

2022
國際青年華嚴學者論壇
論文集

2022 國際青年華嚴學者論壇論文集 目錄

001-022	李 春 南	華嚴宗密《原人論》之「原人」探究
023-040	釋 道 慧	永明延壽「華嚴禪」思想之研究
041-054	江 坤 錫	華嚴「法界觀」與禪宗實修內涵的探討 ——並以元代石屋清珙禪師為例
055-074	陳 陶	從唯識古學看華嚴法界緣起
075-090	賴 學 輝	月霞法師生平史事輯考 ——以近代報刊資料為中心的考察
091-106	郭 明 儀	南京金陵刻經處刊印華嚴宗經論的歷史考察與學術貢獻
107-130	吳 宜 儒	敦煌本《普賢菩薩行願王經》相關研究
131-152	李 奧	空間經營與身體感知：莫高窟第 44 窟的華嚴旨歸

華嚴宗密《原人論》之「原人」探究

華梵大學東方人文思想研究所 博士生
李春南

摘 要

圭峰宗密（780-841）是中國古代哲學思想史上的一位佛學大家，其思想承先啟後繼往開來，著《原人論》以探究宇宙人生之根本，其「原人」思想乃以人為最靈的觀點，窮究人性之根源，涵蓋儒道與先秦老莊哲學之元素，並在華嚴宗門的傳統基礎上，對各宗做出評判，充分展現判教之「判」的特點，而《原人論》更是判論之「論」。

《原人論》的思想影響東亞佛教深遠廣大，但研究弘傳與探討思想脈絡的人不多。宗密倡導佛教內外教義的會通與諸宗禪理的和會，其基礎係建立在真心真性之上，以儒道「窮理盡性以至於命」，即為所說「原人」、「真如心」與「原自身之原」，並著《原人論》本末會通，以佛為本、同歸一源、皆為正義，闡述三教會通全收的思維，直指「如來藏真心」即是「原人」之理，此真心更是禪源與教之所顯，其相關論述對啟迪後學的影響，可謂無人能出其右。

本文的貢獻在於將過去有關探討《原人論》之「原人」文獻進行梳理，並嘗試從中國古代至唐代間的儒學與哲學文獻資料庫，分析出四處「原人」出處，以推論可能是影響宗密的儒學思想系統，並從中探討「原人」思想的背景與意涵。此外，亦針對《原人論》之「原人」，分別探尋研究與韓愈「原人」、《梨俱吠陀》「原人」及阿含經「初人」思想間的關聯性。

關鍵詞：原人論、圭峰宗密、三教會通

一、師承法脈

圭峰宗密（780-841）是中國古代哲學思想史上的佛學大家之一，其思想承先啟後繼往開來，上承魏晉隋唐，下開宋元明清，承襲華嚴法脈位列五祖，窮盡一生鑽研《圓覺經》，著有《圓覺經大小疏鈔》、《註法界觀門》、《禪源諸詮集都序》、《禪源諸詮集》、《普賢行願別行疏鈔》、《行願疏科》、《原人論》等。¹

宗密的生平可見於賢度法師所著《華嚴學講義》²、大正新脩大正藏經《宋高僧傳》卷六³與圭峰宗密大師傳⁴。做為一個跨越時代的宗教家與思想家，宗密最初的學習與修法道路是由儒入佛，先習禪後入華嚴，並首先開啟三教會通理論的建構，⁵倡導佛教諸宗和會的發展，以佛教為主軸，融合儒道兩教思想的縱橫，其相關論述對啟迪後學的影響，可謂無人能出其右。

宗密於《圓覺經大疏釋義鈔》自序：「乃至二十五歲，過禪門，方出家矣。」⁶問法於曹溪禪宗（南宗）的北派荷澤宗道圓禪師，契心如針芥相投，似有禪宗以心傳心、離言絕思之意，「儼然若思而無念，朗然若照而無覺」，似有默照心不住相、諸根寂靜之境。⁷另從道圓禪師對宗密於法理的教導與傳承：「此諸佛受汝，汝當弘圓頓之教，勿負佛恩！」而宗密亦云：「余先於大小乘法相教中，發心習學數年，無量疑情求決不得。後遇南宗禪門真善知識，於始終根本迷悟昇沉之道，已絕其疑。」⁸

後宗密放棄參加科考，過禪門隨道圓禪師出家追求佛法，尋求人生安生立命之道。三年後，宗密出外參學抵達襄漢，於恢覺寺遇清涼國師澄觀門下的靈峰闍黎，靈峰於病危之際授予《華嚴經疏》二十卷、《華嚴經疏鈔》四十卷，未及傳法即入圓寂。⁹因此，宗密採取「以疏通經，以鈔釋疏」的致學法門解讀華嚴思想，從而對華嚴宗的法界緣起、法法平等、圓融無礙的思想產生啟發性的理解，並云：「吾

¹ 賢度法師，《華嚴學講義》（台北：華嚴蓮社，2018年），頁75-76。

² 賢度法師，《華嚴學講義》，頁90-96。

³ 《宋高僧傳》卷6：「唐圭峯草堂寺宗密傳（圓禪師照禪師）」（CBETA 2022.Q1, T50, no. 2061, p. 741c22）。

⁴ 徐湘靈，《圭峰宗密大師傳（中國佛教高僧傳全集40）》（高雄：佛光文化，1998年）。

⁵ 王開府，〈宗密〈原人論〉三教會通平議〉，《佛學研究中心學報》第7期（2002年7月），頁147-183。

⁶ 《圓覺經大疏釋義鈔》，CBETA 2023.Q1, X09, no. 245, p. 477b13-14。

⁷ 李錦全，《華嚴原人論》（高雄：佛光，1996年），頁7。

⁸ 《圓覺經大疏釋義鈔》，CBETA 2022.Q1, X09, no. 245, p. 755a4-7。

⁹ 聖嚴法師，《華嚴心詮：原人論考釋》（台北：法鼓文化，2006年）。楊政河，〈宗密大師學風研究〉，《華崗佛學學報》第6期（1983年7月），頁227-276。兩位作者於文中皆記載靈峰禪師授與清涼國師所撰《華嚴經疏》二十卷，此一說明與《星雲大師全集》第十六冊「華嚴的開宗及其傳承」，認為授與《華嚴大疏》六十卷、《大鈔》四十卷稍有差異。

禪遇南宗，教逢圓覺，今復得此大法，何其幸哉！」¹⁰並成就第一次宣講華嚴的因緣。《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》：

未遇疏前，每覽古今著述，在理或當，所恨不知和會。禪宗、天台多約止觀，美則美矣，且義勢展轉滋蔓，不直示眾生自心行相。雖分明入處，猶歷漸次，豈如問明釋文殊偈，印靈知而心識頓祛。¹¹

宗密的修持認知與實踐為「悟即成佛」，本無煩惱名為頓者，即不應修斷，所以沒有復云漸修之事，並認為頓漸兩者雖皆借世人語辭以為義，但是頓修漸修的差異，最終意旨的歸向仍是「開示正覺」。《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》：「夫稱頓者，明理不可分。悟語極照，以頓明悟，義不容二。」¹²雖說頓是漸的開始，漸是頓的實踐，但如果不能直視自身的自心本性，反不如華嚴圓頓高明，圓者無明即法性，頓者一念觀心即入涅槃。《華嚴經》：「初發心時，便成正覺，知一切法，真實之性，具足慧身，不由他悟。」¹³即知一切法，即心自性，成就慧身。

宗密認為佛教諸宗的問題在於「不知和合」。禪宗雖美，修持上主張頓悟成佛及眾生皆有佛性；天台宗雖論漸次止觀、不定止觀、圓頓止觀，卻又強調漸修次第的方便，而「理則頓悟，乘悟併銷；事非頓除，因次第盡。」¹⁴頓悟是約解悟，漸悟是約證悟，理以頓悟，事以漸修，頓即非漸，漸即非頓，即頓漸非唯不相乖，反而乃互相資也，即有漸修頓悟、頓修漸悟、漸修漸悟、頓悟漸修、頓悟頓修等皆說是證悟，並提出「迷悟十重說」。《禪源諸詮集都序》：「眾生一心迷悟，本末始終，悉令顯現，自然見全佛之眾生，擾擾生死；全眾生之佛，寂寂涅槃；全頓悟之習氣，念念攀緣；全習氣之頓悟，心心寂照。」¹⁵宗密認為真心是禪源，更是教之所顯，¹⁶並認為法無頓漸，漸頓在機，頓漸之論為宗下之行法，圓漸之談為教下之名相，¹⁷故主張「頓悟漸修」才是「真修」。¹⁸

元和六年，宗密至東都洛陽致禮敬拜荷澤神會祖師墓塔。據《圓覺經略疏鈔》所載，道圓禪師師出曹溪慧能一系，¹⁹另於《中華傳心地禪門師資承襲圖》記載圭

¹⁰ 《八十八祖道影傳贊》，CBETA 2023.Q1, X86, no. 1608, p. 635c14-15。

¹¹ 《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》，CBETA 2022.Q1, T39, no. 1795, p. 577a28-b4。

¹² 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA 2023.Q1, T36, no. 1736, p. 440c21-23。

¹³ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA 2023.Q1, T09, no. 278, p. 449c14-15。

¹⁴ 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，CBETA 2023.Q1, T19, no. 945, p. 155a8-9。

¹⁵ 《禪源諸詮集都序》，CBETA 2022.Q3, T48, no. 2015, p. 409a10-14。

¹⁶ 陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》（台北：華嚴蓮社，1996年），頁3。

¹⁷ 胡建明，《宗密思想綜合研究》（北京：中國人民大學出版社，2013年），頁205-206、299-313。

¹⁸ 有關宗密所主張的頓悟漸修思想可參考《禪源諸詮集都序》。

¹⁹ 《圓覺經略疏鈔》，CBETA 2022.Q1, X09, no. 248, p. 830c9。

峯宗密為神會的四傳弟子。²⁰之後，宗密於永穆寺進行第二次宣講華嚴，後修書信謹差聽徒僧玄珪與智輝送達澄觀，並自稱「巴江一賤士，志好道而不好藝」，且陳述自身修習華嚴的因緣，與研讀《大方廣佛華嚴經疏》的心得，並請求皈依門下。澄觀法師回覆「不面而傳，得旨繫表，意猶吾心，未知有也。非憑聖力，必藉夙因，當自慰爾。轉輪真子，可以喻也。」信末註明為「宗密法子收」，並認可其法子的地位。²¹

圭峰禪師為華嚴宗僧人，為草堂寺高僧，澄觀圓寂後，宗密在其華嚴思想的基礎上，對《圓覺經》的如來藏與佛性論思想，及禪教的理路做出融合與詮釋，²²在《禪源諸詮集都序》中將一佛乘的華嚴融入至儒釋道三教，脫離「宗」與「教」的窠臼，掃一切相、破一切執，和會頓漸真如與生滅二門，倡導教禪一致，此為佛教史上第一人的成就，並持續對華嚴義理與教法的弘揚做出貢獻，由此可見宗密傳承華嚴之奧。

鎌田茂雄（1975）認為宗密著《原人論》的目的是要批判儒道二教，以彰顯佛教的真源，其思想在中國佛教思想史上，具有極為重要的意義；²³李錦全（1996）認為《原人論》是佛教漢化的重要標誌，要求一切有情返照心源，具有積極的時代性意義；²⁴聖嚴法師（2006）則是讚許宗密為大學問家、大思想家與大宗教家，是

²⁰ 《中華傳心地禪門師資承襲圖》，CBETA 2022.Q1, X63, no. 1225, p. 31a3。記載諸宗師承為曹溪惠能—荷澤神會—磁州智如—益州南印—遂州道圓—圭峯宗密，為神會的四傳弟子。另聖嚴法師於《禪門驪珠集》將益州南印記為荊南惟忠，經查《佛光大辭典》，惟忠從學於荷澤神會，並嗣其法，建中三年示寂，世壽七十八。淨眾寺神會之弟子益州南印亦被稱為荊南惟忠，可能係荷澤神會與淨眾寺神會被混淆之故。又，《中國禪宗史》：「南印曾得曹溪的深法（應是從磁州智如得來），卻沒有人為他印證。淨眾神會為他印證，一般來說，南印可說繼承淨眾神會的法統，然宗密沒有說起淨眾神會。南印的弟子，東京奉國寺神照的墓塔，建在荷澤神會舊塔的旁邊。這可見南印唯宗以來，早就專承曹溪門下荷澤的法統，而中止了智詵以來淨眾寺的關係。」（CBETA 2022.Q1, Y40, no. 38, p. 424a5-6）。有關宗密諸宗師承關係，可參考冉雲華，〈宗密傳法世系的再檢討〉，《中華佛學學報》第1期（1987年3月），頁43-57。

²¹ 《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》，CBETA 2022.Q1, T39, no. 1795, p. 577c21-25。

²² 郭朝順，〈宗密《圓覺經大疏》的釋經策略及其心性本體論的詮釋學轉向〉，《中國文哲研究集刊》第50期（2017年3月），頁37-83。作者提出宗密被列為華嚴宗法脈傳承的疑問，認為宗密三十二歲前醉心於南禪，後致力於華嚴，但畢生主要精力皆於道圓所授「大弘圓頓之教」的《圓覺經》。因宗密一生具影響力的著作，主要係強調三教會通的判教思想，並非是《華嚴經》的相關注釋。另，郭朝順於「華文哲學百科計畫」則引用吉津宜英〈華嚴宗及其歷史〉、平川彰等人著與許明銀譯《佛學研究入門》（1990：41）提出，宗密生前弘揚《圓覺經》及荷澤宗禪法，後又從澄觀學華嚴，其判教思想融攝佛教的禪教一致的主張，與之前的華嚴諸祖皆有所出入，直到北宋華嚴高僧子璿（965-1038）及其弟子淨源（1011-1088）才確認澄觀為四祖、宗密為五祖的說法。郭朝順，〈華嚴宗〉，「華文哲學百科計畫」網站，https://mephilosophy.ccu.edu.tw/entry.php?entry_name=%E8%8F%AF%E5%9A%B4%E5%AE%97（2023/06/02）。

²³ 鎌田茂雄，《宗密教學の思想史的研究》（東京：東京大學東洋文化研究所，1975年），頁163。

²⁴ 李錦全，《華嚴原人論》，頁118。

一位具足禪慧悲智的禪師；²⁵釋法音（2016）撰文提出中國古代佛教史上，鮮少有人注釋《原人論》與探討個中思想的背景與意涵。²⁶

二、宗密《原人論》之核心思想

宗密修弟子禮於師清涼澄觀，其思想體系與其一致。²⁷宗密少年時即對宇宙與人生的探討有了想法，後融通三教脈絡，主要表現在《原人論》之中，以圓融無礙的思想會通各家學說之作，進而探求人的生命本始源頭，包容被批判的儒道二教及佛教藏、通、別、圓四教，成為最究竟之聖典。²⁸

南亭長老謙稱閱讀《原人論》後，了知「真如凝然，不作諸法」與「真如隨緣、生一切法義」的不同，並可與《成唯識論》和《起信論》相互印證；²⁹聖嚴法師（2006）盛讚《原人論》的思想影響東亞佛教深遠廣大，於五教判之中納入以業為人生之源的人天教，並收攝儒、道二教，但可惜研究弘傳的人不多；石峻等（1983）認為《原人論》的目的是「推萬法，窮理盡性，至於本源」，對治天下人不知自身所從來，因而不知生命的趨向，與天下古今之人事弊病；³⁰黃連忠（1994）提出《原人論》的影響是樹立三教調和之論證模型；³¹李錦全（1996）與董群（2015）皆提出宗密在華嚴宗門的傳統基礎，對各宗做出評判，充分展現判教之「判」的特點，「會前所斥，同歸一源，皆為正義」，而所著《原人論》更是判論之論；³²王開府（2002）則提出《原人論》係就人之本源論習儒道者之迷執，並非全面批判儒道。³³

²⁵ 聖嚴法師，《華嚴心詮：原人論考釋》，頁 61。

²⁶ 釋法音，〈試論印度哲學之〈puruṣa 原人〉與宗密所論〈原人〉究竟有無思想關連性？——以回應李志夫教授所問宗密〈原人〉之語義問題〉，收入《2016 華嚴專宗國際學術研討會論文集（上冊）》（臺北：華嚴蓮社，2019 年），頁 279-297。

²⁷ 賢度法師，《華嚴學講義》，頁 94。

²⁸ 賢度法師，《華嚴學講義》，頁 95。

²⁹ 南亭和尚，《南亭和尚自傳》，「南亭和尚全集」數位化資料庫，<http://dev.dila.edu.tw/nanting/>（2022/06/20）。

³⁰ 石峻、樓宇烈、方立天、許抗生、樂壽明編，《中國佛教思想資料選編（第二卷）》（北京：中華書局，1983 年），頁 387。

³¹ 黃連忠，《宗密禪教一致與和會儒道思想之研究》（新北：淡江大學中國文學研究所碩士論文，1994 年）。

³² 李錦全，《華嚴原人論》，頁 14、109。董群，〈從宗密的《原人論》看華嚴宗判教觀的發展〉，收入《2015 華嚴專宗國際學術研討會論文集（下冊）》（臺北：華嚴蓮社，2018 年），頁 315-322。作者認為宗密的判教思想系統中，將儒道教視為最低的層次，「儒道二教，說人畜等類，皆是虛無大道生成養育，調道法自然，生於元氣，元氣生天地，天地生萬物，故愚智貴賤、貧富苦樂，皆稟於天，由於時命；故死後卻歸天地，復其虛無。」並將儒道教區分為自然論、大道論、元氣論和天命論等四種原人概論。

³³ 王開府，〈宗密〈原人論〉三教會通平議〉，頁 147-183。

胡建明(2013)稱讚宗密是集中國古代哲學思想之大成，以心性思想展現一統佛教的企圖，而《原人論》則充分展現以華嚴佛教與荷澤禪為中心，行三教會通全收的思路，並以華嚴哲學統攝其它諸宗與儒道的思想脈絡，以達到真正「原人」的目的；³⁴金易明(2017)認為宗密對於「人之本原」的探究，具有非常敏銳的意識，對於佛學與哲學思想史，具有開創意義的貢獻；³⁵金子昭(2017)認為《原人論》在探究會通理論的同時，也思考自身的起源，其最大的貢獻是在三教的範疇中所展開的辯證方法，將世界的根源力量與《起信論》的教義疊合，並將氣的思想納入佛教，進而推動禪的發展；³⁶鄧迪宇(2018)則提出《原人論》係會通三教天、人、心、性、理之辨，並從權實的角度批判儒道二教，透過儒道的開權顯實之用，與佛教的兼權實，最終歸為兼具權實與圓滿境界的一乘圓教。³⁷

《原人論》收錄於大正藏第四十五冊，³⁸並另有四部經文名出現「原人論」一詞，³⁹經利用中華電子佛典協會 CBETA 搜尋與分析，「原人」一詞最早係出現於《達磨大師血脉論》：「原人之心，皆具佛性。」⁴⁰《原人論》亦云：「一切有情皆有本覺真心，無始以來常住清淨，昭昭不昧了了常知，亦名佛性。」似可見兩者前後的因緣。禪宗與大乘佛教的關聯性係建立於「眾生皆有佛性」、「眾生皆可成佛」之上，眾生即佛，佛即眾生，「今約至教原之，方覺本來是佛，故須行依佛行，心契佛心。」理性亦行性，故依教修行即可證悟諸法。

黃國清(1999)根據鎌田茂雄《宗密教學の思想史的研究》一書，提出宗密《原人論》的「會通諸教的科層架構，係借自《大乘起信論》的從一心輾轉生起的過程」

³⁴ 胡建明，《宗密思想綜合研究》，頁 2-3、11、38、63、70-75、81-82。

³⁵ 金易明，〈圭峰宗密融貫三教思想的背景、旨趣、影響芻議——以宗密法師《華嚴原人論》相關內容為依據〉，《2017 華嚴專宗國際學術研討會論文集（上冊）》（臺北：華嚴蓮社，2019 年），頁 165-190。

³⁶ 金子昭，〈從哲學人類學來看《原人論》的現代性意義〉，《2017 華嚴專宗國際學術研討會論文集（上冊）》，臺北：華嚴蓮社，2019 年，頁 191-210。作者以「收斂性的迴收議論（全收）」與「批判性的駁斥議論（全揀）」為基礎，一方面和唐宋時代的各種主要思想進行論辯，一方面則嘗試以「一乘顯性教」之名，進行一種以這些思想整體的大匯整為目標的「教相判釋」工作。

³⁷ 鄧迪宇，《宗密《原人論》原人思想研究》（湖北：武漢大學國學院碩士論文，2018 年）。

³⁸ 《原人論》亦收錄於漢文大藏經各藏細目：永樂南藏 No.1582、永樂北藏 No.1681、嘉興藏 No.1586、嘉興藏新文豐版〔正藏〕No.103、縮刻藏 No.1753、卍正藏 No.1601、佛教大藏經 No.1951、中華藏 No.1868。

³⁹ 另有宋淨源述《華嚴原人論發微錄》、元圓覺解《華嚴原人論解》、元圓覺解 / 明楊嘉祚刪合《華嚴原人論合解》、宋釋淨源撰《圭峰禪師原人論發微錄》。

⁴⁰ 《達磨大師血脉論》：「原人之心，皆具佛性。泛觀諸家禪說一切經文，原其至當之理，未有不自己性中本來真佛。達磨西來，直指人心，見性成佛；蓋謂自己真佛，不出一性之中。人人不自委信，所以向外馳求。將謂自性真佛外更有別佛，故諸佛諸祖師說法要人省悟自己本來真佛，不假外求。又緣種種法語泛濫不一，轉使學人惑亂本性，無悟入處。惟有達磨血脉論，並黃檗傳心法要二說，最為至論。可以即證自己佛性，使人易曉。比之求師訪道，鑽尋故紙，坐禪行腳，狂費工夫，相去萬倍，此非小補。」（CBETA 2022.Q1, X63, no. 1218, p. 2a6）。

的說法；⁴¹歐崇敬（2004）提出《原人論》、《禪源諸詮集都序》係受到《大乘起信論》的影響，此為漢傳佛教哲學的樞紐，符合以性情論為擬聖途徑之核心所展開的玄學典範，並能取得空有兩宗互融的結果，從性空得出緣起，從緣起引出性空之優點；⁴²聖嚴法師（2006）提出《原人論》是依據《大乘起信論》的思想架構所完成，以真如不變的理、萬法隨緣的性，體現「即身成就」、「見性成佛」的修行心鑰，主張佛教是整體的，外教亦可會通佛教。⁴³

宗密深入儒道二家之閭闕，多方求教終經由華嚴統三教而圓融無礙。《原人論》：「數十年中，學無常師。」⁴⁴又，《禪源諸詮集都序》自述：

若頓悟自心本來清淨，原無煩惱，無漏智性，本自具足，此心即佛，畢竟無異，依此而修者，是最上乘禪。……達摩門下展轉相傳者，是此禪也。……故宗習者難得其旨，得即成聖，疾證菩提。……達摩受法天竺，躬至中華，見此方學人多未得法，唯以名數為解，事相為行。須令知月不在指，法在我心故。但以心傳心，不立文字，顯宗破執，故有此言，非離文字，說解脫。⁴⁵

由此可知宗密在習禪之中，已融合禪宗的核心精神，探求人的生命源頭，以五教論統合禪之三宗與教之三種，提倡禪教合一論，主張真如緣起，並立「一乘顯性教」，直指自心即本覺之真性，遠離諸妄想執著，得於自身中見如來廣大之智慧，與佛無異。⁴⁶

三、宗密「原人」之核心思想

作為聖嚴法師在近代人物中所最佩服的太虛大師，其以「仰止唯佛陀，完成在人格；人成即佛成，是名真現實。」思想所推動「人生佛教」，似乎亦受到《原人論》的五判教影響。⁴⁷另，從太虛大師的「今菩薩行」到印順導師「人間佛教」的

⁴¹ 黃國清，〈宗密和會禪宗與會通三教之方法的比較研究〉，《圓光佛學學報》第3期（1999年2月），頁101-132。鎌田茂雄，《宗密教學の思想史的研究》，頁162。鎌田茂雄：「當宗密會通破相教、法相教、小乘教、人天教、儒道二教時，所使用的方法上的武器為《起信論》的三細六麤說，這是重要的。透過《起信論》中的覺和不覺二義，接著由阿賴耶識起動三細六麤的論理，將諸教的立場嵌合於其中的各個階段。」

⁴² 歐崇敬，〈魏晉南北朝佛學的脈絡發展構造與歷程：中國佛學的基礎形構〉，《成大宗教與文化學報》第4期（2004年12月），頁107-172。

⁴³ 聖嚴法師，《華嚴心詮：原人論考釋》，頁4。

⁴⁴ 《原人論》，CBETA 2022.Q1, T45, no. 1886, pp. 707c29-708a1。

⁴⁵ 《禪源諸詮集都序》，CBETA 2022.Q1, T48, no. 2015, p. 399b16-28。

⁴⁶ 賢度法師，《華嚴學講義》，頁95。

⁴⁷ 聖嚴法師，《華嚴心詮：原人論考釋》，頁4。

「人菩薩行」，以人為可貴的，盡人的本分，作人類應作的正事的「人乘法」，也似乎存在著「原人」元素。因此，本章將在三個問題的基礎上，探究宗密「原人」之核心思想：

1. 宗密「原人」與韓愈「原人」思想的關聯性。
2. 宗密「原人」與《梨俱吠陀》「原人」思想的關聯性。
3. 宗密「原人」與阿含經「初人」思想的關聯性。

（一）宗密的「原人」思想

「原人」一詞非出自佛教經典，「原」字做動詞解釋時，有探索窮究、推究根源之意。圓覺撰《華嚴原人論解》：「華嚴二字，所宗之經。原人論者，正顯所造。」⁴⁸「原」是推究本源之意，徐鉉《說文》解：「原者，泉之本也。後人從水，而以原為原隰之原。」「原」引申為探求事理之本原，今欲窮竟人之本始，故曰「原人」。⁴⁹《周易·繫辭上》：「原始反終，故知死生之說。……原始要終，以為質也。」⁵⁰比喻聖人探究事物發展的始末，故知其所以生，故知其所以死。

宗密的《原人論》及其「原人」思想，無可避免地與當時的宗教及政治環境有所牽連。唐朝（618-907）初年佛教盛行，高祖武德九年（626），太史令傅奕率先發難請求廢除佛法，於是引發佛教論戰。中唐時期韓愈（768-824）推動復古崇儒、闢佛排道，爭取改變以儒教代替佛道統治的環境，甚至於元和十四年（819），憲宗欲迎佛骨入宮供養，更引發韓愈上奏憲宗《諫迎佛骨》，力論不應信仰佛教，並引述佛教在東漢之後傳入中國，魏晉之後逐漸產生影響力，卻也造成宋、齊、梁、陳、元魏以下，「事佛求福，乃更得禍。」國事皆因佛教而敗壞的事實，因而寫下「夫佛本夷狄之人，與中國言語不通，衣服殊制；口不言先王之法言，身不服先王之法服；不知君臣之義，父子之情。」之語。⁵¹

另，宗密自稱數十年來，博考三教以探尋人之本源問題，一切覺知有情於諸趣中生生不已，「萬靈蠢蠢皆有其本，況三才中之最靈而無本源乎？且知人者智，自知者明，今我稟得人身而不自知所從來，曷能知他世所趣乎？」⁵²人之本源三教皆有各自思惟，但宗密認為皆是迷於真意，未能體察三才之終極而不究竟，因而著《原人論》欲破除學習不了義教者的迷執，期望明悟真正的「原人」本源。

⁴⁸ 《華嚴原人論解》，CBETA 2022.Q3, X58, no. 1032, p. 738c12。

⁴⁹ 李錦全，《華嚴原人論》，頁 123。

⁵⁰ 劉百閔，《周易事理通義（下冊）》（台北：世界書局，2013 年），頁 810、898。

⁵¹ 〔宋〕李昉等奉勅撰，《太平御覽·第四冊》（台北：台灣商務印書館，1997 年），頁 3049。

⁵² 《原人論》，CBETA 2023.Q1, T45, no. 1886, p. 707c25-29。

綜觀《原人論》全文共有四篇約五千餘字：第一篇斥迷執，批判習儒道者；第二篇斥偏淺，批判習佛不了義者，指斥佛教中的人天教、小乘教、大乘法相教、大乘破相教；第三篇直顯真源，言佛為了義實教，認華嚴為最高真理，為「一乘顯性教」；第四篇會通本末，以佛為本，以儒為末，同歸一源，皆為正義，「孔、老、釋迦皆是至聖，隨時應物，設教殊塗。內外相資，共利群庶。」並言「一乘顯性教」的華嚴，能使一切眾生顯明本性，為最究竟之聖典。

「原人」係指探討人的本源問題，「原人」一詞在《原人論》中共出現三次：

1. 第一篇斥迷執（習儒道者）：「是知專此教者，未能原人。」

宗密批判「聖人設教，責人不責天，罪物不罪命，是不當也！」儒、道聖人設教的最高目的，是要教人如何能夠成為聖人，以聖人之心行，作為普世價值的準則。從儒道二教出發，形而上者謂之道，若將天命設為其一元泛神論的範疇，主張人間事物的更迭變換，是天地間的自然現象，當現實社會的安全秩序發生動盪，因而引發災難或破壞性的變化，雖是出於天命，但是從儒家的天人關係所衍生的天命決定論，卻是可以責問世人，而不能問責於天，罪物不罪命！

因此，宗密認為偏執於儒教的人，並未真正理解人的本源，如果任何不公不義之事都歸納為天命所然，儒家聖賢又何必批判社會實踐層次上的問題，因為一切都是天命造化所為，形成天命體現的決定論。

2. 第二篇斥偏淺（習佛不了義教者）：「天鬼地獄者，界地不同，見聞不及，凡俗尚不知……況肯窮本？故對俗教且標原人。」

佛法是為適應眾生的根機而安立，為適應眾生的根機，說聲聞、緣覺、人天乘法只是權設不同的方便法門，方便即是善巧，比執實無權是更不容易。宗密將佛教自淺之深分為人天教、小乘教、大乘法相教、大乘破相教與一乘顯性教的見解，並且總結人天教雖信業緣，卻不達身本的特點。《原人論》：

說三世業報、善惡因果，謂造上品十惡，死墮地獄；中品惡鬼；下品畜生。故佛且類世五常之教，令持五戒，得免三途，生人道中；修上品十善，及施戒等，生六欲無；修四禪八定，生色界無色界天，故名人天教也。⁵³

印順導師認為佛法的重心是出世間的，人天乘法是共世間的，不是佛法的宗要。但是聖嚴法師認為宗密在當下政經社會環境的條件下，援引三教調和論，將儒道的人天乘法納入佛教的初門，成為三教同源論的一種教判，兼容並包內外各種思

⁵³ 《原人論》，CBETA 2022.Q3, T45, no. 1886, p. 708c15-17。

想學說，形成當下中國大乘佛教的特色之一。黃國清（1999）認為當時的宗密將儒道的本源論與佛教進行會通，展現出對中國固有思想與宗教的包容態度，也是在澄觀的思想基礎上，透過心識論所進行的深層會通，在中國佛教思想史上具有承先、轉合、啟後的重要地位，展現出宗密對於三教思想與宗教的融合力與包容力。⁵⁴

宗密認為修四禪八定的禪定工夫者，即得生於色界天及無色界天，所以稱之為人天教，並認為三界九地各有不同，凡夫俗士難以究其根本，所以對世俗儒教而言，標題先以「原人」稱之。

3. 第三篇直顯真源（佛了義實教）：「當知迷悟同一真心，大哉妙門，原人至此。」

宗密自敘從接觸華嚴方才顯發真如佛性，才知有情皆俱如來智慧德相，心、佛、眾生三無差別，但因妄想迷了，智慧德能不能顯現，所以眾生現在都是具有妄想與分別執著的佛，只是被所知障與煩惱障所縛，未能覺知本有佛性、如來藏與如來智慧，「今依華嚴至教，來考究此身，方自覺知，本來是佛。」⁵⁵

《起信論》：「一切境界唯心妄起故有，若心離於妄動則一切境界滅，唯一真心無所不遍。」⁵⁶宗密認為一切有情皆有本覺真心，也只有顯示本覺真心，方能使一切眾生顯明與佛無異的本性，也才是真正洞悉人之本原的「一真心體」與「應觀法界性，一切唯心造。」。華嚴經中所現的是如來果地圓滿的境界，果地的修法妙用無量無邊，經中所說皆是佛的現量，入此境界將了生死得大自在，這是「內薰外護」的法理，進而擴大生命的視野與層次，是從生起到圓滿的次第過程。

宗密並引用《道德經》：「為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為，無為而無不為。」認為修行是心所法在不斷的改變，是不斷降伏與斷除煩惱和習氣的過程，將「外在的」知識轉化為「內在的」心智，以真心呈現本來面目，最終達到無為的境界，如同恆河沙數的無限應用，就稱之為究竟無漏五蘊的佛，「知一切法，即心自性，成就慧身，不由他悟。」

《原人論》探究宇宙人生之根本，其「原人」思想乃以人為最靈的觀點，並包含儒道與先秦老莊哲學的元素。《周易·繫辭下》：「易之為書也，廣大悉備，有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而兩之，故六六者，非它也，三才之道也。」⁵⁷天

⁵⁴ 黃國清，〈宗密之三教會通思想於中國佛教思想史上的意義〉，《中華佛學研究》第3期（1999年3月），頁271-304。

⁵⁵ 聖嚴法師，《華嚴心詮：原人論考釋》，頁242-243。「我等歷劫以來，未能遇見真宗，不解如何返回自己原有的佛性之身，但知執著虛妄之相以為我身，還甘願認定下劣的凡類幻質之軀為自身，或為畜生，或為人。今依華嚴至教，來考究此身，方自覺知，本來是佛。」

⁵⁶ 《大乘起信論》，CBETA 2022.Q3, T32, no. 1666, p. 580a6-7。

⁵⁷ 劉百閔，《周易事理通義（下冊）》，頁901。

有運動、地有生成、人有鑒慮之才，且知人為末，自知為本。另《原人論》序文，「萬靈蠢蠢皆有其本，萬物芸芸各歸其根。未有無根本而有枝末者也，況三才中之最靈而無本源乎？」⁵⁸第二篇斥偏淺（習佛不了義教者）論小乘教者，「梵王界乃至須彌者，彼之天也，滓濁者地，即一生二矣！二禪福盡下生，即人也。即二生三，三才備矣！」⁵⁹第四篇會通本末（會前所斥，同歸一源，皆為正義），「然所稟之氣，展轉推本，即混一之元氣也；所起之心，展轉窮源，即真一之靈心也……從初一念業相，分為心境之二……心識所變之境，乃成二分。一分即與心識和合成人，一分不與心識和合，即成天地山河國邑。三才中唯人靈者，由與心神合也。」⁶⁰聖嚴法師（2006）認為「三才」一詞為韓愈所用於〈原人〉篇，又為宗密所引入《原人論》，表示兩人對三才相互融通之道的哲學思想相互契合。⁶¹

由於宗密二十五歲前儒佛兼學，先儒後佛又再儒。因此，本文嘗試從古代至唐代間的儒學與哲學文獻資料庫，分析出四處「原人」出處，推導可能是影響了宗密的思想結構系統，以相呼應《原人論》與韓愈「原人」篇之關聯性。

此外，對於「原人」的思想脈絡，除了儒家思想的滋養外，亦存在習道之精髓，「然今習儒道者，祇知近則乃祖乃父，傳體相續，受得此身；遠則混沌一氣，剖為陰陽之二，二生天地人三，三生萬物，萬物與人皆氣為本。」王開府（2002）認為《原人論》只是籠統地提及道家與道教思想；⁶²聖嚴法師（2006）則評宗密為「專精儒學，兼通道家之說。」⁶³

- (1) 最早可能是出現在戰國時期孟子（BC340-250）著《盡心下》：「一鄉皆稱原人焉，無所往而不為原人，孔子以為德之賊，何哉？」⁶⁴此時的原人解釋為好人或誠實之人。南宋理學家朱熹（1130-1200）於《四書章句集注·孟子集注·盡心章句下》：「原，亦謹厚之稱，而孔子以為德之賊。」雖孔子以「仁」為立說，孟子以「盡心知性以知天」，但是儒家對於「人」的討論，仍僅限於人倫道德的範疇，不如宗密對於「人」的哲學思想的深厚。
- (2) 《文子·道原》：「老子曰：夫人從欲失性，動未嘗正也，以治國則亂，以治身則穢，故不聞道者，無以反其性，不通物者，不能清靜。原人之性無邪穢，久

⁵⁸ 《原人論》，CBETA 2023.Q1, T45, no. 1886, p. 707c25-27。

⁵⁹ 《原人論》，CBETA 2023.Q1, T45, no. 1886, p. 709a25-26。

⁶⁰ 《原人論》，CBETA 2023.Q1, T45, no. 1886, p. 710c8-14。

⁶¹ 聖嚴法師，《華嚴心詮：原人論考釋》，頁 66。

⁶² 王開府，〈宗密〈原人論〉三教會通平議〉，頁 147-183。

⁶³ 聖嚴法師，《華嚴心詮：原人論考釋》，頁 57、76。此處道家之說係指道教（家）皆是以老子為始祖，後世所稱的道家應指為黃老之說與神仙長生不老之術。

⁶⁴ 〔東漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏，《孟子注疏（下冊）》（台北：中國子學名著集成編印基金會，1978年），頁 1004。

湛於物即易，易而忘其本即合於其若性。」⁶⁵人的初性本是聖潔清明，但是長期受到後天薰染過的性，就會發生變化以致失其本然之性，而以他性為己性。因此，聖人能夠遺物反己，拋棄物慾，回歸自己的本性，能夠不以智役物，被物欲所控制，能夠不以欲滑和，以淡然自若的心態不被欲望所控制，故云：「故聖人不以智役物，不以欲滑和。」

- (3) 《淮南子·齊俗訓》：「原人之性，蕪濺不得清明者，物或堞之也。」⁶⁶表示一旦人的清淨本性被污染時，仿佛浮雲遮住青天，意指當心有雜念時，原本清淨的心就已經被雜念污染，失去原有的純潔和本真。
- (4) 《淮南子·要略》：「言天地四時而不引譬援類，則不知精微；言至精而不原人之神氣，則不知養生之機；原人情而不言大聖之德，則不知五行之差。」⁶⁷引發天道四時進行譬喻，若人只討論最精微的東西，而忘卻推究人的神情氣志，便不知道養生的關鍵；若只討論原人的本性，而忘卻講述聖人的道德，便不知道人們生活在天地五行間的過失。

此外，《原人論》全文共有四篇，而「原人」一詞僅出現於前三篇，似乎未見到相關文獻對此提出疑問。因此，本文就《原人論》之文章脈絡推論，提出一假設性的看法。

在第三篇直顯真源文末，根據聖嚴法師的詮釋，無論是迷悟的眾生，或是悟後的諸佛皆具本覺真心，而華嚴是佛陀悟道後宣說的第一部經典，被大乘諸宗奉為「經中之王」，含攝全部的教法精義，是教法中的根本法輪，開顯出重重無盡、事事無礙，具有相應之周遍含容，以彰顯佛陀圓融無礙的因行果德。而宗密已於《原人論》前三篇分別就儒道「人學思想」做出敘述與批判，對於「原人」之意已多所探究，並提出「返本還源」的究竟至極之說，所以宗密「原人」思想之義蘊至第三篇，似乎應已闡述詳盡完備。《原人論》：⁶⁸

⁶⁵ [宋]杜道堅撰，〈文子續義〉，《關尹子評註·文子續義》（台北：中國子學名著集成編印基金會，1978年），頁387。

春秋戰國時期與孔子同時之文子，是當代偉大的哲學家與思想家，為道家祖師之一，越大夫范蠡尊之為師，唐玄宗美其名《文子》為《通玄真經》，為道教四部聖典之一。根據《四庫全書總目》，從《永樂大典》中輯出《文子續義》十二卷，今惟缺五篇，且《文子》原文字句多與今本異，核以文義，以〈文子續義〉此書為長。

⁶⁶ [漢]劉安撰，[漢]許慎注，熊禮匯注譯，《新譯淮南子（上冊）》（台北：三民書局，1997年），頁524。《淮南子》又名《淮南》、《鴻烈》，成書於西元前139年，首篇《原道訓》探討「道」作為萬物的基本特性，並以道為開啟與歸宿，說天地之理，涵蓋宇宙論、本體論與氣化論，並以氣做為人與道的連結元素。展現道家老莊的思想體系，與融合先秦諸子的思想，繼承黃老之學的精華，採納儒家和陰陽家的觀點，發揮天人感應之說。

⁶⁷ [漢]劉安撰，[漢]許慎注，熊禮匯注譯，《新譯淮南子（下冊）》（台北：三民書局，1997年），頁1170。

⁶⁸ 《原人論》，CBETA 2022.Q3, T45, no. 1886, p. 710a24-b3。《原人論》尚出現多次「原之」、「原身」，

我等多劫未遇真宗，不解返自原身，但執虛妄之相，甘認凡下，或畜或人。今約至教原之，方覺本來是佛，故須行依佛行，心契佛心。返本還源，斷除凡習，損之又損，以至無為，自然應用恒沙，名之曰佛。當知迷悟同一真心，大哉妙門，原人至此。

李志夫（2017）提出儒道所言「窮理盡性以至於命」，即是宗密所說「原人」、「真如心」與「原自身之原」。⁶⁹所以，我們可見宗密以最多的篇幅於第四篇（會前所斥，同歸一源，皆為正義）闡述其三教會通的思路，並先對三教內的偏淺不了義教進行破斥，再以華嚴一乘圓實了義之教做為三教會通的論述，直指「如來藏真心」即是「原人」，提出或許這才是宗密《原人論》的最主要用意與目的的看法。

（二）韓愈〈原人〉的「原人」思想

釋法音（2016）彙整中日學者的研究成果，提出「一乘同歸」才是宗密真正的原人之意，並透過語義分析，撰文《原人論》之「原人」應源出韓愈的〈原人〉篇；⁷⁰陳士強、王雷泉（1997）⁷¹與林晏琳（2012）⁷²亦提出宗密以原人做為標題，顯然是針對承繼韓愈〈原人〉篇的思想所撰著。

中國文學史中的韓愈，文章高妙復古革新，其古文運動也奠定散文文學的發展基礎。蘇軾（1037-1101）於元祐七年（1092）著〈潮州韓文公廟碑〉：「匹夫而為百世師，一言而為天下法。……文起八代之衰，道濟天下之溺；忠犯人主之怒，勇奪三軍之帥。」高度讚譽韓愈文道「參天地、關盛衰」，揚韓愈的道德、文章和政績，與他對儒道的宣揚及掙脫八股文字的桎梏，使得衰敗文風得以振興。⁷³

在中國思想發展史上，先秦時期諸子百家爭鳴，至兩漢罷黜百家、獨尊儒術；魏晉南北朝時期，道教興起、佛教傳入、儒學思想衰微，後至李唐之世，佛學的

如「博攷內外以原自身，原之不已。」、「天地人物不能原之至源。」、「是知專此教者，亦未原身。」「若約此原身，身元是空，空即是本。」「我等多劫未遇真宗，不解返自原身。」「今約至教原之，方覺本來是佛。」等，不過如本節所述皆與「原人」同，並僅出現於序文與前三篇。

⁶⁹ 李志夫，《原《原人論》之原人》，《2017 華嚴專宗國際學術研討會論文集（上冊）》（臺北：華嚴蓮社，2019 年），頁 147-164。

⁷⁰ 釋法音，〈試論印度哲學之〈puruṣa 原人〉與宗密所論〈原人〉究竟有無思想關連性？——以回應李志夫教授所問宗密〈原人〉之語義問題〉，收入《2016 華嚴專宗國際學術研討會論文集（上冊）》，頁 279-297。胡建明，《宗密思想綜合研究》，頁 43、82-82。宗密以《華嚴》、《起信》的「真如心」，來闡明眾生「本來是佛」的本性。

⁷¹ 陳士強主編，《中國學術名著提要（宗教卷）》（上海：復旦大學出版社，1997 年），頁 306-307。

⁷² 林晏琳，《圭峰宗密《原人論》研究》（新北：華梵大學東方人文思想研究所研究所博士論文，2012 年），頁 69。

⁷³ 馮志弘，〈蘇軾的氣論、文道觀與天人之辨——從〈潮州韓文公廟碑〉出發〉，《文與哲》第 32 期（2018 年 6 月），頁 219-262。

思辨性對儒學帶來挑戰，道學倡導身心修煉，更獲得當下對現實生活的得度與感悟，因而導致佛教最盛、道教次之、儒學更加衰落之勢。此時，佛道之學盛行無比，貴臣高門借釋蔭產，有著「貴門高臣，捨宅立寺，移產入釋，名為無上功德。」之說。⁷⁴

唐德宗貞元二十一年（805），韓愈被貶官至陽山時，開始著述〈原道〉、〈原性〉、〈原毀〉、〈原人〉、〈原鬼〉五原學說，⁷⁵形成唐宋時期一股新儒學的先聲態勢，其理論影響後世巨大。馮友蘭認為「原」兼有二義，一為窮其源頭，一為究其根本。⁷⁶徐師曾：「源者，本也，一說，推源也。……若文體謂之「原」，先儒謂始於退之之五原，蓋推齊本原之意以示人也。……石守道亦云：「吏部原道、原人等作，諸子以來未有也。」⁷⁷韓愈使用「原」字即是表明，以先賢言行為立論根據，在關鍵論題上辯明事理、追根求源、探蹟索隱。因此，五原學說看似相互獨立，實則內涵上將三才思想融為一體，所以韓愈之〈原人〉與〈原道〉兩者的思想脈絡實為二面一體。

韓愈「舐排異端，攘斥佛老」，鼓吹孔孟仁義之道，疾呼重視儒家哲學思想，並認為老子之道非道也，儒家的仁義道德才是真正的聖賢之道，如〈原道〉：「博愛之謂仁，行而宜之之謂義；由是而之焉之謂道，足乎己無待於外之謂德。」⁷⁸因此，韓愈〈原人〉主要是推原人之道在「仁」，⁷⁹博愛即為仁，合適合宜的實現即為「義」，依照仁義之路以行即是「道」，當我們自身具備完美的修養時，而不必依賴外界的力量即是「德」。

〈原人〉全篇二百餘字，「形於上者謂之天，形於下者謂之地，命於其兩間者謂之人。形於上，日月星辰皆天也；形於下，草木山川皆地也；命於其兩間，夷狄禽獸皆人也。」⁸⁰表示中國古代哲學思想的基調，都是源起於天人關係，這種的哲學路線又可分為孟子的「天人合一」，與荀子的「天人之分」、「天生人成」說。⁸¹另韓愈承襲孔孟和諧思想，以三分法的一元論論述宇宙萬物的本體觀，⁸²而〈原人〉論天道、地道、人道「三才之道」，相互獨立卻又是彼此和諧作用，星體屬天、萬物屬

⁷⁴ 張繫弓，《漢傳佛文化演生史叢稿》（北京：社會科學文獻出版社，2016年），頁148。

⁷⁵ 方介認為五原脈絡相通，應做於貞元19年（803）。方介，〈韓愈五原作於何時？——兼論韓愈道統說之發展時程〉，《台大中文學報》第33期（2010年12月），頁267-294。

⁷⁶ 陳來，《仁學本體論》（北京：新知三聯書店，2014年），後記。

⁷⁷ 徐師曾，《文體明辨序說》（北京：人民文學出版社，1998年），頁44。

⁷⁸ 〔唐〕韓愈撰，《韓昌黎全集（冊一）》，第十一卷（台北：台灣中華書局，1966年），頁1。

⁷⁹ 王開府，〈宗密〈原人論〉三教會通平議〉，頁147-183。

⁸⁰ 〔唐〕韓愈撰，《韓昌黎全集（冊一）》，第十一卷，頁9。

⁸¹ 孟子發展孔子「仁」的思想而創立性善說，並依循孔子的「和諧」觀念，確立人與自然彼此共生共榮的依存關係，人與天地相參、與自然同源、與萬物同生於天地之間，後又將仁的思想，擴展成天與人可以相通的「天人合一」理論體系。韓愈對於孟子義理之天的思想脈絡，認為天之真理即是「天道觀」的核心，強調「天」是具有道德化的倫理意義，更是人與社會的行為與道德的準則。

⁸² 聖嚴法師，《華嚴心詮：原人論考釋》，頁98。

地、靈長屬人，韓愈言天道有日月星辰，地道有草木山川，人道有夷狄禽獸。⁸³因而，天為日月星辰之主，地為草木山川之主，人為夷狄禽獸之主也，如同道家老子「人法地，地法天，天法道，道法自然。」的宇宙觀本體概念。

韓愈以孟子為道統的繼承者自居，漢後道統微滅，⁸⁴於元和十五年（820）著〈與孟尚書書〉：「釋老之害過於楊墨，韓愈之賢不及孟子，孟子不能救之於未亡之前，而韓愈乃欲全之於已壞之後。……使其道由愈而粗傳，雖滅死萬萬無恨！」⁸⁵是與〈原道〉相合。〈原人〉：「主而暴之，不得其為主之道矣。是故聖人一視而同仁，篤近而舉遠。」⁸⁶韓愈認為「道」是具有永恆性，是宇宙間的最高原理，體現在天道、地道、人道之中，如前述〈原道〉中之「道」，若是體現在人類社會，就是儒家孔孟之道的「仁義」學說，也就是儒家思想的核心價值「仁」，與儒家行為的最高原則「義」。

綜觀〈原人〉全篇的脈絡，韓愈開宗即說明人從何而來，之後從天人合一的概念思辨天、地、人三者間的宇宙法則關係，各有所主、各有所用、各有司職，天人分行，上符天心，下合人志，主張「天命說」，人因天命而生，以天命為依歸，維護人倫之道，並從統一的天地之道觀照人與天地，最終認為先王之教完善且周全，以「仁義」學說代表其心中之「道」。

（三）《梨俱吠陀》的「原人」思想

聖嚴法師（2006）讚許宗密熟讀印度傳統哲學與諸師諸派論書，已綜理出一切性相思想，⁸⁷尤對業、識、解脫著墨甚多，「近則前生造業，隨業受報，得此人身；遠則業又從惑展轉，乃至阿賴耶識為身根本。」宗密認為生滅即真如，真如即生滅故，「不生滅真心與生滅妄想和合，非一非異，名為阿賴耶識。」彰顯凡聖二相，即是真妄和合非一非異；釋法音（2016）認為《原人論》暗藏印度吠陀哲學的祕義玄機，提出宗密的「原人」思想係從人道的身心二元立場，闡述三乘佛法所依的阿賴耶識，率先開啟「中國式 Ātman（真我、靈魂）說」；⁸⁸李志夫（2017）整理印度

⁸³ 〈原人〉：「天者，日月星辰之主也；地者，草木山川之主也；人者，夷狄禽獸之主也。」

⁸⁴ 〈原道〉：「堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯。湯以是傳之文武周公，文武周公傳之孔子，孔子傳之孟軻。」

⁸⁵ 〔唐〕韓愈撰，《韓昌黎全集（冊一）》，第十八卷，頁9。

⁸⁶ 〔唐〕韓愈撰，《韓昌黎全集（冊一）》，第十一卷，頁9。

⁸⁷ 聖嚴法師，《華嚴心詮：原人論考釋》，頁5。

⁸⁸ 釋法音，〈試論印度哲學之〈puruṣa 原人〉與宗密所論〈原人〉究竟有無思想關連性？——以回應李志夫教授所問宗密〈原人〉之語義問題〉，收入《2016 華嚴專宗國際學術研討會論文集（上冊）》，頁279-297。本文提出「原人」經西天竺真諦（499-569年）譯為「精神最高原理的神我」，乃真知之本，盡諸法之本，極眾妙之源，並影響大乘佛教之「自性清淨心」與「真心如來藏」的思想，同時認為與「三界唯一心」之阿賴耶識，即是第一義心的真心如來藏思想，在一定程度上也受到這種思想的影響，並推論《梨俱》的〈原人歌〉與佛教的四聖諦，及宗密所主張的「真覺靈知」的「本

神學原人與宗密大乘佛學原人之比較，認為雖然從文獻中無法追溯從原人(Puruṣa)至如來藏的脈絡，但是從思想史的推究卻是無法抹滅。⁸⁹

《吠陀》文獻已成為今日婆羅門教和印度教的最重要經典，是印度宗教、哲學及文學的基礎，記錄著古印度寶典的知識。以《吠陀》為中心的《梨俱》(Rg-veda)、《夜柔》(Yajur-veda)、《沙摩》(Sāma-veda)、《阿闍婆》(Atharva-veda)哲學思想是相繼被建立，是來自神聖的知識或神的啟示，「都是由偉大神首的呼吸中發放出來。」⁹⁰「吠陀」的原意是「知識」、「啟示」和「光明」，文獻包括神明啟示的箴言、對神的讚頌及如何與神溝通等，大致可分為《吠陀本集》(讚歌本集、歌詞本集、祭詞本集、咒詞本集等)、《梵書》、《森林書》、《奧義書》，其中後三者皆是由前者所發展出來的。

《吠陀》頌詩確認眾天神主宰一切，其核心內容是探討世界的究竟與人的本質，強調內在的或精神的祭祀，⁹¹其中的兩個基本概念是「梵」(Brahman)和「自我」(Ātman)，梵是世界的本源、靈魂的來處與死後的歸處，Ātman 是指永恆的存在和「神我」，又名人或原人(Puruṣa)，自我就是人，原人就是自我。⁹²此外，業說思想源於《阿闍婆》，而《阿闍婆》則是建立在《梨俱》的基礎上所衍生，此一思想的淨化則是成熟於上座部的阿毘達磨。⁹³其中，業說思想多所出現於宗密的著作之中，並引述自《瑜伽》、《華嚴》、《法華》、《楞伽》、《勝鬘》、《智論》、《俱舍》、《肇論》等經典。

《梨俱》是早期雅利安人入侵印度半島後，留存至今唯一的文明發展史料，闡述人、自然、神三者間的關係，與說明人類如何修持的思想。李志夫(1999)闡述《梨俱》通稱唯一的神為「無」為「有」，而成「宇宙創生」的《無有歌》，並因為人格化所須要創造的神，而形成第十卷第九十首的《原人歌》，並首次以十六首歌謠闡述原人。⁹⁴《梨俱》認為宇宙之大原為唯一，且是由大原生起宇宙萬物，而萬原形成後，大原依然自體不動，而《原人歌》稱全宇宙為「一原人」，因為世間萬

來成佛論」有一定的相通之處。

⁸⁹ 李志夫，《原《原人論》之原人》，頁 147-164。

⁹⁰ 《博伽梵歌》，CBETA 2022.Q1, B36, no. 198, p. i122a18-20。

⁹¹ 佚名，黃寶生譯，《奧義書：生命的究竟奧秘》(新北市：自由之丘，2017 年)，頁 12-13。

⁹² 何建興、吳承庭，《世界文明原典選讀Ⅲ：印度文明經典》(新北市：立緒，2017 年)，頁 15-18。

佚名，黃寶生譯，《薄伽梵歌：最偉大的哲學詩》(新北市：自由之丘，2017 年)，頁 13-15。

⁹³ 聖嚴法師，《華嚴心詮：原人論考釋》，頁 147-148。

⁹⁴ 李志夫，《印度哲學及其基本精神》(台北：洪葉文化，1999 年)，頁 3。呂凱文，《初期佛教的種姓系譜學—佛教對「種姓起源神話」的考察與改寫》，華梵人文學報第 4 期，2005 年 1 月，頁 73-112。〈原人歌〉第十一偈：「當他們把 Puruṣa (原人) 分割時，他們割成多少份？他們把他的口叫做什麼？手臂叫做什麼？他的腿和腳又給與什麼名稱？第十二偈：「他的口是婆羅門，他的兩臂作成王族，他的腿部變成吠舍，從他的腳上生出首陀羅。」

