

慧苑的根機論及其與法藏教學的關係

——以「教所被機」釋義為中心

中國人民大學哲學院 博士生
張宇心

摘 要

慧苑被稱作法藏的「上首門人」，卻由於教判思想與法藏相左，被澄觀排除出華嚴宗祖師之列。當代學術研究成果表明，慧苑對法藏思想的繼承與改造具有一定的邏輯性與合理性，後世輕易斥之為「背離師說」是有失公允的。慧苑其人其學在華嚴思想史上的地位有待重新挖掘與定義。本論文聚焦於慧苑的根機論，以《刊定記》卷一「教所被機」部分的釋義為中心，從內容的用例、結構及其與四教說的關聯等方面出發，考察慧苑論述中獨有的名相、用例與思想結構，甄別其與法藏思想的繼承性與矛盾性。其中重點分析慧苑對法藏在「所為」立場提出的五種根機的改造及其在闡述上與法藏的異同，從五者結構上的變化、「三乘」概念的延用、「正為」所對境界等方面展開，試圖從思想史事實的角度，正視慧苑教學的獨創性，對慧苑的根機論主張進行初步考察。

關鍵詞：慧苑、法藏、根機、四教、正為

一、序

眾所周知，繼華嚴學集大成者法藏之後，澄觀繼承其法脈，使得華嚴宗再一次佔據了中國佛教的主流地位。而後世所尊崇的四祖與三祖並非直接的師徒關係，在他們之間還存在著數位重要的華嚴學家，其中作為法藏弟子的慧苑，是梳理華嚴宗法脈時不得不談及的一位華嚴思想家。從慧苑判教思想來看，其最大的特點在於提出了「迷真異執教」，將印度外道思想以及中國本土儒道思想都歸入了判教體系。這種做法雖然在智儼、法藏那裡未曾出現過，但是這並不意味著慧苑的四教判就像澄觀評判的「背棄師道」。在屈指可數的慧苑傳記（《開元釋教錄》、《宋高僧傳》）中，一般都稱慧苑為法藏的「上首門人」，並且讚揚他編纂的《新譯大方廣佛華嚴經音義》為後學提供了很大方便，特別是在《宋高僧傳》中慧苑受到了「稟從賢首之門，不負庭訓之美」的積極評價。¹坂本幸男、吉津宜英等學者也曾提出，慧苑的四教判後來被批判為「背離師說」確有不妥之處。吉津宜英通過對慧苑判教思想的考察，梳理了其與法藏判教思想的繼承性關係，認為慧苑的四教可以說是將法藏的五教判、四宗、十宗等教判思想進行綜合、歸納的結果，它非但沒有背離法藏的思想，還與法藏的判教思想存在著緊密的承接關係。²由此看來，若想全面系統地探究慧苑華嚴思想的內容、背景與意義，筆者認為可以從其判教學說出發，逐步拓寬研究範圍，挖掘出更多慧苑思想中的獨創性觀點。

從以往有關慧苑的專門研究看來，討論的重點大量集中在教判思想以及澄觀對慧苑評價的正當性上，具有代表性的有，坂本幸男著『華嚴教學の研究』與李惠英博士論文「慧苑撰『統華嚴略疏刊定記』の基礎的研究」³。二者都通過對《刊定記》的考察，很大程度上還原了慧苑本身的思想主張，釐清了慧苑在何種程度上繼承或改造了法藏的思想，並借此重新審視澄觀著作中對慧苑思想的評價與定位。根據二者的研究，慧苑是在歷史上被過分批判的一位華嚴思想家，其主張與法藏雖有相異之處，但放在其所處歷史背景下也屬於合乎邏輯的改造與發揮，並不至於要受到在祖統中被抹去的待遇。由此可知，慧苑在華嚴思想史上是不可忽視的重要人物之一，若要完善我們對華嚴宗思想發展脈絡的認知，則十分有必要對慧苑的思想進行更加詳盡、全面的解讀。當然，除被討論最多的判教思想之外，可以發現慧苑華嚴思想的特色也體現在其他很多方面，例如吉津宜英曾重點考察

