

由華嚴宗諸祖之判教考察華嚴宗歷代相承之 DNA ——從賢首、清涼、圭峰到長水、晉水

黃琛傑

國立臺北科技大學通識教育中心助理教授

摘要

近代以來關於華嚴宗傳承的研究，由於受到部分西方與日本學者之重視文獻與歷史考據等外部方法的影響，提出不少懷疑乃至非議華嚴宗傳承的說法。這些對於華嚴宗傳承的疑難，極少是由古人對於華嚴宗傳承的立場來詳加考察。本文之有別於前人研究成果之處，正是企圖在尊重古人的論述脈絡下，嘗試挖掘出有關華嚴宗之傳承，自有其歷代相承不絕之 DNA，這 DNA，正是華嚴宗之所以能在新的時代中重新活化的活水源頭。考察的方向，則是由華嚴宗諸祖之判教入手，對象包括了賢首、清涼、圭峰三位唐代祖師，以及北宋初期的長水與晉水。考察結果發現，從賢首的「頓、終二教法在圓中」，清涼的「後三教皆同一乘」，到圭峰之將終、頓、圓三教同歸於一乘顯性教，顯示出了唐代華嚴宗諸祖之間 DNA 的傳承。而經過唐末五代的沒落之後，北宋初年的長水，傳承了唐代華嚴宗諸祖的 DNA，高唱「三教皆屬圓收」、「三

教圓實不殊」。其弟子晉水，則進一步將此 DNA 植入新的行法中，建構出圓教修行包含同教一心（終教一心與頓教一心）及別教一心的行法架構。由此可以得出以下的結論，即欲進入華嚴宗圓教的基本門檻，在於終教。因此，由判教的角度來看，華嚴宗由唐至宋所傳承的 DNA，的確要屬終教，殆無疑義。

關鍵詞：華嚴宗、判教、終教、賢首、清涼、圭峰、長水、晉水



A study of the Huayan School's lineage from the perspective of the Huayan School Patriarchs'

Classification systems' DNA

- from Xianshou, Qingliang, Guifeng to Changshui and Jinshui

Chen-Chieh Huang

Assistant Professor , General Education Center, National Taipei

University of Technology

Abstract

The research on the Huayan School lineage in recent times, due to the influence of some external methods such as the emphasis on literature and historical research by some Western and Japanese scholars, has raised a lot of doubts and even criticisms about the lineage inheritance of the Huayan School. These doubts of the lineage of Huayan School were seldom prudently investigated from the standpoint of the Huayan School patriarchs. This article departs from the previous research results, particularly in an attempt to

extricate the transmission inheritance of the Huayen School in the context from the patriarchs themselves to unearth the DNA of its own inheritance. This DNA, specifically would be the source of fresh living water that can energize and rejuvenate in the new era. The investigation was directed from the classification system of all the great patriarchs of the Huayan School, including the three great masters of the Tang Dynasty, Xianshou, Qingliang and Guifeng as well as Changshui and Jinshui in the early Northern Song Dynasty.

The study found that the classification systems from Xianshou's "The two teachings, Sudden and Final are in the Perfect (Teaching)", Qingliang's "The last three Teachings are all the same as the One Vehicle", till Guifeng whom attributed the Final、Sudden and Perfect three Teachings to the Teaching of the exoteric nature of One Vehicle, establishes the DNA inheritance among the Huayan patriarchs of the Tang Dynasty.

After the decline of the late Tang and the Five Dynasties, Changshui in the Northern Song Dynasty inherited the DNA of the Huayan Patriarchs from the Tang Dynasty, singled out "The Three Teachings are all subordinated to the Perfect Teaching", "The Three Teachings are not differentiated from Perfect Reality." His disciple, Jinshui, further implanted this DNA in a framework of new practice to formulate the Perfect Teaching practices including the practice of One Mind in the Common Teaching (One Mind in the Final Teaching and

One Mind in the Sudden Teaching) and the structure of the practice of One Mind in the Distinct Teaching.

We can draw the following conclusion from this, that is, the aspiration to enter the foundational threshold of the Perfect Teaching of the Huayen School is the Final Teaching. Therefore, from the Teaching Classification viewpoint; the DNA inherited in the Huayen School from the Tang to the Song dynasties really belongs to the Final Teaching, and there is no doubt about it.

Keywords: Huayen School, Classification, Final Teaching, Xianshou, Qingliang, GuiFeng, Changshui, Jinshui

一、前言

近代以來關於華嚴宗傳承的研究，由於受到部分西方與日本學者之重視文獻及歷史考據等外部方法的影響，提出不少懷疑乃至非議華嚴宗傳承的說法。這些對於華嚴宗傳承的疑難，自是有其個人論述的脈絡，不過，多是自言其說，似乎極少是由古人對於華嚴宗傳承的立場來詳加考察。本文之有別於前人研究之處，正是企圖在尊重古人的論述脈絡下，嘗試挖掘出有關華嚴宗之傳承，自有其歷代相承不絕之 DNA。這 DNA，正是華嚴宗之所以能在新時代中重新活化的活水源頭。

由於華嚴宗之典籍浩繁，義理淵博精深，要對此宗派進行 DNA 之考察，莫便於由華嚴宗諸祖之判教入手。在華嚴宗中，具有代表性之判教——五教判，其大成者為賢首國師，因此，本文將由賢首之判教入手考察，下逮清涼與圭峰，這部分是屬於唐代的傳承。雖然有所傳承，不過，其各自所提出的判教模式，卻又看似有所出入。而在經歷了唐末五代之衰落後，華嚴宗在北宋初年的新時代中，長水與晉水又是如何透過尋找出華嚴宗相承之 DNA，而在新時代中重新講活並發揚華嚴宗奧義，關於這方面，則是屬於第二部分的考察。這部分考察所具有的重要意義，便在於給予後代在新時代中，企圖重新摸索出華嚴宗 DNA 者的啟示。

有關華嚴宗之判教，雖大成於賢首之五教——小、始、終、頓、圓，不過，賢首之五教，後三教之順序為終、頓、圓，何以到了清涼，

卻改列終教在頓教之後、圓教之前？難道是因為清涼不曾親炙賢首，而在傳承上產生了斷層？或是有其他的用意？而到了圭峰，差異更是明顯。《原人論》中雖也提出五教，卻是有別賢首，而立人天教、小乘教、大乘法相教、大乘破相教、一乘顯性教為五教，甚至在《禪源諸詮集都序》中，更是主張三教——密意依性說相教、密意破相顯性教、顯示真心即性教，並認為「三教攝盡佛一代所說之經」（《大正》48，頁406）。對此，北宋初年的晉水，便曾提出「賢首，即圭峯之祖也；圭峯，乃賢首之裔也。何裔之跡同，而判教之効異耶」¹的問題。若華嚴宗諸祖之間確有傳承，何以判教竟有五教與三教看似如此大的差異？這差異只是表象上的，或是內在本質上的呢？而南宋宗鑑在《釋門正統》中，以天台宗的立場來批評華嚴宗，曾質疑過「賢首、圭峰、長水所立義門各自不同，師資撰述，何其然哉」（《卮續》130，頁845）。這一方面其實說出了傳承的統序，另一方面則指出了雖有傳承卻又具有差異。這是華嚴宗隨著時空流轉所保有活性的方法嗎？而在這些看似有別的判教之中，如果能夠尋繹出共通的核心之處，這是否就能稱之為華嚴宗諸祖相承的 DNA 呢？

¹ 晉水是在〈策門三道〉（《卮續》103，頁843）之一的「判教有差」（《卮續》103，頁843）中，提出以下的問題：「問：圭峯之論《原人》也，始人天而終顯性，五教在焉。賢首之疏《華嚴》也，先小乘而後圓教，五章備矣！夫賢首，即圭峯之祖也；圭峯，乃賢首之裔也。何裔之跡同，而判教之効異耶？然二師為道，義必有在，宜摭嘉言以析兩端。」（《卮續》103，頁843）

在進入具體考察之前，有必要先進行的一項工作，便是先就本文所借用的「DNA」一詞的特質加以界定。所謂 DNA，原是指生物學上承載遺傳訊息的物質。藉由檢驗 DNA，可以確知生物之間是否具有遺傳上的關連性。而這種遺傳，並非指前一代與後一代在外在的表象上完全相同。換言之，外在表象是可以允許出入，不過，在允許出入的情況下，卻又不是完全截然不同，而是仍然具有某種程度的共通性，這共通性便是來自於 DNA 的傳承。而由此也可以得知，DNA 並不同於最終已經外顯的外在表象全貌，而只是含藏著外在表象的訊息而已，這訊息可說是一種隱而未顯的狀態。但能將此 DNA「遺傳不失」，則終將有得見全體之日。而全體的展現，也不因為 DNA 之無分化而產生手礙腳、頭礙身等彼此相礙的情況。

要進行華嚴宗諸祖之間的 DNA 考察，最佳的方式，莫過於一一進行比對的工作，由比對諸祖不同判教形式之間的共通內涵，來提煉出屬於華嚴宗歷代相承的 DNA。以下的考察，將分為兩個單元來處理。首先，是針對唐代的賢首、清涼與圭峰三祖的判教來考察。其次，是距離唐代三祖較遠、遭到部分現代學者質疑是否傳承華嚴宗的北宋長水與晉水，就其師弟之著作來探究是否傳承了唐代華嚴諸祖的 DNA。

二、唐代華嚴宗諸祖相承之 DNA 考察

（一）賢首國師規模完具

在唐代諸祖的判教部分，首先要觀察的，是賢首的判教。華嚴宗到了賢首，其判教已確立為五教——小教、始教、終教、頓教與圓教，其中，圓教可說是華嚴宗所追求的終極目標，是其與其他宗派區隔的重要標記。當然，相對於也以圓教作為終極目標的天台宗而言，華嚴宗還進一步將圓教區別出所謂的同教一乘與別教一乘。不過，由於這部分與本文所要探究的主題相去較遠，在此便暫不追究。

關於賢首的五教判，可以由其在《華嚴經探玄記》中的說法來認識。在《華嚴經探玄記》的「第三、明立教差別」（《大正》35，頁110）的單元中，賢首先就其前各家的判教略做介紹，指出「古來諸德立教多端，難以具顯。略敘十家，以成龜鏡」（《大正》35，頁110），接著便加以辨析各家判教的是非、相違以及權實之處，其中已可看出賢首的立場所在。而最為明顯且具體系統性的說明，則是「明立教差別」中的「九、就義分教」（《大正》35，頁110）的單元。

在「九、就義分教」的單元中，賢首開宗明義便指出「第九、以義分教。教類有五，此就義分，非約時事」（《大正》35，頁115）。在這短短的幾個字當中，除了說明了賢首將整個佛教分為五大類之外，最重要、且與現今學術界從歷史來分判佛教的最大不同之處，便是賢首所強調的「此就義分，非約時事」八字。這「此就義分，非約時事」八字，一方面說明了賢首判教的立場，一方面也牽涉到華嚴宗 DNA 傳承的問題。現今學術界從外部、歷史的角度來認識佛教，在根本立場上既

是以歷史為軸，則整個對於佛教的認識，便也因其預設立場為具有流轉特質的歷史而隨著不斷地改變，認為佛教隨著時間的流轉，已逐漸脫離其原始面貌而轉加懸遠。然而，如此對於佛教的認識，其實，僅僅是就「外貌」上來認識佛教，而這「外貌」又只是從文獻而來，並未碰觸到佛教內在本質的方面。在此所謂的內在本質的方面，指的便是有關佛教「修證」的部分。「非約時事」，已說明了賢首判教的立場，並不是要進行客觀歷史的考察，因為如此外部的考察，始終是有意無意地忽略了佛教成立真正最重要的關鍵——與生命覺醒的關係。因此，正是意識到這種研究的迷思，賢首才會在判教開頭先強調「此就義分」。這「此就義分」，固然強調了不是從外部歷史的立場來探究佛教，同時也應細心甄別的，是這四字也不是如現今學術界從所謂哲學的立場來進行純粹思辨上的推理分析，因為「義分」背後所牽涉到的，其實是屬於「修證」方面的課題。關於這一點，後文會有更為詳細的說明與證據。必須認識到這一點，才能瞭解華嚴宗歷代相承的 DNA 的意義，以及後文的考察。

在確立大原則之後，賢首便接著對於五教的內容一一簡述，既是簡述，則其所提到的，必是各教的核心精要之處。在進入一一分述之前，賢首先說明了五教的分類是：「一、小乘教。二、大乘始教。三、終教。四、頓教。五、圓教。」（《大正》35，頁 115）在五教的名義上，值得留意的，是賢首如此的陳述，已說明了幾項意義。首先，是先後順序的意義。其次，除了說明各教名稱的區別之外，還有一項重要的

區別，即第一的「小乘」與第二「始教」二字前的「大乘」二字。在還未進入各教教義的認識之前，已經可以清楚看出以「小乘教」與「大乘始教」為界線所清楚劃分出的兩個區塊，亦即由始教向後的四教，都劃分為大乘的區塊。

清楚賢首初步劃分的區塊後，接著來看賢首對於各教的介紹。首先是小乘教，賢首只以「初、小乘可知」（《大正》35，頁 115）四字帶過。其次則是屬於大乘的後四教的區塊。關於這部分，賢首有如下較為詳細的說法。若留意賢首陳述詳略的這項行為，或許可以初步推測，華嚴宗傳承的 DNA，應當含藏在敘述較為詳細的大乘的後四教之中。關於後四教，賢首介紹說：

二、始教者，以《深密經》中第二、第三時教同許定性二乘俱不成佛故，今合之總為一教。此既未盡大乘法理，是故立為大乘始教。三、終教者，定性二乘、無性闡提悉當成佛，方盡大乘至極之說，立為終教。然上二教並依地位漸次修成，俱名漸教。四、頓教者，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。五、圓教者，明一位即一切位，一切位即一位，是故十信滿心即

