

達天通理及其華嚴思想特點淺析

西安電子科技大學人文學院 講師
張愛萍

摘 要

華嚴宗寶通系發展至清代，以寶通四支中有章元煥之嗣法弟子達天通理及其門下為盛，通理被稱為「清代中興賢首一人」，晚年得賜紫衣，得封『闡教禪師』，「然賢宗自圭峰之後封賜之典，師為第一人也。」在當時影響很大。在華嚴方面，通理作有《五教儀開蒙增注》一書，該書是其對續法《賢首五教儀開蒙》一書的注釋。本文試就所掌握的有關通理的生平材料，對其生平行誼進行重新梳理；對《五教儀開蒙增注》一書的成書作簡要介紹，結合續法《賢首五教儀科注懸談》對通理《五教儀開蒙增注》一書之〈懸示大意〉作初步介紹分析；在此基礎上，結合通理其他傳世著述，大致總結通理華嚴思想的特點，基本呈現出這樣幾點特徵：在清代中期以賢宗後學的身份高推華嚴、習講華嚴；推崇清涼澄觀，重視華嚴五教十宗判；基本忠於續法《五教儀》及《五教儀開蒙》中的華嚴思想，傳播華嚴義學。

關鍵詞：通理、開蒙、續法、五教儀

華嚴宗發展至明代，自魯庵普泰下開出雪浪洪恩一脈(參見清代西懷了惠著《賢首宗乘》一書)，雲棲株宏一脈(參見清伯亭續法所著《華嚴宗佛祖傳》一書)，以及寶通一脈(參見祖旺、心露等人作《寶通賢首傳燈錄》、昌仁等作《寶通賢首傳燈續錄》及普志等人作《傳燈續錄》)。其中寶通一脈指的是由普泰傳一江真澧，再傳月川鎮澄，四傳至不夜照燈，不夜照燈晚年開法於通州寶通寺，傳弟子玉符印顥，印顥門下又出耀宗圓亮、濱如性洪、波然海旺、有章元煥四人，此四人所傳之法脈自明末大弘華嚴於北方，又稱「寶通四支」，故該法脈又被稱作寶通系。及至清代，先有雲棲株宏之五世法孫伯亭續法力闡華嚴於浙江一帶，後有寶通系之達天通理及其弟子廣弘華嚴於北方，通理也被視為清代華嚴宗傳承的重要人物。本文試結合相關材料，對通理的生平行誼重新梳理，並對其華嚴思想的特點作初步分析。

一、達天通理其人

達天通理(1701-1782)¹，諱通理，字達天，直隸冀州新河(今河北新河)人，俗姓趙。八歲投妙音鐸出家，並從師祖顯如珍翁先習儒典。十九歲²禮潭柘山岫雲寺德彰律主³受具戒，並於座下習律。後遍參京城諸師。雍正二年(1724)，於北京香岩寺聽不二老人講《法華》而有注釋之念，三年(1725)遂隱居妙峰山石草精舍始注《法華》並得開悟。⁴後曾至岫雲寺參學洞初律主⁵，得南山律宗之傳；又至永

¹ 關於達天通理的生平材料主要有：際醒作《闡教禪師塔銘》，是乾隆五十年(1785)應通理之嗣法弟子拈花寺懷仁通毓之請而作，見《北圖中國歷代石刻拓本彙編》第75冊；《寶通賢首傳燈錄》卷下〈賢首第三十世達天通理法師〉；《新續高僧傳》卷十之〈清燕都萬善寺沙門釋通理傳〉；釋印光重修明代月川鎮澄所編《清涼山志》卷三中補有〈達天和尚傳〉。另外尚有通理所作《法華經指掌疏制疏始末》《楞嚴經指掌疏續夢始末》中亦有對個別事件的記載。從時間上看，通理所作二疏《始末》中對個別事件的記載最早，又出自通理之手，因而在所涉及到的事件上，以此二疏《始末》中的記載為準。其他材料中以際醒之《塔銘》最早，從內容及行文上看，《新續高僧傳》與《寶通錄》更為接近，印光重修之《清涼山志》中記載則最為簡略。這幾則材料在某些事件及其發生時間上的記載多有不同，此處以際醒《塔銘》為主，結合其他材料對通理的生平行誼重新進行梳理。

² 際醒《闡教禪師塔銘》記為十九歲，《寶通錄》記為二十歲，這裡取際醒《塔銘》之記載。

³ 德彰，名道林，河間人，康熙四十一年(1702)主席潭柘寺，為潭柘寺律宗道場中興第三代住持。見神穆德，《潭柘山岫雲寺志》，杜潔祥主編《中國佛寺史志彙刊》第1輯，第44冊，頁77。

⁴ 際醒《塔銘》記為：「雍正三年乙巳，師居妙峰山石草精舍，撰《法華新疏》。」《寶通錄》記為「雍正三年甲辰，不二老人於京北香岩寺講演《法華》，師往參焉……越明年，隱居妙峰山石草精舍，授筆注釋。」《新續高僧傳》亦記載聽《法華》的時間為「雍正三年甲辰」。然而雍正甲辰年為雍正二年，而並非《寶通錄》和《新續高僧傳》的雍正三年。另《法華經指掌疏制疏始末》中通理記有：「後於雍正二年甲辰，覲香岩，聽《法華》。每遇難理會處，輒有新悟，異彼舊說，質之不公。公深許之，於是遂有著經之念。閱明年，隱居妙峰山之石草精舍，授筆始注。」結合這四則材料，通理聽不二老人講《法華》當在雍正二年，此後始撰《法華新疏》當在雍正三年。

⁵ 洞翁，名證林，字洞初，河北武邑人，俗姓張，康熙六十一年(1722)繼席潭柘寺，為潭柘寺

祥寺參有章元煥，深得《楞嚴》之傳，並得印可為賢首三十世。《新續高僧傳》中稱其為「清代中興賢首一人」。⁶此後曾住香界寺卻引猜忌，遂去。雍正八年（1730）開始復興遺光寺，一住二十餘年。乾隆六年（1741），建《華嚴大疏》講期三年；十年（1745），禮五台；十二年（1747）秋，赴戒台寺龍華道場講期，冬建《華嚴玄談》諸經三年講期；十六年（1751），住嘉興寺，未幾即住香界寺。⁷十八年（1753），建三十二應道場傳戒講經，應請著《楞嚴指要》⁸，三年始成；二十八年（1763）⁹，避暑麻家庵，並興復，易其名為三山庵，庵成後建《金剛》講期，並著《新眼經偈合釋》¹⁰；三十一年（1766）¹¹，任拈花寺住持；四十五年（1780）注《圓覺經》畢，即經營寺院房舍。四十六年（1781），盡出衣鉢之資，修華嚴永安塔。四十七年（1782）示寂，世壽八十二，僧臘六十三，塔於永安塔前。

