

## 下冊 目錄

(點選作者或論題,可直接進文閱讀)

- |         |     |                                   |
|---------|-----|-----------------------------------|
| 225-252 | 施凱華 | 華嚴宗密與天台智者於「一心」圓頓詮釋之對觀             |
| 253-270 | 陳堅  | 天台宗視野中的《華嚴經》：佛的「博士論文」             |
| 271-290 | 劉因燦 | 宋初華嚴思想對天台思想之交融——以懷遠的楞嚴學為個案        |
| 291-316 | 黃英傑 | 覺苑的華嚴密教判教觀析探                      |
| 317-332 | 吳忠偉 | 從「觀心」到「禮懺」——晉水淨源與北宋華嚴的「行為哲學」轉向    |
| 333-354 | 李萬進 | 圓悟克勤華嚴禪思想研究                       |
| 355-368 | 黃連忠 | 華嚴哲學與曹洞禪風的交涉——以宏智正覺與萬松行秀禪學思想為考察中心 |
| 369-388 | 劉衛林 | 嚴羽《滄浪詩話》妙悟說與華嚴哲學思想                |
| 389-406 | 王紅蕾 | 錢謙益與晚明華嚴宗的一段思想因緣                  |
| 407-422 | 關正宗 | 晚清民國賢首法燈與華嚴人物                     |
| 423-454 | 陳永革 | 論民國時期（1912—1949）華嚴宗的弘傳及其影響        |
| 455-466 | 韓煥忠 | 太虛大師的華嚴思想                         |

## 華嚴宗密與天台智者於「一心」圓頓詮釋之對觀

輔仁大學哲學系 助理教授  
施凱華

### 提 要

華嚴宗密由一心一即絕對真心出發，以此統貫一真法界圓融周遍、事事無礙之諦理；天台智者亦由一心圓遍三千法界之要義，遍攝中道實相不可思議之妙理。其皆架構在「一心」之圓即圓融圓頓的辯證進路之上，以之開展出宗密之恆沙萬法一心與智者之三千法界一心的湛深要義。

雖二者於教觀相即、當相即道、即事而真之辯證形式上，皆呈顯出超然絕待之終極義趣，然則於其內涵底蘊，乃各別的體現出不同的論證趨向。宗密之論證基底，乃是建立在華嚴別教一乘，法界重重無盡無礙之緣起觀，以之開展與構築一心統貫五教教判辯證之宏規；而智者之論證進路，則建立在法華一乘中道實相純圓獨妙之教觀思想體系之上所融通遍攝的開出化法四教教判辯證之奧旨。二者咸以一佛乘之會歸要義，作為一心辯證規式背後之究極理趣，實皆究極玄談，交相輝映，廣大精微，圓融湛深，極甚值得深入辯證探究與論析對觀。

故爾，本論文將以三重論證進路，以之圓顯出宗密與智者所開展之一心圓頓微妙不可思議辯證詮釋之真實要義。

首先，開展出宗密與智者，於一心非本之本體圓頓義之對觀，分別開出法界一心之絕對無礙義，與中道一心之不可思議絕待義。

其次，論證宗密「相即相入」之超越主客一心義，與智者「相即不二」圓即一切法之一心義之相互論觀。

最後，探究宗密所開出的「一即一切」義，與智者所體現之「一即無量」義，分別融貫遍攝於一心之辯證模式的對觀要旨。

**關鍵名詞：**中道實相，法界緣起，法界觀，一心三觀，相即不二，相即相入，一即一切，一即無量

## 壹、前言

華嚴宗密由「一心」一即絕對真心出發，以此統貫一真法界圓融周遍、事事無礙之諦理；而天台智者亦由「一心」圓遍三千法界之要義，遍攝中道實相不可思議之妙理。其皆架構在「一心」之圓即圓融圓頓的辯證進路之上，以之開展出宗密之恆沙萬法一心與智者之三千法界一心的湛深要義。

雖二者皆於教觀相即、當相即道、即事而真之辯證形式上，分別呈顯出超然絕待之終極義趣，然則於其內涵底蘊，乃各別的體現出不同的論證趨向。宗密之論證基底，乃是建立在華嚴別教一乘，法界重重無盡無礙之緣起觀，以之開展與構築一心統貫五教教判辯證之宏規；而智者之論證進路，則建立在法華一乘中道實相純圓獨妙之教觀思想體系之上，所融通遍攝的開出化法四教教判辯證之奧旨。二者咸以一佛乘之會歸要義，作為一心辯證規式背後之究極理趣，實皆究極玄談，交相輝映，廣大精微，圓融湛深，極甚值得深入辯證探究與論析對觀。

宗密以超越主客真心論為其判攝華嚴一乘圓頓教觀思想體系之宗本，故其灼然確當的揭糞了「空宗以諸法無性為性，性宗以靈明常住不空之體為性，故性字雖同，而體異也」之要旨。

復次，其並以「知之一字，眾妙之門」之義，開顯了作為法界一大總持之本體的真心本性之當體，乃為不空之「靈知」之心。故爾，宗密特以「空宗以分別為知，無分別為智，智深知淺；性宗以能證聖理之妙慧為智，以該於理，智通於凡聖之靈，性為知，知通智局」之要義，開展了靈知之心所蘊具之「空而不空、真空妙有」之獨特理趣。

反觀天台智者於彰顯「一心」之真實要義詮釋上，則是透過「中道實相圓攝圓遍一切法」的核心義理出發，表詮於義理間之統貫上，灼然的呈顯出「一體異義」，「一門異解」之義涵，在體現「中道實相即一切法，一切法即是中道實相」之核心諦理建構之下，全然的展現出，一切法皆得表詮「中道實相」，是故「中道實相」即是「一心」，「一心」即是透過相待即絕待之相即不二的辯證，且圓超圓遍圓攝而當體全是而圓融體展現的非本非現，即本即現之待絕不二、詭譎圓融式的詮釋。

此一真義，即整全的體現出「名義異而體同」之義涵，確然的表詮出，所有表達「實相」義蘊的種種異名，皆是在展現出實相所蘊涵的功能，因之則妙有、真善妙色、畢竟空、如如、涅槃、虛空、佛性、如來藏、中實理心、中道、第一義諦，皆為實相之當體要義。是故，「實相」的體性既是圓融周遍的，自然而然的，可以用不同的名言概念來表徵「實相」，不會產生隔閡，以是之故，「一心」之要義，便是在與一切法皆圓融圓即圓攝的辯證之下，圓妙的開展開來。

故爾，本論文將以三重論證進路，以之圓顯出宗密與智者所開展之一心圓頓微妙不思議辯證詮釋之真實要義。

首先，開展出宗密與智者於一心非本之本體圓頓義之對觀，意即開出宗密以法界一心之超越主客真心論，展現出「一道豎窮，展轉玄妙」義，以統攝融貫一切萬法之詮釋，論觀於智者「中道實相」即是「一心」，透過相待即絕待之相即不二的辯證，且圓超圓遍圓攝的彰顯出，當體全是、圓融體現的非本非現，即本即現之待絕不二、詭譎圓融式的詮釋。

其二、論證宗密「相即相入」之一心義，與智者「相即不二」之一心義之相互論觀。即以宗密所建構之相即相入式之超越主客真心論之辯證規式，對觀於智者所建構的相即不二式所開展的，以「中道實相義融通統貫、圓融會攝於一切法」的論證手法與應用模式。

最後，探究宗密所開出之的「一即一切」所體現之周遍含容、重重無盡，與事事無礙之詮釋形式，與智者透過即空即假即中三諦圓融之妙諦義，進而開展其「一即無量」的無作圓頓微妙之詮釋模式，分別融貫遍攝於一心之辯證模式的對觀要旨與真實理趣。

## 貳、宗密與智者於「一心」本體圓頓義之對觀

宗密以超越主客真心論，為其判攝華嚴一乘圓頓教觀思想體系之宗本，故其於《禪源諸詮集都序》卷下之一中，即開宗明義的揭橥了「空宗以諸法無性為性，性宗以靈明常住不空之體為性，故性字雖同，而體異也」之要旨<sup>1</sup>。

復次，其於《禪源諸詮集都序》卷上之二中，並以「知之一字，眾妙之門」之義，開顯了作為法界一大總持之本體之真心本性之當體，乃為不空之「靈知」之心。故爾，宗密特以「空宗以分別為知，無分別為智，智深知淺；性宗以能證聖理之妙慧為智，以該於理，智通於凡聖之靈，性為知，知通智局」之要義<sup>2</sup>，開展了靈知之心所蘊具之「空而不空、真空妙有」之獨特理趣。

是故，表徵此法界絕對真心之奧義的宗密，於「直顯心性宗」之超越主客相待之超絕原理向度上，實充份的展現在其對於「絕對真性」的核心命題之詮釋路向之上，意即是彰顯出此心此性同此絕對真性而無二無別之不思議詮釋，進而開出圓超相對立之法義，一方面，於超越對立相待層次上，透過超絕之辯證中，體現了非凡、非聖、非因、非果、非善、非惡之對立不融之相待義，在消除了相對立面的同時，整全的開出法界絕對本體—真性、佛性之絕對原理。

<sup>1</sup> 唐·宗密，《禪源諸詮集都序》卷下之一，大正藏第四十八冊，頁406中

<sup>2</sup> 唐·宗密，《禪源諸詮集都序》卷下之一，大正藏第四十八冊，頁406中

另一方面，也欲展現出絕對真性之無相無為之體性，故而開出不超而超的圓顯圓現之二重辯證手法，第一重辯證是體現出「本來是佛」之命題，圓顯出法界絕對真性，本然如此之深層義蘊，故能體顯出「不可起心修道，道即是心，不可將心，還修於心，惡亦是心，不可將心還斷於心，不斷不修任運自在，方名解脫」之究極要旨。

另一重辯證進路，則是開展出法界絕對真性之不空妙有義，是故，宗密提出了「空寂之心，靈知不昧」之微妙命題，體現出「本自知，不藉緣生不因境起，知之一字眾妙之門」之靈知了了分明義，與「知且無念無形，誰為我相人相，覺諸相空心自無念，念起即覺，覺之即無。（中略）。故雖備修萬行，唯以無念為宗」所體現出的，於心性超越與體證義上之無修無證之圓妙義，與無念無相之圓覺義，彰顯出宗密所開展圓詮之「一心」，所呈顯之無去無來、非中非外、不生不滅之真實體性與相狀，而予之以靈明妙有、無生真空之真實要義。如其所言<sup>3</sup>：

直顯心性宗者，說一切諸法，若有若空，皆唯真性，真性無相無為，體非一切，謂非凡、非聖、非因、非果、非善、非惡等，然即體之用，而能造作種種，謂能凡能聖，現色現相等。於中，指示心性，復有二類：一云，即今能語言動作，貪嗔慈忍，造善惡，受苦樂等，即汝佛性，即此本來是佛，除此無別佛也。了此天真自然，故不可起心修道，道即是心，不可將心，還修於心，惡亦是心，不可將心還斷於心，不斷不修任運自在，方名解脫。（中略）。二云，諸法如夢，諸聖同說，故妄念本寂，塵境本空，空寂之心，靈知不昧，即此空寂之知，是汝真性，任迷任悟，心本自知，不藉緣生不因境起，知之一字眾妙之門，由無始迷之故，妄執身心為我，起貪嗔等念，若得善友開示，頓悟空寂之知，知且無念無形，誰為我相人相，覺諸相空心自無念，念起即覺，覺之即無，修行妙門，唯在此也。故雖備修萬行，唯以無念為宗，但得無念知見。

對宗密而言，此「一心」，即是無對待、無分別、超越是非、善惡、凡聖、因果之絕對真心、此心體具大體大用、即體即用、顯真空妙有本然之德、故能凡能聖、其亦蘊具繁興大用之能、故能顯色現相，而其體則空寂無念、靈知不昧、無有造作，體現出既超越染淨，亦超越修斷之絕對靈明之真性。

進而，宗密並開展一切的萬法由緣會而生，由生滅因緣中，開出本不生滅之要義，然後透過空即不空、真空妙有、即寂即知的一心之相即一如的體用觀

<sup>3</sup> 唐·宗密，《禪源諸詮集都序》卷上之二，大正藏第四十八冊，頁 402 下—403 上

點，而開展出無有分齊，且同一真性的境界論述，於「無起而起」之妙境中，開展出華嚴「性起」之論義，且於「起而無起」之中，同時透顯出境智歷然，相得性融之圓融無礙的境界，於當體之一心，又身心一如的展現出，識浪不生，湛然澄清，至明至靜，森羅萬象，一時印現，三世一切之法，皆悉炳然無不現的不思議「海印三昧」之境界。如其所言<sup>4</sup>：

萬法資始也，萬法虛偽，緣會而生，生法本無，一切唯識，識如幻夢，但是一心，心寂而知，目之圓覺，彌滿清淨，中不容他。故德用無邊，皆同一性，性起為相，境智歷然，相得性融，身心廓爾，方之海印，越彼太虛，恢恢焉，晃晃焉，迥出思議之表也。

宗密之論證直顯心源之絕對真心形上本體的辯證詮釋義涵，乃是循著華嚴一真法界之重重無盡緣起，所展現之如來藏自性清淨心，為其辯證之本懷。於是中，呈顯出一種相即相入式之超越主客真心論證形式。其於《禪源諸詮集都序》卷上之一文中，具體闡述了其對於周遍圓融於法界之絕對真心，展現出萬法同源，一體異義之義理詮釋，而無差別的會歸統整融貫一切法，於眾生之本覺真性之中，開展出萬法皆是絕對真心之全然的體現之論述。

故爾，以「一心」表徵絕對圓滿法界之超絕真理，便如實圓遍的體現出一真法界的根本圓滿義蘊，以其圓融周遍故，以是得以統攝主客之對待而超絕之，因之而體現出統合且泯除了主客對立之分別界限，而體現出周遍含容、廣大圓備之一真法界之微妙之境。此「一心」名之為眾生本覺真性，亦名佛性，亦名心地，即是法性，亦為如來藏藏識。如其於《禪源諸詮集都序》卷上之一所言<sup>5</sup>：

源者，是一切眾生本覺真性，亦名佛性，亦名心地，悟之名慧，修之名定，定慧通稱為禪那，此性是禪之本源，故云禪源，亦名禪那理行者。此之本源是禪理，忘情契之是禪行，故云理行，（中略），然亦非離真性別有禪體，但眾生迷真合塵，即名散亂，背塵合真，方名禪定。若直論本性，即非真非妄，無背無合，無定無亂，誰言禪乎，況此真性，非唯是禪門之源，亦是萬法之源，故名法性，亦是眾生迷悟之源，故名如來藏藏識（出楞伽經），亦是諸佛萬德之源，故名佛性（涅槃等經），亦是菩薩萬行之源，故名心地。（梵網經心地法門品云：是諸佛之本源，是菩薩道之根本。是大眾諸佛子之根本）

<sup>4</sup> 唐·宗密，《禪源諸詮集都序》卷上之一，大正藏第四十八冊，頁 399 中

<sup>5</sup> 唐·宗密，《禪源諸詮集都序》卷上之一，大正藏第四十八冊，頁 399 上中

反觀天台智者於彰顯「一心」之真實要義，則是透過「中道實相圓攝圓遍一切法」的核心義理出發，表詮於義理間之統貫上，灼然的呈顯出「一體異義」，「一門異解」之義涵，展現出「體有眾義功用甚多，四門隨緣種種異稱，以體融故圓應眾名，法體既同，異名異義而不諍」的內涵<sup>6</sup>，意即，在體現「中道實相即一切法，一切法即是中道實相」之核心諦理建構之下，則全然的展現出一切法皆得表詮「中道實相」，是故「中道實相」即是「一心」，「一心」即是透過相待即絕待之相即不二的辯證，且圓超圓遍圓攝而當體全是而圓融體展現的非本非現，即本即現之待絕不二、詭譎圓融式的詮釋。

故爾，此一真義，即整全的體現出「名義異而體同」之義涵，確然的表詮出，所有表達「實相」義蘊的種種異名，皆是在展現出實相所蘊涵的功能，因之則妙有、真善妙色、畢竟空、如如、涅槃、虛空、佛性、如來藏、中實理心、中道、第一義諦，皆為實相之當體要義。是故，「實相」的體性既是圓融周遍的，自然而然的，可以用不同的名言概念來表徵「實相」，不會產生隔閡，以是之故，「一心」之要義，便是在與一切法皆圓融圓攝即圓攝的辯證之下，圓妙的開展開來。正如《法華玄義》第八卷下所言：<sup>7</sup>

無量義云：無量義者從一法生，其一法者，所謂實相，實相之相，無相不相，不相無相，名為實相，此從不可破壞，真實得名，又此實相諸佛得法，故稱妙有，妙有雖不可見諸佛能見，故稱真善妙色，實相非二邊之有，故名畢竟空，空理湛然，非一非異，故名如如，實相寂滅，故名涅槃，覺了不改，故名虛空，佛性多所含受，故名如來藏，寂照靈知，故名中實理心，不依於有，亦不附無，故名中道，最上無過，故名第一義諦，如是等種種異名，俱名實相，種種所以，俱是實相功能，其體既

<sup>6</sup> 隋·智者，《法華玄義》第八卷下，大正藏第三十三冊，頁783上中。文中將表徵實相的諸多名相配置於名、義、實三層義涵以四種方式相互論證比較，而推論出「名義異而體同」最能詮顯的中道實相義。其云：「(一)名、義、體同一初句者。妙有為名。真善妙色為義。實際為體。次以畢竟空為名。如如為義。涅槃為體。次以虛空佛性為名。如來藏為義。中實理心為體。次以非有非無中道為名。第一義諦為義。微妙寂滅為體。如是等名字。所以理趣雖殊而同用一門。意無有別。故言名義體同也。(二)名、義、體異者一如妙有是名。畢竟空是義。如來藏為體。又空是名。如來藏為義。中道是體。又如來藏為名。中道為義。妙有為體。又中道是名。妙有為義空為體。如是等四門更互不同。三種皆別。故言名義體異也。(三)名義同而體異者一如妙有為名。妙色為義。畢竟空為體。是則二同一別。故言名義同而體異。又空為名。如如為義、妙有為體。此亦二同一別。餘兩門亦如是。故言名義同而體異也。(四)名義異而體同者。如妙有等名不同。真善色等義義有異。而同歸一體更無二趣。故言名義異而體同。三門亦如是。」

<sup>7</sup> 隋·智者，《法華玄義》第八卷下，大正藏第三十三冊，頁782中

圓，名義無隔，蓋是經之正體也。復次，諸法既是實相之異名，而實相當體，又實相亦是諸法之異名，而諸法當體。妙有不可破壞，故名實相，諸佛能見，故名真善妙色，不雜餘物，名畢竟空，無二無別，故名如如，覺了不變，故名佛性，含備諸法，故名如來藏，寂滅靈知，故名中實理心，遮離諸邊，故名中道，無上無過，名第一義諦，隨以一法當體，隨用立稱。

由上觀之，智者所體現之「一心」，乃是透過「中道實相」與一切法皆相即不二之辯證方式，體現出「一心」之全體樣式，於超越主客隔歷之面向上言，其透過「當體全是」之詮釋手法，來展現出「一心」之超越、統攝、並泯除了主體與客體間之相待性、差別性、與對立性之分別，而達至統一、絕待、與圓融之境界；於心性超越面向上言，則開展出「一念無生全體現」之不思議微妙境界，彰顯出一念心圓具三千性相之奧義。

此正是體顯出智者所圓建之圓教之中道遮於二邊，三諦之理宛然具足，全體即是體現於一心之中，此一心具十法界，非內、非外、非有、非無、非前、非後，是故，「一心」即是「中道實相」之「一體異名」、「一體異義」之內蘊義表現，即是菩薩從初發心即坐道場，即是以現量三觀，圓證三智，圓觀三諦圓融一切佛法之理，即是具修萬行諸波羅蜜，即是開示悟入佛之知見，即是圓具五眼。

故爾，智者即是立基於一心具十法界出發，開展出圓教核心要義「無作四諦」<sup>8</sup>，體現迷悟之當體即為實相；意即大乘菩薩圓觀諸法，事事即理而無有造作。

圓教之「無作四諦」義者：一、苦諦，謂觀五陰、十二入等法皆即真如，實無苦相可捨。二、集諦，謂觀一切煩惱惑業，性本清淨，實無招集生死之相可斷。三、滅諦，謂觀生死、涅槃，體本不二，實無生死之苦可斷，亦無涅槃寂滅可證。四、道諦，謂觀諸法皆即中道，離邊邪見，無煩惱之惑可斷，亦無菩提之道可修。故能圓應一切，拔根本究竟解脫，體現出「一心」與法華一乘

<sup>8</sup> 「四重四諦」義者，為天台宗智者所開展之圓頓教法，即指生滅四諦、無生四諦、無量四諦、無作四諦等四種四諦。其義出自北本涅槃經卷十一聖行品，智顛安立此四種四諦以配於藏、通、別、圓四教。此四種四諦與涅槃經德王品之生生等四不可說，以及中論四諦品之因緣所生法等之四句偈，共為建立天台四教之所依據。此四重四諦義分別為：(一)生滅四諦，為藏教所說，就有為生滅之事，而觀四諦之因果為實有生、滅。(二)無生四諦，又作無生滅四諦。為通教所說，就因緣諸法即空無生，而觀四諦迷悟之因果，均是空無而無生滅。(三)無量四諦，為別教所說，就界內界外恆沙無量差別，而觀一切現象皆由因緣生，具有無量之差別，因而四諦亦有無量之相。(四)無作四諦，圓教所說，就迷悟之當體即實相，而觀迷與悟之對立矛盾即非矛盾，而皆為實相。

之正體—「中道實相」相即不二圓遍圓攝之不思議妙理，同時也體現出，智者所開出之表徵「中道實相即一切法」之「一心」，圓具了「即非體非現以言本體」之詭譎的圓妙旨趣。如其所言：

圓教者，此正顯中道遮於二邊，非空非假非內非外觀十法界眾生，如鏡中像水中月，不在內不在外，不可謂有不可謂無，畢竟非實，而三諦之理宛然具足，無前無後在一心中，即一而論三，即三而論一，觀智既爾，諦理亦然，一諦即三諦，三諦即一諦。大品云：有菩薩從初發心即坐道場，轉法輪度眾生，即於初心具觀三諦一切佛法，無緣慈悲於一心中具修萬行諸波羅蜜，入十信鐵輪已能長別苦輪海，四住惑盡六根清淨名似解。進入十住銅輪初心，即破無明，開發實相，三智現前，得如來一身無量身，湛然應一切，即是開佛知見示悟入等。文云：正直捨方便，但說無上道，又云：今當為汝說最實事，即是圓教一實之諦三觀，在一心中也。大品云：若聞阿字門，則解一切義。大經云：發心畢竟二不別，如是二心前心難。是故，敬禮初發心，即是義也，此中知見，但稱為佛知佛見，即是一切種智，知佛眼見，佛眼見佛智知，非不照了餘法，從勝受名，譬如眾流入海失本名字。（中略）。若能如是解者，名圓教人法，約無作四諦，起無緣慈悲，修不二定慧，成真應二身，真遍法界藥，珠普應一切，橫豎逗機，冥顯兩益，以無缺寶藏金剛般若，拔根本究竟解脫，以首楞嚴法界健相，與三點涅槃大自在樂，是名中道第一義諦觀一切種智。<sup>9</sup>

### 參、宗密相即相入與智者相即不二於一心之辯證對觀

宗密之「相即相入」式的超越主客真心論，乃是承繼了法藏賢首之華嚴五教判之順逆次第，為其立論之義理架構，並將表徵華嚴法界一心之既周遍統攝染淨義，且呈顯非染非淨之超越義、絕對義，與不思議圓頓義的開展下，統攝了小始終頓圓五教之義涵於「一心」之中，而統貫無餘。

易言之，即其是以斷證之順逆次第，與迷悟之深淺，來充分的論證其統攝一切法於「法界一心」之中，意即是華嚴五教之每一教之觀修歷程中，皆為展現「法界一心」之無分別義與無等差義，而此二義正是宗密建構其相即相入式之超越主客真心論之辯證規式的原初模型，依於此而開出於無分別義與無差別義中所彰顯出之相即相入、事事無礙之絕對真心的究極諦理。

<sup>9</sup> 隋·智者，《觀音玄義》卷下，大正藏第三十四冊，頁886中

依於此，而於無分別義中，進而展現出五教之次第義與分別義。故爾，其於愚法聲聞中，呈顯出業力所感而實有外境之執的假說一心；於大乘權教中，以異熟賴耶，名為一心；於大乘實教，則體顯如來藏理，無有二致之一心；於一乘頓教中，則呈顯出泯絕染淨之一心；而最終，則於一乘圓教裡，全然的體顯出理事本末無別異之「法界一心」，並以「法界一心」相即相入於五種教門之中，而彰顯出五重層次面向之「一心」的詮釋義涵，同時亦皆能體顯出絕對真心之相融相即相入於一真法界，所展現之無有等差，不可思議境界之奧義，而於其中無礙無盡的開展開來。如其所言的<sup>10</sup>：

然諸經論，俱說萬法一心，三界唯識，宗途有異，學者罕知。今約五教略彰其別：一、愚法聲聞教，假說一心，謂實有外境，但由心造業之所感故。二、大乘權教，明異熟賴耶，名為一心，遮無境故。三、大乘實教，說如來藏，以為一心，理無二故。四、一乘頓教，泯絕染淨，但是一心，破諸數故。五、一乘圓教，總該萬有，即是一心，理事本末，無別異故。

總而論之，宗密於此「萬法一心」之超絕詮釋，統貫於愚法聲聞教、大乘權教、大乘實教、一乘頓教，與一乘圓教等五重義理向度之中，實蘊具著圓遍圓融圓即圓入總體法界之本末、體用、權實、頓漸、染淨，乃至性修等，圓顯出即待絕辯證即內在遍攝即滿全超越之圓頓論證歷程，而無盡無礙的圓滿體現。

故爾，宗密所開展之華嚴一乘法界一心圓教觀，即是由「一心」統貫此愚法聲聞教、大乘權教、大乘實教、一乘頓教，乃至一乘圓教而圓攝無餘，由此一心所開展之總持境界而呈顯出一切法界所蘊具之假說一心賴耶一心如來藏一心頓絕一心乃至理事本末賅徹無礙之一心，此展現出宗密圓詮契應了《華嚴經》所說的「應觀法界性，唯是一心造」之真實要義之體現。意即，此五教之真妄、權實、空有、漸頓、理事、本末等總該萬有之一切法，皆為一心之所體現統攝，而無二無別、無一無異、一致一理。因為其所表徵之圓教要義，本就如其於《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》註卷上一中所揭示的，乃是融貫了「一位即一切位，一切位即一位，是故十信滿心，即攝五位成正覺等，主伴具足故名圓教，即華嚴經也，所說唯是無盡法界，性海圓融緣起無礙，如帝網珠重重無盡」<sup>11</sup>之

<sup>10</sup> 唐·宗密，《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》，大正藏第三十九冊，頁537中下

<sup>11</sup> 唐·宗密，《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》註卷上一，大正藏第三十九冊，頁526中

奧義於其中，宗密之推尊極致於華嚴一乘圓頓教觀深義之究極詮釋，則已然的莫過於此。

正由於宗密以一心統貫華嚴五教教判之架構展現出其「一道豎窮，展轉玄妙」之圓頓宗風手法與辯證模式。故爾，能成其統貫五教教判，亦總持法界三觀於其中而遍攝無餘。而此一心即遍攝一切法，一切名言義理，因此便能成就其繁興之大用與度生之應化，於是中充滿著圓融周遍之恆沙妙德而圓滿圓全，而無有休息、無有窮盡。因此，由此「一心」所透出之法界圓界體性要義，乃展現出無盡無礙之妙用而無有邊際無有分限，圓具了表徵法界重重無盡緣起之十玄微妙法門。於其中，展現出同時具足相應廣狹自在無礙一多相容不同諸法相即自在祕密隱顯俱成微細相容安立因陀羅網境界託事顯法生解十世隔法異成主伴圓明具德等十妙法門，此之十門同一緣起，無礙圓融，隨其一門，即具一切。全然的、整全的開展出「即相入以言相即」之根本義涵與特質。

此之圓覺性，即「一心」，即是「靈知不昧」之心<sup>12</sup>，宗密於《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》中，詮釋其為「若清淨真心本無緣慮。靈知不昧無住無根」而且是「空有雙絕。但是覺心。獨鑑明明靈知不昧<sup>13</sup>，其並引用了《起信論》詮釋真如本性所蘊具之心體離念、離念相、等虛空之底蘊，來詮釋圓覺之靈知不昧之要義。如其所言：

此圓覺性，本有過塵沙之妙用，潛興密應無有休息，無有窮盡廣博者，此無盡之用，一一同於覺性，無有邊際，無有分限。故文云，覺性徧滿，圓無際故，當知六根徧滿法界，如是乃至八萬四千陀羅尼門徧滿法界。問：華嚴經題，亦云大方廣，與此同異？答：配屬三大則同，釋義隨宗則異，華嚴疏，釋大云，一切相用皆同真性而常徧故，持則雙持性相，具十玄門，軌則一切諸法，一一皆能生解，如觀一切見百門義等，廣則能包能徧，相即相入，重重無盡，一一對此，同異可知。圓覺者，直指法體，若不尅體標指，則不知向來說何法大，說何法廣，圓者，滿足周備，此外更無一法；覺者，虛明靈照，無諸分別念想，故論云：所言覺

<sup>12</sup> 元·寶州覺岸，《釋氏稽古略》，大正藏第四十九冊，頁833中，此文中，即記載著華嚴清涼澄觀即以此「靈知不昧之心」來詮釋法界心體之要義。如其所言：「清涼國師，清涼大統國師澄觀，始見於則天萬歲通天元年，至順宗在東宮之時，聞法解悟，以心要問於國師，師答之，略曰：至道本乎其心，心法本乎無住，無住心體靈知不昧，性相寂然，包含德用，迷現量則惑苦紛然，悟真性則空明廓徹，雖即心即佛唯證者方知。」此乃是體現出，法界絕對真心之當體，即是「靈知不昧之心」。

<sup>13</sup> 唐·宗密，《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》卷上一二，大正藏第三十九冊，頁533下，542中

義者，謂心體離念，離念相者，等虛空界等，此是釋如來藏心生滅門中，本覺之文，故知，此覺非離凡局聖，非離境局心，心境凡聖本空，唯是靈覺，故言圓也。

透觀其論證模式特為迥異突出於法藏賢首與清涼澄觀的是，宗密於《起信論》注疏中，明白的指出，華嚴五教與天台四教有融通合會之義，從融會義對觀之，則終教緣起無性，一切皆如，即圓教中道雙照義也，其次，頓教唯辨真性，即圓教性相俱融顯中道雙遮義也，進一步表詮出華嚴圓教，即天台圓教中道遮照同時義，此意即華嚴終頓圓三教，皆圓顯圓詮一心具一切法，意即是彰顯出天台圓教中道不思議妙理義也<sup>14</sup>。

對宗密而言，其詮釋華嚴一乘圓頓法門，乃至詮釋法界一心之要義，除了運用了超越主客之絕對真心之詮釋模式之外，更為特別的是，其竟嘗試透過以五教統攝一心而融通無礙的辯證規式，欲將華嚴終頓圓三教與天台圓教之中道第一義諦義相互融會於一如一理之中，亦即其欲將華嚴五教教判中的終教、頓教、與圓教，皆統攝於華嚴圓教法界絕對真心觀中，亦欲融會於天台法華一乘中道實相觀之中作全然的統貫融會。

因是之故，宗密將「法界一心」，圓詮為佛性、如來藏、法性、圓覺等名義，而加以無有二致化之辯證方式之詮釋體現，進而展現出建立在終頓圓三教，皆為圓顯中道不思議妙理義之一體異義之體現也。宗密之辯證旨趣，乃欲透過「法界一心」之絕對真心體性，乃融遍圓攝一切萬法，而欲與天台圓教之「中道實相即一切法」之義理，相互融攝連結，進而予以無有差別一致一理之融會。是故，進而論之，即是導出一心、佛性、如來藏、法性、圓覺，乃至中道第一義諦，皆與「法界一心」無有差別，無有二致的圓顯出其本然之絕對義、真實義，與究竟義。其中，確然的表現出其欲融攝體現天台一心具一切法之「中道第一義諦」義，以會歸於「法界一心」義之融攝手法與論證路徑。

於是中，自然的宗密在融會華嚴終頓圓三教與天台圓教義，皆無有差別的會歸於法界一心之辯證過程中，並不納入華嚴教判中所列示之同教一乘與別教一乘之判攝論義，而加以存而不論的直顯以法界一心而融會華嚴終頓圓三教與

<sup>14</sup> 唐·宗密注疏、北宋·長水子璿錄，《起信論疏筆削記》卷第二，大正藏第三十九冊，頁307中。文中即論及了以華嚴終頓圓三教，皆為天台圓教不思議中道義之融會之說。如其云：「此五教與天台化法四教相望。但開合有異。而大況是同。彼則開前合後。此則開後合前四教者。謂藏通別圓也。（中略）。第三終教明如來藏隨緣成諸染淨。緣起無性一切皆如。即彼圓中雙照義也。第四頓教唯辨真性。即彼圓中雙遮義也。第五圓教明性相俱融。即彼圓中遮照同時義。以此三教所詮唯是一心具一切法。即彼圓教不思議中道也。故此三教皆屬圓收。此即合彼通別為一始教。開彼圓教為終頓圓三。彼即開此始教為通別二。合此終等為一圓教雖開合有異而法無異也。」

天台圓教義。

當然的，此是就融會華嚴、天台二宗而論的，觀其本懷，則宗密對於華嚴與天台二者之教觀思想體系之判攝，自是以華嚴別教一乘義，融攝法華同教一乘義，為其核心之思想底蘊，其詮釋之手法，可謂是展現出「賢首清涼規，而宗密傳承隨」之義理表現。

以是之故，其所開演的法界一心，圓明之本始無二無別之覺性，其大體大用，自是體現出法界重重無盡緣起之妙體妙用也。故爾，法界當體起用，唯是性起，性起即從性而起，乃法界法性全體起為一切諸法之諦理，密開出了「寂然是全萬法之寂然故，不同虛空斷空頑凝而已；萬法是全寂然之萬法故，不同遍計倒見定相之物權攝質礙」之依體起用，攝用歸體，乃進而全法性之體，即全法性之用，且同時的全法性之用，即全法性之體的辯證，進而統一了當體與作用，寂然與萬法，法爾與繁興，本體與現象，乃至染污與清淨，以及諸佛與眾生，甚而是緣起與性起之分別，而予以相即相入、無礙圓融之融即式、泯待式的辯證。

依於此一空而不空、不空而空之真空妙有義的融通辯證與湛深之義理開演，圓融相即且無盡無礙的開展出，蘊具圓融十玄門而重重無盡之法界緣起之不思議奧理，以之彰顯出宗密特有之緣起即性起、性起即緣起之性起門之絕對辯證詮釋。其中，特別所觀達與觀穿到的是，宗密的「即相入以言相即」之辯證模式，頗有向「即不二以言相即」之辯證路徑接軌與相融之義蘊，而體現在其辯證規式之中；而另一方面，也明顯的呈顯出，宗密特別於華嚴五周因果中之「平等因果」向度<sup>15</sup>，開出「差別即圓融」之辯證，所特為湛深著力之軌跡。

起唯性起者，即華嚴宗中，性起門也，謂法界法性爾全體起為一切諸法

<sup>15</sup>「平等因果」者，乃體現於華嚴宗之五周因果中，據法藏《華嚴經疏》卷三、卷四將華嚴一經（八十華嚴）所詮之義理，分為五周之因果，即：(一)所信因果，謂於華嚴第一會菩提場宣說如來依正之果報法門，是為一周。自第一卷至第十一卷，共六品，前五品彰顯遮那之果德，後一品闡明佛之本因，以其令人生信心而樂受，故稱所信因果。(二)差別因果，又作修正因果、生解因果。謂於第二會普光明殿至第七會重會於普光明殿中，宣說十信、十住、十行、十回向、十地、等覺之差別因果之法門，是為一周。自十二卷至四十八卷，共二十九品，前二十六品辯五十一位之差別之因，後三品明佛之三德差別之果相，故稱差別因果。(三)平等因果，又作修顯因果、出現因果。謂於第七重會普光明殿中，宣說平等因果，是為一周。自第四十九卷至第五十二卷，共二品，前普賢行品辯普賢平等之圓因，後如來出現品明遮那平等之滿果，因果融攝，平等不二，故稱平等因果。(四)成行因果，又作出世因果。謂於第八會重會於普光明殿中，宣說成行因果，遠離世間法，是為一周。自第五十三卷至第五十九卷，共一品，初明五位之因行，後示八相作佛之大用果相，故稱成行因果。(五)證入因果，謂於第九會逝多林中，宣說證入法界妙門，是為一周。自第六十卷至第八十卷，共一品，初明佛果自在之大用，後顯菩薩起用之修因，因果二門俱時證入，故稱證入因果。

也。(中略)。真性洞照靈明，全體即用故，法爾為萬法，法爾常自寂然，寂然是全萬法之寂然故，不同虛空斷空頑凝而已；萬法是全寂然之萬法故，不同遍計倒見定相之物權攝質礙，既世出世間一切諸法，全是性起，則性外更無別法故。彼經說：諸佛與眾生交徹，淨土與穢土融通，法法皆彼此該收，塵塵悉包含世界，相即相入，無礙圓融，具十玄門，重重無盡，良由全是性起也。故彼經，還源觀五止門中，第三性起繁興法爾止云：依體起用名為性起，起應萬差故曰繁興，今古常然名為法爾，既云今古常然，即知不待別遇外緣牽之，本來法爾常起也，縱說諸緣互相資發，就此門中，緣起亦成性起，約此義故，諸佛常普遍一一塵中，說華嚴法界，永無休息故。<sup>16</sup>

相對的，從天台智者所建構的以「中道實相義融通統貫、圓融會攝於一切法」的論證基礎上，以及其欲以中道實相遍攝一切諸法的論證手法應用開展上，就可以全然的掌握契入其不思議中道妙義的發展脈絡，及其次第開展貫串諸法教與法門的真實義趣。

是故，「中道實相」之圓頓「妙」義的無量開展與應用，於智者而言，則呈顯於一切法門、一切教相、乃至一切觀心之法教上，使達致「中道實相即一切法」義理的究極實現。於「相待」與「絕待」之義理上，則彰顯出「相待妙」理與「絕待妙」理，以開展出對於不可思議「妙」之詮釋義涵的建構與鋪陳，以此二重義理辯證進路，來彰顯出一切萬法所示現的，可說不可說、待絕、說默、中邊、迷悟、體用、本跡、自行化他、情智、權實、麤妙、半滿、頓漸、事理、教觀、解行、性相、偏圓、了義不了義、乃至究竟不究竟等諸法義上，皆昇轉融攝為「一切法皆妙」之義，亦究極的體現一切法與中道實相皆相即不二之終極義趣。

而從天台智者於其所著之《法華玄義》中，依於化法四教之義理架構，以「中道實相」為論證底蘊，循五重義理之觀達，即透過對於世典稱實，外道稱實，二乘稱實，鈍根菩薩稱實，乃至利根菩薩稱實等五重法義之推演，以之開展出一實相印所圓顯之圓妙教義之展現。其中，判攝儒家於「世典稱實」中之愛民治國稱為實；而判攝道家為「外道稱實」中之無為無欲稱為實者，觀智者對儒道所判之二實者，皆的屬於人天之乘法，以此法為有漏善法之故，以是，智者判攝其內涵為「但有實名，而無其義」。

<sup>16</sup> 唐·宗密，《圓覺經大疏釋義鈔》卷第六（之上），卅續藏第九冊，頁591中下

此一論證架構，由「中道實相」與一切法皆「相即不二」出發，統貫圓會了一切的教理教義與教法於其中，其法華一乘教觀思想之論證基底，當然是從「一心具十法界」出發，作為其法華一乘中道實相圓頓教觀思想體系辯證路徑之基底。於「教相門」而言，則是以相待妙理與絕待妙理為敵對相即辯證之核心論證模式中構築出藏通別圓化法四教之宏規；於「觀心門」而言，則在「一心具十法界」之基礎之上，開出百界千如融攝一如之範疇，由此「一心」出發，透過十法界互具之融攝機轉，具六凡，即地獄、餓鬼、畜生、人、阿修羅與天，與四聖者，即聲聞、緣覺、菩薩、佛等，共十界中之任何一界，均具足十界，合有百界。此百界中，每一界各具性、相、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟等十如，總計則有千如，稱為百界千如，共三千法界，而皆具於一心之中。

故爾，一心具三千法界，所謂的一念三千、性相圓融之理，其所構築的融攝無礙的圓融共構的關係，展現在不超即超、待絕不二，與詭譎圓融的相互辯證之上。因此，此一心具三千法界之真實諦理，具體的整全的體現在非前、非後、非縱、非橫、非一、非異之敵對相即之辯證進路之上而當體全是融轉是一種非轉之轉、不轉即轉的融轉，此即是天台智者於一心與一切法皆相即不二的詭譎的圓融之不超即超、超即不超，乃至超與不超，皆相即相融相攝之圓妙不思議境界之辯證規式的究極展現所致。故能於一心具觀三諦一切佛法於無緣慈悲中具修萬行諸波羅蜜，於中道應本中一切法皆無作圓妙真遍法界藥，珠普應一切，此乃名中道第一義諦觀一切種智。如智者於《觀音玄義》卷下所言及的<sup>17</sup>：

圓教者，此正顯中道遮於二邊，非空非假非內非外，觀十法界眾生，如鏡中像水中月，不在內不在外，不可謂有不可謂無，畢竟非實而三諦之理宛然具足，無前無後在一心中，即一而論三，即三而論一，觀智既爾，諦理亦然，一諦即三諦，三諦即一諦。大品云：有菩薩從初發心即坐道場，轉法輪度眾生，即於初心具觀三諦一切佛法，無緣慈悲於一心中，具修萬行諸波羅蜜。（中略）。文云：正直捨方便但說無上道，又云：今當為汝說最實事，即是圓教一實之諦三觀在一心中也。大品云：若聞阿字門則解一切義，大經云：發心畢竟二不別，如是二心前心難，是故敬禮初發心，即是義也。此中知見，但稱為佛知佛見，即是一切種智，知佛眼見。（中略）。大經云：學大乘者雖有肉眼名為佛眼，若例此學小乘者。雖有慧眼名為肉眼也，若能如是解者名圓教人法，約無作四

<sup>17</sup> 隋·智者，《觀音玄義》卷下，大正藏第三十四冊，頁886中

諦起無緣慈悲，修不二定慧成真應二身，真遍法界藥，珠普應一切，橫豎逗機冥顯兩益，以無缺寶藏金剛般若，拔根本究竟解脫，以首楞嚴法界健相與三點涅槃大自在樂，是名中道第一義諦觀一切種智。

承上而論，智者所圓建之圓教「無作四念處」之相即不二義，可謂處處皆然，舉目遍在。承繼了法華一乘所揭舉之「一色一香皆是中道」的根本諦理，透過《法華經》「會三歸一」，「開權顯實」之不思議妙理的展現下，智者建構了於不思議妙義中，開出相待顯妙與絕待顯妙之雙重圓妙辯證進路，以之開演出「相待即絕待」的相即不二義之真實義趣。透過相待妙理與絕待妙理之交相運用，是則任何相待不融之義理，皆得在此一相待即絕待之圓融辯證之下，開展為相融無礙相即不二之理境。是則，「無作四念處」義的開展，便在此一辯證融轉之下，與一切法、一切義、一切理相互融構聯結、融會無礙、相即不二。

是故，於四念處本身，透過相即不二之辯證融展，則「念」即是「處」，「智」即是「境」，「觀」即是「相」的義理，呈顯出念處一如、智境一理、觀相一味之境界。緣以四念處與一切法皆相即不二之故，是以念與處，觀與相，智與境，皆相即不二的全然展現，處處會攝，圓妙相即。進而論之，是則開展出「念處不二」、「觀相不二」、「境智不二」之道理，於是中圓滿的展現出「無作四念處」所體現的相待即絕待的相即不二之圓妙辯證的真實義趣。如《四念處》卷四所論及的：

念者，觀慧也，大論云：念想智者，一法異名，初錄心名念，次習行為想，後成辦名智；處者，境也，元從不離薩婆若。能觀之智，照而常寂，名之為念，所觀之境，寂而常照，名之為處，境寂智亦寂，智照境亦照，一相無相，無相一相，即是實相，實相即一實諦，亦名虛空佛性，亦名大般涅槃，如是境智，無二無異，如如之境，即如如之智，智即是境，說智及智處，皆名為般若，亦例云，說處及處智皆名為所諦，是非境之境而言為境，非智之智而名為智，亦名心寂三昧，亦名色寂三昧。亦是明心三昧，亦是明色三昧。（中略）。念只是處，處只是念，色心不二，不二而二，為化眾生，假名說二耳。此之觀慧，只觀眾生一念無明心，此心即是法性，為因緣所生，即空即假即中，一心三心，三心一心，此觀亦名一切種智，此境亦名一圓諦，一諦三諦，三諦一諦，諸佛為此一大事因緣，出現於世，欲令眾生佛之知見開，諸佛出世事足。<sup>18</sup>

<sup>18</sup> 隋·智者，《四念處》卷四，大正藏第四十六冊，頁578上-578中

不只是「無作四念處」展現出相即不二之義理辯證的模式，乃至性共緣三念處觀，亦得開展出相即不二的微妙諦理。於「性念處」中，特於能觀之心，融攝所觀之境，於觀境合融、能所一味中，展現出性念處觀的相即不二之義趣。

是以，於身受心法所開展的一一色一切色、一受一切受、一心一切心、一想行法一切法，一切法一法。於是中，彰顯出色中非垢非淨，受中非苦非樂，心性非常非無常，法性非我非無我。是以於垢淨相待中，開出非垢非淨之義；於苦樂相待中，開出非苦非樂義；於常無常中，開出非常非無常義理；於我非我相待中，開出非我非無我之理。透過垢淨、苦樂、常無常、我無我的相待不融之境，全然的開展與體現出「非相待非絕待」之相即不二不思議境界妙義的整全展現與實現。如其所言：

觀十界色名身。十界受名受。十界識名心。十界想行名法。法性色。一色一切色。一切色一色。一受一切受。一切受一受。一心一切心。一心一心。一想行法一切法。一切法一法。將智慧性。觀十法界色性。名為觀了達。色中非垢非淨名為處。智慧性觀十界受性。名為觀了達。受中非苦非樂性名為處。智慧性觀十界心性。名為觀了達。心性非常非無常性名為處。智慧性觀十法界法性名為觀了達。法性非我非無我名為處。能所合標名性念處觀<sup>19</sup>

「無作四念處」與生死即涅槃、煩惱即菩提之辯證義，緣於「生死即涅槃」、「煩惱即菩提」的義理辯證，乃是立基於「三法印即一法印」的原初辯證模式之下，所開展開來的核心要義，是因其乃一切大乘佛教教觀二門觀修之共論。

智者乃於此核心命題，作有系統的分類與辯證，透過其所建構的化法四教中，除了小乘三藏教，乃是半教、偏教外，其餘的通別圓三教，皆能夠融入此一核心命題之中，作各別義理面向的論證。

此「生死即涅槃」、「煩惱即菩提」之二重命題，於通教面向上，乃開出「無生四諦」以上求下化，發菩提心；而於別教面向，乃開展出「無量四諦」，出凡夫與二乘二邊，示現以四弘誓願，行上求下化之觀修功行；而於圓教，是則開出「無作四諦」觀，體顯法性與一切法皆無二無別的「中道實相圓頓一乘」之義理特質，顯純圓獨妙、一切皆妙之理。是以一法一切法，一切法一法，於是中，則洞達法界，事理具足，上求下化之功行皆備於其中，因是之故，此乃是真正圓教「無作四念處」之論證進路與辯證基底之核心要義之所在。

<sup>19</sup> 隋·智者，《四念處》卷四，大正藏第四十六冊，頁579下-580上

#### 肆、宗密一即一切與智者一即無量於一心之辯證對觀

宗密於此「萬法一心」之超絕詮釋，統貫於華嚴五教教判中之愚法聲聞教、大乘權教、大乘實教、一乘頓教，與一乘圓教等五重義理向度之中，實蘊具著圓遍圓融圓即圓入總體法界之本末、體用、權實、頓漸、染淨，乃至性修等，圓顯出即待絕辯證即內在遍攝即滿全超越之圓頓論證歷程而無盡無礙的圓滿體現。

其以華嚴別教一乘圓教特有之「法界一心」要義，為總體判攝一切華嚴一乘教觀思想體系之判準，總攝一切萬有諸法，並由此開出「融事相入」義、「融事相即」義、與「重重無盡」義等三重義理向度，來圓詮其所建構之「相即相入」式、「一即一切式」，與「重重無盡」式之超越主客真心論。

首先，其提出了「融事相入義」之面向，來開展一切事法既全是真心所現，所以於是中，隨舉一事即隨心而遍於一切法之中，而圓全的於一心遍一切中，皆隨心入於一事，此一圓融周遍之整全滿全之模式，彰顯了絕對一心之「一入一切，一切入一」的「相入」之不思議境界的辯證義理形式，此一「相即相入」式之超越主客真心論，所體現的真實要義，於一切有情而言，即是本眾生本具之本覺真心；而於一真法界的實際諦理而言，則是體現出超越迷悟之絕對真心，此一本覺真心與法界真心，亦是無二無別、一致一理。是故，全然的體現出即待絕辯證即內在遍攝即滿全超越之圓頓論證之圓滿旨趣。

其次，宗密提出「融事相即」義，此一論題，即是彰顯出其所舉揚之法界一心「相即」義之不思議境界之辯證義理形式，由一事即真心故，此絕對真心圓融相即一切，此事亦圓融相即一切；同理即一切法即真心故所以一切法皆圓融相即於任一事法之中此即此絕對真心所開展之「一即一切、一切即一」之真實要義。

其三，其開出「重重無盡」義，以之體現出「法界一心」之圓融周遍義與事事無礙義，此一論題即含融攝盡了「融事相入」義與「融事相即」義，由其「相即相入」式之超越主客絕對真心之超絕論證之趨向與辯證之路徑，遍攝一切萬法，而體現出無量向度、無限維度、與無盡之圓融度的開展出，於一切入一切、於一切即一切、於一切全一心、於一心全一切之重重無盡、重重無礙之滿全整全究竟義，彰顯出法界絕對真心的真實義與圓滿義之不思議具現。如其所言<sup>20</sup>：

一乘圓教總該萬有，即是一心，謂未知心絕諸相，令悟相盡唯心，然見觸事皆心，方了究竟心性，如華嚴說，良由皆即真心，故成三義：一、融事相入義，謂一切事法，既全是真心而現，故全心之一事，隨心徧一

<sup>20</sup> 唐·宗密，《圓覺經大疏》，卍續藏第九冊，頁353中

切中，全心之一切，隨心入一事中，隨心迴轉，相入無礙。二、融事相即義，謂以一事即真心，故心即一切時，此一事隨心，亦一即一切，一切即一亦然。三、重重無盡義，謂一切全是心，故能含一切，所含一切亦唯心，故復含一切，無盡無盡也，皆由一一，全具真心，隨心無礙故。

其次，宗密亦特為承繼與開展，自初祖杜順依於華嚴經之因賅果海、果徹因源之重重無盡之法界三觀義，以及三祖澄觀在此三觀之架構上加上所依之事法界觀，成為法界四觀義，以之來開展其以「法界一心」統攝融貫於此法界三觀及四法界義，所蘊具之重重無盡、事事無礙之不思議微妙真實義理與究竟義趣。

清涼澄觀於《華嚴經隨疏演義鈔》卷一中，以四法界來分別小、始、終、頓、圓等五教<sup>21</sup>，即：(一)小乘教，此教僅闡明差別之事法，而未立真如之理，故屬於事法界。(二)大乘始教，復分為二：(1)相始教，此教但攝真如於百法中之六無為，故亦屬於事法界。(2)空始教，此教專說平等之空理，故屬於理法界。(三)終教，此教立真如之隨緣不變，故屬於理事無礙法界。(四)頓教，此教立「離言真如，速疾頓悟」之法門，故亦屬於理法界。(五)圓教，此教宣說法界緣起事事無礙，故屬於事事無礙法界。

宗密立基於此法界四觀之基礎之上，以華嚴一乘圓教之義，以其「一道豎窮，展轉玄妙」之論證進路<sup>22</sup>，鎔融會攝於此四法界觀，體現會歸於一即一切，一切即一、一入一切、一切入一之中，展現出四法界觀皆為「一真法界」之顯現，其統整融貫之手法，即同於宗密以法界一心統貫融貫於五教教判之中，使五教教判皆為一心之所彰顯與體現，可謂是同此一源，無有二致。其於《注華嚴法界觀門》中，即舉清涼澄觀華嚴經疏中所云之一真法界義，言明其總該萬有，即是一心，因為此一心融攝萬有之故，所以即圓融蘊具盧四重法界之要旨<sup>23</sup>。此一辯證之手法，實同其於《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》之中，以「法界一心」融貫總攝五教教判之中<sup>24</sup>，此二種手法，實出一轍。

<sup>21</sup> 唐·澄觀於《華嚴經隨疏演義鈔》卷一，大正藏第四十五冊，頁2下-3下

<sup>22</sup> 唐·宗密，《注華嚴法界觀門》，大正藏第四十五冊，頁684下。宗密繼承了清涼澄觀詮釋初祖杜順之法界三觀之宏規，所開出之四法界觀義，而強調了此法界三觀與四界觀義之根本底蘊，乃為彰顯出總該萬有之一心之體相用義也。而以「一道豎窮，展轉玄妙」表詮心融萬有，遍攝一切法之要義。

<sup>23</sup> 唐·宗密，《注華嚴法界觀門》，大正藏第四十五冊，頁684下「清涼新經疏云。統唯一真法界。謂總該萬有。即是一心。然心融萬有。便成四種法界。一事法界。界是分義。一一差別。有分齊故。二理法界。界是性義。無盡事法。同一性故。三理事無礙法界具性分義。性分無礙故。事事無礙法界。一切分齊事法。一一如性融通。重重無盡故。」

<sup>24</sup> 宗密，《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》，大正藏第三十九冊，頁537中下

首先，乃體現出「事法界」所表徵的一心義，是乃含攝了於愚法聲聞中，所呈顯出業力所感而實有外境之執的假說一心，與大乘權教中，所體現的異熟賴耶義，名為一心；其二，於「理法界」中所彰顯的一心，是於大乘權教中顯諸法空相，不生不滅如法理之一心，與於一乘頓教中，所呈顯的泯絕染淨之一心；其三，於「理事無礙法界」中所彰顯的一心，乃是體現了於大乘實教中，所呈顯之如來藏理，無有二致之一心；其四，於「事事無礙法界」中所彰顯的一心，乃是圓詮於一乘圓教裡，所全然的體顯之理事本末無別異之「法界一心」，並以「法界一心」透過相即相入、一即一切，一切即一，與重重無盡之辯證規式，統貫於五種教相門之中，而彰顯出五重層次面向之「一心」的詮釋義涵，同時亦皆能體顯出，絕對真心之相融相即相入相攝於一真法界，所展現之無有等差，不可思議境界之奧義，而於其中無礙無盡的開展開來。

此正如宗密於《起信論疏筆削記》卷第二中，所開顯蘊具的「一真法界，全體而起，成染淨法，即全相也，染淨起時，性體不隱，全是真如，即全性」之華嚴一乘圓教圓頓義之真實諦理。如其所言：

圓教者，謂此教中該收前四，圓滿具足性相俱融，剎海塵毛交遍互入，即華嚴宗也，所說下，一真法界也，謂所說理事心境人法聖凡染淨等法。以要言之，未有一法離於法界。故云所說唯是法界。或可此句是總標。下皆別列。性海圓融者。理法界。謂理性深廣故如海也。理體周遍無有一法而不融攝。故云。圓融。緣起者。事法界。謂眾緣所造心境染淨情器。因果大小一多各不同故。無礙者。理事無礙法界也。謂緣起事法皆是理之所成。緣起無性不礙於理。理能隨緣不礙於事。故得理事二無障礙相即相入。下事事無礙法界也。謂諸事。法各全攝理即理之事。互不相礙。故得一一事法相即相入。一即一切，一切即一。一入一切一切入一。互為主伴重重無盡。如天網珠光影互入。無礙無盡也。（中略）。六全相全性。圓教也。謂說一真法界全體而起。成染淨法即全相也。染淨起時性體不隱。全是真如即全性也。<sup>25</sup>

宗密所開展之表徵法界一心、絕對真性之究極要義，所體現之「周遍含融觀」義，蘊具了事事無礙義，圓顯出之重重無盡無礙不思議微妙境界，此一不思議要旨的背後，所要體現的唯一真性，靈知不昧之心的奧義，乃具體的、整全的圓顯於宗密之《禪源諸詮集都序》卷下之一，於廣辯空宗與性宗之十異義之中，

<sup>25</sup> 唐·宗密注疏、北宋·長水子璿錄，《起信論疏筆削記》卷第二，大正藏第三十九冊，頁307中

而彰顯無餘。其以真性義對觀於空性義，舉出十異義之對觀，於是中，無礙的開顯出此一真性，此即透過法義真俗異、心性二名異、性字二體異、真智真知異、有我無我異、遮詮表詮異、認名認體異、二諦三諦異、三性空有異、佛德空有異等十異義，來開演空宗與性宗之相異處<sup>26</sup>。

首先，於「法義真俗異」處，言明空宗一切差別法為俗無生無滅為真；而性宗則以一真之性為法，空、有等差別為義。復次，於「心性二名異」中，其言明空宗視諸法本源為性；性宗則多目諸法本源為心。另外，「性字二體異」者，則言明空宗以諸法無性為性；性宗以靈明常住。而「真智真知異」者，彰顯空宗以分別為知。無分別為智。智深知淺；性宗則以能證聖理之妙慧為智，以該於理，智通於凡聖之靈性為知，知通智局。在「有我無我異」面向，其言空宗以有我為妄。無我為真；性宗以無我為妄，有我為真，乃至云無我法中有真我。此明宗密強調大小乘法相及破相教中，乃破有我之妄，顯無我之真；而性宗則直明實體，故顯之云有<sup>27</sup>。

另外，宗密於「遮詮表詮異」義之對觀中，言明空宗重於遮詮；而性宗則甚於表詮，遮者謂遣其所非，揀卻諸餘，於是中呈顯出不生不滅，非性非相之理；而表者謂顯其所是，直示當體，如諸經所說真妙理性。其言明，若云知見覺照，靈鑒光明，朗朗昭昭，惺惺寂寂等，皆是表詮。於「認名認體異」之處，空宗相宗為對初學及淺機。恐隨言生執。故但標名而遮其非。唯廣以義用而引其意。性宗對久學及上根，令忘言認體。故一言直示認得體已。方於體上照察義用。故無不通。其從首至尾皆叩緊了「知即是心，確指靈知不昧即是心，知乃心之體」之核心要旨。此外，「二諦三諦異」者，體顯空宗所說世出世間一切諸法不出二諦；性宗則攝一切性相及自體總為三諦。以緣起色等諸法為俗諦，緣無自性諸法即空為真諦，一真心體，非空非色，能空能色，為中道第一義諦。宗密於此特開性宗三諦之義，言性宗之一真心體，乃總攝蘊具了俗諦、真諦，與中道第一義諦之奧旨。而「三性空有異」者，空宗每說有者。即約遍計依他。每說空者。即是圓成實性。三法皆無性也。性宗即三法。皆具空有之義。謂遍計情有理無。依他相有性無。圓成情無理有。相無性有。最後，在「佛德空有異」之向度上，空宗說佛以空為德，無有少法是名菩提，色見聲求皆行邪道；性宗則言一切諸佛自體，皆有常樂我淨，十身十智真實功德，相好通光一一無盡，性自本有不待機緣<sup>28</sup>。

<sup>26</sup> 唐·宗密，《禪源諸詮集都序》卷下之一，大正藏第四十八冊，頁406上-407中

<sup>27</sup> 唐·宗密，《禪源諸詮集都序》卷下之一，大正藏第四十八冊，頁406中

<sup>28</sup> 唐·宗密，《禪源諸詮集都序》卷下之一，大正藏第四十八冊，頁406上-407中

宗密之言性宗全顯一心義、當體義、真實義、奧妙義、靈知義、圓頓義，與究竟義若此，乃全然的開演彰顯與體現。故能「隨舉一塵，即遍一切法中，又含一切法，在自塵中，一塵既爾，一切法皆然」，進而開演法界周遍含容觀之重重無盡、事事無礙之不思議義。故爾，其言一真法界之所以周遍含容之真實諦理，乃緣於唯是真心所現，故能開展一即一切、一切即一、一入一切、一切入一，乃至一入一、一切入一切、相涉亦然之「遍多入一，攝一容多」之無盡無礙究竟理趣。如其於《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》卷上二所開演示現的：

周遍含容觀，即事事無礙也，謂隨舉一塵，即遍一切法中，又含一切法，在自塵中，一塵既爾，一切法皆然，故云周遍含容。善男子，由彼妙覺性遍滿故，舉所依性，為事事遍滿無礙之所由也。根性塵性，此是各指根塵自性，非謂泯根攝塵歸於一性。無壞無雜，根塵無壞故，如是乃至陀羅尼門，（中略）。故云，乃至等也無壞無雜，便就喻釋，如百千燈光照一室，其光遍滿無壞無雜，如一燈光，已滿一室，更有一燈，光亦全滿，百千燈光，一一如是，各不相壞，亦不渾雜，室中之空，喻於法界，燈之光相，喻以根塵，謂一燈光，容多光相，即一光相，遍多光中，一一皆然，重重無盡。（中略）。含容周遍斯之謂歟，所以然者，唯是真心所現，皆如幻夢影像故，與所依性，非一非異故，故得遍多入一，攝一容多等也。<sup>29</sup>

對觀於華嚴宗密以「一即一切，一切即一」的辯證進路，所體現之法界一心事事無礙之微妙奧理，是則天台智者乃由「中道實相」相即不二圓妙義，進而開展出「一即無量，無量即一」之核心要旨，在「一門異解」與「一名異義」的圓融共構之圓頓圓融圓妙之辯證架構上而全然彰顯朗然全現。智者其對於「中道實相」之無量詮釋上，欲統攝一切萬法之名言概念於法界一理，一切的法界現象諸境之展現，實皆是中道實相之展現，意即呈現出無一法而不是中道實相的全然無礙的開展與顯現，與全然的開展出無一法不妙的純圓獨妙的圓滿實現。故爾，智者所開展之圓教義即可以以此「一即無量，無量即一」之辯證規式無不統貫無不融會的遍攝一切教觀、理事、麤妙、隱顯、本末、體用、觀行、頓漸、遠近、偏圓、了義不了義、究竟不究竟等諸法，乃至無量法而貫串無餘。故爾，此一圓教的論證進路，便可由中道實相圓頓一乘開出而融攝一切不思議無作之無量法，予以整全的無礙的體現，於是中，統攝了一切乘會歸一乘，意

<sup>29</sup> 唐·宗密，《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》卷上二，大正藏第三十九冊，頁545下-546上

即呈顯出無量乘即一乘義，乃至無量義即一實相義。以是不思議妙理，便在此一無量無盡無邊維度之無作諸法圓現之下，透過無量之不思議向度，當體全是的開展開來。

以是，智者於《四念處》卷四中所開展的「無作四念住」之圓教觀修相即圓妙義之開展，即是由「中道實相即一切法，一切法即中道實相」之辯證進路所開出之「一即無量，無量即一」的圓超辯證原理之所在。因此，此一圓超辯證底蘊以其所圓具之無量向度、無盡維度，以及無邊之深廣度之開展下，是則一切法皆可融轉為無作妙諦之圓融示現。故爾，此佛教四念處觀修法門，透過圓教無作妙諦的圓超辯證路徑之圓轉下，得以全然的契入一一法界。所以，智者云：「四者，乃不可思議數」其理正在乎此，意即四念處即是無量念處，即是不思議處，即是一切法，其與一切法無二無別，相融無餘。進而論之，此一「無作四念處」所展現之全體即是法界妙用義，即是不思議妙境之全體顯現之圓妙諦理。如其所云：

是故從本垂跡，與法身眷屬，隱實揚權，藏高設下，共化眾生，開示正道，內祕外視，令開顯令得入妙，正是此四念處也。

所言四者，不可思議數，一即無量，無量即一，一一皆是法界，三諦具足，攝一切法，出法界外，更無有法法界，無法界具足法界，雖無法具足諸法，是不思議數也。華嚴云：一微塵中具一切塵及一切法，於一念具一切念及一切法，塵即是色，念即是心，色心即念處異名耳。大品云：四念處，即摩訶衍，摩訶衍，即四念處者，於一念處，與三念處，無二無別，一切法趣四念處，是趣不過，念處尚不可得，云何當有趣不趣，此亦不思議意同也。普賢觀云：觀心無心，法不住法，名大懺悔，名莊嚴懺悔，觀心既然，觀色亦爾。大經云：佛性者，亦一非一，非一非非一。亦一者，一切眾生悉一乘故；非一者，說三乘故；非一非非一者，數非數不決定故，當知四數不可決定，即不思議之四也。<sup>30</sup>

復次，智者並進一步的在此無作圓頓妙義為基底，以之來開展「四念處」之無作圓妙義。其核心義理之運用，即是立基於圓教圓頓觀法「一心三觀」之詮釋，以之圓會於四念處之中，透過「一心三觀」所觀達之三諦圓融的妙理，使得於「無作四念處」之圓融身受心法之四種觀修之中，一一皆得以透過「一即無量，無量即一」之無作圓頓妙理之圓超辯證模式，開展出四念處身受心法，皆整全的示現出法性身、法性受、法性心、法性想行之諦理。

<sup>30</sup> 隋·智者，《四念處》卷四，大正藏第四十六冊，頁577下-578上

緣於此身、此受、此心、此法，皆同此法性，無二無別之故，且圓即圓融圓遍之故。是以能圓融微妙的開展出此法性身受心法所圓具之一色一切色，一受一切受，一心一切心，一行一切行的辯證模式理趣，圓融的開展出十法界皆相即不二的開展出，無作四念處即是即空即假即中，即法界不動道場之真實義與究竟義。如其所云：

但明無作道諦三十七品，成於一心三觀義也。大品云：欲以一切種修四念處者，念處是法界攝一切法，一切法趣念處是趣不過。華嚴云：譬如大地一能生種種芽，地是諸芽種也。法華云：一切種相體性，皆是一種相體性，何謂一種，即佛種相體性也。常途云：法華不明佛性，經明一種，是何一種，卉木叢林種種喻七方便，大地一種，即是實事，名佛種也。今一念心起不思議，即一切種，十界陰入不相妨礙，若觀法性，因緣生故，一種一切種，則一色一切色；若法性空故一切色一色，則一空一切空；法性假故一色一切色，一假一切假；法性中故非一非一切，雙照一一切，亦名非空非假，雙照空假。則一切非空非假，雙照空假，九法界色即空即假即中，亦復如是，是名身念處。若觀法性受，法性因緣生故，一種一切種，一受一切受。（中略）。若觀法性心。因緣生法一種一切種。一心一切心。（中略）。若觀法性想行兩陰，因緣生法一種一切種，一行無量行。法性空故一切行一行，一空一切空；法性假故一行一切行，一假一切假；法性中故，非一非一切，非空非假，雙照空假，一切非空非假，雙照空假，九法界行皆即空即假即中，亦復如是，是名法念處。如是念處力用廣博，義兼大小，俱破八倒，雙顯榮枯，雙非榮枯，即於中間入般涅槃，亦名坐道場，亦名摩訶衍，亦名法界。<sup>31</sup>

此「無作四念處」不思議觀修妙理之建構，從智者大師所著之《四教義》卷第十一之中，即可透觀竟盡。其中論及圓教之十乘觀法時<sup>32</sup>，於其中之善修道品之

<sup>31</sup> 隋·智者，《摩訶止觀》卷第七(上)，大正藏第四十六冊，頁 88 中下

<sup>32</sup> 「十乘觀法」乃天台修圓頓止觀於預備條件二十五方便修畢後，為正觀對象之軌範的十種觀法。用此十法，由因至果，故謂十法成乘觀，略稱十乘觀法。因能安住眾生心，故以坐處喻之，而有「十乘床」之稱。又以觀法能除去迷妄，猶如風能拂去灰塵，故喻稱十乘風。智者之《摩訶止觀》卷五以下，對此有詳細之說明。即所謂「十乘」，乃因觀不思議境等十法，能運乘修行者至於菩提果之意；圓教之觀法必依之。十法之中，觀不思議境為觀法之本體之正觀，上根者依此即足；若尚未成功或中根者，進而修第二至第七之觀法；至於下根者，則更修第八以下之觀法，亦即須修備十種觀法。十種觀法即：(一) 觀不思議境，即觀凡夫於日常所起一念心中，具備人生所有一切，三諦相互一體化，為不思議之妙境。(二) 發真正菩提心，又稱起慈悲心。修行者依初觀未成功時，改發圓教無作之菩提心，為求菩

中，智者即將圓教觀修「無作四念處」之要義詮釋的切中要旨、淋漓盡致，其揭舉了觀十法界五陰之流轉生死即是法性五陰，此意即是性淨涅槃之理<sup>33</sup>。而其核心之諦理，即是以四念處破凡夫四倒與二乘四倒於其中，證知「涅槃即生死」顯轉凡夫四倒為起苦空無常無我之四正見；而了知「生死即涅槃」顯轉二乘之四倒，起常樂我淨之四正見<sup>34</sup>。因此「無作四念處」所蘊具之無作之三十七道品理，能證知一實諦理，即是見虛空佛性，住大涅槃之義。此於全體即是融轉八倒為八正見之「無作四念處」妙諦之理，即是「煩惱即菩提」之圓妙義。

智者之「一即無量，無量即一」的無作圓頓微妙詮釋進路，即是在中道實相圓頓教觀思想體系中，透過一心即無量心、一法即無量法、一乘即無量乘、乃至一行即無量行、一位即無量位、一觀即無量觀、乃至一相即無量相之待絕不二式、敵對相即式，與詭譎圓融式之即相待即絕待之超絕圓妙辯證路徑之下，而開展其圓教圓頓教觀要義之不思議無作無待義於現觀直證中道實相圓妙義之中。

其具體的展現其不思議妙義，即是透過即空即假即中三諦圓融之妙諦來開展的亦是即空即不空即中之真實義體現以是之故以此「一即無量，無量即一」的無作圓頓微妙詮釋模式契入於智者圓教之不共實相智之奧義體現即是開展出「菩薩入於一相，知無量相，知無量相，又入一相」，體現出一心三觀即無量觀，無量觀即三觀即一心之全體即是彰顯出，「一心即中道實相即一切法」之究極要

---

提救度眾生，立四弘誓願。(三) 善巧安心止觀，又稱巧安止觀。善巧用止觀，使心安住於真實之本性。(四) 破法遍，即破除遍於一切諸法有所執著之心。(五) 識通塞，於能破之觀知通塞，識別情智之得失。(六) 道品調適，又稱修道品。即一一檢討三十七道品，而修其中適合行者之能力性質者。(七) 對治助開，又稱助道對治。修卑近、具體之善法，以為去除障礙之幫助。即開闢三解脫門，以對治障礙。(八) 知次位，雖居凡位，然不起已登聖位之慢心，了知自己修行之階段。即自善分別識知修證之分齊。(九) 能安忍，對於內外之障礙，心不動搖能安忍，成就道事。(十) 無法愛，又稱離法愛。即去除對非真菩提之執著，而進入真正之菩提位。

<sup>33</sup> 「性淨涅槃」者即三種涅槃之一，智者依真性軌、資成軌，與方便軌之「三軌成乘」之圓妙義，用以彰顯不生不滅之義，所立之三種涅槃。即：(一) 性淨涅槃，諸法實相不可染不可淨，不可染即不生，不可淨即不滅，不生不滅即性淨涅槃。(二) 圓淨涅槃，智極為圓，惑盡為淨，智若契理，惑畢竟不生，智畢竟不滅，不生不滅即圓淨涅槃。(三) 方便淨涅槃，智能契理，即照群機。照必垂應，機感即生，此生非生，機緣既盡，應身即滅。此滅非滅，不生不滅即方便淨涅槃。此即對比相稱於三身中之法身、報身、應身。

<sup>34</sup> 「四枯四榮」之要義者，乃佛於拘尸那城娑羅雙樹間入滅時，東西南北各有雙樹，每面雙樹，一榮一枯，故曰四枯四榮，此有二重之意：一表凡夫二乘之八倒，二為表二乘菩薩之八正也。凡夫二乘之八倒者，謂凡夫於世間苦空無常無我之法，起常樂我淨之見，是為凡夫之四倒，故譬之以四榮，又二乘向涅槃常樂我淨之法，起苦空無常無我之見，是為二乘之四倒，譬之以四枯。

旨。如其於所言及的：

不共實相，智如日光，是故為實，大經云：第一義空，名為智慧，二乘但空，空無智慧；菩薩得不但空，即中道慧，此慧寂而常照。二乘但得其寂，不得寂照，故非實相；菩薩得寂，又得寂照，即是實相。見不空者，復有多種：一、見不空次第斷結，從淺至深，此乃相似之實，非正實也。二、見不空具一切法。初阿字門，則解一切義，即中即假即空，不一不異，無三無一。二乘但一即，別教但二即，圓具三即，三即真實相也。釋論云：何等是實相，謂菩薩入於一相，知無量相，知無量相，又入一相。二乘但入一相，不能知無量相；別教雖入一相，又入無量相，不能更入一相，利根菩薩即空故入一相，即假故知無量相，即中故更入一相，如此菩薩，深求智度大海，一心即三，是真實相體也。<sup>35</sup>

