

常惺法師對華嚴思想的理解和應用

南京大學哲學系 博士生
易中亞

摘 要

近代以來，在西學的強勢入侵下，中國的有識之士紛紛以復興和改造中國傳統思想文化的方式來與之抗衡。在此背景中，常惺以華嚴思想為主體對佛教內外部矛盾進行了調適。首先，就調和內部矛盾而言，常惺立足于華嚴判教的「契理契機」之論，主張平等諸宗以消除門戶之見，更企圖調和分別以太虛與圓瑛為代表的新舊二派，其根本目的是為整合大乘佛法以救世。其次，在外部矛盾上，常惺一面以華嚴圓融世法，一面又吸收唯識之說，以此調和佛教與西學矛盾，為近代華嚴的發展做出了重要貢獻。

關鍵字：常惺、華嚴、判教、人生佛教、唯識

一、前言

自鴉片戰爭西方列強以堅船利炮打開中國國門之後，西方先進的科學、哲學思想也接踵而至。在西學的強勢入侵下，中國的有識之士紛紛以復興和改造中國傳統思想文化的方式來與之抗衡。佛教作為中國傳統思想文化的主要組成部分，成為近代人士抗擊西學的重要武器。值得注意的是，他們的目標雖一致，但對待佛教的態度和立場卻並不相同。有攝佛歸己者，通過吸納佛教的某些內容來補充、證明自己的思想，如康有為、梁啟超、譚嗣同等資產階級改良派，又如熊十力、馬一浮、梁漱溟等新儒家；也有力主佛教者，企圖通過佛教自身的革新來重建佛教文化，使之成為中國文化的中流砥柱。在後者中，又有兩種不同類型，以章太炎、黃宗仰等為代表的教外人士，針對佛教的時病提出了系列改良措施，但主要集中在制度和法事等外在形式方面；而以太虛為代表的教內人士，不僅主張對教制和教產進行革命，更重視對教理的改造，太虛認為：「佛教的教理，是應該有適應現階段的思潮底新形態，不能執死方以醫變症。」¹所以，如何構建適應時代要求的新型佛法觀念成為當時僧界的當務之急。

為此，太虛提出了「契理契機」的原則：「若不隨順世間巧施言說，以應其時而投其機，則宜于此者或失于彼，合于過去而不合現在，故佛法有適化時機之必要。夫契應常理者，佛法之正體；適化時機者，佛法之妙用。綜斯二義，以為原則，而佛法之體用斯備。若之應常理而不適化時機，則失佛法之妙用，適化失機而不契應常理，則失佛法之正體，皆非所以明佛法也。」²這一原則得到了僧界的廣泛認可，但所契之理為何？即以什麼理論來作為統攝之理，則是頗有爭議的問題。中國佛教自隋唐八宗紛立以來，門戶之見愈深，及至宋明，雖有諸宗融合的趨勢，但門戶之爭仍然未能徹底消除。故民國之際，太虛、圓瑛等雖皆主諸宗融合，但他們統攝諸宗的理論立足點卻不盡相同。太虛等欲與西方文化接軌，力主以唯識統攝；圓瑛等欲改造、延續傳統的佛教，力主禪淨合流。常惺則是調和二者的典型代表，他認為既要延續傳統的佛教，又要以之與西學接軌，而華嚴義理最具圓融之理，故力倡華嚴。

常惺（1896-1938），俗姓朱，名寂祥，后易名優祥，光孝寺法脈。1914年至1916年就讀於月霞法師創辦的華嚴大學，隨後至常州天寧寺習禪，1917年入觀宗學社隨諦閑法師習天台、唯識，后又從其同學持松法師修密教，他「博綜羣經，

¹ 太虛，《我的佛教改進運動略史》，黃夏年主編《太虛集》，中國社會科學出版社1995年版，頁410-412。

² 太虛：《佛乘宗要論》，上海佛學書局1930年版，第24頁。

貫徹性相，融歸於賢首，成一家之宗範。」³他還熱心於僧伽教育，先後任教於興福寺的法界學院、迎江寺的安徽佛教學校等地，1925年更是支持太虛在南普陀寺創辦了閩南佛學院。抗戰爆發之後，常惺由圓瑛舉薦主持上海中國佛教會事務。積勞成疾，1938年底於上海示寂。⁴其著作既有講授傳統佛學的《佛法概論》、《賢首概論》、《圓覺經講義》、《大乘起信論講要》等，也有立足於時代問題的《佛法須社會化的幾個理由》、《研究佛經之方法及將來潮流之應付》、《僧界救亡的一個新建議》等，由其嗣法門人曇影、曇光、南亭等編入《常惺法師集》，初版於1948年。

