

智儼華嚴教學中的般若思想

南京大學哲學系 博士生
陸杰峰

摘 要

智儼立足華嚴教學對般若思想的詮釋賦予其不同于魏晉以來所傳般若學的新意義。首先，對於「般若」之含義，智儼承南北朝以來諸師之說，將實相、觀照、文字三種般若對應《金剛經》之如是住、如是修行、如是降伏其心，以真如本覺離於雜染為實相般若，以修成正智、正助圓滿為觀照般若，以語言文字等種種方便調伏對治雜染之心為文字般若。智儼又將三種般若比配於理、行、教三義，又別開為教義、因果、人法、理事、境行十門；三義、十門彼此相應，舉其中一門即具足其餘各門，重重無盡，而三種般若亦無二無別、體相常住，故稱之為「實性三般若」。其次，對於「空性」之理解，智儼受唯識學、如來藏說影響，明確區分了「空」與「真如」，否定性的「空」指一切因緣所生法虛妄不實，空而非有，如實觀為無；肯定性的「真如」指無分別智所證真實之理，實有而非空，如實知為「實有」。基於「空」與「真如」之區分，智儼分別從「教體」與「教相」分判般若經典在佛所說教法中的不同位置。「空」為初、始、淺之教體；「真如」為熟、終、深之教體。由究竟觀之，「真如」攝一切法、一切教，只是所顯現程度不同而有諸乘教法之分齊差別。而般若經典之教體為「真如」而非「空」，其教相亦在始教向終教之過渡，亦可通向一乘圓教。最後，對於「心」之詮釋，智儼特別注重般若法門中「心」的問題，認為《般若經》所說作為大乘菩薩特質的菩提心並非現象性生滅變化之心，而是眾生本有的真實常住的菩提覺性之自身顯現。菩提心本性清淨，眾生因無明遮蔽而生煩惱妄想，若通過修行如實了知心即菩提，即恢復其清淨本性。而菩提心作為法界大總相，既是生死流轉之所依，亦是解脫還滅之所依。故菩提心即「性起」，即菩提覺性之體依心之作用隨緣起現一切法。而《金剛經》層層校量之功德即是本淨菩提心本自具有、隨緣起現的廣大、第一、常、不顛倒的圓滿功德。智儼對作為大乘開端之般若思想的創造性重構，既是對佛陀本懷之智慧、真理、緣起的呼應，亦是引向了華嚴教學關於圓通理事、唯心回轉、無盡緣起的廣大圓融境界。

關鍵詞：智儼、般若、真如、唯心、華嚴教學

作為大乘佛教思想之開端，般若波羅蜜居於菩薩修學之主導地位而遍在一切大乘經典。般若思想自東漢傳入中國後，經格義生解及「六家七宗」之標新，終在羅什及門下弘傳下成為一代顯學。雖然晉宋之後的中國佛學主流轉向涅槃佛性之說¹，但般若思想一直作為學理基礎與思想潛流繼續影響著南北朝至隋唐的中國佛學。如何立足佛性妙有說，向上回溯作為開端的般若思想，由此發展出更為圓融的新思想，成為隋唐一代佛學所承擔的思想使命；同時，面對佛性妙有說不得回避的自性見、實體化等嫌疑，隋唐一代佛學又需要藉般若思想回歸佛陀本懷關於智慧、真理、緣起之基本理解。本文擬以智儼《金剛般若波羅蜜經略疏》²（以下簡稱《金剛經略疏》）為中心，結合其他相關著作，分析智儼立足華嚴教學對般若思想的創造性詮釋。

一、實性三般若

智儼《金剛經略疏》認為，《金剛經》所詮宗趣為「三種般若」，即「一實相般若，二觀照般若，三文字般若」³，此可視為智儼對般若經典所詮般若思想之總體概括。「三種般若」對應聞、思、修三慧，為南北朝諸師據「中品般若」及《大智度論》而成立，淨影慧遠、智顛、吉藏著作中已有完整的「三種般若」之名。⁴智儼承襲先說而予以創造性詮釋⁵，既將「三種般若」判攝為三乘終教之三智⁶，又將其引向「同教一乘」，顯示其華嚴教學之獨特立場。

¹ 參見賴永海：《中國佛性論》，南京：江蘇人民出版社，2012，頁19。

² 有學者質疑《金剛經略疏》非智儼所撰。石井公成認為該書「音釋」部分引慧琳《一切經音義》及唐般若、牟尼室利譯《守護國界主陀羅尼經》，應是智儼後人據其筆稿增廣成書。參見石井公成：《華嚴思想の研究》，東京：春秋社，1996，頁251。然而，該書「音釋」下又依漢語分別解釋經題「佛說金剛般若波羅蜜經」，而一般「釋經題目」的音釋、義釋並不分離；且解釋經題部分說「般若等者，西域語也」，與「音釋」部分重複；又，該書題為「般若波羅蜜」，解釋經題部分亦為「般若波羅蜜」，而「音釋」部分為「般若波羅蜜多」；且《新纂卍續藏》本（底本應為龍谷大學藏享保十四年（1729）刊本），「音釋」部分比經文低兩格、比略疏正文低一格（《新纂卍續藏》冊24，第457號，頁468中），而《大正藏》本（底本為大谷大學藏光緒二十六年（1900）金陵刻經處刻本）將「音釋」部分與略疏正文相混（《大正藏》冊33，第1704號，頁239下）。故「音釋」部分應為後人附加。又，大竹晉認為，該書所言「一言無所不攝，殊說更無異盈」，近于《華嚴經關脈義記》「統法師云：一言無不略盡，殊說更無異盈」，據此認為該書作者可能即此「統法師」。參見大竹晉：《唯識說を中心とした初期華嚴教学の研究》，東京：大藏出版，2007，頁470-475。然而，文獻互引難以明辨，而「統法師」身份不明，故不足為據。

³ 唐智儼：《佛說金剛般若波羅蜜經略疏》卷上，《大正藏》冊33，第1704號，頁239中。

⁴ 平井俊榮：〈三種般若說の成立と展開〉，《駒澤大學佛教學部研究紀要》第41號，1983，頁178-198。

⁵ 木村清孝：〈金剛經略疏の三種般若思想〉，《印度學佛教學研究》第18卷第2號，1970，頁384-388。

⁶ 唐智儼：《華嚴經內章門等雜孔目》卷四，《大正藏》冊45，第1870號，頁582中。

關於「三種般若」之名義，智儼將之比配于作為《金剛經》綱目之「三問三答」。《金剛經》前後兩段，皆發起於須菩提問佛「應云何住？云何修行？云何降伏其心？」而佛答須菩提「應如是住，如是修行，如是降伏其心。」⁷智儼認為，「如是住」即實相般若，「如是修行」即觀照般若，「如是降伏其心」即文字般若。此「三問三答」之教說分齊即是詮明「三種般若」之規定差別。(一) 實相般若，《大智度論》云「諸法實相是般若波羅蜜。」⁸諸法之真實相狀本身即不可得空，並非般若，但悟入諸法實相而如實知見即是般若波羅蜜，故實相亦可名為般若。但不同于《大智度論》從否定性方面規定實相，智儼從肯定性方面將實相般若規定為「所住之理」⁹，這與吉藏所謂「不二理謂實相般若」¹⁰相近，而智儼進一步將「理」規定為真如本覺。《金剛經略疏》卷上：

