

華嚴判教論辨微

吳可為

浙江省社科院哲學研究所助理研究員

提要

華嚴宗的五教判作為中國佛教史上一種有代表性的判教理論，歷來即頗受質疑，最主要的話議集中於以下兩點：一是認為華嚴五教判有依仿天臺判教理論之嫌，二是指責內中大乘頓教的安立缺乏合理依據。對於此類問題，華嚴四祖清涼澄觀曾力圖予以辨析和澄清，但由於未能切中問題的關鍵，清涼大師的觀點實際上並未能為華嚴五教判提供真正強有力的理論辯護。本文即以華嚴判教之合理性問題為中心，通過對華嚴判教理論之本真意義的辨析，澄清各種常見和流行的解說中對它的誤解，進而顯明其獨特的理論價值及對於重新理解和評判大乘如來藏思想所具有的重要啓發意義。

關鍵詞：1. 華嚴 2. 判教 3. 天臺 4. 唯識 5. 如來藏

【目次】

- 一、華嚴判教的基本視角
- 二、華嚴的三教判與四教判
- 三、華嚴五教判
 - (一) 關於頓教——兼論慧苑的指責與澄觀的反正
 - (二) 關於終教——兼論華嚴與天臺判教理論之關係
 - (三) 關於十宗——兼論華嚴對唯識學的容攝

華嚴的五教判作為中國佛教史上一種有代表性的判教理論，歷來即頗受質疑。在通行的解釋中，華嚴的五教判往往被簡單乃至錯誤地理解為是依仿天臺判教而建立起來的，且其中頓教的安立更被認為缺乏合理依據。對於此類問題，華嚴的四祖清涼澄觀曾力圖給予辨護，但由於未能切中問題的關鍵，其觀點實際上只能視作基於其特處的學術環境而作的權便解釋，並未能為華嚴判教論提供真正強有力的理論澄清。本文即以華嚴判教的合理性問題為中心，通過對華嚴判教之本真意義的辨析，以澄清諸種通行解釋中對它的誤解，並進而顯明華嚴判教理論的獨特意義與理論價值。

判教不是中國佛教學者的發明。頓漸、權實、半滿、了義與不了義、一乘與三乘等等，這些中國佛教判教理論中的常見概念實際上無不出於印度佛教之原典。大乘佛經中有涉於判教的內容本即不少，如華嚴中日照之喻，涅槃內五味之譬，皆明顯具有判教意味，而法華四車之說，深密三時之分，則更是極為明確的判教，分別被視作一乘究竟說與三乘究竟說的權威性依據。不唯大乘，早在印度部派佛教時期實即有判教之展開。¹ 事實上，只要存在著教理上的差異，通過判教來加以解釋，化解矛盾，就是必不可少的工作。因此，嚴格意義上的判教，實是對理論差異的一種理性分析和整攝，與所謂的調合混同，本不相同。一種調合混同或可在外觀上充似一種判教，但真正合理的判教決不可能只是一種無原則的調合與混同。

華嚴宗的判教理論系中國佛教史上最為成熟的判教體系之一。作為中國佛教史上最後成立的一個宗派，華嚴宗在其教理體系的建立上自有其它宗派難可比擬的一個優勢，此即印度佛教思想（大乘與小乘，大乘中之中觀、唯識及如來藏思想）在其成立之時已經充分為中國佛教界所了知和理解，因而為華嚴宗之成立與發展提供了極為豐富的理論資源，此一特點亦可從其判教理論中略見一斑。由於本文的主要目的在於澄清一般通行解釋中對華嚴判教理論的誤解，以顯明其獨特意義和價值，故只擬分析內中一些核心性概念，基礎性因素和關鍵性問題。

一、華嚴判教的基本視角

判教既是一種對理論差異的分析和整攝，必有其據以進行判攝的角度。或從內容，或從形式；或依所說之法，或依所對之機，如是不一而足。以天臺之判

¹ 例如，《大毗婆沙論》、《成實論》等部派佛教之重要論典中，都已使用了義與不了義之概念對不同教理作區分。

教爲例，其五時八教之判，實即綜合了法（說法之內容）、儀（說法之方式）、時（說法之時間）、處（說法之處所）、機（說法之對機）等多種角度，從而構建出一個極爲善巧，具有高度系統性和含攝力的判教模式。相較于此，華嚴則唯以「法」爲判教之主要依據，也就是說，華嚴之判教重在對教義或教理的分析 and 判攝上，以此而顯明全部佛教在教理上所內涵的豐富差異性和有機統一性，至於儀、時、處、機等角度，則多是另行專文討論，作爲其判教理論的一種補充說明。由此，華嚴之判教則顯出另一種精緻而純粹的特色，與天台之判教相比，可謂互有千秋，各擅其美。

華嚴判教的此一基本視角，具體地體現於如下三個範疇之中：教、宗、乘。教指教法，宗指宗趣，乘指部乘。教與宗是彼此聯繫的二個範疇，教是能詮之法，也就是佛教施設安立和建構起來的諸種教法，宗是所詮之義，亦即諸種教法所詮顯的實際義理，二者是能詮與所詮，能指與所指的關係。然而能詮必指向於所詮，所指必藉托於能指，所以能詮之中必含帶所詮，所指也必與能指相應，教與宗實又具有相通互攝之意味。就此而論，教之與宗，但有廣微粗細之差異，本質無別。分教是對一切教法進行廣泛而粗略的判攝，依法判教，教分五類；開宗是對一切教理所作的精微而細緻的判攝，依理立宗，宗開爲十。合教與宗，即構成所謂「五教十宗」之判。教、宗之外，華嚴又依部乘之角度以作教判。乘之得名，本取于喻，教法有運導之功，能導人離妄入真，能運人離染至淨，譬如車乘有運載之能，所以「乘」之概念，乃是就教之與宗整體上的一致性而指稱某一部類性的教法，三乘一乘之分，同教別教之立即依於此。顯然，教、宗、乘這三者，義雖有別，但都是以教法及其義理爲判攝之基本視角。

二、華嚴的三教判與四教判

除了正統的五教判之外，華嚴學者另有其它形式的判教理論。「三教判」的代表是圭峰宗密在《禪源諸詮集都序》中所提出者。宗密的判教隱含著融攝儒道和禪教會通二個理論意圖，故所開三教，不唯與他所理解的禪宗之三種形態（息妄修心宗、泯絕無寄宗、直顯心性宗）一一對應（此即隱含著爲禪宗提供教理論證之意圖），亦包括有人天因果教之內容（此即隱含著融攝中國本土傳統文化之意義）。就其爲中國佛教諸宗派之整體提供了一種極爲精練和明晰的判攝而言，宗密之三教判實有其獨特的意義與價值，在近現代佛學研究的判教觀中亦頗受重視。太虛法師所開三宗（「法性空慧宗、法相唯識宗、法界圓覺宗」），印順法

