

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

► 評呂澂《中國佛學源流略講》中之華嚴思想

A Review of Lyu Cheng's Hua-yen Thought in "A Brief Lecture on the Headstream of the Chinese Buddhism"

doi:10.30002/JHB.201104.0004

華嚴學報, (1), 2011

作者/Author：李治華(Chih-Hua Lee)

頁數/Page： 129-161

出版日期/Publication Date : 2011/04

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結：

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.30002/JHB.201104.0004>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE

評呂澂《中國佛學源流略講》中之華嚴思想

李治華

華梵大學佛教學系助理教授

摘要

呂澂《中國佛學源流略講》為中國佛學之現代名著，內有〈賢首宗〉、〈華嚴宗〉兩部份專論華嚴思想，筆者認為呂澂華嚴思想中約三十處的評述頗有問題，如五教判的來源與評價、法藏十宗與窺基八宗、慧光的三教判、頓教與化儀、頓教與禪宗、判教與種性、《起信論》的心真如與水波、無情有性、《華嚴經》與圓教、同體異體與相即相入、智儼與法藏、攝論學派與唯識宗、門戶之見，本文對此等之處將予以評論商榷。

關鍵詞：呂澂、賢首宗、華嚴宗

A Review of Lyu Cheng's Hua-yen Thought in "A Brief Lecture on the Headstream of the Chinese Buddhism"

Lee Chih-hua

Assistant Professor, Department of Buddhist Studies
Huafan University

Abstract

The book A Brief Lecture on the Headstream of the Chinese Buddhism written by Lyu Cheng is a modern masterpiece of Chinese Buddhism. It contains the two parts—"Hsien-shou School" and "Hua-yen School"—concerning the discussions on Hua-yen Thought specifically. I consider that there are some problems in approximately 30 comments about Lyu Cheng's Hua-yen Thought, such as the sources and ratings of Five Teachings, Fa-tsang Ten School and Kuei-chi Eight School, Huei-kuang Three Teachings, Instant Teaching and the Method of Teaching, Instant Teaching and Chan School, Pan-chiao and Gotra, the Mind of True Suchness and Water and Wave in Mahyna raddhotpda stra, insentient things having the Buddha nature, Avatasaka stra and Complete Teaching, the same body and the different bodies, mutual identity and interpenetration, Chih-yen and Fa-tsang, She-lun School and Wei-sci School, and gate seeing mutually. This paper is to give comments and discussions on the places like these.

Keywords: Lyu Cheng , Hsien-shou School, Hua-yen School

一、前言

在現代中國佛學的研究上，呂澂（1896～1989）是成就非凡的一個高峰，其之《中國佛學源流略講》¹是中國佛學上的現代名著，筆者在撰寫博士論文《智儼思想研究——以初期華嚴宗哲學的創立過程為主軸》²期間，精讀其書中〈賢首宗〉、〈華嚴宗〉專論華嚴思想的兩部份，卻赫然發現呂澂華嚴思想中約三十處的述評頗成問題，如五教判的來源與評價、法藏十宗與窺基八宗、慧光的三教判、頓教與化儀、頓教與禪宗、判教與種性、《起信論》的心真如與水波、無情有性、《華嚴經》與圓教、同體異體與相即相入、智儼與法藏、攝論學派與唯識宗、門戶之見等等。呂澂的《中國佛學源流略講》向為學界所重，此書也是一些佛學研究所、宗教研究所的入學指定考試書，影響廣泛，因此對於呂澂文中的諸多問題，筆者亦深感不得不辨。

另呂澂對於《華嚴經》、華嚴宗、法界觀的出現從社會需求、應付政治、現實歷史等方面去認定，以及對於唯心論與華嚴觀門的批評，在這方面於杜保瑞的〈華嚴宗形上學命題的知識意義〉中參照當代學人方東美、唐君毅、方立天等人的觀點，已指出呂澂的局限與誤謬³，對此本文不再贅述。

¹ 呂澂的《中國佛學源流略講》（本文用書《呂澂佛學論著選集》（五），濟南：齊魯書社，1991年初版），呂澂此作在臺灣的出版有：《中國佛學思想概論》（臺北：天華出版公司，1982年初版），《中國佛學源流略講》（臺北：里仁書局，1985年初版），《中國佛學源流略論》（臺北：大千出版社，2003年初版）。

² 本文諸多論點可參照筆者博論（輔大哲學博士論文，2008）。

³ 杜保瑞〈華嚴宗形上學命題的知識意義〉：「本文之論述以呂澂教授對華嚴宗哲學的批評為焦點……主要指出，《華嚴經》的出現，並不單純只是為社會需求而編纂，而是有其理論創作的用意，此即是其言於一切圓滿的佛境界的世界觀及修養論系統哲學。至於華嚴宗教派的出現，更不是為應付中國朝代政治之需而立宗，而是有所悟解於《華嚴經》高明廣大意旨而建立的哲學詮釋系統。就『法界觀』言，是一在佛智證悟境界中的對一切世界現象的清

二、判教

呂澂對於華嚴宗的判教評價甚差，五教判「很勉強而又軟弱無力」（頁 2959），調和的論調「脫不了『契機』的一格，而不會顯出甚麼特色」（頁 2960），化儀頓教放在化法判中「硬把它們混為一談，使得一種分類裏用上了兩個標準，在邏輯上顯然是犯著根本錯誤的。」（頁 2961）、「賢首原想統一各家的說法，但結果並未很好解決，在判教方面暴露的問題就更為突出了。」（頁 2734）底下詳論呂澂對華嚴判教的觀點。

（一）五教判的來源

在智儼的著述中，已有了對佛教作五種區分的議論，但五種的名目還不甚確定。他的思想根源有兩個：一是來自《攝論》，梁譯《攝論》卷八中，對佛教有這樣的區分：小乘、大乘、一乘。把大乘理解為不定乘（有的從聲聞來，有的從緣覺來，有的從菩薩來），則有三乘，加起來一共是五乘。二是來自地論師，慧光也有一種判教，即漸說、頓說、圓說的三教，於漸說中分三乘（筆者按：聲聞、緣覺、菩薩，此處前二為小乘，後為大乘），因而也是五分。因此，五教說從智儼就創立了。到了賢首，在這一基礎上又吸收了天台的五時八教說，重新加以組織，終於成為小、始、終、圓、頓的五教。他把小、始、終相當於天台的藏、通、別；天台有漸、頓、秘密、不定的「化儀」，賢首則吸收其中的「頓」。他運用天台這些說法，並不諱言，而且加以推崇，會通於自己的學說中。（頁 2731～2732）

淨義的終極論述立場，並非歷史現實的翻版而已，更非有觀無教。同時，『法界觀門』確實是有唯心論意義，但這是一切大乘佛教的共義，並非華嚴宗有此一義即為缺失。」

<http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/3bud/c81.htm>

以上呂澂「賢首宗」之文有二誤述之處：

(1) 以智儼(602~668)早期運用的兩種三教判，分別都可開出五乘，也就是「小乘、聲聞、緣覺、菩薩、一乘」，以及「聲聞、緣覺、菩薩、頓、圓」，作為智儼的兩種五教說。這顯然是忽略智儼晚年在《孔目章》中綜合這兩種三教判而又賦予頓教新意所形成的小、初(始)、熟(終)、頓、圓(一乘)的五教判，之後法藏(644~712)五教判的形成大體上只是將智儼的教判固定名稱而已。呂澂在〈華嚴宗〉中便說到：「五教的名目在《孔目章》裏，還沒固定，有處說小、初、熟、頓、圓……可見這時還在草創，未下斷語」(頁2956)，如此的五教說，才是正確的。

