

# 從道需《文句纂要》「鑿井喻」的 本迹釋析探台賢一乘的教相爭論

釋善想\*

(Shan-Sean Shi)

## 摘要

一般而言，學界是從華嚴、禪門理路研究道需學，然而透過藏經文獻的搜尋，本文發現道需對天台教義亦有特別的見地。在《法華經文句纂要》中，道需主張法華七喻應該在智顛蓮華喻的基礎上，加入鑿井喻成為法華九喻，然其理路顯然與傳統天台觀點不同，「寧違論不可違經」的喻意為何值得深入研究；再者，澄觀主張「攝末歸本」《華嚴經》為本，與湛然主張「入佛知見」《法華經》為本的岐諍，在道需引天台圓滿六根清淨入圓住位，與華嚴十信滿心得一切位，其會通

---

\* 作者為華梵大學博士生。



理路是否有本迹釋的深刻思維，亦值得探討。本文試圖以智顛蓮華喻之本迹六喻，重新辨證道霈「如今如始、如始如今」之僭補文，並梳理其和會台賢之理路。

關鍵字：法華七喻、攝末歸本、本迹六喻、六根清淨、十信滿心。

收稿日期：2020/01/31，接受日期：2021/11/30。



## 壹、前言

道霈（1615-1702）為曹洞宗鼓山系法脈的禪師，他與傳統禪師教外別傳的形象，最大不同之處在於其著述相當宏富。隨著《大方廣佛華嚴經疏論纂要》（以下簡稱《疏論纂要》）在 1929 年被弘一（1880-1942）發現於福建鼓山湧泉寺的藏經閣中，隨後集資印了二十五部，每部四十八冊，並送了十二部給日本的各佛教大學及寺院，<sup>1</sup>這也說明了學界對於道霈學的研究，基本上以華嚴禪為進路。而根據藏經蒐集的相關著作，更精確地來說，道霈應是橫跨教、禪、淨、律的祖師，尤其是教門弘演更包括了天台宗的典集，如晚年依《妙法蓮華經文句》（以下簡稱《文句》）重述《法華經文句纂要》（以下簡稱《文句纂要》）。<sup>2</sup>然一位從華嚴、禪門祖師的觀點，詮釋智顛（539-598）的天台學，是否能形成特別的思想交涉，《文句纂要》序文引起本文相當大的興趣：

---

<sup>1</sup> 莊崑木。〈為霖道霈禪師的生平與著作〉。《正觀雜誌》第 22 期。台北：正觀雜誌社（2002 年）。

<sup>2</sup> 依《文句纂要》所云：「又理之精深，文之簡奧者，則引荊溪《記》文略釋之，又有義之未發，愚之鄙見者，則僭補一二。」（《法華經文句纂要》卷 1。《卍續藏》，冊 29，第 599 號，頁 618 下。）道霈雖以《文句》為本，仍著參考《法華文句記》（以下簡稱《文句記》），並酌加自己的見解。



七喻之說出《法華論》。前不舉蓮華後不說鑿井，但用中間七喻作七對治，荊溪謂一二得經旨，餘于理似不成。今依經補足九喻，寧違論不可違經也。<sup>3</sup>

《妙法蓮華經憂波提舍》（以下簡稱《法華論》）自菩提留支（450-535）漢譯東傳後，法華七喻之譬說深刻地影響漢地，世親在論中以三種顛倒信、四種疑心、五種驚怖、七種增上慢心等，<sup>4</sup>概括行者的煩惱障病，並以「何等七種增上慢心？云何七種譬喻對治？」<sup>5</sup>引入法華七喻對治行者七種增上慢心。然七喻之說，在智顛的吸收之下，成為《法華經》開權顯實的圓教譬喻，湛然（711-782）在《文句記》也指出七喻對治之說，尚不能圓彰純圓獨妙的一乘教理。由此，《文句纂要》序文即表明法華七喻之說，應增列蓮花喻及鑿井喻成為圓譬九喻，道霈的論點可以析解為二：

一者、支持智顛以蓮華為喻總譬《妙法蓮華經》（以下簡稱《法華經》）。《妙法蓮華經玄義》（以下簡稱《玄義》）以問答的方式，說明法華七喻與蓮華喻的總別關係，其云：

<sup>3</sup> 《法華經文句纂要》卷1。《卍續藏》，冊29，第599號，頁618上。

<sup>4</sup> 《妙法蓮華經憂波提舍》卷2。《大正藏》，冊26，第1519號，頁6下-8中。

<sup>5</sup> 《妙法蓮華經憂波提舍》卷2。《大正藏》，冊26，第1519號，頁8中。



問：文內從火宅至醫子，凡七譬，悉不明蓮華，何以取此為題？

答：七譬是別，蓮華是總，舉總攝別，故冠篇首也。<sup>6</sup>

火宅喻三界之中皆不得安隱，佛陀各以羊車、鹿車、牛車三車誘使眾生修習三乘先出三界火宅後，最後賜予大白牛車的一乘圓教為譬；窮子喻二乘修真卻不行六度，是無法究竟圓滿一佛乘之功德法財；藥草喻五乘同受法雨，意即眾生根機雖然有別，但佛法能讓他們皆歸一味平等的一佛乘；化城喻二乘雖斷見思惑，證真得灰身，最後仍需棄暫時止息之化城，而究竟實相之理；衣珠喻二乘結緣一乘了因之種，雖暫滿足於真智所證，後由如來方便開示得以惑破無明得佛智慧；髻珠喻中道實相之珠被二乘權教之髮所隱蔽，等眾生根機成熟，才在法華會上開權顯實，並授記二乘人也得以作佛；醫子喻大醫王之藥，徧療一切三乘之病。透過天台教義析解，七喻皆有三乘一乘的權實相對，進而開權顯實之義，然這還是得依經文隨文釋義，因此《玄義》將此開顯的圓譬判歸為別。相對地，在釋經題「妙法蓮華」時，智顛提出實有必要以蓮華為總喻，以蓮華之花譬三乘權教、蓮華之果譬一乘實教，花果同時譬喻權實一體之妙，舉總攝別於七喻之前，以《法華經》前十四品為迹門，後十四品為本門，「又以此華喻佛法界迹本兩門各

<sup>6</sup> 《妙法蓮華經玄義》卷 1。《大正藏》，冊 33，第 1716 號，頁 685 中。



有三喻」<sup>7</sup>。就迹門三喻而言：（1）為蓮而華，此譬喻蓮隱於華中而不可見，喻約實明權、意在於實，而實意難解；（2）華開蓮現，以華養蓮，此譬喻權中有實，廣識權法皆為深入佛知見之實法；（3）華落蓮成，此譬喻廢三乘教法、直顯一佛乘。又以本門三喻而言：（1）華必有蓮，譬喻迹必有本、迹含於本，然意雖在本，卻是迹本互用；（2）華開蓮現，譬喻開迹顯本，然意在於迹，能令菩薩行種種方便之餘，識迹還本、增道損生。（3）華落蓮成，譬喻廢迹顯本，法既然識於本而不再迷於迹，理圓事圓皆是法身實相之妙法。

二者、另立鑿井喻於蓮華喻之後。雖然法華七喻向來被認為能相當傳神地詮釋出《法華經》一乘教的義涵，然七卷二十八品經文的譬喻內容卻不僅止於此，〈授記品〉王饒喻隱含著眾大弟子不敢領受二乘究竟成佛之說；〈法師品〉鑿井喻指出法師弘法有三乘入一乘，廣開方便門等意涵。然在智顛的天台教演中，也僅指出法師「弘經利他，寧無七益耶？」<sup>8</sup>卻沒有為〈法師品〉另立鑿井喻。而道霈在序文安置鑿井喻，其思路是否岐出，由於序文簡短不易判別，但〈法師品〉經文提供了參考線索：

<sup>7</sup> 《妙法蓮華經玄義》卷 7。《大正藏》，冊 33，第 1716 號，頁 773 上。

<sup>8</sup> 《妙法蓮華經玄義》卷 7。《大正藏》，冊 33，第 1716 號，頁 763 中。



藥王！譬如有人渴乏須水，於彼高原穿鑿求之，猶見乾土，知水尚遠；施功不已，轉見濕土，遂漸至泥，其心決定、知水必近。<sup>9</sup>

修行譬如鑿井取水，以土比喻教門、以水比喻中道。眾生初立高原穿鑿得乾土，猶如二乘行者於阿含時偏真所證，不具中道實相理；續鑿得溼土，猶如菩薩行者於方等時、般若時，以方便對帶入中道；最後鑿井見泥，正直捨方便，入一乘佛慧，離成佛之路不遠。由上，〈法師品〉以三乘若能聞解修習《法華經》，必知得近阿耨多羅三藐三菩提，這是由於此經開方便門示真實相的原故。然而依經文原意是以《法華經》圓具一乘智慧，普勸行者依此經修證，強調流通弘揚《法華經》者，是為「入如來室，著如來衣，坐如來座」<sup>10</sup>得入如來智慧，廣為利益眾生究竟成佛，文中對於開權顯實的意圖似乎沒有那麼強烈。清初的天台祖師智旭（1599-1655），針對此問題提出他的解釋：「更有王饒鑿井二喻，既非全譬一期開顯，所以智者大師略而不舉，後世輒云九喻可謂依文不依義矣。」<sup>11</sup>智顛在法華七喻之外，又舉蓮華喻的迹門開演，仍有為實施權、開權顯實、廢權立實三種面向，然此二喻既不能彰顯釋迦如來一期成佛，於娑婆宣講《法華經》開權顯實之深義，當然也不具足蓮華喻的迹門另外二個面向，因此不予以採納。值得再

<sup>9</sup> 《妙法蓮華經》卷 4。《大正藏》，冊 9，第 262 號，頁 31 下。

<sup>10</sup> 同註 9。

<sup>11</sup> 《法華經綸貫》卷 1。《卍續藏》，冊 32，第 615 號，頁 3 上。



思考的是，道霈的九喻之說並不包含王饒喻，並且將鑿井喻提升到與蓮華喻兩者並列，道霈「違論不違經」的主張顯然不同於「依文不依義」的天台觀點，於是《文句纂要》鑿井喻的思維猶待佐證的理性研尋。

再者，一乘頓圓與一乘漸圓何者為如來本懷，《文句纂要》序文說得委婉而顯得蘊意豐藏，其云：

一乘頓圓，非《華嚴》無以捷其始；五味漸熟，非《法華》無以暢其終。是以佛日東升，高山大士先蒙其照；慧輪當午，幽谷微善咸沐其光；三周一雨而機自低昂，九喻一乘而緣見同異。

佛陀從法身起大悲法雨之用，眾生得以均霑受潤。一乘頓圓教法的直顯，莫過初成佛道而開演的《華嚴經》；調熟乳、酪、生酥、熟酥、醍醐等五味行人，非《法華經》不能開顯一乘漸圓教法。日光無私譬喻佛陀教法平等，初昇東方必是高山先受其日照，日午而普照平原幽壑之地；三周說法亦是平等，初周不須譬喻及契入十如是、中後周卻須譬喻因緣方能領納佛陀教法，同樣是指在機在緣的領受力不同，其餘法華九喻亦如是說。由上，道霈引用了《華嚴經》的日照喻，說明佛陀初成道時為大菩薩說法時，二乘二若聾若啞不能明白圓頓一乘法；道霈亦引用《法華經》三周說法，言明佛陀初華嚴時以頓圓說一乘、法華涅槃時調熟漸圓一乘。然法無高下、悟入有先後，皆是三乘根器利鈍有別，然這是就一乘實相的本體而言，非指佛陀教化





內容及方式。就教相而言，台賢自唐代即有岐諍，澄觀（561-623）引主張「攝末歸本」《華嚴經》為本，其立論無非是從如來自證境展開，一乘頓圓才是遮那本源；湛然則主張「入佛知見」《法華經》為本，一乘漸圓方能暢佛本懷，其立論無非是華嚴說法頓圓兼別，<sup>12</sup>不若法華涅槃之妙。道霈承華嚴禪思想，對於台賢岐諍，理應捨天台而傾向華嚴學，但從《文句纂要》序文意，似乎不完全承習華嚴教相進路，反有以「始終」二字和會台賢的思維模式。鑿井喻表面上是補足以鑿取一乘實相水為譬喻，說明〈法師品〉流通《法華經》的重要性，實際上卻隱含著開決《華嚴經》、《法華經》孰為一乘根本之問題的關鍵角色。此外，道霈也自云：「余少年行脚，嘗歷講肆，親炙諸碩德，而於台賢性相之旨，羈得其綱領。」<sup>13</sup>如此可見《文句纂要》除了註解《文句》之外，道霈亦酌加自己見解，<sup>14</sup>然這也就需要更進一步地爬梳，佐證道霈析解台賢岐諍的理路。