智者所建構之圓教不思議諦理，由無苦相可捨，無招集生死之相可斷，無涅槃寂滅可證，亦無菩提之道可修之不思議妙理出發，是則，於一念心觀中道法性理即輪圓具足，成就不思議妙義。在此一無作四念處之開展下，是則四亦非四，是則身、受、心、法皆是中道；念亦非念，念念圓妙；處亦非處，一切皆妙，事理皆如，道道皆然。四念處即一切處，即不可思議純圓獨妙之境。

## 伍、結論

華嚴宗密之論證直顯心源之絕對真心形上本體的辯證詮釋義涵，乃是循著華嚴一真法界之重重無盡緣起，所展現之如來藏自性清淨心，為其辯證之本懷。於是中，呈顯出一種相即相入式之超越主客真心論證形式。

天台智者所體現之「一心」，乃是透過「中道實相」與一切法皆相即不二之辯證方式，體現出「一心」之全體樣式，於超越主客隔歷之面向上言，其透過「當體全是」之詮釋手法，來展現出「一心」之超越、統攝、並泯除了主體與客體間之相待性、差別性、與對立性之分別，而達至統一、絕待、與圓融之境界。

首先，於宗密與智者於「一心」本體圓頓義之對觀上，宗密，於「直顯心性宗」之超越主客相待之超絕原理向度上，實充份的展現在其對於「絕對真性」的核心命題之詮釋路向之上一方面，於超越對立相待層次上，透過超絕之辯證中，體現了非凡、非聖、非因、非果、非善、非惡之對立不融之相待義，在消除了相對立面的同時，整全的開出法界絕對本體—真性、佛性之絕對原理。另一方面，也欲展現出絕對真性之無相無為之體性，故而開出不超而超的圓顯

<sup>35</sup> 隋·智者，《法華玄義》卷八上，大正藏第三十三冊，頁781上

圓現之二重辯證手法，第一重辯證是體現出「本來是佛」之命題，圓顯出法界絕對真性，本然如此之深層義蘊。另一重辯證進路，則是開展出法界絕對真性之不空妙有義，是故，宗密提出了「空寂之心，靈知不昧」之微妙命題，體現出靈知不昧之一心的了了分明義彰顯出宗密所開展圓詮之「一心」，所呈顯之無去無來、非中非外、不生不滅之真實體性與相狀，而予之以靈明妙有、無生真空之真實要義。

相對的，智者所體現之「一心」，乃是透過「中道實相」與一切法皆相即不二之辯證方式，體現出「一心」之全體樣式，於超越主客隔歷之面向上言，其透過「當體全是」之詮釋手法，來展現出「一心」之超越、統攝、並泯除了主體與客體間之相待性、差別性、與對立性之分別，而達至統一、絕待、與圓融之境界。於心性超越面向上言，則開展出「一念無生全體現」之不思議微妙境界，彰顯出一念心圓具三千性相之奧義。

此正是體顯出智者所圓建之圓教之中道遮於二邊，三諦之理宛然具足，全體即是體現於一心之中，此一心具十法界，非內、非外、非有、非無、非前、非後，是故，「一心」即是「中道實相」之「一體異名」、「一體異義」之內蘊義表現，體現出「一心」與法華一乘之正體—「中道實相」相即不二圓遍圓攝之不思議妙理，同時也體現出，智者所開出之表徵「中道實相即一切法」之「一心」，圓具了「即非體非現以言本體」之詭譎的圓妙旨趣。

其次，在宗密相即相入與智者相即不二於一心之辯證對觀上，宗密之「相即相入」式的超越主客真心論，乃是承繼了法藏賢首之華嚴五教判之順逆次第，為其立論之義理架構，並將表徵華嚴法界一心之既周遍統攝染淨義，且呈顯非染非淨之超越義、絕對義，與不思議圓頓義的開展下，統攝了小始終頓圓五教之義涵於「一心」之中，而統貫無餘。

故爾，宗密所開展之華嚴一乘法界一心圓教觀，即是由「一心」統貫此愚法聲聞教、大乘權教、大乘實教、一乘頓教，乃至一乘圓教而圓攝無餘，由此一心所開展之總持境界而呈顯出一切法界所蘊具之假說一心賴耶一心如來藏一心頓絕一心乃至理事本末賅徹無礙之一心，此展現出宗密圓詮契應了《華嚴經》所說的「應觀法界性，唯是一心造」之真實要義之體現。乃是融貫了「一位即一切位，一切位即一位，是故十信滿心，即攝五位成正覺等，主伴具足故名圓教，即華嚴經也，所說唯是無盡法界，性海圓融緣起無礙，如帝網珠重重無盡」之奧義於其中。

從天台智者所建構的以「中道實相義融通統貫、圓融會攝於一切法」的論證基礎上，以及其欲以中道實相遍攝一切諸法的論證手法應用開展上，就可以全然的掌握契入其不思議中道妙義的發展脈絡，及其次第開展貫串諸法教與法門的真實義趣。

此一論證架構，由「中道實相」與一切法皆「相即不二」出發，統貫圓會了一切的教理教義與教法於其中，其法華一乘教觀思想之論證基底，當然是從「一心具十法界」出發，作為其法華一乘中道實相圓頓教觀思想體系辯證路徑之基底。於「教相門」而言，則是以相待妙理與絕待妙理為敵對相即辯證之核心論證模式中構築出藏通別圓化法四教之宏規；於「觀心門」而言，則在「一心具十法界」之基礎之上，開出百界千如融攝一如之範疇，由此「一心」出發，透過十法界互具之融攝機轉，具六凡，即地獄、餓鬼、畜生、人、阿修羅與天，與四聖者，即聲聞、緣覺、菩薩、佛等，共十界中之任何一界，均具足十界，合有百界。此百界中，每一界各具性、相、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟等十如，總計則有千如，稱為百界千如，共三千法界，而皆具於一心之中。

最後，在宗密一即一切與智者一即無量於一心之辯證對觀面向上，宗密以華嚴別教一乘圓教特有之「法界一心」要義，為總體判攝一切華嚴一乘教觀思想體系之判準，總攝一切萬有諸法，並由此開出「融事相入」義、「融事相即」義、與「重重無盡」義等三重義理向度，來圓詮其所建構之「相即相入」式、「一即一切式」，與「重重無盡」式之超越主客真心論。

其提出了「融事相入義」之面向彰顯了絕對一心之「一入一切，一切入一」的「相入」之不思議境界的辯證義理形式；宗密提出「融事相即」義，即一切法即真心故所以一切法皆圓融相即於任一事法之中此即此絕對真心所開展之「一即一切、一切即一」之真實要義。其開出「重重無盡」義，以之體現出「法界一心」之圓融周遍義與事事無礙義，此一論題即含融攝盡了「融事相入」義與「融事相即」義，於一切入一切、於一切即一切、於一切全一心、於一心全一切之重重無盡、重重無礙之滿全整全究竟義，彰顯出法界絕對真心的真實義與圓滿義之不思議具現。

對觀於此，天台智者則由「中道實相」相即不二圓妙義，進而開展出「一即無量，無量即一」之核心要旨，在「一門異解」與「一名異義」的圓融共構之圓頓圓融圓妙之辯證架構上而全然彰顯朗然全現。智者其對於「中道實相」之無量詮釋上，欲統攝一切萬法之名言概念於法界一理，一切的法界現象諸境之展現，實皆是中道實相之展現，意即呈現出無一法而不是中道實相的全然無礙的開展與顯現，與全然的開展出無一法不妙的純圓獨妙的圓滿實現。

故爾，智者所開展之圓教義即可以以此「一即無量，無量即一」之辯證規式無不統貫無不融會的遍攝一切教觀、理事、麤妙、隱顯、本末、體用、觀行、頓漸、遠近、偏圓、了義不了義、究竟不究竟等諸法，乃至無量法而貫串無餘。故爾，此一圓教的論證進路，便可由中道實相圓頓一乘開出而融攝一切不思議

無作之無量法，予以整全的無礙的體現，

以是，智者於《四念處》卷四中所開展的「無作四念住」之圓教觀修相即圓妙義之開展，即是由「中道實相即一切法，一切法即中道實相」之辯證進路所開出之「一即無量，無量即一」的圓超辯證原理之所在。

智者之「一即無量，無量即一」的無作圓頓微妙詮釋進路，即是在中道實相圓頓教觀思想體系中，透過一心即無量心、一法即無量法、一乘即無量乘、乃至一行即無量行、一位即無量位、一觀即無量觀、乃至一相即無量相之待絕不二式、敵對相即式，與詭譎圓融式之即相待即絕待之超絕圓妙辯證路徑之下，而開展其圓教圓頓教觀要義之不思議無作無待義於現觀直證中道實相圓妙義之中。

### 參考書目

- 1 隋·智者，《法華玄義》，大正藏第三十三冊。
- 2 隋·智者，《法華文句》，大正藏第三十四冊。
- 3 隋·智者，《摩訶止觀》，大正藏第四十六冊。
- 4 隋·智者，《維摩詰經玄疏》，大正藏第三十八冊。
- 5 隋·智者，《維摩詰經廣疏》，卍續藏第五十五冊。
- 6 隋·智者著、湛然略，《維摩經略疏》卷第九，大正藏第三十八冊
- 7 隋·智者，《四教義》，大正藏第四十六冊。
- 8 隋·智者，《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》，大正藏第四十六冊
- 9 隋·智者，《維摩詰經三觀玄義》，卍新纂續藏經 第五十五冊
- 10 隋·智者，《四念住》，大正藏第三十三冊
- 11 隋·智者，《金光明經玄義》，大正藏第三十三冊
- 12 隋·智者，《仁王般若經疏》，大正藏第三十三冊
- 13 唐·澄觀，《華嚴經隨疏演義鈔》卷一，大正藏第四十五冊
- 14 唐·宗密，《原人論》，大正藏第四十五冊
- 15 唐·宗密，《圓覺經大疏釋義鈔》，卍續藏第九冊
- 16 唐·宗密，《圓覺經大疏》，卍續藏第九冊
- 17 唐·宗密，《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》，大正藏第三十九冊
- 18 唐·宗密注疏、北宋·長水子璿錄，《起信論疏筆削記》，大正藏第三十九冊
- 19 唐·宗密，《注華嚴法界觀門》，大正藏第四十五冊
- 20 唐·宗密，《禪源諸詮集都序》，大正藏第四十八冊
- 21 唐·宗密，《佛說盂蘭盆經疏》，大正藏第三十九冊
- 22 唐·宗密，《金剛般若經疏論纂要》，大正藏第三十九冊

## 天台宗視野中的《華嚴經》：佛的“博士論文”

山東大學佛教研究中心 主任  
山東大學哲學系宗教學系 教授  
陳堅

### 摘要

在天台宗“五時八教”的判教體系中，《華嚴經》被認為是佛通過六年修行在菩提樹下成道後最先說的佛經，也就是佛所說的第一部著作，用現在的話來說就相當於佛的“博士論文”。天台宗雖然以《法華經》為最高經典，但對《華嚴經》也是十分重視的，它的許多思想，如“六即佛”、“一念三千”、“無情有性”等，都淵源於《華嚴經》或與其有關。

**關鍵字：**天台宗、華嚴經、博士論文

馬克思（Karl Heinrich Marx，1818—1883）的博士論文同時也是其第一部哲學著作的《德謨克利特的自然哲學和伊壁鳩魯的自然哲學的差別》被認為是“馬克思哲學體系大廈的第一塊基石”<sup>1</sup>，因為它“包含了日後馬克思主義的許多重要觀點，雖然有些還僅僅是一點萌芽，但這些萌芽遠在馬克思的第一部著作中就出現了，可以說該論文代表了馬克思主義的原初思想。”<sup>2</sup>實際上，不但馬克思的博士論文集具有這樣的特質，任何人的博士論文——如果這個人在博士畢業後依然還從事與博士論文相關的工作——都是他日後思想的“基石”和“萌芽”。從這個意義上來說，博士論文不是包括馬克思在內的一切博士的思想終點，而是恰恰相反，是他們的思想起點，這個起點蘊含著他們接下來思想發展的一些重要元素和信息。可以說，博士們畢業後成熟和發達的思想在很大程度上乃是其博士論文的細化、深化和衍化，比如，就我自己而言，我的博士論文是關於天台宗的，題目叫《“煩惱即菩提”——天台宗“性惡”思想研究》（宗教文化出版社 2007 年 10 月版），現在我對天台宗乃至整個中國佛教的許多看法都有這篇博士論文的影子，這個我自己很清楚，儘管完成於 2000 年的該論文在今天“事後諸葛亮”地來看還有很多不完善之處。

說到我相對比較熟悉但遠不能說精通的天台宗，天台宗是將《華嚴經》看作佛的“博士論文”的，這不是空穴來風的胡謔玩笑，而是實有來自，來自哪來？來自天台宗的“判教”。

一、

在佛教史上，“判教是一個宗派得以形成的基本條件之一。所謂判教，乃是對佛陀所說的各種教法予以分別評判，重新估量其不同的意義和地位。判教思潮發端於印度佛教部派分裂之時，而隨著大量佛典的漢譯，為調和其中的大小、空有之爭並作出於已有利的安排，南北朝時期各學派也紛紛建立起自己的判教體系。”<sup>3</sup>天台宗的創始人智者大師（538—597）在批判地繼承南北朝時期流行的“南三北七”十家判教學說<sup>4</sup>的基礎上，提出了日後天台宗得以藉此展開其龐大思想體系的“五時八教”判教思想，其中的“五時”是指華嚴時、阿含時、方等時、般若時和法華涅槃時，它昭示了佛一生先說什麼後說什麼的說法時序，這一說法時序後來被天台宗好事者煞有介事地以偈語的方式給出了具體的

<sup>1</sup> 譚謀盾《馬克思的博士論文到底說了什麼》，參見 <http://wenku.baidu.com/view/3506af3743323968011c92f3.html>。

<sup>2</sup> 張建明《從馬克思博士論文看“自由”》，參見 <http://wenku.baidu.com/view/d8a1960216fc700abb68fc99.html>。

<sup>3</sup> 洪修平、陳紅兵《中國佛學之精神》，復旦大學出版社 2009 年 8 月版，第 131 頁。

<sup>4</sup> 參見智顓《法華玄義》卷十上，載《大正藏》第 33 冊，第 801 頁上、中。

“時間表”，即“阿含十二方等八，二十二年般若談，法華涅槃共八年，華嚴最初三七日”<sup>5</sup>，末一句“華嚴最初三七日”意指《華嚴經》是佛在開悟成道後的最初三七二十一天內說的。當然智者大師自己並沒有在時間上說得如此準確，他只是在《法華玄義》中將佛說《華嚴經》比作“猶如日出，先照高山”（語出《華嚴經》）以及“譬如從牛出乳，名第一味”（語出《涅槃經》），若拋開其中價值判斷層面的意涵，那麼這兩個比喻也都明確地表達了《華嚴經》在佛說法時序中的“在先性”，至於究竟是不是佛就是在開悟成道後的最初三七二十一天內說了《華嚴經》，我們倒是應該本著“你姑且說之，我姑且聽之”的心態，不必斤斤計較。

對於智者大師所主張的佛最先說《華嚴經》，天台宗人基本上有兩種詮釋，一種觀點認為，“吾佛如來，初成正覺，在寂滅道場，四十一位法身大士及宿世根熟天龍八部，一時圍繞，如雲籠月。爾時如來現盧舍那身，說圓滿修多羅教是也。”<sup>6</sup>這“圓滿修多羅教”便是《華嚴經》，其中的“修多羅”，乃是梵語 Sūtra 的音譯，就是佛經的意思，類似於基督宗教中的 Bible《聖經》。另一種觀點認為，佛在菩提樹下夜睹明星，豁然開悟，不禁滿心歡喜，嘆曰：“奇哉！奇哉！此諸眾生雲何具有如來智慧，愚痴迷惑，不知不見？我當教以聖道，令其永離妄想執著，自於身中得見如來廣大智慧與佛無異。”<sup>7</sup>發現真理的興奮之情是如此之強烈，以至於佛禁不住自言自語，無問自說，完全忘了自己其實是一個人坐在那裡而面前沒有聽眾，就像竺道生（355—434）“聚石說法”<sup>8</sup>一樣，一

<sup>5</sup> 靜修法師《〈教觀綱宗〉科釋》，福建莆田廣化寺2009年印行，第22頁。

<sup>6</sup> 同上，第12頁。

<sup>7</sup> 《華嚴經·如來出現品》。這句話在坊間的流傳略有走樣，簡化並變成了“奇哉！奇哉！大地眾生皆有如來智慧德相，但因妄想執著不能證得。”

<sup>8</sup> 這是中國佛教史上的一個著名典故，據說“大約在東晉末年，道生在建康看到法顯帶回來的六卷《泥洹經》譯本，便主張‘人人皆有佛性’，甚至說‘一闍提人皆得成佛’。按‘一闍提’是佛經上說的絕對不能接受佛教的人，他如此說，佛門人士都認為有違經典，群情至所激憤，竟將他逐出佛門。據傳他一人到了吳中的虎丘山，拾了一堆石頭擺在座前當作門徒，然後面對著石頭說法，說到‘一闍提皆有佛性’，頑石竟然會點頭，這便是‘生公說法，頑石點頭’典故的來源。後來，北涼《大般涅槃經》傳到了南京，內中果然明白記載了‘人人有佛性’、‘一闍提也能成佛’的文字，眾人才敬佩道生有先見之明。”<sup>③</sup>竺道生煞有介事地“聚石說法”，對著一堆石頭講說“人人有佛性”、“一闍提也能成佛”的佛理，因為“講得鞭辟入裡，所以感化頑石，竟至使頑石們盡皆點起頭來。後來佛書《續傳燈錄·圓機禪師》有道：‘直饒說得天花亂墜，頑石點頭。’東坡居士為此歌吟曰：‘海上名山即虎丘，生公說法至今留；當年說法千人座，曾看岩邊石點頭。’”參見劉旺《劉老師教育手記：生公說法，頑石點頭》，<http://www.liuwang.cn/ArticleDetail.aspx?DetailID=473132>，

五十一地毫無保留地把自己體悟到的如來境界和盤托出，這便成了《華嚴經》。

上述這兩個觀點的差別乃在於佛說《華嚴經》時有沒有聽眾在場，一者認為有根機圓熟的“法身大士”（亦即利根菩薩）和“天龍八部”在場，一者認為根本沒有聽眾在場，但是不管有沒有聽眾在場，佛在法喜充滿地說完《華嚴經》後便意識到，該經的內容也只有那些上根利機的眾生才能理解，至於那些鈍根淺機者，則必定“如聾似啞，不見不聞，由是（佛）隱舍那之身，現老比丘相，優化鹿苑”<sup>9</sup>，也就是不得已而求其次，轉而為那些“根機較淺不堪領受華嚴大法的初學者，於鹿野苑等地，講說小乘四阿含，宜說苦集滅道‘四諦’之理”<sup>10</sup>，於是智者大師“五時八教”判教中的“五時”就從“華嚴時”轉入了“阿含時”（至於“阿含時”以下，因與本文主旨無關，恕不論涉），佛也隨之從說《華嚴經》轉而改說《阿含經》，這就好比一個人完成了博士論文，獲得了博士學位，結果命運安排他要去教小學，於是他也只好隨緣去講 123 和 aoe，暫時將博士論文束之高閣。

我在未述其詳的天台宗“五時八教”判教語境中將《華嚴經》看作是佛的博士論文，既有從佛教特質——這種特質一般被概括為佛教是教育而不是宗教從而佛是教育家而非宗教家——出發的考慮，也多少受到美國佛教徒兼漢學家比爾·波特觀點的影響。

比爾·波特是上個世紀 70 年代美國哥倫比亞大學的人類學博士，同時他還修學了中文討了個台灣老婆並研究中國文化。有一次，“在紐約，比爾與他的第一個中國師父——壽冶老和尚相遇，看到師父刺血寫的《華嚴經》，比爾而完全驚呆，第二天，便行了皈依。……之後，比爾離開美國去了台灣，先是在佛光山小住了一段”，期間還曾和星雲法師打過籃球，後來因為“佛光山太吵，比爾喜歡安靜，於是他又‘托鉢’到了台北附近的海明寺。……在海明寺，方丈悟明法師送給比爾一本自己出版的寒山詩集，比爾動了心思，開始動手翻譯這位中國唐代著名高僧的詩歌。……寒山的詩歌譯完，比爾又開始翻譯元朝僧人石屋的詩。”由於寒山（約 691—793）和石屋清瑛禪師（1272—1352）都是山中隱修的僧人，比爾就想，“在大陸，還有寒山和石屋這樣的人在山裡修行嗎？這是比爾的興奮點”，他很想從歷史回歸現實，到中國大陸尋訪見識當代的山中隱士，並且把這個想法告訴了他的朋友王文洋（台塑集團掌門人王永慶的長子），後者欣然資助他前往大陸尋隱。比爾到大陸後，經中國佛協副主席淨慧

---

2010-03-02。

<sup>9</sup> 靜修法師《〈教觀綱宗〉科釋》，福建莆田廣化寺 2009 年印行，第 13 頁。

<sup>10</sup> 洪修平、陳紅兵《中國佛學之精神》，復旦大學出版社 2009 年 8 月版，第 133 頁。

法師的指點，來到隱修聖地陝西終南山，“兩個月的時間，比爾在終南山四下游方，結識了他夢寐以求的隱士，這些人是他這一輩子見過的‘最快樂的人’。”為了向“不快樂的西方人”介紹這些“最快樂的人”，比爾將自己的這次終南山尋隱經歷寫成一本書，書的中文譯名非常浪漫有禪意，叫《空谷幽蘭》（Road to Heaven: Encounters with Chinese Hermits，當代中國出版社 2006 年 10 月版）。在《空谷幽蘭》中，比爾表達了這樣的觀點：

中國的隱士歷史可以追溯到 5000 年前。雖然西方也有隱士，但是，西方的隱士是要離開社會，跟社會分開。

“中國的隱士卻是社會很主要的一部分，他們去山裡的目的是先修好自己，然後出來幫助別人。我覺得這個很了不起。”比爾說。

……

比爾告訴外國人，去寺廟好像是讀大學，進山是讀博士班。小隱於山，大隱於市。要想當大隱士，先要小隱。開始在寺廟修行，達到一定的程度，再去山裡蓋茅蓬，住幾年後再度出山。一般的隱士，三五年之後就下山了。<sup>11</sup>

比爾在這裡對中西方不同的隱士傳統進行了比較，在他看來，西方的隱士乃是“隱而不出”，“要離開社會，跟社會分開”，而中國的隱士，無論是歷史上的還是他在終南山所見，“他們去山裡的目的是先修好自己，然後出來幫助別人”，或者用現代教育學術語形象地說，“進山是讀博士班”，“退而結網”，等“博士畢業”後再到社會上來“幫助別人”，而能夠“博士畢業”獲得“博士學位”的條件就是經過山中修行而開悟。從這個意義上來說，釋迦牟尼無疑曾經是一位優秀的“博士畢業生”，為什麼這麼說的呢？了解釋迦牟尼身世的人都知道，釋迦牟尼離家出走，入雪山深林，“經過六年的苦行，終於把心中的粗堅細話，妄想執著，滅得一干二淨。到了煩惱斷盡、智慧圓滿的時刻，把心中的黑暗完全消滅了，心中的智慧光明，完全顯現出來了。……這就是本覺理與始覺智合為一覺，如如理如如智，理智不二，就證到不生不滅、無掛無礙的涅槃境界，這就叫做成佛，也就是跳出生死痛苦的此岸，到達涅槃解脫的彼岸，得證阿耨多羅三藐三菩提的佛的果位”<sup>12</sup>，這個“佛的果位”也就是釋迦牟尼的“博士學位”，而釋迦牟尼獲得此一“博士學位”的“博士論文”就是完滿表達其開悟境界的《華嚴經》。

<sup>11</sup> 張洪《比爾·波特：中國禪宗的西方傳人》，載《禪》2012年第6期，第94頁。

<sup>12</sup> 明暘法師《佛法概要》，上海古籍出版社2009年11月版，第15頁。

二、

按照天台宗的判教，釋迦牟尼入深山修行完成“博士論文”《華嚴經》並獲得“博士學位”後，便“出山”重回社會，弘法度生，先“阿含”，再“方等”，後“般若”，最後“法華涅槃”，輾轉相承，應機施教，“幫助別人”獲得解脫，一直到他“雙林入滅”而圓寂。對於天台宗有關《華嚴經》的這一判定，後於天台宗而成立的以《華嚴經》為宗經的華嚴宗基本上是同意的並樂於接受的，因為華嚴宗的“五教十宗”判教，其中的“五教”即小乘教、大乘始教、大乘終教、頓教和圓教，“一般說是依天台宗的藏、通、別、圓‘化法四教’建立的，改藏為小；改通、別為始；圓教照舊；只插進了一個頓教。刊定法藏學學說而有成就的慧苑法師說：‘此五大都影響天台，但加頓教。’以弘揚法藏學說為己任的清涼澄觀大師說：‘大同天台，但加頓教。’但是澄觀又說：‘天台所以不立者，以四教中皆有一絕言故，今乃開者，頓言顯絕言為一類離念機故，即順禪宗。’實際天台宗也立頓教，只是把它放在了頓、漸、秘密、不定的化儀四教之內”<sup>13</sup>，這說明華嚴宗與天台宗有著基本相同的判教“底盤”，在這個“底盤”上，華嚴宗雖然沒有像天台宗那樣發展出清晰的時間維度的“五時”判，但它對天台宗的“五時”判還是認同的，比如當代華嚴宗傳人賢度法師在談到《華嚴經》是說：

佛說此經時是成道後第二七日，在《十地品》之別行經，尸羅達摩（西元 753 年至 790 年）譯之《十地經》即有詳述：“成道未久第二七日”之說法，明白地告示了時日，此為世親之《十地經論》記錄中所肯定之事實：“初七不說但思維行因緣行耶，九會皆在二七日後，……”<sup>14</sup>

賢度法師是根據尸羅達摩（753—790）所譯的《十地經》（《華嚴經·十地品》的別譯本）以及世親在《十地經論》中的說法，認為佛在成道後並沒有馬上開說《華嚴經》，而是在作“思維行因緣行”，也就是在思考言說《華嚴經》的因緣，如果因緣不具備，那就不要急著去說，猶如慧能（638—713）在弘忍（601—675）處得法開悟並獲得衣鉢後，弘忍恐人害他，因而勸他速速遠走高飛，並情意綿綿“相送直至九江驛”，臨別時還不忘語重心長寄予厚望地贈言：“以後佛法，由汝大行，汝去三年，吾方逝世，汝今好去，努力向南，不宜速說，佛法難起。”弘忍的意思是說，你慧能雖然“明心見性”獲得了“禪學博士”學位，但也“不宜速說”不要急著就去宣講你所證悟到的禪法，因為你說法的因

<sup>13</sup> 英武《佛教入門——華嚴宗》，巴蜀書社2009年12月版，第70頁。

<sup>14</sup> 賢度法師《華嚴學講義》，財團法人台北華嚴蓮社2010年1月版，第6頁。

緣還沒到。慧能謹記師言，先是“奉懷則止，遇會則藏”，躲避包括一幫以惠明為代表的神秀（606—706）擁躉追奪衣鉢在內的“惡人尋逐”，後又“避難獵人隊中，凡經一十五載，時與獵人隨宜說法”，還不能“大手大腳”地放開了說，並且在生活上也只能湊合著“以菜寄煮肉鍋”，“但吃肉邊菜”而沒辦法嚴依佛制完全茹素。終於等到因緣成熟，慧能“一日思維，時當弘法，不可終遁，遂出至廣州法性寺”並在那裡得到印宗法師的賞識。印宗法師“為惠（慧）能剃發，願事為師，惠（慧）能遂於菩提樹下，開東山法門”，“為眾開緣說法”。<sup>15</sup>可見，慧能是在“博士畢業”後隱遁了十五年才出來開始正式說法，其所說的内容就是《壇經》；相比之下，佛則是在“博士畢業”七天後才開講《華嚴經》，這是華嚴宗人按照《華嚴經·十地品》所說對《華嚴經》所作的一個判定，因而可以看作是對《華嚴經》的一個“內判定”；至於天台宗說《華嚴經》是佛在成道後的“最初三七日”內說的，這純粹是天台宗的“外判定”，因為天台宗不是以《華嚴經》為宗經，故亦不必死扣《華嚴經》完全按照《華嚴經》的說法來判定《華嚴經》，有一些自己的理解亦情有可原無傷大雅，但是，華嚴宗就不一樣了，因為它以《華嚴經》為宗經，既然以《華嚴經》為宗經，那就必須老老實實地一依《華嚴經》而言說而立論。那麼，按照《華嚴經》，佛在成道七天後究竟是什麼因緣才導致他“開口說華嚴”的呢？

尋諸《華嚴經》經文，“佛在摩竭提國阿蘭若法菩提場中，始成正覺，……有諸菩薩，其眾如雲，俱時出現”<sup>16</sup>，佛見“此中之聽眾必定有其對機者”，所以就開說《華嚴經》。可見，佛說《華嚴經》的因緣乃是菩薩，尤其是像文殊、普賢那樣的大菩薩“在摩竭提國阿蘭若法菩提場中”的出現。不過，“在《入法界品》所出現的聲聞、緣覺為劣機之聽眾，於祇陀園林重閣講堂，會中如聾似啞，所謂‘有眼不識舍那身，有耳不聞圓頓教’，由此點可看出，《華嚴經》之教法幽遠高深，非二乘人等所能承受者”<sup>17</sup>，因為“《華嚴經》系釋迦牟尼成道後之第二七日，於菩提樹下為文殊、普賢等上位菩薩所宣說之自內證法門，此一《華嚴經》教乃教法中之根本法輪，故稱‘稱性本教’。又因本教法屬頓教法門，故亦稱‘初頓華嚴’。內容記述佛陀之因行果德，開顯重重無儘、事事無礙之妙旨。《華嚴經》雖出於印度，然尚未發揮本經最高之玄旨，直自我國成立華嚴宗，立法界緣起、事事無礙等妙義為宗旨，《華嚴經》的真義方才發揚光大。”<sup>18</sup>可以這麼說，《華嚴經》在佛教史上曾經經歷如下命運：

<sup>15</sup> 參見《壇經·自序品》。

<sup>16</sup> 《華嚴經·世主妙嚴品》。

<sup>17</sup> 賢度法師《華嚴學講義》，財團法人台北華嚴蓮社2010年1月版，第7—8頁。

<sup>18</sup> 英武《佛教入門——華嚴宗》，巴蜀書社2009年12月版，第2頁。

(一) 在印度,《華嚴經》問世後,“因世上缺乏大乘根器的緣故,《華嚴經》隱而不傳六百餘年,直到龍樹菩薩前去龍宮後,才重建天日。……據傳說,龍樹菩薩到龍宮曾見到三種《華嚴經》,上本篇幅之大,無法衡量;中本有四十九萬八千八百偈語,一千二百品;這兩種本子憑著普通人的一般能力是不可能接受與傳播的。第三種本子也有十萬偈四十八品,也就是流傳人間的《華嚴經》”<sup>19</sup>,這個流傳人間的《華嚴經》據說就是龍樹菩薩(Nāgārjunabodhisattva,約150—250)從龍宮中取回的。雖然龍樹從龍宮中取回《華嚴經》應該是個傳說,但它也多少反映了《華嚴經》在印度早期佛教史中不被重視甚至遭人冷落和遺棄。<sup>20</sup>

(二) 由於有“龍樹菩薩出世,宣布大乘,挽回法運,從此大乘教義陸續問世”<sup>21</sup>,其中就包括蘊含在《華嚴經》中以及依據《華嚴經》所闡發的大乘教義,這些教義伴隨著《華嚴經》從印度傳入了西域,也就是現在克什米爾、伊朗、阿富汗以及中國的新疆、甘肅一帶。

(三) 漢代“絲綢之路”開通後,《華嚴經》隨著佛教的東傳而被從西域譯介到了中國漢地,且有不同的譯本,除了東晉佛馱跋陀羅(359—429)譯的六十卷本《華嚴經》、實叉難陀(652—710)譯的八十卷本《華嚴》和般若(734—?)譯的四十卷本《華嚴》(分別簡稱《六十華嚴》、《八十華嚴》和《四十華嚴》),“在佛馱跋陀羅以前,與《華嚴經》同類別譯者,有41部94卷,其中有的遺失,而現存者與《華嚴經》各品相比較,乃有如下諸經:《兜沙經》1卷、《菩薩本業經》1卷、《諸菩薩求佛經》1卷、《菩薩十住經》1卷、《十住經》1卷、《漸備一切智法經》5卷、《等目菩薩經》2卷、《顯無邊功德佛土經》1卷、《度世經》1卷、《大方廣佛如來不思議境界分》2卷、《度諸佛境界智光嚴經》

<sup>19</sup> 同上,第9、11頁。

<sup>20</sup> 龍樹“龍宮取經”的傳說在中國佛教界也被附會到《華嚴經》以外的佛經上,比如慧律法師說“《楞嚴經》本是佛教三藏教典中的一部大乘經典,佛滅度後,弟子們結集成經,弘傳於印度,後因年久失傳,唯獨龍宮藏有此經。佛陀涅槃七百年以後,印度的大乘論師龍樹菩薩出世弘法。因其行解證悟的殊勝,受到龍王的禮請,他在龍宮中見到《龍藏》,其中有一部《大佛頂首楞嚴經》,批閱之後,感到非常的稀有難得。於是龍樹菩薩以他超凡的記憶力將他背下來,回來後默寫出來,呈獻給他的國家。國王見了之後非常重視,將《楞嚴經》奉為國寶,藏在國庫裡,禁止外傳。”(參見慧律法師《欲令正法重現,當推楞嚴大經》,載《龍泉佛學》2012年第11、12期合刊,第26頁)流傳於中國佛教界的龍樹“龍宮取經”傳說,對於所取之經,基本上有兩種作用,一是提高它在佛教中的地位;二是為它何以在印度不興而在中國則大行其道。當然,《楞嚴經》屬於中國人自己造的而不是從印度翻譯過來的“偽經”,“偽經”在印度肯定不傳,這樣龍樹從龍宮中取回像《楞嚴經》這樣的“偽經”就使“偽經”合法化了。

<sup>21</sup> 英武《佛教入門——華嚴宗》,巴蜀書社2009年12月版,第10頁。

1卷、《大方廣佛華嚴不思議境界分》1卷、《大方廣普賢所說經》1卷、《大方廣佛華嚴修慈經》1卷、《信力入印法門經》1卷；另外尚有：《菩薩十住行道品》1卷、《如來興現經》4卷、《菩薩十地品》1卷、《較量一切佛刹功德經》1卷、《羅摩伽經》3卷、《大方廣義如來智德不思議經》1卷、《佛華嚴入如來德智不思議境界經》2卷。這些《華嚴》的支分經，皆是《華嚴經》中《名號品》、《淨行品》、《十住品》、《十地品》、《十定品》等同經別譯而流通於世。”<sup>22</sup>不但這些支分經，就算是“最詳的《華嚴經》也就是《八十華嚴》，只相當梵本的四萬五千偈，連一半都不到，只能算是個略本而已”，也就是說，我們現在所見各種版本的漢譯《華嚴經》及其相關的支分經都只是印度《華嚴經》的一部分甚至一小部分，而依據龍樹“龍宮取《華嚴經》”的傳說，印度《華嚴經》又只是龍樹在龍宮中所見到的那個篇幅浩瀚的《華嚴經》的一小部分而已，這一小部分後經西域輾轉來到中國，途中“跑冒滴漏”在所難免，這就使得漢譯《華嚴經》（包括其支分經，下同）的容量更其小了，更不能反映《華嚴經》的原貌了。

（四）雖然漢譯《華嚴經》遠非《華嚴經》全本，但這不要緊，事在人為或事在中國人為。就像竺道生通過研究簡本《涅槃經》——即六卷本《泥洹經》——而得出全本《涅槃經》所蘊含的“闡提皆得成佛”、“人人皆有佛性”思想一樣<sup>23</sup>，中國歷代佛教思想家通過對“不全有缺”的漢譯《華嚴經》的研究和闡釋，最終將《華嚴經》的思想全貌給揭示了出來，期間先是有南北朝的地論師研究《十地經》（即《華嚴經·十地品》）；後來有天台宗諸祖師對《華嚴經》部分經文的闡發和利用；最後是“華嚴五祖”依據《華嚴經》來成立華嚴宗，這體系龐大的華嚴宗就把《華嚴經》的所有宗教內涵都闡發了出來，不再留有任何邊邊角角。不過，我這裡不想探討華嚴宗對《華嚴經》大開大合的發揮，而是要談談天台宗對《華嚴經》有限度的為己所用的解讀。

### 三、

天台宗九祖湛然大師（711—782）在《止觀義例》（卷上）中說天台宗“遠

<sup>22</sup> 同上，第16頁。

<sup>23</sup> 事情是這樣的，道生“在建康（今江蘇南京市）研修6卷本《泥洹經》，對第4卷所說的除一闡提皆有佛性的經文產生了疑義，通過剖析經旨，得出的結論是：‘闡提是含生之類，何得獨無佛性？蓋此經度未盡耳！’提出了‘闡提（斷了善根的人）皆得成佛’的新論，被舊學守文之徒擯出僧團，……後曇無讖譯《涅槃經》傳到建康，該譯本在第7卷裡果然說闡提皆有佛性，使道生的新論得到了印可，這使唯經思維方式的漢僧不得不折服。”參見李尚全《漢傳佛教概論》，東方出版中心2008年1月版，第31頁。

稟佛經，……所用義旨，以法華為宗骨，以智論為指南，以大經為扶疏，以小品為觀法，引諸經以增信，引諸論以助成。觀心為經，諸法為緯，織成部帙，不與他同”，其中的“法華”是指《法華經》，“智論”是指《大智度論》，“大經”是指《大般涅槃經》，而“小品”則是指《大般若經》。在湛然大師看來，天台宗思想乃是根源於《法華經》、《大智度論》、《大般涅槃經》和《大般若經》這四部佛典而與《華嚴經》無關，這應該不是事實而是湛然大師出於維護天台宗宗派利益的需要而產生的可以原諒可以理解的門戶之見，因為當時天台宗與以《華嚴經》為宗經的華嚴宗之間存在著激烈的宗派競爭，各宗人士都在為本宗說話而避免屈就他宗，至於在其身後宋代天台宗內部出現引華嚴入天台的“山外派”以及由此而導致的長達近半個世紀的“山家山外之爭”則是湛然大師所始料不及的。若拋出宗派之爭，那麼天台宗在其判教中將《華嚴經》看作是佛的“博士論文”，可以說是給予了該經極高的佛學地位；而在接著這個判教所進行的宗派思想的建構和闡發過程中，天台宗雖然以《法華經》而不是以《華嚴經》為宗經，但說實在的，天台宗對《華嚴經》的重視和援用一點也不亞於《法華經》。若類之於人，那麼天台佛學就是一個“以法華為骨，以華嚴為肉”的龐大的思想體系，至於像《涅槃經》、《金光明經》、《般若經》等其他經典，則為天台佛學提供了五臟六腑和毛發爪甲等附件。現在我們不妨來剖析一下天台佛學中幾塊重要的“華嚴肉”。

### （一）“六即佛”

“六即佛”思想屬於天台宗的修行論。天台宗將凡夫修行成佛的位次分為六個階段，分別是理即佛、名字即佛、觀行即佛、相似即佛、分證即佛和究竟即佛，是為“六即佛”，這“六即佛”乃是從《華嚴經》的“菩薩五十二階位”演變而來的。按照《華嚴經》，從最初的發心發願，直至最後成佛，都可稱為菩薩，並且菩薩的修行共分五十二個階位，即十信、十住、十行、十回向、十地、等覺、妙覺，“其中十信位是凡夫，十住、十行、十回向位是賢位菩薩，只有後十二個階位是聖人，也就是從初地到十地，加上等覺、妙覺。等覺菩薩是即將成佛的大菩薩，妙覺菩薩就是佛”。<sup>24</sup>對於《華嚴經》所主張的菩薩修行五十二階位，“天台宗將之定為‘別教’的行位，而另立‘圓教’菩薩六行位，稱為‘六即’。‘即’，是指理體不二。在修證上，從凡夫到佛有六種層次。此‘六即佛’位，是顯修證的深淺，明修行的次第。……六種即佛，雖是此宗頓即成佛的說法，但其中又包含有五品、十信、十住、十行、十回向、十地、等覺、妙覺的八種位次，此八種位次是由五十二位所開出，所以此宗的行證也沒有超越漸次

<sup>24</sup> 《菩薩的五十二階位》，參見 <http://tieba.baidu.com/p/1699181925>。

斷證的事實與階位”<sup>25</sup>，沒有超出《華嚴經》的菩薩修行階位。茲將天台“六即佛”與華嚴“五十二位”之間的對應關係列表如下：



## (二) “無情有性”

“無情有性”思想屬於天台宗的佛性論。天台宗有關佛性的討論乃是中國佛性論的最高峰，其體系之完備和內涵之豐富令其他宗派難以望其項背。大致而言，天台宗的佛性論，先是有智者大師依據《涅槃經》所闡述的“三因佛性”思想，其中的“三因”系指正因、了因和緣因；後有湛然大師（711—782）在《金剛錍》中所提出的“無情有性”亦即草木瓦石等無情物也有佛性的思想。“三因佛性”理出《涅槃經》，而“無情有性”則與《華嚴經》有關。湛然大師在《金剛錍》

<sup>25</sup> 大嶽法師是湖南衡山南嶽福嚴寺住持、南嶽佛教協會主席，他編了一本供初學佛者閱讀的《佛學知識指南》，叫他的助手將電子版發給我，請我“批評指正”。“批評指正”談不上，在這裡我且引用指南中談天台宗“六即佛”的這段話，以光篇幅。

的引言中開宗明義曰：

圓伊金錚，以抉四眼無明之膜，令一切處悉見遮那佛性之指。

不採路邊花，直奔主題去。“無情有性”即是“遮那佛性之指”，那什麼是“遮那佛性”呢？“遮那”即“毗盧遮那”的簡稱。“毗盧遮那”(Vairocana)是指佛法、報、化三身中的法身，“一部《華嚴經》，亦可用就是毗盧遮那佛與普賢、文殊二位菩薩，合稱‘華嚴三聖’來顯示。毗盧遮那……意譯遍一切處、遍照、光明遍照、大日遍照、淨滿、廣博嚴淨，於密宗，亦稱大日如來。據《一切經音義》卷 21 載：‘毗盧遮那，案梵語毗……云光明遍明也；言佛於身智，以種種光明，照眾生也。或曰毗，遍也；盧遮那，光照也，謂佛以身智無礙光明，遍照理事無礙法界也。’毗盧遮那原為太陽之意，象徵佛智廣大無邊，乃經歷無量劫海之修習功德而得之正覺，故毗盧遮那亦可謂佛之煩惱體淨，眾德悉備，身土相稱，遍一切處，能為色相所依止，具無邊際真實功德，是一切法界平等是性。”<sup>26</sup>，通俗地說就是，《華嚴經》之所述乃是毗盧遮那佛的“大方廣”光明示現，即“其身充滿一切世間，其音普順十方國土，譬如虛空具含眾像，於諸境界無所分別，此是大開一口吞儘十方世界了也”<sup>27</sup>，換言之即整個十方世界都是毗盧遮那佛的示現，或者說得更直白些，十方世界就是毗盧遮那佛，毗盧遮那佛就是十方世界，“十方世界現全身”<sup>28</sup>，儘虛空遍法界都是毗盧遮那佛的法身，法身猶如陽光普照般地遍在十方世界，從而使得十方世界處處法身處處佛。<sup>29</sup>處處法身處

<sup>26</sup> 英武《佛教入門——華嚴宗》，巴蜀書社 2009 年 12 月版，第 6 頁。

<sup>27</sup> 《復庵和尚華嚴論貫》，載《大方廣佛華嚴經》，濟南佛山苑 2009 年印行，第 3—4 頁。

<sup>28</sup> 語出長沙景岑禪師（唐末五代，生卒不詳）《示僧偈》：“百尺竿頭坐底人，雖然得人未為真；百尺竿頭須進步，十方世界現全身。”參見汪正球編析《禪詩三百首》，瀛江出版社 1999 年 1 月版，第 138 頁。

<sup>29</sup> 佛教界流傳著一句俗語，叫“開悟的楞嚴，富貴的華嚴”，其中“富貴的華嚴”說的是《華嚴經》所描寫的毗盧遮那佛的世界富麗堂皇莊嚴無比，如：“其地監固，金剛所成；上妙寶輪，及眾寶華、清淨摩尼，以為嚴飾；諸色相海，無邊顯現；摩尼為幢，常放光明，恆出妙音，眾寶羅網，妙香華纓，周匝垂布；摩尼寶王，變現自在，兩無盡寶及眾妙華分散於地；寶樹行列，枝葉光茂。佛神力故，令此道場一切莊嚴於中影現。其菩提樹高顯殊特：金剛為身，琉璃為乾；眾染妙寶以為枝條；寶葉扶疏，垂蔭如雲；寶華染色，分枝布影，復以摩尼而為其果，含輝發焰，與華間列。其樹周圍咸放光明，於光明中兩摩尼寶，摩尼寶內，有諸菩薩，其眾如雲，俱時出現。又以如來威神力故，其菩提樹恆出妙音，說種種法，無有盡極。如來所處宮殿樓閣，廣博嚴麗充遍十方，眾色摩尼之所集成，種種寶華以為莊校；諸莊嚴具流光如雲，從宮殿間萃影成幢。無邊菩薩道場眾會咸集其所，以能出現諸佛光明不思議音。摩尼寶王而為其網，如來自在神通之力所有境界皆從中出；一切眾生居處屋

處佛的世界顯然就不是“俗界”，而是《華嚴經》所說華嚴宗攬之以為該宗核心概念的“法界”。“法界”何如？“法界”誠如虛雲老和尚（1840—1959）在其開悟偈中所說的“春到花香處處秀，山河大地是如來”。<sup>30</sup>果真“山河大地是如來”嗎？你不信不要緊，佛教徒們尤其是有很高境界的佛教徒們可都是這麼說這麼看的。比如（我已不記得是在哪個禪宗文獻中看到的）宋代有一個禪宗和尚對著佛像撒尿，有人看見了就說你這也太不像話了吧，一個和尚怎麼能如此放肆？你道這和尚怎麼回答，他說：“儘虛空遍法界全是法身全是佛，大地處處法身處處佛，你叫我上哪兒去撒尿？”還有大文豪蘇東坡（1037—1101）有詩曰：“溪聲便是廣長舌，山色豈非清淨身？夜來八萬四千偈，他日如何舉似人？”<sup>31</sup>這裡的“廣長舌”（佛的三十二相之一）和“清淨身”都指代佛的法身。在蘇東坡眼中，溪聲山色無不是佛，無不在說偈開示佛法，這反映了慧忠國師（677—775）所提出的禪宗“無情說法”的思想。<sup>32</sup>無論是慧忠國師的“無情說法”，還是蘇東坡的“溪聲山色”，抑或是那個和尚的對佛撒尿，其實都反映了《華嚴經》毗盧遮那法身佛

---

宅，皆於此中現其影像。又以諸佛神力所加，一念之間，悉包法界。其師子座，高廣妙好：摩尼為台，蓮華為網，清淨妙寶以為其輪，眾色染華而作纓珞。堂榭、樓閣、階砌、戶牖，凡諸物像，備體莊嚴；寶樹枝果，周回間列。摩尼光云，互相照耀；十方諸佛，化現珠玉；一切菩薩髻中妙寶，悉放光明而來螢燭。復以諸佛威神所持，演說如來廣大境界，妙音遐暢，無處不及。”（《華嚴經·世主妙嚴品》）又，“世界大海無有邊，寶輪清淨種種色，所有莊嚴盡奇妙，此由如來神力起。摩尼寶輪妙香輪，及以真珠燈焰輪，種種妙寶為嚴飾，清淨輪圍所安住。監固摩尼以為藏，閻浮檀金作嚴飾，舒光發焰遍十方，內外映徹皆清淨。金剛摩尼所集成，復雨摩尼諸妙寶，其寶精奇非一種，放淨光明普嚴麗。香水分流無量色，散諸華寶及栴檀，眾蓮竟發如衣布，珍草羅生悉芬馥。無量寶樹普莊嚴，開華發蕊色炽然，種種名衣在其內，光云四照常圓滿。無量無邊大菩薩，執蓋焚香充法界，悉發一切妙音聲，普轉如來正法輪。諸摩尼樹寶末成，一一寶末現光明，毗盧遮那清淨身，悉入其中普令見。諸莊嚴中現佛身，無邊色相無央數，悉往十方無不遍，所化眾生亦無限。一切莊嚴出妙音，演說如來本願輪，十方所有淨刹海，佛自在力咸令遍。”（《華嚴經·華藏世界品》）如此莊嚴美妙的世界在《華嚴經》中被稱為“華藏世界”。《華嚴經》給我們展示了這樣一個意境，即：“華藏世界”的前後上下左右都是“華藏世界”，無量無數的“華藏世界”一個緊挨著一個，遍布整個宇宙十方世界，這樣的十方“華藏世界”就是毗盧遮那佛的法身，從而整個宇宙乃至宇宙間的一切萬法，無論是有情之人，還是無情之草木，皆“華藏”皆是法身皆是佛。

<sup>30</sup> 轉引自至簡《巧把塵勞為佛事》，載《寒山寺》2012年第6期，第99頁。

<sup>31</sup> 蘇東坡《題東林總長老》，參見汪正球編析《禪詩三百首》，瀛江出版社1999年1月版，第214頁。

<sup>32</sup> 參見自續《略論禪宗的“無情有性”》，載《寒山寺》2012年第5期，第52—56頁。

的思想，懂得了這一思想，天台宗的“無情有性”亦即“遮那佛性”就迎刃而解了——因為十方世界都是法身，所以草木瓦石等一切無情物顯然也都是法身；既然是法身，當然就有佛性甚至就達到了佛的境界就是佛了<sup>33</sup>，這又有什麼奇怪的呢？這在佛教邏輯上不是順理成章的嗎？不過，由於《華嚴經》是華嚴宗的宗經，多少與中唐時期存在的宗派之間激烈的“爭風吃醋”——不同宗派之間的“互通圓融”乃是宋代以後的事——有關，湛然大師出於維護天台宗面子的考慮，不敢直說是依據《華嚴經》來提出“無情有性”的思想，而是將“無情有性”說成是自己的夢中囈語或夢話，並在夢中就“無情有性”的佛學內涵與一位“野客”往來問答以展其詳<sup>34</sup>，這一招顯然是非常有智慧的，因為，至少在天台宗內部，大家都習慣於天台宗祖師智者大師純粹是關於人有佛性的“三因佛性”論，這個佛性論與草木瓦石等“無情物”無關，現在你湛然提出草木瓦石等“無情物”也像人一樣都有佛性的“無情有性”論，肯定會引起不少人尤其是保守派的反對，但是，如果我說“無情有性”是我說的一個夢話，是在夢中說的，那麼就不會有人反對了，誰還會跟夢較真呢？不過，要是萬一說對了，人家覺得這“無情有性”真還很有道理，這麼有道理的“無情有性”居然還是你湛然在夢中所說，你這佛學水平也太高了，也太超乎尋常了，夢中都能說出如此高水平的佛學，那要是你清醒時說，還不得是釋迦牟尼在世啊？讚譽之聲肯定倍於尋常。真是“一夢雙雕”啊！總之，在《金剛錚》中，湛然大師通過一個夢境，“明修棧道，暗度陳倉”地依據《華嚴經》的毗盧遮那法身佛理念闡述了天台宗的“無情有性”思想，也就是“遮那佛性”思想，甚至其中的“金剛錚”一詞都還是出自《涅槃經》。<sup>35</sup>

<sup>33</sup> 黃檗希運禪師在《傳心法要》中說：“恆河沙者，佛說是沙，諸佛菩薩釋梵諸天步履而過，沙亦不喜；牛羊蟲蟻踐踏而行，沙亦不怒；珍寶馨香，沙亦不惡，此心即是無心之心。……但能無心，便是究竟”（轉引自清如《禪不避俗》，載《寒山寺》2012年第6期，第105頁），便是佛，黃檗希運（？—855）在這裡說沙也是佛，這實際上就體現了天台宗“無情有性”的思想。

<sup>34</sup> 且看湛然大師在《金剛錚》開頭一段所言：自濫沾釋典，積有歲年，未嘗不以佛性義經懷，恐不了之徒為苦行，大教斯立，功在於茲。萬派之通途，眾流之歸趣，諸法之大旨，造行之所期，若是而思之，依而觀之，則凡聖一如，色香泯淨。阿鼻依正，全處極聖之自心；毗盧身土，不逾下凡之一念。曾於靜夜，久而思之，思之未已，恍焉如睡，不覺囈云：“無情有性。”仍於睡夢，忽見一人云：“僕野客也。”容儀粗獷，進退不恆，逼前平立，謂余曰：“向來忽聞‘無情有性’，仁所述耶？”余曰：“然。”

<sup>35</sup> 見《大般涅槃經·如來性品》。“金剛錚”原是古代印度醫生為恢復盲人視力動眼膜手術所用的銳刀，引申為使眾生破迷開悟的靈丹妙藥。

### （三）“一念三千”

雅號“佛頭宗”的美學家宗白華（1897—1986）在《美學散步·中國藝術境界之誕生》中說，中國藝術的境界是“中國人藝術心靈與宇宙意象‘兩鏡相入’互攝互映的華嚴境界”。<sup>36</sup>這種心與境“互攝互映”的“華嚴境界”，在天台宗中謂之“一念三千”。一般認為，“一念三千”乃是智者大師所發明的最圓熟的天台宗理論，然而這個天台宗理論，其根子還是在《華嚴經》，比如《華嚴經·離世間品》中說“一切法在一念”；又“在《大方廣佛華嚴經》中有一首偈語，在中國漢傳佛教流傳很廣，各大叢林寺院每天在晚課放蒙山的時候都要念誦三遍，偈雲：‘若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。’這首偈語的意思是：如果你想徹底了解本性如來之妙用，就要在今生來世和未來世靜下心來，放下一切雜念，去觀體內靈覺變化之根，原來是能隨心運轉的，十法界內一切相，全由心識之業扭轉而生”<sup>37</sup>，用天台宗的話來說就是“一念十法界”或“一念三千”（有時也形象地稱之為“一念天堂，一念地獄”）。明末天台宗祖師幽溪傳燈大師（1554-1628）在《性善惡論》中就反復引《華嚴經》來論證“一念三千”，其所引經文主要是：

……故晉譯華嚴云：“能隨染淨緣，遂分十法界。”又云：“心如工畫師，造種種五陰；一切世間中，無不從心造。如心佛亦爾，如佛眾生然；心佛及眾生，是三無差別。”又云：“若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。”<sup>38</sup>

在另一個地方，他又引證說：

……故華嚴云：“心如工畫師，造種種五陰；一切世間中，無不從心造。如心佛亦爾，如佛眾生然；心佛及眾生，是三無差別。”今宗正約此旨，以釋法華經題之妙法。謂法者，心佛眾生之三法也；妙者，三無差別也。然雖三皆無差，若約近要，又莫要於心，故天台大師云：‘佛法太高，眾生太廣，初心為難，三無差別。’觀心則易，今約世人近要者為言，故獨指心法，非身色依正而不具論，故知眾生色心依正，一念一堅，與真如不變之體，毫無虧欠也。<sup>39</sup>

<sup>36</sup> 轉引自江鶯華《淺論詩詞禪境》，載《寒山寺》2012年第6期，第102頁。

<sup>37</sup> 傳化《淺說佛教偈語》，載《寒山寺》2012年第6期，第90頁。

<sup>38</sup> 幽溪傳燈《性善惡論》卷一。

<sup>39</sup> 幽溪傳燈《性善惡論》卷二。

“一念一堅”，具足三千，“毫無虧欠”，這就是根源於《華嚴經》的“一念三千”。當然，方東美先生（1899—1977）說天台宗的“一念三千”是受了《華嚴經》“一即一切，一切即一”影響<sup>40</sup>，亦不啻為一說，無可如何！

### 結語而非結論

《華嚴經》本身以及《華嚴經》經由華嚴宗對天台宗的影響是全方位的，既涉及天台宗的佛學理論，也關乎天台宗的修行實踐，以上所述只是舉其明者以斑窺豹，至於宋代以後，天台宗分裂為山家、山外兩派，那完全是該宗受華嚴思想深度影響的結果，甚至有人還把天台宗內部的這種分裂稱為“華嚴之禍”。“華嚴之禍”的肇始者便是山外派。山外派全盤接受了華嚴思想而與以天台宗正統派自居的山家派分庭抗禮，尤其是在“妄心觀”（山家派）和“真心觀”（山外派，受華嚴宗“一真法界”的影響）上誓不兩立的鬥爭，兩者桌面上的明爭就長達 30 多年，至於暗鬥，那就綿延不絕縱貫天台宗史而直到今天。關於天台宗的山外派，本文不想詳細展論，當另文再議，但有一點我在這裡卻不得不予以提示，那就是在我看來，天台宗山外派實際上就是穿著天台宗外衣的華嚴宗，與天台宗已經沒有什麼實質的關係。我們通常都說，華嚴宗只在唐代傳了五代，即杜順——智儼——法藏——澄觀——宗密，宗密以後華嚴宗便“隱身禪林”而不傳了，但我不這麼看，我認為華嚴宗一直都在傳，天台宗的山外派就是專傳華嚴的佛教宗派，只是山外派“明修淺道暗度陳倉”罷了，即表面天台，內中華嚴，而且還是全整的華嚴，這與天台宗山家派和禪宗只是有限度地接受和利用華嚴思想來建構自己的思想體系是兩碼事。

當然，《華嚴經》和華嚴宗對中國佛教其他宗派的影響，也不限於天台宗，它對禪宗、淨土宗的影響都是有目共睹的<sup>41</sup>，而其對宋明理學的轉向性影響更是中國哲學史上的一件眾所周知的大事，本已無需再言，但我最近在明代史料筆記中看到一則材料，說是宋代理學家張載乃是仿照華嚴初祖杜順大師的《法界觀》而作《西銘》（也叫《西銘總論》），這對理解張載乃至整個宋明理學都

<sup>40</sup> 方東美先生在輔仁大學有關華嚴宗的講課記錄，被編輯成《華嚴哲學》（上下冊）出版。在這本書中，方先生最為推崇的就是《華嚴經》的“一即一切，一切即一”思想，並將之作為天台宗“一念三千”的理論基礎。

<sup>41</sup> 關於華嚴思想對淨土宗的影響，不妨參見牛延鋒《西方淨土思想在南宋的發展》，載《第九屆吳越佛教研討會會議交流論文集》，杭州市佛教協會 2011 年 11 月印行，下冊，第 644—645 頁。至於其對禪宗的影響，我在正文中探討“無情有性”時所提到的虛雲老和尚的開悟偈、慧忠國師的“無情說法”、蘇東坡的“溪聲山色”以及那個禪宗和尚的對佛撒尿都是明證，只是在那裡為了保持天台宗論述的完整性我沒有橫插一杠子明說禪宗而已。

是很有參考價值，而且是坊間所不曾注意到的，故引錄於下，供相關研究者參閱：

《西銘總論》正如杜順作《法界觀》樣，《法界觀》云：“華嚴大教，浩博難名。杜順和尚，文殊應身，以自智見華嚴一真法界，總該萬有，即是一心，其中諸佛眾生，若國土，若莊嚴，意境無量，於無量境，集其義類，總舉色空，理事為例，束為三重觀門：一曰真空法界，二曰理事無礙，三曰周遍含容，若達此三門，則法界重重縱橫達矣。”<sup>42</sup>

---

<sup>42</sup> 【明】李詡《戒庵老人漫筆》，中華書局2006年10月版，第95頁。

參考文獻：

1.原典文獻

- 《華嚴經》(八十卷)
- 《摩訶止觀》
- 《法華玄義》
- 《金剛錚》
- 《性善惡論》

2.中日文專書、論文

- 李詡(2006)。《戒庵老人漫筆》。中華書局。
- 明暘法師(2009)。《佛法概要》。上海古籍出版社。
- 賢度法師(2010)。《華嚴學講義》。財團法人台北華嚴蓮社。
- 英武(2009)。《佛教入門——華嚴宗》。巴蜀書社。
- 洪修平、陳紅兵(2009)。《中國佛學之精神》。復旦大學出版社。
- 靜修法師(2009)。《〈教觀綱宗〉科釋》。福建莆田廣化寺。

## 宋初華嚴思想與天台思想之交融—以懷遠的楞嚴學為個案

湖南吉首大學哲學研究所 教師

劉因燦

### 摘要

天台與華嚴的關係是中國佛教中最重要的宗派關係，兩宗由唐至宋一直存在著一種雙重關係：既相互衝突、相互爭論，又相互靠近、互融互會。本文以宋初華嚴學的開端人物長水子璿之弟子懷遠的楞嚴學為個案，以見宋代華嚴思想與天台思想之間的交融現象。懷遠的楞嚴學主要繼承子璿的思想，表現在：他一方面秉承子璿以賢首宗旨解楞嚴的總體思路，並用《起信論》的思想結構疏通《楞嚴經》的宗趣和脈絡，同時堅持自華嚴宗的真心論思想傳統；另一方面，他與子璿一樣，重視對天台思想之運用或參考，如在判教觀、佛性論、實相論、止觀思想等方面都充分融入天台思想。懷遠的楞嚴學有三個重要特點：1、他是以包容的態度、開放的精神容納華嚴、天台兩宗思想，而不是簡單地以某一家學說作為自己的思想原則，宗派正統性觀念較為淡薄；2、注重宗教實踐的思想取向較為突出，這應是受唐宋時期中國佛教實踐化發展趨勢所影響之結果。3、從引述情況看，懷遠的天台思想主要來源於湛然及宋代山家派，由此也說明關於宋代華嚴宗與天台宗之間的關係問題，有很多細節有待于深入挖掘。

**關鍵字：**懷遠；楞嚴學；賢台融合；宗教實踐

## 前言

天台與華嚴的關係是中國佛教中最重要的宗派關係，兩宗在歷史上既相互論難，又互相吸收。在唐代，後期之華嚴宗在創建教觀體系的過程中對天台思想就有所參考或吸收，而天台宗則在後續發展中也受到了華嚴思想之影響。與此同時，自從澄觀、湛然以來，兩宗僧徒之間展開的思想論辯一直沒有間斷。唐末五代時期，天台宗與華嚴宗都曾受到社會動盪以及佛教法難的衝擊，出現衰微之勢，后借助教典回歸的東風，在宋代先後在江南地區復興起來。兩宗在宋代的互動同樣頻繁。從天台宗方面看，儘管其內部分裂為山家、山外兩大基本陣營，其實兩大陣營對華嚴思想都有所回應，或吸收華嚴思想，或批判華嚴思想。華嚴宗方面，華嚴宗在宋代的復興過程始終伴隨著天台宗的影響。如宋初的華嚴宗人物，有“楞嚴大師”之號的子璿法師曾受學于山外派祖師慈光洪敏，并受洪敏之囑託弘揚華嚴學。子璿法師在闡揚華嚴學的過程中，重視對天台思想的借鑒與吸收，從而表現出台賢圓融的教學特色，進而影響到其弟子們的華嚴學闡釋。在子璿法師的弟子很多，最出名的要數淨源，除此之外尚有道歡、道觀、元約、懷遠、子寧、惟堅等，其中道歡、元約、懷遠皆紹述子璿的楞嚴學。道歡撰有《手鑿》、《釋要》，元約撰有《疏鈔》，懷遠則有《楞嚴經疏釋要鈔》，皆為子璿《楞嚴經疏》之疏鈔，目前僅懷遠的《楞嚴經疏釋要鈔》留存于世。懷遠的生平無法詳考，其在《楞嚴經疏釋要鈔》自署「長水沙門」，說明他是秀州人或在秀州弘法。他還序文中說：「長水大師釋《楞嚴經》曰義疏者，蓋直以一家要義而消經也，流通雖久而鈔闕焉。一日門弟子稽首於余，請製鈔以輔疏。余告之曰：先師所作，若文若義，煥猶日月，何俟于記。二三子曰：於師雖明，於某猶昧。乃不得已，集成鈔文六卷，既釋疏之要義故，以釋要命題云耳。時鉅宋四葉嘉祐辛丑十月望日序。」<sup>1</sup>在序文中，懷遠稱子璿為「先師」，可見其為子璿之親炙弟子。「宋四葉嘉祐辛丑」是指宋仁宗趙楨在位期間（1022-1063），宋仁宗是宋代第四位皇帝，故稱「宋四葉」。「嘉祐」是宋仁宗使用的最後一個年號，辛丑年對應的公元紀年是 1061 年，此應為《楞嚴經疏釋要鈔》的成書時間。

本文擬以懷遠的《楞嚴經疏釋要鈔》為個案，管窺宋初華嚴思想與天台思想的交融問題。之所以如此，基於兩條理由：一是百年來學術界沒有對於宋代華嚴思想尚未過系統性研究，直到二十世紀九十年代中期，方有少數學者開始

<sup>1</sup> 懷遠：《楞嚴經疏釋要鈔》卷一，X11，no.0267，p.79，a08-14。本文所用原典文獻皆依 CBETA。

關注此領域，並有一些成果問世。<sup>2</sup>因此，關於宋代華嚴思想，尚有很多細節值得深入挖掘。懷遠可算是宋代華嚴思想史中名不見經傳，但又不可忽視的人物。透過他的思想，我們可以略見宋代華嚴思想的傳承及思想特點。二是關於宋明時期的楞嚴學，有學者意識到宋明時期的天台宗與華嚴宗對《楞嚴經》的疏解蘊涵著正統性論述，而正統性論疏折射的是這個時期天台宗、華嚴宗之間的相互衝突、相互排斥。<sup>3</sup>此種立論是有充足的歷史根據的。但是，我們也應認識到，天台宗與華嚴宗的《楞嚴經學》闡釋並非只有相互衝突、相互排斥的一面，其實還有相互靠近、相互吸收的一面。這同樣是歷史事實，子璿及其弟子懷遠的楞嚴經學就反映出這種特點。子璿是「以賢首宗旨述《楞嚴經》」，<sup>4</sup>同時又常常結合天台宗的判教思想、止觀思想等闡發《楞嚴經》之義理。懷遠繼承其師的思想理路，一方面華嚴思想把握《楞嚴經》的思想結構及內容；另一方面，又將融入天台宗之判教思想、實相論、理具說、止觀思想等融入到《楞嚴經》闡釋之中，其對天台思想的重視程度甚過其師。此外，懷遠對天台思想的引述不少是根據湛然、知理的著作，說明他對兩位天台祖師的著作及思想應有相當程度的瞭解。通過懷遠的楞嚴經學，可知宋初以來之華嚴思想與天台思想之間有著緊密的聯繫。本文從以下四個方面說明之。

## 一、華嚴「五教說」與天台「化法四教」

判教思想的交涉是台賢關係中的重要方面。自唐代以來，教界與學術界皆認定華嚴宗「五教說」對天台宗「化法四教」的改治與發揮。例如，澄觀大師說：「此之五教，摸塌天台，初即藏教，二即通教，三即別教。」根據澄觀大師的看法，華嚴之「五教」與天台之「化法四教」有一定的對應關係，即小乘教相當於藏教；大乘始教相當於通教，終教相當於別教。當然，兩宗之判教也有差異，如華嚴宗所說之頓教與天台「化儀四教」中之頓教有不同的含義，前者指教學內容，後者教學方法。同時，兩宗皆言「圓教」，不過「圓教」之具體含義有所不同。澄觀就認為，華嚴圓教與天台圓教只是名義相同，華嚴圓教是頓圓，天台圓教是漸圓，表現出抬高華嚴，貶抑天台的傾向。關於華嚴與天台兩宗判教思想之異同，也是宋代華嚴教學的重要議題。對此，子璿、懷遠師徒二人曾給予重點關注，他們的主要興趣是論證華嚴「五教」與天台「化法四

<sup>2</sup> 關於宋代華嚴思想的研究狀況，可參閱拙文〈宋代華嚴思想研究現狀〉，《五台山研究》2013年第1期。

<sup>3</sup> 參閱夏志前：〈《楞嚴》之爭與晚明佛教—以《楞嚴》經的詮釋為中心〉，《中國哲學史》2007年第3期；龔雋：〈宋明楞嚴學與中國佛教的正統性—以華嚴、天台《楞嚴經》疏為中心〉，《中國哲學史》2008年第3期。

<sup>4</sup> 志磐：《佛祖統紀卷》卷二十九，T49，no.2035，p0294，a03。

教」的一致性。下面看他們的有關論述。

子璿在《起信論疏筆削記》中說：

又此五教與天台化法四教相望，但開合有異，而大況是同。彼則開前合後，此則開後合前。四教者，藏、通、別、圓也。且如此中初小乘教，即彼藏教。第二始教，此有二類：一、始教，但說諸法皆空，即彼通教也；二、分教，但說一切法相，即別教也。第三、終教，明如來藏隨緣成諸染淨，緣起無性，一切皆如，即彼圓中雙照義也。第四，頓教，唯辨真性，即彼圓中雙照義也。第五，圓教，明性相俱融，即彼圓中遮照同時義。以此三教所詮唯是一心，具一切法，即彼圓教不思議中道也。故此三教皆屬圓收。<sup>5</sup>

子璿的論述是很新穎的。他以天台圓教的雙遮、雙照、遮照同時三義配釋終教、頓教、圓教，其理論根據是「唯是一心」同於「不思議中道」，終教、頓教、圓教所詮「唯是一心」是禪教融合的路子，其理論基礎是以《起信論》思想為主要支撐的真常唯心論；「不思議中道」是天台圓教之教理，理論基礎主要是中觀哲學。真常唯心論和中觀哲學是兩種不同的思想體系，而子璿嘗試將兩種思想體系加以融通。這種融通能否成立呢？當時有不少人心存疑惑，如懷遠在《楞嚴經疏釋要鈔》記載云：

楞嚴大師嘗於《筆削記》中將此五教對天台化法四教，但開合之異，彼則開前合後，此乃開後合前。未申約但明開，以何論合？矧彼雙遮、雙照、遮照相須三義一時，方稱圓教，詎容支開被三根器乎？<sup>6</sup>

當時學者們的疑惑主要在於：子璿引天台圓教之雙遮、雙照、遮照同時三義解釋華嚴之終教、頓教、圓教，稱三教皆為圓實之教，與天台圓教相同，那麼此三教如何被三種根器呢？這個問題可以說抓住了華嚴、天台兩宗的判教旨趣問題。簡單來說，華嚴宗的重點是基於教理對各種教法作淺深之判攝，天台宗則從教理、觀行兩方面判攝一切教法，其中兼顧到各種教法如何被機的問題。<sup>7</sup>

<sup>5</sup> 子璿：《起信論疏筆削記》卷二，T44，no.1848，p.0307，c20-c29。

<sup>6</sup> 懷遠：《楞嚴經疏釋要鈔》卷一，X11，no.0267，p.88，b21-c01。

<sup>7</sup> 關於華嚴與天台判教思想的旨趣之異，周叔迦先生論之甚詳。他說：「天台宗的判教，雖然是把各經論、各派系不同的主張各各給以合法的地位而免除爭論，但是更重要的是指導觀行。天台宗認為在修行上有人和法的不同。如若法是圓法，人是頓根，所成就也只能是小果；法是偏法，人是利根，也可以成就圓果。因此建立死角可以指導不同根器的人隨意樂修，可以考驗悟解，知落于何乘。賢首宗的法界觀，不是下根劣器所能企及，而其判教的目的是在於弭爭，使不同的主張各各有其地位，兼代可以使圓宗學人總攝各種不同的

對於上述疑惑，懷遠的基本立場是維護其師的觀點。他認為，子璿對台賢兩家判教思想的融通「不無道理」，并批評某些學者「專守一邊，互成爭詰。其中更有綿歷年紀聽此五教，都不明五教義者，臆說云云。」<sup>8</sup>在此基礎上，他對子璿的觀點作了澄清與發揮。他認為，華嚴宗所說之小乘教、大乘始教與天台宗所說之藏教、通教、別教可以對應。其中，他對「大乘始教」之解釋明顯加入了天台宗的理解。他說：

大乘始教，屬諸法空經，同彼通教修體法觀，破六凡法界，證即空真，其義頗齊。若始教中分義，屬法相宗，備說八識差別之修，次第修證、曆位淺深、因果殊隔，同彼別教曆別漸修，備學法門，經無量劫修習取證，破盡十二品無明，方顯佛界但中之理，理非具絕待之中，但有教道權談，非是究竟實說。<sup>9</sup>

按照唐代華嚴祖師的界定，大乘始教包括空始教和相始教。空始教相當於印度佛教的空宗，既說我空，亦說法空，這與通教的教法可以互通。分教（即法相宗）如何能與天台宗的別教相通呢？懷遠則不是按照華嚴教義去理解的。華嚴宗稱法相宗為分教，是因為法相宗主張定性聲聞、無性闡提不能成佛，而終教主張眾生皆有佛性，皆能成佛。相對於終教來說，法相宗屬於分教。懷遠也曾說法相宗講「分得成佛」，符合華嚴宗對法相宗的傳統理解。然而，在上述引文中，懷遠認為法相宗與別教一樣，也講「但中之理」，「但中之理」是天台宗人對別教教理的理解。