通理與朝廷多有交涉，據際醒記載，其於乾隆三十一年（1766）任拈花寺住持，即因皇六子質王之請；「故四方學者，奔赴恐後，爰以道聲日著，上達宸聰。」¹²因而三十六年（1771），得賜紫衣，於皇壇供事；三十七年（1772），開譯館，翻譯藏經；四十五年（1780），逢乾隆七十慶典，班禪額爾德尼自西藏來朝，通理與班禪曾於萬壽寺有過會晤，¹³帝心大悅，故封「闡教禪師」，「然賢宗自圭峰之後封賜之典，師為第一人也。」¹⁴得封「闡教禪師」，由此亦可見通理在當時的影響。另據《寶通錄》記載，通理還曾任萬善殿教習；奉旨於圓明園校對《宗鏡錄》等（1733）；亦曾經皇六子舉薦擔任僧錄司副印並供職經咒館、正印（1766），奉旨於圓明園佛樓行走（1770）。

通理出世近六十年，開法堂五處，即遺光寺、香界寺、嘉興寺、拈花寺、三

律宗道場中興第四代住持。見神穆德，《潭柘山岫雲寺志》，杜潔祥主編《中國佛寺史志彙刊》第1輯，第44冊，頁78-79。

⁶ 《新續高僧傳》記載其於元煥處「深得秘要，遂發明十宗五教之旨，不遺餘力，為清代中興賢首一人。」見《新續高僧傳》，B27,no.0151,p.102a。

⁷ 此處據際醒《塔銘》。另《寶通錄》記載通理住遺光寺在乾隆十四年（1749），住香界寺在乾隆十六年（1751）。

⁸ 當為現收於《卍續藏》的《楞嚴經執掌疏》之稿本。

⁹ 際醒《塔銘》記為：「甲申，修三山庵為休老所」。是指通理於乾隆二十九年（1764）修復三山庵。《寶通錄》記為乾隆二十八年（1763）休夏於三山庵（麻家庵）。此處據《楞嚴經指掌疏續夢始末》中記載：「癸未夏，館事少停，避暑山庵，即今三山庵也。舊名麻家庵，歲久傾圮，不蔽風雨，拓其基而新之，易以今名。」即二十八年（1763）年於三山庵避暑並興復三山庵。

¹⁰ 當為現收於《卍續藏》的《金剛新眼疏經偈合釋》。

¹¹ 《寶通錄》記為乾隆三十三年（1768）。

¹² 《闡教禪師塔銘》，《北圖中國歷代石刻拓本彙編》第75冊，頁31。

¹³ 關於此事，多則材料記載不一，有學者已有相關研究，如柳森《達天通理與六世班禪之晤考論》，《宗教學研究》，2015年第2期，頁103-107。

¹⁴ 祖旺、心露：《寶通賢首傳燈錄》卷下，頁13。

山庵，「其住持統眾，皆以行道利生、修葺補敝為務。」¹⁵這是通理住持多所寺院的風格。傳戒十四期，講經三十餘會。據《寶通錄》記載，著述有《法華指掌》十卷、《楞嚴指掌疏》十一卷、《金剛新眼疏》二卷、《圓覺析義疏》四卷¹⁶，這四部著述《卍新纂續藏》中皆有收錄。另有《五教儀開蒙增注》（以下簡稱《開蒙增注》）五卷、《普門品別行疏》一卷、《心經合釋》一卷、《孟蘭摘要》一卷，前三部著述雖未入藏，卻有流通，¹⁷《孟蘭摘要》一書暫未見傳世。「其注釋經教，惟以明白曉暢，洽益時機為功。」¹⁸這可說是通理著述的特點。不僅如此，通理著述初稿始成與定稿之間的時間相隔甚遠，不知是否因事務繁雜之故。據通理記載，其《法華指掌疏》的寫作「肇始於雍正二年甲辰，脫稿於乾隆十一年丙寅」（1724-1746）¹⁹，歷時二十餘年；其《楞嚴指掌疏》的寫作時間，據《續夢始末》記載，乾隆十七年（1752）通理曾為遍空明元等講交光真鑒之《楞嚴正脈疏》，因嫌該著駁辨太甚，與澄觀大相徑庭，遂注釋，後弟子請其新制《楞嚴》疏，三年稿本已成，未及修改，此後直至乾隆四十一年（1776）刊刻，該著的寫作「今又以二十餘年之工，制斯《楞嚴新疏》，豈不是一夢未醒，又續一夢也。」²⁰通理自謙其二十餘年作《法華指掌疏》如在夢中，後之《楞嚴指掌疏》如「一夢未醒，又續一夢」，因而《楞嚴指掌疏》之序文被稱為「續夢始末」。另其《五教儀開蒙增注》自雍正八年（1730）其住遺光寺後始作，至乾隆四十七年（1782）年示寂前成書，直至五十八年（1793）才由其法孫通申刊刻。

關於達天通理的所傳弟子，在《北圖中國歷代石刻拓片彙編》中收錄的「通理塔碑」上有記載。該碑碑陽為由廣通寺際醒²¹撰文、中書舍人張虎書寫、慈祥

¹⁵ 祖旺、心露：《寶通賢首傳燈錄》卷下，頁 14。

¹⁶ 《法華指掌》收在《卍新纂續藏》第 33 冊，由通理述，弟子明遠較字，包括《法華經執掌疏》7 卷，《法華經執掌疏科文》《法華經執掌疏懸示》《法華經執掌疏事義》各 1 卷，合計 10 卷。《楞嚴指掌疏》收在《卍新纂續藏》第 16 冊，由通理述，門人興宗祖旺、騰清、懷仁祖毓較字。包括懸示 1 卷，指掌疏 10 卷，事義 1 卷，《卍新纂續藏》所收版本共十二卷。《金剛新眼疏》收在《卍新纂續藏》第 25 冊，通理述，兩卷本。《圓覺經析義疏》收在《卍新纂續藏》第 10 冊，由通理述，弟子心興較訂，四卷本。

