

下冊 目錄

(點選作者或論題,可直接進文閱讀)

277-288	釋了意	宗密的華嚴禪思想——從法界一心到華嚴禪修行思想的開展
289-324	李萬進	圭峰宗密的華嚴禪心性論
325-344	趙銳華	天台華嚴圓教思想比較
345-374	杜保瑞	論牟宗三談法華經之性格與天台宗原初之洞見
375-384	索羅寧	應縣木塔出土《圓教四門問答》初探
385-400	劉聰	陽明心學與華嚴思想：以王畿為研究中心
401-422	黃公元	延壽大師與華嚴文化
423-446	何孝榮	明朝華嚴名僧素庵真節與棲霞寺佛教
447-470	邢東風	中國華嚴塔概觀
471-480	陳敏齡	西方淨土圖裡的華嚴世界——以「當麻曼荼羅」為例
481-496	丁海虎	論華嚴學在中國近現代思想史上的復興
497-516	明成滿	民國佛教報刊對華嚴宗研究的史料價值
517-538	林光明	持松法師對近代華嚴中興的貢獻
539-552	黃夏年	七塔寺溥常法師與華嚴學

宗密的華嚴禪思想 ——從法界一心到華嚴禪修行思想的開展

世界宗教博物館發展基金會 董事兼執行長
釋了意*

摘 要

本文嘗試從更為深入的修行角度來探討宗密的華嚴禪議題。自古及今，多就其「禪教一致」思想做論述，反而專以深研宗密華嚴禪修行思想的研究，卻罕受大眾之廣見與關注，顯然忽略了「禪教一致」本只是華嚴禪的前提之一。因此，筆者在論述脈絡上，先以華嚴四祖澄觀對教與禪的探討為先導，便是梳理宗密華嚴禪的起源來切入議題；文中，以教法義理角度分析宗密「法界一心」思想與其整體教觀思想，由此探討其獨特的華嚴禪的修行思想。

關鍵字：宗密、華嚴禪、禪教一致、法界一心、頓機

* 北京大學哲學與宗教系所佛學博士，靈鷲山佛教教團首座法師，現為世界宗教博物館發展基金會董事兼執行長。

一、前言

華嚴五祖圭峰宗密大師曾於早年時研習中國傳統儒道，爾後，出家不久後即因讀《圓覺經》而開悟；至於，以法派傳承來看，宗密一方面是華嚴宗祖師，另一方面同時是禪門荷澤宗的傳人。可見，擁有學富五車般廣闊的哲思，加上雙重法脈傳人的背景，便成為往後宗密開展多元和會思想的重要資源，依此成就了後來禪教一致、會通三教等重要思想。而其中由禪教一致等思想所開展出來的華嚴禪，對唐代之後的宗門與教門思想都有著深遠之影響。值得注意的是，自古及今，專以深研宗密華嚴禪修行思想的研究，卻罕受大眾之廣見與關注。多就其「禪教一致」思想做論述，然而，「禪教一致」卻只是華嚴禪的前提之一。

基於此，本文則嘗試從更為深入的修行角度來探討宗密的華嚴禪議題。在論述脈絡上，首先，擬就宗密華嚴禪的起源為出發點，也就是以華嚴四祖澄觀對教與禪的探討為先導；再從教法義理角度分析宗密的「法界一心」思想與其整體教觀思想的主要內容，亦是華嚴禪的核心內涵，由此而發展出其獨特的華嚴禪的修行思想。

二、華嚴禪思想起源

什麼是華嚴禪？從字面看，這至少有華嚴與禪的二重意義。禪，原指靜慮、思惟修等意思，是梵語dhyāna的音譯，也有翻譯為禪那。在漢地，有以「禪」作為宗派名稱的，直接稱為禪宗，並以菩提達摩祖師為東土初祖，故又稱「達摩宗」。華嚴是指《華嚴經》以及詮釋、開顯其蘊含的義理和修行方法，所以包含歷代華嚴宗祖師所開展的教觀思想。進一步來講，禪與華嚴都各有其核心思想，禪門的中心要義是「直指人心，見性成佛」，這可以從歷代宗門祖師的各種開悟因緣看到其中關鍵。至於華嚴的核心法義，即華嚴三祖法藏之所云：「法界自在，具足圓滿，一即一切，一切即一，無礙法門。」¹以及四祖澄觀有言：「法界緣起理實因果不思議為宗。」²宗門以直悟自性心源為關鍵，故禪宗又稱為「心宗」或「佛心宗」，而華嚴的重點在於「法界」，所謂「明法界自在無礙法門」³，故華嚴宗又名「法界宗」。

言及此，疑慮既出。倘若禪門以直悟心源為宗，華嚴則以法界的自在無礙為

¹ 《華嚴經探玄記》卷第一，大正藏 35，111a。

² 《大華嚴經略策》，大正藏 36，702a。

³ 《華嚴經探玄記》卷第一，大正藏 35，111a。

宗，那麼，兩者合併而成的華嚴禪豈可融通？若能夠融和出華嚴禪，其內涵又是什麼？於實際的觀修法門方面又有何種影響？關乎此種種問題，究竟在華嚴五祖宗密所疏理的法義思想裡，是否真的有相對應的答案，或是由此而產生更多新的問題，這些都是必須進一步探討的。

如同前述所點出的，一是以直悟心源為根本，另一則是以法界自在無礙為核心，兩者的講述要義表面上似乎有些距離，事實上是可以和合的。這之間宗門與教門和會之所以可能，早在北宗禪神秀弟子淨覺所撰著的《楞伽師資記》便透露出些許端倪，其所言如下：

帝網法界，一即一切，參而不同。所以然者，相無自實，起必依真，真理既融，相亦無礙故。巨細雖懸，猶鏡像之相入，彼此之異，若珠色之交形，即一一切。緣起無礙。⁴

此後，到了華嚴四祖澄觀時，華嚴與禪的融合傾向更為明顯，澄觀在注疏《華嚴經》講到「非識所能識，亦非心境界，其性本清淨，開示諸群生」⁵的佛境界時，以「知即心體」來說明，此即「知之一字，眾妙之門，若能虛己而會，便契佛境」⁶，而有關此「知」的講法，也正是荷澤神會的核心思想之一，宗密在自身著作裡也一再強調此「知」的重要性。

其實，佛的證悟境界，即是佛身圓滿的境界，也就是「一真法界」的呈現⁷。在這脈絡下，所以澄觀說「知即心體」，並引述荷澤神會的「知之一字，眾妙之門」來指出「虛己而會，便契佛境」的道理。這裡包含了心體、佛境界、一真法界是相通互融的法義思想。澄觀在注疏四十卷本《華嚴經》時更明確指出：「無障礙法界，寂寥虛曠，冲深包博，總該萬有，即是一心。」⁸而宗密作為華嚴五祖，是澄觀的直接傳人，又身為禪門荷澤宗的法脈傳人，自然便接受了澄觀的說法，並據此發展出其著名的禪教一致等思想。

宗密禪教之「和會」、「合一」、「一致」等思想，包含了當時禪宗各派與

⁴ 《楞伽師資記》，大正藏 85，1286c。另參見魏道儒，中國華嚴宗通史（江蘇古籍出版社，2001），頁 202。

⁵ 大正藏 10，69a。

⁶ 《大方廣佛華嚴經疏》卷第十五，大正藏 35n，612b—c。

⁷ 詳見《貞元新譯華嚴經疏》卷第三，卅續藏 5，85c。

⁸ 《貞元新譯華嚴經疏》卷第三，卅續藏 5，62a。

教門各系統思想的和會，而融會的大前提是本著「經是佛語，禪是佛意」⁹的原則下進行，禪教一致思想是宗密全體思想裡堪為主要的部分，當然，若從全體宗門與教門思想的融合這一角度看，華嚴禪思想也包含在禪教一致裡面。不過，筆者以為，若把焦點放在華嚴禪本身來探討，則禪教一致應是作為華嚴禪的思想前提之一，而華嚴禪本身更應該要探討的主要部分是其法義內涵的核心，以及由此開展的修行思想。

三、華嚴禪思想的主要內涵：法界一心

前述指出，禪的中心思想是直悟心源，華嚴核心則在法界思想的開展，因此，華嚴禪思想的主要內涵即在於心與法界的融合。

澄觀在《華嚴經普賢行願品別行疏鈔》序文一開始即點出「大哉真界，萬法資始」¹⁰為華嚴之中心要義，以此作為「入不思議解脫境界」的旨趣。「大哉真界」是對一真法界的讚歎，因為萬法都依仗於此真界，也就是一切世間與出世間法的存在皆不離一真法界。而宗密則順著澄觀的序文指出一真法界「是此經之所宗故，又是諸經之通體故，又是諸法之通依故，一切眾生迷悟本故，一切諸佛所證窮故，諸菩薩行自此生故」¹¹，所以一切之生死迷悟皆依一真之法界而得以彰顯。可以說，在這兩位祖師的看法中，「一真法界」是《華嚴經》之宗趣所在。

澄觀在其注疏的《華嚴經》著作裡面，分別提出「三法界」、「四法界」與「五法界」之說，而後世一般講到華嚴的法界思想時，都以「四法界」為代表性說法，但從根本精神來理解，這不同分類的法界說之義理是完全相通的¹²。其所說的四法界是指「事法界」、「理法界」、「理事無礙法界」、「事事無礙法界」，華嚴祖師之所以訂立這四法界的說法，無非是為了廣攝萬法的存在，當然其中最主要的原因便是據此展開華嚴的觀修法門，而這都不出一心。因此，宗密在注解《華嚴法界觀門》時，講到澄觀說的「總該萬有，即是一心」，便順著這一脈絡以一心來說四法界，這便是宗密所言的：

心融萬有，便成四種法界。一事法界，界是分義，一一差別，有分齊故。

二理法界，界是性義，無盡事法，同一性故。三理事無礙法界具性分義，

⁹ 《禪源諸詮集都序》，大正藏 48，400b。

¹⁰ 《華嚴經普賢行願品別行疏鈔》，卍續藏 5，222a。

¹¹ 《華嚴經普賢行願品別行疏鈔》，卍續藏 5，222a。

¹² 詳見《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 1，大正藏 36，2a-c。

性分無礙故。四事事無礙法界，一切分齊事法，一一如性融通，重重無盡故。¹³

從事與理的融通，到最終的事事無礙的融通一切，關鍵的核心是在「一心」，所以宗密才說「心融萬有，便成四種法界。」而觀法的關鍵也是在心上用功，由此才能「情盡見除，冥於三法界。」¹⁴所以，一心與法界的融合，從華嚴思想本身看，不單是思想義理上的，同時也是觀修上必然如此。

宗密在研究宗門思想時，探討到一心為何能融通一切，在《禪源諸詮集都序》裡曾講到有關一心的法義和性相，他以真金製造器具為喻說明，謂真金可以「隨緣」製成各種不同器物，但金性必然「不變」，宗密指出「金即是法，不變隨緣是義。」¹⁵因此，無論是不變或隨緣，都是金，以此來比喻一切佛法義理，所謂「無量義者從一法生」¹⁶，「心即是法，一切是義」¹⁷，這根本之「一法」就是一心，而「無量義」皆不出此一心的不變與隨緣，所以，宗密曰：「何法不變？何法隨緣？只合答云『心』也。不變是性，隨緣是相，當知性相皆是一心上義。」¹⁸而種種法義上的爭議、混淆不清，究其原因皆是不瞭解此一心以及其不變隨緣的真正涵義，宗密借助金造諸器的比喻來加以說明，並旁引《起信論》一心開真如和生滅二門的義理模式為佐證，正是為了釐清此一問題，而其中便是以「以一心為法，以真如、生滅二門為義」¹⁹。

《起信論》說的真如門和生滅門，以及宗密同樣在《禪源諸詮集都序》提到的肉團心、緣慮心、集起心、真心，或是唯識宗提到的第八識，全都是同一體性，根據宗密的界定，一心之所以有不同的呈現方式和名稱，主要是因為眾生妄想執著與一心的和合或不和合的關係而形成，宗密言：

和合義者，能含染淨，目為藏識。不和合者，體常不變，目為真如。都是如來藏。故《楞伽》云：寂滅者名為一心，一心者即如來藏。如來藏亦是在纏法身，如《勝鬘經》說。故知四種心本同一體……然雖同體，真妄義

¹³ 《注華嚴法界觀門》，45，684b。

¹⁴ 《注華嚴法界觀門》，45，684c。

¹⁵ 《禪源諸詮集都序》卷1，大正藏48，401b。

¹⁶ 宗密引用此句經文出自《無量義經》，大正藏9，385c。

¹⁷ 《禪源諸詮集都序》卷1，大正藏48，401b。

¹⁸ 《禪源諸詮集都序》卷1，大正藏48，401b。

¹⁹ 有關一心在法義和性相的論述，詳見《禪源諸詮集都序》卷1，大正藏48，401c。

別，本末亦殊，前三是相，後一是性，依性起相，蓋有因由。會相歸性，非無所以，性相無礙，都是一心²⁰。

宗密所說四種心是同一的一心分別在性和相上的彰顯，這裡特別要指出的是，無論是染淨和合的阿賴耶識，或是不和合的清淨真如，都是一心，也即是「如來藏」，如《勝鬘經》所說的「如來法身不離煩惱藏，名如來藏。」²¹也就是每一位眾生的心雖為煩惱覆蓋，但其本性是清淨的，並且世間一切皆依持如來藏方得成立，如同「在纏」的如來法身，只要除滅煩惱，即可證成佛的境界，這是如來藏緣起的思想²²。而這如來藏一心的性相、染淨，以及貫穿一切佛法義理的不變和隨緣，都可以歸納一心的義理層面來談，並由此導向禪觀的實踐，而其要領即是宗密說的「迷之即觸面向牆，悟之即萬法臨鏡」²³。

因此，一心對宗密而言，是最根本的一法，不變、隨緣的無量意義都從這裏生起，由此而與法界義完全融通，另方面，如上所言，一心也相通於禪門的自性心源，兩者的融合，就是「心即一真法界」²⁴，由此而構成宗密華嚴禪思想的主要內涵。

四、華嚴禪的修行思想

華嚴禪以「心即一真法界」²⁵為前提與內涵，由此開顯出華嚴禪的修行思想，也即是從一心法界開展出性起和緣起兩門。性起門是指真性起現一切法，其名是從晉譯《華嚴經》六十卷本的〈性起品〉而來，就是從佛境界來談一切法之起現。本於一心法界而開出的圓淨緣起，是華嚴圓教意義下的圓修圓悟法門，宗密於圓淨緣起之下再分為頓悟門和漸修門²⁶。說到頓悟門時，宗密於《華嚴經普賢行願品別行疏鈔》文云：

頓悟者……謂有圓機，聞此圓教，知一切眾生皆如來藏，無別八識生滅之

²⁰ 《禪源諸詮集都序》卷 1，大正藏 48，401 c — 402 a。

²¹ 《勝鬘師子吼一乘大方便廣經》，大正藏 12，221 c。

²² 有關《勝鬘經》中心性本淨與如來藏的關係，參見姚衛群著，《印度宗教哲學概論》，北京：北京大學出版社，2006 年，第 201 頁。

²³ 《禪源諸詮集都序》卷 1，《大正藏》48，402 a。

²⁴ 《華嚴經普賢行願品別行疏鈔》，卮續藏 5，222 b。

²⁵ 《華嚴經普賢行願品別行疏鈔》，卮續藏 5，222 b。

²⁶ 《華嚴經普賢行願品別行疏鈔》，卮續藏 5，223 b。

種；煩惱生死即是菩提涅槃，一切國土染相本空，無非淨土；初發心時，便成阿耨菩提，見一切眾生皆亦如是。故〈出現品〉云：「菩薩應知自心念念常有佛成正覺，如自心，一切眾生心亦復如是。」²⁷

頓悟本即是禪門用語，宗密以此結合華嚴圓教來展開其修行思想，宗密以為若具圓教根基之眾生得聞此圓教法門，必能當下領悟到自身生命的阿賴耶識之生滅種子，其實即是具足如來種性的如來藏，而煩惱生死當下即是菩提涅槃，一切國土世間的染法本來空寂，當下便即是淨土。《華嚴經》六十卷本「初發心時便成正覺」的講法²⁸，即是宗密這裡說「初發心時，便成阿耨菩提」的意思。因此，在一心法界的前提上理解，每一眾生之一心本來即具足如來藏，都是潛在的如來，根據整體華嚴圓教義理脈絡來看，任一平凡的眾生，只要得聞圓教的義理，其開悟方式必然是頓悟到「心即一真法界」，對宗密來說，此華嚴圓教也即是其自身華嚴禪思想的開展，故有「頓悟時徹於法界，若自若他，唯見清淨，不見更有染法」²⁹之說法。

至於漸修方面，宗密於《華嚴經·普賢行願品·別行疏鈔》則說：

漸修者，謂雖圓頓悟解，而多劫已成顛倒妄執，習已性成，難為頓盡，故須背習修行，契合本性。此復有二：一離過，二成德……即心境離過之時，即稱性念念圓修萬行，念念圓成萬德；故雖初發心便同正覺，而不礙行布，行位歷然。然且行行交參，位位融攝，因該果海，果徹因源；斷障，即與一切眾生同體普斷；成佛，即與一切眾生同體普成。故〈如來出現品〉云：「如來成正覺時，普見一切眾生成正覺，普見一切眾生般涅槃³⁰。」

雖然圓頓悟解，謂「初發心時，便成阿耨菩提」，但歷劫累世的業力習氣難以頓時掃除滌盡，故還必須不斷離過修行，此乃所謂「心境離過之時，即稱性念念圓修萬行。」所以，初發心時即成正覺，並不礙於行布的不斷實踐而行位歷然。然而，頓悟後還有漸修問題，這中間也有其義理的必然關係，宗密這裡說「頓悟漸修」中的頓悟，基本上是繼承了澄觀的講法，澄觀謂：「頓悟漸修，此約解悟。謂豁了

²⁷ 《華嚴經普賢行願品別行疏鈔》，卍續藏 5，223b - c。

²⁸ 《華嚴經》六十卷本卷 8，大正藏 9，449c。

²⁹ 《華嚴經普賢行願品別行疏鈔》，卍續藏 5，223c。

³⁰ 《華嚴經普賢行願品別行疏鈔》，卍續藏 5，223c。

心性，後漸修學，令其契合。則悟如月照，頓朗萬法；修如拂鏡，漸瑩漸明。」³¹宗密也曾言：「有眾生遇善知識，開示上說本覺真心，宿世曾聞，今得解悟。」³²而宗密於《別行疏鈔》解釋澄觀序文「故得圓至功於頃刻，見佛境于塵毛」時，謂「由如上境界融攝微妙，故得信解悟入。」³³此信解悟入即是解悟，因為此頓悟是「圓解」之悟，言下之意是此悟一方面雖然是豁了心性，但另一方面，生命中的習氣依然存在，故宗密才會說：「雖圓頓悟解，而多劫已成顛倒妄執，習已性成，難為頓盡。」沒有辦法頓斷一切習氣，所以需要「後漸修學，令其契合」，也就是「背習修行，契合本性」，所以，根據宗密的解讀，圓教修行必須依循此「頓悟漸修」來實踐，這也即是華嚴禪的修行模式。

由此觀之，可以明顯瞭解到根據宗密的詮釋，從一心法界到圓淨緣起，是必然能經邏輯的貫穿與歸納而推出頓悟和漸修兩門，而這兩門又可以合併成為「頓悟漸修」的實踐方式，由此才符合華嚴禪的修行觀。進一步說，透過「頓悟漸修」之實踐，其目的是「翻前染緣起門，以合前性起門。」³⁴最終會歸於如來的性起境界，而契合於一心法界的圓滿實踐。

另外，有一關鍵問題，這裡說的頓悟，究竟與宗門裡說的明心見性是否內涵一致，問題的答案可從宗密討論《圓覺經》等經的特性時，所提出兩種「頓機」寓意中找到線索，宗密在《圓覺經大疏釋義鈔·卷一》有詳細的解釋，其云：

疏今此經者頓之類歟下，大文第二，別敘此經宗趣。文三，一標宗，二正敘，三結勝。今初也，然一藏經既不出頓漸二教，今應各指其類。漸者始自鹿苑，終於鶴林，從始至終，漸引一類學者，於中《法華》、《涅槃》是會權歸實，大乘漸教中終極之教也。頓者有二，一化儀頓，謂《華嚴經》，初成佛時，稱性一時頓說理事本末始終因果窮理盡性故。二逐機頓，謂對上根具足煩惱凡夫，頓指絕待中道真性，不同《法華》、《涅槃》之類有三可破、有權可會，但顯一真覺性，即《勝鬘》、《密嚴》、《金剛三昧》、《如來藏》、《普光明藏》、《圓覺》等四十餘部，文中皆少說事緣，無三車除糞化城等由緣可會也，故指此經，是頓之流類也，此是逐機顯體之

³¹ 《貞元新譯華嚴經疏》卷2，《卍續藏》5，64b。

³² 《禪源諸詮集都序》，大正藏48，409c。

³³ 《華嚴經普賢行願品別行疏鈔》，卍續藏5，227c。

³⁴ 《華嚴經普賢行願品別行疏鈔》，卍續藏5，224a。

頓，非化儀之頓矣，既非漸次之教，故不屬三時五時。³⁵

第一步必須分析出《圓覺經》等經與《華嚴經》內涵的異同，宗密以為三藏十二部的一切佛教經藏，從大的分類看，都不離頓與漸二教，從鹿野苑講《阿含》到最後講《法華》和《涅槃》諸經，這順著由小到大、從淺到深的邏輯來開演，都屬於漸教。另外一種就是頓教，這又分為「化儀頓」和「逐機頓」，《華嚴經》屬「化儀頓」，這指佛陀成道之時十身遍滿，稱性頓說自內證境界，就是一切法的「理事本末，始終因果」都窮理盡性地一時頓說。至於《圓覺經》等經，說法對象是上根的凡夫，頓指絕待的中道真性，以直顯真心覺性而令開悟成道。

宗密指稱《圓覺經》屬頓教，並且與「化儀頓」的《華嚴經》做區隔，而稱之為「逐機頓」。但顯然這一分析說明還不夠明晰，究竟華嚴的「稱性頓說」，與圓覺的「頓指絕待中道真性」、「但顯一真覺性」的差異何在？除了都是頓教之外，兩者內涵是否還有相同之處？諸多疑問，《圓覺經大疏釋義鈔》這段文字的解釋還不夠充分能解決。必須進一步比較華嚴圓教與《圓覺經》核心內涵的同與異，才足以釐清此一系列的答案，宗密在《圓覺經大疏》對此有一說明，其云：

未審此經與彼何攝，今顯此義分為三門，一、彼全攝此，此分攝彼，謂圓教也。諸佛依正二果自在無礙，塵沙大用及一切諸法，法爾互相即入，重重融攝等義，此經不說。若但約直顯一真法界之體，及觀中一多無礙等義，此經即同。³⁶

這裡雖說三門，本文只需要著眼於第一門便可以，這一門是針對《圓覺經》與華嚴圓教的同異來說，這裡說明的文字雖不多，但已言簡意賅道出了其中關鍵，「彼全攝此」就是華嚴圓教的義理系統完全涵攝《圓覺經》的思想，簡單說，圓教精神本即是無盡的圓融與圓滿，即這裡說的「諸佛依正二果自在無礙，塵沙大用及一切諸法，法爾互相即入，重重融攝等義。」這是圓滿妙覺的佛境界本身，這是佛境界的「稱性頓說」。但另一方面，所謂「此分攝彼」，指《圓覺經》的義理系統也包含了部分的華嚴圓教的內涵，也即是「直顯一真法界之體，及觀中一多無礙等義，此經即同」，這是與華嚴圓教共同享有的法義，這也正是《圓覺經》

³⁵ 卽續藏第9，473b。

³⁶ 卽續藏第9，331b。

等經典特別殊勝的原因。

而《圓覺經》等經典所說的「逐機頓」，正是禪門裡所說的頓悟，宗密在《禪源諸詮集都序》有明確的說法，如宗密曰：

《圓覺經》中觀行成時即成佛道……漸除凡習漸顯聖德，如風激動大海不能現像，風若頓息，則波浪漸停，影像漸顯也（風喻迷情，海喻心性，波喻煩惱，影喻功用，《起信論》中一一配合）即華嚴一分，及《圓覺》、《佛頂》、《密嚴》、《勝鬘》如來藏之類二十餘部經是也。遇機即說，不定初後，與禪門第三直顯心性宗全相同也。³⁷

依宗密言，「禪門第三直顯心性宗」所說的頓悟，即《圓覺經》等經典以及一分《華嚴經》所說的「逐機頓」，至於「化儀頓」則是《華嚴經》所獨有。因此，禪門說的明心見性，明顯即是「逐機頓」的頓。所以，頓悟漸修正是宗密華嚴禪最主要的修行思想，無論是「《華嚴》中初發心時即得阿耨菩提」³⁸、「《圓覺經》中觀行成時即成佛道」，又或是禪門的明心見性，雖然是「圓悟」，都還必須悟後起修以「漸除凡習漸顯聖德」，直到最後才能夠真正的圓滿妙覺成佛。

五、結論

走筆至此，可以發現宗密作為華嚴宗五祖以及荷澤神會法脈傳人，非常自覺地融合華嚴教門與禪宗的思想，除了一般提到的禪教一致之外，更為核心的是由其一心法界的思想內涵所導引出的頓悟漸修的華嚴禪修行思想，這為後代教門與宗門在義理思想和觀修法門的融合提出一個頗為重要的參照前提。事實上，若能善會華嚴禪的美意，則傳統上以為「華嚴有教無觀」這一偏見便能不攻自破，至於宗門方面，宗密的華嚴禪強調的悟後起修才能最終圓滿成正覺，或許亦能避免某些禪門中人的狂禪傾向，回歸於佛法正見的修行道路。正如宗密一再強調的「經是佛語，禪是佛意」³⁹，宗門與教門在修行上的融合正是佛法的坦途。

³⁷ 《禪源諸詮集都序》，大正藏 48，407b—c。

³⁸ 《禪源諸詮集都序》，大正藏 48，407b。

³⁹ 《禪源諸詮集都序》，大正藏 48，400b。

參考資料

- 01.《大藏新纂卍續藏經》電子版資料庫：<http://www.cbeta.org/index.htm>。
- 02.《大正新修大藏經》電子版資料庫：<http://www.cbeta.org/index.htm>。
- 03.何國銓著，《中國禪學思想研究：宗密禪教一致理論與判攝問題之探討》，台北：文津出版社，1987年。
- 04.董群著，《宗密禪學思想的歷史地位淺析》，收入於《世界宗教研究》第一期，1995年。
- 05.周群著，《宗密禪教合一思想論析》，收入於《南京師大學報》第四期，1991年。
- 06.唐·宗密撰《禪源諸詮集都序》，鄭州：中州古籍出版社，2008年。
- 07.鎌田茂雄著，依昱法師譯，〈宗密之後的華嚴宗〉，收入於《普門學報》第三期，高雄：普門學報社，2001年，頁69-100。
- 08.姚衛群著，《印度宗教哲學概論》，北京：北京大學出版社，2006年，第201頁。

圭峰宗密的華嚴禪心性論

四川師範大學文理學院 副教授

李萬進

摘 要

宗密作為隋唐佛學的殿軍人物，其心性論思想是對於內外之學的一次綜合。于內學而言，宗密以荷澤禪與華嚴宗的思想作為判教的標準，去審視與融合佛學內部的各種心性論思想。于外學而言，宗密以佛學為標準去評判與相容儒道兩家的心性論思想。本文即從探討宗密心性論體系的結構出發，揭示了宗密心性論體系的思辨特色，並將宗密的心論與性論的構建予以分析。由此來分析與審視宗密是如何在融合華嚴與禪兩大宗派的理論基礎上，去建構起具有時代特色的心性論體系。這種由宗密集其大成的華嚴禪心性論，影響到了之後千餘年間中國佛學與中國哲學心性論的走向。

關鍵詞：圭峰宗密 華嚴禪 心性論 圓融 自性清淨圓明 覺悟

作為隋唐時期中國佛學的殿軍人物，宗密在綜合了中國固有心性論體系與印度佛學心性論的基礎上，形成了獨具特色的心性論體系。其心性論，以融合華嚴宗與禪宗心性論為主要旨趣，既在心性的本體、心性與萬法的關係及心性本自圓明清淨等內容上沿襲了華嚴宗心性論的思想，又在心性與頓悟成佛、心性與淨染之心的關係諸方面闡釋了禪宗心性論的精義，故而宗密的心性論可從華嚴與禪二家的會通角度入手予以分析，誠如時人之評論：“或曰：密師為禪耶？律耶？經論耶？則對曰：夫密者，四戰之國也，人無得而名焉，都可謂大智圓明，自證利他大菩薩也。”^①從宗密的知識背景以及對於佛教各宗派理論的研究中可以看到，宗密對於當時盛行的禪宗只重視行而多少輕視解的傾向有所不滿，所以借助於理性思辨比較完備的華嚴宗之理論來進行禪學理論之建構，因此宗密的整個佛學思想可以說具有“勘會”或“揀收”之特點，“‘勘’是鑒別、批評，不是一般的比較，而是批評性的；‘會’是會通、融合。先有勘，再有會，先經過批評，再加以融合。‘揀’是批評，‘收’是會通，宗密講‘全揀全收。’”^②對於宗密建構佛學體系的這一方法，與我們所謂的“批判地繼承”之提法也有所不同，因為“批判地繼承的方法，有其取，亦有其去，取其精華，去其糟粕，而宗密的方法不可以簡單地用取去來衡量，要說去，會去，要說取，全取，亦去亦取，即去即取。”^③基於這種“勘會”與“揀收”的方法，也是把握與研究宗密心性論體系的一大重要內容。宗密作為隋唐佛學的殿軍人物，無論是在中國佛學史上，還是在中國哲學史上都起著承上啟下的作用，特別是宗密所建構的華嚴禪的心性論體系，影響到了之後千年間中國佛學心性論與宋明理學心性論之走向，如前所述宗密的理論體系具有勘會或揀收的特色，正是在評判與“勘會”華嚴宗及禪宗各派得失的過程中，宗密形成了獨具自我特色的心性論體系。

一、真實心

在宗密生活的時代，中國佛學界及思想界對於心的論述呈現出繁蕪雜的現象：“心通性相名同義別者，諸經或毀心是賊，制令斷除；或贊心是佛，勸令修習”。^④可以看出，對於心的認識之所以會有如此之相對立的觀點，關鍵在於從名

^① 《宋高僧傳·宗密傳》，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》，第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁473。

^② 董群：《融合的佛教——圭峰宗密的佛學思想研究》，（北京，宗教文化出版社，2002年）頁39。

^③ 董群：《融合的佛教——圭峰宗密的佛學思想研究》，（北京，宗教文化出版社，2002年）頁39。

^④ 《禪源諸詮集都序》卷一，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書

相上看，都是在講心，而問題卻是心的內涵不一樣，故而宗密認為，應該從辨明心的定義出發，在界定了心所含有的不同層次的意義之後，才能對於各派所論之心進行評判與會通，為此宗密區分了四種心的意義：

凡言心者，略有四種，梵語各別，翻譯亦殊。一、訖利陀耶，此雲肉團心，此是身中五藏心也。二、緣慮心，此是八識，俱能緣慮自分境故。此八各有心所善惡之殊。諸經之中，目諸心所，總名心也，謂善心惡心等。三、質多耶，此雲集起心，唯第八識，積集種子生起現行故。四、乾栗陀耶，此雲堅實心，亦雲貞實心，此是真心也。^①

在心的四種意義的界定中，第一種意義即肉團心是從純生理意義上而言的，是心臟之義。而緣慮心即心的第二種意義，是從人的認識主體方面而言的，涉及的是人類的認知、認識主體怎麼樣與外在萬法發生關係作用的內容。第三種意義的心即唯識宗的阿賴耶識，涉及的是人類內在的認識能力怎樣變現外在色法的內容，與此同時宗密將阿賴耶識作了生成意義的轉化，進而論述了阿賴耶識與外在色法生成的關係。宗密所確立的心性論的核心在於第四種意義上的心，即貞實心，此心具本體義，是色法存在的根本，亦是眾生成佛的依止。關於貞實心與阿賴耶識的關係，宗密認為兩者是同一本體意義的，區別在於貞實心是眾生已經覺悟了的“真心”，而阿賴耶識則是眾生沒有覺悟，淨染、善惡雜含於一體的迷失狀態的心：“然第八識無別自體，但是真心，以不覺故，與諸妄想，有和合不和合義。和合義者，能含染淨，目為藏識；不合和者，體常不變，目為真如，都是如來藏。……然雖同體，真妄義別，本末亦殊。”^②在宗密看來，阿賴耶識與真心之別在於覺與不覺、和合與不和合之間。不覺則是“與諸妄想”有和合，有了和合就會產生染淨色法，“目為藏識”。若是了悟、覺悟了，那麼阿賴耶識就會發生由染至淨的轉化，這樣就是“與諸妄想”不和合的狀態，一旦達到了離卻妄想之境界，那麼作為本體意義上的真心，就會“體常不變，目為真如”，而真如即是如來藏清淨心的異名。所以宗密關於阿賴耶識與真心的關係作了一個結論：二者雖然是在本

局，1983年），頁428。

^① 《禪源諸詮集都序》卷一，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁429。

^② 《禪源諸詮集都序》卷一，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁429。

體層次無差別，但卻存在真與妄的不同意義，以此而言，真心為大體，而阿賴耶識則為末用。

宗密除了論述阿賴耶識與真心的關係外，還對心的四種意義的關係作了整體的論證，以真心為本，以心的其他種意義為末，真心為根本去統禦其他三心，再以一心之名相而收攝心的四種意義：“前三是相，後一是性，依性起相，蓋有因由；會相歸性，非無所以，性相無礙，都是一心。迷之即觸面向牆，悟之即萬法臨境，若空尋文句，或信胸襟，於此一心性相，如何了會？”^①性作為心體在本體層次的展現，心與性是同一義的，而相則是心、性本體顯現的功用，是從屬於本體的，故而肉團心、緣慮心與阿賴耶識都不是本體意義上的心，唯有真心才是絕對的本體之心，從“依性起相，蓋有因由”的角度去分析，心的前三種意義皆以真心為依託，是真心這一本體的顯現。雖然真心與前三種心有差別，但從“會相歸性，非無所以”的角度看，此四種心卻是性相無礙，都是一心的關係，故而宗密以性、相的模式，論證了本體之心與功用之心的互融互攝的關係：“性即空空絕跡，相即星象燦然。性色含於神用，具塵沙之無邊。相該攝於內外，亦不在於中間。”^②性之所以是本體，是因為其有“空空絕跡，”即超越了有形相狀的抽象性質，而相之所以是功用，在於其本身是“星象燦然”的有形相狀。宗密關於性、相與真心、心的前三種意義之心的分析論述，是為了最終解決成佛在於覺悟真心、轉染心成淨心的問題，故而他一再強調了迷與悟對於見性成佛的重要性，否則“於此一心性相，如何了會”？為了明心見性，見性成佛，宗密不僅在總體上界定了四種心，論述了四種心的關係，還對每一種心逐一作了分析。

宗密在用大乘空宗的觀點去破阿賴耶識時，已經發現了一個問題，如果萬法皆空，一切皆空，那麼就會產生大乘空宗發展過程中曾經出現過的惡趣空、頑空的現象，為此宗密以探究真實之心存在的角度對空論進行了批評：

若心境皆無，知無者誰？又若都無實法，依何現諸虛妄？且現見世間虛妄之物，未有不依實法而能起者，如無濕性不變之水，何有虛妄假相之波；若無淨明不變之鏡，何有種種虛假之影？又，前說夢想夢境同虛妄者，誠如所言，然此虛妄之夢，必依睡眠之人，今既心境皆空，未審依何妄現？……

^① 《禪源諸詮集都序》卷一，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁429。

^② 《注答順宗法門》，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁373。

亦未明顯真靈之性。^①

宗密論證以空破有存在的理論問題，在於空宗不承認有一個真實的存在，而宗密則認為不然，若是沒有一個真實的存在作為參照的體系，如何去判斷與界定色法的虛幻性，必然是在與真實存在相對比的基礎上才能判定色法的虛幻性。與此同時，宗密受如來藏清淨心思想的影響，認為虛幻色法雖然是空性的，但卻是依於真實的存在而“現諸虛妄”的。這種依於真實存在而現的虛妄色法，猶如水與波、夢睡與夢的關係，二者是一真一假、一實一虛的，不能因為色法是不真實的虛幻存在，而就此否定了真實存在的絕對本體，那麼什麼才是真實存在的絕對本體，為何這一真實存在的絕對本體會有虛妄色法的產生，如何才能除妄返真、去假歸實，為此宗密論證了他的真心思想：

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。從無始際，妄想翳之，不自覺知，但認凡質，故耽著結業，受生死苦。大覺潛之，說一切皆空，又開示靈覺真心清淨，全同諸佛。^②

宗密從如來藏心體本性清淨的前提出發，認為一切眾生都原本具有清淨無染的如來藏心體，這樣就從理論前提上確立了一個真實存在的心體，也就解決了他所認為的一切皆空，知空者誰的理論矛盾，是以真心為參照體系去觀照色法，故而色法是虛幻性空的。在確立了真實存在的真心本體後，宗密緊接著要解決為何性本清淨的如來藏心體會在眾生那裏出現淨染互含的問題，宗密認為原因在於“從無始際，妄想翳之，不自覺知，但認凡質”，這個由淨而染的過程有三個因素，一個是妄念妄想的發動，從而遮蔽了清淨心體；一個是眾生之念沒有自我覺知、覺悟，從而與清淨心體所本有的般若之智相違；另一個則是眾生自我不知自身即佛、自心本是佛心，這樣凡聖、眾生與佛就有了二質，有了二質就使得眾生自我迷失、自認凡質了。由於上述三個因素，從而決定了世間生老病死等痛苦現象的產生，既然眾生因不覺而自迷為凡夫俗子，那麼應該怎樣去解脫苦痛呢？這

^① 《原人論》，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁391—392。

^② 《原人論》，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊（北京，中華書局，1983年），頁392。

就是宗密真心論中的一個重要的內容，即依于佛法修行，參透萬法皆空，唯有真心才是真實存在的真諦，這樣就能由凡及聖、由眾生而成佛。在由清淨心體而至淨染互含至去染成淨的過程中，作為絕體本體的真心是極其重要的，而眾生之所以能夠以真心為真實存在的依據，從而成佛的一個關鍵因素在於真心具有“常住清淨”的特徵：“自性清淨常住真心者，不待會色歸空，不因斷惑成淨，自心本淨，故雲自性清淨。此性無始來，乃至盡未來際，有佛無佛，常不滅壞，故雲常住心也。”^①

真心之所以是自性常住清淨，在於真心體現了般若空性，此性空之妙諦並不是要在萬種色法緣盡之時才顯出虛妄的空性，而是即使色法存在之際已經是緣起性空的；另外，真心的自性清淨，並不是要在斷除了迷惑之後才清淨的，而是眾生即使沒有斷除迷惑、為妄見所迷惑，真心本身的自性清淨也不會有所改變。與淨染互含的眾生心不一樣，真心從無始以來，以至於“盡未來際”，即從時間上去分析，無論是佛法的開示、開悟是否存在，都是“常不滅壞”的。這樣真心的自性清淨或常住清淨的特徵表明，真心是超越了時空限制的永恆存在的本體，這種永恆存在且“常不滅壞”的真心，在宗密看來，就是真實存在的絕對本體。

本體即是萬事萬物得以存在的根本依據，因此本體之心即是萬事萬物須以心作為存在的依據，心本體可以從思辨的意義上去論證萬事萬物存在的意義與作用。為此，宗密在對於心進行四種層次的界定時，已經認定唯有真實心才能作為絕對意義上的本體之心，因為真實心具有超越有形相狀的性質，既然超越了有形相狀，就具備了本體的抽象意義。與此同時，真實心在宗密的心性思想體系中，被宗密作為了產生與形成世間萬物的最終依據，這樣真實心在這一層次上也具有本體意義。另外，真實心還是眾人修證菩提、圓成佛道的依止，因此真實心的本體地位在宗密的心性論體系中得以凸現。宗密在確立了真實心的本體地位之後，認為真實心本體的總體特徵是“不生不滅”、“圓滿十方”的：“眾生心體，以本已來，不生不來，自性清淨，無障無礙，平等普遍，無所不至，圓滿十方。”^②

“不生不滅”是從時間角度而言的，心作為絕對之本體，必然是超越了時間上的有限性，沒有生滅即是時間上的無限性。“圓滿十方”是從空間角度而言的，絕對的心本體，不僅在時間上無限，在空間上也是無限的。通過時空無限性的論證，宗密將心本體絕對超越化，從而賦予了心本體的另外一物特徵，即：自性清淨、

^① 《圓覺經大疏鈔》，《續藏經》第1輯第14套第3冊，頁257。

^② 《圓覺經大疏》卷上之三，《續藏經》第1輯第14套第2冊，頁129。

無障無礙、平等普遍，無所不至，這四個衍生的特徵表明心本體可以作為眾生修悟菩提、圓成佛果的依止。為了進一步將心本體的特徵細分化、具體化，宗密在心本體上述總體特徵的基礎上，予以詳盡論述：

然此靈心，上而無頂，下而無底，傍無邊際，中無在處，既無當中，何有東西上下？欲言空寂，不似太虛；欲言相用，不從緣起；欲言知見，異於分別；欲言頑礙，異于木石；欲言其覺，不同醒悟之初；欲言其明，不同日月之類。^①

宗密重申了心本在空間上的超越性，不能在東西上下的空間方位中去尋求心本體，這也符合心本體須具有抽象性的特徵。但問題在於，如此超越而抽象的心本體，如何才能為眾生所把握，從而以此心本體作為依止成就無上正道。宗密顯然是意識到了這個問題，於是用了般若空宗的遮遣的思維表達方式，即用否定的方式向眾人說明心體與具體物象之間的關係。由於心本體的超越性與抽象性，很可能會被眾人誤解為空無一物的虛無、空虛，宗密認為心體是空寂，卻不是了無一物、空空如也的太虛；那麼既然不是空無一物的太虛，又是不是有形相狀、因緣起和合而成的色法呢？宗密則認為心本體有相與用這種層次的顯現功用，但心本體本身卻是“不從緣起”，即超越了因緣和合的，既然心本體的功用層次涉及了緣起，那麼心本體在功用這一層次即與知見領域發生了關係，但是宗密卻特別強調了心本體雖與知見有關係，卻不是屬於有分別的虛妄色法的範疇，這樣心本體的真實性得以確立。與之相似，心本體是有情眾生所獨有的，而不是無情的草木頑石等所具有的。此心本體的一個根本屬性即是覺悟了的般若之智，但此般若之智卻不同於“醒悟之初”即由迷轉悟的初始階段；同時心本體雖然是一種澄明的本淨無染之狀，卻不能以世間的“日月之類”的光明去形容，通過層層否定的遮遣方式的思維表述，宗密將心本體的特徵一一以否定形式展現。通過否定的思維方式，宗密論述了心本體的特徵，由這些特徵就可以得出心與萬法的關係：

夫一心者，萬法之總也，分而為六度，散而為萬行。萬行未嘗非一心，一心未嘗違萬行。……然則一心者，萬法之所在，而不屬於萬法。^②

^① 《圓覺經大疏》卷中之四，《續藏經》第1輯第14套第2冊，頁177。

^② 《宋高僧傳·宗密傳》，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，

萬法以一心為本體的依據，六度是佛教修行的六種法門，萬行則是指佛教廣大的八萬四千法門，無論是世間萬法，還是修行成佛的萬千法門，在宗密看來皆在於心本體之中，這樣心本體包融含攝了萬法與萬行，卻又不屬於萬法與萬行。這種包融含攝的特性，使心本體具有華嚴宗反復強調的一種相即相入的內容：

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，故諸佛與眾生變徹，淨土與穢土融通，法法皆彼此互收，塵塵悉包含世界，相入相即，無礙鎔融，具十玄門，重重無盡，名為無障礙法界。^①

一心與萬法的關係是萬法以一心為體，一心的功用之顯現即是萬法，那麼兩者即是你中有我、我中有你的圓融無礙的模式，即“一心者，萬法之總也。分而為定慧，開而為六度，散而為萬行。萬行未曾非一心，一心未嘗違萬行。”^②這樣一心與萬法就是“全一心之諸法”與“全諸法之一心”的互融關係。在確立了這種互融的關係後，宗密以修行成佛的各種境界，去論證“性相圓融，一多自在”的心與萬法的“相入相即，無礙鎔融”的法界。在這一無障礙法界中，佛與眾生、淨土與穢土兩類對立的聖凡之物共同存在，因為佛、淨土與眾生、穢土皆以一心為本體的依據，一心既然含攝了如是之類，故而聖凡之物則是交徹、融通的。在此基礎上，宗密進一步引入了華嚴宗事事無礙的思維模式，認為“法法皆彼此互收，塵塵悉包含世界”，法法之所以能彼此互收，塵塵之所以能悉包含世界，關鍵在一心之本體具有賡攝萬法、萬行而鎔融、互攝的功用。一心之本體的圓融萬法的功用，還體現在宗密以一心本體去詮釋天台宗三諦圓融的論述中：

以緣起色等諸法為俗諦，緣無自性諸法即空為真諦，一真心體，非空非色，能空能色，為中道第一義諦。其猶明鏡，亦具三義；鏡中影像，不得呼青為黃，妍媸各別，如俗諦；影無自性，一一全空，如真諦；其體常明，非

1983年)，頁473—474。

^① 《禪源諸詮集都序》卷三，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁443。

^② 續法：《五祖圭峰大師傳》，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁473—474。

空非青黃，能空能青黃，如第一義諦。^①

天台宗的三諦圓融教義，以俗諦、真諦與中道為三而一、一而三進行了論證，宗密將中道詮釋為一真心體，化三諦於一真心體，以一真心體而圓融三諦，同時又超越了真諦。宗密以鏡為喻，以“鏡中影像”為俗諦，以“影無自性”為真諦，以鏡體常明為第一義諦，鏡中影像因依於緣起和合而成，故而了無自性，這樣即體現了俗、真二諦，但是鏡體本身，即一真心體本身原是明淨無染的，此明淨無染之性即是真諦，故“非空非青黃”；但一真心體的功用卻是有淨有染、淨染互存的，此即是俗諦，故“能空能青黃”這樣一真心體既含攝了真、俗二諦，同時又超越了真、俗二諦。一真心體的中道即第一義諦，是通過否定俗諦、不執著於頑空、惡趣空的被誤解了的真諦而界定的。由於一真心體即真實心作為絕對本體，其構成體系頗為複雜，宗密不僅僅從般若中觀理論來予以闡釋，同時還鑒用了《大乘起信論》一心開二門的模式，並將阿賴耶識鑄入了一真心體的本體模式的建構中：

謂初唯一真靈性，不生不滅，不增不減，不變不易。眾生無始迷睡，不自覺知，由隱覆故，名如來藏，依如來藏故，有生滅心相，所謂不生滅真心，與生滅妄想和合，非一非異，名為阿賴耶識。此識有覺不覺二義，依不覺故，最初動念，名為業相。又不覺此念本無故，轉成能見之識，及所見境界相現。又不覺此境從自心妄現，執為定有，名為法執。^②

一真心體作為絕對的本體，其本性是“不生不滅，不增不減，不變不易”的，而正是這種本性決定了一真心體的圓滿無缺的本體依據，但宗密在建構一真心體的本體論體系時，要解決的問題不是一真心體具有怎樣的自性，從而能成其為本體，而是一真心體怎樣與萬事萬法發生關係與作用，二者之間如何互為轉化的問題，為此宗密引入了阿賴耶識。一真心體由於眾生“無始迷睡，不自覺知”，於是就產生了“由隱覆故”的問題，這樣一真心體的另一異名的如來藏因眾生不明自性，就有了“生滅心相”。一旦形成了有生滅的心相，就產生了無生滅的真心與生滅的妄念的混合體，此混合體依于宗密的解釋就是阿賴耶識。阿賴耶識作為

^① 《禪源諸詮集都序》卷三，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁442。

^② 《原人論》卷三，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁442。

一真心體因妄念遮蔽而有淨有染的體現，是產生與形成世間萬法的依據，阿賴耶識的不覺之義，就使眾生形成了分別與執著的妄念，此妄念一發動，依於佛教的教義就形成了業相。與此同時，宗密沿襲了唯識學關於阿賴耶識變現內在之見與外在之境的觀點，認為眾人以這種變現的虛妄之境執為實有，於是就形成了法執。宗密一真心體的本體論體系，雜糅了《大乘起信論》一心開二門的模式與唯識無境的學說，並進一步將一心開二門的模式詮釋為不變與隨緣：

心即是法，一切是義。故經云：無量義者，從一法生。”然無量義，統唯二種：一不變，二隨緣。諸經只說此心隨迷悟緣，成垢淨、凡聖，須惱菩提，有漏無漏等。亦只說此心垢淨等時，元來不變，常自寂滅真實如如等。設有人問，說何法不變？何法隨緣？只合答雲：心也。不變是性，隨緣是相，當知性相皆是一心上義。今性相二宗互相非者，良由不識真心。每聞心字，將謂只是八識，不知八識但是真心上隨緣之義。故馬鳴菩薩以一心為法，以真如生滅二門為義。論雲：“依於此心，顯示摩訶衍義。”心真如是體，心生滅是相用。只說此心不虛妄，故雲真；不變易，故雲如。是以，論中一一雲心真如，心生滅。^①

在宗密看來，一切法以心體為依據、為根本，是所有的佛教派別都認可的，而問題卻在於心與萬法之間的關係究竟是怎樣的，對於此的解釋就不一樣了。宗密認為心本體在與萬法發生關係時，顯示出了兩種性質，一種是不變，一種是隨緣。在這一點上，不少佛教經論、佛教派別都沒有意識到，只是籠統地認為心有迷悟之別、有有漏無漏之分；或者認為無論是垢心還是淨心，本來都是“常自寂滅真實如如”的。宗密之所以要在心本體上區分出不變與隨緣兩種性質，是為了進一步建構以心體去統禦不變、隨緣之性質的模式。這樣，《大乘起信論》中心真如門在宗密那兒就轉化成了不變，心生滅門就轉化成為了隨緣，不變既然與心真如門相對應，那麼自然是性，是體；隨緣是心生滅門的轉化，那麼就是相、是用。二者儘管有性體、相用之分，卻都為一真心體所含攝，宗密以一真心體的標準，批評了性相二宗的不足，相宗是見性、見體，而不知相知用；性宗則是認識到了相用的虛幻性，卻不知性、體的真實性，兩者之失誤皆在於不知一真心體所具有

^① 《禪源諸詮集都序》卷一，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁428。

的不變與隨緣的兩種性質。宗密反復強調一真心體的隨緣的功用，其目的在於要解決一真心體與包括阿賴耶識在內的八識的關係，宗密認為八識固然不能被認為是一真心體，但卻是一真心體隨緣之性質而開顯出來的功用，從這一層意義而言，八識是一真心體的功用顯現，八識須以一真心體為存在的依據。以此為基礎，宗密十分推崇《大乘起信論》一心開二門的模式，認為一真心體與心真如門在本質上是一致的，因為此時的心是不虛妄的本體，故而是真實不虛的；與此同時，此時的心也是不變易的，“故雲如”。這樣宗密得出了一個結論：“心真如是體，心生滅是用”。依照這一結論，宗密進一步將此結論運用于一心開二門與世間萬法的流轉過程上：

謂六道凡夫，三乘賢聖，根本悉是靈明清淨一法界心，性覺寶光，各各圓滿，本不名諸佛，亦不名眾生。但以此心靈妙自在，不守自性，故隨迷悟之緣，造業受報，遂名眾生，修道證真，遂名諸佛。又隨緣而不失自性，故常非虛妄，常無變異，不可破壞，唯是一心，遂名真如。故此一心，常具真如生滅二門，未曾暫闕。但隨緣門中，凡聖無定，謂本來未曾覺悟，故說煩惱無始，若悟修證，即煩惱斷盡。故說有終，然實無別始覺，亦無不覺，畢竟平等。故此一心，法爾有真妄二義，二義複各二義，故常具真如生滅二門。各二義者，真有不變隨緣二義，妄有體空成事二義。謂由真不變，故妄體空，為真如門；由真隨緣，故妄成事，為生滅門。以生滅即真如，故諸經說無佛無眾生，本來涅槃，常寂滅相。又以真如即生滅，故經雲法身流轉五道，名曰眾生。既知迷悟凡聖在生滅門，今於此門具彰凡聖二相，即真妄和合，非一非異，名為阿賴耶識。

此識在凡，本來常有覺與不覺二義，覺是三乘聖賢之本，不覺是六道凡夫之本。^①

宗密在論述心本體的原初狀態時認為，無論是六道凡夫，還是三乘聖賢，都具有“靈明清淨一法界心”，而此心體是“性覺寶光，各各圓滿”的，從心本體的“靈明清淨”“性覺寶光，各各圓滿”的本性而言，六道凡夫與三乘聖賢是了無本質差別的，因而從這一角度而言諸佛與眾生是一致的。為什麼在現實生活中卻

^① 《禪源諸詮集都序》卷四，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁447。

有凡聖、眾生與諸佛的不同呢？關鍵在於心本體“不守自性”，於是就產生了“隨迷悟之緣”，迷之不悟則會“造業受報”，這樣就是眾生；如果“修道證真”，悟之不迷，那麼就是諸佛。不過雖然有眾生與佛、迷與悟的不同，但從“隨緣而不失自性”，即心本體自性清淨的角度而言，“故常非虛妄，常無變異，不可破壞”，正是這三個特徵，決定了心本體與心真如的一致性，在這裏宗密再次重申了心本體的自性清淨與心真如的一致性，這種一致性並沒有否定隨緣即心生滅的功用，在隨緣即心生滅這一層次，就存在著“凡聖無定”的紛繁蕪雜的諸多現象，這就要求眾生去修證、去修悟，不覺不悟，則“煩惱無始”，修覺了悟，則“煩惱斷盡”。通過不變、隨緣與心體迷悟關係的論證，宗密進一步將不變、隨緣的兩種性質予以拓展，認為一真心體有“真妄二義”，此二義“複各二義”，從真的層次而言，則是不變與隨緣之性質；而從妄的層次而言，則有“體空成事二義”。在這四種義中，心本體的不變之性與虛幻色相的性空之理相對應，於此構成心真如門；心本體由不變之性轉化成為隨緣的功用，那麼則是與虛妄形成的色法世間萬象相對應，於此則構成心生滅門。但是心真如門與心生滅門之間的轉化卻不是有著一條不可逾越的鴻溝，宗密認為如若眾人體悟了生滅的真性即參透了萬法的虛幻性而不分別執著，那麼即是由心生滅轉化成為了心真如，從這一角度而言，也就沒有了佛與諸生的差別，因為眾生已經回到了“本來涅槃，常寂滅相”的狀態。另外，如若心真如“不守自性，故隨迷悟之緣”，即心真如為無明風動，妄念乍起所迷惑的話，那麼就是心本體、心真如的“法身流轉五道”，這種狀態就是眾生。在心生滅門這一狀態中，存在著迷悟、凡聖諸多對立的現象，而這些現象存在的根據在於“真妄和合，非一非異”為特徵的阿賴耶識。阿賴耶識則有覺與不覺二重義：覺悟是“三乘賢聖之本”，不覺即迷失本來清淨、自性清淨的境界，則是“六道凡夫之本”。由此可見，宗密在一心開二門的模式下，將真與妄、不變與隨緣、體空與成事進行了組合，於是拓展了心真如與心生滅的內容，將一心開二門的簡單模式精細化，並引入了空宗、有宗的一些基本教義。在此精細化的模式中，宗密突出了阿賴耶識的地位與作用，作為溝通心真如與心生滅門的仲介載體，並以覺與不覺的狀態，去作為心真如與心生滅之間互為轉化、互為圓融的中間體，通過這一龐大而複雜的心本體模式的建構，論述了心本體在整個佛學中的重要地位與作用：“聞心為淺，聞性調深，或卻以性為法，以心為義，故須約三宗經論相對照之。法義既顯，但歸一心，自然無諍。”^①宗密所謂聞性即

^① 《禪源諸詮集都序》卷一，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華

強調了心本體的不變之義，其實此不變之義與心本體是一致的，因此心與性是合一的，不能認為“聞心為淺，聞性謂深，或卻以性為法，以心為義”，因為無論心本體與不變之性的內容與模式怎樣拓展，最終都要“但歸一心”，即由一真心體作為根本存在的依據，回歸至一真心體就“自然無諍”，此即是由多歸一的圓融思維。

二、真性

在宗密的心性思想體系中，性與心是等同的重要範疇，同時宗密關於性的論述，也是對於中國佛學心性論的繼承與發展。

“佛教言性，多系體的意思，指本來具有的無所謂變化的實體、本質。……‘性’通常與‘相’（形相）相對，有時性與相也可以互用，……所謂性通常有三種意義：一是不變不改的性質，也就是本來具有、不依因緣而起的自存本性；二是各類事物所具有的性，‘性分’；三是指絕對的真理，真實無妄的理性。”^①

此外性還是眾人修證菩提、圓成佛道的本體依據。宗密以性與相關係為基礎，從總體上論述了其性論的思想模式：“性即空空絕跡，相即星象璨然。性色含於神用，具沙塵之無邊。相該攝於內外，亦不在於中間。”^②基於性相關係的模式，宗密提出了真性與圓覺性兩個範疇。真性強調的是眾生成佛的真心本體，同時也是世間、出世間一切現象的本體依據。與之相關，圓覺性更多的則是著重論述眾生由迷而悟的清淨本性，所涉及的内容是眾生的心性修養問題。由於佛性是中國佛學心性論的核心，宗密也闡釋了真性與佛性的關係。

真性是宗密心性論體系中極為重要的一個概念，在宗密看來真心在本體層次上的顯現即是真性，故而真性在不少内容上與真心是一致的。真性的提出是宗密在論述修禪心法時涉及的，以此為起點宗密還論述了真性與本體、真性與知、真性與成佛的關係，通過一系列問題的論證，宗密從不同角度闡釋了真性。在宗密生活的時代，禪宗已分成多家，各家禪法在談及各自的禪法心性修行法門時，都自

書局，1983年），頁428。

^① 方立天：《中國佛教哲學要義》（上），（北京，中國人民大學出版社，2002年），頁273—274。

^② 《注答順宗心要法門》，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁373。

成一套體系，並且還因此形成了諸多的紛爭。針對修禪心性問題的爭論，宗密從真性即是禪定的最高層次出發，論述了眾人修禪在於了悟真性、真性開悟即是禪定的模式，這種闡釋真性的理論模式，強調了眾生本有的清淨心性之體，以及自我本自具足的圓覺性，這就是宗密的華嚴禪的心性論思維模式：

源者，是一切眾生本覺真性，亦名佛性，亦名心地。悟之名慧，修之名定，定慧通稱禪那。此性是禪之本源，故雲禪源，亦名禪那。理行者，此之本源是禪理，忘情契之是禪行。……今時但目真性為禪者，是不違理行之旨。……然亦非離真性別有禪體。但眾生迷真合塵，即名散亂；背塵合真，方名禪定。^①

宗密所闡釋的禪定與眾生的本覺真心相關，因而修禪定的目的即在於開悟真心、見了真性，從這一意義上而言，宗密對於禪定的定義是：“悟之名慧，修之名定，定慧通稱為禪那”。禪定不是一種純粹的修行，而必須與真心、真性所開顯的無上智慧相聯繫，定的目的是由禪定而開啟無上智慧，因此在真性即是無上智慧這一前提下，宗密認為“有但目真性為禪者，是不違理行之旨”。真性與禪的關係從這裏可以看出是一致的，這樣宗密反對眾人在真性之外再去尋求禪定的依據，或是在禪定之外再去尋求真性。眾人在修禪定時應該明白，“迷真合塵，即名散亂；背塵合真，方名禪定”。由此可知，禪定的要旨在於去除妄念之塵，就是將散亂之雜念收斂於一真心性之中，這種境界在宗密看來就是參禪入定了。但是禪定之境也反對執著，這也是宗密所反對的：“若直論本性，即非真非妄，無背無合，無定無亂，誰言禪乎？”^②反對與否定對真性的執著，並不是否定了真性的存在，若是眾人在修禪時在真與妄、背塵與合真、定與亂之間產生了分別與執著，那就必須以超越二元對立的破執予以破除，以“誰言禪乎”的當頭棒喝的機鋒去警醒修禪有執著的人。宗密的禪定觀是不離真性而言禪，不離禪而言真性，但卻反對執迷於真性的名相概念之中。為了進一步說明禪定對於了悟真性的重要性，宗密還從六波羅蜜法門與真性的關係去分析禪定：

萬行不出六波羅蜜，禪門但是六中之一，當其第五，豈可都目真性為一禪行哉？然禪定一行，最為神妙，能發起性上無漏智慧，一切妙用，萬德萬行，乃至神通光明，皆從定發。故三乘學人，欲求聖道，必修禪定，離此

^① 《禪源諸詮集都序》卷一，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁422。

^② 《禪源諸詮集都序》卷一，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁422。

無門，離此無路。^①

在這裏，宗密強調了禪定在整個佛法修行中的重要地位。佛教教義以四攝六度作為修行法門的總稱，而在宗密看來六度法門皆以開悟真性為修行目的，雖然禪定只是六度法門之一，但是這一法門在宗密的心性修持思想中卻被視為一切法門的基礎與依歸，因為禪定可以開悟“性上無漏智慧”，即由真性顯現的無上菩提般若之智，故而宗密認為“一切妙用，萬德萬行，乃至神通光明，皆從定發”，修禪定而獲得真性，在獲得了真性之後所達到的心性境界即是“神通光明”，而此境界的獲得卻是由禪定修之而得來的。儘管禪定即真性，但真性本身是沒有因為凡聖之不同而有差別，禪定卻存在不同的層次：

“真性則不垢不淨，凡聖無差；禪則有深有淺，階級殊等。”^②既然修禪定存在不同的層次，宗密所主張的最高禪定的境界是“最上乘禪”：“若頓悟自心，本來清淨，元無煩惱，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，亦名如來清淨禪，亦名一行三昧，亦名真如三昧。”^③

“本來清淨，元無煩惱，無漏智性本自具足”，這些特徵也是真性所具有的，從這一角度而言，“最上乘禪”所要達到的境界與真性無異。與此同時，真性與真如也是同一內容的概念，宗密用“如來清淨禪”、“一行三昧”及“真如三昧”去界定“最上乘禪”，這樣從另一角度論證了真性即禪。

作為本體層次的真性與真心一樣，具有超越有形相狀的抽象性，不能以世間的任何相狀或二元對立的模式去界定真性，為此宗密鑒用了般若空觀的遮詮模式表述思維，以非如是、非如是的模式去論證本體層次的真性。然而本體層次的真性是“體非一切”，但在用的層次上卻是有形相狀與萬千紛繁的色法，宗密以為這種體用的關係正好是對於真性與萬法存在的一種論證：“說一切諸法，若有若空，

^① 《禪源諸詮集都序》卷一，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁423。

^② 《禪源諸詮集都序》卷一，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁422。

^③ 《禪源諸詮集都序》卷一，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁422。

皆唯真性。真性無相無為，體非一切，謂非凡非聖，非因非果，非善非惡等。然即體之用，而能造作種種，謂能凡能聖，現色現相等。”^①體與用是中國哲學中極為重要的一對範疇，一般講體必言用，這種體用觀為中國佛學心性論所吸納，宗密在以真性言體時，以“若有若空”、“無為無相”，“體非一切”予以論述，而在言及與體相對應的用時，宗密認為是“即體之用”，這表明真性的本體是超越了一切形象的，但在功用層次卻是“能造作種種，謂能凡能聖，現色現相等”。真性的本體是真實法性，是無任何世間事物能表述的；但在功用層次即顯現出來的，因緣起和合而成的萬千色法，卻是虛幻不實的，色法雖然是可以用世間形象表述，這種存在則不是真實法性，故而宗密對於真性體用關係的結論是：“妄無自性，舉體即真；”“性自天真，本無取捨。”^②真與妄即體與用在性這一層面上而言，不是存在著一個截然不可逾越的鴻溝，體用不是截然對立的，而是一體、一如的，體用合一自然是宗密真性思想的基礎，那麼體與用的具體關係是怎樣的，為此宗密從世間法與真性的互為依存的角度予以論證：

無漏諸法，本是真性，隨緣妙用，永不斷絕，又不應破。但為一類眾生，執虛妄相，障真實性，難得玄悟，故佛且不揀善惡垢淨性相，一切呵破，以真性及妙用不無，而且雲無，故雲密意。又，意在顯性，語乃破相，意不形於言中，故雲密也。^③

從真性的本體角度去分析，“無漏諸法，本是真性”，但真性卻“隨緣妙用，永不斷絕”，這樣真性在隨緣起的作用下，即涉及了功用的層次，此功用層次用真性去觀照都是虛幻不實的。但問題卻在於，眾人不明了色法的虛幻性，這樣將眾人本有的真性遮蔽了，於是佛法才以般若空觀予以破執，而後又怕眾人執著於空，再以真性為真實不虛去破除眾人對於空的執著。從總體上而言，宗密所論述的真性是超越了一切名言假相，不能用語言予以界說的，故而真性是“語乃破相，意不形於言中”。真性的這種不可言說的性質，在宗密看來還與眾人的迷悟有關，

^① 《禪源諸詮集都序》卷二，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁431。

^② 《注答順宗心要法門》，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁374。

^③ 《禪源諸詮集都序》卷二，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁434。

而迷悟與世間法的生成有關：

佛見三界六道悉是真性之相，但是眾生迷悟而起，無別自體，故雲依性。^①以一真心性，對染淨諸法，全揀全收。全揀者，如上所說，但克體直指靈知，即是心性，餘皆虛妄。故云非識非識，非心非境等，乃至非性非相，非佛非眾生，離四句絕百非也。全收者，染淨諸法，無不是心。心迷故，妄起惑業，乃至四生六道，雜穢國界；心悟故，從體起用，四等六度，乃至四辨十力，妙身淨刹，無所不現。既是此心現起諸法，諸法即全真心。如人夢所現事，事事皆人，如金作器，器器皆金，如鏡現影，影影皆鏡。^②

依于宗密的理解，“三界六道”是世間一切現象的總稱，這些世間法都是真性所顯現的相狀，也是因為眾人心性迷失而產生的，從這一角度而言，世間法以真性為存在的本體依據，眾人應該明白在真性之外“別無自體”，真性就是世間法的本體依據。宗密對於真性與世間法關係的論證並未停滯於此，而是進一步論述真性與染淨、迷悟而生成的世間法是怎樣一種揀收的模式。從“全揀”的角度分析，真性是對於世間色法的虛妄性的觀照，因而從真性出發，宗密用般若空觀破除眾人對於世間法的執著，故而“全揀”是從否定思維入手。從“全收”的角度分析，真性則體現為“染淨諸法，無不是心”，既然心本體具有含攝世間一切法的性質，故而真性也可以含攝一切世間法。不過眾人之心雖然為一真心體所含攝，卻有迷悟之分，眾人心迷則現一切世間雜穢現象，眾人心悟則現一切成佛妙境。對於心迷、心悟與世間法的關係，宗密的看法是：“此心現起諸法，諸法全即真心”。真性即真心，因此也可以換而言之，真性在眾人不覺、迷失的狀態下，就現出諸種世間虛幻色法。如若眾人看到了世間法的虛幻性，因而不執著，就獲得了真性。宗密對於真性與世間法關係的論述，還以夢、金、鏡與夢境、金器、鏡影作比喻，前者為本體之真性，後者為功用的世間法，前者是後者得以產生、存在的本體依據，後者同時也體現了前者的性質，二者之間是不相同、不相離的統一的關係。

宗密在闡釋與建構其華嚴禪為特色的心性論時，特別注意到了知這一範疇，與

^① 《禪源諸詮集都序》卷二，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁432。

^② 《禪源諸詮集都序》卷二，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁438。

之相應在分析真性時也就涉及了真性與知的關係。在宗密的心性論體系中，知不是世間的認知之意，而是超越了對有形相狀、二元對立事物的認識，是一種冥合於心性本有的澄明境界，因此宗密從這一角度入手去論證真性與知的關係：“性自天真，本無取捨。本非對待，豈有修作。”“法界真性，思慮叵窮，若絕能所，則真智現前也。”^①從這裏可以看出，宗密所界定的真性是“本無取捨。本非對待”的，這即是說真性是超越了名言假相的，因而眾人若是執著于名言假相而言修行，宗密認為那是做無用功。真性是不與世間的思慮認識相關聯的，因而宗密還主張不能用世間認識的能所關係去界說真性，能所是指認識的主體與認識的客體之間的關係，這種主客體關係在宗密看來是二元對立的模式，因而必須超越，“若絕能所，則真智現前也”，這表明宗密認為超越了能所二元對立的模式，就能獲得真智，此真智即是宗密在心性論體系中論及的真知。對於真知的境界，宗密的論述是：“所迷之理，萬物自虛，緣生本無，起處不真，似日初出，即無障礙，情忘理現，智起惑忘，性無異故，真妄無別。”^②獲得了真智就能夠參透萬物的緣起性空的虛幻性，同時也就能明瞭萬物的不真實存在。一旦明白了緣起性空的真諦，以真智觀照世間萬物就不會有迷惑，就能“情忘理現，智起惑忘”，情與惑皆是虛幻不實的，惟有真性而顯的理與智才是真實不虛的。能夠達到不為萬物所迷惑的境界，宗密認為也就是“真妄無別”了。

真性之知除了超越二元對立模式的思維外，更是對於真如之體的一種觀照，是與真如之體相一致的：“此言知者，不是證知，意說真性不同虛空木石，故雲知也。非如緣境分別之識，非如照體了達之智，真是一真如之性，自然常知。”^③宗密認為真性之知超越了二元對立的模式，不能用世間的認知去界說，那麼真性之知究竟是怎樣的狀態。為了說明這一問題，宗密引入了真如這一概念，真如作為永恆真理的本體，被認為是佛法觀照世間萬法的根本狀態，此狀態即是一種真實不虛的存在：“‘真’謂真實，顯非虛妄；‘如’謂如常，表無變易。謂此真實，於一切位，常如真性，故曰：‘真如’。即是湛然不虛妄義。”^④相對於“湛然不

^① 《注答順宗心要法門》，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁374。

^② 《注答順宗心要法門》，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁375。

^③ 《禪源諸詮集都序》卷二，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁436。

^④ 《成唯識論》卷九，《大正藏》第31冊，頁48。

虛妄”的真如而言，世間的一切意識、認識都是對於有形相狀、二元對立之物的認知，是剎那生滅、流動不居、變化不已的。這樣的意識與認識自然不能成為真性之知，為此宗密先否定了真性之知不是世間之知的基礎上，以真如釋真性，從而將真性解釋為對於真如本體的體證。

真性之知是對於真如的體證，這就需要參悟、領悟真如本體，由此宗密將寂知引入了真性之知，從參悟、覺悟的角度去論述真性之知：“諸法如夢，諸聖同說，故妄念本寂，塵境本空，空寂之心，靈知不昧。即此空寂之知，是汝真性。任迷任悟，心本自知，不藉緣生，不因境起。知之一字，眾妙之門。”^①在中國佛學心性論中有以知解心性的論證，宗密在這裏則以空寂之知去解釋真性。空寂之知既是對於虛幻色法的否定，這一點宗密在以真如釋真性時已經予以論證，同時空寂之知還有肯定的一面，即寂是不變易、不變動之義，這一層意義宗密在以真性體認真如本體時，即從“湛然不虛妄”的本體的定義中就可以看出，真性之知與空寂之知在本體層次上是一致的。真性之知的另一層含義則是迷悟，眾人心迷失卻真性，眾人心悟則獲得真性。宗密對於寂知、迷悟與真性之知的論述，是從本體角度入手的，故而“知之一字，眾妙之門”。

真性作為世間萬法存在的本體依據，同時還是眾人修證菩提、圓成佛道的依止。在論述真性與禪定的關係時，宗密認為禪定的目的就是為了開悟眾人本有的真性，同時修禪定也是為了修證成佛，故而眾人開悟了真性也就是見性成佛了：

“源者，是一切眾生本覺真性，亦名佛性，亦名心地。”“況此真性，非唯是禪門之源，亦是萬法之源，故名法性；亦是眾生迷悟之源，故名如來藏藏識；亦是諸佛萬德之源，故名佛性；亦是菩薩萬行之源，故名心地。”^②宗密已經將真性作了一種本體、本源的詮釋，認為真性是“禪門之源，亦是萬法之源”，“亦是眾生迷悟之源”，“亦是諸佛萬德之源”，“亦是菩薩萬行之源”。禪定的結果可以使眾人由迷而悟，由迷而悟就是成為了佛、菩薩，因此真性的獲得與真心的獲得一樣，皆可令眾人獲得無上菩提般若之智，成就無上佛道。宗密在論證修心成佛時已經指出，眾人只要開悟了靈知的心體，就是成佛的境界。與之相似，宗密在論及真性時也表達了相同的觀點：“直指自心即是真性，不約事相而示，亦不

^① 《禪源諸詮集都序》卷二，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁436。

^② 《禪源諸詮集都序》卷一，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁422。

約心相而示，故雲即性。”^①體認自心、開悟自心就是真性，真性的本質與事相、心相不同，事相與心相都是緣起和合的虛妄色法，而真性則是與自家本淨的心體一致。由此可見，“直指自心”是成佛的法門，真性正是通往成佛法門的重要內容，修真性就是修性證佛。眾人之所以能夠成佛，在中國佛學心性論中是因為主張眾人皆有佛性，宗密的真性思想中也涉及了佛性的內容。真性與佛性除了上述在成佛意義的一致性外，宗密還將佛性作了體用的詮釋：

佛性體非一切差別種種，而能造作一切差別種種。體非種種者，謂此佛性非聖非凡，非因非果，非善非惡，無色無相，無根無住，乃至無佛無眾生。能作種種者，謂此性即體之用故，能凡能聖，能因能根，能善能惡，現色現相，能佛能眾生，乃至能貪嗔等。^②

真性與佛性的共同特徵在於“體非一切差別種種，而能造作一切差別種種”，也就是說從本體的層次看，真性與佛性都是超言絕相的，故而宗密用了非如是、非如是的否定思維予以論述。但在功用的層次，真性與佛性因眾人心的迷失、迷惑，於是隨妄念、隨緣起的作用，就有了種種差別，不過這些差別不是真性與佛性本有的，而是眾人因迷惑而起的分別與執著的結果。所以從體用的角度而言，宗密認為真性與佛性也是一致的，也是體用一如的。

