

## 論民國時期（1912-1949）華嚴宗的弘傳及其影響

浙江省社會科學院哲學研究所 所長  
陳永革

### 摘要

華嚴宗是中國化佛教的一個綜合性宗派，以注重經義闡釋與教理辨析而著稱，在中國佛教史上有著重要影響。隨著民國初期佛教的全面中興，華嚴宗及其弘傳亦受到當時佛教界的廣泛重視，其弘法教學呈現出再興之勢。特別是隨著民國佛教教育的推展，華嚴注重教義闡釋的特點，使民國華嚴宗更為引人注目。

民國時期的華嚴宗復興，主要通過華嚴典籍的刊刻、寺院興學培養專弘華嚴的學僧兩大途徑而展開。僧人辦學培育致力於弘揚華嚴的弘法僧，而部帙浩大的華嚴教經的相繼刊刻，則推進了華嚴教學的社會文化影響，促進了佛教僧人的普及性修學與學術研究。在這兩個領域，民國時期華嚴宗都作出了獨特的貢獻，最終構成了民國華嚴宗的復興。華嚴宗的復興，成為民國佛教整體復興的重要表現之一。華嚴宗的復興，是民國時期佛教整體復興的重要構成部分。離開了華嚴宗的復興，民國的佛教復興就不再完整、全面。貫穿民國時期的華嚴宗復興，出現以月霞為代表的一代高僧，培養了一批專弘華嚴的學僧，代不乏人，諸如應慈、智光、靄亭等華嚴學僧，影響至今。

民國時期華嚴復興具有如下特點：首先是試圖超越中國佛教宗派的義理之諍，不再像歷史上那樣過分拘泥於華嚴與天臺的教觀、修證等闡釋的對立性，而使佛教轉向專宗教育、專宗研習，一門深入，使本宗經典的研究更加深入、系統。這種研習路向，其影響持續至今。其次，民國時期的華嚴宗復興，以華嚴典籍的整理、刊刻與流通為先導。這一內容，貫穿於民國華嚴宗發展的全過程，這是繼北宋、明末之後，中國華嚴宗發展史上經典整理的又一個高峰時期。以《重編華嚴疏鈔》為代表的華嚴教典整理，即使在中國佛教藏經史也佔有一席之地。最後，民國華嚴宗的復興，使佛教界普遍意識到中國化佛教宗派必須作出適應時代的弘化轉型，在保持其固有的思想傳統中，充分結合社會時代的現實變遷，進行義理學說的新闡釋。

**關鍵字：**民國佛教、華嚴宗、佛教復興、佛教義學、華嚴學僧

撰者陳永革：1966年10月生，浙江永康人。南京大學哲學博士，專攻中國佛教思想文化。現為浙江省歷史文化研究中心首席專家，浙江省社會科學院哲學研究所所長，浙江宗教研究中心主任。主要研究領域：明清民國佛教思想、華嚴思想、佛教思想及其現代化。

## 前言

華嚴宗是中國化佛教的一個綜合性宗派，以注重經義闡釋與教理辨析而著稱，在中國佛教史上有著重要影響。隨著民國初期佛教的全面中興，華嚴宗及其弘傳亦受到當時佛教界的廣泛重視，其弘法教學呈現出再興之勢。特別是隨著民國佛教教育的推展，華嚴注重教義闡釋的特點，使民國華嚴宗更為引人注目。

大致來說，民國時期的華嚴宗復興，主要通過華嚴典籍的刊刻、寺院興學培養專弘華嚴的學僧兩大途徑而展開。僧人辦學培育致力於弘揚華嚴的弘法僧，而部帙浩大的華嚴教經的相繼刊刻，則推進了華嚴教學的社會文化影響，促進了佛教僧人的普及性修學與學術研究。在這兩個領域，民國時期華嚴宗都作出了獨特的貢獻，最終構成了民國華嚴宗的復興。華嚴宗的復興，成為民國佛教整體復興的重要表現之一。

人能弘道，非道弘人。民初開始、貫穿民國時期的華嚴宗復興，出現以月霞為代表的一代高僧，培養了一批專弘華嚴的學僧，代不乏人，影響至今。

## 一、民國初期華嚴典籍的搜集與刊刻

民國時期的華嚴復興，始于華嚴宗典籍的搜集。

近代中國，歷經戰亂，佛教凋敝，典籍損佚嚴重，幾無可存。這對注重經教闡釋的華嚴宗來說，情形更是如此。因此，民國時期的華嚴復興，首先注重華嚴典籍的搜集與刊刻。這些華嚴典籍的搜集，主要集中于唐代華嚴祖師智儼、法藏、澄觀等人的疏釋之作，同時也涉及到宋明時期的一些華嚴教典。經過楊文會等人持續多年的不懈努力，不僅使許多華嚴典籍從日本折返回中國，同時多方蒐集國內流存的文獻，分別刊行於在南北各佛教刻經機構。當時，在“廟產興學”下，各地通過舉辦僧教育，專設華嚴宗的課程，培養出家僧人對華嚴宗的學識，提高了對華嚴義理的傳講水準，最終促成了民國華嚴宗的復興。

### （一）楊文會與華嚴典籍的搜集

華嚴宗是以《華嚴經》為宗經，對《華嚴經》及其相關佛典進行全面闡釋，綜攝三論、天臺、法相諸宗及地論、攝論諸學派的義理學說，發展而成的一個

中國化佛教宗派體系。華嚴宗的實際創宗者為唐代法藏。因其賜號“賢首國師”，故華嚴宗亦稱“賢首宗”。

華嚴宗是中國化佛教的一個代表性宗派，注重教理辨析，以五教判攝、法界統觀、六相圓融、十玄無礙、三觀修行等學說，構成中國化佛教哲學的典範。從歷史上看，華嚴宗不僅對中國佛教傳統具有重要的影響和地位，而且對於東亞佛教文化圈的形成起到了推進性作用，作出了獨特的貢獻。

《華嚴經》作為華嚴宗的宗經，號稱“佛經之王”，在佛經漢譯的歷史上，則有“六十華嚴”、“八十華嚴”、“四十華嚴”三個譯本。這三個《華嚴》譯本各具影響，其中，尤以“六十華嚴”和“八十華嚴”為最。這些《華嚴》大經，成為華嚴宗闡釋其教義思想的基礎文本，體現了對經典的，唐代智儼、法藏、澄觀等華嚴祖師對華嚴經本的闡釋，構建了中國佛教華嚴宗的教義體系。在歷史上，許多華嚴教典或散佚，或殘缺，難現歷史面目，影響到華嚴思想的理解與闡釋，制約著後世華嚴宗的傳承與弘揚。因此，民國華嚴宗的復興，首先面臨著眾多華嚴教典的搜集與刊刻問題。

楊文會被視為“近代中國佛教復興之父”，他對民國佛教的貢獻是多方面的。其中，最為主要的是創辦金陵刻經處，不僅複刻、流通國內既有的佛教經論撰著，而且廣搜唐末以來所散逸的章疏經論。這裏也包括許多華嚴教典。

楊文會廣搜散逸的華嚴教典，與其佛學歸趣密切相關。他曾自道其學，稱“教宗賢首，行在彌陀”。嘗自述“初學佛法，私淑蓮池、憨山，推而上之，宗賢首、清涼。”<sup>1</sup>他一向認為，大乘佛教應以《華嚴》為首，在其《大藏輯要敘例》中，更首列“華嚴部”，稱“經分大小二乘，大乘以《華嚴》為首，凡賢宗及各家著述，發明《華嚴經》義者，概歸此部。”<sup>2</sup>蔣維喬在《中國佛教史》卷4評議楊文會之學時，指出“其於賢宗教理，亦複深造自得，于古義頗有發揮，推為晚近中國中興華嚴宗之人，殆無愧也。”<sup>3</sup>就其對華嚴教典的搜集與刊刻意義上，楊仁山可以說是民國時期華嚴宗復興的先驅人物。

楊文會對華嚴宗的推崇態度，集中體現于對《華嚴經》及其教理闡揚的認同。在其《十宗略說》中，他評述華嚴宗（亦稱“賢首宗”）說，“《華嚴》為經中之王，秘於龍宮。龍樹菩薩乘神通力誦出略本，流傳人間。有唐杜順和尚者，文殊師利化身也，依經立觀，是為初祖。繼其道者，雲華智儼，賢首法藏，以至清涼澄觀，而綱目備舉。於是四法界、十玄門、六相、五教，經緯於

<sup>1</sup> 楊文會《等不等觀雜錄》卷3，《楊仁山全集》（周繼旨校點本），安徽黃山書社2000年版，第373頁。

<sup>2</sup> 楊文會《大藏輯要敘例》，《等不等觀雜錄》卷3，《楊仁山全集》，第373頁。

<sup>3</sup> 蔣維喬《中國佛教史》卷4，上海書店1989年影印本，第44頁。

疏鈔之海，而華嚴奧義，如日麗中天，有目共睹矣。後之學者，欲入此不思議法界，于諸祖撰述，宜盡心焉。”<sup>4</sup>除選擇唐譯《八十華嚴》之外，對於華嚴祖師教典，楊文會特別強調法藏的《法界無差別論疏》，澄觀《華嚴懸談疏鈔》和《行願品疏鈔》（宗密鈔）。而他本人所撰的《大宗地玄文本論略注》，也是理解華嚴宗的一部著述。<sup>5</sup>

楊文會對民國華嚴宗復興的最大貢獻，就是極大地推動了華嚴典籍的折返與回流。這是五代北宋以後，華嚴教典折返中國的又一個高潮階段。楊文會正是其代表人物。清末民初收藏于日本的華嚴教典折返中國，成為 20 世紀上半葉華嚴宗復興的重要契機。

楊文會創辦金陵刻經處後，複刻了唐代清涼澄觀《華嚴疏鈔》220 卷。其原本為明末葉祺刊刻本，時稱“金陵本”。楊文會認為，此書“以四分科經，發揮精詳，後人得通《華嚴》奧旨者，賴有此書也。”<sup>6</sup>此外，金陵刻經處還復刊了李通玄《華嚴經合論》120 卷。楊文會認為，此書“提倡圓頓法門，與禪相表裏。”<sup>7</sup>金陵刻經處先後複刻這兩部闡釋唐譯《八十華嚴》的巨著，頗能反映楊文會對華嚴宗的弘傳立場。

尤為值得一提的是，楊文會經過多方努力，從日本搜集國內亡佚的華嚴典籍，十得五六，經其去偽存真，分別刊行，輯《華嚴著述集要》十二冊行世，楊文會稱其“薈萃各家撰述，學《華嚴》者萬不可少。”<sup>8</sup>此書內容包括，其中多半為國內久佚未得之作。他在《賢首法集敘》稱：“世之學《華嚴》者，莫不以賢首為宗。而賢首之書，傳至今日者，僅藏內十餘耳。後人閱清涼大疏，咸謂青出於藍而青於藍者，因欲易賢首宗為清涼宗，蓋未見藏公全書故也。”<sup>9</sup>在複刻“華嚴二祖”智儼的《華嚴一乘十玄門》時，楊文會評論稱：“華嚴大教，闡揚十玄門者，此為鼻祖。賢首仍之，藏于《教義章》內，大意相同，而文有詳略。及作《探玄記》，改易二名，用一華葉演說，為清涼《懸談》張本。後人不知，以為清涼十玄，與賢首有異者，蓋未見《探玄記》也。今《教義章》

