

智儼生平及其著作考察

華梵大學佛教學系 專任助理教授
李治華

摘要

在中國華嚴宗的傳承上，一般視智儼為華嚴宗二祖，若就現存文獻考察，智儼應是華嚴宗教義的奠基者，華嚴宗教義的基本規模是由智儼所創建的。本文考察智儼的生平及其著作，期能奠定研究智儼思想的基礎背景。本文主要內容包含：一、有關智儼的現代研究成果。二、智儼生平：從隋末唐初的歷史背景與智儼傳記資料中，論列智儼的生平年表，分為九期：靈夢誕生，宿植善根；杜順攜歸，至相出家；精解《攝論》，天縱哲人；廣學經論，歸宗《華嚴》；地論派中，聽研《華嚴》；啟悟華嚴，立教開宗；中年潛沉，修學行化；晚年長安，大振宗風；往生西方，後遊華藏；若再加上智儼圓寂之後，弟子龍象，承繼發揚，則為十期。另智儼的生平也可劃分為多師廣學期、立宗潛沉期、大振宗風期，這三期也兼能襯顯出華嚴宗初期的創宗過程。三、智儼著作：主要論列智儼的真撰著作，《搜玄記》、《十玄門》、《要問答》、《孔目章》、《金剛經略疏》、《無性釋攝論疏》。四、智儼的學問性格，分為五項論述：弘解行持，歸宗《華嚴》；廣學博引，慣用判教；隨機指點，靈活不定；文簡義豐，新奇難懂；天縱哲人，藻思多能。

關鍵詞：智儼、華嚴

一、前言

中國華嚴宗傳統以來有五祖的祖統說，即是初祖杜順（558-642）、二祖智儼（602-668）、三祖法藏（644-712）、四祖澄觀（739-839）、五祖宗密（780-840），華嚴宗教義主要便是由這五位祖師開創與形成。¹ 在佛教史上，杜順以禪觀神異聞名，傳為文殊菩薩的化身，被追溯為華嚴宗的開宗者，法藏是華嚴宗的大成者，澄觀的《華嚴經疏》、《華嚴經隨疏演義鈔》（以下簡稱隨疏鈔）享有盛譽，宗密的禪教一致與三教和會廣受注目，唯獨智儼長久以來較被忽略，不過約從 1960 年起，學者已紛紛指出，智儼是華嚴宗教義的奠基者，華嚴宗教義的基本規模是由智儼所創建的。

華嚴宗教義是中國佛教的理論高峰，智儼是如何從當時的佛教思想中，繼承、批判、創造、發展，奠定出華嚴宗教義的基本規模？從研究智儼中，可以看到形成中國佛教理論頂峰華嚴宗教義的原初創建過程。惜在華人學界上，一般只在華嚴學的通論書中對智儼略有交待，專研智儼的論文僅有數篇，在智儼的研究上顯然多待開展。本文是對智儼的生平及其著作進行考察，² 期能奠定研究智儼思想的基礎背景。

現代的華嚴學研究，原先大致認為智儼是介於開宗者杜順與大成者法藏之間的過渡者、聯結者，而較忽視對於智儼本身的研究。³ 後經學者考察，初祖杜順的可靠資料過少，在華嚴教義的形成方面，杜順的實際貢獻，不可得知。又經鈴木宗忠、鎌田茂雄、木村清孝、吉美羅（Robert M. Gimello）等人的探究，約從 1960 年起，智儼在形成華嚴宗上的重要性才漸被學界所知，同時在

¹ 華嚴宗的祖統說，最早的記載是唐·宗密《註華嚴法界觀門》中的「三祖說」（杜順、智儼、法藏）。（T45,no.1884,p.684c）南宋·志磐（？）《佛祖統紀》有「五祖說」（多澄觀、宗密）。（T49,no.2035,p.292c）日人凝然（1204-1321）《五教章通路記》有「七祖說」，杜順之前加上馬鳴、龍樹。（T72,p.297a）北宋·淨源（1011-1088）已有七祖說，如《華嚴還源觀疏鈔補解》：「（法藏傳記）具如聖宋僧傳並七祖傳文」（X58,no.994,p.171a8-9），南宋·師會（1102-1166）《一乘義章明宗記》承之，提及智儼、法藏、澄觀、宗密為四～七祖。（X9,no.985,p.86bc）現代日本學界在中國華嚴宗的歷史研究上最重要的論題便是祖統說，參見後文「日美研究成果」。

² 本文修訂自筆者博士論文《智儼思想研究——以初期華嚴宗哲學的創立過程為主軸》中第一、二章之相關部份。

³ 如下列書中都有提及此一狀況：鎌田茂雄：《中國華嚴思想史の研究》，頁79；木村清孝：《初期中國華嚴思想史の研究》1977，序頁3，而他在另一著作《中國華嚴思想史》（李惠英譯，1996）序中也特別提及他剛研究智儼之初（約1960年代），智儼思想尚未十分被重視之事。

日本華嚴學的研究中，智儼思想也成為了熱門課題。而在臺灣與大陸學界約從1995年起於華嚴學的研究上，也已與日本相呼應地強調出智儼的重要性。底下論列有關智儼的現代研究成果：

1. 華人研究成果

在臺灣、大陸的學界上，對智儼的論作，一般只在華嚴學的通論書中略作交待，論文僅只數篇：

邱獻志：《華嚴宗事事無礙思想研究——以《法界觀門》與「十玄門」義理為中心》（1990），東海大學哲研所碩士論文。《十玄門》是智儼撰，邱文詳述「十玄門」的演變。

廖明活：〈智儼判教思想的形成〉（1995），論智儼所承襲的兩種三教判；〈智儼的緣起和性起思想〉（1997）。廖明活為華人學界研究智儼的先驅，「判教」與「性起」是智儼思想中的顯著核心。

陳英善的《華嚴無盡法界緣起論》（1997）中論及智儼：別教一乘、諸乘教義、五教教義等主題，都屬「判教」的字眼。書中評論：大體而言，法藏的思想主要仍承續著智儼的別教一乘思想而來，法藏對華嚴教義之論述，已發揮至極。⁴

魏道儒的《中國華嚴宗通史》（1998）中，對智儼的總評：華嚴宗概念體系的框架到智儼已基本建成，以后的法藏、李通玄和澄觀等人，只是在這個基礎上稍事增添而已。智儼后繼者們更重要的創造工作，是對諸多概念的重新定義和對範疇系統的調整。智儼已基本完成了自成體系的學說，並為后繼者所接受。從這個意義上講，智儼是華嚴宗的實際創教者。⁵ 魏氏的評論特別看重學說的創建，而非後繼者在體系、論理上的精密、完善。

釋法音《智儼的緣起思想——以《搜玄記》對「現前地」的詮釋中心》（2000），這是「華嚴專宗佛學研究所」的畢業論文。論中在智儼的生平著作上有近八頁的篇幅，這在中文的研究資料中已屬最豐富的了。⁶

⁴ 見頁180。

⁵ 江蘇古籍出版社，見頁4、122。

⁶ 論中在記述智儼的生平上多處有待商榷，文中提到「聽說當時的法藏因思想不合而退出玄奘的譯場，轉而投入默默無聞的智儼門下」（頁8），關於第一句是宋·贊寧傳出的論點，現代學者已明確辯斥，法藏應未參與玄奘的譯場。（可參見方立天：《法藏》，頁8-10；陳永革：《法藏評傳》，頁18）。關於第二句，法藏投入智儼門下之時，智儼當時應已名震長安佛學界了。又說智儼五十八歲（659），「於雲華寺中講《華嚴》，名遍寰內，法藏隨師」，顯然與前說「投入默默無聞的智儼門下」相違，且法藏約於智儼六十歲（661）時方投門下，文中提早了兩年。又說義湘於智儼六十一歲（662）時來禮，此