目前對常惺法師的研究主要以介紹其生平與事跡為主，如慧雲編著的《常惺法師年譜》⁵，于凌波的《中國近現代佛教人物志》⁶、林子青的《懷常惺法師——為紀念常惺法師示寂五十週年而作》、賢度法師《華嚴專題研究》中的〈民國華嚴傳承〉專題⁷以及賴永海主編《中國佛教通史》（第十五卷）中的〈月霞與民國時期的華嚴宗〉一章⁸。而後還有釋東初、普照⁹、韓朝忠、李萬進等對常惺法師的佛學思想進行了一定研究，其中以釋東初的研究最具開創性。釋東初在《中國佛教近代史》中對常惺的思想特征做了總體評價，認為「常師思想新穎，學通性相。……其於佛學修養，不滯於宗派觀念，貫徹性相，融會空有。」¹⁰除此之外，他還對常惺法師的《佛法概論》、《大乘起信論》進行了評議，對《佛法兩性問題》及常惺法師與呂碧城有關的佛學討論作了專門介紹。韓朝忠的博士論文《近代華嚴宗發展研究》中以常惺法師《唯識宗之人生觀》為例，闡述了常惺法師的人生觀特點在於攝唯識教義入華嚴法界性海。¹¹李萬進的《試論常惺法師弘揚華嚴宗的貢獻》則強調了常惺諸宗並弘，又獨鐘華嚴的思想特色。本文從民國佛教教理革命的角度出發，試述常惺以華嚴思想對佛教內外部矛盾的調適。

二、以華嚴平等諸宗

傳統佛教的衰敗，不僅是外在社會歷史格局變換的結果，更與其內部的腐敗、爭鬥脫不了干係。雖然，自永明延壽以來便有宗派融合的傳統，但顯然宗派之間

³ 釋東初，《中國佛教近代史》，頁 851。

⁴ 常惺法師的生平事跡參見林子青著《懷念惺法師——為紀念常惺法師示寂五十週年而作》，《法音》1988年第9期。

⁵ 慧雲編著，《常惺法師年譜》，常熟興福寺 2012年。

⁶ 于凌波，《中國近現代佛教人物志》，頁 211-213。

⁷ 賢度，〈民國華嚴傳承〉，《華嚴學專題研究》，頁 264-292。

⁸ 賴永海，〈月霞與民國時期的華嚴宗〉，《中國佛教通史》，頁 239-240。

⁹ 普照，《常惺法師生平及其佛學思想》，《閩南佛學院學報》1990年第1期。

¹⁰ 釋東初，《中國佛教近代史》，頁 852。

¹¹ 韓朝忠，《近代華嚴宗發展研究》，吉林大學 2015年博士論文，頁 55-56。

的門戶之見依然存在。從楊文會、歐陽竟無，以及太虛等人皆致力于消解大小、性相、顯密、禪淨的分歧中，由此可推知，宗派門戶觀念在當時是深入人心的。寶明所撰《中國佛教之現勢》也將宗派思想作為民國時期佛教新舊兩派劃分的主要依據之一，他以為以圓瑛為代表的舊派「不出台賢講教、禪淨修行之範圍」¹²，而以太虛為代表的新派則是力主真言密教與法相唯識學。所以，宗派之間的門戶之見，仍然是最需要調解的佛教內部矛盾。

面對佛教內部的分歧，常惺自述：

惺初學華嚴，繼習天台、唯識、禪、律，最近研習密乘，融會觀之。偏主一宗，不免為門庭所圍蔽，且今日佛法之患，不在教內系統之不明，而在化功不顯於人世。故惺主張平等研習各宗學理，而實現大乘救世化，不尚教內門庭之爭也。¹³

他不僅主張平等諸宗以消除門戶之見，更企圖調和新舊二派，其根本目的是為整合大乘佛法以救世。常惺雖學貫諸宗，卻是以華嚴思想作為立足點，他的佛學理論與佛教改革皆可視為對華嚴教義的踐行。而他對佛教內部分歧的調解，顯然也是立足于華嚴判教的「契理契機」之論。