三、圓覺性

圓覺性是宗密心性論體系中又一個極為重要的內容，圓覺性有時被宗密闡釋為覺性，其名稱與基本含義來源於《圓覺經》：“若諸菩薩，以圓覺慧，圓合一切，于諸性相，無離覺性，此菩薩者，為圓修三種自性清淨隨順。”^③在《圓覺經》中解釋圓覺的含義時，強調了“圓合”與“覺性”兩個特徵，也就是說圓覺是以圓合融通一切法，而去覺悟眾人本有的清淨心性。這一含義為宗密所發展，其圓覺性的闡釋從以上兩個方面展開。

宗密在《圓覺經》關於“圓合”與“覺性”的基礎上提出了他關於圓覺的定義“圓者，滿足周備，此外更無一法；覺者，虛明靈照。無諸分別念想。”^④從這一

^① 《禪源諸詮集都序》卷二，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁436。

^② 《中華傳心地禪門師資承襲圖》，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁465。

^③ 《圓覺經》，《大正藏》第7冊，頁919頁。

^④ 《圓覺經大疏》卷上之2，《續藏經》第1輯第14套第2冊，頁121。

定義去分析，宗密所理解的圓覺是圓融與靈明覺悟之義。融通是因為宗密的心性論體系相容了內外之學，內學是指其心性論是對於華嚴、禪及天台、唯識各家佛學心性論思想的一次綜合；外學是指其心性論以佛學為基礎，融通了儒道兩家的心性論。靈明覺悟則在於強調眾人對於心性本體的修證，以此從心性思辨的角度去論證眾人怎樣才能成佛的問題。

宗密在總體上界定圓覺性的定義後，還從體用的角度去予以展開：“圓融和合一切事理、性相、真妄、色空等類，舉體相應，是為圓合。”^①“以圓覺合一切，是從體起用；性相無異覺性，是會體歸用；體用無礙，寂照同時，是為圓滿無上妙覺。”^②事理、性相、真妄都涉及了心性的體用問題，二者之間是統一的，是一致、一如的，而不是森然對立的，故而宗密認為是“舉體相應，是為圓合”。體用雖然是一如的，但體卻可以顯現諸多的功用，宗密以心性圓合融通一切法，故而認為是“從體起用”。功用雖然森羅萬象，但都是圓覺性的本體顯現，離不開圓覺性，須以圓覺性為本體存在依據，故而“是會用歸體”。從以體起用與會用歸體可以看出，體與用是不存在不可逾越的障礙，這也證明了體用是一如的關係。

圓覺性既然是可以從體用一如的角度予以論證，那麼作為本體層次的圓覺性其特徵是怎樣的。宗密認為本體層次的圓覺性，也應該具有不變易、不變動的根本意義：“一切法唯依覺性生滅動轉，諸法既盡，同於虛空，皆不動故，則覺性不動也。”^③宗密在這裏用動與不動的關係去闡釋本體意義的圓覺性。世間諸法的“生滅動轉”的流轉，在宗密看來是由於本體意義的圓覺性作用的結果，但世間諸法是虛幻不實的，故而當世間諸法生滅緣盡時，則“同于虛空”，宗密認為諸法空性的實相本身則是不流轉、無變易的，空性實相與本體意義的圓覺性是一致的，這樣就可以推論出“覺性不動也”。宗密以緣起性空及諸法生滅的般若中觀思想去分析本體意義的圓覺性時，還涉及了另一個問題，圓覺性具有本體與功用兩種性質，體與用之間的關係怎樣，換言之體與用之間的相互轉化過程是怎樣的，為此宗密以心性迷悟的模式予以論證：“覺海元真，萬法非有。融混一相，體用恒如，但以迷倒情深，強生分別。違其正理，失本真常。今既返本歸真，銷迷殄相，對治斯遣，垢淨雙融，剪拔生源，成究竟覺。”^④圓覺性的本有狀態，是“萬法非有。融混一相，體用恒如”，這即是說圓覺性本身是不存在體用之別的，圓

^① 《圓覺經大疏》卷下之1，《續藏經》第1輯第14套第2冊，頁182。

^② 《圓覺經大疏》卷下之1，《續藏經》第1輯第14套第2冊，頁182。

^③ 《圓覺經大疏》卷中之2，《續藏經》第1輯第14套第2冊，頁152。

^④ 《圓覺經大疏》卷中之4，《續藏經》第1輯第14套第2冊，頁172—173。

覺性本身於虛妄色法也是無關的。問題在於眾人“迷倒情深，強生分別，違其正理，失本常真”。這樣圓覺性在眾人迷失本覺之性的狀態下，由體起用，眾人因自我妄念的生起，將本無實性的虛幻色法執為實有，這就違背了圓覺性本覺的狀態。宗密在論述了眾人圓覺心性由本體而至功用的過程後，認為眾人應“返本歸真，銷迷殄相，……剪拔生源，成究竟覺”，這一“返本歸真”的過程是由迷而悟，是對於“迷倒情深，強生分別”狀態的否定，一旦眾人開悟了、覺悟了，宗密認為眾人已然成就了“究竟覺”，這也是由用歸體的過程。宗密對於究竟覺還作了專門的解釋：“理是本覺，智是始覺，始本不二，為究竟覺。”^①應該說理（本覺）與究竟覺都是本體意義的圓覺性，智即始覺是圓覺性由體歸用的狀態，在這裏宗密以“始本不二，為究竟覺”的論證思維，再次闡明了其圓覺心性體用不二、體用一如的。

宗密在論述圓覺性時除了從體用不二的思維模式予以論證外，還從佛學本身的名言概念中去闡釋。在宗密的闡釋中，圓覺性與佛教教義的一些最高層次的概念是一致的：“圓覺自性，本無偽妄變異，即是真如；無法不知，本無煩惱，無法不寂，本無生死，即是菩提涅槃；無慳貪禁毀，嗔恚懈怠，動亂愚癡，即是波羅蜜。”^②宗密早已從本體不變異的角度論證了圓覺性的特徵，這種不變異的特徵在宗密看來即同於真如“湛然不虛妄”的性質，故而圓覺性即真如，這強調的是作為本體了無變異的意義。與之相應，圓覺性還能夠參悟一切色法的虛幻性，其本身是不存在世間的煩惱及生滅的現象，故而宗密認為圓覺性的這一性質與菩提涅槃是一致的，這強調的是覺解。另外圓覺性是對於世間一切妄念、染法及惡行愚癡現象的否定，而這種否定正是佛教主張修行六度法門時應該做到的，因此宗密認為圓覺性在這一層意義上與修行法門的“波羅蜜”是一致的，這強調的是心性修養的問題。通過圓覺性與真如、菩提、涅槃及波羅蜜等佛學中最高層次概念的互為印證，宗密完成了其關於圓覺性的定義。

宗密關於圓覺性定義的論述中，已經涉及了圓覺性與眾人成佛的問題。佛學心性論的核心在於從思辨的角度，去論證眾人成佛，為此宗密關於圓覺性的論述也必然涉及了佛性的內容。佛性是指眾生成佛所本有的性質與潛在的能力，而佛則是覺悟、開悟之義，宗密關於圓覺性與佛性關係的論證，正是從覺悟即佛、“佛者覺悟也”的角度入手的：

^① 《圓覺經大疏釋義鈔》卷 10 之下，《續藏經》第 1 輯第 14 套第 5 冊，頁 438。

^② 《圓覺經大疏》卷上之 4，《續藏經》第 1 輯第 14 套第 2 冊，頁 132。

謂佛者，覺也，自覺，覺他，覺滿。離心名自覺，離色名覺他，俱離名覺滿。所言覺義者，謂心體離念，離念相者，等虛空界。無所不遍，法界一相，即是如來平等法身。如是用心，常無間斷，是長養法身，沒身沒心，沒天沒地，湛然清淨，亦名圓滿法身。^①

佛教關於佛的定義就是覺悟的意思，宗密在論證圓覺性時沿用了這一關於佛的定義，並發揮為“自覺，覺他，覺滿”。對於“自覺”的解釋，宗密認為是對於“心名”的參悟，即是對於自我色法的破執；“覺他”的解釋，宗密認為是對於外在色法的破執。在破除了我法二執之後，宗密認為就是達到了“覺滿”的境界。這種覺悟的境界，其內容是“心體離念”，這裏的念指的是妄念、雜念，惟有脫離了妄念、雜念對於圓覺性的糾纏，才能達到“法界一相”，宗密認為“法界一相”就是“如來平等法身”。由此可以看出，宗密以覺解佛的關鍵是破除眾人妄念、雜念對於虛幻色法的分別與執著，其破除虛妄的結果則是圓覺本性的顯現，這就是覺悟、開悟成佛的標誌宗密所闡釋的圓覺性除了以覺解佛外，還專門將論證的重心指向了佛性：“如來圓覺，妙心涅槃，即名佛性。”^②“非性者，指圓覺自性非前五性及輪回之性；性有者，前差別性皆有圓覺。”^③宗密所講的圓覺性就是涅槃實相，而涅槃實相就是佛性，這樣圓覺性即是佛性。與之相應，從圓覺性本身而言，並不包含有五種性與六道輪回諸性質。但是五種性與六道輪回諸性質中卻體現了圓覺性，這種淨染互含、真妄互存的模式，也成為了宗密論證其圓覺性與佛性的核心內容：“眾生圓明心性，與佛無殊，但以妄情，凡聖似隔，今身心相盡，妄念不生，圓覺妙心，凡聖交徹。理實而言，我之身心，亦遍現十方佛中。”^④這一論述表明，眾人本有的“圓明心性”與諸佛的心性是無差別的，只是因為眾人的心性為妄念、雜念所迷惑，本淨圓明的心性就不為眾人所明瞭，這即是“凡聖似隔”，佛與眾生在心性的了知與覺悟上就有了差異。如若眾人明瞭心性是圓明本淨的，從而使自我的心性不為妄念與雜念所迷惑，宗密認為這就是“妄念不生，圓覺妙心，凡聖交徹”。也就是說，眾人與佛在圓覺心性上是一致的，“凡聖似隔”與“凡聖交徹”的關鍵在於眾人的迷悟。所以宗密對於此的結論是：“我之身心，亦遍現十方佛中”。之所以能“遍現十方佛中”，乃因為“我之身心”本有圓明覺性，此性與諸佛無異，故而“我之身心”能夠“遍現十方佛

^① 《圓覺經大疏釋義鈔》卷3之下，《續藏經》第1輯第14套第3冊，頁277。

^② 《圓覺經大疏》卷上之4，《續藏經》第1輯第14套第2冊，頁135。

^③ 《圓覺經大疏》卷中之4，《續藏經》第1輯第14套第2冊，頁169。

^④ 《圓覺經大疏》卷下之1，《續藏經》第1輯第14套第2冊，頁176。

中”，圓覺性在溝通佛與眾生、佛性與眾生淨染雜含的心性之間起了極為重要的作用。

圓覺性作為與佛性相通的重要概念，宗密還從佛學概念中對於成佛境界、成佛標誌中去予以論述，從多角度展示圓覺性與佛性的一致關係：

此圓覺，于諸經中隨宗名別，《涅槃經》但約凡夫身中有此性，悟之決定成佛，故名佛性；《法華》約稱讚唯此一法，運載眾生，至於寶所，餘乘不能，餘法皆劣，故名一乘妙法；《淨名》但約住此性者，神變難量，非口可議，非心可思，故名不可思議解脫；《金剛》但約此性顯發，能破煩惱，故名般若。^①

宗密是兼修內外之學的一代佛學大師，其對於圓覺性的闡釋也體現了圓融、圓合佛教各種經典的特徵。在以《涅槃經》解釋圓覺性時，宗密強調的是眾生悉有佛性、皆有佛性，有佛性者定當成佛；在以《法華經》解釋圓覺性時，宗密強調的是圓覺性與“一乘妙法”的關係，“一乘妙法”是究竟法門，是眾生成佛的依止；在以《淨名經》解釋圓覺性時，宗密強調的是成佛的“不可思議解脫”境界，圓覺性本身已經具有此種成佛的境界；在以《金剛經》解釋圓覺性時，宗密強調的是以般若智慧觀照一切世間色法，參透其虛幻性，而明瞭緣起性空的實相。通過這種以諸經解釋圓覺性的論證，宗密從佛學中對於成佛境界的最高層次的角度，完成了圓覺性的理論建構。

四、真心即性的心性合一模式

宗密的心性論體系表明，宗密在分析與論證心與性的關係時體現了心與性是一體的，也就是說宗密的心性論與中國佛學論證心與性的關係時的基本模式是一致的，即明心即是見性、見性即是明心。但在具體的論證思維上，宗密主要是從“全揀”與“全收”的心與性互融的模式，及“本覺真心即性”兩個方面展開。前者體現了宗密心性論體系的圓融特色，即論證心中有性、性中心，從而心與性是一而二、二而一的關係。後者是從中國佛學心性論的性覺說模式入手，論證了心覺為佛、性覺成佛的問題，心與性在覺悟成佛這一層次達到了一致。由此可知，宗密在闡述心與性的關係時，主要是從真心即性的理論思維模式來展開。

而揀與收是宗密在論證其心性論時提出的一對十分重要的概念，二者都是圍繞一真心性與萬法的關係而進行論述的。揀強調的是心與性所具有的超越有形相狀的虛幻色法的性質，突出了心與性的本淨無染這一根本特徵。收強調的是心與性怎

^① 《圓覺經大疏》卷上之2，《續藏經》第1輯第14套第2冊，頁121。

樣與淨染諸法發生關係，又怎樣能夠去染還淨。宗密認為，揀與收是互為統一的，而這種統一的關係也體現了揀收自如、自在的模式：

以一真心性，對染淨諸法，全揀全收。全揀者，……但克體直指靈知，即是心性，餘皆虛妄。故雲非識所識，非心境等，乃至非性非相，非佛非眾生，離四句絕百非也。全收者，染淨諸法，無不是心。心迷故，妄起惑業，乃至四生六道，雜穢國界；心悟故，從體起用，四等六度，乃至四辨十力，妙身淨刹，無所不現。既是此心現起諸法，諸法全即真心。如人夢所現事，事事皆人，如金作器，器器皆金，如鏡現影，影影皆鏡。故《華嚴》雲：“知一切法即心自性，成就慧身，不由他悟。”《起信論》雲：“三界虛偽，唯心所現，離心則無六塵境界，乃至一切分別。即分別自心，心不見心，無相可得，故一切法如鏡中相。”《楞伽》雲：“寂滅者名一心，一心名如來藏，能遍興造一切趣生，造善造惡，受苦受樂。與因俱，故知一切無非心也。”……深必該淺，淺不至深。深者直顯出真心之體，方於中揀一切收一切也。如是收揀自在，性相無礙，方能於一切法悉無所住，唯此名為了義。^①

宗密在從“全揀”的角度去分析、論證心與性的關係時，首先引入了“靈知”這一概念。知是宗密心性論體系中的一個重要概念，宗密在論述心與知的關係時認為，“知即是心”，這裏的知指的是覺悟了佛法之後的般若之智，亦是體證了心本體的一種境界。與之相似，宗密在論述真性時也認為“真是一真如之性，自然常知”，也就是說真性是對於真如的一種體證的境界。在中國佛學心性論體系中，真如與心本體即如來藏清淨心是同一概念，從這一角度而言，真性是對真如的體證，真心也是對於真如的體證，心與性在體證真如之知這一層次上是互為圓融、融通的。故而宗密認為“直指靈知，即是心性，餘皆虛妄”。其次，宗密認為心與性作為絕對意義的本體，都是超越了二元對立的模式，所謂“非識”與“所識”、“心”與“境”、“性”與“相”、“佛”與“眾生”的對立，在心與性的本體角度去分析都是不存在的了，這也再次論證了宗密關於性的思想：“性自天真，本無取捨。本非對待，豈有修作”。通過心體的論述可知，宗密認為心是完全超越了二元對立的本體，而性也是原本沒有“取捨”與“對待”的絕對本體，這樣從超越對立的角度去分析，心與性因為都是沒有對立的性質，故而二者具有同樣的特徵。

^① 《禪源諸詮集都序》卷二，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁438—439。

宗密從“全收”的角度去分析心與性的關係時，主要引入了染淨與迷悟兩對範疇。宗密分析心與染淨、迷悟的關係，是從心與世間萬法的生成以及出世法得以成立進行論證的。一心之體中包含了染法與淨法，染法與心體的迷失有關，由此就形成了產生了世間的一切現象；淨法與心體的覺悟有關，由此則形成了出世間的淨土。心體的這種染淨互存的模式，宗密在論證性與相的關係時也曾提及：“性即空空絕跡，相即星象燦然。性相含於神用，具塵沙之無邊。相該攝於內外，亦不在於中間。”^①在這裏，性與心一樣都是“空空絕跡”的超言絕象的本體，而相則與染淨互存的妄念之心一樣，體現了“星象燦然”的特徵。宗密在以心盡收染淨、迷悟諸法時，鑒用了性相互融、不異的模式。心與性作為諸法存在與生成的依據的本體，是不存在染、迷等特徵的。但是相作為心與性本體功用的顯現，卻是有染有淨、迷悟互存的。宗密所論述的“全收”，從心與諸法的關係角度去分析，是一心盡收諸法，諸法歸攝于一心。與此同時，一心又由於無明風起、妄念乍動，從而一心的功用又顯現為萬法。而在宗密所論述的性與相的關係而言，則是性盡收相、相該攝於性，同時性與相的本體與功用的作用，即是“性色含於神用”，一旦有了神用的功效，就會產生“具塵沙之無邊”的諸法現象。通過上述分析可以得知，心與性在盡收諸法的層次上是同一的概念，心所“全收”的是染淨、迷悟諸法，性所“全收”的是“星象燦然”的大千萬相。與之相關，心與性在由本體而顯現出的諸法功用的層次也是具有相同的特質，心所顯現的功用是諸法，性所顯現的功用是萬相，這樣從體用不二、體用一如的角度去分析，就自然能夠得出心與性是合一的關係，亦即心與性是互融的關係。

宗密在分析論述了心性與“全揀”、“全收”的關係後，還分析論證了“全揀”與“全收”的自在自如的心性互融模式。為了論證這種心性互融的模式，宗密在兩個方面展開。一方面，宗密引述了《大乘起信論》與《楞伽經》關於心生萬法、萬法歸於一心的觀點，認為“三界虛偽，唯心所作”，心是一切法生成的根源，而一切法則是相的範疇，如若眾人不執迷於妄念之心，這樣就是“無相可得”。其結果自然是覺悟諸法是虛幻不實的相狀。與此同時，宗密還認為一旦覺悟了諸法是虛幻不實，即與如來藏清淨心合一，而如來藏清淨心因妄念乍動又會成為一切諸法產生與形成的根源，這樣宗密從揀即否定諸法虛幻與收即肯定如來藏清淨心的本體意義的角度，論證了心的揀收自如的性質。宗密對相的否定的同

^① 《注答順宗心要法門》，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁373。

時，即肯定了性的本體意義，也就說宗密在從揀收自如的角度論證心時，已經包含了性的揀收自如的模式。另一方面，宗密引述了《華嚴經》關於心與性的觀點。心的本性、自性是清淨的，眾人需要覺悟的核心內容就是心本自淨、性本自淨，若是背離了這一核心的主旨，所謂的覺悟、開悟也就是不真實的。故此宗密認為眾人要“成就慧身，不由他悟”，必須悟得“即心自性”的妙諦，心中有般若智慧之性，性中有清淨無染之心，這樣才是真正的覺悟。宗密在論述“全收”模式時，曾用心與性的迷與悟去收攝萬法，而在引述《華嚴經》時宗密則以“即心自性”、“不由他悟”的觀點再次印證了其“全收”的心性模式。正是在經過了上述兩個方面的論述後，宗密得出了揀收自如的理論：真心之體與性之體一方面是作為本體存在，另一方面則是可以顯現出萬千色法的功用，這樣揀一切則是從心與性的本體層次去否定諸法的虛幻不實的性空之理；而收一切則表明心與性作為本體，其功用的顯現是萬千諸法，諸法盡收為一真心性所收攝，這就是“揀一切收一切”的“揀收自在”的模式。

宗密在以迷悟而論心性時，已經涉及到了這樣一個問題，即：心與性對於眾人而言都存在一個是迷是悟的問題，眾人的本有心性是圓明本淨的，但眾人在現實生活中，其心與性卻失卻了圓明本淨的狀態，這在宗密看來就是心與性的迷失，若能轉迷為悟、轉惑為覺，宗密認為就是眾人恢復了本有的清淨心性，這樣心與性在迷與悟這一層次，或換而言之，在覺這一層次所包含的內容是一致的。宗密論證其心與性合一關係的模式，也是從覺這一層次展開：

一切眾生，莫不具有覺性，靈明空寂，與佛無殊。但以無始劫來，未曾了悟，妄執身為我相，故生愛惡等情，隨情造業，隨業受報，生老病死，長劫輪回，然身中覺性，未曾生死。如夢被驅役，而身本安閒，如池水作冰，而濕性不易。若能悟此性即是法身，本自無生，何有依託。真理雖然頓達，妄情難以卒除，須常覺察，損之又損。但可以空寂為自體，勿認色身，以靈知為自心，勿認妄念。妄念若起，都不隨之，即臨命終時，業自不能擊，雖有中陰，所向自由，天上人間，隨意寄託。若愛惡之念已泯，即不受分段之身。若微細流注寂滅，則圓覺大智朗然。隨機現化，名之為佛。^①

宗密在以覺悟而論性時，是將覺與性合在一起進行論述的，在論述時宗密認為覺性是“靈明空寂，與佛無殊”的，也就是說覺性與佛性是一致的。覺性雖然是

^① 續法：《五祖圭峰大師傳》，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁476—477。

“與佛無殊”的，但眾人卻“未曾了悟”，不明白我法二執的虛妄性，反而以之為真實，這樣就存在了眾人與佛在覺性上的差異，眾人的覺性在這時是迷而不是悟。與之相關，眾人的覺性雖然是迷，但覺性本身卻是清淨無染的，這就是宗密認為的：“身中覺性，未曾生死”。宗密在論述了覺性本淨與眾人迷失覺性之後，認為眾人若是想超越生死、成就菩提，就應該由迷而悟，應該“悟此性即是法身，本自無生，何有依託”。覺性即是法身，法身與佛性一樣是超越了生滅的本體，也是不因緣起而成的本體，這樣覺性則是“本自無生，何有依託”。宗密所論述的覺性，是與佛性、法身相關聯的，其預先肯定了覺性即佛性，這即表明覺性的純淨無染的性質；其次將迷悟引入覺性之中，解釋眾人覺性為何不同于諸佛覺性的問題；最後宗密以法身而論覺性，主張眾人了悟覺性本有的無生、不因緣起的真諦，在完成了由迷而悟的修證後，宗密認為眾人的覺性與諸佛的覺性了無差別。由此可知，宗密論證覺性的關鍵是悟，是以覺悟而規定性的基本內涵，可以說覺是宗密論性的核心。

宗密在以覺釋性後，又將覺與心予以論述。宗密對於覺與心關係的論證，是從寂知入手的，認為“以空寂為自體，勿認色身，以靈知為自心，勿認妄念”。空寂與色身、靈知與妄念是覺悟與迷失模式的轉化，空寂強調的是以了悟緣起性空之理，觀照虛幻色身而獲得的一種本淨心體的境界；靈知強調的是在覺悟了之後所達到的靈明知覺的心體狀態。應該說“以空寂為自體”與“以靈知為自心”展示了心體覺悟後的兩種不同的境界。宗密在這裏，顯然將心體的覺悟分為了空寂與靈知兩個內容。與之相應，心體也被自體與自心兩個等同概念所替換。宗密對於心體覺悟的論證，還進一步涉及了心體覺悟、開悟後如何應對妄念、雜念的問題。依于宗密的見解，眾人的心體一旦覺悟之後，就不再會被妄念所束縛，妄念的起滅與覺悟了的心體已不再發生任何作用與影響，妄念已不能再左右心體的精神活動。在這種境界下，宗密認為心體已經沒有了世界的愛惡紛爭，諸佛所具有的“圓覺大智”，眾人在這時已然獲得，換而言之，眾人可以“名之為佛”。為了更加詳盡地闡釋心體與覺悟的關係，宗密還引入了情這一仲介，認為“作有義事，是惺悟心，作無義事，是狂亂心。狂亂隨情念，臨終被業牽，惺悟不由情，臨終能轉業。”^①心體顯然被宗密分為了惺悟心與狂亂心兩種狀態，惺悟心是心體覺悟時的狀態，狂亂心則是心體迷失的狀態，心體迷失的狀態就會為情所束縛，

^① 續法：《五祖圭峰大師傳》，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁477。

這在宗密看來就是“被業牽”；與之不同，心體覺悟了則不會為情所束縛，眾人因心體開悟而成佛，這在宗密看來就是“能轉業”。情成為了眾人心體開悟的一塊試金石，心體的覺迷與否，必須要在情上一試才能知道心體是否覺悟、開悟了，這樣宗密在心體與覺迷之間引入情這一概念的目的，是為了從理論上完善心體修悟、修證的具體實踐的操作問題，因而情也就具有了迷悟兩層含意，“能轉業”是眾人心體對於情的覺悟，“被業牽”則是眾人對於情的迷失。宗密的本覺真心之說，是通過心——情——覺迷的模式建構起來的。

通過上述心、性與覺悟關係的分析，可以看出宗密以覺悟統一心與性的合一關係具有如下特徵。首先，心與性在覺悟的前提條件上是一致的，覺性是本自清淨，“與佛無殊”；心體則是“隨機現化，名之為佛”。也就是說，心與性正是因為其本有的性質是純淨無染的，故而在沒有無明風起、妄念乍動的原初狀態是與諸佛一致的，這種一致同時也就證明心與性在“與佛無殊”的原初狀態是一致的。其次，宗密為解釋心與性本淨怎樣會有染淨諸法混雜的現象，運用了體用不二、體用一如的模式。心與性作為本體，是不生不滅的、不垢不淨，沒有緣起之法的。但是心與性的功用的顯現，就產生了染淨諸法，功用是有生滅，被緣起之法所左右的，心與性的本體卻是不會因功用的起滅而有變化，覺性的本體特徵是“未曾生死”，心體的本體特徵是“妄念若起，都不隨之”，這樣功用層次的染淨諸法無論怎樣變化、如何流轉，於本體層次而言都是不曾有絲毫的改變。心與性在本體的不變異的特徵上也是一致的，於是心與性在體用觀上達到了統一。第三，宗密以寂知為仲介論證了心與性的合一關係。覺性的一大特徵是“靈明空寂”，心體的一大特徵是“空寂”與“靈知”，這樣覺性的“靈明”與心體的“靈知”相對應，都強調了靈明知覺的妙諦，即心與性所具有的知的特性，是超越了世間知見、知解的無上智慧，這就是“空寂”的層次，正因為“靈明”與“靈知”是不可以世間名言概念予以言說之知，宗密則用“空寂”去描述，其結論則是心與性在寂知上具有共同的含意。最後，宗密從由迷而悟的心性修養即修佛理論的層次，論證了心與性的合一關係。從性的層次去分析，宗密認為眾人要在性上修證成佛、由迷而悟，就必須：“悟此性即是法身，本自無生，何有依託”。性一旦覺悟之後的特徵是與法身等同，本覺之性是沒有生滅，並且還不受緣起之法的束縛與作用。與覺性的這種特徵相似，心體一旦覺悟、開悟了，其特徵在於“所向自由，天上人間，隨意寄託”，“若愛惡之念已泯，即不受分段之身”。心體的這些覺悟後的特徵中，“不受分段之身”與覺性的“本自無生”相對應，強調了心與性

作為本體的本無生滅、不生不滅的特質；心體的“所向自由，天上人間，隨意寄託”與覺性的“何有依託”相對應，強調了心與性作為本體的不因緣起、超越了緣起虛幻色法的特質；心體還可以“隨機現化，名之為佛”，而佛則與法身是同一概念，故而心與性在成就佛與法身的層次合一。

五、結論：圭峰宗密華嚴禪心性論的思辨特色

誠如前所述，相較於西方哲學而言，中國哲學的一大特質即在於對於心性的重視，這種對於心性的重視是儒釋道三教所共同遵循的準則，可以說心性論成為了印度佛學中國化的一個融匯點，正是在對心性的論證與體悟中，完成了中印文化的交流以及中國佛教哲學體系的形成與確立，在這一過程中，不少佛教的義學沙門作出了巨大的貢獻，而圭峰宗密無疑是其中具有舉足輕重地位的一代華嚴宗義學僧人。

華嚴宗的理論體系，十分強調圓融無礙的思維模式，這種圓融無礙的模式集中體現在四法界的理論之中。四法界的理論體系涉及到了心性的淨與染的互相含攝的關係問題，而“華嚴宗把心分為清淨心與染淨心兩種心，染心指‘見塵生滅有無’之心，即知覺作用之心；清淨心則是‘體不生不滅，非有非無’之心，即本體心。生滅有無之心即為‘有’，非有非無之心即為‘空’。但‘空’不異‘有’，‘有’不異‘空’，二者是圓融無礙的。”“這說明絕對超越的清淨自性圓明體既不離染心而存在，又不失其圓明之體，二者是圓融無礙，方成‘圓明’之性。”^①華嚴宗的這種淨染無礙、真妄無礙的思維模式，影響到了宗密的真實心這一概念，宗密正是在通過對於心的四種不同意義之分疏中，確立了真實心的無上與絕對的本體地位，以此來統攝其他三種意義的心，從宗密對於心的四種意義之分疏，以及確立真實心的絕對本體之地位來看，心這一範疇在宗密的視野中正是具備了淨與染、真與妄交相輝映、互為含攝的理論模式，因為宗密一再強調了心體是世間法與出世間法的依止，這正好體現了淨染無礙、真妄交徹的華嚴宗心性論之模式。

華嚴宗心性論的淨染無礙、真妄交徹的模式，是基於淨心與染心的不即不離、不一不異的出發點來進行闡釋的，因此也可以說華嚴宗心性論所闡釋的“清淨心是宇宙的心，是形而上的宇宙本體；染淨心是個體的心，是形而下的知覺作用。但由於二者不即不離，清淨之心只有成於染淨，才能成其為清淨，離了染心，便

^① 蒙培元，《中國哲學主體思維》，（北京：人民出版社，2005年），頁176。

無清淨本體；染心只有依于清淨，才能成其為染心，離了清淨本體，便無所謂染心。這就說明，華嚴宗既提倡形而上的絕對超越，又不離形而下的個體存在。他的‘體用一如’說，已不是完全徹底地否定感性自我，否定知覺作用以實現真如法性，而是把二者融合起來，在實現自我中實現絕對超越，在生滅變化中達到普遍與永恆。”^①由此再來分析宗密對於心的四種意義之界定則不難發現，肉團心、緣慮心以及阿賴耶識皆屬於染心與妄心，只有真實心才是淨心與真心，然而宗密對於四種不同意義之心的闡釋與界定，卻不是將肉團心、緣慮心、阿賴耶識以及真實心互相質隔乃至於判分為截然對立與不可逾越的，而是以真實心為體，以其餘三種意義之心為用，這就與後來的宋明理學所宣導的“體用一源，顯微無間”的體用一如的理論模式相一致，體現出了你中有我、我中有你，猶如手心與手背的關係，可以說宗密所確立的絕對本體意義的真實心，是華嚴宗心性論的最高本體之範疇，是世間法與出世間法的依止，對於世間法與出世間法的觀照與修證，皆要以真實心為參照，這種對於真實心的絕對本體意義的確立，顯示出了華嚴宗心性論對於宗密心性論體系的重要影響。

與華嚴宗心性論的真心、妄心的理論相應，禪宗心性論也在這一問題上有所關注。禪宗的心性論體系，自六祖慧能之後，將真心與妄心這兩個範疇提升到了一個十分重要的位置，從《六祖壇經》中可以看出，六祖慧能主張真心與妄心、淨心與染心是無分別、無滯礙的，眾人完全可以從妄心、染心中去修證真心、淨心，這樣禪宗心性論其實也是真妄交徹、淨染無礙的模式。只是禪宗在心性論的理論模式之中將真心與妄心、淨心與染心轉化成為了覺與迷的關係，以覺與迷來闡釋真與妄、淨與染的心性論之模式。這一點，在宗密的心性論體系中得到了體現，這就是宗密所說的“知之一字，眾妙之門”，知這一範疇在宗密心性論的體系中具有十分的重要的位置，也可以說知這一範疇是宗密華嚴禪心性論的一大創見。儘管在禪門中，對於宗密的“知之一字，眾妙之門”這一說法存在著不同的見解，甚至於有“知之一字，眾禍之門”的批評，但是宗密的知這一範疇，不是世間法的知覺、知解、知性之義，儘管宗密的知這一範疇包含了這些內容，而是同於般若、佛性、如來藏清淨心之義，宗密之所以重視知這一範疇，在於他是站在華嚴宗的立場來詮釋禪宗的覺與迷之心性論，所以與禪門只重覺悟、只重參悟的路數肯定是有出入的，正是這種出入，顯示出了宗密以華嚴宗所獨具的思辨性質來建構其華嚴禪的心性論體系這一理論特色。

^① 蒙培元，《中國哲學主體思維》，（北京：人民出版社，2005年），頁177。

宗密的心性論體系中，十分重視的是真實心這一範疇，如前所述，真實心除了體現出華嚴宗與禪宗心性論所主張的真妄交徹與淨染無礙的特色外，宗密還專門論及了真實心與世間法、出世間法的生成關係。而“華嚴宗人認為，宇宙萬法的生起，依于作為最高主體性的真心，依此真心而現起宇宙萬法。這是華嚴宗的核心理論‘性起說’。所謂‘性’指如來性、佛性、本性、法性。‘性起’即‘體性現起’，是隨順真如實性而顯現，也就是無須等待其他因緣條件，真如實性一旦起動就顯現為作用，呈現為迷妄與覺悟、有情與無情、淨土與穢土等一切諸法。”^①因此，就宗密所重視的真實心這一範疇而言，華嚴宗心性論的圓融無礙、性起等理論已經深深地影響了宗密心性論體系的建構，被宗密予以全面吸收。宗密的真實心其實質是在通過華嚴判教理論的基礎上來予以建立的，是對於般若空宗、有宗的阿賴耶識諸多理論的評判之後建立起來的，以此來顯示出真實心的無上與絕對的本體意義。在中國哲學體系中，體用是一對極為重要的範疇，宗密所建立的以真實心為絕對本體的心性論，是為了論證眾生可以通過對於真實心的修證與體悟而最終成佛，而真實心就是世間法與出世間法的依止，也就是眾生體悟與修證佛法的依止，這樣真實心的絕對本體意義的確立，即是為了最終論證與闡釋眾生能夠成佛的依止所在。由此而言，宗密心性論體系中的真實心，所體現出的理論特色，更傾向於華嚴宗的思辨這一性質，但由於宗密本人與荷澤禪宗的特殊關係，因此真實心由此即顯示出華嚴禪的特質。

華嚴宗的心性論體系，在論述心這一範疇時，主要沿用了如來藏清淨心之理論，但是心與性在本淨與成佛等基本問題上卻是一致的，所以宗密在論證心與性的關係時，得出了“真心即性”的結論。這與華嚴宗論證心與性的關係模式是一脈相承的，因為華嚴宗心性論認為，“眾生的佛心隨緣而表現為淨或染，但是其中淨性是恒常不失的。同時，染與淨也是不即不離、圓融無礙的。淨性只有成於染淨，才能夠成其為清淨，離了淨染，也就無所謂清淨。強調性淨處於動態中的，是在淨染中成就自性清淨。”^②這就是說，性與心一樣也是真妄交徹、淨染無礙的。並且在中國哲學體系中，有時性這一範疇比心更為重要，因此作為對以儒學為代表的中國哲學有著極為深入研究的佛門義學高僧的宗密，在建構其心性論體系時，在闡釋了真實心的意義後，必然會將闡釋與論證的重心指向性這一範疇，這就是宗密對於真性與圓覺性兩個概念的闡釋。宗密在闡釋真性這一概念時，遵循

^① 方立天，《中國佛教哲學要義》（上），（北京：中國人民大學出版社，2002年），頁327。

^② 方立天，《中國佛教哲學要義》（上），（北京：中國人民大學出版社，2002年），頁334。

的是華嚴宗的思辨模式，從具有抽象性的思辨理論為其出發點，來分析與論證真性與萬法、真性與知、真性與成佛的關係，這些與宗密在闡釋其真實心時所涉及到的內容是一致的，真性即是真實心，所以宗密的心與性的關係就是“真心即性”說。華嚴宗心性論的自性清淨圓明說，在宗密的真實心與真性這兩個概念中得以充分地發揮。

與此同時，宗密在闡釋性這一範疇時，提出了圓覺性這一概念，圓覺性這一概念所體現出的是華嚴與禪相融合之理論特色。圓覺性源于宗密所推崇的《圓覺經》，在宗密的視野中，《圓覺經》所體現出的圓融與覺性的特色，是其整個佛學理論得以建構的基點，宗密在其自述中就曾說過，他是在閱讀與研究《圓覺經》的過程中確立了他整个人生的終極價值，所以宗密一生的大量著作都與注釋《圓覺經》有關。從宗密對圓覺性的闡釋中可以看出，圓覺性融合了華嚴宗圓融無礙的理論與禪宗心性論的覺與迷互為轉化之理論。如果說宗密在闡釋真性這一概念時，主要運用的是華嚴宗心性論之自性清淨圓明之說的話，那麼圓覺性則體現出了圓融與覺性相融合的特色，即華嚴與禪合一的特色。縱觀宗密的心性論體系，涉及到了理事、體用等範疇，宗密在建構其心性論體系時，將這些範疇皆收攝於心與性的闡釋中，而宗密之所以能夠建構與確立如此精審而龐大的心性論體系，能夠將華嚴與禪兩大宗派的心性論融為一體，其基點即在於圓融無礙與無上正等正覺之覺性，所以圓覺性作為宗密心性論體系中極為重要的概念與範疇，作為宗密心性論的一大創見，其真實含義即是圓融與覺性的合二為一，圓融是華嚴宗之理論，覺性則是禪門之要義，這就是宗密華嚴禪心性論之旨趣所在。

通過對於宗密心性論的分析可以看出，“在中國佛教心性思想史上，宗密進一步擴展了心性學說。他除了運用《大乘起信論》以外，還特別援引了《圓覺經》來闡發心性學說。《圓覺經》的主要內容是宣說如來圓覺的義理和觀行方法。圓覺指圓滿的靈覺，圓滿的覺性。眾生的靈知本覺，就其體方面言，是一心；就因方面言，是如來藏；就果方面言則稱為圓覺。宗密吸取了上述經論的思想，全面地闡發了絕對真心和‘真心即性’說，強調真心就是佛性；並以圓覺為思想基點，統一了當時所有的禪與教以及固有的儒、道學說，為佛教內部各宗派以及儒、道、佛三教的融合奠定了理論基礎，在中國佛教哲學和中國哲學史上都具有重要的意義。”^①也就是說，《大乘起信論》的一心二門之模式，是宗密融合華嚴宗與禪宗兩大宗派心性論的一個理論根據所在，這在宗密所闡釋的真實心所具有的不變、

^① 方立天，《中國佛教哲學要義》（上），（北京：中國人民大學出版社，2002年），頁339。

隨緣之理論架構模式中可以得以印證。從這一角度而言，宗密的心性論所依據的經論主要集中在《華嚴經》、《圓覺經》與《大乘起信論》上，這三部經論成為了宗密心性論建構的主要理論依據。而從宗密心性論對於之後千餘年間中國哲學心性論的影響，特別是對於宋明理學心性論的影響來看，《大乘起信論》的一心二門之心性論的架構模式，成為了中國哲學心性論所遵循的一大原則，成為了中國哲學心性論論證凡與聖、如何超凡入聖的根據所在。從這種意義而言，宗密心性論的影響不僅僅局限於中國佛學領域，而是滲透到了宋明理學心性論體系之中，因此宗密心性論的地位由此超越了佛教心性論之範圍，從而奠定了宗密在中國哲學史上的地位。

參考文獻

- 宗密，《圓覺經大疏》，《續藏經》第1輯第14套。
- 石峻等編（1983）。《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊。北京：中華書局。
- 呂澂（1979）。《印度佛學源流略講》。北京：中華書局。
- 呂澂（2006）。《中國佛學源流略講》。北京：中華書局，2006年。
- 任繼愈編（1994）。《中國哲學發展史》（隋唐）。北京：人民出版社。
- 方立天（2002）。《中國佛教哲學要義》（上、下）。北京：中國人民大學出版社。
- 賈順先 戴大祿編（1988）。《四川思想家》。成都：巴蜀書社。
- 張春波（1982）。《宗密》，《中國古代哲學家評傳》續編三。濟南：齊魯書社。
- 冉雲華（1988）。《宗密》。臺北：東大圖書公司。
- 賴永海（1988）。《中國佛性論》。上海：上海人民出版社。
- 張立文編（1993）。《心》。北京：中國人民大學出版社。
- 董群（2002）。《融合的佛教——圭峰宗密的佛學思想研究》。北京：宗教文化出版社。
- 聶清（2003）。《荷澤宗研究》。成都：巴蜀書社。
- 魏道儒（1998）。《中國華嚴宗通史》。南京：江蘇古籍出版社。
- 忽滑穀快天（1994）。《中國禪學思想史》。上海：上海古籍出版社。
- 洪修平，《中國禪學思想史綱》。南京：南京大學出版社，1994年。
- 洪修平（2000）。《禪宗思想的形成與發展》。南京：江蘇古籍出版社。
- 徐文明（2003）。《中土前期禪學思想史》。北京：北京師範大學出版社。
- 葛兆光（1995）。《中國禪思想史——從六世紀到九世紀》。北京：北京大學出版社。
- 楊曾文（1999）。《唐五代禪宗史》。北京：中國社會科學出版社。
- 潘桂明（1992）。《中國禪宗思想歷程》。北京：今日中國出版社。
- 胡建明（2013）。《宗密思想綜合研究》。北京：中國人民大學出版社。
- 蒙培元（2005）。《中國哲學主體思維》。北京：人民出版社。
- 蒙培元（2005）。《心靈超越與境界》。北京：人民出版社。

天台華嚴圓教思想比較

台州學院思政部 講師
趙錠華

摘 要

天台宗與華嚴宗是中國佛教在教理與禪觀上發展的兩座高峰，特別是在佛教教理上，兩宗在中國佛教中處於頂峰的狀態。此兩宗都以思想之圓融著稱，天台以三諦圓融，彌顯諸宗，華嚴以理事圓融、事事無礙，獨出諸乘。兩宗的圓教義比較。天台以“初住發心即具一切種智”為極則，而華嚴以“圓融具德”，“普賢法界帝網重重”，“主伴具足”，“事事無礙”境界為極則。天台圓教攝末歸本，在教上純圓，而華嚴圓教，為根本法輪，於佛法要證的果德境界上來是說純圓。天台與華嚴判教的區別也就是立于教法與教授之區別，法華在教授上極圓，華嚴在教法上極圓。這其實也是兩宗的特色，天台教觀雙美，有教有觀，諸種根均可有憑以入，而華嚴後來發展成玄論，教義極豐富，但需上上根基者方能趨入。因此，總攝兩宗的圓義方能顯出佛法悲智雙足的圓滿。

關鍵字：天台 華嚴 圓教

一、天台華嚴之交涉

天台宗是中國佛教在本土所形成的第一個大乘宗派，其宗義由慧文、慧思從禪觀中萌發，由被稱為“東土小釋迦”的智者大師全面完備。天台之學以“教觀雙美”著稱，其學突出兩點：一是天台的判教思想，圓教思想是其核心；二是天台止觀思想，圓頓止觀思想是其核心。華嚴宗是以被稱為“經中之王”的《華嚴經》立宗，是中國佛教中玄理色彩最濃的大乘宗派，也是于思維方式上詮釋最接近本土文化一個宗派。其宗義由杜順老和尚于禪觀中開發，後傳于智儼，賢首，由賢首整體完備，後經清涼國師進一步闡釋形成，因此也稱賢首宗，清涼宗。其學突出於教觀的玄義，與天台相較，華嚴宗也有判教思想，也有同教一乘圓教和別教一乘圓教思想，而華嚴教觀的玄義則體現在華嚴的圓融止觀思想中。就此，本文認為天台華嚴兩家共同面臨和所做的事情有：

- 1、如何來看待釋迦如來的一生教法，如何分割、定位不同義趣的釋迦教法。（此為判教思想）
- 2、如何看待釋迦最後的歸旨。（此為圓教思想）
- 3、釋迦修行體系的總結。（此為不同層次的止觀思想和圓頓止觀、圓融止觀思想）

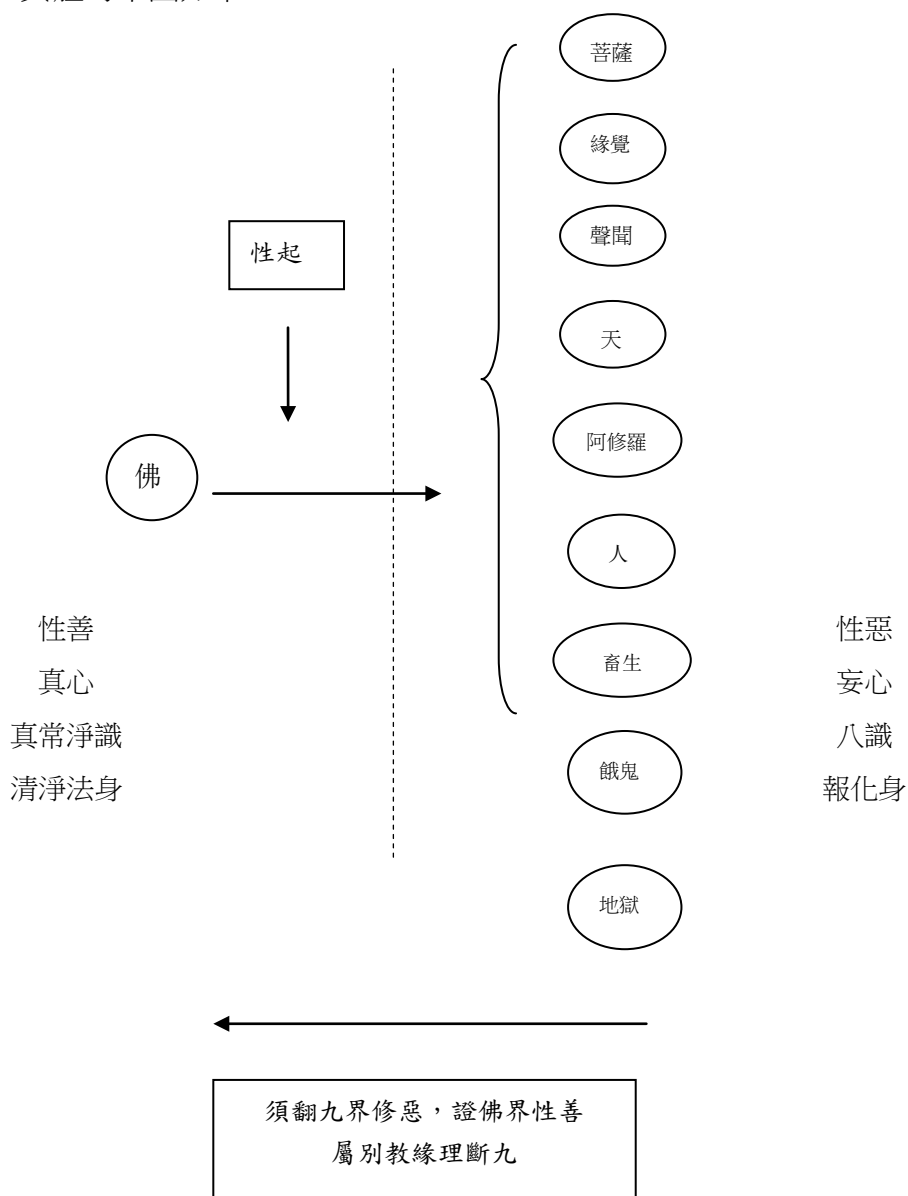
兩宗皆以“圓融”為特色，那麼到底何者是真正的“圓”？何者是究竟的“圓”？兩者“圓”的核心差別在哪里？如果兩者都有“圓”的道理，那麼兩者是否可以互相相成？

天台華嚴何者為究竟，這在歷史上實有論爭，在元代天台宗的懷則法師作的《天台傳佛心印記》中就有強烈的體現出來：

諸宗既不知性具惡法，若論九界唯云性起。縱有說云圓家以性具為宗者，只知性具善也，不知性具惡故。雖云煩惱即菩提，生死即涅槃，鼠啣鳥空有言無旨。必須翻九界修惡，證佛界性善。以至直指人心見性成佛，即心是佛等，乃指真心成佛，非指妄心。故有人云，即心是佛。真心耶？妄心耶？答真心也。又有人云：修證即不無，染汙即不得。此乃獨標清淨法身，以為教外別傳之宗。揀云，報化非真佛，亦非說法者。然大功大用非無報化。若解通報化即滯染汙，緣非護念不能頓見法身，是皆不出但中之義。尚未能知佛界，但中性具三身豈能知九界三身耶？以善惡言之偏屬性善，十界言之偏屬佛界；真妄言之偏屬於真，九識言之偏屬真常淨識；四教言之偏屬別教，陰等十境言之屬菩薩境，未離三障四魔，何名圓頓心印？故知諸師言即指真即真，非

指妄即真。是則合雲菩提即菩提，涅槃即涅槃也，既非即陰而示，又無修發之相。偏指佛界真心一破一立，若非別教緣理斷九推與何耶？

懷則法師的這段話，不僅對華嚴也特別對禪宗提出了教義上質疑，其要點是——華嚴與禪偏於真心，偏於佛界，有緣理斷九之不了義。對於華嚴特別提到了偏於性起，具體可示圖如下：



懷則法師認為天台圓教的性具義方能顯“煩惱即菩提，生死即涅槃”的圓融義。

在宋代天台宗僧人所作的《佛祖統記》中，在寫“賢首宗教”時評論到：

法界觀別為一緣，謂五教無斷伏分齊，然則若教若觀，徒張虛文，應無修證之道。至若清涼之立頓頓，浪言超勝法華（觀師判華嚴為頓頓，以天台判兼別，失如來意。又謂華嚴是菩薩請超勝於法華也）。

圭峯之釋修門，未免妄談止觀（密師注法界觀修字云，止觀熏習造詣。鎧庵質之云：不知是何止觀？若次第者，到何位斷何惑，顯何理？若一心者，何位圓融而修，何位圓融而證？）自余著述，矛盾尤多（賢首既自立五教，至起信論明觀法。則云，修之次第如天台摩訶止觀，清涼既宗賢首，及疏華嚴。則引用天台性善性惡，三觀，三德，一念三千之文。然則教之與觀進退兩失）欲別其源，撰賢首宗教志（賢首華嚴疏，起信鈔，圭峯圓覺疏，長水楞伽疏，所立義門，亦覺不同）。¹

此中對華嚴頗多貶義，對清涼大師引天台之學入華嚴也持不讚賞的態度，對宗密大師的《禪源諸詮集都序》也多有些批判。

那麼華嚴是否真是天台所論的偏於別教，緣理斷九呢？還是華嚴的立場有所不同？從行持上華嚴確實要去妄入真，方顯華嚴三昧境界。不過華嚴之圓在於佛果之圓，修證的最後境界之圓融，法藏在《修華嚴奧旨妄盡還源觀》論到：

夫滿教難思，窺一塵而頓現。圓宗叵測，覩纖毫以齊彰。然用就體分，非無差別之勢。事依理顯，自有一際之形，其猶病起藥興，妄生智立，病妄則藥妄，舉空拳以止啼。心通則法通，引虛空而示遍。既覺既悟，何滯何通。百非息其攀緣，四句絕其增減。故得藥病雙泯，靜亂俱融，消能所以入玄宗，泯性相而歸法界。²

“消能所以入玄宗，泯性相而歸法界”，這是證入法界之通途，而天台多從初到終一味圓義來說。華嚴的清涼大師，多吸收了天台的教義，對於華嚴的境界吸收了天台“性具”思想，他在《華嚴疏》序中寫到：

雖空空絕跡，而義天之星象燦然。湛湛亡言，而教海之波瀾浩漭。若乃千門潛注，與眾典為洪源。萬德交歸，攝群經為眷屬。其為旨也，冥真體于

¹ 《大正藏》，第四十九冊，第 292 頁。

² 《大正藏》，第四十五冊，第 637 頁。

萬化之域，顯德相于重玄之門，用繁興以恒如，智周鑒而常靜。真妄交徹，即凡心而見佛心。事理雙修，依本智而求佛智。理隨事變，則一多緣起之無邊，事得理融，則千差涉入而無礙。³

清涼大師所說的“真妄交徹，即凡心而見佛心”，此正是天台義，說明華嚴宗在發展的過程中吸收了天台的教義，而天台宗在會昌法難後，經典大量喪失，在經典自高麗與日本回歸之前，多受華嚴與禪的影響。

另外天台華嚴兩家教義的交鋒歷史上實際是發生過的，而且足以成為中國佛教史上一次義理最為深刻的辯論，但這不是發生在兩家教徒之間，而是發生在天台宗的內部，這就是著名的天台山家山外之爭。天台山家山外之爭實質是天台本宗原始教義與華嚴教義的在天台宗內部的碰撞。通過這次論爭中，可以比較清晰的看到兩家的異同。而山外家之義主要是在天台典籍喪失後，受華嚴禪影響發展起來的。

對於天台與華嚴各自的特點與“圓”法，是本文探討的重點，也就是“圓教”問題。兩家對於圓教的界定，圓教與別教的區別應予以特別關注，而如何看待《華嚴經》的思想是兩者分歧的核心。

二、判教的歷史與利弊

在中國佛教的圓融思想中，判教思想是一顆璀璨的明珠，通過判教使得佛陀的教法分佈清晰，突顯出其最終的圓融之境。在佛陀的究竟教法的問題上，天台華嚴兩宗都歸於圓教。圓教思想是中國佛教圓融思想中的核心之一。

為何要判教？中國的僧人以其總攝和圓融的智慧來解決此問題。智者大師在《四教義》的開篇中論述了此問題：

夫眾生機緣不一，是以教門種種不同。經云：自從得道夜乃至泥洹夜，所說之法皆實不虛。仰尋斯旨。彌有攸致。所以言之。夫道絕二途。畢竟者常樂。法唯一味。寂滅者歸真。然鹿野鶴林之文。七處八會之教。豈非無頓漸之異。不定秘密之殊。是以近代諸師各為理釋。今所立義意異前規。故略撰四教門，用通大師漸頓不定秘密之蹤。若能達斯旨者。則如來權實信矣。無方至人本跡淵哉難究。況復此漸頓不定秘密之跡。皆無滯也。⁴

³ 《大正藏》，第三十五冊，第 503 頁。

⁴ 《大正藏》，第四十六冊，《四教義》，第 721 頁。

此大意为，教門的施設主要是眾生機緣不同，雖然佛陀所說的教法都是真實不虛，都以寂滅為歸，法唯一味，但是還是有頓、漸、不定、秘密的分別。智者大師撰此《四教義》來通達頓、漸、不定、秘密之教。

對於判教的得失，澄觀法師在《華嚴疏》中分析到，在印度西域，對於“一代聖教”，開宗分教或直釋經文，都有過失，因此沒有分判。這裏面有五個原因：

- 一則理本一味，殊塗同歸故，不可分也。
- 二一音普應，一雨普滋故。
- 三原聖本意為一事故。
- 四隨一一文，眾解不同故。
- 五多種說法，成支流故，以斯五義，故不可分。⁵

如果分判使得“情構異端”，從而“是非競作”，因此印土西域並沒有分。但是澄觀法師還是列舉了五個理由來支持分判：

- 一理雖一味詮有淺深，故須分之使知權實；
- 二約佛雖則一音，就機差而教別；
- 三本意未申，隨他意語而有異故；
- 四言有通別，就顯說故；
- 五雖分權實，須善會佛意，有開顯故；又王之密語，所為別故；不識權實，以深為淺，失於大利，以淺為深，虛其功故；莊嚴聖教令深廣故；諸聖教中，自有分故；諸大菩薩亦開教故。⁶

此中指出，理雖一味但是有深淺，分後才能知道權實；佛雖然以一音說法，但是聽眾根機不同，教法也有差別；佛陀的本懷並非都是顯露，佛陀往往善巧的“隨他意語”教法而有差別；言教有通有別；雖然有權實之分，但須善會佛意，這裏面有開與顯。這裏如果不識權實，以深的為淺，則失於大利；以淺為深，則虛費其功。這樣為了“莊嚴聖教令深廣”，“開則得多而失少，合則得少而失多”，澄觀主張“不可分而分之”，這樣不爽於大旨。

在中國歷史上多有判教，智者大師，智儼法師，法藏法師，澄觀法師都曾總結過他們以前的判教思想。對於佛教歷史上的判教誰是誰非的問題，法藏法師在

⁵ 《大正藏》，第三十五冊，《大方廣佛華嚴經疏》，第 508 頁。

⁶ 《大正藏》，第三十五冊，《大方廣佛華嚴經疏》，第 508 頁。

《華嚴經探玄記》中舉《成實論》中五百羅漢釋佛言的例子來說明“此諸說，各有少多聖教為證，是故不可全非棄耳。”

三、天台判教——藏、通、別、圓

天台智者大師將一代教法總判為四教即藏教、通教、別教、圓教。這理教以“詮理化物為義”。這其中：

藏教即三藏教，三藏指修多羅藏、毘尼藏、阿毘曇藏，藏教“明因緣生滅四聖諦理”。

此教為化法四教中居最初者。

通教，通是同的意思。三乘同稟而稱為通。通教明“因緣即空無生四真諦理”。通教是摩訶衍的初門，是正為菩薩且傍通二乘。《大品般若經》中說：“欲學聲聞乘者當學般若，欲學緣覺乘者當學般若，欲學菩薩乘者當學般若，”指的是此意。三乘同稟此教而見第一義。所以稱為通教。所謂通教，義有多種，主要有八種：“一教通、二理通、三智通、四斷通、五行通、六位通、七因通、八果通。”⁷

別教，別指的是不共的意思，因此教不共二乘人說，而稱為別教。別教正明因緣假名，無量四諦的道理，所化為菩薩，因此聲聞在座如聾如啞。所說別的含義，大略有八種：一教別，二理別，三智別，四斷別，五行別，六位別，七因別，八果別。在這些意義上稱為別教。⁸

圓教，圓以不偏為義。此教明不思議因緣，二諦、中道、事理具足，不偏不別，化最上利根的人，因此稱為圓教。此教的依據多依華嚴、法華、涅槃、大品般若諸經。如華嚴經中所說：“顯現自在力為說圓滿經，無量諸眾生悉授菩提記，”“一切眾生即大涅槃，不可復滅也”；大品般若經中的“諸法雖空一心具足萬行”；涅槃經中的“金剛寶藏無所減缺”等等。

此中圓義大略有八種：一教圓，二理圓，三智圓，四斷圓，五行圓，六位圓，七因圓，八果圓。⁹

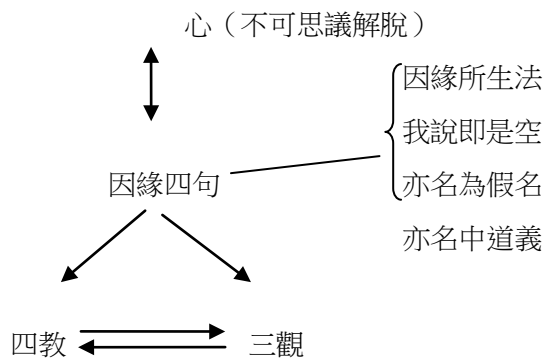
此四教之分，智者大師還認為是從三觀而起，“初從假入空觀，具有析體拙巧二種入空不同，從析假入空故有藏教起，從體假入空故有通教起，若約第二從空入假之中，即有別教起。約第三一心中道正觀，即有圓教起。”從另一角度看，三觀來自於四教。智者大師認為此觀教還是從因緣四句所生，而因緣所生四句即為心，心即是不可思議解脫。此不思議非言語能詮，但有因緣也可以說，那就是

⁷ 《大正藏》第四十六冊，第 721-723 頁。

⁸ 《大正藏》第四十六冊，第 722 頁。

⁹ 《大正藏》第四十六冊，第 722 頁。

用四悉檀，應對不同根機來說。¹⁰此教，觀，心的關係如下圖：



四、華嚴判教——五教十宗

華嚴五教說，即分為小乘教、大乘始教、大乘終教、大乘頓教、一乘圓教，這是在杜順和尚所著的《五教止觀》中先標明了。《五教止觀》主講禪觀，華嚴五教之分的最初還是依據於禪觀的。到了法藏法師時，五教主要以義分而不是按時間順序來分：“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。”¹¹此五教具體為：

初小乘可知。

二始教者，以深密經中第二第三時教同許定性二乘俱不成佛故，今合之總為一教。此既未盡大乘法理，是故立為大乘始教。

三終教者，定性二乘無性闡提悉當成佛，方盡大乘至極之說，立為終教。然上二教並依地位漸次修成。俱名漸教。

四頓教者，但一念不生即名為佛，不依位地漸次而說，故立為頓。如思益云：得諸法正性者，不從一地至於一地。楞伽云：初地即八地乃至無所有何次等。又下地品中十地猶如空中鳥跡，豈有差別可得，具如諸法無行經等說。

五圓教者，明一位即一切位一切位即一位，是故十信滿心即攝五位成正覺等。依普賢法界帝網重重主伴具足故，名圓教。¹²

¹⁰ 《大正藏》第四十六冊，第 724 冊。

¹¹ 《大正藏》，第三十五冊，《華嚴經探玄記》，第 115 頁。

¹² 《大正藏》，第三十五冊，第 115 頁。

從以上可以看到，在華嚴五教中的圓教也是以“一位即一切位，一切位即一位”為義趣的這與天台相同，而天台對帝網重重主伴具足則少提，這也是華嚴認為其殊勝於天台的地方。

華嚴的五教是以義分教的，同時華嚴宗也以理分宗，法藏在《華嚴經探玄記》中分為十宗：

- 一、法我俱有宗，謂人天位及小乘中犢子部等。彼立三聚法：一有為法；二無為法；三非二聚。即初二是法，後一是我。又立五法藏：一過去；二未來；三現在；四無為；五不可說。此即是我以不可說是有為無為故。
- 二、法有我無宗，謂薩婆多等。彼說諸法二種所攝：一名，二色。或四所攝，謂三世及無為，或立五法：一心，二心所，三色，四不相應，五無為。此即但有此法無別有我。
- 三、法無去來宗，謂大眾部等說，有現在及無為，以過未法體用俱無故也。
- 四、現通假實宗，謂說假部等。彼說無有去來二世，於現在法中在蘊可實在界處為假，隨應諸法假實不定，成實論及經部別師亦同此類。
- 五、俗妄真實宗，謂說出世部等。彼說世俗法假以虛妄故，出世法實以非虛妄故。
- 六、諸法但名宗，謂一說部等。一切我法唯有假名都無實體，此又通于初教之始。
- 七、一切皆空宗，謂大乘初教。說一切法悉皆性空超於情表無分別故，如般若等皆辯。
- 八、真德不空宗，謂終教諸經所說。一切法唯是真如如來藏中實德攝故，真體不空具性德故。
- 九、相想俱絕宗，謂頓教中絕言所顯離言之理，理事俱泯平等離念。
- 十、圓明具德宗，謂如別教一乘，主伴具足無盡自在所顯法門。上來分教開宗粗陳，梗概廣引教理，具明義相如別記說。¹³

澄觀大師所立十宗名稱稍有不同，其在《華嚴疏》中列的十宗為：“我法俱有宗，法有我無宗，法無去來宗，現通假實宗，俗妄真實宗，諸法但名宗，真空絕相宗，空有無礙宗，圓融具德宗。”澄觀大師認為“此十宗後後深於前前”，

¹³ 《大正藏》，第三十五冊，第 116 頁。

“前四唯小，五六通大小，後四唯大乘，七即法相宗，八即無相宗，後二即法性宗，又七即始教，八即頓教，九即終教，十即圓教”。對於此十宗五教，“教則一經容有多教，宗則一宗容有多經”。

五、天台圓教

天台圓教義，如上所說，圓以不偏為義。不偏即中，這與中國文化的思維方思是相應的。上面所提到的八種圓義，智者大師在《四教義》中詳細解釋為：

教圓者，正說中道故言不偏也。

理圓者，中道即一切法理不偏也。

智圓者，一切種智圓也。

斷圓者，不斷而斷無明惑也。

行圓者，一行一切行也，大乘圓因涅槃圓果，即因果而具足無缺，是為一行一切行。

位圓者，從初一地具足諸地功德也。

因圓者，雙照二諦自然流入也。

果圓者，妙覺不思議，三德之果不縱不橫也。¹⁴

對此八圓與圓教的關係，智者大師認為“若不因圓教，則不知圓理乃至得成圓果也。”

在本文中，天台判華嚴為圓教兼別教。因此需分析天台判教中的別圓兩教的不同。智者大師對此在“核定”諸教中論述十分清晰：

問曰：別教亦說戒定智慧，何故不名三藏教？亦說無生空理，何故不名通教？亦說中道一切種智？何故不名圓教也？

答曰：別教說恒沙佛法，無量戒定智慧，異前生滅戒定智慧，故非三藏也。雖說空理是不可得空，非是但空，不與二乘同見，故非通教也。雖說中道一切種智，非初住發心即具一切種智，故非圓也。是則三義不成，但名別教也。¹⁵

這裏面所說別教區別於圓教的關鍵在於別教“非初住發心即具一切種智”，

¹⁴ 《大正藏》第四十六冊，第 722 頁。

¹⁵ 《大正藏》，第四十六冊，第 723 頁。

此與慧文禪師，慧思禪師，智者禪師所悟的“一心具萬法”才為圓頓義是相應的。而對圓教的核定，智者大師的論述為：

問曰：圓教亦有戒定智慧，何故不名三藏？亦有真空之理，何故非通？亦有曆別階級法門，何故非別？

答曰：圓教所說戒定智慧，皆約真如實相佛性涅槃而辨，豈同三藏偏淺戒定慧乎！佛性真空平等之理，聲聞辟支佛所不能知，何況得入故非通也。種種法門位行階級，無不與實相相應，攝一切法，從初一地無不具足一切諸地，是故非別。三義不成但名圓教也。¹⁶

這裏解釋了圓教的獨特性在於種種法門，種種階位，都是與實相相應的，都攝一切法。菩薩道中，初地就具足諸地的功德。從這角度來看，與有次第的別教是不同的。

四教中，教是能詮，而所詮的是理，此理有四種分別對應四教，即生滅四諦、無生四諦、無量四諦、無作四諦。圓教所詮是無作四諦，無作四諦指的就如《涅槃經》所說的：“約一實諦而辨四諦。”

圓教之位次有五品弟子、十信、十住、十行、十回向、十地、等覺、妙覺等八位。圓教與其他三教在位次上的對應為：

三藏補處淨無垢稱位，但與圓教五品弟子第五品齊，佛地但與鐵輪位十信後願心齊。

通教明補處淨無垢稱位，但與圓教鐵輪位十信第十願心齊，通教明佛果。但與初發心住齊。

若別教明法身法雲一生補處淨無垢稱位，但與圓教十位第十灌頂住齊。佛地斷十一品無明，但與十行初歡喜行齊。若依仁王經，開十地為三十生。是則無垢與法界無量回向位齊，佛地與十地初歡喜地齊，是則別教明一生補處望圓教。若依前釋。以義往推。猶有三十一品無明。若依引仁王經。即有十一品無明。是則別圓法身補處。雖通約位。無垢稱義懸殊。¹⁷

從上可以看出，圓教的位次遠遠高出前三教，這種位次觀與比較固定的佛教位次有著很大不同。太虛法師也曾對此表示過憂慮：“又天台於四教各論斷證位次，

¹⁶ 《大正藏》，第四十六冊，第 723 頁。

¹⁷ 《大正藏》，第四十六冊，《四教義》，第 766 頁。

其實聖教論中只有小乘與大乘各別之教理行果；于藏教之上另立通教之位次，於別教之上另立圓教位次，及說四教之菩薩位次與佛果等，皆無確實根據。”

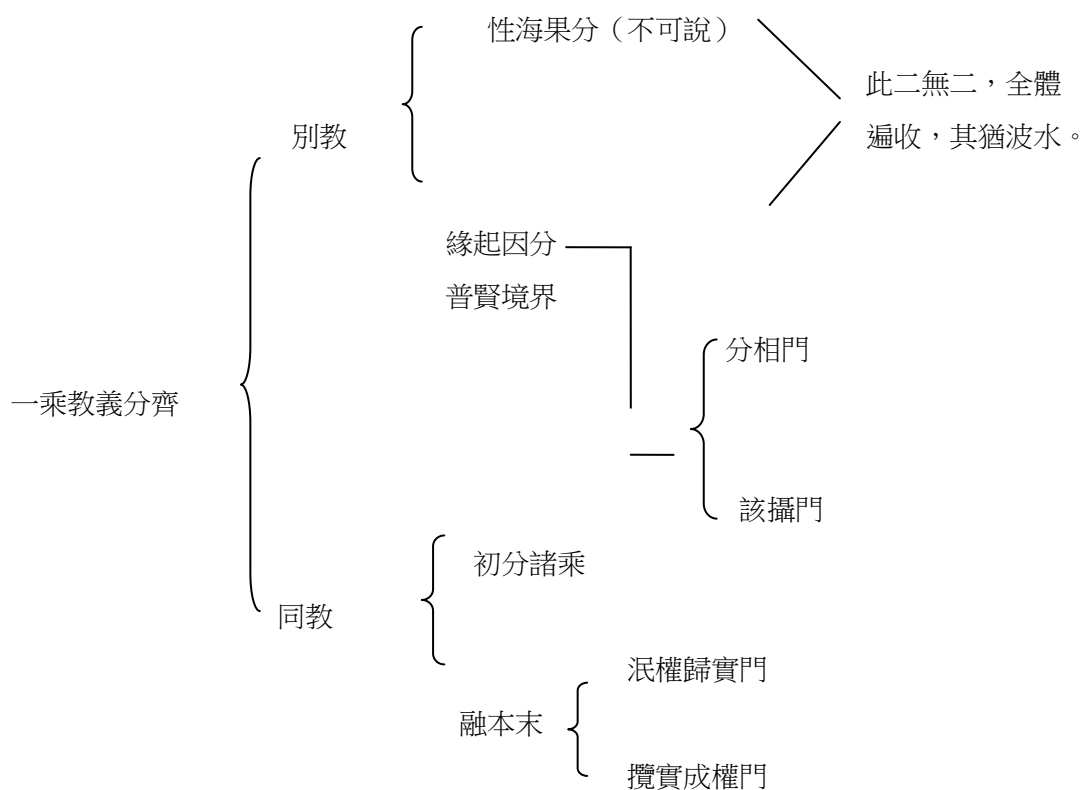
六、華嚴圓教

在華嚴宗中也提圓教：

圓教者，明一位即一切位一切位即一位，是故十信滿心即攝五位成正覺等。依普賢法界帝網重重主伴具足故，名圓教。¹⁸

從以上可以看到，在華嚴五教中的圓教也是以“一位即一切位，一切位即一位”為義趣的這與天台相同，而天台對帝網重重主伴具足則少提，這也是華嚴認為其殊勝於天台的地方。

華嚴宗雖然在圓教義上與天台多有相同，但是其更為推崇華嚴經，認為華嚴一教為別教一乘，而法華經所示一乘為同教一乘。法藏在《華嚴一乘教義分齊章》中分為如下圖所示：



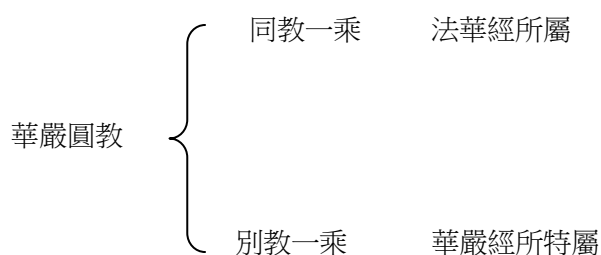
¹⁸ 《大正藏》，第三十五冊，第 115 頁。

澄觀在《華嚴疏》中認為圓教攝其他四教，而圓教分為同教一乘與別教一乘：

然此教海宏深包含無外。色空交映德用重重。語其橫收全收五教。乃至人天總無不包。方顯深廣。其猶百川不攝大海。大海必攝百川。雖攝百川同一鹹味。故隨一適迥異百川。前之四教不攝於圓。圓必攝四。雖攝於四圓以貫之。故十善五戒亦圓教攝。上非三四。況初二耶。斯則有所通無其所局。故此圓教語廣名無量乘。語深唯顯一乘。

一乘有二，一同教一乘。同頓同實故。二別教一乘。唯圓融具德故。以別。該同皆圓教攝。¹⁹

如圖所示：



因此在圓教義上華嚴多有同於天台，但其更為突出華嚴經之圓。這與天台判華嚴為圓教兼別教是不同的。這是華嚴的圓教區別於天台最大的地方。

華嚴圓教中的別教一乘，澄觀總結別教一乘教義為四部分：“一明所依體事，二攝歸真實，三、彰其無礙，四、周遍含容。”其中所依體事有十種：“一教義。二理事。三境智。四行位。五因果。六依正。七體用。八人法。九逆順。十應感。”攝歸真實其實是法界觀中的真空觀，障其無礙就是法界觀中的理事無礙觀，周遍含容就是事事無礙觀。第二攝歸真實，指“真空絕相”，“法性本空寂，無取亦無見，性空即是佛，不可得思量。”第三彰其無礙，指理事圓融十門：“一理遍於事門，無分限之理，全遍分限事中。從而一一纖塵，理都圓足。”

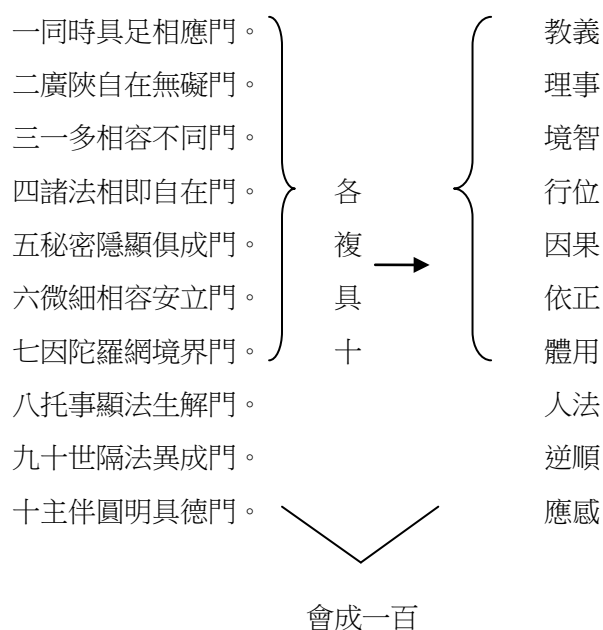
“二事遍於理門，謂有分之事，全同無分之理。”“三依理成事門，謂事無別體要因理成，如攪水成波故。於中有二：一明具分唯識變故；二明真如隨緣成故。”

