

澄觀大師、李長者《華嚴經》疏論探析（四）：圓教義

南京大學中華文化研究院 副研究員
劉鹿鳴

摘 要

在圓教義解釋方面，《疏鈔》意在理事圓融，故以法界義為中心，重點發揮圓教思想至於極致，開四法界而歸於一心，所引諸家以成華嚴圓融思想。澄觀大師《疏鈔》之理論解釋可見《華嚴法界玄鏡》，詳為抉擇理事圓融無礙，而其理論奧秘實在《起信論》，然在緣起法之展開解釋方面，又引用了許多唯識學、天台學的內容。澄觀早年曾廣泛參學禪教各家，對《大乘起信論》領契特深。在這基礎上，他雖以振興華嚴學說為己任，但思想中摻有禪宗、天台及《起信論》的成分，從而融會禪教，歸於一真法界。然而在緣起法的展開解釋方面，《疏鈔》許多時候還是借助於唯識學的解釋。李長者《論》之圓教義解釋則可見其《解迷顯智成悲十明論》，著力討論本智與無明之關係，與澄觀以理事、智境展開理論解釋如出一轍，而《十明論》所體現的思維方式，實與《起信論》頗為相同。

關鍵詞：澄觀、李通玄、華嚴宗、華嚴疏鈔、新華嚴論、圓教

大體說來，在漢傳佛教宗派中，目前還比較活躍的屬於教理的宗派可以說有五科：一毗曇學¹，二中觀學，三唯識學²，四天台宗，五華嚴宗³，其他如律宗專主戒律學，禪宗、密宗、淨土宗則重視實修踐行為多。在這五個教理宗派中，華嚴宗、天台宗都倡言圓教，可以說代表了漢傳佛教教理解釋的最核心特質。就佛教「境、行、果」三分而言，華嚴教理盛談大乘極證的果分佛境，是從佛智所證最高境界論說其教其理，名之為圓教。本文接續筆者前面論文《澄觀大師、李長者〈華嚴經〉疏論探析（二）：華嚴判教》⁴，在介紹華嚴宗五教判教之發展脈絡基礎上，進一步討論華嚴宗的圓教義理問題。

一、圓教的名義

「應該如何給『圓教』這個概念下個定義，並說明其內容？」這個問題看上去很簡單，是每一個對天台宗、華嚴宗義理感興趣而又沒有學習過的人都自然會問的，但實話說，即使專門研究天台、華嚴教理者，也會感到這個問題並不易回答。因此，在討論澄觀大師、李長者如何解釋華嚴圓教義之前，我們首先討論一下圓教的名義——，什麼是圓教？華嚴宗如何定義圓教？這個概念的內容是什麼？

1、如何定義圓教？

如何定義圓教？如果只從字面意思來說，似為容易。圓，即圓滿、周圓不偏（中道）之義；教，即教法，佛陀所說圓滿不偏的中道教法即圓教。但這樣的定義顯然無法說明華嚴圓教的內容，若要準確界定圓教內涵，須從判教、義理和觀行等三個方面來界定。

顯然，並不能直接從華嚴圓教的內容來下定義，因為圓教這個概念，是從判教而來，而判教在佛教義理上又有其發展脈絡，不同的判教體系中圓教的內容並不相同。因此，圓教概念首先是個判教概念，佛陀所講一代時教包含了針對不同根基眾生的種種教法，依據教法次第判攝而抉擇其中最圓滿的教法，這當時圓教概念最初的來由。

¹ 或阿毗達磨學，代表了部派佛教對於小乘教理的解釋，其中又分為多派。

² 中觀、唯識二派代表了傳承印度大乘佛教的宗派。當然其中還應該有一個如來藏教理派，但此義理派在印度大乘佛教中並沒有形成為一個明顯獨立的學派。

³ 這二派代表了漢傳大乘佛教的義理宗派。而三論宗屬於傳承印度大乘般若中觀學的宗派，失傳已久，研習甚少，可附於印度中觀學派中。慈恩宗則是完全傳承印度大乘唯識學的宗派，與印度唯識學是一致的。

⁴ 見《第三屆華嚴專宗國際學術研討會論文集》。

2、從判教的角度說

華嚴圓教概念沿用了從南北朝隋唐以來判教中所用圓教概念，而且顯然受到天台宗四教義中圓教概念的影響最大。現有文獻最早以《華嚴》為依據定義圓教是南北朝慧光律師，他本是地論師，後研習六十《華嚴》而作疏四卷，「立頓、漸、圓三教，以判群典。以《華嚴》為圓教，自其始也。」⁵而真正確立判教中圓教特別地位的是天台智者大師，他立「藏、通、別、圓」化法四教，並在《四教義》中詳細論說了圓教的內容。華嚴宗二祖智儼立三教：漸、頓、圓，並開「漸」為「小、初、熟」三教⁶，又首先分圓教為同教一乘和別教一乘⁷，確立了華嚴宗圓教的特別內容。三祖法藏折中諸家判教，在天台四教判的基礎上，依據本宗二祖智儼所立五教，配釋初祖杜順《五教止觀》，著《華嚴一乘教義分齊章》（又名《華嚴五教章》），詳細詮釋並全面確立了華嚴宗五教判教——小、始、終、頓、圓的名義和內容⁸，這不僅是華嚴宗判教理論的成熟，也標誌著華嚴宗宗派的正式確立。所以，法藏對於華嚴宗圓教之名義和內容的確立作出了最主要的貢獻。四祖澄觀大師對於圓教內容的貢獻主要表現為兩點：一是辯駁慧苑、重歸法藏的判教思想，二是在義理上以法界觀（法界三觀、四法界、一真法界）等內容深化了對於圓教的義理解釋。

3、從義理的角度說

圓教的重點是如何解釋「圓」？實際上，判教的次第也代表了義理發展的淺深次第，這裡面涉及華嚴的義理解釋特點。

作為旁通，先來看一下天台宗如何定義圓教？天台圓教之圓以「不偏」為義，特點就一個「圓」字，其核心內容如《四教義》卷1：

圓以不偏為義。此教明不思議因緣，二諦中道，事理具足，不偏不別，但化最上利根之人，故名圓教也。……《涅槃經》云「金剛寶藏，無所減缺」，故名圓教也。所言圓者，義乃多途，略說有八：一教圓，二理圓，三智圓，四斷圓，五行圓，六位圓，七因圓，八果圓。教圓，正說中道故不偏也。理圓，中道即一切法，理不偏也。智圓，一切種智圓也。斷圓，不斷而斷，無明惑斷也。行圓，一行一切行也，大乘圓因、涅槃圓果，即因果而具足無缺，是為一行一切行。位圓，從初一地具足諸地功德也。因圓，雙照二諦，自然流入也。果圓，妙覺不思議，三德之果，不縱不橫也。圓義有八，

