

# 明末華嚴相關著作的義學立場

釋滿貴

## 一、前言

華嚴宗自賢首法藏創立派以來，義學及宗風的傳承主要都以杜順傳智儼，儼傳澄觀，觀傳宗密的相承為主<sup>1</sup>，這一系的學風一直被認為是中國華嚴思想的主流，但在華嚴思想的開展及弘傳史上，李通玄的華嚴學立場同樣受到相當的重視，並形成一股有別於傳統的學風。日本新一代研究華嚴學的學者小島岱山先生，即曾發表過多篇論文，認為中國華嚴思想存在二大潮流，一為「終南山系華嚴思想」，一為「五台山系華嚴思想」<sup>2</sup>。繼夢法師在其《華嚴宗哲學概要》一書中，也認為華嚴思想的學風有「比丘系」與「長者系」的二種研修立場（上揭書，P.119）。這二種看法在人物及學風的判定上皆有所不同<sup>3</sup>，但對於華嚴學的立場來說，這二種看法無疑是接近教學之弘傳特質的，不僅二系的立場更為明顯，且呈現出二大思潮的衝突與融會狀態，對於華嚴思想的弘傳影響重大。但是就明末華嚴的弘傳實況，另外也有站在合會的立場二者並取的，因此本文就此一事實，將明末華嚴著作所採取的華嚴學立場分為三系而作一探討。

## 二、明末華嚴相關著作的義學立場

從華嚴義學的立場加以考察，明末與華嚴有關的著作中呈現出三種普遍的趨勢：一系是重在澄觀《華嚴經疏鈔》的援引，如《華嚴經綱要》、《阿彌陀經疏鈔》、《法華經科拾》、《仁王經科疏》、《楞嚴經疏解蒙鈔》、《物不遷正是論》等著作，雲棲株宏〈答曹魯川邑令〉、〈華嚴論疏〉等單篇短文，主要的著作立場及理論根

---

<sup>1</sup> 華嚴宗的傳承在近代華嚴學的研究中，雖有不同的異議，但至今仍無定論，一般則仍以杜順傳智儼，儼傳澄觀，觀傳宗密有五祖相承說為主。有關華嚴宗傳承的研究，可參鎌田博士《華嚴學研究資料集成》，九〈近代における華嚴研究の動向〉中，列有多種研究的書目及論文可資參考。

<sup>2</sup> 小島岱山先生所謂「終南山系華嚴思想」即是以級南山至相寺為主，由智正、智儼、法藏、慧苑一系開展出來的華嚴學思想，認為此系哲學意味濃厚，呈現出「理論性」與「貴族性」的佛教特色（參見《華嚴學研究》3,P.157）；「五台山系華嚴思想」則是以五台山佛教文化圈為主，代表的人物是靈辯、解說、李通玄與澄觀等人，富於「實踐性」與「民眾性」的佛教特色（參見《華嚴學研究》3,P.150）

<sup>3</sup> 小島岱山先生與繼夢法師對於二系判定上不同看法，主要差別在小島先生是以「地域」分區，配合華嚴思想的內涵，將澄觀與李通玄列為同系。繼夢法師則是以「人物的法脈傳承」配合教學體系，將澄觀列為華嚴宗正統的「比丘系」，以李通玄為獨立的「長者系」。參見上揭書。

據便是依澄觀《華嚴經疏鈔》而成立的；一系是依李通玄的《華嚴合論》而著述，如《華嚴經合論纂要》、《華嚴經合論簡要》、《西方合論》等三書，及紫柏真可〈讀天闕山人棗柏論〉、〈憨憨子讀棗柏論〉、〈謁方山李長者還定襄道中〉等文皆是；另外一系則是立於「合會疏論」的立場，二者並取的著作，如《華嚴經疏論纂要》等書。這三種著述態度所蘊含的修學動向，可以說便是形成明末華嚴教學的重要特色，以及華嚴義學思潮的主要內容之一。以下分別就這三系探討之。

### 1. 引用《華嚴經疏》為著作的義學立場

如前所述在本文所考察的十五種著作中，有六部著作是引用華嚴四祖澄觀《華嚴經疏》為著作的義學立場，其中憨山德清晚年所撰的八十卷《華嚴經綱要》，是明末與《華嚴經》有關的五部著作中，唯一一部站在澄觀《華嚴經疏鈔》的立場而著作的典籍。根據《夢遊集》〈自敘年譜〉中所述，德清之所以在古稀之年猶奮力著作《華嚴經綱要》的心情，主要是因近世的修行者偏好輕簡，懼怕《疏鈔》的繁廣，而但宗《合論》，憂心華嚴一宗將要失傳，因此矢志撰述《綱要》一書，其義學立場即是以澄觀《華嚴疏鈔》為依據而述作，如《夢遊集》〈自敘年譜〉中所述：

