

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所 碩 士 論 文

佛教宗派的內部思想歧異研究——
以華嚴宗慧苑與澄觀為例

The study of interior different philosophies in the Buddhist school—
as Hui-yuan and cheng-kuan in Huayen school for example

研 究 生：邱 柏 翔

指 導 教 授：釋 依 空

中 華 民 國 九 十 五 年 六 月

南 華 大 學

宗教學研究所

碩 士 學 位 論 文

佛教宗派的內部思想歧異研究—

以華嚴宗慧苑與澄觀為例

研究生：邱梅翎

經考試合格特此證明

口試委員：黃連忠

歐陽叔

釋依空

指導教授：釋依空

系主任(所長)：何建興

口試日期：中華民國九十五年六月九日

摘要

本論文主要是對佛教宗派的內部衝突進行研究，對象則以華嚴宗的慧苑為例。法藏是華嚴宗的實際創立人，曾為八十卷本《華嚴經》著疏，但尚未完成即告圓寂，後由門下上首弟子慧苑續寫。文中慧苑不但對華嚴宗的教義理論做出修正，甚至還反對其師法藏的觀點，此舉遭受到澄觀的極力駁斥，以致慧苑被後代視為是華嚴宗的異端學說而摒除於華嚴祖庭之外。有鑑於此，本文將透過當時歷史的分析，重新建構出較符合史實的華嚴宗傳承系譜。另外，關於慧苑所引發的爭議，大部分都只是從思想層面加以論述，這對於事件成因的說明乃過份化約。因此除了比較思想差異以外，還將藉由師徒倫理、法脈傳承、宗派發展與政教關係等四個面向，列舉出影響事件發展的內因與外緣。經由以上討論，說明宗派衝突本身所本身所隱含的複雜關係，進而從宗派內部衝突探討正統與異端的爭議。

關鍵字：法藏、慧苑、澄觀、頓教、十玄門、異端。

目 錄

第一章、緒論	1
第一節、研究動機	1
第二節、研究目的	4
第三節、研究範圍	7
第四節、文獻檢討	8
一、慧苑之傳記與著作	9
二、近代學者研究	11
第五節、研究方法及論文架構	16
一、研究方法	16
二、論文架構	18
第二章、唐代華嚴宗的傳承歷史	24
第一節、唐代華嚴宗的傳承問題	24
第二節、唐代華嚴宗的前期發展～華嚴宗學說的建立與成熟	27
一、杜順	27
二、智儼	29
三、法藏	32
第三節、唐代華嚴宗的中期發展～華嚴宗學說的轉折與變革	35
一、慧苑	35
二、法洗	36
第四節、唐代華嚴宗的後期發展～華嚴宗學說的定型與禪化	40
一、澄觀	40
二、宗密	42
第五節、唐代華嚴宗的傳承系譜	44

第三章、華嚴教學的繼承與創新	48
第一節、華嚴宗的教判思想	48
一、杜順的五教止觀	49
二、智儼的四種教判	50
三、法藏的五教十宗判與四宗判	53
四、慧苑的四教判	60
五、澄觀的五教十宗判	63
六、宗密的五教判與禪教三判	68
第二節、華嚴宗的十玄理論	76
一、智儼的古十玄	77
二、法藏的新十玄	81
三、慧苑的德相與業用雙重十玄	86
第三節、慧苑思想與傳統華嚴教學的差異	90
一、教判思想的衝突	90
二、十玄理論的衝突	100
第四章、慧苑事件的內因與外緣	104
第一節、慧苑事件的內因	104
一、師徒倫理	104
二、法脈傳承	107
第二節、慧苑事件的外緣	109
一、宗派發展	110
二、政教關係	114
第三節、慧苑事件的複雜關係	121
第五章、結論	123
第一節、正統與異端的爭議	123

一、學術與倫理	124
二、個人與團體	125
第二節、後續研究的開展	127
參考書目	129

第一章、緒論

宗派文化是隋唐佛教特有的表徵之一，在宗派意識高度受到重視的當時，宗派內部的衝突與矛盾卻未得到應當的重視。因此從現今立場反觀隋唐佛教的發展，對於佛教宗派的內部衝突將有需要再做更深入的探討與分析。

第一節、研究動機

佛教由印度初傳東土，經歷魏晉南北朝的分裂局面，再過渡到隋唐的帝國統一，期間先後出現有十餘種不同的佛學思潮。起初從魏晉的般若性空之學，轉向至南北朝的師說學派，最後形成隋唐的宗派文化。佛教東傳至此，儼然已發展出具有中國文化特性的中國佛教。因此鎌田茂雄指出：「隋唐的新佛教，纔是從印度的亞流佛教中所創造而獨立的中國人的新宗教。」¹而且佛教宗派的形成雖然承襲了前期的學派思潮，但隋唐兩代的宗派並非像魏晉南北朝的學派般，僅經由學說傳承而形成結構鬆散的師徒關係，而是思想完備且組織嚴密的教團體系。

既然宗派可視為是隋唐佛教的重要特徵，那宗派一詞又應當如何定義？對此湯用彤寫道：「所謂宗派者，其質有三：一、教理闡明，獨闢蹊徑；二、

¹ 鎌田茂雄，《中國佛教史》，台北：新文豐出版股份有限公司，1995年，頁139。

門戶見深，入主出奴；三、時味說教，自誇承繼道統。」²又顏尚文在《隋唐佛教宗派研究》一書中，對宗派的定義做出解釋：

在佛教發展中，經某些教徒根據佛教主要教法，創造出獨特的宗義和修行方法。並透過講授、著作、師承等關係，使此種獨特宗義留傳數代而形成的獨立思想體系或教團。它的兩項不可分離之基本因素是宗義與師承。在宗義師承關係發展中，又產生專宗寺院、組織制度等重要因素。而派別意識則由隱而顯地貫穿在宗派的獨立體系或教團中，並且宗祖、道統等強烈的爭執。³

在湯用彤與顏尚文對於宗派的說明中，皆提到隋唐佛教宗教對於宗門意識的強烈重視。⁴不可否認的，上述三種說法雖然無法代表佛教各宗派發展的實際情況，但卻凸顯出宗派議題在隋唐佛教史研究上的複雜性。

以佛教宗派的內部衝突為例，最著名者當屬禪宗的慧能與神秀。由於宗派內部對於禪宗六祖的認定不同，所以導致五祖弘忍門下分裂為南、北二宗。據敦煌市博物館(文書編號七七號)禪籍之四之《六祖壇經》載曰：

² 湯用彤，《隋唐佛教史稿》，台北：佛光文化事業有限公司，2001年，頁155。

³ 顏尚文，《隋唐佛教宗派研究》，台北：新文豐出版股份有限公司，1998年，頁4。

⁴ 《中國佛教百科叢書——歷史卷》寫道：「一般認為，宗派產生的主要標誌有以下幾個方面。一是高度發展的寺院經濟，以確保宗派獨立的經濟來源，並推動自身的發展；二是系統的學說體系，以保證自宗在思想理論上的獨立地位，並由此而與其他宗派區別開來；三是相對固定的傳教區域，即以某祖庭或大型寺院為中心，造成一定的勢力範圍，以利於自宗學說的區域性流傳；四是嚴格的法嗣制度和寺院規範，以行政手段保障自宗的特殊地位。」見潘桂明、董群、麻天祥著，《中國佛教百科叢書——歷史卷》，台北：佛光文化事業有限公司，1999年，頁208。

世人盡傳南宗能、比秀，未知根本事由。且秀禪師於南荊符堂陽縣玉泉寺住時修行，惠能大師於韶州城東三十五里漕溪山住。法即一宗，人有南北，因此便立南北。⁵

相似的情況也發生在唯識宗與華嚴宗。唯識宗的內部衝突，係指(窺)基與圓測二師對於唯識思想的分歧。雖然(窺)基與圓測同為玄奘門下兩大弟子，但楊白衣認為：

依現存的圓測之著作判斷，圓測受到世親、安慧、真諦的影響頗鉅。他以理長為宗為宗旨，公平地攝取印度新舊二系之唯識，也提出不少新的見解。⁶

由於圓測的學說包含有真諦一系的思想，因此遭受到傳承於玄奘新唯識學之(窺)基門下弟子的強烈批判，後來甚至被認定為唯識宗的異端者而遭受忽視。

至於華嚴宗的內部對立，則是本文所欲討論的部分，其導火線主要起因於慧苑對於傳統教學的批判與創新。法藏是華嚴宗的實際創立人，在八十卷本《華嚴經》譯出後曾作《略疏》，然而註釋至十地品之第九定而終。慧苑作為法藏門下上首弟子，續寫法藏《略疏》而成《續華嚴經略疏刊定記》十

⁵ 原文引自黃連忠著，《敦博本六祖壇經校釋》，台北：萬卷樓圖書股份有限公司，2006年，頁156。書中黃連忠以敦博本六祖壇經為底本，參校敦煌本六祖壇經等其他版本後，將本文校正為：「世人盡傳南宗能、北宗秀，未知根本事由，且秀禪師於南都荊州江陵府當陽縣玉泉寺住持修行，惠能大師於韶州城東三十五里漕溪山住持修行。法即一宗，人有南北，因此便立南北。」

⁶ 見楊白衣著〈圓測之研究——傳記及其思想特色〉，收於《華岡佛學學報》第6期，台北：中華學術院佛學研究所，1983年，頁105。

五卷(現存內容不足十三卷)。但由於慧苑在該書中對華嚴宗的教義理論做了大幅度的修正，導致澄觀在《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》中極力駁斥。雖然從現存的文獻資料中，尚難說明慧苑的思想在當時是否曾引起同門間的撻伐，但在慧苑圓寂後四十餘年，由於澄觀對於慧苑的痛加抨擊，使得理應傳承華嚴三祖法藏衣鉢的慧苑，從此被摒除於華嚴祖庭之外，而澄觀則被後代華嚴宗人尊崇為華嚴宗四組。

綜上所述，雖然宗派內部衝突往往與思想差異有著直接或間接的關係，但華嚴宗的內部衝突卻與禪、唯識二宗有個明顯的不同，即慧苑與澄觀二人既非師徒也非同門。而且更讓人費解的是，做為法藏的傑出弟子，慧苑只因澄觀在著作中對其思想提出批判，竟被後代華嚴宗人視為是背叛師門的異端者。為能對該項疑點提出合理的說明，所以有必要就慧苑事件的發展進行更深入的探討與分析。

第二節、研究目的

本論文撰寫之目的，主要分為以下三個方面。第一，藉由歷代華嚴宗師對於教義的詮釋，凸顯慧苑思想在華嚴教學上的繼承與創新。第二，期望透過多方面的討論，找出促成慧苑違逆師說事件的內因與外緣。第三，以慧苑事件為例，探討宗教內部分判正統思想與異端學說的爭議。

首先，關於慧苑遭華嚴宗人視為異端學說之原因，一般認為是慧苑在《續

華嚴經略疏刊定記》裡對於傳統教學所做出的批評，尤其在「教判⁷思想」與「十玄⁸理論」等華嚴宗基本教義上另立新說，更是引起後代華嚴宗教徒的強烈不滿。緣此慧苑在華嚴宗內部的評價，即被認定為違逆師說之徒，此種說法後來也為學界所普遍接受，如黃懺華在《中國佛教史》裡所述：「然法藏寂後，其弟子靜法寺慧苑，據叛師說。」⁹而高峰了州的《華嚴思想史》也寫道：

慧苑大師，……在法藏大師門下，堪稱上足。但他卻不傳師承而依印度堅慧大士《寶性論》，自立四種教，且批評法藏大師的教判；尤其對「十玄門」更顯示新學說。¹⁰

直至近代，由於坂本幸男所著《華嚴教學之研究(第一部)——特以慧苑大師教判論為中心》(以下簡稱《華嚴教學之研究》)的出版，方才對慧苑在華嚴教學上的貢獻給予正面的肯定。但整體而言，大部分對於慧苑的敘述，主要還是突出法藏與慧苑二人在思想上的分歧。有鑑於此，本文將藉由歷代華嚴宗師對於教義的詮釋，凸顯慧苑思想在華嚴教學上的繼承與創新。

⁷ 教判又稱教相判釋，如《佛光大辭典》解釋：「即判別解釋佛陀一生所說教法之相狀差別。略作教相、判教、教判、教攝。即依教說之形式、方法、順序、內容、意義等，而分類教說之體系，以明佛陀之真意。蓋佛教經典為釋尊一代所說之教，為數甚多，且說教出現時地與因緣各異，因應對象根機義理亦互有出入，欲知其意旨、因緣、次第，非賴整理諸經典及判定其價值，無法明瞭佛陀之真實意旨，於是產生教相判釋。」見《佛光大辭典》，頁 4602 上。

⁸ 十玄即十玄門，為華嚴宗重要理論之一，此在《佛光大辭典》裡寫道：「又稱十玄緣起。全稱十玄緣起無礙法門，或作華嚴一乘十玄門、一乘十玄門，單稱十玄。表示法界中事事無礙法界之相，通此義，則可入華嚴大經之玄海，故稱玄門；又此十門相互為緣而起，故稱緣起。十門相即相入，互為作用，互不相礙。華嚴宗以十玄門與六相圓融之說為根本教理，歷來並稱「十玄六相」，二者會通而構成法界緣起之中心內容。此即從十方面說明四法界中事事無礙法界之相，表示現象與現象相互一體化(相即)，互相涉入而不礙(相入)，如網目般結合，以契合事物之自性，即以十門表示法界緣起之深義。」見《佛光大辭典》，頁 416 中至下。

⁹ 黃懺華，《中國佛教史》，台北：國家出版社，2001 年，頁 244。

¹⁰ 高峰了州，《華嚴思想史》，台北：中華佛教文獻編撰社，1979 年，頁 189。

其次，由上述說明可以清楚明白，在整起事件的探討上，多半是以教義理論的比較為主。但根據先前引述湯用彤等人對於宗派的描述，已顯示宗派所涉及的範圍相當廣泛。因此儘管慧苑所引發的爭議表面上看似單純的宗派內部衝突，而關鍵成因也指向慧苑思想與傳統華嚴教學的抵觸，但這並非意謂著思想差異是造成該事件的唯一解釋。而且在客觀條件下，也確實無法完全否認其他相關因素影響事件發展的可能性。所以繼教義理論的比較之後，為能對慧苑事件有更完整的呈現，並試圖揭示衝突背後所隱含的複雜關係，文中還將從「師徒倫理」、「法脈傳承」、「宗派發展」與「政教關係」等四個層面，考慮其對歷史所產生的衝擊和影響。透過多層面的討論，列舉出可能促成慧苑違逆師說事件的內因與外緣。

最後，還有個問題值得被關注，即宗派內部分判正統與異端的爭議。佛教在唐代當時，由於宗派意識的高漲，以致教團內部相當重視法脈的傳承與思想的延續。然而此種強調宗派意識的後果，卻可能導致主流思想壓迫到非主流思想的發展，如唯識宗的(窺)基與圓測便是個明顯的例子。相同地，法藏歿後的華嚴宗發展，其門下弟子慧苑理應接替法藏作為華嚴宗主的地位而持續傳弘宗門思想，但法嗣傳至澄觀時，卻因澄觀對慧苑提出尖銳的批判，致使後代華嚴宗人認定澄觀代表華嚴宗正統思想的正當性，而慧苑則被斥為華嚴宗的異端學說。因此必須提出質疑的是，宗派內部區隔正統思想與異端學說的行為是否合適。另外，在美國 911 事件發生之後，大家意識到宗教對話的重要性。然而若能以反省宗教內部區隔正統思想與異端學說之合適性的容忍胸襟作為基礎，進而推動宗教內部不同宗派以及宗教外部不同宗教之間的對話與溝通。也正因為如此，最後將以慧苑事件為例，探討宗教內部分判

正統與異端的問題。

綜觀以上三項研究目的，基本上是以一種循序漸進的方式進行論述。首先，經由教義理論的比較，說明慧苑對於法藏思想既有承接也有開創。其次，從「師徒倫理」、「法脈傳承」、「宗派發展」與「政教關係」等面向，列舉出直接或間接影響慧苑事件發展的內因與外緣。最後，在上述兩項研究目的之基礎上，繼而探討宗教內部分判正統與異端的爭議，藉此建立日後宗教對話所應具備的寬大胸襟與包容態度。

第三節、研究範圍

本文主要是針對佛教宗派的內部思想歧異進行研究，即藉由宗派內部因為觀念差異或見解分歧所導致分判正統與異端的情況，就相關事件的成因與影響試做分析。至於研究對象的選取，則以華嚴宗慧苑與澄觀二師為主。關於研究範圍的細部界定，以下將按照人物、時間和場域等三個範疇加以說明。

首先，在人物的界定上，考量文中所欲描述主題，因此人物的界定還可再細分為「傳承系譜」與「慧苑事件」兩個部分。前者乃是依據傳承系譜的重建，而對於歷代宗師所做出的界定。後者則是經由事件成因的討論，就相關人物加以界定。像在傳承系譜上，便將依序介紹杜順、智儼、法藏、慧苑、法詵、澄觀與宗密等七人的生平事蹟與思想理論，以建構出較符合史實的華嚴宗傳承系譜。至於慧苑事件的討論，主要關係人有法藏、慧苑與澄觀等三人，其中又以慧苑和澄觀對整起事件的發展具有直接影響。

其次，在時間的界定上，則將依據人物的不同而做區別。然而，誠如上述在人物時所界定般，時間的界定也是分為「傳承系譜」與「慧苑事件」兩個部分。在傳承系譜上，係指從杜順到宗密的七代傳承，即象徵著華嚴宗在唐代的崛起與沒落，至於慧苑事件的部分，則是針對法藏至澄觀期間華嚴宗的發展過程。

最後，在場域的界定上，主要是就整起事件而言。因為法藏與澄觀皆具有唐朝國師的身份，而且活躍期間更締造了華嚴宗在唐代發展的兩個顛峰時期，所以可想見當時二人在教內、外皆具有相當的影響力。也正因為如此，在事件相關成因的討論過程中，還需思考宗派內部文化以及外部環境所產生的影響。緣此在場域的界定上，即劃分為宗派內、外部兩個區塊。

通過人物、時間與場域等三個範疇的界定，將有助於在「傳承系譜」與「慧苑事件」兩項主題上有較完整的陳述。然而，在上述三種界定中，由於唐代華嚴宗傳承系譜的建構主要著重在人物的考據，因此只在人物和時間上給予界定。至於事件成因的論述，因為涉及範圍已拓展到外在環境，所以在人物與時間的界定外，還需考量場域所造成的影響，如此也較能反應出事件本身所隱含的複雜關係。

第四節、文獻檢討

在華嚴宗史上，慧苑雖然是法藏門下傑出弟子之一，但因反對師說而引起澄觀的不滿與批判，其思想也因此被視為異端學說而遭到忽視。又宗密圓

寂後不久，華嚴宗即遭逢武宗滅佛，大量典籍散失，直至清末楊仁山收集古德佚書於日本，方使明末以來式微已久的華嚴宗再現復興氣象。

受到上述相關因素所影響，唐代以後對於慧苑思想的研究可謂相當匱乏。直至近代，慧苑思想才又被學界所注意。因此在既有文獻的整理上，將區分為「慧苑之傳記與著作」與「近代學者研究」予以說明。

一、慧苑之傳記與著作

歷史上對於慧苑的生平事蹟記載甚少，思想理論的研究更是寥寥可數，這或許是受到來自於澄觀方面的嚴厲譴責，以及會昌法難導致大量經論散佚的影響。在現存史料中，有關慧苑的傳記資料如《開元釋教錄》第九卷、《貞元新定釋教目錄》第十四卷與《宋高僧傳》第六卷〈唐洛京佛授記寺慧苑傳〉等文獻。其中《開元釋教錄》與《貞元新定釋教目錄》的文字幾近相同，而〈唐洛京佛授記寺慧苑傳〉則在內容上多增加慧苑的四教判理論。不過坂本幸男認為：「《開元錄》可以說是慧苑在世當時所撰述，所以其記事最為足取而可信的。」¹¹在近代的著作當中，陳新會(垣)在《中國佛教史籍概論》裡，曾考據慧苑在歷史上的記載而著有〈慧苑略歷〉的單篇論述。¹²而《人物與儀軌》裡則收錄有屬名黃懺華所撰寫的〈慧苑〉，¹³內容與〈唐洛京佛授記寺慧苑傳〉並無太大差異，唯獨加入雙重十玄理論。

¹¹ 坂本幸男，《華嚴教學之研究(第一部)——特以慧苑大師教判論為中心》(以下簡稱《華嚴教學之研究》)，台北：中華佛教文獻編撰社，1971年，頁6。

¹² 陳新會(垣)，《中國佛教史籍概論》，台北：文史哲出版社，1981年，頁68-70。

¹³ 參閱黃懺華著〈慧苑〉，收於《人物與儀軌》，台北：木鐸出版社，1987年，頁190-191。

至於慧苑的著作，根據坂本幸男在《華嚴教學之研究》裡的考據，¹⁴慧苑的著作可能有《大方廣佛華嚴經音義》、《續華嚴經略疏刊定記》、《刊定別章》、《華嚴旋復章》、《華嚴經纂靈記》、《九會章》與《大乘權實義》等七部。在著作的順序上，《大方廣佛華嚴經音義》和《華嚴旋復章》應在《續華嚴經略疏刊定記》之前，《刊定記別章》和《華嚴經纂靈記》則在《續華嚴經略疏刊定記》之後，至於《九會章》和《大乘權實章》因無法得知內容，所以難知其詳。在這七部著作當中，現存只有《大方廣佛華嚴經音義》與《續華嚴經略疏刊定記》二書流傳於世，其中又以《續華嚴經略疏刊定記》較受學界所矚目。

按《開元釋教錄》第九卷所載，慧苑編撰《大方廣佛華嚴經音義》¹⁵乃有感於「新譯之經未有音義，披讀之者取決無從」¹⁶，遂摘錄八十卷本《華嚴經》裡所出現的字詞，按照經文章節的編排順序，加以註解其讀音、意義與異名。魏道儒指出：「本書引用佛教典籍以外的中國古籍百餘種，其中許多古籍今已不存，所以此書是研究古文字學的重要資料。」¹⁷至於《續華嚴經略疏刊定記》的撰寫，誠如該書序言所述，法藏在八十卷本《華嚴經》譯出後曾作《略疏》，但註釋至十地品之第九定而終。慧苑接替法藏撰寫疏本而成《續華嚴經略疏刊定記》十五卷，但現今缺少第六、七兩卷，其餘卷數也有部分遺失，所以實際卷數已不足十三卷。

雖然《續華嚴經略疏刊定記》是慧苑續寫其師未完成的著作，但內容上

¹⁴ 坂本幸男，《華嚴教學之研究》，台北：中華佛教文獻編撰社，1971年，頁15-45。

¹⁵ 《大方廣佛華嚴經音義》又名《新譯大方廣佛華嚴經音義》共二卷，全文見於《一切經音義》第二十一至二十三卷。

¹⁶ 《大正藏》第55冊，頁571上。

¹⁷ 魏道儒，《中國華嚴宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，2001年，頁161。

卻對法藏的理論做了大幅修正，此舉因此引來澄觀的非難。按照華嚴宗的傳統，在第一卷所謂「懸談」的部分，通常是作者表達個人思想的章節，所以《續華嚴經略疏刊定記》第一卷可視為是慧苑思想的總結，而且慧苑事件的主要爭議所在，也幾乎出現在第一卷的內容之中。另外，還值得注意的是，慧苑精通梵文，對於八十卷本《華嚴經》翻譯謬漏之處，曾「再勘梵本」而提出自己的看法，此在李惠英的博士論文《慧苑撰『續華嚴略疏刊定記』の基礎的研究》有詳細說明。¹⁸從說明中可以發覺，關於慧苑現存的兩本著作當中，還是以《續華嚴經略疏刊定記》對於後世的影響較為深遠。因此在後續的討論中，大部分議題還是圍繞著《續華嚴經略疏刊定記》裡的觀點再做解釋。

二、近代學者研究

關於近代學者的研究，成就最顯著者當推坂本幸男所撰《華嚴教學の研究》這本書。書中分為兩個部分，第一部是對慧苑思想的研究，尤其著重在教判理論的討論上，第二部則對華嚴教學的相關問題提出說明。關於本書的第一部，國內已有中譯本出版，即釋慧嶽所翻譯的《華嚴教學之研究》，至於由張曼濤所主編《現代佛教學術叢刊》當中，第三十四冊《華嚴宗之教判及其發展》裡面所收錄〈對於慧苑教學的論難及其考查〉¹⁹與〈慧苑大師之四

¹⁸ 李惠英，慧苑撰『續華嚴略疏刊定記』の基礎的研究，東京：同朋舍，2000。

¹⁹ 坂本幸男著〈對於慧苑教學的論難及其考查〉，收於張曼濤主編《現代佛教學術叢刊》第34冊《華嚴宗之教判及其發展》(華嚴學專集三)，台北：大乘文化出版社，1978年，頁133-187。

種教判論)²⁰兩篇譯文，以及第四十四冊《華嚴典籍研究》的〈「華嚴經」和三藏、二藏、十二部經之關係〉²¹單篇譯文，則分別是《華嚴教學之研究》的第二、五與三章。在《華嚴教學之研究》的內容編排上，第一章是介紹慧苑的傳記、著作與門下，第二章則探討澄觀對慧苑思想的論難，第三章是說明《華嚴經》與三藏、二藏、十二部經的關係，該章可對照《續華嚴經略疏刊定記》第一卷裡的藏部所攝，第四章則是解釋慧苑對於當時各家教判的評論，同樣也可對照《續華嚴經略疏刊定記》第一卷裡的顯教差別，第五章是闡釋慧苑的四教判理論。關於坂本幸男在慧苑研究上的重要貢獻，鎌田茂雄認為：「使被視為異端的慧苑，在華嚴思想史上佔有一正當的地位。這是坂本博士不可磨滅的功蹟。」²²另外，木村清孝在《中國華嚴思想史》裡描述慧苑時寫道：「後來因為受了澄觀的批判，而長久被視為異端者。此種歧視是不妥當的，好不容易直至最近才被證明。」²³此處所謂證明，據註解說明也是引用坂本幸男的研究成果。

此外，專門探討慧苑思想的著作，博碩士論文有李惠英的《慧苑撰『統華嚴略疏刊定記』の基礎的研究》，期刊方面則有張愛順的〈華嚴教學史に於ける慧苑の教判〉。²⁴學界對於慧苑的研究並不多見，大多只是在介紹法藏門下弟子時才會有所提及。所以其他相關著作像龜谷聖馨的《華嚴哲學研究》、

²⁰ 坂本幸男著〈慧苑大師之四種教判論〉，收於張曼濤主編《現代佛教學術叢刊》第 34 冊《華嚴宗之教判及其發展》(華嚴學專集三)，台北：大乘文化出版社，1978 年，頁 189-223。

²¹ 坂本幸男著〈「華嚴經」和三藏、二藏、十二部經之關係〉，收於張曼濤主編《現代佛教學術叢刊》第 44 冊《華嚴典籍研究》(華嚴學專集四)，台北：大乘文化出版社，1978 年，頁 65-104。

²² 見鎌田茂雄著〈華嚴學的典籍及研究文獻〉，收於《世界佛學名著譯叢》第 61 冊《禪宗論集華嚴學論集》，台北：華宇出版社，1988 年，頁 364。

²³ 木村清孝，《中國華嚴思想史》，台北：東大圖書股份有限公司，1996 年，頁 186。

²⁴ 張愛順著〈華嚴教學史に於ける慧苑の教判〉，刊載於《印度學佛教學研究》第 36 卷第 1 號，東京：日本印度學佛教學會，1987 年，頁 68-70。

²⁵湯次了榮的《華嚴大系》、²⁶高峰了州的《華嚴思想史》、²⁷石橋真誠的〈華嚴教判的問題點〉、²⁸吉津宜英的《華嚴禪の思想史的研究》²⁹以及木村清孝的《中國華嚴思想史》等，³⁰內容中對於慧苑也有所說明。其中，李惠英是以慧苑的華嚴經觀為中心，進而說明法藏至慧苑華嚴思想的演變，尤其是慧苑在經文解釋上的獨到見解，作者也做了深入的探討。而高峰了州則對於慧苑的分科論提出解釋：「苑大師的分科論，是以十例『科說論』的組織為特色！」³¹又指出：「苑大師的教判論，具重重圓融，成為獨自卓見的組織論！故後來的澄觀大師，也尊重而常常引舉十例的依用，值得留意！」³²至於木村清孝乃力圖解釋法藏與慧苑在教判上的關連，並且認為慧苑具有「非情有性說」的觀念。³³

反觀國內對於慧苑的研究，遠遠不及日本學者的著作豐富，有專文論述者如釋太虛的〈論賢首與慧苑之教判〉和釋性虛的〈論慧苑與華嚴宗〉。首先，太虛認為：「苑公所判四教……比之賢首五教則為通允。至明十玄六相妙觀則賢首傳者為勝，苑公德相業用二重十玄，反嫌煩滯。」³⁴其次，在釋性虛的論述方面，基本上還是摘取坂本幸男在《華嚴教學之研究》裡的部分內容加以研究。而且對於慧苑被摒為異端的因由，則是提出「中國人受儒家傳統思

²⁵ 龜谷聖馨，《華嚴哲學研究》，東京：名教學會，1922年，頁265-288。

²⁶ 湯次了榮，《華嚴大系》，東京：國書刊行會，1975年，頁71-72。

²⁷ 高峰了州，《華嚴思想史》，台北：中華佛教文獻編撰社，1979年，頁189-193。

²⁸ 石橋真誠著〈華嚴教判的問題點〉，刊載於《印度學佛教學研究》第30卷第2號，東京：日本印度學佛教學會，1982年，頁278-283。

²⁹ 吉津宜英，《華嚴禪の思想史的研究》，東京：大東出版社，1985年，頁147-175。

³⁰ 木村清孝，《中國華嚴思想史》，台北：東大圖書股份有限公司，1996年，頁185-191。

³¹ 高峰了州，《華嚴思想史》，台北：中華佛教文獻編撰社，1979年，頁191。

³² 高峰了州，《華嚴思想史》，台北：中華佛教文獻編撰社，1979年，頁193。

³³ 木村清孝，《中國華嚴思想史》，台北：東大圖書股份有限公司，1996年，頁190-191。

³⁴ 參閱釋太虛著〈論賢首與慧苑之教判〉，收於《現代佛教學術叢刊》第34冊《華嚴宗之教判及其發展》（華嚴學專集之三），台北：大乘文化出版社，1978年，頁123。

