

智儼的五教判

華梵大學佛教學系 助理教授
李治華

摘 要

智儼為華嚴宗教義雛型的創立者，探究智儼創建五教判的過程，可以看到五教判的原初形成過程。五教判應是綜合《華嚴》、諸經、天台與攝、地論兩種三教判的創作。

智儼《搜玄記》中將大乘分為初教、熟教（或終教），此時的初教應是指般若空義。為了配置玄奘的新唯識學，始教、終教之分智儼在《要問答》中更突顯出其重要性。始教是以玄奘新譯的法相唯識的論典為主，也論及空義。終教則主張本有佛性、如來藏。《搜玄記》「略開諸位為二十二門」及《要問答》〈二十二、立一乘位義〉的「十七門」中，兩處所開的諸位層級相似，都已涵蓋五教判的次序，雖然其中尚未直接使用五教的名稱。《要問答》〈二十六、諸經部類差別義〉中更以教判經。

智儼在《孔目章》中運用類似小、初（始）、熟（終）、頓、圓（一乘）的五教架構有十三處，五教名稱並不固定，後來法藏在《五教章》中採取了對稱性最高、最中國化，也是智儼常用的始終二字，形成了小、始、終、頓、圓的固定名稱。

關鍵詞：智儼、五教判、《搜玄記》、《五十要問答》、《孔目章》

一、前言

智儼（602-668）的五判教中，初、始、熟、終等名稱並不固定，後來法藏（644-712）將其固定為小、始、終、頓、圓的五教，形成了華嚴宗的判教典範，這也導致一般在羅列諸家判教之時，根本忽略了智儼判教的存在，而都直接列出法藏的五教判。但是，智儼實為華嚴宗教義雛型的創立者，探究智儼創建五教判的過程，可以看到五教判的原初形成過程。

智儼為了弘揚《華嚴經》，運用了攝論、地論學派的判教，並且積極回應唯識宗的判教，在《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》（以下簡稱搜玄記）、《華嚴五十要問答》（簡稱要問答）、《華嚴經內章門等雜孔目章》（簡稱孔目章）等三部著作中其判教明顯呈現出了三階段的發展軌跡，廖明活大略指出「這三種作品的判教學說，分別代表了智儼判教思想的醞釀、發展和集大成三個階段」¹，本文認為也可從判教的種類上概分智儼的判教為「兩種三教判」、「小三一之三教判」、「五教判」三期，又依其「兩、一、合」的內在結構可稱之如下：²

（一）「漸頓圓」、「小三一」兩種三教判的混用開展期

在智儼二十七歲時所著的《搜玄記》中，智儼以慧光（約六世紀）的漸、頓、圓的三教判為骨幹判攝《華嚴經》，而也兼用《攝論釋》的小乘、大乘（《搜玄記》中改為三乘）、一乘的三教判，而判《華嚴經》為一乘圓頓教兼大乘漸教，《華嚴經》在圓教上又兼具同（如《法華經》）別二教，這或應是智儼在回應智顗（538-597）抑《華嚴經》揚《法華經》的判攝吧！從兩種三教判中又開展出直進教、迴心教與同教、別教、共教、不共教之說，並混合兩種三教判，形成「二十二門」，其中蘊含了小、初、熟、頓、圓的五教層級的雛型，但尚未能精簡洗鍊、圓熟地標定出五教的層級、名稱與體系。總之，「混用期」包含從分別使用、開展兩者到兩者形成一初步混合的系統。

（二）「小三一」三教判的別出套用期

在智儼五十八歲後作的《要問答》中，未再提及應是專為烘托《華嚴經》為圓頓教而有的漸、頓、圓的三教判，而是一再套用、發揮能夠豁顯出判教層級的小、三、一的三教判，這三教判的別出套用能夠展現出作為最高圓頓教的《華嚴

¹ 〈智儼判教思想的形成〉，頁337。

² 本文修訂自筆者博士論文《智儼思想研究——以初期華嚴宗哲學的創立過程為主軸》，章五節三〈智儼的五教判〉。兩種三教判見該書「智儼的三教判」（章5.2），同、別、共、不共教見「《華嚴經》教判」（5.4），五教判詳見後文。

經》如何在教義的各方面上涵蓋其他的諸教層級。這時期的判教中又特別注重區分當時玄奘（600-664）從印度新傳來的唯識學與攝論宗舊傳的如來藏識之說，並略分群經部類。

（三）兩種三教判形成五教判的融合圓熟期

智儼在「別出」之後，於六十二歲後作的《孔目章》中，才又表現出重新審視兩種三教判的視野，此時他應也參照了智顗的判教，而將兩種三判教融合，形成小、初（始）、熟（終）、頓、圓（一乘）的五教判。智儼在《孔目章》有十三處運用類似的五教判，其中六處尚列出人天教。如〈盧舍那品一乘三乘義章〉的人天、聲聞緣覺、始終漸教、頓教、一乘等「五乘」，其中若分始、終為二教則有六教。而這十三處判教中明標為判教之處唯有〈天王讚佛偈初首「顯教分齊」義〉一章，此處的五教為小乘、初教、熟教、頓教、圓教，一般即是以這類五教作為智儼的代表性判教，而未將人天教列出。不過本文認為人天教在智儼的判教中有其不應被忽略的重要性，並且智儼在判教的運用列舉上本非固定不變的，應機分門，運作靈活，多有列出人天教之處，所以智儼的判教應也可說為六教判（列出人天教）。智儼的判教體系已臻圓熟，不過用法、名稱尚不固定，對於「標準化」尚差臨門一腳，這應是智儼草創華嚴宗判教且常具「隨機說」的風格所造成的吧！

總之，智儼判教的「混用發展」、「別出套用」、「融合圓熟」三期，表現出由依循、雜多而抉擇、創新、體系化的發展軌跡。

智儼五教判的來源，歷來有數說：³

- 1.依《華嚴經》：如智儼引經文而解釋，但經中並無五教明文。
- 2.依諸經：如智儼引《華嚴經》、《法華經》、《維摩經》等等而解釋，同樣的，諸經中並無五教明文。
- 3.依天台、禪宗：智儼的五教判應有參酌天台判教，頓教則可能涉及禪宗。
- 4.依攝論、地論學派的兩種三教判：這在相關著作中，有明確的脈絡可循。
- 5.依杜順《五教止觀》：從智儼逐漸形成五教判的過程，足以否定《五教止觀》中的五教分判是杜順原作。

