

# 論智儼之判教思想

鐘志彭

## 摘要

在華嚴宗的歷代祖師之中，智儼和尚似乎成了一位最被忽視的夾縫人物，在他之前有傳奇色彩極濃的杜順和尚（相傳為文書菩薩化身），在他之後又有聲名顯赫的法藏、澄觀、宗密。智儼的著作傳至今日者只是寥寥數種而已，而他的生平事蹟若非在法藏所撰的《華嚴經傳記》卷三尚保存千餘字資料，亦將成為千古之謎<sup>1</sup>。以智儼對華嚴宗的貢獻，而在華嚴宗的傳承史上發生這種現象，實在相當令人費解。或許是他盛年之時「棲遑草澤，不競當代。及乎暮齒，方屈弘宣」的行徑，使他錯過了出道打知名度的時機罷。

近代學者對智儼的思想研究，大多數著重於其華嚴義理的開展，然而對他的判教思想，多半只用片言隻語便輕輕帶過，即或稍作探討，亦認定智儼的判教理論是尚未定型的、成熟的，持此論者的理由將於本文中再加檢討。剋就筆者所接觸的著作之中而言，在這個課題上論述最詳者，首推《華嚴宗教義始末記》（師樊沙門密林述，真言宗清靜慈門遍照王寺基隆道場印贈，據民國二十九年上海佛學書局版本照相影印），然其書中所述，猶有未足之處，不無遺憾。

本文中將以智儼論及判教思想的原點為經，以《華嚴宗教義始末記》中的內容為緯，旁及近代學人的著作，來論述智儼的判教思想。全文共分六章，各章大義如下：

第一章探討智儼早年的參學歷程，了解其學術的師承及思想源流。

第二章至第四章分別介紹智儼之《搜玄記》、《五十要問答》、《孔目章》（皆簡稱）三書中的判教理論。

第五章將由此三書中的理論演變來看智儼判教思想之蛻變，並予以分期。

第六章略述智儼之判教思想與法藏之傳承關係，並將智儼著作中的獨到之處

---

<sup>1</sup> 智儼的事蹟在續高僧傳卷二十五、宋高僧傳卷五、佛祖統計卷二十九皆曾提及，語皆寥寥，而且都出現在別人的傳記之中，不足以詳窺其身世行誼。

提出探討。

## 第一章 智儼之參學歷程及思想淵源

傳統的華嚴學者作列杜順和尚為華嚴初祖，智儼為二祖。稽查年代最接近的史料，一為道宣律師所作的《續高僧傳》及法藏《華嚴經傳記》，證實杜順與智儼確實有師徒關係。在《續高僧傳》卷二十五之二十九的杜順傳記中云：「弟子智儼，名貫至相（寺）。幼年奉敬，雅遵餘度」顯示智儼在幼年之時曾侍奉杜順禪師，但二者之間的學術傳承情形究竟如何，並沒有更進一步的資料。

而在《華嚴經傳記》卷三的智慧傳中則云：「年十二有神僧杜順，無何而輒入其舍，撫儼頂謂景（智儼生父）曰：『此我兒，可還我來。』父母知其有道，欣然不吝。順即以儼付上足（首座弟子）達法師。令其順誨，晝夜誦持，曾無再問」<sup>2</sup>。

智儼的故鄉是在甘肅天水，而杜順的道場在終南山，從天水到終南山至相寺，間關千哩，以隋代的交通狀況而言，行程至少要走上一個月。智儼侍奉杜順禪法師，很可能就只是在這段旅程之中，當時智儼年僅十二，《續高僧傳》中所說的：「幼年奉敬」或許就是指這一段。

杜順將智儼付託在至相寺之後，以後就再也沒再回來探望智儼。師徒相處日短，就算杜順將《法界觀》、《五教止觀》等著作傳授給智儼，在一名無甚佛學基礎的幼童中心，也無法產生很深刻的影響。智儼的學術底子，其實主要是在至相寺中打下來的。

在《華嚴經傳記》中的記載云，智儼從十二歲入至相寺，到二十七歲寫成《搜玄記》，期間十五年內的求學過程如下：

1. 梵僧來遊至相，授以梵文。
2. 十四歲得度之後，依法常法師聽攝大乘論，數年之間，即盡得精義，名震攝論學派。
3. 進具足戒後，聽四分、毗曇、成實、十地、地持、涅槃等經論。
4. 於法琳法師所，廣學徵心<sup>3</sup>。