¹⁷ 《五教儀開蒙增注》一書在南京大學圖書館、中山大學圖書館、上海圖書館、陝西省圖書館等多地皆有館藏。《心經合釋》一卷，天津圖書館、北京大學圖書館有藏。《普門品別行疏》國家圖書館、上海圖書館、湖南圖書館有藏。

¹⁸ 祖旺、心露：《寶通賢首傳燈錄》卷下，頁 14。

¹⁹ 《楞嚴經指掌疏續夢始末》，X16,no.0308,p.12a。

²⁰ 《楞嚴經指掌疏續夢始末》，X16,no.0308,p.12b。

²¹ 際醒（1741-1810），字徹悟，一字訥堂，又號夢東，京東豐潤人（河北），俗姓馬，依房山三聖庵菜池出家，於岫雲寺恒實律師處圓具，曾聽香界寺隆一心興法師講《圓覺》，並通達性相二宗。乾隆三十三年（1768）冬，參廣通寺粹如純翁，後得印可為臨濟宗三十六世傳人。三十八年（1773），繼席廣通寺，住十四年，亦棲心淨土，五十七年（1792），復興覺生寺，住持八年。通申在《行略》中記載：「師於禪淨宗旨，皆深造其奧。律己甚嚴，望人甚切。開導說法，如瓶瀉雲興，與眾精修，蓮風大扇。遐邇仰化，道俗歸心，當時法門為第一人。」世壽七十，僧臘四十九，法臘四十三，《示禪教律》《念佛伽陀》，參見體寬通申於嘉慶十七年（1812）受際醒弟子惺聰之請所撰《徹悟禪師

精舍福永篆額的「敕封闡教禪師塔銘」正文，時間為「清乾隆年歲次乙巳三月清明日」（1785）；碑陰為嗣法門人及其所傳的題名，從題名來看，通理及其所傳規模龐大，嗣法門人 15 人，皆可辨識，從右至左依次為：興宗祖旺、恒順常隨、雲峰性定、普洪行廣、達元悟性、燦文澄域、玉章真攻、隆一心興、潛龍海成、遍空明元、甯一福安、廓源化樞、宏林通寬、德如廣勝、懷仁通毓。²²這 15 人之名在《寶通賢首傳燈錄》（以下簡稱《寶通錄》）通理傳記中皆有記載。法孫約 39 人（碑面不全）；法曾孫約 70 人；法元孫約 24 人。題名之人約 148 人。其所傳弟子的規模可見一斑。《寶通錄》記載嗣法弟子 15 人中的達元悟性，開法嘉興寺、慈航寺、永寧寺；隆一心興，開法香界寺；遍空明元，開法心華寺；恒順常隨，開法延壽寺；興宗祖旺，開法遺光寺、香界寺；懷仁祖毓²³，開法拈花寺。這六支除遍空明元以外，其餘門下皆人丁興旺，法嗣眾多，至全朗普志等人所編纂之《傳燈續錄》²⁴成書之時，已傳至三十六世，有傳記者四十餘人之多。

二、《賢首五教儀開蒙增注》與《五教儀開蒙》、《五教儀科注》

如上所述，通理的著述不多，目前除《孟蘭摘要》外，都有存世。在這幾部著述中，《開蒙增注》是通理對伯亭續法一卷本的《賢首五教儀開蒙》（以下簡稱《開蒙》）所作的注釋，是其在華嚴學方面的闡釋之作。

續法是雲棲株宏之五世法孫，株宏至續法的傳承為：雲棲株宏——土橋明理——新伊大真——德水明源——伯亭續法。續法在其二十六歲（康熙五年 1666）之時完成了六卷本的《賢首五教儀》（以下簡稱《五教儀》），其師德水明源閱後甚為贊許，並付囑續法為株宏五世法孫。²⁵此後，續法遵照明源的囑託，閉戶數載，

行略》。

²² 此十五人中興宗祖旺、達元悟性、遍空明元、恒順常隨、隆一心興、懷仁通毓等六人及其所傳弟子法脈在《寶通錄》及《續錄》中皆有記載，此處不再贅述。特別是其中興宗祖旺是《寶通賢首傳燈錄》集作者之一，懷仁通毓的弟子體寬通申是該書的校訂者。（《寶通錄》署名為：清京都玉極庵在輝明月校字，香界寺興宗祖旺、雞足觀音庵景林心露全（通“同”）集，拈花寺體寬通申校訂。）

²³ 即懷仁通毓（1743-1791），宛平人，俗姓白，九歲於順城門外保安寺禮德弘法師出家，十九歲依善果寺果月法師圓具戒，後依止達天通理於嘉興寺、三山精舍、拈花寺等處，並得通理印可，乾隆四十七年（1782）通理示寂後繼席拈花寺。五十年（1785）秋傳戒講經。世壽四十九，法臘三十，嗣法門人有四，分別為：拈花寺體寬通申，上方山廣和通順，祇園寺瑞廷廣成，保安寺富有心寶。寶通系第三十一世傳人之一。

²⁴ 記載華嚴宗寶通一系法脈傳承的資料有興宗祖旺（1740-1831）、景林心露（1745-？）等編纂之《寶通賢首傳燈錄》上下卷，義庵昌仁（1824-？）仁等纂訂之《寶通賢首傳燈續錄》，全朗普志（1888-？）、月潭量闊（1898-？）在吉安圓徹（1849-1918）所作《續錄》基礎上編纂之《傳燈續錄》。北京大學、吉林大學、上海圖書館、國家圖書館等皆有不同卷數的館藏，大乘精舍有三部集成的《賢首傳燈錄》印行。

²⁵ 續法在《集刻五教儀緣起》中記載，「庚子夏，蒙先師授清涼《玄談》，遂錄出賢首教儀誦之。辛醜春，偶於坊間得《賢首五教儀》，檢之乃西蜀道閑潛法師本也，亦全依《華玄》中教儀、宗趣、