¹ 《宋高僧傳》，《大正新修大藏經》，冊 50，頁 739。

² 吉津宜英：《華嚴禪思想史研究》（『華嚴禪の思想史的研究』），大東出版社，1985 年，頁 155。

³ 坂本幸男：《華嚴教學的研究》（『華嚴教學の研究』），平樂寺書店，1956 年。李惠英：「慧苑撰『統華嚴略疏刊定記』の基礎的研究」，東京大學，博士(文學)，甲第 12250 号。

過的「二種十玄說」以及側重於「法性一元」的「成佛論」問題⁴等。此外，還存在許多尚未被關注的問題，它們都與慧苑的「四教」存在著或多或少的關聯，這些問題不僅能夠反映出慧苑不同於其他華嚴祖師的思想意圖，也將有助於揭示慧苑所處時代的焦點問題及其構築出來的思想背景，為研究慧苑思想及法藏以後華嚴思想發展走向提供一些啟發。

自智儼起，華嚴思想家在解釋《華嚴經》時，都會首先列出綱領。從智儼到法藏，五門被發揮成十門，而到慧苑及澄觀，依然列十門，只是在順序和名目上略微進行調整。根據坂本幸男做出的對比圖表⁵，可以清晰地看到，法藏《探玄記》中列出的第四項「簡教所披機」，在慧苑《刊定記》與澄觀《華嚴經疏》中的位置與名目基本沒有變化。但在具體的闡述上，則存在實質上的差別。

本論文嘗試以慧苑《刊定記》卷一第四項「教法所披之機」的內容為切入點，結合其四教思想，分析其思想結構的獨特之處，再通過對比法藏相應部分的論述，對慧苑關於華嚴教法所被眾生根機的觀點進行初步的釋義和考察。

二、慧苑根機論的提出

與法藏、澄觀不同的是，慧苑在《刊定記》卷一的第四部分「教所被機」中是在「四教」的框架下展開論述的。因而有必要先來談談慧苑最為人所熟知的教判思想，根據慧苑自己的說法，他是依《寶性論》中有關四種「不識如來」的眾生而提出了「四教」：

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（者）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。⁶

亦即是說，慧苑是根據眾生的不同根機而重新設立了四種教，把不能認識如來藏的四種眾生劃為前三，能夠認識如來藏的根本則判為四教中地位最高的「真具分滿教」。顯而易見，評判眾生的根機，關鍵的標準為是否能夠認識「如來藏」。與法藏的五教判重在突出「別教一乘」的殊勝性不同，慧苑此番設定似乎不再著重強調華嚴教學的優越地位，而是以認識如來藏為最高。

