

澄觀大師、李長者《華嚴經》疏論探析（二）：華嚴判教

南京大學中華文化研究院 副研究員

劉鹿鳴

（說明：本文最初的目標是討論澄觀與李長者《華嚴經》疏論中的判教問題，但在撰寫過程中引出諸多華嚴宗判教的理論問題，使得文章的內容重心與題目有些不完全相合。但考慮到最初給會議預提交的題目如此，故在題目和行文結構上暫不作更改，依然如是。）

澄觀大師《華嚴經疏鈔》與李長者《新華嚴經論》於《華嚴經》釋義之不同有諸多方面，如處會、科分、判教、宗趣、圓義、觀行、被機以及易象釋經、思維方式等。

1、處會 《疏鈔》為七處九會三十九品，而《論》立十處十會四十品。之所以立“十處十會”，李長者的理由很明確，“此經中諸法皆以十為圓數，不可但言七處九會之說”^①。《華嚴經》以“十”數為圓滿，在“處、會”上也應循此原則，李長者認為《八十華嚴》僅有“七處九會”的情況是因為梵本“來文不足”。為此，他提出經中《十地品》之後、《十定品》之前，缺少宣說第十一地等覺位元之一會，並根據《菩薩瓔珞本業經》一段經文補此一會一品，這樣就形成了“十會”之圓數。

2、科分 《疏鈔》分為五週四分，比較清晰；《論》分五周十科。《疏鈔》、《論》皆以五周判攝，將《華嚴經》全經攝為五重因果來解釋，提綱攜領，大意相同，然二者對應品目開合略有不同。李長者以“十科”詳判五周，是其釋經之重點發揮處，尤其是對“十地品”以下“十定、十通、十忍、阿僧祇、壽量、菩薩住處、佛不思議法、十身相海、隨好光明、普賢行、如來出現”等諸品以及“離世間品、入法界品”的玄義解釋，發揮頗多，而這些品目相對來說也正是《華嚴經》釋義的難點，李長者的十科解釋對於《華嚴經》玄義闡釋具有重要意義。

3、判教 《疏鈔》批評法藏弟子慧苑違法藏五教說而用天臺宗四教說，恢復

^①《新华严经论》卷7，《大正藏》第36冊，第762頁。

了法藏五教十宗之義，以維護華嚴宗正統。而《論》則依“十”數圓滿，立十教十宗之義。

4、宗趣 《疏鈔》明《華嚴》一經的宗趣，以法界緣起不思議，或因果緣起理實法界不思議，或法界理實緣起因果不思議為宗。而《論》則以“本真自體寂用圓滿、果德法報性相無礙、佛自所乘為宗”，意在“令初發心者為志樂廣大故，還得如是如來大智之果，與自智合一無二”，故以智覺義為中心，重點建立圓頓觀行見地，啟人信心，初發心即成正覺，直入大乘圓頓觀門，故論義更加簡明直截，深受以禪入佛者之喜愛。

5、圓義 在圓教義解釋方面，《疏鈔》意在理事圓融，故以法界義為中心，重點發揮圓教思想至於極致，開四法界而歸於一心，依性起義而懸論法界緣起，所引諸家以成華嚴圓融思想，大大超過了此前智儼、法藏，教理辨析融會意味濃厚。澄觀大師《疏鈔》之理論解釋可見《華嚴法界玄鏡》，詳為抉擇理事圓融無礙，而其理論奧秘實在《起信論》，然在緣起法之展開解釋方面，又引用了許多唯識學、天臺學的內容。澄觀早年曾廣泛參學禪教各家，對《大乘起信論》領契特深。在這基礎上，他雖以振興華嚴學說為己任，但思想中摻有禪宗、天臺及《起信論》的成分，從而融會禪教，強調唯心，著重于一心法界的論述。他認為“總該萬有，即是一心；心融萬有，便成四種法界”，立一心法界無盡緣起說，以發揚華嚴性起的教義。然而在緣起法的展開解釋方面，《疏鈔》許多時候還是借助於唯識學的解釋。李長者《論》之圓教義解釋則可見其《解迷顯智成悲十明論》，著力討論本智與無明之關係，與澄觀以理事、智境展開理論解釋如出一轍，而《十明論》所體現的思維方式，實與《起信論》頗為相同。

6、觀行 《疏鈔》開三觀（真空觀、理事無礙觀、周遍含融觀）為四法界，約四法界為一心，融會華嚴止觀與禪宗頓悟觀行，使華嚴與禪合流而形成了華嚴禪。《疏鈔》云：“造解成觀，即事即行，口談其言，心詣其理。用以心傳心之旨，開示諸佛所證之門。會南北二宗之禪門，撮台衡三觀之玄趣，使教合亡言之旨，心同諸佛之心。”而在《清涼國師答皇太子問心要》一文中說：“至道本乎其心，心法本乎無住。無住心體，靈知不昧，性相寂然，包含德用。該攝內外，能深能廣，非有非空，不生不滅，無終無始。”直與禪宗直指人心手眼相同，故華嚴宗自澄觀大師之後，其觀行便與禪宗完全一致了。李長者《論》於觀行也與禪宗深為相合，其高唱“初發心時便成正覺”，則與禪宗頓教宗旨完全相合。《論》云：“令大心眾生信佛果德用成因位，既生信已，還修理智萬行。大悲果德，用成初證，初發心時

便成正覺。理行雙修，使體用自在不一”。“以小方便疾得菩提，初發心時十住之首，位齊佛果。”

7、被機 《疏鈔》明《華嚴》所被，有五類機根，其中第一類一乘圓機，正是《華嚴》教攝。《論》則標示“此經法門付囑大心凡夫”，“唯生如來家法王真子，即大心凡夫能生信證入”。

8、引易 在引易經解釋經義方面，《疏鈔》多直接引《易傳》義理與佛理對比解釋，多是以佛教義理重新解釋《易傳》；而《論》則更多以易學象理思維方式發揮經文的表法喻意，並直接援易學義概括佛學義理，創見發揮更多。

本文接續前文論處會、科分之不同，繼續討論二者於“判教”的差別。

一、華嚴判教述要

華嚴宗判教，發端于二祖智儼，形成于三祖法藏，闡揚于四祖澄觀。當然可以從初祖杜順的《五教止觀》論起，但因為這部論的作者有爭議，所以一般又從二祖智儼大師的有關論述論起。

智儼的判教思想，主要是在地論師“漸、頓、圓”和真諦譯《攝大乘論釋》中“小乘、三乘、一乘”的基礎上逐步形成，同時也受到了天臺宗“藏、通、別、圓”判教思想的重要影響。太虛大師有論云：“雲華在《搜玄記》立三教，復於《孔目》開漸教為三：一小、二初、三熟；合之為小、初、熟、頓、圓，即為賢首小、始、終、頓、圓五教之所本。五教與三時、四儀，大體皆仿天臺，十宗則依奘、基，八宗中開第八為三耳。”^①智儼在《搜玄記》中立三教：“一漸教、二頓教、三圓教”，對於“漸教”的解釋則從傳統戒定慧三藏教以及聲聞聲聞、緣覺聲聞和大乘初習者（始教義）和久習者（熟教義）等涵義來判攝，並辨析了“小乘、三乘、一乘”之義，顯露出後來“五教”的端倪。^②又於《華嚴經內章門等雜孔目章》中開漸教為三：一小、二初、三熟；並通過對辨“一乘”與“三乘”^③，提出“一乘別教”與“三乘同教”概念，由之形成華嚴宗的“圓教”（“別教一乘”）概念，合之為小乘教、初教（空教）、熟教（性實成有）、頓教、圓教，初步形成了華嚴宗五教的雛形。^④