再三研讀諸多經論，防止《五教儀》中有所錯漏，期間還於康熙八年（1669），刪出略本《開蒙》一卷，該書是「開蒙童」「便記誦」的性質。十四年（1675）《五教儀》始脫稿，十九年（1680）刊刻。《五教儀》脫稿後，續法又著手作四十八卷本的《賢首五教儀科注》（以下簡稱《科注》）一書，該書是進一步理解續法《五教儀》一書的重要材料。²⁶《五教儀》一書脫稿後，續法即當眾宣講。「乙卯秋，講全本《教儀》一遍，聽眾茫然。辛酉再講，落堂考之，眾亦不知教觀義之終始。」²⁷二十一年（1682）刊刻《開蒙》。因已有六卷本《五教儀》和四十八卷本的《科注》，未見續法有《開蒙》一書的相關注解著述。

體寬通申在《敬刻教儀略本增注序》中記載：「達祖初住遺光，屋不蔽日，食難充口，為眾講演之餘，特取《教儀》略本加意增修。注釋甫完，通序懸示三時十儀。繼遷嘉興、香界以至拈花，三十餘年於斯教儀不系一字。後辭印潛修，復續前注，卒畢其事，惜其草創，桑榆晚景，未及練覆而潛暉矣。」²⁸結合通理的生平材料可知，通理始住遺光寺是在雍正八年（1730），一方面既要復興寺院，另一方面還在講法之餘注釋《開蒙》，當於乾隆十六年（1751）遷住嘉興寺之前已大致完成《開蒙增注》的稿本，但在此後三十餘年間未曾增刪一字。晚年辭印後又繼續注釋，剛完成卻歸示寂。其弟子懷仁通毓繼席拈花寺不久，即病魔纏身，亦無暇於《開蒙增注》一書。直至法孫體寬通申領院事後，才發願刊刻通理遺著，

義理三門疏鈔錄成八卷，持呈於先師。師曰：『此乃清涼教儀，非賢首教儀也。現具《華玄》，何勞多此？』由此可知，續法於順治十七年（1660）年二十歲之時曾聽明源講授澄觀《華嚴玄談》，遂摘錄出其中有關教儀的內容讀誦，此時續法尚未注意到法藏與澄觀在判教問題上的差異，因此以「賢首教儀」稱之。西蜀道閑潛法師，暫不可考，但由續法記載可知，此人曾錄出澄觀《華嚴玄談》中五教化儀、宗趣通別、義理分齊三門之內容，成八卷本《賢首五教儀》一書。續法曾於順治十八年（1661）於坊間偶然得到道潛法師的《賢首五教儀》，卻被明源斥該書為澄觀之教儀，而非賢首之教儀。可見，明源對於華嚴宗內部法藏一系和澄觀一系的判教思想當有深入的瞭解。之後，明源即為續法講授法藏之《華嚴五教章》，並以《五教解謫論》、《賢宗未知圓義解》兩篇文章開示續法，以回應天臺宗《佛祖統紀》中關於華嚴宗在教觀斷證上缺失的詰難。續法因此於康熙二年（1663）錄出《時儀教觀圖》。此後，續法又反復研究華嚴宗諸師的著述，康熙五年（1666），續法之《賢首五教儀》始成，並得到其師明源的高度評價。

²⁶ 有關於四十八卷本的《五教儀科注》一書的成書時間，現有的幾則材料記載均不相同，分別為：續法《集刻五教儀緣起》中記載：「乙卯冬至戊午夏，出《五教儀科注》四十八卷。」據此該書的寫作時間當為康熙十四年（1675）冬至康熙十七年（1678）夏。《慈雲伯亭大師古稀紀》記載：「三十六，出《五教儀科注》四十八卷，及《蓮花》《鏡燈》二章。」據此，該書成於康熙十五年（1676）。續法《五教儀注始末》中記載：「乙卯冬，《科注》儀文初二卷……己未春……七月盡，注四十七八卷……庚午春，出《儀注》懸談二卷及法相數，此述集出《儀注》之年月也。」據此，該書作於康熙十四年（1675）冬至康熙二十九年（1690），按照四十八卷正文的成書來看，該書完成於康熙十八年（1679）夏。根據這三則材料記載，四十八卷本的《五教儀科注》一書，始作於康熙十四年（1675），完成時間卻有三種記載，分別為康熙十五年、十七年、十八年，且這三種記載皆出自續法。值得注意的是，《五教儀注始末》中有關該書的寫作進程記載甚為詳細。

²⁷ 《五教儀開蒙敘》，X58,no.1025,p.688c。

²⁸ 通申，《敬刻教儀略本增注序》。

於是將《開蒙增注》之稿本交於香界寺隆一心興²⁹校訂後刊刻，乾隆五十八年（1793）始成其事，此時距康熙二十一年（1682）年續法《開蒙》的刊刻已逾百年。

《開蒙增注》一書分〈通序來源〉、〈懸示大意〉、〈隨文注解〉三部分，共五卷，其中〈通序來源〉是通理對續法《五教儀開蒙序》的注解；〈懸示大意〉中通理採取華嚴宗經典釋經格式，分教起因緣、諸藏所攝、義理分齊、教所被機、能詮體性、所詮宗趣六門，概說《開蒙增注》要義；〈隨文注解〉是對《五教儀開蒙》正文的注釋。其後還附有《引論名義》，《華嚴經品會大意》，《引論名義》中記載了通理注釋中所引用經論的名目，在《華嚴經品會大意》中，通理主要引用了澄觀《隨疏演義鈔》中十門釋經之第七〈部類品會〉中對八十《華嚴》九會三十九品的概要介紹，以明《華嚴經》之品會次第，內容上並無通理本人的闡發。以下僅結合續法《科注》，對通理《開蒙增注》之〈懸示大意〉六門作以簡單介紹：

教起因緣：《開蒙》之寫作緣起，具因緣各五義，通理特別指出了兩點，一是相對於天臺宗而言，通理認為續法的《五教儀》和《開蒙》是為了「申祖意顯正說」「折異斥開正見」，謂華嚴教義散在諸部，人少見聞，而天台教觀久行於世，世多遵習，才使華嚴正說不顯，並為駁斥臺宗長久以來的妄斥，故出《五教儀》及《開蒙》，凸顯了續法作為華嚴宗人的擔當意識，特別是通理言華嚴為正說，也足見其宗派歸屬；二是相對於廣本《五教儀》而言，為「結初機通深法」「能方便故」，正顯《開蒙》略本之優勢。