攝五位成正覺等。依普賢法界帝網重重、主伴具足，故名圓教，如此經等說。（《大正》35，頁 115）

關於賢首對於後四教的簡述，應從其區分的重點來觀察。首先，可以十分確定的是，賢首判教的終極目標為第五的圓教。既是終極目標，則在論斷華嚴宗傳承的 DNA 時，五教中的圓教應該可以先加以排除。因為根據前文所界定的 DNA 的意涵，為已具備訊息、不過尚處在隱而未顯的情況下，依此來判斷，則作為終極目標的圓教，便應該是 DNA 完全開展出來、表顯之後的境界，是結果。因此，要論究 DNA，在此應可先排除圓教。在排除圓教之後，再進行後續的比對作業。

排除第五的圓教之後，則 DNA 自然應該是由始教、終教與頓教三者中來探尋。若就賢首在此處的說法來看，始教與終教有其相同與相異之處。相同之處，是二教所言皆是上乘。二教不同之處，則在於本質上的區別，始教是主張「定性二乘俱不成佛」，而終教則是「定性二乘、無性闡提悉當成佛」。前文雖然言及圓教可以先行排除在 DNA 的考量之外，不過，要進行 DNA 的比對，卻不能不留意圓教的特質。若就圓教「一位即一切位，一切位即一位，是故十信滿心即攝五位成正覺」來看，則始教顯然與圓教在本質上大相徑庭，而終教則在本質上與圓教相同。因此，賢首才會區別二教一者為「未盡」，一者為「盡」。而在分別介紹始教與終教之後，賢首補充說明的「上二教並依地位漸次修成，

俱名漸教」，一方面補充說明了始教與終教的相同之處不僅是皆屬於大乘，而且二教在修證進程上也有相同之處，亦即都是屬於按部就班的「漸次」修證模式，因此，都劃分在「漸教」的範疇。另一方面，雖然看似是針對「上二教」而言，其實另一層用意，則是為了對比出與第四的頓教之間的差異性。若仔細留意賢首所強調的差異性，可以發現，這強調並不是在於本質上，而是在於修證進程的模式上。賢首在對於頓教的介紹中，強調的是「不依位地漸次」，而且其所徵引的經證，強調的也都是「不從一地至於一地」、「無所有何次等」與「十地猶如空中鳥跡」等，由此應該可以確知，在賢首的認知中，頓教與終教的差異，並不是在本質上。

若就以上賢首對於始教、終教與頓教三教的介紹來稍做整理，似乎可以發現，在始教與終教之間，是具有本質面上的一道跨越性的鴻溝，而在終教與頓教之間，則是修證進程上的鴻溝，而非本質面上的。其中，有關本質面上的鴻溝這個意思，在《華嚴經探玄記》中，賢首也曾透露出來。他是在針對「何故《瑜伽》等論定性二乘及無性有情定不成佛」（《大正》35，頁 117）這項設問的回答中，透露出上述的意思。他說：

答：此由教門有了、不了，故有諸說。若依小乘，一切眾生總皆無有大菩提性，如小論說。若大乘初教，即五性差別，一分有

性、一分無性，如《瑜伽》等。若依終教，一切眾生悉有佛性，如《涅槃》等經、《佛性》等論。若依頓教，眾生佛性一味一相，不可言有、不可說無，離言絕慮，如《諸法無行經》等說。若依圓教，眾生佛性具因具果、有性有相，圓明備德，如〈性起品〉如來菩提處說。（《大正》35，頁 117）

若就賢首的回答來看，雖然開宗明義已經指出五教諸說不同的原因，是因為「教門有了、不了」，亦即在本質上有究竟與不究竟之別，不過，到底何教屬「了」，何教屬「不了」，這「了、不了」的界線該在哪二教之間劃下，僅就此處分別述說五教特質的內容而言，似乎看不出來。不過，若回到問題中來看，問題問的是為何始教會有「定性二乘及無性有情定不成佛」的說法，顯然這是由一切皆成的角度來提出質疑。另一方面，由終極的圓教來看，有關佛性與成佛，其涵蓋的對象是沒有排除性的，換言之，正是一切皆成。因此，這「了、不了」的界線，賢首隱而未發之意，應該即是劃在始教與終教之間，亦即呼應前文所分析的，在五教的始教與終教之間，是具有本質面上的一道跨越性的鴻溝。既是如此，則 DNA 便應該是存在於了義教的部分，亦即在終教與頓教之中，而較不可能存在於屬於不了義教的始教之中。

賢首在簡述這五教之後，接著從五教所談的法相上來進行區別。

賢首說：

若約所說法相等者：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。二、始教中廣說法相，少說真性；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、《寶性》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，十十法門各稱法界。具如下說。（《大正》35，頁115～116）

賢首在開頭雖然說是要就「所說法相」來談，實則就內容來看，多是針對法相與真性的相對比例多寡來介紹。首先是小教的部分，賢首指出「所說不盡法原」，因此，在考察 DNA 的課題中，應該可以先予排除。其次，圓教由於是終極所顯的目標，因此也可以排除。而在剩下的

始教、終教與頓教的介紹中，可以很明顯地看出，其焦點，是由說相逐漸轉為說性，從始教的「廣說法相，少說真性」，到終教的「少說法相，廣說真性」，再到頓教的「總不說法相，唯辯真性」，而最終，則是到圓教的「性海圓融，緣起無礙，相即相入」。很顯然的，DNA 應該是存在於說「真性」的教門中，而非說「法相」的教門中。尤其值得留意的是，賢首在介紹始教時，強調其所說的「唯是生滅」，與終教的「具生滅、不生滅」，可說是一項在本質上的重大出入。而更重要的是，賢首在五教中所說的「非究竟玄妙之說」，是置於始教的部分。換言之，進入終教之後，應當即是「究竟玄妙之說」。而這也遠遠地影響到了北宋初年的長水與晉水，在此暫予擱下，詳見後文。此外，由華嚴宗著名的理事關係中來看，賢首時雖然並未強調四法界，不過，由其對於終教的介紹中所說的「會事從理」，可以看出，在始教的部分，應該理與事的關係是尚未相融無礙，必須到了終教的「會事從理」，二者才進到相融無礙的境界。因此，就賢首這部分的說明來看，仍是以始教與終教作為劃分生滅／不生滅、不究竟／究竟與理事二分有礙／理事圓融無礙的重要界線。

雖然賢首如此來界定五教，不過，這是否便意味著在賢首的認知中，整個佛教完全是以這樣一種的劃分方式來認識呢？依賢首之說來看，顯然不是如此。因為他在說明上述的觀點後，緊接著說的，便是「此五教有開有合」（《大正》35，頁 116）。依賢首的說法，五教並

不是對於整個佛教的唯一分類方式，而是可以「或總為一」（《大正》35，頁 116）、「或開為二」（《大正》35，頁 116）、「或分為三」（《大正》35，頁 116）、「或分為四」（《大正》35，頁 116），乃至「或散分為五」（《大正》35，頁 116）。這「五教有開有合」，說明了賢首對於判教劃分的認識，並非固定不變，而是具有動態性的彈性調整空間。筆者認為，這便給予了後代華嚴宗人能夠隨著時空環境的演變而進行調整的空間，不過，在這彈性空間之中，究竟變中之不變、所傳承的 DNA 為何，似乎便不易僅就此來論斷。

而在「以義分教」之後，進一步要考察的，是賢首所說的「以理開宗」，這部分或許可以得到其他的線索。在「以理開宗」之中，賢首開出了十宗，其中的「一、法我俱有宗」（《大正》35，頁 116）、「二、法有我無宗」（《大正》35，頁 116）、「三、法無去來宗」（《大正》35，頁 116）、「四、現通假實宗」（《大正》35，頁 116）、「五、俗妄真實宗」（《大正》35，頁 116）與「六、諸法但名宗」（《大正》35，頁 116），以上六宗屬於小教，可以先行排除。第七的「一切皆空宗」（《大正》35，頁 116），賢首明言指的是「大乘初教」（《大正》35，頁 116），也就是五教中的始教，在此除了說明始教所宗是「一切皆空」，是「一切法悉皆性空，超於情表，無分別故」之外，並無其他的線索。而第八的「真德不空宗」（《大正》35，頁 116），第九的「相想俱絕宗」（《大正》35，頁 116），以及第十

的「圓明具德宗」（《大正》35，頁 116），賢首除了指出分別屬於終教、頓教與別教一乘，並簡介各宗要義，如「真德不空宗」的「一切法唯是真如，如來藏中實德攝故。真體不空，具性德故」（《大正》35，頁 116），「相想俱絕宗」的「絕言所顯離言之理，理事俱泯，平等離念」（《大正》35，頁 116），以及「圓明具德宗」的「主伴具足無盡自在所顯法門」（《大正》35，頁 116），在此之外，並無進一步明顯的線索。只能約略由這十宗的區別中，可以看出後四教的核心要點。真要比對的話，以別教一乘的「圓明具德」為對照組，或許可以說第八終教的「真德不空」，反倒在強調「性德」的方面較有值得留意的共通之處。

以上是就賢首在《華嚴經探玄記》中的線索來加以考察。除此之外，以賢首著作之富，應該還有其他的線索值得關注。如賢首在《大乘法界無差別論疏》中，便做出不同角度的觀察，有了更進一步的芟汰、提要的工作。他說：

現今東流一代聖教，通大、小乘及諸權、實，總有四宗：一、隨相法執宗，謂《阿含》等經，《婆沙》等論。二、真空無相宗，謂《般若》等經，《中》、《百》等論。三、唯識法相宗，謂《深密》等經，《瑜伽》等論。四、如來藏緣起宗，謂《楞伽》、《密嚴》等經，《起信》、《寶性》等論。（《大正》

44, 頁 61)

就賢首在此的分類與五教的分類對照來看，顯然第一的「隨相法執宗」相當於五教中的小教，而第二的「真空無相宗」相當於始教中的空始教，第三的「唯識法相宗」相當於始教中的相始教，至於第四的「如來藏緣起宗」，由於五教判與在此的四宗判，同樣是立足於「現今東流一代聖教，通大、小乘及諸權、實」的基礎之上，換言之，既然涵蓋的範疇相同，則五教中尚未能對應到的部分，包括終教、頓教與圓教，自應對照屬於第四的「如來藏緣起宗」。茲以表格方式呈現如下：

《華嚴經探玄記》之五教判	《大乘法界無差別論疏》之四宗判
小 教	隨相法執宗
始 教：空始教 相始教	真空無相宗 唯識法相宗
終 教	如來藏緣起宗
頓 教	如來藏緣起宗
圓 教	如來藏緣起宗

若就上述表格來看，顯然終教、頓教與圓教在本質上應是相同的。則要達到終極目標圓教，至少必須掌握到終教，亦即掌握到與圓教相同

的本質，如此一來，是否意味著宣說如來藏的終教便是華嚴宗所傳承的 DNA 呢？

而若再以十宗判來對照而觀，賢首此處的分類，顯然並未見到原本十宗分類法中屬於圓教的「圓明具德宗」。然而，賢首在此明明說其分類所涵蓋的範疇，是「現今東流一代聖教，通大、小乘及諸權、實」，換言之，涵蓋的範疇也應與十宗分類法相同才是。如此一來，是否意味著十宗中屬於圓教的「圓明具德宗」，是包含在這四宗分類法中最後的「如來藏緣起宗」呢？而說如來藏在五教中，原是屬於終教的特質，在十宗中，則是屬於第八的「真德不空宗」。如果在此屬於圓教的「圓明具德宗」可以包含在「如來藏緣起宗」中，則是否意味著屬於終教如來藏的「真德不空宗」，在本質上，是與圓教的「圓明具德宗」相同的呢？則能不能說終教如來藏，便是華嚴宗終極目標之圓教所隱而未顯的 DNA 呢？

而進一步來看，賢首除了做出四宗判外，還由四個方面來加以解說，說明其所以將「東流一代聖教」區分為這四宗的標準與原因何在。在這四個方面中，其中第四的「約人者」（《大正》44，頁 61），只是說明所立各宗的代表人物，可略而弗論。真正判為四宗的準則，實則是「一、約乘者」（《大正》44，頁 61）、「二、約識者」（《大正》44，頁 61）與「三、約法者」（《大正》44，頁 61）三項依據。

在「一、約乘者」中，賢首的歸類如下：「初唯小乘。次二具三

乘，謂此二宗同許定性二乘不成佛。後唯一乘，以此宗許入寂二乘亦成佛故。」（《大正》44，頁61）賢首分類的判準，是由是否主張「定性二乘」、「入寂二乘」能成佛來揀擇，因此，第二的「真空無相宗」與第三的「唯識法相宗」因為「同許定性二乘不成佛」，而被歸為一類。值得注意的是賢首所說的「後唯一乘」，前文將五教與四宗相互比對後，指出第四的「如來藏緣起宗」涵蓋了五教中的終教、頓教與圓教，若結合賢首此處所說，則是否意味著在成佛這項課題上，終教其實是與圓教相同，是同屬於「一乘」之法呢？

而在「二、約識者」中，賢首是以「初、二唯說六識」（《大正》44，頁61）與「後二具說八識」（《大正》44，頁61）先概略分類，而後再細分。在後二類「唯識法相宗」與「如來藏緣起宗」的細分中，賢首說：「初說八識唯是生滅，後說八識通如來藏，具生滅、不生不滅。」（《大正》44，頁61）依賢首之分，可以看出「如來藏緣起宗」與前一宗最重要的區別，便在於指出了由生滅法的「八識」，可以通向「不生不滅」的「如來藏」。而既入「不生不滅」的「如來藏」後，便是四宗的終極，則入「不生不滅」的「如來藏」，是否便是取得了華嚴宗的 DNA 呢？

而在「三、約法者」中，賢首則是從法與空、有的關係，將四宗區分如下：

初唯說有。二唯說空。三說亦空亦有，謂此宗許遍計所執空，依他圓成有。四說非空非有，謂此宗許如來藏隨緣成阿賴耶識，即理徹於事也；許依他緣起無性同如，即事徹於理也。以理事交徹，空有俱融，雙離二邊故云也。（《大正》44，頁 61）

