

華嚴專宗學院研究所
碩士論文

從判教論華嚴思想的演變與發展
—以同、別一乘教為核心

研究生：釋賢皓

指導教授：陳英善教授

中華民國 114 年 5 月 15 日

摘要

判教作為佛教思想體系化的重要方法，興起的根源在於經典，無論是經典本身，還是後人通過經典分析而立的判教之說，都不離經典之內涵，判教並非簡單的分類，而是一門高深的學問，代表系統化的佛法內涵及思想脈絡。

儘管判教理論在中國佛教發展至高峰，但印度佛教已蘊含判教之思想，其本土之判教，以瑜伽行派的戒賢論師和中觀學派的智光論師之三輪判為其代表；又者，真諦三藏等印度來華僧之判教也非常豐富。而中國之判教興起於南北朝，成熟發展於隋唐時期，諸家判教風靡一時，形成百家爭鳴之態勢，可謂佛教發展的一座高峰。華嚴宗是較晚成立的宗派，大成於唐代文化燦爛，佛教發展的鼎盛時期，在這樣的歷史高度上，華嚴宗祖師會通諸家學說，廣覽群經立「五教十宗」判，對中國佛教之發展影響深遠。

當然，華嚴宗的判教並非一蹴而就，而是歷經了發起、形成、確立、成熟、演變與發展的歷史過程。經由初祖杜順和尚以觀行的方式而發起；至二祖智儼大師初步形成；三祖法藏大師集大成，確立並成熟；法藏大師的弟子慧苑法師，別立四教判；到了四祖澄觀大師糾正其判，恢復法藏大師五教之理論，但和法藏大師之思想並不完全相同。可以說到四祖澄觀大師和五祖宗密大師，在繼承法藏大師判教思想的同時也有自己獨特的發揮；到了五祖宗密大師，在教內外複雜的歷史背景下，對三教合會、教禪一致以及一心的思想理論更為突顯；而清代的續法法師傳承五教判之思想，集《賢首五教儀》，釐清賢宗有教無觀等問題；與法藏大師同一時代的李通玄長者，則以法藏大師「五教十宗」為根本，將時、經、法、教融合而論，立十時、十教、十宗之說。隨着時空變遷和教法差異，雖然各代祖師及大德在繼承與發展中不斷調整判教思想，但總以法藏大師的判教體系為其正統。當然，因角度的不同，也有學者認為法藏大師之判教有貶低他宗，抬高自宗之嫌，這其實是一個誤解。從歷史及經典的義理來說，法藏大師之「五教判」尤為全面、細膩，展現了完整性、圓融性、靈活性以及教觀相即等特徵。法藏大對他宗判教極為尊重，並深入研究，參考借鑒，加以融會。

華嚴宗判教的核心在於一乘圓教的建立，圓教以同、別一乘教而分判，以《法華經》為代表的「同教一乘」明「會三歸一」之理；以《華嚴經》為代表的「別

教一乘」則理事兼說，展現無盡法界之圓融無礙，提出性起等理論，顯行布不礙圓融，圓融不礙行布，一即一切，一切即一，帝網重重、主伴具足之圓教特色。從華嚴宗的判教便能窺見其思想的形成、演變與發展，對於建立修學體系及深入華嚴思想極有意義。

【關鍵字】華嚴宗；判教；同教一乘；別教一乘；法界緣起；

目 錄

第一章 緒 論.....	1
第一節 選題背景與研究意義.....	1
第二節 文獻綜述及前賢研究成果分析.....	1
一、核心文獻綜述.....	1
二、主要文獻綜述.....	5
三、前賢研究成果分析.....	9
第三節 本文的研究範圍與探討的問題.....	12
第二章 佛教判教背景之歷史長河全景透視與綜合考辨.....	13
第一節 佛典中的判教說.....	13
一、《阿含經》與《大毘婆沙論》.....	13
(一) 《阿含經》.....	14
(二) 《大毘婆沙論》.....	15
二、《般若經》與《解深密經》.....	16
(一) 《般若經》.....	16
(二) 《解深密經》.....	17
三、《法華經》與《華嚴經》.....	18
(一) 《法華經》.....	19
(二) 《華嚴經》.....	20
第二節 印度之判教.....	22
一、印度來華僧之判教.....	24
(一) 真諦三藏.....	24
1. 三輪判.....	24
2. 頓、漸二教判.....	25
(二) 笈多三藏.....	25
(三) 波頗三藏.....	26
二、印度本土之判教.....	27
(一) 戒賢論師.....	28

(二) 智光論師.....	29
第三節 中國之判教.....	32
一、中國佛教判教的發展歷程.....	32
二、《華嚴經》在判教中的地位.....	33
第三章 華嚴宗判教思想之萌蘗與崢嶸初現.....	41
第一節 華嚴宗教判思想的發端與早期理論建構.....	41
一、華嚴宗初祖杜順和尚.....	41
二、杜順和尚的判教思想與宗門理論發展的關鍵樞機.....	42
三、杜順和尚之同、別一乘教思想.....	47
(一) 理事無礙觀視域下同教一乘的義理闡釋.....	47
(二) 周遍含容觀對別教一乘的教義闡釋.....	49
第二節 華嚴宗教判思想的形成.....	51
一、華嚴宗二祖智儼大師.....	51
二、智儼大師的判教思想.....	52
三、同、別一乘教的雛形.....	54
第四章 華嚴宗判教思想的確立與成熟.....	56
第一節 法藏大師生平略述.....	56
第二節 法藏大師判教的時代背景.....	57
第三節 對諸家判教之研究.....	58
第四節 五教十宗.....	60
一、五教.....	61
(一) 小乘教.....	62
(二) 大乘始教.....	63
(三) 大乘終教.....	64
(四) 大乘頓教.....	65
(五) 圓教.....	66
1.關於對法藏大師「同、別一乘教」之批判.....	66
2.華嚴同、別一乘教與天台別教之略辨.....	68
3.法藏大師「同、別一乘教」之傳承.....	69

4. 「同、別一乘教」之經典意涵	70
二、十宗	72
第五章 華嚴宗判教思想的演變與發展	77
第一節 慧苑法師四教說對華嚴五教判的改易	77
第二節 澄觀大師判教思想的傳承與發揮	78
一、五教十宗及四法界的發揮	79
二、同、別一乘教四門十義的闡釋	81
第三節 宗密大師判教思想新詮	83
一、五教判的傳承與心性思想的凸顯	83
二、華嚴本位與三教合會	84
三、禪教一致新判釋	85
第四節 李通玄長者十教十宗理論	87
一、李通玄長者的十宗十教論	87
二、同、別一乘教與共不共之說	91
第六章 同、別一乘教解析	93
第一節 同、別一乘教的演進及其義涵	93
第二節 別教一乘的思想詮釋	95
一、法界緣起	95
二、十玄緣起	98
三、六相圓融	104
結 論	106
參考文獻	110

表目錄

表 1：核心文獻列表.....	2
表 2：主要文獻列表.....	5
表 3：《華嚴經》在判教中的地位略表.....	34
表 4：「五教止觀」與「五教十宗」對應表.....	44
表 5：法界三觀與五教略表.....	47
表 6：「理事無礙觀」十門略表.....	48
表 7：《五十要問答》教判思想簡表.....	53
表 8：諸家判教分析.....	58
表 9：法藏大師五教論析表.....	61
表 10：法藏大師「同教一乘」與「別教一乘」詮釋表.....	71
表 11：法藏大師五教十宗簡表.....	73
表 12：法藏大師與澄觀大師五教十宗及四法界列表.....	80
表 13：澄觀大師四門十義略表.....	82
表 14：宗密大師三種著作判教比對表.....	86
表 15：法藏大師五教十宗與李通玄長者十宗對照表.....	88
表 16：李通玄長者教判略表.....	89
表 17：華嚴五祖同、別一乘教闡釋略表.....	94
表 18：古十玄與新十玄門比對表.....	101
表 19：智儼大師與法藏大師對「唯心回轉善成門」解釋比對.....	102
表 20：「周遍含容觀」與「十玄門」比對表.....	103

第一章 緒論

第一節 選題背景與研究意義

判教是佛教發展及宗派完善的重要標誌，與歷史背景、思想、教義等有非常密切之關係，具有很強的系統性，透過判教可以系統解析佛教思想。華嚴宗成立於唐朝文化燦爛的輝煌時期，也是漢傳佛教發展的鼎盛時期，經典相對完備，各宗各派比較成熟，其思想體系也更加完整，特別是同、別一乘教思想，具有很強的圓融性，所以本文從判教的角度，聚焦同、別一乘教思想，探討華嚴思想的發展與演變，對釐清漢傳佛教發展脈絡，以及建立漢傳佛法修學體系極有意義。本文從體系化的角度，以判教為線索，同、別一乘教為核心，論華嚴思想的演變與發展，透過華嚴宗判教的發端、形成、確立、成熟、演變與發展，便能窺見其思想的形成與發展過程。雖然中國佛教各宗各派都有自己的特色和完整的體系，判教相關的研究也非常豐富，但大多提倡「小題大做」，將一個問題研究至深、至廣固然很好，但在體系下的探討更符合學修並重的佛教特色。

第二節 文獻綜述及前賢研究成果分析

一、核心文獻綜述

本文的核心文獻是《華嚴經》、《修大方廣佛華嚴法界觀門》（簡稱《法界觀門》）、《華嚴經內章門等雜孔目章》（簡稱《孔目章》）、《華嚴五十要問答》（簡稱《五十要問答》）、《華嚴一乘教義分齊章》（簡稱《五教章》）、《華嚴經疏鈔會本》等，列表如下：

表 1：核心文獻列表

典籍		作譯者	藏經
《華嚴經》	《六十華嚴》	東晉，佛馱跋陀羅譯	《大正藏》第 9 冊
	《八十華嚴》	唐，實叉難陀譯	《大正藏》第 10 冊
	《四十華嚴》	唐，般若譯	《大正藏》第 10 冊
《孔目章》		唐，智儼述	《大正藏》第 45 冊
《五十要問答》		唐，智儼述	《大正藏》第 45 冊
《五教章》		唐，法藏述	《大正藏》第 45 冊
《華嚴經疏鈔會本》		唐，澄觀述	《龍藏》第 130 冊
《法界觀門》		唐，杜順編	《善本佛典》第 38 冊

（一）《華嚴經》

本文所依的核心經典是漢譯的《華嚴經》，目前中國流傳的《華嚴經》有三種漢譯版本和一種藏譯版本，三種漢譯版本分別是《六十華嚴》、《八十華嚴》和《四十華嚴》：

1. 《六十華嚴》

《六十華嚴》是佛陀跋陀羅尊者（359-429）於東晉元熙二年（420），在揚州道場寺譯出由支法領從和田帶回的梵本，由六十卷三十四品組成。原來有五十卷本，後固定下來為六十卷本，所以稱為《六十華嚴》或《晉譯華嚴經》、《晉經》、《舊譯華嚴經》等。¹《六十華嚴》的譯出為華嚴宗之成立奠定了基礎，成為中國佛教鼎盛發展的標誌，從初祖杜順和尚到二祖智儼大師再到三祖法藏大師，皆依《六十華嚴》著述立觀。比如初祖杜順和尚，依華嚴思想講述了《五教止觀》及《法界觀門》；二祖智儼大師著《十玄門》、《搜玄記》；三祖法藏大師著《探玄記》等；

2. 《八十華嚴》

《八十華嚴》，是實叉難陀尊者（652-710）與菩提流志尊者和義淨三藏等人，於唐聖曆二年（699）在長安譯出從于闐帶回的梵本，由八十卷三十九品組成，簡

¹ 參見，沖本克己等編，釋果鏡譯《新亞洲佛教史 07·興盛開展的佛教》，（臺北：法鼓文化出版，2016年）。

稱《八十華嚴》或《唐譯華嚴經》、《唐經》、《新經》、《新譯華嚴經》等，翻譯期間，華嚴宗三祖，法藏大師（643-712）也列席譯場，譯成後為其撰寫《華嚴經略疏》，遺憾的是未能完成便圓寂了。後有四祖澄觀大師著《華嚴經疏》及《華嚴經隨疏演義鈔》等為其注釋。

3. 《四十華嚴》

《四十華嚴》，是般若三藏（生卒年不詳），奉召於唐貞元十四年（798）譯出從南印度帶回的梵本，由四十卷一品組成，相當於《六十華嚴》和《八十華嚴》的「入法界品」部分，略稱《四十華嚴》或《貞元經》、《普賢行願品》等，系增補《華嚴經·入法界品》而成。

以上三種皆是漢譯的《華嚴經》，藏譯《華嚴經》即九世紀前後，勝友等人以藏文翻譯而成，由一百一十五卷四十五品組成。²

雖然三種漢譯的《華嚴經》在篇幅和內容上有所差異，但根本思想是一至的。《華嚴經》的組織架構，先後次第都非常嚴密，全經可分為信、解、行、證四個部分，以寄顯四十二階位的方式，直顯佛陀自證的法界，不離菩提座而普遍十方，同時頓現，一言、一品、一會皆遍十方法界，乃至一微塵，一毛孔，盡因陀羅網微細世界，普說常說無有間斷。事事無礙，普遍於縱橫十方三世，乃至一切時空，無有障礙，相即相入，互遍互容，一即一切，一切即一，因該果海，果徹因緣，重重無盡的法界緣起。圓攝一切，無盡法門，法界自體，具足德用，具有行布不礙圓融，圓融不礙行布，一修一切修，一證一切證之特點，為究竟之一乘圓教。

（二）《法界觀門》

《法界觀門》，由於原書佚失，已無獨立行本，保存於法藏大師《發菩提心章》、澄觀大師《華嚴法界玄鏡》以及宗密大師《注華嚴法界觀門》、宋朝本嵩禪師之《注華嚴經題法界觀門頌》等引用與注釋書中。³

《法界觀門》篇幅較短，僅二千餘字，通過真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀，三觀三十門的方式，闡明華嚴之核心思想，所以理解了《法界觀門》便掌握了華嚴核心義理，通過《法界觀門》乃可證入法界。雖然《法界觀門》篇幅很短，但義理深邃，其三觀三十門具有層層深入，互攝互融，一觀具三觀，三觀不離一

² 沖本克己等編，釋果鏡譯《新亞洲佛教史 07·興盛開展的佛教》，（臺北：法鼓文化出版社，2016年）。

³ 2016年，台灣華嚴蓮社出版的《華嚴宗五祖論著精華》，將《法界觀門》原文摘出，列在杜順和尚著作中。

觀的圓頓特點。特別是「溥融無礙」門，將華嚴圓融無礙之內含發揮至極。《法界觀門》不僅含攝華嚴的核心思想，更是華嚴宗教觀相即之著作，與五教有著密切之關係。

（三）《五十要問答》

此為智儼大師之著述，以問答的方式，探討華嚴宗判教、義理、觀行等問題，其五教判在此逐步形成，並提出了同、別一乘教之思想。

（四）《孔目章》

《孔目章》是智儼大師晚期之著述，思想更為成熟，其中有較大篇幅涉及判教等問題。

（五）《華嚴一乘教義分齊章》

簡稱《五教章》，是華嚴宗三祖法藏大師所著，也是本文最核心的文獻，總有四卷十門。十即十無盡之意，《華嚴經》和華嚴祖師都擅長用十來代表「無盡法界緣起」，所以《五教章》也是以十門來論述。第一門建立一乘，此門是引用《法華經》中火宅喻的三車為比喻，通過一乘和三乘之間的關係而闡明「同教一乘」和「別教一乘」的義含；第二門教義攝益，主要敘述一乘和三乘在經典、教義方面各自的特徵以及所利益的對象；第三門古今立教，法藏大師將諸家判教做了總結、分析，深入研究後提出了自己的觀點；第四門分教開宗，是從經典和旨趣方面建立華嚴五教十宗的判教體系；第五門乘教開合，論述一乘、三乘、五乘的開合關係；第六門教起前後，是從時間的先後來說明佛典的不同；第七門抉擇其義，是在第六門的基礎上進一步說明經典產生，之所以有先後的原因；第八門施設異相，是從時間、地點等十個方面來說明一乘與三乘的差別；第九門所詮差別，就是從心識、種性、行位、修行等十個方面來說明五教的不同，闡釋華嚴別教一乘「無盡緣起」的特色；第十門義理分齊，此門重點論述「別教一乘」的三性同異、緣起因門、十玄緣起、六相圓融之四門義理。

《五教章》的篇幅雖然不是非常大，但內容全面，體系完整，是華嚴學者的入門功課，也是建立佛法修學體系和深入研究的課程，確立了「華嚴五教判」和「華嚴別教一乘」的地位。在判教方面具有系統性、匯通性、嚴謹性、圓融性、靈活性等特徵，以小、始、終、頓、圓五教統攝佛陀一代時教。將歷代諸家之判教進行分析、總結、匯通，並提出了自己的論證，又結合經典及祖師思想做出了

更為精準的判釋。法藏大師還將一乘、三乘、五乘進行不同角度的開合分析，所謂的一乘、三乘乃至無量乘都是相對的，靈活的，這就具備了判教的相對性和靈活性，又以四門義理來詮釋「華嚴五教」的義理與圓教思想。

（六）《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》

簡稱《疏鈔》，是華嚴宗四祖澄觀大師為《八十華嚴》所著的注釋書，是《華嚴經疏》及《演義鈔》的合本，在歷史上自己著疏又著鈔者十分罕見。總有八十卷，包含了判教、義理、觀行、經文解釋等內容。

二、主要文獻綜述

本文主要文獻分為經典和祖師著作兩大類，由於《法華經》為闡釋「同教一乘」經典之代表，智儼大師和法藏大師在判教過程中多舉《法華經》火宅喻的三車加以說明；祖師著作以華嚴宗五位祖師相關著作為主，以探討「華嚴五教」之判釋以及教義等內含，限于篇幅，略為說明，列表如下：

表 2：主要文獻列表

典籍	作譯者	藏經
《妙法蓮華經》	姚秦，鳩摩羅什譯	《大正藏》第 9 冊。
《搜玄記》	唐，智儼集	《大正藏》第 45 冊。
《華嚴一乘十玄門》	隋，杜順說，唐，智儼撰	《大正藏》第 45 冊。
《五教止觀》	隋，杜順說	《大正藏》第 45 冊。
《華嚴經探玄記》	唐，法藏述	《大正藏》第 35 冊。
《華嚴發菩提心章》	唐，法藏述	《大正藏》第 45 冊。
《妄盡還源觀》	唐，法藏述	《大正藏》第 45 冊。
《華嚴經行願品疏鈔》	唐，澄觀撰別行疏，宗密述隨疏鈔	《卮續藏》第 5 冊。
《原人論》	唐，宗密述	《大正藏》第 45 冊。
《注華嚴法界觀門》	唐，宗密注	《大正藏》第 45 冊。
《賢首五教儀》	清，續法集錄	《卮續藏》第 58 冊
《賢首五教儀開蒙》	清，續法集錄	《卮續藏》第 58 冊
《華嚴宗教義始末記》	民國，持松法師著	震曜出版社。

（一）經典

1. 《妙法蓮華經》

《妙法蓮華經》簡稱《法華經》和《華嚴經》皆為一乘圓教，華嚴宗以《法華經》為「同教一乘」之代表，以《華嚴經》為「別教一乘」之代表，都是漢傳佛教極其重要之經典。《法華經》擅長以「開權顯實」的方式來顯示一乘圓教的特色，比如以化城喻，將二乘導歸一乘；以三車喻，明「會三歸一」的內含；以窮子喻，顯眾生本具，漸修頓悟的真實法門等。會三乘為一乘，以頓漸五味來調熟不同根機的眾生，以「開權顯實」的方式來顯示法法皆妙的真實之理。雖然《法華經》顯著的特色是「開方便門，示真實道」，但其核心在於開示悟入佛之知見，是難信難解的諸佛密要之藏，不可分布，不可妄授於人的教法。⁴所以判法華為漸圓教、圓頓教等⁵。

（二）古籍與著作

本文以華嚴宗五位祖師之著作為主，根據祖師著作分析其判教思想，華嚴宗的祖師，傳統的說法是五位，即初祖杜順和尚、二祖智儼大師、三祖法藏大師、四祖澄觀大師、五祖宗密大師，限於篇幅，下面簡要說明：

1. 《華嚴五教止觀》

《五教止觀》，傳統的說法為華嚴宗初祖杜順和尚所說，「五觀」可與「五教」相對應：比如第一、法有我無門對應小乘教；第二、生即無生門對應大乘始教；第三、事理圓融門對應大乘終教；第四、語觀雙絕門對應大乘頓教；第五、華嚴三昧門對應一乘圓教。

2. 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》

簡稱《搜玄記》，此為華嚴宗二祖智儼大師早期的著作，總有十卷，是全面解釋《六十華嚴》的注疏，其中亦有「分教立宗」，「別教一乘，無盡法界緣起」和「六相圓融」之思想，至此，華嚴宗的判教體系基本建立，思想逐漸形成。

3. 《華嚴一乘十玄門》

⁴ 姚秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》卷4：「此經是諸佛祕要之藏，不可分布妄授與人；諸佛世尊之所守護，從昔已來，未曾顯說。而此經者，如來現在，猶多怨嫉，況滅度後？」《大正藏》第9冊，頁31，中18。

⁵ 參見陳英善，《華嚴與諸宗之對話》第四篇，〈大華嚴與妙法華的對話〉一文，（臺北：法鼓文化出版社，2021年）。

簡稱《十玄門》，也是智儼大師之著作，通常把智儼大師的《十玄門》稱為《古十玄》，法藏大師的《十玄門》，稱為《新十玄》，《十玄門》篇幅簡短，以十門的方式，闡述華嚴「別教一乘」之玄理，在《搜玄記》中已有列出十玄門之名目，但未做詳細闡述，而《十玄門》則展開論述，闡明華嚴無盡法界緣起的重要內容。後來法藏大師繼承智儼大師之思想，將《十玄門》用於《五教章》中，雖然在《探玄記》中略有修改，但其核心思想是一致的，這也說明了《十玄門》的重要性。

4. 《華嚴經探玄記》

簡稱《探玄記》，是華嚴宗三祖法藏大師之著作，總有二十卷，是繼承智儼大師《搜玄記》解釋《六十華嚴》的著作。

5. 《華嚴發菩提心章》

簡稱《發菩提心章》，也是法藏大師之著作。此書一卷分四部分：第一、發心，解釋何為發菩提心；第二、簡教，論述修行是否要依賴經教；第三、顯過；第四、表德，即法界三觀的內容。正是因為如此，所以有學者推斷《法界觀門》是法藏大師所著，不過這非本文要探討的內容，暫且引用傳統之說法。

6. 《妄盡還源觀》

《妄盡還源觀》是唐代法藏大師晚年所撰的華嚴宗觀法著作。提出了「自性清淨圓明體」以及「依體起用」的「性起」理論。全書一卷，分為六門，此六重觀門，若舉一門為主、其餘五門為伴，無有前後始終俱齊，隨入一門即全收法界。難究至極，故而統收玄奧，囊括大宗，敘述妄盡還源觀六門，以令後學修習觀法，斷除諸妄，復歸真源。⁶

7. 《注華嚴法界觀門》

簡稱《注法界觀門》，為華嚴宗五祖宗密大師續《華嚴法界玄鏡》，為《法界觀門》所做的注釋，他繼承澄觀大師「四法界」之說，提出了「心融萬有」、「一真法界」即「一心」的理論，其注釋也較澄觀大師之《法界玄鏡》更簡要。

8. 《賢首五教儀》

《賢首五教儀》（簡稱《五教儀》）是續法法師（1641—1728）根據祖師著作及師承德水明源法師之思想，集錄華嚴要義而成，是法師之代表作，主要討論

⁶ 唐·法藏述，《修華嚴奧旨妄盡還源觀》：《大正藏》冊45，第1876經，頁640，下13。

華嚴宗的教相和教觀，也是回應斥華嚴宗「有教無觀」等問題之著作。

至《佛祖統紀》以來，歷代多有以「有教無觀」而攻責華嚴宗，為此，續法法師以三祖法藏大師、四祖澄觀大師所判釋之時儀，及初祖杜順和尚之《法界觀》，合錄一帙，文義雙取，著《五教儀》，說明華嚴宗不僅有教有觀，而且有華嚴祖師論著，以及佛教經典的依據，為華嚴宗教觀的成立提供了權威依據。全書總有六卷，由三時、十儀、五教、六宗、三觀等內容構成。三時是指佛說經典的三個時間；十儀是指佛陀說法的形式和內容，即本末差別、依本起末、攝末歸本、本末無礙、隨機不定、顯密同時、一時頓演、寂寞無言、該通三際、重重無盡十門，這種分判結合了華嚴和天台的判教方式；五教基本是依法藏大師的五教判；而六宗顯然是根據法藏大師的「十宗」而來；三觀即杜順和尚的《法界觀門》。由此可見，《五教儀》的教觀是由時、儀、教、宗、觀五部分組成。《五教儀》是華嚴宗的重要典籍，曾被月霞法師等所創辦的華嚴大學等列為必修課程，可見《五教儀》對於華嚴宗學習的重要性。⁷

9. 《賢首五教儀開蒙》

《賢首五教儀開蒙》（簡稱《五教儀開蒙》）也是續法法師之著作，為《五教儀》之簡略本，由於續法法師為義學僧講解《五教儀》後，大家無法理解，為了便於學習以及流通，便作了《五教儀開蒙》，相對於《五教儀》要簡短很多，只有一卷，去除了複雜的論辯內容，但其核心內容和《五教儀》是一致的。續法法師認為法藏大師所判的佛陀一代時教不出時、儀、教、宗、觀，所以《五教儀開蒙》也是由這五部分而組成。由此也可看出華嚴宗衰弱的原因：一方面眾生根機漸鈍，義學者都無法理解，更何況非義學者呢，就更難了；另一方面國人好簡，華嚴這樣的大經，大部的注疏等，實在難以流傳，所以需要一些簡明易懂，概要性的著作才便於流通，這也是《五教義開蒙》出現的緣由。

10. 《華嚴宗教義始末記》

《華嚴宗教義始末記》（簡稱《始末記》）是民國時期持松法師所著，總有6卷，包括了經典傳譯、判教、教理綱要、華嚴教體、斷惑分齊、觀行修持等內容，闡明精要，內容完整，指示修持，是非常好的參考書。

⁷ 參見，清·續法集錄，《賢首五教儀》，《卍續藏》冊 58，第 1024 经，頁 687，中 6。

三、前賢研究成果分析

關於華嚴判教的研究非常豐富，智儼大師、法藏大師、澄觀大師、宗密大師，乃至李通玄長者相關的判教思想都有研究，也有專門研究「同教一乘」與「別教一乘」者，但是以系統與聚焦並行為線索，探討華嚴思想演變與發展的研究並不多見，限於篇幅的緣故，下面將部分單篇論文和專書著作略作分析：

（一）單篇論文

1. 釋修德〈法藏大師的五教論〉，此文是從法藏大師五教判的淵源，五教的教義，佛種性差別，修行階位等內容來說明五教判之內涵，提出了佛教的修行是由迷惑轉為覺悟的過程，眾生本具佛性，但要經過漫長的次第修行方能成就的觀點。⁸

2. 鄭德成〈華嚴教判思想之研究〉，⁹這篇文章對華嚴宗祖師們的判教做了簡要的梳理，並將華嚴和天台以及他宗判教做了比對，將華嚴和天台對圓教義闡釋做了分析，是很好的參考資料。

3. 郭朝順〈智者與法藏教相判釋略論〉，¹⁰將天台宗智者大師和華嚴宗法藏大師的判教做了詳細的闡釋，提出了法藏大師宗門判教和教門判教的形態觀點，他認為判教除了是龐大的佛典地圖外，本身還包含了信仰和義理的抉擇。

4. 董群〈從宗密的《原人論》看華嚴宗判教觀的發展〉，認為宗密大師《原人論》也是判教之論，將宗密大師以前的華嚴判教稱為傳統的判教，僅限於佛教之內，而《原人論》的判教，則涉及釋、道、儒三教。同時，《原人論》的判教體現出「斥」和「通」的展開脈絡。「斥」是對迷執教之儒、道二教，以及對偏淺教之人、天教、小乘教、大乘法相教和大乘破相教的逐層批評破斥，由此顯示一乘顯性教的殊勝；「通」是依一乘顯性教原理，層層會通，顯示出體現三教合一理念的判教觀。此論的判教，也是忽略頓教的判攝，基於其禪教合一的理念；對於禪宗一脈，宗密大師則另有判攝。¹¹

5. 劉鹿鳴〈澄觀大師、李長者《華嚴經》疏論探析〉系列文章，相關文章一

⁸ 釋修德，〈法藏大師的五教論〉，華嚴專宗學院研究所第三屆畢業論文。

⁹ 鄭德成，〈華嚴教判思想之研究〉，華嚴專宗學院研究所第七屆畢業論文。

¹⁰ 郭朝順，〈智者與法藏教相判釋略論〉，《鵝湖月刊》第一六卷第十二期。

¹¹ 董群，〈從宗密的《原人論》看華嚴宗判教觀的發展〉，華嚴專宗國際學術研討會論文集，2015年。

共有四篇，分別收錄於 2013 年、2014 年、2016 年、2017 年華嚴專宗國際學術研討會論文中，這四篇文章對澄觀大師《華嚴經疏》和李長者《新華嚴經論》做了整體性的分析。他認為澄觀大師《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。就華嚴宗的判教，他認為發端於二祖智儼大師，形成於三祖法藏大師，闡揚於四祖澄觀大師。從正式提出判教的角度來說的確如此，若往前追溯，則從《五教止觀》論起。這四篇文章，涉及到本文諸多內容，是非常好的參考資料。¹²

6. 吳可為〈華嚴判教論辨微〉¹³，這篇文章對華嚴和天台的判教做了比較理性的分析，並從教、宗、乘的角度探討華嚴判教。特別對華嚴五教所判的終教、頓教、和十宗做了分析，是很好的參考資料。

7. 李治華〈智儼思想研究·以初期華嚴宗的創立過程為主軸〉和〈智儼的五教判〉，前者是 2008 年發表的博士論文，主要探討智儼大師思想；後者是一篇 2018 年華嚴專宗國際學術研討會上發表的文章，主要探討華嚴二祖智儼大師的五教判思想，可為本文智儼大師判教思想部分提供參考。

8. 釋天契〈華嚴一乘教義的探究·以法藏為主〉，他是以《五教章》為核心，通過對「同教一乘」和「別教一乘」及「說法時處」、「行法階位」等內容的分析來闡明「一乘教義」之內含。¹⁴

9. 釋傳智〈別教一乘與同教一乘的比較研究〉¹⁵，此文是以天台之「五時八教判」與華嚴的「五教十宗」與「三時判」做比對，闡明「同教一乘」和「別教一乘」的內涵；

10. 莊崑木〈略論華嚴別教一乘與同教一乘之異同〉，主要是以二祖智儼大師和法藏大師的意見來進行比對研究，提出了經過二位祖師的努力，以「同、別二教」理論解決華嚴統攝一切經教之問題。批判法藏大師抬高《華嚴》為「別教一乘」，是圓教，而貶《法華》為「同教一乘」，不給《法華》任何判教，尤其

¹² 參見，劉鹿鳴〈澄觀大師、李長者《華嚴經》疏論初探〉系列文章，華嚴專宗國際學術研討會論文集（2013 年-2017 年）。

¹³ 吳可為〈華嚴判教論辨微〉，《中華佛學學報》第二十期，（臺北：中華佛學研究所 2007 年）頁 205-225。

¹⁴ 釋天契，〈華嚴一乘教義的探究—以法藏為主〉，華嚴專宗學院研究所碩士論文。

¹⁵ 釋傳智，〈別教一乘與同教一乘之比較研究〉，華嚴專宗學院研究所第二屆畢業論文。

不判《法華》為圓教。那麼「同、別二教判」真的如其所言，沒有依據嗎？這也是本文所要解決的問題之一。¹⁶

（二）學者專書著作：

1. 陳英善《華嚴無盡法界緣起論》，此書分為四個章節來論述無盡法界緣起理論的建構、詮釋、演變以及厘清華嚴思想核心之爭議等。其第二章以智儼大師和法藏大師之判教為主軸，探討華嚴無盡法界緣起論之詮釋，此書涉及到華嚴判教、思想、教義等內容，是很好的參考書。