《華嚴一乘十玄門修學記》三冊（1993），智諭法師與弟子們研討修學十玄門的記錄（非學術著作），對領悟十玄門可起積極作用。

姜光斗《智儼大師傳（小說版）》（2006），此小說版的傳記（非學術著作），在史料中穿插作者精心、大量的想像，讀者若非精於考證，著實難辨真假。此傳在瞭解智儼的生平上頗具文學價值，傳中將枯燥記事、玄奧理論的難讀古文，轉化到人事生活的情境中去活現出來，尤其著墨於人與人的互動關係，鋪陳家人、師友、門弟以及政治與佛教之間發生的事情，將緣起的戲描繪得入木三分。在讀史料之餘，再看這部小說，可讓史料活起來。

2. 日美研究成果

日本方面對於智儼的研究，在思想史的承先啟後上與各主題、專書的探討上，成果豐碩。

鈴木宗忠的《原始華嚴哲學の研究》（1934）中，探討華嚴哲學的創始者是否應為杜順的問題，而主張智儼為華嚴宗的初祖。

高峰了州的《華嚴孔目章解說》（1964），考據精詳，為研究智儼的重要參考書。

鎌田茂雄的《中國華嚴思想史の研究》（1964）中主張：從智儼思想中見到了華嚴學重要問題的素樸原型，而由這個側面，可說智儼為華嚴學的創始者，又他在《華嚴の思想》（1988）中更以「華嚴教學の創始者・智儼」作為小節的標題，下含徵心、〈性起品〉與〈亡是非論〉、《搜玄記》等主題。⁷

坂本幸男的《華嚴教學の研究》（1976）中論及：智儼對於玄奘唯識學的注意與批判；五教判的起源與玄奘唯識說。

木村清孝的《初期中國華嚴思想の研究》（1977 出版），東京大學文學博士論文（1975），智儼佔全書的一半篇幅（約 300 頁），這部份的質量可獨立成為總合性的研究智儼的專著。包括：從杜順到智儼、智儼傳記、《華嚴經》觀（判教）、二種十佛說、海印三昧、成佛道之實踐等主題。另其《中國華嚴思想史》（1996 年中文版）有：傳記、教判、緣起、二種十佛、三階教等主題。

又晚了一年。又提到《要問答》「常以小、始、終、頓、圓五教之立場判釋」、《孔目章》「說明小乘、一乘、三乘之差別」（頁 9），顯然將這兩本書的內容對調了。又說《孔目章》「引用新譯《華嚴經》之外，更引用數十部經論」（頁 9），「新譯」應為「舊譯」。又說智儼製作《搜玄記》「那時他才二十七歲，這部著述直到他晚年才在至相寺弘傳」（頁 6），這點實有疑義，詳見本文「智儼的生平年表」中的探討。

⁷ 分見頁 79、122。

小林實玄的《華嚴一乘十玄門講讚》(1984)，內別附對智儼的考論，包含：圓通（別同二教）、三教與五教、十玄門等主題。

玉城康四郎的〈唯心的追究〉(1989 年中文版)中論及智儼：三界唯心、阿賴耶識與如來藏、華嚴世界觀中「心」的定位、體驗與思考等主題。

石井公成的《華嚴思想の研究》(1996)中，論及智儼：性起(法界緣起)、不定與無盡（內含莊子）、十玄門等主題。

又據鎌田茂雄的《華嚴學研究資料集成》(1983)，在當代日本學界有關華嚴列祖的研究資料中，以智儼為題者有 22 筆，高居第一。在與智儼有關的論文上，祖統說有 6 篇、判教 5 篇、唯識 2 篇、如來藏 2 篇，底下各 1 篇：傳記、傳承、學問立場、義湘、淨土教、三階教、海印三昧、二種十佛、十的觀念、佛教中國化。

現代日本學界在中國華嚴宗的歷史研究上最重要的論題是祖統說，在誰是初祖上就有杜順、智正、智儼等三說。一般仍認同傳統的三祖說。而五祖說中的三祖法藏與四祖澄觀之間並無直接的傳承，這是五祖說的問題所在。又七祖說的前二祖－馬鳴、龍樹－是為追溯教理淵源與提高權威而立的。⁸

Robert M. Gimello, *Chih-yen and the Foundations of Hua-yen Buddhism*，哥倫比亞大學哲學博士論文（1976，約 570 頁），論述智儼與華嚴宗建立之間的關係，主張：智儼是華嚴宗教義之根本的、主要的原創者，在華嚴宗的建立上，智儼思想居決定重要的位置。⁹ 該論強調佛教思想文化史的大脈絡，從佛教中國化的新佛教之進路，來看智儼的貢獻。全論包含：《法界觀門》、傳記資料、智儼與杜順、學習的傳承、玄奘與智儼、華嚴教義的創新（法界緣起、性起）等主題。論文大部份的篇幅在論述智儼的生平與思想淵源。

綜上，學界在智儼的研究上，幾乎同時間（1975、1976）產生日本木村清孝的博士論文(智儼佔半部)與美國吉美羅的博士論文，這是研究智儼的高潮。另智儼的《孔目章》、《十玄門》有專書研究，在祖統、判教、緣起、如來藏、唯識、思想史（思想的變化、創新）等主題上，有較多的論作。中外學者皆已指出，華嚴宗教義在智儼手上已成雛型，他是華嚴立教開宗的奠基者，不可只將之視為無足輕重的過渡者，法藏的大成實立基於智儼奠定的基礎上。

⁸ 祖統說的論辯經過與資料可見：鎌田茂雄，《華嚴學研究資料集成》，頁553-554。

⁹ p.447.

二、智儼的生平

（一）隋末唐初的歷史背景

智儼生於隋文帝仁壽二年（602），卒於唐高宗總章元年（668）。智儼一生，經歷隋末亂世到大唐盛世，天下由定而亂，由亂而盛。

大業八年、九年、十年（612-614），連續三年隋煬帝都發兵攻伐高麗，動用人力數百萬，徵調財物無數，大量土地荒蕪，人民難以維生，造成上層起兵叛亂，下層農民起義。智儼十四歲時（615），正值隋運將終，人民飢餓，智儼處於終南山至相寺，卻高志彌堅。

隋皇朝崇信佛教，但至唐初對於宗教政策有重大改變，被奉為道教始祖的李老子，李氏唐皇認定是其先祖，因此唐朝特別尊崇道教而有「道先佛後」的方針。智儼約二十七歲啟悟圓理之後，潛沉草澤近三十年（628-659？），其間度過唐太宗貞觀（627-649）之治的太平盛世而未出來廣弘佛法，這與智儼少年時期目睹亂世，知所警惕，以及當時唐朝政策多崇道抑佛應有所關係。

大唐盛世，中華、印度、西域、日韓等多元文化交會熱絡，文明高度燦爛輝煌，長安蔚為首屈一指的國際都會。後來，高宗、武后崇信佛教，智儼也受到高宗之子儲君沛王之請而到京師長安弘法。

智儼從少年時到終南山，直至晚年於長安大倡華嚴宗風，都處於大唐京畿附近，文化薈萃、名僧往來之地，這也造就了他廣學多聞的機運，終能從吸收、消化各種學說中，創建與大唐富麗文明相輝映的華嚴宗圓教。

（二）智儼傳記資料

1. 中國

（1）唐·道宣（596-667）的《續高僧傳》卷二十五在「感通傳」類的〈釋法順〉（杜順）中，附帶略提智儼。¹⁰ 道宣與智儼為同時期之人，這是有關智儼傳記資料中最早的記錄。

（2）唐·法藏的《華嚴經傳記》卷三在「講解類」中有〈釋智儼〉傳。¹¹ 法藏是智儼的傳人，若從「宗派傳承傳記」的角度上考量，理當產生此傳是否會有高推智儼德學的疑問，¹² 再加上《華嚴經傳記》「後代屢有改作，漸失原