智儼在《華嚴經內章門等雜孔目章》所立的判教，主要依據大乘菩提道修證次第的淺深之別來判攝，而關於始教與終教的區別，則比較多的涉及到了唯識學的“五種性說”，這也使得此後華嚴宗對於五教中“始教”的解釋多有歧義，有時從般若中觀學“空”的角度論說，有時又從法相唯識學“種性”的角度論說。智儼之時，正是唯識宗興起之時，玄奘大師譯出的《瑜伽師地論》、《成唯識論》等唯識今學開始流行，成為一時顯學，因此，如何判攝、容納唯識今學的一些特別教義是華嚴判教要予以抉擇的。智儼在判攝“漸教”為“小、始、熟（終）”以及辨析“三乘始教”、“三乘終教”之時，受到了唯識今學思想的顯著影響，

^①《太虛大師全書》精第15冊，《第七編 法界圓覺學》之《論賢首與慧苑之判教》，p.2794

^②《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷1：CBETA, T35, no. 1732, p. 13

^③《華嚴經內章門等雜孔目章》卷4：“釋四十五知識文中意章”、“融會三乘決顯明一乘之妙趣章”，CBETA, T45, no.1870, p.585。“夫圓通之法，以具德為宗，緣起理實用二門取會。其二門者：所謂同、別二教也。別教者，別於三乘故。《法華經》云：三界外別索大牛之車故也。同教者，經云‘會三歸一’，故知同也。”

^④《華嚴經內章門等雜孔目章》卷1：“立一乘三乘義章”、“第八迴向真如章”CBETA, T45, no. 1870, p.537

主要針對唯識今學的“五種性說”來判攝“始教”與“終教”。《華嚴五十要問答》卷一云：

小乘教于一時中，但菩薩一人慈悲愛行，依三十三心，次第作佛；余見行者，並不作佛，但得二種涅槃，住無餘也。若依三乘始教，則半成佛、半不成佛；若直進及回心二人，修行滿十千劫，住堪任地者，並皆成佛；若未至此位，則與一闍底迦位同，如此人等，並皆不成佛。…此如《瑜伽·菩薩地》說。若依三乘終教，則一切有情眾生皆悉成佛，由他聖智顯本有佛性及行性故，除其草木等，如《涅槃經》說。依一乘義，一切眾生，通依及正，並皆成佛，如《華嚴經》說。^①

智儼為了含攝唯識新譯諸經論，在對“小乘、三乘、一乘”的解釋中，將“三乘”分為“三乘始教”與“三乘終教”，並作出闡釋：小乘教在一時中只有菩薩一人能成佛，其他修行人只能證得無餘涅槃。若依據三乘始教，眾生有能成佛，有不能成佛；在修行人中，有修行滿十千劫，能夠證得圓滿菩提成佛者；也有不堪任圓滿菩提者，與一闍提人相同，都不能成佛，…就如《瑜伽·菩薩地》所說。若依據三乘終教，一切眾生皆能成佛，因為他們的智慧能夠顯發本有佛性及行佛性，除去草木等無情物則不能成佛，就如《涅槃經》所說。若依據一乘教，則一切眾生，包括有情眾生的正報和作為眾生依報的無情草木等，皆一起能成佛，就如《華嚴經》所說。^② 也就是說，智儼關於三乘始教與三乘終教判攝的著眼點，是針對玄奘大師新譯唯識中的“五種性說”，把主張部分眾生不能成佛的唯識今學判為始教，把主張一切眾生皆能成佛的佛性宗判為終教。

^① 《華嚴五十要問答》卷 1：CBETA, T45, no.1869, p.519

^② 参见圣凯《摄论学派与早期华严宗的形成》，《宗教学研究》，2008 年第 1 期，P83～85。圣凯法师认为：“智儼的唯识思想，其基本立场是采用玄奘新译唯识的用语，但是在思想上是真谛三藏的摄论学派的思想。他以三乘初教（始教）、三乘终教（终教）分判唯识今学与唯识古学，可见其扬古学而抑今学的态度。但是，智儼的三乘终教是包括摄论学派与地论学派，但是他将唯识最终引向如来藏，亦是他的《摄论》转向《华严经》的具体表现。…我们可见，智儼是将心意识的诸识差别归入三乘，通过《摄论》而纳入地论的一心，最后又由一心显无量心，最终趣入华严一乘别教。…智儼虽然将摄论学派判为“三乘终教”，但是他又隐约地指出摄论学派与地论学派存在一定的差别，因此智儼是将《摄论》安置于始教、终教之间，《瑜伽论》、《显扬圣教论》、《成唯识论》等唯识今学为始教，经过《摄论》的中介作用，最后进入《地论》、《起信论》的终教；《地论》的如来藏思想，即容纳《摄论》，配置《华严经·性起品》而成心识说的体系。又见廖明活《智儼判教思想的形成——〈搜玄记〉和〈五十要问答〉的判教学说》，《佛教思想的传承与发展——印顺导师九秩华诞祝寿文集》，台北：正闻出版社，1995 年，第 335～366 页。

智儼在“三乘”與“一乘”的對辨中，依“三乘”開出“始教”、“終教”，依“一乘”開出“圓教”義；而“頓教”義的抉擇則不很清晰，有時附於“一乘”義中，有時依頓漸義附於“三乘”義中。《搜玄記》有時說“‘一乘’及‘頓教’、‘三乘’差別”^①，似為把“頓教”置於“一乘”與“三乘”之間，但是，其義不明。又辨析說：“問：頓悟與一乘何別？答：此亦不定，或不別，或約智與教別，又一淺一深也。”^②這是說，“頓教”與“一乘教”的差別是“不定”的，或者說根本沒有區別；或者說，“頓教”側重顯示“智”，而“一乘教”側重顯示“教”；或者說，二者有淺深的區別，“一乘”較“頓教”深。而在《華嚴經內章門等雜孔目章》“第八迴向真如章”中則簡別了“一乘真如”和“三乘真如”，又把“三乘真如”開為“一頓教門、二漸教門（一終教門、二始教門、三世間所知門）”，而把“頓教”放在了“三乘真如”之中。^③如果把智儼所論的五教與天臺四教比較一下，會發現實際上五教不僅僅是天臺四教加了一個“頓教”而已，實際上，多數情況下，五教中的“終教+頓教”對應天臺四教中的“別教”；少數情況下，五教中的“頓教+圓教”對應天臺四教中的“圓教”，也就是說，華嚴五教並不是天臺四教加一個“頓教”這麼簡單，而是有其自身的內在邏輯。

華嚴五教是在三祖法藏大師這裏真正完備起來。法藏承緒智儼的五教判攝，在含攝天臺、中觀、唯識和禪宗等諸宗義理上多方抉擇，圓融會通，使得華嚴判教在含攝面和義理嚴密性兩方面都更加精密。太虛大師評說：“賢首宗在時間上既然較遲，又全部承受天臺之說，再融納新傳之唯識宗及空宗的三時教判和禪宗，並加以整理組織，在所判的教儀中，都給他有個位置，故中國的判教，到了賢首宗實在算是最完成了。華嚴宗雖創始於杜順、智儼，而判教之完成，則在於三祖賢首國師。…在中國的判教史上，實以清涼重興之華嚴宗為最充實完備，後來則只有守成保持而已。”^④判教的意義不完全是依理境而言，更重要的是對佛所說的一切教法歸納為一個恰當的教法體系，並給出一個恰當的義理解釋。天臺智者大師建立天臺判教之時，唯識宗、禪宗都還沒有建立，所以，如何在判教中明顯反映出唯識宗和禪宗的位置，這是華嚴判教面臨的問題。

