

從華嚴義學到華嚴宗

——應慈法師復興華嚴之路

上海玉佛禪寺覺群人間佛教研究中心 佛學編輯
賴學輝

摘 要

華嚴義學的復興是晚清民國時期中國佛教復興的重要內容，應慈則是這一時期弘揚華嚴義學影響力最大的僧人之一。應慈通過創辦華嚴僧教育、依據華嚴義學講說經論，以及刊印華嚴宗所特重的經論典籍的方式弘揚義學。應慈還進一步依據華嚴義學的思想復興道場和華嚴宗獨特的修行方法，並形成了對華嚴宗的宗派認同。他在民國時期的弘法事業，不僅是華嚴義學的復興，也是華嚴宗的復興。本文主要從應慈法師創辦僧學的歷程與弘法經歷，來梳理應慈法師復興華嚴宗的整體脈絡，並希望藉由此研究來回應學界關於近代華嚴復興中「興教」與「傳宗」的討論。

關鍵詞：華嚴義學、華嚴宗、宗派、僧教育

一、前言

晚清民國時期，在中國佛教諸宗復興潮流中，以月霞、應慈為核心的華嚴之復興，乃是其中重要一支。學界一般將月霞、應慈及其學生們對華嚴義學的復興等視為華嚴宗的復興，如賴永海主編的《中國佛教通史》便持這樣的觀點。其實早在 1932 年，在釋談玄發表于《海潮音》的〈賢首宗諸祖略傳〉一文中，他就把月霞列于華嚴宗諸祖的系譜之中，認為月霞是華嚴宗自清中葉失傳後的中興人物。¹

然而，月霞、應慈授記于常州天寧寺冶開座下，為禪宗臨濟法脉傳人，其學生中最有影響者，如常惺、持松、慈舟、智光等，在當時也不全被視為華嚴宗之傳人。正如太虛在其著〈三十年來之中國佛教〉中評價月霞所辦上海華嚴大學的成績時，謂：「民三年有月霞法師依上海哈同花園所設之華嚴大學，輾轉遷移杭州、海潮、常熟、興福，得持松等繼承，復有了塵慈舟等分支武漢，在僧中頗形成為一學派。」² 似乎在當時，月霞及其學生等人的華嚴弘傳也僅僅被視為「學派」，也就是僅被視為華嚴義學的復興，而非華嚴宗的復興。或許也因此，才有學者提出「清末華嚴如果要稱其為佛教宗派的話，那就很欠缺了。跟其他宗派比較，它既無自身的道場（各地華嚴寺其實是以《華嚴經》的經名作寺名，當時幾乎沒有真正的賢首寺），獨特的教規、儀式、修行方法又幾乎失傳，甚至有的并未成熟。」³

1917 年，月霞在圓寂之前曾囑托應慈當「善弘華嚴、莫作方丈」，此後應慈一生講說三譯《華嚴》，成為歷史上唯一一位講完三譯《華嚴》的法師，此外又不斷地創辦專弘華嚴的僧學，舉辦華嚴法會等。可見月霞、應慈師兄弟對華嚴用心至深，似乎不僅僅是在講說佛教的一門義學。因此，我們似有必要深入理清這段華嚴復興的歷史，解決這一「興教」與「傳宗」的疑問。

本文主要以應慈及其創辦的華嚴僧教育為內容，試圖考察應慈在民國年間宣講華嚴經論及其創辦僧學過程中，如何通過對道場、修行方式的建設與完善，不斷突出宗派認同，簡要地分析應慈法師從華嚴義學到華嚴宗的華嚴復興之路。

二、辦學與弘法：應慈復興華嚴義學之貢獻

光緒三十二年（公元 1906 年），應慈和月霞等四人授記于常州天寧寺冶開法

¹ 談玄，〈賢首宗諸祖略傳〉，頁 109。

² 太虛，〈三十年來之中國佛教——民國前四年至民國二十六年〉，頁 323。

³ 陳兵、鄧子美著，《二十世紀中國佛教》，頁 384。

師，成爲臨濟宗的法系傳人。此時研究華嚴夙有心得的月霞，請求冶開准許應慈隨其研習華嚴經教，得到冶開允許，于是應慈便追隨月霞學教弘法，直至月霞圓寂。縱觀應慈一生，從他跟隨月霞學教弘法後，對於民國華嚴義學的復興，大致有三個方面：一是創辦華嚴僧教育，創辦了多處僧學，以培養弘教人才；其二則是弘講華嚴經論，成爲歷史上第一位講完三譯《華嚴》的法師；其三是倡印華嚴經典與論典，倡印三譯《華嚴》、組織校印《華嚴疏抄》等，爲當時華嚴經論典籍的流通貢獻匪淺。

（一）創辦華嚴僧學

晚清民國華嚴復興最關鍵的人物，無疑是與「教宗賢首」且有「佛教復興之父」之稱的楊文會有著莫逆之交的釋月霞。出生于咸豐八年的月霞，與近代佛教的另一位高僧諦閑同歲，他「幼習儒，遭鹹同間變亂，畏世苦，求出家脫離，父母未許也。洎光緒八年，乃藉以他故辭二親，得離俗家。」⁴此後，月霞遍參天寧冶開、金山大定禪師等當時代高僧。1890年，月霞至太白頂參學于了塵法師，此時「稍有省，力求進境，致心疾」⁵，爲求上進用力過度，而得禪病。于是了塵推薦其去赤山法忍處參究，從之學習華嚴義學，隨學于赤山法忍數年。在追隨法忍期間，月霞不時有機會代替法忍升座說法。