想的影響」與「中國禪宗的傳承是以衣鉢相傳及重師資相承」兩項解釋。³⁵其他像馬定波的《中國佛教心性說之研究》、³⁶呂澂的《中國佛教思想概論》、³⁷陳英善的《華嚴無盡法界緣起論》、³⁸黃國清的〈宗密之三教會通思想於中國佛教思想史上的意義〉³⁹與屈大成的《中國佛教思想中的頓漸觀念》⁴⁰等，也對慧苑思想多少提及。像馬定波主要是論述慧苑的如來藏思想。而呂澂則在論述慧苑另創新說時，認為澄觀的駁斥乃附會禪說，已有違賢首的原意。至於黃國清則指出宗密將儒、道思想納入教判體系當中，也是受到慧苑教判思想的影響。最後，屈大成則是對於慧苑的漸、頓觀進行說明。

在大陸學者的研究成果上，期刊方面的專文有劉春生的〈慧苑及《華嚴經音義》的幾點考證〉。⁴¹其餘文中有提及者，像魏道儒的《中國華嚴宗通史》、王仲堯的博士論文〈隋唐佛教判教思想研究〉⁴²以及胡民眾的碩士論文〈澄觀及其佛學思想〉⁴³等著作。像魏道儒在《中國華嚴宗通史》裡寫道：「在華嚴宗之外，慧苑還是得到較多肯定。」⁴⁴王仲堯認為慧苑主要是名學者，而並非社會活動者或宗教活動家。而且慧苑敞開了三教合一的大門，此觀念後來由宗密所延續，但不同的是，宗密不僅沒有受到攻擊，反而獲得後代的讚

³⁵ 見釋性虛著〈論慧苑與華嚴宗〉，收於《大專學生佛學論文集》第4冊，台北：華嚴蓮社，1993年，頁141-142。

³⁶ 馬定波，《中國佛教心性說之研究》，台北：正中書局，1980年，頁342-344。

³⁷ 呂澂，《中國佛教思想概論》，台北：天華出版事業股份有限公司，1991年，頁213。

³⁸ 陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》，台北：華嚴蓮社，1996年，頁300-310。

³⁹ 黃國清著〈宗密之三教會通思想於中國佛教思想史上的意義〉，收於《中華佛學研究》第3期，台北：中華佛學研究所，1999年，頁271-303。

⁴⁰ 屈大成，《中國佛教思想中的頓漸觀念》，台北：文津出版社有限公司，2000年，頁225-232。

⁴¹ 劉春生著〈慧苑及《華嚴經音義》的幾點考證〉，載於《中國大陸宗教文章索引》，台北：東初出版社，1995年，頁30。

⁴² 王仲堯著〈隋唐佛教判教思想研究〉，收於《中國佛教學術論典》第34冊，高雄：佛光山文教基金會，2001年，頁96-104。

⁴³ 胡民眾著〈澄觀及其佛學思想〉，收於《中國佛教學術論典》第18冊，高雄：佛光山文教基金會，2001年，頁137-143。

⁴⁴ 魏道儒，《中國華嚴宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，2001年，頁163。

揚。又王仲堯對於坂本幸男研究慧苑教判所得結論則是批評說：「可謂知其然，不知其所以然，沒有把握住慧苑判教的思想結構特徵。」⁴⁵這是同類研究中所少見的。而胡民眾則指出澄觀將禪宗歸於頓教，⁴⁶不僅維護了法藏的正統地位，結束該宗內部的理論分歧，而且還開啓禪教一致的先河。此外，還說慧苑的四教說導致宗內理論分歧，並大幅降低華嚴宗的社會地位，使法藏與慧苑之間形成斷層，所幸有澄觀的及時糾正，華嚴宗才不至於繼續黯淡下去。

藉由近代研究成果的說明，可知學界對於慧苑的討論，幾乎還是停留在思想層面的比較與分析。儘管如此，關於慧苑思想的研究仍然是相當缺乏，尤其在慧苑事件所引發的問題上，還有待做更進一步的研討。

⁴⁵ 參閱王仲堯著〈隋唐佛教判教思想研究〉，收於《中國佛教學術論典》第34冊，高雄：佛光山文教基金會，2001年，頁103-104。

⁴⁶ 關於頓教的詮釋，在《佛光大辭典》裡提出五種說法：「(一)以說法之內容而分，長時間修行而後到達悟境之教法，稱為漸教；迅即證得佛果、成就菩提之教法，稱為頓教。或循序漸進到證果之教法，稱為漸教；一躍頓至佛果之教法，稱為頓教。(二)以說法之形式而言，對根器未熟之眾生，由淺入深，初說小乘，漸次說大乘之法，稱為漸教；對頓悟之機，自始直說深法之教，稱為頓教。(三)華嚴宗於五教之第四，立頓教之名，謂教、理、行、果等四法皆為頓教之旨。(四)唐代善導大師判觀經所說之教法為頓教。又天台宗以四教之第四為圓頓教，即指法華經所說之教法。(五)日僧源空認為大台宗、真言宗雖言頓教，然以斷除煩惱始能證理，故仍屬漸教；準此，主張不必斷煩惱，即能由凡夫頓超迷界的無量壽經之教，方為純粹之頓教，亦乃頓中之頓。」見《佛光大辭典》，頁5703下至5704上。

第五節、研究方法及論文架構

一、研究方法

關於本文的研究方法，主要是以華嚴內部的思想歧異為前提，進而對慧苑被視為異端者的現象做出解釋，這在內容上可分為兩個階段。在第一個階段裡，主要是延續傳統思想史的表現型態。誠如李弘祺在〈試論思想史的歷史研究〉裡指出：「決定歷史事件的因素中不可忽視了人的意識上的反應以及其意向性。」⁴⁷由於衝突的肇端起因於慧苑在《續華嚴經略疏刊定記》裡對法藏學說所做出的責難，以致思想差異普遍被認為是慧苑事件的主因，因此從思想層面對事件成因提出解釋幾乎已成慣例。一般而言，對於慧苑的討論，大部分在第一個階段的思想比較就已結束。然而，即使法藏與慧苑的思想差異可視為是整起事件的主要成因，但若僅從思想層面進行分析，對於事件成因的說明又過份化約。有鑑於此，縱然該事件屬於華嚴宗內部的思想衝突，但在第二個階段的敘述則擬將範圍擴大，討論對象也由宗派內部延伸至外部環境。從華嚴宗當時的內、外部發展狀況中，列舉出對事件可能造成影響的相關因素並做解釋。

其次，本研究有個根本性的侷限，也就是想完整說明慧苑事件的成因，究其實質乃是相當困難的。因為就客觀條件而言，該歷史距今已年代久遠，而且文獻中對於慧苑的生平事跡也甚少提及，又自澄觀以降，後代對於慧苑

⁴⁷ 見李弘祺著〈試論思想史的歷史研究〉，收於《臺灣學者中國史研究論叢》第1冊《史學方法與歷史解釋》，北京：中國大百科全書出版社，2005年，頁159。

多抱持負面的觀感，這使得其思想被視為異端學說而普遍遭受忽視。在這種情況下，欲還原事件的原委實屬不易，但這並非意謂著無法討論，而是需先在觀念上將歷史分為「事件」與「敘事」兩種。據麥克·史丹福在《歷史研究導論》裡解釋：

所謂「歷史」，即可指世間曾經發生的連串事件，也可指透過文字或理念將前述事件加以整次安排而形成的連貫載記，二者攪和不清也是難免。然而二者有別卻是非常明顯，為求分辨，若干學者則採用似事件之史〔history(e)簡稱史事〕、似敘事之史〔history(n)簡稱史敘〕作為區別，以(e)代表事件(event)，(n)來代表敘事(narrative)。⁴⁸

由於歷史具有如此區別，所以想要完整還原事件的本來樣貌，不論是理論上或技術上都極為困難。因為再多的敘述都僅能呈現出事件的部分面向，如同觀察三角錐的四個面，最多也只能看到三個面，剩下的面則是隱藏在三角錐背後而無法看到。也正因為如此，敘事就顯得格外重要，因為過程可能會直接影響結果。同樣是以三角錐為例，當觀察者若只看到一個面時，可能會直覺以為眼前的形體是個三角形，但隨著直視角度的變化，可見面數也從一個面增加至三個面後，觀察者立即會發覺眼前的物體應該是三角錐，而並非原先所認定的三角形。鑒此，本文將藉由多方面的討論，讓敘事的結果能更趨近事件的史實。

⁴⁸ 麥克·史丹福，《歷史研究導論》，台北：麥田出版，2001年，頁3-4。

二、論文架構

在論文架構的編排上，依序可分為「唐代華嚴宗的傳承歷史」、「華嚴教學的繼承與創新」、「慧苑事件的內因與外緣」與「正統與異端的爭議」等四個部分。

(一) 唐代華嚴宗的傳承歷史

傳統上對於唐代華嚴宗的傳承歷史，大多只會列舉出杜順、智儼、法藏、澄觀與宗密等華嚴五祖的生平事蹟加以介紹，至於法藏至澄觀中間的兩代傳承，最多也只是將慧苑違逆師說的行為簡略說明。此種以思想延續作為法脈傳承的判定標準，在宗密設立杜順、智儼與法藏等三祖傳承時儼然已經確立，⁴⁹然而後代所指稱杜順、智儼、法藏、澄觀與宗密等五祖傳承，基本上可視為是上述三祖說的延續。不過，此種分法實已導致法藏到澄觀間的歷史出現斷裂，所以華嚴五祖說並不能被視為是唐代華嚴宗傳承歷史的完整呈現。

於是文中將透過文獻考據的方式，重新描繪出較符合史實記載的唐代華嚴宗傳承系譜，誠如鎌田茂雄在《中國佛教史》裡所列出華嚴宗系譜，⁵⁰明白顯示華嚴宗傳承系譜應為杜順→智儼→法藏→慧苑→法洗→澄觀→宗密的七代傳承。所以在人物介紹上，也將依循此順序而進行敘述。

另外，為能彰顯華嚴宗在不同時期所發展出來的思想特色，還擬將傳承

⁴⁹ 《大正藏》第 45 冊，頁 684 下。

⁵⁰ 鎌田茂雄，《中國佛教史》，台北：新文豐出版股份有限公司，1995 年，頁 283。

歷史依人物和思想的不同，製成表 1.5-1 並個別劃分為前期、中期與後期等三個階段。前期的發展代表著華嚴宗學說的建立與成熟，主要人物是杜順、智儼與法藏。中期的發展意謂著華嚴宗學說的轉折與變革，主要人物是慧苑。後期的發展象徵著華嚴宗學說的定型與禪化⁵¹，主要人物是澄觀與宗密。

表 1.5-1：唐代華嚴宗傳承歷史的三個時期

分期	前 期			中 期		後 期	
人物	杜順	智儼	法藏	慧苑	法詵	澄觀	宗密
特色	學說的建立與成熟			學說的轉折與變革		學說的定型與禪化	

(二) 華嚴教學的繼承與創新

關於慧苑思想最受爭議之處，無非是其在《續華嚴經略疏刊定記》裡對法藏學說所做出的非難，此舉不但引來澄觀的不滿而著書駁斥，更使得慧苑被視為華嚴宗的異端者。因此每在慧苑事件的解說過程中，都勢必會就慧苑的華嚴思想進行介紹。但必須提出質疑的是，慧苑作為法藏的弟子，思想是否完全背離其師法藏的學說，抑或兩者間還存在著某種程度上的關聯。為能解釋該疑慮，比較法藏與慧苑的思想異同將有其必要性。

⁵¹ 關於華嚴學禪學化，魏道儒解釋：「隨著南宗僧團影響的不斷擴大，禪學成為中國佛學中的主流。就華嚴學僧言，他們一方面繼續在詮解《華嚴經》的形成下發揮新說，實現自身理論的定型和完善，突出本宗的學說特色，另一方面，又更多地接受禪學影響，使華嚴學禪學化。」見魏道儒著，《中國華嚴宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，2001年，頁184。

不過在論述過程中，對於慧苑的描述將先與傳統立場做區隔，即不預先以華嚴宗的異端者而視之，而是以法藏弟子的身份，試圖找出法藏學說與慧苑思想兩者間的相關性。因為若在論述之前，直接承認慧苑為華嚴宗的異端者而不加以質疑，如此可能會導致論述的主軸幾乎側重於如何凸顯慧苑思想與傳統教學的分歧，而慧苑在法藏門下學習所受到的啓發與影響則反倒被忽略了。

另一方面，由於華嚴思想的演變具有其內在關連性，所以文中不單只是比較法藏與慧苑的思想差異，還將援引杜順至宗密等隋唐兩代華嚴宗主要代表人物的觀點，特別就慧苑思想中最具爭議的「教判思想」和「十玄理論」兩項主題予以敘述，藉此說明慧苑思想在傳統華嚴教學上的承接與開創。

(三) 慧苑事件的內因與外緣

在解釋研究方法時已經指出，討論上若僅從思想層面來剖析整起事件的因由，似乎過於簡略而不夠全面。因此在第三個部分將分別從「師徒倫理」、「法脈傳承」、「宗派發展」與「政教關係」等四個面向，就慧苑違逆師說事件的內因與外緣做更深入的探討。

首先，在師徒倫理方面。慧苑的《續華嚴經略疏刊定記》雖是續寫其師法藏未完成之遺著，但內容中卻對傳統華嚴教學多有微詞，尤其是在華嚴宗教判理論的論難上，所指涉對象更被解讀是直指法藏本人，這在倫理上難免受人非議。可是慧苑堅持自己的見解，並對法藏思想裡認為有缺失之處提出批判，若單就學術立場而言並無過錯。由此可以發覺，該事件存在著學術與

倫理的矛盾。相反的，若慧苑另外著書指責法藏的觀點，這或許可以降低慧苑在倫理上所造成的爭議。其次，在法脈傳承方面。隋唐兩代所崛起的佛教宗派，法脈傳承的觀念可謂在宗派內部相當普遍，當然華嚴宗也不例外。但慧苑以法藏門下上首弟子的身份，間接在著作中否定其師的思想而另立新說，這在相當程度上將對華嚴宗的法脈傳承與思想延續帶來重大挑戰。於是澄觀以恢復法藏為首的華嚴正統為號召，對於慧苑思想提出嚴正的駁斥。所以繼法藏成為華嚴宗三祖後，後代華嚴宗教徒也尊崇澄觀為華嚴宗四祖，至於慧苑則被斥為是華嚴宗的異端者。

再者，在宗派發展方面。關於慧苑事件所產生的教判問題，頓教的設置可謂是慧苑與法藏在教判思想上最大的差異，對此澄觀則將禪宗等同頓教而對慧苑之說加以駁斥。雖然法藏、慧苑與澄觀等三人對於頓教的詮釋，應只是個人在教義認知上的差異，但其背後卻涉及到不同時期宗派勢力的消長，以及各宗學說彼此間的對立與融攝，尤其是天台、唯識與禪等三宗和華嚴宗的互動關係，更對整起事件的發展造成影響。最後，在政教關係方面。華嚴宗在唐代的發展，歷來與朝廷交往頻繁，尤其在法藏與澄觀(包括宗密)在世期間，更是達到宗派發展的顛峰。相較於法藏等人，慧苑在政教關係上的影響力就略顯薄弱。更值得注意的是，澄觀在政治與學術上，分別享有七帝國師與華嚴疏主兩大殊榮。在這種情況下，澄觀對於慧苑思想的非難勢必造成嚴重的衝擊。所以來自於政教關係方面的影響，也必須納入事件成因的考量當中。

如是，在探討慧苑事件的原因時，對於內因尚需考慮「師徒倫理」與「法脈傳承」所產生的影響，至於外緣則應注意「宗派發展」與「政教關係」所

造成的衝擊。

(四) 正統與異端的爭議

在慧苑事件中，雖然法藏、慧苑與澄觀等三人在教義詮釋上有著明顯的不同，但思想上卻都並未抵觸佛教的根本教法。因此必須提出質疑的是，宗派內部區別正統思想與異端學說是否適當。

對於重視宗派意識的隋唐佛教而言，在拓展宗派勢力和排斥異己分化的同時，區別正統思想與異端學說是有其必要性。以慧苑事件為例，慧苑個人的行為可能會危及到宗派的延續，所以站在宗派的立場，便不難理解澄觀為何會對慧苑之說極力斥責。但縱使澄觀的回應有助於宗派的勢力鞏固與永續發展，卻相對地也限制了宗門思想的突破與創新。必須知道學說上的衝突未必就是災難，也有可能對後代的思潮帶來啟發。

既然區別正統與異端之行為可能會產生詬病，那是否意謂著不同思想間的融合便不會出現缺失，答案未必是肯定的。在事件發展過程中，澄觀已經引用禪宗解釋五教判的頓教思想，至宗密時更是大力提倡禪教一致，這使得華嚴思想禪學化達到頂峰。但在宗密圓寂後四年，佛教遭逢會昌法難，相關經論大量散佚，華嚴宗也漸趨衰落而幾近滅亡。

比較過上述兩種說法，對於區別正統思想與異端學說的優劣實難有個明確的分判，因為衝突與融合間本即存在著兩難。如是，本文對於慧苑事件的論述，也並非有意平反慧苑在華嚴宗的歷史地位，而是欲藉由宗派內部衝突的探討，說明整起事件背後所隱含的複雜性，並凸顯區別正統與異端本身所

存在的的爭議性。

綜上所述，通過以上四個階段的說明，基本上可以對慧苑事件有較通盤的了解。首先，第一階段先確立華嚴宗的傳承系譜。其次，第二階段與第三階段是對整起事件的成因提出合理的解釋。最後，第四階段則可視為是對該歷史所做出的回應。期望透過此次討論的機會，能重視宗教內部區別正統思想與異端學說所引發的爭議。

第二章、唐代華嚴宗的傳承歷史

慧苑作為法藏門下弟子，理應在華嚴宗的傳承歷史上留有記載。可是從歷代傳記中清楚得知，慧苑明顯被排除於華嚴祖庭之外。為探討造成此現象的可能因素，勢必重新檢討唐代華嚴宗的傳承歷史。

第一節、唐代華嚴宗的傳承問題

依據中國華嚴宗的祖師傳統，在杜順底下只立五祖，⁵²為杜順、智儼、法藏、澄觀與宗密。所謂五祖說，是指在中國建立華嚴教學有偉大功績者。另外，按凝然著《八宗綱要》所載，宋朝淨源曾奉詔選定七祖，⁵³即原有五祖上加入馬鳴、龍樹二師。但在《華嚴五教章通路記》裡，凝然則是提出十祖說，⁵⁴乃於七祖上再增加普賢、文殊二位菩薩，並在龍樹下加一世親。然

⁵² 關於華嚴五祖說，請參閱《華嚴經金師子章註》序(《大正藏》第 45 冊，頁 667 上)、《釋門正統》第八卷〈賢首相涉載記〉(《卍續藏》第 130 冊，頁 910 下至 913 上)、《釋氏稽古略》第三卷(《大正藏》第 49 冊，頁 821 上)、《法界宗五祖略記》(《卍續藏》第 134 冊，頁 542 下至 555 上)與〈浙江天竺山灌頂伯亭大師塔誌銘〉等，其中〈浙江天竺山灌頂伯亭大師塔誌銘〉收於《伯亭大師傳記總帙》，《卍續藏》第 150 冊，頁 204 下。

⁵³ 凝然指出：「然具言之，立於七祖。第一馬鳴菩薩，第二龍樹菩薩，第三震旦元祖杜順禪師，……第四智儼禪師，……第五香象大師，……第六清涼大師，……第七宗密禪師，……此之七祖，淨源法師，奉敕記之。」見凝然著，《八宗綱要》，高雄：佛光出版社，1993 年，頁 265。

⁵⁴ 凝然在《華嚴五教章通路記》裡對於十祖說解釋：「今花嚴宗立祖有二：一、古來立五祖，謂帝心尊者、雲花尊者、賢首菩薩、清涼大師、圭山大師也，此是始祖自唐而取。二、宋朝淨源奉詔建立七祖，唐五祖上取馬鳴、龍樹以為初二。此之二義，唐土人師判斷成立以為楷模，日本古德未必楷定。今立十祖以為大準，夫法界身雲毘盧遮那如來者，是開法大師，一乘教主也。海會上首四依菩薩，以為傳法弘教祖師，謂普賢菩薩、文殊師利菩薩、馬鳴菩薩、龍樹菩薩、世親菩薩、帝心尊者、雲花尊者、賢首菩薩、清涼大師、圭山大師也。」見《大正藏》第 72 冊，頁 297 上至中。

而在上述三種說法中，普賢與文殊為佛教菩薩名，而馬鳴、龍樹及世親等三人皆出身印度，與中國華嚴宗的傳承並無直接關係，所以其中還以五祖說較符合史實。

有關法脈傳承的說法主要來自於禪宗，其後才影響到其他宗派。至於華嚴宗祖統的記載，現存文獻最先見於宗密在《註華嚴法界觀門》的說法：

京終南山釋杜順集□姓杜，名法順。唐初時行化，神異極多。傳中有證，驗知是文殊菩薩應現身也。是華嚴新舊二疏初之祖師，儼尊者為二祖，康藏國師為三祖。⁵⁵

此以杜順、智儼及法藏為華嚴宗主的三祖說，可謂是華嚴宗祖統的發端。按《佛祖歷代通載》第十二卷曰：「初雲華寺儼尊者，傳杜順華嚴宗旨，藏執侍儼盡傳其教。」⁵⁶不過必須提出說明的是，在宗密建立華嚴宗三祖說的背後，實際上凸顯出宗密個人對於祖統的重視，也正因為如此，宗密著有《中華傳心地禪門師資承襲圖》一書。其次，在原有的三祖說之下，再加入澄觀與宗密二師，即構成華嚴宗的五祖說。誠如《佛祖統紀》第二十九卷載曰：「初祖終南法順法師，二祖雲華智儼法師，三祖賢首法藏法師，四祖清涼澄觀法師，五祖圭峰宗密法師。」⁵⁷由此可知，在思想延續做為宗派法嗣的主要考量下，五祖說是在三祖說的基礎上建構而成，所以宗密在確立華嚴宗祖統上扮演著關鍵性的角色。

⁵⁵ 《大正藏》第 45 冊，頁 684 下。

⁵⁶ 《大正藏》第 49 冊，頁 585 下。

⁵⁷ 《大正藏》第 49 冊，頁 292 下。

雖然五祖說已普遍為華嚴宗徒眾所接受，但比對三祖法藏與四祖澄觀在世期間，據《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》所載，法藏生於唐太宗貞觀十七年(西元六四三年)，歿於唐玄宗先天元年(西元七一二年)，至於澄觀的生卒年代雖有異議，⁵⁸但學界普遍接受唐玄宗開元二十六年(西元七三八年)至唐文宗開成四年(西元八三九年)的說法，可知澄觀在法藏圓寂後二十餘年方才出生，所以法藏與澄觀並不具備有師徒關係。

由於法藏與澄觀並不具備有師徒關係，因此推測在法藏圓寂後，應另有門下弟子繼承法藏的衣鉢。若根據《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》裡的說法：

從學如雲莫能悉數，其錚錚者略舉六人：釋宏觀、釋文超、東都華嚴寺智光、荷恩寺宗一、靜法寺慧苑、經行寺慧英。並名雷於時，跡露於後。⁵⁹

此六人皆為法藏之高徒，尤其慧苑更被譽為是法藏的上首門人。在《開元釋教錄》第九卷寫道：「沙門釋慧苑，京兆人，華嚴藏法師上首門人也。」⁶⁰若按《開元釋教錄》的說法，慧苑理應為華嚴宗第四祖，而並非傳統五祖說中

⁵⁸ 關於澄觀的生卒年代，大致有世壽七十餘歲與一百二歲兩種說法。所謂七十餘歲，據《宋高僧傳》第五卷〈唐代州五臺山清涼寺澄觀傳〉記載：「以元和年卒，春秋七十餘。」見《大正藏》第 50 冊，頁 737 下。至於一百二歲，按《佛祖統紀》第二十九卷寫道：「開成三年三月六日示寂，壽一百二歲，臘八十三。」見《大正藏》第 49 冊，頁 293 中。另外，在《華嚴懸談會玄記》第一卷裡引〈妙覺塔記〉曰：「俗壽一百二，僧臘八十三。」見《卍續藏》第 12 冊，頁 9 上。由於〈妙覺塔記〉是裴休為澄觀所撰碑文，所以本文以後者一百二歲為主。

⁵⁹ 《大正藏》第 50 冊，頁 285 上。

⁶⁰ 《大正藏》第 55 冊，頁 571 上。

的澄觀。可是在華嚴宗後來的發展，慧苑卻被排除於華嚴祖庭之外，以致長久以來遭受到華嚴宗徒眾的輕視。

經由上述可以發現，中國華嚴宗傳統上所認定的五祖說，實際上並未能完全展現華嚴宗的傳承歷史。所以在本章的討論中，有別於傳統以立教開宗爲主的五祖說分法，改以師徒關係、思想演變和教團發展等因素，將唐代華嚴宗的發展過程區分爲前期、中期與後期等三個階段，裨能更趨近唐代華嚴宗傳承歷史的原貌。

第二節、唐代華嚴宗的前期發展～華嚴宗學說的建立與成熟

華嚴宗在前期的發展，是從學說體系的形成進展到宗門思想的完備，所以該階段保有華嚴宗初期思想的原始架構。此時期的師徒傳承關係，是以杜順、智儼及法藏三人爲主，也就是傳統華嚴宗五祖說的前三祖。

一、杜順

杜順，生於陳武帝永定元年(西元五五七年)，歿於貞觀十四年(西元六四〇年)。⁶¹ 俗姓杜，世稱杜順禪師。雍州萬年縣(今陝西長安)人。十八歲出家，

⁶¹ 關於杜順的生平記載，請參閱《續高僧傳》第二十五卷〈唐雍州義善寺釋法順傳〉(《大正藏》第 50 冊，頁 653 中至 654 上)、《金石萃編》第一一四卷〈大堂花嚴寺杜順和尚行記〉(續修四庫全書八八九·史部·金石類，頁 566-567)、《神僧傳》第六卷〈法順〉(《大正藏》第 50 冊，頁 984 下至 985 上)、《華嚴經傳記》第三卷〈智儼傳〉(《大正藏》第 51 冊，頁 163 中)、《華嚴經傳記》第四卷〈樊玄智傳〉(《大正藏》第 51 冊，頁 166

禮拜因聖寺僧珍禪師爲師，後來在慶州、清河、驪山、三原、武功等地弘法。根據傳記的內容所記載，杜順行蹤所至，時有神異事跡傳出，所以時人稱爲燉煌菩薩。又《續高僧傳》第二十五卷〈唐雍州義善寺釋法順傳〉曰：「隋高重之，日賜米三升，用供常限。」⁶²而《佛祖歷代通載》第十一卷亦云：「少爲隋文帝所重，給月俸供之。」⁶³可知隋文帝對杜順甚加敬信，並月給薪俸以爲供養。另外，在《佛祖統紀》第三十九卷曰：「六年。……詔杜順和上入見，錫號帝心。」⁶⁴但對於唐太宗賜號帝心一事，湯用彤認爲：「後世傳賜號帝心尊者，當無此事。」⁶⁵杜順圓寂於南郊義善寺，時爲貞觀十四年。從歷史的記載，可知杜順弘法向以神異著稱，故道宣視其爲神異僧人而置於《續高僧傳》的感通類，而法藏在《華嚴經傳記》裡更直稱神僧，⁶⁶至澄觀時已傳言爲文殊菩薩化身，如《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》第十五卷寫道：「別傳云：『是文殊化身。』」⁶⁷杜順的著作主要以修觀爲主，現存有《華嚴五教止觀》一卷與《華嚴法界觀門》一卷。⁶⁸

關於杜順的著作及初祖地位，歷來爭論不少。否認杜順爲華嚴宗初祖的學者認爲，由於《華嚴法界觀門》的全文首見於澄觀所著《華嚴法界玄鏡》，所以認爲《華嚴法界觀門》應原屬法藏《華嚴發菩提心章》的一部份。而澄觀將該文從法藏著作中獨立抽離並做註釋，其用意乃是藉以顯現杜順爲華嚴

下)、《佛祖統紀》第三十九卷(《大正藏》第 49 冊，頁 364 上)、《佛祖歷代通載》第十一卷(《大正藏》第 49 冊，頁 570 下)、《釋氏稽古略》第三卷(《大正藏》第 49 冊，頁 821 上)與《法界宗五祖略記》(《卍續藏》第 134 冊，頁 542 下至 544 上)等。

⁶² 《大正藏》第 50 冊，頁 653 中。

⁶³ 《大正藏》第 49 冊，頁 570 下。

⁶⁴ 《大正藏》第 49 冊，頁 364 上。

⁶⁵ 湯用彤，《隋唐佛教史稿》，台北：佛光文化事業有限公司，2001 年，頁 324。

⁶⁶ 《大正藏》第 51 冊，頁 163 中。

⁶⁷ 《大正藏》第 36 冊，頁 116 上。

⁶⁸ 《華嚴法界觀門》全文見於澄觀《華嚴法界玄鏡》與宗密《注華嚴法界觀門》中。

宗初祖的合理性。相反地，贊同杜順為華嚴宗初祖的學者，卻認定《華嚴法界觀門》是杜順的原著，如高峰了州在《華嚴思想史》裡解釋：

但另一派的學者，卻說『法界觀門』乃法順的親著，而法藏大師將之引用於『發菩提心章』；故法順大師屬華嚴第一祖的地位是至當的。⁶⁹

雖然《華嚴法界觀門》是否為杜順的著作，至今尚有爭議。但因《華嚴五教止觀》與《華嚴法界觀門》在日後成為華嚴宗的重要思想之一，所以後代依舊尊杜順為華嚴宗初祖。

二、智儼

智儼，生於隋文帝仁壽二年(西元六〇二年)，歿於唐高宗總章元年(西元六六八年)。⁷⁰俗姓趙，天水(今屬甘肅)人，世稱至相大師，別號雲華尊者。十二歲從杜順出家，由杜順託付予弟子達法師教導，後向常法師學《攝大乘論》，還到琳法師門下參學。雖然智儼所學廣涉佛教經律論三藏，但《華嚴經傳記》曰：「儼以法門繁曠，智海沖深，方駕司南，未知何厝。」⁷¹於是到經藏前立誓，信手取得《華嚴經》，至此立志弘揚華嚴。並在至相寺僧智正門下

