

華嚴專宗學院大學部第五屆畢業論文

賢首判教體系之探討

指導教授：成公院長

學生：釋慈汶

一、緒言

賢首法藏大師的華嚴思想對我國的文化史、佛教史、哲學史影響相當重大深遠，而且也影響、推動了朝鮮和日本華嚴宗的創立和弘揚。

賢首大師一生中，建樹良多，乃是集各種大家於一身者，他不祇被尊為國師、宗師；亦是偉大的佛學家、哲學家；又是出色的翻譯家和弘法家。他的整個思想體系相當完整充實，可概略地歸納成教、理、行、果四部分。

「教」，通常是指能詮的言教，但此處主要是指他的判教論，賢首大師的判教論包括三時、五教、十宗、同別二教，及本末二教等內容。判教論是藏大師學說中重要的部分，也是他創立華嚴宗所提出的重要言論，故頗為後世學者所重視。

「理」即義理，也即《五教章》所說的義理分齊，此是賢首大師的哲學理論中心，也就是法界緣起論，內容主要以三性同異、因門六義、十玄緣起、六相圓融等法為主。三性同異，主要在探討遍計所執性、依他起性、圓成實性等三性的同異。因門六義是在述緣起因門的六種義理。主要在討論種子體性的有無；作用的勝劣—為有力或無力；須待緣生或不待緣生。三性同異及因門六義，本是法相宗的名詞，賢首大師在《一乘教義章》中，加以引用而提出他自己不同的看法。

十玄緣起即十玄門，分為新舊十玄[□]舊十玄是智儼大師所立，賢首大師將舊十玄略加修改，而成新十玄。六相圓融是在說明總相、別相；同相、異相；成相、壞相；等六相圓融，因果同時，相即自在，具足逆順之義理。此義理分齊包含了法界緣起論的因和內容，是賢首思想體系的最高原理。

「行」指修行論，賢首大師的修行論可概分為四項：一、行位分齊—此乃是在闡明五教眾生，修行所證的不同階位。二、修行時分—此為探討五教眾生證果時間的長短問題。三、修行所依身—此在探討五教眾生所依到底是分段身或變易身。四、斷惑次第—此在論述五教眾生修行斷惑的次第差別。

「果」指佛身、佛土論，主要在論述佛的依正二報及十佛[□]境界等義理。也就是在討論佛果義相，說明三乘和一乘之佛身、相好的差別。及佛身開合—三身、或十身。以及攝化分齊等義理。

另外，對於理論和實踐並重之觀法，賢首大師也有獨到的發明，分別有法界觀、十種唯識觀[□]、及妄盡還源觀等內涵。

法界觀的「法界」，是觀的境，屬於相；觀是能觀的用，屬於智。法界觀是指悟入法界真理的觀法，這是華嚴宗學者最重視之中心觀法。其餘觀法都是他的眷屬觀法，環繞著它而開展出來的。

但是按傳統的說法，華嚴法界觀是由初祖杜順和尚所立，二祖智儼和尚加以闡發，三祖法藏大師繼續發展，四祖清涼國師進一步提出理法界、事法界、理事無礙法界、和事事無礙法界的四法界觀。然最早闡明法界觀的《華嚴法界觀門》一書，因全文和法藏大師所撰之《華嚴發菩提心章》中的部分內容完全相同，四祖清涼國師將其錄出來單行，題作者為杜順和尚，所以後世有部分學者就懷疑《華嚴法界觀門》不是杜順大師的作品，乃是法藏大師所撰《發菩提心章》的一部分。

今不論其為初祖所立，或三祖法藏大師所提，既然藏大師於法界觀已達圓熟無礙，並能由它再開展出其他的觀法，所以法界觀也是他觀法的重要部分。分別有一、真空絕相觀，這是觀理法界。二、理事無礙觀，這是觀理事無礙法界。三、周遍含容觀，這是觀事事無礙法界。此三觀依次觀成，即可證得法身理體，而達理事圓融，事事無礙的平等圓滿境界。

法藏大師從法界觀中再開展出十重唯識觀及妄盡還源觀。十重唯識觀是闡明萬法唯識的十種層次：即一、相見俱唯識觀。二、攝相歸見唯識觀。三、攝數歸王唯識觀。四、以末歸本唯識觀。五、攝相歸性唯識觀。六、轉真成事唯識觀。七、理事俱融唯識觀。八、融事相入唯識觀。九、全事相即唯識觀。十、帝網無礙唯識觀。

此十重唯識觀，法藏大師是居於法界緣起的觀點，將理事說，賴耶緣起說和真如緣起說融和起來，以論證法界中，重重無盡的一切現象。都是唯心所現。因此，唯識觀，由淺至深，須有十重，而修此觀，須身居靜處，嚴持淨戒、至心禮敬、結跏趺坐、閉目調息、至誠作觀，從法界性的角度去觀照一切事物境相，都是唯心所造，所以應了知，事事同一理體，故事事必能相即相入，互容互攝，重重無盡，圓融無礙。因此，一一觀法，皆應消歸自性。

至於妄盡還源觀，所謂妄盡還源，是指迷妄滅盡，自心澄清，還復清淨圓明的自性本源。故知此還源觀是主張眾生通過華嚴觀法的修持，令妄想習氣滅盡，還歸於一心清淨本源。法藏大師所撰的《妄盡還源觀》一書[□]對此觀有詳細的說明。其實，還源觀和法界觀的理事圓融及事事無礙，目標是一致的。總之華嚴觀法的修持，歸根究底是要眾生除盡迷妄，還歸清淨圓明的心源，這是華嚴宗人理論與實踐，教觀合一的終極目標。

由前之敘述，可概見賢首大師的華嚴思想體系，相當完整充實，是以影響的

層面相當廣大深遠。加上大師一生弘揚華嚴學不遺餘力，著作又非常豐富，可說是華嚴思想之集大成者。而且是華嚴宗真正的創宗者，所以他整個思想體系，頗為當時及後世學者所重視，故無論在佛教史或哲學史上，大師皆居相當重要的地位。

今於緒言中，對大師的思想體系，先概略的作個整體介紹，但篇幅所限，本論文將以探討賢首的判教論為主，對於賢首的判教，筆者將提出一些自己的觀感，對於大師的生平及創宗的時代背景，也將略作介紹，對於論文的主題：有關判教的淵源，先前判教諸說，賢首判教的具體內容—三時、五教、十宗、同別二教和本末二教，賢首判教的思維方向及綱領，也將依次儘量作平實的敘述和論說。

希望本論文的提出，有助於調和以往賢首、天台等諸宗學者彼此互為抑揚的宗派之爭，因教內的宗派之爭，實非光耀之事，而且也影響佛法之弘揚，又易令眾生退失信心，故當持論公允以調和之。

二、集華嚴學大成的賢首國師

（一）生平

賢首國師，名法藏，字賢首，別號國一法師，俗姓康，祖籍西域康居國。高、曾祖皆康居國宰相，祖父時，遷來長安僑居，父名謚，於唐太宗時任左侍中，弟寶藏任中宗時的朝議郎。

賢首大師於貞觀十七年（西元六四三年）十一月初二日誕生於長安。自幼崇慕佛法，唐高宗顯慶三年（西元六五八），師年十六，為求佛乘，發願於岐州法門寺舍利塔前燃一指供佛，以示弘志。

顯慶四年（六五九），師辭親往太白山參訪，得閱《雜華》等大乘經典。後聞母親身體欠安，即返長安侍奉親疾。不久，聞智儼和尚正於雲華寺弘揚《華嚴大經》，師立刻前往受教，歸投於儼和尚座下。

儼和尚與師談，見師出言不凡，深喜傳法有人，師亦慶幸，得遇明師。

法藏大師親近儼和尚共有九年的時間，然一直到和尚逝世時，師仍未披剃，儼和尚對此事甚為掛念，臨終前，特別囑託弟子道成、薄塵等諸大德，務必設法協助師順利出家。

高宗咸亨元年(六七〇)，師年二十八，時因武后生母—榮國夫人楊氏去世，武后為替母植福，捨住宅為太原寺，並擬度僧住錫，道成、薄塵諸大德立即連狀薦舉，藏師因此奉敕剃度於太原寺，並奉詔擔任該寺住持。

高宗上元元年(六七四)，師年三十二，皇上詔命京城十位大德為其受滿分戒，並賜號賢首(即署字為號)，並請師於太原寺講解《華嚴經》。其後，師又與日照三藏共同戲補《六十華嚴》之兩處脫文。

證聖元年(六九五)，武后請實叉難陀重譯《八十華嚴》，師擔任筆受，前後五年始譯畢，然同樣缺晉譯所脫之文，師乃對照舊譯經，為其補上，綜師一生，多次參加譯場，而以對《華嚴》的翻譯補缺，貢獻最大。

師弘揚《華嚴》的精神，真令人敬佩，一生中，講解《華嚴經》三十餘遍，著述百餘卷，近五十種，有關《華嚴》的著作就有三十五種左右，堪稱是華嚴學之集大成者。可惜，著作中，有部分已佚失不存了。

師由於德行卓著，每受請為國家、為天下蒼生求雨、祈雪、捍災禦侮，亦皆靈應無比。故為五帝(高、中、睿、玄四帝及武后)尊為門師，受朝野上下所尊崇。於是奏請朝廷，於長安、洛陽、吳、越、清涼山(五台山)等處，創建五座華嚴寺，弘揚《華嚴》奧義，故被時人尊為華嚴和尚。

唐玄宗先天元年(七一二)十一月十四日，師預知時至，無疾而逝於長安大薦福寺。世壽七十，僧臘四十三，從學門人甚多，而以嗣法的澄觀、文超、智光、宗一、慧苑、慧英等六人最有名。

法藏大師雖然被世人尊為華嚴宗三祖，而實際上，他應是華嚴宗真正的創宗者。因華嚴學於初祖杜順和尚時，尚只有觀法而已，及至二祖智儼和尚時，教觀始初具，但尚未成熟，一直到三祖法藏大師時，一方面由於經典翻譯較以往齊全，加上大師以他深廣的智慧和福報，並種種有利的條件，極力弘揚和著述，方使華嚴學達到圓熟階段。故學術界咸認為法藏大師才是華嚴宗真正的創立者。

(二) 創宗的時代背景

教教自東漢傳來中土後，大致上皆能受到統治者的大力護持，所以經、律、論三藏始能不斷譯出。加上祖師們也不斷在鑽研和著述，無形中，使得中國文化更加博大輝煌。

尤其在隋唐時，由於政治局面已由分裂而歸向統一。因此，不祇政治安定，社會繁榮，經濟富足，而且佛教又得到朝廷帝王及百官的大力護持和信仰，各種佛教事業在此有利的環境中，發展起來，都相當順利、迅速。