⁴ 吉津宜英：《華嚴禪思想史研究》（『華嚴禪の思想史の研究』），大東出版社，1985年，頁158-175。

⁵ 坂本幸男：《對於慧苑教學的論難及其考察》，張曼濤主編：《現代佛教學書叢刊（34）·華嚴宗之判教及其發展》，臺北：大乘文化出版社，1978年，頁134。

⁶ 《續華嚴經略疏刊定記》卷一，《卍新纂續藏經》，冊3，頁581。

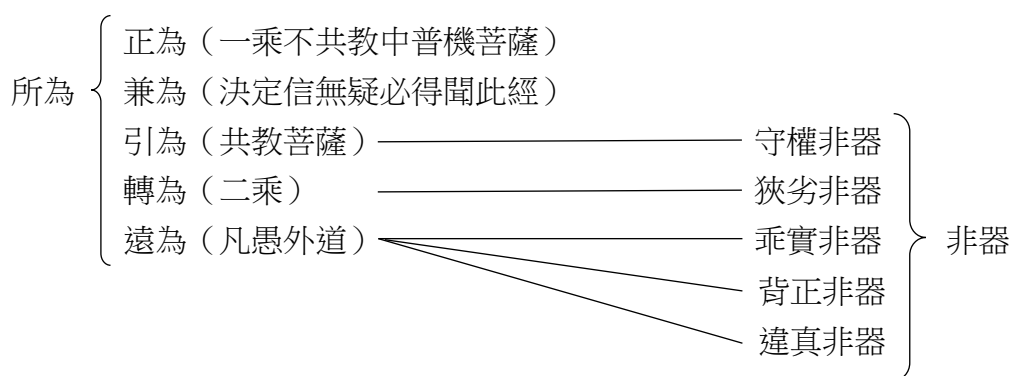
如前所述，「簡所被機」能夠對應於法藏《探玄記》中同樣位列第四的「簡教所被機」一項。這裡是指教法所被之機，意在說明在受持《華嚴經》上眾生不同的根性。不能否認的是，慧苑基本沿襲了法藏的說法，因而首先需要了解法藏的論述結構。

(一)《探玄記》：「非器」與「所為」

從法藏的表述來看，眾生的根機從正反兩方面展開：

第四教所被機者，通有十位。於中前五簡其非器，後五正顯所為。前中五者，一違真非器，謂不發菩提心不求出離……二背正非器，謂詐現大心偽修邪善，近感人天終成佛，恐墮阿鼻地獄多劫受苦……三乖實非器，謂雖不巧偽，然隨自執見以取經文，遂令超情至教迴不入心，故成非器……此上三位俱是凡愚眾生境界……四狹劣非器，謂一切二乘無廣大心，亦非此器。……五守權非器，謂三乘共教諸菩薩等……第二顯所為中五者，一正為者，謂是一乘不共教中普機菩薩，正是此經所為之器……二兼為者，謂遺法中見聞信向此無盡法，成金剛種當必得此圓融普法……三引為者，謂彼如前共教菩薩……四轉為者，謂諸二乘以根鈍故，要先迴入共教大乘捨二乘名得菩薩稱……五遠為者，謂諸凡愚外道闡提悉有佛性，以障重故久遠亦當得入此法……⁷

一方面為「非器」，即在否定意義上來界定那些不能接受華嚴教法的眾生；一方面為「所為」，即在肯定意義上來劃分眾生在何種程度上能夠領悟華嚴教法。兩個方面有重疊之處，大致可歸納如下：



⁷ 《華嚴經探玄記》卷一，《大正新修大藏經》，冊 35，頁 116-117。

由此可知，法藏雖然沒有在五教判的框架下闡述眾生在聽聞、受持《華嚴經》上的根機，但所謂最契合《華嚴經》的根機——「正為」實際上正是法藏一直奉為最高的「別教一乘」，而且還強調了「此普賢機，乃見一切所見，聞一切所聞」，這裡無疑是在呼應為突出《華嚴經》而設立的「圓教」。而「兼為」作為另一未被「非器」視角所攝的根機，因為「宿聞本法」，因而具有「必得聞此經」的特權。雖這一項處於共教菩薩與不共教菩薩中間稍顯突兀，但它的存在也對於提高華嚴教法的殊勝性起到了輔助的作用。

簡言之，法藏的論述突出了「正為」、「兼為」兩種根機，確立了二者在接受華嚴教法上的契合性與正當性。更關鍵的是，法藏也在此重申了別教一乘的優越性。

（二）《刊定記》：「正為」與「兼為」

慧苑在這一問題上的表述是在其四教思想的框架下進行的：

初明正為，後辨兼為。前中即是具分教機，於三乘中，唯是實教大乘菩薩故……後兼為中三：一引為，二轉為，三遠為。初是真一分滿教機也，於三乘中，權教大乘菩薩，五種姓內，菩薩種姓，及不定性中，一分菩薩，由此根性，未可正為，但應且依權教脩習，從此引入實教中故……二轉為者，謂即真一分半教機也，於三乘五姓中，隨其所應，今依此經，但應轉為不可直被故……三遠為者，謂即迷真異執無聞非法，亦即是前壞於善根，溺見水等。於五姓中，畢竟無有般涅槃法諸有情也。今依此經，但得遠為。⁸

