

# 應慈法師佛學思想蠡測

中國計量學院人文社科學院講師  
韓朝忠

## 摘 要

應慈法師作為近代華嚴宗復興的主要代表人物之一，其一生宗說兼通，肩荷擔禪教二宗，尤其對於華嚴教義的弘揚，法師更是傾盡畢生之精力。據不完全統計，其一生共講《四十華嚴經》四次，講《八十華嚴經》三次，講《六十華嚴經》一次，八十卷《華嚴懸談》三次，二十卷《華嚴探玄記》一次，至於其他小品的經論如《華嚴法界觀》、《楞嚴經》、《梵網經》、《仁王護國般若經》、《法華經》、《大乘起信論》等就更多了。此外，應慈法師為了弘揚華嚴宗，又同上海蔣維喬、李圓靜等居士共同組織了「華嚴疏鈔編印會」，並親任理事長，致力於《清涼國師華嚴疏鈔》的編印工作，前後共歷時六年方告完成。即使在已過古稀之年，法師依然于上海、南京、南通等地宣講《法界觀》、《華嚴探玄記》、《華嚴懸談》、《普賢行願品》等華嚴經論，由此可見法師於弘揚華嚴義理用力之深與毅力之堅定。然而，作為一位「教秉華嚴，宗承臨濟」的近代高僧，應慈法師除了對華嚴義理有深入研究之外，其與禪宗行持亦是深有契悟，並且還將禪宗「坐香打禪七」修行實踐與大乘般若思想與華嚴義理結合起來而開發出「般若行持法門」與「華嚴修持法門」，此二法門可以說是應慈法師「禪教合一」行者特質的集中體現。其中，般若行持門以「無所得般若波羅蜜多」為所觀，以「禪那」行持為所行，「觀行」合一而成為以行持法門，要之該法門以「定慧等持」為其關鑰；「華嚴修持法門」則是從應慈法師一生研習三譯《華嚴經》的經驗中總結而來的。華嚴宗一直以義理之高深圓融而獨步於中國之佛教宗派，然而其在具體的「宗教實踐」方面卻相對的欠缺，而為佛教其他宗派所詬病，所以近代華嚴僧人們在復興宗門的同時也在華嚴宗的行持法門方面不斷的開拓探索。應慈法師的「華嚴修持法門」便是其中之一。法師以大乘的菩薩慈悲精神為總領，以信、解、行、證為次第，圓攝十度萬行，並最終以悟入一真法界為旨歸，因此該法門可謂獨具華嚴特色。此外，在近代佛教「諸宗融合」思潮的影響下，應慈法師對當時廣泛傳播的「淨土法門」亦有所涉獵，並且以「唯心淨土觀」為基礎，通過對《普賢行願品》中「願我臨欲命終時」之「欲命」二字的獨特解釋，而針對淨土宗的「往生解脫」提出了「今生解脫」之說，可謂亦是頗具新意的。

**關鍵字：**應慈法師 般若行持法門 華嚴修持法門 唯心淨土觀

## 一、前言

釋應慈（1873-1965），法號顯親，自號華嚴座主，晚年號拈花老人。生於江蘇省東台市安豐鎮，祖籍安徽省歙縣，世代以鹽商為業。法師早年曾以儒學為業並考入縣學，然因父親早亡，遂於1888（清光緒14年）時，遵母命而棄學從商，時年法師十六歲。法師早年曾兩度娶妻，但是不幸都於婚後不久而病逝，由此而感人世無常始有出家之願。1898（清光緒24年），法師朝禮普陀山，得遇南京三聖庵明性法師，遂得披剃出家，並隨侍明性法師於三聖庵內。三年後，奉明性法師之命前往寧波天童寺寄禪和尚處受具足戒，得戒後復回三聖庵修行。1901（清光緒27年）赴金山寺親近大定和尚，次年，赴揚州高旻寺隨月朗法師修學參研。1903（清光緒二十九年），應慈法師赴常州天寧寺拜謁冶開法師，並隨其參禪四年，有所契悟，得冶開禪師認可，並於1906（清光緒32年），同月霞、惟寬、明鏡等三位法師一起受記別為臨濟宗第四十二代傳人。後月霞法師得到冶開禪師的允許，使應慈法師隨其修學華嚴教義，從此便開啟了應慈法師長達五十多年的華嚴行者之路。在這半個多世紀的歲月中，應慈法師奔波於大江兩岸講釋大乘經論，弘揚華嚴義學。為了復興華嚴宗門培育華嚴義學僧人，法師還分別於上海、常州等地創辦了清涼學院、法界學院、六十華嚴學會等佛學研究院。即使在其晚年，應慈法師仍然以八十歲的高齡於上海圓明講堂宣講四十《華嚴經》及唐譯《華嚴經·賢首品》，可見法師一生弘揚華嚴義學之堅毅精神。