<sup>2</sup> 大正藏卷五十一，史傳部三，P.163B。

<sup>3</sup> 據《華嚴宗教義始末》卷一 P.26 云，智儼從法琳法師處學四分毗曇成實十地地持涅槃諸經；而高峰了州之《華嚴思想史》P.113 卻說智儼從法琳處所學為《華嚴經》。單由《華嚴經傳記》原文之中，難以判定孰是孰非，暫此存疑。而鑒安法師所作的《華嚴宗的傳承及其他》一文（收錄於張曼濤所編的現代佛教學術叢刊 34：華嚴宗之判教及其發展）則云：智儼在

5. 追隨智正法師專攻《華嚴經》。
6. 閱光統律師所作《華嚴經疏》，稍開殊軫，為別教一乘無盡緣起，欣然賞會，粗知毛目。
7. 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。」

潛研之後，然大悟，遂制《搜玄記》，時年二十七歲。

從法藏的記載中可知智儼的學問方向，原本是由攝論起家的，在進具足戒之後研學的經論才淵博起來，從來之所以專攻華嚴，是因「法門繁曠，智海沖水深，方駕司南，未知何厝。乃至於經藏前，禮而自立誓，信手取之，得華嚴第一。」這才去智正法師座下聽受華嚴。杜順大師早年教達法師督率他朝夕持誦《華嚴經》，顯然在這次抉擇之中並沒起直接的作用。

根據近人鑒安法師的考證，智儼所學的華嚴思想，主要來自地論宗慧光一系：智正是慧光的三傳弟子，僧辯所學的地論學，輾轉追溯，亦是遠紹慧光，而智儼本人更曾親閱慧光（光統律師即是慧光法師）的華嚴經疏。從智儼在至相寺的求學過程來看，除了異僧所開示的「六相」玄義是自行參透之外，智儼早年所學到的華嚴學知識，幾乎都是傳自光統一系<sup>4</sup>。

從智儼大師身上算起來，即使說華嚴宗是傳承於地論宗的光統一系，亦不為過。然而在《一乘十玄門》、《孔目章》等較後期的作品中，在開展華嚴法界緣起的義理時，又可看出深受杜順法師的影響，在史料闕如的局限下，只好假設智儼在成年寫成《搜玄記》之後，又去讀了杜順大師所傳的作品，而於華嚴義理重新構思，所以形成這樣的面貌。本文中所要探討的部分乃是判教思想，對此不便深論，當另作專文研討之。

智儼傳世的作品中，論及判教的有《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》（簡稱《搜玄記》）、《華嚴五十要問答》、《華嚴經內章門等雜孔目章》（簡稱《孔目章》）三部。其中只有《搜玄記》一書確知成於二十七歲之時<sup>5</sup>，而其他二書寫成的年代

---

辯法師處學四分、迦延、毗曇、成實、十地、地持、涅槃等經論。此又是一說，（見該書 P.237）

<sup>4</sup> 《華嚴宗的傳成及其他》，P.235～238。原作篇幅頗長，本文中不能全部引用，僅擇要摘述。

<sup>5</sup> 鑒安法師對此不以為然，他說：「華嚴經傳記說智儼二十七歲寫成搜玄記，怕有錯誤，『七宵行道，祈請是非，爰夢神童，深蒙印可，而棲皇草澤，不競當代，及乎暮齒，方屈弘宣』，可見他是個小心謹慎的人……」（《華嚴宗之傳承及其他》P.239，雙引號內所引的是《華嚴經傳記》原文，文見大正藏五十一冊 P.163C）但是在他的反駁中僅以此數句就想否定智儼在二十七歲寫成《搜玄記》的史實，證據未免太薄弱了些。在《華嚴宗傳記》的同一頁中也寫著：「儼生數歲，卓異凡童，或累塊為塔，或緝華成蓋，或率同輩為聽眾，而自作法師。」「未盈數歲，詞解精微，常因龍象盛集，令其豎義。時有辯法師，玄門準的，欲觀其神器，躬自擊揚，往復徵研，辭理彌王。感嘆其慧悟，天縱哲人。」在在顯示智儼也是個有膽識的人，在龍象雲集的

不詳，據高峰了州考證，皆成於五十八歲以後，而《孔目章》晚於《五十要問答》<sup>6</sup>。

以下第二、三、四章，即依年代先後順序，分別研探智儼大師的判教思想。

## 第二章 《搜玄記》中之判教思想

在《搜玄記》的第二門「藏攝分齊」中討論判教問題云：「一化始終，教門有三；一曰漸教、一曰頓教，三曰圓教……此經（華嚴經）即頓及圓二教攝」<sup>7</sup>。

這種以華嚴經為圓教，立漸頓圓三教的判教系統，始於慧光律師，據《華嚴經傳記》載云：「（慧光）有疏四卷，立頓漸圓三教，以判群典。以華嚴為圓教，自其始也」<sup>8</sup>。智儼在至相寺所學的華嚴學，直接間接都來自慧光，在他的著作中承襲慧光的教判模式，是很自然的事情。