諸藏所攝：《開蒙》三藏中屬論藏，二藏中屬菩薩藏。此與續法《科注》中釋廣本藏攝同。

義理分齊：依《起信論》一心、二門、生滅門覺與不覺二義、三細、六蘊之依本起末之五重，對應華嚴五教之義理分齊，謂《起信論》之一心即華嚴之一真法界心，圓宗教觀齊此，並兼餘四重義理分齊，凸顯了華嚴圓教之殊勝。心真如門齊頓教，空始教亦密說此意；心生滅門齊終教，相始教亦密說此意；生滅門之覺義齊空始教，不覺義之三細齊相始教；六蘊齊小教與人天乘。前四教與《起信論》之對應與續法《科注》中同，但在小教分齊中，通理以六蘊之前四相齊小教，而后二相齊人天乘，未將人天乘納入小教中。但續法在《科注》中釋小乘教涵蓋人天乘和二乘。

教所被機：通理謂料揀則無聞思修、不信解行、邪定聚、無性闡提之人，非

²⁹ 隆一心興（1720-1796），直隸順天府霸州人（今河北霸州），俗姓孫，六歲時因饑荒被送往保定新城縣廣慶庵禮亮空法師出家，十八歲於京都善果寺依貫聞和尚圓戒習律。後往遺光寺聽通理講經，並得印可。乾隆三十三年（1768），繼席香界寺。世壽七十六，塔於三山庵。詳見《寶通賢首傳燈錄》卷下。

為所被根器，若從華嚴圓教總收來看，一切眾生皆有佛性，普被一切根器。與續法《科注》中同。

能詮體性：通理開十門釋能詮教體，分別為音聲語言體、名句文身體、通取四法體、兼攝所詮體、諸法顯義體、攝境唯心體、會緣入實體、理事無礙體、事事無礙體、海印炳現體。這與續法在《科注》中釋能詮教體同。此十門是華嚴宗特有的教體十門。通理曾在《法華經指掌疏懸示》中記有：「真教難評，淺深異體。今依圓妙法門，通收古今所說，略為三章。一開為十種，二合為四門，三總與會通。言開為十種者，準清涼有十門，一音聲語言體。二名句文身體。……言合為四門者，即前十種，圭峰束之為四。一隨相門……二唯識門……三歸性門……四無礙門……」³⁰其中「清涼之十門」即指澄觀在《華嚴經疏》中開十門釋能詮教體之淺深，「圭峰束之為四」即指宗密在《圓覺經疏》中以隨相門、唯識門、歸性門、無礙門四門概括能詮教體，並開隨相門為五，涵蓋澄觀十門之前五門，唯識門對應攝境唯心門，歸性門對應會緣入實門，無礙門對應后三門。此教體十門與隨相四門本自法藏，法藏在《探玄記》卷一中論教體淺深開為十門：言詮辯體門、通攝所詮門、遍該諸法門、緣起唯心門、會緣入實門、理事無礙門、事融相攝門、帝網重重門、海印炳現門、主伴圓備門。言詮辯體門中法藏又區別大乘教體為四：攝假從實（唯聲為體）、分假異實（以名等為性）、假實合辯（亦聲亦名等）、假實雙泯（非聲非名）。³¹另外，法藏在《大乘起信論義記》中還曾分隨相、唯識、歸性、無礙四門釋教體淺深，並析隨相門有或唯以名句文為性，或唯以音聲為性，或俱前二事，或俱非二事四種，此與其在教體十門之言詮辯體門中區別大乘教體為四大同；唯識門可對應其教體十門之緣起唯心門；歸性門可對應十門之會緣入實門；無礙門實可對應其后五門。澄觀《華嚴經疏》在法藏的教體十門及隨相四門的基礎上重新進行了整合，成其教體十門，即通理在〈能詮體性〉中所記之十門。至宗密之時，又在法藏隨相四門和澄觀教體十門的基礎上，於《圓覺經疏》中析隨相門為五，收澄觀教體十門之前五，並以唯識門對應澄觀之攝境唯心門（法藏為緣起唯心門），歸性門對應會緣入實門。宗密將澄觀承自法藏的教體十門與法藏之隨相四門進行了統一。宗密的這一做法對後世華嚴產生了較大影響。

至續法釋能詮教體之時，或取宗密之以四門統收十門（見《四十二章經疏鈔》），或取澄觀之教體十門（見《科注》），或在子璿分隨相門為聲名文句體、通攝所詮體的基礎上，³²又增加一六塵顯法體，分三重以使此隨相門全收澄觀教體十門之

³⁰ 《楞嚴經指掌疏懸示》，X16,no.0307,475a-475c。

³¹ 法藏在《入楞伽心玄義》中教體十門為：名句能詮門、言聲詮表門、聲名合詮門、聲名俱絕門、通攝所詮門、遍該諸法門、緣起唯心門、會緣入實門、性相無礙門、圓明俱德門。

³² 子璿曾在《首楞嚴義疏注經》中以隨相四門釋能詮教體，並分隨相門為聲名句文體和通攝所詮體二重。

前五門（見《觀無量壽經直指疏》）。通理《開蒙增注》與續法《科注》同，取澄觀之教體十門。而在《法華經指掌疏懸示》、《楞嚴經指掌疏懸示》、《圓覺經析義疏》三疏中，會通了澄觀十門與宗密四門，如前所述，「言開為十種者，準清涼有十門……言合為四門者，即前十種，圭峰束之為四……」³³與續法相比，通理在這三疏中並未取續法在《觀無量壽經直指疏》中分聲名文句體、通攝所詮體、六塵顯法體三重，嚴格對應澄觀教體十門之前五門的做法，而是沿襲了子璿分聲名文句體、通攝所詮體二重開隨相門的做法。

所詮宗趣：通理謂《五教儀》總以文字般若為宗，觀照實相般若為趣。別開教義、事理、境智、修證、因果五對，其中教、事、境、修、因為宗，義、理、智、證、果為趣。此與續法《科注》中同。

三、通理華嚴思想的特點

《寶通錄》記載通理：「又入京師，參永祥有祖，深得秘要，遂發明十宗五教之旨，不遺餘力，為清代中興賢首一人。」³⁴結合有關材料可知，通理在當時不遺餘力地弘傳華嚴宗五教十宗之旨，門下弟子眾多，是清代中期華嚴弘傳的重要代表人物，以下試以《開蒙增注》為主，分析通理華嚴思想的特點。