<sup>4</sup> 楊文會《十宗略說·賢首宗》，《楊仁山全集》，第 152 頁。

<sup>5</sup> 楊文會《釋氏學堂內班課程》，《等不等觀雜錄》卷 2，《楊仁山全集》，第 345 頁。

<sup>6</sup> 楊文會《佛學書目表》，《等不等觀雜錄》卷 1，《楊仁山全集》，第 336 頁。

<sup>7</sup> 楊文會《佛學書目表》，《等不等觀雜錄》卷 2，《楊仁山全集》，第 345 頁。

<sup>8</sup> 楊文會《佛學書目表》，《等不等觀雜錄》卷 2，《楊仁山全集》，第 345 頁。

<sup>9</sup> 楊文會《賢首法集敘》，《等不等觀雜錄》卷 3，《楊仁山全集》，第 375—376 頁。

與《懸談》並行於世，而複刻此卷，欲令人知其本源耳。”<sup>10</sup>

楊文會雖然並不否認清涼澄觀在中國華嚴宗歷史上的重要地位，但他更推崇的是華嚴宗實際創宗者賢首法藏的突出貢獻。正是基幹這一簡擇立場，楊文會尤致力於收集賢首法藏的華嚴著述。經過多方努力，特別是通過南條文雄等人的幫助，從日本多方搜羅賢首法藏有關《華嚴經》的疏釋之作，“方知清涼大疏，皆本於賢首《探玄記》也。”經過多年持續努力，他決定“將賢首著述，去偽存真，匯而刊之”，這就是楊文會決定編纂刊刻《賢首法集》的由來。

作為中國華嚴宗的實際創宗者，賢首法藏對華嚴經義的闡釋，主要體現於為數眾多的疏作中。這些疏作，歷史上曾有“賢首十疏”之稱。其中包括《華嚴探玄記》、《梵網經疏》、《心經略疏》、《起信論義記》、《十二門論宗致義記》、《法界無差別論疏》、《新譯華嚴經疏》、《密嚴經疏》和《法華經疏》等。這些著述，正是楊文會編纂《賢首法集》的基本內容。據其述稱，“賢首十疏中，已得者《華嚴探玄記》、《梵網經疏》、《心經略疏》、《起信義記》、《十二門論宗致義記》、《法界無差別論疏》，及此卷（即《入楞伽心玄義》，引者注）；未得者《新華嚴經》未完之疏，幸有清涼《疏鈔》，補其缺略。《密嚴經疏》，得日本殘缺寫本，覈其文義，不類賢首之作。《華嚴經疏》，無可尋覓，惜哉！”<sup>11</sup>為此，楊文會著手輯纂《賢首法集》，凡 100 多卷。

在編纂過程中，楊文會撰寫了《賢首法集敘》。此文對法藏撰著的相關情況，有著堪稱完備的考辨。在這些考辨性文字中，不僅使人們能夠全面了解法藏一生的主要佛教撰述，而且還為進一步的研讀提供了可資參考的重要線索。現將其主要內容作一簡述：

《華嚴經探玄記》（簡稱《探玄記》）20 卷。這是法藏最重要的著作之一。楊仁山敘稱：“至相作《搜玄記》，文義甚略。賢首繼之，作《探玄記》，發揮盡致。海東元曉得之，立命弟子分講，遂盛行于新羅。其時唐土重譯《華嚴》既成，學者舍舊從新。賢首因疏新經，未及半部而卒，其徒慧苑足成之，命曰《刊定記》，多逞己意，違背師說。清涼《疏》內辨之綦詳。今以二本對閱，

<sup>10</sup> 楊文會《華嚴一乘十玄門跋》，《等不等觀雜錄》卷3，《楊仁山全集》，第389頁。

<sup>11</sup> 楊文會《賢首法集敘》，《等不等觀雜錄》卷3，《楊仁山全集》，第377頁。楊文會《賢首法集敘》，另收于黃夏年主編的《楊仁山全集》中。對於法藏的著述情況，可參見方立天《法藏》，臺灣東大圖書公司1995年版，第10-11頁。楊文會所搜集的法藏其他經論疏作，尚有《梵網經菩薩戒本疏》10卷（古本為6卷）、《般若波羅蜜多心經略疏》1卷、《入楞伽心玄義》1卷、《大乘起信論義記》7卷（古本3卷）《別記》1卷、《十二門論宗致義記》3卷（古本2卷）、《法界無差別論疏》2卷（古本）1卷。

方知清涼作《疏》，全宗此記，鈔錄原文十之五六，其為古德所重如此。而溝益輒議曰：‘經既未全，疏亦草略。’蓋系臆度之辭。此記宋、元以來無人得見，溝益何從而見之耶？東洋刻本，未會經文，單記二十卷，足六十萬言。今以經合於記，釐為一百二十卷。另有《華嚴文義綱目》一卷，與此記同處頗多，故不列入。”<sup>12</sup>據此可知。楊文會重編的法藏《探玄記》，合經與記，共計120卷。

《華嚴經旨歸》1卷（亦稱《華嚴指歸》）。楊仁山敘稱：“內分十門，每門又分為十，以顯十無盡法門。學《華嚴》者，切宜深究。”又稱：“世人以《華嚴指歸》、《還源觀》、《金師子章》，名為‘賢首三要’。由今觀之，豈止三要？”<sup>13</sup>

《修華嚴奧旨妄盡還源觀》（亦稱《妄盡還源觀》）1卷。楊仁山敘稱：“內分六門，一體、二用、三遍、四德、五止、六觀，台家每謂賢宗有教無觀，曷一覽此文乎？”<sup>14</sup>他認為，細閱此作，或可以糾歷史視華嚴有教無觀之偏見。

《華嚴三昧章》（亦稱《華嚴三昧觀》，與《華嚴發菩提心章》文同而名異）1卷。楊仁山敘稱：“新羅崔致遠作《賢首傳》，用《華嚴三昧觀》。直心中十義，配成十科，證知此章即《觀》文也。東洋刻本，改其名為《發菩提心章》，於表德中，全錄杜順和尚《法界觀》文，近三千言，遂疑此本非賢首作。庚子冬，南條文雄遊高麗，得古寫本，郵寄西來，首題《華嚴三昧章》。讎校盡善，登之梨棗，因來本作章，故仍其舊。尚有《華嚴世界觀》，求而未得也。”<sup>15</sup>

《華嚴經義海百門》1卷。楊仁山敘稱：“以一塵暢演法界宗旨，《文獻通》改作《百門義論》。元、明以來，無人見得。今從日本取來，系由宋本重刻者。末後闕一總結，第八門亦有脫文，是宋時已無完本矣。”<sup>16</sup>

《華嚴一乘教義分齊章》（一名《華嚴教分記》，又稱《教分章》、《華嚴五教章》）4卷，楊仁山敘稱，古本3卷，今疏作10卷。並述稱：“賢首宗旨備于此章。宋道亭作《義苑疏》，更為詳明。近代杭州僧柏亭（即續法，引者注），撰《賢首五教儀》，分門別類，備列名相，欲與台家教觀爭衡，而不知其違于古法。嘗試論之：《教義章》內凡提頓教，所引經文，皆無位次，柏亭則概列

<sup>12</sup> 楊文會《賢首法集敘》，《等不等觀雜錄》卷3，《楊仁山全集》，第376頁。

<sup>13</sup> 楊文會《賢首法集敘》，《等不等觀雜錄》卷3，《楊仁山全集》，第377頁。

<sup>14</sup> 楊文會《賢首法集敘》，《等不等觀雜錄》卷3，《楊仁山全集》，第378頁。

<sup>15</sup> 楊文會《賢首法集敘》，《等不等觀雜錄》卷3，《楊仁山全集》，第378頁。

<sup>16</sup> 楊文會《賢首法集敘》，《等不等觀雜錄》卷3，《楊仁山全集》，第378頁。

位次。《華嚴》四十二位，不列四加，柏亭則概列四加。圓教十住初心，使成正覺，應判分正位，柏亭則判相似位。此其顯然者也。賢首既有此章，學者苟能神而明之，於一乘教義，徹底通達矣。”又說：“此章之末，說十玄門，本于至相原書。及作《探玄記》，改易數名，為清涼張本。後人謂清涼十玄門異於賢首者，蓋未見《探玄記》也。”<sup>17</sup>

《華嚴金師子章》1卷，楊仁山敘稱：“賢首說此章，至一一處各有師子，武后遂悟《華嚴》宗旨。宋沙門淨源參酌四家注釋，作《雲間類解》（全稱《華嚴金師子章雲間類解》1卷，引者注），盛行於世。”<sup>18</sup>

《華嚴經明法品內立三寶章》（簡稱《三寶章》、亦稱《華嚴雜章門》）2卷，楊仁山敘稱：“內分八門，傳稱《三寶別行記》，想即此也。明藏以下之六章，合為兩卷，統明《華嚴經明法品》，內立《三寶章》，相沿數百年，無人釐正。學者粗心看過，以《流轉》等章，與三寶名目義味無涉，遂不措意。今將各章分析刊出，俾後之學者，皆得探其蘊奧也。”<sup>19</sup>據此，楊文會把《三寶章》別析為《華嚴玄義章》、《流轉章》《法界緣起章》、《圓音章》、《法身章》和《十世章》，凡六章。

《華嚴經傳記》（亦稱《華嚴纂靈記》、《華嚴感應傳》等），古本5卷，今作3卷，楊仁山敘稱：“一名《華嚴感應傳》，後代屢有改作，漸失原本規模。今得此書，內稱賢首法師處甚多，想系門士增修之本也。”<sup>20</sup>《華嚴經傳記》或為法藏門下慧苑等人所補，故楊文會有上述之說。

此外，對於歷史上題署法藏所撰的《華嚴經策林》1卷、《華嚴經普賢觀行法門》（亦稱《華嚴經十重止觀》）1卷、《華嚴經問答》2卷、《華嚴遊心法界記》1卷等作，楊仁山以為，“以上四種，均系贗作”，未收錄《賢首法集》中。<sup>21</sup>

對於法藏著名的“賢首十疏”中，除《華嚴經探玄記》之外，與其華嚴教理闡釋相關的主要有《大乘起信論義記》、《大乘法界無差別論疏》及《十二門論宗致義記》。在評議《十二門論宗致義記》時，楊仁山敘稱：“杜順和尚《法界觀門》，以真空觀居首，為後二觀之基。藏公記此，即以成就空觀也。學者

<sup>17</sup> 楊文會《賢首法集敘》，《等不等觀雜錄》卷3，《楊仁山全集》，第378—379頁。

<sup>18</sup> 楊文會《賢首法集敘》，《等不等觀雜錄》卷3，《楊仁山全集》，第379頁。

<sup>19</sup> 楊文會《賢首法集敘》，《等不等觀雜錄》卷3，《楊仁山全集》，第379頁。

<sup>20</sup> 楊文會《賢首法集敘》，《等不等觀雜錄》卷3，《楊仁山全集》，第380頁。

<sup>21</sup> 楊文會《賢首法集敘》，《等不等觀雜錄》卷3，《楊仁山全集》，第380頁。

于此記及《心經略疏》融會貫通，則得速入般若波羅密門。”<sup>22</sup>而楊文會本人所撰著的《大宗地玄文本論略注》，亦列為研習華嚴宗教理的參考文獻。

總之，楊文會通過精心搜羅、刊刻唐代華嚴教典，不僅使金陵刻經處成為當時複刻部帙浩大的華嚴教典的一大中心，還直接推進了民國時期其他華嚴教典的匯輯、刊刻與流通，從而影響到民國華嚴宗的全面復興。

## （二）徐蔚如與華嚴典籍的刊刻

佛教是注重經教的文化體系。隨著製版技術的成熟，佛經刊刻與流通，向來受到佛教界的重視。由於清末歷年動盪，佛教典籍損毀嚴重。自清末以來，揚州刻經處、金陵刻經處等相繼創設。民國初期，大江南北湧現出更多的佛經刊刻機構，部帙繁多的華嚴教典刊刻，也得到了極大重視。其中，南京楊文會、北京徐文蔚正是當時代表二位佛教文化活動家的成就，尤為卓著。

徐文蔚（字蔚如，號藏一，1878—1937）<sup>23</sup>，浙江海鹽人。曾皈依諦闍法師，是民國時期著名的佛教出版家。早在上海時，徐文蔚即與普陀山隱修的印光法師交往甚多。1914 年，徐蔚如離開上海，前往北京財政部任職。此後，他與葉恭綽、江味農等人成立了“北京講經會”，並相繼創辦了北京刻經處、天津刻經處，致力於華嚴教典的搜集與刊刻。