梳理以上之引文所觸發的問題，本文提出三個撰文的動機意識：一、道霈重疏《文句纂要》是否與當時教界氛圍攸關，方便有多門的理路是否受生平經歷所影響，此為

<sup>12</sup> 依華嚴教判而言，別教一乘之「別」是指如來自證境有別於三乘所證；依天台教判而言，別教之「別」是指權教菩薩隔歷空、假、中，不能契入一心三觀，諸法當體即是實相。二者之義涵實屬不同。

<sup>13</sup> 《法華經文句纂要》卷 1。《卍續藏》，冊 29，第 599 號，頁 618 中。

<sup>14</sup> 同註 2。



動機之一；二、道需提出「非《華嚴》無以捷其始、非《法華》無以暢其終」的主張，方便有多門之鑿井喻意是否為和會台賢一乘教相爭論的關鍵所在，此為動機之二；三、道需視鑿井喻能與蓮華喻兩者並列，那麼智顛的蓮華喻之本三喻及迹門三喻的論證方式，在《文句纂要》或有攸關鑿井喻的僭補註解，值得本文深入探討，此為動機之三。總的來說，本文進路可分為三大部分展開：一者、針對道需少年行腳，參禪苦無所得、後以習教入禪機為方便的生平背景出發，進而討論《文句纂要》撰述的緣起；二者、本文將從智顛、法藏（643-712）教判之比較，以及湛然與澄觀的論誦，做為道需釋解台賢教判之前引；三者、以蓮華本迹六喻析解《文句纂要》內文僭補義，重新架構鑿井喻的法義所在，由此聚焦道需選擇鑿井喻的理路。

## 貳、道需之法脈與《文句纂要》撰述之緣起

### 一、道需法脈與生平註疏

較為普羅大眾知悉的，道需曾兩次擔任鼓山湧泉寺住持，然追溯其相關遊化事蹟及法脈傳承，《鼓山志》及《為霖道需禪師還山錄》（以下簡稱《還山錄》）〈旅泊幻蹟〉提供了較為詳細的參考資料。前者為鼓山歷代住持的簡記，



後者為道霈因應信眾常年詢問而寫下的自傳。根據《鼓山志》記載：

第六十五代為霖禪師，諱道霈，建安丁氏子。年十五，依建州白雲寺深公剃落。十八，參聞谷大師、密雲和尚，歷諸講肆。後侍永覺禪師，於當山甚久。順治丁酉，永覺禪師年八十，付囑大法。戊戌繼席，一住十四載。忽然上游，興勅寶福、白雲、廣福、開元四大刹。康熙甲子春，眾請還山，香花載道，四眾絞心。禪教兼行，淨律並開，福緣廣大，撰述甚富，一時法門之盛，人稱古佛再世，前後住持三十三載。康熙壬午九月初七日午時示寂，世壽八十有八，僧臘七十有二。門人大心奉化身塔於舍利窟之西畬。有語錄行世。

15

道霈從剃度師深公（不詳）出家後，又先後依持廣印（1566-1636）、元賢（1578-1657）及參訪圓悟（1566-1642）。元賢往生前令道霈為第六十五代鼓山寺當家，道霈住持十四年期間，與元賢過往弘化的道場，如：寶福、白雲、廣福、開元四大刹，仍保持著相當的聯繫。然正因元賢往生前主持多處道場，遊化他處時亦曾託付他人代管鼓山。這導致後來大寧（不詳-1729）以法脈正統為由，要求道霈離

<sup>15</sup> 黃任、張伯謨、李拔（1772年）。《鼓山志》。美國麻州：哈佛燕京圖書館。頁 106-107。（<http://ctext.org>）



山退隱。<sup>16</sup>康熙甲子年春天（1684），眾人請道霈還山，連同離寺之前、還山之後共住持鼓山寺三十餘年，其間兼同宏揚禪、教、淨、律諸宗。由上引言，道霈的師承有四，除了剃度師之外，圓悟為大鑑（1274-1339）法嗣，被譽為「凡六坐道場二十五年，宗風大振」<sup>17</sup>是明末中興臨濟宗的禪師；元賢則以「所宗有五，其實皆一道也」<sup>18</sup>為曹洞宗鼓山系禪師，力主調和與臨濟宗門對峙；廣印「出山至雲棲受菩薩戒，朝夕請益遂盡得雲棲之道」<sup>19</sup>，承續株宏華嚴禪、淨土門的法脈，因此，道霈兼宏諸家的門風，主張「禪教律三宗，本是一源」<sup>20</sup>也就其來有自了。又依〈旅泊幻蹟〉自述：

至十八歲，聞谷老人自楚入閩，居汾常之寶善，余聞之驚喜曰：「古佛猶在耶？即辭受業，一鉢一衲飄然而去。」請問出生死路頭，老人授以念佛畢竟成佛之

<sup>16</sup> 由於大寧是道盛（1593-1659）的法嗣，道盛在元賢初住鼓山之後，曾短任住持不到一年，因此當時以大寧為首的信眾，不管道霈已任住持十餘載，而認為在法嗣上大寧亦當接任住持。（同註 1）

<sup>17</sup> 《續燈正統》卷 31。《卍續藏》，冊 84，第 1583 號，頁 581 中。

<sup>18</sup> 《永覺元賢禪師廣錄》卷 30。《卍續藏》，冊 72，第 1437 號，頁 571 中。

<sup>19</sup> 根據〈聞谷禪師塔銘〉卷 68 記載，聞谷是株宏（1535-1615）之法嗣。（錢益謙（1582-1664）。《錢牧齋初學集》。《景上海涵芬樓藏崇禎癸未刊本》。頁 53。http://ctext.org）

<sup>20</sup> 《永覺元賢禪師廣錄》卷 30。《卍續藏》，冊 72，第 1437 號，頁 574 上。



說，遂諦信不疑。…余業已聞老和尚名，茲承指示，甚愜夙心，明日將束裝辭去，而老和尚適至，老人遂以余囑託之，老和尚唯唯，命報侍左右，令看栢樹子因緣，汲水負薪罔敢忽怠。崇禎甲戌春老和尚出世鼓山，隨侍以至，前後四年苦無所入，一日自訴曰，吾數載勤苦參禪既不會，而學業又荒，得毋辜負此生乎，遂拜辭老和尚出嶺至杭州，經歷諸講肆凡五年，《法華》、《楞嚴》、《維摩》、《圓覺》、《起信》、《唯識》及台賢性相大旨無不通貫。…後和尚時出洞上宗旨示之，余一一答頌，皆泯然契合，時年已三十有八矣。<sup>21</sup>

十八歲時，道霈辭別剃度師，蒙廣印授予「念佛畢竟成佛」的淨土宗業。隨後廣印將道霈託付給元賢，開啟道霈「趙州禪」的參學，經歷四年精勤參修，仍然一無所得，不得已辭別元賢前往杭州，遊歷講肆學習經教達五年之久。凡《法華經》、《楞嚴經》、《淨名經》、《圓覺經》、《起信論》、《唯識論》等以及台賢、性相宗旨皆能貫通。三十八歲那年，「歸堂一夜不安，…不覺撞破石門。」後來元賢令道霈作偈頌，一一皆契合其旨，於是給予印可，後令住寺付囑大法。以上二段引文記載大致相同，但值得一提的是，道霈從元賢習禪中途，曾辭行而去學習教理達五年之久，這對後來道霈回歸元賢後，讀《正法眼藏》的臨濟

<sup>21</sup> 《為霖道霈禪師還山錄》卷4。《卍續藏》，冊72，第1440號，頁671下-672下。



法語而有省，對於畢生橫跨諸宗的豐富著作不無影響。〈旅泊幻蹟〉文末更提到道需的著作包括：《乘拂錄》一卷、《鼓山錄》六卷、《餐香錄》八卷、《還山錄》四卷、《開元錄》一卷、《靈石錄》一卷、《旅泊菴稿》六卷、《法會錄》三卷、《聖箭堂述古》一卷、《禪海十珍》一卷、《八十八佛懺》一卷、《準提懺》一卷、《淨業常課》一卷、《淨土旨訣》一卷、《續淨土生無生論》一卷、《註釋有心經請益說》一卷、《佛祖三經指南》三卷、《舍利塔號註》一卷、《發願文註》一卷、《問有筆語》一卷、《華嚴疏論纂要》一百二十卷、《金剛般若經疏論纂要刊定記》三卷、《護國仁王般若經合古疏》三卷等。<sup>22</sup>豐富的著作間接說明，道需少年時期的經教遊歷，深刻地影響到他日後對於文字解脫的重視，在註疏語錄中常有教禪相互印證的文句記載。在習淨參禪的過程中，除了自軌受持外，為信眾廣開講肆，讀誦、解說宏揚禪、教、淨、律等宗，並留下豐富的書寫作品，道需歸元無二路、方便有多門的佛學特色，不言可喻。

## 二、鑿井喻的源流與《文句纂要》撰述緣起

「法華九喻」違論不違經的主張，頗具有道需個人的佛學特色，從當時教界鑿井喻的詮釋氛圍，或可提供《文句纂要》撰述源起之輪廓。然關於〈法師品〉「譬如有入

<sup>22</sup> 《為霖道需禪師還山錄》卷 4。《卍續藏》，冊 72，第 1440 號，頁 673 中。



渴乏須水，於彼高原穿鑿求之」<sup>23</sup>之經文，智顛《文句》僅對南北朝論師的廣開方便門之譬說加以論證，<sup>24</sup>並沒有另立鑿井喻。而關於《法華經》鑿井喻相關的明文，唐代的道宣（596-667）〈《妙法蓮華經》弘傳序〉則有著墨：

朽宅通入大之文軌，化城引昔緣之不墜，繫珠明理性之常在，鑿井顯示悟之多方。詞義宛然，喻陳惟遠。...<sup>25</sup>

火宅喻是以三車誘使眾生先出三界火宅後，賜予大車的一乘圓教為譬；化城喻是如來為昔日已證真斷見思惑的小乘人，棄暫時止息之化城回歸大乘法；繫珠喻是以衣內之珠不失，譬喻理性之常在；而鑿井喻則以開顯方便有多門，令眾生同入大乘涅槃。由上，道宣略舉《法華經》中的四喻，以之顯示，經文中種種比喻皆是宛然符合《法華經》會聲聞、辟支佛、菩薩三乘歸於一佛乘的宗旨，其雖舉出鑿井喻之用義在於顯示方便有多門，歸元無二路，但針對鑿井喻為何是成佛法華的一乘行門之一，文中並沒有更深入的闡述。然「鑿井顯示悟之多方」言簡意賅，是否納入鑿井喻成為《法華經》經文譬說，諸疏之間有不同見解。宋代戒環（不詳）於宣和年間（1119-1125）註解《法華經要解》（以下簡稱《要解》）云：「鑿井顯示悟之多方。」

<sup>23</sup> 《妙法蓮華經》卷4。《大正藏》，冊9，第262號，頁31下。

<sup>24</sup> 《妙法蓮華經文句》卷8。《大正藏》，冊34，第1718號，頁111中下。

<sup>25</sup> 《妙法蓮華經》卷1。《大正藏》，冊9，第262號，頁1下。



注曰：鑿井喻也。」<sup>26</sup>其認為鑿井喻之開示多方悟入，仍是依《法華經》譬喻深埋於地下的一乘實相水，鑿井取水猶如聞思修佛之智慧，以行人體證程度比喻挖掘的深淺，乾土為眾生離實相水尚遠；濕土為二乘人已證真空；泥土為菩薩入假行菩提道次第；唯佛體證實相，三乘行人聞解思修《法華經》，終得一乘實相水，雖然他並非天台法嗣，但其簡潔扼要的明暢風格直探深層意旨，此舉得到後代眾注釋家的肯定，然這也引來後來明代天台家的批評。<sup>27</sup>《法華經科註》（以下簡稱《科註》）序文中，肯定一如（1352-1425）以天台法嗣的角度依文科註，<sup>28</sup>是為「略而取之，引而申之，於其折中，頗得宜當矣。」<sup>29</sup>卻也指出「不知《科註》而弘《法華》，即溫陵《要解》猶然兼帶」<sup>30</sup>，亦即以天台五時教判評論戒環的學說，兼別教次第、夾帶共不共般若的角度而說圓教，此二仍未將法華涅槃時純圓