⁵ 《華嚴經傳記》卷2，CBETA, T51, p159。

⁶ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷1，CBETA, T35, p14。

⁷ 《華嚴經內章門等雜孔目章》卷4，CBETA, T45, p586。

⁸ 見法藏《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA, T45, p477。

但名圓教者，若不因圓教，則不知圓理乃至得成圓果也。⁹

這八圓義是循「教、理、行、證」的修行次第詳細解說。教、理、智、斷，行、位、因、果，滿足頓妙，一切圓融，故名圓教。而在《四教儀註彙輔宏記》中則更以四圓釋名義，以七圓明功用，由此二門詳細解說圓教義：

第一，釋名義：「圓名圓妙、圓滿、圓足、圓頓，故名圓教也」¹⁰。以四圓——「圓妙、圓滿、圓足、圓頓」來解釋圓教之圓。(1)「圓妙」，《輔宏記》：「三諦圓融名圓，不可思議名妙。」三諦即真諦、俗諦、中諦，真諦泯一切法，俗諦立一切法，中諦統一切法。舉真諦具俗、中二諦；舉俗諦具真、中二諦；舉中諦具真俗二諦，一諦中具三諦，名之為「圓」。一諦遍於三諦之中，名之為融。如是互具互存，不可思議，名之為「妙」。(2)「圓滿」，《輔宏記》：「三一相即為圓，無有缺減故滿。」一諦即是三諦，三諦即是一諦，名為三一相即。一諦中具足三諦，全三諦即是一諦，名為無有缺減。(3)「圓足」，《輔宏記》：「圓見事理名圓，一念具足為足。」事三千、理三千於一念中見，名為圓見事理；一念心中，具足理具、事造兩重三千，名為一念具足。(4)「圓頓」，《輔宏記》：「教體本周名圓，非次第成名頓。」三諦為立教之體，遍於一切名周；三諦乃天然之性德，非造作所成，即為非次第成。總而言之，三諦圓融圓妙，理事三千圓足，三一相即圓滿，本然性德圓頓，從初發心直至成佛，一心本具，遍十法界，故稱圓教。

第二，明功用：「所謂圓伏、圓信、圓斷、圓行、圓位、圓自在莊嚴、圓建立眾生。」¹¹這是以七種止觀功用來解說圓教觀行度生的特點。此七法為圓教凡夫修行一切法門之時，任運所起，一念具足，說有次第，行在一念。

可以看出，天台圓教概念的內容是比較豐富的，然其核心內容是圍繞天台宗義理之「三諦圓融」、「一心三觀」和「性具」而展開解說的。由此，天台圓教的解釋就轉為了對天台「三諦」、「三觀」和「性具」、「中道」等義理的抉擇辨析，我們熟知的「一念三千」、「煩惱即菩提」、「生死即涅槃」等天台名言，即是其圓教義的體現，中心義理在「染淨不二」、「生佛平等」，當下一念染心圓具一切功德。

華嚴宗在義理上對於圓教的解釋，與天台宗有實質性的相同之處，諸如「一即一切」、「初發心即成正覺」等華嚴名言，即顯示此種意味，然華嚴宗在下定義方面還缺少統一的解說。

⁹ 《四教義》卷1，CBETA, T46, p722。

¹⁰ 《四教儀註彙補輔宏記》卷8，CBETA, X57, p913。

¹¹ 《四教儀註彙補輔宏記》卷8，CBETA, X57, p913。

二祖智儼把圓教區分為同教和別教兩種，又以共教與不共教對辨一乘與三乘。三乘為共教，一乘為不共教，此依《大智度論》的共般若、不共般若而來。一乘不共教，指不共般若，獨為菩薩所說的《華嚴經》，又稱圓教一乘、別教一乘，指不共通於三乘人的教法；而一乘共教，指共般若，為聲聞、緣覺、菩薩共說之般若，指三乘教，稱為同教一乘，則是共通於三乘人的教法。如此將《華嚴經》判為一乘不共教，突顯了《華嚴經》優於其它三乘的經典。三祖法藏則特別發揮了對於同教一乘與別教一乘的解釋。而四祖澄觀解釋圓教的重點則在以四法界為中心，重點發揮圓教理事圓融思想，開四法界而歸於一心，依性起義而懸論法界緣起。澄觀的圓教解釋與法藏有較大差別，應該說，華嚴圓教義還應以三祖法藏的論說為中心。

4、從觀行的角度說

圓教不僅是判教和義理概念，還具有直接的觀行意義。華嚴之小、始、終、頓、圓五教次第本身即是一個觀行次第，而以圓教的觀行境界為最高。講空性，符合始教中觀之意；講空性與緣起，符合始教唯識之意（圓成實性與依他起性）；講一心具，符合終教之意；三者當下一心，符合頓教之意；於此三者，同時融會諸意則為圓教之意。故五教止觀，實為觀行次第。在天台圓教中，一心三觀為圓教的因，法身、般若、涅槃三德為圓教的果；對於華嚴圓教而言，華嚴三昧為圓教的因，海印三昧為圓教的果，故有帝網重重、緣起無盡。

華嚴所言別教一乘是如來自悟境界，自大乘定中來，稱之為「海印三昧」，即《華嚴經》所依之根本定。法藏《修華嚴奧旨妄盡還源觀》云：「言海印者，真如本覺也。妄盡心澄，萬象齊現。猶如大海，因風起浪，若風止息，海水澄清，無象不現。《起信論》云：無量功德藏，法性真如海，所以名為海印三昧也。」¹²此海印三昧，就像如來的心中，識浪不生，湛然澄靜，如大海風平浪靜，能於一心之中映現萬法，如大海映現列宿星月般，三世一切法門悉於中現。故此華嚴別教一乘之殊勝，是依海印定中所現的萬有而如實說。