再者，由於佛教學者的自主性也不斷在提升，而且又受了南北民族文化融合的影響，有關新學說的提出和新宗派的創立，真如雨後春筍般的應運而生。各宗的祖師皆紛紛提出他們獨家的學說和論著。因而使隋唐成為佛教的黃金時代。賢首大師正是在這種有利的條件和環境下，應時而創立華嚴宗的。

法藏大師與《華嚴經》宿緣深厚，自他入佛門以後，即不斷在研究、聽講《華嚴》，其後又不停在著述弘揚華嚴學。加下他住世的年代，適逢盛唐時期，國家統一、社會安定、經濟繁榮富足，這些都是他創宗的有利條件和背景。而他本人又是武后勅令出家的，且是武后家廟—太原寺的住持，所以一直都受到武后及朝廷的大力護持和禮遇，因此才能順利地創立華嚴宗。並提出他華嚴思想的獨特見解和奧義。

三、判教學源流

判教即教相判釋，又稱教判，亦即判別詮釋一代聖化中，佛陀所說教法的相狀。

世尊一代聖化中，說法四十九年，談經三百餘會，但由於說法的時間、地點、形式、內容不同，故教起的因緣及攝化的根器也頗不一致，因此，佛得觀機逗教，應病予藥，演說出種種不同的法門，目的為使眾生皆能開示悟入佛的知見，究竟離苦得樂，同登彼岸，共證菩提。所以三藏聖典，浩瀚無邊，蘊含無量法義。

然而法義雖廣，佛在世時，弟子們皆以佛為師，依佛而住，一切悉遵佛的聖言去奉行實踐，故不致產生矛盾和疑義，可是入滅後，聖典經過幾次結集而留傳下來。後世弟子對如此浩瀚無邊的法門，實不知云何入門。因此祖師大德們，為了研究及修持上的需要，特別對聖教作條理的分析 and 歸納，或從說法時間的順序上加以配列，或從教理深淺上加以組織，或從形式及內容方面去分類整理，使歸於系統化、次序化，因而形成判教學。

至於中國的判教學，最初實肇始於東晉及南北朝時，當時的佛教學者相當熱衷於教相判釋，因而形成一股判教風潮，不過判教學雖是祖師們的創作，但大致上皆是依據經典的啟示而產生。

如《維摩經·佛國品》的一音說法[□]為姚秦羅什法師及後魏菩提流支所立一音教的依據。南本《涅槃經·聖行品》的五味（乳、酪、生酥、熟酥、醍醐）喻[□]則是諸家五時判教的依據。《法華經·譬喻品》的四車喻[□]，乃是梁朝光宅寺法雲法師所立四教的依據。唐玄奘大師也依《解深密經》的有、空、中[□]及《瑜伽論》的空、有、中[□]之義，而立三時教。唐賢首國師的三時判教，也是依晉譯《華嚴經·性起品》的日光等照喻[□]而立。由上所述，可見判教的端緒，其實皆來自經論之中。

（一）中國早期的判教學

1. 羅什的一音教論

佛教自東漢傳來東土，經律論即不斷在翻譯，但數量畢竟有限。直至後秦羅什法師抵達長安，因受到姚興大力擁護，始建立大規模譯場，故大乘經論得以大量譯出，於短短十二、三年中，共譯了三十五部，三百餘卷，而且所譯出的，大都是佛門非常受重視之典籍，如《小品般若》、《法華》、《金剛般若》、《維摩詰》、《無量壽》、《彌陀》、《梵網》、《遺教》等經；《中》、《百》、《十二門》、《大智度》、《成實》等論。這些經論都是後來各宗據以創立宗派之要典，也是國人最喜研讀之經論，可見什師與我國法緣何等深厚。

羅什法師不祇是我國四大翻譯家之一，可能也是中國判教學之始祖，他依自己所譯的《維摩經》，而提出一音教判，比北魏菩提流支所立的一音教，早百餘年。

慧苑的《刊定記》認為什師的一音教是「一音異解」；菩提流支的一音教，則是「大小並陳」。然後世學者們有同意此說，也有不同意而將二者加以會通的。

其實二師的一音教皆是依本質教而立說，主要在強調「法一機異」，故悟解證果亦不同，此如眾水映月般，月是一，月影卻因水之廣狹、大小、清濁而異。

一音教是依《維摩經》〈佛國品〉的偈文立，偈云：

佛以一音演說法，眾生隨類各得解，皆謂世尊同其利，斯則神力不共法。

佛以一音演說法，眾生各各隨所解，普得受行獲其利，斯則神力不共法。

佛以一音演說法，或有恐懼或歡喜，或生厭離或斷疑，斯則神力不共法。

此三偈中，第一偈中有二義：一、謂佛以一種語業，說出一切眾生音及一切法音。此一音指一切音。二、謂佛但以一梵音說法，各國之人皆聞佛說其本國語，各法界眾生皆聞佛說其自類語。

第二偈謂佛以一音演說法，二乘機聞佛說二乘法，菩薩乘機則聞說菩薩法，好施者聞說布施度；好戒者聞說戒度；乃至貪行眾生聞說不淨觀；瞋行眾生聞說慈悲觀；痴行眾生聞說因緣觀；眾生各隨所領解的行門去修持，各獲得不同的法益。

第三偈說佛唯以一寂滅、離相、解脫音演說法，一切有情由於機感力不等，故自聞佛說種種言音及種種法，因此，聞說苦報則心生恐懼，聞獲妙果則心生歡喜，聞不淨法則心生厭離，聞了法相則心生斷疑，此皆為如來大威神力所加被護念之不共法。

上來所述一音諸義，合取總攝，即成如來圓音，若偏取則不圓滿，因多音即一音，一音即多音，彼此融通無礙，離一切造作，無性如響，而又能恒震妙音而常寂。可見什師的「一音教」，乃在強調法是一味，並無差別，唯眾生根性不等，故受教有異。

羅什法師的一音教判，有明確記載的是圓測的《解深密經疏》及慧苑的《刊定記》，此記載若正確，那什師應是中國判教學之鼻祖無疑。

2. 慧觀的頓漸二教及五時教判

慧觀是什門八傑之一，什師圓寂後，他即南下，晚年居於健康上元道場寺弘法，曾與慧嚴、謝靈運等人，將曇無讖所譯的北本《涅槃經》（十三品，共四十卷），對照法顯所譯的六卷《泥洹經》，增加品數，會集成二十五品，三十六卷之南本《涅槃經》。

慧觀從《涅槃經》的五味喻五時說法之文，得到啟示，創立他的頓漸二教及五時教。他將如來一代聖教，總分為頓、漸二教。頓教是專對圓頓大根菩薩，說圓融無礙、重重無盡之教，如《華嚴經》（晉譯本）所說。漸教則是將三乘人次第導入佛境之教。而漸教依序又分為五時：

（一）有相教—又稱三乘別教。言佛別對三乘人分別說四諦、十二因緣、六度等因果實有之有相教法。如四種《阿含經》所說。

（二）無相教—又稱三乘通教。言佛於此時中，為三乘人通說諸般若空慧法

門，令其空諸有相，捨諸執著，故名無相教。如諸《般若經》所說。

(三) 抑揚教—又稱褒貶抑揚教。謂佛演說《維摩》、《思益》等經，極力褒揚大乘菩薩而貶抑小乘聲聞人等，故名抑揚教。

(四) 同歸教—又稱萬善同歸教。指佛演說會三乘同歸一佛乘之教，故名同歸教。如《法華經》所說。

(五) 常住教—又稱雙林常住教。言佛臨涅槃時，於拘尸那城娑羅雙樹下，以一日夜的時間，演說出《涅槃經》，主張一切眾生皆有常住不滅之佛性，一切眾生皆得作佛，故名常住教。

以上所述之頓、漸二教和五時教，皆為慧觀首創，雖然名稱和時序尚有缺陷，未臻完善，故頗為智者、清涼等諸家所批評。不過能夠最先提出此等創見，也是非常不容易，後來的頓、漸二教判及五時教判，大致上皆以慧觀的判教為藍本，所以慧觀對後世教學影響相當重大。

3. 生公四法輪教及曇無讖的半滿二教

生公即指道生法師，道生法師是羅什法師的弟子，與道融、僧叡、僧肇同被尊為什門四聖，後來生公南返健康（南京），居青園寺弘法，因提出「一闍提皆得成佛」，遂遭眾僧攻訐擯斥，不久，曇無讖所譯之《涅槃經》傳至江南，經內果有「一闍提皆得成佛」之說，至此，眾師無不讚歎其卓識者。

生公以四種法輪判釋如來一代時教。四法輪者：「輪」有摧毀義。言佛所說之教法，能摧滅眾生的種種惑業，使超出三界。其四法輪判教依序為：

(一) 善淨法輪—謂修五戒、十善之法，能摧滅四惡趣業，得人天果報，是名善淨法輪。如《提謂經》所說。

(二) 方便法輪—謂修四諦、十二因緣等方便道能摧滅見惑，而證得二乘之果，故名方便法輪。如《阿含經》所說。

(三) 真實法輪—謂修中道實相觀，能摧滅無明煩惱之業，而證得一乘佛果。如《法華經》所說。

(四) 無為法輪—謂修三德妙觀，摧滅五住煩惱，而證得涅槃無為之果，故稱無為法輪。如《涅槃經》所說。

慧觀和道生二師對《涅槃經》之修治弘揚皆相當有貢獻，尤其生公，對《涅槃經》之弘揚，更是不餘遺力，不只講述，而且還為《涅槃經》注疏，故被尊稱為「涅槃聖」。生公的判教與慧觀的判教一樣，對後來諸家判教頗具影響。但未將聖教中，佔相當重要分量的《華嚴經》及《般若經》涵蓋在內，因此，就不是整體聖教，所以不圓滿。而名稱若剋定如此，亦不堪理想。難道善淨法就不是方便法？而方便法中就沒有善淨法嗎？再者，真實法其實就是無為法，無為法又何嘗不是真實法呢？所以說生公的四法輪教，名稱不甚理想。

以上羅什師生三人，應是唐末宋初，早期的判教學者，另外北涼的曇無讖於劉宋武帝永初二年（四二一）譯出《大般涅槃經》後，亦極力弘揚《涅槃》教義，故被尊為涅槃宗初祖。他也依《涅槃經》提出半字教和滿字教。故與羅什師生三人同為早期判教學者。

半字教，指義理未周之聲聞藏（小乘）；滿字教，指義理圓滿之菩薩藏（大乘）。此半、滿二教判，最早的文獻是圓測的《解深密經疏》及窺基法師的《唯識論料簡》及《義林章》，而慧苑的《刊定記》承圓測、窺基二師之說，相當推崇曇無讖的半滿二教，認為「教義至極，無所違也」。然清涼國師認為半滿二教，認為「教義至極，無所違也」。然清涼國師認為半滿二教，顯然是判小乘、大乘之分際，但如據密意而言，復有以權教為半，以實教為滿之旨，所以大乘中就含有半滿二教。故《華嚴經疏鈔》卷六說：「實教唯滿，小教唯半，權大乘者，亦半亦滿也。」^⑩