<sup>26</sup> 「鑿井顯示悟之多方。注曰：鑿井喻也。水喻法華一乘，穿鑿求之喻聞解思修，若見濕泥知水必近，若聞法華成佛不遠，開示多方令人悟入，又乾土喻如眾生，濕土喻如二乘，泥喻菩薩，水喻諸佛。」（《法華經要解》卷 1。《卍續藏》，冊 30，第 602 號，頁 279 下。）

<sup>27</sup> 黃國清（2011）。〈宋代戒環的法華思想〉。《揭諦》第 20 期。嘉義：南華大學哲學與生命教育學報。

<sup>28</sup> 一如師承如玘（1320-1385）為天台僧，依《文句》作《科註》，後世稱為一如新註。（《續佛祖統紀》卷 2。《卍續藏》，冊 75，第 1515 號，頁 751 中；《補續高僧傳》卷 4。《卍續藏》，冊 77，第 1524 號，頁 393 中。）

<sup>29</sup> 《法華經科註》卷 1。《卍續藏》，冊 31，第 607 號，頁 171 上。

<sup>30</sup> 《法華經科註》卷 1。《卍續藏》，冊 31，第 607 號，頁 172 上。





獨妙的意境表現淋漓。相較於以上，傳燈（1554-1628）亦為之作序，然評語則強調在智顛註解才是天台宗根本：「何如利鑿斷地，直透金剛磐石無前，而法泉溢湧？...須知智者法華之妙在於《玄義》，《文句》次之，若夫今之《科註》又其次也。」<sup>31</sup>雖然《科註》相較於《玄義》及《文句》簡略而容易入門，但以《科註》之江河，望《玄義》及《文句》之海洋，難免不能全覽智顛解《法華經》之玄妙，有趣的是，傳燈引用鑿井為喻，建議「利鑿斷地」直取實相水，仍先以智顛註疏為優先聞解。此外，天台法嗣傳至智旭，<sup>32</sup>其在《法華經綸貫》指出：

更有王饒鑿井二喻，既非全譬一期開顯，所以智者大師略而不舉，後世輒云九喻可謂依文不依義矣。<sup>33</sup>

<sup>31</sup> 「夫鉛錐鑿井，井在高原，非唯理水，而艱得現前，即至濕泥，而尚復懸遠。何如利鑿斷地，直透金剛磐石無前，而法泉溢湧...須知智者法華之妙，在於《玄義》，《文句》次之，若夫今之《科註》，又其次也。學者或先《科註》，而後《文句》，《文句》而後《玄義》，其猶觀水於河於江於海，不免望洋向若而歎。若先《玄義》而後《文句》，《文句》而後《科註》，其猶伐木于根于莖于枝，可謂拔茅連茹而征。」（《法華經科註》卷1。《卍續藏》，冊31，第607號，頁171中下。）

<sup>32</sup> 智旭自云：「私淑台宗，不敢冒認法脈」，由此看來智旭與傳燈之間的天台學似乎並沒有直接的師承關，然後世仍奉智旭為天台祖師，位列傳燈之後。（《靈峰宗論》卷5。《嘉興藏》，冊36，第B348號，頁342上。）

<sup>33</sup> 同註11。



鑿井喻未能完整表現出釋迦佛陀在法華涅槃時的開權顯實之意涵，於是智顛並沒有將之列入原法華七喻之列。由上，若以《法華經》會三乘歸一乘的宗趣來看待〈法師品〉經文：「譬如有人渴乏須水，於彼高原穿鑿求之...若未聞、未解、未能修習是法華經者，當知是人去阿耨多羅三藐三菩提尚遠。」<sup>34</sup>當中的文義的確是導向修習《法華經》方能趣向成佛之道，而不是直指開權顯實之意涵，單依〈法師品〉之文，卻不窮究《法華經》之義而言說鑿井喻，所以智旭認為智顛略而不舉的原由也就在此了。

除了天台家的解釋之外，諸家對於〈法師品〉鑿井喻的看法也頗具特色，通潤（1565-1624）《法華經大窾》云：「夫法王為道統之總持；法師為道統之流派，總持如海；流派如川，不有大海，則川流無歸。」<sup>35</sup>〈授記品〉言及宿世眾弟子與佛有緣，對於不敢領授眾生畢竟成佛者，皆授記成佛。而〈法師品〉指出欲成就佛道，應當修習《法華經》，然「鑿井一喻，正喻世尊說法多方」<sup>36</sup>正是指出法師

<sup>34</sup> 《妙法蓮華經》卷 4。《大正藏》，冊 9，第 262 號，頁 31 下。

<sup>35</sup> 「法謂道法，師謂師表，以道法而為人師表，使人取則，故曰法師。由前授記，已定法王，然法王之位，未有不由法師而證入者，故授記之後，而即次之法師品。夫法王為道統之總持，法師為道統之流派，總持如海，流派如川。不有大海，則川流無歸；不有川流，則大海可竭。故法王法師之位定，而釋迦之道統繩繩不斷矣。」（《法華經大窾》卷 4。《卍續藏》，冊 31，第 614 號，頁 764 下。）

<sup>36</sup> 《法華經大窾》卷 4。《卍續藏》，冊 31，第 614 號，頁 677 中。



承襲法王道統開啟種種流派，然不論種種流派的方便開演，最終仍回歸法王總持之海。又德清（1546-1623）肯定戒環《要解》「溫陵約與華嚴相為始終最為有見，第未盡發揚耳」<sup>37</sup>於是《法華經通義》以：「《華嚴》為根本法輪，諸方便教為枝末法輪，《法華》為攝末歸本法輪。」<sup>38</sup>指出佛之知見為一真法界心，<sup>39</sup>然華嚴會上小根器的菩薩及二乘人不能受持，因此才有三乘開演，直至法華會上如來化導之緣即將結束，眾生聞解法華才知成佛有份，至此如來才能暢演一真法界心的本懷，因此說《華嚴經》為頓圓教，《法華經》為漸圓教。值得注意的是，「化儀事畢為終」<sup>40</sup>有攝末歸本的華嚴宗義理，將攝三乘歸一乘的《法華經》判屬兼有終教、同教一乘思想，而此種看法亦見於德清的鑿井喻：「此喻求法之要為善行之譬也。...方便悟入，乃見

<sup>37</sup> 《法華經通義》卷1。《卍續藏》，冊31，第611號，頁525上。

<sup>38</sup> 《法華經通義》卷1。《卍續藏》，冊31，第611號，頁524中-525上。

<sup>39</sup> 「然佛知見者，乃一真法界如來藏心，舍那證之為法界海慧普光明智，是謂一乘常住真心。初成正覺於菩提場，即稱此心演說華嚴，頓彰圓融無礙法界，獨被大機，而小根在座，如盲如聾，所化不廣，所謂一門狹小，未盡本懷。...至此法華會上，眾志貞純，纔信佛心，乃有成佛之分，故一一授記，方遂如來出世本懷。至此利生之緣將終，故云終教，此約化儀事畢為終。而稱圓者，乃收因結果，究竟攝入果海之圓，非自住圓融果海之圓也，故《華嚴》為頓圓，如日初出先照高山，此經為漸圓，如合殊流而歸於海。」（同註38。）

<sup>40</sup> 同註38。



佛性真源，所謂與如來法流水接也。」<sup>41</sup>聞解《法華經》為泥，但仍只是接近法界水，需善加觀行方入佛之知見，即一真法界心。然而道霈在《旅泊菴稿》亦表達他對諸家爭相註解《法華經》的看法：

近世碩師大德隨順機宜，依文解釋，以便初學，凡有數家，若《要解》、若《知音》、若《擊節》，及《大竅》、《箋註》等，雖門戶淺深有若不同，而其大綱原不背於天台，允稱法壇鉅匠，足翼天台於不窮也。富沙謝晉公居士，夙植智種，欣樂妙法，杜門閱經，饜飮法味，乃取溫陵環師《要解》、金庭潤師《箋註》合釋此經。<sup>42</sup>

德清、通潤等諸師的門戶雖有不同，但眾家皆聚焦於法華學的開演。由上，看出當時註疏風氣頗盛，於此，道霈為謝晉公居士（不詳）作序時，提及他對於復現妙法流傳的欣樂之情。但也指出能深入《法華經》祕藏者，智顛的註解堪稱核心之要，這也促成道霈晚年重註《文句纂要》：

至年六十有四，始纂《華嚴疏論》要語，註於經文之下，成一百二十卷刊行于世，時年已七十矣。彈指間不覺八旬之年又至，因思法華一部，乃成未了之業，釋今不為得無孤負此生乎！乃請《文句》及《記》，

<sup>41</sup> 《法華經通義》卷 4。《卍續藏》，冊 31，第 611 號，頁 558 下。

<sup>42</sup> 《為霖禪師旅泊菴稿》卷 3。《卍續藏》，冊 72，第 1442 號，頁 695 下。



從頭溫習，即於是年歲次甲戌冬十月朔日發筆。但纂大師釋經正義，令人開示悟入者錄之，其正義已足，而滔滔雄辯縱橫發揮者，略錄其要，不能具錄，又破古處長篇累牘，實當時之藥石，乃今日之弁髦，則不須錄。其經前所立科段，繁者略汰之，闕者備補之。又理之精深，文之簡奧者，則引荆溪記文略釋之。又有義之未發，愚之鄙見者，則僭補一二，蓋務逗適機宜。以似同見同行而已，乃命名曰《法華文句纂要》。...康熙乙亥冬復月長至日私淑比丘道霈拜書。<sup>43</sup>

道霈六十四歲到七十歲這段其間（1678-1684）自云：「日與毗盧老人、文殊普賢，眉毛撕結，未嘗暫離。」而完成《疏論纂要》。八十歲（1694）那年花一年的時間，以智顛《文句》為基本，輔以湛然《文句記》解說精深簡奧的文義，文中未發揚深義之處，則道霈加以僭補抒發後完成《文句纂要》。由上引文得知，〈旅泊幻蹟〉列有《疏論纂要》，卻沒有提及《文句纂要》的記載，這可得知此本應是在道霈還山後十二年、往生前七年，重拾當年教本而著作，「再取當年所習教法讀之，方知原是自家祖翁田地」<sup>44</sup>，序文中特別提及在《疏論纂要》之後，發心再註此本，可略窺道霈對於台賢教觀的重視。

<sup>43</sup> 同註 13。

<sup>44</sup> 同註 13。



綜觀以上，《文句纂要》撰述緣起，基本上還是由於當時註解分齊，即便諸師見解各有所長，但能深入《法華經》核心義理者，仍是以智顛的詮釋為法壇領首。然而從道宣《法華經》弘傳序文起，凡提及鑿井喻者則呈現豐富多樣的釋解特色，大體上的分野還是在於鑿井喻是否能表顯《法華經》之大旨。「鑿井顯示悟之多方」言簡意賅，贊同者認為廣開方便之門，令眾生入佛知見，足以正敘一經宗旨；相反地，若是依〈法師品〉經文解義，勸修《法華經》汲取佛之知見，似乎才是此品義趣，這或可從傳燈將鑿井喻衍生成勸讀《玄義》及《文句》可以斲地取水，甚至智旭以鑿井喻沒有直指開權顯實之意涵，所以不能將之列入代表性的法華譬喻。然而值得再思考的是，道霈「足翼天台於不窮」，是否就是同意天台以《法華經》為佛慧根本，或「原是自家祖翁田地」是否指攝末歸本之佛慧根本為《華嚴經》。錯縱的教界背景，彰顯鑿井喻的複雜性。但也凸顯出道霈由禪而教、教而禪，兼宏諸家門風的性格，而欲以鑿井喻方便有多門、歸元無二路，處理《文句纂要》所涉及的台賢教相岐爭之問題。