1、賢宗後學，傳習華嚴。際醒《塔銘》中記載通理「家世賢首」，《寶通錄》記載其為有章元煥法嗣、賢首第三十世，《新續高僧傳》記其「為清代中興賢首一人」，可見外界視通理為華嚴宗人。另據目前通理所留存的著述來看，其署名均為「賢宗後學」，可見通理本人是以華嚴宗為歸屬的。其曾於乾隆六年（1741）於遺光寺建《華嚴》講期三年，期間醉心於清涼澄觀所作之《華嚴經疏》；又因五臺山為文殊菩薩的道場，乾隆十年（1745）夏天曾持大悲咒禮五臺山，並於萬緣庵講《報恩經》。《開蒙增注·華嚴經品會大意》中記有：「每欲挈領提綱，自慚學疏智淺，閑閱《綸貫》³⁵，《綸貫》舛於文理，時呈《管窺》，《管窺》昧乎天心。今見《大鈔》品會次第，乃恍焉自失，而豁然有得也。」³⁶可見，通理當研習過有關《華嚴經》的多部注疏，尤推澄觀之《華嚴經疏》與《隨疏演義鈔》。

會昌法難後的華嚴宗人，「他們是華嚴宗理論的可靠傳播者，而不是繼往開來的創造者。」³⁷及至清代，華嚴義學空前衰落。續法曾於康熙十四年（1675）講六

³³ 《楞嚴經指掌疏懸示》，X16,no.0307,475a-475c。

³⁴ 《新續高僧傳》，B27,no.0151,p.102a。

³⁵ 當指宋代復庵和尚所作之《華嚴經綸貫》。

³⁶ 通理，《賢首五教儀開蒙增注·華嚴經品會大意》。

³⁷ 魏道儒，《中國華嚴宗通史》，頁9。

卷本《五教儀》，聽眾茫然不解，二十年（1681）再講，聽眾亦不知教觀之義，造成這種現象的原因可能一是因為《五教儀》一書是續法關於華嚴宗教觀思想的集大成之作，續法曾反復研究華嚴祖師的相關著述，在其所錄賢首教儀和道潛法師八卷本《賢首五教儀》的基礎上，「丙午夏重治教儀，將《三寶章》之『方便』會入觀中，取《禪源詮》之『辨異』會入宗中，《圓覺疏》之『空性五門』、《教義章》之『機益』、《會玄記》之『通妨』並會教中，《會玄記》之『出沒三照』、《指歸》中之『經時』、《禪源詮》之『說意』並會時中，就正於先師，師首肯曰：『賢家要旨，今方備矣，較前覺得教觀鬥星，時宗眉目，斷證位次猶如鏡像，性相空義似為掌果。』³⁸這樣的集大成之作理解起來本身是有一定難度的，加之續法第一次宣講《五教儀》時，其四十八卷本的《科注》可能尚未開始寫作，第二次宣講時，《科注》可能已完稿，但尚未付梓流傳，因而聽眾也不能以《科注》為參考，輔助《五教儀》的理解。另一方面也反映出當時佛教義學特別是華嚴義學的衰落，絕大多數人只能接受開童蒙性質的著述。續法遂改講略本《開蒙》，頗見成效：「普令錄之，晝夜研誦，然後各各慶其不月而工成，教觀義果，燦發於心花。入室禮謝時問之，果然豁通而無礙焉。」³⁹聽眾請續法將略本付梓流傳，謂：「詳之略之，各有其益。非略本不能開蒙童，便記誦，非詳本不能訓久學，施化導。」⁴⁰

到了通理之時，既有「訓久學，施化導」的廣本，亦有「開蒙童，便記誦」的略本，還有四十八卷本的《科注》輔助，通理作《開蒙增注》，對「開蒙童，便記誦」的略本又進行注解。「其注釋經教，惟以明白曉暢，洽益時機為功。」⁴¹從通理的注疏特點亦可見，當時僧人的根機恐怕只能適應「明白曉暢」的蒙學程度的著述。這當是華嚴義學繼續衰落的又一體現。在這樣的背景下，通理依然堅持著述，弘傳華嚴，是當時習講華嚴不可多得的代表人物。

2、歸自清涼，合賢宗家法。首先，通理認為「《華嚴》為諸經之王，清涼擅一家之宗。」⁴²尤其推崇清涼澄觀，不僅自己嘗講《華嚴》，閱《華嚴經疏》與《隨疏演義鈔》，並曾以澄觀之注疏思想為標準，評價《楞嚴正脈》，「初講十門，即嫌其駁辨太甚，且前後次第，與清涼大有徑庭，不合賢宗家法。至題中繁言亂心，如洪闕等八義之類，亦私意之所不取。」⁴³可見，通理評價他人注疏的一個重要標準即是要「合賢宗家法」，不能與澄觀大相徑庭。

其次，高推華嚴五教判。「言約宗分教者……凡有一十八家。甲順乙違，難

³⁸ 《賢首五教儀》，X58,no.1024,p.687b。

³⁹ 《五教儀開蒙敘》，X58,no.1025,p.688c。

⁴⁰ 《五教儀開蒙敘》，X58,no.1025,p.688c。

⁴¹ 祖旺、心露：《寶通賢首傳燈錄》卷下，頁14。

⁴² 《法華經指掌疏制疏始末》，X33,no.0629,p.433b。

⁴³ 《楞嚴經指掌疏續夢始末》，X16,no.0308,p.12a。

盡他宗。事精理備，無越賢首。因依賢宗諸祖，略述五教。」⁴⁴認為華嚴宗之五教判是最精備的，其他諸家教判，無出其右。這段話在其《法華》《楞嚴》《圓覺》三疏及《金剛新眼疏經偈合釋》中皆有記載。值得注意的是，通理在這四部著述中對華嚴五教的略述，從行文上看，與續法《五教儀》《五教儀開蒙》中記載大同，但是在略述始教時，對空始教只有名義的介紹，卻少了在法相上的介紹。

再次，在注釋形式上，通理亦沿襲了華嚴宗的經典釋經格式。中國漢傳佛教宗派釋經，天台宗有五重玄義，華嚴宗有十門釋經。華嚴的十門釋經多指澄觀法師在《華嚴經疏》中分教起因緣、藏教所攝、義理分齊、教所被機、教體淺深、宗趣通局、部類品會、傳譯感通、總釋經題、別解文義十個方面解說《華嚴經》。⁴⁵此後華嚴宗人多開十門來釋經，這與該宗崇尚圓融，以十為美有很大關係。

