

《法華》攝末歸本於《華嚴》

——以澄觀、從義與凝然為主*

林益丞

國立臺灣大學中國文學研究所碩士生

摘要

唐代華嚴宗四祖澄觀（738-839）利用隋代吉藏（549-623）的「根本法輪」與「攝末歸本法輪」詮釋《法華經》與《華嚴經》的關係。澄觀認為《華嚴經》是「根本法輪」，而《法華經》扮演「攝末歸本」的角色，所歸之本正是《華嚴經》。然而，澄觀似未說明《法華經》是如何「攝末歸本」於《華嚴經》。

寥寥數語，引來宋代天台師從義（1042-1091）與處元（1030-1119?）的嚴厲批判。二師言論可上溯唐代湛然（711-782）的《法華文句記》。湛然是否批判澄觀，難以彖定，但從義與處元認為吉藏後來服膺智顛（539-598），是故「三種法輪」須廢；另外，以「乳喻」而言，《華嚴經》只是「乳教」，豈可以「醍醐教」歸本「乳教」。

* 收稿日期：2016.07.29，通過審查日期：2016.08.29。

承蒙業師涂艷秋教授指導與推薦，以及兩位匿名審查教授之寶貴建議，使拙文論述愈加健全，獲益良多，在此謹申謝忱。

日本華嚴宗僧人凝然 (1240-1321) 的《華嚴宗要義》認為：澄觀提出「《法華經》攝末歸本於《華嚴經》」，背後蘊藏藉由「同教一乘」之《法華經》迴入「別教一乘」之《華嚴經》的理路。其中路徑有三：第一、二乘人信解大乘，成為「迴心菩薩」，再經由「同教一乘」進入「別教一乘」。第二、若「直進菩薩」執二乘實有因果，亦須經由「同教一乘」入「別教一乘」。第三、「直進菩薩」若不執二乘實有因果，則可於登地時進入「別教一乘」。

關鍵詞：《華嚴經》、《法華經》、澄觀、凝然、三種法輪

【目次】

- 一、前言
- 二、《法華》攝末歸本於《華嚴》
 - (一) 《華嚴》為教本
 - (二) 《華嚴》為佛慧
- 三、宋代從義的批判
 - (一) 吉藏判教的改易
 - (二) 《華嚴》為「乳教」
- 四、凝然：三乘→同教→別教
- 五、結論

一、前言

中國佛教早期重視《般若經》，到了南朝階段，《涅槃經》又取而代之。隋代天台智顛（539-598）推崇《法華經》，尊為「純圓獨妙」之聖典，使得《法華經》的地位到了極致。另外，在六朝判教中亦多見以《華嚴經》為「頓教」者。可見六朝佛教對於哪部經典才是佛陀最真實、最圓滿的教法，以及各種經典該如何安置，呈現各持己見、百家爭鳴的局面。

華嚴宗四祖澄觀（738-839）利用吉藏（549-623）的「根本法輪」與「攝末歸本法輪」建立《華嚴經》與《法華經》的關係。澄觀認為《華嚴經》是「根本法輪」，而《法華經》扮演「攝末歸本」的角色，所歸之本正是《華嚴經》。然而澄觀並未說明《法華經》是如何「攝末歸本」於《華嚴經》。寥寥數語，引來宋代天台師從義（1042-1091）與處元（1030-1119?）的嚴厲批判。筆者發現，日本華嚴宗僧人凝然（1240-1321）在其《華嚴宗要義》有一套說明《法華經》攝末歸本於《華嚴經》的進路。

下文將以澄觀之「《法華》攝末歸本於《華嚴》」為主軸，首先藉由其《大方廣佛華嚴經疏》（以下簡稱《華嚴經疏》）及《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》（以下簡稱《隨疏演義鈔》）梳理澄觀提出此說的脈絡。此說引起宋代天台師的批判，他們批判澄觀的內容為何，立場何在。最後則說明凝然在《華嚴宗要義》如何處理澄觀此一論題。

二、《法華》攝末歸本於《華嚴》

澄觀明確說出《華嚴》為「根本法輪」，《法華》為「攝末歸本法輪」，所歸之本即是《華嚴》，數見於《華嚴經疏》與《隨疏演義鈔》。如《隨疏演義鈔》注解〈疏序〉時所言：

《疏》「若乃千門潛注，與眾典為洪源」下，諸教相對而論本

末，即以《華嚴》為「根本法輪」。¹

《法華》云：「於一佛乘分別說三。」一乘即三乘之本。「一佛乘」者，即《華嚴》也。會三歸一，即「攝末歸本」故。……「我今亦令得聞是經，入於佛慧」，即「攝末歸本」也。「是經」即是《法華》，《法華》攝於餘經歸《華嚴》矣。是則《法華》亦指《華嚴》為根本矣。²

盧在性於〈清涼澄觀の法華經觀〉³ 早就注意到這個說法，可惜並未深究澄觀背後的理路。澄觀文中的「根本法輪」及「攝末歸本」出自吉藏的判教，其介述吉藏判教的文字，也大略同於上段引文，曰：

隋末唐初吉藏法師，依《法華》第五立「三種法輪」：一、「始見我身，聞我所說，即皆信受，入如來慧」，即「根本法輪」。二、「除先修習學小乘」者，即「枝末法輪」。三、「我今亦令得聞是經，入於佛慧」，即「攝末歸本法輪」。⁴

澄觀對於吉藏判教並非毫無質疑，有兩點問難：第一、全約化儀；第二、抑諸大乘。⁵

¹ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 1，CBETA, T36, no. 1736, p. 7b10-11。

² 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 1，CBETA, T36, no. 1736, p. 7b20-27。

³ 盧在性，〈清涼澄觀の法華經觀〉，頁 594-596。

⁴ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 1，CBETA, T35, no. 1735, p. 509b9-14。

⁵ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 1〈世主妙嚴品〉：「此判全約化儀。據法但有大小，然《法華》為於一類開顯本末。若將定判一代聖教，收義不盡，以《法華》之前，亦有大故。豈《般若》等皆為枝末？又《無量義》云：『佛一切時說大小故。』」（CBETA, T35, no. 1735, p. 509b14-18）

《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 6：「《疏》『然《法華》為於一類開顯本末』者，此段通經意以釋妨難。恐有難言：依於《法華》立義，乃是一極之說，如何不依？故今釋云：自是立教之人不得《法華》之意。《法華》別

另外，吉藏的判教可能會招致如此質難：如果《華嚴經》是「根本法輪」，《法華經》是「攝末歸本法輪」，那麼後者的「本」是《法華經》本身嗎？如果是，《華嚴經》與《法華經》不就成了二本，這二本等同嗎？如果不等，佛法即有二「本」，此二本有無內容差異或層次高低的問題？如果後者的本仍是指《華嚴經》，那就證成了澄觀的說法，只是《法華經》經文有指向《華嚴經》的意思嗎？

澄觀在《華嚴經疏》及《隨疏演義鈔》認為理由為二，以下分別論述之。

（一）《華嚴》為教本

澄觀在《華嚴經疏》認為：毘盧遮那如來宣說《華嚴經》因緣有十，其四為《華嚴經》「為教本」。文曰：

四、為教本者。謂非海無以潛流，非本無以垂末。將欲逐機漸施末教，先示本法頓演此經。然亦有二：一為開漸之本，〈出現品〉云：如日初出先照高山故；二為攝末之本，如日沒時還照高山故，「無不從此法界流，無不還歸此法界」故。《法華》亦云：「始見我身，聞我所說。即皆信受，入如來慧。」此漸本也。次云：「除先修習學小乘者。」即開漸也。又云：「我今亦令得聞是經，入於佛慧。」即攝末歸本也。斯則《法華》亦指此經以為本矣。⁶