不過在漸頓圓的教判格局之內，智儼還引用了《普曜經》、《攝論》、《地持》為依據，解決一些比較精細的判教問題，從這裡可以看出他在至相寺所受的經論訓練，已經應用在他自己的著作之中，並非全盤抄襲慧光的舊說。此中也顯示智儼自有獨立思考，脫離窠臼的傾向，從來終於得以自行開創五教判的新局。

以下分別探討漸、頓、圓三教。

### 第一節 漸教

漸教的分判，又有兩種標準：

一、依所詮分判，共有三種：

1. 修多羅，即經藏。
  2. 毗那耶，即律藏。
  3. 阿毗達摩，亦名對法，即論藏。
- 是為三藏，本經（華嚴）屬於修多羅藏。

二、所為二故，教即為二：這是基於所化眾生的根器差別而作的分判，原

---

場合中猶能侃侃而談，寫一部經疏，又有何難？

<sup>6</sup> 《華嚴思想史》P.115。

<sup>7</sup> 《搜玄記》卷一，大正藏四十五冊 P.13~14，以下所引之《搜玄記》原文，皆在此二頁中。

<sup>8</sup> 《華嚴經傳記》卷二，大正藏五十一冊 P.159。

文云：「根有利鈍，法有淺深。故約聲聞鈍根，就分別性，立於三藏，成聲聞行法故也。」這是第一類。又「為菩薩利根，約無分別等三無性，義立三藏，為成菩薩行法故也。」這是第二類。

因此在這種分判之下，漸教分為：

- 1.聲聞藏。
- 2.菩薩藏：智儼云：「此經即入大乘教攝也。」即此藏而根據普曜經，聲聞、菩薩藏又各有兩種。

聲聞中有二種：

- 1.初執性教者。
- 2.順破性等諸部執教者。

菩薩中有二：

- 1.先習大法，後退入小，今還進大。
- 2.久習大乘，今始見佛，則能入頓。

在這個部分，智儼解釋為何不為緣覺立藏：

- 1.依普曜經，三乘教即立三藏；今依攝論及地持等，但假教即入聲聞藏，故不立也。
- 2.緣覺聲聞者，先求緣覺道，今遇佛說因緣教法……就此為論，初義總相知法，從義別相知法，利鈍雖殊，同期小果，總為一藏也。
- 3.若上利根出無佛世，自悟因緣，而得道果，有行無教，據斯廢也。

## 第二節 頓教

智儼引華嚴經文曰：「若有無上心決定樂大事，為示於佛身，說無量法。」故知「有一乘及頓教、三乘差別。」

入頓教的條件，如上節所說，是要「久習大乘，今始見佛，則能入頓。」一般的聲聞、緣覺或曾經退入小乘的菩薩是不可能的<sup>9</sup>。

關於頓教的明確定義，智儼在此書中並未更進一步說明，但他仍以「頓悟與一乘何別？」自問自答曰

- 1.此亦不定，或不別。
- 2.或約智與教別。(頓為智，一乘為教)
- 3.又一淺一深也。(頓淺一乘深)

---

<sup>9</sup> 這裡所說的是在最近的一生之中為不可能，而非曠世累劫之後，仍然不能頓悟。

從這裡只能約略看到一點端倪，至於所謂的「頓教」究竟何義，在《搜玄記》並沒有很明確的解說。

### 第三節 圓教

「為於上達分階佛境者，說於解脫究竟法門，滿足佛事，故名圓也。」這是指華嚴經，智儼云：「此經即頓及圓二教攝。」

在圓教的部分自設問答，處理一個相當重要的題目：

「問：此經何故上來通三乘分別及攝者？」

「答：為此經通有同別二教、三乘境、見聞及修等故也。如法華經三界之中三車引諸子出宅，露地別授大牛之車。仍此二教同在三界為見聞境。又聲聞等為窮子，是其所引。故知小乘之外，別有三乘，互得相引，主伴成宗也。」

由引文中可看出，智儼認為華嚴經中的圓教，是兼含「同」、「別」二教，並非光是「別教一乘」而已，之所以要通攝三乘教，乃至小乘教，是因為「互得相引，主伴成宗」，由此可看到華嚴家的心胸之恢弘，氣象之開闊。

### 第四節 小結

《搜玄記》中的三教判，智儼大師雖以自行用心剖析入微，畢竟仍是順前人而立，其中在討論頓、圓二教的部分仍有些地方語焉不詳，無法交待的十分圓滿。此所以在三十多年後另立五教判。顯然智儼大師在那三十年中亦曾對此教判重新思考過。

