

華嚴專宗學院研究所

碩士論文

華嚴宗頓教探蹟

研究生：釋常行

指導教授：徐銘謙 教授

中華民國 114 年 05 月 15 日

## 摘要

判教的目的，皆在指導修因證果。判教、立論可謂教行之驅動力，為之修因證果指明方向與道路。這也令判教成為佛門教理體系當中不可缺少的重要構成部分。宗門不同，所宗經典不同，判教因緣、始末更有區別。所以，不論進入任何宗門的修學，準確認識本宗的判教理論，才能確保自己的法身慧命在未來的修行道路中邁入正確的成長方向。所以，本文的主線論題，是討論華嚴宗中所出現過的具有不同定義的，頓教教學法方法。而對於依照頓教教方法學修後，所產生的頓證結果則不屬於本文的主要討論範圍，僅僅隨文隨談而已。證法佛出世，頓宣《華嚴經》。天台宗判此為：華嚴時。所傳道體即是華嚴宗所判的別教一乘。然而，法藏祖師雖在五教判中立有頓教判，但卻將別教一乘，定義在五教判的圓教判中。所以，就五教判本身而言，就同時出現了兩種不同定義的頓教判。第四位，祖師直說的頓教判，第五位，圓（頓）教判。以及澄觀祖師所定義的諸經中所談法性即是頓教。可見，就華嚴宗自家而言，頓教教法的概念就如此之多。還有天台宗所判的化儀教法中的頓教判。這些不同定義的頓教判之間存在哪些區別或共同點呢。在佛教利生的事業中又有哪些不同的作用，他們之間又應如何匯通呢，以及頓教作為佛教的起教因緣，在佛教義理與實際修證中所含攝的深遠意義及其價值，以及頓教教法的後世流傳等等，這些都是本文所要探討的重點內容。

在當下學院制教學體系中，大多會將天台宗判教思想作為必修課程。天台與華嚴兩宗之教綱不同，即是法藏祖師(643-712)所論的同教一乘與別教一乘。所判教相雖有同名，而其中的教綱次第卻截然不同。兩宗又同歸圓教義，圓教所宗之旨皆是趨向最終佛果。但是，天台所立提綱是會三歸一。這在利生的範圍中就顯得更加廣泛。學者普遍認為，華嚴宗僅僅是聖位菩薩的教宗綱領，非是普通大眾可在日常學修中所能實踐的內容。這就對那些想修學或了解華嚴宗的人造成了入門障礙。所以，這正是華嚴宗判教容易被學者們所忽視的原因。因此，本文就從這一觀點出發，深入探討，華嚴宗別教之別與不別，是如何在利生中能夠化教始終的。以及，普通修行者是否能夠進入華嚴法界，適合普通人的華嚴法界觀門又在哪裡呢？因此，探宗尋理。匯此文言，答疑解惑。

關鍵詞：化儀化法、別教化道始終、本師之意、頓首、頓印法界體

# 目錄

第一章 緒論.....	6
第一節 問題的提出.....	6
一、判教出現的三個背景因素.....	6
二、對華嚴宗頓教判的疑問.....	7
三、法藏祖師在古訓中所歸納的十家判教情況。.....	12
第二節 研究方法與步驟.....	15
第三節 前賢回顧.....	17
一、宗之產生對判教的影響與意義.....	17
二、澄觀大師的觀點，漸頓教與頓頓教之判的前因後果。.....	18
三、湛然大師的觀點是漸頓教而非漸漸教.....	20
四、苑公對法藏五教判中第四位頓教判的疑問.....	20
第二章 《大方廣佛華嚴經》現世之因論.....	23
第一節 本師之意——法身（報身）印法身之華嚴時頓教.....	23
一、釋迦摩尼佛以身證性，才是佛教的能詮之教言.....	23
二、華嚴時之主——頓現證法佛.....	24
三、法身（報身）印法身之法身不說法.....	27
四、從頓教看華嚴法界中的無盡空義。.....	28
第二節 華嚴時頓教——不共之印的別教菩薩法.....	29
第三節 華嚴宗頓教——含攝化儀、化法之印.....	30
第四節 從兩宗立教之機，解讀兩宗所判之頓教.....	32
第三章 《妙法蓮華經玄義》中的漸頓五味相.....	34
第一節 從判教三相看天台與賢首.....	34
一、根性融不融相.....	34
二、師徒遠近不遠近相.....	34

第二節 別教一乘，化道始終不始終相 .....	37
第三節 別教一乘化道始終之方便門 .....	39
第四章 本師之意——以心印心之逐機頓教 .....	44
第一節 頓教傳法時的兩個必要條件 .....	44
第二節 頓教之法之後世流傳 .....	45
第三節 頓教之法之主要目的：自他無二的實相修證性與可印證性 .....	48
第五章 頓教——所被機、所證道 .....	50
第一節 最純真之華嚴頓教：一體起二用 .....	50
一、華嚴頓教：「若以法眼觀，無俗不真」——海印森羅常住用 .....	50
二、法華頓教：「若以世間肉眼觀，無真不俗」——華嚴三昧用 .....	51
第二節 華嚴頓教——最利之頓首 .....	52
第三節 《華嚴經》與《法華經》所被機，所證道之差異 .....	53
第四節 華嚴時頓教——法界印法界 .....	56
一、華嚴時頓教——頓印多時空法界體 .....	56
二、頓印多時空法界體的條件主伴重重的「十玄之力」 .....	58
三、華嚴頓教——圓與頓的關係，始終如一的圓頓之教 .....	61
第六章 結論 .....	65
參考文獻 .....	69
一、佛教典籍與古典文獻 .....	69
二、專書與論文 .....	70

## 第一章 緒論

### 第一節 問題的提出

#### 一、判教出現的三個背景因素

討論判教主題，必須首先掌握判教的形成過程。佛教自印度傳入中國後，在中國境內其理論體系隨著歷史的變革不斷發展流傳，在產生判教形式之初，有三點背景因素對判教的形成產生了重要作用。本文將其分述如下。其一，裁汰沙門，出現集中管理僧眾的歷史背景。南北朝時期，僧徒雜濫，高祖皇帝李淵（624-626）因厭惡僧人、道士避徭役征收，不守戒律於是下詔朝廷裁汰沙門。令朝廷有关部门挑选勤于修道的僧眾、道眾，迁居到大寺观，提供衣服和食物，不令缺乏。其中庸劣粗秽的都予以淘汰下令返乡。京师仅保留三所寺庙，道观两所，各州各留一所，其余的全部關閉。所以，這種集中管理僧眾情況出現，將來自不同門派的僧眾，如成實師、地論師、俱舍師……等聚集在一起，形成諸宗論戰，這亦是判教的外緣條件。

其二，「一切經」概念的出現。從教相的角度看，密教的出現，必然針對顯教。大乘佛教的出現，矛頭定然指向小乘。今日之南傳佛教亦有「大乘非佛說」的言論。同樣是佛陀所傳教法，為何會出現如此不同的爭論？世尊因材施教故而有，顯、密、大乘、小乘之別。佛以一音說法，眾生確是隨類而取數量。而弟子之間確各持己見，認為自己聽到的內容才是佛說，這就產生了聽佛所說法內容不一的疑問與矛盾。到底誰聽到的才是佛所說，誰聽到的更為究竟呢。佛陀入滅後，經過經藏集結，佛的言教書面化，傳播途徑就更加廣泛了。「了義」與「不了義」的爭論也越發明顯。這就是宗派產生的客觀情況。言教書面化就令「一切經」概念的出現。自隋代時起，中國人就開始大量結集佛典，製作經錄。隋代高僧，淨影寺慧遠（523-592）。就曾專門研讀各類不同佛教派系的典籍，對於佛所講的不同之說都有涉足。「一切經」的概念發展到後來就是「大藏經」的概念，是不同派系的佛典集結。所以，「一切經」概念的形，就是判教何以會出現的另一個背景因素。

其三，佛教傳入中國是間接、遠程、多元的方式。自東漢安世高譯經算起，距釋迦創立佛教已過歷六百年，佛教開始並未直接傳入中國境內，而是通過佛陀的弟子們將所匯集的經典傳入中國，以及歷代發願求取真經的一代代中國僧人遠赴印度所完成的。同時也吸收到一些流傳於西域諸國的教典。後經翻譯典籍造立寺院、塔、像等手段，使得佛法在中國境內盛行開來。其實這些並不是原本佛教創立之初就有的東西，就算是翻譯典籍，也需要第一手的材料。對於梵巴藏語言原典來說，對於印度佛教的把握，僅僅限於已經被約定俗成的漢譯佛典了。所以，各個國家所傳入翻譯的佛典自然就產生了諸多不同的內容。與印度佛教的原始面

貌肯定也是不同的。不同譯者，文化背景不同，理解也就不同。在翻譯過程中就會產生很大的區別。教理並非單純的理論而是需要實修、實證的傳承實踐，就像原始佛教中的第一次經藏結集，對記述者的要求，必須是阿羅漢果位。所以，這也是後世祖師不允許修改經藏的原因。這些阿羅漢在當時的印度是親自聽到佛陀講法，並依法證悟的聖者。顯然這些條件在後世都已經不再具備。因此，比之部分東南亞國家的佛教在成形之初，就直接使用原典語言，令原典的面貌保真度更高。而佛教的傳入，也正是他們自身文化發展形成的一個主要因素。中國佛教就是另一種情況了，佛教在傳入中國時，當時漢地的文明與文化早已高度發展，有嚴謹繁複的語言禮法表達，有深植於社會的儒家、道家等固有學術思想文化，所以，佛教在進入中國後，首先就要面對語言翻譯的挑戰。需要重新建立屬於佛教的專有辭匯語言體系以及思維邏輯方法。這些都是當時的歷史背景下機其缺乏的。如何融入本地的固有文化中，又不失佛教精神主旨。判教，就是在這樣的歷史背景下所產生的。

## 二、對華嚴宗頓教判的疑問

在佛教 2000 多年的歷史長河中，無論任何教派的開宗立論、綿延法脈。都是通過其所提出的理論依據，建立對教相的觀點而逐漸確立的。從而發展、完善出各自理論體系的整體構架及其宗旨及其實修方法等等。佛教弟子在進入佛教的任何宗派學習教理之初，首先都會面對判教理論的學習，然就華嚴宗自教而論。在其判教結果中，引發爭議最多的內容，即是華嚴宗所判的頓教教法。

華嚴宗三祖法藏大師(643-712)將華嚴宗判教定義為「以義分教，教類有五。此就義分，非約時事。」<sup>1</sup>法藏大師在這裡指出，華嚴宗的判教所依之標準：是依法、依義而判，非約時間而判。將佛教的修行次第與類別大致判分為小、始、終、頓、圓之五教。其中根據修行階位之進退亦有方便之旨。在法藏祖師的註解中可以了解到，五教並非單指簡單的五種分類，而是一個前後有序，進退有據的修行綱領。五教之間相互關係緊密，相互承接，共同展現圓教化道始終的宗旨目標。其中教相具體內容定義也亦豐富而深遠：

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。初一，即愚法二乘教，後一即，別教一乘。中間三者，有其三義。一、或總為一。謂一三乘教也，以此皆為三人所得故。二、或分為二，所謂漸頓，以始終二教所有解行並在言說，階位次第因果相承從微至著，通名為漸。頓者，言說頓絕、理性頓顯、解行頓成一念不生，即是佛等。……依此立名。三、或開為三。謂於漸中開出始終二教。<sup>2</sup>

首先，將二乘人中的愚法二乘人，定義為五教之首的小乘教。次說，始、終、頓

---

<sup>1</sup> 《華嚴經探玄記》卷 1，CBETA 2023.Q1, T35, no. 1733, p. 115c4-5。

<sup>2</sup> 《華嚴一乘教義分齊章》卷 1，CBETA 2024.R1, T45, no. 1866, p. 481b7-27。

三教的三種含義：其一，三教可總稱為一乘教，其中包含，聲聞、緣覺、菩薩三類眾生。其二、或分為二，漸教、頓教。可見，第四位頓教的概念也存在於三乘教相之中，三、或開為三。謂於漸中開出始、終二教。

第五乘教開合者。……。初、約教者。然此五教相攝融通有其五義。一、或總為一。謂本末鎔融唯一大善巧法。二、或開為二。一本教。謂別教一乘為諸教本故。二末教。謂小乘三乘，從彼所流故。又名究竟及方便，以三乘小乘望一乘悉為方便故。三、或開為三。謂一乘三乘小乘教。以方便中開出愚法二乘故。四、或分為四。謂小乘、漸、頓、圓。以始終二教俱在言等故。五、或散為五。<sup>3</sup>

其次，再具體談五教開合，「謂本末鎔融唯一大善巧法。」<sup>4</sup>行布、圓融，無一物不化。其二、分為本、末二教，華嚴時傳根本法輪屬究竟之法，小乘與三乘教是從彼流出的方便之教。三或開為三，謂一乘教、三乘教、出愚法二乘教。四、或分為四。謂愚法二乘教、漸教、頓教、圓教。五、或散為五。

而五教收尾的圓教判，法藏給出的定義卻說：「後一，即別教一乘」，此「別教一乘」即是本文中多次提到華嚴時頓教，其中有兩點含義：其一、華嚴時即是天台所判之頓教教法，即是指佛陀頓傳《華嚴經》這一歷史性時刻，在釋祖之教法下，這一時刻擁有不可複製的存在意義。因為有一位圓滿證法佛現世。遵循華嚴宗別教一乘義理說法，即是主伴關係中的法主現世，進而感召到法伴（法身大士及根熟眾生）前來聽法。所傳之法即是華嚴宗定義的別教一乘（道體）的頓教教法。此處之別教道體即是指，《華嚴經》中所描述的入法界體性。眾所周知，佛陀此時所傳教法即屬頓教教法。而在法藏的五教判中卻將其定義為是圓教教法，《華嚴經》確實屬於圓教經典這在佛教中也是無可厚非的。如法藏給出的圓教定義：「十、圓明具德宗。如別教一乘主伴具足無盡自在所顯法門是也。」<sup>5</sup>證法佛在傳《華嚴經》時就是用的頓教教法，這也是教內公認的。所以，這就令五教判中的第五位圓教判，同時具備了雙重含義，屬圓教、又屬頓教。即是圓教義理又是頓教教法。從下段引文中就能體會別教一乘的圓、頓之性。

初明稱法本教。……。初者謂別教一乘。即佛初成道第二七日。在菩提樹下。……。於海印定中同時演說十法門。主伴具足圓通自在，該於九世十世盡因陀羅微細境界，即於此時一切因果理事等一切前後法門，乃至末代流通舍利見聞等事，並同時顯現。何以故，卷舒自在故，舒則該於九世，卷則在於一時。此卷即舒，舒又即卷。何以故，同一緣起故，無二相故。經本云：於一塵中，建立三世一切佛事等。又云：於一念中，即八相成道。

<sup>3</sup> 《華嚴一乘教義分齊章》卷1，CBETA 2023.Q1, T45, no. 1866, p. 482a12-21。

<sup>4</sup> 《華嚴一乘教義分齊章》卷1，CBETA 2023.Q1, T45, no. 1866, p. 482a14-15。

<sup>5</sup> 《華嚴一乘教義分齊章》卷1，CBETA 2023.Q1, T45, no. 1866, p. 482a9-11。

乃至涅槃流通舍利等。廣如經說。是故依此普聞，一切佛法並於第二七日。一時前後說。前後一時說。如世間印法。讀文則句義前後。印之則同時顯現。同時前後理不相違。當知此中道理亦爾。準以思之。<sup>6</sup>

佛陀在菩提樹下悟道圓滿，時間來到第二七日，即是指娑婆世界的前後時間順序。而華嚴時所頓傳的別教一乘法，本師示現證法佛現世，成為法主，入海印定中，現起佛果功德中的十身佛，在此刻於無量世界同時演說無盡法門。法身大士及根熟眾生應法而來，即是法伴。所以別教一乘中的主伴關係具足。華嚴法界構架如因陀羅網，依主伴關係搭建圓滿。一切因、果、理、事等，一切前、後法門、未代流通舍利見聞，一併同時顯現，此處即是「一時」頓顯的圓滿之教，亦是圓融、亦是頓顯。「舒則該於九世，卷則在於一時。」這裡的「一時」即是報佛入海印三昧說，並非指凡夫世界菩提樹下的化佛說法。所以，這就解釋了華嚴宗祖師論著中，為什麼一會稱「前後說」，一會稱「一時說」。所以，別教一乘中「一時」說即前後說，前後說即是「一時」說。一即一切，一切即一，即是處處無礙法界的真實顯現。「如世間印法，讀文則句義前後，印之則同時顯現。」「讀文」就有前後行布次第，「印之」同時圓滿顯現，經緯分明。

所以從法藏祖師所註解的五教定義中，就出現了兩個不同概念的頓教判。一個，第四位的頓教判。另一個，是第五位的圓頓教判。這一點很容易令學者發生混淆。如果將華嚴時證法佛頓傳法身大士及根熟眾生的的別教一乘道體，直接歸入五教判中的第四位頓教判中，並不完全合適。所以，從這一點上看，智者大師用化儀、化法將圓教、頓教徹底區分開，似乎更容易令學習者準確掌握。

頓者。言說頓絕，理性頓顯，解行頓成，一念不生，即是佛等。故楞伽云：頓者如鏡中像，頓現非漸，此之謂也。以一切法本來自正、不待言說、不待觀智。如淨名，以默顯不二等。又寶積經中。亦有[說頓教修多羅故。依此立名。<sup>7</sup>

而五教中的第四位——頓教判，其存在的意義又是什麼呢？從上段引文中可以看到，法藏祖師對於頓教判所給出的定義：離念，離言說相、顯默相，如鏡中像，諸法本自證，不二性等的解釋。這與澄觀祖師所談：「諸經中所涉法性」即是頓教的定義，似乎不謀而合。《大智度論》中說：「『法性』者，諸法實相。除心中無明諸結使，以清淨實觀，得諸法本性，名為『法性』。『性』名真實，以眾生邪觀故縛，正觀故解。」<sup>8</sup>法藏在《分齊章》中的諸教所詮差別中又進一步解釋了

<sup>6</sup> 《華嚴一乘教義分齊章》卷 1，CBETA 2023.Q1, T45, no. 1866, p. 482b18-c5。

<sup>7</sup> 《華嚴一乘教義分齊章》卷 1，CBETA 2023.Q1, T45, no. 1866, p. 481b16-22。

<sup>8</sup> 《大智度論》卷 37，CBETA 2023.Q1, T25, no. 1509, p. 334a6-9。

頓教的定義：「若依頓教。即一切法唯一真如心<sup>9</sup>。差別相盡離言絕慮不可說也。如維摩經中，三十二菩薩所說不二法門者。是前終教中染淨鎔融無二之義。淨名所顯離言不二是此門也。以其一切染淨相盡無有二法可以融會故。不可說為不二也。」<sup>10</sup>所以，此頓教是從諸法法性的角度所判。並非是從頓教所涉果位淺深而論，因為五教中的第五位的圓教，即是別教一乘的圓頓教，還是與果位取證的淺深有直接關係的，才能稱個「圓」、稱個「別」字。所以，他說一切法本來自證，不論是世界還是法界，其背後都蘊藏了諸法的平等法性。誰又敢稱哪一處時空無有法性存在呢？此法性即是本自具足、本來自證。當然，五教判尾的圓頓教中，更是存在最真實的諸法法性。所以，諸法法性無處不在，法身佛的概念才被稱為遍一切處。即使是愚法二乘或藏教也難逃所遍。只能說不同階位在取證諸法實相的能力上存在著巨大差異而已。最圓滿、最有能力取證諸法法性的階位叫做圓教，依次向下甚至有些階位可能都無法取證諸法法性。所以，如果沒有佛陀以身證性，這個世界上，恐怕都沒有人知道諸法法性的存在。所以，從這一段的討論中可以了解到，華嚴宗五教判中，第四位頓教判與第五位圓教判，同樣可以稱為頓教判，然而其中所代表的含義卻完全不同，不得不仔細甄別。才能真正深入領悟華嚴五教判的意義。

本文是圍繞華嚴宗頓教判作為主線展開討論的，而判教這個概念顧名思義，就是指佛陀對眾生所施予的具體教法內容。頓教判顧名思義就是頓教教法。所以，本論所立題目中的頓教，即是包括華嚴宗所有祖師所談及的頓教教法。本文僅以討論頓教教法為主，而依據教法所修證的證法結果，即頓證法次第等等，僅僅隨文隨談，並不作為討論主線。

所以，通過前文的論述，應該已經可以了解到，華嚴宗五教判中存在兩個頓教判，第四位的法性頓教判，以及第五位的別教一乘圓頓教判。所以，五教判中的第四頓教判並不能與第五圓頓教判化等號，因為後者是華嚴別教一乘教體的不共之教，本文在後面章節中，對於華嚴宗頓教的分類、概念將進行展開討論。所以，本文除了少量內容涉及天台所判頓教概念外，並未談及任何天台宗所判化法別教的內容，在此處點明，切勿將兩宗所判別教概念混為一談。此華嚴宗之別教一乘法界道體，非是彼天台宗隔曆三諦道體之化法別教。

所以，華嚴五教判的深遠意義。並非簡單五種教判名稱，而是在教化過程中顯現多重利生方便，整體與階段次第有序、圓頓不二的五教關係。就好比天台宗的化儀與化法之間，通過不同的交叉組合，覆蓋所有轉凡成聖的修證之路。華嚴宗五教判也同樣如此。

---

<sup>9</sup> 《三藏法數》卷 18，「真如者。乃真實無妄之理，即法性土之體也。此清淨法身所依之土。以由法身無相，土亦如是。身土雖分，體原不二。故。真如為體也。」，CBETA 2023.Q1, B22, no. 117, p. 365a10-13。

<sup>10</sup> 《華嚴一乘教義分齊章》卷 2，CBETA 2023.Q1, T45, no. 1866, p. 485b2-7。

天台宗智顛大師(539-598)將釋尊所說一代聖教判為五時、八教。首先約時間而判，分出五時之教，再依據教法之淺、深，劃分出化儀、化法各四教。其中化儀四教包括：頓教、漸教、秘密教、不定教。以及化法四教：藏教、通教、別教、圓教。所以，這裡略舉華嚴、天台兩宗的判教為例，其中各自所採納的判教方法與依據是有明顯區別的，那麼依據不同的判教綱領與方法所產生的判教次第、結果，也自然是不能完全畫等號的。本文是從華嚴宗頓教教法入手，雖然兩宗判教中都有一個頓教名詞，但是其背後所代表的含義，則是兩宗派於利生過程中所開展出的全然不同的次第架構體系。如果僅僅是以名詞名相相同，就認為是重複的內容或結論。這在任何學科的學習過程中都是極其不科學的觀點。這也是對修行過程中自、他行持不負責任的態度。所以，從兩宗判教的具體內容中，可以看到，頓教在天台宗當中，被歸類在化儀四教當中。因此，對比之華嚴宗所判之頓教教法，往往令很多初學者產生了判教概念上的諸多疑問。

此外，還有學習者認為：頓教被分判在化儀四教當中，僅僅是指佛陀的一種說話方式，是頓說呢，還是漸說。對於此類的說法，也並非沒有道理。三乘之解行歸在言說。但是，從修行的角度來看，這種說法只是簡單截取了文字的表面含義。其解釋並不完整。首先來看一下古籍中對「儀」字的具體解釋。在《說文解字》<sup>11</sup>中，「儀，為度也。」徐鍇(920-974)系傳：「度，法度也。」清代學者段玉裁(1735-1815)說：「度，法制也。」《墨子平議》<sup>12</sup>解釋說：「置此以為法，立此以為儀，將以量度天下之王公大人、卿大夫之仁與不仁，譬之猶分黑白也。」《國語》<sup>13</sup>：「所以宣佈哲人之令德，示民軌儀也。」從這段歷史考證中不難看出，「儀」是一種具體的制裁標準，即是具體實施的軌範，就相當於現代社會的法律制度，它是可以決定所犯者的生殺大權，直接令物質世界產生根本性變化的律法，這與依照佛所說的教法去修行實踐，最後轉凡成聖是一個道理。所以，並不能把化儀四教，簡單的判定為四種說話方式這樣簡單的定義。

但是能夠肯定的一點是，化儀四教：是由老師對學生根基、學習情況做出主觀判斷後，對學生施教的具體教學方法。其意義更加偏向於教法。是圍繞教導者的主觀能動性所展開的佛法實踐活動。如果說，化儀四教是佛陀作為一位老師，所制定的化導眾生的具體方法步驟。那麼，藏教、通教、別教、圓教所代表的化法四教，就是相應不同根機眾生所需學習的具體修證次第，其意義更偏向在證法的過程當中。如果從師徒關係中分析，化儀四教更加傾向於教導者的教學判斷，採用哪種傳教方式來引導與之教法相應的學生更加合適。那麼，化法四教則是修學者根據自己的根基具體要學習實踐的修證步驟。所以，智者大師通過將化儀、化法，八教之間所產生的不同交叉排列組合關係，將各種乘位之間的傳法教學與