通過對比慧苑與法藏二者的論述可知，慧苑省略了法藏論述中的「非器」視角下的五類根機的眾生，又將五種「所為」視角下的不同根機壓縮為四種。從結構上看，慧苑將五種根性的眾生分為兩大類：「正為」與「兼為」。而「兼為」中又分為「引為」、「轉為」、「遠為」。由此看來，「兼為」成為了一種概括性的總稱，而並不具有具體的意義。如此一來，在抹去「兼為」實際內涵的同時，也突出了「正為」的絕對優勝地位。如下表：

正為	兼為		
	引為	轉為	遠為
具分教機	真一分滿教機	真一分半教機	迷真異執
實教大乘菩薩	權教大乘菩薩	聲聞、辟支佛	凡夫

⁸ 《續華嚴經略疏刊定記》卷一，《卍新纂續藏經》，冊3，頁584-585。

在四教的框架下，慧苑完成了對華嚴教法所被不同根機的整理，也基本忠實於其立「四教」所針對的不識如來藏的幾類眾生的劃分標準：「初心菩薩」、「聲聞、辟支佛」、「凡夫」。整體來看，與其說慧苑對法藏提出「顯所為」五類根機理論進行了改造，不如說是慧苑借之來填充、豐富了其四教的主張。

三、「正為」——一乘？三乘？

無論是對於慧苑還是法藏來說，最契合華嚴教法的是「正為」根機，在此先以「正為」為例，對比慧苑與法藏的論述如下：

前中即是具分教機，於三乘中，唯是實教大乘菩薩故。〈出現品〉云：「此法門，如來不為餘眾生說，唯為趣向大乘菩薩說，唯為乘不思議乘菩薩說。」釋曰：此簡持名也。簡中二種，一者二乘，二是漸悟，俱非正為，故云唯為趣向大乘菩薩也。持者乘是運載之義，謂無分別智所有脩行，及所成位等一切諸法。不同行布乘教，彼中行但一，多行但多，上位但上，下位但下，理在事外，事在理外。今此不爾，一即多而不壞一，多即一而不失多，上即下而不壞上，下即上而不失下，事即理而非理，理即事而非事，恒是不是，不是而是，理事鎔融，互無障導。如斯運載乘，謂一不可以一思議，以即多故，乃至理不可以理思議，由即事故，是故名此為不思議。（《刊定記》卷一）⁹

一正為者，謂是一乘不共教中普機菩薩，正是此經所為之器。下文云：「如是經典，但為乘不思議乘菩薩摩訶薩說，不為餘人。」解云：乘者運轉為義。若依別門，初運至十信，次轉至十住，乃至佛果，次第相乘，以階彼岸，名可思議。若依普門，一位即一切位故，亦一運即一切運，名不思議乘。乘此乘者，十信滿心即得六位，如〈賢首品〉等說。又十住等位皆亦如是，如下文諸會處說。又如善財一生具五位等，皆是普法相收故也。又〈舍那品〉云：「非餘境界之所知，普賢方便皆得入。」又普賢誠眾云：「普眼境界清淨身我今演說，仁諦聽如是可知。」問：何故此法非餘境界？答：以盧舍那周遍塵方普應法界一切群機。若彼別機稱自根器，但各見己所見聞自所聞，皆不見他所見不聞他所聞。此普賢機乃見一切所見聞一切所聞，皆盡盧舍那能化分齊，故云普眼境也。是故當知，普別二機感普別二法各不同也。（《探玄記》卷一）¹⁰