應如是住者，即實相般若，明法界真如，本覺寂靜，離念明慧，無分別智之所顯現。¹¹

智儼依《起信論》「所言覺義者，謂心體離念」¹²詮釋實相般若，即本有之真實覺性離於雜染而悟入平等法界真如，真如與離念之本覺無二無別，亦即實相與般若無二無別，而于無分別智中顯現，故名為實相般若。由否定性之實相到肯定性之「理」，這顯示了智儼依般若思想創造性建構緣起之存有論的思想意趣。(二) 觀照般若，《大智度論》云「如是等諸觀，不著不得……諸聖人行處，是名般若波羅蜜。」¹³修行聖者舍離種種妄見諸觀，但只如實觀照諸法實相，此觀照即是無分別智之觀照，無分別智即是觀照之無分別智，故觀照即是般若、般若即是觀照。而智儼以「如是修行」詮表觀照般若，則觀照般若亦涵蓋種種深廣修行。《金剛經略疏》卷上：

如是修行者，顯修成正智，正助圓滿，應業行心，名為修行。¹⁴

⁷ 元魏菩提流支譯：《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊8，第236a號，頁752下。智儼《金剛經略疏》為疏釋菩提流支譯本。真諦譯本、達摩笈多譯本、玄奘譯本、義淨譯本亦同，參見《大正藏》冊8，頁762上、767上、980上、772上。而鳩摩羅什譯本無「云何修行」、「如是修行」，《大正藏》冊8，第235號，頁748下。

⁸ 後秦鳩摩羅什譯：《大智度論》卷十八，《大正藏》冊25，第1509號，頁195下。另見《大智度論》卷七十九，《大正藏》冊25，第1509號，頁620下。

⁹ 唐智儼：《佛說金剛般若波羅蜜經略疏》卷上，《大正藏》冊33，第1704號，頁240上。

¹⁰ 隋吉藏：《淨名玄論》卷一，《大正藏》冊38，第1780號，頁0862上。

¹¹ 唐智儼：《佛說金剛般若波羅蜜經略疏》卷上，《大正藏》冊33，第1704號，頁240中。

¹² 梁真諦譯：《大乘起信論》，《大正藏》冊32，第1666號，頁576中。

¹³ 後秦鳩摩羅什譯：《大智度論》卷十八，《大正藏》冊25，第1509號，頁196上。

¹⁴ 唐智儼：《佛說金剛般若波羅蜜經略疏》卷上，《大正藏》冊33，第1704號，頁240中。

觀照般若之正行在於修成無分別智，亦包括種種助行，從而正助之行皆圓滿；而「應業行心」則指無分別智之修成不僅緣於法界真如之直接自身朗現，亦緣于行者之心隨應業緣而修行，而並非舍離緣起而能觀照諸法實相。此亦顯示華嚴教學「無盡緣起」之理路。(三)文字般若，《大智度論》云「是般若波羅蜜因語言、文字、章句可得其義。」¹⁵雖然，就第一義諦而言，「般若波羅蜜無文字」¹⁶，畢竟空寂，絕諸戲論，但就世俗諦而言，語言文字之教說能詮表般若之深義，依語言文字之教說能令人生起般若波羅蜜之深悟，「於此因中而說其果」¹⁷，故文字亦可名為般若。而智儼以「如是降伏其心」詮表文字般若，則文字般若泛指包括語言文字在內之種種方便。《金剛經略疏》卷上：

如是降伏其心者，凡夫心識，虛妄縱蕩，輪轉長時，今依方便，調令應法，故名降伏也。¹⁸

凡夫心識執著虛妄境相而造業受報、生死流轉；而依佛陀教說之方便，調伏對治雜染心識，使其離於雜染之念，則顯現無分別正智。在《般若經》中，「方便」(upāya)本指悟入畢竟空而依緣起現善法、教化眾生、淨嚴國土等等，雖然般若與方便名義有所不同，但實則無二無別，故《摩訶般若波羅蜜經》云「方便般若波羅蜜」¹⁹、《大智度論》云「般若與方便，本體是一」²⁰。天臺智顛亦稱文字般若為方便般若²¹，而智儼承襲此說，創造性地凸顯文字般若的降伏其心之作用，近似於《攝大乘論》「正聞熏習」²²之說。

智儼將「三種般若」比配於理、行、教三義²³，進一步闡明其無二無別之關係。理、行、教之名直接源於淨影慧遠關於理法、行法、教法此三法之分類²⁴，且與智儼《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》(以下簡稱《搜玄記》)所謂大解、大行、大見

¹⁵ 後秦鳩摩羅什譯：《大智度論》卷七十九，《大正藏》冊25，第1509號，頁0619中。

¹⁶ 後秦鳩摩羅什譯：《摩訶般若波羅蜜經》卷十三，《大正藏》冊8，第223號，頁320上。

¹⁷ 後秦鳩摩羅什譯：《大智度論》卷一百，《大正藏》冊25，第1509號，頁755中。

¹⁸ 唐智儼：《佛說金剛般若波羅蜜經略疏》卷上，《大正藏》冊33，第1704號，頁240中。

¹⁹ 後秦鳩摩羅什譯：《摩訶般若波羅蜜經》卷四，《大正藏》冊8，第223號，頁246下。

²⁰ 後秦鳩摩羅什譯：《大智度論》卷一百，《大正藏》冊25，第1509號，頁754下。

²¹ 智顛《金光明經玄義》、《維摩經玄疏》稱為「方便般若」，參見《金光明經玄義》卷上，《大正藏》冊39，第1783號，頁3下，《維摩經玄疏》卷五，《大正藏》冊38，第1777號，頁553中。而《妙法蓮華經玄義》稱為「文字般若」，並解釋說「若干言辭，隨宜方便，即是文字般若」，《妙法蓮華經玄義》卷五下，《大正藏》冊33，第1716號，頁745上。