應慈法師一生致力於講解華嚴經論，但是其流傳下來著作並不多，現根據「應慈法師年譜」中所載的相關講記以及書信、詩文、題聯等以期蠡測法師佛學思想之點滴。

## 二、般若行持法門

1933（民國22年），何子培居士根據應慈法師的講演錄整理出版了《般若波羅蜜多心經淺說》。這一部著作是應慈法師一生中少有的幾部著作之一部，也是法師集中論述般若行持法門的難得之作。在開篇對經題的解釋中法師便直標主旨的提出「這一部《般若波羅蜜多心經》只不過二百六十個字。但是我們應該知道，這部經雖然只不過二百六十個字，可是它的內容卻非常豐富。它包括了無窮無盡的義理；它敘述了三世一切佛菩薩觀心證果的修行法門；它指示了我們凡夫觀心修行的一條大路，使我們各各證真斷妄，離苦得樂。」<sup>1</sup>這裏應慈法師表明了自己對《心經》的總的看法，即在他看來該經不僅僅是般若空觀的義理闡發，更為重要

<sup>1</sup> 沈去疾，《應慈法師年譜》，頁79。

的是其中還蘊藏著由觀起行的修行實踐之法，而這也是其在《淺說》中所要重點宣講的內容。

應慈法師將《心經》全文共分為十句兩個方面，其中顯說般若共包括九句即從「觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時」到「能除一切苦，真實不虛」，後面的第十句梵文咒語為密說般若。顯說般若部分又依據凡夫、緣覺、聲聞、菩薩、佛等五種根器的眾生而分別解說。其中，第一句「觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄」，第二句「舍利子，色不異空，空不異色，色即是空，空即是色，受想行識，亦復如是」以及第三句「舍利子，是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減」為總說，應慈法師認為其中「『照見五蘊皆空』就是觀自在菩薩作觀的方法。這一句是《心經》裏面最緊要的一句」<sup>2</sup>。「五蘊」涵蓋色、心等一切法，故見五蘊真空即是見諸法實相，因此這一句是觀自在菩薩所說的般若觀行法門的根本觀法。以下的五句則都是根據眾生根器之不同而分別演說依般若波羅蜜多修觀行法門而得「究竟涅槃」之具體方法。

第四句「是故空中無色，無受想行識，無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法，無眼界，乃至無意識界。」這一句應慈法師認為是為凡夫地的眾生說得般若修行法門。因該句主要講的是六根、六塵、六識等十八界皆空的道理，凡夫依六根觸六塵而生六識的了別作用，進而攀緣我及我所為實有，顛倒執著造種種業而不得解脫。凡夫若依此無所得般若波羅蜜多修行法門觀照十八界皆空，如幻如化，則自然可以擺脫人法二執，斷種種結覆，超凡入聖。

第五句「無無明，亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡。」這一句講的是十二因緣真空的觀法。緣覺乘人以次第觀想十二因緣空無的道理，達到斷無明出生死，進而證得辟支佛的果位。但是，無明需斷、生死要出，還是著了無明與生死二相，亦是執著。因此辟支佛果非究竟果位元元，所以需要借助無所得般若波羅蜜多的觀修，照見到十二因緣空而不空的真空之理，進而超辟支佛果而入大乘菩薩的修行果地。

第六句「無苦集滅道，無智亦無得。」緣覺乘依十二因緣空而得出離，同屬小乘的聲聞乘則以廣修苦、集、滅、道四諦而證果位。因其依據四諦法而修行證果，故而四諦法便成為其攀緣執著的對象，以致不明諸法生滅不二，染淨合一的實相之理。所以，應慈法師認為「從大乘菩薩看來，五蘊諸法，當體即空；生死即涅槃，煩惱即菩提；無苦可舍，無集可斷，無滅可慕，無道可修，無設可斷，無證可得，便是大乘第一義法門。」<sup>3</sup>因此，依無所得般若波羅蜜多觀四諦法皆空