2. 陳英善《華嚴與諸宗之對話》，此書是以多篇文章所構成，主要闡明華嚴與般若、中觀、法華、天台三觀、唯識、淨土、禪宗等的對話，其中以「法界三觀」和「天台三觀」及禪宗作比對分析，對於研究華嚴和諸宗的關係有很好的參考價值。又陳英善〈就華嚴法界觀門論華嚴思想之演變〉一文，是從《法界觀門》為切入點，探討華嚴思想史的論作，其《法界觀門》和華嚴之判教本身也有着非常密切之關係。¹⁷

3. 魏道儒《華嚴宗通史》，這是一本以華嚴宗歷史發展為脈絡的綜合性書籍，系統的梳理華嚴宗歷史和理論形成、發展、演變、衰微和終結的脈絡，重點分析制約和誘導中國華嚴學興衰變化的政治、經濟、民族和文化等因素，著重考察華嚴學與般若、唯識、天台、淨土、密教等多方面交流與整合，全書以「華嚴經學」到「華嚴宗學」再到「禪宗中的華嚴學」的轉變過程為主線，探討佛教中國化的進程中，華嚴宗所負載的中國文化精神和獨具的理論風貌。其中也討論到了「華嚴五教判」之內容，也有很多作者獨特的見解。

4. 吳可為《華嚴哲學研究》，是一本哲學與宗教視域下的現代佛學研究叢書，站在哲學與科學的角度，來詮釋「華嚴經」、「華嚴經學」、「華嚴哲學的理論淵源」以及「華嚴判教」與「華嚴思想」等內容。¹⁸

5. 鎌田茂雄《中國華嚴思想史之研究》，這是一本以華嚴宗五位祖師思想為主要脈絡，探討中國華嚴思想史的專著，涉及內容十分廣泛，不僅涉及到華嚴宗五位祖師的思想，還包括了僧肇、道生等大師思想。以及華嚴與天台、三論、道

¹⁶ 莊崑木，〈略論華嚴別教一乘與同教一乘之異同〉，法光學壇 Dharma Light Lyceum 第一期(1997 年) 法光佛教文化研究所，頁 79-88。

¹⁷ 陳英善，《華嚴與諸宗之對話》，（臺北：法鼓文化出版社，2020 年）。

¹⁸ 吳可為，《華嚴哲學研究》，（北京：社會科學文獻出版社，2014 年）

教等思想之交流。其中所涉及到的祖師思想、法界觀門、頓悟思想、性起思想、華嚴與天台、三論等都是本文很好的參考資料。¹⁹

6. 木村清孝《中國華嚴思想史》，此書是從華嚴經學到華嚴宗學為其脈絡，以華嚴宗五位祖師及李通玄長者思想為核心，探討中國華嚴思想史。他認為華嚴教學集大成於三祖法藏大師，革新於四祖澄觀大師和五祖宗密大師。而判教思想是從二祖智儼大師開始。²⁰

7. 川田熊太郎《華嚴思想》，此書認為《華嚴經》之結構與思想，為信、住、行、向、地、等覺、妙覺以及性起之說等。重點探討緣起與唯心，華嚴與如來藏等思想，以及對唯心思想的追究等。可以說從思想層面對《華嚴經》做了整體性的梳理。²¹

9. 韓煥忠《華嚴判教論》²²，他認為初祖杜順和尚和二祖智儼大師為華嚴判教的奠基人，三祖法藏大師為開創者，到了四祖澄觀大師才確立了華嚴宗的判教思想，發展於五祖宗密大師。可以為本文所涉及到的判教與華嚴思想等提供一個思考的角度。

根據以上諸多研究資料來看，雖然從體系化的角度，以判教為線索論華嚴思想者並不多，但判教與思想相關的研究非常豐富，可以作為本文非常好的參考資料。

第三節 本文的研究範圍與探討的問題

本文以「華嚴思想」為其核心，先以判教為總線索，然後聚焦於同、別一乘教，以《華嚴經》及華嚴宗祖師大德之著作為主要依據，通過對判教的背景、華嚴宗判教的發端、形成、確立、成熟、演變、發展以及同、別一乘教思想等方面的探討，先從體系化的廣度，然後聚焦同、別一乘教思想，剖析華嚴思想之演變與發展。並通過文獻分析、義理詮釋、比對等方法，探討判教的根源、背景、華嚴宗的思想演變與發展以及對法藏大師同、別一乘教判釋的批判等問題。

¹⁹ 鎌田茂雄，《中國華嚴思想史之研究》，（東京：東京大學出版會，1965年）。

²⁰ 木村清孝著，李慧英譯，《中國華嚴思想史》，（臺北：東大圖書公司出版，2011年）。

²¹ 川田熊太郎等著，李世桀譯，《華嚴思想》，（臺北：法爾出版社，1989年）。

²² 韓煥忠，《華嚴判教論》，（濟南：齊魯書社，2014年）。

第二章 佛教判教背景之歷史長河全景透視與綜合考辨

判教，是佛教發展史上的一座高峰，是一門深而廣的學問，也是佛教思想發展與成熟的標誌。所謂判教，若廣義而論，判即判別、判釋；所謂教，即佛陀之教法。又者，隨着佛教的發展，人們對經典的整理，義理的解讀，為建立學修並重的修學體系，便有了系統化的判教產生。歷代祖師大德根據時間、空間、義理、眾生根機等因素，將佛陀一代時教歸納整理，分門別類，讓佛陀的教法具有完整性、系統性、條理性，令修學者能夠快速，便捷的瞭解佛法之全貌與內涵，可謂佛法之地圖。判教並非祖師們獨有的發明，若要追溯判教思想的根源，無不出自於佛教典籍，歷代祖師大德根據佛教典籍中的判教之說對佛陀一代時教進行了系統的判釋，便形成自印度及中土的判教體系。

第一節 佛典中的判教說

判教並非祖師大德獨創，更非大乘經典獨有，其判教之概念，在原始佛典及部派佛典中亦有涉及。若要追溯判教思想之根源，無不出自佛教典籍，在諸多大、小乘佛典中皆有判教之內涵。因佛陀講法應機的不同，經典所詮之差異等因素，便有不同判教思想之產生。所依佛典的不同便有不同角度的判教之說，下面就部分佛典中的判教概念略作論述。

一、《阿含經》與《大毘婆沙論》

流傳到中土的《阿含經》傳統來說有四種，即《長阿含經》、《中阿含經》、《增一阿含經》和《雜阿含經》，四種阿含經是小乘佛教所依的根本經典。《大毘婆沙論》（全稱《阿毘達磨大毘婆沙論》）是部派佛教重要之典籍，為小乘說一切有部正依之論典，是部派佛教教理之集大成者。本文以《阿含經》、《大毘婆沙論》為例，探討小乘佛典中涉及到的判教理念。

（一）《阿含經》

判教中常用的三乘，一乘之說，在《阿含經》中早有涉及，如《增壹阿含經》云：

設法在世，益增天道，三惡道便滅，亦成須陀洹、斯陀含、阿那含三乘之道，皆存於世。諸比丘！所學皆當如迦葉所習。如是，諸比丘！當作是學。

23

這裡的三乘是指須陀洹、斯陀含、阿那含，而大乘經典，通常指聲聞、緣覺、菩薩三乘，這是大小乘經典對三乘的不同看法，但足以說明三乘這一判教用詞在原始佛典中的出現。也可以說佛之教法應機而設，即使同樣的用詞，在不同的時空因緣下，有其不同的意涵，又比如一乘這一常用判教概念，在《阿含經》中也有涉及，如《雜阿含經》云：

有「一乘」道，令眾生清淨，離生、老、病、死、憂、悲、惱、苦，得真如法，所謂四念處。何等為四？身身觀念處，受、心、法法觀念處。²⁴

這裡的一乘並非通常判教所謂的一乘圓教，此一乘真如法，是指四念處，指甚深之佛法。和大乘佛法中的一乘有所不同，但足以看出一乘這一常用的判教概念，在《阿含經》中的出現。判教中的漸教概念《阿含經》中亦有涉及，如《中阿含經》云：

大目乾²⁵連！我正法、律亦復如是，漸作漸學，漸盡漸教。大目乾連！若我正法、律漸作漸學，漸盡漸教者，是謂我正法、律中未曾有法。²⁶

判教中的漸教主要指漸修的法門，指某些教法，以名詞為主，但也涉及漸漸修學之義涵。而《阿含經》中的漸教，以動詞為主，指漸漸的學，漸漸的教，但

²³ 東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》卷5，《大正藏》冊2，第125經，頁570，中12-18。

²⁴ 劉宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷19，《大正藏》冊2，第99經，頁139，中5-8。

²⁵ 大本中為乾字，而宋、元、明三本作捷字。

²⁶ 東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《長阿含經》卷9，《大正藏》冊1，第26經，頁478，下24-27。

實則也涉及到所教之法，意思相通。而頓教在《阿含經》中就少有涉及，在大乘佛典中則廣泛運用，此乃大小乘的不同之處。又如判教中的了義與不了義之說，在《阿含經》中亦有涉及，如《增壹阿含經》云：

云何比丘解了於義？於是，比丘知如來機趣，解了深義，無所疑難。若有比丘不解了義者，此非比丘也。以其比丘能知深義故，名為解義也。如是，比丘能分別義。²⁷

這裡的了義與不了義，並不是直接指經典，而是指比丘是否理解，真正的明白佛法之真理，用了義與不了義來說明，後來便發展為判教的一種用語，分別哪些經典為究竟了義之經典，哪些經典為不了義的方便之說。由此可見，判教之概念，在《阿含經》中的廣泛出現。

（二）《大毘婆沙論》

《阿含經》中雖然有一些判教的概念和用語，但並沒有明確的判教，而發展到部派佛教，便有部派之別，也有了比較明顯的判教思想，比如對諸法的分類，將諸法以色法、心法、心所法、心不相應行法、無為法五位而分，這也是諸多佛典中共有之分類，亦可體現出對法的判釋。並且對不同部派佛教進行了比較，分析、評判等，這也是對教法的一種分判方式。對於了義與不了義之說就從單純的理解而論及經典，如《大毘婆沙論》云：

不善安住分別者，謂不如實知了義經及不了義經；不善安住道跡者，謂不如實知四種行跡；有說不善安住處非處者，謂不如實知有理無理；不善安住智論者，謂不如實知聖者正論；不善安住分別者，謂不如實知假設言論。²⁸

從這段文中可以看出，其中有明確的了義經和不了義經之分別，不僅僅是《大毘婆沙論》，包括《阿毘曇毘婆沙論》、《阿毘達磨俱舍論》、《阿毘達磨順正理論》、《阿毘達磨藏顯宗論》等都有此說。而大乘的《大般涅槃經》、《維摩

²⁷ 東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》卷33，《大正藏》冊2，第125經，頁728，下7-11。

²⁸ 五百大阿羅漢等造，唐·玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷15，《大正藏》冊27，第1545經，頁75，上16-21。

詰所說經》、《瑜伽師地論》、《攝大乘論》等諸多經論中廣為宣說，雖然部派佛典和大乘佛典所明了義經和不了義經有所不同，但實為判教的一種方式，這一點是相同的。判教中常用的頓漸之詞，在《大毘婆沙論》中亦有涉及，論云：

問：何故作此論？答：前門雖已止頓斷沙門意，而未遮頓現觀者意，亦未顯漸現觀義，今欲遮顯頓漸現觀，有作是說。²⁹

可見，判教中常用的頓漸用語，在《大毘婆沙論》中的運用。又者，亦有三乘，滿與不滿之說，《大毘婆沙論》云：

問：此頌中，說息念滿者誰名為滿？誰不滿耶？有作是說：佛名為滿，獨覺、聲聞俱名為不滿；有餘師說：佛及獨覺俱名為滿，聲聞不滿；或有說者：聲聞乘中到彼岸者亦名為滿，諸餘聲聞名為不滿；復有說者：三乘無學皆名為滿，學名為不滿；或復有說：聖者名為滿，異生不滿。如是說者，諸有具上所說六因，說名為滿，若不具者名為不滿。³⁰

在判教中常用的滿、不滿、三乘等，論中多有涉及，这里的三乘以聲聞、緣覺、佛而論，從學、無學等多角度而論滿與不滿。

二、《般若經》與《解深密經》

《般若經》（全稱《大般若波羅蜜多經》）是印度中觀學派所依之經典，即中國三論宗所依之經典。而《解深密經》是印度瑜伽行派所依之經典，即中國法相宗（唯識宗）所依之經典，這兩部經典在大乘佛教中占有重要地位。

（一）《般若經》

《般若經》中的判教思想十分顯著，小乘佛典中的三乘，通常指學無學之三果，而《般若經》之三乘，則指聲聞、獨覺、菩薩三乘，這是大乘佛典共通之判

²⁹ 五百大阿羅漢等造，唐·玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 52，《大正藏》冊 27，第 1545 經，頁 268，上 9-11。

³⁰ 五百大阿羅漢等造，唐·玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 26，《大正藏》冊 27，第 1545 經，頁 135，中 21-28。

釋，如《般若經》云：

如是般若波羅蜜多中，廣說開示三乘法故。若菩薩摩訶薩學般若波羅蜜多，則為遍學三乘，亦於三乘法皆得善巧。³¹

在《般若經》中明確有聲聞、獨覺、菩薩三乘之判，又云：

雖無如是諸法可得，而有施設三乘之教，所謂聲聞、獨覺、無上乘教。³²

這段經文說明了教法有三乘之設施，其三乘在《華嚴經》、《法華經》、《大寶積經》等大乘經典中廣泛涉及。不僅如此，判教中常用的一乘等，在《般若經》中亦有涉及，如其云：

舍利子！復有菩薩摩訶薩具六神通遊戲自在，從一佛國至一佛國，所經佛土無有聲聞、獨覺之名，唯有一乘真淨行者。³³

而一乘這一判教用詞，不僅在《般若經》中有所涉及，在其他諸多經典中亦廣泛出現，比如《央掘魔羅經》、《大方便佛報恩經》、《大乘本生心地觀經》、《金剛三昧經》、《大寶積經》、《涅槃經》等等不勝枚舉。

（二）《解深密經》

《解深密經》中不僅涉及三乘、了義、不了義之說，而且非常清晰的將佛陀之教法以三時而分判，如經云：

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

³¹ 唐·玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》卷 36，《大正藏》冊 5，第 220 經，頁 202，下 29。

³² 唐·玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》卷 36，《大正藏》冊 5，第 220 經，頁 550，中 27。

³³ 唐·玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》卷 404，《大正藏》冊 5，第 220 經，頁 18，下 26-29。

這段經文明確的說明了世尊第一時，在鹿野苑為發趣聲聞乘的衆生，宣講四諦法，此為初轉法輪，雖然是甚奇稀有之法，已超人天乘，但是不了義之說，故有第二時，經云：

世尊！在昔第二時中，惟為發趣修大乘者，依一切法皆無自性、無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃，以隱密相轉正法輪。雖更甚奇、甚為希有，而於彼時所轉法輪，亦是有上、有所容受，猶未了義，是諸諍論安足處所。³⁵

這段經文，說明了世尊在第二時中，為發趣大乘之衆生，宣說一切法空之理，以隱密相轉正法輪，此二轉法輪，明確的說明了小乘、大乘之分判。雖然這時候佛所說法更為奇特稀有，詮釋了人法二空之理，然而還是不了義，後之三時說法，方為了義之說，經云：

世尊！於今第三時中，普為發趣一切乘者，依一切法皆無自性、無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃、無自性性，以顯了相轉正法輪。第一甚奇、最為希有。于今世尊所轉法輪無上無容，是真了義，非諸諍論安足處所。³⁶

這段經文，說明了世尊第三時轉法輪，和前之第二時隱密說空不同，而是普為一切乘之衆生，不僅宣說一切法空之理，還直接開顯空有不二的中道實相，如來藏真空妙有之思想，故為了義之說，這也是法相宗三時判教之根據。由此可見，大乘經典中多有一乘、無上乘、一切乘、無量乘等，來形容佛法之深廣、圓融、殊勝等。而《法華經》和《華嚴經》是最擅長發揮一乘思想的經典，下面以《法華經》、《華嚴經》為例略做論述。

三、《法華經》與《華嚴經》

《法華經》和《華嚴經》是大乘佛典中最擅長闡釋一乘圓教思想之經典，其

³⁴ 唐·玄奘譯，《解深密經》卷2，《大正藏》冊16，第676經，頁697，上23-28。

³⁵ 唐·玄奘譯，《解深密經》卷2，《大正藏》冊16，第676經，頁697，上28-中4。

³⁶ 唐·玄奘譯，《解深密經》卷2，《大正藏》冊16，第676經，頁697，中4-9。

經文中亦有明確的判教理論。

(一) 《法華經》

《法華經》是天台宗所依之經典，也是智者大師判教的主要依據，其經文中的火宅喻，以羊、鹿、牛三車來說明三乘之教法，是非常典型的判教理論，經云：

舍利弗！若有眾生，內有智性，從佛世尊聞法信受，慇懃精進，欲速出三界，自求涅槃，是名聲聞乘，如彼諸子為求羊車出於火宅；若有眾生，從佛世尊聞法信受，慇懃精進，求自然慧，樂獨善寂，深知諸法因緣，是名辟支佛乘，如彼諸子為求鹿車出於火宅；若有眾生，從佛世尊聞法信受，勤修精進，求一切智、佛智、自然智、無師智，如來知見、力、無所畏，愍念、安樂無量眾生，利益天人，度脫一切，是名大乘，菩薩求此乘故，名為摩訶薩，如彼諸子為求牛車、出於火宅。³⁷

經文中將三界比喻為火宅，羊車比喻為聲聞乘，其特點是自求涅槃；將鹿車比喻為辟支佛乘，特點是善觀因緣，好求自然之慧，樂獨善寂，深知諸法因緣；將牛車比喻為菩薩乘，特點是樂求一切智，愍念眾生，發廣大心，是為大乘菩薩道。佛應眾生根機之不同，故說三乘之法，而此三乘為方便之說，重點是要闡明一乘道，明會三歸一之理，將三乘和一乘巧妙結合，經云：

十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三。除佛方便說。但以假名字，引導於眾生，說佛智慧故，諸佛出於世。³⁸

《法華經》的特色在於諸佛出世，為令眾生悟入佛之知見，明一乘法，因為眾生根機之不同，故有二乘、三乘之方便說，最終是要將三乘會歸一乘。而《華嚴經》則有所不同。

³⁷ 姚秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》卷2，《大正藏》冊9，第262經，頁13，中18-29。

³⁸ 姚秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》卷1，《大正藏》冊9，第262經，頁8，上17-21。

（二）《華嚴經》

《法華經》以三乘為方便，一乘為真實，重點是會三歸一，唯一佛乘。而《華嚴經》無方便之說，直顯真實，擅長無盡法界緣起之說，經云：

少欲知足者，樂處於閑靜，如是等眾生，聞說二乘音。或修廣大心，具諸功德藏，親近諸佛者，聞說大乘聲。或有一世界，聞說一乘音，或二三四五，乃至無量乘。³⁹

這段經文是晉譯六十卷本《華嚴經·入法界品》中善財童子參訪普賢菩薩時，普賢菩薩所說之偈頌。非常明確的說明了二乘、大乘、三乘、一乘乃至無量乘之判教概念，而無量之說正是《華嚴經》最擅長之理論，佛之微妙音，並無種種之分別，而是眾生智慧之不同，故有種種乘，正是《華嚴經》不離三乘而別於三乘之判教理論，又云：

若眾生下劣，其心厭沒者，示以聲聞道，令出於眾苦。若復有眾生，諸根少明利，樂於因緣法，為說辟支佛。若人根明利，饒益於眾生，有大慈悲心，為說菩薩道。若有無上心，決定樂大事，為示於佛身，說無量佛法。⁴⁰

這是《華嚴經·十地品》中的一段經文，說明了聲聞、辟支佛、菩薩三乘，若有無上心者而為說無量佛法，即一乘之義涵。以上為晉譯《華嚴經》之內容，判教常見之概念在經文中比比皆是，非常廣泛，不僅晉譯《華嚴經》多有闡釋，在唐譯之八十卷本《華嚴經》中也不勝枚舉，如其云：

或隨眾生心所樂，示現難思種種乘；或有唯宣一乘法，一中方便現無量。⁴¹

之所以有二乘、三乘、一乘乃至無量乘，皆因眾生根機之不同，所以佛以種種乘而教化，從中也說明了一和一切微妙之關係。在《華嚴經》中還以日照的譬喻來說明諸乘之內涵與關係，經云：

³⁹ 東晉·佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》卷 60，《大正藏》冊 9，第 278 經，頁 787，中 12-18。

⁴⁰ 東晉·佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》卷 26，《大正藏》冊 9，第 278 經，頁 567，下 13-21。

⁴¹ 唐·實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷 7，《大正藏》冊 10，第 279 經，頁 37，下 13-14。

譬如日出於閻浮提，先照一切須彌山等諸大山王，次照黑山，次照高原，然後普照一切大地。日不作念：『我先照此，後照於彼。』但以山地有高下故，照有先後。如來、應、正等覺亦復如是，成就無邊法界智輪，常放無礙智慧光明，先照菩薩摩訶薩等諸大山王，次照緣覺，次照聲聞，次照決定善根眾生，隨其心器示廣大智，然後普照一切眾生，乃至邪定亦皆普及，為作未來利益因緣令成熟故。⁴²

這是唐譯八十卷本《華嚴經·如來出現品》中的一段經文，將如來之出現比喻為日出，先照須彌山等諸大山王，指普賢、文殊等根熟菩薩眾；次照黑山，比喻緣覺；次照高原，比喻聲聞乘；然後普照大地，比喻一切眾生。佛之智慧，如同日光，並無作意先照後照，只是眾生根機不同，故有先後。這是非常典型的判教理論，闡釋三乘、一乘、無量乘之義涵與關係。這些常用的判教概念，不僅在《華嚴經》中，實則在諸多經典中皆有涉及，包括漸教、頓教、圓教等，無不出現於經文之中，限於篇幅，不一一論述，本文只是略舉說明。正如吳可為〈華嚴判教論辨微〉一文中言：

判教不是中國佛教學者的發明。頓漸、權實、半滿、了義與不了義、一乘與三乘等等，這些中國佛教判教理論中的常見概念實際上無不出於印度佛教之原典。大乘佛經中有涉於判教的內容本即不少，如華嚴中日照之喻，涅槃內五味之譬，皆明顯具有判教意味，而法華四車之說，深密三時之分，則更是極為明確的判教，分別被視作一乘究竟說與三乘究竟說的權威性依據。不唯大乘，早在印度部派佛教時期實即有判教之展開。⁴³

的確如此，若要究其判教之根源，完全可以追溯到經典當中，不僅大乘經典多有闡釋，乃至部派佛教典籍，原始佛教經典皆有涉及。經典中的判教理論是促成判教興起的必然因素，而判教的興起，也是佛教深度發展的標誌，是宗派形成與成熟的重要條件。當然，判教之興起，並非中國獨有，在印度亦有判教之學說。

⁴² 唐·實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷 50，《大正藏》冊 10，第 279 經，頁 266，中 3-12。

⁴³ 吳可為，〈華嚴判教論辨微〉中華佛學學報第二十期，頁 205-225，臺北：中華佛學研究所，2007 年。

第二節 印度之判教

正因為經典中有諸多判教之理論，故有後來判教的出現。在印度佛教中，佛住世時，只是應眾生根機而為說法，其判教理論只是蘊含在經典之中，並無明確的判教體系。佛涅槃後，弟子們將佛講的法結集為經、律、論之三藏十二部，其實這本身也是對佛法的一種分類，可以說是一種原始而早期的判教概念。到了部派佛教，因為結集三藏和對教法理解的不同，便產生了部派分裂，形成部派佛教的格局。先是因為結集經典時根據窟內和窟外之結集，故有上座部和大眾部，上座部和大眾部的分裂為根本分裂，從上座部和大眾部內部各自又反復分出諸部，為枝末分裂。這時候的佛教雖然並沒有明確的判教之說，主要是戒律方面的分歧，但這種對教法不同的理解，產生的部派分裂，其實也為判教埋下了伏筆。而大乘佛教的初期，主要是經典的逐步出現，也無明確的判教之說，到了大乘佛教發展的中期，也就是玄奘大師（公元 602-664）和義淨三藏（公元 635-713）西行求法的時代。便有明確的大、小乘之分判，在玄奘大師看來，並非所有部派佛教都是小乘，也有大乘的部派佛教，比如《大唐西域記》云：

伽藍數百所，僧徒二萬餘人，遵行「大乘上座部法」。佛教至後二百餘年，各擅專門，分成二部：一曰摩訶毘訶羅住部，斥大乘，習小教。二曰阿跋耶祇釐住部，學兼二乘，弘演三⁴⁴藏。⁴⁵

玄奘大師根據教理，以大、小乘來分判，也說明大、小乘佛教的分判早已出現，其乘就是指教理。平川彰《印度佛教史》中提出，在記錄錫蘭上座部及其系統的上座部中有五處使用「大乘上座部」之語，這說明錫蘭的上座部，傳入了不少大乘教法，所以玄奘大師將錫蘭上座部稱為「大乘上座部」⁴⁶。而義淨三藏的《南海寄歸內法傳》中認為，所謂的大乘只不過是中觀和瑜伽二派，《南海寄歸內法傳》云：

所云大乘，無過二種：一則中觀、二乃瑜伽，中觀則俗有真空體虛如幻，

⁴⁴ 大正藏為三藏，丙本為二藏。

⁴⁵ 唐·玄奘譯，辯機撰，《大唐西域記》卷 11，《大正藏》冊 51，第 2087 經，頁 934，上 14-18。

⁴⁶ 參見，平川彰著，莊昆木譯，《印度佛教史》頁 253-257，（北京聯合出版公司）。

瑜伽則外無內有事皆唯識；⁴⁷

佛涅槃七百年間，龍樹菩薩出興於南天竺，廣弘大乘，後被尊為八宗共祖。其弟子提婆菩薩承中觀法門，造《百論》，宣揚般若真空妙理，創立了中觀學派；後有無著論師於中天竺，承彌勒論師瑜伽法門，造《攝大乘論》等，宣揚法相、唯識妙理，創立了瑜伽行派，構成了印度大乘佛教的兩大學派。這兩大學派對玄奘大師和義淨三藏印度求法影響深遠，對於印度中觀、瑜伽行派的判教思想提供了非常珍貴的參考。

就印度佛教之發展從佛陀住世到佛涅槃後，由原始佛教、部派佛教到大乘佛教的興起與衰落過程中，對於判教相關的文獻非常有限，而中觀和瑜伽行派的判教最為顯著。法藏大師《探玄記》中專門探討了西域之判教，先列舉了三家判教之說，後遇三藏法師地婆訶羅，譯為日照三藏，講述了中觀和瑜伽行派之判教，《探玄記》云：

第三、述西域說者：真諦三輪；笈多四教；波頗五說，竝如別說。又法藏於文明元年中，幸遇中天竺三藏法師地婆訶羅，唐言日照。於京西太原寺翻譯經論，余親于時乃問：西域諸德於一代聖教頗有分判權實以不？三藏說云：近代天竺那爛陀寺同時有二大德論師，一名戒賢；二稱智光……以所承宗別，立教不同。⁴⁸

法藏大師於《探玄記》中所舉之印度判教有五家之說，即真諦三藏之三輪判；笈多尊者的四教判；波頗尊者之五教說，後遇中天竺三藏法師地婆訶羅，即日照三藏，講述了當時印度那爛陀寺的戒賢論師和智光論師之判教。以上之判教，前三者皆為來華譯經、傳教之印度高僧所判，其判教思想是否在印度就已經成熟及盛行，並無具體的文獻可考，應該是來華以後在中國所做之判教，故澄觀大師《演義鈔》云：

然真諦、笈多、波頗三藏，皆是西域，而躬親在斯分教，故屬此方所收。

⁴⁷ 唐·義淨撰，《南海寄歸內法傳》卷1，《大正藏》冊54，第2125經，頁205，下13-15。

⁴⁸ 唐·法藏述，《華嚴經探玄記》卷1，《大正藏》冊35，第1733經，頁111，下7-8。

下二大德。本是西方分教，故云西域耳。⁴⁹

也就是說真諦、笈多、波頗三藏皆是印度人，但其判教是在中國所判，所以為此方所收，而戒賢論師和智光論師，本是印度人，也是在印度所做之判教，並未來中土，所以是印度之判教。準確的說是印度來華僧之判教和印度本土之判教。

一、印度來華僧之判教

中國佛教，在印度僧人來華譯經、弘法及中國僧人前往印度求法的歷史長河中逐步完善。就印度來華大德之判教，早在南北朝、隋唐等時期便已盛行，比如菩提流支尊者，依《維摩》等立一音教；真諦三藏立頓、漸，三輪判；笈多三藏立四教；波頗三藏立五教等。如是判教不勝枚舉，下面就真諦、笈多、波頗三藏簡要論述。

（一）真諦三藏

真諦三藏（公元 499～569），亦云拘那羅陀、波羅末陀，陳言親依，譯為真諦。西天竺優禪尼國人，梁武帝遣使張汜等與大同年間從扶南國禮請來華。真諦三藏，是繼鳩摩羅什大師之後，被稱為「中國佛教四大譯家」之一的偉大譯經師。歷經梁、陳二朝，二十三年間譯出《十七地論》、《金光明經》、《攝大乘論》、《廣義法門經》、《唯識論》、《俱舍論》等，所出經論記傳等，共六十四部，合計二百七十八卷。其餘未譯梵本書及多羅樹葉等，有二百四十甲，根據陳紙而翻，則為二萬餘卷。⁵⁰

對於真諦三藏之判教，法藏大師於《探玄記》中認為有兩種判釋，第一、三輪判；第二頓、漸判。

1. 三輪判

真諦三藏之三輪判，乃依《金光明經》而立，即轉輪、照輪和持輪三輪，如《華嚴經疏》云：

⁴⁹ 唐·澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 7，《大正藏》冊 36，第 1736 經，頁 52，下 10-12。

⁵⁰ 參見，唐·道宣撰，《續高僧傳》卷 1，《大正藏》冊 50，第 2060 經，頁 429，下 6。

真諦三藏，依《金光明》，立轉、照、持三輪之教。亦大同此。而時節小異，謂七年前說四諦，名轉法輪；七年後說般若具轉照二輪，以空照有故；三十年後具轉照持，以雙照空有持前二故。⁵¹

真諦三藏之三輪說，即佛陀與前七年說四諦法門，為轉法輪；後七年中闡明般若思想，以空照有，具轉照二論，為照輪；後三十年間，說雙照空有之法，具轉照持，故為持輪，此為真諦三藏之三輪判。

2. 頓、漸二教判

此二教主要根據眾生根機，從三乘和一乘論漸和頓，如《探玄記》云：

二、陳朝真諦三藏等，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。⁵²

根據法藏大師之看法，其漸教是約漸悟根機的眾生，由小入大，大要從小而契入，所以設有三乘之教，指《涅槃》等經；所謂的頓教，指頓機之眾生，不需要由小入大，直接頓入，只設菩薩乘，指《華嚴》等經。此為真諦三藏兩種之判釋。

（二）笈多三藏

笈多三藏，即達摩笈多尊者，（? ~公元 619 年），譯為法密，是南印度羅囉國人，刹帝利種姓，姓弊邪伽囉，後於中印度出家，是隨朝著名的譯經師。達摩笈多尊者聽聞中國佛法盛行，遂結伴東行，歷經艱險，途經龜茲（今新疆庫車）、高昌（今新疆吐魯番）、瓜州（今甘肅敦煌）等地入華，於隋開皇十年（590 年）奉勅於大興善寺翻譯經典。從開皇中歲至大業末二十八年間，翻譯《佛說藥師如來本願經》、《起世因本經》、《金剛般若論》、《攝大乘論釋論》、《菩提資

⁵¹ 唐·澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》卷 1，《大正藏》冊 35，第 1735 經，頁 508，下 17-21。

⁵² 唐·法藏述，《華嚴經探玄記》卷 1，《大正藏》冊 35，第 1733 經，頁 110，下 23-27。

糧論》等經論有七部，合為三十二卷，又曾著《西國傳》十篇。⁵³

關於笈多三藏之判教，法藏大師於《探玄記》中說有四教，即四諦教、無相教、法相教和觀行教之四教判。慧苑法師於《續華嚴經略疏刊定記》（簡稱《刊定記》）中亦有此說，如其云：

隋朝笈多三藏，亦立四教云：一、四諦教，謂四《阿含》等諸小乘經；二、無相教，謂諸部般若；三、法相教，謂《楞伽經》等；四、觀行教，謂《華嚴經》。⁵⁴

其四諦教主要指《阿含》等經；而無相教即般若思想；法相教則指《楞伽經》等；觀行教主要指《華嚴經》。然此四教之說，窺基大師則提出崛多、笈多兩位三藏法師以四時四教而判，如《阿彌陀經通贊疏》云：