依賢首的敘述，可以看出其特重在第四「如來藏緣起宗」，並特別發揮此宗在理／事關係上的殊勝，是「理徹於事」、「事徹於理」、「理事交徹」。這意味著一旦能進入到「如來藏緣起宗」，便是進入到了理與事「無礙」的境界。至於去華嚴終極境界之間的種種，賢首並未多加說明，這是否便暗示著進入到理與事「無礙」的境界，便一切無虞，便掌握到了華嚴宗的 DNA 呢？

賢首之特重終教如來藏，在《華嚴一乘教義分齊章》中，也可以明顯地看到。賢首說：

若有眾生懈怠、犯戒、不勤隨順，捨如來藏常住妙典，好樂修學種種空經，乃至廣說，解云：「此則約空理有餘，名為始教。」約如來藏常住妙典，名為終教。又《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。（《大正》45，頁 481）

至於終教如來藏是否就是華嚴宗傳承的 DNA，雖然經過上述比對過程的抽絲剝繭，不過，賢首畢竟未曾明言。直到賢首百年之後，未曾與賢首謀面的清涼，也在細細尋繹這些蛛絲馬跡，就這些部分詳加剖析，希望能找到華嚴宗傳承的 DNA。

（二）清涼國師考察底定

賢首百年之後，始出清涼，可知清涼不曾親炙賢首，因此，在清涼的修學過程中，必定也曾經歷過尋找華嚴宗 DNA 的過程。

關於賢首所立的五教，其各教屬性與排列順序，到了清涼時，除了繼承，即說明的更清楚之外，同時，清涼也有所變動。

首先，有關五教的屬性區別，清涼以權／實的方法加以明確區分。由他在《華嚴經疏鈔玄談》卷 5 中所說的「今觀賢首之意多明法性」（《卍續》8，頁 481）一語來看，可知清涼亦在尋找華嚴宗之 DNA。而他將五教進行權／實的明確劃分，這很可能便是發現了前文所指出的賢首隱而未發之意，亦即將「了、不了」的界線，劃在始教與終教之間。清涼將五教明確劃分出權／實的說法，見諸《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 65〈26 十地品〉中，他說：

約教分別，即具五教。涉權是始教。就實通二：一即終教。終教亦名實教，故其攝相歸性。亦通頓教，以後三教皆同一乘，並揀於權

故，頓亦名實。後三圓融，即是圓教。（《大正》36，頁 527）

依清涼的分類方法，始教是屬於不了義的權教，而後三教則為一類，即了義的實教，且本質相同，也就是所謂的「後三教皆同一乘」。在此可以留意的是，進入終教之所以成為實教，在清涼的認知中，是因為其特質是「攝相歸性」，換言之，清涼是在這性與相不同的重視比例上來進行五教的區分的。這層意思，清涼在《華嚴經行願品疏》中，也曾強調。他說：「就大乘中復分為二：一者，權教大乘，……即前第二大乘始教。二、實教大乘，亦名一乘，……即後三教合名為實。此上二教，即今法性、法相二宗。」（《卍續》7，頁 482）可見清涼在尋究華嚴宗 DNA 的過程中，得到了將始教、終教、頓教與圓教進行本質上的區隔時，關鍵在於法性與法相的區別。正因為清涼尋找到這重要的關鍵，在《大方廣佛華嚴經疏》卷 2〈1 世主妙嚴品〉中，清涼才會大費周章地闡述法性與法相兩宗究竟有何區別。清涼指出，「須知二宗（筆者按：指性、相兩宗）立義，有多差別」（《大正》35，頁 511）。對此，清涼雖然列出了十大項不同之處，分別是「一者，一乘／三乘別。二、一性／五性別。三、唯心真／妄別。四、真如隨緣／凝然別。五、三性空／有、即／離別。六、生／佛不增不減別。七、二諦空／有、即／離別。八、四相一時／前後別。九、能所斷證即／離別。十、佛身無為／有為別」（《大正》35，頁 511），並一一加以詳細的解說，不

過，這在清涼而言，還只是「略敘數條」（《大正》35，頁 511）而已，換言之，這可說是清涼認知中辨識華嚴宗 DNA 的重要關鍵之處。

而這項觀察與發揮，後來便傳承到了圭峰，開啟了圭峰以性／相為判教的核心關鍵，而開出《原人論》中所謂五教判的「一、人天教。二、小乘教。三、大乘法相教。四、大乘破相教。五、一乘顯性教」（《大正》45，頁 708），以及《禪源諸詮集都序》中的三教判：「一、密意依性說相教。二、密意破相顯性教。三、顯示真心即性教。」（《大正》48，頁 402）關於這部分的考察，詳見後文。

依上述清涼所言，既然五教中的後三教本質相同，而圓教又是 DNA 全顯後的終極目標，則華嚴宗的 DNA，自然應當在本質相同的終教與頓教之中來尋找。那麼，在實教中的終教與頓教二教之間，該如何來確知華嚴宗的 DNA 是何教呢？對此，清涼在《大方廣佛華嚴經疏》卷 2〈1 世主妙嚴品〉中的一段話，頗值得留意。清涼在「立教開宗」（《大正》35，頁 512）的「一、以義分教」（《大正》35，頁 512）中，開頭便說：「以義分教，教類有五，即賢首所立，……大同天台，但加頓教。今先用之，後總會通。有不妥者，頗為改易。」（《大正》35，頁 512）其中，「但加頓教」一語，似乎意味著頓教的存在與否，並不影響圓教的存在。若依賢首立頓教的用意而言，應是相對於終教之漸至圓教，而另立相對於「漸」之「頓」。換言之，二者在本質上並無出入，而只是在進程上有遲速之別而已。對於賢首所立的五教，清涼雖

然「今先用之」，不過，重點並不在於繼承之處，也不意味著清涼是一以貫之地完全照著賢首所說，這「今」字實有暫時之意。而清涼真正想說的，其實還有後面的「有不安者，頗為改易」。

關於賢首所立的五教，清涼有何「不安」？又有何「改易」之處？這一點，可以由清涼闡述十宗的文字來看出，清涼在闡述的過程中，將原本賢首所排定的始教、終教、頓教然後圓教的順序，更動為始教、頓教、終教、圓教，關鍵便在於將原本在頓教之前的終教，改置於頓教之後。與此相關的論述，是在清涼闡述十宗的後半部份。清涼說：

今總收一代時教。以為十宗。……七、三性空有宗。謂遍計是空，依、圓有故。八、真空絕相宗。謂心境兩亡，直顯體故。九、空有無礙宗。謂互融雙絕，而不礙兩存，真如隨緣，具恒沙德故。十、圓融具德宗。謂事事無礙，主伴具足，無盡自在故。（《大正》35，頁 521）

清涼後三宗所排的「真空絕相宗」、「空有無礙宗」與「圓融具德宗」，與前文所言賢首的後三宗「真德不空宗」、「相想俱絕宗」及「圓明具德宗」，差別便在於八、九兩宗的順序，以及對於這兩宗的命名²。而有關八、九兩宗的命名，差別最大的，不是頓教，不是圓教，

² 有關賢首與清涼所立十宗的比對，可參見師英沙門密林持松《華嚴宗教義始末

而是賢首作「真德不空宗」的終教，在清涼則改為「空有無礙宗」。清涼在分述十宗之後，緊接著便強調說：

此十宗後後深於前前。前四唯小，五、六通大、小，後四唯大乘，七即法相宗，八即無相宗，後二即法性宗。又七即始教，八即頓教，九即終教，十即圓教。（《大正》35，頁 521）

依清涼所說的「此十宗後後深於前前」來看，可以確知十宗的安排，是具有由淺至深的關係。而原本在賢首為第九的「相想俱絕宗」，依清涼之說，被調整為第八「頓教」的「無相宗」，而賢首列為第八的「真德不空宗」，清涼則改列為第九「終教」的「法性宗」。依清涼的「法相宗」、「無相宗」及「法性宗」的順序來看，可以很明顯地看出，清涼是以言「性」深於言「相」，以闡述重點為性或相來作為深淺的判準。而「後二即法性宗」一語，是否已經道出真正與作為華嚴宗終極目標的圓教在本質上相通的，其實便是五教中的終教呢？

除了以言性或言相作為深淺的判準外，清涼又接著由真俗二諦的角度，對於十宗中的後四宗進行辨析。清涼說：

記》（臺北：空庭書苑，2008 年），頁 72 之「三祖與四祖十宗與五教配合」一表。

又第七亦名二諦俱有宗，謂勝義真實故不無，世俗因果不失故是有。如《深密》、《瑜伽》等。第八亦名二諦雙絕宗，謂勝義離相故非有，世俗緣生如幻故是無。……即《般若》、《三論》中一分之義。九、二諦無礙宗，如《維摩》、《法華》等，義如前顯。（《大正》35，頁 521）

清涼所謂的「義如前顯」，若結合前文的「九、空有無礙宗。謂互融雙絕，而不礙兩存，真如隨緣，具恒沙德故」，以及此處所強調的「二諦無礙宗」，可以看出清涼強調的重點實是在於「無礙」二字。而這又與清涼特地將賢首「圓『明』具德宗」更動為僅僅一字之差的「圓『融』具德宗」，有密切的關連性。顯然清涼認為華嚴宗圓教的特質，必須彰顯出的是「圓融」二字，而「融」字即是終教所達到的「無礙」境界，所差別者，終教雖「融」，不過尚未進至「圓」的終極境界。而頓教，在清涼的眼中，則並未涉及對於圓融無礙的彰顯。這對於「無礙」的重視，在《華嚴經疏鈔玄談》中，清涼曾特地詳加闡述。他說：

九、空有無礙宗等者，謂互融故，有是即空之有，空是即有之空；語空必攝有，言有必攝空，故曰「互融」。言「雙絕」者，有即空故有絕，空即有故空絕。言「不礙兩存」者，不壞相故，有即空而有不泯，空即有而空不亡。「真如隨緣」者，上言空、

有，容濫但空，故說真如即空、空即真如。又異但凝然，故云「隨緣」，非無不變。「具恒沙德」者，唯法性宗，非唯空寂而已。上皆實教中義，如前立教中辨。（《已續》8，頁 620）

在此，清涼針對第九「空有無礙宗」的內容加以闡述，雖然論及了「互融」與「雙絕」，不過，重點在於「不礙兩存」。這「不礙兩存」，指的正是真如所同時具有的看似相互矛盾的兩種特質：不變與隨緣。而更重要的，則是最後所強調的「具恒沙德」。清涼特地指出這是「唯法性宗」所具有的重要特點，「非唯空寂而已」。這「非唯空寂而已」，顯然是要對比頓教而言。就清涼在《玄談》之十宗的後四宗中，特別詳加說明了第九，並強調重點在於「具恒沙德」，則頓教之「真空絕相」或是「二諦雙絕」，在清涼眼中，自然不如終教之「空有無礙」、「二諦無礙」更為接近闡述重點在「事事無礙，主伴具足，無盡自在」的圓教。

至於清涼接著所說的「夫立教，必須斷證階位等殊；立宗，但明所尚差別」（《大正》35，頁 521），這一方面說明了「立宗」的焦點，完全集中在「所尚差別」一事，換言之，清涼會將終教改置於頓教之後，並非因為終教修證的階位勝過頓教，而是因為終教「所尚」的「無礙」，是較頓教「所尚」的「絕相」更趨近於圓教「所尚」的「圓融」之故。另一方面，則說明了五教區別的原則，是因為「斷證階位」等方

面的綜合考量，這便間接解決了清涼在十宗中將終教置於頓教之後這項與賢首看似相左的作法。此外，今日哲學史或佛教史書籍中所言及的五教，實則內容多是留意於「宗」而並非「教」，只論及各教所崇尚的法義，而完全不論各教有關「斷證階位」的主張與區別，顯然與華嚴宗所說五教的真實面貌有一段差距。

結合前文來看，在前文中，賢首已經指出「宗」是「以理開」，亦即「宗」所論及的內涵，是專就「理」而言，不像「教」會牽涉到「斷證階位」的相關課題。因此，清涼將終教安排在比頓教更接近圓教的位置，是不是意味著終教在「理」上與圓教有更為密切的關連性呢？這是不是從賢首十宗與四宗的分類法中，逐步提煉出了華嚴宗的 DNA 呢？雖然清涼也曾在《華嚴經行願品疏》中說：「今此華嚴，正唯第十宗，兼通八、九」（《已續》7，頁 497），意味著頓教、終教與圓教三教相通，不過，顯然在清涼的心中，認為經過其詳考後，與華嚴宗 DNA 關係較密切的，應該是宣說「無礙」的終教。

如此一來，清涼是否與賢首不同呢？是否該懷疑其傳承呢？對於清涼的不同主張，除了前文所指出的因「立教」與「立宗」有別，而間接解決清涼與賢首的矛盾之處外，其實，後代的華嚴宗人已經清楚地辨析出二者並非本質上的差異。在密林持松的《華嚴宗教義始末記》中，曾對此問題明白指出「三祖依五教淺深而次第立十宗，四祖則以行門為本，依四法界次第而立十宗，俾學者由事法界、理法界，而漸入理事無