一直以來，判教都是調解佛教內部分歧的重要方式。華嚴以諸法圓融無礙為至高境界，其判教體系相對而言也最為完善。常惺在著作中，花了大量筆墨來重申華嚴的判教思想，其欲以華嚴判教來消弭佛教內部分歧之意明顯。他的判教思想一宗法藏，可謂「契理」，但同時又表現出了不同的旨趣和目的，可謂「契機」也。

判教作為佛教定宗立派的主要方式，是各家各派從自家教義出發，以教時的前後、義理的深淺、受眾的根基等，來判定佛教經典及各派學說的地位，其主要目的在於凸顯己宗教義。賢首法藏在吸收他宗判教思想的基礎上確立了較為完善的華嚴判教思想，將釋迦全部的教法判為「三時五教」。所謂「三時」是法藏在吸收印度空、有二宗三時之說的基礎上，將佛陀所說法按照時間先後分為「日出光照時」、「日升轉照時」、「日沒還照時」三個時段，分別以《華嚴經》、《阿含經》、《法華經》等，為圓頓大根之人、下中上三根眾生、利根眾生說。所謂「五教」則是法藏在繼承杜順和智儼五教判釋的基礎上，對南北朝以來的諸家判教思想，尤其是天台的「五時八教」進行會通，將佛法按照義理的深淺分為小、始、終、頓、圓五類，在他看來，華嚴宗所宗之《華嚴經》較他宗所宗之《阿含》、

¹² 參見寶明，《中國佛教之現勢》，《海潮音》第7年第3期。

¹³ 常惺，《常惺法師與呂碧城居士佛法問答書》，《海潮音》1930年第8期。

《般若》、《深密》，更直接地揭示了法界緣起的實相，所以他宗皆為「逐機末教」，唯有《華嚴》為「稱法本教」；而《華嚴經》較天台宗所宗之《法華經》又更加圓滿，所以《法華》為「同教一乘圓教」，《華嚴》則為「別教一乘圓教」。此外，法藏又在吸收「天台四門」與「慈恩八宗」的基礎上，以理開宗，依據各派所踐行的理論將它們分為「十宗」。法藏對佛陀教法的不同判釋，都凸顯了《華嚴經》與崇奉此經的華嚴宗的殊勝地位。由此可見，華嚴判教思想不僅在成型之始就具有了融貫中、印諸宗的意圖，更是為了闡明華嚴宗既能夠在範圍上涵攝諸宗，又能夠在義理上統領諸宗。這種判教旨趣，與開宗立說的時代要求息息相關，也就是說對各家學說的統攝與會通其實是直接服務于高推本宗的終極目的的。

常惺法師的判教思想雖承自法藏，卻因為時代環境的要求而在判教旨趣上發生了改變，即由高推本宗變為了平等諸宗。為闡明諸宗平等之理，他從實踐和認識兩個方面對諸宗的差別與橫具作出了解釋。

從實踐上來看，五教差別主要體現在修行的契入機宜和修行次第上，五教橫具則體現在修行目的一致上。他說：

前之五教，的配五會，一往作如是說。實則教教橫具；如小教為首，實攝後之四教，故阿含中亦有入法界者。終教為首，則前攝小始，後入頓圓。圓教為首，則統受前四，故華嚴中亦明諦緣戒善等。以佛一切時中，說大小法，法體融通，不可強為割裂，諸祖為略示方隅，令初機有所用心耳。¹⁴

這就是說在修行的契入之機宜上，才有「小始終頓圓」的差別；而修行所指向的終極目標，五教始終是一致的，才能夠「教教橫具」。也正因為「教教互具」，共同組成全部的佛法，所以無論從哪一條路徑契入，都能夠實踐最終的結果。從小乘教入者，后攝四教，最終能入圓教之法界；從大乘終教入者，前觀小乘教相，后入於頓教、圓教；而從大乘圓教入者，亦是已明前四教。故而五教雖入路有別、次第有差，但他們最終指向的果位是融通互具、不一不二的。