⁶⁹ 高峰了州，《華嚴思想史》，台北：中華佛教文獻編撰社，1979年，頁110。

⁷⁰ 關於智儼的生平記載，請參閱《華嚴經傳記》第三卷〈智儼傳〉(《大正藏》第51冊，頁163中至164上)、《續高僧傳》第二十五卷(《大正藏》第50冊，頁654上)與《法界宗五祖略記》(《卍續藏》第134冊，頁544上至545上)等。

⁷¹ 《大正藏》第51冊，頁163下。

聽授《華嚴經》。雖然此次聽講多有新的體會，但依舊無法解決內心的疑惑，因此智儼開始遍覽藏經以尋求眾家的註釋。

在比較前人的注疏著作時，智儼在北魏光統律師慧光的疏文中，領會「別教一乘」與「無盡緣起」等重要思想。而且還偶遇異僧傳授六相義，此在《華嚴經傳記》寫道：

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。⁷²

對此類似神話般的文字記載，需加以說明的是在智儼之前，淨影慧遠已確立了六相的體義，而智儼在《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》第一卷裡對六相解釋說：「如六相等，從相入實故。」⁷³此處「實」與「體」是相同的概念，正說明慧遠與智儼的觀點十分接近。因此魏道儒認為：「這個“異僧”指點迷津的神話，大約反映出智儼從整體理論方面接受了慧遠的影響。」⁷⁴若暫不考慮該異僧傳授六相義的真實性，可知慧光的疏文與異僧的傳授，皆對智儼華嚴思想的建構具有著關鍵性的影響。

智儼生平不求聞達，安住於終南山下至相寺，以研究和著述為主。在現存的著作中，重要者有《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》五卷、《華嚴經內章門等雜孔目章》四卷、《華嚴五十要問答》二卷與《華嚴一乘十玄門》一

⁷² 《大正藏》第 51 冊，頁 163 下。

⁷³ 《大正藏》第 35 冊，頁 19 中。

⁷⁴ 魏道儒，《中國華嚴宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，2001 年，頁 119。

卷等。門下知名弟子，有薄塵、道成、懷齊、慧曉、義湘與法藏，其中法藏為中國華嚴宗第三祖，而義湘則為朝鮮華嚴宗的始祖。

關於華嚴宗初祖的認定，在論述杜順作為華嚴初祖時，已列舉出學界對此議題所抱持的不同見解。但相同的問題也發生在對智儼生平事跡的討論上，而且除原有的「杜順初祖說」之外、還出現有「智正初祖說」與「智儼初祖說」等不同說法。⁷⁵按《華嚴經傳記》的記載，智儼十二歲從杜順出家，之後又在智正門下聽《華嚴經》。由此得知，智儼皆有向杜順、智正二師參學，所以下面僅就杜順及智正的部分進行比較說明。

首先，在杜順初祖說方面。如《華嚴一乘十玄門》所標示：「大唐終南太一山至相寺釋智儼撰，承杜順和尚說。」⁷⁶若《華嚴一乘十玄門》為智儼的著作，則尚難否定智儼之學未受杜順所影響。而且藉由《華嚴一乘十玄門》與《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》二書對於「十玄門」名稱的使用，得知兩者關係如魏道儒在《中國華嚴宗通史》裡解釋：「《華嚴十玄門》是在繼承、補充和發揮《搜玄記》所述內容基礎上形成的。」⁷⁷因此推論《華嚴一乘十玄門》應撰寫於《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》之後。法藏作為智儼門下弟子，又所著《華嚴經探玄記》乃仿《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》而多做發揮，且文中將十玄思想更加系統化，所以推測法藏應看過《華嚴一乘十玄門》。如果法藏看過《華嚴一乘十玄門》，若對「承杜順和尚說」有所疑慮，當可直接請示智儼。但在現存文獻中，並未發現法藏對此提出質疑，所以該文所載應為無誤，也就表示杜順為華嚴宗初祖。其次，在

⁷⁵ 參閱龜川教信著，《華嚴學》，台北：佛光文化事業有限公司，1997年，頁72-73。

⁷⁶ 《大正藏》第45冊，頁514上。

⁷⁷ 魏道儒，《中國華嚴宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，2001年，頁121。

智正初祖說方面。若法藏《華嚴經傳記》所載無誤，可知智儼十二歲雖隨杜順出家，但未言得《華嚴》於杜順。又杜順係一禪師，其著作也多重禪觀而非義學。反觀智正乃義學沙門，因此湯用彤認為：「智正乃義學沙門，智儼之學師承當推智正。」⁷⁸雖然對於智儼的師承，目前仍無法斷定是杜順或智正。但由於智儼闡發「十玄門」和「六相義」等重要思想，奠定了華嚴宗的理論基礎，所以無損於智儼作為華嚴宗二祖的地位。

三、法藏

法藏，生於唐太宗貞觀十七年(西元六四三年)，歿於唐玄宗先天元年(西元七一二年)。⁷⁹俗姓康，原康居國人，祖先代代為宰相，祖父時僑居到長安。在《法界宗五祖略記》載曰：「十六歲時，煉一指於岐州法門寺(今陝西省鳳翔縣境內)舍利塔前。」⁸⁰次年入終南山學道，因母親染疾而下山侍奉，後從雲華寺智儼學習《華嚴經》。唐高宗咸亨元年(西元六七〇年)，武后生母榮國夫人逝世，道成、薄塵等大德連狀薦舉法藏，於是法藏奉旨剃度於太原寺，並奉詔擔任該寺住持，時年二十八歲。

⁷⁸ 湯用彤，《隋唐佛教史稿》，台北：佛光文化事業有限公司，2001年，頁235。

⁷⁹ 關於法藏的生平記載，請參閱〈大唐大薦福寺故大德康藏法師之碑〉(《大正藏》第50冊，頁280中至280下)、《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》(《大正藏》第50冊，頁280下至286下)、《宋高僧傳》第五卷〈周洛京佛授記寺法藏傳〉(《大正藏》第50冊，頁732上至732中)、《隆興佛教編年通論》第十四卷(《卍續藏》第130冊，頁560上與562上)、《釋門正統》第八卷〈賢首相涉載記〉(《卍續藏》第130冊，頁911上)、《佛祖統紀》第二十九卷〈三祖賢首法藏法師傳〉(《大正藏》第49冊，頁293上)、《釋氏稽古略》第三卷(《大正藏》第49冊，頁821上)、《法界宗五祖略記》(《卍續藏》第134冊，頁545上至549下)與〈法藏祖墳塔銘〉等。其中〈大唐大薦福寺故大德康藏法師之碑〉收於《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》，而〈法藏祖墳塔銘〉見丁明夷釋譯，收於《佛教新出碑志集粹》，台北：佛光文化事業有限公司，1998年，頁186-188。

⁸⁰ 《卍續藏》第134冊，頁545下。

法藏精通梵漢兩種語言，從唐高宗調露元年(西元六七九年)至唐中宗景龍四年(西元七一〇年)止，前後三十多年參與譯經，尤其對《華嚴經》的補缺及再譯，可謂不遺餘力。法藏一生，講演華嚴三十餘遍，其間皆有奇瑞傳世。在《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》載曰：

後於雲華寺講，有光明現從口出，須臾成蓋，眾所具瞻。延載元年，講至〈十地品〉，香風四合，瑞霧五彩，崇朝不散，縈空射人。又感天華，糝空如霰(中宗讚所云講集天華是)。後於佛授記寺譯新經畢，眾請藏敷演。下元日序題入文，泊獵月望前三日晚，講至華藏海震動之說，講室及寺院欬然震吼。聽眾稻麻，歎未曾有。⁸¹

法藏講學亦善於譬喻，故其自有一套「善巧化誘」的教學方法。如《隆興佛教編年通論》第十四卷曰：

是歲(按：即長安元年)詔賢首法師法藏於東都佛授記寺講新《華嚴經》，至〈華藏世界品〉，感大地震動，逾時乃息。即日召對長生殿，問帝網、十重玄門、海印三昧、參合六相總別同異成壞之義。藏敷宣有緒，玄旨通貫。則天驟聞，茫然驚異，伸請再三，藏就指殿隅金獅子為曉譬之。至所謂一毛頭獅子百億毛頭獅子，則天豁然領解。繇是集其語，目為《金獅子章》。……又嘗為則天以十圓鏡置八隅上下，皆使相向，中安佛像，然燭照之，則鏡鏡現像，互相攝入。及

⁸¹ 《大正藏》第 50 冊，頁 281 中至 281 下。

觀之者，交羅齊現，以表剎海十界普容無盡之旨。⁸²

法藏繼承智儼的思想，確立了華嚴宗的理論架構。其作為高宗、武后、中宗、睿宗與玄宗等五帝門師，又是中宗、睿宗的菩薩戒師，並在長安、洛陽、吳、越及清涼山等五處建立華嚴寺。由於朝廷的大力支持與法藏個人的領袖特質，致使華嚴宗成為中國八大宗派之一，其教義也因此得以迅速傳播及普遍推廣。

法藏的著述相當豐富，其中關於華嚴的著作，據方立天指出：「現存和佚失的就共達三十五種左右。」⁸³現存重要者有《華嚴經探玄記》二十卷、《華嚴一乘教義分齊章》四卷、《修華嚴奧旨妄盡還源觀》一卷、《大乘起信論義記》五卷與《華嚴金師子章》一卷。⁸⁴法藏門下從學如雲，著名者有宏觀、文超、智光、宗一、慧苑與慧英等六人。

上述就華嚴宗傳承歷史的介紹，雖然對於初祖的認定，學界還存有不同的看法，但華嚴宗教徒還是認定杜順為該宗初祖。所以唐代華嚴宗在前期的發展歷史，應為初祖杜順、二祖智儼和三祖法藏等三代傳承。

⁸² 參閱方立天釋譯，《華嚴金師子章》附錄 6〈法藏〉，台北：佛光文化事業有限公司，1997 年，頁 225-226。原文出於《隆興佛教編年通論》第十四卷，《大正藏》第 130 冊，頁 562 上。

⁸³ 方立天，《法藏》，台北：東大圖書股份有限公司，1991 年，頁 13。

⁸⁴ 《華嚴金師子章》全文見於淨源《金師子章雲間類解》與承遷《華嚴經金師子章註》中。

第三節、唐代華嚴宗的中期發展～華嚴宗學說的轉折與變革

前期進展至法藏時，華嚴宗的宗派型態已告確立。然而隨著法藏的圓寂，華嚴宗也正式進入到中期。中期的代表人物，主要是慧苑及法詵二人。雖然慧苑與法詵皆活躍於當時，而慧苑更是法藏的傑出弟子，可是此二人卻鮮少為後代所提及。因此特將中期獨立出來，以彰顯慧苑與法詵在華嚴宗史上的地位關係。

一、慧苑

慧苑，生卒年月不詳，根據坂本幸男的推測：「慧苑的住世年代，推定為六七三年一七四三年，世壽應為七十歲的前後。」⁸⁵按坂本幸男的說法，即唐高宗咸亨四年至唐玄宗天寶二年左右。⁸⁶依據相關傳記所載，慧苑為唐代京兆(現今陝西省西安市)人，少年出家而禮法藏為師，深通華嚴法義。其著作依坂本幸男描述，應有《大方廣佛華嚴經音義》、《續華嚴經略疏刊定記》、《刊定記別章》、《華嚴旋復章》、《華嚴經纂靈記》、《九會章》與《大乘權實義》等，⁸⁷但現存《續華嚴經略疏刊定記》十五卷與《新譯大方廣佛花嚴經音義》二卷，其中《續華嚴經略疏刊定記》部分文字缺漏。

法藏在八十卷本《華嚴經》譯出後曾作《略疏》，但註釋至十地品之第九

⁸⁵ 坂本幸男，《華嚴教學之研究》，台北：中華佛教文獻編撰社，1971年，頁6。

⁸⁶ 關於慧苑的生平記載，請參閱《開元釋教錄》第九卷(《大正藏》第55冊，頁571上)、《貞元新定釋教目錄》第十四卷(《大正藏》第55冊，頁874上)、《一切經音義》第二十一卷〈新譯大方廣佛花嚴經音義〉卷上并序(《大正藏》第54冊，頁433中)與《宋高僧傳》第六卷〈唐洛京佛授記寺慧苑傳〉(《大正藏》第50冊，頁739上)等。

⁸⁷ 坂本幸男，《華嚴教學之研究》，台北：中華佛教文獻編撰社，1971年，頁15-17。

定而終。慧苑與同門宗一分別續寫，宗一續寫滿二十卷，該文今已佚失，獨存慧苑所撰寫的疏本，也就是現在的《續華嚴經略疏刊定記》十五卷。然而慧苑的學說與華嚴宗的傳統思想有著極大的分歧，在該書中即對華嚴宗的傳統理論做了大幅的修正。由於慧苑對於傳統華嚴教學的批判，以致受到後代華嚴宗人的責難，也因此而被排斥於祖庭之外。不過值得注意的是，在《宋高僧傳》第六卷〈唐洛京佛授記寺慧苑傳〉曰：「然稟從賢首之門，不負庭訓之美也。」⁸⁸由該段文字可以發現，《宋高僧傳》對於慧苑的描述，有別於華嚴宗內部的鄙視態度，而且將其置於〈義解篇〉的部分，可見《宋高僧傳》乃是給予慧苑較多的肯定。另外，對於慧苑門下的弟子，很難經由《開元釋教錄》、《貞元新定釋教目錄》、《一切經音義》與《宋高僧傳》等慧苑的傳記中得知。但從其他文獻資料可以推測，法洗可能是慧苑門下弟子。

二、法洗

法洗，生於唐玄宗開元六年(西元七一八年)，卒於唐代宗大曆十三年(西元七七八年)。⁸⁹姓孫氏，十五歲辭親從師。關於法洗的師承，據《宋高僧傳》第五卷〈唐錢塘天竺寺法洗傳〉曰：「故地恩貞大師，囑之以《華嚴經》、《菩薩戒》、《起信論》。……洗初講天竺寺，盛闡華嚴。時越僧澄觀，就席決疑，深得幽趣。」⁹⁰該文所指「故地恩貞大師」是為何人，今已無法明瞭。

⁸⁸ 《大正藏》第 50 冊，頁 739 上。

⁸⁹ 關於法洗的生平記載，請參閱《宋高僧傳》第五卷〈唐錢塘天竺寺法洗傳〉(《大正藏》第 50 冊，頁 736 上至 736 中)與《法界宗五祖略記》(《卍續藏》第 134 冊，頁 550 下)。

⁹⁰ 《大正藏》第 50 冊，頁 736 上至 736 中。

但依據坂本幸男推論，恩貞大師可能就是慧苑，其理由有下列幾點。⁹¹

(一) 日本華嚴宗祖師凝然的說法

凝然(西元一二四〇～一三二一年)爲日本著名的華嚴學者。其在《華嚴法界義鏡》下卷裡明白指出：「第四祖清涼山澄觀大師。……乃依東都法詵大師習學華嚴，詵是慧苑大師門人。」⁹²又《華嚴孔目章發悟記》第一卷謂：「賢首上足有靜法寺惠苑，苑之弟子有天竺寺法銑。今澄觀師承于法銑。」⁹³由凝然所指出的慧苑→法詵→澄觀三代傳承，與《宋高僧傳》的恩貞大師→法詵→澄觀三代傳承相似，因此推測慧苑可能是恩貞大師。

(二) 慧苑與法詵住世時間的比較

雖然慧苑的生卒年月不詳，但從現有資料的推算，其住世年代可能是西元六七三至七四二年左右。至於法詵的生卒年，上文已標爲西元七一八至七七八年。比較二者的住世年代，可知有重疊之處，所以推論法詵有機會作爲慧苑的門下弟子。

⁹¹ 坂本幸男，《華嚴教學之研究》，台北：中華佛教文獻編撰社，1971年，頁51-57。

⁹² 見凝然著《華嚴法界義鏡》，收於《大日本佛教全書》第13冊，日本：有精堂出版社，頁303上。

⁹³ 見凝然著《華嚴孔目章發悟記》，收於《大日本佛教全書》第7冊，日本：有精堂出版社，頁251下。

(三) 傳授經典的比較

前引《宋高僧傳》所言，知恩貞大師以《華嚴經》、《菩薩戒》與《起信論》囑付法詵，且法藏對於《華嚴經》、《梵網經》與《起信論》等經論也曾撰寫過《華嚴經探玄記》二十卷、《梵網經菩薩戒本疏》六卷、《大乘起信論義記》五卷與《大乘起信論義記別記》一卷等註釋本。因此慧苑作為法藏的弟子，思想上應會受到法藏的影響，所以推測恩慧苑可能是恩貞大師。

(四) 法詵對《刊定記》的重視

據高麗義天《新編諸宗教藏總錄》第一卷載曰：「《刊定記》二十卷，慧苑述。《刊定記纂釋》二十一卷或十三卷，法詵創造，正覺再修。」⁹⁴從列舉出的目錄上，雖無法斷定慧苑與法詵具有師徒關係，但法詵對於《刊定記》的重視，可從其為《刊定記》註釋一事而得知。

(五) 地域名稱的比對

在《宋高僧傳》第五卷〈唐錢塘天竺寺法詵傳〉裡出現有「故地恩貞大師」六字，其中對於「故地」的解釋，推測意指當時的洛陽。因為凝然在《華嚴法界義鏡》裡記有「東都法詵大師」，此「東都」即是洛陽。又〈唐洛京佛授記寺慧苑傳〉的標題亦有「洛京」二字，可見慧苑曾在洛陽弘法。因此「故

⁹⁴ 《大正藏》第 55 冊，頁 1166 上

地恩貞大師」有可能即是洛陽佛授記寺的慧苑。

雖然並無直接證據顯示，法詵為慧苑的弟子，但慧苑與法詵之師承關係的可能性，卻已普遍為學界所接受。⁹⁵

關於法詵(或名法銑)的著作，現都已佚失不傳。但是依據文獻的記載，法詵撰有《刊定記纂釋》、《華嚴經疏》、《儀記》、《維摩經疏》以及《梵網經疏》等著作。⁹⁶至於受法弟子，在《宋高僧傳》第五卷〈唐錢塘天竺寺法詵傳〉曰：「受法弟子，太初付以香鑪談柄、潯陽正覺、會稽神秀，……時越僧澄觀就席決疑，深得幽趣。」⁹⁷此越僧澄觀即傳統五祖說的四祖清涼國師澄觀。

唐代華嚴宗在中期的發展，過去普遍為華嚴宗人所忽略，直到近代才又受到學界的重視。依據《宋高僧傳》記載：「大曆十三年十一月七日，沙門慧覺夢巨塔陷地二級。無何詵示疾而終，春秋六十一，慧命四十二。」⁹⁸文中所謂「巨塔陷地二級」的夢相，是否象徵慧苑與法詵二代傳承將隱沒於歷史。目前雖無法證明慧苑與法詵具有師徒關係，但近代學界已接受慧苑與法詵作

⁹⁵ 鎌田茂雄指出：「慧苑是法藏的及室高足，精通華嚴一宗，……其弟子有法詵(七一八～七七八)。」見鎌田茂雄著《中國佛教史》，台北：新文豐出版股份有限公司，1995年，頁191。

⁹⁶ 在疑似法詵著作裡，各書對於法詵名稱的記載略有差異，如《新編諸宗教藏總錄》第一卷記有：「刊定記纂釋二十一卷(或十三卷)(法詵創造正覺再修)……疏三十一卷□法銑述」見《大正藏》第55冊，頁1166上。而《宋高僧傳》第五卷〈唐錢塘天竺寺法詵傳〉裡，則指出法詵「撰儀記十二卷」見《大正藏》第50冊，頁736中。又《華嚴宗章疏并因明錄》載曰：「維摩經疏六卷(法銑述)」見《大正藏》第55冊，頁1134上。至於在《東域傳燈目錄》裡則寫道：「淨名玄論八卷(吉藏)……同經疏六卷(法銑師述造)……梵網經義記二卷(智者出)……同經疏二卷(法銑師)」見《大正藏》第55冊，頁1151中至1154下。

⁹⁷ 《大正藏》第50冊，頁736中。

⁹⁸ 《大正藏》第50冊，頁736中。

爲師徒關係的可能性。所以唐代華嚴宗在中期的發展，推論應該是爲慧苑與法詵二代的傳承。

第四節、唐代華嚴宗的後期發展～華嚴宗學說的定型與禪化

後期是唐代華嚴宗發展過程的第三個時期，該時期的代表人物爲傳統五祖說的四祖清涼國師澄觀與五祖圭峰禪師宗密。華嚴宗在宗密圓寂後四年，遭逢唐武宗滅佛。受到會昌法難的衝擊，華嚴經論大量散佚，宗門發展也漸趨衰落而幾近滅亡。

一、澄觀

澄觀，生於唐玄宗開元二十六年(西元七三八年)，歿於唐文宗開成四年(西元八三九年)。⁹⁹俗姓夏侯，字大休，越州山陰(浙江紹興)人，世稱清涼國師。九歲拜本地寶林寺體真禪師爲師，十一歲從霈禪師出家，至德二年(西元七五七年)受具足戒，之後遊歷各地以求師訪道。

乾元年中(西元七五八至七五九年)，澄觀先到棲霞寺向醴律師學相部律，後回本州開元寺依曇一律師習南山律，更往金陵玄壁法師受學關河的三

⁹⁹ 關於澄觀的生平記載，請參閱《宋高僧傳》第五卷〈唐代州五臺山清涼寺澄觀傳〉(《大正藏》第 50 冊，頁 737 上至下)、《佛祖統紀》第二十九卷(《大正藏》第 49 冊，頁 293 中至下)、《隆興佛教編年通論》第十九卷(《卍續藏》第 130 冊，頁 611 下至 612 下、614 上至 615 上)、《釋門正統》第八卷(《卍續藏》第 130 冊，頁 911 上至 912 上)、《釋氏稽古略》第三卷(《大正藏》第 49 冊，頁 821 中)與《法界宗五祖略記》(《卍續藏》第 134 冊，頁 549 下至 553 上)等。

論。大曆年中(西元七六六至七七九年)，澄觀在瓦官寺講授《涅槃經》和《起信論》，並在淮南法藏門下學習新羅僧元曉的《大乘起信論疏》，隨後在錢塘(今杭州市)天竺寺聽法說傳授《華嚴經》。大曆七年(西元七七二年)，又往剡溪(浙江嵊縣)成都慧量重新研究三論。大曆十年(西元七七五年)，在蘇州隨湛然參學天台止觀。又謁牛頭慧忠、徑山道欽與洛陽無名等禪師諮決南宗禪理，並向慧雲禪師探習北宗禪理。澄觀盡學諸宗教義，並以「多能」著稱，如《佛祖統紀》第二十九卷謂曰：「此土儒墨，竺乾梵書，諸部異計，四韋五明，顯密儀軌，莫不旁通博綜。」¹⁰⁰澄觀以振興華嚴學說為己任，但劉貴傑認為：「由於澄觀參學廣泛，思想駁雜，所以與法藏已有差別。」¹⁰¹確實如此，澄觀雖以法藏正統自居，但思想上卻與法藏有所出入。

大曆十一年(西元七七六年)，澄觀受五台山大華嚴寺主之請，開講《華嚴經》。興元元年(西元七八四年)，澄觀有感舊疏文繁義約，於是歷時四年撰寫新疏達百餘卷，因而有「華嚴疏主」之美譽。貞元十二年(西元七九六年)，澄觀奉詔協助罽賓沙門般若三藏譯出《四十華嚴》。澄觀在當時不僅是華嚴宗的領導人物，更貴為代宗、德宗、順宗、憲宗、穆宗、敬宗與文宗等七帝之國師，誠如《法界宗五祖略記》寫道：

貞元十五年，詔受鎮國大師號，進天下大僧錄。……以清涼賜為國師之號，由是中外台輔重臣，咸以八戒禮而師之。……元和五年，詔師入內談法。……帝聽玄談已，廓然自得。即敕有司，別鑄金印，

¹⁰⁰ 《大正藏》第 49 冊，頁 293 中。

¹⁰¹ 劉貴傑，《華嚴宗入門》，台北：東大圖書股份有限公司，2002 年，頁 46。

遷賜僧統清涼國師之號，統冠天下緇侶，主教門事。穆宗、敬宗，咸仰巨休，悉封大照國師。……開成元年，帝以師百歲壽誕，賜衣、財、食、味，加封大統國師。¹⁰²

澄觀著作據稱有四百餘卷，現存重要者有《大方廣佛華嚴經疏》六十卷、《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》九十卷、《貞元新譯華嚴經疏》十卷、《三聖圓融觀門》一卷與《華嚴法界玄鏡》二卷等。門下弟子有一百多人，著名者有宗密、僧睿、法印和寂光，其中又以宗密繼承其法統。

二、宗密

宗密，生於唐代宗建中元年(西元七八〇年)，歿於唐武宗會昌元年(西元八四一年)。¹⁰³ 俗姓何，果州西充(四川西充)人。宗密少通儒學，後從遂州大雲寺道圓禪師出家，時年二十五歲。在後來的五、六年間，有兩件事對宗密的思想造成相當深遠的影響。先是在遂州府吏任灌家中得《圓覺經》，裴休在〈大方廣圓覺修多羅了義經略疏序〉謂曰：

¹⁰² 《卍續藏》第 134 冊，頁 551 上至 552 上。

¹⁰³ 關於宗密的生平記載，請參閱〈圭峰定慧禪師遙稟清涼國師書〉(《大正藏》第 39 冊，頁 576 下至 578 上)、《金石萃編》第一一四卷〈唐故圭峰定慧禪師傳法碑〉(續修四庫全書八八九·史部·金石類，上海：上海古籍出版社，頁 575-579)、《宋高僧傳》第六卷〈唐圭峰草堂寺宗密傳〉(《大正藏》第 50 冊，頁 741 下至 743 上)、《佛祖統紀》第二十九卷(《大正藏》第 49 冊，頁 293 下)、《景德傳燈錄》第十三卷(《大正藏》第 51 冊，頁 305 下至 308 中)、《釋門正統》第八卷(《卍續藏》第 130 冊，頁 912 上至 913 上)、《釋氏稽古略》第三卷(《大正藏》第 49 冊，頁 821 下)與《法界宗五祖略記》(《卍續藏》第 134 冊，頁 553 上至 555 上)等。

一日，隨眾僧齋于州民任灌家，居下位以次受經，遇《圓覺了義》，卷未終軸，感悟流涕，歸以所悟告其師，師撫之曰：「汝當大弘圓頓之教，此經諸佛授汝耳。」¹⁰⁴

後蒙道圓授與《華嚴法界觀門》，此為宗密接觸華嚴典籍的開端。宗密在〈圭峰定慧禪師遙稟清涼國師書〉裡自述：「遂屢咨參，方蒙授與終南大師《華嚴法界觀門》。佛法寶藏，從此頓彰。」¹⁰⁵可知宗密所學由禪入教，甚至是日後對華嚴教義的專研，道圓的引導可謂是關鍵。

元和五年(西元八一〇年)，宗密東遊襄陽至恢覺寺，遇澄觀弟子靈峰，並得澄觀所撰《大方廣佛華嚴經疏》及《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》二書。次年，宗密北上赴東都洛陽，參拜荷澤祖塔。但在洛陽講解《華嚴經》時，門人泰恭因深受感動而自斷一臂，此事引來留守鄭餘慶要審查其事。宗密情急之下，聲稱自己是澄觀弟子，但又擔心官方會向澄觀詢問，所以撰寫〈圭峰定慧禪師遙稟清涼國師書〉以遙敘門人之禮，並派遣弟子玄珪、智輝送往。此舉立即得到澄觀的同情與接納，並在回信中對宗密所學甚為器重。元和七年(西元八一二年)，宗密親自前往長安禮覲澄觀。由於澄觀早從宗密的來信及玄珪等人的談話中，對宗密的為人及所學印象甚佳。而且〈唐故圭峰定慧禪師傳法碑〉曰：「後謁上都花嚴觀，觀曰：毗盧花藏，能隨我遊者，其汝乎。」

¹⁰⁶據引文，可知澄觀和宗密在華嚴思想上，相當契合。

¹⁰⁴ 《大正藏》第39冊，頁523下。

¹⁰⁵ 〈圭峰定慧禪師遙稟清涼國師書〉收於《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》，見《大正藏》第39冊，頁576下。

¹⁰⁶ 〈唐故圭峰定慧禪師傳法碑〉，收於《金石萃編》第一一四卷，續修四庫全書八八九·史部·金石類，上海：上海古籍出版社，頁575-579。

太和二年(西元八二八年)，文宗誕日召宗密入宮講經，賜予紫方袍，並敕號大德，一時京中名流紛紛前來趨附。會昌元年(西元八四一年)正月六日，宗密坐滅於興福塔院。宣宗爲宗密立塔名青蓮，並謚號定慧。宗密的著作，裴休記爲九十餘卷，現存重要者有《華嚴經行願品疏鈔》六卷、《圓覺經大疏釋義鈔》十三卷、《原人論》一卷與《禪源諸詮集都序》四卷等。宗密門下弟子甚多，知名者有圭峰溫、慈恩寺太恭、興善寺太錫、萬聖寺宗、瑞聖寺覺、化度寺仁瑜等六人。在宗密圓寂後四年，佛教界遭逢會昌法難，大量經論散佚，華嚴宗也難遭倖免，再加上宗密門下弟子無特別突出者，所以該宗發展也逐漸沒落。

華嚴宗於後期的發展，在澄觀與宗密師徒二人的努力之下，開創了繼法藏之後的第二個顛峰。此時期的傳承，由於文獻記載一致，因此推論澄觀與宗密的傳承應當無誤。至於宗密之後的華嚴宗，雖然遭受會昌法難而漸趨沒落，但法脈的傳承依舊持續進行。所以在宋初，才有長水子璿與晉水淨源的中興。

第五節、唐代華嚴宗的傳承系譜

關於華嚴宗在唐代的發展，已知傳統華嚴五祖說未能如實反應該宗的傳承關係。因爲在法藏與澄觀之間，應還包含有中期的發展過程，也就是「法藏與慧苑」及「法詵與澄觀」兩代的傳承。至於慧苑與法詵，現存文獻雖無

