

華嚴專宗學院研究所第七屆畢業論文

華 嚴 教 判 思 想 之 研 究

指導教授： 蔡 伯 郎 先 生

研究生： 鄭 德 承 撰

中華民國九十一年七月

第一章、導論

第一節、前言

綜觀人類古今中外思想之發展，無不隨著歷史之遷移而改變，或是融合、或是創新、或是被取代，而這種思想在歷史上的轉化，正是人類歷史的特徵之一。佛教做為人類重要思想的一環，自亦不能避免其在歷史上的影響與轉變。因此在整個佛教思想史上，我們可以見到不同時期所展現出來的思想特性，透過不同時代、不同論師的詮釋與討論，使得佛教文化的內涵更加地豐富。又由於釋尊在悟道說法時，常是因人制宜，以此更增加了後來多種詮釋的可能性。

由於釋尊於覺悟之後，在世宣說教法歷時五十年，在這段說法期間，其常因為隨應眾生根機的不同，而採取著隨機逗教的方式示說佛法。這種因時、因地、因人不同而隨機逗教的說法，使得後來所集結的佛教經典中，呈現出種種不同樣貌與形式，而說法的內容更常常出現互相出入的情形。因此後代傳承教義者，在面對佛典上的種種教義思想差異時，便產生出不同的解釋和分類。對於這些經典的解釋與分類，可以從時間的先後來區分，也可以思想內容的差異來區分。這種以時間先後或內容差異來分判釋尊之後的佛教思想即是所謂的教判。因此，佛教所謂的教判亦即指的是教相的判釋，是指對於佛教經典內容中的種種教法及相狀差別分別加以判別、解釋，亦即佛弟子對釋尊一代所說教法的內容與風格多樣的佛典，加以研究解釋，進而分出類別，並從中疏理和會通的工作。

從佛教思想的歷史發展來看，教判思想的淵源，實可上溯至佛教中的部派佛教，乃至原始佛教。同時在各時期、各教派進行教判時，常常會因佛教的傳承者，對於佛教思想義理的理解與解釋不同，而產生種種的差異性，因此透過各時期或各教派對於佛教思想所做之教判，實有助於我們對各時期或各教派的思想要義的瞭解。

我們知道「各宗派的祖師，分判佛陀一代所說之教，宗宗都異其所見。」¹ 因此，就佛教思想的比較研究而言，以教判做為研究進路，乃不失為是一個好的方法。而在中國的教判思想，長久以來影響著中國佛教徒對於佛教經論優劣的認定，也直接關係著宗派的發展與流傳。因此，在本文中，筆者主要想對各時期的教判思想做一歸納與整理，藉此以瞭解佛教思想發展史上的差異與轉變，期從不同的差異與轉變中，突顯華嚴教判的意義與思想特色。

從歷史的記載，我們知道佛法初傳時，最先傳入中國的大乘經典是《般若經》的系統。在這時期，中國本身的思想，正是兩漢經學衰微，魏晉玄學興起之時。當時中國人對於傳入的佛法，基於文化概念的差異性，並未能真正的瞭解其真義，祇以玄學的義理概念來詮解佛教的基本概念。如張曼濤先生說：「(當時)中國本身並沒有正確去理解佛教的真義，只是把它當作與黃老、方技等，同一信仰的新來道流。」² 這種以中土既有的概念，來比附引介外來佛教的新概念，是當時中土吸收佛教文化的一種方式，而以這種方式所產生的當時的佛教思想文化即稱為格義佛教。

格義者，如唐君毅先生說：「格義就是要找出佛家與儒家、道家在義理上的相同處，拿一些名辭概念所涵之義理來相互比格說

¹ 井上玄真著，白湖无言譯〈《唯識三十論》序說〉，《世界佛學名著譯叢》28，台北：華宇出版社，1988.6月初版，p.47。

² 張曼濤著〈中國佛教的思維發展〉，《現代佛教學術叢刊》③，台北：大乘文化出版社，1978.元月初版，p.28。

明。」³ 佛學在初傳入中國時，為了因應中國人自古所受的儒、道思想的趨勢，不得已祇能用儒家和道家的概念思想來理解佛學的義理。這種以「格義」的方式來吸納佛教的思想是魏晉時期所使用的方式。如《出三藏記集》記載：「漢末魏初，(中略)，尋味之賢，始有講次，而恢之以格義，迂之以配說。」(大正55.41b)在當時以「格義」方式來理解佛教教義者，可以竺法雅與竺法朗二位為代表。

據《梁高僧傳》記載：「(竺)法雅，河間人。凝正有器度，少善外學，長通佛義。衣冠士子，咸附諮稟。時依門徒，並世典有功，未善佛理。雅乃與康法朗等，以經中事數，擬配外書，為生解之例，謂之格義。」(大正50.347a)此記載中的竺法雅是位外學、內典均有研究者。因為在那個時期，一般人只瞭解儒、道兩家的義理，對於佛學，卻不能體會。因此之故，竺法雅與他的同學竺法朗即開始對佛學注解。其進行方式是將經典中的佛學概念用中國固有的、相似的概念，加以翻譯說明。而為了說明佛教義理，以當時所流行的思維模式，來解釋佛教的理論，這種以外典說明內學的方式即稱為「格義佛教」。這種方法，亦為當時的名僧道安(312~385)、慧遠(334~416)等所使用。

不過，這種以格義的方式來解讀佛教的思想，常常誤解了佛法原義。然當時部份佛教著名學者，卻拘泥於以格義方式來解讀佛學，忘了格義只是一種方便法，而對佛法真義不求深究，直到道安才開始致力於佛學義理的辨別。道安認為以儒學或道家的思想理解佛學，這種做法，不合佛學真正內涵。如其在《道行經序》中說：「凡論之者，考文以微其理者，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(卒)成之致，為旨則忽其始擬之義矣。」(大正55.47b)因此，道安在晚年時極力反對以這種格義的方式，來詮釋佛教的思想與概念，其認為「先舊格義，於理多違」(大正50.355a)此顯示道安已充分覺察以外典來解讀內典的不當。

³ 唐君毅著〈中國佛學中之判教問題〉，《現代佛教學術叢刊》③，台北：大乘文化出版社，1978.元月初版，p.243。

第二節、教判的起源與發展

如前所述，思想的演進與轉化是歷史發展的必然現象，思想的發展，無可避免地會隨著時代的差異、社會環境的不同，以及種種其他文化的衝擊與融合而改變，佛教思想的演進，自亦如此。佛教由於其傳佈的時間甚長、範圍甚廣，其所受到的文化衝擊與融合的影響，也就格外的明顯。以下僅分從印度佛教和中國佛教兩方面略述佛教教判的起源、方式及發展過程，以及其所產生的影響。

一、印度方面

在原始佛教(佛世至佛滅後百年間)時期，佛法是平等一味，沒有深淺的分別。若要說差別，也祇是說法時的方法廣略不同而已，這時候的佛法在佛弟子間的口耳相傳之下，尚能遵循著釋尊的基本教義，沒有太大的差異，此一時期亦稱為根本佛教時期。及至佛滅百年後，由於去佛日遠，佛弟子們對於佛之教誨，漸漸產生了不同的解釋，在平等一味之法上，起了異解，以此產生了種種不同的教派各述其見，並對他派思想進行批判，此可說是佛教中部派佛教興起之因。

關於佛教的分裂，乃至部派佛教的興起、教判的肇端，向來有幾種不同說法⁴。然而，根據玄奘(602~664)《大唐西域記》卷九所記

⁴ 關於部派之分裂情形，在學術界尚存著許多論證與看法。然而，本文因是依照傳統歷史之記載，故暫且以玄奘和義淨的說法為主，並引用印順導師之《印度之佛教》以做證成。

載，佛教根本分裂的開端，發生在第一次結集時，此時由於結集場所的差異，分為窟內結集和窟外結集。其中窟內結集是以迦葉為主的長老教團，世稱上座部；而窟外結集則是由另一批的教眾所組成，稱為大眾部。⁵ 由此佛教分裂為上座部與大眾部兩部。

到了佛滅百三十年時，佛教進而分為四大部，如義淨(635~713)在《南海寄歸內法傳》卷一說：「諸部流派，生起不同，西國相承，大綱唯四。」(大正54.205a)當時的四部即：大眾部、上座部、說一切有部以及正量部。佛教部派的成立可說是隨著佛滅年代的增加而遞增，在佛滅百三十年間，從上座部分出了分別說部。繼而隨著大天的向南行佈教時，原本在西北印者，就自稱為說一切有以與別之，故而形成四部的分派⁶，後來佛教又繼續分裂，終至而有十八部或二十部之多⁷。這些部派分裂原因皆是起自於其對釋尊教法之瞭解的差異，進而產生不同的詮釋與主張，此一時期在佛教史上稱為部派佛教時期。

而在佛滅約四百年間，亦即西元紀元前後時期，佛教徒間雖仍崇奉釋尊的教法義理，傳承釋尊的教育。然因時代的變遷，地區環境的差異，以及文化背景、宗教流行的轉化，此時的佛教為了適應當時的受教者，對於佛法的義理起了一種新的解釋，這種新的解

⁵ 唐·玄奘著《大唐西域記》中，關於結集的情形記載如下：「迦葉揚言曰：念哉諦聽，阿難聞持如來稱讚，集素咀纜藏，優波釐持律明眾所知識，集毘奈耶藏，我迦葉波集阿毘磨藏，兩三月盡集三藏訖。以大迦葉僧中上座，因而謂之上座部焉。大迦葉波結集西北，有窣堵波，是阿難受僧訶責，不預結集，至此宴坐，證羅漢果。證果之後方乃預焉。阿難證果西行二十餘里，有窣堵波，無憂王之所建也，大眾部結集之處，諸學、無學數百千人，不預大迦葉結集之眾，而來至此更相謂曰：如來在世，同一師學，法王寂滅，簡異我曹，欲報佛恩，當集法藏。於是凡、聖咸會賢智畢萃，復集素咀纜藏、毘奈耶藏、阿毘達磨藏、雜集藏、禁咒藏，別為五藏。而此結集凡、聖同會，因而謂之大眾部。」(大正51.922c--923a)。

⁶ 參見印順導師著《印度之佛教》第六章〈學派之分裂〉，台北：正聞出版社，1992.10月三版，p.97，對於當時印度佛教四大部派的分裂情形。

⁷ 關於部派分裂情形的詳細的說明，可參考印順導師著《印度之佛教》第六章〈學派之分裂〉，pp.97--122，文中對於部派的分裂情形有詳細的說明。

釋，不同於先前的部派佛教，此稱為大乘佛教。

印度的大乘佛教，依照義淨《南海寄歸內法傳》卷一說：「所云大乘，無過二種：一則中觀，二乃瑜伽。」(大正54.205c)其中瑜伽學系相傳是由彌勒、無著所傳，其所宗經典《解深密經》曾將釋尊的說法，分做三個時期，而此三時教之說是根據勝義生菩薩的問法及提出對三時的理解而得到釋尊的印可。後來中國的窺基更是依於此說判定釋尊說法的時序。

《解深密經》的三時教判，其第一期所指的乃是以《阿含經》為主的小乘教，這時候是明法有我無，說諸法緣生之實有；第二期是佛說諸部《般若》，此時是明諸法緣生即是性空；第三期是說《解深密經》等，此時明三性、三無性，空、有具顯的中道教。這三時判，是依由淺入深的次第來說，初時的說法較淺，而且偏於有來說；第二時說諸法性空，所談之理較深，但是卻偏於空；第三時所說之法，是為雙彰空有，不落二邊，這才是中道究竟了義之教。

另一面，中觀學派相傳是由龍樹、提婆所傳，此學派一如瑜伽行派將釋尊一生的說法立為三時，所不同的是，其三時立說之所據為《般若經》。依中觀學派三時教判之說，其初時為小乘人所說的四諦法，明心、境俱有；第二時為中根人所說的法相大乘，明境空心有唯識之理；第三時為上根人所說的甚深般若，明心、境俱空，平等一味的究竟了義法。這三時教也是依著淺深次第來說的，初時的說法是為破外道所說的自性，因而說法是由眾緣生，亦名為之有；第二時的說法是為破小乘所執諸法實有，所以說依他緣生的法是為假有，此乃因為中根人怖畏真空，所以用假有來接引；第三時的說法是最後究竟的大乘法，說明緣生即是性空之理。⁸

⁸ 唐·法藏在其《華嚴經探玄記》(大正35.111c)中曾言及，當時他請教中天竺三藏法師地婆訶羅言：「西域諸德於一代聖教，頗有分判權實以不？」三藏說云：「近代天竺那爛陀寺同時有二大論師，一名戒賢，一稱智光，並神解超倫，聲高五印，群邪稽顙，異部歸誠，大乘學人，仰之如日月，

此二學派在印度分別依其經論的不同而做了不同的三時教判，然而流傳到中國後，瑜伽行派三時教判的說法廣為一般人所知悉，相反的，中觀學派的三時教判說法，則鮮少人知，其原因或許與玄奘去印度留學時，所接觸的是以唯識學為主，回國後又大量的翻譯唯識論典，不無關係。反觀中觀學派，雖也談論三時教判，同時也傳入中國，並建立了三論宗，但是後來卻因宏傳的人較少，所以中觀的教判即鮮為中國人所悉。⁹

二、中國方面

就整個佛教在印度來說，從部派佛教到大乘佛教的興起，因為各時期的宗派對佛法教義有了不同的發揮與演繹，而結集了各種性質不同的經論，其中有所謂的大乘三藏和小乘三藏。這些大、小乘的經論，皆於西元一世紀末、二世紀初左右傳入中國。

獨步天竺，各一人而已，以所承宗別立教不同。」由此可知，在當時的印度對於佛教的判釋應是以這二人的思想為主。另外，關於中觀學派的教判可參閱唐·法藏著《華嚴經探玄記》(大正35.112a)中，對於西域的智光論師教判的說明。

⁹ 印度佛學除了本文所提之中觀與瑜伽二學派外，根據近人學者的研究，尚有如來藏思想之學派。但是這學派，在當時的印度，並不如中觀或瑜伽的興盛，而如果依照其所依的論典：《寶性論》來說，在中國其作者據傳是堅慧，但在印度，卻尚不能認定是他，因在西藏此論據傳為是彌勒、無著的作品，依此情形來看，其論典又是成為瑜伽行派的著作。職是之故，關於此學說在印度的情形，應該不是屬於獨立學說，如日本學者高崎直道在〈如來藏思想的歷史與文獻〉一文中曾對印度如來藏思想說明如下：「在印度的佛教，將大乘佛教惟限於中觀、瑜伽二宗，這是古來傳統的見解，……並不把如來藏思想認為是中觀、瑜伽之外的獨立學說，但這並不是說如來藏思想不能作為學說而存在的意思。」此部學說全文收錄於《世界佛學名著譯叢》68《如來藏思想》，台北：華宇出版社，1986.12月初版，pp.3--4。而在中國，將如來藏思想歸入於大乘佛教的學說思想之一的人，是華嚴宗的法藏。唯本文是依照義淨所提的印度源流為主，故對於如來藏之教判及其思想，暫不涉獵，唯待他日時間的許可再做研究。

印度佛法傳入中國的時間，若依照歷史記載應是在東漢明帝時，由安世高、支婁迦讖為先導，開啟中國的佛法紀元。後經過三國、西晉、南北朝到隋、唐，大約六、七百年左右長時間的傳譯。在這段長時間中，傳入中土的經論眾多，其範圍極為廣雜，兼含大、小乘各類經典教義內容、教相性質。而其教義內容、教相性質，常常有相當的出入。于此之故，中國的古德學者們，為使研究者方便易懂，因此將無秩序的眾多經教，就其內容上和性質的差異，依各自的方法來進行分類、判釋，此乃中國教判產生的因素。而這種以判別佛教義理來研究佛教的方式，是為中國佛學研究者所特有的方法，因此也可以說是中國佛教的特色。日本學者木村清孝甚至在其著作《中國華嚴思想史》中直言：「中國佛教亦被稱為教判佛教。」¹⁰

中國教判學最興盛的時期，是在南北朝時期，後世亦有「南三北七，義成百家」之評，可見當時教判思想之盛行。其中最早提出教判者當屬慧觀(生卒年不詳)以《大般涅槃經》為主的二教五時¹¹與道生(355~434)的四法輪教¹²。

若就其經典本身來說，中國各宗祖師對於釋尊的教義方面之判準，是以各宗所宗之經典為判釋標準，如天台宗依《法華經》將佛教教義判為五時八教；法相宗依《解深密經》立三時八教之判釋；華嚴宗則以《華嚴經》將佛教的發展歷史與教義，判為三時五教十宗。以下即依此三宗在中國立宗先後順序，略述其教判思想。

¹⁰ 木村清孝著，李惠英譯《中國華嚴思想史》，台北：東大圖書公司，1996.2月初版，p.52。

¹¹ 慧觀與當時的慧嚴等改治大本《涅槃經》時得到啟示，特以二教五時，首創教判的方法。如《大般涅槃經》卷13〈聖行品〉說：「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。醍醐最上，若有服者眾病皆除，所有諸藥悉入其中。」(大正12.690c--691a)

¹² 道生著《法華經疏》，其對於佛法的判釋說：「寔由蒼生機感不一，啟悟萬端，是以大聖示有分流之疏，顯以參差之教。始於道樹，終于泥日，凡說法輪，一者善淨法輪，……，二者方便法輪，……，三者真實法輪，……，四者無餘法輪，……。」(已續藏經150.396下)

(一)、天台宗

天台宗的真正立宗者是智顗法師(538~597)。然依據《佛祖統紀》卷六所載，天台宗之師承，是以印度龍樹菩薩為初祖，中國北齊慧文禪師(年壽不詳)為二祖，南岳慧思禪師(511~577)為三祖，天台智者大師為四祖。天台宗之所以立印度龍樹為初祖的原因，據《佛祖統紀》所言，此乃因北齊慧文禪師，結合龍樹《大智度論》中所論的一切智(平等智)、道種智(差別智)、一切種智(平等即差別智)三智，及《中論》所說空、假、中三諦，而建立一心三觀法門，這一心三觀即是天台宗根本宗旨。而南岳慧思禪師授業於慧文禪師，智者大師又師承慧思禪師，由此推算，故以印度的龍樹菩薩為初祖。¹³ 而天台教學所依經論，如荊溪湛然法師(711~782)所撰之《止觀義例》云：「此家教門，所用義旨，以《法華》為宗骨，以《智論》為指南，以大經(《大涅槃經》)為扶疏，以大品(《般若經》)為觀法，引諸經以增信，引諸論以助成。」(大正46.452c--453a)

天台宗將釋尊說法的歷程及內容判為五時八教。所謂「五時，……是按宣說各經典的年代來配列釋迦一代的說法。」¹⁴ 五時乃是從時間的面向而言，指的是釋尊成道後對種種不同根機的眾生，應機所說的法門，而這些種種法門，依時間可分為五段，此即：華嚴時、阿含時、方等時、般若時及法華涅槃時。

八教者，則是就教義內容的分判，又分為二：化法四教(藏、通、別、圓)與化儀四教(頓、漸、秘密、不定)。化法四教中的藏教指的是

¹³ 參考《佛祖統記》卷六，大正49.177c--178a。此外，有關天台宗的師承，沈相當著〈天台宗與八教五時判釋〉一文亦有詳細的敘述，全文收錄於《現代佛教學術叢刊》⑤，台北：大乘文化出版社，1978.元月初版，pp.9--16。

¹⁴ 高崎直道著〈華嚴思想的展開〉，《世界佛學名著譯叢》61，台北：華宇出版社，1988.2月初版，p.234。另外，高崎直道也指出：「『五時』並不是根據歷史事實所定的，這點在今天已經是常識。」因此我們今天對於「五時」的闡述，是為了從某方面對天台宗之教義的瞭解。

對小乘人所說的教義；通教則是指同時對聲聞、緣覺、菩薩三種不同的修行者所說的教法，此通教能通達利益三種人，故名通教；別教指唯利益菩薩，不利益聲聞、緣覺的教法；圓教者是指圓滿真實之教法，修此教者，無有不成佛者，故名圓教。化儀四教中之頓教是釋尊初成正覺時，最初的頓說，此頓教只說大乘教理，不說方便教，所以是頓；漸教者，是為小乘根機者說小乘的方便教；秘密教者是釋尊以神通力隱蔽餘人，專為一機一緣者說法，令得開悟；不定教是大、小乘並說，小乘者得小乘教、大乘根機者得大乘教，也就是：「佛以一音演說法，眾生隨類各得解」的意思。¹⁵

前面曾說過，天台宗的真正立宗者是智顗法師。而智顗法師學宗《法華經》，其所著之《四教義》十二卷，是為其教判思想之根本，後高麗的諦觀摘其《四教義》之精要為一卷，成《天台四教儀》。

天台宗的教判是從縱、橫兩方面進行，在縱的方面乃依時間先後順序，對釋尊說法內容做直線性的編排而分為五時；在橫的方面，則是依教法的形式，以教義宣說對象的差異區分而為八教，其中化法四教是屬教法的類別；化儀四教則屬教化的形式。以下依序簡述五時、八教之旨。

1、五時者，如牟宗三先生所著之〈天台宗之判教〉中說：「(一)、華嚴時，說華嚴經；(二)、鹿苑時，說四阿含；(三)、方等時，說諸方等大乘經，如維摩、思益、楞伽、密嚴、三昧、金光明、勝鬘夫人等經；(四)、般若時，說諸般若經；(五)、法華涅槃時，說法華經與涅槃經。」¹⁶ 這是說，釋尊於初成道後，是先說《華嚴經》，祇不過，如沒有宿世根機者，對於華嚴大法即無法信受，因此釋尊才轉而以漸次之方式來說教，先說各類《阿含經》以適應各種小乘

¹⁵ 參閱沈相當著〈天台宗與八教五時判釋〉，《現代佛教學術叢刊》⑤，pp.11--12。

¹⁶ 牟宗三著〈天台宗之判教〉，《現代佛教學術叢刊》⑤，台北：大乘文化出版社，1978.元月初版，p.31。

根機者；次說各種方等經典是為引小入大；又說諸《般若經》為融通小、大乘而歸於大乘；最後說《法華經》與《涅槃經》。《法華經》是為開權顯實、會三歸一，《涅槃經》是為根未熟者，更說四教，令入大涅槃、為末代鈍根者能於佛法中起正念。

以上的「五時」又稱為「別五時」。而天台宗對於五時有另外一種「通五時」的說法。「通五時」是說「佛陀的一代說法，是隨時隨地，應機而施教，即不限於年月，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。否則，就會發生，聽眾獲益不均等的偏差了。」¹⁷ 如上所言，天台宗以這種融通的觀點說明釋尊教化，其特點是為了闡明釋尊的教化，是屬於隨時、隨機地施教。而佛法既是以隨機應眾的方式，又何必要分五時差異？原因是為了後世學者們，研究上的方便所施設。

2、八教者，如前所述分為二者：化法四教、化儀四教，以下仍以智顗之《四教義》，及諦觀所著的《天台四教儀》，略做說明。

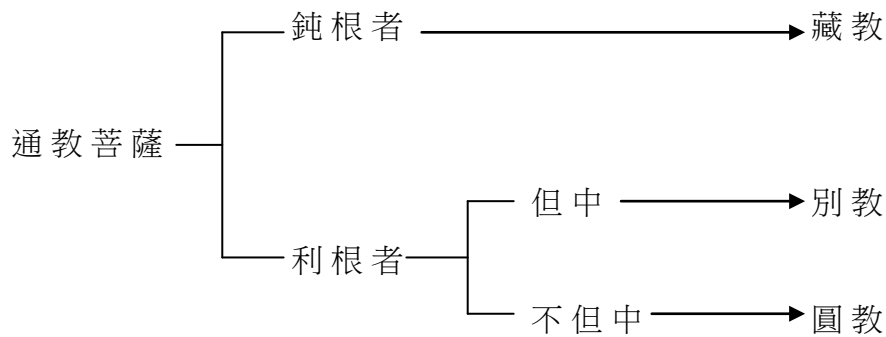
□(1)、化法四教：

①、藏教者，藏即是三藏的簡稱，三藏者即：經藏，如四阿含經等；律藏，如五部律；論藏，如《俱舍論》、《毘婆沙論》等。

②、通教者，其定義如諦觀於《天台四教儀》所說的：「通前藏教，通後別圓，故名通教。又從當教得名，謂三人同以無言說道，體色入空，故名通教。」(大正46.777c)通教的義理，往前可通於藏教，往後可通於別、圓教，而且是以三乘人所通用，亦即「是共通於聲

¹⁷ 釋慧嶽編著《天台教學史》，台北：中華佛教文獻編撰社，1995.11月增訂六版，p.104。

聞、緣覺、菩薩三乘的教理。」¹⁸ 如《般若經》中的乾慧地等十地，即屬為通教所修行的位次，而此十地亦為是三乘人所共修的法門。然而，雖為是三乘人所共修，但是其所證得的階位又不盡相同，如以菩薩法為說明：即菩薩法中有利根與鈍根的分別，鈍根者即與藏教相通，利根者又分為「但中」與「不但中」二種。證「但中」之理者，即通於別教位；證「不但中」之理者，即與圓教位相通。茲以下圖示之：