以上前四種來源在智儼的著作中都有根據，五教判應是綜合《華嚴》、諸經、天台與攝、地論兩種三教判的創作，底下論述智儼的五教判。

³ 可參見拙著〈智儼思想來源論考〉，及石井教道《華嚴教學成立史》，頁355-356。

二、《搜玄記》、《要問答》的初（始）、熟（終）教

《搜玄記》中將大乘分為初教、熟教（或終教），而其中的三乘又分為迴心教、直進教：

聲聞、緣覺迴心入大乘，於初教處通因及果，復為二門。直進初心菩薩通因及果，復為一門。直進熟教及迴心熟教通因及果，復為二門（或言三門，迴心教又可分為二門）。⁴

此處所謂的「迴心」之意為，小乘的聲聞等迴心轉向大乘，而成為大乘菩薩，相對於此，直接學大乘法成菩薩者則稱為「直進」菩薩。此處判初、熟大乘中都包含了迴心的聲聞、緣覺與直進菩薩等三乘。初教、熟教的分判標準在《搜玄記》中並無說明，只有將一乘教與熟（終）教的菩薩階位略作比對：⁵

住者，不退位也。……是前百障應位斷故，若三乘熟教所斷，外道我執。……四所成即十解成，即是三乘熟教說，即此品宗。⁶

其中說，在《華嚴經》的住位是斷百障之惑，而若三乘熟教的住位則只斷我執。這種住位斷我執之說是同於《攝大乘論》、《起信論》的真常教之說，⁷ 也同於後來《要問答》中的三乘熟教之說。又在《搜玄記》卷三總論十地時說：「所以故十地總名，亦可是三乘熟教名故。」⁸ 此處附近的前後文都無解釋「熟教」之義的線索，不過智儼在解釋第六地中也引用了《起信論》的「唯真心」⁹ 的思想。

《搜玄記》中除上述劃分三乘為初教、熟教之外，並未再提及三乘初教，三乘初教在後來《要問答》中是指玄奘的新唯識學與般若空義，而在智儼著述《搜玄記》時，玄奘尚在印度，所以此時的三乘初教應指般若空義。

坂本幸男說始（初）教、終（熟）教的判分是從《要問答》開始，且是為了

⁴ T35.27c。

⁵ 共三處提及，二處見下文，另卷二有「一、釋十行名及來義。二、所治：一乘如前解。三乘終教者，聲聞畏苦障。」（T35.38a）此中終教治除聲聞畏苦障，應指以眾生皆有佛性鼓勵小乘不應畏苦自棄。

⁶ T35.33c。

⁷ 如法藏《五教章》卷二：「梁《攝論》云：……其人我執，前十解中已除……《起信論》亦同此說。」（T45.494b）

⁸ T35.52a。

⁹ T35.63b。

配置當時玄奘的新唯識學所作的區分。¹⁰ 其實，初教、熟教之分在未受玄奘影響的《搜玄記》中就已初見端倪，不過此時的初教應是指般若空義。

為了配置玄奘的新唯識學，始教、終教之分在《要問答》中更突顯出其重要性。在《要問答》中多處運用始、終二教，始教、終教在教理上的基本區別是：始教是以玄奘新譯的法相唯識的論典為主，如《瑜伽師地論》、《百法明門論》、《成唯識論》，也論及《金剛經》的空義。終教則主張本有佛性、如來藏，經論如《如來藏經》、《大般涅槃經》、《摩訶般若波羅蜜經》（簡稱大品經）、《佛性論》、《起信論》等。¹¹ 其中：（1）在印度有瑜伽行派（唯識）與中觀派（空宗）之爭，唯識與空宗究竟孰高孰低？於此智儼將這兩宗並列為始教，並無評判其高下，但在《孔目章》中智儼以唯識為始教之始，以空宗為始教之終，空宗顯然凌駕於唯識之上。（2）智儼將《金剛經》與《大品經》分別判分為始教的空義與終教的不空義。這兩點於後文再探討。

三、《搜玄記》、《要問答》中五教判的層級雛型

《華嚴經·光明覺品》，佛增光集眾，智儼在《搜玄記》卷一解釋為「為表法有淺深，行有增微故也。」於是「略開諸位為二十二門」。¹² 又《要問答》卷上〈二十二、立一乘位義〉的「十七門」¹³ 中，兩處所開的諸位層級相似，都已涵蓋五教判的次序，雖然其中尚未直接使用五教的名稱，但實質上卻已精確劃分出五教判中的級序，以下將智儼原文附加標題，標題下先引「二十二門」文，次引「十七門」文，以豁顯出五教判的層序：

1.六道：「六道因果即為六門」、「世間六道即為六門」。

2.小乘的聲聞、緣覺：「聲聞、辟支二人因果，通說復為二門」、「聲聞、緣覺復為二門」。

3.小乘的聲聞、緣覺所依的佛：「聲聞、辟支所依之佛，為彼二機，說四諦教及十二因緣教，即分佛通因及果，復為二門」、「小乘中佛」。

4.大乘初教迴心聲聞、迴心緣覺：「聲聞、緣覺迴心入大乘，於初教處通因及果，復為二門」。

¹⁰ 坂本幸男，《華嚴教學の研究》，頁402、403。

¹¹ 參見「三、眾生作佛義」（T45.519c）、「十九、轉四識成四智義」（521b）、「二十五、心意識義」（522c）、「二十六、諸經部類差別義」（523b）、「三十六、心數及心所有法義」（528b）、「四十八、普敬認惡義」（534b）等處。

¹² T35.27bc。

¹³ T45.522b。

5.大乘初教直進菩薩及佛：「直進初心菩薩通因及果，復為一門。」，十七門增「初迴心小乘人佛」。

6.大乘熟教的迴心與直進：「直進熟教及迴心熟教通因及果，復為二門。」、「一為迴心聲聞制乾慧等十地，復為一門。為直進菩薩從初十信修滿十地後得作佛，成初一念正覺，復為一門。」迴心十地與直進十地的區分根據在《搜玄記》卷三透露出「依《大品經》、《(大智度)論》有三乘十地名：一、乾慧地……此十地是一乘所用，是三乘所入也。」¹⁴ 在《大智度論》卷四十九說：「地有二種，一者但菩薩，二者共地。共地者。所謂《大品經》乾慧地乃至佛地。但菩薩地者，歡喜地、……、法雲地，此地相如《十地經》中廣說。」¹⁵ 這是最先將菩薩十地分為共三乘（聲聞、緣覺、菩薩）的十地與不共二乘（聲聞、緣覺）的十地之區分，乾慧地等十地是《大品經·發趣品第二十》中所說的十地階位，這十地的階位顯然大多是共小乘（聲聞、緣覺等二乘）的，¹⁶ 所以可以理解智儼為何說這乾慧等十地是為了引導迴小向大的迴心聲聞（含緣覺）所制的。直進菩薩的十地則應指《十地經》的歡喜地等十地階位，這是就菩薩別開不共二乘的。

7.頓教：「頓教因果，復為一門。」（十七門缺）在《搜玄記》中頓教有兩種意義，一是指《華嚴經》，一是指「頓悟」一乘之教，¹⁷ 此處的頓教尚不及一乘的位置，其應指「頓悟之教」。

