而成固定、具體的五教說。此五教說的總體概念是：

「初一即愚法二乘教（指小乘教），後一即別教一乘……。中間三者有其三義：（一）或總為一，謂一三乘教也，……。（二）、或分為二，所謂漸頓，以始終二教所有解行，並在言說，階位次第，因果相承，從微至著，通名為漸。故《楞伽》云：漸者，如菴摩勒果漸熟非頓，此之謂也。頓者，言說頓絕，理性頓顯，

解行頓成，一念不生，即是佛等。故《楞伽》云：頓者，如鏡中像，頓現非漸，此之謂也。以一切法本來自正，不待言說，不待觀智，如《淨名》以默顯不二等。……。(三)、或開為三，謂於漸中，開出始終二教。……《法鼓經》中以空門為始，以不空門為終。故彼經云：迦葉白佛言，諸摩訶衍經多說空義，佛告迦葉，一切空經是有餘說，唯有此經，是無上說，非有餘說。復次迦葉，如波斯匿王常十一月，設大施會，先飯餓鬼，孤貧乞者，次施沙門及婆羅門，甘膳眾味，隨其所欲，諸佛世尊亦復如是，隨諸眾生種種欲樂，而為演說種種經法，若有眾生，懈怠犯戒，不勤隨順，捨如來藏，常住妙典，好樂修學，種種空經，乃至廣說，解云，此則約空理有餘，名為始教；約如來藏常住妙典，名為終教。又《起信論》中，約頓教門，顯絕言真如；約漸教門，說依言真如。就依言中，約始終二教，說空不空二真如也。」(註一七)

這是對五教的一般說明。初小乘是「愚法」，是決定地不能由小回大的。後圓教是別教一乘，即《華嚴》教。中間始、終、頓三教有三種解釋(一)、三類同屬三乘教，因為三類所指，就是聲聞、緣覺、菩薩三乘人所得的佛法。(二)、三類分為漸、頓二教。其中始、終二教都是漸教，其特點是「所有解行，並在言說」，是通過言說，悟解佛理，而且又是一個「由微至著」的漸進過程，故稱之。與始終二教相對的是頓教，其特點是頓絕言說，頓顯理性，頓成解行。也就是說不是漸進而成，而是頓然而悟。(三)、從漸教中分出始、終二教，連同頓教，成為三教。始終二教的根本區別是：始教是空門，終教不空門。說空說不空，是「說依言真如」，是言說，是漸教，這和「顯絕言真如」的頓教不同。法藏大師把大乘始、終、頓三教概括為一、二、三三教，又對始、終二教的內涵作了進一步的規定，這種判釋有其獨到之處。因此，五教的教判，不是根據某一部經，或某一部論的，而是廣泛的依據各種經論。在各種經論中，主要的是《華嚴》、《法華》、《楞伽》、《深密》等諸經。它依據《深密經》中，有、空、中三時的說教，而立小乘教，始教，終教。又依據《楞伽經》中漸頓的說法，而立頓教。至於圓教的樹立，則是依據《華嚴》的圓滿修多羅，但也依據《法華經》中四車的譬喻。

第三章 五教說的內容

法藏大師的五教說，雖是從佛教的教法或義理方面所作的教判，然他創立的新說是具有其特色的。我們可從他通過對各教派、經典、範疇的安排、組織，使之成為先後發展有序的系統，構成龐大的判教體系，最後攝末歸本，依本起末，落實到最高的圓教，這充分反映出法藏大師的學說是具有融會思維的特色。尤其是他會通了五教說的理論，引導眾生修行的過程，而後才能逐步到達成佛的果位。故今乃就其內容來闡述之。

第一節 五教的教義

《華嚴經探玄記》卷一有云：

「以義分教，教類有五，就此義分，非約時事。」（註一八）又，

《華嚴一乘教義分齊章》卷一說：

「就法分教，教類有五。」（註一九）

就教法的高下深淺，分佛教為五類，即小乘教、大乘始教、終教、頓教、圓教。

一、小乘教

（一）、釋名

《賢首五教儀開蒙增註》卷二說：

「小乘教亦名愚法二乘教，異大乘故，逐機設故，隨他語故。以明法數，一向差別，所謂揀邪正，辨聖凡，分欣厭，折因果也。」（註二〇）

小乘教又稱愚法二乘教。這是對那不堪接受大乘教法的小乘根機的眾生所說的教法。所謂愚法二乘者，乃指聲聞、緣覺二乘人不懂一切事物空的道理，愚於法空。也就是說只明人空，不明法空。如《法華經化城喻品》的說法，認為人要到了那真正的寶所，必須行走五百由旬。為了使一些沒有恆心、意志不堅的人，不

半途而廢，所以在半途中，化個美麗的城池，讓他們休息。等待他們在化城裡，休息一段時間後，再鼓勵他們往前走。因為他們在二種生死中，只了分段生死，所證的只是人空之理而已。此乃是二乘人所證的涅槃境界。

(二)、教義

《華嚴經探玄記》卷一云：

「小乘法相有七十五法，識唯有六，所說不盡法原，多起異諍，如小乘諸部經論說。」（註二一）

此七十五法把宇宙一切法歸納起來，無論是身外的物質，和身內的心理法，都逃不出此七十五法所說的。然這些諸法的法相是從那兒生起的？小乘教中告訴我們，六識三毒是清淨法和染污法一切事物生起的根本。由於六識能使一切法生起作用，這是因六識驅使六根的作用，但六識的活動是由三毒所促發的。如《阿含經》所說「貪恚愚癡，是世間根本」（註二二）。由六識三毒，而生起萬法，因此修行小乘教的人，必須守住六根，去除三毒，才能證入四果。這是小乘教不懂得有第八識在生起萬物方面比六識更為重要的作用。《阿含》等經、《成實》、《發智》、《俱舍》、《婆沙》等論是此教所說的教法。

二、大乘始教

(一)、釋名

《賢首五教儀開蒙增註》卷二說：

「大乘始教，亦名分教。但名諸法皆空，未盡大乘法理，故名為始；但明一切法相，有成佛不成佛，故名為分。」（註二三）

為自小乘始入大乘而根性未成熟者所說的淺近教法，是大乘的初門，層次較低，未盡大乘法理，故名大乘始教。又因主張有成佛不成佛之分，還名分教。始教中，分為空始教和相始教。

(二)、教義

《華嚴經探玄記》卷一云：

「始教中，廣說法相，少說真性，所立百法決擇分明，故無違諍。所說八識，

唯是生滅，法相名數，多同小乘，固非究竟玄妙之說，如瑜伽雜集等說。」（註二四）

空始教，根據《般若》等經、《中》、《百》、《十二門》等論所說，謂一切物質皆無一定實體，主張一切本空。此教但明破相遣執之空義，未盡大乘法理，故稱為空始教。相始教，根據《解深密》等經、《瑜伽》、《唯識》等論所說，謂諸法均由因緣生，且萬有皆有主體與現象之區別，主張五性各別，以其廣談法相，少明法性，只在生滅之事法上說阿賴耶緣起，故稱為相始教，此兩種始教就是印度大乘佛教的空、有二宗，在中國即是三論宗和法相唯識宗。