雖稱為「通教」，但在其教義上卻可分為聲聞、緣覺與菩薩等三種階位，且其每一階位，所修行之法門亦不盡相同，聲聞人修總想念處，緣覺修別想念處，菩薩則具修總、別想智慧。¹⁹

¹⁸ 田村芳朗著，釋慧嶽譯《天台思想》，《世界佛學名著譯叢》60，台北：華宇出版社，1988.2月初版，pp.83--84。

¹⁹ 智顗在《四教義》中(大正46.747b)，對於通教的菩薩，舉《大品般若經》說：「有菩薩從初發心，即與薩婆若相應，此恐約通教明入位。……有菩薩從初發心，即遊戲神通，淨佛國土，成就眾生，此恐約別教以明入位。……有菩薩從初發，即坐道場度眾生，當知是菩薩為如佛，此恐約圓教初入位。」智顗除了說明通教其發心不同，所得到的位次不同外，又於下一段(大正46.747c)說明通教的三乘所修行的法門。其說：「聲聞總想體法入空，智慧力弱，但斷正使，根性不同，亦有二種解脫，如前三藏教中分別。緣覺福德利根，能少分別，別想體法入空，生無佛世，不因聞法，時至道熟，自然曉悟。……若菩薩具修總想、別想智慧，體因緣即空，起大悲誓願，以修諸行見第一義諦，斷界內煩惱，用誓願扶習，還生三界，用道種智，遊戲神通，淨佛國土，成就眾生。」由此可知，通教的菩薩，不只是通藏教或別、圓教，而是可通於四教中。

③、別教者，諦觀說：「此教明界外獨菩薩法，教理智斷，行位因果，別前二教，別後圓教，故名別也。」(大正46.778a)別教的義理是只獨顯界外的菩薩乘，別於前二乘教。這種別於藏教、通教與圓教的義理，諦觀說略有八種，即：教、理、智、斷、行、位、因、果。這八種義理，就如《四教儀輔宏記》所言：「教則獨被菩薩，理則隔歷三諦，智則三智次第，斷則三惑前後，行則五位差別，位則位不相收，因則一因迴出，果則一果不隔。」²⁰ 此文之意，從教說，它指的是菩薩；從理則有三諦不同；從智分為一切智、道種智、一切種智的不同；從斷惑則有三種不同的惑；在修行上有五位的不同；於位則分為賢、聖；從因說則是無礙金剛之因；從果位說，則是其四德、三身各不融會，與圓教所說的一德一切德、一身一切身不同，所以說為別教。這也即是說，從別教中可以瞭解圓教的意義。

④、圓教者。前面已經將別教的定義，稍做說明。以天台宗的立場而言，圓教指的就是《法華經》之教法。智顗在《四教義》對於圓教的解釋，其說：「教圓、理圓、智圓、斷圓、行圓、位圓、因圓、果圓。」(大正46.760b)從引文中可瞭解，其所說的圓不同於藏、通、別三教，強調的是理、教、智、行……等等的圓滿。

此外智顗在《四教義》中，對於圓教與別教的差異中，說道：斷無明高下的不同、斷界內界外見惑不同、斷不斷不同、從位明法門所指別、圓不同等等方式，指出圓教與別教的差異做比較。此種比較方式都是為顯於圓教位高於別教位。其大旨可以表列如下：

圓教位次	斷伏	別教位次	斷伏
------	----	------	----

²⁰ 南天竺沙門·蒙潤著《四教儀輔宏記》，台南：湛然寺，1996.4月影印發行，p.1598。

外凡位 (五品弟子位)		圓伏五住煩惱	伏忍位	十信位	修析空觀，伏三界見思惑。
內凡位 (六根清淨位) (十信位)	初信	任運斷見惑，顯真理，證位不退。	初住位		修體空觀，斷三界見惑
	二信～七信	任斷思惑，三界苦集盡。	二住～七住		空觀成，斷三界見思惑盡，出分斷生死。
	八信 九信 十信	斷界內外塵沙惑，假觀現前，見俗理，開法眼，成道種智，行四百由旬，證行不退。	八住～十住		斷界內塵沙，伏界外塵沙，開慧眼，行三百由旬，見真諦，從假入空觀，曰習種性，證位不退。
			行 向 位 齊	十行位	斷界內塵沙惑，出方便變易生死，開法眼，見俗諦，修從空入假觀，曰性種性，成道智。
				十向位	伏無明，習中觀，曰道種性，行四百由旬，證行不退，居方便有餘土。
十住位	初住位	斷一品無明，證一分三德，中觀現前，具佛五眼，成一心三智，行五百由旬至寶所，居實報無礙土，得念不退。	十地位 見道位 (無功用位)	初地	破一分無明，顯一分三德。
	二住～十住	各斷一品無明，進一分中道。		二地～十地	地地往一分無明，證一分中道。
十行位	初行位 二行 三行	斷一品無明，證一分三德。	等覺位		更斷一品入等覺位，一名金剛心、一生補處、有上土。
十向位		斷一品無明，證一分三德。	妙覺位		更破一品無明，入妙覺位。
十地位	十地	各斷一品無明，增一分中道，共斷四十品無明惑。			自初地各斷一品無明，證一分中道，只破十二品無明，現圓滿報身，居實報莊嚴土。
等覺位	破一品無明，入一生補處位。				
妙覺位	進破一品微細無明，入大涅槃，居常寂光土。				

從上表可以約略的瞭解，站在天台宗的立場，別教與圓教對於所斷的煩惱、所得的位次，有明顯的差異，別教位的十信位祇屬於圓教位的外凡位；別教位的住、行、向等位祇與圓教的信位相同，以下依此類推而進，別教位的妙覺位祇與圓教位的十向位相等、別教的等覺位與圓教的十行位相等。依此來看，別教位最高的妙覺位，在圓教看來亦祇是十向位而已，因此，天台宗的人認為別教位的位次比圓教位的階位還要低。

(2)、化儀四教：

①、頓教者，這是說釋尊最初成道時，將自內證之理論，以直接的方法教示眾生，此時所說的即是《華嚴經》。

②、漸教者，乃指以由淺入深方式漸次說法，此時所說之經典為諸部《阿含經》、《方等經》以及各部的《般若經》。

③、秘密教者，是說因為眾生有不同的根機與能力，而釋尊為應不同根機、能力的眾生，採取因材施教的方法，予與個別不同的教化，而受教者彼此互不相知。

④、不定教者，釋尊說法時，因有各種不同根機的眾生在於同座，但是隨著各人對佛法的理解能力的不同，所得到的法門亦不一樣，所體會的教法也不相同，故稱為不定教。

而若將五時與八教相互結合來看：其初說華嚴時，因唯有宿世厚值善根者，才能受益，故此乃屬別、圓、頓的大機方可接受之法。其次是說各類的《阿含經》，此教說在化儀之中是屬於漸、不定、秘密等類教，於化法之教是屬於三藏教，五味中的酪味。第三是方等教，方是方廣，等是均等，這方廣均等之法，是大、小乘法均說，

這可使大、小乘人都能均等的受到利益。此教於化儀上乃屬漸、不定、秘密等教；於化法是屬藏、通、別、圓四教相通的，故為方等。第四是般若教，於方等後所說之教，這教法是為使小乘人能趣向上大乘法門所說之教。此教於化儀上是屬於漸、不定、秘密等三教；於化法之上是為通、別、圓等三教。第五是法華涅槃等教，法華之經義即是開除大、小乘勝劣的隔執，開演十界皆成佛的真理。涅槃之義是佛於臨入滅時，以一日一夜之時間，對現前的弟子及末代的眾生，說一切眾生悉有佛性，如來常住不變的真理。²¹ 以上為天台宗五時、八教教判之概要。

(二)、法相宗

法相宗是一個很特別的宗派，在前一節中已提到，它是直承印度大乘佛教二大宗派之一的瑜伽行派，而在中國它又可歸屬為在中國開宗立派的宗派之一，因此有人把它看成最接近印度佛學的中國學派。²² 中國的法相宗是由唐·窺基(633~682)所創，以玄奘法師為宗祖，窺基紹承玄奘之嫡統，住長安大慈恩寺，盛張教綱，世稱慈恩大師。窺基的著作有：《瑜伽師地論略纂》、《成唯識論述記》、《成唯識論掌中樞要》及《大乘法苑義林章》等。此宗依唯識教義立五位百法，判別有為、無為之諸法，主張萬法唯識之旨的宗派，是故亦稱為唯識宗。唯識宗所依經論有：《華嚴經》、《解深密經》、《如來出現功德經》、《大乘阿毘達磨經》、《入楞伽經》、《厚嚴經》等六經，及《瑜伽師地論》、《顯揚聖教論》、《大乘莊嚴經論》、《集量論》、《攝大乘論》、《十地經論》、《分別瑜伽論》、《觀所緣緣論》、《唯識二十論》、《辯中邊論》、《大乘阿毘達磨雜集論》等十一論，其中，又特以《解深密經》及《成唯識論》為基本教典，成一宗之言。

²¹ 參閱牟宗三著〈天台宗之判教〉，《現代佛教學術叢刊》⁵⁶， pp.31--34。

²² 呂澂著《中國佛學思想概論》，台北：天華出版事業公司，1986.7月再版，p.201。

關於法相宗的教判思想，基本上是窺基根據《解深密經·無自性相品》中所說的三時教而立的，如《解深密經·無自性相品》中勝義生菩薩的問法，提出了釋尊三時說教的說法，其言：

世尊，初於一時，在婆羅尼斯仙人墮處，施鹿林中，惟為發趣聲聞乘者，以四諦相，轉正法輪。雖是甚奇、甚為希有，一切世間，諸天人等，先無有能如法轉者，而於彼時，所轉法輪，有上、有容，是未了義，是諸諍論安足處所。(大正16.697a)

世尊，在昔第二時中，惟為發趣修大乘者，依一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃，以隱密相，轉正法輪，雖更甚奇，甚為希有，而於彼時，所轉法輪，亦是有上、有所容受，猶未了義，是諸諍論安足處所。(大正16.697a--b)

世尊，於今第三時中，普為發趣一切乘者，依一切法，皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃，無自性性，以顯了相，轉正法輪，第一甚奇，最為希有，于今世尊所轉法輪，無上無容，是真了義，非諸諍論安足處所。(大正16.697b)

從引文中，可以瞭解，釋尊初時是為發趣聲聞乘者，說四諦法而轉法輪；第二時中，是為修大乘者，依一切法皆無自性，無生無滅的本來寂靜，自性涅槃，以隱密相，轉正法輪；第三時中，是普為發趣一切乘者，依一切法的無自性以顯了相而轉法輪。而這三時教說亦是因為，第一時的聲聞乘者執於「有」故有第二時的「空」；第二時的大乘者執於「空」才有第三時的「中道教」出現。於此可以清楚的看出瑜伽學系的三時教判的基調。即：第一時有教、第二時空教、第三時中道教。窺基依此而做進一步的闡述，奠定法相宗的教判思想。而關於這三時教判的成立，窺基在《成唯識論述記》中說：「如來設教隨機所宜，機有三品不同，教遂三時亦異。」(大正43.229c)其三時教要義概述如下：

第一時「有」教，明一切眾生，從無始以來迷執於有一個主宰

的我體，因這我體而起種種煩惱，造諸種種業；因煩惱、業而沉淪生死。因此釋尊在初成道時，即於鹿野苑說業感緣起、十二因緣及四諦等法，為令諸凡夫、外道，知無實我，世間的一切都是因緣所法，故此又稱為「我空法有」。如窺基在《成唯識論述記》說：「諸異生類，無明所盲，起造惑、業，迷執有我，於生死海，淪沒無依。故大悲釋尊初成佛已，仙人鹿苑，轉四諦輪，說阿笈摩，除我有執，令小根等，漸登聖位。」(大正43.229c)這個時期是為能趣入小乘的聖道所說的，其所宣說教法之經典即以《四阿含》為主。

第二時「空」教，因小乘人聞四諦法時，雖斷我執，卻執於法。釋尊為除此執法者，復於靈鷲山說諸法本性皆空之理。為令諸小乘人除「法有」之執，捨諸小乘法，而入於大乘，悟「我法皆空」之理，繼而迴小向大，以求佛果為目的。如《成唯識論述記》說：「彼聞四諦，雖斷我愚，而於諸法，迷執實有。世尊為除彼法有執，次於鷲嶺說諸法空，所謂《摩訶般若經》等，令中根品，捨小趣大。」(大正43.229c)為了使執於「法執」的小乘者，理解諸法皆空之理，是故釋尊於靈鷲山頂演說諸《般若經》，為令眾生捨離小乘法而趣入大乘法中。因此，在此時的經典即以《般若經》系統為主。

第三時「中道」教，其說明的是，大乘者雖聞說空，卻墮於偏執於空之妄見，因此有、空二教均尚未契入中道。如《成唯識論述記》說：「彼聞世尊密義意趣說無破有，便撥二諦性相，皆空為無上理。由斯二聖互執有、空，迷謬競興，未契中道。如來為除此空、有執，於第三時演了義教《解深密》等，會說一切法唯有識等，心外法無，破初有執；非無內識，遣執皆空，離有、無邊，正處中道，於真諦理，悟證有方，於俗諦中，妙能留捨。」(大正43.229c)釋尊為破其執偏空妄見，故又說《解深密經》、《華嚴經》、《法華經》等，普為三乘人，開顯三性、三無性之教義，說非空、非有之中道理，破其小乘執空、大乘執有之執著，令其入非空、非有之究竟中道教。

這三時教，前二教是佛為方便教化的不了義教，後一時所說才是佛的真實了義教，因此《解深密經》說：「今世尊所轉法輪，無上無容，是真了義。」(大正16.697c)對於法相宗來說，這裡所轉的法輪是第三時的不有、不空的中道法輪。

從佛教思想史中之種種教判來看，其各時代、各派別之教判基準各有不同，有從漸、頓區分，有從圓、別區分，而此窺基依《解深密經》所立之三時教，是以漸教法門為判釋點，如《成唯識論述記》說：「此約機理漸教法門，以辨三時。若大由小起，即有三時年月前後，《解深密經》說唯識是也。若頓教門，大不由小起，即無三時前後次第，即《(華)嚴》中說唯心是，初成道竟最第一說，此約多分。」(大正43.230a)由文中所示，此三時教，雖說可分為初、中、後，然其真正的差異卻是在教義內容上的「有」、「空」與「中道」。因此在窺基的法相宗中，其對於《解深密經》三時教的解釋認為其教判的區分著重的是在「義理」方面，而非是時間上的先後。

除了承襲《解深密經》的三時教判之外，窺基(慈恩)亦曾對大、小之教法進行判釋，並將之分為八宗，此又稱慈恩八宗。依窺基所著的《法華玄贊》卷一所述，八宗即：(1)我法俱有宗，指犢子部等所立；(2)有法無我宗，指薩婆多有部等所立；(3)法無去來宗，指大眾部等所立；(4)現通假實宗，指說假部、經部、成實論等所立；(5)俗妄真實宗，指說出世部等所立；(6)諸法但名宗，指一說部等所立；(7)勝義皆空宗，指《般若經》及《中論》、《百論》、《十二門論》等所立；(8)應理圓實宗，指《深密》、《法華》、《華嚴》等經。以唯識宗的立場來說，其第(1)到第(6)乃是屬於小乘教；第(7)和第(8)二宗是屬於大乘教，此大乘教中，第(7)宗為三論空宗，第(8)宗即唯識中道宗。²³

²³ 參見窺基著《法華玄贊》卷一，大正34.657a--b。

(三)、華嚴宗

華嚴宗的祖承向來有三說：一是五祖說；二是七祖說；三是十祖說。五祖說是依於在中國立教開宗而定，其傳承系統為：杜順－智儼－法藏－澄觀－宗密。七祖說是從法系的傳承來說，加上印度的馬鳴與龍樹：馬鳴－龍樹－杜順－智儼－法藏－澄觀－宗密。這是因為：馬鳴造《大乘起信論》宣揚唯心緣起說；龍樹造《大不思議論》來解釋《華嚴經》，因此加上此二人成為七祖說的系統。十祖說的系統傳承為：普賢－文殊－馬鳴－龍樹－世親－杜順－智儼－法藏－澄觀－宗密。此因普賢顯現法界所證之理以代表「悲門」，文殊顯現法界能證之智故代表「智門」，世親造《十地論》來解釋《華嚴經·十地品》，所以加此三人而成為十祖說。不過，從實際的華嚴教史上，應是以歷史上的人物來列祖承方式，較為適當。²⁴ 這是因為：「華嚴宗之興起也，初祖帝心杜順創發其說，二祖至相智儼整理其文，三祖賢首法藏發揚光大，四祖清涼澄觀集其大成，五祖圭峰宗密克紹遺緒。」²⁵ 華嚴宗在其諸位祖師的宏揚之下，於唐朝時，蔚為一大宗派，其中以法藏的功績最為顯著。

華嚴宗的教判有：五教、十宗、三時等。五教者：小、始、終、頓、圓；十宗是：我法俱有宗、有法無我宗、法無去來宗、現通假實宗、俗妄真實宗、諸法但名宗、勝義皆空宗、應理圓實宗、相想俱絕宗、圓明具德宗；三時為：日出先照時、日昇轉照時、日歿還照時。在日昇轉照時又分為初轉、中轉、後轉三種，故亦成為五時。

華嚴宗對於「時」是採取以時間上的順序來說，其三時為：日出先照時、日昇轉照時、日歿還照時。在日昇還照時又分為初轉、

²⁴ 李世傑著〈華嚴宗綱要〉，《現代佛教學術叢刊》③，台北：大乘文化出版社，1978.元月初版，pp.158--159。

²⁵ 唐一玄記述《讀華嚴經、法華經記合刊》，台北：慧炬出版社，1979.6月再版，p.10。

中轉、後轉三種，²⁶ 故成為五時。這五時，所對的眾生不同，是故所說的教法也不一樣。更是與前面華嚴的五教判(小、始、終、頓、圓)或天台宗的五時(華嚴時、鹿苑時、方等時、般若時、法華涅槃時)，在於取決上有不同的判釋標準，因此天台與華嚴兩宗之間有明顯的差異。

每一個新思想的展現，應是對於前一個思想的不滿而成。相同的，一個宗派的成立，應是對於前面現存宗派的思想感到不圓滿，而有意要進一步顯示其不同思想所發展的情形。在中國的宗派中，華嚴宗算是成立較晚的宗派，而這也能展現出，華嚴宗經過前面許多宗派思想的瀝煉後，所呈現出來的另一種不同的思想，這思想在中國佛學當中，是以圓融的態度來攝受各家的學說思想，如高崎直道所說的：「華嚴宗在中國是最後一個成立的宗派，顯示出中國佛教的完成與圓熟之姿。」²⁷

本文乃是以華嚴宗的教判思想為主題，為了對華嚴宗教判做更深入的說明與分析，關於華嚴宗的教判特色，將留待於第二章中，再做進一步詳細討論。

第三節、現代研究成果

²⁶ 南亭著〈華嚴宗概要〉，《現代佛教學術叢刊》③，台北：大乘文化出版社，1978.元月初版，p.150。

²⁷ 高崎直道等著〈華嚴思想之展開〉，《世界佛學名著譯叢》61，p.237。

考察近代學者對於教判思想之研究，雖有不少相關論文觸及，但至今卻尚未見到針對研究華嚴教判的專著出現。若就近代有關教判思想之上來說，中國學者方面約可以下列為代表：

1、牟宗三著《佛性與般若》，其在「上冊」部份，牟先生談及華嚴與《起信論》之佛性問題及「同教一乘圓教」與「別教一乘圓教」，「下冊」論及天台的教判部份，這二部份皆與華嚴的義理有關連。

2、李世傑著《華嚴哲學要義》中第四章〈判教論〉對於華嚴教判有其精彩的論述。

3、張曼濤主編《中國佛教的特質與宗派》、《華嚴宗之判教及其發展》、《華嚴學概論》、《天台宗之判教與發展》與《天台學概論》等書。分述如下：

(1)《中國佛教的特質與宗派》此書所論包含中國各宗派，是在中國所發展的中國佛教為主，亦是探論中國佛教各宗義理集論。

(2)《華嚴宗之判教及其發展》一書是以收集國內及日本學者的著作為主，其中唐君毅所著的〈華嚴宗之判教論〉對於教判分析與整理，最為清楚完備。

(3)《華嚴學概論》一書收集有國內著名的學者之文章，是以研究華嚴宗與華嚴學義理為主的集論。

(4)《天台宗之判教與發展》與《天台學概論》，此二書雖是以天台的理論及教判為主，但其教判與義理中，部份亦談及華嚴的教判與理論思想，故筆者將之歸於與華嚴教判有關之書籍。

4、劉果宗著〈佛學判教之研究〉，收於《竺道生之研究》之附錄中。文中以討論中國各宗的教判梗概，可說為研究教判思想的入門書。

5、釋傳智撰〈別教一乘與同教一乘之比較研究〉，文中主要討論華嚴的別教與天台的同教之差異性及思想義理比較。

6、釋慈汶撰〈賢首判教體系之探討〉，此文以探論法藏的教判為主，同時亦對天台與華嚴之教判的優、缺及圓融與否進行分析與探討。

以上是關於中國的教判論著，而在日本學者方面有：

1、石井教道著《華嚴教學成立史》，此書是將華嚴宗的各種義理及修行法門，做有系統的闡述，其中的第二章〈華嚴學的佛教批判論〉與李世傑著《華嚴哲學要義》第四章〈判教論〉有異曲同工之義。

2、中條道昭著〈智儼の教判について〉此部論文收集於《印度學佛教學研究》，第二十七卷第二號。

3、梅辻昭音著〈智儼の教判について〉此部論文收集於《印度學佛教學研究》，第六卷第二號。

4、織田顯祐著〈智儼の同別二教判〉收集於《印度學佛教學研究》，第三十一卷第二號。

第四節、研究方法與進路

縱前所述，本文擬分五部份來論述，第一章乃就問題的發端及對印度與中國的教判起源及類型做一闡述；第二章乃是討論華嚴宗的教判思想，此中首先探討的是華嚴的教判方式，進而對於華嚴宗祖師們的教判意含做一整體性的瞭解，最後對於華嚴祖師的教判之差別，進行分析、比較及意義的說明；第三章為對於華嚴內部各祖師的教判的差異性做一比較，進而與其他各宗派的教判做一比較；第四章論述圓教的定義及華嚴宗與天台宗如何界定自宗的圓教義，並解析澄觀與湛然的圓教之諍；第五章為結論，總結本文所得之幾點研究成果。

第二章、華嚴宗之教判

釋尊說法，是依其種種對象機類的差異而設種種方便之教，因而有所謂真實了義說和方便隱密說，然而華嚴所說的教理，在整個佛教中，應該判處於什麼樣的地位？此為本章所要探討的主要問題。以下擬從二方面來論述此一問題，一、華嚴祖師的教判；二華嚴教判的特色。以下首先分述華嚴宗各祖師的教判。

第一節、華嚴祖師的教判

歷來的華嚴宗祖師，從杜順、智儼、法藏、澄觀乃至宗密，皆曾對佛法做了教相判釋。在這眾多的判釋中，每一位祖師可說對於佛法都有不同闡釋，在其不同的闡釋中，同時也展露其各自的思想特色。以下將分別論述之：

一、杜順(557~640)

原名法順，俗姓杜氏，故稱杜順。其著作有《五教止觀》、《法界觀門》兩部。在《五教止觀》中，杜順將佛法以五種形式展現出來，即：一、法有我無門，二、生即無生門，三、事理圓融門，四、語觀雙絕門，五、華嚴三昧門。以下先分別簡述其要義：

(一)、法有我無門，這是針對於小乘者而言。在《五教止觀》中，杜順提出了名、事、體、相、用、因等六重觀法，並以此六重觀法融通析空觀，以顯大乘之要旨。

其初之法有我無門是針對小乘人對於我的執著而說的，為使小乘人，能對六塵、六識的產生正解，使其了知我無非是五蘊之和合，進而破解我執的謬誤。但是，雖說經過這法有我無門破除了對於我的執著，小乘人依舊耽溺於法執，為此便立第二觀法(生即無生門)，以進一步破除對於法有的謬執。

(二)、生即無生門，在此門中杜順用了無生觀與無相觀來顯示諸法皆空。其「無生觀：是針對法無自性生空，以《中論》的『以有空義故，一切法得成。』為依據。無相觀：是相即無相，即觀持法之本體離相，乃引用《虛空有門論》之『無性法，亦無一切皆空故』為依證。」¹

在修學中，若妄執於法有的人，便認為有一真如涅槃可得，及有生死有為實在的東西可捨，因此用此無生觀與無相觀來破斥這種錯誤的認知。

(三)、事理圓融門，此門是引用《大乘起信論》的心真如門與心生滅門所組織而成的觀門。心真如門是屬於理體方面，心生滅門是從事項上來說。如印順導師於《大乘起信論講記》說：「一心法有二種門：一者心真如門，二者心生滅門。心生滅，是不離心真如的。從不離真如心而現起的生滅心說，含攝得本覺與不覺。」² 而這理與事亦可舉空與有為對應，因為圓融的理(空)是不礙於事(有)的空，因此才能即空而常有；有亦是不礙於空的有，故能常有而即