<sup>2</sup> 沈去疾，《應慈法師年譜》，頁 84。

<sup>3</sup> 沈去疾，《應慈法師年譜》，頁 97。

便是聲聞乘轉小入大的不二觀修之法。

第七句「以無所得故，菩提薩埵，依般若波羅蜜多故，心無掛礙，無掛礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃。」這一句在應慈法師看來說的是地前別教三賢菩薩乘的觀修之法。地前三賢菩薩指的是住於大乘菩薩五十二行位種中的十住、十行、十回向的菩薩。列於該位的菩薩雖已超凡夫越小乘而進大乘賢者之位，但是其與十地聖位的諸菩薩還是有區別的。三賢位的諸菩薩，雖然可以斷除見、思二惑，遠離五根貪欲與意根之邪見，但是在教化塵沙數眾生的方便法門上仍然未得圓滿，並且對中道實相之理亦未究竟通達，所以留有塵沙惑與無明惑而未得斷除。因此，修無所得般若波羅蜜多觀行法門正好可以對治塵沙、無明二惑，超賢入聖，達究竟涅槃之果。

第八句「三世諸佛，依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提。」應慈法師認為這是由果望因之說，意在強調三世諸佛依此法門而得無上正等正覺之成就。也就是說，要想獲得究竟涅槃的佛果，此無所得般若波羅蜜多觀行為第一真實法門。

第九句「故知般若波羅蜜多，是大神咒，是大明咒，是無上咒，是無等等咒，能除一切苦，真實不虛。」

應慈法師認為這一句是「顯說般若」的最後一句，同時認為「這裏所說的咒其實就是指『般若』兩字，不必專指後面『揭諦揭諦』四句」<sup>4</sup>。將《心經》此處的經文判為「顯說般若」的作法，最早可以追溯到華嚴三祖法藏大師那裏。法藏大師在其「般若波羅蜜多心經略疏」中說「故知般若波羅蜜多是大神咒、是大明咒、是無上咒、是無等等咒。第五結歎勝能。……能除一切苦真實不虛，二總結勝能，謂三苦、八苦、一切苦也，又分段變易亦雲一切苦也，除苦決定故雲真實不虛也。上來廣略不同，總明顯了般若竟。故說般若波羅蜜多咒即說咒曰。自下第二段明秘密般若，於中有二：初牒前起後，二正說咒詞。今初也，前雲是大神咒，未顯咒詞故今說之。」<sup>5</sup>然而，作為華嚴門人的應慈法師在這裏卻並沒有完全採用三祖法藏大師的注釋，因為在法藏大師那裏此處提到的「大神咒、大明咒、無上咒、無等等咒」等雖然說的是咒，但是其實是為了讚歎後面的「秘密般若」之咒的殊勝作用，是為了引出後面的咒語而作的鋪墊。然而，按照應慈法師的解釋，他認為「般若」二字本身便是咒語，此處讚歎的殊勝之咒指的便是「般若」，而後面的「揭諦揭諦」四句梵文咒語是密說般若，其也是咒，只是二者有顯密的不同。應慈法師這種將「般若」表述「咒」的說法，在古來《心經》諸多注釋中

<sup>4</sup> 沈去疾，《應慈法師年譜》，頁 101。

<sup>5</sup> 《般若波羅蜜多心經略疏》，《大正藏》，T33,no.1712,p.554c11-555a4。

亦有出現，其中主要代表人物如宋代的孤山智圓法師，他在《般若心經疏》中提到「故知般若是大神咒等皆言咒者，約喻歎也。以諸神仙得秘咒故，轉變自在。佛菩薩行般若故，能轉凡成聖、變因為果。又咒者願也，佛說法時願眾生如佛譬蜾蠃之咒螟蛉，若爾則顯說、密說咸是咒義。」<sup>6</sup>

還有，如明代道需法師的《般若波羅蜜多心經請益說》中注釋此處為「上雲般若，此雲咒者顯密之稱也。咒即般若，般若即咒，顯密圓通不可思議。……即說咒曰：『揭諦揭諦波羅揭諦波羅僧揭諦菩提薩婆訶』此正說咒辭。……上顯說般若，此密說般若，顯以慧通、密以定入、定慧圓明立臻彼岸矣。」<sup>7</sup>

另外，如明代德清法師也在其《般若波羅蜜多心經直說》中注釋到「故知般若波羅蜜多能驅生死煩惱之魔，故雲是大神咒。能破生死長夜癡暗，故雲是大明咒。……所言咒者，非別有咒即此般若便是。然既曰般若而又名咒者，何也？極言神效之速耳。如軍中之密令，能默然奉行無不決勝。」<sup>8</sup>

但是，歷代注疏者雖然將「般若」表述為「咒」，但是卻並沒有認為「般若」二字本身便是咒語。如上面提到的孤山智圓法師認為「般若」為「咒」只是一種比喻的方法，是讚歎菩薩般若之行的神通自在。並且「咒」還有「願」之意，因此從佛說般若法門並誓願度眾生成佛這一角度來說，「般若」即是「咒」。