法藏的判教，詳說見於《探玄記》序論之“明立教差別”，略說見於《華嚴一乘教義分齊章》之“分教開宗”和《遊心法界記》、《金師子章》、《大乘起信論

^①《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷1，CBETA, T35, no.1732, p.14

^②《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷1，CBETA, T35, no.1732, p.14

^③《華嚴經內章門等雜孔目章》卷2：“第八迴向真如章”，CBETA, T45, no.1870, p.558

^④《太虛大師全書》精第15冊，《第七編 法界圓覺學》之《聽講五教儀拾零》：p.2803

義記》序論等有關論述中。《探玄記》舉中印西域十家判教辨析，並論教之權實、開合、抉擇會通，最後就法分教，判為五教，以理開宗，分為十宗。

法藏有關五教判攝的論述列表如下：

法藏華嚴五教論析表

五教	探玄記		華嚴一乘教義分齊章		遊心法界記	金師子章	大乘起信論義記	評論 ¹
	以義分	約所說法相	約三乘一乘辨	約三乘一乘辨				
小乘教	小乘三藏教。	隱於法性，唯以諸法自性差別為所詮。法相有七十五法，僅有六識，未究竟法相本原，多起不同論評。	隱於法性，唯以諸法自性差別為所詮。法相有七十五法，僅有六識，未究竟法相本原，多起不同論評。	約三乘一乘辨 愚法二乘教。	法是我非門，小乘三科法。《阿含》、《毘曇》、《成實》、等經論。	既除我執，未達法空。	一隨相法執宗，則隨事執相說。	以諸法差別義為所詮。小乘教隱於法性，唯論諸法自性差別，乖中軌邊教。
大乘始教	亦名分教。以《深密》第二第三時教同許定性無性俱不成佛，今合之總為始教。此既未盡大乘法理，是故立為大乘始教。	廣說法相，少說真性。立有八識，但僅從生滅法相上說，依生滅識建立生死及涅槃因，而法相名數與小乘教基本相同，並不是究竟玄妙之說。	廣說法相，少說真性。立有八識，但僅從生滅法相上說，依生滅識建立生死及涅槃因，而法相名數與小乘教基本相同，並不是究竟玄妙之說。	漸教：依言真如	緣生無性門，《般若經》、《中論》等。	緣生無性，自性本空。	二真空無相宗。即般若、中觀等所說般會事顯理說。三唯識法相宗，即解深密、瑜伽等所說；則依理起事差別說。	以法與法性差別義為所詮。大乘始教從有入中教(相教)；諸法性空從空入中教(空始教)。
終教	亦名實教。定性二乘無性闡提悉當成佛，盡大乘至極之說，立為終教。	少說法相，廣說真性，會事從理。所說法相，皆歸於性，所立八識，通于如來藏，隨緣成立，生滅與不生滅和合，非一非異，平等一性。	少說法相，廣說真性，會事從理。所說法相，皆歸於性，所立八識，通于如來藏，隨緣成立，生滅與不生滅和合，非一非異，平等一性。	此則約空理有餘，名為始教；約如來藏常住妙典，名為終教。	事理混融門，空有雙陳無障礙。《勝覺經》、《起信論》等。	緣生假有，幻有宛然，二相雙存。	四如來藏緣起宗，即楞伽、密嚴等經起信實性等論所說；則理事融通無礙說。	以法與法性融通義為所詮。大乘終教法與法性，不離不即，圓融無二，依言中道教(中道之依言教)。
頓教	但一念不生即名為佛，不依位地漸次而說，故立為頓。	總不說法相，唯顯真性。隱于諸法自性差別，唯以平等法性為所詮。沒有八識等差別之相一切法界，唯是絕言。	總不說法相，唯顯真性。隱于諸法自性差別，唯以平等法性為所詮。沒有八識等差別之相一切法界，唯是絕言。	頓教：絕言真如	言盡理顯門，離相離性，《維摩經》、《思益經》等。	空有雙泯，理事雙亡，名言路絕。		以離言法性無差別義為所詮。大乘頓教隱於法性，唯論法性，泯諸差別，離言中道教(中道之離言教)。
圓教	明一位即一切位，一切位即一位，是故十信滿位即攝五位成正覺等，依普賢法界帝網重重主伴具足，故名圓教。	理事兼說，以法及法性俱無礙無盡為所詮。所說唯是無盡法界，性海圓融，緣起無礙，相即相入，重重無盡。	理事兼說，以法及法性俱無礙無盡為所詮。所說唯是無盡法界，性海圓融，緣起無礙，相即相入，重重無盡。	別教一乘。	法界無礙門，別教一乘，《華嚴經》。	情盡體露，起必全真，卷舒自在。		以法與法性俱無礙無盡為所詮。大乘圓教法與法性，互攝互具，無礙無盡，圓融中道教。

1.見吳可為《華嚴判教理論辨異》，《閩南佛學》2008年。

依據以上論述對法藏判教作幾點簡要評論：

（一）從智儼到法藏，其判教的根本思路是，在充分辨析古今十多家判教的基礎上，以“小乘、三乘、一乘”為淺深次第，加之以“頓漸”以及“性相”、“權實”、“本末”的抉擇，而以華嚴宗理事圓融為理論判攝，由此分判一切教法。華嚴判教涉及到了當時大小乘所有宗派的理論差異問題，有其內在的義理邏輯和發展過程，五教判攝有著豐富深廣的內涵，是邏輯一貫、含攝圓融、極為善巧的判教體系之一，不僅只是在天臺宗四教的基礎上另加一“頓教”那樣簡單。

（二）華嚴五教判攝，充分注意到了其他宗派的特殊義理，特別簡別了當時流行的唯識今學“五種性說”，並在判教中予以體現和抉擇；同時，也充分簡別了禪宗教法的特殊性，在判教中予以體現。這是與天臺宗判教的不同之處。

（三）“始、終”二教對辨的實質在於“性、相”抉擇，然而與印度佛教中觀、唯識對辨不同的是，中國佛教如來藏系“性宗”思想更為流行，“相宗”在中國佛教中被分為“破相教”之中觀空宗和“法相教”之唯識有宗，因此，在“始教”與“終教”的對辨抉擇中，實際上存在中觀空宗、唯識有宗和如來藏性宗三派理論的抉擇，此時，唯識有宗有時因其“定性無性俱不成佛”義而被判為“始教”，而有時又因其“圓成實性”義被判為“終教”，由此導致了法藏在對“大乘始教”的闡釋中游離於中觀和唯識兩宗之間，義理邏輯顯得有些不統一。

《探玄記》對於“始教”的闡釋以唯識“五種性”對辨“一切有情皆有佛性，悉當成佛”為主；又進一步辨析“所說法相”，從“法相”與“法性”對辨的角度再次闡釋一遍，此可見法藏對於唯識義理抉擇的重視。然而在《華嚴一乘教義分齊章》、《遊心法界記》、《金師子章》的闡釋中，卻是以“空門”為始教，以“不空門”為終教，而“空門”指《般若經》、《中論》等般若中觀派經論，“不空門”指《勝鬘經》、《起信論》等經論，未能論及唯識及其經典。如前述，這個問題在二祖智儼那裏就有了，但在法藏的解釋中依然沒有完全解決這個問題。所以，在《大乘起信論義記》所列四宗中的“二真空無相宗”和“三唯識法相宗”，實際上都對應於始教。也許是為瞭解決這個問題，後世的解釋中出現了“空始教”（般若中觀）、“相始教”（唯識）的概念^①，把中觀、唯識都列為大乘始教，但這樣的判攝如果放在印度佛教空有二宗的義理下看則難以理解、甚至是完全矛盾