光緒二十年（1894年），月霞在安徽翠峰寺講華嚴經，影響頗大，後來中興禪宗的虛雲就是聽法的學僧之一，這應該是月霞最早參與之僧教育活動。此後數年，中國佛教開始遭遇一個長久困境，甚至可以謂是災難，那便是延綿數十年的「廟產興學」。清末的中國佛教，在月霞的童年時代就遭遇過一場大難——「太平天國」，雖然如霍姆斯·維慈研究指出太平天國所毀壞的寺廟多數很快就得以恢復，⁶但佛教的生力無疑已遭破壞，使其在面對後來種種挑戰中失却了底氣。而在1898年，張之洞在其《勸學篇》中提出「大率每一縣之寺觀取十之七以改學堂，留十之三以處僧道；其改爲學堂之田產，學堂用其七，僧道仍食其三。」⁷光緒皇帝將《勸學篇》頒行全國，在這份諭旨中認爲《勸學篇》「持評通達」⁸。庚子之後，參照西方學制，而以建立近代學制爲中心的教育改革迅速在全國展開，光緒二十九年（1903年）清廷頒布了〈奏定學堂章程〉，由此「廟產興學」一時成爲清末佛教最大威脅。在如此背景之下，佛教緇素紛紛開始投入創辦僧伽教育，這些僧學機構裏面有純爲保護廟產而辦，也有在「廟產興學」刺激下，感受到佛教之危機，從而奮起爲復興教學、培育僧材而設置僧學。

⁴ 持松：〈月霞老法師傳略〉，載《覺有情》，頁62。

⁵ 同上

⁶ 美霍姆斯·維慈著、王雷泉等譯，《中國佛教的復興》。

⁷ 張之洞，《勸學篇·外篇第三》，頁41。

⁸ 〈光緒戊戌校經廬本〈勸學篇〉載奏摺、上諭〉，《張之洞全集》，頁10758-10759。

在「廟產興學」危機籠罩之下，月霞于光緒三十四年（1908年），成立安徽省僧立教育會，辦學招生三年。宣統三年（1911年）又擔任南京僧立學堂監督，此時應慈追隨左右，對創辦僧教育已多少有所心得。目前所知應慈最早正式參與僧教育的創辦，是在1911年辛亥革命之後，月霞因躲避黎元洪命其帶領僧兵之事，而藉口出洋名義逃至上海，在狄楚青介紹下進入哈同花園講經。後康有為勸說哈同夫人羅迦凌開辦僧學，于是籌辦華嚴大學預科，請月霞主持，而以應慈擔任學院之副講。華嚴大學創辦僅僅三個月，便因故從哈同花園遷出，次年遷往杭州海潮寺續辦。1916年，華嚴大學一屆學僧畢業之後，月霞本欲在九華山東崖寺續辦，并已派遣學生智光前往籌備。不久月霞受冷開之命，分燈常熟興福寺，于是便把華嚴大學遷至常熟興福寺續辦。而月霞于分燈興福寺是年除夕，圓寂于西湖玉泉寺，臨終前囑咐應慈「善弘華嚴，莫作方丈」，將弘揚華嚴義學之使命托付于應慈。

月霞圓寂之後，應慈代月霞傳位與持松，并著手規劃興福寺的發展，在此開辦中華佛教華嚴大學預科講習所⁹，由持松任校長，自己則擔任監督。應慈可謂完全繼承了月霞興學育僧的遺願，從此陸續地創辦了多所僧學，期間輾轉遷移，歷經十分之波折。

1924年，尚在杭州西湖菩提寺禮拜華嚴的應慈受常州清涼寺方丈靜波之邀請而出關，在常州清涼寺開辦清涼學院。¹⁰1927年，此時清涼學院預科生已經卒業，又因其他因素而遷往上海辛家花園清涼寺續辦正科。由于應慈同清涼寺主持靜波之間意見多有不合，1929年又將學校遷往常州永慶寺；次年夏季，因永慶寺內駐兵，學院又遷到了無錫龍華庵，至1931年春季正科生畢業，始告圓滿。¹¹此後，1940年應慈在無錫居士薛德培的經費資助下，又在上海小浜灣開設「華嚴學院」，其實只是一座講堂，而并未有完整的學校設置，創辦時間也不長，到1942年3月便告結束。¹²1948年，南京傅近秋、周慧叢等居士發起「華嚴法會」，于南京中山南路鐵作坊設立華嚴講堂，請應慈前往主講。應慈于是在此附設「華嚴速成師範學堂」，從1948年十月至次年十月，歷時僅僅一年的時間。

以上述及的應慈所創辦的僧學，之所以視其為應慈復興華嚴義學的之佐證，要在于這些僧學所講授的主要內容實乃以華嚴義學為主。如清涼學院的章程中規定，「普通科課程」即佛教基礎及各宗基礎科目之中，第一年有《原人論》、第

⁹ 參見〈中華佛教華嚴大學預科講習所〉，《覺社叢書》，頁13-18。

¹⁰ 據沈去疾所著《應慈法師年譜》（頁27），清涼學院開辦時間是1925年，然而靜波發表的〈常州清涼學院章程〉所署的時間，和〈關於常州清涼學院之公文〉即靜波申辦清涼學院而與政府往復的公文，以及《南亭和尚年譜》（陳慧劍居士著）所記載的時間都是1924年。