道需法師以「咒即般若，般若即咒」來釋這一段，但是他認為這是因為佛法有顯密的不同，所以才有了「般若」與「咒」的不同稱謂，更進一步解釋道此處之「般若」意為智慧，即「顯以慧通密」，也就是說般若智慧才是「咒」。德清法師在其「直說」中雖然也同樣有將「般若」表述為「咒」的類似說法，但在他那裏「咒」本身所代表的是「神效之速」的寓意，其也不同于應慈法師將「般若」二字直接認為是咒語的解釋。

以上九句為顯說般若，最後一句即第十句「故說般若波羅蜜多咒。即說咒曰：揭諦揭諦，波羅揭諦，波羅僧揭諦，菩提薩婆訶」為密說般若。對於這一句經文，可以將歷來的《心經》注釋者們分為兩類：一類是翻譯，即將梵文咒語解釋為具體的交易內容，另一類是不翻即認為咒語真言為佛密說之語，不應翻譯。應慈法師認為採取後者之作法，認為這一句是梵文不需翻譯，只要「常常把它讀誦，日久功深，自然有神通妙用；自然可以消除惑業，開發智慧；自然可以度生死流，到涅槃岸，得阿耨多羅三藐三菩提。」<sup>9</sup>從中可以看出，應慈法師雖然教宗賢首而

<sup>6</sup> 《般若心經疏》，《卮新纂續藏》，X26,no529.p.739a11-15。

<sup>7</sup> 《般若波羅蜜多心經請益說》，《卮新纂續藏》，X26,no.563,p.911c22-912a9。

<sup>8</sup> 《般若波羅蜜多心經直說》，《卮新纂續藏》，X26,no.542..p.829c1-8。

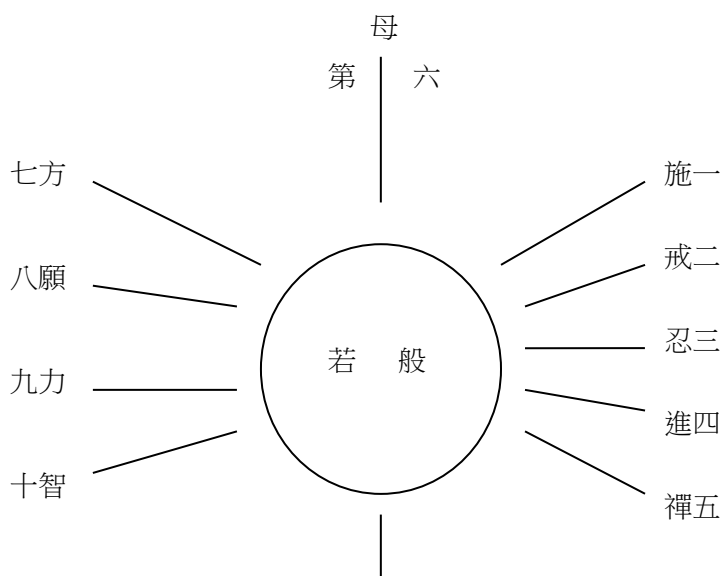
<sup>9</sup> 沈去疾，《應慈法師年譜》，頁 102。

行在禪那，但是對持誦密咒真言的法門也是比較認可的。他曾作七言詩來稱讚密語真言的殊勝作用，「華夏種子善栽培，萬行因花朵朵開。字母音聲通法界，還從法界見如來。」<sup>10</sup>這裏的「字母」指的便是「華嚴四十二字母」。該「四十二字母」是善財童子五十三參時，善知眾藝童子為其傳授的般若波羅蜜解脫法門。後來唐朝真言宗不空三藏法師又將這一段經文重新進行翻譯並命名為《大方廣佛華嚴經入法界品四十二字觀門》，可見唱誦這四十二個字母的真言法門在賢密二教中的重要作用。應慈法師之所以對《心經》中的這一段經文極力提倡，一方面固然是其一直以來注重實踐修行的個人氣質所決定的，另一方面也可能是受到了歷代禪教兩家祖師注釋此處咒語的影響。如華嚴三祖法藏大師在對此處經文的注釋時就認為「以是諸佛秘語非因位所解。但當誦持除障增福，亦不須強釋也。二若欲強釋者，羯諦者，此雲去也度也……言薩婆訶者，此雲速疾令前所作速疾成就故也。」<sup>11</sup>法藏大師這裏雖然也說密語真言但需持誦，但是他卻並未止步於此，還是要對其進行「強釋」。然而，應慈法師卻並沒有完全遵循華嚴祖師的作法，他更多的採取了禪宗高僧如道霈、德清等法師的作法，即不翻梵文但去頌持。因此從應慈法師對該處咒語的態度上，我們可以看出其身上典型的禪教合一氣質。