⁹ 《續華嚴經略疏刊定記》卷一，《卍新纂續藏經》，冊3，頁584。

¹⁰ 《華嚴經探玄記》卷一，《大正新修大藏經》，冊35，頁117。

通過第一句話對「正為」的界定來看，法藏意在突出「別教一乘」的「普機」，而慧苑則強調「正為」是「三乘」當中的「實教大乘菩薩」。另外，法藏對「正為」的論述基本是從「普門」與「別門」這對概念展開的，而慧苑則傾向於借用「行布乘」為對比突出「實教大乘」，即〈出現品〉中的「不思議乘」。

在此首先來談談慧苑對「三乘」概念的延用。慧苑此處將「正為」置於「三乘」的標準來界定，認為「正為」屬於三乘中的「實教大乘菩薩」，並且通過將「行布乘教」作為反面來體現出「實教大乘菩薩」作為「不思議乘菩薩」的「理事無礙」圓融境界。「兼為」中的「引為」和「轉為」部分也都以「三乘」來界定，這雖然無可詬病，但是卻可以與法藏的說法構成鮮明的對比。在《探玄記》中，法藏將「正為」描述為「一乘不共教中普機菩薩」，對「三乘」的概念棄而不用，這顯然是站在「別教一乘」的立場，與法藏五教判思想相一致。然而，作為法藏「上首門人」的慧苑不僅重設四教，而且將其中地位最高的「真具分教」所對應的眾生根機重新置於「三乘」之中來考量，卻對法藏強調的「一乘」概念絕口不提，可見慧苑似乎有著摒棄「一乘」說、恢復「三乘」說合法性的強烈意圖。

根據吉津宜英對法藏、慧苑判教說的整理¹¹，五教中的終教與圓教從思想的角度分別可匹配四教中「真具分滿教」中的「理事無礙門」與「事事無礙門」¹²。按照法藏五教判中小乘、三乘、一乘的分佈格局¹³，慧苑的做法相當於將一乘的「事事無礙」與三乘中終教的「理事無礙」劃歸一類，成為能夠認識如來藏的「真具分滿教」，對應於「實教大乘」。如此一來，所謂「實教大乘菩薩」的指示範疇則包括相當於「理事無礙」境界的菩薩和相當於「事事無礙」境界的「別教一乘」。值得注意的是，慧苑棄用了法藏五教判中通過拉開「一乘」與「三乘」距離而形成的華嚴教學至上的格局，而是採用權教與實教這對範疇來判斷、定義教法的優劣。正如吉津宜英指出，慧苑並未延續法藏的別教一乘主義，而是極有可能繼承了法藏《大乘起信論義記》「第四教所被機」中有關權實二教根機的說法¹⁴，將如來藏與華嚴一體化並稱之為實教，將唯識等規定為權教。¹⁵如此一來，雖然與法藏

¹¹ 吉津宜英：《華嚴禪思想史研究》（『華嚴禪の思想史的研究』），大東出版社，1985年，頁156。

¹² 「四法界」是華嚴思想的重要概念之一，而在確定是法藏的著作中並沒有出現過「四法界」的用例，雖然法藏也有相當於「事事無礙」的思想，但是從他的著作來看，並沒有後世流傳的將「事事無礙」視為最高法門的確切說法。根據目前掌握的資料，慧苑是第一個提出「事事無礙法界」與「理事無礙法界」的華嚴學家，然而他並未單獨抬高「事事無礙」，而是將二者共同歸入「真具分滿教」。真正把「事事無礙」視為最高的華嚴境界，是到了澄觀才確定下來的。參見：石井公成：《華嚴思想の研究》，春秋社，1996年，頁3。

¹³ 法藏受到《攝大乘論》的影響，吸收了其中小乘、大乘、一乘的分法，大乘又有三乘：聲聞、緣覺、菩薩。參見：呂澂：《中國佛教源流略講》，中華書局，1979年，頁193。