¹¹ 沈去疾著，《應慈法師年譜》，頁29、30。

¹² 于凌波著，《民國高僧傳初編》，頁255。

二年有《五教儀》、第三年有《教義章》，可以說囊括了華嚴義學的主要內容；而在「專修科課程」中則全部為華嚴義學之內容，包括講授《唐譯華嚴經》，而「修觀以杜順和尚華嚴法界觀為宗兼閱禪宗諸家語錄五燈會元等」。¹³關於應慈弘揚華嚴義學之內容，下文將次第闡明。

近代中國佛教之僧教育在「廟產興學」刺激下而大興，其中不乏只為保存廟產而被迫辦學者。而應慈師兄弟興辦之僧教育，所在之處幾乎都非自己主持的寺廟，也就無所謂保護廟產。他們創辦僧學之目的，依應慈在上海華嚴大學之學生智光的話說，此舉均是為了「興教」¹⁴，亦即為了復興華嚴義學。從應慈辦學的坎坷經歷來看，我們能夠體認到應慈身上之宗教精神與復興佛教之願望。

（二）弘講華嚴經論

弘講經典是傳統佛門佛教義學傳播之主要方式，亦是後進僧人學習經教的主要形式。應慈在中國佛教近代史上，乃至整個中國佛教史上，都可以說是弘講華嚴經論最多的人之一，至少他是中國歷史上唯一一位講完三譯《華嚴》的法師。我們不妨以表格的形式來看應慈這一生對華嚴經論的弘講：

表 1.¹⁵

弘講時間	所講經/論	弘講地點
1908 年	《法華經》、《勝鬘經》、《大乘起信論》	安慶迎江寺
1911 年	《楞伽經》	武昌寶通寺
1913 年	《金剛經》、《圓覺經》、《維摩經》、 《起信論》、《摩訶般若經》、《一乘教 義章》 ¹⁶	上海哈同花園
1914 年	《楞嚴經》、《楞伽經》	上海哈同花園
1916 年	《金剛經》、《維摩經》、《圓覺經》等	杭州海潮寺
1919 年	《華嚴經》	南京
1920 年	《楞嚴經》、《華嚴經》	常熟興福寺
1926 年	《大乘起信論》、《楞伽經》、《楞嚴經》、 《法華經》	常州清涼寺
1928 年	《華嚴懸談》	上海清涼寺

¹³ 靜波，〈常州清涼學院章程〉，載《海潮音》第七年第三期，頁 8、9。

¹⁴ 霍姆斯·維慈，王雷泉等譯，《中國佛教的復興》，頁 13。

¹⁵ 此表按照時間年份排列，不同地點所講經論以逗號做區隔，以便更清晰地展現應慈一生講經弘法的過程。另外，此表格未特別注釋之處依據沈去疾所著《應慈法師年譜》以及杜維榮編著《應慈法師編年事迹》，另外可參考夏金華〈近代以來華嚴宗之流傳〉，此文收錄于真禪主編《應慈老法師圓寂三十周年紀念文集》，頁 282-301。

¹⁶ 這些經典為月霞與應慈二人一起分講。

弘講時間	所講經/論	弘講地點
1929 年	八十《華嚴》	常州永慶寺
1931 年	《普門品》，《梵網經》，《楞嚴經》	南京栖霞寺，五臺山碧山寺，蘇州西園寺
1932 年	《法華經》，《梵網經》，《楞嚴經》	興福寺，天童寺
1933 年	《楞嚴經》，《梵網經》，《大乘起信論》，《梵網經》，《華嚴懸談》，《四分律》，《大乘起信論》等	揚州寶輪寺，福州涌泉寺，天童寺，揚州北來寺
1934 年	《梵網經》，《華嚴懸談》，《維摩經》	廣濟寺，天童寺，宜興崇恩寺
1935 年	《法華經》，《華嚴懸談》	杭州青蓮寺，天童寺
1936 年	《法華經》，《仁王護國》，《華嚴懸談》，四十《華嚴》	上海報德庵，杭州定香古寺，天童寺，常熟寶岩寺
1937 年	《楞伽合轍》，八十《華嚴》	興福寺，壁山寺
1938 年	四十《華嚴》	上海玉佛寺
1939 年	四十《華嚴》	上海玉佛寺、上海崇德會
1940 年	六十《華嚴》	華嚴學院
1942 年	《法華》	青蓮庵等
1943 年	《法界觀》，《圓覺經》，《金剛經》	沉香閣，上海清涼寺，揚州衆香庵
1944 年	《仁王般若》，《維摩經》，《地藏經》 《八識規矩頌》，《起信論》	沉香閣，南京普照寺，杭州臥觀音庵，沉香閣
1945 年	《金剛經》，《華嚴懸談》，《法界觀玄鏡》	無錫，沉香閣
1946 年	《華嚴經要解》 ¹⁷ ，《金剛三昧經》，《梵網經》，《華嚴要解》，《心經淺說》，《普門品》，《金剛經》，《華嚴懸談》	無錫溥仁慈善會，南京普照寺，杭州慈孝庵，上海圓明講堂，杭州龍興庵，沉香閣
1947 年	《勝鬘經》，《行願品》，《華嚴懸談》，《華嚴經探玄記》，四十《華嚴》	沉香閣，上海壽聖寺，南京鐵作坊，杭州龍興庵等
1948 年	《彌陀經》，《心經》，《三聖圓融觀》，《金剛經》，《楞伽經》，《圓覺經》，《大乘起信論》，《普賢行願品》，六十《華嚴》	杭州國慶禪寺，杭州寶蓮寺，天寧寺，崇德會，鎮江，南京普照寺