二、華嚴圓教的內容

1、華嚴五教判教中的圓教

華嚴五教判教實際上代表了一種由淺入深的教法解釋次第，以及止觀和義理解釋境界次第，圓教處於這個教法解釋次第的最高階段，代表了華嚴義理之特質。

¹² 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》卷 1，CBETA, T45, p. 637。

依前所述，列五教簡表如下：

五教	《探玄記》		《華嚴一乘教義分齊章》		評論
	以義分	約所說法相	約三乘一乘辨		
小乘教	小乘三藏教。	隱於法性，唯以諸法自性差別為所詮。法相有七十五法，僅有六識，未究竟法相本原，多起不同論諍。	愚法二乘教。		以諸法差別義為所詮。 小乘教隱於法性，唯論諸法自性差別，乖中執邊教。
大乘始教	亦名分教。以《深密》第二第三時教同許定性無性俱不成佛，今合之總為始教。此既未盡大乘法理，是故立為大乘始教。	廣說法相，少說真性。立有八識，但僅從生滅法相上說，依生滅識建立生死及涅槃因，而且法相名數與小乘教基本相同，並不是究竟玄妙之說。	漸教： 依言真如	《深密》等三法輪中後二是。依是義故，《法鼓經》中以空門為始，以不空門為終。此則約空理有餘，名為始教；約如來藏常住妙典，名為終教。	以法與法性差別義為所詮。 大乘始教從有入中教（相始教）；諸法性空從空入中教（空始教）。
終教	亦名實教。定性二乘無性闡提悉當成佛，盡大乘至極之說，立為終教。	少說法相，廣說真性，會事從理。所說法相，皆歸於性，所立八識，通于如來藏，隨緣成立，生滅與不生滅和合，非一非異，平等一性。			以法與法性融通義為所詮。 大乘終教法與法性，不離不即，圓融無二，依言中道教（中道之依言教）。
頓教	但一念不生即名為佛，不依位地漸次而說，故立為頓。	總不說法相，唯顯真性。隱于諸法自性差別，唯以平等法性為所詮。沒有八識等差別之相，一切法界，唯是絕言。	頓教： 絕言真如	言說頓絕，理性頓顯，解行頓成，一念不生，即是佛等。	以離言法性無差別義為所詮。 大乘頓教隱於諸法，唯論法性，泯諸差別，離言中道教（中道之離言教）。
圓教	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。	理事兼說，以法及法性俱無礙無盡為所詮。所說唯是無盡法界，性海圓融，緣起無礙，相即相入，重重無盡。	別教一乘。		以法與法性俱無礙無盡為所詮。 大乘圓教法與法性，互攝互具，無礙無盡，圓融中道教。

作為討論的準備，這裡提出幾點應注意的問題：

(1) 大乘始教之「始」，若理解為「初始」、「初淺」未免誤讀，理解為根本、基礎、源始更為恰當。中觀和唯識對自性思執和實體執見的解構是理解華嚴哲學的一個根本前提和奠基環節。「中觀對空性真理、唯識對心識緣起的詮釋是一切大乘教理的基礎。對於華嚴哲學來說，大乘中觀和唯識教門同樣具有決定性

的奠基意義，唯有經過中觀和唯識對『自性』思執的徹底消解，遣除一切可能的實體論執見，方有可能進趣如來藏教的大乘終教和華嚴奧義的一乘圓教之中。在華嚴的判教中，中觀和唯識被判屬為大乘始教，始教之始不唯是在先、在前、在初的，更是根源性、奠基性和源始性的。」¹³

（2）頓教施設，從觀行而言極有意義，是華嚴禪觀能夠落實於現實層面的重要一環。

（3）圓教雖居五教之最高，然理解圓教之重點在始教之中觀、唯識和終教之如來藏思想，若無中觀、唯識和如來藏思想之深厚基礎，對於華嚴五教及華嚴圓教的理解，不能說是深刻。華嚴圓教思想可以看作是一種高度折中、融會中觀、唯識和如來藏思想而給出的特別解釋，其理論深層次問題與三者深度相關。

（4）以理事觀解釋華嚴圓教，其「理體」概念极易被誤讀、錯解為等同於現代哲學之本體論、實體論思想，需要特別予以警醒和注意。華嚴理體概念完全符合中觀正義，而又折中如來藏思想；而其「理、事」對舉的理論特點，也是基於唯識學圓成實性與依他起性之並立。澄觀對於圓教的解釋，與法藏存在較多不同，毋寧說，澄觀以四法界簡化了對於圓教的解釋。

2、同教一乘與別教一乘

在華嚴宗圓教理論的發展中，同教一乘與別教一乘概念的建立是重要內容。智儼以「同、別二教」來解釋「緣起理實」的華嚴宗趣之義。

夫圓通之法，以具德為宗。緣起理實，用二門取會。其二門者，所謂同、別二教也。別教者，別於三乘故。《法華經》云「三界外別索大牛之車故也」。同教者，經云「會三歸一」，故知同也。又言同者，眾多別義：一言通目故言同。又會義不同，多種法門，隨別取一義，餘無別相，故言同耳。所言同者，三乘同一乘故。又言同者，小乘同一乘故。又言同者，小乘同三乘故。前德已述通、別二教，而未見釋相。今以理求，「通」之與「同」，義無別趣也。¹⁴

別教一乘指一乘教別出超越三乘教之不同，即是《法華經》三界外大白牛車，華嚴宗依此意特別發揮《華嚴經》的圓融無盡說；而同教一乘是指一乘、三乘共通之法，即是《法華經》開三乘方便、顯一乘真實的「會三歸一」。文中又說「『通』之與『同』，義無別趣」，可見智儼會通「通教」、「別教」和「終教」而歸於

¹³ 吳可為《華嚴哲學研究》，北京：社會科學文獻出版社，2014，p.52。

¹⁴ 智儼《華嚴經內章門等雜孔目章》卷4，CBETA, T45,p.585。

「圓教」之意。就理論實質而言，「同教一乘」近於天台宗「通教」之會通，「別教一乘」則近於天台宗「別教」和華嚴宗「終教」之會通。

法藏《華嚴一乘教義分齊章》對於「同教一乘」與「別教一乘」的論述更為詳細。其要義列表如下：¹⁵

建立一乘：海印三昧	別教一乘： 直顯門	性海果分不可說		不與教相應，是十佛自境界。		
		緣起因分可說：普賢二門	分相門 〔不一〕	別教一乘別異於三乘，其於三乘之外別立一乘，如《法華》中門外三車是三乘教，露地大白牛車是一乘教。		
			該攝門 〔不異〕	別教一乘的法體與三乘本質上是一致的，一乘之外別無三乘，唯一圓教而絕待不共。以一乘圓教而該攝三乘教。		
	同教一乘： 寄顯門	定內定外說	定內同教	《華嚴經》所明之同教為海印三昧定中所說，其義理同於一乘教，「一乘同別教義依海印定起，普眼所知」 ¹⁶ ，稱為定內同教，是寄託三乘以顯無盡的一乘圓教。		
			定外同教	如來出定後，所說從《阿含》乃至《法華》、《涅槃》之三乘教義，是依佛後得法住智說，稱為定外同教。是如來善巧方便，施設前後次第，以引三乘迴入一乘。		
		三乘一乘說	三乘同教	謂一乘垂於三乘，使三乘同於一乘，稱為三乘同教，如《法華經》所開三乘之權教。		
一乘同教	謂三乘參於一乘，法兼具德，稱一乘同教，如《法華經》所顯一乘之實教。		分諸乘：同教一乘法體分為六門：一乘、二乘、三乘、四乘、五乘，乃至無量乘。 融本末：泯權皈實門：即一乘教，三亡一顯。 攬實成權門：即三乘教，一隱三顯。			

法藏從多角度論說同、別二教，主要是依《法華經》四車喻來論說一乘與三乘之差別，並以此論說同教一乘與別教一乘的不同。而一乘與三乘關係之核心內容，則以《法華》權實二智詮釋。一乘與三乘是一三融攝，其體無二，故稱同教。就一乘而言，三乘即一乘，泯權歸實，三不礙一，此是實智之功；就三乘而言，