¹ 高峰了州著，釋慧嶽譯《華嚴思想史》，台北：中華佛教文獻編撰社，1979.12.8日初版，pp.108--109。

² 印順導師著《大乘起信論講記》，台北：正聞出版社，1992.2月修訂一版，p.22。

空。如此才能顯出空與有的自在無礙、圓融；更因為空有的無礙，所以真與妄才能交徹。

在理事圓融門中杜順舉《維摩詰經》說：「深入緣起，斷諸邪見，有無二邊，無復餘習。」(大正14.537a)能入甚深緣起法中，得知有無二邊的雙遣，能離執有、執無的邪見。依此來行，就可達到「以有即空而不有故名止，以空即有而不空故名觀；空有全收，不二而二，故亦止亦觀；空有互奪，二而不二，故非止非觀」之境(大正45.511b)。若與悲智相融，即得「有即空而不失有，故悲導智而不住空；空即有而不失空，故智導悲而不滯有。以不住空之大悲，故恆隨有以攝生；以不滯有之大智，故常處空而不證滅。」(大正45.511b)以悲智為導，而對空與有皆能不執著；又更以悲智為導，而得空與有的不失。此一教門是為顯「雙離兩失，頓絕百非」的理事圓融，是屬於大乘終教的法門。

(四)、語觀雙絕門，所謂的語觀雙絕，即是一種「言語道斷，心行處滅」的境界。亦即是「屬頓教的觀門，乃空有圓融，語觀共絕，但由實踐觀行而相離！然如何能證入？即：『如語故，法不異；無言觀行亦爾！』以《維摩經》入不二法門為依據。」³此門的用意，即在顯示空、有二門離諸言論、心行之地。亦即是「寄無言之言，顯絕言之理。」⁴這種寄無言之言，是唯有證悟者才能相應。

(五)、華嚴三昧門，此門是「強調至極的觀法，頌揚圓教法界緣起的實相為旨趣，即觀一事入法界的方法。」⁵這一法界的一大緣起是華嚴別教的法界觀，也是為了法界圓融無礙之法所開設的。如《妄盡還源觀》說：「法界圓明自在用，是華嚴三昧也。調廣修萬行，稱理成德，普周法界，而證菩提。」(大正45.637c)因此想要進

³ 高峰了州著，釋慧嶽譯《華嚴思想史》，p.109。

⁴ 如《維摩詰經》中，維摩居士的默答。這種絕諸言語的默然即是一種不說而說的頓悟之不二法門。

⁵ 高峰了州著，釋慧嶽譯《華嚴思想史》，p.109。

入一大法界緣起中，當先體會諸法是由緣起所生。由緣起故有，由緣起故無，亦由緣起故亦有亦無，更是由緣起故非有非無，乃至到達一、不一、亦一亦不一、非一非不一的圓融，又於「一中解無量，無量中解一；展轉生非實，無智無所畏。」(大正45.513a)而此華嚴圓融的法門是可以「於一切法解眾多法，眾多法中解了一法。」如此的相收無礙，彼此相入圓融，於一時間同時頓現。這即是真正的華嚴無礙的三昧門。

以上的五觀門，是由淺而入深的漸次修行，這種修證過程亦必需修行者在實踐行持的路程中，親自的去體會、證悟，才能真正的認識真偽、正邪，也才能深入止觀的觀法中，而以證得華嚴三昧門中為主旨。

這種五教的觀行門，由杜順發起後，在往後的華嚴祖師，亦皆是以此做為教判的基準，⁶ 尤其是法藏，更是將這五教的義理發揮得淋漓盡致，此部份容後說明。杜順雖然在《五教止觀》中是將佛法做為五種判釋，但其判釋方式卻不是根據一經或一論來做，而是將佛教的各種經論做一統合。

二、智儼(602~667)

俗姓趙，甘肅省天水人，幼遇杜順，即被認為是弘法人才，十四歲出家，親近法常大師學習《攝大乘論》。如高峰了州說：「儼大師進具足戒後，專攻《四分》《毘曇》《成實》《十地》《地持》《涅槃》等經論。後在法琳法師座下傾心於《華嚴經》。又親近智正大師研究《華嚴經》，盡得其奧旨。但其所受的法門傳統，卻是深承法順的『一乘十玄門』；其教學的構成，乃得力於慧光大師的

⁶ 五教的發端雖是始於杜順，但直至智儼仍未確定五教的名目，而真正確立五教者是法藏，甚至很多華嚴的教理或華嚴的立宗，亦是到了法藏時期，才真正發揚。

《華嚴疏》！」⁷ 由此可見，智儼的修學歷程是有規律的進行，也由此可看出其學問之淵博。而由於得力於慧光大師的教學，更促成他《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》(以下簡稱《搜玄記》)中教判的依據。

智儼的著作中，談及教判者除了《搜玄記》之外，尚有《華嚴五十要問答》以及《華嚴經內章門等孔目章》(以下簡稱《孔目章》)等三部書。以下就針對這三部書的教判來說明智儼的教判思想。

(一)、《搜玄記》之教判：在《搜玄記》中的第二門〈藏攝分齊〉討論教判的問題時，智儼說：「一化始終教門有三：一曰漸教，二曰頓教，三曰圓教，……此經(指《華嚴經》)即頓及圓二教攝。」(大正35.13c)對於以漸、頓、圓等三種來判釋各教，並非是智儼首創，而是承襲慧光禪師，如《華嚴經傳記》言：「(慧光)有疏四卷，立頓、漸、圓三教，以判群典。以華嚴為圓教，自其始也。」(大正51.159b)前面曾說過，智儼年輕時，曾以慧光的《華嚴經疏》為其教學主旨，是故這種以頓、漸、圓三教做為教判的做法當是承自於慧光的《華嚴經疏》，而一如慧光，智儼亦將《華嚴經》置於最高的圓教位。除以之後，智儼尚且認為《華嚴經》不只是圓教而已，它還兼含著頓教之義。因此，就智儼而言《華嚴經》是同時屬於圓、頓教法。

(二)、《華嚴五十要問答》之教判：在此書中共有四處提及教判之說，此四處教判之說是構成了此書教判體系的全貌。(1)、第十問的「諸義修道總別義」中提及的小乘教、三乘始教、終教、直進菩薩(應當是頓教)、一乘教。(大正45.520c) (2)、第二十一問「一乘分齊義」的共教、不共教。(大正45.522b) (3)、第二十六問的「諸經部類差別義」的小、始、終、直進菩薩、一乘。(大正45.523a--b) (4)、第四十八問「普敬認惡義」的小乘、初迴心人(應當是始教)、頓教、終教、一乘別教。(大正45.534b)這四種分教，前三種並未將頓教明

⁷ 高峰了州著，釋慧嶽譯《華嚴思想史》，p.113。

顯的表現出來，直至第四十八問才清楚的說明頓教。茲以下圖表示：

	品 名	各 教 名 目
第十問	諸義修道總別義	小乘教、三乘始教、終教、直進菩薩、一乘教。
第二十一問	一乘分齊義	共教、不共教。
第二十六問	諸經部類差別義	小、始、終、直進菩薩、一乘。
第四十八問	普敬認惡義	小乘、初迴心人、頓教、終教、一乘別教。

在《五十要問答》中，雖是將五教的名目顯現出來，但卻缺乏較明確的定義。不過，可以看出當智儼在處理各種佛學問題時，已有了五教的觀念。因此可判定，五教的定義與範圍應是早於此書之前。因為，相傳智儼的著作共有二十多部，⁸ 但留傳下來的卻只有少數，由此可以推論，也許智儼對於五教判定義的書曾經完成，只是未流傳而已。

(三)、《孔目章》之教判：在此書中，已有明顯的五教名目。其文說：「依教有五位差別不同：一依小乘，有名之教詮有名之義，此在分別遍計位中；二有名之教詮有名之義，有名之教詮無名之義，此當迴心初教位中義，當即名義即空教也；三有名之教目有名之義，有名之教目無名之義，此當熟教位中，即性實成有之義，非是所謂有也；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。」(大正45.537a)在這裡智儼以明顯的五教(小、空(初)、熟、頓、圓)說明各教所依的不同。

從以上所說，智儼的教判中，可以發現，智儼有時是以三種教(頓、漸、圓)，有時是用五教(小、始、終、頓、一乘或小、始、終、頓、

⁸ 唐·法藏集《華嚴經傳記》說：「儼所撰義疏，解諸經論，凡二十餘部，皆簡略章句，剖曜新奇。」大正51.164a。

一乘或小、初、熟、頓、圓)來判釋。可見，五教的名目，在智儼時期並未固定，如《華嚴五十要問答》的第十問說五教為小、始、終、頓、一乘，而在《孔目章》中則說為小、初、終、頓、圓。因此可以推斷，五教說在智儼時尚是草創而已，而五教真正的名義，是在法藏時才有完整的分宗立教之組織。

三、法藏(643~712)

就教判而言思想，法藏不僅依循智儼採取五教的分判方式，同時還將智儼五教分判的分義與思想做了系統的界定與釐清，他同時也可說是中國華嚴宗真正的創立者。向來從事佛學者，為顯自宗之教義，皆先舉出歷來各家的宗義與自宗相比。法藏也不例外，在著作中的《探玄記》與《華嚴一乘教義分齊章》(以下簡稱《五教章》)的「教義攝益」中，法藏亦是先舉出過去十家教判之優、缺點，最後提出自宗教義的優位處。⁹

首先，從法藏所處的年代來探討其教判的依據。法藏的教判方式，可以說是對於當時各宗派教說的一種融合。如在《五教章》中，法藏先是對於以往的教判做一整體的解析後，再提出了自己教判的看法。

《五教章》提到十種教判是：一、菩提留支依《維摩經》等立一音教。二、護法師依《楞伽經》立漸、頓二教。三、光統律師立漸、頓、圓三種教。四、大衍法師等立因緣宗、假名宗、不真宗、真實宗等四宗教。五、護身法師立五種教。六、耆闍法師立六宗教。七、南岳·思禪師及天台智者禪師立藏、通、別、圓四種教。八、江南·敏法師以《釋迦經》與《盧舍那經》立二教。九、光宅寺的雲法師立四乘教。十、唐·玄奘法師依《解深密經》、《金光明經》、

⁹ 《探玄記》與《五教義》的十家判釋雖為法藏所批評，但是，相對的也是作為法藏教判的龜鏡。

《瑜伽論》立三種教。(大正45.480b--481a)此十教略以圖表為說明如下：

教判師	所判教數	教判別名或宗名	教判所依
1、菩提留支	一教	一音教	《維摩經》等
2、護法師	二教	頓、漸	《楞伽經》等
3、光統律師	三教	漸、頓、圓	¹⁰
4、大衍法師	四宗教	因緣宗、假名宗、不真宗、真實宗	¹¹
5、護身法師	五教	因緣宗、假名宗、不真宗、真實宗教、明法界宗	¹²
6、耆闍法師	六宗教	因緣宗、假名宗、不真宗、真宗、常宗、圓宗	¹³
7、思禪師、智者禪師	四教	藏、通、別、圓	《法華經》、《涅槃經》、《華嚴經》等。
8、敏法師	二教	屈曲教、平等道教	《釋迦經》、《盧舍那經》等。
9、雲法師	四乘教	三乘、一乘	《法華經》、《華嚴經》等。
10、玄奘法師	三教	有時教、空時教、中道教	《解深密經》

¹⁰ 光統律師的教判是依漸、頓、圓三種方式，如法藏《五教章》所說：「光師釋意，以根未熟，先說無常後說常，先說空後說不空，深妙之義，如是漸次而說，故名漸教。為根熟者，於一法門具足演說一切佛法，常與無常，空與不空，同時俱說，更無漸次，故名頓教。為於上達分階佛境者，說如來無礙，解脫究竟，果海圓極，祕密自在法門。」(大正45.480b)依此來說，光統律師對於教判的根據是以眾生的根機為主要依據。另外光統律師亦有四宗判的文章，其四宗為：因緣宗、假名宗、誑相宗、常宗。這種判釋亦不是依於某經或某論，而是從各宗派所持的理論為主要判釋標準。

¹¹ 大衍法師的教判，是以經意為判，如《五教章》說：「一、因緣宗，謂小乘薩婆多等部。二、假名宗，謂成實經部等。三、不真宗，謂諸部般若說即空理，明一切法不真實等。四、真實宗，涅槃、華嚴等，明佛性法界真理等。」(大正45.480c)。

¹² 護身法師的教判，前三種與大衍法師的教判相同，第四宗是以《涅槃》等經而判的「真實宗」；第五宗是以《華嚴》明法自在無礙的法門，此為「法界宗」。參閱法藏《五教章》(大正45.480c)所說。

¹³ 耆闍法師所判的六種教，前二種與大衍法師相同，第三種的不空宗是明諸大乘通說諸法如幻法門；第四是為真宗，明諸法真空之理；第五是常宗，說真理恒沙功德常恒之義；第六是圓宗，明法界自在緣起無礙德用圓備，此宗之義理即是華嚴法界之門。參閱法藏《五教章》(大正45.480c)所說。

法藏雖對當時各宗派的判釋做一說明後，再提出自己的教判方式，然而法藏教判實有其不得已而為之的必要性，如《五教章》說：「此等諸德，豈夫好異。但以備窮三藏，睹斯異軫，不得已而分之。遂各依教宗，務存通會，使堅疑碩滯，冰釋朗然，聖說差異，其宜各契耳。」(大正45.481b)因此法藏認為在這諸多形式教判中，有將其綜合統一的必要，而且此綜合統一的工作，則歸諸於華嚴宗上。

在法藏的主要著作《探玄記》與《五教章》中，皆曾提到五教的名目，如《探玄記》說：「以義分教，教類有五。……，一、小乘教，二、大乘始教，三、終教，四、頓教，五、圓教。」(大正35.115c)而《五教章》也說：「就法分教，教類有五；以理開宗，宗乃有十。初門者，聖教萬差，要唯有五：一、小乘教，二、大乘始教，三、終教，四、頓教，五、圓教。」(大正45.481b)在分教中，法藏以這五種方式分判，此五教判是對於杜順的《五教止觀》的再發揮。至於此五教進一步的細分，可歸為十宗，以下即對法藏所立五教、十宗的內容，略為說明。

(一)、五教教判

1、小乘教：對於小乘的教義，法藏並沒有多說，只以簡單的幾個字「初小乘可知」略過。如果以杜順的「法有我無門」來說，小乘人執於我、法，因此，杜順以名、事、體、相、用、因等六重觀法融通「析空觀」來破斥小乘的執著；又，智儼對小乘教是說：「小乘教三世有」(大正45.522b)這也就是說，智儼與法藏對於小乘教的界定，主要乃是對執於三世實有的說一切有部而言。

2、大乘始教：法藏說：「以《深密經》中第二、第三時教，同許定性二乘，俱不成佛故，今合之為一教，此既未盡大乘法理，是故立為大乘始教。」(大正35.115c)在這個地方，法藏是將法相宗所

依之《解深密經》判為始教。在唯識論典中所判的五種姓中，有二乘不能成佛之說，因此，法藏認為法相宗的教理不夠完整。不過，法相唯識的經論是大乘的入門，所以判為大乘始教。

3、(大乘)終教者，其言：「定性二乘，無性闡提，悉當成佛，方盡大乘，至極之說，立為終教。」(大正35.115c)到了終教時的理論，已經說明定性的二乘及一闡提，都是可以成佛。從另一方面來說，在終教的理論已出現眾生皆有佛性的觀念，因為每個人都有佛性，所以就有成佛的可能。

4、頓教者：所謂的頓教，如《五教章》所說：「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。』」(大正45.481b)所謂的頓，其實是不可言說的東西，沒有任何的雜念，一觸即成的。因此如《楞伽經》說的，頓是一種如鏡中像般的頓現。

5、圓教者，其義為：「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。」(大正35.115c)這種「一即一切，一切即一」的圓融教義，可以說是佛教教義的最高境界。而法藏為顯自宗所崇的《華嚴經》為圓融無礙、圓修圓證的教門，特舉經文所說的「帝網重重，主伴具足」來說明圓教。此經之經義說明性海圓融、相即相入，於緣起無盡法界中，彼此互不相違，如因陀羅網般，於中明一位即一切位，一切位即一位的重重無盡。又以事事無礙的十玄緣起為一乘最高之教理。因此於十信滿心時，即能攝五位修行相而得成正覺，所以獨享一乘圓教之名。

從上述的五教中，可以有一個大略的歸納是，法藏所判的五教中的小、始、終是從教義上做差別的判釋，頓教是頓現的教法，圓教是對教法的描述，其各自所論的不相同。

(二)、十宗教判

法藏成立十宗判的標準是採用慈恩的八宗判做為參考，而在八宗判上加了「相想俱絕宗」與「圓明具德宗」。此外前六宗之名稱亦稍有不同，但意義則完全相同。基本上十宗的分判可說是依五教所做的進一步細分，以下即依《五教章》之文分別論述之：

1、我法俱有宗，此乃把人天乘和小乘並列，如言：「此有二：一、人天乘，二、小乘。」這裡的小乘指的是犢子部。(大正45.481c)犢子部對於我與法皆是認為實有，將萬法立為三種，即有為聚法、無為聚法、非二聚法。其中有為聚法、無為聚法是屬於法，非二聚法則是指我而言。而從佛教無我的觀念來說，犢子部的立我、法俱有之說，已違反了佛陀的基本教義，因此亦被批評為是附佛外道。¹⁴

2、法有我無宗，「謂薩婆多等，彼說諸法二種所攝：一名、二色；或四所攝，謂：三世及無為；或五，謂：一心、二心所、三色、四不相應、五無為，故一切法悉皆實有也。」(大正45.481c)薩婆多的主要教理，即「三世實有，法體恆存。」其所認為的世間的萬事萬物，都有它的主體，這主體有時說為名與色；有時分為過去、現在、未來及無為；有時則以五位：一心、心所、色、不相應、無為等七十五法作說明。基本上，說一切有部是將世界的法都當成實有，但是他們卻不承認有「實我」的存在，故名為「法有我無宗」。

3、法無去來宗：「謂大眾部等，說有現在及無為法，以過、未體用無故。」(大正45.481c)大眾部等認為所有的法只有現在和無為兩種，而不承認有過去和未來，故稱為「法無去來宗」。

4、現通假實宗：「謂法(說)假部等，彼說無去來，現在世中諸

¹⁴ 慧嚴著〈簡介華嚴宗〉，《現代佛教學術叢刊》③，台北：大乘文化出版社，1978.元月初版，，p.90。

法，在蘊可實，在界、處假，隨應諸法，假實不定。《成實論》等，經部別師，即此類也。」(大正45.481c)說假部認為，世間沒有過去法及未來法，而現在法，在五蘊中是實有，在十八界、十二處的積聚法是假有。因此，隨著蘊、處、界的不同，所持的法亦不同。而在部派佛教的《成實論》與經部師，即是屬於說假部。

5、俗妄真實宗：「謂說出世部等，世俗皆假，以虛妄故；出世法皆實，非虛妄故。」(大正45.481c--482a)說出世部所持的是，一切世俗法都是虛妄的，所以是假有；只有出世法是實在的，非虛妄法。

6、諸法但名宗：「謂說一部(一說部)等，一切我法唯有假名，都無體故。此通始教之始準知」(大正45.482a)此部派的學說又比前面的部派學說進步，其認為一切的我、法皆是假名，沒有實體，這是屬於一說部的理論。在部派當中，這一學派的理論，是最接近大乘教，故說已經可以通於始教的學說。

7、一切皆空宗：「謂大乘始教，說一切諸法皆悉真空。然出情外無分別故，如般若等。」(大正45.482a)一切皆空的經典可以舉般若部的《金剛般若波羅蜜多經》及《般若波羅蜜多心經》為例。因為，無論是凡夫、外道或大部份的部派佛教都認為有一實體的東西存在，相對於此，大乘佛教的始教提出一切皆空的理論。

8、真德不空宗：「如終教，諸經說一切法唯是真如，如來藏實德故，自有體故，具德性故。」(大正45.482a)從一切法空後，因怕眾生執著於空，產生頑空的現象，所以又提出了真德不空的理論。真德不空是對於一切法空進一步的說明。真是真如，德是性質。真如原即是無量無邊的性質，而一切法因為是出自於真如的顯理，故說真如不空。而說明這真如、如來藏的代表經論有《楞伽經》、《起信論》等。

9、相想俱絕宗：「如頓教中，顯絕言之理等，如淨名默顯等。」(大正45.482a)相是相貌，想是思慮。從宗名看，即可瞭解，這是強調要去除對於諸法相的認知以及種種的思慮分別，以直入本性為主旨。此宗如五教中的頓教之絕諸言語。

10、圓明具德宗：「如別教一乘，主伴具足，無盡自在，所顯法門也。」(大正45.482a)主伴具足無盡自在的法門，即是圓滿之教。而這種「主伴具足、無盡自在」的教義，即是《華嚴經》一直所標榜的圓融無礙法門。

以上法藏的五教十宗判釋中，有一明顯的特色，即由小乘而大乘，最後到達一乘圓教的向上進升。五教的小乘教所包含的內容是十宗的前六宗(我法俱有宗、法有我無宗、法無去來宗、現通假實宗、俗妄真實宗、諸法但名宗)；始教即是一切皆空宗；終教所對應的是真德不空宗；頓教所屬的是相想俱絕宗；圓教即與圓明具德宗相呼應，其所標榜的就是《華嚴經》的教義。茲以圖表做解：

十宗	五教
我法俱有宗	小乘教
法有我無宗	
法無去來宗	
現通假實宗	
俗妄真實宗	
諸法但名宗	
一切皆空宗	始教
真德不空宗	終教
相想俱絕宗	頓教
圓明具德宗	圓教

這裡出現一個問題，即法藏對於法相唯識的歸位，在五教中將它判為始教，而在十宗中卻以「一切皆空」為它的歸位，這二著，一個說有，一個說空，其理論應該是相衝突的，為什麼，法藏將二者放在同行的位置？針對這問題，可以從法藏對於宗與教的判釋不同來說，在五教上的始教是以法相宗的思想來談，在立宗別時，其第七宗是以般若思想的空宗立場為說明。因此從法藏對始教的分類來看，是包含著唯識與般若的思想存在。而為區別於此二宗的不同，故法藏又其將分為：相始教與空始教二種。相始教所指的是唯識的義理，空始教即是對般若思想而言。而這也遷涉到法藏「性相融合」的思想。此部份容於第三章做說明。

前面曾說過，在漢末魏初，佛法初傳時，最先傳入中國的大乘經典是《般若經》系統。而般若系統的經意是在說明「空性」，這「空」的概念，不管在唯識思想中或是在華嚴的判釋中，都是屬於不了義教。¹⁵ 因此，我們從華嚴所判釋的五教(小、始、終、頓、圓)立場，來對「空」這個概念，做個瞭解。「空」在華嚴宗的五教，是屬於始教的部份。如《五教章》引《法鼓經》說：「以空門為始，以不空門為終。」(大正45.481b)以五教的順序來說，因為有小乘教的執於有，才出現破有的空門；也即是說，為了破小乘的有，所以說明空的義理，這空門祇是要進入大乘法門的開始；因大乘的法門最先是要經過這空的法門，而進入不空門。而這「空」祇是一種方便法，不是最究竟的，如法藏於《五教章》說：「一切空經，是有餘說，唯有此經(即《華嚴經》)，是無上說，非有餘說。」(大正45.481b)在這裡，法藏的意思是認為，這個「空」義，是有漏法，非無漏法。而真正最究竟的、最無上的只有《華嚴經》而已。

四、澄觀(738~839)

¹⁵ 唯識系統的三時教判將《般若經》系統的「空」判為第二時教。

根據歷史的記載，澄觀與法藏並無師承關係。澄觀的華嚴思想是得自於法銑法師，而法銑是慧苑的弟子，然而澄觀後來大力宏揚《華嚴經》之餘，同時亦對慧苑的學說提出諸多的批評¹⁶，而後世對於澄觀的學說採取較為認同的態度，因此立澄觀為華嚴四祖。

但是，考察慧苑的學說中，我們可以發現其如同先前的華嚴祖師一般，亦曾對於佛教各學派、教理進行判釋的工作，其教判方式是先批判十九家的教判論，而依《寶性論》所說的四種眾生，立四種教。慧苑所立的四教為：迷真異執教、真一分半教、真一分滿教、真具分滿教。¹⁷

關於澄觀的教判，在其《華嚴經疏》中開宗明義地說：「立教開宗分二：一以義分教，二依教分宗。以義分教，教類有五，即賢首所立，廣有別章，大同天台，但加頓教。……二、依教分宗，宗乃有十。」(大正35.512b--513a)這一段話，已經很明顯的表達了澄觀的五教判方式與法藏是一樣的。而另一方面，澄觀亦很清楚的說，華嚴宗教判與天台宗教判大致相同，只是華嚴將天台所判為化法的頓教，置於自己的五教判中。由於澄觀教判一如法藏，因此關於澄觀的五教判，筆者在此便不加贅述，直接從澄觀的十宗來說。

澄觀所立十宗，前六宗雖與法藏及法相宗相同，但是後四宗的編排方式與名稱卻有別於法藏。同時澄觀亦不諱言地說，此十宗是取自於法相宗的八宗而來，如澄觀在《華嚴經疏鈔玄談》卷八，即非常明確地說：「然此十宗前六全同大乘法師，大乘則有八宗，七