¹⁷ 毛邦漢，〈記應慈法師談話二則〉，《覺有情半月刊》，第七卷，第 19、20 號。

弘講時間	所講經/論	弘講地點
1949年	《法華經》	慈修庵
1950年	八十《華嚴》，《地藏十輪經》，《金剛三昧經》	南京鐵作坊，上海崇德會，玉佛寺
1951年	《圓覺經》、《地藏經》	杭州聖壽庵
1952年	《心地觀經》，《普賢行願品》，《賢首品》、《華嚴十般若蜜義》	上海崇德會，圓明講堂，上海玉佛寺
1953年	《大乘理趣六波羅蜜經》 ¹⁸ ；《楞嚴經》；《六祖壇經》，《楞嚴經》，《華嚴經》 ¹⁹	上海玉佛寺，圓明講堂，沉香閣，靜安寺
1955年	《心經淺說》	北京居士林
1956年	《阿彌陀經》	上海三昧寺
1957年	八十《華嚴》	玉佛寺
1958年	《心經》	玉佛寺

上表所展示的，是應慈一生所弘講的經論，我們從中可以見到他所弘講的經論，基本不離開華嚴義學函攝的範圍，大致可以從三個方面來觀察：其一，是對《華嚴》經典的宣講，也就是對晉譯、唐譯和四十《華嚴》等三譯《華嚴》的講說，應慈也因此被稱為「三譯華嚴座主」。其二，是講說「華嚴論典」也就是華嚴義學中的相關論典，包括一是華嚴義學成立所依據的論典，最著名的如《大乘起信論》；二是華嚴宗祖師們著述的各類論疏，如表格中多次出現的《華嚴懸談》、《華嚴一乘教義分齊章》等。其三，是依據華嚴義學講說其他各類經論典籍，如他在講解《金剛經》經文，解釋「一相」時說：「一相即無相，無相即寂滅，直通華嚴三身十身。法報化三身，十三位法師，皆從離相寂滅中出。深解意趣者，直通華嚴七處九會。」²⁰「大乘即體相用三大之乘，如《大乘起信論》雲：一切諸佛本所乘故，一切菩薩皆乘此法，到如來地故，即此大乘也。」²¹

約從民國元年開始，應慈終其一生都在講說華嚴經論，尤其是三譯《華嚴》的講說，不僅在民國年間佛教界獲得了很高的贊譽，也成就其為中國佛教史上唯一一位講畢三譯《華嚴》的法師。而應慈對華嚴經論弘講的過程，無疑是民國華嚴義學復興的一個重要表現。

（三）刻印華嚴典籍

晚清華嚴義學之復興，首推有「近代中國佛教復興之父」之稱的楊文會，其

¹⁸ 〈講經消息〉，《覺訊月刊》，第7卷第3期，頁15。

¹⁹ 真禪，〈永遠的懷念無盡的哀思〉，《應慈老法師圓寂三十周年紀念文集》，頁42；表中其他出自此篇之處，不再一一標明。

²⁰ 應慈老法師講、蔣妙聞記，《金剛經淺說》，頁21。

²¹ 同上，頁22。

「教宗賢首，行在彌陀」，不僅在華嚴義學上有所建樹；尤其是其從日本等處尋回在中國失傳已久之華嚴典籍，并藉由其創辦之金陵刻經處刻印流通，為晚清民國華嚴之復興，在典籍流通上助益不少。因此有學者認為「楊文會對民國華嚴宗復興的最大貢獻，就是極大地推動了日本所收藏的華嚴典籍的折返與回流。」²²而從楊文會開始，刊刻華嚴教典亦成為晚清民國年間華嚴義學復興之重要內容。應慈一生力弘華嚴，其在校勘、流通華嚴教典一事上，亦付出了不少力量。

應慈早年曾經協助其師冶開在常州創辦毗陵刻經處，該處刊刻了卷帙頗豐的木刻版經書，在當時頗具名氣，此後又在揚州衆香庵校勘出版了許多經典。從 1933 年起，應慈開始倡印華嚴典籍，他在上海功德林佛經流通處得到了貞元版的《普賢行願品疏》，于是集資將其刊印流通。隨後，應慈又發起刻印了四十卷《華嚴經》，并將四十《華嚴》的第三十九卷後半部的〈如來勝功德〉偈文加入于通行本《普賢行願品》之卷首，組成《增刊普賢行願品別行本》，以使義理更加圓滿。1939 年，應慈倡刻了晉譯六十卷《華嚴經》，以及《妄盡還原觀疏鈔補解會本》與《法界觀門》。²³翌年，應慈又發起募印圭峰宗密所著，元代圓覺法師所訓解的《華嚴原人論合解》。²⁴

華嚴宗四祖清涼澄觀針對新譯《八十華嚴》，先著有《大方廣佛華嚴經疏》（簡稱《華嚴大疏》）六十卷，後又著《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》（簡稱《華嚴疏鈔》）九十卷來解釋《華嚴大疏》。此外，清涼澄觀還撰寫了十卷《華嚴經疏鈔科文》，而元明已降，此《科文》僅存卷首，餘者散佚。至 1937 年，華嚴學者徐蔚如（字文蔚）經過多方找尋，終于從日本的禦井寺覓得完本，方使其歸返中國。是時，徐因年邁，于是請居于上海的李圓淨、黃幼希等人校訂，整理完成為十卷《華嚴經疏鈔科文表解》。在此基礎之上，李圓淨、黃幼希等人開始重編《華嚴疏鈔》，并最終完成了徐蔚如這一遺願。