事萬物皆是由原人而生，原人乃是一切的起源，即人之本原的描繪性論述，並進化為萬有。同時，此一思想脈絡也影響後來大乘佛教「唯有一乘法，無二亦無三。」思想的開展。⁹⁵

另，《奧義書》(Upaniṣads)⁹⁶又稱吠檀多(Vedānta)，成書於西元前 800 至前 500 年間，被視為印度哲學的起點與宗教哲學的源頭之一，為古代婆羅門哲學之源流，認為宇宙之大原、梵為世界之原理與吾人本質之「自我」，三者在本性上是相同的，⁹⁷同是深究「主觀靈性且真實的自我」，與「梵」同為探討唯一神的主客觀的存在與互動，是解放人的靈性。⁹⁸

《奧義書》認為梵是外在的，是宇宙終極根本，我是內在的，是人的本質，但是兩者是相同的，只因人的無明，造作各種善惡業力，將其分成兩種不同的事物。梵是宇宙的原理，是一切的本體，萬有之生、住、滅皆依存於梵，並發展出解脫(Mokṣa)的概念。人死後自我即進入梵界，擺脫生死輪迴，不再返回，最終達到人生追求的最高目的，即「梵我合一(梵我一如)」，一如就是等同與無差別，即是永恆不變的宇宙與個人究竟之境，調盈天地間皆一知覺。

太虛大師(1932)彙整數論派認為宇宙之根本有二物，分別是精神之「神我」(Puruṣa)與無差別之本體「自性」(Prakṛti)。⁹⁹《博伽梵歌》：「普努沙 Puruṣa 或至高的主是活動的和祂在凝視巴克蒂 Prakṛti 中創造的……巴克蒂 Prakṛti (自然)，普努沙 Puruṣa (享受者)，場所及場所的知悉者，知識及知識的終極。」¹⁰⁰整體印度自我哲學思想的形成，是先從客觀角度去思維宇宙的原理，進而轉向「自我」的思辨，再進而轉向以主觀的角度思維「自我」。大梵即是「自我」，宇宙萬事萬物皆於大梵之中，大梵亦在萬事萬物之中，即「汝即彼也(Tat Tvam Asi)」，萬物一體，此即彼也。《愛多列雅奧義書》：「太初，此世界唯獨「自我」也。」¹⁰¹「彼(Puruṣa)乃一切世界之神也，未生之前如是，在母體中亦如是。彼既生矣，亦當恆生。彼現在人間，遍在一切處。」¹⁰²即人在自我與自性的最深處之間，存在著生命的一致性與連續性。

⁹⁵ 高楠順次郎、木村泰賢著，釋依觀譯，《印度哲學宗教史》(台北：台灣商務印書館，1991年)，頁137-139。

⁹⁶ Upa (near, 接近)、ni (down, 向下)、shad (sit / 坐)，及坐在覺悟導師的旁邊，接收宇宙靈性真理的宣說與指導。

⁹⁷ 高楠順次郎、木村泰賢著，釋依觀譯，《印度哲學宗教史》，頁247。

⁹⁸ 李志夫，《印度哲學及其基本精神》(台北：洪葉文化，1999年)，頁6。

⁹⁹ 《法相唯識學》，CBETA 2022.Q3, TX09, no. 6, p. 1168a8-9。

¹⁰⁰ 《博伽梵歌》，CBETA 2022.Q3, B36, no. 198, p. i75a1-2。

¹⁰¹ 徐梵澄，《奧義書選譯》(新北市：華宇，1987年)，頁7、17-23、35、42、71。

¹⁰² 高楠順次郎、木村泰賢著，釋依觀譯，《印度哲學宗教史》，頁214-215。

（四）阿含經「初人」思想基礎

「原」字以形容詞與副詞作解時，有最初的、本來的、起始的之意，如宗密認為儒道兩教，兩家皆以氣為初始。《華嚴原人論合解》：「故合為初，初即始也。」¹⁰³因此，「原人」或可作「初人」釋義。

「初人」一詞雖在《原人論》中未見，但於宗密《孟蘭盆經疏新記》：「從空劫初成世界者。」無始以來人類是從光音天而來，上方世界的有情，在下方世界初成時，因福盡、行盡、命盡而化生下方，即「初人」在此界出現是由「化生」所成，化生的證明即是「初人」在此界出現，¹⁰⁴而我們修行的即是要回歸那最原始的「神性」。《長阿含經·世本緣品》：

眾生多有生光音天者，自然化生，歡喜為食，身光自照，神足飛空，安樂無礙，壽命長久。……其後此世還欲變時，有餘眾生福盡、行盡、命盡，從光音天命終，來生此間，皆悉化生，歡喜為食，身光自照，神足飛空，安樂無礙，久住此間。¹⁰⁵

宗密認為人的本質就是自心、本心、如來藏，「說一切有情皆有本覺真心，無始以來常住清淨，昭昭不昧了了常知，亦名佛性，亦名如來藏。」佛性、如來性、覺性，自性清淨身就在自身之中，「說有佛性理，不知自身必當有得佛義故。」或許宗密的「原人」具有「初人」之意，即承襲澄觀大師「後由初得，故曰在初。」相應宇宙的本初與人的本心，並且與「一切法悉入最初菩提心中住」的意涵，只因一切法隨所依性，一切因果不離心性，皆於初心頓圓滿故，「謂初唯一真靈性，不生不滅，不增不減，不變不易。」將心歸結為本覺靈源，一真靈性即是真性、真一之靈心，即心為一真法界。

四、結論

宗密《原人論》：「謂初唯一真靈性，不生不滅，不增不減，不變不易。」¹⁰⁶認為宇宙萬物包括人類，最初的根源是一真靈性，如《大乘起信論》：「所謂心性不生不滅，一切諸法唯依妄念而有差別。眾生無始迷睡不知自覺，由隱覆故名如來藏。」

¹⁰³ 《華嚴原人論合解》，CBETA 2022.Q3, X58, no. 1033, pp. 781c24-782a2。

¹⁰⁴ 印順導師，《妙雲集（第八冊）·佛法概論》（新竹縣：正聞出版社，2000年），頁77-78。

¹⁰⁵ 《長阿含經·世本緣品》，CBETA 2022.Q1, T01, no. 1, p. 145a20-28。

¹⁰⁶ 《原人論》，CBETA 2023.Q1, T45, no. 1886, p. 710b8-9。

如來藏具足一切諸性功德，不增不減。」¹⁰⁷宗密以「一心」分心真如門與心生滅門，「不生滅真心與生滅妄想和合」，闡述本覺與不覺的不一不異，以說明宇宙人生的本源與現象，「依不覺故，最初動念，名為業相。」並認為真心是禪源，更是教之所顯，並主張「頓悟漸修」之法才是「真修」。

宗密自述「本巴江一賤士，志好道而不好藝，縱游藝而必欲根乎道。自齠年洊弱冠，雖則詩書是業，每覺無歸，而復傍求釋宗，薄似有寄。」探究宗密屆弱冠之年，科考數次落第，周遊在儒學的世界中，始終未能找到心靈何以歸處的「道」，後遇南宗禪門真善知識，始解根本迷悟昇沉之道，因而後著《原人論》以探究宇宙人生之根本。宗密「原人」思想乃以人為最靈的觀點，涵蓋儒道與先秦老莊哲學的元素，博考三教以探尋人之本源問題，一切覺知有情於諸趣中生生不已，但皆認為是未能體察三才之終極而不究竟，故以《原人論》欲破除學習不了義教者的迷執，期望明悟真正的「原人」本源。如同人的初性本是聖潔清明，一旦人的清淨本性被污染時，就會發生變化以致失其本然之性，而以他性為己性。

最終，宗密在探討「人」的本源時，「萬靈蠢蠢皆有其本，萬物芸芸各歸其根。」即人為萬物之靈，亦有本來成佛的靈知之心，而道本圓通，本來法爾，遍析三教論點，「寡學異執紛然」¹⁰⁸，寄語道流，欲成佛者，必須洞明鹿細本末，方能棄末歸本，返照心源。鹿盡細除，靈性顯現，無法不達，名法報身；應現無窮，名化身佛。」從《原人論》的最後一段，最終闡明直顯真源，如來真理正覺之義的「一乘顯性教」，說一切有情皆有本覺真心，「返自原身，方覺本來是佛。」即知一切法，即心自性，成就慧身，原來宗密認為此圓滿生命之真理為「即心即佛」，即是「人本來是佛」。

參考文獻

（一）佛教典籍

- 〔後秦〕竺佛念譯，《長阿含經》。T01, no. 1。
- 〔唐〕般刺蜜帝，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》。T19, no. 945。
- 〔梁〕真諦譯，《大乘起信論》。T32, no. 1666。
- 〔隋〕智顗說，《仁王般若經疏》。T33, no. 1707。
- 〔唐〕湛然述，《法華玄義釋籤》。T33, no. 1717。
- 〔唐〕澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》。T36, no. 1736。
- 〔唐〕宗密述，《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》。T39, no. 1795。
- 〔唐〕宗密述，《原人論》。T45, no. 1886。

¹⁰⁷ 《大乘起信論》，CBETA 2023.Q1, T32, no. 1666, p. 576a8-10。

¹⁰⁸ 《原人論》，CBETA 2023.Q1, T45, no. 1886, p. 710c21-25。

- 〔唐〕宗密述，《禪源諸詮集都序》。T48, no. 2015。
- 〔宋〕釋贊寧著，《宋高僧傳》。T50, no. 2061。
- 〔唐〕宗密撰，《圓覺經大疏釋義鈔》。X09, no. 245。
- 〔唐〕宗密撰，《圓覺經略疏鈔》。X09, no. 248。
- 〔元〕圓覺解，《華嚴原人論解》。X58, no. 1032。
- 〔元〕圓覺解，〔明〕楊嘉祚刪合，《華嚴原人論合解》。X58, no. 1033。
- 〔梁〕菩提達磨述，《達磨大師血脉論》。X63, no. 1218。
- 〔唐〕裴休問、宗密答，《中華傳心地禪門師資承襲圖》。X63, no. 1225。
- 〔明〕德清述、高承埏補，《八十八祖道影傳贊》。X86, no. 1608。
- 〔民國〕釋印順著，《勝鬘經講記》。Y03, no. 3。
- 〔民國〕釋太虛著，《法相唯識學》。TX09, no. 6。
- 雅蘇瑪蒂書達·踏薩譯，《博伽梵歌》。B36, no. 198。

（二）中英文專書、論文、網路資源等

1. 專書

- 石峻、樓宇烈、方立天、許抗生、樂壽明編，《中國佛教思想資料選編（第二卷）》，北京：中華書局，1983年。
- 印順導師，《妙雲集（第八冊）·佛法概論》，新竹縣：正聞出版社，2000年。李錦全，《華嚴原人論》，高雄：佛光，1996年。
- 李志夫，《印度哲學及其基本精神》，台北：洪葉文化，1999年。
- 佚名，黃寶生譯，《奧義書：生命的究竟奧秘》，新北市：自由之丘，2017年。
- 佚名，黃寶生譯，《薄伽梵歌：最偉大的哲學詩》，新北市：自由之丘，2017年。
- 何建興、吳承庭，《世界文明原典選讀Ⅲ：印度文明經典》，新北市：立緒，2017年。
- 張繫弓，《漢傳佛文化演生史叢稿》，北京：社會科學文獻出版社，2016年。
- 徐梵澄，《奧義書選譯》，新北市：華宇，1987年。
- 徐師曾，《文體明辨序說》，北京：人民文學出版社，1998年。
- 徐湘靈，《圭峰宗密大師傳（中國佛教高僧傳全集40）》，高雄：佛光文化，1998年。
- 胡建明，《宗密思想綜合研究》，北京：中國人民大學出版社，2013年。
- 高楠順次郎、木村泰賢著，釋依觀譯，《印度哲學宗教史》，台北：台灣商務，1991年。
- 陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》，台北：華嚴蓮社，1996年。
- 陳士強主編，《中國學術名著提要（宗教卷）》，上海：復旦大學出版社，1997年。
- 陳來，《仁學本體論》，北京：新知三聯，2014年。
- 聖嚴法師，《華嚴心詮：原人論考釋》，台北：法鼓文化，2006年。
- 劉百閔，《周易事理通義（下冊）》，台北：世界書局，2013年。
- 賢度法師，《華嚴學講義》，台北：華嚴蓮社，2018年。

- 鎌田茂雄，《宗密教學の思想史的研究》，東京：東京大學東洋文化研究所，1975 年。
- 〔東漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏，《孟子注疏（下冊）》，台北：中國子學名著集成編印基金會，1978 年。
- 〔漢〕劉安撰，〔漢〕許慎注，熊禮匯注譯，《新譯淮南子》，台北：三民書局，1997 年）。
- 〔唐〕韓愈撰，《韓昌黎全集（冊一）》，台北：台灣中華書局，1966 年。
- 〔宋〕李昉等奉勅撰，《太平御覽·第四冊》，台北：台灣商務印書館，1997 年。
- 〔宋〕杜道堅撰，〈文子續義〉，《關尹子評註·文子續義》，台北：中國子學名著集成編印基金會，1978 年。

2. 論文

- 方介，〈韓愈五原作於何時？——兼論韓愈道統說之發展時程〉，《台大中文學報》第 33 期，2010 年 12 月，頁 267-294。
- 王開府，〈宗密〈原人論〉三教會通平議〉，《佛學研究中心學報》第 7 期，2002 年 7 月，頁 147-183。
- 冉雲華，〈宗密傳法世系的再檢討〉，《中華佛學學報》第 1 期，1987 年 3 月，頁 43-57。
- 李志夫，〈原《原人論》之原人〉，《2017 華嚴專宗國際學術研討會論文集》上冊，臺北：華嚴蓮社，2019 年，頁 147-163。
- 呂凱文，《初期佛教的種姓系譜學——佛教對「種姓起源神話」的考察與改寫》，華梵人文學報第 4 期，2005 年 1 月，頁 73-112。
- 林晏琳，《圭峰宗密《原人論》研究》，新北：華梵大學東方人文思想研究所博士論文，2012 年。
- 金子昭，〈從哲學人類學來看《原人論》的現代性意義〉，《2017 華嚴專宗國際學術研討會論文集》上冊，臺北：華嚴蓮社，2019 年，頁 191-210。
- 金易明，〈圭峰宗密融貫三教思想的背景、旨趣、影響芻議——以宗密法師《華嚴原人論》相關內容為依據〉，《2017 華嚴專宗國際學術研討會論文集》上冊，臺北：華嚴蓮社，2019 年，頁 165-190。
- 黃國清，〈宗密之三教會通思想於中國佛教思想史上的意義〉，《中華佛學研究》第 3 期，1999 年 3 月，頁 271-304。
- 黃國清，〈宗密和會禪宗與會通三教之方法的比較研究〉，《圓光佛學學報》第 3 期，1999 年 2 月，頁 101-132。
- 黃連忠，《宗密禪教一致與和會儒道思想之研究》，新北：淡江大學中國文學研究所碩士論文，1994 年。
- 郭朝順，〈宗密《圓覺經大疏》的釋經策略及其心性本體論的詮釋學轉向〉，《中國文哲研究集刊》第 50 期，2017 年 3 月，37-83。

- 楊政河，〈宗密大師學風研究〉，《華崗佛學學報》第 6 期，1983 年 7 月，頁 227-276。
- 馮志弘，〈蘇軾的氣論、文道觀與天人之辨——從〈潮州韓文公廟碑〉出發〉，《文與哲》第 32 期，2018 年 6 月，頁 219-262。
- 董群，〈從宗密的《原人論》看華嚴宗判教觀的發展〉，《2015 華嚴專宗國際學術研討會論文集》下冊，臺北：華嚴蓮社，2018 年，頁 315-322。
- 鄧迪宇，〈宗密《原人論》原人思想研究〉，湖北：武漢大學國學院碩士論文，2018 年。
- 歐崇敬，〈魏晉南北朝佛學的脈絡發展構造與歷程：中國佛學的基礎形構〉，《成大宗教與文化學報》第 4 期，2004 年 12 月，頁 107-172。
- 釋法音，〈試論印度哲學之〈puruṣa 原人〉與宗密所論〈原人〉究竟有無思想關連性？——以回應李志夫教授所問宗密〈原人〉之語義問題〉，《2016 華嚴專宗國際學術研討會論文集》上冊，臺北：華嚴蓮社，2019 年，頁 279-297。

3. 網路資源

- 佛光山，〈惟忠〉，「佛光大辭典」線上查詢系統，https://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx。
- 南亭和尚，〈南亭和尚自傳〉，「南亭和尚全集」數位化資料庫，<http://dev.dila.edu.tw/nanting/> (2022/06/20)。
- 郭朝順，〈華嚴宗〉，「華文哲學百科計畫」網站，https://mephilosophy.ccu.edu.tw/entry.php?entry_name=%E8%8F%AF%E5%9A%B4%E5%AE%97 (2023/06/02)。

永明延壽「華嚴禪」思想之研究

彰化師範大學國文學系 博士班二年級
釋道慧

摘 要

永明延壽是唐末五代的禪僧，以肩負會歸天台、華嚴、禪宗、唯識等諸宗派為志業，融合儒、釋、道三家為己任。其華嚴禪思想繼承了宗密的禪教合一理路，倡導禪教一致的思想，將禪宗與華嚴宗融合，推舉為圓頓的華嚴禪思想，而不再只是拘限於小、始、終、頓、圓五教的頓教。永明延壽的重要著作為《宗鏡錄》，全書一百卷，共約八十餘萬字，分為標宗章、問答章、引證章。本文主要以標宗章的「舉一心為宗，照萬法如鏡」，作為論究永明延壽對華嚴禪的歸趣，以闡明其對華嚴宗與禪宗的禪教一致思想。本文以永明延壽的華嚴觀及永明延壽對華嚴與禪的融通思想二個面向，做為本研究內容的論述。

永明延壽所謂的「宗鏡」意為「舉一心為宗，照萬法如鏡」，乃出自《楞伽經》的「佛語心為宗，無門為法門。」以揭示華嚴的教理猶如宗鏡一樣，皆統攝於一心之中，而相應於萬法之教，其主要說明華嚴宗所謂：「一心俱足法界緣起，而一切法界盡歸一心所統攝。」永明延壽立足於法眼宗，立以「頓悟知宗」為理，立以「圓修辦事」為事，會通華嚴宗思想，以「性宗圓教」建構出不變隨緣、隨緣不變、理事圓融的禪教一致理路，闡明禪教融合的華嚴禪思想。

關鍵詞：永明延壽、華嚴禪、《宗鏡錄》、宗密、禪教一致

一、前言

永明延壽（904-975）為唐末五代的禪僧，正值五代十國爭戰分裂時期，佛教各家宗派紛立，而分爭不斷。因此，永明延壽肩負起佛教內部統合的使命，以會歸天台、華嚴、禪宗、唯識等諸宗派為志業，著寫百卷《宗鏡錄》。由於唐朝、五代、北宋時期，陸續出現習禪的華嚴宗徒與習華嚴的禪師相互參究，所以永明延壽以禪宗門人的立場，提出「以華嚴之實教，總攝群經，標無盡之圓宗，能該萬法，可謂周遍無礙，自在融通，方顯我心，能成宗鏡。」¹之說，進而將華嚴思想與禪融合而成華嚴禪思想。因此，永明延壽無疑是五代宋初，中國佛教最重要的華嚴禪師，而其著作《宗鏡錄》更是華嚴禪的重要依據。永明延壽在禪教合一的思想中，以《宗鏡錄》融合了諸家學說為論述，本文認為在其諸多論說中，以華嚴宗與禪的結合為最具研究意義的議題，而目前研究文獻大多以禪淨合一的面相，對永明延壽的思想加以探討論述，所以本文選取永明延壽的華嚴禪為研究主題，藉此闡明永明延壽在禪教合一的思想理路，以釐清華嚴禪的思想脈絡。本文藉由「華嚴禪」的思想研究說明有關永明延壽如何在「禪教合一」的思想下，以「一心」統合禪宗與華嚴宗的思想理路，其思想架構及特色為何？藉此闡明永明延壽的禪教合一理論，以利於現代行禪者的修習理路。

本文以永明延壽的華嚴禪思想為主題，選以《宗鏡錄》為研究範圍。《宗鏡錄》全書一百卷，共約八十餘萬字，分為標宗章、問答章、引證章。本文主要以標宗章所謂「舉一心為宗，照萬法如鏡」，作為論究永明延壽對華嚴禪的歸趣，以闡明其對華嚴宗與禪宗的禪教一致思想。本文除一、前言外，繼以二、永明延壽的華嚴觀；三、永明延壽對華嚴與禪的融通思想；四、結論做為永明延壽的華嚴禪論述內容。

二、永明延壽的華嚴觀

永明延壽所處的時代為五代十國的動亂分立後，北宋皇朝剛剛統一中國，此時他除了面對社會需要休養生息外，同時也面對著佛教內部的宗派分歧，以及禪宗正由興盛逐漸衰微的情形，而肩負起時代的使命。永明延壽早年曾學習天台法華思想，因經由法眼宗創立者清涼文益（885-958）的弟子天台德韶（891-972），而踏入禪宗修行之路。永明延壽除了繼承清涼文益的三界唯心思想之外，又深受宗密「禪教一致」的思想影響，因而廣泛且深入的攝取佛教理論。永明延壽在這樣「判教」思想的修習歷程中，繼承了宗密的禪教判釋理論，將華嚴思想與禪融合，而成獨樹一幟的華嚴禪思想，那麼永明延壽深受華嚴宗甚麼樣的影響？其華嚴思想架構為何？

¹ 《宗鏡錄》，CBETA 2022.Q4, T48, no. 2016, p. 448c22-24。

（一）一心的法界緣起觀

《華嚴經》是印度大乘佛教經典，其中心內容是從「法性本性」的觀念出發，強調諸法平等無差別，宣揚無盡法界緣起論。《華嚴經》在強調人類的本質相同下，說明相即相入，圓融無礙，無形中以平等一義，消除了社會不平等的概念。華嚴宗的判教思想，建立在法藏（638-715）對於中國判教的脈絡下，重新對於佛經提出新的判教理論，所以奠定了往後華嚴宗在中國的發展基礎。方立天認為「法藏創立華嚴宗著重於自然現象立論，強調一切清淨本然，萬物互為因果，重重無盡，從而更多的肯定現實的價值，也就是通過宇宙論的哲學論證，客觀上為現存社會秩序服務。」²又法藏所倡導的人人皆有佛性、性起學說、妄盡還源觀……等思想，所以無論是華嚴經或華嚴宗的思想皆與禪宗有很大的共通，對華嚴禪的發展有莫大的啟發。澄觀（738-839）時期已開始將禪宗列入判教體系的一部份，因而調和了華嚴宗與禪宗之判教理論，並且將禪宗列為頓教。到了宗密（780-841）更是以「禪教一致」的理論，讓禪宗在判教上躍進了一大步，打破了原本只以印度經論為判教的立場。宗密將禪宗判為三教三宗，如《禪源諸詮集都序》中言：「教三種者，一密意依性說相教，二密意破相顯性教，三顯示真心即性教。」³「禪三宗者，一息妄修心宗，二泯絕無寄宗，三直顯心性宗。」⁴最後又總結出「三教三宗是一味法，故須先約三種佛教證三宗禪心，然後禪教雙忘心佛俱寂，俱寂即念念皆佛，無一念而非佛心，雙忘即句句皆禪，無一句而非禪教。」⁵由以上可見得華嚴祖師在修習禪宗的基礎上，直接將禪宗納入判教的行列，無形當中提升了禪宗在判教的地位，同時也揭開了華嚴禪的序幕。

永明延壽受到宗密「禪教一致」的思想影響，在「判教」脈絡下，撰寫百卷的《宗鏡錄》一書，此書內容主要以心性思想，會通禪宗、天台宗、華嚴宗、法相宗等四家學說，因此統合了隋唐的諸宗立論，為永明延壽最具代表性的佛學著作，也是了解永明延壽的「華嚴禪」思想最重要的著作。如《宗鏡錄》卷 94：

總一佛乘之真訓，可謂舉一字而攝無邊教誨，立一理而收無盡真詮。一一標宗，同龍宮之遍覽，重重引證，若鷲嶺之親聞，善令面雲立雪之人，坐參知識，遂使究理探玄之者，盡入圓宗。⁶

² 方立天，《法藏》（臺北：東大圖書股份有限公司，1991 年），頁 233。

³ 《禪源諸詮集都序》，CBETA, T48, no. 2015, p. 402b18-20。

⁴ 《禪源諸詮集都序》，CBETA, T48, no. 2015, p. 402b17-18。

⁵ 《禪源諸詮集都序》，CBETA, T48, no. 2015, p. 407b1-4。

⁶ 《宗鏡錄》，CBETA, T48, no. 2016, p. 924a19-24。

永明延壽除了在《宗鏡錄》的問答章中，以問答的方式羅列了有關於天台、賢首、慈恩等宗的教理，更於引證章中引證了大乘經一百二十本，諸祖法語一百二十本，賢聖集六十本，總計三百種微言。⁷如此的問答與引證方式證明其禪教一致，不單單只是統合諸教之分歧外，更重要的是闡明《宗鏡錄》所倡導的禪教思想與三藏十二部經典的佛說及祖師論典的論說是無二無別，因此才能達到佛法一致性的融通，如《宗鏡錄》卷 24：「此宗鏡內，則無有一法而非佛事」⁸又《宗鏡錄》卷 1：「經是佛語，禪是佛意，諸佛心口，必不相違。」⁹田青青認為「永明延壽對宗密分宗判教的隨順圓融並不意味著無立場的盲從，而是以諸佛經教為理據，一一加以揀同別異，並立足於心宗本位，對真如佛性體相進行全面闡釋，以期後學行有所依，不作歧路之哭。」¹⁰所以永明延壽的禪教思想能達到一致性的原因，在於以「一心」融攝萬法的核心思想，如《宗鏡錄》卷 1：

今詳祖佛大意，經論正宗，削去繁文，唯搜要旨，假申問答，廣引證明，舉一心為宗，照萬法如鏡。編聯古製之深義，撮略寶藏之圓詮，同此顯揚，稱之曰錄。分為百卷，大約三章。先立正宗，以為歸趣，次申問答，用去疑情，後引真詮，成其圓信，以茲妙善。¹¹

《宗鏡錄》在序中，首先道明經論為理論的核心、修行的方針。對於文中以問答與引證的方式，皆舉以一心為宗，而相應於萬法如鏡，說明華嚴的教理猶如宗鏡一樣，皆統攝於一心之中，而相應於萬法之教。對於所謂「宗鏡」意為「舉一心為宗，照萬法如鏡」，乃出自《楞伽經》的「佛語心為宗，無門為法門。」¹²之說，而相應於華嚴宗的重重無盡，圓融無礙的一乘圓教。其「一心」的相關論述，如潘桂明認為「『舉一心為宗』，表明《宗鏡錄》的核心是有關『一心』的闡述，通過闡述『一心』而達到融合禪教的目的。」¹³又道榮認為「《宗鏡錄》全書在詮釋『一心』處，引用《華嚴經》及賢首宗的理論最多。」¹⁴鄧克銘則認為「依宗密之說，法界之總類雖

⁷ 《宗鏡錄》卷 94：「大乘經一百二十本，諸祖語一百二十本，賢聖集六十本，都三百本之微言。」CBETA, T48, no. 2016, p. 924a18-19。

⁸ 《宗鏡錄》，CBETA, T48, no. 2016, p. 550c22-23。

⁹ 《宗鏡錄》，CBETA, T48, no. 2016, p. 418b6。

¹⁰ 田青青，《永明延壽心學研究》（四川：四川出版集團巴蜀書社，2010 年），頁 113。

¹¹ 《宗鏡錄》，CBETA, T48, no. 2016, p. 417a19-24。

¹² 《宗鏡錄》卷 57：「楞伽經云：一切諸度門，佛心為第一。又云：佛語心為宗，無門為法門。」CBETA, T48, no. 2016, p. 742c24-26。

¹³ 潘桂明，〈永明延壽的融合思想及其影響〉，《佛學研究》第 3 期（1994 年 6 月），頁 117。

¹⁴ 道榮，〈永明延壽與《宗鏡錄》〉，《永明延壽大師研究》（北京：宗教文化出版社，2005 年），頁 63。

多，但最完美或最完整之型態即是『一真法界』，而此法界之本體不外乎『一心』，從而法界可說是本覺心體之客觀呈現。」¹⁵

永明延壽認為一心具足法界緣起，而一切法界盡歸一心所統攝，如《宗鏡錄》卷1：

清淨法界者，一切如來真實自體，無始時來，自性清淨，具足種種過十方界極微塵數性相功德，無生無滅，猶如虛空，遍一切有情，平等共有。與一切法，不一不異，非有非無，離一切相，一切分別，一切名言，皆不能得。唯是清淨聖智所證，二空無我所顯，真如為其自性，諸聖分證，諸佛圓證。此清淨法界，即真如妙心，為諸佛果海之源，作群生實際之地。此皆是立宗之異名，非別有體，或言宗者，尊也，以心為宗。¹⁶

永明延壽以清淨的法界緣起立論，說明自性的真如本性為清淨法界，具足一切萬法的緣起現象，同時也將一切萬法統攝於真如妙心。洪修平認為「法界緣起論作為華嚴哲學的本體論，代表中國佛教真心本覺思想的成熟型態，顯示了中國佛教（除禪宗外）最具本土化的理論特徵。從此，以一心真如生起萬法的思想成為中國佛教界的共識，基本結束了佛法東流以來諸說分呈的局面」。¹⁷永明延壽說明如來真實自體為自性清淨，因清淨而開展出無生無滅，盡虛空遍法界，一切有情平等，所共同成就的「十方界極微塵數性相功德」。如此清淨法界為不一不異，非有非無，離一切名相的分別，為人法二空，無我無我所，以真如自性為諸菩薩所分證，為諸佛之圓證。龍樹依《般若經》論述「清淨」涵蓋一切無量無邊的名字，從而更加融通了清淨法界的無盡緣起論，如《大智度論》卷63：「『清淨』有種種名字，或名『如』、『法性』、『實際』，或名『般若波羅蜜』，或名『道』，或名『無生無滅』、『空』、『無相』、『無作』、『無知無得』，或名『畢竟空』等，如是等無量無邊名字。」¹⁸以一心俱足諸法界而言，清淨法界即真如妙心，所以清淨法界為心宗之異名。鄧克銘認為「華嚴經教系由佛之大覺智海所流出，華嚴經為佛所自述，頓顯其無上圓融之教義時，『法界』一詞除了具有一一各別法（現象）之法性空義外，更具有一種超越或包含一切個別現象之整體、普遍的意義。」¹⁹因此，永明延壽以真如妙心即為清淨法界，亦為諸佛果海之源，以說明本覺真心的主體性。

¹⁵ 鄧克銘，《華嚴思想之心與法界》（臺北：文津出版社有限公司，1997年），頁134。

¹⁶ 《宗鏡錄》，CBETA, T48, no. 2016, p. 417c13-21。

¹⁷ 洪修平，《中國佛教文化歷程》（江蘇：江蘇教育出版社，2005年），頁113。

¹⁸ 《大智度論》，CBETA, T25, no. 1509, p. 507a18-21。

¹⁹ 鄧克銘，《華嚴思想之心與法界》，頁44-45。

（二）華嚴圓教思想的確立

永明延壽提出清淨法界即妙明真心，為諸佛證果之本源，為眾生之因，所以此清淨法界為心宗之異名，與真如妙心不二。永明延壽在清淨法界為心宗的異名基礎上，更進一步說明法界與一心之關係，如《宗鏡錄》卷 4：

以此十法界，因理事四法界性相即入，真俗融通，遘出無窮，成重重無盡法界，然是全一心之法界，全法界之一心。隨有力無力而立一立多，因相資相攝而或隱或顯。如一空遍森羅之物像，似一水收萬疊之波瀾，入宗鏡中，坦然顯現。²⁰

以上引文說明依十法界而言，因理事的四法界性相，皆為真俗融通，而依次出深遠無窮的境界，成為重重無盡的法界，可說是「全一心之法界，全法界之一心」。隨心力所呈現一或多的境界，因為相資融、相含攝而或隱蔽或顯明。猶如一空周遍森羅萬象，一水盡收萬疊波瀾，說明一心皆能含容萬象，攝入於心宗而又能坦然呈現於法界。永明延壽藉由華嚴宗的法界觀說明法界與一心的相即相入，一即一切，一切即一，重重無盡，圓融無礙，所以由清淨自性所開展出的四法界，亦為一心所統攝與開展。

永明延壽說明了華嚴禪的禪教一致思想，在「一心」的思想架構下，建構出理事圓融的法界緣起觀，同時也確立了華嚴觀思想，如《宗鏡錄》卷 6：

以華嚴之實教，總攝群經，標無盡之圓宗，能該萬法，可謂周遍無礙，自在融通，方顯我心，能成宗鏡。²¹

總說永明延壽的一心思想以華嚴為實教，而統攝群經，表明了無盡的圓教宗旨，能涵蓋萬法，可以說是「周遍無礙，自在融通」，也因此才能顯明自心，以此成就宗鏡。同時也說明《宗鏡錄》所闡發的是一乘教，為不可思議法門，更為圓融無盡之宗旨，不同於三乘之教說。如《宗鏡錄》卷 13：

此宗鏡錄，是一乘別教，不思議門，圓融無盡之宗，不同三乘教中所說。如上一多無礙之義，不可以意解情思，作限量之見。²²

²⁰ 《宗鏡錄》，CBETA, T48, no. 2016, p. 435c25-436a2。

²¹ 《宗鏡錄》，CBETA, T48, no. 2016, p. 448c20-24。

²² 《宗鏡錄》，CBETA, T48, no. 2016, p. 487a27-b1。

永明延壽認為《宗鏡錄》如同華嚴的圓教思想一或多皆融通無礙，不該為意識所理解想像，而陷入有限之見解。因此，永明延壽更進一步運用華嚴的五教說明《宗鏡錄》的一心為圓教的華嚴思想，涵蓋了五教的圓滿存在意義。《宗鏡錄》卷 29：

然諸教中，皆說萬法一心，而淺深有異，今約五教，略而辯之。一愚人法聲聞教：假說一心，謂世出世間染淨等法，皆由心造業之所感故。若推徵，則一心之義不成，以立前境，故云假說；二大乘權教：明異熟賴耶以為一心，三界萬法唯識變故；三終教：說如來藏以為一心，識境諸法皆如夢故；四頓教：泯絕染淨以說一心，為破諸數假名故；五圓教：總該萬有以為一心，事理本末無別異故。如上所說，前淺後深，淺不至深，深必該淺，所以宗鏡雖備引五教一心證明，唯指歸圓教一心。²³

華嚴宗人為表明自宗在佛教中的地位，依自宗的義理，將佛陀所說之法分別判為五教十宗，稱為華嚴宗的教相判釋。五教是依佛陀所說法的法義深淺分為五個層次，如《華嚴經探玄記》卷 1：「以義分教，教類有五。此就義分，非約時事，一小乘教，二大乘始教，三終教，四頓教，五圓教，初小乘可知。」²⁴永明延壽依華嚴宗的教相判釋基礎下，認為萬法總歸一心，依深淺有所不同，而略說：一、愚人法聲聞教，假說一心為所謂世間出世間的染淨等法，皆由心造業之所感招的緣故。若推測其徵，則一心的法義不成，因假施設前境，所以為假說。二、大乘權教²⁵為闡明異熟賴耶²⁶為一心，說明三界萬法皆唯識的三能變所示現。三、終教說明如來藏的佛性而為一心，因心識與境界所相應諸法皆如夢之緣故。四、頓教以泯絕染淨而說一心，為破諸數假名之緣故。五、圓教總概萬有以為一心，因理事本末無有差異之緣故。如以上所說，由前面淺至後面深，淺無法達到深，深必能概括淺，所以《宗鏡錄》雖然具備引五教為一心之證明，但只有指歸於圓教一心。由永明延壽所依華嚴宗的五教分次，可以了解其圓教一心所指為華嚴宗一心思想，因為五教中只有華嚴的圓教思想才能代表一心的周遍含容及五教之間的圓滿無礙。

永明延壽的華嚴觀在「舉一心為宗，照萬法如鏡」的理念下，揭開了華嚴宗與禪宗的禪教合一理路，闡明一心俱足法界緣起，而一切法界盡歸一心所統攝。

²³ 《宗鏡錄》，CBETA, T48, no. 2016, p. 584b1-12。

²⁴ 《華嚴經探玄記》，CBETA 2022.Q1, T35, no. 1733, p. 115c4-6。

²⁵ 權教、實教之並稱。權教，又作方便教，意為權謀之教，即佛隨順眾生意，以方便權謀所施設之教門；實教，又作真實教，意為真實究竟之教，即佛隨自意內證之實義而發揮之教法。釋慈怡，《佛光大辭典》（臺北：佛光出版社，1988 年），頁 6895。

²⁶ 《華嚴經探玄記》卷 13：「異熟賴耶正是報體故，云：示生死體。又釋種子識為彼因故，云：如來藏賴耶體也。又釋為生死性故，謂：此識體復能隨順攝持餘支種子。令得成就能所引生故，云：隨順攝取等也。」CBETA, T35, no. 1733, p. 346a29-b4。

永明延壽延續著宗密的「絕對真心」一說，將一心與法界的緣起觀做進一步的連結。首先確立清淨法界為心宗的異名之說，再進一步說明法界與一心之關係為相即相入，一即一切，一切即一的「全一心之法界，全法界之一心」。永明延壽以禪宗的心學為核心，以華嚴宗的法界觀，一多無礙，互融互攝，建立起無盡緣起的法界觀。禪宗重於心為一切本源，對於世間現象的變化而言，永明延壽為繼宗密之後，再次以析辨融通的禪教方式，由華嚴圓教總說：「萬有以為一心，事理本末無別異」，建立起圓教一心的華嚴思想。

三、永明延壽對於華嚴與禪的融通思想

永明延壽對於入宋以來，狂禪之現象充斥著宗門，而感嘆言：「深嗟末世狂說一禪，只學虛頭，全無實解，步步行有，口口談空，自不黃業力所牽，更教撥無因果」²⁷，因此招集天台、慈恩、賢首三宗之僧人，廣收博覽古聖賢之著書，如遇相互質疑，則以「一心為宗」平息，而著成《宗鏡錄》。永明延壽藉此提出心性思想的修行理路，將禪門偏執的行徑，導向「華嚴禪」的禪教判釋理路。這樣的心性思想理路，如何將華嚴思想與禪宗進行融通，而導向禪教合一？本文藉由探討永明延壽「一心為宗」的思想，從百卷《宗鏡錄》中，了解有關於華嚴思想與禪宗所會通的建構理論，以利於本研究進一步釐析永明延壽對於華嚴宗與禪宗會歸的融合理論。

（一）禪教一致的圓頓思想

永明延壽受到宗密「禪教一致」的思想影響，對於立足於法眼宗的角度而言，從禪宗會通華嚴宗思想，而達成禪教融合的華嚴禪。華嚴禪有別於一般的禪法，其原因在於永明延壽以華嚴經為教理，以達摩禪法為宗旨，將華嚴禪法一舉推為最上一乘圓教，對於華嚴宗將禪宗判為頓教，將華嚴宗判為圓教的判教下，永明延壽可說是更進一步在宗密的禪教會通思想下，建構了華嚴禪的圓融一致思想。如《宗鏡錄》卷1：

別禪宗之骨髓，標教網之紀綱。餘惑微瑕，應手圓淨，玄宗妙旨，舉意全彰。……妙體無私，圓光匪外，無邊義海。咸歸顧眄之中，萬像形容，盡入照臨之內，論體則妙符至理，約事則深契正緣。然雖標法界之總門，須辯一乘之別旨，種種性相之義，在大覺以圓通；重重即入之門，唯種智而妙達，但以根羸靡鑒，學寡難周。不知性相二門，是自心之體用，若具用而失恒常之體。如無水有波；若得體而闕妙用之門，似無波有水。且未有無波之水，曾無不濕之波，以波徹水源，水窮波末，如性窮相表，相達性原，須知體用

²⁷ 《萬善同歸集》，CBETA, T48, no. 2017, p. 993b15-18。

相成，性相互顯。今則細明總別，廣辯異同，研一法之根元，搜諸緣之本末，則可稱宗鏡。²⁸

由以上內容可以看出永明延壽深入禪宗的精髓，引用華嚴宗的思想，論述了一乘法界的無盡圓融，重重無礙，一即一切，一切即一的周遍含容思想。引文中也以自心的體用譬喻水與波之關係，說明真妄二心為「體用相成，性相互顯」，真心不離妄心，真妄為體用不二。在這裡我們必須了解到華嚴宗的判教思想不同於《華嚴經》的思想，華嚴宗的思想不是站在緣起「性空」的角度，把現象世界視為由心所幻化，進而否定它的存在。法藏的法界觀以「性起」的思想肯定事物存在的本質有其無盡緣起的意義，舉以《攝大乘論本》的法界等流觀說明多聞薰習由法界等流而起。²⁹又《成唯識論證義》：「此聞之熏是極清淨，法界等流之體性故；法界即是如來法身。」³⁰說明法界是由無盡之法而生，由此無量性功德的法界，順應眾生之根機，藉由如來之教法平等流出萬有的真如本性。而永明延壽卻是以自心的體用為一法的根源，統攝諸法緣起的始末稱之為宗鏡。如此心性思想的論說將禪宗推展為含容法界的圓融思想，也因此建構了華嚴禪的思想體系，而呂澂先生認為：

延壽關於禪教一致思想來自宗密，因而他就從「頓悟」、「圓修」上立論。頓為南宗所特別提倡，圓則指《華嚴》教而言，以南宗的頓悟和《華嚴》的圓修結合起來，就成了延壽全部議論的基礎。³¹

華嚴禪的建構是依據宗密的禪教一致思想下，以心性立論，將華嚴宗的圓教思想，以法界無盡緣起觀，契入一心的圓頓禪法。正如永明延壽所言：「宗鏡略有二意：一為頓悟知宗，二為圓修辦事。」³²說明頓悟當下，了知佛語心為宗，以心為本源，真如不二，性相如如，而教說法界平等，無盡緣起，圓融無礙。因此，永明延壽言：「今《宗鏡》所論，非是法相立有，亦非破相歸空，但約性宗圓教以明正理，即以真如不變，不礙隨緣是其圓義。」³³總括出永明延壽的華嚴禪思想是以立「頓悟知宗」為理，以立「圓修辦事」為事，闡明了華嚴禪的思想以「性宗圓教」建構出不變隨緣、隨緣不變、理事圓融的禪教一致理路。如《宗鏡錄》卷 36：

²⁸ 《宗鏡錄》，CBETA, T48, no. 2016, p. 416a18-c1。

²⁹ 《攝大乘論本》卷 1：「一切種子異熟果識為雜染因，復為出世能對治彼淨心種子？又出世心昔未曾習，故彼熏習決定應無，既無熏習從何種生？是故應答：從最清淨法界等流正聞熏習種子所生。」CBETA, T31, no. 1594, p. 136b29-c4。

³⁰ 《成唯識論證義》，CBETA, X50, no. 822, p. 864b11-14。

³¹ 呂澂，《中國佛學源流略講》（北京：中華書局，1979 年），頁 253。

³² 《宗鏡錄》，CBETA, T48, no. 2016, p. 653b19-20。

³³ 《宗鏡錄》，CBETA, T48, no. 2016, p. 440a24-26。

故知若不直了自心，豈成圓頓？隨他妄學，終不成真。此《宗鏡錄》，是圓頓門，即之於心，了之無際，更無前後，萬法同時。……以此教法，本從世尊一真心體流出，亦只是凡聖所依一心真體隨緣流出，展轉遍一切處、一切眾生身心之中。³⁴

永明延壽對於華嚴與禪宗思想的融合，強調直了自心，才能成就一乘圓頓法門。從圓頓的佛性思想而言，眾生本俱如來藏性，所以原本從世尊一真的心體所流出的，也是凡聖所依止一心真體的隨緣流出，因而輾轉遍一切處、一切眾生的身心之中。圓頓法門即在於心，而了然無際，更無前後之別，萬法是同時一體全現。因此，永明延壽藉由一心將南宗禪的頓悟與華嚴宗融合為圓頓的華嚴禪。

石井修道博士認為「永明延壽的教禪一致論，有關於頓漸論方面與宗密的看法有所不同。他認為宗密高度評價荷澤禪而重視頓悟漸修，但永明延壽卻推舉「頓悟頓修」或「頓悟圓修」為至上。」³⁵又冉雲華認為「宗密在《禪源諸詮集都序》中將『頓』分為『逐機頓』和『化儀頓』，『逐機頓』是專為根基良好的信徒，所說的一種頓悟的教義；『化儀頓』則是佛陀本人專為其親傳弟子所說的教義。」³⁶因此，永明延壽如何立足在禪宗的基礎上，吸收了宗密的華嚴禪思想，建構禪教融合的理路？如《宗鏡錄》卷 36：

禪原集云：頓門有二，一逐機頓；二化儀頓。一逐機頓者，遇凡夫上根利智，直示真法，聞即頓悟，全同佛果。如華嚴中，初發心時，即得阿耨菩提，圓覺中，觀行即成佛；二化儀頓者，謂佛初成道，為宿世緣熟上根之流，一時頓說性相事理，眾生萬惑。菩薩萬行，賢聖地位，諸佛萬德，因該果海，初心即得菩提，果徹因原，位滿猶同菩薩。此唯華嚴一經，名為頓教。其中所說諸法，是全一心之諸法，一心是全諸法之一心，性相圓融，一多自在。³⁷

永明延壽論述宗密的頓門有逐機頓與化儀頓。一、逐機頓者，是凡夫上根的利智者所修，為直示真實法，因聽聞即能頓悟，而等同佛果。如《華嚴經》中，初發心時，即成等正覺，得阿耨多羅三藐三菩提。《圓覺經》中，觀行即成佛。二、化儀頓者，所謂初成佛道，宿世因緣成熟的善根之流。一時間頓說性相之理事，眾生會產生萬般困惑。菩薩的萬行；聖賢的地位；諸佛的萬德，他們的因囊括果海，所以初發心即得菩提。他們的果貫通因緣，所以位滿猶同菩薩，這就是華嚴經所稱的頓教，而

³⁴ 《宗鏡錄》，CBETA, T48, no. 2016, p. 627b15-28。

³⁵ 石井修道，〈宗密と延壽〉，收入《華嚴學論集》（東京：大藏出版社，1997年），頁451-466。

³⁶ 冉雲華，《宗密》（臺北：東大圖書股份有限公司，1998年），頁188。

³⁷ 《宗鏡錄》，CBETA, T48, no. 2016, p. 627a9-19。

其中所說諸法皆為「全一心之諸法，全諸法之一心」，性相融通圓成，立一或立多皆自在無礙。在此說明《宗鏡錄》所指「全一心之法界，全法界之一心」為永明延壽繼承著宗密的禪教一致的理論而來，而有關於「頓悟頓修」或「頓悟圓修」方面，卻不同於宗密所認為的「頓悟漸修」，如《宗鏡錄》卷 36：「頓悟頓修，正當宗鏡，如華嚴宗，取悟如日照，即解悟證悟，皆悉頓也。」³⁸永明延壽說明「頓悟頓修」即是宗鏡，如華嚴宗所言證悟如同日照，因性相無礙，遍及一切處，悟的當下，即解即證，悉皆為頓。因此，華嚴宗的圓修即是頓悟即是頓修，當下即是宗鏡，為一多相即相入，再次說明華嚴與禪在「頓悟頓修」上的融合，也不出乎於宗鏡之外。永明延壽對禪與教之間，如何分別？如《宗鏡錄》卷 34：

此論見性明心，不廣分宗判教，單提直入，頓悟圓修，亦不離筌筌而求解脫，終不執文字而迷本宗。若依教，是華嚴，即示一心廣大之文。若依宗，即達磨，直顯眾生心性之旨。³⁹

永明延壽在《宗鏡錄》中，「以一心為宗，照萬法為鏡」的理論，闡述明心見性不在於分宗判教，而是單提直入的切中要領，其所強調的頓悟圓修，也不偏離獲取佛道的途徑而求解脫，但最終仍不執著於文字而迷失原本的宗旨。永明延壽認為若言依教理則是華嚴，揭示一心廣大之文；若言依宗則是達摩，立直顯眾生心性之要旨。因此，總結出永明延壽對於華嚴與禪宗的融合，為禪宗的直指人心之頓悟與華嚴的一心廣大之教，在性相不二下，成就頓悟圓修之宗鏡。潘桂明認為「延壽論『宗』和『教』，從禪教一致入手，全力闡述達摩禪與華嚴宗的融合，所謂『禪尊達摩，教尊賢首』。這一圓融的關鍵，就在於華嚴宗所倡的『一真法界』和所示的『一心廣大之文』」。⁴⁰

永明延壽的華嚴禪思想相較於宗密以「三教三宗是一味法，故須先約三種佛教證三宗禪心」為會通之下，兩者差別在於宗密著重於判教理論，以三教悟三宗強調「由教入禪」，而永明延壽認為以先悟宗鏡，了知性相俱心下，於圓修時即能理事無差別。如《宗鏡錄》卷 37：「是以先悟宗鏡，然後圓修。理行無差，方為契當。」⁴¹永明延壽的華嚴禪以立心性為法要，以性相融通說明理事不二的無盡圓融思想，在禪與教的圓頓思想是沒有次第的差別，而且圓與頓是同時發生，沒有前後差別，因此華嚴禪為直觀不二的法界緣起思想下，所建構出一即一切，一切即一的無盡圓融觀，如《宗鏡錄》：「理是心之性，事是心之相，性相俱心，所以

³⁸ 《宗鏡錄》，CBETA, T48, no. 2016, p. 626c24-26。

³⁹ 《宗鏡錄》，CBETA, T48, no. 2016, p. 614a14-17。

⁴⁰ 潘桂明，〈永明延壽的融合思想及其影響〉，頁 118。

⁴¹ 《宗鏡錄》，CBETA, T48, no. 2016, p. 635b21-22。

一切無礙。」⁴²以上清楚說明宗密與永明延壽在禪教一致的立足點不同，前者以教融合禪；後者以禪融合教，但結果皆達到禪教合一的證成。至於「禪尊達摩，教尊賢首」是針對禪宗與華嚴宗的創始表徵而言。永明延壽取以禪宗的直指人心之頓悟與華嚴的一心廣大之教，以「頓悟知宗」為理，以立「圓修辦事」為事，闡明了華嚴禪的思想。因此，達摩禪法與慧能禪法對於永明延壽的禪教融合而言，兩者皆以直顯眾生心性為要旨，並無相互牴觸。但永明延壽對於南宗禪的頓悟與北宗禪的漸修方面，卻是強調「頓悟頓修」即是宗鏡，而跳脫於宗密的「頓悟漸修」的理路。

（二）禪教合一的理事觀

永明延壽的華嚴觀以圓教一心為核心，強調頓悟圓修的禪教合一，融合了華嚴與禪宗思想，說明一切萬法的運行，必寓含了「理」和「事」的融通，如《萬善同歸集》卷1：「若欲萬行齊興，畢竟須依理事；理事無閼，其道在中。」⁴³麻天祥認為「延壽提出事理、行道諸範疇，而這些即佛學中謂之的法。『萬法唯心』既是整個佛教的基本理論，也是延壽標出的命題。他由理事相資、二諦恒立中道常明的辯證思維中得出『一心具萬行』、『一心兼事理』的結論。」⁴⁴又任繼愈認為「華嚴宗取消了客觀的物質性，留下了主觀（心），它和唯物主義反映論是根本對立的。」⁴⁵永明延壽繼承了宗密的禪教合一思想，對於理事圓融觀方面，如何在超越理事無礙觀下，將華嚴禪進一步推舉為事事無礙觀。如《宗鏡錄》卷35：

華嚴四觀者，此約一心真如法界，就理事行布圓融，成四種法界。對此法界，為四種觀門，此四觀門。法本如是，故依法而觀，故名為觀。一事觀，謂迷悟因果，染淨歷然。二理觀，謂我法俱空，平等一相。三理事無礙觀，謂彼此相遍，隱顯成奪，同時無礙。四事事無礙觀，謂觀事法以理融故，相即相入，重重無盡。若依此一心無礙之觀，念念即是華嚴法界，念念即是毘盧遮那法界。經云，若與如是觀行相應，於諸法中不生二解，一切佛法疾得現前。⁴⁶

華嚴宗以十玄門與六相圓融並稱「十玄六相」⁴⁷為構成法界緣起的根本內容。引文中以「事事無礙觀，謂觀事法以理融故，相即相入，重重無盡。」說明由十玄門對

⁴² 《宗鏡錄》，CBETA, T48, no. 2016, p. 482c22-23。

⁴³ 《萬善同歸集》，CBETA, T48, no. 2017, p. 958a28-29。

⁴⁴ 麻天祥，〈永明延壽與宋代禪宗的綜合〉，《世界宗教研究》1996年第4期，頁12。

⁴⁵ 任繼愈，《華嚴宗哲學思想略論》（北京：人民出版社，1963年），頁56。

⁴⁶ 《宗鏡錄》，CBETA, T48, no. 2016, p. 621b12-22。

⁴⁷ 《華嚴集（四）》：「『十玄』為：『同時具足相應門』，『一多相容不同門』，『諸法相即自在門』，『因陀羅網境界門』，『微細相容安立門』，『秘密隱顯俱成門』，『廣狹自在無礙門』，『十世隔法異成門』，『主伴圓明具德門』，『託事顯法生解門』。然此十門，隨一門中即攝餘門無不皆盡，應以六相方便而會通之。』『六相』為：總、別、同、異、成、壞。『總相者，一含多德故。別相者，多德非一故；

於現象與現象之間的相即相入，而闡明四法界中事事無礙法界之相，猶如因陀羅網般結合，以一多無礙而周遍含容，呈現法界緣起之深義。鄧克銘認為「如此的論述如《探玄記》⁴⁸、《華嚴五教止觀》⁴⁹皆詳舉因陀羅網譬喻華嚴三昧、海印三昧、周遍含容觀（事事無礙觀）、法界緣起等，均具有共同的理論基礎，顯示華嚴思想之不同於般若空觀。」⁵⁰永明延壽對於華嚴與禪融合在四法界觀方面，說明一心真如法界是以法界為一心所觀的理事觀，先以一心融攝理事，圓融無礙，而事相之間則以理加以融通，而成就四法界之相。孔維勤認為「永明延壽之『理事』觀，其『事理具在一心』、『觀心知理事』，首先以『明心見性』指出『一心』，其『理性』『事法』『如相』，更融『理事無礙』而『事事無礙』」，⁵¹如《宗鏡錄》卷 13：

今約周遍含容觀中事事無礙者，如法界觀序云：使觀全事之理，隨事，而一一可見。全理之事，隨理而一一可融。然後一多無礙，大小相含，則能施為隱顯，神用不測矣。⁵²

心為一切法之本源，心為修習一切法之下手處，如〈梵行品〉云：「知一切法真實之性，具足慧身，不由他悟。」⁵³永明延壽對於華嚴與禪宗的結合，在四法界的理事圓頓思想下，依華嚴法界之周遍含容觀，說明事事無礙的法界觀法，依理觀事則隨事，而一體全觀。依事觀理則隨理，而融通諸事，強調「一多無礙，大小相含」說明理事融通為事事無礙的頓悟圓修。因此，永明延壽對於華嚴與禪的融合並不只是局限於判教思想的理事無礙觀，而是更進一步以華嚴的一心廣大之教說，直顯眾生之心性，以頓悟圓修闡明性相俱心之事事無礙。另外，對於「一多無礙」如何成就「大小相含」的「一即一切，一切即一」之事事無礙觀，如《宗鏡錄》卷 13：