^① 按，“空始教”、“相始教”詞語在華嚴宗五祖的文獻中並沒有直接的文獻依據，只是到了明代蕩益智旭大師的論述中才出現了“相始教”、“破相始教”（空始教）的說法。見蕩益智旭《大乘起信論裂網疏》卷1論華嚴五教：“天親識論，是立相始教。龍樹中論，是破相始教。馬鳴起信，是終教兼頓。”CBETA, T44, no. 1850, p. 422。

的。也由於這個原因，把五教之“始教”對應於天臺四教之“通教”實際上也存在解釋上的困難，太虛大師在《聽講五教儀拾零》一文中對此已有論述^①。

（四）對於“頓教”的判攝，法藏的論述比較清晰，改變了智儼五教中“頓教”論述有些模糊的狀況，“頓教”與“終教”、“圓教”的不同闡釋的頗為明晰。

（五）華嚴“圓教”判攝，依據華嚴三觀之“事事無礙觀”和“十玄門”，其義理也頗為清晰，所以，問題討論更多的指向華嚴圓教與天臺圓教二者的不同，這個問題涉及華嚴判教與天臺判教立義之不同，比較複雜，多有學者已討論，篇幅關係，此不詳述。^②

（六）應當指出的是，五教只是法藏判教的核心內容，此外，法藏還以“本末”（初稱法本教，二逐機末教）、“三時”（日出先照、日昇轉照、日沒還照）等論述判教^③，限於篇幅，此略。

二 澄觀《疏鈔》之判教

四祖澄觀大師判教，見於《華嚴經疏》和《隨疏演義鈔》，基本上承順法藏《探玄記》而論，在列敘古德判教、教判開合和五教十宗的解釋上與《探玄記》所論相近；然在會通中觀、唯識二宗以及總論會通諸教上獨闡勝意；而就對於五教十宗的義理融會而言，其闡釋深意在《普賢行願品別行疏》^④中論述的或更為簡明，顯示出華嚴宗以五法界、理事觀詮釋五教之意。

（一）立教開合

華嚴判教著眼於佛陀教法之全部，澄觀對於一代時教立教開合之意有比較清晰的闡述^⑤，頗為簡明精要，茲列表敘述如下：

^① 《太虛大師全書》精第 15 冊，《第七編 法界圓覺學》之《聽講五教儀拾零》，p.2801～p.2811

^② 見《太虛大師全書》精第 15 冊，《第七編 法界圓覺學》之《聽講五教儀拾零》，p.2801～p.2811。

^③ 見《華嚴一乘教義分齊章》卷 1，CBETA, T45, no. 1866, p. 482

^④ 亦名《華嚴行願品疏》、《貞元新譯華嚴經疏》（CBETA, X05, no. 227, p. 48），華嚴五祖宗密為之作鈔而名《普賢行願品別行疏鈔》（CBETA, X05, no. 229, p. 221）。

^⑤ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 1，CBETA, T35, no. 1735, p. 508

立教開合之意			
不分之意		分教之意	
一	理本一味，殊塗同歸故	一	理雖一味，詮有淺深，故須分之使知權實
二	一音普應，一雨普滋故	二	約佛雖則一音，就機差而教別
三	原聖本意，為一事故	三	本意未申，隨他意語而有異故
四	隨一一文，眾解不同故	四	言有通別，就顯說故
五	多種說法，成支流故	五	雖分權實，須善會佛意有開顯故

（二）和會二宗

古今判教中，性相之別是個重要問題，澄觀《疏鈔》從十個方面和會二宗^①，這是一個有價值的理論闡釋。茲參考釋正持的研究成果^②，列表如下，不詳述。

性相二宗比較表

	十 別	相 宗	性 宗
一	一乘三乘別	三乘真實，一乘方便	三乘方便，一乘真實
二	一性五性別	五性各別是了義，一性皆成是不了義	五性各別是方便，一性皆成是真實
三	唯心真妄別	萬法從阿賴耶識之一心而生	無明與真如和合而緣起諸法
四	真如隨緣凝然別	真如凝然，不作諸法	真如有不變、隨緣二義，由隨緣而作善惡諸法
五	三性空有即離別	遍計是空，依、圓是有，有為、無為之別	依他無性即是圓成實性
六	生佛不增不減別	眾生界不減(有“無種性”者)，佛界不增	生佛二界，不增不減(一理齊平，生佛不二)
七	二諦空有即離別	俗諦是空，真諦是有，空有各別	真諦是即有的空，俗諦是即空的有，真空妙有不二
八	四相一時前後別	生住異滅四相，前後異時(有時間性)	同時具足四相剎那，生滅相即(無時間性)
九	能所斷證即離別	智、惑、心、理，體性各別	智外無惑，智與真如不二
十	佛身無為有為別	如來四智，自他受用，皆由種子而生，是有為無漏	色心即是法性，佛之色心，皆無為常住(非四相所遷)

^① 《大方廣佛華嚴經疏》卷 2，CBETA, T35, no.1735, p.511

《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 7，CBETA, T36, no.1736, p.54

^② 釋正持《澄觀判教思想之研究——兼論與法藏判教之差異》，《大專學生佛學論文集》，台北華嚴蓮社 2011 年，P.49-72

（三）五教闡釋

法藏圓寂之後，其弟子慧苑法師繼續法藏未完成的《華嚴經略疏》而成《續華嚴經略疏刊定記》^①，然在判教方面慧苑更認同天臺判教觀點，從而背離師說，於法藏五教之外別立“四教”之說，並改華嚴“十玄門”為十種德相和十種業用的兩重十玄門。澄觀大師於《疏鈔》中辨析慧苑新說而予以辯駁，澄清了一樁華嚴宗內部的學術爭論，重新恢復了法藏五教十玄門義在華嚴宗中的正統地位，被認為是華嚴宗史上重振華嚴宗學派的重大貢獻。

澄觀對五教的解釋，與法藏《探玄記》所述大致相同，從“以義分教”和“約所說法相”分兩方面來敘說，但對於法藏五教論述中的幾個問題有進一步的澄清。

1、關於“始教”的問題：“相始教”與“空始教”

前述法藏的始教解釋中，有時以般若中觀論說，有時以法相唯識論說，澄觀在《隨疏演義鈔》中明確把二者都判入始教之中，認為始教是合《解深密經》“三時教”中的第二、第三時得來，因為二者都沒有盡大乘究極之理。《演義鈔》中云：

謂何名初教？復稱分耶？由合二、三兩時，皆未盡理故。言未盡者，第二時中但明於空，空即初門；第三時中定有三乘隱於一極，故初教名並從《深密》二時以得。云何空為初門？《法鼓經》中以空門為始，以不空門為終。……若爾彼第三時既不明空，何得名初？以未顯一極故，特由此義加分教名，故云有不成佛，故名為分。^②

《解深密經》第二時般若空教未盡理的依據是《法鼓經》中以空門為始，以不空門（性宗）為終；那麼第三時唯識教（有宗）既然並不是說“空”，為什麼也判為始教呢？這是因為唯識五種性說言一闡提和定性二乘不能成佛，只有部分有情能夠成佛，這未能顯出一切眾生皆能成佛的大乘究極之理，因為稱為分教。