²² 陳真諦譯：《攝大乘論》卷上，《大正藏》冊31，第1593號，頁117上。唐玄奘譯：《攝大乘論本》卷上，《大正藏》冊31，第1594號，頁136下。

²³ 唐智儼：《佛說金剛般若波羅蜜經略疏》卷上，《大正藏》冊33，第1704號，頁239中。

²⁴ 隋慧遠：《大乘義章》卷九，《大正藏》冊44，第1851號，頁649上。

聞²⁵之區分相近。而以理、行、教比配「三種般若」，這應是源于成論師以境、行（智）、教比配「三種般若」²⁶，但成論師認為，「教能詮智、智慧照境、境能發智」，三者相性實異、能所有別，皆為成就般若智之緣²⁷；淨影慧遠亦以境、智、教詮釋「三種般若」，認為觀照即正智之體性故為般若體，實相、文字能生般若故為般若法，「法體合說，故有三種」²⁸；智顛以境、智、行三軌為「三種般若」之異名，但強調「三智在一心中，不縱不橫」²⁹，而非如成論師能所定異，亦非如淨影慧遠別分法體；吉藏以理、觀（智）、教詮釋「三種般若」，亦認為「此三眼目異名，更無別體也」，當體即空，平等無二，故「據能化為言，由不二理，發不二觀，由不二智，說不二教；就所化辨者，藉不二教，悟不二理，生不二智也」³⁰。在《金剛經略疏》中，智儼以理、行、教詮釋「三種般若」，固然受先說之影響，但智儼之詮釋並不局於理、行、教三義，而進一步將「三種般若」之總宗趣別開為「五義」，亦即教義、因果、人法、理事、境行³¹，而理、行、教實則只是揀擇「理事」之理、「境行」之行、「教義」之教而簡略稱之。這充分顯示出智儼華嚴教學之特色。在《搜玄記》中，智儼以教義、境行、理事、因果四門別明宗趣³²，又以「十門玄」各具足「十門」，即一教義、二理事、三解行、四因果、五人法、六分齊境位、七師弟法智、八主伴依正、九逆順體用自在、十隨生根欲示現，並強調「此等十門相應，無有前後也」³³；《華嚴經內章門等雜孔目》（以下簡稱《孔目章》）則稱人、法、理、事、義、文、解、行、因、果為「十門義」³⁴，並強調「上十門義，諸佛善巧會融，法界圓通自在」³⁵。《金剛經略疏》之「五義」即相當於《搜玄記》「十門」之前五門，且與《孔目章》「十門義」相同。而五義十門各自相應，舉其中一門即具足其餘各門，充分顯現平等法界之無盡緣起。由此五義十門之重重無盡詮釋「三種般若」，則「三種般若」亦「無二無別，自性離故」³⁶；就「三種般若」之性本空寂、體相常住而言，智儼亦稱之為「實性三般若」³⁷。雖然智顛、吉藏亦強調「三種般若」之無二無別，但智儼之獨特創造在於將「三種般若」引向了華嚴一乘圓教「一即一切，一切即一」之圓融境界。

²⁵ 唐智儼：《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷四，《大正藏》冊35，第1732號，頁79下。

²⁶ 木村清孝：〈金剛經略疏の三種般若思想〉，《印度學佛教學研究》第18卷第2號，1970，頁384-388。

²⁷ 隋吉藏：《大品經遊意》，《大正藏》冊33，第1696號，頁64中。

²⁸ 隋慧遠：《大乘義章》卷十，《大正藏》冊44，第1851號，頁669上。

²⁹ 隋智顛：《妙法蓮華經玄義》卷五下，《大正藏》冊33，第1716號，頁745上。

³⁰ 隋吉藏：《淨名玄論》卷一，《大正藏》冊38，第1780號，頁862上。

³¹ 唐智儼：《佛說金剛般若波羅蜜經略疏》卷上，《大正藏》冊33，第1704號，頁239中。

³² 唐智儼：《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷一上，《大正藏》冊35，第1732號，頁14下。

³³ 唐智儼：《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷一上，《大正藏》冊35，第1732號，頁15中。《華嚴一乘十玄門》亦同，《大正藏》冊45，第1868號，頁515下。

³⁴ 唐智儼：《華嚴經內章門等雜孔目》卷一，《大正藏》冊45，第1870號，頁536下。

³⁵ 唐智儼：《華嚴經內章門等雜孔目》卷一，《大正藏》冊45，第1870號，頁537上。

³⁶ 唐智儼：《佛說金剛般若波羅蜜經略疏》卷上，《大正藏》冊33，第1704號，頁241中。

³⁷ 唐智儼：《佛說金剛般若波羅蜜經略疏》卷上，《大正藏》冊33，第1704號，頁244上。

二、性空與真如

一般而言，般若法門的主要特色在於「空」。雖然，「原始般若」及《金剛經》未說「空」，但皆認為，諸法之甚深真實相狀即是「離」、「無所有」、「無生」、「無相」等，此「離」、「無所有」、「無生」、「無相」等在「下品般若」中被認為「即是空義」³⁸，而「中品般若」、「上品般若」進一步類集成「七空」、「十四空」、「十六空」、「十八空」、「二十空」。³⁹「空」無疑成為了般若法門特別注重弘揚之教義。然而，智儼明確區分了「空」與「真如」，並認為般若經典之教法為「真如」而非「空」，顯示其對般若思想的創造性詮釋。

智儼關於「空」與「真如」之區分與唯識學、如來藏說有密切關聯。在「中品般若」中，真如、法性、實際皆是空、無相、無作、寂滅、離、涅槃等之同義異名⁴⁰，只是就所證理法而言稱之為如、法性、實際等，就觀行三昧而言稱之為空、無相、無作等，就所成果法而言稱之為寂滅、離、涅槃等，此三類異名皆指同一的超越一切名相分別的佛所自證之甚深奧義，故真如、涅槃亦畢竟性空。然而，智儼承地論師、攝論師之影響，不同於般若中觀學就緣起因果說一切法自體即空，而是將「空」進一步區分為二種：「一為空故得有俗成，二為空成無分別」⁴¹。二者雖同名為空，但所指並非同義，前者指觀照假有法虛妄不實，後者指無分別智所證理法。為了方便區分，無分別智所證理法又稱為真如。智儼此說源於唯識學關於「空」(śūnya)與「空性」(śūnyatā)之區分。《金剛經略疏》卷上引世親《金剛般若波羅蜜經論》：

依真如義說，非法者，一切法無體相故；非非法者，彼真如無我相實有故。⁴²

論文是解釋《金剛經》「非法，非非法」⁴³，由此顯明「空」與「真如」之區分：在般若智觀照中，人我、法我無自性而實則是空，故曰「非法」；人我、法我無自性所顯示之真如體性則是「實有」(sadbhāva)，故曰「非非法」。這一區分側重從認識論層面加以分析。世親《金剛般若波羅蜜經論》：

³⁸ 後秦鳩摩羅什譯：《小品般若波羅蜜經》卷七，《大正藏》冊8，第227號，頁566上。

³⁹ 參見印順：《空之探究》，台北：正聞出版社，1992，頁155-164。

⁴⁰ 後秦鳩摩羅什譯：《摩訶般若波羅蜜經》卷十七，《大正藏》冊8，第223號，頁344上。

⁴¹ 唐智儼：《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷三下，《大正藏》冊35，第1732號，頁67上。