澄觀認為聖人設教，一切必有其用意。是故，始成正覺最初說法必須先交

為一類滯小之人，故為此說。謂執三疑一，執小疑大，故為開方便門，顯真實相。真實相者，唯是佛慧。執小乘者，是方便門。非欲會通一代聖教。若以《法華》之前皆為枝末法輪，則《般若》、《淨名》、《勝鬘》等經，皆在《法華》之前，前為枝末，則抑諸大乘。又經但云『除先修習學小乘』者，明知經意不指《般若》等為枝末也。」（CBETA, T36, no. 1736, p. 45b1-12）

⁶ 《大方廣佛華嚴經疏》卷1，CBETA, T35, no. 1735, p. 504a25-b6。

代佛法的「根本」，即所謂「遮那心源」⁷，之後才能依照眾生根機給予「末教」。此本不是最低之「基本／礎」義，而是最高之「根源」義。此後的一代時教，皆為此經所流出。而此「根本」就是《華嚴經》。「本」又可分為二類：一為「開漸之本」，二為「攝末之本」。名義上雖有二「本」，但實質為一。澄觀引用〈如來出現品〉的「日照喻」以為證明，經曰：

佛子！譬如日出於閻浮提，先照一切須彌山等諸大山王，次照黑山，次照高原，然後普照一切大地。⁸

經文描述日照到普照大地為止，但澄觀認為日落之時必然還照高山。雖然經文未說，卻是可知的結果，是故澄觀亦云：「然經但有先照高山之言，無有後照高山之語。今以義求，必有之矣。」⁹日出先照高山，是「開漸之本」；日落還照高山，則是「攝末之本」。澄觀釋〈如來出現品〉時又說：

會權歸實先棄人天，非出離故，如平地落照。次捨聲聞，令自悟故，如高原無光。次捨緣覺，令起悲故，如黑山掩曜。次捨三乘，歸一乘故，如山銜夕陽故。先大後小，即從本流末，於一佛乘分別說三等。捨小歸大，即攝末歸本，則二義皆具。¹⁰

由此推測，澄觀預想的太陽應從高山後方升起，吾人從山的另一邊觀看，日出之時正好是先照高山，然後依次是黑山、高原、平地。澄觀認為日落

⁷ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 2，CBETA, T36, no. 1736, p. 16b16-17。

⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷 50，〈如來出現品〉，CBETA, T10, no. 279, p. 266b3-5。

⁹ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 79〈如來出現品〉，CBETA, T36, no. 1736, p. 616b19-21。

¹⁰ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 79〈如來出現品〉，CBETA, T36, no. 1736, p. 616b21-26。

之時，也是平地先失去日照，再次為高原、黑山，最後是高山銜著夕陽。如此說來，初照之處也是還照之處，由茲建立《華嚴經》的絕對地位。唐君毅先生在《中國哲學原論——原道篇卷三》也用了「日喻」，認為天台係會三乘歸一乘，華嚴乃由一乘出三乘，前者為日之還照，後者為日之初照。並以《華嚴經》為天台開權顯實之本，以《法華》之開權顯實為華嚴之末，形成「還照之日即初照之日之自行于一圓」。¹¹ 這也正是澄觀所說的由《華嚴經》開出三乘教法，再由《法華》攝三乘還入《華嚴》一乘，形成始終皆《華嚴》之「圓形」路徑。

《華嚴》作為「開漸之本」，除了以「時序」來說為最初說法，以「義理」來說，《華嚴》之內容更是直顯佛境界的「一乘」教法。見《隨疏演義鈔》：

又《法華》第一云：「於一佛乘分別說三。」亦是從本流末。即指《華嚴》為一乘，分別說昔之三。三即鹿野四諦等。若也不指《華嚴》為本，鹿野之前，以何為一乘耶？¹²

澄觀認為《法華》所說的「於一佛乘分別說三」具有時序意義，作為最初演說且具有一乘教理的《華嚴》，理所當然的就是《法華》中說的「一乘」。然而，一則《法華》本身未必有如此意思，約歷史而言也得詳細考察《法華》與《華嚴》的結集先後。再者，古德以及天台宗如何看待「於一佛乘分別說三」，也是不可忽略的。如吉藏《法華義疏》卷 4：

「尋念過去佛」下大段，第三，明初成道時眾生既不堪受一乘，故於一佛乘分別說三。¹³

或如《法華玄論》卷 6：

¹¹ 唐君毅，《中國哲學原論——原道篇卷三》，頁 327。

¹² 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 3，CBETA, T36, no. 1736, p. 20b2-6。

¹³ 《法華義疏》卷 4〈方便品〉，CBETA, T34, no. 1721, p. 509a12-14。

問：何以證知二乘索三車耶？

答：本為二乘人開三乘耳。初以一乘化之不得，故於一佛乘分別說三。¹⁴

都說是因為眾生無法接受《華嚴》的一乘教，才會開出後來的三乘教。智顓《妙法蓮華經文句》卷 5 也說：

若《華嚴》中能受，即為與大，不俟開一為三；不能受者，以方便力於一佛乘分別說三，三由眾生，非佛本意。¹⁵

此處雖未明言《華嚴》是一佛乘，但也承認由於眾生不能堪受《華嚴》，所以才有三乘教，讓人以為智顓有以《華嚴》為一佛乘之意味。事實上，智顓的「一佛乘」唯指《法華》，如其曰：

圓頓之教，名一佛乘，故〈序品〉云「說大乘經」即是教義也，自別教已去，皆名有餘之說，即不了義非佛一乘。¹⁶

如此一來，「圓兼別」之《華嚴》自然被排除於一佛乘之外。湛然（711-782）顯然也不同意將「於一佛乘分別說三」之「一佛乘」解為《華嚴》，其《法華玄義釋籤》卷 2 曰：

「若約法被緣名漸圓教」者，此文語略，具足應云鹿苑漸後會漸歸圓，故云「漸圓」。人不見之，便謂《法華》為漸圓，《華嚴》為頓圓，不知《華嚴》部中有別，乃至《般若》中方便二教皆從「《法華》一乘」開出，故云「於一佛乘分別說三」。¹⁷

14 《法華玄論》卷 6，CBETA, T34, no. 1720, p. 409c10-13。

15 《妙法蓮華經文句》卷 5〈釋譬喻品〉，CBETA, T34, no. 1718, p. 74b26-28。

16 《妙法蓮華經文句》卷 4〈釋方便品〉，CBETA, T34, no. 1718, p. 52a16-18。

17 《法華玄義釋籤》卷 2，CBETA, T33, no. 1717, p. 823b21-26。

湛然以為，「一佛乘」正是《法華》本身，是義理面之問題，而無時序義。《華嚴》作為最初教法，沒有末教可攝；《法華》作為最後的說法，可以普收之前諸教，這是從「時序」上說的。但澄觀認為，《法華》雖然作為「攝末歸本法輪」，其所歸之本仍是《華嚴》。由於《華嚴》在佛陀一生說法次序是最初說法，將後說歸於前說，必然不是「時序」問題，此時是約「教理」而言。

（二）《華嚴》為佛慧

《妙法蓮華經》卷 5〈從地踊出品〉曰：

此諸眾生，始見我身，聞我所說，即皆信受，入如來慧，除先修習學小乘者。如是之人，我今亦令得聞是經，入於佛慧。¹⁸

澄觀認為《法華經》此處的「入於佛慧」之「佛慧」即是指《華嚴經》，而曰：

第五經云：「始見我身，聞我所說，即皆信受，入如來慧。」即指《華嚴》為根本也。「除先修習學小乘者」，即所流也。「我今亦令得聞是經，入於佛慧」，即「攝末歸本」也。「是經」即是《法華》。《法華》攝於餘經歸《華嚴》矣。是則《法華》亦指《華嚴》為根本矣。¹⁹