從認識上來看，五教義理深淺的差別是針對認識主體的不同而立，而從認識客體（實相）上來說，則五教教義橫具法界緣起之理。他說：

統觀佛陀五十年設教，雖有淺深不同。而其密意皆為顯示所悟證法界緣起之理，令一切眾生，同為契入，舌敝唇焦，在所不惜，故佛陀誠不愧為大慈悲

¹⁴ 范觀瀾編著，〈賢首概論〉，《華嚴文匯》（上冊），頁 47。

者。¹⁵

可以說，從設教的目的來看，五教雖有淺深之別，但皆為「多數鈍根眾生」所設，所以五教功用相同；從諸教所指向的終極真理來看，五教皆以華嚴一真法界為最終歸旨，所以五教之法亦皆在相即相入的法界之內。一即一切，一切即一，以理融教，教亦平等。此理即是華嚴教義，諸教實際上是在華嚴教義之內橫具。

常惺進一步以對藏心緣起之理的認識程度為例，來闡發這一觀點：

若聞如來藏心，體是六識，起六行觀，背染向淨，作有漏福，此則落前人天乘教，猶稱在纏性淨藏心，未得出纏離垢淨故。若知藏心唯一意識，作苦空觀，永捨貪欲，除諸事障，此則落前二乘小教，即入空如來藏。若以藏心即阿賴耶識，作唯識觀，轉染依淨，成於四智，此則落前相宗分教。若解藏心如幻如夢，作真空觀，滅諸識想，斷所知障，此則落前空宗始教。是二教人，皆入不空如來藏。若悟藏心隨緣不變，不變隨緣，作唯心觀，體用常熏，法身顯現，此成大乘性宗實教。對前名利，對後名鈍，但入亦空亦不空如來藏。若解藏心，性本寂滅，作真性觀，泯絕無寄，成自覺境，頓教來攝，即入非空非不空如來藏。若了藏心，總該萬有，起帝網觀，該因徹果，證十玄門，圓教來攝，即入俱無障礙如來藏。¹⁶

這是說五教差別是由對如來藏心認識程度的深淺造成的，但這些或深或淺的認識始終是圍繞佛教的終極真理產生的，「故知有謂賢首判三論為始，唯識為分，為割裂龍樹彌勒之空有者，實未知五教有橫具之義耳。」¹⁷

在常惺法師看來，五教契機而分，契理則一。這實際上是有意將各宗放在平等的位置來考量，承認各宗思想的完備性及合理性，從而促進佛教多元的發展和宗派間的團結。但是我們可以看到，在常惺的闡述中，「判教」的旨趣發生了偏移，由高推本宗轉變為平等諸宗，由凸出己宗的殊勝性轉變為論證他宗的合理性。這種判教旨趣的轉變，與其說是常惺個人思想的特色，毋寧說是這一時代的鮮明特征，太虛等人的判教亦是如此。而值得我們反思的是，他們雖然都提倡諸宗平等、八宗並立，但他們統攝、平等諸宗的方式卻各有不同，常惺以華嚴，太虛以唯識，圓瑛以禪宗，可以說他們的這種平等思想仍然是建立在「宗派思想」之上的。而他們以「契機」作為這種不同的解釋是否合理？則需要回到具體個案中去

¹⁵ 范觀瀾編著，〈佛法概論〉，《華嚴文匯》（上冊），頁 13。

¹⁶ 范觀瀾編著，〈賢首概論〉，《華嚴文匯》（上冊），頁 47。

¹⁷ 范觀瀾編著，〈賢首概論〉，《華嚴文匯》（上冊），頁 47。

探究。也就是說，極可能出現這樣一種情況，即所謂的諸宗平等僅是為迎合西方的民主、平等之說得表面功夫，在佛教內部仍然是按照傳統的方式來傳承。這也就促使我們重新思考民國佛教界的革新問題？這其實還牽出另外一個問題，即佛教是什麼？陳永革在《論晚明佛教的復興困境及其反思》中曾提到：「任何意義上的佛教圓融，最終都將回歸到對佛教或佛法是什麼這一本源性問題的究詰。」¹⁸這就是說，民國以來對諸宗融合的倡導，其實是對佛法是什麼的探尋，常惺的《佛法概論》便可視為這一探尋的結果。但是值得我們反思的不是諸宗融合這一大趨勢，而是在西方文化的衝擊下，佛法的觀念，或者說大家對佛教、佛法的認識發生了怎樣的改變？所以除了關注到佛教內部的分歧之外，我們更需要探索近代以來佛教與外在文化環境之間的關係，即佛法與世法之間的矛盾與調適。

