

華嚴宗「有教無觀」嗎

——以《釋門正統》和《佛祖統紀》為中心

南京大學哲學學院 碩士生
秦森

摘 要

華嚴宗「有教無觀」這一說法是宋代天台宗人對華嚴宗的批判，通過分析《釋門正統》與《佛祖統紀》，可以發現其含義並非大部分學者所理解的華嚴宗理論豐富、實踐薄弱。華嚴宗「有教無觀」的準確含義包括三個方面：第一，華嚴宗雖然有原創的五教判教，但該判教沒有一個清晰、正確的標準，且缺失了一些必要內容；第二，華嚴宗的觀法缺乏原創性，有抄襲之嫌，且所屬類別不明；第三，華嚴宗把不同人的判教和觀法強行拼湊在一起的，這樣的教觀是不相匹配的。通過分析相關論據，可以發現上述說法都是無法成立的。

關鍵詞：華嚴宗、天台宗、判教、止觀、有教無觀

一、引言

「解行並重」是佛教的一個基本要求，概言之，就是要做到理論與實踐並行。在這一觀念的指導下，偏廢一方的現象自然是要被批判的。部分學者即視華嚴宗為理論豐富、實踐薄弱¹的宗派代表，同時，另有一部分學者致力於論證華嚴宗兩者皆備，並無偏廢。值得注意的是，學者在討論這一問題時，都常常會談及華嚴宗「有教無觀」這一概念，它似乎已經成了華嚴宗實踐薄弱的代名詞。

華嚴宗「有教無觀」的說法最早出自宋代鎧庵的《釋門正統》（已佚），是天台宗人對華嚴宗的批判，宗鑒在其同名著作中保留了這一說法，志磐在《佛祖統紀》中亦沿用這一說法。筆者查閱《釋門正統》與《佛祖統紀》時，發現華嚴宗「有教無觀」與華嚴宗實踐薄弱的含義並不相同，兩者並不是同一個問題，換言之，現今學者對華嚴宗「有教無觀」的理解普遍存在誤區，在某些地方甚至和原意截然相反。與此同時，該說法確實又常見於近現代學者對華嚴宗的評價中，深刻影響了華嚴宗的形象。因此，我們有必要將華嚴宗「有教無觀」這一問題從華嚴宗實踐薄弱這一問題中抽離出來，重新審視其真實意涵。當然，這並不意味著兩者完全無關，研究華嚴宗「有教無觀」也有助於更清晰地理解華嚴宗的實踐問題。

學界關於華嚴宗「有教無觀」的討論最早可以追溯至近代佛教居士楊文會，他在《賢首法集敘》中談及華嚴宗的《妄盡還源觀》時感歎道：「台家每謂賢首有教無觀，曷一覽此文〔《妄盡還源觀》〕乎？」²言外之意就是「有教無觀」的說法不符合華嚴宗的實際情況。呂澂在《中國佛學源流略講》中提出了不同的看法，並產生了較大的影響。呂澂認為華嚴宗觀法的實際意味很淡薄，只是一些「精緻的圖式」，並說道：「後世天台家很不滿意地以『有教無觀』或者『有觀無行』的批評，在我們看來，這並不算是苛刻的。」³鎌田茂雄則認為「有教無觀」的說法沒有理解到華嚴宗「教相即觀道」的特點，但他同時又認為，法藏確實是將實踐消解於教義中。⁴從本世紀開始，關於華嚴宗「有教無觀」的研究不斷增多，但是，它主要還是作為其他相關研究的「附屬品」被順便提及的，較少得到詳細的探討，且相關研究的切入點、展開方式、結論等基本上也只是延續前人的思路。⁵

¹ 由於這一問題主要關注的是華嚴宗的實踐而非理論，因此，如非必要，下文便將該說法簡化為「華嚴宗實踐薄弱」，不再贅言「理論豐富」。

² 楊文會，《等不等觀雜錄》（北京：商務印書館，2015年），頁41。

³ 呂澂，《中國佛學源流略講》（北京：中華書局，1979年），頁367。

⁴ 鎌田茂雄，〈華嚴哲學的根本立場〉，收入《華嚴思想》（臺北：法爾出版社，1989年），頁456。

⁵ 相關研究見章政通，《中國思想史（下）》（上海：上海書店出版社，2003年），頁582-583。張文良，〈李通玄與日本華嚴思想——以李通玄對明惠的思想影響為例〉，《五台山研究》2020年第2期，頁37-43。桐山靖雄著，王善濤譯，《21世紀是智慧的時代：希臘哲學的智慧與佛陀的智慧》（北京：

學界對華嚴宗「有教無觀」這一說法的不同態度一方面源於個人對華嚴宗教觀的不同理解，但更為基礎的原因在於對華嚴宗「有教無觀」的理解本身就存在差異。究其原因，相當一部分學者並不是基於《釋門正統》和《佛祖統紀》的相關內容來理解華嚴宗「有教無觀」的含義，而是通過個人對華嚴宗教觀的理解賦予該說法相應的內涵，最為明顯的便是將「有教」理解為對華嚴宗教義的肯定，將「無觀」理解為華嚴宗沒有觀法或者觀法太少，這顯然與《釋門正統》和《佛祖統紀》中的原義不符，甚至截然相反。雖然有部分學者是結合《釋門正統》與《佛祖統紀》的內容進行探討，但始終不夠詳盡、全面。

綜上，本文的首要任務便是圍繞著華嚴宗「有教無觀」這一說法的出處——《釋門正統》與《佛祖統紀》——來確定其真正含義⁶。含義明確之後，進一步結合相關論據對該說法進行裁斷，分析其是否合理。