法直接證明其二人具有師徒關係，但透過間接證據顯示，法詵極有可能是慧苑的再傳弟子。

藉由對時間的重新劃分，原本存在於華嚴五祖說的歷史斷層，因中期的設立而再次連續。但不可否認的，由於所欲討論的對象距今已有一千多年的歷史，而且再加上許多主觀與客觀條件的限制，導致許多問題的真相最終仍舊無法被獲知。在主觀條件上，由於後代學者的認知不同，致使華嚴初祖的認定出現分歧。在客觀條件上，受到著作佚失與史料匱乏等因素的影響，慧苑與法詵是否為師徒關係也無法被證實或否認。此外對於不同史書所記載的相同史事，有時也未必就能盡信，還需再詳加查證。以宗密的出家時間為例，宗密在《圓覺經大疏釋義鈔》裡敘述：「二十三又卻全功，專於儒學，乃至二十五歲過禪門。」¹⁰⁷但在《宋高僧傳》、《景德傳燈錄》、《釋門正統》、《釋氏稽古略》與《法界宗五祖略記》裡，皆記為元和二年(即二十八歲)出家。對此黃連忠指出《宋高僧傳》以後的相關史料會將宗密出家時間誤載為二十八歲，可能是對裴休所撰〈唐故圭峰定慧禪師傳法碑〉原文判讀錯誤所致。¹⁰⁸如是，關於宗密的出家時間，還是以宗密自述二十五歲出家較為可信。由於受到上述主觀與客觀條件的限制，對於重建唐代華嚴宗的傳承系譜，無疑造

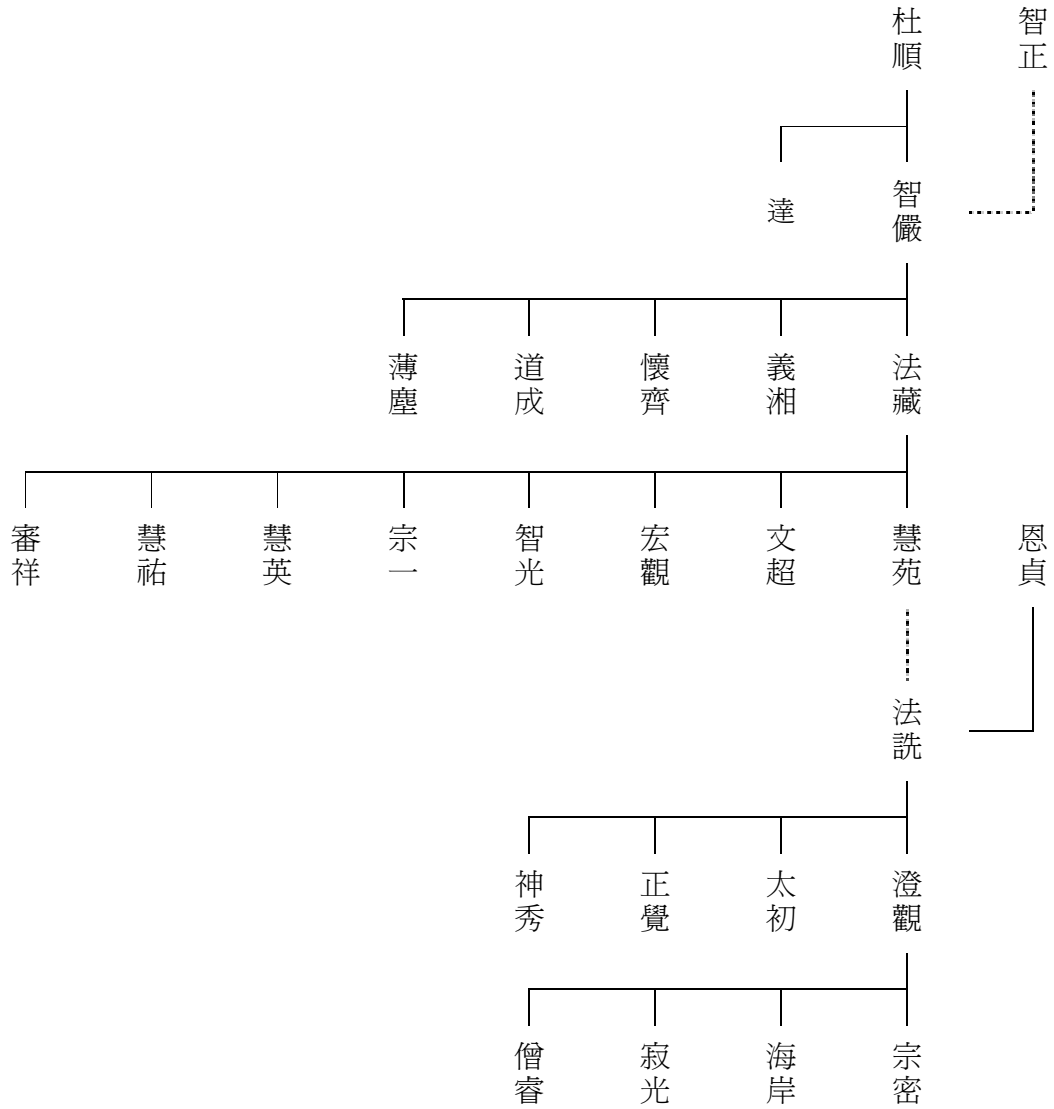
¹⁰⁷ 《卍續藏》第 14 冊，頁 443。

¹⁰⁸ 黃連忠解釋：「據筆者推論，可能是後代在判讀裴休的《碑銘》原文時，誤解了以下的文字：「大師以建中元年生於世，元和二年印心於圓和尚，又受具於拯律師。……會昌元年正月六日，坐滅於興福塔院，……俗歲六十二，僧臘三十四。」顯然後代將「印心」，當做是「出家」了，而未讀到宗密的著作《圓覺經大疏鈔》及《圓覺經略疏鈔》。事實上，據筆者推論是在二十五歲(貞元二十年)出家，但是出家後並未立刻受戒，經過三年後二十八歲(元和二年)為沙彌時，因為讀到《圓覺經》而大有感悟，在裴休的《華嚴原人論序》說：「他日，隨眾僧齋于州民任灌家，居下位以次受經，遇《圓覺經了義》，卷未終軸，感悟流涕，歸以所悟告其師，師撫之曰：『汝當大弘圓頓之教，此經諸佛授汝耳。』」所以，宗密因讀《圓覺經》而開悟，依此感悟而印心於道圓和尚，並於同年才受具足戒於拯律師，然後從受具足戒的三十四年後坐滅圓寂。」見黃連忠著，《宗密的禪學思想》，台北：新文豐出版股份有限公司，1995 年，頁 28-29。

成相當程度上的困難。

既使華嚴宗在唐代的發展歷史，還存在有許多問題無法解決，但從目前現有的文獻中，卻可以重構出該宗的傳承次第。華嚴宗的法脈傳承，除原有杜順、智儼、法藏、澄觀與宗密等五位祖師外，應於法藏及澄觀之間再加入慧苑和法洗二師，所以唐代華嚴宗於會昌法難前的傳承系譜，應是杜順、智儼、法藏、慧苑、法洗、澄觀與宗密等七祖的傳承，詳如圖 2.5-1 所示。

圖 2.5-1 唐代華嚴宗傳承系譜



註：參考鎌田茂雄著，《中國佛教史》，台北：新文豐出版股份有限公司，1995年，頁283。

第三章、華嚴教學的繼承與創新

法藏與慧苑在教義詮釋上的根本分歧，主要表現在「教判思想」和「十玄理論」兩個方面，這不僅是慧苑思想裡最受外界爭議的兩個部分，同時也是後代華嚴宗人指責慧苑違逆師說的理由所在。因此比較慧苑思想與傳統華嚴教學的異同，不僅將有助於釐清慧苑是否真有違逆師說之處，而且還可藉此說明慧苑在華嚴思想上的繼承與創新。

第一節、華嚴宗的教判思想

綜觀華嚴宗教判思想的演變，理論的完備主要奠立於法藏，其中又以五教十宗¹⁰⁹判最具代表性。然而五教十宗判並非法藏始創，而且歷代宗師對於教判思想的詮釋也不盡相同，尤其在慧苑時更出現重大變革。所以為能凸顯慧苑在教判思想上與華嚴宗傳統說法的差異，有必要將歷代宗師的教判思想進行介紹。

¹⁰⁹ 關於五教十宗的解釋，按《佛光大辭典》曰：「華嚴宗之教相判釋。為華嚴祖師賢首所立。係依其自宗宗義將如來一代聖教分別判作五教十宗。杜順自實踐之觀法上說小乘教、大乘始教、大乘終教、頓教、圓教等，法藏（賢首）則將其教義加以組織而成立五教。此二師對五教觀點之差別，乃在一心回轉之作用。所謂五教乃就所詮法義之深淺，將如來一代所說教相分為五類，十宗則依佛說之義理區別為十趣種。」見《佛光大辭典》，頁1146中至下。

一、杜順的五教止觀

杜順作為華嚴宗初祖，在現存《華嚴五教止觀》與《華嚴法界觀門》兩篇著作中，《華嚴五教止觀》被認為是五教判的淵源，如龜川教信在《華嚴學》裡寫道：「《五教止觀》一卷，說五教之觀門，為五教判之淵源。」¹¹⁰在《華嚴五教止觀》裡，杜順對於止觀修習所列舉出的五個法門：

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(大乘圓教)。¹¹¹

上述五門，依序可配置小、始、終、頓、圓五教。第一，法有我無門，即小乘教，說小乘佛教，只謂人空而不講法空。第二，生即無生門，即大乘始教，係指大乘空宗(般若思想)與大乘有宗(唯識思想)。空宗言緣起性空，緣起為有故謂生，性空為無故謂無生。有宗講識有境無，識有為有故謂生，境無為無故謂無生。第三，事理圓融門，即大乘終教。宇宙萬物為差別事相，真如法性是平等理體，差別事相因平等理體而存在，平等理體因差別事相而顯現，因此理事相即而圓融無礙。第四，語觀雙絕門，即大乘頓教，如法藏在《華嚴遊心法界記》曰：「於上空有兩門離諸言論心行之境，唯有真如及真如智獨存。」¹¹²第五，華嚴三昧門，即大乘圓教，宣講法界緣起而事事無礙。

¹¹⁰ 龜川教信，《華嚴學》，台北：佛光文化事業有限公司，1997年，頁64。

¹¹¹ 《大正藏》第45冊，頁509上。

¹¹² 《大正藏》第45冊，頁644中。

由此可知，若僅就思想層面而言，推論《華嚴五教止觀》的內容實已具備法藏五教判的雛形。可是因爲五教判的理論並未出現在智儼的早期著作當中，而且考據《華嚴五教止觀》的內容即可發現諸多疑點，致使近代學界已對於《華嚴五教止觀》的真實作者提出質疑，如高峯了州所做出的解釋：

最近，還有學者，論證《五教止觀》非屬法順大師之作，認為是法藏大師《遊心法界記》的前身作品(參照〈華嚴五教止觀撰述者論考〉·日人結城令聞博士著)。……尤其引用阿賴耶識、獨影、帶質、影像等，乃屬於玄奘大師的譯語。尚且其文中的「如我現見佛授記寺門樓」等語，都是疑問的焦點；因查佛授記寺的創建年代係是唐代，故可斷定該書，決非是法順大師作品是很明顯！¹¹³

至於鎌田茂雄也明確指出：「《五教止觀》古來以爲是杜順所作，但在現代學界，則以爲是法藏所撰。」¹¹⁴雖然學界目前對於杜順著有《華嚴五教止觀》多抱持否定的態度，但此處僅說明《華嚴五教止觀》在華嚴宗教判史上的重要意義，至於真實作者的爭議則不予考量。

二、智儼的四種教判

華嚴宗教判理論的完備雖由法藏所建立，但其教判思想卻是延續智儼所

¹¹³ 高峯了州，《華嚴思想史》，台北：中華佛教文獻編撰社，1979年，頁107-108。

¹¹⁴ 見鎌田茂雄著〈華嚴學的典籍及研究文獻〉，收於《世界佛學名著譯叢》第61冊《禪宗論集·華嚴學論集》，台北：華宇出版社，1988年，頁332。

傳。因為在智儼的晚期著作中，已呈現出相似於法藏五教判的思想概念。但智儼的教判思想基本上是循序漸進地持續發展，因此為能說明智儼教判思想的演變過程，本文將依據木村清孝在《中國華嚴思想史》裡所列舉四種教判理論進行論述。¹¹⁵

第一種教判，是繼承慧光之漸、頓、圓的三教判，據智儼早期著作《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》第一卷上曰：

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。¹¹⁶

此三教判可視為是智儼教判思想的根本理論，其後所開展出來的教判理論也幾乎是在該基礎上再做延伸。第二種教判，依真諦所譯《攝大乘論》與《攝大乘論釋》而立有小乘、三乘、一乘的三教判，如《華嚴五十要問答》裡對於〈受職義〉的解釋：「若小乘受職，但人義中教成無別事義。若三乘受職，依理天處成，亦不論理事教義位別。依一乘受職，即具教義理事位等，廣如《華嚴經》說。」¹¹⁷此外，智儼更將三乘二分為三乘始教與三乘終教，同書在解釋〈諸經部類差別義〉時寫道：「《涅槃經》等及《小品經》，三乘終教，為根熟聲聞說故。《金剛般若》是三乘始教，初會愚法聲聞說。」¹¹⁸所以原

¹¹⁵ 木村清孝，《中國華嚴思想史》，台北：東大圖書股份有限公司，1996年，頁79-84。

¹¹⁶ 《大正藏》第35冊，頁13下。

¹¹⁷ 《大正藏》第45冊，頁519中至下。

¹¹⁸ 《大正藏》第45冊，頁523中。

本小乘、三乘與一乘的三教判，在此已擴展為小乘、三乘始教、三乘終教與一乘的四教判。

第三種教判，則是依據一乘的立場而設立同、別或共、不共的二教判，如《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》第一卷上曰：「問：此經何故上來通三乘分別及攝者？答：爲此經宗通有同、別二教三乘境見聞及修等故也。」¹¹⁹又《華嚴經內章門等雜孔目章》第四卷亦云：「夫圓通之法，以具德爲宗。緣起理實，用二門取會，其二門者，所謂同、別二教也。」¹²⁰此外，智儼也使用共、不共的二教判名稱，就像《華嚴五十要問答》在〈一乘分齊義〉時曰：「問：一乘教義分齊云何？答：一乘教有二種，一、共教，二、不共教。」¹²¹雖然名稱不同，但共、不共的二教判在內容上與同、別的二教判並無差別。第四種教判，出現在智儼晚期的著作當中，據《華嚴經內章門等雜孔目章》第一卷載曰：

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。此當迴心，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

¹¹⁹ 《大正藏》第 35 冊，頁 14 中。

¹²⁰ 《大正藏》第 45 冊，頁 585 下。

¹²¹ 《大正藏》第 45 冊，頁 522 中。

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。¹²²

此由小乘、初教、熟教、頓教與圓教所組織而成的五教判，不僅對於華嚴宗教判理論的發展造成深遠影響，更在日後成為法藏五教判的理論依據。

比較上述四種教判理論，第一種教判(漸、頓、圓)與第二種教判(小乘、三乘、一乘)後來發展成第四種教判(小乘、初教、熟教、頓教、圓教)，而第三種教判(同、別或共、不共)則直接由圓教所吸收。緣此可知法藏所確立的五教判架構，理應是傳承於智儼的教判思想。

三、法藏的五教十宗判與四宗判

關於法藏的教判理論，按李世傑在《華嚴哲學要義》裡的歸類，可分為權實判、四宗判、同別二教判、五教十宗判與本末二教判等多種判釋，其中又以五教十宗判最為重要。¹²³但為能反應慧苑在法藏教判思想上的繼承與創新，本文將分別就「五教十宗判」和「四宗判」兩種判釋方法加以說明。

首先，雖然法藏的五教判可謂是延續智儼的教判思想，但檢視五教十宗判的理論架構，即可發覺法藏在此教判上的運用基本上是相當多元的。除了以智儼的五教判做為理論基礎外，亦還融合有其他宗派的教判思想。因此方立天在《法藏》裡直接指出：

¹²² 《大正藏》第 45 冊，頁 537 上至中。

¹²³ 李世傑，《華嚴哲學要義》，台北：佛教出版社，1990 年，頁 53-54。

法藏判教的基本意圖有二個：一是力求把當時包括天台宗、唯識宗在內的各種新興宗派的學說熔冶於一爐；一是確立《華嚴經》在整個佛教中的最高地位。¹²⁴

至於五教十宗判的解釋，據《華嚴一乘教義分齊章》第一卷曰：「初就法分教，教類有五；後以理開宗，宗乃有十。」¹²⁵對此李世傑在《華嚴哲學要義》裡解釋：

五教是由「能詮」的法義所分，十宗是約「所詮」的理趣所分。前者是教學上的分類(依斷障得果等差別而立)，後者是宗旨上的分類(依所宗之理趣)。¹²⁶

不僅是在教與宗的判釋標準上有所差異，法藏在教判理論的建構上也引用不同宗派間的教判思想，如五教判歷來被認為是天台宗之化法四教與化儀四教的結合，而十宗判則是在唯識宗所立八宗說的基礎上再做拓展。有鑑於此，下面對於五教十宗判的敘述，將再區分為「五教」和「十宗」兩個部分加以說明。

所謂五教，按《華嚴一乘教義分齊章》第一卷載曰：

¹²⁴ 方立天，《法藏》，台北：東大圖書股份有限公司，1991年，頁45。

¹²⁵ 《大正藏》第45冊，頁481中。

¹²⁶ 李世傑，《華嚴哲學要義》，台北：佛教出版社，1990年，頁58-59。

初門者，聖教萬差，要唯有五：一、小乘教，二、大乘始教，三、終教，四、頓教，五、圓教。初一即愚法二乘教，後一即別教一乘。……中間三者，有其三義。一、或總為一，謂一三乘教也。……二、或分為二，所謂漸、頓，以始終二教所有解行，並在言說。階位次第，因果相承，從微至著，通名為漸。……頓者，言說頓絕，理性頓顯，解行頓成，一念不生，即是佛等。……三、或開為三，謂於漸中，開出始、終二教。……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。¹²⁷

此小、始、終、頓、圓五教後來被認為是仿效天台宗的教判思想，如慧苑在《續華嚴經略疏刊定記》第一卷就直言：「有古德¹²⁸亦立五教：一、小乘教，二、初教，三、終教，四、頓教，五、圓教。此五大都影響天台，唯加頓教令別爾。」¹²⁹按慧苑的說法，認為五教判主要還是受到天台宗的影響，只是在天台宗化法四教的理論基礎上稍作改變，以小、初、終、圓四教替換藏、通、別、圓四教，並另外加入頓教而成為五教判。該說法後來也為澄觀所接

¹²⁷ 《大正藏》第 45 冊，頁 481 中至下。

¹²⁸ 此處所謂古德者，慧苑在文中並未做出說明，但推論應是直指法藏本人。唐代當時，澄觀為解釋設立頓教的正當性，曾在《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》第八卷裡舉出慧苑的例子而謂曰：「一者，《刊定記》難和尚云。」而且深表不滿地寫道：「今疏不救者，以賢首不如此立，何用救耶！」見《大正藏》第 36 冊，頁 62 上。至於近代學者方面，坂本幸男則明白指出：「所指的古德，分明是指法藏的了。」見坂本幸男著，《華嚴教學之研究》，台北：中華佛教文獻編撰社，1971 年，頁 237。而王仲堯也寫道：「《刊定記》卷一，在『立教差別』（或『顯教差別』）內容中，他對此前的各家判教進行總結和批判，共提出批判對象十九家，從『一音教』至『五教門』，包括菩提流支以下，直至其師法藏（他稱為『古德』，未直接提師名）的『五教說』止，一一予以批評。」見王仲堯著《隋唐佛教判教思想研究》，收於《中國佛教學術論典》第 34 冊，高雄：佛光山文教基金會，2001 年，頁 98。

¹²⁹ 《卍續藏》第 5 冊，頁 18 上至下。

受，如《大方廣佛華嚴經疏》第二卷曰：「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。」¹³⁰雖然華嚴宗與天台宗在教判理論上相當類似，但若極度強調兩宗教判思想的相似性，反倒容易造成雙方教判體系的混淆，甚至還可能曲解法藏教判思想之原意。誠如王仲堯在〈隋唐佛教判教思想研究〉中寫道：

法藏之後，華嚴宗傳人慧苑，反對這種判法，澄觀又反對慧苑，維護師說，但是都認為以化儀之頓，加入化法，犯了邏輯錯誤。近代以來，包括呂澂等學者在內，幾乎全沿此說。我認為都未很好理解法藏「頓教」之意。¹³¹

其後王仲堯更依據「五教心識」解釋法藏的五教判結構，尤其在敘述頓教時指出：

其所謂頓教，即是「教法」熔融不二的整體之意。無論慧苑、澄觀及現代學者，在這個問題上，似未會法藏之意，這是比較遺憾的事。法藏《華嚴發菩提心章》說，「理遍於事，事遍於理，依理成事，事能顯理」，又「真理非事，事法非理」，這也就是《起信論》所謂「離言真如」，這就是「頓教」，與天台宗作為「化儀」四法之一的「頓

¹³⁰ 《大正藏》第 35 冊，頁 512 中。

¹³¹ 見王仲堯著〈隋唐佛教判教思想研究〉，收於《中國佛教學術論典》第 34 冊，高雄：佛光山文教基金會，2001 年，頁 83。

教」根本是兩碼事。¹³²

依照王仲堯的說法，華嚴宗與天台宗的教判標準並不相同，所以將華嚴五教判的頓教等同於天台化儀四教的頓教，皆未能確實理解法藏設置頓教的本意。

至於十宗，如《華嚴經探玄記》第一卷云：

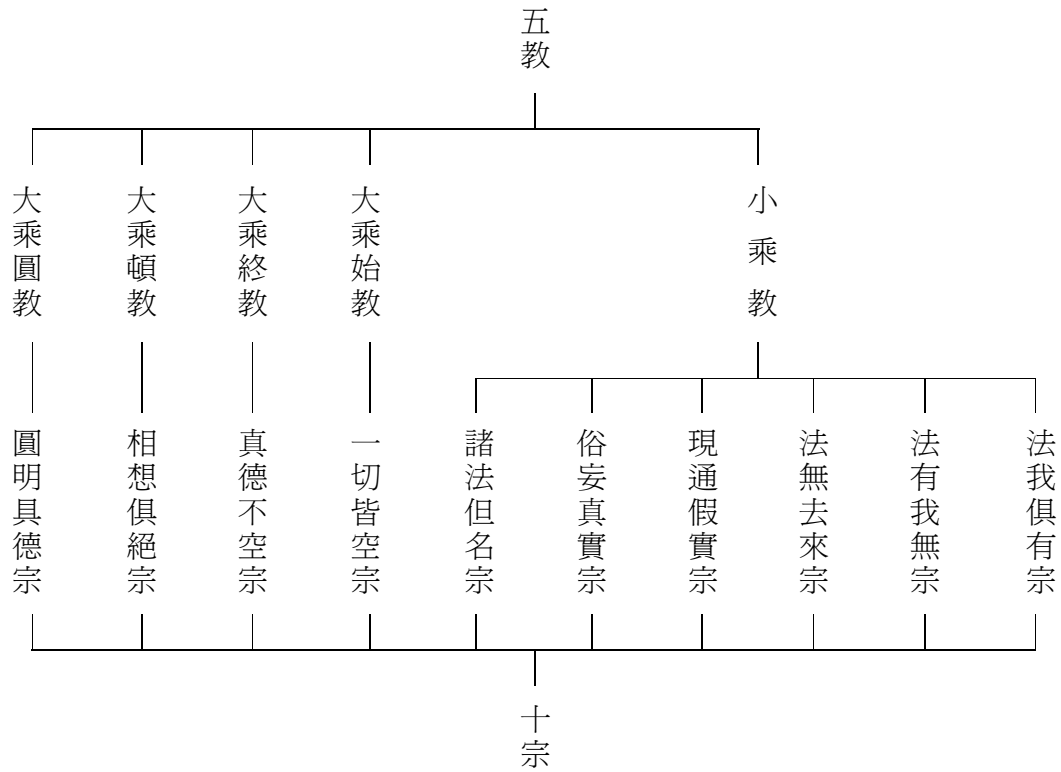
以理開宗，宗乃有十：一、法我俱有宗，謂人天位及小乘中犢子部等。……二、法有我無宗，謂薩婆多等。……三、法無去來宗，謂大眾部等說。……四、現通假實宗，謂說假部等。……五、俗妄真實宗，謂說出世部等。……六、諸法但名宗，謂一說部等。……此又通於初教之始。七、一切皆空宗，謂大乘初教。……如《般若》等皆辯。八、真德不空宗，謂終教諸經所說。……九、相想俱絕宗，謂頓教中絕言所顯離言之理，理事俱泯平等離念。十、圓明具德宗，謂如別教一乘，主伴具足無盡自在所顯法門。¹³³

該十宗當中，前六宗意指小乘教之諸宗派，且以第六宗的諸法但名宗分通大乘。其次，第七宗的一切皆空宗、第八宗的真德不空宗、第九宗的相想俱絕宗以及第十宗的圓明具德宗等四宗，則依序代表著大乘始教(空始教)、大乘終教、大乘頓教與大乘圓教(別教一乘)等四教。整合上述關於五教與十宗的敘述，兩者關係列如下：

¹³² 見王仲堯著〈隋唐佛教判教思想研究〉，收於《中國佛教學術論典》第34冊，高雄：佛光山文教基金會，2001年，頁94-95。

¹³³ 《大正藏》第35冊，頁116中。

圖 3.1-1 五教與十宗



註：引自李世傑著，《華嚴哲學要義》，台北：佛教出版社，
1990年，頁67。

然而此十宗並非法藏始創，早在(窺)基所撰《妙法蓮華經玄贊》第一卷就已
提出：

宗有八者：一、我法俱有，犢子部等。二、有法無我，薩婆多等。
三、法無去來，大眾部等。四、現通假實，說假部等。五、俗妄真

實，說出世部等。六、諸法但名，說一部等。七、勝義皆空，《般若》等經，龍樹等說《中》、《百論》等。八、應理圓實，此《法華》等，無著等說中道教也。¹³⁴

比較法藏與(窺)基的教判理論，可知二人在前六宗的名稱上幾乎完全相同，然後法藏將第七勝義皆空宗和第八應理圓實宗合併為一切皆空宗而判屬始教，另外再立真德不空、相想俱絕、圓明俱德等三宗對應終、頓、圓等三教。

其次，對於四宗判的論述，主要出現在法藏晚期的著作，如《大乘起信論義記》第一卷曰：

第二，隨教辨宗者，現今東流一切經論，通大小乘，宗途有四：一、隨相法執宗，即小乘諸部是也。二、真空無相宗，即《般若》等經，《中觀》等論所說是也。三、唯識法相宗，即《解深密》等經，《瑜伽》等論所說是也。四、如來藏緣起宗，即《楞伽》、《密嚴》等經，《起信》、《寶性》等論所說是也。此四之中，初則隨事執相說，二則會事顯理說，三則依理起事差別說，四則理事融通無礙說，……又此四宗，初則小乘諸師所立，二則龍樹、提婆所立，三是無著、世親所立。四是馬鳴、堅慧所立。¹³⁵

此處的判釋標準同於十宗判，乃在能詮之教相外，另依所詮之法性而分立四

¹³⁴ 《大正藏》第 34 冊，頁 657 上至中。

¹³⁵ 《大正藏》第 44 冊，頁 243 中至下。

宗。按法藏的說法，隨相法執宗乃小乘諸師所立，真空無相宗為龍樹、提婆等中觀系統所代表，唯識法相宗為無著、世親等唯識系統所代表，而如來藏緣起宗則是指馬鳴、堅慧等如來藏系統。這種將大乘佛教區分為中觀、唯識與如來藏等三系的判釋標準，後來也出現在近代學者的教判思想中，像太虛便將大乘佛法分攝為「法性空慧」、「法相唯識」以及「法界圓覺」等三宗。¹³⁶

檢視法藏的教判思想，融合諸宗學說的意圖是相當明顯地，但也由於華嚴宗的五教判與天台宗的八教判在理論架構上甚是相似，尤其是對於頓教的設置，更被視為是將天台宗的化法、化儀兩種判釋標準混淆並用，致使門下弟子慧苑極力反對。但經由王仲堯的論述可以明白，華嚴宗與天台宗的判釋方法有所差別，所以五教判的頓教與化儀四教的頓教，彼此間雖有關連但未必相同，所以兩者不可混為一談。

四、慧苑的四教判

慧苑雖然是法藏的傑出弟子，但在教判思想上卻是極力反對華嚴五教判的設立，於是另依堅慧《究竟一乘寶性論》而提出自創的四教判，因此教判論即便成為慧苑遭受後代華嚴宗師澄觀批判的重點之一。所以在華嚴宗教判思想的討論上，有必要對慧苑的四教判理論稍做介紹。

關於慧苑的四教判，據《續華嚴經略疏刊定記》第一卷曰：

¹³⁶ 見釋太虛著〈我怎樣判攝一切佛法〉，收於《太虛大師全書》第1冊，台北：善導寺佛經流通處，1980年，頁522-525。

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。¹³⁷

如是，慧苑並非延續傳統的五教判思想，而是依據凡夫、聲聞與辟支佛、初心菩薩以及識如來藏之根器等四種不同對象，另立迷真異執教、真一分半教、真一分滿教與真具分滿教等四教以相對應。

首先，迷真異執教相當於人天教的概念，包含印度的九十五種外道，以及中國的孔丘、老聃與莊周等三家異說。¹³⁸其次，在真一分半教的解釋上，又可分為半教與真一分兩個部分。所謂半教係指我、法二空中，只證得生空(我空)所顯真如。至於真一分則是二空所顯隨緣、不變二分義中，僅得不變一分之意，如《續華嚴經略疏刊定記》第一卷裡解釋說：「真如隨緣、不變二分義中，唯說生空所顯之理。」¹³⁹再者，真一分滿教在上述基礎上，將半教更改為滿教，即證得我、法二空所顯不變真如，因此《續華嚴經略疏刊定記》第一卷謂曰：「謂於真如隨緣、不變二分義中，具說不變生法二空所顯真性。」

¹³⁷ 《卍續藏》第 5 冊，頁 23 上至下。

¹³⁸ 《續華嚴經略疏刊定記》第一卷曰：「此教中有二，先敘西域，後述此方。前中西方外道，色類總有九十五種。……第二述此方者，除偽書之外，說天地萬物本所從生，莫出於易、老、莊也。」見《卍續藏》第 5 冊，頁 24 上至下。