¹⁵ 法藏《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA,T45,p.477

¹⁶ 智儼《華嚴經孔目章》卷四，CBETA,T45,p.586

一乘即三乘，攬實成權，一不礙三，此是權智之力。

然別教一乘之「別」，作為華嚴宗之特別教理，乃是就一乘教之「不共」而言，三乘即一乘，一乘該攝三乘，一乘之外別無三乘，唯一圓教，絕待不共。到了華嚴宗四祖澄觀這裡，則由一乘與三乘對辨別教一乘，轉向了以唯心義之一真法界來解說別教一乘之圓教義。

3、同教一乘與別教一乘之差別

對於同教一乘與別教一乘之差別，法藏列出十門以詳說，如下表¹⁷：

	十重教證	一乘（別教一乘）	三乘、大乘（同教一乘）
一	權實差別	實，大白牛車	權，臨門三車
二	教義差別	有教有義	有教無義
三	所明差別	非本所望（大白牛車）	本所期望（三車）
四	德量差別	《華嚴》主伴具足、攝德無量之無盡教義。	牛車，不言餘德餘相；大白牛車，體具德，用殊勝，行眷屬。
五	寄位差別	八地以上	四～七地
六	付囑差別	利根信受，說《法華經》	鈍根不信受，說大乘法，示教利喜
七	根緣受者差別	聞、信、受持隨順一乘	未聞一乘，或聞而不信
八	難信易信差別	深法難信	淺教易信
九	約機顯理差別	十佛境界（無盡佛法）	四諦十二因緣六度（一相佛法）
十	本末開合差別	一乘為本，分別說三為開	三乘為末，會三歸一為合。

三、澄觀大師的圓教解釋

澄觀《大方廣佛華嚴經疏》以四門解釋華嚴圓教：「故此圓教語廣名無量乘，語深唯顯一乘。一乘有二：一同教一乘，同頓同實故；二別教一乘，唯圓融具德故。以別該同，皆圓教攝。今顯別教一乘，略顯四門：一明所依體事，二攝歸真實，三彰其無礙，四周遍含容。各有十門，以顯無盡。」¹⁸

「一明所依體事」即是講圓教所依之體，舉出十種：一教義，二理事，三境智，四行位，五因果，六依正，七體用，八人法，九逆順，十應感。¹⁹而「二攝歸真實，三彰其無礙，四周遍含容」則是講法界三觀，即真空觀、理事無礙觀、周

¹⁷ 見釋正持，《別教一乘與同教一乘之同異——以〈五教章〉為主》，臺北華嚴蓮社《2010 大專學生佛學論文集》，p.120。

¹⁸ 《大方廣佛華嚴經疏》卷2〈世主妙嚴品 1〉，CBETA, T35,p.514

¹⁹ 《大方廣佛華嚴經疏》卷2〈世主妙嚴品 1〉，CBETA, T35,p.514

遍含容觀。澄觀對於圓教的釋義，在法藏詳細辨析一乘與三乘的基礎上，更簡化為直接依據四法界理事觀論說，並最終轉向一真法界之唯心義。

1、圓教所依體事的十種差別。如下表：²⁰

一	教	小始終頓圓為教。
	義	五位百法、二門三大、百八句、二智十如是、六相十玄為義。
二	理	五教所顯之理，如人法二空、法界真如等。
	事	五教所成之事，如漏無漏等。
三	境	五教所觀之境，如四諦、二諦、三諦、第一義諦、無盡諦等。
	智	五教能觀之智，如無漏淨慧、根本後得、權實無礙、十無盡等。
四	行	五教能入之行，如觀四真諦、六度萬行、四信五行、二無我等。
	位	所入之位，資糧加行等五道、十信十住等六位。
五	因	五教能成之因，如七方便、等覺以下等。
	果	所成之果，如須陀洹、妙覺等。
六	依	五教人所住之依報土，如淨化劣勝受用，法性法界。
	正	能住正報，如受用身等。
七	體	五教果體，如五分法身、丈六報身、十身無礙等。
	用	能發起用，如隨形六道、三類分身、無盡身雲等。
八	人	五教能依修人，如人天小乘、菩薩佛等。
	法	五教所依修之法，如四諦因緣、三空八識、三覺等。
九	逆	五教中逆行化道者，如六群比丘、廣額、達多、勝熱等。
	順	順行化道者，如十大聲聞、彌勒、文殊等。
十	感	五教中致應之感，如五性三乘、權教聖凡利鈍根等。
	應	隨感之應，如化身菩薩、諸善知識、十身佛等。

上表所列，乃是法界理事的種種內容，其體現的實質則是諸法性相不二之平等性，依於空性而起種種事法，因此，表面上並沒有特別突出真如理體和般若正智。此十對法，法界性中，一一皆具，各各皆起。「若觀此十對法，性本真空，則是真空觀。若觀此十對法，乃由性所起之項，則是理事無礙觀。若觀起則必具，一性含融，則是周遍含容觀也。」²¹

2、依四法界義理闡釋法界觀及圓教義

在隨後的「二攝歸真實，三彰其無礙，四周遍含容」解釋中，則是講法界三觀，即以真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀彰顯法界緣起之特別義。

法界三觀中，初真空觀，即是講空性理體，此為一切大乘法之根本基礎。為

²⁰ 持松《華嚴宗教義始末記》卷六，臺北：震耀出版社，2016，p.332

²¹ 持松《華嚴宗教義始末記》卷六，臺北：震耀出版社，2016，P333

什麼第一真空觀中用「色空」對舉，而沒用「理事」對舉？這是因為這裡主要講真空，尚未講到妙有。而隨後的理事無礙觀、事事無礙觀，因為要講空有不二、空有對舉，所以，就改用「理事」概念。所謂事，即一一事法，實指緣起因果；所謂理，即真如理體，實指理實為體。

理事無礙觀，這是折中五教中始教唯識之圓成實性與依他起性對舉，和終教之一心開二門，重點發揮不二義。其理論的核心要義在《起信論》的「一心開二門」。

周遍含容觀，這是華嚴宗最為特別的理論解釋，尤其顯示華嚴境界內容。其字面內容大家耳熟能詳，這裡要提出的問題是：（1）十玄門的經文依據？（2）論云此為佛果地海印三昧中的境界，那麼，其僅具有理論意義？還是同時也具有觀行意義？（3）如果具有觀行意義，那麼，事事無礙觀是真心觀？還是妄心觀？可以當下頓得嗎？

此可比較《華嚴五教止觀》、《妄盡還源觀》、《華嚴法界玄鏡》等。然總之，華嚴圓教乃是別出之圓觀，法藏於觀行所推重的核心是「自性清淨圓明之體」，為真心觀，故其論義多依《起信論》，而澄觀所論四法界之指歸也在此。