懷遠討論的重點仍在終教、頓教、圓教與天台圓教的關係問題。他繼承子璿的做法，用天台宗的雙照、雙遮、遮照同時依次配釋終教、頓教、圓教。其中，終教談真如隨緣成一切法，諸法無性，當處即真，同天台圓教的雙照空有義；頓教明呵教泯相，不著兩邊，直契圓成，同天台圓教的雙遮空有義；華嚴圓教包融性相，該括始終，雖泯空有，空有炳然，雖示色空，色空都寂，法界圓融，同天台圓教的非寂非照、而寂而照義。所以，在他看來，「斯上終等三教即是不思議照、不思議遮、不思議遮照一時也。」<sup>10</sup>他進一步論證了三教與三義「無相違」：

---

見解而歸于圓解。」見《周叔迦論著集》上冊（1985），北京：中華書局，頁369。

<sup>8</sup> 懷遠：《楞嚴經疏釋要鈔》卷一，X11，no.0267，p.88，c01-c03。

<sup>9</sup> 懷遠：《楞嚴經疏釋要鈔》卷一，X11，no.0267，p.88，c05-c10。

<sup>10</sup> 懷遠：《楞嚴經疏釋要鈔》卷一，X11，no.0267，p.88，c20-c21。

要知斯終、頓、圓三教但為門有異，圓實無殊，對彼之意，方可泠然。應知斯三皆以不思議中道實相為體，所詮之體即實，詮體之教無不圓妙，所被之機同是圓頓，所起之行皆悉無作。但由宜聞真如不守自性，成一切法，緣起無性，一切皆入之義而得入者，即以終教接之。其實於終教雙照入者，即達頓教雙遮，圓教非遮非照、而遮而照義也，以是不思議照故。宜聞頓教雙遮，圓教遮照同時亦然，入一達三，了三達一，如一王都，入門異耳。以此而知入門異故須三，修證同故只一，一三相資，方被圓機足矣。名偏意圓，宜善知悉彼天台三義一時，無相違也。<sup>11</sup>

懷遠的上述論述有個鮮明特點，即他是從接引學人的角度論證終教、頓教、圓教與天台圓教「無相違」，這顯然是針對某些學者的質疑作出的回應。依據他的理解，終教、頓教和圓教在教法上沒有差別，皆為圓實之教，雖有三名，實質是一。教法雖然沒有差別，但是根器有利鈍之分。如果以教被機，則要根據不同根器，選擇適合的教理接引之。如果適宜聽聞終教義者，便以終教接引之；適宜聽聞頓教義者，便以頓教接引之；適宜聽聞圓教義者，便以圓教接引之。由於三教的教理相通，從其中任何一教悟入佛道，便可通達其餘二教，入一達三，了三入一，中無隔曆。在他看來，三教猶如三門，入門有異，但都能入王都，王都是指中道實相之理。他又認為，三教與天台圓教之「四門」無異：

亦如天台於一圓教，機宜異故，橫開四門。四門之機雖異，皆是圓機。或異空門入者，餘三悉趣空門，入一達四，王都不殊。故知從圓有門入者，同此終教得入；從圓空門入者，同此頓教得入；從圓雙亦雙反得入者，同此圓教得入。應知此乃一圓實義，開三教之殊，彼亦唯一圓教義設四門之異。此由不開四門，義開三教接物。設既備設四門，但受一圓之目，大抵而論，三教、四門只為便宜故設。故今三教即彼四門，更無異也。<sup>12</sup>

天台宗所說的「四門」是指有門、空門、亦空亦門、非空非有門。門以能通為義，即能引導修行人通達諸法實相之理。其經典根據主要是《大智度論》的「一切實，一切非實，一切亦實亦不實，一切非實非不實」四句話。「一切

<sup>11</sup> 懷遠：《楞嚴經疏釋要鈔》卷一，X11，no.0267，p.88，c22-p.89，a09。

<sup>12</sup> 懷遠：《楞嚴經疏釋要鈔》卷一，X11，no.0267，p.89，a09-17。

實」即有門，屬肯定；「一切非實」即空門，屬否定；「一切亦實亦不實」即亦有亦空門，是在更高層次上的雙重肯定；「一切非實非不實」即非有非空門，是對前三門的超越，超越的結果是通達中道實相之理。藏、通、別、圓四教皆有此四門。當然在四教之中，四門名目雖然相同，但含義不同，入理亦異。智顛指出，藏教、通教四門同入偏真之理，得二種涅槃之果，但能通之門有巧拙之殊。用比喻來說，藏教是從州城四邊的偏門而入見使君，通教是從四正門而入見使君。別教、圓教四門同入中道實相之理，同證常樂涅槃之果，差別也在於能通之門不同，別教猶如從台城四邊偏門入城見天子，而圓教從台城四正門入城見天子。<sup>13</sup>在上述引文中，懷遠僅從圓教四門談終教、頓教、圓教的被機問題。他認為，既然在天台圓教四門中，只要隨入一門，就可以悟入其餘三門，那麼華嚴宗的三教也是如此，只要隨入一教，也可以同時入其餘三教。在他看來，三教、四門都不過是應機接物的方便法門，彼此可以相互融通，即從圓教有門而入者，同終教得入；從圓教空門而入者，同頓教得入；從圓教亦有亦空、非有非空入者，同華嚴圓教得入。

基於上述認識，懷遠再次肯定了長水子璿之觀點，而反對某些學者將三教、三義、四門相互隔歷。他說道：

不可謂終教入故，失於頓圓之旨；不可謂彼從有門入故，失於空等門意。苟執終教定雙照者，非獨實教上乘成可思議，抑亦但得俗諦之義，尚不如分教。分教雖理在事外，不談相即無礙，而且二諦具明。又但得用而闕於體，何者？照有照空是用，非有非空是體。又雙照雙遮俱是用，非遮非照方為體。若堅執不融，翻成但俗，但用粗淺之法，如斯弘教，誠為他宗取笑。自謂稟賢首宗，講長水疏，焉知宗師妙旨頓被沈廢？痛哉，痛哉！<sup>14</sup>

除華嚴「五教」與天台「化法四教」的關係外，懷遠還討論到「別教一乘」與「同教一乘」的關係問題。他說：「《華嚴》頓為菩薩說圓頓法，名別教一乘；《法華》為三時已調熟者會歸一乘，名同教一乘。同別雖殊，一乘豈異？若言異者，更可笑者。具教眼者，如指諸掌，蓋為淺學執固之者，須至備括一家教旨，委而示之也。」<sup>15</sup>他的基本觀點是「同教一乘」和「別教一乘」雖然不同，但都是一乘，這種理解弱化了華嚴祖師對「同教一乘」、「別教一乘」所作的區分。

<sup>13</sup> 智顛：《四教義》卷三，T46，no.1929，p.729，a19-p.730，b07。

<sup>14</sup> 懷遠：《楞嚴經疏釋要鈔》卷一，X11，no.0267，p.89，a18-b01。

<sup>15</sup> 懷遠：《楞嚴經疏釋要鈔》卷一，X11，no.0267，p.89，b20-c02。

關於《楞嚴經》的教相問題，懷遠則是繼承子璿的判攝方法，判《楞嚴經》正唯終教，兼于頓圓。他說：

既三教圓實不殊，故但約詮義多少以判兼正。今經多說迷真逐妄，諸法生起本末次第，返妄歸真，皆是圓實個（引者注：「個」字疑為衍文）。如下經云：一切世界因果微塵因心成體。又云：無同異中熾然成異。所既妄立，生汝妄能等。又云：當處出生，隨處滅盡，其性真為妙覺明體等。一經始終多談斯義，故云正是終教也。兼于頓圓者，如云金剛寶覺如幻三昧，提彈指超無學。又云：歇即菩提，性淨明心等，即頓教也。若云地、水、火、風皆徧法界，性火真空，性空真火，不相妨礙；又云，離一切相，即一切法；又云於一毛端現寶王刹，坐微塵裏，轉大法轉等。又云，一為無量，無量為一等，皆圓義也。此文既少故判為兼。<sup>16</sup>

不難看出，懷遠對《楞嚴經》的判攝，其實是延續宗密對《圓覺經》的判攝，即以《起信論》為主要經典依據的真常唯心論統攝終教、頓教、圓教，實現禪教融合的理論構想，并反過來將其運用到《圓覺經》、《楞嚴經》等與《起信論》相接近之經典的疏釋活動中。子璿是宗密思想的直接繼承者，故其楞嚴經學也帶有禪教融合的思想特點，這是子璿「以賢首宗旨述《楞嚴經》」的重要方面。懷遠也是基於這種立場把握《楞嚴經》之教相的。

## 二、「理具事造」思想的運用

天台宗在佛性論方面的代表思想是性具學說，首創者是智顛。「性具」的基本含義是說一切法是自然存在的，既非自生，亦非他生，法與法之間相互聯繫，構成一個有機整體。性具思想是天台教理的核心，其他一切教理如「性具善惡」、「性具實相」、「一念三千」等學說都可以從性具思想中引申出來。中唐時期，湛然受華嚴宗理事關係說的影響，引入《起信論》思想，立足於性具思想和「一念三千」說，提出了「理具事用」的思想。《止觀輔行傳弘訣》卷五解釋「心造」云：「言心造者，不出二意：一者約理造，即是具；二者約事，不出三世……並由理具方有事用。」<sup>17</sup>宋代山家派代表知禮發揮湛然的學說，進一步提出「理具三千」、「事用三千」的說法。「理具事用」或理具三千、事具三千都運用了《起信論》真如不變、隨緣的思想，但是天台宗對該原理的理解不同於華嚴宗。天台宗從性具思想出發，認為不變即隨緣，隨緣即不變，推導出不僅理具三千、

<sup>16</sup> 懷遠：《楞嚴經疏釋要鈔》卷一，X11，no.0267，p.89，c03-c14。

<sup>17</sup> 湛然：《止觀輔行傳弘訣》卷五之三，T46，no.1912，p0293，a09-17。

心具三千，而且事也具三千。華嚴宗認為，只有真如可以隨緣，真如不隨緣時，真如與萬法是相互隔曆的，真如與萬法是一種體用關係、能所關係，真如是體，諸法為用，真如為能依能起，諸法為所依所起。正因為如此，宋代天台家派批評華嚴宗的理論是「別理隨緣」、「但理隨緣」。

懷遠多次運用性具、理具的思想解說心法關係。例如，《楞嚴經》有段經文說：「如來常說諸法所生，唯心所現，一切世間因果微塵因心成體。」<sup>18</sup>這是一個典型的真心緣起論命題。對這句經文，子璿的解釋為：

此法生起，謂由真如不守自性為因，無始妄想熏習為緣。因緣和合，成梨耶識，從此變生根身種子器世間等，如水起波，如鏡現像，故云唯心所現。一切因果者，別舉正報，聖凡總該，故云一切世界微塵。別指依報，一切之言亦通此轉。既由真心隨緣所現，亦依真心以為自體，如像不離鏡，波不離水。<sup>19</sup>

子璿是依《起信論》思想解釋這段經文的，即以真心不變、隨緣兩義闡發「唯心所現」之意蘊。他認為，真心為體，萬法為用，真心如鏡、如水，萬法如像、如波，依鏡成像，依水起波。懷遠對子璿上段疏文的鈔釋，則引用了天台宗「理具事造」之思想：

不守自性為因等者，由心本具隨緣之義，能造十界依正故。所造法全能造心，故云唯心十界依正。既唯一心，一心豈存能所？方知心外無法，唯是一心。然造有兩種：一者理造，即性本具，故名造；二者，約事名造，良由理具方名事用。<sup>20</sup>

如前所述，「造有兩種」既是湛然大師的說法，也是宋代天台人所強調的一個重要觀點。懷遠仍然是為了說明一種真心緣起論，不過他講心能造萬法，法也能造心，這種解釋比較含混，無法與天台思想劃清界限。又，懷遠在解釋「五位百法」時，也用到了性具思想。他說：

五位者，如上百法總成五位，一是心，二色，三心所，四不相應，五無為。既是唯心所現，此之百法皆性本具，無有一法在心性外。照故百法

<sup>18</sup> 般刺蜜帝：《楞嚴經》卷一，T19，no.0945，p.0109，a02-03。

<sup>19</sup> 子璿：《楞嚴經疏》卷一，T39，no. 1799，p.839，a28-b02。

<sup>20</sup> 懷遠：《楞嚴經疏釋要鈔》卷三，X11，no.0267，p.111，a15-19。

宛然，寂故一法不立，寂照不立，唯是一心，故得生滅、去來皆如來藏。<sup>21</sup>

五位百法是唯識宗對宇宙諸法所作的分類說明。懷遠認為，五位百法是唯心所現，不過不是真心隨緣現起五位百法，而是心性本具五位百法。還需要注意的一點是，懷遠常常把心、性、如來藏放在一起混合使用，可見在他看來，這三個觀念是同一性質的概念，而與天台山家派之思想有明顯區別。如知禮就明確指出，隨緣名心，不變名性，也就是說，性屬理，是不變的；心屬事，是性隨緣的結果，所以心是偏于妄心的。<sup>22</sup>懷遠把「唯心所現」中的心理解為真心，又將真心等同於如來藏。他嘗說：「以真如體即一心故，離一心外無別真如體也。斯則不但名假體，亦全無也，以為一心之所奪故，如云水之濕性，別無波之性也。權宗不說一心，故云體實。今云一心所現，豈一心外別有體耶。」<sup>23</sup>所以，懷遠實際上是站在真心論的立場運用性具思想，與華嚴思想相同。

懷遠有時也依華嚴宗思想闡發心法關係。例如，他解釋「終教」云：「隨緣者，即真如不守自性。《起信論》云：心生滅者，依如來藏故，有生滅心，所謂心性不生不滅與生滅和合，非一非異，名阿賴耶識等。緣起之法，全有而成，無性可得，即是真如，如水成波，波即水故。從真起妄，故曰隨緣，妄起全真，故云無性。如金成器，器即真金。」<sup>24</sup>這裏將真如與萬法理解為能所關係，與子璿的思想一致。

### 三、實相論與天台思想

所謂實相，是指諸法的真實相狀，或者說是諸法的本性、體性。實相論的基礎理論是大乘般若思想，認為諸法的真實相狀是空，空性是實相論的基本內容。魏晉南北朝時期，由於般若思想的大規模傳入，中國佛學界熱衷於探討實相論，涉及的主題是真諦、俗諦、中道諦三者之間的關係，如「六家七宗」及僧肇都有自己的主張。南北朝時期，隨著佛性論、如來藏思想的傳入，實相論的討論又牽涉到二諦與涅槃佛果的關係問題。圍繞這些問題，據說出現了「二十三家二諦義」。在中國佛教宗派中，天台宗是以般若思想為最高指導思想的宗派，天台宗人在繼承前人思想的基礎上，成立了系統且富有特色的實相論，

<sup>21</sup> 懷遠：《楞嚴經疏釋要鈔》卷三，X11，no.0267，p.114，c02-06。

<sup>22</sup> 知禮：《十不二門指要鈔》卷上，T46，no.1928，p.709，a06-11。

<sup>23</sup> 懷遠：《楞嚴經疏釋要鈔》卷三，X11，no.0267，p.114，c08-11。

<sup>24</sup> 懷遠：《楞嚴經疏釋要鈔》卷一，X11，no.0267，p.87，c20-p.88，a01。

例如「七種二諦」說、「三種二諦」說、「圓融三諦」論等。這些思想對華嚴宗的實相論都有不同程度的影響。

子璿曾在《楞嚴經疏》中提及，諸佛常依二諦為眾生說法。「二諦」者，世俗諦、第一義諦。《中論·觀四諦品》云：「諸佛依二諦，為眾生說法：一以世俗諦，二第一義諦。若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。若不依俗諦，不得第一義，則不得涅槃。」<sup>25</sup>懷遠對「二諦」的闡釋引述了天台宗的「七二諦」、「三二諦」的思想。他說：

二諦者，俗諦，是權小法，隨他意語也；真諦談實相法，隨自意語也。然二諦之語，通大小、權實。天台有七二諦、三二諦。七二諦者，一、實有為俗，實有空為真；二、幻有為俗，幻有即空為真；三、幻有為俗，幻有即空、不空為真；四、幻有為俗，幻有即空、不空，一切法趣空、不空為真；五、幻有、幻有即空為俗，不有不空為真；六、幻有、幻有即空為俗，不有不空、一切趣不有不空為真；七、幻有、幻有即空為俗，一切法趣有趣空、趣不有不空為真。然此七中，單俗單真並屬小，複俗複真等皆屬大，大中有權有實(云云)。三種二諦者，如上七二諦中，一一皆有隨情二諦，有隨情智二諦，有隨智二諦。若凡夫人情性不同，隨情異說，即隨情二諦。若迷二諦皆俗，若悟諦理方乃名真，故經云：凡夫心所見為俗，聖人心所見為真。此隨情智二諦也。若聖人悟理非但見真，亦能達俗，斯名隨智二諦。又愚法小乘一向隨他意語，即隨情二諦；始教隨自他意語，即隨情智二諦；終、頓、圓三教一向隨自意語，即隨智二諦。斯乃略點大端，令學人知也。<sup>26</sup>

關於「七二諦」、「三二諦」的基本內容，可見於智顛《四教義》中的論述。智顛依據《中論》的思維方法，結合涅槃佛性論，把「二諦」分為四種：理外不相即二諦、理外相即二諦、理內不相即二諦、理內相即二諦。若真諦非佛性，稱為理外之二諦；真諦即佛性，稱為理內之二諦。如果將四種二諦與「化法四教」相配屬，理外不相即二諦是藏教所詮生滅二諦，理外相即二諦是通教所詮無生滅二諦，理內不相即二諦是別教所詮無量二諦，理內相即二諦是圓教所詮無量二諦。以上四種二諦，統稱為「四種正二諦」。除此之外，還有三種過渡性的「二諦」，即別接通之二諦、圓接通之二諦、圓接別之二諦，加起來就是「七二諦」。「四種正二諦」、「七二諦」與「化法四教」是一種由淺到深的縱向排列

<sup>25</sup> 龍樹：《中論》卷四，T30，no.1564，p.32，c23

<sup>26</sup> 懷遠：《楞嚴經疏釋要鈔》卷三，X11，no.0267，p.121，b09-c02。

關係。懷遠提到的「單俗單真」、「複俗複真」，智顛雖有應用，但未作詳細解釋。一般來說，凡認為諸法生滅為實者，稱為「單俗」；執諸法不生滅為實者，謂之「單真」。「單俗單真」不諳中道之理，皆屬偏見。凡是認為幻有、幻有即空為俗諦者，稱為「複俗」；認為幻有空、不空同為真諦者，稱為「複真」。在天台圓教的究竟立場上，七種二諦皆為不可思議之二諦。差別在於，圓教是直說不思議二諦，真即是俗，俗即是真，如如意珠，珠以譬真，用以譬俗，即珠是用，即用是珠，不二而二，以分真俗；其餘六種二諦是以圓教中道之理接引通教菩薩、別教菩薩，最終會歸圓教二諦。「三二諦」，指隨情二諦、隨情智二諦、隨智二諦，不是與「七種二諦」並列的三種理境，而是如來說法逗機的一種善巧方便。智顛說：「隨情說者，情性不同，說隨情異」，「隨情智者，情謂二諦，二皆是俗。若悟諦理乃可為真，真則唯一」，「隨智者，聖人悟理非但見真，亦能了俗，如眼除膜，見色見空。」<sup>27</sup>「隨情說」，就是根據接機對象的特點說法，又名「隨他意語」；「隨智說」即根據聖人自己所悟之理說法，又名「隨自意語」。「隨情智說」則兼顧兩邊，既要根據對象的特點，也要根據自己的領解說法，又名「隨自他意語」。智顛認為，任何二諦、三諦均有此三意。若理解此三意，則尋將經論，一一諦理皆可迎刃而解。懷遠在引述天台的「七二諦」、「三二諦」後，試圖將華嚴宗的「五教」與「三二諦」溝通起來。在他看來，愚法小乘教一向隨他意語，說隨情二諦；始教隨自他意語，說隨情智二諦；終、頓、圓三教一向隨自意語，說隨智二諦。

懷遠的「三諦圓融」思想也曾參考過天台思想，如他運用天台宗之「三轉讀法」<sup>28</sup>以說明如來藏「離即離非」、「是即是非」之性質。然而，他所闡述的「三諦圓融」明顯帶有華嚴宗之特色，主要表現在他是立足于真心本源論談「三諦圓融」。下引數段以說明之：

<sup>27</sup> 智顛：《法華玄義》卷二下，T33，no.1716，p.702，b14-28。

<sup>28</sup> 據智者大師《法華玄義》，「三轉讀法」是慧思對《法華經》中「十如是」的創造性詮釋。「十如是」者，如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟。根據智者大師《法華玄義》卷二記載，此「十如是」可有三轉讀法：一，是相如，是性如，乃至是報如；二，如是相、如是性，乃至如是報；三，相如是、性如是，乃至報如是。其中，第一種讀法是空義，第二種讀法是假義，第三種讀法是中道義。智者大師指出，空、假、中在根本上是圓融無二，不一不異的關係，即空即假即中，而只有圓教能夠達到圓具三即、故而「三轉讀法」實表達了天台所重之「三諦圓融」。

皆云即如來藏者，即真即俗即中也。三義一體，一非三，而三非一，三一平等，名不思議圓融三諦。言即言非，猶帶名言，今顯即非與非即。非俱雙泯，方為絕待妙體圓彰也。<sup>29</sup>

本妙圓心者，謂此心性本來不可思議，圓滿周遍，靈明鑒覺也，總標此為三諦體也。前云：汝無不知如來藏中性色真空即真諦，性空真色即俗諦，皆言性者，顯即中也。三義一體，即如來藏。<sup>30</sup>

真善妙色者，即三諦也。真故非色，善故即色，妙故非色非非色。三義一體，即如來藏。<sup>31</sup>

以上三段引文的共同特點是突出了三諦一體的觀念，這個本體或名「本圓妙心」，或名「如來藏」，或名「絕待妙體」，其實就是《楞嚴經》中的「常住性淨元明體」，亦即真心。懷遠實際上是從華嚴宗和禪宗的立場講「三諦圓融」，其中「三諦」即宗密所說之性宗「三諦」也。宗密說：

性宗則攝一切性相及自體，總為三諦。以緣起色等諸法為俗諦，緣無自性，諸法即空為真諦。（此語空宗、相宗一諦，義無別也。）一真心體非空非色，能空能色，為中道第一義諦。其猶明鏡，亦具三義：鏡中影像，不得呼青為黃，妍媸各別，如俗諦；影無自性，能空能青黃，如第一義諦。具如《瓔珞》、《大品》、《本業》等經所說。故天台依此三諦，修三止三觀，成就三德也。<sup>32</sup>

在宗密的思想中，性宗之三諦實際是華嚴宗、禪宗（主要是荷澤禪）之三諦。值得注意的是，宗密把天台宗納入到性宗之列，認為天台宗之「三諦」即性宗之「三諦」，這個看法似有商榷之處。實際上，宗密所說之「三諦」與天台宗之「三諦」是有所不同的。在宗密的思想中，真心緣起諸法是俗諦，真心緣生無性是真諦，真心之體非空非色、亦空亦色是中道第一諦。「性宗攝一切性相即自體，總為三諦」，能攝之體就是真心。天台宗的「三諦圓融」是說任何一法都可以從空、假、中三個角度去分析，從而得到三種真理。由於三諦是同一法的三種性質，所以三諦能夠圓融無礙。也就是說，天台宗講的一體不是特指心，而是指包括心在內的宇宙萬法，這是華嚴宗與天台宗「三諦圓融」的

<sup>29</sup> 懷遠：《楞嚴經疏釋要鈔》卷四，X11，no.0267，p.134，a24-b03。

<sup>30</sup> 懷遠：《楞嚴經疏釋要鈔》卷四，X11，no.0267，p.133，c07-08。

<sup>31</sup> 懷遠：《楞嚴經疏釋要鈔》卷五，X11，no.0267，p.145，a02-a03。

<sup>32</sup> 宗密：《禪源諸詮集都序》卷下之一，T48，no. 2015，p.407，a06-a15。

主要區別所在。故此，牟宗三認為，宗密對天台宗是有所誤解的。<sup>33</sup>懷遠的「三諦圓融」思想顯然與宗密的思想相一致。

#### 四、止觀思想與天台的止觀學說

天台宗重視教觀並重，在宗教修持方面建立了系統的止觀學說，歸納起來主要有三種：一是漸次止觀，二是不定止觀，三是圓頓止觀，其中天台宗標榜的最殊勝的止觀實踐是圓頓止觀，即「一心三觀」。天台宗的止觀學說早在唐代就對華嚴宗產生了影響，宋代華嚴宗人也很重視天台宗的止觀學說。例如，子璿在《起信論疏筆削記》、《楞嚴經疏》中都大量地援用天台宗的止觀學說，尤其是「一心三觀」思想。所以，明代文學家錢謙益指出，子璿解《楞嚴經》，「是中修治止觀，參合天台」。<sup>34</sup>例如，對於《楞嚴經》中「殷勤啟請十方如來得成菩提妙奢摩他、三摩、禪那最初方便」這句經文，子璿就結合了「一心三觀」。他說：

奢摩他云止，三摩云觀，禪那云靜慮，釋其相者如《圓覺經》。此三種義，只在一心，非三而三，不一而一，舉一即具，故稱為妙，即天台一心三觀也。此觀若成，即證涅槃三德。<sup>35</sup>

子璿吸收天台止觀學說疏釋經典的做法對懷遠有直接影響。如果說子璿只是在解釋《楞嚴經》中「首楞嚴定」、「奢摩他」、「三摩」、「禪那」等重要概念時運用了「一心三觀」，懷遠對於天台止觀學說的容納更加普遍，同時還使用了一些新概念，如「妙三止」、「妙三觀」等。「妙三止」、「妙三觀」都是指首楞嚴定、首楞嚴三昧。《楞嚴經》全稱為「大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經」，懷遠指出，「如來密因修證」是妙三觀，「菩薩萬行首楞嚴」是妙三止。在他看來，首楞嚴三昧是以寂用為體，偏得止名，但在《楞嚴經》中，該三昧是一種極為殊勝的禪定方法，自在無礙，不為六塵煩惱染縛，上合諸佛本覺妙心，下合六道眾生，與諸眾生同一悲仰，一切諸佛皆以此三昧修習成就，能總領其他一切三昧。所以，首楞嚴三昧是「王三昧」、「圓妙三昧」。既為圓妙，妙三止必是寂照常俱，照即是觀，「妙三止」就是「妙

<sup>33</sup> 牟宗三指出，宗密對性宗三諦義的說明是指華嚴宗，而華嚴宗是以真心為萬法之源，所以以真心之體非空非色、能空能色為中道諦，而天台宗並不“唯真心”，也不於真心上說中道。見《佛性與般若》上冊（2010），吉林出版集團，頁446。

<sup>34</sup> 錢謙益：《楞嚴經疏解蒙鈔》卷一，X13，no.0287，p.504,a02。

<sup>35</sup> 子璿：《楞嚴經疏》卷一，T39，no.1799，p.830，c26-29。

三觀」。在其他地方，懷遠對「妙三止」、「妙三觀」還有分別解釋。例如，他在解釋子璿《楞嚴經疏》中「具空假中」之語時，便認為首楞嚴定即是「不思議妙三止」，並詳細引述了天台宗的體真止、方便緣止、息二邊分別止，認為《楞嚴經》的妙三止、妙三觀與天台圓頓止觀相同。如說：

不可思議止，即是觀名，偏意圓故也。斯圓三止圓照二諦，空即三諦俱空，一空一切空，假即三諦俱假，一假一切假，中即三諦俱中，一中一切中，非謂先空次假後中，故曰即是一心。此定成時，五眼三智一念開發，故龍樹云，三智一心中得。<sup>36</sup>

成妙三觀者，若能體達依正之法性色真空，是即空觀，所謂一空一切空，無假中而不空。體達性空真色，是即假觀，所謂一假一切假，無空中而不假色。空不二是即中觀，所謂一中一切中，無空假而不中。斯則三觀一心，非縱橫並別，名為妙觀，以此觀冥三諦之理，諦觀一體，無二無別故。天台云：諦觀名別，體複同是，故能所二非二。<sup>37</sup>

在天台圓頓止觀中，止即是觀，觀即是止。《摩訶止觀》卷九說：「若觀一念禪定，二邊寂滅名體真止。照法性淨，無障無礙名即空觀。又觀禪心即空即假，雙照二諦而不動真際，名隨緣止。通達藥病稱適當會，名即假觀。又深觀禪心，禪心即空即假即中，無二無別，名無分別止。達於實相如來藏第一義諦，無二無別，名即中觀。三止三觀在一念心，不前不後，非一非異。」<sup>38</sup>也就是說，體真止、方便隨緣止、息二邊分別止可以分別成為空觀、假觀、中觀，反之亦然。

此外，懷遠也將《楞嚴經》中之「總持」這個概念理解為「一心三觀」。「總持」是指陀羅尼，如《楞嚴經》卷二云：「爾時世尊憐憫阿難及諸大眾，將欲敷演大陀羅尼諸三摩提妙修行路。」<sup>39</sup>陀羅尼本是密教用語，意譯為總持。《大智度》卷五云：「陀羅尼者，秦言能持，或言能遮。能持集種種善法，能持令不散不失……能遮者，惡不善心生，能遮不令生。若欲作惡罪，持令不作，是名陀羅尼。」<sup>40</sup>懷遠也把「大陀羅尼」解釋為「總持」，並結合華嚴、天台思想，對「總持」的含義作了分析。他認為，在《楞嚴經》中，「總持」

<sup>36</sup> 懷遠：《楞嚴經疏釋要鈔》卷二，X11，no.0267，p.96，b10-14。

<sup>37</sup> 懷遠：《楞嚴經疏釋要鈔》卷四，X11，no.0267，p.127，a04-10。

<sup>38</sup> 智顛：《摩訶止觀》卷九下，T46，no.1911，p.131，b03-10。

<sup>39</sup> 般刺蜜帝譯：《楞嚴經》卷一，T19，no.0945，p.113，a27-28。

<sup>40</sup> 龍樹：《大智度論》卷五，T25，no.1509，p.0095，c11-14。

的第一種含義是指如來藏心，謂如來藏心能總持世間出世間一切諸法，無不具足，這是受《圓覺經》的啟發。在《圓覺經》中，佛告文殊菩薩及諸大眾說：「善男子，無上法王有大陀羅尼門，名為圓覺，流出一切清淨真如菩提涅槃及波羅蜜教授菩薩，一切如來本起因地，皆依圓照清淨覺相，永斷無明，方成佛道。」<sup>41</sup>圓覺就是真心、如來藏。「總持」的第二層含義是指一心三觀、三摩提。懷遠說：「一心三觀相即互融，故曰總持。諸三摩提及一心三止，止觀不二，中道難思，名修行路。」<sup>42</sup>

除上述內容外，懷遠還提到唯識觀、真如實觀兩種觀法。這兩種觀法最初出自《占察經》卷二：「善男子！是名略說一實境界義。若欲依一實境界修信解者，應當學習二種觀道。何等為二？一者唯心識觀，二者真如實觀。」<sup>43</sup>兩種觀法不是天台宗的獨家觀法，很多高僧都曾沿用。不過，懷遠對這兩種觀法的闡釋明顯受到湛然或知禮的影響。他說：

從理則唯達法性，更無餘途；從事則專照起信，四運叵得。亦名本末相應，事理不二。<sup>44</sup>

上述引文可與湛然、知禮著作中的相關文字加以對照，便知其來源。湛然在《止觀義例》卷上說：

夫觀心法有事有理，從理唯達法性，更不餘塗，從事則專照起心，四性叵得。亦名本末，本末相映，事理不二。<sup>45</sup>

知禮《十不二門指要鈔》卷上云：

實相觀者，即於識心體其本寂，三千宛然即空假中。唯識觀者，照於起心，變造十界即空假中。故《義例》云：夫觀心法有理有事。從理則唯達法性，更無餘途；從事則專照起心，四性叵得，亦名本末相映，事理不二。<sup>46</sup>

不難看出，懷遠的論述只是在個別文字上與湛然、知禮的語言有區別，意思完全一樣。懷遠認為，首楞嚴定中必然包含這兩種觀法。他說：「今經（即

<sup>41</sup> 佛陀多羅譯：《圓覺經》，T17，no.0842，p.913，b19-22。

<sup>42</sup> 懷遠：《楞嚴經疏釋要鈔》卷三，X11，no.267，p.120，a08-09。

<sup>43</sup> 菩提燈譯：《占察經》卷二，T17，no.0839，p.908，a12-15。

<sup>44</sup> 懷遠：《楞嚴經疏釋要鈔》卷五，X11，no.0267，p.137，a12-13。

<sup>45</sup> 湛然：《止觀義例》卷上，T46，no.1913，p452，b12-14。

<sup>46</sup> 知禮：《十不二門指要鈔》卷上，T46，no.1928，p.709，a23-27。

《楞嚴經》)直觀如來藏體清淨本然，周遍法界，即唯達法性，更無餘途，即真如觀。曆彼三科、七大、四生，推檢無生，方顯藏性，即唯識觀專照起心，四性叵得也。此二種觀法皆是圓修，但發軔有異，分二種也。」<sup>47</sup>同時，他將兩種觀法與天台宗的一心三觀相對照，認為此二種觀法皆是圓修，同屬圓頓止觀。懷遠又引天台「六即義」，認為此二種觀法通「五即」：

初心雖則雙學，未能相即，名為隨順，即名字。止觀修成，法爾相即，名為俱運。即觀而止，即一止而三止，全止為觀，即一觀而三觀，非三而三，體即一故，不一而一，三義宛然，三一互融，方成一妙止觀。以止止散，則無法而不寂，以觀觀昏，則無昏而不朗。斯止觀成，即是觀行、相似。止觀若眼智開發，諦觀一如，法界獨朗，名真三昧。……從聞思修入三摩地，此分真、究竟止觀也。<sup>48</sup>

在上述論述中，懷遠強調了首楞嚴定可以適應不同層次的根機。另外，在解釋《楞嚴經》「自住三摩地」之語時，懷遠也曾用到「六即義」，認為自住三摩地是十方如來及諸菩薩自證法，此自證法乃因修一心三止首楞嚴定，證悟一心三諦之理。在修證階位上，首楞嚴定通觀行即、相似即、分真即、究竟即。「六即義」乃天台宗宗教修行論之重要內容，主要是說明修行之次第，相當于信、解、行、證四個環節，如理即為信的階段，名字即為解的階段，觀行即、相似即、分真即乃行的階段，究竟即為證的階段。懷遠引「六即義」釋《楞嚴經》之止觀思想，其在修行論之立場應與《楞嚴經》之頓悟漸修論相吻合。

## 五、結語

根據以來所述，我們可以將懷遠楞嚴經學之特點總結為以下幾個方面：

第一，懷遠的楞嚴經學一方面遵從了子璿「以賢首宗旨述《楞嚴經》」的基本思路，同時在判教論、實相論、佛性論、止觀學說等方面廣泛吸納天台宗的思想成果。而且在處理天台、華嚴兩宗思想的關係中，懷遠採取的是包容開放的姿態，沒有簡單地以某一家的思想為指導原則，所以沒有表現出明顯的宗派正統觀念。

第二，懷遠對天台思想的容納或吸收帶有強化華嚴思想對於修行實踐之指導意義的價值指向。雖然宗教實踐是中國佛教各宗普遍重視的內容，但是相對來說，華嚴宗更加重視教理建設，在宗教實踐的體系化建設方面沒有天台宗那樣系統，也不如禪宗那樣簡潔。隨著中唐以來禪宗、淨土宗的流行，中國佛教

<sup>47</sup> 懷遠：《楞嚴經疏釋要鈔》卷五，X11，no.0267，p.137，a15-18。

<sup>48</sup> 懷遠：《楞嚴經疏釋要鈔》卷五，X11，no.267，p.137，a21-b5。

日益強調宗教實踐，故華嚴宗在宋代的復興過程中，不斷在強化華嚴宗自身觀行實踐的建設。懷遠的楞嚴經學正體現出這種思想取向。例如，他對天台、華嚴兩家判教思想的融通，就不僅是停留在教理層面上，而是希望通過吸收天台判教在被機方面的優勢或特色，解決華嚴思想在接機方面的某些不足。而他對天台止觀思想的廣泛吸收，更是如此。

第三，從思想的來源看，懷遠的天台思想似乎受宋代天台山家派之影響更直接，只是由於資料所限，我們無法梳理懷遠的師資傳承關係。相比較而言，懷遠的老師子璿與山外派的思想更為接近。由此可知，關於宋代華嚴宗與天台宗之間的關係問題，有很多問題需要厘清。

（本文受到大陸國家社科基金項目：「融合視域下的宋代華嚴思想研究」，以及吉首大學學成返校博士科研啟動項目：「宋代華嚴宗圓融思想研究」的資助。）

參考文獻：

1、原典文獻（本文所用原典文獻皆依 CBETA）

- 《圓覺經》。T17，no.0842。  
 《楞嚴經》。T19，no.0945。  
 《楞嚴經》卷一。T19，no.0945。  
 《大智度論》。T25，no.1509。  
 《法華玄義》。T33，no.1716。  
 《華嚴經探玄記》。T35，no.1733。  
 《華嚴經疏》。T35，no.1735。  
 《華嚴經隨疏演義鈔》。T36，no.1736。  
 《楞嚴經疏》。T39，no.1799。  
 《起信論疏筆削記》。T44，no.1848。  
 《華嚴一乘教義分齊章》。T45，no.1866。  
 《止觀輔行傳弘訣》。T46，no.1912。  
 《止觀義例》。T46，no.1913。  
 《十不二門指要鈔》。T46，no.1928。  
 《四教義》。T46，no.1929，p.729。  
 《禪源諸詮集都序》。T48，no.2015。  
 《佛祖統紀卷》。T49，no.2035。  
 《楞嚴經疏釋要鈔》。X11，no.0267。  
 《楞嚴經疏解蒙鈔》。X13，no.0287。

2、研究論著

- 木村清孝（1996）。《中國華嚴思想史》。李慧英譯。台北：東大圖書公司。  
 王頌（2008）。《宋代華嚴思想研究》。北京：宗教文化出版社。  
 洪修平（2005）。《中國佛教文化歷程》。南京：江蘇教育出版社。  
 龔隼（2008）。〈宋明楞嚴學與中國佛教的正統性—以華嚴、天台《楞嚴經》疏為中心〉，《中國哲學史》3。頁 33-47。  
 潘桂明、吳忠偉（2001）。《中國天台宗通史》。南京：江蘇古籍出版社。  
 魏道儒（2008）。《中國華嚴宗通史》。南京：鳳凰出版社。  
 鎌田茂雄（2001）。《宗密之後的華嚴宗》。《普門學報》3。頁 69-100。



## 覺苑的華嚴密教判教觀析探

華梵大學東方人文思想研究所 助理教授

黃英傑

### 摘要

華嚴宗四祖清涼澄觀的華嚴思想，是遼朝佛教思想的中心。特別是在遼朝佛教最盛的道宗期，華嚴研究十分盛行，有關密教的也著作大量出現。其中，覺苑於太康三年，在圓福寺奉旨撰《大毗盧遮那成佛神變加持經義釋演密鈔》十卷就是在澄觀《華嚴經疏鈔》的思想基礎上，注釋了一行述記善無畏語釋的《大日經義釋》，成為漢傳佛教較早的華嚴與密教融合觀。

本文研究指出，遼代社會對密教有高度興趣。溫古〈大日經義釋序〉主張《大日經》是密藏圓宗，廣示無相、盡法界緣起的啟發下，給予覺苑將密教與華嚴思想結合的重要基點。覺苑將全體佛教判攝為經、律、論、陀羅尼門，大小乘都有此四，所以共有八藏，《大日經》是屬於第八類的大乘總持藏。顯密在法界體性上無二，但有淺略、深密，漸開、頓覺差別。顯中密與密中密的顯密兩種秘密主要差別，在於密教的秘密是指身語意三密的修法。

覺苑是漢地第一位從華嚴五教的角度，系統性地論述密教為圓教，論斷圓教又有顯圓與密圓差異者。但是他反對華嚴前四教中將南禪歸入頓教。他還首開將密教之觀行法，和華嚴宗的法界緣起結合一起來解釋，以強調密宗圓教的殊勝。不過覺苑依密教字門瑜伽觀行門所詮解的四法界觀，和華嚴宗十玄六相觀行門的四法界緣起完全不同。前者的實際內容是字輪旋陀羅尼觀和瑜伽本尊觀，但覺苑認為這與華嚴的十玄帝網觀如出一轍，圓融具德。

**關鍵字：**華嚴、密教、大日經、一行、不空、覺苑

## 一、前言

由於一行(673-727)早逝，由他記述善無畏(637-735)對《大日經》語釋所成的《毗盧遮那成佛神變加持經義釋》(以下亦簡稱《大日經義釋》或《義釋》)等各傳抄本，沒有被收入任何經目流行，即使在唐密內部也沒有產生多大影響，接著又遭遇五代的戰亂，唐密著述，嚴重散佚。致使唐密學者唐密未竟之判教工作，直到遼代(907-1125)才得以開展。

遼代因為編纂藏經，覺苑(1034-?)重新發現了一行的《大日經義釋》，在進行語釋後，又撰寫疏解《大毗盧遮那成佛神變加持經義釋演密鈔》(《以下亦簡稱《義釋演密鈔》或《演密鈔》)，於此鈔中，出現較為早期的華嚴密教融合觀。

本文便是針對覺苑這位精通華嚴宗教理之士，在一行入滅 350 年後，發現《義釋》與注釋的經過，與覺苑為何以華嚴判教和密教學說結合？他以華嚴判攝密教的動機、目的、方法與標準，期能透過這個華嚴與密教二者交涉、融合與轉化的過程，對這個特殊判教論的內容進行分析與探討，了解其學說的特色、結果與影響。

## 二、遼代《大日經義釋》的重新發現與疏釋

《大日經義釋》在漢地長久以來湮沒無聞，直到一行圓寂近 330 年後，遼代覺苑在興宗耶律宗真(1016-1055, 1031-1055 在位)開始雕造《契丹大藏經》(1031-1101)之時，<sup>1</sup>奉旨參加校場的勘校工作。在校勘中搜集到了一行筆錄的十四卷本《義釋》，經校勘，于遼·道宗清寧五年(1059)敕准刻板入藏，才使這部密宗重要著作得以昭著於世。

發現《義釋》的覺苑，曾受封崇祿大夫·檢校太保·行崇祿卿，賜紫衣及師號「總秘大師」，根據遼·趙孝嚴〈大日經義釋演密鈔引文〉：「學瞻群經，

<sup>1</sup> 關於《契丹大藏經》雕印年代，諸學者眾說紛云。葉恭綽先生〈歷代藏經考略〉以為「約為遼興宗(1031-1055)迄遼道宗時(1055-1101)」。  
《張菊先生七十生日紀念論文集》，(上海：商務，1937年)。另外羅炤先生《契丹藏》的雕印年代一文中云：「契丹藏的雕印始自遼興宗重熙年間，終于遼道宗咸雍四年(1068)」。  
見羅炤，〈契丹藏的雕印年代〉，《中國歷史博物館館刊》第5期。又羅炤先生，再談《契丹藏》的雕印年代一文中云：「丹藏前後有〈統和本〉與〈重熙—咸雍本〉兩個版本；〈統和本〉共505帙，編校主持人註明，目錄為〈開元釋教錄〉入藏錄及註明所撰〈續開元釋教錄〉3卷；〈重熙—咸雍本〉·共579帙，編校主持人可能是覺苑，目錄是其太保大師(可能即覺苑)所撰《契丹藏》入藏錄。」  
羅炤，〈再談契丹藏的雕印年代〉，《文物》第8期，頁73頁。詳見釋成觀，〈《大藏目錄》與《藍本人藏目錄》比較分析〉，《中華佛學學報》1991年第4期，頁201-233。

業專密部，稟摩尼之善誘，窮瑜伽之奧詮，名冠宗師」<sup>2</sup>的說法，覺苑被認為是當時飽學佛經，且最精通密法的大師。雖然遼代的密教不是直接繼承唐密，例如覺苑曾從三藏摩尼學習西印度所新傳授的密教經典，<sup>3</sup>對密法的理解不全然是自行摸索，但摩尼和覺苑師徒也都沒有開壇灌頂弘法的記錄。

為何覺苑是以華嚴宗來與密教結合判教，而不是天台或其他宗派思想？關於這點，湯用彤(1893-1964)主張「判教之事，不但與宗派之成立至有關係，而研究判教之內容，亦可知時代流行之學說、研究之經典為何。蓋判教之所採取，必為當時盛行之經典與學說，故實其時佛學情形之反影也。」<sup>4</sup>覺苑身處遼代佛教最盛的道宗朝(1055-1101)，華嚴研究十分盛行，是當時佛教義理的中心基礎。特別是華嚴宗四祖清涼澄觀(737-838，一說 738-839)的思想最被看重，華嚴與密教義學交相輝映尤為興隆。

梅尾祥雲認為其遠因乃由於「清涼澄觀，於唐代宗大曆十一年(776)，遊五臺山，住大華嚴寺，開講與密教調和的《華嚴經》，自此之後，五臺山的華嚴寺與密教，便結為一體，而在塞北地方擴展開來。」<sup>5</sup>事實上，澄觀是真正使華嚴宗五教十宗判教理論屹立不搖，而與天台宗五時八教雙峰並峙的人物，他的《大方廣佛華嚴經疏》(以下亦簡稱《華嚴經疏》)、《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》(以下亦簡稱《演義鈔》)，成功地發揚賢首法藏的華嚴正統，而使得華嚴學再度成為顯學。<sup>6</sup>從覺苑對《大日經義釋》的注釋中，20次引用澄觀《清涼疏鈔》<sup>7</sup>，引用《華嚴經》近70次來看，似乎正是如此。

大約在遼·道宗清寧五年(1059)，覺苑新發現的《大日經義釋》敕准刻板入藏之後，道宗又詔諭他講演《大日經》及《義釋》，隨後將其所講語釋整理成《大日經義釋科》五卷流通，大開密教義理講釋之風氣。趙孝嚴〈大日經義釋演密鈔引文〉特載：「詔開講會，最上乘之至理，由此發揚！」<sup>8</sup>而此風氣一

<sup>2</sup> 遼·趙孝嚴，〈大日經義釋演密鈔引文〉(CBETA, X23, no. 439, p. 523, a14-22 // Z 1:37, p. 1, b12-c2 // R37, p. 1, b12-p. 2, a2)。

<sup>3</sup> 遼·趙孝嚴，〈大日經義釋演密鈔引文〉：「暨我大遼國，有三藏摩尼者，從西竺至，躬慕聖化，志弘呪典，然廣傳授，未遑論撰。...時有總秘大師賜紫沙門覺苑，幼攻蟻術，長號鵬者，...」(CBETA, X23, no. 439, p. 522, c19-p. 523, a16 // Z 1:37, p. 1, a11-b14 // R37, p. 1, a11-b14)

<sup>4</sup> 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》(商務印書館 1938年初版，上海書店，1991年翻印版)，頁835。

<sup>5</sup> 梅尾祥雲著，釋聖嚴譯，《密教史》，(台北：東初出版社，1992年)，頁134。

<sup>6</sup> 學者韓煥忠指出，法藏對於五教十宗的判釋，有開創之功而無確立之實，真正使華嚴宗的判教理論屹立不搖，而與天台宗五時八教雙峰並峙的，乃是澄觀。韓煥忠，《華嚴判教論》(台北：空庭書苑有限公司，2008年12月)，頁114。

<sup>7</sup> 後世把澄觀現存著述中，《大方廣佛華嚴經疏》60卷、《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》90卷合刻，略稱《華嚴經疏鈔》。

<sup>8</sup> 趙孝嚴，〈大日經義釋演密鈔引文〉：「詔開講會，最上乘之至理，

開，對社會各階層的僧俗大眾都有正面影響，形成一股求知密教義學的殷切需求。

道宗咸雍初年(1065)，在提總中京大夫慶寺的建議之下，副留守守衛尉卿牛鉉、司空悟玄通圓大師道弼，及一百多位佛教僧侶領袖共同致書，指出《大日經》的義理廣大深遂，雖然已經有《義疏》詮釋其要義，仍需進一步的《鈔》來解讀最奧密之處，所以一致請求覺苑盡快著述《疏鈔》，以滿足大家的需求。覺苑回應大家的請求，大致進行了撰寫，還來不及細部修訂的時候，大康三年(1077)又收到道宗詔書，讓他進呈《疏鈔》及《科》，所以就快速地完成該疏鈔，親自面呈道宗，得到高度肯定而敕准雕印流行。<sup>9</sup>這就是覺苑大約以前後12年時間，撰寫《大日經義釋演密鈔》10卷的經過。如果從他發現《大日經義疏》，加以校勘、奉詔講演開始，說他用了20年的心血在注釋這部佛典上也不為過。

難怪覺苑的《大日經義釋演密鈔》成書之後，在對遼代漢傳佛教產生直接影響之外，其影響力也隨入宋之日韓僧人，<sup>10</sup>傳到韓國與日本。例如十二世紀韓國·天台宗創始僧人義天(1155-1201)編錄的《新編諸宗教藏總錄》，就收有此注。<sup>11</sup>而其義理內容，在十三至十四世紀的日本東密，更被密集引用與廣加討論於賴瑜(1226-1304)撰《大日經疏指心鈔》<sup>12</sup>，宥範(1270-1352)紀《大日經疏妙印鈔》<sup>13</sup>，宥快(1345-1416)《大日經疏鈔》<sup>14</sup>，以及杲寶(1306-1362)撰《大日經疏演奧鈔》之中。<sup>15</sup>

---

由此發揚，因集科文五卷，通行于世。師自是談演之暇，乘精運思，復撰成鈔十卷。」(CBETA, X23, no. 439, p. 523, a17-19 // Z 1:37, p. 1, b15-17 // R37, p. 1, b15-17)

<sup>9</sup> 覺苑，〈大日經義釋演密鈔序〉：「咸雍初，提總中京大夫慶寺，屬以時緣再興，未肆適有，副留守守衛尉卿隴西牛鉉，守司空悟玄通圓大師弼公，洎僧首紫褐師德百有餘人，同致書曰：伏聞《毗盧》大教旨趣宏深，《疏》詮妙蹟，早已著其菁華。鈔解至玄，尚未闢於閭域，儻納勤誠，願聞可爾。嘗其雖從削簡，未暇操(竺二+觚)越。大康三年，忽降綸旨，令進《神變經疏鈔》、《科》，則密教司南時至矣。於是敬酬聖澤，兼副輿情，強摭群詮，謬成斯解，目之曰演密鈔，會於前冬，詔赴行在，面奉進呈，勅令雕印，墜典斯興。」(CBETA, X23, no. 439, p. 523, c19-p. 524, a6 // Z 1:37, p. 1, d10-p. 2, a3 // R37, p. 2, b10-p. 3, a3)

<sup>10</sup> 北宋時期，日本僧侶得到日本政府例外敕准，而入宋的日僧有22人以上。到了南宋時代孝宗乾道三年(1167)起，至南宋滅亡(1279)止，史乘可考者，就有100位以上。釋東初，《中日佛教交通史》，(台北：東初出版社，1985年)，頁371-381,407-423。

<sup>11</sup> 義天錄，《新編諸宗教藏總錄》，《大正藏》第55冊，經號2184。

<sup>12</sup> 賴瑜撰，《大日經疏指心鈔》，《大正藏》第59冊，經號2217。

<sup>13</sup> 宥範紀，《大日經疏妙印鈔》，《大正藏》第58冊，經號2213。

<sup>14</sup> 宥快，《大日經疏鈔》，《大正藏》第60冊，經號2218。

<sup>15</sup> 杲寶撰，《大日經疏演奧鈔》，《大正藏》第59冊，經號2216。

### 三、〈溫古序〉對《大日經義釋演密鈔》判教觀的啟發

記錄覺苑講演《大日經義釋》的科文已散佚，僅存《大日經義釋演密鈔》10卷，全文近20萬字，<sup>16</sup>是一部篇幅龐大的疏鈔，卷首除自〈序〉外，前面還加上趙孝嚴的〈演密抄引文〉。

《演密鈔》的一個特別之處是，覺苑不僅疏釋正文，也一起為溫古撰的〈大日經義釋序〉作疏釋。溫古生平不詳，僅知其為嵩岳寺沙門，《開元釋教錄》說：「沙門跋日羅菩(上聲)提(地之上聲)唐云金剛智，...(開元)十一年癸亥，於資聖寺為譯《瑜伽念誦法》及《七俱胝陀羅尼》，東印度婆羅門大首領直中書伊舍羅譯語，嵩岳沙門溫古筆受。」<sup>17</sup>這是溫古曾參與南印度僧人金剛智，翻譯《金剛頂瑜伽念誦法》四卷、《七俱胝陀羅尼經》，擔任筆授一職的記載。覺苑因此認定他必是「學該顯密、深達秘旨」，才能擔此大任。<sup>18</sup>呂建福則指出溫古約在善無畏移居洛陽以後，向他學習過密法，從其思想推斷，原為華嚴宗僧人。<sup>19</sup>

溫古序原文不過625字，其中超過半數是記載《大日經》與《義釋》的翻譯、流傳等歷史的由來，覺苑竟用了約20倍的一萬多字進行逐句闡釋。而一行述記善無畏語釋的《大日經義釋》原文近30萬字，覺苑逐段抄解，卻只用了17萬字，如果扣除引用的《義釋》本文，恐怕只用了不到原文一半的篇幅。顯示他對該序重視程度，與溫古思想特點的重要性。

<sup>16</sup> 以下字數為不含標點之原文計算。

<sup>17</sup> 智昇，《開元釋教錄》卷9(CBETA, T55, no. 2154, p. 571, b27, c6-9)。

<sup>18</sup> 覺苑，〈大日經義釋演密鈔序〉(CBETA, X23, no. 439, p. 534, c15-17 // Z1:37, p. 12, d6-8 // R37, p. 24, b6-8)。

<sup>19</sup> 呂建福，《中國密教史》，(北京：中國社會科學出版社，1995年)，頁477。

茲將全書結構與字數粗製如下表：

《大日經義釋演密鈔》		字數
趙孝嚴〈演密抄引文〉		623
覺苑〈演密抄序〉		699
文前聊簡，分六：	一，起教因緣	909
	二，藏教收攝	785
	三，說經會處	785
	四，辨教淺深	945
	五，明經宗趣	121
	六，翻譯傳通	409
依文正釋，分二：	一，初明疏序	11,329
	二，後釋疏文	174,729

表一，《大日經義釋演密鈔》全書結構大要

善無畏與一行等唐密宗師，其實都沒有做出漢傳佛教式的判教。然而覺苑卻在溫古序中，找到華嚴宗和密宗發生聯繫的最早見解。這似乎就是覺苑以這樣龐大的篇幅，來解釋〈義釋序〉的原因。溫古序中真正與華嚴宗和密宗有關的，其實只有如下兩句不到一百字的段落。覺苑對此小題大作，以前句做為華嚴宗判教觀對《大日經》的判釋，以後句做為華嚴宗法界緣起說對《大日經》思想的解釋。這兩句溫古〈義釋序〉的原文如下：

此《毗盧遮那經》，迺祕藏圓宗，深入實相，為眾教之源爾。...此中具明三乘學處及最上乘持明行法，欲令學者知世間相性自無生故，因寄有為，廣示無相，一一推覈，目盡法界緣起耳。當知無量事迹，所有文言，結會指歸，無非祕密之藏者也。<sup>20</sup>

覺苑《演密鈔》概論性的「文前聊簡」中，分為六項，其中第二「藏教收攝」，首先談「初藏收」，判如來所說一大時教，分成經、律、論三藏，將密教劃歸經藏之一的「陀羅尼門藏」，因為大小乘都有這四藏，所以共有八藏，而《大日經》是屬於第八類的大乘總持(陀羅尼門)藏，不過仍以總名稱之為「經」，實已含括「總持」的別名。《大日經義釋演密鈔》卷1說：

初，如來所說一大時教，分成三藏：一修多羅，即是契經。二毗奈耶藏，即是調伏。三阿毗達磨藏，即是對法。又于修多羅中，分出陀羅尼

<sup>20</sup> 溫古，〈大日經義釋序〉(CBETA, X23, no. 438, p. 265, a8-9,a15-19 // Z 1:36, p. 254, a5-6,a12-16 // R36, p. 507, a5-6,a12-16)。

門，別為一藏。又此通大小乘開為八藏。今《遮那神變經》即當第八總持藏攝。問：既屬第八總持藏攝，何故經題之中不立總持，而言經耶？答：經含總別，今就總故，雖標總稱，即受別名。故先哲云：「三乘之外別有持明，即斯是也。」<sup>21</sup>

除上述陀羅尼門藏、大乘總持藏、持明藏以外，覺苑還引用〈陀羅尼序〉云：「金剛、一乘、甚深、微細、持明等。」，將金剛乘、無上乘、一乘、無上一乘都當做是持明藏的同義詞，來解釋溫古的最上乘。<sup>22</sup>其中，「金剛一乘甚深教」是金剛智與不空系儀軌，如《金剛頂瑜伽修習毘盧遮那三摩地法》<sup>23</sup>、《念誦結護法普通諸部》<sup>24</sup>、《金剛頂瑜伽最勝祕密成佛隨求即得神變加持成就陀羅尼儀軌》<sup>25</sup>中常見的用語。

呂建福根據《演密鈔》說：「持明藏者，秘藏之都稱也。謂此(大日)經大本有十萬頌，正詮一切總持明呪，別為一藏故，曰持明藏也。」<sup>26</sup>認為覺苑將持明藏視為如來秘密藏的總稱，這個說法有明顯誤會之處。特別是「把《大日經》與《金剛頂經》說成同出一藏等，當然在唐代密宗的初期也把《大日經》、《蘇悉地》等同歸於持明藏，包括溫古等，但不空時代已涇渭分明。」<sup>27</sup>

這是因為呂建福在《中國密教史》中，以陀羅尼密教、持明密教、真言密教等方式，來指出魏晉南北朝開始傳入，以陀羅尼神咒為主體的密法；隋唐之際開始傳入，在修行方法上增加結印，持誦陀羅尼的性質也產生變化的密法；以及開元三大士開始傳入，在身結手印的身密、語誦陀羅尼真言的語密，加上心做觀想的意密，三密相應，事理並重、定慧兼修，具有完整教義體系的密法，三者之間的區別與特色。<sup>28</sup>

對此，筆者有 5 點理由認為這不是問題，因為：1.不空的活動年代晚於溫古，溫古未必知曉不空的分類方式。2.覺苑是在逐字解釋溫古序，而持明藏是溫古的用語，覺苑當然不能異動。3.覺苑此處的議題是與相對於顯教的密教，

<sup>21</sup> 覺苑，《大日經義釋演密鈔》卷 1：(CBETA, X23, no. 439, p. 524, c9-16 // Z 1:37, p. 2, c18-d7 // R37, p. 4, a18-b7)。

<sup>22</sup> 覺苑，《大日經義釋演密鈔》卷 1：(CBETA, X23, no. 439, p. 533, c10-13 // Z 1:37, p. 11, d1-4 // R37, p. 22, b1-4)。

<sup>23</sup> 金剛智譯，《金剛頂瑜伽修習毘盧遮那三摩地法》卷 1 (CBETA, T18, no. 876, p. 327, a27)。

<sup>24</sup> 金剛智述，《念誦結護法普通諸部》(CBETA, T18, no. 904, p. 907, c1)。

<sup>25</sup> 不空譯，《金剛頂瑜伽最勝祕密成佛隨求即得神變加持成就陀羅尼儀軌》(CBETA, T20, no. 1155, p. 645, a4)。

<sup>26</sup> 覺苑，《大日經義釋演密鈔》卷 1 (CBETA, X23, no. 439, p. 528, a12-14 // Z 1:37, p. 6, a9-11 // R37, p. 11, a9-11)。

<sup>27</sup> 呂建福，《中國密教史》，(北京：中國社會科學出版社，1995 年)，頁 478。

<sup>28</sup> 呂建福，《中國密教史·序》，(北京：中國社會科學出版社，1995 年)，頁 1-5。

所以用整體密教的觀念來處理，沒有不當之處。4. 覺苑的時代唐密傳承斷絕已久，沒有特別強調不空以後唐密的真言密教觀點，算不是上過失。

第5點是，覺苑非不了解眾多密教典籍間性質上的差異性，只是沒有細談其所屬流派分類。因為《演密鈔》中，覺苑是以「宗、分」，也就是做為義理根本之經典，與歷代宗師依據各大密經所造的支分行法，做為密教兩大重點。由於前者枝條流派為數眾多，又不是鈔文討論重點所在，所以他只略舉歷代傳譯各種密典的大要，說：

今此中條流之經，自後漢明帝已來，宣傳翻譯，代有其人，北涼沙門法眾譯《大方等陀羅尼經》、元魏沙門佛陀扇多譯《金剛上味陀羅尼》等經，周沙門闍那耶舍譯《佛頂咒》等經，東晉沙門帛屍密多羅譯《孔雀王》等陀羅尼經，宋沙門曇摩密多譯《虛空藏》等經，大唐沙門玄奘譯《不空胃索》等經，菩提流支譯，《不空神變》等經乃至金剛智、不空等大弘斯典。<sup>29</sup>

後者則是祖師將持明大藏的廣博經典，因應弟子需要，撙其宗要、取其精華，成為阿闍梨、弟子、擇地、造立曼荼羅，乃至灌頂、護摩等各種實際修持的「支分」，從此又衍生出許多次要支分行法。並以火供為例，說明這本來是灌頂時，攝受弟子的一個步驟，但是也可以運用在其他法事上，所以必需單獨列舉。覺苑說：「護摩之法，為是灌頂支分中攝，為是引入弟子支分中收彼中疏釋，然護摩法通一切法事中，非但加持弟子而已，故宜別作一種支分，故別開出護摩支分。」<sup>30</sup>

強調祖師撰述的行法，以及行法的根源就是佛經密典，二者不相悖離、相輔相成、互證更明的同時，也表示密法奧義甚深。像《大日經》就將全部究竟佛理，總歸於一字之中，從這一字又能開展出千千萬萬種方便事相行法，其中的秘密與實修關鍵，一定要依靠智慧深湛、學問淵博，持有傳承的具德上師阿闍梨的指示，才能真正了解。如果不是依靠善無畏三藏與一行禪師講解，《大日經》憑藉有為法，廣示無相真諦，其實相奧義的深理與繁多事相行法，根本無從知曉。《演密鈔》說：

以斯經乃總持之淵府，秘藏之玄關，因寄有為，廣示無相。…若不是禪師明鑒縱達，智周通變，又復命世而生，則不能扣擊其幽深關鍵言。非三藏等者，莫能者，不可也。駁謂宣駁至極也，蹟深也，謂以此經理歸

<sup>29</sup> 覺苑，《大日經義釋演密鈔》卷1(CBETA, X23, no. 439, p. 529, a14-b4 // Z 1:37, p. 7, a11-b7 // R37, p. 13, a11-b7)。

<sup>30</sup> 覺苑，《大日經義釋演密鈔》卷1(CBETA, X23, no. 439, p. 534, b3-6 // Z 1:37, p. 12, b6-9 // R37, p. 23, b6-9)。

一字，事入千歧，秘中之秘，密中之密。不是三藏學該八藏，名冠五天，則不可宣敷其至極深蹟者矣。<sup>31</sup>

覺苑引用一行述記，指出顯密在法界體性上是無二的，《大日經》之所以稱為密藏，除了是與契經相對應的分類之外，還有修多羅義為淺、略，陀羅尼經義為深、密，以及間接與直接的漸開、頓覺差別。《義釋》說：

如一切經中，或說諸蘊和合中我不可得，或說諸法從緣生都無自性，皆是漸次開實相門。彼言諸法實相者，即是此經心之實相，心實相者即是菩提，更無別理也。但為薄福眾生，而不能自信作佛。自信作佛者，甚為難得。故世尊且令淨諸垢障，將護其心要，其令時義契合，然後為說即心之印。今經則不如是，直約諸法，令識其心，所以為祕要之藏。<sup>32</sup>

從所化眾生根器不同來說，顯教修多羅契經，是為不堪領受自信作佛的薄福人，隨宜方便宣說的法教。這些人垢障未除，直指諸法、令識自心實相、菩提的真言教典，對他們來說是不解之秘密，所以《大日經》歸屬為秘密藏。<sup>33</sup>

秘藏之說也見於《涅槃》<sup>34</sup>與《法華》兩經。<sup>35</sup>而下愚不解、非人不傳的秘藏定義，在顯教經論也有，如澄觀《大方廣佛華嚴經疏》卷 49〈37 如來出現品〉就說：「然約下智不及，故稱密藏。」<sup>36</sup>《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》卷 26，有：「眾生不了，謂之為密。」<sup>37</sup>覺苑指出其與《大日經》分別歸於前述第一修多羅藏，與第八陀羅尼藏，而顯密兩種秘密的主要差別，在於密教的秘密是指身語意三密的修法。《演密鈔》說：

《華嚴》等經雖彰秘密教，屬顯故，大乘四藏之中，即屬第一修多羅故。今時此(大日)經稱秘藏者，不屬顯故，八藏之中，即是第八陀羅

<sup>31</sup> 覺苑，《大日經義釋演密鈔》卷 1(CBETA, X23, no. 439, p. 527, a9-10, 533, b14-19 // Z 1:37, p. 5, a6-7, p. 11, b17-c4 // R37, p. 9, a6-7, p. 21, b17-p. 22, a4)。

<sup>32</sup> 一行述記，《大日經義釋》卷 1:(CBETA, X23, no. 438, p. 277, b16-23 // Z 1:36, p. 266, d1-8 // R36, p. 532, b1-8)。

<sup>33</sup> 覺苑，《大日經義釋演密鈔》卷 1 (CBETA, X23, no. 439, p. 534, a19-b3 // Z 1:37, p. 12, a16-b6 // R37, p. 23, a16-b6)。

<sup>34</sup> 曇無讖譯，《大般涅槃經》卷 7〈4 如來性品〉：「何等名為祕密之藏，所謂方等大乘經典。」(CBETA, T12, no. 374, p. 405, b5-6)；卷 10〈4 如來性品〉：「我先於此如來密藏大涅槃中，已說其義。」(CBETA, T12, no. 374, p. 423, a22-23)

<sup>35</sup> 智顛，《妙法蓮華經玄義》卷 5：「《涅槃》祇是祕藏，釋論云：『《法華》為祕藏』。兩經文義宛宛恒同。」(CBETA, T33, no. 1716, p. 746, a19-21)。

<sup>36</sup> 澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》(CBETA, T35, no. 1735, p. 879, a16)。

<sup>37</sup> 澄觀，《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》(CBETA, L131, no. 1557, p. 521, a8)。

尼藏故。又此中稱秘密者，不同余故，何所以耶？謂此經以三密為宗故。<sup>38</sup>

密藏、持明藏、陀羅尼門藏還蘊含有，位在一般聲緣、緣覺、菩薩三乘顯教之上，最為殊勝之意。所以《演密鈔》說：「三乘之外別有持明。最上乘者，謂於諸乘最為上故。」<sup>39</sup>雖然前面有密教是下愚所不解，專為上根所說的最上乘的說法。但這是指密法的甚深密意。在引導有情入成佛道的做法上，覺苑則指出《大日經》是「被上下根、通顯密說。」<sup>40</sup>這是從修習密教的能夠於「一切眾生上下根相，皆悉遍知得巧知。」<sup>41</sup>的立場來說。

具體做法則是如《妙法蓮華經》卷7〈25 觀世音菩薩普門品〉：「觀音妙智力，能救世間苦。具足神通力，廣修智方便，十方諸國土，無刹不現身。」<sup>42</sup>應以何身得度者、即現何身度之，以及《維摩詰所說經》卷2〈8 佛道品〉：「先以欲鉤牽，後令入佛道。」<sup>43</sup>的具體展現。先因應有情眾生各個希求，而分別化現種種身相，隨機應化、滿足他們的願望後，再令輾轉增上，成就佛道。這就是三根普披、歸於一乘的殊勝密法。《演密鈔》說：

且如有人志求五通智道，即於大悲胎藏現韋陀、梵志形，為說瞿曇、仙等真言行法，行者精勤不久，成此仙身，更轉方便，即成毗盧遮那身也。如是或現佛身，說種種乘，乃至現非人身，說種種乘，隨類形聲，悉是真言密印，或久或近，無非毒鼓因緣，即名深勝直歸一乘。<sup>44</sup>

至於共通顯教，是指密教也和顯教的「五性一乘」說一致，<sup>45</sup>承許「種姓雖五，究竟一乘」。特別是《大日經》雖廣含無量乘，論及最深奧殊勝之處，仍和《華嚴經》一樣是會歸一乘。覺苑引《義釋》說《大日經》是「佛性一乘，秘密藏皆入其中。」<sup>46</sup>於《演密鈔》說：「此經也，語其廣包，具無量乘，論

<sup>38</sup> 覺苑，《大日經義釋演密鈔》卷1 (CBETA, X23, no. 439, p. 530, c12-16 // Z 1:37, p. 8, d3-7 // R37, p. 16, b3-7)。

<sup>39</sup> 覺苑，《大日經義釋演密鈔》卷1 (CBETA, X23, no. 439, p. 533, c10-11 // Z 1:37, p. 11, d1-2 // R37, p. 22, b1-2)。

<sup>40</sup> 覺苑，《大日經義釋演密鈔》卷1 (CBETA, X23, no. 439, p. 526, a17 // Z 1:37, p. 4, a14 // R37, p. 7, a14)。

<sup>41</sup> 覺苑，《大日經義釋演密鈔》卷3：(CBETA, X23, no. 439, p. 548, b5 // Z 1:37, p. 26, b5 // R37, p. 51, b5)。

<sup>42</sup> 鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》(CBETA, T09, no. 262, p. 58, a13-16)。

<sup>43</sup> 鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》(CBETA, T14, no. 475, p. 550, b7-8)。

<sup>44</sup> 覺苑，《大日經義釋演密鈔》卷1：(CBETA, X23, no. 439, p. 531, a23-b4 // Z 1:37, p. 9, b2-7 // R37, p. 17, b2-7)。

<sup>45</sup> 覺苑，《大日經義釋演密鈔》卷1：(CBETA, X23, no. 439, p. 526, a17-18 // Z 1:37, p. 4, a14-15 // R37, p. 7, a14-15)。

<sup>46</sup> 一行述記，《大日經義釋》卷3(CBETA, X23, no.439, p.525, a12 // Z 1:37, p.3, a9// R37, p.5, a9)。

其深勝，直歸一乘，同《華嚴》故。」<sup>47</sup>

然而從總攝的角度來說，因應有情所化現的無量教法，都是從如來智慧所化現之同一法味。《義釋》說：「所謂安立無量乘、示現無量身、各各同彼言音、住彼威儀。而此一切智道，猶同一味，所謂如來解脫味。」<sup>48</sup>這在密法中，就是以一佛智而於四重曼陀羅壇城中，顯現各種世出世間本尊身、語、意標記印。如《義釋》說：「佛菩薩，乃至二乘八部等，四重法界圓壇。此一本尊身、語、心印，皆是一種，差別乘。」<sup>49</sup>

密能攝顯的另一個理由是，以念慧為體的四種陀羅尼或總持中，密教的第三種真言咒總持，具備教、理、行、果四法為體。具教故能含攝能詮法總持，具理故能含攝所詮義總持，具行故能含攝對其他三種總持決定能忍的忍總持，但真言咒總持以外的三種總持，各別限定在法、義、忍上，所以不能含攝其他總持。《演密鈔》說：

總持通四：一，法總持，持能詮教。二，義總持，持所詮義。三，咒總持，謂是真言。四，忍總持，能於前三決定忍。可今言總持者，四總持中，此屬第三。雖屬第三，能攝餘故，餘三不能攝於此。...總持之體，有通有別，通則目於念慧。...咒總持謂是真言也，...，具教、理、行、果四法而為體。由具教故，能攝法總持，具理故能攝義總持，具行故能攝忍總持，餘之三總持不能攝此，各取法、義、忍而為體故，故不相違。<sup>50</sup>

如果真言咒語都是梵文，而梵文不全都是真言陀羅尼，那麼顯密的區別不會產生混淆嗎？例如，顯教經典都是梵文所寫，卻不稱為密教經典；密教經典之中不全都是真言，卻不說是顯教經典；某些顯教經典之中也有真言，應該如何理解？對此，覺苑認為真言、神咒、陀羅尼等不過是異名罷了，全都算是密藏，如果出現在顯教經典的，就屬顯中密；而密教經典的所有文字都是秘密加持的體性。《演密鈔》說：

雖梵文是同，而顯密有異。若作真言說處，則為密教，若作顯言說處，則是顯教。...，不可一切言音都屬呪語、都屬顯言。...密宗一一文言，

<sup>47</sup>覺苑，《大日經義釋演密鈔》卷1：(CBETA, X23, no. 439, p. 531, a12-13 // Z 1:37, p. 9, a9-10 // R37, p. 17, a9-10)。

<sup>48</sup>一行述記，《大日經義釋》卷1 (CBETA, X23, no. 438, p. 273, a20-22 // Z 1:36, p. 262, b17-c1 // R36, p. 523, b17-p. 524, a1)。