(2) 古德多說華嚴五教中頓教之外的四教與天台四教相似，慧苑(673~743)首倡華嚴五教判的主要來源是天台的化法四教判，五教的形成主要是在四教中多加頓教。至於五教中「不可說的頓教」，古人清楚表示其與天台的化儀頓教(頓陳《華嚴經》等圓頓大法)不同，如慧苑說「唯加頓教別(天台)爾」⁴，呂澂應知如此，不過他仍以五教中的頓教是吸收了天台的化儀頓教而來的，且說法藏並不諱言五教如此運用天台，實則法藏未曾說過五教(或頓教)來自天台。但為何呂澂會如此說？這應是指，法藏在《五教章》、《探玄記》羅列諸家判教時，有將天台判教列入，並讚美這些立教諸德都是英悟絕倫，又特別例舉天台慧思、智顥師徒為證吧！

雖然天台、華嚴兩宗四教的架構相似，但並不代表華嚴判教缺乏新意，在相似中反倒更突顯出五教判中，安置唯識宗為始教之始、安立頓教、圓教分為同別二教、五教名稱的標示角度，這些正是五教判的特色所在。

⁴ 《續華嚴經略疏刊定記》，卷續3.578c。

（二）十宗判的來源

法藏……十宗是：一、「我法俱有」……；二、「法有我無」……；三、「法無去來」……；四、「現通假實」……；五、「俗妄真實」……；六、「諸法俱名」……；七、「諸法皆空」（始）；八、「真俗不空」（終）；九、「相想俱絕」（頓）；十、「圓明具德」（圓）。法藏的這種分法，也是採取慈恩、窺基的。窺基早就把佛教開為八宗，即此中的前八種，六種的名稱完全相同，後兩種窺基叫做「勝義皆空」（指般若言）、「應理圓實」（指瑜伽言），名稱雖異，內容還是一樣（參見窺基的《法華玄贊》卷一）。……把天台宗說成是漸頓而非圓頓（筆者按：法藏或澄觀之說？）（頁 2732）

呂澂此段文列表說明如下：

窺基八宗	法藏八宗	說明
1.我法俱有	我法俱有	亦有作法我俱有
2.有法無我	法有我無	呂說前六宗「名稱完全相同」，但此宗略有不同。
3.法無去來	法無去來	
4.現通假實	現通假實	
5.俗妄真實	俗妄真實	
6.諸法但名	諸法但名	呂作諸法「俱」名
7.勝義皆空	一切皆空	呂作「諸法」皆空
8.應理圓實	真德不空	呂作真「俗」不空，又說後兩種內容一樣，但「真德不空」是指如來藏，並非瑜伽（唯識宗）所言。
見窺基《法華玄贊》	見法藏《五教章》、《探玄記》	

(三) 慧光的頓漸圓

慧光講漸頓圓三教，也是就形式言（筆者按，指化儀），沒有分「化法」、「化儀」，所以還是統一的。（頁 2733）

慧光（約六世紀）有兩種漸頓圓的三教判，筆者認為都包含了化法與化儀：

1、華嚴圓教之三教判：

法藏《五教章》卷二記載的慧光的三教判：

三、依光統律師立三種教，謂頓、漸、圓。光師釋意：以根未熟，先說無常，後說常。先說空，後說不空。深妙之義，如是漸次而說，故名漸教。為根熟者，於一法門，具足演說一切佛法。常與無常，空與不空，同時俱說，更無漸次，故名頓教。為於上達分階佛境者，說於如來無礙解脫究竟果海，圓極秘密自在法門。即此經是也。⁵

澄觀（738～839）在《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》（以下簡稱華嚴經隨疏鈔）卷六從多分總說這三教判亦是化儀判：

頓中化法，無異漸中。別時說空、不空，即名為漸。同時說空、不空，即名為頓。故是化儀。其第三亦約化法，揀異前二。從多分說，故云：「此亦約化儀」。⁶

其意為，漸（次第說）、頓（同時俱說）顯然是化儀，而圓

⁵ 《大正藏》冊 45, 頁 480 中。

⁶ 《大正藏》冊 365, 頁 44 下。

教是「爲上達分階佛境者，說於如來無礙解脫究竟果海，圓極秘密自在法門」的化法之教，不過這三教若從多數說，也可說是化儀判。再者，澄觀說「其第三亦約化法」，似乎也可指圓教本身同時亦有約化儀之意，這是說，圓教既是爲「上達分階佛境者」說《華嚴經》，就也有化儀頓教的性質。

2、華嚴圓頓之三教判：

慧光另有一種也是漸頓圓的三教判，但頓圓皆指《華嚴經》，這可說即是爲了《華嚴經》量身訂作的判教架構，這種三教判其實只在指出《華嚴經》爲圓頓教，其中以「直陳宗本」⁷的化儀定義頓教，這種頓陳佛境的頓教之說是當時通行的看法，而圓教是從化法來說頓教的內容。《華嚴經》的圓、頓判即是從法、儀的判經之判。這是專爲《華嚴經》設計的經判，後來智儼即用此來判攝《華嚴經》。

（四）五教判的頓教是否為化儀

呂澂依天台宗將化儀與化法分開的模式，認爲華嚴宗將化儀的頓教放入化法中「硬把它們混爲一談，使得一種分類裡用上了兩個標準，在邏輯上顯然是犯著根本錯誤的。」（頁 2961）

實則，法藏早在《五教章》卷一以《楞伽經》、《思益經》的內容提出了「不可說的頓教」的獨特「化法」教義，頓教並不只是「化儀」：

⁷ 日人湛睿（1271～1347）在《五教章纂釋》所引述的慧光頓教：「頓者，始於道樹，爲諸大行，一往直陳宗本之致。方廣法輪，其趣淵玄，更無由藉，以之爲頓。」《日佛全書》，頁 185 上。

二、(始、終、頓三教)或分為二，所謂頓、漸。以始、終二教，所有解行，並在言說。階位次第，因果相承，從微至著，通名為漸。……頓者，言說頓絕，理性頓顯，解行頓成，一念不生，即是佛等。故《楞伽》云：「頓者如鏡中像，頓現非漸」，此之謂也。以一切法，本來自正，不待言說，不待觀智，如《淨名》以默顯不二等。又《寶積經》中，亦有說「頓教修多羅」，故依此立名。⁸

若依頓教，一切行位皆不可說，以離相故，一念不生即是佛故。若見行位差別等相，即是顛倒故。若寄言顯者，如《楞伽》云：「初地即八地」，乃至云：「無所有何次」等。又《思益經》云：「若人聞是諸法正性，勤行精進如說修行，不從一地至一地。若不從一地至一地，是人不住生死涅槃。」如是等也。⁹