澄觀釋《法華》意旨為：得聞《法華》，令入《華嚴》。於焉產生的問題是：古德是否認為唯有《華嚴》是佛慧，而《法華》無？若《法華》自身亦有佛慧的內容，《法華》原文亦可釋為聞《法華》而入《法華》自身。

吉藏認定《法華》與《華嚴》在「佛慧」上是完全相同的，如：

昔為直往菩薩早說《法華》竟。故〈湧出品〉云「是諸眾生，始

¹⁸ 《妙法蓮華經》卷 5〈從地踊出品〉，CBETA, T09, no. 262, p. 40b8-11。

¹⁹ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 1，CBETA, T36, no. 1736, p. 7b22-27。

見我身，聞我所說，即入佛慧」，佛慧則《法華》平等大慧，但昔作《華嚴》、《波若》之名耳。今為迴小入大之人作《法華》之說，故知大乘顯道義同，故云：「波若是一法，佛說種種名，隨諸眾生力，為之立異字。」²⁰

所以二經皆明兩大士者，欲顯《華嚴》即是《法華》。為直往菩薩說，令入佛慧，故名《華嚴》；為迴小入大菩薩說，令入佛慧，故名《法華》。約人，有利鈍不同；就時，初後為異，故兩教名字別耳。至論平等大慧清淨一道，更無有異，是故兩經皆明二菩薩也。²¹

今明《法花》與《花嚴》，有同、有異。所言同者，明一道清淨平等大慧故。²²

吉藏認為：文殊與普賢二大士之所以在最初演說的《華嚴》與最後轉演的《法華》皆是主要會眾，正是要顯發兩經都在闡揚「平等大慧」。既是平等大慧，其內容並不會因時、因地、因人而轉變。不同的唯有大眾的根器、演說的時節以及施設的「經題」。智顛亦承許《法華》、《華嚴》之佛慧同，其《妙法蓮華經玄義》卷 10 曰：

又解「《般若》之後明《華嚴》海空」者，即是圓頓《法華》教也。何者？初成道時，純說圓頓，為不解者大機未濃，以三藏、方等、般若洮汰淳熟根利障除，堪聞圓頓，即說《法華》，開佛知見，得入法界，與《華嚴》齊，《法性論》中入者是也。故下文云：「始見我身……入如來慧。」今聞是經入於佛慧，初、後佛慧圓頓義齊，故次《般若》之後，說《華嚴》海空，齊《法

20 《法華義疏》卷 4〈方便品〉，CBETA, T34, no. 1721, p. 501c2-8。

21 《法華義疏》卷 12〈普賢菩薩勸發品〉，CBETA, T34, no. 1721, p. 631b2-8。

22 《法華遊意》卷 1，CBETA, T34, no. 1722, p. 635a12-14。

華》也，亦第五時教也。²³

《無量義經》有「次說《摩訶般若》，《華嚴》海雲」²⁴的說法，但《般若》在《華嚴》之前違反智顛認定的佛陀說法次第，所以智顛以《法性論》的說法予以調和。《華嚴》直說圓頓佛慧，《法華》則是待眾生根器純熟才演說圓頓佛慧。對於吉藏與智顛而言，都認為最初宣說的《華嚴》是佛慧，最後轉演的《法華》亦是佛慧，二者齊等；不同的唯有聽法者是「直往菩薩」，或是「迴小向大菩薩」。

吉藏與智顛的說法並不為澄觀所接受。由於《法華》與《華嚴》都有會眾殷勤勸請的情節，天台以為相比。²⁵但澄觀認為《華嚴》請的是「佛慧」，《法華》請的是「因法」，劣於《華嚴》。²⁶顯然澄觀並不認為《法華》的內容有佛慧，自然《法華》攝末歸本所歸必定不是《法華》自身，而是《華嚴》。澄觀的理由有五：

此略言但是一家，細分乃有多異：

彼是一家，此有三家，一不同也；

彼之一家但是聲聞，此有三家是佛菩薩，二不同也；

彼唯三請，此有五請，三不同也；

彼唯因人請，此有佛請，四不同也；

但彼云「《法華》請果，《華嚴》請因」者，然此請因乃是佛

²³ 《妙法蓮華經玄義》卷 10，CBETA, T33, no. 1716, p. 808a11-19。

²⁴ 《無量義經》卷 1〈說法品〉：「次說方等十二部經、《摩訶般若》、《華嚴》海雲，演說菩薩歷劫修行。」（CBETA, T09, no. 276, p. 386b24-26）

²⁵ 《妙法蓮華經玄義》卷 10：「唯《華嚴》中，請金剛藏，可為連類。」（CBETA, T33, no. 1716, p. 800c25-26）

²⁶ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 54〈十地品〉：「第三、結歎，此言因於天台而生。謂彼《法華經疏》歎身子三請竟云：餘經無此殷勤之請，唯《華嚴》解脫月請金剛藏可為連類。而彼因人請於因法，此請佛慧故亦不同。今此翻明《法華》劣。」（CBETA, T36, no. 1736, p. 429b9-13）

因，說分等中因、果兼說。²⁷

澄觀認為無論從請人、請法次數或是請法內容，都證明《華嚴》勝於《法華》，唯有《華嚴》才真正透顯佛的智慧，因果兼說，賅因徹果。

澄觀基於上述理由，提出《法華》攝末歸本於《華嚴》的說法，如再做更嚴格的區分，應言《法華》是「攝末歸本」（能歸），《華嚴》是「攝末之本」（所歸）。《法華》僅僅扮演歸本的「門路」²⁸，而門後的世界唯有《華嚴》。亦即，澄觀將佛陀一代時教重新構築成一個始末相同的圓形進程，由最初且為根本義的《華嚴》開出三乘教法，三乘教法再經由《法華》回歸到根本義的《華嚴》裡。不同於吉藏認為「攝末歸本法輪」的《法華》同時具有「攝末歸本」與「攝末之本」二義，佛陀一代時教是直線進程。正如凝然所說：「嘉祥大師《法華》名攝末歸本法輪，行相一同。而嘉祥宗《法華》、《華嚴》無有差別，諸大乘教顯道無二，故無差異。今宗彼此施設懸隔。」²⁹ 遺憾的是，澄觀似未仔細說明《法華》「如何」攝末歸本於《華嚴》。

另外，吾人可以明顯看到澄觀在說明《法華》攝末歸本於《華嚴》時，時常運用《法華》經文作為佐證。澄觀認為《法華》本身即在說明佛陀一代時教由本到末，再由末歸本的進程，亦是在證成《華嚴》為教本。凝然《華嚴宗要義》繼承澄觀作法，不時引《法華》證《華嚴》。³⁰ 除此之外，筆者以為澄觀屢屢引用《法華》，無非因為《法華》為天台宗的根本經典，頗有與之抗衡之味道。

²⁷ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 54〈十地品〉，CBETA, T36, no. 1736, p. 429b13-19。

²⁸ 凝然，《華嚴宗要義》：「《法華》為門，是能入故。《華嚴》別教即為所入、所住極處。」（見《大正藏》冊 72，第 2335 號，頁 192 下 1-2）

²⁹ 《華嚴宗要義》，《大正藏》冊 72，第 2335 號，頁 192 下 10-13。

³⁰ 如《華嚴宗要義》：「問：何以得知《法華》本意攝引二乘令入《華嚴》？答：《法華》始終授聲聞記，為入《華嚴》別教一乘故。故〈譬喻品〉與太白牛一乘車中，初是等一大車，後即無盡寶車等。一是同教意，無盡即別教義。」（見《大正藏》冊 72，第 2335 號，頁 192 下 4-9）