志欲但明《疏》文，提契大旨，使觀者易了，題約《綱要》。  
（卷五十四，《叢書》127.P.975A）

德清引用澄觀《華嚴經疏鈔》而著作的立場是無庸置疑的。事實上自年青時代聽聞無極大師講《華嚴玄談》起，德清即對清涼澄觀仰慕有加<sup>4</sup>，從欣慕澄觀的為人，進而關心《疏鈔》的流傳，華嚴一宗的興衰，是可以意料的。為使《疏鈔》免於被《合論》取代，而「失其宗」的危險，歷經三年寒暑，於圓寂前一年猶「力提華嚴，名《綱要》」（同上，P.976），德清對華嚴義學的提振可謂至矣！很顯然德清的出發點，是站在華嚴宗正統的傳承角度而建立其宗趣的，這與明末另一位大師級人物紫柏真可的態度，可說彼此南轅北轍（詳下文第二點討論）；以德清常以禪者自居的修行態度，對於同樣傾向禪觀旨趣，受到多數禪者傾心仰慕的李長者《合論》（詳下文結論），卻未加以闡揚，其原因除了個人的修學歷程與思想旨趣外，澄觀大師的影響及弘傳教法的願心，毋寧佔最大的因素。

明末四大師中除憨山德清以《疏鈔》為著作的義學外，雲棲株宏撰述的《阿彌陀經疏鈔》及〈答曹魯川邑令〉、〈華嚴論疏〉等文中，也同樣引用澄觀的《疏鈔》為著作的依據。株宏在《阿彌陀經疏鈔》〈開章釋文〉中，以十門懸談方式

<sup>4</sup> 德清對清涼澄觀的仰慕，《夢遊集》中隨處可見其說，最主要的表白，可從卷五十三〈年譜，四十三年甲子〉文中見出，德清自云：「切慕清涼之為人，因自命其字曰澄印」（《叢書》127.P.949）可見其孺慕之情。

論述經要，其義例即是以澄觀的《疏鈔》為根據，如文中所說：

此例《華嚴疏》旨，略為十門，前八義門，後二正釋。  
(上揭書，《卍續》33.P.339C)

可見其著作的旨趣。另外祿宏在〈答曹魯川邑令〉、〈華嚴論疏〉二文中，則與研究華嚴卻深心崇尚長者《合論》的曹魯川老居士，往來論辯《疏鈔》與《合論》的高低、優劣、主副、宜當的看法。曹氏的立場尖銳，壁壘分明，極力讚揚《合論》貶詆《疏鈔》，就其書沒中所提出的評議，約可歸納為以下三點：

- 一、澄觀不會華嚴義旨，以四分割裂全經，妙義委之草莽，殊為不當。
- 二、澄觀疏經句訓而字釋，擇而不精，不及方山挈領引維，深契華嚴奧旨。
- 三、溫陵所說「方山為主，清涼為助」此見最為卓越高明。  
(《雲棲法彙》〈遺稿〉P.11~25)

曹氏認為澄觀以信、解、行、證四分「裂全經而瓜豆之」，大失經旨，倘若清涼、棗柏的區別不分明，則「盧舍那經之旨要終晦」(同上，P.21)，並且引證宋代戒環《華嚴經要解》中的看法<sup>5</sup>，判《合論》為主，《疏鈔》為副，這樣的批判是相當嚴厲而苛刻的，且流露出必去《疏鈔》而後快的氣燄！立於華嚴的立場，曹氏且痛抑雲棲所極力弘揚的淨土法門，使得祿宏不得不為文力駁之。綜觀祿宏對曹氏見解的反論，大致可歸納為四個要點：

一、《華嚴經》的經文從始至終本來就有自然的次第，並非清涼強為割截；且經中有信、住、行、向、地、以至等、妙的修行階位，難道也是佛自裂全經為五十二段嗎？《華嚴經》乃因該果海，果徹因源的圓融教法，何處覓其分裂？必定執為一塊，豈是圓融！

二、《疏鈔》雖以信、解、行、證四分全經，但以「圓融門」貫徹全經，以「行布門」論其次第，即行布而圓融，四分又有何害？若無行布，如何是圓融？必去行布而圓融，反成不圓融！

---

<sup>5</sup> 戒環在《華嚴經要解》中談到著作此書的旨義時說：戒環嚮以華嚴海藏，汗漫難究，隧三復方山長者疏《論》……稍辨端倪，……願盡九會之奧。因取清涼國師綱要與《論》較讎，別為斯解；以方山為正，清涼為助，洞究全藏。(《卍續》12.P.719A)。戒環因修學華嚴法義時，頗感難以探究要旨，因此曾三次反復研習方山長者《合論》，於中稍解頭緒，為更進一步詳討七處九會之奧旨，乃擷取清涼澄觀《華嚴經疏》中的綱要與《合論》對校，而作《要解》，以《合論》為主，《經疏》為副，這是立於禪者的立場，而對《疏》、《論》所作的判釋。