法藏指出了頓教「頓超」的獨特教義。申論如下：佛教各派都認為法性離言，實不可說，但頓教的不可說卻更有特殊的義涵。以終頓教相比來說，終教「不可說」的法性是建立在其「可說」的法相差別、次第之理中，換言之，就法相可說，就性相融熔不二則不可說。頓教則認為法相的差別、次第之理也不可說，說即是顛倒，而否定、超越差別漸次之理，這否定並不是說漸教純為虛構，而是指漸教乃權設，並非是如實的真理觀。如此頓教即有不同於漸教（如終教也具有真心義而階位漸次）與圓教（階位圓融）的法義特色。如澄觀在《華嚴經疏》卷二回答慧苑「若此（頓教）是教說，更詮何理」的問難時就明白指出：「不同前漸次修行，不同彼圓融具德，故立名頓。」¹⁰

為何小、始、終各教中都有頓悟、不可說，卻要配合漸次之

⁸ 《大正藏》冊45,頁481中。

⁹ 《大正藏》冊45,頁489中。

¹⁰ 大正35.512c。

理，而唯有於此終教後的頓教能超越漸次之理？華嚴宗似乎沒有表達得很明白，本文認為，這是因為雖然在各教中都能安立頓教（頓悟、不可說），但在終教有真常心體作為本心，這「現成義」才能證成「頓不由漸」、「不立階位」的意義。頓教即是以終教的真常心為基礎，而在解行上扣緊此通透內外的現成真心，如此在解行、修心上就能「理性頓顯」、「解行頓成」，而超越、抖落漸次階位的教相（無所有何次、不從一地至一地）。

另呂澂又說：

法藏由智儼的五教說改組成自己的說法，在天台的藏、通、別、圓的基礎上又加了頓，這一來就和天台的判教標準不同，而這分法本身就存在著矛盾了。....解釋頓教引了《楞伽經》.....這種「頓」，是就內容講的，與天台原來依形式講的不同，從而造成了分類標準的混亂。（頁 2733）

「這種頓，是就內容講的」，既如此，五教都是就內容講，又何來「這分法本身就存在著矛盾」？看來呂澂是自相矛盾吧！

（五）五教判的頓教來源是否指向禪宗

澄觀.....說天台的四教無頓，是因為那時尚無禪宗，賢首所以別開的緣故，是當時禪宗已開始抬頭，這些辯解，實際上還是改變了賢首的原意，而以頓教隨順了禪宗，未免有趕潮流之嫌。（頁 2733～2734）

澄觀認為五教判中安立為頓教，這是為了判攝禪宗的安排：

賢首意云：天台四教絕言，並令亡筌會旨。今欲頓詮言絕之理，別為一類之機，不有此門逗機不足，即順禪宗者。

達摩以心傳心，正是斯教。若不指一言以直說即心是佛，何由可傳，故寄無言以言，直詮絕言之理，教亦明矣。故南北宗禪，不出頓教也。¹¹

澄觀認為頓教特別針對禪宗而立，在判教中不立頓教則逗機不足。坂本幸男卻認為：「法藏等的頓教，未必是預想著禪宗，寧是就經典中的遮詮作表現而說，這偶因著澄觀和宗密，學禪宗的關係上，不得脫離了禪宗的影響，所以特將頓教配於禪宗」。¹²呂澂應亦是此意。

若考察法藏安立頓教所用的《楞伽經》與《思益經》，這兩部經原是北地禪師設立「無相教」所根據的經典，而在北地禪師所謂的無相教方面，印順說：

北地禪師以《楞伽經》、《思益經》為無相大乘。禪師依《楞伽》、《思益》立「真法無詮次」的頓入。「眾生即涅槃」，是合於達摩門下之禪法的。¹³

印順指出北地禪師的無相教之義與達摩（？～535）禪相合。所以，北地禪師有可能正是指達摩門下的禪師。依此看來，澄觀之說確有根據。印順又說：

神秀入京時（年近百歲），法藏也在京中，年約六十歲左右。就這樣，神秀與法藏，有接觸與（乃至接觸之前就有）互相影響的可能。

¹¹ 《華嚴經隨疏鈔》卷八，《大正藏》冊 36，頁 62。

¹² 釋慧嶽譯：《華嚴教學之研究》（臺北：中華佛教文獻編撰社，1971），頁 254。

¹³ 《中國禪宗史》（臺北：正聞出版社，1989），頁 36。

賢首立五教……頓教，雖說依《楞伽》、《思益》等經而立，而實受當時的「頓悟成佛」禪，也就是神秀等所傳東山法門的影響。¹⁴

印順認為法藏所立的頓教是受到神秀（605～706）的影響，這與坂本幸男、呂澂的看法不同。

澄觀、坂本幸男、呂澂與印順都是直接就法藏而論華嚴五教判中安立頓教的來源，其實這本應先追溯到創立五教判的智儼。在智儼、法藏的著述中，並無提及禪宗，所以此問題只能從當時禪宗的相關資料來推測。智儼（602～668）與禪宗五祖弘忍（601～674）近乎同時，而在弘忍門下禪宗已頗興盛，且弘忍以後，「頓悟心性說」在弘忍門下分頭弘化的各系中均已初露端倪，如距弘忍歿後十五年所立的「唐法如（638～689）禪師碑」中即已述及「天竺相承，本無文字。入此門者，爲意相傳。……當傳之不可言者……眾皆曲申臂頃，便得本心。」又記述法如來到弘忍門下，「稽請畢已，祖師默辯先機，即授其道，開佛密意，頓入一乘」。¹⁵這裡所說都與後來流行的慧能（638～713）南宗頓禪相類，就此看來弘忍之時就應有以「頓入一乘」、「傳不可言」教示禪者，所以其門下各系才都有頓悟之說。若果如此，以智儼的博學多聞，其晚年特別將「頓悟一乘」的不可說義立爲頓教，也極可能正是受到了禪宗的影響。

（六）五教判的特色

呂澂說：「五教的判釋，自然脫不了『契機』的一格，而不會顯出什麼特色來了」（頁 2960），這種說法完全忽略了五教判充

¹⁴ 《中國禪宗史》，頁 151。

¹⁵ 〈唐中岳沙門釋法如行狀〉，《金石續編》六。以上禪宗部分參見洪修平：《禪宗思想的形成與發展》（高雄：佛光出版社，1991），頁 198、224、250。

份反映出中國佛教的真常圓頓特質：

1、中印佛學的主流區別

就華嚴五教判的層序看：佛教的基層為小乘，唯識宗、空宗是大乘始教，真常教為大乘終教，是華嚴宗乃至漢傳佛教抉擇的終實了義系統。但在印度，小乘、唯識宗、空宗三系是印度佛學的主流，真常教在印度佛學中卻鮮見論疏，不太被重視。從五教判中顯然呈現出中印佛學的主流區別。

2、豁顯頓教的獨特教相

「真心現成→頓超漸次」為頓教成立的關鍵性義理所在，在終教的本具真心上，這「現成義」才能證成「頓不由漸」、「頓超漸次」的頓教獨特教相。

3、彰顯禪教一致

禪宗以「教外別傳，不立文字」著稱，六祖慧能又說禪宗是以「無相為體」的「頓教」，¹⁶而這「無相」、「頓教」、「不立文字」不是不用文字，只是充分顯現出不著文字的風格，所以禪宗也用《楞伽經》、《金剛經》等作為印心經典。

五教中的頓教以「不說」（方式）表達「真理不可說」（內容）確實也顯然兼帶化儀之意，而在禪宗盛行後，更能發現頓教「不說」（不立文字）的必要性，於是澄觀又明指五教判中安立頓教正是為了攝收另有一類「離念頓根者」的禪宗，「不有此門逗機不足」，宗密（780~841）進而對禪宗頓教的表達方式又有「三宗三教」之說，這才使得華嚴宗的頓教之說在抽象理論與實際指