<sup>49</sup>一行述記，《大日經義釋》卷1 (CBETA, X23, no. 438, p. 273, b13-14 // Z 1:36, p. 262, c16-17 // R36, p. 524, a16-17)。

<sup>50</sup>覺苑，《大日經義釋演密鈔》卷1 (CBETA, X23, no. 439, p. 528, a15-b3 // Z 1:37, p. 6, a12-b6 // R37, p. 11, a12-b6)

無非字門，秘密加持，而為體性。雖有顯言，從宗體俱屬秘藏。如《法華·陀羅尼品》若隨顯教宗尚，俱屬顯教，若隨密宗，所尚俱屬密攝。或說真言、或稱神呪、或號陀羅尼，但名義有殊，皆屬密藏。<sup>51</sup>

在「後教攝」中，覺苑認為溫古序中：「此經乃秘藏圓宗，深入實相，為眾教之源爾。」依據清涼澄觀，小、始、終、頓、圓等五教分類，<sup>52</sup>圓教是「明一位即一切位，一切位即一位，十信滿心，即攝五位，成正覺等，依普賢法界，帝網重重，主伴具足，故名圓教。」<sup>53</sup>《大日經》即是屬於此分類。只不過澄觀認為「圓教者即是《華嚴》」<sup>54</sup>，覺苑則主張圓教有顯圓與密圓的差異，所以《演密鈔》卷1說：「今神變經典與此大同，但顯密為異耳，是故此經五教之中圓教所攝。」<sup>55</sup>

這樣看來，溫古應是漢地首度提出密教是圓教的判釋者。稍晚的不空系雖然提出「若就真言而立教者，應云一大圓教。」<sup>56</sup>但是他們都沒有明確地加以論證。因此覺苑可說是漢地第一位從華嚴五教的角度，系統性地論述密教為圓教，將《大日經》判為密圓的人物。相對來說，一行述記中曾論及密宗圓教的實質內容，卻沒有提出圓教等用語，或加以對應到漢傳的判教方式。

呂建福認為「覺苑判教的重點在於五教判釋上，他的五教判以華嚴澄觀的教說為依據，...。覺苑判釋的中心是二分圓教，分圓教為顯圓、密圓，而對前四教沒有作更多地發揮。」<sup>57</sup>對此，筆者同意覺苑是以華嚴澄觀五教派為依據，從而引用來判釋密教是圓教。<sup>58</sup>其中，澄觀《華嚴經探玄記》卷1中，對

<sup>51</sup> 覺苑，《大日經義釋演密鈔》卷2(CBETA, X23, no. 439, p. 537, c10-19 // Z 1:37, p. 15, c17-d8 // R37, p. 30, a17-b8)。

<sup>52</sup> 五教的名稱，出於杜順大師的《五教止觀》，但五教的教義至賢首法藏大師時方完備，見《華嚴一乘教義分齊章》卷1：(CBETA, T45, no. 1866, p. 481, b7-9)，此說得到澄觀在《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》的肯定。

<sup>53</sup> 覺苑，《大日經義釋演密鈔》卷1(CBETA, X23, no. 439, p. 525, a2-4 // Z 1:37, p. 2, d17-p. 3, a1 // R37, p. 4, b17-p. 5, a1)。澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷53〈26 十地品〉：「為顯一乘圓教，法界緣起，無盡圓融，自在相即。無礙容持，乃至因陀羅網，無窮理事等。此義現前，一斷一切斷，一證一切證，乃至即具普賢圓因，十佛境界故。」(CBETA, T36, no. 1736, p. 414, b9-13)。

<sup>54</sup> 澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷6(CBETA, T36, no. 1736, p. 44, c2)。

<sup>55</sup> 覺苑，《大日經義釋演密鈔》卷1：(CBETA, X23, no. 439, p. 525, a4-5 // Z 1:37, p. 3, a1-2 // R37, p. 5, a1-2)。

<sup>56</sup> 姬孝範，〈持松的密教判教觀略述〉，(西安：首屆中國密教國際學術研討會論文集，2010年4月)，頁31。

<sup>57</sup> 呂建福，《中國密教史》，(北京：中國社會科學出版社，1995年)，頁479。

<sup>58</sup> 覺苑，《大日經義釋演密鈔》卷1說：「且依清涼教類有五：一小乘教，但說我空，縱少說法空，亦未明顯，但依六識、三毒，建立染淨，根本未盡法源，故多諍論。二始教，亦名分教，此既未盡大乘法理，故立為初有，不成佛故名為分。三終教，定性二乘、無性闡

於小、始、終、頓前四教的判攝是：

初小乘可知。二始教者，以《深密經》中，第二、第三時教，同許定性，二乘俱不成佛故。今合之總為一教，此既未盡大乘法理，是故立為大乘始教。三終教者，定性二乘、無性闡提，悉當成佛，方盡大乘至極之說，立為終教。然上二教並依地位漸次修成，俱名漸教。四頓教者，但一念不生，即名為佛。不依位地，漸次而說，故立為頓。<sup>59</sup>

覺苑自己對前四教的判攝，則與澄觀有別，或者可以說並未採用澄觀的判攝，而是隨順一行《大日經義釋》中，以小乘、大乘唯識、大乘中觀，以及密法四類分判全體佛法。覺苑所引《義釋》原文是：

此(大日)經橫統一切佛教，如說唯蘊無我，出世間心住蘊中，即攝小乘三藏。如說蘊、阿賴耶，覺自心本不生，即攝諸經八識、三無性義，即《勝鬘》、《法華》及《瑜伽》、《唯識》等論。如說極無自性心、十緣生句，即攝《華嚴》、《般若》等，種種不思議境界，皆入其中。如說如實知自心，名一切種智，則佛性一乘，秘密藏皆入其中。<sup>60</sup>

上述《義釋》的小乘三藏定義，雖大致同於澄觀的藏教，但是將《勝鬘》與《法華》與唯識論典同列，《華嚴》、《般若》皆歸極無自性心之中觀。明顯是隨順印度佛教判攝的方式，如義淨(635-713)《南海寄歸內法傳》卷1所說：「大乘無過二種：一則中觀，二乃瑜伽。」<sup>61</sup>由於印度大乘佛教只列中觀、唯識兩大系，所以如來藏說也被劃歸到這兩系中，而善無畏等是中觀師，<sup>62</sup>故中觀列於唯識之上。如此便和澄觀將中觀、唯識並列為空始教、相始教，《勝鬘》等如來藏經列為終教，而《法華》是漸圓的論述方式，有極大差別。

進一步來說，《義釋》雖是以《大日經》經文為基礎，綜合文意而作出教相判釋，然而經文本意不在於判教，而在於說明佛教內部小乘、大乘諸派論師

---

提，悉當成佛，方盡大乘至極之說，故名為終。又亦名寶教，以稱實理，故名理為實。上之二教，並依地位，漸次修成，故總名漸。四頓教，但一念不生，即名為佛，不依地位漸次而說，故立為頓。又不同前漸次修行，不同後之圓融具德，頓詮此理，故名為頓。」(CBETA, X23, no. 439, p. 524, c17-p. 525, a2 // Z 1:37, p. 2, d8-17 // R37, p. 4, b8-17)。

<sup>59</sup> 澄觀，《華嚴經探玄記》(CBETA, T35, no. 1733, p. 115, c6-13)。

<sup>60</sup> 一行述記，《大日經義釋》卷3(CBETA, X23, no. 438, p. 302, b11-17 // Z 1:36, p. 290, c1-7 // R36, p. 580, a1-7)。

<sup>61</sup> 義淨，《南海寄歸內法傳》卷1(CBETA, T54, no. 2125, p. 205, c13-14)。

<sup>62</sup> 呂建福，《中國密教史》，(北京：中國社會科學出版社，1995年)，頁205。

所說義理高低不同程度的認識。因此，覺苑《義釋演密鈔》真正對應澄觀的五判教，反而是在說明顯教的成佛論時，隨順《起信鈔》而說的。由於澄觀將始教分為唯識與中觀，所以共有六種成佛。《演密鈔》說：

一，藏教說，一生成佛。謂小乘說：「菩薩三劫煉修，仍是凡夫，菩提樹下三十四心，方成正覺。」...二，三祇成佛，《唯識論》云：「謂具大乘二種性者(本智為二)，備曆三祇，具經五位，方始成佛。」三，相盡成佛，終教義也。但以染相盡時，即說成佛。四，初住成佛，亦終教義，即《起信論》說初發心位，則得少分，見於法身，隨其願力，能現八相，廣利眾生。此約悲智無二，事理雙修，觀行成佛。...五，一念成佛，頓教義也。謂無始忘認眾生，一念悟時，全體是佛。...六，本來成佛，圓教之義也。故《華嚴》云：「菩薩應知，自心念念，常有佛成正覺，如自心，一切眾生心亦爾。」<sup>63</sup>

其中比較特別的是覺苑有關頓教的看法，學者唐君毅詮釋華嚴頓教時認為：「其位頓教於大乘終教之後，以通圓教，則由其特有取於頓教之絕言會旨之故。此即更開後之華嚴宗與禪宗相接之機。」<sup>64</sup>釋正持也指出：「澄觀所處的時代，南北禪法正蓬勃發展，故他將禪宗歸為頓教，而使得華嚴宗與禪宗互相融通，開了禪教合一之先河。」<sup>65</sup>呂建福認為：「覺苑抄解《義釋》，也反映出澄觀一派兼重《起信》和禪宗的一定影響。...意在和會南北禪宗，同入法界字門，...覺苑將密教的字門瑜伽觀行與華嚴、天臺、禪宗的禪觀法會通貫攝起來。」<sup>66</sup>

不過覺苑並不認同南禪頓悟之說，認為如果無佛可成、無妄可遣，那進入禪門的，不就都已成佛了嗎？在《演密鈔》裡，他雖然隨順澄觀的五判教，但論及頓教時，卻忍不住地批評說：「此門大意，無佛可成，無妄可遣，入其門者，豈不佛乎？」<sup>67</sup>這似乎是覺苑少數不同意澄觀看法之處，提供了研究遼代禪宗的一個寶貴資料，也使我們對上述，覺苑意在和會南北禪宗、將密教觀行與禪宗禪觀法會通貫攝的觀點，有了重新審視的必要。

<sup>63</sup> 覺苑，《大日經義釋演密鈔》卷2：(CBETA, X23, no. 439, p. 535, c15-p. 536, a13 // Z 1:37, p. 13, d4-p. 14, a8 // R37, p. 26, b4-p. 27, a8)

<sup>64</sup> 唐君毅：〈華嚴宗之判教論〉，收錄於《現代佛教學術叢刊》冊34，(台北：大乘文化出版社，1978年元月出版)，頁44。

<sup>65</sup> 釋正持，〈澄觀判教思想之研究—兼論與法藏判教之差異〉，《大專學生佛學論文集》，(台北：華嚴蓮社，2011年)，頁49-72。

<sup>66</sup> 呂建福，《中國密教史》，(北京：中國社會科學出版社，1995年)，頁484。

<sup>67</sup> 覺苑，《大日經義釋演密鈔》卷2 (CBETA, X23, no. 439, p. 536, a8-9 // Z 1:37, p. 14, a3-4 // R37, p. 27, a3-4)。

覺苑以華嚴澄觀五教派為依據，判釋《大日經》為圓教，是因為該經「語其廣包，具無量乘，論其深勝，直歸一乘，同《華嚴》故。」<sup>68</sup>包攝所有教法，當然就是圓滿之宗的圓教，而且是超越其他七藏的第八密宗圓教。覺苑在序文破題時就指出《大日經》：「理包性相，義貫淺深，為八藏之泉源，作一乘之鈐鍵，獨標圓密，迥出餘宗者。」<sup>69</sup>其不共同於顯宗圓教的特點，在其未見於顯圓的觀行法，觀行法重點在於三密相應，所以是密中之密，而與顯中之密有所不同，更加殊勝。因為如果少了三密相應法，就算通達顯宗圓教之理，也難以迅速得到成就。《演密鈔》說：

此三密為如來身語意密，唯佛與佛乃能究了，言身密者，即是諸印，如四曼荼羅，一一本尊，各有身印，若觀此者，即知此尊所表秘密之德。語密即是諸尊所有真言，若聞此者，即知此尊內證之德。意密者，即是本尊瑜伽之觀，乃至與此相應，即入如來意密之藏。而此三密，則顯圓中不說。故二者雖同稱秘密，但《大日》等，秘中之秘、密中之密。...若不得此法者，設通達前法亦不成故，是以最為秘要。...所以此經獨稱秘藏，蓋由此也。<sup>70</sup>

#### 四、覺苑的四重秘密不可思議緣起

覺苑判教的另一特色就是首開將密教之觀行法，和華嚴宗的法界緣起結合在一起來解釋，以強調密宗圓教的殊勝。關於這點，呂建福認為一行是以《大日經》如實知自心的心性說，而不是以法界緣起為《大日經》之宗趣。<sup>71</sup>其實，華嚴判教在四法界不可思議緣起之外，還提到一真法界。澄觀將這一真法界，總結性地解為諸佛、眾生本源清淨心，從這一真法界才開演出四種具體的法界。澄觀，《華嚴經行願品疏鈔》卷 1：「唯一真法界，即諸佛、眾生本源清淨心也。故下立宗云：統唯一真法界，即是一心。」<sup>72</sup>如果從這個觀點出發，《華嚴》與《大日》或許未必不能在心性論上會通。

事實上，善無畏既未做漢傳式判教，一行的述記也只說：「若諸行人慇懃

<sup>68</sup> 覺苑，《大日經義釋演密鈔》卷 1：(CBETA, X23, no. 439, p. 531, a12-13 // Z 1:37, p. 9, a9-10 // R37, p. 17, a9-10)。

<sup>69</sup> 覺苑，〈大日經義釋演密鈔序〉(CBETA, X23, no. 439, p. 523, c2-3 // Z 1:37, p. 1, c11-12 // R37, p. 2, a11-12)。

<sup>70</sup> 覺苑，《大日經義釋演密鈔》卷 1：(CBETA, X23, no. 439, p. 530, c16-p. 531, a3 // Z 1:37, p. 8, d7-18 // R37, p. 16, b7-18)。

<sup>71</sup> 呂建福，《中國密教史》，(北京：中國社會科學出版社，1995年初版)，頁 482。

<sup>72</sup> 澄觀，《華嚴經行願品疏鈔》(CBETA, X05, no.229, p.222, b6-7 // Z 1:7, p.399, b6-7 // R7, p.797, b6-7)。

修習，能令三業同於本尊，從此一門得入法界，即是普入一切法界門也。」並沒有提及華嚴的法界緣起。覺苑之說應是得自溫古〈義釋序〉：「因寄有為，廣示無相，一一推覈，目盡法界緣起耳」<sup>73</sup>的啟發。從而進一步提出秘密不思議法界緣起之理，與三密觀行之事，二者互為宗為趣的主張。《演密鈔》說：「此經即以秘密不思議法界緣起觀行為宗，若以秘密不思議法界緣起為宗，即以觀行為趣。或以觀行為宗，即以秘密不思議法界緣起為趣。」<sup>74</sup>

澄觀是以四門，也就是四法界，來彰顯華嚴教義。他在《大方廣佛華嚴經疏》卷2〈1 世主妙嚴品〉說，「今顯別教一乘，略顯四門。一，明所依體事。二，攝歸真實。三，彰其無礙。四，周遍含容。」<sup>75</sup>而這四門的後三門，是截取自杜順(557-640)《修大方廣佛華嚴法界觀門》(《華嚴法界觀門》)<sup>76</sup>的法界三觀，澄觀再加上事法界一門，就依序成為第一門「所依體事」，就是事法界。第二門「攝歸真實」，指真空觀，即理法界。第三門「彰其無礙」，是理事無礙觀，即理事無礙法界。第四門「周遍含容」，即周遍含容觀，即事事無礙法界。如《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷10所說：

然杜順和尚《法界觀》中。總有三觀。一真空絕相觀，二事理無礙觀，三周遍含容觀。即是今疏四門之中，後之三門。初攝歸真實。即真空絕相觀也。...又欲令四門成四種法界故，初門即事，次門即理，三即事理無礙，四即事事無礙。<sup>77</sup>

但是在依《華嚴經》解釋實修的順序上，則未必是依照事法界、理法界、理事無礙法界、事事無礙法界的次第。像澄觀在以迴向為例，列舉了法界四門觀行的具體範例時，其順序就是先理法界、再事法界。《大方廣佛華嚴經疏》卷30〈25 十迴向品〉，說：

一等理法界故。經云；如法界一性如法界自性清淨，善根迴向亦復如是。...。二等事法界。經云：欲見等法界無量諸佛，調伏等法界無量眾生，或願起等法界無量行，或願成等法界無量德，或願得等法界無量果，皆即理之事也。三等理事無礙法界。經云：願一切眾生，作修行無

<sup>73</sup> 溫古，〈大日經義釋序〉(CBETA, X23, no. 438, p. 265, a17-18 // Z 1:36, p. 254, a14-15 // R36, p. 507, a14-15)。

<sup>74</sup> 覺苑，《大日經義釋演密鈔》卷1(CBETA, X23, no. 439, p. 526, c15-19 // Z 1:37, p. 4, d6-10 // R37, p. 8, b6-10)。

<sup>75</sup> 澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》(CBETA, T35, no. 1735, p. 514, a16-18)。

<sup>76</sup> 本書目前僅見於收錄在法藏《發菩提心章》、澄觀《法界玄鏡》、宗密《注華嚴法界觀門》等注釋書中。

<sup>77</sup> 澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》(CBETA, T36, no. 1736, p. 71, c4-p. 72, a16)。

相道法師，以諸妙相而自莊嚴，則相無相無礙。...。四等事事無礙法界故。經云：一佛剎中現一切佛剎等。<sup>78</sup>

覺苑判釋秘密不思議法界緣起圓教，主張其思想的重點所在是三密觀行，其中特別強調字輪觀行。他認為《大日經》字輪旋陀羅尼，和《華嚴經·入法界品》的眾藝童子所說的42字門，<sup>79</sup>都是一即一切、一切即一，舉一收全，互攝該羅的圓教法界緣起。<sup>80</sup>《演密鈔》說：「以一字攝一切字，一切字全是一字，初後相攝，橫豎該羅。一切法門，不離一字，即同《華嚴》四十二字。初一阿字，具漫荼等，亦是四十二位，舉一全收。」<sup>81</sup>

事實上，華嚴42字就是從無生阿字開始，對此唐密不但有不空之另一譯本，名為《大方廣佛華嚴經入法界品四十二字觀門》。<sup>82</sup>不空還譯有《大方廣佛花嚴經入法界品頓證毘盧遮那法身字輪瑜伽儀軌》，明釋這42字輪的具體觀修方法—旋陀羅尼觀行，要在三密加持的基礎上，再藉之悟入般若波羅蜜，現證華嚴無礙法界的毗魯遮那佛智慧法身，其內容是：

夫欲頓入一乘，修習毘盧遮那如來法身觀者，先應發起普賢菩薩微妙行願，復應以三密加持身心。...於月輪內，右旋布列四十二梵字，悉皆金色放大光明，照徹十方分明顯現。一一光中見無量剎海，有無量諸佛，有無量眾前後圍遶，坐菩提場成等正覺。智入三際身遍十方，轉大法輪，度脫群品，悉令現證，無住涅槃。復應悟入般若波羅蜜四十二字門，了一切法，皆無所得，能觀正智、所觀法界，悉皆平等，無異無別。修瑜伽者若能與是旋陀羅尼觀行相應，即能現證毘盧遮那如來智身，於諸法中得無障礙。」<sup>83</sup>

<sup>78</sup> 澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》(CBETA, T35, no. 1735, p. 730, a2-11)。

<sup>79</sup> 佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》卷57〈34 入法界品〉(CBETA, T09, no. 278, p. 765, b21-p. 766, b20)，實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷76〈39 入法界品〉(CBETA, T10, no. 279, p. 417, c26-p. 418, c18)，般若譯，《大方廣佛華嚴經》卷31〈入不思議解脫境界普賢行願品〉(CBETA, T10, no. 293, p. 804, a16-p. 805, c21)。

<sup>80</sup> 法藏，《華嚴一乘教義分齊章》卷2：「若依圓教，即約性海圓明，法界緣起，無礙自在，一即一切，一切即一，主伴圓融。」(CBETA, T45, no. 1866, p. 485, b7-9)。

<sup>81</sup> 覺苑，《大日經義釋演密鈔》卷1 (CBETA, X23, no. 439, p. 525, a13-16 // Z 1:37, p. 3, a10-13 // R37, p. 5, a10-13)。

<sup>82</sup> 不空譯，《大方廣佛華嚴經入法界品四十二字觀門》(CBETA, T19, no. 1019, p. 707, c7-21)。

<sup>83</sup> 不空譯，《大方廣佛花嚴經入法界品頓證毘盧遮那法身字輪瑜伽儀軌》(CBETA, T19, no. 1020, p. 709, b4-5)。



上圖.大方廣佛花嚴經入法界品頓證毘盧遮那法身字輪瑜伽儀軌之圓明字輪

覺苑則認為密宗圓教的秘密不思議法界緣起，涵括四門觀行，其順序是依照理法界、事法界、理事無礙法界、事事無礙法界的特殊實修風格次第，而不依於義學的理论概說架構層次，從低階的差別事相事法界談起。亦即一切密法的觀行，皆是乘無生空性理體而起有相事修，其事皆是事事無礙之圓融展現。如此從事法界開始，就襯托出密宗圓教的整體高度。

上述《演密鈔》所說一字就是阿字，覺苑將《大日經》所明示的字輪觀瑜伽行，稱為法界字門觀，並套用華嚴法界觀加以詮解，成為秘密不思議法界緣起。因為「阿字遍一切字」是所有發音中都不可或缺的，如諸法之本體「遍一切處，與理相應」，所以「阿字本不生義觀，即屬理法界觀。」<sup>84</sup>

<sup>84</sup> 覺苑，《大日經義釋演密鈔》卷1 (CBETA, X23, no. 439, p. 529, c14-17 // Z 1:37, p. 7, d5-8 // R37, p. 14, b5-8)。

覺苑四教判與四法界觀行			
小乘			
唯識			
中觀			
圓教	顯圓	華嚴經	
	密圓	大日經	1.阿字不本生，即 <b>理法界</b> 2.其它字門、曼荼羅、五部色相等觀行，即 <b>事法界</b> 3.觀一切字皆由阿字所成，如一切法空從眾緣生，緣生無性舉體即空，即 <b>理事無礙法界</b> 。 4.觀自身即本尊身，乃至本所尊自身像顯現，從小至大，攝大歸小，因果交徹，生佛互收，即 <b>事事無礙法界</b> 。

表二，覺苑的四教判與四法界觀行

接著如果隨順事法界個別做觀，像是上座後，以五字加持行者自己，化顯為金剛身，令成就出現，依次進行各種供養等等，皆屬於事法界。具體如《大日經義釋》卷 8：

凡行者欲修觀時，先當住瑜伽座，以阿(a)、嚩(va)、囉(ra)、賀(ha)、佉(kha)五字，加持自體，如〈悉地出現品〉及〈供養次第法〉中所說。所以然者，諸佛無上菩提，雖復寂滅無相，然要當以金剛身，坐金剛地，方可入證。自餘虛幻身、土，力所不堪。<sup>85</sup>

覺苑補充說，以五字次第配五輪門，或以字門作三重、四重曼荼羅、五部色相等之各別密法觀行，都屬事法界。《演密鈔》：「以字門，作三重、四重曼荼羅異故，或以阿、縛、羅、訶、佉五字，而配五輪，次不差故。...其中字字三密，各別觀時，上下非一，乃至五部，色相各異，皆屬事觀。」<sup>86</sup>

第三理事無礙觀的修法，《演密鈔》說是：「隨一一事下，即歸理故。」<sup>87</sup>

<sup>85</sup> 一行述記，《大日經義釋》卷8(CBETA, X23, no. 438, p. 398, a5-10 // Z 1:36, p. 380, c12-17 // R36, p. 760, a12-17)。

<sup>86</sup> 覺苑，《大日經義釋演密鈔》卷1 (CBETA, X23, no. 439, p. 529, c18-19, c24-p. 530, a1 // Z 1:37, p. 7, d9-10,d15-16 // R37, p. 14, b9-10,b15-16)。

<sup>87</sup> 覺苑，《大日經義釋演密鈔》卷1(CBETA, X23, no. 439, p. 530, a1-2 // Z 1:37, p. 7, d16-17 // R37, p. 14, b16-17)。

意即在俗諦種種有相事項觀修的當下，回歸到諸法空相的真諦、了知緣起如幻。藉夢、幻、泡、影、鏡像、水月、乾闥婆城等譬喻，了解到即使是達到神通妙用現起，上能夠見到諸佛菩薩，下能普利群生，也不過是各種善緣聚集所得到的世間成就，其實相是遠離生滅、斷常、去來、一異的無實有空。這就是《大日經義釋》卷 8 所說：

行者初依有相瑜伽世間成就故，漸淨六根，面見十方諸佛，乘此加持妙用，遊戲神變，廣利眾生，然猶屬世間悉地。今觀如是悉地，但從眾緣生故，無有生滅、斷常、去來、一異，皆如夢、幻、泡、影、鏡像、水月、乾闥婆城，爾時諸戲論滅故，即是除一切蓋障三昧。<sup>88</sup>

覺苑指出上述，一切法空從眾緣生，緣生之法如幻而無實有性，所以其本體是空性，這就是事即理。如上觀修能滅除諸戲論障礙，就是真正的無礙、或除一切蓋障三昧。此外，以字門觀之阿字為例，一切字皆由本生生之阿字所成，等等的以性空故能緣起，就是理成事。事是理的顯現，所以事即理，理是事的體性，因此理成事，二者融通無礙，就是理事無礙法界觀。一如《演密鈔》卷 1 所說：「即緣生無性，舉體即空，事即理也。凡一切字，皆攬阿字之所成故，若無開口之音，何有隨宜之說。譬千里之程，由初步而即，登九仞之山，虧一簣而不立，即理成事也。」<sup>89</sup>

第四事事無礙法界觀，是澄觀所述的圓教特色所在。《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 26〈4 世界成就品〉：說「圓教則以性融相，相無礙故，通一切法，則事事無礙，而為其體。」<sup>90</sup>〈25 十迴向品〉：「圓教即是百門重重無盡。」<sup>91</sup>覺苑則是以種字觀，要能修鍊到心力自在，從一微塵之小觀到大如無量世界，再收攝無量世界歸入一微塵，做為圓密的事事無礙法界觀。《大日經義釋》卷 8 說：「今觀圓明種子...復次，所以從小至大，攝大歸小，欲令行人心自在故，由彼心力卷舒無礙，漸能以一微塵包含無量世界，此無量世界內一微塵中。」<sup>92</sup>

如此精勤修持後，再進一步配合本尊觀，使能觀的因位有情自身，與所觀

<sup>88</sup> 一行述記，《大日經義釋》(CBETA, X23, no. 438, p. 397, b23-c3 // Z 1:36, p. 380, a18-b4 // R36, p. 759, a18-b4)。

<sup>89</sup> 覺苑，《大日經義釋演密鈔》卷 1 (CBETA, X23, no. 439, p. 530, a7-10 // Z 1:37, p. 8, a4-7 // R37, p. 15, a4-7)。

<sup>90</sup> 澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》(CBETA, T36, no. 1736, p. 196, c15-16)。

<sup>91</sup> 澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 51 (CBETA, T36, no. 1736, p. 399, a15)。

<sup>92</sup> 一行述記，《大日經義釋》(CBETA, X23, no. 438, p. 408, a19, a23-b4 // Z 1:36, p. 390, d8, d12-17 // R36, p. 780, b8, b12-17)。

果位本尊佛身，二者相融合一，成為不二。在此境界中，二者無礙地互具，又能明晰地觀想身中的種子自在收放，乃至本尊身像顯現，這就叫因果交徹，生佛互收。《大日經義釋》卷 8 說：

行者以常修習相應故，不思議法界標幟，轉更現前。能觀自身即是本尊身，觀本尊身即是自身，如是不二而二，二而不二。若觀本尊心佛為自身時，即見自身在本尊心圓明中，於自心上亦有微細圓明種子，能令漸次增廣，卷舒自在。若觀自心中佛為本尊時，即見如來在行者心圓明中，於佛心上亦有微細圓明種子，能令漸次增廣，卷舒自在，皆無障礙，互不相妨。故云：「乃至本所尊、自身像皆現也，即因果交徹，生佛互收。」<sup>93</sup>

對此，一行特別指出，在定力足夠的觀修行者心中，堪稱見到佛真實加持身的，是以自己的清淨心為因，諸佛清淨心為緣，見到本來不生的空性智慧心佛。因此和一般心思散亂的人，妄執心外有佛可見，或是初學者以光影幻相為見佛是不一樣的。<sup>94</sup>

## 五、結論

覺苑發現《大日經義釋》後，從皇帝、僧俗高官、士大夫等社會意見領袖，都一致要求他進行講演，共同致書覺苑疏釋密教典籍、支持刻板付梓印行，他自己也用了 20 年的心血在注釋這部佛典上，足以顯示遼代對密教的高度興趣。而《大日經義釋演密鈔》中，20 次引用澄觀《清涼疏鈔》，近 70 次引用《華嚴經》，證明華嚴義學，特別是華嚴宗四祖清涼澄觀的思想盛行，在當時必居主導地位。

《演密鈔》的特別之處是覺苑不僅疏釋正文，也為溫古撰的〈大日經義釋序〉作疏釋。溫古序原文不過 625 字，覺苑卻用了一萬多字進行逐句闡釋，顯示他對該序重視程度。其中，溫古指出《大日經》是密藏圓宗，廣示無相、盡法界緣起幾句話，給予覺苑將密教與華嚴思想結合的重要基點。

覺苑將全體佛教判攝為經、律、論、陀羅尼門，因為大小乘都有這四藏，所以共有八藏，而《大日經》是屬於第八類的大乘總持(陀羅尼門)藏。顯密在

<sup>93</sup> 一行述記，《大日經義釋》卷 8 (CBETA, X23, no. 439, p. 530, a10-21 // Z 1:37, p. 8, a7-18 // R37, p. 15, a7-18)。

<sup>94</sup> 一行述記，《大日經義釋》卷 8：「今此經宗，以行者淨心為因，如來淨心為緣，從於心因緣生故，名自見心佛。如是見時，不離本不生句，故名真實加持身。不同散心人等，心外見佛，又不同初學觀人，但得影像成就也。」(CBETA, X23, no. 438, p. 408, b4-19 // Z 1:36, p. 390, d17-p. 391, a14 // R36, p. 780, b17-p. 781, a14)。

法界體性上無二，但修多羅義為淺略，陀羅尼經義為深密，還有間接與直接的漸開、頓覺差別。顯中密與密中密的顯密兩種秘密主要差別，在於密教的秘密是指身語意三密的修法。因密法深奧，又三根普披、總攝諸法門，故在佛經密典的根本外，也強調祖師撰述的行法。

覺苑是漢地第一位從華嚴五教的角度，系統性地論述密教為圓教，圓教又有顯圓與密圓差異者。但是他反對華嚴前四教中將南禪歸入頓教，或可說他是隨順印度佛教小乘、唯識、中觀的判攝方式。他還首開將密教之觀行法，和華嚴宗的法界緣起結合一起來解釋，以強調密宗圓教的殊勝。不過覺苑依密教字門瑜伽觀行門所詮解的四法界觀，和華嚴宗十玄六相觀行門的四法界緣起完全不同。前者的實際內容是字輪旋陀羅尼觀和瑜伽本尊觀，但覺苑認為這與華嚴的十玄帝網觀如出一轍，圓融具德。

覺苑主張密宗圓教的秘密不思議法界緣起，涵括四門觀行，其順序是依照理法界、事法界、理事無礙法界、事事無礙法界的特殊實修風格次第，而不依於義學的理論概說架構層次，從低階的差別事相事法界談起。亦即一切密法的觀行，皆是乘無生空性理體而起有相事修，其事皆是事事無礙之圓融展現。如此從事法界開始，就襯托出密宗圓教的整體高度。

由於《演密鈔》篇幅龐大，本文暫以覺苑對溫古序的疏釋為討論重點，希望日後有機會，再針對覺苑對《義疏》正文的注解進行析探。

參考文獻：

1. 藏經資料

- 《妙法蓮華經》(CBETA, T09, no. 262)。
- 《大般涅槃經》(CBETA, T12, no. 374)。
- 《維摩詰所說經》(CBETA, T14, no. 475)。
- 《金剛頂瑜伽修習毘盧遮那三摩地法》(CBETA, T18, no. 876)。
- 《總釋陀羅尼義讚》(CBETA, T18, no. 902)。
- 《念誦結護法普通諸部》(CBETA, T18, no. 904)。
- 《成就妙法蓮華經王瑜伽觀智儀軌》(CBETA, T19, no. 1000)。
- 《大樂金剛不空真實三昧耶經般若波羅蜜多理趣釋》(CBETA, T19, no. 1003)。
- 《大方廣佛華嚴經入法界品四十二字觀門》(CBETA, T19, no. 1019, p. 707, c7-8)。
- 《金剛頂瑜伽最勝祕密成佛隨求即得神變加持成就陀羅尼儀軌》(CBETA, T20, no. 1155)。
- 《大乘瑜伽金剛性海曼殊室利千臂千鉢大教王經》(CBETA, T20, no. 1177A)。
- 《金剛頂瑜伽中發阿耨多羅三藐三菩提心論》(CBETA, T32, no. 1665)。
- 《妙法蓮華經玄義》(CBETA, T33, no. 1716)。
- 《華嚴經探玄記》(CBETA, T35, no. 1733)。
- 《大方廣佛華嚴經疏》(CBETA, T35, no. 1735)。
- 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》(CBETA, T36, no. 1736)。
- 《華嚴一乘教義分齊章》(CBETA, T45, no. 1866)。
- 《大唐故大德贈司空大辨正廣智不空三藏行狀》(CBETA, T50, no. 2056)。
- 《代宗朝贈司空大辨正廣智三藏和上表制集》(CBETA, T52, no. 2120)。
- 《南海寄歸內法傳》(CBETA, T54, no. 2125)。
- 《開元釋教錄》(CBETA, T55, no. 2154)。
- 《貞元新定釋教目錄》(CBETA, T55, no. 2157)。
- 《新編諸宗教藏總錄》，《大正藏》第 55 冊，經號 2184。
- 《大日經疏妙印鈔》，《大正藏》第 58 冊，經號 2213。
- 《大日經疏演奧鈔》，《大正藏》第 59 冊，經號 2216。
- 《大日經疏指心鈔》，《大正藏》第 59 冊，經號 2217。
- 《大日經疏鈔》，《大正藏》第 60 冊，經號 2218。
- 《金剛頂大教王經疏》，T61, no.2223。

- 《真言宗教時義》，T75, No. 2396。  
 《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》(CBETA, L131, no. 1557)。  
 《毗盧遮那成佛神變加持經義釋》(簡稱《大日經義釋》)(CBETA, X23, no. 438)。  
 〈大日經義釋序〉(CBETA, X23, no. 438)。  
 〈大日經義釋演密鈔引文〉(CBETA, X23, no. 439)。

## 2. 專書

- 呂建福(1995)。《中國密教史》。北京：中國社會科學出版社。  
 呂建福(2009)。《密教論考》。台北：空庭書苑。  
 呂澂(1996)。《中國佛學源流略講》。收錄於《呂澂佛學論著選集(五)》。濟南：齊魯書社。  
 長部和雄(1944)。《一行禪師の研究》。神戶：神戶商社大學經濟研究所。  
 持松密林(1993)。《密教通關》。收錄於《持松法師論著選集》。上海：華東師範大學出版社。頁 1-229。  
 持松密林(1979)。《賢密教衡》。收錄於《密宗思想論集》第 73 冊。台北：大乘文化出版社。頁 45-80。  
 梶尾祥雲著(1992)。釋聖嚴譯。《密教史》。台北：東初出版社。  
 唐君毅(1978)。〈華嚴宗之判教論〉。收錄於《現代佛教學術叢刊》冊 34。台北：大乘文化出版社。  
 張曼濤主編(1979)。《密宗思想論集》。現代佛教學術叢書第 73 冊。台北：大乘文化出版社。  
 張曼濤主編(1979)。《密宗教史》。現代佛教學術叢書第 72 冊。台北：大乘文化出版社。  
 張曼濤主編(1979)。《密宗儀軌與圖式》，現代佛教學術叢書第 74 冊。台北：大乘文化出版社。  
 張曼濤主編(1979)。《密宗論概》。現代佛教學術叢書第 71 冊。台北：大乘文化出版社。  
 湯用彤(1991)。《漢魏兩晉南北朝佛教史》。商務印書館 1938 年初版，上海書店。  
 霍韜晦(1982)。《佛教的現代智慧》。香港：佛教法住學會。  
 韓煥忠(2008)。《華嚴判教論》。台北：空庭書苑有限公司。  
 嚴耀中(1999)。《漢傳密教》。上海：學林出版社。  
 釋東初(1985)。《中日佛教交通史》。台北：東初出版社。

### 3. 學術期刊

- 吉田睿禮（2008）。〈遼朝佛教與其周邊〉。《佛學研究》。
- 何孝榮（2012）。〈遼朝燕京佛教述論〉。《北京聯合大學學報人文社會科學版》第1期。
- 吳慧（2009）。〈僧一行生平再研究〉。《圓光佛學學報》第14期。頁77-110。
- 肖忠純（2012）。〈以遼寧地區為例看遼代佛教的興盛〉。《蘭臺世界》第18期。
- 屈大成（2002）。〈中國判教思想的濫觴〉。《正觀》第21期。頁1-12。
- 於弢（2003）。〈從華嚴鐘看華嚴宗與密教的關係〉。《文物春秋》第4期。
- 陳術石、佟強（2012）。〈從興城白塔峪塔看遼代佛教的密顯圓通思想〉。《北方文物》第2期。
- 楊曾文（1997）。〈圓仁和日本天台宗〉。《中華佛學學報》第10期。頁267-278。
- 遊有維（1984）。〈持松法師傳〉。《法音》第6期。
- 藍日昌（2004）。〈宗派與燈統——論隋唐佛教宗派觀念的發展〉。《成大宗教與文化學報》第四期。頁19-52。
- 嚴敦傑（1984）。〈一行禪師年譜〉。《自然科學史研究》第1期。頁35-42。
- 釋正持（2011）。〈澄觀判教思想之研究——兼論與法藏判教之差異〉。《大專學生佛學論文集》。台北：華嚴蓮社。頁49-72。
- 釋成觀（1991）。〈《大藏目錄》與《藍本入藏目錄》比較分析〉。《中華佛學學報》第4期。頁201-233。

### 三，博碩士論文

- 侯慧明（2010）。《胎藏曼荼羅研究》。西安：陝西師範大學博士論文。
- 唐希鵬（2005）。《中國化的密教——〈顯密圓通成佛心要集〉思想研究》。成都：四川大學碩士論文。
- 吳慧（2009）。《僧一行研究——盛唐的天文、佛教與政治》。上海：交通大學博士論文。
- 袁志偉（2011）。《遼代華嚴思想研究》。西安：西北大學碩士論文。
- 趙曉星（2007）。《吐蕃統治敦煌時期的密教研究》。蘭州：蘭州大學碩士論文。

### 4. 會議論文

- 姬孝範（2010）。〈持松的密教判教觀略述〉。西安：首屆中國密教國際學術研討會。



## 從「觀心」到「禮懺」——晉水淨源與北宋華嚴的 「行為哲學」轉向

蘇州大學哲學系 教授  
吳忠偉

### 摘要

伴隨著唐宋社會形態變革，宋代佛學形態亦有一轉折，即由隋唐一普遍性的主流意識形態，權限化為一「地方」性或「部門」化的學說法門，藉功能參與而實現其自身價值，故成一「制度佛學」形態。從哲學形式來看，此即表現為從「觀心」之意識哲學向「行法」（禮懺）之行為哲學轉向。由是，北宋臺賢義學的相繼復興與二宗行法的實施、開展密切關聯，義學之爭同時表現為行法之爭。作為北宋華嚴中興之祖，晉水淨源的貢獻一方面體現在通過「肇學」研究對華嚴義學予以新的理論構架，從而迂回地吸收了天臺山外派的思想因素，另一方面則是將華嚴義學與行法的制定關聯，從而將華嚴「觀心」落實為「禮懺」。淨源不單對華嚴禮懺傳統文本作了一收集、整理、編訂的工作，且在新的思想語境下對華嚴禮懺傳統文本作了一結構性的調整，突出了「嚴淨道場」、「啟請聖賢」等儀式因素的優先性，體現了「禮懺」對傳統「觀心」依附性的擺脫。淨源的工作意在通過華嚴「行法」的突出，以功能形式介入宋代制度社會而獲得合法性，實有與天臺行法競爭之意味，故相對天臺山家對懺法之「事儀」的特別強調，還是對「理觀」予以更多的優先性考慮。

**關鍵字：**宋代華嚴、晉水淨源、禮懺、制度佛學、山家山外之爭

繼宋初天臺宗中興之後，華嚴宗在北宋中期亦迎來一中興，其一顯著的思想效應便是杭州慧因寺得立為華嚴永久教院之所。佛教義學在北宋中前期的相繼復興顯然不是一偶然之宗教文化現象，實有其內在之思想動力機制。欲討論之，當將北宋佛教置於唐宋社會變革這樣大的歷史語境下，對其義學形態之轉型作一「結構性」的考察。本文即以北宋華嚴中興之主晉水淨源（1011—1088）法師為例，對此作一探討。

## 一、唐宋變革與宋代制度佛學

作為北宋華嚴中興之主，晉水淨源法師的貢獻不是單純體現在華嚴義學的理论構建本身，而是緊密地將之與宋代華嚴行法的制定關聯，從而將華嚴「觀心」落實為「禮懺」。從佛教義學形態的角度來講，此體現了由「內在意識」向「外在行為」之轉向，故而關聯於新的制度佛學形態的構設。<sup>1</sup>

眾所周知，思想史界十分關注唐宋社會形態轉化與新儒學的關係，在這一方面的討論已很豐富。其實唐宋變革亦予佛教以很大的衝擊、影響，這根本表現在佛教形態由宗派佛學向制度佛學的轉型。宗派佛學得以成立的社會基礎是中古社會的二元性，這種二元性主要體現在社會精英內部的士/庶（或貴族/王權）二元結構以及世間法/出世間法（俗/真二諦）的對峙。<sup>2</sup>故此，宗派佛學是基於佛教內部的判教原則而賴以建立的，其合法性的來源是經典（佛之言教）的權威。由於唐宋變革摧毀了士族階層，將文官制度（科舉制度）予以普遍實施，從而形成了一個一元性結構的制度社會，由此，所有社會資源必須通過可通約性原則納入到此制度社會的建構中，未可孤懸於其外。因是，宗派佛學賴以棲息的社會土壤不復存在，而宗派佛學向制度佛學轉化便成為佛學發展的必然邏輯，因為佛教的合法性必須建立在對制度社會的功能參與基礎上。在這一轉換過程中，佛教的教義主題、組織形態以及與世俗社會的互動均表現出有異於隋唐宗派佛學的新形式，故對於宋代佛學的意義與價值也就可以有一個重新評價與詮釋。<sup>3</sup>緣此，我們就把臺賢義學的相繼復興看成是通過與制度社會緊

1 關於「制度佛學」的概念，參考 吳忠偉，《圓教的危機與譜系的再生——宋代天臺宗山家山外之爭》，頁213—234。

2 穀川道雄指出，中國中世紀貴族（特別是六朝）共同體的建立主要是基於一個自律的超越世俗的精神世界，。如果把作者的這一「共同體」理論進一步推演的話，則我們可以說，「共同體」成立的合法性是以廣義之俗/真二元對立作為前提的，立足於出世間法的佛教僧團設定了真/俗的對立，而在「世間法」內部同樣存在著真/俗的二元性。換言之，前者與後者雖有內涵上的差異，但在邏輯上具有一致性，且存有相互維繫、支持的關係。參見 穀川道雄，《中國中世社會與共同體》。

3 Peter N.Gregory指出宋代佛學非是中國佛學的下傾期，乃是最有可

張博弈，佛教義學「形態」自身演化的成果表現，而天臺山家山外之爭則是此一轉化過程中的標誌性事件，其對後來的華嚴學復興有一重要的思想效應。

事實上，學界對宋代社會形態的認知存有一差異性。較為傳統的看法認為，宋代的中央集權更為強大，封建專制性更強，故而對宋代社會的整體評價是負面的，這連帶影響到對理學思想成果的判斷。另一種較新的看法則是強調宋代社會在制度變革上的意義，以其具有近世化的特徵，此見始創於日本學者內藤湖南，並在美國學者包弼德的《斯文：唐宋思想的轉型》一書有了新的發展。<sup>4</sup>本文無意對整個宋代社會形態作出一根本性判定，不過還是以為，這兩種看似截然相反的意見其實都是建立在對宋代社會的「制度性」認知這一基礎上，至於結論相左但是立場的取捨不同所致。事實上，相對於唐代社會，宋代社會可看成是一個制度社會，但「制度」並不意味著就是鐵板一塊，其既非是指皇權的絕對集中，亦非是指競爭的純客觀化的形式，毋寧說是為社會的參與者提供了一個更為一元化的博弈機制。<sup>5</sup>由此，宋代佛學的命運有賴於其與世俗社會的競爭、博弈。

五代以來，宗派佛學間的融合愈發頻繁，其結果便是各宗教義界限的模糊。而隨著應對社會之需求的加劇，宗派的「功能性」知識體系得以突顯與發展。由此，宗派身分的確認不再只是根據其對自身宗旨的闡揚，而更多是以「制度」功能來確保。所以我們看到北宋禪宗致力於開拓「言語交談」系統，而天臺與華嚴則突出了公共性懺悔體系。按理說，隨著文官體制的確立，制度社會的形成，佛教喪失了其在隋唐的主導性意識形態地位，應是逐漸淡出主流社會，趨於萎縮，學界目前對宋代佛學的評價也是基於此一邏輯。但質之史實，我們卻看到了一個相反的景象，佛教的繁榮：禪宗更為興盛，天臺、華嚴相繼迎來中興，佛教積極致力於大型的禮懺活動，而政府則大力扶持、贊助佛教，士大夫亦竟相交接釋子，酬對應唱，等等。這些自然只是一些現象，屬於社會事實範疇，而如何解釋這些社會事實卻需要有理論上的建構來涵納之。處理這一問題的關鍵在於，一元化制度社會的形成雖然對佛教有產生了很大的影響，甚至擠壓了佛教的獨立發展空間，但這並不意味對佛教的絕對排斥。<sup>6</sup>事實上，一元化

---

能獲取佛教「黃金時代」之名的時期，其以為宋代佛學乃是隋唐佛學形態的最終完成。見 Peter N. Gregory, "The Vitality of Buddhism in the Sung".

4 李華瑞，《關於唐宋變革論的兩點思考》。

5 事實上，何懷宏通過對中國古代選舉制度的分析已指出，由選舉體現的入仕機會的平等接近於「單一的制度性機會」，這種單一意味著，把社會上人們的主要和最高的價值欲求整合為一個：即僅僅指向官場，同時選舉取人之途徑與標準日趨為一。何懷宏，《選舉社會及其終結——秦漢至晚清歷史的一種社會學闡釋》。

6 以往學界在處理這一問題時簡單地將宋代制度社會的興起與佛教的

制度社會儘管消解了二元性社會結構，但其亦付出了相應的代價：制度社會既然「制度化」地將種種社會資源（包括佛教在內的諸多宗教）整合起來，其也將「制度化」地產生了種種難題，由此制度社會也必須「制度化」地承擔起解決這些問題的責任，否則制度社會將要崩潰。換言之，諸種問題都必須在制度範圍解決，制度社會本身難辭其咎。

故此，若我們不是抱著既定的思維模式來看宗教與社會的互動關係的話，則制度社會的形成對於佛教來說其實亦提供了一個新的發展契機。具體來說就是，以往由制度之外的集團（宗派佛學）自身獨立從事的工作現在要由制度社會本身參與承擔，故此制度社會必須「理性化」地對佛教予以結構功能上的安排、定位，並在「理性」範圍內讓佛教維持某種繁榮狀態，使其有益於政治。

必須清楚的一點是，制度社會的這一舉措不同於隋唐時期世俗皇權對佛教宗派的抑揚。因為隋唐佛教在整個社會中起到的是意識形態的支撐作用，故不同宗派之沉浮與權力系統的變化關係密切，但也正因為如此，宗派佛學的政治意味是很濃的。相形之下，宋代社會本身有一套理性支撐原則，故宋代佛教不是要在意識形態領域逞其能事，乃是結構功能性地解決由於一元化制度社會的形成所帶來的「制度性」運轉危機。雖然「科舉思維」的確立解決了個體身分確認的「理性化」、「公度化」的問題，但也帶來了身分確認的單一性/單向度和個體間的過度競爭，而平衡這種過度競爭則需要能制度化地提供信仰上的表達。另外，為了有效地維繫制度的運轉，各級政府必須盡可能地將種種宗教精神因素合理化，使其貢獻於社會秩序的維持，在此過程中，佛教扮演著重要的角色。制度社會只有制度化地妥善處理好這些問題，制度本身的有效運轉才會成為可能；也正是在應對制度社會的需求中，制度佛學得以形成。

正是基於制度社會自身利益的考慮，宋代社會雖有如前朝一樣的廢佛議論，但宋皇室無有廢佛、禁制之舉，而是通過建立一套對佛教資格認證與扶助的機制來控制佛教。<sup>7</sup>一方面是政府對佛教種種派別有一個甄別取捨之做法，其通常是通過敕令的形式對某一寺院賜予匾額或授予某位高僧/名僧以大師之名號；另一方面，政府對所認可之派別、人物予以經濟上的資助、宗教上的特權。除了明確的政府性行為以外，更為普遍與流行的做法是居士集團對佛教社團的介入：大量政治精英參與主持公共性的佛教禮懺活動，樂捐寺院的建設專案，廣泛結交僧人而引為同好、文友。這些現象在宋初即已盛行，即便在理學興起之

---

衰落看成是必然的前因後果關係，事實上這種看法在很大程度上是站在理學的立場上看待問題。

7 如學者指出，在宋初的政治與佛教之間，政權對佛教雖有一定的限制，但在總體上是扶持佛教發展的，也即是說，宋初的政教關係是呈良性狀態的。劉長東，《宋代佛教政策論稿》。

後仍有相當的維持。事實上，政府性行為與個人的居士行為看似有別，但二者還是具有結構上的一致性：制度社會需要佛教來維繫自身的有效運轉。當然反過來說，佛教自身也需要制度社會的支持才得以維繫。Chi-chiang Huang 將北宋政治精英與僧侶間這種關係看成是一種「共生關係」(symbiotic relationship)，以為雙方由此獲得了雙贏。<sup>8</sup>

由於應對制度社會的需要，傳統的宗派佛學也就朝著結構功能化方向轉化，在此過程中，不同宗派間的競爭也就由教義之爭轉變為行法功能之爭。在與他者的競爭/讓渡中，宗派的功能性得以突出，自身的身分得以認同。興盛於宋代的佛教諸家正體現了制度佛學的功能性特質：禪的功用在於對於落選於資格認證體制或失意於制度之士子的安慰，而天臺、華嚴之作用則在提供一集體性的懺悔反思機制。需要指出的是，我們在此強調宗派競爭由教義之爭轉變為行法功能之爭，這並不意味著否定教義之爭的存在，而是突出宋代制度社會下佛教教義之爭有一新的展開機制與運作場域。實際上，由於制度社會中科舉思維的影響，佛教宗派其實成為了「待選者」，其所提供之教義的有效性也是由公共的認證體制所確定的，這樣，對一個得到公共認可之「圓義」的獲取便成為各宗競爭的內在動力。在這個意義上講，佛教行法功能之爭其實就是教義之爭的落實。

## 二、判教：從「歷時」到「共時」

制度佛學形態下，佛之言教的優先性被行人之行為實施、行法之功能履行所取代，故宋代佛教義學之「判教」原則亦有一轉化，此即表現在從重「歷時」性的聽/說關係轉向「共時」性的理/事關係，實即從權實原則轉為圓別原則。當然對此理/事關係，先行復興的天臺義學內部實有不同理解，一般來說，天臺山家偏以「性」言「理」，山外則以「心」為「理」，淨源法師對華嚴「圓理」的新詮釋正是建立在北宋前期佛教界（尤其是天臺山外派）對判教議題討論的基礎上。可以說，淨源乃是通過華嚴義學的理論形式將天臺山外派的思想予以接納、整合。<sup>9</sup>

8 Chi-chiang Huang 特別強調政治精英對佛教的恭維不只是以私人個體身分，也是以政府官員的身分，因為政府行政官員、地方精英和僧侶分享了同樣的公共利益，即便官員個人對佛教存有異見，其對宗教事務的處理還是採取一種實用主義和開放心態。見 Chi-chiang Huang, *Elite and clergy in Northern Sung Hang-chou: A Convergence of Interest*.

9 已有前輩學者指出華嚴復興與天臺山外派之關係，認為長水子睿從學於靈光洪敏，而後者又受教於山外之祖晤恩。見周叔迦，《周叔迦佛學論著集》（上集），頁241。另外 K.J. 索羅寧在論及西夏佛學形態時，特別以“真心”為中心，將北方華嚴傳統與長水子睿及南方的天

天臺山外派被山家貶斥為混同他宗，此言誠不虛也（山家何嘗無混同他宗之方面），但需要指出的是，「混同」並不意味著「等同」，因其理論體系的構建乃是藉「臺宗」形式吸納華嚴義學「因素」，這一天臺「形式」便是天臺圓教的「性具」論，而華嚴因素便是「真心」說。自晚唐以來，隨著禪宗的興盛，「心」之地位得以提升，攝法歸心，以心齊同於性的思維已漸入人心，融通禪教又成為佛學界要處理的主要課題，其總結性人物便是華嚴的圭峰宗密。宗密確立真心為萬法之本，以寂知為真心之本質特徵，尤其強調知（靈知）對於寂來講，是心的自性用，亦是心的本質。<sup>10</sup>宗密靈知概念對後來的山外派影響很大，而其融合禪教的判教原則亦被宋初的永明延壽所繼承。延壽雖為法眼宗傳人，但學通諸宗，對唯識、臺賢均有深入研究，尤其是其以改造後的「唯識」義——立心為宗——詮說了一心與諸法之關係，使心不異於諸法，諸法不離於心，二者成為一結構性關係。在此結構中，「心為法本，法為心變」，此「本」為宗義，乃為法之綱，由此心變諸法就轉化為心之性與心之相的關係。而究其源，諸法就是心。顯然，延壽的唯心思維不惟是心造諸法，乃是諸法即心，對法的開顯就是要揭示其唯心義。而從判教來講，則種種教法雖多，但是一心所依，大小雖分，真性無隔。這一判教原則其實消解了任何一部經典的圓教義，也就將權/實關係由經典內部轉變為心/教，這保證了延壽基於禪宗立場所做的禪教判別，而對天台基於《法華》開權顯實原則而建立起來的圓教合法性是一個極大的挑戰。延壽的思想對於身處錢塘佛學界的山外派先驅的影響是顯然的，二者間的互動也是有明確的文獻依據，譬如延壽曾邀請唯識、華嚴、天臺三宗學者論衡，而其則以心宗評准，這裏的天臺學者當是山外派先驅無疑的。在此唯心論盛行之情形下，錢塘天臺學者完全置身於其外而拒絕之是不可能的，合理的做法應是在天臺思想立場基礎上予以整合調適，恰如湛然對臺賢融通的做法一樣。

山外前驅的努力很明顯表現在對性具論與唯心論的結合上，其最終的理論表述便是「心具」論。為此，對《十不二門》中「總在一念」的理解就成為山外前驅理論構造的主要著力點。<sup>11</sup>山外前賢奉先源清在《十不二門示珠指》中

---

臺山外派思想作一設想性勾聯。見 K.J. 索羅寧，〈西夏佛教的「真心」思想〉。

10 董群，《融合的佛教——圭峰宗密的佛學思想研究》，。

11 對於宋代臺宗大師而言，《十不二門》尤其具有吸引力，無論是山家還是山外派均有不少注疏，如知禮的《十不二門指要鈔》，智圓的《十不二門正義》。事實上山家山外之爭雖是始於對《金光明玄義》版本的不同看法，而雙方對《十不二門》理解上的差異表明，分裂早已事實性地形成。據《知禮年譜》，986年(雍熙3年)源清作《十不二門示珠指》評《金光明玄義》別行本，998年(真宗鹹平元年)宗翌撰《十不二門注》，而《金光明玄

乃徑直就一理明一念，為此，其吸收了宗密的真心之「寂知」概念。首先是「一念」的「知」：

初示不二唯心實相者，即示今經開權是實，眾生一念心服，真佛如見也。諸佛出世唯為此事，故欲令眾生了十法界皆是自心清淨知體，妙圓覺性耳。夫十法界者，全即一念。<sup>12</sup>

這裏的「自心清淨知體」、「妙圓覺性」的概念是表達了心之「靈知」方面。同時，源清又指出一念的「空寂」的一面：

又此一念體常虛寂，非念趣為明，非無念為靜，念即無念，當體叵得。<sup>13</sup>

則一念之體為寂。值得注意的是，源清以「寂」為一念之體乃是與「無住本」的概念相聯系，進而把天臺性具的思想給凸顯出來，所謂：

無住本者即一念常虛寂體，本性叵得，無所依止，稱無住本。無住即本，是無住本具一切法，故稱法性。由性本具，緣能生之染緣能生染法，淨緣能生淨法。……《淨名》欲令眾生達本唯心，真無住體，即了顛倒所造諸法無非唯心，故雲從無住本立一切法。<sup>14</sup>

以空寂為無住本，這點宗密是可以接受的，因為其提出寂知說就是參考了澄觀的「無住心體，靈知不昧」之說，<sup>15</sup>但宗密並無意推出無住本具一切法的概念，因為正由有心之寂體，其為無住，故有心之知用。與此不同的是，源清將心體的空寂、無住與具一切法統一起來，由此是心具一切法，這顯示了他對宗密真心說不是全盤接受，而是基於天臺立場有所作改造。從這個意義上講，我們未嘗不可以說，源清對宗密真心之說的涵攝也反映了其對湛然理具說的反思：理具的基礎是什麼，為何能夠理具三千。當源清以一念為寂知之心時，他找到了這一問題的答案。源清的心具說明顯具有天臺三諦論的結構：空無為中、空二諦，具法則為假諦，二者是一個平行並置關係。但同時，空無之體較諸具法又處於更高層次之上，二者有著層次上的高下。一念心的二重結構性表示了天臺學者一方面意欲堅持性具原則，另一方面又突出了「心」之體的空寂性，這樣性具原則也就落實為心具論。雖然山外前賢的心具論轉向似乎有違性具的雙向開顯原則，但心與性的對立性反倒消解。由此，通過心具論的提出，心與

---

義》廣略本之爭則要等到 1000 年。

12 《卍續藏經》冊 100，頁 108 上 18—下 3。

13 《卍續藏經》冊 100，頁 108 下 7—8。

14 《卍續藏經》冊 100，頁 109 下 17—頁 110 上 14。

15 董群，《融合的佛教——圭峰宗密的佛學思想研究》。

性得以由二元對立狀態轉變為相即，作為一本體概念的心性由此確立。

對於錢塘系的理論構設，宋代天臺中興之主四明知禮法師予以批評，其特別倡「別理隨緣」之說以辨圓/別，此中關鍵是對「真如無住」的理解。在知禮看來，依據湛然法師的「隨緣不變名性，不變隨緣名心」的說法，心屬事，理在性，故不可言「心即真如不變性也」。<sup>16</sup>故此，要談真如無住，知禮乃是強調「性」的概念：

性雖是一，而無定一之性，故使三千色心相相宛爾，此則從無住本立一切法。<sup>17</sup>

由「一性」而至三千法相，這不同於山外先達源清法師於《十不二門示珠指》中提出的一念心體隨緣而出三千法之說法，但為了避免「異議者」云「法性可覆」之不當，知禮強調「一性」乃是「無定一之性」。由此，性雖然是「理」，但不是獨頭之「理」，而是「具法」之「具體之理」。緣此，知禮反對源清單以「理」為總，而提出一個「理事兩重總別」的概念，以為理、事均有「從無住本立一切法」義。這就對應於知禮的既以「一性」為總，亦以「一念」為總，由有前者（理），方有後者（事），即知禮法師所謂的由有理造方有事造。因為知禮對「總」的理解是，「若論諸法互攝，隨舉一法皆得為總」，湛然指一念心法為總乃是出於觀法簡易的原則，所以「總」之與「理」沒有對應關係。如果唯論真性為總，則「何能事事具攝諸法」，相反，「若示一念總攝諸法，則顯諸法同一真性」。這樣，一念雖為總，但為事非是理，不同源清直以一念為理、真性。知禮既以「圓理」具法而隨緣，實際上也就確認了作為普遍、超越之「圓教」，其「自拘」為一特殊的「歷史性」的「組織形態」乃是內在必要的，天臺山家「道場」建設、尤其是其「行懺」之法的特別施設由此而來。

自然，對「圓理」之解並非單屬天臺山家一派，錢塘系之「一念為理」雖被貶斥，而不妨華嚴立場的成立。實際上，從思想史的角度看，淨源對「判教」的處理顯然與天臺山外有某種關聯，此點前文已有所論及，但需要指出的是，這種聯繫不是一種直線型的譜系傳承過程，而是需要藉華嚴義學新形式而「迂回」地展開的。在此，我們特別注意到淨源對「肇學」新詮釋的意義。學界在論述淨源學術淵源時，或突出其與承遷之師承關係，或強調其與子睿的師資相承。其實淨源雖於上述二師執弟子禮，並不拘於一家之學，而是轉學多師，且其思想學說亦是與時而進。尤其值得注意的是，在淨源進入杭州佛教界，進而振興華嚴義學之前，其在蘇州有一段近十年（從皇祐三年（1051）至至元6年

16 《十不二門指要鈔》卷上，《大正藏》冊46，第1928號，頁709頁上7。

17 《十不二門指要鈔》卷上，《大正藏》冊46，第1928號，頁710上6。

(1061))的積學經歷，其中最重要的工作便是從蘇州萬壽寺秘思法師從事《肇論》研究。<sup>18</sup>《肇論》雖為三論學的重要經典，而於華嚴理論體系之建立亦關係密切，已有學者指出，華嚴諸祖中的杜順、澄觀以及宗密均受《肇論》影響，所謂：

宗密提出的教禪一致思想，也成為宋代僧人注釋《肇論》的背景之一。<sup>19</sup>

宋代華嚴宗的肇學研究開始於秘思(994—1056)，其之講說《肇論》後由淨源整理為之《肇論中吳集解》。在此基礎上，淨源又為之作注疏，成《肇論中吳集解令模鈔》，其時為至和6年(1061)，正淨源始入杭州之時，這樣一種因緣關聯不禁讓我們對《肇論》新解與華嚴義學復興之間產生某種聯想。秘思以華嚴立場解《肇論》，其要點有二：一是「以賢首五教，判茲四論」，在判教上抬高《肇論》，視其為「標始證終，融漸歸頓」，而非限於「標始屬漸」；其二是溝通《肇論》與《起信論》。這表現在：一方面其以「真心」為其宗本，所謂「宗本之要，其妙明真心乎」，故而「然論主會妄即真，妙契《起信》之宗」。另一方面又藉對《肇論》之「知」的闡釋，將《華嚴》之「佛境界知」與《起信論》「心」的概念結合，突出了「知之為體」。對此，淨源釋曰：「知之為體」者，靈知本體也。

強調「靈知」，乃是華嚴之傳統，據華嚴宗人，「知」不同於「智」，前者為「心體」，遍於「凡聖」，通於「理智」，而後者但局於「聖」，澄觀、宗密對「知」均有說明。至於天臺山外派對華嚴「心體」說的吸收，則有一「改造」，突出以「心具」表述「心體」。那麼通過對《肇論》之解讀，思密、淨源對「靈知」(心體)又作何新解呢？思秘以為：

至道絕言，真知本有。詎可傳乎？然則知之為體，具載群籍，實以文殊抗志《華嚴》，馬鳴潛神《起信》，荷澤開拓眾妙，圭峰並包一言。

顯示其是要將禪教、經論之旨統一於「知」，故有融通《華嚴經》與《起信論》之判教上的考慮，其實也就將「靈知」與「別教一乘」之「法界」聯繫起來。淨源則在此基礎上予以擴展，明確從華嚴判教角度將作為華嚴「大乘頓教」的《起信論》，升格為「別教一乘」，從而等同於華嚴經的高度。依法藏判教，「圓教」分為別教一乘的《華嚴經》與同教一乘的《法華經》兩個層次，所謂「別教」特指《華嚴》經義超越諸教，而「同教」則特指《法華》經義混同於諸教，<sup>20</sup>此「同教」正為《法華》之「開權顯實」、「會三歸一」。<sup>21</sup>究竟而論，

18 伊藤隆壽 林鳴宇，〈《肇論集解令模鈔校釋》序言〉，頁16。

19 伊藤隆壽 林鳴宇，〈《肇論集解令模鈔校釋》序言〉，頁2。

20 陳永革，〈《法藏評傳》〉，頁104。

21 方立天，〈《華嚴金師子章校釋》〉，頁55。

別教一乘乃是從佛、菩薩（普賢）之境界而立，此為別同之異的根本。<sup>22</sup>事實上，在宗密那裏，對《起信論》的判釋已異於法藏，正如淨源在《策門三道》之《賢首判教》中所問：

《華嚴》一真法界即《起信》一心源也，然心融萬有便成四種法界。故圭峰以溥該諸教，迥異諸教，唯就一心而談圓矣。然則《起信》以一心為本源，賢首判之則曰：心於終而兼於頓且不該乎圓矣。與其圭峰之辭何其異也？<sup>23</sup>

淨源認同宗密之判釋，因為藉助「靈知心體」，「一真法界」之「不起而起」之「性起」，也就與「真心」之「隨緣」統一，成就所謂的「大法界心」。由此，淨源特別地將「真心」亦分為兩個層次：同教真心、別教真心。其中前者又分終教真心、頓教真心，二者共通之處在於強調諸法非他，唯是真心。而別教真心則是：

謂一真無礙大法界心，含三世間，具四法界，全此全彼而無障礙。於此一真法界內，若凡若聖，若理若事，隨舉一法全是大法界心，乃至唯舉一塵，亦皆全是大法界心。<sup>24</sup>

由此一大法界心，故「法界」既是一空間場域，同時又是一超越之主體意識，二者乃是一體二面。由是，諸法既「具」於大法界心中，同時又已處於作為空間的法界中，這就與天臺山外強調「心具」的思路有所不同，更好地將作為「理」的「心」作了一共時與歷時結合的處理。就此而言，我們認為淨源的華嚴義學還是有超出前代之處，而非學者所視之只是因循舊說。<sup>25</sup>

從邏輯上講，大法界心既是超越的主體心，同時又是一普遍之空間場域，二者是一體相應關係。「空間」既具有一直觀把握性，故藉助「空間」，我們實際上可以處理「心」的問題，這就將在一特定「道場」下的「禮懺」引發出來。

### 三、觀心與禮懺

隋唐宗派佛學均以教/觀並置為格局，雖有輕重取捨之異，二輪雙用，雙翼並舉，故無偏廢。既先立言教而開解，則後當依解而觀。雖然「觀」有正修

22 陳永革，《法藏評傳》，頁113。

23（高麗）義天集，《圓宗文類》卷22，《卍續藏經》冊103冊，頁843上10—14。

24 《華嚴普賢行願修證儀》，《續藏經》冊95，頁1064下。

25 魏道儒，《中國華嚴宗通史》，頁229。

觀心、方便助緣之別，而以「觀心」為落實、歸宿，故「觀心」實為宗派佛學行法之根本。然隨著唐宋社會及思想形態之轉折，「教」之歷時性的聽/說關係既已轉為共時性的理/事關係，相應於此，「觀心」之意識哲學形式亦為「禮懺」之行為哲學形式取代。就華嚴來說，淨源對「妄盡還原觀」與「法界觀」的整合實現了這一轉化。以下，我們通過分析淨源所集校的華嚴行法諸種懺儀來論述之。

淨源所集華嚴懺儀主要有四種，依編校時間而排序，分別為：《華嚴普賢行願修證儀》(1卷)、《華嚴普賢行願修證儀》(1卷，修訂本，熙寧2年(1069年))、《圓覺經道場略本修證儀》(1卷，熙寧2年(1069年))、《首楞嚴壇場修證儀》(1卷，熙寧4年(1071年))。不難看出，淨源整理懺儀的工作主要集中於其晚年，反映出其對華嚴行法的高度重視。由於華嚴普賢行願法門的重要性，我們主要來比較《華嚴普賢行願修證儀》的前後兩個本子。

首先來看兩個本子的結構：

《華嚴普賢行願修證儀》(初本)	《華嚴普賢行願修證儀》(修訂本)
通敘緣起第一	通敘緣起第一
勸修利益第二	嚴淨道場第二
揀擇根器第三	淨身方法第三
呵棄欲蓋第四	啟請聖賢第四
決志進修第五	觀行供養第五
嚴淨道場第六	稱讚如來第六
啟請聖賢第七	禮敬三寶第七
正修十行第八	修行五悔第八
旋繞誦經第九	旋繞稱念第九
端坐思惟第十	誦經規式第十

從儀式次第看，兩個本子的明顯差異在於：第一，修訂本突出了「嚴淨道場」的先行性，將其由第七位提前至第二位；第二，在初本中作為落實旨歸的「觀心」——「端坐思惟第十」取消，取而代之的是「誦經規式第十」，而這又是由初本「旋繞誦經第九」分化而出的；第三，初本「正修十行第八」，實乃將普賢行願十行置之於下，包括一者禮敬諸佛、二者稱讚如來、三者廣修供養、四者懺悔業障、五者隨喜功德、六者請轉法輪、七者請佛住世、八者常隨佛學、九者恒順眾生、十者普皆回向。而修訂本之第五至第八，實際上將次十行的主要部分列出，將其與整個儀式環節置於同一序列。如是結構性地處理之後，禮懺的「重心」就轉為基於行人/佛菩薩關係的「禮請佛，請佛證明懺悔」，

修證的「儀式性」更加醒目突出了，其實也就將原有隸屬於普賢十大行願的「懺悔法」特殊出來。當然，淨源注重懺儀次第，這是屬於行懺之「事儀」部分，然此並不意味著對「理觀」(觀心)的否定，而是在行法結構上作了調整：將以往依附於「觀心」的「事儀」特別「形式化」地獨立出來，賦予其「儀式」性，而「觀心」作為「理觀」則成為「事儀」的「指導」。故其謂：

夫然則寂照雙流，止觀齊運方為正修。事儀皆為助行耳。<sup>26</sup>

淨源為何對《華嚴普賢行願修證儀》作此修改呢？其在「通敘緣起」中作了說明：

淨源常患近世傳吾祖教觀者反習他宗諸懺之文，又何異乎其祖有善而不知者，亦君子之所恥也。<sup>27</sup>

此番話其實可理解為，淨源是認識到，要復興華嚴之學，不惟是要進行經典闡釋、教義疏解，且必須在此理論指導下給出相應的有效行法，庶幾方可謂有真正的華嚴復興，故義學必待落實於行法。不過要指出的是，雖然淨源護宗心切可以理解，但其懺儀的修訂其實並不是一個排斥他宗(天臺)的過程，相反，其對天臺懺儀是有積極吸收的。原因很簡單，雖然佛教宗派因宗門不同而有不同行法的偏重，但懺儀作為一公共的「儀式」其實是具有一「公度性」的。尤其是我們要考慮到一個重要事實是，在華嚴復興之前，天臺義學已迎來了極度的輝煌，相應於此，天臺行法亦逐漸擴展其施用空間，獲得超出其宗門屬性的公共性，即便後來天臺義學有所蕭條，而華嚴則興，然華嚴懺法的修制也不得不參考已成為「制度」的天臺懺法。為此，我們把《華嚴普賢行願修證儀》(修訂本)的結構與天臺懺儀對比即可明瞭。

其實同華嚴學情形一樣，宋初天臺義學在復興過程中，同樣有一個整理、修訂天臺懺儀的工作，於此，慈雲遵式可謂居功至偉。遵式在懺法理論的探討上或不如知禮，然其對天臺懺法理論系統的完善健全貢獻巨大。遵式對天臺懺法理論完善主要是通過對懺法經典的整理、校訂工作而完成的，因此這同時也是對天臺懺法傳統的的繼承與再詮釋的過程。由於天臺懺法的文獻在唐五代後多有散失，即便遺存下來，也有文字錯訛、文義篡改之處，故天臺懺法發展的前提是對懺儀文本的收集編定。在遵式等人的努力下，遺失的天臺懺法典籍得以收集，譬如《方等行法》即是北宋鹹平六年由日僧從海外帶回，因此目前我們所看到的懺法典籍基本上是經過遵式的整理。遵式的文獻整理、校訂工作不

26 《首楞嚴壇場修證儀》，《卍續藏經》冊95，頁1081上2。

27 《華嚴普賢行願修證儀》(修訂本)，《卍續藏經》冊95冊，頁1066下13—15。

但為宋代天臺懺法的開展奠定了一個文本基礎，而且也為懺法指明了一個新的發展方向。比如，遵式在文獻勘定本的序言中總是要對未勘之本的錯誤提出批評，尤其值得注意的是，遵式規範了懺儀十科並強調「理觀」的概念，如在《法華三昧懺儀勘定本序》中說道：

患其稍易舊章，或亡精要。且十科行軌理觀為主，倘一以誤，九法徒施。<sup>28</sup>

所謂十科即懺法儀式的十個次第，後即成為不同行法懺儀的公共形式，淨源之懺儀修訂即依此十科次第。至於遵式提出「理觀」問題說明當時懺法活動中有忽視「理觀」之現象存在，所以我們看到在敘說治《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼三昧儀》的緣起時，遵式指出：

應知大乘三種懺悔必以理觀為主。<sup>29</sup>

雖然臺賢均有一平衡理觀/事儀之要求，相對而言，天臺（山家）偏於「事儀」，而華嚴則重於「理觀」，其行法之異趣於茲可見，反映了臺賢行法的競爭性，似乎也相應於山家對山外「有教無觀」之批評。

行文至此，文章論述雖仍有不盡之處，尚有可涉及的議項，限於時間，我們可以暫告一段落。在此稍作歸納以總結全文：

（一）、在宋代制度佛學形態下，佛教宗派之義學與行法之間有一互動關係，尤其是，義學必須通過落實為相應的行法而獲得其合法性，所以義學之爭與行法之爭是緊密關聯的；

（二）、宋代臺賢二宗之間存在一互相競爭而又交融之格局，而考慮到宋初天臺佛學復興的先導效應，則繼起之華嚴義學的復興在一定意義上緣於臺山家山外之爭的思想效應；

（三）、晉水淨源及其師思秘對《肇論》的華嚴學研究，是宋代華嚴義學獲得新的理論形式的主要根據，這為華嚴對天臺山外派思想因素的迂回吸收與整合提供了“形式”的可能。

28 《法華三昧懺儀勘定本序》，《大正藏》冊46，頁949上18—20。

29 《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼三昧儀》，《大正藏》冊46，頁968上27。

參考文獻：

1.原典文獻

- 《十不二門指要鈔》。《大正藏》冊 46，第 1928 號。  
 《十不二門示珠指》。《卍續藏經》冊 100。  
 《華嚴普賢行願修證儀》。《卍續藏經》冊 95。  
 《華嚴普賢行願修證儀》（修訂本）。《卍續藏經》冊 95。  
 《首楞嚴壇場修證儀》。《卍續藏經》冊 95。  
 《圓覺經道場略本修證儀》。《卍續藏經》冊 129。  
 《圓宗文類》。《卍續藏經》冊 103。  
 李燾。《繼資治通鑒長編》。北京：中華書局。1985。  
 徐松。《宋會要·道釋》。四庫影印本。

2.中文專書

- 方立天（1989）。《華嚴金師子章校釋》。北京：中華書局。  
 李華瑞（2006）。〈關於唐宋變革論的兩點思考〉。盧向前主編，《唐宋變革論》。合肥：黃山書社。  
 伊藤隆壽、林鳴宇（2008）。《肇論集解令模鈔校釋》。上海：上海古籍出版社。  
 何懷宏（1998）。《選舉社會及其終結——秦漢至晚清歷史的一種社會學闡釋》。北京：三聯書店。  
 吳忠偉（2007）。《圓教的危機與譜系的再生——宋代天臺宗山家山外之爭》。長春：吉林人民出版社。  
 周叔迦（2004）。《周叔迦佛學論著集》（上集）。北京：中華書局。  
 K.J.索羅寧（2012）。〈西夏佛教的「真心」思想〉，杜建錄主編，《西夏學論集》。上海：上海古籍出版社。  
 陳永革（2006）。《法藏評傳》。南京：南京大學出版社。  
 劉長東（2006）。《宋代佛教政策論稿》。成都：巴蜀書社。  
 董 群（2000）。《融合的佛教——圭峰宗密的佛學思想研究》。北京：宗教

文化出版社。

穀川道雄（2004）。《中國中世社會與共同體》。馬彪譯。北京：中華書局。

賴永海主編（2010）。《中國佛教通史》卷 11。南京：江蘇人民出版社。

魏道儒（1998a）。《中國華嚴宗通史》。南京：江蘇古籍出版社。

魏道儒（2006b）。《普賢與中國文化》。北京：中華書局。

### 3.西文專書

Peter N.Gregory & Daniel A.Getz. (1999) , *Buddhism in the Sung*.University of Hawaii Press.