¹⁰ T50,no.2060,pp.654a10-13。

¹¹ T51,no.2073,pp.163b13-164a5。

¹² 如吉美羅就認為此傳記有中國聖徒傳式的編造問題，參見本文「智儼的生平年表」。

本規模」¹³，這都造成對此傳真實程度的疑慮。不過，以宗教人物來說，或從《華嚴經傳記》中比較其他人物來看，傳中智儼的生平事蹟，並未令人感到有過於誇飾之處，此傳大體應尚屬信實。

(3) 唐·閻朝隱(?)的〈康藏法師(法藏)之碑〉中，附帶略提智儼。¹⁴

(4) 唐·段成式(?)的《酉陽雜俎·寺塔記》中，略有提及智儼。

(5) 南宋·志磐的《佛祖統記·賢首宗教》卷二九，略有提及智儼。¹⁵

(6) 元·念常(?)的《佛祖歷代通載·法順》卷十一，附帶略提智儼。¹⁶

(7) 清·續法(1641-1728)的《法界宗五祖略記·二祖智儼和尚》。¹⁷ 續法的智儼傳中，多處與法藏之說不合，應是時遠傳訛吧！

2. 韓國：高麗的均如(923-973)有《儼師行狀錄》，回濟有《義天錄·儼尊者行狀》(1090)，另新羅崔致遠(唐代人)的《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》，附帶提及智儼。¹⁸

3. 日本：凝然(1240-1321)的《法界義鏡》卷下、《孔目章發悟記》卷一，普寂(1707-1781)的《五教章衍秘鈔》卷四，都有提及智儼的事蹟。¹⁹

以上，智儼傳記的主要資料為法藏的《華嚴經傳記·釋智儼》。其他有關智儼的傳記資料，不是記載得很少，就是晚出或者重覆。

(三) 智儼生平年表

智儼傳記的主要資料為法藏《華嚴經傳記》卷三的〈釋智儼〉部份，此傳大體應尚屬信實，而其它有關智儼的傳記資料，不是記載得很少，就是晚出或者重覆。因此，本文在論述智儼生平上，即以法藏之說為主，其他資料為輔。底下以表格方式編年記事，論列智儼的生平：

¹³ 《楊仁山文集》，頁136，又指出《華嚴經傳記》中「內稱賢首法師處甚多，想係門下士增修之本」。

¹⁴ T50,no.2054,pp.280b14-16。

¹⁵ T49,no.2035,p.293a4。

¹⁶ T49,no.2036,p570c13。

¹⁷ X77,no.1530,pp.620a22-c14。

¹⁸ T50,pp.281b2-16；T50,no.2054,pp.282b14-c13。

¹⁹ 分見日佛全13.302，7.250-251；T73,p.677a-b。

一、靈夢誕生，宿植善根		
？	隋文帝（在位 581-604）	家世：高祖趙弘，具高尚志節。父趙景，隴西天水（今甘肅省天水市）人，申州（今河南省信陽縣）錄事參軍，是小地方官吏。母夢：儼母懷孕之前，夢到一位梵僧執持錫杖而說：「速宜齋戒，淨爾身心」，於是驚醒，並聞到異香。
隋文帝（在位 581-604）		
仁壽 2 年（602）		誕生。
～ 煬 帝 （ 在 位 605-618），數歲		卓異一般兒童，會累塊為塔，緝花成蓋，或自扮法師而讓同輩當作聽眾。
【法藏評讚】：「生智宿植，皆此類也。」		
二、杜順攜歸，至相出家		
大業 9 年（613），12 歲		神僧杜順忽至智儼家，撫摩智儼頭頂，並告訴其父趙景說：「此我兒，可還我來。」智儼父母知道杜順是有道之士，欣然不吝將智儼交予杜順攜走。
？	杜順託付他的上足弟子達法師（？）順誨智儼，令智儼「晝夜誦持」經教，此後杜順對智儼「曾無再問」。	
【道宣評讚】：「幼年奉敬，雅遵餘度」 ²⁰ ，指智儼幼年時曾奉敬杜順，之後，智儼仍雅遵其規。		
？	杜順囑付兩位梵僧來遊至相寺，他們見到智儼精爽非常，於是教授智儼梵文，不多日智儼便熟悉了梵文。	
【梵僧評讚】梵僧告訴眾僧：「此童子當為弘法之匠」。		
【學者評論】法藏說：「…曾無再問。後屬二梵僧來遊至相…」，似亦尚加聞問。如木村清孝便推想「恐怕其後，杜順亦或多或少教育過智儼吧」。 ²¹		
大業 11 年（615），14 歲		智儼於至相寺出家，此時正值隋運將終，人民飢餓，智儼更加堅定了其學佛的高志。
三、精解《攝論》，天縱哲人		
？數年	隋末～應至唐高祖（在位 618-626）	依攝論學派的常法師聽聞《攝論》，幾年之間，詞解精微。有次，常法師在法門龍象盛集之時，令智儼豎義講論，此時「玄門準的」的辨法師為了觀察智儼的神采器宇，與之往復擊揚徵研，智儼辭理彌王。
【大眾評讚】此次講辯，大眾皆歎智儼慧悟超凡，乃「天縱哲人」。		

²⁰ 道宣，《續高僧傳》，T50,no.2060,p.653a。

²¹ 《中國華嚴思想史》，頁76。另陳永革《法藏評傳》說：「在《華嚴經傳記》中，法藏自始至終皆未曾提及被推尊為華嚴初祖的法順（杜順）和尚」（頁65），這應是指未替法順立傳。

四、廣學經論，歸宗《華嚴》	
武德 4 年（621），20 歲	受具足戒。
？	聽聞《四分律》、《阿毗曇八鍵度論》、《成實論》、《十地經》、《地持經》、《涅槃經》等經論。
？	依琳法師，廣學微心，索隱探微，尚稱得意。
？	智儼深覺法門繁曠、智海沖深，自心雖已有所方向，卻尚不知究竟應以哪部經典作為終身研學的歸宿，於是在經藏前，禮而立誓，信手取之，抽得《華嚴經》第一卷，自此便歸宗於《華嚴經》。
【學者評論】吉美羅認為：（1）杜順是《華嚴經》的提倡與實踐者，智儼是其忠實弟子，所以難以相信法藏所說，智儼碰巧選取到《華嚴經》，這應似為文學的誇張。（2）《華嚴經》可兼容中觀、瑜伽、如來藏等思想，未被定型，智儼使用此經，可以卸除學派傳統的負擔，適合發揮自己的詮釋，所以智儼選擇此經，應非偶然。 ²² 不過：（1）如密教也以祈請、投花等方式，選擇法門，不依上師所修法門為準，就與此相似。（2）人生的因果本多有意外的機運，而當由果推因時，必然又可浮現一合理的因果，但不能因此就排除其中原含有的意外機運，吉美羅之說是出自於完全合理化的設想，未必切合實際。智儼抽得《華嚴經》，而《華嚴經》本身所具有的優勢，自然是促成智儼創建華嚴宗的資糧與關鍵。	
五、地論派中，聽研《華嚴》	
？	智儼後在該寺（至相寺），地論學派的智正（559-639）下聽研《華嚴經》。此時，智儼對於舊聞，常懷新意與疑情，經過一年，疑問未除，於是遍覽藏經，討尋眾釋，直至閱及地論派初祖慧光（468-537）的《華嚴經疏》，才對於《華嚴經》的「別教一乘無盡緣起」的宗旨欣然賞會，粗知眉目，而稍微開啟了新思想的方向。
六、啟悟華嚴，立教開宗	
約貞觀 2 年（628），27 歲	有異僧來，指點智儼若欲瞭解一乘法義，慎勿輕忽《華嚴經·十地品》中的「六相之義」，可用一、兩個月靜思其義，說完後異僧突然不見。智儼驚惕良久，因此陶研六相，未滿兩個月，便大啟悟。 ²³
【學者評論】吉美羅認為，如同抽取到《華嚴經》一般，這又是法藏用中國聖徒傳的傳統手法編造的幻覺遭遇（visionary encounter）。 ²⁴ 魏道儒從淨影慧遠（523-592）有「六相」體義之說，推測這個「異僧」指點迷津的神話，大約反映出智儼受到了慧遠的影響。 ²⁵ 不過，神異感應在宗教裡本就繁多；退而說之，異僧或許是智儼於禪觀中或似夢非夢之間的精神幻化，不必定指其為法藏的杜撰！	
27 歲	智儼製成《華嚴經》的註疏《搜玄記》，於中「立教分宗」。智儼又七宵行道，祈請佛菩薩告知此疏是否正確，而夢到神童，深蒙印可。
【學者評論】木村清孝認為：此時「智儼已立於統率一宗的立場」 ²⁶ 。	

²² Robert M. Gimello, *Chih-yen and the Foundations of Hua-yen Buddhism*, pp.158-162.