¹⁶ 《壇經》，《大正藏》冊 48，頁 350 上至 352 下。

涉上都達到了相當充份、完滿的境地。然而，呂澂認為將禪宗納入判教體系中並不合理：

清涼對這一層卻作了很牽強的辨解說：天台四教無頓，現在別開的緣故，是顯示絕言另為一類離念的根機。這就是隨順了禪宗。依我們的看法，禪宗原來是自居教外的，這裏混宗與教為一，豈不和判教的本意衝突了嗎？（頁 2961）

這段引文有兩個重點：引文的前半段，意指澄觀的外在契機之說並未道出安立頓教的內在合理性，不過前文業已引述澄觀亦有論及頓教之理。引文的後半段，呂澂主張判教本就不該攝收自居教外禪宗，但本文認為，禪宗雖然自居「教」（言教）外而稱「宗」（心法），但如慧能也說禪宗是「無相頓教」，宗與教本就有可分可合之道，而圓滿的判教應是要能統攝一切教法，以判教的立場判攝禪宗是理所當然的！

總之，頓教的「真心現成→頓超漸次」之內在理路，外張表現為極顯頓教風格的禪宗（一念不生、頓悟成佛），禪宗的盛行也適切地反襯出這股內在理路的強度意義。所以，華嚴宗創立的頓教新說不但不是五教判中的缺陷，反而五教判中安立頓教在契理（真心現成）、契機（禪宗）、化法（不可說）、化儀（不說）上都極具特殊性、創造性。

4、圓攝空有的辯證規律

天台宗智顥（538～597）在《四教義》說，藏、通、別、圓四教判的各教中皆有「有、空、亦有亦空、非有非空」的四門意義，但若以偏重言，則這四門依序即配四教，其中圓教以「非空

「非有」門表示正突顯出「入不思議」之意，¹⁷三論宗吉藏在《大乘玄論》卷一的「四重二諦」最後歸於「言忘慮絕」也與此意相類¹⁸。華嚴宗的五教判在偏重上則顯出「有、空、空有雙存、空有雙泯、空有雙存雙泯」的空有辯證的規律，其中第四句的頓教也突顯出不可思議、忘言絕慮之意，而這第五句則較天台宗、三論宗的四句、四重又突顯出了雙存雙泯的圓攝之意，所以五教判的辯證架構更能豁顯「圓攝」的意義。佛教經論與天台宗常用四句表達多重觀點，而華嚴宗更用五句的辯證架構，如法藏在《探玄記》卷十八將「入法界義」分為「有爲、無爲、亦有亦無、非有非無、無障礙」等五種法界，其中「無障礙法界」又分「普攝」（一門攝一切門）與「圓融」（一即一切）二門說之；法藏又將「法界類別」分為「所入、能入、存、亡、無礙」等五種法界；又將「所入法界」再分為「法、人、人法俱融、人法俱泯、無障礙」等五重法界，法藏對這五句架構的反覆運用，實基於這五句架構在表達圓義上勝於傳統的四句，其第五句明示出了圓攝之義。¹⁹

5、合併化儀與化法

天台的五時與頓漸化儀的時儀次序可以搭配，而華嚴五教又可將智顥的化儀四教與化法四教綜合。原來在「南三北七」的判教中便有頓、漸之分，漸中又配合循序漸進的理序，同時是化儀也是化法，所以化儀漸頓與化法本就有融合之道。對比華嚴五教與智顥八教，小、始、終即是漸教，頓教為別開，華嚴圓教即是智顥的化儀頓教，而化儀教中不定教、秘密教原來便只是在頓、

¹⁷ 《四教義》的四門之說散見卷一、卷十一等多處，「入不思議」見《大正藏》冊 46，頁 760 上。

¹⁸ 《大正藏》冊 45，頁 15 下。

¹⁹ 《大正藏》冊 35，頁 440 至 441。

漸之中的個別契機狀況，在教理的循序漸進中可不必論及，如此五教判中基於將《華嚴經》置於最後、最高處，漸、頓的化儀就可與化法的理序配合，而將化法四教與化儀四教化繁為簡。²⁰簡示如：

化儀		
漸	頓	
化法		
小始終	頓	圓

華嚴五教判是化法判，同時也兼具化儀性質，儀法合併，這是華嚴判教的特勝之處。若用儀法二分的思維，難免會質疑華嚴五教判混亂儀法，其實五教判已超越了儀法二分的格局。五教中的頓教，在化法上是不可說（會相歸性）的頓超，在化儀上是不說（不立文字、無言之言），若不能明辨，尤易混淆。

於此，再回頭看呂澂說華嚴判教不脫契機一格：

以見教說差別各有所宜，賢首對十家的判教既作如此調和的論調，他再來另為五教的判釋，自然脫不了「契機」的一格，而不會顯出什麼特色來了。（頁 2960）

法藏《五教章》中先列前德十家判教，並強調教說差別各有所宜，所以呂澂認為依此調和的態度，五教判自然也是如此。呂澂此說，未見《五教章》中「契機」與「契理」的論述差異，法藏論述十家是先以契機帶過，表示尊重前德種種之說皆有其現實存在的價值，後論五教則在分判教義高低，則是契理之談，呂澂不見兩者章法迥異，混同法藏論述的先後、從主、機理等區別。若依五教（主），

²⁰ 參考陳沛然：《佛家哲理通析》（臺北：東大圖書，1993），頁 281。

再迴觀十家（從），自然亦可一一據理批判，毫無問題。

6、五教名義豁顯

唐君毅評華嚴五教之名：

今觀法藏之五教之說，其以小、始、終、頓、圓標五教之名，蓋于佛所說之教義，乃由小而大，大之由始而終，與教之由漸而頓，由偏而圓之義，實最能豁顯。²¹

唐氏指出五教的名義循序豁顯出了小大、始終、漸頓、偏圓等層級。

陳沛然指出華嚴宗的小、始、終、圓四教在立名上有統一的標準：

華嚴宗之判教架構只在「終教」與「圓教」之間加入了「頓教」而成五教，其餘「小、始、終、圓」則吸納天台宗化法四教之內容，改以「救度眾生數目之大小」來展開其判教架構之主要名目「小、始、終、圓」，（「頓」不算入數目大小之標準）：「小」是指小乘，只度少數人；「始」與「終」均屬「大乘」，普度多數眾生，「始」是大乘始教之始，「終」是大乘終教之終；而「圓」則是大小乘之會通，近至圓融無礙之數，更能廣度一切眾生，數目當然是極多²²。

陳氏認為，華嚴四教（頓教不談法相差別）之名乃依「救度眾生數目之大小」為標準而層層展開法義淺深的次序，度眾數目與法義深淺一表一裡有著相呼應的關係。其實，此義也可說為「眾

²¹ 《中國哲學原論·原道篇卷三》，頁276。

²² 《佛家哲理通析》，頁280。

生成佛數目之大小」，如智儼在《要問答》卷上〈三、眾生作佛義〉說：

小乘教於一時中但菩薩一人慈悲愛行，依三十三心次第作佛……。若依三乘始教則半成佛半不成佛……。若未至此位則與一闡底迦位同，如此等人並皆不成佛……。若依三乘終教則一切有情眾生皆悉成佛，由他聖智顯本有佛性及行性，故除其草木等，如《涅槃經》說。依一乘義一切眾生通依及正並皆成佛，如《華嚴經》說。²³