¹⁹ 《大正藏》，第三十五冊，第 514 頁。

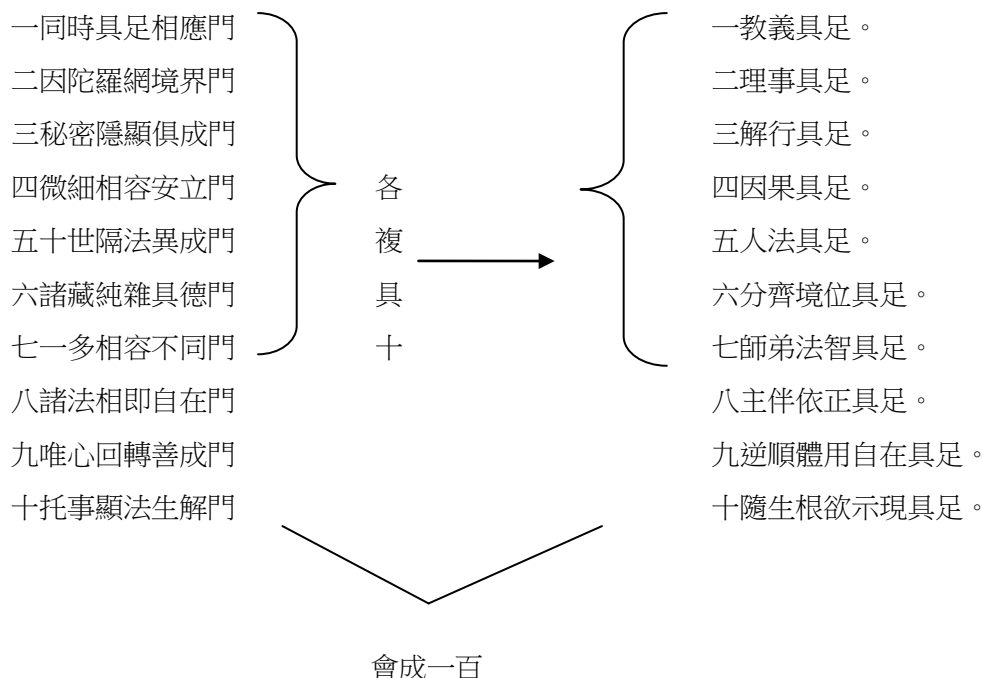
“四事能顯理門，謂由事攬理成故，事虛而理實，依他無性即是圓成，如波相虛令水現故。” “五以理奪事門，謂事既全理則事盡無遺，如水奪波波相全盡。”

“六事能隱理門，謂真理隨緣而成事法遂令事顯理不現也，如水成波動顯靜隱故。” “七真理即事門，謂凡是真理，必非事外，以是法無我理故，空即色故理即是事，方為真理。” “八事法即理門，謂緣集必無自性，舉體即真故。” “九真理非事門，即妄之真異於妄故，如濕非動。” “十事法非理門，即真之妄異於真故，如動非濕故。” 第四周遍含容即事事無礙，這裏華嚴宗按十玄來說，十玄門一一門具前所說的所依事，而會成一百。

可以如下圖所示：



這裏澄觀的是依法藏的新十玄來說，古十玄門是指智儼法師所說：



智儼法師認為，教義能夠具此十玄門的方為一乘圓教或頓教：

上之十門玄並皆別異。若教義分齊與此相應者。即是一乘圓教及頓教法門。若諸教義分與此相應而不具足者。即是三乘漸教所攝。²⁰

七、天台華嚴圓教異同之檢點

天台華嚴圓教之異同，從以上分別論述中可以看到以下幾點

- 1、對於法華與華嚴都具圓教義，兩者相同
- 2、天台認為法華純一味，故法華最圓。
- 3、華嚴認為華嚴為別教一乘，直顯從普賢因到佛果海境界，不同其他，故最圓。

因此同異具有，也在兩宗的論述中也可見，而事實上兩宗多相互引法華、華嚴來說本身教圓的合理性。法藏在《一乘教義分齊章》中為顯別教一乘而說分相門中主要依法華經來說：

然此一乘三乘差別。諸聖教中略有十說

一、權實差別。以三中牛車亦同羊鹿。權引諸子務令得出。是故臨門三車。

²⁰ 《大正藏》，第三十五冊，《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，第十五頁。

俱是開方便門。四衢道中別授大白牛車。方為示真實相。

二、教義差別。以臨門牛車亦同羊鹿。但有其名。以望一乘俱是教故。

三、所明差別。以彼一乘非是界內先許三車。是故界外四衢道中授諸子時。皆雲非本所望。

四、德量差別。謂宅內指外。但雲牛車不言餘德。而露地所授七寶大車。謂寶網寶鈴等無量眾寶而莊嚴等。此即體具德也。……我有如是七寶大車。其數無量。無量寶車非適一也。此顯一乘無盡教義。此義廣說如華嚴中。此約別教一乘以明異耳。

五、約寄位差別……是故當知法華中三乘之人。為求三車出至門外者則三乘俱是出世。自位究竟也。即是此中四地以去。至七地者是也。四衢別授大白牛車者。此在出世之上故。是出出世一乘法。即是此中八地已上一乘法也。

七、根緣受者差別。(引華嚴性起品)

八、難信易信差別。(引華嚴“賢首品”)。

九、約機顯理差別。(引華嚴第九地初偈)

十、本末開合差別。(引大乘同性經)²¹

法藏以上十種理由為龜鏡，來明別教一乘所行因果等相，顯與三乘施教分齊不同。此中的理由多據法華經。

而智者大師以經來說圓教時也多說華嚴，如其在《四教義》中說“次證圓教者，華嚴經云：為說圓滿修多羅。”²²

這裏面有判教內在義趣的區分，在智者大師那裏，判教的核心是位次分判，因華嚴有說諸地前地後的位次，但也說“一地具諸地”，智者大師也就將華嚴判為圓教兼別教。智者大師這在《四教義》中“辯眾經明四教位不同”有說：“

華嚴頓教，但明別圓二教位。

漸教之初，聲聞經但明三藏教三乘之位。

若方等大乘具用四教明位。

摩訶般若但明通別圓三教之位。

若法華經但明圓教一佛乘。開示悟入之位。²³

²¹ 《大正藏》，第三十五冊，《一乘教義分齊章》，第 477-478 頁。

²² 《大正藏》，第四十六冊，《四教義》，第 723 頁。

²³ 《大正藏》，第四十六冊，《四教義》，第 765 頁。

這在“通諸經論”中也說：

若華嚴經但具二教所成，一別教；二圓教。所以者何？別教則諸菩薩宣說 曆劫修行四十二心斷結行位階差，圓教明一心具足一切諸行，從初一地具足一切諸地功德。

次明漸教之初聲聞經，但具足三藏教。

方等大乘及以此經具足四教。

摩訶般若具足三教，除三藏教。

法華經開權顯實，正直舍方便，但一圓教。

涅槃經具足四教，成五味義也。²⁴

而華嚴判教中的核心是教法的圓滿和究竟為判，華嚴多說普賢因行佛果德境界，就教法來說是圓滿。因此華嚴自然就別出諸乘，而把法華歸於攝末歸本的同教一乘了。

天台與華嚴判教的區別也就是立于教法與教授之區別，法華在教授上極圓，華嚴在教法上極圓。這其實也是兩宗的特色，天台教觀雙美，有教有觀，諸種根均可有憑以入，而華嚴後來發展成玄論，教義極豐富，但需上上根基者方能趨入。太虛大師也曾比較過天台華嚴兩宗圓教之義：

賢首判華嚴為別教的圓一乘，而稱法華為同教的圓一乘，以法華雖為一乘圓教，而其中實攝有各種方便，而華嚴則為根本的純粹的圓教一乘也。可以說華嚴為特別整個的圓教一乘，因此論天台所宗的法華為同教一乘，不及華嚴的別教一乘。但是、在天台說華嚴雖本是圓教一乘，而兼有別教之法。圓教是實，別教為權。華嚴既兼別教故帶有權法，而不及法華為純圓至實之教。然兩宗之爭點，于吉藏法師之根本法輪和攝末歸本法輪稍可釋之。假若直從佛智的自證境界而說，佛的自證境界到最圓滿者，實為華嚴；若從佛的大悲方便以言，佛的教化之圓滿當屬法華。又天台法華之圓，可以說是側重於覺他方便之法；賢首華嚴之圓，可以說是側重於自覺究竟之境。若總佛陀的全體大用以觀，必須總攝二宗之圓義，方是智悲雙足的佛法。

²⁴ 《大正藏》，第四十六冊，《四教義》，第 768 頁。

太虛大師認為必須總攝兩宗的圓義方能顯出佛法悲智雙足的圓滿。本文也贊同此觀點。

參考文獻：

天台宗典籍

- 1、《妙法蓮華經玄義》，智者大師說，灌頂記，《大正藏》，第三十三冊。
- 2、《妙法蓮華經文句》，智者大師說，灌頂記，《大正藏》，第三十四冊。
- 3、《摩訶止觀》，智者大師說，灌頂記，《大正藏》，第四十六冊。
- 4、《四教義》，智者大師撰，《大正藏》，第四十六冊。
- 5、《修習止觀坐禪法要》，智者大師述，《大正藏》，第四十六冊。
- 6、《釋禪波羅蜜多次第法門》，智者大師說，法慎記，灌頂再治，《大正藏》，第四十六冊。
- 7、《天台八教大意》，灌頂撰，《大正藏》，第四十六冊。
- 8、《天台傳佛心印記》，懷則述，《大正藏》，第四十六冊。
- 9、《教觀綱宗》，智旭重述，《大正藏》，第四十六冊。

華嚴宗典籍

- 1、《華嚴法界觀門》，唐·法順大師撰，金陵刻經處。
- 2、《華嚴五教止觀》，唐·法順大師撰，《大正藏》，第四十五冊。
- 3、《華嚴十玄門》，唐·智儼大師撰，《大正藏》，第四十五冊；金陵刻經處。
- 4、《華嚴五十要問答》，唐·智儼大師撰，《大正藏》，第四十五冊；金陵刻經處。
- 5、《華嚴經指歸》，唐·法藏國師撰，《大正藏》，第四十五冊；金陵刻經處。
- 6、《華嚴奧旨妄盡還源觀》，唐·法藏國師撰，《大正藏》，第四十五冊；金陵刻經處。
- 7、《華嚴義海百門》，唐·法藏國師撰，《大正藏》，第四十五冊；金陵刻經處。
- 8、《華嚴金師子章》，唐·法藏國師撰，金陵刻經處。
- 9、《華嚴經探玄記》，唐·法藏國師撰，《大正藏》，第三十五冊；金陵刻經處。
- 10、《華嚴一乘教義分齊章》，唐·法藏國師述，《大正藏》，第四十五冊。
- 11、《華嚴疏鈔》，唐·澄觀國師撰，《金陵刻經處》；《大正藏》第三十五，三十六冊。

論牟宗三談法華經之性格與天台宗原初之洞見

台大哲學系 教授

杜保瑞

摘 要

本文針對牟宗三先生討論天臺宗哲學的理論意旨做研究，牟宗三先生以天臺宗的理論為佛家各大宗派中之最高峰，關鍵即在天台家的成佛理論是即九法界而成佛，此說使天台高於華嚴，因華嚴緣理斷九。筆者以為，此說不善，華嚴亦不捨任一法界之眾生，只華嚴更論於佛境界而已，天台以為緣理斷九只是誤解。牟先生又以天台學依據「一念無明法性心」的論旨，說其涉及整體存在界，又有清淨成佛的可能，非唯識學之不能保證成佛，亦非如來藏之只為但中之理，即不涉及現象世界，又非華嚴學之只為佛境界之自我展現。筆者以為，牟先生對唯識學、如來藏、及華嚴宗的法界緣起諸說都有錯解，只為刻意高天臺於一切宗派而建立的曲折之說。最後，牟先生以儒學立場之不捨眾生說天台即九法界而成佛之說優於各經論宗派，然後，一轉折，就再度以一念無明法性心畢竟仍只是般若智，故而不及現象世界之創生問題，最多只能論及成佛後之保住，於是佛家不及儒學。筆者以為，牟先生只是在做儒佛辯論，以實有與境界差異儒佛兩家，而不是在對佛教哲學進行忠實的意旨理解和詮釋的工作，所有的討論充滿偏見與誤解，故而應予澄清，然後捨棄。

關鍵詞： 牟宗三、天臺宗、華嚴宗、一念無明法性心、不斷斷、

一、前言：

本文將討論牟宗三先生於《佛性與般若》專書下冊的天台宗教義理論部分，牟先生的討論分為了兩分，第一分論圓教義理之系統的陳述，即理論的建構；第二分論天台宗之故事，即歷史的發展。第一分部分，共分四章，這四章基本上是以天台宗的著作為討論對象展開的¹，至於裡面的理論，則都是一致的，個中當然有依據材料而來的重點差異，但宗旨都相同。本文之作，先以第一分〈第一章：天台宗之判教〉的前兩節為討論的材料，一方面說明牟宗三先生的思想，一方面表述筆者的意見。

筆者針對牟先生《佛性與般若》的上冊，已經撰寫了四篇文章討論之，對於牟先生談般若、談佛性、談楞伽經、談起信論、談華嚴宗等主題的意見已有理解及反對的意見²，可以說牟先生的佛學立場已盡現於前述上冊的各個主題裏了，然而，牟先生是最宗天臺學的，牟先生對天臺學的討論以整整一冊的份量為之，可見天臺學在他心目中的份量。至於牟先生的寫作方式，其實就是針對一一專著作文本詮釋的方式，針對天臺宗一部部的著作，做全面的疏解，也正是這種全面對比的討論方式，個人深刻的哲學洞見才能產生，而不是如一般寫學術論文的方式，只是藉由某一主題，馳騁抽象的思維，發表一些斷裂且不連貫的意見而已。

牟先生這樣的寫作方式，表面上有失之瑣碎、重複的缺點，但是，筆者以為，就哲學家的創作而言，這才是最穩當的做法。古來的大哲，無有不是遍注群經而成為大家的，關鍵就在於：甚麼問題都討論，甚麼命題都表示立場，這樣建立起來的自己的系統，才是周備而龐大的。

在第一章中，牟先生概分四節以論之，第一節：法華經之性格；第二節：原初之洞見；第三節：五時八教；第四節：七種二諦之差異以及其層層升進。其中，第一、三、四等三節都是針對一些特定的文本之詮釋，唯第二節是牟先生自己發揮得多，但依然是有文本依據的。只是不是以單一的文本做大片的討論的模式而

¹ 包括：第二章：《維摩經玄義》《金光明經玄義》《法華經文句》《摩訶止觀》；第三章：《十不二門止要鈔》《觀音玄義》《金剛錍》；第四章：《法華玄義》。牟宗三著《佛性與般若。下冊》，台灣學生書局，1982年1月修訂三版。

² 參見：杜保瑞，2012年12月，〈對牟宗三華嚴宗詮釋的方法論反思〉，《華嚴學報》，第4期：頁21-50。杜保瑞，2013年，4月15~20日，〈對牟宗三詮釋楞伽經與起信論的方法論反思〉，「漢傳佛教研究的過去、現在、未來國際學術研討會」，佛光大學主辦。杜保瑞，2012年，8月21~22日，〈對牟宗三詮釋佛性概念之方法論反思〉，「紀念 曉雲導師百歲誕辰：第十四屆國際佛教教育文化研討會」，華梵大學主辦。杜保瑞，2012年，8月16日，〈對牟宗三詮釋般若概念的方法論反思〉，「2012年第32次中國學國際學術大會，主題：中國文化的現代性」，韓國中國學會主辦。

已。本文之作，將以其中的第一二節為討論的材料。以下，筆者的討論也將依據牟先生的章節做亦步亦趨的討論。

二、法華經之性格：

天台宗依《法華經》立教，智者大師判《法華經》為圓教，牟先生首先定位《法華經》的性格，認為《法華經》是第二序的佛教理論，而非第一序的。所謂第一序就是針對基本哲學問題做理論的建構，所謂第二序就是在理論建構完成之後，不再談理論內容，而是去談這一大套系統的理論的討論目的，亦即是佛之本懷。參見其言：

《法華經》是空無第一序之內容的，它無特殊的教義與法數。《般若經》教吾人以實相般若；《涅槃經》教吾人以法身常住，無有變易；《解深密經》教吾人以阿賴耶系統；《勝鬘》、《楞伽》、《密嚴》等經教吾人以如來藏系統；《維摩詰經》教吾人以不二法門；《華嚴經》教吾人以法界圓融。凡此等經皆有鮮明之內容而足以吸引人。《法華經》教吾人以什麼呢？若與上列諸經對比，你馬上可以覺到它實在貧乏得很！天台宗宗《法華經》，豈不怪哉？但是它豈真無所說乎？它有所說。它所說的不是第一序上的問題，乃是第二序上的問題。它的問題是佛意，佛之本懷；是權實問題，跡本問題，不是特殊的教義問題；它處理此問題的方式是開權顯實，開跡顯本。它只在此成立圓實教，以明佛之本懷。這顯然是第二序上的問題，高一層的問題，也可以說是虛層的問題，因此，它沒有特殊的法數，教義，與系統，因而它亦無鋪排。（華嚴宗的「別教一乘圓教」是第一序上的。）³

上文中牟先生以佛之本懷為哲學上的第二序問題，但，佛之本懷的問題是第二序的問題嗎？筆者以為，佛之本懷的問題，亦須是被納入哲學基本問題中，因而仍是第一序的。因為，說本懷即說目的，說目的即是本體論的問題，佛教哲學以佛性存有為一切的終極依據，因此宇宙論與本體論都訴諸佛的意志與作為，既說本懷，即是意志，即是目的，即是本體論上對整體存在界的價值意識的討論的問題，因此，定位為第二序的說法並不需要。然而，就在這第二序的定位下，便使牟先生對天台的定位成可以於一切其它佛經論典了，也使得牟先生可以方便地

³ 牟宗三，《佛性與般若·下冊》，台灣，學生書局，1980年1月，第三版，頁577。

就以天台的立場作為討論諸經論的標準。因為，法華既說本懷，則佛旨盡在於此矣。

本文中，牟先生說般若講實相，此說在第一冊中已討論定位，即是般若非系統而為共法，共法之意是般若的盪相遣執的作用，是一切佛經共有的基本立場，因此不能決定它是屬於哪一種系統的。而所謂的系統，就是對現象世界的界定。依牟先生之思路，在佛教的經論典籍中，是有著幾套不同的系統的差別，其中且有高下優劣之擇。討論系統以對現象世界的理論意見為重點，於是，講阿賴耶識的《解深密經》，講如來藏識的《勝鬘》、《楞伽》、《密嚴》等經，講法界的《華嚴經》等，都有明確的說現象世界的如何而有，及其結構、染淨等問題的理論。唯《法華經》又不講這些問題了，只講佛之本懷，故為第二序。於是，在牟先生的佛學解讀之架構中，就有了般若實相之共法，諸系皆承受之；以及說現象的諸系統，如阿賴耶、如來藏、及法界緣起，各家以此別異；又有更高一層的說本懷的《法華經》，並在本懷中「開權顯實」、「開跡顯本」，這就使得宗法華經的天臺宗高人一等了。筆者以為，般若與本懷皆是本體論問題，講緣起的諸系統都是宇宙論問題，至於工夫論在各系統中都有，而根本工夫還是般若智及菩提心；至於境界，則是佛。以這樣的基本哲學問題的詮釋架構，來討論佛教思想，就無須有共法及系統及本懷的三層之說了。

對於牟先生所講的天臺宗哲學之定位，以下亦仍依牟先生的六點分說以討論之。

（一）開權顯實與開跡顯本

將《法華經》分為跡本二門者，是智者大師的創舉。此一跡本之說是針對《法華經》經文內容本身而說的，然而在牟先生的解讀之下，差不多將它等同於《法華經》和所有佛經之間的關係了，即《法華經》之所說為本、為圓教，其它諸經所說為跡、為系統、為藏通別教。

牟先生言：

據此科段，則知只有正說分才是《法華經》的正式內容，而此內容不過是說三乘為方便(權)，一乘為真實(實)；若只說一乘，則不能接眾機，是以方便亦必要；既說方便已，便不能死在方便下，執方便為真實，故又須開方便顯真實(開權顯實)。⁴

⁴ 牟宗三，《佛性與般若·下冊》，頁 578。

筆者以為，依據牟先生所指出的佛之本懷，就是會三歸一，就是《法華經》講的聲聞、緣覺、菩薩三乘之學佛成就，並不是佛之本懷，亦即不是佛法的終境，佛之本懷就是成佛一乘而已。《法華經》之此說，是在講接引眾生的方便機巧，可以善用適於眾生根器的任一法門，但當眾生境界提升之後，還是要最終以成佛為唯一目標。而成佛是有高難度的標準的，這也因此逐步提升了佛教哲學的高度與深度。筆者以為，《法華經》所說甚善，但此說豈不也是所有大乘佛經的共同立場嗎？也許有大乘佛經以菩薩道的修行方式為論旨之強調，但豈不都是預設了最終成佛的目標，至於小乘經典的阿羅漢果位，固然非大乘佛教所謂之佛的果位境界，但也是成佛意旨，只是依據大乘立場，境界不同，不能等佛。不過，所有佛經都是以成佛為最後歸趣，《法華經》在此之特別強調，主要還是因為《法華經》在渡眾的方法論上有方便法門的觀點為主，即如牟先生之所說，既然是方便，就不能死在方便，於是就要開權顯實。因此，不是《法華經》說了別經所未說的佛之本懷，而是《法華經》是從諸種方便法門之中來談的佛之本懷。

本節中，牟先生討論了佛身的跡本二義，指出歷史上的佛是跡，而遠古以前已有本佛。其言：

但佛之近跡只是其永恆生命之一階段的示現。佛之八相成道而現為八十餘歲之一期生命(分段身)亦只是其永恆生命之示現，其成道並不自今日分段身「始成」也。他早已成了。其降生，住母胎，處王宮等等只是示現耳。是以「近跡」是對「遠本」而言。「遠本」者，其宿世久遠已來即已成佛說法矣，即此名為「遠本」。全經後十四品名為本門之開權顯實。本門之本即此「遠本」也。故本門之正說分是就《壽量品·第十六》而言。自法身而言，佛之壽量是無限。此壽量是無時間限制的壽量，即是永恆的智慧生命。然落於現實上，此無限生命能現為有長有短之生命，此即是有限之壽量。⁵

此說本不甚特別，主旨在以跡本論說佛身，但更重要的是，牟先生論於佛必即九法界而成佛之說者，也就是在本跡的示現下說的，亦即，牟先生似乎是認為，佛陀成道之跡，既可在這一現實世界，也可以是在一切眾生的其它各界中，故謂之即九法界而成佛，此義待後文再深入說明。

⁵ 牟宗三，《佛性與般若·下冊》，頁 578~579。

（二）智者依《法華經》本旨而有之暢說

牟先生強調，此跡本論之說及開權顯實的本懷，是智者大師依《法華經》本旨而說者，並非智者妄意創造的，其言：

《法華經》之網格只如此，此並非天台宗師之穿鑿，乃經之大體規模自如此。智者不過相應此規模，就原有之詞語，正式說為開權顯實，發跡顯本，以彰著之，使人有如實之印持而已。⁶

此說筆者不反對，只是，運用此說及發揮此說的牟先生，他自己的思路走得比智者更遠，甚至已經脫離了智者之見識而暢說己義，最終即在：依跡本論而說《法華經》及天台學為本，其它諸經及諸宗為跡，於是便能高天台、法華於一切佛經、佛宗；之後，再輕輕一筆，又能把儒家和天台宗的差異說出，於是又高儒於佛了。這輕輕一筆，就是牟先生以跡本論、權實論所定位出的天台宗要旨之諸點，如「一念無明法性心」、「不斷斷」，以及「以無住本立一切法」。以上命題本來在工夫論上是般若進路的妙論，牟先生以之高儒於佛的要點即在：這些命題只有論及現象而未有論及實體，因此仍是一般若空虛的立場，不是一實有經驗的立場，此義轉折甚多，其實就是把工夫論中對待現象的般若無執態度當成了形上學的現象描述命題，於是有了形上學上的非實有論的批判立場，此義待後文繼續慢慢說來。

（三）收一代教法出《法華》文心

牟先生即以智者就是依跡本之說而建立判教諸觀點，以及主張唯法華才是真說如來設教之大綱，其言：

案：《法華》「唯論如來設教之大綱」，此大綱是第二序上的，唯論權實問題，以及如何處理權實問題（即開權顯實，開跡顯本）。「不委微細綱目」，意即它不詳說那些「微細綱目」，即第一序上的那些特殊教義。故此大綱不是如普通所謂之大綱，即不是分解的，乃是批判的。如就般若學而論般若學之大綱，就涅槃學而論涅槃學之大綱，就阿賴耶系統而論唯識學之大綱，就如來藏系統而論真常心學之大綱，就小乘教而論小乘學之大綱，或就藏通別圓四教而總論四教之綱要，凡此大綱皆是第一序上的分解鋪陳之大綱，

⁶ 牟宗三，《佛性與般若·下冊》，頁 579。

故皆有特殊之內容與法數。獨《法華經》則無第一序上的特殊內容，教義，與法數，它只是開權顯實，開跡顯本，「不過數行而已」。以此觀之，它豈非空洞貧乏得很？然它本是批判疏導之大綱，本無特定之材質內容；特定之材質內容皆在他經，乃所已知而預設者。故若不精熟他經，不能了解《法華》。精熟他經是學力工夫，了解《法華》是智慧識見。故《法華玄義》「收一代教法，出《法華》文心」，鋪陳得那麼多，此見智者之學力，而「《法華》文心」寧有多哉？此「文心」，以及了解此文心之智慧與識見，乃是經過與他經一一比決而呈現出者。若浮泛觀之，或以「與他經為同層面」之態度視之，焉能知之？又焉能呈現出此智慧與識見？即以此故，乃覺智者為不可及也。彼乃真正弘揚佛法佛教而實得佛意者。⁷

牟先生這樣說也是不錯的，《法華經》確實不多說理論，智者大師確實為《法華經》的佛說本懷找出定位，關鍵是在於，智者說五時八教，以跡本、權實、圓不圓分判諸家，這些觀點都為牟先生吸收之，且利用之，更再作創造，牟先生創造地以共法不共法說般若與他學，以系統不系統說諸宗與天台宗，以第一序第二序說它經與《法華經》。亦即牟先生在定位了一切經典與宗門之論之後，便由天台宗及《法華經》來收攝一切教法，可以說，本來就是把討論的立場已經放在天台宗及《法華經》裏了，再加上他自己的特殊術語及理論模型，而用以處理他所要處理的三教辯證問題。因此可以說，牟先生藉天台宗以收諸佛學系統，再以天台宗為對象，進行儒釋道三教辯證，其結果，天台高諸宗的優點，反成了佛教劣於儒家的缺點了。

（四）高天台於華嚴

在中國大乘佛學諸宗派裏，系統最龐大、教相最繁複的就屬天台與華嚴兩家，於是兩家之相爭似亦勢所之必然，但筆者以為，相比較異同則可，互較勁高下則不必，關鍵是：是否認清兩家立論之問題與宗旨，而不是徑取一標準，以高低是非兩家。就天台、華嚴之系統而言，智者大師於五時八教中已有分判，牟先生藉取其意而說：

⁷ 牟宗三，《佛性與般若·下冊》，頁 586~587。

開權顯實，開跡顯本，是《法華》之綱骨。以此比決，《華嚴》三意未周，一不攝小機，二不開權，三不發跡，不能謂為真圓教明矣。⁸

若以智者的五時八教說比對之，則牟先生之說並不悖於智者之說，牟先生對此義討論如下：

即事實上已有小乘矣，而小乘在《華嚴》會上如聾如啞，而不理它，則亦不能開發暢通而決了之；就已有此跡言，若不開發暢通而決了之，則亦不發此跡也。此發字即取開發暢通或決了義。故不但于《華嚴》說其不開權，不發跡，即于餘經亦同樣說其不開權不發跡。……即佛成道成佛不自有生之年始，有生之年之「始成」只是其永恆生命所示現之近跡；他久遠已來早已成佛，此即示法身常住，此即是遠本也。……故發跡顯本即決發聲聞菩薩佛之近跡而顯其久遠之本跡也。發佛之近跡而顯其遠本，即顯圓實佛法身常住，而且顯其自始以來即不離跡，佛身即是跡，非只神通變化是跡。……發聲聞菩薩之近跡而顯其遠本，即顯其久遠已來即已被授法身記而可作佛矣。是故發跡顯本即是開權顯實，一是皆歸于圓實之一乘，而無二無三。⁹

筆者以為，就大乘佛教之立場而言，《華嚴經》即佛所說經，佛所說經各有旨趣，智者大師依其旨趣說五時八教之架構，以收編一切經論，這是就佛經佛論而言。五時八教說中，天臺家以佛說《華嚴經》時諸劣根器者如聾如啞之現象說《華嚴經》不攝小機、不開權、不發跡，此說可成立否？還有，此說對華嚴宗亦成立否？筆者以為：首先，就華嚴宗而言，必是不能成立的，華嚴宗五教說沒有否定小乘教，只作為起點，故絕非一不攝小機、不開權、不發跡之系統，餘不多論。不過，智者大師本就不是論於華嚴宗，智者之時尚無華嚴宗，那麼，就《華嚴經》而言如何？《華嚴經》所說教法，包羅萬象，從小乘到大乘，無有不說者。因此以上三不之說，只能說是智者大師的一個觀察側面而已，目的在堆高《華嚴經》只攝大乘利根器之機者的特色，以維護《法華經》開權顯實、開跡顯本、會三歸一的宗旨。筆者以為，這是為強調《法華經》特色功能的強調手法，不必視為定

⁸ 牟宗三，《佛性與般若·下冊》，頁 587。

⁹ 牟宗三，《佛性與般若·下冊》，頁 590~591。

位《華嚴經》宗旨的立論。

（五）跡門十用與本門十用

牟先生引《法華玄義》中智者大師所說跡門十用及本門十用之文，由文中見出，此實發揮智者大師對佛法精義的解析功力，但意旨就是會三歸一一義而已，甚至可以說，是智者大師過度展現學力而好為文義的說法。暫略之不論。

（六）低頭舉手皆佛道

牟先生言：

「低頭舉手皆佛道」，此中即含有一「最元初最根源之洞見」，此洞見乃決定圓教之所以為圓教者。吾人只從文句之科段即可勾畫出開權顯實發跡顯本以為設教之大綱。此已示出一圓教之規模。但此圓教之規模猶只是外部地說者。若真想內在地即義理地極成此圓教，即如圓教之實而不走作而極成之，則必有一義理之實（不是分解的曲說的義理）而後可。此義理之實須靠一「元初的洞見」。此原初的洞見是天台智者大師的智慧識見，當然是由那圓教規模而啟發出者。此洞見中之義理之實不見于《法華經》，乃是智者大師之所抒發。當然其他經，尤其是《維摩詰經》，已有此理境，而且盛談此理境；但將此理境收于《法華》開權顯實之大綱，相應《法華》圓實教而言之，以極成此圓實教之所以為圓實教者，則是智者之創闢，亦是天台圓教獨特性格之所在，亦是決定圓實教之為圓實教者，即，是決定圓教之所以為圓教之標準。此則下節論之。¹⁰

以上之說法即為以下第二節要討論的全部重點所在，筆者以為，牟先生於此處之討論，固然有所引用智者大師的文本原典，但是，更多的是他自己的發揮，正是這些發揮，建構了牟先生天臺學的理論系統，至於牟先生創闢的意旨還是不是智者之意呢？筆者十分懷疑，尤其是所謂的圓教之定位。以下轉入下節的正式討論。

三、原初之洞見：

牟宗三先生於本節之處分九點以說，其實這九點之內的立論宗旨也是不斷重複，只是牟先生的思路仍可藉由不同的話題或是智者文字的材料文本重新啟動而

¹⁰ 牟宗三，《佛性與般若·下冊》，頁 598。

已。以下仍順著牟先生的小節次序而說。此處之標題為筆者為牟先生所下，以幫助討論之眉目更為清晰。

（一）即眾生而為佛：

牟先生「即眾生而成佛」之命題，正是他以天台高於華嚴的最重要命題，牟先生不斷申說天台之說乃「即眾生而成佛」、「即十法界而成佛」、「不捨一切眾生而成佛」，言下之意即是華嚴只顧佛自己成佛。筆者以為，此說必不成立。先參見牟先生言：

既開權以顯實已，雖凡夫或小機亦可成佛，今生不成，來生成，或經阿僧祇劫而成，畢竟總可成佛。要者是在成佛必須不離此凡夫之任一行或小機之任一行。「低頭舉手，著法之眾，皆成佛道，更無非佛道因。佛道既成，那得猶有非佛之果？散善微因，今皆開決，悉是圓因。何況二乘行？何況菩薩行？無不皆是妙因果也。」此即是圓佛之圓因圓果。若必隔斷了此凡夫或小機之任一行，以為成佛必別是一套作法，則佛終不得成，即有所成，亦不是圓佛，蓋其因不圓，故果亦不圓也。是則成佛必即于凡夫、二乘、菩薩之任一行而成佛，擴大之，必即于九法界(六道眾生加聲聞緣覺與菩薩)之任一法而成佛。誰即誰？首先便是成佛必即于九法界之任何一法而成佛，此即佛之即眾生而為佛也。¹¹

以上牟先生之所說，在義理上甚為奇怪。牟先生指出一圓佛觀，亦即一圓教理論，主佛即眾生而成佛。但此說已有意旨上的歧義，一義是說十界眾生是否皆有成佛之可能？一義是說佛是否會捨棄任一界之眾生而自行成佛？還是再一義說成佛者是否會救渡一切法界之眾生？對以上三義，牟先生並沒有清楚的分別，故而其說論旨不明。依筆者之大量閱讀及反覆理解，牟先生真正的思路是放在：成佛者之成佛活動，是可以在任一法界中為之的，既為之矣，則主體自身清淨，而那個法界亦清淨了。此說自有許多不當的連結之處。成佛永遠是佛自己的事情，佛救渡眾生則當然涉及了所有眾生，佛在任一法界皆可以進行成佛運動，及成佛以後的救渡事業，但是，成佛這件事就是只是佛在十地菩薩位以上的再高一境而成佛境之事業。不論此成佛一事的當下，此佛正與何境互動救渡或化現，都與成佛境就是十法界中最高最後一法界之事無關也無礙，亦即是不相干的事情。而牟

¹¹ 牟宗三，《佛性與般若·下冊》，599。

先生確實刻意地要對成佛這個活動，主張他是可以在任一法界中進行的事業，其目的則是為了論證天台學高於華嚴學，華嚴是只渡利根器菩薩，結果只成就了佛自己而已，而天臺卻因能即九法界而成佛，故而能渡一切法界之眾生。此說筆者不同意。華嚴說成佛最終境，只有利根器菩薩能聽聞能受益，這是眾生根器及境界問題，並不是眾生本性能否成佛的問題，也不是菩薩及佛是否救渡一切法界之眾生的問題。一切法界之眾生皆可能佛，這在竺道生以《涅槃經》證說之後，以及《大乘起信論》一心開二門之後，都已經是中國大乘佛教各宗派的共同基本立場了，因此根本不存在是否一切眾生皆有成佛之可能的問題，更不存在佛是否會捨棄某些法界的眾生而自行成佛的問題，同樣也不存在佛是否會救渡一切法界之眾生的問題。現在，牟先生特別強調天臺主張佛之成佛及於下九法界，故而非議華嚴之成佛只在佛界之說，筆者以為，這是對華嚴的亂解，也是對佛教成佛理論的亂解，根本是不成立的說法。

就眾生成佛的可能性問題而言，如來藏系統諸經論以及《大乘起信論》主旨本身，皆已解決了這個問題曾有的困境，就是一切眾生皆可成佛，不論他現在是一闡提、還是下三惡道、還是任一界的存有者有情眾生，因此不存在眾生能否成佛這樣的問題。所以，牟先生討論的問題轉向為佛是否在眾生界成佛的問題，這個問題，再下一轉，就變成是佛是否會救渡下界眾生的問題，牟先生藉天台「一念三千即於十法界」之說，主張天臺即下界一切法界而成佛之旨，就等於是天臺之佛既救渡一切眾生，也保住一切萬法。究其實，保住一切萬法才是牟先生真正要談的重點，不過藉天台之說而發揮而已。但是，在牟宗三先生解讀下的華嚴宗哲學，卻變成華嚴宗所論之成佛者是法身佛自身的理體活動的結果，此一結果，當然就不顧及九法界眾生了，所以天臺即九法界而成佛之說就大有道理了。筆者以為，此說必是惡解。此義筆者已討論於〈牟宗三對華嚴宗詮釋的方法論反思〉一文中¹²，可以說，若非在天台宗後學刻意曲解華嚴宗的背景下，何來華嚴宗或他宗之學會有捨棄二乘及六道凡夫而主張只有自己成佛的立場？因此，牟先生為高天台，確實有誤解，而不只是貶低華嚴宗及其它諸宗的理論而已。就誤解它宗而言，暫不多論。就牟先生的思路而言，則有必要追根究底，弄清楚他在說甚麼。

筆者以為，牟先生之所說，只有在一種情況下可以成立，即是說成佛者之救渡行動必即九法界而救渡之，則說即九法界而成佛之說可以成立，但此說是境界

¹² 參見：杜保瑞，2012年12月，〈對牟宗三華嚴宗詮釋的方法論反思〉，《華嚴學報》，第4期：頁21-50。<http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbaurei/4pap/5mod/1803.htm>

論問題，是就成佛者已成佛之後的行動而言，既不是論於十法界眾生的成佛可能性問題，也不是論於十法界之國土存在的必然性問題。然而，牟先生幾乎都是偷渡到這兩個問題上在講，藉以一方面貶抑它宗，以及另方面創性地錯誤詮釋了佛法宗旨。這些細節，將在以下藉由其它更多的討論中慢慢引伸而出。

本小節中有另一重點，此亦是下一小節的主要重點，那就是「即煩惱即菩提之說」，牟先生言：

眾生固有散善，亦有散惡。眾生世間本即是穢惡之汙泥。但成佛不是高蹈事，必即于汙泥而成佛。「譬如高原陸地不生蓮華，卑濕汙泥乃生此華。如是，見無為法入正位者，終不復能生于佛法。煩惱泥中乃有眾生起佛法耳。又如殖種于空，終不得生。糞壤之地，乃能滋茂。如是，入無為正位者，不生佛法。起于我見如須彌山，猶能發于阿耨多羅三藐三菩提心，生佛法矣。是故當知一切煩惱為如來種。譬如不下巨海，不能得無價寶珠。如是，不入煩惱大海，則不能得一切智寶。」（《維摩詰經·佛道品第八》）。此即「煩惱即菩提」，菩提必即于煩惱而生；「生死即涅槃」，涅槃必即于生死而成。推之，《維摩詰經·佛道品》又說：「若菩薩行于非道，是為通達佛道。」是即佛道即于非道而見。《觀眾生品·第七》又說：「言說文字皆解脫相。……無離文字說解脫也。」又說：「佛為增上慢人說離淫怒癡為解脫耳。若無增上慢者，佛說淫怒癡性即是解脫。」「離淫怒癡為解脫」是方便權說。「淫怒癡性即是解脫」是圓實說。「離文字說解脫」是方便權說。「不離文字說解脫」是圓實說。《弟子品·第三》又云：「不斷淫怒癡，亦不與俱。不壞于身，而隨一相。不滅癡愛，起于明說。以五逆相而得解脫，亦不解不縛」。是即解脫乃即于淫怒癡，即于身，即于癡愛，即于五逆相，而為解脫，不是隔離或斷除此種種而為解脫。¹³

此說之最重要立場即是，一切眾生之成佛因緣是在眾生起無明煩惱中發生的。此說即通於智者大師一念三千之說，即三千之念當下淨善即是入佛道。此說是工夫論命題，不是形上學命題。工夫論中說成佛修行者在任一當下雜想妄念中就正好是用功的時機，所以只是說即那個妄雜之念而清淨之即解脫之，並不是說那個妄雜之念即是成佛境，也不是說那個妄雜之念之境即是成佛者之所在國土。牟先

¹³ 牟宗三，《佛性與般若·下冊》，頁 599~600。

生既有混淆境界論為形上學問題的錯誤，亦有混淆工夫論為形上學問題的錯誤。下一小節再作更深的討論。

（二）不斷斷的工夫論旨

牟先生說天台的重要命題之一即是「不斷斷」，唯「不斷斷」何意？牟先生言：

即于淫怒痴而得解脫，此名曰「不斷斷」，亦曰「不思議斷」，或「圓斷」。「不斷斷」者，不客觀地斷除或隔離淫怒痴等非道之惡事而主觀地即得「解心無染」也。不即于淫怒痴等而得解脫，則曰「斷斷」，亦曰「思議斷」，此非圓斷。¹⁴

上文說不斷除惡事之境是圓斷，不即於惡事之境反而不是圓斷。筆者以為，這個命題有嚴重的錯誤。成佛境者，主體自身絕對清淨，豈有不客觀地斷除惡事，而仍有所謂主觀的清淨之旨？唯一可說的，就是絕對清淨的主體仍能與尚不清淨的眾生互動，引導之而教示成佛之道，這就是成佛境以後的行動事業，這樣的行動亦無所謂成佛主體還有惡事在身的意義在。就成佛之完成而言，必定是完成在主體自身絕無任何惡事的清淨狀態，亦即牟先生所言的斷斷之境中，因此，不斷斷只能說是成佛以後的活動，且不是「不斷」「斷」，而是「斷」而「不隔眾生」而已。筆者認為，牟先生於佛教教義辨理不清。牟先生又言：

在「不斷斷」中，首先顯出主觀的解心無染與客觀的存在之法兩不相礙而並存，此即《維摩詰經》所謂「但除其病而不除法」《文殊問疾品·第五》。本來客觀地就法理說，「一切眾生皆如也，一切法亦如也，眾聖賢亦如也，至于彌勒亦如也。」「一切眾生即菩提相。」「一切眾生畢竟寂滅，即涅槃相，不復更滅。」《菩薩品·第四》就此而言，則亦無所謂斷不斷。但相應此法理而解心無染，則即有「不斷斷」。「解心無染」不是獨自成一個覺解的清淨體擺在那裡，而是即于一切法之法理之如而當體即如其如而如之，此即是「不斷斷」，亦曰「解惑不二」。淫怒痴等即是惑事，「不斷斷」即解心無染。只有「不斷斷」才是圓佛之斷。¹⁵

¹⁴牟宗三，《佛性與般若·下冊》，頁600。

¹⁵牟宗三，《佛性與般若·下冊》，頁600。

文中說主觀的無染心與客觀的存在兩不妨礙，此說亦是充滿混淆。說一切眾生皆如、即菩提相、即涅槃相者，這是形上學存有論的命題，就是在說眾生本來是佛之義而已。但眾生有愚痴，然只要一念覺悟，即在此愚痴之念察覺之、淨化之，即是入於佛道，意思是說走上了學佛的正確道路，但這並不等於成佛，成佛還需要無盡的歷程，因為還有其它眾多更細微的愚痴要斷除，成佛是要直至完全斷除為止，此處也可以說成佛的活動就是即在愚痴之見中當下斷除的活動。但是，一旦成佛，成佛主體自己必是絕對清淨，至於其活動，當可即於一切淨穢眾生之國土世間，這是無疑的，但不是佛身之存有性中仍含具不淨穢土。而說佛身不含穢土，這並不表示佛的活動捨棄穢土下界，菩薩以上即是意生身，自由化現，佛身更是遍在一切虛空所有國土，所以，牟先生說佛即不即於九法界以成佛以保住法界及救渡眾生的立論根本是不需要的意見。

牟先生說只此不斷斷才是圓佛，此說有歧義。其意似乎是說有其它宗派之成佛者不是即於一切淨穢眾生而救渡之，筆者不以為然。究竟其說何意？再見其言：

生死、煩惱、淫怒痴等，有是凡夫的，有是聲聞的，有是菩薩的(菩薩只斷分段身，不斷變易身，至等覺位尚有一生待斷，唯佛究竟斷，即徹底的圓滿的解心無染)是則下自凡夫(六道眾生亦在內)，上至菩薩，每一法界之差別法，差別相，其成為差別，主要地說，是由于無明。此中客觀地說固有法，而主觀地說亦皆有無明。而客觀的法之類聚于九法界而成為此九法界之差別，則由于無明。凡夫的生命全在無明中，因此，其法界之法亦全在染著中。小乘斷見思惑，而不能斷塵沙惑，至如根本惑(無始無明)則只伏不斷，正因此故，而成其為小乘法界。菩薩斷及無明，而不能斷盡，亦正因此而成為菩薩界。至佛究竟斷(不斷斷，徹底而圓滿的解心無染)，則其法界之法全在清淨中。他雖有凡夫法，而他畢竟不是凡夫，而只是佛。他雖有聲聞法，而他畢竟不是阿羅漢，而只是佛。他雖有菩薩法，而他畢竟不是菩薩，而卻純然是佛。他既具有九法界法(連其自身即為十界互融而為佛)，則他即是「不斷斷」。他即于凡夫而為「不斷斷」，則在其「不斷斷」中的凡夫法即與凡夫之無明脫節，病除而法存，因此，即成為佛法。他即于聲聞緣覺與菩薩而為「不斷斷」，亦復如此。¹⁶

¹⁶ 牟宗三，《佛性與般若·下冊》，頁600~601。

說凡夫因有無明而有，此說正確。但是，凡夫即著國土而有，因此穢惡凡夫連著穢惡國土，此即牟先生所說的：「客觀地說固有法，而主觀地說亦皆有無明。」牟先生所說的九界之法似成為九界之國土，因為他也說成佛者病除而法存，但最後說佛究竟斷，而其法界之法全在清淨中，此說甚怪異。等於是成佛者有九法界之客觀的存在，這就是牟先生藉天台之說的詮釋而建立天台虛空萬有的形上學立場，天台以其即九法界而有了存有論的保住萬法之立場，但又因根本是般若虛空之立場而非實有論者。以下申說之。

牟先生說佛即於凡夫而不斷斷，有凡夫法卻無凡夫之無明，病除法存，即成佛法。那也就是說有凡夫九界之國土而無其無明之意。這個要國土的意旨，就是牟先生要為天台宗建立的有別於華嚴及其它諸宗學說的重要立場，於是，牟先生心目中的成佛境，就是一主體清淨，但含具下九界國土的存有者。為什麼牟先生要建立這樣的理論呢？這就涉及儒佛之爭的問題了。本來佛之成佛即是成佛了，九法界的國土皆在此起彼滅之中，九法界之眾生則在各個國土中輪迴生滅不已，眾生成佛即不再受限束縛於三界內之國土，而是自由出入三界內外，甚至繼續放光而有新的國土，以成就另一國土眾生的成佛歷程。所以，說成佛者有九界法而本身不是九界眾生而是佛法界之存有者，此說真是怪異至極。可以說是導因於一個不相干的問題而創造出一個不相干的理論，那就是儒佛之爭的問題及理論，儒家向來批判佛家說世界為虛妄幻滅的立場，現在天台能即九法界而成佛便似乎是保住了九法界的存在而不再是虛空幻滅了，但這是一個對佛教言不必要的理論，佛性存有是實有此佛時即是實有了，國土本就在佛教世界觀中必須是成住壞空、此起彼滅的，何況萬法以無明生滅而有，今牟先生以儒家形上學的立場而稱許保住萬法的天台學，此義既非天台學之宗旨，更有悖於佛家世界觀之基本立場，此說非善。以下再轉入下一節的存有論相關問題的討論。

（三）以一念無明法性心談存有論的圓教

牟先生說天台宗之圓教觀時上升到一存有論的問題意識裡，說存有論即說及整體存在界，而牟先生所說的存有論是很有實踐哲學意味的，其言：

由此原初之洞見即可進而相應《法華經》之開權顯實而立一義理之實以成立天台宗所謂之圓教。此一圓教是對一切法亦有一根源的說明即存有論的說明之圓教。那「不斷斷」之洞見是收于此存有論的圓教而說，不只是《維摩詰經》中所說菩薩解脫所應走之途徑，亦不只是《般若經》中不捨不著

之實相般若之妙用(不壞假名而說諸法實相)。當然，實相義是被保存下來的。故《法華玄義》明經體即是以「一實相印」為《法華經》之「體」也。但此「實相印」是就《法華經》之開權顯實而立之存有論的圓教中之實相印，不只是般若妙用中的實相，亦不只是般若之作用地圓具一切法這圓具中之實相。那不斷斷之洞見啟發出一存有論的圓教，同時亦即收入于此存有論的圓教中而被表現。因此，此一存有論的圓教即在「不斷斷」之實踐中而呈現。此一「不斷斷」之實踐中的存有論之圓教因為由于一義理之實而成立，故它亦為一系統。此一圓教系統之義理既不同于阿賴耶妄心系統，亦不同于如來藏真心系統。它全無現成的論藏可據。它是天台智者大師之所獨發。¹⁷

存有論問題正是形上學問題，牟先生合於天台圓教講，又合於不斷斷命題中講，又說不斷斷是實踐，又說他亦為一系統，以上諸說都十分詭譎纏繞，筆者疏理如下：牟先生所思考的正是一套形上學系統的佛學理論，由天台宗的詮釋而建構出。前此，阿賴耶系統對成佛無保證性，因為妄心故；而如來藏系統又對現象無必然性，因為現象始終是從無明緣起的阿賴耶識中來¹⁸。現在，牟先生自己創發的天台宗的不斷斷之系統，即是成佛者不捨一切國土眾生，故為不斷，但主體又自身清淨，故為斷，於是保住了國土，不斷，又能成清淨佛體，是為斷。既然有國土，且保住，則為存有論，即是對一切法有一根源的說明了。

牟先生這樣的思路，重點是放在佛教哲學如何安立現象界的問題，而以天臺之安立為最高。前此阿賴耶識緣起說安立了，但只成了一染污的世界。後來如來藏識緣起說得以使世界清淨了，但現象的安立依然依靠阿賴耶識，因此是踏空的存有論。即便是華嚴宗的法界緣起說，又只是成佛者自身的清淨意識的套套邏輯，更是不入現象世界。唯有天台之學，成佛者不斷九界而成佛，才真有保住現象世界的理論完成，是為真正圓教的存有論。

但是，這樣的思路是有問題的，因為，佛教的宇宙論根本就是此起彼滅、虛幻不實的，因此去思考存在界也就是客觀的法的存在之是否被成佛者保住而不捨

¹⁷ 牟宗三，《佛性與般若·下冊》，頁 602~603。

¹⁸ 事實上，此說皆有誤。關鍵即在，如來藏即是阿賴耶識，只是改阿賴耶識的妄心緣起為真心為主妄心為從的系統，因此現象的出現依然有所交代，至於成佛的必然性就有了絕對的保證了。因此沒有牟先生所批評的缺點。牟先生對唯識學理論的批評筆者皆可接受，唯其對如來藏說及法界緣起說及般若學的定位筆者皆不能接受。

的問題是一個錯亂的問題，這些現象世界的六道或三聖者的世界，都毋須視為實有而要保住的，世界在緣起生滅的流轉中，與眾生的生滅輪迴是同樣地不實的，仍需要追究的實有性與否的問題，應放在成佛之必然性及佛性存有之實有性上，此處一實，則現象世界即實，而終究來說，現象世界之實不實根本不關重點。

關於實不實的問題，牟先生確實十分關切，遂又討論如下：

然則此一圓教系統所依以成的義理之實是什麼呢？曰：即「一念心」是。此「一念心」亦曰「一念無明法性心」，亦曰「無住本」，亦曰「如來藏理」（六即中「理即」的如來藏，不是經過觀行後的如來藏）。此是相應那原初的洞見（不斷斷中的「即」）而來的存有論的圓具（圓具一切法之圓具）之「一念心」。它不是通過經驗的分解（心理學的分解）而建立的持種的阿賴耶識，雖然它與阿賴耶識同是無明妄心；它亦不是分解地說的八識中的第六意識，雖然統此八識皆可名曰一念心，亦可說開決了此八識而成為一念心。分為八識是阿賴耶系統，此是別教說（此當說為始別教，見下節。依華嚴宗，此為大乘始教。）而此「一念心」則是圓教說，故它既不可以被視為第八識，亦不可以被視為第六識。它是開決了八識，相應圓教融而為一說的。（圓教是就次第而不次第；開權顯實，非四味外別有醍醐，非三乘外別有一乘。）復次，它亦不是通過超越的分解而來的真常心。真常心之隨緣不變不變隨緣是如來藏真心系統，此亦是別教，而非圓教。它是消化了這真心之「但中」，就「不斷斷」之實踐中的存有論的圓具而說的煩惱心，故不偏指清淨真如理以為「一念心」也，此不是一念靈知，「知之一字眾妙之門」，這靈知心也。是故若就此「一念心」而言如來藏，這如來藏即是無明陰妄心，是就迷就事而論，此即是「理即」之如來藏。「理即」者，意謂此「一念無明法性心」，就法理說，它原則上即是佛也。法理之理即空如實相之中道理而且是圓具的「不但中」之中道理。法理如此，即是理佛。就眾生言，即是一理佛，即潛存的佛也。眾生在迷，有理無事，故只能就之而說「理即佛」，至多再進而說「名字即佛」，但總不能說「觀行即佛」，因根本無觀行故。至于「觀行即」後之其他「即」更必說了。但「觀行即」以及此後「相似、分證、究竟即」亦不過就是此「一念心即如來藏理」在「不斷斷」中之明徹無染地逐步朗現。¹⁹

¹⁹ 牟宗三，《佛性與般若·下冊》，頁603~604。

以上牟先生的討論十分跳躍，關鍵就在提出「一念無明法性心」的概念上。筆者認為，牟先生就是把許多想要的元素塞進這個概念裏，充實之，以達成他要的功能，那就是，說到整體存在界，保住它，又能成佛。這些元素包括：必須是實有論立場的存有論，雖然終極來說是達不到的，但絕對要積極接近之；也必須是論及現象世界的；又必須是能保證成佛的。而這些元素，都是他過去在批評阿賴耶識緣起系統及如來藏系統和法界緣起系統時所缺乏的元素，以及是共法而非系統的般若學所缺乏的。也就是說，牟先生前此對佛學的眾多批評，現在都要藉由「一念無明法性心」這一概念以掙脫之，使其無有那些缺點，而高舉天台之學。只是，筆者認為，過去牟先生這些優缺點的討論，勝義劣義的討論，其實都是牟先生自作的網羅。而此處所詮釋的一念無明法性心的概念，竟成了一個形上學的觀念叢，功能太多，意旨纏繞，詭譎難明。

文中說「一念無明法性心」是「如來藏理」，是「理即佛」之理，但不是「但中」之理，是「眾生在迷」，而「如來藏」又是無明陰妄心。這些都是很麻煩、很跳躍、且不清楚的說法，筆者試為重說如下：一個眾生心，即是無明陰妄心，故即接觸了現象世界，而它本身又是理即佛，且不是如牟先生所批評的如來藏真如理之但中之理，亦即不落現象唯隨阿賴耶識緣起而起而已，而是就在在迷之眾生心中已具此真如之理，所以就存在而言，它是實的，實的意思是說，它就實存在九法界的各階層之現象世界中，而它又是理即佛的意思是說，它完具著成佛的本質，只待逐步朗現。然而因著它的無明陰妄之旨而即於現象世界之立場，則當其相似分證究竟即朗現之時，九界眾生所在的世界便依然存在。這九界世界正是牟先生談這一套理論所要保住的重點。此一意旨，下節更將和盤托出。

仍就本小節言，理即佛的觀念就是心佛眾生三無差別的觀念，也正是一切眾生皆有佛性的觀念，這都是大乘共法而由智者大師以理即之名義說出而已。真如之理就在現象界，這也是《起信論》一心開二門的意旨所含具的道理，這些都沒有問題，有問題的是牟先生對阿賴耶、如來藏、及法界觀、和般若學的前此之定位都是大有問題的，於是，此處便建立了一個奇怪的成佛理論，即此成佛者即在九界而成佛，此義下節又要再度討論之。

（四）一念心圓具一切法

說「一念心圓具一切法」就是說這「一念無明法性心」包含了十法界一切世界，牟先生言：

再進而說此「一念心」不但只是一念心，而且是即具一切法的一念心。一切法趣此一念心，是趣不過。（此是將《般若經》的「一切法趣某某，是趣不過」之語移于此存有論的圓具上說）。此亦即是「一念三千」也。若只是分解說的識心，則不能說一念心即具三千。若只是分解說的真心，則亦不能說此一念真心即是三千世間法，而只能說它隨緣起現三千世間法。但此一念心，相應開權顯實之圓教，在「不斷斷」中，它必須存有論地圓具一切法_____三千世間法。²⁰

這個「一念無明法性心」是牟先生詮釋天台宗哲學的最高範疇，即是佛，即是形上道體的地位了，因此此處牟先生不斷深化其意旨及功能。說一念心不只是分解的真心，是說分解的真心就是只能隨阿賴耶緣起而起現，自己不具創造現象的能力，若說為真如之理，則又只是但中之理，本身不創造現象世界，這指得就是如來藏概念。這些就是牟先生辛苦地刻意區別他的「一念無明法性心」與他之前所批判的如來藏真如緣起觀的地方，至於他的一念心，是不捨棄九法界而能保住其存在且又清淨的法性心，故而說是存有論地圓具一切法，亦即是，包含了現象世界的存在。又見：

此是言「一念心即具三千」之典型文字。此境是不可思議之境。有此不思議境，故有「不斷斷」之「不思議斷」。因此，三千世間法皆成佛法。就十法界言，十界互融如水，非情執十界局限如冰也。此顯是開權顯實、決粗令妙、不斷斷中之「一念三千」也。情執十界局限如冰，是粗。十界互融如水，是妙。成佛必即九界而成佛也。故九界與第十佛界互融如水，皆成佛法，此是「不斷斷」也。在「一念三千」中，有十法界法。每一法界又各具十法界，是則成百法界。此是重疊言之耳。十法界中，除佛界外，有其他九界。就此其他九界而言，皆有無明在內。就此皆有無明在內之九界而言，則曰「不斷」（不離不除）。就開權顯實皆成妙法（佛法）而言，則曰「斷」（解脫），此斷是「不斷斷」，亦曰「不思議斷」，即圓斷也。圓斷後而成佛，佛界既與其他九界互融，即在「不斷斷」中即于九界而成佛，則雖佛界亦有其他九界之煩惱相，惡業相，與苦道相，不過內心無「無明染

²⁰ 牟宗三，《佛性與般若·下冊》，頁 604。

執」而已。吾人必須在「不斷斷」之層次上了解那一念三千之不思議境。²¹

上文中兩個需要討論的要點，其一為成佛的概念，其二為一念三千的意旨。

牟先生說的斷後成佛、九界與佛界互融、成佛就是即九界而成佛，這些話有點兒混亂。筆者以為：成佛者要救渡眾生，因此成佛前後都在眾生所在之三界內救渡之，但眾生所在的世界是一此起彼滅、虛幻不實的世界，佛隨意自在九界，甚至遍在一切處，這些都不等於佛界與九界融，更不能說佛仍有其他九界之煩惱相，只不過無染而已，此說甚為奇怪，明明不中佛理。這就涉及牟先生對「一念三千說」的定位了。智者大師雖說「介爾有心，即具三千」，但也說「縱亦不可，橫亦不可。」具三千只能是說雜念妄生染淨繁複多至三千，三千絕非定數，但問題是，牟先生竟把三千當成了三千世界的概念，縮小之即是十法界的客觀存在的概念，成佛是不斷斷，即是不執而即在十法界的，這就保住了下九界的存在，這就是實化了現象世界的作法，這是把與成佛理論混淆入形上學世界觀的理論裏的作法。此說已經違背了基本佛理的認識了。

（五）一念心即具十法界

牟先生接著引《法華玄義》談凡夫心一念具十相十界之討論文字，其言：

此一整段由凡夫一念心起至究竟三軌止，明三法之始終。此中「凡夫一念心即具十法界」即一念三千也。「一念心即三道性相」，而三道即三德，此即「不斷斷」也。「十法界中一一法界悉有三道性相」，是則雖成佛而亦有三道性相也，因本即九界而成佛，自身即是跡，永不離化跡故，不過「解心無染」而已。此之謂「不斷淫怒癡，亦不與俱；不壞於身，而隨一相（一相無相即實相）；不滅癡愛，起於明脫；以五逆相而得解脫，亦不解不縛。」²²

牟先生所引智者文字確實談到一心具十相十界，但是筆者以為，智者之意就是眾生在迷時的十相十界之具，即此在迷之當下而能去惡向善，即是菩提智心的發露，成佛之因緣在此。但是，並不能就此認為成佛者還在守住這迷念、惡心、及五逆相，更不是說成佛者主體清淨但有凡夫餓鬼地獄等國土之身，這是不通之

²¹ 牟宗三，《佛性與般若·下冊》，頁 605。

²² 牟宗三，《佛性與般若·下冊》，頁 608。

論。也並不是說，眾生的世界就是必然有著十界十相。牟先生的理解，幾乎就是這十界、十相、三世間等等諸事，就是一個必存、定存、永存的世界結構，成佛亦不捨之而是即之。也就是說，眾生心念的狀態，被牟先生視為存在的客觀的法，亦即客觀世界。這些客觀的世界，正是佛自身的化跡，佛存有者永不離之，一方面佛意識中有九界眾生的雜染心念，以備存九界的國土，是不斷，但主體心淨而不執染，故斷其染，是斷。可以說是牟先生在談成佛者的工夫活動中，偷渡概念的把現象世界的存在性問題給保住而且主張了。

（六）再說理即佛

牟先生又引《摩訶止觀》「六即佛」的理論，說其所謂之「一念心」正是「理即佛」。其言：

此由「一念心」說如來藏。因說「理即佛」，故言「如來藏理」，此一念心即具十法界，故它即是一如來藏。²³

如此說的如來藏是實相觀下的如來藏，非唯識系統中「如來藏」之單就自性清淨理即空如理而言，如世親《佛性論》之所說，亦非真常心系統中「如來藏」之只就自性清淨心而言，如《起信論》與華嚴宗之所說。此後兩者皆是權教中的如來藏，皆是分解地說者，亦皆是「斷斷」即「思議斷」中的如來藏。而此「一念心即如來藏」，若就理即佛而言，則進而說「一念心即如來藏理」，卻是相應開權顯實在「不斷斷」中之如來藏。故此如來藏是就迷就事而論也。「就迷」者，以有無明故，始有十法界之差別相。「就事」者，以一念心即是十法界故。（十法界詳展之，即三千世間。謂一一法界皆具十法界，是即成百法界。百法界之每一界皆有十種眾生世間，十種五陰世間，十種國土世間，共有三十種世間。每一界皆如此，則百法界即成三千世間矣。）²⁴

說「一念心」是「理即佛」是奇怪的結合。「一念心」在天台宗是在迷眾生的雜染狀態，而「理即佛」在天台宗是一切眾生的存有論命題，由理即、名字即、而觀行即，相似即，而分證即，以至究竟即，由存有論的討論，至工夫論的實踐，

²³ 牟宗三，《佛性與般若·下冊》，頁 608。

²⁴ 牟宗三，《佛性與般若·下冊》，頁 609。

再上升至境界論的成佛理論。因此應該講說是眾生在迷的狀態中已本具佛性，故而已是理即佛，這是智者之意沒錯。至於牟先生講這些理論的目的，卻是首先錯解在它宗它經所言的如來藏觀念意旨，說其只是空如之理，亦即無有現象世界的生滅功能，以及不即在現象世界進行成佛活動者。然後再說天臺宗之此一念心是理即佛，意即其以一念心而即在現象世界，藉不斷斷的工夫活動，而即九法界而成佛，說即九法界而成佛即是要說成佛之後九法界之世界仍然存在，佛亦不斷的在九法界中活動。此說亦無大礙。有礙者是在：佛即在現象世界的目的不是為現象世界的客觀存在之需要被保住，而是佛必定在一切世界救渡眾生的意思，眾生在哪儿佛的救渡就到哪儿，目的不是為保世界，而是為救眾生。至於眾生所在的國土世界，依佛教基本教義，根本是生滅不已不論其實的，故而無有即九法界而以保其存在的理論意義。

（七）此語出處

牟先生引「一念無明法性心」的文字出處，就在智者〈四念處〉文中，以下引牟先生所引的智者之言：

一句，名為「一念無明法性心」，若廣說四句，成一偈，即因緣所生心，即空，即假，即中。²⁵

牟先生的討論是在強調這不是唯識學的立場，因為說到無明即似乎是唯識學的無明緣起之意旨，故而易被誤會為所說的是唯識學的理論，但若還是唯識學，則成佛的保證性不存，故而牟先生必須強調他的「一念無明法性心」概念中雖有「無明」，但卻非唯識學之旨。筆者以為，唯識學的立場還是存在於如來藏系統中，而智者大師之所言，正是即現象說般若的清淨智心之妙用，這是個工夫論的命題，而牟先生則結合工夫論的命題，上升至存有論、形上學的立場。然而，雖然上升至存有論，卻只能說是有說到現象，但不能說是主張現象是實，因為這個佛教的教義畢竟是般若學的性空之教，否則，何以異於儒學？下一小節即是牟先生將要從此一存有論立場中脫實入空。也就是說，高天臺於一切佛教宗派經論之後，仍要高儒家於佛教。但是，牟先生高天臺於它宗的作法是以國土是否被保住的儒家問題意識為方法而說的，現在，他要高儒家於天台佛教的方法則仍改為國土是否被創生的儒家立場來論說的。

²⁵ 牟宗三，《佛性與般若·下冊》，頁 609。

（八）一念心不是實體性的本體

牟先生前此詭譎、纏繞、繁瑣的發表，其實就是要藉此以說論及存在的天台之學，最終對現象存在的問題上仍不是一實有論的立場，其言：

法性與無明在「不斷斷」中相即為一，即成「一念無明法性心」矣。此「一念無明法性心」即具十法界，此是就一念心而籠統地言之。如此言之，是「心具」。若分拆而從主從勝言之，則是「性具」或「理具」。性者法性也。理者中道實相理也。蓋法性無住，法性即無明，此即是心也。……「性具」者，法性是即于一切法而且具備著一切法之謂也。故心具，從勝從主說，即是「性具」，法不出如故也。以法不出如，故如性即具備一切法矣。是故如性之「性具」，即是「圓具」，此即所謂「圓談法性」。「理具」亦復如此。理者即「中道實相理」也。此「中道實相」之中是「圓中」，尚不只是「即空即假即中」之中，因為此後者可只是一觀法之通式。「圓中」者，「即空即假即中」之中而復具備著十法界以為中也。反過來，若以十法界為主，則十法界一切法皆趣空趣假趣非空非假之中也。「一切法趣中，是趣不過」，即是圓中。故「中道實相理」是即于而且具備著十法界而為實相理，因此，遂名曰「理具」，非謂此實相理是一實體性的本體或實有能生起萬法也。……此亦如「圓談法性」中之法性之不可視為實體性的本體也。是故天台雖是圓教，而仍歸於實相學，不失《般若》與《中論》之規範也。圓教之所以為圓教是相應《法華》開權顯實發跡顯本而立。關鍵即在「一念無明法性心」即具十法界。從勝從主而說，則曰性具或理具。「一念心即具十法界」不是大混亂、大渾沌，而是開權顯實，發跡顯本，相應圓教，在「不斷斷」中，所成立的圓說。只有這樣圓說的一念心(函著性具理具)始能顯出開粗令妙，在「不斷斷」中，「低頭舉手皆成佛道」。²⁶

以上，即是牟先生既要說天台保住萬法，又要說天台不實具萬法的詭譎之論了。法性與無明相即之一念心，被牟先生說成了含具一切法，即是含具十法界三千世界。其實，一念無明法性心差不多就是起信論的一心開二門，只是，起信論的一心，心佛眾生三無差別，佛概念被討論到哪裡，此心即到哪裡。至於牟宗三先生說的這個一念心，首先是般若實相的心，然而，牟先生之前說般若實相時說

²⁶ 牟宗三，《佛性與般若·下冊》，頁611~612。

其不涉及現象世界，是共法，但不是系統，因此，此時之一念心的實相，便需自己改變義涵以脫困，此即是無明即法性，法性是般若，無明則可講生滅歷程，於是此一念無明法性心即是一具備著現象的十法界的中道實相理。這就是牟先生的變魔術，前面談般若時斥其不涉現象，現在談天台又要讓其涉及現象。關鍵就是，般若學本來就涉及現象，是牟先生前此談般若時的不涉現象之說有誤而已。但是，非常重要且真正關鍵的，便是牟先生主張此一中道實相理並不能使此十法界的現象具備著如儒家一般的實體性地位，如其言：「非謂此實相理是一實體性的本體或實有能生起萬法也」。

牟先生千說萬說，就是要說佛家教義現象不實。之前說法界緣起是佛境界的套套邏輯，不涉世間；而如來藏緣起是隨緣才起，不隨緣即不起，但緣不緣是阿賴耶識的事情，所以如來藏只成了空頭的藏識；而阿賴耶識固然生起現象世界，但畢竟染污生滅，故不能成佛；至於般若學根本不涉及一切法，更脫離世間現象。好不容易在天臺學中藉由「一念無明法性心」以及「於九法界而成佛」因而保住世間了，但是，牟先生自己又還要說此世間背後之「法性心」「中道實相理」卻是一非實體性的理，此說之目的就是天台佛家還是有涉及並保住現象，但只不實，以此而有別異於儒學之實有論之論旨。然而，既非實體性，則與但中之理有何差別？牟先生就是因為一直守在儒佛辯爭的思路，所以才有這許多奇怪的理論說法。

（九）一念心只是個境界

當牟先生意識到他所說的中道實相不能是有實體性意旨之後，那麼，本體既然不實，現象又如何而來呢？牟先生的思路即是，這是一境界而不是一現象了。然而，筆者以為，就算是境界，也須是有主體，既然有主體，若沒有實體在背後的話，又如何有主體呢？總之，這真是一套隨說隨扔的怪異理論了。參見其言：

若問一念心既是無明法性陰識心，為所觀之不思議境，則「真心」在那裡？如何得見？曰：即在「不斷斷」中見。此是在「不斷斷」之解脫中依詭譎方式見，不是依分解方式先肯認一真心以為一切法之源，然後在「緣理斷九」之還滅中再恢復之，如《起信論》與華嚴宗之所說。此後者之方式是別教，不是圓教。圓教之圓實地見真心亦即呈現真心必須依詭譎方式見亦即呈現。²⁷

²⁷ 牟宗三，《佛性與般若·下冊》，頁 613。

此處說一念心為所觀之不思議境，然有境便有心，故而問說真心在哪裡？答曰真心就是在不斷斷的做工夫中作為主體者，並且達致境界，然而，牟先生思路糾纏，故說詭譎，詭譎即做工夫達境界之牟先生特殊用語。此外，牟先生不論何時都要對比地批評一下華嚴宗，因為華嚴宗是最具有實體相的佛教宗派，好在華嚴宗已經被打成了只是抽象理佛的自我觀照境，捨棄了起信、華嚴之路後，談工夫境界都不好談了，只好說是真心依詭譎方式見。又見其言：

今既開權顯實，則此真心定慧緣了二佛性即詭譎地收入於「一念心即如來藏理」中而為不縱不橫圓說之二佛性，而其自身即能萌動而為「能」也。其自身既即能萌動而為「能」，則它們即能依詭譎之方式而為「不斷斷」之解脫，因而解心無染之佛心(即真心)得全現——三德滿即真心全現。真心即《中論》所說之寂滅相，由圓解脫與圓實相般若處而見者，是一個境界，不是一個法，尤其不是一個實體性的法。是即無明無住，無明即法性，無一相可得，而亦三千宛然即空假中也。²⁸

本文中，牟先生其實在討論的是現象的存在性問題，那麼，就是一念無明法性心之使其有，此一念心亦正是真心，其在做工夫的不斷斷活動中使現象保住而有。但歸根結底，仍不是創造現象地使現象有，而是現象不知如何已有，一念心不斷斷自身清淨不捨九界而成佛，此時，現象不被捨棄，故仍有其存在性。但是，此一不捨現象的不斷斷活動已經不能再說為是一涉及現象的客觀之法了，那是甚麼？牟先生就說為是一境界，在此境界中，無一相可得，而亦三千宛然即空假中。筆者以為，牟先生此處的說法，既不是在談宇宙論，也不是在談本體論，也不是在談工夫論，也不是在談境界論，而是胡亂跳躍，任意亂談。縱然各種名相都收進，看似深入佛教義理而討論問題，其實都是誤解、錯解，任意下定義，以及任意判斷而已。其實，說境界是不錯地。在不斷斷中三德圓滿而成佛時當然可以說為是一境界，但此境界之可以達至是有其宇宙論本體論工夫論的互相推演之依據的，並不是說到了境界它就脫離了實有性的立場，可惜，牟先生說境界之意旨就是非實有性的立場了。

²⁸ 牟宗三，《佛性與般若·下冊》，頁 614。

（十）再論存有論圓具下的一念心

牟先生仍要高天台於其他一切佛教宗派，因此再度討論此一念心的存有論定位，而說其非唯識、非權教，其言：

依以上輾轉引申之縷述，則知智者所說之「一念心」，雖是陰識心、煩惱心、剎那心，卻是一念心即具十法界而為不可思議境之一念心，故決不是唯識宗之分解說的識心，故必曰「一念無明法性心」。它雖是無明識心，卻即是法性；它雖是煩惱，卻即是菩提；它雖是剎那，卻即是常住（不是心理學的時間中之一心態）。此其所以為不思議境也。它是決了唯識宗權說的八識，相應《法華》圓教，在「不斷斷」中，依詭譎的方式，而圓說的一念心，作為「無住本」的一念心，亦即可以視作一「存有論的圓具」之一念心。²⁹

牟先生空頭地設想了一個一念心的狀態，首先說它是陰識心，這就是要賦予它有涉及現象的功能，但卻不是唯識學之唯無明而緣起世界的八識中之任一意識，因為唯識學之八識不能清淨化自己而終於成佛。牟先生之此一「一念心」又是一法性心，故而能有清淨化自己的成佛可能，而牟先生則又把天台宗和禪宗修證的工夫方法當作存有論的命題來認定，工夫實做的完成也被說成世界存在的保住。筆者以為，牟先生引用的所謂即煩惱即菩提之命題，本來是說就在此一當下妄雜之念中以般若智、菩提心轉化之而做工夫，這種般若工夫的命題，被牟先生轉為存有論的命題來解讀，意即煩惱界即菩提界，凡夫法即佛法，因此轉成了就存有論說，這就十分詭譎了，故牟先生自己便以詭譎的相即之說，以說其有存有論的圓具之功。