二、教觀兩失，互不相配——華嚴宗「有教無觀」的含義

依據《釋門正統》和《佛祖統紀》中的相關內容來明晰華嚴宗「有教無觀」的含義是整個研究中最基礎的工作，也是解決其他相關問題的保障。該含義實際上包含了三部分：「有教」、「無觀」和教觀關係。

（一）《釋門正統》和《佛祖統紀》對華嚴宗判教的批判

首先，就「有教」而言，這裡需要先明晰此處「教」的所指。「教」在佛教中有教義、言教、教派、判教等多種含義，那它在華嚴宗「有教無觀」這一說法中所指為何呢？

《釋門正統》中說道：「賢首既不遵天台判釋，自立五教。至說起信觀法，卻云：修之次第，如顛師摩訶止觀。豈非有教無觀？」⁷此處說華嚴宗有五教判教法，但沒有相應的觀法，因此稱之為「有教無觀」，這裡的「教」顯然指的是判教，即對佛陀的所有教法按照時間先後或高低深淺進行排序，一般還要彰顯本宗教法的崇高地位。《佛祖統紀》中也有類似的說法：「愚法小乘不說轉小成衍，又無別圓被

宗教文化出版社，2014年），頁6-7。王頌，〈華嚴宗的修行實踐與其教義思想的關係〉，《宗教研究》2012年第1期，頁55-67。稂荻，《無盡的現象圓融——法界緣起思想研究》（北京：中國社會科學出版社，2017年），頁130-132。許穎，《近現代禪淨合流研究》（成都：巴蜀書社，2010年），頁164。曹振明，《澄觀思想研究——以宗派關係和三教關係為中心》（南京：南京大學哲學系博士論文，2019年），頁73-79。

⁶ 《佛祖統紀》在闡述華嚴宗「有教無觀」時，多是直接化用《釋門正統》中的說法，為避免繁瑣，本文主要以《釋門正統》中的相關內容為分析對象，如非必要，便不再重複列舉《佛祖統紀》中的類似表述。

⁷ 《釋門正統》，CBETA, X75, no. 1513, p. 359c3-5。

接及法華開顯，則將畢世愚矣。始終圓頓四教，皆無斷伏修證分齊。至說起信論觀法，則云：修之次第如天台摩訶止觀。豈非有教而無觀耶？」⁸這裡先講華嚴「五教」判教法的缺點，再批判其觀法來自天台，最後得出「有教無觀」的結論，此處的「教」顯然也指判教。

既然「教」指判教，那麼「有教」就很容易被理解為：華嚴宗有判教思想。這樣看來，《釋門正統》似乎只是否定華嚴宗的觀法，對其判教是肯定的。但實際情況絕非如此，鎧庵等人充其量只是肯定華嚴宗有判教，但絕對不會認同華嚴宗的判教。因為，判教是一個宗派構建教理體系的思想基礎和方法論⁹，如果認同了華嚴宗的判教就等於認同了它的整個架構，也即認同了華嚴是凌駕於天台之上的「別教一乘」，這當然是鎧庵等人不能容忍的。順著這個思路，如果想要瓦解一個宗派，攻擊它的判教也是最為高效的。因此，對華嚴宗判教的詰難在《釋門正統》和《佛祖統紀》中屢見不鮮，比如，《佛祖統紀》中說到的「若教若觀，徒章虛文」¹⁰就是很好的證明。清代續法在《賢首五教儀》中也認識到了這一點，指出天台宗人批判華嚴宗為「教觀兩失」¹¹，即華嚴宗的判教和觀法都受到了天台宗的批判。

就具體內容來看，《釋門正統》和《佛祖統紀》中主要從兩個角度來批判華嚴宗的判教——標準和內容。就前者而言，《釋門正統》中首先讚歎天台宗的判教並明確其判教的標準：

天台所判四教，本乎佛意。蓋依如來藏，同體權實，大悲願力，隨順物機。不獲已而用，既機宜不同，致法有差降。從一實理，開於權理，權實二理，能詮教殊，故有四種差別教起。¹²

即在鎧庵等人看來，本宗的判教是符合佛陀本懷的，其標準就是：立足於佛教不變的真理，同時結合不同眾生的根器，由此建立殊途同歸的種種教法，簡單來講即「契理契機」。在此基礎上，他們認為華嚴宗的判教就沒有這樣一個清晰且正確的標準：「彼賢首五教，畢竟准何建立？……徒用經論相似語言配合耳。」¹³

除了標準問題外，華嚴宗判教的內容也受到了質疑，對此，《釋門正統》中說道：「愚法小乘雖僅同天台，然不說轉小成衍，又無別圓被接，又無法華開顯，則

⁸ 《佛祖統紀》，CBETA, T49, no. 2035, p. 293a27-b2。

⁹ 王仲堯，《隋唐佛教判教思想研究》（成都：巴蜀書社，2000年），頁187。

¹⁰ 《佛祖統紀》，CBETA, T49, no. 2035, p. 292c9。

¹¹ 《賢首五教儀》，CBETA, X58, no. 1024, p. 625c7。

¹² 《釋門正統》，CBETA, X75, no. 1513, p. 359b19-22。

¹³ 《釋門正統》，CBETA, X75, no. 1513, p. 359b23-c3。

將畢世愚矣。始終頓圓四教，皆無斷伏修證分齊。」¹⁴《釋門正統》中的第一個詰難是關於「回小入大」的問題，即小乘教的眾生能否以及如何轉入大乘？其中認為華嚴五教中的小乘教雖然和天台四教中的藏教基本相同，但是沒有闡釋「回小向大」的問題，又沒有作為「別圓」¹⁵的《華嚴經》來接引，也沒有「會三歸一」¹⁶的《法華經》來開示，如此一來，小乘教的眾生永遠都無法轉入大乘。第二個詰難是關於另外四教的，鎧庵等人認為華嚴宗並沒有具體闡述始教、終教、頓教和圓教斷除煩惱的修行差別，只是在玩弄文字遊戲罷了，沒有實際作用。