隋朝崛多、笈多二三藏，判如來教為四時：一生空教、二法空教、三法相教、四觀行教。一生空教，即十二年前說《阿含經》等是；二法空教，即三十八年前說八部《般若》；三法相教者，即三十八年後四十九已來說《楞伽》、《思益》、《法華》經等，廣說百法、三性、三無性、八識、二無我等是；四觀行教者，即說《華嚴》法界觀等是。⁵⁵

也就是說在隋朝，崛多、笈多二位三藏法師，世尊十二年間說《阿含經》等，為生空教；後三十八年間說八部《般若》，為法空教；三十八年後至四十九年間說《楞伽》、《思益》、《法華》等經，廣說百法、三性、三無性、八識、二無我等，為法相教；而所說《華嚴經》法界觀等為第四觀行教。

（三）波頗三藏

波頗三藏（？~633）即波羅頗迦羅蜜多羅，譯為明知識或波頗、光智，是中印度摩揭陀國人，刹利王種，十歲出家。曾遊學至那難陀寺，值遇戒賢論師盛弘《十七地論》，即《瑜伽師地論》。波頗三藏通達大、小乘經論，與唐高宗武德

⁵³ 參見，義楚集，《釋氏六帖》卷9，《大藏經補編》冊13，第79經，頁169，上2-7。

⁵⁴ 唐·慧苑述，《續華嚴經略疏刊定記》，《卍續藏》冊3，第221經，頁578，中16-18。

⁵⁵ 唐·窺基撰，《阿彌陀經通贊疏》卷1，《大正藏》冊37，第1758經，頁330，中16-23。

九年（公元 626 年），隨高平王出使入唐，後敕住興善寺及勝光寺，翻譯經典，在華期間，共譯出《寶星陀羅尼經》、《般若燈論釋》、《大莊嚴經論》等佛典，唐太宗貞觀七年（公元 633 年）圓寂，享年六十九歲。⁵⁶

對於其判教，澄觀大師於《華嚴經疏鈔玄談》中云：

波頗三藏立：一、四諦教，謂《阿含》等；二、無相教，謂諸《般若》；三、觀行教，謂《華嚴經》；四、安樂教，謂《涅槃經》，說常樂故；五、守護教，謂《大集經》，說守說正法事故。⁵⁷

波頗三藏立有五教，其五教與華嚴之五教有所不同，第一、四諦教，指《阿含經》等；第二、無相教，指《般若經》等；第三、觀行教，指《華嚴經》等；第四、安樂教，即《涅槃經》等，因為涅槃常安樂，故為安樂教；第五、守護教，指《大集經》等，因為常說正法，故為守護教。其中前四諦、無相和觀行三教與笈多三藏大同，雖然兩位大師在華時間並無交集，但時間相隔僅不到十年，並且都曾住於大興善寺，受到笈多三藏之影響也是有可能的。

以上三者為印度來華僧之判教，當然印度來華僧之判教，並不只這三位，本文只是略舉其三而為論述。從三位三藏法師在華之時間來看，真諦三藏為南朝梁、陳時期的高僧；笈多三藏為隋朝高僧；波頗三藏為唐初高僧，這時候印度大乘興盛，亦有判教之學說。中國佛教經典逐步完善，判教也已興起，印度高僧的判教思想，可以說有着印度佛教思想與中國佛教思想高度融合的重要意義，是中印佛教發展之橋樑，所以本文略作論述，下面探討印度本土之判教。

二、印度本土之判教

根據法藏大師《探玄記》記載及澄觀大師《華嚴經疏》中分析，其印度本土之判教主要是那爛陀寺的戒賢論師和智光論師之判教，如《華嚴經疏》云：

敎西域者，即今性、相二宗，元出彼方，故名西域。謂那爛陀寺同時有

⁵⁶ 參見，唐·道宣撰，《續高僧傳》卷 3，《大正藏》冊 50，第 2060 經，頁 439，下 26。

⁵⁷ 唐·澄觀撰述，《華嚴經疏鈔玄談》卷 4，《大正藏》冊 5，第 232 經，頁 751，下 19-21。

二大德，一名戒賢；二名智光。⁵⁸

對於印度之判教，法藏大師《探玄記》中將印度僧之判教皆列為印度之判教，然澄觀大師繼承法藏大師之思想，根據來華與不來華加以區分，將來華印度僧之判教歸入此方判教中，而未來華之判教歸入印度判教中，各自皆有其道理。未來華之判教主要指戒賢論師和智光論師之判教，兩位大德皆為那爛陀寺不同時期的主持，為瑜伽行派和中觀學派之代表。

（一）戒賢論師

戒賢論師（音譯屍羅跋陀羅，約西元 528—651/529—645），出身東印度三摩吒國王族，為婆羅門種姓。後至摩揭陀國那爛陀寺依護法出家，學有成就。戒賢論師深究瑜伽、唯識等論，精通因明、聲明等學，內外大、小乘經書悉皆通達，享有盛譽，被敬称为「大正法藏」。戒日王時代擔任那爛陀寺住持，是公元 7 世紀前期印度瑜伽學派的核心人物。玄奘大師訪印求法時，戒賢論師已經百歲有餘，為那爛陀寺大長老，倍受崇敬。玄奘大師拜其為師，學習《瑜伽師地論》，《順正理論》、《顯揚論》、《對法論》、《因明》、《聲明》、《集量》、《中論》、《百論》等。因此，他對玄奘大師的佛學思想影響甚深。⁵⁹

戒賢論師遠承彌勒、無著菩薩，近依護法、難陀論師修學，長期為那爛陀寺主持，宣講《瑜伽師地論》，弘傳法相唯識學說，是玄奘大師印度求法最重要的傳法人。戒賢論師根據《解深密經》等立三種教，為玄奘大師所繼承，並傳回中國。其三種教，具法藏大師《探玄記》中分析，即三時三轉法輪。

第一時：佛最初在鹿野苑，轉四諦小乘法輪，講諸有為法皆從緣生，以破外道有自性之說。後說《阿含經》等，但只論人無我，未說法無我。

第二時：說諸部《般若經》等，相對小乘，明人法皆空，雖然依遍計所執，而說諸法自性皆空，但沒有說依他圓成實性之有，此為二轉法輪。

第三時：說三性三無性等大乘正理，即《解深密經》等。此三時教中，初時落入有邊，唯說小乘，唯攝聲聞，只顯生空不明法空；第二時落空邊，攝諸菩薩，說大乘法，唯顯人法二空，皆為不了義；第三時具說遍計性空之理，契會中道，

⁵⁸ 唐·澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》卷 2，《大正藏》冊 35，第 1735 經，頁 510，中 23。

⁵⁹ 參見，魏道儒主編《世界佛教通史》卷 2，（北京：中國社會科學出版社，2015 年）。

普攝各種根機之眾生，通說諸乘之法，具顯空有，故為了義。⁶⁰

根據戒賢論師之看法，只有大乘唯識方為了義之說，其中沒有涉及《法華》、《華嚴》等經，但根據唯識派所依之經典中，明確有《華嚴經》之看法，應該也將《華嚴》等判為第三時中。

根據地婆訶羅之闡述，以及義淨三藏《南海寄歸內法傳》所記載，當時印度之判教，唯有瑜伽、中觀二學派，戒賢論師之判教為瑜伽行派之代表；而中觀學派之判教則以智光論師為其代表。

（二）智光論師

根據《大慈恩寺三藏法師傳》記載，智光論師，為中印度摩揭陀國人，精通大、小乘經論及外書、四韋陀、五明論等，為戒賢論師上首弟子，繼戒賢論師後，任那爛陀寺主持，為五印學者所尊崇。⁶¹

智光論師之判教，並沒有依戒賢論師唯識學說之三時判，而是依中觀學說立三時判，根據法藏大師《探玄記》所論述，智光論師遠承文殊菩薩、龍樹菩薩，近稟提婆、清辯二大論師。依《般若》等經，《中觀》等論而立三時教。其三時之說，應該也有受到戒賢論師之影響，只是所宗不同。其三時教判為：

第一時：即初轉法輪，在鹿野苑，為諸小根器之眾生，說小乘法，明心境具有；此時唯攝二乘，唯說小乘法，為破外道自性等，說因緣生法決定實有，此非了義。

第二時：為諸中根器之眾生，說大乘法相，明境空心有的唯識道理，由於這類眾生根器尚劣，未能令其契入平等真空。此時通攝大、小二根機眾生，通於三乘，漸破二乘緣生實有之執，說此緣生以為似有，由於此類眾生怖畏真空，故存假有而接引，所以也為不了義。

第三時：為諸上根眾生，說無相大乘之法，辯心境具空，平等一味，此為真了義。此第三時唯攝菩薩，通於漸、頓，唯說一乘法，說此緣生即是性空平等一味不礙二諦，此乃究竟大乘真了義之說。⁶²

⁶⁰ 參見，唐·法藏述，《華嚴經探玄記》卷1，《大正藏》冊35，第1733經，頁111下16。

⁶¹ 參見，唐·慧立本 釋彥悰箋《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷7，《大正藏》冊50，第2053經，頁257。

⁶² 參見，唐·法藏述，《華嚴經探玄記》卷1，《大正藏》冊35，第1733經，頁112，上2-22。

此為智光論師之三時判，與戒賢論師三時三轉法輪一致，所不同者為第二時和第三時的不同，了義不了義之差別。戒賢論師以般若中觀為第二時不了義之說，以法相唯識為第三時之究竟了義說；而智光論師則與其相反，對於這二種三時判教，是否相矛盾？可否和會的問題？法藏大師認為無會、無不會，如《探玄記》云：

第四、會相違者。問：此二說既各聖教互為矛盾，未知為可和會為不可會耶？答：無會、無不會。初無會者：既並聖教，隨緣益物何俟須會，即是《智論》四種悉檀中各各為人悉檀，亦是《攝論》四意趣中眾生樂欲意趣……⁶³

所謂無會，即兩種說法都是聖教的一部分，各自隨緣益物，無需強行調和。這符合《智論》四種悉檀中的「各各為人悉檀」和《攝論》四意趣中的「眾生樂欲意趣」。

所謂無不會，法藏大師從兩個方面進行解釋：

第一、約教應機：佛教門有四種了義與不了義的情況，分別依據攝機寬狹、言教具闕、益物大小和顯理淺深來判斷是否了義。

第二、約機領教：討論眾生根性的不同，以及如來如何根據眾生的根性來說法。法藏大師認為，如來根據眾生的根性而說法，分為根定者和根不定者兩種情況。

第一、根定者：分為三種情況，分別對應小乘根性定者、三乘根性熟者和一乘根性熟者。

第二、根不定者：也分為兩種情況，一種是小乘根不定可進入三乘位者，另一種是小乘根不定可進入一乘位者。

因此，由于众生根性的不同，如来所说的教法也有前后、了義与不了義的區別。這二種判教之說并不相互矛盾。⁶⁴

對於這二種三時之判教，澄觀大師則認為，並不能斷定佛陀一代時教之全部。有相違與不相違之觀點，如《華嚴經疏》云：

⁶³ 唐·法藏述，《華嚴經探玄記》卷1，《大正藏》冊35，第1733經，頁112上22-26。

⁶⁴ 參見，唐·法藏述，《華嚴經探玄記》卷1，《大正藏》冊35，第1733經，頁112，上22。

然此二三時，並不能斷一代時教，以各有據互相違故。各別為於一類機故，《深密經》意，為於一類餐《般若》者，聞平等空，撥無因果，不了空、有無二故。第三時，為其分析於一法上空有之義。其《妙智經》，則以一類聞說三性迷唯識者，未能忘心觀緣起者，定謂似有故，令總忘心境，即事而真。得斯意者。則不相違……⁶⁵

澄觀大師認為，以上二種三時之判教，不能斷定佛陀一代之時教，各有所依，觀點有異，故互相違。但根據各自所攝眾生根機之不同，若能解其意趣，則不相違。《解深密經》之意趣，為令參《般若》，聽聞平等空，撥無因果，不能了知空、有無二道理的眾生，為其分析於一法上空有之義。而《妙智經》，則為聞說三性迷唯識者，未能忘心觀緣起的眾生，定謂似有，令其總忘心境，即事而真。如果能會其深意，則不相違。

澄觀大師認為，如果要會通二宗，則需要了知此二宗立義之差別，包括一乘三乘、一性五性、唯心真妄、真如隨緣與凝然、三性空有即離、生佛不增不減、二諦空有即離、四相一時前後、能所斷證即離、佛身無為有為等之差別。法相宗認為一乘是權宜之說，三乘是實教；而法性宗則認為三乘是權宜之說，一乘是實教。關於五性的問題，即聲聞乘性、辟支佛乘性、如來乘性、不定乘性和無性。此五性決定了眾生能否達到無上菩提。其佛性有理性和行性之意，理性指本有的佛性；行性即後天修行得到的佛性，理性為定有，而行性或無。澄觀大師廣舉經論辯明種性之問題。認為《法華經》為一乘教義，提出了所有眾生皆有佛性，都能成佛，這是最終的了義之說。儘管不同佛教宗派在教義上有所差別，各有所宗故互相違；但如果能夠深入理解，就會發現它們其實並不矛盾；根據不同眾生的根機則有三乘之說；若約教法，唯一真理，互不相違；若約眾生新熏修行，則有五性之別，然眾生佛性，本無有二；若能契入法理，佛化眾生，能顯三乘，亦能顯其一乘，雖然有異，但皆不離法界，實無違背與爭議。⁶⁶

從以上之觀點來看，法藏大師與澄觀大師皆有對戒賢論師和智光論師之三時判，從各角度做了詳細分析，其最後之觀點，皆從眾生根機，法義等多方面說明教法不相違的看法。

⁶⁵ 唐·澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》卷2，《大正藏》冊35，第1735經，頁510，下10。

⁶⁶ 參見，唐·澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》卷2，《大正藏》冊35，第1735經，頁511，上6。

戒賢論師之三時判在玄奘大師的弘傳下得以盛行，而智光論師之三時判則鮮為人知。從印度佛教發展歷史來看，判教思想並不是沒有，諸多論著中皆有體現，只是系統化的判教思想並不盛行，反觀中國佛教之判教尤為顯著。

第三節 中國之判教

中國佛教的發展與印度佛教發展不同，經歷了經典傳入、翻譯、釋義、教判、開宗等歷史進程，這一過程並非一蹴而就，而是歷經了上千年漫長的歷史長河逐步形成。約公元前一百八十三年，張騫出使西域，疏通了漢朝遠達西亞以外的交通，印度的佛教隨著絲綢之路傳入中國，約二世紀末傳入到西域的龜茲、于闐等地，後經河西走廊傳入內地，這是佛教最早的傳入記載。⁶⁷於是便拉開了中國佛教發展的序幕，隨着商賈、遣使的往來，印度僧侶來華弘揚、中國僧侶西行求法等，令印度的佛教逐步傳入中國。而經典並非有序、系統的傳入，而是雜亂無序相續傳入，面對各種形態、不同思想的佛典，中國的佛教大德便根據佛陀講法的時間、方式或眾生根機、經典義理等，進行系統化的整理分類，便有了判教的產生，並成為中國佛教成熟與發展的重要標誌，促進了中國佛教開宗立派的形成與發展，由此可見判教在中國佛教發展史上的重要地位和意義。

一、中國佛教判教的發展歷程

中國佛教判教的發展歷程是一個複雜而深遠的過程，它伴隨着佛教在中國的傳播、發展和本土化而逐漸形成和完善，也是中國佛教發展的重要標誌。中國的判教理論興起於南北朝（420~589），成熟於隨唐（581~907）。

中國判教興起與南北朝時期，金陵道場寺高僧慧觀（生卒年不詳），曾參與鳩摩羅什大師譯場譯經；後從學與佛陀跋陀羅尊者，並助譯六十卷本《華嚴經》；又同謝靈運等改治《大般涅槃經》，在其序中，將佛陀一代時教以二教五時分判，開啟了中國佛教判教之先河。⁶⁸

二教，即頓教和漸教：頓教，指《華嚴經》等；漸教指從鹿野苑初轉法輪至

⁶⁷ 參見，魏道儒主編，《世界佛教通史》卷14，北京：中國社會科學出版社，2015年。

⁶⁸ 參見，韓煥忠，《華嚴判教論》，濟南：齊魯書社，2014年，頁4。

涅槃，因為由淺至深，所以為漸教。

五時，是將漸教分為五時：第一時，三乘別教，為聲聞、緣覺、菩薩說四諦、十二因緣、六度等法；第二時，三乘通教，指《般若》通化三種根機眾生，故為三乘通教；第三時，抑揚教，指《淨名》、《思益》等，讚揚菩薩，抑挫聲聞。第四時，同歸教，指《法華經》會三歸一；第五時，常住教，指《涅槃經》等。⁶⁹

慧觀法師之判教，融合了法、儀、時等內涵，不僅是中國判教之先驅，對後世判教思想亦有其深遠之影響。自那以後，形成了諸多判教之學說，比如成實論師的頓、漸、不定三教判；慧光律師（468-537）的三教四宗說，三教指漸、頓、圓。四宗指因緣宗、假名宗、誑相宗、常宗。華嚴二祖智儼大師之判教思想亦受其影響；以及大衍法師之因緣宗、假名宗、不真宗、真宗四宗教判；菩提流支尊者一音教等。南北朝時期判教思想的興起，為中國佛教的發展奠定了堅實的基礎。

承南北朝判教思想的興起，更有南三北七之說，到了隋唐時期逐步走向成熟，判教思想蔚然興盛，並開啟了開宗立派體系化的佛教發展模式。這個時期，經典逐漸完善，判教思想成熟，各宗各派慢慢形成，比如隋朝智者大師開創天台宗，立五時八教判；吉藏大師為三論宗集大成者，立二藏四教、三種法輪之說；淨影慧遠法師立四宗判，即立性宗，亦名因緣宗、破性宗，亦名假名宗、破相宗，亦名不真宗、顯實宗，亦名真宗，與大衍法師之判教大致相同；玄奘大師創法相宗，以三時三法輪而判，其弟子窺基大師以三時八宗判；法藏大師為華嚴宗之集大成者，立五教十宗判等，構成了中國佛教發展鼎盛之局面。然而，在中國佛教的各大宗派中，不涉及華嚴者幾乎沒有，那麼在諸家判教之中，對《華嚴經》又是如何判定的呢？下面從判教的立場論華嚴之地位。

二、《華嚴經》在判教中的地位

判教思想在中國，盛極一時，《華嚴經》在佛教中具有非常重要之地位，就其判教而言，通常以頓教、圓教、別教、根本法輪等而判釋，關於《華嚴經》在諸家判教中的地位，列表如下：

⁶⁹ 參見，隋·吉藏撰，《三論玄義》，《大正藏》冊45，第1852經，頁5，中3-15。

表 3：《華嚴經》在判教中的地位略表

朝代	判釋者	教判	內容	地位
南北朝 ：西元 420~ 580	1. 慧觀法師 (約：371-445)	二教五時	二教：漸、頓二教； 漸教五時：三乘別教、三乘通教、 抑揚教、同歸教、常住教。	頓教
	2. 岌師 (生卒年不詳)	三教三時	三教：頓、不定、漸三教； 漸教三時：十二年前說法相教；十 二年後說無相教；最後說常住教。 ⁷⁰	頓教
	3. 宗愛法師 (生卒年不詳)	三教四時	三教：頓、不定、漸三教； 漸教四時：初時說法相教；第二時 說無相教；第三時說同歸教；最後 說常住教。 ⁷¹	頓教
	4. 法雲法師 (427~529)	四乘教	聲聞乘教；緣覺乘教；菩薩乘教； 一佛乘教。	一佛乘教
	5. 定林僧柔 (431~494) 惠次 (430~490) 二師	三教五時	三教：頓、不定、漸三教； 漸教五時：初時說法相教；第二時 說無相教；第三時說褒貶抑揚教； 第四時說同歸教；最後說常住教。 ⁷²	頓教
	6. 佛馱三藏 (約 430~?)	四宗教判	一、因緣宗，指毘曇六因四緣； 二、假名宗，指《成論》三假； 三、誑相宗，指《大品》、三論； 四、常宗，指《涅槃》、《華嚴》 等，常住佛性，本有湛然也。 ⁷³	常宗
	7. 光統律師 (約 468~537)	三教六宗	三教：漸、頓、圓三種教； 六宗：因緣宗、假名宗、誑相宗、	圓、頓教

⁷⁰ 參見，隋·智顛說，《妙法蓮華經玄義》卷 10，《大正藏》冊 33，第 1716 經，頁 801，上 24-29。

⁷¹ 參見，隋·智顛說，《妙法蓮華經玄義》卷 10，《大正藏》冊 33，第 1716 經，頁 801，上 29-中 3。

⁷² 參見，隋·智顛說，《妙法蓮華經玄義》卷 10，《大正藏》冊 33，第 1716 經，頁 801，中 4-8。

⁷³ 參見，隋·智顛說，《妙法蓮華經玄義》卷 10，《大正藏》冊 33，第 1716 經，頁 801，中 12-15。

			常宗、真宗、圓宗。	
	8. 護身寺大乘 法師 (生卒年不詳)	五宗教	因緣宗：謂小乘薩婆多等部。 假名宗：謂《成實》、《經部》等。 不真宗：謂諸部《般若》說即空理明一切法不真實等。 真實宗：謂《涅槃》等經，明佛性真理等。 法界宗：謂《華嚴》明法界自在無礙法門等。 ⁷⁴	法界宗
	9. 耆闍寺凜法 師 (生卒年不詳)	六宗教	因緣宗：謂小乘薩婆多等部。 假名宗：謂《成實》、《經部》等。 不真宗：明諸大乘通說諸法如幻化等。 真宗：明諸法真宗理等。 常宗：明說真理恒沙功德常恒等義。 圓宗：明法界自在緣起無礙德用圓備，亦《華嚴》法門等是也。 ⁷⁵	圓宗
	10. 真諦三藏 (499~569)	二教、三 輪	二教：頓、漸二教； 三輪：轉輪、照輪、持輪。	頓教、持 法輪
	11. 大衍法師 (生卒年不詳， 《探玄記》云齊 朝)	四宗教	因緣宗：謂小乘薩婆多等部。 假名宗：謂《成實》、《經部》等。 三不真宗：謂諸部《般若》說即空理明一切法不真實等。 真實宗：《涅槃》、《華嚴》等，明佛性法界真理等。 ⁷⁶	真實宗
隨	12. 淨影慧遠	四宗判	立性宗：亦名因緣，阿毘曇；	

⁷⁴ 參見，唐·法藏述，《華嚴一乘教義分齊章》卷1，《大正藏》冊45，第1866經，頁480，下5-9。

⁷⁵ 參見，唐·法藏述，《華嚴一乘教義分齊章》卷1，《大正藏》冊45，第1866經，頁480，下9-15。

⁷⁶ 參見，唐·法藏述，《華嚴一乘教義分齊章》卷1，《大正藏》冊45，第1866經，頁480，下29。

唐 : 581~ 907	(523-592)		破性宗：亦名假名，成實； 破相宗：亦名不真； 顯實宗：亦名真宗，《華嚴》、《涅槃》、《維摩》《勝鬘》，如是等經是其真宗。 ⁷⁷	顯實宗
	13. 智顛大師 (538~597)	四教判	一、三藏教；二、通教；三、別教； 四、圓教。 ⁷⁸	圓兼別
	14. 笈多三藏 (? ~619)	四教四時	四教：四諦教、無相教、法相教、 觀行教； 四時：說四教之時間。	觀行教
	15. 吉藏大師 (549~623)	二藏、三 法輪	二藏：一者三藏；二者大乘藏； 三種法輪：根本法輪、枝末之教、 攝末歸本。 ⁷⁹	根本法輪
	16. 護法師等即 隋朝慧誕法師 (? ~627)	二教	依《楞伽》等經，立漸、頓二教。 漸教：謂以先習小乘後趣大乘，大 由小起故名為漸，亦大小俱陳故， 即《涅槃》等教是也。 頓教：如直往菩薩等，大不由小故 名為頓，亦以無小故。即《華嚴》 是也。 ⁸⁰	頓教
	17. 波頗三藏 (? ~633)	五種教	四諦教，謂《阿含》等； 無相教，謂諸般若； 觀行教，謂《華嚴經》； 安樂教，謂《涅槃經》，說常樂故； 守護教，謂《大集經》，說守說正	觀行教

⁷⁷ 參見，隨·慧遠撰，《大乘義章》卷1，《大正藏》，冊44，第1851經，頁483中19-20。

⁷⁸ 參見，隋·智顛撰，《四教義》卷1，《大正藏》冊46，第1929經，頁721，上19-20。

⁷⁹ 參見，隋·吉藏造，《法華遊意》，《大正藏》冊34，第1722經，頁634，下17。

⁸⁰ 參見，唐·法藏述，《華嚴一乘教義分齊章》卷1，《大正藏》冊45，第1866經，頁480，下16。

			法事故。	
18. 法敏法師 (生卒年不詳)	二教		釋迦經，謂屈曲教，以逐物機隨計破著故，如《涅槃》等。 二盧舍那經，謂平等道教，以逐法性自在說故，即《華嚴》是也。 ⁸¹	平等道教
19. 玄奘大師 (602~664)	三法輪判		轉法輪：謂於初時鹿野園中，轉四諦法輪，即小乘法。 照法輪：謂中時於大乘內密意說言諸法空等。 持法輪：謂於後時於大乘中顯了意說三性及真如不空理等。此三法輪中。但說小乘及三乘中始終二教，不攝別教一乘 ⁸²	雖然未明確涉及華嚴，若站在唯識宗立場，是可以包括在持法輪中。
20. 智儼大師 (602~668)	五教判		小、初、熟、頓、圓五教	圓教
21. 窺基大師 (631~682)	三時八宗判		三時：初時於鹿苑，轉四諦法輪；次於鷲嶺，說諸法空，所謂《摩訶般若經》等；於第三時，演了義教，《解深密》等會。 八宗：一、我法俱有宗、二、有法無我宗、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、勝義皆空宗、八、應理圓實宗。謂護法等，弘暢花嚴、深密等經。	應理圓實宗
22. 法藏大師 (643~712)	五教十宗		五教：小、始、終、頓、圓； 十宗：我法具有宗、法有我無宗、	圓教、圓明具德宗

⁸¹ 參見，唐·法藏述，《華嚴一乘教義分齊章》卷1，《大正藏》冊45，第1866經，頁481，上3。

⁸² 參見，唐·法藏述，《華嚴一乘教義分齊章》卷1，《大正藏》冊45，第1866經，頁481，上16-21。

			法無去來宗、現通假實宗、俗妄真實宗、諸法但名宗、一切法皆空宗、真德不空宗、相想俱絕宗、圓明具德宗。 ⁸³	
--	--	--	---	--

以上所列 22 家判教，為南北朝至隋唐以來，較為有代表性的中國判教之說，對《華嚴》的判釋，通常以頓教、圓教、實教、一乘教、了義教、觀行教、平等教、顯實教、持法輪、根本法輪、常宗、法界宗、應理圓實宗、圓明具德宗、別教一乘等而判釋。若以頓、漸而論，皆將《華嚴經》判為頓教；若以法輪而論，立為根本法輪或持法輪；若以了義和不了義而論，皆判其為了義；若以漸、頓、圓等論，皆判《華嚴》為圓教等。從南北朝慧觀法師以來，多判其為頓教，到了慧光律師，首先將《華嚴》判為圓教，這也是目前文獻記載，最早將《華嚴》判為圓教者，法藏大師於《華嚴經傳記》中云：

有疏四卷，立頓、漸、圓三教，以判群典。以華嚴為圓教。自其始也。⁸⁴

慧光律師，對《華嚴經》深有研究，不僅是將《華嚴》判為圓的第一人，而且有註疏四卷，華嚴宗二祖智儼大師，在學習《華嚴經》以及判教方面，多有受其影響，如《華嚴經傳記》云：

雖閱舊聞，常懷新致，炎涼亟改，未革所疑。遂遍覽藏經，討尋眾釋，傳光統律師文疏，稍開殊軫，謂別教一乘無盡緣起，欣然賞會，粗知毛目。⁸⁵

由此可以看出，對於《華嚴經》的注釋書，應該屬慧光律師較早。法藏大師所言之疏四卷，應該是指《華嚴經義記》，目前僅存一卷，只有《華嚴經·光明覺品》的一點內容。從上文中可以看出，智儼大師在學習《華嚴經》的過程中，其詮釋和判教都有受到慧光律師之影響。法藏大師師從智儼大師修學，應該有看到慧光律師之著作，對於慧光律師三教判之詮釋，《探玄記》云：

⁸³ 參見，唐·法藏述，《華嚴一乘教義分齊章》卷 1，《大正藏》冊 45，第 1866 經，頁 481，下 10。

⁸⁴ 唐·法藏集，《華嚴經傳記》卷 2，《大正藏》冊 51，第 2073 經，頁 159，中 1-3。

⁸⁵ 唐·法藏集，《華嚴經傳記》卷 2，《大正藏》冊 51，第 2073 經，頁 163，下 10-13。

後魏光統律師，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。⁸⁶

其三教，主要是以眾生根機，為根未成熟者，有先後，淺深漸次之說，是為漸教；為根機成熟眾生，則無先後，淺深之漸次，於一法門具足演說一切佛法，是為頓教；所謂圓教，就為於上達分階佛境者，說如來無礙解脫，究竟果海，圓極祕密自在法門，即《華嚴經》所詮。對於慧光律師之判教，又有四宗、六宗之說，如智顛大師《法華玄義》云：

有人稱光統云：四宗有所不收，更開六宗：指《法華》萬善同歸，諸佛法久後要當說真實，名為真宗。《大集》染淨俱融，法界圓普，名為圓宗。餘四宗如前，即是耆闍凜師所用。⁸⁷

也就是說，慧光律師認為佛陀三藏所判之四宗有所不收，所以在其四宗的基礎上加了真宗和圓宗，和為六宗，即因緣宗、假名宗、誑相宗、常宗、真宗、圓宗。其真宗指《法華》，萬善同歸，說真實法；而圓宗指《大集》染淨俱融，法界圓普之法，所以稱為圓宗。其圓宗雖然並沒有明確指《華嚴》，但從其意而論，應該也指《華嚴》之思想。無論是三教還是六宗，皆以圓教、圓宗為登峰造極之談。

通過以上三節的探討，可見判教興起的根源在於經典，諸多經典中皆有判教思想之論述，由於經典義涵的差異，固然有不同的判教理論。雖然判教思想大興於中國，但在印度亦有判教之學說，無論是印度來華的僧侶，還是印度本土皆有判教之說，印度來華大德之判教，以真諦三藏之二教三輪判、笈多三藏的四教判、波頗三藏之五教判等為其代表。而印度本土，從原始佛教到部派佛教以及大乘之興起，雖然沒有太多明確的判教論說，但就部派分裂本身就是對教法理解的不同，

⁸⁶ 唐·法藏述，《華嚴經探玄記》，《大正藏》冊35，第1733經，頁110下28-頁111上8。

⁸⁷ 隋·智顛說，《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》冊33，第1716經，頁801，中17-21。

而諸多部派佛教的經論中也有判教思想的存在，比如前文所列的《阿含經》、《大毗婆沙論》等，以及對法的各種分類，皆可視為一種判教理論。到了大乘佛教之興起，產生了中觀及瑜伽二大行派，以戒賢論師和智光論師之三時判為其代表，這是印度本土最有代表性的判教學說。

而中國佛教的判教思想，隨着經典的傳入，對義理的解析，面對龐大的佛教典籍，便有了系統化的判教產生。其判教思想，也非一蹴而就，而是歷經了南北朝的興起，隋唐成熟發展上千年的歷史進程。在諸多判教之中，多將《華嚴》判為圓教、頓教、實教等最究竟之教法。

而華嚴宗的判教思想也同樣歷經了發起、形成、確立、成熟乃至發展演變的過程，這一判教過程也透視著華嚴思想的發展與演變，同時也能窺見其整個中國佛教判教思想之發展，乃至整個佛教的發展歷程。因為從整個判教史來看，華嚴宗之判教是最晚出現者，通過杜順和尚發起，智儼大師形成，至華嚴三祖法藏大師確立並成熟，法藏大師對諸家判教做了深入研究，在經典相對完備、各宗各派基本成熟，判教思想達到頂峰之時，在這樣的歷史背景下，做出了系統完整的華嚴五教判，可謂中國佛教史上又一座高峰。而五教之重點在於圓教之建立，以同、別一乘教詮釋圓教是華嚴宗判教的傑出體現。