其意為，小教偏向自利，不願發心，一時只有一佛；大乘初教則有「種性」限制，闡提等半分有情永不能成佛；終教則倡一切有情皆有佛性，皆能成佛；圓教則彰顯一切有情、無情並皆成佛。從「一人、半分有情、一切有情、一切有情無情」成佛，「數目大小」的程度顯呈直線增上。

7、判教高廣度整全

在華嚴五教判中廣納、安排各種類型的佛教教義，中國佛教的天台宗（以同圓教為特色）、唯識宗（相始教）、禪宗（頓教）都在五教判的架構中有其合理的位置，華嚴宗更窮盡佛境圓融之義（別圓教），另於智儼、宗密等的判教中尚有關於「人天教（多種人天教法，乃至可配五教）」、「禪教一致（三宗配三教）」的發揮，華嚴宗判教（化法判）的高廣度至為整全。²⁴

²³ 《大正藏》冊 45，頁 519 下。

²⁴ 參見筆者博論，《智儼思想研究》，5.5、5.6 節關於五教判、人天教及頁 356 等處。

(七) 三乘種性

關於種性說，玄奘（600～664）師承戒賢（約六、七世紀），戒賢主張有固定的種性，但勝軍（約六、七世紀，勝軍曾從戒賢學《瑜伽師地論》，玄奘也會依勝軍學習唯識學和因明兩年）重新強調種子出於新熏的主張，種性決定的主張在根本上發生了動搖。另空宗以諸法無定性的見解，也否認有不能成佛的固定種性，承認眾生成佛的可能性。²⁵ 順此，呂澂批評法藏的五教判：

三乘的各各區別乃依據種性的差別，而種性的理論在各教裏大有出入，有的認為種性決定，有的認為不定；有的承認「無種性」，有的又不承認。現在合攏這些不同的見解，硬加會通，只說本來具備而隨機發現，卻沒有一個確實的解決，這也過於抽象化了。（頁2962）

引文中涉及三個問題必須釐清：

1、判教與種性說的相應：

引文說五教中「三乘的各各區別乃依據種性的差別」，不過其實種性說並不是判教的根本標準，只是在五教判中真理的深度與認可眾生成佛的廣度，大體上有此相應的現象，當然種性說並非是判教的完善標準，本文認為應如此理解五教真理與種性的關係。

2、《五教章》中判教與種性說的矛盾：

《五教章》中未談空宗的種性說，若依《五教章》來看空宗

²⁵ 以上唯識與空宗之說，參見呂澂，《中國佛學源流略講》，2939～2942。

的種性說，空宗是始教初門，低於唯識宗，卻主張無定種性皆可成佛，如此則判教高度與種性廣度顯然不一致，《五教章》中確實產生了判教與種性在對應上不和諧的問題。但法藏在《探玄記》中已明確比較唯識與空宗，在空宗上「令彼一切眾生及入寂二乘，悉皆當得大菩提益，方爲了義。」、「會緣既盡，理性圓現，方爲了義。」²⁶法藏後來主張空宗高於唯識宗，即無此問題。

3、《五教章》中種性說的抽象與具體：

引文說法藏「合攏這些不同的見解，硬加會通，只說本來具備而隨機發現，卻沒有一個確實的解決，這也過於抽象化了。」這應是指《五教章》「明佛種性」一節，此節具體引證各教經論，闡明各教在理論與修行階位上的種性之說，展現各教的種性說的差異以及顯示種性說的昇進理路，最後法藏設問：「云何種性，約諸教差別不同？」其回答的重點是「隨機攝化，義不相違」。²⁷如此整全的契理契機之說，爲何呂澂還要指責「沒有一個確實的解決，這也過於抽象化了」？難不成非要定於一尊，對立排他，才是確實的解決嗎？或者呂澂批評法藏的學說「抽象」是指不具積極指導社會的作用，如其說：

像無著世親等所主張的種性說，即帶著當時社會階級轉化情形的反映，而他們用佛家一貫反對階級制度的主張來貫穿，基本上原有爭取不定種性由小入大成就一乘（相對的說）的用意。（頁 2951）

不過，法藏之說也正反映當時大唐盛世包納多元文化的社會

²⁶ 《大正藏》冊 35, 頁 112 上至中。

²⁷ 《大正藏》冊 45, 頁 488 上。

實踐意義，應也是「一個確實的解決」，只不過理念宏大，在時空遠隔下，不免只看到它的超越性，而忽視了它的現實性。

三、心性與圓教

(一)《起信論》

1、心真如是指心或是理

《起信論》是賢首宗學說的重要典據：

即以不變隨緣的「心真如」來說，即可以看成是一種單純的「理」性(就道理而言)，也可以看成是具體的「心」，即心體，心的本身。但究竟是指理還是指心，《起信》中就沒有很好的說明……（頁 2743）

心真如究竟是指理還是指心，依《起信論》原文：

依一心法，有二種門：云何為二？一者心真如門，二者心生滅門，是二種門皆各總攝一切法。此義云何？以是二門不相離故。心真如者，即是一法界、大總相、法門體，所謂心性不生不滅。一切諸法唯依妄念而有差別，若離妄念則無一切境界之相。是故一切法從本已來，離言說相、離名字相、離心緣相，畢竟平等，無有變異，不可破壞，唯是一心，故名真如。²⁸

《起信論》是唯心論，真如理（一切法從本已來，離言說相、離名字相、離心緣相，畢竟平等，無有變異，不可破壞）即是心之

²⁸ 《大正藏》冊 32, 頁 576 上。

本性，亦心亦理，不當如呂澂再產生心與理必須二分的困擾。

2、《起信論》的水波之喻

賢首宗認為，不變而隨緣，隨緣而不變，正如《論》中以水與波為喻，盡管波濤洶湧，形象千變萬化，但其濕性（即水）不變。天台宗則不是這樣說，他們認為：不變隨緣是一致的，不變即隨緣，隨緣即不變，波即是水，水即是波，不必用甚麼濕性來說。換言之，不變與隨緣，不是以濕性與水來比，而是以波與水來比。荊溪的這一說法，是利用了《起信》的矛盾處，以與賢首宗相對抗，並且集中批評了這一點。（頁 2746）

《起信論》的水波之喻原文：

如大海水，因風波動，水相風相，不相捨離。而水非動性，若風止滅，動相則滅，濕性不壞故。如是眾生自性清淨心，因無明風動，心與無明俱無形相，不相捨離。而心非動性，若無明滅，相續則滅，智性不壞故。²⁹

《起信論》的水波喻中，用風喻無明，濕性喻水的不生滅，似成問題，因為風在水外，不合唯心之理，又水的本身就是常存不隨於波生滅，應不須再以濕性表示不生滅。而在前引呂澂之文中，呂澂僅舉「天台批評濕性」之說，並無提及「風」的問題。法藏《大乘起信論義記》卷中對此水波之喻有所闡釋與發揮：