三、大乘終教

（一）、釋名

《賢首五教儀開蒙增註》卷二說：

「終教亦名實教，由明緣起無性，一切皆如。定性二乘，無性闡提，悉當成佛，方盡大乘至極之說，故名為終。以稱實理，故名為實。」（註二五）

此教強調二乘根性及一切眾生悉當成佛，方盡大乘至極之理，是大乘終極法門，故名終教。又所說契合實現，而名實教。

（二）、教義

《華嚴經探玄記》卷一云：

「終教中，少說法相，廣說真性，以會事從理故。所立八識，通如來藏，隨緣成立，具生滅不生滅。亦不論百法，名數不廣；又不同小，亦無多門，如楞伽等經、寶性等論說。」（註二六）

《楞伽》、《勝鬘》等經、《起信》、《寶性》等論所說真如緣起之法門，是屬此教。所謂真如緣起，就是真如本體隨著不同的條件、機緣而生起萬事萬物。真如是「理」、萬象是「事」、理事圓融，理外無事，事外無理。真如平等的理性和萬物差別的事相，互融相即。然此教多談法性，少談法相，所說法相亦皆會歸法性。所說八識，通於如來藏，隨緣成立，具生滅與不生滅二義。

四、大乘頓教

(一)、釋名

《華嚴經探玄記》卷一云：

「頓教者，但一念不生，即名為佛，不依位地漸次而說，故立為頓。如《思益》云：『得諸法正性者，不從一地至於一地。』」

《楞伽》云：

『初地即八地，乃至無所有何次等。』（註二七）

頓者，此教修證，皆一時頓成、不落漸次。也就是說這是一個頓修頓悟的教門。離言說，離心緣，一時頓解，一念頓成，所謂一念不生，即名為佛，故謂之為頓。具體說，包括兩個含義：一是絕言顯理，不用語言文字表達，直指理性本體；二是解行頓成，不立階位，因妄念不起即是佛果，故無需漸次修成。因此引用《思益》、《楞伽》等經來說明頓悟的道理。

(二)、教義

《華嚴經探玄記》卷一云：

「頓教中，總不說法相，唯辯真性，亦無八識差別之相，一切所有唯是妄想，一切法實唯是絕言，呵教勸離毀相泯心，生心即妄，不生即佛，亦無佛無不佛，無生無不生，如淨名默住顯不二等，是其意也。」（註二八）

頓教的基本學說，是以理性本體為本位，直顯真如體的妙理，不從事物的差別相狀去認識真如本體，認為一切事物，沒有差異可言，所以不講法相，不講八識差別。一切事物，都是出自眾生妄心的分別，如果沒有妄心、妄念，不對事物進行虛妄分別，也就沒有差別的境界。一切事物當體就是真如，真如本體是離言離相的，由此對於一切事物，實也無有言語可說。人空、我空的說法，都是差別心的表現。眾生一念不生，即頓顯真如理體，也就是佛。不立階位，不分次第，眾生和佛在理體上本無差別相。如《維摩經》（《淨名》）裡面〈入不二法門品〉中三十二菩薩所說不二法門，文殊菩薩特別強調說「無言、無說、無示、無識」講到這裡維摩居士「默然」。這是表達最高的境界。然法藏大師說到最後也引用維摩居士的意境，來表達教理的最高境界。

五、一乘圓教

(一)、釋名

《華嚴經探玄記》卷一云：

「圓教者，明一位即一切位，一切位即一位，是故十信滿心，即攝五位成正覺等，依普賢法界，帝網重重，主伴具足，故名圓教。如此經等說。」（註二九）

圓教統該前四，圓滿具足，一位即一切位，一切位即一位，以圓教位次，不過寄位勸修，其實隨得一位，即一切位，雖得一切位，還即一位。如一步入海，即躡百川、雖躡百川，未移一步。一真法界，性相圓融，主伴無盡，身刹塵毛，交遍互入，故名圓教。此即是《華嚴經》所顯妙義。而法藏大師對圓教立名，也作了說明，他說「圓教即別教一乘，以經本中下文內，為善伏太子所說，名為圓滿修多羅故，立此名也」（註三）。

(二)、教義

《華嚴經探玄記》卷一云：

「圓教中，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，重重無際，微細相容，主伴無盡，十十法門，各稱法界。（註三一）

圓教的教義是主張宇宙萬事萬物，互相聯繫、互相依存，互不妨礙。大的能容納小的，小的能容納大的；一即多，多即一；一即一切，一切即一。在這道理中，對於「大能容小」是比較能了解，如大世界裡有小螞蟻的存在。然「小能容大」，就不大容易了解了。我們舉個例子來說，會比較了解，如現在的電視機是非常的普遍，當我們晚上七點，打開電視來聽聽新聞時，就會在電視的銀幕上，看到從小銀幕看大世界。一個小小的銀幕可以看到整個花花世界，不受山阻海隔，這是今日的科學，帶給人類的幸福，也正是華嚴事事無礙的思想兌現。而華嚴圓教對於諸法的本體真相，是站在事事無礙的思想，談一切法是主伴無盡的道理。「主」是說一個事相的生起，它的主要因素；而「伴」則是指那些次要的因素。宇宙諸法的緣起，必定有它的主因及助緣。然華嚴圓教是以十玄緣起，來解釋這事事無礙的緣起狀態。此十玄緣起創自二祖智儼和尚，後來三祖法藏大師再加以發揮，後人稱前者所說的為古十玄，後者為新十玄。這新十玄是(1)同時具足相應門。(2)廣狹自在無礙門。(3)一多相容不同門。(4)諸法相即自在門。(5)隱密顯了俱成門。(6)微細相容安立門。(7)因陀羅網法界門。(8)託事顯法生解門。(9)十世隔法異成門。(10)主伴圓明具德門（註三二）。以此十玄緣起，來說明諸

法法體的圓融（相即）、用的融通（相入）的道理。其次再以六相圓融，來說明諸法圓融的道理。「六相圓融」是以六種方法，來說明一切諸法圓融無礙的狀態。所謂六相是(1)總相—產生一個事相，其中都有很多的條件，如一棟房子，必須仰賴泥、沙、磚、瓦，以及泥工、木匠的合作，才能完成這一總相的房子。(2)別相—構成這房子的那些泥、沙、磚、瓦，就是這房子的別相。(3)同相—由各種因素的和合，成就一個現象，這現象的各種因素，既是和合相及，也就不相斥，如一間房子，必須那些泥、沙、磚、瓦能夠互相協力，才成辦，而這間房子就是那些泥、沙、磚、瓦的同相。(4)異相—組成一個現象的各種因素，它們本來的面目是各個不同的，如組成房子的泥、砂、磚、瓦，它們的各個面相是不同的。(5)成相—由各種因素的結合，成就一相，如因泥、沙、磚、瓦的結合，成就一間房子的相。(6)壞相—全體雖成，部份特質，依舊保持。也就是說諸法各住各位，仍各現本自之相。猶如其成一房子之泥、沙、磚、瓦，各有所司，不動其位。因此，每一個現象都含有這六相，無論世間上的那個現象，都可用這六相來分析解釋，而無妨礙，「一即多」的道理，在這六相中，已能使人明白，一與多是不相阻隔的。而「多即一」的妙理，也同樣能在六相中，求取了解。華嚴圓教就修行的和階位來說，認為眾生成佛也是初發心時便成正覺，也是一行即攝一切行，一位即一切位，圓滿具足。信滿成佛。可說是華嚴圓教的教義特色。