## 第三章 《五十要問答》中之判教思想

《五十要問答》其實共有五十三問，取其成數五十為名。這部著作中的每一個問答，都採用判教分類的方式來解決問題。此種體裁乃是師法天台宗的智者大師。在這五十三問之中，論及教義分齊定義及所屬經典者，為第十、二十一、二十六、四十八問，由這四問中所提供的線索，組構成此書判教系統的全貌。

### 一、第十問：諸教修道總別義<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> 大正藏四十五冊 P.520C。

在這一問的解答中首次出現五教的名相：

- 1.小乘教。
- 2.三乘始教。
- 3.終教。
- 4.直進菩薩（當為頓教）。
- 5.一乘教。

二、第二十一問：一乘分齊義<sup>11</sup>

問：一乘教義分齊云何？

答：一乘教有二種：一共教，二不共教。

- 1.共教：即小乘、三乘教，如諸大乘經中廣說。
- 2.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。

三、第二十六問：諸經部類差別義<sup>12</sup>

小：四阿含經

始：金剛般若 正法念經，通三乘教。

終：涅槃及小品經<sup>13</sup>。

直進菩薩（頓）：維摩、仁王、思益，勝天王、迦葉佛藏等。

一乘（圓）：華嚴為不共教，餘經是共教，如法華等。

四、第四十八問：普敬認惡義

在此之前都把相當於「頓教」的義理說成「為直進菩薩說」，直至本段才出現「頓教」一名。原文云：「大乘涅槃經四句佛性者，非小乘義中及初迴心人作四句義。即是頓教終教佛性及大般涅槃，仍非一乘別教義也。」

在《五十要問答》之中只將五教所屬的經典歸類出來，缺乏明確的定義，但在處理各種佛學問題時，已經五教的觀念普遍應用了。而且運用的相當圓熟，可見在此書寫成之際，智儼對於五教的定義及範圍已有定見，並非在寫《五十要問答》時才突然冒出來的。相傳智儼一生的著作共有二十多部，流傳下來的只是少數，大半亡佚，估計最初的五教判定義應該曾經寫下來，只可惜已經失傳了。

好在《孔目章》傳下來了，在其中對五教的界定及分析遠比《五十要問答》周詳，而且非常有系統，後人遂以《孔目章》為智儼五教判的代表作，也成了華

<sup>11</sup> 大正藏四十五冊 P.522B。

<sup>12</sup> 大正藏四十五冊 P.523A-B。

<sup>13</sup> 引文在大正藏四十五冊 P.534B。

嚴宗「三時、五教、十宗」教判系統的最初結構。這正是本文第四章所要探討的課題。

#### 第四章 《孔目章》中之判教思想

在此先將五教的名目及定義製成左表<sup>14</sup>：

	一小乘教	仿有名之教，詮有名之義。此在分別遍計位中，亦名世間所知教。
三乘	二初教	有名之教，詮有名之義。有名之教，詮無名之義。亦即名義即空教，亦名終教亦名終教。
	三熟教	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。亦名終教。

大乘—四頓教—無名之教，顯無名之義。

	A	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。(同教)
一乘—	五圓教	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。(別教)

以下根據《孔目章》中內容來看五教分齊，其中共有兩種方式，一約法數明分齊，二約真如明分齊。本章將之分兩節逐一予以探討。

#### 第一節 約法數明分齊<sup>15</sup>

一、小乘教分齊—如維摩經云，有厭、欣二門。

1. 厭門：是身無常、無疆、無力、無堅，速朽之法，不可信也。為苦為惱，剎病所集。諸仁者！如此身，明智者所不怙。是身如聚沫，不可撮摩；是身如泡，不得久立；是身如焰，從渴愛生；是身如芭蕉，中無有堅；是身如幻，從顛倒起；是身如夢，為虛妄見；是身如影，從業緣現；是身如響，屬諸因緣；是身如浮雲，須臾變滅；是身如電，念念不住；是身無主為如地，是身無我為如火，是身無壽為如風，是身無人為如水。是身不實，四大為家；是身為空，離我、我所；是身無知，如草木瓦礫；是身無作，風

<sup>14</sup> 據《孔目章》中「天王讚佛說偈首顯教分齊義」一段內容製表，文見大正藏四十五冊 P.537A-B。

<sup>15</sup> 本節引文皆出於「第五會依其五教明順善法數義」一段，文見大正藏四十五冊 P.555C~556C。



力所轉；是身不淨，穢惡充滿；是身為虛偽，雖假以澡浴衣食，必歸磨滅；是身為災，百一病惱；是身如丘井，為老所逼；是身無定，為要當死；是身如毒蛇，如怨賊，如空聚，陰界諸入所共合成。諸仁者！此可患厭。