三、宋代從義的批判

澄觀明言《法華》攝末歸本，此本為《華嚴》，建立《華嚴》為「唯一」根本大教的地位，《法華》的地位頓時不如《華嚴》。此說必然引起宗本《法華》的天台宗門人不滿，主要有宋代從義《摩訶止觀義例纂要》與處元《摩訶止觀義例隨釋》二書起而攻之，兩人論點大同小異，但以從義言詞最為激烈、最是憤慨，直言：「悲夫清涼！捨失為得，謬有阿附，譬之皮尚不存，毛將安立？亦如攀枯求力，以至人杭俱倒者也。」³¹亦即，從義認為澄觀提取的吉藏三法輪說本身就是錯誤的，加上澄觀又予以不正確的附會，使得此說毫無可取之處。

從義、處元二人說法其實可追溯至唐代荊溪湛然（711-782）的《法華文句記》，但湛然是否是在批判澄觀的論述尚待商榷。筆者認為：一則湛然並沒有指名澄觀，細考湛然的文句，也是在批判吉藏三種法輪的內在矛盾，之所以能為從義、處元質難澄觀的依據，正是因為澄觀即是運用吉藏「三種法輪」的框架，填以自宗義理而有「《法華》攝末歸本於《華嚴》」之說。二則《華嚴經疏》之著作年代為唐德宗興元元年（784）至唐德宗貞元 3 年（787）³²，湛然卻早在德宗建中 3 年（782）已經圓寂，《法華文句記》也必然是西元 782 年以前的作品，倘說《法華文句記》是在批評《華嚴經疏》，就文獻年代來看殊不合理。³³除非澄觀

³¹ 《摩訶止觀義例纂要》卷 6，CBETA, X56, no. 921, p. 88a21-23 // Z 2:4, p. 371a16-18 // R99, p. 741a16-18。

³² 《華嚴懸談會玄記》卷 1：「興元元年甲子歲造《疏》，貞元丁卯歲功就。」（CBETA, X08, no. 236, p. 93c21-22 // Z 1:12, p. 4d12-13 // R12, p. 8b12-13）

³³ 俞學明同樣根據文獻著成先後，認為湛然天台三大部之註解完成於大歷 11 年（西元 776 年）之前，又湛然圓寂於澄觀《華嚴經疏》著成之前，湛然不可能直接批評澄觀。（俞學明，《湛然研究——以唐代天台宗中興問題為線索》，頁 248-249）宋代天台師認為湛然批評的課題，是澄觀就學於湛然時所提出，如《摩訶止觀義例隨釋》卷 5：「荊谿門下有澄觀師者，忽於本宗而生異見。因入室次，師反問之，而發異答。解既顛亂，混我真流。若不辨之，為害莫大。事不得已，徵而結之。從而曉之，故有此例之本也。」

「《法華》攝末歸本於《華嚴》」的論調早在《華嚴經疏》著成前且湛然在世時已經提出，並且有一定的流布，才可能成為湛然責難的對象。

由於無法定言湛然批判對象為澄觀，故以下仍以從義與處元之說法為主，惟承襲於湛然之說，仍會指明來源。從義等人的論點大致可歸為二個方向，以下分別論述之。

（一）吉藏判教的改易

湛然《法華文句記》即認為吉藏後來歸心智顛，應當破除自己過去提出的判教，文曰：

故知嘉祥身露妙化，義已灌神，舊章先行，理須委破，識此大旨，師資可成。……亦如三種法輪殊乖承稟，大師稱為頓乳，其以根本為名；大師以三味為枝條，其亦以醍醐為歸本。……本師所師，舊章須改，若依舊立，師資不成，伏膺之說靡施，頂戴之言奚寄。³⁴

從義、處元也都繼承此說。如果此說為真，那吉藏歸心智顛出於何等理由，對自己的學說又做了那些修正？隋代灌頂（561-623）的《國清百錄》卷4收有吉藏上給智顛的三封書信：

吉藏啟景：上至奉旨伏慰下情。薄熱，不審尊體何如？伏願信後寢膳勝常，誨授無乃上損。吉藏粗蒙隨眾拜觀，未即伏增戀結，願珍重。今遣智照還啟不宣。謹啟。

吉藏啟景：上至奉師慈旨，不勝踊躍。久願伏膺甘露，頂戴法橋。吉藏自願慵訥，不堪指授。但佛日將沈，群生眼滅。若非大師弘忍，何以剋興？伏願廣布慈雲，啟發蒙滯，吉藏謹當竭愚奉

（CBETA, X56, no. 923, p. 187c2-6 // Z 2:4, pp. 467d18-468a4 // R99, pp. 934b18-935a4）

³⁴ 《法華文句記》卷3〈釋方便品〉，CBETA, T34, no. 1719, p. 213a28-b17。

稟誨誘，窮此形命，遠至來劫。伏願大師密垂加授。夏亦竟即馳覲，今行遣智照諮問。謹啟。

吉藏啟景：上未至數日之間，便爾感夢。又景上至已後，仍復得夢。一二智照口述，景上尋歸，亦因委諮。謹啟。³⁵

又有〈吉藏法師請講法華經疏〉一信：

吳州會稽縣嘉祥寺吉藏稽首和南。伏聞：山號崔嵬，道安登而說法；峯名匡岫，慧遠棲以安禪。未若茲嶺宏麗，接漢連霞。濬壑飛流，衝天灌日。赤城丹水，仙宅隩區。佛隴香罽，聖果福地。復經擅美，孫賦稱奇。智者棲憑二十餘載，禪慧門徒化流遐邇。昔同壽英彥，纔解通經；法淨俊神，正傳禪業。若非道參窮學，德侔補處，豈能經論洞明，定慧兼照？至如周旦歿後，孔丘命世。馬鳴化終，龍樹繼後。如內外不墜，信在人弘。光顯大乘，開發祕教。千年之與五百實復在於今日。南嶽叡聖，天台明哲。昔三業住持，今二尊紹係。豈止灑甘露於震旦，亦當振法鼓於天竺。生知妙悟，魏晉以來典籍風謠，實無連類。釋迦教主，童英發疑；盧舍法王，善財訪道。敢緣前迹，諦想崇誠。謹共禪眾一百餘僧，奉請智者大師演暢《法華》一部。此典眾聖之喉襟，諸經之關鍵。伏願：開佛知見，耀此重昏。示真實道，朗茲玄夜。庶以三千國土，來稟未聞。百劫後生，奉遵大義。築場戒節，析木將臨。搖落山莊，玄黃均野。桂巖玉藥，菊岸華榮。彌切聲聞之心，頗傷緣覺之抱。吉藏仰謝前達，俯愧詢求。兢懼唯深，但增戰悚。謹請。開皇十七年八月二十一日。³⁶

透過《國清百錄》收錄的四封信，雖然可以見到吉藏對於智顛抱持歡喜踴躍的態度，希望智顛予以指點，卻也著實無法看出吉藏以何理由服膺智

³⁵ 《國清百錄》卷4，CBETA, T46, no. 1934, pp. 821c22-822a6。

³⁶ 《國清百錄》卷4，CBETA, T46, no. 1934, p. 822a8-b1。

顛。實際上智顛也未赴邀，並於同年（597）十一月入寂。湛然等人都認為吉藏後來歸心智顛，必然會廢除其先前所立之判教，既然如此，澄觀便是阿附在所應廢棄的說法上大做文章。然而，楊惠南認為吉藏恐怕會批評智顛的四教判。原因在於，吉藏抱持一切經典平等且各有優劣的態度，即便是《法華》也有其不足。但智顛的四教判，唯獨以《法華》為最圓滿的經典，「這樣的真理觀，仍是『有所得』；這樣的方法論，仍是『破他立自』」。³⁷ 倘此論述為真，那麼吉藏不一定會推翻自己的三種法輪說。宋代天台諸師以此為批評澄觀的論點，則未必站得住腳。