¹⁶ 澄觀在《華嚴經疏》中，對於慧苑以其孔老等論融入「迷真異執教」時，所提出的批評為：「今判聖教，那參邪說，若對教主，應如此方，先立三教。」(大正35.510b)，又於《演義鈔》說：「破五教而立四教，雜以邪宗，使權實不分，漸頓安辨？」(大正36.17a)。

¹⁷ 高峰了州著，釋慧嶽譯《華嚴思想史》，pp.190--191，對於四教有詳盡的說明。本文因是遵照著歷史，對於華嚴祖師的排列方式之教判做一整體瞭解，故對慧苑的教判不加著墨。

名勝義俱空，八名應理圓實，即以法相為應理圓實，法性為勝義俱空，今迴七為第八，八為第七，如前西域中二宗不同，今符法性，又加後二以顯甚深。」(卍續藏8.311a)這裡所說的大乘法師指的就是窺基。而如果以澄觀此段文之意，其所判之第七宗是：應理圓實宗，第八宗為：勝義皆空宗。

澄觀所立的前六宗在討論法藏的十宗已經談過，此不贅言，直接從第七宗說起。澄觀在《華嚴經疏鈔玄談》中說：

七、三性空有宗，謂遍計是空，依、圓故有。

八、真空絕相宗，謂心、境兩亡，直顯體故。

九、空有無礙宗，謂互融雙絕而不礙兩存，真如隨緣，具恒沙德故。

十、圓融具德宗，謂事事無礙，主伴具足，無盡自在故。

(卍續藏8.310b)

其中對於三性空有宗與真空絕相宗，澄觀進一步說明：「三性空有宗即是應理圓實宗；真空絕相宗即勝義俱空宗。」(卍續藏8.310b)在此可以看到澄觀與法藏在教判上的差異。澄觀的三性空有宗，指的是唯識學派的遍計所執性、依他起性和圓成實性三性。而真空絕相宗是說明勝義空，此乃在於表顯般若思想。這與法藏將般若思想融攝於始教所對之位置，有明顯之差異。因此，如果對照法藏所判之五教、十宗之圖示，可以顯示出，法藏對於始教之立場，有時是以空宗、有時以有宗的論點來加以說明。相對的，對於終教法藏是以《起信論》與《楞伽經》的立場來安立。到了澄觀時，其對於有宗與空宗直接將其分判成為第七宗和第八宗。對於《起信論》的「一心」思想，已經有意提升到與頓、圓的交攝，如李世傑先生說：「澄觀站在《起信論》的第一義諦的『一心』為根本，並由實踐的立場把握『無心』之『心』，『能』『所』兩亡，為其唯心說之解釋，

而立在法性宗的立場，展開其根本思想，來對付唯識說。」¹⁸ 這種以法性思想有別於法相思想，是關連著澄觀「性相判決」思想，此部份容於第三章說明。因此，從這幾個立論來看，可以發現澄觀與法藏在教判思想上，對於有宗和空宗的不同判釋。

因此，關於窺基、法藏、澄觀的宗派判釋，可列表如下：

法相八宗	法藏十宗	澄觀十宗	華嚴五教判
我法俱有宗	同左	同左	小
有法我無宗	法有我無宗	同左	小
法無去來宗	同左	同左	小
現通假實宗	同左	同左	小
俗妄真實宗	同左	同左	小
諸法但名宗	同左	同左	小
勝義皆空宗	一切皆空宗	應理圓實宗	始
應理圓實宗	真德不空宗	勝義皆空宗	終
	相想俱絕宗	空有無礙宗	頓
	圓明具德宗	圓融具德宗	圓

19

其次，有部份學者對於澄觀的五教判所說的：「大同天台，但加頓教。」(大正35.215b)這種說法是為了應付禪宗的發起。關於這問題，我們先追溯於澄觀所受的佛學經歷。據《宋高僧傳》記載，澄觀之學術不只是華嚴學，其對佛教各經論均有涉獵，如李世傑於《華嚴宗綱要》所說：「澄觀博學多才，通達佛教各宗及漢學梵學，

¹⁸ 李世傑著〈澄觀華嚴判教及其思想特質〉，《現代佛教學術叢刊》③，台北：大乘文化出版社，1978.元月初版，p.128。

¹⁹ 本圖所立的法相宗、法藏、澄觀的對照是採用石井教道著《華嚴教學成立史》，京都：平樂寺書局，昭和54.3.1日複製發行，p.361。另外配合五教者是採取李世傑著〈華嚴宗綱要〉，p.216所列，唯澄觀之第七宗與第八宗的排列是筆者根據澄觀之文更改。

從醴律師學相部律，從曇一學南山律，從金陵玄奘學三論，在棺寺學起信、涅槃，從湛然學天台的止觀、法華、維摩等經疏，從牛頭山惟忠，徑山道欽等人學南宗禪，從慧雲禪學北京禪，從慧苑的高足法詵學華嚴宗。」²⁰ 從引文所說的，我們可以知道，澄觀的修學路程是多方面的，既學習律學、三論學及起信論思想，又從湛然法師學習天台的止觀、法華、維摩等經疏，也在法詵法師處學習華嚴學。而如果從《宋高僧傳·澄觀傳》所記載，澄觀在尚未接受華嚴教法之前，其最先接觸的即是禪宗的思想。²¹ 因此，他將禪宗置於頓教之位，這是可以理解的。從另一角度來說，當時的禪宗思想也已經在佛教界佔有重要的地位，因此，澄觀將禪宗置於頓教位，一方面是繼承法藏的五教判思想，另一方面也是因應時代的需要。

五、宗密(780~841)

在宗密的著作中，提到五教判的有二部：一、《大方廣圓覺修多羅了義經略疏註》(以下簡稱《圓覺經註》)，二、《原人論》，以下從這二方面來說。

(一)、《圓覺經註》之教判

在《圓覺經註》中，有二處提到教判，其一是在卷上之一。此處的教判，宗密說：「分教，諸德不同。今依賢首大師，統收為五。」(大正39.525b)宗密在這一處的教判基本上是依照法藏賢首所判的五教。而另一言及教判的內容是在卷上之二，此處的教判內容和法藏所判的內容，也大致相同，所不同的只是名稱有異，如經文說：「約

²⁰ 李世傑著《華嚴學概論》，《現代佛教學術叢刊》③，台北：大乘文化出版社，1978.元月初版，pp.171--172。

²¹ 關於澄觀的修學過程，可參閱《宋高僧傳·澄觀傳》大正50.737a，內有詳細說明。

五教略彰其別，一、愚法聲聞教，假說一心，謂實有外境，但由心造業之所感故。二、大乘權教，明異熟賴耶名為一心，遮無境故。三、大乘實教，說如來藏以為一心，理無二故。四、一乘頓教，泯絕染淨，但是一心，破諸數故。五、一乘圓教，總該萬有，即是一心，理事本末，無別異故。」(大正39.537b--c)這五教的判釋方式，是依循著淺深的次第來論，大乘權教可以包含愚法聲聞教，大乘實教又能包含大乘權教，依此類推，最終的一乘圓教能包含著前四教。因此宗密即說：「此上五教，後後轉深，後必收前，前不攝後，然皆一心。」(大正39.537c)

以「一心」為宗旨而說五教，這不只是宗密《圓覺經註》的五教立場，更是相似於法藏《五教章》的「心識說」，如宗密對於聲聞教的「假說的一心」，權教的「異熟賴耶的一心」，實教的「如來藏的一心」，頓教的「泯絕染淨的一心」，圓教的「總該萬有的一心」等。²² 此「一心」的立論，是宗密思想理論的基礎，亦是宗密宗教解脫的歸宿，如其於《大方廣圓覺經大疏》上卷之二說：「初唯一心為本源，是心則攝世、出世間法等。」(卍續藏14.116a--b)亦如於《圓覺經註》卷上之一說：「初一心源，即此經圓覺妙心也。」(大正39.526c)

因為五教的各種教義，成乎於眾生的「一心」中，只是迷者不知一心能含眾多法，因此，宗密也感慨地說：「有斯異者，蓋以經隨機說，論逐經通，人隨論執，致令末代固守淺權，今本末會通，令皆顯詮旨。」(大正39.537c)釋尊說法是應眾生之根機而說；祖師立論是為解經的方便，但是到了末代的眾生卻只知執於經、論，而不知經論是隨著眾生的根機而施設。而現在以此一乘圓教義，攝盡所有大小乘、本末之教，是為令眾生能瞭解最根本之教義。

²² 法藏在《五教章》「明諸教所詮」，對於五教各有其所依之心識，如小乘教的「說唯六識，分為心、意、識」，始教的「於阿賴耶識，但得一分生滅」終教的「於此賴耶識，得理、事融通二分義」，頓教的「一切法，唯一真如心，差別相盡，離言絕慮，不可說也。」，圓教的「明一位即一切位，一切位即一位。」(大正45.484c--485b)。

(二)、《原人論》之教判

在《原人論》「破偏淺」中說到：「佛教自淺之深，略有五等：一、人天教，二、小乘教，三、大乘法相教，四、大乘破相教(以上四教在此篇中)，五、一乘顯性教(此一教在第三篇中)。」(大正45.708c)這種判釋就排列名目以及分義上，顯然與法藏或澄觀的判釋有所不同。如法藏將人天教與小乘教放在一起，而宗密是把人天乘與小乘教分為二種。而且對於始教、終教、頓教、圓教的義理，宗密的看法也與法藏有所不同，以下即針對《原人論》所做的五教判做一簡單的說明。

1、人天教：《原人論》說：「佛為初心人，且說三世業報善惡因果。謂造上品十惡死墮地獄，中品餓鬼，下品畜生。故佛且類世五常之教，令持五戒。」(大正45.708c)這是說釋尊為一般的平凡人說三世業報的善惡因果。在人天教中，所強調的是修上品十善可進生六欲天、修四禪八定可生色界、無色界天。相反的，造上品十惡者下墮地獄道、中品者下墮餓鬼道、下品者下墮畜生道。因此，這人天教所說的是以人間的苦樂為因而修行，其所注重的亦只是三世的善惡果報。

2、小乘教：《原人論》說：「形骸之色，思慮之心，從無始來，因緣力故，念念生滅，相續無窮，如水涓涓，如燈焰焰，身心假合以一以常。凡愚不覺，執之為我。寶此我故，即起貪、瞋、癡三毒。」(大正45.709a)這是說小乘教的人，不是執於形骸之色，就是執於思慮之心，不瞭解此身從無始以來即是因緣和合力而成，執實有我，進而造作貪、瞋、癡等三毒。

3、大乘法相教：這是針對於法相思想而說。如《原人論》說：「說一切有情無始以來，法爾有八種識。於中第八阿賴耶識，是其

根本，頓變根身、器界、種子，轉生七識，皆能變現自分所緣。」(大正45.709b--c)法相宗的理論，在說明有情有八識，其中的第八識有變現根身、器界、種子的功能。此能變現的功能亦能變現前七識，而此七識，亦是由本識中自分所緣。

4、大乘破相教：這是為破前大、小乘法相之執，密顯真性空寂之理而說。如宗密說：「破前大、小乘法相之執，密顯後真性空寂之理。」(大正45.709c)此大乘法相教說一切境皆是妄識所變，如夢中境；而所變的境既然是妄識所現，即是屬於妄境；相對的，境既是妄，也就應無能變之識，又何有境或識？依此可推，夢與境均是空，相對的，相與性亦是空的、不存在的。既然相與性皆空，吾人如何尋得一處來處理「心」？因此這即牽涉到「一乘顯性教」的「本覺真心」、「佛性」等的問題。

5、一乘顯性教：是說一切有情都有一本覺真心。如《原人論》「直顯真源第三」說：「一切有情皆有本覺真心，無始以來常住清淨，昭昭不昧，了了常知，亦名佛性，亦名如來藏。」(大正45.710a)靈明的本覺真心是從無始以來，常住清淨，昭昭不昧，了了常知。而這靈明的本覺真心可稱為佛性，亦可稱做如來藏。故宗密舉《華嚴經》說：「無一眾生而不具有如來智慧，但以妄想執著而不證得，若離妄想，一切智、自然智、無礙智即得現前。」(大正10.272c)因此在經中又舉一塵含有三千大千經卷來說明，以塵喻為眾生，經喻為佛智。而眾生皆有如來智，卻迷惑不知，如《華嚴經》中佛初成道時所說之言：「爾時，如來普觀法界一切眾生，而作是言：奇哉！奇哉！此諸眾生，云何具有如來智慧迷惑不見？我當教以聖道，令其永離妄想，自於身中得見如來廣大智慧與佛無異。」(大正10.272c)一切眾生，不管賢明與否、聰慧與否，皆具有與釋尊相同的如來智慧，只因久被塵思、妄想所覆，忘卻靈明的本覺，是故舉《華嚴經》為例，無非是要找回每個人的佛心、佛性。

宗密在《原人論》的教判判釋，從人天教、小乘教、大乘法相

教、大乘破相教到一乘顯性教，其所展現的亦是依循著淺深的次第來論。也就是說，小乘教可包含人天教，大乘法相教包含小乘教，大乘破相教包含大乘法相教，到了最後的一乘顯性教是包含著前四教。而如果從《圓覺經註》與《原人論》二者的判釋來比較，《圓覺經註》的愚法聲聞教包含著《原人論》的人天教與小乘教，大乘權教包含大乘法相教與大乘破相教，而《原人論》的一乘顯性教即包含《圓覺經註》的大乘實教、一乘頓教與一乘圓教這三教。如下以圖明示：

《圓覺經註》	《原人論》
愚法聲聞教	人天教
	小乘教
大乘權教	大乘法相教
	大乘破相教
大乘實教	一乘顯性教
一乘頓教	
一乘圓教	

以上，是華嚴宗各位祖師對於佛教教理的判釋方式。在各位祖師中，其對教判都有其各自的特色存在，因此，在下一節，即對華嚴祖師教判的特色，做一分析。

第二節、華嚴祖師教判的特色

從前述華嚴各祖師的教判思想中，可以看出，華嚴教判的特色是以一乘圓教為其最高的基本原則。其中，最具有代表的即是法藏小、始、終、頓、圓的五教判，而在五教當中，圓教是屬於最高的地位。因此，華嚴祖師們也就很自然將自宗所尊崇的《華嚴經》置於最高的圓教位上。而且，這個「圓」是含有頓之義的圓。從杜順《五教止觀》的華嚴三昧門起，即將自己教義置於圓教，而且還是一種兼別教的圓²³。在智儼時，對於華嚴的圓是兼攝著頓教義，如《搜玄記》教判所說此圓教含有頓教之義。到了法藏時，已經確立了五教的名目，並以華嚴教義中「一即一切，一切即一」的圓融教義，來說明佛教教義的最高境界。因是以圓融無礙、圓修圓證的性海圓融教義，故能於一位即一切位，一切位即一位的無盡圓滿中，表現出《華嚴經》的最高教理。澄觀時，除了修正法藏十宗判之外，同時亦發揮《華嚴經》四法界的思想。到了宗密，其不祇是發揮華嚴的教義，且將禪帶入了華嚴的經義中，以致有「教演華嚴，道繼禪宗」之說。²⁴

從華嚴祖師對於佛教諸教義的判釋中，有一個顯著的現象，亦即五教的名目雖是由杜順所發起，但是杜順祇是就各經、論的義理淺深來判別五教；而智儼的判法卻跟杜順不一樣，也可以說智儼所採用的教判方式，不完全是依據杜順的《五教止觀》而來，而是結合地論師慧光的三教判以及真諦的三教為基點所做的一種教判，也因此他在每一著作中的判別標準上不盡相同。接續智儼之後的法藏，對於教判的方式是在智儼之教判上，做有系統的整合。到了澄觀時，雖然在五教上是與法藏相同，但在十宗上卻又與法藏有所出入。宗密時，其五教的判釋與法藏是不同的，如冉雲華先生即說：「作為一個華嚴宗的教徒，宗密在判教問題上，並沒有追隨法藏所

²³ 華嚴宗所說的別教與天台宗的別教，其名同義異。

²⁴ 關於宗密的禪教合一，可見於《禪源諸註集都序》(大正48.400b)中所說明，禪有三宗與教有三家的調合，故其主張教禪一致的正當性。另外，關於宗密「教演華嚴，道繼禪宗」之詳細說明，可見於幻生法師所著〈宗密教禪一致思想之形成〉一文，全文收錄於《現代佛教學術叢刊》③，台北：大乘文化出版社，1978.元月初版，pp.305--358。

建立的系統。他對佛教的批判是按照他自己的哲學標準和經驗，自成一家，別開生面。」²⁵。因此，我們可以說，從對教義上來看，杜順、智儼、法藏這三者的判釋方式較為接近，但是到了澄觀時，五教、十宗的分別說明上有些許的不同，而到了宗密，就整個的華嚴教判來說已經跟法藏不一樣了。²⁶ 其中主要的原因是關連著時代的朝流與社會結構的變遷，此部份將於第三章華嚴祖師的教判比較中做說明。

另外與法藏同時，專修《華嚴經》的李通玄長者，在其所著之《新華嚴經論》中，亦曾提出教判的思想。其教判基本上可從二方面來說明：一、從五教立場來看，其與法藏是相同的。²⁷ 二、另一方面，他將歷來的經典，判為十教，這種立論，就跟華嚴宗人不一樣了。

李通玄長者在自述十教判時，說：

通玄自參聖教，以管窺天、以述意懷，用呈後哲，准其教旨，略立十種教，總該佛日出興始終教意。何者為十：第一時說小乘純有教；第二時說般若，破有明空教；第三時說《解深密經》，為和會空、有，明不空、不有教；第四時說《楞伽經》，明說假即真教；第五時說《維摩經》，明即俗恒真教；第六時說《法華經》，明引權歸實起信教；第七時說《涅槃經》，令諸三乘捨權向實教；第八時說《華嚴經》，於剎那之際，通攝十世圓融，無始終前後通該教；第九共不共教；第十不共共教。(大正36.735c--736a)

²⁵ 冉雲華著《宗密》，台北：東大圖書公司，1988.5月初版，p.119。

²⁶ 這裡所說的不同，是針對《圓覺經註》的教判來說，宗密對於五教判所包含名目與內容與法藏已經不一樣，如在法藏時期，並沒有人天教，宗密時，為了融合儒家思想與道家思想，故將儒、道家理論，歸攝於教判中。

²⁷ 唐·李通玄長者著《新華嚴經論》卷三，大正36.735a--735b。所提出的五教判，仍是以小、始、終、頓、圓的這種方式，故與法藏的教判是相同的。

如果以上面這段文所編排的方式，李通玄認為，釋尊的說法，是以一種有層次的方式而向上增進。因此可以假設的來說：《解深密經》的經義在《般若經》之上；《維摩經》的經義在《楞伽經》；《涅槃經》的經義在《法華經》之上；《華嚴經》的經義更在《涅槃經》之上。以下即對李長者的十教判做一說明：

1、小乘純有教：李長者說：「為諸凡夫，繫著世法，以為實有，隨於色塵，作諸不善，以不善故，墮於苦趣。還將有法，轡勒彼心，以戒防護，制諸不善，故名純有教」(大正36.736a)如眾所周知的，小乘教的眾生因執於世俗實有，故隨著外在的色塵，而做諸種種不善，因不善的緣故，又墮於苦處。而為制諸不善，故以戒法來防護其心。因為執於真有的世俗的實體，又執於有一實法可制於其心，故名為小乘純有教。

2、破有明空教：李通玄說：「既說小乘實有，令成軌範，制其身、語、意，得住善法，則說生空等觀，方說法空教，破彼繫著，漸向法身。」(大正36.736a)因為小乘的執於有，為破其執有之心，故說般若教，以明其空。

3、不空、不有教：李通玄說：「為於前空、有二教和會，令邊見者，不滯空、有二門，為不空、不有教。」(大正36.736a)此意是說，為令起邊見的人，不執於空與有，所以釋尊特說《解深密經》以合會前所說的有與空二教，故名不空、不有教。

4、說假即真教：李通玄說：「如《楞伽經》直為大乘根機之者，頓說第八業種之識，名為如來藏。又云：得相者是識，不得相者是智。又經云：藏識海常住，境界風所動。」(大正36.736b)《楞伽經》將第八識的業種說為如來藏，而以第八識的起伏作用是隨著外界環境的變化而起作用，所以是借外在的假象來顯示內在的真如。

5、即俗恒真教：李通玄說：「為《維摩經》中，不以聲聞二乘，及三乘菩薩，為知法者故。是以十大弟子，杜口於毘耶，彌勒光嚴，息芳言於法夕。此經破前四種教中，菩薩、聲聞染淨未亡，常欣出俗。即以淨名，身居俗士，明即俗恒真。壞彼淨相，常懷染淨，故說無明有愛，為如來種等，使令三乘之眾，淨相心亡，出俗入纏，平等無礙，方明實德，為有實宗，還現實報淨土。」(大正36.736b)前面所說的是以假為真，而此教所要表示的是真假和合。

6、引權歸實起信教：李通玄說：「為羅漢隨空會寂，緣覺會十二因緣生法，皆無體性，六根識及名色心境三事，自性無生。」(大正36.736b--c)此乃說《法華經》的本意，即是要會三乘入於一乘。而要引三乘入於一乘，最重要即是使三乘人對大乘教法起信心，使其瞭解因緣法的無自性。

7、捨權向實教：李通玄說：「為餘三乘教中，為責慢故、為不信故，說有情畢竟，不得成佛。令起信，進修行，於此經中，明一切有情，皆有佛性，如佛無異，但為無明覆，故不見。」(大正36.736c)釋尊說《法華經》時，會中曾有驕慢者、不信者而退席，因此《涅槃經》的經意是為了在於大乘法中起驕慢心者及不信者，能起信進而修行。此經是說明一切有情的佛性是因為被無明所掩蓋住，而且眾生的佛性與釋尊沒有差別。

8、通攝十世圓融，無始終、前後通該教：李通玄說：「如經說云：入剎那際三昧，降神、受生、八相成道、入涅槃，總不移時。為依本性理智本無時故，非權依本也，故名為入，非是本法性中，而有出入三昧。」(大正36.736c--737a)此教是將佛法所說之融通無礙法，於《華嚴經》中展現出來。如《華嚴經》本身所說的八相成道，全都入於一入剎那際三昧之中。

9、共不共教：李通玄說：「為說諸大乘經，人天三乘同聞，得益各別。」(大正36.737b)共者是共通，不共者為個別。因此教是

人天三乘一同共聞大乘經，但卻因各人的根機不同，其所得及其領受自亦各別所以稱為共不共教。

10、不共共教：李通玄說：「如《華嚴經》中，十方雲集，諸來菩薩，及佛國土，所從來方，不同各別，所共同聲說法，總同聞法，獲益能同、能別。又於會中，天龍八部、人、非人等，各各差殊，同得聞毘盧遮那果德法門，具同、具別自在，諸餘三乘，亦有如是不共共教。」(大正36.737b--c)《華嚴經》中所要展現的即是，不論共與不共者，皆入於華嚴大法中。

如果以李通玄所判的十教與法藏的五教為一比較，可明顯的看出其差異處。如李長者將法藏判為始教中相始教的《解深密經》，置於第三教，將法藏判為始教中的空始教置於第二教，從這二教的順序來說，其實是與法相宗本身的三時教判相同。另外，李長者將法藏判為頓教部份，分為第四教與第五教；而第六、第七、第八教，即是天台宗與華嚴宗所歸類的圓教；第九教是屬於大乘的通教，此義與菩提留支的一音教相同²⁸；第十教是特舉《華嚴經》的經意為做說明，如此已將《華嚴經》的地位抬到佛教裡面所有經典的最高地位。

第三節、小結

華嚴宗自唐朝由法藏開宗以來，一方面因為皇室的護持，另一方面因為華嚴宗祖師的宏傳，所以能在當時的社會，為一般人所接

²⁸ 菩提留支以《維摩詰所說經》中的：「佛以一音演說法，眾生隨類各得解。」為教判基準，立「一音圓教」，大正14.538a。

受。如《華嚴學概論》一書所說：「華嚴，就經典而言，它是印度佛教中期的大乘產物，但做為一個學派而言，卻是中國佛教最突出的一個宗派思想。中國佛教之所謂中國佛教，固有其多種因素促成，但最契合中國人圓融心態的莫過於華嚴。」²⁹ 華嚴宗能成為中國佛教突出的一宗，不祇是因其圓融的教義，亦因其各祖師對於教判的努力而成。

因為華嚴宗中上自杜順，下至宗密，即著手於佛法的判釋，其中又以法藏的五教最為後世流傳。五教的圓教是以《華嚴經》為其主脈，杜順將其圓教參雜於別教，故成：別圓教；而智儼的圓教是含有頓教的味道，所以成為：頓圓教；法藏的圓教是以別教一乘的旨義來闡述「一即一切，一切即一」的圓融教義；後來的澄觀在五教判上，已經和法藏相去不遠，唯澄觀對於法藏所判的十宗，將其次序做了不同的排列，而發展其「性相判決」的思想；到了宗密時，不祇以《華嚴經》為其教學主要思想，而且更將禪的思想帶入華嚴教學中，至此已經將佛教兩大主流：教與禪，合而為一。