《華嚴疏鈔》原本是離經別行，《疏》與《鈔》也是分開各自獨立流通的，宋代的晋水淨源始將疏會入經文之中，合為《華嚴經疏注》。到了明代嘉靖年間，又有釋妙明將《華嚴經》與《疏》、《鈔》匯合到一塊，編成合本。然而這一匯合并未盡合理，再經後世輾轉傳刻，其中之舛互訛略，更加增多。徐蔚如將《疏》、《鈔》對讀一遍，發現當時所流傳諸本存有諸多問題，感嘆「蓋當世不睹清涼原本者，二三十年于茲矣。」²⁵并指出其中兩個方面的錯誤，其一是「厘會不當」，即釋妙明會合時就已產生經、疏、鈔對應上的錯訛；其二是「刪節不全」，即在

²² 賴永海主編，《中國佛教通史第十五冊：明清民國》，頁 299。

²³ 參見王新，〈華嚴闡釋愛國高僧——應慈法師圓寂三十周年紀念〉，載于真禪主編《應慈老法師圓寂三十周年紀念文集》，頁 183。

²⁴ 〈本局募印〈華嚴原人論合解〉〉，《佛學半月刊》，頁 5。

²⁵ 〈徐蔚如居士遺札節錄〉，《覺有情》，第四卷第九十號合刊。

數百年輾轉傳刻過程中，發生的種種舛舛，故而「知其必須重編重刻」。于是，徐蔚如將此與蔣維喬、李圓淨、黃幼希等人往復函商，可惜徐蔚如未竟而歿。

徐蔚如去世之後，李圓淨和蔣維喬擔負起組織校刻的責任，并由黃幼希擔任主編，此時應慈法師正好在上海開辦華嚴學院，于是創立了《華嚴疏鈔》編印會，由應慈擔任董事長。《華嚴疏鈔》編印會將中日收集到的十餘種不同版本進行校勘，歷經數年時間，至 1944 年終于校編完成《重編華嚴疏鈔》，并集資流通。《重編華嚴疏鈔》的刊刻，是民國華嚴教學發展的一大成果，同時也華嚴教學復興的一個重要表徵。

《華嚴經探玄記》是華嚴宗祖賢首法藏所作，會昌法難之後絕迹于中土，清末楊文會從日本尋回後將其編入《賢首法匯》，并打算將其會入經文，可惜未竟而逝。民國初年，徐蔚如在編輯《楊仁山居士全集》時，知有此事。于是根據楊文會《賢首法匯》之版本，在參校《高麗藏》等版本之經文，編竣《華嚴經探玄記》。于 1926 年，在天津刻經處刻版流通。1940 年，應慈在上海創辦「華嚴學院」宣講《六十華嚴》，便以此版《華嚴經探玄記》「周授宗徒」。²⁶後因遭火災，《探玄記》的刻板殃及泰半，又因為天津刻經處刻版在內容上尚有瑕疵，于是在「《華嚴疏鈔》編印會」編輯《華嚴疏鈔》的同時，也由劉大照、黃妙悟為主編，宗慈、慧因二比丘尼，以及蔣維喬、吳文英等人組成校勘團隊，遍取《大正藏》、《昭和藏》、《磧砂藏》，以及《龍藏》、《續藏經》等版本相互參照，在有疑礙之處，則請應慈為指導。從 1944 年初夏至 1945 年季春，歷時近一年編輯完成。²⁷

應慈雖然沒有設立專門之刻經機構，對論典之校勘亦多假他人之手，然其作為當時代之佛門尊宿，以數十年弘傳華嚴義學之德望，發起並領導相關人士參與華嚴典籍之校刻與流通，無疑起到凝聚智力與財力之效，并以教典之發揚助益民國華嚴義學的復興。同時，正如前述，應慈也為華嚴典籍的校勘提供權威的繩墨。

三、從華嚴義學到華嚴宗

華嚴義學是華嚴宗立宗之學，亦即華嚴宗祖師們所構建的體系性思想。²⁸雖然在傳統華嚴宗典籍中，一般均以「華嚴宗」指代「華嚴義學」，然而作為「宗派」的「華嚴宗」有其組織、儀軌和宗派認同，因此本文所謂「華嚴宗」指作為「宗派」的「華嚴宗」，以示與華嚴義學作區分。

²⁶ 持松，〈重編華嚴經探玄記序〉，頁 2770—2771。

²⁷ 徐文蔚，〈華嚴經探玄記後記〉，《華嚴經探玄記（下）·附錄》，頁 2226。

²⁸ 參看木村清孝，《中國華嚴思想史·前言》。

從以上之行文不難看出，應慈在民國年間創辦華嚴僧教育、弘講華嚴經論和刊刻華嚴教典，都是復興華嚴義學之行為，正是太虛所謂的「在僧中頗形成為一學派」。然而，縱觀應慈一生的修學及弘傳華嚴教學的經歷，我們不難發現應慈并非學者所質疑的那樣「如果要稱其為佛教宗派的話，那就很欠缺了。」應慈不僅在道場的建設中貫徹入華嚴之色彩，并且將華嚴義學融入其獨特的修行方式之中，他自己也自恃為華嚴宗的傳人。此外，應慈弘傳華嚴的時代，應慈在佛教界也已經被視為華嚴宗的大德。

（一）華嚴道場的建設

月霞圓寂之時，囑咐應慈「善弘華嚴，莫作方丈」，希望應慈能夠盡力弘傳華嚴義學，而不去當任領眾的職事。因此，應慈在月霞圓寂之後，在常熟興福寺代月霞傳位給持松，同時將月霞和自己的天寧寺法脉傳給持松、惠宗、潭月等三人，將住持寺院的職務交付給下一代，自己則秉承月霞遺志，開始興學弘教，著手規劃在興福寺創辦華嚴大學。此後，應慈一生都自視為虞山興福寺人，書信墨寶落款多以「虞山」起頭。他對虞山興福寺道場的建設傾注過不少心力，在住錫興福寺不久，應慈以興福寺歷史上曾是律宗名剎，故在整修興福寺時命持松于興福寺大殿東側修建戒壇，名為「華嚴戒壇」，並於 1919 年初冬建成。²⁹