⁴² 唐智儼：《佛說金剛般若波羅蜜經略疏》卷上，《大正藏》冊33，第1704號，頁243上。天親造、元魏菩提流支譯：《金剛般若波羅蜜經論》卷上，《大正藏》冊25，第1511號，頁784下。唐義淨譯：《能斷金剛般若波羅蜜多經論釋》卷上，《大正藏》冊25，第1513號，頁877上。

⁴³ 元魏菩提流支譯：《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊8，第236a號，頁753中。姚秦鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊8，第235號，頁749中。

有可取能取，一切法無，故言無法相；以無物故，彼法無我，空（性）實有，故言亦非無法相。⁴⁴

從認識作用而言，能取（人我）、可取（法我）皆是心識之虛妄分別，空而非有，如實觀為無，不於實無起增益執；二取之無於虛妄分別心中顯示出空性，實有而非空，如實知為「實有」，不於實有起損減執。另外，智儼又從緣起因果之存有論層面區分「空」與「真如」。《金剛經略疏》卷上：

生死塵累，不待遣而自亡；涅槃真證，不假飾而圓備。功顯自本，無有作者。惑非我除，淨非我瑩。德窮常樂，不遷不變。⁴⁵

此文源于如來藏說關於「空」與「不空」之區分：生死雜染法，虛妄不實，故為空；涅槃清淨功德，真實常住，故為不空。⁴⁶而《涅槃經》後分又將不空者稱為「第一義空（性）」⁴⁷，與真如同義，故「空」與「不空」之區分亦即「空」與「真如」之區分。智儼將其概括為「生死體空」、「涅槃體如」⁴⁸。由此可見，智儼是立足于有宗之視角以詮釋般若思想。

基於「空」與「真如」之區分，智儼分別從「教體」與「教相」分判般若經典在佛所說教法中的不同位置。所謂「教體」指佛所說教法之體性。《瑜伽師地論·攝釋分》：「契經體，略有二種，一文、二義，文是所依、義是能依。」⁴⁹淨影慧遠《大乘義章》卷一：「音聲字句，與法相應，是其教也。」⁵⁰所依之音聲字句與能依之法義相應而成為「能詮教體」。在《搜玄記》中，智儼將「能詮教體」分為五種：實音聲名味句、可似音聲名味句、不可似音聲名味句、唯識音聲名味句、真如音聲名味句。⁵¹但智儼並未解釋五種教體之含義，據《華嚴經問答》之解釋，教體之分類依據在於法義之由淺至深：「實」指執取一切法為實有；「可似」指因緣

⁴⁴ 天親造、後魏菩提流支譯：《金剛般若波羅蜜經論》卷上，《大正藏》冊25，第1511號，頁783下。唐義淨譯《能斷金剛般若波羅蜜多經論釋》卷上譯作：「此謂能取所取諸法皆無故，法想不生，即無法想。彼之非有法無自性，空性有故非無法想。」《大正藏》冊25，第1513號，頁876中

⁴⁵ 唐智儼：《佛說金剛般若波羅蜜經略疏》卷上，《大正藏》冊33，第1704號，頁241下。

⁴⁶ 參見北涼曇無讖譯：《大般涅槃經》卷五，《大正藏》冊12，第0374號，頁395中。劉宋求那跋陀羅譯：《央掘魔羅經》卷二，《大正藏》冊2，第120號，頁527下。劉宋求那跋陀羅譯：《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，《大正藏》冊12，第353號，頁221下。元魏菩提留支譯：《入楞伽經》卷八，《大正藏》冊16，第671號，頁559下。

⁴⁷ 北涼曇無讖譯：《大般涅槃經》卷二十七，《大正藏》冊12，第374號，頁523中。

⁴⁸ 唐智儼：《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷二下，《大正藏》冊35，第1732號，頁44下。

⁴⁹ 唐玄奘譯：《瑜伽師地論》卷八十一，《大正藏》冊30，第1579號，頁750上。

⁵⁰ 隋慧遠《大乘義章》卷一，《大正藏》冊44，第1851號，頁468中。

⁵¹ 唐智儼：《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷一上，《大正藏》冊35，第1732號，頁0014下。

假有法非實、識所變似顯現；「不可似」指一切法皆空、虛妄無可似；「唯識」指「一切法但一如來藏真識作」；「真如」指一切法皆如、真實常住。⁵²在《華嚴五十要問答》中，智儼又分為六種：實、實即空、可似、不可似似、唯識、真如⁵³；所增之「實即空」為「實」之否定，指一切法非實有。至《孔目章》，智儼又分為四種：實、空、真如、無盡⁵⁴；此是將「實即空」、「可似」、「不可似」（不可似似）總括為「空」，而以「唯識」併入「真如」，且新增「無盡」以彰顯一乘圓教之無盡緣起。由此可見，雖然教體分類有所變化，但智儼一貫地認為，「空」僅從否定性方面闡明一切因緣所生法虛妄不實，而「真如」方從肯定性方面如其所是徹通一切法之甚深真實體性，故「空」為初、始、淺之教體，「真如」為熟、終、深之教體。關於般若經典之教體，智儼在《金剛經略疏》中指明般若經典的「能詮教體」為「唯識、真如」而非「空」⁵⁵。所謂「教相」指佛所說教法之相狀差別，與「教體」相應。在《搜玄記》中，智儼將教相判攝為：漸、頓、圓⁵⁶或小乘、三乘、一乘⁵⁷，又於三乘據發心、根器差別分為初教、熟教⁵⁸。在《五十要問答》中，智儼明確分為：小乘、三乘始、三乘終、一乘。⁵⁹至《孔目章》，智儼又分為五種：小乘、三乘初（始）、三乘熟（終）、頓、圓（一乘）；而相應之教體即是：實、空、真如、不可說、無盡。⁶⁰智儼認為，初教「分達法空」，未達實有理體，而熟（終）教「究竟法空，會事從理」⁶¹，由如實空顯現不空真如，故說「初教即空，終教即如」⁶²。由此教相判攝論般若經典之位置，《五十要問答》以為，《大品般若》為根熟聲聞說，故為終教，《金剛經》為愚法聲聞說，故為始教。⁶³不同於《五十要問答》，《金剛經略疏》則以《金剛經》「為進初心菩薩，爰引根熟聲聞」⁶⁴，似將該

⁵² 唐法藏：《華嚴經問答》上卷，《大正藏》冊45，第1873號，頁599中。石井公成認為，《華嚴經問答》並非法藏所撰，而與智儼弟子新羅義湘門下有關，參見《華嚴思想の研究》，東京：春秋社，1996，頁272-289。

⁵³ 唐智儼：《華嚴五十要問答》卷下，《大正藏》冊45，第1869號，頁535上。

⁵⁴ 唐智儼：《華嚴經內章門等雜孔目》卷二，《大正藏》冊45，第1870號，頁555中。

⁵⁵ 唐智儼：《佛說金剛般若波羅蜜經略疏》卷上，《大正藏》冊33，第1704號，頁239中。

⁵⁶ 唐智儼：《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷一上，《大正藏》冊35，第1732號，頁13下。