值得注意的是，鎧庵等人雖然認為華嚴宗的判教是不正確的，但至少承認了其原創性，即「不遵天台判釋，自立五教」¹⁷，這與下文的觀法批判——消解華嚴宗觀法原創性——還是有所不同的（詳見下文：《釋門正統》和《佛祖統紀》對華嚴宗觀法的批判）。這就能解釋一個問題：既然鎧庵等人認為華嚴宗的判教和觀法都有問題，那為什麼會說華嚴宗是「有教無觀」而非「無教無觀」？因為此處的「有」與「無」就是從原創性角度來談的。

（二）《釋門正統》和《佛祖統紀》對華嚴宗觀法的批判

就「無觀」而言，這裡的「觀」即一般所謂的觀法¹⁸，「無觀」也就很容易從字面上被理解為沒有觀法。但華嚴宗的「法界觀」¹⁹、《妄盡還源觀》、《三聖圓融觀》等早已為人熟知，且《釋門正統》和《佛祖統紀》中還舉了華嚴宗最具代表性的「法界觀」為例進行批判，因此，鎧庵等人當然不會妄言華嚴宗沒有觀法，亦即「無觀」是從質量而非數量的角度來展開批判的。

同判教一樣，《釋門正統》中對華嚴宗觀法的批判也是從兩個方面展開的——原創性和所屬類別。就前者來看，鎧庵等人認為華嚴宗觀法有抄襲天台之嫌，《釋門正統》中說道：「至說起信觀法，卻云：修之次第，如顛師摩訶止觀。豈非有教無觀？」²⁰。這裡列舉了《大乘起信論義記》中的例子，法藏在其中論述止觀時確

¹⁴ 《釋門正統》，CBETA, X75, no. 1513, p. 359b24-c2。

¹⁵ 智顛在《四教義》中說道：「若華嚴頓教，用別圓兩教。」即判《華嚴經》為「別圓」。見《四教義》，CBETA, T46, no. 1929, p. 725a22。

¹⁶ 即《法華經》中所說：引導聲聞、緣覺、菩薩歸入一佛乘。

¹⁷ 《釋門正統》，CBETA, X75, no. 1513, p. 359c3-4。

¹⁸ 大致來講，本文談及的「觀」有兩類：第一，與「止」相對的「觀」，即「單觀」；第二，融攝「止」的「觀」，即「止觀」。文中相關內容若無明確區分，便指後者。

¹⁹ 「法界觀」並沒有獨立流通本，主要存在於法藏的《華嚴發菩提心章》、澄觀的《華嚴法界玄鏡》和宗密的《注華嚴法界觀門》中，本文引用的「法界觀」相關內容主要以後兩者為主。

²⁰ 《釋門正統》，CBETA, X75, no. 1513, p. 359c4-5。

實有相關言論：「廣如天台顛禪師二卷止觀中說也。」²¹「此等皆如禪經中及顛禪師止觀中廣說。」²²

除此之外，《釋門正統》中還認為華嚴宗的觀法類別不明：

蓋凡立觀，要令行人修證，必須依教。修何因，至何位，斷何惑，證何理。如荊溪云：立三觀，破三惑，顯三諦，證三智，成三德……圭峰注法界觀「修」字云：止觀熏習造詣。不知是何止觀？若單止單觀，乃屬小乘偏空修證（阿含比丘，當修二法，所謂止觀），如何入華嚴稱性法界。若三止三觀，為次第耶？為一心耶？若次第者，須說先修何止觀，到何位，斷何惑，顯何理。若一心者，亦須明說何位圓融而修，何位圓融而證。倘如舊傳，乃文殊示現，豈菩薩別為一緣立此觀法乎？不然豈免永明之機？²³

鎧庵等人在這裡提出的質疑是：佛教的觀法有不同的類型，如其中提到的「單止單觀」、「漸次止觀」和「圓頓止觀」，不同類型的觀法有著不同的修證方式，但法界觀卻沒有一個清晰的歸類，類別尚且不明確，何談修證？

（三）《釋門正統》和《佛祖統紀》對華嚴宗教觀關係的批判

除了單純就華嚴宗的判教和觀法分別予以批判外，華嚴宗「有教無觀」的說法還包含著對華嚴宗教觀關係的質疑，即認為華嚴宗的五教（理論基礎）與「法界觀」（實踐特色）是不匹配的。

《釋門正統》中對華嚴宗教觀關係的批判也是從兩個角度展開的——「人」與「法」。所謂「人」，即華嚴宗判教和觀法不是由一個人完成的；所謂「法」，即由不同人完成的教觀在法義上是不匹配的。對此，《釋門正統》中說道：

今法界觀於彼宗五教中，未知定屬何教？破惑顯理，如何修證？若云依一乘圓教立茲觀門者，且五教建立始自賢首，豈賢首未判教而杜順先立觀耶？抑杜順立觀與賢首判教懸合耶？豈彼教宗賢首觀宗杜順耶？²⁴