2、關於“頓教”的問題：辯駁慧苑詰難公案

法藏五教中“頓教”是受詰難較多的，法藏入室弟子慧苑即認為法藏五教實是基於天台化法四教上增入“頓教”而成，而且慧苑認為把頓教增入教判的義理邏輯存在問題，因此認為法藏五教之判不合理，並依《寶性論》另立“四教判”^③，

^① 《續華嚴經略疏刊定記》，CBETA, X03, no.221, p.570

^② 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷8：CBETA, T36, no.1736, p.61

^③ 慧苑《續華嚴經略疏刊定記》卷1：“初迷真異執教，當彼凡夫；二真一分半教，當彼聲聞及辟支佛；三真一分滿教，當彼初心菩薩；四真具分滿教，當彼識如來藏之根器。”CBETA, X03, no.221, p.581

可謂是背離師說。澄觀對慧苑的觀點予以辯駁批評，重新確立華嚴五教的正統地位。

慧苑認為：“法藏五教中立‘頓教’，既引《思益經》云‘得諸法正性者等’及《楞伽經》云‘無所有何次’等；又云‘呵教勸離，毀相泯心’，乃至云‘如《淨名》嘿’等者，當知這些都屬於亡言詮顯理，既是亡言詮，又怎麼能立為能詮之教呢？若亡言詮是教，所詮是何理呢？如果說能詮之教是离言而與真如之理沒有區別，那麼終教、圓教二教難道不也是離言嘛！如果說‘頓’即是指離言，（那終教、圓教中皆有離言），又如何能建立五教呢？如果說雖然能詮是離言但又不得不說，那麼終教、圓教二者也應該稱為頓教，因為都是離言但又不得不說。…所以，此所立頓教，僅只是其他教判所詮的離言法性，而不是能詮之教。”^①

慧苑對“頓教”理解的核心是，頓教只是“所詮的離言法性，而不是能詮之教”，而僅憑離言法性之所詮無法立為單獨一類教法；這樣，能詮沒有，所詮無法立教，依能詮所詮兩方面立頓教皆不能成立，慧苑實際上全面否定了“頓教”安立的合理性。客觀說，慧苑的判教觀點具有獨特的理論意義，堅持了義理上的邏輯一致性，他也由此提出了新的四教判，嚴格按照“依所詮法性以显能詮差別，謂有全显全隐，分显分隐，以立四教”；但問題也恰恰出在他對“頓教”是“所詮的離言法性”的理解其實存在重大偏差，使得他實際上並沒能真正理解法藏安立“頓教”的真義。

那麼，澄觀是如何回應慧苑的詰難呢？《華嚴經疏》及《隨疏演義鈔》中關於五教部分的“解妨難”論述中說：

“頓詮此理，故名頓教。天臺所以不立者，以四教中皆有一絕言故；今乃開者，頓顯絕言，別為一類離念機故，即順禪宗。”

“今頓說理，豈非能詮？夫能詮教，皆從所詮以立。…豈以所詮是理，不許能詮為教耶！”

“若全同天臺何以別立？有少異故所以加之。天臺四教皆有絕言，四教分之，故不立頓。賢首意云天臺四教絕言，並令亡筌會旨，今欲頓詮言絕之理，別為一類之機；不有此門，逗機不足，即順禪宗者，達摩以心傳心，正是斯教；若不指一言以直說，即心是佛何由可傳！故寄無言以言，直詮

^①《續華嚴經略疏刊定記》卷1，CBETA, X03, no.221, p.581

絕言之理，教亦明矣。故南北宗禪，不出頓教也。”^①

“解妨難”論述中，澄觀對慧苑的辯駁回答其實僅只是作了些被動性的簡略回應，並沒有直接辯駁慧苑提出的核心觀點。主要有兩點：一是，澄觀重申判教是要判攝佛所說一代時教之全體，從這個角度來說，達摩所傳禪宗作為一類離念絕言頓顯的特別禪派，在判教中當然應該有所顯示，這也與當時禪宗興起的形勢是相應的。天臺四教中皆有絕言，法藏別開頓教，正是為了“順禪宗”一類根機。二是，至於慧苑所說的能詮所詮不能成立的問題，澄觀解釋說：既然能夠達於頓顯之理，當然即有能詮之教，怎能僅承認有所詮之理而不承認有能詮之教呢！

實際上，慧苑提出的問題應該從華嚴五教立意的整體思路來考察。華嚴宗教理的一個最大特點是從理事（法性與法相）兩方面對舉的角度論述所詮義理，其對於五教建立的闡釋也不例外。《探玄記》和《疏鈔》中依所詮義理而显五教差別：

初小乘，法相有七十五法，識唯有六。所說不盡法原，多起異諍。如小乘諸部經論說。

二始教中，廣說法相，小說真性。所立百法，決擇分明，故無違諍。所說八識，唯是生滅，法相名數，多同小乘，固非究竟玄妙之說。如《瑜伽》、《雜集》等說。

三終教中，少說法相，廣說真性，以會事從理故。所立八識，通如來藏隨緣成立，具生滅不生滅，亦不論百法，名數不廣。又不同小，亦無多門。如《楞伽》等經、《寶性》等論說。

四頓教中，總不說法相，唯辯真性。亦無八識差別之相。一切所有，唯是妄想。一切法實，唯是絕言。呵教勸離，毀相泯心。生心即妄，不生即佛。亦無佛無不佛，無生無不生。如《淨名》默住顯不二等是其意也。

五圓教中，所說唯是無盡法界。性海圓融，緣起無礙。相即相入，如因陀羅網，重重無際，微細相容，主伴無盡，十十法門，各稱法界。^②

華嚴五教所詮的差別系依法相與真性(事與理)及二者的相互關係而成立，其五教判中，各教所詮的區別其實非常清楚：

^①《隨疏演義鈔》卷8：CBETA, T36, no.1736, p.61

^②《華嚴經探玄記》卷1，CBETA, T35, no. 1733, p.116。《大方廣佛華嚴經疏》卷2，CBETA, T35, no.1735, p.513。《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷9，CBETA, T36, no.1736, p.62。

小乘教中隱於法性，唯以諸法自性差別為所詮。

始教廣說法相，少說法性。

終教廣說法性，少說法相。

頓教隱于諸法自性差別，唯以平等法性為所詮。

圓教理事兼說，以法及法性俱無礙無盡為所詮。^①

由此可見，在華嚴五教判中，每一教都包含了法相與法性（事與理）兩方面內容；進而，華嚴五教次第的淺深，其實是依華嚴理事觀的觀行次第而立，這時，五教的每一教都是這個觀行次第的一個環節。因此，頓教的安立意義要從“終教→頓教→圓教”的觀行次第和義理差別中來闡釋。從這個角度，討論兩點：

第一，五教的所詮，儘管其中心都是“離言法性”，但五教的所詮實際上都包含法性與法相（理與事）兩個方面，只不過頓教的所詮集中在“離言法性”上。五教的所詮差別，小乘以諸法差別義為所詮，始教以法與法性差別義為所詮，終教以法與法性融通義為所詮，頓教唯以離言法性無差別義為所詮，圓教以法與法性俱無礙無盡為所詮。但是，並不能以終教、圓教所詮的離言法性與頓教沒有任何區別而說頓教不能成立，因為，諸教的所詮除了離言法性之外，還有各自與法相的關係部分；即使是小教、始教的所詮也有一分離言法性，但諸教所詮與法相的關係各不相同。慧苑提出的詰難其實都是基於諸教，尤其是終、頓、圓三教，之所詮唯在“離言法性”這個錯誤理解而提出的，如此則頓教實无自身独特的能詮所詮，也就會造成教判的混淆之失。