8.一乘圓教之同教：「從愚法聲聞，總攝諸位，乾慧地已上菩薩及佛，復為一門。」（十七門缺）愚法聲聞指小乘未迴心的聲聞。一乘同教也就是要導歸諸位同於一乘別教，所以此門總攝諸位，包含小乘、共三乘與不共二乘的菩薩、佛位。

9.一乘圓教之別教：「普賢位中，從信已上，乃至十地，皆通因果、菩薩及佛，復為五門」、「十信以去至十地五位，位位作佛，即為五門」。這五門應指十信終心、十解、十行、十向、十地，這五位是圓教（圓融境界）的菩薩階位，所以位位相攝，位位作佛，位位通因果。但若如《孔目章》卷三說：「約一乘義者，十信終心，乃至十解位、十行、十迴向、十地、佛地，一切皆成佛。」¹⁸ 則多「佛地」一位，此處是將佛地通攝在前五位中。

由上，智儼對小、初、熟、頓、圓的五教層級實已綱舉目張，只差尚未畫龍點睛標示出這五教名稱。

¹⁴ T35.51b。

¹⁵ T25.411a。

¹⁶ 可參見神林隆淨《菩薩思想研究》，頁201、202的「共三乘（聲聞、緣覺、菩薩）的十地（三乘階位對照）表」。

¹⁷ T35.14b。

¹⁸ T45.561a。

又其中「二十二門」是眾生存在狀態的高低位置，「十七門」則是「一乘位義」，所謂「一乘位義」應是從一乘的果位上示現成為各類高低位置的眾生之意，此門是就眾生位後設的一乘位，自然也包含了眾生的高低位置。十七門實際上較二十二門缺少「頓教」、「一乘同教」等二門，而智儼在列舉十七門後說「廣說如疏本（即應指《搜玄記》的「二十二門」）」。其中，「十七門」缺「一乘同教」，然而「前十六門」其實就是「一乘同教」的意義，也就是前十六門都是為了引導各類眾生歸向第十七門「一乘別教」所設的；另缺「頓教」，則可能反應出智儼此時對於頓教的意義躊躇不決，所以未加提及。

四、《孔目章》中五教判的架構與名義

（一）五教的架構與名稱

智儼在《孔目章》中運用類似小、初（始）、熟（終）、頓、圓（一乘）的五教架構有十三處，五教名稱並不固定，依章中次序略述如下：

1.天王讚佛說偈初首顯教分齊義（以下簡稱顯教分齊章）：小、初、熟、頓、圓（又分同、別）等五教。¹⁹

2.盧舍那佛品中雲集文末普賢文中立一乘三乘義章（以下簡稱一乘三乘章）：列三種五乘，其中第一類五乘指人天乘、聲聞與緣覺、始終漸教、頓、一乘，²⁰以佛教解脫道而言（解脫輪迴，即除去人天乘），即是聲聞與緣覺（小）、始、終、頓、一乘（圓）五教。此章又將一乘分為「正乘」與「方便乘」，正乘如《華嚴經》說，方便乘是於眷屬經中隨宜說為一乘，智儼舉出十種方便說，總之，一乘正指如《華嚴經》的圓通無盡自在法門，若如《法華經》的界外大車、王髻明珠即是方便指出一乘。

3.隨附十八界章（以下簡稱十八界章）：小乘、初教、終教、頓教、一乘。²¹

4.眾人問文殊處明入佛境界章（以下簡稱入佛境界章）：小乘、初教、終教、頓教、一乘。²²

5.淨行品初明凡聖行法分齊不同章（以下簡稱凡聖行法章）：人天、聲聞緣覺、初教、終教、頓教、圓教（一乘）。²³

¹⁹ T45.537ab。

²⁰ 另兩種為：人、天、聲聞、緣覺、大乘，以及天、梵、聲聞、緣覺、如來。T45.537b。

²¹ T45.542c。

²² T45.548a。

²³ T45.548b。

6.十力章：小乘、初教、終教、頓教、一乘。²⁴

7.六波羅密章：小乘、初教、終教、頓教、一乘。²⁵

8.第五會依其五教名順善法數義（以下簡稱五教法數章）：人天乘、小乘（又分聲聞、緣覺）、大乘（又分初教初、初教終、終教、頓教）²⁶、圓教（亦稱一乘，又分略教、廣教、同教）。²⁷ 這五教即是前述的第一類五乘，其中又已標出小、初、終、頓、圓的名稱。

9.第八迴向真如章（以下簡稱真如章）：其中有分人天乘、愚法聲聞與緣覺、始、終、頓、一乘（又分別、同）。²⁸ 這也是運用前述的第一類五乘。

10.第六會初明十地品十地章（以下簡稱十地章）：分為人天乘、小乘（又分聲聞、緣覺等二乘）、漸悟乘（又分初迴心教、初直進教、大乘終教）、頓悟乘（又稱頓教）、一乘（又稱究竟乘）。

11.五怖畏章：小、初、終、頓、圓等五教。²⁹

12.滅盡定章：小乘、初教、熟教、頓教、圓教。

13.菩薩章：五乘：人天（內凡）、聲聞、三初教、熟教、頓教、一乘（又論別教）。³⁰ 大同「一乘三乘章」。

以上十三處中，五教的名稱與架構：

(1)五教多也指五乘（六處含人天乘），但若以佛教解脫道而言，則指小、初（始）、熟（終）、頓、圓（一乘）五教。

(2)十三處中，小教（9次）也有以（愚法）聲聞、緣覺（4次）表示。

(3)十三處中，圓教（6次）也稱一乘（8次）。

(4)始、初、終、熟等判教用詞較為特殊，於此從智儼的三部著作中擴大來看：

²⁴ T45.548c。

²⁵ T45.548c。

²⁶ 「五教法數章」文中載「第四大乘教」（T45.556a），依此，五教為人天教、小乘、初教初、大乘、圓教，或為人天教、聲聞、緣覺、大乘、圓教皆可。又若將「第四」之文改為「第三」，五教則為人天教、小乘、大乘、頓教、圓教。這三種分法只是表面上略有不同。（參見高峰了州《華嚴孔目章解說》，頁87）

²⁷ T45.555c-556c。

²⁸ T45.558c-559a。

²⁹ T45.562c-563a。

³⁰ T45.583b。

《搜玄記》中，只在「略開諸位為二十二門」用過「初熟」，另也分別用過熟教、終教各 1 次。³¹

《要問答》中，「始終」用過 7 次，「初終」1 次，另也分別用過初教 1 次，終教 2 次。幾乎固定用「始終」。³²

在《孔目章》有關五教判的十六處中，³³ 初熟 3 次、始終 1 次、初終 12 次。

由上，「初熟」、「始終」、「初終」三詞為前後三書的基本對照組，「初終」是混用的結果。三書中，「初熟」共 4 次最少，「始終」8 次，「初終」13 次。「初熟」、「初終」、「始終」等詞在判教的義理內容上都相同，不過在字詞的意義上有所差異：