一多相依，互為本末，通有四義：一相成義，則一多俱立，以互相持，有力俱存也；二相害義，形奪兩亡，以相依故，各無性也；三互存義，以此持彼，不壞彼而在此，彼持此亦爾。經頌云：一中解無量，無量中解一；四互泯義，

別依止總，滿彼總故。同相者，多義不相違故，同成一總相故。異相者，多義相望各各異故。成相者，由此諸義，緣起成故。壞相者，諸義各住自法，不移動故。』依上因門六義、十玄、六相，顯示圓融無礙法界緣起。」，CBETA, Y28, no. 28, p. 310a12-311a7。

⁴⁸ 《華嚴經探玄記》卷 1：「以因陀羅網參互影而重重，錠光玻黎照塵方而隱隱，一即多而無礙，多即一而圓通。」CBETA, T35, no. 1733, p. 107a28-b1。

⁴⁹ 《華嚴五教止觀》：「境界者，即法，明多法互入，猶如帝網天珠，重重無盡之境界也。清淨身者，即明前諸法同時即入，終始難原緣起，集成見心無寄也。然帝釋天珠網者，即號因陀羅網也。」CBETA, T45, no. 1867, p. 513a24-28。

⁵⁰ 鄧克銘，《華嚴思想之心與法界》，頁 62。

⁵¹ 孔維勤，〈宋釋永明延壽之理事觀〉，《華崗佛學學報》第 08 期（1985 年 10 月），頁 416。

⁵² 《宗鏡錄》，CBETA, T48, no. 2016, p. 484a5-9。

⁵³ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 449c14-15。

以此持彼，彼相盡而唯此，以彼持此，此相盡而唯彼。經云：知一即多多即一，又由彼此相成，資攝無礙，是故得有大小即入，一多相容，遠近互持，主伴融攝，致使塵塵現而無盡，等帝網以參差，故得事事顯而無窮，若定光而隱映。⁵⁴

法藏以「因果緣起，理實法界」概括為《華嚴經》的宗趣，以「因果」為緣起的萬相，以「理實」為法界的本體。因此，法藏藉由理事無礙、一多無礙來闡述華嚴的思想對於本體與萬相之間的圓融無礙。永明延壽藉由華嚴宗的一多四義包括：一、相成義；二、相害義；三、互存義；四、互泯義說明一與多兩者相依，而互為本末的周遍含容觀。以性相無礙，相資相攝，呈現「大小即入，一多相容，遠近互持，主伴融攝」，成就如因陀羅網般「一即多多即一」的事事無礙。永明延壽對於華嚴與禪的融合以一心融攝諸法，達到究竟的頓悟圓修，說明華嚴禪的一心圓頓思想為理事融通，由理融通事相，而隨緣無礙，所以華嚴禪所重視的並非只是一多相融的理事無礙，還涵蓋著藉由理融通各個事相間的差別相，而達到事事無礙的法界總相。

永明延壽在華嚴與禪的融通思想上，以一心將理、事統攝在內，達到主客的統一，就此一心的真如自性以外，無有法界可言。董群認為「對於宗密華嚴禪的立場，延壽完全繼承下來，當然也和法眼宗的傳統相關，但也不可否定宗密的影響。」⁵⁵永明延壽以「性宗圓教」思想說明不變隨緣、隨緣不變的頓悟圓修理路，所以其華嚴禪的思想，最終以一心廣大之教，直顯眾生清淨自心所俱的性相不二。永明延壽以直了自心的圓頓思想，由理事無礙的性相融通，進而推舉到理事不二的周遍含容觀，又以「一多無礙，大小相含」，而達到「一即一切，一切即一」的無盡圓融。魏道儒認為「就佛教內部而言，晚唐五代產生的禪宗各派，大都聯繫『心』以『理事』關係立論，建造自己的禪法體系。永明延壽傳承了宗密建立在『一心』基礎上的『四法界』說，把『心』、『理』、『事』三範疇擺在突出位置，強調三者之間的聯繫無論在佛教史還是中國哲學史上都有重要影響。」⁵⁶因此，永明延壽將四法界統攝於一心，以一心俱足四法界。

四、結論

永明延壽的華嚴禪思想以禪宗「以心傳心，不立文字」、「直指人心，見性成佛」為宗旨的論說下，同時以心性論結合華嚴教法。永明延壽在禪教會通上，以萬法唯心闡明現象世界的法界緣起，皆由一心所統攝，一心由法界緣起而彰顯現象世界，

⁵⁴ 《宗鏡錄》，CBETA, T48, no. 2016, p. 486b14-24。

⁵⁵ 董群，《延壽對宗密禪教融合思想的繼承與發展》（北京：宗教文化出版社，2005年），頁70。

⁵⁶ 魏道儒，《中國華嚴宗通史》（南京：江蘇古籍出版社，1998年），頁202。

更藉由一心與四法界的理、事觀，具體說明華嚴禪在頓悟圓修的理事圓融思想。從永明延壽的華嚴禪思想所引述一真法界的緣起觀，到理事圓融的頓悟圓修，無不說明華嚴禪以頓悟為「理」，圓修為「事」，除達到理事無礙外，更進一步以「理」消融「事」上的差別相，而達到事事無礙。因此，其華嚴禪思想同為周遍含容，一多相即相入，一即一切，一切即一的無盡法界緣起。楊曾文認為「永明延壽是最早提出『明心』這個概念的。在他那裡，『明心』與『見性』、『明宗』、『達性』是一個意思，都是體悟自性（佛性、如來藏自性清淨心），認識佛在自心。他認為禪僧不僅應修持『理行』，還應修持種種『事行』，但同時發揮華嚴宗『圓融』頓教思想，認為一旦領悟真如自性，便可當即覺悟解脫，『悟心成祖』、『一念成佛』。⁵⁷永明延壽在《宗鏡錄》說明「智者了達其性無二，無二之性，即是實性。」⁵⁸因此，延壽將大乘的空、有二宗，以一心加以融合為中道義，如《金剛經》以無住為宗，《維摩經》以不思議為宗，《華嚴經》以法界為宗，《涅槃經》以佛性為宗，皆為一心。⁵⁹永明延壽依中道不二的理念，將華嚴與禪做一心與法界的禪教融合，更在宗密的判教基礎下，將禪宗由頓教提升為無盡圓融的圓頓教門。如郭延成認為「延壽眼中的『中道』，正如宗密在對空、性二宗進行辨析時所說：『一真心體，為中道第一義諦。』」⁶⁰

永明延壽身為禪宗法眼文益的再傳弟子，又繼承宗密判教的禪教合一思想，隨著華嚴宗的判教思想，華嚴禪同樣是以圓教的究竟圓滿觀法，來展現證悟者之心理及一切法的事相關係。《華嚴經》的思想在般若空觀方面與禪宗有共同立論處，如「一即一切，一切即一」、「一多相融」、……等的緣起性空思想，而對於中國祖師判教後的華嚴宗思想，除了說明一切事物本空寂外，更闡明圓教包容了小、始、終、頓四教的圓滿存在意義。鄧克明認為「華嚴之法界觀非僅是一種總相的呈現，同時也是一種分別的活動，華嚴經中之法界因具有此雙重而統一之性格，故能成為一種修學上的方法即所謂之『法界觀』，透過對一切現象或存在之宏觀與微觀，而掌握一切法之本質，似可說法界觀不僅是一種觀念，也是一種實踐活動。」⁶¹永明延壽的華嚴禪在華嚴經學與華嚴宗學的雙重影響下，終究以「舉一心為宗，照萬法如鏡」的心性立論，發展成為華嚴宗「一心廣大」的頓悟圓修思想，彰顯了禪法應用在世間與出世間的圓融無礙。華嚴禪對於行禪者在面對法界的一切現象本質上，除了啟著蕩相遣執，以達到消融自心的二元對立作用外，更是啟著融通一切差別相的作用，而建構出一多無礙的周遍含容觀，猶如因陀羅網般的無盡緣起法界，而這無盡

⁵⁷ 楊曾文，〈永明延壽的心性論〉，《中華佛學學報》第13期（2000年5月），頁458。

⁵⁸ 《宗鏡錄》，CBETA, T48, no. 2016, p. 427b27-28。

⁵⁹ 《宗鏡錄》卷2：「維摩經以不思議為宗。金剛經以無住為宗。華嚴經以法界為宗。涅槃經以佛性為宗。任立千途。皆是一心之別義。」CBETA, T48, no. 2016, p. 427c9-12。

⁶⁰ 郭延成，《永明延壽『一心』與中觀思想的交涉》（北京：宗教文化出版社，2012年），頁155。

⁶¹ 鄧克銘，《華嚴思想之心與法界》（臺北：文津出版社有限公司，1997年），頁50。

緣起的法界也由一心所融攝，即所謂「全一心之法界，全法界之一心」。胡順萍認為「由一心而達無礙之境，實非由外力，乃眾生可具有之，其中除是『法爾』之必然，肯定『心』之神妙作用外，二之行願與三之信解則皆須仰賴眾生之修行，此則是延壽思想中種實踐之特色。」⁶²所以永明延壽的華嚴禪法不失為當代行禪者面對現實世間的殊勝禪法。

參考文獻

（一）佛教典籍

- 〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》。T10, no. 279。
龍樹菩薩造、〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》。T25, no. 1509。
〔唐〕法藏述，《華嚴經探玄記》。T35, no. 1733。
〔隋〕杜順說，《華嚴五教止觀》。T45, no. 1867。
〔唐〕法藏述，《華嚴經旨歸》。T45, no. 1871。
〔唐〕宗密述，《禪源諸詮集都序》。T48, no. 2015。
〔宋〕延壽集，《宗鏡錄》。T48, no. 2016。
〔宋〕延壽述，《萬善同歸集》。T48, no. 2017。
〔明〕王肯堂證義，《成唯識論證義》。X50, no. 822。
〔民〕釋印順著，《華雨集（四）》。Y28, no. 25。

（二）專書、論文

- 方立天，《法藏》，臺北：《東大圖書股份有限公司》，1991年。
孔維勤，〈宋釋永明延壽之理事觀〉，《華崗佛學學報》第08期，1985年，頁359-424。
石井修道，〈宗密と延壽〉，《華嚴學論集》，東京：大藏出版社，1997年，頁451-466。
冉雲華，《宗密》，臺北：東大圖書股份有限公司，1998年。
田青青，《永明延壽心學研究》，四川：四川出版集團巴蜀書社，2010年。
任繼愈，《華嚴宗哲學思想略論》，北京：人民出版社，2010年。
呂澂，《中國佛學源流略講》，北京：中華書局，1979年。
胡順萍，《永明延壽一心思想之內涵要義與理論建構》，臺北：萬卷樓，2004年。
洪修平，《中國佛教文化歷程》，江蘇：江蘇教育出版社，2005年。
麻天祥，〈永明延壽與宋代禪宗的綜合〉，《世界宗教研究》1996年第4期，頁9-15。
郭延成，《永明延壽『一心』雨中觀思想的交涉》，北京：宗教文化出版社，2012年。
楊曾文，〈永明延壽的心性論〉，《中華佛學學報》第13期，2000年，頁462-481。

⁶² 胡順萍，《永明延壽一心思想之內涵要義與理論建構》（臺北：萬卷樓，2004年），頁187。

- 董群，《延壽對宗密禪教融合思想的繼承與發展》，北京：宗教文化出版社，2005 年。
- 道榮，〈永明延壽與《宗鏡錄》〉，《永明延壽大師研究》，北京：宗教文化出版社，2005 年，頁 60-72。
- 鄧克銘，《華嚴思想之心與法界》，臺北：文津出版社有限公司，1997 年。
- 魏道儒，《中國華嚴宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，1998 年。
- 釋慈怡，《佛光大辭典》，臺北：佛光出版社，1988 年。
- 潘桂明，〈永明延壽的融合思想及其影響〉，《佛學研究》第 3 期，1994 年，頁 117-124。

華嚴「法界觀」與禪宗實修內涵的探討 ——並以元代石屋清珙禪師為例

法鼓文理學院佛教學系 碩士生
江坤錫

摘 要

杜順認為要達到相即相入、圓融無礙的境界，就必須實踐修行觀門，令自性清淨圓明的心體顯現，因此建立「法界三觀」。禪宗實修目的，也是欲求本心的澄明，而避免迷失本心。本心的澄明，也就是令自性清淨圓明的心體顯現，所以華嚴宗和禪宗的修行目標雷同。杜順最早提出法界三觀：「真空觀」、「理事無礙觀」、「周遍含容觀」。法藏運用智儼《華嚴一乘十玄門》發揮為新十玄門。澄觀以《華嚴法界玄鏡》來詮釋《法界觀門》，即以杜順「法界觀」為基礎，安立「四法界」：「事法界」、「理法界」、「理事無礙法界」、「事事無礙法界」的名相，而「事事無礙法界」則相當於「周遍含容觀」。南嶽石頭希遷的《參同契》，可見到禪學的華嚴化影子；宗密兼修禪宗、華嚴宗，成為華嚴宗五祖。元代琮湛《註華嚴經題法界觀門頌》更指出，禪宗禪師兼學華嚴義理，對於開悟而言應有其助益性。筆者以「法界觀」義理為中心，考察《福源石屋珙禪師語錄》內容，由清珙接化學人的機鋒內容，證實華嚴「法界觀」與禪宗實修內涵是有交集的。為了發揚杜順《法界觀門》的禪觀部分，筆者將從禪師上堂普說的內容切入，掘出華嚴義涵，提供後人更了解《法界觀門》的實修情形。而本論文探討的成果，適可略供參考之用。

關鍵詞：法界觀、四法界、參同契、清珙、禪觀

一、前言

「法界觀」，是隋代華嚴初祖杜順（558-641）於華嚴三昧中，見到華嚴世界中一切諸佛、一切眾生，若身心，若國土，一一此法界體用；由於法界如是義境——無量無邊，杜順將其義類，繫束合集為三重：真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀。¹並且，杜順認為要達到相即相入、圓融無礙的境界，就必須實踐修行觀門，令自性清淨圓明的心體顯現，因此建立「法界三觀」。²而杜順本身就是禪師³，唯有在禪觀的實際修行中，才體現「法界三觀」。考察「法界觀」原典材料，從杜順《法界觀門》的周遍含容觀，演變成智儼《一乘十玄門》的事事無礙觀；法藏《發菩提心章》是組織了杜順《法界觀門》，而澄觀《法界玄鏡》及宗密《註法界觀門》都是闡明杜順思想之著述。⁴所以，智儼、法藏、澄觀及宗密的思想，無不受到杜順禪師的影響。為了發揚杜順《法界觀門》的禪觀部分，筆者將從禪師上堂普說的內容切入，掘出華嚴義涵。

另外，依《禪源諸詮集都序》（《禪源諸詮集》原書已佚失），宗密提倡教禪一致，以教三種，證禪三宗。所謂教禪一致即是「備教於禪」——提供禪法合理的佛教經論根據，又是「證禪顯教」——提供教法實際的佛教實踐境界，兩者相資和會，相得互彰而成立。⁵並且，隨著華嚴禪觀的理論——「法界觀」發展，建構四法界、十玄無礙、六相圓融等哲學體系，對禪宗思想、禪宗機鋒公案產生了深刻的影響。⁶

本文主要探討華嚴「法界觀」義理，對於禪師實修影響的內涵。筆者考量元代推行「崇教抑禪」的方針，有意壓低禪宗，而在漢地各宗派中，華嚴宗受到重視。⁷元代處於禪宗發展由興盛走向衰頹的過渡期，可針對近代學人較少研究元代

¹ 參見《註華嚴法界觀門》：「（華嚴法界觀門），京終南山釋杜順集，姓杜，名法順……今云集者，以祖師約自智，見華嚴中一切諸佛、一切眾生，若身心、若國土，一一此法界體用。如是義境，無量無邊，遂於此無量境界，集其義類，束為三重……真空第一。……理事無礙第二。……周遍含容第三。」《註華嚴法界觀門》，CBETA, T45, no. 1884, p. 684c10-24。

² 劉貴傑，《華嚴宗思想史》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2021年），頁50。

³ 《華嚴五教止觀》後附有〈終南山杜順禪師緣起〉，並且《梵網經菩薩戒本疏》戒條「若自身手過酒器與人飲酒者，五百世無手，何況自飲。」有杜順禪師釋云。

《梵網經菩薩戒本疏》卷4：「杜順禪師釋云：『以俱是腳，故云無手，即畜生是。二況自飲者，況重也。三正制中，亦先舉他後況自。前中一切眾生者，通畜生等亦不令飲，以失利他故四，故違結犯可知。』」《梵網經菩薩戒本疏》，CBETA, T40, no. 1813, p. 636b10-13。

⁴ 沈謙，《中國歷代思想家：陶弘景、智顗、吉藏、杜順》（台北：臺灣商務印書館，1999年），頁326。

⁵ 黃連忠，《宗密的禪學思想》（台北：新文豐出版股份有限公司，1995年），頁179。

⁶ 吳言生，《禪宗思想淵源》（北京：中華書局，2001年），頁201。

⁷ 陳高華，《元代佛教史論》（上海：上海古籍出版社，2021年），頁10。

禪師⁸，選擇清珙禪師（1272-1353）作為研究對象，探討華嚴「法界觀」影響禪宗實修的內涵。並且，元代其他禪師，如中峰明本、天如惟則，是當時禪淨融合，向世俗功德方向轉化的代表人物。⁹清珙於當時叢林流輩荒逸，行者終日無所用心，百丈清規不肯奉行，而他的禪風平易而無怪誕，頗具批判當時叢林的意義。¹⁰而本論文研究的途徑，是以「法界觀」義理為中心，從《福源石屋珙禪師語錄》裡，參考禪僧接化學人的機鋒內容，用來證實華嚴「法界觀」與禪宗實修內涵是有交集的。

二、「法界觀」義理之研析

華嚴「法界觀」思想的原典材料，由初祖杜順《法界觀門》；二祖智儼（602-668）《華嚴一乘十玄門》；三祖法藏（643-712）《華嚴發菩提心章》、《華嚴經探玄記》；四祖澄觀（738-839）《華嚴經疏》、《華嚴法界玄鏡》；到五祖宗密（780-841）《註華嚴法界觀門》。¹¹杜順最早提出法界三觀：「真空觀」、「理事無礙觀」、「周遍含容觀」。法藏運用智儼《華嚴一乘十玄門》發揮為新十玄門。¹²澄觀以《華嚴法界玄鏡》來詮釋《法界觀門》，即以杜順「法界觀」的內容，安立了「四法界」名相：「事法界」、「理法界」、「理事無礙法界」、「事事無礙法界」。其中「事事無礙法界」，則相當於「周遍含容觀」。

依三祖法藏《華嚴經探玄記》云：「因果緣起，必無自性；無自性故，即理實法界。法界理實，必無定性；無定性故，即成因果緣起。是故此二無二，唯一無礙自在法門，故以為宗。」¹³謂因果緣起，必無自性；由於無自性的緣故，所以即是理實法界¹⁴。並且，無一法不是「理實」的顯現，所以無定性。無自性的緣故，即緣起因果，而萬德紛然。由於理實法界與因果緣起諸法，是相即不二；亦即世間事物物，皆是理實的呈現；一切諸法都是圓融無礙的。

到了四祖澄觀則完備了法界觀相關思想，如《大華嚴經略策》云：「法界者，是總相也，包事、包理及無障礙皆可軌持，具於性分。緣起者，稱體之大用也。理

⁸ 近代以來的禪宗研究，將元代以後視為「禪道衰退時代」（孤峰智璨），或者「禪道衰退時代」（忽滑谷快天），使得研究元代禪宗的人很少，成果也十分薄弱。參見於龔雋、陳繼東，《中國禪學研究入門》（上海：復旦大學出版社，2009年），頁182。

⁹ 麻天祥，《禪宗文化大學講稿》（北京：中國人民大學出版社，2007年），頁120。

¹⁰ 蔣九愚，〈石屋清珙禪法思想探論〉，《池州師專學報》2007年第2期，頁48。

¹¹ 陳英善，〈就《華嚴法界觀門》論華嚴思想之演變〉，《中華佛學學報》第8期（1995年7月），頁373-396。

¹² 法藏《華嚴探玄記》，繼承二祖智儼的十玄門，而作了部分改進，將「諸藏純染具德門」改為「廣狹自在無礙門」、「唯心回轉善成門」改為「主伴圓明具德門」。

¹³ 《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 120a24-28。

¹⁴ 理實法界，係「因果緣起」為事，「理實」為理，因這理、事都是法界緣起的實德，以故理也是法界、事也是法界。參見月溪法師，《佛教的人生觀》（新北：水星文化，2015年），頁210。

實者，別語理也。因果者，別明事也。」¹⁵澄觀認為「法界」，是宇宙萬有的「總相」，包含事法界、理法界、理事無礙法界、事事無礙法界；緣起能生起一切法，則是理體之大用。「理事無礙觀」須奠基於「真空觀」，如澄觀云：「謂此所觀真空，不可言即色不即色、即空不即空；一切法皆不可，此語亦不受。迥絕無寄，非言所及、非解所到，是謂行境。何以故，以生心動念即乖法體，失正念故。」¹⁶指出觀真空的義理，所觀的是「行境」，並且強調「解絕」的必要性，只要生起心的動念，即乖離清淨的自性心。這如同禪僧喜用「紅爐片雪」，表示纖塵不立的悟心，當片雪投入彤紅的爐中，一切執見和虛妄如雪一般，立即融化。¹⁷由於，不可說是色、不是色；不可說是空、不是空；甚至，「一切法皆不可說」之語，也不可執取。這種「非言所及、非解所到」的「行境」，就是「真空觀」裡「泯絕無礙觀」，破除一切所有施設的執著。而「禪宗不二法門，泯除揀擇，截斷意路，對邏輯性指義性的語言，採取了懸擱的態度，以使人回到言語道斷、心行處滅的前語言境域。」¹⁸由於言語道斷、心行處滅的「行境」，才足以展開「理」與「事」，兩者是圓融無礙，即「理事無礙觀」。而事事無礙法界，指現象界中每一事物，以真如平等的理體，所以彼此圓融無礙。

五祖宗密《法界宗五祖略記》云：「法界者，一切眾生身心之本體也。從本已來，靈明廓徹，廣大虛寂，唯一真境而已。」¹⁹及《註華嚴法界觀門》云：「理法界也，原其實體，但是本心。」²⁰，則更明白指出，「靈明廓徹、廣大虛寂」真心本心，為法界本源之所在，亦即本心真心即一真法界。²¹

三、禪宗禪師兼學華嚴義理之情形

（一）禪學的華嚴化影子

南嶽石頭希遷（701-791）的《參同契》云：「靈源明皎潔，枝派暗流注。執事元是迷，契理亦非悟。門門一切境，迴互不迴互，迴而更相涉，不爾依位住。」²²，指出靈明清淨靈明清淨一法界心²³，此「靈源」即是理、即是體，如同源泉不斷湧

¹⁵ 《大華嚴經略策》，CBETA, T36, no. 1737, p. 702a7-9。

¹⁶ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 585b24-28。

¹⁷ 吳言生，《經典禪語》，頁133。

¹⁸ 吳言生，《經典頌古》（臺北：東大圖書股份有限公司，2002年），頁86。

¹⁹ 《法界宗五祖略記》，CBETA, X77, no. 1530, p. 624a10-12。

²⁰ 《註華嚴法界觀門》，CBETA, T45, no. 1884, p. 684c20。

²¹ 蔣九愚，〈石屋清瑛禪法思想探論〉，頁48。同註10。

²² 《景德傳燈錄》，CBETA, T51, no. 2076, p. 459b9-11。

²³ 參見《華嚴原人論發微錄》：「凡夫聖賢根本，悉是靈明清淨一法界心。」《華嚴原人論發微錄》，CBETA, X58, no. 1031, p. 734c3-4。

現，是萬事萬物的根源、出發點。而源泉潛伏流動著，分布在各分支流派；此「枝派」，指物、事，即現象。²⁴由於事事物物，皆奠基於法界緣起，而此「靈源」即理體，則隨緣顯現，故為事事無礙法界。但是退一步言，事物本具各自的差別性，對於理與事的關係，如果堅持、執著於事，則迷離理；如果契合理而離去事相，亦非悟性，此種理與事的關係，如四祖澄觀《華嚴經疏》〈世主妙嚴品〉云：「眾生性有，若性非金玉，雖琢不成寶器，良以眾生包性德而為體，依智海以為源，但相變體殊，情生智隔。」²⁵澄觀以眾生的性德（真如本性），來說明理與事的關係，指性德的重要性，如不是金玉的體性，雖然已經加工琢磨，仍然不能變成寶器。眾生是以真如為體性、般若智慧為本源。而眾生六道中，同一道的形相，皆個別不同；不同道的形相，也有差異；這是說明事的變化。希遷則以迴互、不迴互，闡明一切事物間體性與事相，儘管界限分明，同時又保持其獨立的個性。²⁶此說明了：希遷「理」、「事」兼帶回互的思想，與華嚴「事事無礙」的圓融思想，有共通之處。

雲巖曇晟（782-841）的《寶鏡三昧》云：「銀碗盛雪，明月藏鷺。類之弗齊，混則知處。」²⁷則以譬喻的方式，來說明華嚴「理事無礙」的圓融思想。指如銀碗盛著白雪、明月隱匿著白鷺的情景，映入眼簾也是這樣的情景，本無理體與事相，勉強而稱之，則亦是理、亦是事（理事相即）。理體與事相，本來是無分離、黏合，勉強而稱之，則亦分離亦黏合（理事相遍）。將銀碗的顏色與白雪、明月的亮度與白鷺等看成相似，他們又不一樣（理事相奪）；但攙雜在一起，則又可知白雪盛於銀碗、白鷺隱匿於明月（理事相成關係）。²⁸由此可知：曇晟對於「理」、「事」的看法，和華嚴「理事無礙觀」的論點，是十分相近的。

（二）禪師兼學華嚴義理

1. 兼學華嚴義理的助益性

元代琮湛（生卒年不詳）《註華嚴經題法界觀門頌》云：

²⁴ 參見《經典禪詩》：「靈源」，指心、理，即是體。「枝派」，指物、事，即現象。吳言生，《經典禪詩》（臺北：東大圖書股份有限公司，2002年），頁79。

²⁵ 《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 504c10-12。

²⁶ 參見《經典禪詩》：「迴互者，謂諸根境互相涉入，如帝網珠也；不迴互者，謂諸根境各住本位，未嘗混雜也。雖互相涉入，而實各住本位；雖各住本位，而實互相涉入，此非意識之境。」吳言生，《經典禪詩》，頁80。

²⁷ 《五家宗旨纂要》，CBETA, X65, no. 1282, p. 271c9-10。

²⁸ 參見《永覺元賢禪師廣錄》：「如是之法，本非正非偏，強而名之，則亦正亦偏。此正偏之法，本非分非合，強而言之，則亦分亦合。先聖不得已，乃有銀盃盛雪、明月藏鷺之喻，類之弗齊，混則知處，即是詮釋上二句意也。學者於此，能弗滯於言句，神而明之，則洞上無遺旨矣。」《永覺元賢禪師廣錄》，CBETA, X72, no. 1437, p. 537a14-18。

深明杜順旨，何必趙州茶；通明妙觀玄綱，何必參禪問道？……何必趙州茶？若也點檢得出，便見掃除玄妙塵埃，吐盡佛法氣味。苟或未究玄宗，應須仔細淘汰參教，宗說俱通，方是溥融無礙智矣。²⁹

琮湛認為只要深切明白杜順《法界觀門》義涵，何須「趙州茶」公案，並且於通明禪觀中，妙觀帝釋珠網般的無窮法界，那何必要參禪問道？琮湛本指「趙州茶」參禪問道，難以跟華嚴法界觀之溥融無礙媲美。³⁰但是，他也補充說明，學人如果能仔細參學教下，並且宗說俱通，才是廣大圓融的「無礙智」。而此處「宗」是指離於言詮的實修心得，「說」是指言詮的《法界觀門》要義。如果不能宗說俱通，必陷於錯誤，故必宗說俱通方為達了。³¹琮湛只是再次重申「苟或未究玄宗，應須仔細淘汰參教，宗說俱通，方是溥融無礙智矣。」強調宗說俱通，才是廣大圓融的「無礙智」。藉由琮湛的觀點，禪宗禪師兼學華嚴義理，對於開悟而言應有其助益性。

2. 兼學的禪師

宗密兼修禪宗、華嚴宗，成為華嚴宗五祖。依宗密宗自述：「遇遂州大雲寺圓和尚法門，即荷澤之裔也。言下相契，師資道合，……方始落髮披緇，服勤敬事。」³²宗密於元和二年（807）跟道圓出家，受具足戒，並成為荷澤宗的傳承。又據《宋高僧傳》云：「末見上都華嚴觀，觀曰：『毘盧華藏，能隨我遊者，其唯汝乎？』」³³可知宗密受到澄觀極高的讚賞。後來因緣際會，宗密在襄漢的恢覺寺，遇到澄觀的弟子靈峯，因而能受教於澄觀，學習《華嚴經疏》、《華嚴經隨疏演義鈔》。³⁴宗密是先學習荷澤宗禪法，後來值遇澄觀又學習華嚴思想，進而成為華嚴宗五祖。

宗密本於禪宗實修和華嚴義學的基礎，針對當時禪、教互相抵毀的時弊，提出以教三種，證禪三宗，主張禪教一致的學說，如《重刻禪源諸詮集都序》云：

謂依性說相，即息妄修心。破相顯性，即泯絕無寄。顯示真心，即直明心性。江漢殊流而同歸智海，酸醎異調而共臻禪味；至於空宗性宗之別，頓修漸修之殊，莫不會其指歸開示正覺。³⁵

²⁹ 陳英善，《華嚴與諸宗之對話》（臺北：法鼓文化，2020年），頁303。引《註華嚴經題法界觀門頌》，CBETA, T45, no. 1885, p. 707b11-28。

³⁰ 參見陳英善，《華嚴與諸宗之對話》，頁304。

³¹ 月溪法師，《神會大師證道歌顯宗記溯源》（新北：水星文化，2015年），頁83。

³² 《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》，CBETA, T39, no. 1795, p. 576c15-18。

³³ 《宋高僧傳》，CBETA, T50, no. 2061, pp. 741c29-742a1。

³⁴ 參見《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》：「跋涉江山至于襄漢，於恢覺寺遇靈峯闍梨……願以同聲之分經及疏鈔，悉蒙授與。」《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》，CBETA, T39, no. 1795, p. 577a7-10。

³⁵ 《禪源諸詮集都序》，CBETA, T48, no. 2015, p. 397c5-9。

宗密將當時的禪宗諸家分成三宗，有息妄修心宗、泯絕無寄宗、直顯心性宗，而這三宗又殊流同歸、異調共臻，無論空宗性宗、頓修漸修，皆指歸於正覺，並且應該以教來扶持。³⁶由此可知，宗密早就看出禪宗實修與華嚴思想交集的重要性，應首實修在匹配義理，來扶助開悟。³⁷

南嶽惟勁（生卒年不詳，約五代十國時代），福州長溪人，操守堅定、精勤刻苦，自奉儉樸，以補綴破布掩身，僧衣亦非繒帛與絲綿，所以別號為頭陀。初參石頭宗雪峰義存（822-908），於後梁乾化年間（911-915）進入南嶽，暫時住於報慈東藏。³⁸依《宋高僧傳》的記載內容，惟勁於報慈東藏，看到一座賢首大師的鏡燈，因而頓悟法界的重重無盡之義。如《宋高僧傳》云：

（惟勁）入嶽住報慈東藏（亦號三生藏），中見法藏禪師鏡燈，頓了如是廣大法界重重帝網之門……乃作五字頌，頌五章，覽者知其理事相融，燈有所屬，屬在乎互相涉入，光影含容，顯華嚴性海主伴交光，非道家之器用也。³⁹

由此可知，惟勁於道教觀中，見到華嚴法藏禪師鏡燈，由於為利來者知悉，法界理事相融、事事無礙，惟勁因此作五字頌，以讓後人知道此鏡燈並非道家所用法器。並且，惟勁詮釋法藏禪師鏡燈的內涵——「在乎互相涉入，光影含容」。鏡燈之光和其他燈火，伴隨而生如重重帝網明珠一般。這些燈光之間是互相涉入，也是互相為主伴的關係，其光影含容的情形，彰顯了華嚴性起、無窮盡法海的主伴具德交光。由此可知，惟勁也是兼學華嚴思想的禪宗禪師。

四、清珙語錄內法界圓融思想的研析

華嚴三祖法藏云：「唯是無盡法界，性海圓融，緣起無礙，相即相入，如因陀羅網，重重無際，微細相容，主伴無盡。」⁴⁰指出此靈明清淨的自性心，緣起無礙

³⁶ 《禪源諸詮集都序》：「禪三宗者：一息妄修心宗、二泯絕無寄宗、三直顯心性宗。教三種者：一密意依性說相教、二密意破相顯性教、三顯示真心即性教。右此三教，如次同前，三宗相對，一一證之。」《禪源諸詮集都序》，CBETA, T48, no. 2015, p. 402b17-20。

³⁷ 參見陳英善《華嚴與諸宗之對話》云：「若就禪宗所破斥執著而言，可說不外乎《法界觀》之真空觀……若就禪宗所要表顯意境或妙用而言，可說不外乎《法界觀》之理事無礙觀、周遍含容觀。」陳英善，《華嚴與諸宗之對話》，頁305。

³⁸ 參見《宋高僧傳》：「釋惟勁，福州長溪人也。節操精苦，奉養棲約，破納擁身，衣無繒續，號頭陀焉。初參雪峯，便探淵府。乾、化中，入嶽住報慈東藏。」《宋高僧傳》，CBETA, T50, no. 2061, p. 818b21-23。

³⁹ 《宋高僧傳》，CBETA1, T50, no. 2061, p. 818b23-c6。

⁴⁰ 《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 116a6-8。

又相即相入，理事圓滿融通，如因陀羅網一般，珠珠相含相映，重重無際，交互為主伴關係，又無窮無盡。而心真如者，是理即真諦也，一切現象、事物皆是理（法）體的顯現；當心生滅為事者，即是俗諦。空有無二、真俗二諦，是圓滿融通、隱顯俱同，終無障礙。⁴¹由此可知，圓滿融通，應是法界觀的主要特徵。

清珙的禪學思想一部分，應有華嚴法界圓融的概念。在元代之前，宋代對華嚴的研究形成風氣，許多僧人都是從華嚴經典處得悟，圓悟克勤和大慧宗杲（1089-1163）師生倆，都吸收了華嚴思想。⁴²而克勤於政和年間（1111-1118）出游，在荊南與丞相張商英談《華嚴》旨要，深得讚賞，以師禮留居碧巖。⁴³

在時代背景方面，元代忽必烈推行「崇教抑禪」的方針，有意壓低禪宗，抬高佛教中的其他宗派，在漢地各宗派中，華嚴宗受到重視。⁴⁴而清珙的偈內出現或參考運用，圓悟克勤和大慧宗杲以華嚴思想呈現的語錄內容。並且整體而言，就元代的宗教政策而論，華嚴思想弘揚的機會應大其他教派，清珙多多少少受其影響。許可借用華嚴的「法界觀」義理，來詮釋他的部分語錄內容，可以比較接近清珙的原意。而禪宗對於「法界觀」的圓滿融通，在時空的圓融境上，依吳言生《禪宗思想淵源》分類，有空間的互攝、時間的互攝、時空的互攝等三類。⁴⁵筆者將依此分類，來研析清珙的語錄內容。

（一）空間互攝

禪宗常以「無位真人」、「本來真面目」，來呈現那個不思善、不思惡的本性出來。⁴⁶而這個清淨不動的真如本性，就是靈明清淨一法界心，是天地與我同根，萬物與我一體，如《石屋清洪禪師語錄》云：

上堂。進以禮，退以禮，天地與我同根，萬物與我一體。爛生薑，陳皂角，舊箴籬，破木杓，東頭買賤，西頭賣貴，有利無利，不離行市。夜來無位真人，提金剛圈，點飛龍馬，走遍四天下，却與寰中和尚，在螻蛄眼裏，

⁴¹ 參見《華嚴遊心法界記》：「第三入事理兩門，圓融一際方便者，復有二門：一者心真如門、二者心生滅門。言心真如者，是理即真諦也。心生滅者，是事即俗諦也。此即明空有無二，自在圓融，隱顯俱同，竟無障礙。」《華嚴遊心法界記》，CBETA, T45, no. 1877, p. 644a1-5。

⁴² 董群，《佛教倫理與中國禪學》（北京：宗教文化出版社，2007年），頁417。

⁴³ 洪修平，《中國禪學思想史綱》（南京：南京大學出版社，1994年），頁235。

⁴⁴ 陳高華，《元代佛教史論》，頁10。

⁴⁵ 參見吳言生，《禪宗思想淵源》，頁225-233。

⁴⁶ 參見《鎮州臨濟慧照禪師語錄》：「上堂云：『赤肉團上有一無位真人，常從汝等諸人面門出入，未證據者看看。』時有僧出問：『如何是無位真人？』師下禪床把住，云：『道道。』其僧擬議，師托開，云：『無位真人是什麼乾屎橛？』便歸方丈。」《鎮州臨濟慧照禪師語錄》，CBETA, T47, no. 1985, p. 496c10-14。

共賞元宵。天曉起來，依然即在赤肉團上。卓拄杖一下云：我見燈明佛本光瑞如此。⁴⁷

清珙云「進以禮退以禮，天地與我同根，萬物與我一體。」天地與我同根，萬物與我一體，應指清淨本心。早在清珙之前，宋代圓悟克勤（1063-1135）云：「天地與我同根，其根深固；萬物與我一體，其體虛凝。」⁴⁸另外，對於肇論「天地與我同根」，桂琛曾二次問文益，山河、大地與他自己是同、還是別呀？文益兩次的回應都不同。⁴⁹此「天地與我同根，萬物與我一體。」都是指自心的真如本性。

清珙云「進以禮退以禮」，應是指在自心上用功，來對應真如本性，如《六祖大師法寶壇經》云：「各自觀心，自見本性」⁵⁰慧能所提的修行方式，是在自心上用功，才能彰顯佛性，體證真如本性，應是相同的道理。而清珙所云「進以禮退以禮」的修心方式，如依楊儒賓、張再林《中國哲學研究的身體維度》云：「人與人之間進退有據的秩序形式，必然會銘刻在身體內，體現出從容和諧的風貌。」⁵¹那清珙心中進退有據的秩序形式，應指清淨本心。因為，夫聖賢根本，悉是靈明清淨一法界心。⁵²

清珙又云：「爛生薑、陳皂角、舊箴籬、破木杓，東頭買賤，西頭賣貴，有利無利，不離行市。」來象徵理體（真如本性）的存在，此種用法類似《五燈會元》〈永州太平安禪師〉云：「上堂。有利無利，莫離行市。鎮州蘿蔔極貴，廬陵米價甚賤……不用北頭買賤，西頭賣貴，自然物及四生，自然利資王化。」⁵³指商人做生意，不管貨物種類，有無利潤可圖，還是無法跳脫市場的行情。這些東西不管貴賤，依舊源自天然生成或天子的德化，自他皆能受用。而清珙所云，爛生薑、陳皂角、舊箴籬、破木杓，不管如何？東頭買賤，西頭賣貴，有利無利，不離行市。這是，彰顯法界「圓融不礙行市」的妙有相。

接續，清珙指出「夜來無位真人，提金剛圈，點飛龍馬，走遍四天下，却與寰中和尚，在螻蛄眼裏，共賞元宵。天曉起來，依然即在赤肉團上。」段內「無位」

⁴⁷ 《石屋清珙禪師語錄》，CBETA, X70, no. 1399, p. 658b13-19。

⁴⁸ 《圓悟佛果禪師語錄》，CBETA, T47, no. 1997, p. 759c23-24。

⁴⁹ 《金陵清涼院文益禪師語錄》：「同三人舉肇論：『至天地與我同根處。』地藏云：『山河大地，與上座自己，是同是別？』師云：『別。』地藏豎起兩指。師云：『同。』地藏又豎起兩指，便起去。」《金陵清涼院文益禪師語錄》，CBETA, T47, no. 1991, p. 588b5-8。

⁵⁰ 《六祖大師法寶壇經》，CBETA, T48, no. 2008, p. 351a15-16。

⁵¹ 楊儒賓、張再林，《中國哲學研究的身體維度》（台北：臺灣大學出版中心，2017年），頁437。

⁵² 參見《華嚴原人論發微錄》：「凡夫聖賢根本，悉是靈明清淨一法界心。」《華嚴原人論發微錄》，CBETA, X58, no. 1031, p. 734c3-4。

⁵³ 《五燈會元》，CBETA, X80, no. 1565, p. 368a4-7。

沒有所在或所佔的地方，此處應指沒有「住相」；無位真人，則借指澄明的本心自性、佛性。

「焦螟」古代傳說中的一種極小的蟲子，清珙指「却與寰中和尚，在焦螟眼裏，共賞元宵。」此種用法類似《大慧普覺禪師語錄》云：「今日或有人問徑山，如何是透法身句？即向他道：『焦螟眼裏放夜市，大蟲舌上打鞦韆。』」⁵⁴焦螟眼裏與夜市、大蟲舌上與盪鞦韆的空間，應是禪宗裡空間互攝的悟境裡，而空間互攝——打破大小的相狀，是法界事事無礙的圓融觀。有關法界的圓融相攝，在禪宗裡的運用，可分成時空圓融境（包含時間的互攝、空間的互攝、時空的互攝）、生佛圓融境（撥塵見佛，在世出世、即塵即佛在世出世，非塵非佛，無出無入）、理事圓融境、事事圓融境。⁵⁵清珙指「却與寰中和尚，在焦螟眼裏，共賞元宵。」則應是空間的互攝。

又《石屋清洪禪師語錄》云：「草鞋底北鬱單越，拄杖頭南瞻部洲。」⁵⁶是指空間互攝，同樣是一如的，如《正法眼藏》：「鹿門譚和尚，僧問：『如何是實際理地？』曰：『南瞻部洲、北鬱單越。』云：『怎麼，則事同一家。』曰：『隔須彌在。』」⁵⁷指以，僧人問鹿門譚和尚：「地域，如何才是實際理體所顯現？」譚和尚答：「南瞻部洲、北鬱單越。」僧人：「這樣子，則事同一家，萬法平等。」譚和尚答：「相隔須彌山而在。」這是說，譚和尚認為，僧人是無的放矢，多此一問。由此可知，「草鞋底北鬱單越，拄杖頭南瞻部洲。」是指空間方的相入無礙。

（二）時間的互攝

《石屋清洪禪師語錄》云：「上堂。一塵起，大地收，四月十五日，結却布袋頭。一葉落，天下秋，七月十五日，解却布袋頭。⁵⁸」文內「一塵起大地收」、「一葉落天下秋」，相當於法藏新十玄門的托事顯法生解門。所謂托事顯法，指託寄一事，則能顯現一切事法，如託寄一塵起來顯示大地收、一落葉起來顯示天下秋，此種用法類似《宏智禪師廣錄》云：

上堂云：「一塵起大地收；一花開天下春。」衲僧變態，須是怎麼始得？便乃一切時一切處，任運自在，應用無方，諸人還委悉麼！風行草偃，水到渠成。⁵⁹

⁵⁴ 《大慧普覺禪師語錄》，CBETA, T47, no. 1998A, pp. 828c29-829a2。

⁵⁵ 參見吳言生，《禪宗思想淵源》，頁34。

⁵⁶ 《石屋清洪禪師語錄》，CBETA, X70, no. 1399, p. 660c13。

⁵⁷ 《正法眼藏》，CBETA, X67, no. 1309, p. 594c6-7。

⁵⁸ 《石屋清洪禪師語錄》，CBETA, X70, no. 1399, p. 660c11-16。

⁵⁹ 《宏智禪師廣錄》，CBETA, T48, no. 2001, p. 10b17-20。

「一塵起大地收」、「一花開天下春」，也屬托事顯法生解門，能託寄一事，顯現一切事法，而在禪宗的悟境裡，屬時間圓融境。宏智正覺（1091-1157）指出，「一切時一切處，任運自在，應用無方，諸人還委悉麼！」因為，一切法皆是因緣所生，只要因緣俱足後，便自然而然產生果報。而因果現象的變化，是超越「一切時一切處」，呈現「任運自在」、「應用無方」的狀況，人們豈能詳細知曉！因此，一葉落天下秋、一塵起大地收，應是周偏法界的呈現；此緣生，是不受限於地域，無時無地，變化自如；不要迷失自己而追逐外境，反而能回到靈明清淨的「本然」。⁶⁰

《石屋清洪禪師語錄》云：「一塵起大地收，四月十五日，結却布袋頭。一葉落天下秋，七月十五日，解却布袋頭。」當中，「一塵起大地收，四月十五日」、「一葉落天下秋，七月十五日」，可看出在清珙的悟境內，由事物的變化——一塵起大地收、一葉落天下秋，而推求而知時間——四月十五日、七月十五日。從時間的融通角度而觀，如澄觀云：「九世時無別體，唯依緣起。緣起無性，即真法性，理融通故，今時融通無礙自在」⁶¹指過去、現在、未來；此三世中，每世又有過去、現在、未來，合為九世。此九世並無其他體性，唯依緣起；而緣起無自性，是真如法界性，因為理體融通的緣故，所以今時能融通過去、未來，無礙而自在，而在禪宗的悟境裡，「一塵起大地收，四月十五日，結却布袋頭」、「一葉落天下秋，七月十五日，解却布袋頭」，也是一如的。「結却布袋頭」、「解却布袋頭」，是指不離生死，得涅槃之境。

（三）時空的互攝

有一種情況，因為事物隱顯的狀況，而被看成事事不同。此如農曆八、九月時的夜月，月光的隱顯圓缺，有半隱半顯，正顯即隱、正隱即顯；而又不同於晦月隱時無顯、望月顯時無隱。當以一攝多，則一顯多隱；以多攝一，則多顯一隱。⁶²因為法界緣起的緣故，諸法相入相即、圓融無礙。對於這種相攝的情形，筆者暫將之歸類於時空的互攝，如《石屋清洪禪師語錄》云：

復舉為山開田次。仰山云：「這頭得怎麼低，那頭得怎麼高。」為云：「水能平物，但以水平。」仰云：「水也無憑，但高處高平，低處低平。」為山然

⁶⁰ 參見《宏智禪師廣錄》「一葉落天下秋，一塵起大地收，拈起也周偏法界，應用無方，放下也清淨本然。」《宏智禪師廣錄》，CBETA, T48, no. 2001, p. 16b9-11。

⁶¹ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 639b7-9。

⁶² 參見《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》：「如八九夜月半隱半顯，正顯即隱、正隱即顯，不同晦月隱時無顯、不同望月顯時無隱。以一攝多，則一顯多隱；以多攝一，則多顯一隱。」《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 10b16-19。

之。頌云：「片段高低總是田，為山父子見何偏？福源手不沾泥水，坐看禾收勝去年。」⁶³

清瑛舉以為山與仰山開田的公案，用來開示學人悟道。早在清瑛之前，宋代大慧宗杲也曾舉過本公案。⁶⁴為山指一丘田，對著仰山說：「田的地勢，這頭那麼高、那頭那麼低。」而仰山卻回應說：「是那頭高、這頭低。」為山因此接著說：「你若不信，只要朝向田，站在中間，分別看兩頭。」幸好，仰山未落入世人衡量的標準，反而說：「不必站在中間，也不用視線停留在兩頭。」為山乃說：「如果是這樣子，在田裡貯蓄著水，藉著觀看水平，就能測出地勢的平坦。」仰山最後則說：「水平也沒有固定，只是高處高平，低處低平。」為山聽了之後，便停止爭辯。

雖然，本公案無法直接看出，是華嚴思想的運用，但是「法界觀」中的周遍含容觀，却有助於參禪學人跳脫二元對立，避免用分別心去行事，反而喪失了清淨無染的本心。清瑛更從事事無礙的角度切入，諸法每每同時俱備隱顯二性。顯性，是表面的；隱性，是隱藏的。由「法界觀」中的周遍含容觀，顯隱兩者是相即相入而俱成的。故清瑛頌云：「片段高低總是田，為山父子見何偏？福源手不沾泥水，坐看禾收勝去年。」清瑛認為「片段高低總是田」，這是因為無論田地勢的高低，田性仍然存在，相當於華嚴《法界觀》中的周遍含容觀，即澄觀四法界的事事無礙法界。田的高、低地勢，雖然各具差別，而田性是法界的隨緣顯現。依此標準、法則來看，高田、低田，應是相入相即、圓融無礙，只是世人習以自以為是價值觀，去審度計量諸法，於是有了高、低；淨、穢；生、死。

禪宗向來著重遣除執著分別心，如三祖僧璨（生年不詳-606）《信心銘》云：「至道無難，唯嫌揀擇。」⁶⁵指追求至道並不難，因為心本是佛體，只要一念不生，即是佛；如果妄念一起，即為眾生。⁶⁶再進一步而言，就是應避忌挑揀，遣除執著分別心，眾生對於諸佛及菩薩，佛法、世間法，若見其真實，一切無差別。⁶⁷反而，揀擇生死與涅槃、眾生與佛、煩惱與菩提的區別，追求至道益加困難，就像仰山未落入世人衡量的標準，反而說：「不必站在中間，也不用視線停留在兩頭。」這樣

⁶³ 《石屋清瑛禪師語錄》，CBETA, X70, no. 1399, p. 657c11-15。

⁶⁴ 《大慧普覺禪師語錄》卷3：「上堂舉，為山與仰山行次，為山指一丘田謂仰山云：『這頭得怎麼高，那頭得怎麼低。』仰山云：『却是那頭高、這頭低。』為山云：『爾若不信，但向田中立，看兩頭。』仰山云：『不必中間立，亦莫住兩頭。』為山云：『若如是著水看，水能平物。』仰山云：『水亦無定，但高處高平，低處低平。』為山便休。師云：『顯諸仁，藏諸用，鼓萬物，而不與聖人同憂，盛德大業至矣哉。喝一喝。』《大慧普覺禪師語錄》，CBETA, T47, no. 1998A, p. 824b9-16。

⁶⁵ 《信心銘》，CBETA, T48, no. 2010, p. 376b20。

⁶⁶ 參見《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷8：「言一念不生，即是佛者，即心本是佛體，妄起故為眾生。」《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 61c9-10。

⁶⁷ 參見《大方廣佛華嚴經》：「諸佛及菩薩，佛法世間法，若見其真實，一切無差別。」《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 261a12-13。

才有開悟的可能性。最後，清珙頌以「福源手不沾泥水，坐看禾收勝去年。」總結了為山與仰山開田的公案，以彰顯「理事無礙法界」與「事事無礙法界」的境界。

五、結論

華嚴「法界觀」說明法界緣起無盡、圓融思想，提供追求解脫者修行的理論基礎。「法界觀」的起源，最早相傳杜順造有《法界觀門》，杜順是禪師出身，兼俱禪學與義學的特色。到了華嚴宗五祖宗密，更提出「禪教一致」的說法，將華嚴宗的理論，對應了禪宗的修行。雖然，禪宗微妙法門，不立文字，教外別傳，但在本文內所舉石頭希遷，南嶽惟勁、大慧宗杲、宏智正覺，以及石屋清洪等禪師等人，已深感對於迷失的本心，返回本來面目，實際修行的內涵，與華嚴「法界觀」的理論，有密切的關係。

本文探討華嚴「法界觀」與禪宗實修交集的情形，比較偏重於周遍含容觀。因為，法界三觀，最終收攝在周遍含容觀。但是，真空觀之泯絕無寄觀，即泯絕一切施設、無寄於言語等執取情形，而究竟之真理，是言語之道斷而不可言說，吻合禪宗不立文字，教外別傳的特色，這一部分將成為筆者日後繼續探討的方向。

引用書目

（一）藏經資料（依經號排列）

- 〔東晉〕佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278。
- 〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279。
- 〔唐〕法藏述，《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733。
- 〔唐〕澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735。
- 〔唐〕澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736。
- 〔唐〕澄觀述，《大華嚴經略策》，CBETA, T36, no. 1737。
- 〔唐〕宗密述，《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》，CBETA, T39, no. 1795。
- 〔唐〕法藏撰，《梵網經菩薩戒本疏》，CBETA, T40, no. 1813。
- 〔唐〕法藏撰，《華嚴遊心法界記》，CBETA, T45, no. 1877。
- 〔唐〕宗密註，《註華嚴法界觀門》，CBETA, T45, no. 1884。
- 〔宋〕本嵩述，琮湛註，《註華嚴經題法界觀門頌》，CBETA, T45, no. 1885。
- 〔宋〕紹隆，《圓悟佛果禪師語錄》，CBETA, T47, no. 1997。
- 〔宋〕蘊聞編，《大慧普覺禪師語錄》，CBETA, T47, no. 1998A。
- 〔隋〕僧璨作，《信心銘》，CBETA, T48, no. 2010。

- 〔唐〕宗密述，《禪源諸詮集都序》，CBETA, T48, no. 2015。
〔宋〕集成等編，《宏智禪師廣錄》，CBETA, T48, no. 2001。
〔宋〕贊寧等撰，《宋高僧傳》，CBETA, T50, no. 2061。
〔宋〕道元纂，《景德傳燈錄》，CBETA, T51, no. 2076。
〔宋〕淨源述，《華嚴原人論發微錄》，CBETA, X58, no. 1031。
〔清〕性統編，《五家宗旨纂要》，CBETA, X65, no. 1282。
〔宋〕宗杲集並著語，《正法眼藏》，CBETA, X67, no. 1309。
〔元〕至柔等編，《石屋清洪禪師語錄》，CBETA, X70, no. 1399。
〔明〕道霈重編，《永覺元賢禪師廣錄》，CBETA, X72, no. 1437。
〔清〕續法輯，《法界宗五祖略記》，CBETA, X77, no. 1530。
〔宋〕普濟集，《五燈會元》，CBETA, X80, no. 1565。

（二）近人論著或二手研究（依作者姓氏筆畫排列）

- 月溪法師，《神會大師證道歌顯宗記溯源》，新北：水星文化，2015 年。
月溪法師，《佛教的人生觀》，新北：水星文化，2015 年。
沈謙，《中國歷代思想家：陶弘景、智顗、吉藏、杜順》，臺北：臺灣商務印書館，1999 年。
吳言生，《禪宗思想淵源》，北京：中華書局，2001 年。
吳言生，《經典禪語》，臺北：東大圖書股份有限公司，2002 年。
吳言生，《經典禪詩》，臺北：東大圖書股份有限公司，2002 年。
吳言生，《經典頌古》，臺北：東大圖書股份有限公司，2002 年。
洪修平，《中國禪學思想史綱》，南京：南京大學出版社，1994 年。
麻天祥，《禪宗文化大學講稿》，北京：中國人民大學出版社，2007 年。
陳英善，《華嚴與諸宗之對話》，臺北：法鼓文化，2020 年。
陳高華，《元代佛教史論》，上海：上海古籍出版社，2021 年。
黃連忠，《宗密的禪學思想》，臺北：新文豐出版股份有限公司，1995 年。
楊儒賓、張再林，《中國哲學研究的身體維度》，臺北：臺灣大學出版中心，2017 年。
董群，《佛教倫理與中國禪學》，北京：宗教文化出版社，2007 年。
劉貴傑，《華嚴宗思想史》，臺北：五南圖書出版股份有限公司，2021 年。
龔雋、陳繼東，《中國禪學研究入門》，上海：復旦大學出版社，2009 年。