師所立三論（「性空唯名論、虛妄唯識論、眞常唯心論」），在一定意義上皆可視作宗密之三教判模式的現代表述。不過，宗密的三教判，既未突顯華嚴教義之殊勝地位，也未以之作為統攝全部佛教教法的樞紐，其所立「眞心即性教」，實合同正統華嚴判教中之終、頓、圓三者為一體，故嚴格而論，此教判實非華嚴宗本位立場之判教論。

華嚴四教判中，重要的有法藏於《起信論義記》及慧苑於《刊定記》中所提出者。慧苑之四教判歷來即被視為華嚴宗義之歧變異出，其中的一些具體內容下文中再另行分析，此處重點討論一下法藏大師的四教判。

法藏四教判將全部佛教判為四宗，《起信論義記》之「隨教辨宗」分云：

現今東流一切經論，通大小乘，宗途有四。一隨相法執宗，即小乘諸部是也。二真空無相宗，即般若等經、中觀等論所說是也。三唯識法相宗，即解深密等經、瑜伽等論所說是也。四如來藏緣起宗，即楞伽、密嚴等經，起信、寶性等論所說是也。此四之中，初則隨事執相說，二則會事顯理說，三則依理起事差別說，四則理事融通無礙說。以此宗中，許如來藏隨緣成阿賴耶識，此則理徹於事也；亦許依他緣起無性同如，此則事徹於理也。又此四宗，初則小乘諸師所立，二則龍樹、提婆所立，三是無著、世親所立，四是馬鳴、堅慧所立。²

法藏四教判最重要的理論價值在於對大乘如來藏思想作為一種不同於中觀與唯識，相對獨立的教義體系的明徹洞察，認為印度佛教中之如來藏學，有其自身宗依的經論，有其開宗立教的祖師，更有其獨特不共的教理，因而實具有與中觀、唯識同樣的獨立學派之性質。依教義差別而將印度大乘佛教明確劃分為中觀、唯識與如來藏三支三系，這是中國佛教判教理論中極具創見性的觀點，實為圭峰宗密三教判模式之理論先導和依據。文中並用一種極為精練的方式，從理事關係之角度，通過與中觀、唯識的對比來說明如來藏學派教理上的總體特徵，這一點特值注意，因為這對於我們正確理解華嚴宗所攝含的如來藏系思想之真實意義至關重要。近現代佛學研究中所流行的對大乘如來藏體系的批判實際上正是建立在對如來藏體系的完全誤解之上，以為如來藏體系是將如來藏概念實體化了，也就是說，作為東亞大乘傳統之主流與基礎的如來藏思想是將佛教經典中的如來藏視為一種超越性本體或實體，從而從根本上違背了佛教的緣起論立場和反實體主義（「無我論」）特徵，而如來藏思想作為一種實體主義是建立於對如來藏概念的根本性誤讀之上的。

² 法藏著，《大乘起信論義記》，《大正藏》冊44，頁243。

然而，只要深入分析華嚴宗對如來藏思想的解釋，就可以清楚地發現，實際情況倒毋寧說恰好相反。不是如來藏體系誤讀了如來藏概念，倒正是如來藏佛教的現代批判者們（日本的「批判佛教」即是一典型代表）根本性地誤讀了包括華嚴宗在內的如來藏體系。與近現代佛教研究中諸種流俗理解和解釋完全不同的是，華嚴宗從未將如來藏視為一種超越性的真常實體。如來藏不是一種實體性的事法，而是無為理法，因而就其嚴格意義而論，如來藏實即空性真如，其意義與中觀、唯識殊無差異，而如來藏體系教理上的獨特之處乃是基於其理論切入的視角和關注重點的不同。以如來藏學和唯識學的比較為例，唯識學嚴格區分無為理法與有為事法在概念上的本質區別，二者不可相濫，此即所謂「性相別論」之角度；而如來藏學則更為關注無為理法與有為事法在存在論上的不相離性（離無為無有為，離有為無無為），二者不可互離，此即所謂「理事圓融」之角度。以上所引《義記》中即明確指出，法相唯識學是「依理起事差別說」，即依於空性真如（無為理體，作為根本依因）而立緣起性的阿賴耶識，再進而以阿賴耶識為總依解釋一切緣起事法的差別；而如來藏隨緣宗則是「理事融通無礙說」，即始終關注無為空性與有為諸法之間的融通相即，不依其概念上的本質區別而將教理體系嚴格區分為有為、無為二個層面，而是依其存在論上的不可分離，以理事圓融無二而作為教法施設和建立之總依。這裏根本不存在所謂實體化的問題，只是理論的切入視角和關注重點的不同而已。

如來藏思想之現代闡釋乃當代佛學研究中最迫切和最重要的理論課題之一，唯有從空性真理與現象事法相即不離這一存在論視域來解讀如來藏，方有可能徹底擺脫所謂「梵化」、「基體論」、「實體主義」之類由來已久的範式誤讀，而敞開其本真意義。就此為論，包括其判教論在內的華嚴宗教義體系中對如來藏的詮釋實具有極重要的啟發意義。

由此可進而顯明法藏之四教判的另一理論意義。正如學界所公認的，四教判實屬法藏「隨他意」性質的判攝，蓋此教判中隱去了尊勝華嚴的自宗立場，不包括華嚴無盡緣起之教義，但由於四教判清晰明確地界定了華嚴所理解的如來藏體系教理上的總體特徵，其中的「如來藏隨緣宗」實即相應於五教判中的大乘終教與頓教，因而法藏大師的四教判雖非華嚴本位立場之判教，但對於理解作為華嚴之正統判教的五教判實提供了一個極有價值的參考材料和補充說明。

三、華嚴五教判

五教判是華嚴本位立場的正統判教理論，由華嚴三祖法藏大師所建立，華嚴二祖智儼之著述中，尙未見有系統的五教判之論析。³ 對判教問題的分析于法藏之諸多著述中皆可隨見，內中最重要的文獻則系《華嚴一乘教義分齊章》和《探玄記》。前者是法藏建立其五教判體系的專著，後者第一卷中的相關章節對五教判亦有較為系統性的闡釋。作為本文的主要論題，筆者不擬對五教判的具體內容作全面的引述和評論，僅圍繞著歷來對此教判的質疑，對一些相關疑難問題作一展開性分析。