²³ 此段原文：「後遇異僧來，謂曰：『汝欲得解一乘義者，其十地中六相之義，慎勿輕也。可一兩月間，攝靜思之，當自知耳。』言訖忽然不現。儼驚惕良久，因則陶研，不盈累朔，於焉大啟，遂立教分宗，製此經疏。」T51,no.2073,pp.163c14-18。

²⁴ Robert M. Gimello, *Chih-yen and the Foundations of Hua-yen Buddhism*, p.166.在杜順與智儼的師徒關係上，由於相關資料過少，實不足以判定其間詳情。

²⁵ 《中國華嚴宗通史》，頁119。

²⁶ 《中國華嚴思想史》，頁78。詳見後文對《搜玄記》的說明。

七、中年潛沉，修學行化	
？太宗～高宗（在位 649-683）	之後，智儼「棲遑草澤，不競當代」，度過了大半生。
其中貞觀 14 年（640），41 歲	杜順高齡八十四歲圓寂，後智儼（恆）至杜順龕所化導鄉川。 ²⁷
【學者評論】智儼或許在至相寺，或許常到鄉村。木村清孝認為，法藏說「棲遑（空閒）草澤，不競當代，及乎暮齒，方屈弘宣」，是指智儼長期在終南山草澤之間的至相寺，晚年才移至長安的雲華寺，成為沛王賢的講主。²⁸ 吉美羅則認為是指，智儼離開公眾生活（學術界、教會），二十年遊走生活於農村區域，效法杜順的修行生活。²⁹ 呂澂、黃懺華順著法藏的前後文脈說，《搜玄記》直到智儼晚年才在至相寺弘傳。³⁰ 本文認為，三說中不論就文、就義，木村清孝之說都較為平穩、順適，「棲遑草澤（終南山），不競當代（長安），及乎暮齒，方屈（王府、長安）弘宣」應是相對來說的，並非指智儼在這段期間都無教學著述，畢竟智儼博通經論，著作二十餘部。另智儼潛沉草澤近三十年，這與智儼少年時期目睹亂世，知所警惕，以及當時唐朝「崇道抑佛」，應也有所關係吧！	
八、晚年長安，大振宗風	
約顯慶 4 年（659）起，58 歲	由至相寺移至長安的雲華寺。
【古今評論】道宣謂：「神用清越，振績京臯，《華嚴》、《攝論》，尋常講說」³¹。續法云：「顯慶四年，師於雲華寺中講《華嚴》，宗風大振，名遍寰內，縑素道俗，咸皆歸禮。」³²	
陳永革說：「所謂『宗風大振』，顯然是續法本人心中強烈的華嚴宗派意識使然。從法藏的《智儼傳》中不僅未見顯慶四年講經之說，更無所謂『宗風大振』之事……這種專宗《華嚴》的宗派意識之覺醒，當為後世追認或推認華嚴立宗者使然。」³³ 不過，智儼在長安宣揚《華嚴》，名振教界，這從法藏、道宣之說中可以證明，若推認起來這就是「宗風大振」。又於龍朔元年，智儼當已聲望高隆，才會成為皇儲沛王賢的講主，法藏、義湘紛紛來投，推算起來，智儼約於顯慶四年起於雲華寺中講《華嚴》，亦屬合理。智儼因居至相寺、雲華寺，被敬稱為至相尊者、至相大師、雲華尊者。	
58 歲後	作《要問答》
龍朔元年（661），60 歲	成為皇儲沛王賢的講主，得到經濟上的優渥資助。法藏二十歲，約此時法藏投其門下，成為囑意傳人。新羅義湘（625-702）亦來投師。 ³⁴
龍朔 3 年（663）62 歲後	作《孔目章》、《金剛經疏》。《孔目章》中記有考察《大慈恩寺華嚴梵本》之事。

²⁷ 道宣，《續高僧傳》，T50,no.2060,p.653a。宋元明版藏經多「恆」字。

²⁸ 見《初期中國華嚴思想の研究》，頁374-375。

²⁹ Robert M. Gimello, Chih-yen and the Foundations of Hua-yen Buddhism, pp.169-170.

³⁰ 呂澂：《中國佛學思想概論》，頁391。黃懺華：〈智儼〉，呂澂等，《中國佛教人物與制度》，頁149。

³¹ T50,no.2060,p.654a。「京臯」指「長安」的「講學」。

³² 續法，《法界宗五祖傳記》，X77,no.1530,p.620b。

³³ 《法藏評傳》，頁7-8。

³⁴ 方立天：《法藏》，頁2-3，259。

約 58-67 歲	講經有所奇瑞，也曾患病瀕死，夢到菩薩救治，之後為表感念而建觀音堂。 ³⁵
九、往生西方，後遊華藏	
總章元年（668） 67 歲	智儼夢到寺中般若臺傾倒，門人慧曉又夢高幢倒下，智儼自覺往生將近，於是告示門人：「吾此幻軀，從緣無性，今當暫往淨方，後遊蓮華藏世界，汝等隨我，亦同此志。」
同年 10 月 29 日夜晚	智儼神色如常，右臥而終，示寂於清淨寺。圓寂之時，有淨土行者，聞到空中有香樂從西方來，又須臾還返，心想這應是大福德之人往生西方的徵驗，一早詢問，果然如此。 ³⁶

智儼一生，若就宗教神異來看，是具有一些感應事蹟的：靈夢誕生、宿植善根、杜順來認、異僧指點、講經奇瑞、夢佛治病、祈夢印可、預夢時至、天樂迎去。

後世，將杜順追崇為華嚴宗初祖，智儼為二祖。智儼弟子中的法藏，其師弟之相契如「瀉水置瓶」、「以乳投水」，³⁷ 智儼在將遷化前曾歎為「紹隆遺法，其惟是人」³⁸，法藏乃智儼的囑意傳人，「親窺室奧」³⁹，繼承並發揚智儼之學，被尊為華嚴宗三祖，也是華嚴宗的大成代表人物。另新羅來的義湘，後來成為韓國華嚴宗初祖。餘弟子尚有慧曉、懷齊（懷濟）、薄塵、道成、慧祐（惠招）等人。⁴⁰

三、智儼的著作

法藏在《華嚴經傳記》卷三提及「儼所撰義疏，解諸經論，凡二十餘部」⁴¹，又日本的《圓超錄》、《永超錄》、《凝然錄》與高麗的《義天錄》等四部經錄中，共載有十六部智儼的著作，其中《華嚴方軌》、《華嚴疏》、《華嚴孔目章》、《華嚴問答》、《華嚴玄明要決》、《華嚴供養十門儀式》、《華嚴