（三）期刊論文（依作者姓氏筆畫排列）

- 陳英善，〈就《華嚴法界觀門》論華嚴思想之演變〉，《中華佛學學報》第 8 期，1995 年 7 月，頁 373-396。
蔣九愚，〈石屋清珙禪法思想探論〉，《池州師專學報》2007 年第 2 期，頁 48-53。

從唯識古學看華嚴法界緣起

法鼓文理學院佛教學系 博士候選人
陳陶

摘 要

近百年來，學界對中國化佛教的代表宗派天台宗、華嚴宗、禪宗等多有批判，如中國支那內學院的歐陽竟無、呂澂等，或者日本發起批判佛教的松本史朗、袴谷憲昭、伊藤隆壽等。如何恰當地理解中國化佛教與印度大乘佛學之關係，是佛教思想史上至關重要的議題。一般學者認為，華嚴宗在判教中，將唯識學置於「始教」的地位，對之多有批判；另一方面，依於百多年來梵文學的發展，學者可以利用詳實的資料回溯到印度佛教，從印度佛教中觀、唯識學的角度來看，中國化佛教似乎是印度佛教之歧出。

如何理解中國化佛教（本文以華嚴宗為代表）與印度大乘兩系之關係呢？除了相互批判之外，還有其他融會貫通的可能性嗎？本文從上田義文對於唯識古學的研究出發，上田認為，唯識古學，亦即彌勒、無著、世親的唯識真義，其所強調的能緣與所緣的對立同一關係，不僅可以與般若、中觀相通，甚至與華嚴的事事無礙緣起等，都是大乘佛教「色即空、空即色」思想的不同呈現，在談緣起和空方面，有其本質上的共通性。本文認為，從唯識古學理解華嚴法界緣起思想，不僅有利於釐清印中佛教的根本特質與共通基底，又有助深入理解華嚴的判教思想以及法界緣起思想，因為在華嚴判教中，並非單純地將唯識學置於始教的位置，所謂「始教」、「圓教」只是對於緣起的觀察角度不同，如果從唯識古學的緣起觀出發，是可以通向華嚴宗的「圓教」。關於法界緣起，應該從緣起相由來顯示華嚴別教一乘無盡法界緣起，而非從有形而上實體傾向的真心真性為基底來理解。

關鍵詞：唯識古學、華嚴宗、法界緣起、法藏、上田義文

一、前言

（一）華嚴法界緣起思想略說

華嚴宗思想是佛教思想發展的一個高峰，而法界緣起是為華嚴思想之歸趣¹，例如陳英善教授即將華嚴宗的核心思想，界定在無盡法界緣起上²。所謂無盡法界緣起，根據陳英善在《華嚴無盡法界緣起論》的說明：

以「無盡」強調「法界」之重重無盡，就「法界」而言，即代表著無盡之法（不論是理法或是事法，乃至一切之存有），顯示諸法彼此之間乃是互為緣起之關係，且此等之關係不只是一對一或因與果之關係而已，而是「一即一切，一切即一」的關係，任舉一法即一切法，一成即一切成，而此等關係即是法界緣起、無盡緣起，且其範圍含攝無盡法界之法，換言之，無盡的法界之法形成此無盡緣起。故須以「無盡法界緣起」才足以代表華嚴所要表達的緣起思想，不論就佛的境界或果德或業用，乃至任何一法而言，皆表現著此無盡法界緣起之關係，就緣起而言，不說則已，若要說之，則是無盡法界緣起，此無盡緣起道理，非生滅（業感）緣起、性空緣起、阿賴耶識緣起、真如緣起、如來藏緣起等所能窮盡，因此等皆就某一點或某一面而明緣起，而非直接就緣起以顯緣起，若直接就緣起以顯緣起，則是無盡法界緣起，舉一即一切的無盡關係網，不為親疏因緣之所限，一成即一切成，一切不成即一不成。³

筆者認為，以上一段話極為精準地表達出華嚴法界緣起的深度與廣度，我們特別需要注意以下幾點。

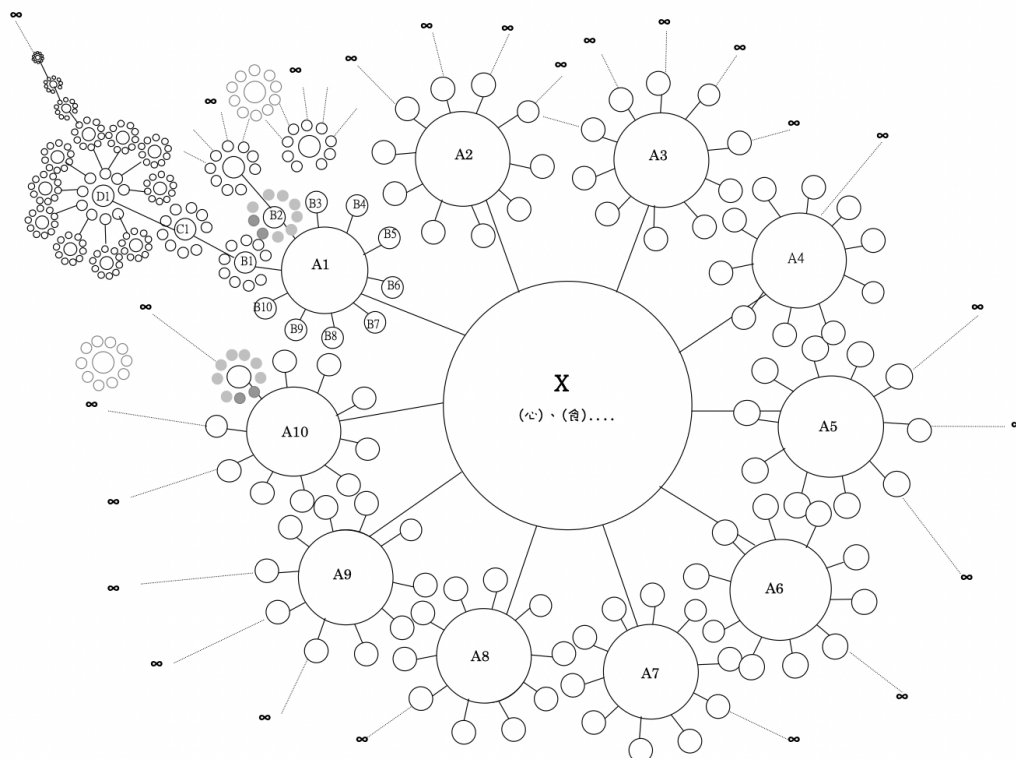
首先，在華嚴宗的祖師中，極少使用「無盡法界緣起」一詞，陳英善之所以特別在「法界緣起」之前加上「無盡」，是為了顯示一切法之間如帝網天珠般，寶珠的光明互相輝映，一珠現一切珠影，一切珠盡現一珠之中，各各如是，重重影現之關係。「無盡」一詞，即體現出陳教授對於法界緣起精髓之掌握。這樣的描述，讓筆者想到陳教授所提煉出的法界圖⁴：

¹ 如鎌田茂雄所說：「華嚴思想與天台思想並為中國佛教哲學的雙壁。」（鎌田茂雄，〈中國的華嚴思想〉，收入鎌田茂雄等編，許洋主譯，《佛教思想：在中國的開展》〔台北：幼獅文化事業公司，1985年〕，頁159。）再如陳英善所言：「華嚴義海之深，在於彰顯別教一乘重重無盡法界緣起義，……真正能代表華嚴教義的，乃是重重無盡的普融無礙事事法界。……以說明華嚴思想核心在於無盡法界緣起。」（氏著，《華嚴無盡法界緣起論》〔台北：華嚴蓮社，1996年〕，頁2-6。）

² 見陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》，頁20。

³ 陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》，頁6-7。

⁴ 出自陳英善，《華嚴與諸宗之對話》（台北：法鼓文化，2020年），頁62。其說明如下：此圈圈圖，



其次，談起緣起，自然會讓人想到生滅（業感）緣起、性空緣起、阿賴耶識緣起、真如緣起、如來藏緣起等，陳教授特別點出法界緣起與其他緣起理論之區別與特色。傅偉勳先生在〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察〉也在「蘊調」意涵⁵中對比了業感緣起論、緣起性空論、賴耶緣起論、《大乘起信論》的如來藏緣起論、華嚴宗的法界緣起論、日本真言宗的六大緣起論、以及日本曹洞宗道元禪師的「有時」論，認為：

華嚴宗的重重無盡法界緣起論（亦即相對於天台性具論的性起論）可以說是再進一步依中國大乘佛學的「真空妙有、即事而真」原理，創造地綜合而超

主要用以顯示萬事萬物彼此的相互依存關係，即所謂的「緣起」。從諸法彼此的相互依存中，可得知法界緣起無自性空。諸法當下即是空，即是森羅萬象重重無盡法界。任舉一法，莫不如此。此即所謂的「一即一切，一切即一」。一與一切之關係，乃是一成，一切成；一不成，一切亦不成。一與一切同時頓現，如海印三昧；彼此互遍互攝重重無盡，如因陀羅網。因此，以法界圖顯示般若空「一多無礙」緣起。

⁵ 「蘊調」是傅氏所提出的「創造的詮釋學」(creative hermeneutics) 五個層次：實調、意調、蘊調、當調、必調，其中之一。具體解釋，見氏著〈創造的詮釋學及其應用〉，收入《從創造的詮釋學到大乘佛學：「哲學與宗教」四集》（台北：東大圖書，1990年），頁1-46。

越空有二宗與如來藏思想的規模龐大的思想體系。……華嚴宗的祖師們（尤其法藏）確實有集佛教緣起思想之大成的哲理建構企圖。⁶

我們應該注意法界緣起在佛教諸多緣起理論中的特色及其深層結構。

華嚴法界緣起之深廣，也造成歷來對其把握理解，難免有所分歧，甚至面目模糊。如陳英善在《華嚴無盡法界緣起論》所舉出的，古德對華嚴緣起之理解即有不同之側重點，法藏之高弟慧苑即從「真性」來開顯華嚴緣起，五祖宗密大師以「真心」來和會禪教；近代學者對華嚴之了解也就難免局限於心性、唯心等窠臼上來理解，或套用現代西方哲學的生成論、本體論等來詮釋法界緣起。⁷陳教授在其大作中對華嚴思想核心之爭議，如「性起與緣起」、「唯心與緣起」、「法界之釐清」等議題已有所釐清。

筆者認為，關於華嚴法界緣起，還有一必須深入探究的工作是，華嚴法界緣起思想與印度大乘佛學之關係，它們之間是否有一共通之基底，其間是否有相同的根本特質？這是回答佛教中國化此一議題必須究明的，也是必須正面回應支那內學院、批判佛教等對於中國化佛教批判的重要一面。如此一來，不僅有利於釐清華嚴法界緣起思想與印度大乘佛教的共通基底以及契理契機發展出來的華嚴思想之特色，也是探究印中佛教思想的根本特質（傅偉勳所謂的「蘊謂」層次）以及佛教思想如何在現代社會繼往開來（傅偉勳所謂的「當謂」、「必謂」層次）的必要一環。

（二）唯識學與華嚴學

我們知道，法藏大師對於玄奘所傳的唯識學多有批判，兩宗之教學似乎有諸多不同，核心之處更是扞格難通。如玄奘唯識學是觀念論，說明一切法是從妄心所生。在此且不論妄心與真心之辯，究極而言，華嚴宗的思想本就是要「創造地綜合而超越空有二宗與如來藏思想」⁸，華嚴宗根本就不立一個根本的理體，更遑論這個理體是真或妄⁹。再如華嚴宗的性相融通和玄奘唯識學性相永別應該是兩宗都難以讓步的立足點。如此一來，似乎華嚴宗與玄奘所傳唯識宗在本質之處就是不同的，而一般認為玄奘所傳的唯識新學就是印度瑜伽行派的正宗，那麼華嚴宗與印度大乘佛學之一的瑜伽行派的關係問題就值得細細玩味。

⁶ 傅偉勳，〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察〉，《中華佛學學報》第4期（1991年7月），頁189。

⁷ 見陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》，頁2-5。

⁸ 傅偉勳語，出自〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察〉，頁189。

⁹ 以上所引陳英善的文字中，可以明顯地看出陳氏は持這個觀點的。另外，鎌田茂雄明確說到：「在智儼和法藏所完成的華嚴思想中，存在於現象背後的形上學的實體是完全被否定的；它要探究的是：依據現象絕對化、個物獨立自存性上的個物相互間的融即。如是，在現象背後的形而上的實體徹底被排除，這可說是法藏的華嚴思想的最大特色所在。」（鎌田茂雄，〈中國的華嚴思想〉，頁179。）

筆者認為，關於華嚴宗與印度佛學的關係問題，我們可以借道一衣帶水的日本學者的研究，在此，特別舉出上田義文對於真諦所傳唯識古學的研究成果。自古以來，一般認為玄奘所傳的唯識學才是印度唯識學的正統，而真諦所傳的唯識學則受到如來藏學的熏染，是不正宗的唯識學。與之相反，上田義文認為真諦所傳的唯識古學才是初期唯識思想的原貌，真諦學說絕非《大乘起信論》式的如來藏緣起說，而是以三性為中心的特殊理論。根據上田的研究，真諦所傳唯識古學（上田認為真諦所傳唯識古學就是彌勒、無著、世親唯識學的原意，因此也可以稱為初期唯識思想）與玄奘所傳唯識新學的區別主要在於：一為以三性說為中心的認識論，一為以識論為中心的觀念論。如陳一標教授所總結上田義文（代表真諦之思想）與長尾雅人（代表玄奘之思想）思想之差異點時說到：

上田：初期唯識思想所謂的「唯識無境」，是境無但卻還能認識，這就是般若的無所得，因此唯識無境指的是得般若波羅蜜亦即無分別智的行者之境界，而非只是要以存有論的方式，用哲學理論說明凡夫所見。因此，初期唯識思想是一種認識論，絕不是要強調凡夫所見只不過是識所變現之相分的觀念論。

長尾：初期唯識思想是一種觀念論，只不過它不是純粹的哲學理論，而與瑜伽師的修行有關。¹⁰

這樣一種「境無但卻還能認識」的認識論，是超越我們的形式邏輯思維的，而上田認為，這樣的矛盾構造，恰恰就是貫通大乘佛教思想的共通特質，般若經的「色即是空」，龍樹和無著的「生死即涅槃」，以及「緣起」、「二諦」、「唯識」等重要概念，都包含有這種矛盾的認識論構造。¹¹而在玄奘所傳的唯識思想中，反而看不到這樣的矛盾，上田認為這是極應注目的：

從真諦譯和梵文原典所得知的唯識說中，顯然出現了我們前面所見的矛盾，反而在屬於後期的《成唯識論》的思想中，完全沒有看到這種矛盾。如果知道這種矛盾要表現何義，就會發現這是佛教史上令人震驚的事實。¹²

上田認為，這樣一種矛盾的構造，所謂色與空的相即，生死和涅槃的無差別性，不僅是印度大乘佛教思想的特質，也是中國佛教思想的基底。如上田說到：

¹⁰ 陳一標，〈譯序 上田義文唯識思想研究的回顧與前瞻〉，收入上田義文著，陳一標譯，《大乘佛教思想》（台北：東大圖書，2002年），譯序頁9-10。

¹¹ 上田的具體解釋，見氏著，陳一標譯，〈有關大乘佛教思想的特質〉，《大乘佛教思想》，頁3-45。

¹² 上田義文著，陳一標譯，〈有關大乘佛教思想的特質〉，《大乘佛教思想》，頁3-45。

生死即涅槃的「即」，呈顯出此無異性。此「即」同於「色即空、空即色」的「即」。生死輪迴（色）的滅即是涅槃（空），但此涅槃並非捨棄生死而於他處成立的，生死之外沒有涅槃。天台所謂一色一香無非中道當中，色、香和中道的無異性；華嚴的法界緣起、事事無礙當中，事和法界的無異性，根本都是同樣的無異性。¹³

《大乘佛教の思想》一書的譯者陳一標教授也認為上田透露出唯識古學與印度大乘佛學，甚至與中國佛學的共通性：

按照上田所說，初期唯識思想所強調的能知與所知的對立同一關係，不只可與般若、中觀相通，甚至於和華嚴的事事無礙緣起、天台的一色一香無非中道、禪宗的「無心」一樣，都是大乘佛教「色即空、空即色」思想的不同呈現，在談緣起和空方面，有其本質上的共通性。¹⁴

少有學者能真正通曉印中佛學兩個領域，因此，能夠不囿於自己的研究領域所限，而能真正從根底認識到般若空性與中國佛教思想的共通性，是一種深刻的洞見。無獨有偶，精研天台、華嚴宗的陳英善教授，從中國佛教出發，也得致類似的結論，她反對一般的觀點，即認為法藏將《般若經》純判屬於始教而已。她認為法藏對《般若經》之看法，跨越了終、頓教，乃至一乘教。¹⁵同樣地，對於龍樹的中觀，她也反對一般學術界將華嚴宗對龍樹「空」的看法，僅僅定位在始教。實際上，對於賢首法藏大師而言，龍樹所說的「空」，具備了多重的涵義，兼具遮、表的角色，若就以五教（小、始、終、頓、圓教）來說，非只是始教，且跨越了終、頓二教，甚至一乘圓教。¹⁶

¹³ 上田義文著，陳一標譯，〈佛教「心」的概念〉，《大乘佛教思想》，頁 171。

¹⁴ 陳一標，〈譯序 上田義文唯識思想研究的回顧與前瞻〉，收入上田義文著，陳一標譯，《大乘佛教思想》，譯序頁 12。

¹⁵ 詳見陳英善，〈華嚴對般若真空之看法〉，《華嚴與諸宗之對話》，頁 23-62。

¹⁶ 詳見陳英善，〈華嚴宗對龍樹中觀之看法〉，《華嚴與諸宗之對話》，頁 63-92。

相應於陳英善從華嚴宗出發，認為龍樹所說的「空」，具備了多重的涵義，可以通向一乘圓教；上田義文有一篇文章〈中觀の緣起思想〉，認為中觀的空思想可以通向天台之圓融三諦、華嚴之真妄交徹（理事無礙），所論如下：賢首大師把《大乘起信論》的真如與妄法之關係，叫做「真妄交徹」。在真妄關係的範圍來說，「色」與「空」之關係，真正是真妄交徹。「緣起的有」本身即是「空、無自性」，「空、無自性」本身即是「緣起的有」，這個關係，就是（賢首大師）那樣的真妄關係。在這個意義上看，「緣起」即是「空」，「空」即是「假」，這叫做「中道」。把這個把握為「即空、即假、即中」之圓融三諦，將此中所含的「戲論寂滅（破一切見）」之面，作為「一心三觀」所展開的天台大師的理解，可說是很深的洞察。（氏著，〈中觀的緣起思想〉，玉城康四郎主編，李世傑譯，《佛教思想（一）在印度的開展》〔台北：幼獅文化，1985 年〕，頁 173。）

然而，上田義文主要的研究領域在於印度大乘佛學，特別是唯識古學，上田對於中國佛教的論述，僅約略見於其論述印度佛學的行文中；陳英善看到在空性上，華嚴與般若、中觀的共通性，但是似乎在唯識思想上，還是僅僅以玄奘所傳的唯識學作為唯識學的代表，沒有從真諦所傳唯識學的角度探究唯識學與華嚴思想的關係。

正如上田義文自身所表示的，「無論如何絕對不要認為能作的前輩都已經做了」¹⁷，陳一標也認為，我們順著上田的觀點，還有很多需要繼續探究的議題。在本文中，筆者希望解答的問題是，上田是如何論述初期唯識思想？這樣解讀下的唯識思想，與華嚴宗的法界緣起思想是否有相通之處？

二、上田義文對唯識古學的研究

（一）上田義文論述唯識古學能緣與所緣對立同一關係之文獻

上田義文一生的主要精力都在於究明唯識古學，而他認為真諦所傳唯識古學最重要的特徵之一就是：依他性和分別性是能分別（能緣）和所分別（所緣）之間的認識論關係，而所謂的「唯識無境」就是所分別（所緣、境）不存在，但還是可以成為所緣。¹⁸上田認為，「在真諦譯與梵文原典中，能識（能緣）與所識（所緣）的關係有矛盾存在，但在玄奘譯中卻沒有出現此矛盾。」¹⁹因此，在上田著作中，論述唯識古學之能緣與所緣的對立同一關係之處，俯拾即是。具體言之，在以下著作和文章中都有所涉及：

1957《大乘仏教思想の根本構造》，京都：百華苑

1958《仏教思想史研究》，京都：永田文昌堂

1964《唯識思想入門》²⁰，京都：あそか書林

1981《撰大乘論講読》，東京：春秋社

1982《大乘仏教の思想》²¹，東京：第三文明社

1987《梵文唯識三十頌の解明》，東京：第三文明社

本節主要依據以上著作的相關部分進行論述。

¹⁷ 上田義文著，陳一標譯，〈有關佛教學的方法論〉，《大乘佛教思想》，頁 62。

¹⁸ 陳一標也是如此對上田唯識古學研究特色的總結，見陳一標，〈譯序 上田義文唯識思想研究的回顧與前瞻〉，收入上田義文著，陳一標譯，《大乘佛教思想》。

¹⁹ 上田義文著，陳一標譯，〈有關大乘佛教思想的特質〉，《大乘佛教思想》，頁 41。

²⁰ 此書有慧觀法師等中譯，《唯識思想入門》（北京：宗教文化出版社，2017 年）。

²¹ 此書有陳一標中譯，《大乘佛教思想》（台北：東大圖書，2002 年）。

（二）在大乘佛教思想特質中看唯識古學

《大乘佛教思想》中的〈序章：有關大乘佛教思想的特質〉是上田為《大乘佛教思想》一書出版而專門撰寫的序章，根據後記所說，序章應該是寫於 1977 年，這是上田晚年對於大乘佛教特質最為通透、圓熟的表達。²²在此文中，上田認為：

探索大乘佛教的經、論、釋中所開展的思想，在其思想的根本或中心當中，有些是我們的思想必須停步、用任何的邏輯都無法貫通的部分。這些在論證有相當充分開展的情況，會以矛盾的形式出現在敘述中。……我們嘗試理解大乘佛教思想時，要如何來思考這個部分才是問題的所在。這是大乘佛教思想的中心，也是思想的根本。²³

上田認為，這個矛盾的構造才是大乘佛教思想的核心，如果我們濫用歷史文獻學的方法²⁴，將這些矛盾之處輕易打發，則很難真正理解大乘佛教思想。上田認為，除了玄奘所傳的唯識學，其餘的初、中期大乘佛教思想都有此種矛盾構造，如《般若經》的「色即是空」，龍樹、無著的「生死即涅槃」，或者「緣起」、「二諦」、「唯識」等重要概念。²⁵

在此，我們聚焦於上田如何論述「唯識」中的矛盾構造，並在下節，討論這樣的矛盾構造與華嚴法界緣起有何共通性。

上田認為：

²² 上田義文的文章特別注重遣詞用句，擅長於應用邏輯且分析的語言，來展現矛盾辯證的覺者經驗，上田特別將言說（vyavahāra）區分為教（deśanā）的言說以及戲論（prapañca）的言說。所謂教的言說，就是要體現出無法言詮的矛盾辯證的覺者經驗。（詳見氏著，陳一標譯，〈有關大乘佛教思想的特質〉，《大乘佛教思想》，頁 30-31。）然而，也必須注意到上田的思想本身也有一個變化發展的過程，如上田在 1956 年所寫的〈有關龍樹的實踐〉一文中，還是主張以「相依」（parasparāpekṣā）來解釋龍樹的緣起或者空思想，但是在 1967 年的〈中觀の緣起思想〉一文中，則明確反對以「相依」來解釋緣起。他認為採取「相依性」詮釋的學者忽略了《中論》開頭有關緣起的「戲論寂滅」（prapañcopaśama）；也就是說，戲論寂滅著的緣起境界，具有「一切言詮無以表達」、「一切心之境相不可見」、「離脫能知、所知的相關關係」等義，即是一切不可得。分別見氏著，陳一標譯，〈有關龍樹的實踐〉，《大乘佛教思想》，頁 65-85；氏著，〈中觀の緣起思想〉，《講座・東洋思想卷五》（東京：東京大學出版會，1967 年），頁 164-165。因此，筆者主要以〈序章：有關大乘佛教思想的特質〉一文為上田論述唯識古學之能緣與所緣的對立同一關係的圓熟之表達。

²³ 上田義文著，陳一標譯，〈有關大乘佛教思想的特質〉，《大乘佛教思想》，頁 3-4。

²⁴ 關於歷史文獻學方法的作用與限制，上田於〈有關佛教學的方法論〉中有所論列（詳見氏著，陳一標譯，《大乘佛教思想》，頁 49-62）。

²⁵ 參見上田義文著，陳一標譯，〈有關大乘佛教思想的特質〉，《大乘佛教思想》，頁 4。

關於現在我們正在處理的大乘佛教的特質問題，……從真諦譯和梵文原典所得知的唯識說中，顯然出現了我們前面所見的矛盾，反而在屬於後期的《成唯識論》的思想中，完全沒有看到這種矛盾。……在此唯識說（筆者註：指真諦譯和梵文原典的唯識說）的中心，有合理思維不能貫穿的矛盾存在。它具有相當複雜的構造，可從兩面來看。其一是有和無的關係面，其二是識（能緣）與所識（所緣）的關係面。在有、無的關係面中，此唯識說直接接受《般若經》、龍樹的「色即是空」的思想。在本章第一節「色即是空」中所闡明有、無的矛盾構造，依然出現在三性說中。三性說和「色即是空」不同的是，除了有、無的關係之外，還闡明能緣和所緣的關係。²⁶

亦即，「色即是空」這樣的矛盾構造，從《般若經》一直貫穿到無著、世親的學說之中，而無著、世親學說（亦即唯識古學，或者上田認為的唯識正義）的特色在於從能緣、所緣的關係進行論述，《般若經》、龍樹雖然未以思想的形式闡述能緣、所緣的關係，但是他們的論述中已經包含有這些思想，只是未曾以概念的方式進行顯明。

（三）以三性為核心的唯識說

上田認為，在唯識古學中，「唯識無境」是通過三性說進行闡明的。依他性與分別性可表述如下：

依他性²⁷ = 識 = 能緣 = 能分別

分別性²⁸ = 境 = 所緣 = 所分別

此中，依他性，也就是識，是緣生的（依於自身的因 = 種子而生），因此是「有」；而識的境，也就是分別性，不是緣生，意味著境是「無」。若識僅僅是「有」，而不能是「無」，則還沒有真正顯示出唯識矛盾構造的真義，因此上田接著說：

相對於依他性（緣生 = 有）的能緣，說其所緣是分別性（無）的境還有另一種含意，亦即所緣既然是無，則緣此的能緣識亦不能有，因此識必定也是無。亦即所緣（在此稱為所取）的無和能緣（稱為能取）的無同時成立，所以變成境識俱泯，而成立無分別智。此時無分別智緣真如境而生起，但是在此智中，此無分別智、真如是真實性。如以上，境（分別性）無而唯有識（依

²⁶ 上田義文著，陳一標譯，〈有關大乘佛教思想的特質〉，《大乘佛教思想》，頁 33。

²⁷ 梵文為：paratantra-svabhāva，玄奘譯為：依他起性。

²⁸ 梵文為：parikalpita-svabhāva，玄奘譯為：遍計所執性。

他性)，包含了真實性。藉由分別性、依他性、真實性²⁹的三性，來闡明唯識無境。³⁰

此處顯示出真諦唯識學與玄奘唯識學的一大差異，即「識」能否是「無」，玄奘唯識學的「識」作為一切存有的本源，儘管也承認「識」是空性，但決不能說是「無」；相對於此，真諦唯識學則從認識論出發，因為所緣之境是無，所以能緣之識也應當無。此中的關鍵在於依他性（即識），依他性作為緣生，是有；同時，由於所取之境是無，因此依他性為空（無）。³¹最終，依他性就成為「有」的同時又是「無」（空）。因此，依他性的有是因為緣生故有，依他性的空是因為所緣境之無。而境因為不是緣生，因此只能是分別性（無）。

所謂的真实性就是分別性的無以及依他性的空，也就是所取境的無和能取識的無，亦即境識俱泯的狀態。這樣對於真實性解釋，可以在真諦譯籍中看到，如《三無性論》說：

分別性以無體相故無所有，依他性以無生故無所有，此二無所有皆無變異故言如如，故呼此如如為真實性。³²

²⁹ 梵文為：pariṇiṣpanna-svabhāva，玄奘譯為圓成實性。

³⁰ 上田義文著，陳一標譯，〈有關大乘佛教思想的特質〉，《大乘佛教思想》，頁 34-35。

³¹ 依他性為空的說法在真諦譯籍及梵文原典中隨處可見，上田舉出的一個例子為安慧《唯識三十頌釋》第 24 頌中關於依他性的解釋。頌文梵文原文為：aparāḥ punaḥ na svayambhāva etasya。（出自 Hartmut Buescher 所校勘之 *Sthiramati's Trīṃśikāvijñaptibhāṣya: critical editions of the Sanskrit text and its Tibetan translation*, Austria: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, ÖAW, 2007, p. 46）霍韜晦將之中譯為：次非自身有。（霍韜晦，《安慧《三十唯識釋》原典譯註》〔香港：中文大學出版社，1980 年〕，頁 134）玄奘大師在《成唯識論》中對應的漢譯為：次無自然性。（《成唯識論》卷 9，CBETA 2022.Q3, T31, no. 1585, p. 47c28）從頌文看不出梵本與玄奘所傳唯識思想的差異，但是安慧的釋文和玄奘所宗的解釋中可以明顯看出不同的解釋。安慧釋的相應釋文為 aparāḥ punar iti paratantrasvabhāvaḥ | na svayambhāva etasya māyāvat parapratyayenotpattēḥ | ataś ca yathā prakhyāti tathāsyotpattir nāstīty ato 'syotpattiniḥsvabhāvatety ucyate |（見前引 Hartmut Buescher 之書，頁 47）霍韜晦中譯為：「次」指依他起自性。它不是由自身生成，而是像幻象一樣，依〔幻術師、咒語等〕他緣而起。因此，如所現見那樣的生起，此中是沒有的，所以在這裡稱為生無自性性。（見前引霍韜晦之書，頁 134）重點在於說明依他起自性生起的不實在，使用了 na asti 一詞，說明並非如所見那樣的生起，因此稱為生無自性性。而玄奘在《成唯識論》中的解釋為：依次依他立生無性，此如幻事託眾緣生，無如妄執自然性故，假說無性，非性全無。（《成唯識論》卷 9，CBETA 2022.Q3, T31, no. 1585, p. 48a11-13）雖然玄奘譯文也是說明依他起自性就是生無自性，然而玄奘大師加了一句「假說無性，非性全無」，強調不可以說依他起性是完全的「無」。玄奘譯文的前半部分與安慧釋是一致的，但所加的「假說無性，非性全無」在安慧釋中找不到相應的文字。因此，可以明顯看出，關於是否承許依他性為無（空），安慧釋與玄奘所傳唯識學有不同的觀點。

³² 《三無性論》卷 1，CBETA 2022.Q3, T31, no. 1617, p. 867b28-c2。

不僅明確顯示分別性的無所有，也直接說明依他性的無所有，同時，這「二無所有」的同一無性（皆無變異）就是真實性。

亦如在梵本安慧《唯識三十頌釋》中說：

tasmāt pariniṣpanna eva svabhāvaḥ paramārthaniḥsvabhāvatā
pariniṣpannasyābhāvasvabhāvatvāt³³

霍韜晦將之中譯為：

因此，圓成自性即勝義無自性性；圓成以無〔遍計所執的存在〕為其存在（自性）故。³⁴

山口益、野澤靜證《世親唯識の原典解明》中對梵本安慧《唯識三十頌釋》的日文翻譯，相應的部分為：

因此，圓成自性即勝義無自性性，因為圓成以「無」作為自性。³⁵

可見，日譯本與霍韜晦譯本翻譯的最大不同之處在於梵本僅僅說「因為圓成以『無』作為自性」（pariniṣpannasyābhāvasvabhāvatvāt），霍韜晦添加了對於「無」的說明，認為是遍計所執之不存在。這樣的解釋，其實就已經偏向了玄奘唯識學對於三性的解釋，即圓成實性是「於依他起性上離去遍計所執性」³⁶。關於圓成實性，其實還有另外一種唯識古學的解釋方式，即真實性（即圓成實性）是「前二性所呈顯的同一無性」³⁷。這兩種的解釋方式在調伏天的釋疏中都有說明：

圓成是以〔所取能取之〕「無」為自性，因此，稱為無自性。「無」一詞意指遠離他〔遍計所執〕的空性，稱為事物的實相（bhāva-rūpa）。³⁸

因此，「圓成以『無』作為自性」同時可以有唯識古學、新學的兩種解釋方式，其實，根據安慧釋的整個文脈，以「圓成是以〔所取能取之〕『無』為自性」對安慧釋進行解讀是更為合理的。根據上文的分析：能取就是依他性（= 識 = 能緣 = 能

³³ Buescher, *Sthiramati's Triṃśikāvijñaptibhāṣya: critical editions of the Sanskrit text and its Tibetan translation*, 47.

³⁴ 霍韜晦，《安慧《三十唯識釋》原典譯註》（香港：中文大學出版社，1980年），頁135。

³⁵ 山口益、野澤靜證，《世親唯識の原典解明》（京都：法藏館，1953年），頁376。

³⁶ 陳一標在總結唯識古學新學不同之用語。見〈譯序 上田義文唯識思想研究的回顧與前瞻〉，上田義文著，陳一標譯，《大乘佛教思想》，譯序頁9。

³⁷ 同為陳一標在總結唯識古學新學不同之用語。

³⁸ 山口益、野澤靜證，《世親唯識の原典解明》，頁378。

分別)，所取就是分別性（＝境＝所緣＝所分別）。因此分別、依他二性的同一無性就是圓成實性。這樣的解釋毋寧是更為符合安慧釋的理路，霍韜晦直接以唯識新學的理路翻譯應該是不合適的。

關於圓成以「無」作為自性，上田解釋道：

真實性是以無為自性，但是其無並非相對於有的無，而是作為無分別智、真如的無，也就是絕對無。二無性的同一無性是真實性，以中國佛教所愛用的術語來說，達到佛果，相（有為）融沒於性（無為）中，此中顯示出依他性和真實性的同一無性。就這點來說，三性就是同一無性。而分別性只是無，但是依他性不只是空，也蘊含有（緣生）的意味。從這一面來說，作為二無性的同一無性的真實性，和依他性的有對立，依他性在真實性之外。因此在和真實性的關係中，依他性就成為無而有的構造。……透過一個依他性蘊含有和空二義，來表現出有（因緣有）和絕對無對立且同一的矛盾構造。³⁹

真實性就是真如、無分別智，也就是空性，以京都學派或鈴木大拙慣常使用的術語就是「絕對無」。⁴⁰因此，從唯識古學的立場，達到佛果之時（在果位），相（有為）可以融沒於性（無為）中。上田認為這種性相融通的思想幾乎是所有大乘佛教——般若、中觀、三論、天台、華嚴、禪、念佛——的根本，而只有玄奘所傳的唯識說以性相永別的思想為根本。我們應該注意，當華嚴宗法藏大師批判唯識學，或者有時將唯識學置於大乘權教、始教的位置時，所指涉的應該都是玄奘所傳的唯識說。這也是本文想要從唯識古學看華嚴宗思想的意趣所在，反對僅僅以玄奘唯識學作為印度唯識學甚或印度佛學的代表，而輕易地認為印中佛教有著的巨大差異。若從唯識古學的立場出發，我們可以借鑒陳英善所說的：

³⁹ 上田義文著，陳一標譯，〈有關大乘佛教思想的特質〉，《大乘佛教思想》，頁 35-36。

⁴⁰ 當然，這樣的「絕對無」，筆者認為不應該理解為萬物本源的無，從無中生有的無。這是伊藤隆壽在《中国仏教の批判的研究》中對中國佛教的批評。如鎌田茂雄在分析華嚴宗理事無礙的「理」，以下的說法是很有啟發性的：以如來藏心、一心、真如為根本而立教的立場，按照五教判，是屬於終教的階段，華嚴圓教即別教一乘的立場，就在於捨去這種教。關於不離如來藏心這一點，法藏年輕時代的著作《華嚴五教章》的十玄門中，立第九唯心迴轉善成門，而在那以後著的《探玄記》的十玄門中，除去唯心迴轉善成門，由此也可知華嚴究極的立場。華嚴別教一乘的立場，是完全排除唯心、如來藏、自性清淨心、真如等理體的。雖說三界唯一心，但絕非把一心立於主觀的方向；那是山河大地心，日月星辰心。（鎌田茂雄，〈中國的華嚴思想〉，收入鎌田茂雄等編，許洋主譯，《佛教思想：在中國的開展》，頁 180。）亦如陳英善所說「若一心、如來藏等為華嚴核心思想，實不足以表達此無盡緣起道理，且易被視之為實體。」（《華嚴無盡法界緣起論》，頁 7。）再如牟宗三所說的，天台、華嚴所謂的理體只是虛說的。在在處處都表明不得不用語言表達的真如、理體等，不應該理解為根源性的東西。

「真空」之義涵，蘊含了終、頓、圓教，而非如一般所說：法藏將《般若經》純判屬於始教而已。⁴¹

我們可以說：

唯識古學之義涵，蘊含了終、頓、圓教，而非僅僅屬於始教而已。

下節即將論證唯識古學與華嚴法界緣起的共通性。

三、唯識古學與華嚴法界緣起的共通性

以上闡述唯識古學與唯識新學的重要分歧點，其實，不僅是唯識學，在華嚴宗之內，也有不同的側重點甚至是分歧。如研究華嚴宗的大家鎌田茂雄說：

華嚴宗對真如的理解如何呢？以下將檢討這點。智儼、法藏的華嚴，與澄觀、宗密的華嚴，有很大的差異，雖然他們一概被稱為華嚴宗。從真如的理解這一面來看，他們對真如的解釋也不一樣。澄觀、宗密把真如、一心、心性解為絕對心；他們把這些想作存在於現象背後的、形而上的實體的傾向很強。這種想法易為中國人所理解，因此澄觀、宗密的華嚴對後代中國思想史影響很大。⁴²

對於真如的理解，其實關涉到對華嚴法界緣起的理解，澄觀、宗密，與智儼、法藏對於真如的理解似乎只是略有不同，但如果後來者不善理解，也許會有毫釐千里之別，甚至會造成華嚴的特色不見了。陳英善教授也關注及此，認為：

對杜順、智儼、法藏而言，皆可以說著重就緣起相由來開顯此番道理，以顯示華嚴別教一乘無盡法界緣起之特色。但至慧苑時，其已將重點移至「法性融通」上，完全由真性來掌握，由真性來顯示理事無礙與事事無礙，此之轉變（有其內外在因素：如法藏的諸論著中有不少處論及法性融通，如禪宗的興起等），卻使得後代對華嚴教義之把握往往陷於真性中，澄觀雖認為慧苑於華嚴教義有所偏頗，但其本身似乎也難免受此之影響，至宗密時，此之情況更為明顯，宗密的整個思想幾乎圍繞真心真性上來論述。⁴³

⁴¹ 陳英善，〈華嚴對般若真空之看法〉，《華嚴與諸宗之對話》，頁 23。

⁴² 鎌田茂雄，〈中國的華嚴思想〉，收入鎌田茂雄等編，許洋主譯，《佛教思想：在中國的開展》，頁 181。

⁴³ 陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》，頁 14。

思想本來都是有變化發張，如同唯識古學、新學的不同，我們也可以將華嚴宗內部對於法界緣起的理解分為兩類，一是從緣起相由來顯示華嚴別教一乘無盡法界緣起；一是從有形而上實體傾向的真心真性為基底來理解華嚴法界緣起。筆者認為自杜順到法藏就緣起相由來開顯緣起才是法界緣起的真正特色所在，本節將以《修大方廣佛華嚴經法界觀門》（簡稱《法界觀門》）⁴⁴論述「普融無礙」的法界緣起觀念，並與唯識古學的矛盾構造進行比較。

（一）《法界觀門》略述

因文章篇幅所限，無法一一敘述法界三觀，在此，先引述陳英善教授對於《法界觀門》的概述：

《法界觀門》中的三觀（真空觀、理事無礙觀、周徧含容觀），基本上是作為修華嚴法界的觀門，循序漸進地引導修行者如何修華嚴法界，以契入普融無礙之境界。所以，由真空絕相觀→理事無礙觀→周徧含容觀之普融無礙，由理事之關係而了解全理即事之道理，理非事外之理，事非理外之事，既全理即事，那麼事亦如理，由此理如事與事如理而展開事事之間的徧容攝入、同時頓顯、普融無礙之關係，此即是華嚴無盡法界緣起所開顯之道理之境界。⁴⁵

法界三觀是循序漸進地引導修行者契入周徧含容觀的第十門（即最後一門，普融無礙門）。就觀行次第而言，可以有三觀的次第，即先以真空絕相觀蕩情遣執，相應於緣起無自性之理。進一步了解理事之間的關係，即「全理即事之道理，理非事外之理，事非理外之事」。乃至事與事之間的「徧容攝入、同時頓顯、普融無礙之關係」。但同時，我們應該了知，理事無礙、事事無礙都是由緣起無自性的真空之理所開顯的，三觀實乃一觀。陳英善教授有很好的總結，她認為，三觀當然可以安立次第性的關係，但同時，三觀也有「關聯性」、「相攝性」、「平等性」等關係，三觀是彼此相關、彼此相攝，彼此各自都能開顯普融無礙之境界。⁴⁶即宗密所說的「此三但是一道豎窮，展轉玄妙，非初法界外，別有第二、第三」⁴⁷。

⁴⁴ 《法界觀門》是一部相當嚴謹的理論論著，順著其理路的論述，可以讓我們比較容易理解華嚴法界緣起觀，並最終彰顯普融無礙之華嚴法界。至於其作者是杜順或是法藏，還是一個疑案。但從《法界觀門》與智儼、法藏的論著所呈現出來的觀點而言，可說是一脈相承的，因此，本文以《法界觀門》代表自杜順到法藏一脈相承的對於進入華嚴法界緣起的觀行與教理。關於《法界觀門》此一文獻的詳細說明，可參考陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》，頁 53-54，註一。

⁴⁵ 陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》，頁 22-23。

⁴⁶ 詳見陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》，頁 48-53。

⁴⁷ 《註華嚴法界觀門》，CBETA 2022.Q3, T45, no. 1884, p. 684c7-8。

我們再看看澄觀在注釋《法界觀門》中，對於三觀的概述：

真空則理法界，二如本名，三則事事無礙法界。言真空者，非斷滅空，非離色空，即有明空，亦無空相，故名真空。如文具之。二理事無礙者，理無形相，全在相中，互奪存亡，故云無礙。亦如文具。三周遍含容者，事本相礙大小等殊。理本包遍如空無礙。以理融事，全事如理。乃至塵毛，皆具包遍，此二相望成於十門。⁴⁸

澄觀將法界三觀與四法界進行配釋，如下：

法界三觀	四法界
	事法界
真空觀	理法界
理事無礙觀	理事無礙法界
周徧含容觀	事事無礙法界

真空觀是對於空的理解，真正的空不是斷滅的空，不是離色之外的空，而是「即有明空」，空是無相的，甚至連空相都沒有的，這樣才是真空。理事無礙是講述真空之理是無形相的，這樣的理全體呈現在事相中，理和事是「互奪存亡」的關係。據澄觀所言，周徧含容是「事本相礙大小等殊」，即事事之間本來是相礙的，是大小不等的，要通過理作為中介，因為「以理融事，全事如理」，才能達至事與事之間的無礙。筆者認為，澄觀對於前兩觀的論述是精當的，但對於周徧含容的言辭，似乎有讓人誤解的嫌疑，因為澄觀在「事本相礙大小等殊」中使用了「本」一字，似乎事事之間本來是相礙的；「理本包遍如空無礙」，理本來是無礙，似乎有本來的理與本來的理二者，而且二者的性質是截然不同的。如若其然，似乎無法達至真正普融無礙之境界，或者這就是澄觀過於注重真如、一心、心性的表現吧。⁴⁹

綜上所述，我們將華嚴法界緣起的特質作如下幾個描述：

1. 真空觀是華嚴法界緣起（法界緣起的究極為「普融無礙」之境，或者「主伴圓明具德門」）的基礎，而真空觀就是緣起無自性。關於空的理解有不同的層次，

⁴⁸ 《華嚴法界玄鏡》卷1，CBETA 2022.Q3, T45, no. 1883, p. 672c21-28。

⁴⁹ 關於澄觀大師似對普融無礙之境沒有完全闡明，這點在以往的古德也有論及，如鎌田茂雄提到：「江戶時代的鳳潭說，澄觀的華嚴不闡明法界緣起，也是因為澄觀置『心性』於法界緣起的根底。在法界緣起的世界，不能有探討離開現象的本體的事。」（鎌田茂雄，〈中國的華嚴思想〉，收入鎌田茂雄等編，許洋主譯，《佛教思想：在中國的開展》，頁190。）

如斷空、人空、法空、分達空、究竟空、空有不二、一多無礙等，⁵⁰《般若經》或者龍樹所闡釋的空思想，也許沒有直接開顯一多無礙，但一多無礙已經蘊含在其思想中。

2. 理事無礙觀是說明理和事之關係。理和事的關係有相遍、相成、相奪、相即、相非等關係。用《般若經》的用詞來說，就是「空」和「有」的關係，明顯可見，這樣的關係是完全超越了形式邏輯，在形式邏輯中，A 絕對不能等於非 A；在理和事的關係中，相成與相奪（相即與相非等亦然）一定是同時並存的，甚至我們可以說為：相成 = 相奪。若以上田義文慣常使用的一個表達，就是矛盾的構造。

3. 周徧含容觀是說明事和事之間的關係。事法與事法之間是同時徧容攝入的，而且不僅兩個事法之間是如此，三個事法、甚至一切事法之間都是普融無礙的。普融無礙之境才是華嚴所要開顯的教理及觀行的究極之處。

4. 三觀之間的關係是三而一、一而三的。在表達與觀行次第上，可以方便說有三觀，但是三觀是「一道豎窮」的，彼此相關、彼此含攝的，所謂的「三而一」；同時又不妨開為三觀，所謂的「一而三」。

（二）唯識古學與華嚴法界緣起

根據上田義文的研究，印度一切的大乘佛法（除了玄奘所傳的唯識學之外），其共通的特質就是有（色）與無（空）之間的矛盾構造。在唯識古學中，也存在著有與無的矛盾構造，並且還以具有唯識古學特色的能緣、所緣矛盾構造進行表達。

關於有與無的矛盾構造，在龍樹的思想，緣生的諸法同時是有，也是無。因此成立了「色即是空」或者「生死即涅槃」這樣的矛盾構造，或者龍樹的「緣起」⁵¹概念中也包含有這個的矛盾構造。⁵²在唯識古學中，「有」是指識（=虛妄分別 *abhūta-parikalpa* = 分別 *vikalpa*），說為「無」的是境（所緣、所分別）。同時，因為所緣是無，因此作為能緣的「識」也是無。於是，說為「無」的，不僅是境，還有識。因此，識就既是有同時也是無（空）。在龍樹思想中，緣生法是既有且空的說法，是就一切諸法來說的；在唯識說中，只能就依他性亦即識來說。而所謂的真實性，是指所取能取之「無」⁵³，因此依他性的本身就是「無」（空），但依他性作為緣生，

⁵⁰ 詳見陳英善，《華嚴與諸宗之對話》，頁 29-37。

⁵¹ 「緣起」應該是佛教內部各個派別都使用的核心概念，但是在不同的派別，緣起的意涵有天地懸隔之別。如傅偉勳的〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察〉，以及《佛教思想（一）：在印度的開展》第四章「緣起思想的發展」中諸位學者對於緣起的考察。因此，本文特別說明是龍樹的緣起概念有此種矛盾構造，如果是小乘的業感緣起論則完全不包含有此種矛盾構造。

⁵² 詳見上田義文著，陳一標譯，〈有關大乘佛教思想的特質〉，《大乘佛教思想》，頁 4-29。

⁵³ 調伏天的安慧釋疏中的說明。

也是「有」，於是在和真實性的關係當中，就成立了依他性成為無而有的矛盾構造。上田義文總結說：

在「色即是空」之中，色（有）和空（絕對無）的不二是由「即」來表現，但是在三性說中，是透過一個依他性蘊含有和空二義，來表現出有（因緣有）和絕對無對立且同一的矛盾構造。在玄奘系唯識說中，斥責真諦所謂依他性為無或不可得的思想，認為這是一種謬誤，這樣的作法表示在其唯識說的體系中，完全沒有矛盾的內容，且不認為這種思想是真實。⁵⁴

上田認為，所謂的性相融通（相融沒於性）這樣的在邏輯上的矛盾構造就是在有、無矛盾構造的關係中成立的。玄奘所傳的唯識說主張性相永別，這點受到法藏的嚴厲批判，不外是因為玄奘的唯識說並未直接接受「色即是空」的思想。

我們基於如上對於唯識古學的論述，與本文所總結的華嚴法界緣起的四個特質進行比較。

1. 關於華嚴法界觀中的真空觀。在本質上，真空觀不異於《般若經》的「色即是空」思想，以及龍樹的中觀思想。而唯識古學是直接承繼了《般若經》的「色即是空」思想，只是相對於「色即是空」的「即」的表示方式，唯識古學是「透過一個依他性蘊含有和空二義，來表現出有（因緣有）和絕對無對立且同一的矛盾構造。」在真空觀中一多無礙的開顯上，確實深具華嚴宗特色，唯識古學對此並沒有詳細的闡發；而唯識古學的特色在於以能緣、所緣的關係為中心組織其壯觀的思想體系，這樣的表現方式在其他大乘流派中也沒有明確的承繼與發展。因此，可以說在空性的理解與表達上，唯識古學與華嚴真空觀有根本的一致性，但也各具特色。

2. 關於理和事之關係。華嚴法界觀所論述理和事的關係有相遍、相成、相奪、相即、相非等，是對於理事關係的究極論述；如果用唯識古學的能緣、與所緣的關係進行比較的話，則唯識古學對於理事關係的論述已經比《般若經》與龍樹有所發展，如唯識古學所提及的能緣與所緣是差別的平等⁵⁵（類似於華嚴所說的相成、相奪，與相即、相非的表述），也論述到無分別智之分別⁵⁶，即後得無分別智。但確實未及華嚴理事無礙觀之豐富多彩。

⁵⁴ 上田義文著，陳一標譯，〈有關大乘佛教思想的特質〉，《大乘佛教思想》，頁 36。

⁵⁵ 詳見上田義文著，陳一標譯，〈有關大乘佛教思想的特質〉，《大乘佛教思想》，頁 42。

⁵⁶ 詳見上田義文著，陳一標譯，〈有關大乘佛教思想的特質〉，《大乘佛教思想》，頁 32。

3. 關於事和事之間的關係，這並非唯識古學開顯的重點。在中觀中特別重視說明兩個（或者三個）法之間的關係，即「八不中道」，即龍樹在《中論》開頭說「不滅、不生、不斷、不常、不一、不異、不來、不去」⁵⁷。上田認為「八不」是表示兩個（或者三個）法之間的相依關係。⁵⁸而印度的唯識說並非特別繼承中觀事法之間關係的論述：

沒有（在唯識古學思想中）特別被繼承的方面是相依中的橫向關係，作為華嚴宗的相即相入的思想發展的一面，即一法和其他法的關係的一面。這種思想在印度佛史上最終未能形成明確的思想體系，只不過在共業思想中找到與之本質上相同的思想而已。⁵⁹

華嚴法界觀中的「相即相入」、「一即一切」思想，確實是對於中觀相依思想的極致展開，這樣的發展在唯識說中看不到。

4. 三觀之間的關係。因為唯識古學沒有展開事事之間的關係，因此唯識古學談不上有三觀，但是唯識古學中對於真空觀（即依他性的有且無的矛盾構造）以及理事的關係（依他性和真實性的關係）也是貫穿為一的，依他性的有且無的構造就是在依他性和真實性關係中體現的。

⁵⁷ 鳩摩羅什的翻譯為：

不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。

能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一。

⁵⁸ 詳見上田義文，《大乘佛教思想の根本構造》（京都：百華苑，1957年），頁9-12。關於《般若經》空思想、龍樹「相依」的中觀思想，以及天台圓融三諦、華嚴事事無礙思想對於事法之間關係的闡釋，上田有很好的總結，現翻譯於下：

如果沿著相依・緣起這一思想向事事無礙、圓融三諦方向發展的線索來考慮，可以說相依和緣起是比空更為發達的形式。所謂空，即是對於一切法的每一個分別說之為空，以此說明一切法的無自性。例如，關於色，稱之為「色即空、空即色」，說明色的無自性。然而，相依（故緣起）卻是藉由兩個或三個事物的相互關係而表現出各自的無自性。在表現事物是無而有這一點上，空和相依沒有區別，但是空只是對於一法來表現其無而有，相對於此，相依將存在相互關係的二者按照其關係來捕捉，來表現二者都是無而有。具體來說，一切法都存在著各種各樣的關係，但是空只是從這個關係中抽出一個法來表示它的無自性，忽視了這個法和其他法的關係這個側面。儘管相依只是提出兩個事物之間的關係，也可以說是在把握兩個事物的關係這一點上比空更為發達。從這個意義上來說，比起只知道空卻不知道相依的《般若經》，龍樹把空理解為相依的思想，可以說顯示了空思想的一個發展階段。同樣地，論說一切法相互關係的天台和華嚴思想，比起僅僅闡述兩個事物之間關係的龍樹的相依說，可以說是更進一步發展的思想。（氏著，《大乘佛教思想の根本構造》，頁13-14。）

⁵⁹ 上田義文，《大乘佛教思想の根本構造》，頁26。

四、結論

本文選擇以唯識古學為視角，觀察其與華嚴法界緣起觀之關係，並呈現兩者各自的特色。相對於玄奘所傳的唯識說，唯識古學與華嚴思想有更多共通的基底，如以「色即是空」為基礎的矛盾構造，對性相融通的承許等。

具體而言，關於唯識古學，上田認為真諦所傳唯識古學最重要的特徵之一就是依他性和分別性是能分別（能緣）和所分別（所緣）之間的認識論關係。在真諦譯與梵文原典中，能識（能緣）與所識（所緣）的關係有矛盾存在，但在玄奘譯中卻沒有出現此矛盾。此種矛盾構造才是大乘佛教思想的核心，除了玄奘所傳的唯識學，其餘的初、中期大乘佛教思想都有此種矛盾構造，如《般若經》的「色即是空」，龍樹、無著的「生死即涅槃」，或者「緣起」、「二諦」、「唯識」等重要概念。

在唯識古學中，「唯識無境」是通過三性說進行闡明的。此中的關鍵在於依他性（即識），依他性作為緣生，是有；同時，由於所取之境是無，依他性為空（無）。因此，依他性就成為「有」的同時又是「無」（空）的矛盾構造。我們認為，如果真正依據唯識古學之義涵，唯識古學的緣起，與終、頓、圓教的緣起義是相通的，而非僅僅屬於始教而已。

關於華嚴法界緣起，應該注意華嚴宗內部對於法界緣起的理解也分為兩類，一是從緣起相由來顯示華嚴別教一乘無盡法界緣起；一是從有形而上實體傾向的真心真性為基底來理解華嚴法界緣起。本文認為自杜順到法藏就緣起相由來開顯緣起才是法界緣起的真正特色所在。

關於唯識古學與華嚴法界觀的共通性。首先，關於華嚴法界觀中的真空觀，在本質上與唯識古學以依他性為中心論述有與無的矛盾構造是一致的，只是華嚴的特色在於呈現一多無礙，唯識古學的特色在於能緣和所緣關係的闡發。其次，關於理和事之關係，唯識古學對能緣、所緣關係的論述已經比《般若經》乃至龍樹思想有所發展，但確實未及華嚴理事無礙觀之豐富多彩。再次，關於事事無礙的思想，華嚴法界觀中的「相即相入」、「一即一切」思想，確實是對於中觀相依思想的極致展開，這樣的發展在唯識說中看不到。最後，華嚴三觀之間的關係是一道豎窮，唯識古學對於依他性的有且無的構造，以及依他性和真實性的關係也是貫穿為一的。

筆者認為，真諦所傳的唯識古學與中國化佛教思想（此文以華嚴宗為例）有共同的基底與特質，印度大乘佛學不僅限於始教、終教，也有圓教的意趣；中國化佛教思想也並非偏離了印度大乘佛學的特質。

參考文獻：

（一）佛教典籍

《中論》，CBETA 2021.Q4, T30, no. 1564。

《三無性論》，CBETA 2022.Q3, T31, no. 1617。

《成唯識論》，CBETA 2022.Q3, T31, no. 1585。

《註華嚴法界觀門》，CBETA 2022.Q3, T45, no. 1884。

《華嚴法界玄鏡》，CBETA 2022.Q3, T45, no. 1883。

Buescher, Hartmut. *Sthiramati's Triṃśikāvijñaptibhāṣya: critical editions of the Sanskrit text and its Tibetan translation*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, ÖAW, 2007.