三、《論》有《論》體，《疏》有《疏》體，發明大義，則尚乎《論》，窮深極微，探蹟盡玄，則得清涼始大備。二大士皆華嚴之賢聖，不可得而軒輊也。

四、溫陵解華嚴以「方山為主，清涼為助」已是失宜，而居士特又訾議詆毀，不知是清涼擇華嚴未精，抑是居士擇清涼不精耶！

（參見上〈遺稿〉文，及〈竹窗三筆〉P.12）

株宏與曹氏的意見很顯然是相左的，株宏雖然以為澄觀與長者都是華嚴的賢聖，不可強分高低優劣，但對於溫陵、曹氏一派以「方山為主，清涼為助」的看法是很不以為然的，株宏所撰《阿彌陀經疏鈔》即以《疏鈔》作為詮釋經典的體例，其判教體系及經要的論述，也依華嚴本宗的立場及《疏鈔》的「十門玄談」架構層層敷演，窮理盡玄地廣論彌陀法門的殊勝（詳下文第二項），可見株宏的義學立場是以正統的華嚴學體系為依歸的。

這種情形同樣發生在錢謙益所著《楞嚴經疏解蒙鈔》中，對於溫陵以《合論》為立場評判諸家的作法也有所批判。錢謙益撰《蒙鈔》是以宋代華嚴大家長水子璿的《楞嚴經義疏注經》為依據而疏經的，長水《義疏》的組織則是依澄觀《華嚴經疏》之「十門懸談」為準繩而撰成<sup>6</sup>，因此其著作的立場無疑是以澄觀的華嚴教學體系為基本的立場。錢謙益在《蒙鈔》卷首〈古今疏解品目〉中，對歷代以來注解《楞嚴經》的典籍甄別其得失時，即認為戒環在《楞嚴要解》〈自敘〉中，以長水子璿、泐潭曉月、孤山智圓等諸師的《楞嚴經》解，皆不足為準繩的說法<sup>7</sup>，未免太過於張狂，而近世學者欲宗溫陵而祧長水，蓋皆由此論發端<sup>8</sup>，因此錢謙益當然不能苟同。可見明末華嚴人物對於華嚴學的立場，很明顯可以看出分成二種流派，這二種立場的差異與個人對澄觀及李通玄華嚴學的認同是深有關係的。

另外普德昂伊立科，智一雪墩補遺的《法華經科拾》及愚庵真貴所撰述的《仁王經科疏》二書，都是該經歷代以來第一部以華嚴思想為基礎，運用澄觀《疏鈔》教學體系判教詮經的著作，對於研究明末華嚴教學的特質具有重要的意義。如《法華經科·拾》文中所述，由於天台與華嚴之間存在難以會通的困擾，因此明清之際有不少華嚴人物都進行融會二宗義理的努力，如憨山德清；「南方華嚴法系」一雨通潤、普德昂伊；「傳賢首慈恩法系」半翁大義、「寶通賢首法系」達天通理等人都有《法華經》的經釋<sup>9</sup>，其中憨山德清、一雨通潤在著作中雖運用華嚴

<sup>6</sup> 參見錢謙益《楞嚴經疏解蒙鈔》卷首〈古今疏解品目〉《叢書》21, P.82C。

<sup>7</sup> 參見戒環《楞嚴經要解》，《叢書》17.683A。

<sup>8</sup> 同上註6，《叢書》21.P.84A。

<sup>9</sup> 明清之際有華嚴人物所撰《法華經》釋，除普德昂伊《法華經科拾》外，另有：1.憨山德清撰《法華經通義》卷一〈懸判〉；《法華經擊節》。2.一雨通潤撰《法華經大竅》。3.清初「傳賢首慈恩宗法系」第二十九代半翁大義（～一六九五～）著《法華經大成》十卷，卷首〈懸談〉（《叢書》51.46C）。4.清初「寶通賢首法系」第三十世達天通理（一）〇〇七一～一

思想詮釋經義，但並未以華嚴教學體系及賢首、澄觀等以「十門懸談」疏經的方式判釋經教<sup>10</sup>，未能直顯華嚴教學的特質，因此普德昂伊的《法華經科拾》〈懸談〉，可說是第一部以華嚴學架構詮釋《法華經》的著述，如此書卷首的〈懸談〉部份所說：

第以《法華》流通，獨乏本宗著述，復原釋尊降靈本致，再考諸佛說法，通歸根源，檢在《華嚴》，宗趣已明《大鈔》，爰採彼旨，為判此經，自令大覈全彰。（《卍續》93.P.155A）