---

<sup>11</sup> (東漢)許慎，《說文解字》，北京：中華書局影印本，2004年。

<sup>12</sup> 吳毓江，《墨子校注》，北京：中華書局出版，2006年。

<sup>13</sup> (戰國)舊題左丘明，《國語》，上海：上海古籍出版社，2015年。

修證道路描繪的清晰可見。

此外，佛門弟子，不論是從師父那裡、還是佛菩薩、聖者那裡、亦或是佛學院、教科書、經論中，學習接受頓教教法後，再經過修證頓教法門。就會產生頓悟乃至頓證的不同的階段性結果。當然老師的證量不同，教學結果也會不同。如果老師是佛，一生取證果位的可能性極大。但所得果位也必定不同。如佛典中周利盤特伽的證果故事，兄長因周利盤特伽過於愚笨，想將其趕出僧團。『汝不能持誦，又加懶惰，幸即歸俗。』……如來見之，知其道根將熟，喚之在側，付掃帚與：『汝誦此名，此名亦號除垢，若日誦之。』得掃忘帚，乃即思惟：『此名除垢之義，除者應是清淨，垢者應是身中結縛。』思惟忽然悟解成阿羅漢果。<sup>14</sup> 可見周利盤特伽，並非在佛陀傳法當下證果，而是在對法義思維解悟後的當下證果，這與傳法當下並非同時。所以，取證果位的過程，會受到多方面因素的影響。例如：宿世業力、教理解悟是否圓滿等等。華嚴時法會，與會眾生證果情況也不相同乃至二乘人根本不得果。例如：《壇經》中六祖的几位得法弟子，也並不是一次性頓證得果的，包括六祖本人的求法經歷也同樣如此，聽聞《金剛經》頓悟後，去到五祖道場 8 年，最後因一首無相偈得衣鉢傳承。有說法認為六祖在五祖那里是開悟，只是理上的開悟，還沒有時間證悟，證悟需要踐行。這可能是一種情況；另外一種情況是，在五祖傳法的當下，六祖做到了解、行同時頓證，這也不是沒有可能的，具體何時證果，《壇經》中並未明確指出。當然不論是這兩種情況的哪一種都可以算是頓證了。用周利盤特伽的例子進行比對，六祖在未接受五祖傳授《金剛經》法本前只是頓悟，因為還未完全解悟師父的所傳的《金剛經》法本義理。

當然佛弟子在學習到頓教法門或者頓教傳承後是頓悟還是頓證，還是多久後頓證，這些都不是本文所討論重點，本文重點討論的內容是以老師、師父、為主導的頓教教法概念都存在哪些區別，並且在華嚴宗、天台宗以及一切涉及頓教教法的經藏中是如何匯通的。

### 三、法藏祖師在古訓中所歸納的十家判教情況。

雖然自古以來，漢傳佛教在判教傳承中，於不同時期、不同宗派都出現過判教理論中的代表人物，都曾闡釋過豐富而多樣性的判教方法及其內容，在諸多佛教史類的書籍中多有概括。在這裡，僅列舉法藏祖師在古訓中所歸納的十家俱有代表性的判教主張，以便瞭解一些沿用至今的教相理論，是如何形成及發展演變的。

第一、是後魏菩提留支（?-約 527）所立的「一音教」。「謂一切聖教唯是如

---

<sup>14</sup> 《阿彌陀經疏》，CBETA 2023.Q1, T37, no. 1757, p. 316b3-8。

來一圓音教，但隨根異故分種種」<sup>15</sup>正如「華嚴時」傳法大會，佛十身於無量世界「一時」傳法。為法身菩薩頓印法界道體，在鹿苑為五比丘傳四諦法門。

第二、陳朝真諦三藏(499-569)等立漸頓二教，「謂約漸悟機，大由小起，所設具有三乘之教，故名為漸，即《涅槃》等經。若約直往頓機，大不由小，所設唯是菩薩乘教，故名為頓，即《華嚴等》經。後大遠法師等亦同此說。」<sup>16</sup>

第三、後魏光統律師(469-538)承習佛陀三藏，立三種教。「謂漸、頓、圓。光師釋意：一、為根未熟，先說無常、後乃說常，先空、後不空等，如是漸次名為漸教。二、為根熟之輩，於一法門具足演說一切佛法，謂常與無常、空不空等一切具說，更無由漸，故名為頓。三、為於上達分階佛境之者，說於如來無礙解脫究竟果德圓極祕密自在法門，故名為圓。即以此經是圓頓所攝。後光統門下遵統師等亦皆宗承，同於此說。」<sup>17</sup>

以上兩位法師所判教相與現代沿用的教相就基本一致了，在教相定義中有了更進一步的內容。

第四、齊朝大衍法師（生卒年不詳）等立四宗教。「一、因緣宗，謂即小乘薩婆多等部。二、假名宗，謂《成實論》及經部等說。三、不真宗，謂諸部《般若》，說即空理，明一切法不真實等。四、真宗，謂《華嚴》、《涅槃》，明法界真理佛性等故。」

五、護身法師等立五宗教，謂此於前第四宗內，開真佛性以為真宗，即《涅槃》等經；第五名法界宗，即《華嚴》，明法界自在無礙法門」。<sup>18</sup>

以上兩種判教觀點主要基於因緣、假名、真實三種佛教基礎概念來區分，這三種概念其實都是對於佛性探討中的常用概念，各個派別與經論中都會出現。這種教相判定方法，相比之現代延用的天台宗判教就略顯模糊了，在證果差別上也沒有具體的定義，區分不夠清晰。

六、陳朝南嶽思禪師(515-577)、智者禪師等立四教。「一、三藏教，亦名小乘教，如《法華》云「不得親近小乘三藏學者。」《智論》中說小乘為三藏，大乘名摩訶衍藏。二、名通教，亦名漸教，謂大乘經中通說三乘通被三根等。又如《大品》中乾惠等十地通三乘者是也。三、名別教，亦名頓教，謂諸大乘經中所說法門道理，不通小乘等者是也。四名圓教，亦名祕密教，謂法界自在具足圓滿，一即一切、一切即一無礙法門，亦《華嚴》等是也。」<sup>19</sup>這與現在沿用的判教形

---

<sup>15</sup> 《華嚴經探玄記》卷1，CBETA 2024.R1, T35, no. 1733, p. 110c21-23。

<sup>16</sup> 《華嚴經探玄記》卷1，CBETA 2024.R1, T35, no. 1733, p. 110c24-28。

<sup>17</sup> 《華嚴經探玄記》卷1，CBETA 2024.R1, T35, no. 1733, p. 111a1-8。

<sup>18</sup> 《華嚴經探玄記》卷1，CBETA 2024.R1, T35, no. 1733, p. 111a9-16。

<sup>19</sup> 《華嚴經探玄記》卷1，CBETA 2024.R1, T35, no. 1733, p. 111a17-26。

式就比較一致了。

七、唐朝海東新羅國元曉法師(617-686)造此經疏，亦立四教。「一、三乘別教，謂如四諦教《緣起經》等。二、三乘通教，謂如《般若經》、《深密經》等。三、一乘分教，如《瓔珞經》及《梵網》等。四、一乘滿教，謂《華嚴經》普賢教。釋此四別，如彼疏中。」<sup>20</sup>將三乘教判為別教，從教相相攝的角度考慮，高位攝低位的原則，三乘教本不究竟，卻要別出，容易使之誤解是不受高位所攝才判別出。這就有成為外道的嫌疑了。將般若與圓成實判為通教，一切賢聖皆以無為法而有差別，體現取證差別才容易分別教相，而這裡是將三乘階位中共性因素定義為通教的教相，而教相判定中，往往一個教相只包含一類般若見解，這個通教判的定義中卻包含了三乘教相不同的般若見解。可見這種判教形式在教相區分上過於籠統沒有做到明確的區分，也並未得到後世的延用。

八、唐吉藏法師(549-623)立三種教，為三法輪。「一、根本法輪，即《華嚴經》，最初所說。二、枝末法輪，即小乘等，於後所說。三、攝末歸本法輪，即《法華經》，四十年後說迴三入一之教。具釋如彼」。<sup>21</sup>從佛教的傳法時間、本末關係中進行定義。這也是現代流傳較廣的一種形式定義。

九、梁朝光宅寺雲法師(467-529)立四乘教。「謂如《法華》中，臨門三車即為三乘，四衢道中所授大白牛車即為第四乘，以臨門牛車亦同羊鹿俱不得故。若不爾者，長者宅內引諸子時云：此三車只在門外，諸子出宅即應得車。如何出已，至本所指車所住處而不得故，後更索耶？故知是權同羊鹿也。以是大乘中權教方便說故。具釋如彼《法華疏》中。」<sup>22</sup>依《法華經》中譬喻而判。

十、唐江南印法師(生卒年不詳)、敏法師(579-645)等立二教。「一、釋迦經，名屈曲教，以逐機性隨計破著故，如《涅槃》等。二、盧舍那經，名平道教，以逐法性自在說故，如《華嚴》等。彼師釋此二教略有四別：一主異，謂彼釋迦化身所說，此是舍那十身所說。二處異，謂彼說在娑婆世界木樹草座，此說在於蓮華藏世界寶樹金座。三、眾異，彼與聲聞及菩薩說，此唯菩薩極位同說。四、說異，謂彼但是一方所說，此要該於十方同說。廣釋如彼《華嚴疏》中。」<sup>23</sup>比之前的判教，這裡出現了說法之主、時、處、說異的分析，有借鑒意義。但過於籠統。教相次第欠缺。

第二辨是非者，……問：「此上十說誰是誰非？」答：「依《成實論》，佛說內外中間之言，遂即入定，時有五百羅漢各釋此言。佛出定後，同問世尊：

<sup>20</sup> 《華嚴經探玄記》卷 1，CBETA 2024.R1, T35, no. 1733, p. 111a27-b1。

<sup>21</sup> 《華嚴經探玄記》卷 1，CBETA 2024.R1, T35, no. 1733, p. 111b2-5。

<sup>22</sup> 《華嚴經探玄記》卷 1，CBETA 2024.R1, T35, no. 1733, p. 111b6-13。

<sup>23</sup> 《華嚴經探玄記》卷 1，CBETA 2024.R1, T35, no. 1733, p. 111b13-22。

『誰當佛意？』佛言：『並非我意。』諸人問佛：『既不當佛意，將無得罪？』佛言：『雖非我意，各順正理，堪為聖教，有福無罪。』況此諸說各有少多聖教為證，是故不可全非棄耳。」<sup>24</sup>

可見，上面這些教判體系，都不盡完善。但也為判教理論發展起到了推動作用。而沿用至今，宏傳最為廣泛的判教<sup>25</sup>形式，即是天台宗所判之教相。接續前文所提出的問題。天台宗所判的化儀頓教，以及華嚴宗中出現的不同頓教教法定義，學習者又應如何匯通呢？同為一乘圓教的前提下，兩宗的大德祖師如此構建、分判各自宗派的頓教教法含義又有哪些考慮呢？頓教在兩宗各自教判中的安立又都有哪些深遠的意義與特點呢？這些都是值得學習者進行深入思考的問題。在佛學院中學習過天台教理的人都清楚，依照天台的五時判教之說，頓教教法在佛教中的第一次出現，就是起自華嚴時。據此，如果對頓教進行追根溯源的探究，那麼最具有發言權的，當屬華嚴宗無疑。作為後學者，在遇到關於頓教的學習內容時，忽視了對華嚴宗頓教的深入研究，這無疑將是一個重大的客觀遺漏。

## 第二節 研究方法與步驟

佛教在中國流傳千年之久，歷代祖師大德，為佛門中的後學人留下數不勝數的優秀著述，內容之龐大並非所有佛教弟子皆能夠盡數掌握的。選擇判教這個主題，可以為自身及他人所修的解脫道指明方向，方向明確，方法正確，目標才可期。所以，無論何時，佛教都是一門指導修行、可以實證的無盡法典。這才是撰寫這篇文章的目的所在。天台宗與華嚴宗作為大乘教旨的目的皆在於化道始終。然而，一宗之教是一個完整的架構體系，並不能將各個部位完全割裂對待，生命的修證也是無法將時間與空間割裂開的。所以，本文雖是以華嚴宗頓教教法作為切入點，從兩宗判教的整體架構、主要綱領、修證方便中，匯集與論題主旨緊密相關的內容展開論述，以承圓教之旨。並將宗派特點，祖師大德所傳承的法義以及釋尊教法的功德、宗旨、能夠清楚詳盡的開演，使後學們能夠更加準確的掌握華嚴頓教所立之法義。

作為一名出家弟子，雖然作此合於世間文法之論文，內心卻異常之愧疚，佛陀之教旨在於修證之行果。以弟子這未修未證之門外凡胎，實不敢對曆劫修證的祖師言教談及所謂的研究方法。就好比鳩佔鵲巢，以井底之局妄言即是浩瀚宇宙。而現如今所寫之隻言片語，也是盡蒙三寶之恩德普護才以得之。小僧不知此之論文，是不是能夠令自他修證，趣入解脫道，亦或是令更多的人增長智慧，以明了佛陀教法的根本宗旨。否則，那也只是將讀者引入曇花一現的海市樓景，難逃邪

---

<sup>24</sup> 《華嚴經探玄記》卷 1，CBETA 2024.R1, T35, no. 1733, p. 111b22-c7。

<sup>25</sup> 《妙法蓮華經玄義》卷 10，「五、判教。大意者，佛於無名相中假名相說，說餘經典，各赴緣取益。」CBETA 2024.R1, T33, no. 1716, p. 800a27-29。

見之屬吧。所以，談及本文的研究方法與步驟，盡是依照祖師之旨，談及天台之教，就引天台之教軌。談及華嚴之教就依仗華嚴之法度。近光祖師之遺法，遠紹如來之宗旨。

本文在第一章緒論中，首先從佛教史中收集令判教產生的歷史背景因素。明確華嚴宗頓教定義的種類，並對華嚴宗不同定義的頓教進行深入討論。主要包括五教判中的兩種頓教定義，以及澄觀祖師所立的頓教定義。並具體解讀五教判的整體作用，與華嚴宗教理的關係。略述天台宗判教結構以及天台宗頓教判的意義所在。再對兩宗判教定義進行匯通。並列舉判教歷史中古德所列十家具有代表性的判教理論陳述其特點。在前賢回顧中，論述圍繞宗的產生對判教出現的推動意義。並就判教史中曾經出現過的一些爭議話題進行討論，明確祖師觀點的真正含義。其中以頓教、圓教的意義為討論主題。這也是本文的主要論點之一。

從第二章開始，論述進入證法佛出世成為法主，頓宣《華嚴經》這一主題，是展現真實的佛果樣貌的，以及華嚴法界的運轉原理。並涉及多個重要背景因素的展開討論。其中包括頓教首次出現，所含聚的深遠意義。以及華嚴一乘別教的特點與祖師所定義的別教菩薩法。深入探討華嚴法主現世，其背後法性因所發揮的重要意義。以及從華嚴宗頓教入法界，所顯現的無盡空性之義。最後，匯通兩宗頓教。令更多的修學者，能夠一睹盛世華嚴的功德智慧。

第三章，從智者大師所定義的判教三相論述兩宗判教特點。具體包括同教一乘與別教一乘的根性融不融相、師徒遠近不遠近相、化道始終不始終相。以及別教一乘是如何化道始終的其中的方便之門又在哪裡，在此章中都會給出答案。

第四章，頓教教法在華嚴時第一次出現，乃至後世所流傳的頓教教法，經過上千年的演變，其中關於傳法老師與得法弟子所必須具備的兩個條件。卻從未改變過。所以。本章所討論的主要內容，是圍繞頓教教法在後世中的流傳情況而展開的。其中，包括頓教教法的目的：自他無二的實相修證性與可印證性。以及頓教教法祖師、法脈的傳承情況，教法形式的傳承情況，以及後世其他佛教典籍中對頓教教法的指導情況。

第五章，從兩宗教案中出現的龍女成佛典故中，論述兩宗教理的所化眾生在根基上的區別。此章主要通過華嚴法界中的主伴關係，十玄之力、「一」與「一切」的關係、數錢法，以及圓教、頓教的關係中具體闡述華嚴法界的不思議性時空運轉原理。

第六章，為結論章。本章是對前面章節所論述主題的結論匯總。在此不做重複贅述。

### 第三節 前賢回顧

#### 一、宗之產生對判教的影響與意義

談及頓教判的出現，需要回顧歷史中關於判教的發展由來，才能明白其存在與出現的意義所在。在中村元等著述的，《中國佛教發展史》<sup>26</sup>一書中，從多個方面談及判教的出現以及發展過程。此書的觀點認為，教判出現的前提。是宗派的概念已經產生。書中談及天台宗重要理論形成的提出者，即是智顛（538-597）所建立的五重玄義說。<sup>27</sup>中村認為，智顛所談的五重玄義說，<sup>28</sup>即是構成其「宗」的主要組織架構，而此「宗」的第一正依觀念，則可上推至《法華經》當中。故從宗教意識言之，天台派的所「宗」之義，即是五重玄義說。「宗」的觀念到了唐代以後，越來越趨於精密嚴謹，終於走向定義化之途。隋朝有位淨影寺慧遠（523-592）大師，卻視「宗」為宗趣；吉藏（549-623）則稱之為宗旨；華嚴宗二祖智儼大師（602-668），又進一步在經所表現的宗中稱之為趣，他認為「宗之所歸者趣也」；信奉唯識學之慈恩窺基（632-682），亦視「宗」為宗旨與宗趣，以之為崇、尊、主之義。中村元在匯集這諸多論點後得出結論，他說：「宗」所代表的意義，乃具備其所屬教派的獨一無二性。所以，從中村元的這一觀點中可以瞭解到，雖然華嚴與天台兩宗同立頓教之名，其所宗之旨、理趣是具備其所屬宗派意義的獨一無二性。

除此之外，中村元還談到，天台宗認為在判教中，也應該將其他教派的教相歸入本宗教學，令本宗教學亦可含攝一切宗派，最終指向「圓教」的終極真理。小乘諸派也是根據其教義內容特徵，推定出不同流派。個派之間並依價值層次將之排列為八宗。由此之後佛教延續至今的八大宗派之說始成。此外，此八宗判教

---

<sup>26</sup> 中村元等著，《中國佛教發展史》上冊（台北，天華出版社，1984年），頁264-278。

<sup>27</sup> 《妙法蓮華經玄義釋籤》卷1，「釋名第一、辨體第二、明宗第三、論用第四、判教第五。」  
CBETA 2024.R1, L115, no. 1490, p. 757b6-7。

<sup>28</sup> 《大明三藏法數》卷14，「法華五重玄義（出法華玄義）天台智者大師，凡釋諸經，皆立五重玄義。所謂一、釋名，二、辯體，三、明宗，四、論用，五、判教相故此法華一經亦有五重玄妙之義也。【一、法喻為名】法即妙法喻即蓮華妙法者妙名不可思議。法即十界十如權實之法。良以妙法難解假喻、易彰妙法，則權實一體。蓮華則華果同時。故以法喻為名也。（十界者，佛界、菩薩界、緣覺界、聲聞界、天界、人界、阿脩羅界、餓鬼界、畜生界、地獄界也，十如者，如是相、如是因、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本未究竟等，權即三乘法，實即一乘法也）。【二、實相為體】謂中道實相，為此經所詮妙體。故名實相為體也。【三、一乘因果為宗】一乘即一實相也。宗即要也，謂修此實相之行為因，證此實相之理為果。故名一乘因果為宗也。【四、斷疑生信為用】用即力用。謂，以大乘妙法開示圓機在跡門，令斷權疑而生實信。在本門，令斷近疑，而生遠信。故名斷疑生信為用也。（跡門者此經二十八品前十四品所談是也。跡，猶足跡。如人住處，則有行往之跡。謂如來從久遠之本，以垂近成之跡也。本門者，後十四品所談是也。本猶根本。謂如來開近成之跡，以顯久遠之本也）。【五、無上醍醐為教相】聖人垂訓之謂教，分別同異之謂相。此經純圓極妙，異乎偏小，諸教喻如醍醐上味，不同乳酪，生熟二酥，故名無上醍醐為教相也。」CBETA 2024.R1, P182, no. 1615, pp. 30b6-31b9。

的理論，後被華嚴教學集大成者法藏所繼承，集成華嚴宗的「五教十判」說。中村元還總結到，「宗」的意義，就是在由淺入深、由低到高的階段統攝組織中，把自己的教學提昇到最優越的地位。可見宗的意義，不僅局限於本教的內部理論，與其他宗門理論也可相互對照銜接。使教之宗的理論遍立於教內、教外。就像當年的玄奘大師在印度立論辯經，無有外道之論可勝之一樣，無論教內教外皆可通使。所以，不論是華嚴宗、天台宗亦或是其他經論中所立之頓教教法，系統定義雖不盡相同，但是，不乏其相通之處。而華嚴、天台兩宗所付囑皆是圓教綱領，其意義各具深遠，當詳思之。

## 二、澄觀大師的觀點，漸頓教與頓頓教之判的前因後果。

華嚴宗與天台宗自古就有誰家更為究竟的爭論，在判教內容中就有關於天台宗屬於漸頓教，而華嚴宗屬於頓頓教之說。關於這一點。澄觀祖師(738-839)在他所著的《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》中就曾做出了詳細的解釋與說明。他認為：「《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。大師本意判教如是。又詔：圓教，亦名為頓。故云：圓頓止觀。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。」<sup>29</sup>所以，澄觀祖師，將華嚴宗判教定義為：頓儀中圓頓，將天台宗判教定義為：漸儀中圓頓故。本文將澄觀祖師在論著中對天台宗化儀、化法八教判的詳細論述內容，以表格的形式陳列其下：

天台化儀化法之判	兩種教判到三種教判的提出。		不定教中開出的不定與秘密	四教判具體含義及其解釋。	八教互攝具體內容	結論
頓	然此二教，本是劉虯初立，以南中諸師加於不定。三教漸中，初開有三，即是峩公，故云「漸頓如峩公」。	若約化法		初、即《華嚴經》，初成頓說故。	頓教攝二，謂圓及別。	故頓中唯二化法。餘三具四教法，是故以化儀取法。

<sup>29</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷7〈1世主妙嚴品〉，CBETA 2024.R1, T36, no. 1736, p. 50a20-25。

漸				二、即始從鹿苑終至鶴林，三乘一乘並稱為漸。	漸教具四，謂藏、通、別、圓。
不定		後二即於不定教中開出，而與前不定不同，謂從一音異解中分成此二。《淨名》云「佛以一音演說法，眾生各各隨所解，普得受行獲其利，斯則神力不共法。」釋曰：各聞不同，即所說不定。		謂聞大者知彼聞小，聞小者知彼聞大，即名不定，故云「若互相知名為不定」。	此之二教所說化法，俱通藏通別圓
秘密				若聞小乘不知彼人聞大，聞大乘者不知此人聞小，即名秘密，故云「互不相知」。謂聞大不知彼聞小，小即於聞大者為秘密；聞小不知彼聞大，大即於聞小者為秘密。	

從表格中所引用的內容<sup>30</sup>可以更加清楚的理解，澄觀祖師判天台是漸頓教的全部過程。澄觀祖師在《疏鈔》中也解釋得很明白。會三歸一叫漸教，屬於化儀，在化法中即是圓教義，所以，綜合天台祖師自判的化儀之漸頓，再加上化法之圓頓，綜合所判，判天台宗為漸頓教。而華嚴宗的頓教判，顯然不存在會三乘歸一乘的漸教位次關係，以及華嚴時的起教因緣發生在一真法界，所以，更不需要漸次修證。所以，可以直接判為頓頓之教。這也符合《華嚴經》的宗旨定位。所以，澄觀祖師是從化儀、化法兩種判教分類中將天台之頓教判為漸頓教。僅僅只是收到判教修證位次特點的影響而論。並不是從圓頓教的教義上去判。圓教之旨皆以趨向佛果為目的。不可能因為判個化儀中出現的漸頓教就不是圓教義了。在判教理論的演變過程中，也有祖層師們指出：判教「實不局判一經以為一教故。下出所以云：以一經中容具多故。上來開合遍收，理無不盡，依此亦可總判教言。若

<sup>30</sup> 參考《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷7〈1 世主妙嚴品〉，CBETA 2024.R1, T36, no. 1736, p. 50a1-20。

唯為一，難見淺深，非判教也。若欲判者，當漸開之。且分為二：一方便教、二真實教。」<sup>31</sup>所以，這樣講，只是為了周全位次而說。大乘經典普應群機，融匯多階位化教方法，「開合遍收，理無不盡。」不能僅判定為一種教相，這不是大乘經典的宗旨。所以，華嚴宗有行布次第，天台宗有會三歸一，皆是引導眾生理清階位之間的淺深差距，從而不斷向上攀登的途徑。如此思維才能真正理解兩宗判教的意義及價值所在。如果僅僅談及天台宗的圓頓之性，那麼《法華經》中會三歸一的特點就被忽略了。如果華嚴宗也僅僅談及別教一乘，那麼會不會變成高不可攀的空中樓閣呢？所以，不論是化儀、化法之說也好，還是漸、頓之說也罷，都是佛陀慈悲度世的周全之說，以及大乘經典所獨具的普應群機的魅力所在。

### 三、湛然大師的觀點是漸頓教而非漸漸教

次言「是漸頓非漸漸」者，具如前判。今《法華經》是漸後之頓，謂開漸顯頓，故云漸頓，非法華前漸中之漸。何者？前判生熟二蘇同名為漸，此二經中亦有圓頓；今法華圓與彼二經圓頓不殊，但不同彼方等中三、般若中二，此之二三名漸中漸，法華異彼，故云「非漸漸」耳。人不見之，便謂法華為漸頓，華嚴為頓頓，恐未可也。<sup>32</sup>