山口益、野澤靜證，《世親唯識の原典解明》，京都：法藏館，1953 年。

霍韜晦，《安慧《三十唯識釋》原典譯註》，香港：中文大學出版社，1980 年。

（二）專書、論文

上田義文，《大乘仏教思想の根本構造》，京都：百華苑，1957 年。

上田義文，《仏教思想史研究》，京都：永田文昌堂，1958 年。

上田義文，《唯識思想入門》，京都：あそか書林，1964 年。

上田義文，《撰大乘論講讀》，東京：春秋社，1981 年。

上田義文，《大乘仏教の思想》，東京：第三文明社，1982 年。

上田義文，《梵文唯識三十頌の解明》，東京：第三文明社，1987 年。

上田義文著，陳一標譯，《大乘佛教思想》，台北：東大圖書，2002 年。

上田義文著，慧觀法師等中譯，《唯識思想入門》，北京：宗教文化出版社，2017 年。

玉城康四郎主編，《講座・東洋思想卷五》，東京：東京大學出版會，1967 年。

玉城康四郎主編，李世傑譯，《佛教思想（一）在印度的開展》，台北：幼獅文化，1985 年。

伊藤隆壽，《中国仏教の批判的研究》，東京：大藏出版，1992 年。

陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》，台北：華嚴蓮社，1996 年。

陳英善，《華嚴與諸宗之對話》，台北：法鼓文化，2020 年。

傅偉勳，〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察〉，《中華佛學學報》第 4 期，1991 年 7 月，頁 160-187。

傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學：「哲學與宗教」四集》，台北：東大圖書，1990 年。

鎌田茂雄等編、許洋主譯，《佛教思想（二）：在中國的開展》，台北：幼獅文化事業公司，1985 年。

月霞法師生平史事輯考¹

——以近代報刊資料為中心的考察

上海大學歷史系 博士生
賴學輝

摘 要

月霞是晚清民初復興華嚴宗的核心人物之一。然而，月霞法師的生平歷史充滿疑雲，長期以來未能得到解答。本文通過對近代報刊史料的重新發掘，考釋出學界以往未能正確認識的月霞生平史事。月霞於光緒五年（1879），即其二十二歲時，在南京觀音寺禪定法師處出家，後於光緒七年（1881）在九華山大通蓮花寺田如律師座下受具足戒。月霞在南京出家之後，與在南京創辦金陵刻經處的楊文會交往密切，故而有機會開始接觸華嚴義學。在清末出洋遊學的浪潮中，月霞曾於 1906 年至 1908 年間先後兩次出洋考察，分別游歷日本與東南亞諸國，瞭解當地佛教情況，並因此與旅日的趨新士人有密切交往。袁世凱復辟前後，月霞旅日的「故交」，同時也是「籌安會」成員的孫毓筠、劉師培等人邀請月霞至北京講經，月霞因與復辟思想觀念相左，故而稱病南歸。民國初年，月霞創辦於杭州海潮寺的華嚴大學，在 1916 年秋為浙軍所占，月霞雖然得到旅滬士人契友的奔走相助，但最終斡旋無果，華嚴大學不得已停辦。

關鍵詞：月霞、華嚴宗、華嚴大學、近代報刊、考證

¹ 本文在會議發表過程中，承蒙牟立邦與徐聖心兩位教授的指正，並提供寶貴的修改建議，特此致謝。

月霞法師是晚清民初復興華嚴義學的關鍵人物。月霞在出家之後，遍參諸家，尤以復興華嚴義學著稱於世，他在清末民初興辦僧教育，培養出持松、常惺等眾多在佛教內具有影響力的僧侶，從而構建起近代華嚴宗的旗幟。因此，當代學者常常將其與天台宗的諦閑並提，分別推尊他們為復興華嚴、天台兩宗的祖師，而盛讚月霞「為民國以來僧教育之始祖，亦不為過。」²

學界對於月霞生平史事的認識過度依賴佛教內部史料路徑，以至於對其生平事跡尚不清晰。其中，月霞的出家、受戒之時間、地點，均存在多種說法。而關於月霞何時接觸華嚴義學，便存有多種不同的見解。近代中國開始與世界發生密切的聯繫，尤其是清末出洋留學或考察一時成為新潮，月霞便是近代最早出洋考察、瞭解世界的僧侶之一，但學界對相關事實未能梳理明晰。袁世凱復辟期間，籌安會成員曾邀月霞赴北京講《楞嚴經》，該事件被大量報道，在當時影響頗大，但學界鮮有關注。此外，月霞在杭州海潮寺創辦華嚴大學期間，曾因軍隊的占領而被迫停學，該事件的經過與影響也尚未有清晰的論述。鑒於上述討論有諸多未盡之處，本文以近代報刊為主要資料，利用新發現的月霞傳記史料對月霞生平相關的重要史事進行考察。

一、月霞出家、受戒的時間與地點

月霞法師出家與受戒的時間和地點，是一個長期懸而未決的問題。如月霞的出家和受戒地，于凌波曾指出月霞的出家地點有兩種不同的說法³，鄧子美則認為月霞的出家與受戒地都存在兩種不同記載⁴。實際上，月霞的出家、受戒的時間與地點的不同說法，主要源頭有三：一是持松〈月霞老法師傳略〉中「洎光緒八年，乃藉以他故辭二親，得離俗家，時年廿四……既離家，遂直往金陵，依觀音寺禪定大師求披剃，即年至大通蓮花寺，因如律師為之授滿分具足戒」⁵的記載；二是應慈〈月霞顯珠禪師行略〉中的「十九歲……是年三月……隻身行至南京大鐘寺老和尚座下頂禮求度……二十歲，受具足戒於九華山」⁶；三是釋東初在其《中國佛教近代史》中提出的新說法：「十七歲於南京大鐘寺依參老，次年，即於九華山

² 釋東初，《近代中國佛教史》（臺北：中華佛教文化館，1974年），頁204。

³ 于凌波，《中國近現代佛教人物志》（北京：宗教文化出版社，1995年），頁23。

⁴ 鄧子美，〈近現代華嚴傳燈錄：月霞學案（初稿）〉，《華嚴學研究·第三輯》（北京：宗教文化出版社，2018年），頁46。

⁵ 持松，〈月霞老法師傳略〉，《覺有情》第62、63期合刊（1942年5月），第1版。本文中有關年齡的討論，根據當時的情況，均依中國傳統的「虛歲」計齡方式。

⁶ 應慈，〈月霞顯珠禪師行略〉，《武進天寧寺志》卷七，收入《中國佛寺史志彙刊》第1輯第35冊（臺北：明文書局，1980年），頁255。

受具足戒」⁷。由此可見，月霞的出家時間即有三種說法：1882 年（光緒八年）、1876 年（十九歲）、1874 年（十七歲），而月霞的出家地則有觀音寺與大鐘寺兩種說法。根據前述，月霞的受戒時間同樣也有三種說法，即 1882 年（光緒八年）、1877 年（二十歲）、1875 年（十八歲）；而月霞的受戒地的二種說法：九華山與大通蓮花寺，實際上所指實為同一地點，大通蓮花寺即在九華山。

上述所引的文獻，最早的是持松發表於 1942 年 5 月的〈月霞老法師傳略〉一文，該文發表時距離月霞圓寂已經 24 年。可以幫助我們認識月霞出家、受戒的時間、地點的早期記載，並非只有上述幾份傳記資料，在筆者新發現的兩篇月霞傳記中即有明確記載。其一為李曉暉《月霞法師事畧》：「年二十二，辭別二親，薄遊江淮，憩金陵觀音寺禪定長老，一見奇之，為之鬚染。二十四受具……」⁸。其二是汪允宗所撰〈月霞法師行記〉中所載：「辭家，江寧就禪定法師薙染。復就大通田如律師受戒，時年二十四，勝清光緒八年也。」⁹又同文還提到月霞圓寂時「世壽六十歲，僧臘三十有九。」¹⁰

在這兩篇月霞傳記中，〈月霞法師事畧〉撰寫於民國四年（1915），是該文作者李世由與月霞法師「共食住月餘」的情況之中撰寫的；而〈月霞法師行記〉則撰寫於月霞圓寂後不久，其作者汪允宗是晚清民初的知名報人，與月霞交往長達二十年，他主持的《神州日報》曾多次發表有關月霞的消息。1918 年 9 月，汪允宗在返滬的輪船上離世，次月他的這篇遺作〈月霞法師行記〉發表在《神州日報》上。〈月霞法師行記〉與持松所撰〈月霞老法師傳略〉有許多內容相近，但持松所撰文的發表時間要晚 24 年，持松在撰〈月霞老法師傳略〉時參考的文獻極有可能包含了汪文。

月霞法師的出家時間與地點，依據〈月霞法師事畧〉，月霞法師是在二十二歲即光緒五年（1879）在南京觀音寺禪定法師處出家，這與汪允宗所述的地點一致，又根據汪氏所記月霞「世壽六十歲，僧臘三十有九」推算，出家時間也是二十二歲。此外，月霞在世時也曾有報刊報道，謂「（月霞）於二十二歲披剃於金陵某寺」¹¹；

⁷ 釋東初，《中國近代佛教史·下》，頁 755。

⁸ 李曉暉，〈月霞法師事畧〉，《神州日報》1915 年 8 月 31 日，第 8 版；又李曉暉，《諦閑月霞兩法師事畧》，北京：北京正蒙印書局代印，上海圖書館藏，索書號：普線長 722740。所引〈諦閑月霞兩法師事畧〉無作者署名，作者名乃根據〈月霞法師事畧〉添加。又李曉暉在其「日記」中的自述，其曾在民國四年（1915）撰寫有關諦閑、月霞的〈兩法師事畧〉，參見金陵刻經處編：《金陵刻經處大事記長編：1964—1952》（武漢：崇文書局，2022 年），頁 117。李世由（？—1921 年），安徽省廣德直隸州人，一名振鐸，字曉暉。李臣典之孫，官江蘇清河、吳江縣等縣令。

⁹ 汪允宗，〈月霞法師行記〉，《神州日報》1918 年 10 月 27 日，第 6 版。

¹⁰ 汪允宗，〈月霞法師行記（續）〉，《神州日報》1918 年 10 月 30 日，第 6 版。

¹¹ 佚名，〈誌諦閑顯珠兩名僧之蹤跡〉，《時事新報》1915 年 7 月 29 日，第 2 張第 3 版；又佚名，〈諦閑顯珠兩法師訪問錄〉，《時報》1915 年 7 月 29 日，第 2 張第 4 版。

而汪允宗的說法，與同年月霞自述的說法也是一致，其云：「月霞廁身佛門三十九年」¹²，圓寂前說偈亦提及年齡「混沌六十年」¹³。由此可知，月霞出家的時間與地點，應該為光緒五年（1879）在南京觀音寺禪定法師處，而非前述應慈、東初等人的說法。

關於月霞的受戒時間，李世由在〈月霞法師事畧〉中只謂其「二十四受具」，這與持松和汪允宗二人的記載是一致。但是，月霞生於咸豐八年（戊午），圓寂於丁巳年，世壽為六十歲，其二十四歲時應該是光緒七年（1881），而非汪允宗所謂的光緒八年（1882），持松因參考汪氏之文也延續了其錯誤。

綜上所述，我們可以明確月霞出家、受戒的時間與地點，即月霞於光緒五年（1879）在南京觀音寺禪定法師處出家，後於光緒七年（1881）在九華山大通蓮花寺因如律師座下受具足戒。

二、月霞接觸華嚴義學的時間

月霞被尊為華嚴宗的「中興祖師」，但他從何時開始接觸華嚴義學卻始終未有明確的記錄。據陳英善教授的總結，月霞與華嚴的因緣存在有三種不同的說法：

第一種說法，於 1882 年終南山時期；第二種說法，是受了塵禪師之啓發；第三種說法，約於 1890 或 1891 年親近法忍禪師時，開始接觸華嚴。¹⁴

且陳英善認為，月霞於何時開始接觸華嚴，因受制於文獻資料而難以定論。

月霞以華嚴為宗，並以畢生精力傳播華嚴義學、培育弘揚華嚴僧材，應該是一個漸進的歷史過程。而他何時開始接觸華嚴，則應該回到月霞相關生平資料中去尋找線索。上述陳氏的總結，是總結近當代學者的論著的觀點而成，如果考察月霞的相關傳記，則還有不同的說法。

在幾篇習見的月霞傳記中，最早發表的是月霞的學生智光發表於民國十九年（1930）3月1日的〈月霞法師略傳〉，該傳內容並未明確提及月霞最初接觸華嚴義學的具體時間。¹⁵數年之後，月霞的法弟應慈撰寫了另外一篇月霞傳記〈月霞顯

¹² 佚名，〈月霞禪師武昌講經記〉，《申報》（1917年5月8日），第7版；又佚名，〈月霞禪師講經記〉，《時事新報》1917年5月9日，第3張第4版。

¹³ 警世人，〈月霞禪師圓寂後之所聞〉，《時報》1918年2月3日，第3張第7版。

¹⁴ 陳英善，〈月霞大師之華嚴・禪——兼論應慈、持松法師等〉，《華嚴學研究・第三輯》（北京：宗教文化出版社，2018年），頁102。

¹⁵ 智光，〈月霞法師略傳〉，《海潮音》第11卷第3期（1930年3月），法苑藝林，頁3-5。

珠禪師行略》，該傳同樣沒有述及月霞接觸華嚴義學的經過。在應慈的描述中，月霞在其三十九歲於安徽翠峰寺任講《八十華嚴》之前，均未提及月霞與華嚴義學之間的關係。¹⁶

與前述的兩篇傳記不同，在月霞的弟子持松所編寫的〈月霞老法師傳略〉中，雖然沒有說明月霞接觸華嚴義學的最初時間，但明確描述了月霞以華嚴義學為宗相關的事件：

受具已，於是攜瓶鉢，著衲衣，普謁名山。特至長安，探賢首國師弘道之地，凡隋唐間大闡佛教者，皆在北地，師莫不尋禮。及至五台，禮文殊，之一山麓，遇攜馬少年，問曰：華嚴行者，九華廟在何所？師一回顧，遂不見。曰：此必文殊示吾弘華嚴之處也。¹⁷

在持松的敘述中，月霞在其受具足戒之後，便特意前往西安尋訪華嚴宗祖師賢首法藏的弘法之地。此後，月霞在後續參訪五台山的過程中，因遇到「攜馬少年」，並將其視其為文殊示現的感應事件，從而明確了他此生弘揚華嚴的志向。因此，倘若持松的記述無誤，那麼月霞接觸華嚴的時間應該在他受具之前。

但是，持松的敘述與月霞生前的相關記載多有抵牾之處。持松認為，月霞在其二十四歲受具足戒之後，便北游西安與五台山。但據月霞生前的報刊資料所載，月霞北游五台山是在光緒二十年（1894），此時月霞已經在法忍座下擔任輔講開始弘法歷程了。¹⁸此外，汪允宗所撰的〈月霞法師行記〉，同樣認為月霞北游五台山是在他跟隨法忍於湖北歸元寺講經之後。¹⁹

僧侶接受一個宗派作為自己修行與弘法的核心，其中可能涉及很多因素，如出家寺院的宗派，或者一個地區的宗派思潮等等。如與月霞齊名的諦閑，便是在天台宗興盛的天台山高明寺出家，最後成為該宗的代表人物。月霞辭別家鄉之後，便到了江寧（南京）就禪定法師出家，此後在南京駐留數年時間。當時的南京正是近代佛教復興運動的中心之地，楊文會於 1866 年在南京創辦金陵刻經處，刊刻和流通佛教典籍。不僅如此，楊文會以華嚴義學為其所宗，以他為核心在清末開啓了一股傳揚華嚴義學的風潮。月霞在南京出家之後，直到光緒十三年（1887）

¹⁶ 應慈，〈月霞顯珠禪師行略〉，頁 255-257。

¹⁷ 持松，〈月霞老法師傳略〉，第 1 版。

¹⁸ 李曉暉，〈月霞法師事畧〉，第 8 版。

¹⁹ 汪允宗，〈月霞法師行記〉，《神州日報》1918 年 10 月 27 日，第 6 版；汪允宗，〈月霞法師行記（續）〉，《神州日報》1918 年 10 月 28 日，第 6 版。

到天寧寺坐禪期間，南京應該是其求法生活的主要範圍。根據汪允宗的描述，月霞在出家之後，與楊文會及其門下弟子的交往十分密切：

由是編參巨德，廣謁名山。誦經求解，惟日一不足。石埭楊仁山居士僑屬江寧，鏃鏃經論，流通全國，以大教中興為已任，四方佛子多萃其門。師皆與之往還討論。²⁰

此外，在光緒二十二年（1896）十月金陵刻經處所刊刻的《因明入正理論疏》，在其刻資中有月霞所施洋銀三圓。²¹可見，月霞與楊文會應當早有過從。

綜合言之，月霞最初接觸華嚴義學的時間，極大的可能是在他出家後駐留南京期間，乃是受到楊文會弘揚華嚴義學的風潮的影響。

三、月霞出洋游歷的相關史事

近代西潮驟至，中西交通大開，佛教徒也開始走出國門，瞭解世界大潮。最早出訪國外而具有影響力的佛教徒，應該是被後人成為「昌明佛法第一導師」的楊文會。1878年，楊文會跟隨曾紀澤一道，以清政府的外交官的身份出使歐洲，這段經歷使他「成為最早以世界眼光來觀察和發展中國佛教的中國佛教徒。」²²清朝的最後十年，清政府在無奈之中實行新政，於是有著名的「江楚會奏三疏」，其中有獎勵遊學，尤其提倡赴日本留學，由此開啓了一波赴日留學考察的熱潮。趁著這股熱潮最早出洋考察的僧人，是北京觀音寺的覺先，他在1904年春天，在日僧渡邊信哲等幫助下，赴日本考察游歷，並在歸國之後開始推動在京師成立佛教學務總公所，開啓一系列的佛教改革活動。²³在覺先考察日本兩年之後，月霞也踏上了赴日考察的行程。

學界對月霞出洋考察的經歷大都語焉不詳，甚至考證無據而致史事的錯謬。²⁴其主要原因是習見的月霞傳記中對此書寫十分模糊，研究者又未能擺脫傳統的史料依賴，從而使得月霞出洋考察的事跡一直沒能有清晰的認識。通常認為，月霞出洋考察首先途經日本，而後經由南洋、印度諸國，講學、考察長達三年。²⁵這一

²⁰ 汪允宗，〈月霞法師行記〉，《神州日報》1918年10月27日，第6版。

²¹ 金陵刻經處編，《金陵刻經處大事記長編：1864—1952》，頁41。

²² 陳繼東，〈探尋釋迦原典——近代佛學的形成與中日互動〉，《漢語佛學評論》（第三輯）（上海：上海古籍出版社，2013年），頁422。

²³ 左松濤，〈近代中國佛教興學之緣起〉，《法音》2008年第2期，總第282期，頁35。

²⁴ 如賀金林就錯誤地斷定：「1903年，他（月霞）出訪印度、南洋和西歐諸國，遍察各國佛教，三年始歸。」見賀金林，〈清末僧教育會與寺院興學的興起〉，《安徽史學》2005年第6期，頁32。

²⁵ 賴永海主編，《中國佛教通史·第十五卷》（南京：江蘇人民出版社，2010年），頁231。但是該

觀念或許直接來自於應慈所撰的〈月霞顯珠禪師行略〉的記載，謂：「（月霞）四十六歲出洋考察各國佛教，由日本而南洋，而印度，而歐西，游方說法者三年。」²⁶但是，這一記錄正好與持松的記述相矛盾，據持松記載：

比年（丙午年，即 1906 年）桂君伯華邀留東人士請師至日本，設佛學研究社。己酉（1909）歸，安慶提學使沈君子培約主迎江寺。次年，沈君勸師游歷歐美諸邦，考察宗教，參觀勝跡，搜集遺經，及達暹、緬，因水土不服，胃疾驟起，遂返。²⁷

若據持松所述，月霞是在 1906 年受桂柏華的邀請到日本講學，到 1909 年歸國，而翌年（1910）又在沈曾植的勸說下，企圖游歷歐美，到達泰國、緬甸之後，因水土不服而返國。以上關於月霞出洋游歷的兩種說法，無論是時間還是經過都相互抵牾。隨著新史料的發現，對該史事可以做進一步的澄清。

首先，可以明確的是，上述史料關於月霞首次出訪的時間與地點是一致的，即月霞於 1906 年受桂柏華的邀請，赴日本講經。其次，分歧之處在於月霞是赴日本之後，直接由日本前往南洋乃至印度各國游歷，還是自日本歸國後又再次出訪，以及月霞歸國的時間大致為何？

相較於持松撰述的內容，汪允宗所撰〈月霞法師行記〉更為完整的說明了出洋考察的情況與時間：

（1906 年）值桂伯華居士，習密宗於日本，以留東同契，約師蒞講。師方游閩、浙，蒞鼓山戒會，得訊即橫海赴之。至則開「佛學研究社」，講《楞伽》諸經，日本僧眾為之震動……未幾歸國，值沈子培先生為安徽提學使，延師主迎江寺。冬禪夏講，儼然又一道場也。明年，沈更助師往游世界佛教諸國，冀以搜輯佚經，幽討靈跡。師乃躬涉重瀛，久而後歸，是行殆可比跡於顯、奘矣！²⁸

書一方面認為月霞在「遜清之際」出洋考察，一方面有明確其在 1906 年前往東京，前後似有相互抵牾之疑。

²⁶ 應慈，〈月霞顯珠禪師行略〉，頁 256。

²⁷ 持松，〈月霞老法師傳略〉，第 1 版。沈子培即沈曾植，他當時所擔任的應為「安徽提學使」，而非「安慶提學使」。

²⁸ 汪允宗，〈月霞法師行記（續）〉，《神州日報》1918 年 10 月 28 日，第 6 版。

若依汪允宗的說法，月霞是在 1906 年受邀赴日本講經，講完即回國，並在次年在沈曾植的支持下，再度出洋游歷。此外，在 1907 年 7 月 1 日的《申報》上刊登有月霞即將游歷英、法、印度各國，請相關政府部門加給護照的消息：

安徽迎江寺僧人竺庵、顯珠等，游歷英法印度各國，已蒙安徽提學使沈給發護照，各一紙。該僧人以出洋游歷，須由上海道衙門給照，送請領事簽印後，方可前往。昨已稟准盛宮保，轉請瑞觀察加給護照矣。²⁹

從上述所引兩則史料可知，在 1907 年 7 月前後，月霞應當已經從日本歸國，並在沈曾植的贊助之下，準備前往英、法、印度各國游歷。

又據當時同在日本，且列席月霞《楞伽經》講堂聽講的范熙王（1878—1938）在 1907 年所發表的〈東月霞法師〉中記載：「丙午冬，桂君伯華至日本，組織佛學研究會，特聘法師教授《觀楞伽經義記》，余廁其列，聽講數月，心中豁然，頓有所悟。」³⁰同樣表明月霞在日本講說《楞伽經》的時間長度，應該在數月。

綜合言之，我們大致可以確證月霞出洋考察確係前後兩次，第一次出洋是在桂伯華的邀請下到日本講經，出發時間是在 1906 年間，在日本停留時間應該有數月之久。月霞的第二次出訪，則是於 1907 年 7 月之後，在時任安徽省提學使沈曾植的襄助下，游歷的目的地是南亞、歐洲等地，但因水土不服等因素，月霞未及踏訪歐洲便折返回國，歸國時間應該在 1908 年年底之前。³¹

月霞首次出洋的目的地在日本，他在日本的主要活動是為旅日人士講說《楞伽經》，當時相與講會的聽講者有章太炎、蘇曼殊、孫少侯、劉申叔夫婦、蒯若木夫婦，以及前述范熙王等人，都是當時接觸佛教的革命人士。³²聽講者對月霞的講經反應不一，如邀請者桂伯華對月霞的講說並不滿意，甚至於感慨：「自來辜負講經人，今日則辜負聽經人矣。若再開講，須自登座。」³³當然同樣也有聽月霞講經數月，而「心中豁然，頓有所悟」的范熙王。此外，月霞在日本「徧訪彼邦寺院」，考察日本佛教情況，瞭解日本佛教戒律與法系情形。³⁴月霞第二次出訪到東南亞各國，游歷的目的相近，主要是為「參觀聖跡，搜集遺經」。³⁵

²⁹ 佚名，〈游歷僧人稟請加給護照〉，《申報》1907 年 7 月 1 日，第 18 版。

³⁰ 范熙王，〈東月霞法師〉，《新譯界》第五號（1907 年 4 月 14 日），頁 12。

³¹ 據《申報》報導，月霞在 1908 年 11 月 12 日之前，曾為安徽僧學堂聘請教員，以此推測當時月霞已經回國。參見佚名，〈僧學堂延聘教員（武昌）〉，《申報》1908 年 11 月 12 日。

³² 參見歐陽漸著，《歐陽竟無著述集》（北京：東方出版社，2014 年），頁 553。

³³ 同上。

³⁴ 佚名，〈志諦閑顯珠兩名僧之踪跡〉，《時事新報》1915 年 7 月 29 日，第 2 張第 3 版。

³⁵ 李曉暉，〈月霞法師事畧〉，第 8 版。

兩次出洋考察的經歷對月霞有何種影響，目前學界很少明確論及。從月霞出洋前後的行動比較來看，我們可以見到其中的轉變之處。一方面，月霞在出洋之後的十年間，他與晚清民初的思想界，如康有為、章太炎、汪允宗等維新乃至革命人士交往密切，正是清末民初僧侶與士人之間的思想交流與相互影響。另一方面，月霞開始從單一的傳統講經方式，逐漸轉向一種新式的弘法模式，包括創辦新式的僧教育學校，以及公開向社會發表演說等。

四、月霞受邀赴北京講經始末

民國四年（1915）7月，時任北京政府參政孫毓筠、劉師培等人邀請月霞與諦閑到北京講經，受到報紙大量的報導。該事由於講經會組織者參與「籌安會」，而在當時產生頗大的爭議，同為主講的月霞和諦閑也在當時做出了不同的反應。

此次講經會，在孫、劉等人發出邀請時，有關講經的時間、地點，乃至所講的經典都未確定，可見此次活動的發起是頗為倉促的事件。³⁶其發起的原因，據太虛在其〈自傳〉稱述，此次講經會的發起，是當時的北京政府對日本「二十一條」中「允許日本人在中國有布教之權」³⁷一條所做出的回應，以表示中國自己亦有佛教：

這一年，日本向中國提出二十一條，內有日僧來中國布教條款……因此、孫毓筠、楊度、嚴復等，請諦閑、月霞、道階就北京講經，表示中國亦信崇佛教，無待日僧的傳入，但籌安會帝制議興，孫毓筠等名列六君子，故道階雖在北京而未允其請；月霞到京講數日稱病南歸；獨諦閑興高采烈的留講於宣武門外江西會館，且傳袁克定亦來皈依聽講。³⁸

在蔣維喬為諦閑所寫的碑銘中，也說明當時孫毓筠是「承政府之命，於北平設講經會」³⁹，可見這次講經的活動，確係出自袁世凱政府的意志。

那麼孫毓筠等人為什麼會邀請諦閑和月霞，而非其他佛門人物？有研究者認為，當時月霞是為了籌措華嚴大學的經費而應邀去講經，但此說並無根據。⁴⁰月霞、

³⁶ 參見佚名，〈孫少侯召請法師講經〉，《申報》1915年7月22日，第6版。

³⁷ 日本提出的「二十一條」中所謂的「布教之權」尤指「日本有在中國傳播佛教之權」。參見：佚名，〈特約路透電〉，《申報》1915年4月12日，第2版。

³⁸ 太虛，《太虛大師自傳》，《太虛大師全書·第三十一卷》（北京：宗教文化出版社，2004年），頁195-196。

³⁹ 蔣維喬，〈天台教觀第四十三祖諦公碑〉，見方祖猷著，《諦閑法師年譜》（北京：宗教文化出版社，2012年），目錄前一頁。

⁴⁰ 賴永海主編，《中國佛教通史·第十五卷》，頁233。

諦閑二人之所以受邀北上講經，一方面應該與他們當時的官方身份有關。民國元年（1912），在寄禪等人組織下的中華佛教總會成立，諦閑被公推為「演教科長」，月霞則為三名科員之一，可見他們在中華佛教總會中的職位即是講經法師的角色，而孫毓筠則與章太炎等三人，被請為中華佛教總會的「名譽會長」。易言之，月霞、諦閑二人與孫氏是中華佛教總會的同仁。另一方面，則因月霞與孫毓筠、劉師培等講經會籌劃者本為舊交。孫氏於 1906 年東渡日本，加入同盟會，並擔任總部庶務部幹事。劉師培也於 1907 年春，應章太炎等邀請東渡日本，參加同盟會東京本部的工作。在月霞赴日講《楞伽經》時，孫毓筠與桂伯華同為組織者，劉師培也曾參與講會。⁴¹

月霞與諦閑受邀之後，於 1905 年 7 月 14 日從上海出發，抵京後駐錫於東城本司胡同。二人抵京之後，孫毓筠開始籌備講經會具體事宜，他先是與內務總長朱啓鈴相商，並得到朱的贊許。其後，孫毓筠召集在京名流六十餘人於中央公園來今雨軒，商討講經的方式，明確了月霞、諦閑二人以五十日為期限講授《楞嚴經》，並公推孫毓筠籌辦歡迎會，以及劉師培負責起草歡迎會公啓。⁴² 8 月 1 日，在京僧侶與居士在江西會館舉辦歡迎諦閑、月霞二人到京講經的大會，諦閑、月霞兩人先後發表了演說。⁴³

8 月 8 日為開始講經的第一天，與會聽講者將近兩千人。此次講經會有非常明確的流程，每天晚上開講三小時，從晚上八點到十一點，中間休息二十分鐘，上下半場由諦閑與月霞接續分講，此外現場還發送宣傳單，裡面印有明確的講堂規則、講經通告與開講儀式。⁴⁴

但是，講經活動開始不久，講經會的兩位核心組織者孫毓筠、劉師培二人，便廁身籌安會六君子之列，於 8 月 14 日聯名發起「籌安會」，公開鼓吹帝制。9 月 1 日，參政院開會，各省官員函電交馳，或派人入京，請願實行帝制。而在兩天之後，9 月 3 日月霞便因病返回湖北了。⁴⁵但是，月霞在京的講經活動，應該在他稱病南返之前便已停止了。據諦閑在書信中稱，月霞在京只講了四座，與前引太虛「到京講數日稱病南歸」的說法一致。⁴⁶

與諦閑此次赴京講經是他第一次面向士大夫宣講的情況不同，月霞早在 1906 年受邀赴日本講經，就開始向知識界公開演說佛教經典，並且聽講者都是思想前

⁴¹ 李曉暉，〈月霞法師事畧〉，第 8 版。

⁴² 佚名，〈孫少侯討論提倡佛教方法〉，《申報》1915 年 7 月 26 日，第 6 版。

⁴³ 佚名，〈兩法師之歡迎會〉，《申報》1915 年 8 月 5 日，第 6 版。

⁴⁴ 佚名，〈諦閑月霞兩大師第一日說經之盛況〉，《時報》1915 年 8 月 13 日，第 3 張第 5 版。

⁴⁵ 佚名，〈專電〉，《時報》1915 年 9 月 4 日，第 2 版。

⁴⁶ 諦閑，〈覆諸暨楊紫林居士書〔一〕〉，《諦閑大師文匯》（北京：華夏出版社，2012 年），頁 188。

衛的革命人士。民國建立後，月霞移居滬上數載，與宗仰、汪允宗等人深交，對於時代潮流風向應該較諦閑更為瞭解，對袁氏復辟舉動必十分警覺。在講經會結束後未久，《益世報》上就曾發表抨擊該講經會的時評，措辭十分激烈，對兩位講經者頗有諷刺言論：

講場散了，兩大師亦見幾（機）而作，不敢冀頑石點頭，各卷其廣長妙舌，相率南下矣……揆厥原因，皆由發起延僧之孫楊輩，方為籌安會忙得烟塵抖亂，正在研究媚世法，不暇去參加出世法。兩大師護法無人，此會乃不免虛無寂滅。吾於是歡佛力之衰終，不敵帝力之大。⁴⁷

因此，月霞在講經期間是否確實因病而輟講，抑或是佯病退出，現已不得而知。但從其親近者的記錄來看，月霞確實有不願再與孫、劉輩合作的動機。汪允宗就曾因此問題與月霞進行了問答：

會袁氏謀稱帝，延師赴講。師與諦閑法師偕往，時議謂：一旦踐阼者，將封為國師。師知之，不待講畢，托病先歸。遇諸海上，予問「何為徑歸？」師笑曰：「和尚乘汽車講經，不可自我作俑。」予曰：「乘汽車者不役舍生之力，非用人力馬力，乘輿負有苦樂之觀，師曷為舍之？」師笑曰：「居士之言達矣，老僧實不願以佛法供人侮弄，故決然不留也。」⁴⁸

可見，在月霞看來，袁世凱政府組織那場講經會的動機並非為弘揚佛教，而是想借講經之名為其復辟之舉背書。智光在〈月霞法師略傳〉中也認為，月霞因袁世凱陰謀帝制，而「即托病南旋，免受殃及」。⁴⁹應慈也認為月霞是因反對袁世凱復辟帝制，甚至差點因此遇禍，其文謂：「嘗應孫毓筠之請，講《楞嚴經》於北平，以反對洪憲帝制，幾遇禍，遂南歸。」⁵⁰總之，我們雖然無法就此斷定月霞曾公開反對帝制，甚至因此與孫毓筠等人發生抵牾，但他因此罷講而稱病南返，當無異議。

五、海潮寺華嚴大學駐軍事件

民國五年（1916）秋的華嚴大學駐軍事件，是華嚴大學辦學史上的重要事件，該事件或直接導致華嚴大學的停辦。既往的相關研究中，對駐軍事件常常一筆帶

⁴⁷ 覺斯，〈時評一〉，《益世報》1915年10月12日，第2版。

⁴⁸ 汪允宗，〈月霞法師記行（續）〉，《神州日報》1918年10月29日，第6版。

⁴⁹ 智光，〈月霞法師略傳〉，頁4。

⁵⁰ 應慈，〈月霞顯珠禪師行略〉，頁257。

過，缺乏詳細的梳理。通過對相關史料的整理，我們能夠還原月霞在駐軍事件發生後做出的種種反應，既能夠補充月霞生平事跡的完整性，也能藉此瞭解月霞所處的境遇，以及民國初年佛教僧教育發展的困境。

1916年10月間，浙軍第八團強駐華嚴大學校舍，導致華嚴大學課程被迫停頓勢將解散。⁵¹此事發生之後，月霞四處交涉。首先，他向教育部、內務部兩部分別發送了電報，懇請維持學校。教育部接到月霞的請求之後，向浙江省省長發出諮文，要求其查明核辦。內務部長孫洪伊也在11月中旬向浙江省督軍與省長發出諮文，要求核查辦理。⁵²浙江督軍署在接到內務部諮文之後，於11月4日諮覆了內務部。其諮覆的主要內容為：

查華嚴學校在海潮寺內，該寺餘屋頗多，暫以一部分借駐軍隊，與校舍並無妨礙，且是項兵房已租籌備建築，工竣即行遷讓。現駐該寺原為一時權宜之計，前據該校長呈同前情，到署當經嚴令該管官長認真約束士兵，對於該寺房屋務須加意保護，毋稍損毀，以期兵士、僧侶兩得相安。⁵³

從浙江督軍署的諮覆內容來看，一方面是確認了浙軍第八團確實駐軍於海潮寺內，但另一方面又否認強駐華嚴大學校舍，而稱海潮寺剩餘房屋頗多，暫借一部分以駐紮軍隊，並在兵房竣工後立即遷出。此外，浙江督軍署還承諾嚴令官長約束士兵，保護房屋，令兵士、僧侶兩得相安。

月霞除了爭取政府保護之外，也向他在文化界的朋友發出求助。11月18日，在月霞的故交、一向護持佛教的狄楚青所創辦的《時報》上發表了〈華嚴大學避軍記〉一文，以為華嚴大學聲援。該文提到，當時旅滬的伍廷芳、應季中等人以該校中途輟學為可惜，且軍隊蹂躪寺觀並非保護宗教之道，因此曾聯名電請浙江省督軍主持公道，將軍隊遷出，以便該校繼續開課。伍廷芳等人的電報請求，得到的答覆與前述浙江督軍署答覆內務部的內容一致。但是，浙軍一直駐紮寺中，毫無遷出之信，大有久占不歸之意。⁵⁴同日，《時報》上還發表了一篇署名為「蛆」的時評，聲援華嚴大學所遭遇的宗教不平等待遇，批評官廳畏強欺懦，言辭頗為激烈。⁵⁵

⁵¹ 佚名，〈諮浙江省長浙江華嚴大學校長電呈該校被浙軍強駐轉諮核辦文（第二千六百二十六號，五年十月三十日）〉，《教育公報》第3卷第12期，1916年，頁70。

⁵² 孫洪伊，〈內務部諮浙江督軍、省長據浙江華嚴大學校長電陳浙江第八團強駐校舍等情諮請查核辦理並希見覆文〉，《政府公報》第310期，1916年11月14日，頁10-11。

⁵³ 佚名，〈浙江督軍署諮覆內務部查華嚴學校借駐軍隊係一時權宜之計已嚴令該管官長對於該寺房屋加意保護文〉，《時事新報》1916年11月20日，第1版。

⁵⁴ 佚名，〈華嚴大學避兵記〉，《時報》1916年11月18日，第2張第4版。

⁵⁵ 蛆，〈宗教平等乎〉，《時報》1916年11月18日，第2張第4版。

當時身居上海的汪允宗，也接到了月霞派人送去的求助信，並立即上門求助於滬上友人，謀劃行動。汪允宗在與滬上同契商討之後，給月霞以「就因綠時節觀之，事尤可為也」的答覆。汪允宗在月霞傳記中還記錄到，該事件「翼日而事得解」⁵⁶。但不知汪允宗與同契運作的結果，是否便是〈華嚴大學避兵記〉中所記述的情形。

月霞因海潮寺為軍隊所駐，又無法將其遷出，因此擬將華嚴大學暫時遷往安徽青陽縣九華山東崖寺續辦。⁵⁷於是，月霞與東崖寺住持心堅接洽商妥之後，向安徽省長發電，呈請將華嚴大學前往東崖寺，並請求安徽省長飭知青陽縣出示公告，予以保護。⁵⁸月霞同時派學生智光先行帶領部分學生到東崖寺進行籌備，但遷校一事由於月霞胃病復發，因此作罷。

但是，華嚴大學是否就此而結束，仍有疑處。⁵⁹在持松與應慈所撰的月霞傳記中，均未明確華嚴大學停辦的具體時間。而智光在〈月霞法師傳略〉中則非常明確的記載華嚴大學結束的時間為「民五（1916）初秋」，也就是華嚴大學被軍隊占據的時間。⁶⁰而汪允宗在〈月霞法師行記〉中則提到，華嚴大學在駐軍事件之後「越一年，全校卒業」，亦即華嚴大學約在 1917 年方告結束。⁶¹這一說法與記錄應慈生平的〈正法眼藏敘〉的記載一致，其文云：「民丁巳（1917）春，師（應慈）從月霞尊者習教卒」⁶²。

綜合前述，我們或可推知，華嚴大學在駐兵事件之後便已經停課，部分學生逐漸離開華嚴大學，但月霞並未就此放棄，而仍四處奔走尋求解決駐軍問題，以求恢復學校。但月霞爭取讓駐軍遷出華嚴大學的努力未能成功，華嚴大學最終於民國六年（1917）初正式宣告結束。

六、餘論

月霞在民國之後，被尊為華嚴宗中興的祖師與僧教育的開拓者，學者常常將月霞復興華嚴宗的前提條件歸功於楊文會對華嚴典籍的收集與刊刻。楊文會對月霞的互動卻不止於此。楊文會在南京創辦金陵刻經處，流通經典之外，他的佛學

⁵⁶ 汪允宗，〈月霞法師行記〉，《神州日報》1918 年 10 月 27-30 日，第 6 版。

⁵⁷ 佚名，〈華嚴大學避兵記〉，第 2 張第 4 版。

⁵⁸ 倪嗣沖，〈安徽省長倪嗣沖致內務部諮〉，見中國第二歷史檔案館編：《中華民國史檔案資料彙編·第 3 輯·文化》（南京：鳳凰出版社，1991 年 6 月〔2015 年 5 月重印〕），頁 741-742。

⁵⁹ 學者一般將華嚴大學的被軍對占據的時間，即 1906 年秋，視為華嚴大學停止的時間。參見韓朝忠，〈近代華嚴宗僧教育研究〉，《宗教學研究》2015 年第 4 期，頁 139。

⁶⁰ 智光，〈月霞法師略傳〉，頁 4。

⁶¹ 汪允宗，〈月霞法師行記（續）〉，《神州日報》1918 年 10 月 30 日，第 6 版。

⁶² 應慈老法師編，〈正法眼藏〉（上海：上海市佛教協會教務組，2015 年），「敘」，頁 3。

闡揚引發了一大批晚清文人對佛學的興趣，同樣也「反哺」於僧侶，月霞便是因此能夠最初接觸華嚴義學。

梁啟超在《清代學術概論》中曾這樣評述晚清思想界：「故晚清所謂新學家者，殆無一不與佛學有關係，而凡有真信仰者率皈依文會。」⁶³月霞所交往的士人正是梁任公筆下的「新學家」，無論是先後邀請月霞出洋考察的桂柏華、沈曾植，還是邀請月霞北上講經的孫毓筠，他們或為楊文會的門人（桂柏華、孫毓筠），或為楊氏同契道友（沈曾植），而在華嚴大學被強據時挺身相護的狄楚青，同樣也是楊氏門人。月霞與晚清思想界所交往的，正是所謂「晚清好佛學的人，幾乎都是思想趨新之士大夫」。⁶⁴1916年7月26日，康有為在徐子靜的陪同下蒞華嚴大學，與月霞暢談玄理，並在月霞邀請下對華嚴大學師生發表演說。⁶⁵月霞同樣曾受到知識界的邀請，向士人講說經典或者演說，他第一次受邀出洋便是面對旅日的知識界人士講《楞伽經》，後又曾受湖北教育界的邀請，在湖北省教育會設壇講演。⁶⁶月霞對袁世凱的復辟行徑所做出的反應，正是他與晚清民初新派士人的互動下的思想反應，這在太虛在民國喊出「佛教革命」之前，無疑是一種「先聲」。

華嚴大學停辦之後，月霞受邀住持常熟興福寺，本欲假興福寺續辦僧教育，但是因胃病復發，不久之後便圓寂於杭州玉泉寺。和月霞一起離去的，還有晚清民初的那股佛學「伏流」，隨著新潮日盛，佛學再次從時代思想的中心走向了邊緣。

參考文獻：

（一）專書

- 于凌波，《中國近現代佛教人物志》，北京：宗教文化出版社，1995年。
 金陵刻經處編，《金陵刻經處大事記長編：1864—1952》，武漢：崇文書局，2022年。
 梁啟超，《清代學術概論》，上海：上海古籍出版社，1998年。
 賴永海主編，《中國佛教通史·第十五卷》，南京：江蘇人民出版社，2010年。
 歐陽漸著，《歐陽竟無著述集》，北京：東方出版社，2014年。
 釋東初，《近代中國佛教史》，臺北：中華佛教文化館，1974年。

⁶³ 梁啟超，《清代學術概論》（上海：上海古籍出版社，1998年），頁99。

⁶⁴ 葛兆光，〈論晚清佛學之復興〉，《西潮又東風：晚清民初思想、宗教與學術十講》（上海：上海古籍出版社，2006年），頁85。

⁶⁵ 佚名，〈康南海蒞華嚴大學校紀略〉，《時報》1916年7月27日，第2張第4版。

⁶⁶ 佚名，〈月霞禪師之說法〉，《盛京時報》1917年5月20日，第5版。

李曉暉，〈諦閑月霞兩法師事略〉，北京：北京正蒙印書局代印，索書號：普線長722740。

太虛，〈太虛大師自傳〉，《太虛大師全書·第三十一卷》，北京：宗教文化出版社，2004年，頁195-196。

（二）論文、報刊

左松濤，〈近代中國佛教興學之緣起〉，《法音》總第282期（2008年第2期），頁34-38。

佚名，〈月霞禪師之說法〉，《盛京時報》1917年5月20日，第5版。

佚名，〈月霞禪師武昌講經記〉，《申報》1917年5月8日，第7版。

佚名，〈月霞禪師講經記〉，《時事新報》1917年5月9日，第3張第4版。

佚名，〈志諦閑顯珠兩名僧之踪跡〉，《時事新報》1915年7月29日，第2張第3版。

佚名，〈兩法師之歡迎會〉，《申報》，1915年8月5日，第6版。

佚名，〈孫少侯討論提倡佛教方法〉，《申報》1915年7月26日，第6版。

佚名，〈浙江督軍署諮覆內務部查華嚴學校借駐軍隊係一時權宜之計已嚴令該管官長對於該寺房屋加意保護文〉，《時事新報》1916年11月20日，第1版。

佚名，〈特約路透電〉，《申報》1915年4月12日，第2版。

佚名，〈專電〉，《時報》，1915年9月4日，第2版。

佚名，〈康南海蒞華嚴大學校紀略〉，《時報》1916年7月27日，第2張第4版。

佚名，〈游歷僧人稟請加給護照〉，《申報》1907年7月1日，第18版。

佚名，〈華嚴大學避兵記〉，《時報》1916年11月18日，第2張第4版。

佚名，〈僧學堂延聘教員（武昌）〉，《申報》1908年11月12日，第2張第3版。

佚名，〈諦閑月霞兩大師第一日說經之盛況〉，《時報》，1915年8月13日，第3張第5版。

佚名，〈諦閑顯珠兩法師訪問錄〉，《時報》1915年7月29日，第2張第4版。

佚名，〈諮浙江省長浙江華嚴大學校長電呈該校被浙軍強駐轉諮核辦文（第二千六百二十六號，五年十月三十日）〉，《教育公報》第3卷第12期，1916年，頁70。

李曉暉，〈月霞法師事畧〉，《神州日報》1915年8月31日，第8版。

汪允宗，〈月霞法師行記〉，《神州日報》1918年10月27-30日，第6版。

持松，〈月霞老法師傳畧〉，《覺有情》第62、63期合刊（1942年5月），原刊頁碼不清。

范熙壬，〈東月霞法師〉，《新譯界》第五號（1907年4月14日），頁12-13。

- 倪嗣冲，〈安徽省長倪嗣冲致內務部諮〉，見中國第二歷史檔案館編：《中華民國史檔案資料彙編·第3輯·文化》，南京：鳳凰出版社，1991年6月〔2015年5月重印〕，頁741-742。
- 孫洪伊，〈內務部諮浙江督軍、省長據浙江華嚴大學校長電陳浙江第八團強駐校舍等情諮請查核辦理並希見覆文〉，《政府公報》第310期，1916年11月14日，頁10-11。
- 蛆，〈宗教平等乎〉，《時報》1916年11月18日，第2張第4版。
- 陳英善，〈月霞大師之華嚴·禪——兼論應慈、持松法師等〉，《華嚴學研究·第三輯》，北京：宗教文化出版社，2018年。
- 陳繼東，〈探尋釋迦原典——近代佛學的形成與中日互動近代佛學的形成與中日互動〉，《漢語佛學評論》（第三輯），上海：上海古籍出版社，2013年，頁431-445。
- 智光，〈月霞法師略傳〉，《海潮音》第11卷第3期（1930年3月），法苑藝林，頁3-5。
- 賀金林，〈清末僧教育會與寺院興學的興起〉，《安徽史學》2005年第6期，頁28-34。
- 葛兆光，〈論晚清佛學之復興〉，《西潮又東風：晚清民初思想、宗教與學術十講》，上海：上海古籍出版社，2006年，頁85。
- 蔣維喬，〈天台教觀第四十三祖諦公碑〉，見方祖猷著，《諦閑法師年譜》，北京：宗教文化出版社，2012年，目錄前一頁。
- 鄧子美，〈近現代華嚴傳燈錄：月霞學案（初稿）〉，《華嚴學研究·第三輯》，北京：宗教文化出版社，2018年，頁46。
- 諦閑，〈覆諸暨楊紫林居士書〔一〕〉，《諦閑大師文匯》，北京：華夏出版社，2012年，頁188。
- 應慈，〈月霞顯珠禪師行略〉，《武進天寧寺志》卷七，收入《中國佛寺史志彙刊》第1輯第35冊，臺北：明文書局，1980年，頁255-257。
- 應慈老法師編，《正法眼藏》，上海：上海市佛教協會教務組，2015年。
- 韓朝忠，〈近代華嚴宗僧教育研究〉，《宗教學研究》2015年第4期，頁137-143。
- 覺斯，〈時評一〉，《益世報》1915年10月12日，第2版。
- 警世人，〈月霞禪師圓寂後之所聞〉，《時報》1918年2月3日，第3張第7版。

南京金陵刻經處刊印華嚴宗經論的歷史考察與學術貢獻

南京師範大學文學院 碩士生
郭明儀

摘 要

南京金陵刻經處由楊文會等人在「末法蒼茫、宗風歇絕」的清代末期成立以來，在佛教刻經事業上發揮了重要的作用，楊文會積極蒐求海內外佛教經論，其中華嚴宗尤其是賢首法藏的著作佔據了一大部分，這些重要著作諸多遺失，甚至部分經論如賢首法藏之《華嚴經探玄記》「宋元以來，無人得見」，楊文會將其在國內刊印流通，為華嚴宗的研究提供了較為系統的資料。楊文會管理金陵刻經處，有完備的章程，不僅刊印標準嚴格，其本人更是對亟付剞劂的經論親自校勘，去偽存真，孜孜矻矻用心佛教經典的刊印流通，為學術研究提供了極大的方便。在金陵刻經處的影響下，全國各地刻經處相繼而起，互相合作，對於華嚴宗經論的保存和傳承亦是做出了極大的貢獻。金陵刻經處在歷代熱心人士的用心經營之下，至今仍在刊印華嚴宗教典，作為刻經中心，仍發揮著舉足輕重的作用。

關鍵詞：金陵刻經處、楊文會、華嚴宗經論、賢首法藏

一、前言

19 世紀末與 20 世紀初期，我國傳統文化在與西方文化的交融碰撞中，出現了新的局面，此一時期，社會動蕩不安，救亡圖存呼聲高漲，有志之士也在有意振興佛教，居士楊文會（1837-1911）創辦金陵刻經處刊印佛教經典即為一項里程碑之舉。趙朴初（1907-2000）〈金陵刻經處重印經書因緣略記〉曾讚歎楊文會：「近世佛教昌明，義學振興，居士之功居首。」¹在「末法蒼茫、宗風歇絕」之會，楊文會奮起，孜孜矻矻，對佛教文化事業的傳播與弘揚做出了諸多的貢獻，梁啟超評論其學問與影響：「夙棲心內典，學問博而道行高。晚年息影金陵，專以刻經弘法為事。……晚清所謂新學家者，殆無一不與佛學有關係，而凡有真信仰者率皈依文會。」²

金陵刻經處自清同治五年（1866）創立以來，廣求海內外佛典，其中一個重要的部分即為華嚴宗經論。《華嚴經》傳入中國以後，先後形成了六十卷本、八十卷本與四十卷本三種漢譯本，簡稱《六十華嚴》、《八十華嚴》與《四十華嚴》。《六十華嚴》由東晉僧佛陀跋陀羅等人譯出，又稱舊《華嚴》、晉譯《華嚴》；《八十華嚴》於唐武周時期實叉難陀等人譯出，又稱新《華嚴》；《四十華嚴》於唐德宗貞元年間般若三藏譯出，全稱《大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品》，簡稱《普賢行願品》，內容上相當於新、舊《華嚴》之〈入法界品〉。唐代完成《八十華嚴》與《四十華嚴》的翻譯之後，古代大德與文人學者對《華嚴經》的研究亦是達到了前所未有的繁榮與昌盛，影響甚深者，杜順和尚（557-640）、雲華智儼（602-668）、賢首法藏（643-712）、清涼澄觀（738-839）、圭峰宗密（780-841），被後世尊為華嚴五祖。唐武宗會昌法難之後，華嚴教典銷毀衆多，《華嚴經》研究亦隨之衰落，雖時有中興，然終不及盛唐。

清末民初，楊文會志在投身於佛教典籍的整理與校刻，終其一生重視華嚴宗經論的研習，訪求了諸多流失在日韓等地的華嚴宗經典，在楊文會等人的呼籲倡導之下，全國各地刻經處繼起，刻印了數量可觀的華嚴宗教典，對當時以至如今華嚴宗經典的流通、教學、傳播與學術研究等各方面產生了重要的影響。本文即從金陵刻經處對華嚴宗經論刊印的歷史考索出發，進而探討其對當世的學術貢獻。

¹ 趙樸初，《趙樸初文集》（北京：華文出版社，2007 年），頁 488。

² 梁啟超，《清代學術概論》（上海：上海古籍出版社，1998 年），頁 99。

二、楊文會刊印華嚴宗經論之貢獻與成就

華嚴宗依《華嚴經》立教，兩晉南北朝以來，共形成了《六十華嚴》、《八十華嚴》與《四十華嚴》三種翻譯版本，以及諸多的釋經之作，隋唐時期發展到鼎盛。宋元以後，華嚴宗的發展呈現衰頹趨勢，清末民初之交，在國家政權與民生安全面臨危機，以及傳統的民族文化面臨衝擊的背景之下，一些仁人志士發憤圖強，為民族的振興做出了巨大的努力。楊文會居士等人創立金陵刻經處刊印佛經與經論以及聚眾講學，對此一時期佛教的發展做出了不朽的貢獻。

楊文會，字仁山，安徽石埭（今安徽池州）人，在近代佛教史上繼往開來引領佛教的復興，被譽為我國近代佛教復興之父。楊文會對近代佛教的貢獻是多方面的，沈曾植概括為「論師、法將、藏主、經坊」³，集創辦金陵刻經處刊印佛經、蒐集散佚經論保存文獻、開辦祇洹精舍培育人材以及親自教學闡揚佛法之功德於一身，影響深遠。楊文會在同治五年（1866）組織創辦金陵刻經處，1907年在刻經處設立祇洹精舍，除了受到社會環境的影響之外，本人也是虔誠的佛教弟子，對於華嚴宗的貢獻，可以分為三點來討論。