天台宗人自湛然《法華文句記》即認為吉藏三種法輪存有內在謬誤，其〈釋方便品〉云：

亦如三種法輪殊乖承稟，大師稱為頓乳，其以根本為名，大師以三味為枝條，其亦以醍醐為歸本。今問：凡言根本，即曰能生。能生始成，後攝歸本。本却非始，二言相乖，枝本不立攝亦無當。況根本兩分攝歸方一，一為根本，二則名枝，是則根本本來是枝，應須會初而從於後。故開《華嚴》枝別，以入《法華》本圓。況《華嚴》別圓俱成近迹，根義復壞《法華》本成。又言三味是枝末者，鹿苑可爾？二酥如何？若二酥圓別是枝，《華嚴》豈可成本？若爾，乃成會本歸本，或即會枝歸枝。若《法華》不關《華嚴》，則令二本永異，何得名為會末歸本？³⁸

從義《摩訶止觀義例纂要》全文照抄³⁹，可見其甚是認同。湛然與從義認為如果同時立《華嚴》與《法華》為本，攝末歸本時卻只歸於《法華》，如此說來《華嚴》應該是「枝」才對，《法華》所攝是《華嚴》（含）以後一切教法。另外，湛然還認為《華嚴》為「迹」，《法華》為「本」，如立《華嚴》為「根本法輪」，會破壞本迹關係。對吉藏而言，《華嚴》

³⁷ 楊惠南，《吉藏》，頁 210-213。

³⁸ 《法華文句記》卷 3〈釋方便品〉，CBETA, T34, no. 1719, p. 213b1-14。

³⁹ 《摩訶止觀義例纂要》卷 6，CBETA, X56, no. 921, pp. 87c24-88a10 // Z 2:4, pp. 370d13-371a8 // R99, pp. 740b13-741a8。

是本，《法華》也是本。《法華》攝末歸本，所攝是《華嚴》之後不包括《華嚴》的所有枝末教法，自然不會有「攝本歸本」的問題。《法華》的佛慧也等於《華嚴》的佛慧，不構成湛然等人所說的「二本永異」。如此批判吉藏，無非是因為不許《華嚴》等同《法華》，只許《法華》為本。

（二）《華嚴》為「乳教」

智顛尚運用《涅槃經》的「乳喻五味說」判釋佛陀一代時教。「乳喻」出自《大般涅槃經》卷 13〈聖行品〉：

譬如從牛出乳、從乳出酪、從酪出生酥、從生酥出熟酥、從熟酥出醍醐。醍醐最上，若有服者眾病皆除，所有諸藥悉入其中。善男子！佛亦如是，從佛出生十二部經，從十二部經出修多羅，從修多羅出方等經，從方等經出《般若波羅蜜》，從《般若波羅蜜》出《大涅槃》，猶如醍醐。⁴⁰

回歸《涅槃經》本身，「乳味」是十二部經，「酪味」是修多羅教，「生酥」是方等經，「熟酥」是《般若經》，「醍醐」是《涅槃經》，並未言及《華嚴經》與《法華經》，遑論為其安置地位。《涅槃經》以「醍醐製程」的乳喻五味解釋大乘經典「後出轉精」的過程，安置本身宣揚「佛性常住」的優越地位，有強烈後勝於前前的意旨。

智顛以「五味」相配五時教判，使《華嚴經》成為「乳教」，《法華經》與《涅槃經》為「醍醐味」。相較於《涅槃經》是基於經典內容而判分諸經，智顛則利用乳喻安頓佛陀教化對應「眾生根機」純熟與否，以《法華經》為普攝一切眾生之純圓獨妙的經典。其《妙法蓮華經玄義》卷 10 云：

漸機於頓教未轉，全生如乳；三藏中轉，革凡成聖，喻變乳為

⁴⁰ 《大般涅槃經》卷 13〈聖行品〉，CBETA, T12, no. 375, pp. 690c28-691a6。

酪，即是次第相生，為第二時教，不取濃淡優劣為喻也。⁴¹

可見，智顛「乳喻」並不在於經典本身，而是強調眾生堪受程度由生至熟的調練過程。而以《華嚴》為「乳教」，其實有多層意義，其《妙法蓮華經玄義》卷 10 云：

又頓教最初，始入內凡，仍呼為「乳」。呼為「乳」者，意不在淡，以初故本故。如牛新生，血變為乳，純淨在身，犢子若噉，牛即出乳。佛亦如是，始坐道場，新成正覺，無明等血轉變為明，八萬法藏、十二部經具在法身，大機犢子，先感得乳，乳為眾味之初，譬頓在眾教之首，故以《華嚴》為乳耳。三教分別，即名頓教，亦即「醍醐」。五味分別，即名「乳教」。又約行者，大機稟頓，即破無明，得無生忍，行如醍醐。又雖稟此頓，未能悟入，始初立行，故其行如乳。若望小根性人，行又如乳。何者？大教擬小，如聾如瘖，非己智分，行在凡地，全生如乳，以此義故。頓教在初，亦名醍醐，亦名為乳，其意可見也。⁴²

天台宗與華嚴宗皆許《華嚴經》為佛陀「初成正覺」宣說的第一部經典。以《華嚴》為「乳教」，第一層意義正是它是最初宣說的經典，猶如從牛身上所直接汲取的也必然是乳，而非酥酪或醍醐。另則，對於當時在場的舍利弗等五百聲聞、六千比丘，小根小器之二乘行者，由於無法堪受圓頓大教，所以也可喻《華嚴》為「乳教」。《華嚴》作為毘盧遮那歷劫修行的結晶，以及對於最上根器的菩薩而言，也可說是「醍醐」，絕對不是非喻《華嚴》為「乳教」不可。如同陳英善〈「大」華嚴 vs. 「妙」法華——華嚴海之「大」與法華橋之「妙」〉所分疏：

天台判《華嚴》為五味之乳味，是具有多層涵義的，如以乳味象徵著眾味之初、頓教為眾教之首，此象徵《華嚴》乃為根本教

⁴¹ 《妙法蓮華經玄義》卷 10，CBETA, T33, no. 1716, p. 807b18-21。

⁴² 《妙法蓮華經玄義》卷 10，CBETA, T33, no. 1716, p. 807a26-b11。

法，佛陀於菩提樹下所覺悟之法，三藏十二部由此而流出。因此，以此而稱《華嚴》為乳味。另也說明大根器眾生雖秉此頓法，但卻未能悟入，所以其行稱之為乳味。又《華嚴》若對聲聞、緣覺而言，如聾如啞，全生如乳。⁴³

可見智顛既承認《華嚴經》為發生義之本，亦承認其為義理義之本。⁴⁴澄觀認為天台以《華嚴經》為乳教，也正是因為其為諸教之本，《隨疏演義鈔》曰：

天台指為乳教，乳是酪等諸味本故。⁴⁵

澄觀始終認為「聖人設教，必有其漸」⁴⁶，是故毘盧遮那始成正覺原原本本地展示佛法之本源是必然的，並且以此本源生出之後的一切教法。《華嚴經》既是「發生義」之最初，也是「義理義」之根本，判為「乳教」符合二義。澄觀反而解得智顛用心。

