



智儼教學與其傳統

高峰了州著
釋慧嶽譯

唐智儼（六〇二——六六七）大師的事蹟，依法藏大師的傳述，最為可靠！智儼大師乃甘肅省秦州西南的申州錄事參軍趙景之子。

儼大師十二歲時，遇神僧法順大師，就被嘆為必成弘法之利器！十四歲出家，親近法常大師熏習『攝大乘論』，後數年間，就名震於攝論學派！

儼大師進具足戒後，專攻；『四分』『毘曇』『成實』『十地』『地持』『涅槃』等經論。後在法琳法師座下傾心於『華嚴經』，又近親智正大師研究『華嚴經』盡得其奧旨。但其所受的法門傳統，却是深承法順大師的「一乘十玄門」，其教學的構成，乃得力於慧光大師的『華嚴疏』！而對於「六相說」的思想，乃依自內證的悟解所立一乘為旨趣。其名著『搜玄記』為儼大師二十七歲時的偉大傑作。

儼大師的一世，清高風範，一生不求名聞，喜好棲於草澤之間，法事著述及教育弟子。唐高宗總章元年（六六八）十月廿九日圓寂，享年六十七。對其門下的遺言是：「吾此幻軀，從緣無性，今當暫往淨方，從遊蓮藏世界！汝等隨我，亦同此志」。（參照大正五一——一六三）。

儼大師的成名弟子，有薄塵、法藏、慧曉、懷濟、義湘、道成、惠招等法師，及樊玄智居士等。

二、

儼大師的著作，據云：共計二十餘部之多，悉是章句簡潔，剖曜新奇的巨著，可惜，現在失傳的也不少！茲依諸『傳錄』記載：

1. 『華嚴經疏』，或云『搜玄記』（五卷）。
2. 『供養十門儀式』。
3. 『蓮花藏世界圖』。
4. 『章門雜孔目』（四卷）。
5. 『要義門答』（二卷）。
6. 『十玄章』（一卷）。
7. 『六相章』（一卷）。
8. 『入法界品鈔』（一卷）。
9. 『楞伽經註』（七卷）。
10. 『金剛般若疏』（一卷）。
11. 『大乘起信論義記』（一卷）。
12. 『同疏』（一卷）。
13. 『無性釋論疏』（四卷）。
14. 『入道禪門秘要』（一卷）。
15. 『華嚴玄明要訣』（一卷）。
16. 『華嚴疏』（十三卷）。

上述著作的年代，能考查的唯『華嚴經疏』五卷（或云『搜玄分齊通智方軌』，畧云『搜玄記』）而已！至於其他都無從稽考。又『一乘十玄門』的思想，乃繼承『搜玄記』，故其著作的前後也難明定？『五十要問答』，曾引用着玄奘三藏譯（六五九

「成唯識論」，係屬儼大師五十八歲以後的著作可知！至於「孔目章」還引用有「五十要問答」，且由其思想內容看，也屬圓熟晚年的傑作，可知爲更後的著作。「無性釋論疏」，也可推知是「無性釋論」譯出（六四九）以後，即儼大師四十八歲以後的著作。

關於「十玄章」，也許是指「一乘十玄門」？但「義天錄」，却題有「十玄無碍義」的另一本，故疑爲是後人之作？「六相章」似有附錄「三性章」？而法藏大師所用的「六相頌」，即出於該章是無疑的。又「入法界品鈔」及「無性釋論疏」，現在無存，唯依所引用的片段而知其一二而已。據「圓超錄」所載「華嚴疏」十三卷，和「搜玄記」乃屬不同的別書（參照大正五五——一三三）。且「搜玄記」既稱爲畧疏，即還有廣疏，可惜無法考查！所謂「楞伽經註」，據永超法師所舉（「東域傳燈目錄」），「註楞伽」七卷，乃大敬寺的智嚴所註，竟被後人混爲智儼大師的作品（參照大正五五——一五二A）。