³⁵ 《西陽雜俎》，X5，寺塔記上。

³⁶ 姜光斗《智儼大師傳（小說版）》，安排智儼於十月二十九晚，聽到空中有音樂之聲，從西方來，才說要去西方的一段話，且未提及智儼示寂於清淨寺，卻說眾等紛紛上雲華寺弔唁。（頁226）這些都異於法藏、續法之說，如續法說「（智儼）告門人曰：『吾將暫往淨方也』，不月餘，遂說法而逝。」（X77,no.1530,p.602c）生西之說，早於圓寂前月餘。另陳永革《法藏評傳》（頁63）中將武則天（689）建立《華嚴》高座八會道場之事列在智儼的主要成就中，為誤抄法藏之事。（見法藏，《華嚴經傳記》，附於〈釋智儼〉傳之後，T51,no.2073,pp.164a-b）

³⁷ 閻朝隱：〈康藏法師之碑〉，T50,no.2054,p.280b。

³⁸ 崔致遠：〈法藏和尚傳〉，T50,no.2054,p.281b。

³⁹ 崔致遠：〈法藏和尚傳〉，T50,no.2054,p.282b。

⁴⁰ 諸弟子事蹟，詳見木村清孝：《初期中國華嚴思想の研究》，頁406-409。

⁴¹ T51,no.2073,p.164a。

十玄章》、《華嚴六相章》、《華嚴經入法界品鈔》、《華嚴經十玄無果章》等十部是《華嚴經》方面的論述，另尚有《金剛般若經略疏》、《楞伽經注》、《無性釋攝論疏》、《大乘起信論義記》、《大乘起信論疏》與《入道禪門祕要》等六部，論述範圍廣及般若、唯識、如來藏等方面的經論。據木村清孝考論，十六部中只有《搜玄記》、《要問答》、《孔目章》、《十玄門》、《金剛經略疏》、《無性釋攝論疏》（僅殘存少部份）與《供養十門儀式》（現不存）等七書應確是智儼的真撰。這七部中，《搜玄記》、《要問答》、《孔目章》等三部，公認是智儼的真著。《十玄門》是否為智儼撰，頗有爭議，而在諸經錄與資料中多記載，此書是智儼承杜順之說所撰。《金剛經略疏》與《無性釋攝論疏》（以殘存部分言），此二書並非智儼的主要思想所在。另法藏在《華嚴經傳記》提及智儼造的《蓮華藏世界圖》一鋪，亦已不存。⁴² 底下略述智儼的現存著作：

1. 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》五卷（簡稱《搜玄記》）

《搜玄記》是智儼對《華嚴經·十地品》的「六相之義」大啟悟後，二十七歲時製作的《華嚴經》註疏。題中「搜玄分齊通智方軌」應指：搜索《華嚴經》教相玄文的分齊（區分界別），作為觀行、通達佛智的方軌（方法軌則）。「玄」是深奧之義，從中國哲學上看，中國佛教使用此字淵源於《老子·第一章》形容「道」是「玄之又玄」以及承道家之學的「魏晉玄學」。又，「方」或可釋為「圓通之致」，這是引智儼解釋《大「方」廣佛華嚴經》之「方」。⁴³

《搜玄記》分作五門，前四門略論聖德、判教、宗趣與經題，第五門隨文解釋，佔絕大部份的篇幅。在《搜玄記》中「立教分宗」，奠定華嚴宗的判教基礎與自家宗旨，突顯出了《華嚴經》的殊勝地位，判《華嚴經》為「一乘圓頓教亦兼大乘漸教」，宗旨通於「同別二教」，宗趣是「因果緣起理實」。又在釋文之前提出「十玄門」（原文「十門玄」）作為經文中一乘圓頓教義的判準，疏中也常引用攝論學與地論學的觀點。續法扼要指出《搜玄記》中「明六相，開十玄，立五教」⁴⁴，疏中確有略明六相「順理」，略開十玄綱目，而在立五教上，則無明文建立五教，但在「略開諸位為二十二門」中，此二十二門實已包含了五教的成份，只是尚未提鍊出五教作為統攝二十二門的綱領。⁴⁵

⁴² 可參閱：木村清孝：《初期中國華嚴思想の研究》，頁389-405；《中國華嚴思想史》，頁78。Robert M. Gimello, Chih-yen and the Foundations of Hua-yen Buddhism, pp.532-541.

⁴³ T35,no.1732,p.14c24。

⁴⁴ X77,no.1530,p.620b。

⁴⁵ 「六相」見卷3，T35,no.1732,p.66b；「十玄」見卷1，T35,p.15b；「二十二門」見卷1，T35,p.27bc。

此疏開創華嚴宗義，可見到華嚴宗基本教義的原型，被法藏視為「立教分宗」之作，鎌田茂雄也主張《搜玄記》是華嚴宗的「立教開宗」的書，木村清孝又認為，智儼在疏成之後，「成為一獨立的宗教者」、「已立於統率一宗的立場」。⁴⁶

再者，此疏「義豐文簡」，難以趣入，猶如「璞玉」、「渾金」，有待「追琢」、「鎔裁」，所以法藏又作《探玄記》來補充與發揮，更形完備。不過，《搜玄記》為開創之作，於擇法、聚義上實比《探玄記》來得更加艱難，在思想史的承先啟後上尤為重要。⁴⁷

2.《華嚴一乘十玄門》一卷（簡稱《十玄門》）

在大藏經《十玄門》的題目後標有「釋智儼撰 承杜順和尚說」，不過《十玄門》是否為智儼真撰，未有定論。⁴⁸ 或如木村清孝、石井公成等所言，《十玄門》應有杜順的傳承，其文可能原自智儼講課的內容，而由後人添筆而成。⁴⁹ 不論《十玄門》是否為智儼所撰，但「十玄門」的基本名義確實最早見於智儼的《搜玄記》中，並且《十玄門》中未引用玄奘譯作，所以《十玄門》可能是在《搜玄記》之後，《要問答》之前完成的。

⁴⁶ 分見 T51,no.2073,p.163c；《華嚴の思想》，頁124；《中國華嚴思想史》，頁77～78。

⁴⁷ 參考崔致遠：〈法藏和尚傳〉，T50,no.2054,p.282b、p.285a。

⁴⁸ 其考據如：（1）法藏《華嚴經傳記》卷三說：杜順將智儼交與達法師順誨後，曾無過問。依此看來，「十玄門」可能是杜順透過達法師傳予智儼的。另續法《華嚴宗五祖略記》說：智儼在抽得華嚴第一後，遂往杜順和尚所，投為上足，師侍未久，盡得其旨。杜順以所集觀法，傳與智儼。（參見 X77,no.1530,p.620b）這與法藏之說出入太大，續法是清代人，相隔久遠，應為訛誤，大概是為了要解釋，杜順如何將「十玄門」、「法界觀」傳授給智儼，才如此說的。（2）澄觀在《華嚴經隨疏鈔》卷十，提到杜順的法界三觀，後其以十玄門替代「周遍含容觀」的內容，並說「且依古德顯十玄門，即依藏和尚也。至相已有而小有不同。」（T36,no.1736,pp.75b15-17）其中，澄觀以十玄取代杜順的周遍十觀，卻未提及十玄也是杜順的思想，且又溯及十玄在智儼已有，由此看來，澄觀應不知「十玄門承杜順說」的說法，所以，這恐是後人承澄觀在《華嚴法界玄鏡》卷二說十玄的根據出自周遍含容觀（T45,no.1883,p.683a3-12），才有「十玄門承杜順說」的說法吧！（3）崔致遠〈法藏和尚傳〉中論及智儼《搜玄記》與法藏《探玄記》中的「十玄門」的前後關係，卻未述及智儼有《十玄門》專著。（T50,no.2054,p.282c）（4）《十玄門》中有「七處九會」（T45,no.1868,p.518c）之說，但智儼依據的晉譯《華嚴經》是「七處八會」，唐譯本增加〈十定品〉，有重會普光明殿之文，才有「九會」之說，此或後人抄誤。（5）《十玄門》的思想不及法藏早期著作《五教章》細密，所以最遲也應在《五教章》之前完成。