## 圓悟克勤華嚴禪思想研究

四川師範大學文理學院 副教授  
李萬進

### 提要

自唐代以降，中國佛學的發展出現了宗與教合一的趨勢，其具體體現則是華嚴宗思想與禪宗思想的合流，這在唐代以圭峰宗密為華嚴禪的代表。及至宋代，文字禪的開創者圓悟克勤禪師，在其文字禪的思想體系中，也體現了華嚴與禪合一的趨勢。在圓悟克勤的華嚴思想中，主要分析了以心性圓融一切諸法的思維模式，再以心性而論法界，最終完成了其獨特的華嚴禪思想理論。

**關鍵字：**圓悟克勤 圭峰宗密 圓融無礙 法界 華嚴禪

中國佛教思想發展的歷史上，自唐代始就存在著華嚴宗與禪宗思想合流的趨勢，這在當時的代表就是圭峰宗密，其通過融合華嚴宗及禪門各派的思想，體現出勘會的特色，“這種在批評基礎上的融合方法，也被稱為華嚴禪的方法。華嚴禪這個概念，在佛教中更多地指唐末以降，特別是宋代流行的禪學方法，以華嚴方法，特別是理事方法，闡發禪的意義。華嚴禪的實際創立者是宗密，當然還可以將此源頭推到澄觀那裏去，但真正使華嚴禪思想系統化、理論化、完善化的，是宗密。宋代叢林，則在宗教實踐中從某一角度體現華嚴禪。”<sup>1</sup>宗密開創並予以完善的華嚴禪理論體系，逐漸成為了禪門傳法的一種手段，追根溯源，“從弘忍再傳弟子開始，禪宗受華嚴宗理論的影響日益加深。神秀立‘五方便法門’，其中宣導要依據《華嚴經》實現‘自然無礙解脫’。據宗密《圓覺經大疏鈔》介紹，他們把‘智慧’分開，認為‘智慧照理，慧能照事’。即把對‘理’的體認稱為‘智’，對‘事’的認識叫作‘慧’。這是用理事關係處理‘智慧’關係。淨覺（690—746）所作的《楞伽師資記》中有言：‘秘密緣起，帝網法界，一即一切，參而不同。所以然者，相無自實，起比依真；真理既融，相亦無礙。’這就不僅僅是吸收了華嚴宗的思想了，而是搬照華嚴宗的詞句。更為重要的是，自希遷開始，禪宗把華嚴宗的學說作為構造禪法體系的理論基礎，作為指導參禪實踐的原則，作為辨別迷霧是非的標準。”<sup>2</sup>圓悟克勤雖然作為宋代文字禪的開創者，不過作為禪門一代高僧，由於其秉承了歷代禪門祖師的思想，而“自馬祖道一以來，大珠慧海、臨濟義玄、楊岐方會等人都受過《華嚴經》的思想影響，尤其是受心、佛及眾生三無差別、相即相入、理事圓融等觀念的影響更深。”<sup>3</sup>故而圓悟克勤的禪學思想中或多或少、或隱或顯都流露出了華嚴思想的痕跡，這也是時代的反映。在圓悟克勤的禪學思想體系中，所體現出的華嚴思想，主要便現在圓融、法界以及圓悟克勤本人對於禪宗與華嚴宗思想的融匯貫通等方面。華嚴宗對於圓融理論的闡釋，集中體現在四法界的事事無礙法界的論述中，這種圓融無礙的思想，也是華嚴宗一再強調的相即與相入的理論，世間法與出世間法之所以能夠相即、相入而圓融無礙，其根據就在於清淨之心性，心性含攝了世間與出世間的一切淨染之法，所以一切法皆從清淨心性之中生成而流出，清淨心性可以收攝一切法，自然一切法也就可以達到圓融無礙之境。圓悟克勤對於華嚴宗圓融無礙理論的闡釋與運用，就是從清淨心性出發來展開的，以圓融無礙來闡釋心、佛、眾生三無差別的禪門理論。與之相應，圓悟克勤在闡述其具有禪宗意蘊的法界理論時，也是以清淨心性為中心

<sup>1</sup> 董群：《融合的佛教》，（北京，宗教文化出版社 2002 年），頁 41。

<sup>2</sup> 魏道儒：《中國華嚴宗史》，（南京，江蘇古籍出版社 2001 年），頁 202。

<sup>3</sup> 方立天：《中國佛教哲學要義》（上），（北京，中國人民大學出版社 2002 年），頁 519。

來展開論述，以清淨心性而論法界，並以此演化為四法界的理論，是華嚴宗的一大創見，這種理論的思維模式，影響了宋明理學的產生。圓悟克勤弘法的時代，正是宋明理學盛行之際，因此圓悟克勤以此為契機，來闡述其禪宗與華嚴思想的結合體。更為重要的是，圓悟克勤秉承了圭峰宗密以來禪門的一個特點，那就是以華嚴的理論來闡釋禪宗的思想，將圭峰宗密開創的華嚴禪思想進一步予以發揮。

## 一、圓融

華嚴宗作為中國佛教哲學中思辨極強，理論體系極為成熟的宗派，在宣導與弘傳其圓融無礙的思想時，表現出了極強的理論思辨性。華嚴宗的這種圓融思維，是將世間一切法收攝于一心一念之際，以一心一念去統攝世間萬法，故而法法無礙、事事圓融。關於圓融理論的闡釋，華嚴宗相應地進行了一多相攝、一即一切、一切即一、相即相入等多重思辨模式的論證，通過一與多關係的分析與論證，華嚴宗建構了一種世間法與出世間相統一、互為含攝的圓融無礙的理論，這種圓融無礙的理論模式，構成了華嚴宗思想的一大特質。正是從這種圓融無礙的思維模式出發，華嚴宗建立了六相、十玄門、相即相入、性起等理論，形成了一套完整的獨具思辨特色的華嚴哲學體系。而圓悟克勤受到了華嚴宗這種圓融思想的影響，從禪門妙法的基本點出發，論證了世間一切法收攝于一心一念的模式，將世間法與心性之間的關係界定為圓融無礙，眾人參禪悟道就是要在世間法與出世間法之間尋得一個圓融無礙的模式，以此為基礎來進行禪門妙法的參悟，這樣圓悟克勤將這一模式運用到了參禪悟道的修行實踐中，因為參禪悟道者需要參悟世間法與出世間法的圓融無礙之關係，從而才能夠於其中無所牽掛與分別、執著，這樣才是悟入禪境的妙法：

上堂雲：不生不滅亙古亙今，圓融無際應用無差。佛祖由茲圓成，人天因其發現。至於千聖萬聖出來，移易一絲毫不得。其識文殊普賢釋迦彌勒觀音勢至，盡在這裏。不起纖毫情念。不拘得失是非境界，直下全真更非他物。且薦嚴一句作麼生道，還委悉麼，彌陀非外得，遍界是西方。

上堂雲：一切無收攝，觸處圓成。應用絕參差，莫窮形相。向千聖面上，有時露出祖佛莫窮底機關。于一毫端中，有時演出主賓互換底文彩。經天緯地，玉轉珠回，即且置。拳拂子作點勢雲：這一點落在什麼處？海神如貴不知價，留與人間光照夜。<sup>4</sup>

在圓悟克勤的思想理論體系中，承認了有一個“不生不滅亙古亙今，圓融

<sup>4</sup> 《圓悟克勤禪師語錄》卷四，弘學等編：《圓悟克勤禪師》，（成都，巴蜀書社 2006 年），頁 371。

無際應用無差”的本體存在，這個本體就是清淨的心性，所以因其清淨無染就是諸佛諸祖的境界，若是客塵雜染就是人天六道輪回的境界。清淨無染的諸佛諸祖的境界是出世間法，而六道輪回則是世間法，出世間法與世間法看似是相去甚遠，差異極大，但是世間與出世間卻在於一念之間，這就是說心性可以收攝一切法，這種收攝就是圓融無礙的體現。所以，從這一心性與成佛及六道輪回的圓融無礙而言，一切世間法、出世間法都是由這一圓融無礙的心性本體顯現出來的，故而“千聖萬聖出來，移易一絲毫不得。其識文殊普賢釋迦彌勒觀音勢至，盡在這裏”，而淨土宗宣導的西方極樂淨土，其實質也是可以作為本體的清淨心性所收攝，證得了清淨心性，自然顯現西方淨土勝境。圓悟克勤闡釋其華嚴思想影響下的圓融無礙的理論，除了從成佛與六道輪回收攝於心性的角度予以論證外，還將論證的重點放在了參禪者如何在人世間修行而成就佛果的具體實踐中，即通過修證與參悟最終悟得世間法的圓融無礙即世間與出世法的圓融無礙是一致的，這種圓融無礙的一致性即是：“一切無收攝，觸處圓成。應用絕參差，莫窮形相”，也就是說，如若從世間法的層次來看，那麼就是萬象森然，就無法達到圓融無礙的境界；但是，如若從出世間法的層次來看，那麼就是一切法、一切事都是可以收攝于一心之中，於此而言就是事事無礙、法法無礙的圓融無礙。圓悟克勤在論述其圓融理論時，其重點在於闡明，一切事與一切法可以收攝于一心之中，於此就可以說芥子納須彌，毫端之間即可顯現三千大千世界：“於一毫端中，有時演出主賓互換底文彩。經天緯地，玉轉珠回，即且置”，圓悟克勤對於毫端之間顯現一切法的論述，既有華嚴宗圓融無礙的思想，同時也融入了禪宗的參禪悟道的思想，所以圓悟克勤主張從毫端間去參禪悟道，其悟道之要旨則在於要領悟到華嚴宗所說的事事無礙的圓融無礙之真諦。參禪悟道者能夠領悟到圓融無礙之真諦，那麼就是禪宗所說的“經天緯地，玉轉珠回”之大丈夫。從這裏可以看出，圓悟克勤的圓融理論，在很大程度上是對於華嚴宗宣導的融萬法於微塵，於一微塵中顯無邊大千世界理論的發揮，華嚴宗對於此的論證極為深刻，圓悟克勤的理論思維模式，即是借鑒了華嚴宗的以小見大，於毫端而現一切法的理論：

上堂雲：千聖不同轍，正體獨露。萬象無所覆，妙用常真。法隨法行無處不遍，心隨心用無處不周。若能上絕攀仰下絕已躬，放出人人常光目前，各各獨露，便可以於一塵中現寶王刹，坐毛端裏轉大法輪。以無轉而轉，即一切皆轉。以無身現身，一切處無不是身，亙古亙今凝然寂照。所以道，唯一堅密身，一切塵中現。雖居塵中，而塵中收他不得，雖居四相，而四相籠不住。雖一切處覓其纖毫形相，了不可得。然而要用使用要行便行，亦不於一塵中覓塵，亦不尋其纖毫形相 謂之無生法忍。且只如截斷兩頭一句作麼生道？死死同一際，

萬化悉皆如。<sup>5</sup>

關於圓融無礙的思想，圓悟克勤首先指出了世間萬法的差異的存在，即“千聖不同轍，正體獨露。萬象無所覆，妙用常真”，隨之而來的就是“法隨法行無處不遍，心隨心用無處不周”，但是這種千差萬別的差異只是一種因為個人妄念之心而產生的假像，真實的情況確實世間萬法可以在一真心性的統攝中達到圓融無礙，這就是圓悟克勤主張的“若能上絕攀仰下絕已躬，放出人人常光目前，各各獨露，便可以於一塵中現寶王刹，坐毛端裏轉大法輪”，所謂“以無轉而轉，即一切皆轉。以無身現身，一切處無不是身，亙古亙今凝然寂照”，這就是化用了華嚴宗一即一切、一切即一得一與多互融互攝的一多相容的模式。所以說，“唯一堅密身，一切塵中現”，但是一與多的關係確實不一不異的，具體體現到心性與世間法的關係上，就是世間法由心性所顯現，世間法也可以被心性所收攝，但是心性卻不是世間法，而是可以顯現為世間法，這也就是圓悟克勤所說的“雖居塵中，而塵中收他不得，雖居四相，而四相籠不住。雖一切處覓其纖毫形相，了不可得”，在此基礎上圓悟克勤自然就得出“死生同一際，萬化悉皆如”的結論，這其實也是一種境界：

一切境界一切有無法門，但於一言下一念頃脫得情塵去。塵塵剎剎廓周沙界，大小長短方圓，青黃赤白，全是本心。於見處淨裸裸，于聞處八面玲瓏。無得失是非，無長短好惡，山是山水是水，僧是僧俗是俗，無異無別。若能實頭到這個田地，離情塵絕露布，不落勝妙，更須知有一塵中含一切境界，一切境界入一塵中，悉皆含攝，於一毫端現無邊剎海。直得恁麼，更須知有大用現前時節始得。且作麼生是大用現前時節？畢竟水須朝海去，到頭雲定覓山歸。

師雲：有作思維從有心起，一輪生滅行無間道，修無漏業萬古超然。拈一放一半開半合，未免在窠窟裏。殊不知，往復無間動靜一如，融大千沙界於一塵，會十世古今於一念。去來起滅甚處安排，春夏秋冬如何理論，到這裏淨裸裸赤灑灑，沒可把東西不辨，南北不分底，則故是未知落處。<sup>6</sup>

在這裏圓悟克勤已經明顯指出，一切境界與一切法門，可以在一念之間予以收攝，推而論之則是“塵塵剎剎廓周沙界，大小長短方圓，青黃赤白，全是本心”，一念與本心本質上就是一體的故而可以以一念收攝，可以以本心予以統攝。這種被一念與本心所收攝與所統攝的狀態就是“於見處淨裸裸，于聞處八面玲瓏”，在這種狀態中是非得失與長短好惡及山水與僧俗等對立的範疇統統失去了意義，這就是一種圓融無礙的境界。一旦參禪者達到了這樣一種境

<sup>5</sup> 《圓悟克勤禪師語錄》卷四，弘學等編：《圓悟克勤禪師》，（成都，巴蜀書社 2006 年），頁 372。

<sup>6</sup> 《圓悟克勤禪師語錄》卷九，弘學等編：《圓悟克勤禪師》，（成都，巴蜀書社 2006 年），頁 420。

界，那麼自然不會有執著於分別的念頭，而是可以證知“一塵中含一切境界，一切境界入一塵中，悉皆含攝，於一毫端現無邊剎海”，這也就是一即一切、一切即一的一多相容互攝互含的圓融無礙的狀態：“一即一切，實際理地，一切即一，本來無物。拈起也吒吒沙沙，放入也綿綿密密。三界長時獨露，十方無處容身。孤峰頂上倒行，十字街頭橫臥。”<sup>7</sup>在圓悟克勤論證一即一切時，是以心性統攝一切法，這是符合佛法主張的真諦第一義諦，故而是“實際理地”；與之相應，在論述一切即一時沒圓悟克勤強調的是世間萬法收攝于一心之中，故而可以認為世間的萬法其根本就是虛幻不實的，故而就是“本來無物”。這種心性收攝世間法的模式，其實與禪宗主張的以心性起滅色法的觀點是一致的，這樣圓悟克勤就將圓融無礙的理論思想，匯入了其禪門妙法之道的不可言說的模式中予以詳盡闡釋：

此道至玄妙邃，是以佛祖不容擬，要直截承當，超出見聞色聲之表，單契密領，謂之教外別行。然得之奧，用之徹，脫去理障，烹鍛淨盡，到極則之地，須遇大達善抉之士剔撥，猛咬斷線索，始能無佛無祖窠窟。只平白泛泛地，於日用之間，透頂透底擔荷，無一法當情，無一念可得，等閒作為，向一切境界之中，圓融無際，亦無圓可融，亦無融可圓，始行無間道中，遊歷絕功勳處，喚作平常心不可得，似此腳踏實地，無落虛底工夫，綿綿密密，便掃田掠地，拈筋把匙種種作為，皆入場屋。……惟貴心不易移，一往直前履踐將去，生死亦不奈我何，何況餘事。<sup>8</sup>

圓悟克勤明確指出禪門妙道“至玄妙邃，是以佛祖不容擬，要直截承當，超出見聞色聲之表，單契密領，謂之教外別行”，以心傳心、心心相印的妙法就是讓眾人去體認與回復本淨的心性，一旦回復了清淨的心性，那麼就不會存有千差萬別的妄念，這樣自然就在心性境界上消除了世間虛幻色法的不同與差異。而這種心性的境界是“，向一切境界之中，圓融無際，亦無圓可融，亦無融可圓”，其妙處就在於無圓可融，無融可圓，其實質就是圓融無礙。圓融無礙之境與去除了妄念與無明的平常心是一致的，因為平常心的實質也就是無差別，就是要消除人世間一切色法的不同與差異，故而“惟貴心不易移，一往直前履踐將去，生死亦不奈我何，何況餘事”。由此可以看出，圓悟克勤認為平常心與圓融無礙之境都是眾人超越世間虛幻色法，超脫生死的無上妙法。

華嚴宗關於圓融無礙的理論，是建立在緣起性空的基礎之上的，因此華嚴宗在論證其圓融的理論時，引入了“大緣起陀羅尼法”這一概念，由此可知“華

<sup>7</sup> 《圓悟克勤禪師語錄》卷一，弘學等編：《圓悟克勤禪師》，（成都，巴蜀書社 2006 年），頁 243。

<sup>8</sup> 《圓悟禪師心要·示明道》，弘學等編：《圓悟克勤禪師》，（成都，巴蜀書社 2006 年），頁 320。

嚴宗講成就‘大緣起陀羅尼法’，成就事事無礙法界，相應地，圓融也成為此宗宇宙觀的基本觀念。就‘大緣起陀羅尼法’，事事無礙法界來說，諸法都有緣成的作用，諸法相即相入，任何一法都不異、不離于其他諸法，彼此圓融，自在無礙。這是從緣起的角度肯定矛盾的融合論。”<sup>9</sup>緣起性空的基本教義就在於使得人們明白世間法的無常性與無我性，而無我性即是表明了你有我、我中有你的相即相入的理論模式，從這種意義上而言，“每一件事物都是緣，‘大緣起陀羅尼法’就是由眾多的緣和合而成。其間每一緣都與他緣相即，其他緣也與任何一緣相即，就‘大緣起陀羅尼法’來說，事物之間的關係，由此而能相即無礙。在‘大緣起陀羅尼法’中，一即一切，一切即一的相即關係，是真如實相的呈現，是眾多的空性的顯現，而不是由具體時空所規範的決定關係，是無特定相狀可言的。”<sup>10</sup>因此，圓悟克勤關於圓融無礙的闡釋，也遵循了一心收攝一切法，以及一切法解釋緣起法的理論，一心與緣起性空並不矛盾，而是圓融無礙的關係，因為由於一切法皆收攝于一心，由此即顯示出了一切法解釋緣起法的真諦。華嚴宗哲學在論證一與多的關係，其實已經顯示出了極強的圓融無礙的理論特質。華嚴宗的圓融無礙的理論，是以一心為體，再由一心之體作為世間法與出世間法的依止，來建構起一切法收攝于一心之中的思維模式，因此華嚴宗的圓融理論才外在而言是緣起性空，於內在而言就是一心之體，這樣合內外而言就是一個圓融無礙、重重無盡的華藏世界。圓悟克勤的圓融理論無疑受到了華嚴宗的影響，圓悟克勤也正是以此來建構自己融合禪宗與華嚴宗的理論體系。因為從內在的一心之體而言，禪宗對於自我真心的重視，堪稱中國佛教各宗派之最，圓悟克勤在弘揚其禪法理論時，也看到了圓融無礙思想的重要性，所以借助于華嚴宗的這一理論來建立起自我的文字禪的理論體系，以圓融無礙作為其文字禪理論體系的特質之一。

## 二、法界

法界這一概念，是華嚴宗思想的一個重要的內容，是華嚴宗哲學解釋世間法與出世間法的重要依止，在華嚴宗哲學看來，法界是顯現于生成一切諸法的本體依據，同時眾人修行成佛也必須通過對於法界的體認與領悟，相較於其他佛教宗派的理論而言，華嚴宗思想體系的特質之一即在於對於法界理論的闡釋與弘揚，以及由此而建立起的法界觀，法界成為了華嚴宗思想的一個立宗之根本。而‘法界’的‘法’原義是對人們行為的護持，‘界’是要素的意思。印度佛教

<sup>9</sup> 方立天：《中國佛教哲學要義》（下），（北京，中國人民大學出版社2002年），頁693。

<sup>10</sup> 方立天：《中國佛教哲學要義》（下），（北京，中國人民大學出版社2002年），頁695。

講的法界是指世界一切現象各有自體，分界不同。同時，界也有性質的意思，玄奘在譯經中就把法界寫為法性，使法界又有本質、本體的意義。也就是說，法界這一概念通於現象和本質兩個方面。與此相關，法界還作為法的根源而有宗教實踐的本原的意義。……法藏在《華嚴經探玄記》卷 18 中就舉出三種意義：一是生聖道的因，二是一切現象所依持的體性，三是一切現象的不同界限。總的來說，法界主要是包括現象與本體兩層意義。”<sup>11</sup>從華嚴宗關於法界的闡釋中可以看出，法界具有本體意義，從而也就是成佛的依止，華嚴宗對於法界理論的建構與闡釋，相應地形成了華嚴法界觀。而圓悟克勤對於法界的理解與詮釋也是從這一角度入手展開分析與論證的，這就是說，從成佛的修行觀出發，圓悟克勤對於法界理論的闡釋，在本質上與華嚴宗有著一致處：

上堂雲：法界不容身，佛眼覷不見。聖智離言說，海口莫能宣。直截當陽已成階級，轉身吐氣轉見周遮。明明無覆藏，明明絕點翳，寬若大虛，清如古鏡。若以文殊橫身，若以耳聞觀音彰用，若以心知普賢當堂。且道，毗盧遮那在什麼處？眨上眉毛。<sup>12</sup>

全機大用觸處見成，溢目清光貫通古今，一塵含法界，一念遍十方。盡大地是真實人，總剎海為大解脫。只在當人略回光相自著眼看，可以克證無生頓超方便。是故諸佛出世為一大事因緣，祖師西來亦不出見性成佛。<sup>13</sup>

圓悟克勤的法界觀遵循了華嚴宗的法界理論，強調了“法界不容身，佛眼覷不見”，但是卻更加突出了禪宗的義理即“聖智離言說，海口莫能宣”的以心傳心、心心相印的心法，這種心法是不立文字、超言絕象的，故而任何言語名相的思辨與分析，於禪門妙道而言都是多餘的，禪門的妙道是“明明無覆藏，明明絕點翳，寬若大虛，清如古鏡”的，這種性質也是與法界的本性是一致的。禪門主張的以清淨心性起滅諸法的理論，在圓悟克勤看來類似於華嚴宗主張的以法界收攝諸法的思維，即“全機大用觸處見成，溢目清光貫通古今，一塵含法界，一念遍十方”，由於華嚴宗的法界含有本體之義，而禪宗的清淨心性也是含有起滅諸法的本體意義，從何這一角度而言，心性即是法界，法界既然可以遍含世間諸法，那麼心性也可以收攝一切色法，心性其實質也可以說包含了一即一切、一切即一的模式。華嚴宗主張的於法界之中尋求解脫的理論，就被圓悟克勤替換為於明心見性中見性成佛，這就實現了融心性入法界的理論建構，進而可以分析心性如何遍含無邊妙法的模式：“一塵含法界無邊，子細

<sup>11</sup> 方立天：《中國佛教哲學要義》（下），（北京，中國人民大學出版社 2002 年），頁 795。

<sup>12</sup> 《圓悟克勤禪師語錄》卷一，弘學等編：《圓悟克勤禪師》，（成都，巴蜀書社 2006 年），頁 342。

<sup>13</sup> 《圓悟克勤禪師語錄》卷一，弘學等編：《圓悟克勤禪師》，（成都，巴蜀書社 2006 年），頁 344。

點檢，猶有空缺處在。百億毛頭師子。百億毛頭一時現，著實論量，未是極則之談。若論本分事，大人具大見，大智得大用。設使盡無邊香水海，越不可說不可說處。不犯鋒鋦不拘得失，不落二見不在中間。正當恁麼時如何？山中九十日，雲外幾千年。”<sup>14</sup>在這種法界圓融萬千色法的模式中，核心在於“一塵含法界無邊”，法界與諸法的關係，在華嚴宗的思想理論中，是一多關係的延續，而在這裏圓悟克勤明確指出了一塵與法界的關係，是以小顯現大的模式，一塵是小，小之中包含了無邊之大的內容，這在中國哲學史上有至大無外，至小無內的理論，可以看出圓悟克勤的這種一塵含無邊法界的思想其實是運用華嚴宗的佛學思想對於中國原有哲學的回應。在完成了對於中國原有哲學理論的佛學回應之後，圓悟克勤重申了華嚴宗的四法界理論，並作了一定的詮釋與發揮，形成了具有自我特色的四法界理論：

君不見，網珠垂範影重重，雪竇引帝網明珠，以用垂範，手眼且道落在什麼處？華嚴宗中，立四法界。一理法界，明一味平等故；二事法界，明全理成事故；三理事無礙法界，明理事相融大小無礙故；四事事無礙法界，明一事遍入一切事，一切事遍攝一切事，同時交參無礙故。所以道：一塵才舉大地全收，一一塵含無邊法界。一塵既爾諸塵亦然。網珠者，乃天帝釋善法堂前，以摩尼珠為網，凡一珠中映現百千珠，而百千珠俱現一珠中，交映重重，主伴無盡，此用明事事無礙法界也。昔賢首國師，立為鏡燈論，圓列十鏡，中設一燈，若看東鏡，則九鏡鏡燈曆然齊現，若看南鏡則鏡鏡如然，所以世尊初成正覺，不離菩提道場，而遍升忉利諸天，乃至於一切處，七處九會，說《華嚴經》。雪竇以帝網珠，垂示事事無礙法界，然六相義甚明，即總即別，即同即異，即成即壞，舉一相則六相俱該，但為眾生日用而不知。雪竇拈帝網明珠垂範，況此大悲話，直是如此，爾若善能向此珠網中，明得拄杖子，神通妙用，出入無礙，方可見得手眼。<sup>15</sup>

圓悟克勤對於四法界的闡釋是符合華嚴宗的理論思想的，圓悟克勤首先引述了雪竇闡釋引帝網明珠這一典故而論法界緣起的理論，與圓悟克勤的這一觀點相契合，華嚴宗的三祖法藏在《華嚴三寶章》已經明確指出：“夫法界緣起，如帝網眩羅。若天珠交涉。圓融，自在，無盡，難名。”而華嚴宗四祖澄觀在《華嚴法界玄鏡》中也指出：“言法界，一經之玄宗，總以緣起法界不思議為宗。”從華嚴宗三祖法藏與四祖澄觀的思想中去分析，在華嚴宗人的觀點中，法界具有圓融、自在、無盡、難名及不可思議的特質，這些特質也就是圓悟克勤所論述的“網珠垂範影重重，雪竇引帝網明珠，以用垂範”，以此而言圓悟克

<sup>14</sup> 《圓悟克勤禪師語錄》卷四，弘學等編：《圓悟克勤禪師》，（成都，巴蜀書社 2006 年），頁 370。

<sup>15</sup> 《碧岩錄》，弘學等編：《圓悟克勤禪師》，（成都，巴蜀書社 2006 年），頁 193-194。

勤對於法界特質的把握與闡釋是與華嚴宗的思想是一致的。華嚴宗的法界理論是與法界緣起相一致的，在闡明法界緣起之時，是為了說明萬象森然的世間法，與本淨的出世間法之間的圓融關係。圓悟克勤對於法界理論的總體把握，也是基於世間法的緣起之義來展開自我的理論建構，圓悟克勤對於法界理論的基本界定上與華嚴思想並不想違背。緊接著，圓悟克勤闡釋了華嚴宗所宣揚的四法界，其對於四法界的論述與闡釋也是遵循了華嚴宗所闡釋的圓融無礙即歸攝一真心性的理論模式，從而得出了“一塵才舉大地全收，一一塵含無邊法界。一塵既爾諸塵亦然”的結論。華嚴宗五祖圭峰宗密，集華嚴與禪兩大理論於一身，在其所著的《注華嚴法界觀門》中明確闡明了四法界的理論：“四法界統唯一真法界，謂總該萬有，即是一心；然心融萬有，便成四種法界：（一）事法界：界是分義，一一差別，有分齊故。（二）理法界：界是性義，同一性故。（三）理事無礙法界：具性、分義，性、分無礙故。（四）事事無礙法界：一切分齊事法，一一如性融通、重重無盡故。”圭峰宗密對於法界以及四法界的界定，皆是本於一真心體，從一真心體出發，展開四法界理論的建構，因此可以認為圭峰宗密的四法界理論是與其心性論密切相關的，這也與華嚴宗將法界以及四法界歸於一心的理論是一致的。華嚴宗的法界理論是經過了法藏、澄觀、宗密等華嚴大師的闡發而逐漸完成的，因此法藏、澄觀、宗密之間有著互相繼承與發揮的關係，這樣體現在法界、四法界理論的闡釋上，則是有同有異。對於這樣理論的繼承與發揮，圓悟克勤則在其關於法界的理論闡述中皆有所體現。圓悟克勤的法界理論，是在融匯了華嚴宗三祖法藏、四祖澄觀、五祖宗密的法界、四法界理論的基礎上而形成的，從而以華嚴宗法界理論來闡釋禪宗的妙法。並且還將華嚴宗的總別、同異、成壞的六相法門理論融入其中，以此來打通華嚴宗諸祖在法界上的理論。

可以說，圓悟克勤化用了華嚴宗的法界、四法界、圓融無礙、六相等理論，但是更為強調了一心與華嚴宗諸理論之見的相即相入的關係，這就顯示出了圓悟克勤的以華嚴解禪的理論特色。因為在中國佛教諸宗裏面，對於自我本淨心性的強調與重視，可是說以禪宗最為顯著，這也是禪宗被認為是中國化佛教代表的原因之一。由於唐代的禪宗，特別是六祖慧能所宣導的南禪是為了革新當時執著與拘泥於文字名相的弊端，所以進一步發揮了歷代禪門祖師主張的直指心性、見性成佛的禪法理論，這樣本淨之心性，就成為了六祖慧能之後歷代禪門祖師一再宣揚的重點，可以這樣說，禪宗在中國佛教宗派裏面，由於十分重視直指心性的問題，所以心與性無疑成為了禪門理論的核心。相較於禪宗理論而言，華嚴宗在理論的思辨以及理論建構的精深方面，堪稱中國佛教宗派之最，所以可以認為華嚴宗代表了中國佛教哲學理論的最高峰。到了圓悟克勤弘揚禪宗的時代，由於一些末流、末學只看到了禪宗直指心性、見性成佛的表

像，放棄了或者說是無法理解禪宗祖師門禪與教相合一的本質，於是才開創了文字禪，而圓悟克勤的文字禪由於不得不借助於文字來講禪，所以在不立文字與不離文字之間要尋得一個維度，這樣就使得圓悟克勤將闡釋文字禪的增上緣指向了華嚴宗的理論，因此可以說圓悟克勤的法界理論，是為了完成其華嚴禪思想而進行的一種理論準備。

### 三、華嚴與禪的關係

自唐代圭峰宗密始，華嚴禪的思想理論體系已經在佛學界蔚然成風，這種華嚴禪的思想理論，在禪門之中十分盛行。在圓悟克勤弘傳禪法的時代，華嚴禪的理論依然是一種較為時髦的話題，不少禪師與佛門居士談論第的話題仍然是華嚴禪。在圓悟克勤的禪學思想體系中“體現出的圓成、圓具的特徵，也是宗密所宣導的。對禪法的敘述，他大量運用護眼方法，這種方法，自然也和宗密的思想有關。華嚴之理事關係，他理解為一多關係，理一而事多，理為體事為用，用歸於體，多事歸於一理，‘事有千差，理歸一揆’。理事之間的融合，是互融，‘理隨事變，事逐理融’。理事圓融，也是一和一切和的融合，‘一處圓融一切處，無邊剎海更峻層’。這就是華嚴的一即一切之意。華嚴的圓融無礙，還涉及到時間和空間方面的問題，‘無邊剎海，自他不隔於毫端；十世古今，始終不移於當念’。他把華嚴的圓融之境，看作是禪悟之境，‘若構得去，一了一切了，一了一切成，一見一切見，一得一切得’。但克勤的禪僧品格，決定著他追求禪的超越性，所以他又認為，華嚴的融合論，並不圓滿，要得禪悟，應該超越華嚴的思想。‘一塵合法界無邊，子細點檢，猶有空缺處；百億毛頭師子，百億毛頭一時現，著實論量，未是極則之談’。這種說法，正說明其對華嚴方法的重視。”<sup>16</sup>正是基於這種以禪門妙法判攝華嚴宗思想的模式，圓悟克勤在與人縱論華嚴宗旨時，體現出了禪宗為中心的思想，其對於華嚴思想的理解不出禪宗的理論思維，同時圓悟克勤的華嚴禪與圭峰宗密的華嚴禪還有所不同，圭峰宗密因為身兼華嚴五祖與禪門宗師雙重身份，從而其禪與華嚴的思想理論的結合是自然水成的，而圓悟克勤的華嚴禪思想卻是以禪門妙道為最高境界，華嚴宗的思想理論，不過是對於禪門妙道的補充及其弘法的輔助而已：

時張無盡寓荊南，以道學自居，少見推許。師艤舟謁之，劇議華嚴要旨。曰：“華嚴現量境界理事全真，初無假法。所以即一而萬，了萬而一。一複一，萬複萬，浩然莫窮。心佛眾生，一二無差別。卷舒自在，無礙圓融。此雖極則，終是無風幣幣之波。”公於是不覺促榻，師遂問：“到此與祖師西來意，

<sup>16</sup> 董群：《融合的佛教》，（北京，宗教文化出版社 2002 年），頁 311—312。

為同為別？”公曰：“同矣。”師曰：“且得沒交涉。”公色為之慍。師曰：“不見雲門道，山河大地，無絲毫過患，猶是轉句。直得不見一色，始是半提。更須知有向上全提時節。彼德山、臨濟，豈非提乎？”公乃首肯。翌日復舉“事法界，理法界、至理事無礙法界。”師又問：“此可說禪乎？”公曰：“正好說禪也。”師笑曰：“不然，正是法界量裏在。蓋法界量未滅，若到事事無礙法界，法界量滅，始好說禪。如何是佛？幹屎橛。如何是佛？磨三斤。是故真淨偈曰：事事無礙，如意自在，手把豬頭，口說淨戒，趁出謠坊，未還酒債。十字街頭，解開布袋。”公曰：“美哉之論，豈易得聞乎！固嘗疑雪竇大冶煉金之語，今方知渠無摸索處。”師長有頌雲：“頂門直下轟霹靂，針出膏肓必死疾。”<sup>17</sup>

圓悟克勤肯定了華嚴現量境界，認為這一境界顯示了一即一切、一切即一的一多互含互攝的模式，“所以即一而萬，了萬而一。一復一，萬復萬，浩然莫窮”，這就是華嚴宗法界理論的重重無盡的圓融無礙法門。但是圓悟克勤論述重重無盡、圓融無礙的華嚴境界，卻是為了證明生佛不二的心即佛的禪宗心性論，在圓悟克勤看來眾生與諸佛不二的心性圓融差別的境界，是高於華嚴宗事事無礙法界的境界，是“卷舒自在，無礙圓融。此雖極則，終是無風幣幣之波”，在境界上仍然是禪宗高於華嚴宗，華嚴宗所推崇的四法界理論，最終還是無法與達摩祖師西來所傳禪門心法相提並論，終究是禪門妙法才是根本之道。在禪門妙法高於華嚴法界的問題上，圓悟克勤明確指出“蓋法界量未滅，若到事事無礙法界，法界量滅，始好說禪”，可見禪門境界必須在超越了四法界之後才能論及成佛之道，並且圓悟克勤在談論如何是佛這一參禪的話頭時，依然用的是禪門公案“幹屎橛”與“磨三斤”的形式去回答，而不是華嚴宗的四法界理論的思維，這也再次印證了圓悟克勤的華嚴禪思想是以華嚴合於禪門妙法之中。於此可以看出“根據克勤的解釋，到事事無礙，就不僅僅是一種對禪境的體驗，不僅僅是獲得一種真理性認識，而是在現實生活中的實踐（法界量滅）。這種實踐的特點，是能夠隨心所欲地行事，而一切有違戒律的醜態惡行，都是成佛的表現，都是拯救世人的行為（‘十字街頭，解開布袋’，喻五代的布袋和尚契此，他被認為是彌勒顯化，所以他的一切瘋癲行為被認為是徹悟的表現，也是拯救世人的表現）。”<sup>18</sup>而禪門中人所表現出的機鋒與棒喝的傳法模式，其中也有異於世間常事的變現，因此圓悟克勤在縱論華嚴與禪的關係時，更為看重的還是禪門不同於一般佛教法門的以心傳心、心心相印的妙法之道，一切圓融無礙的理論模式，都是為其所傳的禪法作輔助的傳法仲介。既然

<sup>17</sup> 馮學成等編：《巴蜀禪燈錄》，（成都，成都出版社 1992 年），頁 192-193。

<sup>18</sup> 魏道儒：《中國華嚴宗史》，（南京，江蘇古籍出版社 2001 年），頁 260。

運用華嚴宗的理論來闡釋禪門的境界，因此圓悟克勤注重於尋求華嚴境界與禪門境界想一致之處，特別圓悟克勤的文字禪是對於雪竇重顯禪法理論的直接的詮釋，這樣圓悟克勤對於華嚴境界與禪門境界的圓融則須追溯到雪竇重顯的禪法理論中：

三界無法，何處求心，雪竇頌得一似華嚴境界。有者道：雪竇無中唱出，若是眼皮綻底，終不恁麼會。雪竇去他傍邊，貼兩句道：白雲為蓋，流泉作琴。蘇內翰見照覺，有頌雲：溪聲便是廣長舌，山色豈非清淨身。夜來八萬四千偈，他日如何舉似人。雪竇借流泉，作一片長舌頭，所以道：一曲兩曲無人會。不見九峰虔和尚道：還識得命麼，流泉是命，湛寂是身，千波競起是文殊家風，一互晴空是普賢境界。流泉作琴，一曲兩曲無人會，這般曲調，也須是知音始得。若非其人，徒勞側耳。古人道：聾人也唱胡家曲，好惡高低總不聞。雲門道：舉不顧即差互，擬思量，何劫悟，舉是體，顧是用，未舉已前，朕兆未分已前見得，坐斷要津，若朕兆才分見得，便有照用，若朕兆分後見得，落在意根。雪竇忒殺慈悲，更向爾道：卻似雨過夜塘秋水深，此一頌曾有人論量，美雪竇有翰林之才，雨過夜塘秋水深，也須是急著眼看。更若遲疑，即討不見。<sup>19</sup>

相較於具有思辨特色的華嚴宗理論而言，禪門理論所顯示的妙諦，更多地是以一些列機鋒、棒喝的公案之姓氏出現的，也就是說，華嚴宗理論所具有的思路清晰、思維嚴密的特質，在禪宗看來反而是一種文字名相的障礙，所以自六祖慧能之後，禪門宗師于文字名相上多持否定之態度，對於圭峰宗密所開創的華嚴禪在禪門中也是毀多譽少，對於這些圓悟克勤是十分了然於心。但是圓悟克勤之所以要開創文字禪這一風格，關鍵在於他已經看到了不立文字的弊端，即並無實修實證的狂禪之風日益盛行，這已經危及到禪門的發展，所以借助於華嚴宗的理論乃至於華嚴宗的境界來詮釋禪門的境界，或者是使得華嚴宗與禪宗互相詮釋其修證的境界，已經是時不我待的事情了。正是基於此種考慮，圓悟克勤對於雪竇重顯的《頌古百則》作了一個提綱挈領式的論述：“三界無法，何處求心，雪竇頌得一似華嚴境界”，顯然圓悟克勤一開始就將自己的以華嚴解禪門境界的模式予以闡明，建立起了一種基本的華嚴禪的理論模式。禪門的悟道境界多以自然景象為喻，通過參禪悟道者與自然風光的融為一體的關係，來闡述禪門的悟道境界。不過，華嚴宗的華藏世界之境界，卻是有著極為抽象的特質，同時也極具思辨之特色，對於此圓悟克勤明瞭於心，於是在闡釋雪竇重顯所說的《頌古百則》之義時，將華嚴宗的境界與禪門的自然景象之

<sup>19</sup> 《碧岩錄》，弘學等編：《圓悟克勤禪師》，（成都，巴蜀書社2006年），頁95-96。

喻相結合，雪竇重顯所說的行雲流水的自然景象，可以被詮釋為“千波競起是文殊家風，一互晴空是普賢境界”，這顯然是融華嚴境界入禪的理論模式。圓悟克勤的華嚴禪思想的重心在於闡釋禪門妙法，因此引入華嚴思想的目的不在於弘揚華嚴學，這樣圓悟克勤對於雪竇重顯《頌古百則》的闡釋，主要還是從禪門理論入手的，只是為了加強其文字禪的需要，所以才使用了華嚴境界來印證禪門妙法，這在圓悟克勤引述雲門宗人的禪門境界的論述中，可以看到圓悟克勤的華嚴與禪的關係模式，即華嚴理論是為了加強文字禪的理論分析之方便法門。雪竇重顯作為雲門宗的傳人，圓悟克勤對此的評論是“此一頌曾有人論量，美雪竇有翰林之才”，可見圓悟克勤並沒有因為引述華嚴的思想而放棄了禪門妙法的最終歸宿，這在圓悟克勤對於圭峰宗密與雪竇重顯的思想的綜合分析與闡釋中也可以看到端倪：

金剛般若性，外絕一纖塵，我聞並信受，總是假稱名。此頌最好，分明一時說了也。圭峰科四句偈雲：凡所有相，皆是虛妄，若見諸相非相，即見如來。此四句偈義，全同證佛地者名持此經。又道：若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來。此亦是四句偈。晦堂雲：話墮也不知。雪竇於此經上指出，若有人持此經者，即是諸人本地風光本來面目。若據祖令當行，本地風光本來面目，亦斬為三段。三世諸佛十二分教不消一捏，到這裏設使有萬種功能，亦不能管得。如今人只管轉經，都不知是什麼道理？只管道我一日轉得多少，只認黃卷赤軸巡行數墨，殊不知全從自己本心上起，這個唯是轉處些子。大珠和尚雲：向空屋裏堆數函經，看他放光麼？只以自家一念發底心是功德，何故？萬法皆出於自心。一念是靈，既靈即通，既通即變。古人道：青青翠竹儘是真如，鬱鬱黃花無非般若。若見得徹去，即是真如。忽未見得，且道作麼生喚作真如？《華嚴經》雲：若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。爾若識得去，逢境遇緣，為主為宗。若未能明得，且伏聽處分。雪竇出眼頌大概，要明經靈驗也。<sup>20</sup>

《金剛經》的般若思想與禪宗理論的關係，早在六祖慧能是就已經融為一體了，也就是說在六祖慧能那裏般若空性與本淨的佛性二者已經被融合，因此禪宗的理論是般若理論與佛性理論結合之產物。而到了圓悟克勤這裏，則要解決的是華嚴宗與禪宗兩大理論體系的圓融問題。圭峰宗密已經開啟了華嚴禪之理論先河，所以圓悟克勤在這裏引述了圭峰宗密對於《金剛經》中關於般若理論的詮釋，以“全同證佛地者名持此經”予以總結；同時，圓悟克勤有引述了雪竇重顯的理論，雪竇重顯看來《金剛經》之要旨在於“若有人持此經者，即是諸

<sup>20</sup> 《碧岩錄》，弘學等編：《圓悟克勤禪師》，（成都，巴蜀書社2006年），頁208-209。

人本地風光本來面目”，顯然雪竇重顯與圭峰宗密的詮釋在本質上是一致的。圓悟克勤對於這一問題的詮釋在於一個轉語，即“殊不知全從自己本心上起，這個唯是轉處些子”，這樣就要求參禪悟道者去參悟般若空性與自我本心的關係。圓悟克勤對於此的總論是：“萬法皆出於自心。一念是靈，既靈即通，既通即變”，這就是說般若空性的實質就是本淨心性的顯現，同理本淨心性要得以顯現，就必須獲證般若空性，般若空性與本淨心性猶如手心與手背的一物之兩面的關係。當然，禪門妙法在處理般若空性與本淨心性時，更為重視的是本淨之心性，圓悟克勤也將二者關係的最終歸宿建立在真如之上，值得注意的是，圓悟克勤對於真如的詮釋，則引述了《華嚴經》中的那個著名的偈語：若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造，這樣就把華嚴宗的理論融入到了般若空性與本淨心性的關係模式中來，這當然是與圭峰宗密的華嚴禪理論模式息息相關，但是由於圓悟克勤在這之中有將雪竇重顯的理論融入其中，這樣他的文字禪理論體系就具有了以華嚴解禪的風格。這也是圓悟克勤最後的結論所在：“爾若識得去，逢境遇緣，為主為宗。若未能明得，且伏聽處分”。由此及可以看出，圓悟克勤的華嚴禪理論遵循了這樣一個師承的理論關係模式：六祖慧能——圭峰宗密——雪竇重顯，六祖慧能與雪竇重顯都是禪門祖師，所以其理論之歸宿必然是禪宗，而圭峰宗密由於融匯了華嚴與禪兩大體系，所以圓悟克勤在這裏顯然是在闡釋雪竇重顯的《頌古百則》的禪門理論時，有意識地借助了圭峰宗密華嚴禪的理論模式。遵循著這種理論模式，圓悟克勤的禪法理論也使用了一些華嚴宗思想的概念與範疇：“一即一切，實際理地，一切即一，本來無物。拈起也吒吒沙沙，放下也綿綿密密。三界長時獨露，十方無處容身。孤峰頂上倒行，十字街頭橫臥。目視雲霄則且致，魚行酒肆，一句作麼生道？放憨作麼？”<sup>21</sup>在禪門中一直流傳著這樣一則公案：萬法歸一，一歸何處？圓悟克勤對於華嚴理論的運用與詮釋，即對於此有所闡釋。華嚴宗對於一即一切、一切即一的理論模式闡述得是漓淋盡致，而圓悟克勤則進而認為“一即一切，實際理地，一切即一，本來無物”，實際理地是華嚴宗的境界，而本來無物則是禪宗的境界，由此已經可以看出華嚴禪在圓悟克勤文字禪體系中的地位。以此而論萬法歸一、一歸何處的公案，則可以認為，也是華嚴宗一多相攝理論的一種禪法的解讀，所以圓悟克勤認為“三界長時獨露，十方無處容身”，這是融匯了華嚴與禪兩大宗派的一種結晶。只是圓悟克勤由於秉承了六祖慧能圓融世間法與出世法的禪法理論之傳承，所以華嚴境界與禪門境界最終都要落實到具體的日常生活中：“拈起也吒吒沙沙，放下也綿綿密密”與“孤

<sup>21</sup> 《圓悟克勤禪師語錄》卷一，弘學等編：《圓悟克勤禪師》，（成都，巴蜀書社2006年），頁343。

峰頂上倒行，十字街頭橫臥”，則是圓悟克勤所闡釋的華嚴禪的至高境界之體現。華嚴在闡述了一多相攝的理論後，緊接著就將眾人修行的重心導入華藏世界，華藏世界無疑是華嚴宗理論的具體顯現，對於此，圓悟克勤的華嚴禪也做出了相應的回應：

師乃雲：目擊塵塵剎剎，同居華藏海中。頂門密密堂堂，渾是無生法忍。拈一莖草現丈六身，吹一布毛傳正法眼，離無離有絕聖絕凡，八字打開分明顯示了也。若委悉得去。遂舉拂子雲：東方妙喜世界，不離個裏。西方極樂世界，亦不離個裏。上方兜率世界，亦不離個裏。如是則一處通，千處百處一時通。一處圓，千處百處一時圓。且不離本有一句作麼生道？閻浮樹下親修處，九品蓮中妙果圓。<sup>22</sup>

華藏海即是華藏世界，這一華藏世界是華嚴宗所追求的理想。圓悟克勤於此在闡述其華藏世界的理論時，融入了禪門的參悟之道的理論。從佛教本身而言，各宗各派皆是與佛陀所教之理本無變異的方便法門，因此各宗各派的理論與修行的方法也都是針對不同根基之人的接引之道，於此而言，圓悟克勤將禪宗的參禪悟道之理論與華藏世界予以圓融的弘法方式，其本身不違世尊之教，更為重要的是，圓悟克勤在對於華藏世界的理論闡釋中，顯示出了其文字禪與華嚴禪融為一體的傾向。從“頂門密密堂堂，渾是無生法忍。拈一莖草現丈六身，吹一布毛傳正法眼，離無離有絕聖絕凡，八字打開分明顯示了也”這些字句中，完全可以看出禪宗的家風，在這些充滿了機鋒與棒喝智慧的言語間，顯示出了圓悟克勤以禪宗解讀華藏世界的理論思維，華藏世界所具有的圓融無礙、超越世間的種種特質，在圓悟克勤的禪門風格的語言中被賦予了一種機鋒與棒喝的智慧，這顯然是華嚴與禪兩種理論相結合的產物。在圓悟克勤的理論視野裏，不僅僅是華嚴與禪是不相滯礙的，應該說通過華嚴禪理論的建構，所體現出的是佛教各宗派的圓融無礙：“東方妙喜世界，不離個裏。西方極樂世界，亦不離個裏。上方兜率世界，亦不離個裏”，華藏世界與東方妙喜世界、西方極樂世界以及上方兜率世界都是圓融無礙的，而禪宗則更是與一切淨土世界不相滯礙的，所以“如是則一處通，千處百處一時通。一處圓，千處百處一時圓”，圓融無礙的理論基點就在於一切宗派的最終歸宿即在於出世間法，於此而言，一切宗派的理論指向皆不離于修悟出世法。儘管圓悟克勤的華嚴禪思想對於華藏世界的闡述已經是淋漓盡致，但是圓悟克勤知道有人還是無法理解其華嚴禪的真諦，於此圓悟克勤進一步從心性本淨的角度，來闡釋其華嚴與禪的關係：

<sup>22</sup> 《圓悟克勤禪師語錄》卷四，弘學等編：《圓悟克勤禪師》，（成都，巴蜀書社2006年），頁376-377。

若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。蓋此清淨本元，離去離來離聲離色。若以真實正見契寂如如，雖二六時中不思不量無作無為。至於動靜語默覺夢之間，無不皆是本地風光本來面目。現諸祥瑞現諸奇特，皆是從無量無邊劫海薰習種智，從清淨微妙根智，如是應現。正當恁麼時如何？無相光中千佛現，一道清虛亙古今。複舉，釋迦老子靈山會上說大般若。舍利弗於佛前問須菩提，夢中說六波羅蜜，與覺時是同是別？須菩提雲，此義幽深，吾不能說。此會中有彌勒大士，次補佛處，可往問之。彌勒雲，誰為彌勒？誰是彌勒者？師拈雲：還委悉麼？一句當機萬緣寢削，更聽一頌夢中說法，覺無殊妙用，神通不出渠。誰是誰名總彌勒，祥光起處現心珠。<sup>23</sup>

圓悟克勤圓融與會通華嚴宗與禪宗兩大宗派理論的根據在於清淨之心，圓悟克勤首先引述了《華嚴經》中的“若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造”這一偈語，在這一偈語中，法界是華嚴宗理論所反復闡述的內容，而一切唯心造儘管是華嚴宗所闡釋的理論，同時更是禪門所強調的重點與核心。法界與唯心造可以說是同義語，因為華嚴宗有法界緣起之說，這就是法界之心變現而成的緣起性空之世間法，也就是唯心造，圓悟克勤引述《華嚴經》的這一偈語的目的在於論述清淨之心，“蓋此清淨本元，離去離來離聲離色。若以真實正見契寂如如，雖二六時中不思不量無作無為。至於動靜語默覺夢之間，無不皆是本地風光本來面目”，顯然這之中已經融入了太多的禪宗之元素，華嚴宗所闡述的法界其本質也就是如來藏清淨心，不過由於法界緣起的理論建構，從而使得華嚴宗的法界理論顯得更具有抽象性與思辨性，如來藏清淨心也是具有了理論的要素。圓悟克勤所宗奉的禪宗，則由於宣導直指心性與見性成佛，進而主張超越文字名相、不立文字，但是禪宗並沒有否定如來藏清淨心的依止作用，這恰恰成為了自圭峰宗密以來，華嚴禪理論的一大思維特色。可以說，圓悟克勤的文字禪，是以解釋與開示參禪悟道者去參悟禪門公案為其旨歸的，因此圓悟克勤的華嚴禪理論充滿了禪門機鋒與棒喝的智慧，圓悟克勤對於華嚴宗理論的闡述，時不時地借助於禪門公案的語言來予以顯示，“現諸祥瑞現諸奇特，皆是從無量無邊劫海薰習種智，從清淨微妙根智，如是應現”與“無相光中千佛現，一道清虛亙古今”，就是禪門歷代祖師慣用的公案語錄的風格，於其中來展現禪門的妙諦與心法，但是圓悟克勤無論如何在華嚴宗與禪宗之間進行互相闡釋的理論建構，其基本點仍然在於一心，由此圓悟克勤認為“誰是誰名總彌勒，祥光起處現心珠”，清淨心才是華嚴與禪的結合與融通之處。

<sup>23</sup> 《圓悟克勤禪師語錄》卷五，弘學等編：《圓悟克勤禪師》，（成都，巴蜀書社2006年），頁385。

圓悟克勤代表了宋代華嚴禪的一些風格，由此也可以看出是對於圭峰宗密的一種繼承與發揮。而宗密對於中國佛學、中國文化的貢獻，就是融匯禪宗與華嚴宗而建立了華嚴禪的理論體系。華嚴禪是在禪宗和華嚴宗的基礎上，把禪宗各派與天臺、華嚴、唯識各派進一步統一起來，提出“教禪一致”的主張。宗密建立的華嚴禪主張：“諸宗始祖，即是釋迦。經是佛語，禪是佛意，諸佛心口必不相違”。經教是佛所說教義的文字記述，而禪則是體現這種教義的靈修實踐。兩者完全相同，都屬於佛陀的親自咐囑。自禪宗創立以來，自稱是“教外別傳”，與以研究經論的宗派形成對抗，出現了“修心者（指禪宗）以經論為別宗，講說者（指天臺、華嚴、唯識等）以禪門為別法”的格局，這種格局不利於佛教的整體發展。針對當時禪宗偏離經論的狀況，宗密特別指出：“經論非禪，傳禪者必以經論為準”。宗密的華嚴禪是佛教中國化過程中的一個重要階段，它試圖以禪宗和華嚴宗思想的融會與統一為理論先導，在更廣泛的意義上調解佛教各宗各派的矛盾，以此為基礎，進而調節儒釋道三教之間的矛盾與衝突，這一理論建構的工作，所體現的基本手法和理論形式，不僅對宋明理學有著關鍵的影響，同時也決定了唐宋以來一千多年間，中國文化的基本走向與基本格局。圓悟克勤作為宋代文字禪的開創者與宣導者，秉承了圭峰宗密的華嚴禪風格，發揮了宗密的真心論，以宗密的真心論為基礎，以華嚴宗的思辨模式為論證，以此建立起了具有文字禪意蘊的華嚴禪思想體系，可以說圓悟克勤的禪宗理論的特色就是文字禪與華嚴禪的融合體。

#### 四、圓悟克勤華嚴禪的特點

誠如前面所述，圓悟克勤弘揚禪法的時代，處於宋代儒學抨擊佛教理論的社會環境中，這時由於禪門內部存在一定的弊端，出現了一些與世俗相異的狂禪現象，所以圓悟克勤才在不立文字禪門中主張不離文字的文字禪。那麼如若要運用抽象的理論與思維來弘揚禪法，這樣就必然離不開佛教博大精深的思想，特別是由於華嚴宗的理論在中國化的佛教諸宗派裏面被公認為是極具思辨性的，因此圓悟克勤在弘揚文字禪的禪門妙法時，借用華嚴宗的思想就成為了首選的不二法門，於此而言成就了圓悟克勤的華嚴禪的理論地位。

華嚴禪的實際創立者，一般認為是唐代的圭峰宗密，作為隋唐時期中國佛學的殿軍人物，宗密在綜合了中國固有心性論體系與印度佛學心性論的基礎上，形成了獨具特色的心性論體系。其心性論，以融合華嚴宗與禪宗心性論為主要旨趣，既在心性的本體、心性與萬法的關係及心性本自圓明清淨等內容上沿襲了華嚴宗心性論的思想，又在心性與頓悟成佛、心性與淨染之心的關係諸方面闡釋了禪宗心性論的精義，故而宗密的心性論可從華嚴與禪二家的會通角度入手予以分析，誠如時人之評論：“或曰：密師為禪耶？律耶？經論耶？則

對曰：夫密者，四戰之國也，人無得而名焉，都可謂大智圓明，自證利他大菩薩也。”<sup>24</sup>從這一評論中可以看出，宗密的整個佛學思想是“勘會”或“揀收”。“勘”是鑒別、批評，不是一般的比較，而是批評性的；‘會’是會通、融合。先有勘，再有會，先經過批評，再加以融合。‘揀’是批評，‘收’是會通，宗密講‘全揀全收。’”<sup>25</sup>對於宗密建構佛學體系的這一方法，與我們所謂的“批判地繼承”之提法也有所不同，因為“批判地繼承的方法，有其取，亦有其去，取其精華，去其糟粕，而宗密的方法不可以簡單地用取去來衡量，要說去，會去，要說取，全取，亦去亦取，即去即取。”<sup>26</sup>基於這種“勘會”與“揀收”的方法，也是把握與研究宗密心性論體系的一大重要內容，宗密正是在評判與“勘會”華嚴宗及禪宗各派得失的過程中，形成了其心性論體系。

通過對於圭峰宗密理論與思維的特色分析不難看出，圭峰宗密之所以能夠將華嚴與禪兩者理論體系融為一體，其關鍵在於宗密以一心為基礎，從而來展開華嚴與禪理論體系的融合。在這方面，圓悟克勤不僅繼承了圭峰宗密的理論特點，還予以發揚光大，以禪門的參悟心法理論為基礎，進而展開其關於圓融理論的闡述，因為本淨的心性含攝了一切世間與出世間法，一切法皆源於心性，所以一切法必然也就在心性之中圓融無礙。更為重要的是，圓悟克勤對於四法界的解釋，既有華嚴宗的思維，更融入了禪宗的參悟心法的理論，華嚴宗對於四法界的論述與闡釋，以至於修行，更多的是行解合一，也就是對於華嚴宗理論的研究與修行二者是合一的，這就是說學與修二者是並行不悖的。而在禪門中，特別是到了圓悟克勤的時代，則是偏重於行而輕視乃至於否定瞭解，於是就出現了一些狂禪的現象，針對這種弊端，圓悟克勤才宣導文字禪，因此就有了借用華嚴思想來糾正輕視與否定佛法理論與思想的歧途之舉，這就是圓悟克勤的華嚴禪與其宣導的文字禪之關係。

值得注意的是，圓悟克勤的華嚴禪與圭峰宗密在闡釋圓融問題上存在著一定的關係。圭峰宗密的一大理論貢獻在於，不僅融合了佛教內部各宗派的理論，還融合了儒釋道三教的關係。僅就圓融無礙的理論而言，華嚴宗是通過對於華嚴判教、四法界、相即相入、六相等理論的論述來展開，通過這些理論模式的闡述，構建了一個圓融無礙的世間與出世間的合一、圓融的模式。從圓悟克勤華嚴禪思想的理論構建的特點來看，禪宗主張的不立文字與不離文字在圓悟克勤的理論體系中，得到了一種合理維度的融合，不離文字的最終指向就是

<sup>24</sup> 《宋高僧傳·宗密傳》，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》，第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁473。

<sup>25</sup> 董群：《融合的佛教——圭峰宗密的佛學思想研究》，（北京，宗教文化出版社2002年），頁39頁。

<sup>26</sup> 董群：《融合的佛教——圭峰宗密的佛學思想研究》，（北京，宗教文化出版社2002年），頁39。

不立文字，所以就禪門內部的理論之爭的融合來看，圓悟克勤就運用了華嚴宗的圓融理論，以一心為圓融的基礎，從而展開不立文字與不離文字的合理維度之圓融。相應地，圓悟克勤對於四法界的闡釋，也是運用了禪門妙法的理論來進行的。就以一心為基礎而言，華嚴宗與禪宗是一致的，從參悟本淨的心性而言，華嚴宗與禪宗也是一致的，只是華嚴宗在對於心性的論證上，其抽象的思辨性較於禪宗而言則是更為深入與詳盡。唐代禪宗的產生，是針對當時佛門教義繁瑣，修證偏失的弊病而提出的。但是，到了圓悟克勤的時代則是正好相反，是口頭上的修證叫的漫天響，實際的實修實證以及對於佛法本身的玄妙之理論的體悟，則流於空疏，所以圭峰宗密時代建構的華嚴禪是為了調和佛教內部各宗派，以及儒釋道三教的關係。而到了圓悟克勤宣導文字禪而建構華嚴禪的時代，則是更多地是為了糾正禪門的學修偏離，狂禪現象有所抬頭的問題，這樣圓悟克勤的華嚴禪的圓融理論，更多地是為了解決世間法與出世間的關係，反映到禪法理論上則是如何圓融與統一不立文字與不離文字的合理維度的問題。

通過圓悟克勤華嚴禪思想的分析還可以看出，華嚴宗的圓融思想模式，是中國佛教各宗派的一種共識，中國各宗派都有各具自我特色的判教理論，儘管各宗各派的判教理論差異較大，但是都具有圓融的特色，都是在肯定諸宗的前提下而進行的，=不能不說這種判教的理論思維與華嚴宗的圓融無礙之思想有著不解之緣。華嚴宗的四法界理論，是獨具特色的解釋紛繁蕪雜的世間法與出世間法的思想，四法界與圓融的理論是緊密相關的，這種理論模式在圓悟克勤的華嚴禪思想中得以展開，同時也為中國佛教各宗派所認同。宋代之後中國佛教的發展，更多地是在於處理儒釋道三教的關係，這種文化格局一直延續到了今日，儒釋道三教的鼎立，其實質就是儒釋道三教的交流與圓融的過程，所以圓融無疑成為了三教的共同點，而這種共同點的就在於華嚴宗的圓融思想，圓悟克勤在宋代已經做了有益的嘗試。

不過，圓悟克勤如若只是僅僅局限于圭峰宗密開創的華嚴禪，那麼就無法體現出宋代華嚴禪的理論特色，圓悟克勤的華嚴禪相較于圭峰宗密的華嚴禪而言，更多地表明出圓悟克勤弘法的重心在於禪而不在於華嚴，這是與圭峰宗密有著不同之處。誠如前面對於圭峰宗密華嚴禪思想的分析那樣，圭峰宗密被宗奉為華嚴宗五祖，可以看出其歸屬最終在於華嚴一系。儘管圭峰宗密留下了不少禪門的理論著作，但是從禪門對於圭峰宗密的評價來看，似乎不如華嚴宗。圭峰宗密的華嚴禪，其價值取向與最終歸屬儘管顯示出了華嚴與禪並舉的傾向，但是從華嚴宗人對於圭峰宗密奉為華嚴宗五祖這一歷史事實來看，圭峰宗密應該更多地被歸入到華嚴宗一系。而圓悟克勤則不然，圓悟克勤在禪門中的地位，歷代禪門燈錄中，無不推崇與尊奉圓悟克勤為禪門宗師，由此也就印證

了圓悟克勤的華嚴禪是以華嚴宗的抽象思維與思辨理論來建構其文字禪，華嚴宗的理論與思想對於圓悟克勤而言，不過是一種方法論而已，其根本的價值取向與最終歸屬還是在於禪。這樣就決定了圓悟克勤在闡述其華嚴禪的理論時，不象圭峰宗密那樣，其語言風格極具禪門機鋒與棒喝的智慧，於此中顯示出了圓悟克勤在參禪悟道方面的修為與境界，所以圓悟克勤的華嚴禪與文字禪一樣，體現了禪宗不立文字與不離文字的統一之關係。

## 參考文獻

- 土屋太佑（2008）。《北宋禪宗思想及其淵源》。成都：巴蜀書社。
- 方立天（2002）。《中國佛教哲學要義》。北京：中國人民大學出版社。
- 石峻等編（1983）。《中國佛教思想資料選編》。第二卷第二冊。北京：中華書局。
- 印順（1990）。《中國禪宗史》。南昌：江西人民出版社。
- 弘學等整理（2006）。《圓悟克勤禪師》。成都：巴蜀書社。
- 杜繼文、魏道儒（1993）。《中國禪宗通史》。南京：江蘇古籍出版社。
- 呂澂（2009）。《中國佛學源流略講》。北京：中華書局。
- 洪修平（1994）。《中國禪學思想史綱》。南京：南京大學出版社。
- 洪修平（2000）。《禪宗思想的形成與發展》。南京：江蘇古籍出版社。
- 陳來（2006）。《宋明理學》。上海：華東師範大學出版社。
- 楊曾文（1999）。《唐五代禪宗史》。北京：中國社會科學出版社。
- 楊曾文（2006）。《宋元禪宗史》。北京：中國社會科學出版社。
- 楊維中（2007）。《中國佛教心性論研究》。北京：宗教文化出版社。
- 董群（2002）。《融合的佛教》。北京：宗教文化出版社。
- 潘桂明（1992）。《中國禪宗思想歷程》。北京：今日中國出版社。
- 賴永海（1999）。《中國佛性論》。北京：中國青年出版社。
- 魏道儒（2001）。《中國華嚴宗史》。南京：江蘇古籍出版社。

## 華嚴哲學與曹洞禪風的交涉

### ——以宏智正覺與萬松行秀禪學思想為考察中心

高苑科技大學通識教育中心 助理教授

黃連忠

#### 一、前言

中國禪宗的曹洞宗發展史裡，以洞山良价（807~869）為此宗之宗祖，倡正偏五位之說，並作〈寶鏡三昧歌〉闡述偏正回互綿密妙用的禪風。<sup>1</sup>洞山良价後來下傳八世為芙蓉道楷（1043~1118），芙蓉道楷門下兩世對後世影響最大，一為丹霞子淳（1064~1117），另一為鹿門自覺（?~1117）。丹霞子淳下傳宏智正覺（1091~1157）。鹿門自覺下傳5世為萬松行秀（1166~1246），<sup>2</sup>萬松行秀為曹洞宗14世之禪僧，得法於磁州大明寺雪巖滿禪師。<sup>3</sup>宏智正覺弘法於南方之南宋，萬松行秀則弘化於金元之際的北方，皆為曹洞宗之祖師，兩人前後南北而相互光輝印照，特別是宏智正覺作《頌古百則》，萬松行秀對此書加以闡釋、評述與提唱而成《從容庵錄》。<sup>4</sup>

在石頭希遷（700~790）的〈參同契〉與洞山良价的〈寶鏡三昧歌〉裡，已可略見曹洞宗五位君臣的禪法心訣。其中〈參同契〉的「門門一切境，迴互不迴互」，<sup>5</sup>已與華嚴思想的「一乘十玄門」中迴環交錯圓融無礙的思想可做比

<sup>1</sup> 〈寶鏡三昧歌〉源自於石頭希遷的〈參同契〉，闡述偏正迴互的妙義，偏正迴互後來傳藥山惟儼（751~834）、雲巖曇晟（782~841）繼傳至洞山良价而集其大成。有關於宏智正覺與萬松行秀的生平與文獻，筆者已有論文提及，在此不再重複敘述，詳見拙文黃連忠：〈從宏智正覺《頌古百則》到萬松行秀《從容庵錄》的曹洞禪風〉，收錄於黃夏年主編：《遼金元佛教研究》，鄭州：大象出版社，2012年11月第1版，頁674-691。

<sup>2</sup> 萬松行秀生活於金朝時間為1166年至1234年金為元所滅，共68年。在1234年後至1246年圓寂，生活在元朝統治下12年。萬松行秀在歷史上可對應為南宋時人，但若以生活區域而言，則以稱金元時期為宜。

<sup>3</sup> 雪巖滿禪師嗣法於芙蓉道楷下之鹿門自覺下之普照一辨之大明寶下之王山體禪師，為芙蓉道楷世系。

<sup>4</sup> 《從容庵錄》又作《從容錄》或《天童覺和尚頌古從容庵錄》，全稱為《萬松老人評唱天童和尚頌古從容庵錄》，收錄於《大正藏》第48冊。

<sup>5</sup> 南嶽石頭希遷和尚〈參同契〉原文，見《景德傳燈錄》卷30，《大正

較。〈寶鏡三昧歌〉中的「重離六爻，偏正回互」，亦說明交相疊錯的現象及其融和無間的禪學思想。<sup>6</sup>兩者都在闡明一心與諸法之間，以心為源，融攝萬法，本末顯隱、體用理事與交錯迴環的哲學特質。從曹洞宗到默照禪的成立，對於華嚴哲學的具體實踐，究竟具有何種的關係與影響，因此本文試從宋元之際曹洞宗兩位代表禪師，探討其禪學思想中對華嚴哲學的詮釋與應用。