從義批判澄觀「《法華》攝末歸本於《華嚴》」理由之一即是根據「五味」來說，文曰：

況天台但判教部在初，喻之乳味。何曾指初為根本邪？是經之言既指《法華》，何得歸本却指《華嚴》？自言矛盾，所立如何？況將最後醍醐上味，還歸最初《華嚴》之乳，一何可笑！哀哉清

43 陳英善，〈「大」華嚴 vs. 「妙」法華——華嚴海之「大」與法華橋之「妙」〉，頁 16。

44 林建勳之見解不同：「在天台宗的立場，義理義上的本與發生義上的本是分開的，而且唯有在發生的時序上排在最後者，才有資格論及圓教。」（林建勳，《華嚴三祖法藏大師圓教思想研究》，頁 106）

45 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 3，CBETA, T36, no. 1736, p. 19c26。

46 《大方廣佛華嚴經疏》卷 4，CBETA, T35, no. 1735, p. 527a26。

涼！何其如是！⁴⁷

從義的論點可從幾方面而言：第一、從義認為「初」未必為「本」，應該釐清「初始」與「根本」二事。實則對智顛而言，《華嚴》為乳教，既有發生義，亦有義理義。第二、只許《華嚴》為乳教，而且醍醐味勝於乳味，勝者不可回歸劣者。實則《華嚴》既可為乳，亦可為醍醐，端視受學者是否契入華嚴教海。第三、從義認為《法華》自言歸於《法華》而非《華嚴》，根據陳英善的研究，智顛同意《法華》可以匯入《華嚴》法界，「《華嚴》為根本教，其教義是通於《法華》、《般若》的」。⁴⁸如此一來，從義批評澄觀的理由，反而證明從義不解智顛之意。

自吉藏三種法輪以來，乃至智顛的判教，澄觀的襲用與改造，以及宋代天台師的指責，無非是「義理義」與「發生義」加上乳喻等判教的攪繞。林建勳《華嚴三祖法藏大師圓教思想》所言甚諦，曰：

其實始者未必為本，而本者也不必然為始，同時始末之末，未必要同於本末之末，精簡的說，義理義上的根本不必然是發生義上的根本，而義理義上的末節，也不必然是發生義上的末了，這要看在什麼樣的系統思維中說什麼話。⁴⁹

於茲重新釐清：吉藏的三種法輪，同時具有「義理義」與「發生義」。《華嚴經》為最初宣說，這是「發生義」；也是根本教法，這是「義理義」。《法華經》雖然為最後宣說，但其內容仍是佛法根本，這是「義理義」。澄觀認為初者必定為本，也就是說「發生義」上必定伴隨「義理義」，而《法華經》無論是「發生義」或是「義理義」都不是最圓滿的教法。但從義等人認為「發生義」之本不會是「義理義」之本，兩者沒有必

⁴⁷ 《摩訶止觀義例纂要》卷 6，CBETA, X56, no. 921, p. 88a23-b2 // Z 2:4, p. 371a18-b3 // R99, p. 741a18-b3。

⁴⁸ 陳英善，〈「大」華嚴 vs. 「妙」法華——華嚴海之「大」與法華橋之「妙」〉，頁 18。

⁴⁹ 林建勳，《華嚴三祖法藏大師圓教思想》，頁 106。

然關係，應該嚴格劃分。

四、凝然：三乘→同教→別教

《華嚴經》本身明言，此經對應之根器，唯有「不思議乘」的菩薩，即便二乘聖者也無法承受。⁵⁰ 如此一來，《華嚴》對於不如二乘聖者的凡夫眾生還有意義嗎？如果我等眾生不堪《華嚴》大教，以《華嚴經》開宗立派之華嚴宗更無存在之必要。面對如此挑戰，華嚴諸祖勢必得妥善建構《華嚴》與諸經、與眾生的鏈結。

凝然有無看到從義和處元的批判難以彖定，然而，凝然委實看過澄觀以《法華》攝末歸本於《華嚴》的言論，並在《華嚴宗要義》一書對澄觀如何安立《華嚴》為本以及二乘如何迴入大乘，再由大乘迴入「同教一乘」，最後經由「同教一乘」迴入「別教一乘普賢境界」有各種路徑的分梳。

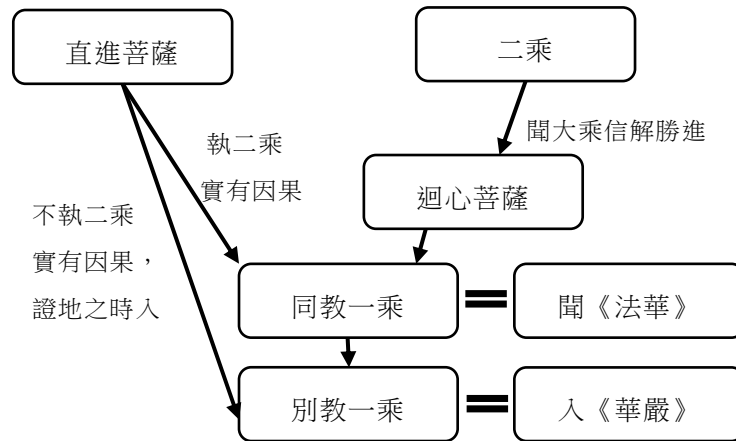
《華嚴宗要義》承許《華嚴經》作為別教一乘隔歷三乘，但凝然認為「非教漏機，根未熟故」⁵¹，是故只要二乘人根機成熟，也同樣可以進入《華嚴》所說的「圓融普法」。《華嚴》所引的菩薩分為二類：第一類為「直進菩薩」。對於直進菩薩而言，他們直接對應三乘中的菩薩乘法，所依是「圓教」中的「行布門」，只要調練純熟，就能進入「圓融門」。第二類為「迴心菩薩」，也就是一開始其實是二乘行者之人，因為聞受大乘法而信解勝進，進入同教，進而在菩薩乘中成熟之後，即可進入別教。只是在「直進菩薩」裡又可分為二類：倘若直進菩薩還認為「實有二乘因

⁵⁰ 《大方廣佛華嚴經》卷 52〈如來出現品〉：「此法門，如來不為餘眾生說，唯為趣向大乘菩薩說，唯為乘不思議乘菩薩說。」（CBETA, T10, no. 279, p. 277b29-c1）

《大方廣佛華嚴經》卷 52〈如來出現品〉：「一切二乘不聞此經，何況受持、讀誦、書寫、分別解說！唯諸菩薩乃能如是。」（CBETA, T10, no. 279, p. 277c10-12）

⁵¹ 《華嚴宗要義》，《大正藏》冊 72，第 2335 號，頁 191 上 4-5。

果」仍需透過「同教一乘」裂其疑網；反之，則於登地時，直接進入別教一乘。⁵² 茲將三種路徑製圖如下：



由上圖可見，「同教一乘」之意義不僅在於二乘之人，即便是「菩薩乘」根器者亦有需要，其中關鍵為是否執二乘因果為實。亦即「同教一乘」之用途在於汰除執二乘為實的觀念。「執二乘實有因果」者，實則認為除了自己的菩薩乘，二乘人「最終」之成就僅是二乘，加上自身，即成三乘。由此說來，此等「直進菩薩」雖是「執二乘實有因果」，實際係以「三乘」為「實」。⁵³ 是故此大乘菩薩仍須透過「同教一乘」之《法華》「迴大入一」⁵⁴，知臨門三車皆為方便⁵⁵，唯有「大白牛車」之「別教一