¹³⁹ 《卍續藏》第 5 冊，頁 23 下。

¹⁴⁰最後，真具分滿教不僅證得我、法二空，亦全顯真如隨緣、不變二分義。此外，慧苑還將真具分滿教分為理事無礙門與事事無礙門，¹⁴¹而華嚴宗則被判為真具分滿教的事事無礙宗。如《續華嚴經略疏刊定記》第一卷曰：

真具分滿教中，初、通宗者，謂此宗中雖說理事無礙真，莫不皆顯有為、無為、非一、非異，是故通名為無為非一異宗也。二、別宗者，謂於前通宗之內分成兩宗：一、理事無礙宗，此即《楞伽》《密嚴》、《維摩》、《法華》、《涅槃》、《勝鬘》、《仁王》等經。二、事事無礙宗，謂即此經及《如來不思議境界經》等。¹⁴²

由此可知，縱使慧苑將華嚴宗判為真具分滿教，但其教判結構實已脫離華嚴宗傳統所主張的五教判體系，而另創屬於自己的教判理論，此差異可謂是慧苑被視為異端學說的主因。

在慧苑的四教判中，值得注意的是迷真異執教的設立，也就是將人天教納入教判理論當中。雖然人天教的概念早在劉虬所著〈無量義經序〉裡就已提出，¹⁴³而法藏的法我俱有宗也具有相同的意涵，可是這竟遭到澄觀猛烈地

¹⁴⁰ 《卍續藏》第 5 冊，頁 26 下。

¹⁴¹ 慧苑《續華嚴經略疏刊定記》第一卷曰：「真具分滿教中有二門：一、理事無礙門；二、事事無礙門。初中聖教說，真如隨緣，作一切法，不失自體，諸法即真，不礙生滅。所以者何？由無自性理，諸法得成，由諸法成，方顯無性理。……二、事事無礙門者，謂此事彼事，或由法性力所致，或由神通等轉變，是故互望於同類、異類中，有相即相在等、相作相入等。」見《卍續藏》第 5 冊，頁 27 上至 28 下。

¹⁴² 《卍續藏》第 5 冊，頁 40 上。

¹⁴³ 劉虬〈無量義經序〉曰：「根異教殊其階成七。先為波利等說五戒，所謂人天善根一也。次為拘鄰等轉四諦，所謂授聲聞乘二也。次為中根演十二因緣，所謂授緣覺乘三也。次為上根舉六波羅蜜，所謂授以大乘四也。眾教宣融，群疑須導，次說《無量義經》，既稱得道差品，復云未顯真實，使發求實之冥機，用開一極之由緒五也。故《法華》接唱，顯一除三，順彼求實之心，去此施權之名六也。雖權開而實現，猶掩常住之正義，在雙樹而臨崖，乃暢我淨之玄音七也。」見《大正藏》第 9 冊，頁 383 中至下。

攻擊，直至宗密時，因納儒入佛而使得人天教的重要性再次被凸顯出來。因此必須肯定慧苑將人天教納入佛教教判的思想結構當中，可謂反映出中國文化發展的趨勢。

五、澄觀的五教十宗判

澄觀的教判思想，基本上仍是延續法藏的五教十宗判，但在內容上略有不同。雖然澄觀並非法藏門下，亦未受教於其弟子們，但有感於慧苑不繼先古而另立新解，因而著疏大肆抨擊慧苑的思想，以期恢復法藏為首的華嚴宗正統。

首先，關於五教的敘述，澄觀在《大方廣佛華嚴經疏》第二卷裡寫道：

言五教者：一、小乘教，二、大乘始教，三、終教，四、頓教，五、圓教。初、即天台藏教。二、始教者，亦名分教。……此既未盡大乘法理，故立為初。有不成佛，故名為分。三、終教者，亦名實教。定性二乘，無性闡提，悉當成佛。方盡大乘至極之說，故立為終。以稱實理，故名為實。上二教並依地位漸次修成，故總名為漸。四、頓教者，但一念不生，即名為佛。不依地位漸次，而說故立為頓。……不同前漸次位修行，不同於後圓融具德，故立名頓。頓詮此理，故名頓教。……頓顯絕言，別為一類，離念機故，即順禪宗。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。¹⁴⁴

上述說法大致上與華嚴宗傳統並無太大出入，即遵循小、始、終、頓、圓的五教排列，唯獨在頓教的解釋上，澄觀直接將禪宗判屬於頓教。這或許是因為其曾在牛頭慧忠、徑山道欽與洛陽無名等禪師諮決南宗禪，又向慧雲禪師探習北宗禪，以及受到當時禪宗思想之崛起所必須做出的回應。

其次，在十宗的說明上，澄觀先是在《大方廣佛華嚴經疏》第二卷裡指出：「依教開宗，宗乃有十。」¹⁴⁵接著在《大方廣佛華嚴經疏》第三卷解釋：

今總收一代時教，以為十宗：第一、我法俱有宗，謂犢子部等。……
二、法有我無宗，謂薩婆多等。……三、法無去來宗，謂大眾部等。……
四、現通假實宗，謂說假部。……五、俗妄真實宗，即說出世部等。……
六、諸法但名宗，謂一說部等。……七、三性空有宗，謂遍計是空，依圓有故。八、真空絕相宗，謂心境兩亡直顯體故。九、空有無礙宗，謂互融雙絕而不礙兩存，真如隨緣具恒沙德故。十、圓融具德宗，謂事事無礙，主伴具足，無盡自在故。然此十宗後後深於前前，前四唯小，五六通大小，後四唯大乘。七即法相宗，八即無相宗，後二即法性宗。又七即始教，八即頓教，九即終教，十即圓教。¹⁴⁶

在澄觀的十宗判裡，前六宗仍沿用法藏十宗判的舊名，可是據李世傑在《華

¹⁴⁴ 《大正藏》第 35 冊，頁 512 中。

¹⁴⁵ 《大正藏》第 35 冊，頁 513 上。

¹⁴⁶ 《大正藏》第 35 冊，頁 521 上至下。

嚴哲學要義》裡指出：「清涼以第五第六兩宗爲『分通大乘』，但賢首卻唯以此第六宗爲方通大乘而說：『此通初教之始』。」¹⁴⁷至於後面的四宗，澄觀則是將第七宗的「一切皆空宗」改爲「三性空有宗」，第八宗的「真德不空宗」改爲「真空絕相宗」，第九宗的「相想俱絕宗」改爲「空有無礙宗」，第十宗的「圓明具德宗」改爲「圓融具德宗」。爲能清楚比較法藏與澄觀在十宗判的差異，製表如下所示：

表 3.1-2 法藏與澄觀的十宗判比較

	法 藏		澄 觀	
	宗 名	教 判	宗 名	教 判
一	我法俱有宗	小 乘 教	我法俱有宗	小 乘 教
二	法有我無宗		法有我無宗	
三	法無去來宗		法無去來宗	
四	現通假實宗		現通假實宗	
五	俗妄真實宗		俗妄真實宗	
六	諸法但名宗	分通大小乘	諸法但名宗	分通大小乘
七	一切皆空宗	始 教	三性空有宗	始 教
八	真德不空宗	終 教	真空絕相宗	頓 教
九	相想俱絕宗	頓 教	空有無礙宗	終 教
十	圓明具德宗	圓 教	圓融具德宗	圓 教

¹⁴⁷ 李世傑，《華嚴哲學要義》，台北：佛教出版社，1990年，頁66。

然而，根據澄觀的描述，第七宗的「三性空有宗」為法相宗，而第八宗的「真空絕相宗」則是無相宗，至於第九宗的「空有無礙宗」與第十宗的「圓融具德宗」皆判屬法性宗。再就五教的立場來說，第八宗的「真空絕相宗」係指五教中的頓教，第九宗的「空有無礙宗」則是五教中的終教，如此將終、頓二教的次序對調，使得澄觀的十宗判體系呈現出小、始、頓、終、圓的理論架構。雖然這與法藏所主張小、始、終、頓、圓的排列順序不盡相同，但大體上仍只是在名稱及順序上做了些微的變動。

從澄觀對於五教與十宗的詮釋裡，可發覺終教與頓教的排列順序並不一致。起初在五教裡，乃延續法藏的說法，採用小→始→終→頓→圓的排列順序；後來到十宗時，則依據自己的見解，改為小→始→頓→終→圓的排列順序。針對澄觀將終、頓二教的次序對調，李世傑解釋說：

法藏由於分「空」「不空」而融會性相，澄觀乃將「空」同於「理」而決判性相，把終教的「理事無礙」放在頓教的「理」上面(上位)，而將空始教合於頓教(理的立場)而與相始教之「事」相對待。¹⁴⁸

又胡民眾所著〈澄觀佛學思想研究〉寫道：

到澄觀活躍的時代，法相宗已經衰退，而天台宗、禪宗逐漸得勢，

¹⁴⁸ 李世傑，《華嚴哲學要義》，台北：佛教出版社，1990年，頁161。

在此時代背景下，其自然會積極主張「法性宗」的優越地位，立在「性相判決」的立場上，來對付唯識思想，其從十個思想來判決性、相的優劣就是一個例子，他認為空同理，因此其十宗實有從事→理→理事無礙→事事無礙一漸進上升過程，也就是說，在五教判中，澄觀列頓為第四教是出於禪宗隆盛的時代需要(形式上的)，則在十宗中又把頓列為終教之下，是與其整個思想體系相一致的。¹⁴⁹

按李世傑與胡民眾的說法，對調終、頓二教的排列順序，可視為是將五教、十宗、四法界以及性相決判等概念巧妙結合。

由此可知，雖然澄觀變動了十宗的名稱及排序，但整體而言該調整並未違反華嚴宗傳統教學的主軸，而且王仲堯認為：

澄觀相當程度上推進了華嚴哲學，同時也相當程度上離開法藏原來的方向。但是他同法藏一樣，都成功地緊緊扣住了時代脈搏。¹⁵⁰

不過值得注意的是，澄觀將禪宗納入教判理論當中，即為禪教一致奠定了哲學基礎，此影響充分反應在其門下弟子宗密的教判思想裡。

¹⁴⁹ 見胡民著〈澄觀佛學思想研究〉，收於《中國佛教學術論典》第 18 冊，高雄：佛光山文教基金會，頁 30。

¹⁵⁰ 見王仲堯著〈隋唐佛教判教思想研究〉，收於《中國佛教學術論典》第 34 冊，高雄：佛光山文教基金會，2001 年，頁 108。

六、宗密的五教判與禪教三判

延續澄觀引禪入教的基本立場，宗密在教判理論裡，繼而大力提倡禪教一致的會通思想，此對佛教和華嚴宗後來的發展都造成深遠的影響。至於宗密的教判理論，主要可分為《原人論》的五教判以及《禪源諸詮集都序》的禪教三判(禪三宗與教三種)兩種判釋標準。

首先，在華嚴宗的五教判理論中，除了法藏所主張的小乘教、大乘始教、終教、頓教與圓教等五教外，另外還有宗密的五教判，即人天教、小乘教、大乘法相教、大乘破相教與一乘顯性教等五教。¹⁵¹第一，人天教乃佛為初發心者所開示的基本佛理，主要論述三世業報與善惡因果的關係，因此在《原人論》斥偏淺第二裡寫道：

佛為初心人，且說三世業報，善惡因果。謂造上品十惡死墮地獄，中品餓鬼，下品畜生。故佛且類世五常之教，令持五戒，得免三途，生人道中。修上品十善及施戒等，生六欲天。修四禪八定，生色界無色界天。故名人天教也。¹⁵²

此處將儒家五常(仁、義、禮、智、信)與佛教五戒(不殺、不盜、不邪淫、不妄語、不飲酒)做類比，明顯是宗密調和三教思想的展現。第二，小乘教係指

¹⁵¹ 宗密《原人論》斥偏淺第二曰：「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，五、一乘顯性教。」見《大正藏》第45冊，頁708下。

¹⁵² 《大正藏》第45冊，頁708下。

經由四聖諦以證得我空真如，如《原人論》斥偏淺第二曰：

翻覆推我，皆不可得，便悟此身但是眾緣，似和合相，元無我人，
為誰貪瞋？為誰殺盜施戒(知苦諦也)？遂不滯心於三界有漏善惡
(斷集諦也)，但修無我觀智(道諦)，以斷貪等，止息諸業，證得我空
真如(滅諦)，乃至得阿羅漢果，灰身滅智，方斷諸苦。¹⁵³

第三，大乘法相教提倡唯識要義，據《原人論》斥偏淺第二指出：

大乘法相教者，說一切有情無始已來，法爾有八種識，於中第八阿
賴耶識是其根本。頓變根、身、器界種子，轉生七識，皆能變現，
自分所緣，都無實法。¹⁵⁴

此教相當於法藏五教判中大乘始教的相始教，皆提倡八識和種子等唯識思想。第四，大乘破相教則可等同於法藏五教判中大乘始教的空始教，主張緣起性空等般若思想，而且宗密在《原人論》斥偏淺第二時指出：「大乘破相教者，破前大、小乘法相之執，密顯後真性空寂之理。」¹⁵⁵第五，一乘顯性教主要闡述眾生本來就具有本覺真心，且無始無終而清淨不變，按《原人論》直顯真源第三謂曰：

¹⁵³ 《大正藏》第 45 冊，頁 709 中。

¹⁵⁴ 《大正藏》第 45 冊，頁 709 中至下。

¹⁵⁵ 《大正藏》第 45 冊，頁 709 下。

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。從無始際，妄相翳之，不自覺知，但認凡質，故耽著結業，受生死苦。大覺愍之，說一切皆空，又開示靈覺真心清淨，全同諸佛。故《華嚴經》云：「佛子，無一眾生而不具有如來智慧，但以妄想執著而不證得。若離妄想，一切智、自然智、無礙智即得現前。」¹⁵⁶

據引文，此處揭示本覺真心和如來藏等佛性思想，相當於法藏五教判的終教，而且還別稱一乘顯性，並引用《華嚴經》為所依經典，緣此可將一乘顯性教與法藏五教判的圓教相比擬。至於頓教的安置，雖然宗密在《原人論》裡並未明確分判，¹⁵⁷但也不像法藏依據離言與否界定終、頓二教，而是就教學形式加以區別。¹⁵⁸

其次，由於宗密早期曾師遂州道圓習荷澤禪，後來又拜澄觀門下學華嚴奧義，這使其致力於禪教一致的理論建構，最著名者即禪教三判的禪三宗與教三種。所謂禪教三判是分別就禪、教兩個面向，各自提出三種判釋標準，

¹⁵⁶ 《大正藏》第 45 冊，頁 710 上。

¹⁵⁷ 屈大成指出：「宗密雖然沒有明確分判『頓、漸』二教，但是他在論述其自家判教思想時，亦用到『頓、漸』兩觀念，不可忽視。」見屈大成著，《中國佛教思想中的頓漸觀念》，台北：文津出版社有限公司，2000 年，頁 242。但李錦全所釋譯的《華嚴原人論》卻指出：「一乘顯性教，相當於賢首之終教、頓教、圓教之三教。」見李錦全釋譯，《華嚴原人論》，高雄：佛光出版社，1996 年，頁 55。此外，楊政河的《華嚴哲學研究》則認為，一乘顯性教所揭示的佛性本有思想，實與荷澤神會的「靈知不昧之一心」完全相同。見楊政河著，《華嚴哲學研究》，台北：慧炬出版社，1997 年，頁 597。

¹⁵⁸ 宗密《原人論》直顯真源第三曰：「然佛說前五教，或漸或頓。若有中下之機，則從淺至深，漸漸誘接。先說初教，令離惡住善；次說二三，令離染住淨；後說四五，破相顯性，會權歸實，依實教修，乃至成佛。若上上根智，則從本至末。謂初便依第五，頓指一真心體。心體既顯，自覺一切皆是虛妄，本來空寂，但以迷故，託真而起，須以悟真之智，斷惡修善，修善息妄歸真，妄盡真圓，是名法身佛。」見《大正藏》第 45 冊，頁 710 上至中。

如《禪源諸詮集都序》卷上之一曰：「謂一藏經論，統唯三種，禪門言教，亦統唯三宗，配對相符，方成圓見。」¹⁵⁹所謂禪三宗者，是指息妄修心宗、泯絕無寄宗與直顯心性宗等三宗；至於教三種者，則為密意依性說相教、密意破相顯性教與顯示真心即性教等三教。先就禪三宗來說，第一，息妄修心宗據《禪源諸詮集都序》卷上之二曰：

息妄修心宗者，說眾生雖本有佛性，而無始無明覆之不見，故輪迴生死。……當知凡聖功用不同，外境內心各有分限，故須依師言教，背境觀心，息滅妄念。¹⁶⁰

息妄是息滅妄念，修心為修治本心，因此息妄修心宗意指息滅煩惱妄念以顯現本覺自心，代表宗派有南侏、北秀、保唐、宣什等門下。第二，泯絕無寄宗按照董群解釋：「泯絕，指一切皆空，空卻一切，指其禪理，無寄，指心不寄于一事，行不系於一法，指其修。」¹⁶¹而宗密自己在《禪源諸詮集都序》卷上之二則寫道：

泯絕無寄宗者，說凡聖等法，皆如夢幻，都無所有，本來空寂，非今始無。即此達無之智，亦不可得。平等法界，無佛無眾生，法界亦是假名。心既不有，誰言法界？無修不修，無佛不佛。設有一法

¹⁵⁹ 《大正藏》第 48 冊，頁 400 上至中。

¹⁶⁰ 《大正藏》第 48 冊，頁 402 中。

¹⁶¹ 董群，《融合的宗教——圭峰宗密的佛學思想研究》，北京：宗教文化出版社，2002 年，頁 182。

勝過涅槃，我說亦如夢幻。無法可拘，無佛可作，凡有所作，皆是迷妄。如此了達本來無事，心無所寄，方免顛倒，始名解脫。¹⁶²

泯絕無寄宗以空寂為宗旨，代表宗派則有石頭、牛頭與徑山道欽。第三，直顯心性宗乃依真性而立，如《禪源諸詮集都序》卷上之二曰：

直顯心性宗者，說一切諸法，若有若空，皆唯真性。真性無相無為，體非一切。謂非凡非聖，非因非果，非善非惡等。然即體之用，而能造作種種，謂能凡能聖，現色現相等。¹⁶³

此宗還可分為「洪州宗」與「荷澤宗」兩派說法，根據《禪源諸詮集都序》卷上之二的解釋：

今能語言動作，貪嗔慈忍，造善惡受苦樂等，即汝佛性。即此本來是佛，除此無別佛也。了此天真自然，故不可起心修道。道即是心，不可將心還修於心；惡亦是心，不可將心還斷於心。不斷不修，任運自在，方名解脫。……二云，諸法如夢，諸聖同說，故妄念本寂，塵境本空，空寂之心，靈知不昧，即此空寂之知，是汝真性。任迷任悟，心本自知，不藉緣生，不因境起。知之一字，眾妙之門。由無始迷之故，妄執身心為我，起貪嗔等念，若得善友開示，頓悟空

¹⁶² 《大正藏》第 48 冊，頁 402 下。

¹⁶³ 《大正藏》第 48 冊，頁 402 下。

寂之知，知且無念無形，誰為我相人相？覺諸相空，心自無念，念起即覺，覺之即無。修行妙門，唯在此也。……此兩家皆會相歸性，故同一宗。¹⁶⁴

前者是指洪州宗，後者則為荷澤宗，兩者對於真性的解釋略有不同，不過宗密認為兩宗皆會相歸性，所以同屬一宗。

後依教三種而言，此三教可與《原人論》的五教判相互對照。第一，密意依性說相教據《禪源諸詮集都序》卷上之二指出：

佛見三界六道悉是真性之相，但是眾生迷性而起，無別自體，故云依性。然根鈍者卒難開悟，故目隨他所見境相，說法漸度，故云說相。說未彰顯，故云密意也。¹⁶⁵

該教底下又分為人天因果教、說斷惑滅苦樂教與將識破境教等三教，然與《原人論》的五教判相比對，可知人天因果教即人天教，而說斷惑滅苦樂教可等同小乘教，至於將識破境教則相當於大乘法相教。宗密在《禪源諸詮集都序》卷上之二認為：「此上三類都為第一密意依性說相教，然唯第三將識破境教，與禪門息妄修心宗而相扶會。」¹⁶⁶第二，密意破相顯性教主張心、境俱空而不住一法，如《禪源諸詮集都序》卷上之二曰：

¹⁶⁴ 《大正藏》第 48 冊，頁 402 下至 403 上。

¹⁶⁵ 《大正藏》第 48 冊，頁 403 上。

¹⁶⁶ 《大正藏》第 48 冊，頁 403 下。

據真實了義，即妄執本空，更無可破。無漏諸法，本是真性，隨緣妙用，永不斷絕，又不應破。但為一類眾生，執虛妄相，障真實性，難得玄悟，故佛且不揀善惡垢淨性相，一切呵破，以真性及妙用不無，而且云無，故云密意。又意在顯性，語乃破相，意不形於言中，故云密也。¹⁶⁷

如是，此教可視同於宗密五教判的大乘破相教，而且也完全等同禪門泯絕無寄宗。第三，顯示真心即性教按照宗密解釋：「直指自心即是真性，不約事相而示，亦不約心相而示，故云即性。不是方便隱密之意，故云顯示也。」¹⁶⁸又《禪源諸詮集都序》卷上之二繼續寫道：

此教說一切眾生，皆有空寂真心，無始本來性自清淨。明明不昧，了了常知，盡未來際，常住不滅，名為佛性，亦名如來藏，亦名心地。從無始際，妄想翳之，不自證得，耽著生死。大覺愍之，出現於世，為說生死等法一切皆空，開示此心全同諸佛。¹⁶⁹

由於同樣闡述佛性本有思想，因此顯示真心即性教相當於宗密五教判的一乘顯性教，而且宗密將顯示真心即性教相對應於直顯心性宗：

如是開示靈知之心，即是真性，與佛無異，故顯示真心即性教也。《華

¹⁶⁷ 《大正藏》第 48 冊，頁 404 上。

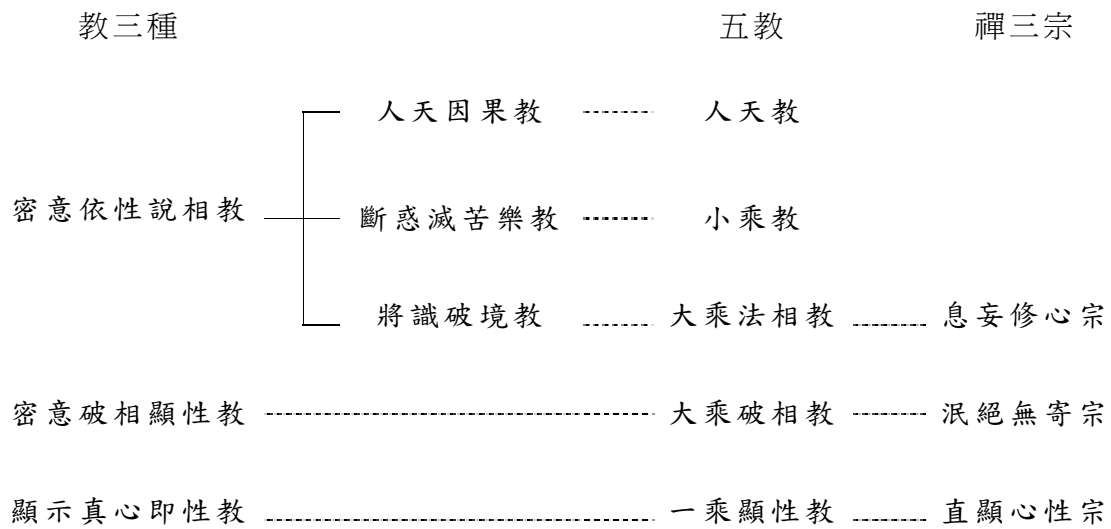
¹⁶⁸ 《大正藏》第 48 冊，頁 404 中。

¹⁶⁹ 《大正藏》第 48 冊，頁 404 中至下

嚴》、《密嚴》、《圓覺》、《佛頂》、《勝鬘》、《如來藏》、《法華》、《涅槃》等四十餘部經，《寶性》、《佛性》、《起信》、《十地》、《法界》、《涅槃》等十五部論，雖或頓或漸不同，據所顯法體，皆屬此教，全同禪門第三直顯心性之宗。¹⁷⁰

綜上所述，若將《原人論》的五教判與《禪源諸詮擊都序》的禪教三判(禪三宗與教三種)相互對照，其關係如圖 3.1-3 所示。

圖 3.1-3 宗密教判思想結構圖



註：參考木村清孝著，《中國華嚴思想史》，台北：東大圖書股份有限公司，1996年，頁209。

¹⁷⁰ 《大正藏》第48冊，頁405上。

藉由人天教或人天因果教的設置，宗密將儒、道二家思想納入佛教教判的理論範疇裡，此舉和慧苑別立迷真異執教確實有相似之處。然而有別於慧苑所遭受到的漠視，宗密的教判思想反倒對後世三教合一之發展造成極大影響。此外，宗密還力圖消弭佛教內部禪、教間的對立，因此也相當重視禪教一致的理論建構，例如禪三宗與教三種的會通關係。不過，宗密歿後不久遭逢會昌法難，致使華嚴宗的發展漸趨沒落而幾近滅亡，此與禪宗後來的崛起與興盛形成強烈的對比。

第二節、華嚴宗的十玄理論

關於華嚴宗的十玄理論，澄觀認為杜順在《華嚴法界觀門》裡對於周遍含容觀的解釋，實已揭示華嚴十玄門的思想雛形，¹⁷¹但十玄門的具體名稱則見於智儼所撰《華嚴一乘十玄門》當中。接著法藏繼承師說，在著作中曾多次調整十玄的名稱和順序。後代為區別二師的十玄理論，稱智儼的十玄理論為古十玄，而法藏的十玄理論則為新十玄。後來慧苑在此基礎上，提出所謂德相十玄與業用十玄，此行為同四教判般，亦受到澄觀的嚴厲指責。至於澄觀的十玄理論，基本上還是遵循法藏的新十玄，並未做出太大的變動。¹⁷²因

¹⁷¹ 澄觀在《華嚴法界玄鏡》卷下解釋周遍含容觀所開顯十門時寫道：「故第十門即同時具足相應門。九即因陀羅網境界門。由第八交涉，互為能所，有隱顯門。其第七門相即相入門。五即廣狹門。四不離一處，即遍有相即門。三事含理事，故有微細門。六具相即、廣狹二門。前三總成諸門事理相如，故有鈍雜門。隨十為首，有主伴門，顯於時中有十世門。故初心究竟，攝多劫於剎那，信滿道圓，一念該於佛地。以諸法皆爾，故有託事門。是故十玄亦自此出。」見《大正藏》第45冊，頁683上。

¹⁷² 澄觀《大方廣佛華嚴經疏》第二卷曰：「且依古德，顯十玄門。……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

此本節將僅就智儼的古十玄、法藏的新十玄以及慧苑的德相、業用雙十玄加以敘述，藉以說明慧苑與傳統華嚴教學在十玄理論上的差異。

一、智儼的古十玄

雖然智儼的十玄門被後代稱為古十玄，但其理論不僅是華嚴宗十玄思想的開端，更是法藏新十玄的理論基礎。因此在說明十玄門的演變過程中，勢必先就智儼的十玄思想略做介紹。

關於智儼的十玄門，據《華嚴一乘十玄門》載曰：

此下明約法以會理者，凡十門：一者、同時具足相應門(此約相應無先後說)，二者因陀羅網境界門(此約譬說)，三者祕密隱顯俱成門(此約緣說)，四者微細相容安立門(此約相說)，五者十世隔法異成門(此約世說)，六者諸藏純雜具德門(此約行說)，七者一多相容不同門(此約理說)，八者諸法相即自在門(此約用說)，九者唯心迴轉善成門(此約心說)，十者託事顯法生解門(此約智說)。¹⁷³

據引文，智儼的十玄門是從相應無先後、譬、緣、相、世、行、理、用、心與智等十個面向進行論述。第一，同時具足相應門，此約相應無先後說，乃

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。」見《大正藏》第35冊，頁515上。

¹⁷³ 《大正藏》第45冊，頁515中。

依因果而言教義理事等十門¹⁷⁴，而魏道儒則認為：「此門重在講現象之間彼此聯繫，所以它們的產生就沒有時間上的先後。」¹⁷⁵第二，因陀羅網境界門，此約譬說。智儼以《梵網經》的因陀羅珠網為喻，說明諸法相互映現而重重無盡，如《華嚴一乘十玄門》曰：「猶如眾鏡相照，眾鏡之影見一鏡中。如是影中復現眾影，一一影中復現眾影，即重重現影，成其無盡復無盡也。」¹⁷⁶第三，祕密隱顯俱成門，此約緣說，智儼在《華嚴一乘十玄門》裡是以《涅槃經》的半、滿二字為例而提出解釋：「所言隱顯者，如《涅槃經》半字及滿字。昔說半字故，半字即顯，滿字即隱；今日說滿字，即滿字即顯，半字即隱。此即約緣而說隱顯。」¹⁷⁷第四，微細相容安立門，此約相說，智儼指出：「如一微塵，此即是其小相，無量佛國須彌金剛山等，即其大相，直以緣起實德無礙自在，致使相容，非是天人所作故安立。」¹⁷⁸另外，李世傑也解釋說：

所含之大，不壞大相，所含之多，不改「多」之本來面目，自相宛然，同時齊顯的意思，這叫做「安利」。一門之內，同時齊顯的存在相，叫做「微細相容安立」。¹⁷⁹

¹⁷⁴ 在論述十玄門的同時，智儼還提出十對的概念，如《華嚴一乘十玄門》曰：「就此十門，亦一一之門，皆復具十，會成一百。所言十者：一者、教義，二、理事，三、解行，四、因果，五、人法，六、分齊境位，七、法智師弟，八、主伴依正，九、逆順體用，十、隨生根欲性。」見《大正藏》第45冊，頁515下。

¹⁷⁵ 魏道儒，《中國華嚴宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，2001年，頁128。

¹⁷⁶ 《大正藏》第45冊，頁516中。

¹⁷⁷ 《大正藏》第45冊，頁516下。

¹⁷⁸ 《大正藏》第45冊，頁516下。

¹⁷⁹ 李世傑，《華嚴哲學要義》，台北：佛教出版社，1990年，頁89。

第五，十世隔法異成門，此約世說。所謂十世據《華嚴一乘十玄門》曰：

如〈離世間品〉說十世者，¹⁸⁰過去說過去，過去說未來，過去說現在，現在說現在，現在說未來，現在說過去，未來說未來，未來說過去，未來說現在，三世為一念，合前九為十世也。¹⁸¹