興福寺後來的住持妙生在其回憶應慈的文章中謂：「公卓錫虞山興福寺，先後垂三十餘年。創建華嚴學院，宣揚華嚴經義，培育僧材，弘化十方。營造‘七處九會’，舉凡葺修殿宇，重光法相，皆懂理其役，稽首碑志，一一可證。至于各地梵剎，建造功德，不可勝數。」³⁰妙生早年曾親近常惺法師，擔任侍者，此後進入常熟興福寺就讀法界學院，又曾投于應慈法孫正道座下，1949 年之後，妙生到興福寺協同管理寺務。妙生初到興福寺，因興福寺之經濟拮据，妙生赴上海，求助于時任上海市佛教協會名譽會長的應慈與靜安寺方丈持松，并得到大力相助，可見他與應慈之間，有著相當深的聯繫與交流。從妙生的文中，雖然無法具知應慈在興福寺營造的「七處九會」之內容，但應慈依據華嚴義學思想來修建道場則是無疑。此外，據〈正法眼藏·序〉有「次歲（筆者：指 1918 年）。興福寺華嚴講堂構造告成。」之記述，雖然從時間上看，很難判斷這是月霞生前就開始主張修建的，還是應慈所主持修建，但該建築是應慈在掌舵興福寺時完成則是無疑。

在應慈所創辦僧教育機構之中，清涼學院的創辦歷程無疑是最為波折的，從常州清涼寺輾轉上海清涼寺、常州永慶寺，最後至無錫龍華庵。其間之所以從上海清涼寺遷往常州永慶寺的原因，主要是因為應慈與靜波之間意見頗有抵牾，觀

²⁹ 杜維榮，《應慈法師編年事迹》上冊，頁 25—26。

³⁰ 妙生，〈拈花集序〉，見沈去疾著《應慈法師年譜》，頁 189。

念相左，以至于分道揚鑣。應慈與靜波決裂之因素眾多，除了因為靜波占壇破壞之外，³¹對於道場的建設意見也存有很大的分歧。據當時跟隨在應慈身邊，輔助應慈辦學的南亭回憶，謂「十八年（1929年）的上半年，因大殿廊下要立一塊匾，靜波老要寫『大雄寶殿』，應老要寫『普光法堂』。蓋淨老未曾學過教，不知教理有三乘一乘之分，而應老當然是通教理的：大雄寶殿供養釋迦牟尼佛，是三乘教的；普光法堂則是華嚴經七處九會之一處，屬一乘圓頓教。」³²從南亭的回憶中，我們除了可以知道應慈與靜波的具體分歧之外，也可以清楚地知曉，應慈在1920年代末亦曾有以華嚴義學思想來建設道場的想法，並且想要將之付諸實踐，只是因為條件的不具足而未能完成。

應慈雖然終其一生，都秉持著其法兄月霞「莫作方丈」的囑咐，而未有自己的道場，但在弘法過程中因其作為僧學的主持者以及佛門尊宿的地位，在其卓錫的道場往往能夠有機會實踐自己建設道場的想法，而其對道場建設行為中，無不透露著華嚴宗的意趣，可見應慈頗有心于華嚴道場的復興與建設。

（二）修行方式的復興

漢傳佛教的宗派，有以義學為標杆而成立的，如華嚴宗、天臺宗和法相宗，亦有純以修行方法為主要特色的，最明顯的如禪宗與淨土宗，而華嚴宗與天臺宗雖然以其義學為特色，但同時也有自己特有的修行方式，包括觀行、懺法和儀規等。華嚴宗自杜順始，便有其特有之修行方法，其著《法界觀門》便是兼具義理與觀行的著作。到了五祖宗密圓寂之後，因發生了「會昌法難」，旋即進入了五代的動亂時期，致使華嚴典籍散佚，華嚴義學晦暗不光。及至宋代，晉水淨源搜集華嚴文獻，確立了華嚴祖統說，又創建了華嚴宗教團，至此作為宗派之華嚴宗才算是真正地成立。³³所以，前引陳兵、鄧子美語焉不詳地批評華嚴宗獨特的教規、儀式、修行方法「有的并未成熟」，恐怕就不能成立了。

當然，陳兵、鄧子美批評晚清華嚴的復興，謂清末華嚴宗「獨特的教規、儀式、修行方法又幾乎失傳」，若這指月霞等人復興華嚴義學活動之前的情形，則誠如其說，清末的華嚴宗不僅典籍散佚，義學不彰，能夠依著華嚴義學而有所修證的更是難聞于世。及至楊仁山、月霞等人對華嚴典籍的搜集，對華嚴義學的體證，方使華嚴義學開始重昌。繼月霞之後的應慈，則在繼承月霞「善弘華嚴」遺志的同時，復興起華嚴宗所特有的修行方法與儀式。

