

華嚴宗的興起與傳承—清末民初華嚴宗的再興過程

范純武

一、清末以前華嚴宗的發展

明清以來華嚴宗史的研究，向來較不為佛教史學家所重視。大致從民初的蔣維喬乃至現今的郭朋，均認為華嚴宗於此時已走向衰落，郭朋更用「奄奄一息，若存若亡」八個字，來形容明代華嚴宗在思想與教義上陳襲相因的情形¹。長谷部幽蹊則認為明清是以禪淨兩宗的發展較為明顯，而且禪門諸流尚有透過燈錄的編纂來進行教團間宗派意識的對抗與自我強化²，但這是就著僧團的活動層面來判定宗派的發展程度，然而並不是說華嚴的思想在當時未獲得重視。明末四大師之一的憨山德清也曾為了「每念華嚴一宗將失傳」³，而編著《華嚴綱要》。他將澄觀的《疏鈔》的要旨列出使觀者易於了解，以避免澄觀《疏鈔》的過於繁廣，而被較簡要而為禪修者所喜的李通玄《華嚴經合論》所取代。另外在晚明的佛學諍辯之中，德清與鎮澄對〈物不遷論〉的討論仍是依著對華嚴理解的脈絡來進行的。

清初的續法（一六四一～一七二八）則將華嚴宗的發展帶到另外一個高峰，他所著的《賢首五教儀》成為日後學賢首者必讀的教課書之一，而續法之所以著此書的動機和德清頗為類同。他說「……奈何至今義學家不得其門而入，見其教部廣大，意旨幽深，即如賢首大師著述凡一百餘捲，清涼國師現流者約有四百餘捲，……浮狂者詆為葛藤，愚頓者視為砂石，誰能深其微，窺其奧哉？」⁴也正因为如此他才花了十餘年將自己所得的「賢家所傳心法」轉化為此書，以便華嚴的宗旨得以流佈。德清和續法的宗同樣編著較為精要的讀本，其動機說明了華嚴在面臨佛教世俗化過程中，相對於其他宗派其經典實上是處於較弱勢的地位，因為

¹ 郭朋，《中國佛教史》（台北文津出版社，一九九三）P.321。

² 長谷部幽蹊《明清教團史研究》（京都：同朋舍一九九三）。「第十二章禪門統合分化」，P.528。長谷氏認為清代中葉以後，佛教教團不鎮，宗派衰頹，燈錄的編述事業也停滯下來。由此可見宗派的發展和燈錄之間是互為表裏的。

³ 「每念華嚴一宗將失傳，清涼《疏鈔》皆懼其繁廣，心志不及，故世多置之，但宗《合論》。因思清涼乃此方撰述之祖，苟棄之，則失其宗矣。志欲但取《疏》文，提筆大旨，使觀者易了。」此見《憨山大師年譜疏》（台北：考古事業文化公司，一九八四（P.29。另見江燦騰《晚明佛教叢林改革與佛學諍辯之研究》（台北：新文豐一九九〇）P.204~206。江氏一文對於德清以澄觀引用僧肇的〈物不遷論〉來論證自己所理解的僧肇之論為「深悟實相」的看法是成立的，並借此來批評鎮澄的非議為不當，引發晚明〈物不遷論〉的諍辯過程有精闢的析論。

⁴ 見續法〈賢首五教儀序〉收於方立天，許杭生等編《中國佛教思想資料選編》第三卷，第三冊（北京：中華書局一九九一）P.70~71。

華嚴學的體大思精而只能較易在知識份子和深厚學養的僧侶間傳佈，當然這可能也使一般民眾的在接受意願上會相對降低。此種情形到了清末民初僧伽教育的興辦與民間識字程度的整體提升等有利環境的出現，才有可能稍有改觀。