第二節 五教的種性

明種性者，在《華嚴一乘教義分齊章集解》卷四中說：「相似名種，體同名性，如稻生稻，不生餘穀，此屬性也。萌幹花粒，其類無差，此屬種也。又作種姓。種是因義，姓是類義，名別義同」（註三三）。而法藏大師在《華嚴一乘教義分齊章》卷二中，有一節就是闡明五教的佛種性差別的問題。現就佛種性，乃明五教的差別。

一、小乘教

《華嚴一乘教義分齊章》卷二云：

「此教中除佛一人，餘一切眾生皆不說有大菩提性。」（註三四）

小乘教認為只有佛一人具有佛性，其他一切眾生都沒有佛性，不能成佛。而且這種佛性是修行而有的，是無常的，不是如來藏常住的佛性，因而也不能發揮無礙的大用。

二、始教

《華嚴一乘教義分齊章》卷二云：

「約始教，即就有為無常法中立種性故，即不能遍一切有情，故五種性中即有一分無性眾生。」（註三五）

此教以無漏種子為種性，無漏種子是一種能產生菩提之因的精神作用，是屬於因緣和合所造作的，處於生滅變化中的東西，不能為所有眾生普遍具有。由此提出有情眾生自本有以來就是有聲聞種性、緣覺種性、菩薩種性、不定種性和無性有情五種不同的類型，各有所別，且不可轉變改易。在此五種性當中，有定性與不定性之分，又有成佛不成佛之別。如在二乘人當中，此教認為有定性的聲聞、緣覺、及不定性的聲聞、緣覺之分，凡是定性的二乘人，由於沒有迴小向大的心，所以他們不願趣向佛果，只希望做個聲聞、緣覺聖者。而不定性的二乘人，就有志趣向佛果邁進，終究有一天能成就佛果。然在大乘始教的五性中，除了定性的二乘人，不能成佛以外，還有無性有情（又叫無種性），不但不能成佛，連出世得解脫都不可能，因為這一類的眾生，沒有無漏的善種，所以不可能畢竟出離生死，證得涅槃。

三、終教

《華嚴一乘教義分齊章》卷二云：

「約終教，即就真如性中立種性故。則遍一切眾生，皆悉有性。故智論云：白石有銀性，黃石有金性，水是濕性，火是熱性。一切眾生有涅槃性。以一切妄識，無不可歸自真性故。如經說言，眾生亦爾，悉皆有心。凡有心者，定當得成阿耨多羅三藐三菩提。以是義故，我常宣說，一切眾生，皆有佛性。」（註三六）

這是指《楞伽》、《勝鬘》等經和《起信》、《智》等論，主張以真如為佛種性，真如恆常遍在，所以一切有情眾生都有佛性，並強調一切有情眾生都當成佛，方盡大乘至極之說。

四、頓教

《華嚴一乘教義分齊章》卷二云：

「約頓教明者，唯一真如，離言說相，名為種性，而亦不分性習之異，以一切法由無二相故。」（註三七）

頓教如《維摩經》所說，強調真如種性是離言絕相的，不作性本有與性習的區別，法也無二相，離言離相，頓顯頓成，眾生一念不生，即成就佛果。

五、圓教

《華嚴一乘教義分齊章》卷二云：

「約一乘有二說：(一)、攝前諸教所明種性，並皆具足，主伴成宗，以同教故，攝方便故，(二)、據別教，種性甚深，因果無二，通依及正，盡三世間，該收一切理、事、解、行等諸法門，本來滿足已成就訖。」(註三八)

同教一乘是統攝前四教所說的種性，從眾生機性差別的角度給以隔通說明。別教一乘的種性說與前四教所說不同，強調因果不二，不僅是成佛的因種具足，而且果德也具足，又融通依(國土世間)正(眾生世間)，窮盡三世間(國土世間、眾生世間和智正覺世間)，該收一切法門，圓滿具足。因為一切諸法是同一緣起，相即相入，無礙自在故。

第三節 五教的行位

《華嚴一乘教義分齊章集解》卷四中說：

「行謂能修之行，位乃所成之位。」(註三九)

法藏大師主張眾生自性清淨，離開妄念，還歸本性，即可成佛。但要由凡轉聖的過程，須經歷不斷地生生死死的漫長時間。然此其間要有相應的修行步驟，才能逐步達到佛的果位。所以在這長期的修行過程中，雖重在修行的階段，但修行的時間、修行的所依身以及第四節講斷惑的次第，都是跟此修行的階段有密切的聯繫著。

一、修行的階段

(一)、小乘教

《華嚴一乘教義分齊章》卷二中云：

「依小乘有四位，謂方便見修及究竟也。」(註四〇)

小乘教的行位，分為方便位（五停心觀乃至世第一法七階）、見道位（四諦十六行相中的前十五心）、修道位（第十六心以後，將斷盡三界修惑之位）和究竟位（斷盡了三界見修二惑的阿羅漢位）四種。

(二)、始教

《華嚴一乘教義分齊章》卷二中云：

「始教位相者，此中有二；一為引愚法二乘，令迴心故，施設迴心教。亦但有見修等四位，……又亦為說乾慧等十地。……二為直進人顯位相者，彼說菩薩十地差別。」（註四一）

始教中，有迴心教與直進教之別，迴心教是為欲引誘愚法小乘者迴入大乘所說之教法，此教之修行階位，有方便、見道、修道、無學四位說，又有乾慧地、性地、八人地、見地、薄地、離欲地、已辦地、辟支地、菩薩地、佛地之十地說。直進教是直接為可受大乘法門者所說之教法，此教說有菩薩之五十一位說（十信、十住、十行、十迴向、十地及佛果）。但關於菩薩的不退，有三說：七住不退（《瓔珞經》〈賢聖品〉之說）、十迴向不退（《佛性論》第一卷之說）和初地不退（《瑜伽論》第四十七卷之說）。而華嚴宗依上中下三種根機而立此三說。

(三)、終教

《華嚴一乘教義分齊章》卷二云：

「若依終教，亦說菩薩十地差別。」（註四二）

大乘終教認為一個人修行的過程，要經過四十一階位。然此四十一階位，實際上是包含五十一階位，因終教把十信位納入初住中，所以成為四十一階位。把十信納入初住，是因為終教站住不退位的立場，認為十信位上的修行者，道心還如鴻毛一樣，隨風飄動，尚未堅固，還有退墮的可能性，所以不別立。

(四)、頓教

《華嚴一乘教義分齊章》卷二云：

「若依頓教，一切行位，皆不可說，以離相故。一念不生，即是佛故。若見行位差別等相，即是顛倒故。」（註四三）

頓教對修行的看法，認為沒有高低的階級，及淺深的形式，在一妄念去除的當下即成佛的，離行位差別相的，所以不立階位。

(五)、圓教

圓教的成佛階位，有二種：1.同教一乘，2.別教一乘。而《華嚴經》中，有直顯和寄顯兩種說法的方式。直顯，就是採取直接了當的方法闡揚理性法體，這必須是根機很利的人，才有辦法接受，故名別教。寄顯就是把理性法體寄託在三乘的法門中顯揚，因此三乘人能共同領會，故說同教，同教的意義有三：1.三乘人共同所得的，2.一乘同於三乘，3.三乘同於一乘。總之，同教是三乘一乘和合的教法，而別教特異不共的教法。