至於隔法異成的含意，在《華嚴一乘十玄門》中指出：「如是十世，相入復相即，而不失先後短長之相，故云隔法異成。」¹⁸²緣此每世雖然各有分別，但皆可為一念所攝收，所以在時間上形成相入復相即的融通狀態。

第六，諸藏純雜具德門，此約行說，如《華嚴一乘十玄門》曰：

如似就一施門說者，一切萬法皆悉名施，所以名純，而此施門即具諸度等行，故名為雜。如是純之與雜不相妨礙，故名具德。¹⁸³

按照智儼的說法，佛教法門雖然眾多，但修行一門即修行一切法門，各法門間乃相互容攝而圓融無礙。因此魏道儒明白指出：「這是說明，佛教各法門相互容攝，修行一門，等於修行了一切法門。這是“一即一切”觀點在修行上的貫徹。」¹⁸⁴第七，一多相容不同門，此約理說，按《華嚴一乘十玄門》謂

¹⁸⁰ 晉譯《大方廣佛華嚴經》第三十七卷〈離世間品〉曰：「有十種說三世，何等為十？所謂過去世說過去世，過去世說未來世，過去世說現在世。未來世說過去世，未來世說現在世，未來世說無盡。現在世說未來世，現在世說過去世，現在世說平等。現在世說三世即一念。」見《大正藏》第9冊，頁634上至中。

¹⁸¹ 《大正藏》第45冊，頁517上。

¹⁸² 《大正藏》第45冊，頁517上。

¹⁸³ 《大正藏》第45冊，頁517上。

¹⁸⁴ 魏道儒，《中國華嚴宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，2001年，頁130。

曰：「以一入多，多入一，故名相容。即體無先後，而不失一多之相，故曰不同。」¹⁸⁵第八，諸法相即自在門，此約用說，如李世傑在《華嚴哲學要義》裡所述：

一切諸法雖能相即，但其各自特質，仍然不失而自在，雖是不失各自特質，但卻互能相即而自在，這叫做「諸法相即自在門」。¹⁸⁶

換言之，一切諸法因具有相同理體，所以可不壞差別相而互為相即。第九，唯心迴轉善成門，此約心說，即從心體上論述佛法的轉化，據《華嚴一乘十玄門》載曰：

所言唯心迴轉者，前諸義教門等，並是如來藏性清淨真心之所建立。若善若惡，隨心所轉，故云迴轉善成。心外無別境，故言唯心。若順轉即名涅槃，故經云：「心造諸如來。」若逆轉即是生死，故云：「三界虛妄，唯一心作，生死涅槃，皆不出心。」¹⁸⁷

第十，託事顯法生解門，此約智說，如《華嚴一乘十玄門》曰：「言託事者，如經舉金色世界之事，即顯始起於實際之法。」¹⁸⁸對此李世傑指出：「事事無礙的道理，並不是抽象的理論，而是最具體的事實。」¹⁸⁹而魏道儒則形容：

¹⁸⁵ 《大正藏》第 45 冊，頁 517 中。

¹⁸⁶ 李世傑，《華嚴哲學要義》，台北：佛教出版社，1990 年，頁 88-89。

¹⁸⁷ 《大正藏》第 45 冊，頁 518 中。

¹⁸⁸ 《大正藏》第 45 冊，頁 518 下。

¹⁸⁹ 李世傑，《華嚴哲學要義》，台北：佛教出版社，1990 年，頁 90。

「任舉一事，即可見理。」¹⁹⁰所以託事顯法生解門意指深妙義理可藉由事相加以彰顯。

縱使後代將十玄門區分為古十玄與新十玄兩種，僅為能區別智儼與法藏二人在十玄思想上的差異，然與法藏的新十玄相比較，智儼的古十玄明顯有被忽視之嫌。做為華嚴宗十玄思想的理論先驅，智儼的古十玄在當時不但擴展了華嚴宗的思想深度，更為該宗核心學說奠定了理論基礎。

二、法藏的新十玄

延續智儼的十玄思想，法藏在著作中也提及十玄門，但與智儼不同的是，在十玄門的名稱和次序上，法藏並未做出統一的解釋，此可從《花嚴經文義綱目》、《華嚴一乘教義分齊章》、《華嚴經金師子章註》、《金師子章雲間類解》以及《華嚴經探玄記》等相關現存著作中得知。

首先，法藏沿用智儼的說法，如《花嚴經文義綱目》曰：

總標此經大意義理略作十門：一、同時具足相應門，二、因陀羅網法界門，三、祕密隱顯俱成門，四、微細相容安立門，五、諸藏純雜具德門，六、十世隔法異成門，七、一多相容不同門，八、諸法相即自在門，九、唯心迴轉善成門，十、託事顯法生解門。¹⁹¹

¹⁹⁰ 魏道儒，《中國華嚴宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，2001年，頁130。

¹⁹¹ 《大正藏》第35冊，頁501中。

該文所列舉十玄名稱幾乎與智儼相同，唯獨將「因陀羅網境界門」更改為「因陀羅網法界門」，至於次序上則沒有太大變動，只是互換「微細相容安立門」和「諸藏純雜具德門」的先後順序。又按法藏在《華嚴一乘教義分齊章》第四卷〈義理分齊第十〉所述：

依《華嚴經》中立十數為則，以顯無盡義。一者、同時具足相應門。……
二者、一多相容不同門。……三者、諸法相即自在門。……第四者、
因陀羅網境界門。……五者、微細相容安立門。……六者、祕密隱
顯俱成門。……第七、諸藏純雜具德門。……八者、十世隔法異成
門。……九者、唯心迴轉善成門。……十者、託事顯法生解門。¹⁹²

此處十玄門的名稱也與智儼一致，但卻大幅調整了十玄門的次序。據引文，此時法藏大體上仍是援引智儼的說法，所以即使十玄門的排列順序有所不同，但在具有代表性的第一門和第十門則沒有變動。

其次，法藏在《華嚴金師子章》裡也提及十玄門，此乃法藏為武則天講解華嚴義理時的宣教記錄。至於《華嚴金師子章》的全文，載於五臺山真容院沙門承遷(生卒年不詳)註《大方廣佛華嚴經金師子章》和晉水沙門淨源(西元一〇一一～一〇八八年)述《金師子章雲間類解》等注釋本中。然而饒富意趣的是，承遷與淨源雖具有師徒關係，¹⁹³但著作裡所引用十玄門的次序卻有

¹⁹² 《大正藏》第 44 冊，頁 505 上至 507 上。

¹⁹³ 宋代志磐《佛祖統紀》第二十九卷曰：「法師淨源，晉江楊氏。受華嚴於五臺承遷(遷師注金師子章)，學《合論》於橫海明覃，還南聽長水《楞嚴》、《圓覺》、《起信》。」見《大正藏》第 49 冊，頁 294 上。

很大出入，如承遷在《華嚴經金師子章註》裡寫道：

第七，勒十玄門：一、同時具足相應門，二、一多相容不同門，三、
祕密隱顯俱成門，四、因陀羅網境界門，五、諸藏純雜具德門，六、
諸法相即自在門，七、微細相容安立門，八、十世隔法異成門，九、
由心迴轉善成門，十、託事顯法生解門。¹⁹⁴

而淨源在《金師子章雲間類解》裡則載曰：

一、……同時具足相應門。……二、……諸藏純雜具德門……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、……唯心迴轉善成門。¹⁹⁵

十玄門的名稱大致相同，僅將「由心迴轉善成門」改由「唯心迴轉善成門」
所取代，但次序上則差異甚大，除共同將「同時具足相應門」置於首門外，
其餘諸門皆有所變動。由於承遷與淨源具有如此分歧，所以《華嚴金師子章》
的十玄門名稱和次序尚難以確立。

最後，法藏在《華嚴經探玄記》第一卷裡，再次對十玄門做出修正：

¹⁹⁴ 《大正藏》第 45 冊，頁 669 中。

¹⁹⁵ 《大正藏》第 45 冊，頁 665 上至 666 中。

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、託事顯法生解門，九、十世隔法異成門，十、主伴圓明具德門。

196

據此與淨源《金師子章雲間類解》裡所引用十玄門相比較，可發現兩者在十玄門的次序上幾乎相同，唯獨在名稱上有三處差別。原先的「諸藏純雜具德門」改為「廣狹自在無礙門」，而「祕密隱顯俱成門」則修正為「隱密顯了俱成門」，至於「唯心迴轉善成門」是由「主伴圓明具德門」所取代。該十玄門的名稱和次序，後來被視為是法藏的最終定論，如澄觀即沿用此說。¹⁹⁷

檢視法藏的十玄思想，雖然說明中已指出《華嚴金師子章》的十玄次序尚有爭議，但仍可區分為古、新十玄兩個時期。古十玄時期是以早期著作《華嚴一乘教義分齊章》為主；而新十玄時期則以晚期著作《華嚴經探玄記》為主。但嚴格說來，法藏的新十玄亦只是在智儼的舊十玄基礎上略做調整。¹⁹⁸

整理上述說法，製成以下表 3.2-4 以顯法藏十玄門名稱。

¹⁹⁶ 《大正藏》第 35 冊，頁 123 上至中。

¹⁹⁷ 澄觀《大方廣佛華嚴經疏》第二卷曰：「且依古德，顯十玄門。……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。」見《大正藏》第 35 冊，頁 515 上。

¹⁹⁸ 魏道儒認為：「他〔法藏〕對智儼“十玄門”整體思想沒有突破，只是對“十玄”的若干名目及次序有改變，對某些概念的定義有修正。」見魏道儒著，《中國華嚴宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，2001 年，頁 152。

表 3.2-4：法藏的十玄門

	法藏	法藏	承遷	淨源	法藏
	花嚴經文義 綱目	華嚴一乘教 義分齊章	華嚴經金師 子章註	金師子章雲 間類解	華嚴經探玄 記
一	同時具足 相應門	同時具足 相應門	同時具足 相應門	同時具足 相應門	同時具足 相應門
二	因陀羅網 法界門	一多相容 不同門	一多相容 不同門	諸藏純雜 具德門	廣狹自在 無礙門
三	祕密隱顯 俱成門	諸法相即 自在門	祕密隱顯 俱成門	一多相容 不同門	一多相容 不同門
四	微細相容 安立門	因陀羅網 境界門	因陀羅網 境界門	諸法相即 自在門	諸法相即 自在門
五	諸藏純雜 具德門	微細相容 安立門	諸藏純雜 具德門	祕密隱顯 俱成門	隱密顯了 俱成門
六	十世隔法 異成門	祕密隱顯 俱成門	諸法相即 自在門	微細相容 安立門	微細相容 安立門
七	一多相容 不同門	諸藏純雜 具德門	微細相容 安立門	因陀羅網 境界門	因陀羅網 法界門
八	諸法相即 自在門	十世隔法 異成門	十世隔法 異成門	託事顯法 生解門	託事顯法 生解門
九	唯心迴轉 善成門	唯心迴轉 善成門	由心迴轉 善成門	十世隔法 異成門	十世隔法 異成門
十	託事顯法 生解門	託事顯法 生解門	託事顯法 生解門	唯心迴轉 善成門	主伴圓明 具德門

三、慧苑的德相與業用雙重十玄

有別於智儼和法藏所主張的單一十玄，慧苑則是另立德相與業用雙重十玄。此雙重十玄雖為慧苑的創舉，卻也成為日後澄觀攻擊的重點之一。不過在解說慧苑的十玄思想前，需先理解德相與業用雙重十玄的理論基礎，如此才能對德相十玄和業用十玄有更確切地掌握。

關於德相與業用雙重十玄的理論基礎，誠如慧苑對於體事、德相與業用等三者關係所做出的解釋，根據《續華嚴經略疏刊定記》第一卷在論述事事無礙門時寫道：

初、體事者，謂色心時處身方教義行位等，此通二種：一、純淨無漏，謂佛菩提，從無生智，證淨法界所起依正，此即德相所依體事也。二、通染無染，此即業用所依體事也。二、德相者，謂相即相在等，由佛菩提無染依止，莫不皆以真如為體，真如既具過恆沙德，真所起事德量亦然，是故此事德相一同真性，無礙自在。三、業用者，謂佛菩提證得淨法界故，成就通明三昧解脫，而能於彼染淨體事，示現自在相作相入等。¹⁹⁹

按照慧苑的說法，德相與業用皆是依據體事而建立，因此《續華嚴經略疏刊定記》第一卷接著指出：「體事者，即是德用所依。此通二種：一、純淨無漏

¹⁹⁹ 《卍續藏》第 5 冊，頁 28 下至 29 上。

是德相所依體事；二、通漏無漏，是業用所依體事。」²⁰⁰據此，慧苑進而從德相與業用兩個面向建構自己的十玄理論。所謂德相十玄的名目係指：

初、同時具足相應德者。……二、相即德者。……三、相在德者。……四、隱顯德者。……五、主伴德者。……六、同體成即德。……七、具足無盡德者。……八、純雜德者。……九、微細德者。……十、如因陀羅德者。²⁰¹

至於業用十玄在同書第一卷則寫道：

初、同時具足相應用者。……二、相即用者。……三、相在用者。……四、相入用者。……五、相作用者。……六、純雜用者。……七、隱顯用者。……八、主伴用者。……九、微細用者。……十、如因陀羅網用者。²⁰²

比較德相十玄與業用十玄的名目，即可發現重複者有同時具足相應、相即、相在、隱顯、主伴、純雜、微細與如因陀羅網等八門，唯德相十玄多出「同體成即德」和「具足無盡德」二門，而業用十玄則有「相入用」和「相作用」二門。另外，在次序上亦有五門相同，其中包含首尾的「同時具足相應」以及「如因陀羅網」二門。

²⁰⁰ 《卍續藏》第 5 冊，頁 42 上至下。

²⁰¹ 《卍續藏》第 5 冊，頁 43 下至 46 上。

²⁰² 《卍續藏》第 5 冊，頁 46 下至 48 上。

慧苑的德相與業用雙重十玄和智儼或法藏的單一十玄明顯不同，此由自製表 3.3-7 即可看出。不過將體相用的概念配置於十玄理論當中，並經由純淨無漏的德相以及通染無染的業用兩個面向重新詮釋，這確實是慧苑在十玄理論上的創舉。然而，過於繁瑣也是事實，所以澄觀批評徒益繁多而別無異轍。再檢視德相十玄與業用十玄的名目與次序，不但出現有同時具足相應、隱顯、主伴、純雜、微細與因陀羅網等智儼或法藏曾經使用過的概念，更引用相即與相入等華嚴義理加以詮釋，而且都還將「同時具足相應」與「如因陀羅網」安置於第一門與第十門，可知慧苑的十玄思想基本上還是屬於華嚴宗的教義範疇。

表 3.3-7：智儼、法藏與慧苑的十玄門

	智 儼	法 藏	慧 苑	
	古 十 玄	新 十 玄	德 相 十 玄	業 用 十 玄
一	同時具足相應門	同時具足相應門	同時具足相應德	同時具足相應用
二	因陀羅網境界門	廣狹自在無礙門	相即德	相即用
三	祕密隱顯俱成門	一多相容不同門	相在德	相在用
四	微細相容安立門	諸法相即自在門	隱顯德	相入用
五	十世隔法異成門	隱密顯了俱成門	主伴德	相作用
六	諸藏純雜具德門	微細相容安立門	同體成即德	純雜用
七	一多相容不同門	因陀羅網法界門	具足無盡德者	隱顯用
八	諸法相即自在門	託事顯法生解門	純雜德	主伴用
九	唯心迴轉善成門	十世隔法異成門	微細德	微細用
十	託事顯法生解門	主伴圓明具德門	如因陀羅網德	如因陀羅網用

註：依據《華嚴一乘十玄門》、《華嚴經探玄記》與《續華嚴經略疏刊定記》。

第三節、慧苑思想與傳統華嚴教學的差異

經由上述對於「教判思想」和「十玄理論」的討論，可發現華嚴宗歷代祖師在相關議題上的解釋未必相同，如澄觀調整法藏五教判的終、頓二教順序，而宗密則舉出具有禪宗思想的禪教三判，還有法藏的新十玄與智儼的舊十玄也有所差異。儘管如此，法藏、澄觀和宗密等三人仍被後代華嚴宗徒所尊崇。反觀慧苑在歷史上的地位，雖然同樣對教判思想和十玄理論做出修正，卻被後代華嚴宗徒普遍視為違逆師說的異端者。有鑑於此，本節將延續前兩節的討論議題，繼續從教判思想和十玄理論兩個面向，討論慧苑思想與傳統華嚴教學的衝突。

一、教判思想的衝突

檢視華嚴宗歷代祖師的教判思想，若單純從教判的名目與次序而言，慧苑與宗密的教判思想實質上已脫離傳統華嚴教學所傳承的五教結構。尤其是慧苑在《續華嚴經略疏刊定記》裡的論述，更是明白揭示自己反對華嚴五教判的根本立場，於是另依堅慧《究竟一乘寶性論》創立四教判。至於宗密的五教判與禪教三判，雖然並未將頓教單獨設置，但其餘像小、始、終和圓等四教都還可找到相對應的判釋標準。由此可知，雖然慧苑與宗密的教判結構皆與傳統華嚴教學有所出入，但宗密的教判思想基本上仍屬於華嚴五教判的理論範圍，而慧苑則是大幅偏離了傳統華嚴教學的基本路線。所以若以五教判作為法藏教判思想的代表，那麼慧苑的教判思想確實有違逆師說之嫌。但

在法藏的教判體系中，本文分別列舉出「五教十宗判」和「四宗判」兩種判釋標準。雖然慧苑強烈反對華嚴五教判的理論架構，尤其是將頓教納入五教判的思想體系，但比較慧苑的四教判與法藏的四宗判，可發覺兩者間存在著相當程度上的關連。所以王仲堯解釋：

按照慧苑思想，迷真異執和真一分半二教，即屬第一階段「隨相法執宗」，真一分滿教包括兩個階段，即「真空無相」和「唯識法相」二宗，因為有一個共同特徵，就是真理觀上，持真如凝然不變觀點；真具分滿教代表「如來藏緣起宗」，涵義完全一樣，僅名稱不同，這個階段代表了法藏的「終、頓、圓」三教，即佛性思想發展的最高階段。²⁰³

按王仲堯的說法，推想法藏的四宗判應該有對慧苑的四教判產生影響。因此若是以四宗判的立場而言，慧苑被指稱為違背師說的說法則有待商榷，因為慧苑的四教判基本上可視為是法藏的四宗判之延伸。

另外，在慧苑的批評者當中，當屬澄觀的攻擊最為猛烈，如《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》第二卷曰：

苑公言續於前疏，亦刊削之。筆格文詞不繼先古，致令後學輕夫大經，使遮那心源道流莫挹，普賢行海後進望涯。將欲弘揚，遂發慨

²⁰³ 見王仲堯著〈隋唐佛教判教思想研究〉，收於《中國佛教學術論典》第34冊，高雄：佛光山文教基金會，2001年，頁103。

然之歎。若有過不說，是非渾和，豈唯掩傳者之明，實乃擁學人之路。若指其瑕類，出彼乖差，豈唯益是非之情，實乃黷心智之境。²⁰⁴

其中又以教判思想為澄觀論難的重點所在，如《大方廣佛華嚴經疏》第二卷曰：

然今判聖教，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。²⁰⁵

又《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》第三卷繼續寫道：「破五教而立四教，雜以邪宗。使權實不分，漸頓安辨。」²⁰⁶如是，在澄觀嚴厲的責備之下，使得慧苑思想的延續遭受到嚴重的打擊，所以坂本幸男在《華嚴教學之研究》裡指出：

因為自從澄觀將慧苑的學說，施以嚴酷的攻擊以後的中國，就未曾出現有替慧苑申冤的學者，尤其日本，由空海傳入澄觀的著作以後，『刊定記』就被受影響而急衰，至鎌倉時代，復被湛睿(一二一七～一三四五)的批評，再降至元祿時代，更被僧濬(一六五七～一七三

²⁰⁴ 《大正藏》第 36 冊，頁 16 中至下。

²⁰⁵ 《大正藏》第 35 冊，頁 510 中。

²⁰⁶ 《大正藏》第 36 冊，頁 17 上。

八)、普寂(一七〇七~一七八一)等的責難，故近來，遭受日本華嚴學者們極端的冷遇，不必說可知！²⁰⁷

不過，比較慧苑與澄觀思想的優劣並非本文所關注的焦點，因此在下面的討論，將著重討論「雜以邪宗」與「漸頓安辨」兩項非難背後所隱含的問題。

(一) 雜以邪宗與對象選取的問題

所謂雜以邪宗主要是針對迷真異執教而言，即澄觀反對慧苑將印度的九十五種外道，以及中國的孔丘、老聃與莊周等三家思想納入佛教的教判體系當中，如《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》第七卷曰：

應總分邪正，然後於邪正中，方可分其大小等耳。故為立式，如此方先分三教，於儒教中方辯九流七經；於道教中方論道德之別；於佛教中方論大小權實，則無混濫。不然即如西域先分內外，外中方分六師或十宗等者，等取內教之中分大小者。²⁰⁸

對此王仲堯在〈隋唐佛教判教思想研究〉裡表示：

「迷真異執教」相當「人天教」。這是後來澄觀對慧苑判教攻擊最烈

²⁰⁷ 坂本幸男，《華嚴教學之研究》，台北：中華佛教文獻編撰社，1971年，頁2。

²⁰⁸ 《大正藏》第36冊，頁51下至52上。

的一點，認為慧苑是「邪正混雜」。其實法藏的判教在小乘六宗最低階位的「我法俱有宗」，也是包含了「人天教」的，但這一點常被人忽視，不知澄觀是否也忽視了。慧苑應該說是較深較早體驗到了三教合一的中國文化精神發展趨勢。澄觀弟子宗密的判教結構，也是明確包括人天教在內的。²⁰⁹

依據王仲堯的說法，可知宗密將儒、道二家思想納入教判思想的理論範疇，此種判釋方法的確與慧苑的迷真異執教有相似之處。

不過在慧苑的迷真異執教裡，除了提及孔丘、老聃與莊周等三家思想外，還列舉十一類學說以統攝印度的九十五種外道。究竟印度的九十五種外道是否能納入佛教的教判體系，這是必須要提出質疑的。因為所謂的教判，意指判別解釋佛陀一生所說教法之差別，因此教判的標準應以佛陀的教法為依據。然而根據《長阿含經》第十七卷〈沙門果經〉的記載，²¹⁰印度有所謂不蘭迦葉、末伽梨瞿舍利、阿耆多翅舍欽婆羅、婆浮陀伽旃那、散若夷毘羅梨佛與尼乾子等六師外道。相較於佛陀的主張，六師外道的思想明顯與佛教有所出入，而佛陀的弟子舍利弗和目犍連，也是從散若夷毘羅梨佛派轉而歸信佛教。因此嚴格說來，若執意將印度的九十五種外道納入佛教的教判體系當中，不僅會導致佛教與外道思想發生衝突，而且也不符合佛陀當時的僧團發展情況，所以澄觀斥責慧苑的迷真異執教是雜以邪宗也並非不無道理。

另外，再比較法藏與澄觀二人對於教判最低階位的認定，即五教十宗判

²⁰⁹ 見王仲堯著〈隋唐佛教判教思想研究〉，收於《中國佛教學術論典》第34冊，高雄：佛光山文教基金會，2001年，頁101-102。

²¹⁰ 《大正藏》第1冊，頁107上至109下。

中有關我法俱有宗的解釋。先就法藏的部分，相關論述據《華嚴一乘教義分齊章》第一卷載曰：

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。²¹¹

同樣的說法也出現在《華嚴經探玄記》裡。²¹²後來澄觀也在《大方廣佛華嚴經疏》第三卷裡寫道：

第一、我法俱有宗，謂犢子部等。彼立三聚：一、有為；二、無為；三、非二聚，非二即我。又立五法藏，謂三世為三，無為為四。第五不可說藏。我在其中，以不可說為有為無為故。然此一部，諸部論師共推不受，呼為附佛法外道，以諸外道所計雖殊皆立我故。²¹³

與法藏不同的是，澄觀此處直接以犢子部等皆立我故而將其貶抑為附佛法外道，而後宗密也繼承師說在《圓覺經大疏》裡抱持相同的看法。²¹⁴但關於犢

²¹¹ 《大正藏》第 45 冊，頁 481 下。

²¹² 法藏《華嚴經探玄記》第一卷曰：「一、法我俱有宗，謂人天位及小乘中犢子部等。彼立三聚法：一、有為法；二、無為法；三、非二聚。即初二是法，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，以不可說是有為無為故。」見《大正藏》第 35 冊，頁 116 中。

²¹³ 《大正藏》第 35 冊，頁 521 上。

²¹⁴ 宗密《圓覺經大疏》上卷之二曰：「我法俱有宗(犢子部等)立五法藏，謂三世無為及我，餘部呼為附佛法外道。」見《卍續藏》第 14 冊，頁 236 下。

子部立我說的問題，現今學界則有不同的解讀。如龜川教信解釋犢子部與外道的區別：

十宗之第一是我法俱有宗：此中解說五戒、十善，含有世間法之人天乘。正是該攝了小乘教中之犢子部、法上部、賢胃部、正量部、密林山部等。但犢子部建立有為聚、無為聚、非二聚之三聚法，於前二聚中是法，後一聚中是我。又立過去、未來、現在、無為、不可說五法藏，前四是法，後一是我。如此之俱有我亦有法，故立我法俱有宗。但此處之我，不是外道所立即蘊、離蘊之我，所謂非即蘊非離蘊之我，就法體微細相續一點上而立其名。其實應含攝在法中，只是名稱上立我法俱有。²¹⁵

另外，釋聖嚴指出犢子部與大乘思想的關連：

此部是繼承《舍利弗阿毗曇》的思想而來，對此思想之不足處，加以補充的解釋，由於所見不同而再分裂。此部雖自上座部分出，卻受大眾部教義的影響很深，而一般學者均以舍利弗持有大乘思想，故在犢子部，將如來一代教法分為五藏：過去、現在、未來(此三是有為法)、無為(無為法)、不可說(非即非離蘊之我)，此五藏的「不可說藏」，就彷彿於大乘的如來藏。此部以本體論的中心，便是「非即非離蘊我」的不可說藏，破斥凡夫的「即蘊我」及外道的「離蘊

²¹⁵ 龜川教信，《華嚴學》，台北：佛光文化事業有限公司，1997年，頁101。

我」，而以非即非離蘊我作為諸法的本體。因此，這一不可說藏，又相似於大乘阿賴耶識的思想了。但此部仍執有一個諸法本體的「我」，故被清涼國師在《華嚴玄談》卷八中評為「附佛法外道」。然其雖未及於如來藏或阿賴耶識的境地，卻為大乘的唯識思想先鋪了路。²¹⁶

儘管犢子部等在佛教內部相當具有爭議性，但在法藏與澄觀的教判體系中，還是將犢子部等歸類為十宗判裡最低階的我法俱有宗。

根據上面引述，法藏將具有爭議的犢子部等歸入我法俱有宗，所以教判對象的討論仍停留在佛教內部。有別於法藏的做法，慧苑將印度的九十五種外道，以及中國的孔丘、老聃與莊周等三家思想納入迷真異執教的範圍，致使教判對象從中國延伸到印度，此舉也引來澄觀的強烈不滿。至於澄觀則依循法藏的教判模式，唯獨將犢子部等視同於附佛法外道而加以斥責。所以從澄觀指責迷真異執教是雜以邪宗的非難中，說明慧苑的教判理論不單只是會通思想的問題，而是應還涉及教判對象的選取問題。

(二) 漸頓安辨與詮釋立場的問題

關於漸頓安辨係指教判體系設置頓教的問題，這是華嚴宗教判思想最受爭議的地方，同時也是慧苑思想遭澄觀指責的重點。²¹⁷先解釋慧苑對於頓教

²¹⁶ 釋聖嚴，《印度佛教史》，台北：法鼓文化事業股份有限公司，1997年，頁100-101。

²¹⁷ 高峯了州指出：「澄大師最不滿苑大師的地方，還是有關法藏大師五教判之頓教的非難，關於這問題，澄大師曾予於最峻烈的論斥。」見高峯了州著，《華嚴思想史》，台北：

的看法，按《續華嚴經略疏刊定記》第一卷曰：

古德五教中立頓，……當知此並亡詮顯理，何復將此立為能詮？若此是教，更詮何理？若言以教離言，故與理不別者，終圓二教豈不離言？若許離言，總應名頓，何有五教？若謂雖說離言不礙言說者，終、圓二教亦應名頓，以皆離言不礙言故。又此頓望誕及光統所立之頓，便有兩重，以彼漸頓機中，皆有勸脩離言者故。蓋知此所立頓，但是餘教所詮法性，非能詮教也。²¹⁸

對此澄觀則是給予嚴厲的破斥，並論斥慧苑不參禪，以致無法理解頓教的意涵，此在《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》第八卷寫道：

謂所詮是理，今頓說理，豈非能詮？夫能詮教，皆從所詮以立。若詮三乘即是漸教，若詮事事無礙即是圓教，豈以所詮是理，不許能詮為教耶？何得難言，更何是理，迷之甚矣。……今疏不救者，以賢首不如此立，何用救耶！但用一句之言，諸難皆破。故知形雖入室，智未昇堂，亦由曾不參禪，致使全迷頓旨。²¹⁹

接著澄觀還將頓教等同禪宗，如《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》第八卷曰：

中華佛教文獻編撰社，1979年，頁211。

²¹⁸ 《卍續藏》第5冊，頁23上。

²¹⁹ 《大正藏》第36冊，頁62上。

今欲頓詮言絕之理，別為一類之機。不有此門，逗機不足。即順禪宗者，達磨以心傳心，正是斯教。若不指一言，以直說即心是佛，何由可傳。故寄無言以言，直詮絕言之理，教亦明矣。故南北宗禪，不出頓教也。²²⁰