在〈曹洞門庭〉一文中說：「曹洞宗者，家風細密，言行相應，隨機利物，就語接人。」<sup>7</sup>在「家風細密」中，相較於臨濟宗棒喝截斷的禪風，曹洞宗對於儒道典籍、詩詞文學、佛教經典與禪門語錄公案等，在研讀與運用方面更為仔細，特別是在宏智正覺與萬松行秀的著作中，更能看出對於佛門內外典籍的靈活引用。然而，華嚴哲學對於重視生命實踐的曹洞宗而言，主要是義理的引導，抑或是實證的檢證，是否具備了理論與實踐之間的辯證關係，或是純粹只是禪學思想討論的題材，以上正是本文討論的重點。

## 二、宏智正覺與萬松行秀對華嚴思想的詮釋與應用

曹洞宗的遠祖為石頭希遷，在石頭法系中，對於華嚴教理的吸收與運用，顯然較多於其他禪宗系統，如楊曾文說：「中國禪宗各派，特別是石頭法系的曹洞宗、雲門宗、法眼宗，都深受《華嚴經》和華嚴宗思想的影響，在闡釋和傳授禪法過程中吸收華嚴圓融思想，論述作為世界萬物本源、本體的真如佛性（心、理、空性）與萬事萬物（色、事、萬有）是彼此會通，相即圓融無礙的。所謂天地同根、物我一體、色心一如、一多相容等說法，皆出自這種思想。」<sup>8</sup>不僅如此，從洞山良价開始的曹洞宗，更是或隱或顯的引用華嚴圓融思想的教理，融入在其禪宗教學的理論與實踐之中，此點亦是本文立論探究的基礎。

在《大方廣佛華嚴經》卷 17 中說：「初發心時即得阿耨多羅三藐三菩提，知一切法即心自性，成就慧身，不由他悟。」<sup>9</sup>就體用論的體性而論，「初發心」

藏》第 51 冊，頁 459 中。

<sup>6</sup> 見洞山良价：《筠州洞山悟本禪師語錄》，《大正藏》第 47 冊，頁 515 上。

<sup>7</sup> 見宋·晦巖智昭編著：《人天眼目》卷 3〈曹洞門庭〉，《大正藏》第 48 冊，頁 320 下。

<sup>8</sup> 見楊曾文：《宋元禪宗史》，北京：中國社會科學出版社，2006 年 10 月第 1 次印刷，頁 625。

<sup>9</sup> 《華嚴經》在論證「梵行從何處來，誰之所有，體為是誰」時，說明「三世法皆空寂故，意無取著故，心無障礙故」與「知佛法平等故，具一切佛法故，如是名為清淨梵行」，並為「修習十種法」與「於如來十力，一一觀察」時，即能成就「若諸菩薩能與如是觀行相應，於諸法中不生二解，一切佛法疾得現前」，於是能夠「初發心時即得阿耨多羅三藐三菩提」。唐·實叉難陀（652~710）所譯之《大方廣佛華嚴經》（《八十華嚴》）卷 17，《大正藏》第 10 冊，頁 88 下至 89 上。

是相應於「佛性」的本體，運動實踐於「初發心時」的「發起義」，「即得阿耨多羅三藐三菩提」中的「即得」有當下證悟成就之義，在此之時，時空如幻，具足一切時節因緣福慧果報，當下即是成佛。若以禪宗「言下大悟」的模式而論，亦相應於《金剛經》的「無住生心」或「生心無住」，禪宗開悟的當下即是「發心」（生心）而「證悟」（無住），「生心」時即是「初發心時」，「無住」即是「即得阿耨多羅三藐三菩提」的成佛。

在《華嚴經》卷 19 中說：「若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。」<sup>10</sup>法界的體性，即是眾生的「心」所化現，因此「法界本性」與「佛性」與「眾生心性」是一而三的論證模式。此點對於禪宗而言，所謂「明心見性」，即是「明眾生本然之心」與「見眾生本然之性」，所處所謂的「明」或「見」，是「描述義」而非六根感官之「狀態義」，若有相對之「明」或「可明」，或是「見」或「可見」，正如同「我」及「我所」一般的二元相對性，即非佛法之所論述。再者，「若人欲了知，三世一切佛」的真理，《華嚴經》所說的「應觀法界性，一切唯心造」，就實際說明了萬法的「實相」，就是一切宇宙萬法的真實相貌，應該實際深入的「觀照」法界的「體性」，一切都是眾生的「心識」所化現的。

筆者所引《華嚴經》的兩段經文，即在說明曹洞宗立論根據為「靈明本心」，實踐哲學為「迴互歸宗」，如曹洞宗遠祖石頭希遷的〈參同契〉的「竺土大仙心，東西密相付」，即指從釋迦牟尼佛到達摩之「正法眼藏」，其中的「靈源明皎潔，枝派暗流注」，就點出「靈明本心」如同明月皎潔，雖然也會開枝散派，但是其本源是不變的。尤其是「門門一切境，迴互不迴互。迴而更相涉，不爾依位住」，正如「十玄門」的「同時具足」、「廣狹自在」、「一多相容」與「諸法相即」一般，說明一切境界的現象及其本質，都是迴環交錯與相涉相依，透過其迴環的細密禪定與觀照，透視現象中虛幻本質的察照，進而「本末須歸宗」以「迴互歸宗」的歸於「靈明本心」。此外，在洞山良价的〈寶鏡三昧歌〉，延續並擴大詮釋了〈參同契〉的理論，以為「靈明本心」的「正法眼藏」是「如是之法，佛祖密付，汝今得之，宜善保護」，尤其是「銀盃盛雪，明月藏鷺」，這是現象與本質的一味相應，在體性上是「幻」，顯現的現象是「白」，但是實體的物質卻是「銀盃」、「雪」、「明月」與「鷺」等四種的不同，後面接著說明「類之不齊，混則知處」，是指四種不同物質的分類是不一致的，但是混同在一起時，則能分別其現象的差異。此點也是說明體性上的「幻」與現象上的「白」，都是清清楚楚明明白白的。此外，在後世宏智正覺

本文以下皆簡稱為《華嚴經》。

<sup>10</sup> 唐·實叉難陀譯《華嚴經》卷 19，《大正藏》第 10 冊，頁 102 上至中。

的〈坐禪箴〉中，一開頭就講「佛佛要機，祖祖機要」，<sup>11</sup>正如同〈參同契〉的「竺土大仙心，東西密相付」與洞山良价的〈寶鏡三昧歌〉的「如是之法，佛祖密付」一脈相承，說明佛陀與歷代禪宗祖師都是傳授「靈明本心」的「正法眼藏」，宏智正覺說眾生的本心是「不觸事而知，不對緣而照。不觸事而知，其知自微；不對緣而照，其照自妙」，這也是曹洞宗到默照禪的成立，一項重大的轉折。<sup>12</sup>從《華嚴經》哲學敘述模式來看，「佛性」本體的「本心」是佛佛祖祖傳承最緊要的關鍵，故能「不觸事而知」與「不對緣而照」，其「知」與「照」是本心覺知察照的基本功能，而且是「不觸事」與「不對緣」的內蘊。並且「其知自微，曾無分別之思」與「其照自妙，曾無毫忽之兆」是「無住」，體用一如的哲學，亦是「初發心時即得阿耨多羅三藐三菩提」的思路。筆者在拙文〈從宏智正覺《頌古百則》到萬松行秀《從容庵錄》的曹洞禪風〉中亦提及，宏智正覺有〈坐禪箴〉與〈默照銘〉兩篇重要文章，可以歸納出其默照禪法的特質有以下兩點：其一，強調「默之佛性本體」與「照之修行工夫」兩者之間的體用一如的關係。其二，強調「明暗因依」與「默照理圓」的圓滿及殊勝。<sup>13</sup>此外，在敘述「銀盃盛雪，明月藏鷺」的體性上的「幻」與現象上的「白」，清楚明白地對照。在宏智正覺〈坐禪箴〉有「水清徹底兮魚行遲遲，空闊莫涯兮鳥飛杳杳」的詮釋，「水清徹底兮」象徵了眾生本覺的心體，「魚行遲遲」則是象徵了觀照的妙用；相對的，「空闊莫涯兮」也象徵了眾生心體的無礙與空曠，「鳥飛杳杳」則是象徵了觀照的無執與無住。「默」的本體與「照」的功夫，兩者是相攝相涵與體用一如的。此處在《華嚴經》中說「知一切法即心自性，成就慧身」，即是相應於「默」之本體與「照」之功夫的體用一如，一切法的本體是「心自性」，透過曹洞默照禪的「用」之功夫，即能顯示「成就慧身」。

宏智正覺在《宏智禪師廣錄》中顯現的華嚴思想，主要體現在「理事圓融，法界無礙」與「借用典故，詮釋義理」等兩方面。

<sup>11</sup> 見宏智正覺：《宏智禪師廣錄》卷8，《大正藏》第48冊，頁98上至中。另在宏智正覺〈默照銘〉中亦有「默默忘言，昭昭現前。鑒時廓爾，體處靈然」之說。見《宏智禪師廣錄》卷8，《大正藏》第48冊，頁100上至中。

<sup>12</sup> 芙蓉道楷法系傳至南方宏智正覺，曹洞宗禪法亦有較大的轉變，宏智正覺以「默照」為其禪風，故有「默照禪」之稱。

<sup>13</sup> 宏智正覺的〈坐禪箴〉中的「佛佛要機」即是佛性本體之根本與要旨，「祖祖機要」則是悟入的方法及手段。「不觸事而知」的「知」是靈明本覺而體證佛性的意思，「不對緣而照」的「照」是全體妙用而超越分別對立的思想。詳見拙文黃連忠：〈從宏智正覺《頌古百則》到萬松行秀《從容庵錄》的曹洞禪風〉，收錄於黃夏年主編：《遼金元佛教研究》，鄭州：大象出版社，2012年11月第1版，頁674-691。

宏智正覺在《宏智禪師廣錄》卷1中說：「古人道：『盡十方世界是箇解脫門，把手拽不入。』今日覺上座意要普請諸人入門，還有得入者麼？若也入得，便向普光法堂上相見，可謂尊賓和合，理事圓融。且作麼生相見？還會麼？幢網寶珠無向背，自他光影一時周。」其中運用禪宗術語「尊賓和合」以顯示「理事圓融」，但運用的「盡十方世界是箇解脫門」是出自於《華嚴經》卷4的「得菩提樹下寂然不動而充遍十方解脫門」，<sup>14</sup>後經禪門宗師加以改用其典故而成。至於「普光法堂」一詞，最早出現在東晉佛馱跋陀羅譯之《六十華嚴》中：「佛在摩竭提國寂滅道場，初始得佛，普光法堂，坐蓮華藏師子座上。」<sup>15</sup>其中的「普光法堂」，又稱「普光明殿」，乃位於古代之印度摩竭提國的菩提道場之側。釋迦牟尼佛曾在此殿，宣講《六十華嚴》中八會的第二會及第七會。另依《八十華嚴》所譯之九會中如來宣講的第二會、第七會與第八會等，只是《八十華嚴》另譯為「普光明殿」。宏智正覺說「若也入得，便向普光法堂上相見」，即是若能契悟法要，就能在華嚴世界中的佛國境界中相見，這是一項十分明顯的象徵與譬喻。同時，藉著「尊賓和合，理事圓融」以喻禪悟心境與華嚴圓融思想的相應。

宏智正覺在《宏智禪師廣錄》卷4中說：「文殊手摩善財頂，普賢智滿法界身，箇是兩頭得用底，只如中間往來又作麼生？金雞啄破瑠璃卵，玉兔挨開碧落門。諸禪德！一句子有折合，無摸索；一句子難回互，沒忌諱；一句子通其變，使人不倦。」<sup>16</sup>其中文殊、普賢為《華嚴經》中的兩大菩薩，象徵般若妙智與廣行願。<sup>17</sup>至於「箇是兩頭得用底，只如中間往來又作麼生」是指妙智與行願具足則無礙，若是兩者都不具足時該如何呢？宏智正覺以「金雞啄破瑠璃卵，玉兔挨開碧落門」形容若能放下分別之心，則得究竟解脫。至於一言之下的「有折合」、「難回互」，就是當下要能體證佛性的「無摸索」之本體與「沒忌諱」之妙用。還有「一句子通其變，使人不倦」則是指禪師手段高超，一言轉語之下，殺活自在，所以能夠誨人不倦。

<sup>14</sup> 見唐·實叉難陀譯《華嚴經》卷4，《大正藏》第10冊，頁20上。

<sup>15</sup> 見東晉·佛馱跋陀羅譯《六十華嚴》卷4，《大正藏》第9冊，頁418上。其原文為：「佛在摩竭提國寂滅道場，初始得佛，普光法堂，坐蓮華藏師子座上，善覺智無二念，了達法性、住佛所住、等諸如來至無礙趣具不退法無壞境界，住不思議等達三世，與十佛國土微塵數等大菩薩俱，盡一生補處，悉從他方世界來集，了眾生性，深入法界，常善思量世間涅槃，明了業報眾生心行，悉能解知諸法義味，觀察世間、離世間法，究竟分別為無為性，去、來、現在靡不貫達。」

<sup>16</sup> 見宏智正覺：《宏智禪師廣錄》卷4，《大正藏》第48冊，頁46中。

<sup>17</sup> 在唐法藏的《花嚴經文義綱目》中有「自下普門城邊文殊師利遙申右手摩善財頂，得見三千大千世界塵數知識」句，見唐·法藏：《花嚴經文義綱目》，《大正藏》第35冊，頁501上。

宏智正覺在《宏智禪師廣錄》卷4中又說：「洞山示眾云：『秋初夏末，兄弟或東或西，直須向萬里無寸草處去。』天童道：『兄弟不東不西，亦須向萬里無寸草處去。』既不東不西，為甚麼向萬里無寸草處去？還會麼？去而不去，同風千里；住而不住，一念萬年。恁麼也住無住底功，去無去底相。空谷有神靜而應，孤雲無心動亦閒。所以道：佛身充滿於法界，普現一切群生前，隨緣赴感無不周，而常處此菩提座。如何得恁麼穩密去？偏正不曾離本位，無生那涉語因緣？」<sup>18</sup>這一段原是禪宗語錄公案中常見的「舉」，本是禪門公案的專門用語與體例。有舉出或舉起之意。<sup>19</sup>從其中洞山良价的「或東或西」與宏智正覺的「不東不西」，宏智正覺說明「去而不去，同風千里；住而不住，一念萬年」是澈底的解脫，並用「空谷有神靜而應，孤雲無心動亦閒」說明曹洞宗禪法修持的偏正道理。至於引出「佛身充滿於法界，普現一切群生前，隨緣赴感無不周，而常處此菩提座」，正是出自於《華嚴經》卷6的：「佛身充滿於法界，普現一切眾生前，隨緣赴感靡不周，而恒處此菩提座。」<sup>20</sup>這一段話是宏智正覺詮釋靈明本心是本來無掛無礙的，說明「偏正不曾離本位，無生那涉語因緣」，所謂的「本位」即是「本心」，正因為「無生」故超越一切對立的因緣，而入於不生不滅充滿於法界，能夠隨緣赴感而恒處於菩提座中。此外，在《宏智禪師廣錄》卷4中另有：「只如教中道：『佛身充滿於法界，普現一切群生前。』一佛身既滿法界，只如千佛身著在什麼處？還相委悉麼？音聲不凝調和樂，光影相容互照燈。」其中的「教中」，即是指《華嚴經》卷6的同一段話。至於「千佛身著在什麼處」，其實是相涵相攝的華嚴境界，這也暗喻曹洞宗修持的極處，就是與華嚴境界相符，只是宏智正覺使用了文學描述的語言「音聲不凝調和樂，光影相容互照燈」以說明，其中的「音聲不凝」與「光影相容」皆指互相融攝而無分別。

在「音聲不凝」與「光影相容」的無礙中，宏智正覺在《宏智禪師廣錄》卷6中說：「真實做處，唯靜坐默究，深有所詣，外不被因緣流轉，其心虛則容，其照妙則準，內無攀緣之思，廓然獨存而不昏，靈然絕待而自得。得處不屬情，須豁蕩了無依倚，卓卓自神，始得不隨垢相，箇處歇得，淨淨而明，明而通，便能順應，還來對事，事事無礙，飄飄出岫雲，濯濯流澗月，一切處光明神變，了無滯相，的的相應，函蓋箭鋒相似，更教養得熟，體得穩，隨處歷歷地，絕稜角，勿道理，似白牯狸奴恁麼去，喚作十成底漢。所以道：無心道

<sup>18</sup> 見宏智正覺：《宏智禪師廣錄》卷4，《大正藏》第48冊，頁52中。

<sup>19</sup> 古代禪師提示祖師語錄公案時，常提舉古則公案典故，藉以說明詮釋禪悟方法，並有舉拈、舉唱、舉示、舉古、舉則、舉話、舉向、舉似或舉著等類似用語。

<sup>20</sup> 唐·實叉難陀譯《華嚴經》卷6，《大正藏》第10冊，頁30上。

者能如此，未得無心也大難。」<sup>21</sup>其中有「還來對事，事事無礙」的修證目標，但要達成此目標，必須從「真實做處，唯靜坐默究，深有所詣，外不被因緣流轉」開始做起。所謂「真實做處，唯靜坐默究」，則是強調靜坐的基本工夫，「默究」二字是「默照」的轉語，以默照的工夫不斷向心性深處深入探究，便能「深有所詣」，其中的「詣」是「契合」之意，便是能與法性相契合，則「外不被因緣流轉」而不會流轉於生死。至於「其心虛則容，其照妙則準」，前者「心虛則容」為默，後者「照妙則準」為照，皆是默照工夫的具體實現。最後能夠達成「淨淨而明，明而通，便能順應，還來對事，事事無礙」的境界，所謂的「淨淨而明」，則是指默照工夫不斷潔淨心性超越有無而達於本心靈明的「明」，依此「明」而能通達順應萬事萬物，而能在現實生活中「對事」歷練而達於「事事無礙」的境界。換句話說，依曹洞宗宏智正覺默照禪的修持，最後亦能體證華嚴「事事無礙」的修證境界。

宏智正覺巧妙的融合了默照禪與華嚴圓融無礙的思想，卻不明確詳細的徵引其出處，不落痕跡，其他如對華嚴「海印」一詞的運用，亦是如此。在其《宏智禪師廣錄》卷6中說：「元元之本，沖而無像，動而有應。當須徹底闚破，孤峭峭，露堂堂，獨靈靈，明歷歷，都未帶一點子外緣，喚作單明時節。至如與萬像（萬象）同出同沒，諸塵三昧起處，淨如海印，轉若盤珠，落落地徧一切，釘釘地非異緣，可謂獨耀無私底時節。夜月出而水明，春風吹而花發，不假功用，自然圓具。因因緣緣，果果報報，在其間無分外底。」<sup>22</sup>所謂「元元之本」，是指萬物的本源，至於「沖而無像，動而有應」的「沖」為「虛」，是「空虛」的意思，《老子》有「道沖，而用之久不盈」，以「虛」為本體則無像，則相對於「動而有應」，一虛一動，動靜之間默而照之，即是其默照禪的修行工夫。至於「至如與萬像同出同沒，諸塵三昧起處，淨如海印」，則是以「海印」一詞詮釋修行過程中「萬像同出同沒」，在「諸塵三昧起處」中萬象森羅的心境。另在《宏智禪師廣錄》卷7中說：「默默傳真，如何指陳？性月不夜，心華長春。淨有容兮海印，應無爽兮谷神。覲面相呈諱不得，煩君為我洗清貧。」<sup>23</sup>其中的「默默傳真，如何指陳」是指靈明本心如何真實的描述？後面的「性月不夜，心華長春」，則是指「本性如月千載長照」與「心花發明萬古長春」，恆然如是。至於「淨有容兮海印，應無爽兮谷神」則是以華嚴的海印三昧形容「明淨而有萬象之容攝」，<sup>24</sup>另以《老子》的「谷神不死」為喻，

<sup>21</sup> 見宏智正覺：《宏智禪師廣錄》卷6，《大正藏》第48冊，頁73下。

<sup>22</sup> 見宏智正覺：《宏智禪師廣錄》卷6，《大正藏》第48冊，頁76下至77上。

<sup>23</sup> 見宏智正覺：《宏智禪師廣錄》卷7，《大正藏》第48冊，頁79上。

<sup>24</sup> 另見宏智正覺：《宏智禪師廣錄》卷8中〈淨樂室銘〉亦有「空含海印，恰恰無虧」句，《大正藏》第48冊，頁100中。

原說「神得一以靈，谷得一以盈」，以其虛無為「道」之本源，所以「相應於道而無爽失」。雖然如此，「覲面相呈」是說明「當面相呈」卻也無法隱諱，「煩君為我洗清貧」即是說明一切萬法天然現成，萬象森羅，相應於道，如華嚴海印三昧之象。另在《宏智禪師廣錄》卷9中說：「炯炯寒瞳，絲絲衰鬢，丘壑之姿，煙霞之韻。據坐而心空，森羅而海印。中虛也，乾而成離；內動也，艮而變震。雲行而用閑，電掣而機迅。狷獠人不惹塵埃，黃梅祖親傳屈眴。」<sup>25</sup>其中「炯炯寒瞳，絲絲衰鬢，丘壑之姿，煙霞之韻」是說明靈明本心萬古不移的道理，實際入手時，便能呈現「據坐而心空，森羅而海印」的華嚴境界，至於運用到《易經》思想的「中虛也，乾而成離；內動也，艮而變震」，以其易卦之變，說明「明暗相依」的君臣偏正思想，再者以「狷獠人不惹塵埃」是以喻示六祖頓悟之機，「黃梅祖親傳屈眴」是以湖北黃梅禪宗四祖道信與五祖弘忍親傳達摩袈裟為喻，<sup>26</sup>這是祖師傳承下來的機要法門。

前文述及，宏智正覺作《頌古百則》，萬松行秀對此書加以闡釋、評述與提唱而成《從容庵錄》。因此，在曹洞宗史上可視兩人為前後相承，具有相當重要的研究價值。在明代淨柱輯錄的《五燈會元續略》卷1「青原下二十二世」之「雪巖滿禪師法嗣」的〈燕京報恩寺萬松行秀禪師〉傳中說：「師於孔老莊周百家之學，無不俱通，三閎藏教，恒業華嚴。得法者一百二十人，壽八十一。」<sup>27</sup>其中的「恒業華嚴」，最值得深究，亦可詮釋為「以華嚴為業」，其中的「業」有學習與修行的雙重關係。綜其萬松行秀一生，思想精深博大，對於華嚴宗義理的研究，亦成就其圓融無礙相含相攝的思想，如楊曾文說：「行秀在說法中比較重視提倡華嚴宗的圓融思想，認為物我一體，到處可以入悟，同時強調佛法在世間，僧人在行表規範、處世等大的方面與普通人沒有根本差異。他雖然有較多禪法著作，但仍認為普通語言文字難以表達佛道的至高真理。」<sup>28</sup>

萬松行秀在宏智正覺《頌古百則》第11則「雲門兩病」的《從容庵錄》中為「光不透脫，有兩般病」的詮釋時，評唱為：「《法句經》云：『森羅及萬象，一法之所印。』一即萬，萬即一，即此物，非他物，一任崢嶸磊落。荒田不揀

<sup>25</sup> 見宏智正覺：《宏智禪師廣錄》卷9，《大正藏》第48冊，頁104上。

<sup>26</sup> 屈眴是指一種由木棉心所織成的細布，依據古史傳說，達摩袈裟依此材料剪布所裁成。

<sup>27</sup> 見明代淨柱輯：《五燈會元續略》卷1，收錄於新文豐版《卍續藏經》第138冊，頁859。同時見於《卍新纂大日本續藏經》第80冊，東京：國書刊行會，1975-1989年版，頁456b。（CBETA, X80, no. 1566, p. 456）此項傳記中的「恆業華嚴」，亦見於《五燈嚴統》卷14、《五燈全書》卷61、《續指月錄》卷7、《宗統編年》卷25、《繼燈錄》卷1等。

<sup>28</sup> 見楊曾文：《宋元禪宗史》，頁625。

草，淨地卻迷人，直饒透脫無方，正是礙眼睛處。」<sup>29</sup>此處說明了默照禪的「默」與「照」，在靜默的禪境中印照萬象森羅的崢嶸，正如華嚴海印三昧般重重無盡而圓融無礙。在唐法藏的《修華嚴奧旨妄盡還源觀》中說：「一者，海印森羅常住用。言海印者，真如本覺也。妄盡心澄，萬象齊現，猶如大海因風起浪，若風止息海水澄清無象不現。《起信論》云：『無量功德藏法性真如海。』所以名為海印三昧也。經云：『森羅及萬象。一法之所印。』言一法者所謂一心也，是心即攝一切世間出世間法，即是一法界大總相法門體，唯依妄念而有差別。若離妄念唯一真如，故言海印三昧也。」<sup>30</sup>雖然，萬松行秀明確點出《法句經》的出處，相較於宏智正覺徵引經文的不著出處及不落痕跡，顯然萬松行秀更具學者廣博學問的學術精神，但其真正的思想內涵，在唐朝的法藏即以海印三昧，說明森羅萬象為一法所印，此一法即是一心，並攝一切世間出世間法，亦是一法界大總相法門體。如此明確以華嚴海印三昧思想為根源，可見萬松行秀對於華嚴思想的理解與應用等意義。

萬松行秀在宏智正覺《頌古百則》第37則「瀉山業識」的《從容庵錄》中為「但有業識茫茫，無本可據，子作麼生驗」詮釋說明時，明確徵引出：「僧問雲庵：『《華嚴論》以無明住地煩惱便為一切諸佛不動智。理極深玄，絕難曉達。』庵曰：『此最分明，易可了解。』時有童子方掃除，呼之迴首。庵指曰：『不是不動智。』仰山召，僧迴首，正是這箇時節。雲庵卻問：『如何是汝佛性？』童左右視，惘然而去。庵曰：『不是住地煩惱。若能了之，即今成佛。』童子惘然，與擬議不別，無明住地煩惱，業識茫茫亦同。雲庵、仰山勘僧驗人，剋的如此。萬松見處即不然，童子與僧，徹底皆不動智；雲庵、仰山，從頭業識茫茫。若人辨得，親見天童。」<sup>31</sup>其中談到「無明住地煩惱便為一切諸佛不動智」是「煩惱即菩提」的論證模式，萬松行秀說此理為「此最分明，易可了解」，其實極高明而道中庸，愈是高深玄理，愈是平易可人，萬松行秀以「時有童子方掃除，呼之迴首」的動作呈示，萬法皆由心性而生，以用顯體，所以萬松行秀以「萬松見處即不然」說明萬法同源，即能親見天童宏智正覺的意旨。此外，萬松行秀又對宏智正覺的「依稀（稀）蘿月又成鉤」，加以評唱解說成：「成鉤尖相也。駱賓王詩：『既能圓似鏡，何用曲如鉤？』華嚴宗名祕密隱顯俱成門。又教中說十地菩薩見性，如隔羅縠觀月，若作羅月亦可。然李白詩有『蘿月挂朝鏡，松風鳴夜絃』，蘿字義長。天童以朦朧新月隱映煙蘿，雖不圓明，已露圭角，頌出這僧半明半暗，若存若亡處。萬松大似鹽鐵判官，

<sup>29</sup> 見萬松行秀：《從容庵錄》卷1，《大正藏》第48冊，頁234中。

<sup>30</sup> 見唐·法藏：《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，《大正藏》第45冊，頁637中。

<sup>31</sup> 見萬松行秀：《從容庵錄》卷3，《大正藏》第48冊，頁252上。

良以天童深細針線，若不絲頭不斷，難成織錦之文。」<sup>32</sup>其中，萬松行秀充份發揮其對詩詞文學的造詣，旁徵博引，但卻是以華嚴宗的「祕密隱顯俱成門」做為詮解宏智正覺禪法的底蘊，說明修持的過程中，如何以文學的「朦朧新月隱映煙蘿」及華嚴義理「十地菩薩見性，如隔羅縠觀月」解釋「依稀蘿月又成鉤」的隱喻，並以「天童深細針線」說明曹洞宗風深穩細密，藉由萬松行秀的詮釋才能「若不絲頭不斷，難成織錦之文」為剪斷疑惑的「絲頭」，最後完整呈顯天童正覺的「織錦之文」。

萬松行秀在宏智正覺《頌古百則》第 40 則「雲門白黑」的《從容庵錄》中為「兩刃相逢時，如何迴互」詮釋評唱時，提出以下的說明：「交光相羅，事事無礙，頌乾峰恁麼那。《華嚴疏》：『帝釋殿貫珠成網，光影互現，重重無盡。』此頌公案大意，不必句句配屬，膠柱調絃也。」<sup>33</sup>萬松行秀以「帝釋珠網」為喻，說明「光影互現，重重無盡」的「交光相羅，事事無礙」，同時舉出「此頌公案大意，不必句句配屬」，即是不必拘泥在字句的詮解上，應該取華嚴圓融無礙之義以證成「如何迴互」的禪法道理。

萬松行秀在宏智正覺《頌古百則》第 49 則「洞山供真」的《從容庵錄》中為「未審雲巖還知有也無」詮釋評唱時，說明了：「華嚴宗調理圓言偏，言生理喪。此乃重玄復妙，兼帶叶通，不偏枯，無滲漏底血脉也。」萬松行秀以華嚴宗的「理圓言偏」說明曹洞宗五位君臣偏正之理，至於「言生理喪」則是直取上乘，還有「重玄復妙，兼帶叶通」是指本末相通，才是無漏正理。

萬松行秀在宏智正覺《頌古百則》第 67 則「嚴經智慧」的《從容庵錄》中，兩人為華嚴思想做出最為具體的詮釋，宏智正覺的原文為：「舉：『《華嚴經》云：『我今普見一切眾生具有如來智慧德相，但以妄想執著而不證得。』頌曰：天蓋地載，成團成塊。周法界而無邊，折鄰虛而無內。及盡玄微，誰分向背？佛祖來償口業債。問取南泉王老師，人人只喫一莖菜。』」<sup>34</sup>其實宏智正覺原義即是以「我今普見一切眾生具有如來智慧德相」為論證主題，以「及盡玄微，誰分向背」說明眾生的靈明本心是無所分別的，萬松行秀則以「一塵含萬象，一念具三千」更是通透了華嚴思想與天台哲學，又以《華嚴大疏》（唐澄觀（784～787）撰《大方廣佛華嚴經疏》，略稱為《大疏》，有 60 卷）的說明，闡示「若離妄想，一切智、自然智、無礙智則得現前」的基本道理，又詳引「《清涼大疏》云」中：「眾生包性德而為體，攬智海以為源，但相變體殊，情生智隔。今令知心合體，達本忘情，故談斯經而為顯示。釋曰：此則兼明眾生迷真之由也。譬如福德智慧具足相貌之人，忽然夢見貧病苦身，即相變也；不見本

<sup>32</sup> 見萬松行秀：《從容庵錄》卷 3，《大正藏》第 48 冊，頁 252 中。

<sup>33</sup> 見萬松行秀：《從容庵錄》卷 3，《大正藏》第 48 冊，頁 253 下。

<sup>34</sup> 見宏智正覺：《宏智禪師廣錄》卷 2，《大正藏》第 48 冊，頁 24 下。

身，即體殊也；執認云是我身，即情生也；不信自身福德端正，即智隔也。」<sup>35</sup>此中有「眾生包性德而為體，攬智海以為源」為眾生本源是佛性的性德與智海，又以「但相變體殊，情生智隔」是指在「相」（相變）與「用」（情生）則是「體殊」與「智隔」的，萬松行秀以為華嚴思想能為「知心合體，達本忘情，故談斯經而為顯示」宇宙萬法的終極原理，這是萬松行秀肯定華嚴思想較為周遍含容，能為曹洞禪法更為深入廣博的詮釋。其他如「相變」、「體殊」與「情生」與「智隔」等，都是枝末之論。

萬松行秀在宏智正覺《頌古百則》第 74 則「法眼質名」的《從容庵錄》中為宏智正覺的「白雲無根，清風何色？散乾蓋而非心，持坤輿而有力。洞千古之淵源，造萬像之模則。剎塵道會也，處處普賢；樓閣門開也，頭頭彌勒」加以評唱，萬松行秀引《華嚴·普賢行願品》：「佛說菩薩說，剎說眾生說，三世一切說。又普眼不見普賢。見與不見，俱普賢也。若不見處，無不名普也。」<sup>36</sup>其中的「見與不見，俱普賢也」，說明佛身遍滿法界之義，也是眾生本心無處不在的思想。至於萬松行秀引〈入法界品〉說：「『時彌勒菩薩前詣樓閣，彈指出聲，其門即開，命善財入。乃至悉見三千大千世界、百億四天下、兜率陀天，一一皆有彌勒。』又有頌云：『彌勒真彌勒，化身千百億，時時示時人，時人皆不識。』此皆立一切法之標榜也。還見法眼麼？常因送客處，記得別家時。」然而細考原文，《華嚴經》卷 79 中說：「時，彌勒菩薩前詣樓閣，彈指出聲，其門即開，命善財入。善財心喜，入已還閉。」<sup>37</sup>乃是取其簡義，也是回應「佛身充滿於法界」之華嚴思想，藉以說明「處處普賢，頭頭彌勒」的悟境，萬松行秀會通了華嚴哲學與曹洞禪風，可見一斑。

### 三、結論

宋元之際，曹洞宗前後兩位禪師的宏智正覺與萬松行秀，分別弘化於南方之南宋與金元之際的北方，兩人相互光輝印照於南北，特別是傳唱千古的《頌古百則》與《從容庵錄》，顯示一代高雅的禪風。在兩人著作中，不僅承續了石頭法系對於華嚴教理的重視，更擴展了洞山良价以來偏正迴互的禪法，以華嚴思想的圓融無礙詮釋了曹洞宗細密深穩的禪悟之境，這是中國佛教史上教禪互證的一個典型，值得深入的探討與研究。

筆者以為曹洞宗立論根據為「靈明本心」，實踐哲學為「迴互歸宗」，石頭希遷的〈參同契〉的「靈源明皎潔，枝派暗流注」，就明確點出「靈明本心」正如同明月皎潔的特質，尤其是「門門一切境，迴互不迴互」，正如華嚴思想

<sup>35</sup> 見萬松行秀：《從容庵錄》卷 5，《大正藏》第 48 冊，頁 269 上至中。

<sup>36</sup> 見萬松行秀：《從容庵錄》卷 5，《大正藏》第 48 冊，頁 274 中。

<sup>37</sup> 唐·實叉難陀譯《華嚴經》卷 79，《大正藏》第 10 冊，頁 435 上。

中「十玄門」的「同時具足」、「廣狹自在」、「一多相容」與「諸法相即」的圓融無礙，說明世間萬法的一切境界之現象及其本質，都是迴環交錯與相涉相依的，透過其交錯迴環的細密深穩的禪定與觀照，透視一切的虛幻，可以經由「迴互歸宗」而歸於眾生的「靈明本心」。此外，在後續洞山良价的〈寶鏡三昧歌〉裡，主要是延續並擴展闡釋了〈參同契〉的相關理論，成為曹洞宗立論發展的根由。

值得注意的是，宏智正覺的〈坐禪箴〉中的「佛佛要機，祖祖機要」，延續〈參同契〉的「竺土大仙心，東西密相付」與〈寶鏡三昧歌〉的「如是之法，佛祖密付」祖師傳承心要。除此之外，宏智正覺在其相關著作中顯示的華嚴思想，主要體現在「理事圓融，法界無礙」與「借用典故，詮釋義理」等兩方面。其中，宏智正覺以為學人若能契悟禪悟的法要，就能在華嚴佛國境界中相見，這是一項明顯的譬喻與象徵。宏智正覺也以為依據默照禪的修持，最後亦能體證華嚴事事無礙的修證境界，筆者以為宏智正覺是巧妙融合了默照禪與華嚴圓融無礙的思想，成為其禪法的特質。然而，相對於萬松行秀而言，宏智正覺在開示裡並不明確詳細的引證出處，展現通透而不落痕跡的敘述模式，萬松行秀則是引經據典。在其「孔老莊周百家之學，無不俱通，三閱藏教，恒業華嚴」的生平中，可見其治學之深與用功之勤。萬松行秀相較於宏智正覺而言，則更具有學者廣博學問的學者氣質。然而，萬松行秀有時詮解過於詳細，或有掉書袋之議。雖說如此，萬松行秀明確以華嚴海印三昧思想為其思想的根源，可見曹洞宗的萬松行秀對於華嚴思想的實際理解與充份應用等方面，展現了深刻的意義與價值。

## 參考文獻：

### 1.原典文獻

- 《六十華嚴》。《大正藏》冊 9。  
 《華嚴經》。《大正藏》冊 10。  
 《花嚴經文義綱目》。《大正藏》冊 35。  
 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》。《大正藏》冊 45。  
 《筠州洞山悟本禪師語錄》。《大正藏》冊 47。  
 《宏智禪師廣錄》。《大正藏》冊 48。  
 《人天眼目》卷 3。〈曹洞門庭〉。《大正藏》冊 48。  
 《萬松老人評唱天童和尚頌古從容庵錄》。《大正藏》冊 48。  
 〈參同契〉。《景德傳燈錄》卷 30。《大正藏》第 51 冊。  
 《卍新纂大日本續藏經》冊 80。東京：國書刊行會。（1975-1989 年版）。  
 《五燈會元續略》。收錄於新文豐版《卍續藏經》冊 138。

### 2.中日文專書、論文

- 黃夏年主編（2012）。《遼金元佛教研究》，鄭州：大象出版社。  
 楊曾文（2006）。《宋元禪宗史》。北京：中國社會科學出版社。



## 嚴羽《滄浪詩話》妙悟說與華嚴哲學思想

香港城市大學新亞研究所 副教授  
劉衛林

### 摘要

宋人論詩往往以禪為喻，其中又以標榜以禪喻詩的嚴羽最負盛名。嚴羽在《滄浪詩話》內提出的一套詩禪學說，明確指出詩道與禪道之得以相通，完全就在於「妙悟」二字。以往學者論此，多將研究集中於唐宋以來詩禪觀念，或自宋代禪學與理學相關概念或用語之上追溯；更有學者逕指嚴羽詩禪學說中妙悟觀念，不過直接取之於北宋末南宋初臨濟宗禪僧大慧宗杲禪說中而已。本文由說明嚴羽《滄浪詩話》內妙悟說涵義及理論架構入手，闡述嚴羽妙悟說的具體要求及特色，不獨證明這套詩禪學說並非出自臨濟宗大慧宗杲的妙悟禪說；並上溯嚴羽妙悟說與其先流傳於佛學經典及禪學當中「妙悟」觀念的關係，從而說明嚴羽《滄浪詩話》內詩禪學說的建立，原與《華嚴經》內所提出的「妙悟」觀念，彼此之間有著極為密切的關係，其整套的詩論架構體系，更是直接建立在華嚴哲學思想的妙悟觀念之上。

**關鍵字：**嚴羽詩學、以禪喻詩、妙悟、宗杲禪法、大方廣佛華嚴經、妙悟皆滿二行永絕、澄觀《大方廣佛華嚴經疏》、雙照真俗、有無齊觀

## 一、緒言——宋人以禪說詩與嚴羽《滄浪詩話》

在禪學大行於世的宋代，連帶影響到在詩學理論當中也流行著以禪說詩的風氣。在宋人的詩話或筆記小說當中，往往將詩學與禪學兩者相提並論，以禪喻詩，以禪說詩，甚至將學詩之道比之於參禪之類的說法，在宋代詩論中是頗為常見的現象。錢鍾書(1910~1998)於《談藝錄》內，即舉自蘇軾而下好比學詩於學禪諸家詩說為例，闡明宋代文人好將詩禪相提並論，甚至往往進一步將學詩擬之於學禪的習氣。：

宋人多好比學詩於學禪。如東坡《夜直玉堂，李之儀端叔詩百餘首，讀至夜半，書其後》云：「每逢佳處輒參禪。」《詩人玉屑》卷十五引范元實《潛溪詩眼》論柳子厚詩有云：「識文章當如禪家有悟門。夫法門百千差別，要須自一轉語悟入。如古人文章直須先悟得一處，乃可通於他處。」按亦見《漁隱叢話》前集卷十九。又《漁隱叢話》前集卷五亦引《潛溪詩眼》云：「學者先以識為主，禪家所謂正法眼藏。」韓子蒼《陵陽先生詩》卷一《贈趙伯魚》七古末四句云：「學詩當如初學禪，未悟且遍參諸方。一朝悟罷正法眼，信手拈出皆成章。」《詩人玉屑》卷五引子蒼《陵陽室中語》云：「詩道如佛法，當分大乘、小乘、邪魔、外道。」《滄浪詩話》開首：「禪家者流，乘有小大，宗有南北，道有邪正」等數語，與此正同。《詩人玉屑》卷一又載趙章泉、吳思道、龔聖任三人「學詩渾似學參禪」七絕九首，按都元敬《南濠詩話》亦有和作三首。陸放翁《贈王伯長主簿》詩云：「學詩大略似參禪，且下工夫二十年。」葛天民《寄楊誠齋》云：「參禪學詩無兩法，死蛇解弄活鱗鱗。氣正心空眼自高，吹毛不動全生殺。」戴石屏《題鄒登龍梅屋》云：「鄒郎雅意耽詩句，多似參禪有悟無。」吳可《藏海詩話》云：「凡作詩如參禪，須有悟門。」蓋比詩於禪，乃宋人常談。<sup>1</sup>

錢鍾書以上所列舉蘇軾、范溫、韓駒、嚴羽、趙章泉、吳思道、龔聖任、陸游、葛天民。戴復古及吳可等人，以參禪悟道論學詩方法的種種說法，足以說明論詩時以禪悟為喻，事實上是宋代時文人的慣態。在宋代以禪說詩諸家持論當中，就中最為人重視的詩學理論家，是在《滄浪詩話》中標榜以禪喻詩的嚴羽(1192?~1245?)。胡應麟(1551~1602)於《詩藪》雜編卷五內論宋代詩話，對兩宋以來諸家持論頗有不滿，唯獨對嚴羽的《滄浪詩話》則極度推崇：

<sup>1</sup> 錢鍾書：《談藝錄》（北京：三聯書店，2008年），第八十四則「以禪喻詩」條，頁638。

宋人詩話，歐、陳雖名世，然率紀事，間及諧謔，時得數名言耳。劉貢父自是滑稽渠帥，其博洽可睹一斑。司馬君實大儒，是事別論。王直方拾人唾涕，然蘇、黃遺風餘韻，賴此足徵。葉夢得非知詩者，億或中焉。呂本中自謂江西衣鉢，所記甚寥寥。……南渡人才，遠非前宋之比，乃談詩獨冠古今。嚴羽卿崛起燼餘，滌除榛棘，如西來一葦，大暢玄風。昭代聲詩，上追唐、漢，實有賴焉。<sup>2</sup>

胡應麟批評兩宋以來，自歐陽修、陳師道而下，以至王直方、葉夢得、呂本中諸人詩話多有不足，然而卻對「滌除榛棘，如西來一葦，大暢玄風」的嚴羽詩論極為推許。胡應麟於《詩藪》內將嚴羽比之於一葦西來大暢玄風的禪門祖師達摩，在《詩藪》內編卷二內便提到原因在於：

嚴氏以禪喻詩，旨哉！禪則一悟之後，萬法皆空，棒喝怒呵，無非至理。詩則一悟之後，萬象冥會，呻吟咳唾，動觸天真。<sup>3</sup>

可見胡應麟所以推崇嚴羽詩論，就在於其以禪喻詩，尤其以禪悟說詩的這個一特點之上。由於嚴羽在《滄浪詩話》中提出以禪喻詩之說深受矚目，是以前人論詩禪問題，往往便以為應當始自嚴羽的以禪喻詩之說。清代李光昭〈詩禪吟示同學〉一詩，即稱「喻詩以禪始嚴氏，作詩能令佛天喜。」<sup>4</sup> 便以為嚴羽能在一眾詩禪學說之先，提出以禪喻詩的詩學觀念。

雖然以禪說詩其實在嚴羽之前已是在所多有，稍加追溯的話，在唐、宋人詩論中本不乏以禪為喻，甚至多有以禪法、禪悟說詩者，<sup>5</sup> 然而嚴羽於《滄浪詩話》內所提出詩禪之說，之所以有別於其先以禪說詩諸家，甚至在理論上高出諸家持論者，就在於這套詩禪學說在詩學上具備重大意義與價值。許學夷(1563~1633)於《詩源辯體》卷一內，便明確點出嚴羽詩禪學說之所以能獨標於諸家見解之上的原因：

<sup>2</sup> 胡應麟：《詩藪》（上海：上海古籍出版社，1979年），雜編，卷5，頁321。

<sup>3</sup> 胡應麟：《詩藪》（上海：上海古籍出版社，1979年），內編，卷2，頁25。

<sup>4</sup> 李光昭：〈詩禪吟示同學〉，載《鐵樹堂集》。轉引自錢鍾書《談藝錄》（北京：三聯書店，2001年），頁637所載李光昭〈詩禪吟示同學〉詩。

<sup>5</sup> 郭紹虞於〈神韻與格調〉一文內，即嘗列舉唐、宋以來多有以學詩比於參禪，甚至以禪悟論詩之說，說明在嚴羽之先本不乏以禪喻詩，甚至以禪悟論詩的說法，由此證明詩禪之說早已風行，不待於嚴羽提出始有。郭紹虞：〈神韻與格調〉，載《照隅室古典文學論集》（上海：上海古籍出版社，2009年），上編，頁384及350。

嚴滄浪云：「論詩如論禪。禪道惟在妙悟，詩道亦在妙悟。」此本謂學詩者當悟，然自《三百篇》至唐，讀者尤宜悟也。今人既昧於詩，復昧於禪。不落言筌，詩與禪通論也。<sup>6</sup>

許學夷在上述析論中，盛稱嚴羽《滄浪詩話》內所標舉的妙悟之說，能將詩禪兩者通論，遠出於其時論詩禪諸人。這一觀點於錢鍾書的《談藝錄》內，在闡述歷代提倡以禪說詩的各家學說時，特別點出嚴羽《滄浪詩話》妙悟說所以能超越其他各家，便有更為具體和詳盡的發揮：

滄浪別開生面，如驪珠之先探，等犀角之獨覺，在學詩時工夫之外，另拈出成詩後之境界；妙悟而外，尚有神韻。不僅以學詩之事，比諸學禪之事，並以詩成有神，言盡而味無窮之妙，比於禪理之超絕語言文字。他人不過較詩於禪，滄浪遂欲通禪於詩。<sup>7</sup>

錢鍾書以為嚴羽《滄浪詩話》詩禪學說，之所以能驪珠先探與別開生面於諸家之外，原因其實在於嚴羽能「在學詩時工夫之外，另拈出成詩後之境界」，比起他人「較詩於禪」——不過以學詩比諸學禪的做法，更能直探詩禪相通的特點，此所以錢氏推崇嚴羽妙悟之說，在「他人不過較詩於禪」之外，能夠進一步「通禪於詩」，亦即是說嚴羽詩禪學說之所以異乎前代論詩禪諸人，就在於能從妙悟觀念上出發，將詩與禪兩者在理論上加以打通。許學夷與錢鍾書先後指出嚴羽以妙悟之說通禪於詩，正是明確點出了嚴羽在傳統詩學上，以至詩禪學說上的開拓與貢獻所在。

## 二、嚴羽《滄浪詩話》內主於妙悟的詩禪學說

正如許學夷與錢鍾書所論，嚴羽詩禪學說足以獨標於眾人之上者，原因就在於其說能通禪於詩。嚴羽在《滄浪詩話》內論詩，刻意標榜以禪為喻，在開篇的〈詩辨〉內便明確提出「論詩如論禪」的說法<sup>8</sup>，更指出詩禪之所以得以相通，全在一「悟」字。在《滄浪詩話》內專門論詩法的〈詩辨〉內，嚴羽便從禪悟角度入手論學詩之法：

<sup>6</sup> 許學夷：《詩源辯體》（北京：人民文學出版社，1987年），卷1，頁4。

<sup>7</sup> 錢鍾書：《談藝錄》（北京：三聯書店，2008年），第八十四則「以禪喻詩」條，頁642。

<sup>8</sup> 嚴羽著，郭紹虞校釋：《滄浪詩話校釋》（北京：人民文學出版社，1983年），〈詩辨〉，頁11。

禪家者流，乘有小大，宗有南北，道有邪正，學者須從最上乘，具正法眼，悟第一義。若小乘禪，聲聞、辟支果，皆非正也。<sup>9</sup>

嚴羽指出學禪要分大小、南北與邪正，以求「悟第一義」，由此說明學詩亦當如學禪的道理：

漢魏晉與盛唐之詩，則第一義也；大曆以還之詩，則小乘禪也，已落第二義矣。晚唐之詩，則聲聞、辟支果也。學漢魏晉與盛唐詩者，臨濟下也；學大曆以還之詩者，曹洞下也。<sup>10</sup>

嚴羽所稱的「悟第一義」，便是以禪學上臨濟、曹洞兩宗，比擬於歷代學詩高下，可見嚴羽在《滄浪詩話》內教人學詩之法，首要以漢魏晉與盛唐為鵠的，正是從禪悟角度上立論。此外同篇論學漢魏至謝靈運與盛唐諸公詩的原因時，更進一步指出：

漢魏尚矣，不假悟也；謝靈運至盛唐諸公，透徹之悟也。他雖有悟者，皆非第一義也。<sup>11</sup>

便是明確地以禪悟論詩的高下與學詩之法。於此嚴羽在《滄浪詩話》內論詩禪相通，便清楚指出：「惟悟乃為當行，乃為本色。」<sup>12</sup> 足以說明其詩禪學說，主要就確立在一個「悟」字之上。故此前人論嚴羽《滄浪詩話》詩禪說特色時，便從這一角度去闡明問題。如胡應麟在《詩藪》內論嚴羽詩論特色時，便點出其專主一「悟」字：

漢、唐以後談詩者，吾於宋嚴羽卿得一「悟」字，……皆千古詞場大關鍵。<sup>13</sup>

雖然從禪悟角度去論詩，從宋代以來文壇上在所多有，<sup>14</sup> 然而嚴羽在《滄

<sup>9</sup> 同上，頁11。

<sup>10</sup> 同上，頁11-12。

<sup>11</sup> 同上，頁12。

<sup>12</sup> 同上，頁12。

<sup>13</sup> 胡應麟：《詩藪》（上海：上海古籍出版社，1979年），內編，卷5，頁100。

<sup>14</sup> 宋人以禪悟論詩的具體情況，可參見郭紹虞〈《滄浪詩話》以前之詩禪說〉及〈神韻與格調〉兩篇內所舉述。郭紹虞：〈《滄浪詩話》以前之詩禪說〉，載《照隅室古典文學論集》（上海：上海古籍出版社，2009年），上編，頁192-217。郭紹虞：〈神韻與格調〉，載《照隅室古典文學論集》（上海：上海古籍出版社，2009年），上編，頁344-412。

浪詩話》內所提出能通於詩禪的一套學說，與其先蘇軾、李之儀、曾幾、吳可、韓駒、戴復古、徐瑞、范溫、張鎡及張煒等人將學詩比之於參禪悟道的持論<sup>15</sup>，事實上兩者頗有不同。嚴羽《滄浪詩話》以禪喻詩之說，與其先各家論詩以參禪為喻的泛泛之說的最大區別，便是嚴羽專門從禪學上的「妙悟」角度立論，來闡明詩禪得以相通的問題。王士禎(1634~1711)在《池北偶談》內論嚴羽《滄浪詩話》以禪喻詩之說，即有以下結論：

嚴滄浪《詩話》借禪喻詩，歸於妙悟。如謂盛唐諸家詩，如鏡中之花，水中之月，鏡中之象，如羚羊挂角，無迹可求。乃不易之論。<sup>16</sup>

所謂「嚴滄浪《詩話》借禪喻詩，歸於妙悟」的說法，便是點出嚴羽《滄浪詩話》詩禪學說，大旨當歸結於「妙悟」二字。除此之外，在《居易錄》內王士禎論嚴羽詩論，對其中「妙悟」之說，更有以下說明：

嚴滄浪論詩，特拈「妙悟」二字，及所云「不涉理路，不落言詮」，又「鏡中之象，水中之月，羚羊挂角，無迹可尋」云云，皆發前人未發之秘。<sup>17</sup>

王士禎以上所提出嚴羽詩論「妙悟」之說，是「發前人未發之秘」的論斷，正好點出嚴羽從「妙悟」上論詩禪問題，可說是歷來提倡詩禪學說諸家當中前所未有的創見。這點在《四庫全書總目》內，闡釋嚴羽《滄浪詩話》論詩大旨時，便有更為具體的說明：

大旨取盛唐為宗，主於妙悟，故以如空中音，如相中色，如鏡中花，如水中月，如羚羊挂角，無迹可尋，為詩家之極則。<sup>18</sup>

四庫館臣上述綜論嚴羽詩論一段，便以「主於妙悟」四字概括其宗旨所在，說明《滄浪詩話》內所提出的妙悟之說，正足以代表嚴羽詩禪學說的中心旨趣。

前人析論嚴羽《滄浪詩話》詩禪學說內妙悟之說者雖頗不乏人，然而能從禪學上深入剖析妙悟本意者則至為鮮有。許印芳(1831-1901)於〈滄浪詩話跋〉內，解說嚴羽《滄浪詩話》內的妙悟說，便僅從學人讀書的角度去闡析：

<sup>15</sup> 有關諸家提出的詩禪說法，可參見郭紹虞〈《滄浪詩話》以前之詩禪說〉一文頁206-207;及〈神韻與格調〉一文頁346-350內所舉述主張。

<sup>16</sup> 王士禎著，張宗柟纂集，戴鴻森校點：《帶經堂詩話》（北京：人民文學出版社，1982年），卷2，上冊，頁65。

<sup>17</sup> 同上，頁同。

<sup>18</sup> 永瑤等撰：《四庫全書總目》（北京：中華書局，1965年），卷195，集部詩文評類嚴羽《滄浪詩話》條，頁1788。

其借禪喻詩，道貴妙悟。因言：「詩有別材，非關書也；詩有別趣，非關理也。」此正從妙悟，指示學者，非教人廢學，故又云：「然非多讀書，多窮理，則不能極其至。」學人胸中書理既多，因疑而悟，愈疑愈悟，妙緒旋抽，別材別趣，緣此而有。淺人誤會其旨，竟欲廢書，以俸弋獲，謬矣妄矣。<sup>19</sup>

可見許氏不過以一般士人讀書貴乎積學，要因疑而悟的世俗觀念說明嚴羽的妙悟觀念。錢鍾書在《談藝錄》內嘗闢專章論妙悟與參禪，在闡釋「妙悟」概念時亦謂：

夫「悟」而曰「妙」，未必一蹴即至也；乃博采而有所通，力索而有所入也。學道學詩，非悟不進。<sup>20</sup>

錢氏不但以「博采而有所通，力索而有所入」等，世人讀書因博覽與用功力學而有所領悟去解釋「妙悟」一詞，更在篇中引《朱子語類》去闡明這一說法：

積習既多，自然醒悟。其始固須用力；及其得之也，又卻不假用力。<sup>21</sup>

錢氏舉朱子論學道言論，主張從學習上用力，而有「積習既多，自然醒悟」的說法，顯然更是直接以道學家觀念去解釋詩禪學說中的「妙悟」之說。以往這種完全脫離禪學，而借助於外學觀念去剖析「妙悟」的種種解釋，是否能真正切合標榜以禪喻詩的嚴羽妙悟說本意，事實上就是個相當值得存疑的問題。

正因嚴滄浪在《滄浪詩話》中開宗明義稱：「論詩如論禪」，原因是「大抵禪道惟在妙悟，詩道亦在妙悟。」<sup>22</sup> 明確指出禪道與詩道兩者之得以相通，就在於「妙悟」這一問題上，是以若從《滄浪詩話》詩禪學說上追溯的話，則知要論嚴羽詩學「妙悟」本旨，就不能離開禪學觀念。近年在嚴羽詩禪學說的研究過程中，已有學者注意到這一問題，開始從禪學上探求嚴羽妙悟說的源出，如王夢鷗論嚴羽詩禪學說與禪門關係，便提出嚴羽詩禪學說其實受北宋末南宋初臨濟宗禪僧大慧宗杲（1089~1163）禪說所影響<sup>23</sup>，此外如黃景進在《嚴

<sup>19</sup> 許印芳：〈滄浪詩話跋〉，轉引自郭紹虞：《滄浪詩話校釋》，附輯二，序跋提要，頁272。

<sup>20</sup> 錢鍾書：《談藝錄》（北京：三聯書店，2008年），第廿八則「妙悟與參禪」，頁235。

<sup>21</sup> 同上，〈補訂〉引《朱子語類》卷18，頁235。

<sup>22</sup> 嚴羽著，郭紹虞校釋：《滄浪詩話校釋》（北京：人民文學出版社，1983年），〈詩辨〉，頁12。

<sup>23</sup> 見王夢鷗《古典文學論探索》（臺北：正中書局，1984年），頁383-391。

羽及其詩論之研究》內，亦提出大慧宗杲對嚴羽詩論影響：

嚴羽與宗杲之關係過去極少人注意到，直到王夢鷗先生寫〈嚴羽以禪喻詩試解〉始一發其覆，筆者據黃公紹〈滄浪吟卷序〉及劉克莊之〈南城包生行卷〉，並參照宗杲一生行迹，亦覺嚴羽可能受到宗杲禪學之影響。<sup>24</sup>

上述這種自生平行迹及活動範圍比較，論證嚴羽詩禪觀念受禪門大德影響，甚至源出於臨濟宗禪僧大慧宗杲禪說，是近年論證嚴羽詩論妙悟說源出的流行做法。除此之外，論者往往又由《滄浪詩話》內，嚴羽將自己參詩比之於僧人妙喜——亦即大慧宗杲參禪一事；以至嚴羽《滄浪詩話》內提出詩禪相通的「妙悟」一詞，屢出現於大慧宗杲禪說當中，由此推論嚴羽在《滄浪詩話》內提出的詩禪學說，直接受臨濟宗禪僧大慧宗杲禪說所影響而有。<sup>25</sup> 更有學者以為嚴羽詩禪學說中的「妙悟」之說，不過是將宗杲禪法中的妙悟主張甚至門風直接移植到詩學當中而已，如蕭麗華在〈從儒佛交涉的角度看嚴羽《滄浪詩話》的詩學觀念〉一文中便有這樣的持論：

在宗杲看來，參禪除卻「妙悟」別無正途，默照只是磨磚，不得正果。所以嚴羽說：「禪道性在妙悟，詩道亦在妙悟。」（〈詩辨〉）明顯是臨濟宗下大慧宗杲禪師的思惟路數。嚴羽不僅方法與宗杲同轍，辯詩的態度也如同宗杲辨禪一般，以正法自居。宗杲說：「不惜口業，力救此弊。」（《大慧普覺禪師語錄》卷 26，頁 923）「不惜身命，欲扶持之。」（《大慧普覺禪師語錄》卷 29，頁 936），嚴羽輒說：「嗟乎！正法眼之無傳久矣。……故予不自量度，輒定詩之宗旨。……雖獲罪于世之君子，不辭也。」（〈詩辨〉）嚴羽以這種精神氣度力排江西尚理之詩病，正如宗杲力摒曹洞默照之禪病一般。在妙悟的路徑下，宗杲吸收唯識學說，結合般若空觀，以「參話頭」（「看話禪」）作為方便接引，嚴羽也主「識」，以「參詩」為入門樞機；宗杲最常用的話頭（公案）是趙州「無」字公案，嚴羽主張熟參的詩作則屬楚辭漢魏及盛唐名家，他說

<sup>24</sup> 黃景進《嚴羽及其詩論之研究》（臺北：文史哲出版社，1986年），第四章〈以禪喻詩的主要內容〉，第四節〈大慧宗杲禪學對嚴羽之影響〉，頁 179。

<sup>25</sup> 見王夢鷗《古典文學論探索》（臺北：正中書局，1984年），頁 383-391。黃景進《嚴羽及其詩論之研究》（臺北：文史哲出版社，1986年），第四章〈以禪喻詩的主要內容〉，頁 182-188。張伯偉《禪與詩學》（杭州：浙江人民出版社，1992年），〈禪學與詩話〉，頁 62-66。

「學漢魏晉與盛唐詩者臨濟下也」，「取漢魏之詩而熟參之」(《詩辨》)。  
凡此種種，嚴羽「妙悟說」詩論，直是宗杲門風移植入詩學之中。<sup>26</sup>

雖然論者往往從嚴羽筆下提到與大慧宗杲有關各項推求兩者關係，或者將兩者對於「妙悟」概念的重視，以至堅持正確的自信態度加以比較，從而推論嚴羽詩禪觀念中的妙悟說受大慧宗杲禪說影響，甚至進一步將嚴羽的妙悟說詩論，說成不過是將大慧宗杲禪說移植到詩學當中而已。然而這種推論最大的問題是，以往論者將焦點集中在嚴羽筆下提過，本身又講求「妙悟」的大慧宗杲身上，先後從傳法地域以至性格態度等各方面將兩者加以比對，由此即得出嚴羽妙悟說出於大慧宗杲禪說的結論，不過過往論者卻並未從佛學上甚至禪學上對「妙悟」觀念作進一步的考究，從而論證兩者彼此在理論上的密切關係，這在說明嚴羽詩禪學說中妙悟觀念的源出問題上，恐怕就是個仍然有待深入剖析的重要問題。

### 三、嚴羽《滄浪詩話》妙悟說源出大慧宗杲禪法商榷

由於大慧宗杲（1089~1163）於北宋末南宋初之間在閩湘一帶弘法，令臨濟宗宗風得以大振，在宗杲禪法風行於閩湘之際，若謂嚴羽詩論在以禪喻詩時所用術語多少會受時風影響，容或是在所難免的事；然而若由此以為關乎嚴羽論詩大旨所在的妙悟說，只不過是從大慧宗杲禪學觀念中移植入詩學而有的話，卻是個相當值得商榷的問題。從宗杲所提倡的禪法上來看，對於禪悟一事確然十分重視。在《大慧普覺禪師普說卷》卷十四內所載宗杲論學禪之道，即提出必須通過「悟」然後始得見道的主張：

須是悟始得，悟則事同一家，不悟則萬別千差。差之毫釐失之千里，切須子細。……須是悟始得，此外別無道理，若爾實有悟處。<sup>27</sup>

便一再重申學道「須是悟始得」，及「此外別無道理」的重要。同書卷十七又載：

到這裏如人飲水冷煖自知，除非親證親悟，方可見得。若實曾證悟底人，拈起一絲毫頭，盡大地一時明得。<sup>28</sup>

<sup>26</sup> 見蕭麗華：〈從儒佛交涉的角度看嚴羽《滄浪詩話》的詩學觀念〉，載《佛學研究中心學報》，第5期（2000年7月），頁265。

<sup>27</sup> 慧然、蘊聞、道先等編：《大慧普覺禪師普說卷》，《大正新脩大藏經》（臺北：中華佛教文化館影印日本大正新脩大藏經，1957年），第47冊，卷14，頁869。

<sup>28</sup> 同上，卷17，頁884。

於此同樣指出學道必要「親證親悟」，然後才可得見的道理。宗杲在禪法上特別強調一個「悟」字，究其原因其實基於針對其時以默照靜坐為究竟的默照禪而有。在〈答宗直閣〉一文中宗杲便指出：

而今默照邪師輩，只以無言無說為極則，喚作威音那畔事，亦喚作空劫已前事。不信有悟門，以悟為誑，以悟為第二頭，以悟為方便語，以悟為接引之辭。如此之徒。謾人自謾，誤人自誤。<sup>29</sup>

可見其說正針對其時只講求默照而不信有悟的默照禪之弊而發，亦足以說明何以宗杲在禪法上如此重視一「悟」字。至於「妙悟」概念，在宗杲禪學理論當中同樣佔著極為重要的位置。在〈答陳少卿季任〉一文內宗杲便指出：

近年以來，有一種邪師，說默照禪。教人十二時中是事莫管，休去歇去，不得做聲，恐落今時。往往士大夫，為聰明利根所使者，多是厭惡鬧處，乍被邪師輩指令靜坐，却見省力，便以為是，更不求妙悟，只以默然為極則。<sup>30</sup>

上述這段專門針對默照禪學道方法的論述，宗杲提出對抗以默然靜坐為極則這種禪法的主張，便是提倡禪修時要追求「妙悟」，由此亦足以證明在禪法上講求「妙悟」，實際上是宗杲用於抗衡默照禪，及建立看話禪禪法的根本理論。

正因宗杲與嚴羽在禪學理論建構方面，同樣都極度重視「妙悟」作用，甚至以此為判分邪正的標準所在，是以過去論者多就此推論以禪喻詩而歸於妙悟的嚴羽《滄浪詩話》詩禪學說，不但深受著一向提倡「妙悟」的宗杲禪法影響，甚至進一步推論嚴羽整套妙悟說理論，根本是從宗杲禪法中移植過詩學中而有。

然而若將嚴羽《滄浪詩話》中所提出的妙悟說，與宗杲禪學上所提倡的「妙悟」觀念細加比對的話，即可見出兩者主張其實並非完全一致。嚴羽在《滄浪詩話》內所提出以禪喻詩而歸於妙悟的大旨所在，主要見之於〈詩辨〉內的以下一段：

禪家者流，乘有小大，宗有南北，道有邪正，學者須從最上乘，具正法眼，悟第一義，若小乘禪，聲聞、辟支果，皆非正也。論詩如論禪，漢魏晉與盛唐之詩，則第一義也；大曆以還之詩，則小乘禪也，已落第二

<sup>29</sup> 《大慧普覺禪師語錄》，載上海古籍出版社編：《禪宗語錄輯要》（上海：上海古籍出版社影印《大正新脩大藏經》本），卷28，頁439。

<sup>30</sup> 同上，卷26，頁429。

義矣；晚唐之詩，則聲聞、辟支果也。學漢魏晉與盛唐詩者，臨濟下也；學大曆以還之詩者，曹洞下也。大抵禪道惟在妙悟，詩道亦在妙悟，且孟襄陽學力，下韓退之遠甚，而其詩獨出退之之上者，一味妙悟而已。惟悟乃為當行，乃為本色。然悟有淺深，有分限<sup>31</sup>，有透徹之悟，有但得一知半解之悟。漢魏尚矣，不假悟也；謝靈運至盛唐諸公，透徹之悟也，他雖有悟者，皆非第一義也。<sup>32</sup>

嚴羽在以上一段詩道與禪道之所以相通的說明當中，明確地提出「大抵禪道惟在妙悟，詩道亦在妙悟」，便是清楚指出詩之與禪得以打通的關鍵之處，完全就在於「妙悟」二字。文中又舉出「且孟襄陽學力，下韓退之遠甚，而其詩獨出退之之上者，一味妙悟而已。」說明「妙悟」原不在於學力，並且進一步補充謂：「惟悟乃為當行，乃為本色。然悟有淺深，有分限，有透徹之悟，有但得一知半解之悟。」從這段緊接於「妙悟」的補充說明，可以明白嚴羽所提出的「透徹之悟」，就正是其先所提出的通於詩禪的「妙悟」；亦即是一開始時嚴羽所提到「論詩如論禪，漢魏晉與盛唐之詩，則第一義也」，這種詩禪二道所共通的「第一義」之悟。這從下文提出「漢魏尚矣，不假悟也；謝靈運至盛唐諸公，透徹之悟也，他雖有悟者，皆非第一義也。」同樣舉出漢魏晉與盛唐詩為「第一義」之悟，來說明「惟悟乃為當行，乃為本色」的「妙悟」一事得以進一步證明。

嚴羽在《滄浪詩話》內對於「妙悟」的具體闡釋，可從「謝靈運至盛唐諸公，透徹之悟也」的說明中得悉——正因既知「透徹之悟」亦即「妙悟」的話，便可從盛唐諸公詩的特點來說明這一問題。嚴羽在《滄浪詩話》中對能「透徹之悟」的盛唐諸公詩有如下的說明：

盛唐諸人，惟在興趣，羚羊掛角，無跡可求，故其妙處，透徹玲瓏，不可湊泊。如空中之音，相中之色，水中之月，鏡中之象，言有盡而意無窮。<sup>33</sup>

從這段對盛唐諸人詩特色的描述中，可以知道詩道上「妙悟」的具體表現，

<sup>31</sup> 張健在〈《滄浪詩話》非嚴羽所編〉一文（載《北京大學學報》（哲學社會科學版），1999年第4期，頁70-84）中，據其他詩話所引異文而提出「有分限」當作「有分限之悟」。因本文探討重點與此處異文無涉，故此處引文仍依以正德本為據的郭紹虞《滄浪詩話校釋》本。

<sup>32</sup> 嚴羽著，郭紹虞校釋：《滄浪詩話校釋》（北京：人民文學出版社，1983年），〈詩辨〉，頁11-12。

<sup>33</sup> 嚴羽著，郭紹虞校釋：《滄浪詩話校釋》，〈詩辨〉，頁26。

便是要惟在興趣，能如禪道般達到羚羊掛角無跡可求，兼有透徹玲瓏，不可湊泊之妙，最終可以有言有盡而意無窮效果，才算得上真正的「妙悟」。

然而其中頗值得注意的是，嚴羽在《滄浪詩話》內以禪論詩，在闡明學詩者必須講求「妙悟」或者「透徹之悟」，由此達到追求「第一義」之悟的理想境界時，在交代這詩禪共通的「第一義」之悟的說明當中，就明確指出「漢魏尚矣，不假悟也；謝靈運至盛唐諸公，透徹之悟也。他雖有悟者，皆非第一義也。」換言之從「妙悟」上令詩道得以通於禪道的觀念上，嚴羽認為同屬「悟第一義」的，除了謝靈運至盛唐諸公的「透徹之悟」以外，尚有漢魏詩的「不假悟」亦同樣屬於詩道的「悟第一義」之作。既然在嚴羽的詩禪觀念當中，「妙悟」之內尚可劃分為漢魏的「不假悟」，與謝靈運至盛唐諸公的「透徹之悟」兩種，就足以證明嚴羽妙悟說整套理論的構建，並非可以用以往學者提出直接受大慧宗杲禪法所影響，以至移植其禪說入詩學等推論所可解釋或說明。

在致力提倡「妙悟」的宗杲禪法之中，正如上文所提到，宗杲既以「妙悟」觀念建立看話禪禪法的根本理論，認為捨此之外別無道理，故此大力反對學者不求「妙悟」。這種反對論調，尤其針對一般世間文章技藝而言。在記述宗杲說法的《大慧普覺禪師普說卷》內，便載有宗杲提出即使世間工巧技藝，亦必須要有悟方可的明確要求：

且如世間工巧技藝，有樣子便做得。若是這一解，須是自悟始得。得之於心應之於手。若未得箇安樂處，一向求知見覓解會，這般雜毒纒入心，如油入麪，永取不出。縱取得出，亦費料理。<sup>34</sup>

此外在《大慧普覺禪師語錄》內的〈答張舍人狀元安國〉一文中，宗杲更明確指出不論方內方外都不能不講求「妙悟」的說法：

近年以來，禪有多途。或以一問一答，末後多一句為禪者。或以古人入道因緣，聚頭商榷云，這裏是虛，那裏是實，這語玄那語妙，或代或別為禪者。或以眼見耳聞和會，在三界唯心，萬法唯識上為禪者。或以無言無說，坐在黑山下鬼窟裏，閉眉合眼，謂之威音王那畔父母未生時消息，亦謂之默而常照為禪者。如此等輩，不求妙悟，以悟為落在第二頭，以悟為誑誨人，以悟為建立。自既不曾悟，亦不信有悟底。妙喜常謂衲子輩說，世間工巧技藝，若無悟處，尚不得其妙，況欲脫生死，而

<sup>34</sup> 慧然、蘊聞、道先等編：《大慧普覺禪師普說卷》，《大正新脩大藏經》（臺北：中華佛教文化館影印日本大正新脩大藏經，1957年），第47冊，卷18，頁882。

只以口頭說靜，便要收殺。大似埋頭向東走，欲取西邊物，轉求轉遠，轉急轉遲。此輩名為可憐愍者，教中謂之謗大般若，斷佛慧命人。<sup>35</sup>

「世間工巧技藝，若無悟處，尚不得其妙」，便是從妙悟上對一般世俗工藝提出要求。在《大慧普覺禪師普說卷》內，亦載有宗杲點出即便世間文章技藝，亦有講求「妙悟」的必要：

更有一般底，說靜是根本，悟是枝葉，靜得久自然悟去。山僧敢道他亂道。又引淨極光通達為證，且莫錯會好。先聖不奈何，說箇淨極光通達，寂照含虛空。譬如良醫，應病與藥。如今不信，有妙悟底，返道悟是建立，豈非以藥為病乎。世間文章技藝，尚要悟門，然後得其精妙，況出世間法，只怎麼了得？<sup>36</sup>

宗杲在以上各項對於禪悟的說明中，不但極力反對人不信有「悟」，或者「不求妙悟」，更清楚指出世間文章與工巧技藝「須是自悟始得」，及「若無悟處，尚不得其妙，況欲脫生死，而只以口頭說靜，便要收殺」；及「世間文章技藝，尚要悟門，然後得其精妙，況出世間法，只怎麼了得？」在宗杲這種堅持「妙悟」，主張學道必要有悟門，然後才能得其妙，「若無悟處」則「不得其妙」的理論當中，尤其值得注意的是宗杲明確反對世間文章等工巧技藝不講「妙悟」，若與在詩學觀念上，認為「妙悟」亦包括「不假悟」在內的嚴羽詩禪學說加以比較的話，便可見出兩者對於「妙悟」觀念的理解事實上頗有出入，在基本理念上顯然並非一致。