續法的提倡華嚴被認為有其中興的意義，然而實際上華嚴的宗脈自隨唐之時也一直被傳續下來，續法乃承於德水法師而為第三十傳，關於其間的傳承或可見《華嚴佛祖傳》和徐自洙的〈浙江天竺山灌頂伯亭大師塔誌銘〉⁵。自續法以後華嚴宗的發展似又轉向隱晦，而清中葉佛教的總體發展也趨向衰微，佛教必須面對各種日漸勃興的各種民間宗教如先天道、弘揚教的教派的競爭。這些民間教派有的也運用佛教的經典來推動自己的教務，如《彌勒下生經》就是民間教派中常見的佛經之一，這些民間教派也吸收了不少信徒，對於原本勢力趨弱的佛教也會有所影響。另外道咸之際的太平天國之亂對於中國東南地區的佛教發展也造成的不利的發展，除原有傳播中心佛寺的被破壞外，再如大亂後投入僧門者多流品不齊，度牒制度也早已廢弛，而佛教之所以能再得傳緒到民國初年而成勃興之勢，實乃靠賴一些傑出的人士的推動，如禪師赤山法忍、鼓山古月、天台宗則為諦閑法師等人均積極的宏經的說法。華嚴宗更在月霞法師的推動下達到新的發展階段。

晚清至民初變動劇烈的社會環境，反而卻提供佛學有更進一步發展的契機與歷史條件。面對惡世而生的理想救世主義和佛學逐漸合流，龔自珍、康有為、魏源、梁起超等晚清的改革論者都借助佛學來完成其學術與社會理論體系。當時佛教界，麻天祥認為在佛學研究上，清末的佛學中心有輻眾轉為居士說法的現象（如楊仁山居士），而寺僧佛學在護教（民初有多次的廟產興學運動危及僧寺經濟基礎）的驅策下出現如諸宗合流、共期淨土等入世的傾向，並加上譚嗣同等佛學思想家所發展出的「經世佛學」⁶。這三者可說是近代佛學的主要內容，在此潮流下，產生了如譚嗣同「仁學」的建構以及一九一五年太虛大師〈整理僧伽制度論〉的發表，我們正可說是它們推動了近代哲學與教界革命。

清末民初的佛學思想與佛教界起了如此劇烈的變化，其中華嚴與思想與華嚴宗的僧人在當時又產生了什麼樣的作用與影響？清末民初華嚴在當時呈現再興

⁵ 徐自洙之文收於方立天，許杭生等編《中國佛教思想資料選編》第三卷，第三冊，P.71～76。《華嚴佛祖傳》筆者不知是否有刊行，但徐自洙之文有提及《華嚴佛祖傳》與華嚴遞傳的宗譜，兼田茂雄著，鄭彭年譯《簡明中國佛教史》（台北：谷風一九八七）P.360。有附華嚴宗的宗譜可供參考。

⁶ 基本上麻天祥很清楚的勾繪出晚清佛學發展的幾個脈絡，而這也是論及近代佛教發展均會注意到的。而觀於麻氏所說的近代佛學內容請參麻天祥著，《晚清佛學與近代社會思潮》（台北：文津出版社一九九二）「第五章近代佛學的形態和內容」P.87～119。另外關於晚清佛教的發展情形也可以參考鄧子美著「傳統佛教與中國近代化—百年文化沖撞與交流」（華東師範大學出版社，一九九四）此書較著重於描述當時佛教界的活動情形，與麻天祥較注意各佛學家的理論體系可以相互並觀。

的局面，在清末居於復興佛學的先導地位而為康、梁之師的楊仁山居士，實際上他與華嚴再盛也有密切的關係。而民初佛教界的最大波瀾，太虛大師所推動的佛教界改革浪潮，宗主華嚴的弟子和改革運動之間又有無關聯？這些問題一直並未見有學者清楚而有系統的析論。因此筆者將嘗試以華嚴思想與宗派的發展為本位，粗略地勾勒出華嚴與清末民初的佛教界變化之間的互動情形。