三、

將「華嚴經」配置於觀行而組織體系，就是「法界觀門」，而對教理的組織，即「一乘十玄門」。所謂「一乘十玄門」，乃承杜（法）順和尚說，智儼撰述，故其思想旨趣，屬杜順的「法界觀門」，是以澄觀大師，在周遍含容觀的「十門」中，導出「十玄門」，但「十玄門」的組織，却是由智儼大師而大成！這可以說由法順而智儼的傳統思想，成就「一乘十玄門」的淵源是至當的。

關於「一乘十玄門」，乃從「華嚴經」的根本思想，樹立於法界緣起，且將緣起自體的本質性，分爲因果兩門，因是屬方便緣修的普賢觀；果乃自體究竟的十佛境界。又果係絕對相而不可說，因是可說而明方便隨緣！如是思想乃依世親大士「十地經論」的「十地品」而來，且確定「華嚴經」的根本性，才樹立因門可說的教學組織，成爲法界緣起體系。然緣起體相，分爲譬說、法說二段，即舉譬明法，持法通理爲旨趣！

（一）譬說乃以十數而說無盡，分別異體門、同體門。所謂異體門，乃就相，即一中多，多中一，就理乃一即多，多即一，就智即論一多，本有不有，然至於一多之體，必竟息離論道說相，同於圓果的妙論。同體門亦分解爲一中多、多中一，與一即多、多即一，如同於異體門的各各順逆，向上去、向下來的十門爲論據的焦點！又異體乃一之外，在異體性中的多見，即一與多的相對關係！同體是一之中，或即於同體性中的多見，即一自體於一多的成立關係。故異體門的相對關係，仍依同體門而成立爲根據！故異體門屬並列性的無盡；同體門乃內含性的無盡爲旨趣！

（二）「法說」乃依十玄門的組織，其①同時具足相應門，②因陀羅網境界內，③秘密隱顯俱成門，④微細相容安立門，⑤十世隔法異成門，⑥諸藏純雜具德門，⑦一多相同不容門，⑧諸法相即自在門，⑨唯心廻轉善成門，⑩託事顯法生解門。且其各門，各具（一）教義，（二）理事，（三）解行，（四）因果，（五）人法，（六）分齊境界，（七）法智師弟，（八）主伴依正，（九）逆順體用，（十）隨生根欲性的十義而展開百門，即一與一切同時具足相應，周遍法界無盡的緣起爲理論。所謂十義，各各具相對性，且包含相對性而組織！尤其前五對，尙具理論爲主體觀；但後五對，即趨於實踐性的內容！且相對而常恆相關，決非是單獨孤立能存在的！例如：詮言語的能詮之教，與詮意味的所詮之義，即相待而成立，兩者絕不可分的關係！若缺論義即教學不能成立，無教理不能顯真諦，成爲相對相關緣起性的關係，是以教義具體性的內涵，配於無盡緣起，成爲教義唯一相對的緣起相關的思想，值得留意！

再從教義與理事關係，或對其他的八義，都是教義相對中的內含意趣！且教與義的另爲別立，即「以別教論別義」，爲三乘；對於「教即義同時相應」爲一乘，換言之：「理」與「事」的異見爲三乘；即事即理爲一乘，故理事依教所詮的內容，可領納教義與理事的相互關係！尤其理事與解行，即「解」與「行」的分離爲三乘，即解即行乃一乘，這是把握理事的實踐爲解行，教之於義，唯是單性的理與事的抽象分離，轉趨具體性的行作爲旨

趣，故於如是行，既無解行的區別，以解即性的攝持，才是真正
的把握着個中的真義。且因果以下的七義，也漸次具實踐的內容
，更以教義趨向於緣起性，故其十義也都各具關連而由緣起成立
體系的。

如是相對的無盡緣起關係，以相應、譬、緣、相、世、行、
理、用、心、智等，十種解釋就是十玄門。這十種說法乃以「華
嚴經」思想為主體而成立，如由譬、緣的舉喻，進化至相，世的
時空性的說明；行、理、用的體驗而通唯心為旨歸！且整然相應
於海印三昧的根本智，妙得一時炳現！

如是十門的相互關係，雖無疑問，但對於②與④及⑧却不無
抵觸的現象！即②之因陀羅，乃「隱映互相顯發，重重無盡」，
④之微細相容，以「一時具顯，不相妨礙」，⑧之諸法相即自在
，是「三種世間，圓融無礙自在」，然同是相容，但④的安立與
⑦的不同。又相容與⑧之相即的區別不甚明顯，且將相入，相即
共以「用」為對象的解釋，值得注目！