⁵² 《華嚴宗要義》，《大正藏》冊 72，第 2335 號，頁 192 上 20—中 5。

⁵³ 凝然，《五教章通路記》卷 8：「三乘菩薩未聞《法花》，雖知自身當得作佛，未信二乘同皆成佛。今聞二乘共皆成佛，迴昔三乘別心，入今平等大慧。是故大乘亦說迴也。」（《大正藏》冊 72，第 2339 號，頁 342 中 13-17）

⁵⁴ 《五教章通路記》卷 4，《大正藏》冊 72，第 2339 號，頁 326 中 18。

⁵⁵ 法藏，《華嚴一乘教義分齊章》卷 1：「問：二乘各得小果，何以界外更索耶？答：依小乘，云有教、有行果。今依大乘，云：昔日但有言教，無實行果故，故云三車空無。若望自宗，並皆得果。若不得者，如何出世。今言俱不得者，以望一乘故。是故以實映權，則方便相盡，故皆無得也。為欲迴彼

乘」方是真實。

「迴大入一」的菩薩之所以能「迴大入一」，關鍵時刻在出三界之後。凝然《五教章通路記》卷 4 云：

問：三乘中菩薩界內，示佛乘。出三界外，亦示佛乘。非如二乘，回入異乘。如何大乘，亦說回耶？

答：昔在界內，聞說三乘，即執為實。今至界外，聞說一乘，回昔三乘別執，入今平等大會，是故大乘亦說回也。⁵⁶

云何「出三界」會成為關鍵？凝然認為，三乘之中無實佛果，以出「分段生死」為極果。《通路記》言小乘以「預流果」為出世究竟，始教菩薩以「初地」為出世究竟，終教菩薩以「十住以上」為出世究竟。⁵⁷ 待三乘人出三界之後，發現自己過去所修、所證之三乘法，無非是「別教一乘」的施設，且有「變異生死」未離，是故可透過「同教一乘」迴入「別教一乘」。⁵⁸ 「出世究竟」與「分段／變異生死」之問題，會因五教不同而有各種分疏，甚具意義，為防岔題，不再深論。

三乘人入一乘故，是故大乘亦說迴也。」（CBETA, T45, no. 1866, p. 477b8-15）

⁵⁶ 《五教章通路記》卷 4，《大正藏》冊 72，第 2339 號，頁 326 中 27—下 4。

⁵⁷ 《五教章通路記》卷 6：「若二乘者，預流以上；若大乘者，十住以上，俱為出世自位究竟，何以故？以其四地寄預流故，初出世故。住於二乘自位，以究竟不退故。三乘菩薩極至三賢位，必定信受故。十住以上，初出世故。住於大乘自位，以究竟不退故。以三乘益，已究竟故。由是故知，未必無學位為自位究竟，以預流果入究竟故。」（見《大正藏》冊 72，第 2339 號，頁 329 下 13-20）

⁵⁸ 《五教章通路記》卷 4：「若為界內初機之徒，直往宣說道場所得無盡佛法，以根機劣，不能信受，恐墮三途受重苦故。初且說三乘方便，拔彼三途重苦，出三界火宅，然後說一乘教，令到佛果。」（見《大正藏》冊 72，第 2339 號，頁 328 上 12-16）

另外，在直進菩薩不經由「同教一乘」，而是由「行布門」直接進入「別教一乘」的這條路徑，凝然認為是在「登地」之時頃入「別教一乘」。云何登地即入「別教一乘」？凝然曰：

其三乘中，菩薩之人入別教一乘之相者，且如一類極遲之者，佛摘別教行布一門，為彼菩薩施設授與。彼菩薩人，發心舉足，多劫之中，修行布法。聞修所薰，多劫所扣。根機漸熟，堪入一乘。然初地已上，證理融通，論其實體，唯在一乘一味理性平等滿故。三乘教中，言詮施設，談證十地及以佛果。在地前位，懸期地上。其自分行，十信三賢，唯學行布事相一門。雖有理觀，不能鎔融。十回向終時，入初地，行布行究，三乘教盡。初地入心，無間道時，無滿始現，智與理冥，理遍通故，事無不融。四種法界，一塵全收。周遍自在，事事無礙。重重帝網，主伴具足。是故初地已後諸位，即是一乘。⁵⁹

「別教一乘」有「行布」與「圓融」二門，菩薩乘人在地前雖能依照「行布」進修，但因為尚未證得理性融通，所以只能算是熏習「別教一乘」。唯有登地之後，才能真正體證「圓融不礙行布，行布不礙圓融」的普賢境界。

由此說來，澄觀所說「《法華》攝末歸本於《華嚴》」大體是「同教一乘迴入別教一乘」的換句話說。澄觀接受了從智儼（602-668）以來的「同教一乘」與「別教一乘」之分判，並認為同、別無礙方為圓教。⁶⁰只是現存澄觀著作中，並沒有明確的以「同教一乘」迴入「別教一乘」的說法。凝然《華嚴宗要義》的解釋，為後世學者指明了澄觀的「《法華》攝末歸本於《華嚴》」之說背後有一套「同教一乘迴入別教一乘」的理路。而同教一乘與別教一乘之關係，自智儼以來有不少闡發，當代學界也

⁵⁹ 《五教章通路記》卷 4，《大正藏》冊 72，第 2339 號，頁 327 中 8-21。

⁶⁰ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 23〈十行品〉：「同、別無礙，為一圓教。」（CBETA, T35, no. 1735, p. 672c22）

有豐富的研究⁶¹，是故本文僅著眼凝然的論述。至於凝然與智儼、法藏、澄觀等人對「迴大入一」之說法為同為異，以及如何與五教「行位差別」、「修行依身」或「斷惑分齊」等問題比配，留待另日為文專論。

雖然大多數人無法直接進入《華嚴》的別教一乘普賢境界，但無論眾生根器如何，就整段成佛之歷程看來（並且設定成佛為一切行者之必然終點），眾生會因應各自的根器，依循不同的路線到達《華嚴》顯露的重重無盡、主伴圓融的佛境界。凝然揭示的各種路徑，無疑是立足於《華嚴》直顯得最究竟、最圓滿的佛境界，以「過來人」的經驗談，為無數有著同樣目標的各類行者，指引最後的真實終點，也同時鋪設各種最適當也必然可以修行成就的明路。這與其他教說是立基眾生界，在未必窺見圓滿佛境界的狀況下而探索成佛之道是截然不同的。就當下而言，《華嚴》確實阻隔了部分的人；但就長遠來看，《華嚴》仍為一切行者之必須。這也是法藏《探玄記》與澄觀《華嚴經疏》都在「教所披機」下安立五種「所為」的緣故。⁶²《華嚴經》雖不正披一切眾生根器，但仍廣為一切眾生而說，廣為一切眾生所入。雖說《華嚴》為一切眾生最終所入，但就現實面而言，《華嚴》如何為「非正為」之行者所用，則是另一個華嚴宗必須解決的問題了。

五、結論

澄觀明言《法華》攝末歸本於《華嚴》，背後涉及諸宗的判教標準、《法華》與《華嚴》的關係。到了凝然的解釋，甚至還有菩薩斷惑、行位等問題。簡而言之，本文論點有三：

-
- ⁶¹ 如：徐敏媛，《天台與華嚴二宗判教思想研究——以詮釋學為核心展開》，頁 89-173；林建勳，《華嚴三祖法藏大師圓教思想》，頁 94-108。
- ⁶² 法藏的五「所為」：正為、兼為、引為、轉為、遠為。（見《華嚴經探玄記》卷 1，CBETA, T35, no. 1733, p. 117a2-c9）澄觀的五「所為」則為：正為、兼為、引為、權為、遠為。（見《大方廣佛華嚴經疏》卷 3，CBETA, T35, no. 1735, p. 518a8-b9）