⁵⁷ 唐智儼：《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷一下，《大正藏》冊35，第1732號，頁26下。

⁵⁸ 唐智儼：《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷一下，《大正藏》冊35，第1732號，頁27下。

參見廖明活：〈智儼判教思想的形成：《搜玄記》和《五十要問答》的判教學說〉，釋恒清主編：《佛教思想的傳承與發展：印順導師九秩華誕祝壽文集》，臺北：東大圖書公司，1995，頁349-350。

⁵⁹ 唐智儼：《華嚴五十要問答》卷上，《大正藏》冊45，第1869號，頁523中。

⁶⁰ 唐智儼：《華嚴經內章門等雜孔目》卷一，《大正藏》冊45，第1870號，頁542下。

⁶¹ 唐智儼：《華嚴經內章門等雜孔目》卷一，《大正藏》冊45，第1870號，頁540上。

⁶² 唐智儼：《華嚴經內章門等雜孔目》卷一，《大正藏》冊45，第1870號，頁542上、卷二，《大正藏》冊45，第1870號，頁548下、卷三，《大正藏》冊45，第1870號，頁567下。

⁶³ 唐智儼：《華嚴五十要問答》卷上，《大正藏》冊45，第1869號，頁523中。

⁶⁴ 唐智儼：《佛說金剛般若波羅蜜經略疏》卷上，《大正藏》冊33，第1704號，頁239上。

經判為終教⁶⁵。《孔目章》則將《金剛經》判為始教之終門⁶⁶，亦即由「空」引向「真如」之過渡。從以上分析可知，智儼關於教體、教相之分判使般若經典與《成實論》等宣揚空義之小乘經典得以區分，凸出了般若教法之深義應在於「真如」。

智儼認為，真如作為一切法之體性，亦是諸乘教法之所依，只是所顯程度有差別。「真如」(bhūtatathatā、tathatā) 語義即如其存在(bhūta)那樣，是一一具體存在者的真實存在樣態，其本身即包含著否定不如實在之義⁶⁷。《雜阿含經》以「法如」、「法不離如，法不異如」說明緣生法之審諦、真實、不顛倒之緣起相。⁶⁸《般若經》則以「如」表示一切法的緣起之實相，其本身亦是空、無所有、不可得。「下品般若」所謂「一切法如」⁶⁹，早期譯本即作「諸法本無」⁷⁰，可見「真如」原本之否定性含義。然而，智儼受唯識學、如來藏說之影響，側重從肯定性方面凸顯真如之實有。《金剛經略疏》引世親《金剛般若波羅蜜經論》「一切法即真如體」⁷¹，亦即一切法以真如為自性，亦即《瑜伽師地論》所謂「離言自性」⁷²，此顯然有別於般若中觀學所強調的無自性、自性空。《金剛經略疏》卷上論《金剛經》宗旨：

眾生之本際，涅槃之圓旨；因緣之實性，法界之說府。是知真性虛融，斯無不在。一言無所不攝，殊說更無異盈。⁷³

此中「本際」、「涅槃」、「實性」、「法界」、「真性」皆為真如之同義異名，而凸出真如作為一切世間、出世間法之體性。但相比於唯識學之認識論立場，智儼之論述更明顯側重其存有論之意義，而更接近如來藏說以真如(如來藏)為「一切諸法根本，備一切法、具一切法」⁷⁴。智儼認為，真如具有三個基本特徵：「體相常

⁶⁵ 參見櫻井唯：〈智儼撰《金剛般若經略疏》の思想的位置づけについて〉，《東洋の思想と宗教》(東京)第33號，2016，頁112-113。

⁶⁶ 唐智儼：《華嚴經內章門等雜孔目》卷二，《大正藏》冊45，第1870號，頁559上。

⁶⁷ 呂澂：〈中國佛學源流略講〉，《呂澂佛學論著選集》第5冊，濟南：齊魯書社，1991，頁2439-2439。

⁶⁸ 宋求那跋陀羅譯：《雜阿含經》卷十二，《大正藏》冊2，第99號，頁84中。

⁶⁹ 後秦鳩摩羅什譯：《小品般若波羅蜜經》卷六，《大正藏》冊8，第227號，頁562中。

⁷⁰ 後漢支婁迦讖譯：《道行般若經》卷五，《大正藏》冊8，第224號，頁453中。吳支謙譯：《大明度經》卷四，《大正藏》冊8，第225號，頁494上。苻秦曇摩婢、竺佛念譯：《摩訶般若鈔經》卷四，《大正藏》冊8，第226號，頁525上。

⁷¹ 唐智儼：《佛說金剛般若波羅蜜經略疏》卷下，《大正藏》冊33，第1704號，頁247下。引自天親造、後魏菩提流支譯：《金剛般若波羅蜜經論》卷中，《大正藏》冊25，第1511號，頁791中；唐義淨譯：《能斷金剛般若波羅蜜多經論釋》卷中，《大正藏》冊25，第1513號，頁881上。另見，陳真諦譯：《攝大乘論釋》卷七，《大正藏》冊31，第1595號，頁200上。

⁷² 唐玄奘譯：《瑜伽師地論》卷三十六，《大正藏》冊30，第1579號，頁489上。

⁷³ 唐智儼：《佛說金剛般若波羅蜜經略疏》卷上，《大正藏》冊33，第1704號，頁239上。

⁷⁴ 元魏菩提流支譯：《佛說不增不減經》，《大正藏》冊16，第668號，頁467下。

住，不遷不變」⁷⁵、「遍一切處」⁷⁶、「不增減，是法平等」⁷⁷。正是因為真常、遍在、唯一，真如方能成為一切法之體性而攝具一切法，同時亦攝盡一切教法。諸乘教法雖然應機教化而有種種差別，然而論其體，則「諸乘皆依真如」⁷⁸，諸乘皆顯現真如，故曰「一言無所不攝，殊說更無異盈」。相應于諸乘分齊，智儼亦將諸乘所顯之真如分為「一乘真如」、「三乘真如」；「三乘真如」復分為頓教、漸教，漸教又分為世間所知、始教、終教，始教、終教又各具始、終二門。⁷⁹諸乘之分齊即是真如所顯之淺深，亦是修行階位之高下；修行至於圓滿佛果，亦即「圓通理事，統含無盡」之一乘真如的無礙朗現。

三、本淨菩提心

「心」的問題本不是般若思想之核心。《般若經》中的「心」承繼原始佛教以來之觀念，認為世間一切緣起法之存在及其無常、苦、無我的狀態在心的作用中得到認識、理解，而眾生之心在其造作染淨業而受報的過程中起著主導作用，「心惱故眾生惱，心淨故眾生淨」⁸⁰，故《般若經》中的菩薩修行亦以「發菩提心」為如實知空相應緣起的首要門徑。然而，智儼之詮釋特別注重般若法門中「心」的問題，凸顯「發菩提心」的菩提自覺、本性清淨之含義，並與「性起」說相結合，闡發華嚴教學之唯心思想。