另外，智者大師在《法華玄義》卷十，對北魏菩提流支所判的半滿二教以十二年前為半、十二年後為滿不能讚同，因而提出自己的主張，認為華嚴是唯滿不半；三藏（小乘）是唯半不滿；方等是以滿斥半，般若是帶半論滿；法華是廢半明滿。

可見同是傳述半滿二教，然對內容的詮釋，卻未盡相同，不過總不出粗說細說，而智者、清涼的看法，似乎更理想些。

以上所述羅什、慧觀、道生、曇無讖四人是中國早期的判教學者，將其列出可使人易於明白中國判教學的源頭。然四人中，羅什是依本質（月）判教，不屬任何一宗，其餘三人及以後諸家判教，除菩提流支的一音教外，大致皆是依影像（月影）判教，然曇無讖雖極力弘揚《涅槃》教義，被尊為涅槃宗初祖，但他所判的半滿二教，是依一代聖教據實而判，並未偏尊《涅槃經》，而慧觀、道生二位是涅槃師，故將《涅槃經》判為最高，其後的諸涅槃師判教，也大都如此。可見涅槃宗的判教是在諸宗之先，不過後來天台宗興起，涅槃宗即沒落，而被併於天台宗，其判教亦漸不如天台、賢首之判教來得重要。

（二）判教學的鼎盛時期

判教學最盛的時期應是南北朝時，百餘年中，學者輩出，各輸己見，形成一般判教風潮，尤以「南三北七」十家為代表，此十家判教影響天台判教至巨，下面將先來論述它，然後再列舉賢首龜鑒的古今十家判教。不過值得注意的是南北朝的判教學雖特別興盛，但是著名的天台、法、相、賢首等諸家判教，卻皆先後判立於隋唐時，而且隋唐也是中國佛教最輝煌的黃金時代，不祇判教學相當獨特出色，而且宗派的建立也如雨後春筍般相繼誕生。

1.南三北七—十家判教

「南三北七」十家判教在智者大師的《法華玄義》卷十中^⑩有明確記載，南三北七即南朝三種判教，北朝七種判教。而此南北十家判教通用頓、漸、不定三種教相，但南地諸師於漸教中，再分別立有三時教、四時教、五時教等不同判教。今略述如下：

一、南宋虎丘山岌法師創立有相教、無相教、常住教等三時判教。

二、宗愛於前三時教的無相教後，再加同歸教，即成為有相教、無相教、同歸教、常住教等四時教判。

三、劉宋道場寺慧觀、蕭齊僧柔、慧次於前四時教中又多開出一「褒貶抑揚教」，而成有相教、無相教、褒貶抑揚教、同歸教、常住教等五時教判。

以上南方三種判教值得注意的是慧觀的五時判教並非承襲四時教而判，乃是根據《涅槃經》的五味喻而立，而較晚的僧柔、慧次雖可能有參考四時教，但主要還是承襲慧觀的五時判教而判立。不過此三種判教的共同點，就是皆由佛說法的方式（化儀）之漸教中再開立而成。

至於北地諸師所判的七種教，除了第一北地某師參考武都山隱士劉虬的判教學說，亦於漸教中開出五時教外，其餘六家皆是另據說法的內容（化法）而立教。

一、北地某師亦同武都山隱士劉虬一樣，立人天教、有相教、無相教、同歸教、常住教等五時判教。

二、菩提流支依佛說法的時間立半、滿二教。謂佛於十二年前說半字教，於十二年後說滿字教。

三、光統律師立三教四宗說，三教即將南北通用的不定，改為圓，即成頓、漸、圓三教。四宗即（一）因緣宗一指《毘曇》的六因四緣^⑬。（二）假名宗一指《成實論》的三假^⑭。（三）誑相宗一指《大品般若》及《三論》等闡釋空義之經論。（四）常宗一指《涅槃》、《華嚴》等談佛性常住、本有湛然之經。

四、護身寺自軌，於四宗外，更依《華嚴經》另立法界宗，而成為五宗判教。

五、耆闍寺安凜，立因緣宗、假名宗、誑相宗、真宗、常宗、圓宗等六宗判教。

六、北地有位禪師立有相大乘和無相大乘二種判教。

七、北地禪師（羅什或菩提流支）立一音教，謂佛以一音演說法，眾生隨類各得解。

智者大師於《法華玄義》中，雖對此「南三北七」十家判教，加以批判評論，但是他的判教，實際也是參考此十家判教，才創立成功的。例如他的五時判教乃是將慧觀等人所判之頓—華嚴；漸—五時教，重新加以排列組合而成，只是名稱改用經名，而將五時教中的無相教（般若）及褒貶抑揚教（方等）之次序對調，並將同歸教（法華）及常住教（涅槃）合併為一，即華嚴時、阿含時（有相教）、方等時、般若時、法華涅槃時等五時判教。

其化儀四教是將南北通用的頓、漸、不定三教中之不定，再開為秘密不定及顯露不定，簡稱秘密、不定。故成為頓、漸、秘密、不定四教。化法四教—藏、通、別、圓，也是參考北地諸師的判教學說而成，不過內容站在自宗的立場，有重作新的詮釋。

所以可以說，天台判教乃是「南三北七」十家判教之大成者，而天台判教對賢首判教亦相當有影響，因此才不厭其煩的將其源頭一一引述。以期前後判教有個連貫的歷史意義。

2. 賢首龜鑿的古今十家判教

賢首大師確實是一位偉大的佛學大家，他的特長就是很能虛心地採取他人之長，加以融會貫通，而成為自己的思想。他不只華嚴思想能繼承其師父智儼的學說，加以發揚光大，成為集大成者。他的判教學說，也是一方面繼承師父智儼尚未確定名稱的五教說，一方面採取先前諸家判教的經驗，有系統的加以組織歸納，而作為他立教的借鏡，這是他的高明處，其實不論做任何事情，或從事學問研究，

若能記取他人累積的經驗，取其長，避其短，將省去許多摸索的時間，而且做起來也將更加順遂圓滿，這是值得取法和讚嘆的。

賢首的判教思想就是在這種融合諸家之長的情況下而創立，尤以《華嚴一乘教義章》卷二所列舉的古今十家判教，更是他推崇參考的主要對象，今將其一一列述如下：

一、北魏菩提流支依《維摩詰經》的「佛以一音演說法，眾生隨類各得解」等教義，而立一音教。

賢首認為一切聖教，皆是一音一味，而眾生由於根行不同，故隨機異解，若克尋其本，唯是如來一圓音教。

賢首的《圓音章》中，對圓音提出三種說明：（一）謂如來以一種語業，演出一切眾生音，令彼眾生各聞己類語。因語業相同故名一音，而所發多音（諸眾生音），故名圓音。（二）謂如來唯發一種梵語音，故名一音。此一音能為眾生作增上緣，令其所作，感覺不同，故名圓音。（三）謂如來唯有一種寂滅解脫離相言音，名為一音，而眾生由於機感力不同，自聞如來演說種種言音，故名圓音。非謂如來音有一有多。

以上三義，第一說佛出多音，但多音即是一音，皆由一語業出故。第二、說佛唯出一音—即一種梵語音，而一音即是多音。第三說佛音無性，故是離相常寂之妙音。此三義，若偏取則有缺失，若合取則成為圓音。一音之說，各家詮釋，頗不一致，而以賢首大師所闡揚的圓音義，較為圓融。

二、護法師等，依《楞伽》、《寶積》等經，立頓漸二教。謂全鈍根眾生，先習小乘，然後再令趣向大乘，故名漸，如《涅槃經》所說。又如直為圓頓大根菩薩，直授菩薩法，因大不由小，故名為頓，如《華嚴經》所說。

三、光統律師立頓、漸、圓三教。謂佛為根機未熟眾生，先說無常，後說常；先說空，後說不空。因妙義是漸次而說，故名漸教。佛又為一類根機已熟眾生，同時俱說常與無常，空與不空等法，因是一時頓說，故名頓教。另外，為一類上達分階佛境的地上菩薩，演說如來究竟果海中，圓極自在，無礙解脫門，此為圓教，如《華嚴經》所說。

四、北齊大衍寺曇隱法師等立四宗教。（一）因緣宗，指小乘薩婆多等部。（二）假名宗，即《成實論》所說三假之理，為經部所屬。（三）不真宗，即諸部《般若》所說即空之理，明一切法不真實等。（四）真實宗，即《涅槃》、《華嚴》等

主張佛性常住及法界真理實存等義。

五、護身寺自軌法師立五種教。前三教和大衍曇隱法師所立相同，第四依《涅槃經》立真實宗，明佛性常住真理。第五依《華嚴經》立法界宗。明法界自在，圓融無礙。

六、陳耆闍寺安凜法師立六宗教。(一)因緣宗。(二)假名宗。此二宗和大衍曇隱法師所立相同。(三)不真宗，明大乘中通說諸法如幻之理。(四)真宗，闡明諸法真空之理。(五)常宗，說明真如具恒沙功德，常恒不變。(六)圓宗，明一真法界，圓融自在，緣起無礙，德用圓備，重重無盡。如《華嚴經》所說。

七、南嶽慧思禪師、天台智者大師立四種教。(一)三藏教，指小乘三藏。(二)通教，即大乘經中，說法通益三乘人、或言通大小乘者。(三)別教，指諸大乘經中，所明之理，不通小乘者。因是獨被菩薩之教，故名別教。(四)圓教，謂法界自在，圓融無礙，具足一切無盡法門。即《華嚴》等經。

此第四圓教，名稱雖是智者大師所立，但內容顯然是賢首大師站在自宗的立場，所作的詮釋，非智者大師的本意，智者大師認為《華嚴經》攝機較局，故是兼別明圓。唯有《法華》開權顯實，會三歸一，普令一切眾生皆能開示悟入佛的知見，方是純圓獨妙。其實若據多分來說，《華嚴》攝機最高，但曲高和寡，故謹局於圓頓大根菩薩。不過最後的《普賢行願品》卻是三根普被，利鈍全收，欲導法界沈溺諸有情，同歸無量光佛剎，攝機也是廣大無邊。

八、江南 愍法師立二教。(一)屈曲教，謂屈就眾生之機宜，而說諸方便法，如《涅槃經》所說。(二)平等道教，謂隨逐法性，自在平等說法，如《華嚴經》所說。

九、梁朝光宅寺法雲法師立四乘教。以臨門之羊、鹿、牛三車為三乘，四衢道所授之大白牛車為一乘，故稱四乘教。此依《法華譬喻品》而立。

但較晚之信行法師卻將三乘及一乘立為二教。與雲法師之四乘教，名稱雖異，內容方面三乘則大致相同；唯一乘則專指《華嚴經》所說。

十、大唐三藏玄奘法師依《解深密經》、《金光明經》、《瑜伽論》立三時教，亦稱三法輪：(一)轉法輪—指佛初時於鹿苑轉四諦等小乘法。(二)照法輪—謂佛中時於大乘內，密意說諸法空義。(三)持法輪—言佛後時，於諸大乘經中，直顯了義，說三性及真如不空理等。此三時教是承天竺戒賢所說。