⁴⁹ 分見《中國華嚴思想史》，頁76-78；《華嚴思想の研究》，頁162。

《十玄門》闡明《華嚴經》的「一乘緣起」宗義，分三部分：首先略明「法界緣起」；其次「舉譬辨成於法」，以「數十法」（順逆數一到十）為譬，說明事物（法）相即相入的圓理；最後，「辨法會通於理」，從不同角度觀照事理，廣開「相應、譬、緣、相、世、行、理、用、心、智」（法）等「十玄門」，應用、會通於互攝的圓理。《搜玄記》中的「十玄門」只列十玄名目，未加釋義，《十玄門》中則多所闡發，「十玄門」以十門展示玄境，是華嚴教義的高峰。

《十玄門》，後人多所引用及發揮，較重要者如：（1）法藏：十玄門，在《五教章》大意相同而文有詳略；《華嚴經旨歸》中文詞精簡化，十玄都以「〇〇無礙」的形式來指稱，透顯出十玄的「無礙」旨趣，又十玄所依的「十對」（諸法）也都只各用兩個字，例如十玄的「一多相容不同門」成為「一多無礙」，十對中的「逆順體用自在」只取「逆順」，十玄十對的門類也有所調整，如十玄中新立了性相、廣狹、相是、主伴、相入，另又用「一蓮華葉」為喻顯示十玄，並提出十玄成立的「十因」；《探玄記》中綜合前二，其中十玄文詞依舊說而改易唯心門、純雜門為主伴門、廣狹門，後人稱為「古新十玄」，又將十因中的「緣起相由」分為十點，極力闡發《十玄門》中的同體、異體之義。（2）慧苑（673-743）在《刊定記》中劃分十玄為德相、業用兩種十玄，後被澄觀所評斥。（3）澄觀在《華嚴經疏》懸談「周遍含融」時用一蓮華葉來演說新十玄，又在《華嚴法界玄鏡》中指出「十玄門」乃改造自杜順《法界觀門》的「周遍含融觀」的十門。因《探玄記》曾佚失，直到民國初年才由日本傳回，所以古人也有誤以為新十玄為澄觀所改。⁵⁰

3. 《華嚴五十要問答》一卷，分卷上下（簡稱《（五十）要問答》）

《要問答》乃智儼五十八歲後作，因有引用玄奘譯的《成唯識論》。⁵¹《要問答》在明《華嚴經》要義，列出有關《華嚴經》的五十三個問題，設問而答，大義先釋果德（前 19），次明判教（20-24、26、41、53），後散論心識、修行、法義等，這可能是智儼回答學生問題而形成的書吧！《要問答》中顯示出智儼依據各種經論闡釋《華嚴經》，並使用判教安排這些經論的內容。

《要問答》中每一問答幾乎都用源自《攝論》的「小乘、三乘、一乘」的判教模式來解答問題，一方面對比各乘異說，另一方面又以一乘總攝各說，意在藉由客觀周延的參照，以襯顯出一乘文義的高廣。書中智儼明顯針對玄奘新傳譯的唯識學，區分出大乘始終二教，而判唯識宗只是大乘初始的教說。

⁵⁰ 部份參考楊文會記，T45,p.518c；邱獻志：〈第五章 十玄門的義理系統〉，《華嚴宗事事無礙思想研究》。

⁵¹ T45,no.1869,p.522c、p.531b。

《要問答》的古代註釋書，唯見日僧凝然的《華嚴五十要問答加塵章（殘缺）》（1321年），凝然自述「加塵章」是於《孔目章》上加纖塵之意，不能增山高。《加塵章》唯存凝然玄談與《要問答》的第一〈見佛名數事〉、第三〈作佛章〉、第三十五〈心所有法章〉的釋義。

4. 《華嚴經內章門等雜孔目》四卷（簡稱《孔目章》）

《孔目章》乃智儼六十二歲後作，因有引用玄奘譯的《大般若經》，另有引用《要問答》。⁵² 題中「內章門等雜孔目」應指：本書包含許多論述經內的章門，猶如雜多的孔目。凝然表示「雜」是章門順經脈次第之雜多，並非如《成實論》等依法義次第來分類。⁵³ 「孔目」應指網孔，在屬於《華嚴經》系統的《梵網經》卷二有知名的「梵網」（大梵天網）的「網孔」之說：

無量世界猶如網孔，一一世界各各不同別異，無量佛教門亦復如是。⁵⁴

《孔目章》卷四也有引用此文。⁵⁵ 網孔也稱網目，凝然亦說「孔即目，故名為孔目」⁵⁶，在判教上多有以「網目」形容教門差別，正如經云「猶如網孔……無量佛教門」，結合網孔、網目成為「孔目」，可能即是本書「孔目」之名的由來，並暗示本書深具判教的用意吧！

《孔目章》中按《華嚴經》的經文脈絡舉出一四七個課題，⁵⁷ 同於《要問答》絕多論題中都使用判教區分教義，其判教模式並不固定，其中有十餘處具有「五教判」⁵⁸ 的思想，此書為智儼的圓熟代表作。

《孔目章》的古代註釋不少於十八種，大多為日僧所作，現收存者：

（1）宋•師會，《華嚴融會一乘教義章明宗記》一卷。內題「釋雲華尊者融會一乘義章明宗記」，釋《孔目章》中第一四三章〈融會一乘義章〉。

以下日人：

⁵² 《大般若經•那伽室利分》，T45,p.558c。《要問答》六次，如T45, no. 1869,p.537b。詳見高峰了州：《孔目章解說》，後附「華嚴孔目章引用經論索引」，並標明所引經論的大正藏出處。

⁵³ 《華嚴孔目章發悟記》卷1，頁2上，收錄於《日佛全》7。

⁵⁴ T24,no.1484,p.1003c。

⁵⁵ T45,no.1870,p.587b15。

⁵⁶ 《華嚴孔目章發悟記》卷1，頁1下。

⁵⁷ 在本書卷四目錄後說「右義章總一百四十一門」（T45, no. 1870, p.575c21），這並不含最後結說的六章，最終一章「《華嚴經》一部音義」無文，實際共計一四七章。

⁵⁸ 智儼的五教判，小、初（始）、熟（終）、頓、圓（一乘），名稱並不固定，法藏固定為小始終頓圓（此文字顯較順暢），成為華嚴宗著名的五教判。十餘處參見石井教道：《華嚴教學成立史》，頁354，另見T45,no.1870,p.537b、p.548c、p.45.555c-556c。

(2) 尊玄，《華嚴孔目章抄》八卷（1190-1195 年作），依《孔目章》各章釋義。

(3) 凝然，《華嚴孔目章發悟記》二十三卷（缺十卷）（1287），依《孔目章》各章釋義，內有《孔目章》中第一～四，七～十一，十四～十七章（第十七章只有「種子六義第四」、「所薰四義」的內容），都是《孔目章》卷一的內容。

(4) 經歷（1741-1810），《華嚴孔目唯識章辨義》一卷，釋《孔目章》中第十七章〈唯識章〉。

(5) 賢道（？），《華嚴孔目十地章略箋》一卷，釋《孔目章》中第十六章〈十地章〉。

以上別出一章釋義者，都是《孔目章》中的重要主題：〈融會一乘義章〉是一乘同別義；〈唯識章〉是綜合新舊唯識所建構的系統學說，以《攝論》舊義為主，回應玄奘的新唯識學；〈十地章〉以地論學為主。這三章，正反映出智儼出身的攝論學派、地論學派以及建立華嚴宗的立場。

5. 《佛說金剛般若波羅蜜經略疏》二卷（或記一卷）（簡稱《金剛經略疏》）

《金剛經略疏》為智儼六十二歲後作，因有引用《大般若經》。⁵⁹ 此疏並非智儼的主要思想所在，內容多是隨文解釋，對於空義發揮不多，宗趣在解釋「三種般若」（實相、觀照、文字）。⁶⁰ 此疏在中國於唐末佚失，存於韓、日，楊仁山於 1900 年由日本取回。