智儼認為，發菩提心並非向外求，而是菩提之自覺、菩提之顯現。早在《增壹阿含》中，「道意」、「菩薩心」、「菩薩意」⁸¹等與菩提心相關語用以表示菩薩（指如來未成正覺時）發大誓願志求佛道。至大乘佛教，菩提心成為菩薩隨順、趣向佛菩提的不共聲聞、緣覺的特質。在《般若經》中，菩提心不僅指與無上菩提相應、成就一切智的願心，也指如實知一切法空、得無生法忍。⁸²菩薩之菩提心雖然可說為願求一切智，但一切智是無漏智，故此願求並非指執著，實則菩薩不執著

⁷⁵ 唐智儼：《佛說金剛般若波羅蜜經略疏》卷上，《大正藏》冊33，第1704號，頁241中。

⁷⁶ 唐智儼：《佛說金剛般若波羅蜜經略疏》卷下，《大正藏》冊33，第1704號，頁247下。引自天親造、後魏菩提流支譯：《金剛般若波羅蜜經論》卷中，《大正藏》冊25，第1511號，頁791下；唐義淨譯：《能斷金剛般若波羅蜜多經論釋》卷中，《大正藏》冊25，第1513號，頁881上。

⁷⁷ 唐智儼：《佛說金剛般若波羅蜜經略疏》卷下，《大正藏》冊33，第1704號，頁249上。引自天親造、後魏菩提流支譯：《金剛般若波羅蜜經論》卷下，《大正藏》冊25，第1511號，頁793下；唐義淨譯：《能斷金剛般若波羅蜜多經論釋》卷下，《大正藏》冊25，第1513號，頁882中。

⁷⁸ 唐智儼：《華嚴五十要問答》卷下，《大正藏》冊45，第1869號，頁536上。

⁷⁹ 唐智儼：《華嚴經內章門等雜孔目》卷二，《大正藏》冊45，第1870號，頁558下-559上。

⁸⁰ 劉宋求那跋陀羅譯：《雜阿含經》卷十，《大正藏》冊2，第99號，頁69下。

⁸¹ 東瞿曇僧伽提婆譯：《增壹阿含經》卷二十四，《大正藏》冊2，第125號，頁677上；卷二十七，《大正藏》冊2，第125號，頁699上；卷二十八，《大正藏》冊2，第125號，頁703中。

⁸² 宗玉燾：〈「菩提心」用語成形前後的涵義探究：以《般若波羅蜜經》前二品為主〉，《法鼓佛學學報》第2期，2008，頁1-39。

一切法，包括無漏的一切智，故「下品般若」云：「無心故，於是中心無所著」⁸³。顯然，《般若經》僅是假立施設菩提心之名說菩薩趣向無上菩提之心態，是現象性生滅變化的心相，而並非有如其語義之實在性，如《金剛經》「無有定法如來得阿耨多羅三藐三菩提，亦無有定法如來可說」⁸⁴。然而，智儼側重從肯定層面凸出菩提心的真實常住。《金剛經略疏》卷上：

眾生發心即有四義：一、廣大；二、「我皆令入」下，即第一也；三、「如是滅度無量」下，即常也；四、「何以故？須菩提，若菩薩有眾生相」下，明其心不顛倒。所以發此四心，為顯深心功德滿足故。⁸⁵

「四心」直接出自世親《金剛般若波羅蜜經論》。⁸⁶其實，「中品般若」即以「無等等心」(asamasama-citta)、「大心」(udāra-citta)與菩提心並稱⁸⁷，表明了菩提心不共二乘的殊勝性質，但仍然強調「是心非心」。《華嚴經·十地品》則形容菩提心「廣大如法界，究竟如虛空，盡未來際」⁸⁸，從肯定層面說明菩提心相應功德的無邊無盡，而不同於《般若經》對「心無所著」之強調。《瑜伽師地論》亦云「菩薩最初發心，能攝一切菩提分法殊勝善根為上首，故是善極善、是賢極賢、是妙極妙。」⁸⁹受此影響，世親在解釋《金剛經》之發菩提心義時，以「廣大」(vipula)、「第一」(parama)、「常」(atyanta，義淨譯為「至極」)、「不顛倒」(aviparyāsa)此四種心說明菩薩發心住于大乘的圓滿功德。而智儼則進一步認為，菩提心之所以有如此殊勝功德，是因為菩提心並非現象性生滅變化之心。《孔目章》卷二引淨影慧遠《大乘義章》三種菩提心：「一相發、二息相發、三真發」⁹⁰，其中真發心之含義即「知菩提性是已體故，舍彼異求，實相現前，故名發心」⁹¹。可知，智儼依地論師之說，

⁸³ 後鳩摩羅什譯：《小品般若波羅蜜經》卷一，《大正藏》冊8，第227號，頁538下。

⁸⁴ 元魏菩提流支譯：《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊8，第236a號，頁753中。姚秦鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊8，第235號，頁749中。

⁸⁵ 唐智儼：《佛說金剛般若波羅蜜經略疏》卷上，《大正藏》冊33，第1704號，頁240下。

⁸⁶ 天親造、元魏菩提流支譯：《金剛般若波羅蜜經論》卷上，《大正藏》冊25，第1511號，頁781下-782上。唐義淨譯：《能斷金剛般若波羅蜜多經論釋》卷上，《大正藏》冊25，第1513號，頁875中。

⁸⁷ 後秦鳩摩羅什譯：《摩訶般若波羅蜜經》卷三，《大正藏》冊8，第223號，頁233下。唐玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》卷四百八，《大正藏》冊7，第220號，頁44下。

⁸⁸ 東晉佛跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》卷二十三，《大正藏》冊9，第278號，頁544下。

⁸⁹ 唐玄奘譯：《瑜伽師地論》卷三十五，《大正藏》冊30，第1579號，頁480下。

⁹⁰ 唐智儼：《華嚴經內章門等雜孔目》卷二，《大正藏》冊45，第1870號，頁549上。隋慧遠：《大乘義章》卷九，《大正藏》冊44，第1851號，頁636上。此三種菩提心可對比《大智度論》的五種菩提之前三種：發心菩提、伏心菩提、明心菩提，後秦鳩摩羅什譯：《大智度論》卷五十三，《大正藏》冊25，第1509號，頁438上。

⁹¹ 唐智儼：《華嚴經內章門等雜孔目》卷二，《大正藏》冊45，第1870號，頁549中。隋慧遠：《大乘義章》卷九，《大正藏》冊44，第1851號，頁636中-下。

以菩提、覺性為一切心之體性，這一理解固與《華嚴經·離世間品》「初發菩提心及菩提，與一切眾生等」⁹²有關，而更接近《起信論》三種發心之「證發心」⁹³。正因為菩提心即是一切眾生心與佛無上菩提不異之覺性，發菩提心即是無上菩提之自身顯現，故菩薩初發菩提心即具有如此廣大、第一、常、不顛倒之圓滿功德。