法藏大師在《華嚴一乘教義分齊章》卷二中指出，圓教的行位有二種意義：1.是包攝小乘、始、終、頓四教所說的行位，作為圓教的方便法門。2.是別教一乘所講的行位，其中又有三層含義：

(1)、約寄位顯

這是通過寄託十信，三賢等位次，以顯示圓教的行位。其中又分二門：

□、次第行布門

「行」是行列；「布」是分布。這門是講菩薩進趣至佛果的修行階位，漸次修行，階位歷然。而具體上是指大乘菩薩的五十二種階位—十信、十住、十迴向、十地、等覺、妙覺。從淺到深，從微至著，次第分明。這是強調菩薩必須經歷十信、十住等由因向果的漸次進修，才能進入佛地，成就等覺和妙覺，最終證得覺行圓滿的究竟佛地。這也就為凡夫堅持修行、順序漸進至佛果位，指明了方向和步驟。

□、圓融相攝門

「圓」是圓遍、圓攝；「融」是通融、以性融相。圓融就是初後相即，性相融通。法藏大師說：

「約寄位顯，謂始從十信，乃至佛地，六位不同，隨得一位，得一切位。……以諸位及佛地等，相即等故。即因果無二，始終無礙，於一一位上，即是菩薩，即是佛者。」（註四四）

由於因果無二，始終無礙，因此一位之中具一切位，隨得一位即得前後的一切位。如得十信滿心一位，即得以後諸位乃至佛果諸位，得初住位，也就是最終位（佛果位），位位相即相入，圓融無礙。

法藏大師跟華嚴宗人宣揚三乘諸教是行布門，而華嚴的圓教是圓融門。行布門是為施設種種差別相所說的方便法門，圓融門則是從理性的德用的立場所講的真實法門。這兩門是性與相的關係，雖有差別，但又是互為一體，毫無矛盾的。因為修行所得的階位，每一位都是理性的德用，理性是平等的，德用是無量的，把理性的德行依階位加以劃分，只是施設教化的方便，便於修行而已，其實任修一行，任一階位，理性就能完全顯現，所以行布不礙圓融，圓融不礙行布，互為融通，涉入重重。由此法藏大師和華嚴宗人還強調信滿成佛，十信滿位，當成佛果。

(2)、約報明位

《華嚴一乘教義分齊章》卷二中云：

「約報明位相者，但有三生：□、成見聞生，謂見聞此無盡法門，成金剛種子等，如性起說。□成解行位，謂兜率天子，從惡道出已，一生即得離垢三昧前，得十地無生法忍，及十眼、十耳等境界，廣如小相品說。□、證果海位，謂如彌勒告善財言，我當來成正覺時，汝當見我如是等。當知此約因果前後分二位故，是故前位，但是因圓，果在後位，故說當見我也。」（註四五）

這是就果報明行位，也就是於次第行布中將修行證入的次第分為見聞、解行和證入三生。見聞生就是過去觀見或聽聞華嚴別教一乘法門。熏成金剛種子的位次，相當於宿世善根。解行生就是此生開一乘圓解、修習圓行，具足十信，直至十地等妙行，即修一切的圓滿功德行的位次。證入生，法藏大師又稱證果海位，是由前面的見聞、解行而當來世證得佛果的位次。這也就是所謂分三世立三生成佛說。

(3)、約行明位

《華嚴一乘教義分齊章》卷二中云：

「約行明位，即唯有二；謂自分勝進。此門通前諸位解行，及以得法分齊處說，如普莊嚴童子等也。」（註四六）

這是就行相明行位，有二分：自分和勝進分。自分是依據其當位，勝進分是

趣向於後位。一切行位都具有這二分，既在當位又趣向後位，由此一行即一切行，一位即一切位，融通無礙。故

《華嚴一乘教義分齊章》卷二中云：

「若約信滿得位已去，所起行用皆遍法界。」（註四七）

這是法藏大師認為十信滿心既攝一切位，一時成佛，自證滿足，化他行用也都遍於整個法界。

總之，別教一乘雖或約寄位，或約報，或約行而明位，但其實是無位無差別，位位相即相入，無礙自在，這是圓教與前四教所說不同之處。

二、修行的時間

（一）、小乘教

《華嚴一乘教義分齊章》卷二中云：

「若依小乘，自有三人。下根者，謂諸聲聞中，極疾三生，得阿羅漢果。……極遲經六十劫。中根者，謂獨覺人。極疾四生得果，極遲經百劫。上根者，謂佛，定滿三僧祇劫。」（註四八）

此教認為聲聞人，目的在證得解脫生死的般涅槃法。但一個有情從發心到證得究竟般涅槃，最快的是經三生而得阿羅漢果。最慢的必須經六十小劫而得阿羅漢果。而獨覺人最快的是經四生而得阿羅漢果，最慢的是須經一百大劫而得阿羅漢果。至於釋迦牟尼佛，更是在滿阿僧祇劫才成就佛果的。阿僧祇是無量數的意思。法藏大師說「迦牟尼佛，更是在滿阿僧祇劫才成就佛果的。阿僧祇是無量數的意思。法藏大師說「此中劫數，取水火等一劫為一數，十個合一為第二數，如是輾轉至第六十，為一阿僧祇。」（註四九）總之，釋迦牟尼佛是經歷極其漫長的歲月，才成為佛的。

（二）、始教

《華嚴一乘教義分齊章》卷二中云：

「若依始教修行成佛，定經三僧祇，但此劫數，不同小乘。何者？此取水火等大劫，數至百千。數此復至百千，為一俱胝，名第一數，數此俱胝，復至俱胝，

為第二數。如是次第，以所數等能數，至第一百，名一阿僧祇。」（註五〇）

此教認為菩薩也須經三阿僧祇劫才能成就佛果，但劫數與小乘教所說不同。這是以「十大數」中第一數的三倍為阿僧祇劫。「十大數」是以一阿僧祇為單位，依次轉倍，一直到「不可說不可說」等十種大數。菩薩修持於第一阿僧祇劫至十迴向位，第二阿僧祇劫至第七地，第三阿僧祇劫證得佛果。

（三）、終教

《華嚴一乘教義分齊章》卷二中云：

「若依終教，說有二義。一定三阿僧祇，約一方化儀故。……二不定三阿僧祇，此有二義。一通餘雜類世界故，如勝天王經說。二據佛功德無限量故。如寶雲經。……前教生故，此教熟故。方便漸漸，勸彼三乘向一乘，故作此說也。」（註五一）

此教也主張菩薩必須修三僧祇才能成佛，但修三僧祇劫又分兩種情況：一種是定數的三僧祇，一種是不定的三僧祇，如此說也是為勸三乘人歸向一乘。

（四）、頓教

此教認為「一切時分皆不可說，但一念不生，即是佛故。一念者，即無念也；時者，即無時也。」（註五二）頓教主張一念不生即是佛，所以不說修行的時分。

（五）、圓教

法藏大師說：「若依圓教」，一切時分，悉皆不定。何以故。謂諸劫相入故。該通一切因陀羅等，者世界故。仍各隨處，或一念，或量無劫等，不違時法也。」（註五三）圓教認為諸劫相入相即，諸劫與一念相入相即，一念即無量劫，無量劫即一念，念劫相即，長短相入，所以成佛的時間是不一定的。