即觀法必須有相應的判教作為依據，華嚴宗的「法界觀」出自華嚴初祖杜順²⁵，五教判教出自華嚴三祖法藏，對此，鎧庵等人質疑道：在沒有判教的指導下，杜順是

²¹ 《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 283b4-5。

²² 《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 284b16-17。

²³ 《釋門正統》，CBETA, X75, no. 1513, p. 359a23-b12。

²⁴ 《釋門正統》，CBETA, X75, no. 1513, p. 359b1-5。

²⁵ 雖然「法界觀」的作者現存爭議，但在當時，普遍還是被當做杜順的作品。

如何立觀的？或者杜順的觀法剛好就與之後法藏的五教契合嗎？鑒於此，鎋庵等人最終總結道：華嚴宗人尊奉的判教和觀法一個來自法藏、一個來自杜順，是根本不匹配的。

《釋門正統》中會從這個角度對華嚴宗教觀予以批判，很有可能是因為天台宗的判教與止觀的基本內容是在智顛一個人手中完成的，這必然會使兩者表現出高度的統一性。相比之下，來源不同的華嚴宗教觀就被其視作生拼硬湊的產物，兩者的適配性也因此遭到質疑。

三、多有偏謬，不足為據——評華嚴宗「有教無觀」

依《釋門正統》與《佛祖統紀》的論斷來看，華嚴宗的判教和觀法皆存在致命過失，沒有什麼實際作用。對於這樣一個尖銳嚴厲的評價，不免使人疑惑：華嚴宗的教觀真是如此嗎？

（一）評《釋門正統》和《佛祖統紀》中對華嚴宗判教的批判

就判教而言，如上文所述，《釋門正統》中先確立了判教的標準——「契理契機」，進而認為華嚴宗的判教並不具備這一特質。這一標準本身確實是合理的，但華嚴宗的判教真得沒有契合這一標準嗎？

法藏在闡述五教判教時，以十門顯示五教內容的差別，在闡述第一門「所依心識」時，法藏先詳述五教在心識問題上的不同認識，然後以自問自答的方式解釋了五教心識的關係：

問：云何一心約就諸教，得有如是差別義耶？答：此有二義：一，約法通收；二，約機分齊。初義者，由此甚深緣起一心具五義門，是故聖者隨以一門攝化眾生……二，約機明得法分齊者，或有得名而不得義，如小乘教。或有得名得一分義，如始教。或有得名得具分義，如終教。或有得義而不存名，如頓教。或有名義俱無盡，如圓教。²⁶

法藏在這裡表明，從「法」的角度來談，五教的心識觀念都來自「甚深緣起一心」，此為「契理」，完全符合《釋門正統》中「依如來藏，同體權實」的標準；從「機」的角度來談，眾生根器不同，對「法」的認識也有深淺層次的不同，遂有五教心識對應於五種眾生的根器，此為「契機」，這與《釋門正統》中的「既機宜不同，致法有差降」完全一致。

²⁶ 《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA, T45, no. 1866, p. 485b13-26。

第二門「明佛種性」也同樣符合「契理契機」的標準：「一，約法辨隱顯相收；二，約機明得法分齊。」²⁷在論述其餘八門時，法藏雖然沒有明確地用「約法」以契理、「約機」以契機的模式進行解釋，但實際上這一內涵始終貫穿於各個部分，比如其中多次談到的「回小向大」、「三乘向一乘」、「一乘攝方便」等都是對「契理契機」原則的貫徹。

《釋門正統》中批判華嚴宗判教的第二個依據是認為其內容殘缺不全，即五教中的小乘教沒有「回小向大」的機會，「始終頓圓」四教也沒有具體的斷伏煩惱和修行證果的內容。

關於「回小向大」的問題，這些內容散佈於法藏對五教的各種論述中，茲以五教的「行位差別」為例來看法藏是如何闡釋的：

若依初教……為引愚法二乘令迴心故，施設迴心教。亦但有見修等四位及九地等名同小乘。或立五位，謂見道前七方便內，分前三種為資糧位，以遠方便故，後四善根為加行位，是近方便故。餘名同前。又亦說為幹慧等十地，第九名菩薩地，第十名佛地者，欲引二乘望上不足，漸次修行至佛果故。又彼佛界不在十地外，同在地中者，以引彼故，方便同彼，以二乘人於現身上得聖果故，不在後也。²⁸

上述內容表明，始教中就有專門為小乘人施設的「迴心教」，即引導小乘人趣入大乘的方法。它或立方便、見道、修習、究竟四位，或立資糧、加行、見道、修習、究竟五位，這與小乘類似。亦或立十地：幹慧地、性地、八人地、見地、薄地、離欲地、已作地、辟支佛地、菩薩地、佛地。十地中的菩薩地和佛地能引導小乘見到自己的不足，逐步上升至佛果。同時，又將佛位安置在十地之中，這是順應小乘行位的證果模式——於現身證得最高果位。

至於「始、終、頓、圓」四教斷伏煩惱和修行證果的具體內容，法藏也都有專門且詳盡的論述。《華嚴一乘教義分齊章》中的「斷惑分齊」一門是闡述五教如何斷伏煩惱的；「行位分齊」、「修行時分」和「修行依身」三門講解了五教各自的修行階次、修行證果所需的時間和修行過程中的所依之身；「佛果義相」、「攝化分齊」和「佛身開合」三門分析了五教對佛果的義理、形象、攝化世界、佛身論等內容的理解。法藏對上述內容的探討十分詳盡，全面涵蓋了教理行果，限於篇幅和研究目的，茲不詳述。

²⁷ 《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA, T45, no. 1866, p. 488a10-11。

²⁸ 《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA, T45, no. 1866, p. 488b3-14。