可惜的是，華嚴宗因為經過唐武宗會昌法難之後，再經歷五代的荒亂，可說是後繼乏人。所幸的是到了「入宋以後，長水子璿，晉水源淨以及師會、道亭、道通，明朝之弘壁、永光，清朝之續法諸法師，相繼而起，保存餘緒。至民國以來，尚有月霞、應慈二老專宏華嚴，使本宗不絕如縷，亦云幸矣。」³⁰ 佛教經過唐武宗會昌法難的摧毀後，幾乎可說已呈現出衰微之狀態，而華嚴宗身為當時的一宗，自不能避免的受其傷害。不過這情形，到了宋代以後，已有逐漸好轉的機向，這全因是古大德的傳揚，及至民國以來亦有月霞、應慈二老的專宏華嚴，所以能使華嚴宗不致於後繼無人。

²⁹ 張曼濤主編《華嚴學概論》，《現代佛教學術叢刊》③，台北：大乘文化出版社，1978.元月初版，p.1，〈編輯旨趣〉。

³⁰ 南亭著〈華嚴宗史〉，《現代佛教學術叢刊》③④，台北：大乘文化出版社，1978.元月初版，，p.276。

第三章、教判思想之比較

佛法從東漢明帝時間傳入中國以來，在古大德們全心、全力的經營之下，呈現出一股超越印度佛學的氣象。原因無非是「中國佛教，初傳入的經論，是大乘、小乘思想，同時以多采多姿的形態而俱來。」¹ 這也即是說，中國佛教的初傳，是沒有經過任何的篩選步驟。雖說是以「多采多姿的形態」傳入，但是，在這麼龐大的經論中，難免有其互相抵觸、互相矛盾的地方。因此為了消滅各經論中矛盾的地方，所以古大德們採取了對經論判別與注釋的工作，而「佛教的教理，有了教與理的區別，叫做教判，理是純粹的、完全的、形而上的，教是表現真理的。」² 因此，從理論上與教義上來說，最直接的即是牽涉到教判的問題。在中國，提起教判最為後人咀嚼回味當是天台宗的五時、八教與華嚴宗的三時、五教、十宗。

此二宗之教判，可以說是各有特色。然而其教判中不無相互出入之處，故本章擬就以天台宗與華嚴宗之教判思想進行分析、討論，而在對此二宗之教判進行討論之前，並將先對華嚴宗自身內部，各祖師間之教判進行比較。以下先從華嚴宗自身內部說起。

第一節、華嚴祖師教判之比較

¹ 釋慧嶽編著《天臺教學史》，p.91。

² 佐藤泰舜著〈天台教學〉，《現代佛教學術叢刊》⑤，台北：大乘文化出版社，1978.元月初版，p.165。

在本文第二章關於華嚴宗之教判已曾大略說明華嚴祖師在教判思想表現上的差異與特色，基本上，從教義上來說，杜順、智儼、法藏三者的判釋方式大體一脈相承，「杜順的『相即』『相入』『圓融無礙』的思想及其觀行，經由智儼的教學的基礎，至於法藏時，華嚴哲學已完成了華嚴宗的思想體系。」³ 然而這個思想體系，到了澄觀時，卻「因其時代潮流以及澄觀本身的實修性格所致，其華嚴思想乃另有發展。」⁴ 澄觀對於華嚴的教判，並不全同於法藏的教判。他的五教分判雖依循法藏，然而在十宗的分列說明上，卻與法藏有很大的不同。而到宗密時，其教判思想又為一變。因此，在本節中，擬就此三位華嚴祖師的教判進行比較分析。

法藏法師自創立華嚴宗以來，一方面承襲杜順、智儼五教分判的思想，一方面吸納法相宗窺基八宗教判，奠定其五教、十宗的教判思想。法藏五教思想淵源，主要可說是歸屬於智儼的教判思想。而智儼的教判，有時說二種，有時說三種，亦有時說為五種⁵，這種種的不同判釋，全是智儼的經驗所得。⁶ 在這眾多不同的教判分類，最後由法藏將其統一。因此五教真正定名，可說是由法藏所成立的，及至後來澄觀仍依循法藏所立之五教名稱。

然而就十宗的分判上，澄觀與法藏便有相當的出入。其中最大的差異有二，一是在「性相融會」與「性相判決」的不同；二是宗別判釋不同。首先就「性、相」的差異來看。性即是「法性」，相者為「法相」，性與相，在教義上原即有相互會通及相反的地方。法藏在判釋這二宗的義理時，對這二種思想之義理是採取相互會通

³ 李世傑著〈澄觀華嚴判教及其思想的特質〉，《現代佛教學術叢刊》③，台北：大乘文化出版社，1978.元月初版，p.125。

⁴ 李世傑著〈澄觀華嚴判教及其思想的特質〉，《現代佛教學術叢刊》③，p.125。

⁵ 詳細可見於本文第二章第一節，智儼的教判部份。

⁶ 本文第二章第一節中，談到智儼的教判時，筆者曾說：「智儼對於五教判定義的書曾經完成，只是未流傳而已。」

之教說，而加之以系統的融合，彰顯其會合的旨趣，此稱為「性相融會」。

「性相融會」在中國佛學思想中，是昔所未見，因此可以說是法藏於思想上的創見。⁷ 至於法藏與澄觀對於「性相融會」與「性相判決」之不同判釋，其原因可歸之於二人所處時代之差異。

因為「法藏是出生於玄奘、慈恩的『唯識學』風靡於一世之後的人，所以他對法相宗的問題，是應如何將唯識說攝取於自己的哲學系中來建立華嚴哲學，故他乃將唯識三性說利用於真妄交徹的理論，……。但法藏本身，是始終站在無自性的空觀思想來攝取法相唯識，並且發揮了他的華嚴哲學，故他對於唯識，是採取著『性相融會』的立場。」⁸ 而此融攝的結果，是法藏將唯識思想納入其華嚴教學中，並且以中觀之空觀思想做為其攝取唯識思想的根柢。而法藏除了將唯識納入其教學中，並且將唯識與中觀都視為大乘始教，並將二者分別定位為「相始教」與「空始教」。

如其在《華嚴經探玄記》卷一，法藏認為戒賢的教判是採取「攝機之大小」及依時的不同而判釋，如唐君毅先生說：「攝機之廣狹判，初時唯攝小乘聲聞，第二時唯攝大乘菩薩，第三時具攝小乘、大乘，故為了義。」⁹ 唯識的教判，第一時是攝小乘、第二時攝大乘菩薩、第三時是以中道義全攝於大、小乘的根機，故是為了義教。相同的，關於智光的教判，法藏是以「顯理的淺深」來說，如唐先生說：「以顯理增微判，則初說心境俱有，不達性空；次顯境空心

⁷ 唐君毅著〈華嚴宗之判教論〉，《現代佛教學術叢刊》③，台北：大乘文化出版社，1978.元月初版，p.52。其對於法藏融合法相與般若，原文為：「此即意在融通此般若與法相唯識二大宗，乃中國佛學思想中昔所未有，而為法藏之一思想上之創造。」。

⁸ 李世傑著〈澄觀華嚴判教及其思想的特質〉，《現代佛教學術叢刊》③，pp.126--127。

⁹ 唐君毅著〈華嚴宗之判教論〉，《現代佛教學術叢刊》③，p.49。

有，已顯一分性空；後心境俱空，故顯理最微，是名了義。」¹⁰ 法藏認為智光論師的教判是從顯理的淺深而說：初時的心境是有，但不達性空；第二時雖是境空、心有，但只有一份性空；第三時是心境俱空，故已達性空，而此時所顯的道理，最為微細。¹¹ 以上是法藏對這二家的教判所做的說明，而法藏為了合會此教義，故說其皆為了義教，如法藏在《十二門論宗致義記》融會戒賢與智光的教判時，即說：「戒賢乃約教判，以教具為了義。智光約理判，以玄理為了義。故二說所據各異，分齊顯然，優劣淺深，於斯可見。」(大正42.213c)戒賢以「攝機的大小」來判別佛教，這是很有道理的。相同的，智光以「顯理的淺深」來判釋佛教，也是有其合理性，而為了融會唯識與般若的思想，故法藏說這二家的教判都是屬了義教。

因為法藏意圖融會唯識三性與般若二諦的思想，故其於《十二門論宗致義記》中，以「本三性以言二諦中道」時，分為三方面來說，一從依他起自性，二從遍計執與圓成實兩方面，三是總說三性。從依他起性上，法藏說：「諸法起，無不從緣，從緣有故，必無自性。由無自性，所以從緣。緣有性無，更無二法。但約緣有萬差，名為俗諦；約無性一味，名為真諦。是故於一緣起，二理不雜，名為二諦。緣起無二，雙離二邊，名為中道。」(大正42.215b)此說依他起是無自性，俗諦所見之差別法皆由緣起所生，其於真諦中是以一切法皆無實性，這無性是平等的、一味的。那麼緣起是一理，無性是一理，此二理不雜，故言中道。¹² 法藏除了將法相的三性與般

¹⁰ 唐君毅著〈華嚴宗之判教論〉，《現代佛教學術叢刊》③，p.49。

¹¹ 關於戒賢、智光二家的教判，可參閱本文第一章第二節，有關印度二大教判所依經論及所判之大、小乘。

¹² 對於緣起無二中道之理，法藏於《十二門論宗致義記》中(大正42.215b--217a)，以：開合、一異、無有等三者，分別解釋緣起無二的中道義。開者，開為二義：緣起幻有、無性真空；合者，有五重：彼非有則是非不有、真中非空則是非不空、幻有非空非有、幻道非空與真中非空、幻有非不空。一異者有四：不異、不一、非異、非一。有無者分二：不礙空之有與不礙有之空。其次，法藏以緣起說與從遍計執及圓成實以言中道，說：「遍計所執，情有理無，此中約妄情謂有，如空華於病眼，是凡愚所取以為俗；約理中實無，如空華眼，是聖智所知為真，此無彼有，交徹無

若的二諦做了融會外，更於十宗教判中，將法相宗所站之第八宗的位置，往前移到第七宗，而將第八宗立為頓教所對的「真德不空宗」。此是法藏明顯的將唯識思想與般若思想融合在一起，而進一步將始教分為相始教與空始教二種來說，相始教方面是以法相宗本身的義理為說明，而空始教是以般若思想為主。也可以說，法藏為了要使「性相融會」故將唯識與般若的二種思想放在一起，而融合其唯識與般若的義趣。以上是有關法藏對於「性相融會」的簡單敘述。以下來看澄觀的「性相判決」。

從澄觀所處的時代，可以發現「澄觀活躍的時代，法相宗已經衰退，而禪宗、天台宗逐漸得勢，澄觀在此時代背景之下，自然會積極主張『法性宗』的優位及其真理性，作性相十異之比較，立在『性相判決』的立場，來對付唯識思想。」¹³ 從引文可以看出澄觀相對於法藏的「性相融會」而主張「性相判決」實有二個要因，一、因為當時玄奘、慈恩的法相宗勢力已經衰微，所以他不必和法藏一樣以融合的寬容態度來對待法相思想。二、因為在當時，荊溪湛然法師帶動了天台思想勢力的擴張，所以澄觀主張「性相判決」來建立其學說及抵制唯識思想的勢力。其在「性相判決」中，舉出性與相的十異來判決性宗的思想比相宗的思想優越。也可以說，法藏對於唯識與般若兩者的思想是採取「融合」的態度，而澄觀是以「分判」的立場來做說明，此乃澄觀與法藏教判的一大差異。

澄觀與法藏教判的另一差異是二者對於十宗的排列順序。澄觀將法藏十宗教判的第七宗「一切皆空宗」改為「應理圓實宗」，並改第八宗「真德不空宗」為「勝義皆空宗」、第九宗的「相想俱絕

礙，融為一性。」(大正42.217a)第三、從三性以明中道，法藏說：「所執有二義，謂情有理無；依他亦二義，謂幻有性空；圓成亦二義，謂體有相無。以所執情有，依他幻有，圓成種無，如是有無無二，為俗諦中道。所執理無，依他性空，圓成體有，如是有無無二，名真諦中道。如是真俗，合而恆離，離合無礙，是二諦中道。」(大正42.217b)

¹³ 李世傑著〈澄觀華嚴判教及其思想的特質〉，《現代佛教學術叢刊》③，p.127。

宗」為「空有無礙宗」。

從澄觀與法藏對於此三宗排列順序的差異來看，可發現澄觀的第七宗是單指法相宗的義理來說，第八宗是以空宗的理論為依據。並且進一步將頓教放到始、終二教的中間，也即是說他將終、頓教的次序轉換了，並且將始教中的空始教拿來與頓教融合。這是因為「法藏分『空』、『不空』而融會性相；但澄觀卻是認為空同理而判決性相，在頓教理的上位，安置終教理事無礙；將空始教與頓教合成為理，針對相始教的事。」¹⁴ 如此在法藏教判中原本「性相融會」的「相始教」與「空始教」，到了澄觀時，已經分離開來，「空始教」轉變為與頓教融合，而高於「相始教」位，如此即將空宗的般若思想位置提昇到相宗唯識思想之上。

以上是澄觀與法藏教判的基本差異及其原由。此二者，在教判中雖有「性相會融」與「性相判決」，以及在宗別的排列順序上的不同，不過嚴格說來，其最大的差異仍是在對於「性、相」見解立場上的不同。此外，澄觀之後的宗密其所做之教判亦與法藏有不同之處。

宗密是生當中唐時期，其最先習學的禪是「南宗禪」，教理方面是以《圓覺經》為主。後來得到澄觀的《華嚴經疏》及《演義鈔》，閱後即欣然地說：「吾禪遇南宗，教逢《圓覺》，一言之下，心地開通，一軸之中，義天朗耀。今復得此大法(指《華嚴經疏》及《演義鈔》)，吾其幸哉！」(已續藏134.553b)宗密的修學路程，雖是以禪宗和《圓覺經》為開端，但自從得了澄觀的《華嚴經疏》及《演義鈔》後，即將禪與教合而為一。因此宗密的教學思想最大特色即是教禪合一。將禪吸納入華嚴思想中，其源由，實可上溯至法藏。¹⁵ 其中又經歷澄觀的融攝，到了宗密時，夾其先前所受之禪學，一方面發

¹⁴ 高峰了州著，釋慧嶽譯《華嚴思想史》，p.205。

¹⁵ 法藏五教判的頓教，所針對的是禪宗的思想，與智顗八教中的頓教是說明《華嚴經》的旨意，是名同義異。

揮華嚴教義，另一方面致力於「教禪合一」的教學。因此可以說禪宗典籍在華嚴宗的地位，是隨著時代的推演而越加重要。

在宗密的三處教判(《圓覺經註》的二處、《原人論》的一處)，雖然傳承了華嚴的「五教判，但有時也認為終、頓的同等，且通過頓、圓的論調，顯露『教禪一致』的思想。」¹⁶ 宗密認為終教的義理和頓教的義理是同等的¹⁷，而且，他也企圖透過頓教與圓教理論的結合，以達其「教禪一致」的思想。以下便試從宗密教、禪和合的教判思想與法藏、澄觀的教判思想做一約略的比較。

中國佛教發展到中唐時期，雖是已達全盛時期，但在這期間亦因各宗派修行趨勢的不同，而產生出以證悟為主的禪家及以理論為主的教家。其中「所謂教家，則是著重於理論法義的探究與闡發，實踐為次；所謂禪家，則是注重於實踐悟證，而理論為次。」¹⁸ 在當時的禪家有：荷澤宗、洪州宗、牛頭宗、北宗等；教家指的是：華嚴宗、天台宗、法相宗、三論宗等。這些宗派，由於互相傳播的理論及立場不同，故產生相互對立、批判與責難的情形，而形成了教禪之諍。當時「禪家與教家，互相誹謗，這是中唐時期的一般現象。」¹⁹ 而所謂的禪宗或教家，其源頭都是釋尊所傳之法，之所以會產生互相責難的問題，這全是承繼者對於各自所宗之教義特別偏重所導致。如宗密於《禪源諸詮集都序》中說：「原夫佛說頓教、漸教，禪開頓門、漸門，二教二門，各相符契。今講者偏彰漸義，禪者偏播頓宗，禪講相逢，胡越之隔。宗密不知宿生何作，熏得此心，自未解脫，欲解他縛，為法忘於軀命，愍人切於神情。」(大正48.399c)

¹⁶ 高峰了州著，釋慧嶽譯《華嚴思想史》，p.221。

¹⁷ 宗密在《圓覺經註》的第五教「一乘顯性教」，其意包含著終教、頓教與圓教的義理。

¹⁸ 幻生著〈宗密教禪一致思想之形成〉，《現代佛教學術叢刊》③，台北：大乘文化出版社，1978.元月初版，p.305。

¹⁹ 幻生著〈宗密教禪一致思想之形成〉，《現代佛教學術叢刊》③，p.307。

宗密因身負華嚴宗與荷澤宗的傳人，故他認為教、禪二家應該互為闡發其理趣，合為一致。因此，他極力調和教、禪之諍，開展其教禪一致的思想理念，同時為了消除當時禪宗各派的紛爭，並著手編纂了《禪源諸詮集》。可惜的是，宗密所編纂的《禪源諸詮集》全文已失傳，以致後代的人無法窺其全貌，不過從《禪源諸詮集都序》(以下簡稱《都序》)中，我們仍可略窺宗密的義旨。在《都序》開頭提到：

禪源諸詮集者，寫錄諸家所述，詮表禪門，根源道理，文字句偈，集為一藏，以貽後代，故都題此名也。禪是天竺之語，具云「禪那」，中華翻云「思惟修」，亦名「靜慮」，皆定慧之通稱也。源者是一切眾生本覺真性，亦名「佛性」，亦名「心地」。悟之名慧，修之名定，定慧通稱為禪那。此性是禪之本源，故云「禪源」，亦名「禪那理行者」。此之本源是禪理，妄情契之是禪行，故云：理行。然今所集，諸家述作，多談禪理，少說禪行，故且以禪源題之。(大正48.399a)

宗密在這段文字中，對於「禪源」二字解釋得很清楚。「禪」其意可以是「思惟修」或是「靜慮」；「源」者是一切眾生的本源，此本源亦即是「本覺真性」，亦可名為「佛性」或「心地」。本覺真性即是禪的本源，所以名為禪源、理行。而今所集者，是集合眾多教派所說，是以敘述禪理為主，少說禪行，所以名為：禪源。

宗密在《都序》裡，雖先將禪細分為：外道禪、凡夫禪、小乘禪、大乘禪、最上乘禪等五種。但是不論是那種禪，其真性都是沒有染污或清淨可說，而若以禪來做分別則有五種的不同。如其說：

真性則不垢不淨，凡聖無差，禪則有淺有深，階級殊等。謂帶異計，欣上厭下而修者，是外道禪；正信因果，亦以欣厭而修者，是凡夫禪；悟我空偏真之理而修者，是小乘禪；悟我法二空所顯真理而修者，是大乘禪；若頓悟自心本來清

淨，元無煩惱，無漏智性，本自具足，此心即佛，畢竟無異，依此而修者，是最上乘禪。亦名如來清淨禪，亦名一行三昧，亦名真如三昧。此是一切三昧根本，若能念念修習，自然漸得百千三昧。達摩門下展轉相傳者，即此禪也。(大正48.399b)

禪雖可細分為五種，而其最上者，是第五種最上乘禪。此禪是以頓悟自心本來清淨，無有煩惱，無漏智性的本自具足，即心即佛的禪。此禪亦可名為：如來清淨禪、一行三昧、真如三昧等。

禪雖有五種，卻是以如來清淨禪為達摩祖師所傳的禪法。而達摩未傳此心要之禪到北方之前，中國諸家所修證的禪，祇是以四禪八定為主，如天台宗的三止三觀亦只是諸禪的行相而已。故宗密說：「達摩未到，古來諸家所解，皆是前四禪八定，諸高僧修之，皆得用功。南岳天台令依三諦之理，修三止三觀，教義雖最圓妙，然其趣入門戶次第，亦只是前之諸禪行相。唯達摩所傳者，頓同佛體，迥異諸門。」(大正48.399b)在這裡，宗密已經很明顯的批評天台宗所修行的三止三觀，雖是圓妙，但亦祇是禪門的行相而已，而達摩所傳的禪是與佛相同，而與諸家禪門不一樣。更何況，當時的情形是「修心者以經論為別宗，講說者以禪門為別法。」(大正48.400b)而互相責難著。

因此，宗密為了調和禪與教的紛爭，在《都序》中，即舉出習禪亦需瞭解經論的理由，其說：

須知禪論權實，方辯諸禪是非；又須識禪心性相，方解經論理事。一、師有本末，憑本印末故；二、禪有諸宗，互相違阻故；三、經如繩墨，楷定正邪故；四、經有權實，須依了義故；五、量有三種，勘契須同故；六、疑有多般，須具通決故；七、法義不同，善須辨識故；八、心通性相，名同義別故；九、悟修頓漸，言似違反故；十、師授方便，須識葯病故。(大正48.400b)

宗密舉出此十種理由，為的是要消解習禪不重經教的想法，進而以經教指導禪修，化解禪宗諸派的紛爭。

對於當時禪、教諸派，宗密將之各分為三，「禪三宗者：一、息妄修心宗(指北宗)，二、泯絕無寄宗(指牛頭宗)，三、直顯心性宗(指洪州宗與荷澤宗)。教三種者：一、密意依性說相教，二、密意破相顯性教，三、顯示真心即性教。右此三教，如次同前三宗，相對一一證之，然後總會為一味。」(大正48.402b)宗密雖於教相立了三教，但與之前所說教判立場是不相同，如幻生法師說：「宗密確定教之三教，並非以教相判釋為目的，而是以確立禪之三宗的價值體系為真正的目的。」²⁰ 依此言，宗密立此三禪、三教的目的，其實是為了於禪宗各教之間，取一標準，以確立禪宗各教的價值體系。因其在當時，不只是教、禪之間的互相攻擊，即禪家各派之間亦互相責難，教家之間的各宗派也是各自認為其教義是最優秀的。而宗密建立這些禪、教的各宗，無非是要融合他們之間的矛盾。

而要融合教、禪之間間隙，宗密所做的是以三禪配合三教的方式，亦即將：密意依性說相教與息妄修心宗(北宗)配合、密意破相顯性教(空宗)配合泯絕無寄宗(牛頭宗)、顯示真心即性教(華嚴宗)配合直顯心性宗(洪州宗與荷澤宗)。因為宗密認為代表著如來藏的《華嚴經》與《圓覺經》的教說，是遠比法相宗或空宗的理論來得優越²¹；因此相對的，洪州宗與荷澤宗的教義比北宗或牛頭宗的教義為優。此禪三宗與教三宗之配屬，茲以下表示之：

²⁰ 幻生著〈宗密教禪一致思想之形成〉，《現代佛教學術叢刊》③，p.328。

²¹ 宗密對於如來藏的思想，一如法藏一樣，是受了《大乘起信論》的影響。如在《禪源諸詮集都序》中，禪與教融合的十個理由的第七個理由，是以《起信論》的「一心開二門」的思想所做的論述。

禪三宗	教三宗
北宗	密意依性說相教
牛頭宗	密意破相顯性教
洪州宗與荷澤宗	顯示真心即性教

從宗密對於禪與教的分判來看，可以瞭解宗密是將其所宗的荷澤禪與華嚴宗置於佛教中的最高地位。

宗密進一步將三教中的「密意依性說相教」分為三種：一、人天因果教，這是相當於世間一般善惡的倫理教說。二、斷惑滅苦教，這是屬小乘教的教說。三、將識破境教，為法相宗的教說。如此在教上便成五教。此五教可與《原人論》的五教判配合，可如下表格所示：

《原人論》		《禪源諸詮集都序》	
1	人天教	人天因果教	密意依性說相教
2	小乘教	斷惑滅苦教	
3	大乘法相教	將識破境教	
4	大乘破相教		密意破相顯性教
5	一乘顯性教		顯示真心即性教

宗密一心想要調合禪、教，故將禪分為三宗，並分別配與法相等三教。對於為何如此配屬，依宗密之言，概說如下：

1、將識破境教(法相宗)與息妄修心宗(北宗禪)的融合：一切外在的、客觀的存在，都是由心識所變現，真正存在的唯有識而已，故說：境無識有。宗密在《都序》中說：「但各是眾生，無始以來，法爾有八種識。於中第八藏識是其根本。頓變根身、器界、種子，轉生七識，各能變現自分所緣。此八識外，都無實有。」(大正

48.403b--404a)此教的第八識有轉生七識的功能，除此八識以外，沒有外在的境，而因此教只承認識的存在，故此宗亦名：唯識宗。

對於北宗禪，宗密說：「眾生雖本有佛性，而無始無明覆之不見，故轉迴生死，諸佛已斷妄想，故見性了了，出離生死神通自在。當知凡聖功用不同，外境內心各有分限，故須依師言教，背境觀心息滅妄念，念盡即覺悟無所不知，如鏡昏塵，須勤勤拂拭，塵盡明現，即無所不照。」(大正48.402b)北宗禪法談的即是以拂拭外境與煩惱，把握住凝心的立場為主。這正與法相宗的以去除染污識的思想吻合。因此將法相宗與息妄修心宗做一合會，故宗密說：「將識破相教與禪門息妄修心宗而相扶會，以知外境皆空，故不修外境事，唯息妄修心也。息妄者，息我法之妄；修心者，修唯識之心，故同唯識之教。」(大正48.403b)宗密的言語，已說得很明白，息妄修心即是在於修這一顆虛妄之心。因此心以外境為真，是故需將這妄念平息，需修治唯識之心。