此種將頓教等同禪宗的說法，在法藏現存的著作中並未發現，所以只能說是澄觀個人在教判思想上的發揮。反觀法藏自己在《華嚴遊心法界記》裡對於頓教的解釋：

頓終二教，法在圓中。何者？以彼空有無二，圓融交徹，是即為終。融通相奪，兩相盡邊，是即為頓。一多處此，即為圓。三法融，教詮故別。是故華嚴寄彼二教辨也。²²¹

據此，唐君毅則在《中國哲學原論·原道篇》第三卷裡寫道：

頓教之所以為頓教，即在依此圓融義中皆有相對之兩邊，而即此兩邊之相對，以見其絕對相反相矛盾，而使其由相即相順以相與，而歸在相奪，使對兩邊之義皆心無可思，亦言無可說。此即由見不可思議，而直證此兩邊相奪中，所顯之空有不二之真實。²²²

²²⁰ 《大正藏》第 36 冊，頁 62 上至中。

²²¹ 《大正藏》第 45 冊，頁 650 中。

²²² 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》第三卷，台北：台灣學生書局，2000 年，頁 317-318。

如是，法藏以空有相奪的立場來解釋頓教，而慧苑卻認為頓教乃所詮之法性，所以不能做為能詮之教法，也因此間接推翻法藏的觀點，至於澄觀則是直接將頓教等同於禪宗，藉以反駁慧苑的說法。

由於法藏、慧苑與澄觀等三人對於頓教的詮釋不盡相同，尤其慧苑更是明確反對將頓教納入華嚴五教判體系之中，因此必須提出質疑的是，究竟何者的詮釋才是正確，抑或頓教本身就存在著多元面向的詮釋路徑。再將討論範圍擴大到宗派的層級，華嚴宗的五教十宗判與天台宗的五時八教判在頓教的處置上也差異甚大。此外，澄觀以振興華嚴宗風為己任，但考察澄觀的華嚴思想即可發現，有許多部分已不同於法藏的詮釋，如援引禪宗解釋頓教就是個顯著的例子。誠如《維摩詰所說經》佛國品第一曰：「佛以一音演說法，眾生隨類各得解。」²²³所以從漸頓安辨的問題討論中，說明個人在認知與詮釋上的不同，即彰顯不同理論背後所隱含詮釋立場的根本性差異。

二、十玄理論的衝突

與教判思想較之，慧苑在十玄理論上所引起的爭議就略顯單純。根據先前的討論，華嚴宗的十玄理論依序可分為智儼的古十玄、法藏的新十玄以及慧苑的德相與業用雙重十玄。不過法藏的十玄理論應包含古十玄與新十玄兩種，如法藏早期著作《華嚴一乘教義分齊章》就屬於古十玄的範圍，中間經過修正，直到後期著作《華嚴經探玄記》才確立新十玄的理論架構。

比較智儼、法藏與慧苑的十玄理論，智儼的古十玄開啓了華嚴宗十玄理

²²³ 《大正藏》第 14 冊，頁 538 上。

論的先河，而法藏的新十玄則是完備十玄理論的學說體系，但究其實質仍只是對智儼的古十玄再做詮釋，至於慧苑的德相與業用雙重十玄，則是另依體事、德相與業用三者關係，將十玄理論由單一十玄擴展為雙重十玄，因此高峯了州在《華嚴思想史》裡指出：「即將十玄門的含義，含容於真如『體相用』的範圍內，此異於法藏大師的教學組織是很明顯的。」²²⁴若從組織架構上來說，德相與業用雙重十玄確實是慧苑在十玄理論上的創新。不過考察慧苑對於十玄名稱的解釋，可發覺基本概念與智儼、法藏二師並無太大出入，所以魏道儒直言：「他的“雙重十玄”，也沒有提出新的思想。」²²⁵據此理解，縱使法藏與慧苑都曾修正十玄理論的名目與次序，甚至還對某些個別概念重新定義，但智儼、法藏與慧苑等三人在基本概念的認知上還是一致的。

儘管如此，澄觀仍對慧苑的德相與業用雙重十玄深表不滿，因此在《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》第三卷裡寫道：

析十玄之妙旨，分成兩重，徒益繁多，別無異轍。使德相而無相即相入，即用之體不成。德相不通染門，交徹之旨寧就？出玄門之所以，但就如明。卻令相用二門，無由成異。以緣起相由之玄旨，同理性融通之一門，遂令法界大緣起之法門，一多交徹而微隱。如斯等類，其途實繁。²²⁶

澄觀此處的批判也普遍為學界所接受，如龜川教信指出：

²²⁴ 高峯了州，《華嚴思想史》，台北：中華佛教文獻編撰社，1979年，頁191。

²²⁵ 魏道儒，《中國華嚴宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，2001年，頁163。

²²⁶ 《大正藏》第36冊，頁17上。

在十玄緣起有關德相、業用由各各方面合成二十玄，其組織極為複雜化，不過想將十玄緣起，當作末梢方式處理，而走上過份技巧途徑；卻因缺乏明確的論理，致使行門的內容亦為之茫漠！以是徒然陷於論旨之煩雜，反而有畫蛇添足之嫌。這在澄觀《華嚴經疏鈔玄談》卷第六，已經批判其煩雜，進而明白指摘其不當。²²⁷

而陳英善則針對澄觀的非難，在《華嚴無盡法界緣起論》裡解釋：

慧苑不論由德相或業用上來明十玄門，基本上皆就真性而立論，此難免與三乘終教之所立真性相混。……若假真性以顯德相無盡業用無盡，此恐落入於終教之教理中，而非華嚴別教一乘之理論。這也是為什麼為澄觀所詬病之處，將華嚴緣起相由之十玄混同於理性融通中，而使得華嚴法界大緣起法門一多交徹之道理微隱。²²⁸

還有胡民眾也在〈澄觀及其佛學思想〉裡肯定澄觀的說法。²²⁹

由於澄觀認為慧苑的德相與業用雙重十玄過於繁瑣，而且在義理的解釋上還存有諸多問題，所以極力反對慧苑的四教判。但澄觀在著作裡並未提出新的十玄理論，而是直接引用法藏的新十玄進行論述。²³⁰

²²⁷ 龜川教信，《華嚴學》，台北：佛光文化事業有限公司，1997年，頁254。

²²⁸ 陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》，台北：華嚴蓮社，1996年，頁352-353。

²²⁹ 見胡民眾著〈澄觀及其佛學思想〉，收於《中國佛教學術論典》第18冊，高雄：佛光山文教基金會，2001年，頁142-143。

²³⁰ 澄觀《大方廣佛華嚴經疏》第二卷曰：「且依古德，顯十玄門。……一、同時具足相應

雖然慧苑與傳統華嚴教學的衝突主要表現在教判思想和十玄理論兩個方面，但教判思想所引起的爭議遠較十玄理論複雜。首先，慧苑將印度外道納入佛教的教判體系，這種做法明顯背離教判做為判攝佛陀教法的本意，又慧苑根據天台宗的判攝標準，指責五教判裡設立頓教的正當性，但天台宗與華嚴宗的教判立場本即不同，所以慧苑的非難也未必正確，最多只是凸顯法藏、慧苑與澄觀等三人在詮釋立場上互有差異。至於慧苑在著作裡明白表示反對華嚴五教判的立場，這被認為是間接否定法藏的五教十宗判，但慧苑的四教判在相當程度上又與法藏的四宗判有所關連，所以後代指責慧苑是違逆師說的異端者，此種說法並非完全無誤。其次，雖然慧苑將體事、德相與業用三者關係和十玄理論相互結合，進而建構出別具特色的德相十玄與業用十玄，但究其內容與智儼的古十玄或法藏的新十玄並無太大分歧，相較之下，慧苑的德相與業用雙重十玄反倒顯得繁雜而瑣碎。最後，由於體相用的觀念是《大乘起信論》所強調，而且慧苑的四教判與法藏的四宗判甚是相近，又法藏的四宗判正是出現在《大乘起信論義記》該書當中，所以推測慧苑應深受《大乘起信論》的影響。有鑑於此，在教判思想與十玄理論的討論中可以清楚了解，慧苑思想與傳統華嚴教學之間是既有承接也有開創。

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。」見《大正藏》第 35 冊，頁 515 上。

第四章、慧苑事件的內因與外緣

傳統上對於慧苑事件的討論，大部分都還是停留在思想差異的比較，這對於事件成因的解釋乃過份化約。有鑑於此，為能更趨近華嚴宗史的原貌，本章擬從「師徒倫理」、「法脈傳承」、「宗派發展」與「政教關係」等四個方面進行說明，試圖列舉出慧苑違逆師說事件的成因與外緣。

第一節、慧苑事件的內因

首先，在事件內因的探討上。將以慧苑批評法藏學說為前提，從宗派內部說明「師徒倫理」和「法脈傳承」兩項因素與整起事件的關係，進而對慧苑被視為異端者的原因，提出有別於思想差異的其他解釋。

一、師徒倫理

先前介紹慧苑時已經明確指出，其現存重要著作《續華嚴經略疏刊定記》乃續寫法藏遺著而成，此在《續華嚴經略疏刊定記》第一卷裡清楚寫道：

刊定記者，苑以薄祐，□□和上遽遷生所，製茲略疏，經纔四分之一。始自妙嚴品，訖乎第二十行，并能造十定疏前之九定。而懸談

與中間及十定後疏，並未修葺。其已撰者，不遑剪刻。今故鳩集廣略之文，會撮舊新之說，再勘梵本，讎校異同，順宗和教，存之以折衷，簡言通意，牋之以筆削云爾。²³¹

據引文，法藏曾為八十卷本《華嚴經》著有《略疏》，後由慧苑續寫《略疏》而成《續華嚴經略疏刊定記》，因此《續華嚴經略疏刊定記》乃慧苑續寫法藏遺著應該無誤。

然而，該書名義上雖是慧苑續寫法藏未完成之著作，但究其內容主要還是慧苑個人的詮釋，而且文中義理多處與法藏思想相抵觸，因此澄觀才會指責慧苑「筆格文詞不繼先古」²³²。尤其是慧苑在教判思想的評論過程中，對於五教判分別列舉出齊朝護身法師、唐初波頗三藏和古德等三家教判思想，其中古德推論係指法藏本人。文中慧苑對於法藏的五教判多有微詞，此舉儼然成為慧苑違逆師說的直接證據。慧苑既然是續寫法藏未完成之遺著，卻在書中間接詰責法藏的教判思想，這在倫理上是有爭議的。因為慧苑若對法藏的說法不表認同，當可另外著書抒發己見，無須在續寫法藏遺著時方才提出。又釋性虛指出：「中國人民在深厚的儒家思想薰陶下，是不能接受弟子思想不符合師父的。」²³³據此理解，雖然《續華嚴經略疏刊定記》所引發的問題，主要表現在法藏學說與慧苑思想的衝突，但慧苑既然是續寫法藏遺著，卻又在文中大肆攻擊法藏的五教判，這使得事件發展間接牽涉到倫理的問題。

²³¹ 《卍續藏》第 5 冊，頁 1 上。

²³² 《大正藏》第 36 冊，頁 16 中。

²³³ 見釋性虛著〈論慧苑與華嚴宗〉收於《大專學生佛學論文集》第 4 冊，台北：華嚴蓮社，1993 年，頁 142。

不過分析慧苑的人格特質，根據其本人時而「再勘梵本，讎校異同」的寫作風格，可以推論慧苑理應是個治學嚴謹的華嚴學者，如在《續華嚴經略疏刊定記》第三卷解釋〈世界成就品〉時寫道：「若依梵本云，……總云〈名觀察十方世界海演說合集品〉。今但名〈世界成就品〉者，譯家存略太甚也。」²³⁴而王仲堯也指出：

從現存慧苑的文著風格，思想內容，行文結構看，他主要是一名學者，而非社會活動者，或宗教活動家。其文章結構嚴謹，文風恣睢深刻，引證廣泛，學術基礎紮實。其學風屬探根究底一類，與法藏及其他華嚴學者如智儼、澄觀、宗密等比較，顯然文風略異。他的文著中體現的更重視印度佛教原典的風格以及濃厚的純學術味道，與窺基相類。我認為其獨發機杼之見，乃是與這種學風性格有關。²³⁵

緣此可以想像慧苑在撰寫《續華嚴經略疏刊定記》時，可能會面臨到倫理與學術的兩難抉擇。由於慧苑作為法藏門下上首弟子，若在《續華嚴經略疏刊定記》裡遵循法藏學說的基本立場，自然可以順理成章承接法藏衣鉢而成為華嚴宗第四祖。相反的，若慧苑堅持己見，執意在續寫法藏遺著時另立新說，更不惜以弟子身份間接駁斥已故先師的教學理念，這種行為在宗派內部難免引人非議。事實說明，慧苑在《續華嚴經略疏刊定記》裡充分展現個人的學者風格，不僅依據天台宗的判攝標準指責法藏的五教判，更依據《究竟一乘

²³⁴ 《卍續藏》第 5 冊，頁 106 上。

²³⁵ 見王仲堯著〈隋唐佛教判教思想研究〉，《中國佛教學術論典》第 34 冊，高雄：佛光山文教基金會，2001 年，頁 98。

寶性論》提出自創的四教判，也正因如此，慧苑思想才遭受到澄觀的非難。另外，還有個地方值得注意，即法藏門下弟子續寫《略疏》者應有宗一與慧苑二人，且按《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》載曰：

門人宗一、慧苑兩續遺藁，一師足二十軸，頗近從蠅，苑公成十六編，或譏繼組，是惟尺有所短，詎得寸無所遺。²³⁶

雖然宗一所撰疏本今已佚失，但據上述引文並合理推測，宗一與慧苑二師見解應當有異，否則無須各自續寫法藏遺著。

如是，既然《續華嚴經略疏刊定記》是慧苑續寫法藏遺作，卻在內容裡直接變更或間接詰難原作者的思想，此種做法確實容易在師徒倫理上引來非議。然而根據文中的說明，推論慧苑個人應具有相當強烈的學者風格，所以從人格特質可以對慧苑違逆師說之行爲提出合理的解釋。不過反對師說並另創新解則是不爭的事實，因此慧苑仍舊被後代視爲是華嚴宗的異端者。

二、法脈傳承

在中國人的家庭制度裡，父母與子女的血親關係意指家族血脈的延續，然而類似的觀念也出現在佛教僧團，也就是所謂的法脈。雖然僧眾間並無實質的血緣關係，但藉由法脈傳承的象徵意義，依舊可以建構出屬於佛教內部的傳承體系。

²³⁶ 《大正藏》第 50 冊，頁 283 中。

綜觀隋唐兩代所崛起的佛教宗派，法脈傳承的觀念在宗派內部可謂漸趨普遍，因此大部分的宗派皆會列舉出歷代祖師的排序，其中最著名者當屬禪宗的傳承歷史。不過，縱然血親與法脈有著多處類似，但兩者間仍存在著許多根本上的差異。血親的認定主要是憑藉著父母與子女之間的血緣關係，而法脈則大多是依據宗門思想的傳承。也由於法脈具有思想接續的特性，所以當宗派內部對於教義詮釋出現嚴重分歧時，法脈的延續就可能面臨斷裂的危機，此時宗派內部為能平息紛爭，可能會藉由分判正統與非正統(或異端)的方式加以區隔，如唐代的唯識宗在玄奘底下分為(窺)基與圓測兩派發展，而宋代的天台宗也有所謂山家與山外之爭。諸如此類，可見法脈傳承對於宗派發展的重要意義。

反觀慧苑違逆師說事件的發展，慧苑在《續華嚴經略疏刊定記》裡對於教判思想的評述，實質上已間接否定其師法藏的五教判。然而考察唐代佛教的宗派文化即可發現，教判思想在當時可謂是各宗派彰顯自家理論的重要依據，而華嚴宗最具代表性的教判思想正是由法藏所奠定的五教判。在這種情況下，整起事件雖然看似師徒間單純對於教義詮釋的分歧，但慧苑的非難卻是直接衝擊到華嚴宗的核心理論，又慧苑具有法藏門下上首弟子的身份，因此會對華嚴宗的法脈傳承與思想延續造成衝擊，無怪澄觀會對慧苑提出嚴厲的斥責，而野上俊靜等人也在《中國佛教史概說》裡寫道：「法藏寂後，雖有異端者出，中絕了華嚴宗的正統宗義，但是，又有華嚴宗的四祖，清涼大師澄觀，使之復歸於正流。」²³⁷又根據華嚴宗法脈傳承的記載，最早的說法是

²³⁷ 野上俊靜、小川貫弍、牧田諦亮、野村耀昌、佐藤達玄著，《中國佛教史概說》，台北：台灣商務印書館股份有限公司，1993年，頁95。

由宗密在《註華嚴法界觀門》裡所提杜順、儼尊者與康藏國師的三祖說，至於納入澄觀與宗密而成爲五祖說則需等到宋代方才建立，此後該排列次序直到清代續法所輯《法界宗五祖略記》仍舊沿用。雖然唐代當時只列舉出杜順、智儼與法藏等三位祖師的排序，可是慧苑對於法藏的攻擊明顯違反法脈傳承所應具備思想延續的特性，再加上澄觀對於慧苑思想的論斥，致使宋代的五祖說直接捨棄法藏與慧苑的師徒傳承，改由法藏與澄觀的思想傳承所取代。

由於思想延續是法脈傳承的重要特徵之一，所以慧苑背離師說的行爲確實造成華嚴宗法脈傳承的斷裂。因此爲能延續華嚴宗的法脈傳承，區隔正統思想與異端學說將有其必要性。是故以法藏正統爲自居而斥責慧苑思想的澄觀，自然成爲繼法藏之後，做爲華嚴宗第四祖的不二人選，至於慧苑思想則被歸爲爲異端學說而遭受冷漠。

經由上述對於「師徒倫理」與「法脈傳承」兩項議題的論述，即顯示慧苑事件並非單純的思想衝突事件。因此在事件成因的討論上，還必須注意來自於宗派內部相關因素所可能產生的影響。

第二節、慧苑事件的外緣

其次，在事件外緣的探討上。雖然慧苑事件基本上屬於華嚴宗內部的思想衝突，但檢視唐代當時的佛教生態，各宗派思想間是呈現出既有對立又有會通的競爭模式，所以爲能對此歷史事件有較全面且完整的敘述，文中擬將

宗派競爭該項因素納入討論。另外，由於事件主要關係者法藏、慧苑與澄觀等三人中，法藏與澄觀皆具有國師的特殊身份，而且唐代華嚴宗向來與朝廷互動密切，所以政教關係也將成爲事件外緣的考量因素之一。

一、宗派發展

比較過法藏與慧苑的教判思想，即可發現頓教的設置可謂是彼此間最大的分歧，對此澄觀則將禪宗比擬頓教而對慧苑之說加以駁斥。雖然頓教的詮釋屬於思想的範疇，但其背後卻牽涉到不同時期宗派勢力的消長，以及各宗學說彼此間的衝突與融合。因此在下文的討論，將依據宗派發展而分爲兩個階段，並就相關時期不同宗派對於華嚴宗所造成的影響試做說明。

在第一個階段的說明，主要係指法藏與慧苑時期的宗派發展。雖然法藏與慧苑分別是唐代華嚴宗前、中期的代表人物，但因爲兩人實質上具有師徒關係，而且在世期間宗派發展並未出現太大變化，所以將法藏與慧苑歸爲第一個階段的討論範圍。在法藏實際創立華嚴宗之前，佛教重要宗派如天台宗、三論宗與唯識宗皆已成立。不過在法藏與慧苑當時，影響華嚴宗發展較重要者應屬唯識宗與天台宗。首先，關於華嚴宗與唯識宗的交涉。唯識宗由玄奘與(窺)基師徒二人所建立，其成立年代不過早華嚴宗數十餘年。面對深受太宗與高宗尊崇且大舉從事佛經翻譯工作的玄奘，以及當時有(窺)基專弘法相唯識教義，法藏作爲華嚴宗的實際建立者，爲能抬高華嚴宗的地位與唯識宗相抗衡，學說裡既有吸收也有貶低唯識宗理論的傾向。以五教十宗判爲例，一方面根據(窺)基的教判理論，將八宗判擴充爲十宗判；另一方面則將唯識

宗判爲大乘始教，藉以提高華嚴宗作爲圓教的優越地位。因此方立天在《法藏》裡評論說：

法藏的教判論，包涵了對佛教經典的系統整理，表現了對義理的抑揚褒貶，也反映了佛教宗派之爭。法藏的教判論既是佛教文獻次第觀，又是佛教義理深淺觀，而且還是佛教派別優劣觀。²³⁸

按方立天的說法，教判思想不僅是對佛教經典與義理的彙整，而且也是宗派競爭分判高下的重要依據。類似的情況也出現在慧苑的著作裡，即《續華嚴經略疏刊定記》裡同樣引用了大量的唯識經典。所以從法藏與慧苑對於唯識思想的重視，基本上說明兩人的思維屬於同個時代背景，而且反應出當時華嚴宗與唯識宗的競爭關係。不過法藏與慧苑原本應當相近的思考立場，卻在慧苑事件上出現決裂。

其次，關於華嚴宗與天台宗的交涉。在解釋法藏的五教十宗判時已明確指出，其教判結構與天台、唯識二宗的教判理論相當類似，因此慧苑與澄觀皆認爲法藏五教判主要是受到天台宗的影響，而方立天也做出相同解釋：

天台、法相唯識二宗的判教對於法藏影響很大，一定意義說，法藏的判教也是分別以這二宗的判教，重加增刪，調整、改造而成的。²³⁹

²³⁸ 方立天，《法藏》，台北：東大圖書股份有限公司，1991年，頁46。

²³⁹ 方立天，《法藏》，台北：東大圖書股份有限公司，1991年，頁48-49。

雖然此種解釋未必妥當，因為智儼的教判實已具備五教判的雛形，但方立天的說法卻凸顯出天台宗、唯識宗與華嚴宗教判理論的相似性。由於法藏的教判具有融合其他諸宗的特性，因此在頓教的設立上，即使是延續智儼的教判思想而來，慧苑對此仍深表不滿，甚至還依據天台宗的判攝標準，指責將頓教納入教判體系中會造成邏輯上的混淆。慧苑這種援引他宗理論攻擊自家學說的做法，不但讓宗門思想的優越性立即遭受質疑，而且按胡民眾的說法：

法藏的五教判教觀是華嚴正統思想的重要組成部分。它把華嚴宗列為圓教，突出了華嚴宗在諸宗派中至高無上的地位，這有利於華嚴宗在當時的影響和發展，也更為一般人所接受。慧苑的四教說雖有其一定的合理因素(比如他看到了法藏把「頓」列入「教」中的一種錯誤)，但因之導致的宗內的理論分歧卻大大地降低了華嚴宗的社會地位，在法藏與慧苑之間形成了一個斷層。²⁴⁰

因此相較於同時代的其他宗派，華嚴宗由法藏所奠定的社會地位也因為內部出現分裂而大幅降低。所以慧苑的責難，無疑是對華嚴宗的發展造成嚴重衝擊。

在第二個階段的討論，則是意指澄觀時期的宗派發展。不同於法藏和慧苑，在澄觀所活躍的時代，唯識宗的勢力已漸趨衰落，至於天台宗則有湛然的中興，又澄觀曾在蘇州隨其參學天台止觀，因此學說裡也吸收了天台宗的

²⁴⁰ 見胡民眾著〈澄觀及其佛學思想〉，收於《中國佛教學術論典》第18冊，高雄：佛光山文教基金會，2001年，頁141。

思想，如《大方廣佛華嚴經疏》第二十一卷曰：「是以如來不斷性惡，亦猶闡提不斷性善。」²⁴¹此說法接近天台宗的性惡說。但是影響當時華嚴宗發展最爲深遠的，還是華嚴思想的禪學化。早期遊學期間，澄觀與南、北宗禪學皆有所接觸，所以對於法藏直系弟子慧苑之非議，即援引禪宗解釋頓教在教判理論中的適當性，但是根據胡民眾解釋：

澄觀的這一解釋並未合乎法藏的原意，他自己的解釋也有牽強附會之處，他之所以如此看重頓教，一是由於他幼時參習過禪法，對禪宗領契特深有關，更大的原因是因為禪宗其時已盛行於世，在澄觀之前，神會、馬祖都已大弘禪宗，禪宗盛力日益壯大，如果沒有澄觀的及時糾正，華嚴可能由此會黯淡下去，也正因為有澄觀對其宗旨的闡明，華嚴宗才獲得了其重新發展的重要前提。²⁴²

依據胡民眾的說法，澄觀引用禪宗解釋頓教雖然未必符合法藏原初設立頓教的本意，但此種解釋方式卻反應出澄觀自身禪修經驗的體悟以及當時教內禪宗思想的盛行。有別於慧苑對於法藏學說的批判，澄觀以法藏正統自居，並且對慧苑思想給予嚴厲的斥責，而唐代華嚴宗的後期發展也在澄觀與宗密師徒二人的領導下，再次展現昔日法藏在世時的興盛景象。

藉由唯識、天台與禪等諸宗和華嚴宗的交涉，可以發現不同時期相關宗派對於華嚴宗發展所造成的影響。尤其在慧苑事件上，更是呈現出兩種截然

²⁴¹ 《大正藏》第 35 冊，頁 658 下。

²⁴² 見胡民眾著〈澄觀及其佛學思想〉，收於《中國佛教學術論典》第 18 冊，高雄：佛光山文教基金會，2001 年，頁 140。

不同的結果。原先慧苑根據天台宗的立場批評法藏的五教判，致使華嚴宗的核心理論和社會地位嚴重受創，其後澄觀援引禪宗解釋頓教以反駁慧苑的批判，雖然該說法未必符合法藏立教的原意，但是確實解決宗派內部對於義理詮釋的分歧，並且藉由禪學思想與華嚴教義的結合，進而開啓禪教合一的大門，此為華嚴宗日後發展提供一條嶄新的道路。

二、政教關係

相似於天台宗、唯識宗與密宗的建立，華嚴宗的崛起同樣與君王的護持有關。檢視華嚴宗在唐代的發展，有多位代表人物與朝廷互動頻繁，尤其是法藏與澄觀(包括宗密)在世期間，更是達到宗派發展的兩個顛峰。相較於法藏和澄觀，慧苑在現存史料中並未出現相對突出的表現，甚至還因為反對師說而被視為是異端者。

關於法藏與朝廷的互動，據方立天指出：

法藏生於唐太宗貞觀十七年，卒于唐玄宗先天元年，整個生活年代歷經了唐太宗、高宗、武則天、中宗、睿宗和玄宗六代，其中以高宗、武則天、中宗三代最為重要，在這三代中，法藏又與武則天的關係最為密切，武則天對於法藏華嚴宗的創立起了異乎尋常的作用。²⁴³

²⁴³ 方立天，《法藏》，台北：東大圖書股份有限公司，1991年，頁24。

如是，自法藏獲准披度並主持武則天的家廟太原寺起，武則天與法藏的關係始終相當密切。雖然武則天崇佛的主要動機，不外乎是考量當時政治局勢所需，也就是面對來自於李唐家族的的勢力，為能順利奪取並鞏固政權，乃採取揚佛抑道的對應策略。但也正因為如此，華嚴宗方得以在武則天的大力扶持下迅速在唐代崛起，而當時華嚴宗的代表人物正是法藏本人。關於武則天對法藏的尊崇，早在登基前就已顯現。在法藏出家未久且尚未受戒，就受詔於所配寺講《百千經》，²⁴⁴當時正值端午節，武則天還特意寫信並派人送衣五事，如《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》曰：

既出家，未進具，承旨於所配寺講《百千經》。時屬端午，天后遣使送衣五事，其書曰：「蕤賓應節，角黍登期，景候稍炎，師道體清適。屬長絲之令節，承命縷之嘉辰。今送衣裳五事，用符端午之數。願師承茲采艾之序，更茂如松之齡，永耀傳燈，常為導首。略書示意，指不多云。」²⁴⁵

武則天正式登基後，遣使往于闐國求取《華嚴經》梵本，並迎實叉難陀前來主持翻譯，此據《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》所述：

暨女皇革命，變唐為周，遣使往于闐國求索梵本，仍迎三藏實叉難

²⁴⁴ 方立天認為《百千經》意指《華嚴經》，此據《華嚴金師子章》所示：「法藏承旨於所配寺講《百千經》(即《華嚴經》)。」見方立天著，《華嚴金師子章》，台北：佛光文化事業有限公司，1997年，頁245。

²⁴⁵ 《大正藏》第50冊，頁281中。

陀(此言喜學)，譯在神都。作起乎證聖祥年，功成乎聖歷猗歲。計益九千偈，勒成八十卷(通舊翻合四萬五千偈)。命藏筆受，復禮綴文，梵僧戰陀、提婆二人譯語。仍詔唐三藏義淨、海東法將圓測、江陵禪師弘景及諸大德神英、法寶而下，審覆證義。²⁴⁶

因爲《華嚴經》的翻譯對於建立華嚴宗具有重大意義，所以藉由譯經也可看出武則天護持華嚴宗可謂不遺餘力。待八十卷本《華嚴經》譯出，法藏便受詔於洛陽佛授記寺宣講，至〈華藏世界品〉時忽感大地震動，即日武則天召法藏於長生殿講解華嚴義理，當時所說集錄而成《華嚴金師子章》，由此可知武則天對於法藏的重視。繼武則天後，唐中宗同樣對法藏十分推崇。武則天晚年重病，宰相張柬之乘機號召恢復李唐王朝，但受到武則天嬖臣張易之、張宗昌兄弟的反對，當時法藏因協助消除叛亂，順利誅殺二張，所以獲得中宗的褒獎，如《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》曰：

屬神龍初，張柬之叛逆。藏乃內弘法力，外贊皇猷。妖孽既殲，策勳斯及，賞以三品，固辭固授。遂請迴與弟俾諧榮養。²⁴⁷

同樣的，在續法所輯《法界宗五祖略記》裡也有類似的記載，不過文中增加中宗賜以鴻臚卿職：

²⁴⁶ 《大正藏》第 50 冊，頁 282 上。

²⁴⁷ 《大正藏》第 50 冊，頁 283 中。

其年張易之叛逆，因師內弘法力，外贊皇猷，及除凶徒已後，賜以鴻臚卿職，固辭固授。遂奏請與弟朝議郎行統萬監康寶藏歸里養親。中宗降敕褒之(三十四)。²⁴⁸

此外，中宗還敕令撰寫法藏真儀，御製《讚》四章：

中宗復位，神龍元年冬，敕令寫藏真儀，御製《讚》四章，曰：「宿植明因，專求正真。蒼園晦跡，蓮界分身。闡揚釋教，拯濟迷津。常流一雨，恒淨六塵(其一)。辯囿方開，言泉廣濬。護持忍辱，勤修精進。講集天華，徵符地震。運斯法力，殄茲魔障(其二)。爰標十觀，用契四禪。普斷煩惱，遐祛蓋纏。心源鑒徹，法鏡澄懸。慧筏周運，慈燈永傳(其三)。名簡紫震，聲流紺域。梵眾綱紀，僧徒楷則。鎮洽四生，曾無懈怠。播美三千，傳芳百億(其四)。」三十二句，百二十(音入)八言。雖文表虛宗，而事皆實錄。²⁴⁹