(1)「初」、「熟」二字是佛學上有用來表示學佛程度的字眼，如《華嚴經》的「初發心住」、《涅槃經》的「因生酥得熟酥」等，³⁴ 靄亭即說：「言熟教者，大乘之終，調練成熟，約人以立故……。言初教者，亦名生教，調練未久，機宜淺故」³⁵。「初熟」雖最少用，但其運用的時機卻最重要。首先在智儼早期的《搜玄記》標示出五教判的雛型中作為標示三乘二分的開創性語詞。後來又用在其最晚期的《孔目章》中解釋《華嚴經》序分的〈天王讚佛偈初首·顯教分齊義〉中，這是智儼唯一在章題中明確標示出判教（顯教分齊）之處，而其內容完全也是嚴整的判教，且此章又是在序分中，顯然有「開宗明義」³⁶ 之意。

(2)「始終」原本是中土的通用之詞，如《老子》六十四章的「慎終如始」、《莊子·知北遊》的「無始無終」、《大學》的「事有終始」等。就佛學字詞與中土通用字詞的區別來看，可說智儼早期以佛學字詞為根據創造性地使用「初熟」二字，晚年《要問答》則改用「始終」二字，這是以中土通用且對稱的語詞，取代原來文字對稱性較低的「初熟」二字，如《涅槃經》中是「生熟」對稱的。

(3)「初終」是混用初熟、始終的結果，《孔目章》論及有關五教判之處多用此詞。

以上，五教名稱並不固定，本文以智儼最正式的判教名稱為主來標示其五教判，即小、初（始）、熟（終）、頓、圓（一乘），後來法藏在《五教章》中採取了對稱性最高、最中國化，也是智儼常用的始終二字，形成小、始、終、頓、圓的固定名稱，不過《五教章》中也略有兼用初教、熟教之名。

³¹ T45.33c、38a。

³² 分見問答第3、7、10、19、26、36、38；39；25；45、48。

³³ 多的四處（僅列四教）見石井教道《華嚴教學成立史》，頁353-354。

³⁴ 分見T9.445a，12.411a。

³⁵ 《華嚴一乘教義章集解》，頁121。

³⁶ 如凝然《華嚴孔目章發悟記》卷二：「開教立義之家，於此言說之始，須判定其淺深分齊，如來所說一代法門。此經宗旨義理分齊，因此明了顯現宣通……」（頁16）

（二）判分五教的標準

底下歸納以上十三處中五教的涵義，來看智儼判分五教的標準。

1.小教

言世間所知門者，復有二種：一、始，二、終。

言始門者，即人天正善根，及愚法聲聞、緣覺等，入真實性攝。……由是許菩提遠方便故。

言終門者《（攝）論釋》云：「謂一切法但有名，謂分別名、思惟名。」得知不同（於）遠方便法，此義唯局二種十名中，為是大乘近方便故。（真如章）。³⁷

智儼將「世間所知門」分為「人天正善」與「小乘」等始終二門，據高峰了州的考察，智儼判小教為「世間所知門」似無經論根據。³⁸ 一般以小教是出世間的，智儼將小教判為世間，本文認為應是就大乘終教立場來說的，如法藏在《五教章》卷七「二乘迴心」中引《楞伽經》、《涅槃經》等，說明小乘入涅槃者，最遲八萬劫，終究會起於滅定，再迴小向大。³⁹ 據此，小乘涅槃應在「非想非非想天」的滅盡定中，並非究竟已出三界，⁴⁰ 如此才能仍將小乘判屬於「世間」吧！

在此智儼將小教又區分為始終二門：

（1）小教始門——分別遍計

若約小乘即實攝。（十八界章）⁴¹

又依愚法小乘聲聞、緣覺，依分別遍計性立其法數。（五教法數章）⁴²

小教始門指愚法聲聞、緣覺，遍計諸法有實在性。（如認為四諦、十二因緣中，諸法有實生實滅。）

³⁷ T45.559a。

³⁸ 在《菩薩地持經》中雖有「世間所知」一詞，但與智儼所判顯然不同，在該經中分辨真實義有四種分別：「一者、世間所知，二者、學所知，三者、煩惱障淨智所行處法，四者、智障淨智所行處法」，這四種應指人、天、愚法聲聞、大乘。參見《華嚴孔目章解說》，頁105、106。引文見《菩薩地持經·真實義品》，T30.892a。

³⁹ T45.496b1-25。

⁴⁰ 如《楞嚴經》卷十也將小乘涅槃放在與世間禪定共通的「識陰區」中。參見T19.154a19-27。

⁴¹ T45.542c。

⁴² T45.558a。

(2)小教終門——諸法但名

其義分齊，當一切法空，唯有名。名有二種：一、分別名；二、思惟名。由二種名建立一切法，當知陰、入、界等一切法，依初教初，如是建立。(五教法數章)⁴³

在前引〈真如章〉中說，世間終門小乘認為「一切法但有名」，此處說「一切法空」，諸法「唯有名」，兩說同義。而名有「分別名」與「思惟名」，分別名指言說、概念的認識所產生的內心種子，思惟名指其他的認識作用所產生的內心種子。⁴⁴ 所以，「諸法但名」就是說，諸法都是由認識所產生的種子所形成。

又智儼在〈真如章〉中說「諸法但名」是「大乘近方便」，也就是未及大乘，而在〈五教法數章〉中卻將之列為「大乘初教初」，顯然這兩章的判教有些自相矛盾。不過，這可從法藏在《五教章》中對「諸法但名宗」的說明來理解：

六、諸法但名宗，為一說部等。一切我法，唯是假名，都無體故。此通初教之始，準知。⁴⁵

法藏將諸法但名宗判為「通初教之始」，此一說法可涵蓋智儼所謂的「大乘近方便」與「初教初」，但剋實而言，諸法但名宗仍應屬大乘近方便，通初教之始，並非正式的初教始門。

總之，如同《搜玄記》，智儼在判教層次上論小乘教大約只說依「分別遍計」，乃至「分知法空」，⁴⁶ 這對比出底下始教是破除法執分別的「無分別」。

2.初（始）教

若約初教即空攝，空者謂無分別空。(十八界章)⁴⁷

⁴³ T45.556a。

⁴⁴ 高峰了州《華嚴孔目章解說》，頁88，指出《攝論》卷四原文為「調言說名、思惟名」(T31.178b)，相當於《成唯識論》卷八(T31.43b)的表義名言與顯境名言。

⁴⁵ T45.482a。

⁴⁶ T35.14ab。

⁴⁷ T45.542c。

始教門者，復有二種：一、始，二、終。……上此初教始終，並通分別、無分別教義。無分別教義者，謂證真如；無分別教者，謂比觀意言無分別境。分別教義者，謂教義即空故。今初教門中真如，但是空義，不同終教。（真如章）⁴⁸