第三章 華嚴宗判教思想之萌蘖與崢嶸初現

華嚴宗是中國佛教最晚成立的宗派，其判教也別具特色。站在歷史的高度，涉及的經典更加完整，對各家判教進行了深入的研究后，將佛陀一代時教，根據教義的深淺做了五教之判釋，以下簡稱「華嚴五教」，即小教、始教、終教、頓教、圓教，又將圓教分為同教一乘和別教一乘，此為華嚴宗最具特色之判釋。當然，華嚴宗的判教思想也并非一蹴而就，而是通過了發端、形成、確立、成熟以及演變與發展的歷史進程得以完備。透過判教，便能窺見華嚴思想之歷史脈絡及其內涵。

從祖承來說華嚴宗的教判發端於初祖杜順和尚，在其著述《法界觀門》中，雖然沒有明確的開宗立教之說，但已經蘊含了判教之意涵；後由二祖智儼大師得以形成，在諸多著述中，形成了華嚴宗的判教理論，為後來的判教思想奠定了基礎，透過發端與形成，亦能窺見華嚴宗及華嚴思想的發起與形成。

第一節 華嚴宗教判思想的發端與早期理論建構

關於華嚴思想，從印度到中國源遠流長，各宗各派皆有涉及，從整體的判教脈絡來看，多有對華嚴進行判釋，但華嚴宗的判教，要追溯到華嚴宗初祖杜順和尚（557-640），其著述《法界觀門》為華嚴宗的判教思想奠定了理論基礎。

一、華嚴宗初祖杜順和尚

杜順和尚是一代奇僧，以禪觀、神異著稱，是文殊菩薩之化身。大師法名法順，太宗皇帝勅號帝心尊者，俗姓杜氏，故稱杜順和尚。雍州萬年縣杜陵人，十八歲出家，於珍禪師處受其禪法，後隱於終南山，大弘華嚴，宣揚華嚴一乘無盡法界緣起之旨。其著述多已佚失，目前藏經中所保存的有《漩復偈》、《五教止觀》、《十玄門》及《法界觀門》等⁸⁸。其中《法界觀門》並無獨立流通之本，其文保存於法藏大師的《發菩提心章》和澄觀大師之《法界玄鏡》以及宗密大師

⁸⁸ 清·續法輯，《法界宗五祖略記》，《卍續藏》第77冊，第619頁，中11。

的《注法界觀門》中。從《五教止觀》和《法界觀門》中便能清晰的窺見「華嚴五教」之原形與內涵。不過有學者認為，這二部著作很可能並非杜順和尚所著，從而懷疑杜順和尚華嚴宗初祖之地位。雖然這並非本文所要探討的內容，因涉及到二部重要著作，又與判教有非常密切之關係，在此略做說明。根據法藏大師《華嚴經傳記》；道宣律師《續高僧傳》；澄觀大師《華嚴經疏鈔》、《法界玄鏡》；宗密大師《注法界觀》；智磐《佛祖統紀》；續法法師《法界宗五祖略記》等，以及日本常盤大定《華嚴宗傳統論》及《續論》等著作來看，杜順和尚華嚴宗初祖之地位毋庸置疑，是肯定的，而《法界觀門》，根據澄觀大師等諸位大德及常盤大定之觀點，依傳統之說法，亦為杜順和尚所著。⁸⁹對於《五教止觀》，相關文獻較少，就《大正藏》中，明確為杜順和尚說。又者《五教止觀》後記《杜順和尚略出記》云：

如五臺老人言，方知是文殊菩薩，其禪師述《華嚴法界觀》、《十玄》、《止觀》、《義海》等章，見行於世。此乃是文殊菩薩化身耳。⁹⁰

這裡說明了《法界觀門》及《五教止觀》為杜順和尚所述。對於《五教止觀》是否為杜順和尚所述之懷疑，主要是其文中出現了玄奘大師唯識相關之內容，根據歷史來看，杜順和尚的時代，玄奘大師的唯識體系並未出現。相反，法藏大師與玄奘大師為同一時代，並且法藏大師參與了玄奘大師譯場譯經之事，所以有學者認為《五教止觀》為法藏大師之著作。但是從杜順和尚是否接觸過唯識？以及經典的通達性，和傳統之看法，《五教止觀》為杜順和尚所述，也並非不可能，由於這部分內容並非本文探討之重點，故不做深入之探討，但無論《五教止觀》是誰的著述，就其內容而論，與判教實有密切之關係。

二、杜順和尚的判教思想與宗門理論發展的關鍵樞機

《五教止觀》和《法界觀門》是華嚴宗早期判教與觀行實踐的重要文獻。《五教止觀》亦名《行人修道簡邪入正止觀法門》，從歷史的角度來看，「五教止觀」

⁸⁹ 參見，黃夏年主編《民國佛教期刊文獻集成》第80卷，頁121，和續編第50卷，頁75，常盤大定著〈華嚴宗傳統論〉系列文章，（全國圖書館文獻縮微複製中心，2008年）。

⁹⁰ 隋·杜順說，《華嚴五教止觀》，《大正藏》冊45，第1867經，頁514，下14-17。

之名可能為後人所立，根據杜順和尚禪觀之風格，名為《行人修道簡邪入正止觀法門》更加契合，在《華嚴杜順和上略出記》中有明確的說明：

《行人修道簡邪入正止觀法門》一卷，華嚴杜順和上略出記⁹¹

又者《五教止觀》中云：

《華嚴五教止觀》，京終南山文殊化身杜順說。行人修道簡邪入正止觀法門有五：一、法有我無門(小乘教)；二、生即無生門(大乘始教)；三、事理圓融門(大乘終教)；四、語觀雙絕門(大乘頓教)；五、華嚴三昧門(一乘圓教)⁹²

文中開始便言「行人修道簡邪入正止觀法門有五」，這裏便以五門而論，又後文中將五門冠以小、始、終、頓、圓之配對，也就是說「五門止觀」即「五教觀行」。由此可見「華嚴五教」之發端是從「觀行」而契入，這也符合杜順和尚禪僧之風格，即使是後人冠以「五教之名」，但也足以說明「五教」之內涵，且此五門也完全符合小、始、終、頓、圓之「五教」判的思想。且五門止觀與法藏大師五教十宗非常吻合，列表如下：

⁹¹ 隋·杜順說，《華嚴五教止觀》，《大正藏》冊45，第1867經，頁513，下17。

⁹² 隋·杜順說，《華嚴五教止觀》，《大正藏》冊45，第1867經，頁509，上23-29。

表 4：「五教止觀」與「五教十宗」對應表⁹³

五教止觀	五教	十宗	注釋
一、法有我無門	小乘教	一、我法俱有宗	此六宗即初期部派佛教之六部，包括人天乘和小乘的犢子部、薩婆多部、大眾部、法假部、說出世部和說一部等。止觀中以「法有我無門」而例小乘之六宗，破外道離身執我及小乘人空法有之執，小乘教，多明人空，少說法空，故以四大、五陰、十二處、十八界剖析人我空，以五停心觀之界分別觀解決人我執了分段生死，出三界。因為還有法執，未能破塵沙惑，斷所知障，故有界外無明，變異生死。
		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	
二、生即無生門	大乘始教	七、一切法皆空宗	大乘始教有空始教和相始教，此第七宗及「生即無生門」闡釋大乘始教之止觀，主要指空始教，明一切諸法皆悉真空，明人法二空之理，修此止觀，得人法二空智。
三、事理圓融門	大乘終教	八、真德不空宗	此乃大乘終教，「事理圓融門」闡明大乘終教之觀法，此門明如來藏一心，心真如門是理和心生滅門是事，即空有自在圓融，隱顯不同，圓融無礙。
四、語觀雙絕門	大乘頓教	九、相想俱絕宗	即頓教之教理和觀法，顯絕言之理，不依漸次，一時頓成。言語道斷，心行處滅之不可思議境，明離言真如。
五、華嚴三昧門	一乘圓教	十、圓明具德宗	即華嚴別教一乘之教理止觀，明主伴具足，無盡法界緣起之法門。華嚴別教一乘明真如本覺性海之海印三昧和真如智廣修菩薩萬行之華嚴三昧，其遮情、表德圓融無礙。

《五教止觀》即「華嚴五教」之止觀，其「五教」側重於義而分；「十宗」側重於理而分；「五門止觀」側重於觀行而分，亦可視為一種判教之方式。《五

⁹³ 參見，隋·杜順說，《華嚴五教止觀》，《大正藏》冊 45，和唐·法藏述《一乘教義分齊章》《大正藏》冊 45。

教止觀》之五門，根據眾生根機之差異，可以從第一門漸次契入，亦可直接從第五門契入，若有圓教之見地，便五門即一門，一門亦無盡，門門契入法界。

而《法界觀門》則將華嚴宗教觀的核心思想以三觀三十門攬括，三觀即「真空觀」、「理事無礙觀」和「周遍含容觀」。《法界觀門》不僅是華嚴宗教觀之核心思想，更是契入「法界」之觀行法門，亦是華嚴宗判教之依據，其影響極為深遠。自杜順和尚著《法界觀門》以來，以後的華嚴宗祖師及大德對華嚴義理、觀門及判教思想的闡釋，無不以《法界觀門》為其核心。比如二祖智儼大師（602-668）的十玄緣起、六相圓融、五教判釋等思想；三祖法藏大師（644-712）對華嚴教義之詮釋、《五教章》之教義、五教之判釋等，皆延續了《法界觀門》之思想。又者，如法藏大師《華嚴遊心法界記》云：

言五門者：一、法是我非門；二、緣生無性門；三、事理混融門；四、言盡理顯門；五、法界無礙門。第一、法是我非門者：即愚法小乘三科法也，如四《阿含》等經及《毘曇》、《成實》、《俱舍》、《婆沙》等論明也。第二、緣生無性門者：即大乘初教，即前諸法緣生無性也，如諸部《般若》等經及《中》、《百》等論明也。第三、事理混融門者：即大乘終教，空有雙陳無障礙也，如《勝鬘》諸法無行、《涅槃》、《密嚴》等經及《起信》、《法界無差別》等論明也。第四、言盡理顯門者：即大乘頓教，離相離性也，如《楞伽》、《維摩》、《思益》等經明也。第五、法界無礙門者：即別教一乘，奮興法界，主伴絞絡，逆順無羈也，如《華嚴》等經明也。⁹⁴

其中「緣生無性門」和「言盡理顯門」為「真空觀」義理所攝，「事理混融門」即「理事無礙」之義理，「法界無礙門」也就是「周遍含容觀」之義理。關於法界三觀與判教之關係，陳英善教授《華嚴與諸宗對話·華嚴與天台觀行的對話》中詳為論述。⁹⁵就其對應關係，略做說明。四祖澄觀大師立四法界之說，即事法界、理法界、理事無礙法界和事事無礙法界。將此四法界之理法界對應於真空觀；理事無礙法界對應於理事無礙觀；事事無礙法界對應於周遍含融觀。若就「法界

⁹⁴ 唐·法藏撰，《華嚴遊心法界記》，《大正藏》冊45，第1877經，頁642，下12-14。

⁹⁵ 參見，陳英善，《華嚴與諸宗之對話》中〈華嚴與天台觀行的對話〉一文，頁209-219，（台北：法鼓文化，2020年）。

三觀」與「五教」之對應，配以頓教、同教一乘和別教一乘，最後以圓融之理會通五教，《演義鈔》云：

理即生空等者，具五教理：生空所顯，是小乘教理；二空所顯，是始教理；無性真如，是終教理；而言等者，等餘二教之理，謂頓教理亦即無性真如，體絕安立，如性雙遣，亦不離如，圓教之理，總融諸理，無有障礙耳。⁹⁶

也就是說「真空觀」和「理事無礙觀」含小、始、終、頓四教，而「圓教之理，總融一切之理，無有障礙」，那就含容四教，如此看來此「法界三觀」即含「五教」之理。澄觀大師又著《法界玄鏡》專門解釋《法界觀門》，由此可見，對於澄觀大師而言，《法界觀門》不僅是華嚴核心義理，也是其判教的依據，更是契入法界重要之觀法。

而華嚴五祖宗密大師繼承澄觀大師之思想，著《注法界觀門》，以更簡潔的方式解釋《法界觀門》，其中也與判教相連接，如其云：

存(九、十)亡(七、八)逆(五、六)順(三、四)通有十門，標也。具此等十，方名理事無礙。觀之於心，即名能觀。觀事當俗，觀理當真，令觀無礙，成中道第一義觀，自然悲智相導，成無住行，已當大乘同教之極致。故下第三觀是別教一乘，迥異諸教。⁹⁷

按宗密大師的看法，「真空觀」方為真如妙理，但未顯真如之妙用，為「無相大乘」之極致；「理事無礙觀」成中道第一義觀，悲智相導，為「同教一乘」之極致；而「周遍含容觀」為華嚴「別教一乘」，有別於諸教。

又有將三觀與五教相對應者，比如續法法師在《賢首五教儀》中，將三觀與五教一一做了對應，「真空觀」對應於「小乘教之法執宗」和「大乘始教之唯識宗」；「理事無礙觀」對應於大乘「終教真空宗」和「頓教真性宗」；「周遍含融觀」對應於「圓教法界宗」。⁹⁸從以上幾位祖師及大德的觀點來看，法界三觀與五教關係十分密切，列表如下：

⁹⁶ 唐·澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》冊36，第1736經，頁71，上16。

⁹⁷ 參見，唐·宗密注，《注華嚴法界觀門》，《大正藏》第45冊，第687頁，中14-18。

⁹⁸ 參見，清·續法集錄，《賢首五教儀》《卍續藏》第58冊，第13頁，下18。

表 5：法界三觀與五教略表

三觀	澄觀大師 ⁹⁹	宗密大師	續法法師	
真空觀	頓教	始教	小教	法執宗
			始教	唯識宗
理事無礙觀	終教	同教一乘	終教	真空宗
	同教一乘		頓教	真性宗
周遍含融觀	別教一乘	別教一乘	圓教	法界宗

從諸位祖師及大德對三觀與判教對應不同之詮釋，可見其判教思想之差異。同時也說明了三觀與判教關係之密切，可見華嚴宗判教思想發端與初祖杜順和尚，並從觀門契入。其三觀各有十門，以表達華嚴十十圓滿，重重無盡之法界。又如澄觀大師所論，真空觀和理事無礙觀本身含攝了小、始、終、頓及同教一乘，而周遍含容觀，為一乘圓教，總融諸理，亦含容前之四教，是別教一乘的理論基石。

三、杜順和尚之同、別一乘教思想

雖然杜順和尚《法界觀門》中沒有明確五教之判釋，也沒有同、別一乘教的明確界定，但其思想和華嚴五教關係密切，為華嚴宗的判教奠定了理論基礎。如前所論，若依澄觀大師和宗密大師之看法，《法界觀門》之「理事無礙觀」闡釋了大乘同教一乘之思想。宗密大師更是認為「理事無礙觀」因觀理事無礙，成中道第一義觀，自然悲智相導，成無住之行，故當大乘同教之極致。¹⁰⁰而第三觀「周遍含容觀」根據澄觀大師、宗密大師、續法法師等觀點，為別教一乘。

（一）理事無礙觀視域下同教一乘的義理闡釋

同教一乘即同與三乘，且以三乘為方便，一乘為真實，是將三乘會歸一乘之

⁹⁹ 唐·澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏》卷33，《大正藏》冊35，第1735經，頁751下27-頁752上7。
 「三種空者。即地前空亂意菩薩。一疑空減色取斷滅空。此失空如來藏。則損滅也。二疑空異色取色外空。三疑空是物取空為有。今云有者。即初離謗攝。不謂斷滅如兔角故。言不二者。即離異攝。不謂異此空智更有異空。言不盡者。離盡滅攝。不謂有彼此自體彼此轉滅故。此明非減有體之智。成有體之空。亦非空有物可轉滅也。離此三空。即見自性本空空如來藏。」

¹⁰⁰ 參見，唐·宗密注，《注華嚴法界觀門》，《大正藏》第45冊，第687頁，中16-18。

教法。「理」指緣起無自性真空之理，有其不可分，無分限之特質，與真如等同義。「事」指緣起之事法，一一事法彼此有別，分位差別有其分限，具無自性之特質，如裴休《注華嚴法界觀門》序云：

開理事無礙門以示之，使觀不可分之理，皆圓攝於一塵；本分限之事，亦通遍於法界，然後理事圓融無所罣礙矣。¹⁰¹

理事無礙觀亦以十門而論述，可以說是在真空觀的基礎上，進而論述理與事之間圓融無礙之關係。就修行次第而論，以真空觀之遮情顯理，泯除種種顛倒執著。當妄盡顯理，方能了知「超情離見」之理、事關係，乃是彼此相遍、相成、相奪、相即、相非之圓融無礙的關係，理事無礙觀十門略表如下：

表 6：「理事無礙觀」十門略表¹⁰²

一、理遍於事門	謂：能遍之理性無分限，所遍之事分位差別，一一事中理皆全遍非是分遍。何以故？以彼真理不可分故，是故一一纖塵皆攝無邊真理無不圓足。	相 遍	鎔 融
二、事遍於理門	謂：能遍之事是有分限，所遍之理要無分限，此有分限之事，於無分限之理，全同非同，何以故？以事無體還如理故，是故一塵不壞而遍法界也，如一塵，一切法亦然，思之。	對	
三、依理成事門	謂：事無別體要因真理而得成立，以諸緣起皆無自性故，由無性理事方成故。如波攬水以成動，水望於波能成立故，依如來藏得有諸法。	相 成	順
四、事能顯理門	謂：由事攬理故，則事虛而理，實以事虛故，全事中之理挺然露現，如由波相虛令水體露現，當知此中道理亦爾。	對	
五、以理奪事門	謂：事既攬理成，遂令事相皆盡，唯一真理平等顯現，以離真理外無片事可得故。如水奪波波無不盡，此則水存已壞波令盡。	相 害	逆
六、事能隱理門	謂：真理隨緣成諸事法，然此事法既違於理，遂令事顯，理不顯也。如水成波動顯靜隱。經云：法身流轉五道名曰眾生，故眾生現時法身不現也。	對	
七、真理即事門	謂：凡是真理必非事外，以是法無我理故。事必依理，理虛無體故，是故此理舉體皆事方為真理。如水即波無動，而非濕故即水是波。	相 即	亡

¹⁰¹ 唐·宗密注《注華嚴法界觀門》，《大正藏》第45冊，第684頁，上11-14。

¹⁰² 參見，唐·澄觀述，《華嚴法界玄鏡》卷1，《大正藏》第45冊，第676頁，中4。

八、事法即理門	謂：緣起事法必無自性，無自性故舉體即真，故說眾生即如不待滅也。 如波動相舉體即水，故無異相也。	對	
九、真理非事門	謂：即事之理而非是事，以真妄異故，實非虛故，所依非能依故，如即 波之水非波，以動濕異故。	相 非	存
十、事法非理門	謂：全理之事，事恒非理性相異故，能依非所依故，是故舉體全理，而 事相宛然。如全水之波，波恒非水，以動義非濕故。	對	

理事無礙觀以十門、五對而論，此十門同一緣起，同時頓現，無障無礙。澄觀大師《華嚴法界玄鏡》云：

觀曰。此上十義同一緣起。約理望事。則有成有壞。有即有離。事望於理。有顯有隱。有一有異。逆順自在無障無礙。同時頓起深思令觀明現。是謂理事圓融無礙觀。¹⁰³

以上之十門將理事之關係發揮至極，以「逆順自在，無障無礙，同時頓起。」而論述，隨舉一門，其餘九門同時相應。而五對之中，前四對名理事不離，最後理事相非一對，明理事不即，此不即不離成法界緣起相。圓融無礙成真空妙有，亦冥契中道之義。其理不可分，全遍而非分遍之論點促成事與事無礙之理論，故成周遍含容觀之特質。

（二）周遍含容觀對別教一乘的教義闡釋

別教一乘，別於三乘，其教義是三乘所未涉及，明事事無礙，一即一切，一切即一之重重無盡之法界緣起。《法界觀門》之「周遍含容觀」即事事無礙法界，闡釋別教一乘之意涵。此觀亦以十門而論述，所謂「周遍」指任一事法遍於一切事法中。豎無不窮稱之為周，橫無不極稱之為遍，即多中見一之義，即十門中前之二門所明。「含容」指無法不攝，外無不包故名為含，內無不攝稱之為容，一中見多之義，十門之中第三門所明。後之七門具不離「周遍」及「含容」二義。以此開顯「一即一切」，「一切即一」，「無盡法界緣起」之內涵。此為華嚴宗別教一乘之特色及核心思想。前「理事無礙觀」明一真理體，有緣起之用，所以

¹⁰³ 唐·澄觀述，《華嚴法界玄鏡》卷1，《大正藏》第45冊，第679頁，下1-4。

與事法融通無礙，重點約理論妙用。而「周遍含容觀」指一一事法，如理融通，周遍自在，是約差別事法而論體用。如裴休序云：

以理望事則可矣，以事望事則未也。於是開周遍含容門以示之，使觀全事之理，隨事而一一可見。全理之事，隨理而一一可融，然後一多無礙，大小相含，則能施為隱顯神用不測矣。¹⁰⁴

其十門即：第一、理如事門、第二、事如理門、第三、事含理事無礙門、第四、通局無礙門、第五、廣狹無礙門、第六、遍容無礙門、第七、攝入無礙門、第八、交涉無礙門、第九、相在無礙門、第十、普容無礙門。此十門是以循序漸進的方式而進入觀法，顯示一切諸法互遍互攝，重重無盡之理。前三門「理事無礙門」、「事如理門」、「事含理事無礙門」說明事如理之遍一切，攝一切之道理。第四「通局無礙門」和第五「廣狹無礙門」是說明一法遍一切，攝一切，而不動，不壞自身之道理。第六「遍容無礙門」和第七「攝入無礙門」是說明一對一切之「遍與容」和一切對一之「攝與入」之關係，並且是同時的道理。第八「交涉無礙門」是顯示一對一切及一切對一同時遍容、攝入之道理。第九「相在無礙門」顯示一法攝一切又入另一法之關係。第十「普容無礙門」，一多遍容，普皆同時，圓融無礙，具足前之九觀。如同制藥，九味合成一藥丸，雖然同一味，但九味具足，以顯示諸法互遍互攝，重重無盡，普皆同時之道理。如法藏大師《發菩提心章》云：

普融無礙門，謂一切及一，普皆同時，更互相望，一一具前兩重四句。

普融無礙，准前思之。令圓明顯現，稱行境界，無障、無礙。深思之，令現在前也。¹⁰⁵

以「普融無礙門」來說明一與一切，一切與一之間的關係是同時頓顯，彼此圓融無礙之道理。一法如此，一切法也是如此，彼此同時互遍互攝，重重無盡，圓融無礙。

總的來說，「法界三觀」之「真空觀」著眼於破迷顯理；而「理事無礙觀」

¹⁰⁴ 唐·宗密注，裴休序，《注華嚴法界觀門》，《大正藏》，第45冊，第684頁，上14-18。

¹⁰⁵ 唐·法藏述，《華嚴發菩提心章》，《大正藏》冊45，頁654，上25-28。

和「周遍含容觀」著重於表顯妙用。若就行布門論，總有三觀三十門。就圓融門而言，實則三觀唯是一觀，若無「真空」之理則無法入「理事無礙」及「周遍含融」之境，故隨修一觀即為三觀，菩薩見事無不見理，見理即見事，無障無礙。由於眾生根機不同，故有三觀，無論漸次修還是頓修，重點是要有圓教見地，稱性起修，便能一修一切修，頓入「華嚴法界」。¹⁰⁶

由此可見，《法界觀門》中已蘊含了「華嚴五教判」之思想，以及對同、別一乘教的深刻闡發，為華嚴宗的判教、教理、觀行等思想奠定了基礎。雖然說華嚴宗的判教思想發端與初祖杜順和尚，且從觀行契入，但並沒有明確的開宗立教之說，其判教體系則形成於二祖智儼大師。

第二節 華嚴宗教判思想的形成

華嚴宗的判教思想，萌發於初祖杜順和尚，而形成於二祖智儼大師（602-668），因為《五教止觀》和《法界觀門》兩部著述中，雖然都蘊含了「華嚴五教」教相、義理、觀行之義涵，但並沒有明確的教相判釋之說，到了二祖智儼大師開宗立教，才明確了華嚴宗的判教理論，並提出了同、別一乘教的思想理念。

一、華嚴宗二祖智儼大師

關於智儼大師之生平事跡甚為傳奇，依杜順和尚出家，隨達法師、法常法師、靜琳法師、智正法師等修學《四分律》、《攝論》、《誠實論》、《十地》、《地持》、《涅槃經》等，遍覽眾經，廣學多聞。後以《華嚴》為宗，於杜順和尚，智正法師處受學《華嚴》，並開宗立教，大弘《華嚴》教法。培養弟子法藏大師（644-712）成為華嚴宗之集大成者，以及弟子義湘大師，將《華嚴》弘傳於海外。智儼大師所撰義疏，解諸經論，約二十餘部。¹⁰⁷涉及判教思想之著作，於《搜玄記》、《五十要問答》、《孔目章》等著作中尤為突出。

¹⁰⁶ 參見，陳英善《華嚴與諸宗之對話》，頁191，〈華嚴與天台觀行的對話〉一文，法鼓文化，2021。

¹⁰⁷ 智儼大師生平，參見，唐·法藏集《華嚴經傳記》卷3，《大正藏》冊51，第2073經，頁163，中18。

二、智儼大師的判教思想

《搜玄記》是智儼大師早期的著作，在「藏攝分齊」中以漸、頓、圓三教而判，如其云：

第二、明藏攝分齊者：斯之玄寂豈容言哉，但以大悲垂訓道無私隱故，致隨緣之說法門非一，教別塵沙，寧容限目，如約以辨，一化始終教門有三：一曰漸教、二曰頓教、三曰圓教。初門漸內所詮三故，教則為三，約所為二故，教則為二……故知小乘之外別有三乘，互得相引主伴成宗也。藏攝分齊訖。¹⁰⁸

至二祖智儼大師，開始了開宗立教之說，初以三教而判，其三教有三種說法：一是漸、頓、圓；二是小乘、大乘和一乘；三是初教、熟教和頓教，這便組成了小乘教、初教、熟教、頓教和圓教的五教形態，在光統律師的影響下又提出了「別教一乘」的思想，如《華嚴經傳記》云：

傳光統律師文疏，稍開殊軫，謂「別教一乘」無盡緣起，欣然賞會，粗知毛目。後遇異僧來，謂曰：汝欲得解一乘義者，其十地中六相之義，慎勿輕也，可一兩月間，攝靜思之當自知耳，言訖忽然不現。儼驚惕良久，因則陶研，不盈累朔，於焉大啟，遂立教分宗，制此經疏，時年二十七。¹⁰⁹

根據法藏大師《華嚴經傳記》之記載，《搜玄記》是智儼大師二十七歲時的著作，從判教來看，雖然體系並不成熟，也沒有明確五教之判釋，但已經有了開宗立教及五教判之初形和「別教一乘」、「六相圓融」、「無盡緣起」的思想體系，為「華嚴五教」之判釋及「別教一乘」之思想奠定了基礎，在後續的《五十要問答》和《孔目章》中又做了進一步的完善。

《五十要問答》較晚於《搜玄記》，是智儼大師五十八歲後的著作，其判教體系逐步完善，在五十個問答中有四個問答直接與判教有關，並且明確了「五教判」之架構，列表如下¹¹⁰：

¹⁰⁸ 唐·智儼述，《搜玄記》，《大正藏》冊35，第1870經，1頁3，下16-21。

¹⁰⁹ 唐·法藏集，《華嚴經傳記》，《大正藏》冊51，第2073經，頁163，下12-18。

¹¹⁰ 參見，唐·智儼集，《華嚴五十要問答》，《大正藏》冊45，第1869經。

表 7：《五十要問答》教判思想簡表

問答	教判
第十問：諸教修道總別義	小乘、三乘始教、終教、直進菩薩、一乘教。
第二十一問：一乘分齊義	<p>共教：即小乘三乘教，名字雖同意皆別異，如諸大乘經中廣說；</p> <p>不共教：圓教一乘所明諸義，文文句句皆具一切，此是不共教，廣如華嚴經說。</p>
第二十六問：諸經部類差別義	<p>小乘教：四阿含等；</p> <p>三乘始教：金剛般若；</p> <p>三乘終教：涅槃經等及小品經；</p> <p>直進菩薩：維摩、思益、仁王、勝天王、迦葉佛藏等；</p> <p>一乘圓教：華嚴為不共教，餘經是共教，如法華等。</p>
第四十八問：普敬認惡義	大乘涅槃經四句佛性者，非小乘義中及初回心人作四句義，即是頓教、終教佛性及大般涅槃，仍非一乘別教義也。

在第十問中，首次提出了五教判的架構理論，從這幾個問答中總結出小、始、終、直進菩薩、圓（同教一乘和別教一乘）的判教理論，但是內容較為分散，名稱也不固定，雖然有了「五教判」體系，但並不成熟，不過智儼大師在《孔目章》中又進一步完善。

智儼大師在《孔目章》中多處運用小、初（始）、熟（終）、頓、圓（一乘）五教之架構，比如「天王贊佛說偈初首顯教分齊義」中云：

依教有五位差別不同，一、依小乘，有名之教詮有名之義，此在分別遍計位中。二、有名之教詮有名之義，有名之教詮無名之義。此當回心。初教位中義，當即名義即空教也。三、有名之教目有名之義，有名之教目無名之義，無名之教目無名之義，此當熟教位中即性實成有之義，非是所謂有也。四、無名之教顯無名之義，義當在頓教位中，一實三昧說也。五、有名之教

說有名之義，無名之教顯無名之義，當在圓教位中見聞處說。有名之教顯有名之義，有名之教顯無名之義，無名之教顯無名之義，此約圓教處說，為攝義無盡故。分齊通聲聞及凡夫世間所知真實法也，該通三乘小乘文義。及圓教中比證分齊。¹¹¹

由此可見，智儼大師所判之五教為小乘教、初教、熟教、頓教、圓教，並且還明確提出了「同教一乘」和「別教一乘」的理論。也就是說，小乘教：執名相實有；初教：破有名顯空；熟教：空有不二；頓教：離言絕待；圓教：名相與性空自在無礙，統攝前四位。此五分判教體現了對教法體系的精密組織，既肯定漸修次第，又標舉頓悟圓極，最終指向一即一切的圓滿境界。

三、同、別一乘教的雛形

智儼大師在光統律師的影響下，首次提出了別教一乘的思想，後於《五十要問答》中將一乘圓教以共教和不共教而分判，立《華嚴經》為不共教，餘經為共教，如《法華》等；智儼大師又進一步完善，在《孔目章》中明確提出了「同教一乘」和「別教一乘」的理論，提出了一乘真如和三乘真如的思想，一乘真如以同教和別教的立場來闡釋，如其云：

真如有二門：一者、一乘真如；二者、三乘真如；一乘真如者：有二種門，一、別教門；二、同教門。別教門者：謂圓通理事統含無盡因陀羅及微細等，廣如下經第八迴向百句如中說；同教門者：即與三乘義同，但由智迴向故，入一乘攝。¹¹²

這裏是以一乘和三乘而判，其一乘又以同教一乘和別教一乘而論。智儼大師對真如的詮釋並非下個定義，而是從一乘、三乘不同的角度進行分析。又明確了同、別一乘教思想，如《孔目章》云：

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、

¹¹¹ 唐·智儼集，《華嚴經內章門等雜孔目章》，《大正藏》第45冊，頁537，上19-中3。

¹¹² 唐·智儼集，《華嚴經內章門等雜孔目章》，《大正藏》第45冊，頁558，下17-22。

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。又言同者：眾多別義，一言通目故言同，又會義不同多種法門，隨別取一，義餘無別相故言同耳。所言同者：三乘同一乘故。又言同者：小乘同一乘故。又言同者：小乘同三乘故。¹¹³

智儼大師特以《法華經》火宅喻中三車及界外大白牛車為例，說明《華嚴經》如界外大白牛車，別於三乘；對於同教一乘，列舉了五種同教之義，說明同於三乘，其核心在於會三歸一。

根據以上文獻分析，可以看出，在智儼大師時期，華嚴宗的判教體系初步形成，並提出了同、別一乘教之理論。從智儼大師判教歷程中可以看出，其判教思想傳承了杜順和尚教觀思想和光統律師「別教一乘」思想等，后逐步完善到同、別一乘教之思想構架。就其判教體系從「三教判」逐步形成「五教判」之理論構建，但名稱尚不固定，並未確立小、始、終、頓、圓五教之名稱，而是以小教、初教、熟教、進階菩薩及圓教而命名。