二、華嚴學的再興－清末民初華嚴經典的刊刻與華嚴大學的興辦

居士參與佛教的推展自明末就已明顯，而清初則以彭紹升、周安士（倡淨土編安士全書）、畢奇為較著名者。晚清的楊仁山居士（名文會一八三七～一九一一）則在佛教再興過程中有舉足輕重的地位，梁起超曾說「故晚清所謂新學家者，殆無一不與佛學有關係，而凡真有信仰者率皈依文會」⁷。如譚嗣同和梁起超自己就曾從學於文會。楊氏對於佛教經典的搜集刊刻以及近代佛學教育有非常大的貢獻，在一八九七年楊仁山創辦金陵刻經處，進行大規模的刊刻及保存佛經。而一九〇七年更開辦類似佛教學堂的祇洹精舍，倡導佛教改革的釋仁山與太虛，創辦支那內學院的歐陽竟無、法相學家梅光義以及後為華嚴大德的智光上人等均受學於此。我們若觀仁山的《等不等觀雜錄》中「支那佛教振興策」、「釋氏學堂內班課芻議」⁸和以後太虛所推動的佛教改革意見並觀，其本意上是相同的，希望將因應廟產興學的壓力所行的護教僧人教育能走向正常化，只是太虛更為激烈罷了。由此角度可說近代佛學教育的興辦與佛教界改革是始於仁山而由其派下光大。

這樣一個具近代佛教再興地位的楊仁山，在與華嚴的直接關係上是非常密切的。楊氏「深通法相與華嚴兩宗，而以淨土教學者。」（梁起超語）蔣維喬則說仁山自謂生平得力處乃「教宗賢首，行法彌陀」⁹可見仁山是以華嚴為其學問的根基。仁山尚編輯華嚴著述即要十二冊刊行於世，而其中有許多是中國久佚之本，華嚴三祖的《探玄記》自宋元以來就無人得見，也為仁山編入《賢首法集》中，故從華嚴經疏至此完備，與仁山自己對賢首教理的多所發揮，褚柏思引蔣維喬語認為可推其為「晚近中興華嚴宗之人」¹⁰。

和楊仁山齊名有「南楊北徐」之稱的是在北方同樣積極推動刻經事業，於一九一八年創辦北刻經處的徐蔚如（一八六〇～一九三七）居士。徐居士所刻的經書更以華嚴的典籍為主，德清的《華嚴綱要》在市面上甚少流通，而徐居士於一九二一年由北京刻經處刻成。他並依德清例將行願品疏附於卷末以便讀者頌持。

⁷ 梁起超《清代學述概論》（台北：商務一九九四（一九二一）P165。

⁸ 楊仁山《等不等觀雜錄》（台北：新文豐一九七三）卷一～P16～24。

⁹ 蔣維喬《中國佛教史》（台北：常春樹書坊一九九〇（一九二八）P.335。蔣氏本人也為民初著名居士，其書近於當時故可以視為較具原始資料性質的史料。

¹⁰ 褚伯思《佛門人物志》（台北：新文豐一九八一）P.212。

而除此之外還刊印了《華嚴經探玄記》、《華嚴經搜玄記》等¹¹。徐並興李圓淨整理《華嚴經疏科文表解》這些均促使華嚴學成為近代佛學研究中重要的一支流派。

在徐蔚如的推動下最為重要的刻經工作是《華嚴疏鈔》的重新編印，徐曾將各種版本的疏鈔對讀作為刻印前的準備，可惜他在生前並未完成此項工作，而至一九三九年或許為了繼承其遺志，與徐蔚如關係密切的李圓淨發起蔣竹莊、黃幼希、蔣維喬等諸居士以及當時華嚴宗派下大將之一的應慈法師共同組成《華嚴經疏鈔》編印會，由應慈任理事長，會址設於上海威海衛路，匯整各種中、日、藏等共十多種版本校定，原計畫募印五百部每部四十冊，而這項直到一九四四年才告完成，可見其困難¹²，而此校定本也對華嚴學的教義研究起了推動作用。

除了居士的刻經有利於華嚴典籍的流佈外，華嚴宗也在月霞法師（一八五八～一九一七）的引領下開啟並擴大其影響力。月霞承法忍之學，並曾於武漢、北京、江蘇、浙江等地說法，在第一次廟產興學的浪潮下他在安慶的迎江寺任住持，就於南京創立江蘇僧教育會。其後尚參加楊仁山所辦的祇洹精舍，在一九〇九年則與締閑在南京辦僧師範學堂¹³，培育僧人，而為較為重要的是其於民國二年於上海哈同花園創辦華嚴大學後將華嚴原屬單傳系統的形勢與以扭轉。自華嚴大學而出的弟子其較特出者有常惺、慈舟、戒塵、了塵、靄亭、應慈以及來台創辦華嚴蓮社的智光等他們均可說從月霞派而出。從此華嚴一系也在多處興辦法界學院，在北平有常惺主持柏林寺佛學院、漢口有了塵於漢口九連寺設華嚴大學、智光則任重慶華嚴學院並先後在各地創辦佛學社達二十一處。華嚴宗透過近代佛學教育的興辦運動而取得了傳播觀念的機會。但在華嚴大學的興辦之初也面臨許多問題，華嚴大學原為宗仰上人（一八六五～一九二一）所創辦，而為英商哈同夫人羅迦陵（為宗仰的皈依弟子）所支持，並敦聘月霞和應慈講授經論，具東初的說法華嚴大學受到異教徒的破壞而歷時未久，而後來才遷至杭州海寧寺繼續興辦¹⁴。