（一）關於頓教——兼論慧苑的指責與澄觀的反正

作為一種系統性的判教理論，華嚴五教判自提出伊始，即頗受質疑。遑論唯識、天臺學者基於各自的學派立場于此判教之非議，即在華嚴宗內部，亦不乏異見。法藏之入室弟子慧苑別立四教判，即基於對五教判的批評，其觀點中明確指出了華嚴五教判最為學者所詬議的二點：一是華嚴五教判與天臺判教之關係問題，二是五教判中的頓教之合理性問題，頗具代表性。

依慧苑的理解，華嚴五教判實是資取於天臺之化法四教判並在此基礎上增加一種頓教，以此而成：

此五大都影響天臺，唯加頓教令別耳。然以天臺呼小乘為三藏教，其名謬濫，故直目為小乘教。通教但被初根，故改為初教。別教被於熟機，故改名終教。圓教之名仍其舊也。⁴

按此解釋，則華嚴之五教判實際上只是依角度不同對天臺化法教判作了名目上的改動而已。天臺四教判中所立之三藏教，名義有所謬濫（大乘亦有三藏，故以三藏指小乘，立名略有不當），故改為小乘教以直稱之；將天臺之通教與別教，分別改稱為大乘始教和大乘終教，也只是依其教法所對之根機的初熟差別。至於大乘圓教，則是一仍天臺之舊。

³ 附帶論及一點，《華嚴五教止觀》歷來被視為華嚴初祖杜順大師之作，對於此點，學界之質疑雖亦不鮮，但對於其作者問題仍難有決定性的論斷。從其文結構上極為明顯的五教判模式，內容上對奘譯唯識學義理的引攝，及文本上與法藏《遊心法界記》交參互具等特點來看，此論似無可能出於法藏之前的華嚴學者，當系法藏或法藏之後學所著。對此問題當作具體的考辨，此處只略為提及。

⁴ 慧苑著，《續華嚴經略疏刊定記》，《卍續藏經》冊5，頁18。

果若如此，則華嚴之五教判不過是襲取天臺的四教判，殊無理論上的價值，且難免依仿盜用之譏嫌。不唯如此，依慧苑的觀點，五教之判，實不能成立。因為其中所立之頓教，於理於義皆無根據。

天臺判教中所立的頓教乃屬化儀四教之一，具體而言，頓教是對別圓之大機，頓說別教、圓教之大法，如《華嚴經》所開顯之教法。此頓教並非依於教法教理的差異而立，而是依說法的形式和所對之根機的區別而作的判攝。如此一來，若華嚴五教判果真只是將天臺化儀四教判中的頓教采入於化法四教以成，則其判教乃是將二種完全不同的角度混濫於一體，頓教依化儀，餘四教又依化法，此則於理不當，已是顯然。

再進而言之，此頓教既屬化儀之判，本無自身獨特的所詮教理，則自亦不能成爲一種獨立的能詮教法。此則於義也不能成立。

法藏對頓教的解釋是非常明確且始終一致的。以下依《探玄記》卷一中的相關表述以分析華嚴所立頓教之確切含義。文中首先明確指出，五教之判，乃是從教理教義的角度來進行的：

以義分教，教類有五。此就義分，非約時事。⁵

其中所謂頓教者，是指：

但一念不生，即名為佛，不依位地漸次而說，故立為頓。如思益云：得諸法正性者，不從一地至於一地。楞伽云：初地即八地，乃至無所有何次等。又下地品中，十地猶如空中鳥跡，豈有差別可得？具如諸法無行經等說。⁶

相對於大乘之始教、終教乃依地位階級漸次而立，頓教不依地位漸次而說。頓與漸的差別在這裏不是被理解成說法形式上的漸說頓說之差別（漸說者由小入大，藉淺階深，漸向真實，此謂漸教；頓說者大不由小，深不藉淺，直顯真實，此謂頓教），而是指教法教理本身之特徵爲言，蓋此類教法，直指離言法性以爲所詮，法性頓顯頓成，離一切地位差別相，故名頓教。唯其如此，《探玄記》中更依所詮而顯五教差別：

初小乘，法相有七十五法，識唯有六。所說不盡法原，多起異諍。如小乘諸部經論說。

⁵ 法藏著，《華嚴經探玄記》，《大正藏》冊35，頁115。

⁶ 引文出處同前註。

二始教中，廣說法相，小說真性。所立百法，決擇分明，故無違諍。所說八識，唯是生滅，法相名數，多同小乘，固非究竟玄妙之說。如瑜伽、雜集等說。

三終教中，少說法相，廣說真性，以會事從理故。所立八識，通如來藏隨緣成立，具生滅不生滅，亦不論百法，名數不廣。又不同小，亦無多門。如楞伽等經，實性等論說。

四頓教中，總不說法相，唯辯真性。亦無八識差別之相。一切所有，唯是妄想。一切法實，唯是絕言。呵教勸離，毀相泯心。生心即妄，不生即佛。亦無佛無不佛，無生無不生。如淨名默住顯不二等，是其意也。

五圓教中，所說唯是無盡法界。性海圓融，緣起無礙。相即相入，如因陀羅網，重重無際，微細相容，主伴無盡，十法門，各稱法界。⁷

通過與其它四教在所詮內容上的對比，可以進一步清楚地顯示，華嚴五教判中的頓教，乃是依所詮教理上的差異而立。

慧苑對此提出異議，認為此種解釋只是形式上的區別，據實而論，頓教之能詮所詮皆不能成立：

呵教勸離毀教泯心，乃至雲「如淨名嘿」等者，當知此並已亡詮顯理，何復將此立為能詮？若此是教，更詮何理？⁸

又謂：

若許離言，總應名頓，何有五教？若謂雖說離言不礙言說者，終圓二教亦應名頓，以皆離言不礙言故……蓋知此所立頓，但是餘教所詮法性，非能詮教也。⁹

依慧苑的理解，五教判中之頓教，既是呵教勸離，毀相泯心，則屬亡詮，既是亡詮，則不應複立為能詮之教；又此所謂之頓，實即是餘教門中所共詮之離言法性，豈能以所詮之理而立為能詮之教？此則能詮之教不能成。又此教門，別無所顯，則無自門相應之獨特所詮，豈能依共所詮而別立能教？此則所詮之理不能成立。無教無理，頓教之立，實無所以。進而認為，若以離言，而救其義，以為餘教皆依言立教，頓教則離言為教，亦難成立，蓋離言之義，餘教亦共有之。如此，則一切皆是頓教，更無五教之別，如所立終教、圓教門中，豈無離言之義？由此可見，五教判中所立頓教，但有言說，都無實義。