根據以上二節內容之探討，可見華嚴宗的判教體系發端於初祖杜順和尚，且從觀門而契入。雖然《五教止觀》是否為杜順和尚之著述頗有爭議，但不妨為華嚴宗早期之文獻，與判教關係之密切，《五教止觀》直接對應於華嚴小、始、終、頓、圓之「五教」。就《法界觀門》而言，不僅是華嚴宗重要之觀行著述，亦含教相和教義等思想，故有教觀相即之特質。雖然歷代祖師及大德對《法界觀門》與「五教」的對應不盡相同，但皆與「五教」之關係十分密切，同時也說明了華嚴宗歷代祖師判教思想的差異性。雖然杜順和尚時期，並沒有形成明確的判教體系，但為華嚴宗判教及思想的形成與發展奠定了基礎。二祖智儼大師依杜順和尚出家，遍覽群經，廣學多聞，專宗華嚴，著述甚多，於《搜玄記》、《五十要問答》、《孔目章》等著作中開宗立教，初步建立了華嚴宗的判教體系，其《十玄》、《六相》以及「同教一乘」和「別教一乘」等思想的形成，促使華嚴宗及其思想理論逐步形成。培養弟子法藏及義湘等大師。義湘大師，令華嚴思想遠傳海外。法藏大師繼承其思想成為華嚴宗之集大成者，法藏大師在智儼大師的判教基礎上，進一步完善，確立了「華嚴五教判」的名稱及思想體系，並深入闡發了同、別一乘教之思想。

¹¹³ 唐·智儼集，《華嚴經內章門等雜孔目章》，《大正藏》第45冊，頁585，下27。

第四章 華嚴宗判教思想的確立與成熟

華嚴宗的判釋體系，續初祖杜順和尚之發端，二祖智儼大師之形成，至三祖法藏大師得以確立與成熟。雖然也有學者認為華嚴宗的判教思想發起於二祖智儼大師，形成與三祖法藏大師，確立於四祖澄觀大師。這種說法也不是沒有道理，只是角度的不同。雖然三祖法藏大師之弟子慧苑法師立四教，被澄觀大師批判，提倡恢復三祖法藏大師之「五教判」，這也說明其五教在三祖法藏大師時就已經確定，只是中間發生了一場演變，而得以恢復。所以本文對於華嚴宗判教思想的確立，以真正判釋為準，故以三祖法藏大師時為確立與成熟期。

法藏大師是華嚴宗之集大成者，處於唐代文化燦爛及佛教發展的鼎盛時期，其著述甚多，自法藏大師立華嚴五教十宗以後，中國之判教再無超越者，可謂判教史上的一座高峰，對華嚴宗及中國佛教影響深遠，與其自身學識及判教的時代背景有着十分密切之關係。

第一節 法藏大師生平略述

法藏大師是華嚴宗第三位祖師，本西域康居國人，別號國一法師，賜號賢首國師，因此又稱康藏法師、國一法師、賢首大師等，是華嚴宗集大成者，因此華嚴宗亦名賢首宗。法藏大師一生致力於華嚴教法之弘揚，分教開宗；宣講《華嚴經》三十餘遍。繼承其師智儼大師之思想，將智儼大師之判教及理論思想進一步確立並完善，將佛陀一代時教以「五教十宗」而分判，令華嚴宗之判教體系及其思想構建得以確立與成熟；並於五十三歲時，奉敕與實叉難陀尊者翻譯出八十卷本的《華嚴經》；大師著述甚多，解釋本宗精義及其他經論的著述約三十餘種。本宗精要大體可分為四類：第一、史傳類，如《華嚴經傳記》等；第二、判教類，如《五教章》等；第三、教義類，如《探玄記》、《華嚴經旨歸》（簡稱《旨歸》）、《華嚴經文義綱目》（簡稱《文義綱目》）、《華嚴經義海百門》（簡稱《義海百門》）、《華嚴發菩提心章》等；第四、觀行類，如《妄盡還源觀》、《華嚴經普賢觀行法門》、《華嚴遊心法界記》（簡稱《遊心法界記》）等。解釋其他經論的有《般若波羅蜜多心經略疏》（簡稱《心經略疏》）、《入楞伽心玄義》、

《梵網經菩薩戒本疏》、《十二門論宗致義記》、《大乘法界無差別論疏》、《大乘起信論義記》、《大乘密嚴經疏》等。雖然判教之理論，以《五教章》為其代表，但是從法藏大師乃至諸位祖師之著作中可以看出，皆有五教之意涵，比如法藏大師所著《探玄記》「立教差別」一門即為闡釋其判教之理論；又如《義海百門》、《金師子章》、《遊心法界記》等著作中都以五教貫穿其開宗立教及義理闡釋之思想體系。¹¹⁴

第二節 法藏大師判教的時代背景

如前所論，教相判釋是一門專深而廣博的學問，特別是中國佛教，隨著經典的相續傳入，整理匯集，教相判釋成為必然之趨勢，諸家教判風靡一時。其中又以天台宗的「五時八教判」、唯識宗的「三教八宗判」、華嚴宗的「五教十宗判」最為傑出。若以判教的整體性與宏觀性，教觀綜合性而言，華嚴宗與天台宗之判教，可謂中國佛教之雙璧。不過天台宗集大成者智顛大師（538-597年）早於華嚴宗集大成者法藏大師（644-712年）百餘年，所以華嚴宗涉及到的佛典更為全面，因為智顛大師的年代是陳到隋朝，很多經典還未傳入中國。中國最初的佛教經典，是在東漢永平年間（約58-75），漢明帝遣使求法，迎請攝摩騰、竺法蘭尊者至洛陽翻譯出《四十二章經》，這是中國最早的漢譯經典。西元147年，安世高到達洛陽，翻譯諸多經典，第一次把小乘禪法成功的譯介到漢地。後有月氏國人支謙到達漢地，譯出經典十四部二十七卷，他是把大乘佛教典籍譯介到漢地的第一人。涉及到《般若》、《華嚴》、《寶積》、《方等》等主要大乘經典，重要譯作《道行經》《般舟三昧經》《兜沙經》等。譯經從2世紀中葉安世高開始到晚唐、五代至宋初的動盪期，仍有許多佛教徒西行求法，或來華遊訪，攜來部分梵典。自八世紀末至十世紀末，中國的譯經幾乎停頓約200年，至北宋太平興國七年才重新開展，此後約半世紀中譯出五百餘卷佛典。如《佛說大乘聖無量壽決定光明王如來陀羅尼經》一卷《大乘寶要義論》等。從漢譯經典的傳譯史來看，法藏大師處於漢譯經典相對完善的時期，所以在他的判教中，所考慮到的經典也相對全面，特別是玄奘大師的唯識體系已經成熟，所以在法藏大師的著作中，

¹¹⁴ 法藏大師生平，參見，清·續法輯，《法界宗五祖略記》，《卍新藏》冊77，第1530經，頁555。

引入了很多唯識學的概念。¹¹⁵

據武則天《大周刊定眾經目錄》所載，當時所收大小乘經論，共計三千六百一十六部，八千六百四十一卷，如此龐大的佛教典籍，若無整體性的教相判釋，則無法令修學者窺知三藏十二部的全貌，在這樣的歷史背景下，法藏大師的判教具有非常重要的歷史意義。是站在歷史的新高點及教法整體性的立場，以教義為核心，對佛陀一代時教做出了全面的判釋，所以說法藏大師之判教具有完整性、會通性、嚴謹性和教觀相即之特徵。

第三節 對諸家判教之研究

法藏大師在做華嚴宗的判教之前，對諸家判教做了深入研究，列舉了十家具有代表性的判教學說，並且極為尊重讚歎，言：「謂古今諸賢所立教門差別非一，且略敘十家以為龜鏡。」¹¹⁶，十家判教列表如下：

表 8：諸家判教分析¹¹⁷

判者	立教	內容
一、菩提流支	一音教	依《維摩》等，謂一切聖教皆是一音一味一雨等，但以眾生根行不同，隨機異解遂有多種。如克其本，唯是如來一圓音教，故經云：「佛以一音演說法，眾生隨類各得解」等是也。
二、護法師等	漸、頓 二教	依《楞伽》等經， 漸：謂以先習小乘後趣大乘，大由小起故名為漸，亦大小俱陳故，即《涅槃》等教是也。 頓：如直往菩薩等，大不由小故名為頓，亦以無小故。即《華嚴》是也，遠法師等後代諸德多同此說。
三、光統律師	漸、頓、 圓三種 教	漸：以根未熟先說無常後說常，先說空後說不空深妙之義，如是漸次而說故名漸教。 頓：為根熟者，於一法門具足演說一切佛法，常與無常，空與不空，同時俱說更無漸次，故名頓教。

¹¹⁵ 參見，魏道儒《世界佛教通史》卷3，（北京：中國社會科學出版社，2015年）。

¹¹⁶ 唐·法藏述，《華嚴一乘教義分齊章》卷1，《大正藏》冊45，第1866經，頁480，中9。

¹¹⁷ 參見，唐·法藏述，《華嚴一乘教義分齊章》卷1，《大正藏》冊45，第1866經，頁480，中9。

		圓：為於上達分階佛境者，說於如來無礙解脫究竟果海圓極祕密自在法門，即此經是也。
四、大衍法師	四宗教	1.因緣宗：謂小乘薩婆多等部。 2.假名宗：謂《成實》、《經部》等。 3.不真宗：謂諸部《般若》說即空理明一切法不真實等。 4.真實宗：《涅槃》、《華嚴》等，明佛性法界真理等。
五、護身法師	五種教	1.因緣宗：謂小乘薩婆多等部。 2.假名宗：謂《成實》、《經部》等。 3.不真宗：謂諸部《般若》說即空理明一切法不真實等。 4.真實宗：謂《涅槃》等經，明佛性真理等。 5.法界宗：謂《華嚴》明法界自在無礙法門等。
六、耆闍法師	六宗教	1.因緣宗：謂小乘薩婆多等部。 2.假名宗：謂《成實》、《經部》等。 3.不真宗：明諸大乘通說諸法如幻化等。 4.真宗：明諸法真宗理等。 5.常宗：明說真理恒沙功德常恒等義。 6.圓宗：明法界自在緣起無礙德用圓備，亦《華嚴》法門等是也。
七、智者大師	四種教	1.三藏教：謂是小乘。 2.通教：謂諸大乘經中，說法通益三乘人等。 3.別教：謂諸大乘經中所明道理，不通小乘等者是也。 4.圓教：為法界自在具足一切無盡法門，一即一切，一切即一等。即《華嚴》等經是也。
八、愍法師	二教	1.釋迦經，謂屈曲教，以逐物機隨計破著故，如《涅槃》等。 2.盧舍那經，謂平等道教，以逐法性自在說故，即《華嚴》是也。
九、雲法師	四乘教	1.聲聞乘教；2.緣覺乘教；3.菩薩乘教；4.一佛乘教。
十、玄奘大師	三法輪 教	1.轉法輪：於初時鹿野園中，轉四諦法輪，即小乘法； 2.照法輪：中時於大乘內密意說言諸法空等； 3.持法輪：於後時於大乘中顯了意說三性及真如不空理等。此三法輪中，但說小乘及三乘中始終二教，不攝別教一乘。

對於以上十家之判教，法藏大師認為各有差別，比如玄奘大師之三法輪判，只攝小教、始教和終教，不攝《華嚴》，因為《華嚴經》為初時說，但非小乘教。雖然諸家判教皆依經典，各擅其美。但為了更好的融會貫通，更全面的判釋，所以法藏大師作了「華嚴五教十宗」判，雖然華嚴宗的判教，歷代祖師大德皆有差異，但總以法藏大師之「五教十宗」判為其正統。

第四節 五教十宗

法藏大師將佛陀一代時教以「五教十宗」而分判，以「五教十宗」為其根本，有開有合，《五教章》云：

第五、乘教開合者：於中有三，初、約教開合；二、以教攝乘；三、諸教相收。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，以小乘、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，謂如上說。¹¹⁸

就法藏大師之判教而言，不離其「五教」之判，《五教章》中以約教開合、以教攝乘、諸教相收三門而論。法藏大師從不同的角度，以乘教開合的方式說明諸教相攝融通之理，同時也證成他宗判教與本宗判教的會通性，比如在五教開合中就總而論，唯有一教，這是相應於菩提流支尊者一音教之理論。法藏大師先以一教、二教、三教、四教、五教的方式闡明教乘之開合，然後論述教乘相攝的關係，最後以「以本收末」，「攝末歸本」的方式，闡釋諸教相收之內涵。法藏大師之判教以「五教十宗」為主軸，五教之中以圓教的「同、別一乘教」最具特色，其「別教一乘」為本宗之核心，下面针对五教分別論述。

¹¹⁸ 唐·法藏述，《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》第45冊，第482，上12-22。

一、五教

法藏大師根據佛陀一代時教中所詮法義之深淺，就法之類別，分為五教，即小、始、終、頓、圓五階，雖然在法藏大師不同著作中，判教略有差異，但不離此「五教」之判釋，比如在《探玄記》中，從義理和所說法相兩種角度對「五教」進行了詳細闡釋；在《五教章》中將五教以三乘、一乘的方式進行了開合性的說明；在《遊心法界記》中，雖然以法是我非門、緣生無性門、事理混融門、言盡理顯門、法界無礙門五門分判，但也是對應於五教而論，所以說法藏大師的判教體系是以「五教」為核心，同時「華嚴五教」之判釋在此得以確立與成熟。法藏大師於不同著作中之「五教」判列表如下：

表 9：法藏大師五教論析表¹¹⁹

五教	《探玄記》		《五教章》	《遊心法界記》 ¹²⁰	《金師子章》 ¹²¹
	以義分 ¹²²	約所說法相 ¹²³	約三乘一乘辨 ¹²⁴		
小乘教	小乘三藏教	初小乘法相有七十五法，識唯有六，所說不盡法原，多起異諍。	愚法二乘教。	法是我非門，即小乘三科法。《阿含》《毘曇》《成實》等經論。	既除我執，未達法空，故名愚法。
大乘始教	二、始教者：以《深密經》中第二第三時教，同許定性二乘俱不成佛故，今合之總為一教，此既未盡大乘法理，是故立為大乘始教。	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。	漸教：始、終二教 漸 教：依 《深密》等三法輪 中後二，依是義 故，《法鼓經》中	第二緣生無性門者：即大乘初教，即前諸法緣生無性也，如諸部《般若》等經及《中》《百》等論明也。	緣生無性，自性本空。

¹¹⁹ 參見，劉鹿鳴，《澄觀大師、李長者〈華嚴經〉疏論探析》，2014 華嚴專宗國際學術研討會論文集，第 236 頁。

¹²⁰ 參見，唐·法藏撰，宋·淨源述《金師子章雲間類解》，《大正藏》冊 45，第 1866 經，頁 664，中 20，論五教第六之內容。

¹²¹ 參見，唐·法藏撰，宋·淨源述《金師子章雲間類解》，《大正藏》冊 45，第 1866 經，頁 664，中 20，論五教第六之內容。

¹²² 唐·法藏述，《華嚴經探玄記》卷 1，《大正藏》冊 35，第 1733 經，頁 115，下 4。

¹²³ 唐·法藏述，《華嚴經探玄記》卷 1，《大正藏》冊 35，第 1733 經，頁 115，下 20。

¹²⁴ 唐·法藏述，《華嚴一乘教義分齊章》卷 1：《大正藏》冊 45，第 1866 經，頁 481，中 11。

大乘終教	三、終教者：定性二乘無性闡提悉當成佛，方盡大乘至極之說，立為終教。然上二教並依地位漸次修成，俱名漸教。	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《實性》等論說。	言真如	以空門為始，以不空門為終，此則約空理有餘，名為始教，約如來藏常住妙典，名為終教。	第三、事理混融門者：即大乘終教，空有雙陳無障礙也，如《勝鬘》諸法無行，《涅槃》、《密嚴》等經及《起信》、《法界無差別》等論明也。	緣生假有，二相雙存，有是幻有，不礙真空。
頓教	四、頓教者：但一念不生，即名為佛，不依位地漸次而說，故立為頓。如《思益》云：得諸法正性者，不從一地至於一地。《楞伽》云：初地即八地乃至無所有何次等。又下地品中十地，猶如空中鳥跡，豈有差別可得，具如諸法無行經等說。	四、頓教中總說法相，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》默住顯不二是其意也。	頓教：絕言真如	言說頓絕，理性頓顯，解行頓成，一念不生，即是佛等。	第四、言盡理顯門者：即大乘頓教，離相離性也，如《楞伽》、《維摩》、《思益》等經明也。	空有雙泯，理事雙亡，名言路絕。
圓教	五、圓教者：明一位即一切位，一切位即一位，是故十信滿心即攝五位，成正覺等。依普賢法界，帝網重重，主伴具足故名圓教。如此經等說。	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，十法門各稱法界。	「同教一乘」 「別教一乘」		第五、法界無礙門者：即別教一乘，奮興法界，主伴絞絡，逆順無羈也，如《華嚴》等經明也。	情盡體露，起必全真，卷舒自在。

從幾種著作中，可以看出法藏大師之判教，從多角度進行分析，其中包括了他宗之融會以及教義及觀行的內涵，由淺到深，以建立一乘圓教為其核心，其圓教重點闡明「別教一乘」之特色。下面就五教之內涵做簡要說明。

（一）小乘教

關於小乘教，法藏大師判其為愚法二乘教，是為聲聞乘人而說的教法，指《四阿含》等經，《僧祇》、《四分》、《十誦》等律，《發智》、《六足》、《婆沙》、《俱舍》、《成實》等論所詮之法，如《五教章》云：

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。¹²⁵

小乘教，明業果緣起，唯論六識，未能究竟其本原，多說我空，少說法空，亦不明顯，未能究竟，故小乘法多有異爭。如《探玄記》云：「初小乘法相有

¹²⁵ 唐·法藏述，《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》冊45，第1866經，頁481，中7-9。

七十五法，識唯有六，所說不盡法原，多起異爭。」¹²⁶。

（二）大乘始教

關於大乘始教，法藏大師認為，是為從小乘轉入大乘者所說的教法，如《解深密》等經，《瑜伽》、《唯識》等論所詮，《探玄記》云：

始教者：以《深密經》中第二第三時教同許定性二乘俱不成佛故。今合之總為一教。此既未盡大乘法理，是故立為大乘始教。¹²⁷

因為《深密經》第二、第三時都認同定性二乘具不成佛，故合為一教，未盡大乘法理，所以立其為始教。又者，此教廣說法相，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，而且法相名數與小乘教基本相同，並不是究竟玄妙之說，如《探玄記》云：

二、始教中廣說法相，小¹²⁸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。¹²⁹

當然，華嚴宗的判教，是從義理而論，並非將一種判教與一部經典等同。又者，亦可根據衆生根基而論，如《五教章》云：

二、或有眾生，於此世中小乘根不定故，堪進入大乘初教。即便定者，即見如來初時轉於小乘法輪翻諸外道，後時見轉大乘初教，即空法輪迴諸小乘。如《中論》初說者是。三、或有眾生，於此世中於小乘及初教根不定故堪入終教，即便定者，即初時見轉小乘法輪，中時見轉空教法輪，後時見轉不空法輪，如《解深密經》等說者是。¹³⁰

¹²⁶ 唐·法藏述，《華嚴經探玄記》，《大正藏》冊35，第1733經，頁115，下21-22。

¹²⁷ 唐·法藏述，《華嚴經探玄記》，《大正藏》冊35，第1733經，頁115，下6-9。

¹²⁸ 《大正藏》為「小」字，而甲本為「少」字，從義理來看，應該是少說真性。

¹²⁹ 唐·法藏述，《華嚴經探玄記》，《大正藏》冊35，第1733經，頁115，下23-26。

¹³⁰ 唐·法藏述，《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》冊45，第1866經，頁483，上24。

這裏的始教指以《中論》所明畢竟空之內涵，即空始教。而《解深密經》所說的第三時攝始教之機，而此不空中道妙理，所以判為終教。

（三）大乘終教

法藏大師將大乘終教，稱為大乘終極之教門，即《楞伽》、《密嚴》、《勝鬘》等經，《起信》、《寶性》等論所詮之理。此教少說法相，廣說真性，會事從理，所說之法相，皆歸於真性，所立八識，通於如來藏，隨緣成立，生滅與不生滅和合，非一非異，平等一性。又者，提出定性二乘無性闡提悉當成佛之觀點，因為盡大乘至極之說，所以立為終教。如《探玄記》云：

三、終教者：定性二乘、無性闡提悉當成佛，方盡大乘至極之說，立為終教。然上二教並依地位漸次修成，俱名漸教。¹³¹

終教之教義主要闡明法性之理，也就是「如來藏緣起」之說，指如來藏有常住不變之一面，同時亦有隨緣起動而變現萬有之一面。先是如來藏之一心被無始以來之無明惡習所薰習，而成為第八阿賴耶識（藏識），再由藏識現起萬有，然如來藏之本性並不毀損，形成「如來藏為體，藏識為相」之關係。又如來藏有真如門與生滅門二義，就真如門而論，如來藏為一味平等、性無差別之體。就生滅門而論，如來藏隨染淨之緣而生起諸法，例如由染緣而變現六道，由淨緣而變現四聖等。

終教與始教之不同，在於始教認為定性二乘俱不成佛，而終教則認為定性二乘、無性闡提悉當成佛；終教說如來藏隨緣成阿賴耶識，緣起無性，一切皆如，方盡大乘至極之說，所以立為終教。由於始教和終教是依地位漸次修成，所以也名漸教。法藏大師在《五教章》中立「五教」，同時也以「一乘」、「三乘」等有開有合，將始教和終教統為漸教，《五教章》云：

謂於漸中開出始、終二教，即如上說《深密經》等，三法輪中後二是也，依是義故，《法鼓經》中以空門為始，以不空門為終。……此則約空理有餘，

¹³¹ 唐·法藏述，《華嚴經探玄記》，《大正藏》冊35，第1733經，頁115，下9-12。

名為始教。約如來藏常住妙典，名為終教。又《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。¹³²

也就是說，漸教門中分出始教和終教，皆為依言真如，說空、不空二真如理，所謂空真如，即如實空，真如本無妄法，為始教所明之理。所謂不空真如，即如實不空，真如自體，具足一切性功德，所以名為不空真如。此為終教所明之理，亦明緣生假有，幻有宛然，二相雙存之理。

（四）大乘頓教

頓教是頓修頓悟之教門，指《維摩經》等所詮之法。不說法相，唯明真性，也不論八識差別之相，絕言離相，但一念不生，即名為佛，此教認為，不依地位漸次修行，言說頓絕，理性頓顯，解行頓成，所以立為頓教。如《探玄記》云：

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。¹³³

法藏大師根據義理差異而立頓教，此教不論法相、不論八識差別、不論漸次修行，唯辨真理。說一切法，唯一真如，所有一切，皆是妄想。如果沒有妄心、妄念，不對事物進行虛妄分別，也就沒有差別的境界。所以說一念不生，即名為佛，即《淨名》、《圓覺》、《楞伽》、《寶積》等經所明之理。如《楞伽經》云：

譬如明鏡，頓現一切無相色像；如來淨除一切眾生自心現流，亦復如是，頓現無相，無有所有清淨境界。如日月輪，頓照顯示一切色像；如來為離自心現習氣過患眾生，亦復如是，頓為顯示不思議智最勝境界。譬如藏識，頓

¹³² 唐·法藏述，《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》，冊45，第1866經，頁481，中24-下8。

¹³³ 唐·法藏述，《華嚴經探玄記》，《大正藏》冊35，第1733經，頁116，上1-6。

分別知自心現及身安立受用境界；彼諸依佛，亦復如是……¹³⁴

此乃說明頓悟頓證之教法，其修證，皆一時頓成、不落漸次。離言絕說，一時頓解，一念頓成，所謂一念不生，即名為佛。絕言顯理，解行頓成，不立階位，因妄念不起即是佛果，故無需漸次修成。

頓教為絕言真如，不說法相，也沒有八識差別之相，唯辨真性。呵教勸離，毀相泯心，一切法從本以來，離言說相等。論一念不生，當體即佛之頓悟法門。在法藏大師的幾種著作中，以教、理、行、果而顯頓教之義，也就是說頓教有三種頓之義涵：第一、「言說頓絕」，即離言說相，不立文字之意；第二、「理性頓顯」，指以心傳心，即心是佛。如達摩祖師所傳之禪法，寄無言之言，顯絕言之理；第三、「解行頓成」，即不立階位，立地成佛之意，類同大乘佛教禪宗之特色，也充分體現了「華嚴五教」判的全面性，而華嚴宗判教思想的核心是一乘圓教的建立，特別是體現無盡法界緣起的別教一乘思想。

（五）圓教

圓教，即圓融無礙之教門，法藏大師將圓教分為以《法華經》為代表的「同教一乘」和以《華嚴經》為代表的「別教一乘」。《法華經》闡釋「會三歸一」之理，所講之道理同於三乘，比如教義、眾生根機、修行方法與結果等和三乘相同，融三乘於一乘之中，只是程度較三乘為深，所以稱之為「同教一乘」。而《華嚴經》所闡釋之一乘是三乘所未涉及的道理，所以稱之為「別教一乘」。「別教一乘」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。明一位即一切位，一切位即一位之理，所以說十信滿心即攝五位成正覺等，依普賢法界帝網重重，主伴具足，所以名為圓教。雖然「同、別一乘教」為華嚴圓教之特色，但也有學者提出批判之態度。

1. 關於對法藏大師「同、別一乘教」之批判

法藏大師之「同、別一乘教」，是就一乘圓教而論。此為華嚴宗別具特色之判釋，但因為角度和理解的不同，也有持批判者，比如《興盛開展的佛教》一書

¹³⁴ 劉宋·求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》，《大正藏》第16冊，第670經，489頁，上8。

中指出法藏大師之「同、別一乘教」是為了顯示本宗之優，如其云：

法藏於「同、別二教判」之中僅凸顯華嚴別教一乘的獨尊性，將表徵華嚴圓融的「同教一乘」視為闡述會三歸一的法華一乘，將其定於較低的階位。此外亦切斷五教各別之間的聯繫性。¹³⁵

又者〈略論華嚴別教一乘與同教一乘之異同〉一文中，批判法藏大師將《法華》貶低為「同教一乘」，抬高《華嚴》為「別教一乘」，文云：

法藏大師高舉華嚴為別教一乘，華嚴是圓教，而貶法華為同教一乘，不給法華任何判教，尤其不判法華為圓教，甚至把智者大師化法四教的圓教改為華嚴別教一乘，而《法華》則消失無影，法藏大師移花接木而且故意消音的作法，無非是要宏揚華嚴「別教一乘」的殊勝而已。¹³⁶

如此理解是不是對祖師有所誤解呢？事實上在天台宗的判教中，也是將《華嚴》判為圓教，以圓兼別而論，如《法華玄義》云：

今明五味不離半滿，半滿不離五味。五味有半滿，則有慧方便解；半滿有五味，有方便慧解；權實俱遊，如鳥二翼，雖復俱遊，行藏得所。若《華嚴》頓滿大乘家業，但明一實，不須方便，唯滿不半，於漸成乳。三藏客作，但是方便，唯半不滿，於漸成酪。若方等彈訶，則半滿相對，以滿斥半，於漸成生蘇。若《大品》領教，帶半論滿，半則通為三乘，滿則獨為菩薩，於漸成熟蘇。若《法華》付財，廢半明滿，若無半字方便，調熟鈍根，則亦無滿字開佛知見，於漸成醍醐。¹³⁷

智者大師以五味，滿與半滿而論，指出《華嚴》頓滿大乘家業，不須方便，唯明一實，唯是滿教。而天台宗的五時八教判亦將《華嚴經》判為第一時，圓兼別，如《法華玄義》云：

¹³⁵ 沖本克己等編，釋果鏡譯，《興盛開展的佛教》，（臺北：法鼓文化出版社，2016年），頁206。

¹³⁶ 莊崑木，〈略論華嚴別教一乘與同教一乘之異同〉，法光學壇 Dharma Light Lyceum 第一期(1997年)法光佛教文化研究所，頁79-88。

¹³⁷ 隋·智顛說，《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》冊33，1716經，頁809，上12。

初教建立融不融，小根併不聞；次教建立不融，大根都不用；次教俱建立，以融斥不融，令小根恥不融，慕於融；次教俱建立，令小根寄融向不融，令大根從不融向於融。雖種種建立，施設眾生，但隨他意語，非佛本懷故，言不務速說也。今經正直捨不融，但說於融，令一座席同一道味，乃暢如來出世本懷，故建立此經，名之為妙。

結者，當知《華嚴》兼，《三藏》但，《方等》對，《般若》帶。此經無復兼、但、對、帶，專是正直無上之道，故稱為妙法也。¹³⁸

天台宗所判的第一時便是華嚴時，為根熟菩薩所宣之法。而凡夫眾生不堪此法，因此佛陀示現丈六比丘身，宣說《阿含》乃至《法華》，《涅槃》等經。可以看出佛陀說法皆應眾生之根機。而天台宗在五時之中將《華嚴》判為第一時教，在八教中將《華嚴》判圓兼別。所以並非法藏大師刻意抬高，而是依法義而判。又者，是否可以站在傳承和經典義理、眾生根機的角度去理解祖師之判教呢？而非個人情感之發揮。下面進一步論述，加以釐清。

2. 華嚴同、別一乘教與天台別教之略辨

同即共同，會同之義，同於三乘之義，小乘三乘，乃為誘引鈍根眾生，歸於一乘，並且將一乘普法，而用三乘等法共同施設，非獨自殊特，故名「同教一乘」¹³⁹。「同教一乘」以三乘為方便門，會入一乘真實門。如《法華經》會三歸一之義。所謂「別教一乘」，別即別異，殊特之義。《華嚴經》主要是彰顯佛之境界，所立法門，不離三乘而別於三，直顯重重無盡法界緣起之旨。為普賢菩薩等頓機而說，猶如日出，先照高山。於「海印三昧」中頓演十法門，主伴具足，圓通自在，盡因陀羅微細境界，圓融具德，一文一句皆具一切，無方便之說，故為「別教一乘」。日照高山並非日照有別，而是同一法味，因眾生根機不同，所以有先後，有同、別之說。雖然，天台宗也有別教之判，但與華嚴之「別教一乘」有所不同，如《四教義》云：

¹³⁸ 隋·智顛說，《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》冊33，1716經，頁682，上29。

¹³⁹ 持松法師，《華嚴宗教義始末記》，（臺北，震曜出版社，2016年），頁38-47。

所言別者，義乃多途略明有八，一、教別；二、理別；三、智別；四、斷別；五、行別；六、位別；七、因別；八、果別也，故名別教也。教別者：佛說恒沙佛法，別為菩薩不通二乘；理別者：藏識有恒沙俗諦之理別也；智別者：道種智也；斷別者：塵沙無知界外見思無明斷也；行別者，歷塵沙劫修行諸波羅蜜自行化他之行別也；位別者：三十心伏無明是賢位，十地發真斷無明，是聖位之別也；因別者：無礙金剛之因也；果別者，解脫涅槃四德異二乘也。¹⁴⁰

天台宗所判之「別教」是指別於前藏、通二教及後圓教之義理，唯指界外之菩薩法，其別教之義涵，略說有教、理、智、斷、行、位、因、果這八種。其教，唯獨只被菩薩；其理，別教所依的理是藏識中无量无边的俗諦之理，这些理涉及差别现象界的无穷法相，与小乘仅关注四諦、十二因缘等浅显真理不同；其智有三智的次第，即一切智、道種智、一切種智的不同，不同於二乘偏空的一切智；其斷惑則有三種不同，即見思惑、塵沙惑、無明惑，二乘只斷見思惑；其修行有五位的不同；而位不相收，有賢、聖之分；成佛之因有別；其果位，別教佛果具足涅槃四德，不同二乘偏空涅槃。這與圓教所說的一行一切行，一德一切德、一身一切身不同，所以說為別教。由此可見天台宗所明的「別教」與華嚴「別教一乘」之差異，天台之別別於前之通教，別與后之圓教，而華嚴的別教一乘特指圓教之殊特。

3.法藏大師「同、別一乘教」之傳承

法藏大師之「同、別一乘教」之判教思想並非獨創，從前文之論述中可以看出，是繼承了初祖杜順和尚與二祖智儼大師之判教理論。特別是智儼大師，在其《搜玄記》、《五十要問答》和《孔目章》中皆有論述。法藏大師和智儼大師都是以《法華經》火宅喻中的三車為譬喻，以三車之外別有一大白牛車來說明三乘、一乘之關係，「同、別」二教之義涵。若要往前追溯，可以說在光緒律師時，就已經提出，智儼大師即受其影響。所以說法藏大師同、別一乘教之判釋並非獨創，而是繼承了前聖先賢之思想。