其一，認可華嚴宗經論內容並傳授於學人。楊文會棲心華嚴、唯識與淨土教典，梁啟超指出：「文會深通『法相』、『華嚴』兩宗，而以『淨土』教學者。學者漸敬信之。」⁴楊文會生前，曾計劃編纂《大藏輯要》，對於華嚴宗經典，蔣維喬《中國佛教史》記載：「（楊文會）所輯《華嚴著述輯要》，大半皆中土久佚之本；晚歲，更得二祖之《搜玄記》，三祖之《探玄記》，乃手輯《賢首法集》一百數十卷，以《探玄記》冠其首。」⁵楊文會亦曾多次提到華嚴經論教理以及其流通與教學的重要性，如楊氏在〈十宗略說·賢首宗（一名華嚴宗）〉提到：

《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，於諸祖撰述，宜盡心焉！⁶

³ 楊文會著，張華選編，《楊仁山文集》（北京：商務印書館，2018年），頁538。

⁴ 梁啟超，《清代學術概論》，頁99。

⁵ 蔣維喬，《中國佛教史》（北京：中華書局，2015年），頁371。

⁶ 楊文會著，張華選編，《楊仁山文集》，頁89。

楊文會稱《華嚴經》是「經中之王」，傳入我國以後，唐代杜順和尚「依經立觀，是為初祖」，其後又有雲華智儼、賢首法藏、清涼澄觀闡揚《華嚴》經義，因此《華嚴》之奧義「如日麗中天，有目共睹矣」。楊文會提到的「四法界、十玄門、六相、五教」則是華嚴宗哲學思想體系的一部分，也是佛教中國化進程中形成的璀璨章節，如陳永革在〈『教宗賢首』：論楊文會《賢首法集》及民國華嚴宗復興〉一文中指出：「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。」⁷楊文會設想編印《大藏輯要》，並撰寫了〈敘例〉，文中指出：「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。」⁸於〈與某君書〉言：「鄙人初學佛法，私淑蓮池、憨山。推而上之，宗賢首、清涼。再溯其源，則宗馬鳴、龍樹。此二菩薩，釋迦遺教中之大導師也。」⁹其在〈《陰符經》發隱〉提到：「夫論道之書，莫精於佛經。佛經多種，莫妙於《華嚴》。悟《華嚴》宗旨者，始可與談此道矣。」¹⁰諸如此類。

楊文會以為「大乘以《華嚴》為首」，嘗以《華嚴》會通儒道二家經典，如《論語·公冶長》載：子謂子貢曰：「汝與回也孰愈？」對曰：「賜也何敢望回？回也聞一以知十，賜也聞一以知二。」子曰：「弗如也！吾與汝弗如也。」楊文會〈《論語》發隱〉云：「《維摩經》中，三十二菩薩，皆以對法顯不二法門。六祖《壇經》，以三十六對，顯禪宗妙義。子貢聞一知二者，即從對法上知一貫之旨也。若顏子聞一知十者，乃證華嚴法門也。經中凡舉一法，即具十門，重重無盡，名為圓融法界。子貢能知顏子造詣之深，復能自知修道分齊，故孔子印其弗如而與之也。」¹¹孔子問子貢與顏回相比，誰更勝一籌？子貢回答說顏回「聞一以知十」，他自己則「聞一以知二」，針對子貢的回答，楊文會以《維摩經·入不二法門品》之文殊師利等三十二位菩薩與維摩詰居士的關於入不二法門的對答、《六祖壇經》記載的惠能交代弟子們「道貫一切經法」的三十六對法，以對應子貢之「聞一以知二」；又以《華嚴經》「凡舉一法，即具十門」之奧義對應顏回「聞一以知十」之聰慧與精深造詣，而以圓融儒佛之說。又如《道德經》「生之徒十有三，死之徒十有三，人之生動之死地者亦十有三」下，楊文會〈《道德經》發隱〉云：「『生之徒』三句，最難發明，須用《華嚴》十世法門釋之，則句句有著落矣。一切釋典，皆論三世，獨《華嚴》論十世。」¹²《道德經》「生之徒」三句，楊文會以為「最難發明」，須以《華嚴經》

⁷ 中國佛教協會，「金陵刻經處與近現代佛教義學研討會」網站，<https://www.chinabuddhism.com.cn/special/jlkjc/yxyt061/2016-07-08/10968.html>（2016/07/08）。

⁸ 楊文會著，張華選編，《楊仁山文集》，頁 258。

⁹ 楊文會著，張華選編，《楊仁山文集》，頁 334。

¹⁰ 楊文會著，張華選編，《楊仁山文集》，頁 431。

¹¹ 楊文會著，張華選編，《楊仁山文集》，頁 415-416。

¹² 楊文會著，張華選編，《楊仁山文集》，頁 445。

之十世法門來解釋，《華嚴經》十世即過去世、現在世、未來世各有三世，總共為九世，九世圓融和合為一世，故有十世。可見楊文會頗為認同與用心於華嚴教典。

楊文會對佛教的認知以及聚徒講學，影響了眾多僧人、居士與學者，深受時人崇敬，沈曾植、梁啟超、章太炎、太虛大師等人皆與金陵刻經處有著殊勝的因緣。楊文會積極接受西學，早在 1897 年與譚嗣同、繆荃孫等人成立金陵測量會，學習西方自然科學。祇洹精舍成立後，親自講學，中西結合，聘任李曉敦講授漢文，蘇曼殊講授英文與梵文。精善《華嚴》者如參與戊戌維新運動之譚嗣同，受楊文會啟發，吸收《華嚴》義理撰成《仁學》一書。近代華嚴宗發展的關鍵人物，冶開法師（1852-1922）座下弟子月霞法師，在南京期間與楊文會及門人往來密切，為其後創辦華嚴大學宣揚《華嚴》義理奠定了基礎。冶開法師的另一位弟子應慈法師自號「華嚴座主」，除了協助月霞法師創辦華嚴大學，另在常熟虞山興福寺成立華嚴講堂，一生致力於華嚴學的弘揚，在上海與楊文會門人蔣維喬等人重編《華嚴疏鈔》，流通經典。在這樣的組織下，也影響了寺院辦學以提高僧人知識水平，有利於發展佛教教育，同時楊文會等人講學也滲入政治生活中，影響著當時的社會風氣。

其二，積極蒐求海內外華嚴典籍與古代高僧大德佚書。在搜求華嚴宗經論上，楊文會可謂盡心備至。楊氏刊印華嚴著述，廣求國內以及日本、朝鮮等地之善本，根據楊文會〈佛學書目表·華嚴部〉，共羅列五種華嚴典籍，其中三種是金陵刻經處刻版，分別是：唐澄觀撰《華嚴疏鈔》二百二十卷，楊文會指出此書「以四分科經，發揮精詳，後人得通《華嚴》奧旨者，賴有此書也」；唐李通玄撰《華嚴合論》一百二十卷，楊文會提到此書「提倡圓頓法門，與禪相為表裏」；楊文會輯《華嚴著述集要》，楊謂此集「薈萃各家撰述，學《華嚴》者，萬不可少」。¹³澄觀所撰之《華嚴疏鈔》是對唐譯八十卷本《華嚴經》的疏解之作，是《大方廣佛華嚴經疏》與《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》的合刻本，原本各自單行，後世將二者合為《華嚴經疏鈔》，簡稱《華嚴疏鈔》。李通玄撰《華嚴合論》，即《華嚴經合論》，亦稱《大方廣佛華嚴經合論》，是《華嚴經》經文與《新華嚴經論》的合刻本，《新華嚴經論》是李通玄論述八十華嚴之作，後經唐代僧人志寧與北宋僧人惠研整理，將此書內容匯入經文，名曰《華嚴經合論》。李通玄《華嚴合論》與澄觀《華嚴疏鈔》，此兩部著作是研讀《華嚴經》的重要參考，同時澄觀《大方廣佛華嚴經疏》受到了李通玄的影響，而且澄觀享有「華嚴疏主」之美譽，如魏道儒在《中國華嚴宗通史》中提到：「澄觀的全部著作據稱有 400 餘卷，故有『華嚴疏主』之譽。他系統注解八十華嚴的著作是《大方廣佛華嚴經疏》（簡稱《華嚴經疏》）六十卷。……此書雖有不少發揮，而且接受了李通玄的影響，……」¹⁴楊文會編輯「《華嚴著述集要》二十九

¹³ 楊文會著，張華選編，《楊仁山文集》，頁 241。

¹⁴ 魏道儒，《中國華嚴宗通史》（南京：鳳凰出版社，2008 年），頁 171-172。

種」，¹⁵據羅琿《金陵刻經處研究》記載：「(《佛學書目表》)所載《華嚴著述集要》一種，金陵刻經處見存經版中無此書經板，所見書目及館藏中均無此書記載。」¹⁶李通玄《華嚴合論》與澄觀《華嚴疏鈔》的刊印，代表了楊文會對華嚴宗的學術眼光與立場，如陳永革〈『教宗賢首』：論楊文會《賢首法集》及民國華嚴宗復興〉指出：「金陵刻經處先後復刻這兩部闡釋唐譯《八十華嚴》的巨著，頗能反映楊文會對華嚴宗的弘傳立場。」¹⁷

此外，根據歐陽漸（1871-1943）〈楊仁山居士傳〉，楊文會曾自日本學者南條文雄處「由海外得古德逸書三百種，訣其最善者刻之」。¹⁸楊文會推崇賢首法藏著述，親自蒐集《賢首法集》一百數十卷，在友人南條文雄協助下得到的「古德逸書」，其中關於「賢首《十疏》」，〈《賢首法集》敘〉提到「已得其六」：

世之學《華嚴》者，莫不以賢首為宗。而賢首之書，傳至今日者，僅藏內十餘卷耳。後人閱清涼《大疏》，咸謂青出於藍而青於藍。因欲易賢首宗為清涼宗，蓋未見藏公全書故也。近年四海交通，得與東瀛南條文雄遊，求覓古德逸書數百種。所謂賢首《十疏》者，已得其六。方知清涼《大疏》，皆本於《探玄記》也。賢首作《新華嚴疏》，未竟而卒。後二十七年，清涼乃生。及其作疏，一宗賢首，豈非乘愿再來，闡發大經乎？今將賢首著述，去偽存真，匯而刊之，名曰《賢首法集》。世之學《華嚴》者，其以是為主臬也可。¹⁹

楊文會提到，世人學習《華嚴經》多宗賢首法藏，賢首法藏一生著述頗豐，據湯用彤《隋唐佛教史稿》統計，「其所撰現存者二十三部，知名而佚失者約亦有二十餘部。」²⁰然而賢首法藏的著作在經過會昌法難之後，散佚衆多，傳至楊文會所處的時代，所見「僅藏內十餘卷耳」。因其得益於海內外交通之方便，經南條文雄協助，搜求賢首法藏逸書數種，匯而成《賢首法集》百餘卷二十二種。楊文會親自校對，指出了過去對賢首法藏的誤解，以為清涼澄觀《大疏》（《大方廣佛華嚴經疏》）較賢首法藏「青出於藍而青於藍。因欲易賢首宗為清涼宗」，楊氏卻以為清涼澄觀此書本於賢首法藏《探玄記》（《華嚴經探玄記》）。此外，楊文會對搜求的賢首法藏遺著進行了「去偽存真」的工作，並非全部收錄在《賢首法集》中，其在〈《賢首法集》敘〉提到《華嚴策林》、《普賢觀行法門》、《華嚴經問答》、《華嚴游心法界

¹⁵ 周谷城主編，《中國學術名著提要·宗教卷》（上海：復旦大學出版社，1997年），頁534。

¹⁶ 羅琿，《金陵刻經處研究》（上海：上海社會科學院出版社，2010年），頁219。

¹⁷ 中國佛教協會，「金陵刻經處與近代佛教義學研討會」網站，<https://www.chinabuddhism.com.cn/special/jlkjc/yxyt061/2016-07-08/10968.html>（2016/07/08）。

¹⁸ 楊文會著，張華選編，《楊仁山文集》，頁546。

¹⁹ 楊文會著，張華選編，《楊仁山文集》，頁259。

²⁰ 湯用彤，《隋唐佛教史稿》（北京：中華書局，2016年），頁168。

記》四種「均係贗作，故不收錄」。²¹楊文會對《賢首法集》所收錄賢首法藏之作，從自己的眼光和對內容的裁奪，進行了較為認真嚴格的擇取，因此楊氏自謂「世之學《華嚴》者，其以是為圭臬也可」，這種評價較確。

楊文會提到的「賢首《十疏》」，其在〈《賢首法集》敘〉之「《入楞伽心玄義》」條下指出：「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。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，核其文義，不類賢首之作；《法華經疏》，無可尋覓，惜哉！」²²為賢首法藏主要著作，楊文會「已得者」七種皆收錄在《賢首法集》中。

對「賢首十疏」以及此集中其他著作，楊文會說明了收錄之緣由與得某書之來由，並且對部分著作進行了對閱和認真學習後抒發己見，更對一些古本卷數做了更改。如「晉譯《華嚴經探玄記》」條目下，楊文會云：

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，遂盛行於新羅。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，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。而蕩益輒議之曰：「經既未全，疏亦草略。」蓋係臆度之辭。此記宋元以來，無人得見，蕩益何從而見之耶？東洋刻本，未會經文，單記二十卷，足六十萬言。今以經合於記，厘為百二十卷。另有《華嚴文義綱目》一卷，與此記同處頗多，故不列入。²³

楊文會於此段文字說明了賢首法藏《華嚴經探玄記》是疏解晉譯《華嚴經》（《六十華嚴》）的著作，而且是在至相（智儼）《搜玄記》（《華嚴經搜玄記》）的基礎上發揮而成，朝鮮僧人海東、元曉命弟子據此講學，此書因此在新羅（今屬朝鮮）盛行。但是武則天時期《八十華嚴》被翻譯出以後，學者棄舊從新，此書並沒有完成，餘下的半部餘由弟子慧苑（673-743？）完成，名曰《刊定記》，但楊文會以為《刊定記》一書「多逞己意，違背師說」，在清涼澄觀的著作中辯論詳實。楊氏對閱賢首法藏《華嚴經探玄記》與清涼澄觀《大方廣佛華嚴經疏》發現，清涼澄觀此疏「全宗此記，鈔錄原文十之五六」。同時，楊文會在這段文字中提到此書來由是東洋（日本）刻本，且「未會經文，單記二十卷，足六十萬言」，楊氏將賢首法藏《華嚴經

²¹ 楊文會著，張華選編，《楊仁山文集》，頁 263。

²² 楊文會著，張華選編，《楊仁山文集》，頁 260。

²³ 楊文會著，張華選編，《楊仁山文集》，頁 259-260。

探玄記》匯入《華嚴經》經文，刊定為一百二十卷。楊文會兩度提及清涼澄觀《大方廣佛華嚴經疏》的內容多來自賢首法藏《華嚴經探玄記》，一方面反映了其對賢首法藏著述的重視與推重，另一方面也能看出其在所羅列的計劃刊刻書目中，進行了仔細的校讀與分析。並且，楊文會還提到賢首法藏《華嚴經探玄記》「宋元以來，無人得見」，也就是說在楊文會看來，《華嚴經探玄記》是首次被發現，在此之前並未有流通版本，至關重要，這或許是楊文會將此書列入《賢首法集》首位的原因之一。蔣維喬在《中國佛教史》亦提到：「此《記》自宋元以來，無人得見之；今復歸本國，於是賢宗一脈相傳之經疏，至此復備。」²⁴楊文會將賢首記文匯入佛經的計劃工作，對華嚴宗的發展起到了一定的推動作用，但是據徐文蔚²⁵所作《華嚴三昧章》跋語，此書當時並未刊行。²⁶

又如楊文會在「《華嚴三昧章》」條目下解說云：

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，南條文雄游高麗，得古寫本，郵寄西來，首題《華嚴三昧章》。雖校盡善，登之梨棗。因來本作章，故仍其舊。尚有《華嚴世界觀》，求而未得也。²⁷

徐文蔚《華嚴三昧章》跋語鈔錄了楊文會與南條文雄書信中提到的獲得此書之經過：

謹案：唐賢首國師著述，中土久佚，經楊仁山先生轉輾求得者，為《華嚴探玄記》（未刻）、《梵網經菩薩戒本疏》、《入楞伽心玄義》、《起信論義記》、《別記》、《法界無差別論疏》、《十二門論宗致義記》、《華嚴義海百門》（以上各種已刻行），而《楞伽經疏》七卷、《法華經疏》七卷、《華嚴策林》一卷（日本續藏有此書，先生謂係贗本）、《華嚴世界觀》一卷，及此《三昧章》，則求之日本亦不可得。

日本南條文雄君，嘗覆先生書云：「法藏所作《三昧觀》者，《義海百門》或《華嚴雜章》之異名也。」先生辨其非是，覆書云：「法藏所作《華嚴三昧觀》，崔致遠作《別傳》，已用其『直心』中『十心』名目，貴國所刻《發菩提心章》，

²⁴ 蔣維喬，《中國佛教史》，頁371。

²⁵ 徐文蔚（1878-1937），一名文蔚，字蔚如，號藏一，浙江海鹽人，近現代著名佛教居士。曾創立北京刻經處、天津刻經處，致力於佛教經論尤其是華嚴經論的蒐集、整理與校刻，被時人尊稱為「華嚴學者」。

²⁶ 〔唐〕法藏，《華嚴三昧章》（南京：金陵刻經處，1917年），頁14。

²⁷ 楊文會著，張華選編，《楊仁山文集》，頁261。

錄『十心』之文，與崔同，并有三十心。而與《法界觀》及他種湊合而成。謹知《華嚴三昧觀》當有全本流傳高麗也，祈請駐韓道友訪之。」又書云：「近聞貴宗同人往高麗布教者頗多，唐法藏所作《華嚴三昧觀》《華嚴世界觀》二種，高麗或有存者，乞寄信求之。」歲庚子，南條君遊高麗，訪得此本，寄先生書云：「在韓日得唐法藏《華嚴三昧章》寫本，因奉贈一本，未知此果與《華嚴三昧觀》同乎？抑異乎？」先生覆書云：「《華嚴三昧章》與《菩提心章》同，而闕《法界觀》之文，始知二書同出一本，即《華嚴三昧觀》無疑矣。²⁸

由以上兩段文字可知，楊文會訪求《華嚴三昧章》歷時既久，且輾轉波折而得之，徐文蔚提到：「先生之於此書，歷數十年之久，徧行中日韓三國，一再訪求，僅乃得之，至足寶已。」²⁹此書求之日本而未得，但在與南條文雄往來書信中，提到法藏《華嚴三昧觀》、崔致遠《別傳》（《賢首傳》）、日本刊刻《發菩提心章》（《大正藏》刻本）以及杜順《法界觀》之關聯，以為《發菩提心章》全錄杜順《法界觀》，並非是賢首法藏所作，因未睹《華嚴三昧觀》之全本，亦無法得出以上諸書與此書的具體聯繫，所以楊文會曾兩次寄信給南條文雄尋求此書。庚子冬（1900），南條文雄遊高麗，訪得《華嚴三昧章》古寫本，遂寄與楊文會一本，書首題為「華嚴三昧章」。楊文會在對校《華嚴三昧章》與《華嚴三昧觀》二書之後，「證知此章即觀文也」，以為二者是法藏所撰寫的同一部作品，因寄來的本子用「章」，故付之梨棗時亦以《華嚴三昧章》作為書題。

楊文會得到《華嚴三昧章》之後，生前並沒有來得及刊刻此書，徐文蔚跋語載：「先生得是寫本，識以數語，謂將登之梨棗，而珍藏篋衍，未遑付梓，先生西歸，忽忽六載，同人幾不復知有此事，乃者覆檢先生遺稿，始知梗概，覓得底本，亟為校刻，以竟先生未竟之志。」³⁰楊文會於《華嚴三昧章》「識以數語」，亟付剞劂之前，藏之箱篋，但未遑及付梓，楊氏即歸道山，自此六年以後，同仁學者已經不再關注此書，亦不知有此事，徐文蔚整理楊氏遺稿復得此書，乃校刻而登之梨棗「以竟先生未竟之志」。

根據智輿居士³¹在民國六年（1917）刻本《華嚴三昧章》書衣右側手書題記可知，《華嚴三昧章》亦在《華嚴著述集要》之列，但是當時並未刊印此書，題記云：

²⁸ 〔唐〕法藏，《華嚴三昧章》，頁13。

²⁹ 〔唐〕法藏，《華嚴三昧章》，頁13-14。

³⁰ 〔唐〕法藏，《華嚴三昧章》，頁14。

³¹ 智輿居士，據孫中旺〈陳子彝對圖書館事業的貢獻述略〉載錄：「陳子彝（1897-1967），原名華鼎，字子彝，以字行。曾用名蘇民，號眉盒，別號智輿居士，室名帝網精舍、寶漢書樓等，昆山陳墓鎮（今錦溪鎮）人。曾師從金松岑和章太炎等著名學者，學識淵博，著述弘富，兼善書畫、篆刻及攝影。陳子彝一生大部分時間從事圖書館工作，先後在江蘇省立蘇州圖書館、上海南洋中學圖書館和上海師範學院圖書館任職多年，並曾為家鄉的錦溪圖書館搜集文獻，對這些圖書館事業的發展

「丁酉春，請得賢首國師《華嚴三昧章》以補所藏光緒間印本《華嚴經著述集要》之闕。」³²但是依照智輿居士所處的年代，「丁酉春」當為 1957 年，距楊文會得到此書之 1900 年，已經過去 58 年之久，此項記載可作為參考。

其三，刊印華嚴宗教典使其流通。金陵刻經處刻印佛經，計劃周全，楊文會編訂〈佛學書目表〉是刻經處準備刊印的佛經目錄，其分類因承《閱藏知津》，將「華嚴部」列居首位。對於浩瀚的大藏經，選輯為《大藏輯要》，在〈敘例〉中將華嚴經論列居首部。楊文會計劃刊印《賢首法集》，不僅在內容上仔細校閱，有所抉擇，對於所收錄部分古本卷數亦做了更改，凡有六部，其一，《梵網經菩薩戒本疏》，「古本六卷，今作十卷」；其二，《大乘起信論義記》，「古本三卷，今作七卷」；其三，《十二門論宗致義記》，「古本二卷，今作三卷」；其四，《法界無差別論疏》，「古本一卷，今作二卷」；其五，《一乘教義分齊章》，「古本三卷，今合疏作十卷」；其六，《華嚴經傳記》，「古本五卷，今作三卷」。³³並對以上諸書內容作了考證與分析，如楊文會指出《大乘起信論義記》「實為學摩訶衍之要門也」，於《十二門論宗致義記》云「學者能於此記，及《心經略疏》，融會貫通，則得速入般若波羅蜜門」，《一乘教義分齊章》則謂「賢首宗旨，備於此章」。蔣維喬《中國佛教史》曾評價楊文會之學術造詣指出：「其於賢宗教理，亦復深造自得，於古義頗有發揮，推為晚近中國中興華嚴宗之人，殆無愧也。」³⁴楊文會對華嚴經論做的蒐集、整理、研究與教學等工作，「為研究華嚴宗思想提供了系統的重要資料」。³⁵

在佛經刊印的標準與要求上，楊文會亦是十分謹嚴，其〈與郭月樓書〉載：「譯經之例，唯咒語不翻文義，其餘長行偈頌，均須翻作中國語言，使人通曉。今一律照梵音書之，亦不合傳經之法。……敝處創辦之始，公議條例，凡有疑偽者不刻，文義淺俗者不刻，乩壇之書不刻。謹將原冊奉還，方命之愆，伏祈原宥。」³⁶此段文字可以看出楊氏刊印佛典原則有二，其一，刊印佛經除咒語之外，使用漢語語言，使人明白易曉；其二，凡疑偽者、文義淺俗者與乩壇之書之佛教經論不刊印流通。此種規定，一方面有利於佛教典籍的流通，另一方面也提高了所出版經論的質量。楊文會管理金陵刻經處，有周全的刻經計劃與章程，不惜花費大量的精力與財力積極蒐集重要佛教經論，重視古德撰述與流失海外之要籍，方廣錫曾如是評論楊文會：「在近代中國，在收集未入藏典籍方面，我們還沒有看到有第二人像楊文會這

均作出了重要貢獻。」見孫中旺，〈陳子彝對圖書館事業的貢獻述略〉，《圖書館雜誌》第 314 期（2017 年 6 月），頁 43。

³² 〔唐〕法藏，《華嚴三昧章》。

³³ 楊文會著，張華選編，《楊仁山文集》，頁 260-262。

³⁴ 蔣維喬，《中國佛教史》，頁 371。

³⁵ 樓宇烈，〈楊仁山居士小傳〉，收入《中國現代學術經典（楊文會、歐陽漸、呂澂卷）》（石家莊：河北教育出版社，1996 年），頁 4。

³⁶ 楊文會著，張華選編，《楊仁山文集》，頁 333。

樣鍥而不捨、孜孜以求、不遺餘力，捨得下功夫、花力氣。這主要是楊文會有一種強烈的事業心、使命感與責任感，實在是我們後人的典範。」³⁷誠哉斯言。楊文會不僅收集未入藏之經論用以編印藏經如此，其於華嚴教典亦是以超乎常人的精力留下了不朽的功績。根據楊文會生前刊印流通的華嚴宗經論數量，姚彬彬依羅琤《金陵刻經處研究·金陵刻經處的刻印經籍和流通目錄》統計共四十種，³⁸可謂盡心盡力蒐求華嚴宗經典，為華嚴宗的研究提供了豐富的資料，極大方便了出家人、居士、學者的研習與講學。

三、金陵刻經處刊印華嚴宗經論的學術貢獻

跟隨楊文會學習與交流的門人及友人中，徐文蔚創辦北京刻經處以「追隨金陵刻經處，完成楊文會居士的未竟之業，重刻方冊大藏經」。³⁹徐文蔚創辦北京刻經處的直接推動力是完成楊文會未完成的方冊大藏經的願望，但是創立北京刻經處以及徐文蔚後來創辦天津刻經處，為其華嚴經論的刊印提供了平台。徐文蔚致力於華嚴經論的校刻，被尊稱為「華嚴學者」，⁴⁰孟亮〈淺談徐文蔚的佛教刻經活動〉指出：「在民國八年（1919），徐蔚如即與印光法師合訂唐貞觀元年譯本《華嚴經》之校刊記，由江北刻經處刻印；北京、天津刻經處成立後，又細心校刻完成《華嚴探玄記》、《華嚴搜玄記》、《華嚴綱要》、《華嚴經疏科文表解》等重要華嚴典籍。」⁴¹此後，徐文蔚又志刻清涼澄觀《華嚴經疏鈔》，但徐氏並未逮及此書出版即離世，孟亮提到：「雖然《華嚴經疏鈔》在民國三十三年（1944）出版，離他去世已經七年，但是他所做的貢獻確實巨大。」⁴²在一定程度上，徐文蔚一生能夠校刻如此之多的華嚴經論，除了學風高漲的社會背景以及其持之以恆的刻書精神之外，金陵刻經處對其影響也是巨大的。

金陵刻經處成立以後，全國各地刻經處繼起，羅琤在《金陵刻經處研究》一書中提到：

在金陵刻經處影響下，籌辦金陵刻經處的釋妙空陸續創辦如皋、常熟、杭州、蘇州等地五所刻經處；金陵刻經處發起人之一曹躍湘居士創辦長沙刻經處；楊文會的門人學友徐文蔚、蔣維喬、周叔迦、梅光義、邱晞明等人先後創辦北京刻經處、天津刻經處、江西刻經處。這些刻經處與金陵刻經處分工合作，

³⁷ 方廣錫，〈楊文會的編藏思想〉，《中華佛學學報》第13期（2000年5月），頁192。

³⁸ 姚彬彬，《現代文化思潮與中國佛學的轉型》（北京：宗教文化出版社，2015年），頁225-228。

³⁹ 楊之峰，〈北京刻經處述略〉，《新世紀圖書館》第53期（2011年3月），頁88。

⁴⁰ 于凌波，《中國近現代佛教人物志》（北京：宗教文化出版社，1995年），頁464。

⁴¹ 孟亮，〈淺談徐文蔚的佛教刻經活動〉，《法音》第385期（2016年9月），頁45-46。

⁴² 孟亮，〈淺談徐文蔚的佛教刻經活動〉，頁46。

刻印了一批在近代佛教文獻學史上具有一定地位的佛教經籍，其中絕大多數是金陵刻經處《大藏輯要》選刻經籍。⁴³

蔣維喬《中國佛教史》亦有相關記載：

刻經事業，南北各地，亦多有遵守楊文會之遺規，從事續刻《大藏輯要》以期其完成；最著者，有北京刻經處、天津刻經處，所刊經典，板式裝訂，悉與金陵刻經處相同。至重印全部藏經，則有上海頻伽精舍翻印日本弘教書院之小本《大藏經》；商務印書館影印日本之《續藏經》及《漢滿蒙藏四體大藏全咒》。近又有朱慶瀾、葉恭綽等，在上海集合團體，影印宋《磧砂版大藏經》；是亦社會方面熱心佛教者日多，故能有此成績也。⁴⁴

在金陵刻經處的影響之下，北京、天津、常熟等地的刻經處相繼而起，且「多有遵守楊文會之遺規」者，校刻藏經，而且這些刻經處「與金陵刻經處分工合作，刻印了一批在近代佛教文獻學史上具有一定地位的佛教經籍」，如徐文蔚等人組織創辦的北京刻經處與天津刻經處即與金陵刻經處來往密切，北京刻經處最早校刻出版的典籍《華嚴經探玄記》，其「部分經版則在南京雕成」。⁴⁵創辦時間稍早於金陵刻經處的江北刻經處，則「與金陵刻經處分工合作，相互補充，不相重複，以共同彙成全藏為目標」，⁴⁶羅琿在《金陵刻經處研究》一書中所列〈江北刻經處見存經籍種類〉表格中，「華嚴部」即有 10 種，亦在首位。⁴⁷常州天寧寺之毗陵刻經處，是冶開法師在弟子行實等人協助下成立，行實精於版本諸學，剃度出家之前受金陵刻經處聘請監刻校對，毗陵刻經處成立後，亦分擔藏經的刊刻工作。楊文會於光緒二十九年（1903）編寫的〈佛學書目表〉，羅琿在〈楊文會《大藏輯要》編輯理念研究——以其選編從日訪回隋唐古德佚書為中心〉一文中指出：「共收入金陵刻經處、長沙上林寺、揚州藏經院、常熟小石山房、杭州慧空經房五家刻經機構所刻印經籍，其中華嚴部 5 種。」⁴⁸這些刻經處在居士團體、文人學者、愛國人士以及熱心佛教事業的社會人士的共同經營管理之下，緊密聯繫在一起，而金陵刻經處以其較大的影響力，加之刻印書籍質量精湛、版式精美、版本優良等特點，所流通刊印的本子被稱之為「金陵本」。

⁴³ 羅琿，《金陵刻經處研究》，頁 254。

⁴⁴ 蔣維喬，《中國佛教史》，頁 339。

⁴⁵ 羅琿，《金陵刻經處研究》，頁 260。

⁴⁶ 羅琿，《金陵刻經處研究》，頁 255。

⁴⁷ 羅琿，《金陵刻經處研究》，頁 255。

⁴⁸ 羅琿，〈楊文會《大藏輯要》編輯理念研究——以其選編從日訪回隋唐古德佚書為中心〉，收入《佛教文化研究（第四輯）》（南京：江蘇人民出版社，2016 年），頁 352。

新中國成立以後，各地刻經處所刻經版以及寺院所藏經版陸續被運往金陵刻經處統一管理，羅琿《金陵刻經處研究》提到：「（1952年6月7日）徐國治就任後，著手對刻經處見存經版經籍開始清理。此後十年中，由於各地刻經處經版遭受破壞，中國佛教協會決定將其運往金陵刻經處，統一整理保管。因此刻經處收藏的經版，除自刻經版外，加上陸續從全國各地刻經處運來的經版，共計 150592 塊。」⁴⁹羅琿在腳注中提及這是「金陵刻經處藏佛教經籍版片」，⁵⁰並不包括非佛教部分，當然，這也包含了各地大量的華嚴宗經論的經版。時至今日 2023 年，金陵刻經處仍在刊印華嚴宗教典。2009 年，金陵刻經處之刻經印刷技藝被聯合國教科文組織列入人類非物質文化遺產名錄，今將 2009 年與 2022 年金陵刻經處流通書目之各部類刊印種數列表如下：

2009 年與 2022 年金陵刻經處流通書目表							
序號	部類名稱	刊印種數		序號	部類名稱	刊印種數	
		2009 年	2022 年			2009 年	2022 年
01	華嚴部	40	43	14	西土撰集	7	12
02	方等部	56	80	15	禪宗	27	35
03	淨土部	65	96	16	天台宗	5	12
04	法相部	51	56	17	傳記	20	22
05	般若部	29	34	18	纂集	6	4
06	法華部	11	11	19	宏護	5	8
07	涅槃部	6	6	20	旁通	6	6
08	阿含部	10	11	21	導俗	1	2
09	秘密部	29	52	22	專集	30	29
10	大乘律	10	24	23	懺儀	7	23
11	聲聞乘律	18	21	24	藏經	2	1
12	大乘論	25	26	25	膠印本	7	0
13	聲聞乘論	6	6	26	書畫	4	6

對比來看，華嚴部一直佔據較大的比重，雖然種類較方等部、淨土部略少，但總冊數與卷數明顯多於其他部類，較大者如《八十華嚴》共二十四冊四函、《六十華嚴》共十五冊二函、《華嚴經合論》共三十冊六函（2022 年列入精品部，木刻水印）以及《華嚴疏鈔》共四十冊八函等，而且以流通書目統計金陵刻經處刊刻經書數目，數字並不準確，如 2009 年新增書目《華嚴經普賢行願品》共十冊二函，並未列入流通書目中，2022 年精品部（木刻水印）之十五部華嚴典籍亦未在流通書

⁴⁹ 羅琿，《金陵刻經處研究》，頁 232。

⁵⁰ 羅琿，《金陵刻經處研究》，頁 232。

目之列。而且從 2022 年書目表看，《八十華嚴》有流通與精品兩種版本，重要性不言而喻。從佛教經論流通與保存中華傳統佛教文化資料角度審視，金陵刻經處依然發揮著舉足輕重的作用。

四、結論

清代末期，我國民族民生安全面臨深重危機，以及傳統民族文化面臨西方文化的衝擊，值此社會背景之下，佛教華嚴宗經論思想對廣大愛國人士、知識分子產生了重要的影響。當此之時，居士楊文會發心籌建金陵刻經處，刊印流通佛教經論，數十年間，蒐求的海內外佛教經典可謂洋洋大觀，在楊文會等人的悉心管理之下，金陵刻經處自 1866 年創辦，至今 2023 年，歷經 157 年的時間，刊印了大量的佛教經論，在社會風氣影響之下，加之楊文會用心華嚴教典，金陵刻經處刊印典籍中，華嚴宗經論佔據了重要的一部分。

楊文會管理金陵刻經處有周全嚴格的章程，且有一系列的刻書計劃，從華嚴宗經論的角度來看，楊文會所做的工作主要可以歸結為三點：第一，蒐求資料完備。楊文會用心於《華嚴經》，且重視古德所作經論，不僅留心國內典籍，而且積極訪求流失在日韓等地的教典，經日本友人南條文雄處得到「古德逸書數百種」，而對於《華嚴三昧章》一書，孜孜不懈歷經數十年纔獲得此書。第二，擇取底本優良。楊文會刻書原則有三不刻，「凡有疑偽者不刻，文義淺俗者不刻，乩壇之書不刻」，不刻疑偽之書反映其務實的態度，不刻淺俗之書影射其遠見的卓識，不刻乩壇之書顯現其求真的立場。此外，為了方便經典的流通，楊文會還規定，除了咒語之外，悉用漢語語言，可見其用心至深。因金陵刻經處刊印的版本質量精湛、版式精美等因素，因此被稱之為「金陵本」。第三，親自校勘經論。對於華嚴宗經論，楊文會推重賢首法藏著作，手輯《賢首法集》百餘卷，親自校勘，去偽存真，並指出了過去學人對賢首法藏的誤解。

楊文會蒐集整理的華嚴經論，為華嚴宗的研究提供了系統資料。在金陵刻經處的影響下，全國各地刻經處繼起，相互合作，互相扶持，對華嚴宗經典的保存與傳承做出了巨大的貢獻，時至今日，金陵刻經處依然作為重要的佛經刊印中心，發揮著重要的作用。

參考文獻

- 〔唐〕法藏撰，《華嚴三昧章》，南京：金陵刻經處，1917 年。
于凌波，《中國近現代佛教人物志》，北京：宗教文化出版社，1995 年。
方廣鋐，〈楊文會的編藏思想〉，《中華佛學學報》第 13 期，2000 年 5 月，頁 179-205。

- 孟亮，〈淺談徐文蔚的佛教刻經活動〉，《法音》第385期，2016年9月，頁44-47。
- 周谷城主編，《中國學術名著提要·宗教卷》，上海：復旦大學出版社，1997年。
- 姚彬彬，《現代文化思潮與中國佛學的轉型》，北京：宗教文化出版社，2015年。
- 孫中旺，〈陳子彝對圖書館事業的貢獻述略〉，《圖書館雜誌》第314期，2017年6月，頁43-46。
- 梁啟超，《清代學術概論》，上海：上海古籍出版社，1998年。
- 湯用彤，《隋唐佛教史稿》，北京：中華書局，2016年。
- 楊之峰，〈北京刻經處述略〉，《新世紀圖書館》第53期，2011年3月，頁88-90。
- 楊文會著，張華選編，《楊仁山文集》，北京：商務印書館，2018年。
- 趙樸初，《趙樸初文集》，北京：華文出版社，2007年。
- 蔣維喬，《中國佛教史》，北京：中華書局，2015年。
- 樓宇烈，〈楊仁山居士小傳〉，《中國現代學術經典（楊文會、歐陽漸、呂澂卷）》，石家莊：河北教育出版社，1996年，頁3-7。
- 魏道儒，《中國華嚴宗通史》，南京：鳳凰出版社，2008年。
- 羅琿，《金陵刻經處研究》，上海：上海社會科學院出版社，2010年。
- 羅琿，〈楊文會《大藏輯要》編輯理念研究——以其選編從日訪回隋唐古德佚書為中心〉，《佛教文化研究（第四輯）》，南京：江蘇人民出版社，2016年，頁348-392。
- 中國佛教協會，「金陵刻經處與近現代佛教義學研討會」網站，<https://www.chinabuddhism.com.cn/special/jlkjc/yxyt061/2016-07-08/10968.html>（2016/07/08）。

敦煌本《普賢菩薩行願王經》相關研究

銘傳大學應用中文系 博士生
吳宜儒

摘 要

普賢菩薩是因行而證，依行願示現方便的慈悲修持，而「普賢行願」正是《華嚴經》的重要內涵，故本論文根據敦煌寫本 S.2361、P.3568《普賢菩薩行願王經》及 S.709、S.2384《大方廣佛花嚴經普賢菩薩行願王品》進行合校、闕文補苴，以及寫本的年代及義理的判別，並考察敦煌本與大正藏本的差異。除追溯敦煌本 P.3568 的翻譯年代是西元 798～815 年外，亦可印證敦煌本 S.2361、P.3568、S.709、S.2384 的來源當是唐譯《大方廣佛華嚴經》偈頌單行本的同本異譯。故本論文建議應將敦煌本 P.3568、S.709 分別收入至 T.2907 及 T.2908，以增加採錄校本，且 T.2907、T.2908 的部類應移至《大正新修大藏經》「古逸部」，同時可對唐譯《華嚴經》的偈頌研究具有一定價值。

關鍵詞：敦煌寫本、普賢菩薩行願王經、普賢菩薩行願王品、普賢十大行願

一、前言

《華嚴經》全名《大方廣佛華嚴經》，為大乘佛教重要的經典之一；「普賢菩薩」一詞在《六十華嚴》中出現 202 次（在 36 卷中）；在《八十華嚴》中出現 196 次（在 35 卷中）；而在《四十華嚴》中出現 61 次（在 12 卷中），可知普賢菩薩在《華嚴經》中占有重要的地位。然《四十華嚴》全卷為一品，經名為《入不思議解脫境界普賢行願品》，這與《六十華嚴》、《八十華嚴》有所不同。再者，中唐般若譯出《四十華嚴》的〈入法界品〉內容，比東晉佛跋陀羅譯《六十華嚴》、盛唐實叉難陀譯《八十華嚴》更為增廣，尤其《四十華嚴》中第四十卷，敘述善財童子經歷參訪五十五聖者善知識，最終遇普賢菩薩而成就佛道的過程，以及闡述普賢十大行願，是證入佛法真諦，成為利樂有情的大菩薩。¹故知「普賢行願」示現方便的修持亦可謂《華嚴經》極為重要的部份，除了傳世的華嚴經典以外，目前「普賢行願」相關的敦煌寫本還有《普賢菩薩行願王經》及《大方廣佛花嚴經普賢菩薩行願王品》。

《大正新修大藏經》（以下簡稱《大正藏》）第 85 冊「疑似部」，收錄英藏敦煌寫本 S.2361《普賢菩薩行願王經》（T.2907），無其他校本。

吳其昱在〈大蕃國大德三藏法師法成傳考〉已中提到 P.3568《普賢菩薩行願王經》的譯者是大蕃國僧侶無分別，不是漢僧²；楊銘《重慶市博物館所藏敦煌寫經目錄》中也提到有重慶市博物館藏寫本，³此本有待目見。另外，方廣鋁主編《中國國家圖書館藏敦煌遺書總目錄》中也提到該經在敦煌文書中有北芥 56、S.2324、P.3568、Dx.361、李盛鐸舊藏等十九號；其中《普賢菩薩行願王經》在北京圖書館中藏有敦煌出土寫本六本，此芥字五十六號四紙一百零三行的一本最為完整。⁴陸離在〈敦煌文書 P.3568《普賢菩薩行願王經》譯者吐蕃沙門無分別考〉中針對法藏敦煌寫本 P.3568 進行譯經身份及年代進行考訂，並提及有兩種異譯本，一為《普賢菩薩行願王經》，另一即題名為《大方廣佛華嚴經普賢菩薩行願王品》，有 S.709、S.2384 等號，但失譯者名。⁵其中 S.2384 收入《大正藏》第 85 冊同部之中（T.2908）。

¹ 《大方廣佛華嚴經》卷 40，CBETA, T10, no. 293, p. 848c1-2。

² 吳其昱，〈大蕃國大德三藏法師法成傳考〉，收入《敦煌と中國佛教》（東京，大東出版社，1984 年），頁 383-414。

³ 楊銘，〈重慶市博物館所藏敦煌寫經目錄〉，《四川文物》1996 年第 6 期，頁 24。

⁴ 方廣鋁等，《中國國家圖書館藏敦煌遺書總目錄》（北京，中國人民大學出版社，2018 年），頁 543。

⁵ 陸離，〈敦煌文書 P.3568《普賢菩薩行願王》經譯者吐蕃沙門無分別考〉，《敦煌研究》第 2 期（2008 年 4 月），頁 49-53。

英藏敦煌寫本 S.2384《大方廣佛花嚴經普賢菩薩行願王品》有首尾題跟 S.2361 同為 60 頌，但偈頌中有較多異文，同被收入在《大正藏》第 85 冊「疑似部」中，《大正藏》T.2908 亦以 S.2384 為底本，未採錄其他校本。左景權曾在〈《大正新修大藏經》第 85 卷——舊刊新評〉中提及 T.2907《普賢菩薩行願王經》和 T.2908《大方廣佛花嚴經普賢菩薩行願王品》，文字各有詳略，或為《華嚴經》之一品或單品，或一經多譯，故認為前兩篇應收入《古逸》即可。⁶然而，可惜後續無人進行更深研究，所以筆者想進一步證成左式意見。

本論文依據敦煌寫本 S.2361、P.3568《普賢菩薩行願王經》及 S.709、S.2384《大方廣佛花嚴經普賢菩薩行願王品》進行整理校釋，包含文字的缺漏補正、異文對照及與大正藏本（T.2907、T.2908）進行互校，爾後針對寫本年代及思想內容進行探討，並進一步論述敦煌本 S.2361、P.3568、S.709⁷、S.2384 的偈頌文字、思想內容與中唐般若譯的《大方廣佛華嚴經》卷 40「普賢十願」經文義理的關係，藉以印證其文本來源當為《大方廣佛華嚴經》卷 40 偈頌單行本的同本異譯。

二、敦煌本 S.2361、P.3568、S.709、S.2384 的校錄與結構分析

S.2361《普賢菩薩行願王經》卷數為一卷，通篇為偈頌。首尾完整，失譯者名。首尾題均作「普賢菩薩行願王經」。每首偈頌四句，每句固定七字，共有 60 頌，240 句。寫本以楷書書寫，三句為一行，有俗體字，校訂不完美。例如：筆者將《大正藏》第 85 冊 T.2907 移錄至 S.2361 中合校，發現第 2、15 和 16 頌有補抄句或文字在旁；第 24 及 25 頌的第一句，均僅六字，缺漏「我」字，但對於文義，並無影響；筆者推測應是抄手疏漏所致；足見此一偈頌體內容早已流傳多時，非即時創作。根據楊銘研究指出《普賢菩薩行願王經》一卷，經鑒定為晚唐寫經。⁸

P.3568⁹卷數為一卷，通篇為偈頌，首題作「普賢菩薩行願王經」。卷子首完尾缺。其圖紙經漬染呈黃色，行間均有墨尺打的墨線欄，有文武邊欄；繪製的邊距，2.1 到 2.3 公分。規則線 1.6 至 1.7 公分，全長 32.8-31×44 公分。頌別四句，每句固定七字，僅 24 頌，92 句，原卷至此止。全卷以工整優美的楷書書寫，而且每四句為一行，校訂完美，幾無俗體字，字跡一致。然則，筆者將《大正藏》第 85

⁶ 左景權，〈《大正新修大藏經》第 85 卷——舊刊新評〉，收入《敦煌吐魯番文獻研究論集 V.2》（北京：北京大學中國中古史研究中心編，1983 年），頁 620-626。

⁷ 敦煌寫本 S.709，《普賢菩薩行願王經》，IDP 國際敦煌項目，「IDP 數據庫」網站，http://idp.nlc.cn/database/oo_scroll_h.a4d?uid=56358914848;recnum=709;index=1（2022/07/05）。

⁸ 楊銘，〈重慶市博物館所藏敦煌寫經目錄〉，頁 24。

⁹ 敦煌寫本 P.3568，《普賢菩薩行願王經》，IDP 國際敦煌項目，「IDP 數據庫」網站，http://idp.nlc.cn/database/oo_scroll_h.a4d?uid=33665331036;recnum=60920;index=4（2022/06/05）。

冊 T.2907 移錄至 P.3568 中合校，發現其中闕漏兩句，分別是第十三頌中的「住於世者皆供養，所有未來諸善逝」。

另外，S.709 及 S.2384，卷數均為一卷，通篇為偈頌，首題作「大方廣佛花嚴經普賢菩薩行願王品」，首尾完整。頌別四句，共有 60 頌，240 句，以楷書書寫，每三句為一行，幾無俗體字，校訂完美，除了筆者將《大正藏》第 85 冊 T.2908 移錄至 S.709 中合校，發現 S.709 的第 30 頌及 S.2384 的第 24 頌中有「於」字補在旁外，兩卷內容幾乎相同。

以下根據四件敦煌本與《大正藏》第 85 冊 T.2907、T.2908 進行文字釐定及互校。校錄體例如下：1.原卷行款不予保留，依照四句一偈，重新編號及分行。2.可以辨認無誤之俗體字，為求排印方便，逕改為正體字。3.□表示缺損或難以辨認之字，並依缺字數量填補空格。4.□內文字表示破損仍可辨識之字，或為原卷漏字之增補 5.（ ）表示前字訛誤或通假字，括弧內為更正之字；凡據大正藏本校訂者，不另作註。6.文字上加底線，表示卷中文字呈現補抄在旁情形。7.茲就敦煌本 S.2361、P.3568、S.709、S.2384 之錄文對照，相異處標示灰階。如下：

表（一）：敦煌本 S.2361、P.3568、S.709、S.2384 錄文

卷號	S.2361	P.3568	S.709、S.2384
首題	普賢菩薩行願王經	普賢菩薩行願王經	大方廣佛花嚴經普賢菩薩行願王品
譯者		大蕃國沙門無分別奉詔譯	
偈頌	1. 盡諸十方世界尊 普遊三世人師子 我身口意具清淨 是故今當遍稽首 2. 以普賢行諸願力 一切最勝相現前 ¹⁰ 俯身量等刹土塵 虔心樂禮於大聖 3. 一微塵上眾塵佛 各於其中佛子遶 是諸法界盡無邊 如來皆遍當勝解	1. 盡諸十方世界尊 普遊三世人師子 我身口意具清淨 是故今當遍稽首 2. 以普賢行諸願力 一切最勝想現前 俯身量等刹土塵 虔心樂禮於大聖 3. 一微塵上眾塵佛 各居其中佛子遶 是諸法界盡無邊 如來皆遍當勝解	1. 應在十方刹土中 遊於三世人師子 彼等諸佛我無遺 以淨身口意稽首 2. 為修普賢行願力 諸佛現於意想中 俯身量等刹土塵 虔心敬禮諸最勝 3. 於一塵上微塵佛 居中佛子眾圍繞 如是法界盡無遺 諸佛滿中應信解

¹⁰ S.2361 將此句補抄在旁。

卷號	S.2361	P.3568	S.709、S.2384
	4. 是諸德海量難盡 以言校(枝)派結無涯 諸佛功德敷演故 一切善願(逝)我當讚 5. 最勝妙華及花鬘 最勝妙燈及鑪香 音聲塗香及寶蓋 恭敬供養一切佛 6. 勝妙衣服及薰香 末香積裏等須彌 勝妙一切莊嚴具 恭敬供養於善遊 7. 深信普賢行願力 如是無上廣大施 此皆將獻於十方 恭敬供養一切佛 8. 為以貪嗔癡為因 身業口業及意業 若有所造於不善 如來我今皆懺悔 9. 十方諸佛與菩薩 緣覺有學及無學 及與眾生諸功德 我當隨喜於一切 10. 十方諸界作燈者 願證無著佛菩薩¹¹ 如是於諸大導師 我請轉於無上輪	4. 是諸德海量難盡 以言枝派浩(結)無涯 諸佛功德敷演故 一切善逝我當讚 5. 最勝妙華及花鬘 最勝妙燈及鑪香 音聲塗香及寶蓋 恭敬供養一切佛 6. 勝妙衣服及薰香 末香積裏等須彌 勝妙一切莊嚴具 恭敬供養於善遊 7. 深信普賢行願力 如是無上廣大施 此皆將獻於十方 恭敬供養一切佛 8. 為以貪嗔癡為因 身業口業及意業 若有所造於不善 如是(來)我今皆懺悔 9. 十方諸佛與菩薩 緣覺有學及無學 及與眾生諸功德 我當隨喜於一切 10. 十方諸³³界作燈者 說(證)無著佛菩提 如是於諸大導師 我請轉於無上輪	4. 彼諸德海歎無盡 妙響枝海眾言音 諸佛功德我稱揚 一切善逝我今讚 5. 最上妙花及花鬘 鈴鐸塗香及寶蓋 最上燈明及燒香 供養彼等諸最勝 6. 眾妙衣服及薰香 最上間錯莊嚴具 積妙香末等須彌 供養彼等諸最勝 7. 供養無上廣大者 以信持獻諸最勝 樂修普賢行者力 稽首供養諸最勝 8. 貪嗔癡力所持故 身業口業及意業 我曾所有覺(造)⁴³罪者 悉皆隨類別別懺 9. 十方最勝及佛子 緣覺聲聞學無學 眾生所修何福德 於彼我皆盡隨喜 10. 誰於十方作世燈 漸得菩提證無著 我於彼等諸導師 勸請轉於無上輪

¹¹ S.2361 作「薩」，P.3568 和 S.2384 作「提」。從語意「佛行」解。

³³ 據 S.2361、T.2907「十方諸」擬補。

⁴³ T.2908、S.709 作「造」較 S.2384 作「覺」合適。

卷號	S.2361	P.3568	S.709、S.2384
	11. 有佛欲取(趣)於涅槃 為利一切有請(情)故 我以合掌當跪請 令願住劫刹土塵 12. 禮拜供養與懺悔 隨喜啟發及勸請 我於積集少善根 皆用迴向大菩提 13. 過去十方諸善逝 住於世者皆供養 所有未來諸善逝 速令願滿證菩提 14. 盡於十方諸刹土 皆得廣大令清淨 菩薩樹下等覺尊 及諸佛子願圓滿 15. 所是十方有情類 願得無漏常安樂¹² 所是眾生諸法義 願所希望隨意成 16. 菩提諸行我當行 願生六趣智(知)宿命 若於世界(世)¹³受身時 願我出家果恒遂	11. 有佛欲³⁴趣於涅槃 為利一切有情故 我以合掌當跪請 令願住劫刹土塵 12. 禮拜供³⁵養與懺悔 隨喜啟發及勸請 我於積集少善根 皆用迴向大菩提 13. 過去³⁶十方諸善逝 住於世者皆供養³⁷ 所有未來諸善逝³⁸ 速令願滿證菩提 14. 盡於十方諸刹土 皆得廣大令清淨 菩薩³⁹樹下等覺尊 及諸佛子願圓滿 15. 所是十方有情類 皆得病常安樂 所是眾⁴⁰生諸法義 用(願)行(所)希望隨意成 16. 菩提諸行我當行 願生六趣知宿命 若於⁴¹世世受身時 願我出家果恒遂	11. 或樂趣於涅槃者 皆為利樂諸有情 或樂住世刹塵劫 我當合掌應勸請 12. 禮拜供養及懺悔 勸請隨喜及啟發 我所積集少善根 皆為迴向於菩提 13. 過去十方一切佛 誰住於世應供養 未來所有諸世尊 願證菩提速圓滿 14. 應是十方諸刹土 願皆廣大成清淨 趣菩提樹等覺者 願諸佛子皆圓滿 15. 十方所有眾生類 願無病苦常安樂 眾生所有諸法義 願所希望同得成 16. 菩提之行我修行 願所生處知宿命 世世捨身受身處 願常出處成具足