智儼亦認為菩提心本性清淨，所伏煩惱妄想並非有其實體。在原始佛教或部派時代中，所謂「心性本淨」是指現象性生滅變化的心相去除煩惱後的無污濁狀態，是從否定層面表述的消極意義的清淨⁹⁴，如《增壹阿含經》「心性極清淨，斷魔邪惡念」⁹⁵。而《般若經》就菩提心無自性而當體即空、不可得、不垢不淨而說「心性本淨」，亦是消極意義的清淨，如「下品般若」云「是心非心，心相本淨（prabhāsvara）」⁹⁶。依《大智度論》，清淨之名亦是畢竟空之同義異名，只是初學聞畢竟空易生驚怖，「以人畏空，故言清淨」⁹⁷。《金剛經》云：

是故，須菩提，諸菩薩摩訶薩應如是生清淨心，而無所住，不住色生心，不住聲、香、味、觸、法生心，應無所住而生其心。⁹⁸

此文本來亦如「下品般若」就無自性之菩提心無所執著而言「生清淨心」，然而智儼對此段文字的詮釋已轉換為真實常住心性的積極意義上的清淨。《金剛經略疏》卷上：

「故須菩提諸菩薩」已下，觀成實相。此文有四：初第一、成實相心；二、「而無所住者」，顯心相；三、「不住色生心」，對過顯真；四、「應無所住」，述成正義。⁹⁹

正如上文所述，智儼將實相理解為真如而非空；智儼于此將「清淨心」稱為「實相心」，即是指真實常住之真如心。《金剛經》原文以否定性語言表述心不住一切

⁹² 東晉佛跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》卷三十七，《大正藏》冊9，第278號，頁638中；唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷五十四，《大正藏》冊10，第279號，頁285中。參見田上太秀：〈華嚴經における菩提心の研究〉，《駒澤大學佛教學部研究紀要》第28號，1970，頁85-105。

⁹³ 梁真諦譯：《大乘起信論》，《大正藏》冊32，第1666號，頁580中；唐實叉難陀譯：《大乘起信論》卷下，《大正藏》冊32，第1667號，頁588下。

⁹⁴ 水野弘元：《心性本淨の意味》，《印度學佛教學研究》第20卷第2號，1972，第8-16頁。

⁹⁵ 東晉瞿曇僧伽提婆譯：《增壹阿含經》卷二十二，《大正藏》冊2，第125號，頁663下。

⁹⁶ 後鳩摩羅什譯：《小品般若波羅蜜經》卷一，《大正藏》冊8，第227號，頁537中。

⁹⁷ 後秦鳩摩羅什譯：《大智度論》卷六十三，《大正藏》冊25，第1509號，頁508下。

⁹⁸ 元魏菩提流支譯：《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊8，第236a號，頁754上。姚秦鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊8，第235號，頁749下。

⁹⁹ 唐智儼：《佛說金剛般若波羅蜜經略疏》卷上，《大正藏》冊33，第1704號，頁244上。

法，但在智儼理解中，這只是「對過顯真」，通過生滅無常的有為法的虛妄不實顯現不生不滅的清淨真如，而真如即在一一切眾生之心而為其體性。現實中眾生因無明遮蔽而生虛妄分別之心，執著色聲諸法；若通過如理修行息伏妄心，則能如實了知心即菩提而真發此菩提心，恢復心之清淨本性，故智儼《金剛經略疏》云「本來無煩惱，即名降伏其心也」¹⁰⁰。

智儼進一步認為，菩提心即是性起、即是法界緣起，故說「三界唯心」。在佛教關於緣起的論述中，心之作用在依緣起所產生的善惡因果關係中主導作用得到凸顯，《雜阿含經》云「心持世間去，心拘引世間」¹⁰¹，「下品般若」亦說「如佛所說一切作起法，皆是憶想分別」¹⁰²。然而這些論述皆是依凡夫虛妄之心而說生死流轉，若依佛菩薩之心，則有清淨功德之無盡緣起。《華嚴經·入法界品》以百餘譬喻說菩提心，其中前三喻為：「菩提心者，則為一切諸佛種子，能生一切諸佛法故；菩提心者，則為良田，長養眾生白淨法故；菩提心者，則為大地，能持一切諸世間故。」¹⁰³此中，種子、良田、大地的譬喻皆意在表明，菩提心作為法界大總相，既是一切出世間清淨法之所依，亦是一切世間雜染法之所依；因為一切眾生皆有與佛不異菩提覺性，虛妄分別而生死流轉，菩提顯現而解脫還滅。此菩提心已十分近似作為生死依、涅槃依的如來藏。在《搜玄記》中，智儼明確提出「菩提心為性起」¹⁰⁴，菩提覺性之體依心之作用隨緣起現一切法，此即華嚴教學以真如心為體的法界緣起之存有論。智儼依此詮釋《金剛經》層層校量功德之說。《金剛經略疏》卷上：

經云「三界虛妄，唯一心作。十二因緣，是皆一心。」無有作者，無有知者，一切諸法隨心轉故。是以即斯而言，雖復克勤備修、積德雲興而無增，息累塵境、浮冥至寂而無減。然依本來無始世界熏修對治因緣行故，說離煩惱妄想，深心清淨轉勝，聖（般）若現前。無為緣集，菩提涅槃，妙果圓極，功顯於此。¹⁰⁵

此「經云」指《華嚴經·十地品》¹⁰⁶，而「克勤備修……般若現前」化用自《十地

¹⁰⁰ 唐智儼：《佛說金剛般若波羅蜜經略疏》卷下，《大正藏》冊33，第1704號，頁247中。

¹⁰¹ 劉宋求那跋陀羅譯：《雜阿含經》卷三十六，《大正藏》冊2，第99號，頁264上。

¹⁰² 後秦鳩摩羅什譯：《小品般若波羅蜜經》卷七，《大正藏》冊08，第227號，頁566下。

¹⁰³ 東晉佛跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》卷五十九，《大正藏》冊9，第278號，頁775中；唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷七十八，《大正藏》冊10，第279號，頁429中。

¹⁰⁴ 唐智儼：《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷三上，《大正藏》冊35，第1732號，頁63上。

¹⁰⁵ 唐智儼：《佛說金剛般若波羅蜜經略疏》卷上，《大正藏》冊33，第1704號，頁241中-下。

¹⁰⁶ 引文與原文略有出入，東晉佛跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》卷二十五，《大正藏》冊9，第278號，頁0558下；唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷三十七，《大正藏》冊10，第279號，頁194上。