¹⁴⁰ 隋·智顛說，《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》冊33，1716經，頁722，上22-中3。

4. 「同、別一乘教」之經典意涵

判教是對經典義理的理解、整理和歸類，其核心依據是經典之義理。同、別一乘教之判釋，皆依經論。法藏大師同、別一乘教的判釋是廣覽群經，以《華嚴經》和《法華經》為核心加以闡釋，皆有所本，非臆作之談，如《五教章》云：

七、根緣受者差別：如此經〈性起品〉云：「佛子，菩薩摩訶薩無量億那由他劫，行六波羅蜜，修習道品善根，未聞此經，雖聞不信，受持隨順，是等猶為假名菩薩。」¹⁴¹

這裡的此經即指《華嚴經》，法藏大師解釋到，這是幫助根未熟之三乘菩薩，雖然許多劫修行，但不信不聞此經，為《法華經》中所明「示教利喜」之人，約一乘究竟之法，所以說是假名菩薩，由此而言《華嚴經》是「別教一乘」，不同他教，又云：

初明建立一乘者，然此一乘教義分齊，開為二門：一、別教；二、同教。初中二：一性海果分，是不可說義。何以故？不與教相應故，則十佛自境界也。故《地論》云：因分可說果分不可說者是也。二緣起因分，則普賢境界也，此二無二全體遍收，其猶波水，思之可見。就普賢門復作二門：一、分相門；二、該攝門。分相門者：此則別教一乘，別於三乘，如《法華》中宅內所指門外三車誘引諸子令得出者，是三乘教也，界外露地所授牛車是一乘教也。¹⁴²

智儼大師在《孔目章》中舉了《法華經》的「火宅喻」之三車來做解釋，而法藏大師在《五教章》中亦引此喻，處理一乘和三乘，以及同、別一乘教之關係。以果分不可說，就緣起因分，普賢境界則以「分相門」和「該攝門」來說明「別教一乘」之內涵；對於「同教一乘」則以「分諸乘」和「融本末」加以闡釋，列表如下：

¹⁴¹ 唐，法藏述，《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》冊45，第1866經，頁478，上20。

¹⁴² 唐，法藏述，《華嚴一乘教義分齊章》卷1，《大正藏》冊45，第1866經，頁477，上13。

表 10：法藏大師「同教一乘」與「別教一乘」詮釋表¹⁴³

建立一乘： 海印三昧	別教一乘	性海果分	果分不可說，不與教相應，是十佛自境界。	
		緣起因分 可說：普賢 二門	分相門 (不一)	分相門者：此則別教一乘別於三乘。如《法華》中宅內所指門外三車誘引諸子令得出者，是三乘教也。界外露地所授牛車是一乘教也。
	該攝門 (不異)		二該攝門者：一切三乘等，本來悉是彼一乘法。何以故？以三乘望一乘有二門故，謂不異不一也。初、不異亦二：一、以三即一故不異；二、以一即三故不異。此中不一是上分相門，此中不異是此該攝門也。	
	同教一乘	分諸乘	一、明一乘；二、明二乘；三、明三乘；四、或 ¹⁴⁴ 為四乘；五、五乘；六、為無量乘，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。	
		融本末	泯權歸實門	即一乘教也，不壞權而即泯故，三乘即一乘而不礙三。
			攬實成權門	則三乘教等也，不異實而即權故。一乘即三乘而不礙一，是故一三融攝體無二也。

三乘和一乘的關係十分微妙，角度的不同，故有不同的看法，對於別教一乘而言，佛果境界不可說，對於緣起因分而言，從分相門的角度，有其差別，法藏大師以權實差別、教義差別、所期差別、德量差別、寄位差別、咐囑差別、根緣受者差別、難信易信差別、約機顯理差別、本末開合差別十門來詮釋其不同。又如《五教章》中明行位因果時，別教一乘的行位因果與三乘教施設分齊全別不同，這是從分相門的角度而論，說明三乘、一乘不一之差別。而該攝門則顯示三乘和一乘不異之思想，說明三乘即一乘，一乘即三乘的相攝關係。對與同教一乘，則以分諸乘和融本末加以論述，從差別相來說，可有一、二、三乃至無量乘，且以權、實的立場，說明三即一而無礙的關係。

總之，祖師之判教，重點在於對經典義理的詮釋，法藏大師「同、別一乘教」之判釋是以經典義理為其根本，傳承祖師之思想做了全面而系統的判設，並對古來大德及他宗判教也極為尊重，法藏大師在《五教章·古今立教第三》中云：

¹⁴³ 參見，唐，法藏述，《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》冊 45，第 1866 經，頁 477，上 13。

¹⁴⁴ 大本為戒字，甲、乙二本為或字，從前後文義來看，應該為或字。

此上十家，立教諸德，並是當時法將，英悟絕倫，歷代明模，階位巨測。祇如思禪師，及智者禪師，神異感通，跡參登位。靈山聽法，憶在於今……此等諸德，豈夫好異，但以備窮三藏，覲斯異軫，不得已而分之。遂各依教開宗，務存通會，使堅疑碩滯，冰釋朗然。聖說差異，其宜各契耳。¹⁴⁵

法藏大師對古德先賢極為尊重讚歎，就其判教之事並非好異矜奇，只是為了備窮三藏，覲其異趣，如車軫所向，非止一途，不得以而分之，所以各自依教而開宗，務在融會貫通，朗然通達，於聖言差異之下，隨根而獲益，默契於心。由此可見，法藏大師對判教之態度，並無貶低與抬高之談。當然，華嚴與天台之判教對中國佛教影響深遠，有同有異，各擅其美。如法藏大師所言，隨眾生之根機而獲其益。

正如吳可為先生所言，判教是一種對理論差異的分析和整攝，必定有其依據。天台的五時八教，綜合了法、儀、時、處、機等，從多角度，構建出一個極為善巧，具有高度系統性和含攝力的判教模式。而華嚴重在對教理的分析 and 判攝，對於儀、時、處、機等角度，則多是另行專文討論，作為其判教理論的一種補充說明，所以華嚴的判教顯示出一中精緻而純粹的特色。¹⁴⁶

事實上在不同的宗派體系下，有各宗派的特徵，並沒有絕對的可比性，各有千秋，各擅其美，這是一種相對理性而全面的論點。

二、十宗

法藏大師根據佛陀一代時教中所詮法義之深淺，就法之類別，分為五教。約能詮之理，眾生之機而開十宗，故名「五教十宗」。五教側重於教而論，十宗則側重於理而論。所謂十宗，即我法具有宗、法有我無宗、法無去來宗、現通假實宗、俗妄真實宗、諸法但名宗、一切法皆空宗、真德不空宗、相想俱絕宗、圓明具德宗。此為將五教所詮之義理，橫向分類，五教偏重於教，十宗偏重於理。其中我法具有宗、法有我無宗、法無去來宗、現通假實宗、俗妄真實宗、諸法但名宗這六宗對應於小乘教，為初期部派佛教之義涵，其中五、六宗通於大乘始教。

¹⁴⁵ 唐·法藏述，《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》冊45，第1866經，頁481，上29-中4。

¹⁴⁶ 參見，吳可為，〈華嚴判教論辨微〉，中華佛學學報第二十期 頁205-225。

一切法皆空宗及真德不空宗對應於始教和終教，說明空、不空如來藏之道理，為漸教。相想俱絕宗對應於頓教，離言絕相之理。圓明具德宗對應於圓教，明佛法一味，平等無二之理，《五教章》云：

第四、分教開宗者，於中有二：初、就法分教，教類有五；後以理開宗，宗乃有十。¹⁴⁷

也就是說以教分為「五教」，以理則開「十宗」，實則「五教」不離「十宗」之理，「十宗」不離「五教」之法，只是角度的不同。其對應關係，列表如下：

表 11：法藏大師五教十宗簡表¹⁴⁸

五教	十宗	名義
小教	我法具有宗	已入佛法之人天乘及小乘《增一阿含》及犢子部等。
	法有我無宗	薩婆多等皆不立我，計法實有；過去未來實有；一切法所知所識，故名法有我無。
	法無去來宗	即大眾部等說有現在及無為法，以過去未來無體用故，前二宗三世實有，此宗空過去和未來。
	現通假實宗	即說假部等，此宗諸法過未皆無，現通假和實，在蘊處是實，在界處是假，隨應諸法，假實不定。
	俗妄真實宗	即說出世部等，世俗虛妄故假，出世法非虛妄故實。
	諸法但名宗	即一說部等，一切我、法皆假名，皆無實體。《中論》偈云：「亦名為假名」，唯此一部通於大乘始教。
始教	一切法皆空宗	如《般若》等，說一切法皆真空。
終教	真德不空宗	如《維摩》、《勝鬘》等經，《起信》等論，說一切法唯是真如，如實不空。
頓教	相想俱絕宗	如頓教絕言之教顯絕言之理。
圓教	圓明具德宗。	如別教一乘，主伴具足，無盡自在所顯之法門。

第一、我法俱有宗,主張「人我」、「法我」都是實有。指佛為「人、天」眾

¹⁴⁷ 唐·法藏述，《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》冊45，第1866經，頁481，中5-9。

¹⁴⁸ 唐·法藏述，《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》冊45，第1866經，頁481，中5。

宣說善惡報應的教義。即「人天乘」和小乘中的犢子部以及《增一阿含經》所明人天因果等。立過去、未來、現在、無為，不可說五法藏。過去、未來、現在三世法，因念念生滅遷流，剎那變易的緣故，所以是有為法。諸法生已，一剎那間有暫住之義，為現在。即速而滅，便入過去中。念念如是，從未來世，來現在世，名為生。無為不墮三世中，所以在三世外而立無為。不可說也名附佛法外道，因為外道皆立有我，這裏所立之我，為非即非離我，非有為非無為我。如《五教章》云：

一、我法俱有宗，此有二：一、人天乘；二、小乘。小乘中犢子部等，彼立三聚法，一、有為聚法；二、無為聚法；三、非二聚法，初二是法，後一是我。又立五法藏，一、過去；二、未來；三、現在；四、無為；五、不可說。此即是我，不可說是有為無為故……¹⁴⁹

法藏大師將「我法具有宗」分為兩大類，一是「人天乘」；二是小乘。此宗我、法具執，故而得名。法藏大師繼承二祖智儼大師判教思想，也將「人天乘」納入其中，從佛教的判教來說，可算是一個更大的格局，而五祖宗密大師在判教中特別強調「人天乘」，應該也是傳承了這一判教思想之緣故。

第二、法有我無宗，主張五蘊諸法、「三世實有」、「法體恒有」，有為無為，其體皆有，但是「人我」非有，指薩婆多部等。

第三、法無去來宗，說一切法現在有實體，過去與未來都無實體。不同有宗，三世俱有，此則空過去及未來，過去未來無實體，二世法空，只是假有，非實有。此處一分談法空，所以深於前宗。時世即空，其中所有諸法亦空，託時有法，依法而有時，所以互成空有，指大眾部等。

第四、現通假實宗，此宗諸法過去、未來沒有實體，與前宗相同。現通假實，所謂的實和前宗一樣，是假非實，勝於前宗。而現在也只有五蘊有實體，十二處、十八界都不真實，雖一色法，在蘊是實，在十二處、十八界是假，心王、心所，不相應法也是如此。指說假部及《成實論》等。

第五、俗妄真實宗，說一切世俗現象皆是虛妄無有實體。而出世之法，非從顛倒起，故道及道果皆為真實，非是虛妄，指說出世部等。此宗部分通於大乘之義。

¹⁴⁹ 唐·法藏述，《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》冊45，第1866經，頁481，下9-15。

第六、諸法但名宗,說一切法皆無實體,都是「假名」而已,指一說部等,此宗通於大乘始教。

第七、一切皆空宗,說一切現象皆以一定的因緣為存在之條件,皆為虛幻不實,悉皆真空。始自五蘊,終至涅槃,於此法上遣破情見,除去執著,一一法上皆無所得。法性清淨,空亦復空。遣二乘有法之見,令菩薩悟無性之理。指《般若經》等之所詮,前宗通於始教,此宗實為大乘始教。

第八、真德不空宗,說一切法皆是真如顯現,如《起信論》云:

復次真如者,依言說建立有二種別,一、真實空,究竟遠離不實之相,顯實體故;二、真實不空,本性具足無邊功德,有自體故。¹⁵⁰

即如來藏具足無邊功德,有「實德」,為「真實不空」,如《維摩詰經》、《楞伽經》、《勝鬘經》等所說。

第九、相想俱絕宗,說毀相泯心,「真理」是「絕言所顯離言之理」。無有地位階次,如頓教中所說,指《維摩詰經》等所明之理。

第十、圓明具德宗,特指「別教一乘」,說一切現象,主、伴具足,重重無盡,圓融無礙,具德難思,即《華嚴經》所詮之義。

此十宗後後深於前前,前四宗為小乘,第五和第六通於大、小乘,後四宗唯是大乘,即始、終、頓、圓四教。法藏大師所立之十宗不離五教,實則五教即十宗,十宗即五教,只是詮釋的方式不同,五教偏重於教,十宗偏重於理。雖然法藏大師在其圓教中,特指「別教一乘」,實則對圓教做了「同教一乘」和「別教一乘」之分判,並做了詳細的分析說明。

通過以上四節內容之探討,就法藏大師判教理論的歷史背景而論,教相判釋,是一門廣博專深的學問,是佛教發展史上又一座高峰。特別是中國佛教,隨著經典的相續傳入,整理彙集,教相判釋成為必然之趨勢,諸家教判風靡一時。其中又以天台宗的「五時八教判」以及唯識宗的「三教八宗判」、華嚴宗的「五教十宗判」最為傑出。若以判教的整體性與宏觀性,教相與觀行而言,華嚴宗與天台宗之判教,可謂中國佛教之雙璧。因歷史的因素,華嚴宗的判教,相對來說具有完整性、會通性、系統性、靈活性、圓融性等特徵,具有非常重要的歷史意義。

¹⁵⁰ 馬鳴菩薩造,唐·實叉難陀譯,《大乘起信論》,《大正藏》冊32,第1666經,頁584,下20-22。

就法藏大師判教之態度而論，法藏大師對古德先賢極為尊重讚歎。並將具有代表性的判教理論一一分析，融會貫通。就其判教之事大師自稱，並非好異矜奇，只是為了備窮三藏，覲其異趣，如車軫所向，非止一途，不得以而分之，所以各依教而開宗，務在融會貫通，朗然通達，於聖言差異之下，隨根而獲益，默契於心。由此可見，法藏大師對判教之態度，並無貶低與抬高之談。當然，華嚴與天台之判教對中國佛教影響深遠，天台宗綜合法、儀、時、機等判五時八教，具有系統性。而華嚴以義理為核心判五教十宗，更具有純粹性。所以二宗判教有同有異，各擅其美，如法藏大師所言，隨眾生之根機而獲其益。

就「華嚴五教」之義涵而論，華嚴宗之判教以法藏大師之五教十宗為其代表。雖然五教偏重於教，十宗偏重於理，但總而言之，都是以義理而判。通過對五教之辨析，由淺入深，其目的是建立一乘圓教。法藏大師將圓教分為以《法華經》為代表的「同教一乘」和以《華嚴經》為代表的「別教一乘」。《法華經》講的一乘是「會三歸一」，所講之教義、眾生根機、修行方法與結果等和三乘相同，容三乘於一乘之中，只是程度較三乘更深，所以稱之為「同教一乘」。而《華嚴經》所闡釋之一乘是三乘未涉及的道理，不在處理三乘的問題，直顯真實，所以稱之為「別教一乘」。「別教一乘」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。明一位即一切位，一切位即一位，所以說十信滿心即攝五位成正覺等。依普賢法界，帝網重重，主伴具足，所以名為圓教，對於圓教之核心，在於「別教一乘」之義涵。「別教一乘」不離三乘而別於三乘，論法界緣起、十玄門、六相圓融、性起等思想，其獨特點在於事事無礙的闡釋。

法藏大師對於同、別一乘教之詮釋，別教一乘，佛果境界不可說，緣起因分可說，分二門，從分相門的角度，明其差別，以權實差別、教義差別等十門來詮釋其不同，說明三乘、一乘不一之關係；以該攝門顯示三乘和一乘不異之思想，說明三乘即一乘，一乘即三乘的相攝關係。對與同教一乘，則以分諸乘和融本末加以論述，從差別相來說，可有一、二、三乃至無量乘，且以權、實的立場，說明三即一而無礙的關係。至此，華嚴宗之判教思想，到了法藏大師得以確立與成熟，之後便形成了演變與發展的態勢。

第五章 華嚴宗判教思想的演變與發展

華嚴宗的判教思想可以說從杜順和尚發起、智儼大師形成、法藏大師確立而集大成，此三位祖師可以說是一脈相承，無有異端。但是法藏大師之後便有了演變和新的發展。法藏大師之弟子慧苑法師（673~742?）依《寶性論》而立四教判，別成一說。而四祖澄觀大師（738~839）則批判慧苑法師四教之說，推崇法藏大師五教判之理論，到了五祖宗密大師（780~841）則繼承澄觀大師之思想。雖然澄觀大師和宗密大師繼承了法藏大師五教判之思想，但其理論並不完全相同，在其基礎上亦有新的發揮。

第一節 慧苑法師四教說對華嚴五教判的改易

慧苑法師是法藏大師主要弟子之一，學識廣博。為什麼沒有被列入華嚴宗祖師之中，而是被排在正統之外呢？其主要原因是部分學說有異於法藏大師，最顯著的問題就是不按法藏大師之五教判，而是依《寶性論》立四教之說，如《續華嚴經略疏刊定記》（簡稱《刊定記》）云：

今依所詮法性，以顯能詮差別，謂有全隱全顯分隱分顯，以立四教故。《寶性論》第四云：有四種眾生，不識如來，如生盲人。一者凡夫；二者聲聞；三者辟支佛；四初心菩薩。今之所存，依此而立，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。¹⁵¹

對於慧苑法師之四教判，後為四祖澄觀大師所批評，澄觀大師認為此為不當之判，未為允當，並大力提倡法藏大師之五教判，如澄觀大師之《華嚴經疏》云：

賢首弟子宛¹⁵²公，依《寶性論》，立四種教。論云：有四種眾生……然

¹⁵¹ 唐·慧苑述，《續華嚴經略疏刊定記》，《卍續藏》冊3，第221經，頁23，上17-中5。

¹⁵² 宛：此按甲本因為苑字，即慧苑法師。

今判聖教，那參邪說，若對教主，應如此方，先立三教；或如西域，分內外及六師等。又依《涅槃》，為半滿者，後二既滿，不應復有一分之言，既但得不變一分，豈名為滿。又《涅槃》半滿，豈唯約二空？豈彼不說妙有，而訶空耶？故其所立，未為允當。第五、立五教。¹⁵³

澄觀大師對慧苑法師的四教判提出了批評，提倡法藏大師之五教判，得到後世認同，所以談及華嚴宗之判教，通常是以法藏大師之「五教判」為其正統。慧苑法師之判教及學說少被提及，雖然慧苑法師是法藏大師之弟子，也可謂是其重要弟子之一，由於判教之問題，未被後人列入華嚴宗正統之中，到志磐編成《佛祖統紀》之時，是以澄觀大師為四祖，宗密大師為五祖。從法裔傳承來說，澄觀大師在法詵大師門下學習《華嚴經》，而慧苑法師是法詵大師之師，所以聖嚴法師在其《華嚴心詮·原人論考釋》一書中，根據坂本幸男所著《華嚴教學之研究》一書分析出華嚴七祖之說，即杜順和尚、智儼大師、法藏大師、慧苑法師、法詵法師、澄觀大師、宗密大師。雖然這樣的觀點貌似有一定的道理，但並不符合華嚴宗祖師傳承之實際，所以並不可取。華嚴宗之判教，在慧苑法師這裏經歷了一場演變的過程，在澄觀大師的糾正下，最終以法藏大師之「五教判」為其正統，並被後世所傳承。

第二節 澄觀大師判教思想的傳承與發揮

澄觀大師(738~839)亦稱清涼國師，華嚴宗第四位祖師，是中國華嚴史上極其重要的一位大師，學識廣博，著述甚多，又為皇帝之師，《華嚴懸談會玄記》云：

至十一奉恩得度，纔服田裳，思冥理觀，乃講《般若》、《涅槃》、《白蓮》、《淨名》、《圓覺》等一十四經；《起信》、《瑜伽》、《唯識》、《俱舍》、《中》、《百》、《因明》、《寶性》等九論。年滿具戒於曇一大師門下，受南山行事止作，遂講律藏。又禮常照禪師，授菩薩戒。原始要終，啟厥十誓：體不損沙門之表，心不違如來之制，坐不背法界之經，性

¹⁵³ 唐·澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》冊35，第1735經，頁510，上29-中18。

不染情礙之境，足不履尼寺之塵，脅不觸居士之榻，目不視非儀之彩，舌不味過午之肴，手不釋圓明之珠，宿不離衣鉢之則。遂參無名大師印可，融寂自在受用。即曰：明以照幽，法以達迷，然交暎千門，融冶萬有，廣大悉備，盡法界之術，唯大華嚴！乃依東京大詵和尚聽受玄旨，利根頓悟，再周能演。詵曰：法界全在汝矣！¹⁵⁴

從這段文字中可以看出，澄觀大師在二十歲前便能講解大乘經論二十餘種，在禪觀方面亦有極深之造詣，參荷澤宗無名大師而得印可。師從法詵和尚修學《華嚴》，利根頓悟，再周能演。為法詵法師所稱讚，故言「法界全在汝矣」。除此之外還隨湛然大師修學《法華》、《摩訶止觀》、《維摩》等經疏。又與不空三藏於大興善寺譯經。其著述甚多，最有代表性的是注解《八十華嚴》的《華嚴經疏》和《隨疏演義鈔》、《三聖圓融觀》；應德宗皇帝之請注解《四十華嚴》，撰《華嚴經行願品疏》（簡稱《行願品疏》）；又著《法界玄鏡》以注釋《法界觀門》。另一方面，從澄觀大師的十條誓願中，可以看出他對自己非常嚴格，也是一位嚴持戒律的大師。澄觀大師雖然推崇法藏大師之思想，但在繼承的同時亦多有發揮。

一、五教十宗及四法界的發揮

雖然澄觀大師破除慧苑法師四教判，提倡法藏大師的五教判，但在對五教之詮釋方面，並不完全是法藏大師之思想，而是在法藏大師的基礎上也有自己的發揮。比如他認為法藏大師之「五教」大致上同於天台，只是加了頓教，《華嚴經疏》云：

第三、立教開宗，分二：一、以義分教；二、依教分宗。今初，以義分教：教類有五，即賢首所立，廣有別章，大同天台，但加頓教，今先用之，後總會通。有不妥者頗為改易。¹⁵⁵

從這段文字中可以看出，澄觀大師將法藏大師之「五教判」與天台教判對應，

¹⁵⁴ 元·普瑞集，《華嚴懸談會玄記》，《卍續藏》冊8，第236經，頁93，上24-中13。

¹⁵⁵ 唐·澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》冊35，第1735經，頁512，中13-17。

突出說明只是加了頓教，並將其會通。其學說又突出了禪宗的地位，這應該和澄觀大師所處的時代與自身豐富的遊學經歷相關。另一方面，澄觀大師的十宗理論和法藏大師之十宗也有所不同，並提出前六宗全同於法相宗窺基大師之六宗，後七宗和八宗有法相和法性的不同，如澄觀大師在《華嚴經疏鈔玄談》（簡稱《玄談》）中云：

然此十宗，前六全同大乘法師。大乘則有八宗，七名勝義俱空、八名應理圓實，即以法相為應理圓實，法性為勝義俱空。今回七為第八，八為第七，如前西域中，二宗不同，今符法性又加後二，以顯甚深。¹⁵⁶

澄觀大師在此明確了法藏大師十宗與法相宗之八宗判的前六宗完全相同，另一方面，澄觀大師還提出了四法界的理論思想，法藏大師、澄觀大師五教十宗及窺基大師八宗判及澄觀大師四法界對應關係，列表如下：

表 12：法藏大師與澄觀大師五教十宗及四法界列表¹⁵⁷

華嚴三祖法藏大師 ¹⁵⁸		華嚴四祖澄觀大師 ¹⁵⁹			法相宗窺基大師 ¹⁶⁰
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			有法無我宗
法無去來宗		法無去來宗			法無去來宗
現通假實宗		現通假實宗			現通假實宗
俗妄真實宗		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	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	理事雙絕	應理圓實宗
相想俱絕宗	頓教	空有無礙宗	終教、同教一乘	理事無礙	

¹⁵⁶ 唐·澄觀撰述，《華嚴經疏鈔玄談》，《卍續藏》，冊5，第232經，頁621，上6-10。

¹⁵⁷ 參見，劉鹿鳴，〈澄觀大師、李長者《華嚴經》疏論探析〉，2014華嚴專宗國際學術研討會論文集，第248頁。

¹⁵⁸ 參見，唐·法藏述，《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》冊45，第1866經，頁481，下10。

¹⁵⁹ 參見，唐·澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》冊35，第1735經，頁521，上12。

¹⁶⁰ 參見，唐·窺基撰，《說無垢稱經疏》，《大正藏》冊38，第1782經，999頁，上16。

圓明具德宗	圓教	圓融具德宗	圓教、別教一乘	事事無礙	
-------	----	-------	---------	------	--

由此可見，澄觀大師所立的十宗，前六宗和法藏大師及窺基大師相同，主要差別在於第七、八、九三宗，他將第七和第八做了對調，並和四法界相對應，前七宗對應事法界。這樣一來和五教的對應也有所不同，法藏大師的「第七一切皆空宗」為「空始教」，此宗的安立，為破前六宗之有，如《五教章》云：「七、一切法皆空宗：謂大乘始教，說一切諸法皆悉真空，然出情外無分別故。如《般若》等。」¹⁶¹而澄觀大師則以「三性空有宗」來對應於始教。三性即唯識學派的遍計所執性、依他起性和圓成實性。法藏大師立「八、真德不空宗」，闡明如來藏思想，而澄觀大師則立「真空絕相宗」是說明勝義空，此乃在於表顯般若思想，澄觀大師認為此宗「心境兩亡直顯體」，這又有頓教的內涵。與法藏大師第九門「相想俱絕宗」類似，法藏大師明確了此為頓教所攝，如《五教章》云：「九、相想俱絕宗：如頓教中顯絕言之理等，如《淨名》默顯等。」¹⁶²而澄觀大師立「空有無礙宗」，也就是「理事無礙法界」，並將此定位「同教一乘」和「終教」的內含，最後一門法藏大師為「圓明具德宗」，而澄觀大師為「圓融具德宗」，特明「事事無礙法界」，相對於《法界觀門》的「周遍含容觀」之內涵。由此可見，法藏大師是以五為次序，而澄觀大師則注重四法界的次序。

從澄觀大師「四法界」的理論來看，他更注重教觀的統一性，先明「事法界」，然後以頓教明「理法界」過度到「理事無礙法界」，再顯「事事無礙法界」。可以看出澄觀大師對觀行的重視，在教觀上做了有意識的會通。從他所處的時代背景和遊學經歷來看，澄觀大師較注重於天台和禪宗。而法藏大師對唯識的闡發較為顯著，由此可見，「華嚴五教判」之思想到了澄觀大師，在繼承法藏大師思想的同時，有諸多個人的發揮。而同、別一乘教思想，澄觀大師更以四門十義加以闡釋。

二、同、別一乘教四門十義的闡釋

澄觀大師同、別一乘教思想在繼承法藏大師的基礎上，亦有所不同，他認

¹⁶¹ 唐·法藏述，《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》冊45，第1866經，頁482，上6。

¹⁶² 唐·法藏述，《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》冊45，第1866經，頁482，上8。

爲同教一乘同於頓教和終教，別教一乘唯圓融具德，並以四門十義而闡釋，如《華嚴經疏》云：

一乘有二：一、同教一乘，同頓同實故；二、別教一乘，唯圓融具德故。以別該同皆圓教攝。今顯別教一乘，略顯四門：一、明所依體事；二、攝歸真實；三、彰其無礙；四、周遍含容。各有十門，以顯無盡。¹⁶³

澄觀大師認爲同教一乘同於頓教和實教，實教即終教，而別教一乘唯是圓融具德，以所依體事、攝歸真實、彰其無礙和周遍含容四門而論，每一門又各開十門，與《法界觀門》緊密結合，更突出教觀相即的特色，列表如下：

表 13：澄觀大師四門十義略表¹⁶⁴

四門	十義	略釋
所依體事	一、教義；二、理事；三、境智；四、行位；五、因果；六、依正；七、體用；八、人法；九、逆順；十、應感。	教義指五教所詮之義理。理即生空所顯，二空所顯無性真如等理，事即色心身，方等事。
攝歸真實	即真空絕相，經云：法性本空寂，無取亦無見。性空即是佛，不可得思量，亦有十義，如法界觀。	真空觀
彰其無礙	然上十對皆悉無礙。今且約事理以顯無礙。亦有十門：一、理遍於事門；二、事遍於理門；三、依理成事門；四、事能顯理門；五、以理奪事門；六、事能隱理門；七、真理即事門；八、事法即理門；九、真理非事門；十、事法非理門。	理事無礙觀
周遍含容	一、同時具足相應門；二、廣狹自在無礙門；三、一多相容不同門；四、諸法相即自在門；五、祕密隱顯俱成門；六、微細相容安立門；七、因陀羅網境界門；八、託事顯法生解門；九、十世隔法異成門；十、主伴圓明具德門。	十玄門

¹⁶³ 唐·澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》，冊 35，第 1735 經，頁 514，上 14-18。

¹⁶⁴ 參見，唐·澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》，冊 35，第 1735 經，頁 514，上 16。

澄觀大師在詮釋同、別一乘教方面明顯突出了教觀相即的特色，融會五教、法界觀、十玄門而論，強調了別教一乘的圓融性與殊特性，如《隨疏演義鈔》云：

言同教者：謂終、頓二教，雖說一性一相，無二無三，不辯圓融具德，事事無礙故非別教；而別教中有一性一相，事理無礙，言思斯絕，同彼二教。

165

也就是說同教中的終、頓二教雖然說一性一相，平等無二，但沒有對圓融具德，事事無礙的闡釋，所以非別教；而別教中雖然也有一性一相，理事無礙之義，但在此基礎上深入事事無礙之境。所以澄觀大師對同、別一乘之界定，主要基於圓融具德和事事無礙，由此可見澄觀大師在繼承法藏大師思想的同時多有發揮。而五祖宗密大師（780~841）在繼承澄觀大師判教思想的基礎上，更加凸顯心性及禪教一致的思想特色。

第三節 宗密大師判教思想新詮

宗密大師為華嚴宗第五位祖師，也是禪宗之祖師，大師著述甚多，大體可分為華嚴類、圓覺類、般若類和禪教類等，他宣導心性、禪教一致、三教會通之理論，其五教思想在其《圓覺經略疏》、《原人論》、《禪源諸詮集都序》等著作中皆有涉及。

一、五教判的傳承與心性思想的凸顯

宗密大師在《圓覺經略疏》中的判教，主要是依法藏大師之判教而立，如《圓覺經略疏》云：

然就分教，又諸德不同，今依賢首大師，統收為五：一、小乘教；二、

¹⁶⁵ 唐·澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》，冊36，第1736經，頁71，上1-4。

大乘始教；三、終教；四、一乘頓教；五、圓教。¹⁶⁶

這是按法藏大師之「五教判」而說，但特別強調一乘頓教及心性思想，如其云：

今約五教略彰其別：一、愚法聲聞教，假說一心，謂實有外境，但由心造業之所感故；二、大乘權教，明異熟賴耶名為一心，遮無境故；三、大乘實教，說如來藏以為一心，理無二故；四、一乘頓教，泯絕染淨但是一心，破諸數故；五、一乘圓教，總該萬有即是一心，理、事，本、末無別異故。此上五教後後轉深，後必收前，前不攝後，然皆說一心。¹⁶⁷

這裡同樣是以「五教」而判，但名稱有所不同，將權、實之名也直接用在其中，特別突出頓教，並命名為一乘。又皆以一心而攝，以「五教」後面比勝於前，後教必定收攝前教，而前教不能攝後教，強調皆說一心。由此可見，宗密大師皆以一心而為根本的理論。又者，根據後必收前之理論，一乘圓教便收前之四教。此之理論並非宗密大師獨創，法藏大師和澄觀大師皆有此說，只是到了宗密大師更為凸顯和細化，可以說這也是宗密大師在繼承法藏大師和澄觀大師「五教判」思想的同時，更多的發揮之處。