三、修行的所依身

依身就是指眾生的肉體，因肉身為心及心的作用所依靠的處所，故稱為依身。依身也就是生死之身。依身有二種：一是分段身，即分段生死身，這是凡夫在六道輪迴中所受的各種不同果報之身，是壽命有長短、形體有大小等區別的有限之身。二是與分段身對稱的變易身，即變易生死身。這是阿羅漢、辟支佛和大力菩薩等三乘聖者於界外淨土所受的正報，是由於無漏悲願力而改變三界六道的

分段生死的粗身，獲得細妙無有壽命，色形等定限的身。

(一)、小乘教

《華嚴一乘教義分齊章》卷二中云：

「若依小乘，但有分段身，至究竟位，佛亦同然，是實非化。」（註五四）
小乘教是依分段身而修，就是佛陀的實報身也是分段身。

(二)、始教

《華嚴一乘教義分齊章》卷二中云：

「若依始教中，為迴心聲聞，亦說分段身，至究竟位。……若依直進中有二說：一為寄顯十地之中，功用無功用，粗細二位差別相故。即說七地已還有分段、八地已上有變易。二就實報，即說分段至金剛已還。以十中煩惱障種，未永斷故，留至金剛故，既有惑障，何得不受分段之身，故十住經云：第十地已還，有中陰者，是此義也。」（註五五）

始教有二種說法：一是就寄顯門來說，在七地以前依分段身修行，八地以上則依變易身修行。二是就實報來說，在十地金剛無間道以前都是依分段身修行。

(三)、終教

《華嚴一乘教義分齊章》卷三中云：

「若依終教，地前留感受分段身，於初地中，永斷一切煩惱使種。亦不分彼分別俱生。於所知障中，又斷一分粗品正使。是故地上受變易身，至金剛位。」（註五六）

終教認為在十地前依分段身而修，初地以上依變易身而修。

(四)、頓教

《華嚴一乘教義分齊章》卷三中云：

「若依頓教，一切行位，既不可說。所依身分，亦準此知。廣如大般若那伽室利分說。」（註五七）

頓教認為一切行位不可說，所以也不說二種生死之依身。

(五)、圓教

《華嚴一乘教義分齊章》卷三中云：

「若依圓教，不說變易，但分段身，至於十地離垢定前。以至彼位，得普見肉眼，故知是分段也。又如善財等，以分段身，窮於因位故也。」（註五八）

法藏大師說：「定分齊者，若三乘中菩薩，地前必是分段之身，地上方有變易身。」（註五九）圓教不分生死粗細之相，所以不講變易身，只說依分段身至十地。

第四節 五教的斷惑

《華嚴一乘教義分齊章集解》卷六中云：

「斷謂斷滅，絕也，盡也。惑謂迷惑，心迷理事等法，昏闇謬亂，失壞正路。絕此昏迷，令無滯礙，故名斷惑。」（註六〇）

斷惑為佛教修行的要項之一。法藏大師在《華嚴一乘教義分齊章》卷二中，設「斷惑分齊」一節，有集中地論述斷惑的次第。

一、小乘教

聲聞乘行者，從世第一善根之間發起真無漏智，即能斷盡三界的見惑，而成為初果聖人，此後更不斷地數數修習無漏聖道，即能漸次地斷盡修惑，而證得阿羅漢果。故聖位中所斷的煩惱雖然很多。但總括起來說，只有兩類，即見惑與修惑，只要把見修二惑的根本煩惱斷除了，其餘的隨惑也就隨之而斷除。故此教主張於世第一法的無間道而入見道斷三眾見惑，得預流果，次斷欲界修惑九品中的前六品而得一來果，再全斷欲界九品修惑而得不還果，然後全斷上二界（色、無色界）之修惑而得羅漢果，這是小乘教的斷惑次第。

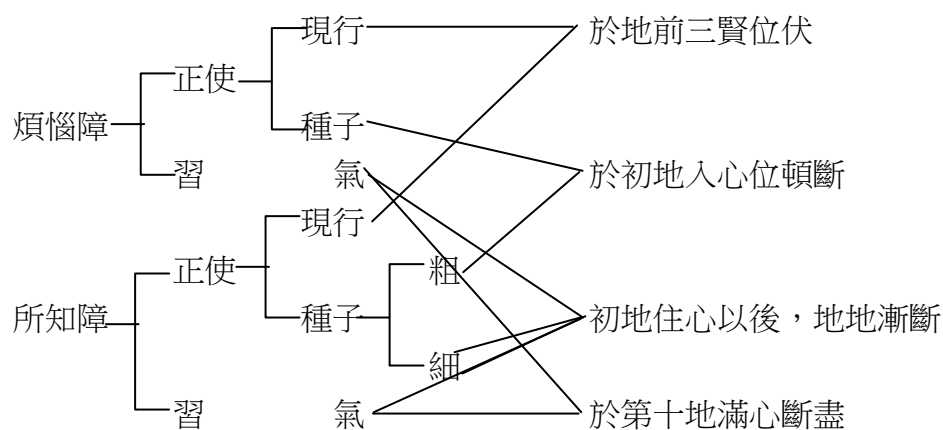
二、始教

此教把惑障分為煩惱和所知二障，煩惱障是指以我執為根本而生的煩惱，即心理上的障礙；所知障是以法執為根本而生的惑障，即認識上的障礙。煩惱障和所知障又各有分別起與俱生起二類。分別與俱生又合而再分為種子、現行、習氣

三類。種子是指阿賴耶識中能生萬法的功能；現行是指由種子產生物質的、精神的一切現象；習氣是現行熏習的氣分，也具有產生思想、行為及其他一切有為法的能力。始教認為修道人在見道之初，斷盡分別起的煩惱障，然後在修道中全斷俱生起的煩惱障，再斷續修行，直至於第十金剛無間道斷盡煩惱障與所知障的種子，達到究極的最高悟境，成就佛果。

三、終教

此教認為聲聞人只能伏煩惱障而不能斷煩惱障，也不能伏和不能斷所知障，因為仍有有微細之根本無明故。對於二障，終教不作分別與俱生的區分，因為此教在初地上，不分見修二惑，一具而斷，故亦無分別，俱生之區分。終教菩薩在十住之初已不退位，不墮二乘地，能夠自在斷煩惱障，但為方便普渡眾生，而殘留一點煩惱種子，不作斷盡。終教的斷惑階段，通常是在十地前三賢位伏現行，在初地入心位頓斷煩惱障的種子和所知障的粗種子，在初地住心以後，地地漸斷煩惱障的習氣和所知障的細種子與習氣，最後，於第十地滿心斷盡二障的習氣，覺悟成佛。如下圖：



四、頓教

法藏大師說：「若依頓教，一切煩惱本來自離，不可說斷及與不斷，如法界體性經云，佛告文殊師利，汝元何教諸善男子，發菩提心。文殊言：我教發我見心，何以故？我見際即是菩提故。此文證之準知。」（註六一）此教是離言絕相的法門，不分斷惑與不斷惑，強調妄見除盡即是菩提。

五、圓教

此教認為一切惑障，相即相入，圓融無礙，所以不分煩惱與所知二障，不作分別與俱生，也不作現行、種子、習氣的區別。法藏大師說：「一障一切障，一

斷一切斷」(註六二)，惑障是一得一切得，斷惑也是一斷一切斷，無所局限。不過據《華嚴經》看斷惑分齊，大體可分四種：(一)、約證—於十地中，斷一切障惑。(二)、約位—十住以上，斷一切惑障。(三)、約行—於十信終心，斷一切障惑。(四)、約實—一切惑障，本來清淨，故無可斷。