2、密意破相顯性教(破相教)與泯絕無寄宗(牛頭禪)的融合：宗密對於空宗的教義，是直接以《中論》所說的：「未曾有一法，不無因緣生。是故一切法，無不是空者。」及「眾因緣生法，我說即是空」(大正30.33b)為中心教義而做分析。因此宗密概括破相教之教義於《都序》說：「是故一切法，無不是空者。凡所有相，皆是虛妄。是故空中無眼、耳、鼻、舌、身、意，無十八界，十二因緣，四諦，無智亦無得，無業無報，無修無證。生死涅槃，平等如幻。但以不住一切，無執無著，而為道行。」(大正48.404a)空宗的教義，從內來說無有六識、十八界、十二因緣、四諦，從外來說世間的一切法，皆是虛妄。

相對於牛頭禪的禪法，宗密指出：「說凡聖等法，皆如夢幻都無所有，本來空寂非今始無，即此達無之智亦不可得，平等法界無佛、無眾生，法界亦是假名。心既不有，誰言法界無修、不修，無佛、不佛，設有一法勝過涅槃，我說亦如夢幻，無法可拘、無佛可

作，凡有所作皆是迷妄，如此了達本來無事，心無所寄方免顛倒，始名解脫。」(大正48.402c)此宗之意為，不論世、出世間法皆是虛妄；既是虛妄，是故即無佛、無眾生、無法界等。因此二宗之教義，均是以一切法皆如虛妄為主要的論述，故宗密合會此二宗說：「此教(大乘破相教)與禪門泯絕無寄宗全同。」(大正48.404a)

3、顯示真心即性教(一乘顯性教)與直顯心性宗(洪州宗、荷澤宗)的融合：宗密對於顯示真心即性教說：「此教說一切眾生皆有空寂真心，無始本來性自清淨。明明不昧，了了常知，盡未來際常住不滅，名為佛性，亦名如來藏，亦名心地。」(大正48.404b--c)顯示真心即性教的教義即是說，眾生皆有一空寂的真心，此真心從無始以來，是本自清淨，明明白白不昧於無明，能盡於未來之際，可常住不滅，此心名為佛性，亦可名為如來藏，亦可稱為心地。

對於直顯心性宗，宗密於《都序》說：「說一切諸法，若有若空，皆唯真性。真性無為，體非一切；謂非凡非聖，非因非果，非善非惡等。然即體之用，而能造作種種；謂能凡能聖，現色現象等。」(大正48.402c)這是宗密從直顯心性的本意而說此宗之教義。

如果再將此「心性」細分為二，即是洪州宗與荷澤宗的禪法。如《都序》說：「於中指示心性，復有二類，一云：即今能語言、動作，貪、嗔、慈、忍，造善、造惡，受苦、樂等，即汝佛性。即此本來是佛，除此無別佛也。了此天真自然，故不可起心修道，不可將心還斷於心，不斷不修任運自在，方名解脫。性如虛空，不增不減，何假添補，但隨時隨處息業，教養聖胎增長，顯發自然神妙，此即是為真悟、真修、真證也。」(大正48.402c)這是針對於洪州宗的禪法所做的敘述。亦即此禪法是將一切的、內外的，所有能語言、動作的、感應的皆歸於佛性上。此佛性不受外境的影響而修、而斷，而是由自然之情為根本。

另外，宗密亦對荷澤宗之禪法說：「二云：諸法如夢，諸聖同

說，故妄念本寂，塵境本空。空寂之心，靈知不昧，即此空寂之知，即汝真性。任迷任悟，心本自知，不藉緣，不因境起，知之一字，眾妙之門。」(大正48.402c--403a)宗密筆下的荷澤宗，其心是空寂之心。這空寂之心是不參雜任何的妄念與塵境，縱使在迷、悟間，此心亦了了清楚、分分明白。所以說：「知之一字，眾妙之門。」而其所說的妄念與塵境是針對著北宗禪所發的。然因為此二家(洪州宗與荷澤宗)的禪意即是要將現象歸於佛性上，故宗密說：「然此二家，皆會相歸性，故同一宗。」(大正48.403a)此「會相」不是以破相為主，亦不是說明現象，而是將現象會歸於佛性之上，此佛性亦即是華嚴宗所說的「性起」。

華嚴宗的「性起」思想背景，可上溯自智儼於《搜玄記》卷四解釋說：「性者體，起者現在心地耳。」(大正35.79c)與法藏於《妄盡還源觀》說：「依體起用，故名性起。」(大正45.639b)這些說明與洪州宗將一切煩惱皆視為佛性的全體作用，二者間有其相合之處，這是從染的一方來說。另一方面，從淨的一方來說，法藏說：「自性清淨圓明體」(大正45.637b)這種「性起」、「真性靈明」與荷澤宗所說「靈知不昧的真心」之旨意，二著有其相通之處，因此說華嚴宗與洪州宗、荷澤宗的宗意可以融合。

從以上的三種教與三種禪法的融合，可以瞭解宗密的做法，是為了「以教證禪，以禪顯教」的目的，如其說：

雖分教相亦勿滯情，三教三宗是一味法，故須先約三種佛教，證三宗禪心，然後禪教雙忘，心佛俱寂。俱寂即念念皆佛，無一念而非佛心，雙忘即句句皆禪，無一句而非禪教。如此則自然聞泯絕無寄之說，知是破我執情，聞息妄修心之言，知是斷我習氣。執情破而真性顯，即泯絕是顯性之宗。習氣盡而佛道成，即修心是成佛之行。頓、漸、空、有既無所乖，荷澤、江西、秀能，豈不相契，若能如是通達，則為他人說無非妙方，聞他人說無非妙藥。藥之與病，只在執之

與通，故先德云：執則字字瘡疣，通則文文妙藥，通者，了三宗不相違也。(大正48.407b)

宗密透過禪三宗與教三宗所做的融合，在佛教思想中，為屬首唱，這亦正是宗密教學思想的特色。

而宗密與法藏或澄觀在教判上的不同，其主要應是宗密對於中國本有的儒、道二家思想的融合及將禪宗思想收攝於華嚴教學中。首先從宗密《原人論》的教判來看，「宗密在《原人論》中的『斥迷執第一』中，舉出儒道二教；『斥偏淺第二』中，含攝：學習不了義教的一、人天教，二、小乘教，三、大乘法相教，四、大乘破相教等四教；於『直顯真源第三』，充以學習了義教的一乘顯性教，而於最後的『會通本末第四』中，總會以前的所斥歸結於一真性，宗密的這種作風，可以說是完全受到慧苑的影響而來的。」²² 宗密融合儒、道二家的思想，這在澄觀時是視為邪說之見的。但從多方面來說，宗密本身未研習佛學之前，本是位儒生，故他將儒家思想導入佛學中，亦何嘗不是一種歸納的做法。另一方面，也許在當時的社會環境中，這二家的思想，亦為當時的民眾所研究，因此宗密不得不將儒、道思想收攝於教學中。而從某個角度來說，宗密以儒、道二家思想為教學一部份，這何嘗不是受了慧苑的思想所影響。第二融和禪宗思想的做法，法藏時雖已經將禪宗思想，收攝於教判中，但是卻是與華嚴的義理分開，到宗密時，已因時代潮流趨勢使然，不只是禪宗思想非常興盛，且各禪宗之間亦因理念不同而各自非難。而宗密在當時為了消弭禪宗之間的諍論，也為了調合教與禪之間的非難，因此極力的融合其理論，而將禪與教統一，以達到他的教、禪一致。因此可以說，宗密的思想是多元化的，其中包含著佛教中的教與禪及世學中的儒與道。

²² □本幸男著〈慧苑大師之四種教判論〉，《現代佛教學術叢刊》□，台北：大乘文化出版社，1978.元月初版，p.216。

第二節、華嚴教判與天台教判之比較

太虛大師說：「佛法中古來判教者多矣，從一音不判以至判教為十，無慮二三十家。晚唐來行世者，僅天臺四教賢首五教之二家，其餘皆湮沒無聞。」²³ 中國佛教的教判，最盛行時期是在南北朝，當時的教判曾有「南三北七」之盛況。但是，到了晚唐時，各家的教判，已因時代的變遷及宏傳的人少了，以致於僅存天台與華嚴教判，留給後人繼續討論。時至於今，這二家的教判思想仍為後人探討的重點，本文亦不例外，要對這二家教判的差異做一比較。

此外關於法相唯識的教判，雖然它與法藏教判的思想有很大的關連性，但我們知道，法相唯識的教義是先將眾生的種姓分為五類，其中更是有不能成佛的種姓，而站在眾生皆有佛性的立場，法相宗的立論已經不能符合大乘思想的要求，因此本節僅是將法相宗的思想略為提及而已，對於其內部思想，待來日再做深一層的論述。

如前所述，法相宗對於佛法的判釋是採取「義理」的方式，而這種以「義理」優劣的教判方式，同樣為法藏所採用。故從教判判釋的方法上來看，法相宗與華嚴宗可說是一致的。然而，從教判的結果來看，法相宗的三時教判與華嚴宗的五教判，則顯然有所不同。

關於這一點，我們從教判的立論來說，唯識三時教判的立論基礎是《解深密經·無自性相品》，而華嚴宗的五教判卻不是依據某一部經或某一部論，而是以各種經論為立論基礎。如慧嚴說：「它（華嚴宗）依據《解深密經》中，有、空、中立三時的說法，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。

²³ 太虛大師著〈論賢首與慧苑之判教〉，《現代佛教學術叢刊》③，台北：大乘文化出版社，1978.元月初版，p.119。

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。」²⁴ 從五教所舉出的論證義理來看，可以清楚瞭解，華嚴宗五教之說，並非出自某一經論，而是中國華嚴所特有提出的。

雖然，在法相宗的教判中，將所依據的《解深密經》與《華嚴經》同等並列，然而在法藏的教判中，卻只將唯識教義判在華嚴教義之下，而為大乘之始教。其主要原由是在法相宗的教法中，有所謂的二乘不能成佛之說²⁵，這種立論顯然已經與眾生皆有佛性的立場相違背。因為從大乘的眼光看來，所有一切有情眾生皆能成佛，而法相宗卻有二乘不能成佛之說，顯然是與大乘教法有差距。法相宗說二乘不能成佛，其主要是認為說有一分無性的眾生，因此，這就區分出法相宗與華嚴宗對於種姓不同的看法。

以下來看天台與華嚴兩宗的教判。眾所周知，天台的教判是從兩方面進行，一以五時，二以八教。五時者是智顗採集了《華嚴經》的三照、《涅槃經·聖行品》的五味相生說及《法華經·信解品》的窮子喻為其骨幹，將釋尊五十年的教法分為五個時期。這五時，是智顗依釋尊證道說法的次序，而對於釋尊教義內容的分判。但是，如果仔細分析其五時八教，可以發現在智顗的教判中，並沒有禪宗及法相宗的經論。²⁶

天台宗的教判，雖在當時的佛教思想中佔有極重的份量，但是

²⁴ 慧嚴著〈簡介華嚴宗〉，《現代佛教學術叢刊》③，台北：大乘文化出版社，1978.元月初版，p.71。

²⁵ 法藏在《五教章》(大正45.485c)說：「依三乘教種性差別，略有三說：一約始教，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，即有一無性眾生。」眾所周知的，法藏將唯識教義判為始教。而始教的五種姓中，有一分無性眾生。這一分眾生，在唯識的教義中，是不能成佛的種姓。

²⁶ 天台宗的化儀四教中，雖然有頓教一名，但其所指的是針對《華嚴經》而說，對於禪宗，在智顗的教判中，卻不見蹤影。

如上所說，在天台的教判中欠缺了禪宗與法相宗²⁷，而當華嚴宗法藏在進行教判分析時，已明顯瞭解到此一情形，故在法藏的教判中不祇包含天台宗的五時教判，而且也將法相宗及禪宗納入其教判中。至於智顗何以未將禪宗納入其教判中，這是頗令人疑惑之事。然而這或許是因為時代差異所造成的結果，因為「智者大師生當陳隋之間，彼時中國佛教在傳播期間，未臻全盛，故天台四教中，不攝法相與禪宗。」²⁸ 然或就時代因素，智顗的教判中沒有法相宗的經論，尚可理解，因為當時中國的法相宗未臻發達。但是，智顗自稱為禪師，而在教判時卻未列禪宗的典籍，仍不免令人疑惑。與天台宗不同的是華嚴宗的教判，乃將法相宗、禪宗的經論及《大乘起信論》，皆納入其教判中，如唐君毅先說：「法藏之判教之進於智顗者，即在能為新起之禪宗及大乘起信論之說，安排一地位。」²⁹ 而法藏不只將禪宗、法相宗之教法放入教判中，更甚至以「性相融會」的方式來調合法相與般若的旨義，因此，從教判的廣泛與完整上來看，華嚴宗的教判是比天台宗的教判較為完備。

然天台宗與華嚴宗在教判思想上，實亦可找出其共通特點，即：一、源於禪觀，二、宗於契經，三、重於觀行，四、綜括一代聖教。³⁰ 另外，牟宗三先生於《佛性與般若》一書中，說及《華嚴經》是「三周不圓」³¹。其實這根本不是問題，因為如唐君毅先生說的：「佛初說華嚴時，原未說權教，自無權可開。佛說權教後，

²⁷ 此立場是以天台宗的五時、八教而說：欠缺禪宗與法相宗的經論。

²⁸ 南亭著《華嚴宗史》，《現代佛教學術叢刊》③，p.277。

²⁹ 唐君毅著〈中國佛學中的判教問題〉，《現代佛教學術叢刊》③，p.245。

³⁰ 善慧著〈中國佛教之特色〉，《現代佛教學術叢刊》③，台北：大乘文化出版社，1978.元月初版，p.120。因為華嚴初祖杜順和尚的《五教止觀》是以禪修的立場而做，所以說是以禪觀為發源，相同的天台宗的智顗法師亦是標榜為禪師。另外，華嚴宗有「妄盡還源觀」、「十重唯識觀」及「三聖圓融觀」等觀門，天台宗亦有「一心三觀」、「圓融三諦」等觀門，故說此二家皆重於禪觀。而二宗同樣以教判為基礎統攝一代佛教，又其教判中，同以宗於所宗對經典。

³¹ 牟宗三著《佛性與般若》，台北：學生書局，1993.2月修訂五版，p.587，中提出，華嚴的「三意未周」是：一、不攝小機，二、不開權，三、不發跡。

因其中有不圓不實之義，佛之本懷未暢，故須說法華以補其所不足，而開權顯實。但在佛說華嚴時，既未說權教，亦無須補其所說者之不足，自可只說一圓實之教如經所說，而佛之本懷亦無不暢。」³²釋尊於說《華嚴經》時，是說真實之圓教，並未說權教，當然是無權可開；後因說其權教後，因為其中的圓融與實相有不圓滿的地方，所以釋尊才再說《法華經》來補充不足的地方，而產生開權顯實的教義。而在說《華嚴經》時既未說權教，即無權可開。因此，關於權、實問題，對於《華嚴經》來說，根本就是多餘的。

第三節、小結

從教判的思想史看，中國教判是始於慧觀及道生，到了南北朝時教判思想逐漸盛行，而有「南三北七」等諸種教判，乃至於後來有隋朝天台宗智顗依《法華經》的五時八教，唐朝法相宗的三時教判、華嚴宗五教、十宗教判，而其各教判中，無不以自宗所宗的經論為其為最上。

然就華嚴宗的教判而言，杜順、智儼、法藏、澄觀、宗密等所做的教判，雖有其一脈相承之處，然其在法義上，又各自有其不同見解。基本上杜順、智儼、法藏三人的教判較為相似，而澄觀對於教判是以自身的學術修養及社會結構的不同而另創一條路線，其不同處即是以「性相判別」而與法藏的「性相融合」做一教義上的區別。宗密的教判方式，是採取一種融合的態度，其主要乃是欲融合《華嚴經》與《圓覺經》，使教、禪一致，也因此其所立之教判乃有別於法藏與澄觀之教判論。約略來說，法藏之教判，乃是一方面

³² 唐君毅著〈中國佛學中之判教問題〉，《現代佛教學術叢刊》③，p.247。

繼承智儼的教判，一方面又將當時盛行的法相思想，融會於自己的教義中。而澄觀之教判，則是一方面繼承法藏的五教判，另一方面則又提出其略為不同於法藏的十宗判。而宗密教判思想的特色，乃是將禪與教的結合，其「教禪合一」的思想，可謂其獨樹一幟的代表。

其次，在華嚴宗與其他宗派的教判之比較中，可以看出華嚴宗圓融的地方，這是其他宗派所無法比擬的。如天台宗的教判中，缺少禪宗與法相宗的典籍。而這二家的經論，在中國佛教史上，是各佔有重要地位。法相宗的教判，雖能將《華嚴經》融入其教義中，但是，論及成佛觀時，卻又有所不圓滿。因此，從融攝各經論的立場來看，華嚴宗的教判，在教判思想中應是屬於最圓融的。不過，釋尊在最初說法，並沒有規定那一經屬於那一宗，而是應著聽眾的根機而隨機說法，因此，站在法法道同的原則下，其實是不應該做分別的，如南亭老和尚說：「一大藏教，浩如煙海，初學佛的人，往往有望洋興嘆之感，如果以教儀為研究的下手處，無論在求知上，或修證上，至少可以得到一個門徑。如果一定認為某經一定是某宗，那又等於刻舟求劍了。」³³ 因此吾人或可從浩如煙海的藏經中，求得一處做為修持的重點，但卻不能以自宗為重而輕視他人。

³³ 南亭著〈華嚴宗概要〉，《現代佛教學術叢刊》③，p.153。

第四章、華嚴教判與天台教判之歧異處 ~~以圓教義為中心

從前章中，我們可以瞭解到，華嚴宗一直強調《華嚴經》是圓教。那麼圓教的定義為何？在佛教經論中，那些是屬於圓教？華嚴宗所說的圓教與天台宗及其他宗派所說的圓教，又有何差別？

歷來，天台宗與華嚴宗對於圓教即有其各別的見解，同時彼此間為了各自的圓教義，產生了許多的諍論，此論諍可以澄觀與湛然為代表。在本章中擬分四部份來探討圓教之教義及其相關之問題：首先，將先說明圓教的定義，其中將對同教一乘圓教與別教一乘圓教的定義，做明確之說明；二、說明華嚴宗的圓教義；三、天台宗如何界定其圓教義；四、討論澄觀與湛然之諍論，並從中提出天台所執之圓教與華嚴所說之圓教的歧異處。

第一節、圓教的意義

圓教者，即指究竟圓滿之教法。在佛教的大乘經典中，做為究竟圓滿教典之代表者有三大部：一、《大般若波羅蜜經》，以融通淘汰，蕩相遣執，現證法界體性為宗，是如來為發大乘者說，為發最上乘者說，故為智慧法身佛的經王。二、《大方廣佛華嚴經》，以一真法界，無盡緣起，顯示如來智慧德相為宗，亦是諸佛自證圓

滿的境界，故為圓滿報身佛的經王。三、《大乘妙法蓮華經》，是以發暢諸佛示現之近蹟，顯示常住法身之遠本，是覺他圓滿的境界，為大悲化身佛的經王。¹

此中《華嚴經》與《法華經》同列為圓教之代表經典，然從天台宗與華嚴宗的教判中，我們卻可看出此二者之差別，縱觀天台宗智顗大師所做之五時八教的教判中，其將《法華經》判屬圓教，而對於《華嚴經》則判屬於化法四教的別教。此宗認為只有《法華經》之「圓」才是不偏之圓。智顗認為《華嚴經》、《般若經》之說法中，雖也談及圓教義，但是，是屬於未開顯之圓，而非純粹之圓教，僅有《法華經》方屬純圓。智顗所持的理論是，《華嚴經》是別為菩薩說法，此法不利益聲聞、緣覺二乘，只利益菩薩，故稱別教。另外在智顗的觀點中，其認為《華嚴經》中所強調的十地菩薩行，是屬次第之修行法，故亦應視為別教，又因「十地」可說是《華嚴經》的中心要旨，故《華嚴經》自然應該立為別教教法。

而從華嚴宗方面來說，法藏法師所做之五教判中，是將《華嚴經》列為第五之圓教。此所謂之圓教意指一乘教法。一乘教法又可分為：同教一乘與別教一乘兩種，其中《法華經》的「會三歸一」之說為屬同教一乘，《華嚴經》的「十十無盡」之說則為別教一乘。其所持之理論是因華嚴一乘的教義是獨被於圓頓之大機，故為別教一乘。而又以別教一乘超越諸經，故特顯《華嚴經》為圓教。

而如果對應於天台宗所說的別教義，華嚴宗所持的觀念認為以《華嚴經》的修行方式來看，《華嚴經》是於次第中有圓頓，圓頓中有次第的圓融無礙。在次第方面，可以如天台宗所說的十地的次第修行法；而在圓融方面，可以華嚴宗的六相與十玄的義理為其圓融例證。於此可知華嚴宗所說之別教，除了是智顗所說是別為菩薩所說的別教義外，尚有別於其他諸教之殊勝的「別」義，而後者之

¹ 歐陽鍾裕著《一乘圓教與大圓滿見》，台北：慧炬出版社，2001.6月初版，p.49。

「別」義，實即包含最高、最圓之義。

華嚴宗之一乘圓教，是以說真實的一乘為主，因此與其他宗派的方便教化不一樣，同時也與天台宗所持的「開權顯實、廢權立實」之圓教不相同，由此可以瞭解此二宗對於「別教」的見解有所不同，天台宗所見到的是差別性的「別」，而華嚴宗所看重的是「別」的殊勝性。於此，二宗展現了對於《華嚴經》圓教義歧異性的看法。

第二節、華嚴宗的圓教義

華嚴之圓教原是指一乘教法，此中一乘教法在華嚴哲學中又分為同、別二教。此分科的重要思想淵源為智儼的《孔目章》。《孔目章》卷四中說：「夫圓教之法，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。」(大正45.585c--586a)而對於同、別二教判思想意趣，法藏在《五教章》中做了進一步詳細地闡明與發揮，在《五教章》之「建立一乘章」中，法藏同智儼一樣，將一乘分為別教一乘與同教一乘兩種，其中別教一乘指的是《華嚴經》，而同教一乘則是指《法華經》。

在《五教章》中，法藏將別教一乘依「海印三昧」的境界，樹立了「性海果分不可說」及「緣起因分可說」的因果二門。² 其中

² 法藏於《五教章》中(大正45.477a)，對於別教分為二門：性海果分與緣起因分。如說：「一、性海果分是不可說，何以故？不與教相應故，則十佛自境界也。故《地論》云：因分可說，果分不可說是也。二、緣起因分，則普賢境界也。此二無二，全體遍收。」

「因是屬方便緣修的普賢觀，果乃自體究竟的十佛境界。又果係絕說相而不可說；因是可說而明方便隨緣。」³ 此亦即：性海果分指的即是佛果自體境界，這圓滿的佛果境界是無法以言語表達的，因此需藉著普賢方便緣修的因分來說明。而為了說明普賢的境界，又開為「分相門」與「該攝門」。

「分相門」是別教一乘的自體，此自體別於三乘。而歷來對於一乘與三乘之別，約可歸為十項，即：「權實差別」、「教義差別」、「所明差別」、「德量差別」、「約寄位差別」、「付囑差別」、「根緣受者差別」、「難信易信差別」、「約機顯理差別」、「本末開合差別」。⁴ 此十差別之說，是說明別教一乘的行、位、因、果等相，與三乘教施設分齊不同，法藏在說明此一乘、三乘分齊不同時，其意圖明顯地是要將《法華經》等攝受入《華嚴經》的教義之中。

「該攝門」是以一乘為絕對，而顯現三乘本來即不離一乘，以此而成立「不異」與「不一」二門。如《五教章》說：「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，謂不異、不一也。」(大正45.478b)所謂的「不異」即是：三即一、一即三；「不一」即顯：即一非三、即三非一，而此無非為顯三乘本是一乘。

以上是法藏在《五教章》中對別教一乘的闡述。同樣的，法藏對於同教一乘也有許多的說明。對於同教一乘，法藏以「分諸乘」與「融本末」二門來說明。「分諸乘」有六種，即：一乘、二乘、三乘、四乘、五乘及無量乘等。一乘又開為七種之說；二乘至五乘又各有三說；總為說明一切法門。法藏引經說：「於一世界中，聞說一乘者，或二三四五，乃至無量乘。」(大正45.479c)關於法藏所列