二、華嚴本位與三教合會

宗密大師在另一部重要的著作《原人論》中，也有相關「五教」之判釋，但內容和法藏大師的「五教」有很大的區別，《原人論》云：

佛教自淺之深，略有五等：一、人天教，二、小乘教，三、大乘法相教，四、大乘破相教(上四在此篇中)，五、一乘顯性教(此一在第三篇中)。¹⁶⁸

宗密大師在《原人論》中的「五教判」也是由淺入深，後必收前的次第。大師將「人天教」釋為類似儒家的「五常之教」，其中一些觀念是融合儒、釋、道三家之言而來。「小乘教」不是執於形骸之色，就是執於思慮之心，不了解此身

¹⁶⁶ 唐·宗密述，《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》，《大正藏》，冊39，第1795經，頁525，中17-19。

¹⁶⁷ 唐·宗密述，《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》，《大正藏》，冊39，第1795經，頁537，中b29-下7。

¹⁶⁸ 唐·宗密述《原人論》，《大正藏》冊45，第1886經，頁708，下12-14。

從無始以來即是因緣和合而成，執實有我，進而造作貪、瞋、癡等三毒。「大乘法相教」是指法相唯識的理論。「大乘破相教」是破除大小乘對法相的執著，顯性空之理。「一乘顯性教」是宗密大師在《原人論》中所判的最高之教，雖然引《華嚴經》為證，但卻指「如來藏」，《原人論》云：

一乘顯性教者，說一切有情皆有本覺真心，無始以來常住清淨，昭昭不昧，了了常知，亦名佛性，亦名「如來藏」。¹⁶⁹

是說一切有情都有本覺真心，常自清淨，直顯真源。法藏大師和澄觀大師，將一乘圓教作為最高教法，而宗密大師是以如來藏替代了一乘圓教的位置，這可能是為禪教一致埋下伏筆。又者，為什麼宗密大師會把「人天教」安立於五教之中呢？此「五教」和早期著作《圓覺經略疏》中的「五教」顯然有很大的差異。這可能跟當時的社會有關，同時也可以看出宗密大師在一個更為廣闊而細微的角度下看待問題，會通三教，總結差異而成其一家之說。宗密大師之後便是會昌法難，從歷史背景來看，在宗密大師的年代，佛教內外已經出現了非常嚴峻的問題，所以大師不得不站在更高的立場，以更大的格局去和會諸教，做出必要性的詮釋與革新。這種革新，在《禪源諸詮集都序》中更為顯著。

三、禪教一致新判釋

宗密大師另一部重要著作是《禪原諸詮》，今已佚失，只存有序，其中亦有判教相關之內容，《禪源諸詮集都序》云：

上來十意理例昭然，但細對詳禪之三宗，教之三種，如經門稱足定淺深，先敘禪門，後以教證，禪三宗者：一、息妄修心宗；二、泯絕無寄宗；三、直顯心性宗。教三種者：一、密意依性說相教；二、密意破相顯性教；三、顯示真心即性教。右（又）此三教如次同前三宗相對一一證之，然後總會為一味。¹⁷⁰

¹⁶⁹ 唐·宗密述《原人論》，《大正藏》冊45，第1886經，頁710，上11-13。

¹⁷⁰ 唐·宗密述，《禪源諸詮集都序》，《大正藏》冊48，第2015經，頁402，中15-21。

這是宗密大師禪教一致之代表作，以禪三宗和教三種而分判。教三種中的第一、密意依性說相教又分為三種：一、人天因果教；二、斷惑滅苦教；三、將識破境教，加後之二教，總為五教，基本和《原人論》之判釋相同。三種著作之判教對比，列表如下：

表 14：宗密大師三種著作判教比對表

《圓覺經略疏》 171		《原人論》 ¹⁷²	《禪源諸詮集都序》 ¹⁷³		
五教		五教	教三種		禪三宗
小	愚法聲聞教	人天教	人天因果教	密意依性說相教	息妄修心宗
		小乘教	斷惑滅苦教		
始	大乘權教	大乘法相教	將識破境教	密意破相顯性教	
		大乘破相教			
終	大乘實教	一乘顯性教		顯示真心即性教	直顯心性宗
頓	一乘頓教				
圓	一乘圓教				

宗密大師的判教思想總體來說是以法藏大師之「五教」為其根本，不同之處在於突出了人天教、三教和會、禪教一致，一心之理論。在《禪源諸詮集都序》禪三宗之第二門，泯絕無寄宗，即《法界觀門》之「泯絕無寄」觀，由此可見，宗密大師之禪教一致與五教及《法界觀門》有密切之關係。關於同、別一乘教，宗密大師在其《注法界觀門》中以理事無礙觀為同教一乘之極致，闡明事事無礙的周遍含容觀為別教一乘，指出別教一乘迥異諸乘。

關於華嚴宗的判教思想，除了華嚴宗五位祖師和慧苑法師外，還有兩位不可忽視的大師和大德，即清代續法法師和唐代李通玄長者。續法法師的「五教」完全是遵循法藏大師而立，他總結幾位祖師之著述，集成《賢首五教儀》等諸多著作，對清代之後的華嚴宗頗有影響。而李通玄長者與法藏大師是同一時代之人，

¹⁷¹ 參見，唐·宗密述，《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》，《大正藏》冊 39，第 1795 經，頁 537，中 29。

¹⁷² 參見，唐·宗密述，《原人論》，《大正藏》冊 45，第 1886 經，頁 708，下 12。

¹⁷³ 參見，唐·宗密述，《禪源諸詮集都序》卷 1，《大正藏》冊 48，第 2015 經，頁 402，中 15。

對華嚴宗的發展具有卓越的貢獻，限於篇幅，本文就李通玄長者略做探討。

第四節 李通玄長者十教十宗理論

李通玄長者（635-730）和法藏大師（643-712）是同一時代之人，華嚴相關的著述有《新華嚴經論》、《華嚴經合論》、《大方廣佛華嚴經中卷卷大意略敘》、《略釋新華嚴經修行次第決疑論》（簡稱《決疑論》）、《解迷顯智成悲十明論》（簡稱《十明論》）等，在其《新華嚴經論》中將慧思禪師、吉藏大師、法藏大師等諸位大師之判教做了闡釋，其五教理論依循法藏大師之思想，如《新華嚴經論》云：

然今唐朝藏法師，承習儼法師為門人，立教深有道理，亦可敘其指趣：

一、小乘教；二、大乘始教；三、終教；四、頓教；五圓教。¹⁷⁴

李通玄長者認為法藏大師繼承了智儼大師之思想，其立教有甚深之道理，可以看出他對法藏大師五教理論的認同。所提出的十宗與十教之理論，可以說是在「五教十宗」基礎上的發揮。

一、李通玄長者的十宗十教論

李通玄長者在法藏大師之十宗的基礎上，提出了新的十宗之說，如《新華嚴經論》云：

第一、小乘戒經，為情有宗……第十、《大方廣佛華嚴經》即以此經名一切諸佛根本智慈，因圓果滿一多相徹，法界理事自在緣起無礙佛乘為宗。已上分宗。皆是承前先德所立宗旨，設有小分增減不同，為見解各別，大義名目亦多相似。¹⁷⁵

從李通玄長者所立十宗的順序來看，除了第一宗和第十宗基本和法藏大師相同外，其他基本都是自己的發揮，對照關係列表如下：

¹⁷⁴ 唐·李通玄撰，《新華嚴經論》，《大正藏》冊36，第1739經，頁735，上28。

¹⁷⁵ 唐·李通玄撰，《新華嚴經論》，《大正藏》冊36，第1739經，頁721，下5-16。

表 15：法藏大師五教十宗與李通玄長者十宗對照表

五教	法藏大師十宗 ¹⁷⁶	李通玄長者之十宗 ¹⁷⁷
小教	我法具有宗：已入佛法之人天乘及小乘《增一阿含》及犢子部等。	第一、小乘戒經，為情有宗；
	法有我無宗：薩婆多等皆不立我，計法實有；過去未來實有；一切法所知所識，故名法有我無。	第二、菩薩戒，為情有及真俱示為宗；
	法無去來宗：即大眾部等說有現在及無為法，以過去未來無體用故，前二宗三世實有，此宗空過去和未來。	第三、般若教，為說空彰實為宗；
	現通假實宗：即說假部等，此宗諸法過未皆無，現通假和實，在蘊處是實，在界處是假，隨應諸法，假實不定。	第四、《解深密經》，為不空不有為宗；
	俗妄真實宗：即說出世部等，世俗虛妄故假，出世法非虛妄故實。	第五、《楞伽經》，以五法、三自性、八識、二無我為宗；
	諸法但名宗：即一說部等，一切我、法皆假名，皆無實體。《中論》偈云：「亦名為假名」，唯此一部通於大乘始教。	第六、《維摩經》，以會融染淨二見現不思議為宗；
始教	一切法皆空宗：如《般若》等，說一切法皆真空。	第七、《法華經》，會權就實為宗；
終教	真德不空宗：如《維摩》、《勝鬘》等經，《起信》等論，說一切法唯是真如，如實不空，	第八、《大集經》，以守護正法為宗；
頓教	相想俱絕宗：如頓教絕言之教顯絕言之理。	第九、《涅槃經》，明佛性為宗；
圓教	圓明具德宗：如別教一乘，主伴具足，無盡自在所顯之法門。	第十、《大方廣佛華嚴經》即以此經名一切諸佛根本智慈，因圓果滿一多相徹，法界理事自在緣起無礙佛乘為宗。

由此可見，李通玄長者雖然同樣也立十宗，但和法藏大師十宗並不相同，他並沒有和五教相對應，而是別立十時和十教，《新華嚴經論》云：

¹⁷⁶ 參見，唐·法藏述，《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》冊 45，第 1866 經，頁 481，下 9。

¹⁷⁷ 參見，唐·李通玄撰，《新華嚴經論》，《大正藏》冊 36，第 1739 經，頁 721，下 5。

通玄自參聖教，以管窺天以述意懷，用呈後哲，准其教旨略立十種教：總該佛日出興始終教意，何者為十？第一時，說小乘純有教……第十，不共共教。¹⁷⁸

李通玄長者的十教之說是將時、經、教融合而言。其教義如「華嚴五教」一樣由淺入深的順序。比如李通玄長者的第一時是說小乘純有教，也就是「華嚴五教」的小乘教，所以李通玄長者的判教思想深受法藏大師「華嚴五教」思想之影響，在此基礎上，也有更多個人的發揮。其十時十教可以與十宗相對應，列表如下：

表 16：李通玄長者教判略表¹⁷⁹

十時十教	十宗	略釋
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，隨於色塵作諸不善，以不善故墮於苦趣。還將有法響勒彼心，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。
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

¹⁷⁸ 唐·李通玄撰，《新華嚴經論》，《大正藏》冊36，第1739經，頁735，下20-736。

¹⁷⁹ 參見，劉鹿鳴，〈澄觀大師、李長者《華嚴經》疏論探析〉，《華嚴專宗國際學術研討會論文集》，第249頁，2014年。

		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。諸餘三乘亦有如是不共共教。

由此可見李通玄長者的十教判是由法藏大師之「五教十宗」演變而來，其十教判之特色在於將時、經、法、教融合而論，故以十時、十教、十宗而判。如此而來似乎將法藏大師之五教判、與天台等判釋相結合而成。但所謂的時也並非如天台的五時，天台五時的第一是華嚴時，而李通玄長者列在了第八時，最後又以華嚴為代表立不共、共教來總會諸餘三乘。

二、同、別一乘教與共不共之說

李通玄長者通過對諸家判教之分析，以及對智儼大師、法藏大師判教的總結，對同、別一乘教採用了智儼大師共、不共教之判釋，同中有別，別中有同的思想，但也有自己獨特的發揮，如《新華嚴經論》云：

第九共不共教者：為說諸大乘經，人天三乘同聞得益各別……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，亦如五百聲聞共在華嚴會而如聲如盲，是其事也。¹⁸⁰

李通玄長者的共、不共教主要是從佛法和衆生根機而論，又云：

第十、不共共教者：如華嚴經中。十方雲集諸來菩薩及佛國土所從來方不同各別，所共同聲說法總同聞法，獲益能同能別；又於會中，天龍八部人非人等各各差殊，同得聞毘盧遮那果德法門，具同具別自在；諸餘三乘亦有如是不共共教，准例可知。如是十教。總是如來於本法界一剎那際一時一聲，頓印如響，隨諸眾生自分根力漸頓不同，是故於今以圓數故略分十種教門。用彰進修解行差別，如上十時教門，總是如來無心三世智海一時說故，由根聞故，大小及時分差別自根而生。¹⁸¹

此處的不共是從《華嚴經》中佛、菩薩、國土等之有異而論，共指同聲說法，總同聞法而論，做了更細微的辨析，而前第十宗更能凸顯華嚴別教一乘法界緣起思想，如其云：

第十、《大方廣佛華嚴經》即以此經名一切諸佛根本智慈，因圓果滿，一多相徹，法界理事自在緣起無礙佛乘為宗。¹⁸²

由此可見，李通玄長者在其判教方面深受二祖智儼大師和三祖法藏大師思想之影響，但也有個人諸多之發揮，立十時、十教、十宗，更有華嚴十無盡的意味。

¹⁸⁰ 唐·李通玄撰，《新華嚴經論》，《大正藏》冊36，第1739經，頁737，中22。

¹⁸¹ 唐·李通玄撰，《新華嚴經論》，《大正藏》冊36，第1739經，頁737，中25。

¹⁸² 唐·李通玄撰，《新華嚴經論》，《大正藏》冊36，第1739經，頁721，下c11-14。

通過以上四節內容之探討，可見華嚴宗之判教思想，經由初祖杜順和尚之發起，二祖智儼大師而形成，三祖法藏大師確立並成熟。一脈相承，逐步完善，其思想並無差異。隨著時空因緣的不同，祖師大德所接觸的教法差異，其判教思想在不斷的演變與發展。比如法藏大師的弟子慧苑法師，則根據《寶性論》的四種眾生，別立四教判。到了四祖澄觀大師糾正其判，恢復法藏大師五教之理論，但和法藏大師之思想並不完全相同。可以說到了四祖澄觀大師和五祖宗密大師在繼承法藏大師判教思想的同時也有自己獨特的發揮。澄觀大師對天台和禪宗的重視以及一心的思想更為突出，並提出了四法界之說，但五教之判釋還是遵循法藏大師之判，並無改變。到了五祖宗密大師，在教內外複雜的歷史背景下，又有更多的發揮，對人天教、三教合會、教禪一致以及一心的思想理論更為突顯。清代的續法法師傳承五教判之思想，集《賢首五教儀》，釐清賢宗有教無觀等問題；而與法藏大師同一時代的李通玄長者，則以法藏大師之「五教十宗」為根本，將時、經、法、教融合而論，立十時、十教、十宗之說，更有華嚴十十無盡的意味，對於同、別一乘教，採用了智儼大師共、不共的論述及同中有別和別中有同等理論，其思想內涵則有所不同。

第六章 同、別一乘教解析

華嚴宗的判教雖然歷經發起、形成、確立、成熟、演變與發展的歷史進程，但總以五教判為代表，以法藏大師之判教為其正統。五教之施設在於圓教之建立，而將圓教以同、別一乘教加以闡釋，此乃華嚴宗判教之特色，特別是以《華嚴經》為核心的別教一乘思想，彰顯事事無礙，無盡法界緣起等教義，可謂華嚴之核心思想，別有之特色。前文各章節中，從華嚴宗祖師及大德的角度，已對同、別一乘教進行了探討，本章進一步做總要性論述。

第一節 同、別一乘教的演進及其義涵

其實要給同、別一乘教下個定義，並不容易，雖然華嚴宗歷代祖師及大德，乃至近代學者，對同、別一乘教有諸多論著加以詮釋，但也并非三言兩語而能表詮。下面，根據華嚴宗五位祖師對同、別一乘教之詮釋，結合前文之探討，對同、別一乘教的演進及義涵做一總要說明。

如前文所論，華嚴宗將佛陀一代時教以五教而判釋，其五教之核心在於一乘圓教之建立，以同、別一乘教詮釋圓教是華嚴宗別有之特色，傑出的體現。五教之教義由淺入深，後教深於前教，後必收前，前不能攝後，故五教是圓教之階梯，圓教是五教之總結與旨趣，本為無礙之一體，正所謂行布不礙圓融，圓融不礙行布之特色。所以同、別一乘教如前文所論，也是歷經了發起、形成、確立、成熟、演變與發展的歷史進程得以完備。

雖然華嚴宗初祖杜順和尚並沒有明確的同、別一乘教之說，但其著述《法界觀門》已經蘊含了同、別一乘教思想，諸如澄觀大師、宗密大師等所論，其理事無礙觀已將同教一乘思想發揮至極；周遍含容觀闡明別教一乘事事無礙，無盡法界緣起之思想，為同、別一乘教思想奠定了基礎；二祖智儼大師在光統律師的影響下，首次提出了別教一乘的思想，後於《五十要問答》中將一乘圓教以共教和不共教而分判，立《華嚴》為不共教，餘經為共教，如《法華》等，然後又進一步完善，在《孔目章》中明確提出了同教一乘和別教一乘的理論，使同、別一乘教的判教體系初步形成，並著《十玄門》以釋別教一乘思想；三祖法藏大師繼承

智儼大師判教思想，不僅確立了華嚴宗的判教體系，並進一步完善令其成熟。在《發菩提心章》中全文引用了《法界觀門》，在《探玄記》、《游心法界記》和《五教章》等著述中對同、別一乘教做了深入闡釋，並對《十玄門》做了進一步闡釋與細微的調整；四祖澄觀大師完成《華嚴經疏鈔》解釋八十卷本《華嚴經》，著《法界玄鏡》詮釋《法界觀門》。並提出了四法界之理論，更突出教觀相即的特色，同、別一乘教思想在繼承法藏大師思想的同時亦有諸多之發揮；到了五祖宗密大師，更注重心性的闡釋及禪教一致思想，立三教三宗，又者對同、別一乘教的理論結合《法界觀門》而論等。關於華嚴宗五位祖師對同、別一乘教義涵之表述，列表如下：

表 17：華嚴五祖同、別一乘教闡釋略表

華嚴祖師	同教一乘	別教一乘	與三乘之關係	相關著述	演進特色
杜順和尚	隱含於「理事無礙觀」中。	隱含於「周遍含容觀」中。	無明確說明其關係	《法界觀門》	從觀行契入，未明確提出同、別一乘教，在《法界觀門》中蘊含其思想，為后世華嚴宗的判教、觀行、教理等奠定了基礎。
智儼大師	為入一乘遠方便所攝，即三乘義。同於三乘，同中別異，如《法華經》會三歸一之理。	圓教一乘所明諸義文句句皆具一切。如《法華經》中，界外大白牛車，別於三乘。	同教：同於三乘，同中別異； 別教：別於三乘。	《搜玄記》 《五十要問答》 《孔目章》等	首先提出別教一乘思想，然後以共不共教而論，首次提出同、別一乘教的判教理論。
法藏大師	分諸乘、融本末，一乘即三乘而無礙。三乘即一乘而不礙三；一乘即三乘而不礙一。	一、性海果分，不可說，不與教相應，為十佛自境界。 二、緣起因分之普賢境界以分相門(不一)該攝門(不異)而論。	三即一，一即三	《探玄記》 《五教章》等	繼承智儼大師思想，加以完善並系統化，使華嚴宗的判教確立並成熟。
澄觀大師	同終、頓等教，雖然說一性一相，無二無三之理，但不辨圓融具德，事事無礙之理。	別教一乘雖然一性一相，理事無礙、言思斯絕等義同與終、頓二教，但其所明事事無礙，圓融具德之理別與諸教。以四門十義詮釋別教一乘	有同有別，別教超三乘。	《華嚴經疏鈔》等	倡導法藏大師判教，發揮四法界等學說。
宗密大師	理事無礙，通諸大乘。	事事無礙，迥異諸乘。	同教一乘同三乘；別教一乘別於三乘。	《注法界觀門》 《圓覺經疏》等	以華嚴五教為根本，提出禪教一致，三教會等思想。

可以看出，華嚴同、別一乘教思想一脈相承，同教一乘主要指同於三乘，同中有別，別中有同，以三乘為方便，一乘為真實，如《法華經》中會三歸一之理，若就圓教而論，三乘亦一乘，一乘攝三乘；而別教一乘別與三乘，主要體現在圓融具德，開顯事事無礙，一即一切，一切即一的無盡法界緣起之理，為《華嚴經》思想之特色。

第二節 別教一乘的思想詮釋

所謂別教一乘即《華嚴經》所詮之義理，重在開顯一即一切，一切即一，重重無盡，主伴圓融，溥容無礙之道理，並提出性起之說，《探玄記》云：

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。¹⁸³

華嚴所判之圓教，在於辨明「同、別一乘教」，重點闡釋「別教一乘」之義理，所詮之教義為法界緣起、十玄門、六相圓融及性起與緣起等。

一、法界緣起

「法界緣起」是華嚴大經之玄宗，「法界」是華嚴教義及觀行中極為重要之概念。《華嚴經》所詮即「法界」，無論《八十華嚴》還是《六十華嚴》皆有〈入法界品〉，而《四十華嚴》就完全是〈入法界品〉之內容，乃至「法界」一詞遍於整部《華嚴經》中，如「清淨法界」、「妙法界」、「諸佛法界」、「一切法界」、「無量法界」等。而普賢十大願王所證之境界，即毗盧遮那如來之依正二報之境界，說明了「法界」乃華嚴所詮及修行證入之境界。而華嚴宗祖師以「因果緣起理實法界」為華嚴之宗趣，簡稱「法界緣起」，所以華嚴宗亦稱法界宗。對於「法界緣起」二祖智儼大師有染、淨法界緣起之說，《搜玄記》云：

依大經本，法界緣起乃有眾多，今以要門略攝為二：一、約凡夫染法以

¹⁸³ 唐·法藏述，《華嚴經探玄記》，《大正藏》冊35，第1733經，頁116，上6-9。

辨緣起；二、約菩提淨分以明緣起。¹⁸⁴

智儼大師將緣起統攝為法界緣起，所以說「法界緣起乃有眾多」。就其要門分為染法緣起和淨法緣起兩種，而三祖法藏大師則加了「染淨和說」明緣起，如《探玄記》云：「法界緣起略有三義：一約染法緣起；二約淨法；三染淨合說。」¹⁸⁵「法界緣起」亦為「一乘緣起」，如智儼大師所撰，《十玄門》云：

明一乘緣起，自體法界義者，不同大乘、二乘緣起，但能離執常，斷諸過等。此宗不爾，一即一切，無過不離，無法不同也。今且就此華嚴一部經宗，通明法界緣起，不過自體因之與果。¹⁸⁶

這段文字說明了一乘緣起，不同於大乘和二乘之緣起，大乘和二乘對緣起的看法是，只能破除常見和斷見諸過等。而華嚴一乘緣起是就「一即一切」來論述緣起。如果能明白「一即一切」的道理，則無過不離，法法皆同，此即《十玄門》所開顯的「法界緣起」之道理。其「法界緣起」即《華嚴經》之玄宗，明自體因與果。此宗用兩種法門闡明一切諸法即是宇宙萬有之真實相：一是諸佛境界之性海果分，如來不思議境；二是普賢境界的緣起因分，等覺以下因位人可明之分齊。這裏所謂緣起即無盡圓融的「法界緣起」。一一法就是宇宙的森羅萬象，法爾圓融，具足一切法，故名「法界」。「法界」一詞雖有多重含義，包含了有為法和無為法乃至世界的一切事物與現象，但從華嚴一乘圓教的核心思想而言，是指諸法實相「一真法界」。諸法相即相入，圓融無礙，重重無盡之義涵。對於入法界之解釋，智儼大師認為有三種意思，《搜玄記》云：

何義故名入法界？答：其法有三種，謂意所知法、自性及軌則也，此中通三也。界者是一切法通性，亦因，亦分齊也。¹⁸⁷

也就是說「法」有三種意思，即意所知法、自性及軌則，界是一切法的通性，提出了因和分齊之意，也就是通過心識、自性、軌則的融通，現象與本體的

¹⁸⁴ 唐·智儼述，《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，《大正藏》冊35，第1732經，頁62，下25-27。

¹⁸⁵ 唐·法藏述，《華嚴經探玄記》，《大正藏》，冊35，第1733經，頁344，上29-中1。

¹⁸⁶ 隋·杜順說，唐·智儼撰，《華嚴一乘十玄門》，《大正藏》冊45，第1868經，514頁，上25-29。

¹⁸⁷ 唐·智儼述，《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，《大正藏》冊35，第1732經，頁87，下10-12。

統一達到事事無礙之境界。而法藏大師對「法界」的定義，在智儼大師的基礎上又有其發揮，認為法和界各有三義，如《大乘法界無差別論疏》云：

法有三義：一、持義，謂自性不改故；二、軌義，謂軌範生解故；三、對意義，是意識所知故。界亦三義：一、因義是界義，謂依生聖法故。《攝論》云：法界者謂是一切淨法因故。《中邊論》意，亦同此說。二、性義是界義，謂法之實性。《起信論》云：真如者即是一法界大總相法門體。又云：法性真如海，故云也。三、分齊義是界義，謂諸法分齊各不相雜，故名為界。前二皆法之界故，名為法界。後一法即界故，名為法界也。¹⁸⁸

可以看出法三義和界三義其實是類通的，就因義而言，依此而出生聖道，故可規則。就分齊義而言，指諸法緣起之相彼此不雜，即對意之義。而性義可以與自性義相對應。也可以說法本身具備了界之義涵，界亦具備法之義涵。法藏大師是以因、性、分齊等義來解釋「法界」之義涵，開顯法界緣起義。就入法界而言，法藏大師將其分為五法界，《探玄記》云：

初中先明所入法界義有五門：一、有為法界；二、無為法界；三、亦有為亦無為法界；四、非有為非無為法界；五、無障礙法界。¹⁸⁹

法藏大師將「法界」分五門加以闡釋，其第五之無障礙法界，分為普攝和圓融二門，所謂普攝門，即以上的任意一門皆可以統攝其他一切法界。所謂圓融門，即理事相融，小大相入，非一非異之圓融意。其「法界」之意重在真如、法性。華嚴一宗亦為法界宗，其主要以法界緣起為宗，如四祖澄觀大師，《華嚴經疏》云：

往復無際，動靜同源，含眾妙而有餘，超言思而迥出者，其唯法界歟。剖裂玄微，昭廓心境，窮理盡性，徹果該因，汪洋冲融，廣大悉備者，其唯《大方廣佛華嚴經》焉。¹⁹⁰

¹⁸⁸ 唐·法藏撰，《大乘法界無差別論疏》，《大正藏》冊44，第1838經，63頁，中18-26。

¹⁸⁹ 唐·法藏述，《華嚴經探玄記》，《大正藏》冊35，第1733經，頁440，中25-27。

¹⁹⁰ 唐·澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》冊35，第1735經，頁503，上6。

澄觀大師從用、體、相等方面，來說明總歸於一真法界，而五祖宗密大師繼承此思想，在其《注華嚴法界觀門》中引澄觀大師《華嚴經疏》對「法界」做了如下解釋：

法界，清涼新經疏云：統唯一真法界，謂總該萬有，即是一心。然心融萬有，便成四種法界：一、事法界，界是分義，一一差別，有分齊故；二、理法界，界是性義，無盡事法，同一性故；三、理事無礙法界，具性分義，性分無礙故；四、事事無礙法界，一切分齊事法，一一如性融通，重重無盡故。¹⁹¹

雖然澄觀大師和宗密大師都有將「法界」進行事、理之分齊，但終歸於一心，會入「一真法界」，即一心真如，圓融無礙，重重無盡之義涵。故而華嚴行者契入「法界」亦指華嚴一乘圓教「一真法界」之意。

法界一一法，相資相待，互攝互容，如因陀羅網，重重無盡，微細相容，主伴無盡，故名「法界緣起」，亦名「無盡緣起」。澄觀大師為分別一真法界圓融無礙之義相，以事法界、理法界、理事無礙法界、事事無礙法界這四法界加以說明。其中事事無礙法界更為具體的表現了「法界緣起」。宇宙一切分齊之事法，不壞其相，一一如其理性融通，一多相即，大小互融，重重無盡。理事無礙法界，萬差諸法即是真如法性理。萬法當中的一一事法，雖然是一微塵，也都具足真如法性理更無欠缺。萬法與真如無礙，從真如所起的此法與彼法也無礙，如此萬法互相攝盡，事事互相融即，重重無盡，無礙自在，所以稱為「事事無礙法界」。而宇宙萬有都具足四法界，一塵即法界，法界即一塵，塵塵法界，重重無盡。此「法界緣起」為華嚴圓教之根本教理，華嚴宗祖師更以「十門」來解釋此「法界緣起」，也稱為「十玄緣起」。

二、十玄緣起

「十玄緣起」也稱「十玄門」，以十門總括《華嚴經》之教義，十表無盡之法，此無盡之法彼此相即相入，重重無盡，將《華嚴經》之教義、理事等以十門

¹⁹¹ 唐·宗密注，《注華嚴法界觀門》，《大正藏》冊45，第1884經，頁684，中24。

做了淋漓盡致的發揮。其十門為：一、同時具足相應門；二、因陀羅網境界門；三、祕密隱顯俱成門；四、微細相容安立門；五、十世隔法異成門；六、諸藏純雜具德門；七、一多相容不同門；八、諸法相即自在門；九、唯心回轉善成門；十、托事顯法生解門。此「十玄門」之整體構架，是以譬喻和法來切入的，智儼大師在《華嚴一乘十玄門》中云：

今約教就自體相辨緣起者，於中有二：一者舉譬辨成於法；二者辦法會通於理。所言舉譬辨者，如〈夜摩天會菩薩雲集品〉說云：「譬如數十法增一至無量，皆悉是本數智慧故差別也」。¹⁹²

從這段文字中可以看出，此《十玄門》之總體構架是以譬喻和法來說明。就其譬喻而言，舉一和十來說明彼此之間相即相入之無盡緣起關係，從而契入無盡法界緣起之理。《十玄門》之十門以總、別而論，其中第一同時具足相應門為總，餘為別。就「同時具足相應門」而言，所顯示的是教義、理事等十義同時具足相應，也就是說隨舉一法則理事等其餘九門同時頓成，具足相應，此緣起法一起即是一切，一成即一切成，此乃顯示「別教一乘」與大乘、二乘不同之所在，《十玄門》云：

今釋第一同時具足相應門者，即具明教義、理事等十門同時也。何以得如此耶？良由緣起實德法性海印三昧力用故得，然非是方便緣修所成，故得同時。今且據因是同時者，若小乘說因果者，即轉因以成果，因滅始果成；若據大乘因果亦得同時，而不彰其無盡，如似舍緣以成舍，因果同時成而不成餘物，以因有親疎故，所以成有盡；若通宗明因果者，舉疎緣以入親，是故如舍成時，一切法皆一時成，若有一法不成者，此舍亦不成。¹⁹³

「同時具足相應門」顯示教義、理事等十門同時具足相應。之所以能如此，是因為法界緣起實德法性海印三昧之力用的緣故，非方便緣修所得，此乃華嚴別教一乘之緣起論。若依小乘，因果不能同時存在，而是因滅後方能成果，即轉因

¹⁹² 隋·杜順說，唐·智儼撰，《華嚴一乘十玄門》，《大正藏》冊45，第1868經，頁514，中11-15。

¹⁹³ 隋·杜順說，唐·智儼撰，《華嚴一乘十玄門》，《大正藏》冊45，第1868經，頁515下27-頁516上7。

成果之意。若依大乘之觀點，因果雖然可以同時成，但不能彰顯其無盡之義，由於因有親疎的關係，只能同時成一物，而不能成其他物。如果舍緣成舍的話，不能成舍以外之物，所以是有盡之說，非無盡緣起。而一乘教，舉疎緣以入親，如舍成時，一切法皆同時成，如果有一法不成，則舍亦不成。以此而顯諸法同時具足，無盡緣起之關係。由此一門便說明了華嚴別教一乘與大乘、小乘在緣起論上的差異。