此外，對於上文中排斥唯識學的立場，筆者認為，如來藏緣起也好，法界緣起也好，都沒有丟掉唯識學的無明緣起的基本教義，只是以真如伴隨此無明，改染識為根本淨識，而清淨如來藏就即在生滅法中。因此無須丟棄唯識學說而另持一念無明法性心之說，又把說成佛境的境界論與說現象的宇宙論問題混在一起，而提出這個「存有論的圓具」的說法。

²⁹ 牟宗三，《佛性與般若·下冊》，頁 614~615。

(十一) 圓教與權教

牟先生藉智者的圓教觀說天台、華嚴之別，即是一圓教與權教之別。其言：

圓教不與任何權教為同一層次，而表達方式亦不同。但圓教必預設權教，即，必即於權教而顯。蓋《法華》圓教為末後說，由開權顯實而成故。_____依此，吾人可說華嚴宗的別教一乘圓教是分析的圓教，其前提如下：1 緣起性空；2 毘盧遮那佛法身。其所因之前提如下：1 空不空但中之理（靈知真心）；2 隨緣起現。吾人就此所因處作一批判的考察，說其「曲徑紆迴，所因處拙」。（智者已說「所因」，而後來華嚴宗之澄觀即就十玄而言玄之「所因」。此「所因」智者早已說其是「拙」矣，澄觀仍如此說「所因」而對於拙無答辯。）是故但為別教，非圓實教。那就佛法身法界而說的分析的圓教不能決定什麼也。天台宗的《法華》圓教，吾人可名之曰詭譎的圓實教，其前提如下：1 原初的洞見_____不斷斷。2 一念無明法性心_____無住本。3 一切法趣空、趣色、趣非空非色。不就佛法身作分析的鋪陳以為圓教，因為此是不言而喻的（當然分析地言之亦有價值），但就所因處開權顯實以為圓教，故此圓教為真圓實教也。³⁰

上文中牟先生把華嚴宗和天台宗的宗旨依其自解而予以呈現，總之天台圓而華嚴只是權。牟先生又說，圓教必即於權教而顯，筆者以為，此說意旨含混。牟先生的理由是，法華圓教為末後說，由開權顯實而後說。筆者以為，說開權顯實可，然而主張必即於權教而說就不清楚了，關鍵即在依牟先生自己的詮釋，諸權教之宗旨實在已經難以和他自己所暢說的圓教之宗旨有可以溝通互攝的可能了。下一小節牟先生又有奇特的理論，即是說天台宗的一念無明法性心是收攝了前此所有權教的理論而完成的，亦即對藏通別諸教之收攝而成就了天台宗的真正的圓教。筆者無法解讀何謂收攝了前說、預設了前說，明明都予以錯解、誤解又捨棄之而超越之，則何來預設之說呢？在智者的藏通別圓之分判下，前說與天台之說確實只是問題意識的不同以及立論意旨的不同，其中並無對立之立場，因此說預設說收攝則可，因為系統不對立。但是，在牟先生的解讀下，在系統不系統、圓不圓、捨不捨的分判下，前說諸教實已無法被天台圓教收攝進來了，至少無法被牟先生解讀下的天台圓教收攝進來了。

³⁰ 牟宗三，《佛性與般若·下冊》，頁 615~616。

本小節中，牟先生以華嚴之圓教為別教一乘圓教，是分析的圓。意思是說那是就法身佛的概念之解析而得的一切清淨的圓滿佛身觀，既是如此，又如何收攝呢？可以說，這只是牟先生為反駁華嚴而說的意旨。

（十二）真圓實教

牟先生於此原初的洞見一節中結論道：

經此此簡別，則可確定地正說此圓實教之「一念無明法性心」即攝前諸教所說心識。藏通二教之六識經開決後，即攝入于此「一念無明法性心」中而亦為不思議之妙境。始別教之阿賴耶經開決後，亦攝入于此「一念無明法性心」中而為不思議之妙境。終別教之真常心經開決後，亦攝入于此「一念無明法性心」中而為不思議之妙境。反過來，則說藏通二教之六識是由此圓說的「一念無明住心」所開出的對機之限定說。始別教之阿賴耶以及終別教之真常心亦然。此種開出如破微塵出三千大千世界之經卷。開出後，再開發、暢通，而決了之，則復歸于圓實。³¹

此說即是牟先生以「一念無明法性心」的自創命題的立場，說它已經收攝了藏通二教及唯識始別與華嚴終別之教，牟先生藉華嚴宗之小始終頓圓之五教說，將唯識說為大乘始教，而將華嚴說成大乘終教，並兩收於天台圓教中。但是，筆者認為，牟先生問題意識不清明，討論重點不斷跳躍，主張的立場隨環境而改變，前此被排擠的理論又如何說能收攝進來呢？不能因為智者四教是前後排序逐漸轉深彼此不隔，則牟先生在此處就可以說它自己設想解釋創造的「一念無明法性心」的理論也能收攝前此藏通別諸教的理論，因為那些理論已經被他改頭換面至不忍卒睹了，牟先生自己的天臺學理論，無論如何收進不了藏通別諸說了。

四、結論

牟先生的佛學理論，無疑地是一大創作，有其極精彩之處，但更有其極顛覆之處。本文中說明了牟先生的「一念無明法性心」的意旨，既有工夫論旨又有境界論旨又有宇宙論旨還有本體論旨，可以說所有的哲學問題都在這個概念範疇中被討論到了，但結果卻是表面上看似解決了所有的問題，實質上卻又不能成立任何理論。筆者以為，牟先生是在做辯論比賽，而不是真的在做理論研究，因為他

³¹ 牟宗三，《佛性與般若·下冊》，頁 619。

不忠誠於文本，只管自己找理由，要肯定要否定都任意由他。本文盡一切努力疏通牟先生的意旨，目的在使他的理論可被理解，理解之從而捨棄之，而不留下當代新儒家學派的佛學研究的影響力。

牟先生於本書中還有其它要點，此待它文再討論，限於篇幅，本文暫止於此。

應縣木塔出土《圓教四門問答》初探

中國人民大學國學院 教授

索羅寧

應縣木塔發現的佛教文獻能過大量補充學術界對遼代佛教的認識，因此早已被國內外學者所注意。近幾年竺沙雅章在《宋元佛教文化研究》一書中對應縣木塔出土的一部份出土華嚴宗和唯識宗文獻進行了版本校對，並且討論了木塔所藏《華嚴經隨疏演義鈔》等文獻之來源和不同版本系列等問題。

竺沙氏主張之一是：華嚴宗和唯識宗為遼佛教體系中的具有統治地位的宗派，華嚴宗在遼之傳播應與五臺山區域晚唐以來的華嚴傳統有深淵關係。五臺山區域流行的華嚴思想主要屬於清涼澄觀（737-838）體系中。據木塔所出現的文獻來看，遼華嚴體系是以《華嚴隨疏演義鈔》、《釋摩訶衍論》及與其相關著作（如《釋摩訶衍論通贊疏》卷十、《釋摩訶衍論通贊疏科》等）組成的。木塔出土的華嚴宗文獻包括《大華嚴經鈔》、《隨疏演義鈔經題撰人釋疏》、《大方廣華嚴經疏序勸善文合冊》等，皆為研究遼代華嚴信仰的主要資料，其印刷頒佈時段大概屬於遼聖宗和興宗時期。據此可知木塔所出文獻屬於聖宗至道宗時期的資料，其中大部份與澄觀思想有關係，反映遼佛教中華嚴宗之盛興。^①如上斷代與遼道宗的《釋摩訶衍論》的刊佈發行是相應的。

此外，據載圭峰宗密（780-841）的圓覺禪思想也屬於遼代華嚴主幹綫之一：宗密撰《諸說禪源諸詮集都序》是遼崇天皇太后在清寧八年（1063）“印造頒行天下定本”。《禪源序》雖不見在木塔出文獻中，據迄今流傳於世的遼代佛教文獻，其思想曾是遼以及華北區域禪觀的主要基礎。

此外，應縣木塔出土的《釋摩訶衍論通贊疏》為遼道宗鹹雍七年（1072）刊佈，即是與遼道宗大量促進《釋摩訶衍論》之流轉是同時的。即可說《釋摩訶衍論》、《釋摩訶衍論通贊疏》與遼高僧圓通法悟所撰《釋摩訶衍論贊玄疏》等成

此處筆者特別感謝陳英善和胡建明二位教授針對本次論文表示修改和補充意見，文中的錯誤等皆歸於本人。

^① 竺沙雅章，《宋元佛教文化史研究》，（東京：汲古書院 2000），第 123-124 頁。

一個代表遼代華嚴信仰特色的體系的著作。據筆者瞭解，現存《釋摩訶衍論通贊疏》卷第十的內容大致上與《釋摩訶衍論》大正藏本的卷 7 至 9 有所相應，文中的一部份段落接近北宋普觀撰《釋摩訶衍論記》。^②儘管如此，無疑問的是：遼代佛學界把《釋摩訶衍論》的發佈看為自己對佛教的傳播的獨特貢獻。

與遼華嚴信仰相關資料多見在西夏黑水城出土文獻中，其中包括所謂《龍論》（即《釋摩訶衍論》的注解）、《釋摩訶衍論》、《眾生心圖》（基於《釋摩訶衍論贊玄疏》的小論文）的漢文本、《隨疏演義鈔》（或悟理顯演撰《華嚴談玄抉擇》），遼圓通法幢撰《顯密圓通成佛心要集》漢文本，及其《鏡心錄》的西夏譯本皆與遼華嚴信仰有關係，並屬於所謂的以華嚴思想為主的“顯密並行”的所謂“圓教”。^③該體系包容南北禪宗、密教陀羅尼等修行法門；其教義範式即是《華嚴經》以及澄觀的思想。上述說明，遼與西夏曾屬於共同華嚴傳統，並且此傳統不限於國界，而是自唐末界定華北區域佛教特性的思想。這些問題竺沙雅章、遠藤純一郎、索羅寧、等人早已有論之，^④此處不須重談。

因此，木塔文獻價值不限於遼代佛教的研究，如上資料的研究能顯露華北佛教特色，並增加漢傳佛教在唐宋時代的發展與轉變。從此觀之，《應縣木塔遼代秘藏》一書另收錄的《圓教四門問答》寫本為上述思想體系的重要文獻之一。據字形和內容特色，這個文獻似乎為遼本土的佛學著作，能夠代表遼佛教的一些特色。以下可見筆者對此文的初步研究和內容的討論。

一、《圓教四門問答》錄文及其標題

木塔文獻間所謂的《圓教四門問答》原文收錄在中國文物出版社 1991 年出版的《應縣木塔遼代秘藏》第二冊，第 520-521 頁，寫本共分三紙，原來為卷本，具體行數為 63 行左右，行中 20 字左右。該文獻一部份字體相當草亂，並有些遼代特殊字樣，如“華”寫成“花”、“槃”寫為“盤”等，足以假設其為遼代抄本，^⑤

本文為本人在 2014 年 5 月國際華嚴學研討會中的論文；會議中經過與諸學者大德得以改進，特此感謝陳英善教授和胡建明教授為本人提供指教。

^② 此處可說：《釋摩訶衍論記》雖成書時期未詳，但可知因為文中引“遼本”（即是遼道宗重新流傳於世的版本）和“麗本”（即是高麗版本）並有二本之間的文字核對，皇宋時期的《釋摩訶衍論記》均比遼本、高麗本要晚一些。

^③ 索羅寧，《西夏佛教系統性初探》，《世界宗教研究》13（2014）

^④ 相關問題討論見：K. Solonin, “The Liao Sources of Tangut Chan Buddhism”, *Asia Major* 26 (1), 2013 等處。

^⑤ 見竺沙雅章，《宋元佛教文化史研究》，第 125；第 263 頁。

文獻年代雖然難以確定，但因為其與遼本《演義鈔》等資料並肩出土，可以假設此文獻皆屬於同一年代，即是遼興宗和道宗時代。《圓教四門問答》的文本相當殘略，文中殘略的部份甚大，因而解讀有困難，一部份字難以識別，需要更進一步的研究。據筆者構擬，《圓教四門問答》原來屬於一本比較大的著作，現存殘片只能代表原來的一部份內容。

該文獻之標題未存，今流傳的《圓教四門問答》之標題似乎由《遼代秘藏》編輯者所造，在文中並不見；所謂“四門”難以識別。文中的“四”指的是受到天臺影響的靜法寺慧苑（673-？）以後的華嚴判教，乃是藏、通/同、別、圓；起於法藏的始、終、頓、圓的判教體系文中並不見；從而可知，該文獻所介紹的思想可能屬於賢首法藏之後的華嚴思想；文中也出現一些華嚴術語（如“行布圓融”）也最早出現在靜法寺慧苑著作中，而多見在澄觀《演義鈔》等著作，可見文獻內容與澄觀體系關係比較密切。判教問題只代表現存文本的一部份內容，因此不得成全體文章之標題。

據筆者判斷，文中總有九番“問答”而非“四門”。據其內容，文中所討論的問題皆與華嚴之“同”、“別”、“圓”三教以及“揀”、“收”概念有關係、另外有“十玄門”、“三世”等問題的討論。最後，文末另出現所謂“玄一”概念，“玄一”似乎為全文的核心內容，與“四法界”、“十玄門”等有密切關係。因此筆者建議的標題可暫定為《華嚴玄一問答》頗為妥當並代表其內容特色。

以下為筆者的錄文，有框（如）標誌的字代表原所文缺的而筆者構擬的字；□符號表示原文缺並無法構擬的字。以下錄文中之保留了一部份異體字（如“𠂔”、“盤”等），大部份寫成現代正體字以便讀者參考。以“問”為標題的段落亦為筆者所加，原文皆缺之。頁的順序亦據《遼秘藏》中之安排。

錄文

1 (應縣木塔, 第二冊, 520, 下) * 《華嚴玄一問答》 (*圓教四門問答)

第一問 [缺] 能收，有別義□□，收耶？若有同義，復作能收，海有百川之水，則義同也。若𠂔《涅槃》本經僅是全收，教各有同四教義故，所以獨名花嚴為收教耶？若□□□□（本文刪除 2 字）今雖有四教之同，不具圓融具德之義為宗，不名全收教者。若𠂔圓融具德即是別教揀義者，今全收如何？答：□□□廣云：“如實義者，揀收二種但就圓教中說”。全收即同教，□□所收，能圓即所收。文云：“教能攝四教，其猶大海”，能攝□□故。

第六問 隔法異成門，此一即以十對^⑦之 □□□□□□□□因適爲緣起故，□□攝歸一會，□□□爲十世，□一會爲摠，**十**世爲別，摠別無礙，故成玄一。

⑦即《華嚴經疏》卷二中：教義、理事、智境、行位、因果、依正、體用、人法、逆順、應感。

第七問問：此□時分無礙爲玄一者，無礙可云玄一，行布際3（521，下）分□□，玄一爲是躰事。若是玄一，玄一應是行布，若是躰事，應同刊定。答：有二說，一：不分能所，行□布圓融摠爲玄一，時是假故不同。其餘十對是有躰法□行布是躰，圓融爲玄一。二云：行布時不爲玄門，但圓融時分摠爲玄，其行布散在十門躰事□中；復雖在十對躰事，有不爲所依；時是假故。

第八問問：依行布時，有圓融時爲玄一耶？爲不依行布時，□圓融無礙時爲玄一耶？若許依者，時應劫是所依躰□事，何異刊定不？若不依行布時，有圓融時爲玄一者，□融何法數無礙爲玄一耶？答：由時是假，卻當前義，不分能所摠爲玄一。

第九問問：三世，過未二世是有是無；□若有何異現在，俱是有故，亦外同道（即是：外道同，錄者據下文改），三世實有；若是過未是無，如何平攝融通緣起自在？答：過未二□世其實是有，但過去有，未來有，不是現在有；約不壞相，現在顯而過未隱，緣起圓融不同外道，定相無有。又或：“三世有，無圓融”。謂：“過未雖無，與現在又交□□□□，如遍計，情有無無二義；交徹亦是有無自在，□□□□有無，交徹圓融自在亦復如是”。

二、文章的結構和內容初探

第一至第三問討論的主題是“圓融具德”及其與“別教”，“同教”，“揀”和“收”的關係。周知，這個問題屬於清涼澄觀在《演義鈔》所討論的核心問題，主要涉及到華嚴與天台判教之相互關係，即與華嚴是否能的“圓教”之名。據筆者瞭解，《華嚴玄一問答》闡述的內容大致上與《大疏》卷第二的內容頗爲接近，并論述結構從順《演義鈔》的闡述。

澄觀在文中分析當時所有關於“同教”，“頓教”等的理論；其分析結果則是：根據“本末無礙門”《華嚴經》以及華嚴境界爲包容所有的“自小至大”的說法，并提出“隨處隨時重重無盡”之說乃代表“華嚴境界”，其他法門則“不離華嚴之用”。從“義理分齊”觀之，華嚴圓教能收所有法門而不爲其所收，即如大海攝百川而不爲百川所收，此爲“圓教”義。^⑧“一乘”則爲同教和別教二種，其中“別教一乘”爲“圓融具德”之意；“以別該同皆圓教攝”。^⑨

^⑧大正藏，第35冊，1735：514a1-15

^⑨大正藏，第35冊，1735：514a16等

遼文獻的作者比較徹底瞭解《華嚴經》與《涅槃經》的關係，並提出兩部經針對兩者為“揀”或為“收”的討論。據文中“問者”的意思，《涅槃經》為全收之教（據澄觀分析《法華》為同教一乘），別教一乘（圓融具德）乃是“揀”意，則《華嚴經》不得稱“圓”之名。澄觀和遼代悟理鮮演在《探玄抉擇》卷六皆有解釋這個問題。據澄觀在《大疏》的意思，“揀”和“收”代表“圓教”的“有所通”及其“無所局”：“圓”包容藏、始、頓、別，即是“如海有百川之水”（收）；同時“圓”與其所容納之四教不同，即如“如彼百川不同鹹味”（揀）。^⑩

終鮮演引用澄觀《演義鈔》有如此之說法：

《鈔》先則：總“收”者，圓教之中有前四教義也。故《疏》云：大海必攝百川，圓必攝四。後則：總“揀”者，圓教之中無前四教義也。故疏云：雖攝百川，同一鹹味 […]。^⑪

《疏》以別該同皆圓教攝者：始開則“同別有異”；終合則“能同別”故。問：別教與圓教為同異耶？答有云：寬狹異故：別教狹而圓教寬也。圓教雙攝同別故。今詳不爾，表詮立名，約“收”建號，故名圓教；遮詮立名，約“揀”建號，故名別教。分相則同別作異，相攝則能同亦別。^⑫

上述引用的鮮演闡述代表“揀”和“收”並非實體而為同一“一代之教”之不同名稱，主要差異在其“寬狹”、“開合”等，即是“圓”與“別”相攝則雖然是同，但保留圓非別之差異，即是文中的“開則”和“合則”。《華嚴玄一問答》的解釋則是“收揀”本身為“圓教”中的概念，即是針對“圓教”之“能圓”以及其他法門為其“所收”而說的，故遼文獻中的“教能攝四教，其猶大海”的一句接近澄觀的意思。總言之，《華嚴玄一問答》作者似乎認為“圓”和“別”之間差異即屬於“收”和“揀”二範圍，從其本體而談，二者具有同一個內容；不過在名稱上有差異。上述差異皆屬於“詮釋”範圍：即是所謂“表詮”和“遮詮”之類。如此之說法接近澄觀與鮮演的解釋，並比較近於鮮演的說明。

^⑩大正藏，第35冊，1735：70c18-25

^⑪續藏第8冊，235：72b10-11

^⑫續藏第8冊，235：72c11-12

第二問答與第一問答是相互連接的；進一步介紹“揀收”以及“圓別”之間關係；主要闡述“別圓”同而不同的情況。此段落中“流”字含義不甚詳，需要更進一步探討。

第三問答介紹“圓教”可以從四方面（即“所依體事”、“攝歸真實”、“彰其無礙”及“周遍含容”）和“十門”的分析。利用上述四門和十門為解釋“圓融具德”符合和《大疏》卷二中的闡述；¹³可以證明遼文獻與《大疏》、《演義鈔》和《探玄抉擇》之關係。此處《華嚴玄一問答》作者主要解釋“別教一乘”之意，同時也提到“無盡法界”概念。其中“法界”與“無盡”是分開討論的：“法界”屬於四法界而“無盡”屬於“十對”，也符合澄觀在《大疏》卷二之說明。遼文獻所討論的主題與上文有所接近：如果“所依體事”、“攝歸真實”、“彰其無礙”及“周遍含容”皆為別教一乘，同教義何在？《華嚴玄一問答》的解釋類似在第一二問答中的詮釋：“周遍含容”該同前三門，則全是別教中。“十義”可以“彰其無礙”，即說明“無礙法界”；此法界為別教核心境界，從此觀之，前諸門皆屬於別教一乘。第三問答文本雖然有比較破殘，但也可見其內容與《大疏》相當接近。

儘管如此，《華嚴玄一問答》似乎有一些獨特思想，並不全是清涼澄觀的或悟理鮮演立場的闡述和說明。總而言之，此段落內容屬於《華嚴經大疏》中“別教一乘”的“周遍含容”門，也就是“圓融”之意。進一步推之，文中的意思是華嚴的別教一乘與圓教無異。如此想法與前 1-2 問答有類似之處。

第四、第五、第六門討論十玄門中的“廣狹無礙自在門”、“祕密隱顯俱成門”和“十世隔法異成門”，即屬於華嚴十玄門，其順序也大致上接近《大疏》卷二的闡述。文中缺少整體十玄門的排列，因此不得知《華嚴玄一問答》屬於法藏還是澄觀的體系；主要內容集中在於“廣狹”、“隱顯”、“隔法”與“性相”的典範有如何關係。“廣狹”、“隱顯”、“異成”全屬於“相”之隔離，但也有“稱性一玄”之圓融。如此，據文中說明，從法性角度，“隱顯”具有一種“自在性”。若能“稱性”觀之，則把二者之間的對立看為“玄一”。此外，“隔法”之“異成”需要據“總別”相典範分析，則“攝”一切萬相而“歸”為同體法性之“一會”的趨勢。據此，“十世”為“別相”，而“一會”為“總相”，由於兩者不二，圓融之“玄一”亦可見。

第四問答內容解釋“稱性”的說法。此概念與“玄一”核心思想是相應的；雖然為漢傳佛教一種普通名相；在華嚴著作之間多見在《大疏》中，不過澄觀利用此

¹³ 大正藏，第 35 冊，1735：514a15 以下

名相來源在靜法寺慧苑《續華嚴略疏刊定記》中。儘管如此，目前所知華嚴著作未見“稱性”與“玄一”之並用，可以假設為遼作者添加的說法。據文中內容可以推論，此段落屬於《華嚴經大疏》中的“攝歸真實”門。儘管如此，《大疏》、《演義鈔》，《探玄抉擇》不見相關段落，似乎為遼文獻筆者自造。

第七、八問題屬於最初的“別教一乘”之第一門。這個段落討論“所依體事門”以及“圓融”和“行布”的主要概念，皆說明文中的“玄一”與“能所”之關係。據澄觀在《華嚴經大疏》等處指出，“圓融”是“理性德用”，則能徹通一切修行之“位”（則是“圓”和“頓”）；“行布”則是“教相施設”，則意味著不同行位和不同法門之間的差異（則是“漸”）。此外，“圓融”無時間的限制，而行布反而在時間范疇能展開。不過，根據遼文獻，時間為“假”，則是以時為標準的區分沒有絕代的意義。據《華嚴玄一問答》行布圓融也有“能所”關係，即是“行布”之不同法為“所融”，而“圓融”則為“能容”“玄一”之法性。因為兩者之間亦存在著不二無礙關係，一切菩薩“行位”有一種“頓成”潛能，即是華嚴主要概念之一。不難看出，遼文獻中的思想雖然利用不同的闡述，但其核心思想與慧遠在《刊定記》中：“圓融是行布之圓融，行布是圓融之行布”的說法頗為接近。^⑭

在澄觀思想中“圓融行布”似乎沒有與“所依體事”的直接關係，但《華嚴玄一問答》把這些概念透過利用“玄一”的典範連接為一個體系。遼文對澄觀之理解是：“無礙”即是“玄一”。“玄一”即是“無礙”之義，如此“所依體事”中的“十對”雖然屬於“行布”範圍，同時也是“玄一”的體事。因此“行布”和“圓融”之間似乎有矛盾。對此問題的解釋是“圓融”和“行布”總為“玄一”，只是由於“時假”而有差別。如此，《華嚴玄一問答》提出三層結構：“十對”是法、“行布”是體，而“圓融”能夠包容“體事”的為玄一。第二個是：“行布”本身不是玄一，這個概念是針對“圓融”而劃分出來的，如此“行布”確是“圓融”而不屬於“十對所以”。另一個問題是：“圓融”為“玄一”是否需要包括“行布”的差別？假如“圓融”是針對“行布”才得稱“玄一”，則“圓融”和“行布”的“體事”無異，無法確定所謂“事”的地位。假如“圓融”中沒有“行布”之事，則不得稱“圓融玄一”之名，因為“圓融”本意即在於其能容何法事。此問題解釋，就是說，因為沒有“能所”之對立，就“能容”與“所融”無異，全體為“玄一”。

^⑭ 續藏經，第3冊，221：725b16

在上述討論中，遼文獻中常出現“刊定”一詞。這個詞出現在討論“行布”、“圓融”及“玄一”與“時”關係的第 7-8 問中。木塔文獻比較破殘，因此全部思想構擬有些困難，不過大概可以有如下構擬：“行布”與“圓融”皆屬於能所之範式，因此“玄一”內容與時間有關係：如果“無礙”即是“玄一”（即是“玄一”為“無礙”所收），則“玄一”是“行布”；如果“行布”為“圓融”所收，則玄一為“圓融”體事，即是“圓融”所依之“體事”。據遼文獻作者，此思想同與“刊定”接近靜法寺慧苑撰《續華嚴略疏刊定記》卷一中的“事體”，“德相”等的討論。遼文獻對此問題解釋如下：“行布”和“圓融”只有時間假名差異；其二“圓融”為“總名”，“行布”分散在十對中，但不為“圓融所依”，所依能依等只是一種假說。據慧苑在《刊定記》的說法，體事即是德相所依，¹⁵因此遼文獻反映了并排斥了慧苑立場。第 8 問另見“刊定”二字，並且此處《華嚴玄一問答》似乎支持《刊定記》對行布和圓融的解釋。

第九問涉及過去、現在、未來三世與緣起自在的關係問題。如果三世皆是“實有”，則是與外道思路相同，如果三世不存在，即不成“緣起自在”之相續性。答案是三世確是有，但三者之間關係應該根據“隱顯”二方面分析。據《華嚴玄一問答》三世雖然是“實有”，三者無有定相，則與外道的概念不同。因此與“緣起自在”的相續性無矛盾。此外，三世之“有”和“無”非為有定義的概念，而是相互交徹而無礙的，如遍計所著之境界包含著“世俗有”和“究竟無”的二方面，因此三世之間也存在無礙關係。

小結

現存的《華嚴玄一問答》（《圓教四門問答》）不是一個完整的著作，而屬於量較大的華嚴佛教資料的殘頁。文獻基本上可以分成三段：1-3 問答為判教，4-6 為“玄門”的討論，7-8 為“圓融行布”的闡述；第 9 問則是“三世”的討論。一切問題都有一種“一貫”內容，用詞也相當一致。至於其作者問題，筆者無法提供建議，不過從內容、文字特色、引用資料等來看，其作者不是像悟理鮮演（1048-1118）或圓通道（1056?-1114?）那樣的遼代華嚴高僧。《華嚴玄一問答》雖然無疑問的是一片遼代華嚴佛教著作，但其文內討論內容與中原華嚴思想有明顯的關係。《華嚴玄一問答》內容儘管利用澄觀在《華嚴經大疏》和《演義鈔》的

¹⁵ 續藏經，第 3 冊，221:584a1 以下

概念，但其對判教的解釋與清涼大師不全同，並且文中的“玄一”似乎不見在澄觀的著作中。此外，《華嚴玄一問答》準確引用澄觀著作的段落似乎沒有，文中的針對“玄門”的解釋也異於澄觀的闡述等。

此外，筆者認為《華嚴玄一問答》中可見與靜法寺慧苑《續華嚴略疏刊定記》內容相關的段落。遼文獻雖然沒有直接引用《刊定記》，但從其文字的使用和思想構擬可以假設，遼文獻的作者對慧苑的著作有些瞭解。

據《華嚴玄一問答》據作者的理解，“別教一乘”與“圓教”大致上同。儘管如此，文中另提的“玄一”應該為一種更深入的判教層次，與“圓融具德”相同。從而可見，“圓融行布”不二的原因是二者皆為“玄一”的不同方面。從此觀之，《華嚴玄一問答》可能代表遼代華嚴發展的一個比較特殊趨向。“玄一”在文中並未得其定義，但其重要性是毫無疑問的。

陽明心學與華嚴思想 ——以王畿為研究中心

南京大學文學院 博士後

安徽工程大學 副教授

劉 聰

摘 要

華嚴宗思想對陽明心學的發展有著重要的影響。王陽明的弟子王畿的著作中，不僅有較多引用華嚴著作之處，顯示出其對華嚴宗的經典十分熟悉，且保存著與華嚴僧人交往的資料。在思想模式上，王畿的心性論和功夫論與華嚴思想有著十分相近之處。在心性論上，王畿在借用了華嚴宗「性起」說的理論模式的基礎上，提出了「良知隨緣任運而生善惡」的良知論；在功夫論上，王畿借鑒了宗密的修悟方法，提出了「實修真悟」的良知工夫。

關鍵字：儒佛關係 陽明學 王畿 華嚴宗 宗密

在陽明心學與佛教關係的研究中，學者關注的重心禪宗思想對陽明心學的影響，尤其是禪宗佛性觀和修行論在陽明心學形成和發展中的作用。事實上，不僅禪宗思想與陽明心學關係密切，而且華嚴宗對陽明心學的發展也有著重要的影響。本文以王陽明的弟子王畿為中心，分析陽明心學與華嚴思想的關係。

一、王畿著作中的華嚴經典

在王陽明的弟子中，王畿無疑是最為突出的一位。黃宗羲曾說：「昔緒山、二溪，鼓動流俗，江、浙南畿，所在設教，可謂之標榜矣。」¹錢德洪是公認的王陽明的大弟子，黃宗羲將王畿與錢德洪並舉，可見其對他的重視程度。正是王陽明的這位重要弟子，大大推進了陽明學與佛教的融合進程。劉宗周說：「吾意後之學聖人者，由陽明子，而朱子及於明道濂溪溯之孔孟如是而已矣。然學陽明之學者，意不止陽明也。讀龍溪近溪之書，時時不滿其師說而益啟瞿曇之秘，舉而歸之師，漸擠陽明而禪矣，不亦冤哉。則生於二溪之後者，又可知矣。」²黃宗羲繼承了其師的說法：「陽明先生之學，有泰州、龍溪而風行天下，亦因泰州、龍溪而漸失其傳。泰州、龍溪時時不滿其師說，益啟瞿曇之秘而歸之師，蓋擠陽明而為禪矣。」³由此可見，王畿是公認的開啟了陽明後學「瞿曇之秘」的代表人物。

在王畿的著作中，常常引用佛教的經典，其中就有華嚴宗的經典。《王畿集》中有這樣一段文字：

予與敬庵、陽和兩君歲晚遊戲叢林，至虎跑，時葦航講師演《華嚴鈔》，發明空假中三義，頗悉，聽法者眾。其視西來不立文字，是同是別？夫法有權有實，教有三種，道惟一乘，三種者，禪、律、講也。心悟為禪，身證為律，口演為講。或依實施權，或乘權顯實，普應群品，皆屬建化門，皈道則一而已。於此參得透、悟得澈，即空即假，即中即一，即三即一，一空一切空，一假一切假，一中一切中，終日說法，未曾說一字，猶如太虛不存鳥跡，無非直指見性之宗。不然，其說愈繁，見性愈遠，祇增紛紛葛藤耳。二君皆有偈，乞求予一言弁首，號表葦航，殆有取於折葦之義。

¹ 《明儒學案》，頁 1375。

² 劉宗周：《劉戡山集》卷七《答王金如》，文淵閣《四庫全書》本。

³ 《明儒學案》，頁 703。

故述達摩得法傳法因果，以貽之。⁴

敬庵即許孚遠、陽和即張元忬，二人皆是王陽明的重要弟子。王畿與二人遊杭州虎跑寺時，聽葦航法師講《華嚴鈔》（《華嚴經疏鈔》），二友人以偈相和，王畿也作一文。在文中，王畿闡發空、假、中三論之一，並在此基礎上說明禪、律、講三種教法的關係是「即三即一」，不能只求講經而不求見性。從這裏可以看出，王畿對佛教三論義瞭解的相當深入。

在王畿的著作中，不僅直接引用和評價華嚴經典，而且對與華嚴宗關係密切的《圓覺經》，也常有涉及。《圓覺經》是影響華嚴五祖宗密的佛教經論之一。宗密認為，與其他佛教經論相比，《圓覺經》具有很大的包容性，可以解釋佛教各理論之間的融合關係。⁵在王畿的著作中，我們可以發現他對《圓覺經》等經典有深刻的理解，並能夠熟練的運用。宗密的《圓覺經略疏序》中說：

統眾德而大備，爍群昏而獨照，稱為圓覺。其實皆為一心，背之則為凡，順之則為聖；迷之則有生死，悟之則息輪回。終日圓覺而未嘗圓覺者為凡夫，欲證圓覺而未極圓覺者為菩薩，具足圓覺而住持圓覺者為如來。離圓覺無六道，舍圓覺無三乘，非圓覺無如來，泯圓覺無真法，其實皆為一道。⁶

隆慶三年，王畿依宗密的上述說法為蘇州報恩臥佛寺僧人講眾生、羅漢、菩薩、佛四者的區別。

夫所謂圓覺者，神之魂也，教典眾務，魄之應跡，謂之塵勞，而主之者，神也。能以神用，則魂常勝魄，終日順應而恒廓然，是謂背塵合覺，一為應跡所纏，塵勞所勝，則魂滯於魄，終日擾擾而恒冥然，是謂被覺合塵。背覺合塵者，凡夫也；背塵合覺者，羅漢也；無背無合，超然平等，無知而無不知者，佛也。更有最上一層，是謂妙覺，非言思之所及也。⁷

這裏將成佛的根據歸之于「一心」，認為凡夫雖有圓覺之心，但未嘗圓覺；菩薩

⁴ 《王畿集》，頁 423。

⁵ 董群：《融合的佛教——圭峰宗密的佛學思想研究》，頁 12。

⁶ 宗密：《圓覺經略疏》卷上，《大正藏》冊 39，頁 523。

⁷ 《王畿集》，頁 408-409。

欲證圓覺，而未極圓覺；只有佛具足圓覺而住持圓覺。王畿的說法與《圓覺經略疏序》幾乎一字不差。此外，他還依《圓覺經》中強調的「煩惱菩提不二」講解了他們之間的差異。在佛教中，魂指的是心識，有靈用而無形者，即王畿所說的圓覺；魄指的是煩惱，為心識之依處者，即王畿所說的塵勞。王畿指出，凡夫背覺合塵，羅漢背塵合覺，佛無背無合，超然平等，無知而無不知。王畿是在借中國佛教強調的「煩惱菩提不二」之說闡發凡夫、羅漢、佛的區別。從上文中，我們可以看到，王畿不但深知《圓覺經》的義理，而且對經文也很熟悉，甚至能夠在日常講習中一字不差地背誦該經。

二、良知論與性起說

在「天泉證道」中，王畿提出了「四無論」，即「心是無善無惡之心，意即是無善無惡之意，知即是無善無惡之知，物即是無善無惡之物」。不可否認，王畿的「四無論」中，良知心體成了虛無之體，從而危及了儒家性善論的根基，但我們必須承認王畿依舊是儒家學者，一生以弘揚王陽明的思想為己任，因此他必須正視儒家的善惡之說，解釋善惡的差異，以及為善去惡的必要性和途徑。事實上，王畿在闡述善惡問題上下了很大的功夫。大體說來，王畿是從兩個層面上分判善惡之別的。

第一，王畿認為，保有人心的虛明靈覺之認識能力是善，喪失虛明靈覺的認識能力是惡。可以說，這不是從道德層面分判善惡。

先生至宛陵，會于觀復樓中，諸生請問孳孳為善為利之義。先生曰：「孳孳之義，昉於《堯典》‘鳥獸孳尾’，是生身受命之根，絪縕孕化，嗜欲迴旋，機不容已，但視其所主以為聖凡之分。善者，虛明湛然之恒體也；利者，晦濁黯然之客形也。主于善為陽、為公，主于利為陰、為私。故為善而不孳孳，則善不積；為利而不孳孳，則利不崇。一以出神明，一以興機變。善利之間，所爭毫髮，舜蹠之所由分也。吾人今日之學，果能立定命根，孳孳為善，自雞鳴而起以至於旦晝所為，常虛常明，而無所汨乎？抑或未免入於利而有所牿亡也？自一日以至於歲月之久，果能孳孳、機不容已，常如平旦之時乎？抑或未免反復牿亡，而失其初也？」

問「觀復」之說。先生曰：「道有原而學有要。復根於坤，虛以胎之，靜以育之，虛極靜篤，窮上而反下，故能一陽為主於內。萬物作而觀其復，復則天地之心見矣！孔子稱顏子曰：‘回也庶乎！屢空。’空者，道之原

也。齋心坐忘，不為意見所牾，故能屢空。不遠而復，蓋得其要也。子貢不能忘見，故不受命；不能忘意，故億而後中。學術之弊，漸染積習，蓋千百年於此矣。故吾人今日之病，莫大於意見。著於意則不能靜以貞動，著於見則不能虛以適變，不虛不靜則不能空。意見者，道之賊也。後儒尚以為好意見不可無，將終身從事焉，反以空為異學，真所謂認賊為子、溺於弊而不自知也。諸友今日之會，專寂若此，此正一陽來復、超凡入聖之機。若不能保任，舊習乘之，頻失頻復，且將復入於凡矣。可不慎乎！」⁸

在這一段中，王畿一方面說：「善者，虛明湛然之恒體也」，另一方面說「空者，道之原也」。王畿何以在強調體是善的同時，又認為空是「道之原」？二者是否矛盾呢？我們知道，從儒學根本價值取向來看，任何一位以儒者自居的人都不會否認性善是儒學的基石，如果不承認這一點，其儒者的身份必然會受到質疑。所以，王畿在這裏是明確承認善的，但他何以又說「空者，道之原」呢？事實上，通篇看下來，我們會發現王畿所說的「善」既不同于程朱的天理，也不同于陽明的良知，他們對天理和良知的「善」從來沒有懷疑過。與程朱和王陽明不同，王畿所理解的「善體」不是一個邏輯概念，而是指人心的「虛明」的認知能力，保有發揮這一能力，人心才能認識萬有。可以說，王畿並不是將良知心體視為倫理規範的形上根據，而是認為人心具有認識一切事物的虛明能力，這一無於倫比的能力即為「善」，如果人心的這種能力受到損傷或喪失，那麼就是「惡」。這也就是說，「善」指稱人心「虛明」的認識能力，而非道德層面上的形上根據。就理論的來源而言，王畿以「善」是指稱人心「虛明」的認識能力的做法是源自于王陽明的。王陽明就十分強調良知的虛明能力，但與王畿不同，王陽明的「良知」具有兩層涵義，一是道德的根據，二是人心「虛明」的認識能力，他對前者的重視超過了後者。但王畿在繼承陽明良知的前一種涵義的同時，卻忽略了後者。

第二，除了上面一種分判外，王畿也在道德層面上區分善惡之別，不過這時善惡是空寂的良知心體「隨緣」而生的具體現象，也就是說它們是依賴於空寂之體的。上文已經論述了王畿對良知心體屬性的界定：良知是空虛之體，但是這一空虛之體與具體的善惡之事是什麼關係呢？或者說空虛之體何以會產生善惡之事呢？這是王畿必須回答的問題。具體說來，王畿是以類似于華嚴宗性起說的「良知隨緣任運而生善惡」解釋上述問題的。

⁸ 《王畿集》，頁 55—56。

關於王畿對善惡之事來源的解釋，忽滑谷快天曾這樣概括：「虛明一片之地為良知，且良知虛明則無而能出有。故雲『良知原無一物，自能應萬物之變。』」⁹包含善惡在內的萬有是由虛無的良知產生出來的，就如同無生有那樣。那麼，虛無的良知是通過什麼方式產生萬物，王畿的解釋是：良知心體「隨緣任運」而生萬有。在王畿的著作中，「隨緣任運」的說法很多。

良知虛體，不變而妙應隨緣。玄玄無轍，不可執尋；淨淨無瑕，不可污染。一念圓明，照徹千古。遇緣而生，若以為有，而實未嘗生。緣盡而死，若以為無，而實未嘗死。¹⁰

吾人生於天地間，與萬緣相感應，有得有失，有好有醜，有稱有譏，有利有害，種種境界，若有一毫動心，便是臨時動心樣子。一切境界，有取有舍，有欣有戚，有一毫放不下，便是臨時放不下樣子。生之有死，如晝之有夜，知晝則只夜，非有二也。于此參得透，方為盡性，方為立命，方是入聖血脈路。¹¹

在上面這兩段中，我們基本上可以看出王畿所說的良知心體「隨緣任運」而生萬有的具體內容。首先，良知體虛是良知隨緣而生萬法的基礎。在王畿看來，良知自身是空虛之體，「玄玄無轍，不可執尋；淨淨無瑕，不可污染。」正因為良知本身空虛的，不具有任何具體屬性，所以它才能成為萬有的根據。再次，良知虛體乘緣而生萬有。在現實生活中，由於感應諸緣，從而使得空虛的良知心體產生得失、好醜、稱譏、利害等等境界，也就是說世間一切善惡之事都是良知虛體乘緣而起的，自身是沒有自性的，用王畿的話說就是「遇緣而生，若以為有，而實未嘗生。緣盡而死，若以為無，而實未嘗死。」。最後，由於良知心體「隨緣任運」而生萬有，萬有沒有自性，因此人的具體修養就是從萬有中超拔出來，回歸空虛的良知心體，如果做不到這一點，「一念有差，便墮三途惡道」，這也就是說執著於善、執著於惡都不是致良知的正確方法，惟有無執無著、一切放下方是「入聖血脈路」。從上述三點看，王畿的良知心體「隨緣任運」而生萬有是以空虛的良知心體為起點，以緣起為條件，以回歸良知虛體為目標的一整套理論體系。在這一體系中，善惡之事的來源無疑是依附于良知虛體的。

⁹ 忽滑谷快天：《中國禪學思想史》，頁 763。

¹⁰ 《王畿集》，頁 277。

¹¹ 《王畿集》，頁 272。

事實上，通過上述對良知心體「隨緣任運」的解釋，我們就已經能夠發現王畿的這種說法就是華嚴宗性起說的翻版。为了更好的說明這一問題，下面簡要的介紹一下性起說的具體內容。

「性起」是華嚴宗的立說之本。所謂「性起」，簡單地說，就是從性而起之意。此中之「性」是指一切諸法，大至有情眾生，小至無情微塵的根據。事實上，這種將一切諸法視為佛性所現的說法是中國佛教的基本主張，但華嚴宗「性起」思想的特點在於，它將這一生起眾生萬物之佛性界定為本明純淨、毫無污染的「自性清淨圓明體」。那麼這一「自性清淨圓明體」何以能夠產生迷妄雜染之眾生，乃諸惡法呢？宗密的解釋是：「謂六道凡夫，三乘賢聖，根本悉是靈明清淨一法界心。性覺寶光，各各圓滿，本不名諸佛，亦不名眾生。但以此心靈妙自在，不守自性，故隨迷悟之緣，造業受報，遂名眾生；修道證真，遂名諸佛。又雖隨緣而不失自性，故常非虛妄，常無變異，不可破壞，唯是一心，遂名真如。故此一心常具真如生滅二門，未曾暫闕。」¹²這是說眾生都具靈明清淨的「一法界心」，但是由於迷悟之緣不同，所以有眾生和諸佛的差異。這顯然是將諸佛和眾生都視為清淨心隨不同因緣而變現的產物，從善惡得角度看，此說的實質是「性起善惡」。在此基礎上，華嚴宗的修行實踐可以概括為先得解悟本覺真心，然後漸漸修習，斷除我法二執及各種習氣，最後完全證悟本覺真心。

比較華嚴宗的「性起」說和王畿的「良知隨緣任運而生善惡」，雖然二者的側重點不同，華嚴宗的「性起」注重說明「自性清淨圓明體」能夠產生萬法，而王畿的「良知隨緣」則是側重於說明道德領域的善惡之事的來源，前者涵蓋的範圍遠較後者為廣，但我們可以發現，二者的思維模式是十分相近的。首先，王畿的良知和華嚴宗的法性的性質是一樣的，都是自性清淨，不雜塵染的空虛之體，而它們又都是善惡諸法產生的根據；其次，空虛之體產生善惡諸法的運行模式一致，二者都是隨緣而生成善惡諸法；第三，修行實踐的目的相同，二者最終追求的都是回歸空虛之體。可以說，王畿的這種以空虛之體為始，以隨緣為過程，以回歸空虛之體為終結的「良知隨緣任運」，具有明顯的創新性，而王畿之所以能夠提出這一理論，根源就借用了華嚴宗的「性起善惡」的思維模式，以良知取代「自性清淨圓明體」，從而發展出這一說法。

筆者並非僅僅是理論推導的基礎上說王畿的「良知隨緣任運」借用了華嚴宗「性起善惡」的思維模式，而且有文本證據的。王畿在解釋「良知隨緣任運」曾

¹² 宗密《禪源諸詮集都序》卷四，《大正藏》冊 48，頁 406。

說過這樣一段話：

這一點靈明，體雖常寂，用則隨緣。譬如太虛無相，不拒諸相發揮。全體放得下，方全體提得起。予奪縱橫，種種無礙，才為達才，不為才使。識為真識，不為識轉。談說理道，不滯於詮，撰述文詞，不溺於藝。向來拋在無事甲中，到此種種見在，化臭腐為神奇，皆此一點靈明。隨緣變見，而精神氣魄，自然百倍於前。一日亦可，百年亦可，獨來獨往，動與天遊。¹³

王畿用「太虛無相，不拒諸相發揮」解釋良知隨緣而生善惡，但依舊不改靈明本性。事實上，王畿的這個譬喻就是照搬以「禪尊達摩，教尊賢首」為宗旨的《宗鏡錄》中的原話：

廣大圓融，能包能遍故。何以能包能遍？以無相故。如太虛無相，不拒諸相發揮，能含十方淨穢國土。所以昔人雲：夫萬化非無宗，而宗之者無相；虛相非無契。而契之者無心。內外並冥，緣智俱寂。是故若能如是體道，千萬相應，可謂正法中人。¹⁴

可見，王畿不但與《宗鏡錄》之說內容相似，而且語句也是相同的。因此，我們有理由相信，王畿本人對華嚴宗的「性起善惡」說是相當熟悉的，他不僅能夠熟練運用這一思想，而且還能熟練引用其中的關鍵語句。

綜上所述，我們可以發現，在王陽明那裏，由於對良知的屬性有兩種界定，一是超越的至善心體，一是人的知覺作用。前者是其「致良知」的理論基礎，而後者則是四句教中的「無善無惡心之體」的理論基礎。王畿在強調良知是人的知覺作用的，卻忽視了良知是超越的至善心體。這使得他的「四無論」在以佛解儒的道路上越走越遠，最終將「空」和「虛寂」界定心體。不僅如此，他還全面改造了道德層面上的善惡觀，將善說成是保有虛明靈覺的認識能力，惡說成是喪失

¹³ 《王畿集》，頁 92。

¹⁴ (宋) 釋延壽：《宗鏡錄》卷十二，《大正藏》冊 48，頁 481。此外，在這一段話之前，所論是《禪源諸詮集都序》中的不變隨緣之義：「謂一切凡聖根本，悉是一法界心。性覺寶光，各各圓滿，本不名諸佛，亦不名眾生，祇以此心靈妙自在，不守自性，隨迷悟之緣，成凡聖之事。又雖隨緣，而不失自性，常非虛妄，常無變異，不可破壞。唯是一心，遂名真如，故此一心，常具二門，未曾暫闕。」

虛明靈覺的認識能力。用朱熹的話說，這是典型的「作用即性」。當然，王畿並非僅僅從認識能力的角度講善惡，他還具體分析了道德層面上的善惡的來源及其區別，可惜的是，他對這些問題的分析完全照搬了華嚴宗的「性起善惡」之說。

三、良知工夫與華嚴修悟

在宋明理學中，天理、良知並不僅僅是言說的物體，更要貫徹到實踐工夫中，即本體工夫是合一的。對這一問題，王畿的態度是十分清晰的，「工夫不離本體，本體即是工夫，非有二也。」¹⁵「聖人學者本無二學，本體工夫亦非二事。」¹⁶既然王畿的本體論受華嚴思想的影響極大，那麼，他的工夫論中也必然會深深地印上了華嚴的痕跡。

在宋明理學的修養工夫中，「悟」與「修」無疑是其中的重要內容之一。在朱熹的《大學》補傳中，窮理之極，「用心之久」，就會「一旦豁然貫通」。如此則同時認識「眾物之表裏粗精」的義理和「吾心之全體大用」。可見朱熹是主張由「漸修」而至「頓悟」的。在王陽明那裏，「悟」與「修」依舊是一對重要的話頭，他主張「悟修並重」。

在悟與修的問題上，王畿基本上繼承了王陽明的「悟修並重」觀點，主張「實修真悟」是成就聖賢之學的具體方法。

楚侗耿子曰：「吾人講學，雖所見不同，約而言之，不出兩端：論本體者有二，論工夫者有二。有雲學須當下認識本體，有雲百倍尋求研究始能認識本體。工夫亦然：有當下工夫直達、不犯纖毫力者，有百倍工夫研究始能達者。」

先生曰：「此可兩言而決：頓與漸而已。本體有頓悟，有漸悟；工夫有頓修，有漸修。萬握絲頭，一齊斬斷，此頓法也。芽苗增長，馴至秀實，此漸法也。或悟中有修，或修中有悟，或頓中有漸，或漸中有頓，存乎根器之有利鈍。及其成功一也。吾人之學，悟須實悟，修須真修。凡見解上揣摩，知識上湊泊，皆是從門而入，非實悟也。凡氣魄上承當，格套上模擬，皆是泥象，非真修也。實悟者，識自本心，如啞子得夢，意中了了，無舉似處。真修者，體自本性，如病人求醫，念中切切，無等待處。悟而不修，玩弄精魂；修而不悟，增益虛妄。二者名號種種，究而言之，致良知三字

¹⁵ 《王畿集》，頁3。

¹⁶ 《王畿集》，頁212。

盡之。良知是本體，於此能日著日察，即是悟；致知是工夫，於此能勿忘勿助，即是修。」¹⁷

在這裡，耿定向請教王畿「當下認識本體」（頓）和「百倍尋求本體」（漸）何者更為究竟。從王畿的回答中，我們可以看出，他首先指出頓與漸是兩種不同的修養方法。「萬握絲頭，一齊斬斷」，這是頓悟之法；「芽苗增長，馴至秀實」，這是漸修之法。具體說來，前者是當下體悟本體之法，後者是通過漸次積累以達逐漸認識本體之法。其次，他認為雖然頓漸是兩種不同的修養方法，但在具體修養過程中，二者又不能截然分開。「或悟中有修，或修中有悟，或頓中有漸，或漸中有頓」，如何取捨悟、修、頓、漸四者，要根據修養之人的根器決定。再次，他指出無論悟還是修，都必須要切實做到實處，即「悟須實悟，修須真修」。為了更好的說明什麼是實悟，什麼是真修，王畿還從遮詮兩個角度對它們進行了具體的闡釋。從遮的角度說，實悟不是從見解、知識上揣摩；真修不是模擬、泥象他人之行。從詮的角度看，實悟是體認本心，如同啞巴做夢那樣，儘管口不能言，但自己卻對所體認的本心有清晰的認識；真修是按照體認的本性做事，如同病人就醫那樣，對自己所要做的有清楚的目標和方法。最後，王畿指出，實悟與真修雖然名稱不同，但它們可以用「致良知」一詞概括。具體說，「良知是本體，於此能日著日察，即是悟；致知是工夫，於此能勿忘勿助，即是修。」這也就是說，從實悟和真修所要達到的目的來看，它們是一致的，即「若其必以去欲為主，求復其性，則頓與漸未嘗異也。」頓漸都是為存天理、滅人欲，「求復其性」。

儘管王畿認為「實修」和「真悟」所達到的目標是一樣的，都是為存天理、滅人欲，但這並不意味著他就忽視了二者的區別。事實上，王畿在「無善無惡」心體論的基礎上指出修養工夫應該先得解悟「無善無惡」的心體，然後才談得上漸漸修習，這也就是說實悟為本，漸修為末。

或問漸之說。予曰：「昉睹大《易》‘山上有木，漸之象也，’其高有因，則其進有序，所以為漸也。天地之道，寢四時之敘，寒而溫，溫而熱，所以鼓萬物之出機；熱而涼，涼而復寒，所以鼓萬物之入機。使陡寒陡熱，不循其敘，則萬物不得其所化，而化機或幾乎息矣。萬物之法象，五穀之

¹⁷ 《王畿集》，頁 89。

種苗而秀，秀而實，不可以速化也。流水之為物，盈科而進，以至於海不可以速達也。君子可以征學矣。孔子雲：「可與共學，未可適道。」說者謂有求為聖人之志而後可以與共學。可與適道者，率性而行，知所往也；可與立者，循德而據，知所守也。可與權者，德盛而仁熟，縱橫捭闔，神變而無方，不習而無不利也，學之序也。夫道有本原，學有次第，其種生生而後實有可期也，其源混混而後海可赴也。良知本虛本寂，不學不慮，天植靈根，天浚靈源，萬事萬化皆從此出，無待於外也。致知之功，存乎一念之微，虛以適變，不為典要，寂以通感，不涉思為，以漸而進，悠遊以待其化，非可以邈等而求，決湍之流，揠苗而助之長也。故曰君子之道，辟如行遠必自邇，辟如登高而自卑。舍卑近而慕高遠，非學之敘也。或者又問：「昔賢有頓漸之說，顏子之頓為乾，仲弓之漸為坤道，于象何所當也？」予曰：「頓漸之別，亦概言之耳。頓漸一機，虛實之辨，乾坤一道，剛柔之節也。理乘頓悟，事屬漸修，頓以啟修，修以證悟。根有利鈍，故法有頓漸。要之頓亦由漸而入，所謂上智兼修中下也。真修之人，乃有真悟，用功不密而覺雲頓悟者，皆墜情識，非真修也。孔子自敘十五而志學，是即所謂不逾矩之學，猶造衡即是權始。矩者，良知之天則也，自志學訓至於從心，只是志到熟處，非有二也。權不離經，自始學以至用權，只是經到化處，非有二也。孔子之學，自理觀之謂之頓，可也；自事觀之謂之漸，亦可也。此終生經歷之次第，學道之榜樣也。」¹⁸

王畿首先強調的是漸修的重要性，認為雖然良知本身是虛寂之體，不由學慮而得，但是致知之功，要「以漸而進，悠遊以待其化，非可以邈等而求，決湍之流，揠苗而助之長也。」這也就是說，為學不可一味追求高遠之說。王畿還具體論述了頓與漸的先後次序。在他看來，頓漸的區別就如同乾坤的區別一樣，如果說乾主坤次，那麼頓則是主、漸則是次，具體說就是「理乘頓悟，事屬漸修，頓以啟修，修以證悟。」至於為何要「理頓事漸」，王畿是從人的根器上解釋這一問題，認為「根有利鈍，故法有頓漸」。當然這是一種保守的說法，因為將人分為不同的等級，並且強調不同的等級有不同的修養方法是儒家一貫的主張。事實上，從這段話的最後一句：「自理觀之謂之頓，可也；自事觀之謂之漸，亦可也」中，我們可以真正體會到王畿為何要強調「理頓事漸」。在他看來，理（良知）

¹⁸ 《王畿集》，頁 500—501。

是無善無惡的空無之體，而具體的事物則是有善有惡的，因此從對空無之體只能採用頓悟之法，直指心體，當下頓悟，而對於具體的事物則可以採用漸修之法。

事實上，無論是在宋儒還是在王陽明那裏，我們很難找到「理乘頓悟，事屬漸修，頓以啟修，修以證悟」的說法，但這並不意味著這一說法是王畿獨創之學，在嚴宗五祖宗密那裏，已經有了與這完全一致的說法。在宗密的作品中，有一段文字是專門解釋頓悟問題的：

若得善友開示，頓悟空寂之知，知且無念無形，誰為我相人相。覺諸相空，心自無念，念起即覺，覺之即無，修行妙門，唯在此也。故雖備修萬行，唯以無念為宗。但得無念知見，則愛惡自然淡泊，悲智自然增明，罪業自然斷除，功行自然增進。既了諸相非相，自然無修之修，煩惱盡時，生死即絕。生滅滅已，寂照現前，應用無窮，名之為佛。¹⁹

在宗密看來，頓悟的對象是「空寂之知」。具體說來，這種「空寂之知」就是無念無形、無人我相的空性，而所有的修行，都必須以「無念為宗」，不能在愛惡上有任何執著。可以說宗密的這種頓悟「空寂之知」與王畿的「自理觀之謂之頓」是一致的，二者都是從體上說，將空寂的心體作為頓悟的對象。

不僅如此，在處理頓悟與漸修的關係上，宗密也是主張「悟在修前」、「悟後而修」的。在上面的文字中，宗密認為頓悟並不能將妄念完全消除。依照宗密的觀點，消除妄念本依賴於靈知的覺照功能，因此只有在領悟靈知心體之後，也就是頓悟之後才可以進行，所謂「必先頓悟，依悟而修。」簡言之，宗密融合頓漸的方法是先頓後漸，頓悟靈知，漸修妄念。用宗密自己的話說，這是解悟，而非證悟。宗密認為，解悟是「因悟而修」，證悟是「因修而悟」。要先解悟而後修習才是真修。解悟是頓悟，漸修是真修。先頓悟，然後才漸修，這正如「日光頓出，霜露漸消；孩子頓生，志氣漸立；猛風頓息，波浪漸停；明良頓成，禮樂漸學」。²⁰解悟之後的漸修是依悟而修。漸修的過程也就是此空寂之知自我體認，增進德用的過程。漸修是必要的，這是因為各種習氣不是解悟、頓悟時就能除去的，要依悟漸修，實現德用、階次的增進。

通過上述比較王畿和宗密對悟修關係的分梳，我們可以看出王畿對悟修關係

¹⁹ 《禪源諸詮集都序》卷二，《大正藏》冊 48，頁 402。

²⁰ 《禪源諸詮集都序》卷三，《大正藏》冊 48，頁 406。

的理解既不同于程朱理學，也稍異于王陽明之說。在程朱理學那裏，頓漸是沿著「格物貫通」的方式展開的，具體說是由漸而入頓。王陽明雖然極力反對程朱的「格物貫通」，但在頓漸問題上，他並沒有從根本上將二者的關係顛倒過來，而是認為頓漸平等，二者不可偏廢。王畿則以頓統攝漸，主張在頓悟無善無惡的心體之後，再加以漸修。追根溯源，他的這種頓漸之說是宗密的頓漸關係在心學中的發揮。

王畿不僅在悟修關係上沿用了宗密的觀點，而且在對入悟方式的「判教」上也沿用了宗密在《禪源諸詮集都序》中對禪教的判教方式。王畿曾將「入悟」的方法判分為三種不同的階次：

君子之學，貴於得悟，悟門不開，無以征學。入悟有三：有從言而入者，有從靜坐而入者，有從人情事變煉習而入者。得於言者，謂之解悟，觸發印證，未離言詮，譬之門外之寶，非己家珍；得於靜坐者，謂之證悟，收攝保聚，猶有待於境，譬之濁水初澄，濁根尚在，才遇風波，易於淆動；得於煉習者，謂之徹悟，摩礱鍛煉，左右逢源，譬之湛體冷然，本來晶瑩，愈震盪，愈凝寂，不可得而澄清也。根有大小，故蔽有淺深，而學有難易，及其成功一也。²¹

在這裏，王畿開門見山地指出，「君子之學，貴於得悟，悟門不開，無以證學」。這就是說悟與修之間，悟與證更為根本。为了更好的說明「入悟」在證學中的重要性，王畿還具體劃分了由低到高的三種不同形式的「入悟」之法：解悟、證悟和徹悟。所謂解悟，就是指依靠言詮而入悟者，這種入悟只是得「門外之寶」，並沒有把握自家「家珍」；所謂證悟，就是指依靠靜坐而入悟者，這種入悟只是「收攝保聚」之法，依舊有「我」與「境」的區分；所謂徹悟，就是直指本體的頓悟之法，這顯然是他在說自己的入悟之法。雖然從文字上看，這是王畿對「入悟」之法的分判，但事實上這是王畿對整個宋明理學的「判教」。解悟實際指的是程朱理學的「格物致知」，證悟指的是聶豹、羅洪先代表的江右之學，徹悟實指他自己的學術。

需要指出的是，王畿的這種分判宋明理學的方法與中國佛教的判教，尤其是

²¹ 《王畿集》，頁 494。

與宗密對教門的判教之法是一致的。²²我們知道宗密在《禪源諸詮集都序》中將禪門和教門對應地各分為三，其中三種教門是：密意依性說相教、密意破相顯性教和顯示真心即性教。²³宗密對密意依性說相教中的將識破境教的總結是：「第三將識破境教與禪門息妄修心宗而相扶會。……息妄看淨，時時拂拭，凝心住心，專注一境及跏趺調身調息等也。」²⁴對密意破相顯性教的總結是：「此上一教，據佛本意雖不相違。然後學所傳，多執文迷旨。或各執一見，彼此相非。或二皆泛信，渾沌不曉。」²⁵從宗密的總結中，我們可以看出識破境教的主要特徵之一是跏趺調身調息等靜修之法，密意破相顯性教主要特徵之一是參悟文字。在宗密看來，這兩種教法都是不了義，惟有顯示真心即性教才是了義。

雖然王畿以入悟方式將宋明理學分為解悟、證悟和徹悟三個層次的做法，遠未到達宗密的判教的廣度和深度，但對比王畿的三種入悟之法，我們可以看出二者的思維模式是十分相似的。王畿認為在三種入悟之法中有「從言而入」的解悟和「得於靜坐」的證悟，宗密有「跏趺調身調息」的將識破境教和「執文迷旨」的密意破相顯性教；王畿認為解悟和證悟不如他的徹悟，宗密將識破境教和密意破相顯性教不如他的顯示真心即性教。此外從上文中指出的王畿引用《宗鏡錄》語句上看，王畿對華嚴宗的思想應該是十分熟悉的，因此他在對宋明理學進行「判教」時，完全可能按照宗密的做法，將偏重于知解的程朱之學和偏重于靜修的江右之學視為不了義，而將自己的說法說成了義。

通過上文的分析，我們可以發現，王畿的工夫論與他的本體論一樣，也借鑒了華嚴宗的思維模式，將華嚴宗的理論和修行實踐的一些內容整合到他的思想中，不但實現了其實現的形成和發展，也體現出華嚴思想對陽明心學的影響。

²² 忽滑穀快天指出，王畿的三種入悟之法「與禪家之悟入同其趣」。但他並沒有具體展開論述這一問題。參見忽滑穀快天：《中國禪學思想史》，頁 764。

²³ 密意依性說相教中的第三種將識破境教與禪門息妄修心宗相對應，密意破相顯性教與禪門泯絕無寄宗相對應，顯示真心即性教與禪門真顯心性宗相對應。參見洪修平：《儒佛道哲學名著選編》，頁 451。

²⁴ 《禪源諸詮集都序》卷二，《大正藏》冊 48，頁 402。

²⁵ 《禪源諸詮集都序》卷二，《大正藏》冊 48，頁 402。

參考文獻

- 宗密：《圓覺經略疏》，《大正藏》冊 39，第 0246 號。
- 宗密：《禪源諸詮集都序》，《大正藏》冊 48，第 2015 號。
- (宋) 釋延壽：《宗鏡錄》，《大正藏》冊 48，第 2016 號。
- 黃宗羲原著，沈芝盈點校（1985）：《明儒學案》，北京：中華書局，頁 703、1375。
- 劉宗周：《劉戡山集》，文淵閣《四庫全書》本。
- 王畿著，吳震編校（2007）：《王畿集》，南京：鳳凰出版社。
- 忽滑穀快天（1994）：《中國禪學思想史》（下冊），上海：上海古籍出版社，頁 763-764。
- 董群（2000）：《融合的佛教——圭峰宗密的佛學思想研究》，北京：宗教文化出版社，頁 12。
- 洪修平（2006）：《儒佛道哲學名著選編》，南京：南京大學出版社，頁 451。

延壽大師與華嚴文化

杭州師範大學 教授

黃公元

摘 要

一、引言。對永明延壽思想與《華嚴經》、華嚴學、華嚴宗的關係，以往不乏有所研究者。而新近發現的北宋靈芝元照重編的《永明智覺禪師方丈實錄》中，有數處以往所知的延壽傳記行蹟類文獻未見的關於延壽與華嚴文化因緣殊勝的事蹟，由此聯想到延壽其他傳記行蹟類文獻中與華嚴文化相關的事蹟，以及延壽恢宏著述中大量與華嚴思想有關的文字，深感有必要就延壽大師與寬泛的「華嚴文化」之間的密切關係作梳理和探討。

二、傳記行蹟類文獻中延壽與華嚴文化的殊勝因緣。先介紹元照《永明智覺禪師方丈實錄》中的相關記錄，至少有如下五處：一是延壽出家受戒初期，因讀《華嚴經·淨行品》而七夜忘寢撰《大乘悲智六百願文》。二是延壽常受持《華嚴經》，習海幢比丘般若波羅蜜境界清淨光明三昧。三是延壽在杭州永明院立華嚴堂，日集八十僧供轉一部，自制贊唄。四是延壽敷闡賢首等諸宗經論。五是延壽雕板印施《法界心圖》七萬餘本。這些信息大多為以往所未知，對深化延壽與華嚴文化關係的認識具有重要價值。然後梳理其他諸種延壽傳記類文獻，其中關於延壽與華嚴文化的關係，總的說來皆不如《永明智覺禪師方丈實錄》來得充分，有些甚至毫無相關記錄。《禪林僧寶傳》、《人天寶鑒》、《永明道蹟》等多種文獻對此有所述及，《智覺禪師自行錄》中更有較充分的記述，但以往對此缺乏應有的關注。而不少延壽傳記類文獻，卻漠視延壽與華嚴文化的殊勝因緣，未曾提及延壽與華嚴文化直接相關的事蹟。這既與《永明智覺禪師方丈實錄》少為人知有關，也與賢首宗相對衰落不無關係，延壽傳記的眾多作者中幾乎沒有賢首教門下者。

三、延壽大師有關華嚴的著述。從專、兼兩方面扼要介紹延壽有關華嚴文化的著述。專門的、直接以華嚴為題的，即有《華嚴寶印頌》、《華嚴論要略》、《華

嚴十玄門》、《華嚴六相義》、《華嚴禮贊文》、《華嚴感通賦》等六種，如再算上因讀《淨行品》而撰寫的《大悲智願文》，更有七種之多。兼及的則在《宗鏡錄》、《萬善同歸集》、《心賦》、《觀心玄樞》等許多著述中，華嚴思想均有所滲透，《華嚴經》以及杜順、智儼、法藏、澄觀、宗密、傳奧、靈辨、李通玄等華嚴宗祖師與華嚴學者的觀點和論述多有引用，尤其是法藏、澄觀、宗密、李長者的論述，更在延壽著作中有大量引述。所有這些，既體現了延壽於華嚴教廣泛深入了解的淵博知識，也反映了華嚴教對延壽思想與行持有非同一般的深刻影響，而延壽對華嚴教的靈活運用更顯示了其圓融無礙的大智慧。

四、延壽同華嚴文化有關的圓修行持與弘化活動。諸如華嚴堂的設立，《華嚴經》的受持、禮拜、供轉與唱贊，習海幢比丘般若波羅蜜境界清淨光明三昧，依《淨行品》撰願文並日發大願，敷闡賢首宗諸經論，《法界心圖》的雕板印施，在佛學論辯與僧伽教育中發揮賢首宗知法比丘的重要作用，據華嚴「捨別歸總」圓理勸導吳越國主「納土歸宋」，以至所謂延壽「後身」善繼、宋濂與《華嚴經》的因緣，等等，依據能見到的相關資料，從多個方面予以展示。

五、結束語。華嚴思想是延壽諸宗圓融會通思想的重要基石，延壽禪教一致、禪淨融通等思想和行持無不滲透著華嚴思想的影響。延壽大師通過多種方式，對華嚴文化的傳播作出了重要貢獻。

關鍵字：永明延壽、《永明智覺禪師方丈實錄》、設立華嚴堂、印施《法界心圖》、華嚴文化

一、引言

五代至宋初著名高僧、文化巨匠永明延壽（904—906）^①的思想及行持與《華嚴經》、華嚴學、華嚴宗的關係，以往不乏有所研究者。而新近發現的北宋著名高僧靈芝元照重編的《永明智覺禪師方丈實錄》中，有數處以往所知的延壽傳記行蹟類文獻未見的關於延壽大師與華嚴文化之間因緣殊勝的事蹟，如延壽出家後因讀《華嚴經淨行品》而七夜忘寢撰《大乘悲智六百願文》、在杭州永明院（淨慈寺）立華嚴堂集僧眾供轉《華嚴經》並自制贊唄、雕板印施《法界心圖》七萬餘本等，由此聯想到延壽其他傳記行蹟類文獻中與華嚴文化相關的一些事蹟，以及延壽恢宏著述中大量與華嚴思想有關的文字般若，深感有必要梳理和探討延壽大師與寬泛的「華嚴文化」之間的密切關係。此即本文最初的緣起。恰逢華嚴專宗學院舉辦第三屆華嚴專宗國際學術研討會，筆者遂以此為論題，撰文響應。

本文以《延壽大師與華嚴文化》為題，是因為這裏不僅涉及到延壽與華嚴學義理之間的關係，還涉及到延壽與華嚴有關的諸多社會文化現象。華嚴文化，這是一個較華嚴學、華嚴宗等相關名相的內含與外延更為寬泛的概念，不僅包括《華嚴經》、華嚴學、華嚴宗、華嚴教、華嚴禪（賢禪關係）、華嚴念佛三昧（賢淨關係）等，還包括一切與華嚴有關的文化現象，如《華嚴經》的供轉唱誦、華嚴類文獻的雕印傳播、華嚴堂（殿）及華嚴塔的構建、華嚴會佛菩薩像的雕造、與華嚴有關的種種傳說等諸多社會文化現象。也就是說，本文所要展示的是延壽大師與寬泛的華嚴文化之間的一系列殊勝因緣，進而探討延壽大師對華嚴文化傳播的貢獻與影響。

二、傳記行蹟類文獻中延壽大師與華嚴文化的殊勝因緣

延壽與華嚴文化的殊勝因緣表現在許多方面，既體現在關於大師的傳記行蹟類文獻中，也體現在大師恢宏的等身著述中。有些一直以來廣為人知、備受稱揚，也有一些一度被後人忘卻或忽視而如今又被重新發現。這裏先把筆者目前所掌握的延壽傳記行蹟類文獻中的有關信息盡可能全面地展示出來。

（一）《永明智覺禪師方丈實錄》中的相關記錄

《永明智覺禪師方丈實錄》（以下簡稱《永明方丈實錄》），是新近發現的關於延壽生平行蹟的一部宋代文獻，由北宋著名律師靈芝元照（1048—1116）根據先祖

^① 延壽生卒年一般標為 904—975 年，延壽圓寂的開寶八年對應的固然是 975 年，但延壽入滅的具體日期開寶八年十二月二十六日，相當於西元已是 976 年 1 月 29 日，故這裏標為 904—976 年。

遺文《壽禪師實錄》重加刪治，元照的法孫、杭州北關妙行接待寺僧於南宋紹興三十年（1160）募刻。現藏北京國家圖書館古籍善本部，末後部分有所殘缺。^①《永明方丈實錄》在行拱的刻本之前，元照即鏤板印行過，可惜這一原始版本至今未能發現，很可能已不存於世。

從《永明方丈實錄》署為「靈芝蘭若元照重編」及其序言末後所署「芝園元照敘」，可知元照重編《永明方丈實錄》的時間，當在其駐錫杭州西湖畔靈芝崇福寺（舊址在今錢王祠）期間，約在 11 世紀末到 12 世紀初，故在延壽傳記行蹟類文獻中，雖遲於贊寧的《宋高僧傳》（988）、道原的《景德傳燈錄》（1004）、王古的《新修淨土往生傳》（1084），但早於惠洪的《禪林僧寶傳》（1123），南宋及以後的相關文獻自然就更遲了。^②而且元照所依據的先祖遺文《壽禪師實錄》，顯然在時間上更早。所以《永明方丈實錄》是北宋時編著的關於延壽生平行蹟的極為重要的始源性文獻之一，具有很高的史料價值。只是由於元照文集中失卻此錄，諸種藏經亦未收入此錄，遂致延壽傳記研究及元照研究中，此錄一直未曾得到相關研究者的應有注意。而《永明方丈實錄》中有許多其他延壽傳記行蹟類文獻中所沒有的信息，可以大大豐富對延壽生平行蹟的認識，並糾正以往一些不僅符合實際的說法。^③這裏不擬對此作詳細的論述，僅就與華嚴文化直接有關的事蹟作些介紹與分析。

《永明方丈實錄》中延壽與華嚴文化直接相關的事蹟，至少有如下五處：

一是延壽出家受戒初期，「纔登戒品，持守清嚴，因讀《華嚴經淨行品》云：

^① 關於《永明方丈實錄》行拱刻本的發現及其分析，參見定源〈國家圖書館藏《永明智覺禪師方丈實錄》——永明延壽傳記新資料〉，《吳越佛教》第八卷，頁 546—559。行拱是被無為子楊傑稱為「喻彌陀」的思淨律師（1068—1137）的弟子，思淨是接待寺的開山，依元照祝髮，並隨之學律，故行拱乃元照之法孫，由他募刻師祖的《永明方丈實錄》，順理成章。

^② 關於其他延壽傳記行蹟類文獻的問世時間，參考釋智學《永明延壽傳記研究》，《法光學壇》第五期，2001。

^③ 試舉一例，《永明方丈實錄》之外的所有其他延壽傳記行蹟類文獻，皆說延壽在天臺山修學成就後廣開法化是從雪竇山開始的。《永明方丈實錄》中則有延壽到雪竇山之前即已開始弘化的行蹟記錄：「往句章慈溪西峰院，發揚祖道，四方禪學奔赴如歸。續有檀信，請住護國華嚴院。未及半載，又入四明山梨州院，慕法者不遠千里，追隨不舍。」由此可見，延壽廣開法化從雪竇山開始的說法是不準確的。而且在延壽往慈溪之前，《永明方丈實錄》中還有「振錫金華天柱山，誦經三載。次詣東陽雙林寺，披尋大藏」的記載，這也是所有其他延壽傳記行蹟類文獻未曾述及的（有的傳記雖也述及延壽在金華天柱峰誦經三載，但所誦之經往往記作《法華經》，而《永明方丈實錄》未具體標明某一部經，有可能並不限於一部經）。據此，延壽後來之所以能在融通禪教等方面作出巨大貢獻，就有了可靠的史料依據，正是延壽在天臺山禪悟之後，有此「誦經三載」、「披尋大藏」的經歷，奠定了他成為教海大通家的堅實基礎。這對理解延壽融會諸宗之特色的形成，具有極為重要的史料價值。