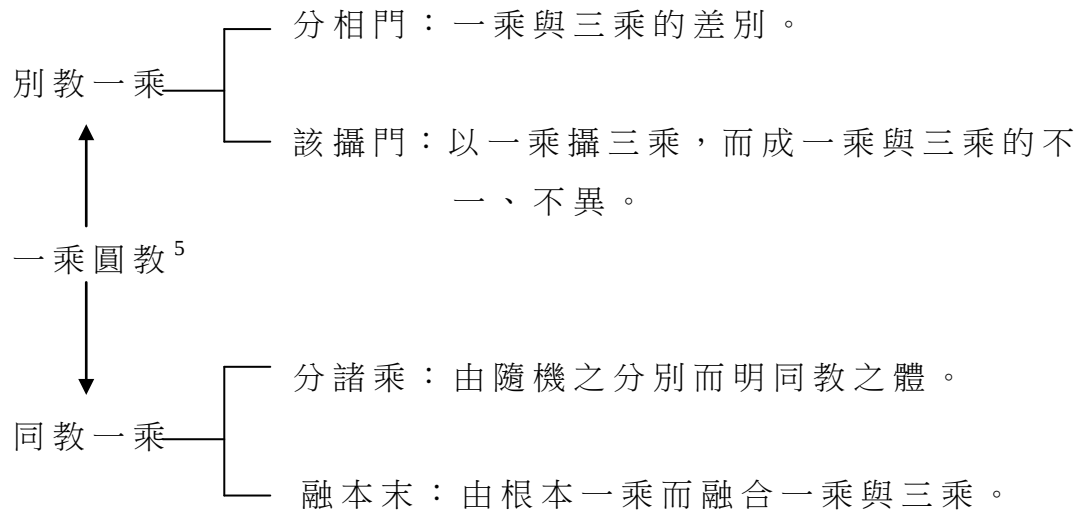
³ 高峰了州著，釋慧嶽譯《華嚴思想史》，p.116。

⁴ 這十種差別是法藏歸納諸聖教而成，如《五教章》說：「此一乘、三乘差別，諸聖教中略有十說。」(大正45.477a)。

之「諸乘」，如下表所示：

一 乘 (分為七種)	1、約法相交參，以明一乘。 2、約攝方便，謂彼三乘等法，總為一乘方便，故皆名一乘。 3、約所流辨，謂三乘等，悉從一乘流故。 4、約殊勝門，即以三中大乘為一乘。 5、約教事深細。 6、約八義意趣。 7、約十義方便。
二 乘 (分為三種)	1、一乘、三乘名為二乘。 2、大乘、小乘為二乘。 3、聲聞、緣覺為二乘。
三 乘 (分為二種)	1、一乘、三乘、小乘名為三乘。 2、大乘、中乘、小乘為三乘。
四 乘 (分為三種)	1、一乘、三乘為四。 2、一乘、三乘、小乘、人天(乘)。 3、三乘(一乘、三乘、小乘或大乘、中乘、小乘)、人天(乘)。
五 乘 (分為三種)	1、一乘、三乘、小乘為五。 2、三乘、人、天為五。 3、佛與二乘、天及梵為五。
無 量 乘	一切法門。

關於「融本末」法藏又開為：「泯權歸實」與「攬實成權」二門來說明。「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，故一乘即三乘而不得一，是故一、三融攝，體無二也。」(大正45.479c)從引文所示，可以知道，這「融本末」是以一乘為本，三乘為末。於「泯權歸實門」中說三乘(權)的泯沒而一乘(實)的顯現，這即如同教一乘的開方便道示如實行；而於「攬實成權門」中，顯示一乘隱而三乘顯的同教三乘，這即是於一佛乘中分別說三乘法。針對以上法藏所說的同、別二教，表解如下：



於此我們可以看出天台宗與華嚴宗對於「別教」的理解並不相同。前面曾提過，天台宗認為「別教」乃是別於三乘，獨被菩薩法之義。而華嚴宗則將「別教」解釋為除了是獨被菩薩之法外，尚有別於一切教，而顯示其殊勝、特別之義。

法藏於同、別二教中各開二門，以此二門網羅一乘與三乘，最後論及三乘、一乘的不異、不一，如此即把釋尊一代教法全攝於同、別二教中，再把同、別二教同屬於一乘圓教。

而關於圓教的別教一乘義，澄觀於《華嚴經疏》中，亦曾加以說明：

此教海宏深，包含無外，色空交映，德用重重，語其橫收，全收五教，乃至人天，總無不包，方顯深廣，其猶百川不攝大海，大海必攝百川。雖攝百川，同鹹一味，故隨一適，迥異百川。前之四教，不攝於圓，圓必攝四。雖攝前四，圓以貫之。故十善五戒，亦圓教攝。……此圓教語廣名無量乘，語深唯顯一乘。一乘有二：一、同教一乘，同圓同實故，二、

⁵ 一乘圓教可以是別教一乘，亦可以是同教一乘。

別教一乘，唯圓融具德故。以別該同，皆圓教攝。今顯別教一乘，略顯四門：一、明所依體事，二、攝歸真實，三、彰其無礙，四、周遍含容。各以十門，以顯無盡。(大正35.514a)

從引文中可以看出，澄觀如同法藏以一乘圓教包含別教一乘與同教一乘，別教一乘指的即是《華嚴經》，此別教一乘，是「圓融具德」的，故為圓教。澄觀接著以「明所依體事」、「攝歸真實」、「彰其無礙」及「周遍含容」這四門來說明圓教之義。其中於每一門中又以十門分別敘述，如「明所依體事」以：教義、理事、境智、行位、因果、依正、體用、人法、逆順、應感等十門以顯無盡⁶；「攝歸真實」中，是以法界觀門的十門來說明其圓融⁷；「彰其無礙」是以十門來陳述事事無礙的境相⁸；以十玄門來顯示「周遍含容」的事事無礙之圓融義。⁹

另外澄觀所提「周遍含容」的十玄門，更是圓教另一強烈表現，如太虛大師說：「依十玄、六相以直觀眾生事事物物，即為法界圓融之如來智境，此誠華嚴之妙義，亦賢首家之精華。」¹⁰ 華嚴宗十玄之義為杜順所創，六相之理則始自智儼。而華嚴宗之精髓即是以十玄、六相的義理，來闡發萬事萬物之諸般萬象，這種事物的義理

⁶ 唐·澄觀著《華嚴經疏》卷二，大正35.514a。

⁷ 對於「攝歸真實」，澄觀說：「即真空絕相，經云：法性本空寂，無取亦無見，性空即是佛，不可得思量。」(大正35.514a)。而關於「法界」之觀法，可以從澄觀的《華嚴法界玄鏡》之三種觀法尋求解答。如其以：會色歸空觀、明空即色觀、空色無礙觀、泯絕無寄觀等，將色與空融合，而得「色不礙空、空不礙色」之圓融觀門。

⁸ 澄觀在《華嚴經疏》顯示「彰其無礙」的十門為：理遍於事、事遍於理、依理成事、事能顯理、以理奪事、事能隱理、真理即事、事法即理、真理非事、事法非理等(大正35.514a--515a)。另外，此十門亦可以與澄觀的另一著作《華嚴法界玄鏡》之第二、理事無礙觀(大正45.676a--680a)，作一合會。

⁹ 澄觀於《華嚴經疏》對於「周遍含容」之意是說：「周遍含容，即事事無礙，且依古德，顯十玄門。」(大正35.515a)。而，澄觀舉出十玄門後，說：「此之十門，同一緣起，無礙圓融，隨其一門，即具一切。」(大正35.515a)又，古來十玄門有新、舊之分，舊十玄為杜順所創發，智儼撰集成《華嚴一乘十玄門》，後法藏於《五教章》承其所說，新十玄為澄觀所說。

¹⁰ 太虛大師著〈論賢首與慧苑之判教〉，《現代佛教學術叢刊》③，p.120。

即是法界圓融的如來境界，更是華嚴宗所提出的妙義。

第三節、天台宗的圓教義

在第一章中曾說過，天台宗智顗法師以五時八教的方式來判釋釋尊一代時教。並以《法華經》經中所示的「開權顯實、廢權立實、會三歸一」之說而將其判為最高的圓教。此中「會三歸一」意為會三乘之方便而歸於一乘真實，因此亦可說為「攝末歸本之同教」。

「一乘同於三乘，叫做『從本乘末之同教』，三乘同於一乘，叫做『攝末歸本之同教』，這是約三一共同所看的。」¹¹ 因此，從法藏在《五教章》所提的「泯權歸實門」的「三乘(權)的泯沒，而一乘(實)的顯現」裡，可瞭解這是屬於「攝末歸本的同教」。所以華嚴宗所說的「攝末歸本的同教」即是天台宗所說「開權顯實、廢權立實、會三歸一」的同教。

天台宗智顗對於同教的教相有其三種，此種分類是智顗依《法華經》中各品經意為靈感，對於受教眾生的根器差別、教義的淺深、受益多寡等立場所立的三種教相，此三教相為：根性之融、不融合；化導始終、不始終；師弟遠近、不遠近。(大正33.683b)這三種教相，是將諸佛所說之法，遠溯至過去久遠塵劫前，而且諸受教之眾生的根機亦於久遠劫前即已種下，故能於今日得聞此圓教法。以下依次說明：

一、根性融、不融合相

¹¹ 李世傑著〈華嚴宗綱要〉，《現代佛教學術叢刊》③，p.206。

這是同教對於所化眾生的根機成熟與否為前提所判釋的。此種判釋依據是智顗以《法華經》〈方便品〉與〈譬喻品〉的法說，以譬喻說的方式，開顯《法華經》與諸經典的異同。由於眾生久遠劫來宿昔種下之根機有利、鈍之別，故釋尊於說法中，常使用誘導之方式而攝持眾生。智顗認為《法華經》以外的諸經典，都是為了導入「法華一乘佛」所做的輔助工作，因此，《法華經》以外的經典，皆是為了顯示《法華經》的本蹟而做的前方便。而在法華會上，並不是只是要說某一位眾生或某一部份眾生獨自成佛，而是要使一切眾生，皆悉成佛，如《妙法蓮華經玄義》(以下簡稱《法華玄義》)卷一所說：「日光普照，高下悉平等，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。」(大正33.683c)

智顗的意思是說，《法華經》就如同正午的日光般，對於所照之物是無有偏袒。不論是以何種心情、姿態，只要是同於法華會上，皆能成佛。於此可瞭解，智顗認為「開權顯實」的究竟諸法實相的理論，在釋尊未說《法華經》之前，尚未顯露出來，直至法華會上，才將三世諸佛出世本懷，盡情的顯現出來。亦即說，所謂的根性融、不融合，乃是意顯在法華會上以前所說的法，對於眾生而言是各走異途，如八教中的各類眾生，所受的法皆不相融合，直至到了法華會上所說之法，其法義乃能融合眾生根機，而同如來證悟之境。

二、化導始終、不始終相

此為智顗依《法華經》〈化城喻品〉的因緣說所開顯的經意，如《法華玄義》卷一說：「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。」(大正33.684a)釋尊悟道說法，其目的無非是要化導眾生，然眾生亦必俱與化導之法相符的根機，才能得其法益。因

此在各時期中，釋尊以不同的方式教化眾生。這方式有時以頓教、有時以漸教、有時以顯、密、不定等教。

這些種種的教法，是到了法華會上釋尊才明確的說明教化的淵源，亦如到了法華會上，釋尊才說出二乘成佛的因緣，是在於久遠劫之前即以播下了種子。也因為在久遠前接受了教化的因緣及種下了成佛的種姓，所以在這一世，能聽聞釋尊的法華之法。然諸經不說化導始終，是教法尚未達到最後的終點，所以是不始終，而《法華經》是釋尊教化的最後說法，故是為化導的始終。更明確的說，《法華經》之前的教化是不始終相，因為尚未有成佛的根機；到了說《法華經》的經意時，是要眾生皆入於法華一乘教化中，所以是教法的始終相。

三、師弟遠近、不遠近相

第三教相是智顗依《法華經》〈壽量品〉為說其意，述說釋尊與眾弟子，久遠以來即已成道的本緣事，以此判定《法華經》與其他經典的優劣與同異。

在《法華經》以前，諸經所說的釋迦牟尼佛與諸弟子，都是印度歷史上真實存在的人；而《法華經》卻認為釋尊的成道，是在五百億塵點劫的往昔，即已成佛，為了方便示現，是故足跡遍於三世十方的世界。如《法華經》說：「然我實成佛已來，久遠若斯，但以方便教化眾生，令入佛道，作如是說。」(大正9.40c)因此，從釋尊的教化方便來說，不只是現在世的釋迦牟尼佛是其方便示現之一，其跟隨在身邊的眾弟子，亦是於久遠劫前即得菩薩道的法身菩薩，現在是為幫助釋迦牟尼佛的化度眾生，故以外現聲聞身，內秘菩薩行來度化眾生。所以，以師弟遠近之關係來說，已不祇是現在成為師弟，其實是於五百億塵點劫前即已成為師弟。這是天台宗所認為的祇有《法華經》才將無量佛化導眾生的根本事，示現於《法

華經》上，也因此才將諸佛的本地事，歸於現在一佛身上，這在其他經典是沒有談過的事。所以說，《法華經》師弟間的關係，是早於所有經之前。根據這種論點，而說《法華經》以前的諸經典是一種權巧的方便法，只有《法華經》才是真實法，是故說「開權顯實」。

此三種教相，前二種是以說明「法華跡門」為主，第三教相則以「法華本門」為主，並將《法華經》與諸經典的異同與優劣做一比較與判釋。這種以《法華經》的前半為「法華跡門」來敘述「二乘作佛」的因緣，以《法華經》的後半為「法華本門」而說明「久遠成實」的創見，可以說是智顗的偉大見解。

從智顗的三種教相來看，其有一共同之特徵，亦即都在強調唯有久遠劫來不斷地聞法，種下根緣，才能與《法華經》經義相融洽，因為有久遠劫前聽聞了或頓、或漸、或不定、顯、密等不同的法(始)，於機緣成熟時，才能得今日法華大法(終)；因為有久遠劫前，即聽聞五百億塵劫的古佛說法因緣(因)，故於今日一聽聞釋迦牟尼佛的說法，就能相契合(果)，這種師弟關係非止於一世、二世、三世，而是於久遠前即以種下。

那麼，從以上華嚴宗與天台宗對於圓教所持之不同論點，我們可以提出一個結論，即華嚴宗的圓教是從法性的相即、相入而論其圓融無礙之境相；而天台宗的圓教教法是論及其含攝一切法而無所遺漏之圓滿法。也因為二宗對於圓教義的觀點不一，是故間接的引發了湛然與澄觀對於圓教的諍論。以下即探討湛然與澄觀的圓教之諍。

第四節、湛然與澄觀之諍

天台宗與華嚴宗發展到湛然(711~782)與澄觀(738~839)時，二者因對圓教的看法不同，產生了一場激烈的諍論，而其論諍之源，又可歸諸於其二人對於「性具」與「性起」看法的不同。因為「天台哲學是性具說，華嚴哲學屬性起說，妙樂湛然曾與清涼澄觀面談，彼此互有影響，但也基於各自的立場而展開論諍。所謂相互影響，乃澄觀接納天台的性惡說，而湛然則採納了《大乘起信論》真如隨緣的普遍性真理的生成說。」¹² 湛然與澄觀為同時代之人，在澄觀的修學路程中，曾向湛然學習天台的「止觀」、《法華》及《維摩》等經疏，¹³ 進而亦受到湛然「性具」說的影響，並將其融入華嚴的教學中，如於《華嚴經疏》卷二十一說：

然心是總相，悟之名佛，成淨緣起，作迷眾生，成染緣起。緣起雖有染、淨，心體不殊。佛果契心，同真無盡，妄法有極，故不言之。若依舊譯，云：心、佛與眾生，是三無差別，則三皆無盡。無盡即是無別之相，應云：心、佛與眾生，體性皆無盡。以妄體本真，故亦無盡，是以如來不斷性惡，亦猶闡提不斷性善。(大正35.658c)

澄觀之意，是以心為總相，以佛與眾生為別相，而成染、淨不同的緣起。因此其意是說善、惡二法皆為「性起」。此「性起」者，在佛方面雖是淨緣起，然其性亦有惡的成份存在，只是未顯現；相同的，其性在闡提來說，雖是屬於染緣起，但其性之善仍然存在，只是隱伏不現而已。而因此性的善、惡二法都是以真如為其性體，所以善、惡之法是不能斷的，如澄觀於《演義鈔》說：「善、惡二法同以真如而為其性，若斷性善即斷真如，真不可斷，故云性善不可斷也。佛性即是真實之性，真實之性即是第一義空，如何可斷？性

¹² 田村芳朗著，釋慧嶽譯〈天台法華之哲理〉，《世界佛學名著譯叢》60，台北：華宇出版社，1988.6月初版，p.25。

¹³ 宋·贊寧等撰《宋高僧傳·澄觀傳》，大正50.737a。

惡不斷，即妄法本真，故無盡也。」(大正36.323c)此心、佛、眾生的三無差相，雖是針對《華嚴經》之經文的解釋，¹⁴但同樣的亦是天台湛然對於三法無差別相，所提出之學說。但是二人所說的緣起與性起是從不同的方向來說，亦即澄觀是以有情眾生為主，湛然不祇從有情來論，更是將無情亦收攝於學說中，故有不同的議論，以下即針對湛然與澄觀論諍，略做說明。

湛然與澄觀之論諍，首先是由澄觀提出《華嚴經》的圓教義是屬於「頓圓」、《法華經》是「漸圓」，而引起湛然的反駁，故於《止觀義例》「喻疑顯正例章」自提問答，以駁難澄觀之議，在此書中，湛然同時亦就「實相」的問題與澄觀論諍。¹⁵並且於《止觀輔行傳弘決》(以下簡稱《輔行》)與《金剛錍》，提出「無情有性」而與澄觀的「無情無性」對抗。因此，湛然與澄觀論諍的焦點大致可歸為三方面，亦即：圓教之諍、實相之諍與無情有性、無性之諍，以下便分別說明之。

一、圓教之諍

湛然與澄觀二人，原則上都認為《華嚴經》與《法華經》皆是圓教，其所諍的是在於「漸圓」與「頓圓」。就華嚴宗的五教判而言，《法華經》與《華嚴經》雖同歸為圓教，但澄觀卻進一步將之分為「頓圓」與「漸圓」二種。澄觀在《演義鈔》說：「華嚴之圓，是頓中之圓；法華之圓，是漸中之圓。漸、頓之儀，二經則異，圓教化法，二經不殊。大師本意，判教如此。」(大正36.50a)在此澄觀除了以「頓圓」與「漸圓」來區分此二者之別，同時亦附帶指出頓、漸在應機儀式上是有所不同的，但是站在圓教的教化方法上可以說

¹⁴ 東晉·佛跋陀羅譯《六十華嚴》(大正9.465c)云：「心、佛及眾生，是三無差別。」

¹⁵ 根據《宋高僧傳·澄觀傳》記載，澄觀曾向湛然學習佛教義理，因此田村芳朗所說：「湛然曾與澄觀面談」應該是屬實。所以，吾人即可將《止觀義例》的人物，假定為問者為湛然，答者為澄觀。

是一樣的。而且，這種以漸、頓來做為教判之準則，亦是智顗法師教判的原意。¹⁶ 這是因為「華嚴專化菩薩所以是『頓』，法華：『正直捨方便，但說無上道。』，所以也是『頓』，然而為了區分法華是為專說佛意問題的第二序地位，智者將法華判為「漸頓」教，漸頓之『漸』，是表明餘經為法華的前提，是第一序經；漸頓之『頓』，則是言法華自身明示第二序的如來本懷的問題，這問題於智者看來更高於華嚴第一序之『頓』。」¹⁷

但是這「漸頓」與「頓頓」之意，到了湛然卻有不同的說法。湛然在《止觀義例》「喻疑顯正例章」中以問答的方式，為天台宗的圓教提出辯駁，以下舉數例以為說明：第一個問答，是關於頓教的分類為何而問，如其言：

問：頓教有幾種？

答：有「漸頓」及「頓頓」。(大正46.453b--c)

在這裡已清楚的分出頓教有「漸頓」與「頓頓」二種，而第三種問難是以這二種頓的修行相為何而論，如說：

問：二頓修成，其相何別？

答：漸頓觀者，空觀先成，頓頓觀者，三觀俱證。(大正46.453c)

從引文所示，可以知道，「漸頓」教的止觀法，是先觀「空觀」，而「頓頓」教的觀法，是三觀同時。第四問是湛然對於何以有二種頓，而提出問難，如其言：

¹⁶ 關於智顗對於漸、頓圓的判釋，可參閱智顗在《妙法蓮華經玄義》(大正33.683c)所說的：「具如今經，若約法被緣，名漸圓教，若約次第，醍醐味相，華嚴之譬，與涅槃同。」因此，澄觀說智顗教判的本意，亦是說《法華經》為漸圓教。

¹⁷ 郭朝順著〈智者的圓頓思想〉，台北：中華佛學學報，第五期，1992.7月出版，p.128。

問：據何得知有二種頓？

答：準玄文，八教謂漸、頓、祕密、不定，漸又四謂：藏、通、別、圓。此四兼前，名為八教。漸中既有，最後一圓，漸外又復，更立一頓，故知前圓，但是漸圓，別立一頓，即是頓頓。頻將此義，以難他人，他無對著，唯我獨知。(大正46.453c--454a)

在這回答中，澄觀認為天台宗的八教分屬，是從四教而來的，既是在漸中的最後一教才有圓教(指《法華經》)出現，所以說是「漸圓」，而在四教中的頓(指《華嚴經》，亦即是不包含在漸教中)就是「頓圓」。但是，湛然針對澄觀揉合化儀四教的漸、頓、祕密、不定，提出《華嚴經》才是「頓圓」，而以化法四教的圓教而說《法華經》為「漸圓」，舉出澄觀有：不識教名之妨、不識漸解之妨、不識教體之妨、抑挫法華之妨、不識頓名之妨、違拒本宗之妨、違文背義之妨等七種過失。¹⁸ 雖然，湛然針對澄觀舉出了七種過失，而澄觀卻是不再回答。而湛然接著又問《法華經》是何種頓？其原文如下：

問：《法華經》部為是何頓？

(答)：知非頓頓。(大正46.454b)

因為前面已經將「頓頓」與「漸頓」的定義說明了，故知《法華經》是不屬於「頓頓」。而在第七問中，湛然又提出何以得知《法華經》是「漸頓」的問難，其言：

問：復何得知《法華》是漸頓，《華嚴》是頓頓？

答：據《法華》中，諸聲聞人，從於小來，經歷諸味，至法華會，方始開頓，故知《法華》是漸頓也。《華嚴》居初，不經諸味，故是頓頓。(大正46.454b--c)

¹⁸ 湛然著《止觀義例》，大正46.454a--b。

澄觀的意思是說《法華經》中的諸聲聞人，都是從小乘教而經歷諸種修行法門而來，最後才能進入法華會上的頓教門中，故說《法華經》是「漸頓」，而《華嚴經》在釋尊說法中，是居於最初的地位，沒有所謂的歷經諸味的問題，所以是「頓頓」。但是湛然對於澄觀所回答的意思，卻不滿意，緊接著提出《華嚴經》有二個缺失，其說：「《華嚴經》眾，雖不游漸，有二義故，不及《法華》，一、帶別，二、覆本。豈闕二義，便稱頓頓，具二義者，稱為漸耶？」(大正45.454c)湛然認為《華嚴經》是「帶別」與「覆本」，「帶別」即是圓教中帶有別教的教義；「覆本」是說隱蔽教化的本意。既然《華嚴經》有這二個缺點，卻稱為「頓頓」，而沒有這些缺點的《法華經》卻說成「漸頓」，這種道理是不能成立的。

以上是例舉出湛然與澄觀對於「漸頓」與「頓頓」的看法所提出的問題。也可以看出湛然所持的「漸頓」與「頓頓」之意，已經和智顗所提之意，意思不同。智顗是站在將《法華經》的前四教之各個經典看成是為顯示《法華經》的方便道而說「漸頓」，然湛然是站在教法上來看待《法華經》而說為「頓頓」。

二、實相之諍

湛然與澄觀的第二個論諍是對於實相觀而辯。這論難亦出自於《止觀義例》「喻疑顯正例章」之問答中，如其言：

問：有情心法並有情之色及外依報，此之三法，(漸)頓及頓頓起何殊？

答：頓頓隨觀即具諸法，漸頓心具，餘二則無。(大正46.456c)

湛然提出有情的心、色與依報這三種法，來針對澄觀所提出漸、頓生起如何的不同而問難？從澄觀之答言，可知道，「頓頓」者是隨觀一處即具諸法，而「漸頓」者，是以漸進的方式一時只能觀一法，

如觀心法後再觀色及依報。如果以前面所提出的「漸頓」是指《法華經》，「頓頓」是指頓圓教的《華嚴經》為準，那麼，《法華經》的觀法，是需要以循序性做觀，而《華嚴經》是觀任何一處即三觀同時具足。然而澄觀卻又有意的將漸圓教的《法華經》之觀法列為「圓頓止觀」，將頓圓教的《華嚴經》歸為「實踐止觀」。如安藤俊雄說：「所謂漸頓，若依清涼，是漸圓教的法華，因此，是天台的圓頓止觀；所謂頓頓，悄悄的是欲作為頓圓教的華嚴之實踐止觀而提倡。」¹⁹ 澄觀並進一步認為「圓頓止觀」只觀心具，而「實踐止觀」除了觀心具外，尚觀佛具與(眾)生具。對於澄觀所認為的「止觀」，湛然反駁說：

據此答文，卻用漸圓為頓頓。何者？四教中圓，奚嘗不云：三處具法？故四念處圓文中云：非但唯識，亦乃唯色、唯聲、唯觸。三處具法，正是四教，末後之圓。(大正46.456c)

湛然之意是說，澄觀不應以漸圓為頓頓。因為在圓教中曾說過三處具法。所謂的三處具法，指的是心、佛、眾生的三者，此三者各以三千世間為本具的主體。既然是相對的，即沒有優劣的差別，而這正是四教中的最後之圓教所要展現的無差別。湛然為了提出心、色具法，於下面又說：