礙、事事無礙法界」³。

那麼，這對於「無礙」的重視，是到了清涼才開始的嗎？其實，賢首之時已啟其端。在賢首的《華嚴一乘教義分齊章》中，曾提到「一心具五義門」（《大正》45，頁 485），這作為「攝化眾生」（《大正》45，頁 485）之用的五義門，分別是「一、攝義從名門，如小乘教說。二、攝理從事門，如始教說。三、理事無礙門，如終教說。四、事盡理顯門，如頓教說。五、性海具德門，如圓教說」（《大正》45，頁 485）。其中，終教「攝化眾生」的特質，在於「理事無礙」，顯然賢首已突出了終教所具有的「無礙」的特質。而在《華嚴遊心法界記》中，賢首也提出五門的另一種說法，分別是「一、法是我非門。二、緣生無性門。三、事理混融門。四、言盡理顯門。五、法界無礙門」（《大正》45，頁 642）。在這五門之中，可以看出屬於終教的第三門「事理混融門」，強調的特質是「混融」，這其實只是「無礙」的另一種說法而已。關於這一點，可以由賢首特別解釋此門說「即大乘終教，空有雙陳，無障礙也」（《大正》45，頁 642）的說法得證。而更值得留意的，則是作為圓教之「別教一乘」（《大正》45，頁 642）的第五門「法界無礙門」，由賢首之命名，可以看出其突出了圓教「無礙」的

³ 師樊沙門密林持松《華嚴宗教義始末記》（臺北：空庭書苑，2008 年），頁 73。而由同頁之「十宗四法界」表，可知清涼判第八之「頓教」屬於理法界，第九之終教屬於理事無礙法界，而第十之「圓教」則屬於事事無礙法界。

重要特質。如此一來，可以很清楚地看出，清涼顯然是繼承了賢首對於圓教的闡述，而特別針對此點來突顯出終教與圓教在「無礙」的特質上所具有的共通性。

至此可知，清涼雖然未曾親炙賢首，不過，在其尋尋覓覓的過程中，應該是已經發現到了華嚴宗的 DNA 便在於宣說如來藏的終教，因此，才會在十宗中，特別將終教置於頓教之後，使其位置更近於圓教。而由五教的角度來看，則可以說，必須到了終教，才能算是取得了進入華嚴宗圓教的入場券，換言之，終教之前，即便是同樣稱之為「大乘」的始教，也還尚未具備華嚴宗的 DNA。關於這一點，由賢首在《華嚴遊心法界記》中對於「真空妙有之義」（《大正》45，頁 649）的發明辨析，即可清楚地看出賢首用心的深刻程度。賢首說：「縱令迥超四句、絕離百非，而由（筆者案：當為「猶」）是破病之談，未是顯真之談也。此之空、有無二融通，即當終教絕方便說也。」（《大正》45，頁 650）可見要進入華嚴圓教，至少必須具備了「空、有無二融通」、「顯真」、「絕方便」等諸項特質，而這正是要到了終教的境界才具備的條件。到了終教，才是真正的「顯真之談」，由此而才可能達到圓教「全顯」的終極境界。關於終教與圓教的關係，賢首接著所說的話語，則更為明顯。他說：「頓、終二教法在圓中。何者？以彼空、有無二，圓融交徹，是即為終。即融通相奪，兩相盡邊，是即為頓。一多處此，即為圓。三法融，教詮故別，是故華嚴寄彼二教辨也。」（《大正》

45，頁 650）所謂的「頓、終二教法在圓中」、「三法融」，充分說明了終教、頓教與圓教具備了共通的 DNA，本質無二，差別僅在於「教詮」，因此才能有「華嚴寄彼二教辨也」的做法。

因此，關於賢首所立的五教，經過清涼的細心考察後，可以確知在華嚴宗的傳承中，終、頓、圓後三教在本質上是相互融通，具有共同的 DNA，而在終教與始教之間，則有明顯不可融通的一段鴻溝。而這便直接影響到了後來圭峰對於判教的重新架構。有關圭峰重新架構的部分，詳見後文，在此，先針對這段鴻溝來略加闡述。關於這一點，密林曾扼要地指出其中的關鍵。密林說：「蓋始教所立三性，乃空、有相離，不同性宗空、有相即，故始教為淺耳。」⁴這關鍵性的鴻溝，便在於「相離」與「相即」的差異。又說：

賢首大師以此教（按：指空始教）一味言空，不談不空中道妙理，故列為始教大乘，與法相宗齊也。夫中道妙理者，真空不礙妙有，妙有不礙真空，不有不空，方盡法性深義；今既一味言空，故猶是大乘之初門，攝於始教也。⁵

言終教者，終之為言，極也。以其談如來藏緣起，明理事無礙，超過小乘之業感緣起及始教之賴耶緣起，為大乘終極之處，故名

⁴ 師樊沙門密林持松《華嚴宗教義始末記》（臺北：空庭書苑，2008 年），頁 284。

⁵ 師樊沙門密林持松《華嚴宗教義始末記》（臺北：空庭書苑，2008 年），頁 324。

曰終。⁶

所謂「真空不礙妙有，妙有不礙真空，不有不空，方盡法性深義」，說明了是否進入法性宗領域的關鍵判準，便在於是否達到「不礙」。而接著所說的，「以其談如來藏緣起，明理事無礙」，同樣指出了終教如來藏緣起所具有的「無礙」的關鍵。雖然對於三乘一乘的區別，賢首有所謂的「後三一乘論」、「後二一乘論」與「後一一乘論」⁷，不過，若仔細思考，則可發現 DNA 實在「後三一乘論」中，由此終教而開出後之頓教與終極圓教。

（三）圭峰禪師後出轉精

⁶ 師樊沙門密林持松《華嚴宗教義始末記》（臺北：空庭書苑，2008 年），頁 325。

⁷ 密林指出：「大師（按：指賢首）論三乘一乘差別，有三門不同：一、約成佛不成佛門，二、約斷惑不斷惑門，三、約一相無盡門也。初門者，……五教中，小、始二教不說一切皆成，故名三乘教；終、頓、圓三教，並說一切皆成，故後三教總為一乘教。是為後三一乘論也。二、斷惑不斷惑門者，……此乃圓、頓一致，以性起趣入為主。宗密大師所立者依此，稱為後二一乘論也。三、一相無盡門者，五教之中，前四教雖亦云圓融事事無礙等，但止一相一益，未達無盡緣起，故名三乘；後圓教廣談一即一切、一切即一、事事無礙、無盡緣起之理，故名一乘。此限於華嚴別教一乘，頓教以下，皆不以一乘相許。是為後一一乘論也。」師樊沙門密林持松《華嚴宗教義始末記》（臺北：空庭書苑，2008 年），頁 52～53。

經過了賢首與清涼兩代的努力，到了圭峰，以「性宗」為華嚴宗之終極目標，可說已毫無疑義。因此，圭峰在繼承前人的基礎上，將「性宗」在判教中的地位特別凸顯出來。圭峰的判教，與賢首相同之處，是也分為五類，不過，圭峰並未完全模仿，而是另做處理。在《原人論》中，圭峰說：「佛教自淺之深，略有五等：一、人天教，二、小乘教，三、大乘法相教，四、大乘破相教，五、一乘顯性教。」（《大正》45，頁 708）若將圭峰的分類與賢首相較，可以發現圭峰多了「一、人天教」，同時，將賢首立為始教的相始教與空始教，分為「大乘法相教」與「大乘破相教」，而賢首五教後三教的終、頓、圓，則被圭峰合而為一個「一乘顯性教」⁸。其中，圭峰所立的「人天教」，其實並非獨創，而是前有所承。清涼在《大方廣佛華嚴經疏》論及十宗之「二、法有我無宗」（《大正》35，頁 521）時，即已將儒、道二教定位在其中⁹，並在《華嚴經疏鈔玄談》中，進一步「略辨釋、道之殊，以舉十

⁸ 關於這一點，元代的圓覺在《華嚴原人論解》中，已明白指出「圭峯以終、頓、圓合為顯性」。（《卮續》104，頁 274）

⁹ 清涼《大方廣佛華嚴經疏》卷 3〈1 世主妙嚴品〉：「西域邪見雖九十五種……，雖多不同，就其結過不出二種：從虛空自然生，即是無因，餘皆邪因。此方儒、道二教亦不出此。如莊、老皆計自然，謂人法地，地法天，天法道，道法自然。若以自然為因能生萬物，即是邪因。若謂萬物自然而生，如鶴之白、如烏之黑，即是無因。《周易》云：『易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大業』者，太極為因，即是邪因。若謂『一陰一陽之謂道』，即計陰陽變易能生萬物，亦是邪因。若計一為虛無自然，則亦無因。然無因、邪

條之異」（《卍續》8，頁 617）¹⁰，甚至在最後，還特別語重心長地提醒說：「此上十異，即冀審思，慎之！……無得求一時之小名，混三教之一致；習邪見之毒種，為地獄之深因；開無明之源，遏種智之路。誠之！誠之！傳授之人，善須揀擇。」（《卍續》8，頁 619）圭峰之所以在五教中列入「人天教」，甚至在人天教前，特地增立了「斥迷執第一（習儒道者）」（《大正》45，頁 708），應該即是受到清涼這「誠之！誠之！傳授之人，善須揀擇」的殷殷囑咐之故。

而由圭峰所立的後三教來看，顯然圭峰是以性與相的課題來進行判教，突出了華嚴宗是以「性宗」為終極。而這代表「性宗」的「一乘顯性教」涵蓋了原本賢首五教的終教、頓教與圓教，其意義便在於指出了終、頓、圓三教在本質上相通，皆是「一乘」、「顯性」，而也只有這

因乃成大過，謂自然、虛空等生應常生故，以不知三界由乎我心，從癡有愛，流轉無極，迷正因緣，故異計紛然，安知因緣性空、真如妙有？言有濫同釋教者，皆是佛法之餘。……是如（按：當為「知」）佛法之淺淺，已勝外道之深深。」（《大正》35，頁 521）

¹⁰ 這十異分別是「一、始／無始別」（《卍續》8，頁 617），「二、氣／非氣異」（《卍續》8，頁 618），「三、三世／無三世異」（《卍續》8，頁 618），「四、習／非習別」（《卍續》8，頁 618），「五、稟緣／稟氣異」（《卍續》8，頁 618），「六、內／非內別」（《卍續》8，頁 618），「七、緣／非緣別」（《卍續》8，頁 618），「八、天／非天別」（《卍續》8，頁 618），「九、染／非染別」（《卍續》8，頁 618），「十歸／非歸別」（《卍續》8，頁 618）。詳見《華嚴經疏鈔玄談》卷 8（《卍續》8，頁 617～619）。

「顯性」之教才足以稱之為「一乘」之教。因此，圭峰才會將其所分類的前四教，皆納入「斥偏淺第二（習佛不了義教者）」（《大正》45，頁708），而只有第五的「一乘顯性教」，是歸於「直顯真源第三（佛了義實教）」（《大正》45，頁710）。這其實便是傳承了前文所言賢首之「頓、終二教法在圓中」，以及清涼「後三教皆同一乘」的主張，並進一步將此主張透過判教呈現出來，明白彰顯出華嚴宗 DNA 的所在。

在介紹完「五、一乘顯性教」的內涵之後¹¹，圭峰下了這樣一個評論：

評曰：我等多劫未遇真宗，不解返自原身，但執虛妄之相，甘認凡下，或畜或人。今約至教原之，方覺本來是佛，故須行依佛行、心契佛心，返本還源，斷除凡習，損之又損，以至無為，自然應用恒沙，名之曰佛。當知迷悟同一真心。大哉！妙門，原人至此。（《大正》45，頁710）

¹¹ 《原人論》卷1：「五、一乘顯性教者，說一切有情皆有本覺真心，無始以來常住清淨、昭昭不昧、了了常知，亦名佛性，亦名如來藏。從無始際，妄相翳之不自覺知，但認凡質故，耽著結業，受生死苦。大覺愍之，說一切皆空，又開示靈覺真心清淨全同諸佛。故《華嚴經》云：『佛子，無一眾生而不具有如來智慧，但以妄想執著而不證得。若離妄想，一切智、自然智、無礙智即得現前。』便舉一塵含大千經卷之喻，塵況眾生，經況佛智。次後又云：『爾時如來普觀法界一切眾生，而作是言：「奇哉！奇哉！此諸眾生云何具有如來智慧迷惑不見？我當教以聖道，令其永離妄想，自於身中得見如來廣大智慧，與佛無異。」』」（《大正》45，頁710）

在此最終之處，圭峰已明白托出華嚴宗的 DNA，便在於這「真宗」，便在於「本來是佛」，便在於不論迷悟皆同的「真心」。而更值得留意的，則是圭峰在這「原人至此」後所補充的一段文字。圭峰說：

佛說前五教，或漸或頓，若有中下之機，則從淺至深，漸漸誘接。先說初教，令離惡住善；次說二、三，令離染住淨；後說四、五，破相顯性，會權歸實，依實教修乃至成佛。若上上根智，則從本至末，謂初便依第五頓指一真心體，心體既顯，自覺一切皆是虛妄，本來空寂，但以迷故，託真而起。須以悟真之智，斷惡修善，息妄歸真，妄盡真圓，是名法身佛。（《大正》45，頁 710）

這段文字，其實便呼應了前文所指出的清涼所說之立教會牽涉到修證的課題。各教所修習的重點有所不同，如初教，即所謂的人天教，修習重點在於善／惡的課題上，需離惡住善。而第二與第三的小乘教與大乘法相教，修習重點則在於染／淨課題上，需離染住淨。至於第四與第五的大乘破相教與一乘顯性教，修習重點則在於性／相的課題上，需破相顯性，會權歸實。換言之，先前初教至三教的善惡、染淨，都是屬於「生滅心相」（《大正》45，頁 710）。在最後，都是必須破除的相，都只是方便的權教法門，必須經過破相顯性之後，依實教修，至此才是真正起修。可以留意的是，圭峰至此才說出「修」字，可知在圭峰的認知中，如此才稱得上真正進入成佛之道的大門。而既然進入成佛之道的大門在於顯性，則是否可以直接由此入手呢？在圭峰的主張中，顯然有

這另外一條路徑。而走上這另外一條路徑的關鍵，便在於一開始便掌握住華嚴宗的 DNA，便是終教所宣說的如來藏。雖然圭峰在此區分為兩種修行路徑，不過，有關這兩種的區分，只是因為對象的不同所致，並不會造成最後結果的出入，最後都是要修至「真圓」的法身佛。