很明顯可以看出昂伊及其弟子雪墩著作《法華經科拾》的立場，是因《法華經》流通廣泛，唯獨缺少以華嚴宗立場而撰述的著作，而通歸佛法的根源乃在《華嚴》，為了直探佛陀降世的本懷，因此採擷《大鈔》宗旨，釐明一代時教的本末淺深，彰顯《華嚴》與《法華》二經獨特的開示機緣<sup>11</sup>。自《法華經科拾》以華嚴教學的立場，融貫此經要義後，約晚四十、五十年，半翁大義、達天通理二師也同樣都以華嚴「十門懸談」的疏經方式註釋《法華經》，從這裏可看出，明末華嚴人物雖然於自宗義學上未有突出的發揮，但對於華嚴宗的教學體系仍然相當重視，並且運用此一體系融攝台賢二宗立場的差異，這在華嚴思想的弘傳史上，頗有獨樹一幟的特色，也顯出有別於早期賢首、清涼對天台思想的批判與攝取<sup>12</sup>，而著重在二家思想的會通，可以說這是明末華嚴人物對於自宗義學與他宗關係的反省，也是永明以來強調諸宗融會的餘緒，及明末義學潮流相互激盪、影響的結果吧。

愚庵真貴著《仁王經科疏》〈懸譚〉也是該經歷代以來第一部以華嚴思想為基礎，運用澄觀《疏鈔》教學體系判教詮經的著作（詳下文）。目前從《大正藏》及《卍續藏》中見到的《仁王經》註疏共有九種，除愚庵真貴所撰外，其餘有以般若直顯經義，如隋·吉藏所撰者；有以天台教義解經，如智顛所撰者；有以唯思想解經，如唐·圓測所撰者<sup>13</sup>；宋·淨源所撰《仁王經疏》雖在義理部份多數

七八二）著《法華經指掌疏》十卷，卷首〈懸示〉（《卍續》93.469A）。

<sup>10</sup> 憨山德清著《法華經通義》經前有〈敘意〉及〈懸判〉中皆運用華嚴思想通釋《法華經》義（《卍續》49.P.799），一雨通潤著《法華經大覈》，卷首說明此經大義，同樣運用華嚴思想加以說明，但二書並未以華嚴「十門懸談」教學體系疏經（《卍續》50.P.41,48。）

<sup>11</sup> 賢首法藏在《華嚴五教章》〈第六教起前後〉中，建立「本末二教判」，以《華嚴經》為甘來始成正覺，宣說自內證的「稱法本教」；以《法華經》為如來隨眾生機宜而宣說的「逐機末教」；由攝末以歸本，本末融通無礙。闡明一代時教的教化機緣。（參見《大正》45.482A）。

<sup>12</sup> 賢首法藏與天台思想的交涉，主要在攝取天台的判教論，成立自宗的判教體系，並用以評論華嚴、法華二經的地位（參見方立天著《法藏》）；清涼對天台思想的批判，同樣採取華嚴宗的判教體系，批評《法華經》的地位；其攝取天台思想的部份，主要則在性惡說及三觀思想上（參見鎌田茂雄著《中國華嚴思想史の研究》，P.424）。

<sup>13</sup> 隋·吉藏所撰《仁王經疏》，即是以般若直顯《仁王經》義者（參見《卍續》40.P.422A）；隋·智顛所撰《仁王經疏》即是以天台教義解經者，（參見《大正》33, 253）；唐·圓測所撰《仁王經疏》則是以唯識思想解經者（參見《卍續》40.P.568）。

也引自華嚴教義，但在經教的詮釋上，則依賢首法藏《心經略疏》為準，並未以法藏或澄觀的「十門」組織判釋<sup>14</sup>。因此愚庵真貴撰述的《仁王經科疏》以澄觀《疏鈔》教學體系的判經方式，在明末與華嚴有關的著作中，是具有重要意義的。

同樣空印鎮澄所撰《物不遷正量論》的著作立場，雖然並非以華嚴「十門懸談」的方式釋論，但在批判僧肇《物不遷論》的義理時，卻是以澄觀《疏鈔》的意見作為評論的根據，而對《物不遷論》作進一步的批評<sup>15</sup>，如鎮澄在《正量論》卷上中說：

澄初讀肇公物不遷久之不喻，及閱雜華鈔，觀國師則以為濫同小乘，不同此方遷至餘方之說，遂再研其論。（《大正》97.730A）

鎮澄早先在閱讀僧肇《物不遷論》時，感到對肇公「物不遷」的旨意難以理解，直到閱讀到澄觀《華嚴經疏鈔》中，對肇公的批評後才再次研其論，可見鎮澄著論的根據是來自於澄觀對肇論的評論，以及澄觀思想的啟發，其引用華嚴思想及《疏鈔》作為義學的立場是很明顯的。