第四章 五教的關係

如來一代的教法，無論它的深淺如何？都超不出這五教的判法，而對佛陀的教法，都融攝，沒有一法遺漏掉。《法華》云：「佛種從緣起」(註六三)，每個人都平等地具有佛性，原來就是佛，只是因為一念不覺，所以輪轉生死，就如同我們現世間一樣。如果我們能了解佛陀給我們開示的宇宙萬有的真理，以及讓我們轉凡成聖的方法，來實踐修行，就路還家，也許根智利的人能夠進修到小乘者的位次，然後再依佛的教法，淺近修行，必能達到佛果位。然因我們都是凡夫心，根性劣，沒辦法親悟小乘者的境界，而其它四教的境界，更不用說了。因而我們也只能從佛陀的教理中，或祖師大德的著書中，去依法進修，願能由迷轉悟。而法藏大師的五教說裡，正是在教我們如何地去修持成佛，由迷轉悟。

五教的教法，在前章已說過，它是有高下的深淺，在修行的層次上也是隨機不同，而有差別。我們可從小乘教的修行次第來看：小乘教認為唯佛一人有佛性，而此佛性也是經由修行才有的。故此教在修行的時間上，須經一大長期的時間，才能證入四果。此乃如來權巧施設的方便法，目的乃誘導小機的人，以令趣向大道。其次是始教，雖說有種性，也必須長期地修行，才能成佛。雖然此教超出小乘教，但也有參雜小乘的教義，由於他們從小乘教的義理去理解、研究深義，然後迴小向大，而接受大乘的教法。但是此教的修行階位是勝於小乘教，因小乘教以最長的時間，必須經一百大劫的時間，而此其間小乘教所依身的是分段身，所斷的是欲界的惑障，而後再全斷色界、無色界的修惑，如此才得阿羅漢果。然始教是須經三阿僧祇劫，所依身的是：就寄顯門來說，七地以前依分段身修行，八地以上依變易身修行；就實報來說，在十地金剛無間道以前都是依分段身修行。此教所斷的是在見道之初，斷盡分別起的煩惱障，然後難修道中全斷俱生起的煩惱障，直到第十金剛無間道斷盡煩惱障與所知障的種子，才能成就佛果。至於終頓二教，則立一佛乘，主張任何人都具有佛性。但終教種子，才能成就佛果。至於終頓二教，則立一佛乘，主張任何人都具有佛性。但終教對於修行者，修行的境界，立有四十一階位，必須修三僧祇才能成佛，而修行的所依身是—在十地前依分段身而修，初地以上依變易身而修。所斷的是在十地前三賢位伏現行，在初地入心位頓斷煩惱障的種子和所知障的粗種子，在初地住心以後，地地漸斷煩惱障的習氣和所知障的細種子與習氣，最後於第十地滿心斷盡二障的習氣，覺悟

成佛。故此教法比始教更進一步，但未及頓教之圓融。頓教的教法中，認為一念不生即是佛。故不立三僧祇進昇之階位，由於此教前章已說：「若依頓教，一切行位，皆不可說」、「所依身分，亦準此知」、「一切煩惱本來自離，不可說斷與不斷」（註六四）。所以不立修行的階位。然而又比頓教更圓滿、更圓融之教，乃是一乘圓教。此教是說眾生成佛也是初發心時便成正覺。不僅成佛的因種具足，而果德也具足，是因果不二的，相即相入，圓融無礙。而就修行階位和斷惑來說，也是一行即攝一切行，一位即一切位，一斷一切斷，圓滿具足，信滿成佛的。因此，在法藏大師的五教說裡，圓教是總攝前四教，以濟度眾生的一大善巧善法，故說法網的廣大及法門統攝，獨在此華嚴圓教中備足。華嚴圓教譬如須彌山，其他諸教即為群山；華嚴如大海，諸教如河川，皆會入華嚴（大海）別教一乘之大會併三乘教於華嚴廣泛而出，故此圓教稱為根本法輪，圓通極自在之教。而法藏大師還特意運用《法華經》〈譬喻品〉的臨門三車和通衢牛車有別的比喻來說明別教一乘和同教一乘的區別。他說：

「別教一乘，別彼三乘，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。」（註六五）

「如露地牛車，自有教義。謂十無盡，主伴具足，如《華嚴》說。此當別教一乘。」（註六六）

「以臨門三車為開方便教，界外別授大白牛車方為示真實義，此當同教一乘，如《法華經》說」（註六七）

《法華經》宣傳「會三歸一」的一乘，說佛在講《法華經》之前曾講過聲聞、緣覺、菩薩三乘的差別，到了講《法華經》時，則強調三乘只是為了教化的方便法門，究竟地說，唯有一乘，即佛乘。此經〈譬喻品〉中還用生動比喻來說明三乘與一乘的關係：有一長者的小孩在屋裡玩，屋子著火，但孩子們不知危險，不肯出來，長者十分焦急，就在門外用羊車、鹿車、牛車來引誘他們，當孩子們從火宅出來，脫離危險後，長者並沒有給他們什麼三車，而是都給大白牛車。上述四種車都是車，這是藉以說明三乘與一乘相通，最後歸為一乘。三乘與一乘所講的義理是相同的，只是程度有深淺不同而已。由此《法華經》也稱為「同教一乘」。

《華嚴經》所講的一乘，則與《法華經》不同，是三乘所沒有的，高於三乘的、獨特的義理，是純粹一乘有別三乘，故稱「別教一乘」。然三乘與一乘也可概括五教的差別，五教中的小、始、終、頓四教相當於三乘，是與同教一乘相通的。圓教稱為一乘，乃《華嚴經》所講的別教一乘。總之，五教是針對五種根機，隨機教化，各設方便法門，其道理並不相違背，是可以融通的。尤其五教的種性、行位和斷惑三者，在修持成佛上，是相輔相成、相互連繫著。如果說沒有種性，如何知道離開妄念還歸本性？如沒有修行的步驟，又如何去斷惑證果？甚至於連斷

惑都沒有，那又怎能修持成佛，所以種性，行位以及斷惑三者是互為一體的，缺一不成的。

第五章 結論

第一節 法藏大師的學說在佛教史上的地位

法藏大師生逢其時，生涯平坦，在武則天等最高統治者的大力支持下，把佛教祖成為一個新系統，構成新觀門、教相，開創了華嚴宗。而華嚴宗系的命脈也因他而久傳不絕。法藏大師有弟子多人，其中以慧苑法師為上首。據傳慧苑法師有弟子法銑法師（公元七一八～七七八年），法銑法師有弟子澄觀大師，稱華嚴四祖，澄觀大師弟子宗密大師為華嚴五祖，在此特別提到慧苑法師、澄觀大師以及宗密大師，對五教說的反響：法藏大師的五教說深受天台宗判教的影響，把天台宗依形式和內容兩個標準所立的五時八教混為一談，引起弟子慧苑法師的不滿和批判。慧苑法師在《續華嚴經略疏刊定記》卷一的〈立教差別〉中，批判了以往菩提流支等十九家的判教學說，其中也包括了師父法藏大師的小、始、終、頓、圓的五教說，認為五教是在天台宗的「化法四教」的基礎上而成，即把「藏」改為小乘教、「通」改為大乘始教，「別」改為終教、「圓」照舊，另加上一個頓教。他批判說：五教說中的頓教是用離言說相以顯法性的。不應當作為能詮的教相，混淆能所是不對的（註六八）。