2.欣門：當樂佛身。所以者何？佛身者，即法身也。從無量功德智慧生，從戒定慧解脫、解脫知見生，從慈悲喜捨生，從布施持戒忍辱柔和懃行精進禪定解脫、三昧多聞智慧諸波羅密生，從方便生，從六通生，從三明生，從三十七道品生，從止觀生，從十力四無所畏十八不共法生，從斷一切不善法，集一切善法生，從真實生，從不放逸生。從如是等無量清淨法，生如來身。諸仁者！欲得佛身、斷一切眾生病者，當發阿耨多羅三藐三菩提心。

智儼認為此處的厭欣二境當人、天、梵世之教。他說

若約分齊，義當趣向聲聞方便及初教之初等。齊義分齊，當一切法空為有明。……人天邪善根不入此教又依愚法小乘、聲聞緣覺，依分別遍計性，立其法數，所有世間出世間名數分齊，並如毗曇婆沙所定評正義者即是：由同分別遍計故，不入大乘攝，但是名數並是諸境，仍與正小乘，作迴心向大乘方便，宜可准知。

在此不但把四阿含經內的聲聞、緣覺教列為小乘，即使連毗曇、婆沙諸論，也只當成是入大乘的迴心方便而已，尚未列入大乘之林。

二、大乘初教分齊—依維摩經。法無眾生，離眾生垢故；法無有我，離我垢故；法無壽命，離生死故；法無有人，前後際斷故<sup>16</sup>；法常寂然，滅諸相故；法離於相，無所緣故；法無名字，言語斷故；法無有說，離覺觀故；法無形相，如虛空故；法無戲論，畢竟空故；法無我所，離我所故；法無分別，離諸識故；法無有比，無相待故；法不屬因，不在緣故；法同法性，入諸法故；法隨於如，無所隨故；法住實際，諸邊不動故；法無動搖，不依六晨故；法無去來，常不住故。法順空、隨無相、應無作。法離好醜，法無生滅，法無所歸，法過眼耳鼻舌身心，法過高下，法常住不動，法離一切諸所觀行。

智儼總結曰：

準蘊一門界入一切諸法，並皆如此，其相即空。若無如實空，即一切法不成。何以故？由即空故。其義分齊，當初教終。

<sup>16</sup> 此四句義相當於金剛經所云：「無我相、無人相、無眾生相、無壽者相」。智儼在《五十要問答》列金剛經入始教類，在此處他的立場仍然不變。

在這裡有一點值得注意，智儼在這段中用了「初教之始」(本文前頁第九行)及「初教終」兩個名詞，可見「初教」的內容並非像一般近代著作中所介紹的那麼單純。在智儼的觀念中是有所區別的。略述如左：

- 1.初教之始，其義分齊，當「一切法空唯有名」，在智儼的分判之中，未入大乘。
- 2.初教終，其義分齊：「一切諸法，其相即空」，為大乘教中最淺的入門之教。那麼大乘的終教內容如何呢，引述如左：

三、終教分齊—如維摩經云：

彌樂當令此諸天子捨於分別提之見。所以者何？菩提者，不可以身得，不可以心得，寂滅是菩提，滅諸相故；不觀是菩提，離諸緣故；不行是菩提，無憶念故；斷是菩提，捨諸見故；離是菩提，離諸妄想故；障是菩提，障諸願故；不入是菩提，無貪著故；順是菩提，順於如故；住是菩提，住法性故；至是菩提，至實際故；不二是菩提，離意法故；等是菩提，等虛空故；無為是菩提，無生、住、滅故；智是菩提，了眾生心行故；不會是菩提，諸入不會故；不合是菩提，離煩惱習故；無處是菩提。無形色故；假名是菩提，名字空故；如化是菩提，無取捨故；無亂是菩提，常自靜故；善寂是菩提，性清淨故；無取是菩提，離攀緣故；無異是菩提，諸法平等故；無比是菩提，無可喻故；微妙是菩提，諸法難知故。

智儼釋此段經文曰：「何以故？為一切法皆如也。故據此分齊，義當終教。」又曰：「所有陰入界等一切法數，依此而知。若無不空真如，即一切法不成。由無住本立一切法故。」

四、頓教分齊—唯摩經云：時維摩詰默然無言。文殊師利難曰：是真入不二法門。

智儼認為這段公案「義當頓教」。因為「默絕萬法」又云：「陰入界等諸染淨法，並皆同此，若無維摩默不二理，即一切法不成，所以知之故。《對法論》云：『不待名言及餘根境，是名實有』一切皆是實有，即顯待名言根境，是假有也。」