⁷ 法藏著，《華嚴經探玄記》，《大正藏》冊35，頁115-116。

⁸ 慧苑著，《續華嚴經略疏刊定記》，《卍續藏經》冊5，頁23。

⁹ 引文出處同前註。

此批評中最關鍵者，即在於認為頓教之能詮、所詮皆不能成立，且其建立是混淆了所詮與能詮的差別，將諸教共詮之法性別立為一類能詮之教，故不應理。慧苑自己所立的四教判正是沿著這一思路而展開的。法性是諸教共依的所詮之理，依於對法性的諸種具體詮說的內容之差異，形成了整體上的四種能詮差別，此即四教：

今依所詮法性以顯能詮差別，謂有全顯全隱，分顯分隱，以立四教。……
 (一) 迷真異執教，當彼凡夫。謂外道等，迷於真理，廣起異計。(二)
 真一分半教，當彼二乘。謂但證生空所顯真如。(三) 真一分滿教，當彼
 初心。謂但證二空所顯不變真如。(四) 真具分滿教，當彼識如來藏者。
 全顯隨緣不變真如。¹⁰

客觀而論，慧苑的四教判在視角上自有其獨特的意義，在邏輯上也稱得上清晰而嚴密，但就其具體內容而言，卻導致了一個極其荒謬的後果。判教本是對佛教內部諸教法的總結，慧苑的四教判依其內在的思路卻不可避免地將「外道」的理論（所謂「迷真異執教」）攝入了其判教體系之中。依佛教的本位立場，此種迷真異執，正是一切佛教教法所對治的錯誤和虛妄執見，豈可稱為一類教法？且此教之立，實際上也從根本上違背了其判教之原則。其四教判本以對作為共依之法性的能詮差異而立，而所謂「迷真異執教」實際上卻正是建立在對法性的完全遮蔽和隱匿之上的，也就是說，「迷真異執教」事實上根本不是對法性一種詮顯，而倒恰恰是對法性的一種根本性的背離。其對法性的「全隱」看起來似乎也是與所詮法性的一種關係（正由於此，慧苑才會將其納入其判教模式的視域中來），但實際上卻只是一種純粹形式和邏輯分析的關聯，在實際內容上沒有絲毫一點聯繫。更明確地說，「迷真異執教」恰恰不是依於法性而有能詮的差別，倒恰恰是完全不依法性，也不詮釋法性的，因此，依所詮法性而建立能詮差別的判教，就決不應包括實際上不依法性而起的諸種「迷真異執」，更遑論視之為一類教法了。¹¹

¹⁰ 慧苑著，《續華嚴經略疏刊定記》，《卍續藏經》冊5，頁23。

¹¹ 太虛法師曾作〈論賢首與慧苑之判教〉，為慧苑的觀點作過辨護，認為慧苑四教之判，明言依《寶性論》立，寶性論中平列凡夫、聲聞、辟支佛、初心菩薩之四，《刊定記》與之相應而開四教，故其立言雖有未瑩之處，立意則未可厚非。然則《寶性論》中平列四機，初未與判教有何交涉，自無邪正混雜之過；慧苑所立「迷真異執」，則的屬教判之一種，其意義完全不同，豈能免混雜邪正之失？太虛法師之辨似可再容商確。參釋太虛著，〈論賢首與慧苑之判教〉《太虛大師全集》15，頁2794-2800。

對於慧苑四教判之異說，基於華嚴宗的正統立場，清涼澄觀已作過較為深入的批評。限於本文的論題，我們對其具體內容不作過多的展開，只重點分析一下澄觀為頓教之安立所作的辨護。澄觀《華嚴經疏》及《隨疏演義鈔》中對此問題皆有分析：

頓詮此理，故名頓教。天臺所以不立者，以四教中皆有一絕言故。今乃開者，頓顯絕言，別為一類，離念機故，即順禪宗。¹²

又云：

若全同天臺，何以別立？有少異故，所以加之。天臺四教，皆有絕言。四教分之，故不立頓。賢首意雲，天臺四教絕言，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，達磨以心傳心。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。¹³

澄觀為頓教所作的辨護中，要點有二。一是指明華嚴之頓，不同天臺化儀四教中之頓，而實與天臺判教中之「絕言」相當。天臺絕言，隨法而散，故化法四教之中，一一各有一絕言門，故不依之別立；華嚴則總攝絕言門，別立一頓教。此是通過與天臺判教觀的比較而證成華嚴之頓教。另一要義則試圖以宗門來為華嚴之安立頓教尋找理由。以為華嚴頓教之安立，實影射於禪宗。相對於某一類頓悟大機，以頓詮之教，直指心性，頓顯離言之理，此即頓教，其具體對應的宗派形態，即達摩所開創的禪宗。頓教既是為了應攝於禪宗而立，則自有其獨立的意義，以若不建立此頓教，則教門逗機之化，有所不足，而佛法應病授醫，隨機設教之益有所虧欠。

澄觀所作的辨析，與其說是顯明了法藏大師立教之初旨，不如說是基於其自身所處時代的特殊學術環境——禪宗之鼎盛與天臺之中興——而給出的一種權便解釋。唯其如此，其觀點很難說為華嚴五教判提供了一種真正具有理論說服力的辨護。若依此釋，則不唯向來之疑點未能徹底得到解決，反為後來的學者（特別是天臺宗學者）之質疑華嚴判教提供了新的依據。

先看第一點。將華嚴之頓等同於天臺之絕言，並認為天臺之所以未在化法四教中安立頓教，是因為天臺已將絕言之教隨散于藏通別圓四教之中了，故不需再為重複別立一頓教。然而此種理解其實是頗有疑問的。因為天臺所謂之絕言或離