## 參、《華嚴》、《法華》孰為本之教相岐爭

佛教東傳漢地至隋唐盛世，華嚴宗以五教判尊《華嚴經》為別教一乘，稱之為根本法輪，判《法華經》為同教一乘，稱之為攝末歸本法輪；天台宗以四教判尊《法華經》



純圓獨妙之圓教，判《華嚴經》為頓圓兼別，<sup>45</sup>兩宗數千年來之競合就此展開。然欲析解此一問題背景，則涉及智顛與法藏教判的異同，與澄觀與湛然對於《法華經》〈地湧品〉「始見我身，聞我所說，即皆信受人如來慧。」<sup>46</sup>的解釋。

## 一、智顛與法藏的教判學說

### （一）天台五時八教

智顛在《玄義》評述了虎丘山岌師、宗愛法師、定林柔、次二師、菩提流支師、光統師...等南三北七十家教判學說，<sup>47</sup>提出「五時八教」：

如日初出，前照高山，厚殖善根，感斯頓說。頓說本不為小，小雖在座，如聾如瘖，良由小不堪大，亦是大隔於小，此如《華嚴》。約法被緣，緣得大益，名頓教相。約說次第，名從牛出乳味相。次照幽谷，淺行偏明當分漸解，此如三藏。三藏本不為大，大雖在座，多踈婆和，小所不識，此乃小隔於大，大隱於小。約法被緣，名漸教相。約說次第，名酪味相。次照平地，影臨萬水，逐器方圓，隨波動靜，示一佛土，令淨穢不同。示現一身，巨細各異，一音說法，隨類各

<sup>45</sup> 同註 12。

<sup>46</sup> 《妙法蓮華經》卷 5。《大正藏》，冊 9，第 262 號，頁 40 中。

<sup>47</sup> 《妙法蓮華經玄義》卷 10。《大正藏》，第 33 冊，第 1716 號，頁 801 上中。



解，恐懼、歡喜厭離、斷疑、神力不共，故見有淨、穢，聞有褒、貶，嗅有蒼蔔、不蒼蔔，華有著身、不著身，慧有若干、不若干，此如《淨名》、《方等》。約法被緣，猶是漸教。約說次第，生蘇味相。復有義，大人蒙其光用，嬰兒喪其睛明；夜遊者伏匿，作務者興成。故文云：但為菩薩說其實事，而不為我說斯真要。雖三人俱學，二乘取證，具如《大品》。若約法被緣，猶是漸教。約說次第，名熟蘇味相。復有義，日光普照，高下悉均平。土圭測影，不縮不盈。若低頭，若小音，若散亂，若微善，皆成佛道。不令人獨得滅度，皆以如來滅度而滅度之。具如今經。若約法被緣，名漸圓教。若說次第，醍醐味相。當知《華嚴》之譬，與《涅槃》義同。<sup>48</sup>

(1) 五時(五味)：第一華嚴時。指佛陀成道最初宣講《華嚴經》，猶如日照高山之山頂，由於教說內容為佛陀自證境之佛慧，除了利根菩薩能契入，鈍根者則不能領解此高廣深義，此時佛陀的教化，依順序上猶如生乳味；第二阿含時。指的是佛陀宣說《華嚴經》後，為憍陳如等五比丘轉法輪，乃至周遊印度列國為小乘人等宣說證真之教法，由於針對根機較淺者為對象而誘導之，故稱酪味；第三方等時。阿含時之後，佛陀開始宣說大乘經典，並藉此斥責小乘法而讚歎大乘法，令眾生明白灰身涅槃與大涅槃之淺

<sup>48</sup> 《妙法蓮華經玄義》卷 1。《大正藏》，第 33 冊，第 1716 號，頁 683 中。





深差別，發起回小向大之願行，是為生酥味；第四般若時。指方等時之後，佛陀以諸法性空義，破大小乘分別之偏執，融合於一味，但空義仍分成有聲聞、緣覺、菩薩三乘共學的空般若，以及唯菩薩所學，不共二乘人之不空般若，是為熟酥味。第五法華涅槃時。指的是佛陀宣說《法華經》及入涅槃之前宣說《涅槃經》之時期，此時，開決三乘權法，顯一乘實法，宣說眾生皆有佛性得入大涅槃，是為醍醐味。（2）化法四教：若以上述五時教法區分內容及受法對象，則可分成藏、通、別、圓四類。第一藏教。指的是為聲聞、緣覺二乘人說空的小乘法，此類行人以斷見思二惑為修證，尚不言及斷除根本煩惱；第二通教。此以三乘人所共通入大乘初門的教法為內容，若以空義的體解而言，可再區分成鈍根者，以分析事物皆以因緣和合如幻如空，利根者不需析空，直觀一切當體畢竟空；第三別教。別教之別，其內涵有二種意義，別教以證空假不離中之中道義為目的，有別於二乘人所證之真空，故別教不共二乘人，獨為菩薩說法，其次，對於中道的體解是以空、假、中歷別而入，但所證的中道義與圓教等同；第四圓教。如來所證之真實，所謂真空不離妙有、妙有不離真空，空假中隨舉一即具另二，一法即一切法，圓融不偏互具互攝。與別教菩薩歷別而入中道，最大的不同是，圓教菩薩能以一心三觀空假中。以上四教，若再以教證之權實區分，藏、通二教為教證俱是方便的權法，別教則為教為方便法、證為真實法，圓教則為教證皆是真實法。若以化法四教配置



五時，則第一華嚴時，正說圓教兼說別教，第二阿含時，但說三藏教，第三方等時，則四教圓教對說，第四般若時，帶通別二教正說圓教，第五法華涅槃時，法華為純圓獨妙之圓教，而涅槃為圓教追泯四教之說。以天台教判而言，五時說四教之圓有兼、但、對、帶、純圓獨妙的差別，但還是以純圓獨妙之開權顯實有特別殊勝之處。(3) 化儀四教：若以五時及化法四教搭配如來化導眾生之教相，共有漸、頓、不定、祕密四種，如《玄義》所云：「(教相) 雖復甚多亦不出漸、頓、不定、祕密。」<sup>49</sup>華嚴時的教化內容為佛陀自證之佛慧，利根可以頓悟、鈍根不能契入，故在教相上歸類為頓教；而阿含、方等、般若時，如來廣開方便門應機施化，其內容由淺而漸深之教法，教相上歸類為漸教；而法華涅槃時，為調熟各類眾生同入佛慧，教相則是非頓非漸決定顯露。不同南三北七之判教學說，智顛加入了祕密、不定二種教相，這是指佛陀於此處說頓他處說漸，或一人說漸多人說頓，或說或默時機不定，且各各不相知佛陀授予當機者法藥為何，彼此互為顯密。如此，非一定侷限於五時的順序，更能以教相之通別，說明眾生契入佛法的不定性與祕密性。總體來說，佛陀教化眾生方式，總不外乎頓、漸、不定、祕密，亦稱之為化儀四法。

值得一提的是，五時八教之說，有通有別。以五時而言，別者，如華嚴、阿含、方等、般若、法華涅槃時，佛

<sup>49</sup> 《妙法蓮華經玄義》卷 1。《大正藏》，第 33 冊，第 1716 號，頁 684 上。



陀說法有時間上的次第，通者，不侷限時間的次第，有可能應機施教，於阿含說方等、又如二夜說般若等等；以化法四教而言，別者，依受教行人根器化分教法內容，而有藏通別圓次第，通者，則有圓入別、圓入通、別入通等「三別接」<sup>50</sup>，利根者直轉入下一行證位階；以化儀四教而言，別者，教相有漸頓之別，通者，則有祕密不定。總括通別之說，更適切地解讀天台教判，仍需視五時八教為一整體而看待之，因此，引文末說能於華嚴時契入者，乳味即是醍醐味，與法華涅槃時之醍醐味等同，又為不能契入直顯頓圓者而兼說的譬喻，與為調熟五味、捋捨四教的漸圓譬喻，皆是為令眾生同入一佛乘而施設（此或可解讀成道霈的「如始如今、如今如始」的引用，後述）。

## （二）華嚴五教十宗

《華嚴一乘教義分齊章》（以下簡稱《五教章》）亦先簡別自南北朝以來，菩提流支等諸論師之教判理論，<sup>51</sup>最後確立華嚴「小、始、終、頓、圓」五教判。法藏又徵引《大方廣佛華嚴經》（以下簡稱《華嚴經》）日照喻而說三時教，會同《法華經》三車喻，再將圓教分成以《法華經》為首，會歸三乘同入一乘的「同教一乘」，以及獨尊

<sup>50</sup> 《妙法蓮華經玄義》卷 2，《大正藏》，第 33 冊，第 1716 號，頁 702 下）。

<sup>51</sup> 《華嚴一乘教義分齊章》卷 1。《大正藏》，第 45 冊，第 1866 號，頁 480 中-481 上。



《華嚴經》不共餘教的「別教一乘」之殊勝地位。《五教章》的思想內容豐富完整，其教判核心主要可分成「五教」及「十宗」兩個面向。關於「五教」教判說，其云：

此等諸德豈夫好異，但以備窮三藏覲斯異軫，不得已而分之。...教類有五，後以理開宗，宗乃有十。初門者，聖教萬差要唯有五，一小乘教，二大乘始教，三終教，四頓教，五圓教。<sup>52</sup>

教判自古德提出各學說以來，皆是為了釋解三藏經典而說，剖判佛陀一代聖教，不得以而為之。法藏此處所提出的華嚴五教判亦復如是，分成小乘教、大乘始教、終教、頓教、圓教。其中：第一小乘教。又稱愚法二教，分屬聲聞及緣覺，此教眾生對於佛陀教法的認知是實有生滅之四聖諦、十二因緣法，所依據的經論為《阿含經》、《俱舍論》等；第二大乘始教。對象是由小乘教初入大乘教者，又分成空始教及相始教，空始教指的是，以因緣法和合假名萬法而體證畢竟空之教法，所依據的經論為《般若經》、《中論》等。而相始教指是以依他起性之執，而有遍計執性，或以依他起性之解，入圓成實性，所依據的經論為《解深密經》、《成唯識論》等；第三大乘終教。悟入如來藏心的如實空、如實不空，理事交澈圓融無礙，如此理解真如、賴耶的非一非異和合受熏，所依據的經論為《楞伽經》、

<sup>52</sup> 《華嚴一乘教義分齊章》卷 1。《大正藏》，第 45 冊，第 1866 號，頁 480 上-481 中。



《起信論》等；第四大乘頓教。指的是教法不立文字、離言絕慮，但依法性真如修行而得證佛果，如《維摩詰經》等；第五大乘圓教。指的是一乘實法，一即一切、一切即一，相即相入、性海圓融，緣起無礙，如因陀羅網主伴圓融重重無盡。除了以教分判為五之外，亦以理分判當時的宗派義理為「十宗」如下：

以理開宗，宗乃有十，一我法俱有宗。...二法有我無宗。...三法無去來宗。...四現通假實宗。...五俗妄真實宗。...六諸法但名宗。...七一切法皆空宗。...八真德不空宗，謂如終教，諸經說一切法唯是真如，如來藏實德故，有自體故，具性德故。...九相想俱絕宗。...十圓明具德宗。如別教一乘主伴具足無盡自在所顯法門是也。<sup>53</sup>

「十宗」指的是：第一我法俱有宗。此宗主張我與法俱足而有實體存在；第二法有我無宗。此宗主張主觀無我、但法體恆有；第三法無去來宗。此宗主張諸法只有現在具有實體，過去、未來諸法體用俱無；第四現通假實宗。此宗主張除五蘊之外，皆無實體可得，是為假有；第五俗妄真實宗。此宗主張世俗之一切事物皆為假，惟有真理法則為實在；第六諸法但名宗。此宗主張諸法因緣和合，但有假名並無實體可得；第七一切皆空宗。此宗屬無相大乘，主張一切諸法皆空。第八真德不空宗。此宗認為真如具足稱

<sup>53</sup> 同註 52。



性功德，與生滅萬法和合，而達到一切理事相融無礙；第九相想俱絕宗。此宗主張真理法則是超越一切心識、境相，無法用言語表達真理法則的不可思議；第十圓明具德宗。其主張一切諸法皆互不相礙，重重無盡具足一切功德，此即指《華嚴經》所說，為一乘圓教。由上五教十宗的分判，大致上的安排層次節節而上，先鋪陳小乘教之種類，再敘述大乘的宗派要義，總的來說，還是以歸空、見不空、離言絕句，最後進入一乘圓教。值得一提的是，《五教章》引用了三時日照喻如來一代聖教，<sup>54</sup>又徵引《法華經》的三車喻劃分圓教為別教一乘及同教一乘：