¹⁴ 《大乘起信論義記》卷上，《大正新修大藏經》冊44，頁243。

¹⁵ 吉津宜英：《華嚴一乘思想研究》（『華嚴一乘思想の研究』），大東出版社，1991年，頁463。

「別教一乘」相比，慧苑的思想不具有獨尊華嚴的純粹性，但其思想源頭也顯然可追溯至法藏晚年的著作。

四、關於「正為」根機的境界

所謂「正為」，是指《華嚴經》之教所對應（「所為」）的根機。如前所述，法藏與慧苑在闡述「正為」境界時運用了不同的兩套概念。慧苑提到了「行布教乘」，而法藏則用「普門」、「別門」來解釋。

首先來看「普門」與「別門」。「普門」的基本內涵是指「一即一切」的一與多的融攝關係，如《探玄記》中：

一門中攝一切門名普門，故乘此普門故入深法界，是故具德無窮盡也。¹⁶

一門中即攝圓融法界，故云普門也。¹⁷

那麼「普門」是否就相當於「普賢根機」呢？在法藏有關「正為」的論述中，明顯是借用「普門」「以一攝多」的圓融性發揮出了「普賢機」的概念：

一正為者，謂是一乘不共教中普機菩薩，正是此經所為之器。下文云：「如是經典，但為乘不思議乘菩薩摩訶薩說，不為餘人。」解云：乘者運轉為義。若依別門，初運至十信，次轉至十住，乃至佛果，次第相乘，以階彼岸，名可思議。若依普門，一位即一切位故，亦一運即一切運，名不思議乘……若彼別機稱自根器，但各見己所見，聞自所聞，皆不見他所見，不聞他所聞。此普賢機乃見一切所見，聞一切所聞，皆盡盧舍那能化分齊，故云普眼境也。是故當知，普別二機感普別二法各不同也。¹⁸

值得注意的是，「別門」與「普門」是在「境」的意義上講的，但此處法藏演繹出的「別機」與「普賢機」的概念，是在根機上講的。亦即是說，原本是在「境」的意義上有普門、別門的差別，此處為解釋「正為」，則順勢將其轉變為了在根機的角度，「普機」眾生可以「見一切所見，聞一切所聞」，「別機」眾生則只能「見己所見，聞自所聞」。最後一句「普別二機感普別二法各不同」更加表明，法藏用普別這對範疇從「境」的層面拓展出「機」的層面。

¹⁶ 《華嚴經探玄記》卷七，《大正新修大藏經》，冊 35，頁 242。

¹⁷ 《華嚴經探玄記》卷二，《大正新修大藏經》，冊 35，頁 138。

¹⁸ 《華嚴經探玄記》卷一，《大正新修大藏經》，冊 35，頁 117。

吉津宜英在分析法藏此段文本時認為，法藏詮釋下的「正為」根機除了包含「別教一乘」的「信滿成佛」，也包含了「同教一乘」的「別門」（「行布門」）成佛。¹⁹如此理解存在顯然的誤讀，法藏十分明確地將「普門」對應於「不思議乘」，將「別門」對應於「可思議乘」，而且還以此來突出「普門」所對的「普賢機」、「普眼境」，可見在法藏那裡，「正為」專指「普賢機」，「別機」不過是起到突出「普賢機」的作用罷了。

此外，在法藏對《華嚴經·離世間品》的一段解釋中，對普別有如下解釋：

三顯普別者。謂一行相必遍一切，然恒不雜。不雜故別義元分，必遍故普義該收。猶如錦文朱紫窠別故得成文，朱紫縱通織而非繡。當知此中行相亦爾，即普是別，即別為普，皆無障礙，思之可見。若爾，此則普別具足。何獨名為普賢行耶？釋非謂守普而不能別，亦非作別而失於普，實謂能別而不壞普者是普賢也。²⁰