始教又分為始教始門與始教終門。對比小教的「分別遍計」，始教應是「無分別」。不過智儼此處又分始教通「無分別」與「分別」，但是這裡的「分別」不應是指「分別遍計（實法）」的心態，「分別」與「無分別」應指「法相」與「法性」。⁴⁹ 無分別教義（義乃言教所指）是證真如（法性），若單論教（教乃能詮）則是比量說明此境，從法相分別說，其真如只是空義。

(1)始教始門——法相唯識

言始門者，如《百法明門論》六種無為，屬一切法攝，人、法二空，方入空攝得知。真如不及二空，二空為上。（真如章）⁵⁰

在《百法明門論》中先論一切法，後論空，該論將六種無為法（含「真如無為」）攝收在一切法中，之後才說人法二空，智儼即從這先有後空的次序指出，該教中的真如（真理）尚不及二空，所以這是始入空門。

另前述的「諸法但名」（法空唯名）是從諸法依認識而有來說法空，尚不及唯識深入、透徹。

(2)始教終門——諸法即空

又第三、大乘教者，依《維摩經》，法無眾生，離眾生垢故……。準蘊一門，界入一切諸法並皆如此，其相即空。若無如實空，即一切法不成。何以故？由即空故。其義分齊當初教終。（五教法數章）⁵¹

言終門者，如《維摩經·弟子品》內，為迦旃延說不生不滅是無常義等。又《金剛般若經》，微塵即非微塵等。又依《對法論》，開六無為（其中的「真如無為」又開成三種）成八無為，三種（指善、惡、無記）真如即屬無為攝得知，真如（應指善惡等有為即空）成無為。（真如章）⁵²

⁴⁸ T45.559a。

⁴⁹ 高峰了州《華嚴孔目章解說》，頁105。

⁵⁰ T45.559a。

⁵¹ T45.558a。

⁵² T45.559a。

始教終門是直接表達出諸法「即空」，如無常、善、惡、無記等有為法上即有真如、無為法。

3.終（熟）教

終教門者，復有二種：一、始，二、終。言始門者，即《維摩經》中〈不二法門品〉，三十二菩薩顯不二法門者是。言終門者，即〈不二法門品〉文殊所顯不二者是。其終始兩門，並具無分別教義空有二門。（真如章）⁵³

終教依表達方式分為始、終二門，如在《維摩經》中探討什麼是「不二法門」之時，首先由三十二位菩薩以言說顯示真如，代表終始教；其後文殊以言說表示真如為不可說，代表終終教。這是由「化儀」（教化方式）上的顯詮不二法門與說出「不可說」的遮詮，判熟教為始終二門，並非根據「化法」（教化內容）有所不同。

此章並未說明終教真如的意指，只說終教具無分別教義空有二門。底下再引文說明無分別教義空有二門的意義：

若約終教即真如攝，攝者謂無所攝。（十八界章）⁵⁴

又《維摩經》云為一切法皆如也。故據此分齊，義當終教，所有陰、入、界等一切法數，依此而知，若無不空真如，即一切法不成，由無住本立一切法故。（五教法數章）⁵⁵

此當熟教位中，即性實成有之義，非是所謂有也。（顯教分齊章）⁵⁶

據引文，終教真如可以析為三點：

(1)有門：終教有門講性實成有、不空的真如，依此建立一切法。其實，此處所謂的「實性」也就是真常教通說的佛性、如來藏、真心。智儼在他處也有使用這些語詞。⁵⁷

⁵³ T45.558c-559a。「八無為」見《大乘阿毗達摩雜集論》卷二，大正31.702b。

⁵⁴ T45.542c。

⁵⁵ T45.558b。

⁵⁶ T45.537a。

⁵⁷ 如《五十要問答》「四十八、普敬認惡義」（T45.532-534）中多論佛性、如來藏之義，《搜玄記》卷三則有論述「真心」之義（T35.63b）。

(2)空門：終教空門強調不空實有乃無住本（無執住的根源），並非思想層次所能把捉到的「有」，真如須以無分別智來認識，當然就此而言也可說這是不可思議的「非空非有」。

(3)亦空亦有門：真如本身具足空有二門，空有乃一體兩面，所以終教始終二門皆具足空有兩門。

另前述智儼說始教通分別、無分別（法相、法性）教義，法相畢竟性空，而此處只說終教具無分別教義空有二門，未說也通分別教義，本文推測應是由於終教的法相是依法性的有門建立，在攝相歸性下，所以使用法性門含攝法相門。而在始教，諸法的來源並非法性，諸法的來源或說唯名，或說唯識，反觀終教中的一切法相則究竟唯依法性而有，法性本身具足空有二門，如此才能徹底達致會相歸性。

4.頓教

《維摩經》中，文殊以言說表示真如不可說後，維摩則以默然無言表示真如不可說，智儼即多舉此代表頓教：

又《維摩經》經云：「時，維摩詰默然無言，文殊師利難（歎）曰：是真入不二法門。」義當頓教，默絕萬法，陰、界、入等染淨諸法並皆同此，若無維摩默然不二理，即一切法不成，所以知之故。《對法論》云：「不待名言及餘根境，是名實有。一切皆是實有，即顯待名言根境是假有也。」（五教法數章）⁵⁸

頓教門者，如《維摩經·不二法門品》，維摩直默以顯玄意者是，此如絕於教義，相想不及，廣如《大般若經·那伽室利分》說。（真如章）⁵⁹

若約頓教，即不可說。（十八界章）⁶⁰

若約頓教，一切不可說。（五怖畏章）⁶¹

據引文，析為三點：

(1)真如本身不可說：真如本身（實有）是超越思想、語言、形相、教義所能達到的範圍。

⁵⁸ T45.556bc。

⁵⁹ T45.558c。

⁶⁰ T45.542c。

⁶¹ T45.553a。

(2)一切法皆不可說：一切法皆依真如而立，故都也不可說。

(3)頓教不以語言分別表達真如：維摩詰以默然無言表示頓理，這比起文殊以語言說明不可說，更為貼切如實不可說的狀態，這默然無言就躍升在終教之上，而成為頓教。所以，此處頓教的頓應指直接貼切於如實不可說的狀態。

《孔目章》的頓教是扣著真如不可說而界定的，其實這與《搜玄記》中「頓悟」的頓教之意相通，「頓悟」與「不可說」是一組「一體兩面」的概念，「頓悟←真理超越思議→不可說」，也就是真理超越思議，故不可說，也只能以頓悟領會。不過，《搜玄記》的頓悟是指頓悟一乘圓教（圓融無礙），《孔目章》的頓教則是指頓悟一切不可說，兩者有別。

在不可說上，終教也「說」一切法不可說（如文殊），而智儼以維摩默然為例也「說」頓教是一切法不可說，這兩種「說」不可說有何差別？智儼本身並無進一步的解釋，現以智儼所引用的《維摩經·入不二法門品第九》來說明：