3、法界三觀的論證要點：

《華嚴法界玄鏡》以十門論證了理事無礙。其論證要點有二：一是理體不可分，二是事法無性。如下：

「一理遍於事門，謂能遍之理性無分限，所遍之事分位差別。一一事中理皆全遍非是分遍，何以故？以彼真理不可分故，是故一一纖塵皆攝無邊真理無不圓足。」²²

此中：（1）「能遍」指理性為一切法之所依理體，周遍一切法。「無分限」是說理性作為體性具有整體性、絕對性、無差別性，不能再分，與事法之分位差別截然不同。（2）所遍的事法是分位差別，然一一事中理性皆是全部具足，而不是如「切割」一般，把理性「切割」成一個個的部分而具有。為什麼呢？因為理性作為本體是不能「分割」的，所以，任何一個「纖塵」事法也是圓滿具足全部理性。

此為「理遍於事」，反過來，同樣可以證明「事遍於理」。

²² 《華嚴法界玄鏡》卷1，CBETA, T45, p. 676

「二事遍於理門，謂能遍之事是有分限，所遍之理要無分限。此有分限之事，於無分限之理，全同非同。何以故？以事無體還如理故，是故一塵不壞而遍法界也。如一塵，一切法亦然。」²³

此中：(1) 事法有分限，理無分限，而有分限之事法所具之理性同於全部理體，而不是同於部分的理體。為什麼呢？此處華嚴祖師換了一種論證理由，沒有直接舉理不可分，而是說「以事無體，還如理故」。這裏「事無體」，按照澄觀的注釋，指事無別體。「別體」，指別有自體、自性，出於理體之外。但事法作為緣起法是無自性的，不可能別有一種體性出於理體之外。龍樹中觀思想反復辨析的就是緣起之事法無自性，如果承認事法別有體性出於理體之外，則事法即有自性，與緣起無自性義根本相違。故此處論證之根本點還是在於事法之無自性。另一方面，如果事法別有自體在理體之外，則理體有不遍，與理體遍在義相違。(2) 「還如理」，「如」字是「依」、「遍」的意思，指還以理性為所依，遍於理體。(3) 故此，「一塵不壞而遍法界」，此處說「遍法界」，指遍於理法界，是以事法對理體而言。(4) 一塵如此，一切法也如此。故此，理事無礙，齊遍相融。

理事關係討論的十門中，第一、第二門是最根本的。以下八門即是皆以此二門為基礎。澄觀注釋此二門是「相遍對」，總攝十門。

接著是幾段問答討論，重點發揮「一塵不壞而遍法界」之義。依比喻說明有：(1) 大海與一波大小無礙，(2) 大海與諸波一異無礙，(3) 大海雙對一波諸波，互望齊遍無礙。通過這幾段討論，進一步明確理事無礙之內涵。這裏的論證，其實也是後面周遍含容觀論證的基礎。

這樣通過理事十門，總分五對：一理事相遍，二理事相成，三理事相害，四理事相即，五理事相非。理即性空真理，一相無相；事即染淨心境，互為緣起，起滅時分，此彼相貌，不可具陳。²⁴理事無礙觀揭出的「能遍之理性無分限，...以彼真理不可分故」是對理性（空性）直截顯明的概括，進而通過「有分限之事於無分限之理，全同非同」的論證，得出理事相融無礙。真如理性本自清淨，不生不滅，然不礙萬法之分位差別生滅，顯示出理事無礙、相融一味之義。

對一切事法分位差別之論述，主要通過闡述：(1) 事無體，即無自性義，於所依之理全同非同，以理不可分故；(2) 事無別體，雖法住法位，然究極無體，進而論證事法無自性、如於理體之義。

如同理事無礙觀之論證依然是以第一、第二門為根本，事事無礙十門是以第

²³ 同上，第 676 頁中。

²⁴ 《宗鏡錄》卷十二，《大正藏》第 48 冊，第 482 頁下。

一、第二門的論證為根本，其他八門皆是在此基礎上的進一步闡述。

第一理如事門，說事法無盡（相無不盡），然無自性（事法既虛），事虛理實，故全理為事。澄觀注釋中又指出雖理如事，然不壞相，所以說「真理如事相大小」，意為不論事相大小，皆與理相如。

第二事如理門，此門是周遍含容觀論證之要處。澄觀注釋說：文中首先給出所因，由於諸事法不異於理的原因，故「事隨理而圓遍」，也就是事全如理。「言圓遍者，無分故圓，體周故遍。」²⁵這裏的「圓遍」是指事法圓遍理法界，即事如理一樣無分，所以是圓；事如理一樣體周，所以是遍。「遂令一塵普遍法界」的「法界」是指「理法界」。由此再進一步，即是論證周遍含容觀的要點，即「法界全體遍諸法時，此一微塵亦如理性，全在一切法中」。意為：理法界全體遍諸事法時，那麼此一微塵也如同理性，全遍在一切法中。也即是，一微塵遍一切法。至此，討論的重點終於由「理與事」轉到了「一微塵與一切法」，也就是「事與事」，此正是周遍含容觀論證的關鍵之處。那麼，「周遍含容觀」的論證要點即是「一塵普遍法界」。以理性之不可分，進而以一微塵遍理故，亦如理之不可分，故云全在一切法中，得出「一塵普遍法界」，不僅是事遍法界、一塵含理體，而且是一塵遍一切法，由此論證華嚴哲學之「一即一切」。文中舉出四種相互含攝關係：（1）一法中含攝一法，（2）一切法中含攝一法，（3）一法中含攝一切法，（4）一切法中含攝一切法。

此處成立的「此一微塵亦如理性，全在一切法中」的論點，將是下面八門討論的基礎。由此十門，由通局、廣狹，到廣容、普遍，到相攝相入，交涉、相在、普融，對於一法與一切事法關係的討論是層層遞進、逐漸深入，達於華嚴圓融無礙、重重無盡之境界。

周遍含容觀之核心內容同於十玄門，然其內容開合又有所不同，然總之乃是華嚴圓教義理的特別內容。

4、一真法界與一心

法界三觀的核心其實是四法界，這是由四祖澄觀系統總結的。到了澄觀、宗密時，華嚴宗哲學的法界概念又出現了新的變化，更多的直接以「心」指稱「法界」，出現了「一真法界」的概念。澄觀大師在《華嚴經行願品疏鈔》中進而以一心統攝四法界闡釋五教²⁶。見下表：