第一、《法華經》本身是否透顯「佛慧」的內容。吉藏與智顛認為是有的，所以就這層意義上，《華嚴》與《法華》二經是融通平等的。但澄觀認為《華嚴》才是真正的佛慧，而《法華》只是攝末歸本的門路。於茲釐清了諸師對「攝末歸本」與「攝末之本」分合的異同。

第二、諸宗判教之歧異。由於各宗立場大不相同，所以持著自家立場衡量他家判教未必能理解原貌；反面而言，看到他家判教用了與自家判教相同之詞彙，在不許或不解對方語意脈絡之情況下，批判於焉產生。如《華嚴》作為「根本法輪」或「乳教」，到底是發生義還是義理義，或是二者兼有，就在吉藏、華嚴宗與天台宗三家裡產生不同的解讀。

第三、澄觀的「《法華》攝末歸本於《華嚴》」，透過凝然的指出，背後其實是「同教一乘迴入別教一乘」的問題，但由於現存澄觀著作未能發現此一進路的解釋，後世學者只得透過凝然的《華嚴宗要義》與《五教章通路記》理解此中進程。凝然歸類為：直進菩薩不執三乘者，可經由「行布門」，於登地時進入「別教一乘」；直進菩薩執三乘者以及二乘迴心者，則需透過《法華經》之「同教一乘」迴入《華嚴經》之「別教一乘」。只是，凝然的觀點是否與澄觀全體學說有扞格之處，以及《五教章通路記》與其所釋之法藏《華嚴一乘教義分齊章》有無落差，皆待吾人詳細考證。

【參考書目】

一、佛教藏經

本文佛典引用主要是採用「中華電子佛典協會」(Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱 CBETA)的電子佛典集成光碟, 2014年。

- 《大方廣佛華嚴經》, T10, no. 279
《大方廣佛華嚴經疏》, T35, no. 1735。
《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》, T36, no. 1736。
《大般涅槃經》, T12, no. 375。
《五教章通路記》, 《大正藏》冊 72, 第 2339 號, 東京: 大藏經刊行會。
《止觀義例》, T46, no. 1913。
《妙法蓮華經》, T09, no. 262。
《妙法蓮華經文句》, T34, no. 1718。
《妙法蓮華經玄義》, T33, no. 1716。
《法華文句記》, T34, no. 1719。
《法華玄義釋籤》, T33, no. 1717。
《法華玄論》, T34, no. 1720。
《法華義疏》, T34, no. 1721。
《法華遊意》, T34, no. 1722。
《國清百錄》, T46, no. 1934。
《無量義經》, T09, no. 276。
《華嚴一乘教義分齊章》, T45, no. 1866。
《華嚴宗要義》, 《大正藏》冊 72, 第 2335 號, 東京: 大藏經刊行會。
《華嚴經探玄記》, T35, no. 1733。
《華嚴懸談會玄記》, X08, no. 236 // Z 1:12 // R12。
《摩訶止觀義例隨釋》, X56, no. 923 // Z 2:4 // R99。
《摩訶止觀義例纂要》, X56, no. 921 // Z 2:4 // R99。

二、中日文專書及論文

林建勳 2007 《華嚴三祖法藏大師圓教思想》, 桃園: 國立中央大學中國文學研究所博士論文。

- 俞學明 2006 《湛然研究——以唐代天台宗中興問題為線索》，北京：中國社會科學出版社。
- 唐君毅 1986 《中國哲學原論——原道篇卷三》，臺北：學生書局。
- 徐敏媛 2012 《天台與華嚴二宗判教思想研究——以詮釋學為核心展開》，新北：國立臺灣師範大學國文學系博士論文。
- 陳英善 2014 〈「大」華嚴 vs. 「妙」法華——華嚴海之「大」與法華橋之「妙」〉，《2013 華嚴專宗國際學術研討會論文集》，臺北：華嚴蓮社。
- 楊惠南 1989 《吉藏》，臺北：東大出版。
- 盧在性 2000 〈清涼澄觀の法華經觀〉，《印度學佛教學研究》48.2，頁 594-596。

Lotus Sūtra Assimilating the Derivative into the Origin, Avataṃsaka Sūtra : Focus on Chengguan, Congyi and Ningran

Lin, I-Cheng
Master's Student
Graduate Institute of Chinese Literature
National Taiwan University

Abstract

Chengguan (澄觀, 738-839), the fourth patriarch of the Huayan School during the Tang Dynasty, used the Sui Dynasty Jizang's (吉藏, 549-623) theories of the fundamental dharma wheel (根本法輪) and the dharma wheel of assimilating the derivative into the origin (攝末歸本法輪) to expound the relationship between the *Lotus Sūtra* (法華經) and the *Avataṃsaka Sūtra* (華嚴經, also known as *Flower Adornment Sūtra* or *Huayan Sūtra*). Chengguan believed that the *Avataṃsaka Sūtra* was the fundamental dharma wheel, while the *Lotus Sūtra* was the dharma wheel that assimilated the derivative into the origin, in which the "origin" referred to the *Avataṃsaka Sūtra*. However, Chengguan did not provide any explanation on how the *Lotus Sūtra* was assimilating the derivative into the origin, the *Avataṃsaka Sūtra*.

Yet, Chengguan's viewpoints had drawn severe criticism from Tiantai (天台) masters Congyi (從義, 1042-1091) and Chuyuan (處元, 1030-1119?). The discourses of these two masters could be traced back to the Tang-Dynasty Zhanran's (湛然, 711-782) *The Words and Phrases of the Lotus Sūtra* (法華文句記). It is difficult to conclude that whether Zhanran was criticizing Chengguan or not, but Congyi and Chuyuan had disagreed about Chengguan's viewpoint certainly. For they thought Jizang had then turned to believe in Zhiyi (智顛, 539-598), and thus the three turnings of the dharma wheel had to be abolished. In addition, by applying the "milk metaphor" (乳喻) of the five

flavors to advocate his viewpoint in different time periods, which are fresh milk (乳), cream (酪), curdled milk (生酥), butter (熟酥) and ghee (醍醐), could he explain how the *Avatamsaka Sūtra* surpass a teaching regarded as the flavor of ghee since it is only compared to the flavor of fresh milk?

In *The Essential Meaning of the Huayan School* (華嚴宗要義), Japanese monk Ningran (凝然, 1240-1321) of the Huayan School wrote that he considered that Chengguan's proposal of "*Lotus Sūtra's* Assimilating the Derivative into the Origin, *Avatamsaka Sūtra*" actually implied that there were theoretic paths leading to the *Avatamsaka Sūtra*, the Special Teaching of the One Vehicle (別教一乘) through the *Lotus Sūtra*, the Common Teaching of the One Vehicle (同教一乘). These paths consisted of three courses: (1) The adherents of the Two Vehicles believed in the *Mahāyāna* (大乘) and became the "Detour-path Bodhisattvas," (迴心菩薩) detouring into the Special Teaching of the One Vehicle through the Common Teaching of the One Vehicle; (2) If the "Straight-path Bodhisattvas" (直進菩薩) believed the causes and effects theory of the Two Vehicles, they also needed to detour into the Special Teaching of the One Vehicle through the Common Teaching of the One Vehicle; (3) As for the "Straight-path Bodhisattvas" who did not believe the causes and effects theory of the Two Vehicles, they could approach straight into the Special Teaching of the One Vehicle when advancing to the bodhisattva grounds.

Keywords:

Avatamsaka Sūtra, *Lotus Sūtra*, Chengguan, Ningran, Three kinds of dharma-wheels