上述有關圭峰判教的觀念，其實也貫串在其另一部著作——《禪源諸詮集都序》中。在《禪源諸詮集都序》中，圭峰不立五教，而是以「三教」來「攝盡佛一代所說之經及諸菩薩所造之論」（《大正》48，頁 406）。這三教分別是「一、密意依性說相教。二、密意破相顯性教。三、顯示真心即性教。」（《大正》48，頁 402）雖然圭峰在該著作中曾言及其目的，是要「以如來三種教義，印禪宗三種法門」（《大正》48，頁 398），似乎關注的焦點在於禪宗，不過，由其以如來教義為判準來印證的方法中，可以看出，其對於如來教義整體的歸納，不出這三類。此外，這也同時昭示了教義之所以可以用來印證法門，實是因為教義之中便已包含了法門之故。

若由圭峰在此所立的三教來看，可以看出圭峰分判的課題，同樣是專注在性與相的課題上。若對比上述圭峰五教的分類法，可以發現，第一的「密意依性說相教」，便相當於人天教、小乘教與大乘法相教¹²，第二的「密意破相顯性教」，相當於大乘破相教，而第三的「顯示真心即性教」，則相當於「一乘顯性教」。由此可知，圭峰所謂「一乘顯

¹² 圭峰說：「此一教（筆者案：即密意依性說相教）中自有三類。」（《大正》48，頁 403）這三類分別是「一、人天因果教」（《大正》48，頁 403）、「二、說斷惑滅苦樂教」（《大正》48，頁 403）、「三、將識破境教」（《大正》48，頁 403）。

性」所欲顯之「性」，便是「顯示真心即性」之「真心」¹³，而這也同時印證了賢首五教中的終、頓、圓三教，其共通的特質——DNA，正是明白宣說一乘教法的「真心」。關於這一點，圭峰接著有詳細的解說。他先指出「此教中以一真心性對染、淨諸法全揀、全收」（《大正》48，頁 405），並對此進一步說：

全揀門，攝前第二破相教。全收門，攝前第一說相教。將前望此，此則迥異於前；將此攝前，前則全同於此。深必該淺，淺不至深。深者，直顯出真心之體，方於中揀一切、收一切也。如是收、揀自在，性、相無礙，方能於一切法悉無所住，唯此名為了

¹³ 圭峰在《禪源諸詮集都序》中對於「顯示真心即性教」的敘述，內涵實同於前文《原人論》中對於「一乘顯性教」的介紹。圭峰說：

三、顯示真心即性教（直指自心即是真性。不約事相而示，亦不約破相而示，故云「即性」。不是方便隱密之意，故云「顯示」也。）：此教說一切眾生皆有空寂真心，無始本來性自清淨（不因斷惑成淨，故云「性淨」。《寶性論》云：「清淨有二：一、自性清淨。二、離垢清淨。」《勝鬘》云：「自性清淨心難可了知，此心為煩惱所染亦難可了知。」釋云：「此心超出前空、有二宗之理，故難可了知也。」），明明不昧，了了常知，（下引佛說）盡未來際常住不滅，名為佛性，亦名如來藏，亦名心地（達摩所傳是此心也）。從無始際妄想翳之，不自證得，耽著生死。大覺慙之，出現於世，為說生死等法一切皆空，開示此心全同諸佛。如《華嚴經·出現品》云：「佛子，無一眾生而不具有如來智慧，俱以妄想執著而不證得。若離妄想，一切智、自然智、無礙智即得現前。」（《大正》48，頁 404）

義。（《大正》48，頁 405）

值得注意的是，關於這三教的區別，圭峰在分別介紹各自的要義之後，特別指出了容易混淆不清的部分。其中，「第一、第二，空、有相對。第三、第一，性、相相對。皆條然易見」（《大正》48，頁 406）。可知在圭峰眼中，密意依性說相教與密意破相顯性教之間所具有的「空、有相對」的關係，以及密意依性說相教與顯示真心即性教之間所具有的「性、相相對」的關係，都是易於分辨的。唯獨密意破相顯性教與顯示真心即性教之間的關係，在當時便已出現了混淆不清的情況。圭峰說：「唯第二、第三，破相與顯性相對，講者、禪者同迷，皆謂同是一宗一教，皆以破相便為真性。」（《大正》48，頁 406）其實，這一點不止圭峰時代的講者與禪者同迷而已，到了宋初的長水，也曾經在修證上受困於空宗之中¹⁴，關於這部分，詳見後文長水處。因此，對於這兩教的區別，圭峰特地費心地進行一項重要的工作，即「廣辨空宗、性宗有其十異」（《大正》48，頁 406）。這十項重要的差異，分別是：「一、法義真俗異。二、心性二名異。三、性字二體異。四、真智真知異。五、有我無我異。六、遮詮表詮異。七、認名認體異。八、二諦三諦異。九、三性空有異。十、佛德空有異。」（《大正》48，頁 406）¹⁵圭峰廣辨這兩宗差異的意義，便在於如果誤將第二

¹⁴ 長水在突破個人修證上的重要關卡之後，將這段親身經歷留述在後來所撰作的《首楞嚴義疏注經》中。在該著作中，長水明白指出：「此是法空門下疑難大節，最障修證。」（《大正》39，頁 874）

¹⁵ 這十異的具體闡述，詳見《禪源諸詮集都序》卷 2（《大正》48，頁 406～

與第三當成同宗同教，則其後果便將造成華嚴宗傳承的 DNA 因此而混淆，久之便湮沒而不傳，故而不厭其煩、條分縷析地辨析其中似是而非的重要差異。而這第二與第三的區隔辨析，其實，便是賢首五教中始教與終教界線的辨析¹⁶。

關於這始教與終教界線的辨析，圭峰在〈申明禮法師意〉一文中，也特別加以申說。圭峰指出，「大乘經教統唯三宗：一、法相宗。二、破相宗。三、法性宗」（《卍續》103，頁839）。而在這三宗之中，法相宗與破相宗為一組，與法性宗有一項本質上的差異，這差異便是「可思可議」與「不可思議」的分別。圭峰說：

有二門義理易說易解，言無違妨。一者，一向說有妄可斷、有真可證。二者，一向說非真非妄、無聖無凡。此二門，皆可思可

407)。

¹⁶ 關於這始教與終教之間區隔的辨析，密林在《華嚴宗教義始末記》中，曾撮要整理出「十種差別」，分別是「一、唯心真妄別」、「二、一性五性別」、「三、真如隨緣不變別」、「四、三性空有即離別」、「五、生佛不增減別」、「六、二諦空有即離別」、「七、四相同時前後別」、「八、能所斷證即離別」、「九、佛身有為無為別」、「十、一乘三乘別」。有關這「十種差別」的具體內容，詳見師樊沙門密林持松《華嚴宗教義始末記》，頁 349～350。當然，若稍加留意，可以發現圭峰區別的重點，是在於空始教與終教之別，這似乎有別於密林所關注的相始教與終教之別。不過，二者並不衝突，就其共同意義來看，反而提醒了後人，在五教之中最容易混淆而分不清界線的，其實便是始教與終教的區別，而這項區別對於解析華嚴宗 DNA 而言，具有十分重要的意義。因此華嚴宗的祖師們，才會不厭其煩地在這兩教之間的區別特別耗費心力。

議。其難說難解者，是二門俱存又不違礙，此乃不可思議。
（《已續》103，頁 840）

由圭峰在此的說明，可以清楚地確知進入終教之後，便已進入了「俱存又不違礙」的「不可思議」境界。關於這一點，其實賢首在《華嚴一乘教義分齊章》中，已曾言及此義。賢首是在論及「明諸教所詮差別者」（《大正》45，頁 484）處「略舉十門」（《大正》45，頁 484）時，在第一門的「心識差別」時，便說明了終教「不思議」的特質。賢首說：「若依終教，於此賴耶識得理事融通二分義。」（《大正》45，頁 484～485）對此，賢首進一步設問來闡述，他說：

問：真如既言常法，云何得說隨熏起滅？既許起滅，如何復說為凝然常？答：既言真如常故，非如言所謂常也。何者？聖說真如為凝然者，此是隨緣作諸法時不失自體，故說為常。是即不異無常之常，名不思議常，非謂不作諸法、如情所謂之凝然也。……但有二義，無有二體，相融無礙，離諸情執。……此終教中，約體相鎔融門故，說二分無二之義。（《大正》45，頁 485）

由賢首所傳承到圭峰這項進入終教即進入不思議境界之說，後來為宋初的長水及其弟子長水遠、晉水所繼承，長水遠並曾因當時學習五教者不明此義，而廣做辨析。關於這部分，詳見後文長水處。

既然由賢首傳承的圭峰，都是以始教與終教之間為重要的鴻溝，則其背後的意義，自然並不只是要闡述終教的意義而已，因為華嚴宗的終極目標，畢竟是在圓教，因此，廣辨始教與終教之別，強調終教理事融

通、不可思議等，都是為了為學者指出，如果真想要進入華嚴圓教，必須在五教中，取得終教這張入場券。可以說，由五教的角度來看華嚴宗的 DNA，當屬終教無疑。這一點，其實前人早已看出。密林在言及賢首「通門隨他意判」中，因分「性相決判門」與「性相融會門」而有兩種權實，並在說明後者之權實時，特別指出：

此皆不說實教於五教中當屬何教。雖論文談一心如來藏緣起法門正屬終教，然實暗含頓、圓二教。所謂約後三教通談，單云實教，不云終實，是欲以一切皆成之如來藏緣起法門，融會其五性隔歷之法相，使入華嚴一乘，乃大師立教之深意也，學者知之。¹⁷

又說：

萬法皆如來藏，故可互相融通，如千波萬浪皆一水所成，故波與波不相礙也。於是成為法界緣起，謂法界之一切事法，無有單獨存在者，故得一法成一切法，則是萬有還因萬有而起，是法界緣起之義也。¹⁸

終教如來藏作為進入華嚴宗圓教的 DNA，這項關鍵性的 DNA，在華嚴宗經歷五代戰亂而沒落之後，到了北宋初年，為長水所掌握，並依

¹⁷ 師奘沙門密林持松《華嚴宗教義始末記》，頁 48～49。

¹⁸ 師奘沙門密林持松《華嚴宗教義始末記》，頁 358。

此在宋初重振華嚴宗。

三、北宋長水與晉水上承唐代華嚴宗諸祖之 DNA 考察

（一）長水之廣辨終、頓、圓三教圓實不殊

近幾年來，不論是日本或大陸的部分學者，多懷疑長水是否真的傳承了華嚴宗一事，或以為是其弟子晉水的推尊，或以為其並沒有《華嚴經》的相關注疏……，各種懷疑論調不一而足¹⁹。其實，這些懷疑的論調並不新鮮，因為古人便曾經懷疑過。在南宋宗鑑在《釋門正統》中，便曾由天台宗的立場來批評華嚴宗，質疑「賢首、圭峰、長水所立義門各自不同，師資撰述，何其然哉」（《卍續》130，頁 845）。宗鑑之意，是既然有師資傳承，何以各自的主張架構竟會有所出入。若先將宗鑑的質疑暫時擱置，則可以看出，長水是被置於與賢首及圭峰這一脈相承的角度來論述。換言之，一脈相承其實是普遍性的認識，而並非晉水個人的推尊便足以作為共識的。其次，關於宗鑑的困惑，晉水在〈《教義分齊章》重校序〉中，曾徵引其師橫海之言²⁰，若仔細讀之，困惑自

¹⁹ 在這些懷疑論調中，最早者應推日本學者吉田剛。吉田氏早在 1998 年，便已提出相關懷疑論點。詳見吉田剛〈北宋代における華嚴興隆の經緯——華嚴教學史に於ける長水子璿の位置づけ〉，《駒澤大學禪研究所年報》第 9 號，1998 年 3 月，頁 193～214。

²⁰ 近年部分研究長水的學者之所以會主張長水之成為華嚴宗祖師，是由於其弟子晉水為弘揚華嚴宗而特意推尊的緣故，其中一項證據，便是晉水在〈《教義分齊

解。晉水說：

予稟具之初，受《華嚴》大部於橫海法師之門（師諱明覃）。參承之暇，嘗示誨曰：「昔賢首國師述《教義章》，開一乘之淵旨，發五教之微言，故其立宗判義，獨耀古今。茲實先聖之遺烈，作後世之龜鑑者也。若清涼之釋大經，圭峯之解《圓覺》，長水之注《楞嚴》，皆所以抗志一乘、潛神五教，而章句出焉。」（《卮續》103，頁 849）

很明顯地，在與長水同時、且傳授晉水《華嚴經》的橫海時，賢首→清涼→圭峰→長水的傳承，早已是明確的定說。而這師資相承中的共通之處，並不是著述的相同，而是「皆所以抗志一乘、潛神五教」，這部分才是真正一脈相承之處。至於撰述的出入，則是所謂的「章句出焉」後所呈現出來的部分。換言之，因時空環境及傳承者個人的諸種因素，是可以允許外在的「章句」有所出入，然而，真正判定傳承與否者，卻不是在外在的表象上，而是一乘與五教的內在精神。橫海之言，可以說是內行人的見解。

那麼，長水在北宋初年那所謂華嚴宗沒落的時代中，是如何承繼唐

章》重校序〉中的這段話語。其實，這段話語是其師橫海所言。今人由於文脈分段上的誤解，而造成後來一連串對於長水傳承的謬判。

代華嚴宗諸祖之 DNA 來弘揚華嚴宗呢？其主要作法，是「直以一家要義而消經」²¹，亦即以一乘與五教為綱骨，以「正唯終教，兼於頓、圓」（《大正》39，頁 824）的《首楞嚴經》來作為弘揚華嚴宗的載體²²。其實，不論是就賢首的《金師子章》，或是圭峰的《圓覺經疏》等著作來看，可以說，皆已做出了跨越《華嚴經》範疇來發揮華嚴宗奧義