²⁵ 同上，第 680 頁下。

²⁶ 《華嚴經行願品疏鈔》卷 2，CBETA, X05, p. 246

教判	觀行：五教止觀 ²⁷	義理：一心法界，別為五教 ²⁸
小乘教	法有我無門	第一聲聞教：假說一心。二乘之人，實有外境，不了唯心。縱聞一心，但謂真諦之一心；縱云外法由心轉變，亦不得言境即是一心。…此即有宗，依十二處起執，心境俱有，故言假說一心。
大乘始教	生即無生門 (能所歷然) ²⁹	第二大乘權教：明異熟阿賴耶識名為一心。簡無外境，故說一心。於中分三：一相見俱存故說一心，二攝相歸見故說一心，三攝所歸王說一心。
大乘終教	事理圓融門 (能所無二)	第三大乘實教：明如來藏藏識唯是一心。理無二故，故說一心。於中二門：一攝前七識歸於藏識故說一心，謂前七轉識皆是本識差別功能，無有別體；二總攝染淨歸如來藏故說一心，謂如來藏舉體隨緣，成辦諸事，而其自性本不生滅。是故一心二諦皆無障礙，性淨隨染，舉體成俗，即生滅門；染性常淨，即真如門。
大乘頓教	語觀雙絕門 (能所俱泯)	泯絕染淨，故說一心。謂清淨本心本無染淨，對妄想垢假說為淨。妄既本空，淨相亦盡，唯本覺心清淨顯現。
一乘圓教	華嚴三昧門 (存亡無礙， 舉一全收)	總該萬有，即是一心。則唯是法界性海圓融緣起無礙全真心顯現。謂未知心絕諸相，令悟相盡唯心；然見觸事皆心，方了究竟心性。於中有三：一融事相入故說一心。二融事相即故說一心，三帝網無盡故說一心。

《注華嚴法界觀門》序：「法界者，一切眾生身心之本體也。」³⁰宗密在解釋「法界」一詞時引澄觀語：「清涼《新經疏》：統唯一真法界，謂總該萬有，即是一心。然心融萬有，便成四種法界：一事法界，界是分義，一一差別，有分齊故；二理法界，界是性義，無盡事法，同一性故；三理事無礙法界，具性、分義，性、分無礙故；四事事無礙法界，一切分齊事法，一一如性融通，重重無盡故。」³¹這反映了法藏之後融合《起信論》思想而擴展真如緣起、性起義的必然結果。這樣的轉變反映的是否僅是禪觀方法的變化，還是澄觀、宗密有調和大乘空有二宗或調和禪教的意圖，這是另外一個有意義的問題。然澄觀導入一真法界概念，不僅是轉向《起信論》、禪宗之真如心義，他還有以一真法界與四法界一起配釋五智的意味，此則又可見真言宗的影響。³²

關於澄觀的法界觀，涉及華嚴宗的真如、正智、性起、一真法界、一心等概念的義理發展過程，頗為複雜，此不詳述。

²⁷ 《華嚴五教止觀》卷1，CBETA, T45, p. 509

²⁸ 《華嚴經行願品疏鈔》卷2，CBETA, X05, p. 245

²⁹ 見《華嚴經行願品疏鈔》卷2，CBETA, X05, p. 247

³⁰ 宗密《注華嚴法界觀門》，CBETA, T45, p. 683

³¹ 宗密《注華嚴法界觀門》，CBETA, T45, p. 684

³² 澄觀在《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔卷》第二十三中疏雲「體不出五者，即《攝論》、《佛地論》皆言五法攝大覺性，謂一真法界、四智菩提，則一是理而非是智。今清淨智，即一真法界，清淨智即本來智性。《金剛頂瑜伽》說有五智，初法界清淨智，即一真法界故。」CBETA, T36, p. 179。

四、李長者的圓教解釋

李長者對於圓教的解釋因循法藏而來，還是就三乘一乘、同教別教的思路來闡釋，實質上認同「別教一乘」觀點，但又比較多的突出了「圓頓」思想。

1、同別二教與共不共教

李長者判一代時教為十教十宗。如下表：

十時十教	十宗
第一時說小乘，純有教。	一小乘戒經，以情有為宗。
	二《梵網》菩薩戒經，以情有及真俱示為宗。
第二時說《般若》，破有明空教。	三《般若經》，以說空彰實為宗。
第三時說《解深密經》，為和會空有明不空不有教。	四《解深密經》，以不空不有為宗。
第四時說《楞伽經》，明說假即真教。	五《楞伽經》，以五法三自性、八識二無我為宗。
第五時說《維摩經》，明即俗恒真教。	六《維摩經》，以會融染淨二見、現不思議為宗。
第六時說《法華經》，明引權歸實起信教。無明生死性本唯智，體性自無染，但迷悟不同，無有二性。以蓮華像之，引彼三根令歸本故。	七《法華經》，以會權就實為宗。
	八《大集經》，以守護正法為宗。
第七時說《涅槃經》，令諸三乘舍權向實教。明一切有情皆有佛性，如佛無異。…《涅槃經》是三乘中舍權就實、相盡見性之門，…其智境無有次第古今時也。	九《涅槃經》，以明佛性為宗。
第八時說《華嚴經》，於剎那之際通攝十世圓融無始終、前後通該教。佛實報果德，性相圓周，…該括諸教諸行、世間境界一切行解。依本總作一時一際法門，本如是故。…出此法外，別生情量，總是權門，非究竟說。	十《大方廣佛華嚴經》，以此經名根本佛乘為宗，又以因圓果滿、一多相徹、法界理事自在緣起無礙為宗。
第九共不共教。為說諸大乘經，人天三乘同聞，得益各別。…於一音法內自得人天、小乘、大乘、佛乘，自得道果，各各不同，見佛住劫受命長短，各自差別，而實如來性無造作、無生無滅。然以無作法性、無垢白淨之智，自體清淨，與一切眾生本來體同…如是佛共法共智共時共身共心共乘，以知見解脫各各不共故，言共不共教。	
第十不共共教。《華嚴經》中，十方雲集諸來菩薩及佛國土所從來方不同各別，所共同聲說法，總同聞法，獲益能同能別；…同得聞毘盧遮那果德法門，具同具別自在。諸餘三乘亦有如是不共共教。	

一乘之「共教、不共教」概念是智儼在《五十要問答》中最早提出，李長者採用了這個概念，在論說第八時說之後另立「第九共不共教」、「第十不共共教」兩教，實際上是在前面八時教的基礎上又以「共」與「不共」總說一乘教義。「第九共不共教」、「第十不共共教」實際上類同「同教一乘」、「別教一乘」。在判教中列舉《法華》、《涅槃》和《華嚴》之後，又列「共不共教」和「不共共教」，正是對比法藏判教而別說同教和別教。

2、對比《法華》以凸顯《華嚴》圓教之特勝

李長者判《法華》為共教（同教），《華嚴》為別教。《華嚴經》代表諸佛自體之理、智和大悲等，圓滿法界的佛所自乘之乘，非是如三乘為權且施設，法門甚深，廣大無比，不可限量。《華嚴經》作為一乘頓教為實教，其他三乘為權教。此一乘圓教「一圓真報，不生不滅，不常不斷。性相無礙，自在果海法門，直受上上根人。」³³