初中有三義，一者如露地牛車自有教義，謂十十無盡主伴具足，如《華嚴》說，此當別教一乘。二者如臨門三車自有教義，謂界內示為教得出為義，仍教義即無分，此當三乘教，如餘經及瑜伽等說。三者以臨門三車為開方便教，界外別授大白牛車，方為示真實義。此當同教一乘，如《法華經》說。<sup>55</sup>

<sup>54</sup> 參見《華嚴經》〈如來出現品〉：「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。日不作念：我先照此。後照於彼，但以山地有高下故，照有先後。」（《大方廣佛華嚴經》卷 50。《大正藏》，第 10 冊，第 279 號，頁 266 中。）

<sup>55</sup> 《華嚴一乘教義分齊章》卷 1。《大正藏》，第 45 冊，第 1866 號，頁 480 上。



三時日照喻是指佛陀說法猶如日光平等無私，而眾生根器有高低，對於一味法音的體解可劃分成三個階段：第一日出先照時。日出地平線，山高者得以先照，比喻佛陀成道夜，宣說《華嚴經》，利根大士即能契入；第二日昇轉照時。日行正午得以普照高山、平原、幽壑，比喻佛陀四十九年廣開方便之門，普利眾生；第三日沒還照時。日落地平線，而復照高山，比喻令利鈍行人同歸一佛乘。然以三時教搭配說明《法華經》〈譬喻品〉的三車喻，則有不同面向的喻意：第一日出時搭配露地牛車。比喻《華嚴經》之佛自證境，重重無盡、主伴圓明，所顯的遮那心源是一切法之根本，是為別教一乘；第二日昇時搭配羊鹿牛三車。比喻佛陀為誘導眾生出離三界，廣開種種方便門；第三日沒時搭配大白牛車。比喻佛陀在三乘權法教授後，示以一乘實教，會三乘歸一乘，稱之為同教一乘。總的來說，這還是為了歸納了《華嚴經》、《法華經》與餘經在佛陀一代聖教的彼此關係，判日出時《華嚴經》的不共殊勝，是為無上根本法輪，日昇時為依此根本廣開方便，宣講大乘經，是為依本起末法輪，日還時《法華經》扮演攝諸方便回歸《華嚴經》，是為攝末歸本法輪。

綜合以上，法藏除了將古來教判學說鎔融冶於一爐，建立起一套能納古適今的教判論說，與智顛的學說比較起來「廣有別章，大同天台」<sup>56</sup>，顯著的差異在於天台宗將「頓」

<sup>56</sup> 根據澄觀於《華嚴經疏》所云：「教類有五，即賢首所立，廣



劃入化儀四教之中，這是因為藏、通、別、圓都有離言絕句之義，因此，天台將之歸類為化儀而非化法，而法藏之所以另立頓教，基本上還是因應當時禪宗的興起。此外，又將圓教劃分成別教一乘與同教一乘，其原由可以說是自行與化他的側重不同所致，別教一乘立於如來果地，從普賢境界而說佛自內證悟的不可思議智慧，是不共三乘的，但為利益眾生，本一乘開三為方便，而有四十九年的說法，但三乘皆不如一佛乘殊勝；同教一乘則是立於眾生因地，引導不同根器眾生，從三乘的方便教法，同入一佛乘的實際。總的來說，法藏的教判意圖還是為確立《華嚴經》在佛陀一代聖教中最高、最殊勝的地位，但三車喻在三時教的徵引之下，其喻意也與天台宗有所不同，這也導致日後兩宗日後的論評。

## 二、湛然「入佛知見」與澄觀「攝末歸本」的論評

### (一) 湛然「入佛知見」《法華》為本的主張

《文句記》云：

---

有別章，大同天台，但加頓教。天台所以不立者，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。...同教一乘，如法華等。...別教一乘，如華嚴經。」(《大方廣佛華嚴經疏》卷 2。《大正藏》，第 35 冊，第 1735 號，頁 512 中-513 中。)





況此品初題為「方便」，應用方便以釋今品，乃作實釋殊違品目，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。準此一途餘亦可了。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？況《法華》部內無入《華嚴》之文，但有入佛知見，況《涅槃》終極五味明文，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。<sup>57</sup>

為了反對華嚴宗三教判，湛然先採取批評吉藏（549-623）的三輪說只以四句消解〈方便品〉，是仍未考慮佛陀一代聖教，最後在法華涅槃時才真正開顯出三乘之方便與一乘之真實之關係。這是因為自吉藏提出三輪判教後，法藏即多有引用：「唐吉藏法師立三種教為三法輪：一根本法輪，

<sup>57</sup> 《法華文句記》卷3。《大正藏》，冊34，第1719號，頁213上中。



即《華嚴經》最初所說；二枝末法輪，即小乘等於後所說；三攝末歸本法輪，即《法華經》四十年後說迴三入一之教。」<sup>58</sup>攝末歸本之文藻已出現於《華嚴經探玄記》、《修華嚴奧旨妄盡還源觀》等相關的註疏，由此可見當時賢宗的立場。但站在維護天台宗的角度，湛然《文句》似以灌頂(561-623)《國清百錄》〈吉藏法師請講法華經疏〉記載，認為吉藏崇敬智顛之書信「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。」<sup>59</sup>或足以支持「師資可成」歸心智顛，如此，吉藏的三輪教判則需改弦易轍，而法藏的引用則會失去依據。然不論是否有足夠證據支持吉藏後來歸心智顛的立論，<sup>60</sup>湛然的辯證在於雖說華嚴宗以頓乳教為根本、三乘為枝末、以法華醍醐教為歸本，但本無二本，若「根本」是始本，何需「歸本」？正因為生乳之味（華嚴）眾生難以領受，才有酪味（阿含）、生酥（方等）、熟酥（般若），最後調熟五味會歸醍醐之本（法華涅槃）。更何況就天台教相而言，華嚴的圓兼別教相，與方等的圓對別、般若的圓帶別，皆有別、圓二教，若以賢宗判三味是枝末、乳味是根本，姑且不論鹿野純為二乘之但說，方等、般若之枝末說與華嚴之

<sup>58</sup> 《華嚴經探玄記》卷 1。《大正藏》，冊 35，第 1733 號，頁 111 中。

<sup>59</sup> 《國清百錄》卷 4。《大正藏》，冊 46，第 1934 號，頁 822 上。

<sup>60</sup> 林益丞。〈《法華》攝末歸本於《華嚴》——以澄觀、從義與凝然為主〉。《中華佛學研究學報》第 17 期。新北：中華佛學研究所（2016 年）。



根本說皆有別、圓教相，彼此如何相攝？此外，《法華經》「入佛知見」並無指《華嚴經》之文句，《涅槃經》則有調熟五味入一佛乘的明文，佛慧根本經典即是指《法華經》，不須再以回歸《華嚴經》為申論。

## （二）澄觀「攝末歸本」《華嚴》為本的主張

《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》云：

《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。文有二對：上對為開漸之本，謂千門異義潛注眾經，如海潛流四天下地，有穿鑿者無不得水，則知眾流依海水故，海為眾水之源，《華嚴》為諸教之本源矣；下對為攝末歸本，則萬德交歸，若百川歸海，海能普收即為本故。昔人云：「九流於是乎交歸，眾聖於是乎冥會」，彼約會歸《涅槃》，此約會歸法界，故《地論》云：「無不從此法界流，無不還證此法界故」。故《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《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。<sup>61</sup>

澄觀以「若乃千門潛注，與眾典為洪源；萬德交歸，攝群經為眷屬。」<sup>62</sup>為《華嚴經》的宗旨，他舉出諸經論釋無不以《華嚴經》為本得以流出，這猶如天下潛流於地下，無不以海為根源得以遍滿天下，行人穿鑿取水終得本源；《法華經》攝於餘經歸《華嚴經》，猶如地上江河百川回歸大海。又以「開漸之本」喻《華嚴經》為佛之智慧如海之潛流、生生不息，應機者鑿地取水，海水之潛流則成教化眾生的智慧之本，本一乘而分別說三乘；又以「攝末歸本」喻《法華經》卷五〈地湧品〉「始見我身聞我所說，即皆信受人如來慧」會三乘歸一乘之意，指的是《法華經》亦以《華嚴經》為佛的根本智慧。由上，開漸之本、攝末歸本的說法在澄觀之前，賢宗已有此種說法，但更明確的是，澄觀明文《法華經》之根本在於《華嚴經》，這或許可看作澄觀曾師從湛然，<sup>63</sup>對於天台義理有一定的掌握，以《法華經》「入如來慧」解為如來初成佛道所證的遮那心源之智慧，並以

<sup>61</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 1。《大正藏》，冊 36，第 1736 號，頁 7 中。

<sup>62</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷 1。《大正藏》，冊 35，第 1735 號，頁 503 上。

<sup>63</sup> 「十年就蘇州，從湛然法師習《天台止觀》、《法華》、《維摩》等經疏。」（《宋高僧傳》卷 5。《大正藏》，冊 50，第 2061 號，頁 737 上。）



此回應湛然的答辯，澄觀的主張還是著重在於佛慧的根本義，在如來初成道時已表露無遺。

綜合以上，本文認為以反對湛然的立場而言，若以吉藏歸心智顛的立論，從現有文證記載去反駁賢宗的立場，這是有待考驗的，況且三時日照喻的出處為《華嚴經》，是否能透過批判吉藏達到反對法藏亦是值得商榷。但湛然認為不論從《法華經》的說法時序、經文本身即具一佛乘教理、能調孰五味適合與會的眾生根器，故不需歸本於《華嚴經》，基本上，湛然還是站在維護天台本宗的立場做出申辯的企圖是相當明顯；再以反對澄觀的立場而言，當吾人回頭檢視智顛以「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。」<sup>64</sup>雖然根器較鈍者，不能在華嚴會上頓受如來一乘大法，所以判華嚴為生乳味，但大機菩薩能頓破無明、入無生忍，

<sup>64</sup> 「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「口數」，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。」（《妙法蓮華經玄義》卷 10。《大正藏》，冊 33，第 1716 號，頁 807 上中。）



亦可判華嚴以醍醐味，所謂「頓教在初，亦名醍醐，亦名為乳。」<sup>65</sup>若以佛慧平等無二的本質而言，生乳不如醍醐的譬說，似乎也不儘然，因此若說《法華經》的攝末必須要歸本於《華嚴經》之根本佛慧，那麼豈不是有違利根者即入平等無二之佛慧？基本上，澄觀亦是以華嚴宗的立場出發，強調佛陀初成道時所證的遮那心源，即為一切經論智慧之根本。總而言之，《法華經》三周說法對象利鈍有別，利者不須譬喻即入圓法，鈍者需要方便方能得入，這與如來開演《華嚴經》圓頓兼別，似有異曲同工之妙。而上述的問題可進一步簡化成《華嚴經》與《法華經》之佛慧到底有別無別，與兩者之教相孰優孰劣，以此更進一步申論《文句纂要》的理路。

## 肆、「如今如始、如始如今」之本迹六喻

在法華七喻的基礎上，智顛《玄義》舉出蓮華喻可以用本迹二門共六喻釋《法華經》經題，亦即——迹門有為實施權、開權顯實、廢權立實；本門有從本垂迹、開迹顯本、廢迹立本等六重含意，並以「迹門開權顯實，是約法門說」<sup>66</sup>、「本門增道損生，皆約圓位解釋。」<sup>67</sup>展開本迹

<sup>65</sup> 同註 64。

<sup>66</sup> 《法華經文句纂要》卷 6。《卍續藏》，冊 29，第 599 號，頁 747 上。

<sup>67</sup> 《法華經文句纂要》卷 7。《卍續藏》，冊 29，第 599 號，頁 758 下。



辯證，然而道霈加入鑿井喻，並將之提升與智顛蓮華喻並列，是否也有本迹六喻之意涵？

### 一、鑿井喻的迹門權實

門有分隔之意，又可分界內外之隔、大小教之隔、權實之隔等，智顛雖然不言鑿井喻，但仍然指出法門的喻意在《法華經》共有十五處，其中有多門出處與法華七喻重疊，其中「〈法師品〉有一（門）」<sup>68</sup>被提出，指的正是廣開方便門能開決權實之隔，令眾生開示悟入佛之知見。