而在唐代湛然大師(711-782)所著的《法華玄義釋籤》中也有關於《法華經》非漸漸教而是漸頓教的觀點。湛然大師認為《法華經》雖然可從漸教開始修行實踐，但最終指向一定是圓滿佛果，這不同於《方等》與《般若》二經之旨，僅是隨機益物之說。此二經並沒有強調最終可證佛果，因此稱之為漸漸教。所以，湛然大師的意思是指，《法華經》以方便之法，施設開權顯實，其最終的目的還是一實相位的究竟佛果。因此，如果不清楚《法華經》的宗旨目標，及其度化眾生的方便，就稱《法華經》是漸頓教，而判《華嚴經》是頓頓教，即是錯誤的觀點。從湛然大師所提出的問題中，似乎將天台與華嚴放在了對立的觀點中。但是仔細分析前面澄觀祖師的解釋，就可以分辨他們的說法並不矛盾。湛然大師其實是從天台宗一實相<sup>33</sup>的宗旨而論，是化法中的圓教義。這與澄觀祖師的化法之判是一致的。可見，天台宗的祖師非常重視經論的宗旨目標，不能僅僅關注過程中的方便。這在判教過程與結論中都是非常重要的評判標準。

### 四、苑公對法藏五教判中第四位頓教判的疑問

<sup>31</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷9〈1世主妙嚴品〉，CBETA 2024.R1, T36, no. 1736, pp. 68c26-69a5。

<sup>32</sup> 《法華玄義釋籤》終卷2，CBETA 2024.R1, T33, no. 1717, p. 825c8-16。

<sup>33</sup> 《妙法蓮華經玄義》卷1，「二、引證者，如文殊答問偈云：『我見燈明佛，本光瑞如此，以是知今佛，欲說《法華經》。』何但二萬億？大通智勝及五佛章中三世佛說，皆名『法華』也。文云：『今佛放光明，助發實相義』，又云：『諸法實相義，已為汝等說』，又云：『無量眾所尊，為說實相印』。此亦今古同以實相為體也。」CBETA 2024.R1, T33, no. 1716, p. 684a24-b1。

苑公刊定記云：「古德五教中立頓，既引思益云：『得諸法正性者等』，及楞伽云：『無所有何次』等；……當知此并亡詮顯理，何復將此立為能詮？若此是教，更詮何理？若言以教離言故與理不別者，終圓二教故豈不離言——按實彼賢家所指始教，亦豈不離言？若許離言，總應名頓，何有五教？若謂雖說離言不礙言說者，終圓二教亦應名頓，以皆離言不礙言故！又此望誕、統二師所立之頓，便有兩重，以彼漸、頓機中皆有勸修離言者故。蓋知此所立頓，但是餘教所詮法性，非能詮教也。」<sup>34</sup>

從這段引文的內容中可以看出，苑公對五教判的質疑點在第四位的頓教判上，前面在解釋五教判的章節中也提到過，五教判中的第四位頓教判的定義與澄觀祖師所定義的「諸經中所談法性」即是頓教的定義不謀而合。本文在法藏祖師所列舉的古訓中十位判教理論代表人物的段落中，也提出過與苑公類似的疑問。因唐朝元曉法師將《般若經》、《深密經》判為三乘通教，也就是說，將諸法法性，般若，圓成實性，作為判教的標準，是無法直接確認三乘通教中，各自取證果位淺深區別的。所以，苑公才問，到底什麼是能詮之教？不能體現教相區別，那又如何能起到判教的作用呢？此外，本文對於五教判也同樣存在疑問，但並不在第四位的頓教判定義上。而是五教中的第五位圓教判。因為華嚴宗的最大特點：是別教一乘道體。在華嚴時傳法大會上，證法佛確實是採用了頓教教法宣講《華嚴經》的。這一點教內皆知，因為傳法地點是在一真法界，報佛對法身大士傳法，也不可能出現漸傳的情況。其所傳道體就是華嚴宗的最大特點，頓印多時空法界體，別教一乘的入法界性。可是五教判中卻將這一大特點判歸在第五位的圓教判中，原文說：「後一，即別教一乘。」這後一即是指五教判最後的圓教判。當然，前面也談到過，《華嚴經》確實屬於圓教經典，佛陀所證之法確實有圓融無礙之義理。所以，從五教相字面名稱上看，華嚴宗別教一乘的頓傳特點完全被隱匿了，而法藏將五教判中第四位頓教判定義為：離分別、離念、默言、鏡中相等。如果按照這個定義來尋找傳法老師，那麼，六祖大師及其得法弟子就能勝任了，無需證法佛出面了。但想從中體會頓印法界的恢弘壯闊，似乎還有是些距離的。那麼法藏祖師為何要這樣安立五教定義呢？前面章節中也提到過，華嚴時的傳法大會在本師教法下是無法複製的存在，除非彌勒佛成道之時，不知是否重開法界教。而且，別教一乘的傳法對象也不可能是根基薄弱的末法眾生。對於如今的大多數人而言，華嚴時傳法大會都是高不可攀的存在。因此，本文認為，這正是法藏祖師為什麼如此定義五教的原因。佛教傳法的最大特點就是應機施教，而五教判所化對象，正是末法眾生。在一個判教體系當中，也不允許同時出現兩個頓教判定義。如果直接將頓教判定義為別教一乘道體，那麼如何能與末法眾生的根基相應呢？所以，如果從應機施教這個角度去取捨，本文也會毫不猶豫的做出與法藏祖師相同的抉擇。所以，五教判的第四位頓教判。是為了給後世眾生指明一條可以修證的入法界之路，也就是澄觀祖師所術的「諸經中所談法性」即是頓教。前面也談

<sup>34</sup> 《第七編法界圓覺學》卷 35，CBETA 2023.Q1, TX15, no. 7, pp. 2796a4-2797a3。

到過，龍樹菩薩對法性的定義，即是指諸法實相，那麼這就與毗盧遮那佛的定義，遍一切處不謀而合了。所以，這就明白苑公的觀點為什麼得不到祖師的支持了。雖然五教所立定義，看似抹殺了別教一乘頓印法界體這一大特點，如果權衡應機的利弊關係，選擇一條最簡單、最直接的入法界之路。才是五教中第四位頓教判的真正含義吧。如此看來法藏祖師在頓教定義的抉擇中已經是最優之選了。此外也能保留華嚴宗圓教的教相位置，一舉兩得。可見華嚴宗的歷代祖師所含有的慈悲度世之心，與諸佛菩薩的慈悲本願無不是一脈相承。一切施設皆從化教出發。令更多眾生趣入諸法實相的修學中來。

我想這就是華嚴宗祖師們所開創的具有現代入世意義的最佳指導範本，有能力講解高深莫測的佛法並不稀奇，佛法本來就是高深莫測的，而最可貴的是能夠將高深莫測的佛法，實踐於日常的修學與生活中，這才是佛教兩千年來所傳承的精髓吧。入世即出世，出世即入世。

## 第二章 《大方廣佛華嚴經》現世之因論

### 第一節 本師之意——法身（報身）印法身之華嚴時頓教

#### 一、釋迦摩尼佛以身證性，才是佛教的能詮之教言

性有二義：一種性義，因所起故；二法性義，若真、若應皆此生故。亦有釋云：此之妙德，即是文殊說此法門加性起稱。此釋無違大理，以文殊大智為能顯、普賢法界為所顯，共成毘盧遮那之出現故，亦是解、行滿故佛出現也。<sup>35</sup>

回顧歷史，從佛法西來，宣講菩提樹下所悟圓滿之道，即是佛陀宣告世間，在世界與眾生的背後所被隱藏的，是人們尚未認識到的神秘領域「法性世界的存在」。佛陀解、行圓滿，才可令毗盧遮那佛出現，即證悟圓滿法身。《心經》雖短，確是道盡了佛法的本意。即是佛陀教法的真諦部分。「色不異空，空不異色。色即是空，空即是色。受、想、行、識亦復如是。」<sup>36</sup>如果用世間的語言來解釋「色」的含義，那麼色就代表「物質」，而「空」即是物質背後所隱藏的「物性、性質」。即是指進入「佛性、法性」領域的途徑。認識法性即是分段生命跨入法性生命的起點，即是凡夫與聖者的轉折點。如果說，能用什麼來詮釋佛法，那麼最真實的教法就是悟入法性。如果佛陀沒有以身證性，那麼再多的「能詮之教言」都無有根據，恐怕只能淪為外道之說。所以，釋祖所證之法性才是最有力的能詮之教。所以，上段引文中才說「若真、若應皆此生故。」此「性」才是本師開啟教法的化物之機。所以，「解行滿故」證法佛現世，即如來出現品所說。

其次，判教是分判類別之意，華嚴宗從法依義而言判教，「亡詮顯理」本就是能詮之教在法理顯現的起教因緣，這就是由頓悟始覺會本覺的頓教之證。進一步說：「能詮之教」為何只能定位在語言、文字、等事項類的方式中呢？頓教的意旨，並非是強調默然或無言之說，而在於悟入法性的實證結果。《華嚴經》所述之法，本就是一乘別教體，當機眾都是法身大士，具備頓悟法界性的絕對根基。證法佛出世，是從性起入法界，是實證佛果德，本就不可描述。何須語言文字多此一舉，留本《華嚴經》在世間，何不是為度眾生所顯的方便。再進一步說，華嚴法界所描述的即是出出世間的不空如來藏，展開講就是《華嚴經》中所描述的無盡法界。如果在修正上沒有頓利的根基與足夠的善根福德積累，是無法證入不空如來藏的。試問，那又如何能見到華嚴法界的真空妙有呢？也就是說，進都進

<sup>35</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷 49，CBETA 2023.Q1, T35, no. 1735, p. 872b6-11。

<sup>36</sup> 《般若波羅蜜多心經》，CBETA 2024.R1, T08, no. 253, p. 849c6-8。

不去，又如何來詮釋他呢？所以，所謂的「能詮華嚴法界之教」，確實有如苑公所說：並非是餘教所詮之法性。別教一乘頓印法界體才是能詮之教，頓超八地出出世間亦是能詮之教。所以，能詮華嚴時之教至少是初住菩薩。初住的菩薩也並非徹底能詮，還要借助佛力的功德加持，才能詮釋法界性。所以，對於華嚴時頓教所詮的法性，即是時間與空間的無盡法界性，是性起之清淨世界體。對於末法，非正法之時代而言，華嚴時之傳法盛會也是不可複製的存在。所以，華嚴時所詮之性起法界與諸經中所詮之法性，是完全不能相提並論的。即好比大海之量與一滴之海水，其體量畢竟是天壤之差。

所以，本文借苑公的話只是為了要探討一下，什麼才是真正的「能詮之教言」。這對於每一個佛教徒來說都是值得仔細思考的問題。此段討論內容與前賢回顧章節中苑公那段引文所術之主旨並無任何關係。

## 二、華嚴時之主——頓現證法佛

如來出世，非少因緣就可證成正覺，《華嚴經》中是以無盡阿僧祇因緣說明本師出世之因，其中歸類了十種令證法佛出世的原因，在華嚴宗教理中「十」即代表無盡之意，所以，也稱佛出世是不可思議之行，其出世之因也是不可思議之事，將這十類原因匯集下表具體說明。

「如來應供等正覺性起正法不可思議。所以者何？非少因緣成等正覺出興于世。以十種無量、無數百千阿僧祇因緣，成等正覺出興于世。何等為十？一者發無量菩提之心不捨一切眾生。」何者為十？謂由法爾故、願力故、機感故、為本故、顯德故、顯位故、開發故、見聞故、成行故、得果故。 <sup>37</sup>	
法爾故	初法爾故者，一切諸佛法爾皆於無盡世界常轉如此無盡法輪，如大王路法爾常規，無停無息盡窮未來際。
願力故	謂是如來本願力故，令此教法稱機顯現。
機感故	如來平等，無有改易，隨應眾生現身說法。此有三義：一、以佛果色聲清淨功德為增上緣，應彼機感以成攝化。二、佛果無有色聲麤相，但以平等理智增上願力，機感相應有形言現。三、通上二義有無無礙，以稱法界無障礙故。
為本故	謂將欲逐機漸施末教故，宜最初先示本法。明後依此方起末故。

<sup>37</sup> 《華嚴經探玄記》卷 1，CBETA 2023.Q1, T35, no. 1733, p. 107c4-9.

顯德故	謂顯佛果殊勝之德，令諸菩薩信向證得。此有二種：一、依果，謂蓮華藏莊嚴世界海；二、正果，謂如來十身通三世間等。
顯位故	為顯菩薩修行佛因，一、道至果具五位故。此亦二種：一次第行布門，謂十信、十解、十行、十迴向、十地滿後，方至佛地，從微至著階位漸次。二、圓融相攝門，謂一位中即攝一切前後諸位，是故一一位滿皆至佛地。此二無礙，廣如下文諸會所說。
開發故	為欲開發眾生心中如來之藏性起功德，令諸菩薩依此修學，破無明[2]蔽顯性德故。此亦有二種：一以言說顯示，令知有故；二教其修行，得顯現故。如下文「破微塵出經卷」等，具如彼說。
見聞故	示此無盡自在法門，唯是極位大菩薩境，而令下位諸眾生等於此見聞，而得成彼金剛種子不毀不盡，要當令其至究竟位故也。亦如〈性起品〉說。
成行故	謂為示此普法，令諸菩薩成普賢行。一行即一切行，初發心時便成正覺，具足慧身不由他悟。又云「菩薩受持此法，少作方便，疾得阿耨多羅三藐三菩提」等。此亦二種：一頓成多行、二遍成普行，竝如下說。
得果故	令得佛地智斷果故。亦有二種：一斷果，謂除障故，即〈普賢品〉明一障一切障，〈小相品〉明一斷一切斷，廣如下說。二智果，謂成德故，具足十身，盡三世間逆順自在、依正無礙，如〈不思議品〉等說。此上略由顯示如是十義，令此經教興起故也。

「『佛性者即是第一義空。』無性即空義也。緣，即六度萬行。是緣，因佛性起彼正因，令得成佛。是故說一乘者，唯以佛性起於佛性，更無餘性，故說一乘，稱理說也。」<sup>38</sup>一乘即是性起世界，本師證悟諸法一乘之性的另一層重要含義。即是，證法佛現世。成為別教一乘主伴關係中的法主。且明確佛「十身皆有出，且現寄三身以明」<sup>39</sup>，其所證之法即是《華嚴經》，所謂，「如來，初成正覺。」

<sup>38</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 7，CBETA 2023.Q1, T36, no. 1736, p. 55b13-20。

<sup>39</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷 49，「如來是有法之人，即三身、十身之通稱。出現是依人之法，果用、化用之總名。……對〈出現〉故，重辨十身皆有出現，且寄三身以明。……若依法身如來者，即諸法如義如理常現名為出現，故文云：『普現一切而無所現』，又云：『體性平等不增減』等。若依報身，乘如實道來成正覺故。曰：如來。本性功德一時頓顯名為出現，故文云：『如來成正覺時，於一切義無所疑惑，普見一切眾生成正覺』等。若依化身，則乘薩婆若乘來化眾生故曰如來，則應機大用一時出現。……又云：『隨其所能、隨其勢力，於菩提樹下，以種種

<sup>40</sup>如上引文所解：「本性功德一時頓顯，名為出現。」，此句是從性德本淨角度講頓教的出現原因。「如日初出，先照高山，故名頓教。」這句是從所應所化之機而談頓教之起因。<sup>41</sup>出生的太陽就如本師最初證悟的圓滿智慧之光照耀向五濁世界，而這第一縷光芒「先照高山」。「謂約頓機，直入於大，不由於小，頓令得悟也。」<sup>42</sup>即招法伴應法而來「法身大士」及餘類「根熟」眾生。此時，主伴關係已成。這也是祖師所定義的別教一乘與同教一乘的根本區別所在。此時釋祖所傳的「法性樣貌」是沒有經歷過任何折扣的，「一時」展現的多時空華嚴法界體。所以，華嚴時頓教的起教因緣即是佛教的起教因緣，源自於本師證悟佛果的證法功德——法性因的圓滿現世。「稱法界無障礙故。〈舍那品〉云：『佛身充滿諸法界，普現一切眾生前，應受化器悉充滿，佛故處此菩提樹。一切佛刹微塵等，爾所佛坐一毛孔，皆有無量菩薩眾，各為具說普賢行。』」<sup>43</sup>這正是佛陀成道後最先宣講《華嚴經》的正因所在，遍法界無有障礙。這也是佛教的一切能量根源，即法性因，法性即是一切諸法生起之所依，即是佛教的根本法輪。「謂將欲逐機漸施末教故，宜最初先示本法。明後依此方起末故，是故最初說此經法，然後方於鹿園等處漸說枝末小乘等法。」<sup>44</sup>證悟法性才有一切聖者的功德，才有從初地到十地的實報淨土可以安住。才能令佛法淵遠流長、延綿不息。成就度化一切有情眾生的能量源泉，先解其本，即是華嚴時傳法大會頓傳入法界性的教起因緣，再逐機起末故。

所以，這裡就引申出了一個關鍵問題，為什麼同為圓教宗旨，而天台宗卻不提及主伴關係，而獨獨《華嚴經》中經常談到這個問題？是《法華經》中沒有一位佛嗎？顯然不是。因為《華嚴經》即是佛陀所證之法。而縱觀整本《華嚴經》所描述的多時空法界體，無不是展現性起世界的無盡性，無不是以主伴關係為核心架構，其中也包括佛果的十佛身功德為基礎。佛陀以身示法在華嚴時成為法主，隨即入海印三昧，以十佛身功德架構起主伴關係的因陀羅網系統。顯現諸佛性起的無盡法界。在此刻的傳法大會，無盡時空法界，又一次得到無限延伸，而且是以層層疊加的主伴關係形式，于無盡世界得到延伸。法伴即法身大士及其根熟眾生。所以，《華嚴經》的意義，在於擁有一位證法佛的示現。真實演繹了別教一乘中主伴關係的因陀羅網系統是如何運轉的。可以想象，每當有一位證法佛現世，華嚴法界的無盡時空法界就又一次得到無限成長。所以，從這裡我們就能理解華嚴教宗的目的之一，就是為了展現入法界性，以及華嚴法界的運轉原理。而華嚴法界的架構關係中又以主伴關係不可或缺。所以，單單從這個角度看，這與《法華經》所展現的會三歸一的親民路線主旨就完全不同了。也因此，華嚴時傳

---

身成正覺』等。」CBETA 2023.Q1, T35, no. 1735, pp. 871c22-872a8。

<sup>40</sup>《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 22，CBETA 2023.Q1, T36, no. 1736, p. 169b22。

<sup>41</sup>《大方廣佛華嚴經疏》卷 1，CBETA 2023.Q1, T35, no. 1735, p. 508c4。

<sup>42</sup>《大明三藏法數》卷 3，CBETA 2023.Q1, P181, no. 1615, p. 490b1。

<sup>43</sup>《華嚴經探玄記》卷 1，CBETA 2024.R1, T35, no. 1733, p. 108b14-18。

<sup>44</sup>《華嚴經探玄記》卷 1，CBETA 2023.Q1, T35, no. 1733, p. 108b19-22。

法大會被稱為別教一乘的原因，確實無法同三乘分享。

### 三、法身(報身)印法身之法身不說法

眾所周知，在經典中華嚴法會上講法的是代表報化身的盧捨那佛。所以，「法身印法身」在佛教理法中是如何解釋的呢？這裡就涉及到佛的法、報、化三身傳法的具體情況：從下麵兩段經文略作說明。

問：法身既不化物，何為法身用？答：法身為化物之本，故有大用。又三身為二德，法身是自行德、餘二是化物德，要具自德後能化物也。問：依《像法決疑》及《攝大乘論》，何故法身不名報耶？答：法身不生不滅本自有之，如經言「隱名如來藏，顯則名法身。」法身豈修因所得耶？故知法身非報。今示行因得果、果起酬因，故名為報也。問：化身亦修因得，何故非報耶？答：通義亦然，但化身從報身起，故非正酬因義。報身正酬因義，故名報也。又化身既為化二乘，此身既劣非是勝報，故不名報身也。

45

在上面這段經文中，具體定義了在華嚴法會中為什麼是「報身佛」對法身大士講法的原因，首先，是兩種不同的因緣，「問：法身佛何故不說法耶？答：唯有二緣，一、菩薩則報身化之；二、聲聞則應身化之。」<sup>46</sup>法身是每一尊佛成道所需自證得的本有之性德，即是本覺，具備此德後才有度化眾生之功用。這也是佛經中經常提到的，釋祖說法 49 年，並未說一個字。這其實是從佛法身的角度講的，法身不生不滅，如如不動、本自有之的體性。所以，法身是諸佛圓滿證悟的道體，后起用於報身化物。所以，如果佛陀沒有以身示法的證悟法界體性，恐怕法性的世界，是其餘一切眾生都是無法探知的隱秘領域。

譬如明鏡下：示頓淨相，亦有四喻。初無相色像者，為即明之像，像體本空，以喻法中無相境界本無所有。……如鏡現像，此喻依佛頓熟大根眾生所居之境。言依佛者，報身佛也，以報身依法身故。言譬如法佛所作依佛者，《楞伽》云：「譬如法佛頓現報佛，及以化佛」是也。<sup>47</sup>

「法身即是本有佛性，報佛為修因所得。佛性顯故名報身，」<sup>48</sup>如經言「隱名如來藏，顯則名法身。」即是法界常住體，上段引文中以鏡之體，無形無相作為法身的比喻。報身佛即是分證之佛，也可稱是分證之法身。上面引文中以鏡之相比

<sup>45</sup> 《法華玄論》卷 9，CBETA 2023.Q1, T34, no. 1720, p. 438c2-3。

<sup>46</sup> 《法華玄論》卷 9〈寶塔品密開本迹義〉，CBETA 2024.R1, T34, no. 1720, p. 438b28-29。

<sup>47</sup> 《楞伽阿跋多羅寶經註解》卷 1，CBETA 2024.R1, T39, no. 1789, p. 358b10-17。

<sup>48</sup> 《法華玄論》卷 9〈寶塔品密開本迹義〉，CBETA 2024.R1, T34, no. 1720, p. 438c15-17。

喻報身大士所居住的性起世界。是從初地至十地的體量之不同。亦稱始有。這就進一步明確了法身與報身的相互關係：成就佛道須先證得法身，後才能依本體而起化用。所以，佛陀法身修因證果圓滿之時，即如《入楞伽》中所說：「譬如法佛頓現報佛，及以化佛」證法佛圓滿現世現報身於華嚴時法會頓傳《華嚴經》。即感得華嚴會上四十一階位無量法身大士前來聽法，成就這始有之因。化佛在鹿苑對五比丘說四諦之法，如此情景即可印證諸經藏開篇第一句「一時，佛在……。」之說。所以，本節才稱之為「法身」印法身。那麼這裡就隱藏了一個問題，對於佛的性起世界以及證入法界的法身大士而言，佛的「一時」之說即是頓說所成，而對於鹿苑中的五比丘而言，即是漸說。所以，佛以一音頓說法，眾生隨量而取。所以，是頓得還是漸學，全看個人根基與能力。而證法佛在華嚴時所宣講的《華嚴經》卻是「一時」頓說。但這裡可不僅僅是一位證法佛，頓傳了一部《華嚴經》這麼簡單，而是十身佛「一時」說法於無盡時空法界。從這裡似乎在告訴我們，佛教即是純純的一個頓教因緣。但是大家都清楚，本師化佛從在鹿苑講四諦法開始，共計在娑婆世界傳法 49 年。這裡，正說明了華嚴宗判教中的另一個重要次第，行布寄顯門。所以，就前賢回顧中將華嚴宗判為頓頓教，在這裡即可以解釋為頓頓教中又行布漸頓教。

#### 四、從頓教看華嚴法界中的無盡空義。

《華嚴經》被判為圓頓教旨。但是證法佛初傳法時只有「一時」頓說，似乎圓教才是為權位次，為顯所證德量差距的方便之說。為什麼這樣講，因為圓教義對於別教一乘之下的乘位而言，在證得法界無礙這件事情上確實是最為圓滿無礙的結果。但是，對於進入華嚴法界的佛菩薩而言，唯有清淨佛性的性起世界中，已經處處是圓滿無礙佛性、處處是圓滿法主佛顯現，因為無盡的華嚴法界中也不可能僅有一位本師法主佛，除了法身大士及根熟眾生，初住以下乘位都無法進入華嚴時法會，那麼這種相對於低乘位的圓滿法性特點，在純純的法性世界中就不再是唯一的區別點了。因為，華嚴法界代表的是無盡法性之意，他的圓融無礙性表現在無始亦無終的法界性世界中，而成因則是以處處平等無二法性為基礎的性起相緣世界，因淨緣和合而顯現。而在華嚴法界中，處處皆是諸法性起，諸法緣成，處處皆是法身顯現，處處皆是頓成、頓顯、頓現、一即一切的無礙存在。這才成就了華嚴法界的無盡之性。所以，用頓理在圓理的基礎上更進一步來形容華嚴法界的處處平等、處處無礙性，似乎更能表現華嚴法界的運轉特點。能更加鮮活的表現華嚴法界中多層次、立體維度的空間跳躍性。華嚴法界中每一個緣起都是平等無二的存在，並具備無始無終的延伸性特點，才能在法界的時間與空間中做到處處無有障礙的顯現。所以，華嚴宗所描述的事事無礙法界並非凡夫所能認知有相世界構成，而是《華嚴經》中的諸佛視角。所以，如果從新為「毗盧遮那佛」定義一個名字，那麼，即可稱之為「頓一切處」。法性遍一切處，法性即頓一切處，因為處處無礙，事事無礙，當性起法界顯現處處無盡處處無礙後，這就是通過華嚴法界所展現的無盡空義吧。「蓋一切法。生本不生。滅本不滅。……