綜上可知明末與華嚴有關的著作中，《華嚴經綱要》、《阿彌陀經疏鈔》、《法華經科拾》、《仁王經科疏》、《楞嚴經疏解蒙鈔》、《物不遷正量論》等六部著作，及雲棲株宏〈答曹魯川邑令〉、〈華嚴論疏〉等單篇短文，在華嚴義學的立場上皆是依澄觀《華嚴經疏鈔》而成立的，這種著作的傾向與明末華嚴人物以澄觀《疏鈔》作為講學的根據，彼此相互影響，提振聲勢，在明末佛教叢林中形成一股義學研修的風潮，對明末佛教可謂影響深遠。

## 2.以《華嚴合論》為著作的義學立場

在本文所考察的十五種著作中，除上述六部著作是引用華嚴四祖澄觀《華嚴

<sup>14</sup> 宋·淨源在所撰《仁王經疏》序文中，認為注經的要義在「達節善變，弘之由人」，因此此疏「但略注經題，而不開懸談」，而將經文分為序分、正宗分、流通分以釋經（《卍續》41.P.299A）；而有關經教體系則認為「今茲《仁王般若》既與《心經》同宗，亦準賢首《略疏》」（《卍續》41.P.300A），可見淨源註經的立場。

<sup>15</sup> 鎮澄不只以是澄觀的意見作為評論的根據，並且進一步批評《物不遷論》違背「大乘空義」，如鎮澄在《正量論》卷上中說：觀國師以為濫同小乘者，然小乘以有為之法剎那滅故，不從此方遷至餘方，不違大乘空義；肇公以昔物不滅，性住於昔，而說不遷，則於大乘性空之義背矣！（《卍續》97.P.733A）。鎮澄認為小乘有為法是以剎那生滅的緣故，而說前念（物）不遷至後念，尚不違反緣起性空的法義；僧肇則是「前念不滅，性住於前，不到後念」，而說不遷之義，顯然違反空義，豈只是同於小乘呢（《卍續》97.P.742A）！言下之意，有落入「外道」常住不變的危險，因此鎮澄不得不加以辯明。關於鎮澄對僧肇的批評，可參見江燦騰先生著《晚明佛教叢林改革與佛學爭辯之研究》，黃百儀碩士論文「僧肇《物不遷論》思想研究」二書中頗為詳盡的討論，在此茲不複述。

經疏》作為義學的立場外，東谿方澤撰《華嚴經合論纂要》、李卓吾撰《華嚴經合論簡要》、袁弘道撰《西方合論》等三部著作，在華嚴學的體系上都是李長者《華嚴經合論》作為著作的立論根據。東谿方澤所撰《華嚴經合論纂要》是根據唐時志寧釐《經》合《論》，宋時慧研整理漏略而撰成完整的一百二十卷本《合論》<sup>16</sup>，加以刪節，縮減文義而撰成，如《刻華嚴經合論纂要》後序中所說：

則論入經總一百十二卷，琳琅煥映。……適用節其豐詞，縮其管義，倣三周文勢，釐為三帙，名曰纂要。（《卍續》88.P.798A）

方澤倣效長者疏經的文勢，先簡述《合論》的十門分別<sup>17</sup>，再刪減其容文義，將經論刪合為上、中、下三卷的《纂要》，其華嚴學的向度自是站在李通玄一系的立場無疑。同樣李卓吾撰《華嚴經合論簡要》四卷，也是以《華嚴合論》為其著作的華嚴學立場，其序文中說：

破夏以來獲聽寧佛者袁文煒，細讀《華嚴合論》一遍，乃知善說華嚴無如長者，因簡其由要者錄之。（上揭書〈序〉，《卍續》7.P.379A）

卓吾因受到友人袁文煒的影響，詳細閱讀李通玄的《華嚴合論》，受其薰陶，認為善說華嚴者無過長者，對《合論》的內容讚嘆有加。因此簡擇其特別重要的法義，予以摘錄成書，其立場自是以長者的「十門」組織系統為依歸。在內容的取捨上，與方澤所摘錄者大同小異，不過方澤《纂要》的內容（三卷）則比卓吾所撰的《簡要》（四卷）更為精簡。

晚明公安派三袁，伯修、中郎、小修，皆歸心佛教，袁宏道（中部）並著有多種佛教著作，其中最主要，影響最大的著作為《西方合論》<sup>18</sup>。依其序文中所說，此書的著作是在他學禪十年後，發現自己墮入「狂慧莽蕩」之流，後因機緣觸發，躬自反省，遂減卻塵勞，歸心淨土，於禮誦之暇，「取龍樹、天台、長者、永明等論，細心被讀」，掃除疑惑而深信淨土，「乃述古德要語，附以己見，勒成一書命曰《西方合論》」（卍續）108.P938C）。此書主要參考的經論雖有龍樹、天台、長者、永明等諸論<sup>19</sup>，但書中主要的思想架構，則是依李長者《華嚴經合