對於華嚴宗獨特修行方式的復興，月霞實為清末民初最關鍵之人，他「于杜

³¹ 〈撮其要〉，《應慈法師年譜》，頁139。

³² 南亭，〈南亭和尚自傳〉，

³³ 沖本克己，菅野博史編輯；釋果鏡譯：《興盛開展的佛教》，頁220—221。

順之法界觀，賢首、清涼諸疏鈔，均深有契悟」³⁴可見月霞不僅對於深研華嚴義學，同時對華嚴宗觀門亦深有研習。在創辦華嚴大學時，月霞在僧學中也開設了華嚴宗觀門的課程，包括「坐禪習華嚴宗諸觀行」和「坐禪習華嚴五蘊觀及諸觀等」。³⁵在 1919 年，應慈、持松在常熟興福寺續辦華嚴大學預科講習所時，三年課程分別開設了「華嚴五蘊觀」、「妄盡還原觀、三聖圓融觀」和「法界觀」，由淺入深的華嚴觀門課程。由此可見，月霞、應慈在僧學中已經十分重視對華嚴宗觀行的復興，同時也說明他們本身對華嚴宗觀行應該有相當的體證。

應慈常以「宗承臨濟，教啓華嚴」自述修習系統，與月霞「教宏賢首，禪繼南宗」可謂一致。應慈甚至將禪宗與華嚴義學視為「華嚴大教」的兩個重要部分，他在批評慈舟修念佛法門接通華嚴義學時說：「慈舟法師是念佛的，修的是華藏世界的一個角；華嚴大教是宗依達摩教宏賢首，頓登華藏，直入毗盧性海……」³⁶然就上述中他們創辦僧學中開設的「禪觀」課程可知，他們所講的「臨濟」、「南宗」和一般所理解的禪宗（臨濟）所主張的「看話禪」「公案禪」并非等同，而是把各類華嚴宗的觀門也視為「禪宗」所攝。我們從有關的應慈為數不多的記錄中也可以窺得一般。1943 年初秋，應慈在上海沉香閣講《華嚴法界觀》，「盡去教下一切儀規，清淨四衆，如禪堂規矩，依講入觀。」³⁷可見應慈在禪觀方面，已經將華嚴宗觀法融入其中。應慈在 1949 年給居士的信中，也提及「至于京中正講《華嚴法界觀門》，竭力提倡禪宗。能安心者仗長久之道場，無以停頓教觀雙修之規範也。」³⁸由此可見，應慈將華嚴宗觀門融入禪觀并非偶例，而是整合禪宗與華嚴義學，從而建立起一個獨特的修行方式。

宗教儀式最能體現宗派色彩與宗派意識。1922 年，應慈在杭州西湖菩提寺閉關，禮拜《華嚴》。「寺外有僧，依宋永明禪師遺制。向明即起，一燈一鑪，引導其前。口誦南無大方廣佛華嚴經華嚴海會佛菩薩聖號，圓融內外，通徹無礙。」³⁹應慈以禮拜《華嚴經》作為閉關修行的方式，同時有人配合他以一定儀規輔助他修行，這既是一種修行方式的實踐，也是獨特儀規的恢復，并且這種儀規和華嚴義學、華嚴宗緊密相關。應慈還修訂了《華嚴法會起止儀》⁴⁰以及集資刊印《華嚴普賢行願懺儀》⁴¹等法會與懺法儀規，這些都是對華嚴宗相關懺法、儀規的復興。

³⁴ 蔣維喬，《中國佛教史》，頁 372。

³⁵ 〈華嚴大學簡章（十四則）〉，《佛學叢報第 10 期》，頁 3。

³⁶ 明哲，〈銘心教誡親見文殊〉，載于真禪主編《應慈老法師圓寂三十周年紀念文集》，頁 77。

³⁷ 應慈編，《正法眼藏叙》，頁 9。

³⁸ 應慈，〈致妙莊居士〉，見《應慈法師年譜》，頁 57。

³⁹ 應慈編，《正法眼藏叙》，頁 4。

⁴⁰ 〈應慈編〈華嚴法會起止儀〉〉，《佛學半月刊》，no.171，頁 11。

⁴¹ 杜維榮，《應慈法師編年事迹》上冊，頁 72。

從上述可知，應慈以禪教并舉的方式，將華嚴宗的觀法融入到禪宗修行實踐當中，從而復興起華嚴宗獨有的修行方式，並且在其個人實踐和弘法過程中，也十分注重對華嚴宗相關的儀規恢復與發揚。

（三）對華嚴宗的認同意識

著名的佛教史學家湯用彤先生在其著《隋唐佛教史稿》中如是定義「宗派」，謂「所謂宗派者，其質有三：一、教理闡明，獨闢蹊徑；二、門戶見深，入主出奴；三、時味說教，自誇承其道統。」⁴²湯用彤此說旨在隋唐時期完整宗派建立之特徵，未必能夠與後世宗派發展所具特質完全一致，如後世佛教諸宗發展有時未必有很深的門戶之見，但正如湯氏所謂的「門戶見深，入主出奴」與「自誇承其道統」，僧人之宗派認同意識無疑是辨識僧人宗派屬性的重要因素之一。而漢傳佛教諸宗派中，如禪宗，有很明晰且不間斷的傳法譜系；也有如淨土宗，主要以修行法門為標志，而無代代相傳的傳法譜系，所謂祖師均是後來之追溯；華嚴宗雖然從宋代之清季之間有不同的祖統之說，但這些祖統說本身也出于追溯，且發展至清末也幾乎斷絕。