¹² 澄觀著，《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》冊35，頁512。

¹³ 澄觀著，《華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》冊36，頁62。

言，主要有二個層面的意義。一者是為顯明各教所詮之實際對象，都是離言絕慮者。所詮雖必藉能詮，然所詮本身終非能詮，一切能詮教法之施設，最終都是為了舍離能詮，所謂「亡詮以會旨」。在此意義下之絕言只是對教法安立之意義與性質的一種補充性說明，本身並非是一種獨立的教法。天臺絕言的另一層意義，則是指一類具有相對獨立性的具體教法，即相對於各種正面的名言概念之表詮形式，而以顯示所詮離名絕相為能詮教相，如說某物不可說，不可思，此即是絕言之教。但此類作為能詮教法的絕言，其實際之所詮則可以是大相徑庭者，不唯藏通別圓各有其相應之絕言教門，即一切外道理論，亦可各有其絕言之教。故一切絕言之教，在其能詮上雖似都有絕言離相之共同形式，在其實際所詮上卻決不可混為一談。如此，依天臺判教之本意，決不可將一切絕言總攝為一類而立為一種共同的教法，而只能將絕言隨散于諸種教法之中方能依類顯明其各自具體的所詮。澄清了這一點，即可明見，將華嚴之頓等同於天臺絕言，不但不可能證明華嚴頓教安立的合理性，倒會帶來更為根本性的合理性問題。

用禪宗來證成頓教的安立，也只能視作一種比附之說。從法藏生活的年代來看，其時禪宗尚處於宗派建立的醞釀期，並未作為一種獨立的宗派為世所公識，而更具決定性的依據是，在法藏現存的諸著作中，從未有涉及禪宗之內容，僅此即足以表明，法藏之立頓教決難想像是明確指涉於禪宗或為了含攝禪宗這一意圖而建立者。¹⁴

針對於慧苑的批評，澄觀的分析之所以未能給出決定性的理論辨護，是因為澄觀未能明確和突顯此問題的關鍵。如前所析，慧苑之指責中最重要的理由在於，頓教並無自身獨立的能詮教法與所詮教理，所以其建立是缺乏理論依據的。因此，頓教安立之合理性問題的關鍵，乃在於頓教是否具備其獨特的能詮與所詮。在澄觀的分析中，亦曾論及於此，但極為疏略：

今頓說理，豈非能詮。夫能詮教，皆從所詮以立。……豈以所詮是理，不許能詮為教耶？¹⁵

此文義謂，頓說離言之理，此即是頓教獨特之教相或教法，而離言之理，即是頓教之獨特所詮，隱含的意思是，頓教具有其自身相應的能詮與所詮，因而可以作為一種獨立的教法。

¹⁴ 雖然如此，澄觀的觀點卻不失其創見性。從五教判內在和潛含的理論義趣而言，其所立頓教確實可與禪宗相對應。依華嚴的本位立場，將禪宗判攝於頓教之下，可謂必然。

¹⁵ 澄觀著，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》冊36，頁62。

然則頓說（相對於漸說）僅為說法形式上之區別，而離言之理又是餘教所共依的所詮，僅以此為據，顯然並沒有表明頓教作為一種獨立的教法，其相應的獨特能詮與所詮畢竟何在，自然也就未能對慧苑的指責提供有足夠說服力的辨釋。

實際上，前文所引《探玄記》中的相關解說，已經足以充分地回答慧苑的質疑。澄觀的辨護，毋寧說反使本可依法藏原說即可充分澄清的理據變得隱晦了。

此中的要點正在於對所詮的界定上。慧苑將諸教之所詮單純地界定為離言法性或理，依此種理解，則頓教之頓詮離言之理，就被視作乃是將諸教共同的所詮而即作為頓教自身的能詮了，如此一來，頓教不唯實無自身獨特的能詮所詮，且有混同能詮所詮之失。但是，慧苑關於所詮的界定本身即是偏頗和狹隘的。作為能詮之對象，豈唯有作為普遍真理的離言法性可作所詮？一切差別現象（事、法）同樣亦屬所詮，所詮本不唯限於理，亦可指事或法。事實上，正是由於將所詮狹隘地界定為離言法性（理），再依能詮差別與此離言法性所構成的全隱、一分半現、一分滿現、具分現之四種邏輯關係，慧苑之四教判中才會必然地將所謂「迷真異執」也攝屬於能詮之教的範疇，從而導致其判教模式中一個極為荒謬的後果。依法藏大師的判攝，諸教所詮之差別系依法與法性（事與理）二者及其相互關係而成立，依准於此，其五教判中，各教所詮之區別其實非常清楚：

小乘教中隱於法性，唯以諸法自性差別為所詮；

始教廣說法相，少說法性；

終教廣說法性，少說法相；

頓教隱于諸法自性差別，唯以平等法性為所詮；

圓教理事兼說，以法及法性俱無礙無盡為所詮。

慧苑的指責顯然是建立在對教法之所詮的錯誤理解上，如果諸種教法都是以法性（理）作為所詮，則頓教自然不能成為一種獨立的教法。但事實上，所詮本就不應唯獨指向法性，也應包括諸法（法相）在內，如此，頓教實則有其獨特的所詮——五教之中，唯頓教是純以法性為所詮的：

小乘以諸法差別義為所詮，

始教以法與法性差別義為所詮，

終教以法與法性融通義為所詮，

頓教唯以離言法性無差別義為所詮，

圓教以法與法性俱無礙無盡為所詮。

為了更直觀地見出五教在所詮教理上的差異，不妨依五教與法性中道之關

係，更作一種方言，以見五教判內在的義理依據：

能詮教法	所詮教理	與中道之關係
小乘教	隱於法性，唯論諸法，自性差別	乖中執邊教
大乘始教	諸法差別，法性一真，迢然不濫	從有入中教（相始教：唯識） 從空入中教（空始教：中觀）
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）
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）
大乘圓教	法與法性，互攝互具，無礙無盡	圓融中道教

如此，五教中諸教所詮差別判然可見，何謂頓教別無自身之所詮？此則頓教本有其獨特之所詮，故其所詮成立。

對於五教在能詮教法上的差別，法藏廣引《楞伽》、《思益》、《華嚴》、《諸法無行》等經中所開顯「法性無差別」之義的諸經文（頓教中之言教），及《維摩》中以默顯不二（頓教中之默教）為例，以明頓教之能詮教相。此則頓教本有其獨特之能詮，故其能詮成立。