<sup>16</sup> 李長春《合論》行世的因緣過程，可參見《華嚴經合論》序，慧研述，《卍續》5.P.651上；又參見志寧序，P.652。

<sup>17</sup> 長者《合論》十門疏經的方式即：一依教分宗，二依宗教別，三教義差別，四成佛同別，五見佛差別，六說教時分，七淨土權實，八攝化境界，九因果延保，十會教始終。（《大正》36.P.721）。

<sup>18</sup> 袁弘道《西方合論》對佛教的影響，可從蕩益智旭的評價中見出端倪（《卍續》108.P.863C）；又可參見聖嚴法師著《明末佛教研究》及邱敏捷著《袁弘道的佛教思想》二書中的討論。

<sup>19</sup> 《西方合論》主要參考的經論中，龍樹論即《十住毘婆沙論》，天台即智者大師《觀無量壽

論》的「十門組織」重重開演（同前註），因此在華嚴教學的體系上當然是以長者《合論》的組織作為著作的義學立場。

東谿方澤，李卓吾撰長者的《合論》及是以禪者的立場而著作（參見拙作「明末華嚴人物的弘傳特色《大專佛學，研究論文集》四，華嚴蓮社」，袁宏道所撰《西方合論》則是由禪人淨土，運用長者的華嚴思想而論述淨土教理，但是明末卻也有另一位非常排斥淨土，卻十分推崇長者《合論》的曹魯川居士，並與雲棲株宏往來論辯《疏鈔》與《合論》的優劣，曹氏的立場則是純粹從華嚴教學的角度，運用《合論》思想，用以批判澄觀的教學體系（詳上文）。

另外明末四大師中紫柏真可後對於華嚴教學的立場，是站在李通玄一方的，如真可《紫柏全集》中，即有九篇短文論及方山李長者<sup>20</sup>，文中有論述長者《合論》的法義者，如：〈讀天闕山人棗柏論〉、〈法語·憨憨子讀棗柏論〉等；有自敘對長者的孺慕之情者，如：〈法語·憨憨子讀棗柏論〉、〈蚤春謁李長者著論處〉、〈謁方山李長者定襄道中〉、〈登方山歌〉等篇；特別是對於澄觀《疏鈔》與李通玄《合論》的認同上，真可是褒揚長者多於澄觀的，如〈憨憨子讀棗柏論〉中即明顯的表達其態度，文中說：

吾讀棗柏《論》，乃知清涼之疏華嚴也，雖精且深，然不若李方山之發揮，無蹊徑可尋，而天機深者，以不可尋為前茅。

真可認為澄觀註疏《華嚴經》，雖然詳盡細密，深玄徹微，但不如李通玄神解精要，盡性發揮，迨得天機妙用。這是站在禪者愛好直捷輕簡，講究機緣大用，不喜繁瑣思辨的立場而出發的，因此除對李通玄致以最高的欽慕外，真可也頗為景仰宋·寂音尊者的石門圓明禪師<sup>21</sup>，其立場同樣是由禪者的態度而表現的。

---

佛經疏》、《阿彌陀經義疏》、《淨土十疑論》等著，長者即《華嚴經合論》，永明即《宗鏡錄》等諸論，其中智者之疏、論據望月信亨研究乃屬偽托之作（《淨土教理中》，P.76）。

<sup>20</sup> 真可《紫柏全真》中，有九篇論及李長者的短文如下：

1. 〈讀天闕山人棗論〉（卷二，《卍續》126.P.669）。
2. 〈法語·憨憨子讀棗論〉（卷七，《卍續》126.P.764）。
3. 〈方山李長者像前自卜出處疏〉（卷十三，《卍續》126.P.870）。
4. 〈蚤春謁李長者著論處〉（卷二十五，《卍續》126.P.6）。
5. 〈長者庵定起〉（卷二十七，《卍續》126.P.37）。
6. 〈長者庵讀決疑論〉（卷二十七，《卍續》126.P.37）。
7. 〈早春謁方山李長者還清涼招陸太宰〉（卷二十七，《卍續》126.P.37）。
8. 〈謁方山李長者還定襄道中〉（卷二十七，《卍續》126.P.37）。
9. 〈登方山歌〉（卷二十八，《卍續》126.P.67）等。

<sup>21</sup> 真可對宋·寂音尊者的景仰，可從《全集》中多篇短文看出，如：

1. 〈禮石門圓明禪師文〉（卷十四，《卍續》126.P.885）；
2. 〈跋宋圓明大師邵陽別胡強仲敘〉（卷十五，《卍續》126.P.898）；

因此真可對於華嚴學系統的肯認，無疑是長者系為主的。這與憨山德清的華嚴學立場可說涇渭分明，判然有別，兩人不同的立場，對於其後之修學者也產生不同的影響，德清對於明末華嚴人物弘講《疏鈔》的影響可謂不小，如空印鎮澄、妙峰福登、顯愚觀衡、錢謙益及雪浪一系等皆受其影響；飽性泉則依紫柏修學，肆志於《華嚴合論》，後歸依雲棲株宏，撰述《天樂鳴空集》，書中也多數引用華嚴思想<sup>22</sup>。