首先，徐蔚如與印光法師合訂了唐代貞元元年的“四十華嚴”，於 1919 年由揚州江北刻經處印行。而北京刻經處、天津刻經處則先後刊印了智儼《華嚴搜玄記》、法藏《華嚴探玄記》及憨山德清《華嚴綱要》。這些華嚴教典部帙浩大，如《華嚴綱要》多達百卷，擴大了華嚴教的影響，同時也奠定了徐蔚如在佛教界中作為“華嚴學者”的聲譽。

唐代“華嚴三祖”法藏的《華嚴探玄記》20 卷，是北京刻經處最早刻印的華嚴教典。民國七年（1918 年）開始刻板，由於經費籌措不易，歷經八年，於民國十五年（1926 年）竣刻。《華嚴探玄記》是法藏闡釋《六十華嚴》的代表作，影響巨大。此書于唐末五代戰亂之際佚傳。民國初年，徐蔚如搜得孤本，校勘刻印，“千載佚編，一朝復顯。”<sup>24</sup>

唐代“華嚴二祖”智儼的《華嚴搜玄記》5 卷，民國十三年秋（1924 年）開始刻板，五年後（1929 年）完工。

明末高僧憨山德清編纂的《華嚴綱要》，由北京刻經處完成於民國十年

<sup>22</sup> 楊文會《賢首法集敘》，《等不等觀雜錄》卷 3，《楊仁山全集》，第 376 頁。

<sup>23</sup> 徐蔚如的生年，一說為 1860 年。

<sup>24</sup> 參見于凌波《中國近現代佛教人物志》，北京：宗教文化出版社 1995 年版，第 466 頁。

(1921 年)。晚明憨山德清的《華嚴綱要》甚少流通。徐蔚如於 1921 年在北京刻經處刊刻此著，並依德清之例，將《行願品疏》附於卷末，以便閱者讀誦。

唐代新譯《八十華嚴》，「華嚴四祖」澄觀先後撰有《華嚴大疏》(全稱《大方廣佛華嚴經疏》) 60 卷及《華嚴疏鈔》(全稱《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》) 90 卷。此外，澄觀還製作了《華嚴經疏鈔科文》10 卷。但元、明以來，這部《華嚴經疏鈔科文》僅存卷首，餘者散佚。1937 年，經過徐蔚如的多方努力，終於從日本禦井寺覓得其所藏之完本，折返中國。因年邁體弱，徐蔚如將這部得之不易的華嚴教典，寄給居住上海的李圓淨，請他代為校訂。經李圓淨、黃幼希等人整理校訂後，徐蔚如定名為《華嚴經疏鈔科文表解》10 卷，於民國二十七年(1938 年)刊刻印行。這是徐蔚如所刊刻的最後一部華嚴教典著作，並成為日後重編澄觀《華嚴疏鈔》的一大先導。正是在整理校訂《華嚴經疏鈔科文》的基礎上，李圓淨、黃幼希等人決定著手重編《華嚴疏鈔》的會本工作，最終完成了徐蔚如的遺願。

除徐蔚如及其北京、天津刻經處外，南方的金陵刻經處及一些地方的佛經刊刻機構，亦大都關注華嚴經籍及教典的搜集與刊刻。同時，通過《日本正續藏經》、《影印磧砂藏》、《普慧藏》等大型佛教藏經刊刻，也擴大了華嚴教典的流傳影響。

作為民國名稱一時的“華嚴學者”，徐蔚如自南而北，多年來一直致力於《華嚴疏鈔》的校勘會編工作。他邀請蔣維喬、李圓淨、黃幼希等人共同參與，多次商議會編體例，直接推動了澄觀法師《華嚴經疏鈔》的刊刻，這是民國時期佛教界刊刻教典活動的一大盛舉。儘管徐蔚如未能親見《華嚴疏鈔》的面世，但在李圓淨、黃幼希、蔣維喬等人的襄助下，會同應慈法師組成“華嚴疏鈔編印會”，由應慈法師出任理事長，會址位於上海威海衛路功德林，彙集中國、日本等 10 餘種不同版本進行校訂，直到 1944 年才告竣。

### (三) 《重編華嚴經疏鈔》的刊印

民國時期華嚴教典的刊刻活動中，最重要的成果非《重編華嚴疏鈔》(亦稱《華嚴疏鈔會本》，簡稱《會本》) 80 卷莫屬。

持松法師在《重編華嚴疏鈔序》(壬午) 中記述了大致經過：

第以《疏鈔》一向離經別行，且複沉淪異域，法味莫浹。趙宋之世，縉緗始歸。於是晉水法師，錄疏以注經。妙明比丘會鈔而入疏。但因秉筆既殊，而著眼自異。故其間標列之前後，編置之疏密，參差出入，所在不免焉。更經後世輾轉傳刻，舛互訛略，遞複增多。從來學者但知服膺往喆，不遑措疑。洎乎近茲十餘歲前，有徐蔚如居士，嚮往斯典，孜孜

研習。匯校諸本，咸有異同。乃悉現行流布之疏鈔，非複清涼之原文矣。摘其大疵，厥有二端。所謂釐會之不當，刪節之不完。至如科列之倒迴，斷接之不齊，尤難悉數。因茲巨闕，縈頸莫釋。乃時與蔣竹莊、李圓淨、黃幼希諸居士往復函磋，或躬就商討，興願重治，實不容已也。然居士生前有言，我為則易，人為則難。蓋以平日檢覈既勤，積稿亦富，有成竹之在胸。則操觚之自便，方之假手他人，當不翅倍蓰之效焉。所幸居士歿後，賴蔣、李、黃諸君，堅誓不退，乃徵集同願，創立《華嚴疏鈔》編印會，分司其任，期以必成。遂得宗徒回應，四眾僉從。益以根本法輪，無上妙典，欲藉以廣勝因緣法緣者，亦複檀施畢集，踴躍輸將。遂使曠世之殊勳，稀有之盛業，能功圓于時值憂患物力艱難之際。是可得而思議歟？誠不可得而思議也。<sup>25</sup>

蔣維喬與持松一樣，亦指出徐蔚如通過對勘嘉興別行本，發現了當時《華嚴疏鈔》的疏誤問題，主要表現為釐會不當與刪節不全。

黃幼希（法名妙悟）所撰的《重編華嚴經疏鈔會本略例》則稱：“唐清涼國師著《華嚴疏鈔》，藏中未會之本，《嘉興藏》、《南藏》，詳略互異。金陵會本，因從《南藏》，頗有闕文。《續藏》會本，雖未刪節，亦復多訛。《經》、《疏》、《鈔》會合，未盡適當。茲特重新編會，廣征諸本，參互校勘，簡擇異同，並集錄舊本校勘記，隨宜標注，依《疏鈔》義例，補正脫誤，標點印行，期成完本。”<sup>26</sup>

黃幼希執筆撰成的《重編華嚴經疏鈔會本略例》，共分十門，其具體內容包括編次會合例、列舉校本例、簡擇異同例、集錄異同例、標注異同例、引用他書例、分別版本例、標點符號例、辨誤考異例和宗承疏鈔例。其中特別值得一提的是，《會本》重編校勘所用的版本，將當時海內外收藏者搜羅殆盡，計有《華嚴經》校本 26 種，《華嚴疏鈔》校本 12 種，《普賢行願品疏鈔》校本 5 種。茲將其相關校本列表如下：

類別	校本情況	總計
《華嚴》經文校本	高麗再雕本、宋藏本、磧砂藏本、思溪資福寺藏本、日本宮內省本、日本正倉院寫經本、元藏本、明藏本、明南藏本、明北藏本、清龍藏本、弘教藏本、頻伽藏本、大正藏本、清杭州慧空經房刻本、清鼓山本、唐合論本、淨源經疏會	凡 26 種

<sup>25</sup> 持松《重編華嚴疏鈔序》，第 1 冊，第 1—2 頁。

<sup>26</sup> 《重編華嚴經疏鈔會本略例》，第 40 冊，第 1 頁。

	本、續藏疏鈔會本、明葉祺胤刻疏鈔會本、《華嚴綱要》本、《華嚴疏論纂要》本、金陵刻經處《疏鈔》會本。	
《華嚴疏鈔》校本	疏鈔別行原本（嘉興藏本為主）、大正藏校勘甲本和乙本、南藏本、玄談會本、淨源經疏會本、續藏疏鈔會本、明葉祺胤刻疏鈔會本、《華嚴玄談會玄記》本、《華嚴經談玄決擇》本、金陵刻經處《疏鈔》會本、《華嚴演義鈔纂釋》本。	凡 12 種
《普賢行願品疏鈔》校本	清藏行願品經文、清藏行願品經疏會本、清藏行願品經疏鈔會本、續藏行願品經疏鈔會本、清藏行願品經序。	凡 5 種

對於《華嚴疏鈔》的歷史情形，蔣維喬（法名顯寬）《重編華嚴疏鈔記》有更為詳盡的論述：“……至宋淨源始錄疏注經。明嘉靖年間，妙明又釐鈔合疏，鐫板流通，存武林昭慶寺。明密藏禪師著《藏逸經書標目》，曾斥之云：‘《華嚴疏鈔》會本，起止配合，率多牽強，或不應起而起者有之，或不應截斷而截斷者有之，或配合不當者有之。’此指其編會之失當也。天啟初，嘉興葉祺胤，以昭慶為底本，以《南藏》別行本校訂重刻。清《龍藏》及今金陵刻經處流通本皆仍之。然《南藏》疏鈔，不知何人橫加刪節，鈔文刪去尤多。或僅有母科而無子科，或僅有子科而無母科，或僅存後數科而缺前數科，且刪去大段，以致文氣不貫者。《龍藏》及今之流通本，悉沿其訛。此刪節不全之病，自來弘揚華嚴者亦鮮注意。蓋當世不睹清涼原本者，幾三百年於茲矣。”<sup>27</sup>於此可見，重編《華嚴疏鈔》，旨在力圖恢復澄觀原本的樣貌。

《重編華嚴疏鈔》頭緒繁多，耗時多年，頗費考量。如《華嚴疏鈔》的“玄談”部分，向與疏鈔別行，各自分卷，且卷數不一。考慮到疏鈔體例定為十門釋經，玄談本來即是其前九門，是屬於疏鈔的一個構成內容。因此，《重編華嚴疏鈔》統編八十卷，前九卷即是“玄談”。

《重編華嚴疏鈔》根據原本，尋繹疏鈔文義，參考科判，重加編定，“會本有誤將次節上半之文，會入前節後半者。又有顛倒錯亂，致科文與疏鈔釋文不合者。此類之例，悉為改正。”<sup>28</sup>對於正文原注與校勘注，舊本多有混同，《會本》則以不同的字體加以區別。

《華嚴經疏科文》10 卷，此前已由李圓淨居士編為“表解”，先行刊出。《重編華嚴疏鈔》因篇幅所限，特改編略科 10 卷。其中，卷 1 為“總科”，以玄

<sup>27</sup> 蔣維喬《重編華嚴疏鈔記》，第 40 冊，第 1 頁。

<sup>28</sup> 《重編華嚴經疏鈔會本略例》，第 40 冊，第 2 頁。

談科文為主，包括疏序、歸敬偈、釋經十門及五周、四分、九會、三十九品大科內容。卷 2 至卷 9，凡 9 卷，即為初會至九會的略科。每會一卷，以三十九品為綱，與總科相銜接。此外，更編《普賢行願品別行疏鈔略科》1 卷，合為 11 卷，共同作為《重編華嚴疏鈔》的附錄之一。<sup>29</sup>

最後，《重編華嚴疏鈔》還再行重編了“附錄”，以清涼澄觀的相關著述為主，包括《法界玄鏡》、《華嚴略策》、《七處九會頌釋章》、《入十八法界品問答》、《三聖圓融觀門》、《答順宗心要法門》及《五蘊觀》，凡七種。此外，附列宋代晉水淨源編著的《普賢行願修證儀》及清代續法所撰的《法界宗五祖略記》，並以《華嚴四十二字觀門圓明字輪》冠於附錄之首。以上附錄，共計十種，以供參考。<sup>30</sup>