第二，對於終教與頓教的關係，法藏在《華嚴一乘教義分齊章》中說：“《起信論》中，約頓教門顯絕言真如，約漸教門說依言真如。就依言中，約始、終二教說空不空二真如也。”^②終教和頓教雖然都以離言法性真如為所詮，但頓教門所顯示的離言真如，漸教門（包括始教和終教）所詮的是依言真如。依言之終教門，通過法相與法性之間的理事無礙、融通相即的雙顯關係來闡釋真如法性；而離言之頓教門，則通過法性與法相之雙泯而頓顯真如法性。故《隨疏演義鈔》中說：“前諸菩薩假言顯理，後二大士以無言顯理。言與不言雙亡，皆真不二矣。”^③其義理闡釋同時著眼於理事兩個方面，正反映出了華嚴教理的獨特之處。

又對於華嚴之頓教與天臺之絕言二者的比較，吳可為認為：“華嚴頓教之判，

^① 採用了吳可為的觀點，見氏著《華嚴判教理論辨異》，《閩南佛學》（第四輯），2008年。

^② 《華嚴一乘教義分齊章》卷1：CBETA, T45, no.1866, p.481

^③ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷9，CBETA, T36, no.1736, p.68

與天臺之絕言，既有聯繫又有區別，而其於天臺化法所開之頓教，則更是名同而義異。華嚴五教判決非是將天臺化儀之頓攝入化法判教中。天臺之頓教，系頓說直說之頓，依說法形式及所對根機之區別而立；華嚴之頓教，系頓顯頓成之頓，依能詮教法及所詮教理之區別以立。蓋華嚴之頓教，有頓顯佛境、頓成佛果之義(《維摩》云“一切眾生，即菩提相”)，而此頓教中，能詮之所以有頓顯之益，正以其所詮有頓成之性。天臺之頓教，相對於漸說而立；華嚴之頓，則相對於差別而立，以若頓入真實法性，則一切階位差別相泯然不現(《楞伽》云“無所有何次”)。顯然，華嚴天臺二宗所開頓教，其意義實有本質上的不同。”^①

此外，還應當指出的是，華嚴之頓教與天臺之絕言，雖然可以比較，但二者並不是一個問題。把華嚴之頓教對應與天臺之絕言其實是一種誤讀，但即使說華嚴之頓教在義理上不同於天臺之絕言，也並不意味着頓教在五教中就不能成立。慧苑的觀點實際上是從天臺化法四教、化儀四教的判教思路來看待華嚴五教，不自覺的把“頓教”視為化儀四教所攝，順着天臺宗的思路來看華嚴頓教，而不是從華嚴的判教思路來理解，所以才會得出“頓教”不能成立的不合理結論來。

3、關於“圓教”的問題：華嚴之圓與天臺之圓

華嚴宗以本宗的特別義理——“事事無礙”和“十玄門”來闡釋圓教義，這是華嚴五教判中的精奧之處。澄觀《隨疏演義鈔》論云：

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。...由此亦謂華嚴名為頓頓，法華名為漸頓，以是頓儀中圓頓、漸儀中圓頓故。^②

大乘之中有多差別：一直顯一乘，如華嚴；二開權顯實，如法華。^③

此中涉及諸多理論問題，如一乘與三乘、同教與別教、圓教與頓教始教以及華嚴判教與天臺判教等關係的義理辨析，內容複雜，學者們對此也做過較多研究，限於篇幅，此不展開，引兩段研究觀點以見其大略。

太虛大師認為：“天台以法華為純圓，判華嚴為兼別之圓。意謂華嚴是與二乘對立不能融三乘都歸於圓，所以它是不澈底的兼別明圓；法華能會三歸一，無小大之對立，才算是純圓。賢首則判法華為同圓，華嚴為別圓。意謂華嚴是佛之根

^① 吳可為《華嚴判教理論辨異》，《閩南佛學》（第四輯），2008年。

^② 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷7，CBETA, T36, no.1736, p.56

^③ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷9，CBETA, T36, no.1736, p.69

本法，餘法都是從此生起的，法華是經漸偏之後而會歸於圓，歸圓才同華嚴，故唯華嚴為特別的圓教。若以根本法輪和攝末歸本法輪來看，可以作這樣的說法：若從佛果的自證法界說，則以華嚴為最圓；若自如來對法界一切眾生的化他大用上說，則以法華為最圓暢。^① 如下表^②：

華嚴天臺判教比較表

華嚴宗			天臺宗		
教 判	教 派	義 理	教 判	教 派	義 理
小教	小乘	唯事	三藏教	小乘	唯事
始教	空始	中觀	通教	中觀	會事以入理
	相始	唯識	別教	方等（含攝唯識與如來藏）	事廣而理但
終教	如來藏	理圓：依言真如			
頓教	如來藏	理絕：離言真如			
圓教	法華（同教一乘）	同圓：開權顯實	圓教	華嚴	兼圓：圓而兼別
	華嚴（別教一乘）	別圓：理事俱圓		法華	妙圓：唯妙唯圓

4、華嚴五教判攝的根本闡釋：《華嚴五教止觀》及法界觀

事實上，天臺宗判教在邏輯上已經很嚴密了，但華嚴宗祖師為什麼非要重新判攝為五教呢？這也引起了後來天臺宗學者乃至華嚴宗內部慧苑的批評。固然可說有要含攝唯識、禪宗的理由，但如果從禪觀的角度來看這個問題，就會發覺答案其實很簡單，華嚴宗判教的最根本依據應該是禪觀之觀行次第，本質上是依禪觀次第而分類判攝諸教。進而，華嚴五教判攝從根本上說，與《華嚴五教止觀》中所列的五種華嚴止觀法門有根本性的關係，《華嚴五教止觀》才是華嚴五教判的根本出發點。

而在理論上，其根本依據是從理事四法界的圓融次第而來，與四法界的論述次第是一致的，由此華嚴五教判在區別終教、頓教、圓教方面比天臺四教更加細密，在含攝唯識宗、禪宗方面也更為顯明。澄觀大師進而以一心統攝四法界闡釋五教。見下表：

^① 《太虛大師全書》精第 15 冊，《第七編 法界圓覺學》之《聽講五教儀拾零》，p.2809

^② 見吳可為《華嚴判教理論辨異》，《閩南佛學》（第四輯），2008 年。

華嚴五教義理闡釋表

教判	觀行：五教止觀 ^①	義理：一心法界，別為五教 ^②
小乘教	法有我無門	第一聲聞教：假說一心。二乘之人，實有外境，不了唯心。縱聞一心，但謂真諦之一心；縱云外法由心轉變，亦不得言境即是一心。…此即有宗，依十二處起執，心境俱有，故言假說一心。
大乘始教	生即無生門（能所歷然） ^③	第二大乘權教：明異熟阿賴耶識名為一心。簡無外境，故說一心。於中分三：一相見俱存故說一心，二攝相歸見故說一心，三攝所歸王說一心。
大乘終教	事理圓融門（能所無二）	第三大乘實教：明如來藏藏識唯是一心。理無二故，故說一心。於中二門：一攝前七識歸於藏識故說一心，謂前七轉識皆是本識差別功能，無有別體；二總攝染淨歸如來藏故說一心，謂如來藏舉體隨緣，成辨諸事，而其自性本不生滅。是故一心二諦皆無障礙，性淨隨染，舉體成俗，即生滅門；染性常淨，即真如門。
大乘頓教	語觀雙絕門（能所俱泯）	泯絕染淨，故說一心。謂清淨本心本無染淨，對妄想垢假說為淨。妄既本空，淨相亦盡，唯本覺心清淨顯現。
一乘圓教	華嚴三昧門（存亡無礙，舉一全收）	總該萬有，即是一心。則唯是法界性海圓融緣起無礙全真心顯現。謂未知心絕諸相，令悟相盡唯心；然見觸事皆心，方了究竟心性。於中有三：一融事相入故說一心。二融事相即故說一心，三帝網無盡故說一心。