心之生滅，因無明成。生滅之心，從本覺起，而無二體，不

²⁹ 《大正藏》冊 32，頁 576 下。

相捨離，故云和合。故下云：「如大海水，因風波動，水相風相，不相捨離，乃至廣說。」此中水之動是風相，動之濕是水相。以水舉體動故，水不離於風相，無動而非濕，故動不離於水相。……第二不一義者，即以前攝末之本唯不生滅故，與彼攝本之末唯生滅法而不一也。依是義故，經云：「如來藏者，不在阿梨耶中，是故七識有生有滅，如來藏者不生不滅。」解云：此中唯生滅是七識，唯不生滅是如來藏，二義既分，遂使梨耶無別自體，故云不在中，此約不一義說。……又此中真妄和合諸識緣起，以四句辨之：一、以如來藏唯不生滅，如水濕性。二、七識唯生滅，如水波浪。三、梨耶識亦生滅亦不生滅，如海含動靜。四、無明倒執非生滅非不生滅，如起浪猛風，非水非浪。此四義中隨舉一義即融體全攝，緣起義理無二相故。此中且約濕性不失義邊，動靜不一，故說水不在於浪中，豈可此浪離水之外別有體也。餘義準此思之。問：「既云動靜不一，則應云如來藏不在七識中，何故乃云不在梨耶中？」答：「梨耶融動靜，動靜無二，是梨耶全，既動靜分，梨耶無別體，故云不在中也。」³⁰

法藏解釋水、波、風、濕性的概念是要強調出心的不同側面（不一），濕性是強調出水的不生滅的一面，說穿了其實濕性也就是水的本身，風則是波的動因，這些不同面相實際上是互相融攝的（不異），法藏並以此等不同面相（四句）解釋《楞伽》等經的異說，雖然四句略顯複雜，但卻可作為詮釋異說的一套架構，確有其存在的必要與價值。當然，若從簡而言，水波就可涵攝真妄和合的狀況，正如法藏在其《起信論義記》的起始之處便只以水波來作比喻。³¹

³⁰ 《大正藏》冊 44, 頁 254 至 255。

³¹ 法藏《大乘起信論義記》卷上。《大正藏》冊 44, 頁 240 下。, 首言：「夫真心寥廓，絕言象於筌蹄。沖漠希夷，亡境智於能所。非生非滅，四相之所不

呂澂引天台之說未引出確切出處，其謂荆溪（711～782）批評「不必用什麼濕性來說」，但天台宗也多有以「濕性」比喻真如、法性，如荆溪《法華文句記》卷五即說：

如清濁波濕性不異，同以濕性為波，故皆以如為相。³²（清濁波→濕性、真如）

呂澂又謂荆溪之意「不變與隨緣，不是用濕性來與水相比」，但荆溪《止觀輔行傳弘決》卷六：

無明如水，法性如水，如為不識一句冠下兩句，為迷水者指水為水，為迷水者指水為水，如迷法性即指無明，如迷無明即指法性，若失此意俱迷二法，故知世人非但不識即無明之法性，亦乃不識即法性之無明，猶如濕性本無二名，假立二名（筆者按：應指無明、法性）以示迷者，為計二名不了無二，故以二法更互相即。³³

依上，無明、法性如水→濕性本無二名。總之，荆溪實亦用「濕性」為喻，並在不變（無二）與隨緣（無明如水、法性如水）上也「用濕性來與水相比」，並不似呂澂之說。

遷。無去無來，三際莫之能易。但以無住為性，隨派分歧，逐迷悟而升沈，任因緣而起滅。雖復繁興鼓躍，未始動於心源。靜謐虛凝，未嘗乖於業果。故使不變性而緣起染淨恒殊，不捨緣而即真凡聖致一。其猶波無異水之動故，即水以辨於波。水無異動之津故，即波以明於水。是則動靜交徹，真俗雙融，生死涅槃夷齊同貫。」

³² 《大正藏》冊 34, 頁 247 中

³³ 《大正藏》冊 46, 頁 352 中。

(二) 無情有性

根據賢首宗的說法，最終歸結是有情有佛性，無情無佛性，因此，他們所說的性起之性只能是心性而不是法性。天台反對它，認為性起之性同時也應該包括法性，否則只能承認有情有性起，而無情則無性起，以至於不能承認二者均有佛性。由天台宗本來的性具說看，指的一念三千，一切有情無情都包括在內，所以天台批評賢首宗的重點是在於指出他們不把無情也看成有佛性(詳見《金剛錦論》)……(頁 2746)

但，如華嚴宗二祖智儼《華嚴五十要問答·三、眾生作佛義》：

若依三乘終教則一切有情眾生皆悉成佛，由他聖智顯本有佛性及行性，故除其草木等，如《涅槃經》說。依一乘義一切眾生通依及正竝皆成佛，如《華嚴經》說。³⁴

法藏、澄觀亦持相同看法。³⁵在華嚴宗看來，「有情有佛性，無

³⁴ 《大正藏》冊 45，頁 519 下。

³⁵ 法藏《探玄記》：「若三乘教真如之性，通情非情。開覺佛性，唯局有情故。《涅槃》云：『非佛性者，謂草木等』。若圓教中，佛性及性起皆通依正，如下文辨。是故成佛具三世間，國土身等皆是佛身。是故局唯佛果，通遍非情。九分齊門者。既此真性融遍一切故，彼所起亦具一切，分圓無際，是故分處皆悉圓滿，無不皆具無盡法界，是故遍一切時一切處一切法等，如因陀羅網無不具足。」《大正藏》冊 35，頁 405 至 406。澄觀《華嚴經疏》：「(佛性)如遍非情，則有少分非是覺悟。況經云：『佛性除於瓦石。』論云：『在非情數中名為法性，在有情數中名為佛性。』明知，非情非有覺性故。應釋言：以性從緣，則情非情異為性亦殊，如《涅槃》等。泯緣從性，則非覺不覺，本絕百非，言亡四句。若二性互融，則無非覺悟。《起信》云：『以色性即智性故，說名智身。以智性即色性故，說名法身遍一切處。』論云。『菩提菩提斷俱名為菩提，說智及智處俱名為般若。』亦可證此。既二性相即，緣復即性故，無少分非覺悟者。況心為總相。又融攝重重哉。」《大正藏》冊 35，頁 726 中。

「情無佛性」是終教之說，華嚴圓教的立場是「佛性（因）及性起（果）皆通依正」，「通依及正，竝皆成佛」，一切皆具佛性並皆成佛，這是依圓教義理（部份即是圓滿、融攝重重）的必然結論。顯然，呂澂混亂了終教與圓教之說。

（三）《華嚴經》與唯心

《華嚴經》有兩處著名的唯心的緣起思想，《八十華嚴經·夜摩宮中偈讚品》覺林菩薩頌：「心如工畫師，畫種種五陰，一切世界中，無法而不造……應觀法界性，一切唯心造。」³⁶以及〈十地品〉第六地的「三界唯心」之說³⁷。基於地論學的影響，歷來多以〈十地品〉來說唯心緣起，但呂澂認為此〈十地品〉的唯心思想只是就行門說，不就客觀的緣起而說：

依照世親《十地經論》的解釋，經文用意在對治凡愚不明白向何處去求解脫，所以特別指出解脫的關鍵所在，應當就「心」即人們意識的統一狀態所謂「阿賴耶」的部份去著眼，這並不是說由心顯現一切或隨心變現那樣的唯心，當然不能曲解《華嚴》思想為唯心一類的。（頁 2969）

呂澂是據世親解釋來說，但玉城康四郎卻認為：「世親所看的唯心的心，是多樣性的，即：客觀性的真心和主觀性的妄心都有。」³⁸ 世親本身說得模稜³⁹，容有詮釋空間。不過，若再看〈十