既自能詮所詮皆能成立，自可依之別判為一種獨特之頓教，此可明見華嚴頓教之判，其理據本自堅確挺潔。慧苑之異論，何由更起？

至於慧苑之指責及澄觀之辨護中所涉及的頓教與離言（絕言）之關係，也應當作進一步的辨析。頓教如若即等同於離言（絕言）之教，則正如慧苑所分析的，一切教中實皆有其相應的離言之教，就此而論，則一切教皆可稱為頓教，頓教自不能成為五教中的一種獨立的教法。然而，從教法與離言之關係這一角度分析，法藏所立的頓教並非泛指離言之教，也不像澄觀所理解的那樣與天臺之絕言相同，而是別有特指的。依離言或絕言的角度，正可顯明法藏五教判中終教與頓教的關係與區別，此即將終教視為大乘了義的漸教依言門，而將頓教視作大乘了義的頓教離言門。澄清了這一點，則五教中頓教與終教之關係，二者之區別與聯繫也即得以洞明。頓教與終教事實上乃是指向於大乘了義教之教理的二種互為補充同時又有深淺之分的二種教法。二者雖同以真如法性為所詮，但終教所指向者系依言真如，頓教所指向者則是離言真如。作為大乘了義教之依言門，終教乃依言詮解說真如法性，且其對真如法性的詮釋是依法相與法性的融通相即之關係來展開的；而作為大乘了義教之離言門，頓教則通過其獨特的教法直接和單獨地指向於離言的真如法性，且隱于諸法的法相差別。此依言門與離言門的差別，係依《大乘起信論》中所開的依言真如與絕言真如二種教法而立。《一乘教義分齊章》中云：

起信論中，約頓教門顯絕言真如，約漸教門說依言真如。就依言中，約始終二教，說空不空二真如也。¹⁶

此正可從另一角度明見華嚴所立頓教之獨特性，其與天臺之絕言義本不同，華嚴之頓教不是泛指或總攝一切絕言之教，而是特指大乘了義之絕言教。作為大乘了義之絕言教，頓教之能詮中又可更開為言教（依言顯絕言，如《楞伽》、《思益》等經中詮顯法性無差別之教）與默教（離言顯絕言，如《維摩詰經》中維摩大士之沉默）二種，如上已辨。若從與禪宗的對應來看，其頓教中之默教門，更與宗門相契應。維摩以默顯真不二法門，正與禪宗不藉文字直指心性之傳法形式相通。

華嚴頓教之判，與天臺之絕言，既有聯繫又有區別，而其於天臺化法所開之頓教，則更是名同而義異。華嚴五教判決非是將天臺化儀之頓攝入化法判教中。天臺之頓教，系頓說直說之頓，依說法形式及所對根機之區別而立，華嚴之頓教，系頓顯頓成之頓，依能詮教法及所詮教理之區別以立。蓋華嚴之頓教，有頓顯佛境頓成佛果之義（《維摩》云：「一切眾生，即菩提相」）。而此頓教中，能詮之所以有頓顯之益，正以其所詮有頓成之性。天臺之頓教，相對於漸說而立，華嚴之頓，則相對於差別而立，以若頓入真實法性，則一切階位差別相泯然不現（《楞伽》云：「無所有何次」）。顯然，華嚴、天臺二宗所開頓教，其意義實有本質上的不同。

以上已依法藏之原文，辨明瞭華嚴所立頓教作為一種獨立教法，其獨特的能詮與所詮之具體所指，為了更為充分地顯明其頓教之意義，還可從五教判之內在的邏輯結構來作分析。實際上華嚴五教判模式的建立，隱含著一種「六句」邏輯結構。眾所周知，佛教就概念之邏輯可能性而作的思辨或推理，常分為四種句式，此即所謂「四句分別」，如就「同一性」之概念分析，可作四句：一（或異）、非一（或非異）、亦一亦異，非一非異，又如就「存在」之概念分析，可作四句：空（或有），非空（或非有），即空即有，非空非有。華嚴宗義，將此「四句」開作「六句」，於四句之外，更加一俱非句，一俱是句。華嚴五教之判，實即隱含著以此「六句」之邏輯結構為依。以對「空」「有」這二個佛教中的基本概念的辨析為例，「五教」與「六句」之對應如下：

¹⁶ 法藏著，《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》冊45，頁481。

五教	六句
小乘教	有
大乘始教	空
大乘終教	即有即空（雙是），非有非空（雙非）
大乘頓教	一切俱非
大乘圓教	一切俱是

這可以視作華嚴五教判內在邏輯依據或形式依據。頓教與一切俱非句相對應，可以明見，依華嚴宗所特有的「六句例」，其頓教之安立實有其邏輯必然性。一切俱非，義指一切能詮教相，皆與所詮離言性性本不相應，所詮理中，本離一切言詮，此正與法藏對頓教之能詮所詮的具體解釋相應，所謂呵教毀心，亡詮絕慮，頓顯法性平等，泯于諸法差別。此更可從邏輯結構的角度，證明華嚴安立頓教之合理性。

（二）關於終教——兼論華嚴與天臺判教理論之關係

法藏極為推重天臺慧思與智者二位大師，蓋因天臺與華嚴二宗在整體立場實為相同，且天臺宗於觀行實踐也有體系性的建立（相對而言，此則華嚴之體系建構中有所不足之處），故法藏著述中，于此二師每申引薦稱歎之義。

諸宗之判教本都是在借鑒前人理論的基礎上逐步完善的，智者五時八教之判又何嘗不曾資取于前人「南三北七」諸說中的合理因素？法藏在建構其五教判時，對其前之諸種判教理論都作過深入的研究，天臺教判既是此前諸判教理論中之最為成熟和善巧的一種，華嚴判教中於天臺判教理論必有借鑒和資取，此亦不待辨言。但若以為華嚴之五教判實質上只是襲取天臺舊說而已，此則全未見出華嚴判教的獨特意義及華嚴、天臺二宗在判教上的諸多異趣。

天臺別教系依諸大乘方等經中所開顯的別教菩薩道之教法而立，因客觀上的原因，智者大師在建構其判教理論之時，唯識學尚未完整地傳入中國，與此相應的，大乘如來藏體系之相對於唯識學的獨特意義也未能充分顯示出來，故天臺所立之別教，從其判教模式理論上的可能性而言，雖可將唯識與如來藏體系攝含於內，但就其實際內容和理論意圖而論，卻顯然不是明確針對唯識和如來藏體系而立的。華嚴之判教則是基於對唯識與如來藏體系的完備理解和明確洞悉，其始教、終教正是特別針對唯識與如來藏體系之差異而建立，所開五教中之終教與頓教更是明確指向和根依於大乘如來藏體系。此則是二宗所立大乘終教或別教的不同。如前文中對法藏之四教判的分析中所指出的，對大乘如來藏體系的發現，正

是華嚴判教中最為獨特的價值和意義之所在。相應于近現代佛教中對如來藏體系的廣泛批判，華嚴宗對如來藏體系的判攝與解釋，實為我們提供了一個更為深入地理解如來藏教義體系的真正意義的途徑，此實為華嚴判教與天臺區別最大，亦非天臺判教所能相比者。