應慈與月霞一起受記于天寧寺冶開，從法脉傳承而論，屬禪宗臨濟法派傳人，應慈也一直以此自居。那麼作為禪宗法脉傳人的應慈，是否又對華嚴宗有著自我認同呢？

在應慈為數不多的著作和書信中，我們似乎可以窺得一些答案。對宗派的認同，往往體現在以該宗派的經典與教義為究竟，以與他宗作區別，即湯用彤所謂的「時味說教」。應慈在給居士的信件中，對漢傳佛教主要的經典做簡要的評述，謂：「《楞嚴》為修因徹底的教育，《楞伽》為直接痛快、明心見性、自覺聖智專書，所謂達摩心印也，又為一乘頓教；《法華》會三之一乘，其與《華嚴》整個一乘又相霄壤矣，《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。」⁴³對漢傳佛教諸宗稍有瞭解者，不難發現應慈此段「時味說教」的意涵所在，他將《楞嚴》、《楞伽》二部經典視為頓教，視《法華》之一乘與《華嚴》之一乘有「霄壤」之別，而《梵網》需參合《華嚴》方顯一乘之無盡，可以說全在華嚴宗判教思想之中，以《華嚴》為諸經之究竟。

應慈同樣也「自誇承其道統」，他常在法會開示之中，如是自述師承：「我傳宗于冶師，受教于月兄……」，這當然是應慈對自己修學經歷的一種概括，同時也可以發現，應慈以「宗」、「教」來分述師承，而這種敘述并非個例。在應慈所書寫的聯句中也有類似的敘述，如「學華嚴名利放下，入般若人法兩亡」，

⁴² 湯用彤，《隋唐佛教史稿》，頁 132。

⁴³ 應慈，《〈某居士臨別索書〉》，見《應慈法師年譜》，頁 151。

「學華嚴」與「入般若」分別表示應慈自身「教」與「宗」二者并立的修行。而「一喝三玄宗承臨濟，五周四分教啓華嚴」一對聯句，則更加明顯地表示出應慈「宗」與「教」的傳承與自我認同。

那麼，應慈先受記成爲了禪宗法脉之傳人與其華嚴宗認同是否矛盾呢？這或許應該考察到應慈對漢傳佛教諸宗與宗派傳承的整體理解。他在 1933 年受虛雲之邀到鼓山涌泉寺講經時，在給居士的信函中述及鼓山涌泉寺，此中亦有相關之論述：「禪堂常年坐香，其餘佛堂等應有盡有。可稱宗律教淨四門之完備道場，絲毫不染名利習氣……唐時神晏國師開山，原名華嚴寺。清初，出過華嚴祖師道霈和尚，唐宋以來，……鼓山禪宗而兼華嚴宗，古書珍藏有宋、元、明、清歷朝大藏，惜覽之者少。虛公長老年七十二歲，精神道貌挺然健康，此番梵網大教上卷未完，法喜充滿，定要我主任佛學院，禪宗與華嚴宗并進。」⁴⁴由此可見，在應慈的宗派觀念中，「宗律教淨」不僅不相左，而且還是相互彌補促進的，且他視曹洞宗法脉的爲霖道霈爲華嚴宗祖師，可見他的宗派傳承觀念是可以諸宗并弘的，而「禪宗與華嚴宗并進」正是對應慈修學與宗派認同最合適的定義。

因此，我們可以確認，應慈對華嚴宗具有確切的宗派認同意識，這也是近代華嚴復興不僅僅是「華嚴義學」，且是「華嚴宗」的復興的重要內涵。

四、結語

在晚清民國的大變革歷史境遇中，中國佛教在內外危機的壓迫與刺激之下，漢傳諸宗群起并興。華嚴宗在晚清楊文會的典籍整理基礎上，月霞由禪起教，最先起而大弘華嚴教義，應慈繼之興學弘法，成爲晚清民國弘揚華嚴宗義時間最長、講說最廣之人。應慈繼月霞之後，興辦華嚴僧教育，以華嚴義學培養僧才；講說華嚴經論，以法席廣宣華嚴宗義；又在長三角與僧俗一道，發起華嚴典籍的重編與刊刻，爲華嚴經論的流通頗有貢獻。

應慈在致力于華嚴義學復興的同時，也自視爲華嚴宗人，并有諸多復興華嚴宗之舉措，在自己卓錫的道場修建時，往往依照華嚴義學，賦予道場以華嚴意趣，將寺院建設成華嚴道場；同時，應慈主張禪教一致，甚至認爲唯有禪能完全契入華嚴義海，并修訂華嚴儀規，使華嚴宗特有之修行方式和儀規得以恢復與發展；此外，在應慈思想之中，自己就是華嚴宗人，而非僅僅視自己爲禪宗門徒。也因此，我們可以通過應慈一生的修學與弘法經歷，獲知晚清民國華嚴的復興，并非部分學者所質疑的那樣，僅僅是華嚴學派的復興，而是教學與宗派的整體復興。

⁴⁴ 應慈，〈致妙莊、妙淨、妙辯居士書〉，載《應慈法師年譜》，頁 35、36。

據此，我們不僅可以比較清楚地認識到應慈對華嚴宗復興的貢獻，同時也可以窺見晚清民國華嚴宗復興在中國華嚴宗歷史上的意義，就這一點而言，應慈的興教傳宗的努力，是應該加以重視的。

參考文獻

- 持松法師。《華嚴宗教義始末記》。震曜出版社。2016。
- 沈去疾。《應慈法師年譜》。上海：華東師範大學出版社。
- 湯用彤。《隋唐佛教史稿》。
- 蔣維喬。《中國佛教史》。
- 杜維榮。《應慈法師編年事迹》上冊。常熟：常熟興福寺。頁 72。
- 于凌波著。《民國高僧傳初編》，頁 255。
- 陳兵、鄧子美著。《二十世紀中國佛教》。北京：民族出版社。頁 384。
- [美]霍姆斯·維慈著。《中國佛教的復興》。王雷泉等譯。上海：上海古籍出版社。