³⁶ 《大正藏》冊 10，頁 102 上至中。

³⁷ 「第一義中，俱不可得。佛子！此菩薩摩訶薩復作是念，三界所有，唯是一心。如來於此分別演說十二有支，皆依一心，如是而立。何以故？隨事貪欲與心共生，心是識，事是行，於行迷惑是無明……」《大正藏》冊 10，頁 194 上。

³⁸ 川田熊太郎等著，李世傑譯：〈唯心的追究〉，《華嚴思想》（臺北：法爾出

地品〉第八地，佛境界能隨心顯現一切，包含虛空、國土……⁴⁰，這顯然是「由心顯現一切或隨心變現那樣的唯心」，不似於呂澂所說，而玉城康四郎認為第六地：「唯心的心，是多樣性的，即：客觀性的真心和主觀性的妄心都有。」這就〈十地品〉來說，是具統整性的解讀。總之，統觀《華嚴經》，不論依文、依義，確有唯心緣起的思想。

(四)《華嚴》與《法華》之圓

以圓教屬華嚴，和佛說法的次第以及佛教流行的先後(傳說《華嚴》為佛成道後最初的說法，而弘傳流布則在後)，都配合不攏來，倒不如天台家以《法華》《涅槃》為最後佛說，更來得自然。(頁 2962)

呂澂之意，圓教不當是佛最初的說法，圓教也不當後來才流布開來，呂澂此說是從普及教化的意義（同教）下來規定圓教，並非是從至高圓佛境界（別教）上來說圓教。華嚴宗將《法華經》（同教）與《華嚴經》（別教）並列為同別二種圓教，各有其圓，視域更加整全。

出版社，1989），頁 296。

³⁹ 如「但是一心作者，一切三界唯心轉故。云何世諦差別，隨順觀世諦即入第一義諦？此觀有六種：一何者是染染依止觀。二因觀。三攝過觀。四護過觀。五不厭厭觀。六深觀。是中染依止觀者，因緣有分依止一心故。」《大正藏》冊 26，頁 169 上。

⁴⁰ 「譬如日月住虛空，一切水中皆現影；住於法界無所動，隨心現影亦復然。隨其心樂各不同，一切眾中皆現身，聲聞獨覺與菩薩，及以佛身靡不現。眾生國土業報身，種種聖人智法身，虛空身相皆平等，普為眾生而示作。」《大正藏》冊 10，頁 201 中。

（五）同體異體

法藏所著《一乘教義分齊章》中……法藏用這種煩瑣的分析（筆者按，指因門六義），說明緣起法之間有同體，有異體，在異體（筆者按，同體亦是）上又有相即（同一）和相入（包含）等關係。（頁 2737）

異體是相望於他體，同體是就自體而言，異體門如同多面鏡子互照，同體門即是一面鏡相中顯現出其他鏡子。華嚴宗主張在同體異體上，都顯現出諸法相即相入的關係。法藏在《一乘教義分齊章》的「因門六義」中搭配「同體異體」顯示諸法相即相入的關係，略列如下：⁴¹

同體	異體	相即（體）	相入（用）
不待緣	待緣	互爲空、有	互成力、無力

另「……性相……主伴……這兩條是古新所（筆者按：漏「不」字）同有的」（頁 2740）。

四、教史

（一）華嚴宗的實際創宗者

智儼……他從《華嚴》中體會到的「別教一乘」和「無盡緣起」等道理……能應用《華嚴》的教義重新組織了止觀。由此可見，在智儼時已經教觀並重，具備有創宗的規模了。（頁 2729）

⁴¹ 《大正藏》冊 45, 頁 503 上中。另法藏《探玄記》。《大正藏》冊 35, 頁 124 上至 125 上中，緣起相由有十義，構成圓義：1. 諸緣各異義、2. 互遍相資義、3. 俱存無礙義、4. 異體相入義、5. 異體相即義、6. 體用相融義、7. 同體相入義、8. 同體相即義、9. 俱融無礙義、10. 同異圓備義。

法藏學說的內容，大體沒有超過智儼所講的範圍。(頁 2730)
智儼所創的教觀新說，得到賢首詳盡的發揮，才成為完整的組織，所以華嚴宗的實際立宗者不能不推賢首。(頁 2958)

如依上述，智儼應已初創華嚴宗，⁴² 法藏當是大成代表，並非創宗者。

另「賢首說只有他自己和懷齊是儼的高足，但懷齊秀而不實(大概是死了)」(頁 2957)，確實是死了，法藏《華嚴經傳記》卷三：「懷濟秀而不實，早從冥穸。」⁴³又「(法藏)他十七歲時，依止靈(雲)華寺智儼……」(頁 2957)——當在十七歲之後。

(二) 攝論學派

玄奘重譯《攝論》、《攝論釋》等論，呂澂指出新譯：

不論文字上還是義理上都比以前完備，《攝論》各家師說便為玄奘一系所淘汰。(頁 2667)

⁴² 關於智儼的創宗，推認起來，可分二期：(1) 立宗潛沉期：智儼在終南山至相寺，約二十七歲時受異僧指點，靜思《華嚴經·十地品》的六相之義，遂大啟悟，作《搜玄記》立教開宗，這就著述、教義上說，是華嚴宗的立宗之作。之後，不汲汲追求聲譽，潛沉約三十年，應是在至相寺教學著述，以及到鄉川化導民眾，尤其是關注於自身的修學吧！《搜玄記》開創華嚴宗義，可見到華嚴宗基本教義的原型，被法藏視為「立教分宗」之作(大正 51.163c)，鎌田茂雄也主張《搜玄記》是華嚴宗的「立教開宗」的書(《華嚴の思想》，講談社，1994，頁 124)，木村清孝又認為，智儼在疏成之後，「成為一獨立的宗教者」、「已立於統率一宗的立場」(李惠英譯：《中國華嚴思想史》，臺北，東大圖書，1996，頁 77~78)。(2) 大振宗風期：智儼約五十八歲後到長安弘法，作《要問答》、《孔目章》，創立五教判，闡揚《華嚴經》，成為皇儲沛王賢的講主，名望高隆，大振宗風，並積極回應玄奘新傳譯的唯識學，法藏、義湘等人紛來投師。

⁴³ 《大正藏》冊 51，頁 164 上。

不過事實上不盡如此，如智儼就也傳承、融攝了《攝論》之說，其在攝論學派下精通《攝論》，極受推崇⁴⁴。智儼在《華嚴五十要問答》中，多用源自《攝論》的「小乘、三乘、一乘」的判教模式，且針對玄奘新譯的唯識學，區分出大乘始終二教，而判唯識宗只是大乘初始的教義，不及舊的攝論學。並且，華嚴宗的批判反倒是唯識宗迅速沒落的重要原因⁴⁵。

（三）門戶之見

以下三例呂澂或直說或影射華嚴宗人「門戶之見」太重：

1、門戶之見太重

賢首講到別教一乘的義理分齊，也嘗應用三性和種子六義做基礎，都落於慈恩立說的窠臼，而又故意抑制慈恩，門戶之見也太重了一點。（頁 2962～2963）

⁴⁴ 法藏《華嚴經傳記》卷三：「（智儼）後依常法師聽《攝大乘論》，未盈數歲，詞解精微。常因龍象盛集，令其豎義。時有辨法師，玄門準的，欲觀其神器，躬自擊揚，往復徵研，辭理彌王。咸歎其慧悟，天縱哲人。」《大正藏》冊 51，頁 163 下。