即是本如來藏妙真如性。妙真如性。即是如來法身異名。非謂果有一切諸法。而更以不生不滅攝取之也。夫無性故言不生不滅者。因緣即空意也。」<sup>49</sup>有盡即有相有礙，無盡即是無相無礙，處處無盡、處處無相、處處無礙、即是處處顯現空義。用無始無終的無盡之義，去破除無盡多之相。而在性起法界中任取一點，首、尾皆同，始、末皆同，皆是無盡延伸之無盡空相。即是無盡時空的無盡無礙義，即是事事無礙之義，所以，華嚴法界中的事事無礙之義，非是普通人所能言盡的。「大乘頓教中證道也。觀祖曰：以能所歷然，證事法界；能所一相，證理法界。及事理無礙相即之門。能所具泯，證事理無礙形奪無寄門。存亡無礙，全證事理無障礙門；舉一全收，證事事無礙門。」<sup>50</sup>在從這層意義上看，別教一乘更應主頓教。頓教的特點是當下即證，別教一乘即是當下即圓滿證的意思，從這一點上看，頓教可以更加清晰的展現華嚴法界的時間跳躍性、空間跳躍性、空間延伸性，以及實踐修證性，這些都是頓教教法所不能替代的重要作用。除去華嚴時頓教外《華嚴經》則可稱為圓教義，因為《華嚴經》法本對於普通人而言，無法代表華嚴時法會所傳道體。

## 第二節 華嚴時頓教——不共之印的別教菩薩法

別教八者：一、教別，謂恆沙佛法，別教菩薩不通二乘。二、理別者，藏識有恆沙俗諦之理也。三、智別者，道種智也。四、斷別者，塵沙無知界外見修，無明斷也。五、行別者，歷劫修諸波羅蜜，自行化他之行也。六、位別者，謂三十心伏無明是賢位，十地發真斷無明是聖位，是謂別也。七、因別者，無礙金剛之因別也。八、果別者，解脫涅槃四德，異二乘也。<sup>51</sup>

華嚴時法會的聽法眾是與別教一乘機感的法身大士，即是華嚴宗所判的別教菩薩們，因此也稱為不共之教。澄觀祖師在《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》中明確了華嚴宗別教菩薩的八個衡量標準。即是上段引文的內容。華嚴宗別教菩薩皆是可入法界性的法身大士，「謂如來不從漸次，唯談圓頓之理，空有兩亡，色心無礙，大乘菩薩了一切法無非法身，故名頓教丈六即法身也。」<sup>52</sup>此最親因緣，即是「法身（報身）印法身」之機感，才能開啟華嚴最初時，頓宣《華嚴經》的法界因緣。法身大士之德皆是歷劫所修、礦劫所積的福德境界，非是二乘人朝、夕可達之境界。「如舍利弗、須菩提等。五百聲聞在此法會如聾，托此反示一乘法界，由彼方現此法深廣，猶如因皂以現白等。」<sup>53</sup>。所以二乘人在華嚴法會如聾更顯一乘法智純淨。「……法身雖具三德。乃分證圓融之體。體不二故。束之為中。……

<sup>49</sup> 《楞伽經義疏》卷 4，CBETA 2023.Q1, X17, no. 329, p. 575b19-c6。

<sup>50</sup> 《華嚴融會一乘義章明宗記》，CBETA 2023.Q1, X58, no. 985, p. 105c16。

<sup>51</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 7 〈1 世主妙嚴品〉，CBETA 2024.R1, T36, no. 1736, p. 49a25-b3。

<sup>52</sup> 《大明三藏法數》卷 14，CBETA 2023.Q1, P182, no. 1615, p. 8b6-7。

<sup>53</sup> 《華嚴懸談會玄記》卷 15，CBETA 2023.Q1, X08, no. 236, p. 193a2-3。

聲聞緣覺及通教七地菩薩。雖知於空。未見不空。故亦非其境界也。……約最鈍根。須至八地。方能受接故也。」<sup>54</sup>二乘人持空而不見妙有，自然對佛所說的入法界性感到困惑無法機感。「如聲聞顯法不共，除當機是因中機感，以親能起教故為因。餘九非正是所化。」<sup>55</sup>所以，非除二乘人而不共，十法界之餘九處眾生，亦非在華嚴時傳法大會所化之列，非是當機眾。《華嚴經》中之性起世界，並不需要如《法華經》中那般設立化城以及諸多車乘，更無需會通三乘而是直入一乘主伴之因陀羅網，開顯海印三昧。《華嚴經》中以普賢菩薩所行持作為圓教菩薩之代表，華嚴菩薩在因地行持十度萬行稱之為道。所獲之智稱為道種智，當然萬行的果不止於道種智，還有成就佛身的一切種智慧。所以，道種智，是針對所行持之因而論。菩薩以利他之事為己任就要通達塵沙多之事俗諦理。隨著菩薩修證階位不斷向上提升，其所斷塵沙惑越來越多，藏識中就具有了恆沙俗諦之理了。而塵沙惑盡就生道種智。所以，稱二乘人與恆沙佛法別。三十心位，僅是伏住無明，非斷。並未盡斷見思惑、未出三界。所以僅是賢位。於菩薩法中修十地能斷無明才可入聖位。

金剛藏菩薩，入大智慧光明三昧者，欲說不思議諸佛法光明，即十地法相。天親菩薩。造十地論，解十地經云：若金剛即藏名堅。量云。十地信悲慈捨有法。不可破壞宗。堅實生長故因。由如樹心。<sup>56</sup>

金剛藏菩薩入大智慧光明三昧，宣說不思議佛法光明，即十地法相。天親菩薩造十地論中說：金剛即法藏，名為堅。菩薩十地，捨棄有為法，證無為法。從十信滿入初地，修慈悲願行，即普賢行。一行一切行。此行以無形無相法身為體。所以，不從破壞，並隨十地位次堅實生長。猶如樹木的樹心藏般。「譬如金剛，以不可壞而得其名，終無有時離於不壞；菩薩摩訶薩亦復如是，」<sup>57</sup>《大般涅槃經》提出「一切眾生皆有佛性，以是性故，斷無量億諸煩惱結即得成於阿耨多羅三藐三菩提，除一闡提。」<sup>58</sup>，認為常、樂、我、淨四德本自具足，但需通過修行顯現。

### 第三節 華嚴宗頓教——含攝化儀、化法之印

在對比天台宗所判之化儀四教與化法四教後，再判華嚴宗所述之頓教中，實際上是兼具了天台宗所判的化儀、化法的雙重內涵與功能。當然這是專指從華嚴宗所判頓教的含義而解。

<sup>54</sup> 《楞伽經義疏》卷 4，CBETA 2023.Q1, X17, no. 329, p. 575b19-c6。

<sup>55</sup> 《華嚴經旨歸》，CBETA 2023.Q1, T45, no. 1871, p. 592b21。

<sup>56</sup> 《華嚴經吞海集》卷 2，CBETA 2023.Q1, X08, no. 239, p. 476c16-20

<sup>57</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 43，CBETA 2023.Q1, T10, no. 279, p. 227c18-20。

<sup>58</sup> 《大般涅槃經》卷 7，CBETA 2023.Q1, T12, no. 375, p. 645b10-12。

首先，從華嚴法會中師、徒所具備的傳法因緣條件以及前兩個章節所論述的不共法性之印中可以看到，在法性顯現的純圓境界中以「法身」印法身為前提條件的，師徒傳法境界下，是沒有任何傳法障礙存在的，只需直開法界印即可。所以，華嚴法脈顯然是頓傳的形式。這就具備了天台宗所判之化儀頓教的功能與概念。涉及頓教，這就並不是簡單的語言、文字、說話方式可以概括的頓教頓傳形式那麼簡單。這是在傳法當下即是悟入華嚴時法界的法脈之力。在傳法當下即是法界的深廣難測的究竟境界。此外，更重要的一點就是佛教的現世因緣，本師圓滿證悟佛性成為華嚴法界的法主佛。佛陀將他所證悟的佛果，圓滿無缺的授予弟子，即是佛果的本來面目。所以，華嚴時所頓傳的教法即是佛陀圓證佛性的圓滿教理——《大方廣佛華嚴經》。這就與天台宗所判的圓教化法相同。所以，從以上這兩層意義的解讀中不難看出，在華嚴宗的頓教判中，同時含攝天台所判之化儀與化法的雙層含義。這也符合圓教義理的宗旨，化儀即是頓教，化法即是圓教，共加之即是圓頓教旨。所以，天台與賢首所論之判教，皆是完美詮釋了圓頓教的初衷。「故楞伽云：……一、逐機頓。即此文示之。二化儀頓。即後圓教收之。」華嚴時法會的傳法形式即是頓教中最直接的逐機頓教，僅能傳給與別教一乘根基相應的根熟眾生。而華嚴經即是圓教之理收之，屬於直趨佛果、圓證佛果的大乘經典。<sup>59</sup>澄觀祖師所定義的諸經中所談法性即是頓教，即屬逐機。諸經中所談法性深淺不同，應不同之根基所修所證。例如：聲聞乘中也會出現跨越階位的證果的頓證情況，俱捨論中稱名為：超越證。「先凡夫位，斷九品惑，名全離欲。今入見道，至道類智，超前二果，直證第三。名，超越證。」<sup>60</sup>從凡夫位直接證入三果，跨越了前兩個階位。

天台宗的教證中也談到《華嚴經》即圓、即頓的情況：「今八教之始，故云：第一，即《華嚴經》也，從部時味等，得名為頓。……爾時，如來現盧舍那身，說：圓滿修多羅，故言頓教。若約機、約教，未免兼權。所謂若約機下點，示化儀頓中具化法。」<sup>61</sup>應法指根基參會，所施教法是化儀頓法。這是圓頓之義，即是「化儀頓中具化法」。「未免兼權」即是行布門之次第修法眾。以及五教判中第四位的頓教判之起修處。所以華嚴宗即是圓頓教兼權之大乘教法經典。謂：「或理智俱泯、教果亦亡，離言絕慮為法輪體，此約頓教。或通攝無盡法界，謂人法教義等一切自在法門海竝為法輪體，如帝網重重具足主伴等，此約圓教。亦即攝前諸位，此中皆具。」<sup>62</sup>法藏將圓教定義在五教的終點處，以圓教攝持五教判。而五教的中的圓教即是別教一乘頓法，也可攝持前面四教判。因為一即一切，每一處頓皆亦是圓。才可顯現華嚴法界的無盡性。這點在後面的圓頓關係章節中即會詳解。

<sup>59</sup> 《金師子章雲間類解》〈6 論五教〉，CBETA 2024.R1, T45, no. 1880, p. 664c24-26。

<sup>60</sup> 《俱舍論頌疏》卷 3，CBETA 2023.Q1, T41, no. 1823, p. 838b11-12。

<sup>61</sup> 《本朝諸宗要集》卷 1，CBETA 2023.Q1, B32, no. 177, p. 468c22-23。

<sup>62</sup> 《華嚴經探玄記》卷 3，CBETA 2023.Q1, T35, no. 1733, p. 154a2。

綜上所述，如果用一種比喻來形容化儀與化法兩種概念，就好比是地球的經緯線，在凡位，你所繪製的坐標圖就是地球在宇宙中的位置及全貌，那麼在聖位，你所繪製出來的就是須彌山的定位全息圖。這才是看待教理中諸多定義的態度。而不是把這些教理簡單的意會為語言文字。

#### 第四節 從兩宗立教之機，解讀兩宗所判之頓教

會權入實，為宗者。此經引彼三乘之人，歸一乘實教故。引眾流而歸大海，攝三乘而還一源。藏法師等前諸大德，會為共教，一乘為三乘同聞法故。

63

如果從天台與華嚴兩宗的所化特點中討論，那麼就很容易明白兩宗在判化方法上的側重之處。天台宗所依經典是《妙法蓮華經》經中的主旨內容是向三乘眾生開顯一乘佛道，用方便的開權之法，顯示最終的實相歸處。也就是包含了凡夫眾生到最終成就佛道的一切次第方法。所以，從立教特點中就可以理解，為什麼天台宗的判教系統如此豐富而龐大，轉凡成聖的所有必經之路中的教、理、行、果無不一一的細緻開解。皆因佛陀慈悲不舍一切眾生的根本願力所顯，成就一切眾生皆可成就佛道的使命。所以，依據一切眾生不同根基需求而分類，在判教中通過化儀四教展示了佛陀主觀施教中的四種傳法方式與特點，是頓說、頓傳，還是分階段的漸漸傳授，還是秘密傳授有緣眾生，以及不定時、性地傳給相應的眾生。其主要用途就是化教方便。其次，又對不同根基眾生的修行道路指出了具體的修行次第與證入方法，即是藏、通、別、圓化法四教。所以，在天台宗是將圓教的成佛觀，分階段的逐階遞進式傳授根熟眾生，不論三乘或是多乘，都可逐級引入一乘，證入佛位。所以，這也是為什麼天台宗不能直接將化法頓教與化儀圓教直接合併在一起的重要原因。這樣的判教次第更利於廣泛化導眾生，也就是天台宗為一切眾生所打造的不同成佛之路。

而就華嚴宗圓頓教的因緣始成，則是佛教的另一種因緣契機。本師歷劫修道解、行圓滿周遍法界，成就浩瀚聖德，令證法佛現世成為華嚴法主，頓宣《華嚴經》，立別教一乘道體，即是佛教所依之根本法輪，當有其非凡超越之境界。感召無量宏德偉業之法界大士及根熟眾生與會聽法。廣宣《華嚴經》之法界德，開啟無盡密藏之經。今時今日，令教內一切後輩，綿延此福德之力，一睹佛果的真實樣貌。可見華嚴宗之傳法教習次第，與天台宗截然不同，一個是凡夫視角，他的主旨展開方式，是接引從低乘位朝向高乘位的修證路徑方向。一個是諸佛視角。從高乘位向低乘位逐層展開。首先直顯果德本法，於海印三昧中全力闡述法性世界無限時空性。「頓大根而直受」顯不共性，這時就不需入化城、會三乘的曲曲之路，直顯別教一乘即可。即是五教判中第五位(圓)頓教判，再到澄觀祖師所立

---

<sup>63</sup> 《新華嚴經論》卷 1, CBETA 2023.Q1, T36, no. 1739, p. 725a26。

法性頓教義，即五教判中的第四位頓教判，就包含了三乘中的方便頓教法。而天台宗則是將頓教分布在藏、通、別、圓四教當中。所以，從兩宗頓教所化範圍來看，皆是所乘圓教化道始終之旨，皆含有高乘位與低乘位的修證次第，僅僅是先後位置不同而已。所以，法藏祖師在五教判中也同樣延續了澄觀祖師的傳承，定義了五教判中的第四位頓教判，法性頓教判。為末世廣大眾生開啟了從頓教入法界的無量法門。即是華藏之主，遍一切處的頓教教法。

### 第三章 《妙法蓮華經玄義》中的漸頓五味相

#### 第一節 從判教三相看天台與賢首

智者大師認為《華嚴經》與《涅槃經》有相同之處，先度菩薩，再度二乘，最後度芸芸凡夫。華嚴時傳法大會令二乘人如聾，顯別教一乘法。後澄觀祖師立諸經中所談法性頓教，為一切眾生開方便之門。而天台宗則在會三乘歸一乘的構架中，顯現了更多不同根基眾生的受化情況。所以，大乘圓教經典宗派中都存在著，何種根基眾生、應以何法教化，最後到達何種果位的不同分判網絡。智者大師對待這紛繁錯亂的教相判定，給出了三條標準件，以便大家能夠更加清晰、明確的把握教相判定。「教相為三：一、根性融、不融相。二、化道始終、不始終相。三、師弟遠近、不遠近相。教者，聖人被下之言也；相者，分別同異也。」<sup>64</sup>用以配合五時、五味，化儀、化法來梳理與判斷佛陀傳法時的始末次第。判教三相不僅僅可以用於天台宗的教相判定，對於任何宗派之教相判定均可以套用。以下將梳理天台宗與華嚴宗中所判教相的具體情況，進而具體解析、《華嚴經》與《法華經》所詮釋的漸教與頓教，在傳法時的一些具體情況。

##### 一、根性融不融相

《華嚴經》中即有頓教大菩薩，也有二乘等漸教菩薩，如果大、小各自單論，大、小不同時出現，那麼大即頓教，小即是漸教。這樣就可判定華嚴法會如聾的二乘人，是二乘根性與華嚴時所傳別教一乘法根性不相融。《法華經》中講述了三乘之教的修證過程，其中既有漸教，又有頓教，但是最後都是引導趨向最終佛果。所以是漸、頓並陳，漸、頓相滋、漸、頓混合的化道始終相。《方等》類屬於（漸教中期），《般若》類屬於（漸教後期），所以歸為漸漸教，按照判教三相來推演，此兩類教法只是隨機攝益，並未引導趨向最終佛果，是不能化道始終的。所以，此類被歸為漸教類。前賢回顧章節中也有討論過，此二經即是漸漸教而非漸頓教。當然不同根性相融的教法及其教證過程肯定是不相同的。其實在《華嚴經》與《法華經》中都有二乘人聽法後，根性不相融的例子。《法華經》中是五百羅漢退席，《華嚴經》中是二乘人如聾。所以，這裡似乎說明了一種情況，也就是對於佛陀的三藏十二部，所有弟子都是可以去學習、聽受並進行修證的。但是，如果你選擇的教法與自己的根性不相融，那麼這位修習者恐怕在證法時就會產生障礙。所以，這也是佛弟子都想生在佛前的原因，聖者具備了知眾生根基的智慧，擁有令眾生獲得究竟解脫的能力。

##### 二、師徒遠近不遠近相

---

<sup>64</sup> 《妙法蓮華經玄義》卷 1，CBETA 2024.R1, T33, no. 1716, p. 683b8-10。

智者和尚判《法華經》是合，非不合。根性融，根性若相融即是師徒關係近，當然從華嚴法界的角度來看，師徒遠近的關係絕不僅僅是普通人所思維的距離遠近那麼簡單。「今經明師之權實，在道樹前九九已滿。諸經明二乘弟子不得入實智，亦不能施權智；今經明弟子入實甚久，亦先解行權。又眾經尚不論道樹之前，師之與弟，近近權實，況復遠遠；今經明道樹之前，權實長遠，補處數世界不知，況其塵數！」<sup>65</sup>聖者的師徒遠近狀態與凡夫的師徒遠近狀態，不可一概而論。法身大士早已成就多時空交匯的神通三昧，不能僅僅與鹿苑中所受法的五比丘相比較。在這裡看到，智者大師所歸納的用於判教的三個條件，亦不離開權實、本跡關係。

爾時如來為母摩耶夫人并諸天眾說法九十日，閻浮提中亦九十日不知如來所在。大目犍連神力第一，盡其神力，於十方推求，亦復不知；阿那律陀天眼第一，遍觀十方三千大千世界，亦復不見；乃至五百大弟子，不見如來，心懷憂惱。<sup>66</sup>

回憶一個大家耳熟能詳的例子，一起體會一下師徒遠近的意義所在。佛陀成道後為報母親的生育之恩，應忉利天主釋提桓因<sup>67</sup>之請，去往忉利天宮，為其母摩耶夫人及其大眾宣講《地藏菩薩本願經》，這一去就長達三個月之久。所以當時僧團裡的一眾弟子們都希望在佛陀回來的時候最先見到佛陀。

爾時，一切眾人皆欲求先見佛，禮敬供養。有華色比丘尼，欲除女名之惡，便化為轉輪聖王及七寶千子，眾人見之，皆避坐起去。化王到佛所已，還復本身，為比丘尼最初禮佛。是時，佛告比丘尼：「非汝初禮，須菩提最初禮我。所以者何？須菩提觀諸法空，是為見佛法身，得真供養，供養中最，非以致敬生身為供養也。」以是故言須菩提常行空三昧，與般若波羅蜜空相相應。以是故佛命令說般若波羅蜜。<sup>68</sup>

僧團中神通第一的有華色比丘尼，為了能夠排在隊伍的最前端甚至變化成轉輪王的樣子。當她來到佛前，並宣稱自己是第一個見到佛陀歸來的弟子時，佛陀同意她的說法嗎？顯然不是，佛陀說：「非汝初禮，須菩提最初禮我」，佛陀稱第一個見到他的弟子並非有華色比丘尼，而是此刻正在靈鷲山石窟中，並未前來面前拜見佛陀的須菩提尊者。「爾時，須菩提於石窟中住，自思惟：「佛從忉利天來下，

<sup>65</sup> 《妙法蓮華經玄義》卷 1，CBETA 2024.R1, T33, no. 1716, p. 684a16-22。

<sup>66</sup> 《大方便佛報恩經》卷 3，CBETA 2023.Q1, T03, no. 156, p. 136b17-22。

<sup>67</sup> 《金光明經照解》卷 2〈八箋釋事相〉：「梵語忉利，此翻三十三，此天住須彌山頂。頂有四峰，一峰八天，成三十二。中間善法堂，帝釋所居為主。俱舍明，帝釋身長一裡，具三十二相。壽則人間一百年，為彼天一日一夜。如是三萬六千年為一歲，如是滿千歲。《正法念經》云，憍屍迦有九十九那由他天女以為眷屬，恭敬圍繞供養帝釋，如一女人供給丈夫。《西域記》云，佛下，忉利帝釋作七寶金階在佛左邊，執七寶蓋侍佛而下，《十地經》云，第三地菩薩多作忉利天王。《法華句》云，帝釋得首楞嚴三昧，過賢劫作佛號曰無著。」CBETA 2024.R1, X20, no. 361, p. 509a6-16。

<sup>68</sup> 《大智度論》卷 11，CBETA 2023.Q1, T25, no. 1509, p. 137a12-21。

我當至佛所耶？不至佛所耶？」又念言：「佛常說：若人以智慧眼觀佛法身，則為見佛中最。」<sup>69</sup>這是為什麼呢？「善業以先禮，最初無過者，空無解脫門，此是禮佛義。若欲禮佛者，當來及過去，當觀空無法，此名禮佛義。」<sup>70</sup>因為須菩提尊者此刻正在觀察諸法實相。這裡正應了中國的一句古語，雖然遠在天邊，但確近在眼前。而神通廣大的有華色比丘尼呢？雖然近在佛陀眼前，但與佛陀的距離確遠在天邊吧。

這才是智者大師所講解的師徒遠近不遠近相的真正距離。其實這個故事統攝了很多道理，修行的過程中，不要執著自己或他人的五蘊色身，要時刻關照無我相，無人相，無眾生相，無壽者相。應以體證諸法實相為最終修學目標。

在賢劫中，於此三千大千世界當成佛者，我悉為母。如於此三千大千世界，如是於此華藏莊嚴世界海，一切世界種中所有世界，一一四天下閻浮提內，乃至十方一切世界海，其中所有一切世界，盡未來際一切劫中，諸有修行普賢行願，為欲調伏諸眾生故，以自在力現受生時，我自見身悉為其母……。<sup>71</sup>時道場神見是事已，歡喜無量，便於彼王而生子想。頂禮佛足，作是願言：「此大威德轉輪聖王，在在生處，常為我子，乃至成佛，願我常得與其為母。」作是願已，於此道場復曾值遇十那由他佛，承事供養，令生歡喜。「善男子！於意云何？彼道場神豈異人乎？我身是也。轉輪王者，今世尊毘盧遮那如來、應、正等覺是。我從於彼發願已來，此佛世尊，於十方刹一切諸趣，處處受生，勇猛精進，種諸善根，供養如來，修菩薩行，教化成熟一切眾生，乃至示現住最後身，念念普於十方世界，示現菩薩受生神變，常為我子，我常為母。善男子！過去、現在十方無量一切世界，諸佛如來將成佛時，皆於臍中出現種種廣大光明，來照我身，及我眷屬所居宮殿；彼最後身，我悉為母。」<sup>72</sup>

其實，這個故事中還有另一位主角，即是佛陀的生母摩耶夫人。從上段引文可以看到，摩耶夫人在過去世中是以何種因緣發願成為諸佛之母的故事。摩耶夫人早在毗盧遮那佛成道之時，即是當時的道場神，親見毗盧遮那佛降服魔眾，因而對佛陀產生強大信心，發願成為諸佛的母親。圓滿發願后又曾供養無量諸佛，最終成就大願智幻莊嚴解脫法門，並且位列等覺，是未來佛了。毗盧遮那佛即是法身佛代表，成為法身佛的母親，也就寓意一切法身將從摩耶夫人身中誕生。所以，昔日的摩耶夫人，也可以稱為是佛陀的座下弟子。那麼，從師徒遠近關係來看，這位摩耶夫人恐怕是距離一切諸佛最近的弟子了。

<sup>69</sup> 《大智度論》卷 11，CBETA 2023.Q1, T25, no. 1509, p. 137a2-6。

<sup>70</sup> 《增壹阿含經》卷 28〈36 聽法品〉，CBETA, T02, no. 125, p. 708, a17-20。

<sup>71</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 31，CBETA 2024.R1, T10, no. 293, p. 802a5-11。

<sup>72</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 31，CBETA 2023.Q1, T10, no. 293, p. 802a28-b14。

可見釋迦牟尼佛的化身在很久以前就曾親自開示過這個問題，見法身才是見佛。而佛陀有千百儀化身，不僅僅是佛陀本人，以及法界虛空的諸大菩薩們同樣有千百儀化身。師徒遠近也有千百儀種關係與距離。既然這篇文章是探討華嚴法界，那麼對於師徒遠近關係這個概念也應該融入法界觀的時間與空間中，我們才能更好的理解祖師所講解的深意。例如：天台宗中會三乘歸一乘的種種次第，以及六即佛的種種境界，這都是師徒遠近關係的種種情況。以及諸經中所談佛性的頓教法門所對應的不同境界相，還有華嚴別教一乘的卷疏自在相。這就是凡與聖修行的次第關係。