他認為《法華經》會三歸一，導權歸實，引三乘歸為一乘。「藏法師等前諸大德，會為共教，一乘為三乘同聞法故。《華嚴經》為別教，一乘為不與三乘同聞故。」³⁴李長者認為「《法華經》引權器以歸真，《華嚴》者頓大根而直受。雖一乘名合，法事略同，論其軌範，有多差別。」李長者判《華嚴經》為圓頓教，是圓滿圓融的佛果體用法門。並專門論說《法華》與《華嚴》的十種差別：「一教主別，二放光別，三國土別，四請法主別，五大會莊嚴真化別，六序分之中列眾別，七龍女轉身成佛別，八龍女成佛所居國土別，九六千之眾發心別，十授諸聲聞遠記別。」³⁵《法華》與《華嚴》的這十種差別，以說明《法華經》雖然也是一乘、佛乘，但只是引權歸實的「同教一乘」，而《華嚴》才是頓示直受的「別教一乘」，「門前三駕且示權門，露地白牛方明正教」。李長者又將《華嚴》分別與《維摩經》、《涅槃經》進行了對比，各列舉出十種不同，以顯《華嚴》的優勝之處，其大意類於《法華》與《華嚴》的對比，此不詳述。

對於《法華經》殊勝的龍女轉身成佛義，李長者反而以此特別闡釋《華嚴經》之圓頓義。他解釋說，《法華經》為了引三權歸一實，其教化對象是權教三根，還未能深信大乘實教，因此龍女示現快速轉身成佛，使令權根小信之人心生奇特，從而升起對大乘法有信心。同時，龍女剎那成佛，也是為了破除權根小信之人對於時間的執著，認為成佛一定需經過三大阿僧祇劫。「令於剎那證三世性，本來一際，無始無終，稱法平等。裂三乘之見網，撤菩薩之草菴，令歸法界之門，入佛之真實

³³ 李通玄《新華嚴經論》卷1，CBETA, T36, p.729

³⁴ 李通玄《新華嚴經論》卷1，CBETA, T36, p.725

³⁵ 李通玄《新華嚴經論》卷1，CBETA, T36, p.725

宅，故令龍女成佛。」³⁶而就華嚴境界而言，「若以法眼觀，無俗不真。若以世間肉眼觀，無真不俗。」故《華嚴經·入法界品》中，善財童子參訪五十三善知識，各顯現不同的形象，包括菩薩、比丘、比丘尼、長者、童子、優婆夷、童女仙人、外道等等，各自具有不同的菩薩行，「隨諸眾生見身不同，不云有轉。」而《華嚴經》之無盡法界緣起門，即俗即真，則不需顯現此種轉變之相。「華嚴經法界緣起門，明凡聖一真，猶存見隔。見在即凡，情亡即佛，稱性緣起，俯仰、進退、屈身、謙敬，皆菩薩行，無有一法可轉變相，有生住滅，是故不同龍女轉身成佛。」³⁷在《華嚴》圓教境界中，「普門法界，普見法門，如來藏身三昧境，因陀羅網莊嚴法門，世界海旋，重重妙智，一時同得。為一證一切證，一斷一切斷故。即自身之內，有十方諸佛剎剎海莊嚴。佛身之內，即自身之境，重重隱現。十方世界法合如斯。……一切眾生亦復如是。迷之與悟雖然有殊，本來佛海元本不出。云何《法華經》中娑婆之眾，有遙敬禮，以此事儀、法則，與《華嚴》全別。」³⁸

3、圓教義的核心義理：根本智

李長者華嚴圓教思想的核心義理概念是「根本智」，又稱「法界根本智體」、「自心根本智」、「法身根本智」、「無作根本智」、「不動智」，以根本智法界為其圓教思想之教體。「根本智」為諸佛與眾生所本具，本空本淨，為法界之根本所依。「但彰本身本法界一真之根本智，佛體用故，混真性相法報之海，直為上上根人，頓示佛果德一真法界本智，以為開示悟入之門。」³⁹

此《華嚴經》所施法則，直論根本智佛自乘門，不論權教開三乘門，設多劫故。直明眾生本來自體無作者故，性本自法界元真佛智慧故，以為所乘也。⁴⁰

如人因地而倒，因地而起。一切眾生，因自心根本智而倒，因自心根本智而起。以是義故，如來於此一乘之經，頓彰本法為金色世界，明法身白淨無染；頓彰本智，號不動智佛；頓彰文殊師利，是自心妙擇之慧。⁴¹

在李長者的華嚴圓教思想中，「根本智」不僅為唯識中證得真如之智、正智等含義，並深受《大乘起信論》「真如心」、「覺性」如來藏思想的影響，更賦

³⁶ 李通玄《新華嚴經論》卷1，CBETA, T36, p.726

³⁷ 李通玄《新華嚴經論》卷1，CBETA, T36, p.726

³⁸ 李通玄《新華嚴經論》卷1，CBETA, T36, p.726。又參見劉媛媛《李通玄華嚴思想研究》，博士論文，南京大學2016，p.66。

³⁹ 李通玄《新華嚴經論》卷1，CBETA, T36, p.726

⁴⁰ 李通玄《新華嚴經論》卷1，CBETA, T36, p.725

⁴¹ 李通玄《新華嚴經論》卷1，CBETA, T36, p.812

予「心體」、「法界本智」的含義。此智為一切眾生所本具、共有，一切諸佛及眾生皆具如來藏、佛性、本覺真心，本來清淨，為世出世間一切之本源。眾生由不覺此真心而生無明，從而造成生死輪轉之苦，明顯具有如來藏系的思想特徵。他將「一真法界」歸結於本自具足、本覺的「根本智體」，其「理事無二」中的「理體」即指具有明顯如來藏系特徵的「智體」。

李長者圓教思想的特別之處還有提出「無明即根本智」的圓教義，他解釋無明的體性即根本智。無明的體性本空，本即智體，無明之體性即真心，即「根本智」。無明即根本智，即無明即心體。「根本智」智體無量光明「體自明白，恒照十方」。「無明本是如來根本智故，大用恒寂故。一乘佛果教中依佛果發心，初發心時達根本無明，是根本無分別智，成差別智大用法門。」這是極為深刻的圓教思想解釋。

這樣的解釋與天台家云「惑智一如，智德無別，苟非性具，寧免異殊」（《始終心要》註）、《起信論》云「由本覺而有不覺，由不覺而有始覺」、《楞嚴經》云「性覺必明，妄為明覺，本覺明妙，覺明為咎」和《勝鬘經》云「無明住地」等思想，有異曲同工之妙。

相較於小乘「無明」與「明」之二元對立，相較於般若系之「無明即是空、即是實相」，相較於佛性思想之「無明即是佛性」，相較於天台宗之「一念無明法性心」，李長者提出的「無明即是智性」說，通過「無明即覺性」、「無明本明」思想解釋，更加凸顯了圓教思想的圓頓特質，這種解釋無論就教理而言，還是就觀行而言，都體現出對圓教思想解釋之至圓至頓、圓融無礙。⁴²