《重編華嚴疏鈔》(“會本”)80 卷及其附錄，實可視為是清涼澄觀的一部“法集彙編”。楊文會所編集的《賢首法集》與這部巨制相比，時間上或先或後，地域上或南或北，在內容上或尊賢首法藏，或崇清涼澄觀，然皆以唐代華嚴創宗立教的祖師撰著為重點。這充分反映民國時期華嚴教典的搜集與刊刻的重點所在。《重編華嚴疏鈔》以其校勘之全面、持續時間之久、體例之嚴整，頗能體現了民國華嚴宗復興活動注重教典刊刻的特點。《重編華嚴疏鈔》的刊刻，不僅為後世華嚴宗研究提供了一部重要的參考文獻，而且也為後人留下了一部佛教文獻版本的精品良本，在佛學研究及佛經刊刻等領域都具有重要的地位與影響。

## 二、民國弘揚華嚴的著名學僧

民國時期華嚴宗的再興，湧現了一批專弘或兼弘華嚴的學僧。在民國前期，著名者為月霞（1857—1917 年），繼之者則的應慈（1857—1917 年），後期則有智光（1889—1963 年）與靄亭（1893—1947 年）等人。其中，最負盛名的就是月霞法師。

### （一）月霞與佛教華嚴大學

月霞（1857—1917 年）<sup>31</sup>，俗姓胡，名顯珠，湖北黃岡人。十七歲于南京大鐘寺出家，次年受具足戒于安徽九華山。此後遍參金山、高旻、天甯諸禪林，或研習佛教經論，隨緣講經說法。26 歲時，曾往終南山結茅而居，長達

<sup>29</sup> 《重編華嚴經疏鈔會本略例》，第 40 冊，第 3—4 頁。

<sup>30</sup> 參見《重編華嚴經疏鈔會本略例》，第 40 冊，第 4 頁。

<sup>31</sup> 月霞法師的生平行曆，可參見《武進天寧寺志》卷 7《月霞顯珠禪師行略》，臺北竹林精舍 1973 年版；釋東初《中國佛教近代史》下冊第 24 章《釋月霞傳》，臺北東初出版社 1987 年版；于凌波《中國近代佛門人物志》，宗教文化出版社 1995 年版。

六年之久。清光緒十四年（1888 年），月霞離開終南山，到河南桐柏山太白頂，依了塵和尚參禪，夙夜匪懈，三年如一日。後聽了塵講《維摩詰經》，終悟入不二法門，頗得了塵稱許。

光緒十六年（1890 年），月霞到南京，參謁法忍法師，開始接觸《華嚴經》及華嚴教義。其後，隨法忍到湖北開元寺講《楞伽經》，因其代法忍講經弘法，聲譽漸起，嶄露頭角，由此開始講經弘法。嘗與高旻寺首座普照和尚及北京魁印法師相約至安徽翠峰結茅結界修禪七，三年期滿，月霞對華嚴法界觀門頗有領悟，複出後，即以《八十華嚴》為己志。此後數年，月霞曆遊武漢、北京、江蘇、浙江等地，隨緣講經弘法，頗受大江南北緇素兩眾稱道。

43 歲時，月霞出任安慶迎江寺住持。他在寺內創設安徽省佛教會，招僧徒受學，歷時三年。

遜清之際，風潮漸起。月霞首途日本，經由南洋、印度諸國，游方講學考察，長達三年，成為清末海外弘法演教的首倡者。

光緒 32 年（1906 年），應旅日佛教學者桂柏華之請，月霞法師前往日本東京，宣講《楞伽經》、《維摩詰經》、《圓覺經》等。當時聽講者多為一時俊彥，包括章太炎、蘇曼殊、孫少侯、劉申叔夫婦、蒯若木夫婦等。是年，月霞與應慈、明鏡、惟寬三人，同受天寧寺開老和尚記別，成為臨濟宗傳人。

光緒 34 年冬（1908 年），楊仁山在南京金陵刻經處內創辦祇園精舍。月霞應邀入校授課。精舍停辦後，月霞被推舉為江蘇僧教育會副會長，主持江蘇僧師範學堂，這是我國佛教界最先嘗試新式教育培育僧人的學府。由此奠定了月霞在清末民初僧教育的創始人地位。翌年，月霞應請到湖北洪山講經，。講經期間，江蘇僧師範學堂由諦闇法師繼任監督之職。其時，適遇武昌首義，黎元洪責令月霞率僧兵。月霞以恰欲出洋為名，避居上海。辛亥革命後，月霞受上海居士之請，宣講《大乘起信論》，受到狄楚青居士的款待，遂允留上海。

月霞在民國前即參與佛教辦學，曾先後任教于南京祇洹精舍和江蘇僧師範學校。1913 年，創辦華嚴大學于上海哈同花園。當時預定招生六十人，訂為預科三年、正科三年。後因哈同花園主人自恃辦學有功，竟要求師生為其祝壽時行跪拜禮，有悖佛制，月霞遂接受康有為的建議，於 1914 年冬<sup>32</sup>，親率全體師生遷校至杭州望江門外的海潮寺，利用該寺的禪堂、法堂，繼續辦學。

月霞在杭州續辦的“中華佛教華嚴大學”，與原先在上海創辦“華嚴大學”相比，在辦學宗旨、招生規模、辦學經費、課程設置等四個方面作出了一些調整：

<sup>32</sup> 對於中華佛教華嚴大學遷往杭州續辦的時間，塵空法師所編撰的《民國佛教大事紀》，認為是民國四年二月，此為陽曆。參見《中國佛教史論集（七）》，臺灣大乘佛教文化出版社 1978 年版，第 170 頁。

首先，在辦學宗旨上，原簡章中曾明文規定：“本校以提倡佛教、研究華嚴、兼學方等經論、自利利他為宗旨”，在校園另建禪堂，要求師生每日坐香參禪。就學者有常惺、慈舟、持松、了塵、智光、惠宗、靄亭、體空、海山、性徹、智光等人。中華佛教華嚴大學遷往杭州海潮寺續辦後，在《辦學簡章》上作了一些調整，宗旨改為“本校以昌明佛教、研究華嚴教義、兼授大乘經論、養成布教人材、挽為世運為宗旨”，更加明確地依據中華佛教總會章程的普及教育的條文規定，培養弘法人才，強調佛教弘法對改善社會人心的作用。

其次。在招收學生、辦學規模上，杭州海潮寺續辦的“佛教華嚴大學”，除原從上海遷往杭州的正科六十名學員外，還附招了預科學僧四十名。正預二科，共計百名學僧<sup>33</sup>。比原先的八十名，稍有增加。

再次，在課程科目上，由原先設置的讀經、講經、講論、講戒、修觀、作文、習字等七科，調整為九科。學制要求仍為三年講習。具體課程設計共分如下九門<sup>34</sup>：一為華嚴科：講讀唐譯《華嚴經》及《普賢行願品》。二為經論科：講讀方等諸經及華嚴諸著述，如《大乘起信論》、《中論》、《十二門論》、《百論》等。三為教義科：主講賢首大師《華嚴教義章》及清代續法的《五教儀開蒙》。四為戒律科：講誦《菩薩戒》、《四分戒本》。五為禪觀科：講習禪法及華嚴宗諸觀法。六為儒典科：《春秋》、《四書》大義。七為國文科：講讀古文、文典、作文、習字。八為歷史科，內容為佛教歷史及本國史、外國史。九為地理科，內容為佛教地理及本國地理、外國地理。

最後，在辦學經費來源上，《中華佛教華嚴大學簡章》明確其辦學經費，“由江浙兩省諸山發起，于各省叢林籌集。”<sup>35</sup>出家學僧的學膳經籍費，全部由學校提供，在家居士學員則需自備經籍費。

在杭州續辦的佛教華嚴大學，除由月霞法師親自主講《華嚴經》、《楞嚴經》和《大乘起信論》等大乘經論外，還另聘請了程演生、陳櫻甯等人為教授。可惜未及二年，即因辦學環境、辦學經費等原因，擬遷往安徽續辦。<sup>36</sup>1917

<sup>33</sup> 《安徽省長倪嗣沖致內務部咨》，《中華民國史檔案資料彙編》第三輯《文化》，南京：江蘇古籍出版社1991年版，第741頁。

<sup>34</sup> 《中華民國史檔案資料彙編》第三輯《文化》，同上，第739頁。月霞在杭州海潮寺續辦的佛教華嚴大學所開設的具體課程安排，以及師資人員等相關資料，暫無法查考。

<sup>35</sup> 《中華民國史檔案資料彙編》第三輯《文化》，同上第739頁。鑑於其時中華佛教總會組織的鬆散性，華嚴大學的辦學經費，由月霞法師自籌為主，而非為由江浙諸山分頭贊助。

<sup>36</sup> 1916年，月霞呈報安徽省長倪嗣沖，稱“（中華佛教華嚴大學）開辦既已二年，教育亦臻逐漸發達。惟僧校性質素以清淨為主，奈海潮寺地近城市，過於喧囂，今擬遷移安徽青陽縣大九華山東崖寺為校址，已與該寺住持心堅接洽商妥。”懇請安徽省長咨報教育、內務兩部，

年，遷設杭州的中華佛教華嚴大學，結束了她在杭州近三年辦學的短暫歷程，遷離杭州。但華嚴大學並沒有如預想的遷往安徽九華山，而是轉為改遷江蘇常熟的興福寺續辦。

遷出上海後，為了籌措華嚴大學的辦學經費，月霞法師還應請講經說法。民國五年（1916年），北京講經處孫毓筠等人邀請月霞、諦闡和道階等法師在北京講經。1917年，月霞赴漢口，講《楞嚴經》；到磬山，講《法華經》及《華嚴一乘教義分齊章》。是年夏，月霞奉治開老和尚命，出任常熟興福寺住持，同時在寺內開辦專弘華嚴的“法界學院”。七月一日，月霞法師在興福寺升座就職後，即返回杭州，著手把華嚴大學遷至興福寺。因積勞成疾，竟於十月三日示寂於杭州西湖玉泉寺。世壽60，僧臘42。

月霞法師圓寂後，興福寺“法界學院”改由應慈法師主持。民國八年（1919年），華嚴大學由弟子持松等人繼辦。蕙庭等人先後任教於“法界學院”。法界學院延續達二十年之久，造就了不少專宗華嚴的弘法僧才。此後，在常熟興福寺“法界學院”的影響下，福州、武漢等地相繼開設了法界學院，成為華嚴學僧的專門培訓機構。

月霞法師為清末民初復興華嚴宗的代表僧人，一如諦闡之于復興天臺、印光之于復興淨土、弘一之于復興律宗。諸宗並興，使民國佛教諸宗派相繼呈現復興景象。

月霞法師創辦的中華佛教華嚴大學，是民國時期手續完備的第一所現代意義上的佛教專宗學院。釋東初在《中國佛教近代史》中稱月霞為“民國以來僧教育之始祖，亦不為過。”<sup>37</sup>正是其影響下，曾與月霞有共事之誼的諦闡創辦了影響更為顯著的“觀宗學舍”。佛教華嚴大學辦學宗旨明確，即以“教弘賢首而兼舉禪觀”為其辦學特色。這是與月霞本人“教弘賢首，禪繼南宗”的佛學取向相一致的。這表明民國初期華嚴教育深受主持辦學僧人修學導向的直接影響。

佛教華嚴大學既不是世俗意義上的民眾學堂，更不是文化補習學校，但為了符合規章，同時也不得不開設了相關的課程。儘管華嚴大學大致分為佛教專業課與文化基礎課或文化普及課二大塊，但其教學內容則完全是以佛教學修為主體。其中佛教專業課程，尤以華嚴宗教義為主。在華嚴義學課程上，則推重《八十華嚴》，同時兼重禪、戒。