關於十玄門的思想，由「華嚴經」的海印三昧而組織，同時
俱足相應門為基礎而統括後九門，且其內容，具「華嚴經」別開
的獨有思想，茲將其引用有關的經說，作為教學性的研究，即首
先的一乘緣起自體法界，乃大乘、二乘緣起的根本教學，將其分
為通相、別相而以一乘、三乘的說法，如上述。茲以引用「華嚴
經」以外的經典，有「維摩經」「涅槃經」「大品經」「梵網經
」「楞伽經」；論部有「中論」「十地經論」。其中「維摩經」
「楞伽經」「中論」「十地經論」，乃以一乘為旨趣而引用「涅
槃經」「大品經」為大乘，或三乘，即「涅槃經月喻品」、「大
品般若一念品」思想，強調大乘而異於一乘的顯明，「佛性品」
「深奧品」即同於「華嚴經」的解釋。另一面：同於一乘的論調
即「般若」「唯摩」的空與「楞伽」「涅槃」的如來藏，配置於
法界觀門的真空與理事無碍，樹立周遍含容的體系。

又對於一乘與大乘，或三乘、二乘，尤其因果論，一念成佛
說的明示綱要，乃承世親大士「攝論釋」（參照大正三一——二
一二）的教判思想而來！

四、

由「一乘十玄門」，還元於「法界觀門」，始能理解到法順
大師的思想！且通覽「搜玄記」的傳承，也可知智儼大師的教學
思想，乃承自法順而展開教學組織！但其內容，却非整然的由緣
起體相而觀實踐的法門，仍依「華嚴經」的義理而組織教學體系
；且也依之為構成教判思想的淵源！

另一方面；智儼大師也承慧光大師漸、頓、圓的三教判論！在
其「一乘十玄門」的小三，一大，仍以「華嚴經」圓教一乘而立
同別二教，故對於漸頓圓三教判，乃依圓教一乘為體系的組織。
即：

1. 方便修相對治緣起自類，這乃依據因行，由漸生信；成頓
行；圓成體用為漸頓圓的順序。

2. 約實際緣起自體因行，即示頓而修；示漸彰物；示圓為圓
備果德。前者乃向上的階段；後者是向下的秩序。故針對實際的
對治，自類自體為因行的旨趣。

3. 窮實世界，不增、不減、無障、無碍緣起，自體甚深秘密
果道為對象，即示圓彰頓，隨喜辦漸，階位顯德，起信行的順序
為體系，即針對前二者的因行而顯果道的組織。故在「一乘十玄
門」的因果二門思想，配置於三教判，即漸頓屬因行；圓是果
道。

智儼大師，對於另一面：還以「華嚴經」攝持二教，在「十
玄門」為一乘圓教，及頓教法門，而針三乘漸教，即如尚同於頓
圓的論調！如是的認識，即是依「華嚴經」的同別二教為旨趣！
因依「法華經」，一乘與三乘，同境以三界見聞，因三乘還同於
同教，而「華嚴經」是圓兼攝頓，故若於三乘、一乘的區別，頓
教屬三乘，智與教乃是別，且又具淺深的分別，但在這裏，却認
為不定、不別。這由頓教為中心而認識同別二教與一乘三乘的區
別，成立其理論體系。