從上面這一節的內容來看，僅僅是一個師徒遠近的問題，就包含了諸多方面的問題值得討論，從佛身的角度，從諸法實相的角度，從修行位次與境界的角度，從權實、本跡關係的角度，以及佛陀的母親等覺菩薩摩耶所證悟的境界中。這些都是值得深入思考的地方。所以，智者大師不愧為一代大德，用最淺顯易懂的概念，將凡眾所生活的世界與聖者所證入的妙法世界涇渭分明的聯絡在了一起。並將紛繁難辨的教宗之相，梳理的清清楚楚、明明白白，尤其是令後人感到敬佩。

## 第二節 別教一乘，化道始終不始終相

討論到這裡就產生了一個問題。華嚴宗是頓是大，到底能不能化道始終呢？其實智者大師已經給出了部分答案。「《妙法蓮華經玄義》云：當知《華嚴》之譬，與《涅槃》義同。三子、三田、三馬等譬，皆先菩薩，次及二乘，後則平等凡聖（云云）。」<sup>73</sup>所以，智者大師已經確認了《華嚴經》中從菩薩到凡夫的所化範圍。

若論不定，義則不然。雖高山頓說，不動寂場，而遊化鹿苑；雖說四諦生滅，而不妨不生不滅；雖為菩薩說佛境界，而有二乘智斷；雖五人證果，不妨八萬諸天獲無生忍。當知即頓而漸，即漸而頓。<sup>74</sup>

這恰是五教中的第五圓頓教旨的妙處所在，開篇在論述圓頓教旨時也已經詳細解討論過，華嚴時傳法大會開海印三昧，一切世界、法界、眾生界，一切時間空間，卷疏自在，一時頓印。所以，智者大師才會評論到：「雖高山頓說，不動寂場，而遊化鹿苑；雖說四諦生滅，而不妨不生不滅。」即是華嚴法界之所詮。所以，作為圓教教義都是可以化道始終的。從高山頓說，到鹿苑漸化講四諦生滅，即頓而漸，從大法中開出小法，即漸而頓。再從小法漸次引向高處。

《大經》云：「或時說深，或時說淺。」應問即遮，應遮即問。一時、一說、一念之中，備有不定。不同舊義，專判一部。味味中悉如此，此乃顯

<sup>73</sup> 《妙法蓮華經玄義》卷 1，CBETA 2024.R1, T33, no. 1716, p. 683c6-16。

<sup>74</sup> 《妙法蓮華經玄義》卷 1，CBETA 2024.R1, T33, no. 1716, p. 683c17-21。

露不定。祕密不定，其義不然。如來於法，得最自在，若智、若機、若時、若處，三密四門，無妨無礙。此座說頓，十方說漸、說不定。頓座不聞十方，十方不聞頓座。或十方說頓、說不定，此座說漸。各各不相知聞，於此是顯，於彼是密。或為一人說頓，或為多人說漸、說不定，或為一人說漸，為多人說頓。各各不相知，互為顯密。或一座默，十方說；十方默，一座說。或俱默，俱說。各各不相知，互為顯密。雖復如此，未盡如來於法自在之力。但可智知，不可言辯。雖復甚多，亦不出漸、頓、不定、祕密。」<sup>75</sup>

在上段引文中，可以清楚的看到，這種一時、一說、一念的說法，皆是佛陀傳教的種種方式之一。智者大師通過化儀中的四法，與聖者傳法的時間空間相結合，不局于專判一部，味味中皆如此，前面關於化儀與化法章節的結尾處，也曾提到過，將化儀與化法的判教互相交織、相互遞進就可以架構出完全立體並真實存在的時間、空間證悟系統。就如上面引文中所描述各種情況一樣。此座說頓，十方說漸、說不定，皆是同時而化，但所施教卻不相同。或為一人說，或為多人說，佛在一時同時布施化儀四法，而得法弟子們卻各個不相知。這與前面談到的華嚴別教一乘的卷舒自在的時間空間系統，展現了同樣的道理，前後一時，一時前後，都是佛陀教化之方便。但此種教化方式，並非文字的片面單一理論。聖者成就佛果後，就具備十身佛的功德業用，以及別教一乘的所具備的主伴架構的法界網。而佛是以十佛身同時起用度化眾生，可以同時出現在十法界中不同的時間世界、空間世界中。《華嚴經》中常會講到「十」這個概念，那麼十佛身，就是有僅十類身嗎？顯然不是。「十法門者，一一法門、一一法中，多明十故。十身、十忍、十眼、十通、十種玄門，出十所以表義無盡，彰異餘宗，故文之中多皆十句、一一十句，六相圓融，方顯教圓。」<sup>76</sup>所以，華嚴法界中的「十」代表無盡之意。擁有千百億化身，甚至是不可窮盡般的存在。就華嚴論主報身盧舍那佛居住於實報莊嚴淨土，儘有法身大士可以見到。而在鹿苑施化的化佛王子，則是專門為肉身凡夫的五比丘而說法。所以，這裡就分別出本佛、實佛，跡佛、權佛，（如下段引文中所術）。分別了傳法中的時間、地點、受眾的區別。而對於今天普通凡眾的我們而言，佛之本跡僅僅可見於文字紙張中，卻不可見於時空。

問：華嚴經為是釋迦所說耶？答：釋迦有兩名。盧舍那釋迦，盧舍那名普遍淨，乃是功德之名。釋迦性名，又見者不同，有二佛。故舍那在淨土說法，釋迦在穢土說法，故約見者。修者為報佛，短者化佛。乃如此方，釋迦為本，十方分身釋迦為跡。故言：舍那為本釋迦是跡耳。<sup>77</sup>

<sup>75</sup> 《妙法蓮華經玄義》卷 1，CBETA 2023.Q1, T33, no. 1716, pp. 683c17-684a6。

<sup>76</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 9〈1 世主妙嚴品〉，CBETA 2024.R1, T36, no. 1736, p. 68c3-6。

<sup>77</sup> 《大乘玄論》卷 1，CBETA 2024.R1, T45, no. 1853, p. 24b27-c4。

討論到這裡，對於《妙法蓮華經》常常提到的權教與實教就有了更加廣闊的認識。以往的諸多學者在討論權實之論時多是基於純粹的理論辨釋。而智者大師則是為後學描述了權實概念中所具備的時間性，空間性、無限性、從凡道至聖道，無盡生命活動的全過程。所以，不論是權與實，化儀四教還是化法四教，以及天台宗所判的六即佛，都不能簡單的理解為文字概念，要將實法與修行的次第境界相結合。這些皆是時間與空間所交織出的立體世界，真實的教相之果。如此才可真正理解不同果位的總義，才有究竟解脫的機會。「雖復如此，未盡如來於法自在之力。但可智知，不可言辨。雖復甚多，亦不出漸、頓、不定、祕密。……又異者，餘教當機益物，不說如來施化之意。此經明佛設教元始。」<sup>78</sup>所以，智者大師在天台宗判教中用化儀四法，展現了佛陀於法的自在之力，並明確天台宗教旨的最終目的是證入佛果的目的。

從這一節的論述中就能看到，別教一乘是如何化道始終的，《華嚴經》與《法華經》同為一乘圓教之旨，那麼他們的功能怎麼會有些許的差別呢？圓教即代表佛，如果佛都不能化道始終，那誰還能比佛做的更好呢？前面所論述的天台宗的種種教相、化儀也好化法也罷。這些都是圓教的種種權實方便。其實都是圓教所包含的內容。那麼《華嚴經》圓教就不包含了嗎？肯定不會。所以，這一小節從華嚴別教一乘卷舒自在的頓演法界性中，所展現的傳法方式就可以看到圓教都是可以化道始終的，雖然兩宗在判教上的架構完全不同，但是其化道始終的目的是完全一致的。

### 第三節 別教一乘化道始終之方便門

這篇文章的論題是談頓教教法，那麼頓教教法中除了別教一乘（五教中的第五位圓頓教判），還有沒有度化三乘眾生的方便方法呢？先來看看澄觀祖師在疏鈔中所定義的頓教：「『頓教中，總不說法相，唯辯真性。』」等者，意云：但諸經中一向辯真性之處，即屬頓教。<sup>79</sup>這與法藏祖師所判五教中的第四位頓教判的定義不謀而合。澄觀祖師所定義的頓教是唯辨如如之體。而辨體之功力深淺卻有不同。從天台宗判教看：即是藏、通、別、圓之區別，從華嚴宗看：即是小、始、終、頓、圓之差異。前面章節中，佛陀去往忉利天講法的故事中，出現的須菩提尊者並不是位列華嚴初會的聽法大眾。但是，佛陀宣稱他見到了佛陀的法身。因為他在觀察諸法實相。所以，按照澄觀祖師給出的定義來判斷，須菩提尊者就是在修習頓教教法，並且成功見到法身。澄觀祖師的定義中所稱的「諸經中」，即是包括了所有的經藏。所以，祖師在這裡清楚的指明，只要是在諸經中開示真性的法義，都屬於頓教的教學方法。如果按照這個定義進行推演。那麼論藏呢？是

<sup>78</sup> 《妙法蓮華經玄義》卷 1，CBETA 2024.R1, T33, no. 1716, pp. 683c21-684a15。

<sup>79</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 9 〈1 世主妙嚴品〉，CBETA 2024.R1, T36, no. 1736, p. 67b28-c1。

否也可以包括在內呢？例如：龍樹菩薩所著之《大智度論》、《攝大乘論》等等的論藏。其實都在開示有關真性的論題。從祖師的定義中就不難理解，為什麼六祖慧能大師(638-713)所著之《壇經》，能被稱之為經的原因了。《壇經》自始至終唯辯真性再無其他。這與佛所定義的，見法身即見佛的道理完全吻合。其次，再從判教次第的角度分析，真性的論題在判教中是從哪裡明確開始的呢？至少是從始教吧。二乘教中就沒有談論嗎？也不是，只是理論還不夠完善。那麼華嚴宗所定義的頓教教法在利生中的範圍是不是突然就變得更加廣闊了呢？這裡對於別教一乘能不能化道始終的問題？就有了更進一步的解釋。開篇在解釋法藏祖師的五教定義時已經說過，五教中的頓教也分布在三乘教的範圍中。

疏：「亦無八識差別之相」等者，八識心王尚無差別，況心所變豈當有耶？心生，即種種法生。心滅，即種種法滅。故《起信論》云：「一切諸法，唯依妄念，而有差別。若離心念，則無一切境界之相。是故一切諸法，從本已來，離言說相、離名字相、離心緣相，畢竟平等、無有變異，唯是一心，故名真如。以一切言說，假名無實，但隨妄念，不可得故。」<sup>80</sup>

所以，這正是六祖慧能大師在《壇經》中所營造的教相根源所在。也是真如如何顯現的方法本意。染淨的分別相盡，真如相顯。《起信論》中所探討的真如，與真性其實也是異曲同工的存在。這也是《壇經》中所討論的一心是同樣道理。以上所延展出對華嚴宗頓教的解釋，不外乎是一條最佳親民路線，為凡夫所望塵莫及的法身大士境界，另闢蹊徑。開闢出一條能令凡夫修行者，方便遁入華嚴法界的修行路徑。其實，不僅僅是一條道路，而是無數條。

疏：「一切法界唯是絕言」者，又拂前真性，辯離言真如。故《起信論》次文即云：「言真如者，亦無有相。」謂言說之極，因言遣言。此真如體，無有可遣，以一切法悉皆真故；亦無可立，以一切法皆同如故。當知一切諸法，不可言說、不可思念，故名真如。故疏云：皆是絕言也。言一切法界者，界者性義。以一切法性皆離言故。亦通四種法界，皆不可說。故名，無得物之功、物無，當名之實故；理本無言故；事理交徹，不可作事理說故；事事相即，不可作一多等說故；名名不盡，不可以一名詔故；理圓言偏，言不及故；無有一法非實相故。<sup>81</sup>

從澄觀祖師對於法界與理事的解釋中可以看出。華嚴祖師們所詮釋的華嚴法界即是入法性的意思。入法界性即是實相之性，也是法藏祖師所判第四位頓教判之義。即是法身佛定義，遍一切處的修證入手之處。亦是進入華嚴法界之觀門。

<sup>80</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 9，CBETA 2024.R1, T36, no. 1736, p. 67b28-c9。

<sup>81</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 9，CBETA 2024.R1, T36, no. 1736, p. 67c9-22。

故《法華》云：「開方便門，示真實相。」……又方便是三乘，真實是一乘。然諸經中對小顯大，即以二乘為方便，大乘為真實。若對權顯實，則以三乘為方便，一乘為真實。則於方便之中更分為二：一小乘、二大乘。就真實中亦分為二：一行布、二圓融。行布即始終之教，圓融即是圓教。

82

所以這段引文中所提到的「行布即始終之教」，就是本文中所要討論的別教一乘中的令一方便之門。別教一乘即是真實門，即是五教判中的第五位圓頓教判。真實門中的化道始終之教即是「行布」，而真實門中的化道始終之道即隱藏在十地菩薩的寄位修證中。也是天台宗判教所沒有涉及的內容。雖然五教名字簡單好似在所有判教系統中都會出現，但其中系統次第卻與天台宗判教系統完全不同。絕對不能簡單套用名字概念。所以，前面章節所提出的問題，這裡就給出了完整的答案，《華嚴經》是不是可以化道始終呢？答案其實就在行布次第中，即是華嚴宗基於真是門獨具的特色之教，別教一乘的化道始終方法。

上來第二，依本開末竟。自下第三，會末歸本。言是諸入者，牒上九入。為校量等者，顯其無別之別，謂寄地上，乃至佛地，校量地智，差別次第，轉勝之相。非謂根本入中，亦如此等，行布次第，決定差別。是故融末歸本顯無二矣。前依本起末，明無別之別，今會末歸本明別而無也。<sup>83</sup>

華嚴宗所轉是根本法輪，即是「依本開末竟」。而融末歸本，決定修證中的差別相，即是行布次第。為顯無二矣。所以華嚴宗判教，具本末，化始終，才是圓教義。下面表格中具體歸納了十地菩薩中，化道始終的寄位接引的修證次第關係。是如何安立與三乘教的不同之處的。這裡也前面所談及的卷舒自在中的舒，展現華嚴宗中的的次第接引方便。卷舒自在不僅僅表現在法界的無盡時間空間中，也同時展現了不同乘位證果的次第性。

#### 五、約寄位差別<sup>84</sup>

十、本末開合差別。如大乘同性經云：所有聲聞法、辟支佛法、菩薩法諸佛法，如是一切諸法。皆悉流入毘盧遮那智藏大海。此文約本末分異。仍會末歸本。明一乘三乘差別顯耳。<sup>85</sup>「其別教一乘所明行位因果等相。與彼三乘教施設分齊全別不同。」<sup>86</sup>

初、	寄在世間	如：本業經、仁王經及地論梁攝論等。
----	------	-------------------

<sup>82</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 9，CBETA 2023.Q1, T36, no. 1736, p. 69a5-13。

<sup>83</sup> 《華嚴經探玄記》卷 9 〈22 十地品〉，CBETA 2024.R1, T35, no. 1733, p. 282a13-19。

<sup>84</sup> 《華嚴一乘教義分齊章》卷 1，CBETA 2024.R1, T45, no. 1866, pp. 477c16-478a10。

<sup>85</sup> 《華嚴一乘教義分齊章》卷 1，CBETA 2024.R1, T45, no. 1866, p. 478b16-20。

<sup>86</sup> 《華嚴一乘教義分齊章》卷 1，CBETA 2024.R1, T45, no. 1866, p. 478b20-22。

二、三地					
四地至七地	寄出世間 若大乘即是一乘者。七地即應是出出世。又不應一乘在於八地。是故當知法華中三乘之人。為求三車出至門外者。則三乘俱是出世。自位究竟也。	小乘	四地、五地 二地寄聲聞法。 六地，寄緣覺法。	三乘	問若爾何故梁攝論云：二乘善名出世。從八地已上乃至佛地名出出世。既不言三乘是出世。如何作如說耶。答既四五二地為聲聞。第六地為緣覺。八地已去為出出世。彼第七地是何人耶。是故當知彼云二乘善名出世。即大小二乘也。以聲聞緣覺俱名為小故。二乘名通。
八地已上乃至佛地	寄出出世間 四衢別授大白牛車者。	一乘	八地已上寄一乘法 「此明一乘法門主伴具足故云無盡佛法。不同三乘一相一寂等法。」 <sup>87</sup>		
此中通大之小非愚法。通小之大非一乘。依此三義故。梁攝論云：善成立有三種。一、小乘。二、三乘。三、一乘。其第三最居上故。名善成立。即其事也。 <sup>88</sup> 「六者或無量乘。謂一切法門也。故此經云：於一世界中。聞說一乘者。或二三四五。乃至無量乘。此之謂也。上來分乘竟。」 <sup>89</sup>					
「二同教者於中二。初分諸乘後融本末。初中有六重。一明一乘於中有七。初約法相交參以明一乘。謂如三乘中亦有說因陀羅網及微細等事而主伴不具。或亦說華藏世界。而不說十等。或一乘中亦有三乘法相等。謂如十眼中亦有五眼。十通中亦有六通等。而義理皆別。此則一乘垂於三乘。三乘參於一乘。是則兩宗交接連綴引攝成根欲性。令入別教一乘故也。」 <sup>90</sup>					
「二約攝方便。謂彼三乘等法。總為一乘方便故。皆名一乘。所以經云：諸有所作皆為一大事故等也。三約所流辨。謂三乘等。悉從一乘流故。故經云：汝等所行是菩薩道等。又經云：毘尼者即大乘也。四約殊勝門。即以三中大乘為一乘。以望別教雖權實有異同是菩薩所乘故。故經云：唯此一事實。餘二則非真。」 <sup>91</sup>					

在這一章中，主要論述了兩個主要問題，用以說明在華嚴別教一乘的教理體係當中，是如何與凡夫的次第修正產生聯繫的。明確《華嚴經》所開演的教理體

<sup>87</sup> 《華嚴一乘教義分齊章》卷 1，CBETA 2024.R1, T45, no. 1866, p. 478b12-14。

<sup>88</sup> 《華嚴一乘教義分齊章》卷 1，CBETA 2024.R1, T45, no. 1866, p. 479b22-25。

<sup>89</sup> 《華嚴一乘教義分齊章》卷 1，CBETA 2024.R1, T45, no. 1866, p. 479c12-15。

<sup>90</sup> 《華嚴一乘教義分齊章》卷 1，CBETA 2024.R1, T45, no. 1866, p. 478c11-20。

<sup>91</sup> 《華嚴一乘教義分齊章》卷 1，CBETA 2024.R1, T45, no. 1866, pp. 478c20-479a3。

系是如何接引凡夫眾生的：第一、從頓教教法定義與一切諸經、論的聯繫中，主要依據有兩點，其一是澄觀祖師所術頓教定義，其二是法藏祖師在五教判中的第四位頓教判的定義。主旨是觀待法性。這對於大多數修行者而言都是可以實踐的方便方法。第二、在五教判第五位圓教判的別教一乘教體中，存在著華嚴行布門，用寄位修證的次第方法接引三乘眾生。也就是說，雖然三乘人不能直接參加華嚴時的傳法大會，但是，與之對應的菩薩地行者，會代為接引，這不失為一個最圓滿的次第寄位修正方法。「應以何身得度者，即以何身而為說法。」<sup>92</sup>這樣講，就將寄位顯法更加具象化了。當然《華嚴經》中的寄位接引原理，絕不是這簡單的一句話可以概括的，佛菩薩的境界也是不可測的。

---

<sup>92</sup> 《楞嚴經圓通疏》卷 6，CBETA 2024.R1, X12, no. 281, p. 835c8。

## 第四章 本師之意——以心印心之逐機頓教

### 第一節 頓教傳法時的兩個必要條件

起自華嚴時傳法大會的頓教教法，在末世的今時今日乃至於當下的佛學院中所教學的《華嚴經》法本或教理，還能被稱之為是頓教教法嗎？前面也說到過，華嚴時傳法大會頓印法界體，是不可複製的存在。除非彌勒佛成道。所以，佛教傳法是應機而傳，傳承頓教教法更是如此，所以，這裡就影射了頓教教法運用中所需具備兩點條件。

其一、從傳法之師的主觀角度講。傳法的師父必定對他所傳的法本，已經全部通達並修正圓滿。才具備傳法的資糧。例如：華嚴時傳法大會中的本師，即是法界時空的圓滿證悟者取證了華嚴別教一乘的圓頓教體。

其二、從在傳弟子的客觀角度講，弟子的修正心境，必定與師父所傳法脈的心境相當。這也是堪受傳承法脈的必要條件。這就是為什麼“世尊拈花”之時，僧團中眾多弟子均在場，卻只有大迦葉尊者能夠成為禪宗初祖的原因。《決疑經》三卷有云：「梵王在靈山會上。以金色波羅華獻佛，請佛說法。」<sup>93</sup>

爾時，世尊即拈奉獻□色婆羅華，瞬目揚眉，示諸大眾。是時大眾，默然毋措。□□有迦葉□□破顏微笑。世尊言：有我正法眼藏，涅槃妙心，即付囑于汝，汝能護持，相續不斷。時，迦葉奉佛勅，頂禮佛足，退。<sup>94</sup>并勅阿難副貳傳化無令斷絕。而說偈言：法本法無法，無法法亦法。今付無法時，法法何曾法。爾時，世尊說此偈已，復告迦葉。吾將金縷僧伽梨衣傳付於汝，轉授補處，至慈氏佛出世勿令朽壞。迦葉聞偈，頭面禮足曰，善哉！善哉！我當依勅，恭順佛故。爾時世尊至拘尸那城。告諸大眾：吾今背痛，欲入涅槃，即往熙連河側，娑羅雙樹下，右脇累足，泊然宴寂。復從棺起，為母說法。<sup>95</sup>

顯然佛陀眾多弟子的心境，均無法與佛陀所傳授的禪宗心境直接相印。以及華嚴法會上猶如聾人的五百聲聞眾亦是如此。從最基礎的法性角度談頓教教法，就會看到不同的頓教教法法門，所取證的諸法實相淺深也是有區別的。就如五教判中得兩種頓教教法，第四位法性頓教，與第五位圓頓頓教，所取證的的諸法實相能力可謂是天差地別。這就是頓傳之法的不共之性。心境不想當是無法取證的。由

<sup>93</sup> 《釋氏稽古略》卷4〈宋·神宗〉，CBETA 2024.R1, T49, no. 2037, p. 873b1-2。

<sup>94</sup> 《大梵天王問佛決疑經》卷1〈法付囑品第一〉，CBETA 2024.R1, X01, no. 26, p. 418c18-21。

<sup>95</sup> 《景德傳燈錄》卷1〈七佛天竺祖師·七佛〉，CBETA 2024.R1, T51, no. 2076, p. 205b28-c9。

上段引文中可以得知，這就是禪宗頓教教法的開篇。「是法<sup>96</sup>非思量分□□能解，即是唯佛與佛究盡法。汝等□□□當知，以其言辭者，則每會隨宜之法也。不隨宜之法者，則不可言說。」<sup>97</sup>此法即是實相之法，實相無相，言語道斷才是歸實之法，所以從一這段引內容清楚的告訴修學者，何為究竟之法，何為不究竟之法。不可言說，不可思量的實相之法才是佛與佛的究竟之說。

可見，同時具備這兩個傳法條件，才能成就頓法、頓傳、頓證的教化因緣。對於今天的佛弟子而言，華嚴法本的傳承還無法達到頓傳與頓證的機緣。雖然，華嚴法本未變，圓頓教理也未變。但是，證法佛已經涅槃。無法複製別教一乘的頓教傳法大會。顯然宣講老師的條件與可得法弟子的條件都不具足。所以，依照目前情況，華嚴宗的弟子可依照前面所談及的，別教一乘的兩種方便門進行修學。發長遠心，以期因緣成熟之際，能夠頓現在證法佛現世的時空因緣之中。

## 第二節 頓教教法之後世流傳

雖然，頓傳華嚴別教一乘法脈的因緣目前還無法成熟，那麼當今社會中其他頓教教法之傳承還存在嗎？肯定是存在的，從上一章節的論述中，澄觀祖師就已經明確過這個問題，一切諸經論中，開顯真性的內容都屬於頓教法門。所以，其實頓教法門一直就在佛弟子的身邊，也一直在被大多數人所使用，但是卻沒有明確其定義而已。但是，作為末世中，頓教教法在中國境內佛教界中的延續與廣泛傳播，還要追溯到禪宗在中國的創立開始。中國禪宗初祖達摩（？-535 或 536）西來，于少林寺面壁九年。傳禪宗二祖慧可禪師<sup>98</sup>（487-593）四卷《楞伽經》法本。

徑踏毘盧，直佩祖師心印，故云：與祖佛為師，謂直佩祖師心印，故名祖師禪。徑踏毘盧向上，則是悟本分，故新薰佛祖立下風，為侍者。故云：為佛祖師。<sup>99</sup>

達摩祖師依教奉行之「本師之意」。「徑踏毘盧向上，則是悟本分，」實相、法界性。這與華嚴宗所定義的頓教教法可謂是一脈相承。佛陀在印度「拈花傳法」，大迦葉尊者心領神會，成為印度禪宗初祖。禪宗的初創祖師們，都傳承了本師之意，選擇了根基相應的利根弟子，來傳承禪宗的頓教法門。六祖後，禪宗也是一

---

<sup>96</sup> 《大梵天王問佛決疑經》卷 1〈梵王決疑品第二〉，「如是法，不自法也、不他法也，復雖不離自他法。眾生親證而得焉，一切諸佛亦復然矣。而今付囑如是法於迦葉者，迦葉久遠成佛，□□□，為助諸佛法，現形於聲聞。……於多子塔前分半座而□□令坐。如我今付囑……佛亦復如是□□也。」CBETA 2024.R1, X01, no. 26, p. 419a19-b4。