應慈法師在《心經》中提出的般若行持法門主要的側重點還是在「觀」上，具體到佛教「聞、思、修」三慧中當屬於「思」的範疇即聞聽佛法後通過思維義理而進一步獲得解脫的智慧。然而，對於重視具體修行實踐的應慈法師來說，他自然不會滿足於這種只停留於玄思的修行方式，他要進一步身體立「行」，要將聞思所得的智慧與具體的修行實踐結合起來，而這個「行」便是「禪那」行持。關於禪那修持的方法與般若法門的具體關係，應慈法師曾在民國八年（1919），為朱壽人醫生所作的開示中有過精闢的闡釋並配以圖示。

<sup>10</sup> 沈去疾，《應慈法師年譜》，頁 161。

<sup>11</sup> 《般若波羅蜜多心經略疏》，《大正藏》，T33，no.172,p.555a6-14。



上圖為應慈法師在講解金剛般若法門時所作的圖解，從該圖中我們可以看出第六般若波羅蜜多在整個十波羅蜜多中的重要作用。應慈法師解釋到「當知禪為前四步之末，不有前四，安知第五禪定耶。大禪定功夫到家，就是入般若波羅蜜門，此為第一大關鑰也。認清第六度般若門戶，就是學佛的無上獨尊，稀有之門戶也。此度為最上最大，整個的佛教在此得了般若家珍，然後起大用方便現身說法，度四生六道也。」<sup>12</sup>這一段闡述雖然短小，但是其對禪波羅蜜多及般若波羅蜜多卻有明徹的論述。在應慈法師看來，禪波羅蜜多是依託於佈施度、持戒度、忍辱度、精進度等四個前行的修持方可進行，這四個方面的修行圓滿了方能順利修行禪定之行。同時，也只有具備了禪定的真切功夫之後，才能如實的生起般若智慧，而一旦獲得般若實智後，其他的四度之行便自然可以順利生起並最終獲得如來的一切種智，證究竟涅槃。

在具體的禪修過程中，應慈法師強調「坐香打禪七」的重要性。他在回復妙莊居士的一封信中寫到「若要提倡禪宗，首在個人份上，痛生慚愧。大事不明，如喪考妣，大事已明，更如喪考妣。如一人與萬人敵，戰勝萬人。（與第二人毫無關係）此為己躬大事完成，而後為利眾生故，召集一向以禪宗為己躬大事，尚未徹悟明瞭者，精進加香打七，克期取證。」<sup>13</sup>這段話是法師根據妙莊居士想要推動「第五禪定波羅蜜」的修行活動時給予的建議，這裏的「禪宗」指的實際上就是參禪打坐的修行活動。從中我們可以看出，應慈法師認為在沒有徹悟之前坐香打禪七是非常重要的修行步驟，同時在修行中有所證悟後還要生起同體大悲，普度

<sup>12</sup> 沈去疾，《應慈法師年譜》，頁 23-24。

<sup>13</sup> 沈去疾，《應慈法師年譜》，頁 144。

有情並共證佛果。此外，對於參禪過程中的要旨，應慈法師還援引了《宗鏡錄》的偈語來說明，「古德偈雲：勸君學道莫貪求，萬事無心道合頭。無心始體無心道，體得無心道也休。」<sup>14</sup>無心即是無所得，道體無相依慧而證，既證道體，道亦當舍，最後達到無得無修，這樣方才是無所得般若波羅蜜多法門的觀行。

總而言之，應慈法師的般若行持法門與以往義學僧人們將般若作為一種義理思想來研究的作法不同，在他這裏般若既是實踐修習禪定的指導，也是獲得禪定之後方可獲得的智慧境界，同時更是大乘菩薩十度萬行中的至關重要環節。在修行階次上，雖然般若觀行處於十度之第六位，但是若從一乘圓融的觀點來看，般若觀行卻無處不在，貫通於十度萬行的始終。從第一佈施度開始直至第十智度乃至菩薩萬行都是離不開般若智慧的觀照，而應慈法師更是在自己一生的修行過程中將其視作「安生立命的處所」<sup>15</sup>。

### 三、華嚴修持法門

應慈法師一生以弘揚華嚴經論為志業，尤其是對三譯《華嚴經》的廣泛弘傳更是古來少有，但是《華嚴經》在法師那裏卻並不僅僅是一部蘊含無窮玄妙佛法的義理之書，它更是一部可以依之而起種種修行的解脫法門。