當然，中華佛教華嚴大學，雖在名義上稱為“大學”，但無論是其課程設計，還是教學師資、辦學能力、招生規模、經費保障，當然都不能、也無法與

並告示青陽縣當局妥為保護。《安徽省長倪嗣沖致內務部咨》，《中華民國史檔案資料彙編》第三輯《文化》，同上，第741頁。

<sup>37</sup> 釋東初：《中國佛教近代史》上冊，臺灣東初出版社1992年版，第204頁。

當時方興未艾的世俗化社會大學相比擬。因此，與其說是一家佛教大學，倒不如說是一家專弘華嚴的佛教講習所。只是規模較大，影響更廣而已。

總之，月霞法師的弘法一生，講經育才，專宗華嚴。他順應“廟產興學”的時代風潮，致力於培育寺僧的寺院教育事業。同時，結合華嚴宗復興的的與諦闇稍後創設的專宗天臺教觀的“觀宗學社”相比，月霞在杭州創辦的“華嚴大學”，為時雖短，但其對民國華嚴義學的影響，卻有如“觀宗學舍”對於民國天臺教觀的影響。華嚴大學雖為佛教專宗教育機構，但客觀上促進了民國時期佛教教育的開展。特別是經過種種艱辛後，終於使首批學子得以最終完成學業，為佛教造就了一批難得的弘法人才。這是月霞法師及其創辦的華嚴大學對民國佛教復興的最大貢獻。

## （二）月霞門下的華嚴弘傳

月霞門下，多能發揚乃師的辦學弘法之風，且以專弘華嚴為職志，就讀華嚴大學而與浙江佛教關係較大的主要學僧，分別為釋慈舟、常惺、持松和惠宗。

釋慈舟（1877—1958年），俗姓梁，法名普海，湖北隨縣人。慈舟出生於一個佛教家庭，早年受過良好的世俗教育，弱冠之時，補縣學生。嘗設私塾教育，被稱為“佛門教育家”。1910年，34歲時出家。1914年，進入月霞法師在上海創辦的華嚴大學正科班，兩年後畢業。1917年，隨月霞到武漢歸元寺講經弘法。1920年，與同學了塵、戒塵等人在漢口九華寺內創辦“華嚴大學”。武漢九華寺的“法界學院”雖然僅招一期，但這是慈舟創辦華嚴專宗學院的首次嘗試。

此後，慈舟應請擔任漢口棲隱寺主持，並於1923年前往杭州靈隱寺開辦“明教學院”。因恰遇江浙戰爭，此次辦學未果。慈舟法師先到上海講經，再轉赴常熟興福寺，協助惠宗法師管理“法界學院”，並任講師。二年後，慈舟法師離開“法界學院”，轉赴河南、安徽等地。1928年，慈舟應鎮江竹林佛學院之請，擔任佛學講師。後因養病，離開鎮江，前往蘇州靈岩山，並擔任住持之職，開設“常年打七”念佛堂。

1930年，慈舟回到武漢，應漢口佛教會、武昌佛教會及洪山寶通寺等邀請，講經說法。1931年冬，應虛雲老和尚之請，前往福建鼓山創辦“法界學院”籌。1933年，鼓山“法界學院”正式開學，慈舟主講《華嚴經》。1936春，講經圓滿，慈舟又至福州法海寺，續辦“法界學院”。是年冬，慈舟出任北平淨

---

<sup>38</sup> 參見于凌波《中國近現代佛門人物志》，宗教文化出版社1995年版，第63—65頁。

蓮寺住持，隨即把福州法海寺“法界學院”遷往北平續辦，而慈舟法師仍以兩年時間講述《華嚴經》。慈舟法師在福建、北平等處主持創辦的這些“法界學院”，與其說是華嚴專宗教育，不如說是以一寺之力開設的僧人華嚴培訓或講習班。儘管如此，慈舟法師以一己之力堅持華嚴教育，為民國華嚴宗的復興，作出了應有的貢獻。

慈舟法師的畢生行願，教弘華嚴，律持四分，行歸淨土。他多次在武漢、福州、北平、天津等地開講《華嚴經》、《圓覺經》、《般若經》、《普賢行願品》、《阿彌陀經》、《大乘起信論》等經論。撰著有《起信論述記》、《金剛經講記》、《心經講錄及述意》、《阿彌陀經講記》、《八大人覺經講錄》、《普賢行願品聞記》、《開示錄》等。後人輯成《慈舟大師法匯》行世。

釋惠宗（1892—1973年），俗姓李，湖北隨縣人，自幼出家，曾先後參學於浙江天目山禪源寺、江蘇鎮江金山寺等。民國四年（1915年），入上海華嚴大學預班，與持松等為同學。民國六年（1917年）嗣法於顯珠月霞、顯親應慈，傳臨濟正宗第四十三世。民國十年（1922年），繼東渡日本學密的持松住持常熟興福寺。持松住持興福寺期間，曾再度傳戒。翌年，前往安徽安慶，協助常惺法師在迎江寺創辦“安徽僧學校”。

1929年，杭州昭慶寺惠宗和尚邀請常惺、蕙庭一同合作創辦佛教師範學校，持松再次前往協助。1931年後，作為中國佛教會整頓佛教委員會委員，惠宗與卻非等人籌建杭州佛教會。抗戰爆發後，惠宗轉往上海，先後住持上海聖仙寺、龍華寺等。

釋持松（1894—1972年），俗姓張，法名密林，原籍湖北荊門。自幼接受私塾教育。父母亡故後，他於1911投荊州鐵牛寺出家。兩年後，又到漢陽歸元寺受具足戒。在寺中聞《楞嚴經》，未達經義。翌年，適聞上海在“中華佛教華嚴大學”之設，遂入月霞法師創辦的“華嚴大學”預科班，修習賢首教義。後隨華嚴大學遷居杭州海潮寺，持松隨校修習，得以畢業。正當持松潛心於賢首教義修學時，得聞日本盛行密法，遂於1922年冬，與太虛弟子釋大勇結伴東渡學密，成為民國時期第一批東渡學密的顯教僧人。

持松至日本高野山真言道場，禮天德院金山穆韶阿闍黎，受古義真言宗中院一派傳授，獲第六十三世阿闍黎位。1923年，持松學成歸國，最初意在上海傳化。不久，因持松在華嚴大學的法侶惠宗法師住持杭州昭慶寺（普提寺），所以持松歸國後，決定先到杭州弘密。他選擇普提寺作為傳法灌頂的弘法道場，開壇傳密，從之習咒印密法者，多達百餘人，盛行一時。持松在菩提昭慶寺的開壇傳藏，這是民國以來杭州第一次正式開壇灌頂，傳授東密修法，開杭州乃至浙江全省修學東密風氣之先，影響較大。但杭州最終並未成為修學東密的中心地域。

由於宣導新僧運動且對“密宗復興”持贊同態度的太虛，因籌創“武漢佛學院”，漸把弘法中心移到武漢。因此，持松在杭州普提寺的傳密活動持續一段時間後，即轉赴湖北武漢。1924年秋，持松應武漢信眾之請，赴武昌住持洪山寶通寺。在寺中，他建瑜伽堂，購置法器，繪諸曼荼羅，並講經說法，開壇灌頂，建立真言宗根本道場，使洪山寺成為近代密宗復興的一個中心道場。而持松本人亦儼然成為弘傳東密的僧人代表。

1925年秋，持松隨中國佛教代表團，參加在日本東京召開的東亞佛教大會。在會後，持松留在日本東京，從權田雷斧受新義真言宗諸流之灌頂。翌年四月，持松又至京都睿山延曆寺，學習天臺密教儀軌及其教法。此後，持松重返高野山，依金山穆昭阿闍黎尊者，受三寶院安詳寺各流傳授及口訣，兼習梵文悉曇。1929年春，密林持松學成回國，臨行前，金山穆昭傳付其珍藏的金剛界、胎藏界兩幅大曼荼羅。

持松再度赴日學密，有三大收穫。一是從權田雷斧僧正受學新義真言宗各流曼荼羅，二是修學台密儀軌及其教法，三是更加鞏固了持松回國後弘傳東密的正統地位。

持松回國後，恰遇國內北伐戰爭，由於作為弘密重要道場之一的武昌洪山寶通寺毀於戰火，持松不得已而留在上海傳法。在上海功德林、淨業社、清涼寺等處講經說法，歷時一年有餘。1936年春，持松法師第三次赴日本留學。返國後，自此長住上海聖仙寺靜修。同時應各地信眾之請，曾先後赴遼寧、北京、南京、杭州、武漢等地，開壇灌頂，成一時之盛。據稱，從其受灌頂者數以萬計。在講經說法之餘，持松還潛心撰述，著有《華嚴宗教義始末記》、《密教通關》等。

上海淪陷期間，持松稱病，閉門不出，潛心修學，堅決不與日偽同流合污。抗戰勝利後，應浙江省佛教會邀請，持松一度受請住持浙江名刹余杭徑山禪寺。他在山門親題“妙莊嚴城”四字，試圖重振古剎。但翌年三月，上海靜安寺恢復“十方選賢制”，公推持松為住持，並出任靜安寺佛學院院長。持松最終未能赴任住持徑山禪寺。

持松由華嚴顯教折入傳弘東密，甚為關注賢首教義與密宗法門異同之處的辨析。他曾在《海潮音》第九卷上陸續刊發《賢密教衡》一作，就是針對東密始祖空海所主張的“華嚴不及密宗”之說，論析了賢首、真言兩宗之間的教義之別，著重闡釋了賢密兩宗在成佛時節、因佛果佛、緣起法等方面的諸多差異。持松在引言中稱“今將對辨賢首、真言兩宗教義差別，略剖十門，以見次第。”其所立十門的主要內容，包括興教之由、顯密名義、五味五藏、成佛遲速、說

法教主、因佛果佛、因分果分、緣起差別、所依聖教和所立教門。<sup>39</sup>

持松《賢密教衡》刊出後，隨即受到了王弘願的糾彈。王弘願在其所辦的《密教講習錄》中撰寫了《衡賢密教衡》一文作為回應，並推出了單行本，對持松歸宗華嚴判教的觀點進行駁斥。為此，持松再撰《賢密教衡釋惑》一文進行答辯。該文在《海潮音》第十卷第四期上刊出後，又引起了王弘願的再次回應，並在《海潮音》上刊發了《答持松阿闍黎賢密教衡釋惑》。持松與居士王弘願之間的論戰具體過程，非為本文所述的內容，當容於別處再論。在此僅簡單指出，持松之論密宗，與王弘願的顯著不同之處，在於他能夠深入顯密經論，並基於華嚴立場而對真言密法加以會通闡釋，從而超越了譯介日本密宗著述的初期階段，開始進入顯密對話的義理闡釋。持松法師以華嚴判教攝取東密的識見，堪稱為民國時期對華嚴與密宗結合研究的一大進展。

釋常惺（1896—1929年），俗姓朱，法名寂祥，江蘇如皋人。因家貧，12歲即依本邑福成寺自誠出家，法號常惺。少年常惺，聰穎過人。自誠送其本縣省立師範學校就讀。17歲，常惺畢業。1915年，赴上海，入華嚴大學，師月霞，修習華嚴教義。華嚴大學遷往杭州海潮寺續辦期間，常惺未隨之前往，而是轉赴南京寶華山受具足戒。翌年，再至常州天甯寺習禪。1917年夏，轉赴浙江寧波觀宗講寺，隨諦闇法師修習天臺教觀。1919年，觀宗學社成立，常惺入學就讀，與仁山、顯蔭等同學。

從常惺的修學經歷來看，禪教兼習，隨學者皆為當時一流師資，且涉獵頗廣，為他後來融通性相、宗歸華嚴打下了堅實基礎。

離開寧波後，常惺法師先應常熟虞山興福寺講經，繼至安慶迎江寺創辦佛學院，培養僧才。1924年，應太虛法師的邀請，出席了在廬山舉辦的第一次世界佛教聯合會。會後，邀請太虛法師前往泰州光孝寺講《維摩詰經》。1925年，輔佐太虛于廈門南普陀寺創辦閩南佛學院。

東初評述常惺法師之學為“貫徹性相，融歸於賢首”，甚能表明其佛學旨趣，主要是以華嚴為宗歸。<sup>40</sup>他曾主持太虛法師創設的北平柏林教理院，擔任世界佛學苑籌備委員，全力支援太虛法師的新佛教運動。著有《佛學概論》、《賢首概論》、《圓覺經講義》、《起信論講要》、《因明入正理論要解》等專篇講章。其他尚有諸多文字存世，後人輯成《常惺法師集》三卷本行世。