因此智儼又把頓教稱為「非安立門」，因為他的界定是：「不藉名言根境，是非安立門；藉名言根境，是安立門。」所以華嚴宗所判的頓教，皆是離言絕想，莫可名狀。

五、圓教——在智儼的分判中，有略、廣、別、同之分。

- 1.略教：依無盡圓通教門，及華嚴經第八迴向百句如相，義當略教。

- 2.廣教：普賢性起當是廣義，即無盡圓通究竟宗。
- 3.一乘（別教）：所有無盡法數及餘乘數，皆一乘所目，即是一乘。由同在海印定中成故。
- 4.同教：不在定說同教者，入一乘遠方便攝。

智儼在這段文字中所立的教判，名義上雖是五教，但從內容上來看，小教被分成「人天梵」、「正小乘」、「初教之初」三種，圓教又有「略、廣、別、同」四種，再加上「初教終」、「終教」、「頓教」三種，合計共有十種教門，其實已是相當精詳成熟的教判理論了。

## 第二節 約真如明分齊<sup>17</sup>

依《搜玄記》「第八迴向真如章」，逐一引原典闡釋之。

據智假自釋：

- A.別教門者，謂圓通理事統含無盡因陀羅及微細等。
- B.同教門者，即與三乘義同，但由智迴向故入一乘攝。
- C.頓教門者，如維摩經不二法門品，維摩直默以顯玄意者是。此如絕於教義相想不及，廣如大般若經那伽室利分說。
- D.終教始門者，即維摩經中不二法門品，三十二菩薩顯不二法門者是。
- E.終教終門者，即不二法門品，文殊所顯不二者是。  
其終始兩門（D 與 E）並具無分別教義空有二門。
- F.始教始門者，如百法明門論六種無為屬一切法攝人法二空，方入空攝得知：真如不及二空，二空為上。此門亦通分別，無分別教義。
- G.始教終門者，如維摩經弟子品內，為迦旃延說不生不滅是無常義等。又金剛般若經：微塵即非微塵等。又依對法論，開六無為成八無為，三種真如即屬無為攝，得知真如成無為。

此初教始終（F 與 G），並通分別無分別教義。

無分別義者：謂證真如分別教者，謂比觀意言無分別境，悟大乘言教故。

分別教義者：謂教義即空故。

今初教門中真如，但是空義，不同終教。

- H.世間所知始門者，即人天正善根，及愚法聲聞緣覺等，入真實攝。…世間唯除處誑妄語等，餘並入真實，由許是菩提遠方便故。

<sup>17</sup> 大正藏四十五冊 P.558C~P.559A。

I.世間所知終門者，故論釋云，謂一切法但有明。謂分別名、思惟名，得知不同遠方便法。此義唯局二十種名中，為是大乘近方便故。言真如者：自體堅固，不可破壞。觸物皆順不相違故，亦無相可取。由真如故，乃至流在十名理不可壞故，同是真如。

在這節文字中透露了幾點訊息，值得我們注意：

- 一、本段引用到玄奘所譯大般若經的那伽室利分，可以輔助我們推算《孔目章》寫成的年分。大般若經一共費時三年十一個月才譯成，完成的日期是唐高宗龍朔三年十月二十三日<sup>18</sup>。等於是西元六六三年。而那伽室利分是在大般若經第五七六卷，按篇比例算是在該經最後二十四分之一，估計約在龍朔三年的八月才譯出來。智儼生於隋文帝仁壽二年<sup>19</sup>，即西元六〇二年，按照古代中國人的算法，到龍朔三年時，他是六十二歲。由上述線索來推算，《孔目章》當是在他六十二歲或更晚的作品。
- 二、智儼引用玄奘譯《百法明門論》中的內容，將之安排在「始教始門」，地位比金剛般若還要低，這對當時正在開展的法相唯識宗而言，可算是一記悶棍，迎頭痛擊。後來的華嚴諸祖，都繼承此一立場，總是把唯識壓在般若空教之下。
- 三、在本節的教判分齊一共開出九種，而前一節則開出十種，兩相對照，則共有十一種之多（依前節十種，將終教開為始終二門，即成十一種）。可見智儼所立的五教判並非僵硬死板的五個教門，而是可以靈活開合的五類教法，在他處理不同的佛學問題時，可以視其異說的複雜程度，而在五教判的大原則下斟酌細分，以求適當的對應。由是觀之，《孔目章》中對教判的應用比《五十要問答》中進步多了。