另外明末華嚴人物中，朗日本智的修學立場是「華嚴音聲漩復觀察，而方山之論觸目會心」<sup>23</sup>；徹庸周理〈答陶不退居士閱華嚴合論〉中則可看出居士陶珙也是喜讀長者《合論》者<sup>24</sup>。這些人物從弘傳的立場來看，都是弘揚禪法與華嚴的人物，可見多數禪者確實有喜好長者《合論》的傾向。從這裡可看出明末華嚴學存在兩大不同的思潮，修學者中也各自有不同的運用立場。明末華嚴人物對於這兩大思潮，不但各有簡擇的立場，同時也出現相互批判的觀點，這也是促使明末華嚴思想興起的重要因素。

### 3. 立於「合會疏論」的立場

從上述討論中，可看出明末時華嚴人物對於華嚴學的立場出現二種態度；

1. 是重視義學弘講者，以澄觀《華嚴經疏鈔》作為著作及講學的指標。
2. 是重視禪門修行者，以李通玄的《華嚴經合論》作為修學教門的通路。

澄觀《華嚴經疏》與李長者《華嚴經合論》，在明末是深受宗門及教下人物所推崇的重要典籍，明末華嚴有關的著作多數引自這二部典籍，但是由於這二種立場的差異，不但引發株宏與曹魯川對淨土義理的論辯（詳上文），乃至產生喜讀《論》與喜讀《疏鈔》者，各宗所是兩途皆失的偏頗現象<sup>25</sup>，這在華嚴思想的內在理路及教法的弘傳上，可說是亟待解決的雙重難題。為了解決這種困境道需

3. 〈跋宋圓明大師邵陽別胡強仲敘〉（卷十五，《叢續》126.P.899）；

4. 〈跋宋圓明大師邵陽別胡強仲敘愚庵貴講主〉（卷十五，《叢續》126.P.899）；

5. 〈跋寂音尊者十明論敘〉（卷十五，《叢續》126.P.899）等。

〈禮石門圓明禪師文〉中即以禪者的態度，稱頌寂音以語言文字弘揚禪法，謂之「石門文字禪」與谷隱東林（慧遠）並為東土之馬鳴、龍樹，謂四大師「皆即語言文字而傳心，曹溪則即心而傳文字語言」（同上引）。

<sup>22</sup> 參見滿益智旭及高佑撰《天樂鳴空集》〈序〉，又書中論述華嚴思想處，本文「明末與華嚴思想有關單篇著作表」中列有四篇短文，其餘引用華嚴思想處更有二十多則，在此不一一列舉。

<sup>23</sup> 參見《浮山法句》，吳應賓撰〈朗目禪師塔銘〉，《嘉興》25.P.298A。

<sup>24</sup> 參見《徹庸禪師谷響集》卷一《嘉興》25.P.311A。

<sup>25</sup> 道需在《華嚴經疏論纂要》序中說：禪者喜讀《論》，而不知《疏鈔》之廣大精微；講者喜讀《疏鈔》，而不知《論》之直捷痛快，兩者皆失也。（《華嚴經疏論纂要》序 P.1）。修學者這種各宗所是所產生的偏頗現象，使得禪者對於經論不肯深求，流於莽蕩；講者則好逞口語，講解流於浮誇；兩者皆非正途，失於道利。

乃立於「合會疏論」的立場，撰述一百二十卷的《華嚴經疏論纂要》，意在調合疏論彼此相異的旨趣，令修學者有所趣向。如序文中所說：

《疏》、《論》異旨，悟者難於合會；文言廣博，讀者憚於浩繁；於是不揣漫於《疏》、《論》，纂其經要，合註本經，竊欲令大地含生，凡厥有心者，同入斯門。（《華嚴經疏論纂要》序，P.1）

對於明末人物各自側重《疏鈔》與推崇《合論》的二流，道霈則是採取第三種態度展現其「合會」的立場。道霈認為：

疏鈔則窮源極委，章句分析，不唯是此經標準，實乃如來世尊一代時教之標準也。論則廣論佛意，會歸自心，不唯是此經閫奧也，實乃宗明之閫奧也。（《華嚴經疏論纂要》序，P.1）

道霈以為澄觀《疏鈔》字訓句釋，探蹟盡玄，詳盡地註疏經義，發明華嚴大經的義旨，不但是詮釋《華嚴經》的標準，更是如來一代時教的義理的準則；方山《合論》則挈領引維，廣論佛意，不僅深契《華嚴經》的奧義，更是宗門見性合會，並在每一段消文後，對《疏》、《論》的內容作一評論，除會通二書的教學立場外，並同時提出他個人對華嚴思想的見解<sup>26</sup>，就疏通《疏》、《論》相異的觀點而言，確實起了實際的釐清作用，對於明末華嚴思想的弘傳，更具有重要的時代意義。