<sup>97</sup> 《大梵天王問佛決疑經》卷 1〈梵王決疑品第二〉，CBETA 2024.R1, X01, no. 26, p. 419a18-21。

<sup>98</sup> 《續高僧傳》卷 16〈3 習禪〉，「初，達摩禪師，以四卷楞伽授可曰：我觀漢地惟有此經，仁者依行自得度世，可專附玄理如前所陳。遭賊斫臂，以法御心，不覺痛苦。火燒斫處，血斷帛裹，乞食如故。」CBETA 2024.R1, T50, no. 2060, p. 552b20-24。

<sup>99</sup> 《朝鮮佛教通史》卷 3，CBETA 2023.Q1, B31, no. 170, p. 612a8。

花開五葉。但是這些其實都是佛陀頓教教法的不同形式而已。禪宗開宗祖師菩提達摩所傳之經典《楞伽經》中，就將頓教教法的法脈特點歸結為四點：教之速，理之速，行之速，果之速，四個方面歸納了其定義。「《楞伽經》云：頓者，如鏡中像，頓現非漸，以一切法本來自正，不待言說，不待觀智。言頓者：速也。有其四種：一、言說頓絕。以一切法本來自正，不待言說，教速也。」<sup>100</sup>

佛說法，說而無說，無需語言文字。在諸多經論中都有所涉及，乃至現代的律宗道場中全程止語的要求。這些皆與頓教教法有關係。《大般若》四百二十五云：「我從成佛已來不說一字，汝亦不聞。」五百六十七云：「眾生各各謂佛獨為說法，而佛本來無說無示。」《淨名》第一云：「其說法者，無說無示。其聽法者，無聞無得。」<sup>101</sup>《般若論》云：「須菩提言：『如來無所說。』此義云何？無有一法唯獨如來說、餘佛不說故。」「佛所有無盡三業應眾生者，皆是曠劫悲願為因，順眾生感，非自所有，故說佛果無有色聲。然則以他為自，故亦有說。」<sup>102</sup>在《佛藏經》中佛陀告訴舍利佛「不能通達一切法者，皆為言說所覆。是故，如來知諸語言皆為是邪。乃至少有語言，不得真實。」所以，如上之經論中都有開示了頓教教法所含攝的內容，乃至《佛藏經》中直接將言語道斷的頓教教法論為悟入真實的最佳路徑。無有言說，那麼修習頓教教法的佛弟子是依何法而頓證道體的呢？是依何法而立的呢？澄觀祖師在疏鈔中就提出了這個疑問？並舉《楞伽經》作答。

佛告大慧：「我因二法，故作是說。云何二法？謂緣自得法，及本住法。是名二法。因此二法故，我作如是說。云何緣自得法？若彼如來所得，我亦得之，無增無減。緣自得法究竟境界，離言說妄想、離文字二趣。云何本住法？謂古先聖道如金銀等性，法界常住，若如來出世、若不出世，法界常住如趣彼城道。」<sup>103</sup>

佛陀告訴大慧菩薩，頓教所依之教體，即是「自得法及本住法。」自得法即是諸佛成道所證。本住法即是法界常住性。所以，這裡所說的自證究竟境界與法界常住，其實是指佛所證之果德，在佛功德章節中會進一步討論。那麼通過這段的論述就聯繫到另一個概念，「謂一切聖教唯是如來一圓音教」<sup>104</sup>所以，現在就可以瞭解到一音其實只是經文中的方便比喻，這個一音其實是沒有聲音之言說，否則眾生也無法隨類而解。所以，佛之一音說法是無說而說的頓教之法門。

<sup>100</sup> 《圓覺經疏鈔隨文要解》卷 6〈隨文要解·鈔四〉，CBETA 2024.R1, X10, no. 250, p. 75a19-22。

<sup>101</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 9〈1 世主妙嚴品〉，CBETA 2024.R1, T36, no. 1736, p. 69b27-c4。

<sup>102</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 9〈1 世主妙嚴品〉，CBETA 2024.R1, T36, no. 1736, p. 70a10-15。

<sup>103</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 9〈1 世主妙嚴品〉，CBETA 2024.R1, T36, no. 1736, p. 69c4-20。

<sup>104</sup> 《華嚴經探玄記》卷 1，CBETA 2024.R1, T35, no. 1733, p. 110c21。

「二、理性頓顯。如鏡中像，頓現非漸，理速也。」<sup>105</sup>澄觀法師云：「『頓教中，總不說法相唯辯真性』等者，意云：但諸經中一向辯真性之處，即屬頓教。」<sup>106</sup>從澄觀法師給出的定義中可以看出頓教之理直指真性，不言其他任何方便。直指《華嚴經》頓傳主題。只是所辯真心亦有淺深境界不同而已。「謂如來不從漸次，唯談圓頓之理，空有兩亡，色心無礙，大乘菩薩了一切法無非法身，故名頓教丈六即法身也。」<sup>107</sup>這裡也明確了大乘菩薩所修的本質，一切法無非法身。

「三、解行頓成。不待觀智，不依地位漸次而修，行速也」；不依地位漸次而修，這裡從華嚴教理的角度看，即是圓教初住的位次才可以做到。初發心即成正覺。「亦如〈性起品〉說。九、成行故者，謂為示此普法，令諸菩薩成普賢行。一行即一切行，初發心時便成正覺，具足慧身不由他悟。」<sup>108</sup>也是詮釋普賢行之果德。普賢行亦分為兩種行如經云：「『菩薩受持此法，少作方便，疾得阿耨多羅三藐三菩提』等。此亦二種：一、頓成多行、二、遍成普行。」<sup>109</sup>《華嚴經》中所描述的境界即是十地菩薩的不同境界，而十地菩薩所行即是普賢行。

「四、一念不生，即名為佛，果速也。」<sup>110</sup>華嚴一乘別教菩薩境界，即是法界之果，不是凡境眾生一念不生可以囊括的概念。華嚴法界之不思議境界，「於一念中。即八相成道。乃至涅槃流通舍利等。」<sup>111</sup>「所謂入可數劫，即是不可數劫，乃至入劫，即一念。入一念，即劫。」。都是說明華嚴法界中的時間、空間中的不思議性。<sup>112</sup>

念念得見百千諸佛，念念得知百千佛力，念念能動百千世界，念念遊履百千佛刹，念念光照百千世界，念念成熟百千眾生，念念自在住百千劫，念念深入過去、未來各百千劫，念念深解百千法門，念念示現百千佛身，念念示現百千菩薩以為眷屬。以自在力，念念普於一一毛孔，示現無量諸佛神變，於三寶所，究竟成就，深信不壞。<sup>113</sup>佛子！諸佛世尊有十種念念出生智。何等為十？所謂：一切諸佛於一念中，悉能示現無量世界從天來下；一切諸佛於一念中，悉能示現無量世界菩薩受生；一切諸佛於一念中，悉能示現無量世界出家學道；一切諸佛於一念中，悉能示現無量世界菩提樹下成正覺；一切諸佛於一念中，悉能示現無量世界轉妙法輪；一切諸佛於一念中，悉能示現無量世界教化眾生供養諸佛；一切諸佛於一念中，悉

<sup>105</sup> 《圓覺經疏鈔隨文要解》卷 6〈隨文要解·鈔四〉，CBETA 2024.R1, X10, no. 250, p. 75a22-23。

<sup>106</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 9，CBETA 2024.R1, T36, no. 1736, p. 67b28-c1。

<sup>107</sup> 《大明三藏法數》卷 14，CBETA 2023.Q1, P182, no. 1615, p. 8b6-7。

<sup>108</sup> 《華嚴經探玄記》卷 1，CBETA 2024.R1, T35, no. 1733, p. 108c17-20。

<sup>109</sup> 《華嚴經探玄記》卷 1，CBETA 2024.R1, T35, no. 1733, p. 108c20-22。

<sup>110</sup> 《華嚴一乘教義分齊章》卷 1，CBETA 2023.Q1, T45, no. 1866, p. 481b18。

<sup>111</sup> 《華嚴一乘教義分齊章》卷 1，CBETA 2024.R1, T45, no. 1866, p. 482b25-c1。

<sup>112</sup> 《續華嚴經略疏刊定記》卷 1，CBETA 2023.Q1, X03, no. 221, p. 592c24。

<sup>113</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 31，CBETA 2023.Q1, T10, no. 293, p. 802b19-27。

能示現無量世界不可言說種種佛身；一切諸佛於一念中，悉能示現無量世界種種莊嚴、無數莊嚴、如來自在一切智藏；一切諸佛於一念中，悉能示現無量世界無量無數清淨眾生；一切諸佛於一念中，悉能示現無量世界三世諸佛種種根性、種種精進、種種行解，於三世中成等正覺。是為十。<sup>114</sup>

《華嚴經》原文中關於一念的說法概念數不勝數，上段引文中是摩耶夫人所證之境界，以及諸佛所證的時種念念出生智。

所以，不論是華嚴時傳法大會上的法身大士及根熟眾生，還是時處印度的大迦葉尊者，又或是禪宗二祖慧可、六祖慧能。都是被傳法之師確認為根基純熟之最當機眾。在中國境內，最富盛名的六祖慧能大師，在得法後，布化弟子、廣教禪法、將頓教教法推向了中國佛教歷史的巔峰時刻，令禪宗一脈興盛於一時。乃至於記載他教化心得的文本也被後世弟子們尊稱為《壇經》。可見頓教教法一直是佛教傳承法脈的重要承載方式。

### 第三節 頓教教法之主要目的：自他無二的實相修證性與可印證性

在頓教教法的由來因緣中不難看出，頓教教法最初起自華嚴時傳法大會，不論是華嚴宗頓教教法還是禪宗頓教教法，他們的傳法原理以及傳法目的都是如出一轍的。這就好比華嚴時的頓印法界體是最為圓滿呈現圓頓教義的傳法現場，那麼六祖慧能，達摩祖師，以及印度化佛的拈花傳法，諸如此類的頓教教法，僅僅是在取證實相體量上存在的差別。論其傳法形式都離不開前面所論述的頓教教法傳承所必須具備的兩個必要條件。華嚴時傳法大會是總傳法界體性。禪宗諸祖是分傳實相法身。但都是實相所攝。所以，從經典的論述中不難看出，六祖慧能大師，在布化弟子的時候，一直所遵循的原則，「若依頓教。即一切法唯一真如心，差別相盡、離言絕慮、不可說也。」<sup>115</sup>這與澄觀祖師所判的頓教傳法定義也是一致的，也符合五教判中所定義的第四位法性頓教判的定義。六祖對所有弟子的教導皆是直指心性，不拘泥於形式、方法。這也是禪宗後來的傳承中多見的師徒教導方式。可以說，六祖慧能大師是真正頓教教法的傳承者。所以，壇經中並沒有講述道理，開演教典，而都是展示六祖啟發引導令弟子悟入諸法實相的最直接方式。

可見禪宗的頓教教法與華嚴宗頓法是一脈相承，問其根源形式，還根源自華嚴最初時。華嚴教理深廣難測，證法佛已入涅槃，無法復刻華嚴宗教法之緣起。但頓教教法的傳承方式，卻不再局限於搭載華嚴法脈，這一種法本的傳播途徑。而是通過禪宗的起教因緣，傳承了《楞伽經》、《金剛經》、《六祖壇經》等經典而流傳至今。以及諸經論中所攝法性的內容。這不得不說是佛陀慈悲應機施教的另

<sup>114</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 46，CBETA 2023.Q1, T10, no. 279, p. 242b13-29。

<sup>115</sup> 《華嚴一乘教義分齊章》卷 2，CBETA 2023.Q1, T45, no. 1866, p. 485b2-3。

一種方便之法。可見，頓教教法一直都是佛教中廣泛傳播的教導方式。可見頓教教法的目的就是為了傳載實證之法，確保法脈傳承的延續。祖師們通過觀察弟子的根性，甄選出可以真正荷擔如來家業，而傳續佛法的得法弟子。通過這種方法找到真正有修有證的傳承人，保證佛法法脈的實相印證性與可修證性。

可見，從最初華嚴時，所傳《華嚴經》之正法時代的頓印法界體，到今日的末法時代。六祖所傳《壇經》教授頓教法門。所證體量如此之懸殊。可見末法眾生的根基已逐漸衰弱。但是，佛陀仍然慈悲施設一切方便，留有諸經中所談法性的方便之門，願將不同根基眾生引入實相修證之中。雖然這些經典所修證的境界、體量完全不同，但是，佛之本意卻從未改變過。

所以，這裡就產生了一個問題。如果論佛教的修行是先解後行，那麼從解入的角度講。現代社會中普遍接受過高等教育的末世修行者，應該能夠更加準確的理解五教義理吧。可如今的實際情況確是，當今這個時代能夠證入實相的人反而變得鳳毛麟角了。由此可見世間的知識高下，似乎與能否悟入法性沒有必然的聯繫。所以，歷代禪教以「不立文字」為綱領，強調弟子應直去佛教之旨，努力見證實相。更無其餘可想。其實，這正是對現實生活所展現的積極意義。佛教的可修證性與實相傳承，才是佛教最寶貴的法脈，如果僅僅沉浸在學術創作的範圍中，而忽視了實踐佛法的重要性。這不外乎在行邪道。所以，這似乎就解釋了，為何令禪宗興盛於一時的六祖大師，卻表現為目不識丁。這也許並不是簡單的巧合。

金山長老佛印大師了元持以見寄，之奇為之言曰：佛之所說經總十二部，而其多至於五千卷。方其正法流行之時，人有聞半偈、得一句而悟入者，蓋不可為量數。至於像法、末法之後，去聖既遠，人始溺於文字，有入海算沙之困，而於一真之體乃漫不省解，於是有祖師出焉，直指人心見性成佛，以為教外別傳，於動容發語之頃，而上根利器之人已目擊而得之矣。故雲門至於罵佛，而藥山至戒人不得讀經，皆此意也。由是去佛而謂之禪，離義而謂之玄，故學佛者必詆禪而諱義者，亦必宗玄二家之徒更相非，而不知其相為用也。且禪者六度之一也，顧豈異於佛哉？

「學佛之敝，至於溺經文、惑句義，而人不體玄。則言禪以救之；學禪之敝至於馳空言、玩琦辯而人不了義。『至使婦人孺子，抵掌嬉笑，爭談禪悅。』<sup>116</sup>則言佛以救之。二者更相救，而佛法完矣。」<sup>117</sup>希望末世修行眾生將生命的時間，更多的投入到佛法實踐的行動中，不要僅僅成為佛法的學術專家。而對於那些僅僅只繼承了禪的形式而不解佛義之類，可以相互平衡才能定慧等觀。禪教並重才是佛教不斷傳承的重要根源。

<sup>116</sup> 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 1 〈蘇軾序〉，CBETA 2024.R1, T16, no. 670, p. 479c18。

<sup>117</sup> 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 1 〈蔣之奇序〉，CBETA 2024.R1, T16, no. 670, p. 479a28-b3。

## 第五章 頓教——所被機、所證道

### 第一節 最純真之華嚴頓教：一體起二用

《法華經》與《華嚴經》雖然都屬圓教經典，那麼在兩宗教典中，各自的圓教菩薩所成就的頓教之果，就沒有區別了嗎？顯然這裡的答案是否定的。兩宗在圓教的修證層次與表達上還是存在了明顯的差異性。例如：《法華》與《華嚴》兩部教理中都提到了龍女成佛的典故，但是，成佛的過程卻完全不一樣。「如法華經，龍女於剎那之際，即轉女身，具菩薩行，南方成佛。」<sup>118</sup>而《華嚴經》則主張「萬法體真無轉變相」<sup>119</sup>也就是說在《華嚴經》中所描述的龍女成佛的典故，是依本法成就，頓現佛道的過程。不需要龍女轉變成男相。所以，在下面段落中借用經典從兩宗的不同修正引導特點中，安立了兩種截然不同的法義標題進行解說，兩種不同視角下的頓教之果。

#### 一、華嚴頓教：「若以法眼觀，無俗不真<sup>120</sup>」——海印森羅常住用

如《維摩經》中，舍利弗謂天女曰：何故不轉女身？天女謂舍利弗：我十二年來求女人相了不可得，當何所轉。如菴提遮女謂舍利弗。自男生我女。當知萬法本自體如。有何可轉。如華嚴經入法界品中。善財童子善知識。文殊、普賢、比丘、比丘尼、長者、童子、優婆夷、童女、仙人、外道，五十三人。各各自具菩薩行，自具佛法。隨諸眾生見身不同，不云有轉。<sup>121</sup>《華嚴經》法界緣起門。明凡、聖一真猶存見隔，見在即凡，情亡即佛，稱性緣起、俯仰進退、屈身謙敬，皆菩薩行。無有一法可轉變相，有生住滅。是故不同龍女轉身成佛。<sup>122</sup>

這段引文所談，即諸佛所證之佛果相，前面章節也談到佛果是依本住法與自得法而立。「如還原觀：從自性之體，分其二用。一、海印森羅常住用。謂真如本覺也，妄盡心澄，萬像齊現，猶如大海，因風起浪。若風止浪息。海水澄清。無像不現。」<sup>123</sup>即是法界森羅常住相，名海印用，即是本用，也叫理行，即屬性德。也世依本住法而起。所以這裡說的世界雖紛繁錯亂，甚至是狂風巨浪滔天，無不

<sup>118</sup> 《新華嚴經論》卷 1，CBETA 2023.Q1, T36, no. 1739, p. 726a25-26。

<sup>119</sup> 《新華嚴經論》卷 1，(CBETA 2023.Q1, T36, no. 1739, p. 726a27-28。

<sup>120</sup> 《新華嚴經論》卷 1，CBETA 2024.R1, T36, no. 1739, p. 726b7。

<sup>121</sup> 《新華嚴經論》卷 1，CBETA 2024.R1, T36, no. 1739, p. 726a28-b7。

<sup>122</sup> 《新華嚴經論》卷 1，CBETA 2024.R1, T36, no. 1739, p. 726b21-25。

<sup>123</sup> 《宗鏡錄》卷 32 〈1 標宗章〉，CBETA 2024.R1, T48, no. 2016, p. 601b5-9。

是性體理德所現。亦是菩薩所修的恆沙法界，法法皆平等，相相皆平等，所以，性起世界無需轉變相才可證。日常休學中所提到的自性之體，多會聯想到無形無相，很難有具象化的印象，從這裡看，佛所開顯的自性之體，其作用可謂是遍周法界，從世間角度看其作用也是無處不在的巨大力量，就如《維摩詰所說經》中提到的「須彌燈王如來……其佛身八萬四千由延，佛師子座六萬八千由延。其菩薩身四萬二千由延。」<sup>124</sup>全部應維摩詰居士之請來到他所居住的小房子中。原文中舍利佛驚歎道：「如是小室，乃容受此高廣之座，於維耶離城無所罣礙，於佛所止及四天處無所罣礙，於諸國邑、天龍神宮，亦無罣礙。」可見其不思議之性。皆令世人稱奇。<sup>125</sup>可以轉瞬開演紛繁世界，亦可一念成就佛道的殊勝功德。「是故說一乘，是法住法位等者。以佛稱性說法，謂之海印森羅常住用，其所說之法，皆不動本際。故住法位，以住法位故，世間相即常住實相。是則無有一法非真實者。……所謂本住法乃實智也。」<sup>126</sup>簡單說：「前海印用，是本用，亦名理行、亦名性德。」<sup>127</sup>《華嚴經》所描述的，即是諸佛所證道體之本，法法皆是本住，所以，不需要相互轉換，龍女也無需轉變成男相，而可以直接成佛。男相與女相以及世間萬物皆是平等無二的本性顯現，皆有法界之本如性德。所以說，華嚴頓教才是最純真之頓教。忘盡還原，稱法界性起而論，直趣一乘法法皆還本真面貌。

## 二、法華頓教：「若以世間肉眼觀，無真不俗<sup>128</sup>」——華嚴三昧用

以《法華經》對權教三根，見未盡者，令成信種。且將女相速轉成佛。令生奇特，方始發心，趣真知見。不堪本法，而起善根，此明。且引三權令歸一實。又破彼時劫定執三僧祇。令於剎那，證三世性，本來一際，無始無終，稱法平等。裂三乘之見網，撤菩薩之草菴。令歸法界之門，入佛之真實宅。故，令龍女成佛，明，非過去久修。年始八歲，又表今非舊學。轉女時分，不逾剎那，具行佛果，無虧毫念。法本如是，自體無時。權學三根，自將見隔。自迷實法，返稱為化。不知躬已事如斯，全處宅中猶懷滯見。云何界外玄指僧祇。此見不離定乖永劫。迴心見謝方始舊居。何如此時滅諸見業。徒煩多劫苦因方迴。<sup>129</sup>

「權學三根自將見隔，自迷實法返稱為化。」以假為真，所以，這裡說不堪本法而直接發起善根，就《法華經》所舉之龍女例，所度化的眾生，是對直接從本法起修有疑的人。信成道源功德母，疑本之人，如何接近道源呢？所以，說佛陀慈

<sup>124</sup> 《佛說維摩詰經》卷 1，CBETA 2023.Q1, T14, no. 474, p. 527a20-22。

<sup>125</sup> 《佛說維摩詰經》卷 1，CBETA 2023.Q1, T14, no. 474, p. 527b10-13。

<sup>126</sup> 《法華經通義》卷 1〈方便品第二〉，CBETA 2024.R1, X31, no. 611, p. 534c3-7。

<sup>127</sup> 《宗鏡錄》卷 32〈1 標宗章〉，CBETA 2024.R1, T48, no. 2016, p. 601b11-12。

<sup>128</sup> 《新華嚴經論》卷 1，CBETA 2024.R1, T36, no. 1739, p. 726b7-8。

<sup>129</sup> 《新華嚴經論》卷 1，CBETA 2024.R1, T36, no. 1739, p. 726b8-21。

悲，開演《法華經》接引各類業障眾生。此處就好比一體二用的法界圓明自在用即舉華嚴三昧，亦名修德。還需事修，廣修萬行，普周法界而後再證菩提。對不能直接修本者，可再多習修萬行，看似不夠究竟，可別忘了，這類眾生也是頓證成佛的根基。當然，本文在此僅借此二經中所談龍女成佛之不同因果，帶出此二用。其實都是一體所成。「何故分其二用？此二相，假成其大用。謂因修顯性，以性成修。若無性，修亦不成。若無修，性亦不顯；是以離性無修，離修無性。故云：萬法顯必同時，一際理無前後。」<sup>130</sup>才是頓教之廣德。「以海印用本具是所現，謂真如自性，有遍照法界義故；華嚴用是能現，以修成契理，能成萬行故；能所有異，本末似分，則非一、非異，能成妙行。」<sup>131</sup>

所以，從上面兩段原文的校量中可以發現，從教理的純粹性上論，華嚴頓教才是最純真之頓教，頓顯圓教之本德法理。萬法法體本來是真，本來體如，不待轉變相。這也是法體是常、是恒、是淨的本意。而法華之頓教所側重點還是在於接引度化三乘眾生，所以，就要「裂三乘之見網，撤菩薩之草菴。」對治眾生不堪於本法能起善根的執著，破除眾生定執三大阿僧祇劫的時間知見障礙，「云何界外玄指僧祇」。所以，更加權巧的令龍女轉女成男，頓于他方世界，他方世界不就是玄指界外碼？所以頓破界外之修必過僧祇之執。

## 第二節 華嚴頓教——最利之頓首

「如十地經云：初地菩薩見百佛國。一國即是一大千界。一千界中有一千釋迦。是此由善根所見。百億釋迦。三乘所見。初地自見一百釋迦一盧舍那。如阿彌陀。亦此所見。乃至金剛菩薩色究竟天上。現大蓮華。周圍如十阿僧祇百千三千大千世界微塵數量。此一微塵。即一大千界菩薩坐之。成等正覺。」<sup>132</sup>從圓教初住，破少分無明，頓證百界做佛，到圓教二住，破除多分無明，頓證千界做佛，依次向上以十次方類推，直至頓證萬億等世界現身做佛。這些多時空一時展開才是華嚴最初時佛陀所一一印證的境界相。所以，「若依頓教一切行位既不可說，所依身分，亦准此知。」<sup>133</sup>。

觀世音菩薩重白佛言：「世尊！我念過去無量億劫，有佛出世，名曰『千光王靜住如來。』彼佛世尊憐念我故，及為一切諸眾生故，說此『廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼。』以金色手摩我頂上作如是言：『善男子！汝當持此心呪，普為未來惡世一切眾生，作大利樂。』」「我於是時，始住初地，一聞此呪故，超第八地。我時心歡喜故，即發誓言：『若我當來，堪能利益、安樂一切眾生者，令我即時，身生千手、千眼具足。』」發是願已，