¹² S.2361 中此兩句補抄在旁。

¹³ P.3568 和 S.2384 作「世」，但 S.2361 作「界」。從語意「累世」解。

³⁴ 據 S.2361、T.2907「有佛欲」擬補。

³⁵ 破損，據 S.2361、T.2907「禮拜供」擬補。

³⁶ 據 S.2361、T.2907「過去」擬補。

³⁷ 闕漏句，應據 S.2361、T.2907「住於世者皆供養」擬補。

³⁸ 闕漏句，應據 S.2361、T.2907「所有未來諸善逝」擬補。

³⁹ 據 S.2361、T.2907「菩薩」擬補。

⁴⁰ 據 S.2361、T.2907「所是眾」擬補。

⁴¹ 據 S.2361、T.2907「若於」擬補。

卷號	S.2361	P.3568	S.709、S.2384
	17. 隨順修學諸最勝 普賢行行令圓滿 無垢清淨尸羅等 願常無缺無瑕穢 18. 天龍夜叉鳩槃荼 人及諸類發眾聲 各各所有一切音 我隨彼音為說法 19. 調善精勤修十度 願常不忘菩提心 所有諸惡成障者 如是皆願盡消滅 20. 業與煩惱諸魔道 行於世間(間)得解脫 不著於水喻蓮花 經空無礙如日月 21. 所有十方刹土中 惡趣眾苦盡消除 安致(置)¹⁴有情安樂處 饒(饒)益諸行利群品 22. 能令圓滿菩提行 隨順眾生轉彼行 開示普賢菩薩行 盡未來劫行此行 23. 熟(孰)¹⁵能與我¹⁶同行行 願得與之常相隨 身業口業及意業 與彼行行願為一	17. 隨順修學諸最勝 普賢行行令圓滿 無垢清淨尸羅行 常願無缺無瑕穢 18. 天龍夜叉鳩槃荼 人及諸勝發眾聲 各各所有一切音 我隨彼音為說法 19. 調善精勤修十度 願常不忘菩提心 所有諸惡成障者 如是皆願盡消滅 20. 業與煩惱諸魔道 行於世間得解脫 不著於水喻蓮花 經空無礙如日月 21. 所有十方刹土中 惡趣眾苦盡消除 令致有情安樂處 饒益諸行利群品 22. 能令圓滿菩提行 隨順眾生轉彼行 開示普賢菩薩行 盡未來劫行此行 23. 熟能與我同行行 願得與之常相隨 身業口業及意業 與彼行行願為一	17. 依諸最勝學修行 普賢之行為圓滿 戒行無垢最清淨 願無瑕缺常奉持 18. 天龍夜叉鳩槃荼 人及非人等諸類 隨其所有諸言音 我皆於彼為說法 19. 淳善精勤修諸度 願常莫忘菩提心 所有諸障⁴⁴(幢)成罪者 願皆消滅永無餘 20. 於業若等諸魔道 解脫逍遙行世間 不著於水若蓮花(華)⁴⁵ 修行無礙如日月 21. 所有刹量及方所 惡趣眾苦使消除 置諸有情安樂中 饒益諸趣群生類 22. 圓滿修習菩提故 隨入眾生諸行中 開示普賢諸行願 盡未來劫為修行 23. 誰有同我行此行 願與彼等常相隨 身業口業及意業 與彼所行願為一

¹⁴ 「安致有情安樂處」，「致」作「置」。據 P.3568、S.2384 文意校改。

¹⁵ 「熟」當作「孰」，從語意「誰」解。

¹⁶ 闕漏字，此句僅六字，應據 P.3568、T.2907 作「我」擬補。

⁴⁴ 「障」，T.2907 作「幢」。似可不必。

⁴⁵ S.709 作「華」。兩皆可通。

卷號	S.2361	P.3568	S.709、S.2384
	24. 欲利於¹⁷我諸善友 開演普賢諸行者 如是願得常相遇 我不違背於彼意 25. 佛子圍繞大尊師 願我常得親覩見 於中廣行大供養 盡未來劫無厭倦 26. 恒持諸佛最妙法 菩薩之行令普示 為淨普賢菩薩行 於未來劫我願行 27. 於三有中輪轉時 證得無盡福德智 定惠方便及解脫 願成諸得無盡藏 28. 一微塵上微塵刹 於一刹中無量佛 佛子周¹⁸繞居中尊 菩薩行我瞻仰 29. 如是無邊眾方所 一毫髮上載三世 佛與刹土量如海 行行如海眾多劫 30. 一音言校(枝)方大海 皆是諸佛清淨音 隨其眾音¹⁹而敷演 願我常趣諸佛教²⁰	24. 欲利於我諸善友 開演普賢諸行者⁴²	24. 誰樂利我諸善友 開示普賢行願者 願與彼等常相逢 於彼永無⁴⁶違背意 25. 佛子所繞(繞)⁴⁷眾道師 現前常得親瞻仰 於彼應行大供養 盡未來劫倦無時 26. 護持諸佛勝妙法 普示修行菩提者 若淨普賢菩薩行 盡未來劫應修行 27. 於諸有中輪轉時 福德智慧獲無盡 定慧方便諸解脫 願成無盡諸德藏 28. 於一塵上微塵刹 彼刹無邊佛無量 居中佛子眾圍繞 行菩提行應瞻仰 29. 如是無盡諸方所 毫端之上三世量 佛海及與刹土海 劫海修行要應入 30. 一言音枝諸語海 皆是諸佛淨言枝 隨其諸趣所樂聲 常使入於⁴⁸佛音響

¹⁷ 闕漏字，此句僅六字，應據 P.3568、T.2907 作「我」擬補。

¹⁸ 「周」，T.2907 作「圍」。兩皆可通。

¹⁹ 「音」，T.2907 作「意」。似可不必。

²⁰ 據 T.2907「常趣諸佛教」擬補。

⁴² P.3568 以下缺。

⁴⁶ S.2384 將此字補抄在旁。

⁴⁷ S.709 作「繞」。兩皆可通。

⁴⁸ S.709 將此字補抄在旁。

卷號	S.2361	P.3568	S.709、S.2384
	31. 遊於三世諸最勝 當轉無上法輪時 如上諸佛無盡義²¹ 我以惠力令善入 32. 所有未來眾多劫 於一剎那我當證 如是諸劫歷三世 剎那分中我當行 33. 遊於三世人師子 我於剎那盡瞻仰 常於諸²²佛上境界 如幻解脫力所證 34. 三世剎土眾莊嚴 盡用建立一塵上 如是無量諸方所 亦願佛剎遍莊嚴 35. 所有未來諸世證 盡證等覺轉法輪 示入涅槃(槃)證真際 我願行於諸佛前 36. 令諸神力速普往 以大乘力趣普門 以行行力普功德 諸大慈力普遍滿 37. 普於眾善諸福力 無有染著大智力 智慧方便諸定力 令正請(修)行善²³提力		31. 遊於三世諸最勝 如法轉於諸法輪 彼等諸佛無盡音 以智慧力我應入 32. 若入未來諸劫時 剎那之頃我應入 誰於三世劫等量 剎那隨分入修行 33. 誰遊三世人師子 彼等剎那我瞻仰 常於彼等所行境 如幻解脫力入中 34. 誰以三世莊嚴剎 悉皆建立一塵上 如是無盡諸方所 入諸佛剎莊嚴中 35. 所有未來諸世燈 當成種覺轉法輪 示現涅槃趣真際 諸導師所我應往 36. 普及速疾諸神力 普及普門諸乘力 普及諸行福德力 普及普遍慈等力 37. 普及諸善福德力 無著所成大智力 智慧方便定慧力 真實成就菩提力

²¹ 「義」，T.2907 作「教」。兩皆可通。

²² 據 T.2907 「常於諸」擬補。

²³ 「善」，T.2907 作「菩」。兩皆可通。

卷號	S.2361	P.3568	S.709、S.2384
	38. 常以清淨諸業力 永除一切煩惱²⁴力 諸作魔力令無力 圓滿普賢行行力 39. 諸刹如海令清²⁵淨 有情諸海令解脫 諸法如海令了見 智惠如海令善證 40. 行行如海令清淨 誓願如海令圓滿 諸佛如海令供養 歷劫如海行無倦 41. 所遊三世最慧²⁶尊 菩提行願有眾多 用普賢行等覺已(已) 如是我當令圓滿 42. 諸佛小(子)中最為尊 是故號之為普賢 與此大智同行故 如是諸善悉迴向 43. 身口意業極清淨 行淨眾刹亦清淨 普賢如何善迴向 願我亦同於此行 44. 為行極善普賢行 文殊大願亦當行 未來諸劫勿厭疲 菩薩此行皆圓滿 45. 如是等行勿有量 亦願諸福勿有量 處於如是無量行 一切變化願我知		38. 能最清淨諸業力 破壞一切苦惱力 摧伏一切諸魔力 圓滿普賢行行力 39. 諸眾刹海令清淨 諸有情海令解脫 諸眾法海令得見 諸眾智海令得觀 40. 諸眾行海令清淨 諸眾願海令圓滿 諸佛眾海應供養 劫海修行無倦時 41. 誰遊三世諸最勝 菩提行願眾差別 修普賢行等覺已 彼盡無遺我圓滿 42. 諸佛子中最威勢 是故號之為普賢 智者能同修彼行 是等諸善應迴向 43. 身業口業意業淨 諸行清淨眾刹淨 普賢如何盡迴向 願我亦同於彼行 44. 皆善普賢之行故 文殊之行亦應行 盡未來劫倦無時 彼之所作應圓滿 45. 願所修行無有量 願諸福德亦無邊 雖住無量諸勝行 彼諸神變要應知

²⁴ 「性」，T.2907 作「惱」。兩皆可通。

²⁵ 「清」，T.2907 改為「諸」，似可不必。

²⁶ 「慧」，T.2907 改為「勝」，似可不必。

卷號	S.2361	P.3568	S.709、S.2384
	46. 若有盡於虛空際 眾生無盡亦如是 盡於業與煩惱際 我之願際量亦然 47. 所有十方無量刹 眾寶莊嚴獻諸佛 人及諸大最勝樂 如刹塵劫將供養 48. 寧有聞此迴向經 隨順深信大菩提 唯於此中生一信 即成最勝功德聚 49. 若人發此普賢願 此乃遠離諸惡趣 又以棄絕諸惡大(友) 是人速見阿彌陀 50. 此皆獲證最勝壽 善來於此壽人身 有如普賢大菩薩 皆能不久速成就 51. 誰以無明力所作 五無間等諸眾罪 其人誦此普賢願 應時速得永盡際 52. 於諸色相及智惠 種族容質皆圓倫(滿) 眾魔外道不能屈 道於三界咸供養 53. 為利一切有情故 菩提樹下速必²⁷住 成等正覺轉法輪 降伏一切魔軍眾		46. 盡於虛空所有際 眾生無量際亦然 所有業際煩惱際 我之願際量亦爾 47. 應是十方無量刹 以寶莊嚴獻諸佛 人及諸賢眾妙樂 經劫塵刹持布施 48. 誰聞如是迴向經 於勝菩提生信解 若能於此一生信 即成最勝功德聚 49. 誰發普賢此行願 是即捨離諸惡趣 亦名遠離諸惡友 是人速見阿彌陀 50. 是等獲最安樂壽 現世亦招如意樂 普賢菩薩如云何 此等不久亦如是 51. 誰為無明力所轉 造五無間等諸罪 若能稱此普賢行 速疾消滅永無餘 52. 智慧端嚴諸相具 種族毫尊悉圓滿 如魔外道無能如 三界一切咸供養 53. 速趣自在菩提樹 為利有情坐於彼 成等正覺轉法輪 降伏一切魔軍眾

²⁷ 「必」，T.2907 作「安」。兩皆可通。

卷號	S.2361	P.3568	S.709、S.2384
	54. 若此普賢行願 受持讀誦解說者 此之果報唯佛知 無上菩提勿生^感 55. 譬如文殊威德智 普賢菩薩亦如是 我隨修學如彼行 是等諸善悉迴向 56. 遊於三世諸最勝 所可稱讚所迴向 我之如是眾善根 為修普賢行迴向 57. 若我當於²⁸今(命)終時 斷除一切諸覆障 目所然(親)觀彌陀已 遊彼極樂剎土中 58. 所到彼已如是願 誓得一切皆現前 令我此皆極圓滿 盡於世界利群生 59. ^{秀麗極樂佛道場}²⁹ ^{生於上妙蓮花}³⁰上 親向彌陀世尊所 願我^{於此}^符³¹授心³² 60. 我得最勝授記已 變化眾多百俱胝 令以惠力於十方 於諸有情作饒益		54. 誰於普賢此行願 受持讀誦及開演 彼之果報唯佛知 於勝菩提莫疑惑 55. 文殊雄猛及所知 普賢菩薩亦如是 我依彼範而修行 此等諸善悉迴向 56. 遊於三世諸最善 於迴向中最上者 我以此等諸善根 為修普賢行迴向 57. 我若臨欲命終時 除遣一切諸蓋障 現前親觀彌陀尊 速往遊於極樂國 58. 到彼此等諸行願 願悉分明皆現前 如是無遺我圓滿 盡於世界利群生 59. 極樂殊麗佛道場 生彼勝妙蓮華中 親於最善彌陀前 願我於中得授記 60. 我於彼所授記已 獲得無量億神通 以智慧力遍十方 於諸眾生廣饒益
尾題	普賢菩薩行願王經		大方廣佛花嚴經普賢菩薩行願王品

²⁸ S.2361 將此字補抄在旁。

²⁹ 據 T2907 「秀麗極樂佛道場」擬補。

³⁰ 據 T2907 「生於上妙蓮花」擬補。

³¹ 「符」，T2907 作「得」。兩皆可通。

³² 「心」，T2907 作「記」。兩皆可通。

潘重規將敦煌文字俗寫習慣歸納成「字形無定」、「偏旁無定」、「繁簡無定」、「行草無定」、「通假無定」等。⁴⁹筆者校錄發現《大正藏》第 85 冊「疑似部」T.2907 所收錄相異字中，【大】本同 S.2361，【甲】本同 P.3568，茲將四個不同異文分別據 S.2361、P.3568、S.709、S.2384 及前後文意校改，歸納比較後，發現以下問題：

- (一) 字形相近：例如 S.2361「想、相」(2 頌)，「校」為「枝」(4 頌)，「趣、取」及「請、情」(11 頌)，「智、知」(16 頌)，「閒、間」(20 頌)，「鏡、饒」(21 頌)，「惠、慧」(37 頌)，「己、已」(41 頌)。例如 S.709「花、華」(20 頌)。
- (二) 同義詞：例如 S.2361「居、於」(3 頌)，第 28 頌「周、圍」(28 頌)，「煩性、煩惱」(38 頌)；「所有未來諸『善逝』」(13 頌)，「善逝」作「世尊」。
- (三) 用字不同，意皆可通：例如 S.2361「無盡『義』」(31 頌)，「義」作「教」；「『所』到彼已如是願」(58 頌)，「所」作「既」；「願我於此『符』授『心』」(59 頌)，「符」作「得」及「授『心』作『記』」。例如 P.3568「『皆』得無『病』常安樂」(17 頌)，「皆」作「願」及「病」作「漏」。「無垢清淨尸羅『行』」(17 頌)，「行」作「等」；「菩提樹下速『必』住」，「必」作「安」。
- (四) 指稱不同，意皆可通：例如 S.2361「願證無著佛菩『薩』」(10 頌)作「薩」，而 P.3568 和 S.709、S.2384 作「提」，但從語意佛行，皆可通；「令正請行『善』提力」(37 頌)，「善」作「菩」；「如『來』我今皆懺悔」(31 頌)，「來」作「是」。
- (五) 文字前後倒置，文義皆可通：例如 P.3568「『常願』無缺無瑕穢」(17 頌)，「常願」作「願常」。

《大正藏》已校正許多錯誤，然因 T.2907 當時僅收錄敦煌寫本 S.2361，故筆者根據已出土敦煌寫本 P.3568、S.709、S.2384 觀察前後文義並進行文字互校，發現若更動以下文字，可更臻完美。

例如 T.2907 應將 S.2361「一切『善願』我當讚」(4 頌)，「善願」作「善逝」；「安『致』有情安樂處」(21 頌)，「致」作「置」，從語意「建立」解，；「『熟』能與我同行行」(23 頌)，「熟」作「孰」，從語意「誰」解；「若於世『界』受身時」(16 頌)，「界」作「世」，從語意「累世」解，較為合宜。然而，T.2907 將 S.2361「隨其眾『音』而敷演」(30 頌)，「音」作「意」及「諸剎如海令『清』淨」(39

⁴⁹ 潘重規，〈敦煌寫卷俗寫文字研究〉，《全國敦煌學研討會論文集》（嘉義：中正大學中國文學系，1995 年），頁 1-12。

頌)，「清」作「諸」；「所遊三世最『慧』尊」(41 頌)，「慧」作「勝」，似可不必。另外，T.2908 將 S.709、S.2384「所有諸『障』成罪者」，「障」作「幢」，也似可不必。

敦煌寫本的出土，提供我們瞭解普賢行願偈頌譯本流行發展的第一手資料，特與《大正藏》進行文本校勘及寫卷異體字的調查，校勘發現 S.2361、P.3568、S.709、S.2384 雖有各別文字差異及每頌的目的設置先後不同外，其頌別順序可說並無差別，故應將敦煌本 P.3568 收入至 T.2907，S.709 收入至 T.2908，以增加採錄校本，可對唐譯《華嚴經》的偈頌研究具有一定價值。

三、S.2361、P.3568、S.709、S.2384 與其他相似偈頌關係

普賢菩薩在佛教中，常與文殊菩薩並列。代表著大行、大願，我們常稱大行普賢菩薩，即是上求佛道，下化眾生，落實菩薩道的心願。如同釋印順法師在《初期大乘佛教之起源與開展》中提到：「『普賢行』，『普賢願』，『普賢行』願，是《華嚴經》處處所提到，而〈入法界品〉也稱為〈普賢行願品〉。」⁵⁰

本論文利用 CBETA 網站搜尋與《普賢菩薩行願王經》偈頌格式相雷同，內容都是讚嘆「普賢行願」的經典，共有五處，依時間排列如下：

表（二）：與《普賢菩薩行願王經》內容相雷同之偈頌

時代	譯者	經名	格式
東晉 (418~420)	佛跋陀羅 羅譯	《大方廣佛華嚴經》卷 33 〈31 普賢菩薩行品〉 ⁵¹ ，又稱《六十華嚴》	頌別四句，每句五字，共 121 頌，484 句。
東晉 (420~420)	佛跋陀羅 羅譯	《文殊師利發願經》 ⁵²	頌別四句，每句五字，共 44 頌，176 句
唐 (695~699)	實叉難陀 譯	《大方廣佛華嚴經》卷 49 ⁵³ ，又稱《八十華嚴》	頌別四句，每句五字，共有 121 頌，484 句。
唐 (746~774)	不空譯	《普賢菩薩行願讚》 ⁵⁴	頌別四句，每句七字，共有 62 頌，248 句。

⁵⁰ 釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》（台北：正聞出版社，1992 年），頁 35。

⁵¹ 《大方廣佛華嚴經》卷 33，CBETA, T09, no. 278, p. 608b20。

⁵² 《文殊師利發願經》，CBETA, T10, no. 296, p. 878c22。

⁵³ 《大方廣佛華嚴經》卷 49，CBETA, T10, no. 279, p. 259a28。

⁵⁴ 《普賢菩薩行願讚》，CBETA, T10, no. 297, p. 880a3。

時代	譯者	經名	格式
唐 (795~798)	般若譯	《大方廣佛華嚴經》卷 40 ⁵⁵ ，又稱《四十華嚴》	頌別四句，每句七字，共有 62 頌，248 句。
大蕃國期間 (798~815)	沙門無分 別奉詔譯	敦煌本 P.3568 《普賢菩薩行願王經》	首完尾缺，頌別四句，每句七字，一行四句，共有 24 頌，92 句，以下缺。因第 13 頌有缺漏兩句，分別是「住於世者皆供養，所有未來諸善逝」。
佚 經鑒定抄寫年 代為晚唐 ⁵⁶	佚譯	敦煌本 S.2361 《普賢菩薩行願王經》	首尾完整，內文有補漏痕跡。頌別四句，一行三句，每句七字，共有 60 頌，240 句。
佚	佚譯	敦煌本 S.2384 《大方廣佛花嚴經普賢 菩薩行願王品》	首尾完整。頌別四句，每句七字，一行三句，共有 60 頌，240 句。
佚	佚譯	敦煌本 S.709 《大方廣佛花嚴經普賢 菩薩行願王品》	首尾完整。頌別四句，每句七字，一行三句，共有 60 頌，240 句。

東晉佛跋陀羅譯的《大方廣佛華嚴經》卷 33〈31 普賢菩薩行品〉及《文殊師利發願經》分別都是頌別四句，每句五字，共 121 頌及 44 頌；甚至唐（695~699）實叉難陀譯的《大方廣佛華嚴經》卷 49 也是頌別四句，每句五字，共有 121 頌。然而到了唐（746~774）不空譯的《普賢菩薩行願讚》則是頌別四句，每句七字，共有 62 頌；唐（795~798）般若譯的《大方廣佛華嚴經》卷 40 末卷的偈頌部分亦是頌別四句，每句七字，共有 62 頌。釋印順法師研究指出「東晉佛陀跋陀羅譯的《文殊師利發願經》和唐不空譯的《普賢菩薩行願讚》。這二部，都與般若所譯的「四十卷本」，末後一卷的偈頌部分相當。……比對起來，就是《普賢行願讚》的古本。」⁵⁷ 據考這兩部經典僅流傳於敦煌地區，都有六十偈，經文順序與南傳本一致，因此井之口認為敦煌漢文文本為吐蕃佔領敦煌時從藏譯文本中譯出。⁵⁸

綜上表格整理知，上述佛典都是與「普賢行願」義理相雷同之偈頌體例，但因時代先後，由五言轉變為七言。如王晴慧認為漢譯偈頌取鑑於中土詩歌形式，故統合漢魏六朝的偈頌觀察之，發現其中以「五言偈頌」最受譯經者青睞，此正可相應

⁵⁵ 《大方廣佛華嚴經》卷 40，CBETA, T10, no. 293, p. 844b16。

⁵⁶ 楊銘，〈重慶市博物館所藏敦煌寫經目錄〉，頁 24。

⁵⁷ 釋印順，〈初期大乘佛教之起源與開展〉，頁 35。

⁵⁸ 井之口泰淳，〈普賢行願讚考（二）〉，《龍谷大學論集》第 420 期（1982 年），頁 23-33。

漢代以來五言詩於詩壇流行的趨勢。⁵⁹而隨著朝代更迭，七言偈頌有愈來愈多的趨勢發展，這正與中土詩歌中的七言詩歌發展，遙遙相應。換言之，五言古詩形成，早於七言古詩，而偈頌體例由五言轉變為七言，符應中國詩體的演進發展有關。

再者，在這四卷敦煌寫本中，僅知 P.3568 卷子譯者是「大蕃國沙門無分別奉詔譯」。根據吳其昱提到的譯者是大蕃國僧侶無分別⁶⁰；陳慶英研究也指出吐蕃翻譯佛經在赤德松贊贊普（西元 754～797 年）在吐蕃佔領敦煌時期就很盛行，吐蕃王室還多次從敦煌地區召請漢族高僧到吐蕃去宣揚佛教，讓敦煌成為寫、譯經及佛教僧人匯聚的地方。⁶¹此外，敦煌遺書總目索引新編中提到敦煌寫本北鳥 47 號為無分別所譯的《普賢菩薩行願王經》卷中和紙背兩紙接縫處均鈐有「瓜沙州大王印」；⁶²陸離也對 P.3568 號《普賢菩薩行願王經》的譯者吐蕃沙門無分別進行身份考證，認為無分別應是漢藏傳世史籍記載的西元 8 世紀後期至 9 世紀前期奉吐蕃贊普赤松德贊（西元 798～815 年在位）之命翻譯的吐蕃著名僧人朗巴彌垛巴（*nam par mir tog ba*），又稱為南撥特計波。⁶³

綜上所述，P.3568 譯者大蕃國沙門無分別是在西元 798～815 年奉當時統治敦煌地區的吐蕃政權命令翻譯，抄錄品質優美且四句為一行，可惜發生偈頌抄漏兩句。至於譯經從唐（695～699）實叉難陀譯的《大方廣佛華嚴經》卷 49 為五言偈頌，之後到唐（746～774）不空所譯的《普賢菩薩行願讚》、唐（795～798）般若譯的《大方廣佛華嚴經》卷 40 則採用七言偈頌，故敦煌本 S.2361、P.3568《普賢菩薩行願王經》及 S.709、S.2384《大方廣佛花嚴經普賢菩薩行願王品》雖不知明確年代，大致可確定一直到晚唐仍然流行以願導行，依行示現方便行願思想的七言偈頌形式。

敦煌本 S.2361 是一篇敘說普賢菩薩行願頌偈，經題本身直接闡明這個意義，而經文內容有戒律與簡單易懂的行願的義理。根據丁福保佛學辭典對「偈」的註解，「『偈』譯曰頌。不問三言四言乃至多言，要必四句。頌者，美歌。」⁶⁴天台仁王經

⁵⁹ 王晴慧，《六朝漢譯佛典偈頌與詩歌之研究》（台中：靜宜大學中國文學系碩士論文，1999 年），頁 195。

⁶⁰ 吳其昱，〈大蕃國大德三藏法師法成傳考〉，收入《敦煌と中國佛教》（東京，大東出版社，1984 年），頁 383-414。

⁶¹ 陳慶英，〈《斯坦因劫經錄》、《伯希和劫經錄》所收漢文寫卷中夾存的藏文寫卷情況調查〉，《敦煌學輯刊》第 2 期（1981 年 12 月），頁 111-116。

⁶² 敦煌研究院，《敦煌遺書總目索引新編》（北京：中華書局，2000 年），頁 544。

⁶³ 陸離，〈敦煌文書 P.3568《普賢菩薩行願王》經譯者吐蕃沙門無分別考〉，《敦煌研究》第 2 期（2008 年 4 月），頁 49-53。

⁶⁴ 丁福保居士編著，丁福保佛學大辭典網站，<https://glossaries.dila.edu.tw/search?utf8=%E2%9C%93&locale=zh-TW&term=%E5%81%88&commit=Search>（2022/06/04）。

疏中曰：「偈者，竭也。攝義盡，故名為偈。」⁶⁵礙於篇幅，茲將各七言偈頌中，與「普賢十願」意義相同的偈頌別簡略摘錄如下：

表（三）：七言偈頌內容摘錄

普賢十願	《普賢菩薩行願讚》 ⁶⁶ (746~774)	《大方廣佛華嚴經》 ⁶⁷ 卷 40，又稱《四十華嚴》(795~798)	《普賢菩薩行願王經》 S.2361 及 P.3568 (798~815)	《大方廣佛花嚴經普賢菩薩行願王品》S.2384 及 S.709
禮敬諸佛	1. 所有十方世界中 一切三世人師子 我今禮彼盡無餘 皆以清淨身口意 2. 身如剎土微塵數 一切如來我悉禮 皆以心意對諸佛 以此普賢行願力	1. 所有十方世界中 三世一切人師子 我以清淨身語意 一切遍禮盡無餘 2. 普賢行願威神力 普現一切如來前 一身復現剎塵身 一一遍禮剎塵佛	1. 盡諸十方世界尊 普遊三世人師子 我身口意具清淨 是故今當遍稽首 2. 以普賢行諸願力 一切最勝相現前 俯身量等剎土塵 虔心舉禮於大聖	1. 應在十方剎土中 遊於三世人師子 彼等諸佛我無遺 以淨身口意稽首 2. 為修普賢行願力 諸佛現於意想中 俯身量等剎土塵 虔心敬禮諸最勝
稱讚如來	4. 於彼無盡功德海 以諸音聲功德海 聞揚如來功德時 我常讚歎諸善逝	4. 各以一切音聲海 普出無盡妙言辭 盡於未來一切劫 讚佛甚深功德海	4. 是諸德海量難盡 以言枝派結無涯 諸佛功德敷演故 一切善逝我當讚	4. 彼諸德海歎無盡 妙響枝海眾言音 諸佛功德我稱揚 一切善逝我今讚
廣修供養	5. 以勝花鬘及塗香 及以伎樂勝傘蓋 一切嚴具皆殊勝 我悉供養諸如來 6. 我禮供養諸如來 7. 我禮供養諸如來 12. 禮拜供養及陳罪 13. 願我供養過去佛 40. 諸佛海會咸供養 25. 於彼皆興廣供養 52. 常於三界得供養	5. 以諸最勝妙華鬘 伎樂塗香及傘蓋 如是最勝莊嚴具 我以供養諸如來 6. 我悉供養諸如來 7. 普遍供養諸如來 12. 所有禮讚供養福 13. 供養過去諸如來 40. 親近供養諸佛海 41. 我皆供養圓滿修	5. 最勝妙華及花鬘 最勝妙燈及鑪香 音聲塗香及寶蓋 恭敬供養一切佛 6. 恭敬供養於善遊 7. 恭敬供養一切佛 12. 禮拜供養與懺悔 13. 住於世者皆供養 40. 諸佛如海令供養 25. 於中廣行大供養 47. 如剎塵劫將供養 52. 道於三界咸供養	5. 最上妙花及花鬘 鈴鐸塗香及寶蓋 最上燈明及燒香 供養彼等諸最勝 6. 供養彼等諸最勝 7. 供養無上廣大者 12. 禮拜供養及懺悔 13. 誰住於世應供養 40. 諸佛眾海應供養 25. 於彼應行大供養 52. 三界一切咸供養

⁶⁵ 中華電子佛典協會，「佛學術語字辭典」網站，<https://glossaries.dila.edu.tw/search?utf8=%E2%9C%93&locale=en&term=%E5%81%88&commit=%E6%90%9C%E7%B4%A2> (2022/06/05)。

⁶⁶ 《普賢菩薩行願讚》，CBETA, T10, no. 297, p. 880a9。

⁶⁷ 《大方廣佛華嚴經》卷 40，CBETA, T10, no. 293, p. 847a2。

普賢十願	《普賢菩薩行願讚》 ⁶⁶ (746~774)	《大方廣佛華嚴經》 ⁶⁷ 卷 40，又稱《四十華嚴》(795~798)	《普賢菩薩行願王經》 S.2361 及 P.3568 (798~815)	《大方廣佛花嚴經普賢菩薩行願王品》S.2384 及 S.709
懺悔業障	8. 我曾所作眾罪業 皆由貪嗔癡癡 由身口意亦如是 我皆陳說於一切 12. 禮拜供養及陳罪	8. 我昔所造諸惡業 皆由無始貪癡癡 從身語意之所生 一切我今皆懺悔 12. 隨喜懺悔諸善根	8. 為以貪嗔癡為因 身業口業及意業 若有所造於不善 如來我今皆懺悔 12. 禮拜供養與懺悔	8. 貪嗔癡力所持故 身業口業及意業 我曾所有造罪者 悉皆隨類別別懺 12. 禮拜供養及懺悔
隨喜功德	9. 所有十方群生福 有學無學辟支佛 及諸佛子諸如來 我皆隨喜咸一切 12. 隨喜功德及勸請	9. 十方一切諸眾生 二乘有學及無學 一切如來與菩薩 所有功德皆隨喜 12. 隨喜懺悔諸善根	9. 十方諸佛與菩薩 緣覺有學及無學 及與眾生諸功德 我當隨喜於一切 12. 隨喜啟發及勸請	9. 十方最勝及佛子 緣覺聲聞學無學 眾生所修何福德 於彼我皆盡隨喜 12. 勸請隨喜及啟發
請轉法輪	10. 所有十方世間燈 以證菩提得無染 我今勸請諸世尊 轉於無上妙法輪 31. 理當轉趣妙法輪時 35. 彼皆覺悟轉法輪 53. 覺悟菩提轉法輪	10. 十方所有世間燈 最初成就菩提者 我今一切皆勸請 轉於無上妙法輪 31. 恒轉理趣妙法輪 35. 成道轉法悟群有 12. 請佛住世轉法輪 59. 成等正覺轉法輪	10. 十方諸界作燈者 願證無著佛菩薩 如是於諸大導師 我請轉於無上輪 31. 當轉無上法輪時 35. 盡證等覺轉法輪 27. 於三有中輪轉時 53. 成等正覺轉法輪	10. 誰十方作世燈 漸得菩提證無著 我於彼等諸導師 勸請轉於無上輪 31. 如法轉於諸法輪 35. 當成種覺轉法輪 27. 於諸有中輪轉時 53. 成等正覺轉法輪
請佛住世	11. 所有欲現涅槃者 我皆於彼合掌請 唯願久住剎塵劫 為諸群生利安樂	11. 諸佛若欲示涅槃 我悉至誠而勸請 唯願久住剎塵劫 利樂一切諸眾生	11. 有佛欲趣於涅槃 為利一切有情故 我以合掌當跪請 令願住劫剎土塵	11. 或樂趣於涅槃者 皆為利樂諸有情 或樂住世剎塵劫 我當合掌應勸請
常隨佛學	13. 於諸如來我修學 圓滿普賢行願時 願我供養過去佛 所有現住十方世 9. 有學無學辟支佛 14. 常得面見諸如來 13. 於諸如來我修學 55. 我當習學於彼時	13. 我隨一切如來學 修習普賢圓滿行 供養過去諸如來 及與現在十方佛 9. 二乘有學及無學 14. 願常面見諸如來 23. 一切行願同修學 46. 隨彼一切常修學	17. 隨順修學諸最勝 普賢行行令圓滿 無垢清淨尸羅等 願常無缺無瑕穢 9. 緣覺有學及無學 14. 願我常得親覩見 17. 隨順修學諸最勝 55. 我隨修學如彼行	17. 依諸最勝學修行 普賢之行為圓滿 戒行無垢最清淨 願無瑕缺常奉持 9. 緣覺聲聞學無學 14. 現前常得親瞻仰 17. 依諸最勝學修行 55. 我依彼範而修行

普賢十願	《普賢菩薩行願讚》 ⁶⁶ (746~774)	《大方廣佛華嚴經》 ⁶⁷ 卷 40，又稱《四十華嚴》(795~798)	《普賢菩薩行願王經》 S.2361 及 P.3568 (798~815)	《大方廣佛花嚴經普賢菩薩行願王品》S.2384 及 S.709
恆順眾生	22. 常行隨順諸眾生 菩提妙行令圓滿 普賢行願我修習 我於未來劫修行	22. 我常隨順諸眾生 盡於未來一切劫 恒修普賢廣大行 圓滿無上大菩提	22. 能令圓滿菩提行 隨順眾生轉彼行 開示普賢菩薩行 盡未來劫行此行	22. 圓滿修習菩提故 隨入眾生諸行中 開示普賢諸行願 盡未來劫為修行
普皆回向	12. 禮拜供養及陳罪 隨喜功德及勸請 我所積集諸功德 悉皆迴向於菩提 42. 迴向一切諸善根 55. 一切善根悉迴向 56. 以此迴向殊勝願	12. 所有禮讚供養福 請佛住世轉法輪 隨喜懺悔諸善根 迴向眾生及佛道 42. 我今迴向諸善根 46. 我今迴向諸善根 47. 我今迴向諸善根 62. 無邊勝福皆迴向	63. 禮拜供養與懺悔 隨喜啟發及勸請 我於積集少善根 皆用迴向大菩提 42. 如是諸善悉迴向 43. 普賢如何善迴向 55. 是等諸善悉迴向 56. 所可稱讚所迴向 為修普賢行迴向	12. 禮拜供養及懺悔 勸請隨喜及啟發 我所積集少善根 皆為迴向於菩提 42. 是等諸善應迴向 43. 普賢如何盡迴向 55. 此等諸善悉迴向 56. 於迴向中最上者 為修普賢行迴向

據上述整理的七言偈頌內容摘錄，可發現唐（795~798）般若譯的《大方廣佛華嚴經》卷 40 中提到：「……若欲成就此功德門，應修十種廣大行願。何等為十？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、恆順眾生，十者、普皆迴向。」與敦煌本 S.2361、P.3568 和 S.709、S.2384 及唐不空《普賢菩薩行願讚》和唐般若《大方廣佛華嚴經》卷 40 末卷的偈頌部分，偈頌旨趣相合，雖每頌表達目的設置前後稍有差異，但在同一頌中均有相同文字或語句，都是七言偈頌來表達普賢行願思想。

茲將統計《普賢菩薩行願讚》共有 248 句偈頌、《大方廣佛華嚴經》卷 40 末卷共有 248 句偈頌、《普賢菩薩行願王經》共有 240 句偈頌、《大方廣佛花嚴經普賢菩薩行願王品》共有 240 句偈頌，分析歸納此四部經典偈頌中，具傳達「普賢十大行願」思想意涵的偈頌語句，所佔比率統計如下：

- （一）禮敬諸佛：強調我們要用恭敬的心對佛和佛法。《普賢菩薩行願讚》有 2 句，佔全經偈頌 0.08%；《大方廣佛華嚴經》卷 40 末卷的偈頌部分有 2 句，佔全經偈頌 0.08%；S.2361 有 2 句，佔全經偈頌 0.083%；S.2384 有 2 句，佔全經偈頌 0.083%。

- (二) 稱讚如來：以虔誠的心及禮拜來表示稱讚，並以佛為榜樣。《普賢菩薩行願讚》有 1 句，佔全經偈頌 0.04%；《大方廣佛華嚴經》卷 40 末卷的偈頌部分有 1 句，佔全經偈頌 0.04%；S.2361 有 1 句，佔全經偈頌 0.041%；S.2384 有 1 句，佔全經偈頌 0.0041%。
- (三) 廣修供養：在能力所及的範圍下，竭誠供養一切諸佛菩薩，達到福慧雙修。《普賢菩薩行願讚》有 8 句，佔全經偈頌 0.0322%；《大方廣佛華嚴經》卷 40 末卷的偈頌部分，有 7 句佔全經偈頌 0.0282%；S.2361 有 9 句，佔全經偈頌 0.375%；S.2384 有 8 句，佔全經偈頌 0.333%。
- (四) 懺悔業障：懺悔過去所做的一切罪業，發誓不再犯。《普賢菩薩行願讚》有 2 句，佔全經偈頌 0.008%；《大方廣佛華嚴經》卷 40 末卷的偈頌部分有 2 句，佔全經偈頌 0.008%；S.2361 有 2 句，佔全經偈頌 0.0083%；S.2384 有 2 句，佔全經偈頌 0.0083%。
- (五) 隨喜功德：當看到他人修行善業時，要稱頌讚揚。《普賢菩薩行願讚》有 2 句，佔全經偈頌 0.008%；《大方廣佛華嚴經》卷 40 末卷的偈頌部分有 2 句，佔全經偈頌 0.008%；S.2361 有 2 句，佔全經偈頌 0.0083%；S.2384 有 2 句，佔全經偈頌 0.0083%。
- (六) 請轉法輪：以佛典所載善知識為典範，身體力行並加以宣傳。《普賢菩薩行願讚》有 4 句，佔全經偈頌 0.016%；《大方廣佛華嚴經》卷 40 末卷的偈頌部分有 5 句，佔全經偈頌 0.020%；S.2361 有 5 句，佔全經偈頌 0.020%；S.2384 有 5 句，佔全經偈頌 0.020%。
- (七) 請佛住世：請求佛菩薩常住於世間。《普賢菩薩行願讚》有 1 句，佔全經偈頌 0.004%；《大方廣佛華嚴經》卷 40 末卷的偈頌部分有 1 句，佔全經偈頌 0.004%；S.2361 有 1 句，佔全經偈頌 0.004%；S.2384 有 1 句，佔全經偈頌 0.004%。
- (八) 常隨佛學：向佛學習智慧，在生活中實踐、修行。《普賢菩薩行願讚》有 5 句，佔全經偈頌 0.020%；《大方廣佛華嚴經》卷 40 末卷的偈頌部分有 5 句，佔全經偈頌 0.020%；S.2361 有 5 句，佔全經偈頌 0.020%；S.2384 有 5 句，佔全經偈頌 0.020%。
- (九) 恆順眾生：廣結善緣、循循善誘來引導眾生，建議正信、正念。《普賢菩薩行願讚》有 1 句，佔全經偈頌 0.004%；《大方廣佛華嚴經》卷 40 末卷的偈頌部分有 1 句，佔全經偈頌 0.004%；S.2361 有 1 句，佔全經偈頌 0.004%；S.2384 有 1 句，佔全經偈頌 0.004%。

- (十) 普皆迴向：一切功德普皆迴向法界有情眾生，不求回報。《普賢菩薩行願讚》有 4 句，佔全經偈頌 0.016%；《大方廣佛華嚴經》卷 40 末卷的偈頌部分有 5 句，佔全經偈頌 0.020%；S.2361 有 6 句，佔全經偈頌 0.025%；S.2384 有 6 句，佔全經偈頌 0.025%。

綜上歸納比率得知，敦煌本 S.2361、P.3568《普賢菩薩行願王經》、S.709、S.2384《大方廣佛華嚴經普賢菩薩行願王品》內容相似，異文少，且雖然僅 60 頌，較唐（746～774）不空譯的《普賢菩薩行願讚》及唐（795～798）般若譯的《大方廣佛華嚴經》卷 40 末卷的偈頌部分少 2 頌，並在每頌中表達目的設置前後稍有差異外，縱觀此四偈的偈頌內容和普賢菩薩十大行願思想主軸，不但有高度相關性，且四部經典偈頌句式均佔各行願的比例相仿，足以證明彼此間的相似性高。如同釋印順法師研究指出：「《華嚴經》的大部集成，不是一次集出的。……現存《華嚴經》的部分內容，古代是單獨流行的，如唐代由烏荼（Udra）國進呈的，譯成四十卷的《大方廣佛華嚴經》，其實只是《不可思議解脫境界經》——〈普賢行願品〉。」⁶⁸故本論文認為敦煌本 S.2361、P.3568《普賢菩薩行願王經》、S.709、S.2384《大方廣佛華嚴經普賢菩薩行願王品》是《大方廣佛華嚴經》卷 40 偈頌單行本的同本異譯，故應將敦煌本 P.3568 收入至 T.2907，及 S.709 收入至 T.2908，以增加採錄校本，且 T.2907、T.2908 也應改納入《大正新修大藏經》的「古逸部」。

四、結論

本論文依據敦煌寫本 S.2361、P.3568《普賢菩薩行願王經》及 S.709、S.2384《大方廣佛華嚴經普賢菩薩行願王品》進行整理校釋，包含文字的缺漏補正、異文對照及與大正藏本（T.2907、T.2908）進行互校，發現《大正藏》已校正許多錯誤，然因 T.2907 及 T.2908 當時僅收錄敦煌寫本 S.2361 及 S.2384，故筆者根據已出土敦煌寫本 P.3568、S.709 觀察前後文義並進行文字合校、闕文補苴，發現尚可校正少許文字，以更臻完美。

在四卷敦煌寫本中，僅 P.3568 有譯者名稱，考據發現是在西元 798～815 年奉當時統治敦煌地區的吐蕃政權命令翻譯大蕃國沙門無分別，其抄錄品質優美且四句為一行，首完尾缺，頌別四句，每句七字，共有 24 頌，以下缺。然從唐（695～699）實叉難陀譯的《大方廣佛華嚴經》卷 49 是為五言偈頌，之後唐（746～774）不空所譯的《普賢菩薩行願讚》、唐（795～798）般若譯的《大方廣佛華嚴經》卷 40 則採用七言偈頌，故敦煌本 S.2361、P.3568《普賢菩薩行願王經》及 S.709、S.2384

⁶⁸ 《初期大乘佛教之起源與開展》，CBETA, Y37, no. 35, p. 1011a2-7。

《大方廣佛花嚴經普賢菩薩行願王品》雖不知明確年代，大致可確定一直到晚唐仍然流行普賢行願信仰的七言偈頌形式。

由於敦煌本 S.2361、P.3568《普賢菩薩行願王經》及 S.709、S.2384《大方廣佛花嚴經普賢菩薩行願王品》和唐不空譯的《普賢菩薩行願讚》及唐般若譯的《大方廣佛華嚴經》卷 40 末卷的偈頌內容相似，異文少。雖然他們偈頌長短略異及每頌中表達目的設置前後有所差異外，其偈頌內容和普賢菩薩十大行願思想主軸，有高度相似性。

故本論文研究認為應將敦煌本 P.3568 收入至 T.2907、S.709 收入至 T.2908 中，以增加採錄校本；且 T.2907、T.2908 當是《大方廣佛華嚴經》卷 40 偈頌單行本的同本異譯，應改納入《大正新修大藏經》的「古逸部」即可。當然，敦煌本 S.2361、P.3568、S.709、S.2384 的出土，也展示佛典翻譯文學的流通性，見證佛學發展脈絡及顯示當時世人對普賢菩薩信仰的推崇，同時對唐譯《華嚴經》的偈頌研究具有一定價值。。

參考文獻

（一）佛教典籍

- 〔東晉〕佛跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T9, no. 278。
- 〔東晉〕佛陀跋陀羅譯，《文殊師利發願經》，CBETA, T10, no. 276。
- 〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279。
- 〔唐〕般若譯，《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 273。
- 〔唐〕不空譯，《普賢菩薩行願讚》，CBETA, T10, no. 297。
- 〔唐〕澄觀述，《三聖圓融觀門》，CBETA, T45, no. 1882。
- 《普賢菩薩行願王經》，CBETA, T85, no. 2907。
- 《大方廣佛花嚴經普賢菩薩行願王品》，CBETA, T85, no. 2908。
- 〔清〕蔣超撰、〔民國〕釋印光重修，《峨眉山志》，CBETA, GA45, no. 49。
- 〔民國〕釋印順著，《初期大乘佛教之起源與開展》，CBETA, Y37, no. 35, p. 1011a2-7。

（二）專書、論文

- 井之口泰淳，〈普賢行願讚考（二）〉，《龍谷大學論集》第 420 期，1982 年，頁 23-33。
- 方廣鎬等，《中國國家圖書館藏敦煌遺書總目錄》，北京，中國人民大學出版社，2018 年，頁 543。

- 王晴慧,《六朝漢譯佛典偈頌與詩歌之研究》,台中:靜宜大學中國文學系碩士論文,1999年。
- 左景權,〈《大正新修大藏經》第85卷——舊刊新評〉,《敦煌吐魯番文獻研究論集V.2》,北京:北京大學中國中古史研究中心編,1983年,頁620-626。
- 吳其昱,〈大蕃國大德三藏法師法成傳考〉,《敦煌と中國佛教》,東京:大東出版社,1984年,頁383-414。
- 陳英善,《華嚴無盡法界緣起論》,臺北:華嚴蓮社,1996年。
- 陳慶英,〈《斯坦因劫經錄》、《伯希和劫經錄》所收漢文寫卷中夾存的藏文寫卷情況調查〉,《敦煌學輯刊》第2期,1981年12月,頁111-116。
- 陸離,〈敦煌文書P.3568《普賢菩薩行願王》經譯者吐蕃沙門無分別考〉,《敦煌研究》第2期,2008年4月,頁49-53。
- 敦煌研究院,《敦煌遺書總目索引新編》,北京:中華書局,2000年。
- 楊銘,〈重慶市博物館所藏敦煌寫經目錄〉,《四川文物》1996年第6期,頁22-24。
- 潘重規,〈敦煌寫卷俗寫文字研究〉,《全國敦煌學研討會論文集》,嘉義:中正大學中國文學系,1995年,頁1-12。
- 釋印順,《初期大乘佛教之起源與開展》,台北:正聞出版社,1992年。

(三) 網路資源

- 丁福保居士編著,丁福保佛學大辭典網站,<https://glossaries.dila.edu.tw/search?utf8=%E2%9C%93&locale=zh-TW&term=%E5%81%88&commit=Search> (2022/06/04)。
- 中華電子佛典協會,「佛學術語字辭典」網站,<https://glossaries.dila.edu.tw/search?utf8=%E2%9C%93&locale=en&term=%E5%81%88&commit=%E6%90%9C%E7%B4%A2> (2022/06/05)。
- 敦煌寫本P.3568,《普賢菩薩行願王經》,IDP國際敦煌項目,「IDP數據庫」網站,http://idp.nlc.cn/database/oo_scroll_h.a4d?uid=33665331036;recnum=60920;index=4 (2022/06/05)。
- 敦煌寫本S.709,《普賢菩薩行願王經》,IDP國際敦煌項目,「IDP數據庫」網站,http://idp.nlc.cn/database/oo_scroll_h.a4d?uid=56358914848;recnum=709;index=1 (2022/07/05)。

空間經營與身體感知：莫高窟第 44 窟的華嚴旨歸

四川大學中國古典文獻學 博士生
李奧

摘 要

莫高窟現存華嚴經變共 30 鋪，除據〈入法界品〉繪製的第 464 窟，其餘 29 鋪以其所處的空間位置可分為三型：垂直壁面（Ⅰ型）、窟頂（Ⅱ型）及龕頂（Ⅲ型），既展現營建者不同的設計意圖，也和觀看者產生了不同的基於身體經驗的互動，二者交互詮釋華嚴經變在洞窟內的功能與意義。Ⅰ型基本與法華經變對應配置，位置和高度均易於信眾觀看，在義理建構之外也承擔方便教化之功用；Ⅱ型位於窟頂，高度不適宜觀看，僅在義理層面與窟頂其他壁畫配合以承擔統攝全窟思想之功用。Ⅰ型與Ⅱ型的經本來源都是唐譯八十卷本，是莫高窟華嚴經變的普遍樣式。

Ⅲ型僅一例，是莫高窟內現存最早的華嚴經變，繪製在第 44 窟主室中心塔柱東向面所開龕內頂部及北壁，頂部是八部說法會圖，北壁是含有善財童子的「立像說法圖」，洞窟為中心塔柱窟，仿寺院形制，經盛唐、中唐及五代三次修建。經考察，該鋪經變的經本來源應是晉譯五十或六十卷本，所繪內容是「七處八會」，而非學界多認同的「七處九會」之其中八會；「立像說法圖」作為後世「入法界品圖」的先兆，以故事性構圖引導信眾精進修行。龕內三佛坐像、「七處八會」、蓮華海及「立像說法圖」等統一為洞窟的華嚴中心。中唐營建者延續盛唐的華嚴構想，通過增繪千佛、淨土變、涅槃經變等合成「十方三世」的空間內涵，也是對莫高窟北周以來形成的華嚴性格主尊的回應；參觀者或以「右旋繞塔」動態行進，或以「禮拜觀佛」靜態觀想的身體感知方式強化華嚴中心地位。二者共同明確了第 44 窟的華嚴旨歸。

關鍵詞：華嚴經變、「七處八會」、空間經營、身體感知

前言

《大方廣佛華嚴經》因其「理無大而不包，義無微而不顯」的理事無礙、周遍圓融之特質而得到了較多的重視，被稱為「經中之王」，其一係在漢譯流傳的過程中兼有支品與本經，最早可追溯到東漢末年，支品如《佛說兜沙經》、《十住經》等《華嚴經》中重要品目的先譯為東晉時佛陀跋陀羅譯出「六十華嚴」創造了條件，漢地對於華嚴義學之發揚由此更進一步，唐代實叉難陀之「八十華嚴」以及般若之「四十華嚴」的影響也相當廣泛，在此階段開創的華嚴宗一派對《華嚴經》進行的注、疏等活動也使華嚴思想得到了多方位的闡釋。傳譯的成熟使敦煌地區的信眾能夠接觸到華嚴諸經本並進行抄經供養，張小艷和傅及斯專門統計了敦煌華嚴本經的三種譯本共存 377 件¹，雖遠不及《妙法蓮華經》及《金剛經》等龐大的寫卷數量，但也意味著華嚴經典在敦煌地區的流行尚具有一定的規模。系統的翻譯、詮解與廣泛的流傳為其從文本向圖像的轉變奠定了基礎，華嚴經變基本的「七處八會」或「七處九會」的畫面構成即來源於晉譯華嚴與唐譯華嚴，隋唐之際釋法誠「潔淨圖畫七處八會之像」²可視為較早繪製成型的「八會」華嚴經變；劉禹錫《毗盧遮那佛華藏世界圖讚》有「沙門嗣肇是其上足，以經中九會，纂成華藏，俾人瞻禮，卽色生敬，因請余讚之」³，又明確指出是依據「八十華嚴」繪製而成的「七處九會」圖，《歷代名畫記》也錄有諸多寺院壁上所繪的華嚴經變，這一類中原地區繪製的「九會圖」應是中唐以來敦煌石窟華嚴經變中佔絕大多數的「七處九會並蓮華藏世界海」形式的圖樣來源。

學界對於莫高窟華嚴經變的研究已有相當的成果，首推日本學者松本榮一的《敦煌畫研究》⁴，詳考華嚴經變「七處九會」的內容和配列方式及其發展階段。後代學者在此之上更進一步，從諸多方向著手，對繪製有華嚴經變的石窟進行專窟研究、探討華嚴經變出現的歷史原因和反映出的營建思想、整理華嚴經變與法華經變相對配置的理念、對比莫高窟內華嚴經變「七處九會」的組合方式、以「入法界品圖」為核心進行專題討論等。從既往的研究來看，目前學界尚未廣泛關注到開鑿者與信仰者在窟內空間必定會存在的雙向互動，個人禮拜的經驗和感受可以被看做是對石窟進行的二次營建和闡釋，而這為我們理解洞窟的存在和歷史意義提供

¹ 張小艷、傅及斯，〈敦煌本「晉譯五十華嚴」殘卷綴合研究〉，《浙江師範大學學報（社會科學版）》2014 年第 6 期，頁 13。

² 《華嚴經傳記》，CBETA, T51, no. 2073, p. 171a25。

³ 劉禹錫著，卞孝萱校訂，《劉禹錫集》（北京：中華書局，1990 年），頁 61。

⁴ 松本榮一著，林保堯、趙聲良、李梅譯，《敦煌畫研究》（杭州：浙江大學出版社，2019 年），頁 112-117。

了新的切入點和研究方式，是對洞窟意涵充分理解之後的「動態」研究，也是巫鴻名為「對空間經驗的重構」⁵的手段。以莫高窟內現存 30 鋪華嚴經變為研究對象，從「石窟整體」出發，首先引入空間經營和身體感知的概念，對其所在的窟內空間位置進行類型區分，探究經變壁畫配置的原因和功能，繼而轉向最為特殊的莫高窟第 44 窟即「靈圖寺窟」，推測該窟華嚴經變可能的經本來源是晉譯華嚴，以「空間和經驗的雙向建構」作為方法論的指導，對窟內繪塑進行營建意義層面的總體考量，揭示該窟的華嚴旨歸。

一、莫高窟現存華嚴經變的位置安排與功能

據《敦煌莫高窟內容總錄》⁶及前輩學者統計，莫高窟現存可辨認為華嚴經變的壁畫共計 30 鋪，時間跨度從盛唐晚期開鑿的第 44 窟直到西夏晚期重修並於前室補繪善財童子五十三參的第 464 窟（關於第 464 窟的營建史從沙武田說⁷）。經整理發現，除第 464 窟單獨表現「善財童子五十三參」外，其餘 29 鋪均以多部獨立說法圖和蓮華藏世界海的組合為畫面的基本內容，偶爾在下部屏風或兩側加繪有「入法界品圖」，因此可以確定這一構圖形式在敦煌已經基本固定，也被信眾所接受。《華嚴經》本經中說法存在先後的次序，但經變畫中說法會的排列方式卻並未形成定式，只是有可稱為習慣性的位置選擇，以「七處九會」為例，下部蓮華藏世界海之上最底一層說法會的中間一般安排第一會菩提道場會，中間一層說法會正中一般安排須彌山上第三會忉利天宮會，而最上一層的三部說法會一般安排第四會夜摩天宮會、第五會兜率天宮會和第六會他化自在天宮會，若各部說法會有相應榜題則能夠確定，但如今所見大部分都已漫漶不清或不存榜題，只能綜合各種情況進行有根據的推測。

華嚴經變在石窟內被安排繪製的位置不盡相同，陳俊吉在〈中唐至五代華嚴經變的「入法界品圖」探究〉⁸一文中以表格形式整理了莫高窟華嚴經變的窟內位置、經變內容、配置格式和佈局，意在輔助說明「入法界品圖」的演變。下表將在此基礎上結合《敦煌莫高窟內容總錄》，重點關注對窟內空間的位置經營，為方便論述，採用 I、II、III 等符號進行類型區分。