在月霞法師及其佛教華嚴大學的示範下，民國佛教界興起了法界學院的辦學之風。常惺法師在北平主持柏林佛學院，了塵法師在漢口九蓮寺創設華嚴大學，智光則在重慶創辦華嚴學院。通過順應時代風氣的寺院辦學活動，華嚴宗

<sup>39</sup> 參見《海潮音》第9卷第4期，第351頁。

<sup>40</sup> 釋東初：《中國佛教近代史》（下冊），第767頁。

的傳播日益廣泛。

### （三）應慈法師的華嚴弘傳

應慈法師（1873-1965 年），俗姓餘，名鐸，號振卿，原籍安徽歙縣，出生於江蘇東台。其父早逝，母奉佛甚篤，日課《金剛》、《彌陀》諸經及《大悲》、《准提》等咒。

應慈的俗家，世以鹽商為業，後因清末鹽政改革，家道中落，乃易商為儒。應慈天資聰穎，在俗之時，一度考取秀才，弱冠婚配，卻二次悼亡，感念身世無常，決意出家為僧。清光緒二十六年（1900 年），投南京三聖庵明性禪師學佛。二年後正式披剃出家，法名顯親。是年，應慈往寧波天童寺，依“八指頭陀”敬安禪師受具足戒。翌年，赴鎮江金山寺，依大定和尚參禪。一年後，轉赴揚州高旻寺，依月朗法師參學。

應慈出家之初，即參學諸方，精進向上。1903 年，至常州天寧寺參謁冶開禪師（1852-1922 年），一住四年，頗受器重。1906 年，應慈與明鏡、月霞、惟寬等人一同得法於冶開，為臨濟宗第四十二世。<sup>41</sup>

天甯寺是晉代古刹，由東晉謝將軍元舍宅為寺之地。佛陀跋陀羅初入東土弘法，即卓錫多於此，遂譯六十《華嚴》，因緣殊勝。明清之際，天寧寺就是兼弘華嚴的江南重鎮，雪浪洪恩及其門下，即嘗於此兼弘華嚴。自清代雍正以後，天寧寺號稱“江北首刹”。天國之亂後，覺初法師住持天甯寺，“常以寺為華嚴道場”。嘗請慧西法師大開講席，歷時三載，終竟《華嚴經》一部。<sup>42</sup>慧西法師還在覺初法師的資助下，刊刻了宋代學僧道亭（1023—1100 年）的華嚴名著《華嚴一乘教義苑疏》。

應慈法師作為天甯寺冶開禪師門下高弟，又與“于《華嚴》大經夙有心得”的月霞為同門法侶，對於《華嚴》用功甚勤。此後十二年間，應慈隨月霞修學《華嚴》，始終不懈。

冶開禪師一生行持，雖以究禪為主，但亦不廢以教印心，其注重華嚴教理，為時人所注目。冶開法師晚年更是以禮誦《華嚴經》為日課。應慈弘法，頗受冶平“禪講兼施”之風的影響。他曾襄助冶開禪師創辦毗陵刻經處，其所刊刻的佛教經書，卷帙眾多，幾乎與著名的金陵刻經處比肩。<sup>43</sup>

<sup>41</sup> 有關應慈法師的傳記文獻，可參見申寶林《華嚴宗大師應慈法師》，全國政協文史資料委員會宗教組編《名僧傳》，中國文史出版社 1988 年版，第 58—63 頁。南亭《記華嚴座主應慈和尚》，范觀瀾編《華嚴文匯》下冊，宗教文化出版社 2007 年版，第 379—389 頁。

<sup>42</sup> 引見宣鐸：《覺初和尚宏揚華嚴記》，《華嚴一乘教義分齊章義苑疏》附錄，臺灣新文豐出版公司 1973 年版，第 1 頁。

<sup>43</sup> 申寶林：《華嚴宗大師應慈法師》，全國政協文史資料委員會宗教組

1920 年，冶開和尚罹患中風，仍誦持《華嚴》，堅持以每日四卷為常課。1922 年冬，冶開禪師誦畢《華嚴經》，隨即入寂。

作為兼弘華嚴的著名禪僧，冶開禪師嘗開示學人華嚴“四法界”義，稱：“在尋常日用中圓融性海是華嚴的‘事法界’；當下不被境緣所轉是華嚴‘理法界’；一心清淨而森然萬行、森然萬行而消歸清淨是華嚴‘理事無礙法界’；全體互現，各自圓成是華嚴‘事事無礙法界’。”<sup>44</sup>他明確主張禪教一致，禪講兼施，並弘禪宗與華嚴，這種取向深刻影響門下的月霞和應慈。兩人終其一生都在不遺餘力地宣導禪與華嚴的融通，最終成為民國佛教史上力主禪教一致論的代表僧人。

繼冶開禪師之後，月霞以禪師的身份兼弘華嚴，他自稱：“無一日不坐香參禪，無一年不打禪七，四十年來未敢一日離開。”1917 年，臨寂前的月霞法師還囑咐應慈：“善弘華嚴，莫作方丈。”

民國肇立不久（1913 年），應慈隨月霞研習華嚴教法，並協助月霞在上海哈同花園創辦中華華嚴大學。不久，華嚴大學遷往杭州海潮寺續辦，應慈擔任監學之職。1917 年，再遷常熟興福寺。應慈與月霞，雖同出冶開門下，卻能敬事月霞，如侍師尊，終無懈怠，深有所契。

月霞示寂後，應慈於 1922 年赴杭州菩提寺閉關潛修，潛究華嚴教典，更是深契華嚴教理，成為一大名家。

1923 年（民國 12 年），常州清涼寺靜波法師擬舉辦“清涼學院”，培養弘法僧材，親至杭州懇請法師出關主其事。法師提出學僧不參加經懺佛事，以講經為主課，日必三時坐香，不上早晚殿，而以發普賢十願為代表。遂出關赴常州主持“清涼學院”，培養華嚴預科學僧。

1925 年，應慈應常州清涼寺靜波和尚之請，出關前往創辦清涼學院。應慈擬定是辦學章程，預科三年，正科三年。翌年秋，清涼學院正式開學，學僧 30 名。堅持禪講並重，每日早、中、晚三時坐香。應慈自任大座，堅持主講《華嚴經》。南亭法師則講《賢首教義章》、《賢首五教儀》等華嚴教典。

應慈法師在常州“清涼學院”的講經課程，從《四十二章經》始，直至《華嚴五教儀》、《華嚴教義章》、《教觀綱宗》等課程，歷時三年。民國十六年（1927 年），因辦學經費拮据，常州“清涼學院”遷到上海清涼寺下院續辦。並于上海辛家花園興建華嚴七處九會大殿，續辦華嚴正科。在此期間，應慈開講澄觀《華嚴經疏玄談》，並隨院講授《八十華嚴》，從未間斷，入冬即結七不輟。民國十八年，“清涼學院”繼遷常州永慶寺，十九年冬，再遷無錫龍華庵。

<sup>44</sup> 編《名僧傳》，中國文史出版社 1988 年版，第 60 頁。

<sup>44</sup> 轉引自高振農、劉新美：《中國近現代高僧與佛學名人事傳》，上海：華東師範大學出版社 1990 年版，第 125 頁。

清涼學院三遷其址，而應慈法師則堅持講完《八十華嚴》。同時每日坐香參禪，未有停輟。此後數年，離開清涼學院後，應慈還相繼在常州永慶寺、無錫龍華庵等組織“華嚴學會”，僧俗參加者達數十人。

除講習《華嚴》經教之外，應慈法師還是當時佛教界刊刻、流通華嚴教典的代表僧人。

1933 年，應慈法師在上海募資印行澄觀大師《普賢行願品疏》，並促成江味農居士主持的功德林流通處刊刻晉譯《六十華嚴》。1942 年，在常熟虞山興福寺刊印《妄盡還源觀疏鈔補解會本》。翌年，在上海印行相傳為華嚴初祖杜順法師所撰的《法界觀門》。

1936 年，應慈與蔣維喬、李圓淨等佛教護法居士，共同發起組織了《華嚴疏鈔》編印會，被推舉為理事長。歷時六年，以二十餘種版本進行互勘，逐字校對，精詳之至，刊行了《華嚴大疏演義鈔》40 大冊，用仿宋字排版。先後六年，始畢斯役。

其間，應慈法師還倡刻三譯《華嚴》、《賢首五教儀》、《賢首五教儀科注》及刊印《華嚴搜玄記》、《華嚴探玄記》、澄觀《貞元疏》等華嚴教典。對於華嚴經典與教典的複刻、弘傳，可謂盡其心矣。<sup>45</sup>

1940 年（一說 1939 年），應慈法師在上海創建華嚴師範學院，以培育弘揚華嚴的僧才為己任。1949 年（一說 1948 年），應慈又在南京創辦華嚴速成師範學院，講授法藏《華嚴探玄記》，影響日廣。真禪法師就是在當時最終成為應慈法師的入室弟子。

自 1919 年在南京開講《華嚴經》始，自 1957 年在上海玉佛寺最後一次演講《華嚴經》，應慈法師一生不僅多次宣講三譯《華嚴經》，而且更曾先後講過澄觀《華嚴經疏懸談》40 卷、道霈《華嚴纂要》（即《華嚴經疏論纂要》）120 卷、法藏《華嚴一乘教義章》4 卷、法藏《華嚴經探玄記》20 卷、杜順《華嚴法界觀門》1 卷及《華嚴經·普賢行願品》、等。應慈法師堪稱為民國時持續講演《華嚴經》及華嚴宗教典的第一人。

應慈法師力主禪宗與華嚴兼弘，堅持僧才教育。他一生奉行“教宗賢首，行在禪那”的修行準則。在弘宗演教中，明確主張“佛法不離世間，巧把塵勞作佛事”，修行人應盡此一報身，上求佛道，下化眾生，念念為忘發菩提心，願為一切眾生受苦而心無疲厭，常行精進，始為真正的佛陀弟子。應慈法師自稱：“慈也無知，忝為佛教之徒，飲水思源，敢忘弘化之列？是以教演《華嚴》三譯，禪綿臨濟一宗。讚揚正法，開示佛見佛知；弘宣大教，胥令解入悟入。唯言行歧異，詎入不二法門？宗說兼通，始獲一貫大道。所以每於四眾之前，

<sup>45</sup> 釋東初《中國佛教近代史》下冊第 24 章，第 767 頁。

恒標‘教遵般若，行在禪那’八字，互相勉勵宗風。”<sup>46</sup>1946年前後，應慈更賦七言律雲：“即誦《華嚴》莫計許，更當日日習參禪。雖然定慧兼修事，無二無三第一天。”<sup>47</sup>

1956年，應慈老法師嘗擬“遺囑”一紙，總結自己的弘化一生說：“老衲遊化十方，一鉢千家飯，孤身萬里遊。宗承臨濟，教秉華嚴。”又稱：“自入佛門，常思弘宗演教，念報法恩。出家六十餘年，不做方丈，不貪名利，每年打七，每日坐香，念念不舍。分科（宣講）三譯《華嚴》及《疏鈔》並餘經。”<sup>48</sup>

釋東初在《中國佛教近代史》中評述應慈長老的弘法一生稱：“（應慈）師畢生以弘揚華嚴為志願，以參禪為心宗。其倡刻三譯《華嚴》、賢首《五教義》、《五教儀科注》、《楞嚴》、《法華》、《楞嚴灌頂疏》、《楞伽》等諸經疏，無不以師研讀為前提，又刊印《搜玄記》、《真元新經疏》等行世，其對華嚴教典之弘傳，可謂盡其心矣！”<sup>49</sup>對於自己的親教師應慈老法師，真禪曾無比敬仰地追憶稱：“縱觀應慈老法師的一生，他苦學《華嚴》十二年，宣講《華嚴》三十九年，刻印三譯《華嚴》（即晉譯六十《華嚴》、唐譯八十《華嚴》和唐譯四十《華嚴》）及其疏鈔多種。如此弘揚華嚴，常年不懈，三譯華座主的尊稱，可以說是當之無愧的。”<sup>50</sup>