在法師早年回復某居士的書信中，他曾提到「《法華》會三之一乘，其與《華嚴》整個一乘又相天壤矣，《梵網》修因徹果，文太略而義甚豐，參合《華嚴》方盡一乘無盡無盡也。若也，專精《華嚴》則因徹果滿，行布因也、圓融果也。亦可儘量吞盡一部全經，深入自然萬行因花莊嚴佛果也。……則請快快修學一乘，決定成佛的大教罷！」<sup>16</sup>法師這裏認為《華嚴經》在一乘經典中最为殊勝，是修習一乘佛法者的不二法門，依此經修學則可「決定成佛」。民國十一年（1922），在應慈法師第三次朝禮五臺山後，於是年在西湖菩提寺閉關禮拜「華嚴經」，歷時三年圓滿出關。關於此次應慈法師閉關禮拜《華嚴經》的具體行持儀軌，相關文獻中並沒有記載，但是從其閉關三年來專心禮拜這一事情上可以看出法師對《華嚴經》修行儀軌的高度重視，誠如其在一首七言詩中說的那樣「即誦《華嚴》莫計年，更當日日習參禪。雖然定慧兼修事，無二無三第一天。」在這裏誦讀《華嚴經》與參禪已成為了法師日日必修的行持法門。

但是作為自號「華嚴座主」的應慈法師來說，其對待《華嚴經》的態度與教外信眾求功德及神通感應的禮拜與誦持必然有所不同的。法師早年曾依其受持三

<sup>14</sup> 沈去疾，《應慈法師年譜》，頁 25。

<sup>15</sup> 沈去疾，《應慈法師年譜》，頁 99。

<sup>16</sup> 沈去疾，《應慈法師年譜》，頁 151。



譯《華嚴經》而總結出「三同」的華嚴修習法門，因內容短小茲列於下：

中國三部大經，出的人才。遺教專科六十、八十、四十，最要深入。三部精進，四十卷的善財童子參學五十三員善知識開示入法界，指入法界切勿存絲毫揀省貪心而傳佛種，大錯而特錯也。那就是外道也。末後有三同，耿耿在懷，刻刻不忘。

- 一、同發菩提心，坐香入定。
- 二、同善財童子，參見天上天下五十三員善知識。
- 三、同登華藏玄門，共入毗盧性海。

此是真傳佛種。<sup>17</sup>

應慈法師這裏提出的華嚴「三同」次第修持法門可以說是其畢生研習三譯《華嚴經》的總結。「同」即同一切眾生之意，所以此「三同」是以大乘菩薩的「同體大悲」為基礎而闡發的，其中既包含《華嚴經》中廣倡的信、解、行、證四門，又涵蓋《華嚴經》中普演的十度萬行之法。

具體來說，第一句之「同發菩提心」含信解二門，而「坐香入定」則攝佈施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若等六度。菩提心的生起離不開出離心，而出離心的產生必須源於對佛法的理解與認同，因為只有在深信佛法的基礎上才能生起出離心。出離心生起之後才能如實的發起真正的菩提心，而真正的菩提心的生起則必須建立在對大乘佛法慈悲普度精神的真切理解之上。應慈法師雖在第一階次中直言「同發菩提心」，但實際上是省略「出離心」而未談，一是因為發菩提心必具出離心，故而無需多言。二是華嚴行持為一乘修行法門，小乘修行況且要具出離心何況一乘根本法門的修持，故而省略不說，所以發菩提心已含「信」之一門。再次，「坐香入定」對之於十度之前六度。依據應慈法師對般若行持法門的理解，要想真正獲得禪定，這之前必須要完滿佈施、持戒、忍辱、精進等四度，而在獲得禪定後便可以因定而生慧，依般若智慧照見諸法實相。因此法師這裏雖然僅僅說了四個字，但是要想如法修行卻必須具足「六度」方可。同時，因定生慧、由慧而解又對應于「解」之一門。

第二句「同善財童子，參見天上天下五十三員善知識。」這一句正對「行」門及方便善巧、願、力等三度。善財童子為修學菩薩道，漸次遊歷一百一十座城市，先後參拜五十三位善知識而學得無量甚深菩薩修學法門。善財童子不畏艱險持之以恆的求法之行是「菩薩行」，五十三位善知識所傳之法門亦是「菩薩行」，