這是在「行相」的意義上談普別，這裡明確指出了「普賢」並非等於「普」，而是超越「普別」、融攝「普別」的存在，是指「能別而不壞普者」。這與法藏解釋「正為」的「普賢機」（對應於「普門」）的說法雖有細微差別，但也同樣將「普賢機」置於絕對殊勝的地位。

簡言之，法藏用普別概念從果位、境界的角度，說明了「正為」可以擁有「普眼境」，突出了「正為」「別教一乘」的優越性。

再來看慧苑的論述：

持者乘是運載之義，謂無分別智所有脩行，及所成位等一切諸法。不同行布乘教，彼中行但一，多行但多，上位但上，下位但下，理在事外，事在理外。今此不爾，一即多而不壞一，多即一而不失多，上即下而不壞上，下即上而不失下，事即理而非理，理即事而非事，恒是不是，不是而是，理事鎔融，互無障導。如斯運載乘，謂一不可以一思議，以即多故，乃至理不可以理思議，由即事故，是故名此為不思議。²¹

實際上，「行布乘教」一詞應該源自「次第行布」，在法藏著作中常與「圓融

¹⁹ 吉津宜英：《華嚴禪思想史研究》（『華嚴禪の思想史的研究』），大東出版社，1985年，頁167。

²⁰ 《華嚴經探玄記》卷十七，《大正新修大藏經》，冊35，頁421。

²¹ 《續華嚴經略疏刊定記》卷一，《卍新纂續藏經》，冊3，頁584。

相攝」作為一對概念出現²²。慧苑提出的「行布乘教」的概念，也是在「境界」的意義上，襯托「不思議乘」的圓融，這雖與法藏利用普門、別門來詮釋「正為」沒有太大差別。但從慧苑的表述中，大部分是在表達「一」與「多」、「理」與「事」的融通無礙的關係，即更多強調「理事圓融」的層面。反觀法藏描述「普賢機」所對應的境界多是從「一即一切」角度來說的，可以說正是後來被澄觀繼承並發揚的「事事無礙」一層的境界。

從這一差別中，我們能夠再次印證慧苑的「真具分滿教」不再像法藏那樣突出「一即一切」（相當於「事事無礙」）的境界，同時也側面顯現出慧苑不同于法藏的《華嚴經》觀。不能否認，慧苑弱化了「別教一乘」的光環，重新抬高了更廣意義上的如來藏思想的地位。正因為慧苑有意地維持根機論與四教說的一致性，所以這種以如來藏思想為最高地位的格局不僅體現在慧苑的判教思想，也相應地滲透進其根機論中。

五、結語

本論文在先行研究的基礎上，進一步討論了慧苑《刊定記》「教所被機」的內容，分析了慧苑在根機論上獨特的敘述方式與結構安排，並試圖建立其與法藏教學的關聯，以期探明其思想來源。

第一，慧苑在結構上做出了較大調整。對於法藏提出「所為」立場的五種根機，慧苑抹去了位列第二的「兼為」，把「兼為」作為概括後三項的總稱，使它不再具有實際的指向性。事實上將五種根機壓縮成了四種根機，這與慧苑四教的主張緊密相關，是慧苑積極拓展、弘揚四教思想的重要體現。同時，「兼為」實際意義的消失也在一定意義上更加突出了「正為」的優越性地位。

第二，法藏把「正為」視為五教判中最高的圓教所對應的「別教一乘」，法藏極力弘揚的一乘、三乘的判教格局，慧苑則不予採用。相反，他似乎更傾向於借用法藏《大乘起信論義記》中出現的權教實教範疇來表明真具分滿教的殊勝性。由此可初步判定，慧苑是反對在三乘之外別立「一乘」的，而是把目光投向權實這對概念，將四教中地位最高的「具分教機」稱作「實教大乘菩薩」。