並禮法藏為菩薩戒師，更在長安、洛陽、吳、越和清涼山等五處興建華嚴寺。其後睿宗即位，同中宗禮法藏為菩薩戒師，並以華嚴師尊稱法藏。傳位至玄宗，玄宗尊之為太上皇，亦稱法藏為華嚴師，並於法藏壽誕賜衣財和食品。同年法藏於西京大薦福寺入滅，五日後太上皇贈鴻臚卿，如《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》謂曰：

²⁴⁸ 《卍續藏》第 134 冊，頁 548 上。

²⁴⁹ 《大正藏》第 50 冊，頁 284 上。

越五日，太上皇賜誥賻贈曰：「中使，故僧法藏，德業天資，虛明契理，辯才韞識，了覺融心。廣開喻筏之門，備闡傳燈之教，隨緣示應，乘化斯盡。法真歸寂，雖證無生之空，朝序飾終，宜有褒賢之命。可贈鴻臚卿，賻絹一千二百匹，葬事準僧例官供。」²⁵⁰

經由上述說明可以得知，法藏作為高宗、武后、中宗、睿宗與玄宗等五帝門師，自出家到圓寂皆受到君王十分禮敬，因此可以想見當時的地位顯赫且備受推崇。

至於在澄觀方面，德宗時曾受詔到長安，協助罽賓般若三藏翻譯烏荼國王所進《華嚴經》後分梵本。四十卷本《華嚴經》譯成後又奉敕造疏，於是在終南山草堂寺撰成《貞元新譯華嚴經疏》十卷，進呈時德宗更命兩街各講一遍，對此魏道儒直言：「《疏》成進呈，德宗命兩街各講一遍，他的注疏書成為欽定著作。」²⁵¹其後被授予鎮國大師號，進天下大僧錄。又在德宗壽誕時，澄觀受召進入內殿闡揚新譯《華嚴經》宗旨，當時德宗即賜紫納方袍，並予清涼法師之號，禮澄觀為教授和尚，如《佛祖統紀》第二十九卷曰：「德宗誕節，召講經內殿，以妙法清涼帝心，遂賜號清涼法師，紫納方袍，禮為教授和上。」²⁵²後來順宗曾以心要問及澄觀，澄觀遂作《答順宗心要法門》，並述《了義》與《食肉得罪因緣》等文。憲宗則問華嚴法界宗旨，後因豁然有得而賜號大統清涼國師，同樣在《佛祖統紀》第二十九卷載曰：「元和五年，

²⁵⁰ 《大正藏》第 50 冊，頁 285 中。

²⁵¹ 魏道儒，《中國華嚴宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，2001 年，頁 188。

²⁵² 《大正藏》第 49 冊，頁 293 中。

憲宗問華嚴法界宗旨，豁然有得，敕有司鑄金印，加號大統清涼國師。」²⁵³

再根據續法在《法界宗五祖略記》裡所述：

穆宗、敬宗咸仰巨休，悉封大照國師(三十)。文宗太和五年，帝受
心戒於師，誓不食蛤(三十一)。開成元年，帝以師百歲壽誕，賜衣
財食味，加封大統國師(三十二)。²⁵⁴

據引文，穆宗與敬宗亦對澄觀敬仰有加，皆封澄觀為大照國師。至於文宗也在澄觀百歲壽誕時，加封大統國師。另外，澄觀與諸多朝臣和官吏也有所來往，按《隆興佛教編年通論》第十九卷謂曰：

其後相國齊抗、鄭餘慶、高郢請撰《華嚴綱要》三卷，相國李吉甫、
侍郎歸登、駙馬杜琮請述《正要》一卷，又為南康王韋臬、相國武
元衡著《法界觀玄鏡》一卷。僕射高崇文請著《鏡燈說文》一卷，
司徒嚴綬、司空鄭元、刺史陸長源請撰《三聖圓融觀》一卷。節度
使薛華、觀察使孟簡、中書錢徽、拾遺白居易、給事杜羔等請製《七
處九會華藏界圖心鏡說文》十卷。²⁵⁵

為此，澄觀不僅是代宗、德宗、順宗、憲宗、穆宗、敬宗與文宗等七帝國師，
與朝臣或官吏間也有所往來，所以澄觀與朝廷的關係可謂相當密切。

²⁵³ 《大正藏》第 49 冊，頁 293 中。

²⁵⁴ 《卍續藏》第 134 冊，頁 552 上。

²⁵⁵ 《卍續藏》第 130 冊，頁 612 上至下。

反觀慧苑在歷史上的記載，在現存文獻裡皆未描述其與朝廷之間是否有所往來，據此慧苑在政教關係上相對顯得弱勢。由於法藏作為華嚴宗的實際建立者，又是高宗、武后、中宗、睿宗與玄宗等五帝門師，而澄觀同樣是代宗、德宗、順宗、憲宗、穆宗、敬宗與文宗等七帝國師，還因著述甚豐而被譽為華嚴疏主，相較之下，慧苑雖然堪稱法藏底下傑出弟子，但聲望和地位卻遠不及法藏和澄觀。因此面對來自於法藏、澄觀跨越政治與學術兩界的權威與影響，慧苑既不具備像法藏或澄觀般備受朝廷敬重的國師地位，在華嚴義理的詮釋上也與傳統教學大相逕庭，所以在慧苑事件裡，無論是慧苑對於法藏學說的責備，或者是澄觀對於慧苑思想的非難，無非都對慧苑在華嚴宗的地位造成打擊。

由於法藏與澄觀兼具宗派領袖與唐代國師的特殊身份，所以在整起事件的討論上，還必須考慮政教關係所產生的效應。尤其是澄觀在該事件中所扮演的角色，更是對整起事件的發展產生關鍵性的影響。

雖然先前說明都只限於宗派內部的探討，但藉由「宗派發展」與「政教關係」兩項議題的分析，已將論述範圍從宗派內部延伸到外部環境，此也表示慧苑違逆師說事件所涉及層面相當廣泛。所以在事件成因的列舉上，有必要將宗派外部相關因素也納入討論。

第三節、慧苑事件的複雜關係

如前所述，傳統上對於慧苑事件的討論，主要還是停留在思想層面的比較。確實如此，思想差異可謂是整起事件的主要衝突。可是為能對事件成因有更全面的說明，因此文中是以慧苑批判師說為前提，從宗派內、外部對事件成因提出有別於思想差異的其他解釋，進而凸顯事件背後所隱含的複雜關係。

關於事件成因的列舉，在內因方面係指「師徒倫理」與「法脈傳承」，而外緣方面則有「宗派發展」與「政教關係」。首先，在師徒倫理方面。因為慧苑具有強烈的學者風格，使其在續寫法藏遺著時，文中竟大肆批評法藏的五教判，雖不直言法藏名諱而以古德代稱，但意指何人可謂相當明顯。所以背離師說終究是事實，儘管可藉由人格特質而獲得心理層面的解釋，但慧苑的行為明顯在倫理上有所爭議，又澄觀對其思想更是嚴厲駁斥，致使慧苑被視為異端學說而遭受冷漠。其次，在法脈傳承方面。由於法脈具有血親延續的象徵意義以及思想傳承的基本特性，而且教判在唐代當時是作為各宗彰顯自家理論的重要依據，所以慧苑對於法藏五教判的攻擊，無疑直接衝擊到華嚴宗的法脈傳承。然而，澄觀以法藏正統自居，並對慧苑思想予以反駁，這讓華嚴宗的法脈得以再次延續，但也使得慧苑被斥為異端者，而摒除於華嚴祖庭之外。

再者，在宗派發展方面。文中將整起事件的發展過程劃分為兩個階段，在第一個階段裡，雖然法藏在學說裡既有吸收也有貶低唯識宗的理論，但慧苑卻依據天台宗的教判立場論斥法藏的五教判，此種做法對於華嚴宗的社會

地位與宗派發展皆造成影響。在第二個階段裡，澄觀援引禪宗解釋頓教，藉以駁斥慧苑思想，雖然該說法未必符合法藏的原意，但也確實終結宗派內部的義理分歧，同時更促使了華嚴思想的禪學化。如是，澄觀引用禪宗思想解釋法藏的五教判，該說法乃被認定為正統思想；相反的，慧苑依據天台宗的觀點批評法藏的五教判，其思想則被歸類為異端學說。最後，在政教關係方面。華嚴宗在唐代的崛起，可謂與朝廷的大力護持有關。根據史料的記載，法藏既是華嚴宗的實際建立者，又是高宗、武后、中宗、睿宗與玄宗等五帝門師，而澄觀不但貴為代宗、德宗、順宗、憲宗、穆宗、敬宗與文宗等七帝國師，更享有華嚴疏主的美譽。然與法藏和澄觀相較之，慧苑只具有法藏弟子的身份。在這種情況之下，慧苑對於法藏學說的批判以及澄觀對於慧苑思想的非難，無疑都會對慧苑在華嚴宗的地位產生影響。特別值得注意的是，雖然法藏無法針對慧苑的論難做出回應，但澄觀以宗派領袖與七帝國師的雙重身份對慧苑思想提出攻訐，這不但會直接會間接衝擊到慧苑作為法藏門下上首弟子的地位，甚至還可能導致後代華嚴宗徒據此將慧苑思想判為異端學說。

綜上所述，雖然慧苑事件可簡化為單純的思想衝突，但藉由事件內因與外緣的羅列，顯示對於事件成因的說明，不應只著重在思想差異的比較。由於整起事件牽涉範圍相當廣泛，因此還需考量來自於「師徒倫理」、「法脈傳承」、「宗派發展」與「政教關係」等相關層面所造成的衝擊與影響，如此一來，才能對該歷史事件有更完整且深入的了解。

第五章、結論

直至今日，學界對於慧苑的評價，大部分還是將其思想視為華嚴宗的異端學說。雖然反對師說是事實，不過依照本文對於當時歷史的分析，顯示該事件涉及層面相當廣泛且複雜，並非純粹只是宗派內部的思想衝突。有鑑於此，以下將根據前面討論的結果，試圖探討正統與異端的爭議，並就宗派內部的思想歧異，提供後續研究的參考方向。

第一節、正統與異端的爭議

誠然，透過「教判思想」與「十玄理論」的差異比較，得知慧苑與法藏兩人在教義詮釋上既有承接也有開展，所以將慧苑思想指稱是華嚴宗的異端學說，此種說法未必完全公允。雖然慧苑所引發的紛爭屬於華嚴宗內部的思想差異，但藉由內因和外緣的列舉，發覺「師徒倫理」、「法脈傳承」、「宗派發展」與「政教關係」等相關因素，皆對慧苑的地位產生影響。

據此可知，關於慧苑違背師說所衍生出正統思想與異端學說的問題，實質上是諸多衝突所導致的結果。因此文中將依照「學術與倫理」以及「個人與團體」兩個主題，解釋事件發展過程中的矛盾關係。

一、學術與倫理

由於慧苑在《續華嚴經略疏刊定記》裡間接指摘法藏的學說，以致澄觀在著作中亦嚴詞反駁慧苑的說法，而後代更將慧苑視為華嚴宗的異端者。可見思想差異不僅是主要問題，更是所有問題的關鍵核心。不過，在慧苑否定法藏的同時，實際上已陷入學術與倫理的衝突當中。

檢視慧苑思想與傳統華嚴教學的最大不同，無非就是反對將頓教納入五教判中。比較法藏、慧苑與澄觀等三人對於頓教的解釋，法藏的頓教意謂一切相盡而離言絕慮，強調教法熔融不二的整體意義，但慧苑卻立足於天台宗的化儀四教，指責設置頓教將犯有邏輯上的缺失，而澄觀則是引用禪宗思想解釋頓教在五教判裡的正當性。相較於法藏與澄觀，慧苑縱然不認同頓教的設立，但究其實質也不過是詮釋立場的不同。然而歷史證實，儘管澄觀的看法未必符合法藏的原意，但華嚴宗內部卻將澄觀的主張認定為正統思想，至於提出不同見解的慧苑，則因為反對五教判，並另創四教判而被歸為異端學說。值得加以肯定的是，即使慧苑具有著強烈的學者風格，但面對法藏在華嚴宗內部的崇高地位，仍勇於推翻自己老師的看法，這種對於勝義諦的堅持，的確相當令人敬佩。以道生為例，由於主張一闡提皆可成佛，引起當時佛教界的譁然，最後還被迫離開僧團，直到曇無讖譯出四十卷《大般涅槃經》後，眾人始歎道生孤明先發之卓識。反觀慧苑事件，若將師徒倫理與佛法智慧兩相比較，師徒倫理只屬於世俗諦的範圍，而佛法智慧才可稱為是勝義諦，所以在依法不依人的前提下，慧苑的行為理應受到讚揚。

不過，既然是續寫法藏未完成之著作，慧苑卻未遵循原作者的本意，並

在文中直接責備法藏的觀念，這種行爲不僅在倫理上難免受人非議，更無法獲得像澄觀等後代華嚴宗教徒的諒解。即便對於法藏的教判思想不表贊同，慧苑當可另外著疏以闡述己見，因爲按照慧苑嚴謹的研究個性，對於自己所認爲缺失之處勢必會堅定反對，此單就學術立場而言並無失當。但由於慧苑是接替法藏繼續注解八十卷本《華嚴經》，因而若在陳述過程中對原作者的見解提出質疑，這無疑會產生倫理上的問題，即有失弟子對於已故老師所應有的尊敬。

緣此慧苑對於法藏的非難，雖然充分展現個人的學術立場，卻也因此造成師徒倫理上的問題。所以在慧苑提出批判的同時，學術與倫理間就已呈現相互矛盾的困境。

二、個人與團體

嚴格說來，慧苑的言論屬於個人行爲，而且其對於法藏的責難，也只顯示二人在教判思想上的分歧，但根據文中的討論卻清楚指出，慧苑的行爲直接或間接衝擊到華嚴宗的法脈傳承與宗派發展。

綜觀隋唐兩代的佛教發展，許多重要宗派相繼崛起。然而，爲能擴張勢力範圍與影響層面，不同宗派間的區隔與抗衡在當時是有其必要性，尤其對天台宗、三論宗、唯識宗以及華嚴宗等以義理著稱的宗派更顯重要。在這種情況下，慧苑依據天台宗的立場譴責頓教的建立，此種說法已直接否定華嚴宗的核心理論，而且由於法脈具有思想延續的特性，所以華嚴宗的法脈傳承也相對出現斷裂的狀況。又慧苑援引他宗理論攻擊自家學說的做法，不但讓

宗門思想的優越性遭受質疑，而且因為宗派內部出現分裂，致使該宗由法藏所奠立的社會地位大幅降低，間接影響到華嚴宗的後續發展。所幸，其後澄觀以法藏正統自居，使華嚴宗的法脈傳承得以再次連接，而且順應當時禪宗思想的盛行，澄觀引用禪宗解釋頓教藉以反駁慧苑的論難，此種將華嚴教義與禪宗思想緊密結合的做法，為日後華嚴宗的禪學化發展造成深遠影響。而且華嚴宗在澄觀和宗密師徒二人的領導下，宗派發展再次恢復法藏時期的興盛景象。

如是，慧苑雖然只是針對法藏的五教判提出非議，影響所及卻遠遠超出思想的領域，甚至還嚴重打擊到華嚴宗的法脈傳承與宗派發展。試想當時若無澄觀挺身而出護持法藏正統，華嚴宗可能會因此漸趨沒落，或由他宗吸收而幾近消亡。

經由上述說明可以得知，慧苑所引發的爭議不僅牽涉範圍相當廣泛，而且背後還隱含著複雜的衝突關係。所以若只是單從思想差異的角度進行解釋，這對於事件成因的說明將過份化約且有所不足。

綜上所述，關於正統與異端的分判，還需要做更多方面的考量。以慧苑為例，問題的癥結雖然看似思想衝突，但分析後發現事情並非如此單純。於是考慮到當時的歷史背景與社會文化，為能凝聚內部的團結並共同對抗外部的競爭，澄觀確實需要擁護法藏學說，並對慧苑思想提出非難。因此在唐代當時，為能維持宗派的永續發展，區隔正統思想與異端學說將有其必要性。但放眼於現代，此種做法又未免帶有過於強烈的門戶色彩，對於不同的意見都應給予尊重，相對的，是否接受或反對也全憑個人的自由意志所決定。

第二節、後續研究的開展

繼華嚴宗的慧苑與澄觀之後，同樣是以佛教宗派的內部思想歧異為前提，後續研究可依據對象的多寡，分為「個別宗派」與「眾多宗派」兩個面向進行比較。

首先，在個別宗派方面。類似於本文的研討方式，即對於宗派內部出現有正統思想與異端學說的對立情況加以論述。除了華嚴宗以外，其他宗派亦出現有相同情況，例如禪宗有牛頭宗的旁出以及南北宗的六祖之爭，所謂牛頭宗的旁出係指東山弘忍與牛頭法融的二宗對立，至於南北宗的六祖之爭則是代表南宗禪的慧能與北宗禪的神秀，在禪宗六祖之認定上所產生的爭議。另外，唯識宗在玄奘底下分出(窺)基與圓測兩派發展，兩人雖然同是玄奘門下著名弟子，然而宗內評價卻有天壤之別。唯識宗內部承認(窺)基是傳承玄奘法脈的正統派代表，而圓測則因學說裡摻雜有真諦的思想，以致歷來被斥為異端學說而遭受冷漠。諸如此類，對於個別宗派的說明，可尋找類似案例進行研究。

其次，在眾多宗派方面，則可分為兩種不同的型態。第一種型態是以上述個別宗派的研究為基礎，進而透過兩個以上的不同宗派，對照出彼此間的異同。再以華嚴宗的慧苑與唯識宗的圓測為例，慧苑(約西元六七三年～七四三年)與圓測(西元六一三～六九六)同樣被指稱為自宗內部的異端學說，在世活躍期間也相當接近，所以在相同的歷史背景下，可以比較唐代當時華嚴宗與唯識宗內部衝突的異同。另外，若將時間延伸至兩個朝代，還可將宋代天台宗的山家和山外之爭納入討論。第二種型態則是針對不同宗派，就相關議

題所造成的對立現象進行說明。以華嚴宗與天台宗為例，像教判思想中關於頓教的詮釋，抑或性具與性起的差異比較，皆是兩宗長久以來論戰的主要焦點。

由此可知，在宗派內部思想歧異的後續研究裡，時間因素仍舊是務必考量的重要條件。在此基礎上，繼而將主題分為「個別宗派」與「眾多宗派」兩種形式進行分析。

參考書目

一、經論古籍

《長阿含經》，後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯，《大正新脩大藏經》第 1 冊，台北：新文豐出版股份有限公司。

《大方廣佛華嚴經》，東晉 佛馱跋陀羅譯，《大正藏》第 9 冊。

〈無量義經序〉，蕭齊 劉虬作，《無量義經》，《大正藏》第 9 冊。

《維摩詰所說經》，姚秦·鳩摩羅什譯，《大正藏》第 14 冊。

《妙法蓮華經玄贊》，唐·窺基撰，《大正藏》第 34 冊。

《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，唐·智儼述，《大正藏》第 35 冊。

《花嚴經文義綱目》，唐·法藏撰，《大正藏》第 35 冊。

《華嚴經探玄記》，唐·法藏述，《大正藏》第 35 冊。

《大方廣佛華嚴經疏》，唐·澄觀撰，《大正藏》第 35 冊。

《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，唐·澄觀述，《大正藏》第 36 冊。

〈圭峰定慧禪師遙稟清涼國師書〉，唐·宗密撰，《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》，《大正藏》第 39 冊。

〈大方廣圓覺修多羅了義經略疏序〉，唐·斐休撰，《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》，《大正藏》第 39 冊。

《大乘起信論義記》，唐·法藏撰，《大正藏》第 44 冊。

《華嚴五教止觀》，隋·杜順說，《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。

- 《華嚴五十要問答》，唐·智儼集，《大正藏》第 45 冊。
- 《華嚴經內章門等雜孔目章》，唐·智儼集，《大正藏》第 45 冊。
- 《華嚴一乘教義分齊章》，唐·法藏述，《大正藏》第 45 冊。
- 《華嚴遊心法界記》，唐·法藏撰，《大正藏》第 45 冊。
- 《華嚴法界玄鏡》，唐·澄觀述，《大正藏》第 45 冊。
- 《註華嚴法界觀門》，唐·宗密註，《大正藏》第 45 冊。
- 《原人論》，唐·宗密述，《大正藏》第 45 冊。
- 《華嚴經金師子章註》，宋·承遷註，《大正藏》第 45 冊。
- 《金師子章雲間類解》，宋·淨源述，《大正藏》第 45 冊。
- 《禪源諸詮集都序》，唐·宗密述，《大正藏》第 48 冊。
- 《佛祖統紀》，宋·志磐撰，《大正藏》第 49 冊。
- 《釋氏稽古略》，元·覺岸編，《大正藏》第 49 冊。
- 《佛祖歷代通載》，元·念常集，《大正藏》第 49 冊。
- 《神僧傳》，《大正藏》第 50 冊。
- 《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》，新羅·崔致遠撰，《大正藏》第 50 冊。
- 〈大唐大薦福寺故大德康藏法師之碑〉，閻朝隱撰，《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》，《大正藏》第 50 冊。
- 《續高僧傳》，唐·道宣撰，《大正藏》第 50 冊。
- 《宋高僧傳》，宋·贊寧等撰，《大正藏》第 50 冊。
- 《華嚴經傳記》，唐·法藏集，《大正藏》第 51 冊。
- 《景德傳燈錄》，宋·道原纂，《大正藏》第 51 冊。

〈新譯大方廣佛花嚴經音義序〉，唐·慧苑撰，《一切經音義》，《大正藏》第 54 冊。

《開元釋教錄》，唐·智昇撰，《大正藏》第 55 冊。

《貞元新定釋教目錄》，唐·圓照撰，《大正藏》第 55 冊。

《華嚴宗章疏并因明錄》，日本·圓超錄，《大正藏》第 55 冊。

《東域傳燈目錄》，日本·永超集，《大正藏》第 55 冊。

《新編諸宗教藏總錄》，高麗·義天錄，《大正藏》第 55 冊。

《華嚴五教章通路記》，日本·凝然述，《大正藏》第 72 冊。

《續華嚴經略疏刊定記》，唐·慧苑述，《卍續藏經》第 5 冊，台北：新文豐出版股份有限公司。

《華嚴懸談會玄記》，元·普瑞集，《卍續藏》第 12 冊。

《圓覺經大疏》，唐·宗密述，《卍續藏》第 14 冊。

《圓覺經大疏釋義鈔》，唐·宗密撰，《卍續藏》第 14 冊。

《隆興佛教編年通論》，宋·祖琇撰，《卍續藏》第 130 冊。

《釋門正統》，宋·宗鑑集，《卍續藏》第 130 冊。

《法界宗五祖略記》，清·續法輯，《卍續藏》第 134 冊。

〈浙江天竺山灌頂伯亭大師塔誌銘〉，徐自洙撰，《伯亭大師傳記總帙》，《卍續藏》第 150 冊。

《華嚴孔目章發悟記》，日本·凝然著，《大日本佛教全書》第 7 冊，日本：有精堂出版社。

《華嚴法界義鏡》，日本·凝然著，《大日本佛教全書》第 13 冊，日本：有精堂出版社。

〈大堂花嚴寺杜順和尚行記〉，杜殷撰，《金石萃編》，《續修四庫全書》

八八九·史部·金石類，上海：上海古籍出版社。

〈唐故圭峰定慧禪師傳法碑〉，斐休撰，《金石萃編》，《續修四庫全書》

八八九·史部·金石類，上海：上海古籍出版社。

〈法藏祖墳塔銘〉，丁明夷釋譯，《佛教新出碑志集粹》，台北：佛光文化事

業有限公司，1998年。

《八宗綱要》，凝然大德著，鎌田茂雄日譯，關世謙中譯，高雄：佛光出版社，

1993年。

二、近人研究

(一) 中文

《中國佛教心性說之研究》，馬定波著，台北：正中書局，1980年。

《中國佛教史》，黃讖華著，台北：國家出版社，2001年。

《中國佛教史》，鎌田茂雄著，關世謙譯，台北：新文豐出版股份有限公司，

1995年。

《中國佛教史概說》，野上俊靜、小川貫弑、牧田諦亮、野村耀昌、佐藤達

玄著，釋聖嚴譯，台北：台灣商務印書館股份有限公司，1993年。

《中國佛教史籍概論》，陳新會著，台北：文史哲出版社，1981年。

《中國佛教思想中的頓漸觀念》，屈大成著，台北：文津出版社有限公司，

2000年。

《中國佛教思想概論》，呂澂著，台北：天華出版事業股份有限公司，1991年。

《中國哲學原論 原道篇》，唐君毅著，台北：台灣學生書局，2000年。

《中國華嚴宗通史》，魏道儒著，南京：江蘇古籍出版社，2001年。

《中國華嚴思想史》，木村清孝著，李惠應譯，台北：東大圖書股份有限公司，1996年。

《史學方法與歷史解釋》，康樂、彭明輝主編，《臺灣學者中國史研究論叢》第1冊，北京：中國大百科全書出版社，2005年。

《印度佛教史》，釋聖嚴著，台北：法鼓文化事業股份有限公司，1997年。

〈我怎樣判攝一切佛法〉，釋太虛著，《太虛大師全書》，台北：善導寺佛經流通處，1980年。

《宗密的禪學思想》，黃連忠著，台北：新文豐出版股份有限公司，1995年。

《法藏》，方立天著，台北：東大圖書股份有限公司，1991年。

《敦博本六祖壇經校釋》，黃連忠著，臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2006年。

《華嚴宗入門》，劉貴傑著，台北：東大圖書股份有限公司，2002年。

《華嚴金師子章》，方立天著，台北：佛光文化事業有限公司，1997年。

《華嚴思想史》，高峰了州著，釋慧嶽譯，台北：中華佛教文獻編撰社，1979年。

《華嚴原人論》，李錦全著，高雄：佛光出版社，1996年。

《華嚴哲學研究》，楊政河著，台北：慧炬出版社，1997年。

《華嚴哲學要義》，李世傑著，台北：佛教出版社，1990年。

《華嚴教學之研究(第一部)——特以慧苑大師教判論為中心》，坂本幸男著，
釋慧嶽譯，台北：中華佛教文獻編撰社，1971年。

《華嚴無盡法界緣起論》，陳英善著，台北：華嚴蓮社，1996年。

〈「華嚴經」和三藏、二藏、十二部經之關係〉，坂本幸男著，《華嚴典籍研究》
(華嚴學專集四)，《現代佛教學術叢刊》第44冊，台北：大乘文化出版
社，1978年。

《華嚴學》，龜川教信著，釋印海譯，台北：佛光文化事業有限公司，1997
年。

〈華嚴學的典籍及研究文獻〉，鎌田茂雄著，《禪宗論集華嚴學論集》，《世
界佛學名著譯叢》第61冊，台北：華宇出版社，1988年。

《隋唐佛教史稿》，湯用彤著，台北：佛光文化事業有限公司，2001年。

〈隋唐佛教判教思想研究〉，王仲堯著，《中國佛教學術論典》第34冊，高雄：
佛光山文教基金會，2001年。

《隋唐佛教宗派研究》，顏尚文著，台北：新文豐出版股份有限公司，1998
年。

〈對於慧苑教學的論難及其考查〉，坂本幸男著，《華嚴宗之教判及其發展》(華
嚴學專集三)，《現代佛教學術叢刊》第34冊，台北：大乘文化出版社，
1978年。

〈慧苑〉，黃懋華著，《人物與儀軌》，台北：木鐸出版社，1987年。

〈慧苑大師之四種教判論〉，坂本幸男著，《華嚴宗之教判及其發展》(華嚴學
專集三)，《現代佛教學術叢刊》第34冊，台北：大乘文化出版社，1978
年。

〈澄觀及其佛學思想〉，胡民眾著，《中國佛教學術論典》第 18 冊，高雄：佛光山文教基金會，2001 年。

〈澄觀佛學思想研究〉，胡民眾著，《中國佛教學術論典》第 18 冊，高雄：佛光山文教基金會，2001 年。

〈論賢首與慧苑之教判〉，釋太虛著，《華嚴宗之教判及其發展》(華嚴學專集三)，《現代佛教學術叢刊》第 34 冊，台北：大乘文化出版社，1978 年。

《歷史研究導論》，Michael Stanford 著，劉世安譯，台北：麥田出版，2001 年。

《融合的宗教——圭峰宗密的佛學思想研究》，董群著，北京：宗教文化出版社，2002 年。

(二) 日文

《華嚴大系》，湯次了榮著，東京：国書刊行会，1975 年。

《華嚴哲學研究》，龜谷聖馨著，東京：名教學會，1922 年。

《華嚴禪の思想史的研究》，吉津宜英著，東京：大東出版社，1985 年。

《慧苑撰『続華嚴略疏刊定記』の基礎的研究》，李惠英著，東京：同朋舎，2000 年。

三、論文期刊

(一) 論文

〈論慧苑與華嚴宗〉，釋性虛著，《大專學生佛學論文集》第4冊，台北：華嚴蓮社，1993年。

(二) 期刊

〈宗密之三教會通思想於中國佛教思想史上的意義〉，黃國清著，《中華佛學研究》第3期，台北：中華佛學研究所，1999年。

〈圓測之研究——傳記及其思想特色〉，楊白衣著，《華岡佛學學報》第6期，台北：中華學術院佛學研究所，1983年。

〈慧苑及華嚴經音義的幾點考證〉，劉春生著，《貴州大學學報》，中國大陸宗教文章索引，台北：東初出版社，1995年。

〈華嚴教判的問題點〉，石橋真誠著，《印度學佛教學研究》第30卷第2號，東京：日本印度學佛教學會，1982年。

〈華嚴教學史に於ける慧苑の教判〉，張愛順著，《印度學佛教學研究》第36卷第1號，東京：日本印度學佛教學會，1987年。

四、工具書

《中國佛教百科叢書——歷史卷》，潘桂明、董群、麻天祥著，台北：佛光文化事業有限公司，1999年。

《佛光大辭典》，慈怡法師主編，台北：佛光文化事業有限公司，2003年。