太虛大師在一九一二年發動金山寺的改革，希望透過僧學以培養住持健全僧人制度，但被保守勢力所壓制，而清末廢科舉辦學校多有佔僧寺的情形發生而觸使各省縣紛紛成立僧教育會，但大多沒有具體的成果，華嚴大學的興辦對佛學專業教育塑成在當時而言是特出的，民初的佛學教育直到一九二二年歐陽漸以楊仁山的金陵刻經處為基礎所辦的支那內學院，才算在近代佛教教育學制上樹立了規

¹¹ 同上註 P.214～215。

¹² 郭子美著「傳統佛教與中國近代化—百年文化衝撞與交流」（華東師範大學出版社，一九九四）P.176。

¹³ 阮仁澤、高振農編《上海宗教史》（上海：上海人民出版社一九九三）P.223。

¹⁴ 釋東初《中國佛教近代史下冊》（台北：東初出版社一九八七（一九七四））P.737。東初法師也曾親身參與民國佛教的諸多發展，文中曾有諸多回憶，如其於民國二十五年與印光大師見面的紀錄也保留在書中，故實際上以可以視此書為近於一手史料，而此《中國佛教近代史》是以革新派的立場出發進行討論，對太虛的改革有極高的評價。

模。而華嚴宗系較早就已培育出優秀的學僧，也使得在後來大規模的佛教改革運動中如常惺等就扮演非常重要的角色。

常惺（一八九六～一九二九）的宗派似乎是較難畫分¹⁵，民國四年常惺入上海華嚴大學就讀但在華嚴大學轉移之際，往寶華山受具足戒，民國六年又轉依諦老研究天台，其學為之數變，而東初稱他的學問「貫徹性相，融歸於賢首」可見其受華嚴思想的影響甚大¹⁶。常惺與太虛的關係非常好，曾為太虛之後推為閩南佛學院的院長一九三五年中佛會的改組沒有成功，常惺出任秘書長調停舊派圓瑛與新派間的衝突。但折衝的做法卻為革新派非易，而雙方對立的形勢直至日本侵華才暫告平息，到日後大陸佛教界遷台新舊派的對立仍然持續下去¹⁷。

簡結而言，清末民初的華嚴學典再興是透過經典的刊刻與宗派教育二個方向進行，而彼此互為表裏。華嚴的思想透過各地佛學院的介紹與傳統宗派法嗣單傳的情形改變，使華嚴學得以進一步的擴散。楊仁山與徐蔚如推動華嚴經典的校對與印行工作，也使在日後華嚴思想研究上得以深化。而華嚴大學的學僧除常惺參與改革運動的核心外，如釋慕西（一九三一年辦河南省佛學院要求省府發回寺產）、應慈等均多為各地域社會的佛教界領袖，故可說華嚴此時乃成再興之勢。

三、民初華嚴宗發展所面臨的問題－以應慈為核心的探討

華嚴宗為大乘佛教中國化的代表，但在法順之時就與禪宗結緣，而至賢首才又以悟解義理的角度入手。清末民初的應慈雖然別號華嚴座主，但在受學於月霞之前就已嗣為臨濟宗第四十二世的傳人，因此他和禪學之間的關係較為密切。而正因為這樣應慈在修持上就比較近於禪。