4、圓教義中的「初發心即成正覺」

李長者認為，圓教初發心，可超勝聲聞、緣覺聖者。因此，不必如三乘權學一樣，由於理論上的不圓滿而造成需要歷經漫長曲折的修行。「如三乘之教，刊削屈曲，理滯難成……此一乘法，理智端直，不克不削，達自根本無明，便為不動智佛，萬事自止，以智利生，即是佛故。」

一切眾生，以法界門，以為開示悟入，明如來根本智是眾生分別心，契同無二故，則法界自在故。以是義故，十住初心，便成正覺，以將十行十迴向十地十一地法門，治令慣習，智慧成就。更亦不離初心法界智體用故，但以此法界智體用無依住門，治諸習惑，惑薄智明，分分殊勝。

⁴² 又見劉媛媛《李通玄華嚴思想研究》，博士論文，南京大學 2016，p.127

不動智是體，文殊是用，以將此一切諸佛一切眾生根本智之體用門，與一切信心者作因果體用故，使依本故，迄至究竟果滿，與因不異，無二性故，方名初發心、畢竟心二種不別。明此十信心，難發難信難入。⁴³

發大心的菩薩，可一時頓修，不一定要從次第來修。初發心以此一乘圓頓教為所依，直入一乘法門，至十住位便能夠「初發心即成正覺」。「十住菩薩初心見道，頓見自他無始無終，無古無今，本來是佛。身心性相本是佛生，以此佛門以為解脫，乘如來乘直至道場。」⁴⁴佛果的法門，十住初修則能夠頓見法界實相，自己的身心、性相本來是佛。「……從凡入信心者難故，為凡夫總自認是凡夫，不肯認自心是不動智佛故。是故入十信難。明十信心成就，任運至十住初發心住故，乃至究竟佛果故。」

「三乘中，地前三賢菩薩得伏忍，十地與佛地得寂滅忍。又望《勝鬘經》，羅漢、辟支佛、淨土菩薩，總是伏忍，以空觀現行十使不起，為不識無明住地煩惱，故名不識。云何名斷煩惱？但伏現行不起，得三種意生身，受三界外變易生死。……如是三乘六通菩薩等。於《大方廣佛華嚴經》不聞不信。如此經云：設有菩薩經無量億那由他劫，修六波羅蜜得六神通，猶不聞此華嚴經典，猶名假名菩薩，不真菩薩。設復聞時不入大乘佛教諸宗。」三乘菩薩，因為從十信位始，未能相信自心無明即根本智，故不能真斷煩惱，只能是將煩惱伏而不起，為「伏忍」。因此，從信入位進修，經十住、十行、十回向至十地，所做猶有功用，滅分段生死，受三界外變異生死。而修學《華嚴經》的一乘圓教菩薩，從初發信心起，即認識到「根本智」為眾生本自具足，無欠無餘。無明住地煩惱，本為「根本智」。因此，初信滿後，圓入初住，則五位具足，初發心便成正覺。

而《華嚴經》則是將經典付囑給初發菩提心的大心凡夫。其原因在於，只有凡夫能夠修學此法門，並且修證悟入，才能夠保持此法門的長久傳承，使佛種不斷。如果凡夫無緣修學，那麼這部一乘聖典恐怕也很快會隨著時間的推移而逐步散滅。因此，付囑凡夫，而不是付囑給已經入聖位的諸大菩薩。從這裏可以看出李長者對《華嚴經》的無比推崇。

《華嚴經》是圓頓高明的一乘直至法門，即便是諸大聲聞、修學六波羅蜜的諸大菩薩，都不能夠完全理解此法門。而且，如果他們不修學此法門，也必將不能夠成就佛果。但是，李長者同時也認為此法門是付囑給大心凡夫，並不是付囑給諸大菩薩。因為大心凡夫只要能夠對此一乘圓教法門升起信心，理解其中的深

⁴³ 李通玄《新華嚴經論》卷 27，CBETA, T36

⁴⁴ 李通玄《新華嚴經論》卷 1，CBETA, T36, p.729

刻含義，並且認真修學，就能夠於初住位成就無上圓滿的佛果。

主要參考文獻：

- 1、智儼《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》5卷。
- 2、法藏《華嚴經探玄記》20卷。
- 3、法藏《華嚴經傳記》5卷。
- 4、澄觀《大方廣佛華嚴經疏》60卷。
- 5、澄觀《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》90卷。
- 6、澄觀《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》80卷。
- 7、澄觀《貞元新譯華嚴經疏》（《華嚴經行願品疏》）10卷。
- 8、慧苑《續華嚴經略疏刊定記》13卷。
- 9、李通玄《新華嚴經論》40卷。
- 10、唐志寧會集《華嚴經合論》120卷。
- 11、宋戒環集《大方廣佛華嚴經要解》1卷。
- 12、清道沛會集《大方廣佛華嚴經疏論纂要》120卷。
- 13、鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》7卷。
- 14、隋智顛《四教義》6卷。
- 15、《四教儀註彙補輔宏記》卷8。
- 16、《宗鏡錄》卷12。
- 17、杜順《華嚴五教止觀》1卷。
- 18、智儼《華嚴一乘十玄門》1卷。
- 19、智儼《華嚴五十要問答》1卷。
- 20、法藏《華嚴一乘教義分齊章》（又名《五教章》）4卷。
- 21、法藏《華嚴經義海百門》1卷。
- 22、法藏《修華嚴奧旨妄盡還源觀》1卷。
- 23、澄觀《大華嚴經略策》1卷。
- 24、澄觀《新譯華嚴經七處九會頌釋章》1卷。
- 25、澄觀《三聖圓融觀門》1卷。
- 26、澄觀《華嚴法界玄鏡》2卷。
- 27、宗密《原人論》1卷。
- 28、宗密《注華嚴法界觀門》2卷。
- 29、李通玄《略釋新華嚴經修行次第決疑論》4卷。
- 30、李通玄《解迷顯智成悲十明論》1卷。
- 31、李通玄《華嚴經中卷大意略叙》1卷。
- 32、明李贄集《華嚴經合論簡要》4卷。

- 33、明方澤纂《華嚴經合論纂要》3卷。
- 34、宋贊寧《宋高僧傳》卷5、卷22。
- 35、清續法《法界宗五祖略記》1卷。
- 36、民國持松《華嚴宗教義始末記》，台北：震耀出版社，2016。
- 37、吳可為《華嚴哲學研究》，北京：社會科學文獻出版社，2014。
- 38、釋正持，《別教一乘與同教一乘之同異——以〈五教章〉為主》，台北華嚴蓮社《2010大專學生佛學論文集》。
- 39、劉媛媛《李通玄華嚴思想研究》，博士論文，南京大學2016。