若諸菩薩善用其心，即獲一切勝妙功德。又聞佛言：不發大願是菩薩魔事。遂七夜忘寢，撰《大乘悲智六百願文》，代為眾生日發一遍。」^①

二是「師常受持《華嚴經》，習海幢比丘般若波羅蜜境界清淨光明三昧。」

三是延壽居杭州永明院大開法化期間，「立華嚴堂，日集八十僧，供轉一部，自制贊唄。」

四是述及延壽所敷闡的經典時，特別提到「天台、賢首等諸宗經論。」

五是所記錄的延壽雕板印施的佛教經像中，提及延壽「開《法界心圖》板，印七萬餘本，展轉遍施，勸誘於人。」^②

由於國家圖書館所藏之《永明實錄》乃殘本，末後有所缺失，是否還有延壽與華嚴文化相關的其他信息，雖不得而知，但還有的可能性很大。不過，僅就此五處而言，即已表明延壽與華嚴文化之因緣甚為殊勝而深厚。而這些信息，除第一處在曇秀《人天寶鑒》、行明《智覺禪師自行錄》中有所述及，第二處中「受持《華嚴經》」在《智覺禪師自行錄》中有所體現外，另幾處在其他延壽傳記行蹟類文獻中卻均無相應記錄。故《永明方丈實錄》對全面認識延壽與華嚴文化的關係，有其特別重要的史料價值。尤其是立華嚴堂集僧供轉《華嚴經》，此乃延壽大師圓修行持中重視華嚴頗富特色的一種修為，與延壽誦持《法華經》、建法華懺堂等修為，可謂相映成趣、相得益彰。而延壽的不少傳記資料，尤其是遲出的那些，往往突出彰顯延壽行持中與《法華經》的殊勝因緣，而延壽與《華嚴經》的勝緣卻被明顯低估和淡化了。其原因何在？這裏暫不展開，留待下文再作分析。

元照是北宋最有成就和影響的以律淨兼弘著名的南山律宗高僧，他與延壽一樣是杭州人，又長期以杭州為基地弘法利生，還見到過先祖遺文《壽禪師實錄》，對延壽最為推崇，只是由於「舊本繁瑣，不足可觀」，纔「重加刪治，鏤板流行」。所以，《永明方丈實錄》應該說是很可靠的延壽行蹟的早期實錄。為了說明這一點，不妨將《永明方丈實錄》正文之前元照所撰的《壽禪師實錄序》照錄於下：

佛始出世，化行西竺，乃當此土姬周之歲時滅後千年。至後漢明帝時，摩騰、法蘭初至此方，其化但行於關輔河洛而已。又數百年，至三國時，僧

^① 轉引自釋定源〈國家圖書館藏《永明智覺禪師方丈實錄》——永明延壽傳記新資料〉所附之《永明方丈實錄》，《吳越佛教》第八卷，頁 557。其中〈大乘悲智六百願文〉，在《智覺禪師自行錄》所列的延壽著述目錄中簡稱為〈大悲智願文〉。

^② 第二、三、四、五處所引之文字，均見釋定源：〈國家圖書館藏《永明智覺禪師方丈實錄》——永明延壽傳記新資料〉所附之《永明方丈實錄》，《吳越佛教》第八卷，頁 558—559。

會來吳，始流於荆楚耳。東南二浙，雖有佛祠，而未甚興振。逮於唐末五代，錢氏武肅據有吳越，大崇佛事，寺院不下數千，僧尼無慮數萬。此時多諸僧傑，輔翊王化，如天台韶國師、陸蓮巖禪師、永明壽禪師、彙征、希覺、贊寧等，皆王公師敬，名冠一時。其間善巧提誘，唯壽禪師最有力焉。予竊謂當時一會名賢，將非大權示現，共揚佛化於此一方乎。是以方今天下言佛法之盛，無出浙右者蓋此也。予嘗於先祖遺文中，得《壽禪師實錄》，觀其奧學峻行，遠識大度，實吾門真善知識，末世四依大士。惜乎斯文不傳於世，但舊本繁瑣，不足可觀，故重加刪治，鏤板流行，千載之下，得不為宗師之衡鑒歟。芝園元照敘。^①

由此可知，《壽禪師實錄》在北宋前期即已編成，只是不傳於世，且比較繁瑣。在吳越諸僧傑中，元照最為服膺與推崇延壽大師，明確指出「善巧提誘，唯壽禪師最有力」，並盛贊延壽「實吾門真善知識，末世四依大士」，評價可謂高矣。因此，元照要對《壽禪師實錄》「重加刪治，鏤板流行」，以為後世「宗師之衡鑒」。元照之苦心孤詣，為其法裔所領會並繼承，故南宋初遂有接待寺僧行拱的募刻本問世。惜乎後來《永明方丈實錄》亦「不傳於世」，幾被隱匿了近千年。如今幸得定源法師將其從館藏中發掘出來，再次公之於世，此亦延壽的思想行持於今日佛教之發展有重要指導意義的因緣所致。就華嚴文化而言，《永明方丈實錄》重現於世，也表明延壽與華嚴文化的因緣應該予以進一步彰顯，乃是以圓融為顯著特色的延壽思想與華嚴文化於當今世界具有巨大價值和特殊意義的一種顯現。

（二）其他延壽大師傳記行蹟類文獻中的相關記錄

雖然其他延壽大師傳記行蹟類文獻中與華嚴文化直接相關的記錄，不如《永明實錄》來得充分，但也不是沒有任何記錄，如惠洪《禪林僧寶傳》、曇秀《人天寶鑒》等也有所述及，特別是行明記錄整理的《智覺禪師自行錄》中，更有較充分的記錄與展現。

《智覺禪師自行錄》（以下簡稱《智覺自行錄》），一般均標為宋釋文沖重校編集，其實是延壽剃度弟子行明禪師根據恩師所述記錄整理的，故被明確列入延壽六十一本著述之中。^②《智覺自行錄》既然被歸入延壽著述之列，其可信度自然是

^① 轉引自釋定源〈國家圖書館藏《永明智覺禪師方丈實錄》——永明延壽傳記新資料〉所附之《永明方丈實錄》，《吳越佛教》第八卷，頁 556—557。

^② 行明禪師（？—1001），杭州人，依延壽剃度，為德韶法嗣，故與延壽既是師徒，也是法兄弟，是延壽在永明院廣開法化的得力助手；延壽示寂後，吳越王令其住持六和塔院開化寺，後宋太宗賜

絕對沒有問題的。而其中所錄與華嚴文化相關的行蹟亦有多處，恰可與《永明方丈實錄》的有關內容，相互印證。

《智覺自行錄》乃是最早記述延壽與華嚴文化勝緣的行蹟類文獻，其所錄之延壽常行的一百八件佛事中，與華嚴文化直接有關的事蹟，至少有如下四處：

一是「第八。每日常讀《大方廣佛華嚴淨行品》，依文發一百四十大願，普令一切法界眾生，見聞之中，皆得入道。」^①

二是「第十三。自制《大乘悲智六百願文》，每日普為一切法界眾生，發願禮拜。」^②

這與前述《永明方丈實錄》中的第一處引文相聯係，延壽自制《大乘悲智六百願文》，當與讀《華嚴經淨行品》直接有關。再與上述第八件佛事聯系起來，可知延壽不僅出家初期讀誦過《淨行品》，對他發菩提心與悲智大願具有深刻影響，而且後來還每日常讀《淨行品》，並發大願普皆回向一切法界眾生。

三是「第二十二。午時，禮《大方廣佛華嚴經》不思議藏，普願一切法界眾生，入緣起性德之門，遊毗盧大願之海。」^③

這表明，延壽不僅常讀《華嚴經》，尤其是《淨行品》，而且常常禮拜《華嚴經》，《華嚴經》的誦持禮敬與發願回向，成為延壽日常功課中的重要內容。

四是「第一百八。常纂集制作祖教妙旨《宗鏡錄》等，法施有情，乃至內外搜揚，寄言教化，共六十一本，總一百九十七卷。…」^④

延壽不僅讀誦禮敬《華嚴經》，而且撰有不少與華嚴相關的著作。《智覺自行錄》所列之延壽著述目錄中，直接以華嚴為題的，即有《華嚴寶印頌》三卷、《華嚴論要略》一卷、《華嚴十玄門》一卷、《華嚴六相義》一卷、《華嚴禮贊文》一卷、《華嚴感通賦》一道等，共六種八卷。如再加因讀《華嚴經淨行品》而撰寫的《大悲智願文》（當是《大乘悲智六百願文》的簡稱）一卷，更有七種九卷。更何況，其《宗鏡錄》、《萬善同歸集》、《心賦》、《觀心玄樞》、《唯心訣》等不少名著，均與《華嚴經》及華嚴學密切相關。是知延壽大師對《華嚴經》與華嚴教的高度重

號「傳法大師」，世稱開化行明或傳法行明，《景德傳燈錄》有其傳記。《智覺禪師自行錄》序中曰：「是以行明因示誨次，遂請問所行，或因師自說，編紀二三。既自治之行可觀，則攝化之門弗墜，有斯益故，乃敢敘焉。今具錄每日晝夜中間總行一百八件佛事，具列如後。」（《卍續藏經》冊 111，頁 154 下 1—4）可見《智覺禪師自行錄》實乃延壽自述、行明記錄整理的。

① 《智覺禪師自行錄》，《卍續藏經》冊 111，頁 155 上 17～下 1。

② 《智覺禪師自行錄》，《卍續藏經》冊 111，頁 156 下 18—157 上 1。

③ 《智覺禪師自行錄》，《卍續藏經》冊 111，頁 157 下 2—4。

④ 《智覺禪師自行錄》，《卍續藏經》冊 111，頁 165 下 15—17。

視，是不言而喻的。有意思的是，在其六十一本著述中，直接以法華為題的，僅有《法華靈瑞賦》一道，雖然《智覺自行錄》中與《法華經》直接相關的行持還有四件。^①這裏似乎透露出這樣的信息：在實際行持上，延壽對華嚴與法華是同樣重視的，甚至可以說與法華的關聯更多一些；而在佛教義理方面，他雖然圓融看待華嚴與法華，但對華嚴顯然著力更多，華嚴教對他思想體系的影響更為深刻，故相關著述也就更加豐富多彩。

《智覺自行錄》裏除了上述直接與華嚴文化有關的四件佛事外，在其他不少佛事中也無不滲透著華嚴的圓融精神。禮敬諸佛、稱贊如來、廣修供養、懺悔業障、隨喜功德、請轉法輪、請佛住世、常隨佛學、恒順眾生、普皆回向等普賢十大願王，在延壽所常行的一百八件佛事中均有所表現，有的方面（如禮佛、贊佛、懺悔、供養、誦經持咒、發願回向、法施教化等）還表現得非常突出。可以說，《智覺自行錄》所述延壽大師的種種佛事修為，正是《華嚴經·普賢行願品》在延壽自身行持中無不得到具體落實的生動體現。

《智覺自行錄》之外，述及延壽與華嚴文化直接相關行蹟的傳記類文獻，還有《禪林僧寶傳》、《人天寶鑒》、《釋門正統》、《武林西湖高僧事略》、《蓮宗寶鑒》、《淨土指歸集》、《指月錄》、《永明道蹟》、《西舫彙征》、《淨土聖賢錄》等多種。

惠洪（1071—1128）的《禪林僧寶傳》，是元照《永明方丈實錄》之後最早述及延壽與華嚴宗等教下三宗關係的傳記類文獻。該書「永明智覺禪師」部分，有這樣一段文字：

智覺以一代時教，流傳此土，不見大全。而天臺、賢首、慈恩，性相三宗，又互相矛盾。乃為重閣，館三宗知法比丘，更相設難，至波險處，以心宗旨要，折中之。因集方等秘經六十部，西天此土聖賢之語三百家，以佐三宗之義，為一百卷，號《宗鏡錄》。天下學者傳誦焉。^②

惠洪《林間錄》中也有類似的文字，如：

^① 這四件佛事是：「第一。一生隨處常建法華堂，莊嚴淨土。」「第六。每日常念《妙法蓮華經》一部七卷逐品。……」「第十五。晨朝，禮《妙法蓮華經》真淨妙法，普願一切法界眾生，同證法華三昧，咸生彌陀淨方。」「第八十四。普為一切法界眾生，晝夜六時，別置香花，供養《妙法蓮華經》，同悟究竟一乘，咸證法華三昧。」

^② 惠洪《禪林僧寶傳》，《卍續藏經》冊 137，頁 479 上 14—下 1。這在現存《永明方丈實錄》中倒未見，但因是殘本，故難下《永明方丈實錄》中並無此說的結論，缺損的部分或許會有相關的內容。

予嘗遊東吳，寓於西湖淨慈寺。寺之寢堂東西廡建兩閣，甚崇麗。寺有老衲謂予言：永明和尚以賢首、慈恩、天臺三宗互相水炭，不達大全，故館其徒之精法義者於兩閣，博閱義海，更相質難，和尚則以心宗之衡准平之。又集大乘經論六十部、西天此土賢聖之言三百家，證成唯心之旨，為書一百卷，傳於世，名曰《宗鏡錄》。其為法施之利，可謂博大殊勝矣。^①

惠洪的這一說法，此後廣泛流傳，為南宋曇秀《人天寶鑒》、宗鑒《釋門正統》、元復、元敬《武林西湖高僧事略》、元代普度《蓮宗寶鑒》、明代大佑《淨土指歸集》、瞿汝稷《指月錄》、大壑《永明道跡》、清代瑞璋《西舫彙征》、彭希涑《淨土聖賢錄》等所採用。其中有基本照抄《禪林僧寶傳》中有關文字的，如《指月錄》；^②也有對具體文字另行組織的，大多比惠洪的要簡練一些，試舉幾例：《釋門正統》云：「在淨慈慨天臺、賢首、慈恩互相同異，建閣於寢堂兩廡，館其徒精法義者，博閱義海，更相質問，而以心宗之衡準平之。集大乘經論六十餘部，西天此土賢聖之言三百家，證成唯心之旨，為《宗鏡錄》一百卷。」^③《武林西湖高僧事略》曰：「著《宗鏡錄》百二十卷，以會天臺、賢首、慈恩異同之弊。」文末贊詞中還有「我以一鏡，照彼三宗」句。^④《西舫彙征》云：「以天臺、賢首、慈恩三宗互有同異，乃館其徒之知法者，博閱義海，更相質難，師以心宗之衡準平之。」^⑤《蓮宗寶鑒》僅此一句：「會三宗師德，制《宗鏡錄》一百卷。」^⑥《淨土指歸集》也只一句：「延三宗學者，會同諸說，為《宗鏡錄》一百卷。」^⑦《淨土聖賢錄》亦僅一句：「著《宗鏡錄》一百卷，會天臺、賢首、慈恩異同之旨。」^⑧如此等等。

南宋曇秀《人天寶鑒》的最後一則「永明壽禪師」，有較長的一段文字述及延壽與華嚴文化的因緣：

^① 惠洪《林間錄》，《卮續藏經》冊 148，頁 645 下 10—16。

^② 瞿汝稷《指月錄》中的有關文字，見《卮續藏經》冊 143，頁 554 上 3—8。

^③ 宗鑒《釋門正統》，《卮續藏經》冊 130，頁 899 下 2—6。

^④ 元復、元敬：《武林西湖高僧事略》，《卮續藏經》冊 134，頁 473 上 14—18。這裏的「《宗鏡錄》百二十卷」有誤，「以會天臺、賢首、慈恩異同之弊」的表述也不夠準確。

^⑤ 瑞璋《西舫彙征》，《卮續藏經》冊 135，頁 487 下 17—18。

^⑥ 普度《蓮宗寶鑒》，《卮續藏經》冊 108，頁 53 下 9。

^⑦ 大佑《淨土指歸集》，《卮續藏經》冊 108，頁 134 下 18。

^⑧ 彭希涑《淨土聖賢錄》，《卮續藏經》冊 135，頁 243 上 9—10。

偶讀《華嚴》至「若諸菩薩不發大願是菩薩魔事」，遂撰《大乘悲智願文》，代為群迷日發一遍。……著《宗鏡》一百卷。寂音曰：切嘗深觀之，其出入馳驚於方等契經者六十本，參錯通貫此方異域聖賢之論者三百家。領略天臺賢首而深談唯識，率折三宗之異義，而要歸於一源。故其橫生疑難則鉤深蹟遠，剖發幽翳則揮掃偏邪，其文光明玲瓏縱橫放肆，所以開曉自心成佛之宗，而明告西來無傳之的意也。^①

曇秀的這段文字，其實說了二件事。前者是綜合了《永明方丈實錄》與《智覺自行錄》中的相關內容，^②但「偶讀」二字顯然不太確切，與元照與行明的表述不盡相同，一定程度上淡化了延壽與華嚴文化的深厚因緣。後者則沿襲了惠洪《禪林僧寶傳》與《林間錄》中的說法。

晚明「永明嗣法雲孫」大壑所編《永明道蹟》中，除在正文中有「會三宗師德，集《宗鏡錄》一百卷」一句外，在述及著名的關於「永明旨」的機鋒語錄之後的贊辭中，還有如是一段文字：「傳如述紫柏大師言：古今禪教相非，性相相忌久矣。唯壽師《宗鏡錄》括三藏，會五宗，故其卷以百計，學者多望洋。觀師升坐，直拈西子一湖，擲向當臺。風動波起，日照明生。道是禪是教，是性是相，比量非比量，唯識非唯識？一涉擬議，便入黑山鬼窟，非永明旨矣，況諸宗義學筌蹄乎！後之覽《宗鏡》者，具只眼始得。古之伯牙絕弦，匠石輟斤，讀斯語不能不為二師感也。」^③特別有意思的是，《永明道蹟》還記述了延壽圓寂數百年後轉世的「後身」元代善繼禪師、明初宋濂大學士與華嚴的勝緣。這是延壽大師與華嚴文化關係的一種特殊表現，也是華嚴研究中值得注意的一種文化現象。這裏暫不展開，容後再作進一步的分析。

另外，元代熙仲的《歷朝釋氏資鑒》，雖無延壽與華嚴文化直接相關事蹟的記載，但在述及高麗國聞延壽之名而遣僧問道、敘禮賜物、彩畫中國圖本、高麗僧受法歸國各化一方等史實後，有這樣一段有趣的文字：「國主玉徽，常看《華嚴經》，願生中國。一夜夢到中華，所歷界界，皆如其圖。覺而述偈曰：惡業因緣近契丹，

^① 曇秀《人天寶鑒》，《卍續藏經》冊 148，頁 141 下 4—13。

^② 曇秀在此則最後標明資料來源為「《實錄》等」，此《實錄》當為《永明方丈實錄》，因《人天寶鑒》關於延壽籍貫丹陽而出生於錢唐的說法，亦與《永明方丈實錄》吻合，曇秀編撰《人天寶鑒》，顯然參考了《永明方丈實錄》。

^③ 大壑《永明道蹟》，《卍續藏經》冊 146，頁 981 上 11—18。

一年朝貢幾多般。夢中忽到中華地，可借（惜）中宵漏滴殘。」^①這就與華嚴文化又有了聯係，而且透露了這樣的信息，常看《華嚴經》願生中國的高麗國主，其所以對延壽特別青睞，顯然同延壽思想與華嚴思想多有契合不無聯係，延壽的高麗弟子歸國後能各化一方大有作為，很可能同高麗重視《華嚴經》也有一定關聯。

遺憾的是，不少延壽的傳記類文獻，似乎漠視了延壽與華嚴文化的殊勝因緣，未曾提及延壽與華嚴文化直接關聯的事蹟。其中既有北宋時在《永明方丈實錄》之前早出的《宋高僧傳》、《景德傳燈錄》和《新修往生傳》，也有在《永明方丈實錄》之後的諸多延壽傳記，如南宋的《聯燈會要》、《龍舒淨土文》、《五燈會元》、《樂邦文類》、《法華經顯應錄》、《五家正宗贊》、《佛祖統紀》，元代的《佛祖曆代通載》、《釋氏稽古略》、《新修科分六學僧傳》，明代的《神僧傳》、《諸上善人詠》、《禪門正脈》，清代的《角虎集》、《淨土晨鐘》、《淨土全書》等等。其原因何在？竊以為一種可能是同入宋以後禪宗、淨土宗、天臺宗較為興盛，而賢首宗較為衰落有一定關係。綜觀延壽諸多傳記資料的編撰者，除贊寧、元照兩位律僧外，基本上是禪宗（如道原、悟明、普濟、念常、曇噩、濟能等）、淨土宗（如王古、王日休、周克複、俞行敏等）、天臺宗（如宗曉、志磐、宗鑑等）的僧人或居士，幾乎沒有賢首宗的，如此則延壽與華嚴文化的關係未能受到應有的關注，似乎也在情理之中。還有一個原因，則與後人對《智覺自行錄》重視不夠、《永明方丈實錄》（包括此前的《壽禪師實錄》）甚少流傳以至失傳有關，兩部文獻中有關延壽與華嚴文化相關的事蹟也就淡出人們的視野了，而這又同前一個原因有著必然的聯係。

三、延壽大師有關華嚴教的著述

相對於延壽傳記中與華嚴文化有關的行蹟，存在著一定程度的淡化與漠視，延壽重視華嚴教的義理探究及實際運用，尤其是延壽的華嚴思想，還是較受關注的。因為延壽不僅有多種直接與華嚴相關的著述，而且華嚴圓理滲透於其《宗鏡錄》等一系列著述之中，《華嚴經》與華嚴教是延壽融合會通思想體係的主要基石。

綜觀延壽有關華嚴文化的著述，包括專論、兼及兩個方面。

專門的、直接與華嚴有關的，前面已經述及，按《自行錄》第一百八件佛事中的著述目錄所列，以華嚴為題的即有《華嚴寶印頌》、《華嚴論要略》、《華嚴十玄門》、《華嚴六相義》、《華嚴禮贊文》、《華嚴感通賦》等共六種，如再算上因讀《華嚴經淨行品》而撰寫的《大悲智願文》，更有七種之多。令人遺憾的是，這些

^① 熙仲《曆朝釋氏資鑒》，《卍續藏經》冊 132，頁 169 下 17—170 上 2。

專門的華嚴著述，已基本不存。很長時間裏還以為這七種著作均已佚失，後來幸得有心人在《全唐文》、《全宋文》中發現了《華嚴感通賦》，^①總算稍稍彌補了一些缺憾。延壽《感通賦序》概括五道《感通賦》的要旨時曰：「《華嚴感通賦》者，性海無盡之門，法界圓融之旨。」這其實也可以說是延壽對《華嚴經》與華嚴教要旨的概括。賦文中列舉大量感通靈驗事蹟，盛贊華嚴教、法界宗為「華嚴至教，無盡圓宗」、「法界圓宗，真如榜樣」。^②王翠玲的〈《華嚴感通賦》初探〉，探討了延壽所認知的《華嚴經》及其宗教效應、華嚴信仰，對解讀延壽的《華嚴感通賦》頗有幫助。^③其他六種，因尚未發現，雖其具體內容難以妄測，但據其題目大致可窺知涉及華嚴義理的闡釋探究與實際行持中的頌贊儀範等多個方面，其中的《華嚴禮贊文》，很可能就是延壽立華嚴堂時所作。

非專論華嚴而兼及華嚴的著述則更多。《宗鏡錄》、《萬善同歸集》、《唯心訣》、《觀心玄樞》、《心賦》（及注）等延壽許多著述之中，華嚴思想無不有所滲透，有些著作就是以華嚴教理為主要依據的；《華嚴經》以及杜順、智儼、法藏、澄觀、宗密、傳奧、靈辨、李通玄等華嚴宗祖師與華嚴學者的觀點和論述多有引用，尤其是法藏、澄觀、宗密、李長者的論述，更是在延壽的著作中有大量引述。延壽富有特色的諸宗會通思想，正是以華嚴圓教為主要基石的。這已引起研究者的關注，並有不少相關成果問世。因此，盡管這是延壽與華嚴教關係研究中非常重要的論題，但本文不打算以此為重點，只是從延壽有關著述的文字中，隨舉若干例證，以窺一斑而已。

延壽以詩人情懷與手筆直抒其「一心」思想的《唯心訣》，開首即曰：

詳夫心者，非真妄有無之所辨，豈文言句義之能述乎。然眾聖歌詠，往哲詮量，非不洞明，為物故耳。是以千途異說，隨順機宜，無不指歸一法而已。故《般若》唯言無二，《法華》但說一乘，《思益》平等如如，《華嚴》純真法界，《圓覺》建立一切，《楞嚴》含裹十方，《大集》染淨融通，《寶積》根塵混合，《涅槃》咸安秘藏，《淨名》無非道場。統攝包含事無不盡，

^① 延壽以賦的體裁所作的文字般若，按《自行錄》記述，共有七種，包括《心賦》、《愁賦》及五道《感通賦》（《華嚴感通賦》、《金剛證驗賦》、《觀音靈驗賦》、《法華靈瑞賦》、《神棲安養賦》），除《愁賦》尚未發現外，均已發現，或收錄在藏經，或收錄在《全唐文》、《全宋文》；劉澤亮點校整理的《永明延壽禪師全書》之下冊，錄有《心賦》和五道《感通賦》以及置於《華嚴感通賦》前的《感通賦序》，宗教文化出版社，2008年3月。

^② 延壽《華嚴感通賦》，《永明延壽禪師全書》下冊，頁1952。

^③ 王翠玲〈《華嚴感通賦》初探〉，《成大中文學報》第19期，頁125—164。

籠羅該括理無不歸。是以一法千名，應緣立號，不可滯方便之說，迷隨事之名。^①

《唯心訣》是延壽較早的著作，其融會諸說、指歸一法（即一心為宗）的思想已經形成。「《華嚴》純真法界」，既是諸說之一，也是其「指歸一法」的基本依據。只是在這五千餘字的《唯心訣》中，因體裁之故未及引經據典地進行考釋。

此後在百科全書式的巨著《宗鏡錄》中，延壽則廣引經論，詳加考釋，不止一次明確表述了「教依華嚴」的基本觀點。諸如：

卷一「標宗章」中說「宗體」時，延壽即曰：

諸聖賢所立宗體者，杜順和尚依《華嚴經》立自性清淨圓明體。此即是如來藏中法性之體。從本以來性自滿足，處染不垢修治不淨，故云自性清淨。性體遍照而無幽不矚，故曰圓明。又隨流加染而不垢，返流除染而不淨。亦可在聖體而不增，處凡身而不減。雖有隱顯之殊，而無差別之異，煩惱覆之則隱，智慧了之則顯，非生因之所生，唯了因之所了。斯即一切眾生自性之體，靈知不昧，寂照無遺。非但華嚴之宗，亦是一切教體。

卷六中談「宗趣」時，延壽如是云：

法藏法師依《華嚴經》立因果緣起理實法界以為宗趣。……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。^②

卷三十四中，延壽再一次明示《宗鏡錄》「教依華嚴，宗依達摩」：

若依教是華嚴，即示一心廣大之文。若依宗即達摩，直顯眾生心性之旨。如宗密禪師，立三宗三教，和會祖教，一際融通。^③

^① 延壽《唯心訣》，《大正藏》冊 48，頁 993 下 14—23。

^② 延壽《宗鏡錄》，《大正藏》冊 48，頁 448 下 1—24。

^③ 延壽《宗鏡錄》，《大正藏》冊 48，頁 614 上 16—18。

卷一百中在釋疑時，延壽如是曰：

今《宗鏡》所錄，皆是正直捨方便但說無上道，隨聞一法盡合圓宗，實可以斷深疑成大信。如《清涼記》云：謂聞空莫疑斷，是即事之空非斷滅故。聞有莫疑常，非定性有從緣有故。聞雙是莫疑兩分，但雙照二諦無二體故。聞雙非莫疑無據，以但遮過令不著故。又聞空莫疑有，是即有之空故。聞有莫疑空，是即空之有故。聞雙是莫疑雙非，是即非有無為有無故。聞雙非莫疑雙是，是即有無方是非有無故。是知，諦了一心群疑頓斷，則有不能有，空不能空，凡不能凡，聖不能聖，豈世間言語是非之所惑哉。^①

上述四段引文，所依皆是華嚴宗祖師的法語，是知延壽《宗鏡錄》核心思想的基本依據，即是《華嚴經》與華嚴教。《宗鏡錄》中類似的說法，以及引自《華嚴經》和華嚴宗諸祖師與其他華嚴學者的論述，還有許多，不勝枚舉。現當代有些學者曾做過《宗鏡錄》中華嚴思想資料的梳理與研究，可供參考。^②

《宗鏡錄》如此，《萬善同歸集》亦如是。卷上第一個問答中，延壽即明確指出：

若華嚴圓旨，具德同時，理行齊敷，悲智交濟。是以文殊以理印行，差別之義不虧。普賢以行嚴理，根本之門靡廢。^③

卷下就「理事無闕，萬事圓修，何教所宗？」的問題，延壽答曰：

法性融通隨緣自在，隨舉一法萬行圓收，即華嚴所宗，圓教所攝。^④

《萬善同歸集》中類似的說法，以及引自《華嚴經》和華嚴宗諸祖師與其他華嚴學者的論述，也有不少，恕不多舉。是知，華嚴教也正是延壽六度萬行會歸於一心的「萬善同歸」思想與行持的主要依據。

《觀心玄樞》中，延壽亦大量運用華嚴的義理與方法，如曰：「或花嚴四觀，

^① 延壽《宗鏡錄》，《大正藏》冊 48，頁 954 上 12—23。

^② 鎌田茂雄曾從《宗鏡錄》中鈔出與華嚴宗有關的資料有一百多頁，《禪藉內華嚴資料集成》，頁 94—199；冉雲華撰有〈宗鏡錄中所見的華嚴思想〉，收於《華嚴學論集》頁 41—49。

^③ 延壽《萬善同歸集》，《大正藏》冊 48，頁 958 下 7—10。

^④ 延壽《萬善同歸集》，《大正藏》冊 48，頁 992 上 6—9。

普賢十觀，乃至絕觀，皆不離心，而得成就。」^①還用不小的篇幅述及觀心與華嚴十波羅蜜的關係。^②

可見，在延壽那裏，華嚴法界觀與廣行華嚴十波羅蜜，是觀心行持非常重要的一個方面。

《心賦》及其注中，延壽同樣大量引用《華嚴經》和華嚴宗諸祖師與其他華嚴學者的論述。賦中出自華嚴教的，隨舉一例，如「十玄門之資糧，無窮無盡；六相義之融通，不斷不常。」^③注中引用的華嚴著述甚多，隨舉幾例，如法藏《修華嚴奧旨妄盡還源觀》、《華嚴策林》、《華嚴義海百門》、《華嚴發菩提心章》、《大乘起信論義記》，宗密《禪源諸詮集都序》、《原人論》、《注華嚴法界觀門》、《圓覺經略疏》，慧苑《新譯華嚴經私記音義》，澄觀《大方廣佛華嚴經疏》（《清涼疏》）、《華嚴經隨疏演義鈔》、《大華嚴經略策》，李通玄《新華嚴經論》，傳奧《華嚴經錦冠鈔》等等，有的引用還不止一處，甚至多達數十處。^④

延壽引用的華嚴著述，有的已經佚失，延壽的引文使後人得以窺見這些著述的一斑，不僅有重要的理論意義，還有重要的資料價值。這些已佚的著述，有傳奧的《華嚴錦冠》及五臺山系華嚴思想的早期人物靈辨和尚的《華嚴論》和解脫和尚的傳記資料。傳奧的《華嚴錦冠》乃對宗密著作的解釋，在《宗鏡錄》及《注心賦》中皆有多次引述。靈辨《華嚴論》，在《宗鏡錄》中有二處引文（分別在卷二十五與卷九十八中），解脫和尚依華嚴作佛光觀的事蹟，見《宗鏡錄》卷九十八。

從延壽對諸多華嚴祖師與華嚴學者著述的大量引用，既體現了他於華嚴教有廣泛深入了解的淵博知識，也反映了華嚴教對他的思想與行持有非同一般的深刻影響，而他對華嚴教出神入化的靈活運用更顯示了其圓融無礙的無上智慧。

四、延壽大師同華嚴文化有關的圓修行持與弘化活動

延壽大師不僅在佛學義理的闡釋方面具有「教依華嚴」而融會諸宗的明顯特色，而且在實際修持與法化活動方面與華嚴文化也有廣泛而密切的聯係。這種聯係，既表現在依華嚴教的圓融精神而圓修諸法、廣弘諸宗的實際行持中，還體現

^① 延壽《觀心玄樞》，《永明延壽禪師全書》下冊，頁 1670；花嚴四觀與普賢十觀，即是華嚴教的觀心法。絕觀，則是牛頭法融《絕觀論》所述觀心法。

^② 延壽《觀心玄樞》，《永明延壽禪師全書》下冊，頁 1685—1687；延壽闡釋了以下十個方面：「若不觀心，何以行施？何以持戒？何以忍辱？何成精進？何成禪定？何成般若？何成方便？何成大願？何以成力？何以成智？」

^③ 延壽《心賦注》，《永明延壽禪師全書》下冊，頁 1734。

^④ 這裏參考了《永明延壽禪師全書》中《注心賦》有關引文的腳注。

在諸多直接與華嚴文化有關的活動中。他禪教律淨會通的思想，落實在他的行持中，便是禪教律淨兼行。就其同華嚴的關係而言，則具體表現為禪賢融通的華嚴禪和賢淨融通的華嚴念佛三昧，以及形式多樣的直接與華嚴文化有關的諸種活動。相對於延壽佛學思想與華嚴教的因緣較受後人關注，這方面的活動在以往的研究中則缺乏必要的關注，有的甚至完全被漠視了。所以，這裏主要依據《永明方丈實錄》和《智覺自行錄》，並結合其他一些相關資料，對此做些初步探析。

延壽直接與華嚴文化有關的形式多樣的諸種活動，除上面提到的華嚴著述外，主要還有以下一些方面。

一是華嚴堂的設立。

延壽一生隨處常建法華堂，代為眾生修法華懺，廣為人知，備受贊揚。^①而延壽立華嚴堂，以往卻鮮為人知，幾乎完全被遺忘了。值得慶幸的是，《永明方丈實錄》中的相關記載，保存了延壽這一重要行蹟的曆史記憶。延壽在永明院「立華嚴堂，日集八十僧，供轉一部，自制贊唄」這段文字，反映了延壽高度尊崇《華嚴經》並落實於日常修行法事之中的一個重要側面。延壽為此設立專門的堂口，每日集合八十位僧人，供轉一部，且自制贊唄。由此可以想見，華嚴堂的法事莊嚴隆重富有特色，八十僧之數，表明供轉的經典很可能是八十《華嚴》，自制的贊文（很可能就是《華嚴禮贊文》）與梵唄，優美而動聽，唱誦利人天。這裏透露了延壽重視佛教梵唱音樂功德的信息，其他傳記類文獻中是沒有相關記載的。可惜未見延壽自制贊唄流傳下來的相關資料。

二是《華嚴經》的經常受持和虔誠禮拜。

對此，不僅《永明方丈實錄》中有記載：「師常受持《華嚴經》，習海幢比丘般若波羅蜜境界清淨光明三昧。」^②《智覺自行錄》裏亦有類似的記錄，第二十二件佛事即是「午時。禮《大方廣佛華嚴經》不思議藏，普願一切法界眾生，入緣起性德之門，遊毗盧大願之海。」^③但因《永明方丈實錄》長期不為人知，《智覺自行錄》又未得到應有重視，故延壽這方面的行持，與廣為傳播的延壽經常誦持和虔誠禮拜《法華經》的事蹟相比較，未能得到應有的彰顯。《永明方丈實錄》的重新發現，與《智覺自行錄》的相關記錄，正可以相互印證。若再與上述的「立華

^① 《智覺自行錄》的第一、第二件佛事即是建法華堂，修法華懺，其他延壽傳記文獻也都有類似記錄。

^② 轉引自釋定源〈國家圖書館藏《永明智覺禪師方丈實錄》——永明延壽傳記新資料〉所附之《永明方丈實錄》，《吳越佛教》第八卷，頁 558。

^③ 《智覺禪師自行錄》，《卮續藏經》冊 111，頁 157 下 2—4。

嚴堂」結合起來，延壽不僅自己受持禮拜《華嚴經》，而且組織僧眾在華嚴堂日日供轉梵唱，法事的主要內容顯然也是受持和禮拜《華嚴經》，足見在佛教修行實踐中延壽對《華嚴經》也是高度重視的。

三是依《淨行品》撰六百願文並日發大願。

這一點在《智覺自行錄》中有兩處記載：「第八。每日常讀《大方廣佛華嚴淨行品》，依文發一百四十大願，普令一切法界眾生，見聞之中，皆得入道。」^①「第十三。自制《大乘悲智六百願文》，每日普為一切法界眾生，發願禮拜。」^②《永明方丈實錄》中的相關文字「纔登戒品，持守清嚴，因讀《華嚴經淨行品》云：若諸菩薩善用其心，即獲一切勝妙功德。又聞佛言：不發大願是菩薩魔事。遂七夜忘寢，撰《大乘悲智六百願文》，代為眾生日發一遍。」^③不僅印證了《智覺自行錄》的相關記載，而且使《智覺自行錄》中似乎關聯不大的上述兩處佛事的緊密聯係也清晰顯示出來了，原來延壽撰《大乘悲智六百願文》，正是讀《華嚴經淨行品》之後激發出來的悲智宏願。他七夜忘寢而撰成此文，還將《淨行品》的一百四十大願進一步具體化為六百大願，足見其願力之宏深細密。延壽的這種悲智宏願，在出家受戒初期即已確立，並終其一生，持之以恆，日日常行不懈，堪為修行者典範。

四是賢首宗經論的宣講敷闡。

延壽於賢首宗經論，十分熟悉，融會貫通。他有專門的華嚴類著作，其他著作中也大量運用華嚴宗諸經論，還曾召集賢首宗知法比丘參與《宗鏡錄》的撰著，這是廣為人知的，本文前面亦有論及。因此，延壽敷闡賢首宗經論，乃是情理中事。但以往所知的延壽傳記類文獻中，並無明確的文字記載。《永明方丈實錄》則明確記述了這一點，有關文字是這樣的：「師一日告眾云：《四分律》文，是佛壽命，理無分隔。近代禪宗，翻成忌諱，後生新戒，觸事面牆，罔辨威儀，寧知觸淨，人自執著，妙見本通。遂長講律文，常行布薩。或講《法華》、《維摩》、《光明》、《起信》，天臺、賢首等諸宗經論。以至諸方寺院有敷闡者，或捨衣物，或備香茶，皆為發揚，恭為請首。」^④雖然這裏並非專說延壽與賢首宗經論的關係，而

^① 《智覺禪師自行錄》，《卍續藏經》冊 111，頁 155 上 17—下 1。

^② 《智覺禪師自行錄》，《卍續藏經》冊 111，頁 156 下 18—157 上 1。

^③ 轉引自釋定源〈國家圖書館藏《永明智覺禪師方丈實錄》——永明延壽傳記新資料〉所附之《永明實錄》，《吳越佛教》第八卷，頁 557；其中〈大乘悲智六百願文〉，在《智覺禪師自行錄》所列的延壽著述目錄中簡稱為〈大悲智願文〉。

^④ 轉引自釋定源〈國家圖書館藏《永明智覺禪師方丈實錄》——永明延壽傳記新資料〉所附之《永明實錄》，《吳越佛教》第八卷，頁 558；原文內「諸方等寺院」中的「等」字似為多餘，可能是誤

是與宣講律文及敷闡其他經論一並提及的，但這正體現了延壽大師融會諸宗的特色。延壽重視戒律與經教，出於糾治當時禪宗末流忽視戒律經教的弊端以圖振興禪宗整合佛教的長遠考慮。是以他不僅在永明院如此示範，亦大力引導並支持諸方寺院如此敷闡，恭為請首。而賢首宗經論，正是延壽宣講敷闡的諸種經教中的一個重要部分。

五是《法界心圖》的雕板印施等。

《永明方丈實錄》中列舉了延壽印施的諸多佛教經像咒語等法寶的名目，其中與華嚴思想直接有關的是「開《法界心圖》板，印七萬餘本，展轉遍施，勸誘於人。」^①法界觀是華嚴教的核心思想，「法界心」即是延壽舉以為宗的「一心」，故延壽雕印《法界心圖》，大量遍施有緣者，正顯示了他對華嚴法界觀的高度認同與重視。延壽是否雕板印施過《華嚴經》，因未見明確的相關記錄，不敢妄下斷語，但當年吳越忠懿王錢俶與延壽大師曾大量印行佛教經像咒語等法寶，其中包含《華嚴經》的可能性也是很大的。據研究目錄學與印刷史的學者張秀民統計，錢俶與延壽印刷的佛教法寶有數字可考者達 68 萬 2 千卷，在中國佛教史上是空前的，後來也是少見的。^②可見，延壽大師對五代吳越國佛典印刷和江南印刷業發展是有巨大貢獻的。至於永明院（淨慈寺）對面雷峰塔內壁八面所鐫刻的整部《華嚴經》，雖是忠懿王錢俶組織實施的，但錢俶之尊崇《華嚴經》及鐫刻石經以祈佛法永駐的護法行動，顯然得到佛教高僧的指點與襄助，其中深受忠懿王敬重的延壽大師很可能在其中起了不小的作用，只是未見確鑿的資料，難下斷語而已。延壽「教依華嚴」的百卷巨著《宗鏡錄》，是傳播華嚴思想的重要載體，錢俶親為制序，是廣為人知的。《永明方丈實錄》在此基礎上又提供了一些新的信息：「元帥大王，親為序引。仍施錢三百千，繕寫散入諸藏。宣德大王施財寫一十部，後傳至海東諸國。高麗王差使賣書，寄銷金袈裟、紫水精念珠、金淨瓶等，以伸敬信。」^③忠懿王、宣德大王等出資繕寫《宗鏡錄》，既促成了《宗鏡錄》的入藏與傳播（甚至播於海外），在一定意義上也是對華嚴文化傳播的推動。

另外，《永明方丈實錄》還述及「師一生好嚴佛像，所有施利，盡營佛事。」

錄所致，故這裏更改為「諸方寺院」。

^① 轉引自釋定源：〈國家圖書館藏《永明智覺禪師方丈實錄》——永明延壽傳記新資料〉所附之《永明實錄》，《吳越佛教》第八卷，頁 559。

^② 張秀民：〈五代吳越國的印刷〉，《文物》，1978 年第 12 期，頁 74—76。

^③ 轉引自釋定源：〈國家圖書館藏《永明智覺禪師方丈實錄》——永明延壽傳記新資料〉所附之《永明實錄》，《吳越佛教》第八卷，頁 558；元帥大王即指忠懿王錢俶，宣德大王可能是指宣德軍節度使（治所在湖州），錢俶的兄弟錢信。

接著即列舉了延壽「造法華臺」、「立華嚴堂」、「立觀音堂」、「作法華堂」等事蹟。可以想見，延壽在法華臺、華嚴堂、觀音堂、法華堂等處，用眾信供養的淨資莊嚴佛像乃是題中應有之義。據此可合理推測，華嚴堂除供《華嚴經》外，雕造供奉華嚴會上諸佛菩薩聖像，也是很有可能的。

六是在佛學論辯與僧伽教育中發揮賢首宗知法比丘的重要作用。

延壽為落實「藉教悟宗」理念，在永明院演法堂（即後來著名的宗鏡堂）會集教下賢首天臺慈恩三宗知法比丘探討佛教義學，並以心宗之衡準平之，而編撰了佛教百科全書《宗鏡錄》，這是中國佛教史上備受稱揚且影響深遠的一件盛事。延壽的這一舉措，如與當年永明院設有蒙堂、三宗室、演法堂（宗鏡堂）、永明室（壽光室）這些不同層次的僧伽教育場所結合起來考慮，則三宗知法比丘不僅是佛學論辯和《宗鏡錄》編撰的參與者，也是永明院階梯式教育系列中僧伽教育活動的參與者。延壽邀集的三宗義學僧可能水平有別、各具特長，有的側重於教學，有的側重於研究，有的擅長辯論，有的擅長寫作，延壽把這些僧才資源有效地組織起來，發揮他們各自的特長，共同為資料收集整理、佛教論著編寫，以及永明院的僧伽教育，做出各自應有的貢獻。其中賢首宗知法比丘，與天臺宗慈恩宗知法比丘一起，在延壽的組織與指導下，皆發揮了重要作用。^①賢首宗的這些義學僧，乃是傳播華嚴文化的一支重要力量。

七是據華嚴「捨別歸總」圓理勸導吳越國主「納土歸宋」。

北宋自号「華嚴居士」的忠肅公陳瓘所撰的《智覺禪師贊》中，有這樣一段文字：「錢氏之好生戒殺，師有助焉。聖宋之興也，錢氏重民輕土，捨別歸總，師之勸誨也。」^②這是說吳越國「捨別歸總，納土歸宋」，乃是接受了延壽的勸誨。

分裂割據的五代十國，社會動蕩不安，百姓苦難深重，相對穩定的吳越國乃是當時不可多得的一片樂土。「分久思合」、「亂久思安」，五代末趙宋乘勢而起，雄心統一中華，基本掃平其他各國後，收拾吳越勢不可免。盡管吳越國憑其實力可與趙宋對抗周旋一段時間，但一場戰爭必將葬送吳越相對繁榮安定的局面，並使千百萬生靈慘遭塗炭。延壽智慧善巧地運用華嚴六相義中總、別之相的圓融關係，勸導吳越王錢弘俶「捨別歸總，納土歸宋」。從而消弭了一場幾乎不可避免的流血戰爭，既促進了華夏的和平統一，也維護了江南的繁榮穩定，「國界安寧兵革銷」的願景得以變成現實。這是延壽將華嚴思想文化運用於護國佑民社會治理實

^① 關於《宗鏡錄》編撰與永明院僧伽教育的關係，筆者在〈永明延壽與佛教教育二題〉的第二部分有較詳細的論述，《福建佛學院成立三十周年佛教教育研討會論文集》，頁75—85，2013.10。

^② 轉引自寺志編委會《雪竇寺志》第九章「詩贊聯額」，頁485，寧波出版社，2011。

踐的傑出表現，也是佛教文化成功促進國家和平統一的典型案例。

八是延壽「後身」與華嚴文化的因緣。

這雖非延壽住世時的事蹟，但按照佛教的因果論與輪迴說，延壽在世時常常發願倒駕慈航再來娑婆世界廣度眾生，故后世有延壽「後身」也并不奇怪。晚明大壑編撰的《永明道蹟》明確談到延壽的兩位「後身」：元代的善繼禪師和明初的宋濂大學士，兩人均與華嚴文化有著深厚因緣。

關於善繼，《永明道蹟》如是曰：「師身後為善繼禪師，嘗刺血書《華嚴經》於姑蘇半塘寺。頃有聽經之雉，一日集堂中，逾時不動，眾驚視之，已瞑目斂翮立化，遂為築塔寺中。」^①善繼禪師刺血所書之《華嚴經》，歷經劫難而在諸護法者的捨身保護下至今猶存蘇州西園寺，乃極為珍貴的法寶和文物。聽《華嚴經》之雉，瞑目斂翮立化，亦是華嚴感通一例，雉兒塔乃華嚴感通之見證也。

關於宋濂，《永明道蹟》如是云：「宋學士濂，未出母胎，母夢異僧手寫《華嚴》，來謂母曰：吾乃永明延壽，願假一室，以終此卷。母夢覺已，學士即生。因名曰壽，後更名濂。…學士得法千巖長禪師，撰塔銘三十餘篇，堪續傳燈。其《護教編記》，則《宗鏡》之末光也。…論者謂深得《華嚴》之旨。…」^②有意思的是，謂宋濂為延壽「後身」，並非後人附會，而是根據宋濂在〈善繼禪師血書《華嚴經》贊（有序）〉中的自述。宋濂於此深信不疑，還多次提及。如其《題智覺禪師遺像贊》最後曰：「我與導師有夙因，般若光中無去來。今觀遺像重作禮，忽悟三世了如幻。靈山一會猶儼然，願證如如大圓智。」^③宋濂與延壽的深緣，源自其母夢延壽寫《華嚴經》而生他，宋濂對善繼血書《華嚴經》甚為關注與贊賞，宋濂稱延壽為導師，深受延壽教依華嚴而融會教內諸宗、會通釋儒道思想的影響。由此觀之，與《華嚴經》關係如此密切的宋濂，不愧為延壽「後身」。宋濂與延壽及《華嚴經》的因緣，亦是華嚴感通的一個典型案例也。

善繼、宋濂之所以是延壽的「後身」，關鍵在於他們與《華嚴經》的殊勝因緣，這與延壽《華嚴感通賦》的瑞應思想若合符節。延壽對華嚴文化的傳播弘揚，在其身後依然在繼續，這是與華嚴相關的一種特殊社會文化現象。

五、結束語

盡管有些延壽傳記類文獻淡化以至漠視延壽與華嚴文化關係密切的殊勝因

^① 大壑《永明道蹟》，《卍續藏經》冊 146，頁 984 下 16—18。

^② 大壑《永明道蹟》，《卍續藏經》冊 146，頁 985 上 9—下 6。

^③ 轉引自大壑《南屏淨慈寺志》卷六，頁 165，杭州出版社，2006。

緣，但《永明方丈實錄》、《智覺自行錄》、《永明道蹟》及《禪林僧寶傳》等諸多文獻還是或多或少記錄了延壽與華嚴文化的勝緣，尤其是重新發現的北宋文獻《永明方丈實錄》，更存留了不少值得重視的相關信息，結合延壽恢宏著述中蘊藏的豐富多彩的華嚴思想，可以大大深化延壽與華嚴文化聯係緊密的認識。華嚴思想是延壽諸宗圓融會通思想的重要基石，延壽禪教一致、禪淨融通等思想無不滲透著華嚴思想的影響，延壽的修持實踐和法化活動中，華嚴文化也是一個不容忽視的重要方面。總之，延壽大師通過多種多樣的方式，對華嚴文化的廣泛傳播作出了重要貢獻，對後世也產生了不可低估的影響。

參考文獻

- 《人天寶鑒》。《卍續藏經》冊 148。臺北：新文豐出版公司。1993。
- 《大方廣佛華嚴經》。《大正藏》冊 10，第 279 號。
- 《永明延壽禪師全書》。北京：宗教文化出版社。2008。
- 《永明道蹟》。《卍續藏經》冊 146。臺北：新文豐出版公司。1993。
- 《永明智覺禪師方丈實錄》。北京：國家圖書館（善本部藏書）。
- 《宗鏡錄》。《大正藏》冊 48，第 2016 號。
- 《華嚴感通賦》。《全宋文》。成都：巴蜀書社。1988。
- 《萬善同歸集》。《大正藏》冊 48，第 2017 號。
- 《禪林僧寶傳》。《卍續藏經》冊 137。臺北：新文豐出版公司。1993。
- 《智覺禪師自行錄》。《卍續藏經》冊 111。臺北：新文豐出版公司。1993。
- 王翠玲（2007）。〈《華嚴感通賦》初探〉，《成大中文學報》19。頁 125-164。
- 冉雲華（1999）。《永明延壽》，臺北：東大圖書公司。
- 釋定源（2013）。〈國家圖書館藏《永明智覺禪師方丈實錄》——永明延壽傳記新資料〉，《吳越佛教》8。頁 546-559。北京：九州出版社，2013。
- 釋智學（2001）。〈永明延壽傳記研究〉，《法光學壇》5。頁 58-82。

明朝華嚴名僧素庵真節與棲霞寺佛教

南開大學歷史學院 研究員

何孝榮

提 要

棲霞寺在南京東北棲霞山。始建於南朝齊永明七年（489），為三論宗中興道場。明初，棲霞寺得到明太祖賜額、賜田，成為國家大寺，興盛一時。但是，明朝中期以後，棲霞寺圯廢殘敗，寺田及租糧流失，無名僧住坐，衰微至極。嘉靖三十三年（1554）前後，『深得賢首之印』的素庵真節法師應請至棲霞寺住坐，直至萬曆二十一（1593）十一月去世。真節在棲霞寺期間，講經說法，弘傳華嚴宗學，兼弘天台、唯識、禪宗、淨土等宗思想；傳法授徒，培養出大批弟子；修建殿堂，創立圓通精舍；開荒治圃，募置長生田；傳播佛法，交接官紳士商；到各地講經說法，在五台山修建大林庵。真節在棲霞寺等地講經說法，傳播佛教，使棲霞寺成為明朝後期華嚴等佛教講宗教學的重要基地，推動了棲霞寺、南京乃至全國佛教的復興，是晚明佛教復興不可或缺的組成部分。

關鍵詞：華嚴宗，素庵真節，棲霞寺，明朝，佛教

一、前言

棲霞寺在今南京市東北棲霞山。棲霞山原名攝山，因『山多草藥，可以攝養，故以攝為名焉』。又因『其狀似繖，亦名繖山』¹。南朝劉宋時，有隱士明僧紹來遊，『刊木駕峰，薙草開逕，披拂蓁梗，結構茅茨，廿許年不事人世』²，名高於世。同時有法度禪師，『備綜眾經，而專以苦節成務』，來居此山。僧紹『挹度清真，待以師友之敬』，『及亡，捨所居為棲霞精舍，請度居之』³。時人所撰寺碑稱，明僧紹於蕭齊永明七年（489）正月三日『捨本宅』⁴，法度造寺。是為棲霞寺之始。法度弟子僧朗『繼踵先師，復綱山寺』，『凡厥經律，皆能講說。《華嚴》、三論，最所命家』⁵，影響很大。天監十一年（512），梁武帝遣十僧『詣山諮受三論大義』⁶。其後，三論學在江南得到張大，至隋代嘉祥吉藏而創立三論宗。棲霞寺成為三論宗的中興道場，被奉為江南三論宗的祖庭。

南朝隋唐間，棲霞寺名僧匯聚，除三論學（宗）以外，其他各學（宗）派也競相在此得到弘揚傳布。陳朝時，天台宗創始人釋智顗曾來寺修造，嘗曰：『予所造寺，棲霞、靈巖、天台、玉泉，乃天下四絕也』⁷。釋法嚮，於寺側『立法華堂，行智者法華懺』，『三七專注，大獲瑞應』⁸。釋慧峯，『住棲霞寺，聽詮公三論，深悟其旨，最為得意。名價遐布，眾所推美』。他『偏弘《十誦》，贊誘前修，聽者如市』⁹。隋朝時，有釋慧侃，『安志靈靜，往還自任，不拘山世』¹⁰，是一位具有神通的禪僧。釋保恭，『聽採三論，善會玄言』，『整理僧務，功在護持』¹¹。釋慧覺，習三論學，『舊文新意，兩以通之。遠近餐服，聞所未聞。釋論廣興，於斯盛矣』。隋初，頒令一州僅許佛寺二所。慧覺上言諫諍，『有勅霈然，從其所請』¹²。

¹（陳）江總：〈攝山棲霞寺碑銘〉，見（明）葛寅亮：《金陵梵剎志》卷四〈攝山棲霞寺〉。

²（陳）江總：〈攝山棲霞寺碑銘〉。

³（梁）釋慧皎：《高僧傳》卷八〈齊瑯琊攝山釋法度傳〉，頁331。

⁴（陳）江總：〈攝山棲霞寺碑銘〉。

⁵《高僧傳》卷八〈齊瑯琊攝山釋法度傳〉，頁332。

⁶（陳）江總：〈攝山棲霞寺碑銘〉。

⁷（宋）釋志磐：《佛祖統紀》卷六〈四祖天台智者法空寶覺靈慧大禪師〉，CBETA, T49, no. 2035, p. 185, a13-14。

⁸（唐）釋道宣：《續高僧傳》卷二十六〈揚州海陵正見寺釋法嚮傳十八〉，CBETA, T50, no. 2060, p. 605, c13-21。

⁹《續高僧傳》卷二十五〈陳攝山棲霞寺釋慧峯傳二十三〉，CBETA, T50, no. 2060, p. 651, c4-15。

¹⁰《續高僧傳》卷二十五〈隋蔣州大歸善寺釋慧侃傳〉，CBETA, T50, no. 2060, p. 652, b11-c3。

¹¹《續高僧傳》卷十一〈唐京師大莊嚴寺釋保恭傳十〉，CBETA, T50, no. 2060, p. 512, c3-p. 513, a18。

¹²《續高僧傳》卷十二〈隋江都慧日道場釋慧覺傳三〉，CBETA, T50, no. 2060, p. 516, a7-c18。

釋慧曠，『於棲霞法堂更敷大論，新聞舊學，各談勝解』¹。釋僧瑋，先聽講《十誦》，『齋鏡持犯』。入棲霞寺，『從鳳禪師所，學觀息想』，『聲問光徹，被於周壤』。北周皇帝『召至京師，親奉清誨』²。唐朝釋元崇，開元末年，從瓦官寺璿禪師『諮受心要』，『聲價光遠，物望所知』，住棲霞，『服勤道務，彝倫有敘，時眾是瞻』³。釋智聰，據說領四虎至棲霞，『經行坐禪，誓不寢臥。眾徒八十，咸不出院。若有凶事，一虎入寺，大聲告眾。由此驚悟，每以為式』。他組織米社，『由此山糧供給，道俗乃至禽獸，通皆濟給』⁴。僧曇玘，為州僧正，『紀綱大振』。『既而採曹溪、牛頭之旨，沉研覃思，朗然內得』，『江左重呼其名，謂棲霞大師焉』⁵，是一位律僧出身的禪宗名僧。

棲霞寺名僧匯聚，佛學興盛，受到歷代統治者的崇重和護持。梁元帝為撰寺碑銘。武帝因寺僧朗精於三論學，遣十僧詣山，『諮受三論大義』。隋文帝詔令在全國各州建塔安置其所得舍利，棲霞寺作為本州代表佛寺，由文帝指名首批建塔供奉舍利。唐高祖將棲霞寺改為功德寺，『增置梵宇四十九所，樓閣延袤，宮室壯麗，與山東靈巖、荊州玉泉、天台國清並稱四大叢林』。唐高宗御製《明隱君碑》，改寺額為『隱君棲霞寺』，『御書寺額於碑陰』⁶。武宗會昌中，寺廢。宣宗大中五年（851），重建。十國時期，吳國權臣徐溫為寺修新路。南唐時，在寺建塔重修，兵部員外郎徐鉉書額，曰妙因寺。至宋朝，太宗太平興國五年（980），改為普雲寺。『景德五年，改賜景德棲霞禪寺』⁷。元祐八年（1093）六月，宋哲宗『改賜今額』，即『嚴因崇報禪寺』，『為參政簡翼張公瓘功德寺』⁸。

明朝建立初，定都南京，對於這座『締創自齊、梁而來，流傳蓋千有餘載』的首都名剎⁹，最高統治者加以崇禮護持。洪武二十五年（1392）二月，禮部傳奉聖諭：『攝山嚴因崇報禪院還改棲霞禪寺為額。原有山場田地，俱免他糧差。欽此。』¹⁰即明太祖改賜寺名仍為『棲霞禪寺』，該寺原有山場田地被免除賦稅和徭

¹ 《續高僧傳》卷十〈隋丹陽攝山釋慧曠傳五〉，CBETA, T50, no. 2060, p. 503, b15-c17。

² 《續高僧傳》卷十六〈周京師天寶寺釋僧瑋傳十七〉，CBETA, T50, no. 2060, p. 558, a29-b24。

³ （宋）釋贊寧：《宋高僧傳》卷十七〈唐金陵鐘山元崇傳〉，CBETA, T50, no. 2061, p. 814, b17-c4。

⁴ 《續高僧傳》卷二十〈唐閬州攝山棲霞寺釋智聰傳十三〉，CBETA, T50, no. 2060, p. 595, a28-b19。

⁵ （唐）劉軻：〈棲霞寺故大德玘律師碑〉，見（宋）李昉等：《文苑英華》卷八百六十四。

⁶ 《金陵梵剎志》卷四〈攝山棲霞寺·紀形勝創立建置〉。

⁷ （宋）張敦頤：《六朝事跡編類》卷十一〈棲霞禪寺〉。

⁸ （宋）周應合：景定《建康志》卷四十六〈嚴因崇報禪寺〉。

⁹ （明）陸光祖：〈重建棲霞寺天王殿記〉，見《金陵梵剎志》卷四〈攝山棲霞寺〉。

¹⁰ 《金陵梵剎志》卷二〈欽錄集〉，洪武二十五年壬申。

役，成為了『欽賜田地』。明人謂：『時維洪武，載錫嘉名。又詔賜贍僧田、山一千三百餘畝，視天界、靈谷為比翼焉』¹。棲霞寺與靈谷寺、天界寺、天禧寺等南京大剎並稱為國家八大寺。永樂遷都以後，南京八大寺分為三大寺、五次大寺，棲霞寺為五次大寺之一，仍是國家佛寺，地位崇重。

明初最高統治者的空前崇禮護持，並沒有使棲霞寺維持興盛。宋代以來，中國佛教日益衰微，宗派創立、教義發展基本停頓。明朝實行既提倡和保護又整頓和限制的佛教政策，雖然推動了佛教的恢復和發展，維持了佛教的表面興盛，卻使佛教各宗更為沉寂不振，加劇了佛教的衰微²。南京佛教，至明朝中期，加以首都北遷，失去最高統治者強有力的護持，逐漸寺貧僧窮，多數寺院難以為繼，寺僧『各立門戶，梵唄稀聞，觸蠻時競』³，罕見名僧。所謂『時江南佛法、禪道絕然無聞』⁴，南京佛教也衰微至極⁵。至於棲霞寺，『金勝崩淪，以致禪宮銷歇，寶地鞠為蕪蕪，金容毀於風雨，遂使衛城之聽，擠於鬻圃之觀』⁶，『顧成化之後，日就湮沒。洎嘉靖之初，幾為墟矣』⁷。寺院圯廢殘敗，寺田及租糧大量流失。而且，無名僧住坐。萬曆後期編撰的《金陵梵剎志》，卷四〈棲霞寺·人物〉收錄該寺歷代名僧，自南朝齊大朗法師至唐大德毗律師計十三人，其後再無一人。清代陳毅編撰的《攝山志》，卷三〈高僧〉收錄南朝至唐名僧基本沿襲《金陵梵剎志》，十國至明朝嘉靖中期以前，也未列舉出一位名僧。筆者的博士畢業論文《明代南京寺院研究》，其中〈名僧小傳〉一節收錄明朝在南京各佛寺住坐及留下過踪跡的名僧近一百四十人，而嘉靖中期以前，竟無一位出自棲霞寺。

至明朝後期，南京佛教衰微至極終於引起一些有識之僧和官員士夫的關注。他們開始積極行動，振興南京佛教。其開創者，為僧永寧。永寧，別號西林，南直隸六合（今屬江蘇）郭氏子。幼出家，禮大報恩寺僧無瑕玉為師。年二十，即持《金剛經》，至老不輟。武宗南巡，駐蹕大報恩寺，永寧被舉為提點，負責接待，“竟無一缺”。嘉靖十年（1531）擔任南京三大剎之一的大報恩寺住持。二十年，陞南京僧錄司右覺義。又五年，陞左覺義，成為南京最高僧官。『先是，江南佛法未

¹（明）陸光祖：〈重建棲霞寺天王殿記〉。

²參閱拙文：〈明代佛教政策述論〉，載《文史》2004年第3輯；拙著：《明朝宗教》，頁39—44。

³（明）葛寅亮：〈八大寺重修禪、律堂及贍田碑記〉，見《金陵梵剎志》卷十六〈鳳山天界寺〉。

⁴（民國）喻謙：《新續高僧傳四集》卷二十〈明攝山棲霞寺沙門釋法會傳〉。

⁵參閱拙著：《明代南京寺院研究》，頁195—199。

⁶（明）陳文燭：〈重修攝山棲霞寺碑記〉，見《金陵梵剎志》卷四《攝山棲霞寺》。

⁷（明）陸光祖：〈重建棲霞寺天王殿記〉。

大行』。永寧『居官秩，切以法門為憂』。於是，他請著名禪僧雲谷法會住大報恩寺三藏殿，『教諸習禪者，於是始知有禪宗』。法會，別號雲谷，浙江嘉善懷氏子。幼出家，先後習瑜伽教、天台教。後師事法舟道濟禪師，參念佛審實話頭，有省，蒙印可。閱《宗鏡錄》，『大悟唯心之旨』。至南京，初寓天界寺毗盧閣下行道，『見者稱異』。魏國公聞之，『乃請於西園叢桂庵供養』。尋為永寧請，住報恩寺教禪。數年後，法會『去隱棲霞』，永寧又因南京禮部主事陸光祖推薦，禮請守愚法師『教習僧徒』，『選僧數十眾，日親領往聽講，從此始知嚮佛法』。永寧又『延儒師』，教僧『讀五經四書子史』，提高僧眾文化水平。經其提倡，『山門興，而法運昌也』¹。

稍後，是棲霞寺的振興。振興棲霞寺者，首推禪僧法會。先是，法會在大報恩寺『教諸習禪者』，每天『危坐一龕，絕無將迎，足不越閫者三年，人無知者』。『偶有權貴人遊至，見師端坐，以為無禮，謾辱之，師拽杖之攝山棲霞』。法會至棲霞寺，『誅茅於千佛嶺下，影不出山』，『聞者感化』。陸光祖『偶遊棲霞，見師氣宇不凡，雅重之，信宿山中。欲重興其寺，請師為住持。師堅辭，舉嵩山善公以應命』。其後，法會復移居天開巖，『弔影如初，一時宰官居士，因陸公開導，多知有禪道，聞師之風，往往造謁』，『歸依者日益眾』²。

所謂『嵩山善公』，即禪僧興善，世姓薛。十四歲出家，禮少林寺大方和尚落髮，受三歸五戒。『志在參尋，留心講解，而操行尤為介潔』。從南京天界寺僧恂受度，『惟耽真觀，以求解脫』。法會在南京『習禪持戒，一時文士多與之遊』。興善『同追隨往來，業益精進』。後法會隱居棲霞寺，鴻臚卿鄭曉、禮部郎中劉起宗等問及住持事，法會推薦興善，『二公轉言祠部，遂使之住持茲寺』。嘉靖三十一年十二月三十日，興善『領部劄來』，擔任棲霞寺住持，開始大規模的振興活動：

時寺久廢，僧徒稀少，鄉人侵漁者眾。師勤以勵眾，潔以植法，後己先人，不弛不縱，禁其樵采，時其牧放。凡巖泉邱壑，無不刈薙。而殿堂廊廡，尤所注念。山之顛舊有祠頽廢，則鳩眾立之。鋤方丈蒿萊，新為鹿野堂。會治地，得銅像，因建古佛庵。道人露坐巖下，即依巖構默坐軒以居。為聽講僧

¹（明）釋德清：《憨山老人夢遊集》卷三十〈南京僧錄司左覺義兼大報恩寺住持高祖西林翁大和尚傳〉，CBETA, X73, no. 1456, p. 672, a21- c11。

²《憨山老人夢遊集》卷三十〈雲谷先大師傳〉，CBETA, X73, no. 1456, p. 673, b24-c21。

築定慧堂，置藏經於內，使得翻閱。莊嚴諸像，凡來瞻禮者，無不起敬。蓋茲寺建自齊梁，廢而復振，莫盛於師來之後。而師之有功於寺者，尤在於興復土田，清除徭役，使僧不至於逋竄，官不致於紛擾者，皆其力也。¹

德清也記載，興善在棲霞寺『盡復寺故業，斥豪民占據第宅，為方丈，建禪堂，開講席，納四來。江南叢林肇於此』²。至隆慶二年（1568）正月，興善被舉為南京僧錄司右覺義兼天界寺住持。他『以棲霞始興，其勢難久，非我同心者繼之不可。於是，舉法侄清柏以代』³，推薦禪僧蒼麓清柏接任棲霞寺住持，繼續振興棲霞寺佛教。

二、素庵真節在棲霞寺等地講經說法

在禪僧法會、興善稍後，華嚴名僧素庵真節應請至棲霞寺，講經說法近四十年，與法會、興善、清柏等一起振興棲霞寺佛教。興善等主要是倡興禪宗，而真節則弘傳華嚴等講宗。

真節，號素庵，生於正德十四年（1519）⁴，湖廣襄陽（今屬湖北）鍾氏子。他『少為郡諸生』⁵，業儒。嘉靖二十一年（1542）前後，『忽宿根內萌，即辭割親愛，禮明休和尚祝髮』⁶。《補續高僧傳》說他『壯歲棄儒，遍訪知識。至南陽留山寺，禮泯庵休公落髮』。其後，他四處遊方，『瓢然一鉢，歷伏牛、清涼受具』⁷。這一時間，大概在嘉靖二十三年。既而，他『北游京師，遍參講席。居秀法師座下，饜餐法喜，深得賢首之印』，『學富內外，諸方每以龍象推之』⁸。《補續高僧傳》稱其『依秀法師習經論，凡十一載，精其業』。嘉靖三十三年左右，

¹（明）盛時泰：《棲霞小志·南京僧錄司右覺義兼住大天界寺前棲霞寺住持嵩山禪師善公碑銘》。

²《憨山老人夢遊集》卷三十〈雲谷先大師傳〉，CBETA, X73, no. 1456, p. 673, c10-12。

³《棲霞小志·南京僧錄司右覺義兼住大天界寺前棲霞寺住持嵩山禪師善公碑銘》。

⁴按，《補續高僧傳》卷五〈素庵法師傳〉記載，真節逝於萬曆二十一年（1593）十一月十三日，“閱世七十五，法腊五十”。則真節生於正德十四年（1519），受具足戒得法腊當在嘉靖二十三年（1544）。

⁵（明）釋幻輪：《釋鑒稽古略續集》卷三〈素庵法師〉。

⁶（明）釋如惺：《大明高僧傳》卷四〈應天棲霞寺沙門釋真節傳二〉；《釋鑒稽古略續集》卷三〈素庵法師〉。按，《補續高僧傳》卷五〈素庵法師傳附兀齋、幻齋二比丘傳〉記載，兀齋即釋如慧為釋真節在俗子，“母汪腹之時，師（指真節，引者註）已入留山矣”。如慧逝於萬曆十四年（1586）十一月初七日，世壽四十四，僧腊三十二。則如慧生於嘉靖二十二年（1543），真節出家於此前一年或本年。

⁷《補續高僧傳》卷五〈素庵法師傳〉。

⁸《大明高僧傳》卷四〈應天棲霞寺沙門釋真節傳二〉。

他南禮普陀，過南京，『白下名流，針芥自合，以攝山講席留師，道聲大振』，真節『亦樂茲山幽邃，遂誅茆築室，棲遲十年』。嘉靖四十三年前後，一日，他『扶杖將行』，準備前往其他寺院住坐，『為眾復留』。至萬曆二十一（1593）十一月，『端坐念佛而逝』¹。總計真節在棲霞寺住坐近四十年，弘傳華嚴等講宗，振興佛教。大體說來，其活動包括以下幾個方面：

第一，講經說法，弘傳華嚴宗學，兼弘天台、唯識、禪宗、淨土等宗思想。如前所引，僧朗『凡厥經律，皆能講說。《華嚴》、三論，最所命家』。因此，早期的棲霞寺不僅是三論宗的中興道場，也是『重振《華嚴》學的策源地』²。但是，隋唐以後，該寺長期缺乏大力弘傳《華嚴》學者。至此，真節上繼僧朗，在棲霞寺大肆弘傳華嚴宗學。

真節『能誦經』³，南京僧俗因此『以攝山講席留師』。他『初至攝山，演《華嚴》，至〈入法界品〉，塔放五色光』⁴。他修建圓通精舍，中有華嚴樓，『閣三達，貯五十三經，供毘盧相』，『署曰華嚴寶閣』⁵，『群僧日夕諷經於上』⁶。他曾經作偈示徒，描述自己的經歷：『浩哉佛恩！度生無盡。割愛出家，欲酬少分。涉水登山，參師訪友。求未聞法，脫我塵垢。值諸名公，機言相契。幸獲外護，欲傳佛意。嵩山、蒼麓，後先勉留。延講《華嚴》，聽者九流。攝山蒼蒼，風行雲聚。佛祖心宗，宏揚末世』⁷。

實際上，真節宣講的不僅是《華嚴經》，更主要的是華嚴宗據以成立和闡發的《華嚴經》註疏，或者說，他弘傳的是華嚴宗學。《補續高僧傳》記載，他『凡講《華嚴大鈔》、《法華》、《楞嚴》諸大乘經論各若干座』⁸。《攝山志》說他『講《華嚴》諸部疏鈔，時常聽者三百餘眾，覆講者三十餘人』⁹。因此，時人謂棲霞寺『又得講師真節，大闡方廣之宗』¹⁰。真節弘傳華嚴宗學，是『依澄觀的疏鈔理解《華嚴經》』¹¹。

¹ 《補續高僧傳》卷五〈素庵法師傳〉。

² 杜繼文：〈華嚴宗形成的思想淵源與社會背景〉，載《亞太經濟時報·禪文化》2013年11月27日B16版。

³ 《棲霞小志·觀音庵》。

⁴ 《補續高僧傳》卷五〈素庵法師傳〉。

⁵ （明）汪道昆：《太函集》卷七十六〈攝山圓通精舍記〉。

⁶ 《棲霞小志·觀音庵》。

⁷ 《攝山志》卷三〈素庵法師〉。

⁸ 《補續高僧傳》卷五〈素庵法師傳〉。

⁹ 《攝山志》卷三〈素庵法師〉。

¹⁰ （明）陸光祖：〈重建棲霞寺天王殿記〉。

¹¹ 魏道儒：《中國華嚴宗通史》，頁281。

真節還兼弘天台、唯識、禪宗、淨土等宗思想。真節一生，曾不斷講授《法華經》經綸。據說，有一次，他宣講該經，至〈寶塔品〉，『空中現多寶塔，一如經言。四眾跂觀，灑然希覲』¹。《補續高僧傳》說他在棲霞寺『凡講《華嚴大鈔》、《法華》、《楞嚴》諸大乘經論各若干座』。我們知道，《法華經》是天台宗據以立宗的佛教經典，智顗法師及其弟子、後學著有大量的《法華經》註疏。至於《楞嚴經》，因其『所說常住真心性清淨體，與台、賢二家圓教宗旨相合。又所說七處徵心、八還辨見，對於禪宗的參究可以有很大的幫助和啟發』，因此『受到台、賢、禪者的重視』，宋代以後，出現了大批註疏之作，『大半是屬於賢首、天台、禪宗三家的』²。真節宣講《法華經》、《楞嚴經》及其論疏，可知其弘傳天台宗學。