#### （一）鑿井喻立於眾生地之開權顯實

鑿井喻有以因地眾生為視角，上求佛果之義，《文句

<sup>68</sup> 《文句》云：「有人引十五處明門，〈方便品〉有二，〈譬喻品〉有六，〈信解品〉有三，〈化城品〉有二，〈法師品〉有一，〈觀音品〉有一。」〈方便品〉有二：一者、權智即實智門的智慧門；二者、以種種方便法說大乘法門。〈譬喻品〉有六：一者、如來本懷還以大乘教為門；二者、火宅所燒是以三界限域為門；三者、大小二教相對，小乘教門而復狹小，還是大乘教為門；四者、三車在門外，指的是以三界為門；五者、斷見思出三界苦，是以修習小乘教為門；六者、立於門外，指的是小乘教正習已盡，已立於大乘教門外。〈信解品〉有三：一者、住立於門側是以大乘教之實理為門；二者、長者、窮子立於門內、外，如同〈譬喻品〉之第六門。〈化城喻品〉有二：一者、大小教門皆得出三界，謂請開甘露門；二者、如〈方便品〉第二門。〈法師品〉開一切方便為門。〈普門品〉亦以大乘教普利一切眾生為門。（參見：《妙法蓮華經文句》卷8。《大正藏》，冊34，第1718號，頁112上。）



纂要》引經云：

若門若非門，悉皆開之，示真實相，顯佛性水。若不開者，則深固幽遠，無人能到，而今開之，即得見水，無乾土也。<sup>69</sup>

又對鑿井喻解釋云：

鑿井喻，喻菩薩但習法華前諸衍經，如見乾土去水尚遠，若聞解此經如見溼泥，近實相水也。<sup>70</sup>

《玄義》引用《涅槃經》：「彼云：『佛性者亦一』。一切眾生悉一乘故，亦是指實相為一乘。」<sup>71</sup>法華涅槃時所開演的中道、實相、佛性皆是為一乘的異名。〈法師品〉此處以開一切方便門顯一乘真實相，猶如鑿井取佛性水，若是如來不為眾生開顯中道佛性，實相水則深藏地底無人能及，而今開演一切方便門，正是令眾生開示悟入佛之知見。聲聞緣覺不受一乘法，猶如乾土；權教菩薩歷聞般若，猶如溼土；實教菩薩醍醐灌頂而見佛性，猶如泥土。由上引言，鑿井喻有乾土、溼土、泥土及三土皆不離佛性水之意，修行次第上，若以穿過阿含小乘的乾土；方等、般若的溼土；漸到法華涅槃的泥土，最終必汲取中道實相的智慧水。

<sup>69</sup> 《法華經文句纂要》卷 5。《卍續藏》，冊 29，第 599 號，頁 729 下。

<sup>70</sup> 註 3。

<sup>71</sup> 《妙法蓮華經玄義》卷 5。《大正藏》，冊 33，第 1716 號，頁 745 下。





所著重之處在於立於眾生地的角度看待鑿井喻，鑿井取一佛乘水雖歷三乘法的次第，最終如來以五味調熟的法華「漸圓」教，開一切方便權門，顯會三乘歸一乘之實意。

## （二）鑿井喻立於佛地之為實施權

鑿井喻有果地菩薩從大悲願行為視角，下化眾生之義，《文句纂要》引《文句記》云：

一切世間及出世間所有事業，皆菩薩所為：鑿井造舟、神農嘗藥、雲蔭日照、利益眾生，乃至利益一切賢聖，示教利喜令入三菩提，是名成就眾生普（鑿井等者。如《華嚴》云：「若有世界初成時，眾生所須資生具，菩薩爾時為工匠，終不造作殺生器。」）<sup>72</sup>

「普」有周遍、諸法無量的意涵，得普之實意則一切法無不是圓法，即一切能利益眾生的菩薩事業，不論是世出世間普法，菩薩皆願為之。由上引言，鑿井、造舟、嘗藥等皆為菩薩事業的出處為《文句》，然括弧內道霈引用《文句記》，其意在《華嚴經》〈賢首品〉：「但說利益世間事，如是所有皆能說，如是難行苦行法，菩薩隨應悉能作。」<sup>73</sup>所著重之處，在於立於佛地法界流的角度，看待鑿井喻除

<sup>72</sup> 《法華經文句纂要》卷 7。《卍續藏》，冊 29，第 599 號，頁 722 中。

<sup>73</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 14。《大正藏》，冊 10，第 279 號，頁 75 上。



了泛指一切治生產業為代表外，種種令人菩提之普門，正如佛為無法直入《華嚴經》「頓圓」教的眾生廣說三乘法，繼而有鹿野苑、回小向大等等的開演，所著重的是如來之大悲觀行。總的來說，不論是「海為眾水之源，有穿鑿者無不得水」或「開一切方便，示真實相、顯佛性水」，鑿井喻即有為實施權、開權顯實兩個角度來看待。

### （三）如今如始、如始如今，化儀有別、佛慧無別之廢權立實

對於「始見我身，聞我所說，即皆信受，入如來慧。」，佛慧究竟是以《華嚴經》或《法華經》為代表，《文句纂要》云：

又始見我身，聞我所說，即皆信受，入如來慧。如斯之人易可化度，不令如來生於疲苦。如《華嚴》中，即事而真，不須譬喻，為未入者，四十餘年更以異方便，助顯第一義。今日王城決定說大乘，普令一切開示悟入佛之智慧，不令一人獨得滅度。如今如始（《法華》即《華嚴》）如始如今（《華嚴》即《法華》），無二無別。上根利智，聞即能解，不令如來生於疲苦，亦不須譬喻。祇為中下，動執生疑、躊躇歧道，故須今日大車譬喻而得利益，是名圓教中譬喻也。（僭補曰：「《華嚴》即事而真、《法華》世相常住，同明佛慧，但化儀有始終之異，恐惑者不了。」故大師自會云：「如今如始、如始如今，無二無別。如是，則



《華嚴》、《法華》為如來一朝大化之始終關鍵、究竟平等。」故後文云：「若《華嚴》中能受，不俟鹿苑，開一為三。」後代有於二經分優劣者，不唯不明佛心，抑亦不明智者之心也。）<sup>74</sup>

以上道霈的長引文可分為二段：前段之引用，出自於《文句》，<sup>75</sup>括弧內之後段，則是道霈的僭補。〈地湧品〉指利根人聞佛所說即解信受，如同《華嚴經》直顯「即事而真」，不需譬喻即可頓悟圓解一真法界，此如與《法華經》三周說法類同，利根者不需譬喻，初周即開示悟入佛之智慧，中周、後周者，則需以圓教譬喻為方便，以及本迹因緣加以開權顯實，方能入佛智慧；後段為《文句纂要》的註腳，道霈以《華嚴經》的「即事而真」與《法華經》的「世相常住」都是隨舉一法即顯佛慧。《華嚴經》本一開三、《法華經》會三歸一之開演，雖然在時間上有「始終」的差異，但兩經皆是佛之根本智慧，無二無別、究竟平等。再者，後世之人以《華嚴經》圓兼別、《法華經》純圓獨妙（天台宗的教相觀點），或是以《華嚴經》開漸之本、《法華經》攝末歸本（華嚴宗的教相觀點），以頓圓、漸圓的教相差異，恣意剖判兩經佛慧有別，實是不明白佛心與智顛之意。

<sup>74</sup> 《法華經文句纂要》卷3。《卍續藏》，冊29，第599號，頁674中。

<sup>75</sup> 《法華經文句》卷5。《大正藏》，冊34，第1718號，頁63下。



總之，智顛著作常引用《華嚴經》暉映《法華經》之圓意，道霈亦引之說明佛所證悟諸法實相之智慧，本質上無二無別，以此會通《華嚴經》及《法華經》皆是一乘圓教。本文認為其主張有二：一者、道霈並不認同後人因宗派之爭，以教相之爭，刻意貶低彼此，文中引用「如今如始（《法華》即《華嚴》）如始如今（《華嚴》即《法華》）」顯佛慧本質無二無別，和會台賢的企圖相當明顯；二者、「化儀有始終之異，恐惑者不了」指出台賢教相上的差異或可視為權法，而以無二無別之佛慧為實法，因此，廢權立實不光只是指廢三乘教法，更引伸為世人不應該斷章取義台賢教相，爭論《華嚴經》、《法華經》佛慧的高下，即是其廢權立實之意。

## 二、六根清淨的本門之圓教行位

前述「鑿井喻」譬佛語圓妙，《華嚴經》、《法華經》為「如來一朝大化之始終關鍵」，皆是佛陀智慧的流露，而不可用權教位次分別兩經的優劣。「故迹門開示悟入佛之知見，今本門增道損生，皆約圓位解釋。」<sup>76</sup>因此迹本之側重雖然有別，不論是迹門三乘共入一乘的教化內容，或本門則在如來久遠實成，漸圓、頓圓於法身修中道智、斷無明二德，減損變易生死，皆需以圓教分判行位圓滿的程度，以下再就本門三喻展開。

<sup>76</sup> 同註 67。



### （一） 六即位之開迹顯本

智顗判《法華經》前十四品為迹門、後十四品為本門，又依本門的四信等提出成佛的位階，可以用圓教「六即位」來分判眾生成佛的證解程度——理即佛、名字即佛、觀行即佛、相似即佛、分真即佛及究竟即佛，其不同於《菩薩瓔珞經》、《仁王經》十信、十住、十行、十回向、十地、等覺及妙覺五十二階位必須漸次而修（漸漸），六即位是以圓解、圓行、圓證於圓法中漸修圓滿中道實相（漸圓）。天台另立教判以區分豎（五十二階）橫（六即位）的次第與非次第修證，六即位的意義如下：（1）理即：眾生本具真如佛性之理，如地底的寶藏尚未開發。（2）名字即：由善知識宏法，或透過經論開圓解、達圓理，知道佛性本具，但心逐外境，仍須持續修行。（3）觀行即（五品弟子位）：以圓解起觀行五品之實踐，一者、隨喜品，信解隨喜中道實相理，內以三觀三諦，外以勸請、隨喜、懺悔、發願、迴向等五悔勤修精進；二者、讀誦品，信解隨喜，並讀、誦、演說經典之中道妙法；三者、說法品，如實引導他人，並以此功德觀察自心之修行；四者、兼行六度品，善觀己心之餘，輔修布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧等六度。（五）正行六度品，觀心自行、化他事理皆具足，而以實踐六度為主。（4）相似即（六根清淨位）：中道實相之智慧，愈觀愈明，彷彿證入佛慧而得真解，得六根清淨功德。（5）分證即：破一品無明，證一分中道法身，猶如月光從初一到十四，陰暗漸盡即將圓滿。（6）究竟即：發究竟圓



滿的覺智，證妙覺的無上菩提。六即之義不儘於成佛圓位的分判，一切假實色心，下至地獄上至如來等，皆可以此辨別初後。<sup>77</sup>《文句纂要》云：

釋法師功德品，法師義如上說。功德者，前謂初品之初功德，今五品之上，謂六根清淨內外莊嚴，五根清淨名外莊嚴，意根清淨名內莊嚴。又從地獄已上至佛而還，一切色像悉身中現者名內莊嚴，從地獄已上佛已還，一切色像以普賢三昧而外化者名外莊嚴。身根既爾餘五根亦然，受持既爾四種亦然，初品既爾四品加然，相似既物，分真倍然（初世界），行者聞說此功德利，喜不自勝，勤求無厭，信進倍增（次為人），明識大乘，有大勢力，決無疑網（次對治），似解之初初，過二乘之極極百千萬倍，指始顯終，懸解究竟，第一義諦不可思議，此品所明備斯四意，故言法師功德品也（此第一義）。（第一義中云，似解初初者，依普賢觀，隨喜已當似解之首。第五十人，復在隨喜之初，故云初初。過二乘之極極者，羅漢已極無疑又極，縱是無疑亦不能及初隨喜人百千萬倍。如前校量指始等者，以隨喜始顯妙覺終。凡夫發心尚與妙覺畢竟不二，況今五品望後六根耶）。<sup>78</sup>