樂實菩薩曰：「實、不實為二，實見者尚不見實，何況非實！所以者何？非肉眼所見，慧眼乃能見，而此慧眼無見無不見，是為入不二法門。」

如是諸菩薩各各說已，問文殊師利：「何等是菩薩入不二法門？」文殊師利曰：「如我意者，於一切法，無言無說，無示無識，離諸問答，是為入不二法門。」

於是文殊師利問維摩詰：「我等各自說已，仁者當說：何等是菩薩入不二法門？」時維摩詰默然無言。

文殊師利歎曰：「善哉！善哉！乃至無有文字語言，是真入不二法門。」⁶²

經中對於表達「不二法門」的方式有四重轉折：(1)三十二位菩薩以語言分別表達真理，如引文中第三十二位樂實菩薩先分別「二」，後才導歸「不二」。(2)文殊針對前之語言分別，說出「真理不可說」。(3)維摩默然，這是不採取語言分別之途表達真理，可說是一種如禪宗般的「非分別性的語言」，不令人從語言分別上認識真理，而以默然等機鋒令人頓悟。(4)文殊稱歎默然「無有文字語言，是真入不二法門」。這又是以語言分別說明「非分別性的語言」。其中，第一、二、四重都是「分別性的語言」，唯有第三重是「非分別性的語言」，又文殊所說的第二、四重，都是評論前說的「後設語言」，其存在必須與前說配套來看，所以雖然兩說的實質內容都是說「一切法不可說」，但前者是針對從語言分別上表達真理而說，後者則是

⁶² T14.551c。

針對從非分別上表達真理而說，頓教「說」的不可說較之終教「說」的不可說在表達上更高一層。

5. 圓教（一乘）

若據一乘（別教），一則（藏經或作「即」）一切，一切則（即）一，乃至教義皆應因陀羅及微細等也。（入佛境界章）⁶³

又依無盡圓通門，即《華嚴經》「第八迴向」百句如相，義當略教。〈普賢〉、〈性起〉當是廣義，即無盡圓通究竟宗也。所有無盡法數及餘乘數，皆一乘所目，即是一乘，由同在海印定中成故，不在定說同教者，入一乘遠方便攝。（五教法數章）⁶⁴

別教門者，謂圓通理事統含無盡因陀羅及微細等，廣如下經「第八迴向」百句如中說。同教門者，即與三乘義同，但由智迴向故，入一乘攝。（真如章）⁶⁵

據引文，分為四點論述：

(1)同別教的一體兩面性：〈五教法數章〉中說同教為入一乘（別教）的遠方便，但〈真如章〉又說同教入一乘攝，這與前述智儼在〈五教法數章〉將「法空唯名宗」判為入大乘近方便，另在〈真如章〉又判為大乘初教，同出一轍。智儼在〈五教法數章〉的「分」與〈真如章〉的「合」，指點出了「方便」（同教）與「目標」（別教）的一體兩面性。

(2)圓教、一乘、同別教的關係：圓教即一乘，一乘、圓教直接指別教，間接也指同教。狹義指別教，廣義包含同別教。

(3)同教：同教教義同於三乘，但若迴向於一乘別教，即為進入一乘別教的遠方便，成為一乘同教。

(4)別教：別教即是說「一即一切，一切即一」的「無盡」（如十玄門）教義。又依《華嚴經》分略教及廣教。⁶⁶

6. 〈顯教分齊章〉的五教判

〈顯教分齊章〉是智儼最正式的判教之處，其中解釋判教名義也最為形式化，

⁶³ T45.548a。

⁶⁴ T45.556c。

⁶⁵ T45.558c。

⁶⁶ 智儼在此並未解釋略廣之義，略廣二教參見《搜玄記·普賢菩薩行品》，T35.79a。

文中以「有名」、「無名」、「教」、「義」、「詮」、「目」、「說」、「顯」等用語解釋諸教，頗具特色，但也令人有形式化與文字迷宮之感，難以清晰明瞭其之指意，唯有先明瞭五教教義後才能再依義解文。底下隨文略釋：

依教有五位差別不同：⁶⁷

一、依小乘，有名之教詮有名之義，此在分別遍計位中。

教是能詮，義是所指。小乘教義主張諸法有實生實滅乃至分知法空，這是相應於概念分別而遍計實有的範圍。

二、有名之教詮有名之義（此句針對迴心教安立），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。

初教的空義概念（有名）乃是「假名」，空義實超越概念所能認識（無名），須以無分別智來認識。

三、有名之教目有名之義（迴心教），有名之教目無名之義（如三十二菩薩說不二法門），無名之教目無名之義（如文殊以言遣言），此當熟教位中，即性實成有之義，非是所謂有也。

「目」，表見實性，相對的，小、始二教用「詮」字，即表尚未真見實性。引文三句中，首句是為了迴小向大的迴心教而安立的，後二句即熟教中的始終二門。

四、無名之教顯無名之義（如維摩默然），義當在頓教位中，一實三昧說也。

「顯」表頓顯實相無相之義，不同於前尚以差別之相表示真實。

五、有名之教說有名之義（方便說），無名之教顯無名之義（頓顯真實），當在圓教位中見聞處說（即同教）。有名之教顯有名之義（此「顯」為頓顯無盡），有名之教顯無名之義，無名之教顯無名之義（「有有」、「有無」、「無無」此三句已窮盡前述列舉的狀況），此約圓教處說（別教），為攝義無盡故，分齊通聲聞及凡夫世間所知真實法也，該通三乘、小乘文義及圓教中比證（比量與證量）分齊。

⁶⁷ T45.537ab。

「說」為方便說，「顯」為頓顯。本文將引文「見聞處」解作與三乘同見同聞之義，⁶⁸ 即同教。同教以「方便說」導向頓顯真實。⁶⁹ 別教則頓顯無盡教義，依無盡義，通攝一切，換言之，從別教的無盡教義看一切法，一切法在別教的開顯下也都是無盡教義，並非如同教，教義尚同於三乘。

五、以教判經

《要問答》卷上〈二十六、諸經部類差別義〉：

如《四阿含經》局小乘教。《正法念經》舉正解行、別邪解行通三乘教。《涅槃經》等及《大品經》三乘終教，為根熟聲聞說故。《金剛般若》是三乘始教，初會愚法聲聞故，義意在文。《維摩》、《思益》、《仁王》、《勝天王》、《迦葉》、《佛藏》等為直進菩薩說。仍直進有二種：一、大乘中直進。二、小乘中直進菩薩。此二處直進教亦有同異，準攝可知。《華嚴》一部是一乘不共教，餘經是共教。一乘、三乘、小乘共依故。又《華嚴》是主，餘經是眷屬。以此準之，諸部教相義亦可解。如《法華經》宗義是一乘經也，三乘在三界內成其行故，一乘三界外，與三界為見聞故。餘義準可知。⁷⁰