然法藏大師認為此三法輪，但攝小乘，及三乘始終二教，不攝別一乘，因《華嚴經》是初時說，然卻不是小乘的轉法輪，中時說的照法論，是演諸部《般若》，故不攝《華嚴》，持法輪在後時說，也同樣不攝《華嚴》，因此，此三法輪判教，藏大師認為不圓滿。

以上十家是據《華嚴一乘教義章》所說，而賢首的《探玄記》亦有十家判教，然內容及次序與此十家略有不同，多了元曉所立之四教及吉藏之三教。但少了玄奘之三時教及耆闍之六宗教。曉公四教即：(一)三乘別教(四諦、緣起等)。(二)三乘通教(大乘空、有二宗)，(三)一乘分教(如《瓔珞》、《梵網》等經所說)。(四)一乘滿教(如《華嚴經》等經所說)。吉藏大師所立三教即：(一)根本法輪，即《華嚴經》最初所說。(二)枝末法輪，即小乘等一切方便說。(三)攝末歸本法輪，即四十年後說迴三入一之《法華經》。

由此可見賢首大師乃是將古今中西一切判教，徹底深入去研究，然後才選出十家做為借鏡，因十為圓數，代表圓滿無盡，故華嚴學者皆喜用十之圓數。而《探玄》及《五教章》，因撰述的時間不同，故十家判教的次序及內容才會略有不同，也由此更可證明賢首之判教不祇參考十家而已。

四、賢首的判教論

賢首大師有意要創立華嚴宗，故對判教學相當重視，當日照三藏攜梵文本的《華嚴經》來華，大師和其共勘補《六十華嚴》的兩處脫文，並向其請問，得知西域亦有戒賢、智光二位論師各判不同之三時教。戒賢論師以法相大乘為了義，立法相宗，簡稱相宗或有宗；智光論師以無相大乘為了義，立法性宗，簡稱性宗或空宗。賢首大師聞後，對判教的猶疑頓決，乃決定提出以《華嚴經》為最高地位的立宗判教。

賢首的判教是以五教為中心，其餘的三時、十宗、同別二教、及本末二教等，皆是與五教相應的輔助判教。然五教的源頭，說法不太一致，傳統的說法，認為五教是從初祖杜順的《華嚴五教止觀》而來。然近代有部分比較重視考證的學者，認為《五教止觀》中，有玄奘新譯的名詞，並有杜順時尚未沿用的寺名，因而懷疑《五教止觀》可能非杜順所作，而是賢首的《華嚴遊心法界記》之草稿。所以五教的源頭，就有主張應由二祖智儼的學說中去尋求。果然在智儼的《孔目章》中，發現確實已多次提到五教的名目。

然而據推斷，智儼之五教說，源頭有二：一者，可能受地論宗的慧光所立之

頓、漸、圓三教的影響而產生，因三教中的漸教，又可開為三乘，實際上也是五教。而其圓教正是指別教一乘。這是最早提到別教一乘的文獻。二者，可能是承《攝論》中之小乘、大乘、一乘說而來。而大乘為不定乘，又可開為聲聞、緣覺、菩薩三乘，合為五乘。所以被認為是五教說的來源之一。可見智儼的判教，乃融合地論和攝論二宗的判教而成的。

不過智儼雖已提出五教說，但名目尚未確定，有時說小、初、熟、頓、圓；有時說小、始、終、頓、一乘；有時說小、初、終、頓、圓。可見此時五教的名目，尚未確立，直到賢首大師時，才在智儼這一判教基礎上，又參考吸收了天台、慈恩等諸家判教的優點，重新加以組織、整理，而成固定、具體的小、始、終、頓、圓五教。及與五教相應的三時、十宗、同別二教、和本末二教。下面將一一來論述它：

（一）論三時教判與五教的關係

賢首的三時判教是依佛說法的時間次序，和對不同的教化對，說不同的教法而判立。前面說過，賢首的判教乃是集古今、中西諸家判教之大成者，而諸家判教中，以據說法的時間順序，和對不同機宜說不同經教的判教居多，如三時、四時、五時等判教，所以賢首也依《華嚴經·如來出現品》之經文，提出他的三時判教。

三時即日出先照時、日升轉照時和日沒還照時。日升轉照時又分初轉、中轉、和後轉三時，合為五時。此和天台的五時判教，無論說法的時序、對象、及所說之經教，皆大致相同，唯名稱略異耳。由此可知二者之關係，相當密切。不過天台的五時教，是依《涅槃經》的五味（乳、酪、生酥、熟酥、醍醐）喻而立。而法藏大師則以《華嚴經·出現品》中的日照喻來做為立三時教的依據。經云：

「譬如日出於閻浮提，先照一切須彌山等諸大山王，次照黑山，次照高原，然後普照一切大地，日不作念，我先照此，後照於彼，但以山地有高下故，照有先後。如來應正等覺，亦復如是。成就無邊法界智輪，常放無礙智慧光明，先照菩薩摩訶薩等諸大山王，次照緣覺，次照聲聞，次照決定善根眾生，隨其心器，示廣大智，然後普照一切眾生，乃至邪定，亦皆普及，為作未來利益因緣，合成熟故，而彼如來大智日光，不作是念：『我當先照菩薩大行，乃至後照邪定眾生』，但放光明，平等普照，無礙無障，無所分別。」^⑮

此引文謂世尊一代聖教，猶如日光照射一般，以日光照射有先後高低；譬喻

佛陀說法有先後順序，所化眾生也利鈍不齊，由此譬喻合法中，顯出如來說法的次序井然不紊。此說明如來整個教育方針的情況，乃是順乎自然的趨勢而形成。非刻意安排。賢首大師據此日出先照、轉照、還照的先後次序，判三時教，即指佛說法的三個時期：

（一）日光先照時：此時日輪初昇，陽光唯能照射高山，譬喻佛為圓頓大根菩薩轉無上根本法輪，名直顯教。此教是暢佛本懷，直顯如來自證之最高妙義，即《華嚴經》所說之因該果海，果徹因源，事理圓融，重重無盡之理。

（二）日升轉照時：此時日輪已漸上升，陽光下射，平原幽谷，悉皆蒙照，而照有先後，故又分為三轉：

1.初轉時—佛初於鹿野苑為小根眾生轉四諦、十二因緣法輪，名隱實教，即指隱一乘之實，施二乘之權。指《阿含經》等諸小乘經律，所說之小乘教理。

2.中轉時—佛於此時為中根眾生轉三乘法輪，名引攝教，令二乘人轉小成大，即《方廣》、《深密》等經所說之法。

3.後轉時—佛於此後轉時為利根眾生轉大乘法輪，名融通教，令彼權教三乘，轉權成實，即《妙智》、《般若》所說之教。

（三）日沒還照時：日輪將沈，陽光上射，還照高山，佛於此時為上上根眾生轉攝末歸本法輪，名開會教，即開權顯實，會三歸一，令彼偏教五乘人，轉偏成圓。即《法華》、《涅槃》諸經所說之法。

而此三時和小、始、終、頓、圓五教的對應關係是，日出先照時的無上根本法輪和日沒還照時的攝末歸本法輪皆為圓教。中間轉照時的依本起末法輪之三轉，初轉為小乘教，中轉為始教和終教，後轉為頓教。賢首大師明白說法的時序，和所說教法淺深，二者有密切關係，故提出此三時、五教之判教論。

然賢首的判教論認為《華嚴》和《法華》雖同為圓教，而《華嚴》為別圓，《法華》為同圓，這樣的分別，乃為突顯《華嚴經》的最高地位。但不能為天台學者所接受，天台家認為《華嚴經》法圓機不圓，因唯利上根菩薩，小機人在座，如聾若啞，故是兼別明圓，也就是圓教中兼帶別教的法門。唯有《法華經》開權顯實，會三歸一，方為純圓獨妙之究竟一乘說。二宗互有抑揚。

其實法無高下，契機者妙，《華嚴》一乘奧義，圓妙難思，但曲高和寡，故攝機較局。唯利上根菩薩，猶如博士班，程度不夠，沒辦法讀，故佛權巧方便，

於一佛乘中，分說三乘（如增設小學、中學、大學），為令一切眾生皆能開示悟入佛之知見（希望人人皆能接受教育），由淺入深，循序漸進，末後於《法華》會上，再開權顯實，會三歸一，等賜諸乘人大白牛車，令真趣寶所，同成正覺（願人人皆能取得博士學位）。

所以若以圓教為佛陀自證之稱性極談，《華嚴》應是隱漸之頓圓，如頓指十五之滿月；而《法華》則是隱頓之漸圓，同是指十五之滿月，而此滿月乃由弦月漸增而成。

可見《華嚴》之頓圓，不異《法華》之漸圓，因非漸無以成頓，非頓無以明漸，二者非一非異，不即不離。此是據多分而言。

另外，若據整部經來說，《華嚴》末後之〈入法界品〉中，已有攝比丘會，攝三乘會，攝善財會，此比丘等回小向一，三乘人回三向一；善財一生歷五十二位，最後證齊佛位，皆是頓中有漸，尤其末後之〈行願品〉，普賢菩薩以十大願王，導華藏海眾同歸極樂，更是三根普被，利鈍全收，乃圓教中之第一方便法，亦為漸圓所攝。

至於《法華》中，有八歲龍女，聞法獻珠，立即成佛，則是漸圓中之頓圓。

因此應知，如來一代聖化，初成正覺及末後化緣將畢，始末皆直示究竟說之一乘圓教，而中間依本起末之方便說，乃如來大慈悲，為了不忍眾生沈淪苦海，故權設方便，由一開三令速出火宅。所謂「先以利勾牽，後令入佛智」，即為顯實故施權，而最後再廢權立實，會三乘同歸一佛乘，令悟入諸法實相之至理。所以三乘是一乘的方便，一乘是三乘的究竟，二而不二，唯有一佛來，無二亦無三。

（二）論賢首五教

賢首大師所判的五教，若從內容去分析，乃由小乘而大乘。大乘一由始教而終教，合之為漸教，再由漸教而頓教，但此諸教所詮之理未圓，故皆屬偏教，然後再由偏而達終極說之圓教。故雖僅是一種教法淺深的判教，卻含有由小而大，由始而終，由漸而頓，由偏而圓等多種內涵，這也是賢首五教的特色和優勝處，為他家判教所不及。

五教是就法義的淺深而判立，非約時事而立教，也就是對佛所說的經律論三藏，作了一番有系統的歸類和整理，使成為一種有組織又體系完整的判教學說。今將就其內容來作一番探討。