我之所以以應慈為對象來析論華嚴宗發展所面臨的問題，是因為應慈與當時倡行淨土的印光法師（一八六一～一九四〇）有一些觀念上爭辯。華嚴宗在當時雖然已逐漸發展，可是上海地區仍同樣為其他宗派的發展場域。加上民初各種次報刊媒體已經紛紛建立，佛學思想觀念也易透過刊物宣揚理念，僧人的活動也易透過媒體而樹立地位，如太虛領導的革新派就常借由《海潮音》宣揚改革理念。民國元年上海狄楚卿居士辦《佛學叢報》高鶴年取印光大師文稿刊登，「常慚愧」之名遂逐漸傳播。印光大師以其獨特的魅力，弘揚淨土，宗風大興儼然成為民國初年的佛教精神領袖。民國二十四年內政部推動第二次寺產興學圓瑛大悲諸師均

¹⁵ 常惺著有佛學概論、賢首概論而南亭法師則繼承其衣鉢，見褚柏思《佛門人物志》（台北：新文豐一九八一） P.368。

¹⁶ 同註 14，P.850。

¹⁷ 參見江燦騰著《台灣佛教與現代社會》（台北：東大一九九二）「站再台灣佛教界變遷點上的慈航法師」P.64～68 慈航為此時為革新派的大醒法師與圓瑛派下白聖勢力競爭的受害者。

曾至報恩寺請求開示可見其地位。

華嚴宗的傳播過程中顯然並未運用到報刊，在《海潮音》中相關賢首的資料也寥指可數。也並未見當時華嚴的佛學院辦類似的佛學叢報。但在理念上華嚴的應慈似乎曾非議淨土，具東初法師的回憶民國二十五年至蘇州報國寺像印老請求開示的情形：

應老常喜非議淨土，但他又講阿彌陀經，究不知他（應老）以何種方法講阿彌陀經。既非議淨土，華嚴經普賢行品，普賢菩薩十大願最後一願仍導規淨土，華嚴圓融無礙法界，應老似乎有礙乎？竟以有得視無礙也¹⁸。

東初的這段記載表明印老對應慈非議的質疑。而我們去思索應老何以會對淨土非議的原因時，首先要注意到應慈原本是出身於禪，而持續宋明以降的禪淨之爭是很自然的事情。而以應慈對華嚴的了解不可能不知道華嚴的“圓融無礙”可以兼融淨土。而印老的批評應慈之有礙而不知「蓮華藏淨土」雖是正確的，但從上述的脈絡看來應慈之評淨土恐非要導起賢、淨之爭，而是背景使然。筆者未見應慈的批評淨土的論據為何？故只能做教保守的評估。而民初以華嚴發展的強勢卻面臨淨土的競爭，身為除月霞外的華嚴主將的應慈會發出類似的評議，也情有可原。

四、餘論

淨土在民初的大盛本非偶然，清末民初極劇的社會變化必然會使宗教的依存度得以提升。而淨土的法門修行較為簡便故更易使民眾接受。民初的各種民間教派如一貫道等，也迅速的勃興，更可見此時群眾對宗教的需求。而印光對於傳統民間通行的善書也非常重視，在《印光大師文鈔》中「愆海回狂流通序」和「勸愛物習命說」¹⁹等都顯露出和善書理念高度的一致性，而印光所倡修的周安土的《安土全書》更屬傳統的善書系統之一。由此可知民初印光所推行的淨土是和民間傳統有密切的結合。這也就是說淨土在傳播上會較易使民眾得以接受，而相對於民初華嚴經中普賢行願品出單行本，應該也是在擺除華嚴專屬知識份子研修外便於民眾頌持的動機下而來的。

¹⁸ 釋東初《中國佛教近代史下冊》（台北：東初出版社一九八七（一九七四））P.767。

¹⁹ 印光著《印光法師文鈔》中華大典編印原會印行。

本文簡要的論述清末前後的華嚴宗發展情形，並兼論華嚴經典的刊刻與華嚴大學的興辦過程，其中可見楊仁山與徐蔚如等人對於華嚴的深入研究提供基礎。而華嚴大學的興辦使華嚴宗的勢力於民於達於高峰。而比較可惜的是由於時間的關係並未再對各華嚴派下僧人進行討論。而民初支那內學院所導引出的回返印度佛學運動對於中國佛學的代表華嚴一系又是否有帶來衝擊？只有待另文討論了。