引文中以教判經，在判攝的理由上智儼只略作解釋，底下將其判攝依判教層級重新排序，並針對一些特殊之處再作補充解釋：

1. 小教：《四阿含經》。

2. 通三乘教：《正法念處經》，「舉正解行，別邪解行」。此經分為〈十善業道品〉、〈生死品〉、〈地獄品〉、〈餓鬼品〉、〈畜生品〉、〈觀天品〉、〈身念處品〉，對比出正邪的解行因果，顯然通於大小乘的聲聞、緣覺、菩薩三乘。

3. 始教：《金剛般若經》，「初會愚法聲聞故」。「愚法聲聞」應指小乘，小乘執著實有或者分知法空，《金剛經》說大乘始教空義，因此是初引小乘會歸大乘。

4. 終教：《大般涅槃經》、《大品經》（鳩摩羅什譯《摩訶般若經》），「為根熟聲

⁶⁸ 此解釋參照《搜玄記》卷一：「為此經（華嚴經）宗，通有同、別二教，三乘境見聞及修等故也。如《法華經》，三界之中三車引諸子出宅，露地別授大牛之車。仍此二教，同在三界，為見聞境。」（T35.14bc）對同別二教來說，三界同為見聞境，若顯無盡，即是別教。另《要問答》「二十六、諸經部類差別義」中也有類似之說，T45.523b。此段文，也有配釋因分可說、果分不可說，或教說、宗證，或見聞位、解行位、證入位解釋，（參見高峰了州《華嚴孔目章解說》，頁8），本文則以智儼判教中圓教分為同別教的立場解釋。

⁶⁹ 如《法華經》卷一「唯有一乘法，無二亦無三，除佛方便說，但以假名字，引導於眾生」（T9.8a）

⁷⁰ T45.523ab。

聞說故」。《涅槃經》有著名的「佛性常樂我淨」之說，顯然是終教。《般若經》大都說空，依其內容或前後期的發展，可分為下中上三品，《大品經》為「中品般若」的主要文獻，其中雖然有講到「佛性」，但也說「佛性空」⁷¹，並未確說真常思想。「上品般若」，在玄奘譯的《大般若經》中才譯出，其中才有「實有菩薩」、「常樂我淨真實功德」的真常思想。⁷² 如此，為何智儼會將講「佛性空」的《大品經》判作終教、真常教典？這可從三方面理解：(1)基於終教佛性具有空與不空的兩面，《大品經》既談佛性又談性空，稍見終教的端倪。其後來出現的「上品般若」會有「實有、真常」之說，也正是此內在理路的發展。這種判法就類似宗密（780-841）在《禪源諸詮集都序》卷上泛說般若經論為「密意破相顯性教」，⁷³ 也就是表面雖說空理，實則密意是在藉由空除虛妄而顯現如來藏佛性。(2)智顗、吉藏等前德已用真常思想詮釋《般若經》。⁷⁴ (3)玄奘譯的《大般若經》中相當於「中品」的部份也有真常思想。⁷⁵ 不過，智儼作《要問答》時，未引《大般若經》，玄奘應尚未譯出此經。然而，智儼曾至玄奘的大慈恩寺閱覽梵本《華嚴經》，⁷⁶ 所以也有可能先知道了《大般若經》具有真常思想。以上說明了智儼判《大品經》為終教的可據之理。另智儼說《涅槃經》、《大品經》是「為根熟聲聞說」，此理由在底下「直進教」中再述。

5.直進教：《維摩經》、《思益經》、《仁王經》、《勝天王經》、《迦葉經》、《佛藏經》。直進教是直接針對菩薩的教說，迴心教則是為接引小乘而設，迴心教的內容與小乘相似度高而較小乘有所提升。⁷⁷ 如《大品經》便多同《阿含經》及部派所說，依大乘義而為種種空的類集，顯然屬迴心教。《維摩經》訶小揚大，不與小乘相類，因此是直心教。⁷⁸

⁷¹ 如T8.260b11。

⁷² T5.17bc、6.701c。參見印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁685、692、700。

⁷³ T48.404a。

⁷⁴ 智顗《摩訶止觀》卷一下：「一念心即如來藏理。如故即空，藏故即假，理故即中。三智一心，中具，不可思議。」（T46.10b）智顗將《大智度論》卷二十七的「三智」（T25.260b17-29）結合如來藏理。楊惠南《吉藏》：「在中國當時「把客體性之『空』或『中道』，與主體性之『如來藏』（阿梨耶識）相結合，並無經典（案指《般若經》）的根據，純粹是吉藏個人的發明。」（頁254-255）

⁷⁵ 參見印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁700。

⁷⁶ 大慈恩寺是高宗作皇太子時為玄奘建造的，內有譯經院。智儼閱經之事見《孔目章》卷四〈梵本同異義〉，T45.588a-589b。

⁷⁷ 可參見法藏《五教章》「行位分齊」中所示，如說：「初位相者此中有二：一為引愚法二乘令迴心故，施設迴心教。亦但有見修等四位及九地等名同小乘。」T45.488b4-6。

⁷⁸ 如民初中興華嚴宗的月霞，在《維摩詰經講義錄》說：「此經不攝人天權小，被彈訶故……雖是諸乘皆談，正唯大乘所攝。……此經既是五教並談，應當普被三乘五性。如說〈佛國品〉時，求聲聞者三萬二千，諸天及人……得法淨眼……雖是五性俱被，而其得益之深者，正在菩薩，傍及二乘。」（頁4-8）

又智儼在《要問答》中認為佛性說是迴心教，如來藏說是直進教，⁷⁹ 所以，南北朝的前德雖多推崇暢談佛性的《涅槃經》（也兼及如來藏）是最高等的佛經，但在智儼來說《涅槃經》卻僅是迴心教。又《大品經》、《涅槃經》超過不談佛性、只說空性的空教，所以是為「根熟聲聞」所說的教法。

6.一乘不共教：「（唯有）《華嚴》一部是一乘不共教，餘經是共教。一乘、三乘、小乘共依故。又《華嚴》是主，餘經是眷屬。」這應是由於，《華嚴經》是為上達分階佛境界的大菩薩而宣說，因此是不共教。又此經代表最高的佛境界，所以說其餘經典都是由此流行而出的眷屬經。

7.一乘共教：《法華經》，「三乘在三界內成其行故，一乘三界外，與三界為見聞。」佛境界原是超出三乘所能見聞，而佛在三界中方便教導三乘，使三乘也能見聞佛乘法門，以會三歸一，這正是《法華經》的意旨。