（二）評《釋門正統》和《佛祖統紀》中對華嚴宗觀法的批判

就觀法而言，首先，《釋門正統》中認為華嚴宗的觀法抄襲天台宗，主要依據是認為法藏《大乘起信論義記》中的觀法來自於《摩訶止觀》。細究之，可以發現上述批評完全是對事實的誇大，其中的偏頗主要有三點。

第一，法藏在《大乘起信論義記》中闡述止觀實踐時確實說可參考智顛的相關成果，但這只占其中極小的一部分，完全不是《釋門正統》中所謂的整個止觀實踐都來自天台。《大乘起信論義記》中的止觀實踐是以三個次第展開的：「先止，次觀，後還雙運。」²⁹法藏只是在闡述「止」中的「調身」和「略說魔障對治」時涉及到了智顛的著作。

第二，「調身」和「彰顯魔障」的內容不但在《大乘起信論義記》的止觀論述中所占比例很小，而且，它們在佛教中早已有之，本身就是通用的，並非智顛的原創，智顛的主要貢獻是把當時的各種相關內容進行了總結和重組³⁰。

第三，《釋門正統》中還將法藏引用的天台特色相對淡薄的《童蒙止觀》說成天台特色極其濃重的《摩訶止觀》。對此，《釋門正統》中說道：「至說起信觀法，卻云：修之次第，如顛師摩訶止觀。豈非有教無觀？」³¹此處明言法藏說的是《摩訶止觀》。但實際情況是，在第一處「調身」中，法藏提及的是《童蒙止觀》，其原話是：「廣如天台顛禪師二卷止觀中說也。」³²所謂的「二卷止觀」就是《童蒙止觀》，《摩訶止觀》則是十卷。³³《童蒙止觀》相對於《摩訶止觀》而言，天台特色淡薄了很多，更像是一部止觀實踐手冊，正如陳堅所說：「（《童蒙止觀》）抽掉了一切理論性的成分。」³⁴胡建明也認為「天台智者大師所說的小止觀，基本上是依照印度的禪法，再從中兼容了中國道家的元氣、醫方等的內容。」³⁵至於第二處「略說魔障對治」，法藏未明言引用的是智顛的哪部止觀著作，只說「此等皆如禪經中及顛禪師止觀中廣說。」³⁶且《摩訶止觀》和《童蒙止觀》中都有相關內容，³⁷遂無從考證。

²⁹ 《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 283a9。

³⁰ 南亭，〈從永嘉大師《證道歌》說到門戶之見〉，《永嘉證道歌·信心銘》（北京：東方出版社，2016年），頁101。

³¹ 《釋門正統》，CBETA, X75, no. 1513, p. 359c4-5。

³² 《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 283b4-5。

³³ 不排除有這樣一種可能：法藏所說的「二卷止觀」指的是《摩訶止觀》的第二卷，其中確實也包含著「調身」的內容。但這卻又不符合一般的表達習慣，因此，「二卷止觀」還是指《童蒙止觀》的可能性更大。

³⁴ 陳堅，《無明即法性——天台宗止觀思想研究》（北京：宗教文化出版社，2004年），頁73。

³⁵ 胡建明，《宗密思想綜合研究》（北京：中國人民大學出版社，2013年），頁242-243。

³⁶ 《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 284b16-17。

³⁷ 《摩訶止觀》中有「觀魔事境」，見《摩訶止觀》，CBETA, T46, no. 1911, pp. 114c22-117a19。《童

其次，《釋門正統》中對華嚴宗觀法的另一個批判是不知「法界觀」是何種觀法，進而認為，類型不明，何談修證？該觀點本身就是不成立的，歸類只是後人為了便於理解佛教複雜觀法體系所做的一個方便施設。一個觀法是否有修證價值與它是否歸屬於某一類型並無直接關係，比如，早期的很多觀法也並無明確歸類，亦無礙其「分別深達」的作用。

況且，即使順著鎧庵等人的觀點來看，雖然「法界觀」及其相關注疏沒有明言，但其所屬類別其實是很明顯的。「法界觀」中從「真空觀」到「理事無礙觀」、再到「周遍含容觀」的展開方式，顯然是層層遞進、拾階而上的，這完全符合智顛對漸次止觀的定義：「初淺後深，如彼梯墜。」³⁸至於《釋門正統》中的漸次止觀之定義——「到何位，斷何惑，顯何理」³⁹——實不足以作為漸次止觀的標準。

需要補充的是，整體來看，「法界觀」的漸次特質確實很明顯，稱其為漸次止觀確也無妨。不過，筆者認為「漸兼圓頓」的歸類方式也許更合適「法界觀」，因為最後一觀「周遍含容觀」具有圓頓特質，不一定要漸入。這一問題需要借助另一部與「法界觀」極為相似的華嚴觀法著作——杜順的《華嚴五教止觀》——來理解。《華嚴五教止觀》包含五門：「法有我無門」、「生即無生門」、「事理圓融門」、「語觀雙絕門」、「華嚴三昧門」，杜順在闡述「華嚴三昧門」時說道：

若有直見色等諸法從緣，即是法界緣起也，不必更須前方便也。如其不得直入此者，宜可從始至終一一徵問，致令斷惑盡迷，除法絕言，見性生解，方為得意耳。⁴⁰

即如果有眾生可以直接照見一切諸法的「從緣」本性——緣起性空，那就可以不必經歷前四門的漸次修行而直入法界。反之，便要從第一門到第五門逐漸修習。前者恰好符合智顛對圓頓止觀的描述：