天臺之頓屬於化儀之判，於化法四教中，又各開一絕言門，此絕言門於各教中，主要是為顯示能詮與所詮之差異，以能詮之教必依言思，而所詮之理，終非言思本身；而華嚴之頓乃屬化法之判，依大乘了義教之依言門立大乘終教，依大乘了義教之絕言門別立大乘頓教，此頓教別有能詮之教及所詮之理，且視此頓教為較大乘終教更勝一籌之教法。此則二宗所立頓教之不同，廣如前辨。

華嚴天臺雖同視法華與華嚴為圓教，但對二經之教法的理解有異。天臺宗於圓教教義之具體的說明，主要資取于《華嚴經》，故其教觀中凡具體解釋圓頓教法時，實多依于《華嚴經》而展開，這主要是因為《法華經》本身並未對教理作多少具體的詮顯。天臺認為法華不說，蓋因華嚴教中已說，故法華與華嚴二經在教理上不以不說和說存在差異，而從教法施設所對根機的角度，法華為更勝。華嚴頓教尚攝化別機，故其圓教中尚兼帶別教之方便，非如法華正直舍方便，純顯圓教真實。華嚴宗則正與此相反，約教理義，唯視華嚴為全顯事理之圓，而法華會三歸一，對三乘之權以開一乘之實，故認為法華尚帶方便，屬於會同三乘教法為一乘教法之同圓教或一乘同教，華嚴則不對三乘之權，直顯一乘之實，屬於不待三乘而直顯一乘教法之別圓教或一乘別教。此則二宗於圓教之理解有所不同。

華嚴天臺二宗判教觀之比較，可略見於下表：

天臺			華嚴		
教	對應之派別或經論	教理特徵	教	對應之派別或經論	教理特徵
藏	小乘	唯事	小	小乘	唯事
通	中觀	會事以入理	始	中觀（空始） 唯識（相始）	會事以入理 依理以起事
別	方等 （可攝含唯識與 如來藏）	事廣而理但	終	如來藏	理圓——依言真如
			頓	如來藏	理絕——離言真如
圓	華嚴	兼圓：圓而兼別 妙圓：唯妙唯圓	圓	法華（同教一乘）	同圓：開權顯實
	法華			華嚴（別教一乘）	別圓：理事俱圓

（三）關於十宗——兼論華嚴對唯識學的容攝

華嚴判教理論中與五教判密切相關的，是十宗判，其具體解說可見于法藏的《一乘教義分齊章》。從其表面形態來看，十宗判只是從教理考量的角度對一切教法所作的更為具體的判攝，只是五教判的一種更為充分和精細的表達形式，即將五教判中的小乘教更具體地開為六宗，以應攝小乘部派佛教中諸種具有代表性的教法和教理。這六宗分別是：我法俱有宗、法有我無宗、法無去來宗、現通假實宗、俗妄真實宗、諸法但名宗，分別對應於部派佛教中之犢子部、說一切有部、大眾部、說假部（法假部）、說出世部和一說部。此小乘六宗與大乘四宗（即五教判中的大乘四教）即構成十宗判。

事實上，將部派佛教之教理整體上總結為六宗，並非是法藏所作的判攝，而完全是借用了唯識學的判教理論。玄奘所譯之《大乘百法明門論解》，依《解深密經》之三時說，將大小乘佛教判教為八宗，小乘開為六宗，大乘分為二宗，一是勝義俱空宗，對應于中觀學派，一是應理圓實宗，對應于唯識學派。法藏十宗判中的小乘六宗，正是原封不動的採用了其觀點。

值得注意的是，華嚴十宗判在借用唯識學派判教理論的同時，卻恰恰在其判攝中將唯識學派隱去了，因而十宗判中唯獨不包括唯識學派。十宗中的大乘四宗實即對應於五教判中的大乘四教，在對五教判從各種角度加以具體解釋時，法藏基本上都是將唯識學作為大乘始教的主要代表，以與相應于如來藏學派的大乘終教形成全方位的對比。但其十宗判中，卻明確地將中觀學派界定為始教而特意將唯識學派隱去了，因而在十宗中的大乘四宗——一切法皆空宗（中觀學派）、真德不空宗（大乘了義之依言教）、相想俱絕宗（大乘了義之離言教）、圓明具德宗（華嚴教義）——中唯獨不見唯識學派的位置。

如果不深入體會其中隱含的思路，就無法洞悉法藏建立十宗判的真正用意，十宗判之區別於五教判的獨特意義亦即被全然遮蔽起來。很容易會停留在表層的理解，而將十宗判理解成只是五教判的一種引申和補充性表達形式，只是一種更為具體的五教判而已。而十宗判之所以隱去了唯識學派，也很容易會被簡單地歸結為是受到華嚴「十法門」形式上的限制。由於華嚴宗喜用十法門的形式以構成形式上的完滿，故十宗判中不得已隱去了唯識學派。否則就無法將一切教法判攝為十宗而只能是十一宗了。

十宗判顯然與華嚴十法門的說法形式密切相關，將教理判攝為十宗，本身就是依十說法的一個範例，但十宗判中之有意隱去唯識學派，主要原因決非是受到形式上的限制，而是別有其深義的。

十宗判中的前六宗，是從唯識典籍中完全採用而來，而一切法不空宗顯然也正對應於唯識八宗判中的第七宗（勝義俱空宗）。前七宗完全與唯識的判教相同，這已表明，法藏於教判之外再特別開出十宗判乃是為了有意和唯識的八宗判形成一種對比，注意到這一點，其隱去唯識學派的真正用意才可能被顯明出來。在唯識的八宗判中，唯識教義被視作大乘佛教的真實了義，而華嚴的十宗判中與之相對應的位置上，不再是唯識學派，而是如來藏學派——真德不空宗。這即意味著，十宗判之未涉及唯識學派，在形式上是一種隱略，其實際意義卻是含攝，即以某種方式將唯識教義含攝于華嚴的判教之中。但是，十教判中既然全未涉及到唯識教義，如何能達到將其含攝進來的目的呢？