6. 《無性釋攝論疏》四卷

玄奘譯出無性《攝論疏》（649 年），此時智儼四十八歲，智儼的《「無性釋攝論」疏》僅殘存少部份，在日人拇尾順高的《起信論本疏聽集記》中引用。⁶¹

四、智儼的學問性格

在智儼學問、著作的方向與風格上：

1. 弘解行持，歸宗《華嚴》

⁵⁹ T33,no.1704,p.239b。

⁶⁰ 木村清孝從思想史上將之與其他人的「三種般若」說對照，見《初期中國華嚴思想の研究》，頁 383-388。

⁶¹ 收錄於《日佛全》92。

弘解行持《華嚴經》是智儼生命的核心與學問的主流：

(1) 就生平言：智儼青年時即歸宗於《華嚴經》，於〈十地品〉「六相」之義有大啟悟，「每嗟大教（華嚴）久阻中興」⁶²，晚年大振華嚴宗風，法藏、義湘來投門下研習華嚴，臨終願「暫往淨方，後遊蓮華藏世界（《華嚴經》中的理想世界）」。

(2) 就著作言：智儼現存的主要著作有四，《搜玄記》、《要問答》、《孔目章》、《十玄門》，都是闡釋《華嚴經》的論述。⁶³ 其中，若除去承杜順之說而撰的《十玄門》，另三部著作，皆偏向於注釋經文，這是智儼現存著作中的一大特色。或許，智儼看重經典本身，並不注重在《華嚴經》之外去建構、發展出另一套自成體系的理論。這也反映出了中國傳統注釋經典的風格。⁶⁴

(3) 經論互補：在「經通論別」的詮釋下，經義常隨論釋而見差別，智儼在詮釋《華嚴經》上，常引其他經論說明《華嚴經》中未言明之意，以《華嚴經》統合諸經論，「經論互補」是其常用的方法。在《要問答》、《孔目章》中，以各種子題闡釋經義，往往智儼所釋之義在經文中只有簡單的提示、線索，並不足以證成釋義，釋義是由其他經論與智儼自己所抉擇的立場而定的，不見得是經文的原意。

2. 廣學博引，慣用判教

智儼博通經論，《要問答》、《孔目章》中引用高達約 70 部經論。智儼晚年的《孔目章》中引用了印度經論 48 種，引用較多的有：⁶⁵ 《華嚴經》52 次居冠。其次引用《攝論》與世親《攝論釋》共 28 次（另無性《攝論釋》2 次），《地論》17 次（另《十住經》5 次），另在《要問答》中對《攝論》、《地論》也常引用，顯示出智儼早年在攝論學派、地論學派的學習背景。《維摩經》引用 9 次，《法華經》7 次，這與判教密切相關，《維摩經》強烈呵小褒大，《法華經》暢明會三歸一。《地持經（論）》（《瑜伽論》的部份異譯）、《瑜伽

⁶² 崔致遠：〈法藏和尚傳〉，T50,no.2054,p.282.b。

⁶³ 即使考察諸經錄中記載智儼撰述的十六部書目，也是以《華嚴經》為主。

⁶⁴ 中國傳統文化尚古、保守、重經，愛好經典注釋，創作並不發達，這傾向也支配了佛教學者。但由於中國佛學受到印度的影響，有些敘述是較體系化和概括化的。如法藏的代表作當推《五教章》，這是獨立性、系統性的論著。稱中國佛教是「注釋的」，從寫作形式上大概是適當的。參考中村元：《東方民族的思維方法》，林太、馬小鶴譯，頁185-186。

⁶⁵ 高峰了州《華嚴孔目章解說》後附有《孔目章》引用經論索引。吉美羅列出統計數字（Robert M. Gimello, *Chih-yen and the Foundations of Hua-yen Buddhism*, pp.526-531.）本文據其統計數字，進而說明數字代表的意義。

論》、《雜集論（對法論）》（《瑜伽論》的綱目書）都引用 6 次，顯示智儼對唯識思想的注意。

智儼論學慣於旁徵博引，並常以判教模式區分教義層級，如《要問答》中，幾乎每一問答都運用了小、三、一的三教判，《孔目章》的絕多論題中也都使用判教，其用意在於藉客觀周延的對比參照，襯顯出一乘文義的高廣。

此外，智儼的引用大都屬於印度經論，他對中國人的著述甚少引用，有時即使運用其文，也未標明出處，⁶⁶ 這可從三方面理解：

（1）佛教界的著作習慣：中日佛教界的著述，作者混合、吸收或精製他人的著述，常未明顯告知。⁶⁷

（2）智儼的著作風格：智儼的著述精簡扼要，或許他認為在中國的新學說已儼然形成了一套套五花八門、繁多雜亂的迷宮，對於這些角度、立場不同的新說，若要涉入其中必得花費許多筆墨來評析一番，甚至要有一大套複雜的綜理體系，⁶⁸ 與其多做議論，智儼就只常用他所從學的攝論派、地論派的學說弘揚《華嚴經》，但並不宜說智儼不知道其他的學說，畢竟智儼相當博學多聞。

（3）弘揚《華嚴經》：中國佛教界錯綜複雜的新說，若涉入辯駁、太過繁雜有時反而會對研讀佛經徒增困擾，尤其智儼正處於初創華嚴宗之時。

3. 隨機指點，靈活不定

智儼並不像智顗（538-597）、法藏等人有構造宏大理論體系的風格，相對於此，他表現出隨機指點、靈活不定、精簡扼要的特性。契理契機的「隨緣說」本是佛門說法的重要原則，而這也可是一種特殊的風格，智儼即高度表現出相應於「隨緣說」的隨機指點與靈活不定的風格。如從著作體裁來看，《要問答》與《孔目章》皆偏向於隨機指點經義，而不將其中種種論點架構成嚴整體系。若從智儼早年到晚期的判教來看，也展現出強烈的變動性與隨機指點性，當然其中也反映出智儼的判教在尚未成熟中的逐漸發展，但在另一方面，這也應是關乎風格的問題，如在《孔目章》中智儼的五教判的架構已臻圓熟，但其名稱

⁶⁶ 如智儼承襲慧光、慧遠之處頗多，詳見筆者博士論文《智儼思想研究——以初期華嚴宗哲學的創立過程為主軸》中「漸頓圓的三教判」（章 5.2.2）、「兩種三教判的互通」（5.2.3）、「三界唯心」（3.4.1）、「從如來藏到法界緣起」（4.1.1）、「從地論學派到智儼」（6.3）等處。

⁶⁷ 參考結成令聞：〈華嚴的初祖杜順と法界觀の著者との問題〉，《印佛研》18，頁 36。

⁶⁸ 正如章安灌頂（561-632）在《妙法蓮華經玄義》卷十最後附論其師智顗的判教：「教一而諸蔽，若申隱以使顯，須多作論義。如捕獵川澤饒結筌，豈漁獵者好博耶？不得已而博耳。」（T33, no. 1716, p.814a）

卻仍然不固定，這裡就透露出智儼隨機說的風格了。

4. 文簡義豐，新奇難懂

法藏說：

儼所撰義疏，解諸經論，凡二十餘部，皆簡略章句，剖曜新奇，故得其門察其寡矣。⁶⁹

但以和尚章疏，義豐文簡，致令後人多難趣入，是以具錄微言妙旨，勒成義記。⁷⁰

智儼著作文簡義豐，新奇難懂，所以法藏作《探玄記》等，收錄發揮智儼的微言妙旨，令人較易趣入。確實，智儼的著作往往必須參照法藏的相關論述，才好理解。

5. 天縱哲人，藻思多能

智儼青年時就被譽為「天縱哲人」，另他依《華嚴經》自造「蓮華藏世界圖」，法藏在《華嚴經傳記》卷三評讚說：

然其精練庶事，藻思多能，造蓮華藏世界圖一鋪。蓋蔥河之左，古今未聞也。⁷¹

「蓮華藏世界圖」以具體的形像表現出智儼的才華洋逸。綜觀智儼，著作二十餘部，其中開創華嚴宗學、常隨機指點、文簡義豐、新奇難懂，並依經自造新穎的蓮華藏世界圖，足見其藻思多能、天才橫逸。