對於五教的闡釋，由四法界之圓融次第，進而融會唯識，總以一心論說之不同而辨析五教，其義理解釋具有明顯的融會唯識與華嚴法界觀的特點，這也使得華嚴法界觀的義理解釋更加細密了。又表中《五教止觀》第二門“生即無生門”是以般若中觀之“空始教”論說，而在義理闡釋中則以“相始教”論說，此可見華嚴五教中始終存在兩種義理的始教。如果單從義理融會次第的角度來分教，應該把兩種始教分開而安立為六教，但為什麼卻顯得有些“糾結”地把中觀、唯識之空有二宗都判為始教呢？比較合理的解釋是，為了使得五教與五種止觀次第相對應，也就是說，是判教依循止觀之意，而不是相反。順此思路也可以推論，《五教止觀》觀行次第的出現應當早於五教判教，應當在五教之前。這更增強了《五教止觀》為五教判的根本依據的合理性。

^① 《華嚴五教止觀》卷 1，CBETA, T45, no. 1867, p. 509

^② 《華嚴經行願品疏鈔》卷 2，CBETA, X05, no. 229, p. 245

^③ 見《華嚴經行願品疏鈔》卷 2，CBETA, X05, no. 229, p. 247

總之，賢首大師判教雖然看似與天臺差別較小，但卻是一個涵攝性非常強的判教，中正大氣，沒有陷入枝節中，因此澄觀大師極力重新恢復，並以五法界理事觀給予完備的內在理論解釋。作為法藏弟子的慧苑法師，其在《刊定記》中，隱示法藏的五教說是由天臺的判教系統轉變而來，從華嚴義理來講，這顯然沒有真正理解法藏判教之深意，沒有理解華嚴判教的內在特點。因此，說華嚴五教判承轉於天臺四教，實為誤讀。

（四）略說十宗

華嚴判教，以義分為五教，以理分為十宗。其分宗依據，乃是在唯識八宗基礎上發展而來。唯識宗窺基大師在《大乘百法明門論解》中立“八宗”之說：

總一代聖教淺深為次，分而為八：一我法俱有宗，二法有我無宗，三法無去來宗，四現通假實宗，五俗妄真實宗，六諸法但名宗，七勝義俱空宗，八應理圓實宗。^①

窺基所立八宗，前四宗唯為小乘；五、六兩宗通於大小乘，七、八兩宗唯為大乘。法藏依此立十宗，前六宗直接採用窺基所立，對應小乘教；第七宗以下按照華嚴五教觀點另立四宗，其中七八兩宗名稱改變，含義相同；九、十兩宗則是新立，合為十宗。澄觀依循法藏十宗，然第七至第十宗四宗重新立名，而最大的不同是把對應於“終教”、“頓教”的第八、九宗次序對換，從而把五教與十宗的對應關係改為“始教、頓教、終教、圓教”的次序。如下表^②：

^① 窺基《大乘百法明門論解》卷1，CBETA, T44, no.1836, p.46

^② 又本表也參考了釋正持《澄觀判教思想之研究——兼論與法藏判教之差異》，《大專學生佛學論文集》，台北華嚴蓮社2011年，P.61

十宗對比表

法藏			澄觀				唯識學
十宗	五教		十宗	五教		四法界	八宗
我法俱有宗	小乘教		我法俱有宗	小乘教		多分說事 法界，少 分說理法 界。理事 俱有。	我法俱有宗
法有我無宗			法有我無宗				
法無去來宗			法無去來宗				
現通假實宗			現通假實宗				
俗妄真實宗			俗妄真實宗				
諸法但名宗	小乘 教	分通 大乘	諸法但名宗	小乘 教	分通 大乘		諸法但名宗
一切皆空宗	始教		三性空有宗	始教			勝義俱空宗
真德不空宗	終教		真空絕相宗	頓教		顯理法 界，理事 雙絕。	應理圓實宗
相想俱絕宗	頓教		空有無礙宗	終教			理事無礙
圓明具德宗	圓教		圓融具德宗	圓教		事事無礙	

1、法藏所立十宗其實只是在唯識八宗之上另加對應“頓、圓”二教的二宗，前八宗可以說是基本相同。第七宗同於唯識“勝義俱空宗”，是以般若中觀說“始教”，屬於空始教。第八宗基本上同於唯識“應理圓實宗”，以“真德不空宗”對應“終教”，實際上把唯識有宗和性宗都包含了在內，華嚴判教中的“始教終教糾結”又一次表現了出來。另立“相想俱絕宗”、“圓明具德宗”二宗以體現華嚴宗“頓、圓”二教的義理特質。

2、澄觀則是改造唯識的后二宗為四宗，以體現華嚴宗理事觀的義理特質。第七宗改以唯識“三性空有宗”，屬於相始教，不同於法藏以空始教來說始教。又論說后四宗：“七即法相宗，八即無相宗，後二即法性宗。又七即始教，八即頓教，九即終教，十即圓教”^①。但是，這個論說與前述澄觀對於華嚴五教的義理解釋邏輯明顯不一致，而且把“頓教”解釋為“無相教”似乎又回到了慧苑以頓教為“所詮僅離言法性”的觀點上，在教判和義理上都令人不解，憑添疑惑。《疏鈔》中說了這樣安立的義理解釋：

又第七亦名二諦俱有宗，謂勝義真實故不無世俗，因果不失故是有，如《深密》、《瑜伽》等。第八亦名二諦雙絕宗，謂勝義離相故，非有世俗、緣生如幻故是無，如《掌珍》頌云‘真性有為空，如幻緣生故，無為無有實，

^① 《大方廣佛華嚴經疏》卷3，CBETA, T35, no. 1735, p. 521

不起似空華’等，即《般若》、《三論》中一分之義。九二諦無礙宗，如《維摩》、《法華》等，義如前顯。^①

這裡的“二諦”即是華嚴“理事”之義，以第七宗為“二諦俱有”（理事俱有），第八宗為“二諦雙絕”（理事雙絕），第九宗為“二諦無礙”（理事無礙），為了與華嚴四法界的理事觀行次第相對應而把原來的第八、第九二宗對換，但是把與“有相宗”對應的“無相宗”解釋為“理事雙絕”，並放在“理事無礙”之前，這樣的解釋與前述華嚴宗“頓教”義理並不一致。因此，澄觀的這個解釋只能說是一時方便，其義理解釋尚有待於進一步抉擇。

三 李長者《論》之判教

相對於華嚴宗几經發展而成為嚴密綜合的判教體系來說，李長者的判教只是依經論而把一代時教判為特色顯明的十時十教十宗判教體系，成一家之言。詳見下表：

李長者十教十宗判教表

十時十教	十 宗	解 釋
第一時說小乘，純有教。	一小乘戒經，以情有為宗。	諸凡夫系著世法以為實有，隨于色塵作諸不善，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。
	二《梵網》菩薩戒經，以情有及真俱示為宗。	
第二時說《般若》，破有明空教。	三《般若經》，以說空彰實為宗。	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，破彼系著，漸向法身。
第三時說《解深密經》，為和會空有明不空不有教。	四《解深密經》，以不空不有為宗。	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。為二乘人滅識證寂、住寂無知，為回彼故，寄說第九阿陀那識為純淨識。
第四時說《楞伽經》，明說假即真教。	五《楞伽經》，以五法三自性、八識二無我為宗。	直為大乘根堪之者，頓說第八業種之識，名為如來藏識。…直於無明業種以明智門，明與無明，其性不二。