而其他之九門，是以境和智來說明。境又分為相和體，相又從空間、時間來加以闡釋。「一多相容不同門」是從空間的角度，說明相入之義；「諸法相即自在門」是說明相即之義；「因陀羅網法界門」是約譬喻闡明無盡之義；「微細相容安立門」是約相說明其差別之義；「秘密隱顯俱成門」是約緣說明其隱顯之義；「諸藏純雜具德門」是約行說純雜之義；而「十世隔法異成門」是從時間的角度而論。此七門總的來說是就相而論；「唯心回轉善成門」是約心說，就體而論，此八門為境；「托事顯法生解門」是就智而論。

此「十玄門」之理論始由初祖杜順和尚說，智儼大師所撰《華嚴一乘十玄門》（簡稱《十玄門》）以來，倍受華嚴宗祖師大德之重視。法藏大師更是繼承其義，運用於《五教章》、《金獅子章》等諸多著作中，後於《探玄記·義理分齊》和《華嚴經旨歸》中略有修改。所以後人稱杜順和尚說，智儼大師撰之《十玄門》為古十玄，法藏大師修改之《十玄門》為新十玄。《探玄記》云：

第九、顯義理分齊者，然義海宏深微言浩汗，略舉十門撮其綱要：一、同時具足相應門；二、廣狹自在無礙門；三、一多相容不同門；四、諸法相即自在門；五、隱密顯了俱成門；六、微細相容安立門；七、因陀羅網法界門；八、托事顯法生解門；九、十世隔法異成門；十、主伴圓明具德門。然此十門，同一緣起無礙圓融，隨有一門即具一切。¹⁹⁴

此新十玄為四祖澄觀大師所繼承，關於法藏大師對《十玄門》修改的原因，澄觀大師認為，一是為了次第明確，二是避免與理事無礙混淆，而是要直接凸顯事事無礙之義，比對列表如下：

¹⁹⁴ 唐·法藏述，《華嚴經探玄記》，《大正藏》第35冊，第123頁，上27-中5。

表 18：古十玄與新十玄門比對表

智儼大師《十玄門》 ¹⁹⁵	法藏大師《探玄記》 ¹⁹⁶	澄觀大師《華嚴經疏》 ¹⁹⁷
一、同時具足相應門	一、同時具足相應門	一、同時具足相應門
二、因陀羅網境界門	二、廣狹自在無礙門	二、廣狹自在無礙門
三、秘密隱顯俱成門	三、一多相容不同門	三、一多相容不同門
四、微細相容安立門	四、諸法相即自在門	四、諸法相即自在門
五、十世隔法異成門	五、隱密顯了俱成門	五、秘密隱顯俱成門
六、諸藏純雜具德門	六、微細相容安立門	六、微細相容安立門
七、一多相容不同門	七、因陀羅網境界門	七、因陀羅網法界門
八、諸法相即自在門	八、托事顯法生解門	八、托事顯法生解門
九、唯心回轉善成門	九、十世隔法異成門	九、十世隔法異成門
十、托事顯法生解門	十、主伴圓明具德門	十、主伴圓明具德門

從表中可以看出，法藏大師於《探玄記》中對「十玄門」在順序和內容上做了一些修改。從法藏大師調整的順序來看，邏輯性和次第性都更顯著。就其內容而言，法藏大師將「諸藏純雜具德門」和「唯心回轉善成門」改為了「廣狹自在無礙門」和「主伴圓明具德門」。此修改更為凸顯華嚴別教一乘之義涵，區分了一乘與三乘之不同，避免以終教理事無礙或如來藏思想來詮釋一乘教理的問題。關於《十玄門》的解釋，法藏大師比較扣緊十無盡心，而非局限於如來藏清淨心，這也是法藏大師做修改之用心所在。舉智儼大師和法藏大師對「唯心回轉善成門」之解釋為例，略以說明，列表如下：

¹⁹⁵ 參見，隋·杜順說，唐·智儼撰，《華嚴一乘十玄門》，《大正藏》冊 45，第 1868 經，頁 515，中 17。

¹⁹⁶ 參見，唐·法藏述，《華嚴經探玄記》，冊 35，第 1733 經，頁 123，上 27。

¹⁹⁷ 參見，唐·澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》卷 2，《大正藏》冊 35，第 1735 經，頁 515，上 17。

表 19：智儼大師與法藏大師對「唯心回轉善成門」解釋比對

智儼大師《十玄門》 ¹⁹⁸	法藏大師《五教章》 ¹⁹⁹
<p>第九、唯心回轉善成門者，此約心說。所言唯心回轉者，前諸義教門等，竝是如來藏性清淨真心之所建立，若善若惡，隨心所轉，故云回轉善成，心外無別境，故言唯心。</p>	<p>九者、唯心回轉善成門，此上諸義唯是一如來藏，為自性清淨心轉也，但性起具德故，異三乘耳。然一心亦具足十種德，如〈性起品〉中說十心義等者，即其事也，所以說十者，欲顯無盡故。如是自在具足無窮種種德耳，此上諸義門，悉是此心自在作用，更無餘物，名唯心轉等。</p>

智儼大師和法藏大師皆將教義、理事等十義為如來藏清淨真心之所建立，進而說明善惡等法隨心所轉，以唯心來說明善惡之所在。雖然此處在文字上小有差異，但其思想是一致的。法藏大師以十心來開顯心之無盡，強調此心指十無盡心，隨舉一法皆是無盡，此為性起之德，有別三乘，彰顯一乘無盡法界緣起之義涵，並強調性起之說。而智儼大師《五十要問答》云：

心數等義如下別明，此文在三乘，義通一乘，用由同法界故，又一教唯一心顯性起具德故，如〈性起品〉說。又說十心欲顯無量故，如第九地說，此據一乘別教言。²⁰⁰

由此可以見，雖然第九門在文字上有些差異，但其思想是一致。此十玄門及人法等十義，皆是同時會融，成一法界緣起，普眼境界。此十門隨舉一門即攝餘之九門，顯示華嚴無盡法界緣起之玄旨，諸法相即相入，一即一切，一切即一，圓融無礙之道理。「十玄門」不僅是華嚴法界緣起之教義，闡明「事事無礙」之內涵，也是華嚴重要之觀法。比如《法界觀門》之周遍含容觀，以十門開顯「事事無礙」之理，下面以澄觀大師《法界玄鏡》中之周遍含容觀和法藏大師之「十玄門」比對，列表如下：

¹⁹⁸ 隋·杜順說，唐·智儼撰，《華嚴一乘十玄門》，《大正藏》冊45，第1868經，頁518，中16-19。

¹⁹⁹ 唐·法藏述，《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》冊45，第1866經，頁507，上8-15。

²⁰⁰ 唐·智儼集，《華嚴五十要問答》，《大正藏》冊45，第1869經，頁523，上22-26。

表 20：「周遍含容觀」與「十玄門」比對表

周遍含容觀 ²⁰¹	十玄門 ²⁰²
一、理如事門	一、同時具足相應門
二、事如理門	二、廣狹自在無礙門
三、事含理事門	三、一多相容不同門
四、通局無礙門	四、諸法相即自在門
五、廣狹無礙門	五、隱密顯了俱成門
六、遍容無礙門	六、微細相容安立門
七、攝入無礙門	七、因陀羅網境界門
八、交涉無礙門	八、托事顯法生解門
九、相在無礙門	九、十世隔法異成門
十、普融無礙門	十、主伴圓明具德門

從表中可以看出，《法界觀門》的「周遍含容觀」之十門和「十玄門」頗有相似之處，比如《法界觀》的「廣狹無礙門」相當於「十玄門」的「廣狹自在無礙門」；《法界觀》的「相在無礙門」相當於「十玄門」的「因陀羅網境界門」；《法界觀》的「普融無礙門」相當於「十玄門」的「同時具足相應門」。諸如此類，可以看出兩者有著密切之關係。其「十玄門」和《法界觀》都是闡明「事事無礙」之道理。而澄觀大師在解釋「十玄門」和《法界觀門》時，也會對應著相互解釋。有此可見，華嚴教觀相即之特色。又者，此十玄門，法藏大師認為應該以六相而會通，《五教章》云：

此上十門等解釋，及上本文十義等，皆悉同時會融，成一法界緣起具德門，普眼境界，諦觀察餘時，但在大解、大行、大見聞心中，然此十門隨一門中即攝餘門，無不皆盡，應以六相方便而會通之。²⁰³

也就說，此十門可以用總、別、同、異、成、壞這「六相圓融」來會通，第

²⁰¹ 參見，唐·澄觀述，《華嚴法界玄鏡》，《大正藏》冊45，第1833經，頁680，上26。

²⁰² 參見，唐·法藏述，《華嚴經探玄記》冊35，第1733經，頁123，上27。

²⁰³ 唐·法藏述，《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》冊45，第1866經，頁507，上26-中2。

一「同時具足相應門」為總相，其餘九門為別相，九門同緣起，所以又為同相，就九門各別來說，各有其義，所以又為異相，因此九門而成第一門，所以為成相，而九門之外無第一門，故為壞相，所以此十玄緣起由六相圓融而成立。

三、六相圓融

「六相圓融」是以總、別、同、異、成、壞六種方式，來說明《華嚴經》之教義，明無盡法界緣起之義涵。智儼大師在《孔目章》中云：「若欲識《華嚴經》無盡教義者，當依六相因陀羅微細智，及陀羅尼自在法智知。」²⁰⁴又者，如《華嚴一乘教義分齊章復古記》（簡稱《復古記》）云：「知以此方便會一乘者，欲識別教一乘，當以六相、十玄作入法方便也」²⁰⁵由此可見此六相是為詮釋《華嚴經》無盡之教義，與十玄門為入「別教一乘」之法門。從前之「十玄門」和「六相」之會通，可以知道，皆為闡釋「事事無礙」之法界緣起。此六相亦可成觀，顯行布與圓融之無礙，其總相、同相、成相三相為圓融門，而別相、異相、壞相三相為行布門，行布即圓融，圓融即行布，成圓融無礙之旨。對於六相之義涵，法藏大師《五教章》云：

總相者，一舍²⁰⁶多德故；別相者，多德非一故，別依比²⁰⁷總，滿彼總故；同相者，多義不相違，同成一總故；異相者，多義相望，各各異故；成相者，由此諸緣²⁰⁸起成故；壞相者，諸義各住自法不移動故。²⁰⁹

此總相與別相可謂總與別之關係，比如房舍是總相，而構成房舍的椽等諸緣即為別相，構成一舍多，多非一之關係；同相指差別之諸法，調和而成一體，不失自身之特質，比如椽等諸緣共成一房舍；其異相如椽等諸緣，各自形類，相望差別；成相指椽等諸緣相依而成房舍，雖成總之房舍，但非破壞椽等諸緣之特性；壞相指椽等諸緣各住自法。此六相總相即別相，同相即異相，成相即壞相，開顯

²⁰⁴ 唐·智儼集，《華嚴經內章門等雜孔目章》，《大正藏》冊45，第1870經，頁584，上18-20。

²⁰⁵ 宋·師會，善熹述，《華嚴一乘教義分齊章復古記》，《大正藏》冊58，第998經，頁396，上11-13。

²⁰⁶ 此“舍”字在甲本中為“含”字，從義理之內涵來看應該是“含”字。

²⁰⁷ “此”字在甲本中為“止”字，應該為“止”字。

²⁰⁸ “緣”字在甲本中為“義”字。

²⁰⁹ 唐·法藏述，《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》冊45，第1866經，507，下6-10。

諸法相即相入，圓融無礙之無盡法界緣起之特質。由此可見，每一個現象都含有這六相，世間任何現象，都可用這六相來分析解釋，而無妨礙。「一即多」的道理，在這六相中，一與多不相阻隔。「多即一」之妙理，也同樣能在六相中，求取瞭解。此六相不僅是華嚴之核心教理，同時也可以是重要的觀行，此「六相圓融」與前「十玄門」只是開合的不同，在其教理闡釋和觀行上有異曲同工之妙。就修行階位來說，認為初發心時便成正覺，也是一行即攝一切行，一位即一切位，圓滿具足，信滿成佛，此為華嚴「別教一乘」之特色。

通過以上兩節內容，探討了華嚴宗判教體系中的同、別一乘教思想，並分析其核心教義。華嚴宗以五教判為代表，其中圓教的建立尤為關鍵，而圓教又以同、別一乘教為核心。同教一乘強調與三乘的共通性，如《法華經》「會三歸一」之理；別教一乘則彰顯《華嚴經》獨特的「事事無礙」「法界緣起」思想，體現一即一切、一切即一的無盡圓融境界。

首先梳理了華嚴宗五祖對同、別一乘教思想的演進與義涵之詮釋：初祖杜順和尚的《法界觀門》隱含其思想；二祖智儼大師首次明確提出別教一乘，先以共教、不共教區分，后明確提出了同、別一乘教理論；三祖法藏大師系統化判教體系，深化十玄門與六相圓融理論；四祖澄觀大師結合四法界論，強化教觀相即；五祖宗密大師則融入心性論與禪教一致思想。歷代祖師的闡發，使同、別一乘教理論趨於完備。

第二節聚焦別教一乘的核心教義，包括性起思想、法界緣起、十玄門與六相圓融。「法界緣起」以染、淨二法或四法界闡釋宇宙萬法相即相入的關係；十玄門通過十重無盡緣起，展現一多相攝的圓融境界；六相圓融則以總別、同異、成壞六相，說明現象界整體與部分的無礙統一。這些理論均指向華嚴一真法界的終極實相，凸顯其超越三乘的獨特性。

結 論

判教作為佛教發展與體系化的重要標志，興起的根源在於經典，不同經典中的義涵差異導致了判教理論的不同。判教思想在印度亦有學說，從原始佛教到部派佛教再到大乘佛教的興起，無論是來華的印度僧侶還是印度本土，皆有判教思想的體現，尤其在印度本土的大乘佛教中，中觀及瑜伽二行派的判教理論最具代表性。中國佛教的判教思想隨着經典的傳入和對義理的解析而逐漸系統化，經歷了南北朝的興起、隋唐的成熟發展等歷史進程，在諸多判教中，多將《華嚴經》判為圓教、頓教、實教等最高的地位。其中天台和華嚴之判教最為傑出，華嚴宗是中國佛教較晚形成的宗派，其判教體系更為完善，當然，華嚴宗的判教思想並非一蹴而就，歷經了萌蘖、形成、確立、成熟乃至演變與發展的過程，其判教過程不僅透視了華嚴思想的演變與發展，也反映了整個中國佛教乃至整個佛教的發展歷程。

華嚴宗的判教體系發端於初祖杜順和尚，且從觀行契入。《五教止觀》和《法界觀門》不僅是華嚴宗重要之觀行著作，亦含教相和教義之特征。《五教止觀》直接對應於華嚴小、始、終、頓、圓之「五教」；雖然歷代祖師及大德對《法界觀門》與「五教」的對應不盡相同，但皆與「五教」之關係十分密切，雖然杜順和尚時期，並沒有形成明確的判教體系，但為華嚴宗判教及思想的形成與發展奠定了基礎。二祖智儼大師依杜順和尚出家，遍覽群經，廣學多聞，專宗華嚴，著述甚多，於《搜玄記》、《五十要問答》、《孔目章》等著作中開宗立教，初步建立了華嚴宗的判教體系，其《十玄》、《六相》以及同、別一乘教等思想促使華嚴宗及其思想逐步形成。培養弟子義湘大師，令華嚴思想遠傳海外。弟子法藏大師繼承其思想成為華嚴宗之集大成者，其判教思想在此得以確立與成熟。就其歷史背景而論，法藏大師處於唐代文化燦爛及佛教發展的鼎盛時期，經典相對完善，各宗各派及諸家學說相對成熟，所以法藏大師之判教思想也更為全面，體系更加完整。法藏大師根據義理淺深，立「五教十宗」之判，五教偏重於教，十宗偏重於理。「華嚴五教」之核心是一乘圓教的闡釋，而圓教中以同、別一乘教分判，「同教一乘」以「會三歸一」為其特色，為開權顯實之教；「別教一乘」不

離三乘而別於三乘，論法界緣起、十玄門、六相圓融及性起等思想，其獨特點在於事事無礙的闡釋，這是三乘未涉及的義理。而法藏大師以後，華嚴宗的判教思想歷經了演變與發展的過程。

法藏大師的弟子慧苑法師，則根據《寶性論》的四種眾生，別立四教判。到了四祖澄觀大師糾正其判，恢復法藏大師五教之理論，但和法藏大師之思想並不完全相同。可以說到四祖澄觀大師和五祖宗密大師在繼承法藏大師判教思想的同時也有自己獨特的發揮。澄觀大師對天台和禪宗的重視以及一心的思想比法藏大師更為突出，並提出了四法界之說，但五教之判釋還是遵循法藏大師之判，並無改變。到了五祖宗密大師，在教內外複雜的歷史背景下，又有更多的發揮，對人天教、三教合會、教禪一致以及一心的思想理論更為突顯。清代的續法法師傳承五教判之思想，集《賢首五教儀》，釐清賢宗有教無觀的問題；而與法藏大師同一時代的李通玄長者，則以法藏大師之「五教十宗」為根本，將時、經、法、教融合而論，立十時、十教、十宗之說。透過判教，特別是別具特色的同、別一乘教思想，可見華嚴思想的形成、演變與發展之過程，對深入華嚴思想之研究意義非凡，其核心論點與研究成果總結如下：

第一、系統梳理了判教的歷史背景與發展脈絡，從佛典、印度、中土三方面做了整體性的論述；

第二、系統梳理了華嚴宗判教思想的發展歷程，本文詳細梳理了從杜順和尚到宗密大師等歷代祖師對華嚴宗判教思想的貢獻與發展，展現了華嚴宗判教思想的完整脈絡。並厘清了法藏大師同、別一乘教判釋的問題；

第三、分析了同、別一乘教的義涵與演進，對同教一乘的會三歸一和別教一乘的無盡法界緣起進行了分析，探討了兩者在教義上的異同與聯繫。其別教一乘所彰顯的事事無礙，無盡法界緣起思想，是華嚴宗的核心特色；

第四、探討了華嚴宗判教思想與其他宗派判教思想的異同，通過對比天台等其他宗派的判教思想，突出了華嚴宗判教思想的獨特性與系統性；

第五、總結了華嚴宗判教思想的理論體系與特色，本文總結了華嚴宗以五教十宗為核心的判教理論體系，強調了其在教義詮釋、觀行實踐等方面的特色與優勢。特別是對法界緣起、十玄門、六相圓融等核心教義的闡述，展現了華嚴宗判教思想的深邃與廣博。限於篇幅與時間關係，本文還有很多未處理到的問題及後

續需要進一步學習與研究的内容，比如對同、別一乘教的演變與發展更深入的剖析等。

致 謝

特別感謝導師陳英善教授，在我論文的選題、構思、撰寫和修改過程中，給予了我悉心的指導，使我順利完成了畢業論文的撰寫；特別是老師在百忙之中對論文做了整體性的調整和逐字逐句的修改，學僧即感動又慚愧，感動老師的博學和耐心，慚愧自己理解有限，學的不好，讓老師指導的很辛苦。同時也感謝所有授課的法師和老師們，感謝課堂上的教導以及諸多文獻著作之學習；感謝在課後默默付出的行政崗位老師們；感謝賢度院長及學院，提供了殊勝的修學平台，成就大家求法的因緣。由於學僧學識淺薄，未能廣覽教法，還在學習之中，若有錯誤、疏漏之處，還望諸位善知識慈悲指正，策勵勤修，學僧深為感激！論文中還有很多需要深入的內容和未處理的問題，待將來有機會深入研究，希望對自己的修學有所幫助，對華嚴的弘傳與實踐提供參考。最後，祈願正法久住，法輪常轉，華嚴教法流傳十方，廣利有情，學院越辦越好，法師、老師和同學們平安吉祥，道業成就！南無《大方廣佛華嚴經》！華嚴海會佛菩薩！

參考文獻

(一) 原典古籍：

- 〔後秦〕佛陀耶舍共竺佛念譯《長阿含經》，《大正藏》冊 1，第 1 號。
- 〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，《大正藏》冊 2，第 0099 號。
- 〔東晉〕瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》，《大正藏》冊 2，第 125 號。
- 〔唐〕玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》，《大正藏》冊 5，第 220 號。
- 〔唐〕玄奘奉譯《大般若波羅蜜多經》，《大正藏》冊 7，第 0220 號。
- 〔姚秦〕鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》，《大正藏》冊 9，第 262 號。
- 〔東晉〕佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 9，第 278 號。
- 〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 279 號。
- 〔唐〕般若譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 293 號。
- 〔後周〕義楚集，《釋氏六帖》，《大藏經補編》冊 13，第 79 號。
- 〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》，《大正藏》冊 14，第 475 號。
- 〔唐〕玄奘譯，《解深密經》，《大正藏》冊 16，第 676 號。
- 〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》冊 25，第 1509 號。
- 〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》，《大正藏》冊 27，第 1545 號。
- 〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊 29，第 1558 號。
- 〔姚秦〕鳩摩羅什譯《中論》，《大正藏》冊 30，第 1564 號。
- 〔唐〕玄奘譯，《成唯識論》，《大正藏》冊 31，第 1585 號。
- 〔梁〕真諦譯《大乘起信論》，《大正藏》冊 32，第 1666 號。
- 〔唐〕法藏述，《般若波羅蜜多心經略疏》，《大正藏》，冊 33，第 1712 號。
- 〔隋〕智顛說，《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》第 33 冊，第 1716 號。
- 〔隋〕吉藏造，《法華遊意》，《大正藏》冊 34，第 1722 號。
- 〔唐〕智儼述，《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，《大正藏》冊 35，第 1732 號。
- 〔唐〕法藏述，《華嚴經探玄記》，《大正藏》冊 35，第 1733 號。
- 〔唐〕澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》冊 35，第 1735 號。

- (唐)澄觀撰，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》冊 36，第 1736 號。
- (唐)窺基撰，《說無垢稱經疏》，《大正藏》冊 38，第 1782 號。
- (唐)宗密述，《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》，《大正藏》冊 39，第 1795 號。
- (唐)法藏撰，《大乘法界無差別論疏》，《大正藏》冊 44，第 1838 號。
- (隋)·慧遠撰，《大乘義章》，《大正藏》，冊 44，第 1851 號。
- (唐)法藏述，《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》冊 45，第 1866 號。
- (唐)智儼集《華嚴五十要問答》，《大正藏》冊 45，第 1869 號。
- (唐)法藏述，《華嚴經問答》，《大正藏》冊 45，第 1873 號。
- (唐)法藏述，《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，《大正藏》冊 45，第 1876 號。
- (唐)法藏撰，《華嚴遊心法界記》，《大正藏》冊 45，第 1877 號。
- (唐)法藏述，《華嚴發菩提心章》，《大正藏》冊 45，第 1878 號。
- (隋)吉藏撰，《大乘玄論》，《大正藏》冊 45，第 1853 號。
- (隋)杜順說，《華嚴五教止觀》，《大正藏》冊 45，第 1867 號。
- (隋)杜順說，唐·智儼撰，《華嚴一乘十玄門》，《大正藏》冊 45，第 1868 號。
- (唐)智儼集，《華嚴經內章門等雜孔目章》，《大正藏》冊 45，第 1870 號。
- (唐)法藏撰，宋·淨源述《金師子章雲間類解》，《大正藏》冊 45，第 1880 號。
- (唐)澄觀述，《三聖圓融觀》，《大正藏》冊 45，第 1882 號。
- (唐)澄觀述，《華嚴法界玄鏡》，《大正藏》冊 45，第 1883 號。
- (唐)宗密註，《註華嚴法界觀門》，《大正藏》冊 45，第 1884 號。
- (唐)宗密述《原人論》，《大正藏》冊 45，第 1886 號。
- (隋)智顛說，《摩訶止觀》，《大正藏》冊 46，第 1911 號。
- (隋)智顛撰，《四教義》，《大正藏》冊 46，第 1929 號。
- (高麗)諦觀錄，《天台四教儀》，《大正藏》冊 46，第 1931 號。
- (唐)宗密述《禪源諸詮集都序》，《大正藏》冊 48，第 2015 號。
- (宋)智盤撰，《佛祖統紀》，《大正藏》冊 49，第 2035 號。
- (唐)慧立本 釋彥悰箋《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，《大正藏》冊 50，第

2053 號。

〔梁〕慧皎撰，《高僧傳》，《大正藏》冊 50，第 2059 號。

〔唐〕道宣撰，《續高僧傳》，《大正藏》冊 50，第 2060 號。

〔唐〕法藏集，《華嚴經傳記》，《大正藏》冊 51，第 2073 號。

〔唐〕惠英撰，胡幽貞《大方廣佛華嚴經感應傳》，《大正藏》冊 51，第 2074 號。

〔唐〕法藏集，《華嚴經傳記》，《大正藏》第 51 冊，第 2073 號。

〔唐〕玄奘譯，辯機撰，《大唐西域記》，《大正藏》冊 51，第 2087 號。

〔唐〕義淨撰，《南海寄歸內法傳》，《大正藏》冊 54，第 2125 號。

〔唐〕實叉難陀譯，唐·澄觀述《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》，《乾隆藏》冊 130，第 1557 號。

〔唐〕慧苑述，《續華嚴經略疏刊定記》，《卍續藏》冊 3，第 221 號。

〔唐〕澄觀撰述，《華嚴經疏鈔玄談》，《卍續藏》冊 5，第 232 號。

〔唐〕澄觀述，《華嚴經行願品疏》，《卍續藏》冊 5，第 227 號。

〔唐〕澄觀別行疏，唐·宗密隨疏鈔，《華嚴經行願品疏鈔》，《卍續藏》冊 5，第 229 號。

〔元〕普瑞集，《華嚴懸談會玄記》，《卍續藏》冊 8，第 236 號。

〔元〕普瑞集，《華嚴懸談會玄記》，《卍續藏》冊 8，第 236 號。

〔唐〕宗密撰《圓覺經大疏釋義鈔》，《卍續藏》冊 9，第 245 號。

〔清〕性權記，《四教儀註彙補輔宏記》，《卍續藏》冊 57，第 980 號。

〔宋〕師會述《華嚴融會一乘義章明宗記》，《卍續藏》冊 58，第 985 號。

〔宋〕師會述《華嚴一乘教義分齊章復古記》，《卍續藏》冊 58，第 998 號。

〔唐〕宗密注，《華嚴心要法門註》，《卍續藏》冊 58，第 1005 號。

〔清〕續法集錄，《賢首五教儀》，《卍續藏》冊 58。第 1024 號。

〔清〕續法集，《賢首五教儀開蒙》，《卍續藏》冊 58，第 1025 號。

〔清〕續法輯，《法界宗五祖略記》，《卍續藏》冊 77，第 1530 號。

〔唐〕釋杜順編，《脩大方廣佛華嚴法界觀》，《善本佛典》冊 38，第 8898 號。

（二）專書著作

靄亭法師，《華嚴一乘教義章集解》，臺北：財團法人台北市華嚴蓮社，1996年初版。

川田熊太郎等著，李世桀譯，《華嚴思想》，臺北：法爾出版社，1989年。

陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》，臺北：華嚴蓮社，2013年。

陳英善，《華嚴與諸宗對話》，臺北：法鼓文化出版社，2020年。

持松法師《華嚴宗教義始末記》，臺北：震曜出版社，2016年。

沖本克己等編、釋果鏡譯，《興盛開展的佛教》，臺北：法鼓文化，2016年。

胡建民《宗密思想綜合研究》，北京：中國人民大學出版社，2013年。

韓煥忠《華嚴判教論》，濟南：齊魯書社，2014年。

慧雲主編，《華嚴學研究》，北京：宗教文化出版社，2017年。

淨嚴著、張文良等譯，《中國華嚴思想研究》，臺中市：高文出版社，2023年。

李春堯，《華嚴宗史略》，上海：社會科學院出版社，2017年。

鎌田茂雄，《中國華嚴思想史之研究》，東京：東京大學出版會，1965年。

木村清孝著，李慧英譯，《中國華嚴思想史》，臺北：東大圖書公司出版，2011年。

平川彰著，莊昆木譯，《印度佛教史》，北京：后浪出版社，2018年。

聖嚴法師《華嚴心詮·原人論考釋》，臺北：法鼓文化出版社，2006年。

魏道儒《中國華嚴宗通史》，南京：鳳凰出版社，2008年。

吳可為《華嚴哲學研究》，北京：社會科學文獻出版社，2014年。

魏道儒，《世界佛教通史》，北京：中國社會科學出版社，2015年。

王頌《華嚴法界觀門校釋研究》，北京：宗教文化出版社，2016年。

賢度法師《華嚴學講義》，台北，華嚴蓮社，2010年。

張曼濤編《華嚴宗之判教及其發展》，臺北：大乘文化出版社，1978年。

智諭老和尚撰述，《修大方廣佛華嚴法界觀門直解·華嚴五教止觀淺導·華嚴一乘十玄門探玄》，臺北：西蓮淨苑出版社，2004年。

中國佛學院華嚴學教研組編，《華嚴五教章》基礎教程，北京：國家宗教文化出版社，2013年。

(三) 學位論文及單篇論文

常盤大定，〈支那華嚴宗傳統論〉，東京：東方學報第三冊，頁 1-96。

丁國華，〈華嚴法藏大師五教說初探〉，華嚴專宗學院佛學研究所論文集。

董群，〈從宗密的《原人論》看華嚴宗判教觀的發展〉，華嚴專宗國際學術研討會論文集，2015 年。

郭朝順，〈智者與法藏教相判釋略論〉，鵝湖月刊第一六卷第十二期。

韓煥忠，〈20 世紀的華嚴宗判教研究〉，《浙江佛教》1994 年第 1 期。

黃國清，〈《法華經》於中國佛教的判教地位 ——從鳩摩羅什到法藏〉，《世界宗教學刊》第十六期，2010 年，頁 41-94。

劉鹿鳴，〈澄觀大師、李長者《華嚴經》疏論初探〉，華嚴專宗國際學術研討會論文集，2013 年。

劉鹿鳴，〈澄觀大師、李長者《華嚴經》疏論探析〉（二），華嚴專宗國際學術研討會論文集，2014 年。

劉鹿鳴，〈澄觀大師、李長者《華嚴經》疏論探析〉（三），華嚴專宗國際學術研討會論文集，2016 年。

劉鹿鳴，〈澄觀大師、李長者《華嚴經》疏論探析〉（四），華嚴專宗國際學術研討會論文集，2017 年。

李治華，〈智儼的五教判〉，華嚴專宗國際學術研討會，2018 年。

釋賢度，〈華嚴行門具體實踐之研究〉，華嚴專宗學院佛學研究所第二屆畢業論文，1990 年。

釋傳智，〈別教一乘與同教一乘之比較研究〉，華嚴專宗學院研究所第二屆畢業論文，1990 年。

釋開慈，〈《五教止觀》～「華嚴三昧門」之研究〉，華嚴專宗學院研究所第四屆畢業論文，1998 年。

釋修德，〈法藏大師的五教論〉，華嚴專宗學院研究所第三屆畢業論文。

釋圓照，〈華嚴法界圓融之探討〉，華嚴專宗學院研究所第三屆畢業論文。

釋正持，〈別教一乘與同教一乘之同異 ——以《五教章》為主〉，臺北：華嚴蓮社大專學生佛學論文集，2010 年，頁 111-130。

釋正持，〈澄觀判教思想之研究——兼論與法藏判教之差異〉，臺北：華嚴蓮社，

2011 年。

釋行丹，〈《華嚴法界觀門》思想與實踐之探微〉，華嚴專宗學院研究所第二十一屆畢業論文。

桑大鵬，〈三種《華嚴》及其經典闡釋研究〉，華中師範大學，博士學位論文，2006 年。

施凱華，〈華嚴宗密與天臺智者於「一心」圓頓詮釋之對觀〉，華嚴專宗國際學術研討會論文集，2013 年。

孫巖，〈華嚴大學研究〉，國際青年華嚴學者論壇論文集，2018 年。

吳可為〈華嚴判教論辨微〉，臺北：中華佛學研究所，中華佛學學報第二十二期，2007 年，頁 205-225。

莊崑木，〈略論華嚴別教一乘與同教一乘之異同〉，法光學壇 Dharma Light Lyceum 第一期，1997 年，法光佛教文化研究所，頁 79-88。

趙錠華，〈天臺華嚴圓教思想比較〉，華嚴專宗國際學術研討會論文集，2014 年。

佐藤海音，〈《華嚴五教章》に於ける煩惱論〉，印度學佛教學研究第六十五卷第一號，2016 年。

張愛萍，〈《華嚴宗佛祖傳》中伯亭續法之教觀思想初探〉，華嚴專宗國際學術研討會論文集，2016 年。

鄭德成，〈華嚴教判思想之研究〉，華嚴專宗學院研究所第七屆畢業論文。