²¹ 長水遠在《首楞嚴經義疏釋要鈔》的序文一開頭，便明白揭示了「長水大師釋《楞嚴經》曰『義疏』者，蓋直以一家要義而消經也。」（《卍續》16，頁 833）

²² 近年部分中、日研究長水的學者主張長水並非傳承華嚴宗，其中一項論點，是其主要是以研究《首楞嚴經》為主，並非研究《華嚴經》。如此的論調，意味著《首楞嚴經》與華嚴宗並無關連性。其實，早在唐代的圭峰，在論述華嚴宗宗義時，便已多次徵引了《首楞嚴經》，只是未必以《首楞嚴經》為名，有時是作《首楞》或《楞嚴》，有時是作《佛頂經》，甚至是只作「經云」。如《禪源諸詮集都序》中論及「覺首等九菩薩問文殊師利言：……云何佛境界知（本有真心）？」（《大正》48，405）時，所徵引的「經云：『自心取自心，非幻成幻法。』」（《大正》48，405），便是《首楞嚴經》經文。又如在《圓覺經大疏》（《卍續》14）中，即曾有近 30 次以上徵引《首楞嚴經》來輔助詮釋《圓覺經》。而說的最為明白的，則是《禪源諸詮集都序》中言及「顯示真心即性教」處，曾一一羅列出屬於此教的經論，「《華嚴》、《密嚴》、《圓覺》、《佛頂》、《勝鬘》、《如來藏》、《法華》、《涅槃》等四十餘部經，……雖或頓、或漸不同，據所顯法體，皆屬此教。」（《大正》48，頁 405）在此明言了《佛頂》（即《首楞嚴經》）是與《華嚴》、《圓覺》同一法體，同屬「顯示真心即性教」。可知或頓、或漸之別並無妨礙，但論「法體」為是。如此看來，圭峰實可說是長水之先導。長水之註釋《首楞嚴經》，確實可說是與圭峰一脈相承。

的重要典範²³。長水選擇《首楞嚴經》的作法，實是承接了唐代華嚴祖師們的這種精神來講活華嚴宗。

在進入由五教來闡述《首楞嚴經》之前，長水先在「二、藏乘分攝」（《大正》39，頁 824）中，特別定位了《首楞嚴經》是「諸乘之中，一乘所攝」（《大正》39，頁 824），這「一乘」，指的便是華嚴宗所特彰的一乘圓教。何以知道「一乘」指的便是圓教？這由長水稍後在「三、教義分齊」（《大正》39，頁 824）中，「依賢首大師」（《大正》39，頁 824）說五教，分別為「一、小乘教」（《大正》39，頁 824）、「二、大乘始教」（《大正》39，頁 824）、「三、大乘終教」（《大正》39，頁 824）、「四、大乘頓教」（《大正》39，頁 824）與「五、一乘圓教」（《大正》39，頁 824）來看，其中，第一為「小乘」；第二、三與四，無論為始教、終教或頓教，同名之為「大乘」；第五的圓教，則稱之為「一乘」。換言之，五教之中能稱之為「一乘」者，只有「圓教」才足以當之。長水將本經定位為「諸乘之中，一乘所攝」，顯然認為本經是可以通於華嚴宗的終極目標——一乘圓教。除了這項優點之外，長水還接著說「若此（筆者案：指《首楞嚴

²³ 唐代華嚴宗祖師的這種充滿了活性的弘揚華嚴宗的作法，一直傳承到了北宋時的晉水，仍然具有充分的理解。因此，晉水才會在《金師子章雲間類解》一開頭，便開宗明義地說：「至人見一真之性匪殊也，故用金師子以況之。」（《大正》45，頁 663）

經》)攝彼，亦該諸乘」(《大正》39，頁 824)。換言之，在長水的認知中，《首楞嚴經》雖僅一經，卻足以包括了華嚴宗五教。既能包括五教，又能通於圓教，這應該就是長水在那華嚴宗沒落的時代中，企圖重新講活華嚴宗奧義，故而特別發揮《首楞嚴經》的原因之一。

在將《首楞嚴經》定位於一乘之後，接著在「三、教義分齊」(《大正》39，頁 824)的部分，則進行的是「約教詮法通局顯分齊」(《大正》39，頁 824)的工作，亦即以華嚴宗的判教法來定位本經的法義。長水先將五教的內容分別簡要地說明，之後，便十分扼要地指出「若於五中顯此經分齊：正唯終教，兼於頓、圓。若將此經與五教互相攝者，五唯後三攝此，此總攝彼諸教」(《大正》39，頁 824)。

首先，有關「正唯終教，兼於頓、圓」的說法，可說是長水對於本經的定位。依長水的看法，本經的定位已經揀除了小教與始教，而在終、頓與圓三教之中，主要闡述的是終教，至於頓教與圓教，則是兼帶而言。有關終教的內容，長水的說法是：「三、大乘終教，亦名實教。說如來藏隨緣成阿梨耶識，緣起無性，一切皆如；定性二乘、無性闡提悉當成佛，方盡大乘至極之說，故名為終；以稱實理，故名為實。」

(《大正》39，頁 824)由此說來看，可知本經既是作為大乘終極之教法，同時又是真實之教。實教之說，是相對於權教而言的。對此，長水在實際進行詮釋經文的過程中，曾特別留意強調本經在教法上的這項優點。如他在疏解經文「世間無知，惑為因緣及自然性，皆是識心分別計

度。但有言說，都無實義」（《大正》39，頁 868）時，說：

凡、外、小乘、稟權教者，皆名「無知」。不了實義，故名為「惑」（筆者案：當為「惑」）。執成名相，故稱曰「為」。

「皆是」下，總斥虛妄。識心虛妄，顛倒從生，因迷積迷，何實之有？（《大正》39，頁 868）

顯然長水藉由強調權、實二者之別，來突出本經作為實教的優點。依長水的詮釋，權、實二教之別，即為在實踐時，是以虛妄的識心或是以真心來進行區別的。

雖然長水在此說本經「正唯終教，兼於頓、圓」，已經將本經定位得很清楚，不過，在先前的「二、藏乘分攝」中，不是已經將本經定位於一乘圓教之中了嗎？何以在五教的分判中，卻又主張本經是「正唯終教」，圓教只是兼帶而言？難道是長水在立場上有所搖擺模糊？關於這一點，長水在著作中並未交代，倒是其親傳弟子長水遠在《楞嚴經義疏釋要鈔》中，代他解答了這一點。長水遠說：

正唯終教者，既三教圓實不殊，故但約詮義多小（筆者案：當為「少」）以判兼、正。今經多說迷真逐妄，諸法生起本末次第，返妄旋真皆圓實故。如下經云「一切世界、因果、微塵，因心成

體」，又云「無同異中，熾然成異。所既妄立，生汝妄能」等，又云「當處出生，隨處滅盡，其性真為妙覺明體」等。一經始終多談斯義，故云正是終教也。兼頓、圓者，如云「金剛王寶覺，如幻三昧提，彈指超無學」，又云「歇即菩提性淨明心」等，即頓教也。若云地、水、火、風皆徧法界，性火真空，性空真火，不相妨礙，又云「離一切相，即一切法」，又云「於一毛端現實王剎，坐微塵裏轉大法轉（筆者案：當為「輪」）」等，又云「一為無量，無量為一」等，皆圓義也。此文既少，故判為兼。（《卍續》16，頁 854）

依長水遠之說來看，顯然長水所謂的正與兼，只是以經文中談論篇幅的多寡而論，即所謂的「約詮義多少以判兼正」。因為長水認為本經宣說終教的篇幅較多，多探討的是真與妄之間的課題，即實踐者本身「迷真逐妄」的現實情況，以及如何「返妄旋真」的具體過程與方法，所以才會判本經主要宣說的重點在於終教。相對而言，頓與圓二教雖然也論及，不過，「此文既少」，才會判之為「兼」。然而，篇幅的多寡，卻不一定等同於教理的深淺。因此，長水遠才會進一步指出，「若約一往詮言圓融勝妙以立一經尊極，應判云『正唯圓教，兼於頓、終』」（《卍續》16，頁 854）。換言之，如果不以篇幅多寡而論，而是針對所談教理的深淺來「立一經尊極」，確立本經所言及的最高深的教理，

則應當是「正唯圓教」，以圓教為尊，依次而下為頓教，再下為終教。如此一來，可知長水所謂的「正唯終教，兼於頓、圓」與他將本經定位為一乘圓教二者之間，其實並無衝突之處，亦即就本經之修證而言，其終極目標實為一乘圓教，也就是長水遠在「返妄旋真」之後接著所說的「皆圓實故」。

然而，之所以可以如此來分判，必須留意長水遠話中的一項重要關鍵，即所謂的「三教圓實不殊」。「三教圓實不殊」可以分為兩方面來解讀。一方面是就終、頓、圓三教而言，另一方面，則是以終、頓、圓三教來相對於五教中前二的始教與小教來看。

就終、頓、圓三教而言，在「圓實」的本質上，是毫無出入的。因此，長水遠才會接著又說「今既三教齊致，故但約文多少以判正、旁，則無咎也」（《卍續》16，頁 854）。亦即不論說是正唯終教或是正唯圓教，並不會造成對於本質上認知的出入。關於終、頓、圓三教在「圓實」的本質上無異一事，長水遠曾針對此點大加發明。他在闡述長水所言一乘圓教的「相即相入，帝網重重，主伴無盡」（《卍續》16，頁 854）時，曾先對於當時學習五教者，指出其缺失說：「彼斯學人專守一邊，互成諍詰，其中更有綿歷年紀聽此五教，都不明五教義者，臆說云云」（《卍續》16，頁 852），而這問題便肇始於對長水在《起信論筆削記》中，將華嚴五教與天台四教相互比對的說法。長水認為，華嚴五教與天台四教彼此的出入，僅為開合之異而已，並以小教同藏教，空

始教同通教，相始教同別教，而以終、頓、圓同於圓教²⁴。關於終、頓、圓三教同於天台圓教，長水遠在陳述長水的說法後，繼續發明指出這三教「即是不思議照、不思議遮、不思議遮照一時也」（《卍續》16，頁 852）。在長水遠的認知中，這三教都是屬於「不思議」法，因此，他會接著說「若達觀之士聞不思議言，義自照著，不俟更陳」（《卍續》16，頁 852），亦即掌握住了這三教共通的特質，則長水遠認為並無須進一步解釋。然而，長水遠畢竟還是進一步為了不明瞭者做出了更清晰的闡述，他說：「應知斯三皆以不思議中道實相為體，所詮之體既實，詮體之教無不圓妙，所被之機同是圓頓，所起之行皆悉無作。」（《卍續》16，頁 852）在此更進一步地明白指出終、頓、圓三教「圓實不殊」的原因，便是這三教的教體相同，都是「不思議中道實相」。然而，如此一來，便產生了一個問題，亦即三教既然教體相同，為何又要分為三教？是否多此一舉？而如果必須分別為三教，則「圓實不殊」的說法，是否又會模糊了三教的界線？對此，長水遠並未忽略或

²⁴ 長水《起信論疏筆削記》卷 2：「此五教與天台化法四教相望，但開合有異，而大況是同。彼則開前合後，此則開後合前。四教者，謂藏、通、別、圓也。且如此中初小乘教，即彼藏教。第二始教，此有二類：一、始教。但說諸法皆空，即彼通教也。二、分教。但說一切法相，即別教也。第三終教，明如來藏隨緣成諸染淨，緣起無性，一切皆如，即彼圓中雙照義也。第四頓教，唯辨真性，即彼圓中雙遮義也。第五圓教，明性相俱融，即彼圓中遮照同時義。」（《大正》44，頁 307）

迴避，而是正面解答了這個問題。長水遠是從圓教與實修的角度來解答的，他指出「此乃只一圓實，義開三教之殊」（《卍續》16，頁 853），「大抵而論，三教、四門，只為便宜故設」（《卍續》16，頁 853）。如何的「便宜」？「但由宜聞真如不守自性成一切法，緣起無性、一切皆如之義而得入者，即以終教接之」（《卍續》16，頁 852）。這由「宜聞」而「得入」而「接之」，完全是從「機」的角度而論，而不單是從教法本身來區分。換言之，「義開三教之殊」的原因，不是靜態地只將三教作為理論來分判、研究，而是由實修的角度，細膩地留意到接受對象的出入。長水遠在「即以終教接之」之後，特別強調地說：

其實，於終教雙照入者，即達頓教雙遮、圓教非遮非照而遮而照義也，以是不思議照故，宜聞頓教雙遮、圓教遮照同時亦然。入一達三，了三即一，如一王都，入門異爾。以此而知，入門異故，須三；修證同故，只一。一三相資，方被圓機，足矣！名偏意圓，宜善知悉。（《卍續》16，頁 852～853）

由以上所言，可知三教的異同，並非同異迴別，而是因為接人之機的不同，才有不同的「入門」，而所入的本質，則皆「圓實」不異，亦即所謂的「修證同故」。

長水遠在由正面闡述之後，更進一步由反面來論述，指出「不可謂終教入故，失於頓、圓之旨」（《卍續》16，頁 853），因為「苟執終教定雙照者，非獨實教上乘成可思議，抑亦但得俗諦之義，尚不如分教」（《卍續》16，頁 853），「若堅執不融，翻成但俗、但用麤淺之法」（《卍續》16，頁 853）。在此重要的關鍵，便是「可思議」三字。依長水遠之說，終教其實是「不思議」之法，這正是其與頓教及圓教在本質上同為「圓實」所呈現出來的特徵，一旦僅由字面上來「執」「定」終教一定只是「雙照」，則便完全使終教成為「可思議」法，失去其本質。長水遠對於這類詮釋終教時的誤解，頗為感慨地說：「如斯弘教，誠為他宗取笑！自謂稟賢首宗、講長水疏，焉知宗師妙旨頓被沈廢？痛哉！痛哉！」（《卍續》16，頁 853）顯然在當時，即長水圓寂不久後，便已有講授長水的《首楞嚴義疏注經》者，並標榜自己是傳承了「賢首宗」，然而，卻根本並未曾真正體會長水為何會選擇透過《首楞嚴經》這部「正唯終教」的經典，來開展其弘揚華嚴宗圓教的深刻用心。