#### 四、嚴羽《滄浪詩話》妙悟說與華嚴哲學

雖然宗杲在論禪修時經常以「妙悟」立說，然而事實上歷來以「妙悟」說禪者頗眾，非獨囿於宗杲一人。就以其時宗杲所致力攻訐，一向以默照禪立說的宏智正覺(1091-1157)為例，在其禪說中就同樣不乏講求「妙悟」的主張：

師舉圓通秀鐵壁頌云：「何勞一日三梳頭，扎得根牢即便休。大抵輸他肌骨好，不塗紅粉也風流。」首山答話：「不用緣飾，自然婆婦體段俏

<sup>35</sup> 蘊聞編：《大慧普覺禪師語錄》，載上海古籍出版社編：《禪宗語錄輯要》（上海：上海古籍出版社影印《大正新脩大藏經》本），卷30，頁447。

<sup>36</sup> 慧然、蘊聞、道先等編：《大慧普覺禪師普說卷》，《大正新脩大藏經》，第47冊，卷18，頁887。

措。如西施心痛，捧心而顰，更益其美；醜女學顰，更益其醜。」此責口耳之學，不務妙悟者。<sup>37</sup>

從宏智正覺對學禪時「不務妙悟」者予以譴責，就可見其時風行於禪門的默照禪禪法，對於「妙悟」同樣地重視。此外永明延壽（904~975）於《宗鏡錄》內亦有以「妙悟」論習禪之說：

夫習禪人，唯尚理觀。觸處心融，聞於名相，一句不識。誦文者守株，情通者妙悟。<sup>38</sup>

於《無門關》內，無門慧開(1183-1260)亦不乏參禪時須講求「妙悟」的說法：

無門曰：參禪須透祖師關，妙悟要窮心路絕。祖關不透，心路不絕，盡是依草附木精靈。<sup>39</sup>

就以上延壽、正覺與慧開等人說禪時，均以「妙悟」闡明學禪以至參禪之法一事來看，足以說明在說禪時講求「妙悟」，原屬宋代時禪門中的流行觀念，既然宋時禪學上標榜「妙悟」者眾，故此自不能因嚴羽以「妙悟」說詩就謂其必然出於宗杲之說。

另一方面，事實上嚴羽以禪說詩中的「妙悟」觀念，不待於宗杲甚或宋代一眾禪門大德提出始有。倘若往上追溯的話，「妙悟」一詞早在宗杲之先就出現於佛經之內。唐代武后時實叉難陀(652~710)所譯《大方廣佛華嚴經》，於卷十二〈如來名號品〉內便提到「妙悟」一詞：

爾時世尊，在摩竭提國阿蘭若法菩提場中，始成正覺。於普光明殿，坐蓮華藏師子之座。妙悟皆滿，二行永絕，達無相法，住於佛住，得佛平等。到無障處，不可轉法。所行無礙，立不思議，普見三世。<sup>40</sup>

在同書的卷五十三〈離世間品〉內，同樣亦提到「妙悟」一詞：

<sup>37</sup> 萬松行秀編撰：《萬松老人評唱天童覺和尚頌古從容庵錄》，《大正新脩大藏經》，第48冊，頁268。

<sup>38</sup> 永明延壽編：《宗鏡錄》，《大正新脩大藏經》，第48冊，卷46，頁685。

<sup>39</sup> 慧開撰，彌衍宗紹編：《無門關》，《大正新脩大藏經》，第48冊，頁292。

<sup>40</sup> 實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》，《大正新脩大藏經》，第10冊，卷12，〈如來名號品〉，頁57。

爾時世尊，在摩竭提國阿蘭若法菩提場中普光明殿，坐蓮華藏師子之座。妙悟皆滿，二行永絕，達無相法，住於佛住，得佛平等。到無障處，不可轉法。所行無礙，立不思議，普見三世。<sup>41</sup>

對於《華嚴經》內提到與「妙悟」有關的這段，李通玄(635~730)在《新華嚴經論》內對此解釋是：

「妙悟皆滿」者，無功之理智性自遍知故。「二行永絕」者，斷常有無二見也。「達無相法」者，智境如幻，心境無主。「住於佛住」者，佛無所住。「得佛平等」者，大智遍周，知根與益，無自他也。「到無障處」者，聖凡同體，總別自在。「不可轉法」者，體用自在，無性可轉。「所行無礙」者，智用遍周，無物為礙故。「立不思議」者，迷亡任智也。<sup>42</sup>

關於「妙悟」一詞的具體涵義，澄觀(738~839)在《大方廣佛華嚴經疏》卷廿五〈升率兜天宮品〉的「下離世間中復有妙悟」一句後，對此便有明確的解說：

「妙」者，微妙，離覺相故。「悟」，「覺」及「知」，名異義同。<sup>43</sup>

此外澄觀在疏釋《華嚴經》卷十二〈如來名號品〉時，對「妙悟」一詞有益加清楚詳盡的闡釋：

「妙悟」，晉經名「善覺」，論經名「正覺」。良以梵音云「蘇」，含於「妙」、「善」及「正」等故。譯者隨取「悟」即「覺」也。雙照真俗，故稱「妙悟」。<sup>44</sup>

從澄觀以上對《華嚴經》〈如來名號品〉及〈離世間品〉內「妙悟」一詞的解釋，可知「妙悟」之義即正覺，而且「妙悟」的最大特點，便是在「雙照真俗」之下而能「離覺相」。上述澄觀對於「妙悟」的具體闡釋，正可點出「妙悟」之所以有別於一般禪悟，其微妙處亦即不可異議處，妙在離覺相——亦即不必悟而能悟，能如此方可謂之「妙悟」。

至於澄觀在《大方廣佛華嚴經疏》內闡釋「妙悟」特點的「雙照真俗」，其先永嘉玄覺(665~713)對「妙悟」這一特點亦有詳盡析論：

<sup>41</sup> 同上，卷53，〈離世間品〉，頁279。

<sup>42</sup> 李通玄撰：《新華嚴經論》，《大正新脩大藏經》，第36冊，卷32，〈如來名號品〉，頁943。

<sup>43</sup> 澄觀撰：《大方廣佛華嚴經疏》，《大正新脩大藏經》，第35冊，卷25，〈升率兜天宮品〉，頁685。

<sup>44</sup> 同上，卷12，〈如來名號品〉，頁588。

夫境非智而不了，智非境而不生。智生則了境而生，境了則智生而了。智生而了，了無所了。了境而生，生無能生。生無能生，雖智而非有。了無所了，雖境而非無。無即不無，有即非有。有無雙照，妙悟蕭然。如火得薪，彌加熾盛。薪喻發智之多境，火比了境之妙智。其辭曰：達性空而非縛，雖緣假而無著。有無之境雙照，中觀之心歷落。<sup>45</sup>

玄覺由境智角度解釋「妙悟」，在「有無雙照，妙悟蕭然」一句內，就點出「妙悟」特色在「有無雙照」，這與澄觀以「雙照真俗」解釋「妙悟」特點，其用意是一致的。本嵩在《華嚴七字經題法界觀三十門頌》卷下便提到：

約能觀之智，有無雙照；約所觀之境，真俗雙融。不二而二，以顯色空；二而不二，明其無礙。<sup>46</sup>

由本嵩上述說明可知，在闡釋「妙悟」特點時，澄觀所指出「妙悟」的「雙照真俗」，玄覺所指出「妙悟」的「有無雙照」，甚至李通玄指出「妙悟」的「斷常有無二見」，諸家闡述角度雖有不同，然而涵義則一致。至於玄覺「有無之境雙照，中觀之心歷落」的說明，更進一步點出「妙悟」之所以會「有無雙照」，其實是本乎歷落的「中觀之心」而有，由此亦足以解釋何以「妙悟」會有雙照於有無真俗，其至今有無真俗不二的這一特點。

從以上自《華嚴經》內及疏釋諸家筆下追溯「妙悟」觀念源出，甚至由此進一步釐清「妙悟」一詞在佛學上涵義以後，由這種《華嚴經》中所提出「二行永絕」——具有真俗不二、有無雙照特點的「妙悟」觀念，正可說明何以嚴羽詩禪觀念中的妙悟說，竟然可將「不假悟」的漢魏詩，同時置於第一義之悟的「妙悟」之列。箇中原因正如澄觀疏所稱，「妙悟」之所以有別於一般禪悟，其微妙不可異議處，就在於真俗不二、有無雙照之下而能「離覺相」——亦即抵於無所悟境界，始得以名之為「妙悟」，因此嚴羽在詩論上從「妙悟」之說打通詩禪二道，提出「禪道惟在妙悟，詩道亦在妙悟」時，聲稱「不假悟」的漢魏詩亦屬於第一義之悟的「妙悟」，所以會出現這種與其時宗杲妙悟禪說大異其趣的詩禪學說，追源溯本的話便知其實所依據的正是一向流通於《華嚴經》等佛學經典當中，以追求雙照真俗、有無齊觀為終極目標的「妙悟」觀念，而非宗杲在闡明看話禪時，所提出的一套「須是悟始得，此外別無道理」的所謂「妙悟」。

<sup>45</sup> 魏靜輯，玄覺撰：《禪宗永嘉集》，《大正新脩大藏經》，第48冊，〈毘婆舍那頌第五〉，頁390。

<sup>46</sup> 本嵩：《華嚴七字經題法界觀三十門頌》，《大正新脩大藏經》，第45冊，卷下，頁700。

除此之外，上述這種屢見於《華嚴經》內以至華嚴哲學思想中的「妙悟」觀念，更可以進一步解釋，何以嚴羽會在《滄浪詩話》中所提出的妙悟之說，在理論架構上可以同時包涵「透徹之悟」與「不假悟」兩種同屬第一義之悟的「妙悟」。正如上文論證時所提到，這種在《華嚴經》中所提出的「妙悟」觀念，既然要旨在於能夠「雙照真俗」或者「有無雙照」，故此無論有待於悟，要求抵於「透徹玲瓏，不可湊泊」的「透徹之悟」；或無待於悟的「不假悟」，在華嚴哲學思想這種「有無之境雙照，中觀之心歷落」的「妙悟」觀念之下，既然達到真俗不二，有無齊觀的「二行永絕」境界，是以不論有待或無待，兩者都得以同時成立。倘從詩學理論的組織架構上加以審視的話，嚴羽在《滄浪詩話》中所提倡的妙悟說，事實上是本乎中觀的「離於覺相」與「雙照真俗」的這一「妙悟」觀念之上，由此而建構出《滄浪詩話》內既以盛唐諸公「透徹之悟」為學詩最高境界，又以漢魏詩「不假悟」為學詩最高理想，兩者同屬最上乘第一義的一套以「妙悟」為宗旨的詩禪之說。以此之故其整套的詩論架構體系，可說就是直接建立在華嚴哲學思想的妙悟觀念之上的一套詩禪學說。

## 五、結語

在禪學大行其道的宋代，禪學深刻地影響著詩學理論，以禪喻詩甚至以禪說詩成為一代詩學上的流行風氣，標榜以禪喻詩的嚴羽，在《滄浪詩話》內提出妙悟之說，由此會通詩學與禪學，成為後世極度推重的一套詩禪學說。過去論嚴羽詩禪觀念中的妙悟說時，論者雖能指出嚴羽詩禪學說主於妙悟，然而對於妙悟說大旨，或自道學上立說，以為嚴羽教人積書胸中，學者因疑而悟；或以為博采而有所通，因力索而悟入，而少有由禪學角度上闡明嚴羽詩禪觀念中的妙悟旨趣。近時學者雖知由禪學上追溯嚴羽詩禪學說問題，但自王夢鷗先生因《滄浪詩話》中嚴羽以「妙喜」參禪比諸本身參詩一事，而指出大慧宗杲禪法與嚴羽以禪喻詩密切相關後，自始論者幾乎一律由大慧宗杲禪法去說明嚴羽詩禪學說大旨，更以此解釋嚴羽妙悟說的源出問題，甚至有主張嚴羽詩學上的妙悟說，僅僅是從宗杲禪學妙悟觀念移植過去的說法。

不過倘若對佛學上「妙悟」觀念有進一步瞭解的話，便知道事實上「妙悟」一詞早流通於禪門之間，不待到宋代宗杲時始見出現。本文不獨追溯大慧宗杲禪法內「妙悟」一詞用法，及其時禪門中對於妙悟觀念的運用，以此說明歷來原多有以妙悟說禪者，故此不待宗杲提倡看話禪時始獨標妙悟之說；另一方面本文又將宗杲禪學上所提倡的妙悟，與嚴羽詩學上的妙悟之說加以比對，由此進一步說明兩者對「妙悟」觀念在理解上顯然並非一致，證明嚴羽主於妙悟的這套詩禪學說並非出於宗杲所提倡的妙悟禪說。

在追溯嚴羽《滄浪詩話》內所提出詩禪觀念妙悟說源出問題上，本文指出

「妙悟」一詞，其實早在宗杲之先經見之於《華嚴經》等佛典之內。並自《華嚴經》提及「妙悟」之說，與疏證《華嚴經》的李通玄、澄觀等諸家對此的具體闡釋中，說明華嚴哲學中所闡述的「妙悟」，與一般禪悟最大區別的地方，就在於一個「妙」字——其微妙不可思議處，就在於須「離覺相」而悟，亦即在「二行永絕」與「雙照真俗」之下能離於悟而悟，以此證明主張漢魏詩「不假悟」亦得同入「妙悟」之列的嚴羽妙悟說，與華嚴哲學中的「妙悟」觀念原有極為密切的關係；而嚴羽在《滄浪詩話》中所提出的妙悟之說，這種在「妙悟」中可以同時包括有待於悟的「透徹之悟」，與無待於悟的「不假悟」的詩學理論架構，事實上正建立在華嚴哲學思想內這種從中觀之道出發，得以雙照於二行，令真俗不二，有無齊觀的妙悟觀念之上。

參考文獻：

1.原典文獻

- 《大方廣佛華嚴經》。《大正新脩大藏經》冊 10。  
 《大方廣佛華嚴經疏》。《大正新脩大藏經》冊 35。  
 《新華嚴經論》。《大正新脩大藏經》冊 36。  
 《華嚴七字經題法界觀三十門頌》。《大正新脩大藏經》冊 45。  
 《大慧普覺禪師普說卷》。《大正新脩大藏經》冊 47。  
 《禪宗永嘉集》。《大正新脩大藏經》冊 48。  
 《萬松老人評唱天童覺和尚頌古從容庵錄》。《大正新脩大藏經》冊 48。  
 《宗鏡錄》。《大正新脩大藏經》冊 48。  
 《無門關》。《大正新脩大藏經》冊 48。

2.中日文專書、論文

- 王士禎著。張宗柟纂集。戴鴻森校點：《帶經堂詩話》（北京：人民文學出版社。1982年）
- 王夢鷗（1984）。《古典文學論探索》。臺北：正中書局。
- 永瑢等撰（1965）。《四庫全書總目》。北京：中華書局。
- 周興陸（2001）。〈還《滄浪詩話》以本來面目——《滄浪詩話校釋》據《玉屑》本校訂獻疑〉。載《文學遺產》第3期。頁87-90。
- 胡應麟（1979）。《詩藪》。上海：上海古籍出版社。
- 許印芳（1961）。〈滄浪詩話跋〉。轉引自郭紹虞，《滄浪詩話校釋》，附輯二，序跋提要。頁272。
- 許學夷（1987）。《詩源辯體》。北京：人民文學出版社。
- 郭紹虞（2009）。〈《滄浪詩話》以前之詩禪說〉。載《照隅室古典文學論集》。上海：上海古籍出版社。頁192-217。
- 郭紹虞（2009）。〈神韻與格調〉。載《照隅室古典文學論集》。上海：上海古籍出版社。上編。頁344-412。
- 陳國明（2010）。〈嚴羽詩學兩則小議〉。載香港浸會大學《人文中國學報》第16期。頁97-117

- 黃景進（1986）。《嚴羽及其詩論之研究》。臺北：文史哲出版社。
- 張伯偉（1992）。《禪與詩學》。杭州：浙江人民出版社。
- 張健（1999）。〈《滄浪詩話》非嚴羽所編〉。載《北京大學學報》第4期。頁70-84。
- 錢鍾書（2008）。《談藝錄》。北京：三聯書店。
- 蕭麗華（2000）。〈從儒佛交涉的角度看嚴羽《滄浪詩話》的詩學觀念〉。載《佛學研究中心學報》第5期。頁253-273。
- 嚴羽著（1972）。《校正滄浪詩話注》胡鑑注。任世熙校。臺北：廣文書局影印光緒七年刊本。
- 嚴羽著（1983）。《滄浪詩話校釋》。郭紹虞校釋。北京：人民文學出版社。
- 蘊聞編。《大慧普覺禪師語錄》。載上海古籍出版社編：《禪宗語錄輯要》。上海：上海古籍出版社影印《大正新脩大藏經》本。

## 錢謙益與晚明華嚴宗的一段思想因緣

中國國家古籍保護中心 副研究館員  
王紅蕾

### 提要

錢謙益（1582-1664），字受之，號牧齋，江蘇常熟人。明清之際文壇領袖。針對明代學術之失，錢謙益提出「通經汲古、治經正學」，實為清代經學復興之先聲。這一理論的提出和錢謙益與雪浪洪恩、一雨通潤、汰如明河、蒼雪讀徹、石林道源、固如通明、含光炤渠等四代華嚴宗師的交遊及思想交流互動有密切關係。錢謙益提倡華嚴講教，他認為這是遏止禪宗空談流弊的最好方法。因此，錢謙益重啟漢代訓詁注疏之風，在學術實踐上，錢謙益三箋杜詩，以「史官」自命，職志在考證史跡，訂訛正謬。

錢謙益與晚明華嚴諸師的交遊是晚明僧俗溝通的重要途徑，一方面說明晚明思想、文學等領域的各種思潮與士人階層對佛教的信仰和接受有著密切關係，另一方面也是晚明佛教積極入世傾向的重要表現。研究錢謙益與晚明叢林的交遊及其思想上的碰撞、交流，對於深入探究錢謙益思想形成的歷史原因，揭示晚明儒佛互補、僧俗互動的文化內涵、深刻理解晚明文學與晚明佛教的內在關聯、晚明士林與叢林的真實關係以及晚明佛教的時代特徵等問題，無疑具有重要意義。

**關鍵字：**錢謙益、華嚴宗、通經汲古、治經正學

治晚明佛教史者，錢謙益是個不能繞過的名字。錢謙益（1582-1664），字受之，號牧齋，江蘇常熟人。明清之際著名文學家、史學家、藏書家。錢氏雖非出家之人，但佛緣殊勝。早年親近佛法，一生與佛教僧侶往來交通。查檢錢謙益文集發現，其與佛教相關的詩文、序跋、行狀、塔銘、碑銘、書信往來及注疏評說的核心思想是華嚴一系。

余老歸空門，棲心法藏。始篤信《華嚴》一經，經中之王。賢首一宗，教中之海。南之天臺，北之慈恩，少林之心法，南山之律部，無不從此法界流，無不還歸此法界。<sup>1</sup>

《華嚴》之為經王也，夫人而知之矣。肇於晉，廣於唐，於是有實叉難陀之譯，有清涼國師之《疏鈔》，有李長者之《合論》，有杜順和尚之《法界觀》。千年以來，薄海內外，頂禮而捧誦者，無慮萬億，不可說轉」<sup>2</sup>。在《張善士墨書華嚴經》一文中，錢謙益云：

華嚴大經，經中之王。受持讀誦書寫，是功德無量無數無邊。往吾友昆山王提學淑士、嘉定李孝廉長蘅，皆發願寫華嚴經。淑士臨終正定，耳中聞天樂來迎，歿後亦數見生天之兆。嘉定人有入冥者，見沈公路在善趣中，問曾見長蘅否？沈答曰：「長蘅寫經功德大，吾輩安得見之。」余亦夢長蘅告曰：「吾寫經功德，受用不可貲省。此中專設一官，為我典守。」此二事皆余所灼知者，以是知傳記所載盪水拯蟲蟻，一偈破地獄，皆是實理實事，如語不誑語也。<sup>3</sup>

余惟此經（《華嚴經》）為法中王，三法界十玄門之指要，雲興瓶瀉，未易以海墨罄也。以其淺淺者言之，持誦此經有大利益者二。一者，眾生在五濁世，食淫盜殺，種種造地獄因。能破地獄者，此經也。慕靈記言：京兆人王姓者，本不修善，因病致死。二人引至地獄門前，見一僧，是地藏菩薩，教誦偈云：「若人欲了知，三世一切佛。應觀法界性，一切唯心造。」誦得此偈，得排地獄苦。其人入見閻羅王如言誦之，王遂放免。在獄三日，常誦此偈，聲所至處，受苦者皆得脫。再生尋驗，乃華嚴經升夜摩天宮覺林菩薩偈也。故曰：「一偈之中，能破地獄也。」況一卷一品一部之文乎？是為大利益者一也。二者，眾生在三災世，惡

<sup>1</sup> [清]錢謙益著、錢曾箋注、錢仲聯標校，《錢牧齋全集》第6冊《有學集》卷四一《普德寺募修禪堂疏》，上海古籍出版社2003年，頁1405。以下引用《錢牧齋全集》版本同。

<sup>2</sup> 《錢牧齋全集》第2冊《初學集》卷二八《華嚴懺法序》，頁863。

<sup>3</sup> 《錢牧齋全集》第8冊《牧齋外集》卷二五《張善士墨書華嚴經》，頁850。

業招報，往往遇刀兵劫。能止刀兵者，此經也。清涼大鈔載般若彌迦薄，于闐國沙彌也。甚有戒行，寫華嚴經為業。忽有人合掌啟請，遂閉目至天上，天主跪請，諸天與修羅戰，屢被摧衄。請法師乘天寶輅，執天幢幡，心念《華嚴》，以臨戰陣。修羅大眾，忽然潰散。故曰：「湧地現金色之身，升天止修羅之陣。」以修羅之獷勅，帝釋敗北，藏針孔以避之。今乘法力，立使奔潰。而況于人世之刀兵，有不冰消霧解者邪？是為大利益者二也。<sup>4</sup>

錢謙益之所以推重《華嚴經》，是因為「晚讀《華嚴經》，稱性而談，浩如煙海，無所不有，無所不盡」<sup>5</sup>。華嚴宗以五教十宗判釋迦如來教法，十門六相會融，自在無礙，重重無盡。這是佛禪定時內心呈現的境界，眾生若經修持能悟此真實圖景，即達到事事無礙的華嚴法界。「若以實相言之，則毛端塵裡，皆有多普賢，未有一方非菩薩住，應知此華山中一牛鳴地，與震旦國中清涼支提、那羅延窟等何異」<sup>6</sup>？在錢謙益看來，世間萬事萬物莫不同遍含容，相即相入，相攝相成，主伴俱足，圓通自在。

張善士發大願心寫是經（《華嚴經》），一字一畫中，種種具足。<sup>7</sup>

《華嚴經》者，稱性而談，該心之變而道之者也。<sup>8</sup>

《華嚴》之義，帝網重重，須彌芥子，互相容納。<sup>9</sup>

華嚴五地菩薩登地之後，乃能妙解世間畫筆琴書，種種伎藝，至於塵裡轉輪，豪端見剎，而畫家之能事畢矣。<sup>10</sup>

錢謙益對蘇軾懷有極為濃厚的興趣，明天啟、崇禎文壇在錢謙益等人推動下，詩風漸入宋調，錢謙益總結蘇軾的文學成就即得益於《華嚴經》，其曰：

吾讀子瞻《司馬溫公行狀》、《富鄭公神道碑》之類，平鋪直序，如萬斛水銀，隨地湧出，以為古今未有此體，茫然莫得其涯涘也。晚讀《華嚴經》，稱性而談，浩如煙海，無所不有，無所不盡，乃喟然而歎曰：

<sup>4</sup> 《錢牧齋全集》第6冊《有學集》卷四一《白椎庵建造彈指閣華嚴堂募緣疏》，頁1416。

<sup>5</sup> 《錢牧齋全集》第3冊《初學集》卷八三《讀蘇長公文》，頁1756。

<sup>6</sup> 《錢牧齋全集》第5冊《有學集》卷二七《華山講寺新建講堂記》，頁1016。

<sup>7</sup> 《錢牧齋全集》第8冊《牧齋外集》卷二五《張善士墨書華嚴經》，頁850。

<sup>8</sup> 《錢牧齋全集》第2冊《初學集》卷二八《華嚴懺法序》，頁864。

<sup>9</sup> 《錢牧齋全集》第2冊《初學集》卷二八《華嚴懺法序》，頁864。

<sup>10</sup> 《錢牧齋全集》第6冊《有學集》卷四六《題聞照法師所藏畫冊》，頁1544。

「子瞻之文，其有得於此乎？」文而有得於《華嚴》，則事理法界，開遮湧現，無門庭，無牆壁，無差擇，無擬議。世諦文字，固已蕩無纖塵，又何自而窺其淺深，議其工拙乎？朱少章云：「東坡未作《勝相經藏》及《大悲閣記》，嘗與陳季常論文曰：某獨不曾作《華嚴經》耳。季常指魚魀冠曰：請擬《華嚴經》頌之。」坡索筆疾書，不易一字。少章知《魚魀冠頌》之為《華嚴》，而不知他文之皆《華嚴》也。此非知坡之深者也。蘇黃門言少年習制舉，與先兄相後先。自黃州已後，乃步步趕不上。其為子瞻行狀曰：「公讀《莊子》，喟然歎息曰：吾昔有見於中，口未能言。今見《莊子》，得吾心矣。後讀釋氏書，深悟實相。」參之孔、老，博辯無礙。然則子瞻之文，黃州已前得之於《莊》，黃州已後得之於釋。吾所謂有得於《華嚴》者信也。中唐已前，文之本儒學者，以退之為極則。北宋已後，文之通釋教者，以子瞻為極則。《孟子》曰：「孔子之謂集大成。」二子之於文也，其幾矣乎？<sup>11</sup>

錢謙益高唱華嚴，更深層意義在於針對晚明叢林浮泛空虛之風，他認為弘宗扶教之綱要在華嚴法界，其曰：

古人之指意，以為後五百歲弘宗扶教，其綱要在於闡揚法界，廓清教海。而駢枝儷葉之文，固不足為有無也。<sup>12</sup>

以賢首言之，圭峰、長水，繼述罕聞。《華嚴》綸貫，具在三法五教，固渙如寶網也。<sup>13</sup>

金陵少宗伯殷秋崖先生手訂《楞嚴解》十卷，採錄《華嚴合論》為《約語》四卷，又得《宗鏡會要》於長幹精舍。……近世魔禪橫行，聾參啞證，瞎棒胡喝，世尊四十九年所說，彼將束之高閣，屏為故紙，而何有於此三書乎？宰官長者，影慕禪宗，互相唱歎，以為甚難稀有。經所識佛法將滅，魔子出家，師子身中蟲，還食師子肉，正為此輩授記也。今者狂焰少息，病根未除，正須昌明宗教，以扶元之藥，治狂易之症。譬如奴寇交訐，生民塗炭，必差擇兵將，儲備糧食，然後可以為撲滅之計。欲救魔禪，則此三書者，亦佛法之賞糧兵食也。佛言烏洛迦蛇最毒，嘗患毒熱，以身繞栴檀香樹，其毒旋息。魔禪如毒蛇，三書如栴檀香樹，流布津梁，此末法中第一義諦。<sup>14</sup>

<sup>11</sup> 《錢牧齋全集》第3冊《初學集》卷八三《讀蘇長公文》，頁1756。

<sup>12</sup> [清]錢謙益撰，潘景鄭輯校，《絳雲樓題跋》，《南來堂拾稿》，上海古籍出版社2005年，頁172。以下引用《絳雲樓題跋》版本同。

<sup>13</sup> 《錢牧齋全集》第6冊《有學集》卷四五《書華山募田供僧冊子》，頁1503。

<sup>14</sup> 《錢牧齋全集》第3冊《初學集》卷八六《金陵舊刻法寶三書》，頁

竊惟今日妖邪熾盛，狂瞽交馳，皆以正法不明之故。而三宗之中，急宜提唱者，尤莫先於賢首。蓋自清涼、方山兩家之疏論，已不免砧錘相向。而圭峰已後，弘演斯宗，作人天之眼目者，寥寥乏人。台家各仞門庭，人以妄判叛竊之談，互相矛盾。以故魔民盲子，緣間乘隙，矯亂披猖。如使華嚴法界豁然中天，高山之旭日常明，帝網之寶珠偏照，善見得而眾疾俱消，末尼出而群生鹹給，又何患狂焰之不除，慧燈之不續哉！<sup>15</sup>

「今於後五百年說此大經，交映千門，融冶萬有，豈非乘大願輪作如來使，帝心以下諸祖，從毗盧華藏中，分身冥加，助佛宣化者與？如上功德，海墨難書，舉要言之，略有其二：一則曰以挽末法也，二則曰以救末劫也」。<sup>16</sup>

云何為挽末法？大法垂秋，狂瞽交熾。盲禪魔民，彌天障日。不待月光出世，此世界幾成墨穴矣。演若多晨朝覽鏡，迷頭狂走。欲令知本頭不失，非仍以明鏡指之不可。今于中風狂易之時，演說圖頓法門，三法界、十玄門、大圓鏡智，朗然中天。彼迷頭狂走之人，終不能出大圓鏡中，將爽然自失矣。彼如劍葉林下，即傷人我。如舍支鼓慈潛說法。藥王儲上藥以療病，海師具慈航以拯溺。佛種不斷，非小因緣，故曰挽末法也。

云何為救末劫？五蜀眾生，業因深重。墮地獄苦，曆刀兵劫。馬頭火狗，籠身而耕舌，封狐乳虎，啖血而膾肝。四山來合，八苦交煎。歷劫燒然，物銷報盡。惟此《華嚴》，蠲除宿業。一偈能排地獄之苦，而況於人世間桎械枷鎖，有不應聲解散者乎？升天能止修羅之障，而況於小劫中炮車熱鐵，有不觸手銷滅者乎？寧風旱，彌兵火，回血塗，撈毒海，家持夜摩之偈人唱善財之歌，斯世之灰場鬼國，胥湧現為華嚴樓閣。恒沙法施，莫大乎是。故曰救末劫也。<sup>17</sup>

「當知此世界無盡眾生，無盡法師，演華嚴法界，自度度人，功德無盡。四眾聽者，一字染神，歷劫不失，功德亦無盡。有人能施法財，莊嚴法筵，供養清眾，是功德與講者、聽者永不唐捐，等同無盡」<sup>18</sup>。錢謙益自言「余亦華

1798。

<sup>15</sup> 《錢牧齋全集》第6冊《有學集》卷四○《與惟新和尚書》，頁1370。

<sup>16</sup> 《錢牧齋全集》第6冊《有學集》卷四一《普德寺募修禪堂疏》，頁1406。

<sup>17</sup> 《錢牧齋全集》第6冊《有學集》卷四一《普德寺募修禪堂疏》，頁1406。

<sup>18</sup> 《錢牧齋全集》第6冊《有學集》卷四一《普德寺募修禪堂疏》，頁1406。

嚴法界中人也」<sup>19</sup>，號「那羅延窟聚沙居士」<sup>20</sup>，欲以華嚴法界「金剛堅牢」之力，辟禪魔、立僧史、顯正法。

錢謙益認為方今世道澆漓，法門寥落，「今日談禪者，皆宗趙大洲，只貴眼明，不貴踐履之說。終日談玄說妙，考其立身制行，辭受進退之際，無一毫相應者，乃反貶剝周程。豈知彼在塔中安坐，而我乃遙說相輪耶」？<sup>21</sup>有鑑於此，錢謙益「妄思設三大火聚，以待世間之書。一曰：炎祖龍之火，以待儒書。凡儒林道學剽賊無根者，投畀於是。一曰：然須彌之火，以待釋典。凡文句語錄，駢贅無根者，投畀於是。一曰：扇丁甲之火，以待玄文。凡經方符籙，誕謾無稽者，投畀於是」<sup>22</sup>。因病發藥，錢謙益指出：

居今之世，而欲樹末法之津梁，救眾生之狂易。非反經明教，遵古德之遺規，其道無繇也。夫佛法如大地之載眾生，從地倒者須從地起。經教為藥草之療百病，中藥毒者還用藥攻。<sup>23</sup>

竊惟斯世正眼希微，法幢摧倒，今欲折伏魔外，必先昌明正法。孟子曰：「君子反經而已矣。」經正則庶民興，庶民興，斯無邪慝矣。辟諸用藥治病，先扶元氣。辟如發兵討賊，先固根本。<sup>24</sup>

「通經汲古、治經正學」，錢謙益重啟漢代訓詁注疏之風，以華嚴義學為典範，樹立嚴謹征實的學術風氣，以矯正晚明佛門空疏俗濫之弊。這是晚明佛教復興運動的時代主題。

竊謂自今已往，一切大乘契經，與夫諸聖造論，宗趣深遠，義疏繁瑋者，胥當依佛頂之例，權閣今文，先宗古釋。務俾先佛心宗，與古師教

<sup>19</sup> 《錢牧齋全集》第5冊《有學集》卷二七《華山講寺新建講堂記》，頁1016。

<sup>20</sup> 《華嚴經》云：「震旦國，有一住處，名那羅延窟，從昔已來，諸菩薩眾，於中止住。」那羅延，梵語為「金剛堅牢」之意。錢謙益自稱那羅延窟弟子：「海虞城中，有善男子孫氏，名魯，發願敬書大方廣佛華嚴經八十一卷，踰年告成。那羅延窟弟子蒙叟錢謙益忻逢勝緣，焚香翻閱，合掌頂禮」。（《錢牧齋全集》第6冊《有學集》卷四二《法書華嚴經偈》，頁1446。）清順治八年（1651），錢謙益作《武林湖南淨慈寺募建禪堂齋室延請禪師住持宗鏡唱導文疏》，尾署「那羅延窟聚沙居士虞山篋後人□□合十和南敬書」。（《錢牧齋全集》第6冊《有學集》卷四一，頁1402。）

<sup>21</sup> 《錢牧齋全集》第3冊《初學集》卷八六《跋傅文恪公大事狂言》，頁1800。

<sup>22</sup> 《錢牧齋全集》第6冊《有學集》卷五〇《讀武閣齋印心七錄記事》，頁1631。

<sup>23</sup> 《錢牧齋全集》第3冊《初學集》卷八一《北禪寺興造募緣疏》，頁1729。

<sup>24</sup> 《錢牧齋全集》第6冊《有學集》卷四〇《復即中乾老》，頁1373。

眼，分齊吻合，血脈疏通，大義炳然，微言不墜。然後網羅多家，衷其得失，將使四河俱入，勿令一漚自認。如是則如來之慧命續矣，法燈衍矣，宗教不患乎分塗，魔外不憂其熾盛矣。<sup>25</sup>

錢謙益《大佛頂首楞嚴經疏蒙鈔》<sup>26</sup>沿襲宋明華嚴宗注疏《楞嚴經》的思想路線，分析評價歷代以《楞嚴經》為主的撰述著作，系統總結佛教歷史發展中各宗各教內部教義的論爭與轉變，以及各家各派依《楞嚴經》修證得悟者的僧史記錄。錢謙益曆時七年，五易其稿，「創始于辛卯歲之孟陬月，至今年中秋而始具草。歲凡七改，稿則五易矣。……歲在強圉作噩，中秋十有一日，輟簡再記於碧梧紅豆莊。是歲長至日，書於長幹大報恩寺之修藏社」。辛卯即永曆五年、順治八年（1651），錢謙益七十歲；「強圉作噩」即丁酉，永曆十一年、順治十四年（1657）。梁啟超《中國近三百年學術史》云：（錢謙益）「晚年學佛，著《楞嚴蒙鈔》，總算是佛典注釋裡頭一部好書。」<sup>27</sup>可以說《大佛頂首楞嚴經疏解蒙鈔》是中國學術發展史於明末清初之際的里程碑。

金鶴沖《錢牧齋先生年譜》載：「癸卯，（錢謙益）八十二歲。《華嚴經注》亦輟簡。」<sup>28</sup>《華嚴經注》是錢謙益生前最後一部作品，「《華嚴》、《宗鏡》，方事研求」<sup>29</sup>，「除翻經之外，不復料理筆硯」<sup>30</sup>，「意欲從此結夏，了《華嚴會鈔》公案」<sup>31</sup>，「日來翻閱《華嚴》，漏刻不遑」<sup>32</sup>，「別後掩跡荒村，自了翻經公案。寒燈午夜，雞鳴月落，揩摩老眼，鑽穴貝葉。人世有八十老書

<sup>25</sup> 《錢牧齋全集》第7冊《牧齋有學集文鈔補遺》，《大佛頂首楞嚴經疏解蒙鈔後記》，頁477。

<sup>26</sup> 大佛頂首楞嚴經疏解蒙鈔十卷、首一卷末一卷，清錢謙益稿本，半頁九行，行二十一字，藍格。目錄後記，國家圖書館藏，1冊，鈐印「錢謙益印」、「牧齋」、「絳雲樓」、「如來真子 天子門生」、「文焯私印」、「叔問」、「仁和吳昌綬」、「昌綬審定」、「皋亭舊隱」；卷五之一、之二，卷八之四，卷九之一、之二，上海圖書館藏，2冊，鈐印「錢謙益印」、「樂善堂楊氏圖書」；卷一，臺灣中央研究院傅斯年圖書館藏；卷四，美國加州大學柏克萊分校圖書館藏；卷十，楊氏楓江書屋藏，鈐印「錢謙益印」、「紅豆村莊」、「如來真子 天子門生」、「樂善堂楊氏圖書」、「菱花館」、「曹大鐵圖書記」、「暫得於己快然自足」。尚有首一卷及末一卷（五錄）、卷二、卷三、卷六、卷七、卷八之一至三未見。

<sup>27</sup> 梁啟超著、夏曉虹點校，《清代學術概論》，中國人民大學出版社2004年，頁180。

<sup>28</sup> 《錢牧齋全集》第8冊，金鶴沖《錢牧齋先生年譜》，頁951。

<sup>29</sup> 《錢牧齋全集》第7冊《錢牧齋先生尺牘》卷一《與朱長孺三首》之二，頁235。

<sup>30</sup> 《錢牧齋全集》第7冊《錢牧齋先生尺牘》卷一《與朱長孺三首》之一，頁234。

<sup>31</sup> 《錢牧齋全集》第7冊《錢牧齋先生尺牘》卷一《答張靜涵》，頁230。

<sup>32</sup> 《錢牧齋全集》第6冊《有學集》卷三九《復吳江潘力田書》，頁1350。

生，未了燈窗業債，如此矻矻不休者乎」<sup>33</sup>？《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔六十三卷》，[唐]釋澄觀撰，明嘉靖杭州刻本，錢謙益、柳如是批校，現藏廣東省立中山圖書館。卷尾佚名題：「虞山錢宗伯自絳雲一炬之後，棲心內典，柳夫人亦有同好，此《法華經》（案：此誤，應為《華嚴經》）朱筆為宗伯手寫，墨筆則柳夫人書，想見當時翻書賭茗之樂。辛醜為順治十八年，距絳雲之劫十一年矣！予向見《楞嚴經》亦宗伯手稿，惜未收得，對此益復悵悵。」鈐印「如來真子 天子門生」（案：此為錢謙益印）、「余默」、「廣州市市立中山圖書館藏」。

錢謙益「通經汲古、治經正學」主張不僅指佛教經典，它涵蓋所有學科的學術精神。錢謙益以「史官」自命，職志在考證史跡，訂訛正謬。《新刻十三經注疏序》是錢謙益經學思想的綱領性之作，錢謙益對先秦以來的經學學術史進行了一番考鏡源流的細緻梳理，實為清代經學復興的先聲。錢謙益先後三箋杜詩，在名物、音義、典故等方面多有發明。在《讀左傳隨筆》中，錢謙益從句讀、音義、演文等多方面糾正流俗本之誤。錢謙益這一學術理念為乾嘉學者所推崇，王鳴盛云：「經以明道，而求道者不必空執義理以言之也，但當正文字，辨音讀，釋訓詁，通傳注，則義理自見，而道在其中矣。」<sup>34</sup>皖派學者尤其注重以文字、音韻為基點，從訓詁、名物入手闡明經文，其間的聯繫可謂薪盡火傳。縱觀中國學術發展史，錢謙益「通經汲古、治經正學」的思想發明與治學方法，無疑成為明清嬗代之際，學術轉型的風向標，撥冗歸正，開啟新風。

錢謙益生於書香世家，其祖先可追溯到五代時以信奉佛教聞名的吳越王錢俶，其家族有著濃厚的佛教傳統和氛圍。錢謙益記其祖母卞氏臨終前：痺病劇，夢舌根先離，作偈辭眾，有「打疊身心早歸去」之句。覺而曰：「吾其行矣，幸好送我。」遷榻西向，供觀佛念佛。作觀側臥，不少懈，越兩日夜，沐浴披衣，端坐而逝<sup>35</sup>。情同比丘尼圓寂。屠隆《重建破山寺碑》載：明萬曆中，「破山古寺傾圮」，「善女人罄產倡緣」<sup>36</sup>。「善女人」即錢謙益祖母卞太夫人。《常熟興福寺志》載：「四天王殿。在山門內，萬曆四十七年海蓮募，侍郎錢公領眾建；地藏殿，在天王殿東。崇禎十一年治事僧契德募，錢公子孫愛

<sup>33</sup> 《錢牧齋全集》第7冊《錢牧齋先生尺牘》卷一《與趙月潭二首》之二，頁255。

<sup>34</sup> [清]王鳴盛撰，《十七史商榷》，《十七史商榷序》，清乾隆五十二年（1787）刻本，國家圖書館藏。

<sup>35</sup> 《錢牧齋全集》第7冊《牧齋晚年家乘文·族譜後錄（上）》，頁161。

<sup>36</sup> [明]程嘉燧輯，《常熟縣破山興福寺志》卷三，杜潔祥主編《中國佛寺志叢刊》第一輯，第35冊，明文書局1980年，頁107。以下引用《常熟縣破山興福寺志》版本同。

建；東房，在寺界之東，空心潭、觀音殿基址皆在焉。房之僧貧不能守，崇禎八年侍郎錢公……等贖歸；高僧墓，去寺二百步，向入於民家。萬曆某年僧如子募，侍郎錢公贖歸於寺，仍建四塔；菜園，在寺之西，凡三畝，寺之舊址入於民家，萬曆某年施主贈侍郎景行錢公捐貲贖歸本寺。」<sup>37</sup>侍郎錢公即錢謙益，錢公子孫愛即錢謙益子錢孫愛，侍郎景行錢公即錢謙益父錢世揚，字景行。臺灣學者連瑞枝在《錢謙益的佛教生涯與理念》<sup>38</sup>一文中，根據錢謙益文集及相關資料，考得錢謙益交遊的僧人 50 餘人，包括晚明尊宿、華嚴宗、臨濟宗、曹洞宗諸師。在這些交往中，就密切程度與對佛教所抱持的態度，華嚴諸師對錢謙益影響深遠。

錢謙益少年時就曾親近雪浪洪恩<sup>39</sup>，「余自毀齒，即獲侍瓶錫」<sup>40</sup>，但是當時雪浪給錢謙益的印象是「見其禦鮮衣，食美食，譚詩顧曲，徙倚竟日，竊疑其失衲子本色」<sup>41</sup>。明萬曆三十五年（1607），錢謙益二十六歲，與好友李長蘅同參雪浪，見雪浪「結茅飯僧，補衣脫粟，蕭閑枯淡，了無舊觀」<sup>42</sup>。錢謙益恍然大悟，自歎「師之本色如此，豈余向者號嘎兒童之見，所能相其仿佛也哉」<sup>43</sup>！

《華嚴經》對現世學問抱持積極肯定的態度，《十地品》云：

佛子！此菩薩摩訶薩，為利益眾生故，世間技藝，靡不該習；所謂文字算數、圖書、印璽、地水風火，種種諸論，鹹所通達；又善方藥療諸病，顛狂、幹消、鬼魅、蠱毒，悉能除斷；文筆、贊詠、歌舞、妓樂、戲笑、談說，悉善其事。<sup>44</sup>

雪浪深諳華嚴法界圓融無礙之旨，「心下如地，坦無丘陵，不立崖岸，不避譏嫌。論詩度曲，見聞隨喜。鮮衣美食，取次供養」<sup>45</sup>，「所至觀施雲委，

<sup>37</sup> 《常熟縣破山興福寺志》卷三，頁114-118。

<sup>38</sup> 連瑞枝，《錢謙益的佛教生涯與理念》〈中華佛學學報〉1994年（7）。

<sup>39</sup> 雪浪洪恩（1545-1608），俗姓黃，字三懷，法號雪浪，上元（今江蘇南京）人。

<sup>40</sup> 《錢牧齋全集》第3冊《初學集》卷六九《華山雪浪大師塔銘》，頁1573。

<sup>41</sup> 《錢牧齋全集》第3冊《初學集》卷八六《跋雪浪師書黃庭後》，頁1800。

<sup>42</sup> 《錢牧齋全集》第3冊《初學集》卷八六《跋雪浪師書黃庭後》，頁1800。

<sup>43</sup> 《錢牧齋全集》第3冊《初學集》卷八六《跋雪浪師書黃庭後》，頁1800。

<sup>44</sup> [唐]三藏實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，T10，no.279，頁192中。

<sup>45</sup> 《錢牧齋全集》第3冊《初學集》卷六九《華山雪浪大師塔銘》，頁1573。

不推不戀，博通經史，攻習翰墨，登山臨水，聽歌度曲，隨順世緣，了無迎距」<sup>46</sup>。「不知者以為滯淫世諦中也」<sup>47</sup>。

「賢首之宗，弘於雪浪」<sup>48</sup>，「末法凌夷，雪浪崛起東南，人謂窺基再來。雪浪工於講演，解粘釋縛，言語妙天下」<sup>49</sup>。「掃除注腳，敷演妙義，顰呻咳唾，光明熾然，聞之如檣馬奔馳，風濤回駭，破除宿物，得未曾有」<sup>50</sup>，雪浪望亭「說法三十年，如摩尼圓照，一雨普沾」<sup>51</sup>，掀起江南地區講經風潮，「東南法席，未有盛於此者也」<sup>52</sup>。

明末清初五代華嚴大師於江南講經近百年，以《華嚴疏鈔》講注為主，同時涉及《楞伽》、《楞嚴》。明嘉靖四十五年（1566），無極明信<sup>53</sup>「具得賢首慈恩性相宗旨，一時講肆為隆」<sup>54</sup>，「極師弘法以來，三演《大疏》，七講《玄談》，師盡得華嚴法界圓融無礙之旨」<sup>55</sup>，「聽極師演《華嚴大疏》，五地聖人于後得智中」<sup>56</sup>。無極弟子雪浪「說法三十年，黑白眾日以萬計」<sup>57</sup>。雪浪弟子「巢松浸、一雨潤在三吳，蘊璞愚在都下，若昧智在江西，碧空湛在建業，心光敏在淮南，南北法席師匠，皆出師門，信乎中興之盛也」<sup>58</sup>，雪浪其後「為巢<sup>59</sup>、雨<sup>60</sup>，為蒼、汰，皆於吳中次補說法，瓶錫所至，在花山、中峰，

<sup>46</sup> [清]錢謙益著，《列朝詩集小傳》閩集《雪浪法師恩公》，上海古籍出版社2008年，頁703。以下引用《列朝詩集小傳》版本同。

<sup>47</sup> 沈德符《萬曆野獲編》載：（雪浪）性佻達，不拘細行，友人輩挈之遊狎邪，初不峻拒，或曲宴觀劇，亦欣然往就。時有寇四兒名文華者，負坊曲盛名，每具伊蒲之饌，邀之屏閣，或時一赴，時議譁然。……有侍者數人，皆韶年麗質，被服紈綺，即衽衣亦必紅紫，幾同煙粉之飾。（[明]沈德符著，《萬曆野獲編》，中華書局1959年，頁692。）

<sup>48</sup> 《錢牧齋全集》第3冊《初學集》卷六九《汰如法師塔銘》，頁1577。

<sup>49</sup> 《絳雲樓題跋》，《南來堂拾稿》，頁172。

<sup>50</sup> 《錢牧齋全集》第3冊《初學集》卷六九《一雨法師塔銘》，頁1575。

<sup>51</sup> 《列朝詩集小傳》閩集《雪浪法師恩公》，頁703。

<sup>52</sup> 《錢牧齋全集》第3冊《初學集》卷六九《華山雪浪大師塔銘》，頁1573。

<sup>53</sup> 無極明信（1512-1547），字明信，法號無極，江蘇淮陰人。

<sup>54</sup> 福征述疏《憨山老人年譜自敘實錄疏》，國光印書局1943年，頁20。

<sup>55</sup> 《錢牧齋全集》第3冊《初學集》卷六九《華山雪浪大師塔銘》，頁1572。

<sup>56</sup> 《錢牧齋全集》第3冊《初學集》卷六九《華山雪浪大師塔銘》，頁1573。

<sup>57</sup> 《錢牧齋全集》第3冊《初學集》卷六九《華山雪浪大師塔銘》，頁1572。

<sup>58</sup> 《錢牧齋全集》第3冊《初學集》卷六九《華山雪浪大師塔銘》，頁1574。

<sup>59</sup> 釋慧浸（1566-1621），字巢松，名慧浸。

<sup>60</sup> 釋通潤（1565-1624），俗姓鄭，字一雨，洞庭山（今江蘇蘇州）人。

兩山雲嵐交接，梵唄相聞」<sup>61</sup>。歲丙申之冬（1656），華山講寺新建講堂「落成之日，汰公之徒含光渠公即於此堂重宣大鈔，戶牖開豁，天宇呈露，圓音落落，林木交應，黑白聚觀」<sup>62</sup>。錢謙益認為華嚴諸師主持的講經注經活動是遏止晚明叢林空談流弊的最有效方法，這也是錢謙益提倡「通經汲古、治經正學」的思想基礎。

雪浪圓寂時錢謙益二十七歲，錢謙益交往更多的是雪浪法嗣弟子。「巢、兩遷謝，蒼、汰與余法乳之契益深」<sup>63</sup>。蒼雪讀徹（1588-1656），俗姓趙，字見曉，法名讀徹，號蒼雪，別號南來，雲南呈貢人，師一兩通潤，為雪浪再傳弟子。蒼雪與錢謙益交往的初始時間，錢謙益《跋雪浪師書黃庭後》云：「丁未冬，訪師於望亭。」<sup>64</sup>丁未即明萬曆三十五年（1607），錢謙益參訪雪浪法師，而這一年，蒼雪侍雪浪於望亭<sup>65</sup>。明崇禎三年（1630）蒼雪於中峰建佛殿，落成之時，錢謙益等名公巨卿、文人韻士相偕前往參訪。明崇禎十年（1637），錢謙益因本邑張漢儒赴京疏奏而下刑部獄，次年得赦，獄解歸裡。蒼雪作《過訪錢虞山北歸二首》，其一云：「驚心往事過風雷，夢說前身是辯才。白社幾人懸問訊，青山無恙獨歸來。三生相見猶存石，多劫因緣莫辨灰。豈是謝公招不得，蓮花空有漏聲催。」<sup>66</sup>蒼雪語含玄機，一語成讖。清順治七年（1650），錢謙益絳雲樓不戒於火，延及半野堂，凡宋元精本、圖書玩好，悉為煨燼。劫灰之後，錢謙益「息心棲禪，皈依內典，世間文字眇然如塵沙積劫矣」<sup>67</sup>。蒼雪作《寄詢錢虞山絳雲樓火後專意內典》<sup>68</sup>，開示錢謙益投身華嚴法界。錢謙

<sup>61</sup> 《錢牧齋全集》第3冊《初學集》卷六九《汰如法師塔銘》，頁1577。

<sup>62</sup> 《錢牧齋全集》第5冊《有學集》卷二七《華山講寺新建講堂記》，頁1016。

<sup>63</sup> 《錢牧齋全集》第3冊《初學集》卷六九《汰如法師塔銘》，頁1577。

<sup>64</sup> 《錢牧齋全集》第3冊《初學集》卷八六《跋雪浪師書黃庭後》，頁1800。

<sup>65</sup> 《明蒼雪大師趙讀徹行年考略》載：明萬曆三十四年（1606），十九歲，「聞雪浪大師晚棲梁溪望亭，師往參焉」；明萬曆三十五年（1607），二十歲，「雪浪接眾於望亭，師往參焉」；明萬曆三十六年（1608），二十一歲，「雪浪大師沒，巢師開講于吳之雲隱，師乃進謁聽演《唯識》。」（王雲五主編，民國王培孫注，《明蒼雪大師趙讀徹行年考略》，《新編中國名人年譜集成》第5輯，臺灣商務印書館1978年，頁7-9。）

<sup>66</sup> 楊為星注，《蒼雪大師〈南來堂詩集〉詩注》，《過訪錢虞山北歸二首》，雲南人民出版社2011年，頁169。以下引用《蒼雪大師〈南來堂詩集〉詩注》版本同。

<sup>67</sup> 《錢牧齋全集》第5冊《有學集》卷一七《賴古堂文選序》，頁768。

<sup>68</sup> 《寄詢錢虞山絳雲樓火後專意內典》：好將世事較樗蒲，林下高眠任老夫。天意未容成小草，河清終欲見遺珠。面非北向安知漢，望到東山只有虞。不盡奇書探海藏，人間文字可燒無。（《蒼雪大師〈南來堂詩集〉詩注》，頁403。）

益極為推崇蒼雪，「至願居弟子之列」，其曰：「學道之人，嗣如來之法，補處祖位，須有三朝天子福，八代狀元才，中峰大師其人也。」<sup>69</sup>錢謙益「老歸空門，與師結契尤篤」<sup>70</sup>，「師謂《華嚴》一經，經王法海，非精研《疏鈔》，不能涉其津涯，窮其奧窔」<sup>71</sup>，錢謙益唱導華嚴應與蒼雪不無關聯。清順治十二年（1655），錢謙益作《芥閣詩次中峰蒼老原韻四首》<sup>72</sup>表明心跡。魔外昌披，法眼漸滅，蒼雪對錢謙益給予厚望，嘗告其徒曰：「風雪當門，孤立不懼者，虞山一人而已！」<sup>73</sup>華嚴諸師塔銘，《華山雪浪大師塔銘》<sup>74</sup>、《一雨法師塔銘》<sup>75</sup>、《汰如法師塔銘》<sup>76</sup>，皆是錢謙益應蒼雪之請撰寫。

錢謙益「昔之同好」<sup>77</sup>，「方外之友石林源公」<sup>78</sup>，「儀范清古，風骨稜稜。禪誦之際，喜涉外典。焚膏宿火，食蹠祭獮。箋注繕寫，盈囊溢篋。剗心拂跡，棲神教觀，以文字三昧回向般若，其心地瑩如，其神明湛如也」<sup>79</sup>。「虞山踰繕那地，伽藍相望。中有真清淨僧，好學多聞，習禪明律，執白牙扇，搖松枝柄，為我方外友者，長老石林源公一人而已」<sup>80</sup>。石林道源（1585-1657），俗姓許，字石林，婁江（今江蘇太倉）人，師巢松慧浸。道源晚年居虞山東塔、

<sup>69</sup> 《錢牧齋全集》第8冊《牧齋外集》卷二五《書楊九皋梅花百詠後》，頁848。

<sup>70</sup> 《錢牧齋全集》第6冊《有學集》卷三六《中峰蒼雪法師塔銘》，頁1265。

<sup>71</sup> 《錢牧齋全集》第6冊《有學集》卷三六《中峰蒼雪法師塔銘》，頁1264。

<sup>72</sup> 《芥閣詩次中峰蒼老原韻四首》：其一：何似識拳頭？老宿當機背觸幽。一粒須彌應著眼，百城煙水好維舟。拂衣石盡憑誰數？彈指門開讀書不用謀。賸欲披襟談此事，明燈落月正遲留。其二：人世喧豨鏡裡頭，閑園小閣貯深幽。翻風跋浪分千海，暖日香雲隱一舟。於野鶴鳴將子和，定巢燕乳為孫謀。笑他世上長年者，白晝攤錢自滯留。其三：舫齋平系子城頭，穴壁穿櫺架構幽。返照閃紅翻雉堞，垂楊槎綠影漁舟。蕩雲決鳥從吾好，駐月紆風與日謀。騁望即應同快閣，奔星飛豹任勾留。其四：公車不肯赴綰頭，簾閣疏窗事事幽。清曉卷書如系纜，當風放筆似行舟。遺民共作悲秋語，禪侶長為結夏謀。衰老不忘求末契，憑闌真欲為君。（《錢牧齋全集》第4冊《有學集》卷五，頁233-234。）

<sup>73</sup> 《錢牧齋全集》第6冊《有學集》卷三六《中峰蒼雪法師塔銘》，頁1265。

<sup>74</sup> 《錢牧齋全集》第3冊《初學集》卷六九《華山雪浪大師塔銘》，頁1574。

<sup>75</sup> 《錢牧齋全集》第3冊《初學集》卷六九《一雨法師塔銘》，頁1577。

<sup>76</sup> 《絳雲樓題跋》，《汰如法師塔銘》，頁90。

<sup>77</sup> 《錢牧齋全集》第5冊《有學集》卷二五《石林長老七十序》，頁968。

<sup>78</sup> 《錢牧齋全集》第6冊《有學集》卷三一《陸孟覺墓誌銘》，頁1132。

<sup>79</sup> 《錢牧齋全集》第6冊《有學集》卷三七《石林長老小傳》，頁1289。

<sup>80</sup> 《錢牧齋全集》第5冊《有學集》卷二五《石林長老七十序》，頁968。

破山時，與錢謙益過從甚多，關係密切。錢謙益為道源《寄巢詩》作序<sup>81</sup>。道源六十八歲時，錢謙益為立小傳<sup>82</sup>，七十歲時為作壽序<sup>83</sup>，卒後為撰塔銘<sup>84</sup>。道源「禪頌餘晷，博涉外典，苦愛李義山詩」<sup>85</sup>，道源箋注李義山詩始於明末，清順治初年以抄本流傳，清順治五年（1648），錢謙益侄子錢龍惕「訪石林源上人于高林庵。見其取李集一編，隨事夾註其下，旁行逼仄，蚓行蚊腳，幾不可辨。迫而讀之，乃知徵引極博，搜羅甚苦，經史諸書，紛然雜陳於左右，而功猶未及半」<sup>86</sup>。錢龍惕在道源注本基礎上補注，並呈錢謙益審閱，錢謙益為之作《注李義山詩集序》，其云：

余問之曰：「公之論詩，何獨取乎義山也？」公曰：「義山之詩，宋初為詞館所宗，優人內燕，至有擣扯商隱之謔。元季作者，懲江西詩社之弊，往往躋義山、祧少陵。流風迨國初未變。然詩人之論少陵，以謂忠君憂國，一飯不忘，兔園村夫子皆能嗟詔吟咀。而義山則徒以綺靡香豔，極《玉台》、《香奩》之致而已。吾以為論義山之世，有唐之國勢，視玄、肅時滋削；涓人擅命，人主贅旒，視朝恩、元振滋甚。義山流落書記，洊受排笮。乙卯之事，忠憤抑塞，至於結怨洪璪，托言晉石，則其非詭薄無行，放利偷合之徒，亦已明矣。少陵當雜種作逆，藩鎮不庭，疾聲怒號，如人之疾病之呼天呼父母也，其志直，其詞危。義山當南北水火，中外籍結，若喑而欲言也，若魘而求寐也，不得不紆曲其指，誕謾其辭，婉孌托寄，隱謎連比，此亦風人之遐思，《小雅》之寄位也。吾以為義山之詩，推原其志義，可以鼓吹少陵。其為人激昂稟兀，劉司戶、杜司勳之流亞，而無庸以浪子嗤謫。此吾於夕公疏箋之意，願受成于夫子者也。」

余曰：「是則然矣。義山《無題》諸什，春女讀之而哀，秋士讀之而悲。公真清淨僧，何取乎爾也？」公曰：「佛言眾生為有情。此世界，情世界也。欲火不燒則不乾，愛流不飄鼓則不息。詩至於義山，慧極而流，思深而蕩。流旋蕩復，塵影落謝，則情瀾障而欲薪盡矣。春蠶到死，蠟炬成灰，香消夢斷，霜降水涸，斯亦筐蛇樹猴之善喻也。且夫螢火暮鴉，隋宮《水調》之餘悲也；牽牛駐馬，天寶《淋鈴》之流恨也。籌筆

<sup>81</sup> 《錢牧齋全集》第5冊《有學集》卷二一《寄巢詩序》，頁883。

<sup>82</sup> 《錢牧齋全集》第6冊《有學集》卷三七《石林長老小傳》，頁1289。

<sup>83</sup> 《錢牧齋全集》第5冊《有學集》卷二五《石林長老七十序》，頁968。

<sup>84</sup> 《錢牧齋全集》第6冊《有學集》卷三七《石林長老塔銘》，頁1266。

<sup>85</sup> 《錢牧齋全集》第5冊《有學集》卷一五《注李義山詩集序》，頁703。

<sup>86</sup> 劉學鍇、余恕誠著，《李商隱詩歌集解》，錢龍惕《玉溪生詩箋敘》，中華書局2004年，頁2261。

儲胥，感關、張之無命；昭陵石馬，悼郭、李之不作。富貴空花，英雄陽炎。由是可以影視山河，長挹三界，疑神奏苦集之音，阿徒證那含之果。寧公稱杼山能以詩句牽勸，令入佛智，吾又何擇於義山乎？」<sup>87</sup>

道源對李商隱文品及人品所作的不同前人的詮釋和評價得到錢謙益贊同。

「崇禎十二年，汰如河法師講大鈔於花山。……余嘗有詩贈講師云：誰拈咬蚤家常話，忽漫天花下講臺」<sup>88</sup>。汰如明河（1588-1640），字汰如，江蘇通州人，師一雨通潤。「明公實汰師高足弟子，當盲禪塞路之時，守玄鏡一線之緒。缺月孤圓，半珠自耀。風雪當門，隱然有重寄焉。吾進而與之談，心言易直，教義明瞭，居然尊宿也」<sup>89</sup>。固如通明（?-1663），俗姓周，字固如，江蘇崑山人，師汰如明河。

「余有方外之友曰：道開局公。……道開每出遊，余輒痛為錐筍。今銘其塔，猶斤斤不少假者，良以邪師魔民，竊禪埽教，旁生倒植，正法垂盡。舉揚末後一著，藥狂薙穢，如用一線引須彌，是以心言俱直，不可得而回互也」<sup>90</sup>。道開自局（1599-1652），俗姓周，吳郡（今江蘇蘇州）人，師蒼雪讀徹。

「渠公網羅三藏，鉤貫三昧，精心慧辯，超然義解之表」<sup>91</sup>。含光炤渠（1599-?），師汰如明河。「含光法師，坐蓮子峰頭，宣演《清涼大鈔》、畢蒼汰二師未了誓願，學徒英敏者，翹勤啟請。連章累牘，爛然可觀」<sup>92</sup>。錢謙益文集中收與含光師書十四首，主要是錢謙益向含光法師請示注經事宜，商討心得：

別後翻閱《心經疏略》，始知為賢首寄釋法界之文。《連珠記》纂集雖勤，殊未克了此。此中以往開悟，似有冥加，非關智證也。但義門圓奧，引據浩博，必須法眼證明，方可自信信人耳。……《諮決》一編，乞批削見示，勿以示人。抄略次第，意欲先《金剛》而後《佛頂》，以佛法精深，流通不易，不同外典，可以聊爾卒業也。《會圓記》先奉還

<sup>87</sup> 《錢牧齋全集》第5冊《有學集》卷一五《注李義山詩集序》，頁703。

<sup>88</sup> 《絳雲樓題跋》，《又書汰如塔銘後》，頁92。

<sup>89</sup> 《錢牧齋全集》第6冊《有學集》卷四一《重建包山寺大殿募緣疏》，頁1412。

<sup>90</sup> 《錢牧齋全集》第6冊《有學集》卷三六《道開法師塔銘》，頁1268。

<sup>91</sup> 《錢牧齋全集》第6冊《有學集》卷四五《書華山募田供僧冊子》，頁1504。

<sup>92</sup> 《錢牧齋全集》第6冊《有學集》卷五○《題華嚴法會箋啟》，頁1618。

五冊，其二冊尚俟繕寫。秋間先《會圓》談，後理餘經，而《會圓》中多與《疏鈔》重複，必須大加芟削，方可和會，其中由致，亦須面商之。<sup>93</sup>弟以長夏屏居荒村，思卒業《楞嚴蒙鈔》，以了夙願。草本略具，疑義弘多。非得面聆慈誨，手授筆削，故未可以會通諸家，折衷近德也。……又去冬發願會鈔《金剛》論疏，已具草本。是中章門，正待商榷。<sup>94</sup>

《首楞》四錄及經鈔首冊，知已經繩削，幸即檢付。其餘幾冊，日下到郡城，親攜請教也。諮決十義及十門懸敘，如命點竄一過，亦俟晤時更求指示耳。所云推檢法出《起信論》者，徧檢論中，並無此文，想是教典未熟，不能檢出耳。乞詳細示之，以便舉筆。又《七征》一偈，未知何人所作？並出何典？以求見教也。<sup>95</sup>

傾接得諮決旁論，不任喜躍。愚所以不揆固陋，翹勤啟請，正欲大德曲與鉗錘，痛加箴砭。捧誦再三，不惟法燈智炬，照徹誨盲，而一片直心古道，盎然於楮墨之外。此番的奉誨示，直是積劫因緣，非複尋常經義商榷也。其中妙義，雖欲砧錐相向，亦多有彼此相發明者。意欲采其和會者，逐段注入，以補愚陋之闕略。更有鄙意所未葉，更欲仔細商量者，則待從容更加分疏，參諸座下，再求指示。所謂法門著作，經久乃定，此不易之論也。受教弘多，先此馳謝。諸侯武林回日，更有諮稟。法堂事敢不留心，機緣二字，亦看時節，知天眼定中，自能照破也。<sup>96</sup>

錢謙益《心經略疏小鈔緣起後記》云：「循文下筆，勒成小鈔二卷，持示含光渠師，師出玄鏡私記相質，推求義門。」<sup>97</sup>《大佛頂首楞嚴經疏解蒙鈔後記》云：「與聞草創，共事藍縷，采掇清涼，攸助旁論者，含光渠師也。」<sup>98</sup>可以說，含光是錢謙益注疏佛經的導師，含光佛教思想直接影響錢謙益。錢謙益贊曰：「講罷清涼疏一回，西堂跌坐陷爐灰。」<sup>99</sup>

<sup>93</sup> 《錢牧齋全集》第7冊《錢牧齋先生尺牘》卷二《與含光師》其一，頁337。

<sup>94</sup> 《錢牧齋全集》第7冊《錢牧齋先生尺牘》卷二《與含光師》其二，頁338。

<sup>95</sup> 《錢牧齋全集》第7冊《錢牧齋先生尺牘》卷二《與含光師》其三，頁340。

<sup>96</sup> 《錢牧齋全集》第7冊《錢牧齋先生尺牘》卷二《與含光師》其六，頁340。

<sup>97</sup> 《錢牧齋全集》第8冊《牧齋外集》卷二《心經略疏小鈔緣起後記》，頁616。

<sup>98</sup> 《錢牧齋全集》第7冊《牧齋有學集文鈔補遺》《大佛頂首楞嚴經疏解蒙鈔後記》，頁477。

<sup>99</sup> 《錢牧齋全集》第4冊《有學集》卷八，頁376。

清順治十三年（1656），含光應錢謙益之邀，造訪錢謙益紅豆山莊，盤桓數日，錢謙益作《七月朔日含光法師駐錫紅豆村談玄累日石師潘老賦聽法詩拈華嚴玄談四字為韻依次奉和》<sup>100</sup>，「恨不得長侍左右，借斬丁切玉之手，斷我葛藤也」<sup>101</sup>。清順治十四年（1657），錢謙益應含光之請再作《汰如法師塔銘》<sup>102</sup>。

錢謙益年少侍雪浪，八十二歲作《固如法師塔銘》，一生與華嚴諸師法乳相契。這是錢謙益提出「通經汲古、治經正學」的思想基礎。在佛教向社會領域傳播，特別是佛教中國化過程中，以錢謙益為代表的士人階層發揮了極為重要的作用。晚明士人已不滿足於一般性的討論佛法或將禪藻應用于文學創作方面，更重要的是，他們直接加入到佛典著述、佛經刊刻等深層領域，並發揮了積極作用。如何評價宗教思想對中國社會的影響以及宗教與整個社會思潮的關係問題，是一個很有理論價值和現實意義的課題。錢謙益與晚明華嚴諸師交遊及思想交流互動，為這一問題的解答提供了一些史實依據和理論思路。

<sup>100</sup> 《七月朔日含光法師駐錫紅豆村談玄累日石師潘老賦聽法詩拈華嚴玄談四字為韻依次奉和》：其一：伊蒲盛饌只茶瓜，執塵搖松影未斜。片滴味全諸海水，十玄門具一蓮華。經函日照分龍鬣，團扇風清起象牙。身在普光明殿裡，無容讚歎手頻叉。其二：清齋燕處得香嚴，落落圓音解縛粘。兩鏡金容光互攝，千珠帝網影交拈。披襟淨月常懸座，憑幾涼風自捲簾。重向雪山餐藥樹，始知食蜜未為甜。其三：鶯伽六術並三玄，穴紙分明見大千。世界蓮華鹹法爾，手中葉物總茫然。身雲坐向千光湧，心月行依百器圓。蘭荇花針誰拾得？莫將翳眼說隨緣。其四：浮生如聽魔人談，雪頂方依除饑男。身座肉燈思往劫，紙皮墨骨誓新參。日光定處天宮上，煙水行時古廟南。彈指即看樓閣啟，宵來彌勒許同龕。（《錢牧齋全集》第4冊《有學集》卷六，頁302。）

<sup>101</sup> 《錢牧齋全集》第7冊《錢牧齋先生尺牘》卷二《與含光師》其八，頁341。

<sup>102</sup> 《絳雲樓題跋》，《汰如法師塔銘》，頁90。

## 參考文獻

### 1.原典文獻

《大方廣佛華嚴經》，T10，no.278。

《大方廣佛華嚴經》，T10，no.279。

### 2.中日文專書、論文

方良著（2007）。《錢謙益年譜》。北京：線裝書局。

吳正明著（2004）。《紅豆與錢柳遺事》。上海：百家出版社。

范景中、周書田編纂（2002）。《柳如是事輯》。杭州：中國美術學院出版社。

連瑞枝（1994）。《錢謙益的佛教生涯與理念》〈中華佛學學報〉7。

陳寅恪著（2001）。《柳如是別傳》。北京：三聯書店。

梁啟超著、夏曉虹點校（2004）。《清代學術概論》北京：中國人民大學出版社。

趙爾巽等撰（1997）。《清史稿》北京：中華書局。

裴世俊著（2001）。《四海宗盟五十年：錢謙益傳》北京：東方出版社。

錢謙益撰。《牧齋初學集詩注二十卷有學集詩注十四卷投筆集注一卷》錢曾注。清抄本。

錢謙益撰。《有學集箋注十四卷》。錢曾注。清抄本。

錢謙益撰。《牧齋有學集五十一卷》。清康熙金匱山房刻本。

錢謙益撰（1643）。《牧齋初學集一百十卷》。明崇禎十六年瞿式耜刻本。

錢謙益著（2003）。《錢牧齋全集》。錢曾箋注、錢仲聯標校。上海：上海古籍出版社。

錢謙益撰（2005）。《絳雲樓題跋》。潘景鄭輯校。上海：上海古籍出版社。

錢謙益著（2007）。《列朝詩集》。許逸民、林淑敏點校。北京：中華書局。

錢謙益著（2008）。《列朝詩集小傳》。上海：上海古籍出版社。



## 晚清民國賢首法燈與華嚴人物

佛光大學 兼任助理教授

闕正宗

### 一、前言

中國華嚴宗傳承與發展在唐代進入高峰期後，特別是在唐武宗滅佛之後，與各宗一樣進入潛浸期。唯歷代皆有華嚴行人輩出，特別是有明一代，出家僧如圓鏡（?-1465）為著名華嚴宗學人；李卓吾（1527-1602）著有《華嚴合論簡要》，曾官拜刺史，後祝髮出家。四大師中的華嚴研究始於雲棲祿宏（1535-1615）而終於憨山德清（1545-1623）。雖然雲棲入禪出淨，沒有直接有關的華嚴著作，但是，其教理著眼於華嚴宗，將念佛判為小始終頓圓五教中的頓教，兼通終圓二教。蕩益智旭（1599-1655）雖是禪宗代表人物，也無直接與華嚴有關著作，但最後歸於華嚴、天台、法相。憨山德清晚年專講華嚴，圓寂前一年完成《華嚴經綱要》八十卷，關於此書《曹溪憨山大師自著年譜》記載：「萬曆四十七年己未，予七十四歲，乃至華嚴一宗將失傳，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。但取疏文，提筆大旨，使觀者易了，題曰綱要，於關中披閱筆削始。」<sup>1</sup>清初至中葉僧侶以明源及其弟子柏亭續法（1641-1728）為代表，<sup>2</sup>居士則以彭際清（1740-1796）為首，華嚴宗頗見復興。

晚明以降，由於禪宗祖師們見法脈漸衰，為彰顯宗風而以演字為自宗定位，從而帶動其他宗派倣仿，其中之一就是華嚴宗的宗譜的釐訂。根據研究，主要三大系為「寶通法系」、「雲棲法系」、「傳賢首·慈恩法系」。<sup>3</sup>