## 第五章 智儼判教思想之演進及分期

綜觀智儼所作的《搜玄記》、《五十要問答》、《孔目章》三書，可以看出智儼在二十七歲至五十八歲之間，他的判教思想先由地論宗慧光一系的三教判轉變成為五教判，這是第一變。然後再由《五十要問答》中那教為粗略的五教判發展成《孔目章》中極為精密而靈活的五教判，這是第二變。經過這兩度轉變，華嚴宗的判教系統事實上已經高度發展。形成一個相當嚴密而成熟的理論架構。

然而近代的中日學者，對於智儼的判教代表作《孔目章》幾乎從未真正深入

---

<sup>18</sup> 《唐玄奘留學記》P.166。

<sup>19</sup> 《華嚴宗的傳承及其他》P.239。

瞭解，在論及智儼的判教之時往往還拉上《搜玄記》、《五十要問答》來談，並以之評斷智儼的判教為不明確，為不成熟，這真是極大的誤解。《搜玄記》是智儼二十七歲的作品，可說是青年期的習作，絕不能和三十多年之後的晚年作品相提並論；《五十要問答》組織零散，並非有計畫的寫作，也不能和按部就班寫成的《孔目章》相比。經過以上三章的探討之後，我們很容易看出唯有《孔目章》中的判教系統首尾相顧，血脈相連，是真正潛心構思出來的作品。以此為憑，才能真正看出智儼判教思想的精義。

有的學者認為智儼的判教不成熟的理由是：「關於五教的名目，有處說小乘、初教、熟教、頓教、圓教，有處說小乘、初教、終教、頓教、一乘，並且也還沒有成立明瞭的教相判釋。」云云<sup>20</sup>。這種批評是否中肯呢？

先從後面這個觀點談起：這等學者認為智儼尚未成立明瞭的教相判釋，純粹是讀書不精，沒有把《孔目章》全文從頭到尾仔細看清楚。本文第三章的全部內容，已將智儼的教相判釋忠實展現出來了，事實上智儼的判教內容是很清晰的，並沒有什麼不明確、不成熟的地方。

其次討論名相不確定的問題。智儼的著作中的確有這種現象，但是這並不造成他的判教思想是否成熟的理由。思想是否成熟，端視其觀念是否清晰；立場是否一貫，遣詞用字之間，出現幾個別名並沒什麼妨礙。即以華嚴宗法藏大師為例，他的判教思想是公認為燦然大備的，但是在他的《五教章》中，仍然用「始、終教」及「初、熟教」兩種異名。然則我們能否憑此批評他的判教思想是不成熟的呢？

關於異名的問題，筆者以為對智儼、法藏的評價不應出現雙重標準，法藏既未因此受到非議，智儼亦不應受之。

智儼的判教思想，在這三部作品中呈現三種不同的風貌，可以逕分早、中、晚三期。

- 一、早期：以《搜玄記》為代表，因慧光舊說，益行增補，立三教判。
- 二、中期：以《五十要問答》為準，初設五教，但分群經部類，未釋教相。
- 三、晚期：製《孔目章》，立五教判，明釋教相，應機分門，運作靈活，剖析精微。

---

<sup>20</sup> 《賢首宗的五教十宗判釋》，收於《華嚴宗之判教及其發展》，引文見該書第二頁。

## 第六章 結語——兼述智儼、法藏之判教傳承及智儼作品之獨到處

華嚴宗的義理及判教皆大成於法藏。由法藏的著作《華嚴一乘教義分齊章》（簡稱《五教章》）及《華嚴經嘆玄記》（簡稱《探玄記》）的內容來看，對照智儼傳世的《搜玄記》、《孔目章》、《華嚴一乘十玄門》等，便知法藏的學術觀點中有很大的部分是承襲智儼，再加上自行增補的創見而成的。

在《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》（新羅國崔致遠所撰）中記載儼、藏師徒相遇時的情形，相當富於傳奇性<sup>21</sup>：

（藏）聞親疾出谷入京。時智儼法師於雲華寺講華嚴經。藏於中夜忽睹神光來燭庭宇，迺嘆曰：「當有異人弘揚大教。」翌日就寺，膜拜已，因設數問，言皆出意表。儼嗟賞曰：「比丘義龍輩尚罕扣斯端，何計仁賢發皇耳目！」或告曰：「是居士雲棲求食，久玩雜華（即華嚴經），為覲慈親乍來至此。」藏既餐儼之妙解，以為真吾師也，儼亦喜傳炷之得人。

法藏十七歲入山修道，過了幾年才因親疾入京，此時年約二十歲出頭，而智儼已年逾六旬，師徒初逢就如此相投，可說十分得。智儼對法藏的器重愛護，由下引文可知<sup>22</sup>：