慧苑法師更改法藏大師的五教，另據《究竟一乘寶性論》新立四教。該論卷四說：「有四種眾生，不識如來藏，如生盲人。何等為四？一者凡夫，二者聲聞，三者辟支佛，四者初發菩提心菩薩。」（註六九）慧苑法師依據這種說法，對於凡夫的教說，名為「迷真異執教」。慧苑法師認為此教是非因計因，非果計果所立的教法，相當於人天教，即印度的九十六種外道教（註七〇）和中國的孔子、老子、莊子的三家教。對於聲聞和辟支佛的教說，名為「真一分半教」。「真一分」是調真如的隨緣和不變二分中的不變的教法，「半教」是因真如為我法二空所顯，今僅就我空而言，故稱之。此教是指小乘佛教的說一切有部等只說「人無我」，不理解「法無我」的道理，是不究極的。對初心菩薩的教說，名為「真一分滿教」。「真一分」如前所述，「滿教」調真如為我法二空所顯的教法。此教所講真如只有不變而無隨緣，相當於大乘始教的教義。對於已識如來藏者的教說，名為「真具分滿教」，指真如的隨緣和不變的兩面教法，闡明我法二空的道理，故稱之。相當於終教和圓教（註七一）。慧苑法師的判教說是和華嚴宗傳統說法的最大分歧之所在。被奉為華嚴宗四祖的澄觀大師力彰法藏大師的五教說，在所著《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷三中說：「破五教而立四教，雜以邪宗，使權實不分，

漸頓安辨？」(註七二)就是批判和駁斥慧苑法師的四教說的。所謂「雜以邪宗」，是指迷真異執教將印度九十六種外道和中國儒、道二家也攝入教判論，是錯誤的。「權實不分」是指將真一分滿教與真具分滿教都稱為滿教，是不知權教和實教的分別。至於「漸頓安辨」是指四教說除去頓教而言。

平心而論，慧苑法師的判教在克服法藏大師判教中的邏輯矛盾方面是有積極作用的。而澄觀大師的反駁則仍有邏輯混亂之處。澄觀大師講雜以邪宗，其弟子宗密大師就在所著《原人論》中先破斥儒、道的迷執(註七三)，這也可說是受到慧苑法師的影響。至於澄觀大師隨順禪宗，以南北禪宗為頓教，則與禪宗自居教外的立場不同，混淆了宗與教，並和判教的本意相衝突。此外，把禪宗列入頓教，也開了宗密大師調和禪教的先河。宗密大師逝世不久，隨即發生會昌滅佛事件，經論銷毀殆盡，華嚴宗和其他宗派同樣受到打擊。到宋初，長水子璿法師(公元九六五—一〇三八年)傳弘宗密大師之學，華嚴宗得以復興。子璿法師弟子淨源法師(公元一〇〇一—一〇八八年)，在浙江一帶作疏倡導，大力弘揚華嚴宗義，時稱中興教主。又有道亭法師、觀復法師、師會法師、希迪法師四人，分別撰法藏大師《華嚴一乘教義分齊章》的注解，世稱宋代華嚴四大家。元代有文才法師(公元一二四一—一三〇二年)等傳承華嚴學說。迄至明末雲棲株宏大師(公元一五三五一—一六二三年)、憨山德清大師(公元一五四六—一六二三年)、蕩益智旭大師(公元一五九九—一六五五年)也都研習法藏大師的思想。清初續法大師(公元一六四一—一七二八年)撰有多著作，弘闡法藏大師的學說。清末有楊文會(公元一八三七—一九一一年)，廣究諸宗，尤為服膺華嚴宗的教義。同時有月霞法師(公元一八六一—一九一八年)，創辦華嚴大學，也以大力弘揚華嚴宗著稱。華嚴宗雖自宗密大師以後，漸趨衰微，但一千二百多年來，其學術傳承沒有斷絕，表明了法藏大師學說的持久生命力。法藏大師開創華嚴宗的業績是佛教史上的一座豐碑，奠定了他在中國佛教史上的重要歷史地位。

第二節 對東亞地區佛教文化的影響

法藏大師對於韓國華嚴學的流傳與日本華嚴宗的創立的作用是巨大的。和法藏大師同時代的韓國人義湘法師(公元六二五—七〇二年)，二十歲出家。公元六五〇年和元曉法師共同計劃渡海入唐求法，後元曉法師放棄計劃，義湘法師也直至公元六六一年才入唐，到陝西終南山至相寺，從智儼和尚學習《華嚴經》，時與法藏大師同學，相與鑽研求索，情誼篤厚。義湘法師師事智儼和尚七年，在智儼和尚去世後，返回韓國。隨後在太白山創浮石寺，並在印海、五泉等名剎傳播華嚴義理，弟子中知名者有悟真、智通、真定、表訓等十大德，學徒雲集，被尊為東海華嚴初祖。公元六九二年，法藏大師弟子勝詮法師返國回韓國，法藏大師順便托帶所著《華嚴一乘教義分齊章》和《華嚴經探玄記》等，連同所寫書信

給義湘法師。書曰：「夙世同因，今生同業，得於此報，俱沐大經。特蒙先師，授茲奧典，希傍此業，用結來因，但以和上章疏，義豐文簡，致令後人多難趣入。是以具錄微言妙旨，勒成義記，傳之彼士，幸示箴誨。」（註七四）「想乃目閱藏文，如耳聆儼訓，掩室探討，涉旬方出，召門弟子可器瀉者四英（真定法師，相圓法師、亮元法師、表訓法師），俾分講《探玄》，人各五卷。」（註七五）義湘法師還深情地對弟子說：「博我者藏公，起予者爾輩。」（註七六）法藏大師和義湘法師互相尊重，交流學術，成為中韓佛教古德間弘傳華嚴義理的佳話。法藏大師對於華嚴學在韓國廣泛流傳的作用，正如朝鮮崔致遠所評論的：「《雜華》（《華嚴》）盛耀蟠桃，蓋亦藏之力爾」（註七七）。

法藏大師創立的華嚴學，還經由弟子韓國人審詳法師返國傳入韓國。後來審詳法師赴日本住大安寺，於公元七四〇年應請在金鐘道場宣講《華嚴經》，為日本講《華嚴經》的第一人。法藏大師的學說經審詳法師轉傳給日本僧人良辯法師，開創了日本的華嚴宗。良辯法師建東大寺，為華嚴的根本道場，盛弘華嚴學，至今猶存。此外，當時洛陽大福先寺道璿法師，應來唐日本學僧榮睿法師、普照法師之請，於公元七三六年賁同《華嚴經》章疏赴日本，弘揚華嚴宗的學說，對於傳播法藏大師華嚴學也起了重要的作用。