三、以華嚴圓融世法

太虛曾根據時代機宜將佛法之弘傳分為正法、像法、末法三個時代，並作出三依三趣的判釋，正法時期依聲聞行果進而趣大乘心，像法時期依天乘行果而趣大乘果，末法時期依人乘行果而趣修大乘行。他以為當時之世，正值佛教的末法時期，應依人乘行果，提倡「人生佛教」。這即是將時代問題都聚焦於人生問題之上，其實質是將個人與社會、佛法與世間緊密地聯結起來。常惺一方面接受太虛法師「人生佛教」的主張，立足於現實人生問題，用唯識學與西學對抗；另一方面又以華嚴圓融無礙之義理作為對「人生佛教」的根本解釋，在諸宗橫具的判教思想基礎之上，融唯識於華嚴，實際上仍然是以華嚴思想來調解佛法與世法之間的矛盾。

西學之傳入，對當時佛教的挑戰有二：一是在西方科學的衝擊下，佛教如何解釋其傳統的信仰方式（佛教被視為迷信）；二是在西方語境之下，佛教如何確立自己的話語與價值，並以之與西學抗衡。這一方面要求佛教對傳統觀念中的弊病進行反思與重新詮釋，另一方面又要求佛教對西學所闡釋之問題作出自己的直接回應。常惺與太虛一樣，主張在人生問題上實相佛學與西學的對話，這不僅是因為佛教的全部理論乃圍繞人生而設，更是因為西方以生理學與心理學對人生的作出種種科學的說明，對佛教傳統的人生理論造成了巨大衝擊。常惺法師就指出了二者之根本差別：

佛教論人生與科學家有一最大異點，即各個人有一長久普遍不滅之真性，隨

¹⁸ 陳永革，〈論晚明佛教的復興困境及其反思〉，《近世中國佛教思想史論》，頁3。

業牽纏，六道往返，乃至進登佛位，此性方圓滿顯露。¹⁹

在佛家看來，科學家所言之人生僅是被無明遮蔽的人生，而非是真正含有圓滿真性的人生。佛教所論之人生雖是超越於西方所論現實人生之上，但並不意味著佛教對現實人生沒有系統的說明。常惺法師說：

茲佛藏雜亂之秋，欲從故紙堆中，求得有系統之知識，以應今日之潮流，尚非旦夕所能致。故今日承諸君之寵招，且從唯識宗中一窺人生之究竟，至果德神通等，姑存而不論。²⁰

在常惺法師看來，人生是精神和形體的因緣和合，精神雖然依形體而存在，但實際上卻是人生的主宰，所以要解決人生問題，重點還在於要對精神現象做出真確的解釋。

首先，他認為西學對人精神產生原因的說明並不究竟，而唯識於此有更深刻和系統的說明。

心理學者以為腦能思量記憶，在唯識家觀之，腦但為有拘礙之物質，斷不能起此無礙之作用。或可為意識所依，徒以意識無可認識，心理學者不得已推之於腦耳。²¹

從唯識宗的立場來看，萬有皆為識所變現，所以是有形質的人腦並不能作為精神產生的真正根源；此識的功能又十分繁雜，所以也不能簡單地推之於意識。根據識各部分運用的不同，可分為八。運用於我們日常感知的僅僅是前六識，以眼、耳、鼻、舌、身、意攝受外境，從而產生對諸法的認識。但除了意識能夠獲得有系統的知識外，前五識只能就諸法的自相產生碎片化的知識，並不能真正認識到諸法的本質。而意識雖然能「偏緣三境，通乎三量」，但在睡夢中便會中斷，如此而不能成為記憶產生之源。唯有第八識阿賴耶識，有長久性和普遍性而能持種，其本體非善非惡而能受熏，故能成為精神產生之根源。

其次，他認為西學對現實人生遭際的說明並不能夠解決人生的真正問題，故以唯識學來解釋傳統佛教因果輪迴之說的真正價值，力圖對輪迴說做出科學的解釋，並以此消除眾人的誤解，確立正確的信仰。他說：