清末民初華嚴代有才人出，如楊文會（1837-1911）在與日本南條文雄（1849-1927）的書信往返中提到：「大乘之機啟自馬鳴，淨土之緣因於蓮池，學華嚴則遵循方山（李通玄）。」故可知楊文會是融會《華嚴經》教理與淨土之觀法，除淨土觀門受雲棲之影響外，華嚴則遵李通玄、法藏、澄觀、一脈相

<sup>1</sup> [日]湯次了榮，《華嚴大系》（東京：國書刊行會，1915），頁98。

<sup>2</sup> 參見拙稿，〈清初華嚴學的復興——以柏亭續法（1641-1728）為中心〉，收在《華嚴一甲子回顧學術研討會會前論文集（二）》。

<sup>3</sup> 釋滿貫，〈明末華嚴宗法脈傳承之考察〉，《諦觀》第84期（1996年1月25日）。

承的「一即一切，一切即一，相即相入」重重無盡之理論。<sup>4</sup>民國肇建，弘揚華嚴學者如雨後春筍，如月霞法師（1857-1917）於民國 3 年創辦華嚴大學於上海，泰州光孝法系傳人智光、南亭、常惺、靄亭、成一等諸師，或直接或間接傳自華嚴大學。

戰後臺灣，弘揚華嚴有成者當推「雲棲法系」法燈的華嚴蓮社，而 2008 年「傳賢首·慈恩宗法系」的海雲繼夢法師（1949-）有逐漸崛起的趨勢。

## 二、華嚴·賢首傳承三大系

北方的「寶通法系」、「傳賢首·慈恩宗法系」與南方的「雲棲法系」，各從若干代之後衍傳不同。「寶通法系」與「雲棲法系」最大轉折為「寶通法系」稱二十三世而「雲棲法系」稱二十五祖的魯菴普泰（?-1511）以下完全不同。「傳賢首·慈恩宗法系」與寶通法系第一至十七世完全相同，但自第十八世後分支，寶通法系由春谷元遇（?-1311）傳下，而「傳賢首·慈恩宗」法系則由獨溪蘭公別傳，其中尤以第卅一世懷一慶餘（?-1740）為一新轉折。

### （一）、寶通法系

清嘉慶 9（1804）年 10 月，燕京（北京）香界寺興宗祖旺·雞足觀音菴景林心露·玉極菴在輝明月·拈花寺體寬通中等僧侶編鑄《寶通賢首傳燈錄》。由景林心露（1745-?）所撰的〈緣起序〉說：

昔自釋迦如來，始成正覺，與十方諸佛恒沙菩薩演大華嚴。首傳文殊，馬鳴、龍樹繼之。至晉義熙，大經始傳震旦。杜順大師遙稟龍樹，肇開法界觀門，及妄盡還源觀。雲華承之，立六相十玄，以授賢首。賢首分判五教十宗，造記弘經，復撰新經疏。清涼襲之，廣演疏鈔。圭峯相承，繼序著述講說一宗。清涼疏鈔，有針芥之合，是為華嚴五祖。自賢首造記弘經，分判五教後學宗之，是為第一世焉，以傳清涼國師為第二世……自杜順大師生於陳高祖永定元年丁丑，歷隋唐、五代、宋元明至我大清嘉慶九年歲次甲子，凡二十二周甲子歷一千三百一十八年。其間若祖宗若宗正傳旁出代不乏人，不可悉數。今就管見，惟寶通下四支而已。……嘗考明之宋文憲公濂序別峰法師塔銘曰：華嚴建宗始於帝心大士創立法界觀門，以傳雲華，雲傳賢首，賢之徒靜法苑等悉叛師說，後有百餘年，僧統清涼國師遙遵遐軌，丕弘教緒，國師傳圭峰密，密傳奧，奧傳朗，以至春谷遇傳別峰大，同等文凡二十一傳，徵之文則有瑤

<sup>4</sup> [日] 中村熏，《中国華嚴淨土思想の研究》（京都：法藏館，2001），頁 257-258。

銘，取夫獻則有名賢，徵而足信，信以傳信，可剖群疑矣！<sup>5</sup>

〈緣起序〉將華嚴祖師推至馬鳴、龍樹，接著中土依序由杜順、智儼、法藏、澄觀、宗密相承「是為華嚴五祖」。繼而說「自賢首造記弘經，分判五教，後學宗之，是為第一世焉」，將法藏列為賢首第一世，故依《寶通賢首傳燈錄》各祖師至 28 世傳承如下：

第一世法藏（643-713）——第二世澄觀（738-838）——第三世宗密（780-841）——第四世妙圓奧（生卒年不詳）——第五世開明朗（生卒年不詳）——第六世圓顯現（生卒年不詳）——第七世靈光洪敏（生卒年不詳）——第八世長水子璿（?-1038）——第九世晉水淨源（1011-1088）——第十世神鑑希冲（生卒年不詳）——第十一世道鳴妙觀（生卒年不詳）——第十二世玉峯師會（?-1167）——第十三世心（生卒年不詳）——第十四世竹坡悟（生卒年不詳）——第十五世方山介（生卒年不詳）——第十六世珍林慧瓊（生卒年不詳）——第十七世南山萃（?-1260）——第十八世春谷遇（?-1311）——第十九世別峯大同（1290-1370）——第二十世汴梁古峯（生卒年不詳）——第二十一世棲巖慧進（1355-1436）——第二十二世達菴廣通（生卒年不詳）——第二十三世魯菴普泰（?-1511）——第二十四世一江真澧（1501-1582）——第二十五世月川鎮澄（1547-1617）——第二十六世顛愚觀衡（1579-1646）——第二十七世不夜照燈（1604-1682）——第二十八世玉符印顥（1633-1726）<sup>6</sup>

第二十八世玉符印顥（1633-1726）山東濟南人，出家於本鄉觀音寺，22 歲時承寶通不夜照燈之印可傳為賢首宗第二十八代。<sup>7</sup>其弟子有耀宗圓亮、濱如性洪、波然海旺、有章元煥四人，即〈緣起序〉所說「惟寶通下四支」。

比《寶通賢首傳燈錄》正編刊錄約晚 20 年，清道光 3（1823）年，杭州真寂寺儀潤法師撰的《百丈叢林清規証義記》卷 7 之 8〈大眾章·賢首教觀一宗〉載：「賢首一宗，盛宏華嚴，自文殊結集，乃至龍樹親往龍宮，遍讀華嚴。我東土賢家五祖，遙相承接，則應如台宗，遙稟龍樹為初祖。」（X63，N1244，p0498b）

<sup>5</sup> [清]興中祖旺、景林心露，《寶通賢首傳燈錄》（臺北：大乘精舍，1996），頁 1-4。

<sup>6</sup> [清]興中祖旺、景林心露，《寶通賢首傳燈錄》，頁 1-47。

<sup>7</sup> [清]興中祖旺、景林心露，《寶通賢首傳燈錄》，頁 45。

儀潤法師以龍樹為初祖，其所擬傳承如下：<sup>8</sup>

一祖龍樹——二祖杜順帝心——三祖智儼至相——四祖賢首國一  
 (643-713)——五祖大休清涼國師(738-838)——六祖圭峯宗密(780-841)  
 ——七祖玄珪真奧徹微(生卒年不詳)——八祖海印月朗炳然——九祖守灯德  
 現——十祖長水子璿(?-1038)——十一祖淨源寂海潛叟(1011-1088)——  
 十二祖希冲神鑑乘照(生卒年不詳)——十三祖妙觀道鳴湛仁(生卒年不詳)  
 ——十四祖師會歸元玉峯(?-1167)——十五祖了心深道慧珠(生卒年不詳)  
 ——十六祖道悟本覺觀慧(生卒年不詳)——十七祖清介一如潔菴(生卒年不  
 詳)——十八祖慧瓊良璧珍林(生卒年不詳)——十九祖妙萃超倫真翠(?-1260)  
 ——二十祖際遇春谷力申(?-1311)——二十一祖大同一雲普濟別峯  
 (1290-1370)——二十二祖明山賢仙古峯(生卒年不詳)——二十三祖棲巖慧  
 進行成止翁(1355-1436)——二十四祖廣通達菴(生卒年不詳)——二十五祖  
 魯菴普泰野菴(?-1511)——二十六祖真圓大方遍融(1506-1584)——二十  
 七祖雲棲蓮池祿宏佛慧(1532-1612)——二十八祖土橋紹覺廣承明理(?-1606)  
 ——二十九祖蓮居新伊大真(1580-1650)——三十祖寶輪德水明源(?-1664)

《寶通賢首傳燈錄》與《百丈叢林清規証義記》祖師傳承最大不同，前者第 23 世、後者第 25 世魯菴普泰以下完全不同，主要是華嚴系脈地方分派所致。《百丈叢林清規証義記》是撰寫於南方杭州，《寶通賢首傳燈錄》則是於北方燕京所集錄。而《百丈叢林清規証義記》無法一一立傳，因而導致魯菴普泰以下的人物籍貫及活躍區域不明，不過《寶通賢首傳燈錄》第 24 世載一江真澧(1501-1572)傳曰：「京師佛法，號為中興」云，他傳承北方燕京華嚴法脈，《百丈叢林清規証義記》第 26 祖真圓大方遍融則是存續南方杭州華嚴法脈。一江真澧中興賢首宗約在 16 世紀中葉，後其門人弘化於浙江省、江蘇省，其系脈就是最後在清朝由寶通寺四支所繼承，《寶通賢首傳燈錄》未採納南方杭州所傳的系脈，而是採傳於北方自家法系一師一徒的傳承，這是完全是遵循禪宗祖統傳統。<sup>9</sup>

<sup>8</sup> [清]儀潤，《百丈叢林清規証義記》X63，N1244，p0498b08-p0498c06，CBETA。

<sup>9</sup> [日]吉田剛(叡禮)〈中国華嚴の祖統説について〉，收在鎌田茂雄博士古希記念會編，《華嚴學論集》(東京：大藏出版，1977)，485-504。

## （二）、雲棲法系

「雲棲法系」之成立，可溯自明末之雲棲蓮池大師，至清初浙江華嚴巨匠柏亭續法（1641-1728）繼之，關於「雲棲法系」清·守一編的《宗教律諸宗演派》載：「自圭峰傳二十二世至雲棲蓮池祿宏大師立雲棲派二十字：果與因交徹心隨境廓通 玄微機悉剖 理性妙咸窮。」<sup>10</sup>

清初柏亭續法參考儀潤法師撰的《百丈叢林清規証義記》，不溯龍樹為華嚴初祖而尊法順，原來三十祖的寶輪德水明源，成為二十九祖。然儀潤法師所列之六祖、柏亭續法所尊之五祖圭峯宗密（780-841），其實是首開演字偈，意欲為華嚴宗法脈化的第一人，清·守一編的《宗教律諸宗演派》載：「自唐初杜順帝師，閱華嚴經得道，傳教與雲華大師，雲華傳與賢首法師，為賢首教第一世。賢首傳清涼澄觀國師，清涼傳圭峰宗密大師，為第三世。演派二十字：宗福法德義 普賢行願深 文殊廣大智 成等正覺果。」

但依儀潤法師所擬自圭峰宗密以下分別為：七祖玄珪真奧徹微、八祖海印月朗炳然、九祖守灯德現、十祖長水子璿、十一祖淨源寂海潛叟、十二祖希冲神鑑乘照等，演字如□所示，這些華嚴宗承，和圭峯宗密演字無一字相符。可見依儀潤法師所擬之華嚴宗傳承是採私淑華嚴的成就者，而非嚴謹的宗派傳承。

至柏亭續法仿禪宗祖師大德，續演六十字：「憶念常清淨 聞思悟睿聰 戒定忍慧力 萬善總歸功 華藏圓融觀 安養聖賢宏 壽光照無量 能仁教道隆 京兆總持旨 海印炳現胸 如勤靜思慮 永振祖宗風」，而後世徒眾則尊柏亭為華嚴宗第三十祖。<sup>11</sup>

清初江南華嚴宗的復興以柏亭續法為重鎮，近人評析柏亭續法對華嚴宗學的貢獻至少有三：<sup>12</sup>

- （1）重訂華嚴傳法世系，促成華嚴傳法世系的全面確立。
- （2）回應天台教觀學者對華嚴「無斷無證」，以及禪門宗人對華嚴「有教無觀」的批判，站穩華嚴圓教之立場。
- （3）順應清代佛教注意信仰與儀式實踐的特點，於寺院弘傳華嚴教學時，將信仰、懺儀與民眾教化結合，擴展佛教在江南地區的影響

<sup>10</sup> [清] 守一編，《宗教律諸宗演派》X88，N1667，p0566a09，CBETA。

<sup>11</sup> 參見拙稿，〈清初華嚴學的復興——以柏亭續法（1641-1728）為中心〉，收在《華嚴一甲子回顧學術研討會會前論文集（二）》。

<sup>12</sup> 賴永海主編，《中國佛教通史》（南京：江蘇人民出版社，2010），頁337-340。

力。

柏亭續法付法弟子二十餘人，有：長明、月標、姚園、悅峰、仁壽、旭如、曹源、可久、筏喻、劍眉、東來、弘苑、報國、與安、興福、玉山、馬鞍、默聞、鳳山、明藏、拈花、大振、北京、體閑、慈雲、啟南、上竺、培豐、慈裔、正中、天懷，13而其中「四傑」為培豐、慈裔、正中、天懷。<sup>14</sup>

### （三）、傳賢首·慈恩宗法系

「傳賢首·慈恩宗」一系，其第一世賢首法藏至第十七世南山真萃（？-1260）與寶通法系相同，自第十八世後分支，寶通法系由春谷元遇（？-1311）傳下，「傳賢首·慈恩宗」法系則由獨溪蘭公別傳，其法燈如下：<sup>15</sup>

第十八世獨溪蘭公（生卒年不詳）——第十九世德巖淨行（生卒年不詳）——第二十世能仁一清（生卒年不詳）——第廿一世玉峰永琮（生卒年不詳）——第廿二世石庵德王臣（生卒年不詳）——第廿三世南中定興（生卒年不詳）——第廿四世虎丘清公（生卒年不詳）——第廿五世汾陽清遠（生卒年不詳）——第廿六世高原明昱（？-1614）——第廿七世御生明善（生卒年不詳）——第廿八世樂修慧善（生卒年不詳）——第廿九世心珠海貴（生卒年不詳）——第三十世若水超善（生卒年不詳）——第卅一世懷一慶餘（？-1740）

晚清更從懷一慶餘起，演字二十字：「慶性善正宗 祖道德興隆 慧輪光普照 妙覺本圓融」。<sup>16</sup>

臺灣傳此脈者為北京「廣善寺法派」傳「賢首四十世兼慈恩宗十六世」，後來臺於樹林建福慧寺之慧三和尚（1901-1986）。<sup>17</sup>

## 三、晚清民國華嚴人物

晚清至民國法宗華大德者頗不乏其人，北方系統將以民國 19 年全朗法師編之《寶通賢首傳燈錄·續刊》為主，南方系統分傳「雲棲法系」與非傳「雲棲法系」，非傳「雲棲法系」以弘揚華嚴大家為探討對象，如楊文會（仁山，1837-1911）、月霞（1857-1917）、應慈（1873-1965）、持松（1894-1972）等

<sup>13</sup> [清]徐自洙，《浙江天竺山灌頂伯亭大師塔誌銘》X88，N1656，p0397b17，CBETA。

<sup>14</sup> [清]柏亭續法，《上竺灌頂大師囑法語》X88，N1656，p0398b24，CBETA。

<sup>15</sup> 大華嚴寺「無盡藏燈」付法會，《賢首宗付法師資記》（臺北：大華嚴寺，2008），頁51-52。

<sup>16</sup> [清]守一編，《宗教律諸宗演派》X88，N1667，p0566a05，CBETA。

<sup>17</sup> 大華嚴寺「無盡藏燈」付法會，《賢首宗付法師資記》，頁54-55。

諸師；傳「雲棲法系」者以智光（1889-1963）、常惺（1896-1939）、南亭（1900-1982）、成一（1914-2011）等人。

（一）、《寶通賢首傳燈錄・續刊》華嚴人物

代別	法號	出家寺院	嗣法	著作
35 世	脫塵無坤(1859-1926)	直隸法源寺	慈海通文	
35 世	達理覺天(1831-1879)	直隸拈花寺	懷珠深端	
36 世	法安本明(1848-1909)	河北承恩寺	晟一行存	
36 世	毓泉恒山(1852-?)	梓潼文昌廟	晟一行存 達理覺天	
36 世	智寬廣性(?-1880)	河北普門寺	敬泉心煜	
36 世	清然放真(?-1898)	河北關帝廟	敬泉心煜	
36 世	永常淳壽(?)	山東資福寺	敬璋寂光	
36 世	鑑海淮通(?)	天津茶棚庵	理悟真詮	
36 世	寬廣覺平(1875-?)	河北六合庵	心純空淨	
36 世	普超海峰(1845-?)	河北慈祥庵	誠和清緣	
36 世	福海靜體(?-1892)	河北萬安寺	徹觀覺明	
36 世	方遠悟證(?-1886)	河北嘉興寺	慧海明	
36 世	慧證密果(?)	河北行宮廟	脫塵無坤	
36 世	秀山續峰(1866-1915)	河北普門寺	德明覺天	
37 世	俊然淨安(1866-1914)	河北藥王廟	成祥續旺	
37 世	德修恆全(1862-?)	河北火神廟	法安本明	
37 世	性真心定(?-1922)	太原三義廟	清然放真	
37 世	善果常海(1860-?)	河北梓潼廟	毓泉恆山	
37 世	蓮生無染(1889-1920)	河北通明寺	鑑海淮通	
37 世	岫山昌海(?)	河北妙雲寺	善明覺修	
37 世	慧塵妙熙(1857-?)	山東永慶寺	普超海峰	
37 世	慧安貞泰(1867-1926)	河北淨業寺	永常淳壽	

37 世	靜月廣法 (1848-1926)	河北壽因寺	亮達圓明	
37 世	悟雲常法 (1856-1914)	河北萬安寺	德明覺天	
37 世	瑞光貞體 (?)	河北法華寺	德灑真法	
37 世	灑琴了義 (1870-?)	河北觀音庵	普超海峰	
37 世	慈雲普參 (1838-1892)	河北天空寺	敬修慧寬	
37 世	瑞山昌壽 (1663-1911)	河北賢良寺	福海靜體	
37 世	悟靜本立 (1853-1905)	徐州關帝廟	方遠悟證	
38 世	福興續明 (?)	河北關帝廟	瑞山昌壽	
38 世	靈遠澄鉢 (1869-1916)	河北廣濟寺	崇岫祥亮	
38 世	吉安圓徹 (1849-1892)	河北天空寺	慈雲普參	
38 世	文成本實 (1872-1924)	河北海潮安	悟靜本立	
38 世	洪濤顯果 (1788-?)	河北關帝廟	瑞光貞體	
38 世	道生無玷 (?)	河北慧照寺	善果常海	
38 世	潤波顯塵 (1887-?)	河北關帝廟	俊然淨安	
38 世	星朗隆瑞 (1891-?)	河北關帝廟	性真心定	
38 世	月潭量闊 (1898-?)	河北文昌廟	蓮生無染	續修《寶通賢首傳燈錄》
38 世	懷遠澄山 (?)	河北賢良寺	——	
38 世	全朗普志 (1888-?)	河北大慧寺	秀山續峰	續修《寶通賢首傳燈錄》
38 世	靜遠本崑 (1883-?)	山東湧泉寺	秀山續峰	
38 世	祇園本樹 (1896-?)	河北普門寺	慧安貞泰	
38 世	普福覺省 (1890-?)	徐州關帝廟	悟雲常法	
38 世	玉叢玄啟 (1880-?)	河北興隆庵	灑琴了義	
38 世	樂然續旺 (1874-?)	河北壽因寺	靜月廣法	
38 世	鍾鉢悟靜 (?)	河北觀音庵	灑琴了義	
39 世	越宗顯範 (?)	河北隆安寺	妙慈覺航	
39 世	月珠心福 (?)	河北天空寺	吉安圓徹	

39 世	崇輝通印 (1886-?)	河北大慈庵	文成本實	
39 世	照蘊本容 (?)	河北天齊廟	福興續明	
39 世	量源實准 (?)	河北龍華寺	全朗普志	
39 世	慧深生海 (?)	河南神邱寺	祇園本樹	
39 世	魁亮密順 (1886-?)	北平雷音寺	顯塵潤波	
39 世	雲通能順 (?-1899)	河北觀音堂	魁月昌杰	
39 世	靜修寂安 (?)	河北增福寺	祇園本樹	
40 世	振遠一默 (?-1903)	河北娘娘廟	雲通能順	
40 世	亮海仁明 (?-1916)	河北觀音堂	雲通能順	
40 世	慧明源智 (1896-?)	河北天空寺	月珠心福	
40 世	方瑞覺圓 (1902-?)	河北海潮庵	越宗顯範	
41 世	嵩山聖月 (?)	河北觀音堂	振遠一默	
42 世	慧果密禪 (?)	河北隆安寺	嵩山聖月	

(資料來源：[清]興中祖旺、景林心露，《寶通賢首傳燈錄》)

《寶通賢首傳燈錄·續刊》所載華嚴人物，以傳承「寶通法系」為主，衍傳於北京直隸為主，但仍不乏傳至南方，如浙江嘉興地區亦有分燈，此法系僧材輩出，惟皆住持建設、開壇授戒之傑出人物，於華嚴之講述及著作，僅月潭量闊(1898-?)、全朗普志(1888-?)等續修《寶通賢首傳燈錄》。但亦足以印證「寶通系」之華嚴宗脈在河北京畿之廣傳不輟。

## (二)、直接間接出自華嚴大學之人物

民國月霞法師(1857-1917)所創辦的華嚴大學於上海，雖從上海而杭州而常熟，三次遷移，但數年間華嚴人材輩出，造成此一現象之勃發者，首推晚清華嚴中興人物石埭楊文會(1913-1911)。華嚴之著述，經楊文會一再搜尋於日本，十得五六，所輯之華嚴著述輯要，大半為中土佚之本，如二祖之《搜玄記》，三祖之《探玄記》，乃輯賢首法集一百數十卷，以《探玄記》為首，此書自宋元以來，無人得見，復歸本國後，於賢首一脈相傳之經疏，至此復備。楊文會於賢首教理「深造自得，古義頗有發揮」，被推為晚近中興華嚴宗之學人。<sup>18</sup>

<sup>18</sup> 蔣維喬，《中國佛教史》(臺北：常出樹書坊，1986)，頁368-369。

月霞法師，名顯珠，湖北黃岡人，俗姓胡，生於清咸豐 7（1857）年。17 歲於南京大鐘寺出家，自 39 歲至 41 歲時於安徽翠峰茅蓬任講《八十華嚴》；1914 年，54 歲，由報人狄楚卿薦入哈同花園，時康有為寓上海，正敦促哈同夫人辦學，1915 年遂開辦華嚴大學，招生 60 名，分預科三年，正科亦三年，不料預科三年甫告畢業，有異教徒從中破壞，全體師生移至杭州海潮寺，繼續三年正科教育；1917 年 10 月，60 歲，寂於杭州西湖玉泉寺。<sup>19</sup>其以「教宏賢首，禪繼南京」為大江南北人士所稱許，晚年養病於玉泉寺，「日間耳聞弟子朗誦華嚴，夜間主伴入華嚴法界觀」。<sup>20</sup>其入室弟子有常惺、持松、智光、靄亭，<sup>21</sup>月霞法師之華嚴大學人才輩出，其有成者簡略如下：

### （1）釋應慈（1873-1965）

應慈法師，字顯親，安徽歙縣人，俗姓余，生於同治 12（1873）年。光緒 24（1898）年，年 26，投南京三聖庵出家；光緒 32（1904）年，與月霞法師同受記於冶開法師，號顯親；1914 年與月霞法師同入上海哈同花園，翌年開辦華嚴大學，不久遷杭州續辦；1916 年，月霞分燈常熟興福寺，興辦法界學院，師為輔佐，是年 11 月，月霞寂後，由師領導，1919 年由門人持松法師繼任；1927 年，於上海清涼寺下院之清涼學院主講《華嚴經》；1929 年，學院遷至常州永慶寺，續講《華嚴經》；1930 年冬，學院三遷無錫龍華庵，始將《華嚴經》講畢；1939 年，上海名流居士蔣維喬、黃妙悟、李圓淨等，倡組「華嚴大疏鈔編印會」於上海，應慈法師被舉為理事長，主持編印清涼國師之《華嚴經大疏演義超》，歷六年而成其事。應慈法師一生弘揚華嚴，秉承月霞遺教，其二人堪稱民國中興華嚴兩大巨擘。<sup>22</sup>

### （2）釋慕西（生卒年不詳）

慕西法師，名性徹，河南信陽賢首山寺僧，1915 年就讀於華嚴大學，親近月霞法師，專究華嚴教義；1920~1923 年，曾與戒塵創辦華嚴大學於漢口九蓮寺，後於信陽本山創辦佛教養成學校；1931 年，創辦河南省佛學院，推太虛法師為院長，師任副院長。<sup>23</sup>

### （3）釋妙闊（生卒年不詳）

湖北人，1915 年入上海華嚴大學，親近月霞法師，與了塵、戒塵等同學；1920 年，與了塵、戒塵創華嚴大學於漢口九蓮寺；1928 年秋，應靄亭同學之邀，

<sup>19</sup> 釋東初，《中國佛教近代史（下冊）》（臺北：東初出版社，1989），頁 755-756。

<sup>20</sup> 蔣維喬，《中國佛教史》，頁 369。

<sup>21</sup> 成一，〈中興華嚴宗的月霞祖師〉《慧日集三編》（臺北：華嚴蓮社，1996），頁 5。

<sup>22</sup> 釋東初，《中國佛教近代史（下冊）》，頁 765-767。

<sup>23</sup> 釋東初，《中國佛教近代史（下冊）》，頁 839-840。

擔任竹林寺佛學院主講；1929年，應常熟法界佛學院邀請，主講該院。妙闊法師教宗華嚴，行在毘尼，畢生致力於華嚴教學。<sup>24</sup>

#### (4) 釋智光 (1889-1963)

智光法師，江蘇泰州人，13歲於本縣依宏開寺道如和尚披剃；17歲，受戒於寶華山；1914年，入上海華嚴大學，親近月霞法師，與妙闊、慈舟、戒塵、了塵、持松、常惺、靄亭等人同學，未幾遷杭州，繼續三年而結束，得月霞法師器重，隨侍各地講經，由小座而代座，得賢首教義，深入精微。<sup>25</sup>智光法師(1889-1963)於華嚴大學「長期肄習，深有領悟」，曾著《華嚴大綱》，後燬於抗日兵火；1921年，掩關泰州北山寺，專究華嚴；1929~1930年，應香港何東夫人張蓮覺居士之請，兩度蒞港講《普賢行願品》諸經；來臺後，1952年卓錫華嚴蓮社，平日主持華嚴月會，並發起華嚴供會，集資為獎學金。<sup>26</sup>智光不僅修持華嚴，亦鼓勵行者修持華嚴，受智光啟發而於華嚴用功的李子寬居士(1882-1973)曾表示：「智老三遷於華嚴蓮社，我拜謁時，常在閱華嚴經，定期集弟子奉誦……」，又說：「智光長老，是深入華嚴界者，其普光明智如毘盧舍那，其無依性——妙智，如文殊，其依智行悲，行果圓滿，如普賢……。」<sup>27</sup>

#### (5) 釋靄亭 (1893-1947)

靄亭法師，江蘇泰縣人，名滿祥，受竹林記菴，別號栖雲，19歲依文心、智光出家。1914年，聞上海創辦華嚴大學，以資淺不得入，乃由智光法師攜其文卷，先為通融；1917年，聽月霞法師講《法華經》兼攻賢首；281928年，創辦竹林佛學院，迎聘妙闊、慈舟、粟庵三法師為主講，專弘華嚴、毘尼，師醉心華嚴大教，數十年殫精竭慮於一乘奧義，乃著《華嚴教義章集解》。<sup>29</sup>

#### (6) 釋持松 (1894-1972)

湖北荊門人，俗姓張，字持松，號密林，又仰慕玄奘大師自號「師奘沙門」。1910年，投荊州鐵牛寺出家；1914年冬，於湖北省漢陽歸元寺受戒，戒畢，留寺聽講，因聞月霞法師於上海儷園創辦華嚴大學，一試得中，學習賢首宗義。後華嚴大學遷到杭州海潮寺，師亦隨校到杭州，深受月霞所倚重，其中抗日期間所編撰《華嚴宗教義始末記》為代表作之一。<sup>30</sup>

<sup>24</sup> 釋東初，《中國佛教近代史（下冊）》，頁841。

<sup>25</sup> 釋東初，《中國佛教近代史（下冊）》，頁848-849。

<sup>26</sup> 蔡運辰，〈智光和尚傳〉《智光老和尚紀念集》（臺北：華嚴蓮社，1963），頁3-4。

<sup>27</sup> 李子寬，〈智光長老上生〉《智光老和尚紀念集》，頁65-66。

<sup>28</sup> 南亭，《靄亭法師紀念刊·夾山竹林寺靄亭和尚傳》（香港佛教聯合會，1948），頁1-2。

<sup>29</sup> 釋東初，《中國佛教近代史（下冊）》，頁886。

<sup>30</sup> 拙著，〈持松法師略傳〉，收在《華嚴宗教義始末記》（臺北：華嚴蓮社，2002），頁1-4。

### (7) 釋常惺 (1896-1929)

常惺法師，江蘇如皋人，名寂祥，後以光孝寺法派，易名優祥。12歲依福成寺自誠法師出家；1915年，入上海華嚴大學，親近月霞法師，此後數年間遍為涉獵，博綜群經，貫徹性相，融歸於賢首，成一家之範。<sup>31</sup>

### (8) 釋戒塵 (1878-1948)

戒塵法師，俗姓邱，名滌吾，湖北漢川人，生於清光緒4(1878)年，19歲出家。1914年入上海華嚴大學，後遷杭州繼續上課，1916年畢業，離校後掩關三年，雖篤志淨業，於華嚴方面著有《華嚴一滴》、《華嚴五周四分七處九會圖》；1919年出關，受請出任漢口九蓮寺住持；1920年，與華嚴大學同學了塵、慈舟等，秉承月霞法師遺教，於九蓮寺創辦華嚴大學，專弘華嚴。<sup>32</sup>

### (9) 南亭和尚 (1900-1982)

江蘇泰州人，於1923年入安徽安慶迎江佛學院，親近常惺法師，教研《華嚴五教儀》、《成唯識論》、《因明入正理論》。畢業後，任常州清涼佛學院助教，旋至上海華嚴佛學會，從應慈法師攝受法華、楞嚴、華嚴懸談諸經論，課餘為四眾講授八識頌、五教儀、中觀論，<sup>33</sup>南亭於應慈法師「尊為親教師」，<sup>34</sup>南亭和尚華嚴義學者承自智光、常惺、應慈等諸法師，諸師皆出身華嚴大學。來臺後，1954年2月，自泰國請回《八十華嚴》後，同年6月啟建每月兩次的華嚴誦經月會，更於1957年3月啟建首次華嚴誦經法會，之後分春秋二季，每次十天，分誦《八十華嚴》上下各四十卷迄今。

### (10) 隆泉法師 (1902-1973)

浙江東臺人，俗姓王，16歲出家於邑之安豐鎮義阡寺；23歲於南京寶華山受戒；27歲親近應慈法師於上海清涼寺，入清涼學院，後遷永慶寺，聽應慈法師講《華嚴經》，1954年3月，由香港來臺；1961年，於臺北市上海路建華嚴講堂，初講《華嚴要解》；1965年遷移至士林，後更名為華嚴寺，1973年2月圓寂。<sup>35</sup>

### (11) 成一法師 (1914-2011)

江蘇泰州人，15歲時出家於同縣營溪鄉觀音禪寺，禮春遠和尚披剃，自沙彌時即修習華嚴，他自承啟蒙於〈華嚴發願文〉。上海中醫學院就讀時期，課

<sup>31</sup> 釋東初，《中國佛教近代史（下冊）》，頁850-851。

<sup>32</sup> 于凌波，《民國佛教高僧傳第五集·雲南昆明筇竹寺釋戒塵傳》（臺中：李炳南居士紀念文教基金會，2004），頁23-26。

<sup>33</sup> 華嚴蓮社董事會，〈南亭和尚傳〉，收在《江蘇泰縣光孝律寺誌略》，頁33-38。

<sup>34</sup> 成一，〈功在華嚴的應慈老法師〉《慧日集三編》，頁15。

<sup>35</sup> 于凌波，《民國佛教高僧傳第五集·臺灣臺北華嚴寺釋隆泉傳》，頁91-100。

暇之餘，時於慈雲寺常預經筵。36來臺後，隨智光、南亭主持臺北華嚴蓮社，1972年3月，出任華嚴蓮社第三代住持；1975年10月，創辦「華嚴專宗學院」；1983年又增設研究所；2011年4月27日，示寂於泰州光孝寺，身後華嚴著作有：《華嚴文選》、《華嚴綸貫略釋》、《華嚴會品大意淺釋》、《華嚴經如來隨好光明功德品講記》、《華嚴十地品講錄》。<sup>37</sup>

### （三）、法承千華與華嚴的華嚴蓮社

臺北華嚴蓮社的祖庭為泰州光孝寺，其近代法脈起於清初炳一律師，紹體祖之法，經常往來於大江南北，偶過泰州，中興光孝寺，後傳西林律師，數傳戒法，被尊為蘇北唯一之律宗叢林。西公而後，數傳而至少雲、德厚二祖，再經厚公谷鳴、培安月海、常惺優祥諸祖，展轉相傳，以至於南亭為千華第三十五世，光孝堂上第十五代。1964年元月，傳法於成一、守成二人，為南山律宗千華第三十七世、光孝堂上第十七代、華嚴宗第三十七世傳人。<sup>38</sup>

南山律派，自終南山道宣律師，為律門第一世，傳十三世至金陵古水庵，慧雲如馨律師，馨傳三昧寂光律師，為寶華山第一代，從如字起演五十六字，江蘇泰州光孝律寺常惺和尚為第三十四世，南亭和尚嗣常公法為三十五世，成一接南山宗千華第三十七世，法名瑞定。現華嚴蓮社子孫取名內號，根據南山宗三十八世字派續字開始。<sup>39</sup>

除南山宗千華派外，清初柏亭續法中興華嚴，重擬江南華嚴宗脈，有別於北方「寶通法系」、「傳賢首·慈恩宗法系」，華嚴宗自杜順和尚為初祖，三十傳柏亭續法和尚，續演六十字「憶念常清淨 聞思悟睿聰 戒定忍慧力 萬善總歸功 華藏圓融觀 安養聖賢宏 壽光照無量 能仁教道隆 京兆總持旨 海印炳現胸 如勤靜思慮 永振祖家風」，傳至江蘇泰州宏開寺玉成和尚為三十二傳，成一接華嚴宗法為三十七傳，法名「聞虛」。華嚴蓮社子孫取名外號，根據華嚴宗字派第三十八傳「思」字起。<sup>40</sup>

## 四、結語

華嚴宗可區分「寶通法系」、「雲棲法系」、「傳賢首·慈恩法系」，「寶通法系」與「傳賢首·慈恩法系」主要傳於北方，「雲棲法系」主傳於江南一帶，目前僅知臺灣傳有「雲棲法系」，如華嚴蓮社，與「傳賢首·慈恩法系」，

<sup>36</sup> 成一，〈功在華嚴的應慈老法師〉《慧日集三編》，頁15。

<sup>37</sup> 闕正宗，《華嚴蓮社六十週年慶紀念特刊》（臺北：華嚴蓮社，2013），頁73-77。

<sup>38</sup> 〈泰州光孝律寺傳法卷〉（華嚴蓮社內部資料，1964）。

<sup>39</sup> 〈泰州光孝律寺傳法卷〉（華嚴蓮社內部資料，1964）。

<sup>40</sup> 〈泰州光孝律寺傳法卷〉（華嚴蓮社內部資料，1964）。

如樹林福慧寺、臺北大華嚴寺。而「寶通法系」是否有人臺，尚未發覺。清末民初以降，弘揚華嚴而受矚目者當推「雲棲法系」，但也有為數不少的華嚴學人，並未歸屬上述三大系下，而是秉持法義行門對華嚴義學的發明與推動。本文的結論分為以下三項：

## 一、法系各有特色

### （一）「寶通法系」特色：

（1）將華嚴祖師推至馬鳴、龍樹，將法藏列為賢首第一世；（2）《寶通賢首傳燈錄》與《百丈叢林清規証義記》傳承最大不同，前者第 23 世、後者第 25 世魯菴普泰以下完全不同；（3）《寶通賢首傳燈錄》第 24 世一江真澧中興賢首宗約在 16 世紀中葉，後其門人弘化於浙江、江蘇，法採傳於北方自家法系一師一徒的傳承。

### （二）「雲棲法系」特色：

其成立，可溯自明末之雲棲蓮池大師，至清初浙江華嚴巨匠柏亭續法（1641-1728）繼之；（2）清柏亭續法，不溯龍樹為華嚴初祖而尊法順，原來 30 祖的寶輪德水明源，成為 29 祖；（3）柏亭續法仿禪宗祖師大德，續演六十字，後世徒眾則尊柏亭為華嚴宗第 30 祖。臺灣「雲棲法系」的代表為臺北華嚴蓮社。

### （三）「傳賢首·慈恩法系」特色：

（1）其第 1 世賢首法藏至第 17 世南山真萃（?-1260）與寶通法系相同，自第 18 世後分支；（2）寶通法系由春谷元遇（?-1311）傳下，「傳賢首·慈恩宗」法系則由獨溪蘭公別傳（3）晚清更從懷一慶餘起，演字 20 字，來自北京之臺北樹林福慧寺之慧三和尚（1901-1986）為其法脈傳人。臺灣「傳賢首·慈恩法系」代表為臺北樹林福慧寺、中和大華嚴寺。

## 二、法系貢獻有別

「寶通法系」晚清至民初傳 35 至 42 世凡 61 人，主要衍傳於北京直隸。此法系僧人多為寺院硬體建設、開壇授戒之傑出人物，於華嚴之講述及著作，僅見月潭量闊（1898-?）、全朗普志（1888-?）等續修《寶通賢首傳燈錄》一書。而江南「雲棲法系」者，自清初柏亭續法以降，多專注於賢首法義之闡發弘揚，著作頗豐。

### 三、非法系之推動厥功甚偉

晚清民國的華嚴弘傳者，有許多非華嚴三大系之門人，如月霞、持松、慕西等，又如被推為晚近中興華嚴宗之學人石埭楊文會（1913-1911），一再搜尋華嚴之著述於日本，輯賢首法集一百數十卷；徐文蔚（字蔚如，1878—1937）先後刊刻《四十華嚴》、《華嚴搜玄記》、法藏《華嚴探玄記》及憨山德清《華嚴綱要》；釋慈舟（1877—1958年），1914年入上海華嚴大學陸續創辦華嚴大學、法界學院，並於鼓山法界學院主講《華嚴經》等。這些非法系門人，甚至是以居士身份推動華嚴的弘傳，其重要性不亞於「雲棲法系」門人。

戰後臺灣，除傳「雲棲法系」的華嚴蓮社外，尚有臺北華嚴寺隆泉法師（1902-1973）、樹林福慧寺慧三和尚（1901-1986）等。慧三和尚徒欽因（1928-），2008年9月復傳「傳賢首·慈恩宗法系」於海雲繼夢法師（1949-）。<sup>41</sup>海雲繼夢是另一支在臺逐漸崛起的華嚴弘揚者，已舉辦兩屆以上的國際華嚴學術研討會，值得關注。

---

<sup>41</sup> 大華嚴寺「無盡藏燈」付法會，《賢首付法師資記》（臺北：大華嚴寺，2009）。



## 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爭，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，始於華嚴宗典籍的搜集。

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，主要集中於唐代華嚴祖師智儼、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，亦復深造自得，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“蒼萃各家撰述，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，咸謂青出於藍而青于藍者，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。而滿益輒議曰：‘經既未全，疏亦草略。’蓋系臆度之辭。此記宋、元以來無人得見，滿益何從而見之耶？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，登之黎棗，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，至一一毛處各有師子，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。曾皈依諦閑法師，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，一朝複顯。”<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《日本卍續藏經》、《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，且複沉澁異域，法味莫泆。趙宋之世，縑緗始歸。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詰，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，縈頰莫釋。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，實不容己也。然居士生前有言，我為則易，人為則難。蓋以平日撿覈既勤，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，亦復檀施畢集，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，復出後，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，同受天寧冶開老和尚記別，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閑法師繼任監督之職。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> 《安徽省長倪嗣冲致內務部咨》，《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。鑒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冲，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、諦閑和道階等法師在北京講經。1917年，月霞赴漢口，講《楞嚴經》；到磐山，講《法華經》及《華嚴一乘教義分齊章》。是年夏，月霞奉冶開老和尚命，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。蕙庭等人先後任教于“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，一如諦閑之于復興天臺、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閑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，結合華嚴宗復興的與諦閑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”。381910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、北平等地主持創辦的這些“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剎余杭徑山禪寺。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，隨諦閑法師修習天臺教觀。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>

天甯寺是晉代古剎，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“江北首剎”。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。並於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。

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小傳》，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、道甯《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，願為一切眾生受若而心無疲厭，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，而與妙闊、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》，靄亭為副講。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、妙闊、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、函笥、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，並受持松法師記莛。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，後參天甯冶開禪師，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、妙闊等法師任主講，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，並於 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在江、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》、紹英《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爭，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。



## 太虛大師的華嚴思想

蘇州大學政治與公共管理學院 副教授  
韓煥忠

### 摘要

太虛大師的華嚴思想，包括對華嚴宗義的判攝，對華嚴宗史的研究，對華嚴經典的弘揚以及對華嚴義理的研究等。在他三期三系三級三宗判教體系中，華嚴宗應屬於第二期、漢文系、大乘不共法、法界圓覺宗。他在各地弘法時，經常涉及到華嚴宗史，由此形成了對華嚴宗史的系統化瞭解、持續性關注和全面深入的研究，他曾經系統講述過〈大方廣佛華嚴經普賢行願品〉，在華嚴宗與攝論、地論及唯識的關係以及慧苑判教的合理性，華嚴宗與天台宗的比較，華嚴宗的殊勝性等方面，都提出了一些非常有創見的看法。他在各種佛事活動中也經常運用華嚴義理，應該說，太虛大師對於華嚴宗及其義理在近代佛教界的積累和擴展是做出了重大貢獻的，可以為華嚴宗的弘揚提供許多有益的啟發。

**關鍵字：**太虛；華嚴；思想

## 前言

華嚴專宗學院以「弘揚華嚴大教，培養弘法人才，端正佛學思想，建設人間淨土」為宗旨，這其中既包含著智光、南亭、成一等歷代老和尚對華嚴專宗的貢獻，也明顯寓有太虛大師的影響在內。成一老和尚與那個時代眾多青年學僧一樣曾經是太虛大師的崇拜者，而且曾經有一段與太虛大師在玉佛寺共住的特殊因緣。<sup>1</sup>我認為，成一老和尚對華嚴思想的重大貢獻之一，就是將華嚴思想納入人間佛教的發展洪流之中。眾所周知，太虛大師並不是華嚴思想的巨擘，但作為中國近代史上最重要的佛教思想家，其思想觸及到中國佛教歷史與現狀的各個方面，在當時及後世都產生了非常重大而深遠的影響。因此，探討一下太虛大師的華嚴思想，對於我們理解華嚴宗的學說及《華嚴經》的義理在近代中國佛教史上的地位和作用，應當是一個不錯的視角。

正如某些論者所指出的那樣，太虛大師一生學問根底在於唯識法相學說，<sup>2</sup>而不在華嚴思想。但太虛大師自述志行，自謂「不為專承一宗徒裔」，<sup>3</sup>因此他的思想，是無法界定為某一宗派的。太虛大師早年在西方寺閱藏，對《華嚴經》就已經產生了極為深切的感受，他在晚年憶及這種感受時，還仍然保持著鮮明生動的記憶，「旋取閱《華嚴經》，恍然皆自心中現量境界。伸紙飛筆，以似歌非歌、似偈非偈的詩句隨意抒發，日數十紙，累千萬字。……從此、我以前禪錄上的疑團一概冰釋，心智透脫無滯，曾學過的台、賢、相宗以及世間文字，亦隨心活用，悟解非凡。然以前的記憶力，卻銳減了。又前一月中，眼睛不知不覺的也變成近視了，此為我蛻脫塵俗而獲得佛法新生命的開始。」<sup>4</sup>早年的太虛大師通過對《華嚴經》的系統而深入的閱讀，不僅獲得了異乎尋常的宗教體驗，而且還使原來學過的各種經教義理得以融會貫通，難怪他會將這次讀經視為自己獲得佛法新生命的開始。我們認為，太虛大師作為中國佛教現代化的開創者，其思想具有非常強烈的圓融特色，這種圓融特色應該說就來自于他的華嚴思想。

總的來看，太虛大師的華嚴思想，主要包括對華嚴宗史的研究，對華嚴宗義的判攝，對華嚴經典的弘揚以及對華嚴義理的運用等幾個方面。

<sup>1</sup> 卓遵弘、侯坤弘採訪，廖彥博整理，《成一法師訪談錄》，三民書局國史館，2007年，第65-66頁。

<sup>2</sup> 參見霍韜晦：〈武昌佛學院的唯識研究——並論太虛大師的法相唯識學〉，《如實觀的哲學》，香港：法住出版社，2011年，第315頁。

<sup>3</sup> 太虛，〈優婆塞戒經講錄上〉，《太虛大師全書·第八編·律釋》。

<sup>4</sup> 太虛，〈自傳〉，《太虛大師全書·第十九編·文存》。

## 一、對華嚴宗學的判攝

太虛大師是如何判攝華嚴宗的呢？或者說，在太虛大師的判教之中，華嚴宗居於何種地位呢？為了回答這個問題，我們不得不先考察一下太虛大師的判教。一般來說，判教應完成三個任務，即將各種法門統合成一個有機的整體，判定某部經典、教導或法門在佛教中的地位，尋找出適宜當下的經典和教法。根據太虛大師的自述，他的判教思想大概經歷了三次比較大的轉變。他先是將佛教分為宗下和教下兩種，後來又主張八宗平等皆為究竟之說，最後形成了三期三系三級和三宗的非常具有特色的成熟的判教思想體系。在宗、教二分的判教之中，華嚴宗自然是屬於教下一門，在八宗平等論的判教之中，太虛大師自然亦允華嚴宗學為究竟之說，此皆無多深義，也不易辨明華嚴宗在佛教中的位置，不必具論，而他的三期三系三級三宗判教思想卻具有很強的創造性，頗有略加申論之必要。<sup>5</sup>

太虛大師的三期三系判教是他對佛教的發展歷史進行的概括。他認為，佛在世時，佛為法本，法以佛為主，以佛為歸，故佛法皆一味。佛滅度後分作三期：一、小行大隱時期。初期流行的佛法，為迦葉阿難所結集的三藏，至佛滅 200 至 500 年間，先分上座和大眾兩部，後來更分裂為二十部之多，此期小乘教法盛行，大乘隱沒不彰，佛弟子們仗佛威德餘勢，能依佛軌範實行，因此斷惑證果者尚復不少，所以又名之曰正法時期。二、大主小從時期。佛滅六百年，馬鳴、龍樹、提婆相繼出世，對破一切有部等法執，闡揚大乘畢竟空義，後又有無著、世親興起，發揮大乘妙有之理，成立阿賴耶，遂使大乘佛法，風行於世，而小乘教義不得不處於附庸的地位，因此這一期可稱為大小並行時期，或大主小從時期。三、大行小隱密主顯從時期。佛滅千年之後，空有二宗分立，遂成空有之諍，大乘盛行達極點，而小乘幾乎沒落，佛法普遍到民間，龍智菩薩等弘揚密咒，密法發達，故此期可名為密咒盛行時期。佛滅後印度三期流行的佛教傳播於各地，就成為世界上巴厘文系、漢文系和藏文系三大系的佛教。依太虛大師此判，華嚴宗應屬於第二期即大主小從時期形成的漢文系佛教宗派。

太虛大師的三級三宗判教是他對佛教的義理所進行的分類。在他看來，諸法實相，唯無分別智如如相應，無可建立，本來是無法形之語言的，但為了使眾生開示悟入佛之知見，故從教法上顯示為五乘共法，三乘共法，大乘不共法（亦名大乘法）的三個層級。五乘共法就是因緣所生法，也就是因果法，此為一切科學所具有，但佛教特別注重業報因果，六趣凡夫，三乘賢聖，皆可由業果的原理說明，即便最高無上的佛陀，也不出因果範圍，此理為人、天、聲

<sup>5</sup> 參見太虛，〈我怎樣判釋一切佛法〉，《太虛大師全書·第一編·佛法總學》。

聞、緣覺和菩薩五乘眾生共同修習，故謂之五乘共法。三乘共法就是聲聞、緣覺、菩薩三種出世聖人知苦斷集，厭離世間，欣求涅槃，依四念處、四正勤以至八正道而實踐進修的佛法，諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜三法印就是三乘共法的標準。大乘不共法或大乘法則是菩薩所特有，不共於人天二乘的佛法，其唯一誓願、唯一事業就是以大悲菩提心，法空般若智，遍學一切法門，普渡一切眾生，嚴淨無量國土，求成無上佛果。大乘不共法或菩薩特法又可分為三宗，即法性空慧宗，以法空般若為宗；法相唯識宗，給予諸法差別相上一個正確的瞭解，適當的明白，而其所宗者即是唯識；法界圓覺宗，法界的一切法，要能圓滿覺知，唯圓覺智，故以圓覺為宗，即天台、賢首所判的圓教，禪、淨、密等都屬此宗。依太虛大師此判，則華嚴宗屬於大乘不共法或稱菩薩特法中的法界圓覺宗。

其實太虛大師還有對佛教還有一種判釋，就是民國二十三年（1934）九月他在世界佛學苑圖書館所講〈世苑圖書館館員之修學方針〉中，將全部佛教分為「五三共法系」、「小大律藏系」、「法相唯識系」、「般若中論系」、「中國台賢禪淨系」、「印華日藏密法系」等六大系，華嚴宗屬於「中國台賢禪淨系」。這種判攝自然具有將華嚴宗置入世界佛教語境之中並使其具有一席之地的意味。

## 二、對華嚴宗史的研究

太虛大師雖然沒有專門研究華嚴宗史的著作，但他在各地弘揚佛法時，卻經常涉及到華嚴宗的歷史，由此形成了他對華嚴宗史的系統化瞭解、持續性關注和全面深入的研究。這一點在他 1920 年講的《佛法宗要論》、1922 年編的《佛教各宗派源流》以及 1944 年編的《中國佛學》中得到了充分的體現。

民國九年（1920）六月，太虛大師在廣州講經會講《佛法宗要論》，全面系統的闡述了他對佛教的看法。該論分「緒論」、「純正的佛法」、「應用的佛法」、「結論」等部分，在「純正的佛法」第三章「大乘」第七節「大乘的教門派」中對三論、唯識、華嚴、天台等以教理為主的中國佛教宗派進行了簡要的介紹。他謂華嚴宗依《華嚴經》為宗本而立教義，故名華嚴宗，初祖為杜順，二祖為智儼，至三祖法藏發揮光大，當代君主贈賢首之名，故又名賢首宗。論有天親（按，即世親）菩薩所造之《十地論》，唐李棗柏大士（按，即李通玄）所造之《華嚴合論》，至四祖清涼澄觀國師著有《華嚴經玄談》及《華嚴經疏》、《華嚴經疏鈔》二書，五祖圭峰宗密禪師著有《圓覺疏》、《圓覺疏鈔》等。太虛大師還指出，華嚴宗「最精之教義」，就是「因該果海，果徹因源」，華嚴宗「所重則在依果顯行，從行證果，自十信乃至等覺妙覺共分五十二位次，乃

為佛果成就」。<sup>6</sup>太虛大師對華嚴宗史的這種概括雖然極其簡略，但還是抓住了華嚴宗史的最主要的幾個關鍵點，如所依經典、祖師傳承、主要論典、基本教義等，因此可以給人留下一個大致的梗概。當然了，我們說這種簡略主要是由於講經的題目以及講經的時限造成的，太虛大師對華嚴宗史的瞭解自然是遠不止此。

民國十一年（1922），太虛大師創辦了武昌佛學院，為了給學僧們提供適當的教材，他特地編寫了《佛教各宗派源流》一書。該書第六章「中華之大乘宗派源流」第十一節即是「華嚴宗之源流」，從宗名、宗史和宗義三個方面對華嚴宗作了概括性的介紹。就宗名來講，此宗因依《大方廣佛華嚴經》立宗，故名華嚴宗，其觀門教相至賢首國師法藏時始宏備，故亦名賢首宗；清涼國師澄觀著八十華嚴之疏鈔最為盛行，故亦名清涼宗；有時也按照該宗的宗旨，而稱其為法界宗。就宗史來說，此宗遠依馬鳴、龍樹為祖，此土以賢首為高祖，而上承至相尊者、帝心尊者。帝心尊者杜順居終南山，依六十華嚴精修觀行，制《華嚴法界觀》及《五教止觀》、《十玄章》等，傳至相寺智儼禪師；智儼著《六相章》等，傳賢首國師法藏。法藏著《探玄記》、《大乘起信論義記》及《五教章》、《金獅子章》等，著述宏多，此宗遂大盛於世；法藏歿後，弟子慧苑變亂其說，後得清涼國師澄觀遙承其意旨，著疏鈔百餘卷，傳圭峰宗密。故自杜順至宗密，稱華嚴宗此土之五祖。唐季遭會昌之厄，此宗遺風掃地，入宋有長水子璿、晉水淨源，保其餘緒，明季有續法、清代有通理等，承流未泯。就宗義而言，則以三時、五教、十宗為判教，立有四法界、十玄、六相等義。<sup>7</sup>較兩年前所講之《佛法宗要論》為詳盡，為有興趣的學僧們指明了深入研究和探索華嚴宗的門徑。

民國三十二年（1943）的秋天，太虛大師在漢藏教理院為學僧們講《中國佛學》，由法舫筆錄成文，即成為系統闡述中國佛學的名作。該書「如來禪演出賢首教」一節，對華嚴宗的發展演變進行了系統的闡述。太虛大師指出，華嚴宗所依經論，主要就是《華嚴經》和《起信論》，而以慧光系地論宗與真諦系攝論宗導其先河，其根本建立則在杜順和智儼。杜順著有《五教止觀》和《法界觀門》，智儼著有《搜玄記》和《孔目章》。賢首法藏上承杜順與智儼三觀、十玄、五教、六相之學，更立十宗、三時、十儀。高足慧苑不滿五教之說，作《刊定記》，另立四教。後至清涼澄觀，全盤接受賢首之說，依八十《華嚴》作《懸談》及《疏》及《鈔》，統攝一切經論，提綱教海，將唯識、三論、天台、禪宗等，均融攝于華嚴中。圭峰宗密出身禪宗，雖承傳清涼，但趨重於禪，著《禪

<sup>6</sup> 太虛，〈佛乘宗要論·純正的佛法〉，《太虛大師全書·第一編·佛法總學》。

<sup>7</sup> 太虛，〈佛教各宗派源流〉，《太虛大師全書·第一編·佛法總學》。

源都詮序》，力弘《圓覺》。華嚴宗經會昌法難衰落，宋朝雖有長水、淨源諸師宏揚，但其勢仍微抱殘守缺而已。明清間有續法大師等，仿天台家而有《賢首五教儀》及《五教開蒙》等著作。華嚴宗學說的要點大略有五重法界、六相圓融、十玄無礙、性起等，與禪宗的關係非常密切。太虛大師將華嚴與天台加以比較，指出華嚴是「佛的自證境界到最圓滿者」，法華是「佛的教化之圓滿」，天台之圓側重於覺他方便之法，賢首之圓側重於自覺究竟之境，因此就佛法的全體大用來說，必須總攝二宗之圓義，方是智悲具足。太虛大師對天台、賢首雖不乏讚賞，但對二家立義各據一經、不無自贊究竟不以為然，認為二家所立斷證位次缺乏經典依據，因此希望今後能從全藏佛教出發作更為根本的研究。<sup>8</sup>

在太虛大師諸多涉及華嚴宗史的著作中，相比較而言，以上揭，即他 1943 年所講《中國佛學》最為全面系統和富有創見。在這部書中，他指出了華嚴宗教義建立於如來禪觀基礎之上，由杜順和智儼根本建立而非通常所謂由賢首創立，慧苑非議賢首五教而另立四教實有道理，華嚴宗的義理與禪宗的關係比較緊密等，並對華嚴與天台進行了比較等。太虛大師的這些觀點都足以啟迪後人對華嚴宗義理進行深入的思考和研究，以便在新的歷史條件下對華嚴宗歷代祖師的思想創造作出恰當的評價。

### 三、對華嚴義學的研究

太虛大師不僅對華嚴宗的歷史有所涉及，對華嚴宗的義學也進行過專門的研究。他在華嚴宗與攝論、地論、唯識的關係，賢首弟子慧苑四教判教的合理性，華嚴宗與天台宗的比較，以及華嚴宗的殊勝性等方面，都提出了一些很有創見的看法，有利於後來的學者和研究者對相關問題進行深入的探討。

太虛大師認華嚴與地論、攝論同於世親的唯識學。他在〈略說賢首義〉中指出，從華嚴宗的祖通上看，賢首法藏傳自雲華智儼，雲華智儼傳自帝心杜順，然而一經深入的考察，就可以發現智儼是從至相寺的智正法師那兒學習《華嚴》的，而智正乃慧光律師法系下的第五代，慧光既是四分律宗的遠祖，又是少林寺佛陀扇多禪師的傳承者，他將勒那摩提與菩提流支分別翻譯的《十地經論》合為一本，開創了地論宗的南道派，並由此引起了佛教界對《華嚴經》的高度重視。太虛大師由此推出，帝心杜順應當是出自慧光法系而與地論宗極有淵源的高僧。從這個意義上，太虛大師認為華嚴宗就是由地論宗轉變而成的佛教宗派。《十地經論》與《攝大乘論》都是世親所造，因此太虛大師認為，真諦之攝論、慈恩之唯識與賢首之華嚴，三者實際上都出自於世親的唯識學，只不過各

<sup>8</sup> 太虛，〈中國佛學〉，《太虛大師全書·第一編·佛法總學》。

有側重。比較而言，攝論於境行果略均等，唯識多談因分識境，十地論多談行果，華嚴宗則盛談果分心境。唐以前慧光系的地論宗與真諦系的攝論宗如雙峰並峙，入唐以後攝論宗被唯識宗吸收，地論宗也被華嚴宗吞併，攝論與地論的並立變成了唯識與華嚴的對抗。在太虛大師看來，二家「其實則同一世親法流，不過唯識多談因分，而華嚴多談果分而已。多談果分亦未嘗不即果而明因，多談因分亦未嘗不即因而明果，得其意者固潛通無際，可於唯識之底得華嚴，亦可於華嚴之底得唯識，所謂因賅果海、果徹因源也。」<sup>9</sup>我認為，太虛大師此文作於民國十三年（1924），其實歐陽竟無的支那內學院因盛弘唯識而與天台宗、華嚴宗等傳統宗派大起衝突，因此太虛大師的如此持論，除了向賢首學者表明自己對華嚴宗的推崇之意外，還應當具有調和當時支那內學院與華嚴宗之間聚訟紛紜的用意，是其為學主張融會貫通的思想體現。

太虛大師認為弟子慧苑的四教判釋有其合理性，不應被完全抹殺。太虛大師著有〈論賢首與慧苑之判教〉一文，其主要目的，就在於為埋沒千年的慧苑判教的合理性略加申辯。在他看來，華嚴宗的判教只在於推尊《華嚴》，而對於其他經典的概括，反不如賢首弟子慧苑的四教判釋更為準確。慧苑認為賢首五教乃天台四教加頓教而來，頓教既無言說，不當單立，因此他據《寶性論》立教：迷真異執教，謂外道等迷於真理廣起異計；真一分半教，謂二乘但證生空所顯真如；真一分滿教，謂初心菩薩但證二空所顯不變真如；真具分滿教，謂識如來藏者全顯隨緣不變真如。後來清涼澄觀對慧苑的判教進行了批判，在判教上恢復了賢首的舊觀。但太虛大師認為，清涼澄觀的批判，未能充分瞭解慧苑的深心所在，慧苑判教乃據《寶性論》而立，若謂慧苑判教有邪正混雜之嫌，難道《寶性論》會犯邪正混雜的錯誤嗎？判教本來就不是單純的評判佛經，為什麼不能包括世間諸教呢？太虛大師亦認可達摩的以心傳心為離於言說之頓，非言說之可及，因此認為澄觀對華嚴頓教的辯護是無力的。太虛大師對於慧苑的判教雖然有諸多的回護之辭，但是他也承認慧苑判教對於大乘止立「真一分滿」不免失之籠統，而其分十玄為德相業用二重反嫌繁滯。<sup>10</sup>我認為，太虛大師提出應重新評價慧苑判教的價值，這是一個很有學術意義的觀念，值得肯定，慧苑的判教確為一家之言，有其合理性；但太虛大師將慧苑判教視為超出賢首五教的一種判釋，則不免太有會于慧苑之美意而不諒賢首之深心了，從經典解釋的立場來看，賢首五教對經典的詮釋空間遠比慧苑四教大得多。太虛大師何以會有此論呢？蓋太虛大師初入佛門，即在諦閑老法師座下聽講天台教義，故而於四教義頗有契心之處，而其評價賢首五教義，每不能走進賢首語境，故有

<sup>9</sup> 太虛，〈略說賢首義〉，《太虛大師全書·第七編·法界圓覺學》。

<sup>10</sup> 太虛，〈論賢首與慧苑之判教〉，《太虛大師全書·第七編·法界圓覺學》。

諸多的不契之處，也是在所難免的。

太虛大師認為天台宗與華嚴宗各有殊勝。民國三十二年（1943）他在漢藏教理院講〈聽講五教儀拾零〉，指出中國判教之風，開創于齊梁，完成于陳隋，以天台智者集其大成，而華嚴宗既屬後起，故能承其成果，並將唯識宗及空宗的三時教判，以及正在興起中的禪宗融納進來，對之加以整理和組織，因此中國佛教的判教，到華嚴宗，特別是清涼澄觀重興的華嚴宗時，發展為最充實完備的狀態，後來則不過守其成而已。他認為天台宗的殊勝之處在六即判位和十法成乘：六即判位既保證了聖凡之間高下次位的不相混濫，又闡明了佛性之理的始終一貫；十法成乘說明天台教義不僅是一種學理，而且可以依之進行實際的修行。華嚴宗長處在於十儀、十時、十玄、十觀：十時、十儀較天台宗的五時、四儀為詳細，十觀、十玄，更是此宗的精妙處，非諸宗所能及。天台與華嚴，兩家都講三觀。太虛認為，天台有析空、體空、次第、一心，比較靈活，而華嚴每觀都開為十門，較為精詳。兩家都以圓教為最圓滿，天台宗以《法華》為純圓，判《華嚴》為兼別之圓，而華嚴宗則判《法華》為同圓，《華嚴》為別圓。在太虛大師看來，從佛果自證法界說《華嚴》為最圓滿，自如來對法界一切眾生的化他大用上說則《法華》為最圓暢。但太虛大師認為兩家有共同的缺點，如，將佛法分成四教或五教有時不能切當，每教各有斷證分齊造成因行果證的不同，特別是關於佛果不同的分判，可能引起對成佛也不究竟的懷疑等。他認為佛教只可判小乘、大乘，判分五教四教，是兩宗的共過。<sup>11</sup>太虛大師對華嚴宗判教為中國判教最完備形態的判斷是符合歷史實際的，對兩家殊勝的分析也是他研究兩家教理很有心得的表現，但他因見兩家判教有所不足時就主張僅分大小乘的觀點，則不免有因噎廢食之嫌，既不符合中國佛教思想發展的歷史實際，也無法解決經典之間的衝突和矛盾。

太虛大師認為，中國的華嚴義學有地論、賢首、棗柏三派，其中以賢首為最能把握華嚴的特勝，因為《華嚴》乃佛初成道時在妙覺光中頓現的重重無盡妙嚴境界，由佛智觀之，一切皆為佛境，故眾生皆具如來功德智慧之相，而國土皆為蓮華藏海莊嚴之剎，此現證境界非身非言，而遍一切即身即言，諸菩薩所證雖有淺深高下，所說亦有先後廣略，但皆為海印三昧中所現的影像；所謂果徹因源，因賅果海，就是說一塵、一毛、一剎、一身，莫非六相圓融、十玄無礙的佛之法界。<sup>12</sup>我認為，太虛大師對華嚴宗殊勝之處的推崇，是很準確的。

<sup>11</sup> 太虛，〈聽講五教儀拾零〉，《太虛大師全書·第七編·法界圓覺學》。

<sup>12</sup> 太虛，〈略說賢首義〉，《太虛大師全書·第七編·法界圓覺學》。

#### 四、對華嚴義理的運用

太虛大師對華嚴義學的研究固然具有學術的興趣，但也有實用的目的。他在各地講經和弘法的時候，就對他抉擇出來的華嚴殊勝之義時常加以運用。此處略舉數例，以概其餘。

民國四年（1915）太虛大師于普陀山作〈法界論〉，他在文中說：「以諸法空無自性，一一相待，一一無待，即一切法，妙一切法。平等不礙差別，是故常究竟常非究竟，常具德常不具德，乃至常自性性常無自性性，常安立諦常非安立諦。差別不障平等，是故有說有證與無說無證平等而安立諦非安立諦圓融；清淨功德與雜染惑業平等，是故漏無漏圓融，純惡業與不動業圓融，是故無間獄與三禪天平等。如是轉輾乃至圓融平等與不圓融平等亦圓融，而自性性與無自性性亦無不平等。一具一，一具一切，一切具一，一切具一切；一入一，一入一切，一切入一，一切入一切；常具、常人，無具、無人；無一、無一切，無一一、無一切一切，常一一、常一切一切，常一常一切；一一各位，一一交徹，重重相攝無遺，重重相涉無盡。」<sup>13</sup>這一大段文字所包含的義理，顯然來自於從華嚴宗的學說，是對華嚴宗一真法界事事無礙思想的發展和運用。

民國二十二年（1933）太虛大師在廬山大林寺演說〈倒果覺之下化起因行之上求〉。他指出，「凡宇宙間一草、一木、一花、一葉，小而至於一毛頭許，大而至於地球、日輪，皆是由眾多的緣湊成的；既成此一草、一木、一花、一葉、乃至一毛頭許體相，他的效用，都是影響到全法界而能互攝互融的。知此、即可見到遍法界的一切事物，皆是諸緣所生而無自性，是即一攝一切、一入一切的法界緣起之真實義諦。」而人類也是眾多之緣而成，因此，在他看來，宣說佛法的目的，「就是要各人依此法界緣起之理，推而至於家庭建立，社會建立，國家建立，乃至日光所照，霜露所墜，空氣所通，皆互有關係恩德。……此華嚴法界緣起之理，亦即為宇宙人生觀之最完美者。」<sup>14</sup>即使人悟入華嚴無盡緣起的無礙境界之中。

民國三十年（1941）八月太虛大師在重慶舉辦的超度陣亡將士的華嚴法會演講〈建立人間的永久和平〉。他指出，「宇宙萬有的真實相，既不是唯心，又不是唯物，更不是心物的綜合體，而是因緣和合生滅相續的事體，分析之乃為心、為物。此緣生之事體，無始無終，無內無外，一與一切互相攝入，既不落

<sup>13</sup> 太虛，〈法界論〉，《太虛大師全書·第七編·法界圓覺學》。

<sup>14</sup> 太虛，〈倒果覺之下化起因行之上求〉，《太虛大師全書·第七編·法界圓覺學》。

邊際，又不陷中庸，當即為華嚴的事事無礙法界。」<sup>15</sup>如果人們能瞭解到這一點，思想上就不有各種偏執，在行為上自然也就實現了和平。華嚴宗的殊勝義理在此具有了消除世界大戰的重大意義。

對華嚴殊勝義理的運用，使太虛大師的思想超越了具體事物的限制，得以由近及遠、由己及人，乃至將當下個人的任何行為都與法界的終極意義聯繫起來，從而人們的一切行動都具有了無比莊嚴的意義，也使人們對災難深重的現實充滿了獲得解脫的期望和信心，這也是太虛大師代表佛教界對苦難現實給出的一種精神安慰。

## 五、對華嚴經典的弘揚

民國時期佛教界雖然已經引入主題演講、論文撰寫等弘法方式，但對於文盲半文盲居絕大多數的普通民眾而言，傳統的講經說法仍然具有其獨特的效用。太虛大師作為那個時代公認的具有宣傳天才的高僧大德，在各地弘揚佛法時曾經講說過許多的經典，有些經典，如《圓覺》、《楞嚴》等，由於圭峰宗密、長水子璿的疏釋最為有名，所以傳統上被認為是華嚴宗的教典。《華嚴經》屬於鴻篇巨制，不適於短期講說，但其中《普賢行願品》卻非常流行，太虛大師亦曾多次講說，〈大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品講錄〉即是民國十九年（1930）他在成都佛學社講《普賢行願品》時的記錄。這雖是一篇比較傳統的講經記錄，但其中也有一些不同以往的地方。如，傳統的講經說法，都是「懸談」加「釋文」，即首先解釋經題、闡明宗旨，然後再隨文疏釋字句，天台五重玄義、華嚴十門懸談，皆是如此。太虛大師認為，「當時聽者精熟佛典，故可如此。今則多有初聽佛經者，若先事玄談，則必致茫然莫解！故先解題目，次釋文義，然後乃開顯其要旨。」又如，他以「諸法實相不可說而說緣起之所成」為此經之要旨，他列出了因緣之緣起、所緣緣之緣起、等無間緣之緣起、增上緣之緣起等四種緣起學說，於增上緣之緣起中，又分六大緣起、十二有支緣起、法界緣起等三種，明顯具有將當時學術界關於唯識的研究成果，融攝其中的意味。<sup>16</sup>也就是說，即便是運用比較傳統的弘法方式，太虛大師也是盡可能照顧到當時聽眾的實際狀況，儘量融入學術研究的成果，這自然非常有利於擴大《普賢行願品》的影響，增強這品經文對普通大眾乃至佛學界知識份子的攝受力。

<sup>15</sup> 太虛，〈建立人間的永久和平〉，《太虛大師全書·第十五編·時論》。

<sup>16</sup> 太虛，〈大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品講錄〉，《太虛大師全書·第七編·法界圓覺學》。

## 結語

歷史的洪流蕩滌了塵世的恩恩怨怨。太虛大師倡導的人生佛教或人間佛教思想已成為海峽兩岸佛教界的共識。成一老和尚自覺地將華嚴的義理和實踐納入到人間佛教的運行軌道上，無疑是為古老的華嚴宗在將來的發展校正了航向。在太虛大師的時代，雖然也有人弘揚華嚴宗的思想和學說，但華嚴宗已處於極度衰落的狀態是毋庸置疑的，如弘一大師在〈佛法宗派大概〉中就說華嚴宗「宋以後衰，今殆罕有學者，至可惜也。」<sup>17</sup>太虛大師作為佛教界的領袖人物，對華嚴宗進行判釋、研究、運用和宣說，對於增加華嚴宗的話語積累，擴大華嚴宗的現實影響，促進對華嚴宗的相關研究，無疑是有積極作用的。這也給後來的華嚴宗人提供了一些有益的啟發，如，華嚴思想仍是現代的人們安頓心靈的精神家園，可以為人類解決現實問題提供一些思想借鑒的資源，人們對華嚴宗的瞭解必須放置在中國佛教整體發展脈絡之中，華嚴宗後學對華嚴宗義理的發揮和發展必須聯繫當下的社會現實，等等。

---

<sup>17</sup> 弘一：〈佛法宗派大概〉，《弘一法師演講全集》，臺北：天華出版社，1980年，第63頁。

**參考文獻：**

- 太虛（2008）。《太虛大師全書》（電子文本）。中華佛典寶庫。
- 弘一（1980）。《弘一法師演講全集》。臺北：天華出版社。
- 印順（1990）。《太虛大師年譜》。北京：宗教文化出版社。
- 卓遵弘、侯坤弘採訪，廖彥博整理（2007）。《成一法師訪談錄》，三民書局國史館。
- 霍韜晦（2011）。《如實觀的哲學》。香港：法住出版社。

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

華嚴專宗國際學術研討會論文集. 2013 / 陳一標主編.

-- 初版. -- 臺北市 : 華嚴蓮社, 2014.03

冊 ; 公分

ISBN 978-986-90427-2-7(全套 : 平裝)

1. 華嚴宗 2. 文集

226.307

103006384

2013  
**華嚴專宗**  
**國際學術研討會論文集**

下冊

編審：論文集編輯委員會

主編：陳一標

執行編輯：鄭梓含

出版機關：財團法人臺北市華嚴蓮社

發行機關：財團法人臺北市華嚴蓮社

地址：10056 臺北市中正區濟南路二段 44 號

電話：(+866-2) 2351-8333

傳真：(+866-2) 2321-8958

印刷公司：新店影印

出版日期：2014 年 3 月初版



財團法人臺北市華嚴蓮社

弘法·慈善·教育·文化