真節還弘傳唯識宗。時人王肯堂記載：

萬曆乙酉（十三年，引者註）仲秋，余與董玄宰[其昌]侍紫柏[真可]大師於金陵之攝山中，日相與縱談無生，且謂枯坐默照為邪禪，非深泛教海不可。一日，於素庵法師閣上，得一小梵冊，有喜色，手授余二人曰：若欲深泛教海，則此其舟航維楫乎？觀之，則《因明入正理論》也。余二人茫不知所謂。素庵之嗣幻齋[如念]自言昔嘗講演，師令為余二人解說³。

《因明入正理論》，一卷，印度瑜伽行派論師陳那弟子商羯羅主著，唐玄奘法師翻譯。玄奘及其弟子翻譯、疏解該經，其『立破方法還被運用到各家著述之中，因而成為研究慈恩一宗必需通達的要籍』⁴。真節『嘗講演』《因明入正理論》，無疑是根據玄奘及其弟子、後學的翻譯疏解，弘傳了唯識宗學。

真節也提倡禪宗。他初至棲霞寺，『誅茆築室，棲遲十年』，後在淨業堂留偈曰：『掀翻瓦礫成禪院，除剪荊榛作菜園』，『如斯弗為兒孫業，留與同袍萬古傳』⁵。盛時泰稱，真節『意以此為十方禪院，人皆可居，不欲其後人獨有之』⁶。其後來所建圓通精舍，有禪堂（室），供僧坐禪。紫柏真可在一封信中，則稱真

¹ 《太函集》卷七十八〈攝山多寶塔銘有序〉。

² 中國佛教協會：《中國佛教》第三輯，頁84。

³ （明）王肯堂：《因明入正理論集解》自序，CBETA, X53, no. 857, p. 917, c8-14。

⁴ 參閱《中國佛教》第三輯，頁284—286。

⁵ 《補續高僧傳》卷五〈素庵法師傳〉。

⁶ 《棲霞小志·淨業堂》。

節為『禪伯』：『予雖不敏，敢籍如來寵靈，並素庵禪伯、蒼方丈之獎愛，願修補之（指棲霞寺千佛巖，引者註）』¹。

真節還弘傳淨土思想。其初至棲霞寺，『拓大』淨業堂而居²。所建圓通精舍，『右為堂兩楹，供西方三聖』，『署曰淨土蓮堂』³。南京寶幢居士顧源去世前，延請真節、法會等，『懸彌陀像，鳴磬念佛』⁴，為其送終。而他自己，最後也是『端坐念佛而逝』。

第二，傳法授徒，培養出大批弟子。

真節『說法直截簡易，不為峻語，而格頑導愚，遠近欽悅』⁵。其時，『白下縑流，欽師風素，欲聆法雨、願焚香洗鉢、執弟子禮者無慮千百人』⁶。真節『以福德為一眾所皈依，凡聚徒三千餘指，講經三十餘度』⁷，培養了大批弟子。其中著名者，有兀齋如慧、幻齋如念、影齋珠、如敬等。如慧，真節在俗子，從而出家，『除聽講外，即跏趺習定，兀然如槁木者三年，同學呼為兀齋』。一日，『定中見大光明身等虛空』。自是，『掩關不語，妙悟益發。內外典籍，寓目即了，無滯義矣』。如念，真節俗侄，亦從而出家，『為人溫厚老成，嗜學經論如渴』，被稱為幻齋。二人同心執侍真節，『如阿難、難陀』，『以故棲霞法席，為江南最』。二人『俱善達觀老人[真可]，觀方佩南宗心印，勘辯諸方，而二公與之出入議論，時蒙許可』⁸。影齋珠，湖廣安陸（今屬湖北）李氏子。幼聞僧誦《華嚴經》有感，遂請出家。至棲霞寺，『從素庵弟子錫法師受具戒，聽講諸經論，窮性相宗旨，精心教觀十有五年』。往少林寺，參幻休禪師，因舉石霜公案，有省。凡執事四年，『復歸棲霞，自爾心不涉緣，跡不入俗，日夜精修，一心無懈』，為真節『上首』弟子。逝後，憨山德清為作塔銘，稱其『得向上巴鼻，是豈可以尋常學解束縛死生者同日語哉？』⁹如敬，南直隸歙縣（今屬安徽）人，為汪道昆『鄉人』¹⁰。他『糾緣』助修棲霞寺¹¹，與其他弟子『共建靜室，少報洪恩』¹，即建定

¹（明）釋真可：《紫柏尊者全集》卷四〈書示海印〉，CBETA, X73, no. 1452, p. 175, c11-12。

²《棲霞小志·淨業堂》。

³《太函集》卷七十六〈攝山圓通精舍記〉。

⁴（清）錢謙益：《列朝詩集小傳》閏集卷三〈寶幢居士顧源〉。

⁵《補續高僧傳》卷五〈素庵法師傳〉。

⁶（明）王士驥：《中弇山人稿》卷三〈定照庵記〉。

⁷（明）王世貞《弇州山人四部續稿》卷六十五〈重建棲霞靈應聖殿記〉。

⁸《補續高僧傳》卷五〈素庵法師傳附兀齋、幻齋二比丘〉。

⁹《憨山老人夢游集》卷二十八〈棲霞影齋珠公塔銘〉。

¹⁰《太函集》卷七十六〈攝山圓通精舍記〉。

¹¹（明）陳文燭：〈重修攝山棲霞寺碑銘〉。

定照庵以居真節。真節欲募長生田千畝，致書袁黃，『索作《長生田記》』。然田未募足，真節去世，袁黃勸疏亦未暇作。如敬繼承師志，不遠千里，謁袁黃趙田草堂，『求曩所諾文』²，並繼續募置，終致五百餘畝。

真節還有法孫多人知名。法孫海印，聞紫柏真可欲修復棲霞寺千佛巖龕像，『即願捐軀圖之』³。法孫某，創圓通精舍於句容縣花山，真節曾邀盛時泰等往遊。盛時泰記載，其山又有志公庵，『庵之上有茅茨，僧古清居之，清亦講師之孫，設午飯為供』⁴。則古清亦為真節法孫。

還有一些僧人，曾師從真節聽講經論，打下義學基礎，後轉往他處訪師問道，或禪或講，各有所成就。知名者有法祥、性蓮、如馨等。法祥，字瑞光，浙江嵊縣（今嵊州）周氏子。遊京師，見德寶禪師，示以念佛。三十二歲出家，『謁棲霞素庵法師受具，依棲講肆三年，遂棄去』。參真圓，所示與德寶同。入伏牛，契機於柏松禪師。遊南嶽，棲側刀峰，『日夜精勤，以豆為珠，淨念相繼，至終身焉』，人稱『豆兒佛云』⁵。十方衲子遠歸之，側刀峰遂成海內名叢席。性蓮，字無垢，南直隸太平（今安徽黃山）僊源王氏子。年二十二出家，『之金陵攝山棲霞寺，從素庵節法師薙染受具，依棲講席，習諸經論義』。走清河，謁法堂，授以念佛三昧。又參真圓於京，『一見器之，留入室』。後多方行腳，偶墮冰河，有省。卓錫池陽杉山，十方衲子日益至，『遂開梵剎，以接待為事』。九華道場迎為叢林主，『遠近緇白，傾心如佛祖』。萬曆二十四年（1596），應請至皖山，復興禪宗三祖僧璨道場，『遠近風動』⁶。如馨，字古心，南直隸溧水（今屬江蘇）楊氏子。嘉靖間，年近不惑，『禮棲霞素庵節公薙髮，精嚴五德，禮誦尤勤，事師三載，一念無違』。時談經者多，弘律者少。如馨志在律學，『因閱《華嚴》，至〈菩薩住處品〉，知文殊大士常住清涼，冀瞻慈相』⁷。遂辭諸法侶，步禮五台。據說，遇文殊贈伽黎，『頓悟五篇三聚心地法門，視大小乘律如心中自在流注』⁸。萬曆十二年，歸南京，化古林庵為寺，登壇說戒。又開戒於靈谷、棲霞、甘露、靈隱、天寧等剎，『廷臣野叟無不知有戒也』。四十一年，明神宗敕更寺額為『振

¹ 《中弇山人稿》卷三〈定照庵記〉。

² （明）袁黃：〈圓通精舍募田碑記〉，見《金陵梵剎志》卷四〈攝山棲霞寺〉。

³ 《紫柏尊者全集》卷四〈書示海印〉。

⁴ 《棲霞小志》跋。

⁵ 《憨山老人夢遊集》卷二十九〈南岳山主瑞光祥公銘〉。

⁶ 《憨山老人夢遊集》卷二十八〈九華山無垢蓮公塔銘〉。

⁷ （明）釋鎮澄編纂、（民國）釋印光續纂：《清涼山志》卷三〈如馨律師傳〉。

⁸ 《新續高僧傳四集》卷二十八〈明金陵天隆寺沙門釋如馨傳〉。

古香林禪寺』，賜『萬壽戒壇』匾¹。次年，應召至五台山，開皇壇說戒，賜號『慧雲律師』，『緇素歸依，稟戒躋壇者不可勝計』²。元、明以來湮沒無聞的律宗得以復興，人稱『中興律祖』³。

第三，修建殿堂，創立圓通精舍。

寺院殿堂是供奉佛像、僧眾生活的場所，也是僧俗傳法禮佛所在。如前所述，明朝中期以來，棲霞寺殿堂圯廢，衰微至極。真節積極修建殿堂，既莊嚴寺院，又為其講經說法、僧眾生活提供場地保障。

初，寺有淨業堂，為住持興善建，『以處僧高峰者』。高峰既去，僧大覺『與眾煉魔其中』。後大覺『自往天開巖，結茅為庵，而堂遂無人』。迨真節來，『因而拓大之』⁴。其最早講經說法，當居於此。因此，嘉靖四十三年前後，他打算離寺他住時，在殿壁留偈曰：『自入棲霞已十年，東修西補未曾閑。掀翻瓦礫成禪院，除剪荊榛作菜園。每煉蔬羹供海眾，恒宣大教繼先賢。如斯弗為兒孫業，留與同袍萬古傳』⁵。

隨著徒眾增多，檀施日積，萬曆六年（1578），真節決定建立一所規模更大的圓通精舍。時人汪道昆記載說：

聚徒三百餘眾，覆講三十余曹，真節一切飯之，餘二十年所，乃微檀施餘力，拓地而為之廬。於時，公卿大夫嚮西極聖人之教者，建業則殷宗伯[邁]，吳興則陸司空[光祖]，豫章則羅參知[汝芳]，並善真節。句曲李相公[春芳]以封樹至，為方外遊。衡州廖度支瞠乎諸大夫後。會宗伯得琅邪大士像，歸真節供奉之。而司空故為廷尉南中，則亦範金為像，位之於左，羅參知署曰圓通精舍，蓋尸大士云。左為閣三達，貯五十三經，供毘盧相，公署曰華嚴寶閣。右為堂兩楹，供西方三聖，度支所築也，自署曰淨土蓮堂。左而西鄉為齋堂，其南為筦庫，右而東鄉為禪堂，其南為客寮，又南則左庖右湑，繚以周垣，灌木修竹環之，後茶而前正。攝提之歲秋，乃告成⁶。

¹（民國）釋仁友：《金陵馬鞍山中興律祖事迹考》。

²《新續高僧傳四集》卷二十八〈明金陵天隆寺沙門釋如馨傳〉。

³（民國）釋仁友：《金陵馬鞍山古林律寺祖庭匯志》自序。

⁴《棲霞小志·淨業堂》。

⁵《補續高僧傳》卷五〈素庵法師傳〉。

⁶《太函集》卷七十六〈攝山圓通精舍記〉。

時人盛時泰也記載說：

[觀音]庵之地，號虎穴巖。大石林立，色如蒼鐵，始未有來居者。講師貞節乃誅茅為大士殿，曰圓通精舍。旁有禪室。左為華嚴樓，群僧日夕誦經於上。四方來齋施者，絡繹道路。節能誦經，善紀綱，屋宇隨所至，俱稱宏敞。而獨此庵號圓通，以始構時，今少宗伯秋溟殷公邁使人持滁州石刻大士像來故也。庵前後多蒔以松柏，壘石為垣，治地作圃，種蔬植竹，眾務並興，日夜不息，群而處者，不下千指¹。

可見，圓通精舍雖是其中的觀音殿殿名，但實際上它包括了周圍一組建築——觀音（大士）殿、華嚴寶閣（樓）、禪堂（室）、淨土蓮堂、齋堂、筓庫、客寮、庖湢等，是一座殿堂眾多、禪講兼備、功能齊全、環境優雅的別院。

圓通精舍建成後，真節在此聚徒講經。不久，觀音殿遭火焚燬，『而像與真儀俱獨無恙』。真節準備重建，『方謀復之，而鉅賈某某俱感異夢，載其材甓與資來，與節公之所規畫合』。不彌歲，而觀音殿重建成，『宏麗逾於昔』²。

另外，真節還修建了一座多寶佛塔。如前所述，真節『嘗講《法華經》，至〈寶塔品〉，空中現多寶塔，一如經言』。宦官至，以孝定李太后名義賜之金縷袈裟一襲。萬曆十五年，真節『建塔講臺之西，以征法象』。該塔像刻惟妙惟肖，『觀者若而人，悉如疇昔所見』³。

第四，開荒治圃，募置長生田。

真節『躬自供眾，講經餘三十年』⁴，每年、每月、每日都是一筆龐大的開銷。這些鉅額錢糧從哪來？盛時泰稱他『能誦經，善紀綱』，為僧俗所皈依，『四方來齋施者，絡繹道路』⁵。萬曆十四年（1586），大饑，棲霞寺『僧眾絕食』。而蕪湖郝氏夢中見佛相告，遂『裹百斛米至』⁶，助其度過斷糧難關。

¹ 《棲霞小志·觀音庵》。按，此處言殷邁“使人持滁州石刻大士像來”，上引汪道昆文僅稱“琅邪大士像”。而後文所引王世貞〈重建棲霞靈應聖殿記〉文則說是殷邁“自琅琊致吳道士所圖真儀”，即吳道士繪觀音大士像；後殿燬，“真儀”無恙。當以王世貞所說為準。

² 《弇州山人四部續稿》卷六十五〈重建棲霞靈應聖殿記〉。

³ 《太函集》卷七十八〈攝山多寶塔銘有序〉。

⁴ 《太函集》卷七十八〈攝山多寶塔銘有序〉。

⁵ 《棲霞小志·觀音庵》。

⁶ 《補續高僧傳》卷五〈素庵法師傳〉。

除了積極爭取檀施，真節還在棲霞寺帶領僧眾開墾荒田，治圃種菜，補充僧食。上引其偈曰：『自入棲霞已十年，東修西補未曾閑。掀翻瓦礫成禪院，除剪荊榛作菜園。每煉蔬羹供海眾，恆宣大教繼先賢』。很好地反映了他在棲霞寺宣講佛法與墾耕勞作併重的場景。

但是，寺山田地有限，檀施偶或不繼。尤其是前述萬曆十四年飢荒，『齋廚絕粒』，僧眾『七日不食』，給真節很大刺激。他決定募緣置買長生田千畝。時人稱其『值歲祲，募化艱，擬結萬人緣，置常稔之田千畝，歲以餘租供往來僧眾』，『擇才優行潔者司其出納，不許徒屬私棄，為永久計』。因真節之勸，陸光祖等人『共從與之』，『置田三百餘畝』¹。真節去世後，如敬續加募置，得五百餘畝²。第五，傳播佛學，交接官紳士商。

真節在棲霞寺等地『屢登壇說法，作大利益，遠近奔赴，若窮子之歸父母』³，為官紳士商、平民百姓所信嚮皈依。他們爭來聽法，絡繹布施，與真節交遊。而真節也積極應接，與其說法論道，『隨所酬應，春溫日旭，人自意消』⁴，既傳播佛學，也保障了檀助。真節交接的俗界人士，尤以官紳士商影響為大。

真節交接的官員，前引汪道昆〈攝山圓通精舍記〉記載，『於時，公卿大夫嚮西極聖人之教者，建業則殷宗伯[邁]，吳興則陸司空[光祖]，豫章則羅參知[汝芳]，並善真節。句曲李相公[春芳]以封樹至，為方外遊。』。其中，殷邁，字時訓，南直隸江寧（今江蘇南京）人。嘉靖進士，歷官貴州提學副使、南太僕卿、南太常卿等，擢禮部侍郎，兼管南祭酒事。他『有盛名』，不附權相張居正。萬曆五年（1577）閏八月，致仕⁵。殷邁『研精內典』，被稱為『學佛作家』⁶。他『素慎許可，獨重師（指真節，引者註）』⁷。

陸光祖，字與繩，浙江平湖人。嘉靖進士，歷官南京禮部主事、郎中、南京太僕寺卿、南京大理寺卿、大理寺卿、南京工部尚書、南京刑部尚書、南京吏部尚書、刑部尚書、吏部尚書等，『清強有識，練達朝章，每議大政，一言輒定』⁸。萬曆二十年三月，乞休歸⁹。陸光祖『弱冠閱藏教，於文殊本智有深契』，遂自號

¹（明）袁黃：〈圓通精舍募田碑記〉。

²《攝山志》卷二〈建置〉。

³《中弇山人稿》卷三〈定照庵記〉。

⁴《補續高僧傳》卷五〈素庵法師傳〉。

⁵雍正《江南通志》卷一百六十三〈人物志·儒林一〉。

⁶《列朝詩集小傳》閏集卷三〈寶幢居士顧源〉。

⁷（明）袁黃：〈圓通精舍募田碑記〉。

⁸《明史》卷二百二十四〈陸光祖傳〉。

⁹《明神宗實錄》卷二百四十六，萬曆二十年三月甲戌。

『五台居士』¹。他『留心佛法，參詢宗匠』²。真節與其交遊，陸光祖曾鑄觀音金像歸之，助建圓通精舍；布施錢帛，助置寺田；棲霞寺重修，他『爭捐泉貝』³，又為作《重建棲霞寺天王殿記》。

羅汝芳，字維德，江西南城人，嘉靖進士，歷官刑部主事、寧國知府、雲南副使、參知政事⁴。萬曆五年閏八月，罷歸⁵。羅汝芳為泰州學派後學，其學『近釋』，『居官率以學為政，而禪客羽流雜進』⁶。真節與其交遊，『圓通精舍』匾額即由其題寫。

李春芳，字子實，南直隸興化（今屬江蘇）人，鄉貫句容。嘉靖狀元，除修撰，因撰青詞得明世宗意，歷官翰林學士、太常少卿、禮部侍郎、尚書、兼武英殿大學士，『凡六遷，未嘗一由廷推』，是嘉靖朝『青詞宰相』之一。但他『恭慎，不以勢凌人，居政府，持論平，不事操切』，官聲良好。隆慶時，為首輔。進吏部尚書，改中極殿大學士。隆慶五年（1571）乞休歸，避開首輔傾軋，侍養父母，『鄉里艷之』⁷。李春芳『以封樹至』南京，真節與其為方外遊。

除了上面幾位外，真節結交的官員還有汪道昆、王世貞父子、王肯堂、袁黃等人。

汪道昆，字伯玉，南直隸歙縣人。嘉靖進士，歷官義烏知縣、福建兵備副使、右僉都御史巡撫福建、巡撫鄖陽。隆慶五年五月，陞右副都御史巡撫湖廣。神宗立，召為兵部侍郎，出閱薊遼邊備。他『任邊地，頗著軍功』⁸。能詩文，與後『七子』『狎主齊盟』⁹。真節與汪道昆交往較多。因汪道昆曾巡撫鄖陽、湖廣，故其稱真節『為余故郡子弟』¹⁰。兩人有多封書信往來，真節至少兩次應請赴汪道昆家鄉，主持水陸道場。而汪道昆則為真節作〈攝山圓通精舍記〉、〈攝山多寶塔銘有序〉，又為作〈素庵法師像贊〉。

王世貞，字元美，南直隸太倉（今屬江蘇）人。嘉靖進士，歷官刑部主事、

¹ 《清涼山志》卷六〈明吏部尚書陸光祖傳〉。

² 《攝山志》卷三〈陸光祖〉。

³ （明）陳文燭：〈重修攝山棲霞寺碑銘〉。

⁴ 《明史》卷二百八十三〈王畿傳附羅汝芳傳〉。

⁵ 《明神宗實錄》卷六十六，萬曆五年閏八月辛亥。

⁶ 雍正《江西通志》卷八十四〈羅汝芳〉。

⁷ 《明史》卷一百九十三〈李春芳傳〉。

⁸ 《明神宗實錄》卷二百八十五，萬曆二十三年五月丁丑。

⁹ 雍正《江南通志》卷一百四十七〈汪道昆〉。

¹⁰ 《太函集》卷七十六〈攝山圓通精舍記〉。

員外郎、郎中、青州兵備副使、浙江右參政、山西按察使、太僕卿、南京兵部右侍郎、南京刑部尚書等。王世貞為明朝著名文學家、史學家，是文學復古運動後『七子』“之首，『才最高，地望最顯，聲華意氣，籠蓋海內，一時士大夫及山人詞客、衲子羽流，莫不奔走門下，片言褒賞，聲價驟起』¹。雖然是當時的文壇宗主、高級官員，王世貞也對真節讚賞有加。他初遊棲霞寺，結識真節，稱其為『福德人也，言簡而精，與之小酬酢而別』²。萬曆十八年，王世貞應請為真節作〈重建棲霞靈應聖殿記〉，仍對其大加稱賞：『襄陽比丘真節，自京師卓錫茲山，以福德為一眾所皈依，凡聚徒三千餘指，講經三十餘度，皆力任其供。檀施鬱積，不以資三衣一鉢』云云³。真節曾應請到王世貞家鄉，『講《法華》於婁東之淮雲[寺]』⁴。世貞次子士驢，字房仲，因父請蔭為官生。士驢自稱『予亦嘗受師教者』⁵，受過真節教誨。後真節弟子建定照庵，士驢為作記。

王肯堂，字宇泰，南直隸金壇（今屬江蘇）人。萬曆進士，授檢討，仕至福建參政。生平好讀書，著述甚富，『於經傳多所發明』，『尤精醫理』，『工書法』⁶。真節與王肯堂交遊，曾授以《因明入正理論》一書，令弟子如念為其『解說』。次年，大饑荒，蕪湖郝氏感夢施糧於寺。王肯堂『有文，具紀其事』⁷。

袁黃，字學海，別號了凡居士，浙江嘉善人。萬曆進士，授寶坻令，陞兵部主事。袁黃初信方士占卜命運，後入棲霞，訪法會禪師，法會諭以破除命定，積德行善。袁黃『信其言，拜而受教』，制《功過格》記善惡，『持〈準提咒〉』⁸，皆得驗。袁黃入攝山，『獲接』真節，『聆其緒論，豁如也』。後每來南京，必訪真節，並因殷邁推薦，『依止』真節，『以求解脫』。萬曆二十一年，真節『擬結萬人緣，置常稔之田千畝』⁹，即請袁黃作〈長生田記〉，以為勸募。

真節交結的在野名士也不少，著名者有盛時泰、顧源等人。盛時泰，字仲交，南直隸江寧人。歲貢生。他『高才博學，有聲文場』¹⁰，而不得志於科舉。能詩擅畫，性豪爽，喜交遊，樂談禪問道，著有《牛首山志》、《棲霞小志》等。盛時泰

¹ 《明史》卷二百八十七〈王世貞傳〉。

² （明）王世貞：《弇州續稿》卷六十三〈遊攝山棲霞寺記〉。

³ 《弇州山人四部續稿》卷六十五〈重建棲霞靈應聖殿記〉。

⁴ 《補續高僧傳》卷五〈素庵法師傳〉。

⁵ 《中弇山人稿》卷三〈定照庵記〉。

⁶ 雍正《江南通志》卷一百六十三〈王肯堂〉。

⁷ （明）袁黃：〈圓通精舍募田碑記〉。

⁸ 《攝山志》卷三〈袁黃〉。

⁹ （明）袁黃：〈圓通精舍募田碑記〉。

¹⁰ 雍正《江南通志》卷一百九十五〈雜類志·紀聞一〉。

常住棲霞寺，真節曾邀其『往[句容]花山，觀其孫新創圓通精舍』¹。盛時泰則稱讚真節『能誦經，善紀綱』²。顧源，字清甫，號寶幢居士，南京人。家有日涉園，甲於都城。他善書畫，『少負俊才，高自位置，非勝流名僧，不與梯接』。年幾四十，『即斷葷酒，獨處一室，禪榻淨瓶，蕭然壁觀，宛然一老爛頭陀也』。真節與顧源交遊，顧源臨終前，延其與法會等『懸彌陀像，鳴磬念佛』³。

真節結交的富商也很多。知名者有蕪湖郝氏，萬曆十四年，郝氏曾夢見觀音相告，棲霞寺齋廚絕粒，遂運米百斛以救解。《補續高僧傳》記載，真節『應蕪湖講期，度江，風浪大作。師呪觀音力，應聲寂然』⁴。這個蕪湖法會，可能就是郝氏所辦。不知名者還有不少。如真節謀復觀音殿，『鉅賈某某俱感異夢，載其材甓與資來，與節公之所規畫合』⁵。顯然，攜材資而來者，不止一位富商。

第六，到其他各地講經說法，在五台山修建大林庵。

真節還多次應請到外地主持佛教法會，講經說法。《補續高僧傳》說『司馬公[汪道昆]兩舉無遮大會於新安焦山，見異人數十曹伏師（指真節，引者註）前，以脫苦謝，司馬親見之』⁶。『新安』即歙縣，因新安江流經其境而得名。『焦山』不知是否是歙縣岑山，又名小焦山、小南海。據此可知，真節至少兩次應汪道昆請，赴其家鄉歙縣主持無遮大會，且有『神異』。具體情況，未見詳細記載。汪道昆在與真節的一封信中談到一次法會：

頃力疾為《精舍記》，殊不成章。高徒歸，未及布復。是月己即吉，明春二月十九日，擬拜《梁皇懺》於筆林，凡諸積愆，悉求懺悔。上人為法門宗主，計未能出攝山，願乞座下四眾俱來，先期旬日可至。倘得念庵為之領袖，尤所皈依。然必得一心，庶可為客中主也。其餘未能遙度，第擇可者遣之。若上人有意南遊，則此中稀有事也。雖鹽豉不備，幸然了此一大因緣，何如？⁷

查《金陵梵剎志》，汪道昆〈攝山圓通精舍記〉撰成於萬曆八年（1580）閏

¹ 《棲霞小志》跋。

² 《棲霞小志·觀音庵》。

³ 《列朝詩集小傳》閩集卷三〈寶幢居士顧源〉。

⁴ 《補續高僧傳》卷五〈素庵法師傳〉。

⁵ 《弇州山人四部續稿》卷六十五〈重建棲霞靈應聖殿記〉。

⁶ 《補續高僧傳》卷五〈素庵法師傳〉。

⁷ 《太函集》卷一百一〈素庵上人〉。

月八日，則知其於萬曆九年二月在家鄉所建肇林精舍舉辦法會，因真節不能出席主持，汪道昆希望其『座下四眾俱來』。但也表示，如果真節『有意南遊，則此中稀有事也。雖鹽豉不備，幸然了此一大因緣』。不知真節最終赴會沒有？

汪道昆在給真節的另一封信中說：

一心拂眾耆德，暫辭殿工，來主法會，幽明感戴無量。水陸無遮大會，上人本願，允愜夙心。比以江關禁嚴，迄今未舉。故攝山沙彌自月，原系不孝度僧，先考為之恢復松蘿古庵。茲歲重新，亦稍幽靜。不孝欲以此為淨界，勝於肇林，初擬八月請公主法，誦《華嚴經》，建水陸會。因工作未畢，尚不足於莊嚴。今以十月十五日為始，至十二月八日為終，大約以五十三日為期，敢屈公為法主？雅聞守心大善知識，敢藉公願力，謹虛方丈迎之。而寶堂上人雅與二公鼎立，首座之任，捨此其誰？其餘招致高賢，一惟公審定。往以聲揚過甚，僻郡以為異聞。乃今不事旁求，第公以密義致語。八月朔後，當專力走迎，並致書守心、寶堂二公。九月望，即自金陵發足，或舟行，或取道甯國，十月初暫止肇林，擇日而登松蘿，可也¹。

在這封信裡，汪道昆談到邀請真節至歙縣松蘿庵，『誦《華嚴經》，建水陸會』。原本這次水陸無遮大會定於八月，因重修庵工未畢，改為『十月十五日為始，至十二月八日為終，大約以五十三日為期』，請真節『為法主』。

另據時人記載：『萬曆甲申（十二年，引者註）冬，歙少司馬汪公道昆延弘濟守心和尚、棲霞素庵法師、度門無跡法師等五十三大善知識，赴歙之肇林，作水陸道場普度大齋一百日』²。不知這是否就是上文所言松蘿庵法會？

萬曆十九年，真節『講《法華》於婁東之淮雲』³。『婁東』即太倉，因太倉在婁水之東而得名。『淮雲』為寺名，是太倉城北始建於元代的佛寺⁴。王世貞對家鄉的淮雲寺很熟悉，文稱『吾所知於里者，海寧、隆福、淮雲三刹，若衙院耳』⁵，『吾州淮雲寺無盡律師，精通五演，洞括三乘，閉戶行道，不替羯磨，

¹ 《太函集》卷一百一〈素庵上人又〉。

² （明）王同軌：《耳談類增》卷二十七〈汪司馬長耳歌〉。

³ 《補續高僧傳》卷五〈素庵法師傳〉。

⁴ （明）錢穀：《吳郡文粹續集》卷三十五〈桥梁〉。

⁵ 《弇州續稿》卷五十六〈夢游記〉。

登壇授戒，鬱為法將』¹。因此，真節到淮雲寺講《法華》，很可能是接受王世貞（或其子士驥）的邀請。另外，前引文記載，真節還曾『應蕪湖講期，度江，風浪大作。師呪觀音力，應聲寂然』。其蕪湖講經，則可能是應富商郝氏邀請。

真節還在五台山修建了大林庵。《清涼山志》記載：『大林庵，在鳳林谷。金陵素庵法師構』²。雍正《山西通志》也記載：『大林庵，在鳳林谷，金陵僧素庵構』³。兩書都記載，真節在五台山鳳林谷修建了大林庵。真節何以如此？其修建寺庵又為何以大林為名？檢索《清涼山志》、《大明高僧傳》等，我們始釋然。原來，元朝五台山有一位僧人名了性，號大林，出家後，『訪諸耆德，從而學焉，如柏林潭、關輔懷、南陽慈諸公，皆以賢首之學著稱一時，性悉造其門，領厥玄旨』。成宗征居五台山萬寧寺，講經說法，『聲價振盪內外』。至大間，『太后創寺台山，曰普寧，延性居之』。時藏僧受到皇家尊寵，橫行恣肆，而了性不為之屈，『識者高之』。至治元年（1321）九月，示寂，諡曰『弘教』⁴。可見，大林了性是元朝五台山著名的華嚴宗僧、『講主』。真節建大林庵，以紀念華嚴宗『先輩』，弘傳華嚴學。

三、素庵真節講經說法的影響

真節在棲霞寺等地講經說法，弘傳佛教近四十年，對明朝後期棲霞寺、南京乃至全國佛教都產生了一定影響。

首先，真節在棲霞寺等地講經說法，弘傳華嚴等講宗，使棲霞寺成為明朝後期華嚴等佛教講宗教學的重要基地，促進了棲霞寺、南京佛教的復興，開啟晚明佛教復興的先聲。

如前所述，明朝佛教政策的推行，雖然使佛教得以恢復和發展，維持表面的興盛，但是卻加劇了佛學的衰微。明朝將天下寺院分為禪、講、教三類：禪即禪宗；講即禪宗以外的其他宗派，包括華嚴、天台、法相諸宗；教則從事瑜伽顯密法事，為生者祈福彌災、為死者追薦亡靈等活動。僧人也被相應分為禪、講、教，要求他們各務本業。由於瑜伽教僧做法事有收入，致使佛教隊伍內部，教僧不斷壯大，明朝中期逐漸『占到整個僧侶總數的將近半數』⁵。而禪、講各宗皆沉寂不

¹ 《弇州續稿》卷一百三十五〈重修慧慶寺碑〉。

² 《清涼山志》卷二〈伽藍勝概〉。

³ 雍正《山西通志》卷一百七十一〈台懷佛刹〉。

⁴ 《清涼山志》卷三〈了性法師傳〉；《大明高僧傳》卷二〈五台山普寧寺沙門釋了性傳〉。

⁵ [日]龍池清：〈明代の瑜伽教僧〉，載日本《東方學報》（東京）第11冊第1期，1940年。

振，傳承乏人。所謂『自宣德以後，隆慶以前，百餘年間，教律淨禪，皆聲聞闕寂』¹。其時，南京佛教也衰微至極，棲霞寺『荒廢久矣』²。自嘉靖後期，禪僧法會來居棲霞，興善、清柏相繼住持，在棲霞寺提倡禪宗。但是，華嚴、天台等講宗卻無人興復。

真節自嘉靖三十三年（1554）前後來棲霞寺，在此講經說法近四十年，彌補了棲霞寺有禪無講的缺陷。雖然，真節沒有著述及講經說法語錄，使我們無法深入剖析其佛學思想。但從可以搜集到的資料來看，真節上繼棲霞寺的南朝華嚴傳統，大力弘傳華嚴宗學，兼弘天台、唯識、禪宗、淨土等宗思想，使華嚴、天台、唯識等講宗得到傳播。他傳法授徒，弟子眾多，常年聽法者過三百人。這些弟子或留在棲霞，或走向四方，繼承和講授其學。如萬曆三十三年（1605）三月，有人遊攝山，記載：『行可二里許，一蘭若曰觀音庵，往素[庵]上人演三車其中。上人既沒，其徒猶能自飭，頗於靜中得聞』³。他弘傳佛教，官紳士商、平民百姓前來聽法禮佛者絡繹不絕，也大大促進了佛教在民間，尤其是官紳士大夫間的傳播。他還到其他各地，如歙縣、太倉、蕪湖等地主持法會，講經說法，在五台山修建大林庵，大力弘傳華嚴等學。可以說，經過真節的弘傳，華嚴等講宗得以在棲霞寺等地復興，時人稱『福慧兩嚴，真俗一貫，圓明性海，大啟於攝山矣』，『而佛祖大教，稍獲宏揚』⁴。

棲霞寺自五代十國以後，一直無名僧可稱揚。真節在此講經說法近四十年，成為一代名僧，因此被收入《大明高僧傳》之〈解義篇〉，與雲谷法會併被收入《補續高僧傳》，真節在〈義解篇〉，法會在〈習禪篇〉。清人陳毅編《攝山志》，其〈高僧〉篇收錄者，自五代十國至明代僅二人，即雲谷法會禪師、素庵真節法師。真節培養出大批弟子，其中不乏名僧。如兀齋如慧、幻齋如念，也被收入《補續高僧傳》，附於真節傳後。影齋珠被憨山德清譽為『法器』，為作塔銘。還有一些曾在真節座下聽講受教、打下義學基礎的僧人，如法祥、性蓮、如馨等，於禪、講各有成就，也名高於時。這些，都是晚明佛教復興的重要分子和元素。

總之，真節與法會、興善、清柏等一起，在棲霞寺大力提倡禪、講，共同振興棲霞寺佛教。而無論從講經說法的時間，涉及的佛學領域，對當時乃至後世棲霞寺、南京、乃至全國的影響，都以真節為大。因此，時人評說，真節修建圓通

¹ 陳垣：《明季滇黔佛教考》，頁13。

² 《憨山老人夢遊集》卷二十八〈棲霞影齋珠公塔銘〉，CBETA, X73, no. 1456, p. 661, a8-9。

³ （明）馮時可：〈再遊攝山記略〉，見《金陵梵剎志》卷四〈攝山棲霞寺〉。

⁴ 《攝山志》卷三〈素庵法師〉。

精舍，講經說法其中，『蓋攝山自法會、興善經理之後，惟此為最盛矣』¹。

有學者稱，明朝後期的『華嚴弘傳仍有南北分頭並進的情形』。其中，在北方，自嘉靖中後期開始，松、秀二法師及遍融真圓等在北京，月川鎮澄在五台山，分別開講，弘傳華嚴。而真節在棲霞寺，幻衣祖住在蘇州，是當時『南方弘唱華嚴教學僧』²。其實，南方華嚴的弘傳稍晚於北方，且師承自北方而來。真節在棲霞寺，也不止弘傳華嚴，還兼弘天台、唯識、禪宗、淨土等宗思想。真節的弘傳，使棲霞寺成為明朝后期華嚴等講宗教學的重要基地，其弟子、法孫數千指，分行天下，棲霞寺、南京佛教得以振興。其後，如馨在古林寺大倡律學，嗣法十二人，接席分燈，律學遍行天下；大報恩寺培養出憨山德清、雪浪洪恩，德清遊走京城、五台山、嶗山、曹溪等地，成為晚明四大師之一，洪恩在江南一帶講經說法，弘傳華嚴等宗學，名震一時，南京佛教全面復興。因此，真節等復興棲霞寺佛教，並與大報恩寺一起構成和引領了晚明南京佛教的復興³，也促進了當時全國佛教的復興。

其次，真節在棲霞寺修建殿堂，募置長生田，促進了棲霞寺的振興，也為棲霞寺後來的發展發揮了重要作用，是晚明佛教復興的不可或缺的組成部分。

如前所述，禪僧興善擔任棲霞寺住持，『重興道場，復寺業，開法社，為接待叢林』⁴。興善與繼任住持清柏的振興工作，主要是在棲霞寺常住。他們都支持真節，所謂『覺義興善、住持清柏以棲霞請，[真節]遂駐錫焉，屢登壇說法，作大利益』⁵。真節講經說法處所，先在淨業堂，後在圓通精舍，都是棲霞寺別院。尤其是圓通精舍，殿堂眾多，『屋宇隨所至，俱稱宏敞』⁶。觀音庵重建，『宏麗逾於昔』⁷。殿堂宏麗，像設莊嚴，也是棲霞寺振興的一個重要表現。其後，萬曆三十年代，葛寅亮在南京進行佛教改革，提倡禪宗，在各寺修拓禪堂。其中，棲霞寺除了原有禪堂以外，又將圓通精舍改為圓通禪院，額定『每日約膳禪僧二十二名』⁸。

真節在棲霞寺帶領僧眾耕墾寺內荒廢田地，治圃種菜，植樹種竹，不僅補充

¹ 《棲霞小志·觀音庵》。

² 賴永海：《中國佛教通史》第十二卷，頁 349、353。

³ 參閱拙著：《明代南京寺院研究》，頁 200—201、194—197。

⁴ 《憨山老人夢遊集》卷三十〈南京僧錄司左覺義兼大報恩寺住持高祖西林翁大和尚傳〉，CBETA, X73, no. 1456, p. 672, c2-4。

⁵ 《中弇山人稿》卷三〈定照庵記〉。

⁶ 《棲霞小志·觀音庵》。

⁷ 《弇州山人四部續稿》卷六十五〈重建棲霞靈應聖殿記〉。

⁸ 《金陵梵剎志》卷五十一〈各寺公費條例〉。

和豐富了僧眾伙食，也妝點扮靚了荒廢的寺院。尤其是他發動募緣，置買長生田，終得五百餘畝。這對保證棲霞寺（主要是圓通精舍別院）僧眾膳食起了很大作用，也促進了棲霞寺的振興。後來，葛寅亮改圓通精舍為圓通禪院，其『公產』即有『施捨田地，丈過實在田、地、山、塘共五百五十畝二分六厘』¹。到了清代，《攝山志》仍記載：『觀音庵，僧素庵建，置山田五百畝，以供雲水』²。真節發心募置的長生田，代代傳承，對棲霞寺寺院及佛教的振興和發展都發揮著作用。

晚明佛教的復興，遍布全國各地，不僅禪、講各宗得到弘傳，傳承有人，而且都很注重修復殿堂，清田定租，使寺院也呈現出興盛的氣象³。真節在棲霞寺修建殿堂，募置長生田，與興善、清柏等共同推動了棲霞寺的恢復和發展。棲霞寺的恢復和發展，是南京、全國佛教振興的一部分。其影響所及，也推動了南京、全國佛教振興和發展，是晚明佛教復興的先聲。

四、結論

棲霞寺作為千年名剎，明初得到太祖賜額、賜田，成為國家大寺，興盛一時。但是，明朝中期以後，棲霞寺圯廢殘敗，衰微至極。嘉靖後期，禪僧法會、興善開始在棲霞寺提倡禪宗，整頓寺田租稅，振興棲霞寺。

嘉靖三十三年（1554）前後，『深得賢首之印』的素庵真節應請住棲霞寺，講經說法近四十年，弘傳華嚴宗學，兼弘天台、唯識、禪宗、淨土等宗思想；傳法授徒，培養出大批弟子；修建殿堂，創立圓通精舍；開荒治圃，募置長生田；傳播佛法，交接官紳士商；到其他各地講經說法，在五台山修建大林庵。這些，振興了棲霞寺及華嚴等佛教講宗，使棲霞寺成為明朝后期佛教講宗教學的重要基地。真節與法會、興善以及清柏等一起推動了棲霞寺、南京乃至全國佛教的復興，其中尤以真節貢獻為大，成為晚明佛教復興的先聲。

真節去世後，紫柏真可先後作〈哭素庵師〉、〈悼棲霞素庵節公並引〉以悼之。其中，〈哭素庵師〉曰：『棲霞久岑寂，泉石漸光霽。願力灑心血，禪宮始壯麗。青山色不老，碧水流無滯。舌相與德容，見聞安可契？師來春著物，師去猿亦涕。愧我徒識師，弗堪支傾替。東南法梁折，苦海浩難濟。小子瞻白

¹ 《金陵梵剎志》卷四〈攝山棲霞寺·公產〉。

² 《攝山志》卷二〈建置〉。

³ 參閱江燦騰：《晚明佛教叢林改革與佛學淨辯之研究》，頁 145—156；拙文：《論萬曆年間葛寅亮的南京佛教改革》，載台灣《成大歷史學報》第四十號，2011 年 6 月，台南。

雲，幾回淚沾毳』¹。真可高度評價真節的功績，慨嘆其去世對佛教的損失。

最後，需要指出的是，其一，作為華嚴宗名僧，真節對華嚴等的弘傳，並未見對教理有什麼新的發展。他與會昌以後歷代華嚴宗的『中興』僧人一樣，『是華嚴宗理論的可靠傳播者，而不是繼往開來的創造者』²。真節對天台、唯識等宗思想的兼弘，莫不如此。其二，真節雖是華嚴宗僧，但其並不專一弘傳華嚴，而是兼弘兼弘天台、唯識、禪宗、淨土等宗思想。或者說，他弘傳的是混合的佛教。眾所周知，中國佛教至唐朝發展到頂峰，其後加上唐武宗滅佛及元朝提倡藏傳佛教的打擊，除禪宗以外，其他各宗多氣息奄奄，一蹶不振。明太祖分僧人為禪、講、教，從佛學意義上說仍是禪、講兩類，且詔令僧眾講習《心經》等三經，並命僧宗泐等注釋頒行，有力地促進著諸宗進一步融合會通，也阻止了佛學的深入發展。因為，『欽定經典並非各宗派根本經典，使講僧振興唐代舊宗派的意識淡薄了。他們多以融合諸宗學說為特色，專弘某一派或某一經的人極少』³。這兩點，都是真節弘傳華嚴等講宗的突出特點和局限，更是明朝佛教的整體走勢⁴，真節確實難以自外。

¹ 《紫柏尊者全集》卷 25〈哭素庵師〉，CBETA, X73, no. 1452, p. 358, b8-11。

² 《中國華嚴宗通史》，頁 10。

³ 《中國華嚴宗通史》，頁 277。

⁴ 參閱拙文：〈明代佛教政策述論〉；《明朝宗教》，頁 42。

參考文獻

史料

- (梁)釋慧皎：《高僧傳》，湯用彤校注，北京：中華書局，1992年。
- (唐)釋道宣：《續高僧傳》，CBETA, T50, no. 2060。
- (宋)李昉等：《文苑英華》，《文淵閣四庫全書》本。
- (宋)張敦頤：《六朝事跡編類》，王進珊校點，南京：南京出版社，1989年。
- (宋)釋志磐：《佛祖統紀》，CBETA, T49, no. 2035。
- (宋)釋贊寧：《宋高僧傳》，CBETA, T50, no. 2061。
- (宋)周應合：景定《建康志》，《文淵閣四庫全書》本。
- (明)釋如惺：《大明高僧傳》，上海：上海古籍出版社，1991年。
- (明)汪道昆：《太函集》，明萬曆刻本。
- (明)王士驪：《中弇山人稿》，明萬曆刻本。
- (明)王同軌：《耳談類增》，明萬曆刻本。
- (明)王肯堂：《因明入正理論集解》，CBETA, X53, no. 857。
- (明)錢穀：《吳都文粹續集》，《文淵閣四庫全書》本。
- 《明神宗實錄》，中央研究院史語所校印本。
- (明)葛寅亮：《金陵梵剎志》，何孝榮點校，天津：津人民出版社，2007年。
- (明)王世貞《弇州山人四部續稿》，《文淵閣四庫全書》本。
- (明)王世貞：《弇州續稿》，《文淵閣四庫全書》本。
- (明)釋鎮澄編纂、(民國)釋印光續纂：《清涼山志》，《中華大藏經續編（漢文部分）》本，待出版。
- (明)盛時泰：《棲霞小志》，南京：南京市通志館，1947年。
- (明)釋真可：《紫柏尊者全集》，CBETA, X73, no. 1452。
- (明)釋明河：《補續高僧傳》，上海：上海古籍出版社，1991年。
- (明)釋德清：《憨山老人夢遊集》，CBETA, X73, no. 1456, p. 672, a21- c11。
- (明)釋幻輪：《釋鑒稽古略續集》，揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1992年。
- 雍正《山西通志》，《文淵閣四庫全書》本。
- (清)錢謙益：《列朝詩集小傳》，上海：上海古籍出版社，1983年。
- 雍正《江西通志》，《文淵閣四庫全書》本。
- 雍正《江南通志》，《文淵閣四庫全書》本。
- (清)張廷玉等：《明史》，北京：中華書局，1972年。

（民國）釋仁友：《金陵馬鞍山中興律祖事蹟考》，民國刻本。

（民國）釋仁友：《金陵馬鞍山古林律寺祖庭匯志》，民國刻本。

（民國）喻謙：《新續高僧傳四集》，上海古籍出版社 1991 年版。

專書

中國佛教協會：《中國佛教》第三輯，上海：知識出版社，1989年。

江燦騰：《晚明佛教叢林改革與佛學淨辯之研究——以憨山德清的改革生涯為中心》，臺北：台灣新文豐出版公司，1990 年。

何孝榮：《明代南京寺院研究》，北京：中國社會科學出版社，2000 年。

何孝榮：《明朝宗教》，南京：南京出版社，2013 年。

陳玉女：《明代的佛教與社會》，北京：北京大學出版社，2011 年。

陳垣：《明季滇黔佛教考》，北京：中華書局，1962 年。

賴永海：《中國佛教通史》第十二卷，南京：江蘇人民出版社，2010 年。

魏道儒：《中國華嚴宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，2001 年。

論文

杜繼文：〈華嚴宗形成的思想淵源與社會背景〉，載《亞太經濟時報·禪文化》2013 年 11 月 27 日 B16 版，廣州。

何孝榮：〈明代佛教政策述論〉，載《文史》2004 年第 3 輯，北京：中華書局。

何孝榮：〈論萬曆年間葛寅亮的南京佛教改革〉，載台灣《成大歷史學報》第四十號，2011 年 6 月，台南：國立成功大學歷史學系。

【日本】龍池清：〈明代の瑜伽教僧〉，載日本《東方學報》第 11 冊第 1 期，1940 年，東京。

中國華嚴塔概觀

（日本）愛媛大學教授

邢東風

摘 要

本文主要考察目前中國大陸保存及重建的各種類型的華嚴塔。

造塔供養是佛教中廣泛存在的信仰方式，中國佛教自不例外，華嚴塔則是華嚴信仰的一種表現形態。在中國佛教中，華嚴信仰雖與華嚴宗有關，但目前從文獻記載和遺跡實物中看到的華嚴塔，皆為宋遼以後出現，而且不一定和華嚴宗有關。實際上，佛教義學在晚唐五代時期受到嚴重打擊，宋遼以後，華嚴義學雖有恢復，但已失去昔日的輝煌，而且作為學究式的研究，其影響範圍也很有限，總的來說是走向式微。與此形成對照的是，華嚴塔的供養代之而起，華嚴寶塔分布大江南北，流風遺韻延續至今，華嚴信仰突破象牙塔的局限，而成為有形可見、社會大眾皆可頂禮供養的表現形態。這種情況可以說是華嚴信仰形態的一大轉變，而且其中含有比義理研究更為豐富的歷史文化內涵，理應成為佛教學術研究的重要課題。

然而遺憾的是，現有的華嚴學研究基本上限於華嚴義理及華嚴宗歷史的考察，而對於作為華嚴信仰之實物表現的華嚴塔卻未予重視。例如就中國大陸來說，目前在各地保存的近代以前的各種形態的華嚴塔至少不下七八處，其中有些還是全國或省級文物保護單位，但是基本上沒有受到佛教學術界的關注，甚至不清楚現在到底有多少華嚴塔。就目前網絡上有關華嚴塔的介紹或報道來看，存在著許多錯誤的說法，諸如全國只有兩座古華嚴塔，而浙江龍泉華嚴塔為其中之一，塔內收藏的是《華嚴經》，該塔與華嚴宗有關，凡此等等，均經不起推敲。這些謬說的流傳，不能不說與相關學術研究的缺位有關。

本文根據網絡報道，並結合相關資料，就十二處華嚴塔進行介紹和考察，包

括浙江龍泉華嚴塔、上海金山松隱寺華嚴塔、蘇州吳江華嚴塔、內蒙古呼和浩特白塔（萬部華嚴經塔）、山西懷仁清涼山華嚴塔、太原蒙山平公華嚴塔、寧夏中衛華嚴塔、北京雲峰山華嚴塔、杭州孤山華嚴經塔、峨眉山華嚴銅塔、五台山華嚴經字塔、杭州雷峰塔。文中除了介紹以上各塔的一般情況之外，還盡可能地對與它們相關的問題，諸如形成年代、相關的人物或史實、各塔與《華嚴經》的關係、各塔的特色與價值、以及相關異說和有待考察的問題等等提出筆者的見解。

以上各塔，最早的建於宋初，最晚的建於近代，其中大多為歷史遺物，少部分為現代重建；塔名或曰「華嚴」，或不叫作「華嚴塔」，而冠名「華嚴」的緣由，或因藏有《華嚴經》，或因其塔屬於華嚴寺，或因塔主生前特別尊崇《華嚴經》。另外，華嚴塔的形態也多種多樣。總之，各地的華嚴塔，都是當地華嚴信仰的集中體現。

關鍵詞：華嚴塔 華嚴經 華嚴信仰 佛塔 法身舍利

引言

中國古諺云：「救人一命，勝造七級浮屠」。浮屠即指佛塔，七級浮屠則為塔中高大者，不用說，因其修建艱難，故而積功亦大。這句俗語是從佛教的慈悲觀和儒家的仁愛精神出發，強調救助生命的重要，然而此種強調是以肯定造塔的功德為前提，這就意味著除了人命關天的大事以外，建造佛塔就是功莫大焉了。

實際上，造塔供養是佛教信仰的一種方式，從早期的《阿含》部經典到後來的大乘佛典，強調造塔的意義可謂一以貫之。在佛教看來，塔是佛陀的象徵，通過建造佛塔，可以「表人勝」、「令他信」、「報佛恩」，因此造塔供養與禮敬佛陀具有同樣的意義。例如《法華經·方便品》云：「若於曠野中，積土成佛廟，乃至童子戲，聚沙為佛塔，如是諸人等，皆已成佛道。」又云：「若人散亂心，入於塔廟中，一稱南無佛，皆已成佛道。」就是說建寺造塔或入寺塔稱念佛名，都可以成就佛道。中國佛教也不例外，從古至今，各種各樣的佛塔難以計數。佛教把佛塔看作佛陀的象徵，所以在塔中通常藏有生身舍利和法身舍利，並安置佛像，以作為崇拜供養的神聖對象。生身舍利就是佛骨，亦即通常所說的舍利子，法身舍利就是佛教的經典，由於經典相當於佛的法身，所以在佛塔內保存和供奉經典，便成為佛塔供養的一項主要內容。

佛塔中供養的經典有各種各樣，其中比較多見的是《法華經》，此外也有供養其他經典的情況，《華嚴經》就是其中的一種，而供養《華嚴經》的佛塔，一般也被稱作「華嚴塔」或「華嚴經塔」。不過須要注意的是，有的塔雖名「華嚴塔」，但是不一定藏有《華嚴經》，因為塔名冠以「華嚴」，也可能另有緣由。說到《華嚴經》與佛塔的關係，實際上這部經典中同樣肯定造塔以及禮敬、供養佛塔的功德。為避文繁，這裡不作引證，總的來說，《華嚴經》認為佛塔建於佛涅槃後，作為佛法的象徵，造塔本身即可積累功德，禮敬佛塔與禮拜佛陀具有同樣的功效，可以消除煩惱，成就智慧，受人天供養。一般來說，越是明確肯定造塔功德的經典，也就越容易被納入佛塔作為供養的對象，《華嚴經》不僅肯定造塔、禮塔的功德，而且在中國也被奉作「經中之王」，於是成為佛塔供養的對象之一。

佛教中有很多經典都被奉作「經王」，而對《華嚴經》的特別推崇，或許是基於華嚴宗的學說，因為華嚴宗把《華嚴》教義看成佛陀的最高教法。華嚴四祖澄觀（738—839）也明確肯定造塔的功德，他認為造塔有六種意義：

汎論起塔，總有六意：一為表人勝，二為令生淨信，三令標心有在，四令供養生福，五為報恩行畢，六生福滅罪。若造佛塔，近招梵福，遠脫生死故，

無上依經，供佛舍利，如芥子許，悉得究竟脫生死苦。^①

這六種意義，按明代一如的解釋，所謂「表人勝」，就是說「如來三界至尊最勝無比，故建塔以表之，令人瞻禮而歸敬」；「令生淨信」，就是說「令一切眾生瞻仰頂禮，而生崇重正信之心」；「令標心有在」，就是說「令一切眾生心有所向，而敬慕歸依」；「令供養生福」，就是說「令一切眾生至心恭敬供養，則能生諸福利」；「為報恩行畢」，就是說「建造佛塔，非惟利益於己身，蓋將答報四恩，而畢無邊之行願」；「生福滅罪」，就是說「建造佛塔，非惟生自己之福，滅自己之罪，蓋令一切眾生，凡瞻覩頂禮者，無不生一切福滅一切罪」^②。顯然，尊奉《華嚴經》的澄觀不僅和《華嚴經》同樣肯定造塔的意義，而且對造塔的意義作了更充分的說明。

盡管唐代華嚴宗特別尊奉《華嚴經》，但是卻不見有他們建造或供養華嚴塔的記載。實際上，目前從文獻記載和遺跡實物中看到的華嚴塔，都是在宋遼時代以後出現的，而且這些塔不一定和華嚴宗有關。大家知道，經過唐末五代時期的動亂，特別是唐武宗和後周世宗的滅佛運動，包括華嚴宗在內的佛教義學受到沉重打擊，甚至連經典也多有散失。宋代以後，佛教義學逐漸恢復，於是有所謂華嚴宗的「中興」。不過，自宋遼以來，華嚴學或華嚴宗即使有所恢復，實際上已經失去以往唐代那樣的活力與輝煌，而且這種學究式的研究，其影響範圍基本上僅限於關在象牙塔裡的學問僧之間，與社會大眾的信仰沒有多少干係。與此形成鮮明對照的是，華嚴塔的建造廣泛流行，而且以後也持續不斷，華嚴學雖然衰落了，華嚴塔卻接連不斷地興建起來，華嚴信仰不再是封閉在狹窄的象牙塔裡，而是變成有形可見、社會大眾皆可頂禮供養的具體形態。這種情況似可看作宋遼以後華嚴信仰形態的一大轉變。華嚴塔自然是華嚴信仰的一種表現形式，它雖然未必有多少華嚴義學的所謂「理論深度」，但其信仰的價值絲毫不亞於華嚴義學的研究，而且華嚴塔的建造與供養，比華嚴義學的研究包含有更加豐富的歷史文化內涵，因此它是華嚴信仰的種綜合表現形態，理應成為佛教學術研究的重要課題。

然而遺憾的是，現有的華嚴學研究大多只是關注《華嚴經》的義理及華嚴宗的歷史，而對於作為華嚴信仰之實物表現的華嚴塔卻未予重視。舉例來說，2013年11月，在浙江龍泉舉辦的「華嚴禪國際學術研討會」上，黃夏年教授提出一個問題：「誰知道中國有多少華嚴塔？」當時竟無一人答得上來。龍泉之所以舉辦「華嚴文化節」及「華嚴禪國際學術研討會」，是因為當地有一段華嚴信仰的歷史根源

^① 唐·澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》卷二十八，《大正藏》第35冊，第712頁b-c。

^② 參見明·一如，《大明三藏法數》卷二十「起塔有六意」條，CBETA 電子佛典本。

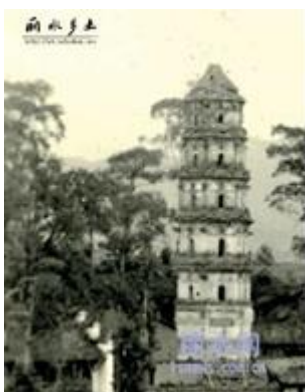
——華嚴塔。但是，對於這座華嚴塔，從來沒有人作過仔細的考察，以致於現在有關這座塔以及一般華嚴塔的介紹資料中還有很多謬說，諸如龍泉華嚴塔內收藏的是《華嚴經》、該塔與華嚴宗有關、全國只有兩座古華嚴塔，等等，都是經不起推敲的說法。平心而論，龍泉當地的研究條件有限，當地官民能夠重視本地曾有過的華嚴塔已屬難能可貴，至於弄清龍泉以及其他各地華嚴塔的具體情況，應是佛教學術研究的職責。

因此，筆者想借本次華嚴學會議的機會，對黃夏年教授的問題作出回應，探討一下中國有多少華嚴塔，以及它們的大致狀況。假如本文對華嚴信仰的研究多少有補，則幸莫大焉。

首先需要說明的是，對於實物形態的華嚴塔的考察，原則上應以現地調查為基礎，但因筆者身在日本，加上時間倉促，所以本文的考察範圍，大體上姑且以網絡資料中所能看到的為限。而網絡資料的內容又多重複，為避繁瑣，關於各塔的一般情況介紹，均省去資料出處註釋。另外，本文討論的範圍以中國大陸地區為限。

一、龍泉華嚴塔

位於浙江龍泉市崇仁寺內，俗稱「金沙塔」，據說始建於北宋太平興國二年（977），原為七層，1956 年被拆毀，2009 年移址重建新塔。關於此塔，網絡資料中多有介紹，最近又因 2013 年 11 月在當地舉辦了「國際華嚴文化節」及「華嚴禪國際學術研討會」，所以更受矚目。



龍泉華嚴塔舊影^①



新建龍泉華嚴塔（筆者攝）

^① 本圖引自《浙江麗水龍泉市華嚴塔》，香港寶蓮禪寺網（<http://hk.plm.org.cn>，2013 年 11 月 12 日下載）。

筆者去年曾為龍泉「華嚴禪國際學術研討會」撰寫《從〈金沙塔院記〉看龍泉華嚴塔》一文，主要根據北宋楊億（974—1020）的《金沙塔院記》及其他史料，對北宋時代龍泉華嚴塔的相關事項進行考察，揭示該塔的真正價值所在，並順便糾正現有的誤解。為避繁瑣，下面簡要介紹該文的結論：

第一，北宋龍泉華嚴塔的建成時間，大致在公元 1000 年左右，至於更確切的建成年代，還需要進一步考證。

第二，塔中當時收藏的並非《華嚴經》，而是傳為蕭譽所傳的感應佛舍利，以及李通玄所著《華嚴合論》，所以此塔兼有舍利塔和藏經塔的性質。《華嚴合論》並不等於《華嚴經》，它是一部經、註結合的經典，因此，關於龍泉華嚴塔內當初收藏《華嚴經》的說法是不準確的。李通玄是著名的華嚴學者，但他並不屬於華嚴宗，因此，龍泉華嚴塔與華嚴宗無關。此塔作為當時龍泉民眾佛教信仰的象徵，本身包含有多方面的信仰內涵，其價值並不僅僅取決於和《華嚴經》或華嚴宗的關係。

第三，據有的網絡資料介紹，1956 年拆毀此塔時，曾有佛教經卷發現，其中一部分被有關機構收藏。果真如此的話，那麼這些經卷到底是建塔當初所藏的《華嚴合論》，還是後來藏入的其他經卷，就是一個值得關注的問題。假如是前者的話，那麼這些經卷很可能是現存最早的《華嚴合論》本子，它不僅具有版本（或寫本）上的價值，而且還可以使我們進一步了解李通玄《華嚴合論》流傳的具體情況，因而有很高的學術研究價值。這一課題正有待探討。

第四，龍泉華嚴塔有其自身的內涵，關於它的價值，不應與「敦煌發現」盲目攀比。

總之，龍泉華嚴塔原是一座有著 950 餘年歷史的古塔，在目前所知中國南方的「華嚴塔」中歷史最久，可惜於 1956 年被毀，今塔為新建，並非古塔。

二、金山華嚴塔

位於上海市金山區松隱禪寺，建於明洪武十三年（1380），四角七級，磚木結構，高三十二米。因塔內藏有血書《華嚴經》而得名。在中國現存的古華嚴塔中，此塔的歷史不算最古，規模亦非最大，然而在有的網絡資料中被說成全國僅存的兩座古華嚴塔之一（另一座為龍泉華嚴塔），所以也頗為醒目。



金山華嚴塔舊影^①



金山華嚴塔今貌^②

其實現在的龍泉華嚴塔已非古塔，而金山華嚴塔的主體部分確為舊物。此塔在歷史上經過多次重修，1961 年因遭雷擊而塔頂傾斜，後由政府出資扶正，然當時塔上的木構部分已朽壞脫落，「文革」期間又遭破壞，當時有人試圖用拖拉機將塔拉倒而未能得逞。最後一次重修是在 1999 年，據說是按歷史上的原型修復。大致說來，該塔的磚結構部分為明清遺構，木結構部分為現代複製。

關於金山華嚴塔，網絡資料、特別是松隱禪寺的網頁上有比較詳細的介紹，這裡不必贅敘。筆者只想提一下此塔的創立者唯庵德然禪師和他的血書《華嚴經》。據史料記載，德然（？—1388），號唯庵，俗姓張，松江（今屬上海）人，七歲從杭州天龍寺無用守貴祝髮，後往浙江金華，師從伏龍山聖壽寺千巖元長禪師，成為嗣法弟子。曾參石屋清珙，依清珙之囑，回到故鄉松江府華亭，築庵傳法，以清珙所書「松庵」為寺額。嘗刺指血，請高僧道謙寫成《華嚴經》，「又建七級塔，奉藏血書法寶」^③。德然是伏龍元長弟子，中峰明本法孫，他們屬於徑山師範系統的禪僧，而德然的祝髮師無用守貴和後來給他啟發的石屋清珙，也都屬

^① 本圖引自花瓣網（<http://huaban.com>，2014 年 2 月 12 日下載）。

^② 本圖引自松隱禪寺網（<http://www.songyinchansi.com>，2014 年 2 月 12 日下載）。

^③ 明·明河，《補續高僧傳》卷二十五德然傳。關於德然，明清時期的各種僧傳燈錄多有記載，此外還有《唯菴然和尚語錄》一卷，皆可參考。

於這個大系統。史料中說德然七歲誦《法華經》，而他後來竟對《華嚴經》如此投入心「血」，可見當時禪宗中也有人特別尊崇《華嚴》，而他的這種信仰，或許和他早期的杭州經歷不無關係，因為杭州剛好是宋代以來華嚴學的一個中心。

據網絡資料介紹，1999 年修繕華嚴塔時，「元代（應為明代——引者）血書《華嚴經》也大放異彩，不僅論證了惟庵和尚刺血寫經和華嚴塔塔名的史實，還給研究上海宗教提供了重要資料」^①。德然血書《華嚴經》的發現，的確可以證明史料記載的真實不虛，不過，史料中說德然血書《華嚴經》有八十一卷，然而大家知道，即便是實叉難陀譯本的《華嚴經》也只有八十卷，那麼德然血書《華嚴經》中多出的一卷又是怎麼回事呢？看來，關於金山華嚴塔，還有需要探討的問題。

三、吳江華嚴塔

位於蘇州吳江垂虹橋遺址公園，始建於北宋元祐四年（1089），原為四角七級，高十三丈，俗稱「方塔」，又因原在吳江華嚴寺內，故稱「華嚴塔」。據傳華嚴寺始建於東晉時期，初名華嚴院，太平天國時期被毀，唯塔獨存。華嚴塔在歷史上也曾屢毀屢建，歷經多次修復，清光緒年間，因連綿大雨而嚴重損毀，最後於 1910 年徹底倒塌。新塔建於 2005 年，地點已非原址。今塔附近有宋代垂虹橋遺址，塔、橋相映成輝，構成吳江一大景觀。



吳江華嚴塔舊影^②



新建吳江華嚴塔（筆者攝）

關於吳江華嚴塔，在吳江地方誌和網絡資料中都有介紹，此外還有相關考證。這裡只想討論兩個問題：一是與此塔有關的歷史名人記述，二是此塔所藏的經卷。

關於第一個問題，正如已經有人注意到的那樣，南宋葉適（1150—1223）曾有一詩，題名《吳江華嚴塔院贈了洪講師》，其中提到了這座塔。從詩題來看，此

^① 《華嚴塔考略》，松隱禪寺網（<http://www.songyinchansi.com>，2014 年 2 月 12 日下載）。

^② 本圖引自倪昆泉，《垂虹舊影解讀》，吳江通網（<http://www.wujiangda.gov.cn>，2013 年 12 月 15 日下載）。

塔在當時就被稱為「華嚴塔」，而且還有塔院，而了洪講師應是當時華嚴寺的僧人。關於了洪的情況，目前不得其詳，不過，南宋宗曉的《樂邦文類》卷五有一首雲庵法師了洪的《讀往生傳有感》，其詩云：

飛山之書，金方在西。
昔賢歸去，胡不思齊？
白髮易老，客路空淒。
志意歸去，憑此指迷。^①

詩中說西方淨土是人生的理想歸宿，《往生傳》可以作為人生的指南。此詩作者「雲庵法師了洪」很可能與吳江華嚴寺的「了洪講師」為同一人物。另外，這座華嚴寺在倒塌之前的正式名稱為「華嚴講寺」，由此可以推測，該寺在歷史上曾是一處佛教義學的據點。

此外，明末高僧紫柏真可（1543—1603）就是吳江人，他曾作有《登吳江華嚴寺塔》一詩，詩中也提到這座塔：

漢武何須問劫灰，只今滄海舊塵埃。
塔燈誰點吳江上，直得魚龍睡眠開。^②

假如詩中的「塔燈」之說不是誇張描寫，那就意味著當時塔上還有點燈。通過這些記述，可以想見此塔當年的景況。

關於第二個問題，可以通過塔中收藏的經卷，了解此塔是否與《華嚴經》有關。據相關介紹和考證，當年華嚴塔倒塌之後，在塔基處發現一個較大的石筩，內藏經卷及血書佛經，其中一部分被損壞，還有一部分被私人收藏，後來散落各處。其中稍微完整的，有邑人費仲簾收藏的血書經卷三卷，王稼冬收藏的《大陀羅尼經》三卷，還有後來流落到美國的《法華經》。費氏收藏的血書經卷似為《阿彌陀經》，後來捐獻給蘇州靈岩山寺，據說至今還有保存^③。根據這些介紹，當初塔內藏有各種經卷，但似乎沒有《華嚴經》。由此看來，吳江「華嚴塔」的得名緣

^① 《大正藏》，第47冊，第224頁b。

^② 《紫柏老人集》卷二十八，《叢書集成》第127冊，第49頁下。

^③ 參見王稼冬，《吳江華嚴塔及其北宋藏經考——附五十年後作者補記》，蘇州地方志網（<http://www.dfzb.suzhou.gov.cn>，2013年12月15日下載）。

於華嚴寺，而與《華嚴經》沒有直接的關係。當然，這只是筆者的初步推斷，最終的結論還有待調查。

四、呼和浩特白塔

位於內蒙古呼和浩特市東郊太平莊白塔村西，蒙古語稱「查干·索布爾嘎」，漢語稱為「萬部華嚴經塔」，因塔身外觀呈白色，俗稱「白塔」。塔高約五十六米，八角七級，磚木結構，樓閣式。白塔建於遼代，是呼和浩特市今存最古的建築，也是該市的名勝之一，1982 年列為全國重點文物保護單位。



萬部華嚴經塔（筆者攝）



白塔造像（筆者攝）

白塔所在地在遼、金、元時代為豐州城，塔下原有寺院，名為「大明寺」，元代稱為「宣教寺」，明代毀於戰火，唯塔獨存。在中國現存古華嚴塔中，此塔規模最大，建造最為精美，保存狀態最佳，而且呼和浩特機場（白塔機場）即以此塔命名，因此知名度甚高，只是很多人不知其為華嚴塔罷了。

此塔的最大特點是內部結構比一般的佛塔更為複雜，二層以上設有雙路通道，故其橫切面呈現為外壁、內部塔心壁及兩壁之間回廊等多層次格局，設計上獨具匠心。另外，塔身外部的佛教造像做工精細、形象生動，在筆者見過的遼金佛塔中，此塔的造像藝術給人特別強烈的印象。

此塔雖然精美壯觀，但是相關的史料記載極少，學者們作有各種考證，不過對有些問題尚未達成一致的見解。關於此塔的建成年代，或說建於遼聖宗時，或說建於遼興宗時，或說建於遼道宗時，也有人與遼代同類建築相比照，斷定其建成年代大致為遼代中後期。

塔內原有金代碑刻九方（或說八方），今存六方。碑文內容皆為人名、村名、族名，有學者根據「完顏」、「蒲察」、「謀克」等族名，推斷這些碑刻為金代遺物。

另外，清康熙年間，錢良擇曾出使塞外，路過豐州，在其所著《出塞經略》中提到當時塔內第七層內壁有「大金大定二年奉敕重修」的題記。該題記今已不存，但據錢氏記載，可知此塔曾於金大定二年（1162）重修。上面提到的碑刻，也應是金代重修時遺留。順便一說，錢氏同書裡還提到當時豐州城內「俗最尊信喇嘛，廟宇林立，巍煥類西域之天主堂」，足見清初時期的豐州依然信佛成風，只是當時流行的是喇嘛教。

元代初期，劉秉忠（1216—1274）出使俄國，路經豐州城，當時留詩《過豐州二首》，其一云：

平生清興在林泉，世路誰教也著鞭。
馬上青山長萬里，鏡中華髮已三年。
又經黑水還沙漠，才自烏雲出瘴烟。
蓋世功名正低首，西風秋樹一聲蟬。

其二云：

邊山瀾瀾水西流，夾路離離禾黍稠。
出塞入塞動千里，去年今年經兩秋。
晴空高顯寺中塔，曉日半明城上樓。
車馬駢闐塵不斷，吟鞭斜裊過豐州。^①

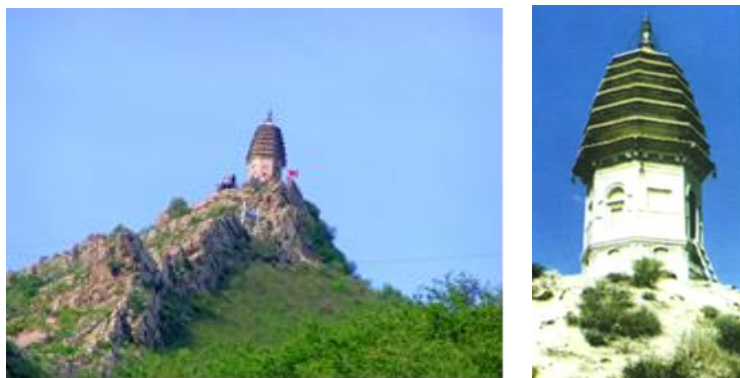
後一首中提到的「寺中塔」就是指白塔，當初它在豐州城裡特為「高顯」。清代以後，豐州城荒廢，呼和浩特興起，但這座寶塔仍是呼市的八景之一。

最後，關於此塔和《華嚴經》的關係，史料沒有記載。但是塔下原有的寺院不名「華嚴」，而塔本身名為「萬部華嚴經塔」，顧名思義，塔內當初很可能供奉《華嚴經》。所謂「萬部」者，按常理推測，應是形容《華嚴經》卷數之多，而非真的藏有一萬部《華嚴經》。《華嚴經》本身卷帙浩繁，稱為「萬部」，雖不免誇張，然亦不足為怪也。

^① 元·劉秉忠，《藏春集》卷三，《四庫全書》電子本。

五、懷仁華嚴塔

位於山西朔州市懷仁縣何家堡鄉悟道村西北清涼山上，俗稱「清涼山塔」。因塔內供奉魁星，又名「魁星塔」。當地原有華嚴寺，所以又稱「華嚴塔」。塔為磚構，八角七級，高十三米（或說十一米）。始建年代沒有確切記載，根據其建築結構及其他相關遺跡，被推定為遼代中期遺構。1996 年列為山西省文物保護單位。



懷仁華嚴塔^①

塔下山坳處原有華嚴寺，據考證為遼代始建，清代重建，今已不存。附近還有石窟，據考證為遼金時代開鑿，洞窟入口處有寺額，名曰「清涼寺」。另外，附近還有文殊院遺址。根據這些遺址，可知這裡曾有多座佛剎。

根據筆者目前見到的資料來看，恐怕此塔與《華嚴經》沒有直接的關係，它被叫作「華嚴塔」，大概緣於當地原有的華嚴寺。不過，此塔在中國現存的冠名「華嚴」的古塔中，也是歷史較早的一座。

六、平公華嚴塔

位於山西太原市西南二十公里處蒙山開化寺遺址，塔名全稱「太原府廣□□化院平公華嚴塔」，建於金大定十四年（1174）。開化寺始建於北齊，金代僧人平公在此住持弘法，圓寂以後，弟子為其建塔安放舍利，名為「華嚴塔」。

^① 二圖引自《朔州懷仁華嚴塔》，易網（<http://andonglaowang.blog.163.com>，2014 年 2 月 9 日下載）。



平公華嚴塔^①

根據塔銘的記載，平公（1115—1174）「諱□通，清□武氏子也，童不嬉戲，□□諸佛為□，父母憐其志，令依止府開化，□微戒師修勤策業，通□授以《華嚴經》，遂手不釋卷，□不置文」^②。由此可知，平公素喜《華嚴經》，故圓寂以後，其舍利塔亦名「華嚴」。