然「華嚴經」的同別二教義，即其前五會及「十明品」至「
不思議品」止，乃屬一乘別教從三乘而說；「十地品」乃顯一乘

圓教，從三乘而說一乘別教，「普賢」、「性起」的兩品，即以「一乘別教顯明一乘義，「離世間品」以下的兩會，乃敘述教義共是一乘，即從三乘而說為同教（參照：大正四五——五八五）。但針對如是的說明，乃是依『法華經』，但同別二教，本來具圓通之德，實現圓起理，別教是明了三乘之別，即屬大白牛車；同教乃會三歸一之同，故依『華嚴經』為主體而看『法華經』時，認為屬同教。智儼大師的同教，即同於三乘為立場，也可以用「通而解釋，因前輩先德的所謂通別二教，雖未見釋相，但對通與同，却認為無別趣。通別二教，在「一乘十玄門」的通相、別相，即針三乘別相對一乘，例如：教即義同時相應為旨趣！換言之：三乘對別的別教一乘，還可在『華嚴經』解為屬同教，或於究竟的海印三昧，得一時炳現！故依三乘的旨趣，本來就是由海印三昧而成立（參照大正四五——五五六）。再以絕對性的說法，同時相應，即別教；故同別二教，即三乘同通，且教即義的同時相應，却別『十玄門』的同時具足相應，成為單獨的教與義，以別異的三乘別，竟以通即同的看法而已！故法順大師的「通」相，即屬智儼大師的圓「通」，如再站在絕對性的看法，針對別相三乘，或同別二教，乃屬相對性的通同而已！還可說：法順大師的通相，合同教一乘的同教，對於別相三乘，更區別於智儼大師之同教的別教一乘，同三乘的一乘。因此，脫離法順大師的通相、別相，及智儼大師的同別二教，始可追求一般性所謂的同別！即以一言通眾多別義的同；以一義通多種法門的同，乃三乘同一乘，小乘同一乘，小乘同三乘的三種，前二義屬通；後三屬同為旨趣。又別教中也具同別，多即一是同，一中多是別；同教中也分為一乘三乘同一善巧為同；且攝機而各分為別的說法。

智儼大師，尚對於一乘教，分為共教、不共教，針對小乘三乘為共教；以『華嚴經』為不共教，這乃承自樹龍大士的二種「般若」，或二種「十地」思想而來！但總括而稱一乘教，是針對圓通絕對性為主體！然其共教，却非指同教，故對於共、不共，乃屬對法順大師的通相、別相，如三乘一乘的相對而已，絕非是於一乘而區別同教、別教！但關於內容性，法順大師的「通相」

，適當於龍樹大士的「不共」；而龍樹大士的「共教」，即屬法順的「別相」。是以所謂：通別、共不共，一乘與三乘係相對的轉換而已！然如得能轉換，即遊離一般的抽象概念，還會失去教理內容，且也逸脫教判論的宗旨！故對於教判論的同別二教，必把握教理性的內容，依據如是的說法，如將三乘對一乘，即『華嚴經』對『法華經』，或以一乘真如，強調：圓通理事統含無盡因陀羅及微細等別教，及雖義同別教，但由智迴向故攝於一乘同教的區別，成為同別二教的焦點！這乃依『法華經』而論立，始成立同別二教論是值得留意！

更在『搜玄記』所見，同於頓圓的同教性義，以同教之『法華經』為主體，頓教乃分離圓教，屬一乘對三乘的位置。然一乘與三乘的區別，其根本乃依海印定所起的善眼所知，與依後得法住智所說，更以緣起思想為教說，及針對法義的種種內容性區別，這在『真如論』（參照大正四五——五五八）所示最為明顯！

前曾述過的一乘真如，分為別教門與同教門，三乘真如，分為頓教門與漸教門。所謂頓教門，乃以『維摩經不二法門品』；漸教門分為終教門、始教門、世間所知門。又終教門分為始終二門，始門是「不二法門品」的三十二菩薩的不二；終門是配置於文殊的不二。始教門也分始終，始門是『百法明門論』；終門是『維摩經弟子品』、『金剛般若經對法論』。世間所知門也分始終，「始門」是人天的善根及愚法二乘；「終門」乃特以諸法但名為旨趣！如是組織，『維摩經』即站在最重要地位，尤其頓教乃以『維摩』的默照不二法門為主旨；漸教的始終二教，其根本也是『維摩經』的所說為依據。但「世間所知門」所攝各具始終的分別，其論述難免過於複雜，即：人天、聲聞、緣覺、始終漸教、頓教、一乘；或人天、小乘、漸悟、頓悟、究竟的五乘說（參照大正四五——五三七），却缺明判之感，其後說的人天、二乘、初教迴心、初教直進，終教一乘分開，以成佛說而解釋，後四教仍以大乘教之一念成佛的區別，依『一乘十玄門』而論成一念成佛說為旨趣！

（未完待續）