通理曾在《金剛新眼疏經偈合釋懸示》中記有：「將釋此經，預建章門。夫雜華嚴飾，為諸經中王。賢首清涼，乃一家之祖。十門通經，萬世標準。雖依法隨人，開合不定，而忘言得意，會理無殊。故今解釋此經，略變其式，而為六門。一翻譯前後，二宣說時處，三教乘攝屬，四因緣所為，五受持感通，六釋題解文。」⁴⁶即是言華嚴十門釋經是後世釋經之標準格式，只是不同的人注疏不同的經典，於華嚴釋經之十門開合不定，會在名目、次序、數量上有所調整，但所詮之理並無二致。其在《金剛新眼疏經偈合釋》中就調整了十門釋經之形式，將十門略為翻譯前後、宣說時處、教乘攝屬、因緣所為、受持感通、釋題解文六門，特別是在〈宣說時處〉中，通理用了續法在《五教儀》中總結的華嚴三時判來分判該經之說法時。在《開蒙增注》中將十門亦略為六門，分別為教起因緣、諸藏所攝、義理分齊、教所被機、能詮體性、所詮宗趣，開示《開蒙》大意，加上隨後的隨文注解，可將通理在《開蒙增注》中的釋經視為七門。這與續法《五教儀科注》的注釋形式是一致的。⁴⁷即便如此，還是可以明顯看出通理遵循的是華嚴宗特有的釋經格式，即其所謂「十門通經，萬世標準」。這一標準在其所著《圓覺經析義疏》《楞嚴經指掌疏》《法華經指掌疏》三疏中體現更為明顯，雖「依法隨人，開合不定」，但在這三疏中，通理仍然開十門懸示三經大意。

⁴⁴ 《楞嚴經指掌疏懸示》，X16,no.0307,p.5b。

⁴⁵ 此種釋經方式有一個發展演變的過程，其最早可追溯至智儼之時，智儼曾在其《搜玄記》中分歎聖臨機德量由致、藏攝分齊、教下所詮宗趣及能詮教體、釋經題目及分文解釋等五個方面注疏《華嚴經》。之後，法藏在《探玄記》中將其改造為教起所由、藏部所攝、立教差別、教所被機、能詮教體、所詮宗趣、釋經題目、部類傳譯、文義分齊、隨文解釋等十門，此十門在法藏其他著述中個別名目和次序有所調整。此後的慧苑、李通玄、澄觀、宗密等人皆沿襲了法藏的十門釋經，並在使用過程中對名目及次序進行了調整，即通理所說「依法隨人，開合不定」，但大都從十個方面入手。

⁴⁶ 《金剛新眼疏經偈合釋懸示》，X25,no.0487,p.234b。

⁴⁷ 考之續法留存著述，或開十門，或開六門、五門。

3、就《開蒙》作《增注》，基本忠於續法《五教儀》及《開蒙》之思想，少見對華嚴宗教觀的獨特闡發。通理雖有五卷本《開蒙增注》傳世，但考其內容，與續法《五教儀》《五教儀開蒙》《五教儀科注》等書相比，少見通理本人創造性的獨特闡發，限於篇幅，此處試舉一例。關於《華嚴經》的說法時間，華嚴祖師主要有兩種說法：一是以《十地經論》為依據，認為《華嚴經》乃佛於成道後第二七日所說。「此處的第『二七日』是其它任何本子都沒有的，包括以後唐譯《華嚴經·十地品》。具體點明佛講說《十地經》的時間，並非微不足道，也不是譯文風格不同所致，而是與認為該經在整個佛教經典中所處的地位有關。正是這種看似微小的差別，以後特別引起弘揚和研究者的注意。」⁴⁸法藏還以《十地經論》為依據，曾在《探玄記》卷2中明確駁斥菩提流支等的觀點，認為初七日定不說法，《華嚴經》定是第二七日俱說。此後華嚴宗人多持二七日說。二是站在華嚴圓宗的立場上，認為《華嚴經》雖為第二七日說，卻又不局於第二七日，法藏在《華嚴經旨歸》中從十個方面分析了《華嚴》說經時，這十個方面分別為：唯一念、盡七日、遍三際、攝同類、收異劫、念攝劫、復重收、異界時、彼相攝、本收末，以此明佛說經常恒，念劫圓融，說法無休，無辨時分。澄觀對此十重時分亦有論述，李通玄亦以無時為佛說法時。至續法時，此即為《五教儀》中之通三時。

此處就續法在別三時中言《華嚴經》的說法時間，與祖師作以簡單比較。續法在《五教儀》中記載：「即於三七日，遂為此等眾生，於菩提場，稱於大方廣法界，敷演萬行因花，以嚴本性，令成萬德佛果。」⁴⁹此處，續法使用了三七日之說，而三七說是天臺宗言《華嚴》說法時的代表性觀點。⁵⁰雖然續法在《科注》中對三七日的解說全文引用澄觀在《華嚴經疏》及《華嚴玄談》中釋說經時的相關內容，但仍顯牽強。因為澄觀較之法藏，似乎更注重發揮華嚴宗念劫圓融之說，在《華嚴經疏》和《隨疏演義鈔》中試圖會通菩提流支的三分說與法藏的一念頓演、念劫圓融說。而對《十地經論》中初七日不曾說法的記載，澄觀解釋為「世親纔見《十地》，即為論釋，或則未窮廣文，或則知見有異，未全尅定。」⁵¹認為世親的初七日不說法僅為一家之言，未顯全面。突出「時既不定，說亦不同，皆根器所宜，見聞有異。約佛赴機，無時不說，望器無感，未曾有說，登地恒見，常說一味之經。就佛而言，無說不說，若攝方便，皆一乘之印現差別耳。無涯之

⁴⁸ 魏道儒，《中國華嚴宗通史》，頁54。

⁴⁹ 《賢首五教儀》，X58,no.1024,p.631b。

⁵⁰ 關於佛始說法的時間，歷來都有多種不同的說法，代表性觀點主要還有：菩提流支三分說（佛於成道後初七日說前五會，第二七日說第六至八會，第九會在後時說，因第九會有聲聞出現）；天臺宗三七說（《華嚴經》有前後之分，前分《華嚴》為一至七會，為佛成道後三七日間所說，後分《華嚴》為第八會，為佛自三七日後至涅槃時之一大長時所說，又稱時長《華嚴》，法相宗亦大同此）。