¹⁹ 常惺，《唯識宗之人生觀》，《佛音》1926年第5期。

²⁰ 常惺，《唯識宗之人生觀》，《佛音》1926年第5期。

²¹ 常惺，《唯識宗之人生觀》，《佛音》1926年第5期。

自生理學家謾傳環境之說興，人生等於機械。對於因果輪迴之說，詫為迷信，強者縱欲流連而不知返，弱者憂傷憔悴以至於自殺，曠觀全世界人生問題未得正當之解決者，實由靈知永存，未有確當之保證也。爰就佛家唯識之理，一評因果輪迴之真價，或亦解決人生之一道歟？

唯識中依大乘正理而示之曰：觀現在法，有引后用，假立當果，對說現因。觀現在法，假立曾因，對說現果。假謂現識似彼相現。如是因果，理趣顯然。……由是觀之，則因果輪迴之說，非由閻王小鬼操持於其間，亦非由上帝造物者所支配，但由各個有情顛倒妄作之不同，而招感其異熟報識，就其識中聯蛻不斷關係上，假立如是因招如是果，實即各個有情之自作自受，不可幸逃耳。²²

常惺以唯識來解釋因果輪迴之說，意在澄清兩個問題：一是因果輪迴非是受鬼神支配，二是假立因果只是為說明有情之自作自受。所謂因果，即對待之假名，但彼此遞互相關，聯蛻不斷，故成輪迴流轉，我們說「因果輪迴」並非真的實有三世因、三世果，而是為了說明因與果之間的聯蛻關係。因果之間的這種聯蛻關係，並不是由鬼神所支配的，而是由「阿賴耶識」所導致。「阿賴耶識」具有「受熏」、「持種」之功能，前六識所具之見聞，所起之善行、惡行，乃至一起心動念，都會於「阿賴耶識」之中留有印象，而「阿賴耶識」又能令這些印象相續而不壞，從而感到世界有染淨之分別，人生有苦樂之差距。就其能感而立的假名即是「因」，就其所現而立的假名即是「果」，所以「因」、「果」皆是「阿賴耶識」中所顯現的幻相。從「因」位上來說，「阿賴耶識」所受之熏習皆由有情自作，從「果」位上來說，「阿賴耶識」所致之現實遭際也必當由情自受。故可知，立「因果輪迴之說」非是為以鬼神恐嚇眾生，而是為導眾生明苦樂自招之理，從而生起卻惡行善之信心。

最後，他還依唯識三性之說，將解決人生問題的方法分為三個層次。常惺法師認為想要普及高深的佛理是十分困難的，但若能夠根據不同人的根機及需求來講授佛法，幫助他們樹立起正確的信仰，那麼他們的人生問題便已經得到了解決。對遍計所執性的眾生來說，當使他們衣食具足，持五戒行十善，使其精神有所寄託。對依他起性的眾生來說，當使他們修「我空觀」，追求超脫生死輪迴的出世解脫。而對圓成實性的眾生來說，當使他們證得眾生覺性平等，發菩提心自利利他而能同登極樂。至此，人生問題才得以徹底解決，這是因為：

²² 常惺，《因果輪迴說之真價》，《佛教旬刊》1926年5月19日。

我念諸苦而求解脫，即當為一切有情同求解脫，良以一切有情，不離於平等覺性，有一眾生未度，即我之法身一分未圓，況緣起法界，一攝一切，一入一切，未有眾生未度而自能度脫者也。²³

常惺法師以有情的互攝互入作為圓成實性解脫之道的依據，又以華嚴圓融無礙法界作為最終歸宿，其實是要融唯識入華嚴。

華嚴立如來藏，以根本智證能所雙絕，依生滅不生滅和合說真如緣起，可歸之性宗。唯識立八識，廣說法相，依生滅識建立生死及涅槃因，是為相宗。二者教義存在明顯的差別，如唯識說三性永別，而華嚴說眾生平等一性；唯識說「唯業惑生，是故真如常恆不變，不許隨緣」；而華嚴則說「一切諸法，但是真如隨緣成立」等等²⁴。但常惺法師以為：

夫性相兩宗，雖空有為門不同，而實交相為用，不可偏廢。²⁵

就上二宗，各執所據，則互相乖反。若得意會釋，亦不相違。謂就機則三，約法則一，新熏成五，本有無二。若入理雙拂，則三一兩亡。今約化儀分教，故能三能一。是故競執是非，達無違爭。²⁶