### 三、結論

自唐以來法藏、澄觀一系的傳統華嚴學體系，與李通玄的華嚴學思想即存有歧異的觀點，在《華嚴經》組織架構的分判上，長者依經意立「三分科經」及「十分科經」總括大經品第，有別於華嚴本宗由信、解、行、證組成之「四分五周因果」判攝大經方式<sup>27</sup>；在華嚴思想的詮釋上，長者對於〈十定品〉的見解，緣起與趣入法界的法門，性善與性惡思想的立場，及三聖圓融觀的開展上，皆有別於

<sup>26</sup> 為霖道霈《纂要》，在《疏》、《論》各有異義的引文後皆附上「評曰」加以略評，以「合會」的立場疏通法義，陳述其個人的見解。如對於處會品第的看法即認為「疏論所以不同者，各有其意，不必軒輊」，「疏所以分者，以圓融不行布也；論不分前後往來之相，一時頓說者，以行布不礙圓融也；其言似反，其意正合」，以此立場而融通《疏》、《論》。參見上揭書，P.14。

<sup>27</sup> 就《華嚴經》的組織架構上，長者與賢首系有二點主要的差異：1.李長者提出以〈世主妙嚴品〉為痛分，〈入法界品〉為正宗分，〈如來出現品〉為流通分的「三分科經」說，另外以經意又列有「十分科經」說。而賢家正統的分科架構，則是以信解行證「四分五周因果」釐判大經，顯見二者的不同。2.對於《華嚴經》的經文內容，李長者則提出「十處十會」的組織體系；賢首一系則是依據大經原文體系，標示「七處九會」的處會關係。

賢宗的觀點<sup>28</sup>；在判教體系上，長者則以經典的教說為主立「十宗十教」，不同於賢宗以「五教十宗判」組成完整的教學系<sup>29</sup>。

就整體而言，長者神解經義，特重在經典的修行實踐，強調當「信」自心修行成佛的立場，這與禪宗強調信自心是佛，及明末禪者傾向好簡，重視經典印證的特質是相近的，因此形成禪者喜讀《論》的傾向；澄觀則立論精微，廣徵博引，將華嚴大經深奧玄妙的圓融義海，透過精深磅礴的論釋系統，組成完備的教學體系，顯出邏輯思辯的哲學風格。這與明末強調理智治學，回歸經典原義，重視義學弘講的思潮不謀而合，因此受到義學者的重視。這些在思想立場上不同的差異，造成《疏》、《論》異旨，禪、教分家，使得學者難於合會，對於法義的抉擇，修學的門徑莫衷一是。

因此明末華嚴人物以其著作致力於合會疏論的立場，根本的動機不僅在破除禪者與講者修學上的偏失，更切確的說，其重要的意義乃在疏通宗門與教下的對立，尋求經典原義與實踐修證上的共通點，博會教乘，融貫宗門，藉以解決宗教分途，禪教相爭的歧見。自唐以來道霈禪師是第一位著書會通《疏》、《論》的學者，其發心之殊勝，護教之功蹟當不可抹滅。綜觀上述，明末華嚴人物無論是為教乘的弘傳或因個人修學的傾向，而撰擇《疏》或《論》的立場，其共同為佛法的弘傳所付出的關懷是值得肯定的。

---

<sup>28</sup> 對於華嚴思想的詮釋上，高峰了州《華嚴思想史》、湯次了榮《華嚴大系》書中，皆曾專章討論李通玄的《華嚴經》觀，並對賢首、長者二系的異點提出批評，依湯次先生的看法，主要的差異則可歸納為四點：1.對〈十定品〉地位不同的見解；賢首一系以〈十定品〉為等覺位的差別因，長者則以〈十定品〉至〈如來出現品〉為總明十一地佛果位中所行法則，強調一切生佛不離此定體，同具此三昧寂用。2.緣起與修行論趣入法界的不同；賢首一系趣入法界的理論基礎，主要由緣起門悟入，長者則由自心的修行實踐論趣入法界。3.性善與性惡思想立場的差異；賢首系主要由如來藏真心性淨思想開展，長者則站在「無明即不動智佛」，立場，近於性惡的思想。4.三聖圓融觀的開展；賢家以文殊為般若門，普賢為法界門，強調由般若以入法界；長者則以文殊、普賢為法界的因（根本智）果（差別智），體用自在，成就毘盧遮那性海圓融。（以上參見《華嚴大系》P.241~256）。從這四點即可看出法藏、澄觀一系與李通玄之間，對華嚴學的見解差異甚大。

<sup>29</sup> 對於華嚴思想的判教體系，賢首系總以「五教十宗」判釋一代時教（參見《華嚴五教章》，《大正》45.P.481）。李通玄則依經典教說建立「十宗十教」判（參見《合論》36.P.721）。