五、結語

智儼的生平也可劃分為三期，⁷² 這三期也兼能顯示出華嚴宗初期的創宗過程：

1. 多師廣學期：智儼約十二歲時，被神僧杜順帶往終南山至相寺，之後

⁶⁹ 《華嚴經傳記》卷3，T51,no.2073,p.164a。

⁷⁰ 崔致遠引法藏書信，〈法藏和尚傳〉，T50,no.2054,p.285.a。「義記」或指《一乘教義分齊章》（五教章）、《探玄記》，或單指《探玄記》。

⁷¹ T51,no.2073,p.163c。

⁷² 另吉美羅就智儼的教育、生涯發展的重點，判分的三期：（1）杜順影響期。（2）廣學佛教期，尤其攝論學與地論學。（3）長安弘法與回應玄奘唯識學。吉美羅特別強調杜順與玄奘的影響。（Robert M. Gimello, *Chih-yen and the Foundations of Hua-yen Buddhism*, pp.52-55.）

跟隨達法師誦持經教，二梵僧習梵文。後在攝論學派，法常下學習《攝論》，又有靈辨（或法辯）的徵研，再到靜琳下廣學徵心。在決定歸宗《華嚴經》之後，於地論學派的智正下聽研《華嚴》。⁷³ 智儼早年就已師出多門，就當時的諸位高僧廣學多聞，又熟悉梵文，精研《攝論》，歸宗《華嚴》，聰慧過人，「經書過目，成誦不忘」⁷⁴，被譽為「天縱哲人」。

2. 立宗潛沉期：在終南山至相寺，約二十七歲時受異僧指點，靜思《華嚴經·十地品》的六相之義，遂大啟悟，作《搜玄記》立教開宗，這就著述、教義上說，是華嚴宗的立宗之作。之後，不汲汲追求聲譽，潛沉約三十年，應是在至相寺教學著述，以及到鄉川化導民眾，尤其是關注於自身的修學吧！

3. 大振宗風期：約五十八歲後到長安弘法，作《要問答》、《孔目章》，創立五教判，闡揚《華嚴經》，大振宗風，名望高隆，並積極回應玄奘新傳譯的唯識學。

總之，智儼初創華嚴宗，雖然他本身的思想高明，但在表現華嚴教義上則也反映出草創時期未加妥善統整的風貌，法藏則繼承智儼而統整集成。

參考文獻

一、原典文獻

- 《大方廣佛華嚴經》。T9,no.278。
- 《大方廣佛華嚴經》。T10,no.279。
- 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》。T35,no.1732。
- 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》。T36,no.1736。
- 《五教章衍秘鈔》。T73,no.2345。。
- 《五教章通路記》。T72,no.2339。。
- 《孔目章發悟記》。《大日本佛教全書》122。
- 《妙法蓮華經玄義》。T33,no.1716,p.814a。
- 《佛說金剛般若波羅蜜經略疏》。T33,no.1704。
- 《佛祖統記》。T49,no.2035。
- 《佛祖歷代通載》。T49,no.2036。
- 《法界宗五祖略記》。X77,no.1530。

⁷³ 法藏說，智儼依常法師聽《攝論》，而有辨法師往復徵研，於琳法師處廣學徵心。木村清孝考據應是普光寺法常（567-645）、可能是大慈恩寺靈辨（586-663）或弘福寺僧辯（568-643）、推測是弘法寺靜琳（565-640），諸師事蹟詳見《初期中國華嚴思想の研究》，頁377-381。

⁷⁴ 續法：《法界宗五祖傳記》，X77,no.1530,p.620a。

- 《法界義鏡》。《大日本佛教全書》13。
 《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》。T50,no.2054。
 《梵網經》。T24,no.1484,p.1003c。
 《註華嚴法界觀門》。T45,no.1884。
 《華嚴一乘十玄門》。T45,no.1868。
 《華嚴一乘教義分齊章》。T45,no.1866。
 《華嚴五十要問答》。T45,no.1869。
 《華嚴五十要問答加塵章》。《大日本佛教全書》13。
 《華嚴孔目十地章略箋》。《大日本佛教全書》7。
 《華嚴孔目章抄》。《大日本佛教全書》7。
 《華嚴孔目章發悟記》。《大日本佛教全書》7。
 《華嚴孔目唯識章辨義》。《大日本佛教全書》7。
 《華嚴經內章門等雜孔目章》。T45,no.1870。
 《華嚴法界玄鏡》。T45,no.1883。
 《華嚴經旨歸》。T45,no.1871。
 《華嚴經探玄記》。T35,no.1733。
 《華嚴經傳記》。T51,no.2073。
 《華嚴融會一乘義章明宗記》。X9,no.985。
 《華嚴還源觀疏鈔補解》。X58,no.994。
 《新編諸宗教藏總錄（義天錄）》。T55,no.1165。
 《續高僧傳》。T50,no.2060。

二、專書、論文

- 川田雄太郎等，李世傑譯（1989）。《華嚴思想》。台北：法爾出版社。
 小林實玄（1984）。《華嚴一乘十玄門講讚》。京都：永田文昌堂。
 方立天（1991）。《法藏》。台北：東大圖書公司。
 中村元，林太、馬小鶴譯（1991）。《東方民族的思維方法》。台北：淑馨出版社。
 木村清孝（1977）。《初期中國華嚴思想の研究》。東京：春秋社。
 木村清孝，李惠英譯（1996）。《中國華嚴思想史》。台北：東大圖書公司。
 石井公成（1996）。《華嚴思想の研究》。東京：春秋社。
 坂本幸男（1976）。《華嚴教學の研究》。京都：平樂寺書店。
 呂澂（1988）。《中國佛學思想概論》。台北：天華出版公司，3版。
 呂澂等（1987）。《中國佛教人物與制度》。台北：彙文堂出版社。

- 邱憲志（1990）。《華嚴宗事事無礙思想研究——以《法界觀門》與「十玄門」義理為中心》。台中：東海大學哲研所碩士論文。
- 姜光斗（2006）。《華嚴二祖——智儼大師傳》。高雄：佛光出版社。
- 高峰了州（1964）。《華嚴孔目章解說》。奈良：南都佛教研究會。
- 陳永革（2006）。《法藏評傳》。南京：南京大學出版社。
- 陳英善（1996）。《華嚴無盡法界緣起論》。台北：華嚴蓮社。
- 結成令聞（1969）。〈華嚴的初祖杜順と法界觀の著者との問題〉。《印度學佛教學研究》18。
- 鈴木宗忠（1934）。《原始華嚴哲學の研究》。東京：大東出版社。
- 龜川教信（1988）。《華嚴學》，釋印海譯。台北：無量壽出版社。
- 廖明活。〈智儼的緣起和性起思想〉。《佛學研究中心學報》2。
- 魏道儒（1998）。《中國華嚴宗通史》。江蘇：江蘇古籍出版社。
- 鎌田茂雄（1978）。《中國華嚴史の研究》。東京：東京大學出版社，復刊。
- 鎌田茂雄（1983）。《華嚴學研究資料集成》。東京：東京大學東洋文化研究所。
- 釋法音（2000）。《智儼的緣起思想——以《搜玄記》對「現前地」的詮釋中心》。台北：華嚴專宗佛學研究所畢業論文。
- 釋智諭（1993）。《華嚴一乘十玄門修學記》。
- Robert Gimello. *Chih-yen and the Foundations of Hua-yen Buddhism*. Michigan, Ann Arbor, University Microfilms Press, 1976.