#### （四）智光與靄亭等人的華嚴弘傳

智光（1889-1963年），字文覺，江蘇泰縣人（今泰州市）。13歲時，依宏開寺道如法師出家。17歲，赴寶華山，依浩月法師受具足戒，法名彌性。光緒三十二年（1907年），入揚州普通僧學堂，與仁山等同學。不久，因學堂停辦，智光轉入南京祇洹精舍就讀，又與太虛、仁山、觀同、梅光羲等人同學。宣統元年（1909年），再入南京僧師範學堂。民國三年（1914年），赴上海華嚴大學就讀，師從月霞法師，而與妙闡、慈舟、戒塵、了塵、持松、常惺、靄亭等人同學。此後數年，輾轉杭州海潮寺、常州等地，始終追隨月霞，隨侍講經，深入賢首奧義。

<sup>46</sup> 《應慈法師年譜》，沈去疾著、真禪法師審訂，上海：華東師範大學出版社1990年版，第128頁。

<sup>47</sup> 《應慈法師年譜》，同上，第128頁。

<sup>48</sup> 《應慈法師年譜》，同上，第128頁。有關應慈法師的禪學思想，可參見黃夏年《應慈法師禪學思想漫議》，收於《中外佛教人物論》，北京：宗教文化出版社2005年版，第258—269頁。

<sup>49</sup> 東初：《中國佛教近代史》第24章，臺灣東初出版社1987年版，第767頁。

<sup>50</sup> 真禪《在應慈老法師佛學思想研討會上致開幕詞》，《玉佛丈室集》第10冊，上海：百家出版社1996年版，第507頁。

月霞法師圓寂後，智光入常州天寧寺，參究習禪。天甯寺在冶開禪師的引導下，注重禪講兼施，對華嚴宗頗為重視。智光法師在天甯寺歷時二年，頗得入處。其後，掩關泰州，道風遠播。民國十二年（1923年），智光出任鎮江焦山定慧寺監院。定慧寺是漢晉古剎，古稱普濟寺，與金山禪寺、寶華律寺並稱為“江南三大寺”。民國二十二年（1933年），智光接任焦山寺住持，充分利用寺院自身的設施，創設“焦山佛學院”，親任主講，開展叢林僧教育。焦山佛學院鼎盛時期，有青年學僧七、八十名，分為甲、乙兩班。同時，還聘雪煩、東初、玉泉等法師為教。直至1937年，因日本軍隊炮擊鎮江，焦山寺毀損嚴重，佛學院被迫停辦。1939年，佛學院複課，各地學僧聞風而至，人數大增，智光又擴充班次，聘請芝峰等法師任教，講教不輟，成為一座在淪陷區堅持辦學的佛學院。

1949年，智光法師赴臺灣後，繼承發揚華嚴教育的傳統，在臺北創辦了華嚴蓮社，成為臺灣島上的一大華嚴學府，培養了一大批弘法僧材。撰有《華嚴大綱》等行世。

靄亭（1893—1947）<sup>51</sup>，俗姓吳，名滿祥，法名大觀，別號棲雲，江蘇泰州曲塘人。靄亭早年，即失怙恃。年十九，依本邑宏開寺文心、文覺智光二師披剃出家。初研功課及經懺，好學不倦。1913年，具戒于句容寶華山，旋入智光法師主持的泰縣儒釋初高小學校就讀。1914年，隨智光入上海華嚴大學學習，隨月霞法師學，繼遷杭州潮音寺。此後二年，智光、靄亭師徒皆隨月霞，聽講《楞嚴》、《法華》經義，“教觀兼修，頗得法益”。後赴天寧寺，隨冶開和尚參禪。1918年，霞山法師在鎮江焦山寺講《楞嚴經》，謁亭為副講。其後，靄亭一度出任焦山寺知客。未幾，夾山竹林寺妙智法師為法嗣，1927年，北伐後，繼主法席，1928年，創辦夾山寺“竹林佛學院”，迎聘慈舟、妙闡、粟庵三人為主講法師，專弘華嚴、毗尼，招生30名，禪教雙修，成效頗見。

1932年，靄亭法師退居後，得緣南遊香港，創設寶覺佛學社、東蓮覺苑等弘法機構，嘗講《緇門崇行錄》、《楞嚴經》等。後又增設圖書館，創辦《人海燈》雜誌，頗具成效。

1935年，遊歷日本，搜集華嚴典籍，特別是法藏《華嚴一乘教義章》的相關注疏，後集十年之力，於1947年撰成《華嚴一乘教義章集解》10卷，即題稱“夾山竹林寺沙門靄亭述”。此書為繼清代續法之後闡釋法藏《華嚴教義分齊章》的重要撰著。

<sup>51</sup> 有關靄亭的傳記文獻，可參見南亭法師《夾山竹林寺靄亭和尚傳》、《靄亭和尚傳略》、《靄亭法師事略》等，皆收于《華嚴文匯》上冊，北京：宗教文化出版社2007年版。

《華嚴一乘教義章集解》10卷，收有鎮江金山仁山、焦山定慧寺智光、香港鹿野苑明三位法師之序。仁山法師序稱：“……靄亭上人者，醉心華嚴之大士也。數十年殫精竭慮，於一乘奧義，亦已升堂入室。觀《教義分齊章》，諸家注釋，或失之繁，或失之簡，反令初機眩目，不得要領，心焉憂之。……度生之餘，運其神筆，將各家解釋，刪繁取要，擷長補短，名曰《集解》。”<sup>52</sup>智光撰序，則述其原由稱，“民初，月霞老法師創華嚴大學于上海哈同花園，俄移杭州海潮寺，皆以《華嚴教義章》為主課。當時苦無注解，乃盡出私貨，向日本請購續藏經，方得《復古記》及《義苑疏》兩注。民國六年，月老又在宜興磬山講《教義章》，從學者三百余人，余與餘徒靄亭均隨左右，精勤研究，稍獲門徑。此後，靄亭創竹林佛學院，主講香港東蓮覺苑，深感《復古記》等文字艱深，初學不易瞭解，乃於弘化之餘，本自己聽講研究心得，參閱有關本章之注疏，使艱澀者通順之，深隱者淺顯之，不足者補充之，幾費辛勞，成此《集解》。”<sup>53</sup>

于此可見，靄亭法師遺著《華嚴一乘教義分齊章》10卷，主要為研究講習《華嚴一乘教義章》的心得結晶，不僅是民國時期唯一的一部闡釋法藏《華嚴教義章》的專著，同時也是繼清代續法之後的唯一一部注釋之作，難能可貴。

1947年，靄亭法師因病示寂於返港途中。其徒孫覺民等輯有《棲雲文集》，錄其緣起、函箇、紀事、祭文等40餘篇。南亭法師為之撰序。

除智光、靄亭等人之外，民國時期湧現的第三代華嚴教僧，還有葦乘、真禪等人。

釋葦乘（1903-1960年，俗姓吳，名榮慶，江蘇東台人）於1935年經常惺法師推薦，到常熟虞山興福寺任法界學院院長，並受持松法師記莖。1939年，繼任興福寺住持，在寺內興建華嚴大學講堂，擬辦華嚴大學，迎請應慈宣講《華嚴經》。1942年，出任上海南市沉香閣（慈雲寺）住持。翌年，迎請應慈老法師卓錫寺內，開講華嚴初祖杜順所撰的《華嚴法界觀門》等華嚴教典。一時間，學者聞風來歸，沉香閣成為當時弘揚華嚴教學的一大道場。1949年，真禪法師正是隨應慈長老在沉香閣聽講《法華經》、《華嚴法界觀門》等，並成為應慈的入室弟子。<sup>54</sup>真禪終身秉持應慈老法師的教誨，“一生以弘揚華嚴為己任，多次宣講《華嚴經》中《行願品》、《十地品》、《三昧品》等。”<sup>55</sup>

<sup>52</sup> 仁山：《華嚴一乘教義章集解序一》，第1頁，臺北：華嚴蓮社，1996年版。

<sup>53</sup> 智光：《華嚴一乘教義章集解序二》，第2頁，臺北：華嚴蓮社1996年版，引者稍改標點。

<sup>54</sup> 參見真禪：《葦乘和尚小傳》，《玉佛寺丈室集》第7冊，上海社會科學院出版社1994年版，第414頁。

<sup>55</sup> 參見真禪：《灶脈淵源記》，《玉佛丈室集》第5冊，第403頁。

真禪法師七歲出家，童真入道，十六歲受具足戒。他曾先後就讀于竹林佛學院、南京華嚴速成師範學院、上海佛學院等江南佛學院校，成為民國時期繁興的僧教育的親歷者。在 1950 年以前，真禪法師可謂轉益多師，曆參名宿，特別是應慈、震華兩法師，更成為真禪學法的真正師資。透過真禪法師的參學生涯，我們從中可以相當充分地領略到華嚴禪的近代效應。

真禪不僅是“善弘華嚴”的應慈法師的入室弟子，更是夾山禪法的傳人。鎮江南郊的夾山竹林寺，是民國時期宣導禪教融通的一大禪寺。曾入上海華嚴大學、並追隨月霞法師聽講《華嚴一乘教義章》的靄亭法師，後參天甯洽開禪師，是當時宣導禪教雙修的華嚴教僧。1918 年，靄亭嗣法於夾山鎮江竹林寺妙智老和尚。北伐成功後，妙智和尚退居，靄亭繼主竹林寺法席。1928 年秋，創辦竹林寺佛學院，慈舟、妙闡等法師任主講，專弘華嚴、毗尼，禪教雙修，人材輩出。

真禪法師于 1931 年在南京寶華山隆昌寺受具足戒後，入東台三昧寺的啟慧佛學院學習。1933 年秋，真禪法師離開啟慧佛學院，到揚州寶輪寺聽應慈法師宣講《楞嚴經》。1934 年春，真禪前往鎮江，先入智光法師創辦的焦山定慧寺佛學院。不久，又隨厚寬法師到鎮江南郊夾山，進入名聞江南的竹林寺佛學院，親炙教務長震華法師座前，躬聆法要，深受器重，並于 1943 年夏，在夾山竹林寺受記成為守之、震華、窺諦三法師的法徒。所以，真禪一直稱自己是“夾山禪學的傳人”。<sup>56</sup>

離開竹林寺佛學院後，真禪法師應心岩法師之請，前往富安大聖律寺主持佛學研究社的教務工作，每日除隨眾課誦、參禪外，還日誦《華嚴經》，寒暑不輟。真禪法師的佛學素養及其教務才幹，深得震華嚴法師的賞識，於 1941 年隨赴上海玉佛寺。尚未而立之年的真禪法師，就先後任上海佛學院訓育主任、玉佛寺堂主代副寺之職。震華法師到上海後，真禪更是襄助辦學。後更是奉命分燈竹林寺，承緒著禪教兼弘的華嚴禪傳統。

身為夾山禪學的傳人，真禪法師于 1947 年接任竹林寺住持兼佛學院院長。隨著時局的改變，真禪法師決定隨應慈法師等人堅留大陸。1949 年，應慈法師在南京創辦中國華嚴速成師範學院，真禪法師辭去竹林寺住持之職，轉入華嚴速成師範學院，聽應慈法師講《八十華嚴》，並兼講華嚴輔座。同時隨應慈法師到各地叢林和佛教團體講經弘法，終成為其入室弟子。1950 年，在應慈法師的推薦下，真禪法師進玉佛寺，負責法務工作，並任信眾部副主任，先後延請應慈法師到寺宣講《華嚴經》、虛雲老和尚主持禪七，初顯禪教兼弘

---

<sup>56</sup> 真禪：《我對如何運用禪學思想的一點體會》，《禪宗佛學思想論集》（上海玉佛寺叢書之二十四），第 110 頁。

的行化風範。

智光、靄亭、葦乘、真禪等人，其佛教修學大都轉益多師，既是華嚴專宗教育的親歷者，同時也是華嚴教育的繼承者。他們都承緒著民國華嚴宗復興的歷史趨勢，成為禪教並弘的一代教僧。在地域分佈上，他們的弘法主要集中于江、滬、浙地區，注重《華嚴》經義的宣講與華嚴教義的闡釋，同時主張禪宗與華嚴教學兼弘，返經重教，以教印心，把禪教一致的並弘觀，付諸講經解論、佛學著述、資生福利等弘化活動，影響持久。