今謬判為頓頓文者，驗知諸判但用胸襟。又漸圓既知心具諸法，諸法遍攝，豈隔色耶？色攝入心，心即是色，如何謬判唯心具耶？若別教人初心色心，並不具法，何獨色耶？漸頓迴互，教門雜矣，教門既雜，依教修觀，冥如夜遊。(大正46.456c)

湛然認為將「漸圓」判為「頓頓」，只是表現其胸襟之寬大而已。而漸圓既然能知道心具有諸法，在諸法遍攝中，又怎能獨獨漏掉色法呢？而色攝入心時，心即是色，怎麼可以說唯有心具呢？又如果

¹⁹ 安藤俊雄著，演培法師譯《天台性具思想論》，台北：天華出版事業公司，1989.9.1日天華一版，p.165。

別教的人之心既不具有法，當然亦沒有色。因此，湛然認為漸頓是一種複雜的教法，以這種複雜的教法來做為修行法門，尤如行於暗夜一般。因此，在湛然的理論中，別教的漸圓教是不具有心、色諸法，所以不是圓滿之教法。

從以上湛然與澄觀對於實相的問題所產生的諍論，可以看出，湛然是以「色心不二」、「依正不二」的立論與澄觀對論。即：既觀心具即能觀色具，以外依報顯內正報。以下來看他們二位對於無情的有性或無性之問題。

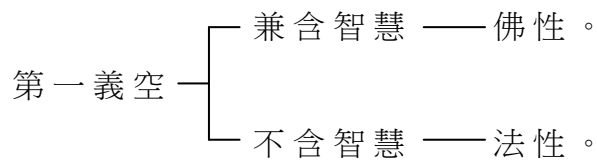
三、無情有性、無性之諍

湛然的無情有性之提出，是對於澄觀所提出的無情無性之說的駁斥。其因是澄觀曾對於「佛性」問題，於《演義鈔》卷二十五中，提出有情與無情之佛性分類，文中指稱有情有覺悟之性，故有佛性；無情無覺悟之性，故稱法性，如其文言：「佛者是覺人，有靈知之覺，今第一義空與之為性，故名佛性；非情無覺，但持自體，得稱為法，今真性與之為性，故名法性。」(大正36.190b)澄觀對於佛性問題，除了在此處提出其看法外，更另舉《涅槃經》所說的佛性問題以「有」和「無」二義，分為「佛性性」與「佛性相」二種，以此來分判佛性的有無，其文如下：

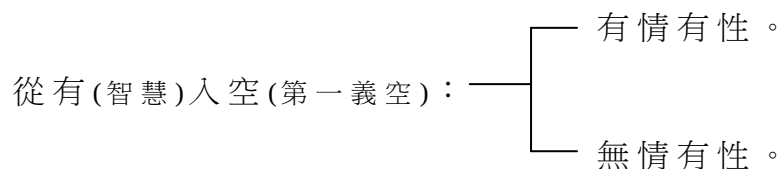
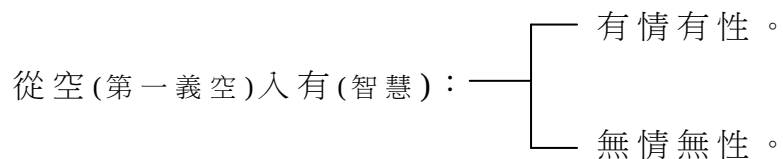
《涅槃》云：佛性者名第一義空，第一義空名為智慧，此二不二名為佛性。然第一義空，是佛性性，名為智慧，即佛性相。第一義空不在智慧，但名法性。由在智慧，故名佛性。若以性從相，則唯眾生得有佛性，有智慧故。牆壁瓦礫無有智慧，故無佛性。若以相從性，第一義空無所不在，則牆壁等皆是第一義空，云何非性？(大正36.280a--b)

從引文可看出澄觀將「佛性」分為「第一義空」與「智慧」，更將

「第一義空」與「智慧」做了融合與分析二方面的說明。第一義空若含有智慧，即可稱為佛性；而如果當第一義空不與智慧融合，此時祇能稱為法性。若以空、有兩方面來談，則第一義空是「佛性性」，此性屬「空」；智慧是「佛性相」，此性是「相」。因此澄觀的主張，是說「若以相從性，則如牆壁的非情皆是第一義空，怎可言非性，但是他也主張若以性從相，則唯有情眾生才有佛性，因有智慧故。」²⁰ 以下試著用圖表示：



因此，如果：



因為澄觀將「佛性」分判為二種，而引起湛然的反駁，故於《金剛錚》引用《起信論》對於真如之「不變」與「隨緣」的思想，主張無情有佛性。如其於《金剛錚》說：「萬法是真如，由不變故；真如是萬法，由隨緣故。」(大正46.782c)這是主張萬法即是真如，而真如具有不變的特性，此真如亦可稱為一心或本覺，因萬法由一心、本覺的隨緣所生，故萬法亦能體現一心、本覺。湛然即以此駁斥「無情無性」說，並說：「無情無佛性者，豈非萬法無真如耶？」

²⁰ 釋恆清著《佛性思想》，台北：東大圖書公司，1997.2月初版，p.264。

故萬法之稱，寧隔於纖塵，真如之體，何專於彼我。」(大正46.782c)此言之意是說，言「無情無佛性」是否即意謂著萬法亦無真如？因為真如之體是遍一切法，此一切法當然是包含著無情之物，並非只是有情才具有真如之性。一切眾生之心性，唯有通過對諸法真如性之體認，始可了悟成正等覺。此真如性亦可說為佛性，故得說「無情有性」。

湛然為使世人瞭解無情與佛性的關係，特於《輔行》中從十個方向來說明無情有、無佛性，展現其「依正不二，萬法唯心」的色心平等觀，如其說：

一者約身：言佛性者，應具三身，不可獨云有應身性，若具三身，法身許遍，何隔無情。

二者從體：三身相即，無暫離時，既許法身遍一切處，報、應未嘗離於法身，況法自處，二身常在，故知三身遍於諸法。

三約事理：從「事」，則分情與無情。從「理」，則無情非情別，是故情具，無情亦然。

四者約土：從迷情，故分於依正。從理智，故依即正，如常寂光即法身土，身土相稱，何隔無情。

五約教證：教道說有情與非情，證道說故不可分二。

六約真俗：真故體一，俗分有無，二而不二，思之可知。

七約攝屬：一切萬法攝屬於心，心外無餘，豈復甄隔？但云有情心體皆遍，豈隔草木，獨稱無情？

八者因果：從因從迷，執異成隔。從果從悟，佛性恆同。

九者隨宜：四句分別，隨順悉檀，說益不同，且分二別。

十者隨教：三教(藏、通、別)說無，圓說遍有。又《淨名》：眾生如，故一切法如。如無佛性，理小教權，教權理實，亦非今意。又若論無情，何獨色外，內色亦然，故《淨名》云：是身無知，如草木瓦礫。若論有情，何獨眾生，一切唯心，是則一塵具足一切眾生佛性，亦具十方諸佛佛性。

(大正46.151c--152a)

以上的十點，可歸納為理、心、果、教四方面來說：第一至第六及第八是屬於理方面；第七是就心來講；第五和第八是從果上來說；第九、第十是針對教方面的說明。²¹ 其中第一與第二所說的即是由理體的相即來顯示佛性的不隔於無情，佛的三身是互遍於諸法；而第三、第五、第八是從理上來說，本無所謂的「有情」與「無情」之分別，因為無分別，故無情亦有佛性；而如第四所言的，如若以三身明佛性，當然亦可就依報之土明佛性。因為如果從理論來說，依報即是正報，常寂光土也就是法身。之所以有依、正之別，乃是因為從迷情而言；又從第五所說，從教道上分情與無情，這是從事項上所做的分別，如果就證道而言，情與無情是不可分也，如理不可分；第六從真、俗來論亦是相同。因此，可以知道，理、體之相遍、相即與不可分，是湛然無情佛性說之理論基礎。

第七點是針對心來說，因為一切萬法攝屬於心，心亦能攝一切法，於心外無法，因此心遍於一切法，亦遍於一切有情、無情，故無情亦有性。第九和第十是從教來說，因為迷情的隔閡而產生異執，所以從教化面來看，需分有情、無情；而在藏、通、別三教得說無情是無佛性，而在圓教上，有情與無情是互相遍攝彼此融攝無別，故無情亦可說有佛性。

以上的十種說明，可以從教證、事理、因果、迷悟等方面來區分，其：「情與無情之分別，乃是就教、就事、就因、就迷而言，然就證、就理、就果、就悟而論，情與無情不可分也。」²²

如果仔細的將湛然或澄觀的佛性理念，加以分析，筆者認為，其二人的佛性問題，是屬於對於「佛性」的界定不同所致。也可以說，如果將「佛性」劃分為「覺性」與「法性」二種來談，湛然所認為的「佛性」是站在「法性」上而提出無情有性，更如恆清法師

²¹ 陳英善著《天台性具思想》，台北：東大圖書公司，1997.8月初版，p.30。

²² 陳英善著《天台性具思想》，pp.30--31。

說的：「湛然在《金剛錚》中倡言『無情有性』是《涅槃經》佛性義的引申。《涅槃經》中的佛性義有幾個不同的解說，湛然所引用的是以虛空來比喻佛性。」²³ 虛空是無所不在的，其能包含有情、無情，而湛然以虛空比喻為佛性，所以其佛性義，是包含著所有一切物。而澄觀是站「覺性」上而論其有、無佛性，因此即知無情無佛性，其性唯有「法性」。

以上是澄觀與湛然的論諍，而從這論諍中，可以明顯的發現，澄觀與湛然的論諍問答中，澄觀只是回答湛然所發之執問，對於湛然之駁義，未見進一步之申論。此或許是湛然假借澄觀之見而自設問答，因此未見澄觀進一步的申論。仰或許澄觀對於湛然後面所舉出的比喻曾經回答，但卻不為湛然採納。²⁴

第五節、小結

教判問題，在中國佛學史上，向來扮演著一個重要的角色，由於各家的分判，實有助於後世學者針對其教義的認識。如唐君毅先生說：「判教問題實是中國佛學中之一中心問題。智顗、法藏之判教，能顯出當時自印度傳入之佛學之各有其是處，而使之各得其所，其胸襟實至闊大。但天台之湛然與華嚴之澄觀，爭為圓教，天台之山外與山家之互斥相諍，又憑添許多問題。此則非只取已往由宗派主義之立場，而有之判教論，所可能解決。」²⁵ 在各自宗派的教判中，各取所宗，做為教判的標準，這原是無可厚非的。但是，

²³ 釋恆清著《佛性思想》，p.264。

²⁴ 此部《止觀義例》是湛然的著作，故作者本身不採取他人的駁義，亦無不可。

²⁵ 唐君毅著〈中國佛學中之判教問題〉，《現代佛教學術叢刊》③，p.255。

若是站在以「佛說一切法，為度一切眾」的立場，筆者倒是認為不必要為了爭取自宗的立場優於他宗，而產生相抵制之言論。因為，不論是「別教一乘」或者「同教一乘」，都是在指導著修學者一條直入佛法內藏的路徑。因為「別教一乘是『直顯門』，同教一乘是『寄顯門』，而直顯、寄顯兩門，皆是海印定中所現的性起法門，所以三乘、一乘，乃至一乘無盡的教法，都攝在華嚴教中。」²⁶ 如其所言，佛教中理論，不管是那一宗派，華嚴也好，天台也罷，都是在於指導眾生走入一圓滿的境界。

而對於華嚴與天台圓教之別，或可如田村芳朗說：「人類的思想可分為兩大傾向，一個是統一性的真理，即立於統一性的世界觀而重視現實，是理想與現實的綜合。換言之，就是注意真理的具體性普遍；在這個意義上它有現實主義的傾向。另一個是被純一性的真理所吸引，立於純一性的世界觀，又偏重於理想，為理想的光輝而興奮。總之，前者的典型是天台哲學；後者的典型是華嚴哲學。至於要採取那一種傾向，乃是個人選擇的問題；在佛教思想史上，相應於時空的不同而傾向其中任何一種。譬如以圓熟芳醇的醍醐味為佳，或以新鮮的乳味為妙，這些都是嗜好的問題，會隨時空的不同而有差異。」²⁷ 誠如其言，佛法有八萬四千法門，每一種法門並不一定屬於每一種人，最主要的是，我們能知道我們所需要的或想要的是那一種法門。如此，應該可以消弭天台宗與華嚴宗長期以來，為了誰是真正屬於圓教的諍端。

²⁶ 李世傑著《華嚴學概論》，《現代佛教學術叢刊》③，p.206。

²⁷ 田村芳朗著，釋慧嶽譯〈天台法華之哲理〉，pp.100--101。

第五章、結論

中國佛教從東漢明帝時的安世高與支婁迦讖傳入後，即與中國本有的黃老思想結合，而產生了格義佛教。後來經過了道安法師的努力，才將佛教本有的義理還原。而隨著佛經的傳入及對於佛經不同的解釋，因此產生了中國的教判思想。

中國的教判思想，從慧觀的五時教判為其開端，後經過了晉、隋的闡揚，到了唐朝可以說已經達其全盛時期。而在中國的種種教判思想中，尤以天台宗與華嚴宗的教判最受人注目。天台宗的教判成於智顗法師，智顗法師將釋尊說法的歷程及內容分為五時八教。然就智顗法師所做的教判來看，可以發現在智顗的教判中，並未將影響中國佛教發展甚為重要的法相宗與禪宗及《起信論》之思想納入，直到湛然時，為了與華嚴宗諍論圓教立場時，始將《起信論》納入其教判中，而提出「隨緣、不變」的論理。

而在華嚴宗的教判思想方面，智儼在《搜玄記》中提出了漸、頓、圓三教判，在《華嚴五十要問答》區別了小乘、初迴心人、頓教、終教、一乘別教等五教判，在《孔目章》中則進一步分為小、空(初)、熟、頓、圓等五教判，同時在《孔目章》中，亦首次提出了同、別二教的教判，為華嚴宗開啟了教判之風氣。而繼承智儼之教判思想者，即是華嚴宗的創始者—法藏。法藏的教判，一方面承續著智儼的五教判以及同、別二教的分判之外，並廣採法相宗的八宗教判思想而為華嚴的十宗教判。其十宗教判中對於唯識思想與般若思想以「性相融合」的態度將之融合，此種調合唯識與般若的做法，可說是法藏首創，此外法藏亦將當時在中國逐漸發展的禪宗教派納入其教判中，而此使得法藏的教判，比起天台宗來，顯得更為

廣泛而完整。

法藏之後的澄觀，其教判思想大致承襲法藏而來，特別是在五教判上，其與法藏可說並無二致，然而十宗教判時，澄觀卻與法藏有著些許的差異，其中最大的不同是，澄觀將性與相分開，而提出「性相判別」的理論。到了宗密，對於教判，又展現出不同的樣貌，其因是宗密本身原是儒士出身，後先習禪，再從澄觀學習華嚴，故在其教判思想中可以看出，宗密欲將儒、道的思想融入佛教教義的意圖，同時宗密亦極欲調解當時禪、教分離的問題，故宗密特意致力於禪、教一致的思想，將禪融入於華嚴教中。而這種融合的意圖，亦明顯表現在其教判思想上，而成為其教判思想上的特色。

以下再基於本文之研究，對於法藏、澄觀與宗密的教判思想，歸納出幾點特點：

一、法藏教判的特點：法藏之教判思想一方面是承襲於智儼的教判思想而來，另一方面是採用調合的態度，將唯識思想及般若思想以「性相融合」方式將有與空整合納入其教判中。整體而言，法藏教判思想之特點，可歸為以下幾點：

- (一)、統一了智儼的各種教判，奠定華嚴五教判思想。
- (二)、透過法相宗的八宗，發展為華嚴宗的十宗判。
- (三)、持調合的態度，以「性相融合」方式，整合唯識及般若的思想，並將其納入華嚴教學中。

二、澄觀教判的特點：其五教立場雖與法藏相同，但若從五教與十宗配合，可以發現，澄觀的始教是單指有宗思想，終教是指空宗思想，並且因為朝代思想的變化，引用天台的性具思想，因此，依據本文之研究，澄觀教判的特點，大致可歸為以下二點：

- (一)、在十宗判中將「空」與「有」的思想分開，並將空始教

與頓教結合，以別於相始教。

(二)、間接引用天台的性具思想，發揮其「性起」思想。

三、宗密教判的特點：從五教中發揮「一心」的思想，並表現其融合儒、道、釋思想，以及融會禪、教思想上的分歧，故其教判特點可歸為幾點：

□(一)、以「一心」為五教基礎。

□(二)、融合世學中儒、道思想於教判中，以構成「三教和會」。

□(三)、開創出「教禪合一」論的佛學思想。

因此，華嚴宗從杜順、智儼、法藏、澄觀起，對於佛法的判釋，並不是執於某一經或某一論，而是廣泛的融合各部經論。及至宗密時，更是大量的引用世學中的儒、道思想。

而關於歷來天台宗與華嚴宗之爭論，其實是圍繞著誰是圓教以及圓教所發展出來的別、圓的問題，到了湛然與澄觀時，又為了「漸圓」與「頓圓」問題而展開了爭論。針對這種問題，我們可以總結的說，天台宗與華嚴宗，其所執的圓、別教的含意是不一樣的。天台宗的圓教是從「開權顯實」方面來說，華嚴宗的圓教是從統攝一切佛法而說圓教，因此二宗的圓，有其不同的闡述。亦即天台宗的圓教是從教法(如以五時、八教統攝一切佛法)上說其為圓教，其所要展現的是其教法能含攝一切眾生的圓滿法。華嚴宗是從義理上說其是圓教，其所展現的是法性的相即、相入而論其圓融無礙之境相，亦可說是以教理性來論佛法的相互融攝。

而且，二宗對於別教的含意亦不相同，天台宗所說的別教是有別於前面的藏、通二教及後面的圓教，而且是特以菩薩為對象，不共於二乘，是專指大乘特別之法。更因為《華嚴經》中的當機者，是以菩薩為主，故將《華嚴經》判屬於別教。但是華嚴宗所持的別教義，不只是針對菩薩法來說，而且亦含有別於一切法，顯其殊勝、

特別之含義。

因此，從二宗對於別、圓教所持之見解與基本立場不同，進而引發二者圓教之諍。然而若細加論究，則應可說此二者之諸種分判，純屬切入立場的不同，而非經義上有高低，不論如何，天台與華嚴的圓教之諍乃有助於我們對此二教更深刻的瞭解。

參考書目舉要

一、原典資料：

(一)、大正藏部份：(依大正藏經序號排列)

- 《大方廣佛華嚴經》(六十華嚴)佛駄跋陀羅譯，大正藏第9冊，no.278。
- 《大方廣佛華嚴經》(八十華嚴)實叉難陀譯，大正藏第10冊，no.279。
- 《大般涅槃經》慧嚴等譯，大正藏第12冊，no.605。
- 《解深密經》玄奘譯，大正藏第16冊，no.676。
- 《妙法蓮華經玄義》智顗說，灌頂選，大正藏第33冊，no.1716。
- 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》智儼著，大正藏第35冊，no.1732。
- 《華嚴經探玄記》法藏著，大正藏第35冊，no.1733。
- 《大方廣佛華嚴經疏》澄觀著，大正藏第35冊，no.1735。
- 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》澄觀著，大正藏第36冊，no.1736。
- 《新華嚴經論》李通玄著，大正藏第36冊，no.1739。
- 《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》宗密著，大正第39冊，no.1795。
- 《成唯識論述記》窺基著，大正藏第43冊，no.1830。
- 《華嚴一乘教義分齊章》法藏著，大正藏第45冊，no.1866。
- 《五教止觀》杜順著，大正藏第45冊，no.1867。
- 《華嚴一乘十玄門》杜順說，智儼撰，大正藏第45冊，no.1868。
- 《華嚴五十要問答》智儼著，大正藏第45冊，no.1869。
- 《華嚴經內章門等孔目章》智儼著，大正藏第45冊，no.1870。
- 《華嚴法界玄鏡》澄觀著，大正藏第45冊，no.1883。

- 《原人論》宗密著，大正藏第45冊，no.1886。
《止觀義例》湛然著，大正藏第46冊，no.1913。
《金剛錍》湛然著，大正藏第46冊，no.1932。
《禪源諸詮集都序》宗密著，大正藏第48冊，no.2015。
《宋高僧傳》贊寧等撰，大正藏第50冊，no.2061。
《大唐西域記》玄奘著，大正藏第51冊，no.2087。
《南海寄歸內法傳》義淨著，大正藏第54冊，no.2125。

(二)、卍續藏部份：(依卍續藏冊序排列)

- 《華嚴經疏鈔玄談》澄觀著，卍續藏第8冊。
《大方廣圓覺經大疏》宗密述，卍續藏第14冊。
《法華經疏》道生著，卍續藏第150冊。

二、近人學者著作：(依作者筆劃順序排列)

川田熊太郎等著，李世傑譯《華嚴思想》，台北：法爾出版社，西元1989年6月一版。

井上玄真著，白湖無言譯〈《唯識三十論》序說〉，《世界佛學名著譯叢》28，台北：華宇出版社，西元1988年6月初版。

木村清孝著，李惠英譯《中國華嚴思想史》，台北：東大圖書公司，西元1996年2月初版。

方東美著《中國大乘佛學》，台北：黎明文化事業公司，西元1991年8月四版。

田村芳朗著《天台思想》，《世界佛學名著譯叢》60，台北：華宇

出版社，西元1988年6月初版。

石井教道著《華嚴教學成立史》，京都：平樂寺書局，昭和54.3.1日複製發行。

印順著《印度之佛教》，台北：正聞出版社，西元1992年10月三版。

印順著《大乘起信論講記》，台北：正聞出版社，西元1991年2月修訂一版。

冉雲華著《宗密》，台北：東大圖書公司，西元1988年5月初版。

牟宗三著《佛性與般若》，台北：臺灣學生書局，西元1993年2月修訂版。

安藤俊雄著，演培法師譯《天臺性具思想論》，台北：天華出版事業有限公司，西元1989年9月1日天華一版。

呂澂著《中國佛學思想概論》，台北：天華出版事業股份有限公司，西元1982年7月初版，1986年7月再版。

李世傑著《華嚴哲學要義》，台北：佛教出版社，西元1990年5月出版。

黃連忠著《宗密的禪學思想》，台北：新文豐出版公司，西元1995年4月台一版。

高峰了州著，釋慧嶽譯《華嚴思想史》，台北：中華佛教文獻編撰社，西元1979年12月8日初版。

張曼濤主編：

《中國佛教的特質與宗派》，台北：大乘文化出版社，《現代佛教學術叢刊》^{③①}，西元1978年元月初版。

《華嚴經概論》，台北：大乘文化出版社，《現代佛教學術叢刊》^{③②}，西元1978年元月初版。

《華嚴宗之判教及其發展》，台北：大乘文化出版社，《現代佛教學術叢刊》^{③③}，西元1978年元月初版。

《天台學概論》，台北：大乘文化出版社，《現代佛教學術叢刊》^{③④}，西元1978年元月初版。

《天台宗之判教與發展》，台北：大乘文化出版社，《現代佛教學術叢刊》^{③⑤}，西元1978年元月初版。

陳英善著《華嚴無盡法界緣起論》，台北：財團法人華嚴蓮社，西元1996年9月初版。

陳英善著《天台緣起中道實相論》，台北：法鼓文化事業股份有限公司，西元1997年5月初版三刷。

陳英善著《天台性具思想》，台北：東大圖書公司，西元1997年8月出版。

劉果宗著《竺道生之研究》，台北：財團法人華嚴蓮社，西元2002年2月出版。

歐陽鍾裕著《一乘圓教與大圓滿教》，台北：慧炬出版社，西元2001年6月初版。

釋慧嶽編著《天台教學史》，台北：中華佛教文獻編撰社，西元1995年11月增訂六版。

釋恆清著《佛性思想》，台北：東大圖書公司，西元1997年2月初版。

三、期刊論文：(依作者筆劃順序排列)

中條道昭著〈智儼の教判について〉，《印度學佛教學研究》，第二十七卷第二號，昭和54年3月。

梅辻昭音著〈智儼の教判について〉，《印度學佛教學研究》，第六卷第二號，昭和33年1月。

郭朝順著〈智者的圓頓思想〉，《中華佛學學報》第五期，台北：中華佛學研究所，西元1992年7月出版。

郭朝順著〈湛然與澄觀佛性思想之研究〉，中國文化大學哲學研究所，博士論文，西元1995年6月。

黃國清著〈宗密之三教會通思想於中國佛教思想史上的意義〉，《中華佛學研究》第三期，台北：中華佛學研究所，西元1999年7月出版。

楊曾文著〈唐代宗密及其禪教會通論〉，《中華佛學學報》第十二期，台北：中華佛學研究所，西元1999年7月出版。

織田顯祐著〈智儼の同別二教判〉，《印度學佛教學研究》，第三十一卷第二號，昭和58年3月。

釋傳智撰〈別教一乘與同教一乘之比較研究〉，華嚴專宗佛學院研究部，碩士論文，西元1990年6月。

釋慈汶撰〈賢首判教體系之探討〉，華嚴專宗佛學院大學部，畢業論文，西元1996年7月。