<sup>77</sup>《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》卷 1。《大正藏》，冊 37，第 1751 號，頁 200 上。

<sup>78</sup>《法華經文句纂要》卷 7。《卍續藏》，冊 29，第 599 號，頁 762 下-763 上。



此段長引文可分成前後二段，前段為道霈引用《文句》〈法師功德品〉原文，後段括弧內則為道霈的僭補：首先，依本迹二門解釋，法師的義涵通初後，以迹門〈法師品〉而言，五種法師為人演說《法華經》廣開方便門，眾生得以鑿井取實相水，由於尚未涉及觀行，可視為法師為理即位之眾生，宣揚《法華經》名字即之圓解；以本門〈法師品功德品〉而言，六根清淨位（相似即）通前則是五品弟子位（觀行即），通後則是分證位（分真即），也就是說第五十人行者，<sup>79</sup>入五品弟子位之初品隨喜功德，隨著對於理即之圓解，體證加深，行位次次增高，圓滿五品功德入六根清淨位，其中又可以用意根圓滿、乃至五根圓滿判內外莊嚴，六根清淨圓滿後，入分證位、登圓初住得以普現色身，乃至究竟成佛。行者聞此功德，心生歡喜是為世界悉檀；為理即行人說五品弟子功德、為觀行即行人說六根清淨功德、為相似即行人說分證，使行人善勤求無厭，則是為人悉檀；使行人明識大乘功德，去惡惑破無明，是為對治悉檀；初登六根清淨位得相似解，其功德非四果阿羅漢所能比擬，因為依此修證，可得大涅槃，是為第一義悉檀。其次，依道霈僭補解釋，若行人依普賢三昧初證六根清淨功德，那麼觀五品功德則不離六根修證之外，所以五品隨

<sup>79</sup> 《文句記》云：「七數亦然，故以七七而為大七，於小乃成四十九也。并最後人即成五十，此亦一往合其數耳。」亦中國古代以七年為小循環，七七為大循環，大循之後數，則是五十。（《妙法蓮華經玄義》卷 10。《大正藏》，第 34 冊，第 1719 號，頁 345 中。）



喜功德亦可視為六根清淨功德之最初，故稱初初。以初初之功德圓修圓證，可以究竟即佛，所以才說非灰身阿羅漢可比擬。由上，六根清淨位在天台六即教判，代表的是圓教入聖流位，佔有舉足輕重的地位，從智顛《文句》引文，六根清淨可往前通五品之初，因此，道需刻意選擇「初初」為僭補，亦即初入修證六根清淨所獲之功德，可涵括五品之隨喜功德初品，一方面是《文句》〈法師功德品〉之原文，明文六根清淨位前通五品弟子位，後通分證即位，圓教行人從聞初初功德，依教奉行即能圓滿分證，達究竟佛位，再者，也以本迹說明〈法師品〉、〈法師功德品〉的因地果地之關係，連接鑿井喻理即、名字即，由此六即位充分展現智顛漸圓的性格；二方面是道需的僭補引用華嚴「初發心即成正等正覺」之理路，亦即圓住菩薩發心，一位即一切位，華嚴四十一位階，亦是地地而上，藉圓住發心之殊勝，而鼓勵凡夫（理即）發心應效法大菩薩，首開圓解（名字即），修證圓法則從五品弟子位、六根清淨位做起，仍至入分證即，達究竟即。由此，鑿井喻因地法師弘經，乃至果地法師功德皆可以六即位辨別初後。

## （二）四十一行位之從本垂迹

又智顛雖然判《華嚴經》教相為圓兼別，但其意仍在頓圓義，《玄義》云：





今判位名數，依《瓔珞》、《仁王》者，《華嚴》頓教多明圓斷，四十一地，不出十信之名。<sup>80</sup>

《文句》又云：

問：「諸經各說位行或多或少，華嚴四十一位，瓔珞五十二位，名義皆廣。此經始末都無此事，云何言異？」  
答：「...法門亦爾。行種種因獲種種果、現種種通化種種眾、說種種法度種種人，總在如來壽命海中，海中之要法性智應，喉襟目冀非異是何？」<sup>81</sup>

智顛引《瓔珞經》、《仁王經》論述別教五十二行位，而不採用《華嚴經》三十心、十地、佛四十一行位，是因為其「圓兼別」仍是以圓頓教法為主，大菩薩十信滿心，即得究竟正覺之「圓」無需方便，「兼別」只是寄位而顯順帶解釋，<sup>82</sup>但大菩薩能契則成醍醐，二乘卻是若聾若啞而成乳味。因此，不論是《華嚴經》以四十一地直顯一乘教，或是《瓔珞經》、《仁王經》的五十二行位開顯《法華經》一乘教，頓圓、漸圓在如來壽命無量，佛慧本質、教說初後等都是無可校量的，迹中有本、本中有迹不可區別，最

<sup>80</sup> 《妙法蓮華經玄義》卷4。《大正藏》，冊33，第1716號，頁731下。

<sup>81</sup> 《妙法蓮華經玄義》卷9。《大正藏》，冊34，第1718號，頁129中。

<sup>82</sup> 陳英善。〈「大」華嚴 vs. 「妙」法華 —— 華嚴海之「大」與法華橋之「妙」〉。《華嚴專宗國際學術研討會論文集》第三屆。台北：華嚴蓮社（2013年）。



重要的是，從本迹之中道法身，了解諸法實相之如如。這也是天台另立圓教六即位的原由。又《文句纂要》僭補云：

《華嚴經》云：「一切世界諸羣生，少有欲求聲聞乘，求獨覺者轉復少，趣大乘者甚難遇，趣大乘者猶為易，能信此法倍甚難。」《法華》舉七方便與圓十信較量；《華嚴》舉三乘與圓十信較量，皆許十信能信此法，其義一揆，可互相印證也。<sup>83</sup>

《華嚴經》始自十信至佛地，四十一行位看似與天台別教類似，但不歷次第、以頓圓為主的內涵卻大不相同，得一位隨得一切位，相即相入、主伴圓融，十信滿位得一切位，信滿成佛、初心即成究竟正覺。《法華經》則以十信滿位初入圓住，即見如來中道法身。兩者分別舉三乘教及五乘七方便對比一乘之圓十信的行位，即華嚴十信滿心及天台相似即滿，兩者之一乘判屬可以相互印證。

綜合以上，本文認為若以佛壽無量再詮釋「一乘頓圓，非華嚴無以捷其始；五味漸熟，非法華無以暢其終。」如來歷劫成道說法化儀方式皆不出「...頓圓>漸漸>漸圓>頓圓>漸漸>漸圓...」，然而「」之內任意斷取教相，爭論圓兼別不如純圓獨妙、或漸圓不如頓圓的相關偏執，則不能如實了解「譬迹必有本，迹含於本」，以有量度無量難免不解佛意「意雖在本，佛旨難知」。

<sup>83</sup> 《法華經文句纂要》卷 2。《卍續藏》，冊 29，第 599 號，頁 655 下。



### （三）廢迹立本之中道法身

智顗在《文句》以「既識本已不復迷迹，但於法身修道圓滿上地也」<sup>84</sup>說明蓮華本門三喻之廢迹立本。針對道需台賢和會的思想脈絡，本文再以二點歸納，一者、「無自性理為本體，從體起用」之性起說，《文句纂要》云：

良以十界聖凡因果染淨差別之法，皆是真如實相無一法可得。《華嚴經》云：「一切諸法無有餘，悉入於如無體性」<sup>85</sup>是也。故一一以雙非非之，歸於法身中道。無始劫來，迹本本迹，互現無涯，本本皆迹，迹迹是本，行者若能如實究竟悟明，究竟證入。<sup>86</sup>

諸法實相離不開緣起性空，實相無一法可得即諸法空相，以四句辯證一切法無有體性，法界無始以來本迹互具互現，行者悟圓理、信解行證入中道法身。由上對於《華嚴經》的引用，法身中道的詮釋呈現出相當濃厚的「性起」思想，「如是因緣既無自性，無自性理為本起用，故名性起。」<sup>87</sup>華嚴法界緣起有「性起」、「緣起」二義：事物本

<sup>84</sup> 《法華經玄義》卷 7。《大正藏》，冊 33，第 1716 號，頁 773 上。

<sup>85</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 24。《大正藏》，冊 10，第 279 號，頁 129 上。

<sup>86</sup> 《法華經文句纂要》卷 6。《卍續藏》，冊 29，第 599 號，頁 754 上。

<sup>87</sup> 《華嚴經探玄記》卷 16。《大正藏》，冊 35，第 1733 號，頁 406 下。



來具足之真實本性皆以無自性空之理為本，非隨緣而有所增損，常顯自在之作用，所以稱之為「性起」；「緣起」亦有二義：一者、隨眾生根機教化而說不可思議之佛果境界，亦即以普賢大悲萬行而說的緣起因分；二者、生滅隨因隨緣之一切現象之生起，不談體性無盡、未及具足一切之概念，乃是從差別而論。然染淨諸法皆依體起用而不得離真如體，只以違背、順從真如之用而有染緣緣起或淨緣性起，然「留惑有淨用，亦入性起收」，因此不唯「淨歸性起」，一切眾生及諸煩惱亦屬性起，此為華嚴別教一乘之佛性是以具因具果、主伴圓明而論。<sup>88</sup>再依「弘法三軌即三德」之「性具」說，《文句纂要》云：

於彼本門即久成佛之所契妙法，若正宗可識豈迷流通，一句一偈之言，彌可信也。三德三軌之說，皎若目前。<sup>89</sup>

如來久遠實成，累劫以來以相應功德妙修說法，透過弘經三軌，性修不二，能究竟達三德。而什麼是三德三軌呢？《文句纂要》又云：

<sup>88</sup> 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。（《華嚴經探玄記》卷 1。《大正藏》，冊 35，第 1733 號，頁 117 下。）

<sup>89</sup> 《法華經文句纂要》卷 2。《卍續藏》，冊 29，第 599 號，頁 654 中。



三德三軌，妙修說法之行。（三德者，法身、解脫、般若，乃佛之極果也。三軌者，弘法之軌則也。法師品云：「入如來室，著如來衣，坐如來座。」如來室者，一切眾生中大慈悲心是；如求衣者，柔和忍辱心是；如來座者，一切法空是。安住是中，以不懈怠心，為諸菩薩四眾，廣說是法華經。註云：「入如來室，修同體慈，即法身德；著如來衣，修寂滅忍，即解脫德；坐如來座，能坐所坐畢竟空寂，即般若德。」即一而三、即三而一，是弘法之三軌也。）<sup>90</sup>

如來三德即是法身、解脫、般若，法師三軌即是真性軌、觀照軌、資成軌。決了二乘法的智慧門難解難入，猶如坐如來座能所畢竟空寂，需以觀照般若方入佛慧，是觀照軌入般若德；自行化他乃至種種萬善事功德，猶如披如來衣荷擔如來度生家業，隨順忍辱皆能資助般若智慧、體達真性，收取功德證得解脫，是資成軌入解脫德；眾生本具佛性即實相一乘，<sup>91</sup>與如來同體無二無別、行普度眾生之慈悲，猶如行於中道入法界，是真性軌入法身德。三軌即一而三、即三而一，三德即一而三、即三而一，三軌三德一非一、三非三。由上引言，自《金光明經玄義》以來，十種三法論證諸法相即互具向來是台宗常用的方式，以三軌三德開演法師五種弘法之因、所證六即功德之果，即是本