<sup>130</sup> 《宗鏡錄》卷 32 〈1 標宗章〉，CBETA 2024.R1, T48, no. 2016, p. 601b13-16。

<sup>131</sup> 《宗鏡錄》卷 32 〈1 標宗章〉，CBETA 2024.R1, T48, no. 2016, p. 601b17-20。

<sup>132</sup> 《大乘起信論內義略探記》，CBETA 2023.Q1, T44, no. 1849, pp. 419c25-420a2。

<sup>133</sup> 《華嚴一乘教義分齊章復古記》卷 2，CBETA 2023.Q1, X58, no. 998, p. 354c7-8。

應時身上，千手千眼，悉皆具足；十方大地，六種震動；十方千佛，悉放光明，照觸我身，及照十方，無邊世界。<sup>134</sup>

由上可見即使在圓教本身的頓證境界中，頓證之果同樣存在著巨大的差異性。從初住開始到妙覺菩薩，所頓證的時空單位差距是如此之巨大，以及一些特殊因緣所產生的多級跨越式頓證境界。如果說龍女成佛的表法因緣，還只是百界做佛的圓教初住，那麼經典中所記載的觀世音菩薩所頓證的時空境界，就是多級跨越式的典範，從初地直接頓入八地。只有觀世音菩薩成就了千手千眼嗎？當然不是，諸佛菩薩都俱此德相。到達八地，就是前面章節所談的出出世間。即是無可厚非的頓入法界性的圓頓教菩薩了。證位不退轉，已經可以任運自在。「十方千佛，悉放光明，照觸我身，及照十方，無邊世界。」從這裡可見，到達八地的菩薩，已具備十方千佛之功德。從這兩節的內容可見，華嚴頓教才是最利之頓首。不論是從乘性而修的境界純粹性中，還是觀音菩薩所頓證的多級跨越式的證階之速，都是任何頓教境界無法比擬的。回到這節的主題中，請問？如此之境界的華嚴宗頓教，如果還不能被稱之為最利之頓首，又有誰家敢當這頓家第一呢？後附下表，以了解八地菩薩的所修所證，以及菩薩道的三種智。

《妙法蓮華經玄義》 <sup>135</sup> 中三地修三智的解釋		
依無漏空	發一切智	六地斷惑，與羅漢齊；
依有漏空	發道種智	七地修方便道；
依中道空	發一切種智	八地道觀雙流，破無明成佛。
八地中道空：但深觀空，知空亦空，能見不空。不空即如來藏，藏與空合，故言相入。藏理、藏智具一切法，故異於前。		

### 第三節 《華嚴經》與《法華經》所被機，所證道之差異

#### 一、所顯頓教之攝益區別

在《華嚴一乘教義分齊章》的攝益分齊中，就談到了《華嚴經》與《法華經》在攝益眾生證果階位上的區別之處：「若先以三乘引出，後令得一乘，亦是三一

<sup>134</sup> 《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》，CBETA 2024.R1, T20, no. 1060, p. 106b27-c9。

<sup>135</sup> 《妙法蓮華經玄義》卷 3，CBETA 2024.R1, T33, no. 1716, pp. 713c28-714a9。

和合攝機成二益，故屬同教，此如法華經說。若界內見聞，出世得法，出出世證成或界內通見聞解行，出世唯解行，出出世唯證入，此等屬別教一乘。此如華嚴說。」<sup>136</sup>所以，在這裡通過十處對照表格清晰羅列出，別教一乘法界體與三乘世界在傳法情況中的根本區別。

《華嚴一乘教義分齊章》 <sup>137</sup>	
第八、施設異相者：然此異形繁多，略約十門以顯無盡。	
一者、時異。	
「謂，此一乘，要在初時第二七日說。猶如日出先照高山等。故論云。此示法勝故。在初時及勝處說也。若爾，何故不初七日說。思惟因緣行等如論釋。又此即是時因陀羅網等故。即攝一切時。若前、若後各不可說劫。通前際、後際，並攝在此一時中也。」	「三乘等不爾，以隨逐機宜時不定故，或前、或後亦不一時收一切劫等。」
展現出說法時間的無限性，過去、現在、未來沒有任何障礙。一時可攝一切時，同時在不同的時空進行演說演說。	三乘教說法的時間是固定的，就只在那一時訴說，不通前後際時間。
二者、處異。	
「華藏世界海中眾寶莊嚴菩提樹下，則攝七處八會等及餘不可說、不可說世界海並在此中。以一處攝一切處故。是故不動道樹，遍昇六天等者。是此義也。又，此華藏世界通因陀羅網故周測諸塵。於此稱法界處，說彼一乘稱法界法門也。華嚴皆云：在華嚴界內摩竭國等。不云娑婆內，不云三界外。故知別也。餘義準知。」	
講法之處攝一切處，同時並現，因為華藏世界所通因陀羅網，可以周遍諸塵國土世界，在一切國土同時講法。	講法處固定，不通他處，只此一處。
三者、主異。	
「謂，此一乘，要是盧舍那十身佛及無盡三世間說。如普賢行品云：佛說、菩薩說、刹說、眾生說、三世一切說等。」	「是化身及受用身等說。」
佛十身化類同時講法，以及於三世間一切世間中說。此時應化身無盡充滿無盡世界。	化身與受用身說法
四者、眾異。	

<sup>136</sup> 《華嚴一乘教義分齊章》卷 1，CBETA 2023.Q1, T45, no. 1866, p. 480a23-b9。

<sup>137</sup> 《華嚴一乘教義分齊章》卷 1，CBETA 2023.Q1, T45, no. 1866, pp. 483c7-484b24。

「謂，此一乘，經首唯列普賢等菩薩及佛境界中諸神王眾。問？若爾，何故第九會中有聲聞眾耶！答：彼中列聲聞意者，有二種：一、寄對顯法故。為示如聾如盲顯法深勝也。二、文殊出會外所攝六千比丘非是前所引眾，此等皆是已在三乘中，令迴向一乘故。作是說也。」	「或唯聲聞眾或大小二眾等。」
聽法眾，只有法身大士與佛世界中的神王眾。	聲聞眾及大小二乘。
五者、所依異。	
「謂，此一乘，教起要依佛海印三昧中出。」	「依佛後得智出。」
佛入海印三昧所演	從佛後得智出
六者、說異。	
「謂，此一乘，此一方說，一事、一義、一品、一會等時，必結通十方，一切世界皆同此說，主伴共成一部。是故此經隨一文、一句皆遍十方；多文、多句亦皆遍十方。」	「三乘等則不爾。但隨一方、一相說。無此主伴該通等也。」
主伴結通十方，所以，一方說，一事、一義、一品、一會等時皆遍十方，多文多句一一皆遍十方	一方一相說，並無主伴說。
七者、位異。	
「謂，此一乘，所有位相上下皆齊。仍一一位中，攝一切位，是故乃至佛等諸位，在信等位中，餘位亦然。」	「三乘中則不爾。但隨當位上下階降，皆不相雜也。餘如下說。」
一位圓攝一切位，一一位皆圓攝一切位，不分上下。	皆位上下有序，無法互通，不能跨越。
八者、行異。	
「謂，隨一菩薩則具信等六位。一一位中，所有定散等差。別行相並一時修。如：東方一切世界中常入定等；西方世界中常供養佛等。如是十方世界中盡窮法界行，亦不分身，一時皆遍滿、一念皆遍修、一一念中亦如此。信位滿心已去，一一位皆如是修，更無優劣。又一行即一切行等，通因陀羅網等。」	「三乘則不爾。地上菩薩猶各有分齊。況地前者乎。餘如下說。」
信位滿入住、行、向、地、等覺、妙覺，同證、同修、同行、沒有差別。並且通因陀羅網，一行一切行。	地前位與地上位，皆各自有界不可混淆。
九者、法門異。	
「謂，略舉十種以明之：此有十佛；此有十通；此有十明；此有十解脫；此有十無畏；此有十眼；此說十世；此有十諦；此有十辯；此有十不共法，	「一、彼有三佛。二、彼有六通。三、彼有三明。四、彼有八解脫。五、彼有四無畏。六、

餘門無量，廣如經說。」	彼有五眼。七、彼說三世。八、彼有四諦。九、彼有四辯。十、彼百十八不共法。」
十在華嚴經中代表無限，無際、無量的意思略舉十個方面，都滿十數，更加強調法界功德無量。	隨眾生業力根基而說，沒有無限意義。
十者、事異。	
「謂，隨有舍、林、池、地、山等事，皆是法門，或是行、或是位、或教義等，而不壞其事。仍一一塵中，皆具足法界一切差別事，因陀羅微細成就，隨一事起皆悉如是。」	「三乘等則不爾。但可說即空、即真如等故。不同此也。又若以神通不思議力。容得暫現。非是彼法自恒如是。餘可準知。」
一一世界中一切差異，法門等，都依因陀羅微細成就而各自安住本位，無有損壞。	無法事事時時展現平等法界。

從上表的十個方面中，展現了釋迦摩尼佛在華嚴時傳法大會中所印證的多時空法界體，是無法用語言所盡說的。「如初<sup>138</sup>地百界、二地千界、乃至萬億等界現身亦爾。」<sup>139</sup>所以，這就是華嚴宗圓教果德不可訴說的原因。不論是從傳法時空的無限性，時間的無限性，還是說法地點的無障礙性與跨越性、互通性，還是聽眾的跨世界性，以及多時空的一一世界中，所含攝的一切事與緣，皆是全方位展現了華嚴法界的無限時空功德。所以，在華嚴時的海眾菩薩都是「百界作佛，初發真中道，見佛性理，斷無明見惑，顯真應二身，緣感即應百佛世界，現十法界身，入三世佛智地，能自利利他。」<sup>140</sup>證見中道實智，從破少分無明到多分無明惑，得無生法忍，捨己生身，居住於實報莊嚴土，證法性身，上求下化，建立法界事的大能者。這其中包含十住，十行，十回向，十地、等覺階段中每一住地裡面的無量無邊的華嚴海會菩薩眾。

#### 第四節 華嚴時頓教——法界印法界

##### 一、華嚴時頓教——頓印多時空法界體

「《華嚴》頓印法界之體，自他相徹，一一微塵之內住因陀羅網之門。」<sup>141</sup>在《大方廣佛華嚴經》經題中，綜述了整部經的主旨內容，「大而無外，以極法界

<sup>138</sup> 《天台名目類聚鈔》卷 6，「從初地至佛地，皆斷無明，但以約位分為三道：初地名見諦道；二地至六地名修道；從七地已去名無學道。(文)初地斷無明別見，發真中道，故云見道。大經云：自此已前皆名邪見人也。故知兩教、三乘，別教地前，未見中道，未斷別見，皆名邪見人也。此約證道同圓，初地即同初住，故也。(又)無功用者：既至初地，不加功力，任運流入薩婆若海。」，CBETA 2023.Q1, D40, no. 8903, p. 798a4-8。

<sup>139</sup> 《天台四教儀集註（選錄「集註」本文）》卷 8，CBETA 2023.Q1, P189, no. 1629, p. 218b4。

<sup>140</sup> 《天台四教儀集註（選錄「集註」本文）》卷 8，CBETA 2023.Q1, P189, no. 1629, p. 218b4。

<sup>141</sup> 《新華嚴經論》卷 1，CBETA 2023.Q1, T36, no. 1739, p. 726c7-9。

量，強名曰大，故曰：曠兼無際也。方者相也，猶法也。以法界之體本來無相，今全體變成十法界事相，一切眾生有此法性軌持而能生解。」「謂十法界有相之法無一不具，故相亦大也。廣者用大，謂法界之體有大力用，以能變起十法界用，故曰稱體而周。」<sup>142</sup>又在《華嚴經》第十〈法界品〉中「還於眉間放光，名普照三世法界明。三世總一時故，總以法界為果體。」整部《華嚴經》都是在講述事事無礙緣起的無盡法界體相，從橫向的廣大法界體量，涵括十法界<sup>143</sup>之眾生，穿越縱向的三世時間軸，就得到一個無限多的時空世界，這是每一位圓滿佛所證悟的如如境界。這樣描述對於普通人來說，已經是不可思議的境界，但是，這也僅僅只是華嚴法界中一微塵中的世界。而華嚴法界中的塵塵刹刹皆是如此。

但是不論華嚴菩薩們所證悟的境界有多麼不可思議，多麼廣大無盡，其所依之體還是佛陀的證果功德。所以，《華嚴經》的教起因緣中最重要的一點，即是為顯佛之果德，令諸菩薩向上信證。不論是華藏世界海與諸佛的境界都有其不可思議的無礙、無盡之性，如此多時空法界的無礙無盡顯現是如何運行的呢？

謂此本法中顯佛勝德，令諸菩薩信向證故。不識寶玉不得其用，不知此德安能仰求？然果德有二：一依果，謂華藏世界海等；二正果，如來十身等。此二無礙以為佛德。然依正無礙，通有六句：一、依內現依，如塵中刹海；二、正內現正，如毛孔現佛；三、正內現依、四、依內現正、五、依內現依正，六、正內現正依，其文非一。又有四句：一、或唯依，佛即刹故；二、或唯正，刹即佛故；三、俱、四、泯，思之可知。隨舉一門則攝一切，並如下說。<sup>144</sup>

這裡主要有兩點內容是果德顯現所依：一、依華藏世界海，二、証如來十身。簡單的說，就是佛所證得的依正無礙性。在具體點，即是所依，所證，及佛身功德，這裡為何單獨提到佛身。《華嚴經》中所述是十身佛，其中有國土身。所以，佛身即是境，境即是佛。此國土境界即是法性土。平時所講法、報、化三身，還是以人身形象而論，僅僅只是身量的區別。而這裡，身的形態，也可以是國土，是法界，是虛空，已經完全脫離了人身形象的障礙限制，這就是十身佛的殊勝之處。這與所依華藏世界相互交織，又會產生無盡聯繫與變化。因此，呈現這無限變化的時空關係，具體情況就歸納為六點。得以展現佛果德的無盡性。此六點是從所

<sup>142</sup> 《華嚴綱要》卷 1，CBETA 2023.Q1, X08, no. 240, p. 489b4-22。

<sup>143</sup> 《新華嚴經論》卷 23：「從信、住、行、迴向、十地、十一地及佛果，總以法界為果體。文殊為法界理、普賢為法界智，理智妙用為一佛門。以此一門為化群蒙，分為二法。若也逐根隨俗，法門無盡。若論實理，不離無性之中一法，一多無礙，名為普賢。始接童蒙達無性理中，妙簡正邪入無生慧，名號文殊，亦名童子菩薩。能同苦際興行利生，治佛家法，名為普賢。二人參體名之為佛。本來自在名為法界。從初徹後，總此法界為體，更無別法。此品為一切諸佛因果之大都，亦是眾聖賢所行之大路，無出此也。亦是自心一切智王之所遊觀之大宅也，亦是一切眾生之所依，故名法界。」CBETA 2023.Q1, T36, no. 1739, p. 876a20-b5。

<sup>144</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷 1 〈1 世主妙嚴品〉，CBETA 2024.R1, T35, no. 1735, p. 504b6-16。

依華藏世界與如來所證十身的用之互關係中歸納出的。即：相互依正，相入相在，互遍互融，互不雜亂，其中每一種緣起，都展現了法界時空的無礙、無盡之性。「而相入各有分圓，若約圓說，應言剎中有剎，今欲顯勝舉塵毛之分以攝剎身之總也。」<sup>145</sup>上段引用的原文六條中，前兩句有解釋，這裡不做贅述。依正關係第三句，「三、正內現依」——「現相品云：一毛示現多剎海，一一毛現悉亦然，如是普周於法界。」<sup>146</sup>「四、依內現正」——「普賢偈云：如於此會，見佛座一切塵中悉如是，佛身無去亦無來，所有國土皆明現」<sup>147</sup>「五、依內現依正」——「一一塵中無量身，復現種種莊嚴剎。」<sup>148</sup>「六、正內現正依」——「成就品云：一切剎土入我身，所住諸佛亦復然，汝應觀我諸毛孔，我今示汝佛境界。」<sup>149</sup>後面四句名則講體相。（如下表）<sup>150</sup>

佛即剎者	佛體即是法性土，癈己從他，佛體虛故。土外無佛，性無二故。
剎即佛者	剎體即是法性身，故癈他從己，剎體虛故，佛外無剎，性無二故，由性無二，以性融相故，身剎相即
俱者	謂有身有土，不壞相故。若無身土，無可相即故。
泯者	諸佛即剎，故非佛剎即佛，故非剎以互奪故。

## 二、頓印多時空法界體的條件主伴重重的「十玄之力」

華嚴宗的祖師們，將華嚴法界的不思議的玄妙境界，歸納定義為十玄門概念，以便更清晰的理解華嚴法界的運轉特點，本文使用下表羅列說明：

「疏：『故得十身歷然而相作』下，正顯無礙之相具十玄門。……」獲得十身功德後，即可以運用十玄門之力。這段文字及十玄名稱出自《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》 <sup>151</sup>	此欄註解出自《華嚴經行願品疏鈔》 <sup>152</sup>
---	---------------------------------

<sup>145</sup> 《華嚴經疏鈔玄談》卷 2，CBETA 2024.R1, X05, no. 232, p. 710b1-3。

<sup>146</sup> 《華嚴經疏鈔玄談》卷 2，CBETA 2024.R1, X05, no. 232, p. 710b15-17。

<sup>147</sup> 《華嚴經疏鈔玄談》卷 2，CBETA 2024.R1, X05, no. 232, p. 710b17-19。

<sup>148</sup> 《華嚴經疏鈔玄談》卷 2，CBETA 2024.R1, X05, no. 232, p. 710b21-22。

<sup>149</sup> 《華嚴經疏鈔玄談》卷 2，CBETA 2024.R1, X05, no. 232, p. 710c5-6。

<sup>150</sup> 《華嚴經疏鈔玄談》卷 2，CBETA 2024.R1, X05, no. 232, p. 710c11-16。

<sup>151</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 1〈釋疏序〉，CBETA 2024.R1, T36, no. 1736, p. 9b12-19。

一、同時具足相應門	如大海一滴含百川味。
二、廣狹自在無礙門	如經尺之鏡見千里之影。
三、一多相容不同門	若一室千燈，光光涉入。
四、諸法相即自在門	如金與金色，二不相離。
五、祕密隱顯俱成門	片月澄空，晦明相竝。
六、微細相容安立門	如琉璃瓶盛多芥子。
七、因陀羅網境界門	若兩鏡互照傳耀，相寫遞出無窮。
八、託事顯法生解門	如立象豎臂，觸目皆道。
九、十世隔法異成門	如一夕之夢翔飛百年。
十、主伴圓明具德門	如北辰所居，眾星同拱十無前後，舉一全收斯為華嚴不共玄旨。

如果說眾生的本來面目是佛，那麼佛的本來面目又是什麼呢？這裡為什麼這樣問，因為大多數人都不會去思考這個問題。禪宗經常講：一念不生即是佛。這尊佛，往往被聯想到寺廟中的佛像。而多數人對佛的印象僅僅停留在他的名稱與概念中，例如：稱佛為阿耨多羅三藐三菩提、清淨平等覺，稱佛十號，「如來、應、正等覺、明行圓滿、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛、薄伽梵。」等等<sup>153</sup>。而在實際修證中，人們又覺得華嚴境界神乎其神與自己毫無關係。而每天心心念念的都是佛長佛短佛云云，卻機少去探究佛所證悟的時空世界到底是什麼樣子，或者說佛是什麼樣子，難道僅僅只是寺廟中的塑像嗎？這就好像掩耳盜鈴，盲人摸象。與其整天去膜拜塑像，不如好好研究一下《華嚴經》去了解真實的佛。如果從華嚴宗的角度講，那麼佛陀就是獲得了自在穿越無盡時空法界的智慧之力。如果給他一個簡單的稱呼，就叫做「法界力」即「十玄之力」。

「我不敢輕於汝等，汝等皆當作佛。」以其常作是語故，增上慢比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，號之為常不輕。是比丘臨欲終時，於虛空中，具聞威音王佛先所說《法華經》二十千萬億偈，悉能受持，即得如上眼根清淨、耳鼻舌身意根清淨。得是六根清淨已，更增壽命二百萬億那由他歲，廣為人說是《法華經》。<sup>154</sup>

華嚴宗歷代祖師將天台宗判為同教一乘，華嚴宗判為別教一乘，都屬一乘圓教。而這一乘中的區別在於是否具備十玄門中的「主伴」一門。當然，這個概念僅僅出現於華嚴教理體系當中。但是作為圓教一乘的天台宗而言，本文也沒有辦法憑藉現存僅七卷的《法華經》來斷定，天台宗中是否絕對不具備主伴關係這一概念。諸佛道同，所有諸佛八相成道的過程都是一樣的，諸佛所行圓滿所證悟的境界也

<sup>152</sup> 《華嚴經行願品疏鈔》卷 6，CBETA 2023.Q1, X05, no. 229, p. 317c4。

<sup>153</sup> 《第七編法界圓覺學》卷 18，CBETA 2023.Q1, TX14, no. 7, p. 2286a7-8。

<sup>154</sup> 《妙法蓮華經》卷 6〈20 常不輕菩薩品〉，CBETA 2024.R1, T09, no. 262, pp. 50c29-51a17。

是一樣的，而圓教經典所承載的圓滿化道始終的目的也是一樣的。如果按照常不輕菩薩往生之時，威音王佛為其所傳授的二十千萬億偈的《法華經》來看，現在存世的《妙法蓮華經》恐怕只是大海之一滴的容量而已。所以，別教一乘與同教一乘在主伴關係這個概念上的區別，也僅限於存世的現本而論。佛所證悟的境界為無盡而盡，盡證法界相；菩薩是無盡而不盡，還未盡證法界相。所以，佛是主，菩薩是伴，《新華嚴經論》中說：「一一微塵之內住因陀羅網之門」而搭建因陀羅網之門的正是主伴關係網。而主伴關係中發揮主要作用的就是佛。但這主與伴的關係並非字面這麼簡單，因為華嚴佛有十種佛身，而從一地到十地的菩薩也有無盡化身，所以，如此主伴關係之虛虛實實、層層疊疊，恐怕唯有佛菩薩才能盡知。「如疏中所舉：『主伴重重，極十方而齊唱』者，……謂是通方之說，舉一為主、十方為伴。諸佛菩薩皆有主伴，遞互相望盡於十方，隨一為主、十方為伴，隣次相壓，故曰重重。」<sup>155</sup>如下引文中用銅錢錢心與錢緣為比喻，說明主伴關係的具體情況與重重無盡的性起世界。錢心是主，錢緣是伴。佛有無量，所以，每一錢與每一錢之間錯位距離，以十方方位錯開排列，其中間距都是相當的。而如此重重皆于一時說，住、行、向、地亦皆然。

如人以十錢布地，錢心為主、錢緣為伴。第一錢當中，以第二錢壓第一錢上，近東一緣之地，則開元通寶等皆亦近東一緣之地，如是錢錢重重相壓皆漸近東。如近東既爾，更十錢近西亦然。說一十信，則已重重周於十方。如是第三會說十住時，亦如說信重重遍於十方，行向地等皆然。則九會為九重重，如第一會重重遍法界。第二會重重，還在第一會重重之上，則九會自為九箇重重。若四十八會，為四十八重重；若無盡會，有無盡重重。此一佛為主，餘菩薩為伴，重重如是。十方佛為主，十方菩薩為伴，重重亦然。如是諸佛重重復互相遍，故云：主伴重重極十方而齊唱。餘義至教起因緣中辯。<sup>156</sup>

佛陀在證悟法界力之後，具足十佛身，才開啟十玄門之力。這是主所具之條件，以佛為總相的因陀羅網系統。唯有佛才具備開啟自在穿越無盡法界的十玄之力。所以，在《華嚴經》當中，才需要用十佛身來展現，佛陀在不同界地中的應化形象。從佛所傳的多時空法界體，到得法弟子所在時空法界，如此多的時空因緣，重重相攝，主伴互依，無盡、無礙的因陀羅網之門。無不體現華嚴宗十玄門的特點。這都是究竟佛果的不思議境界，所以，「《華嚴》是頓印法界之體，自他相徹，一一微塵之內住因陀羅網之門。」<sup>157</sup>這即是別教一乘到道體所展現的華嚴法界不可思議的無盡時空觀。

<sup>155</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷1〈釋疏序〉，CBETA 2024.R1, T36, no. 1736, p. 5c25-29。

<sup>156</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷1〈釋疏序〉，CBETA 2024.R1, T36, no. 1736, p. 6b5-19。

<sup>157</sup> 《新華嚴經論》卷1，CBETA 2023.Q1, T36, no. 1739, p. 726c7-8。

從上文可見，華嚴法界並不是用簡單的法性二字可以概括的。如果按照苑公的說法，「頓教所詮，是餘教所說之法性。」那麼，華嚴時此刻所對應的「法性」就是別教一乘之「性起說」，是圓滿無礙的普賢行，是因該果海、果徹因緣，是佛果地不舍因行，菩薩因地寄顯果德。是一即一切、一切即一、具足主伴的十玄因陀羅網。

### 三、華嚴宗頓教——圓與頓的關係，始終如一的圓頓之教

回顧前章中對華嚴宗五教判的討論，五教判中的圓教，即是最大體量的圓滿頓教，即本師所證悟的法界果德，也是法藏祖師所論的別教一乘法教。所以，《華嚴經》序中說：「添性海之波瀾，廓法界之疆域。大乘頓教，普被於無窮，方廣真筌，遐該於有識。……娑婆境中，俄啟珠函之祕。所冀：闡揚沙界，宣暢塵區；……雖則無說無示，理符不二之門；然而因言顯言，方闡大千之義。」<sup>158</sup>所以，這才是華嚴宗五教判中圓教的意義所在。而五教判中第四位的頓教判，即是法性頓教判，含攝諸經中所談一切法性的範圍。從這兩種頓教定義以及所攝圓教的概念中不難看出，無論是五教判中所定義的圓頓教義，還是頓教義，皆是不離於實相而教。這與天台宗所論的佛出世所為一大事因緣的論點不謀而合。可見圓教教旨皆在於此。而五教判中兩種頓教的實相含義，正是根本法輪<sup>159</sup>與隻末法輪的共性聯繫，是法身佛遍一切處教義所顯。所以，華嚴宗的圓教判與頓教判，即是遍一切處的法性之教，法身之教。