⁴⁵ 初盛唐之時，佛教興盛的教理型的宗派（有別於禪、淨、密，以行持為特色的宗派）是以華嚴宗與唯識宗為主，呂澂指出當時中國佛學趣向統一、調和，而唯識宗的「主張極端，特別是種性決定、三乘是實之說……引起論敵的反響，更加深了一部份人對於舊說的固執。由此，他們原想融會印度晚出而精密的理論來組織一代的佛學，卻沒有能如願以償。」（頁 2951）這「論敵」中，華嚴宗當然是主要的了。法藏時華嚴宗大盛，這對唯識宗的義理弘揚自然有所阻礙。新譯唯識學流行風靡幾十年就衰竭了，若就義理的格局看，除了印度學風的新唯識學本身與中國思想風格不相契合之外，符應時代的華嚴宗大興，並判唯識宗只是大乘的初始教說，對唯識宗的迅速沒落當然也有重大的影響。

華嚴宗批判慈恩宗是理論之所必然（從哲理），何必說為「故意抑制」與「門戶之見太重」（從情執）？

2、賢首參與玄奘譯事

尤其重要的是在構成判教、觀行的理論上很多採取天台、慈恩兩宗收穫的地方，表面上卻又帶著批判兩家的色彩。像後世傳說，華嚴宗實際創始者賢首曾經參加過玄奘的初期譯事，因不滿新譯的理論而憤然退出見《續高僧傳·法藏傳》……那種傳說，無非是華嚴宗人的飾辭，用來掩蓋本宗因襲慈恩家理論的形跡罷了。（頁 2953）

首先，賢首曾經參加過玄奘的初期譯事並不見於唐·道宣的《續高僧傳》，而自出自宋·贊寧的《宋高僧傳》：

薄遊長安彌露鋒穎，尋應名僧義學之選，屬奘師譯經。始預其間，後因筆受證義潤文見識不同而出譯場。⁴⁶

「見識不同而出譯場」（從見識），何來呂澂的飾詞「憤然退出」（從情執）？其次，「華嚴宗人的飾辭，用來掩蓋本宗因襲慈恩家理論的形跡罷了」，但華嚴宗人似非如此，如法藏的弟子慧苑即倡華嚴五教判的主要來源是天台的化法四教判，之後，華嚴宗四祖澄觀、五祖宗密、六祖子璿……等人也將天台四教判與華嚴五教判加以配釋。坂本幸男對此指出，華嚴宗的一般學者忽略了五教判的真正起源在於智儼，並非天台宗，但也不能說全然無受天台四教判的影響。⁴⁷ 此事略見華嚴宗人並非掩蓋理論來源之輩，至於「見識不同而出譯場」，或許在推崇法藏見識超過唯識宗吧！「批判的繼承，創造的發展」，何須遮掩！

⁴⁶ 《大正藏》冊 50, 頁 732 上。

⁴⁷ 《華嚴教學之研究》。釋慧嶽譯，頁 237、245。

3、杜順傳法

觀行方面的無盡緣起說和判教方面的五階次第說，都歸之於杜順，表示和稍後的天台、慈恩的學說無關。（頁 2954）

杜順傳爲文殊化身，之後有許多著作傳出。此事或者是要推高著作的權威，或者真有杜順的部份傳授作爲依據，不一定如呂澂慣於設想他人依「門戶之見」行事。

以上三例，呂澂的評述用語總設想華嚴宗人具有門戶之見的情執，其說實過於粗略、附會、臆測，並不公允客觀。

五、結語

呂澂論述華嚴宗思想常從社會需求、應付政治、現實歷史、門戶之見等方面去認定，對於華嚴宗的判教、圓教之說，多有負面評價，全文中似無一處表現出對華嚴宗思想的賞會。其實，呂澂對於漢傳佛學主流本就不滿，力圖回復印度唯識舊學，認爲「天台、華嚴、禪宗是俗學」⁴⁸，是「相似佛學」⁴⁹，呂澂對華嚴思想的負面評價，只是其中的一環罷了。這種態度與呂澂身處的學術環境自也有所關係，包括了：師友的唯識立場，現代歐美日本的佛學演化觀，以及唯物史觀。

《中國佛學源流略講》可謂呂澂的代表作，出版已屆三十年，筆者以「後學轉精」的態度重新評估書中對於華嚴學的觀點，華嚴思想在中國佛學中具有重要代表性，但呂澂對於華嚴思想卻頗多誤述、誤評或主觀貶抑之處，除本文論及之外，尚有些許細節與文中模糊之處不遑一一評述，或許全書的重新審視也有其必要，但這並非筆者力所能及，且待博雅高明之士爲之吧！

⁴⁸ 牟宗三，《佛性與般若（上）》（臺北：學生書局，1982），頁 7。

⁴⁹ 〈禪學述源〉（1943），《中國哲學》（北京，第 13 輯，1985），頁 174。

參考文獻

- 牟宗三。《佛性與般若（上）》，臺北：學生書局，1982年。
- 坂本幸男。釋慧嶽譯：《華嚴教學之研究》，臺北：中華佛教文獻編撰社，1971年。
- 李治華：《智嚴思想研究——以初期華嚴宗哲學的創立過程為主軸》，輔大哲學博士論文，2008年。
- 杜保瑞：〈華嚴宗形上學命題的知識意義〉
<http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/3bud/c81.htm>
- 呂澂。〈禪學述源〉（1943），《中國哲學》（北京），第13輯，1985。
- 呂澂。《中國佛學思想概論》，臺北：天華出版公司，1988年3版。
- 呂澂。《呂澂佛學論著選集（五）》（中國佛學源流略講），濟南：齊魯書社，1996年1版2刷。
- 洪修平。《禪宗思想的形成與發展》，高雄：佛光出版社，1991年。
- 馬鳴造。真諦譯：《起信論》。《大正藏》冊32。
- 陳沛然。《佛家哲理通析》，臺北：東大圖書，1993年。
- 實叉難陀譯：《華嚴經》。《大正藏》冊10。
- 釋印順。《中國禪宗史》，臺北：正聞出版社，1989年。
- 釋吉藏。《大乘玄論》。《大正藏》冊45。
- 釋法藏：《華嚴經探玄記》。《大正藏》冊35。
- 釋法藏：《大乘起信論義記》。《大正藏》冊44。
- 釋法藏：《華嚴一乘教義分齊章（五教章）》。《大正藏》冊45。
- 釋法藏：《華嚴經傳記》。《大正藏》冊51
- 釋荊溪：《法華文句記》。《大正藏》冊34。
- 釋荊溪：《止觀輔行傳弘決》。《大正藏》冊46。
- 釋湛睿：《五教章纂釋》。《日佛全書》。
- 釋智顥：《四教義》。《大正藏》冊45。
- 釋智嚴：《華嚴五十要問答》。《大正藏》冊45。
- 釋贊寧：《宋高僧傳》。《大正藏》冊50。
- 釋慧苑：《續華嚴經略疏刊定記》，卽續3。
- 釋慧能：《六祖大師法寶壇經》。《大正藏》冊48。
- 釋澄觀：《大方廣華嚴經疏》。《大正藏》冊36。
- 釋澄觀：《大方廣華嚴經隨疏演義鈔》。《大正藏》冊36