<sup>17</sup> 沈去疾，《應慈法師年譜》，頁 125。

而善財童子聞法後所得之種種三昧亦是「菩薩行」，所以此處正當「行」門。五十三參善知識所授之法門如自在主童子的「一切工巧大神通智光明法門」，普眼長者的「令一切眾生普見諸佛歡喜法門」，大光王的「菩薩大慈為首隨順世間三昧法門」。以及觀自在菩薩傳授的「大悲行法門」等等都具足方便善巧、廣大誓願與修習、思擇之力，因此善財童子的五十三參亦攝十度中第七至第九之三度。

第三句「同登華藏玄門，共入毗盧性海。」這一句正和「證門」及十度中的最後一度即智度。華藏世界為法身佛之淨土，故登此淨土世界即是「證門」。毗盧性海即法身佛內證之一真法界，智度圓滿得佛種智方可入此性海。因此，前「兩同」所言為因地修行，信、解、行三門之因行圓滿之後得如如智，證得第三「同」所說的佛果境界，誠如善財童子五十三參後至普賢道場入華藏世界成就阿耨多羅三藐三菩提一樣。至此，菩薩行道之四門完備、十度萬行功德方告圓滿。

從該「三同」修法次第中，我們可以看到應慈法師身上「禪教雙修」的鮮明特色與華嚴行者氣質。整個行持法門以覺我、覺他之大乘菩薩慈悲精神為總領，以普賢菩薩之廣行願為門徑，以定慧雙修為根本，含攝十度萬行，以悟入一真法界為宗趣，雖宣導心解脫，但不舍善財童子自覺、覺他、覺行圓滿之修行次第。因此，作為南禪臨濟宗的傳人，應慈法師雖然主張「無念為宗」的頓悟法門，但是在實現「無念」的具體修行方法上，他更多的是受到了《華嚴經》中漸次修行五十二菩薩行位思想的影響而更加的重視持之以恆的事業修持，這便與臨濟宗「棒喝齊施」直達本心的接引方式形成了鮮明的對比。

#### 四、唯心淨土觀

民國二十八年（1939），應慈法師在上海崇德會宣講唐譯四十《華嚴經》。在對第四十卷中普賢菩薩所說的「願我臨欲命終時，盡除一切諸障礙，面見彼佛阿彌陀，即得往生安樂剎」這四句偈頌的解釋時，應慈法師說到「儒家亦言人欲淨盡，天理流行，夫如是乃能明明德於天下。此之欲命乃對慧命而言。欲命臨終者，謂人心垢豁開，般若現前時也。大道目前觸處皆真，何不直下承擔發明己躬大事。今人輒以身死，解欲命臨終一句，遂堵生前開悟之路，不亦在邇而求諸遠也乎？」<sup>18</sup>將《華嚴經》中的「欲命」二字解釋為眾生的蒙垢之心，可以說是應慈法師的首創，這一做法無論是歷代華嚴注釋者，還是在引教入淨的淨土僧眾裏都未見有這一說法。他們都是將「欲」解釋為副詞即「將要」之義，然而應慈法師卻將其解釋為名詞「欲念」。法師這一解釋顯然受到了儒家思想的影響，其「人欲淨盡，天

<sup>18</sup> 應慈，《正法眼藏》，頁8。

理流行」一句來自于《朱子語類》中「做到私欲淨盡，天理流行，便是仁」<sup>19</sup>的論述。朱熹這裏要說明的是如何開發人心本有之德性，雖然與佛門「明性見性」有本質上的區別，但是其「妄盡而真顯」的治學路徑與佛家卻有異曲同工之妙。因此，明、清以降，在儒釋圓融思想的影響下，不少高僧亦引此句來匯通儒釋。如明代釋宗本禪師曾在其編輯的《歸元直指集》中提到，「真如本性者，父母未生前一真無妄之體，謂之本來面目。禪宗則曰正法眼藏，蓮宗則曰本性彌陀，孔子則曰天理……名雖有異其實同一真如本性也。……是故佛說八萬四千法門皆是導人反妄而歸真也。……孔子教人克去己私復還天理，私欲淨盡，天理流行。」<sup>20</sup>釋宗本禪師這裏將儒家之天理與佛家之真如等同，並認為儒家之去人欲而天理得存與佛教之反妄而存真雖表述不同，但義同一味。還有，如清代高僧釋行敏亦在其《金剛經注講》中以該句來釋經中「應如是調伏其心」之義，並認為「因妄心迷蔽真心。至是必須先降伏妄心，使人欲淨盡而天理流行也。汝皆欲上求證佛，下度眾生者也，自度度生，應如是降伏其心矣。」<sup>21</sup>行敏法師這裏依然是將儒釋的去妄存真之義等同起來看待。所以，對從小就飽讀詩書的應慈法師來說，其將這裏的「欲命」二字解為眾生染汙之欲念也就自然不足為奇了。