《起信論》云：「問曰：若諸佛法身離於色相者，云何能現色相？答：即此法身是色體故，能現於色。所謂從本已來色心不二，以色性即智性故，色體無形說名智身。以智性即色性故，說名法身遍一切處。所現之色無有分齊，隨心能示十方世界無量菩薩、無量報身、無量莊嚴各各差別，皆無分齊而不相妨。此非心識分別能知，以真如自在用義故。」<sup>160</sup>

所以，從引文的內容中可以看到，染緣的色相與淨緣的色相都離不開法身的顯現作用。染綠色相是通過五蘊六塵來顯現的，淨緣世界的色相則是通過真如自在起用，佛所證之智身即是色身而顯現的。所以，不論是五教中的別教一乘法身教法，還是諸經中所涉及的法身教法，都是華嚴法界性的根本顯現原理。華嚴法界即是性起世界，但是，再高深莫測的法界功能，也僅僅是依託緣起緣滅的因緣方可運轉顯現。除了性起顯現法身以外，華嚴法界中另外一條不可缺少的運轉原理即是緣起，性起加緣起才是令華嚴法界顯現的根本條件。

<sup>158</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 1，CBETA 2023.Q1, T10, no. 279, p. 1b12-19。

<sup>159</sup> 《法華玄論》卷 3，「根本法輪者，三世諸佛出世，唯應為菩薩直說究竟之因、圓滿之果，菩薩行此因故直趣佛果，故名根本法輪。」CBETA 2023.Q1, T34, no. 1720, p. 388a14-17。

<sup>160</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 18，CBETA 2023.Q1, T36, no. 1736, p. 139c18-26。

然出現義，亦名緣起，亦名性起。若取相說，覽緣出現故名緣起，謂由眾生業感，如來大悲而出現故。八相成道從法性生，故名性起。今以從緣無性緣起，即名性起。又淨緣起常順於性，亦名性起。故云：「應雖從緣不違性故」。……明性成於緣故。此性起自有二義：一、從緣無性而為性起。二、法性隨緣故名性起。……亦應云：無不還證此法身故。此乃緣智相成，即緣成性，……。……謂緣起有二：一染、二淨。淨謂如來大悲、菩薩萬行等，染者謂眾生惑業等。若以染奪淨，則屬眾生，故唯緣起。今以淨奪染，唯屬諸佛，故名性起。……緣起約事、性起約理、……從緣無性，方顯性起。又由見緣，推知性起，若離於緣，復論何性？離緣有性是斷空故。

161

所以，淨緣順性顯現法界性起緣，染緣奪淨顯現眾生界緣起，共同展現華嚴法界的殊勝功德，所以，無論在性起法界中，還是在緣起世界中，緣起緣滅顯現空性特質即是呈現華嚴法界運行變化的本質。這也是華嚴法界中變幻莫測境界能夠自在形成的重要原因，即緣成性、本性空。

上段中論述了華嚴宗圓教判與頓教判的特點，以及令華嚴法界運轉的根本條件外。下面就從圓成性，本性空的法界本質中，具體討論華嚴宗圓教判與頓教判的關係問題。

在前段論述中已知，華嚴宗的圓教判與頓教判即是始終如一的法性之教，法身之教。所論述的圓教與頓教可以比作是法性身的總與部分的關係，所以，澄觀祖師所談到的諸經中的頓教，也是法身分證的一分。如果說「圓」是總相代表佛之果德的法界體性，指「一切」之「一」的普融無礙門；那麼華嚴時傳法大會之「頓」印，即是無量菩薩之無量因位。即是「一」之「一切」的入法之界之門；即是菩薩證一分法身即可百界成佛之始點，那麼華嚴時之圓，即是圓證佛果的無量宇宙時空之體。這正是基於初地以上的菩薩「行解純熟，同證、同行、同修、同斷」；以及地上菩薩「種性、發心、修行，皆等無差別也。」<sup>162</sup>的功德智慧。一即一切無過不離，無法不同。「問：如上多門一時俱圓耶，前後不同耶？答：即圓、即前後不同。何故如是？須圓即圓，須前後即前後。何以故？法性家內德用自在無障礙故，由緣成故，皆得如是。」<sup>163</sup>所以，華嚴宗教理中用「一」與「一切」的關係來形容華嚴法界性起順緣的運轉原理，從總量到分量再到無盡量，都可以通過「一」與「一切」的關係變化得到最直觀的呈現。

如果從「一」與「一切」的關係中僅僅說明了華嚴性起世界的基本容量單位，那麼從華嚴宗祖師們所列舉的數錢法中，可以更進一步的了解到華嚴法界層層疊疊深廣無礙的無盡之性。「10」與「1」的關係，其中「1、2、3、4、5、6、7、8、

<sup>161</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 79，CBETA 2023.Q1, T36, no. 1736, p. 615a9-b4。

<sup>162</sup> 《華嚴一乘教義分齊章復古記》卷 2，CBETA 2023.Q1, X58, no. 998, p. 354b20-22。

<sup>163</sup> 《法界圖記叢髓錄》卷 2，CBETA 2023.Q1, T45, no. 1887B, p. 755c24-27。

9、10」的十個數字組合，之間的關係不論如何組合乃至無盡之演變都是不離前面所論述的性起與緣起的關係，所以，很多在當下世界看似不能完全理解的情況，就變得容易理解了，因為「10(十)」在華嚴宗教理中代表無盡的意思，那麼。「10」與「1」的關係也是無盡的數字組合，而「1、2、3、4、5、6、7、8、9、10」的十個數字同樣也是十個不同維度或方向的無盡義。由此來體現華嚴法界，不論在深度、廣度以及各個維度上都是無盡義。

若欲觀緣起實相陀羅尼法者。先應學數十錢法。所謂一錢乃至十錢。「所以說十者欲現無量故。此中有二。一者、一中十，十中一。二者、一即十、十即一。初門中有二。一者、向上來。二者、向下去。言向上來中有十門不同。一者一。何以故。緣成故。即是本數。乃至十者，一中十。何以故。若無一，十即不成。仍十非一餘門亦如是。准例可知。言向下去……，如是往反勘當即知。一一錢中具足十門。如本末兩錢中具足十門。餘八錢中准例可解。問既言一者。何得一中名為十耶。答大緣起陀羅尼法若無一。一切即不成。故定知如其相。如何所言一者。非自性一緣成故一。乃至十者。非自性十。緣成故十。一切緣生法無有一法定有自性。」一門中有無盡義如一門。餘亦如是。問一門中攝十盡不盡。答盡不盡所以者何。須盡即盡須不盡即不盡故。其義云何。以一事辨一多故即盡。以異事辨一多故即不盡。……問：須者何義。答：須者緣成義。何以故。因緣法一不差失。別別諸事門中准例如是。緣起妙理應如是知故。<sup>164</sup>

所以，一即可以是開始，也可以是終點。亦可以是無盡，一也可以代表十個無盡，或者，十個中各有一個無盡，一中可有無盡，無盡中可有無盡一，十無盡，十十無盡。一即可是十，乃至無盡。理如此，說法世界無盡意。1 到 10 也可代表方向、始終、首尾。向上無盡，向下無盡，首位如此，其他位位異如此，所有位次皆皆平等無二，關係從緣順性。一是一個單位相，其他位次亦是單位相，當然這是基於一真法界之相。是需要修證的。所以，如題目始終如一的圓頓之教。將此代入圓頓教的概念中，才能真正展現華嚴法界的深廣義理，就如同《維摩詰所說經》中經常被提到的芥子納須彌的典故，「諸如來、諸菩薩有八不思議門。得知此門者，以須彌之高廣入芥子中，無所增減，」<sup>165</sup>芥子是一，須彌是無盡，芥子納須彌。這在凡夫所認識的具有大小尺寸分別的五蘊緣成世界中顯然是不可能完成的任務，螞蟻怎能吞下大象呢？但是在華嚴法界中卻處處存在。芥子與須彌的體皆皆是如如，皆是性起的法界緣。

所以，這裡其實談到兩種區別情況，一、是凡夫世界的緣成之相。二、是性起法界的緣成之相。對於凡眾所居之土，處處皆是五蘊緣成之相，雖然是虛妄所

<sup>164</sup> 《法界圖記叢髓錄》卷 2，CBETA 2024.R1, T45, no. 1887B, p. 755b14-c1。

<sup>165</sup> 《佛說維摩詰經》卷 1，CBETA 2023.Q1, T14, no. 474, p. 527b13-15。

生的和合之相，但卻令生活中處處出現無法跨越的障礙。所以，佛教就教導眾生要先修空觀，不要被五慾、六塵的世界所迷惑。菩薩證入的華嚴法界，一切皆是性起實相，就要廣修普賢之行，破盡恆沙之惑。就好比沙中淘金，為煉金之性，即是法性義。所以，是否可以芥子納須彌，就要找到這兩個世界的交叉點。「世親釋云：『唯是一心者，一切三界唯心轉故。云何世諦差別？隨順觀世諦，即入第一義諦。』」<sup>166</sup>即是轉心念觀世諦。

---

<sup>166</sup> 《新譯華嚴經七處九會頌釋章》，CBETA 2023.Q1, T36, no. 1738, pp. 718c28-719a1。

## 第六章 結論

第一、本文多次提到「本師之意」的概念，這正是指「頓教教法」的傳法目的。佛法的傳承重點在於他的可修證性，佛弟子們對照教理的指導按部就班的進行佛法實踐，一步步的令生命的質量發生改變，這才是佛法從印度傳到中國能夠存續 2000 多年鮮活不衰的原因。所以，佛陀在得道後為什麼最先開啟華嚴時傳法大會，頓傳《華嚴經》。就是要將諸佛所證悟的最圓滿、真實的修證境界傳承給根基相應的可得法弟子。令佛教所依的根本法輪得以傳承和延續。也令一切眾生得以了解佛陀的本來面目，而不僅僅是寺廟中各種雕塑形象而已。所以，佛教的三藏十二部不僅僅停留在紙張、文字之中，而是要存續在佛弟子的修證當中。別忘了，首次結集經藏之時，佛所口述的經文即是從諸位大阿羅漢所修證的心體中流出的。佛法傳承的實相修證性與可印證性才是佛陀遺教的最珍貴寶藏。

第二、華嚴宗頓教判的幾層含義：其一，本文所總結的華嚴宗頓教判，實際存在著兩層含義，第一、天台宗所判華嚴時頓教，即是華嚴宗最具代表性的一乘別教教體，頓印多時空法界體。二乘人在華嚴時法會如聳。所以從智者大師所定義的判教三相中判，是根性不融相，化道不始終相。屬於別教一乘。亦是法藏祖師在五教判中所定義的第五位，圓頓教判。其意義在於，證法佛現世成為法主。感召法身大士及根熟眾生成為法伴，另別教一乘的主伴關係圓滿顯現。開啟《華嚴經》的主旨——入法界性。因此，華嚴法界的無盡時空，又一次得到無限延伸。所以，佛菩薩的本來面目到底是什麼，難到只是寺廟中各種材質的人形雕像嗎？頓印法界體才是諸佛與諸大菩薩所證之本，才是諸佛與諸大菩薩果德的真實樣貌。如果想要親近佛陀，不如學好華嚴教理。

其二，依照華嚴宗的教理次第，別較一乘屬於真實，真實中分為行布與圓融二門，行布次第即是化道始終相，根性融。所以，行布門中有不別之處。而澄觀祖師所立的諸經中所涉法性即是頓教，與法藏五教判中的第四位頓教判一脈相承。也不可歸為別教教體。這即是與三乘根性融，化道始終相。天台宗是會三歸一，所以，肯定是根性融，化道始終。當然與佛的師徒遠近關係最近的，無疑是華嚴時的法身大士，前面也說過「法佛頓現報佛」。已及佛教典故中的摩耶夫人，作為佛母，一切諸佛都從她體內誕生，也就是一切法身都從她體內誕生。如果從開篇所論天台與賢首之漸頓教與頓頓教的區別中看，那麼五教之中的第四位頓教與澄觀祖師所立之頓教，以及行布次第。也不是不可稱之為漸頓教。而華嚴時頓教，僅僅是頓頓教。所以，此處之別教一乘的別與不別之處在學習的過程中要區別清楚，不可混淆置之。

其三，佛所宣講的經文開端都標有「一時」之字樣，按照華嚴別教的傳法之說，報身佛傳法僅僅是「一時」之說，《華嚴經》又是佛陀成道後最先宣講的內容。此「一時」中可不僅僅是一個報身佛在說法，而是包括了十身佛於無盡世界

「一時」傳法。在五教判的圓頓教判段落中也層解釋過，圓頓教旨所展現的華嚴法界性中的卷舒自在，卷即「一時」頓說，舒即舒於行布九世的第二周，乃至七處九會。所以，行布不礙圓融，圓融不礙行布次第。頓頓教之中包含漸頓教。圓頓不二，具足五教判。這也可以理解為因眾生根基不同而產生的不同師徒遠近關係。而化身佛在我們這個世界傳法卻足足花費了 49 年的時間。所以，從這段的論述中可以清楚的看到，佛教即是純純的一個頓教。那麼這 49 年的時間跨度即是 2000 年前的印度佛弟子與報身佛所差距的師徒遠近距離。如此類比，乃至 2000 年後在於現世的眾生呢？看到如此之差距，唯有勤行精進波羅蜜已。

其四，在《華嚴經》中所描述的華嚴法界如此的深廣玄妙、變換莫測。作為一名修行者肯定都希望能夠找到進入華嚴法界的方法。證法佛已經入滅，再次開啟頓傳《華嚴經》法脈的因緣並不具足。別教一乘的道體與末法眾生的根基也並不相符。通過本文的論述，可以了解到華嚴宗為一切後世學者描繪了一條入法界之路。對於一切眾生而言，一切諸法之性即是華嚴法界性，入華嚴法界即是入法性。觀修諸法法性即可頓入華嚴法界。這也同法身佛定義遍一切處相吻合。所以，並非只有修學華嚴宗的弟子才可以進入華嚴法界。入華嚴法界，並不是望塵莫及的夢想，而是實實在在、可修可證的實踐道路。這即是澄觀祖師所述，諸經中所談法性，以及法藏祖師五教判中的第四位，頓教判的意義。以及前面談到的華嚴教理中寄位修證的行布門，也是入法界之路。

其五，判教不局於判一經為一教故，教理不盡，有淺有深，可開可合，普應群機。所以，華嚴五教判是一體而用的，不可全然割裂開來對待。華嚴圓教即是圓教，也是頓教。圓、頓不二具足五教判。華嚴所教是頓教之法，也是圓教之法，圓是理無礙義。證法佛現世成為法主，證顯圓融無礙法界。但是，在無盡的華嚴法界中，法主佛何止一位。現在賢劫有千佛，已經出現第四位，何況其他多劫。所以，如此多的圓滿佛法主所創造的無盡法界時空，又如何顯現其層次與運轉情況呢？頓有當下之義，即是此處無礙之義，在華嚴法界中即是處處無礙、無盡無礙之義。所以，此處的當下即可以是時間的跨越、時間的跳躍、也可以是空間的跨越，空間的跳躍。可以在華嚴法界性起無二的無盡時空處處頓躍。令如芥子與須彌山這類看似完全無法匹配的空間自由頓現切換。也能在看似無法劃等號的念、劫乃至過、未、現等時間單位之間頓現切換模式。所以，圓教是量變到質變的巔峰，頓教就是令此巔峰功能具象化的運轉方式。因為每一個圓教都可以是頓教的起點，而此起點是具有無盡延伸性的、跳躍性的。所以，頓教令華嚴法界的不可思議時空關係更加的鮮活，也同時顯現性起法界的純淨之性。華藏世界之主，是毗盧遮那佛，叫做遍一切處，法性無處不在。那麼，毗盧遮那佛所倡導的法門，是不是可以稱作：頓一切處法門。

圓教義不論在華嚴宗還是天台宗，都代表大乘佛教，具備圓滿化道始終的綱領目的，其教旨皆在顯示實相修證中成就佛道。所以，圓教即可以說是遍一切處的權實、本末分齊。從法性的角度來看，圓教可以比作天台宗所談及的教之本，

那麼頓教也可以是天台所詮的教之跡，圓、頓二教即是本與跡。或滿分、或多分、或少分之區別。而從華嚴教理來分判，那麼頓教也可是本，圓教亦可是跡。本跡不二。頓教可以是權，圓教可以是實。再之，圓教是實，小、始、終、頓、四教是權。華嚴五教判，即是一個圓教判，也可以是一個頓教判。在凡是五位，在聖是頓頓圓。可開可合，都因度化因緣與根基而決定。

第三、華嚴乃別教一乘，法華乃同教一乘，都是一乘圓教。「所依經典不同，立宗主旨各有特長，內容雖不同。但其判教之智慧則一，目的都是總持佛法，」<sup>167</sup>為利生指明方向。希望天台學者都能正確理解別教一乘，華嚴學者也能正確理解同教一乘，以及各自判教的特色與長處。這些都是圓教不可分割的珍貴意涵。天台所立之化儀與化法，相互交織，建立轉凡成聖的多樣性道路。而華嚴宗於頓頓教之中隱藏了漸頓教，為化道始終點明了方向。

第四、判教目的以闡述本宗教義、架構、特點為要。各宗判教所依之經典教理不同，並不能做完全等量取捨的評價；或為追求一致的名相而強行劃分歸類；或帶著本宗的判教標準強行帶入他宗；這都是與佛法真實義理相偽的見解。如果能從各宗判教中深入領悟佛法的義理，保持客觀圓融發展的態度，那麼這些判教史的演變，都是引領學者開啟智慧的珍貴教理寶藏。

第五、《華嚴經》與《法華經》都是圓頓教旨，並不存在誰更究竟之別，只是存世經文所闡釋義理側重點不同，《華嚴經》雖有 80 卷之多，但並非全本，依照龍樹菩薩在龍宮中所見之存量，現在的《華嚴經》僅僅是冰山一角。而《法華經》則存世更少，僅僅只有 7 卷。如果按照威音王佛為「常不輕菩薩」所傳的二十千萬億偈的《法華經》來看，現在存世的《法華經》也只是大海一滴的容量而已。至於，二十千萬億偈的《法華經》中是否絕對不具備主伴關係的概念，本文無從考證，同樣本文也無法考證龍宮中所藏的《華嚴經》餘本中就絕對不存在會三歸一的概念一樣。在此僅留有開放式討論空間。所以，從 80 卷之華嚴可對華藏世界與華嚴法界窺見一二，那麼《法華經》僅僅用了七卷就將凡夫的成佛道路規劃的清清楚楚，明明白白。這不得不讓人感歎佛陀深廣難測的智慧。以及佛陀沒有捨棄末法眾生的大悲大願。

其實，如果說最有資格就天台與華嚴教理進行辯論之人，那無疑是文中所提到的「常不輕菩薩」與那位在龍宮守護經藏的「大龍菩薩」。而未出三界的眾生又怎敢以井底之局，妄言即是浩瀚宇宙呢？所以，佛菩薩的境界深廣難測，非是凡類眾生所能啟機之處。沒有必要把寶貴的生命時序，花費在那些沒有意義的爭論當中，不如研習經典與祖師論著來得更有價值。

最後，此文雖從華嚴宗頓教入手，實則是為了展現華嚴法界的樣貌及其運轉

---

<sup>167</sup> 唐君毅，〈中國佛學中之判教問題〉，收入《中國佛教的特質與宗派》（臺北：大乘文化，1978年），頁 235 - 256

原理。以及華嚴宗頓教在佛教中不可或缺的存在意義。也令更多的修學者能夠真正理解華嚴宗五教判在末法中化道始終的真正意義所在。在這篇論文的結尾，末學希望通過這篇文章的梳理，可以令更多發心進入華嚴法界的佛弟子，都能夠找到適合自己的華嚴法界觀門。也希望有更多的利根之人能夠頓入華嚴法界觀。

## 參考文獻

### 一、佛教典籍與古典文獻

- 〔唐〕般若共利言等譯，《般若波羅蜜多心經》。CBETA, T08, no. 253。
- 〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》。CBETA, T09, no. 262。
- 〔東晉〕佛陀跋陀羅，《大方廣佛華嚴經》。CBETA, T10, no. 279。
- 〔吳〕支謙譯，《佛說維摩詰經》。CBETA, T14, no. 474。
- 〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》。CBETA, T16, no. 670。
- 〔唐〕伽梵達摩譯，《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》。CBETA, T20, no. 1060。
- 〔宋〕師會述，《般若心經略疏連珠記》。CBETA, T33, no. 1713。
- 〔隋〕智顛說，《妙法蓮華經玄義》。CBETA, T33, no. 1716。
- 〔隋〕智顛說，《妙法蓮華經文句》。CBETA, T34, no. 1718。
- 〔隋〕吉藏撰，《法華玄論》。CBETA, T34, no. 1720。
- 〔唐〕法藏述，《華嚴經探玄記》。CBETA, T35, no. 1733。
- 〔唐〕澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》。CBETA, T35, no. 1735。
- 〔唐〕澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》。CBETA, T36, no. 1736。
- 〔唐〕李通玄撰，《新華嚴經論》。CBETA, T36, no. 1739。
- 〔明〕宗泐·如玘同著《楞伽阿跋多羅寶經註解》卷1, T39, no. 1789。
- 〔唐〕圓暉述，《俱舍論頌疏》。CBETA, T41, no. 1823。
- 〔新羅〕太賢作，《大乘起信論內義略探記》。CBETA, T44, no. 1849。
- 〔唐〕法藏述，《華嚴經旨歸》。CBETA, T45, no. 1871。
- 〔唐〕法藏撰·〔宋〕淨源述，《金師子章雲間類解》。CBETA, T45, no. 1880。
- 〔隋〕吉藏撰，《大乘玄論》。CBETA, T45, no. 1853。
- 〔唐〕法藏述，《華嚴一乘教義分齊章》。CBETA, T45, no. 1866。
- 不著撰人，《法界圖記叢髓錄》。CBETA, T45, no. 1887B。
- 〔高麗〕諦觀錄，《天台四教儀》。CBETA, T46, no. 1931。
- 〔宋〕延壽集，《宗鏡錄》。CBETA, T48, no. 2016。
- 〔元〕覺岸編，《釋氏稽古略》。CBETA, T49, no. 2037。
- 〔唐〕道宣撰，《續高僧傳》。CBETA, T50, no. 2060。
- 〔宋〕道原撰，《景德傳燈錄》。CBETA, T51, no. 2076。
- 不著撰人，《大梵天王問佛決疑經》。CBETA, X01, no. 26。
- 〔唐〕澄觀別行疏 宗密隨疏鈔，《華嚴經行願品疏鈔》，CBETA, X05, no. 229。
- 〔唐〕澄觀撰述，《華嚴經疏鈔玄談》。CBETA, X05, no. 232。
- 〔元〕普瑞集，《華嚴懸談會玄記》。CBETA, X08, no. 236。
- 〔唐〕澄觀疏義，〔明〕德清提挈，《華嚴綱要》。CBETA, X08, no. 240。
- 〔宋〕清遠述，《圓覺經疏鈔隨文要解》。CBETA, X10, no. 250。
- 〔宋〕周琪述，《圓覺經夾頌集解講義》。CBETA, X10, no. 253。

- (元) 惟則會解, (明) 传灯疏, 《楞嚴經圓通疏》。CBETA, X12, no. 281。
- (明) 智旭疏義, 《楞伽經義疏》。CBETA, X17, no. 329。
- (宋) 宋曉述, 《金光明經照解》。CBETA, X20, no. 361。
- (唐) 智度述, 《法華經疏義續》。CBETA, X29, no. 594。
- (明) 德清述, 《法華經通義》。CBETA, X31, no. 611。
- (宋) 師會述, 《華嚴融會一乘義章明宗記》。CBETA, X58, no. 985。
- (宋) 師會、善熹述, 《華嚴一乘教義分齊章復古記》。CBETA, X58, no. 998。
- (唐) 一如等編輯, 《大明三藏法數》。CBETA, P181, no. 1615。
- (元) 蒙潤集, 《天台四教儀集註(選錄「集註」本文)》。CBETA, P189, no. 1629。
- (隋) 智顛說 灌頂記 (唐) 湛然釋, 《妙法蓮華經玄義釋籤》。CBETA, L115, no. 1490。
- (朝鮮) 李能和著, 《朝鮮佛教通史》。CBETA, B31, no. 170。
- (日本) 義觀述, 《本朝諸宗要集》。CBETA, B32, no. 177。
- (日本) 釋貞舜撰, 《天台名目類聚鈔》。CBETA, D40, no. 8903。
- (民國) 釋印順著, 《般若經講記》。CBETA, Y01, no. 1。
- (民國) 釋太虛著, 《第七編法界圓覺學》。CBETA, TX14, no. 7。
- (戰國) 舊題左丘明, 《國語》, 上海: 上海古籍出版社, 2015 年。
- (東漢) 許慎, 《說文解字》, 北京: 中華書局影印本, 2004 年。

## 二、專書與論文

- 中村元等著, 《中國佛教發展史》上冊, 臺北: 天華出版社, 1984 年。
- 中國佛教協會, 《中國佛教》, 北京: 知識出版社, 1980 年。
- 任繼愈, 《佛教大辭典》, 南京: 江蘇古籍出版社, 2002 年。
- 吳毓江, 《墨子校注》, 北京: 中華書局出版, 2006 年。
- 唐君毅, 〈中國佛學中之判教問題〉, 《中國佛教的特質與宗派》, 臺北: 大乘文化, 頁 235-256。
- 陳義孝, 《佛學常見辭彙》, 銀川: 寧夏人民出版社, 1998 年。