圓頓者，初緣實相，造境即中，無不真實。繫緣法界，一念法界，一色一香無非中道……純一實相，實相外更無別法。⁴¹

由此可見，「華嚴三昧門」與圓頓止觀都可以不假方便、直入一切法之本質，只不過前者以「緣起性空」來描述諸法本質，後者則是用「實相」這一概念。《華嚴五

蒙止觀》中有「覺知魔事」，見《童蒙止觀》，CBETA, T46, no. 1915, pp. 470b01-471b1。

³⁸ 《摩訶止觀》，CBETA, T46, no. 1911, p. 1c3-4。

³⁹ 《釋門正統》，CBETA, X75, no. 1513, p. 359b9-10。

⁴⁰ 《華嚴五教止觀》，CBETA, T45, no. 1867, p. 512b11-14。

⁴¹ 《摩訶止觀》，CBETA, T46, no. 1911, p. 1c23-29。

教止觀》中的五門基本可以和「法界觀」中的三觀互相對應（詳見下文：評《釋門正統》和《佛祖統紀》中對華嚴宗教觀關係的批判），其中，「華嚴三昧門」即對應於「周遍含容觀」，這樣一來，「周遍含容觀」也應該具有這種圓頓特質。當然，此處只是以比較的方法略作窺探，若要得出明確結論還需就「法界觀」的具體內容詳細剖析，限於篇幅與本文主題，茲不詳述。

另外，其實華嚴宗人對本宗的觀法也是有分類的，不過這都是近現代的成果了，鎧庵等人自無法看到，茲不詳述。⁴²

（三）評《釋門正統》和《佛祖統紀》中對華嚴宗教觀關係的批判

華嚴宗「有教無觀」這一說法的第三個論據是華嚴宗「教宗賢首，觀宗杜順」，據此，便認為其五教判教和「法界觀」就一定是不匹配的，事實果真如此嗎？

其實，「法界觀」的作者到底是杜順還是法藏本身就存在爭論，五教出自法藏的說法也值得商榷，因為早在杜順的《華嚴五教止觀》中就已經提出了五教說，智儼也有相關論述。因此，華嚴宗「教宗賢首，觀宗杜順」的說法並非定論。

退一步來講，即使五教與「法界觀」確由不同人所構建，亦不必然意味著它們之間就存有不可調和之矛盾。因為，若要判斷判教與觀法是否契合，不應僅僅局限於創作者層面，此僅能作為考量的一個方面，而非決定性標尺，核心在於，兩者所蘊含的思想脈絡與邏輯體系是否和諧，這才是判定其匹配與否的關鍵所在。

那麼，華嚴宗的五教判教與「法界觀」的內在理路是否一致呢？對此，北宋僧人本嵩在《華嚴法界觀通玄記》中說道：「初門齊大乘始教，唯淺；三門極一乘別教，唯深；第二門當大乘同教，亦淺亦深。」⁴³即「真空觀」屬大乘始教，「理事無礙觀」屬大乘同教，「周遍含容觀」屬一乘別教。將「周遍含容觀」對應於「一乘別教」是沒問題的，將「真空觀」對應於「大乘始教」也基本合理。但將「理事無礙觀」對應於「大乘同教」則似有不明之處，因為「大乘同教」一般指「一乘圓教」中的《法華經》，重在「會三歸一」，而「理事無礙觀」重在依體起用、理事圓融，這顯然和「大乘終教」更為接近。

那本嵩這一說法到底所指為何呢？結合當時的華嚴學背景來看，澄觀、宗密之學是主流，本嵩這一說法應是受澄觀影響。澄觀在《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》

⁴² 相關研究見律藏，《華嚴遊心法界記講辨》（日藏既刊本，出版時地不詳），頁 256 上。川田熊太郎等著，李世傑譯，《華嚴思想》（臺北：法爾出版社，1989 年），頁 456。龜川教信著，印海譯，《華嚴學》（北京：東方出版社，2018 年），頁 295-299。

⁴³ 本嵩，《法界觀通玄記》，《華嚴法界觀門校釋研究》（北京：宗教文化出版社，2016 年），頁 118。

中說道：「以相即門中含於理事無礙故，且名同教耳。」⁴⁴澄觀在此處就是以「理事無礙」配以「同教」。而澄觀所謂的同教其實不是《法華經》，而是終教與頓教⁴⁵：「言同教者，謂終頓二教雖說一性一相、無二無三，不辯圓融具德、事事無礙，故非別教。」⁴⁶這樣一來，「理事無礙觀」對應的是一般所謂的終教和頓教，這就符合「理事無礙觀」的特徵了。因此，在本嵩這裡，「真空觀」對應於大乘始教；「理事無礙觀」對應於大乘終教和大乘頓教；「周遍含容觀」對應於一乘圓教。至於小乘教，本嵩並沒有將其明確與「法界觀」對應。

可以發現，本嵩只是略述「法界觀」與五教的關係，並未詳細解釋，也沒有談及「法界觀」與小乘教的關係。因此，還需結合另兩部與「法界觀」密切相關的華嚴觀法著作——《華嚴五教止觀》與《華嚴遊心法界記》⁴⁷——來進一步理解。由於《華嚴五教止觀》與《華嚴遊心法界記》的內容基本相同，都是以五種觀法配以五教，前者相對而言更加簡潔明瞭，因此，下文即以《華嚴五教止觀》來對比「法界觀」，不再列舉《華嚴遊心法界記》的相關內容。