²² 「六顯位故者。為顯菩薩修行佛因。一道至果具五位故。此亦二種。一次第行布門。謂十信十解十行十迴向十地滿後。方至佛地。從微至著階位漸次。二圓融相攝門。謂一位中即攝一切前後諸位。是故一位滿皆至佛地。此二無礙廣如下文諸會所說。」（《華嚴經探玄記》卷一，《大正新修大藏經》冊 35，頁 108。）「四無等位。此亦二義。一行布差別位比證不同故。二圓融相攝位一位即具一切位故五無等果。」（《華嚴經探玄記》卷一，《大正新修大藏經》，冊 35，頁 120。）

第三，在「正為」根機的境界上，法藏從「普門」、「別門」發揮出了「普賢機」與「別機」，把普門對應於普賢根機，雖然此處與法藏其他著作中的說法存在出入，但此處的用意則是毋庸置疑的，那就是用「一即一切」(相當於「事事無礙」)來界定「正為」的境界。相比之下，慧苑雖把「正為」對應於「真具分滿教」(即包括「事事無礙門」與「理事無礙門」)，但在對「正為」境界的表述中並沒有特別強調「事事無礙」的層面，而更多是在講「一」與「多」、「理」與「事」的圓融關係。這或許與他棄用法藏「別教一乘」思想的主張存在一致性。

簡言之，從名相來看，慧苑基本對法藏的說法進行沿用，從結構來看，慧苑對法藏的五種「所為」立場的根機進行了刪減與重組，以便符合其「四教」的論述框架，從內容來看，慧苑不再強調法藏推崇的「別教一乘」，而是採用權教實教這對範疇，將華嚴置於如來藏思想的框架中、統稱之為「實教」。其中將格局擴大為如來藏思想的意圖也充分體現在論述「正為」(華嚴經教所對根機)的部分。這些似乎都是在繼承法藏思想的基礎上為了彌合四教的主張而做出的改造。就根機論看來，慧苑的創新與發揮雖彰顯出有別於法藏的獨特華嚴宗旨，事實上卻可謂是法藏思想的合理延伸。

參考文獻：

- 《大方廣佛華嚴經》，《大正新修大藏經》，冊 9，第 278 號。
 《大方廣佛華嚴經》，《大正新修大藏經》，冊 10，第 279 號。
 《續華嚴經略疏刊定記》，《卍新纂續藏經》，冊 3，第 221 號。
 《入楞伽心玄義》，《大正新修大藏經》，冊 39，第 1790 號。
 《華嚴經探玄記》，《大正新修大藏經》，冊 35，第 1733 號。
 《華嚴遊心法界記》，《大正新修大藏經》，冊 45，第 1877 號。
 王頌，《宋代華嚴思想研究》，北京：宗教文化出版社，2008 年。
 石井公成，《華嚴思想の研究》，東京：春秋社，1996 年。
 吉津宜英，《華嚴禪の思想史的研究》，東京：大東出版社，1985 年。
 吉津宜英，《華嚴一乘思想の研究》，東京：大東出版社，1991 年。
 呂澂，《中國佛教源流略講》，北京：中華書局，1979 年。
 坂本幸男，《對於慧苑教學的論難及其考察》，張曼濤主編：《現代佛教學書叢刊 (34)·華嚴宗之判教及其發展》，台北：大乘文化出版社，1978 年。
 坂本幸男，《華嚴教學の研究》，京都：平樂寺書店，1956 年。
 李惠英，〈慧苑撰《統華嚴略疏刊定記》の基礎的研究〉，東京大学，博士(文学)，甲第 12250 号。
 徐紹強 釋譯，《華嚴五教章》，《中國佛學經典寶藏 60》，北京：東方出版社，2016 年。

張文良，《東亞佛教視野下的華嚴思想研究》，北京：國際文化出版社，2017年。

湯用彤，《隋唐佛教史稿》，武漢：武漢大學出版社，2008年。

鎌田茂雄，《中国華嚴思想史の研究》，東京：東京大学出版会，1965年。

魏道儒，《中国华严宗通史》，南京：江苏古籍出版社，2001年。