法藏大師是中、印、韓、日佛教文化交流的推動者，他的學說不僅影響了中國文化，而且越界渡海對東亞地區佛教文化的建樹和發展，都發生了重要影響。

第三節 法藏大師的哲學思想對後世的影響

法藏大師佛教哲學思想的影響是廣泛而持久的，他的學說一直為中外佛教華嚴學者所繼承和發揮，也為哲學家所重視。法藏大師的重要著作《華嚴一乘教義分齊章》不斷地有後人的注釋和發揮。上面提到宋代華嚴四大家都為《華嚴一乘教義分齊章》作注釋，即道亭法師所作名《義苑疏》十卷；觀復法師所作名《折薪記》五卷，已佚；師會法師所作《焚薪》二卷，又作《復古記》三卷或六卷；希迪法師所作名《集成記》六卷，其中《義苑疏》和《復古記》，都是重要著作。日本華嚴宗著名僧人凝然法師（公元一二四〇—一三二一年）不僅撰《五教章通路記》五十卷，還作《探玄華嚴五教章匡真鈔》十卷，還有日本其他華嚴僧人所作有關《華嚴一乘教義分齊章》的注解多種（註七八）。此外宋代淨源法師所著《金師子章雲間類解》和《妄盡還源觀疏鈔補解》，也都是闡發法藏大師哲學思想的重要著作。

法藏大法以其出眾的哲學智慧，豐富的哲學思想、眾多的哲學著作和廣泛持久的思想影響，而成為一代世界哲人，永載史冊。由此又可見，當代中國哲學史

著作都設專章論述法藏大師的哲學思想，就不是偶然的。雖然他的五教說在當時有種種的異論，但其義理本身也是教我們如何地去實踐修行。因此，他給後人的哲學遺產一直不斷地為爾後的學人思考、咀嚼、研究的。

註釋：

註 一：《華嚴金子章校釋》，見崔致遠撰〈唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳〉，一七五。

註 二：《華嚴金子章校釋》，見崔致遠撰〈唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳〉，一七五。

註 三：《華嚴金子章校釋》，見崔致遠撰〈唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳〉，一七五。

註 四：《華嚴金子章校釋》，見崔致遠撰〈唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳〉，一七五。

註 五：《華嚴經》四譯本為東晉譯本、日照法師補遺本、唐譯本、法藏大師校補本。

註 六：《華嚴金子章校釋》，一八六。

註 七：《大正新修大藏經》卷三三・八〇一上、中。以下都簡稱大正。

註 八：大正四五・四八〇中。

註 九：大正四五・四八〇中。

註 十：大正四五・四八〇中。

註一一：大正四五・四八〇下。

註一二：大正四五・四八〇下。

註一三：大正四五・四八一上。

註一四：大正四五・四八一上。

註一五：以上據《華嚴一乘教義分齊章》所說。又據《華嚴經探玄記》，則第六起又有所不同：(六)、慧思法師、智豈法師立四教；(七)唐元曉法師立四教—三乘別教（四諦、緣起等）、三乘通教（大乘空、有二宗）、一乘分教（《瓔珞》、《梵網》等）、一乘滿教（《華嚴》等）；(八)、吉藏大師立三教—《華嚴》「根本法論」、小乘「枝末法論」、《法華》「攝末歸本法輪」；(九)、梁法雲立四乘教；(十)、唐江南印法師、懃法師立二教。

詳見大正三五・一一一上、中。

註一六：大正四五・五三七上。

註一七：大正四五・四八一中、下。

註一八：大正三五・一一五下。

註一九：大正四五・四八一中。

註二〇：《賢首五教儀開蒙增註》卷二・一五五。

註二一：大正三五・一一五下。

註二二：《賢首五教儀開蒙增註》卷二・一八四～一八五。

註二三：《賢首五教儀開蒙增註》卷二・一六〇。

註二四：大正三五・一一五下。

註二五：《賢首五教儀開蒙增註》卷二・一六二。

註二六：大正三五・一一五下～一一六上。

註二七：大正三五・一一五下。

註二八：大正三五・一一六上。

註二九：大正三五・一一五下。

註三〇：大正四五・四八一中。

註三一：大正三五・一一六上。

註三二：大正三五・一二三上、中。

註三三：《華嚴一乘教義分齊章集解》卷四・六九。

註三四：大正四五・四八五下。

註三五：大正四五・四八六下。

註三六：大正四五・四八六中、下。

註三七：大正四五・四八七下。

註三八：大正四五・四八七下～四八八上。

註三九：《華嚴一乘教義分齊章集解》卷四・八四。

註四〇：大正四五・四八八上。

註四一：大正四五・四八八中。
註四二：大正四五・四八九上。
註四三：大正四五・四八九中。
註四四：大正四五・四八九中、下。
註四五：大正四五・四八九下。
註四六：大正四五・四八九下。
註四七：大正四五・四八九下。
註四八：大正四五・四九〇中。
註四九：大正四五・四九〇中。
註五〇：大正四五・四九〇中。
註五一：大正四五・四九〇下。
註五二：大正四五・四九一上。
註五三：大正四五・四九一上。
註五四：大正四五・四九一上。
註五五：大正四五・四九一上。
註五六：大正四五・四九二上。
註五七：大正四五・四九二中。
註五八：大正四五・四九二中。
註五九：大正三五・二二九中
註六〇：《華嚴一乘教義分齊章集解》卷六・一一一。
註六一：大正四五・四九五下。
註六二：大正四五・四九六上。
註六三：大正九・《妙法蓮華經》卷一・九中。
註六四：大正四五・四九一上、四九二中、四九五下。
註六五：大正四五・四七七上。
註六六：大正四五・四八〇上。

註六七：大正四五・四八〇上。

註六八：《續藏經》第一輯第五套第一冊。八～一二。

註六九：大正三一・八三九中。

註七〇：九十六種外道教，指古印度九十六種非佛教的派別，如數論派、勝論師、無因論師、宿作論師等。

註七一：《續藏經》第一輯第五套第一冊・一二～一五。

註七二：大正三六・一七上。

註七三：大正四五・七〇八上、中、下。

註七四：《華嚴金子章校釋》，見崔致遠撰〈唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳〉，一八六。

註七五：《華嚴金子章校釋》，見崔致遠撰〈唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳〉，一八六。

註七六：《華嚴金子章校釋》，見崔致遠撰〈唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳〉，一八六。

註七七：《華嚴金子章校釋》，見崔致遠撰〈唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳〉，一八七。

註七八：大正七二和七三。

參考書目

1. 《大正新修大藏經》第九卷、九三一卷、第三三卷、第三五卷、第三六卷、第四五卷，第七二卷、第七三卷。台北白馬精舍印行。
2. 《續藏經》第一輯第五套第一冊，《續華嚴經略疏刊定記》，慧苑法師撰。
3. 《華嚴金子章校釋》・唐法藏大師著，台北文律出版社印行。民國七六年三月出版。
4. 《華嚴一乘教義分齊章集解》・靄亭法師著，台北華嚴蓮社・菩提佛堂印行。民國七三年七月・再版。
5. 《賢首五教儀開蒙增註》・清・通理述・心興校・台北新文豐出版公司印行・民國六六年七月・初版。
6. 《法藏》：方立天著。台北東大圖書公司印行。民國八〇年七月・初版。

7. 《現代佛教學術叢刊》^{③②}・《華嚴學概論》・張曼濤主編・台北大乘文化出版社印行。民國六七年元月・初版。
8. 《現代佛教學術叢刊》^{③④}・《華嚴宗之判教及其發展》・張曼濤主編・台北大乘文化出版社印行・民國六七年元月・初版。