另智儼在《孔目章·真如章》中說頓教「廣如《大般若經·那伽室利分》」，而該分確實多說不可說之理，如：

以一切法，非合非散，自性皆空，離我我所，等虛空界，無說無示無讚無毀，無高無下無損無益，不可想像不可戲論，本性虛寂皆畢竟空，如幻如夢無對無比，寧可於彼起分別心，諸法自性皆不可說。汝謂我說甚深法者為行戲論，然我實非能說法者，諸法自性亦不可說，以一切法皆如幻事，畢竟性空尚不可知，況有宣說知法性空。⁸⁰

經文從諸法性空的立場上，闡明法性不是分別心所能知識，不可想像、不可說示，這本是《般若經》的常談，智儼以此為頓教，似乎混亂了「初教」空義與「頓教」頓顯真心實相之間的差異，但在智儼當是以《大般若經》為「終教」（如將《大品經》判為終教），進而，自然便將經中表達一切法不可說之處視為頓教了。

六、結論

本文從智儼先後期的著作《搜玄記》、《要問答》、《孔目章》中，羅列出五教判的發展過程。底下依《孔目章》的五教判與其經論例舉，以及《要問答·諸經部類差別義》，將五教內涵列表如下：

⁷⁹ 詳見拙文〈智儼的如來藏思想〉。

⁸⁰ T6.975c、976a。

五教判判準與經論例舉表

五教	判準	經論例舉	對比法藏
小教		《阿含經》	隨相法執宗（四宗判）
小之始門	分別遍計		十宗判之前五宗
小之終門	諸法但名		諸法但名宗（十）
初（始）教	無分別空		始教或以一切皆空宗（十）、真空無相宗（四）為代表，或同於智儼
始之始門	法相唯識	《百法明門論》	
始之終門	諸法即空	《金剛經》、《維摩經·弟子品》部份、《對法論》真如	
熟（終）教 以下始終二門 為化儀判	性實非有	《大品經》、《大般涅槃經》	真德不空宗（十） 或攝唯識法相宗（四）， 或唯如來藏緣起宗（四）
終之始門	言表不二	《維摩經·不二法門品》部份	《探玄記》引用，含下頓教
終之終門	言表無言		
頓教	默然無言	同上、《大般若經·那伽室利分》	相想俱絕宗（十），更述 其它經、論、義
圓（一乘）教			
一乘同教	一乘方便	《法華經》	相同
一乘別教	一即一切 無盡圓通	《華嚴經》	圓明俱德宗（十）
略教	偏局緣修	「第八迴向」	《探玄記》更加細分
廣教	自體因果	〈普賢品〉、〈性起品〉	

表中並附錄對比了法藏之說，以供後續研究。在智儼與法藏的對比中，有些值得注意之處：（1）受到唯識宗發展、興盛的影響，法藏融合了窺基的八宗判形成十宗，在小乘教上顯得精細。初期《五教章》又有「性（真常心性）相（唯識）融會」的表現，將空宗置於唯識宗之下，並將唯識宗的根本經典《解深密經》放入終教（空門為始，不空為終）之中予以融通詮釋。不過後來在《十二門宗致義記》中又同於智儼。⁸¹（2）《探玄記》對《孔目章·真如章》幾乎全文引用（以上對《百法明門論》、《金剛經》、《對法論》、《維摩經》、《大般若經》的判分都出於此），並對廣略教更加細分說明。⁸²（3）智儼對頓教所述甚簡，

⁸¹ 十宗、《解深密經》見《五教章》，T45.481c9-482a11、481b13，四宗判可見《起信論義記》，T44.243b。此段可詳拙文〈華嚴宗判教中的空有始教與同別圓教之探討——兼對比天台判教〉。

⁸² 《探玄記》見T35.270a12-b10。

法藏多所補充與發揮。⁸³（4）《五教章》十宗前七宗是法藏依循窺基的八宗判，後三宗源於智儼之說，十宗中終教、頓教、圓教分別名為「真德不空宗」、「相想俱絕宗」、「圓明俱德宗」，其文字應也是源自智儼的用詞：在《要問答》中講終教的《如來藏經》：「七譬如有人持真金像……裹以弊物令無識者棄捐曠野。人謂不淨，有天眼者知有真像即為出之令他禮敬。明真德除染生信喻。」在《孔目章》中講頓教：「此如絕於教義相想（俱）不及」，原文無「俱」字，法藏於《探玄記》引用時多加了「俱」字，⁸⁴智儼又講圓教「在一乘即圓明具德。」⁸⁵以上，法藏大體繼承、補充、發揮智儼之說，只有在空宗與唯識的「空有之爭」的判教上起先不同於智儼，後又相同。從對比中，也略可看出智儼對法藏的影響深遠。

徵引文獻

《妙法蓮華經》。《大正藏》冊9。

《大佛頂首楞嚴經》。《大正藏》冊19。

《菩薩地持經》。《大正藏》冊30。

《大乘阿毗達摩雜集論》。《大正藏》冊31。

《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》。《大正藏》冊35。

《華嚴經探玄記》。《大正藏》冊35。

《華嚴五十要問答》。《大正藏》冊45。

《華嚴經內章門等雜孔目章》。《大正藏》冊45。

《華嚴一乘教義分齊章》。《大正藏》冊45。

《摩訶止觀》。《大正藏》冊46。

《華嚴孔目章發悟記》。《大日本佛教全書》122。

石井教道（1979）。《華嚴教學成立史》，京都：平樂寺書店。

坂本幸男（1976）。《華嚴教學の研究》，京都：平樂寺書店。

李治華（2008）。《智儼思想研究——以初期華嚴宗哲學的創立過程為主軸》，台北：輔仁大學哲學博士論文。

李治華（2013）。〈智儼思想來源論考〉，第二屆華嚴專宗國際學術研討會會後論文集。

李治華（2013）。〈華嚴宗判教中的空有始教與同別圓教之探討——兼對比天台判教〉，第四屆華嚴國際學術研討會。

⁸³ 見《五教章》五教十宗，T45.481b16-21、482a8-9、492b3。

⁸⁴ T35.270a18。

⁸⁵ 《要問答》卷二〈四十八、普敬認惡義〉，T45.534a27-29；《孔目章》卷二〈真如章〉，T45.558c；卷四〈一乘之妙趣〉，T586b2-3。

李治華（2014）。〈智儼的如來藏思想〉，第三屆華嚴專宗國際學術研討會會後論文集。

高峰了州（1964）。《華嚴孔目章解說》，奈良：南都佛教研究會。

許洋主譯，神林隆淨（1984）。《菩薩思想研究》，台北：華宇出版社。

廖明活（1995）。〈智儼判教思想的形成〉，釋恆清編《佛教思想的傳承與發展》，台北：東大圖書公司。

楊惠南（1989）。《吉藏》，台北：東大圖書公司。

釋月霞（2000）。《維摩詰經講義錄》，台北：佛陀教育基金會。

釋印順（1994）。《初期大乘佛教之起源與開展》，台北：正聞出版社。

釋靄亭（1996）。《華嚴一乘教義章集解》，台北：華嚴蓮社。