除了由誤解且貶低教法本質的角度來論說之外，長水遠還舉出了唐代華嚴宗祖師清涼與圭峰的《華嚴經行願品疏鈔》與《圓覺經疏》為證²⁵，

²⁵ 按：《起信論疏記會閱卷首》載長水：「講《行願鈔》、《法界觀》、《圓覺經》、《十六觀》等，亦無慮數十會。」（《卍續》72，頁 252）可知長水遠當曾聽聞長水的宣講。

來論述終、頓、圓「三教義等」（《卍續》16，頁 853）的說法。他說：

若三教不皆圓實者，何以《行願鈔》明漸頓義，云「若法相宗……名漸；無相宗……為頓，然此並非稱性圓證圓修。今就此宗直談真界，非漸非頓；隨緣修證，則具漸具頓」。若終、頓二教不同是圓融者，何不指終、頓二教為非圓修圓證，而祇將始教對揀權實耶？又《圓覺疏》將《圓覺》頓教與《華嚴》對辨，齊平義已，即云終教與此正同。若然，豈不三教義等耶？（《卍續》16，頁 853）

長水遠以《華嚴經行願品疏鈔》只揀去了始教的法相宗與無相宗，而不揀去終、頓二教，以及《圓覺經疏》中，正面指出了終教與頓教之與華嚴圓教「齊平義」相同，來證明其論述三教「圓實不殊」之說正確無誤。

然而，如果三教在本質上並無差別，且只是因為機的不同而入門有別，何以終教要位列於前而為終、頓、圓？是否也可以為圓、終、頓，又或者作頓、圓、終？依長水遠之說，顯然三教的固定排序不可更易，有其區別：

問：終等三教有優劣否？

答：雖俱圓實，不異而異，義分三品。從雙照入者，為下；雙遮

入者，為中；遮照俱時入者，為上。若得此意，研覈教旨，眾滯自消。（《卍續》16，頁 853）

在此，長水遠以從何而「入」來區別三教上、中、下的排序，而從何而入所牽涉到的，則是「機」的問題，而非「圓實」本質的問題。換言之，即便三教排序有其不可易之異，並無損於「三教義等」。

而特別值得留意的，是長水遠在最後，雖然面對的是以華嚴別圓教來論難「三教義等」的質疑²⁶，不過，他特別辯說的對象則只有終教，而無頓教，由這項舉動，可以看出其雖然強調「三教義等」，其實，真正關注的焦點只在終教。他說：

且如終教為揀異始教唯空、教理俱權，分教教權理實，皆是權淺，特立終極稱實之教名為終教，既實且極，豈得未究竟耶？況終教既談理事無礙，豈不達事全理耶？《法華》世間相常，《楞嚴》世間諸所有物皆即菩提，非事全理耶？譬猶波水無礙，豈得不曉全波是水耶？（《卍續》16，頁 853～854）

²⁶ 《楞嚴經義疏釋要鈔》卷 1：「問：《華嚴疏》說此經明事事無閼，指事全理，名別教一乘。終、頓融事歸理，至於《法華》會三歸一，名同教一乘，如何謂言三教義一耶？」（《卍續》16，頁 853）

在此，長水遠極力辯說終教相對於相始教與空始教之權教，而為「終極稱實」之教，自然應當是究竟的教法，並進一步指出既然終教已揭示出理事無礙，則必然可通於圓教的「事事無礙」、「指事全理」。他並以經證與譬喻來加強論述。如《首楞嚴經》中所指出的「一切世間諸所有物，皆即菩提妙明元心」（《大正》19，頁 119），正是圓教「事全理」的最佳說明。又如終教說理事無礙，正如說「波水無礙」，雖然彰顯出來的，好像只是在說明波與水二者的關係無礙，然而，其中豈不潛藏著「全波是水」的意涵？整體來看，長水遠主要進行的工作其實只有兩方面，便是分別論述終教與前二教的權實有別，以及終教與圓教在「圓實」的本質上無異，以此來彰顯終教的真正意義與價值。

而以上所言這和會後三教的作為，長水遠明白地說出其用意，是「蓋為表明所稟《起信鈔》中之說，非無由也」（《卮言》16，頁 854）。由「所稟」兩字，可知其大加發明的「三教圓實不殊」，其實並非其個人的主張，而是承襲自其師長水一脈相承的說法，長水遠只是代之發揮而已。長水在《起信論疏筆削記》中，曾約略言及此義，他是在分別介紹完五教之後，進一步以性相之別來整體區分五教為六類，他說：

五教所詮，不出性、相。性、相相望料揀，應成六句：一、唯相非性，小乘教也。但說法相，不言性故。二、唯性非相，即頓教

也。唯辨真性，毀相泯心故。三、相多性少，即分教。多說法相，少說性故。四、性多相少，即終教。多說法性，少說法相；縱說法相，亦不離性故。五、非相非性，即始教。但說諸法皆空，未顯真如性故。六、全相全性，圓教也。謂說一真法界全體而起成染淨法，即全相也；染淨起時，性體不隱，全是真如，即全性也。（《大正》44，頁 307）

依長水之說來看，顯然小、始二教的特色是「唯相非性」、「相多性少」、「非相非性」，而終、頓、圓三教則是「性多相少」、「唯性非相」與「全相全性」。相較之下，可知長水區分前二教與後三教的判準，便在於教法中言及法性與法相的比例多少，在此已可隱約看出其有將後三教歸為一類的企圖。而在接下來將五教與天台四教比對的過程中，「三教圓實不殊」的意涵更為明顯。長水說：

此中初小乘教，即彼藏教。第二始教，此有二類：一、始教。但說諸法皆空，即彼通教也。二、分教。但說一切法相，即別教也。第三終教，明如來藏隨緣成諸染淨，緣起無性，一切皆如，即彼圓中雙照義也。第四頓教，唯辨真性，即彼圓中雙遮義也。第五圓教，明性相俱融，即彼圓中遮照同時義。以此三教所詮唯是一心具一切法，即彼圓教不思議中道也，故此三教皆屬圓收。

此即合彼通、別為一始教，開彼圓教為終、頓、圓三；彼即開此始教為通、別二，合此終等為一圓教。（《大正》44，頁 307～308）

在此，長水明白指出終教「即彼圓中雙照義」，頓教「即彼圓中雙遮義」，圓教「即彼圓中遮照同時義」，已可看出長水認為後三教皆具有天台圓教的特質，關鍵便在於後三教「所詮唯是一心具一切法」，以此可見正是天台圓教的「不思議中道」法，因此才會主張「三教皆屬圓收」，「開彼圓教為終、頓、圓三」，「合此終等為一圓教」。長水另外也曾以前二後三的區分方式說：「前二教淺，後三教深。於三教中，義有淺深，體唯真性。」（《大正》44，頁 308）這「義有淺深」，說明了三教有別，而「體唯真性」，則說明了「三教圓實不殊」。「三教圓實不殊」真正想強調的，其實便是終教與圓教的關連性，以及在本質上的「圓實不殊」。這由長水的另一段話也可以得知。長水說：「事事得無礙者，皆由真如隨緣故也。故知真如隨緣，是彼事事無礙之由。」（《大正》44，頁 308）所謂「事事得無礙」，是實踐圓教教法所達成的境界，也是華嚴宗在實修層面的終極境界，因此，「圓教宗於事事無礙義」（《大正》44，頁 308），而達到圓教事事無礙境界的前提，便是終教所說的「真如隨緣」的教義。

這層深意，在「十門分別」的「五、能詮體性」中，長水則是由另

一種角度來發明由終教入圓教之義。他將這部分「略作四門」（《大正》39，頁 825），分別是「隨相門」（《大正》39，頁 825）、「唯識門」（《大正》39，頁 825）、「歸性門」（《大正》39，頁 825）與「無礙門」（《大正》39，頁 825）。最後的「無礙門」，指的便是華嚴宗圓教，入此門則達「心境理事交徹相攝」（《大正》39，頁 825），而欲入此「無礙門」，至少需入「歸性門」方可。「歸性門」的重點，在於宣說「此識無體，唯真如故」（《大正》39，頁 825），其實便相當於五教中的終教。依此來看，由「歸性」而入於「無礙」，也就正是由終教入頓、圓，為長水選擇本經的關鍵。

而長水在「教義分齊」的第二部分，即「約法生起本末顯分齊」（《大正》39，頁 824）中，也是將後三教合論。他說：

若以諸宗就此五重顯分齊者，謂人天唯齊業報，小乘齊後四蘊，法相極於三細，終、頓、圓通詮本末，方窮初一心源。初一心源，即此經常住真心性淨明體。經標此心為宗本故，一切因果世界微塵因心成故。（《大正》39，頁 824）。

在此，顯然可以看出長水是以後三教來相對於前二教而言的，而且只有後三教是「通詮本末」，是能窮究「初一心源」。而正是這「初一心源」，保證了終教可通於圓教，因為「一心是一真法界，此即圓教」

（《大正》44，頁 308），「一心之體，正是一真法界，是彼圓教之宗耳」（《大正》44，頁 308），而這圓教的一真法界、一心、初一心源，也正是《首楞嚴經》中所揭示出來的「常住真心性淨明體」。必須貫通這一點，才能體會到長水為何在那華嚴宗沒落的時代中，要以「正唯終教」的《首楞嚴經》來弘揚華嚴宗奧義的苦心。

有關「三教圓實不殊」的另一方面解讀，則是以終、頓、圓三教來相對於五教中前二的始教與小教來看。相對於前二教而言，「三教圓實不殊」則是指出了後三教與前二教在「圓實」的本質上不是「不殊」，反而是有所差別的²⁷。換言之，五教中在本質上能與圓教「不殊」者，只有頓教與終教而已。而在企盼進入圓教的境界，卻只以小教或始教的教法來修證，在長水看來，顯然是不可能達成目標的，「最障修證」四字，已經說明了長水親身實踐後的修證經驗。既然小、始二教的教法在本質上與圓教有別，而又無法一步登天直入圓教，在此情況下，長水認為，至少還可以退至由終教入手。正是在這種後三教本質無差別，而前

²⁷ 關於這一點，由長水於瑯琊覺處實證後，對於當初令其大惑不解，然後由此而得開悟的經文「清淨本然，云何忽生山河大地」（《大正》19，頁 120）的詮釋，也可以看出。長水在《首楞嚴義疏注經》中，對於這段經文的詮釋，曾特別強調「此是法空門下疑難大節，最障修證」（《大正》39，頁 874）。所謂的「法空門」，應當即是指五教中的空始教，而其說「最障修證」，則顯然可以看出長水是從實踐華嚴宗的立場來詮釋，亦即五教與實踐確實具有關連性，而非只是理論上的邏輯推演而已，同時，這應該也是長水經過親身實證後，有感而發之言。

二教與圓教在本質上有所出入的情況下，要入一乘圓教、要弘揚一乘圓教，至少便非得由本質上與圓教無出入的頓教或終教入手。因此，「正唯終教，兼於頓、圓」，正是長水選擇本經來弘揚華嚴宗奧義之十分重要的因素。

由以上的論證，可以看出長水透過《首楞嚴經》來弘揚華嚴宗的具體情況與用心。經過長水以華嚴五教來對於《首楞嚴經》的這一番定位後，才能理解為何其弟子晉水會在《首楞嚴壇場修證儀》中，讚嘆《首楞嚴經》是「一乘冥會之妙道」（《卮續》95，頁1074），並且，有「一以長水為宗」（《卮續》21，頁107）的錢謙益在其《楞嚴經疏解蒙鈔》中的這一段話：「圓融法界，會歸根本，即盧遮那是釋迦故，即《首楞嚴》是《雜華》故。」（《卮續》21，頁114）

（二）晉水之將華嚴宗 DNA 植入行法

在明朝初年宋濂的《護法錄》中，曾載有宋濂所撰的〈華嚴法師古庭學公塔銘〉一文，其中記載了古庭的一段法語：「每升堂示眾曰：『吾宗法界還源，非徒事于空言！能于禪定而獲證入者，乃為有得耳！』」（《嘉興藏》21，頁621）古庭的這段開示語，說明了華嚴宗的傳承，一直到了明初，仍然是以實際修證為主，並不只是純粹的理論或思想而已。其實，早在唐代賢首的《華嚴遊心法界記》中，便已針對這一點特別強調過。賢首說：

必須絕解寔修，是即順為正見。若也解心為得，是即一世虛行。……既知是已，常須繫念相續，勿令惡見聞之，乃至證見如常見世間物等者，方名入大緣起法界也。若不得如是念者，須向靜處繫念現前，不可口言即為入也。若口有而心無者，即如狂人耳！（《大正》45，頁 650）

因此，回到北宋時期的晉水來看，雖然在華嚴義學方面傳承了長水，不過，更值得留意的，是晉水將此華嚴宗的 DNA 植入了其有關行法的著作中。

首先，由晉水對於圭峰《原人論》進一步闡述的著作——《華嚴原人論發微錄》來看，即可看出晉水繼承了華嚴宗諸祖的 DNA。他在該錄開頭，便明白指出其撰作動機，是「發斯論之微旨，庶乎吾祖深文奧義未墜于地」（《叢續》104，頁 179）。而關鍵之處，便是在該錄中清楚地揭示出所謂一乘顯性教，是包含了終、頓、圓三教。晉水是在詮釋「佛教自淺之深，略有五等：一、人天教。二、小乘教。三、大乘法相教。四、大乘破相教。五、一乘顯性教」（《叢續》104，頁 195）時所明言的。他說：

前之四教皆斥偏淺，後一顯性方彰圓深耳！……小乘教，即賢首愚法，攝初人天教。大乘法相，即賢首分教。大乘破相，即賢首始教。一乘顯性，即終、頓、圓同教一乘。（《卍續》104，頁195）