及總章元年，儼將化去，藏猶居俗（時年二十六）儼乃累道成，薄塵二大德曰：「此賢者注意於華嚴，蓋無師自悟，紹隆遺法其惟是人，幸假餘光，俾沾制度。」

智儼直至臨終，還如此鄭重其事，託道成、薄塵二法師為法藏剃度，可見他對法藏青眼有加，重視殊甚。而法藏在智儼將化之時近在身邊，伸手可指，亦可見他追隨儼師之殷，在那幾年之間，想必盡得智儼的真傳了。由《法藏和尚傳》的另一段記載，可以看到這種學術傳承的情形<sup>23</sup>：

初至相儼和尚……成華嚴經中搜玄義鈔五卷，其文也玉寡，其理也金相，追琢為難，鎔裁有待。藏以親窺室奧，獨擅國工，善巧逞能，其器甚利，乃效同恥者之述，撰探玄記二十通。……舉要言之，搜玄者索隱之離辭；探玄者，鉤深之異語。隱能心索十玄之妙旨霞張，深可力鉤十義之圓科月滿。遂使句羞者前哲，受賜者後生。儼藏連稱，提孩具審，古所謂死且不

<sup>21</sup> 大正藏五十冊 P.281C。

<sup>22</sup> 同註 21。

<sup>23</sup> 大正藏五十冊 P.282B-C。

朽，久而彌芳者欵！

法藏深得智儼心要，所以能「親窺室奧」，仿照《搜玄記》的體例寫成《探玄記》，而且大有青出於藍之態，因此「使包羞者前哲，受賜者後生」，智儼初遇法藏即嘆曰：「何計仁賢發皇耳目！」將化付託之時又說：「紹隆遺法，其惟是人」真非虛言也。

關於法藏的判教傳承問題，近代有些學者認為法藏的五教判是師法天台宗的四教判，再加上頓教而成。此說在文獻上也自有其根據，即是《法藏和尚傳》中這一段：<sup>24</sup>

梁陳間有慧文禪師學龍樹法，授衡岳思，思傳智顛，顛付灌頂，三葉勝芳。……說通判四教之歸，圓悟顯一乘之機。藏以寢處定慧，異代同心，隨決教宗，加頓為五。其一曰小乘教，其二曰始教，其三曰終教，其四曰頓教，其五曰圓教。

不過崔致遠的這段記載恐怕傳聞有誤，理由如下：

- 一、法藏是在智儼在世的最後幾年追隨智儼的，其時智儼的《五十要問答》、《孔目章》先後寫就，在著作之時，一定曾和程度最好的幾位弟子研討過，法藏曾深受智儼器重，絕無不知智儼的五教判之理。他要判教，又何必乞道於遐，遠述天台宗之學，再加上個頓教呢？這是不合情理的。
- 二、天台宗的「通、別」二教和華嚴宗的「始、終」二教大不相同，而在圓教的經典規範上，天台宗法華，華嚴尊華嚴，更是各行其是，如果法藏真是「隨決教宗」，他所立的判教理論就不該和天台判教差得這麼遠。
- 三、智儼著作中的「始、終」二教或名「初、熟」，這兩類名稱也都出現在法藏的《五教章》及《探玄記》之中，這便是法藏承襲智儼教判的有力證據。尤其「初、熟」二教之名，在法藏之前，唯有智儼用過，在其他教派的祖師之中，從未有人使用，更別說是天台宗了。

綜合以上三點，可見崔致遠在此事上的記載十分可疑，在學術上不應將之當成史實。

---

<sup>24</sup> 大正藏五十冊 P.285A。

## 最後略述智儼的著作之優點

《五十要問答》與《孔目章》在討論各種佛學問題時，都是採用分類排比的方式。這種方式的優點是層次分明，而且非常客觀，無論問題是那一類，都可以讓讀者遍觀佛教內的各種說法，使讀者對此問題有一周延的認識，並自行思考判斷優劣。雖說智儼如此寫作，其意仍在弘揚華嚴圓教，但這也是效果比較好的寫法，一者顯出華嚴家胸襟遼闊，見聞廣博，絕非閉門造車、夜郎自大之輩；二者他對各派的學說，甚至華嚴圓教之說都是以忠實客觀的筆法敘述，一視同仁，在讀者而言，就不致於受到誤導，捲入宗派鬥爭，異說相斥的學術漩渦之中。這種客觀開放的精神深合今時所推崇的科學精神原則，千年之前的古人就有這樣的研究典範，令人對華嚴祖師更添崇敬。