1.小乘教

小乘教相當於天台的藏教，專指小乘的經律論三藏，但稱藏教較容易與大乘三藏混濫，所以賢首直稱為小乘教，是相當有智慧的。

此小乘教又稱愚法二乘教，這是對那些尚無法接受大乘義理的聲聞、緣覺所說的教法。由於小乘人依此法修，只能斷除我執，不能斷除法執，尚昧於法空之理，所以稱為愚法。

這種小乘教，只說到人空之理，尚未談及法空之義，就是偶而談到法空義，也不很明顯。而小乘教與大乘法的差別，在於小乘教的法相，只有七十五法。識也只說到六識而已，不像大乘已有百法、八識之說。

小乘教認為世出世間，一切染淨法生起的根本，皆由於六識與三毒的作用。若貪瞋癡三毒熏習六識，促使六根對境逢緣，起惑造業，因此，就會遭受惡的果報，這是世間染污法生起的根本。反之，若能守護六根，淨除三毒等煩惱障，返妄歸真，依四諦、十二因緣等法義去實踐，才能證得解脫果。這是出世間清淨法生起的根本。

佛為聲聞、緣覺說此小乘教法，乃是逐機設教，目的為使小根人能明白諸法相所蘊含的義理，並且有能力揀別邪正，明辨聖凡，洞悉因果，進一步實際去進修，以證究竟之羅漢、辟支佛果。

由於此小乘教，只說到七十五法，尚未說到七、八二識，未窮盡法源。不祇不了解如來藏本具無量功德，亦不解根本無明，乃是一切有漏法生起的原因。所以諸部派皆部執很重，各以自宗所說之理為是，故甚多諍論。

2.大乘始教

大乘始教，簡稱始教，乃是佛陀對小乘開始轉入大乘而根機尚未純熟的眾生，所說較淺的大乘教法，因是大乘初門，層次較低，未盡大乘法理，故稱始教。始即初之意。故智儼和宗密亦將此教稱為初教。又由於此教對應後面之終教，所以名為始教，再者，此教又主張有成佛不成佛之分，所以又名分教。以上先將名義解說清楚，下面再來詳辦法相。

始教中又分為空始教和相始教二種，空始教是依《般若》等經及《中》、《百》、《十二門》等論所說為主，以破相遣執為宗趣，目的為破一切有所得之執著，以明白諸法皆空之教義，由於此教只說空，不說不空，所以未盡大法義，故名空始

教。

空始教即印度大乘佛教的空宗，在中國即大乘八宗中的三論宗，主張一切皆空，以破除主觀上的所有執著，以達無所得的境界，由於尚未悟解真空不礙妙有的中道妙理，沒辦法肯定真如實體的存在，所以不是大乘的究竟玄妙之說。

相始教是以《解深密》、《瑜伽》、《唯識》等經論為依據，主張眾生有五種不同根性：一、無性闡提：此類眾生沒有一絲毫的善根種子，故不能成佛。二、定性聲聞：此類眾生因聞佛說四諦法的音聲而證果，故名聲聞，因沒有回小向大之心，不願上求下化，所以稱定性聲聞。三、定性緣覺：修十二因緣觀而覺悟三世因果的關係，了知無明滅，則行滅，乃至生、老死、憂悲苦惱皆滅。由於不肯回心，進求佛道，故名定性緣覺。四、定性菩薩：菩薩修行六度，上求佛道，下化眾生，自利利他，悲智雙運，福慧齊修，所以最後必定成就無上正等正覺。五、不定性眾生：此類眾生成佛不成佛不一定，若修習聲聞、緣覺法，而成為定性聲聞、緣覺，就不能成佛，但若成為回心之聲聞、緣覺，有上求下化之心，就會成佛。若親近菩薩，發心修行菩薩道，修行成就，最後必定成佛。由於此類眾生成佛不成佛，不能斷然肯定，故稱不定性。

相始教即印度大乘佛教的有宗，也就是中國大乘八宗中的法相宗。此教因廣說法相，少說法性，縱然偶而說及法性，亦皆攝在法相之列。因此，可見此相始教，較側重於對事物現象的分析，而較缺乏對事物本體的揭示。對真如能隨緣不變、不變隨緣之理，但知不變，不知隨緣。故對於事理圓融，和現象融通無礙的道理，尚無法明白。只在生滅事相上論阿賴耶緣起。

此始教關於法相，已說到百法，因抉擇相當分明，所以對百法的評論較少。

佛說此大乘始教，乃為方便引導大乘初機眾生，逐漸能融通性相，了解緣生無性之理。令其會相歸真，轉識成智，以趣大乘究竟說。

3.大乘終教

終教主張一切眾生皆有佛性，皆可成佛，方盡大乘至極之說，故名終教。是依《楞伽》、《勝鬘》等經，《寶性》、《佛性》、《起信》等論而立。所說皆契合實際理體，故又稱實教。

終教的理論核心，是「真如緣起論」，屬「真常唯心論」的思想體系，主張真如平等之實體，隨緣能生萬法差別之現象。真如實體是不生滅的；而差別現象則是生滅的。也就是說，真如實體，不祇能恒常不變，而且又能隨緣生出萬事萬

物的種種差別現象，而此差別現象的能現本體，卻是不生不滅，凝然不變，法爾如是。真如本體屬於理，差別現象屬於事，二者相即相入，理不礙事，事不礙理，性相融通，自在無礙。

因為，此教多談心的本體，也就是多講如來藏，多講真如，是屬於多談法性，少談法相之教。即使偶而談到法相，亦會把法相會歸於法性，也就是會將事會歸於理，故所說皆契合諸法實相之中道妙理，所以才名為實教。

由於此教所立的八識，已講到如來藏，隨緣能成立一切差別萬法，具生滅不生滅二義，因而能洞明空有，融通性相，了知真空不礙妙有，妙有不礙真空，這和始教所說，完全不同。始教多說法相，少說法性。而且只談空，不談不空。只講不變，不講隨緣。只說生滅，不說不生滅。所以尚是權教。不過始、終二教，所詮之理，雖有權實高低之別，但對後之頓、圓二教來說，此二教皆是依地位漸次修成，故俱名漸教。

4.頓教

頓教之頓，有二義：一者，指言說頓絕，理性頓顯，也就是說真如理體，是本自具足，不生不滅，不必用語言文字去表達它。二者，指頓教的解行修證，皆一時頓成，不依階位漸次，但一念不生，當下即能直顯真如理體，見性成佛。

由於此頓教，總不說法相，唯辨真性。主張凡是有差別相者，皆是虛妄不實，皆為眾生妄心所顯，唯有能夠毀相泯心，才能見到真如實體。可見頓教門，是主張離一切言說文字相，離一切妄想心，及一切妄心所緣的一切境界相，如此，人人本具之真如理體，才能徹底顯現。因此，真如本體是在聖不增，在凡不減，生佛平等。

是以行人只要守護六根，一念不生，當下即直成正覺，故不必去談法相，也不必去講八識的差別。如《探玄記》所說：「生心即妄，不生即佛，亦無佛無不佛，無生無不生」^{①6}。此正如《維摩經》中，淨名居士直以「默然」顯不二法門者是也。

5.圓教

圓教又名一乘圓教。圓教立名的由來，賢首大師在《五教章》中有所說明，他說：圓教「即別教一乘，以經本中下文內，為善伏太子所說，名為圓滿修多羅，故立此名也。」^{①7}此指出立圓教名的出處，即晉譯《華嚴經·入法界品》的〈願勇光明守護眾生夜天章〉中，引過去有一法輪音聲虛空燈如來，知眾生受化的因

緣成熟，即以圓滿音為眾說法。經文曰：「爾時如來，知諸眾生應受化者，而為演說圓滿因緣修多羅。」^⑱後頭的重頌又說：「時法輪音聲虛空燈如來，知眾生根熟，往詣大眾所，顯現自在力，演說圓滿經，無量諸眾生，悉受菩提記。」^⑲有關圓教之判教，在賢首之前的光統三教及天台化法四教都有，而賢首大師特再從《華嚴經》中，引出聖言量，證明《華嚴經》為一乘圓教。

圓教之圓，即圓滿、圓融之意。圓教主張宇宙萬事萬物，彼此互相關繫，互相依存，大小相容，主伴相即，重重無盡，圓融無礙。也就是能以一位攝一切位，一切位攝一位，一即多，多即一，一即一切，一切即一，故十信滿心，即能融攝五位（十住、十行、十迴向、十地、等覺），而成正覺，故名圓教。以上略述圓教名義。

至於圓教的法相所詮，賢首於《華嚴經探玄記》卷一有所說明：

「圓教中，所說，唯是無盡法界，性海圓融，緣起無礙，相即相入。如因陀羅網，重重無際，微細相容，主伴無盡，十法門，各稱法界。」^⑳

圓教主要在闡明宇宙萬有，皆真如本體所顯現，而所現之一切萬象，與能現之本體，彼此相即相入，重重無盡，互不妨礙，故形成理事無礙法界。然每事皆同一理體，因此，現象與現象間，同樣能形成相即相入，重重無盡的事事無礙法界。

此事事無礙法界，即華嚴一乘圓教的最高原理，這可由十玄緣起進一步去理解它。因十玄緣起即事事無礙法界的妙相，能明白十玄緣起及與十玄緣起相關的六相圓融，即可明白華嚴一乘圓教之奧義。

六相十玄是法界緣起的内容，六相圓融是指現象界的圓融不相妨礙的相狀。也就是指宇宙一切萬法的整體與部分，一與多，一與一切的相互關係，大都不出此六相的範圍。

六相最早出現於《十地經論》中，世親在注釋《十地經》（《華嚴·十地品》）時，發現經中的每一種「十句」，都有總、別，同、異、成、壞，六相，此六相又可分成三對。一、首句是總相；其餘九句是從首句分出來的別相。二、因首句是多類同成，故名同相；其餘九句，各別異現，故名異相。三、因首句為多義和合共成，故名成相或合相；其餘九句，分開獨立，各住自法，名壞相或開相。這種詮釋方法，是《華嚴》獨有的特色。

智儼和賢首並將此六相圓融妙理，推衍到一切萬事萬法上，和法與法的全體

與部分，一與多，一與一切的相互關係上，而形成重重無盡的法界緣起。賢首更在《金獅子章》及《五教章》中，舉出金獅子、屋舍兩個譬喻來作說明。

十玄緣起又稱十玄門，是在探討事事無礙的緣起門。主要在闡述諸法互相依存，互相聯繫，相即相入，周徧含融，無礙自在，重重無盡。十門中，第一門是總說，餘門為別說。

一、同時具足相應門：這一門是十玄門的總說，謂十方三世一切法，同時圓滿具足，而且又彼此照應，相容相攝，順逆無礙，圓融自在，成一大緣起。如金與獅子，同時成立，圓滿具足。又如一滴海水，便含有百川的滋味。