⁵¹ 《華嚴經疏》，T35,no.1735,p.530a。

說，不應局執故。」⁵²可以看出，澄觀以華嚴哲學圓融的特點，溝通諸家對於《華嚴經》說法時分的不同看法的意圖是明顯的，這大約與澄觀之時禪教融合的社會背景也相關，在華嚴前提下的融合也是澄觀思想的一大特點。

而到了續法《五教儀》中，已使用三七說，除《五教儀》外，《華嚴宗佛祖傳》中亦記有：「第一華嚴時會，佛成道後初年，三七日內說也。」⁵³「自二月八日成道，自九日至二十九日，為寂場三七滿，就在三七中思惟度生事……」⁵⁴明顯引用《法華經》中三七思惟之說，而並未取法藏依《十地經論》的二七說。

另外對於第九會聲聞眾出現的原因，法藏在《一乘教義章》卷一中曾舉出二意：一是為顯示華嚴法會的深勝，二是為了使三乘人等回向一乘。而續法引用天臺宗三七思惟之說，雖然也能顯示華嚴之深勝，但又難免有通後之嫌。如其在《五教儀科注》中記有：「問：何獨舉根鈍小機耶？答：華嚴會上，有二類機，一利大機，即於此會，初見聞時，悟入佛慧。二根鈍小機，直至末後，法華會時，始入佛慧。今因見此一類鈍根，故欲寢大施小，若唯大機，何必思維？」⁵⁵結合其對三七日說法的記載和引用，可見續法更側重於通後說，即華嚴別教雖處初時，卻可通後阿含時，乃至涅槃時，這種解說似乎更帶有天臺的影響。又續法在《五教儀》中還引用了《法華經》窮子喻來釋五教接機之次第敷陳，而窮子喻正是天臺宗五時八教判教體系的重要譬喻來源之一。這也可從一個側面反映出續法在作《賢首五教儀》一書時受天臺宗影響之大。

續法在《開蒙》中雖已略去「即於三七日」的記載，但仍然保留了《法華經·方便品》及《信解品》的窮子喻，因而通理在《開蒙增注》中就免不了要對這兩個天臺宗五時八教說的重要經典來源進行注解。

《開蒙》中對《方便品》的引用「我始坐道場，時即自思惟，若但贊佛乘，眾生沒在苦，不能信是法，破法不信故。」⁵⁶並非是《方便品》的原文，其間有省略，略去的内容就包括「觀樹亦經行，於三七日中，思惟如是事，我所得智慧，微妙最第一，眾生諸根鈍，著樂癡所盲，如斯之等類，雲何而可度？」⁵⁷對於《開蒙》中《方便品》的引用，通理認為：「但方便品，別對小機，唯彰思惟，未顯華嚴。要知正思惟時，即是說華嚴時，乃隱顯秘密意耳。」⁵⁸意為《方便品》中「自

⁵² 《華嚴經疏》，T35,no.1735,p.530a。

⁵³ 續法，《華嚴宗佛祖傳》卷2，頁2。

⁵⁴ 續法，《華嚴宗佛祖傳》卷2，頁3。

⁵⁵ 續法，《賢首五教儀科注》卷3。

⁵⁶ 《賢首五教儀開蒙》，X58,no.1025,p.689a。

⁵⁷ 《法華經》，T9,no.0262,p.9c。

⁵⁸ 通理，《賢首五教以開蒙增注》卷1，頁22-23。

思惟」是對小乘根機人而言，此類人因根機愚鈍，聽不到佛陀說法，以為佛陀正自思惟，實不知對小機人而言的「正思惟」，對圓頓大根而言卻是「說華嚴時」。《方便品》之思惟是在三七日中，故通理這裡的「說華嚴」當亦指三七日中，此意與續法同。對於《法華經·信解品》窮子喻的引用，通理認為是為了說明華嚴會上機教之不相契合，即華嚴會上除圓頓大根眾生外，還有一類聲聞如聾作啞，此一類眾生之根機與華嚴大教不相契合，故不聞佛陀說法，就像窮子見父疾馳而走，比喻小機之人不堪大法；長者急命人追捉窮子，喻佛陀以大法攝持小機，然小機之人懼大生謗，欲退大心。窮子喻原本意在通過擬宜、誘引、彈呵、淘汰、開會五個階段，來說明天臺五教之化導次第，雖然在華嚴時可通過窮子不堪大法來顯示華嚴的殊勝，但其用意卻在於如何化導除華嚴會上的圓頓大根眾生之外的根機，開權顯實，會三歸一，最終證入。續法在《五教儀》中引用窮子喻，以及通理在《開蒙增注》中對窮子喻的注解，亦難免有天臺通後之嫌。

通理身受賢首南山、兩家之傳，同時還「跡踵天臺」⁵⁹，雖自稱「賢宗後學」，高推華嚴，實則為兼弘華嚴，這也是通理思想的又一大特徵。其門下所傳弟子規模龐大，於清中後期廣弘華嚴於北方。在清代佛教義學整體衰落的背景下，通理依然積極撰述，利益後學，在傳播《華嚴經》及華嚴宗教觀思想上，特別是清涼澄觀的《華嚴經疏》及續法的《賢首五教儀》及《開蒙》上確實發揮了一定的作用。

參考文獻：

- 《五教儀開蒙敘》，X58,no.1025。
 《北圖中國石刻拓本彙編》第75冊。
 《法華經指掌疏制疏始末》。X33,no.0629。
 《金剛新眼疏經偈合釋懸示》，X25,no.0487。
 《華嚴經疏》，T35,no.1735,p.530a。
 《新續高僧傳》，B27,no.0151。
 《楞嚴經指掌疏懸示》，X16,no.0307。
 《楞嚴經指掌疏續夢始末》，X16,no.0308。
 《賢首五教儀》，X58,no.1024。
 祖旺、心露。《寶通賢首傳燈錄》。
 通申。《敬刻教儀略本增注序》。
 續法。《華嚴宗佛祖傳》。
 魏道儒。《中國華嚴宗通史》。（江蘇：鳳凰出版社，2008年版。）

⁵⁹ 際醒，《闡教禪師塔銘》，《北圖中國石刻拓本彙編》第75冊，頁31。