<sup>90</sup> 註 14。

<sup>91</sup> 智顗引「佛性者亦一」說明《涅槃經》佛性之文，雙樹亦有《法華經》一乘之旨。（註 71。）



持著智顛「十種三法及餘一切皆是三軌者，…眾生機宜不同，應隨機設逗，悉檀方便引接耳。」<sup>92</sup>亦展現出天台「性具」思想的一面。

綜合以上，本文認為道需有意將鑿井喻提升到蓮華喻本迹各有三譬的地位，其用意在於駁斥眾人不解佛心及智者意，如剖判虛空而分別《華嚴經》、《法華經》的優劣。就迹門而言，佛慧為實際、三乘是方便，華嚴鑿井喻是立於佛地的角度望三乘教，佛慧如法界四海水，三乘人不能如實證解佛慧，於是佛為三乘人開演汲水的方法，鈍者契解二乘法、利者契解菩薩道、最利者直入法界一乘，此為實施權；再者，天台鑿井喻是立於眾生地的角度望一乘法，佛慧如實相水，三乘為乾土、溼土、泥土終不離一乘實相水，次第挖掘乾土、溼土、泥土離井水越來越近一乘法，猶如漸次調熟五味，此為開權顯實；然而不論是為施、開顯，在釋迦如來一期佛壽中，先說華嚴實教、次說三乘權教、終說法華涅槃實教的過程，不論是站在先實後權、亦或是先權後實的立場，應機設教之化法、化儀相互對望之分別，都應再視為方便，為的是開示悟入一乘佛慧的實際，廢除方便立於實際，此為廢權立實。就本門而言，如來久遠實成，諸法無非從法界流出、諸法無非會歸實相，諸佛實權、權實的開演次第即形成權實無窮交替，久成權實為本、近成權實為迹，中間本迹展轉相望，迹中有本、本中

<sup>92</sup> 《妙法蓮華經玄義》卷 5。《大正藏》，冊 33，第 1716 號，頁 746 上。



有迹、迹迹皆本、本本垂迹，佛法權實教化的內容、方法不應以權教分別，而以圓教位判屬。因此，在佛壽無窮、佛慧久成為本之下，華嚴三十心、十地、佛之四十一行位意在直顯一乘之頓圓，圓兼別之「兼別」應視為說頓圓法之外的寄顯，而後接續三乘法的開演，釋迦如來從頓圓到漸漸則是近成之迹，此為從本垂迹；而天台以五十二階次第不融之別，開顯三乘終入一乘而另立六即位是為漸圓，在佛壽無窮、佛慧久成為本之下，釋迦如來從漸漸到漸圓的開顯亦成近迹，此為開迹顯本；對於迹本本迹即是中道法身的詮釋，本文發現道需雖不言明「性起」、「性具」，但從「一切諸法無有餘，悉入於如無體性」、「三軌即三德之三法辯證」則有台賢皆如的和會思想（表一）。

	天台	華嚴	道需
教相問題	入佛知見，《法華》為本	攝末歸本，《華嚴》為本	如始如今、如今如始，《華嚴》即事而真、《法華》事相常住皆為佛慧
本迹釋解	一期成佛，立於眾生地之「漸圓」開顯	一期成佛，立於佛地之「頓圓」直顯	一期成佛，開顯、直顯皆為迹，久遠實成，「頓圓、漸漸、漸圓」皆為本

表一：由本迹釋析解道需鑿井喻之台賢和會意圖



## 伍、結論

道霈暮年所註解的《文句纂要》，喻意是豐藏的，序文中「前不舉蓮華後不說鑿井，一二得經旨，餘于理似不成。」有意將鑿井喻提升至與智顛的蓮華喻並列，其主張在法華七喻之外，應增列此二種譬喻使之成為九喻，此與傳統天台思維顯然不同。本文將之梳理歸結如下：

一者、透過《還山錄》所記載的師承發現，道霈有兼宏諸家門風的性格，而關鍵所在於，習禪的過程中，道霈曾辭別元賢，他去學習教理達五年之久，這對後來道霈回歸元賢後，悟解禪機有相當大的幫助。此外，明清時代的佛教復興，眾家註疏豐沛也帶來門庭的對立，台賢一乘的見解論諍持續蔓延，這可從當時的「鑿井喻」文義梳理窺知一二。然而本文發現道霈禪而教、教而禪的生平經歷，為他開啟和會台賢論諍的方便之門，然這亦可從《文句纂要》序文得到印證。

二者、「《法華經》、《華嚴經》孰為本」的岐諍自古有之，澄觀主張「攝末歸本」《華嚴經》為本，其立論無非是從如來自證境展開，一乘頓圓才是遮那本源；湛然則主張「入佛知見」《法華經》為本，一乘漸圓方能暢佛本懷，其立論無非是華嚴說法頓圓兼別，不若法華涅槃之妙。因此，道霈引用《華嚴經》日照喻、《法華經》火宅喻為譬，並主張「一乘頓圓，非華嚴無以捷其始；五味漸





熟，非法華無以暢其終。」應以「如始如今、如今如始」看待之，欲化解台賢對於一乘教的岐見，應以化儀有別為權，佛慧無別為實，皆是一乘為本而看待之，但道需對於個中義理論證，則散落於各處的僭補，有待整理辯證。

三者、本文根據道需僭補，提出鑿井喻的權實、本迹「六喻」，並針對「始今」的問題加以辯證，分成為實施權、開權顯實、廢權立實的本迹門辯證；以及從本垂迹、開迹顯本、廢迹立本的本門辯證。依智顛以法門權實論迹門、中道法身論本門的主張，本文認為道需在〈法師品〉鑿井喻的施設，正是本著佛地與眾生地的角度不同而開演。台宗立於眾生地，而主張二乘、菩薩乘鑿井取一乘實相水，猶如眾生地趣向佛地的次第，見性的程度深淺雖有乾土、溼土、泥土之分，卻皆不離一乘實相水；然賢宗立於佛地，而主張一切法「無不從此法界流，無不還證此法界」，眾生不解一真法界，因此如來大悲垂憫眾生以三乘法。此正說明鑿井喻的角度不同，因此有眾生不解《華嚴經》頓圓教相，佛陀本一開三之為實施權；既開三乘的漸漸教相，即有會三歸一《法華經》的漸圓教相之開權顯實；以及廢除角度所引發的教相不同、直取入佛知見之廢權立實。再者，由於中道法身迹本本迹，則形成「頓圓、漸漸、漸圓」無始無終的本門教相，此需以圓教位而辨久遠實成。從時間義而言，開決斷取「頓圓、漸漸」或「漸漸、漸圓」的教相，解決圓兼別不如純圓獨妙、或漸圓不如頓圓之台賢教相爭論的偏執，是為從本垂迹、開迹顯本；又從圓教位



而言，以台宗六即之六根清淨圓滿、賢宗四十一行位之十信滿心得一切位，所代表的同是入圓初住聖流位。此外，道需以「一切諸法無有餘，悉入於如無體性」、「三軌即三德之三法辯證」詮釋中道法身，則兼有性起與性具和會，亦是智顓以廢迹立本需從中道法身修之意。

值得一提的是，本文雖然沒有就「三慧不生，無四悉檀益」再做討論，但道需將之歸納為理即佛、名字即佛行位，從其僭補文句「然聞略說，則有過於一句一偈，是則不論聞之多寡，但未入品俱名結緣。」當來皆為圓悟圓證法界實相之種，也為其自云「習禪苦無所入」後習教悟禪機，下了一個「歸元無二路、方便有多門」的註腳，但「鑿井喻」也顯示道需學的豐富性值得學界再深入探討。



## 參考文獻

### 一、原典文獻

- 《妙法蓮華經》。《大正藏》，冊 9，第 262 號。
- 《大方廣佛華嚴經》。《大正藏》，冊 10，第 279 號。
- 《妙法蓮華經玄義》。《大正藏》，冊 33，第 1716 號。
- 《妙法蓮華經文句》。《大正藏》，冊 34，第 1718 號。
- 《華嚴經探玄記》。《大正藏》，冊 35，第 1733 號。
- 《大方廣佛華嚴經疏》。《大正藏》，冊 35，第 1735 號。
- 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》。《大正藏》，冊 36，第 1736 號。
- 《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》。《大正藏》，冊 37，第 1751 號。
- 《華嚴一乘教義分齊章》。《大正藏》，第 45 冊，第 1866 號。
- 《摩訶止觀》。《大正藏》，冊 46，第 1911 號。
- 《國清百錄》。《大正藏》，冊 46，第 1934 號。
- 《宋高僧傳》。《大正藏》，冊 50，第 2061 號。



- 《法華經文句纂要》。《卍續藏》，冊 29，第 599 號。
- 《法華經要解》。《卍續藏》，冊 30，第 602 號。
- 《法華經科註》。《卍續藏》，冊 31，第 607 號。
- 《法華經通義》。《卍續藏》，冊 31，第 611 號。
- 《法華經大竅》。《卍續藏》，冊 31，第 614 號。
- 《法華經綸貫》。《卍續藏》，冊 32，第 615 號。
- 《摩訶止觀義例纂要》。《卍續藏》，冊 56，第 921 號。
- 《永覺元賢禪師廣錄》。《卍續藏》，冊 72，第 1437 號。
- 《為霖道霈禪師還山錄》。《卍續藏》，冊 72，第 1440 號。
- 《為霖禪師旅泊菴稿》。《卍續藏》，冊 72，第 1442 號。
- 《續佛祖統紀》。《卍續藏》，冊 75，第 1515 號。
- 《補續高僧傳》。《卍續藏》，冊 77，第 1524 號。
- 《續燈正統》。《卍續藏》，冊 84，第 1583 號。
- 《靈峰宗論》。《嘉興藏》，冊 36，第 B348 號。

## 二、專書

- 馬海燕。《為霖道霈禪學研究》。北京：宗教文化出版社。  
(2012 年)



### 三、學報期刊

林益丞。〈《法華》攝末歸本於《華嚴》——以澄觀、從義與凝然為主〉。《中華佛學研究學報》第 17 期。新北：中華佛學研究所（2016 年）。

莊崑木。〈為霖道霈禪師的生平與著作〉。《正觀雜誌》第 22 期。台北：正觀雜誌社（2002 年）。

黃國清。〈宋代戒環的法華思想〉。《揭諦》第 20 期。嘉義：南華大學哲學與生命教育學報（2011 年）。

陳英善。〈「大」華嚴 vs.「妙」法華 —— 華嚴海之「大」與法華橋之「妙」〉。《華嚴專宗國際學術研討會論文集》第三屆。台北：華嚴蓮社（2013 年）。

郭朝順。〈智顛「四意消文」的解經方法論〉。《華梵人文學報》第 1 期。台北：華梵大學（2003 年）。

### 四、其他

黃任、張伯謨、李拔。《鼓山志》。美國麻州：哈佛燕京圖書館。（1772 年）。

<http://ctext.org>）。

錢益謙。《錢牧齋初學集》。（《景上海涵芬樓藏崇禎癸未刊本》。（1643 年。<http://ctext.org>）。



Analyze the Argument between Huayan  
and Tiantai Perfect Teaching by the  
Metaphor of Well Exploratory of *The  
Essentials of Lotus  
Sentence Commentary* of Dao-Pei

Abstract

In general, academia studies Dao-Pei from the viewpoint of Huayan and Zen. However, we found Dao-Pei also got special insights of Tiantai Perfect Teaching according to some commentaries in Tripitaka.

Based on Metaphor of Lotus provided by Tiantai Wisdom, Dao-Pei advocated adding extra Metaphor of Well Exploratory into 'Seven Metaphors of *The Lotus Sutra*'. With these two more metaphors, the meaning of 'Nine Metaphors of *The Lotus Sutra*' of *The Essentials of Lotus Sentence Commentary* is different to traditional Tiantai's opinion. The viewpoint of 'Rather violating *The Lotus Commentary* of Vasubandhu but not *The Lotus Sutra*' claimed by Dao-Pei is valuable to study.



Furthermore, about the argument of which Sutra can truly represent Buddha's Wisdom, Zan-Gwan advocated *The Avatamsaka Sutra* but Zhan-Ran chose *The Lotus Sutra*. However, Dao-Pei used Perfection of Ten-Stages-of-Faith of Huayan Teaching and Perfection of Sad-Indriyani Prasadavati of Tiantai Teaching to syncretize both of these two opinions which might be included the methodology of six meaning of Metaphor of Lotus provided by Tiantai Wisdom. It'd be another valuable topic to do more study.

According to the methodology of Tiantai Wisdom classifying the six meaning of Metaphor of Lotus, we use the same methodology to figure out the meaning of Metaphor of Well Exploratory of Dao-Pei in this paper. Trying to summarize Dao-Pei's logic about the argument between Huayan and Tiantai Perfect Teaching is the major goal of this study.

Keywords: Seven Metaphors of *The Lotus Sutra*, assimilating Triyana into Ekayana, six meaning of Metaphor of Lotus, Sad-indriyani Prasadavati, Perfection of Ten-Stages-of-Faith.