二、廣狹自在無礙門：在事事無礙的境界裡，大能容小，小也能容大，故廣狹相即相入，自在無礙。如一尺之鏡，可照千里之景。

三、一多相容不同門：在事事無礙的作用下，一能容多，多也能容一，如一室千燈，光光互照互容，又能歷然有別，互不相同。

四、諸法相即自在門：這是說諸法的體性充徧一切，故能使一即一切，一切即一，如金與金色，舉體相即，互不分離。又如真月與千江月，一多相即，自在無礙。

五、隱密顯了俱成門：一切法皆同時具隱密、顯了兩面，如手掌與拳，掌顯則拳隱，拳顯則掌隱，又如海與波，海顯則波隱，波顯則海隱。隱顯俱時成立，圓融自在。

六、微細相容安立門：這是從相的立場來說，在事事無礙法界中，一切事物皆能相容相攝，細能容大，一能納多，又各住其位，不壞自相，秩序井然。如芥子納須彌，微塵見大千等。這是小能容大的寫照。至於一能含多，又能相容安立不雜，猶如以玻璃瓶盛多芥子，隔瓶可見，歷歷分明，不雜不亂。

七、因陀羅網境界門：這是用比喻來形容法界緣起的重重無盡。因陀羅網是帝釋天的寶珠網，由於寶珠無量，珠珠互照互映，影響相重重無盡。如以十面鏡子互照，即可顯出此重重無盡的關係。

八、託事顯法生解門：這是用淺近的事物，來凸顯法界緣起的無盡奧義，令人生起信解心。由於一多相即，故隨託一事，即可彰顯無盡法界緣起。這是由平凡中見深義的法門，如擔柴運水，無非是道；黃花翠竹，皆顯般若。

九、十世隔法異成門：這是以時間來顯示相即相入，事事無礙。謂過去、現在、未來三世又各具有過、現、未三世，則成九世，而九世不出當前一念。一念為總，九世為別，總別和合，故成十世。而十世的一切事物，前後相隔不同，故名隔法。這十世隔法，不僅能相即相入，而且又不失前後長短等差別相，故能各自異成。雖各自異成，又能融通無礙，成就無盡緣起，如一夢可歷經百年之久。

十、主伴圓明俱德門：謂在圓教中，隨舉一法為主，其相依而起之法為伴，彼此相依相成，形成重重無盡的主伴關係，具足眾德，圓融無礙，成就一大法界緣起。

以上所述的十玄緣起，是在推演事事無礙法界的圓融無盡相，而其中的每一門，又各具十門，十十百成，十百成千，一直發展下去，形成重重無盡的法界緣起。彼此互融互攝，消除對待，互相扶持，互相成就，故一法具足一切法，一門具足一切門，一即一切，一切即一，形成重重無盡的事事無礙境界。

事事無礙法界是華嚴法界緣起觀的最高圓理，而六相十玄則是詮釋事事無礙妙境的無上圓義，故特別在圓教所詮法相中，將其列出來論述一番，一者，可使自己對此六相十玄更加熟悉了解。二者，因六相十玄乃是華嚴宗最獨特、最重要的學說，為華嚴一乘圓教的特色，為他宗所不及。

五教的內容，大致如上所論述，主要是據《五教章》及《探玄記》所說的判教理論來詮釋。但賢首大師有關五教的判釋，於《金獅子章》及《遊心法界記》中亦有提到。《遊心法界記》以法是我非名小乘教。諸法緣生無性名大乘初教。事理混融，空有雙陳，無所障礙名大乘終教。言盡理顯，離相離性名大乘頓教。法界無礙，主伴交絡名別教一乘。《金獅子章》中，以因緣之法，念念生滅名聲聞教。緣生之法，無自性空名始教。緣生假有，二相雙存名終教。情盡體露，繁興大用，起必全真，萬象紛然，參而不雜，一切即一，一即一切，力用相收，卷舒自在名一乘圓教。

這兩種五教說，是由緣起法的立場來判釋，雖然用辭與前面所述不同，但內容還算一致，並未產生矛盾，不過從其五教的名稱與後來的小、始、終、頓、圓未一致看，這應是藏大師較早期（武后時代）的作品。

（三）論十宗始末

前面所述的五教，是依法義而立，是屬教法的分類，十宗是依理趣而開立，乃屬宗旨的分類，也就是判別各宗所持教義的宗旨內容，故也是具體地將中印雙方的宗派連繫在一起的判教。今略明如下：

1.我法俱有宗—主張我與法俱有實體存在，乃人天教及小乘中之犢子、法上、賢胄、正量、密林山等部派所宗崇。

2.法有我無—主張法體恒有，而無主觀之我存在。為小乘中之薩婆多、雪山、多聞、化地等部派所宗崇。

3.法無去來宗—主張過去、未來諸法，其體用俱無，唯現在諸法，具有實體。此為小乘之大眾、雞胤、制多山、西山住、化山住、法藏、欲光等部派所宗。

4.現通假實宗—主張現在法中，除五蘊外，皆無實體可得，皆是假有，為說假部及成實宗等所尊崇。

5.俗妄真實宗—主張世俗的一切事法皆是假的，唯有出世的真理是實在的。因世間法皆從顛倒生，故是虛妄不實者，出世法非從顛倒生，故是真實的。小乘說出世部等立此義。

6.諸法但名宗—主張世出世間，一切諸法，但有假名，並無實體。為一說部等所立義。

以上六宗屬小乘教，下面四宗分屬大乘和一乘。

7.一切皆空宗—此宗主張諸法皆空無自性，屬無相大乘。為大乘空始教所宗。

8.真德不空宗—此宗認為一切諸法，皆是真如理體所顯現，真如具足無量性功德，世出世間一切諸法，皆由真如隨緣而生起。真如理體和萬有事相，鎔融無礙。此是大乘終教所立義。

9.相想俱絕宗—主張泯掉一切所緣境相，滅絕諸能緣心想，真顯離言法性真如。此是大乘頓教之宗旨。

10.圓明具德宗—此是圓教的宗義，言忍為圓明性海中，眾德皆備，主伴具足，重重無盡，圓融自在。

這十宗判教的創立，賢首是參考慈恩的八宗判教而成。前六宗屬小乘，名稱和窺基大師所立的前六宗相同，基大師所立第七為「勝義皆空宗」，指《般若》，第八為「應理圓實宗」，指《深密》等經，名稱雖與藏師所立不同，但內容還是一樣。唯末後二宗是賢首大師增立的。

賢首立此十宗，是為輔助五教，雖然兩種判教立場不同，但卻是相應的。前六宗屬小乘教，後四宗相當於始、終、頓、圓四教。不過第七「一切皆空宗」，只相當於大乘空始教，不涉及相始教。這是安排上的疏漏，但在聯繫中印兩土宗派的判教上，賢首十宗顯然是比慈恩八宗更加殊勝圓滿。

另外，若從賢首十宗的排列順序來看，這種判教過程，是由小乘而大乘，再由大乘而一乘。前面小乘六宗是逐漸縮小「有」的範圍，由第一、「我法俱有」，到第二、「三世法有」，第三、「現在法有」，第四、「唯五蘊有」，第五、「出世法有」到第六、「假名有」。至此，「有」雖逐步在縮小，但畢竟皆不明白法空之理，故再由「假有」趣向於「法空」，也就是由小乘的「諸法但名宗」，再過渡到大乘的「一切皆空宗」。但只是說空，還是不究竟，故再由「空」趣向「不空」，也就是由第七再趣向於第八的「真德不空宗」，以明白真如實相，具有無量性功德。但一切功德相，皆不可執著，一有執著，即成住相。唯有不落二邊，「相想具絕」，才能直顯真如實體。故再立第九的「相想俱絕宗」。最後立「圓明具德宗」，乃是要由大乘趣向於一乘。以明一真法界，性海圓明，眾德圓備，重重無盡，圓融無礙。一即一切，一切即一。

賢首十宗，特宗義理趣，由淺而深，由劣至勝，作了一番刻意的安排，目的是為凸顯華嚴一乘別教的義理是獨超群倫，無能及者，故將圓宗立於最後。

（四）論同別二教

《法華經》是天台宗創宗所依之經，該經是講一乘妙法，故被天台家稱為純圓獨妙之成佛妙典，華嚴宗的賢首大師也相當推崇《法華經》，但更尊崇《華嚴經》，他認為《華嚴》才是獨超群經的圓滿經，這樣在判教上，就必須有如何與《法華經》協調、區別的問題。

因此，他在《華嚴孔目章》卷四〈融會三乘決明一乘之妙趣〉中，以華嚴學者的立場，闡明同、別二教的分齊，特如來一代時教，分為三乘、一乘二種。又將一乘分判為同教一乘和別教一乘。他認為《法華經》是會三乘同歸於一佛乘之聖教，稱為同教一乘。而《華嚴經》則是獨超群經的聖典，是世尊直對圓頓大根菩薩所說的圓融無礙，重重無盡的圓滿教義，故稱別教一乘。

此別教一乘，乃世尊初時於菩提場，直對圓教四十一位次的法身大士轉無上根本法輪，依性起門，稱性極談，直顯本體，由於不共於權教諸經，所以又名不共教。至於《法華經》同樣被判為一乘，但由於其教義是會三歸一，也就是指法華會上，如來開權顯實，會三乘同歸於一佛乘，故名同教一乘。

賢首大師將一乘判為同、別二教。這種主張，他在《五教章》裡，曾作了詳細的詮釋和分析，並特別強調《華嚴經》教義圓融無礙，是超越群經的最圓滿教。不祇別於權教三乘，而且也別於同教一乘，所以稱為別教。

《五教章》卷一，開頭就說：別教一乘有性海果分及緣起因分二門。「性海果分」是佛自證的境界，深廣莫測，惟證乃知，故不可言說。而「緣起因分」是佛為化度眾生，隨順機宜，於無言說中，生起言說，在無相中，說出萬相，故於菩提場等處，為圓教一乘菩薩，演說出具足無盡緣起的《華嚴》大教。這是普賢因行的種種境界，故可言說。

而「緣起因分」又分作二門：（一）分相門：分相門是從相對的意義來說別教。認為別教一乘別異於三乘教。這是指佛對不同根機，說不同教法，是三乘一乘相對。共有權、教義……乃至本末開合等十種差別^②，這些差別都是在強調三乘之外，別有一乘。如《五教章》卷一即引用《法華經·譬喻品》來說明一乘別教與三乘教的差別。其文說：

「別教一乘，別於三乘。如《法華》中，宅內所指，門外三車，誘引諸子，令得出者，是三乘教也；果外露地所授牛車，是一乘教也。」^③

又說：

「如露地牛車，自有教義，謂十無盡，主伴具足，如《華嚴》說。此當別教一乘。」^④

（二）該攝門：此是從絕對義來說別教，別是不共之意，也就是說，別教是絕對不共之教，乃唯一圓教。一乘之外，別無三乘。所謂：「唯有一佛乘，無二亦無三」，但若從本垂末來說，一即一切，一切即一，故一切三乘，本來即是一乘。可見賢首大師站在別教一乘的立場，對三乘一乘的看法是持不一又不異的態度。主張三乘與別教一乘，相雖不一，但體是不異，這就是行布不礙圓融的詮釋。以上是依照賢首大師對別教一乘的看法和主張來撰述。