二宗之區別仍然是所就機宜不同，若以終極之理來意會，二者並不相違背。那麼問題便在於，何為終極之理？常惺法師說：

唯南洲人根淺薄，結集後深鎖龍宮，無聞於世。至第十四傳龍樹大師，神明天縱，讀盡五印經藏，乘通力而入龍宮，誦出下本十萬偈。及晉佛陀跋陀羅尊者，始傳來東震。有杜順和尚，為文殊化身，依之而造法界三觀，雲華更以搜玄通久秘之靈文，至賢首則依之開宗判教，清涼繼賢首未竟之志，重釋實又難陀之新經，啟十門而會性相兩教，圭峰主述，於圓覺疏中，暢五義而辯空性兩宗。至是賢首五教，已如日麗天，一代時中，了無餘蘊。而或者以『有教無觀』病之，謂不能以義定立相破相，為割裂般若唯識之空有，抑又過矣。²⁷

他通過回顧《華嚴經》的來歷及華嚴宗的創教歷史，來凸顯華嚴教義的殊勝

²³ 常惺，《唯識宗之人生觀》，《佛音》1926年第5期。

²⁴ 常惺法師在《賢首概論》中略舉了性宗與相宗十門法義差別。

²⁵ 范觀瀾編著，〈佛法概論〉，《華嚴文匯》（上冊），頁16。

²⁶ 范觀瀾編著，〈賢首概論〉，《華嚴文匯》（上冊），頁48。

²⁷ 范觀瀾編著，〈賢首概論〉，《華嚴文匯》（上冊），頁33。

性。其理由有二：一是華嚴宗所尊經典《華嚴經》地位殊勝，不但是因為它直接來自於佛陀的宣講，更是因為它被深鎖龍宮不為根基淺薄者所聞；二是華嚴宗在創建教義的過程中，便已經融攝了性相、空有諸宗。所以以華嚴教理為終極之理無可厚非。如此一來，華嚴不僅能夠含攝唯識，更能含攝諸宗，不僅佛教的全部教義都被攝納于華嚴圓融性海之中，世間法更是如此。所以，包括西學在內的世間法，包括唯識在內的出世間法，皆在華嚴一真法界之內，其本質還是在以華嚴「理事無礙」、「事事無礙」來圓融之、統攝之。

四、結語

常惺面對內憂外患的時代背景，一面以華嚴平等諸宗，調解佛教內部分歧，一面以華嚴圓融世法，調和佛教與西學矛盾，為近代華嚴的發展做出了重要貢獻。而通過常惺對華嚴思想的理解和運用，我們需要反思一下幾點：一是在他的闡述中，華嚴思想是如何通過概念的調適來實現其在近代的發展？二是他以華嚴思想佛教內外部矛盾，是以佛法融入世法？還是以世法融入佛法？這就是說當我們在提倡以「圓融」這個概念來統己融他時，我們傳統的思想文化處在怎樣的一種位置上，以及將來會發展處怎樣一種思想？諸如此類的問題，還需要放在更大的思想背景中來探討，常惺之思想雖僅為一隅，卻可作為此類問題之契入點。

參考文獻：

- 釋東初（1974）。《中國佛教近代史》。台北：中華佛教文化館。
- 林子青（1988）。《懷念惺法師——為紀念常惺法師示寂五十週年而作》，《法音》1988年第9期。
- 于凌波（1995）。《中國近現代佛教人物志》。北京：宗教文化出版社。
- 賢度（2003）。〈民國華嚴傳承〉，《華嚴學專題研究》。台北：華嚴蓮社。頁264-292。
- 黃夏年主編（2006）。《民國佛教期刊文獻集成》。全國圖書文獻縮微複製中心。
- 范觀瀾編著（2007）。《華嚴文匯》。北京：宗教文化出版社。
- 慧雲（2012）。《常惺法師年譜》。江蘇：常熟興福寺。
- 賴永海主編（2010）。〈月霞與民國時期的華嚴宗〉，《中國佛教通史》（第十五卷）。南京：江蘇人民出版社。頁239-240。
- 陳永革（2012）。《近世中國佛教思想史論》。北京：宗教文化出版社。
- 韓煥忠（2014）。《華嚴判教論》。濟南：齊魯書社。
- 韓朝忠（2015）。《近代華嚴宗發展研究》。吉林大學博士論文。