法藏使用的乃是互文見義的方法。如上文中所指明的，法藏在對五教判的具體解釋中，將唯識學視作大乘始教的代表形態，將其與被視為大乘終教的如來藏學派作了全方位的教理對比，而在十宗派中，則是明確地將中觀學派界定為大乘始教的代表形態。將五教判與十宗判聯繫起來，即不難看出，在其五教十宗的判教模式隱含著的理論義趣乃是互文以見義，通過對大乘始教二種不同的詮釋，使五教判與十宗判互影互涉，就二種判攝之對唯識學派的關涉而言，十宗判之隱正是為了五教判之顯，從而以此方式將中觀與唯識判攝為平行對等的關係，二者共同構成大乘之始教。如此即可見出，十宗判決非只是對五教判的一種擴充性說明，而是基於完全不同的角度，為著其自身獨特的理論意圖而建立起來的。具體來說，五教判通過將唯識與如來藏學派的對比，以顯明如來藏體系方是大乘佛教的真實了義，而十宗判中則通過有意地隱略而與五教判形成對比以表明唯識與中觀的對等關係，從而將唯識攝含到華嚴的判教體系之中。十宗判在整體上借鑒唯識判教模式的同時又有意將唯識教義隱去，正是為了以此方式將其含攝進來。

這從一個側面反映了華嚴宗對唯識學的高度重視。從其理論淵源來看，華嚴宗本即與唯識學有著極密切的關聯，為其成立提供最重要理論資源的地論學派和攝論學派其實都是作為唯識古學在中國傳介的早期形態而出現的，事實上，華嚴宗正是根依于唯識古學的傳統而得以建立。而在華嚴宗建立的同時，玄奘將唯識今學體系完整地傳入了中國，成為此後唯識學的正統，給當時的佛教界帶來巨大的震動。由於今學與古學之間存在著系統性的差異，因此，如何基於唯識古學的立場來應對今學系統帶來的理論挑戰實即成為華嚴宗成立過程中最重要的理論課題。法藏五教十宗之判，正與這一課題緊密相關。

由對十宗派中之隱含意圖的分析，可以見出華嚴判教的另一獨特觀點，它將

唯識（這裏特指玄奘所傳的唯識今學系統）與中觀視為平行對等的關係。正是基於這一判斷，法藏對佛教史上有名的空有之爭提出了極富創見的一種解釋，對於以清辯和護法為代表的中觀學派與唯識學派在教理上的爭論，法藏認為：

此乃相成，非相破也。何者？為末代有情，根機漸鈍，聞說依他是其有義，不達彼是不異空之有故，即執以為如謂之有也。是故清辯等，破依他有令至於無，至畢竟無，方乃得彼依他之有。若不至此徹底性空，即不得成依他之有。是故為成有故，破於有也。又彼有情聞說依他畢竟性空，不達彼是不異有之空故，即執以為如謂之空。是故護法等，破彼謂空以存幻有，幻有立故，方乃得彼不異有之空。以若有滅，非真空故。是故為成空故，破於空也。以色即是空，清辯義立；空即是色，護法義存。二義鎔融，舉體全攝。若無後代論師以二理交徹，全體相奪，無由得顯甚深緣起依他性法。是故相破反相成也。¹⁷

中觀明空，唯識顯有，乃是對同一緣起性（依他性）存在從不同角度所作的詮釋，唯以畢竟性空方成如幻之有，唯以如幻之有方成畢竟性空，故中觀之明畢竟空，唯識之顯如幻有，不但不構成矛盾和衝突，倒正是互為補充，唯以空有二義互奪雙融，方能如實顯了緣起性存在的實相。因此，唯識學派與中觀學派在根本的宗旨上是完全一致的，作為平行對等且互為補充的二種教法體系，共同構成大乘的始教。而二者之所以被判為大乘之始，法藏從理事關係的角度給出了清晰而明確的解釋：中觀會事歸理，以性空為宗；唯識依理起事，依幻有設教，二種教法中理事空有尚有概念上的嚴格區分，迥然不濫。如來藏體系則依理事圓融，空有無二的角度建立教法，重在顯示性空真理與有為事法在存在論上的相即不離，如此方是大乘佛教的真實了義，即所謂終教。

以上的分析表明，華嚴之判教是從佛教教法和教理之辨析的角度，依其獨特的內在邏輯而開出的一種判教理論。它與天臺的八教判雖有形式上對應關係，但實際上存在著諸多實質性的區別，決非是對後者的簡單襲取或依仿；它借鑒了唯識的八宗判，其目的卻是為了將唯識教義容攝進自身。其最重要的理論價值在於對大乘如來藏思想作為一種獨立教法體系的發現，並從各種論題對唯識學與如來藏學進行了全方位的比較，這為現代佛學研究重新理解和評判大乘如來藏思想提供了一個極有意義的理論資源。

¹⁷ 法藏著，《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》冊45，頁501。

【參考文獻】

- 法藏著。《大乘起信論義記》。《大正藏》第44冊。第1846經。
- 法藏著。《華嚴一乘教義分齊章》。《大正藏》第45冊。第1866經。
- 法藏著。《華嚴經探玄記》。《大正藏》第35冊。第1733經。
- 澄觀著。《大方廣佛華嚴經疏》。《大正藏》第35冊。第1735經。
- 澄觀著。《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》。《大正藏》第36冊。第1736經。
- 法藏著。《大乘起信論義記》。《大正藏》第44冊。第1846經。
- 法藏著。《華嚴一乘教義分齊章》。《大正藏》第45冊。第1866經。
- 慧苑著。《續華嚴經略疏刊定記》（《續華嚴略疏刊定記》）。《卍續藏經》第5冊。
- 釋太虛著、太虛大師全書編纂委員會編。〈論賢首與慧苑之判教〉《太虛大師全書》15。台北市：善導寺佛經流通處。民39-48。

A Discussion of Huayan Doctrinal Classification

WU Kewei

Assistant Researcher, Philosophy Department
Zhejiang Academy of Social Sciences

Abstract

Although the Huayan fivefold system of doctrinal classification is representative in Chinese Buddhism, questions have been raised historically. These questions are of two types. First, it is suspected that Huayan's classification of "Five Teachings" simply imitates the Tiantai classificatory system. Second, the establishment of Mahāyāna sudden teaching is criticized as lacking a reasonable basis. Regarding these questions, fourth Huayan patriarch Chengguan attempted to provide a discussion and resolution. However, he could not get to the core of the issue, and his position was unable to provide a strong theoretical defense in support of the Huayan Five Teachings. This paper focuses on the question of the reasonableness of the Huayan system of classification through an analysis of the true meaning of the Huayan system, with the aim of clarifying various misunderstandings found in common interpretations. This will serve to show the unique theoretical value of the Huayan system, bringing a new understanding and evaluation of the innovative significance of Mahāyāna tathāgatagarbha thought.

Key words: 1. Huayan; 2. doctrinal classification; 3. Tiantai; 4. Mind-only;
5. Tathāgatagarbha