### 三、民國華嚴宗復興的特點及影響

民國時期的華嚴宗復興，通過對佛教情勢與社會時局雙重變遷的適應而推展，具有明顯的時代特點，展現了獨特的歷史影響。

#### (一) 華嚴復興的特點

自唐代華嚴宗闡立教說之後，歷經宋、元、明、清，皆代有復興。民國時期的華嚴復興，與此前的華嚴復興相比，既有對前代傳統的承緒，同時也體現自身的特點。總體來說，以佛教界為主導而推進的民國華嚴宗復興，對於前代華嚴宗的繼承，主要表現於如下幾個方面：

首先，民國弘傳華嚴宗的佛教僧人，除講演《華嚴經》、闡解華嚴教義之外，還宣導華嚴與禪、華嚴與淨土、華嚴與密教的結合。通過華嚴禪、華嚴密、華嚴淨土的兼弘，輔之以更有華嚴信仰的落實、華嚴經義講習與普及等形式，既使民國華嚴宗的復興能夠繼續保持傳統的弘傳樣式，同時也使華嚴宗能夠與當時佛教整體復興的趨勢相適應。這是之所以稱民國華嚴宗復興的重要表現。

其次，以佛教界為主導的民國華嚴宗復興，既離不開以寺院為弘傳中心，更離不開以祖師為弘傳核心。如月霞、應慈等人，都擁有弘傳華嚴宗的寺院。這也是民國華嚴宗復興與傳統華嚴宗的相似之處。

再次，推進民國華嚴宗復興的代表僧人，都具有參禪的背景。他們把華嚴經教與參禪活動的結合，符合傳統佛教中教禪合流的歷史取向。民國華嚴學僧，雖然大都注重禪講兼施，但與其他宗派相比，華嚴宗的影響力仍未理想。

民國時期的華嚴復興，與此前的華嚴宗傳統相比，同時也表現出自身的特點。

首先，在某種意義上說，民國華嚴宗的復興是一次綜合的復興。這種綜合性，主要表現于民國華嚴宗的復興，其實是僧俗兩界通力合作的現實結果。清末民初，先以在家居士通過華嚴教典的搜集、刊刻、流通，引起了佛教界對華嚴宗的普遍關注。同時，佛教界弘傳華嚴的學僧，堅持以出家僧人為弘傳華嚴

的主導力量，與專弘華嚴的僧才培育相並進，最終促成了民國華嚴的全面復興。

其次，民國華嚴復興的一個突出特點，就是表現為通過僧教育，設置華嚴課程，進行華嚴教僧的培養，既為弘傳華嚴宗培養僧才，又提高了廣大學僧們對華嚴的整體認識。正是通過貫穿民國時期、持續展開的華嚴僧教育，使民國的華嚴宗復興更具有綜合性與整體性。

民國時期，月霞、應慈等弘傳華嚴宗的學僧們，先後創設了華嚴大學、常州清涼學院、法界學院等僧教育機構，堅持以僧人為主導，致力於傳講華嚴經籍教典。儘管這些華嚴專宗教育，大都規模小，條件較差，且持續時間不長，但無不成為民國時期華嚴復興的重要內容，充分體現民國華嚴復興不同於前代的突出特點。

再次，民國時期的華嚴宗復興，還表現對華嚴宗的相關研究活動中。其內容涉及華嚴經典的闡釋、華嚴教理的辨析、祖師思想的闡發、華嚴宗史的總結和宗派思想的比較研究等諸多領域。

隨著民國時期佛教僧教育的開展及佛學刊物的相繼創刊，華嚴教理的講習活動得以普遍開展。與此同時，在各種佛學刊物上，闡釋華嚴教理、教義等內容的研究文章，亦時有所見。至於其他佛教研究論著中，涉及華嚴宗的論述，則更為常見。如太虛法師曾在世界佛學苑圖書館研究室講《賢首學與天臺學比較研究》。這個專題講座，條理清晰，簡明扼要，深入淺出，頗具華嚴與天臺比較研究的學術深度。如太虛高度評價了華嚴（賢首）與天臺的佛教地位，認為“台賢為中國特創之佛學”、“台賢皆以禪為源”。同時分述“賢首學之根據”、“賢首學之先河”、“賢首學之成立”、“賢首學之述要”、“賢首學與禪律淨密之關係與禪接近”、“賢首學與天臺學之比較”等，可視為一部闡述華嚴宗教理及歷史的概論之作。<sup>57</sup>

民國時期，僧俗兩界的佛教學者，從不同角度對華嚴經教典籍、教理教義、宗派歷史等內容進行闡釋，為民國華嚴宗的復興帶來了全新的氣息。試以當時最具影響力的佛學刊物《海潮音》為例，特辟“諸宗·華嚴宗專號”，集中刊登華嚴宗研究的文章。如“李玄通”發表了《大方廣佛華嚴經大意》、紹奘《賢首宗教義之特點》、黃懺華居士《華嚴宗的根本教理》、又琛《華嚴宗衰落之原因》、談玄《數理學之十玄觀》、恒寶法師《賢首宗杜順三觀與論理學》、凌彥伯《賢首宗要義》等。<sup>58</sup>唐大圓居士撰寫了《華嚴經與因淨土》，持松法師《賢密教衡》及《賢密教衡釋惑》<sup>59</sup>。其中，談玄撰寫的《賢首宗諸祖略

<sup>57</sup> 《海潮音》第13卷第11號。

<sup>58</sup> 《海潮音》第13卷第11號。

<sup>59</sup> 《海潮音》第9卷第4期－第6期、第10卷第4期。

傳》<sup>60</sup>，凡分正傳五人，別傳八人，簡述了杜順、智儼、法藏、澄觀、宗密等“華嚴五祖”，及義湘、慧苑、李通玄、子璿、淨源、續法、通理法師、月霞法師等八位華嚴大德的行曆與成就。上至杜順、下及月霞，這種華嚴祖師譜系，其實就是試圖表明民國華嚴復興在宗派法系傳承上的歷史正統性。總之，當時的佛教界相當關注華嚴思想、華嚴教理的闡釋，並更明確地置列於中國佛教思想的發展演進脈絡中加以認識，甚至嘗試運用現代學術方法，如數理學、論理學（即邏輯學）方法進行別開生面的闡釋，頗令人面目一新。

在此一提的是，在當時佛教刊物上刊登的華嚴研究論著中，不乏日本佛教學者的相關著論，如《海潮音》第30卷第3、4期，曾連續刊登了日本學者龜谷聖馨和河野法雲合著的《中國華嚴宗發達史》的部分內容。這可視是以另一種方式體現了當時華嚴學的國際交流。

總之，儘管華嚴宗在民國佛教諸宗中並非“顯宗”，在世間諸學中亦非“顯學”，但通過三代華嚴學僧的持續努力，能夠契應於新佛教運動，特別通過寺院教育，擴展華嚴宗的影響，展現了華嚴宗自身的思想特色。

## （二）華嚴復興的影響

華嚴宗的復興，是民國時期佛教整體復興的重要構成部分。離開了華嚴宗的復興，民國的佛教復興就不再完整、全面。

民國的華嚴宗復興，是華嚴教典的再興。民國華嚴宗的弘傳過程，既伴隨著華嚴教典的搜集與刊刻、華嚴經教的講習與闡釋，更有華嚴學僧的持續培養，終於促進了佛教界對華嚴教理的研究興趣。早在楊文會的佛學堂如柏林佛學研究社擬設法相賢首系，對於華嚴宗的專門研究，設置相應參考著疏，包括澄觀《華嚴玄談疏鈔》、法藏《華嚴探玄記》、李通玄《華嚴經合論》、法藏《華嚴一乘教義分齊章》、法藏《大乘起信論義記》、澄觀《法界觀玄鏡》、澄觀《普賢行願品疏鈔》等。這充分表明其華嚴創教撰著的普遍重視。

民國的華嚴宗復興，是教理傳統的再興。民國時期，不僅在華嚴專宗性質的佛學院設置多種講習科目，而且在眾多佛學院同樣設有華嚴宗課程，使華嚴學成為一門基礎課程，提升了華嚴教理研究的學術素養。

民國華嚴宗的復興，是與其他佛教宗派齊頭並進的再興。當時關注華嚴宗的佛教僧人，不僅繼續探討、疏釋、總結華嚴與天臺、法相等教家的關係，討論中國華嚴宗衰落的歷史原因，同時還試圖更深入地理解華嚴與禪宗、律宗、淨土及密宗之間的修持互補，從而擴大華嚴宗在佛教信徒中的現實影響。這種取向，既在客觀上促進了當時華嚴教理的學術研究，更使華嚴學僧們試圖契應

<sup>60</sup> 《海潮音》第13卷第11號。

時代情勢，尋找華嚴再興的方向。

總體來說，民國時期華嚴宗的復興，其影響主要集中體現於三個方面：

首先，試圖超越中國佛教宗派的義理之諍，不再像歷史上那樣過分拘泥于華嚴與天臺的教觀、修證等闡釋的對立性，而使佛教轉向專宗教育、專宗研習，一門深入，使本宗經典的研究更加深入、系統。這種研習路向，其影響持續至今。

其次，民國時期的華嚴宗復興，以華嚴典籍的整理、刊刻與流通為先導。這一內容，貫穿于民國華嚴宗發展的全過程，這是繼北宋、明末之後，中國華嚴宗發展史上經典整理的又一個高峰時期。以《重編華嚴疏鈔》為代表的華嚴教典整理，即使在中國佛教藏經史也佔有一席之地。

最後，民國華嚴宗的復興，使佛教界普遍意識到中國化佛教宗派必須作出適應時代的弘化轉型，在保持其固有的思想傳統中，充分結合社會時代的現實變遷，進行義理學說的新闡釋。

## 參考文獻：

### 1.原典文獻

《中華民國史檔案資料彙編》第三輯(1991)。《文化》。南京：江蘇古籍出版社。

《常惺法師集》。台北：新文豐出版公司。1988年。

《楊仁山全集》。周繼旨校點本。合肥：黃山書社。2000年。

《海潮音文庫》，上海：古籍出版社，2006年。

### 2.中日文專書、論文

于凌波（1995）。《中國近現代佛教人物志》。北京：宗教文化出版社。

全國政協文史資料委員會宗教組編(1988)。《名僧傳》。北京：中國文史出版社。

李圓淨等（1944）。《重編華嚴疏鈔》90卷（全40冊）。北京刻經處印行。

沈去疾著（1990）。《應慈法師年譜》。真禪法師審訂。上海：華東師範大學出版社。

高振農、劉新美（1990）。《中國近現代高僧與佛學名人小傳》。上海：華東師範大學出版社。

持松（1992）。《密教通關》。上海：佛學書局印行。

徐蔚如、李圓淨等（1938）。《華嚴經疏鈔科文表解》10卷。北京刻經處印行。

真禪法師（1996）。《玉佛丈室集》全10冊。百家出版社。

密林持松述（2002）。《華嚴宗教義始末記》。台北：華嚴蓮社。

陳慧劍居士著（2002）。《南亭和尚年譜》。成一長老審訂。台北：華嚴蓮社。

張曼濤主編（1978）。《中國佛教史論集(七)》。臺北：大乘佛教文化出版社。

黃夏年主編（2006）。《民國佛教文獻期刊集成》。北京：全國家圖書館文獻縮微複製中。

楊毓華主編（2009）。《持松大師選集》（六）。北京：華夏出版社。

楊毓華（2002）。《持松法師》。西安：陝西人民出版社。

範觀瀾編（2007）。《華嚴文匯》全2冊。北京：宗教文化出版社。

賴永海主編（2010）。《中國佛教通史》第15卷。南京：鳳凰出版集團。

釋東初（1987）。《中國佛教近代史》全2冊。臺北：東初出版社。

釋成一（1993）。《華嚴文選》。臺北：萬行雜誌社印行。