經論》¹⁰⁷。不同于上引《阿含》、《般若》所說凡夫虛妄之心，智儼所說的「心」指作為菩薩所顯之菩提心，由三界一切法之虛妄顯現菩提心之真實常住；此心之菩提覺性于清淨法不增、於煩惱法不減，依止此心而隨緣起現一切法，故解脫還滅之道在於隨緣起大乘心、作大修行，使此心無礙朗現、遠離妄想，而有相應無量清淨功德。原本《金剛經》層層校量功德是因為菩薩不住一切法而得無生法忍，故說「是福德聚，即非福德聚」¹⁰⁸。然而智儼之詮釋認為，清淨功德是本淨菩提心本自具有、稱性而發；此心之菩提覺性無分別，所成般若智慧亦無分別，故雖說隨緣起現，而實則「起即不起，不起者是性起」¹⁰⁹。

四、結語

經典的詮釋亦是思想再創造的過程，於佛教而言，即是將佛陀所開示的智慧作為所思與所言而重新賦予理性的確定性。智儼立足華嚴教學對般若思想的詮釋賦予其不同于魏晉以來所傳般若學的新意義。

首先，對於「般若」之含義，智儼承南北朝以來諸師之說，將實相、觀照、文字三種般若對應《金剛經》之如是住、如是修行、如是降伏其心，又比配於理、行、教三義以及教義、因果、人法、理事、境行十門；三義、十門彼此相應、重重無盡，而三種般若亦無二無別、體相常住，故是實性。

其次，對於「空性」之理解，智儼受唯識學、如來藏說影響，明確區分了「空」與「真如」，否定性的「空」指一切因緣所生法虛妄不實，為初、始、淺之教體；肯定性的「真如」指無分別智所證真實之理，為熟、終、深之教體。由究竟觀之，真如攝一切法、一切教，所顯現程度不同而分齊差別；而般若經典之教體為「真如」而非「空」，其教相亦在始教向終教之過渡。

最後，對於「心」之詮釋，智儼認為《般若經》所說作為大乘菩薩特質的菩提心並非現象性生滅變化之心，而是眾生本有的真實常住的菩提覺性之自身顯現。菩提心本性清淨，眾生因無明遮蔽而生煩惱妄想，若通過修行如實了知心即菩提，即恢復其清淨本性。而菩提心即「性起」，《金剛經》層層校量之功德即是本淨菩提心本自具有、隨緣起現之圓滿功德。

思想之發展總是不斷向開端回溯。智儼對作為大乘開端之般若思想的創造性

¹⁰⁷ 天親造、後魏菩提流支譯：《十地經論》卷五「彼清淨中無一法可增、彼煩惱妄想中無一法可減，然依對治因緣故，離煩惱妄想，轉勝清淨般若現前。」《大正藏》冊26，第1522號，頁158中。

¹⁰⁸ 元魏菩提流支譯：《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊8，第236a號，頁753中。姚秦鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊8，第235號，頁749中。

¹⁰⁹ 唐智儼：《華嚴經內章門等雜孔目》卷四，《大正藏》冊45，第1870號，頁580下。

重構，既是對佛陀本懷之智慧、真理、緣起的呼應，亦是引向了華嚴教學之圓通理事、唯心回轉、無盡緣起。由此可見中國隋唐一代佛學，以佛教智慧為所思與所言，在解明經典、救度眾生的當下思想使命下，將經論義理發展至更為廣大圓融之境界。

參考文獻

- 《雜阿含經》。《大正藏》冊 2，第 99 號。
- 《增壹阿含經》。《大正藏》冊 2，第 125 號。
- 《摩訶般若波羅蜜經》。《大正藏》冊 8，第 223 號。
- 《小品般若波羅蜜經》。《大正藏》冊 8，第 227 號。
- 《金剛般若波羅蜜經》。《大正藏》冊 8，第 235 號。
- 《金剛般若波羅蜜經》。《大正藏》冊 8，第 236a 號。
- 《大方廣佛華嚴經》。《大正藏》冊 9，第 278 號。
- 《大方廣佛華嚴經》。《大正藏》冊 10，第 279 號。
- 《大般涅槃經》。《大正藏》冊 12，第 374 號。
- 《大智度論》。《大正藏》冊 25，第 1509 號。
- 《金剛般若波羅蜜經論》。《大正藏》冊 25，第 1511 號。
- 《能斷金剛般若波羅蜜多經論釋》。《大正藏》冊 25，第 1513 號。
- 《十地經論》。《大正藏》冊 26，第 1522 號。
- 《瑜伽師地論》。《大正藏》冊 30，第 1579 號。
- 《攝大乘論》。《大正藏》冊 31，第 1593 號。
- 《大乘起信論》。《大正藏》冊 32，第 1666 號。
- 《大品經遊意》。《大正藏》冊 33，第 1696 號。
- 《佛說金剛般若波羅蜜經略疏》。《大正藏》冊 33，第 1704 號。
- 《妙法蓮華經玄義》。《大正藏》冊 33，第 1716 號。
- 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》。《大正藏》冊 35，第 1732 號。
- 《維摩經玄疏》。《大正藏》冊 38，第 1777 號。
- 《淨名玄論》。《大正藏》冊 38，第 1780 號。
- 《金光明經玄義》。《大正藏》冊 39，第 1783 號。
- 《大乘義章》。《大正藏》冊 44，第 1851 號。
- 《華嚴一乘十玄門》。《大正藏》冊 45，第 1868 號。
- 《華嚴五十要問答》。《大正藏》冊 45，第 1869 號。
- 《華嚴經內章門等雜孔目》。《大正藏》冊 45，第 1870 號。
- 《華嚴經問答》。《大正藏》冊 45，第 1873 號。
- 大竹晉（2007）。《唯識說を中心とした初期華嚴教學の研究》。東京：大藏出版。

木村清孝（1970）。〈金剛經略疏の三種般若思想〉。《印度學佛教學研究》18（2）。頁 384-388。

水野弘元（1972）。〈心性本淨の意味〉。《印度學佛教學研究》20（2）。頁 8-16。

平井俊榮（1983）。〈三種般若説の成立と展開〉。《駒澤大學佛教學部研究紀要》41。頁 178-198。

田上太秀（1970）。〈華嚴經における菩提心の研究〉。《駒澤大學佛教學部研究紀要》28。第頁 85-105。

石井公成（1996）。《華嚴思想の研究》。東京：春秋社。

印順（1992）。《空之探究》。台北：正聞出版社。

呂澂（1991）。《呂澂佛學論著選集》。濟南：齊魯書社。

宗玉嫻（2008）。〈「菩提心」用語成形前後の涵義探究——以《般若波羅蜜經》前二品為主〉。《法鼓佛學學報》2。頁 1-39。

廖明活（1995）。〈智儼判教思想的形成——《搜玄記》和《五十要問答》的判教學說〉。釋恒清主編，《佛教思想的傳承與發展——印順導師九秩華誕祝壽文集》。臺北：東大圖書公司。頁 335-366。

賴永海（2012）。《中國佛性論》。南京：江蘇人民出版社。

櫻井唯（2016）。〈智儼撰《金剛般若經略疏》の思想的位置づけについて〉。《東洋の思想と宗教》33。頁 103-119。