^①《大方廣佛華嚴經疏》卷3，CBETA, T35, no. 1735, p. 521

第五時說《維摩經》，明即俗恒真教。	六《維摩經》，以會融染淨二見、現不思議為宗。	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。…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。
第六時說《法華經》，明引權歸實起信教。	七《法華經》，以會權就實為宗。	一切眾生無明諸惑皆從一切如來根本性淨普光明無中邊智之所生，皆有淨土穢土自佛他佛欣厭等諸邪見，不稱真障，引此三根令歸本智，故即以妙法蓮華，令知無明生死性本唯智，體性自無染，但迷悟不同，無有二性。以蓮華像之，引彼三根令歸本故。
	八《大集經》，以守護正法為宗。	
第七時說《涅槃經》，令諸三乘舍權向實教。	九《涅槃經》，以明佛性為宗。	明一切有情皆有佛性，如佛無異。…《涅槃經》是三乘中舍權就實、相盡見性之門，…其智境無有次第古今時也。
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。	十《大方廣佛華嚴經》，以此經名根本佛乘為宗，又以因圓果滿、一多相徹、法界理事自在緣起無礙為宗。	佛實報果德性相圓周，…該括諸教諸行、世間境界一切行解。依本總作一時一際法門，本如是故。…出此法外，別生情量，總是權門，非究竟說。
第九共不共教。		為說諸大乘經，人天三乘同聞，得益各別。…於一音法內自得人天、小乘、大乘、佛乘，自得道果，各各不同，見佛住劫受命長短，各自差別，而實如來性無造作、無生無滅。然以無作法性、無垢白淨之智，自體清淨，與一切眾生本來體同…如是佛共法共智共時共身共心共乘，以知見解脫各各不共故，言共不共教。
第十不共共教。		《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；…同得聞毘盧遮那果德法門，具同具別自在。諸余三乘亦有如是不共共教。

1、“共不共、不共教”的概念是智儼在《五十要問答》中最早提出，李長者採用了這個概念，在論說第八時之後另立“第九共不共教”、“第十不共共教”兩教，實際上這是在前面八時教的基礎上又以“共”與“不共”總說教判，相當於華嚴宗註疏中的總說分教大意，其義與華嚴宗說“同教”、“別教”相類似。又立十宗，與十教之意大體相同，把佛所說的一代時教按照經教順序予以抉擇其義理次第，總以空有、性相、權實、真俗、智如以及共不共論其義理，而以三乘一乘論其教意。

2、相比華嚴宗的體系性判教、有其嚴密的義理抉擇及觀行內涵而言，李長者的判教似乎只是《新論》註疏中的一個“例行內容”，但他依然以圓滿的“十”數來判教立宗，保持了義理的鮮明特色；然而其判教內容尚只是初步抉擇，若詳細辨析同樣涉及空有、性相、權實以及三乘一乘等內容，此不詳論。

四 餘論

與印度大乘判教主要分為“空有”二宗以及中觀、唯識和如來藏三大系思想不同，中國佛教的判教思想歷來複雜，理論的融會程度很高，判教難度更大，這其中的原因是什麼呢？這裡做個簡略考察，嘗試提出一點看法：造成這個差別的原因，在於印度文化與中國文化的思維方式的不同。

印度佛教的思想核心可以概括為“假實”，義理辨析的重點是抉擇何者為“實”（真實、真如、空性等），何者為“假”（無常、如幻、妄執、假名等），去除、捨棄“假”的一邊，迴歸“實”的一邊，其義理抉擇，無論是二諦，還是三性，都是圍繞這個問題展開。

但中國文化的思維方式與此不同，其思想核心可以概括為“中道”，其義理辨析的重點毋寧說是要同時成立兩邊，並於兩邊之間抉擇出中道。雖然印度佛教也抉擇“中道”，但其“中道”往往是在去除了“假”之後才達到的“中道”；而中國文化抉擇中道是在同時安立兩邊的基礎上抉擇“中道”，故其“中道”往往是在圓融兩邊之後達到的。因為要同時觀照兩邊，所以往往表現出更多的“妙有”思維和強烈的“融會”特點。

太虛大師有論說：“比如說石頭的堅和白，堅是看不見的，白是看得到的。在理論上白是一概念，堅也是一概念，在概念上是可分離的；但事實上的白石是堅白不離的，若離白或堅便不是白石了。所以理論上儘管你說白不是堅也好，說堅不是白也好，事實上只有一塊白石！圭峰（宗密）曾詰性空論者：‘你說一切皆空，能夠了知空的是個什麼？’這意思說：在抽象的理論上，儘管你說空，但在具體

的事實親證上，不見得全是空，那證空的無分別智是不能抹煞的。儘可說知性亦空，但終不是冥然罔覺，而是知空空知的如如相應。”^① 這段論說非常典型的反映了中國文化思維方式更偏向於“妙有”這一邊的特點。所以，在華嚴判教中，其義理核心是從“理”（空）和“事”（有）兩邊的關係來同時抉擇辨析，因此才表現為高度融會的思想特質。

^① 《太虛大師全書》精第 15 冊，《第七編 法界圓覺學》之《聽講五教儀拾零》，p.2808

參考文獻：

- 1、智儼《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》5 卷
- 2、法藏《華嚴經探玄記》20 卷
- 3、法藏《華嚴經傳記》5 卷
- 4、澄觀《大方廣佛華嚴經疏》60 卷
- 5、澄觀《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》90 卷
- 6、澄觀《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》80 卷
- 7、澄觀《貞元新譯華嚴經疏》（《華嚴經行願品疏》）10 卷
- 8、慧苑《續華嚴經略疏刊定記》13 卷
- 9、李通玄《新華嚴經論》40 卷
- 10、唐志寧會集《華嚴經合論》120 卷
- 11、宋戒環集《大方廣佛華嚴經要解》1 卷
- 12、清道沛會集《大方廣佛華嚴經疏論纂要》120 卷
- 13、杜順《華嚴五教止觀》1 卷
- 14、智儼《華嚴一乘十玄門》1 卷
- 15、智儼《華嚴五十要問答》1 卷
- 16、法藏《華嚴一乘教義分齊章》4 卷
- 17、法藏《華嚴經義海百門》1 卷
- 18、法藏《修華嚴奧旨妄盡還源觀》1 卷
- 19、澄觀《大華嚴經略策》1 卷
- 20、澄觀《新譯華嚴經七處九會頌釋章》1 卷
- 21、澄觀《三聖圓融觀門》1 卷
- 22、澄觀《華嚴法界玄鏡》2 卷
- 23、宗密《原人論》1 卷
- 24、李通玄《略釋新華嚴經修行次第決疑論》4 卷
- 25、李通玄《解迷顯智成悲十明論》1 卷
- 26、李通玄《華嚴經中卷大意略敘》1 卷
- 27、明李贄集《華嚴經合論簡要》4 卷
- 28、明方澤纂《華嚴經合論纂要》3 卷
- 29、宋贊寧《宋高僧傳》卷五、卷二十二
- 30、清續法《法界宗五祖略記》1 卷

254 2014 華嚴專宗國際學術研討會論文集

31、續法集錄《賢首五教儀》1 卷