《華嚴五教止觀》明確將其中的五種觀法配以五教：「一法有我無門：小乘教。二生即無生門：大乘始教。三事理圓融門：大乘終教。四語觀雙絕門：大乘頓教。五華嚴三昧門：一乘圓教。」⁴⁸韓煥忠認為「蓋此（法界觀）不過五門止觀中的三種而稍易名目而已」，⁴⁹即兩者並無較大差異，但韓煥忠在文中並未明確兩者的對應關係⁵⁰，也未詳論為何能夠對應。順著這一思路，我們可以將「法界觀」與《華嚴五教止觀》進行比較，如果可以確定「法界觀」中的觀法與《華嚴五教止觀》中的觀法存在確切的對應關係，那自然就可以明瞭「法界觀」與五教的對應關係。

「法界觀」中的第一觀是「真空觀」，主要是顯示般若性空之理，包含四門：「一會色歸空觀，二明空即色觀，三空色無礙觀，四泯絕無寄觀。」⁵¹「真

⁴⁴ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 96b2-3。

⁴⁵ 歷代華嚴宗人對同教和別教的解釋本就存在差異，宋代華嚴宗內部因此還產生了同教別教之爭，因此，澄觀對此有不同解釋也很正常。

⁴⁶ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 71a1-3。

⁴⁷ 按照傳統說法，《華嚴五教止觀》的作者是杜順，《華嚴遊心法界記》的作者是法藏。但是，由於《遊心法界記》與《華嚴五教止觀》的內容十分相似，因此，也有學者認為兩者都是出自法藏之手。

⁴⁸ 《華嚴五教止觀》，CBETA, T45, no. 1867, p. 509a27-29。

⁴⁹ 韓煥忠，《華嚴判教論》（濟南：齊魯書社，2014年），頁32-33。

⁵⁰ 韓煥忠在文中雖然沒有明確列出「法界觀」與《華嚴五教止觀》的對應關係，但既然說「法界觀」中的三觀只對應於《華嚴五教止觀》的三種，料想應是以「真空觀」對應「生即無生門」、「理事無礙觀」對應「事理圓融門」、「周遍含容觀」對應「華嚴三昧門」，「法有我無門」和「語觀雙絕門」在「法界觀」中則沒有對應的部分，這與本文後面得出的結論還是有所不同的。

⁵¹ 《華嚴法界玄鏡》，CBETA, T45, no. 1883, p. 673a8-9。

空觀」彰顯的般若性空之理剛好就對應於《華嚴五教止觀》中的第二門——「生即無生門」：

於中復為二觀：一者無生觀，二者無相觀。言無生觀者，法無自性，相由故生。生非實有，是則為空。空無毫末，故曰無生……第二無相觀者，相即無相也。何以故，法離相故……前門則得人無我智，此始教菩薩則得人法二空，亦名法無我智也。⁵²

即以「無生觀」（緣起性空）和「無相觀」（真空無相）破除大乘始教菩薩對「人我」和「法我」的執著，顯示「人法二空」之理。「生即無生門」屬大乘始教，與之內涵一致的「真空觀」自然也是歸於大乘始教。

第一觀「真空觀」彰顯了平等之理，第二觀「理事無礙觀」則是在此基礎上以「十門」闡述平等之理與差別之事相之間的圓融關係：「但理事鎔融，存亡逆順，通有十門……一理遍於事門……二事遍於理門……三依理成事門……四事能顯理門……五以理奪事門……六事能隱理門……七真理即事門……八事法即理門……九真理非事門……十事法非理門。」⁵³以上十門從不同角度展現了理事無礙的境界，這與《華嚴五教止觀》中的「事理圓融門」所表達的含義是一致的：

夫事理兩門圓融一際者，復有二門：一者心真如門，二者心生滅門。心真如門者是理，心生滅者是事。即謂空有二見，自在圓融。隱顯不同，竟無障礙。⁵⁴

「事理圓融門」對應於大乘終教，「理事無礙觀」自然也是如此。除此之外，「理事無礙觀」中的「以理奪事門」尤其值得注意，它指的是唯見平等理性、不見差別事相的境界：「謂事既攬理成，遂令事相皆盡，唯一真理平等顯現，以離真理外無片事可得故。」⁵⁵這種境界與《華嚴五教止觀》中的「語觀雙絕門」是一致的：

夫語觀雙絕者，經云：言語道斷、心行處滅者是也。即於上來空有兩門，離諸言論、心行之境，唯有真如及真如智。⁵⁶

由此可見，「以理奪事門」應與「語觀雙絕門」一樣，同屬大乘頓教。

⁵² 《華嚴五教止觀》，CBETA, T45, no. 1867, p. 511a11-b3。

⁵³ 《華嚴法界玄鏡》，CBETA, T45, no. 1883, p. 676a10-679b21。

⁵⁴ 《華嚴五教止觀》，CBETA, T45, no. 1867, p. 511b5-8。

⁵⁵ 《華嚴法界玄鏡》，CBETA, T45, no. 1883, p. 678c15-17。

⁵⁶ 《華嚴五教止觀》，CBETA, T45, no. 1867, p. 511c20-22。

「法界觀」中的第三觀為「周遍含容觀」，它表達的是事相與事相之間的圓融：「事如理融，遍攝無礙，交參自在。」⁵⁷這與《華嚴五教止觀》中對「華嚴三昧門」的表述是一致的：

於一法中解眾多法，眾多法中解了一法。如是相收，彼此即入。同時頓現，無前無後。隨一圓融，即全收彼此也。⁵⁸

此中所謂的「法」即「法界觀」中的「事」，「法法圓融」同於「事事無礙」。因此，法界觀中的「周遍含容觀」即屬一乘圓教。

至於小乘教，它在《華嚴五教止觀》中的對應於第一門——「法有我無門」，主要是顯示「人空」之理：「今偏就五停心中，為眾生著我者，說界分別觀……此略出說小乘破我執。」⁵⁹即以「界分別觀」破除小乘的我執。「法有我無門」在「法界觀」中雖然沒有直接對應部分，但法界觀中第一觀「真空觀」的實際上也囊括了它。因為「法界觀」是直接以大乘為起點的，「真空觀」中所謂的「空」就是「人法二空」，小乘的「人空」已經被囊括其中，因此不必再將其單獨列出。本嵩也是從大乘始教談起的，應該是也是出於這個原因。