賢首在《五教章》中，對同教一乘也有詳細的說明，他認為同教之「同」，有多種含義。如交同：三乘與一乘，法相交參，一乘垂於三乘，三乘參於一乘，彼此交接連綴，故同名一乘。會同：會三乘同歸於一佛乘，故三一同名一乘。本同：依本起末，一切三乘皆由一乘流出，故同名一乘。所謂「於一佛乘，分別說三」。約勝門同：三乘中，以大乘最勝，而與一乘相較，雖然權實有別，但皆同為菩薩所乘，故同名一乘。融同：融合本末，三一和合，故同名一乘。

總之，三乘與一乘會合交參，本末融會，皆同名一乘。但三乘主伴不具，不能一即一切，故三一和合，稱為同教一乘。同教一乘具體的說是融合三乘，同於一乘。換言之，三乘一乘雖有本末權實之別，但由會三歸一，開權顯實，又是融合不二。如《五教章》卷一說：

「臨門三車，為開方便教，界外別授大白牛車，方為示真實義，此當同教一乘，如《法華經》說^{②4}」。

賢首認為臨門三車即表三乘，是屬方便教，界外露地別授的大白牛車才是究竟的一乘實教。但這是三乘一乘同說，故屬同教一乘。他認為三乘一乘雖深淺不同，但卻是相通的。《華嚴》所講的別教一乘，則是獨一無二的純一乘教，不祇與三乘有別，也和《法華》所說的同教一乘不同，所以是最圓滿的別教一乘。

（五）論本末二教

賢首大師在《五教章》卷一之〈乘教開合〉中，將佛陀一代聖教，分判為「本教」與「末教」^{②5}。本教指佛直說自證境界的法門，即別教一乘。乃佛初時所說的無上根本法輪，為諸法門的共同根源。因是直顯本法的稱性極談，故又稱「稱性本教」或「稱法本教」，指《華嚴經》所說的圓滿教法。

末教是從根本教所流出的枝末教，乃是佛為隨順不同根機的眾生，所作的方便說，故又稱「逐機末教」。即指小乘、三乘等枝末教法。

佛最初成道，於二七日，為圓頓大根菩薩，直顯自證的海印三昧中，所流出的法界大總相法門體。圓妙難思，小根眾生在座，如聲若啞，無法受益。佛大慈悲，為令一切眾生皆得法益，故權設方便，依本起末，於一佛乘，方便說三。所謂「先以欲勾牽，後令入佛智」。故開方便門，說枝末教。可見枝末教，乃是為曲就機宜而設。而末後於法華會上，由於長期受佛教導開示，根機漸熟，堪受妙法，故佛再為轉攝末歸本法輪，會三乘，歸於一佛乘。

可見本教與末教的關係非常密切，最初從根本流出，最後又得還歸根本。如經所說：「無不從此法界流，無不還歸此法界」。

然根本教和枝末教，亦可由對待和絕待來分辨。也就是說，若從對待的立場來看，華嚴一乘教義是根本教，其餘的三乘經典是枝末教；但若從絕待的立場來說，惟有毘盧性海是一切佛法的根本，一乘教亦是由性海圓明體中流出之枝末，但賢首以前說之一三對待為正意。

賢首判此本、末二教是約時間的先後，及法的淺深而判。他這種以《華嚴經》所說為根本，以其餘諸經所說為枝末，認為唯有華嚴奧義才是佛的究圓滿極談，其餘諸經皆是佛的方便說，這種立意和其餘的三時、五教、十宗、同別二教等各種判教立意相同，皆為顯示《華嚴經》於一代聖教中的地位和價值。

五、賢首判教的價值觀

賢首大師的判教之價值性，在於集古今判教學之大成。大師以其特有的圓融思想，參考先前諸家判教之優點，將一代聖教，有系統的加以整理、組織，使成為判教學上，較完備、較為學者肯定，而樂意去探討研究之判教。且與天台判教，同為佛教史上，兩種最重要的判教學說，頗具價值性。而他的價值性主要在於他具有完備的判教體系，今分三點來論述：

第一、賢者判教由於歷經東晉、南北朝及隋唐以來，判教學的鼎盛時期，才因緣逐漸成熟而判立，所以內容的含蓋面，比天台判教更加完備。天台的五時八教，雖非常有名，他的創立，也曾使各家判教闐然失色，甚至使涅槃宗因此而沒落，最後合併於天台宗。但畢竟創立的歷史背景不同，智者大師弘化於陳、隋之間，其時，唯識法相宗的教典尚未來華，故天台判教，未含攝法相唯識宗，而賢首判教，因立宗較晚，適逢大小各宗勃興，所以他能綜合參考各家判教的優點，精選天台及法相唯識等判教，做為他判三時、五機、十宗的藍本，又承師父智儼大師的餘緒，加上自己獨到的見解，遂使後後勝前前，所以賢首判教的內容，實比他家判教更加完備出色。

第二、天台的學說，是智者大師融攝南方的義學和北方的禪觀而成一家學說，其判教理論也是融合南北各家判教之長，加上大師獨有的卓越見解，才創立成功的。有五時的豎說，及八教的橫說，是含有說法時序，內容淺深和化導形式之教判。

而賢者的判教學說，則沿著龍樹菩薩大乘空宗的思想途徑，進而融攝天親菩薩以來，大乘有宗的《地論》、《攝論》及法相唯識學說，加以創造改進，以成一家教判。賢首大師由於生於唐代之佛教盛世，其時，龍樹系的大乘空宗的重要典籍，大致皆早已由羅什三藏及佛馱跋陀羅尊者等譯出，而無著、天親系的大乘有宗要典，也大部份由菩提流支、真諦及玄奘大師等譯出，所以賢首判教，在這種有利的條件下，便能洞明空有，融通性相，圓攝事理，以至事事無礙。故無論橫說豎說，皆是淺深、先後，井然有序，故能與天台判教，並稱為中國判教史上，兩種最重要判教，而這兩種判教各有其特色，影響北傳的中、日、韓佛教，相當

深遠。而賢者判教由於參考的典籍較豐富，加上各家判教相繼成立，參考資料齊全，遂使大師的判教體系，比天台判教，似乎更加完備。

第三、賢道判教，是將毘盧遮那如來一代聖教，有系統的加以組織、歸類。故無論「約時顯教」或「以法分教」，乃至「以理開宗」等，都是思路明朗、清晰，而又先後次序井然。前面說過，賢首的判教學說，是以五教為中心，其他眷屬判教，都是環繞著五教而展開的，是五教的輔助判教。由主要判教和眷屬判教，構成一個條理分明，前後有序的龐大判教體系。這個判教體系，相當圓滿完備。但若從他的內容組織來做一番整體分析，又可理出下面幾種思維方向：

（一）由小乘而大乘，由大乘而一乘－賢首判教是先由小而趣向大，也就是先由只明人空，不明法空的愚法小乘教，逐漸趣向大乘教，但大乘還是不究竟，故最後再趣向一乘教。

（二）由始而終，由漸而頓，由偏而圓－賢首判教，於大乘教的組織方面，他是由始教但講空不講不空；但講不變，不講隨緣，過渡到終教的直空不礙妙有（不空）；不變而隨緣。性相融通，事理不二。而始、終二教和合，即成漸教，再由漸教趣向於理性頓顯，解行頓成之頓教，但頓教的頓顯頓成，還是不究竟，因唯明性德，尚欠修德，還得再稱性起修，所以不是佛教的終極理論。而頓教與前面小、始、終三教，因不圓滿，非究竟說，故同屬偏教，賢首大師認為，唯有圓融自在，一即一切，一切即一，包含重重無盡法門的《華嚴》圓滿經，才是至極之說，故須由偏教再趣向於圓教。

（三）由有而空，由空而達真空不礙妙有一十宗的判教理論，是將印度小乘部派執有的範圍大小，做了次序的排列，通過逐步破除「有」的觀念，縮減「有」的分際，再過渡到大乘空宗，但「空」亦不究竟，故再趣向於真如本體不空，隨緣能生一切萬法，具有無量性功德。

（四）由相對而絕對，由方便而究竟－賢首大師經常以相對和絕對來辨證其所提出的理論，他的判教論也是如此。他認為一乘別於三乘是相對的，屬分相門；三乘即是一乘是絕對的，屬該攝門。又緣起因分可說，是相對的；性海果分不可說，是絕對的。他強調《華嚴》以外的其他經典是佛相對不同的對象，說不同的教法，是方便說；唯有《華嚴》是直對圓頓大根的菩薩，所說的最究竟法，大師這種主張透過相對，而達到絕對，從方便趣向究竟，相當合乎邏輯。

（五）依本起末，攝末歸本－賢首大師認為《華嚴經》是直顯佛的自證境界，是從如來的海印三昧中，所流出的根本教，是佛教的至極理論；其餘的經典都是為曲就機宜，從根本教再衍生的枝末教，是佛教的方便法門。但最後枝末教，終

得再會歸於根本教中。所謂「無不從此法界流，無不還歸此法界。」

以上所詮述者，為賢首判教體系的組織綱領，由這些組織的思路來看，賢首大師不祇具有圓融有序的思維能力，也具有相當獨立的分析學養，他的思想理路極合乎哲學的辨證特色，也相當符合學術研究發展的原則。他這種透過對各宗派、經典、範疇的安排，組織，使之成為先後發展有序的系統，構成完整的判教體系。最後由依本起末，再攝末歸本，落實於最高的一乘別教，這充分反映出賢首判教的完備性，是由淺而深，由方便而究竟。這種圓融有序的學理，也正是中國佛教的特色，對佛教的賡續和弘傳，具有相當重要的意義。

六、結論

《華嚴》大教，是佛陀稱性之極談，為一乘無上根本法輪，裏面蘊藏著一切重重無盡的圓妙佛法。是佛初成正覺，直示自證的至高無上的究竟圓滿境界。但佛自證的境界廣大宏深，可分為果德及因行。果德是不可說，無法言語來形容，而諸佛成就菩提的因行，則可仗佛的種種三昧，以放光現瑞的方式，顯現出無盡的各種境界，將普賢萬行全盤托出，從十信、十住、十行、十回向、十地、等覺、妙覺等菩薩修行的一切因位，詳細的宣示出來，而形成華嚴圓滿教海。