由晉水的解說，可以看出其得自賢首至圭峰、長水之一脈相承，指出了終教為一乘的要義。因此，在其《首楞嚴壇場修證儀》的開頭，才會將明明是屬於終教的《首楞嚴經》，特別強調是「九界交歸之要門，一乘冥會之妙道也」（《卍續》95，頁1074）。這正是因為傳承了終、頓、圓三教在本質上相通，同屬於一乘教法，由終教可入於圓教之 DNA 的緣故。

除了傳承自長水而撰作之外²⁸，晉水將這華嚴宗 DNA 更明顯植入之處，便是在《華嚴普賢行願修證儀》的行法中。在《華嚴普賢行願修證儀》的第十單元「端坐思惟」（《卍續》95，頁1064）一開頭，晉水便明白說明「依圓教修行，略分為二」（《卍續》95，頁1064），這說明了《華嚴普賢行願修證儀》是屬於華嚴宗圓教的行法。這圓教行法，依晉水的規劃，是分為兩大階段，分別是「初、悟毗盧法界」（《卍續》95，頁1064）與「二、修普賢行海」（《卍續》95，頁1065）。其

²⁸ 晉水《首楞嚴壇場修證儀》卷1：「景祐初，（淨源）忝授斯經於長水疏主。」（《卍續》95，頁1074）

中，「初、悟毗盧法界」，便是在強調華嚴宗 DNA 的傳承。必須先掌握住這 DNA，也就是「既得了悟無障礙法界于本心」（《卍續》95，頁 1065），才能進一步「稱自家毗盧法界，修本有普賢行海，令無盡功用疾得現前」（《卍續》95，頁 1065）。

那麼，晉水是如何說明這華嚴宗所傳承的 DNA 呢？他先指出所謂的「悟毗盧法界」，就是要悟「《華嚴經》所說一真無礙法界，或名一心，於中本具三世間、四法界、一切染淨諸法，未有一法出此法界」（《卍續》95，頁 1064）。而這「一真無礙法界」或是「一心」，「是一切凡夫經人根本之真心也」（《卍續》95，頁 1064）。換言之，華嚴宗圓教起修所需具備的條件，並非本宗所密傳的某項因素，而是「一切凡夫」所共同具備的條件，亦即「根本之真心」，毫無例外。

由於這「根本之真心」是華嚴宗所傳承的重要 DNA，因此，晉水接著便說明關於這「根本之真心」的具體內涵。首先，晉水將「真心」概分為兩大類，分別是「一、同教真心。二、別教真心」（《卍續》95，頁 1064）。其中的「別教真心」，依晉水的說法是：

二、別教一心者，謂一真無礙大法界心含三世間、具四法界，全此全彼而無障礙。于此一真大法界內，若凡、若聖，若理、若事，隨舉一法，全是大法界心，乃至唯舉一塵，亦皆全是大法界心。……重重舉之，重重法界。故清涼大師于〈十地品疏〉說帝

網無盡一心也。一切眾生，從無始來迷妄，不知無盡法界是自身心，於中本具帝網無盡色心功德，即與毗盧遮那身心齊等，却將自家無障礙佛之身心，顛倒執為雜染眾生。……是故欲求成就究竟佛果，切須悟此毗盧法界。若未悟此法界，縱經多劫脩習萬行，徒自勞苦，不得名為真實菩薩也。（《卍續》95，頁1064～1065）

由晉水所說來看，可知所謂的「別教真心」，指的正是五教中圓教的境界，因此，應該說是 DNA 完全彰顯出來的結果，則有關華嚴宗的 DNA，自然應該由前面的「同教真心」中來尋找。

關於「同教真心」的內涵，晉水在說明之前，同樣也是先分為兩大類。一類是「終教真心」（《卍續》95，頁1064），另一類則是「頓教真心」（《卍續》95，頁1064）。「終教真心」的部分，晉水是以《楞嚴經》來解說。他說：

一、終教真心，即《楞嚴》云：「當知虛空生汝心內，猶如片雲點太清裏，況諸世界在虛空耶？」……又云：「真心徧圓，含裹十方。反觀父母所生之身，如彼十方虛空之內吹一微塵，若存若亡。」又云：「一切世間諸所有物，皆即菩提妙明真心。一切眾

生，從無始來迷却此心，妄認四大為身、緣慮為心。譬如百千箇澄清大海不認，但認一浮漚耳。」（《卍續》95，頁 1064）

晉水有關「終教真心」的解說，徵引的經文完全屬於《首楞嚴經》，這應該便是傳承自長水而來。而「頓教真心」的部分，晉水的說法如下，他說：

二、頓教真心，謂彌滿清淨，中不容他，一切妄想本來是無，絕待真心本來清淨。《華嚴》云：「法性本空寂，無取亦無見。性空即是佛，不可得思量。」《起信論》云：「一切諸法，從本已來離言說等相，畢竟平等，無有變易，不可破壞，唯是一心，故名真如。」（《卍續》95，頁 1064）

晉水之說，顯然強調的是「頓教真心」之「絕待」、「本來清淨」的特點。那麼，關於「終教真心」與「頓教真心」二者之間，究竟是如何來區別的？對此，晉水在介紹完「頓教真心」之後，立即點出二者關鍵出入之處。晉水說：

前終教隨眾生迷，說有色身山河大地世間諸法，令眾生翻妄歸真，了達色身山河大地等全是一味妙明真心。今頓教中，本無色

身山河大地，本是一味絕待真心。故清凉云：「總不說法相，唯辨真性。」達磨云：「我法以心傳心，不立文字。」即傳此心也。曹溪云：「明鏡本清淨，何假拂塵埃？」亦是此心也。《正續》95，頁 1064)

晉水在此明白指出二者的關鍵出入之處，便在於終教會「隨眾生迷」，因此會說「色身山河大地等」妄法，以此來引領眾生經過「翻妄歸真」的過程，而了悟所謂的妄法，其實根本「全是一味妙明真心」。而頓教，則根本不談妄法的部分，全然只集中在「真」，也就是「一味絕待真心」上。若依晉水如此的區別，則顯然「終教真心」相較於「頓教真心」而言，其門檻較低，較易進入。

總結上述晉水的說法來看，要進行華嚴宗的圓教修行，首先必須「悟毗盧法界」。這「悟毗盧法界」的終極境界為別教一心，亦即圓教的終極境界。而這能入的基本門檻，則應該是同教一心。所謂同教一心，以五教而言，其實指的便是終教與頓教。由此可以看出，晉水確實是傳承了終、頓、圓三教本質相通的傳統。而能入華嚴宗圓教的基本門檻，則在於終教。因此，若就判教的角度來看，華嚴宗由唐至宋所傳承的 DNA，的確要屬終教，殆無疑義。

四、結論

經過前文的考察後，可以得知，早在賢首的《華嚴經探玄記》中，便已指出了始教與終教之間，是具有本質上的一道鴻溝，其以始教與終教作為劃分生滅／不生滅與不究竟／究竟，以及理事二分有礙／理事圓融無礙的重要界線。而若以終教、頓教與圓教對應於《大乘法界無差別論疏》第四的「如來藏緣起宗」來看，則可知終教、頓教與圓教在本質上應是相同的。因此，若要達到終極目標圓教，至少必須掌握到與圓教本質相同的終教。而再以十宗判來對照而觀，十宗中屬於圓教的「圓明具德宗」，是包含在「如來藏緣起宗」中，如此一來，便也意味著屬於終教如來藏的「真德不空宗」，在本質上是與圓教的「圓明具德宗」相同。因此，才会有《華嚴遊心法界記》中所謂的「頓、終二教法在圓中」與「三法融」的說法。

賢首百年之後，未曾親炙賢首的清涼，透過細細尋繹蛛絲馬跡，找到了華嚴宗傳承的 DNA。其對於賢首之教，除了繼承之外，還有所更動。繼承的部分，是指出了「後三教皆同一乘」。值得留意的，是清涼在尋究華嚴宗 DNA 的過程中，發現了始教、終教、頓教與圓教四教在本質上不同的關鍵，是在於法性與法相的區別。這可說是清涼認知中辨識華嚴宗 DNA 的重要關鍵之處。這項觀察與發揮，後來便傳承到了圭峰，開啟了圭峰以性／相為判教的核心關鍵。至於清涼的更動之處，則是將賢首十宗中原本排定在頓教之前的終教，改置於頓教之後。這依清涼所言的「法相宗」、「無相宗」及「法性宗」的順序來看，可知清涼

是以闡述重點為性或相來作為深淺的判準。而「後二即法性宗」一語，實則已道出了真正與圓教在本質上更為密切的，其實要屬終教。這實是繼承了賢首《華嚴一乘教義分齊章》及《華嚴遊心法界記》中的觀點，而特別突顯出終教與圓教在「無礙」的特質上所具有的共通性。

到了圭峰，則將先前的傳承更為明白地提煉出來。其在《原人論》中，直接便以性與相為主題來進行判教，突出了華嚴宗是以「性宗」為終極。而這代表「性宗」的「一乘顯性教」，涵蓋了原本賢首五教的終教、頓教與圓教，其意義便在於指出了終、頓、圓三教在本質上相通，皆是「一乘」、「顯性」。這其實便是傳承了賢首之「頓、終二教法在圓中」，以及清涼「後三教皆同一乘」的主張，並進一步將此主張透過判教呈現出來，明白彰顯出華嚴宗 DNA 的所在。在《禪源諸詮集都序》中所言，也是此義。值得留意的，是圭峰特地費心地「廣辨空宗、性宗有其十異」一事。其廣辨這兩宗差異的用意，便在於如果不將當時二宗已混淆不清的情況扭轉，後果將會造成華嚴宗傳承的 DNA，因混淆不清久之而湮沒不傳。而這二者的區隔辨析，其實便是賢首五教中始教與終教界線的辨析。關於這一點，圭峰在〈申明禮法師意〉一文中，也特別指出其間差異，是「可思可議」與「不可思議」的分別。由此可知，進入終教之後，便已進入了「俱存又不違礙」的「不可思議」境界。關於這一點，其實是承自賢首《華嚴一乘教義分齊章》中之說。此說後來為宋初的長水及其弟子長水遠、晉水所繼承，長水遠並曾因當時

學習五教者不明此義，而為此廣做辨析。

圭峰之後，經過唐末五代的沒落，北宋長水出，承繼唐代華嚴宗諸祖之 DNA 弘揚華嚴宗。其主要作法，是以一乘與五教為綱骨，以「正唯終教，兼於頓、圓」的《首楞嚴經》來作為弘揚華嚴宗的載體。其特別定位了《首楞嚴經》是「諸乘之中，一乘所攝」，並主張「三教皆屬圓收」、「體唯真性」，這便說明了「三教圓實不殊」。「三教圓實不殊」真正想強調的，其實便是終教與圓教的關連性，以及在本質上的「圓實不殊」。此外，長水還明白標舉出終教的「真如隨緣」，便是達到圓教事事無礙境界的前提；終教所揭示出的理事無礙，必然可通於圓教的「事事無礙」、「指事全理」。從其由「歸性」而入於「無礙」的進路，可以看出，長水是以終教為入於華嚴一乘圓教的最佳門戶。

到了長水的弟子晉水，雖然傳承了長水之華嚴義學，不過，更值得留意的，是晉水將此華嚴宗的 DNA 植入了其有關行法的著作——《華嚴普賢行願修證儀》的行法中。依晉水之說，要進行華嚴宗的圓教修行，首先必須「悟毗盧法界」。這「悟毗盧法界」的終極境界為別教一心，亦即圓教的終極境界。而能入的基本門檻，則是同教一心。所謂同教一心，指的便是終教一心與頓教一心。由此可以看出，晉水確實是傳承了終、頓、圓三教本質相通的傳統。而能進入華嚴宗圓教的基本門檻，便在於終教。因此，若就判教的角度來看，華嚴宗由唐至宋所傳承的 DNA，的確要屬終教，殆無疑義。

茲將賢首至晉水諸祖所傳承的核心要義簡列如下：

賢首：「頓、終二教法在圓中」。

清涼：「後三教皆同一乘」。

圭峰：將終、頓、圓同歸於一乘顯性教。

長水：「三教皆屬圓收」、「三教圓實不殊」。

晉水：圓教修行包含了同教一心（終教一心與頓教一心）及別教一心。



五、參考資料

〔唐〕般刺蜜帝《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》《大正》19

〔唐〕法藏《華嚴經探玄記》《大正》35

《大乘法界無差別論疏》《大正》44

《華嚴一乘教義分齊章》45

《華嚴遊心法界記》《大正》45

〔唐〕澄觀《大方廣佛華嚴經疏》《大正》35

《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》《大正》36

《華嚴經行願品疏》《卍續》7

《華嚴經疏鈔玄談》《卍續》8

〔唐〕宗密《原人論》《大正》45

《禪源諸詮集都序》《大正》48

《圓覺經大疏》《卍續》14

〔北宋〕子璿《首楞嚴義疏注經》《大正》39

《起信論筆削記》《大正》44

〔北宋〕懷遠《首楞嚴經義疏釋要鈔》《卍續》16

〔北宋〕淨源《華嚴普賢行願修證儀》《卍續》95

《華嚴原人論發微錄》《卍續》104

《首楞嚴壇場修證儀》《卍續》95

《金師子章雲間類解》《大正》45

〔南宋〕宗鑑《釋門正統》《卍續》130

〔元〕圓覺《華嚴原人論解》（《卍續》104

〔明〕宋濂《護法錄》《嘉興藏》21

〔明〕錢謙益《楞嚴經疏解蒙鈔》《卍續》21

佚名《圓宗文類》《卍續》103

〔民國〕師樊沙門密林持松《華嚴宗教義始末記》（臺北：空庭書苑，
2008 年）

〔日〕吉田剛〈北宋代における華嚴興隆の経緯——華嚴教學史に於ける長水子璿の位置づけ〉，《駒澤大學禪研究所年報》第 9 號，
1998 年 3 月