但正是這一「念」之差，卻形成了天壤之別，應慈法師通過自己的解讀將阿彌陀佛的無量光淨土由百萬世界之外安置於眾生的自家心田，並認為染欲之心滅則般若智慧可顯，所以眾生本覺真心既明，故即心、即身、即世界便是極樂世界。這樣應慈法師就將淨土法門的身後往生接引轉變為身前的開悟示現，無量光淨土世界也從實有淨土而化為了唯心淨土。然而，應慈法師雖然在此處指出了淨土法門中因為希求往生極樂世界而可能導致錯失生前開悟時機的可惜之處，但是其本人對淨土念佛法門依然是十分贊同的，他曾經說過「禪淨一源，豈有二耶？且如《阿彌陀經》所示『一心不亂，佛即現前。』與《金剛經》中『敷座而坐，須菩提歎稀有世尊』者無不同此一事實。學者不自究心，紛然於門戶言句間討分曉，輾轉蔓衍，抑何已焉。」<sup>22</sup>「禪淨合一」之風氣自宋已降逐漸盛行，而在近代「諸宗融合」潮流的影響下，淨土法門更是成為了當時大多數佛教僧侶的必修法門之一。應慈法師自己是否修持念佛法門我們不得而知，但是從其對無錫南禪寺主持源修法師要在寺內修建念佛堂的大力支持上<sup>23</sup>，可以看出法師本人對淨土法門殊勝

<sup>19</sup> 《朱子語類·卷第六·第一冊》，頁 117。

<sup>20</sup> 《歸元直指集》，《卮新纂續藏》，X61.no.1156,p.447a14-b2。

<sup>21</sup> 《金剛經注講》，《卮新纂續藏》X25.no.502,p.706b6。

<sup>22</sup> 應慈，《正法眼藏》，頁 8。

<sup>23</sup> 源修法師為應慈法師的法徒，其在擔任無錫南禪寺主持時曾邀應慈法師一起復興該寺。應慈法師為表示支持親自撰寫了〈復興無錫南禪寺永久道場啟〉呼籲四眾高賢碩德共同協助此事。文中列出了復興南禪寺首要的四件事一是設禪堂，二是建化身窯，三是建普同塔院，四是開設念佛堂。其中，在提到開設念佛堂時，應慈法師認為「從此二六時中，恒常念佛；他宗四眾聞佛名而生淨土；池中水族。聽佛號而逍遙樂國。」（沈去疾，《應慈法師年譜》，頁 130。）

功德的讚歎之情。所不同的是，應慈法師認為淨土法門並非一定要借助他力才可解脫，其應該是可以依據自力而自覺清淨本心，悟得心佛不二之理，並最終得「心淨」而感佛示現，達到觸目皆是清淨佛土，此則即是往生極樂世界。

## 五、結論

總之，應慈法師一生教弘賢首、宗承臨濟、宗說兼通，弘華嚴義學而不輟，行禪那法門而不休。其於禪、教、淨等諸宗思想皆有涉獵並多有所發明。法師作為一名佛門「行者」，其不可能也不甘心於只作一名高談闊論的義學僧人，他要深入到具體的修行中去實踐這些理論。所以，應慈法師很少有專門性的佛學著作問世，在他那裏，具體的義理思想已經與禪那行持結合起來並內化為其自身的華嚴行持與般若觀修法門，因此法師五十年如一日常行精進，不改其定慧等持之風範。至古稀之年，仍激教海波瀾，演三譯《華嚴》而寒暑不息，普降法雨廣潤四眾心田，其真不愧為賢首門內難得之碩德龍象也。

## 參考文獻：

- 1、《般若波羅蜜多心經略疏》。《大正藏》，T33, no. 1712。
- 2、《般若心經疏》。《卮新纂續藏》，X26, no529。
- 3、《般若波羅蜜多心經請益說》。《卮新纂續藏》X26, no. 563。
- 4、《般若波羅蜜多心經直說》。《卮新纂續藏》X26, no. 542。
- 5、《歸元直指集》。《卮新纂續藏》，X61. no. 1156。
- 6、《金剛經注講》。《卮新纂續藏》X25. no. 502。
- 7、《朱子語類·卷第六·第一冊》。北京：中華書局出版社，1986年。
- 8、應慈（1985）。《正法眼藏》。上海：上海市佛教協會教務組。
- 9、沈去疾（1990）。《應慈法師年譜》。上海：華東師範大學出版社。