順便一說，由於僧人生前特喜《華嚴經》，故其舍利塔亦名「華嚴」，這樣的例子在歷史上並不罕見。僅以宋代為例，比如契嵩的《法雲十詠詩敘》裡說：「法雲畫上人……表昔僧之瑩曰華嚴塔，德其人也。」^③就是說法雲上人把昔日某僧的舍利塔叫作「華嚴塔」，以此標榜其僧之德。又據宋代曹勛的《華嚴塔銘》，道仙（1094—1148），錢塘（今杭州）人，「九歲落髮受具戒，……日讀《華嚴經》，通諸要義。……華嚴微言奧旨，獨得於科解之外，俊辨逸發，洞達如見。……依華嚴界觀，作諸佛事，清修梵行，若化城出於東際。……法師塔名『華嚴』，因師所得法要，用旌不朽」^④。道仙曾住汴京（今河南開封）弘法，南宋以後轉到杭州，平生特重《華嚴經》，所以他的舍利塔也被叫作「華嚴塔」。

其實這樣的例子在後代也有，累計起來恐怕為數不少，似可構成華嚴塔中的一個種類。不過，它們作為僧人舍利塔，一般來說規模不大，因而很少受到關注，至於能夠保存下來的就更為稀少。平公華嚴塔就是一例，關於這座塔，很少有人關注，但它是筆者所知現存最早的以「華嚴」冠名的僧人舍利塔。

^① 此圖據謝強、張愛梅，《蒙山開化寺平公華嚴塔銘書跡考略》（《文物世界》2012年第6期）插圖複製。

^② 轉引自謝強、張愛梅，《蒙山開化寺平公華嚴塔銘書跡考略》，《文物世界》2012年第6期，第28—29頁。

^③ 宋·契嵩，《鐔津文集》卷十一，《大正藏》第冊第頁。

^④ 宋·曹勛，《松隱集》卷三十五，《四庫全書》電子本。

七、中衛華嚴塔

位於寧夏中衛市中寧縣恩和鄉華寺村華嚴寺內，始建年代大約在明代萬曆年間，樓閣式磚塔，八角七級，高二十五米，塔底層有南北券門各一，南券門上刻有「華嚴寶塔」塔額。據民間傳說，該塔為鎮沙而建，因而兼有風水塔的性质。



中衛華嚴塔^①

此塔原為當地華嚴寺的一部分。據清代《乾隆中衛縣志》和《續修中衛縣志》記載，華嚴寺在恩和堡東十里，寺內有磚塔，俗稱「磚塔兒寺」。當地出土的《重修塔兒寺碑記》裡說：「起不知何年，但寺鐘記明成化，塔鈴記明萬曆。」根據這些記載，人們推測華嚴寺的建成應不晚於明成化年間，萬曆年間重修時，華嚴塔已經存在，故此塔的建成大概不會晚於萬曆年間。到了康熙四十八年（1709），原塔毀於地震，現在保存下來的華嚴塔是乾隆十年（1745）按原樣重建，故為清代遺構。據說原來的華嚴寺早已毀壞，唯塔獨存，這樣說來，現在塔下的華嚴寺應為現代重建。

據筆者目前所見資料，看不出此塔和《華嚴經》有直接關係，其得名「華嚴」，很可能是緣於其所在的華嚴寺。

又據有的網絡資料介紹，這座磚塔原有十三級，後來塔基下沉，塔身裂縫，上部傾斜，1967年因「文革」被拆除；1996年重建新塔，八角十一級，塔高三十三米云云^②。相關的介紹語焉不詳，一會兒說磚塔於1967年被拆除，一會兒說它是「一座歷史悠久的古建築物」，一會兒又說新塔，使人弄不清當年拆除的是磚塔的上部還是全部。把這些說法綜合來看，大概當地現有兩座華嚴塔，一古一新，

^① 本圖引自《寧夏古塔尋蹤（11）——中寧華嚴寶塔》，網易博客（<http://54rainbow.blog.163.com>，2014年2月12日下載）。

^② 參見《寧夏中衛華嚴寺》，佛教百科網（<http://baike.gming.org>，2013年12月4日下載）。

古塔即是磚塔，或許當年拆除的只是上部。如果是這樣，那麼現存古塔的上部應為現代重建。總之，此塔是筆者所知中國現存古華嚴塔中處於最西北的一座，但要弄清它的確切情況，還有待現地調查。

八、雲峰山華嚴塔

雲峰山，古稱「朝卷山」，位于北京密雲縣不老屯鎮燕落村北三公里處，現為觀光景區，景區內也有華嚴塔。因尚未見到具體介紹，故目前不詳其建造年代。



雲峰山的古塔^①

雲峰山上有北魏以來摩崖石刻，1998 年列為全國文物保護單位。除此之外，山上還有古代佛教遺跡，其中超勝庵始建于隋唐時期，經過金、明、清歷代重修，1943 年毀於戰火，1998 年重建。據說華嚴塔在觀音閣北，亦為雲峰山一景，看來現在山上應有華嚴塔實物。但因筆者尚未見到關於此塔的具體介紹，所以目前尚不清楚它是古代遺跡還是現代建築。不過，雲峰山在歷史上曾是一處佛教據點，即便華嚴塔為新建，恐怕也是緣於當地歷史上曾有同名古塔，而且至今山上確有古塔遺存。上面圖片中就是雲峰山上的古塔，但還不能確定是否為華嚴塔。關於雲峰山華嚴塔的確切情況，也需要現地調查。

九、孤山華嚴經塔

孤山位於杭州西子湖畔，是一處幽美的江南園林，近代以來為西泠印社所在地。西泠印社以書法篆刻聞名天下，1924 年，該社文人墨客建塔於孤山，名曰「華嚴經塔」，從此成為孤山的標誌性建築。

^① 本圖引自《曲徑通幽雲峰山》，國際在線網（<http://gb.cri.cn>，2014 年 2 月 9 日下載）。



孤山華嚴經塔^①

孤山華嚴經塔的地點原為宋代四照閣舊址，1924 年在此建塔。塔為八角十一層，須彌座，塔剎為喇嘛塔式樣。塔身第一層刻有周承德所書《華嚴經》和李叔同所書《西泠華嚴塔寫經題偈》，第二層刻有金農所書《金剛經》，第三層刻有華嚴三聖（毗盧遮那佛、文殊菩薩、普賢菩薩）像，其他各層皆有浮雕刻劃佛教故事。

塔上寫有《華嚴經》，故名「華嚴經塔」，而書寫者皆為著名書家，經文、書法、石刻融為一體，構成此塔一大特色。

以上各塔無論時代遠近、規模大小，均為建築形態的華嚴塔。下面再看兩座非建築形態的華嚴塔。

十、峨眉山華嚴銅塔

華嚴銅塔，顧名思義，乃紫銅鑄造，鑄成於明代萬曆年間，現存四川峨眉山伏虎寺內。塔額「南無阿彌陀佛華嚴寶塔」，係此塔全稱，塔額兩側有聯文：「皇圖鞏固，帝道遐昌，風調雨順，國泰民安」；「佛日增輝，法輪常轉，法界有情，同生淨土」。八角十三級，高約六米，塔形為喇嘛塔與樓閣式相結合的密檐式，須彌座，塔身上鑄有四千七百餘尊佛像，佛像間鑄有《華嚴經》文十九萬餘字，塔剎為葫蘆形頂冠三重寶珠。製造精美，規模高大，為中國銅塔之最。先後於 1956 年和 1991 年兩次列為四川省文物保護單位，2006 年作為「峨眉山古建築群」的一部分列為全國重點文物保護單位。

^① 本圖引自杭州百科網（<http://hangzhou.baike.com>，2014 年 2 月 8 日下載）。



峨眉山華嚴銅塔^①

此塔原在峨眉山縣城南五里處的聖積寺，俗稱「聖積寺銅塔」。後該寺廢毀，銅塔於 1959 年「大躍進」時被運往重慶冶化而未遂，以後存放在成都，再移至峨眉山報國寺，1982 年起安置在峨眉山伏虎寺，並建塔亭。此塔在網絡資料上或說在聖積寺，或說在報國寺，或說在伏虎寺，其實都反映了它在古今遭遇的不同命運。

關於此塔的鑄造年代，文獻記載中或說為「元時永川萬華軒者所施造也」，或說塔座上有銘文：「明萬曆乙酉年秋，永川信士萬華軒施製」。萬曆乙酉即萬曆十三年(1585)，目前網絡資料上大多採取此說。實際上，關於它的來歷和確切的鑄造年代，迄今尚無定論。據說此塔當初被運送到重慶冶化時，須彌座被毀壞，現在僅存底座上部^②。大概由於這樣的原因，塔座上的銘文今已不存，相關的文獻記載無法得到實物證明。

圍繞這個問題，已有各種探討，其中有一種觀點認為：明代妙峰禪師於萬曆十七年（1589）奉敕前往雲南雞足山供奉《大藏經》，返途路過峨眉山，發願為山上建造普賢銅殿；銅塔即與銅殿配套，與同為妙峰募造的五台山顯通寺銅殿及銅塔的情況類同，顯通寺銅塔與此銅塔極為相似，應為同一時期作品；因此，峨眉山華嚴銅塔鑄造於萬曆年間，募造者為妙峰禪師^③。

實際上，類似的觀點早有梁思成（1901—1972）提出，他在《西南建築圖說（一）——四川部分》裡說：

^① 本圖引自《中國佛塔之演變（11）—10》，新浪博客（<http://blog.sina.com.cn>，2014 年 2 月 19 日下載）。

^② 參見熊鋒、陳運旗，《峨眉山華嚴銅塔鑄造於何時》，《樂山日報》2009 年 1 月 16 日第 8 版。

^③ 同上。

考山西五台山顯慶寺大殿前，有明萬曆間妙峰所造銅塔數座，與此塔形制絕相類似，而妙峰曾數游峨眉，疑二者間，不無因襲相傳之關係。^①

梁先生根據峨眉銅塔與五台山銅塔的相似而懷疑它們與妙峰有關，但是沒有進一步說前者就是妙峰所造，可謂觀察敏銳而結論慎重。又據梁先生的記載，峨眉銅塔當初在聖積寺時就稱「華嚴銅塔」，因此關於此塔在離開聖積寺以後才被稱為「華嚴銅塔」的說法亦不準確。

這裡提到的妙峰（1540—1612），法名福登，俗姓續，平陽臨汾（今屬山西）人。明代五台山高僧，與憨山德清（1546—1623）為友。據德清所著《勅建五台山護國聖光寺妙峰登禪師傳》，妙峰先後造三座銅殿，分送三大名山（峨眉山、南都華山、五台山），事在萬曆二十七年至三十三年期間（1599—1605）。其中峨眉山普賢銅殿完成最早，鑄造地點在荊州或荊門（二地今均屬湖北）。傳記中沒有提到造銅塔之事，不過，他對《華嚴》確實情有獨鍾。萬曆七年（1579），神宗皇帝生母慈聖太后出資修復五台山白塔，三年後修成，妙峰獻上自己用舌血寫成的《華嚴經》藏於塔內。萬曆三十四年（1606），五台山文殊銅殿安置工程竣工，妙峰在顯通寺「建華嚴七處九會道場，上下千二百眾，請十法師演《華嚴經》」^②。從妙峰發起鑄造多處銅殿以及他與《華嚴經》的關係來看，峨眉山華嚴銅塔也有可能與他有關。不過問題是，妙峰禪師鑄造銅殿活動的時間大致是在萬曆二、三十年代，假如此塔的鑄造真是由妙峰發起，那麼其製成年代很可能也在這一期間；而如果峨眉山華嚴銅塔的塔座上確有「明萬曆乙酉年秋，永川信士萬華軒施製」的銘文，那麼此塔早在妙峰到峨眉之前即已鑄成。

因此，要斷定峨眉山銅塔由妙峰募造，還需要進一步的證據，關於此塔的來歷和經歷，也還需要探討。

十一、五台山華嚴經字塔

此「塔」今存五台山顯通寺，它既非建築，亦非鑄造，而是一幅繪製在白綾上的佛塔型圖案，高一丈七尺，寬五尺，塔型為六角七級，樓閣式，全部由蠅頭小楷的六十萬餘字構成，而文字內容恰好是一部完整的八十卷《華嚴經》，因此稱為「華嚴經字塔」。圖案中佛塔巨細各部俱全，做工精細，宛如工筆繪製而成，而

^① 《梁思成全集》第三卷，第160頁，中國建築工業出版社，2001年。

^② 明·德清《勅建五台山護國聖光寺妙峰登禪師傳》，《憨山老人夢遊集》卷三十，《叢書集成》第127冊，第637頁上。

經文與塔型剛好融為一體，經畢塔成，堪稱構思絕妙。



華嚴經字塔^①

這幅字塔有上下兩處題款，上款雲：「江南姑蘇鄧尉山聖恩禪寺住持沙門濟石，書成《華嚴經》寶塔一座，奉供五臺山碧山禪寺，永遠流通者。」下款雲：「康熙庚午年虞山弟子許德心成和氏敬書，程嵎眉山氏繪像。」上款中提到的鄧尉山聖恩禪寺，位於今蘇州吳中區光福鎮，始建於唐代，明清時期為臨濟宗寺院，清康熙年間，濟石為該寺住持，關於他的情況目前還不清楚。碧山寺位於五臺山北台，始建於明代天順年間，當時稱為「普濟寺」，俗稱「北山寺」，又稱「碧山寺」，今日全稱「碧山十方普濟禪寺」。下款中的康熙庚午年即康熙二十九年（1690），虞山在今江蘇常熟，許德心的情況不詳，從題款可知他是佛家俗弟子。程嵎是清代畫家，字禹開，號眉山，江蘇常熟人，尤擅畫竹，書學歐陽詢，又善作詩，著有《香雪集》。

根據這些題款，可知華嚴字塔作成於康熙二十九年（1690），參與製作的人有當時蘇州聖恩寺的住持僧濟石，還有常熟居士許德心、畫家程嵎等人，作成之後，供奉給了五臺山的碧山寺。這幅字塔原藏碧山寺，據說過去每年六月廟會期間，都在寺內天王殿展出，不知何時被收藏到顯通寺內，今為顯通寺的珍寶之一。

^① 本圖由黃夏年先生提供，特此申謝。

總之，這幅華嚴字塔原本是一件帶有佛教信仰內涵的藝術品，容書、畫、經、塔為一體，渾然天成，獨具特色，因其規模宏大，不僅超出了許多塔型藝術品，而且勝過許多佛塔建築，所以不妨看作另一種形態的華嚴寶塔。

十二、杭州雷峰塔

以上各塔無論形態如何，都叫作「華嚴塔」。實際上，有的塔雖然沒有「華嚴」之名，但是卻有《華嚴經》之實，其中大名鼎鼎的雷峰塔就是一例。



雷峰塔舊影^①



今日雷峰塔（筆者攝）

雷峰塔位於杭州西子湖畔，古來即以「雷峰夕照」聞名，是杭州標誌性的景觀。始建於五代吳越王錢俶時期，建成年代各說不一，大致應在公元 975 年前後，在本文涉及各塔中，始建年代最早。原塔為八角七級，磚木結構，樓閣式，歷史上曾經多次損毀和修復，最後於 1924 年倒塌，唯有塔基遺存。今塔係 2002 年在原塔基址上重新建成。

雷峰塔原名「黃妃塔」，又稱「西關磚塔」，塔名與「華嚴」無關。雷峰塔倒塌後，從塔頂發現《一切如來心秘密全身舍利寶篋印陀羅尼經》刻本，因而一般認為此經即為雷峰塔的藏經。實際上，除了這部藏經以外，原塔內還有石刻佛經，經文主要是八十卷《華嚴經》及《金剛經》等經典。當初錢俶為這些石刻佛經撰寫跋文，附在諸經之後。錢氏跋文原物現在僅遺殘片，原文收錄在《咸淳臨安志》卷八十二，現轉錄於下：

吳越王錢俶記。敬天修德，人所當行之，矧俶忝嗣丕圖，承平茲久，雖未

^① 本圖引自 google 網（<https://www.google.com.hk>，2014 年 2 月 18 日下載）。

致全盛，可不上體祖宗，師仰瞿曇氏慈忍力所沾溉耶？凡於萬幾之暇，口不輟誦釋氏之書，手不停披釋氏之典者，蓋有深旨焉。諸宮監尊禮佛螺髻髮，猶佛生存，不敢私秘宮禁中，恭率寶具創宰波於西湖之汭，以奉安之，規扶宏麗，極所未聞。宮監弘願之始，以千尺十三層為率，爰以事力未充，姑從七級，梯旻初志未滿為慊。計磚灰土木油錢瓦石與夫工藝像設金碧之嚴，通緡錢六百萬。視會稽之應天塔，所謂許元度者，出没人間凡三世，然後圓滿願心，宮監等合力，於彈指頃幻出寶坊，信多寶如來分身應現使之然耳，願元度有所不逮。塔之成日，又鐫華嚴諸經，圍繞八面，真成不思議劫數大精進幢。於是合十指爪以讚嘆之，塔曰「黃妃」云。吳越國王錢俶拜手謹書於經之尾。^①

據此跋文可知，當時錢氏宮內藏有「佛螺髻髮」，起塔之後，安奉其中，是為塔內供奉的生身舍利；「塔之成日，又鐫華嚴諸經，圍繞八面」，亦即將《華嚴》等經刻成石碑，鑲嵌在塔底層的八面牆壁，以供人們禮拜念誦，所以說此塔就像一座大經幢。可見塔中供奉的實際上還有《華嚴經》等經典，作為佛的法身舍利。文中提到的許元度即東晉時代文人居士許玄度，南渡以後寓居會稽（今浙江紹興），善玄談，通佛理，後代傳說他曾與僧人曇彥一起造塔，南朝梁代蕭譽和唐代裴休都是他的後身，蓋因其為護法居士也。錢俶為建成此塔而自滿，自認為勝過許玄度。可惜的是，1924年雷峰塔倒塌，《華嚴經》等石刻經典也毀於一旦，化作碎片。據說今存經文碎片約有一千餘件，均破碎不全，經文少者僅有數字，多者數百字，總計字數約三萬九千字，內容為《華嚴經》第三十四卷以前的部分。

^① 原文引自古文獻在線閱讀網（<http://wenxian.fanren8.com>，2014年2月19日下載），文中個別文字據俞平伯《雷峰塔考略》中所引同文校改。



錢俶《華嚴經》跋文殘碑^①



雷峰塔石刻《華嚴經》殘片^②

總之，無論何種佛塔，保存和供奉有非書卷形態的完整《華嚴經》的例子並不多見，而當初的雷峰塔內供奉有石刻《華嚴經》，因此它雖然不叫作「華嚴塔」，但其與《華嚴經》的關係，實際上絲毫不亞於有些冠名「華嚴」的華嚴塔。

餘論

以上所述華嚴塔，最早的建於宋初，最晚的建於近代，其中大部分為歷史遺物，少部分為史上曾有，現代重建。就塔的名義來說，有冠名「華嚴」的，也有不叫作「華嚴」的。就冠名「華嚴」的緣由說，有的是因為藏有《華嚴經》，有的是因為其塔屬於華嚴寺，有的是因為塔主生前特別尊崇《華嚴經》。就塔的形態說，大多為建築形態，此外也有金屬鑄造和圖卷形式的，而建築形態的華嚴塔也是造型各異，規模不等。總之，華嚴塔作為佛塔的一個種類，它本身也是形態各異、多種多樣的。

本文涉及的僅僅是歷史上的華嚴塔的一部分。實際上，歷史上的華嚴塔遠遠不只這些，只是有的已經消失，有的雖為華嚴塔，但其名稱和來歷今已不詳，有的未見於報道，有的雖有報道，而筆者尚未發現。就已經消失的華嚴塔來說，比如上文第六項中提到的分別見於宋代契嵩和曹勛記載的兩座華嚴塔，原來應在杭州，但恐怕早已不存。又據網絡資料，山東桓台縣田莊鎮高樓村有明清時代華嚴寺遺構，該寺原有華嚴塔，今已不存^③。由此看來，目前尚未了解的古華嚴塔應當

^① 本圖引自《〈華嚴經跋〉殘碑：雷峰塔地宮文物（十二）》，雅昌博客（<http://blog.artron.net>，2014年2月20日下載）。

^② 本圖引自《雷峰塔遺址尋蹤》，中台世界網（<http://www.ctworld.org>，2014年2月8日下載）。

^③ 參見《桓台華嚴寺》，藏經閣佛教印經網（<http://www.fjcjg.com.cn>，2014年2月12日下載）。

還有不少，弄清歷史文獻中記載的以及實際現存的古華嚴塔的情況，應作為華嚴信仰研究的一項課題。

最後附帶一提，華嚴塔的興建並不限於古代，這種信仰方式延續至今，在中國各地還有許多現代新建的華嚴塔。僅就筆者從網絡資料上所見，例如在山西，有大同華嚴寺內新建華嚴塔，木製結構，高約四十三米，據說是按史書記載複製；山西境內還有五台山普壽寺華嚴塔、繁峙縣正覺禪院華嚴塔。在東北地區，有黑龍江佳木斯市佛光寺華嚴塔，據說設計高度為八十八米；此外還有遼寧北鎮市閭山風景區內的十四級華嚴塔。在四川成都附近，有仁壽縣報恩寺華嚴舍利塔，十三級，高約四十米，等等。除了這些以外，或許還有尚未見於網絡報道的新建華嚴塔。不難預見，隨著現代中國佛教的復興以及全國各地的大興土木之風，新的華嚴塔還將陸續出現。

總之，華嚴塔的營造供養迄今已有大約一千年的歷史，其地域分布遍及大江南北，至今保存下來的古華嚴塔也不限於兩三處，其中有的還是國家級文物的珍貴歷史文化遺產。宋遼以後，華嚴義學衰微，華嚴塔的供養代之而起，而且相當普及，流風遺韻延續至今，各地華嚴塔都與華嚴信仰有著直接間接的關係，它們既是華嚴信仰的具體形態，也是當地歷史文化的結晶，應當引起相關研究的重視。

西方淨土圖裡的華嚴世界——以「當麻曼荼羅」為例

輔大宗教輔仁大學宗教學系 副教授

陳敏齡

前 言

「當麻曼荼羅」是一幅有關阿彌陀佛淨土信仰的圖像，因當麻寺（位於日本奈良的葛城縣）而得名。此一西方淨土圖，係以特殊的綴錦技術所織成、四公尺見方的織繡圖，這件綴織圖到底製作於何時何地？它的早期歷史不甚清楚，但從其構圖來看，應是根據唐代高僧善導的《觀經四帖疏》製作而成，因此歷來的研究每多從「當麻曼陀羅」和唐代淨土變相圖的關連分析，本論文則鑑於「當麻曼荼羅」之中有些華嚴思想的要素，希望藉由不同角度的觀察，進一步闡明其內容意義¹。

考察這種構圖形式的由來，必須先理解華嚴思想和淨土思想的內在關連，故以下、在介紹「當麻曼荼羅」之前，茲先從華嚴和淨土的思想交談起，然後再依循唐代淨土變相圖發展的脈絡，分析「當麻曼陀羅」的構圖及其宗教意涵。

¹本論文係承林純惠女史(賴鵬舉醫師夫人)提示關鍵問題、以及臺北藝術大學林保堯教授提供寶貴資料而成。

一、華嚴和淨土思想交會的背景

〈一〉華嚴經和彌陀淨土的關係——從經典層面

在華嚴部經典中，言及極樂淨土的有十一部經、二〇個處所，但毘盧遮那佛和阿彌陀佛的關係、或者是蓮華藏世界和極樂世界的關連，在《華嚴經》裡並沒有明說，只是提到娑婆世界屬於蓮華藏世界的第十三層。因此，華嚴經典中，一方面有阿彌陀佛世界劣於普賢菩薩的勝蓮華世界的描寫，但是他方面，經中又勸說到阿彌陀佛世界的見佛・往生；其中最著名的，就是善財童子五十三參的解脫長者段、結尾的普賢菩薩的偈頌段等的兩個處所，所有譯本都有言及見佛（阿彌陀佛、觀音菩薩及其佛國土）的思想²。在此，茲暫且不論華嚴經典和極樂淨土之間思想史的問題，僅就兩者之間有何思想的內在的關連來看，諸本都一致地從唯心見佛的思想流露對阿彌陀佛世界的宗教的信念。在這種大乘法身思想唯心見佛的前提之下，諸經言及彌陀淨土的情形甚多，而這可說也是日後中國各宗各派和彌陀淨土融合的理論根據了。

〈二〉華嚴思想和淨土思想的交涉——從歷史層面

在中國佛教史上，有關華嚴思想和淨土思想的交涉，以地論宗為最先，地論宗（學派）的命脈雖然短暫，但是它的影響卻非常重要，曇鸞據云曾從菩提流支授予《觀經》而迴心淨土，而菩提流支就是最初將《十地經論》翻譯、並帶來研究新氣運的地論宗的先驅者之一；不單是菩提流支，《安樂集》所說的淨土六大德一道寵、道場、曇鸞、大海（慧海）、上統（法上）等，每一位都和地論宗關係甚深。又、從地論宗的法脈來看，北道派的道寵、南道派的慧光一道憑—靈裕—道昂、玄林等，都特別以淨土願生者為人所知。又、在道憑—靈裕的門流中，有智正的出現，在其門下更有被稱為華嚴二祖的智儼，也是有名的淨土願生者。

二、「當麻曼陀羅」和唐代淨土變相圖的關連

〈一〉淨土變相圖的由來

有關淨土變相圖的形成，在印度的開展，一般多以舍衛城神變為代表，而在中國的部分，則以甘肅蘭州炳靈寺 169 窟（424）為最早。唐代以後，更因於淨土信仰的普及，西方淨土變的製作頗盛行。前期的初唐淨土變，在淨土的外緣多沒有

²關於以極樂淨土往生為普賢菩薩願行的歸結的偈讚，從文獻上看，這是四十卷華嚴（即〈入法界品〉）的末尾，而《文殊師利發願經》（佛陀跋陀羅譯）、《普賢菩薩行願讚》（不空譯）則為別譯的單行本，至於六十華嚴、八十華嚴則未見及。

十六觀（209窟、431窟例外）而後期的盛唐淨土變，以盛唐的217窟北壁（中宗神龍年間，705-706）為始，於淨土圖的外緣繪製十六觀者驟增，「當麻曼陀羅」也是屬於外緣附有「觀經變相」的西方淨土變。

〈一〉「當麻曼荼羅」的由來

「當麻曼荼羅」是一幅有關阿彌陀佛淨土信仰的圖像，因當麻寺（位於奈良縣葛城）而得名³。這種阿彌陀佛淨土的圖像，中國古籍多稱為「西方變」，但在日本則可能因密教的雰圍比較濃厚，每稱之為「曼荼羅(mandala)」⁴。

當麻曼荼羅係以特殊綴錦技術織成、四公尺見方的織繡圖，這件綴織當麻曼荼羅到底製作於何時何地？它的來歷不甚清楚，相傳肇始於中將姬的發心因緣，而在曼荼羅下方的「當麻曼荼羅緣起」記有「天平寶字七年（763）」，然而是否為同時之作或後來的補筆，因這幅綴織作品現已非常殘破，特別是下緣部份已完全毀壞⁵。唯近代透過赤紅外線進行風格樣式與工藝手法的比對，判斷其年代大約是八世紀頃。

這件綴織曼荼羅，雖號稱「根本曼荼羅」，不僅來歷不明，且因當麻寺在平安時代期間遭逢兵火之災（治承四年，1180），有關此作在平安時代（794-1185）情況的相關史料文獻，蕩然無存，早期的歷史也不甚清楚，直到十二世紀末的鎌倉時代（1185-1333），這件描繪阿彌陀佛淨土的綴織佛像才重新受到注意。

現存最早有關當麻曼荼羅的紀錄，是建久二年（1191）寫成的《建久御巡禮記》，而現知最早的摹本，則是當麻寺住僧惠阿彌陀佛於建保五年發起建保五年（1217）完成的〈建保本〉，此作雖現已不存，但留有許多文字資料，可知這是當麻寺住僧惠阿彌陀佛發起，由繪師（寶間）良賀法師，源慶法眼及其子源尊法橋等，在阿波國浦庄織出一丈五尺的繪絹。而惠阿彌陀佛的「阿彌」之稱，據說係出自重建東大寺重源（1121-1206）的推動，故此一當麻曼荼羅動向，可能和奈良佛教南都系「念佛聖」的周邊有關。

不過實際促成「當麻曼荼羅」流行的關鍵人物，則應歸於日本淨土宗創建者

³當麻寺據說是聖德太子之弟麻呂子親王于612年創建，所在地的葛城一帶，是山岳信仰的聖地，自古以來修驗道盛行，傳說是役小角的靈場（金剛山法起菩薩），亦奉祀深沙大王。而聖德太子御廟（奈良觀福寺）即在附近，為極樂信仰的聖地，也是修驗道和淨土信仰混合的地方。

⁴就歷史遺物來看，日本早期流傳下來的淨土曼荼羅有三幅，即：智光曼荼羅、當麻曼荼羅、清海曼荼羅。

⁵此作的現況是：在七幅以絹構成的底布上，集合了大小的綴織斷片，絹上有以繪畫方式補繪。中央的阿彌陀三尊部份保留較多原貌。見濱田隆、真保亨，〈圖版解說：當麻曼荼羅〉，《國寶》2（東京：每日新聞社，1964），頁152-153，及圖87。

法然（1133-1212）的弟子善慧房證空（1177-1247），依據證空本人所作的《當麻曼荼羅注記》，他曾于嘉禎三年（1237）請播磨法橋澄圓摹寫曼荼羅，其中一鋪寄贈信州善光寺、一鋪當麻西龍御殿、一鋪宇都宮神宮寺（三鋪都沒有留下來）；此外，證空也請求弟子宇都宮的實相房出資，將原本的臨摹本縮小為四分之一、六分之一、八分之一的諸縮小本，而這也開啟了「縮本製作」的端緒與流布。

（二）「當麻曼陀羅」之構圖

當麻寺今日現存的摹本有二，一是室町時代的〈文龜本〉⁶，二是江戶時代的〈貞享本〉⁷，而依其文字資料可知，都是依「根本曼荼羅」製作的新摹本。以下，茲依〈貞享本〉略述其內容大抵如次：

1. 外側右緣的部份

此部份畫作是描繪《觀經》的序分（以阿闍世王的弑父害母為背景），共有十一圖，最上方畫有一幅釋迦牟尼於山岳處說法的景象，接著則依由下而上的順序，最後上下首尾相接成為一個圓⁸。

當時的其他論師如淨影慧遠等，皆將序分限定在「唯願佛日教我觀於清淨業處」之前，而自「爾時世尊放眉間光，其光金色，遍照十方無量世界；還住佛頂，化為金臺，如須彌山。十方諸佛淨妙國土，皆於中現（T12，頁 341b）」的部分，則列入「正宗分」；但相對於此，唯有善導將這段「金臺現土」的敘事仍置於「序分」的部分。此即圖中右緣第五的「欣淨緣」，可見右緣的圖像表現，確是依善導的「序分義」所繪製⁹。

⁶依《大乘院寺社雜事記》等知，此一〈文龜本〉的由來，乃出自比丘尼覺圓的提案，由觀阿彌陀佛起筆、法橋慶舜描繪，其過程是：先將〈建保本〉從京都請回奈良取樣，並先于明應二年（1493）織作繪絹預備，於同四年（1495）開始製作，後來更于文龜三年（1503）七月運送至京都，請後柏原天皇為准三宮菩提，置入金字銘，於永正二年（1505）完成。

⁷〈貞享本〉的由來，係京都大雲院的性愚在前往當麻寺拜訪之際，看到仁治年間（1240～1243）改裝成板貼的「綴錦曼荼羅」，歷經四百年後已荒廢至極，嘆息不已，因而下定決心修復「根本曼荼羅」，而在修復的同時，也進行新摹本的製作，于延寶五年（1677）起筆，翌六年在山城九品寺施以色彩，翌七年完成，最後由靈光天皇於貞享三年（1686）置入銘文。整體大小為一丈五尺正方的一鋪繪絹，圖樣內容承自文龜本，雖細部描寫多少有些差異，但基本上是没有改變的。

⁸研究者每偏重十三觀的部分，對序分段的構圖方式鮮少論及。考察敦煌壁畫觀經變有關序分段的畫法，茲以觀經變鼎盛的盛唐為例，大抵有三種類型，第一是由上至下（敦煌 113 窟），第二是由下而上（敦煌 172N、敦煌 148E、榆林 25），第三是上下首尾相接成為一個圓（敦煌 320S）。本圖則屬於第三類型。但耆闍崛山的位置在右緣的最上方，到底是表示序分的最初（「如是我聞，一時佛在王舍城耆闍崛山中」）或最後的一幕（「爾時世尊，足步虛空，還耆闍崛山」），中日諸師的解釋不同。松本榮一認為這是表現「爾時世尊在耆闍崛山，知韋提希心之所念，即勅大目犍連及以阿難，從空而來。佛從耆闍崛山沒，於王宮出（T12，頁 341b）」的情景，亦即所謂「沒山出宮」的部分。松本榮一，《敦煌畫の研究》，頁 16。

⁹「從如是我聞下，至五苦所逼云何見極樂世界已來，明其序分。（T37，頁 251c）」

2. 外側左緣的部份

左緣長條部份是《觀經》前十三觀，由上至下依序排列。左緣上方的日想觀圖，有黃、白、黑三色雲，此三色雲即日觀三障之說，亦僅見於善導的《觀經疏》，可謂說明當麻曼荼羅與善導有關的最佳證明¹⁰。

3. 外側下緣的部份

下緣長條部份是後三觀裡的九品往生圖，由右至左排列。《觀經》十六觀的分類各家不同，淨影寺慧遠等諸師皆以十六觀為修習禪定的觀法，但唯有善導將《觀經》所說的「十六觀」分為十三觀（定善）與後三觀（散善）兩組，故「當麻曼荼羅」這種二分法的排列模式，誠為善導《觀經疏》特有的說法¹¹。

4. 內緣中堂的部份

內緣中堂即當麻曼荼羅中央的淨土部份，這一部份的構圖、有各種的解說，一般每依西譽聖聰《當麻曼荼羅疏》的解釋分為六段，即：（1）寶地段（大眾無生法食會）、（2）寶樹段（寶樹寶林會）、（3）寶池段（百寶池渠會）、（5）華座段（供養三尊會）、（4）寶樓段（寶樓宮殿會）、（6）虛空段（虛空莊嚴會）。

（三）和唐代淨土變相圖的關連

綜言之，當麻曼荼羅基本上是根據淨土三經所作整體性的說明，而依畫面的構圖方式看來，「當麻曼荼羅」分為四個部份，與善導的《觀經四帖疏》恰可呼應，應該是以中國高僧善導（613-681）所作的《觀經疏》為參考根據，不過若因此，就直接逕以「當麻曼陀羅」觀經變為出於善導之作，並不符合淨土變發展的歷史，蓋因善導在世之時，外緣附有十六觀的形式尚未流行，此可從善導歿後所作莫高窟 335 窟或武則天期的 321 窟淨土變，皆無十六觀的外緣等事，所以雖和善導思想有甚深淵源，但一般推測，這可能是善導弟子懷惲（隆闡法師，640-701）依照善導《觀經四帖疏》所繪製，因根據隆闡法師碑銘，懷惲曾有於實際寺淨土堂造「織成像」的記錄¹²。依此可見，當麻曼荼羅和唐代淨土變相圖的關連，或許也必須從更寬廣的角度來作思惟。

¹⁰「二者欲令眾生識知自業障有輕重。云何得知？由教住心觀日。...其利根者，一坐即見明相現前。當境現時，或如錢大，或如鏡面大。於此明上，即自見業障輕重之相。一者黑障，猶如黑雲障日。二者黃障，又如黃雲障日。三者白障，如似白雲障日。此日猶雲障故，不得朗然顯照。眾生業障亦如是（T37，頁 261c）」。

¹¹ 在「五、料簡定散兩門」裡，善導自問自答云「...問曰：云何名定善？云何名散善？答曰：從日觀下至十三觀已來名為定善，三福九品名為散善。...又向來解者與諸師不同，諸師將思惟一句用合三福九品以為散善，正受一句用通合十六觀以為定善。如斯解者將謂不然。」（T37，頁 247bc）

¹² 參考自「實際寺故寺主懷惲奉敕贈隆闡大法師碑銘」「又於堂內造阿彌陀佛及觀音勢至，又造織成像並餘功德，相好奇特，顏容湛粹」一文。

三、「當麻曼陀羅」中華嚴思想的要素

如同上述，當麻曼荼羅中堂的構圖可約略為三個部分所成，即：**前景**的寶地段和寶池段（舞樂會）、中景的寶池段和華座段（三尊會）、後景的樓閣段和虛空段，另有左右兩側的父子相迎會、樹下會、寶樓宮殿會（由下而上）等，基本上是以寶樹（菩提樹）為軸，上通寶樓虛空（天），下通寶地（地）或寶池（水）（二者順序依樣式不同，前後的位置可互換），並以坐在象徵宇宙創生的蓮華座之轉法輪印如來為中心，表現「今現在」永恒說法的法身彌陀和「互三世、遍十方」永遠常住的西方淨土。

但值得注意的是，在當麻曼荼羅的虛空段之中，出現有十方佛和文殊・普賢兩菩薩，明顯地滲入有關華嚴思想的要素。茲依林保堯教授的手稿描述如次：

虛空段	上為群青底色，接著設白色帶，自阿彌陀佛三尊頭頂的五彩光變 左右對稱天界 → 光變產生光明 → 顯現 各寶樹 光台上 許多化佛 四周有飛翔天人、樂器、寶鳥交錯 雲上飛來化佛、化菩薩、<u>騎獅文殊</u>、<u>騎象普賢</u>等。
-----	---

四、「當麻曼陀羅」中華嚴圖像的宗教意涵

「當麻曼陀羅」中十方佛和文殊・普賢兩菩薩的構圖，明顯地和華嚴思想有關，考察這種西方淨土圖和華嚴圖像結合的模式的由來、基本上必須從教理史和圖像學兩方面來考察，但本論文因時間所限，茲僅先就教理史方面試論之。

有關彌陀淨土和文殊普賢兩菩薩結合的模式，基本上雖和華嚴三聖思想的流行有關，但上溯其源，在教理的考察上，則可追溯到大乘佛陀觀，大乘佛陀觀的發展，是從釋尊的生身探索永遠的法身理體作為契機而開展的，而以這種大乘佛陀觀的理念為背景，發展出大乘佛陀觀的另一特色，就是從一佛到多佛的開展。在初期佛教，釋尊為凡人的存在，只承認一佛一土的說法。到了大乘佛教或者是在稍早的原始大乘的時代，已經有三世十方諸佛的觀念存在。也就是說，伴隨對佛陀的超越性・普遍性的思索的深化，體悟永遠普遍的真理（法）的存在者，在歷史上的釋迦牟尼以前、以後、乃至同時在其他場所，都有生起的可能。初期佛教之際，佛陀的普遍性是依時間擴大而成的過去佛・未來佛的三世佛的思想。進入大乘佛教，更為世人渴望的乃是在現世當下能直接會遇的佛如來，這就是大乘

的現在多佛的思想。這種大乘的多佛思想，基本上是以方位為基準，依空間軸擴大而成六方佛、十方佛；並且，在以空間軸為中心的十方佛之上，結合過去佛・現在佛・未來佛的三世思想等時間面向的解釋，佛的數目快速地膨大，遂擴大增加到千佛・三千佛等等，而這就形成所謂「十方三世佛」的概念。

有關阿彌陀佛的原語，依現存梵文的資料所見，有 *Amitayus* (無量壽) 和 *Amitabha* (無量光) 的兩種用語。漢譯中的「阿彌陀」一語，似為 *Amitayus* 和 *Amitabha* 兩種名稱的共通部分 *amita* 的音譯語，不過無論兩個用語的解釋如何，光明無量和壽命無量等兩個項目的並列，其實在佛教很早的階段業已出現。大眾部的佛陀觀，如同「如來色身實無邊際、如來威力亦無邊際、諸佛壽量亦無邊際」所示，有關如來的色身及其威力壽量等，本來就是表現佛陀問題的核心。其中，如來的威力之威力的原語，和 *anubhava* (*rddhi*, *prabhava*) 的用語類似，而這個字從原始佛教以來經常是被當作和光明關連的用語使用，因此可知，光明（威力）和壽命的並列，在很早的原始佛教的時期已經出現。到了大乘佛教，這種光明無量和壽命無量的兩個項目的並列，不期而然地成為一種大乘佛陀的理想的典型，以壽命（時間的永遠性）和光明（空間的普遍性）象徵佛陀的普遍的本體。大乘經典的《放光般若經》〈夢中行品〉、《法華經》〈壽量品〉等，也描寫著光壽無量之事¹³。基本上，《法華經》是以時間的永遠性為主、《華嚴經》是以空間的普遍性為主，而淨土經典的阿彌陀佛則是以壽命無量・光明無量・清淨無量等等表示法身的常樂我淨的實存。

在這種十大乘的佛陀觀的背景之下，淨土經典之中自也呈現阿彌陀佛和十方三世佛的各種關係。在《阿彌陀經》裡，除了描寫淨土的住民每天晨朝供養「他方十萬億佛」，「其國眾生、常以清旦各以衣祴、盛眾妙華、供養他方十萬億佛、即以食時還到本國 (T12, 頁 347a)」。¹⁴在經文的最後亦有「六方諸佛証誠」之文¹⁴。

《無量壽經》也提到、極樂世界和十方無數世界之間互相照耀的事。「設我得佛、國土清淨、皆悉照見十方一切無量無數不可思議諸佛世界、猶如明鏡覩其面像、若不爾者不取正覺 (T12, 頁 268 c)」。「佛告阿難、汝起更整衣服合掌恭敬、禮無量壽佛、十方國土諸佛如來、常共稱揚讚歎彼佛無著無礙 (T12, 頁 277c)」。

《觀經》則在一開始的部分即有「金臺現土」之說，所謂：「爾時世尊放眉間光，其光金色、遍照十方無量世界，還住佛頂，化為金臺如須彌山，十方諸佛淨

¹³ 藤田宏達，《原始淨土思想の研究》，東京：岩波書店，1970年，頁331-333。

¹⁴ 阿彌陀經有兩版本，鳩摩羅什譯本為六方佛，玄奘譯本為十方佛。

妙國土，皆於中現」。而第九觀的「遍觀一切色身想」之中，雖說是觀想無量壽佛的形姿，但卻特別附加上「觀一切佛身」的「一切」。「彼佛圓光如百億三千大千世界、於圓光中有百萬億那由他恒河沙化佛、一一化佛亦有眾多無數化菩薩、以為侍者...其光明相好及與化佛、不可具說。但當憶想令心明見、見此事者、即見十方一切諸佛。以見諸佛故名念佛三昧。作是觀者、名觀一切佛身、以觀佛身故亦見佛心。諸佛心者大慈悲是、以無緣慈攝諸眾生、作此觀者、捨身他世生諸佛前、得無生忍（T12，頁 343 b）」。

《觀經》第九觀這種所謂彌陀的「一切色身」說，也可和第八觀「諸佛如來是法界身、遍入一切眾生心想中」的法界身的說法對照。法界身的梵文原文雖不明瞭，但從文章的全體來看，《觀經》基本上是法身和色身的二身論。它的觀想的順序，如同「以觀佛身故亦見佛心、諸佛心者大慈悲是」所示¹⁵，因為觀想佛的身體，所以也可見到佛的心，也就是從色身進到法身的模式，這可說是一般觀佛三昧法的通則。如此地、更進一步，則從無量壽佛的觀想進到一切諸佛、更向佛心（法身）開展，終於完成從見一佛到見一切佛。所以，才附加上「遍觀一切色身想」所謂的一切。

要之，在淨土經典之中，這種從一佛到一切佛的發展乃至阿彌陀佛和十方佛的相即關係，雖和後來專稱專念彌陀的思想表面看來似乎矛盾，但其實這種「一佛一切佛」的思想，不僅來自大乘佛陀觀的共通的觀念——也就是法身理體，而也正是基於這種法身理體的普遍性上，使阿彌陀佛和三世十方佛的內在的關係得以成立。

結語

綜合上述，一方面約教理言，基於阿彌陀佛一佛通於十方三世佛的想法，成立彌陀淨土和十方佛國土的關連。他方面約圖像言，這種淨土圖和文殊普賢結合的形態，始於初唐、盛唐則已有較大規模的文殊變或普賢變出現；誠如前輩宿學賴鵬舉所云：有關「十方佛」造像，四世紀末阿富汗石窟窟頂已有先例，而在西秦炳靈寺 169 窟無量壽佛龕，則是以阿彌陀佛為主尊、背景為「十方佛」的造像，其中「十方佛」的諸佛名號，係出自《華嚴經》的「名號品」，顯示作為此龕主尊的阿彌陀佛與華嚴境界有關¹⁶；而就敦煌造像的全體言，早期的造像是以法華·涅槃

¹⁵ T12，頁 343a。

¹⁶ 賴鵬舉，《絲路佛教的圖像與禪法》，中壢：圓光佛學研究所，2002 年 12 月，頁 150。

造像為主，唐代以後則以華嚴造像為主，形成以華嚴多重含攝的造像，故以上首菩薩代表經典全體，遂有淨土圖和文殊普賢結合的模式¹⁷。

而對照「當麻曼荼羅」來看，其畫風雖有宋畫乃至日本畫的風格，但淨土圖和文殊普賢兩菩薩結合的圖像表現(特別是新樣文殊圖或崑崙奴的出現、和唐代國際化的歷史背景有關)，應是在盛唐基礎之下的發展，而這也反映當時中國佛教石窟造像多元的樣態，各種佛教思想互相交融互攝的情景。當然，這到底是以華嚴含攝淨土、或是以淨土含攝華嚴，或者是站在各自的立場以自為尊、或者是彼此相即相融，其解釋可能隨歷史文化的背景而有所不同¹⁸。

但無論如何，從「當麻曼荼羅」之中有關華嚴思想的要素，可見華嚴和淨土二者，無論在經典、思想、人物乃至圖像等，都有千絲萬縷的關連，基本上都是想要呈現佛教最高的理想世界的意圖，而這也提醒我等在觀察中日佛教思想之際，誠不宜有於宗派之見，而應從更廣角的視野，方能理解流貫於淨土思想和華嚴思想之間的普遍性原理，而這不但有助於闡明「當麻曼荼羅」的未解之謎，對於省思有關淨土變相圖的分類問題，想應也有若干的啟發。

¹⁷ 賴鵬舉，《敦煌石窟造像研究》，北京：文物出版，2009年8月，頁172。

¹⁸ 這得依循中日佛教各自的歷史文脈來解讀，尤其必須注意當麻寺和念佛聖互動的相關背景去考察。

論華嚴學在中國近現代思想史上的復興

南京林業大學 講師

丁海虎

摘 要

當代學者常把中國近現代佛教復興視為唯識學的復興或人間佛教的興起，實際情況卻遠為複雜，待發之覆所在多有。中國近現代佛教思想界的著名人物如楊文會、章太炎、釋太虛、歐陽漸以及支那內學院學人都與華嚴學有深刻關聯。晚清參與洋務事業的楊文會將其佛學宗旨概括為“教宗賢首，行在彌陀”，以法藏《大乘起信論義記》為師的楊文會最早從日本取回了英譯相宗典籍與唐疏，並最早鼓勵門下弟子從事唯識學研究，促成了唯識學在我國近代的復興；章太炎初以“華嚴之行，法相之理”後以“與華嚴、瑜伽相會”概括其實踐哲學，作為革命派的哲學家，章太炎嘗試綜合相宗唯心義與賢首圓融論以建構革命者的哲學體系是華嚴學說在中國近現代思想史發生影響的重要表現之一。此後，太虛為代表的革新派在佛學思想上對華嚴宗有深刻的繼承關係，支那內學院是近代唯識學復興的重鎮，但也是某種新的華嚴學的發軔者。總之，華嚴學在現代中國佛教思想發展史上曾發揮過承上啟下的重要作用，是中國近現代佛教復興的重要環節。

關鍵字：楊文會 章太炎 支那內學院 華嚴學

當代中日學者對華嚴學的研究多聚焦於古典時代的法藏、澄觀及宗密等人，但我以為華嚴學在中國近現代思想經驗中也曾發揮了重要作用。華嚴學不但為中國近現代政治革新思潮提供了重要的理論支援，^①而且為現代新儒家的文化保守主義提供了重要的思想資源。^②甲午戰爭以後，中國的激進知識份子大都喜好佛教，但是激進的知識份子主要是對唯識學情有獨鍾，作為文化保守主義的新儒家學派對華嚴學似乎更加青睞。^③華嚴學確實是中國近現代佛教思想史上曾經存在過的一條重要的思想線索，遺憾的是，這條線索“未壯而夭”，沒能像唯識學或新儒家那樣形成廣闊的理論示範效應，這其中的緣故很值得當代學者反思。

一、楊文會：從“教宗賢首”到“建立馬鳴宗”

楊文會（1837-1911），字仁山，是公認的晚清佛教復興之父。一位西方研究者評論楊文會在中國佛教史上的地位稱：與其說在於他在多方面做了嘗試，不如歸結為他的努力給後世帶來的深遠影響。他創辦的金陵刻經處刻印了上百萬卷的佛學書籍；他的門徒中湧現了一大批在下一代中帶有領袖性的僧人和居士；他重新喚起了佛教界對法相宗的重視。最為重要的是，他是第一個到歐洲，瞭解歐洲的科技文明，並把佛教作為一個世界性宗教放在科學至上的世界中加以考察的中國佛教徒。^④上述評論雖無言過其實，但過於側重楊對中國佛教事業貢獻的外在經驗方面，而忽略了楊對佛理的認同和簡擇。無法想像，一個對佛學缺乏深刻思考的凡夫能夠為佛教事業作出重大貢獻。^⑤梁啟超曾評論楊文會：“晚清所謂新學者，殆無一不與佛學有關係，而凡有真信仰者，率皈依文會。”^⑥由此可見，楊不僅是一位佛教實業家，而且是在修行實踐和佛學理論方面有所成就的居士長者，他對於晚清佛教界“不學無術，安於孤陋”的狀況十分不安，他對自己的佛學理念曾有“教宗賢首，行在彌陀”的明確概括，也曾提出建立“馬鳴宗”的構想，而“馬鳴堅慧宗”曾是法藏對華嚴宗的自指之詞。

華嚴宗學是楊文會佛教事業的思想基礎。其《會刊古本起信論緣起》雲：“大藏教典，卷帙浩繁，求其簡要精深者，莫如《起信論》。而解釋此論者，自隋唐以

^①葛兆光：《西潮又東風（晚清民初思想宗教與學術十論）》，頁 113。

^②景海峰：《熊十力哲學研究》，頁 97。

^③姚彬彬：《近現代新儒家的華嚴學思想探析》，頁 17-23。

^④霍姆斯·惟慈著，王雷泉等譯：《中國佛教的復興》，頁 9。

^⑤參閱江燦騰：《中國近代佛教思想的爭辯與發展》，頁 408-412。

^⑥梁啟超：《清代學術概論》，頁 90。

來無慮數十家，雖各有所長，然比之賢首，則瞠乎其後矣。”^①又其《與呂勉夫（佩璜）書》雲：“入門方法以研究內典為本。須將《大乘起信論》讀誦純熟，再看《纂注》、《直解》、《義記》三種注解。由淺而深，次第研究。此論一通，則一切皆有門徑矣。”^②又其《與陳大鐙、心來書》雲：“《大乘起信論》一卷，為學佛之綱宗，先將正文誦讀純熟，再將《義記》《別記》悉心研究，於出世之道，思過半矣。”^③在《答釋德高質疑十八問》結尾，楊文會提出佛教理論學習的基本進路曰：“須將《大乘起信論》讀誦通利，深究賢首《義記》（《起信論》者，馬鳴菩薩之所作也。馬鳴為禪宗十二祖，此論宗教圓融，為學佛之要典。）再看《楞嚴正脈》、唯識述記，楞嚴唯識既通，則他經可讀矣。”^④我們知道，楊文會於 19 世紀 60 年代因讀《大乘起信論》即傾心佛學，後來一直將《大乘起信論》作為基本的佛學典籍進行整理研究：“學佛以來近四十年，始則釋、道兼學，冀得長生而修佛法，方免退墮之虞，兩家名宿，參訪多人，證以古書，互有出入，遂舍道而專學佛。如有年，始知佛法之深妙，統攝諸教而無遺也。”“以《大乘起信論》為師，僅萬餘言，便能貫通三乘聖教。”^⑤（《與鄭陶齋書》）歐陽竟無《楊仁山居士傳》稱：“仁山居士，學賢首，遵《起信論》，刻賢首《起信論義記》及《釋摩訶衍論》，而集志福等注以作疏。博求日韓，得賢首‘十疏’之六，與藏內十餘卷，都二十種，匯而刊之，曰《賢首法集》，刻《玄文本論》，而詳論五位以籠罩一切法門。”^⑥楊文會在《賢首法集敘》中雲：《大乘起信論》古疏傳至今者，“僅見三家，隋之淨影，唐之賢首，海東之元曉，稱《起信》三古疏，雖各有所長，而以賢首為巨擘。後世作者，何能企及。今于東瀛得賢首原本，會而刊之，實為學摩訶衍之要門也。”^⑦由此可見，楊文會確實是把賢首的《大乘起信論》詮釋作為其佛學綱領來看待的。《賢首法集》雖未能最後刻成，但楊文會以法藏學為華嚴學圭臬的思路卻十分明確，其《佛教初學課本注》雲：“馬鳴大士宗百部大乘經造《起信論》，以一心二門總括佛教大綱，學者能以此論為宗，教律禪淨莫不貫通，轉小成大，破邪顯正，允為如來真子矣。”^⑧

^①周繼旨：楊仁山全集，頁 370。

^②同上，頁 464。

^③同上，頁 466。

^④同上，頁 412。

^⑤周繼旨，楊仁山全集，頁 446。

^⑥歐陽竟無：內學雜著，下冊。

^⑦周繼旨，楊仁山全集，頁 377。

^⑧同上，頁 118。

法藏《大乘起信論義記》“顯教分齊”章云：

現今東流一切經論。通大小乘，宗途有四。一、隨相法執宗，即小乘諸部是也。二、真空無相宗，即般若等經、中觀等論所說是也。三、唯識法相宗，即解深密等經、瑜伽等論所說是也。四、如來藏緣起宗，即楞伽、密嚴等經、起信、寶性等論所說是也。此四之中，初則隨事執相說，二則會事顯理說，三則依理起事差別說，四則理事融通無礙說，以此宗中許如來藏隨緣成阿賴耶識，此則理徹於事也。亦許依他緣起無性同如，此則事徹於理也。又此四宗，初則小乘諸師所立，二則龍樹提婆所立，三是無著世親所立，四是馬鳴堅慧所立。然此四宗亦無前後時限差別。于諸經論亦有交參之處。宜可准知。今此論宗意當第四門也。^①

由此可知，在法藏看來，《大乘起信論》是闡發華嚴學圓融哲學的基本經典。其《華嚴經探玄記》及《華嚴五教章》判佛陀一代教法為五教十宗，所謂“以理開宗，宗乃有十”，“以義分教，教類有五”，所謂“五教”者，“一小乘教、二大乘始教、三終教、四頓教、五圓教”。這是從理論深淺所作的劃分，不拘於歷史順序。“五教”的重心在大乘及一乘：“初、小乘可知，二、始教者，以《深密經》中第二第三時教同許定性二乘俱不成佛故，今合之總為一教。此既未盡大乘法理，是故立為大乘‘始教’。三、終教者，定性二乘無性闡提悉當成佛，方盡大乘至極之說，立為‘終教’。然上二教並依地位漸次修成，俱名‘漸教’。四、頓教者，但一念不生即名為佛，不依位地漸次而說。故立為頓，如《思益》雲‘得諸法正性者，不從一地至於一地’，《楞伽》雲‘初地即八地乃至無所有何次等’。又《十地品》中‘十地猶如空中鳥跡。豈有差別可得’，具如《諸法無行經》等說。五、圓教者，明一位即一切位，一切位即一位，是故十信滿心即攝五位成正覺等。依普賢法界帝網重重主伴具足故，名‘圓教’，如此經（即《華嚴經》——引注）等說。”五教劃分雖然沒有統一的標準，但體現了由低到高的價值序列，理論展開也有差別：

“初、‘小乘’法相有七十五法，識唯有六，所說不盡法原，多起異諍。如小乘諸部經論說。二、‘始教’中廣說法相少說真性，所立百法，決擇分明故無違諍，所說八識，唯是生滅法相，名數多同小乘，固非究竟玄妙

^①法藏：大乘起信論義記，大正藏冊 44，第 1846 號，頁 243 中。

之說。如《瑜伽》、《雜集》等說。三、‘終教’中少說法相廣說真性，以會事從理故。所立八識通如來藏隨緣成立具生滅不生滅，亦不論百法，名數不廣又不同小亦無多門。如《楞伽》等經《寶性》等論說。四、‘頓教’中總不說法相，唯辯真性，亦無八識差別之相，一切所有唯是妄想，一切法實唯是絕言，呵教勸離，毀相泯心，生心即妄，不生即佛，亦無佛無不佛，無生無不生。如《淨名》默住顯不二等是其意也。五、‘圓教’中所說唯是無盡法界，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。十十法門各稱法界。”^①

大乘終始和一乘圓頓加上小乘六宗就構成爲“十宗”，其中小乘六宗分別是：

“一、法我俱有宗，謂人天位及小乘中犢子部等。彼立三聚法，一有爲法，二無爲法，三非二聚。即初二是法，後一是我。又立五法藏，一過去，二未來，三現在，四無爲，五不可說，此即是我，以不可說是有爲無爲故。二、法有我無宗，謂薩婆多等。彼說諸法二種所攝，一名，二色。或四所攝，謂三世及無爲。或立五法，一心，二心所，三色，四不相應，五無爲，此即但有此法無別有我。三、法無去來宗，謂大眾部等說。有現在及無爲，以過未法體用俱無故也。四、現通假實宗，謂說假部等。彼說無有去來二世，於現在法中在蘊可實在界處爲假，隨應諸法假實不定。《成實論》及經部別師亦同此類。五、俗妄真實宗，謂說出世部等。彼說世俗法假以虛妄故，出世法實以非虛妄故。六、諸法但名宗，謂一說部等。一切我法唯有假名都無實體，此又通于初教之始。”^②

“五教十宗”是法藏的判教理論，歷來學者對這一理論評價不高，它不像天臺宗的“五時八教”那樣，有統一的分類標準和嚴密的邏輯體系，也不像慧觀的“二科五時”那樣指教反應當時佛教主流思想走向，也不像禪宗那樣區分宗教，把本宗與以往一切佛學涇渭分明的分別開來。法藏弟子慧苑就指稱五教淵源於天臺四教，十宗淵源於窺基八宗。^③雖然如此，楊文會著《十宗略說》也許正淵源于法藏的“十宗”之說。《十宗略說》寫到：

^①法藏：華嚴經探玄記，大正藏冊 35，第 1733 號，頁 115 下。

^②同上。

^③魏道儒：中國華嚴宗通史，頁 160。

“出世三學，以持戒為本，故首標律宗。佛轉法輪，先度聲聞，故次之以小乘二宗。東土學者，羅什之徒，首稱興盛，故次以三論宗。建立教觀，天臺方備，賢首闡華嚴，慈恩弘法相，傳習至今，稱為教下三家。拈花一脈，教外別傳；灌頂一宗，金剛密授，故列於三家之後。以上各宗，專修一門，皆能證道。但根有利鈍，學有淺深，其未出生死者，亟需念佛生西，以防退墮，即已登不退者，正好面覲彌陀，親承法印，故以淨土終焉。”^①

關於淨土宗與其他九宗的關係，楊文會認為：“以前之九宗分攝群機，以後之一宗普攝群機。隨修何法，皆作淨土資糧，則九宗入一宗；生淨土後，門門皆得圓證，則一宗入九宗。融通無礙，涉入交參，學者慎勿入主出奴，互相拮抗也。”^②楊文會這樣處理佛教各宗派的關係顯然是根源于華嚴宗的圓融論。楊文會晚年更提出“以《大乘起信論》為本，依《大宗地玄文本論》中五位元判教總括釋迦如來大法”之“馬鳴宗”的構想。所謂“五位”指“金剛五位”：

“以眾生無量劫來，業果相續，非三僧祇修證之功，不能盡除，故立無超次第漸轉位。以眾生一念相應，即同諸佛，故立無餘究竟總持位。以眾生心合法界，普融無盡，故立周遍圓滿廣大位。以眾生念念著有，違解脫門，故立一切諸法俱非位。以眾生棄有著空，趣於斷滅，故立一切諸法俱是位。上之五位，為佛法之總綱，攝盡一切破障法門，概括一切稱性法門，纖毫無遺。”^③

如何在金剛五位的基礎上整合全體佛法，楊文會並未能實現，所作《大宗地玄文本論注》只有略說並未實現，文中依據《大乘起信論》解釋了“金剛五位”的意義：“第一第五兩位就生滅門說，第二第四兩位，就真如門說，第三一位，就真如生滅二門和合說。”^④按照楊文會的歸類，《大宗地玄文本論》隸屬於賢首學。（見《釋氏學堂內班課程》）因此，楊氏所構想的“馬鳴宗”不妨稱之為新華嚴宗。其實，如前所引，法藏即自名“馬鳴堅慧學”。徐文蔚《楊居士事略書後》表彰楊文會整理刊刻華嚴文獻：“經緯於《疏鈔》之海，華嚴奧旨已如日麗中天。故惟弘揚佚書，不

^①周繼旨校點《楊仁山全集》本作“故以淨土為焉”，誤。黃山書社，頁156。

^②楊仁山全集，頁149。

^③楊仁山全集，頁6。

^④同上，頁19。

更有所撰著。然於其他經論，與夫儒家、道家言，悉以華嚴真俗圓融、理事無礙、事事無礙之旨通之。說者謂有清一代賢宗鉅子，柏亭大師而外，斷推先生焉。”^①

楊文會的思想基礎雖然是華嚴學，修行實踐卻是以淨土為歸。淨土實踐與華嚴學如何結合？據楊自述，他早年對淨土的“著相莊嚴”是不以為然的，後來卻欲令現在未來一切眾生皆能瞻禮供養諸佛菩薩勝妙相。這一轉變據稱是受雲棲株宏之啟發悟得著相淨土的華嚴圓旨之後，“以一切佛法入念佛一門，即《華嚴經》融攝無礙之旨也。”^②此後，楊文會以華嚴圓融無礙之學闡釋淨土易行道之實踐，強調淨土修行中的華嚴宗旨，特別提倡《華嚴經》的《普賢行願品》而非宋代以來流行的與淨土結合的《淨行品》。這是魏源晚年所編《淨土四經》的特點。眾所周知，因早年提倡“師夷長技以制夷”已成為洋務派的戰略思維，魏源在 19 世紀 60 年代的中國士大夫階層中頗有影響力，因此曾參與洋務運動的楊文會對魏源的理解和接受是順理成章的。

二、章太炎：從“法相之理、華嚴之行”到“與華嚴、瑜伽相會”

章太炎（1869-1936），名炳麟，字枚叔，我國近現代史上著名的古典學大師，“中遭憂患，而好治心之言，始窺大乘，終以慈氏、無著為主”，在中國近代學術思想史中極有影響。梁啟超稱章氏為清代正統派學術之殿軍大師，晚清思想四大重鎮之一。姜義華先生認為，章太炎建立了一個相當龐大而又複雜的哲學體系，其範圍之廣，程度之深，超過了近代中國其他所有思想家。^③應當指出，佛學是章太炎思想發展的一個重要階段和思想體系的重要組成部分。與楊文會一邊辦洋務，一邊刻經弘法頗為相似，章太炎作為晚清著名的革命思想家，其融合“法相”和“華嚴”的佛學理論與其革命實踐是深刻聯繫在一起的。郭朋先生謂：“章氏之研究佛學，他最初的出發點，還不是基於哲學，而是基於從事于現實政治鬥爭的需要。”^④此言得之。

章太炎接受佛學特別是唯識學是由於提倡革命被逮後的偶然因素促成的。儘管章太炎早年參與維新派活動時已經受到夏曾佑、宋恕等人影響，初步接觸到《法華》、《華嚴》、《涅槃》等經典，並且有讀《中論》、《百論》、《十二門論》等“三論”的經歷，但章氏稱自己“亦不甚好”，但偶得《大乘起信論》，“一見心悟，常諷誦之。”^⑤

^①張華：楊文會與中國近代佛教思想轉型，頁 156。

^②楊仁山全集，頁 437。

^③姜義華：章太炎思想研究，頁 227。

^④郭朋，中國近代佛學思想史稿，頁 360。

^⑤太炎先生自編年譜，頁 5。

對《大乘起信論》一見如故，章太炎這一點與楊文會也十分一致。雖然如此，真正使章太炎對佛學有深入研究和認同的還是由於宣傳民族革命的“《蘇報》案”而系獄上海期間（1903-1906）對《因明論》、《瑜伽論》以及《成唯識論》等佛教經論的深入研讀。“余嘗觀《因明入正理論》，在日本購得《瑜伽師地論》，煩擾未卒讀。羈時友人來致，及是，並致金陵刻經處所刻《成唯識論》，役畢，晨夜研誦，乃悟大乘法義。”^①也許由於對《華嚴經》和唯識學的研習，章太炎一到東京就鼓吹佛教，他在1906年東京留學生歡迎會上給自己提出兩大任務，其中“第一”是“用宗教發起信心，增進國民的道德”。按此所謂“宗教”即佛教，章氏認為：“佛教的理論，使上智人不能不信；佛教的戒律使下愚人不能不信；通徹上下，這是最可用的。”眾所周知，佛教歷史複雜，宗派繁多，章太炎所特別欣賞者是所謂“華嚴宗”和“法相宗”，他認為：“這華嚴宗所說要在普度眾生，頭目腦髓，都可施設與人，在道德上最為有益。這法相宗所說，就是萬法唯心，一切有形的色相，無形的法塵，總是幻見幻想，並非實在真有。……。在哲學上今日也最相宜，要有這種信仰，才得勇猛無畏，眾志成城，方可幹得事來。”由此可見，章太炎所謂“華嚴宗”及“法相宗”並非真正意義上的宗派，而是《華嚴經》和唯識學的某些理論觀點。章太炎認為，“佛教裡面雖有許多他力攝護的話，但就華嚴、法相講來，心佛眾生，三無差別。我所靠的佛祖仍是靠的自心，比那基督教教人依傍上帝，扶牆摸壁，靠山靠水的氣象豈不強得多嗎？”^②章太炎不但批判基督教，而且批判明清以來民間“通行”的淨土宗，“因為淨土一宗，最是愚夫愚婦所遵信的。他所求的，只是現在的康樂，子孫的福澤”，至於將《太上感應篇》以及《文昌帝君陰騭文》與淨土信仰融合的結果，佛教就完全淪落為燒紙、拜懺、化筆和扶箕之類的附庸，在經典上毫無依據，喪失了獨立性，“所以信佛教的，只有那卑鄙惡劣的神情，並沒有勇猛無畏的氣概”。由此可見，章太炎與楊文會之間的一個重大差別是前者對淨宗十分反感，後者則提倡諸宗歸淨。楊文會早年對於淨宗並不讚賞，但後來接觸晚明雲棲的論述，態度發生了轉變，並將自己的佛學定位為“教宗賢首，行在彌陀”。與楊文會相比，章太炎則沒有經歷這樣的轉變，他一直強調所謂“華嚴宗”與“法相宗”的綜合，不同的階段還有一些差別。具體言之，章太炎主持同盟會機關刊物《民報》期間（1906-1908）主張將“法相之理”與“華嚴之行”結合起來以加強革命者的道德修養；同盟會分裂（1908）之後，章太炎對華嚴學的吸收發生了轉變，正如辛亥革

^①太炎先生自編年譜，頁10。

^②章念馳：章太炎演講集，頁3-4。

命後，章本人所指認的，這一階段主要是闡揚“與華嚴、瑜伽相會”的“齊物論”，其基本結論恰恰是華嚴學的無盡緣起論。

主持《民報》期間，章太炎多次聲明自己提倡佛教的目的是為道德立根基。他認自己所處的時代人民道德滑坡，周孔遺言已經失去力量，宋明理學同樣不能維繫那個時代的道德，因此提倡宗教以維護道德。但是，章太炎認為基督教崇拜上帝矮化人類，淨土信仰又不利於以天下為己任的救世理想，而如果像日本佛教徒那樣，僧人可以娶妻食肉，否定戒律，無異於將佛教帶向毀滅，章氏寫到：“自非法相之理，華嚴之行，必不能制惡見而清汙俗。”（《人無我論》）^①基督、淨土、周孔之教、宋明理學都不足以為用，並不能由此得到華嚴、法相就合用的結論。同盟會分裂前夕（1908），章太炎又一次談及自己選擇佛教法相、華嚴二宗的思考：“為光復諸華，非不顧厲害，蹈死如怡者，則必不能以奮起；就起亦不能持久。故治氣定心之術，當素養也。”“僕於佛學，豈無簡擇？蓋以支那德教，雖各殊途，而根源所在，悉歸於一，曰‘依自不依他’耳。”“佛教行於中國，宗派十數，獨禪宗為盛者，即以自貴其心，不援鬼神，與中國心理相合。故僕於佛教，獨淨土、秘密二宗有所不取，以其近於祈禱，猥自卑屈，與勇猛無畏之心相左耳。”（《答鐵錚》）^②由此可見，章太炎選擇佛教各宗的理論標準或尺度是“依自不依他”，此一尺度之核心是“自心”，從這一核心理念出發，章太炎除從佛學選取相宗予以肯定之外，還肯定了禪宗，因為禪宗與相宗在肯定自心方面是一致的，“其為惟心一也。”章氏認為，天臺宗雜糅涅槃學與般若學，理論不及法相理論的細密和一貫，實踐不及禪宗簡捷。值得注意的是，章太炎在這一時期對所謂“華嚴之行”基本未曾論及。我們知道，《華嚴經》帶來的普賢信仰是中國佛教的重要內容，一般推崇普賢菩薩信仰的人們往往把《華嚴經普賢行願品》當做全部《華嚴經》的概略和總結，因此，所謂“華嚴行”其實是“普賢行”。歐陽竟無先生認為，普賢行較菩薩行還要高一層，“前周成益有量，後周成益無邊，前周所得為分證果，後周所得為畢竟果。”（《華嚴經十回向品敘》）^③杜繼文先生指出，由於作為《華嚴經》總結的“入法界品”只講行者應該深入眾生，向眾生參學，卻沒有指示具體的實踐方法，《普賢行願品》滿足了人們實現普賢願望的方式，使全部“普賢行”有了落實處。^④《普賢行願品》一開端就提出普賢菩薩十種廣行願：“何等為十：一者、禮敬諸佛。二者、

^①章太炎全集（四），頁 429。

^②章太炎全集（四），頁 369。

^③歐陽竟無：《藏要》經敘。

^④杜繼文：漢譯佛教經典哲學，下卷，頁 219-220。

稱讚如來。三者、廣修供養。四者、懺悔業障。五者、隨喜功德。六者、請轉法輪。七者、請佛住世。八者、常隨佛學。九者、恒順眾生。十者、普皆回向。”滿足這十大願望，遵照這十大願望實踐，就是真正的佛教徒。在普賢的行願中，對諸佛的信仰必須落實到“利樂有情”的實踐上，為此要勸諸佛“住世”，以慈悲世間眾生；勸請一切善知識“莫入涅槃”以免脫離世間眾生，所謂佛般涅槃不過是菩薩的一種方便示現，不可執著，面對無量眾生：“于諸病苦為作良醫。于失道者示其正路，於暗夜中為作光明，於貧窮者令得伏藏。菩薩如是平等饒益一切眾生。何以故？菩薩若能隨順眾生，則為隨順供養諸佛；若于眾生尊重承事，則為尊重承事如來；若令眾生生歡喜者，則令一切如來歡喜。何以故？諸佛如來以大悲心為體故，因于眾生而起大悲，因於大悲生菩提心，因菩提心成等正覺。……是故菩提屬於眾生，若無眾生，一切菩薩終不能稱無上正覺。”總之，普賢行的核心是“利益一切眾生”。^①

顯而易見，“華嚴行”與章太炎所宣導的革命者應具備的無私無畏的美德是一致的。不過，這一切又都建立在實踐者的“自心”或“自覺”之上，“僕所奉持，以‘依自不依他’為臬極。佛學王學雖有殊形，若以《楞伽》‘五乘分教’（卷二）之說約之，自可熔鑄唯一。王學深者，往往涉及大乘，豈特天人諸教而已；及其失也，或不免偏於我見，然所謂我見者，是自信而非利己（宋儒皆同，不獨王學），猶有厚自尊貴之風，尼采所謂超人，庶幾相近（但不可取尼采貴族之說。），排除生死，旁若無人，布衣麻鞋，徑行獨往，上無政黨猥賤之操，下作懦夫奮矜之氣，以此揭橥，庶于中國前途有益。”但是，隨著中國近代革命的發展，章太炎從對革命者道德修養的關心轉向對革命實踐面臨的更大困境，在《答鐵錚》的文末，章太炎即提到自己提倡佛教，“而吾黨亦有信基督教者，豈能要之使改，顧理論有相伐耳。至於社會相處之間，稍有信仰，猶逾於無執持。今之所志，但欲姬、漢遺民趨於自覺，非高樹宗教為矜旗，以相陵奪。況約《楞伽》‘五乘’之說，而基督教正在天人二乘之間，是則即而用之可矣。”^②（《答鐵錚》）這時華嚴學扮演的角色就走出了“行願”的範圍轉向更加廣闊的實踐空間，即致力於面對革命黨內部的意識形態差異、戰略分歧乃至組織上的分裂。1906年，三十七歲的章太炎參加中國同盟會並主持《民報》大力宣傳革命，不久即遭遇革命黨內部“亦漸有同異”的現實。1909年，以章太炎為首的光復會與同盟會公開分裂。一年之後，1910年，章太炎完成