⁵ 巫鴻，《空間的敦煌》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2022 年），頁 6。

⁶ 敦煌文物研究所整理，《敦煌莫高窟內容總錄》（北京：文物出版社，1982 年）。

⁷ 沙武田，〈禮佛窟·藏經窟·瘞窟——敦煌莫高窟第 464 窟營建史考論（上）〉，《故宮博物院院刊》2021 年第 7 期，頁 24-38。

⁸ 陳俊吉，〈中唐至五代華嚴經變的「入法界品圖」探究〉，《書畫藝術學刊》第 18 期（2015 年 6 月），頁 166-167。

表 1 莫高窟華嚴經變空間位置分佈*

方位	數量	類型	洞窟編號	具體位置和經變對應關係
垂直壁面	21	I	中唐：159、231、237、471、472 晚唐：12、127、138、144、196、232 五代：6、45、61、98、108、146、261 宋：76、431、449	232 窟華嚴經變位於主室南壁，431 窟華嚴經變位於前室北壁，其餘各窟華嚴經變均位於主室北壁。 471、45 窟內華嚴經變對應部分殘損不清；127 窟內華嚴經變無對應；其餘各窟內華嚴經變均與法華經變呈現垂直壁面上的空間對應關係。
窟頂	7	II a	晚唐：85、156 宋：55、454	華嚴經變均位於主室窟頂北披。 均與窟頂南披法華經變對應。
		II b	五代：53	華嚴經變位於窟頂南北兩披（南披五會，北披四會）。 無空間對應。
		II c	晚唐：9 宋：25	華嚴經變位於窟頂南西北三披（各三會）。 窟頂東披均繪彌勒經變。
龕頂	1	III	盛唐：44	華嚴經變位於中心塔柱東面所開龕之龕內頂部。 無空間對應。
特殊	1	x	西夏：464	位於前室南北兩壁，善財童子五十三參圖形式。 無空間對應。

*時代確定依據《敦煌莫高窟內容總錄》，以各窟內華嚴經變創作時間為準而非洞窟開鑿時間。

華嚴經變自中唐開始流行之後基本呈現與法華經變相對的狀態。法華經變在敦煌的營建史中出場較早，能和較晚出現的華嚴經變形成「法華——華嚴」對稱的佈局必然有營建者基於佛教義理上的考量，賀世哲等前輩學者已多有關注，如陳俊

吉認為兩經都屬「大乘判教的『圓教』思想，……都以文殊普賢菩薩為上首」⁹，王中旭從營建功德的角度提出「法華、華嚴變在幫助亡者或功德主往生兜率天或西方淨土上是趨於一致的」¹⁰等，諸多說法不一一列舉。

但莫高窟中的華嚴經變除了與法華經變有不容忽視的空間對應關係外，營建者選擇在洞窟內的哪一處設置華嚴經變也頗值得考量。華嚴經變的流行說明該題材已得到了敦煌地區的普遍接受，結合敦煌研究院藏敦煌文書《辛亥年十二月八日夜□□□社人遍窟燃燈分配窟龕名數》及眾多學者考證可知，繪製有華嚴經變的洞窟中約有 1/3 都被當做燃燈分配的標誌洞窟，政、僧、俗之間較為自由的宗教關係也意味著這些洞窟可能經常會有信眾拜訪，通過想像信仰主體的身體感受，能夠發現洞窟內的東西南北四向垂直壁面是視線最方便停留的區域，莫高窟依山開鑿、坐西向東，除代表至尊方向的西方外，南北壁相較被窟門分割的東壁又具有絕對的視覺優勢。據表 1 可知，I 型華嚴經變共有 21 鋪，佔現存總數的 2/3 以上，最早開始流行的中唐時期全部被安排在垂直壁面，這說明在敦煌地區將華嚴經變繪製在窟內北壁或南壁是一種最先形成的主流傾向，極大方便了信眾的「觀看」。莫高窟一度流行在南北壁大量繪製經變，「七處九會並蓮華藏世界海」圖的縱向結構也適應設計者對垂直壁面分割後所形成的豎長區域，中唐以後窟內壁面的平均高度在 4m 左右，既在視線可達範圍之內又會因為高度差帶來撲面而來的衝擊感，設計者在義理功能之外也在無意識迎合觀者，追求「示現教化」的功能，展現蓮華藏清淨世界。

與 I 型華嚴經變具備的視覺優勢不同，II 型共計 7 鋪，均繪製在窟頂，位於洞窟結構的最上方，距離地面較遠，這個位置已經隱含了對「觀看」的「拒絕」，部分洞窟如第 85 窟和第 55 窟的內部高度甚至可以達到 8m 以上，在光線並不充足的窟內環境中，一般身高的成年人不太能夠憑藉視覺接收到窟頂四披的經變畫所傳遞的意圖，尤其前提是需要將頭頸部盡可能向後仰。將這些可能的情況分析之後便可以發現，華嚴經變被繪製於窟頂意味著洞窟的設計者在營建時並不在主觀上試圖讓華嚴經變和進窟禮拜的信仰者之間產生聯繫，而更側重於讓它在義理層面上實現對全窟的一定程度的統率。晚唐才出現這種安排也反映出營建者對華嚴經變產生了功能上的追求，在「觀看」和「展現」的基礎意義之上開始有進一步的考量，但相較於文人畫追求的審美功能，洞窟則更追求空間功能。覆斗型頂共四披，梯形壁面不適宜分割，因此一披常常只繪製一幅經變或多披共繪製一幅，下表將 II 型各

⁹ 陳俊吉，〈中唐至五代華嚴經變的「入法界品圖」探究〉，頁 146-147。

¹⁰ 王中旭，《陰嘉政窟——禮俗、法事與家窟藝術》（北京：中央美術學院人文學院博士學位論文，2009 年），頁 128。

窟窟頂的經變配置進行整理，以方便查看Ⅱ型華嚴經變內部的區別與聯繫，及其在不同洞窟內的不同功用。

表 2 Ⅱ型華嚴經變各窟窟頂經變配置

洞窟 編號	類 型	北 披 華 嚴 經 變	南 披 法 華 經 變	西 披 彌 勒 經 變	東 披 楞 伽 經 變	南 北 兩 披 華 嚴 經 變	西 披 見 寶 塔 品 圖	東 披 天 請 問 經 變	南 西 北 三 披 華 嚴 經 變	東 披 彌 勒 經 變
85	Ⅱ a	○	○	○	○					
156	Ⅱ a	○	○	○	○					
55	Ⅱ a	○	○	○	○					
454	Ⅱ a	○	○				○			○
53	Ⅱ b			○		○		○		
9	Ⅱ c								○	○
25	Ⅱ c								○	○

由於華嚴經變的「七處九會」是以縱橫各三會、彼此之間相對獨立的說法會作為主要內容，因此可以根據設計者的營造需求進行靈活的調整，分繪於不同的壁面，這也是能夠對Ⅱ型繼續細分的原因：Ⅱ a 型九會集中於北披，且都與南披形成Ⅰ型中已成定式的「法華——華嚴」佈局；Ⅱ b 型在對稱的南北二披上各置四會、五會；Ⅱ c 型則在南、西、北三披上各置三會。

Ⅱ a 型中第 85、156、55 窟窟頂四披經變配置一致，這之間可能有設計上的參考，彌勒經變位於西披，是洞窟的主尊方向，華嚴、法華二經變在思想上從屬於彌勒經變，高秀軍對此也認為「華嚴經變、法華經變與彌勒經變的共同出現應該與往生淨土觀念有關」¹¹，繪製在窟頂應該同時也考慮了兜率天宮的方位，採用了墓室中也經常見到的方向性引導；Ⅱ a 型中第 454 窟在西披繪製「見寶塔品圖」，以寶

¹¹ 高秀軍，《敦煌莫高窟第 55 窟研究》（蘭州：蘭州大學歷史文化學院博士學位論文，2016 年），頁 103。

相莊嚴佛塔內釋迦和多寶佛「二佛並坐」為核心，表現了「法身不滅」亦即「十方諸佛如來同共一法身」¹²，同時也有將十方一切諸國土統一為一佛國淨土的思想，郭俊葉認為虛空會與中心佛壇上的靈鷲會呼應，共同營造了法華禮懺道場¹³，設計者營建道場是以《法華經》為尊，那麼從義理關係來看，窟頂可能先以東披的彌勒經變與華嚴、法華二經變共同表現了淨土往生觀念，繼而又以西披「見寶塔品圖」說明淨土往生也只是方便手段之一種，最終仍需歸結到《法華經》所闡揚的一乘法。Ⅱa 型所在窟頂的經變配置雖然略有出入，但都和彌勒經變組合表現了往生淨土的意圖，在西披表現的主要思想不同的情況下起到了相同的輔助作用，可以認為Ⅱa 型的 4 鋪承擔了一樣的功能；且華嚴和法華二經變都在南北披相對，在方位上與Ⅰ型的南北壁相對重合，由此推測，Ⅰ型和Ⅱa 型儘管在信眾觀看層面的示現教化程度有強弱之分，在義理營建思想上卻是趨於一致的，或具備垂直壁面與窟頂之間的整體平移關係。

Ⅱb 型分繪四、五會於南北兩披構成對應，不置法華經變，雖然東披出現天請問經變，但西披仍舊以彌勒經變作為洞窟主要的思想歸向，與Ⅱa 型結合法華、彌勒經變表達的淨土往生具有較高的重合度，從窟頂配置的總體思想考量，即使沒有華嚴與法華經變的對應，Ⅱb 型仍可看做是Ⅱa 型亦即Ⅰ型的一種特殊變體，變處在於用華嚴經變替代了法華經變。

Ⅱc 型的第 9、25 窟窟頂經變配置一致，完全放棄了空間對稱，採用南、西、北披各置三會的佈局，這一異變可能表示它們與莫高窟絕大多數華嚴經變所承擔的窟內功能不同。以晚唐開鑿的第 9 窟為例，該窟主室前部覆斗頂、後部平頂，中心柱東向面開龕，華嚴經變繪製在主室前部覆斗頂三披上，關於具體說法會的分佈，陳俊吉已有較合理的推斷¹⁴，各披說法圖下部又繪須彌山和「入法界品圖」（南披）、蓮華藏世界海和小型說法圖（西披）、蓮華海和「入法界品圖」（北披）。其中西披正是以大蓮華中無數房屋代表的清淨莊嚴光明世界¹⁵，是華嚴經變的重要表現之一，昭示了方位的重要性（圖 1），那麼當彌勒經變位於東披時，這一組合便不再是像Ⅱa 型和Ⅱb 型那樣共同表現往生兜率天宮的淨土思想，而是以華嚴思想為核心，表達願以彌勒淨土修行為手段，最終通向蓮華藏世界而得以不墜輪迴的信仰體系，繪製在窟頂又更是對全窟營建意義的主導和統攝，結合第 9 窟的中心塔柱結構，設計者很可能供奉華嚴經典並將洞窟建為華嚴道場。宋代開鑿的第 25 窟窟

¹² 《法華玄論》，CBETA, T34, no. 1720, p. 434c28。

¹³ 郭俊葉，《敦煌莫高窟第 454 窟研究》（蘭州：甘肅教育出版社，2015 年），頁 292-303。

¹⁴ 陳俊吉，〈中唐至五代華嚴經變的「入法界品圖」探究〉，頁 148-152。

¹⁵ 敦煌研究院編，《敦煌石窟藝術·莫高窟第九窟、第一二窟（晚唐）》（南京：江蘇美術出版社，1994 年），頁 68-69。

頂的經變配置或許是對第 9 窟的承繼，尤其是第 9 窟也在宋代重修，第 25 窟應該同樣是以華嚴思想作為營建指導。



圖 1(1) 莫高窟第 9 窟主室西披華嚴經變(南部) (採自《敦煌石窟藝術·莫高窟第九窟、第一二窟(晚唐)》, 頁 68)

圖 1(2) 莫高窟第 9 窟主室西披華嚴經變(北部) (採自《敦煌石窟藝術·莫高窟第九窟、第一二窟(晚唐)》, 頁 69)

在表 1 統計的 30 鋪華嚴經變中，第 464 窟的善財童子五十三參圖不在討論範圍之內，Ⅲ型即第 44 窟作為討論的重點則會在接下來系統論述，二者皆為個例，餘下的 28 鋪都具備 I 型或 II 型的特徵，提示我們在歷時性的維度，莫高窟華嚴經變的空間位置選擇或遵循著可掌握的規律，且相同類型的選擇原因可能是相似的。綜合以上討論，I 型繪製於垂直壁面，共 21 鋪，多採取「華嚴——法華」的對應佈局，位置和高度均適宜進窟禮拜者觀看，在佛教義理層面之外也考慮了對來訪者的示現教化，迎合信眾對蓮華藏清淨光明世界的嚮往；II 型繪製於窟頂，共 7 鋪，位置和高度均不適宜禮拜者觀看，根本功能是配合窟頂其他壁畫以統攝洞窟營建的整體思想，其中 II a 型和 II b 型均歸向彌勒淨土，II c 型則歸向蓮華藏世界，又因西披作為方向上的尊者位，在此處繪製彌勒經變、華嚴經變還是「見寶塔品圖」決定了 II 型所在窟是想要表現「華嚴歸淨土」、「淨土歸華嚴」、抑或是「一佛乘」思想。I 型、II a 型和 II b 型都採用了華嚴經變和法華經變對應佈局的形式（其中 II b 型為特殊變體），幾者之間可能具有垂直壁面與窟頂在空間內部的整體平移關係；II c 型位於西披，與Ⅲ型所在的中心塔柱東向龕代表的中心位置在空間意義上相似，或許帶有對盛唐晚期華嚴經變具有的窟內功能的追溯。I 型、II 型經本來源均為「八十華嚴」，是莫高窟現存華嚴經變的普遍表現形式。

二、莫高窟第 44 窟的基本情況

Ⅲ型位於盛唐晚期開鑿的第 44 窟，是莫高窟現存唯一一鋪繪製在中心塔柱東向面開龕內的華嚴經變，時間最早，形態和位置也最為特殊，學界已經關注到它的重要性，但由於可獲取的資料較少，又是孤例，目前尚未有專門討論。上一章的分型採用了空間位置和身體經驗作為雙重標準，以此為前提被單獨劃分出來的Ⅲ型

對於營建者和來訪者而言，在特殊性之下必然也蘊含著更深層的意義功能。洞窟作為一個歷史主體，窟內的所有繪、塑、設計和經驗想像都無法脫離洞窟本身而獨立存在，因此首先需要對第 44 窟的基本情況進行考察。

（一）崖面位置、營建時間與窟形

莫高窟第 44 窟位於崖面第一層的位置，高度達到了第二層夾層處，在莫高窟石窟開鑿最密集的區域，馬德從結構、佈局、繪塑等方面考證該窟為《臘八燃燈分配窟龕名數》中提到的「靈圖寺窟」：

李禪：司徒北至靈圖寺，六十窟。翟家窟兩盞，杜家窟兩盞，宋家窟兩盞，文殊堂兩盞。

陰押衙、梁僧正：第二層普門窟至文殊堂，又至靈圖寺窟，至陳家窟，六十三窟。有三聖龕總在裡邊。

可知「靈圖寺」即為「靈圖寺窟」，既標誌了李禪負責的崖面第一層燃燈區域的最北部，也標誌了陰、梁二人負責的崖面第二層區域的中間點，這與第 44 窟到第二層夾層的高度也相符，同時反映出在五代時期第 44 窟已經是比較重要的洞窟，崖面第一層的位置也非常方便信眾在日常生活中進行禮拜和參觀。

靈圖寺建於唐乾豐元年左右，盛唐晚期寺院僧人在鳴沙山選擇了崖面底層開鑿第 44 窟。與家族窟和功德窟等洞窟具有明確的世俗營建目的一樣，寺院窟的營建由僧人群體負責，因此在洞窟形制的選擇、內部的繪塑配置等方面會首先考慮到對寺院的模仿，試圖還原出一個可供佛教活動開展和信眾禮拜的神聖空間，第 44 窟的整體構造剛好具備寺院的性質，馬德將其辨認為靈圖寺窟的原因之一就是建築結構佈局和像設有區別於世俗窟主營建洞窟的獨特之處：

後室（主室）地面比前室地面高近兩米，鋪設臺階進窟；前室西壁窟門兩側與主室地面平行的臺基上，有天王與金剛塑像的痕跡；主室為中心柱式窟，柱東向面開一龕，龕前地面上設以蓮華壇座（疑為燒香用），……全部建築佈局與莫高窟之東的和尚溝寺廟遺址極為相似，可能是按照寺廟形制修建的洞窟。¹⁶

¹⁶ 馬德，〈靈圖寺、靈圖寺窟及其他——《臘八燃燈分配窟龕名數》叢識之二〉，《敦煌研究》1989 年第 2 期，頁 2。

中心塔柱為洞窟提供了一個絕對的核心和焦點，方便實施繞塔行道的佛教儀式，塔前的蓮華壇座又可能為燒香禮拜供養所設，同時有考古材料的支撐，可以確定第 44 窟是參照寺院功能開鑿的。

結合石璋如在《莫高窟形》中繪製的窟圖¹⁷（圖 2），對於該窟的空間建構會有更直觀的認識：從平面圖和剖面圖可看出前室約 40 m²，高近 4m，呈橫長方形；甬道寬近 2.5m，長只有 1m 左右；主室約 80 m²，與前室寬度基本相同，前半部人字披頂最高處達 4.6m，後半部平頂高 3.9m，呈豎長方形，南北壁開寬 2m 左右小龕各兩個，中心塔柱與南、西和北壁各留出約 1.7m、1.2m 和 1.4m 的甬道。前室功能尚不明確，後室佛龕前部的空間面積適合一般高度的信眾對尊像和塔柱進行禮拜，後部塔柱分割出的三條甬道雖然寬度較窄，但也足夠成年人依次通行；甬道長 1m 左右，從前室到後室的空間過渡功用微乎其微，更可能是僅作為上行進入主室的臺階使用。洞窟內的面積並不能夠支持開展大規模的佛教活動，但用作平日信眾的禮拜空間則綽綽有餘，也有可能是靈圖寺僧人為敦煌地區民眾舉辦講經活動的場所。

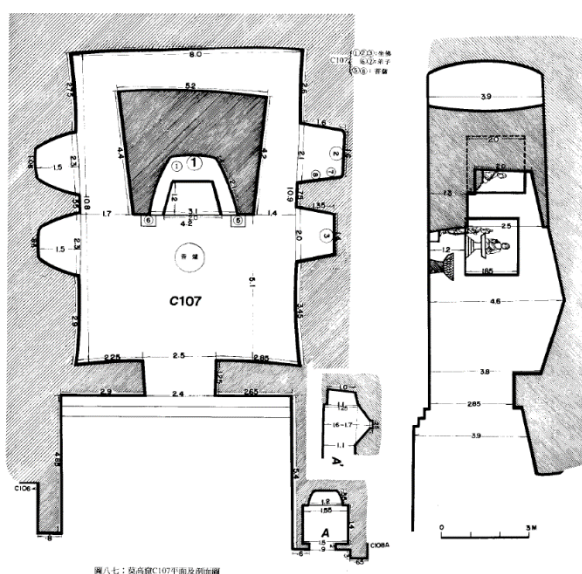


圖 2 莫高窟第 44 窟平面及剖面圖（採自石璋如《莫高窟形（二）》，頁 81）

據《敦煌莫高窟內容總錄》，第 44 窟經歷過三次修建¹⁸，盛唐晚期首先開鑿，但由於吐蕃戰亂中斷，現存中心塔柱龕內華嚴經變、北壁西方淨土變以及幾身菩薩像繪製於此時；中唐和五代分別重修，中唐繪製千佛及涅槃變、觀經變、天請問經變等其他經變和壁畫等，工程量較大，五代則主要在壁面下部繪供養比丘像，並在

¹⁷ 石璋如，《莫高窟形（二）》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1996 年），頁 81。

¹⁸ 敦煌文物研究所整理，《敦煌莫高窟內容總錄》，頁 15-16。

主龕外塑菩薩、弟子立像，兩次重修都在盛唐已完成的窟內構造的基礎上進行。《臘八燃燈分配窟龕名數》是五代時期（951）僧人安排臘八節燃燈的敦煌文書，此時仍將第 44 窟稱為靈圖寺窟，說明至晚在五代該窟仍具備寺院的重要功能，甚至在戰亂平息之後、自中唐重修開始可能就一直延續地作為禮拜和講經的公共空間使用，由寺僧管理，因此現在可見到的洞窟形制基本保存了靈圖寺僧人最初的營建構想。

（二）主室塑像與壁畫概述

莫高窟第 44 窟目前沒有系統的拍攝材料，敦煌研究院也尚未開放線上遊覽，由於無法前往敦煌進行實地考察，因此將以《總錄》為基礎，結合其他學者論文中的相關描述以及石璋如《莫高窟形》、P. Pelliot(伯希和) *Les grottes de Touen-Houang*、《敦煌石窟全集》等文獻，補充和更正《總錄》的未盡之處（不在正文特別標註），試圖初步還原第 44 窟主室內重要的繪塑情況以方便後續論述，前室和甬道此番暫且略過。

中心塔柱龕內頂部盛唐繪製華嚴八會，龕內南、西、北三壁上部盛唐繪無數小蓮華組成的蓮華海，下部殘損，其中北壁近龕邊處有佛、善財童子、文殊及眾比丘組成的立像說法圖一部。龕內唐塑佛三身、兩側弟子各一身，龕外五代塑菩薩、弟子各一身。龕外壁南、北及上部均於中唐畫千佛，下部五代畫供養比丘，塔柱南、西、北三壁中唐畫千佛。龕前的窟內空地上矗立一座大蓮華形香爐，高約 0.8m。

西壁上部中唐畫千佛。中部中唐畫涅槃經變一鋪，有殘損，現存有兩則造像榜題均出自《佛母經》，可知其經本來源¹⁹；中心為涅槃佛，頭南腳北，右脅累足而臥，身後舉哀者分兩排，上排菩薩下排弟子，南側畫優波離升忉利天宮向佛母報喪的事情節，北側畫國王舉哀圖²⁰。下部殘損。

北壁人字披下壁面中部盛唐畫小型無量壽經變一鋪，畫面下方中部有紅色榜題框，兩側繪跪像僧尼十九位，榜題上方七寶池內畫七化生，最中間以身光和頭光表示上品往生²¹。經變東側畫觀音菩薩，西側依次開二龕，東側龕內唐塑坐佛一身，西側龕內唐塑佛、弟子、菩薩各一身，龕內壁及龕頂均有盛唐繪菩薩、弟子、菩提寶蓋等，二龕中間壁上中唐畫觀音一身。北壁下部五代繪供養比丘一列，其餘部分均中唐繪千佛。

¹⁹ 賴文英，〈中唐敦煌石窟造像的涅槃思想〉，《敦煌學輯刊》2007 年第 1 期，頁 66。

²⁰ 葉亦辰，《莫高窟涅槃經變藝術表現研究》（蘭州：西北師範大學美術學院碩士學位論文，2020 年），頁 20-21。

²¹ 敦煌研究院編，《敦煌石窟全集·阿彌陀經畫卷》（香港：商務印書館，2002 年），頁 53。

南壁人字披下壁面中部中唐畫觀經變一鋪，東、西側條幅式未生怨與十六觀。經變西側依次開二龕，與北壁對應，東側龕內龕頂中唐畫說法圖，龕壁畫菩薩、弟子、佛光等，西側龕內殘損嚴重，僅餘中唐畫佛光，二龕中間壁上中唐畫觀音一身。南壁下部五代繪供養比丘一列，其餘部分均中唐繪千佛。

東壁門北中部中唐畫觀經變一鋪，兩側條幅式未生怨與十六觀，下部五代畫供養比丘。門南中部中唐畫天請問經變一鋪²²，下部五代題願文榜題。門上唐題願文榜題。

主室窟頂及其餘未提及部分均為中唐畫千佛。

（三）龕內華嚴經變內容來源芻議

第 44 窟的華嚴經變在上一章中作為Ⅲ型被單獨劃分為一類，除了位置相對特殊，構圖形式也屬莫高窟中個例，不同於常見的「七處九會並蓮華藏世界海」或是說法會拆分形式，而是在龕內頂部依南北向繪製兩排坐姿說法圖，每排各四部，同時龕內北壁上部靠近龕口處又繪佛、善財童子、文殊和眾比丘組成的立像說法圖一部，中間佛頭光明顯，立於蓮華之上，十位比丘中也有四位具頭光，龕內南、西、北壁上半部繪製無數小蓮華組成的蓮華海，但沒有「七處九會」中象徵蓮華藏世界的無數房屋的大蓮華。學界基本同意龕內頂部是「華嚴九會」中的「八會」，龕內北壁是「第九會」即逝多林園會，如陳俊吉稱「此畫面使用關中地區所傳入，較早期的『七處九會』模式之一」²³，普遍都認為經本來源是唐譯「八十華嚴」，單獨繪出的是「逝多林園會」。第 44 窟龕內頂部的「八會」與龕內北壁的「一會」之間的用色較為一致，可推定創作於同一時期，但採取的繪製表現方式差異較大，人物構圖多有不同，且空間位置和功用並不一致，似乎無法將其作為九會看待，因此將結合敦煌地區的經典流傳情況，嘗試再論其經本來源和繪製內容。

實叉難陀的「八十華嚴」譯出於武周證聖元年，在此之前流傳的是佛陀跋陀羅於東晉義熙十四年譯出的「六十華嚴」，以及在校訂重開之前作為初譯本流傳的「五十華嚴」，二者屬於同一體系，可統稱為晉譯華嚴，雖然卷數不同，但品題和內容相當，也都是「七處八會」的結構。從歷代經錄的記載可見，南北朝時流行「五十華嚴」，隋唐開始盛行「六十華嚴」，之後二者並行流通²⁴；在敦煌地區，由敦煌寫本的統計和年代判斷來看，晉譯華嚴的流通情況與中原基本相似。現存晉譯華嚴寫

²² 敦煌研究院編，《敦煌石窟全集·楞伽經畫卷》（香港：商務印書館，2003 年），頁 201。

²³ 陳俊吉，〈唐五代善財童子入法界品圖像探究〉，《書畫藝術學刊》第 20 期（2016 年 6 月），頁 44。

²⁴ 莊慧娟，《敦煌本〈華嚴經〉五十卷本之研究》（嘉義：國立嘉義大學中國文學系研究所碩士學位論文，2019 年），頁 19-25。

卷在本身無明確紀年的情況下，常以其字體推斷年代，隸意多屬南北朝，楷體則多為隋唐，據傅及斯整理，被《國家圖書館藏敦煌遺書》標註為 7-8 世紀唐寫本的有 BD10512、BD15932、BD15955（後兩者可綴合），但與 BD10512 綴合的 BD15694 卻又被標註為南北朝寫本²⁵，可見年代的判斷存在一定的偏差。實叉難陀在東都大內變空寺譯出「八十華嚴」剛好在 7 世紀末，而吐蕃攻佔敦煌在 8 世紀中葉，距離譯出八十卷本及《國家圖書館藏敦煌遺書》推定的年代範圍僅經過半個世紀左右，對比中原地區的流通情況，推測這一階段敦煌對晉譯華嚴的接受程度或許不如從前，但民間仍有供奉。

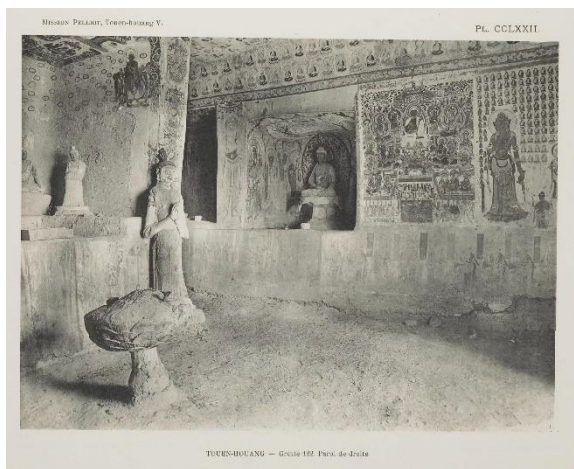


圖 3 莫高窟第 44 窟主室（採自 P. Pelliot *Les grottes de Touen-Houang*, Vol.5. PL. CCLXXII） 圖 4 莫高窟第 44 窟中心塔柱正面（採自陳俊吉〈唐五代善財童子入法界品圖像探究〉，頁 45，圖 7）

第 44 窟中心塔柱龕及龕內華嚴經變的實物圖像較少，*Les grottes de Touen-Houang* 存 P. Pelliot 拍攝的早期側面黑白照片²⁶（圖 3），陳俊吉論文中引用過現代拍攝的彩色正面照片²⁷（圖 4）。龕內頂部繪八部標準樣式的說法圖，各部中央佛均呈坐姿於蓮臺上說法，兩旁有立姿脅侍菩薩，周圍有聽法眾，從人物關係構圖來看，佛與眾人之間有畫家有意留下的空白以製造距離，象徵修行程度的差異，通過對疏密的控制將佛置於說法圖的絕對視覺中心，又添加寶蓋、宮殿、大蓮座等裝飾以強調主尊，是大型說法圖也常用的表現手法，與主室北壁盛唐繪的無量壽經變異曲同工。而龕內北壁佛站立在蓮臺上，蓮臺較小，無裝飾背景，十位比丘均緊密站於其身後及身側，善財童子和文殊菩薩於比丘前側，分立佛左右兩邊，文殊腳下也有小蓮臺，佛與眾人之間沒有留白，畫家通過將中間立佛繪製成異常高大的形象並輔以

²⁵ 傅及斯，《敦煌本〈華嚴經〉整理與研究》（上海：復旦大學中國語言文學系碩士學位論文，2014 年），頁 29、47。

²⁶ P. Pelliot, *Les grottes de Touen-Houang* (Paris: Librairie Paul Geuthner, 1921), PL. CCLXXII.

²⁷ 陳俊吉，〈唐五代善財童子入法界品圖像探究〉，頁 45。

明顯的重層頭光來突出視覺重心，強調主尊地位，相較於說法會對主尊的強調，此圖更意在表明佛、文殊、善財和比丘之間的聯繫，並藉由此衍生出場景或故事。雖然二者都在盛唐晚期開鑿時完成，但從前面提到的繪製內容、手法以及龕內所處的位置來看卻存在顯著的差別，不具備整體性，頂部八會採用相同的構圖，鋪滿整個龕內頂部，對面向佛龕進行供奉的禮拜者產生自上而下的壓迫感，而壁上繪於蓮華海中的說法圖則無法引起這種視覺感受，且佛與文殊腳下均有蓮臺，意在對二者身份的共同強調，這也與龕頂各部推重唯一的說法主尊佛的意圖不同。

第 44 窟開鑿於吐蕃佔領敦煌前夕的盛唐晚期，因龕內頂部和龕內北壁的兩處說法圖存在諸多無法統一之處，結合寫本時代線索，有理由認為這鋪經變並非是學界認為的「七處九會」被分解成「8+1」的形式，而是完整的「七處八會」加上單獨繪製的立像說法圖，即該窟華嚴經變的文本來源是晉譯華嚴（五十卷本或六十卷本）而非唐譯八十卷本；且從中唐以後莫高窟「七處九會」與「入法界品圖」的發展來看，〈入法界品〉對應的本會逝多林園會從始至終都作為說法圖之一存在於華嚴經變的主體畫面之中，以屏風畫等形式出現的「入法界品圖」則獨立繪製在「七處九會」之外，因此若將第 44 窟的龕內北壁說法圖視為「入法界品圖」的先兆，則經變主體應該已經表現了完整的華嚴經義，從這個角度看，龕頂的八部說法圖也應是已包含了本會逝多林園會的「七處八會」。兩處經變在窟內的空間意義各有側重，將在下章論述。

因拍攝角度的原因，各部說法圖的背景並不清晰，根據潘亮文的敘述，龕內頂部的經變「由南到北、由外而內分別以華蓋、宮殿、宮殿、束腰山形、華蓋、宮殿、宮殿、華蓋為背景」²⁸，以此表現不同的說法道場。由於沒有榜題，無法辨認具體是哪一會，但可以略作推測。從裝飾來看，束腰山形上必定是第三會忉利天宮會；華蓋佛會共有三部，同為天上會的第四會夜摩天宮會、第五會兜率天宮會、第六會他化自在天宮會應採用相同的裝飾，因此這三會的背景可能是華蓋式樣，四天宮會也剛好處在經變的兩側；中間四會都做宮殿背景，第一會寂滅道場會、第二會普光法堂會、第七會普光法堂重會、第八會逝多林園會都是在人間講法，為了區別於天宮，可能會採用宮殿裝飾。這一構圖形式或許是敦煌吸收了中原地區早期「七處八會」形式的遺存。莫高窟華嚴經變中說法會背景並不固定，與之相似的試舉晚唐第 12 窟主室北壁，九宮格上部天宮三會均作華蓋裝飾，下部六會均做宮殿裝飾，可作第 44 窟的對照參考。

²⁸ 潘亮文，〈敦煌石窟華嚴經變作品的再思考——以唐代為中心〉，《敦煌研究》2015 年第 5 期，頁 12。

三、雙向對話建構出的華嚴殿堂

第一章對莫高窟華嚴經變分型時就已引入了想像的觀者作為劃分依據之一，在與寺院關係密切的第 44 窟，這一視角的參與程度必然會因其寺院窟的性質而顯著提高，寺僧在營建的過程中也會把對禮拜者經驗獲得的預期納入考量，從而進行洞窟形制、壁畫、塑像、主尊等窟內要素的選擇。在營建者開鑿完成後，洞窟會被參觀者以身體的感知進行「再詮釋」，因此營建者與參觀者並非完全的主動與被動關係，而是在這一場域內進行互動和對話，共同建構意義空間。第 44 窟的繪塑情況並不算複雜，華嚴經變首次出現，雖然西壁繪製大型涅槃經變有回溯北朝窟涅槃傳統的意味，但中心塔柱龕內的華嚴經變及三佛塑像卻是統攝全窟的重心，也是來訪者的視覺重心與禮儀重心，是雙向建構出的華嚴殿堂。

（一）設計主體的空間經營

第 44 窟採用中心塔柱的形制，本意是模仿寺院的內部構造，盛唐晚期對於原始佛塔窣堵波的象徵意義已趨近於無，結合龕內頂部的「七處八會」，可知其本身具備的法身含義已被融攝進華嚴經義之中，在形式和內容上共同代表了洞窟的核心。莫高窟早期的華嚴主尊性格多以單尊像或組合像的形式呈現，盛唐晚期經變藝術已經成熟，使用「七處八會」圖來重現作為洞窟統攝的華嚴經義，可看作一次全新的嘗試。結合伯希和早期拍攝的照片可見龕內共塑三身佛像，中間佛體量較大，結跏趺坐，施禪定印，著通肩袈裟，兩側佛體量較小，著袒右肩袈裟，北側今不存。根據中心塔柱的華嚴屬性，推測中間佛可能是晉譯華嚴主尊盧舍那佛，兩側佛與主尊共同表現清淨法身，並在頂部增繪經變來實現偶像與經義的融合，是北周以來窟內主尊盧舍那佛在盛唐晚期之後的延續與發展。

從主室整體空間來看，據圖 2 的窟形圖，塔柱建於主室後半部分，在為前部留出活動空間的同時也基本將西壁完全遮擋，且南、西、北三壁通繪千佛而不另開龕塑像或繪畫，這種設計意在將主室前後分隔為顯、隱兩個區域。結合賴鵬舉關於「十方三世」的觀點²⁹，「顯現空間」含有北壁無量壽經變、南壁觀無量壽經變、東壁門北觀無量壽經變、東壁門南天請問經變，共繪三幅西方淨土，意在象徵圓滿無極的十方世界；「隱現空間」以西壁一鋪涅槃經變圖為主，對應中心塔柱南、西、北三壁及窟頂延伸的千佛圖，意在象徵不生不滅的三世佛觀。智儼對「法界觀」做出了「十方」空間與「三世」時間的進一步闡釋，將「十方三世」與華嚴經義連接起來，北壁無量壽經變是盛唐所繪，中唐營建者在補繪時也延續了將華嚴思想作為洞窟主旨的設計，通過淨土和千佛來營造「十方三世」，進一步完善了窟內的空間意義

²⁹ 賴鵬舉，《敦煌石窟造像思想研究》（北京：文物出版社，2009 年），頁 168-179。

模型。賴文英曾指出第 44 窟位於正壁的涅槃經變是該窟的中心思想³⁰，北周以後莫高窟內的主尊性格已逐漸從涅槃轉向華嚴，該窟塔柱西壁所開龕作為顯隱二區的重合點繪製華嚴經變，已明確了整體空間意義的最終指向，可以認為涅槃與淨土在這個空間內最終都被歸結於華嚴思想。在空間經營的義理層面之外也體現了對信仰的關注，北壁無量壽經變下繪七寶池與蓮華化生，宣揚「三輩往生」及「念佛三昧」，南壁觀無量壽經變兩側繪條幅式「未生怨」與「十六觀」，宣揚「九品往生」及「觀佛三昧」，這是淨土宗在曇鸞和善導的推動下成熟的淨土信仰的表現，做念佛觀想功德以往生西方極樂世界，「欲使今時，善惡凡夫，同沾九品，生信無疑，乘佛願力，悉得生也」³¹，普惠大眾，是最切合底層民眾需求的供奉方式，設置在「顯現空間」以方便示教。

主室南北兩壁各開二龕，但由於多數內容已損毀不清，馬德論述各龕內均為一佛二弟子二菩薩塑像和八大弟子及二菩薩畫像，是敦煌地區寺院內部的常見配置，從此說。該窟基本呈現中心軸對稱，符合一貫的審美佈局，但也確有值得注意的特殊之處：其一是東壁門南側繪製的一鋪天請問經變，與東壁門北的觀無量壽經變對應不明；其二是龕內北壁表現善財童子求法的立像說法圖，在龕內南壁並無對應。天請問經變表現的內容比較簡單，畫面一般頂部繪忉利天宮，中間繪製說法圖，第 44 窟的情況尚不清楚，暫且不論，除賴文英提出表現了「無生第一樂」的涅槃傾向外，繪在上方的忉利天宮可能還和西壁南側上部優波離升忉利天宮向佛母報喪的情節畫面隔空相對，忉利天宮在須彌山上，也是龕頂「七處八會」中特別繪製出的佛會所在，中唐補繪時選擇天請問經變，除了借「福能與王賊，勇猛相抗敵」³²表現對吐蕃的反抗之外，還可能有基於忉利天宮對應的思考。

龕內北壁的「立像說法圖」作為後世「入法界品圖」的先兆被單獨繪製，畫面中佛與文殊都立於蓮華之上，在佛的尊者位外也表現了對文殊菩薩的推崇，身後十位比丘表現了舍利弗帶領六千比丘向文殊請法後證得「清淨無礙」三昧發菩提心的情節，證明二乘也能通往大乘；前部則表現文殊菩薩指導善財童子如何參訪善知識的情節，此處六十卷本與八十卷本的譯經文字存在差別：

爾時，文殊師利如象王迴，觀善財童子，作如是言：「善哉！善哉！善男子！
乃能發阿耨多羅三藐三菩提心。……問菩薩行：云何修習菩薩道？云何滿足

³⁰ 賴文英，〈中唐敦煌石窟造像的涅槃思想〉，頁 66-68。

³¹ 《觀無量壽佛經疏》，CBETA, T37, no. 1753, p. 249b7-8。

³² 《天請問經》，CBETA, T15, no. 592, p. 124c28-29。

菩薩行？云何清淨菩薩行？云何究竟菩薩行？云何出生菩薩行？云何正念菩薩道？云何緣於菩薩境界道？云何增廣菩薩道？云何菩薩具普賢行？」³³

從「問菩薩行」起至結尾是善財參訪諸位善知識的目的，是在每一個善知識處都會被反復提及的修行法門，六十卷本為文殊所說，八十卷本改為善財所說，木村清孝指出「《六十華嚴》是由文殊菩薩說出善知識的諮詢的方法和內容」³⁴，更注重文殊對善財求法起到的指引作用，也解釋了畫面同時凸顯文殊菩薩的原因。第 44 窟的設計者是寺院僧人，而《華嚴經》本身義理精妙，難於理解，在龕頂統攝全窟的功能之外也試圖通過具有情節性的經變對禮拜的普通民眾實現方便教化，是對華嚴的直觀宣揚，這一考量符合寺院僧人的身份，意在溝通神聖與世俗。從龕內三壁蓮華海的情況無法辨認繪製次序，結合盛唐末由於戰亂未完工的歷史事實，大膽推測右壁相應位置或許曾預計安排善財參訪完成而得圓滿證入法界的情節，與北壁形成首尾相連的動態對應。另外，「立像說法圖」指向的善財童子向佛求法與天請問經變的發生地點都是祇樹給孤獨園即祇園精舍，是釋迦說法的重要場所之一，可能有對寺院窟作為說法示教的神聖空間的提示。

（二）禮拜信眾的身體感知

洞窟形制首先決定了禮拜者的行動軌跡，同時也決定了禮拜者對洞窟核心的認知，並在一系列的宗教活動中加強這一認知。華嚴宗二祖智儼在《華嚴經內章門等雜孔目章》中提到建立道場等行持方法：

第四往生驗生法者，略有十門。一作道場門，安置道場，建彌陀佛像，幡燈、散華、洗浴、燒香、禮佛、行道，念阿彌陀，一日乃至七日，驗得往生。二作三七日法，依前建立道場，念佛、行道、懺悔、禮拜，誦大乘經，三七日滿驗得往生。三依十六觀及九品生，依經得分齊者，驗得往生。³⁵

莫高窟中不少洞窟都兼有儀軌道場的性質，因各窟內注重的經典不同，道場的儀軌也各有差異，但基本都採用「行道」、「禮拜」及「念佛」等修行方式。除本身有中心壇場的佛殿窟之外，中心塔柱窟中象徵佛塔的塔柱也早已經被當做「右繞佛塔」的軸心，如北魏第 254 窟等，佛教經典崇尚右繞禮佛已久，唐實叉難陀譯出《右繞佛塔功德經》更是將這一功德賦予了文本的支撐，可以想見，第 44 窟作為寺院窟，

³³ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 689b6-17。

³⁴ 木村清孝，〈《華嚴經入門》第十二講：追求真理〉，《人間佛教》第 18 期（2018 年 11 月），頁 160-161。

³⁵ 《華嚴經內章門等雜孔目章》，CBETA, T45, no. 1870, p. 577a19-b9。

具備神聖與世俗重合的公共開放性質，會更方便敦煌當地的信眾在此窟內進行繞塔禮佛。靈圖寺僧人以及後來的修建者將該窟打造成華嚴主尊和華嚴思想統攝下的清淨空間，結合儀軌功能，信眾在進行繞塔、禮佛等修行時，會自然而然地將行動和視線焦點置於中心塔柱及其內部的繪塑上，以接受者的個體感知對華嚴殿堂的設計意圖進行回應。個體對洞窟的參訪在廣義的歷史時間上是一個持續不斷的過程，無數次重複的繞塔和禮佛活動也使該窟的華嚴旨歸在被不斷地關注和強化。

「右旋繞塔」是一個動態的身體感受過程（圖 5），平面圖中標示的圓圈表示依比例縮小後的正常成人寬度，箭頭符號表示行動路線，根據上一節對「顯現空間」和「隱現空間」的劃分，能夠看到在繞塔禮拜時依次經過了「顯現→隱現→顯現」的區域，並且由於中心塔柱的存在，繞塔時主室內的自然光線也呈現了「明→暗→黑→暗→明」五個階段的變化。

第一階段：在「顯現空間」內面對繪製在垂直南壁上的觀無量壽經變，由於頂部裝飾千佛，因此經變高度適合觀看，直接展示淨土世界的種種莊嚴歡樂，「十六觀」顯示的「觀佛三昧」法門也易於修持，激發信眾向佛的修行之心；

第二階段：「暗區」的重點是南壁所開佛龕，禮拜者進入中心塔柱與南壁形成的狹窄通道後，北側是滿壁千佛，南側是標準配置的佛教偶像，龕內壁上繪製的寶蓋、佛光等在幽暗的環境中更具宗教神聖性，是向西壁涅槃經變的過渡；

第三階段：中心塔柱之後基本呈黑暗狀態的「隱現空間」是繪製了涅槃經變的主要區域，西壁通長 8m，通道寬度更窄，涅槃佛頭南腳北，無法一次性獲得完整的圖像，禮拜者需手持燈火，在行進中順序經過南側的優波離報喪、中間的橫身涅槃佛、再到北側的國王舉哀，「通過積累視覺經驗以獲得佛陀聖體的整體觀感」³⁶，黑暗中視覺範圍受限，沒有其他圖像的干擾，更能夠感受到「法界不生不滅」的大乘涅槃境界；

第四階段：回到與第二階段對應的過渡區域，此處視能力逐漸恢復，龕內塑坐佛，在整鋪涅槃經變的衝擊之後，結合南側千佛便顯現出三世至永世不盡的內涵；

第五階段：回到「顯現空間」，北壁垂直壁面繪製的無量壽經變又一次直觀展現出佛國淨土，與觀經變相對，對於信眾的意義卻不同，七寶池、蓮華化生與上品往生更堅定觀者持續如繞塔時的精進修行，願發三種心而得往生。

³⁶ 巫鴻，《空間的敦煌》，頁 138。

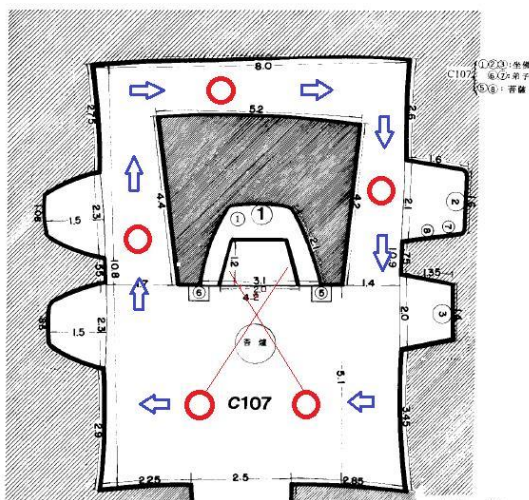


圖 5 莫高窟第 44 窟主室「右旋繞塔」示意圖

這樣便完成了一次繞塔功德，也完成了一次信仰上的增強，在繞塔行進當中，光線的明暗轉換造成了視覺上的敘事中斷，中斷的節點在西壁的涅槃經變，強調涅槃的「常樂我淨」、不生不滅之自性，被含攝進塔柱代表的華嚴清淨無礙、普攝萬物的至妙圓融之境，佛為利眾生而示現涅槃，是方便手段之一。圖 5 中另標註有兩條模仿視線의直線，在開始繞塔時信眾的視線範圍剛好可以達到龕內北壁的「立像說法圖」，而繞塔之後又能直接觀察到龕內南壁的相同位置，單獨繪製出的說法圖中的文殊菩薩在行道開始之前指引了參訪者的修行，未被繪出的可能存在的善財證入法界圖又對完成繞塔修行的信眾給予了發菩提心之信心，「繞塔」這一行為本身也由此被賦予了「善財參訪」的含義，依善財之法精進修行，是〈入法界品〉的經義所在。

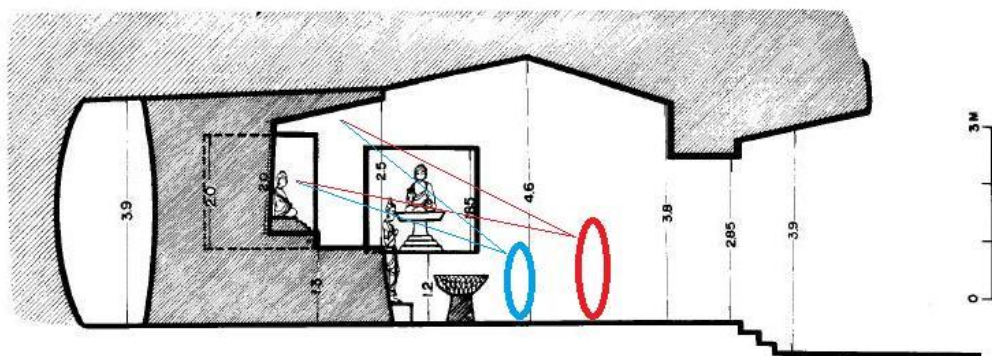


圖 6 莫高窟第 44 窟主室禮拜觀佛站姿（紅）、跪姿（藍）示意圖

禮拜觀佛則作為靜態的身體感知過程（圖 6），接受洞窟信息的範圍僅在光線充分的「顯現空間」，在兩壁淨土變的關照下，面對的主體是在繞塔時無法關注到的塔柱東向面所開的佛龕，也是整個洞窟的核心，在只需站立或跪拜而不用走動的條件下，更有利於參訪者進行觀想，初發心而能得正覺。剖面圖中標示的大、小兩個圓圈分別表示按比例縮小後正常成人的站姿和跪姿，又各自有兩條直線表示投向龕內主尊和龕頂經變的視線軌跡，兩種姿態都能夠完整觀看。南北兩壁的東側佛龕都處於「顯現空間」之內，在禮拜者正前方有三佛塑像表示法身實相之清淨圓滿，禮拜者兩側的佛龕又和柱中佛龕構成三向面的趺坐佛對應，在立體空間上回應了主尊三佛，而這一設計只有在主尊龕前才能感應，是考慮到參拜的位置並對寺院結構的模仿。龕頂「七處八會」以說法圖表示，除覆蓋主尊外，其空間高度對於禮拜者而言也具有自上而下的傾覆感，投射出華嚴本經的「大、方、廣」之意，又和蓮華海、「立像說法圖」及三佛塑像等成為了一個整體，加上柱前的蓮華形大香爐，共同表現了重重無盡、事事無礙的華嚴宇宙世界觀，含攝整窟的十方三世思想，「娑婆世界雜惡之處中下濡根，於緣多退，佛引往生，淨土緣強，唯進無退，故制往生」³⁷，經由西方和彌勒淨土而最終至蓮華藏世界是華嚴的重要法門，也是第 44 窟的華嚴統攝下對信眾的終極引導。

四、餘論

選擇窟內位置和經變配置作為一個新的切入點對莫高窟內現存的 30 鋪華嚴經變進行初步分類的同時，也將繪製時間、洞窟歷史、窟主身份等其他因素放在了相對次要的位置。這種分類方式略顯粗糙，只關注華嚴經變本身而忽略了共時和歷時上的各種聯繫，但卻能夠比較清晰地呈現出華嚴經變在莫高窟各個洞窟內的整體存在狀態，以及和參訪者的不同關係，尤其從觀者視覺而不是經變形式的角度顯現出了第 44 窟的特殊性，才能由此引出更深入的研究。在這之中，龕內頂部經變的經本來源和內容；龕內北壁「立像說法圖」的功能；主室窟形和繪塑設計的核心指導觀念；進窟禮拜者的身體動線和感知接收情況等問題已基本解決。以上主要討論了營建者和來訪者是如何實現雙向對話，並共同將第 44 窟打造成神聖與世俗交流下的華嚴殿堂。而該窟為何要選擇華嚴思想作為核心？除了北朝以來千佛主尊性格從涅槃轉移到華嚴的影響、華嚴宗的創立與經典流行，大乘佛教經典受到推崇等外部原因，從營建者的身份或許也可以尋找到答案。華嚴經典不可思議、無所不包，更注重大乘修行，如〈十地品〉所說十種階段等，受到重義學之士的推崇，因此可能作為敦煌靈圖寺僧人群體供奉主要經典之一而被選擇用作營建理念，第 44 窟的盛唐、中唐及五代三段修建應都是由寺僧主持，尤其是中唐補繪千佛與淨土變、涅槃經變，所有的壁畫都遵循敦煌地區一貫的繪製方式，沒有像功德窟、家族窟等洞

³⁷ 《華嚴經內章門等雜孔目章》，CBETA, T45, no. 1870, p. 576c13-14。

窟的窟主希望展現出的區別於世俗的里程碑式設計，其用意在於並非遵循早期「為千佛尋找主尊」的模式，而是為已確定的華嚴主尊搭建「十方三世」為表象的華嚴宇宙。

參考文獻

（一）佛教典籍

- 〔東晉〕佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278。
 〔唐〕玄奘譯，《天請問經》，CBETA, T15, no. 592。
 〔隋〕吉藏撰，《法華玄論》，CBETA, T34, no. 1720。
 〔唐〕善導集記，《觀無量壽佛經疏》，CBETA, T37, no. 1753。
 〔唐〕智儼集，《華嚴經內章門等雜孔目章》，CBETA, T45, no. 1870。
 〔唐〕法藏集，《華嚴經傳記》，CBETA, T51, no. 2073。

（二）專書、論文

- P. Pelliot, *Les grottes de Touen-Houang*, Paris: Librairie Paul Geuthner, 1921.
 木村清孝，〈《華嚴經入門》第十二講：追求真理〉，《人間佛教》第 18 期，2018 年 11 月，頁 152-169。
 王中旭，《陰嘉政窟——禮俗、法事與家窟藝術》，北京：中央美術學院人文學院博士學位論文，2009 年。
 石璋如，《莫高窟形（二）》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1996 年。
 巫鴻，《空間的敦煌》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2022 年。
 沙武田，〈禮佛窟·藏經窟·瘞窟——敦煌莫高窟第 464 窟營建史考論（上）〉，《故宮博物院院刊》2021 年第 7 期，頁 24-38。
 松本榮一著，林保堯、趙聲良、李梅譯，《敦煌畫研究》，杭州：浙江大學出版社，2019 年。
 馬德，〈靈圖寺、靈圖寺窟及其他——《臘八燃燈分配窟龕名數》叢識之二〉，《敦煌研究》1989 年第 2 期，頁 1-4。
 高秀軍，《敦煌莫高窟第 55 窟研究》，蘭州：蘭州大學歷史文化學院博士學位論文，2016 年。
 張小艷、傅及斯，〈敦煌本「晉譯五十華嚴」殘卷綴合研究〉，《浙江師範大學學報（社會科學版）》2014 年第 6 期，頁 13-26。
 莊慧娟，《敦煌本〈華嚴經〉五十卷本之研究》，嘉義：國立嘉義大學中國文學系研究所碩士學位論文，2019 年。
 郭俊葉，《敦煌莫高窟第 454 窟研究》，蘭州：甘肅教育出版社，2015 年。

陳俊吉，〈中唐至五代華嚴經變的「入法界品圖」探究〉，《書畫藝術學刊》第 18 期，2015 年 6 月，頁 133-174。

陳俊吉，〈唐五代善財童子入法界品圖像探究〉，《書畫藝術學刊》第 20 期，2016 年 6 月，頁 33-56。

傅及斯，《敦煌本〈華嚴經〉整理與研究》，上海：復旦大學中國語言文學系碩士學位論文，2014 年。

敦煌文物研究所整理，《敦煌莫高窟內容總錄》，北京：文物出版社，1982 年。

敦煌研究院編，《敦煌石窟藝術·莫高窟第九窟、第一二窟（晚唐）》，南京：江蘇美術出版社，1994 年。

敦煌研究院編，《敦煌石窟全集·阿彌陀經畫卷》，香港：商務印書館，2002 年。

敦煌研究院編，《敦煌石窟全集·楞伽經畫卷》，香港：商務印書館，2003 年。

葉亦辰，《莫高窟涅槃經變藝術表現研究》，蘭州：西北師範大學美術學院碩士學位論文，2020 年。

劉禹錫著，卞孝萱校訂，《劉禹錫集》，北京：中華書局，1990 年。

潘亮文，〈敦煌石窟華嚴經變作品的再思考——以唐代為中心〉，《敦煌研究》2015 年第 5 期，頁 11-19。

賴文英，〈中唐敦煌石窟造像的涅槃思想〉，《敦煌學輯刊》2007 年第 1 期，頁 64-70。

賴鵬舉，《敦煌石窟造像思想研究》，北京：文物出版社，2009 年。

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

國際青年華嚴學者論壇論文集. 2022/

陳一標主編. -- 初版. -- 臺北市：財團法人臺北市華嚴蓮社，2023. 07

面；公分

ISBN 978-626-96177-6-0 (平裝)

1. CST:華嚴宗 2. CST:文集

226.307

112010642

2022

國際青年華嚴學者論壇 論文集

編審：論文集編輯委員會

主編：陳一標

執行編輯：張瀕心

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：100023 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：華來股份有限公司

出版日期：2023 年 07 月初版

版權所有，翻印必究



財團法人臺北市華嚴蓮社

弘法・慈善・教育・文化