因此，結合《華嚴法界觀通玄記》與《華嚴五教止觀》，可以發現「法界觀」與五教的對應關係如下：「真空觀」對應於小乘教和大乘始教；「理事無礙觀」對應於大乘終教和大乘頓教；「周遍含容觀」對應於一乘圓教。

四、餘論

本文結合《釋門正統》與《佛祖統紀》，確定了華嚴宗「有教無觀」的原初含義，並據此證明該說法是無法成立的，但這其實只解決了兩個基礎問題，另有若干問題逐漸浮現，需要進一步探究。比如，鎧庵等人作為佛教史的撰述者，自然是研讀過華嚴宗的教觀著作，那為什麼還會提出如此偏謬的說法？這背後應有其特殊的立場和更為深層的原因。筆者還發現，華嚴宗「有教無觀」這一說法被提出後就經歷了長期的沉寂，直至明末清初，續法和錢謙益才予以短暫回應，這一現象也需要進一步研究。另外，雖然本文還原了華嚴宗「有教無觀」的本意，但我們仍要思考：為什麼近現代學者普遍會將華嚴宗「有教無觀」理解為華嚴宗理論豐富、實踐薄弱？上述問題都有待解析。

⁵⁷ 《華嚴法界玄鏡》，CBETA, T45, no. 1883, p. 680a26。

⁵⁸ 《華嚴五教止觀》，CBETA, T45, no. 1867, p. 513a17-20。

⁵⁹ 《華嚴五教止觀》，CBETA, T45, no. 1867, pp. 509b04-510a27。

參考文獻

(一) 佛教典籍

- 〔唐〕澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》。CBETA, T36, no.1736。
- 〔唐〕法藏，《大乘起信論義記》。CBETA, T44, no.1846。
- 〔唐〕法藏，《華嚴一乘教義分齊章》。CBETA, T45, no.1866。
- 〔隋〕杜順，《華嚴五教止觀》。CBETA, T45, no.1867。
- 〔唐〕法藏，《華嚴遊心法界記》。CBETA, T45, no.1877。
- 〔唐〕澄觀，《華嚴法界玄鏡》。CBETA, T45, no.1883。
- 〔唐〕宗密，《注華嚴法界觀門》。CBETA, T45, no.1884。
- 〔隋〕智顓，《摩訶止觀》。CBETA, T46, no.1911。
- 〔隋〕智顓，《童蒙止觀》。CBETA, T46, no.1915。
- 〔隋〕智顓，《四教義》。CBETA, T46, no.1929。
- 〔宋〕志磬，《佛祖統紀》。CBETA, T49, no.2035。
- 〔清〕續法，《賢首五教儀》。CBETA, X58, no.1024。
- 〔宋〕宗鑒，《釋門正統》。CBETA, X75, no.1513。
- 〔宋〕本嵩，〈法界觀通玄記〉，《華嚴法界觀門校釋研究》，北京：宗教文化出版社，2016年，頁118。
- 律藏，《華嚴遊心法界記講辨》，日藏既刊本，出版時地不詳。

(二) 專書、論文

- 川田熊太郎等著，李世傑譯，《華嚴思想》，臺北：法爾出版社，1989年。
- 王仲堯，《隋唐佛教判教思想研究》，成都：巴蜀書社，2000年。
- 王頌，〈華嚴宗的修行實踐與其教義思想的關係〉，《宗教研究》2012年第1期，頁55-67。
- 呂澂，《中國佛學源流略講》，北京：中華書局，1979年。
- 南亭，〈從永嘉大師《證道歌》說到門戶之見〉，《永嘉證道歌·信心銘》，北京：東方出版社，2016年，頁95-103。
- 胡建明，《宗密思想綜合研究》，北京：中國人民大學出版社，2013年。
- 韋政通，《中國思想史（下）》，上海：上海書店出版社，2003年。
- 桐山靖雄著，王善濤譯，《21世紀是智慧的時代：希臘哲學的智慧與佛陀的智慧》，北京：宗教文化出版社，2014年。
- 張文良，〈李通玄與日本華嚴思想——以李通玄對明惠的思想影響為例〉，《五台山研究》2020年第2期，頁37-43。

- 張箭，《三武一宗抑佛綜合研究》，廣州：世界圖書出版廣東有限公司，2015年。
- 曹振明，《澄觀思想研究——以宗派關係和三教關係為中心》，南京：南京大學哲學系博士論文，2019年。
- 許穎，《近現代禪淨合流研究》，成都：巴蜀書社，2010年。
- 陳堅，《無明即法性——天台宗止觀思想研究》，北京：宗教文化出版社，2004年。
- 稂荻，《無盡的現象圓融——法界緣起思想研究》，北京：中國社會科學出版社，2017年。
- 楊文會，《等不等觀雜錄》，北京：商務印書館，2015年。
- 龜川教信著，印海譯，《華嚴學》，北京：東方出版社，2018年。
- 韓煥忠，《華嚴判教論》，濟南：齊魯書社，2014年。
- 鎌田茂雄，〈華嚴哲學的根本立場〉，《華嚴思想》，臺北：法爾出版社，1989年，頁451-481。