然綜觀華嚴一乘圓經，從舉果勸信開始，整部經幾乎都在演繹信、解、行、證的因果。究其目的，乃為令一切菩薩行者，由修普賢萬行因華，而證取萬德莊嚴佛果。

但由於此經甚深微妙，圓融無礙，重重無盡，總括了佛教的全體一切法門。如果不是根基深厚的菩薩，是無法頓然全部接受和領悟，所以佛為令一切眾生皆能遠離一切生死苦，證得究竟樂，也就是證得無上菩提覺法樂，及無上涅槃寂靜樂，運用種種善巧方便，依本起末，從根本法輪，再衍生枝末法輪，為眾生逐機說出《阿含》、《方等》、《般若》等三乘法，令三乘人皆能獲得如來智輪的平等普照，最後當這些三乘眾生的智慧及受教能力逐漸增強，再為他們講攝末歸本法輪，令一切眾生皆能同成無上正覺，也就是同教一乘。

從佛化度的一代時教來看，賢首的判教體系完全涵蓋無餘。並且由佛化度的這個過程來看，依根本法輪所開出來的枝末法輪，不是佛的真實立義，乃為曲就機宜，所施設的一大善巧，其實佛成等正覺的目的，乃為令一切眾生皆能聞法得度。可見佛為大醫王，應病予藥，為令眾生煩惱病早除；佛為大法王，善說種種法，觀機逗教，為令眾生究竟離苦得樂。

由這些義理看來，華嚴的一乘別教與法華的一乘同教皆是由如來大慈悲智輪所流出，也是如來圓明性海所炳現。只是別教一乘，主要在闡明一即一切，圓融無礙，包含重重無盡法門，而同教一乘則在闡明萬法歸一，一多相即。而同、別二教雖皆是賢首判教的重要部分，但限於篇幅，同教不想在此多談。唯別教一乘乃是賢首判教所特別要闡揚的教判，故對其再多做些補充說明。

我們知道，佛最初於菩提場，不離本座，於海印三昧中，為法身大士直顯自證的圓滿境界，因此未破無明、證法身之人，無法與會聽法，所以經首所列的聽眾代表，皆為菩薩眾。

但末後於逝多林的大莊嚴重閣講堂所說的《入法界品》，則有本會及末會之分，本會是果法界，在說明佛入師子頻申（晉譯為師子奮迅）三昧，為諸大菩薩，顯現自證的種種不可思議境界，名頓入法界，聲聞眾在座，如聾若盲，一無所知。

末會是因法界，說法處由北方舍衛國的逝多林，轉移到南天竺，說法主為文殊菩薩及諸善友。此末會是由文殊辭佛往南遊化而展開，引起舍利弗及六千比丘請佛聽許，隨文殊同往南方，受到文殊菩薩的開示，發大菩提心，具足成就一切佛法。然後文殊菩薩又繼續往南遊化，終於來到福城（晉譯為覺城）東，住於莊嚴幢娑羅林中的大塔廟處，文殊菩薩於此廣開法筵，有無量龍眾及無量眾生前來聞法，悉發菩提心，趣求佛道。又為善財等諸福城人說法，善財因而發大菩提心，勤求無上覺，而展開參訪五十三位善知識的精彩記錄。最後參訪功圓，證齊諸佛。善財是從文殊的寄十信位開始發心，歷經十住、十行、十回向、十地、等覺、妙覺等位，因其階位是逐次漸升，故名漸入法界。

由此末會的教化情形來看，《華嚴》不只能教化菩薩，亦能攝受回心聲聞及諸三乘人。尤其最後的《普賢行願品》，普賢菩薩以十大願王，導一切沈溺諸有情，同往無量光佛剎（彌陀淨土），更是三根普被、利鈍全收，攝機圓滿無遺。

因此可證明《華嚴》是成佛的圓滿經，不只法圓滿，攝機亦圓滿無遺。非只善財及諸大菩薩可以速成佛道，回心聲聞及諸三乘人等，乃至一切沈溺有情，人人也皆可發菩提心，趣求佛道。所以《華嚴》據並幾會來說，是唯利上根菩薩，據〈入法界品〉所說，則是圓攝一切機。因此天台智者大師判，《華嚴》唯利菩薩，攝機不圓，只是兼別明圓之教，就不太公允。另外，在《華嚴·如來性起品》中也說：如來發無量菩提之心，不捨一切眾生，故出興於世；如來以無量慈悲，為救護眾生，故出興於世；如來為分別演說無量諸法實義，故出興於世。又說：如來具足成就無量功德…無量法、無量行、無量身、無量剎、平等教化一切眾生。如日光平等普照一切山河、大地、幽谷一樣（此節錄自《六十華嚴·性起品》）。可見如來是為普利一切眾生，而出興於世。

然要普利一切眾生，就得分別演說種種無量法門，而此種種無量法門，《華民》大經悉皆具足，《華嚴》可說包含佛陀教育的全部教材，這些教材都是佛累世修學所累積下來的寶貴經驗。佛大慈悲，將自己走過的路，自己因地所修學的一切法門，將自己成佛的經驗，毫無保留，要全部拿來傳給每一位眾生，希望眾生都跟他一樣，能成就無上佛果。這就是佛無緣大慈，同體大悲，平等無私的偉大表現。

但眾生的根機千差萬別，若是久修的大菩薩，因已親近奉事過無量諸佛，修學過無量法門，對佛陀自證的大方廣的圓滿教法，馬上就能全部接受，所以佛就為他們直顯自證的一切因果法界。而對那些初機初學的人，佛就得隨其根器，施設方便，將一乘圓滿教中，那些初級的教材先拿來教導他們，當他們初級的學分修滿，再以中級的教材來教導他們，待中級的學分修滿，再令他們修學高級教材，這樣讓眾生由淺入深，循序漸進，直到將佛陀的全部教法修滿，拿到最高學位，成就無上佛果。然欲成就無上佛果，根機猛利，福慧具足的人，也有一生成辦的，如善財、龍女者是。但通常大多須經三大阿僧祇劫才能成辦。

由此可見《華嚴》別教一乘是頓說的圓滿教，具足無量法門，是諸經的總源頭，然頓說中也有漸說，即指〈入法界品〉末會的漸入法界。據說此《華嚴》大經，上本、中本未傳人間，留傳人間的下本《華嚴》有十萬頌，但譯來中土未及一半，所以中國的《華嚴經》也只是全部《華嚴》的部分而已，然並不影響其圓教地位，因能詮之教，及所詮之理、行、果、及信、解、行、證等圓滿義理，悉皆具足。由於一即一切，一切即一，即使僅一句一語亦包含無量義。不過若能全部譯出，就更能看到其普利一切眾生的全貌。

而其他依本起末的經典則是圓滿教的別說，只是圓教的一部分，也就是由根本圓教再開出來，逐機漸次別說，故屬漸說之教，而此漸說之教會合起來說，就是同教一乘，故知同教一乘是屬漸說的圓教，但漸說中有頓說。如龍女疾速成佛者是。所以天台家判《法華》為非漸非頓也沒錯，因說他是漸，但漸中有頓，說他是頓，但頓中有漸。看從何角度去詮釋他。至於本文因他是經過方便的漸說階段，方才時機成熟，所說的圓滿教，故稱他為漸圓。而漸圓與頓圓是二而不二，都是一乘圓教，都是佛的稱性極談。只是一為頓然直說，一是待機緣成熟方說，時間先後差別及因機顯密不同而已。

由上論述也可明白，佛圓滿教海所說的無量法門，唯是一乘法，因唯有一乘妙法才能將眾生個個從生死此岸，運載到涅槃彼岸，從凡夫地運載到正覺城。這才是佛出世救度一切眾生，究竟離苦，證無上菩提的目的。

本文至此已進入尾聲，雖然由賢首判教體系中，反映出佛教文獻的次第觀，

佛門義理的深淺觀，及佛教派別的優劣觀，但筆者則是站在整個佛教的立場，來做客觀的探討，故對判教的歷史意義及是否符合佛陀出世教化眾生的本懷相當注重，因此，大都從這方面去立論和發揮，雖經千呼萬喚完成，然由於才學不足，誤失難免，願諸方大德惠予指正是幸。

註釋：

註 一：舊十玄見大正四五，四一五中，新十玄見大正三五，一二三上、中。

註 二：十身（十佛）—《六十華嚴》〈離世間品〉有十種佛：正覺佛、願佛、業報佛、住持佛、化佛、法界佛、心佛、三昧佛、性佛、如意佛。（大正九，六三四下。）

註 三：見《探玄記》十三，三四七上、中。

註 四：大正四五，六三七上~六四一上。

註 五：大正十四，五三八上。

註 六：大正十三，六九〇下。

註 七：大正九，一二中。

註 八：大正一六，六九三下。

註 九：大正三十，七一八上。

註 十：大正九，六一六中。

註十一：大正三六，四一中。。

註十二：大正三三，八〇一上、中。

註十三：六因四緣---六因即能作因、俱有因、同類因、相應因、遍行因、異熟因。
四緣即親因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣

註十四：三假即（一）因成假---謂一切有為法乃因緣所成，故名因成假。（二）相續假—謂眾生心念生滅相續，本無實體，故名相續假。（三）相待假—謂一切相待之法，皆無實體，故名相待假。

註十五：大正十，二六六中。

註十六：大正三五、一一六上。

註十七：大正四五、四八一中。

註十八：大正九、七四九上。

註十九：大正九、七五〇中。

註二十：大正三五、一一六上。

註二一：見《五教章》卷一〈建立一乘第一〉，大正四五，四七七上。

註二二：同右，四七七頁，上。

註二三：同右，四八〇頁，上。

註二四：同右。

註二五：大正四五，四八二上、中。

參考書目：

一、《華嚴一乘教義章集解》，靄亭著，華嚴蓮社印。

二、《華嚴經探玄記》，法藏著，華嚴印經會印。

三、《六十華嚴》，佛馱跋陀羅譯。

四、《八十華嚴》，實叉難陀譯。

五、《妙法華經》，鳩摩羅什譯。青 出版社印。

六、《華嚴哲學研究》，楊政河著，慧炬出版社印。

七、《華嚴教學之研究》，坂本幸男著，慧嶽譯，中華文獻編撰社出版。

八、《華嚴哲學要義》，李世傑著，佛教出版社。

九、《華嚴宗史略》，南亭著，華嚴蓮社印。

一〇、《華嚴學》，釋印海譯，龜川教信著，美國法印寺印。

十一、《法藏》，方立天著，東大圖書公司印。

十二、《佛光辭典》，佛光出版社印。

十三、《佛學大辭典》，丁福保編。

十四、《維摩詰經》，鳩摩羅什譯。

十五、《華嚴經疏鈔》，澄觀撰，華嚴蓮社印。

十六、《華嚴之判教及其發展》，張曼濤編，大乘文化出版社。

- 十七、《法界宗五祖略記》，清續法述。
- 十八、《賢首五教儀開蒙》，清續法述。
- 十九、《妙法蓮華經講記》，釋智諭講述，西蓮淨苑發行。
- 二十、《天台教學史》，釋慧嶽編著，中華佛教文獻編撰社印行。
- 二一、《中國佛學思想概論》，呂澂著，天華出版公司印。