^①大方廣佛華嚴經，大正藏第冊10，第293號，頁844中。

^②章太炎全集（四），頁374。

《齊物論釋》。1908年以降，在經歷由“《民報》事件”造成的同盟會分歧乃至分裂之後，章太炎開始與革命保持距離，一方面把主要精力轉向古典語文學或古典文獻學研究，先後完成《新方言》、《文始》、《國故論衡》等著作，另一面則深入探討《齊物論》的“玄理”，反思革命的政治實踐。《齊物論釋》正是章太炎後來所說的，“端居深觀，以釋‘齊物’，乃與‘華嚴’、‘瑜伽’相會”的成果（《葑漢微言》結語）。章太炎的“新齊物論”並非如人們通常所理解的那樣僅僅是“新唯識論”或“新齊物論”，至少，就太炎本人的指認來看，還可以是“新華嚴學”。不過，這裡所謂“華嚴”的思想重心已經不是前述所謂《華嚴經》的“普賢行”而是華嚴宗的無盡緣起論。《齊物論釋》曾引述法藏《法界緣起章》、《華嚴經旨歸》以及《華嚴一乘教義分齊章》等文本來闡釋章氏辯證同異的“新齊物論”。章太炎在辛亥革命前夕的一次演講中說到：“賢首暗取莊子意思來說佛法，原是成得一種理論（即無盡緣起論——引者注）。但如來藏緣起說，阿賴耶識緣起說，都是以心為本因，無盡緣起說，到底以什麼為本因？還是無量物質互為緣起？還是無量心識互為緣起？或者無量物質無量心識互為緣起呢？到底說來暗昧，沒有根源。”^①郭朋先生認為，按照華嚴宗義，無盡緣起亦即法界緣起，法界即一真法界亦即法性、實性、真如、如來藏，等等，所以法界緣起其實就是真如緣起，因為宇宙萬有都是由“一真法界”而“緣起”的，所以舉宇宙萬有都是一真法界，也就是“觸事而真”，正是在這個意義上，才有所謂重重無盡，事事無礙的思想。^②華嚴宗義不是沒有根源的，華嚴宗的無盡緣起理論在《華嚴經》是可以找到依據的。^③這裡應該指出的是，章太炎的《齊物論釋》雖然對華嚴宗及其無盡緣起理論多所批判，^④實際卻又十分推崇華嚴宗“理事無礙、事事無礙”的基本思想並聲稱將後者吸收到自己的“新齊物論”之中。^⑤

章太炎作為中國近代著名的革命思想家，對佛教的認識存在許多偏頗，但是，他卻是最早一批對中國現代佛教建設提出明確建議的現代思想家之一，他對民國時期佛教界的幾位領袖人物都有重要的影響，我們過去談到章太炎佛學思想往往側重其唯識學思想，這是有合理性的，因為章太炎曾多次以無著為本師立言，但是從實際情況來看，章太炎對中國佛教的涉獵顯然超出了唯識學或法相宗的範圍，我認為在相宗之外，對章太炎而言，最重要的正是華嚴學，因為無論早期重

^①中國哲學，第六輯，頁305。

^②郭朋：中國近代佛學思想史稿，頁368。

^③呂澂：中國佛學源流略講，頁365。

^④章太炎全集（六），頁92。

^⑤章太炎全集（六），頁108。

視“法相之理、華嚴之行”以“制惡見而清汙俗”的道德哲學，還是後來“與‘華嚴’、‘瑜伽’相會”時吸收無盡緣起論闡釋的“新齊物論”，這都表明華嚴學在章太炎思想中並非可有可無。如果再考慮看到章太炎對歐陽漸、釋太虛、梁漱溟、熊十力等人的巨大影響，那麼，章太炎對華嚴學對中國近現代思想的影響發揮了十分積極的推動作用。

三、支那內學院：從“華嚴宗義”批判到《華嚴經》研究

楊文會是華嚴學在中國近現代思想史上得以復興的最初推動力，稍後的章太炎對華嚴學在我國近現代思想史上發揮影響力也有相當貢獻。但是，正當華嚴學在近代中國出現復興機會的時候，我國佛教的另一重要傳統法相宗及其唯識學卻展現了更大活力。這不但體現在章太炎身上，而且在楊文會本人身上已經有所萌芽。歐陽漸在回顧楊文會學術歷程時指出：“由《起信》而淨土，由淨土而《華嚴》，《華嚴》遵《疏鈔》，《疏鈔》以唯識釋義，由是暮年深探法相。”^①歐陽對楊文會的解讀雖不免過甚其辭，但是，如前所述，楊文會既自稱“教宗賢首”，又主張建立號稱“馬鳴宗”的圓融佛教，那麼他攝取唯識學甚至重視法相宗也並不令人驚訝。實際上，楊文會《等不等觀雜錄》及《十宗略說》等多次談到唯識學的重要性。其弟子亦間接傳遞過此類消息（如桂伯華）。至於章太炎，曾直接標榜自己“獨尊法相”。但真正在楊文會門下將法相宗及其唯識學在近代中國發揚光大的恰恰是歐陽漸的支那內學院（1922-1952）。^②也許正是由於支那內學院的興起，中國近代佛教思想史上的華嚴學復興變得難以為繼。一般認為，支那內學院是近代中國唯識學復興的重鎮。但是，從某種意義上說，支那內學院是也我國現代華嚴學的開端，其根本趣向是從“華嚴宗義”批判轉向“華嚴經學”的建構，即一方面站在唯識學立場批判華嚴宗學說，另一方面則以古典學方式開展華嚴經批判研究（包括文獻學的、歷史學的、哲學的，等等）。

眾所周知，支那內學院的創始人歐陽漸在支那內學院開辦之初即激烈抨擊台、賢二宗之學，儘管他曾聲稱自己“絕口不談”台、賢，但實際情形並非如此。^③支那內學院的前身是歐陽先生創辦的“金陵刻經處研究部”，黃懋華指出：歐陽先生竟無思想可大別為三時期，初期明瑜伽，瑜伽既明而中期遂弘般若，晚期更會歸密嚴、涅槃。“在研究部時代，則師盛弘法相唯識學之時期也。在此時期，師率教門

^①歐陽竟無：《瑜伽師地論敘緒言》第六。

^②呂澂：《支那內學院簡史》，頁 229。

^③郭朋：《中國近代佛學思想史稿》，頁 100。

人先治《攝大乘論世親釋》，為入法相唯識學業堂奧之門。又嘗教門人先治小乘阿毘曇，《六足》、《發智》、《婆沙》、《俱舍》、《順正理》乃至《成實》等論，以銜接大乘阿毘曇《集論》等焉。然在此時期之最初，又嘗教門人治《釋摩訶衍論》、《大宗地玄文本論》及《中觀論疏》三書，嘗謂‘圓頓未精，遽治分析（指小乘阿毘曇學），伏害匪淺’。此雖非師之定論，未幾即決口不提，然記之亦可見師學說思想演進之一斑也。”^①由此可見，歐陽在專弘法相宗唯識學之前，還是延續楊文會的華嚴學在前行，並且把“圓頓”作為一個重要的價值觀接受過來，然而，“未幾，即決口不提”，這一段思想史實錄揭示了作為中國近代佛學思想復興重鎮的歐陽在佛學上曾經歷一個重要的理論轉向，這一轉向造成楊文會有關“馬鳴宗”的設想最終被放棄而代之以新的理想。《瑜伽師地論敘》（1917）的完成標緻著歐陽完全轉向法相唯識學的理論立場，《瑜伽論敘》也是歐陽先生籌建後來舉世聞名的支那內學院的學術基礎。經過艱苦卓絕的努力，1922年7月，支那內學院終於在南京建立，歐陽率先開講唯識學即對華嚴宗學說多所批判。

歐陽竟無認為：中國佛教各家常以判教而立異，“或主一教或二或三乃至主六，或應法感機，融通可取，或迷執成見，痼弊非常。而賢首、天臺兩家更因判教貽誤學人，有待糾正。”^②歐陽認為，天臺四教、賢首五教，實無大異，賢首所謂“小、始、終、頓、圓”與天臺所謂“藏、通、別、圓”，歐陽引證法藏弟子慧苑《華嚴刊定記》：小=藏、始=通、終=別，圓、頓=圓。既然台、賢判教差別不大，或者如慧苑所說，華嚴宗判教是在天臺宗判教基礎上的略作修改，那麼批評天臺四教，“則賢首五教之失相例可知”。那麼，天臺四教存在哪些過失？歐陽認為立“藏教”即有五失：

“一、他語自認失。小乘本自宗語，三藏系他宗語，不可隨順而說。二、濫涉大乘失。三藏是他宗，大小通有。三、大無三藏失。若判藏教為小乘，則大乘應無三藏。四、特違至教失。《法華》雲不得親近小乘三藏學者，《闍王經》、《入大乘論》皆不許小立三藏。五、不定失。薩婆多部立經律論三藏，經量部減一止經律二藏，大眾部加雜為四藏，犢子部加咒為四藏，成實宗加雜、菩薩為五藏。若判三藏為教，是只承認薩婆多而棄置各部矣。”至於通教、別教、圓教亦多過失，如“所謂華嚴是圓教應並為小乘說，然

^①黃懺華：記金陵刻經處研究部，歐陽大師紀念刊，頁229。

^②歐陽竟無：唯識講義，頁3。

何以解于華嚴座上二乘如聾如啞？”不過，歐陽又認為，儘管如此，天臺、賢首二家亦非無可取之處，就華嚴宗而言，“賢首有三事，曰六相、曰十玄門、曰四法界，皆甚精微之談也。”^①

由此可見，儘管歐陽先生在《唯識抉擇談》中有“自天臺、華嚴二宗興盛而佛法之光愈晦”的批評，^②但是完全抹殺中國人在佛教領域的創造性並非歐陽的用心所在，因為他一方面批評天臺、華嚴等中國古典佛教宗派，另一方面，對天臺、華嚴所賴以建立的經典又提出重新加以研究的要求。

與太虛主要繼承了華嚴宗的佛學不同，我國真正遵循語文學批判方法對華嚴經加以研究正是從歐陽主編的《藏要》開端。^③1930年4月，《華嚴經·十地品》梵漢對勘本作為《藏要》第一輯第三種正式出版，該經校勘包括譯校和刻校兩種形式，其中“刻校”用南宋刻為底本，對勘麗刻訂正文字，附注曰“原刻云云，依麗刻云云。”其中南宋刻、麗刻悉依日本弘教書院縮刷正藏本及大正大藏經本之校注。《藏要》本的主要價值在於其“譯校”，其所用資料包括六種：（1）Daśabhūmika-sūtra（梵本《十地經》）J.Rahder 校本（1926年，巴黎）；（2）《漸備一切智德經》，晉法護譯（日本弘教書院縮刷正藏本）；（3）《十住經》，秦鳩摩羅什譯（刊本同上）；（4）《大方廣佛華嚴經十地品》，晉佛陀跋陀羅譯（刊本同上）；（5）《佛說十地經》，唐屍羅達摩（刊本同上）；（6）《十地經論》，魏菩提流支譯（金陵刻經處刊本）。“譯校”的主要內容包括四項：各本品目文句歧異者擇要注出曰“某本云云”；各本文義較暢者擇要注出曰“勘某本意云云”；因對勘各本而見今譯文義未愜者則並注按語曰“今譯云云”；又今譯名語應行訂正者亦為注出曰“勘某本此語應譯云云”。^④“藏要”本《華嚴經十地品》也許是二十世紀中國佛教界對《華嚴經》所做的古典學研究的第一個重要成果。

^①歐陽竟無：《唯識講義》，頁9-10。

^②歐陽竟無：《唯識抉擇談》（1922）。

^③參閱《內學》第四輯“本院事紀”（1928）。

^④歐陽竟無編：《藏要》（一），頁757。

參考文獻

1、原典文獻

- 《大方廣佛華嚴經》，T10，no.273。
 《華嚴經探玄記》，T35，no.1733。
 《大乘起信論義記》T44，no.1846。
 《華嚴經回向品》，《藏要》（一），上海書店出版社，1991。
 《楊仁山全集》，黃山書社，2000。
 《章太炎全集》（四）、（六），上海人民出版社，1985。
 《太炎先生自編年譜》，上海書店出版社，1985。
 《歐陽竟無內外學》，金陵刻經處，2002。
 《歐陽大師紀念刊》，江津，1944。
 《呂澄佛學論著選集》，齊魯書社，1991。

2、專題文獻

- 梁啟超（1996），清代學術概論，東方出版社。
 郭朋等（1989），中國近代佛學思想史稿，成都：巴蜀書社。
 魏道儒（1998），中國華嚴宗通史，南京：江蘇古籍出版社。
 江燦騰（1998），中國近代佛教思想的爭辯與發展，臺北：南天書局有限公司。
 葛兆光（2006），西潮又東風（晚清民初思想、宗教與學術十論），上海：上海古籍出版社。
 霍姆斯·維慈（1968），王雷泉等譯（2008），中國佛教的復興，上海：上海古籍出版社。
 杜繼文（2008），漢譯佛教經典哲學，南京：江蘇人民出版社。
 張華（2004），楊文會與中國近代佛教轉型，北京：宗教文化出版社。
 姜義華（2010），章太炎思想研究，北京：中國人民大學出版社。
 程恭讓（2000），抉擇於真偽之間——歐陽竟無佛學思想探微，上海：華東師範大學出版社。
 景海峰（2010），熊十力哲學研究，北京：北京大學出版社。
 姚彬彬（2012），近現代新儒家的華嚴學探析，貴陽：貴州大學學報（社會科學版）2012（3）：17-23。

民國佛教報刊對華嚴宗研究的史料價值

安徽工業大學馬克思主義學院教授

安徽工業大學《概論》教研室（系）主任

明成滿

摘 要

在黃夏年等學者的努力下，《民國佛教期刊文獻集成》、《民國佛教期刊文獻集成補編》、《民國佛教期刊文獻集成三編》和《民國稀有佛教資料彙編（報紙）》相繼影印出版，基本將零散分佈於各地的民國佛教報刊搜羅殆盡。這些史料叢書共有 344 冊，將近 20 萬頁，為我們研究民國佛教史提供了豐富的史料。民國佛教報刊對於華嚴宗研究的史料價值主要體現在六個方面。其一，對於民國華嚴宗教育，能提供中華佛教華嚴大學、武昌蓮溪寺華嚴學校、五臺山法雲寺華嚴學院、重慶華岩佛學院、揚州長生寺華嚴大學、上海靜安寺華嚴大學、漢口九蓮寺華嚴大學等教育機構的成立、教學情況、機構概況、經費、宗教活動等多方面的史料。其二，關於華嚴經的編印和抄寫，能使我們瞭解民國時期《重編華嚴經疏鈔》的編印、抄寫華嚴經完成後徵求跋文、金書華嚴經、血書華嚴經等方面的情況。其三，關於民國時期華嚴宗寺院的法會和道場，可瞭解祈禱和平的法會、祈雨法會、息災法會和多種道場的情況。其四，民國時期的華嚴宗研究，主要包括對華嚴宗研究方法的探討、對華嚴宗字母的研究、對華嚴宗史的研究、對華嚴宗教義的研究等方面。其五，能為我們提供民國年間華嚴經的宣講和禮誦的詳細資料。其六，其他方面的史料價值，包括華嚴寺與廟產興學運動的關係、募造大方廣佛華嚴經塔的情況、華嚴閣及華嚴塔的修建等。

關鍵字：民國佛教報刊 華嚴宗 史料價值

民國時期由於社會變遷，佛教逐漸走向復興，華嚴宗也不例外。關於民國時期華嚴宗的研究，學界的成果很少。目前僅見主要有二，一是陳永革的《論民國時期的華嚴宗復興：以典籍搜集與刊刻為中心》¹一文；二是陳永革參加第二屆華嚴專宗國際學術研討會提交的會議論文《論民國時期（1912—1949）華嚴宗的弘傳及其效應》²。應該說對民國時期華嚴宗的研究剛剛開始。民國時期的佛教報刊有 300 多種，要加強民國時期華嚴宗的研究，需借助於民國佛教報刊資料。在黃夏年等學者的努力下，《民國佛教期刊文獻集成》³、《民國佛教期刊文獻集成補編》⁴、《民國佛教期刊文獻集成三編》⁵和《民國稀有佛教資料彙編（報紙）》⁶相繼影印出版，基本將零散分佈於各地的民國佛教報刊搜羅殆盡。這些史料叢書共有 344 冊，將近 20 萬頁，為我們研究民國佛教史提供了豐富的史料。這些材料中有許多華嚴宗的史料，據筆者的初步統計其中關於民國華嚴宗的文章有 600 多篇，而且多數為他處所不見，對研究民國華嚴宗有很高的史料價值。以下分六個方面闡述。

一、關於華嚴宗教育

根據筆者的檢索，民國佛教報刊中關於民國時期華嚴宗教育的文章有 70 多篇，下列表 1 列出了其中有代表性文章的相關資訊。

¹載賴永海主編：《禪學研究》第 9 輯，江蘇人民出版社 2011 年版，第 218—228 頁。

²載陳一標主編：《2013 華嚴專宗國際學術研討會論文集》，華嚴蓮社 2014 年版，第 423—454 頁。

³黃夏年：《民國佛教期刊文獻集成》（以下簡稱《集成》），全國圖書館文獻縮微複製中心 2006 年版。

⁴黃夏年：《民國佛教期刊文獻集成補編》（以下簡稱《補編》），中國書店出版社 2008 年版。

⁵中國書店出版社編委會：《民國佛教期刊文獻集成三編》（以下簡稱《三編》），中國書店出版社 2012 年版。

⁶黃夏年：《稀見民國佛教文獻彙編（報紙）》（以下簡稱《報紙》），中國書店出版社 2008 年版。

表 1：民國時期的華嚴宗教育

機構名稱	文章題目	史料來源	史料價值
中華佛教華嚴大學（江蘇常熟）	中華佛教華嚴大學預科簡章	《覺書》1919 年第 5 期；《補編》第 1 卷，第 323 頁。	介紹了該校預科的基本資訊，包括入學資格、入學介紹、課程、修業年限、休假、考試和獎罰等方面。
中華佛教華嚴大學	中華佛教華嚴大學核准備案	《海潮音》1921 年第 7 期；《集成》第 138 卷，第 527 頁。	對於研究政教關係有參考價值，介紹了呈請國民政府教育行政委員會備案的情況。
中華佛教華嚴大學	中華佛教華嚴大學新建彌勒樓閣福城大塔文	《四川佛學旬刊》1925 年 9 月 15 日；《集成》第 128 卷，第 69 頁。	對研究中華佛教華嚴大學內的佛教建築有重要價值。
武昌蓮溪寺華嚴學校	武昌蓮溪寺開辦華嚴學校	《晨鐘特刊》1928 年第 3 期；《補編》第 32 卷，第 420 頁。	瞭解該校創辦人、經費來源等多種資訊。
武昌蓮溪寺華嚴大學	複武昌蓮溪寺華嚴大學體空法師書	《佛寶旬刊》1928 年第 40 期；《補編》第 33 卷，第 20 頁。	瞭解該校與外界的學術交往情況。
五臺山法雲寺華嚴學院	山西五臺山華嚴頂法雲寺募化建設華嚴學院緣啟	《北平佛化月刊》1936 年第 44 期；《補編》第 40 卷，第 343 頁。	瞭解該學院創建緣起、啟動資金的來源。
五臺山法雲寺華嚴學院	山西五臺山華嚴頂法雲寺華嚴學院簡則	《北平佛化月刊》1936 年第 44 期；《補編》第 40 卷，第 344 頁。	瞭解該院學額、經費預算、管理機構、資金募捐辦法。
重慶華岩佛學院	重慶華嚴佛學院緣起	《山西佛教雜誌》1934 年第 9 期；《集成》第 140 卷，第 208 頁。	瞭解重慶華嚴佛學院創辦的背景、緣由等。
揚州長生寺華嚴大學	揚州長生寺華嚴大學院釋迦牟尼佛聖誕二千九百五十年紀念祈禱事實簡章	《佛光月報》1923 年第 2 期；《集成》第 12 卷，第 187 頁。	瞭解該學院在佛誕日紀念活動的有關情況。

揚州長生寺 華嚴大學	揚州長生寺華嚴 大學院緣起	《佛光月報》1923 年 第 1 期；《集成》第 12 卷，第 76 頁。	瞭解揚州長生寺華嚴 大學創辦的背景、緣 由等。
揚州長生寺 華嚴大學	揚州長生寺華嚴 大徹堂落成開堂 禪七四十九日通 告	《海潮音》1923 年第 10 期；《集成》第 157 卷，第 305 頁。	瞭解揚州長生寺華嚴 大學內部的建築、弘 法等活動。
揚州長生寺 華嚴大學	揚州長生寺華嚴 大學組織法會召 集學僧緣起並通 告	《海潮音》1926 年第 8 期；《集成》第 166 卷，第 87—89 頁。	瞭解該華嚴大學招 生、組織法會的有關 情況。
揚州長生寺 華嚴大學	華嚴大乘佛學院 簡章；華嚴大乘佛 學院秋期時間課 程表等	《佛光月報》1923 年 第 3 期；《集成》第 12 卷，第 313—320 頁。	瞭解該大學的組織機 構、職員、學制、課 程設置、入學條件、 費用、假期、校規、 課程表、考試、學生 成績等情況。
揚州長生寺 華嚴大學	華嚴大學學課日 行記	《佛光月報》1923 年 第 2 期；《集成》第 12 卷，第 186—187 頁。	概要介紹所開每門課 程的教授內容。
揚州長生寺 華嚴大學	華嚴學院文林試 課編	《佛光月報》1923 年 第 4 期；《集成》第 12 卷，第 443—445 頁。	華嚴大學授課教師編 寫的學佛指南。
上海靜安寺 華嚴大學	華嚴大學簡章；華 嚴大學課程時間 表；華嚴大學緣起 預白待校舍完工 再為登報招考	《佛學叢報》1914 年 第 10 期；《集成》第 4 卷，第 129—134 頁。	瞭解該校的緣起、校 舍建設情況、宗旨、 課程設置、費用情 況、入學資格、學生 待遇、休假、獎罰、 課程表。
漢口九蓮寺 華嚴大學	漢口華嚴大學畢 業；漢口九蓮寺華 嚴學校開學紀事	《海潮音》1924 年第 7 期；《集成》第 159 卷，第 384 頁。《海潮 音》1921 年第 21 期； 《集成》第 152 卷， 第 69—75 頁。	瞭解該校首屆學生畢 業的有關情況；瞭解 該校成立時社會各界 到會祝賀並發表演講 的情況。

上表羅列的民國時期華嚴宗教教育機構主要有江蘇常熟的中華佛教華嚴大學、武昌蓮溪寺華嚴學校、五臺山法雲寺華嚴學院、重慶華嚴佛學院、揚州長生寺華嚴大

學、上海靜安寺華嚴大學、漢口九蓮寺華嚴大學等。表格中的文章涉及到這些華嚴宗學校成立、教學情況、機構情況、經費、宗教活動等多方面的史料。為了說明的需要，下清單 2 列舉了揚州長生寺華嚴大學和上海靜安寺華嚴大學在教學情況等方面的詳細史料。

表 2：揚州長生寺華嚴大學和上海靜安寺華嚴大學教學情況的對比

類別	揚州長生寺華嚴大學	上海靜安寺華嚴大學
學制	三年，每半年一個學期。	三年，每半年一個學期。
有無預科	無	有
費用	所有費用該不收取；並給學員補貼穿衣費用，正班每月一元大洋，副班銅元百枚。	學費、膳宿費、經書紙墨和醫藥費等費全部由學校供給。
入學資格	限收出家比丘尼、十八歲以上、身體健全、品行端正、已受具足戒且住過叢林、發心堅固誓願不退。	出家人住過禪堂、品行端正、無諸嗜好，在家人有居士資格者；文理通達能閱經書者；20—35 歲；無分中外遠近地域。
入學介紹	對各人考試分數張榜公佈，確定獎罰事項。	政商學界諸君為本校所認識者；各寺主持為本校所認識者。
招生名額	分正副兩班，各收學生二十四名。	正班 42 名，預班 18 名；招收附學生，不限名額。
休假	每月放假四日，每逢望朔及佛誕日普佛、祈禱和拜願。	例假：六日休一日，無寒暑假；特假：四月初八，十二月初八；病假須校長批准。
考試		有周考、月考、學期考、畢業考。
獎罰	一切遵照叢林清規，細則另外制定。另有根據考試成績的不同，每月分別津貼大洋一元、銅元 140 枚、銅元 100 枚。	主要根據修行和考試情況決定獎罰，有語言、實物獎勵，言語、扣分懲罰。
課程	華嚴教義、經學科、國文、讀經、研究科、唯識法相、修觀念佛、作文。	讀經、講經、講論、講戒、修觀、作文、習字。

通過上表看出，揚州長生寺華嚴大學與上海靜安寺華嚴大學在教學方面有不少差別，這些材料便於學界對民國時期的華嚴宗教育進行比較研究。

二、華嚴經的編印和抄寫

在民國佛教報刊中，關於這方面的文章有 100 多篇。

（一）華嚴經的編印和刊刻

近代中國，歷經戰亂，佛教凋敝，典籍損失嚴重，這對於重經教闡釋的華嚴宗來說，打擊尤為嚴重。在民國時期，華嚴宗的復興首先注重典籍的搜集與刊刻。在楊文會等人遍搜國內外華嚴經典籍的基礎上，許多人致力於華嚴經的重新編印與刊刻，其中最重要的成果當屬《重編華嚴經疏鈔》的編印。為了這部書的編印，專門成立了華嚴經編印會，《覺有情》半月刊專門出版了《華嚴疏鈔編印專號》。民國佛教報刊中登載有該會活動的一些文章，為我們研究當時華嚴經編印情況提供了不可多得的史料。

表 3：民國時期的華嚴疏鈔編印會

篇名	資料來源	內容介紹
華嚴疏鈔編印會近訊	《佛學半月刊》1943 年第 276 期；《補編》第 66 卷，第 289 頁。	介紹了編印會勸募編印費用的有關情況，規定捐款 500 元以上者，將來可獲贈《華嚴疏鈔》一部。
華嚴疏鈔編印會出書通告	《中流》1944 年第 4 期；《補編》第 75 卷，第 194 頁。	全書共 40 冊將要全部出齊，每部工本費 800 元，規定以前捐款之數不足 800 元者，需補足差額，方能獲贈該書一部，但需另付郵寄費。
華嚴疏鈔編印緣起	《佛學半月刊》第 183 期；《集成》第 55 卷，第 7 頁。	簡介了華嚴經在中國流傳的歷史，徐蔚如等居士有感于當時流傳版本有諸多錯訛，遂決定重新編印華嚴經。並介紹了編印的方法和步驟。
華嚴疏鈔編印會簡章	《佛學半月刊》第 183 期；《集成》第 55 卷，第 10-12 頁。	介紹了該編印會的宗旨、組織機構、編印計畫、經費預算、募捐辦法、工作機制等。
華嚴疏鈔編印會第三、四、五次會議錄	《佛學半月刊》第 8 卷第 18 號；《集成》第 55 卷，第 82—83 頁。	《佛學半月刊》第 203 期；《集成》第 55 卷，第 289—290 頁。《佛學半月刊》第 9 卷第 14 號；《集成》第 55 卷，第 353—354 頁。通過這些會議記錄可瞭解華嚴經編印的具體工作情況。

（二）民國年間華嚴經的抄寫

在佛教徒看來，抄經是一方便易行門，不僅贊法、親近如來，且能攝取福德，受天神庇佑，亦能消災滅罪。在《占察善惡業報經》中提及書寫供養經典具有如下之功德：其一，於究竟甚深第一實義中，不生怖畏，遠離誹謗。其二，心能信解，得正知正見；其三，能除滅諸罪障；其四，能現證無量功德。在其它諸多的經典中，如《金剛經》、《藥師經》、《地藏經》、《維摩詰經》等，也都明示書寫佛經有極大的功德。所以，歷代許多虔誠佛教信仰者，包括僧人、帝王將相、士吏文人，甚至平民百姓，有的是為弘揚佛法而抄經，有的是為祈福、報恩、佈施、薦亡而抄經。

通過佛教報刊可知，民國時期除編印出版《華嚴疏鈔》外，還盛行個人抄寫華嚴經，有一般抄寫、金書、血書等方式，有的抄寫完成後還廣泛徵求跋文。

1.抄寫華嚴經並徵求跋文

民國時期許多虔誠的佛教徒把抄寫華嚴經作為自己修行的一種方式。如蘇州的曹崧喬居士是著名的慈善家，他創辦了近代史上著名的慈善組織蘇州隱貧會。隱貧會內設有寫經部，讓一些讀書寒士充當寫經員，繕寫《金剛經》等佛經，然後銷給購經者，以此維持生計。他自己也抄寫《法華經》與《華嚴經》。曹崧喬抄寫華嚴經完成後，就在報刊上載文徵求跋文。在跋文中他道出了抄寫華嚴經的動機，即向社會表明自己興辦慈善事業的誠心，徵求社會更多人士的援助，幫助自己把慈善事業維持下去。在上世紀三十年代中期，已興辦十多年的蘇州隱貧會遭遇了較為嚴重的經濟困難，曹居士擔心「即已辦者，勢亦將停辦，他不具論，即此寫經寒士，二百餘人，借本小販，四百餘人，月領津貼，二百餘人，皆系常恃以存活者，一日失所憑依，鮮不轉於溝壑，一為念及，寢食何安？」看得出來，曹居士擔心隱貧會一旦停辦，有近千窮苦民眾的生活難以保障。他認為出現這樣的困難是自己的誠心不夠，於是「發願敬書華嚴經一部，以為以往及現在未來諸大善士，用伸回向華嚴法歲，增崇福慧，並待有緣善知識，奉請供養，襄助善舉」⁷。可見，曹崧喬居士抄寫華嚴經帶有維持自己慈善事業的目的。民國佛教報刊顯示，為了支援曹居士的善舉，趙珊、俞嗣如、楊叔吉、圓瑛、印光、張純一、劉聖惠、無生、王季同、梅光義、汪家玉、李和溥、鄭顯志、王季烈、張以誠、管之銘等當時多位僧俗兩界知名人士都為其抄寫的華嚴經書寫跋文。一些

⁷曹崧喬：〈敬書大方廣佛華嚴經徵求跋啓〉，《山西佛教雜誌》1934年第12期，《集成》第140卷，第354頁。

跋文對曹居士的慈善行為進行了稱讚，「在蘇城創辦隱貧會，敦發十大願，內秘菩薩行，外現居士身，欲令眾生悉能離苦得樂，生有技能，老有給養，病得醫藥，死得殮葬，學則助以資財，商則自己基本，工則全其生計，災則供其衣食。毀家紓難，見義勇為」⁸。

2. 金書華嚴經

所謂金書華嚴經，即以赤金抄寫，如「雲臺山海甯寺舊藏有赤金寫本華嚴經全部，置藏該寺塔內，詳情曾志本報。傾聞佛乘法師會同該寺主持宋安瑞西各班首職員，發願修補，並到京鎮滬杭各埠募緣重修，仍以赤金抄寫，刻以整理告竣，分訂成冊，金書金光燦爛，重複舊觀」⁹。此外，當時武昌榮妙上人精書金字華嚴經，十年才完成三分之一。

3. 血書華嚴經

中國佛教界自古就有刺血書寫華嚴經的習俗，如明代的善繼和尚花了不到兩年的時間就用所刺自己身上的血書寫了 70 萬字 81 卷的華嚴經。血書華嚴經的風俗一直流傳到民國時期，這一風俗在民國佛教報刊中多有體現。如普欽法師從 1936 年開始在上海浦東海會寺閉關刺舌血抄寫華嚴經，「因出血過多以至身體虛弱異常，或勸其少息，師涓然歎曰：「這臭皮囊，留之何用？今生不虔，更待何生？」勇猛行持，仍不見輟。¹⁰」經過兩年的艱苦努力，終於在 1938 年完成這一項巨大的工程。下表羅列當時其他一些血書華嚴經的有關情況。

⁸ 圓瑛：〈曹崧喬居士書華嚴經跋〉，《佛學半月刊》第 95 期，《集成》第 50 卷，第 287 頁。

⁹ 《佛教日報》社：〈雲臺山海寧寺赤金寫本華嚴經重修圓滿〉，《佛教日報》1936 年 2 月 17 日，《稀見民國佛教資料彙編（報紙）》第 2 卷，第 1 頁。

¹⁰ 〈蜀人普欽法師刺舌血敬書華嚴經〉，《佛化新聞報》1937 年 8 月 19 日，《稀見民國佛教資料彙編（報紙）》第 7 卷，第 29 頁。

表 4：民國時期的血書華嚴經

文章名	資料來源	史料簡介
蘇州法音寺住持刺血書華嚴募建梵剎	《佛教日報》 1937 年 4 月 23 日；《報紙》第 6 卷，第 213 頁。	蘇州獅子山法音寺住持常明刺血恭書華嚴經。有居士被此行為感動，發起募捐行動，為該寺的建築修繕籌集款項。
餘覺頌元僧善繼上人血寫華嚴經八十一卷	《覺書》 1919 年第 5 期；《補編》第 1 卷，第 294 頁。	善繼上人血書華嚴經八十一卷，該血經藏蘇州闔門外半塘橋龍壽山房，有人觀此經後深受感動，寫詩讚頌。
血書華嚴經跋	《海潮音》1929 年第 3 期；《集成》第 172 卷，第 324 頁。	為藏於蘇州半塘橋龍壽山房的血書華嚴經作跋文，也反映了民國時期對血書華嚴經的推崇
瞻禮元僧善繼和尚血書華嚴經並另函妙法蓮華經	《佛學半月刊》第 85 期，《集成》第 49 卷，第 495 頁。	介紹了藏於蘇州半塘橋龍壽山房的血書華嚴經的狀況
血書大方廣佛華嚴經跋	《弘化月刊》 1947 年第 70 期；《補編》第 70 卷，第 138 頁。	介紹了慧江居士血寫華嚴經的有關情況

三、民國時期華嚴宗寺院的法會和道場

民國時期由於天災人禍嚴重和社會變遷，佛教慈善公益事業較為發達，華嚴宗寺院也積極投身於其中。這些慈善公益事業包括各種類型的法會和道場等。以下對民國佛教報刊中的華嚴寺舉辦的各種法會和道場的情況作一介紹。

（一）祈禱和平的法會

民國時期，戰亂頻仍，百姓飽受戰爭之苦，人民渴望和平，佛教界人士也用舉辦護國息災法會的方式表達和平的意願。1937 年湖南佛教居士林攸縣分林發起「修建護國息災祈禱世界和平華嚴法會」的倡議。1941 年重慶市各界舉辦「追薦陣亡將士及死難同胞護國息災祈禱世界和平華嚴法會」，法會歷時五天。太虛法師、漢藏教理院的惟善法師、重慶華嚴寺的定九法師、中國佛教會的止安法師、羅漢寺方丈宗仙和尚等多位佛教界知名人士參加了法會，陪都各界也都派代表參加。法會上，有兩百多名僧眾誦讀華嚴經，太虛法師還做了演講。法師演講的主題是「建立人間的永久和平」。演講共分為五個部分：「一、前言；二、宇宙萬有的真實相；三、人類的社會性；四、武力惟禦暴除害，以文化求盡善；五、讓民

國進大同」¹¹。太虛大師的演講為該和平法會畫上了圓滿的句號。

（二）祈雨法會

佛教祈雨的活動，從唐朝就開始流行。民國時期天災嚴重，華嚴宗寺院把祈雨作為服務社會的方式之一，請看以下兩則材料。

廣漢金輪場金輪寺常樂老和尚，慈悲心切，濟渡心殷，緣入夏以來，旱魃象災，田疇皸裂，苗多枯乾，毅然發心，於國曆六月二十八日設壇，自捐香供等費，虔誦華嚴尊經，定期十日，勸約地方人士，家家齋戒，誠求雨露，酷暑炎熾，行持不懈，果荷佛天垂恩，期內大沛甘霖者三，江河泛漲，人物騰歡，該地四眾，感師濟度，爭為供養，師分毫不受，足表為法為人功德，深信法力回天，非素有修持者，曷克有濟？¹²

四川榮昌城內天上宮，因旱災嚴重，民眾祈雨。建立萬民祈雨息災華嚴法會共八十一日，自正月十六日起，四月初八止。請行修法師領眾主法。在白馬洞泣禱，天亦油然作雲，日光不現，至四月初九日天降大雨。會中有居士鄭耀伯，法名海清，先皈依行修法師，其人平時手不失念珠，常以醫術活人，佈施不吝。謝雨息時，猶同大眾跪拜，後回家略染微疾。在四月十九日申刻命終。¹³

以上兩則材料反映出民國時期祈雨華嚴法會的一些基本情況。從材料看，祈雨華嚴法會時間長短不一，時間長的可持續九九八十一日，短的只有十日。兩則材料都說明祈雨的效果非常靈驗，所記是否屬實還需進一步考證。

（三）息災法會

息災法會是民國時期舉辦較多的一種法會，表 5 列出了當時三個息災法會的有關資訊。

¹¹ 《佛化新聞報》社：〈陪都各界熱烈禮請太虛大師主持華嚴法會並講演題為“建立人間的永久和平”〉，《佛化新聞報》1941 年 9 月 11 日，《稀見民國佛教資料彙編》第 9 卷，第 9 頁。

¹² 《佛化新聞報》社：〈常樂老和尚誦華嚴經祈雨〉，《佛化新聞報》1940 年 8 月 1 日，《稀見民國佛教資料彙編》第 8 卷，第 195 頁。

¹³ 《佛學半月刊》社：〈榮昌祈雨息災華嚴法會〉，《佛學半月刊》第 7 卷第 15 號，《集成》第 54 卷，第 248 頁。

表 5：民國時期的息災法會

法會名稱	資料來源	情況介紹
長沙華嚴息災法會	《佛學半月刊》第 7 卷第 3 號；《集成》第 53 卷，第 304 頁。	朱寅亮居士等創辦，四眾弟子百余人誦華嚴經；該法會分總會和分會兩類，總計舉辦九會（九場）；目的是祈禱世界和平，消除人民災劫。
榮昌華嚴救劫法會	《四川佛教月刊》1935 年第 3 期；《集成》第 58 卷，第 408 頁。	三教寺住持行修法師和多位居士鑒於國家多難，發願建設法會，挽救劫運，延十方僧眾和居士共同參加。
南嶽福嚴寺華嚴水陸息災法會	《佛化新聞報》1941 年 6 月 19 日；《報紙》第 8 卷，第 271 頁。	南嶽福嚴寺住持了然和尚為薦慰忠烈，祈求勝利，自八月初一至九月十九舉辦法會，誦華嚴經四十九日，並建普利水陸道場一壇

此外，民國佛教報刊中還有史料說明當時一些華嚴法會規模宏大，盛況空前。如表格中的榮昌華嚴救劫法會，有文章這樣記述了它的規模。

茲將其該會逐日行法經過特登報端以宏佛化。(一) 延比丘四十餘名，勤念華嚴經，並逐夜施放焰口，偵冥陽鹹得普度。(二) 該會各方居士，約有數百人，勤苦念佛，晝夜不輟者七日。(三) 該會又延得藏僧十餘人，持咒不斷，聞該喇嘛頗得密宗真諦，誠為男女居士所推崇。(四) 該會又蒙魏參贊官，請托參加法會之周伯威居士者，前曾遊西藏，得大勇法師秘傳顯密二宗，頗有深得，並日督喇嘛行法，極其熱忱，故遠近居士求其授法者絡繹不絕，該會此舉誠稱此間空前未有之盛大法會也。¹⁴

(四) 華嚴宗道場

當時華嚴宗寺院除了主辦各類法會外，還有多種類型的道場。表 6 列出了一些相關資訊。

¹⁴ 《佛學半月刊》社：〈榮昌縣華嚴救劫法會紀勝空前未有〉，《佛學半月刊》1935 年第 13 期，《集成》第 58 卷，第 367 頁。

表 6：民國時期的華嚴宗道場

道場名稱、時間	資料來源	道場概況
北平廣濟寺丁醜華嚴海印道場（1933 年）	《湖南佛教居士林林刊》1933 年第 3 期；《補編》第 47 卷，第 357 頁。	持續四十九日；祈禱國家和平、人民安居樂業。
北平廣濟寺廣佛華嚴海印道場（1940 年）	《同願》1940 年第 1 期；《補編》第 59 卷，第 418 頁。	持續四十九日；含薰修華嚴海印懺儀，法華三昧懺儀，幽冥淨戒一壇，金光明齋天法事一堂等
北平廣善寺華嚴道場（1941 年）	《佛學半月刊》1941 年第 17 號；《補編》第 65 卷，第 427 頁。	誦華嚴普賢行願品。設延壽堂和延壽牌位；薦亡堂設薦亡牌位；專為生者免除災厄，亡者出難苦趣。
松江華嚴菴七佛道場（1928 年）	《淨業月刊》第 29 期；《補編》第 127 卷，第 350 頁。	因華嚴庵內大殿落成而舉行的道場。
廣濟寺啓建華嚴道場（1940 年）	《佛學月刊》第 2 期；《集成》第 91 卷，第 403 頁。	為世界人民祈福禳災、追薦各處戰役陣亡將士及一切幽魂；持續四十九日。
海蓮社法會華嚴道場（1930 年）	《世界佛教居士林林刊》1930 年第 24 期；《補編》第 10 卷，第 417 頁。	持續 120 日，誦華嚴經經文；因持續時間較長，所需費用較多，希望十方善信大力相助。

從表格看，民國華嚴道場一般持續 49 日，也有持續 120 日的。有的華嚴道場為國家祈禱和平，為人民祈福，也帶有明顯的公益色彩。

四、民國年間華嚴經的宣講和禮誦

講經的淵源可上溯到南北朝時期傳揚佛經的梵唄和唱導。當時以歌詠形式傳揚佛教經義，至唐代發展為俗講和僧講，俗講面向大眾，九世紀上半葉極興盛，「愚夫冶婦樂聞其說，聽者填咽寺舍」。至宋代，市井百姓爭相圍觀傾聽，堪稱盛況。到了民國時期，隨著華嚴宗的復興，宣講華嚴經的活動較為流行。表 7 列出了相關資訊。

表 7：民國時期華嚴經的誦講

發起機構	誦講概況	資料來源
中國崇德會 (上海)	從 1941 年元宵節開講四十卷華嚴經，每晚七時至八點半；請法師和居士輪流演講。	《佛學半月刊》 1941 年第 5 號；《補編》第 65 卷，第 235 頁。
中國崇德會 (上海)	由於上次講經活動大受歡迎，該會利用電臺自 1941 年五月朔日起，在每天上午九時至十時，請華嚴學院智度大法師繼續宣講華嚴經。	《佛學半月刊》 1941 年第 12 號；《補編》第 65 卷，第 347 頁。
重慶報恩寺	鑒於異說紛紜，道德淪亡，人心溺陷，請法界尊宿慧西法師在春秋兩季每日宣講華嚴經，1933 年開始，以三年為期。	《世界佛學苑漢藏教理院年刊》1933 年，《補編》第 53 卷，第 327 頁。
上海清涼禪寺	從 1929 年九月初一起；請慧西法師每日下午二時至四時宣講華嚴經，次日上午八時至十時為研究經義時間。	《海潮音》1929 年第 9 期，《集成》第 173 卷，第 456 頁。
北京淨蓮寺附設 法界學苑	曾於 1937 年春轉華嚴法輪，1939 年秋後重又開始講華嚴經，請慈舟法師在 1947 年 3 月 24 日起又續講華嚴經。	《佛學月刊》第 1 期，《集成》第 95 卷，第 26 頁。
四川涪陵紹宗寺	久欲延請慧西老法師赴該寺講華嚴經全部，並以三年為期。但因慧西法師一直多病，未能成行。1940 年慧法師恢復健康，終能如願。	《佛化新聞報》 1940 年 3 月 28 日；《報紙》第 8 卷，第 163 頁。
南京佛教淨業社	該社於 1936 年發起華嚴法會，禮誦華嚴經全部，該社社員每日下午二時開經，日誦四卷，周日全天禮誦，預計十八天即可誦讀完畢。	《佛教日報》 1936 年 8 月 15 日，《補編》第 4 卷，第 94 頁。

民國時期佛教界人士對重視華嚴經的原因也作瞭解釋。「夫華嚴經者，乃一乘圓頓之妙門，因該果海，果徹因源，無礙法界之真理，非空非有、無上無容之根

本法輪也。此即我釋迦佛陀最初成道以後，於七處九會，為諸大乘根器所說之甚深教法也，其在會聞法者，如普賢、文殊、觀音、彌勒等四十一位法身大士，皆道登十地，或鄰佛果之摩克薩也。其中雖有未破盡一切障者，然其所說之理皆以分證，是謂佛初證道後，直接從本起、本暢說本懷之華嚴教悔也」¹⁵。

民國時期的《佛教日報》還登載有居士因潛心禮誦華嚴經而受佛祖保佑的故事。說是成都有一孫姓女居士，「日誦華嚴經，寒暑不斷，並自製匾額一方，上書南無大方廣佛華嚴經南無華嚴海會佛菩薩十八字。懸掛經堂，朝夕禮拜。」佛祖和菩薩被他這種虔誠的行為所感動，一次鄰家失火，眾人只見她家房屋頂上「金光繚繞，雲蓋千層，火舌絲毫未曾射過，畢竟得保平安，由此可見誦持華嚴經之功德，真屬不可思議」¹⁶。雖然這則消息內容的真假現在已難以考證，但它能說明當時社會和人們對禮誦華嚴經的推崇。

五、民國時期的華嚴宗研究

從民國佛教報刊看，當時學界對華嚴宗的研究主要集中在以下幾個方面。

（一）對華嚴宗研究方法的探討

對於華嚴宗研究方法的探討主要有兩篇文章，一是尹雲凡的《華嚴研究法》，二是周叔迦的《華嚴經研究法》。《華嚴研究法》主要有這樣幾部分內容：其一，明確華嚴研究法的重要性。佛學是專門的學術，有專門的研究方法。而且佛學中的各宗派都有其特殊的研究方法。對於華嚴宗研究來說，必須透徹瞭解華嚴宗旨，並有一番虛心體察的功夫。其二，對華嚴經組織法的研究。主要分析了華嚴經的組成結構，以及對每一部分所應採取的具體研究方法。《華嚴經研究法》對華嚴經的研究提出了五個基本方法，即諷讀經文、探尋綱宗、分品研究、綜習全經和參考群籍。¹⁷

（二）對華嚴字母的研究

華嚴字母共有四十二個。因為這四十二個字母出於《大方廣佛華嚴經入法界品》，所以稱為「華嚴字母」。華嚴字母經過一千多年來的傳承整理和弘揚，已成為中華文化遺產中的一部分，又是佛教梵唄的一顆明珠，堪稱東方文明最完美的歌樂之一。通過民國佛教報刊，我們可瞭解當時對華嚴字母研究的概況。聖知的

¹⁵聖潔：〈重慶報恩寺講華嚴經啟〉，《佛教日報》1936年3月4日，《報紙》第2卷，第66頁。

¹⁶《佛教日報》社：〈渝城戴孫氏虔誦華嚴經之最近感應〉，《佛教日報》1936年5月13日，《報紙》第3卷，第33頁。

¹⁷周叔迦：〈華嚴經研究法〉，《佛學月刊》1943年第3—4期合刊，《集成》第96卷，第309頁。

《華嚴字母梵漢異同表》對 42 個華嚴字母逐一進行了梵漢異同對照，此表共分五格，「第一格，實叉難陀譯經文內所列漢字；第二格，不空三藏別譯金陵刊本，梵漢並列；第三格，不空別譯潮安刊本，梵文新體所注漢字與上不同者，亦附入；第四格，據清內府抄本梵字母新體寫法，作上列梵字對照；第五格，注明每字在悉曇所列母次及字表之章次」¹⁸。聖知的《華嚴字母審音表》這樣說明瞭其研究思路：「按華嚴四十二字母見諸經文，譯者凡三，別譯有一，今通行唱頌者，依實叉難陀譯本，而天竺字母見於各經，有僧伽婆羅、玄應、不空、慧琳等譯。它如悉曇字記、天竺字源、激情內服藏抄天竺字母諸書，俱注音翻，惟譯人時代不同，方言有別，致同一梵文，譯漢多異。茲參考各本酌輯斯表」¹⁹。

（三）對華嚴宗史的研究

民國時期一批學者對華嚴宗史進行了研究。下列表 8 羅列了相關文章的資訊。

表 8：民國時期對華嚴宗史的研究

作者及文章名	資料來源	文章內容介紹
廣覺：《華嚴宗開教記畧》	《佛學月刊》第 2 卷，第 1 期； 《集成》第 102 卷，第 503 頁。	介紹了華嚴宗創立的有關情況
大涵：《華嚴宗之創建及其發展》	《佛學月刊》第 2 卷，第 1 期； 《集成》第 95 卷，第 412—414，451—454 頁。	認為杜順建立華嚴宗，到法藏澄觀將其發揚光大；之後逐漸衰落。華嚴宗教義的形成與唐以前的地論宗有密切的關係。
雨堃：《華嚴宗之源流及其演變》	《微妙聲》第 8 期；《集成》第 85 卷，第 203 頁。	介紹了華嚴宗的源流、創立、興盛以及衰落的歷史。
雨堃：《華嚴宗立教開宗之檢討》	《海潮音》1937 年第 2 期；《集成》第 196 卷，第 31—49 頁。	從理論上對當時流行的判斷立教開宗的標準進行了質疑，提出關於華嚴宗立教開宗新的觀點。
又琛：《華嚴宗衰落之探原》	《海潮音》1932 年第 11 號； 《集成》第 182 卷，第 242 頁。	探究了華嚴宗衰落的原因和表現等方面的情況。
[日]龜穀聖馨河野法雲著，會忍、緒華譯：《中國華嚴宗發達史之一章》	《海潮音》1949 年第 3 期；《集成》第 204 卷，第 479—485、502—509 頁。	介紹了華嚴宗在中國發展和興盛的歷史。

¹⁸聖知：〈華嚴字母梵漢異同表〉，《蘇州覺社特刊》第 5、6 期合刊，《補編》第 67 卷，第 173—180 頁。

¹⁹聖知：〈華嚴字母審音表〉，《蘇州覺社特刊》第 5、6 期合刊，《補編》第 67 卷，第 181—184 頁。

(四) 對華嚴宗教義的研究

表 9：民國學界對華嚴宗教義的研究

作者及文章名	資料來源	內容介紹
梅光羲：《華嚴宗教義畧說》	《海潮音》1936 年第 5 號； 《集成》第 193 卷，第 358 頁。	從歷史、教判、教理、觀行、行位、身土等六個方面介紹了華嚴宗的教義。
持松：《華嚴經之文義綱要》	《佛學半月刊》華嚴宗專號 1942 年第 9 號；《補編》第 66 卷，第 97 頁。	介紹了華嚴經的文義綱要。
密林：《華嚴宗教義始末記》	《佛教評論》第 1 卷第 3 號； 《集成》第 46 卷，第 419—431 頁。	介紹了華嚴宗教義形成、發展和完善的過程。
應慈：《華嚴宗教義始末記序》	《佛學半月刊》第 9 卷第 15 號； 《集成》第 55 卷，第 361 頁。	為《華嚴宗教義始末記》一文寫序，介紹了此文的寫作背景及其重要性。
黃懺華：《華嚴宗的根本教理》	《海潮音》1932 年第 11 期； 《集成》第 182 卷，第 238 頁	主要內容包括法界緣起、四種法界介紹、十玄門的闡釋、六相圓融的含義、性起法門的介紹。
鄧尉山：《華嚴十玄門之畧解》	《海潮音》1926 年第 8 期， 《集成》第 166 卷，第 112—113 頁。	闡釋十玄門總的意義，即顯示華嚴大教關於一切事物純雜染淨無礙、一多無礙、三世無礙、同時具足、互涉互入、重重無盡的道理。
張一留：《論華嚴與淨土》	《弘化月刊》1942 年第 17 期； 《補編》第 69 卷，第 37 頁。	闡述了華嚴宗與淨土宗的關係。
持松：《佛學半月刊華嚴宗專號》	《佛學半月刊》1942 年第 8 期； 《補編》第 66 卷，第 89 頁。	介紹了華嚴之源流、華嚴經在中國之地位、華嚴經之科判、六十華嚴與八十華嚴之處會、華嚴經獨成一宗之沿革等。

（五）瞭解當時華嚴經、華嚴宗研究的其他論著的刊行和出版情況

表 10：民國時期華嚴宗研究的相關書目

作者及文章名	資料來源	內容介紹
《佛學書局 1938 年佛學圖書目錄華嚴部》	《敬佛月刊》第 2 卷第 2 期，《補編》第 55 卷，第 43—47 頁。	刊登了佛學書局 1938 年華嚴部的圖書目錄，含華嚴經的刊行和佛學研究著作的出版。
佛經流通處：《1936 年重訂佛學書目華嚴部》	《補編》第 55 卷，第 215 頁。	刊登了金陵、磚橋、揚州、杭州、北平、上海等處刊刻的華嚴經和華嚴宗研究的書目
南亭：《華嚴宗著述彙目》	《海潮音》1933 年第 2 期，《集成》第 183 卷，第 202 頁。	刊登了從唐朝到清朝歷代關於華嚴宗研究的著述，共 120 種。

六、其他方面的史料價值

（一）華嚴寺與廟產興學運動的關係

清末民國時期，廟產興學運動持續不斷，許多地方政府和土豪劣紳打著興學的旗號，肆意掠奪寺廟的財產。在這樣的大背景下，華嚴宗寺廟也不例外。以下用一則民國佛教報刊中的史料說明華嚴寺在廟產興學運動中的遭遇。

案據本會萬載縣分會呈稱：「查華嚴庵曆歸僧從唵主持，因匪亂後，屢被曹梅初侵奪，舊已涉訟，控曹梅初，伊挾嫌朦報第四區署區長，始則排槍向佃，勒去粟谷二十一石，繼則拘佃押三日未繳，又拘僧人到區，意亦押繳，幸蒙楊熙照維護，暫延俟政府命令，方可解決，不惟不保護，今又將華嚴庵寺產，老佃驅逐另發新佃，又將福昌寺寺產，各佃均已轉換，另發別佃，又勒去朝陽山住持僧心月手票一紙，計谷六十石，牟坡下寺產，另發別佃。似此屢控屢殘，雖蒙上峰明令，當地政府置之不理，招僧面諭，提抽十分之四，以辦學慈善之用，飭僧自認四成，呈文到案，方可出示保護，本會無法可行，為此懇請均會設法制止，等情。查該縣保長等強奪租穀一案，前准貴政府民一字第 2404 號。代電複，已飭縣查明依法辦理在卷。案據前情，相應函請貴政府查照，希即再予飭縣嚴行制止，以維法紀而重產權，至級公誼」²⁰。

從這段材料看出，在廟產興學運動的影響下，江西萬載縣的一些基層政權掠

²⁰中國佛教會：〈本會公函第九九四號函江西省政府據萬載縣分會吳華嚴寺租穀被奪一案函請飭縣嚴行制止由〉，《中國佛教會月刊》1937 年新 16 期，《補編》第 32 卷，第 47 頁。

奪華嚴庵等寺庵的票谷、拘押僧人、強佔其地產並出租，萬載縣政府對此不聞不問，並表示只有華嚴庵在同意捐出每年收入四成的前提下，縣政府才能出面保護其寺產。萬載縣佛教會請求中國佛教會幫助，中國佛教會行文給江西省政府，請省政府出面解決此事。通過該縣華嚴庵的遭遇，我們可以瞭解廟產興學運動的一個側面。

（二）募造大方廣佛華嚴經塔

民國時期佛教界認為華嚴經第二譯卷第十四十五賢首品在華嚴經所有經卷中最為關鍵，「若誦此品，真心信解，所獲福德，至為殊勝」，一批居士準備將此品刻石並建塔供奉。在刻石方面，請當時第一刻石名家西泠印社葉品三居士主持，石材全部選自太湖嚴州青石。並決定在杭州西湖建雙塔供奉此項法寶，一塔位於孤山公園，另一塔位於湖心阮公祠。關於此雙塔的建造計畫，「兩塔各十三級，各高三丈餘，經營嚴飾，盡其美善」。關於造塔的經費來源，「塔建築費及刻石工程一應在內，限兩千五百至三千元，所需之費用，分願募集，每願拾元，一人認多願，或數人合一願，均可任便。功德人名，附鐫于經幢下方，用彰盛德而垂不朽」²¹。

（三）華嚴閣、華嚴塔的修建

民國時期，一些寺院重修華嚴閣。當時昆明玉案山筇竹寺準備重修華嚴閣，該寺住持惺庵法師等刊登勸募啟示：「貧僧遠承法嗣，添居住持，存錘草建刹之心，乏點石成金之術，所冀十方長者，再世宰官，發無量心，結最勝果，賜蔚遲之一帖，指十敬之連困，庶幾彈指樓臺，見佛家之富貴，稱心檀越，增法界之莊嚴」²²。鎮江定慧寺華嚴閣修成後，弘度法師還做《華嚴閣序》²³，敘述重修過程，描寫四周景色，發追古撫今之感慨，更增添了該華嚴閣的文化底蘊。

民國時期西安曾重修華嚴塔，有佛教雜誌這樣記載：

朱子橋將軍來陝後，鑒於省城南鄉華嚴寺之華嚴塔年久失修，遂即招工重建，茲聞該塔現已修理完成，朱氏為一勞永逸計，又擬將塔之全面積，純用石灰塗灌，以期耐久，特商之楊慕時氏代為設法，氏即前在渭南存留之

²¹ 〈募造大方廣佛華嚴經塔疏〉，《海潮音》1923年第9期，《集成》第157卷，第184頁。

²² 惺庵、居士周鐘岳：〈昆明玉案山筇竹寺修建華嚴閣啟〉，《弘法特刊》1932年第1期，《補編》第46卷，第478頁。

²³ 弘度：〈華嚴閣序〉，《中流》1944年第3卷第3期，《補編》第75卷，第173頁。

洋石灰撥給四桶，以資應用雲。²⁴

綜上所述，關於民國時期華嚴宗的研究，學界的成果很少。民國佛教報刊包含大量的民國時期華嚴宗的資料，這些資料涉及到華嚴宗教育、華嚴經的編印和抄寫、華嚴宗寺院的法會和道場、華嚴經的講誦、華嚴宗的研究等多個方面。相信民國佛教報刊中的華嚴宗資料對於進一步加強華嚴宗史的研究有不可替代的價值。

²⁴ 《威音》雜誌社：〈陝西重修華嚴塔〉，《威音》第26期，《集成》第33卷，第451頁。

參考文獻

黃夏年（2006）。《民國佛教期刊文獻集成》。北京：全國圖書館文獻縮微複製中心。

黃夏年（2008）。《民國佛教期刊文獻集成補編》。北京：中國書店出版社。

黃夏年（2008）。《稀見民國佛教文獻彙編（報紙）》。北京：中國書店出版社。

中國書店出版社編委會（2012）。《民國佛教期刊文獻集成三編》。北京：中國書店出版社。

賴永海（2011）。《禪學研究》第9輯。南京：江蘇人民出版社。

持松法師對近代華嚴中興的貢獻

中華國際梵漢咒語協會 理事長
林光明^{*}

摘 要

（作者按：為避免文章冗贅，行文中的法師、居士等稱謂，多有省略。）

明清以來中國佛教衰頹，清末民初政治更加動盪不安，而有「廟產興學」的倡行，傳統寺院備受威脅，因而改革的呼聲四起。為了扭轉佛教的頹勢，有識之僧首擔其荷，辦學育僧，整理典籍，報刊弘傳……等，為近代佛教各宗的發展開啟新頁。於此一時，華嚴宗有諸師，承繼祖業，肇基中興，其發軔始於月霞（1858-1917），繼之於應慈（1873-1965）與持松（1894-1972）、智光（1889-1963）等高僧大德。

1914年月霞創辦華嚴大學於上海，該校後遷至杭州海潮寺，並於1917年遷址至江蘇常熟興福寺，是年底，月霞圓寂，持松承繼先師遺志，得應慈協助，改名「華嚴大學預科講習所」，擔任校長，辦校宗旨為「昌明佛理，探討華嚴，預授大小乘經論，養成正軌人材，挽回世運，普及教育為宗旨」。華嚴大學畢業的學僧分散到全國各地，續辦各種學院，影響深遠，為近代華嚴宗門重振之發端。

持松勤究華嚴大教，深得真髓，因此著述持續不斷，為近代華嚴教義立說。1923年自日本回國後，著手撰寫《賢密教衡》，隨後《賢密教衡釋惑》，透過華嚴五教，判釋華嚴與密。1931年起，更集大成撰《華嚴宗教義始末記》。

1940年，蔣維喬、李圓淨諸居士同應慈共同發起組織成立了「華嚴經疏鈔編印會」，整理華嚴典籍蔚為風氣，並請持松參預其事，所編成之佛典文獻，持松皆為其作序。

1942年《佛學半月刊》應時推出四宗派專題，其中「華嚴宗專號」及「真言宗

^{*} 中華國際梵漢咒語協會理事長，法鼓山·中華電子佛典協會(CBETA)特約研究員，中國社會科學院佛教研究中心特邀研究員，中國人民大學國學院客座教授。

專號」二專題，皆由持松執筆。持松對華嚴之闡微，眾所倚重。

本文繼《持松大師全集》全套八冊（以下略稱《全集》）¹之出版，按上述梗概，依次敘述，謹將這一段鮮為人知的種種貢獻匯整於文，說明持松對華嚴的中興有其歷史地位。

關鍵詞：持松、華嚴大學、賢密判教、華嚴宗教義始末記、華嚴宗專號、華嚴經疏鈔編印會

¹ 《持松大師全集》全套八冊，由楊毓華主編，林光明副主編，震曜出版社，2013年7月。收錄持松大師所著及其編纂的著述，始於1919年(大師26歲)，終於1972年(大師涅槃)。《全集》按下述類別收錄，各類再按著述年代依次編排。第一冊：行儀、經義、律戒。第二冊：論釋、般若。第三冊：總持(上)。第四冊：總持(下)。第五冊：教史、諸宗。第六冊：專論、文鈔、函件、詩賦。第七冊：墨寶。第八冊：年譜、附錄、索引、後記。

持松法師 生平簡譜

持松法師²（1894-1972），字旃林。俗姓張，湖北沙洋人，嗣法月霞後，法諱密林，自號師樊沙門。入真言宗後，得灌頂號為入入金剛，又自名根法、阿鑠，晚年潛修，自號遯翁。

1910年，法師於沙洋鐵牛寺出家，依脈滿披剃，法名持松。後受具足戒於漢陽歸元寺。1914年月霞創辦華嚴大學於上海，持松入學就讀。1916年曾返湖北當陽玉泉寺，依祖印究天台宗大意，於天台教觀諳熟於心。1917年隨侍月霞。是年底月霞圓寂，由持松嗣法，為南嶽下第四十七世，賜法名密林，繼任興福寺住持。承先師遺志辦學育僧，設校「華嚴大學預科講習所」，擔任校長，親自授課。

1921年於寺務、授課之際，撰《攝大乘論義記》、《釋迦如來一代記》、《大乘起信論講義》等。《攝大乘論義記》約20萬言，連載於《海潮音》，為當時正為唯識、法相名謂之異同而筆戰論壇的太虛和歐陽竟無所贊許。稍後應太虛之邀，至永明學舍開講《八識規矩頌》，復為《海潮音》撰述；次年著《瑜伽師地論淺釋》、《觀所緣緣論講要》等。1922年應請於湖北漢口九蓮寺華嚴學校講《攝大乘論》。於武昌佛學院講《觀所緣緣論》。於安慶迎江寺安徽僧學校講授《十二門論》。1934年，應邀為太虛所著《法相唯識學概論》一書作序。

1922年冬，師閱《法輪寶懺》，思挽瑜伽密義，並藉此探究日本佛教真相，為改革中國佛教之借鏡，東渡日本，禮天德院住持金山穆韶阿闍黎，賜灌頂號“入入金剛”，得古義真言宗中院流第六十四世傳法阿闍黎位。1923年回國後於杭州菩提寺(昭慶寺)傳法灌頂。1924年至武昌住持洪山寶通寺，大弘唐密。為消弭浩劫之難，積種菩提淨因，長年多次啟建仁王護國法會。³1925年，與太虛等組成“中華佛教代表團”赴日參加東亞佛教大會。會後留在日本一年多。

1926年從真言宗豐山派管長權田雷斧大僧正受學，得“新義真言宗傳法院流相承血脈——密林第四十九世灌頂傳法阿闍黎位”。隨後至比叡山延曆寺，習台密儀軌。最後再登高野山，依根本上師金山穆韶阿闍黎繼續修學。共得三個灌頂傳法——中院流第六十四世，傳法院流第四十九世，三寶院流第五十一世，終將鐵塔

² 此據持松著《自述》，及其灌頂弟子楊毓華撰《持松大阿闍黎傳略》（《全集·一》）及《持松大師年譜》（《全集·八》）等文摘錄而成。

³ 持松長年多次啟建仁王護國法會，包括：1924-1926、1929-1932、1936，其歷程詳載於《持松大師年譜》（《全集·八》）。開壇高樹仁王法幢的年代，曾整理於拙文《仁王護國經闡秘》之〈編輯後記〉，震曜出版社，2013年12月，頁201-203。

正傳東、台二密悉數取回。1927 年回國，先後於上海、遼寧、南京、北京、杭州、武漢、宜昌等地廣弘唐密。1936 年，持松第三次東渡日本，回國後，應朱子橋、王一亭、屈文六之請於上海覺園“丙子息災法會”主修尊勝佛頂大法⁴，禳災祈福。每日皈依受灌頂者川流不息，滬上一時盛況。

1940 年，李圓淨約蔣維喬、黃幼希等弟子整理持松著述，集名出版《師奘全集》。又在愛儷園等資助下，持松系統整理顯密典籍集成《師奘選述》⁵印行。

1947 年持松任上海市佛教會理事長並被推舉為靜安寺住持，致力於“靜安佛學院”的規劃和管理。1948 年，社會更不安定，大師撥出靜安寺沿街房屋，創立佛教平民診療所。1950 年，大師主修佛母大孔雀明王和平息災法會⁶於法藏寺，入壇灌頂皈依者踵至，影響擴大至海內外。1953 年 4 月，於靜安寺內建立真言宗壇場；6 月，任中國佛教協會理事，後任上海市佛教協會副會長、會長。1955 年，參與中國佛教協會所組成中國佛教百科全書編纂委員會，撰寫《金胎兩部》、《即身成佛》兩條目。1956 年，赴尼泊爾參加南傳佛教國家紀念佛陀涅槃二千五百周年慶典。隨後，又出訪越南、柬埔寨、緬甸等國。

文革十年動亂期間，作品大都以詩作書法呈現，收錄於《全集·六》之「詩賦」。師於 1972 年圓寂，世壽八十。持松一生，深入經藏，著作等身，重要著作按《全集》收錄順序有：住心品纂注、三昧耶戒義釋、攝大乘論義記、觀所緣緣論講要、因明入正理論易解、菩提心論纂注、仁王護國般若波羅蜜多經闡秘、心經闡秘、般若理趣經集解、密教通關、悉曇入門、三陀羅尼釋、十八道略詮、金剛界行法記、胎藏界行法記、護摩行法記、隨行一尊供養念誦私記注、賢密教衡、賢密教衡釋惑、華嚴宗教義始末記……等。

華嚴大學 僧伽教育

清末民初的佛教內部改革呼聲四起，傳統寺院受到「廟產興學」的主張而面臨重重危機。據黃德賓著《我國近代佛教圖書館興起背景因素之考察》一文中提到：

⁴ 持松長年多次啟建尊勝佛頂法會，如：1932、1936、1937、1944、1949，其歷程詳載於《持松大師年譜》（《全集·八》）。

⁵ 《師奘全集》及《師奘選述》之印出書目，詳見《全集·一》之「行儀」，頁147-150。

⁶ 持松長年多次啟建孔雀明王法會，如：1925、1950、1953、1956，其歷程詳載於《持松大師年譜》（《全集·八》）。

除了廟產興學外，民國初期許多留學生返國之後，以民主（德先生）、科學（賽先生）為口號，得到大多數新知識分子的響應，他們在民國八年五四運動前後，表現的相當活躍，同時倡導「破除迷信」運動，這個運動在十一年時達到了高潮。……全國各地藉口破除迷信，組織「廟產興學促進會」、「廟產清理委員會」等以接收、侵佔寺產聲中，政府徵收「迷信捐」、「經懺捐」也就被認為是理所當然了。此時，寺院不僅傳教無力，甚至連生存都成了問題，中國傳統佛教被迫面對行將解體的嚴重危機。廟產興學影響之下，寺院所藏文物也難逃破壞之厄運。……在廟產興學的實行下，寺院遭到外界勢力的侵入，不但僧尼被迫流離失所，連寺內典藏的文物往往被破壞殆盡，損失慘重。⁷

佛教的有志之士為挽回此頹危之勢，研擬各項革新圖強的方案⁸，興辦佛教學院，僧伽教育為當務之急。近代華嚴的中興亦應於此時，1914 年月霞應狄楚青、康有為之請，由冶開祖師授命而創辦華嚴大學於滬上哈同花園——愛儷園。以“提倡佛教，研究華嚴，兼學方等經論，自利利他”為宗旨。1914 年 9 月 1 日，持松入學，1915 年，月霞偕全體師生將大學遷至杭州海潮寺，繼續講授華嚴教義兩年多，學員於 1916 年畢業。與持松同期的學員有常惺、戒塵、妙闊、慈舟、了塵、智光、靄亭、慧宗、體空、海山、性澈、慧西、遠參、朗然、周仲良、黃觀子等八十餘人。

月霞⁹（1858—1917），湖北黃崗人，俗姓胡。十九歲投南京大鐘寺出家，次年受具足戒。後於金山、高旻、天寧等道場參學；入終南山，專究《華嚴》；登九華山，安禪三載；後主持安徽佛教會並辦僧學校於迎江寺。出訪東瀛、南洋、印度、西歐諸國考察佛教。丙午（1906 年）與應慈等同於天寧寺冶開門下得授記莚，賜法名顯珠。月霞以“教弘賢首，禪繼南宗”為己任，被尊為華嚴座主，為近代弘揚華嚴的大家，民國以來弘揚華嚴者，大都出其門下。

⁷ 黃德賓著《我國近代佛教圖書館興起背景因素之考察》，佛教圖書館館訊第三十期，頁 43-44。

⁸ 黃運喜著〈清末民初廟產興學運動對近代佛教的影響〉，頁 300-301。就「廟產興學熱潮下之佛教徒」提到對此衝擊的因應之道有四種類型：（一）配合政策，率先捐款興學，並接受政府旌獎。（二）寺廟自行興辦啟蒙學堂、初等學堂、中等學堂或師範學堂，以杜絕外界提撥寺產的藉口。（三）寺廟興辦僧學堂，培養弘法人才。（四）除提撥寺產興學外，自身更赴日考察，以彼邦政教經緯，當作國內教界借鏡。

⁹ 參見《持松大師年譜》（《全集·八》，頁 3752）。《月霞老法師傳略》，《全集·六》，頁 2966-2969。

1917 年 8 月 18 日，月霞任興福寺方丈¹⁰，以振興教法、培植僧材為急務，決定續辦華嚴大學，院址選擇在山門東側之救虎閣及龍神堂內，並赴杭州遷校事宜，命應慈主其事。持松則隨侍月霞，受命掌書記職兼督工役。是年底月霞圓寂，囑法弟應慈“善弘華嚴，莫作方丈”，遺囑佈告由持松嗣法月霞，為南嶽下第四十七世¹¹，賜法名密林，繼任興福寺住持，並佐以法弟慧宗、潭月為監院。

時持松年僅二十五歲，一青年客僧，不負先師所托，整飭寺務，繼承遺志，得應慈協助，於 1919 年續辦華嚴學院，定名「華嚴大學預科講習所」，持松任校長，親自授課，應慈任監督，慧宗為監學，並邀常惺為教務長，共同制訂《中華佛教華嚴大學預科講習所簡章》¹²，學校設預科 3 年、正科 3 年，學生每期 50-60 人，僧俗均可報考入學；三年講習課程以經律論為主要講讀，兼論各宗教義，並授中國傳統字學及文學，以及歷史、地理、算術等課。華嚴的修學除了透過經律論，並研習華嚴禪教。禪觀包括「華嚴五蘊觀、妄盡還源觀、三聖圓融觀、法界觀」；教義包括「讀華嚴一乘教義章、講華嚴教義章、華嚴義海百門」。是年冬，奉應慈命，建華嚴戒壇於興福寺大殿東側傳授三壇大戒，禮請冶開為得戒本師大和尚。1921 年持松辦學頗有成績，應慈遂以“華嚴法界觀門者、天寧法脈興福寺分燈之中興砥柱”稱譽之。

1922 年底，持松因赴日求取真言密法而辭任，預科講習所易名為「法界學院」。法界學院在我國僧教育界佔有重要地位，以謀僧教育普及，造就僧材，著名者有葦舫、葦乘、正道、福善、智開、默如等。法界學院存續二十多年，先後在該校任住持（校長）的有月霞、應慈、持松、慧宗、潭月、存厚、正道、葦乘等法師。慈舟、常惺、蕙庭、明真、歸元、大謙、林子青（慧雲法師）、祝彭年等曾於此授

社	覺
三	二
地	名
址	稱
本校設在江蘇常熟縣虞山興福寺	本校前在杭州咨部立案準自由設立茲為續辦本校專門大學之準備
	設立預科定名曰華嚴大學預科講習所
	普及教育為宗旨
	本校以昌明佛理探討華嚴預授大小乘經論養成正軌人材挽回世運

華嚴大學預科講習所簡章

¹⁰ 《重刊破山興福寺志跋》，《全集·六》，頁 2921。

¹¹ 《持松大師年譜》（《全集·八》，頁 3939）。南嶽下第四十六世為應慈，其靈龕起塔於冶開祖師靈塔之側，其塔正面鐫：“傳講三譯 華嚴座主 南嶽下第四十六世 天寧法脈 興福分燈 應慈親禪師之塔”。

¹² 《中華佛教華嚴大學預科講習所簡章》，《全集·五》，頁 2379-2382。

課。

如今，華嚴宗已經由其門人、同道傳至海外，如智光、成一、淨海等諸師，成就卓著，將華嚴宗廣為弘揚。茲舉其要者略述如下¹³：

(1)常惺(1896-1939)：自 1922 年起，歷任安徽僧學校校長、廈門南普陀寺閩南佛學院副院長、北京柏林教理院院長、廈門南普陀寺閩南佛學院院長，期間亦主持杭州昭慶寺僧師範講習所教務，並於昆明成立雲南四眾念佛會、江蘇泰縣光孝寺創設光孝佛學研究社。

(2)慈舟(1877-1957)：1920 年協助了塵、戒塵於湖北漢口九蓮寺開辦華嚴大學。1923 年應杭州靈隱寺之請開辦明教學院。1924 年於江蘇常熟興福寺開辦法界學院。1928 年應鎮江竹林寺請求創辦竹林佛學院。1933 年於福州鼓山開辦法界學院。1936 年於福州法海寺再辦法界學院。

(3)智光（1889-1963）：1913 年回江蘇泰縣光孝寺創儒釋初高小學並任校長。1934 年任焦山定慧寺住持，首改叢林制度，創焦山佛學院。1952 年，弟子南亭於台北創建華嚴蓮社，迎請智光長期供養。

(4)靄亭（1893-1947）：1928 年於鎮江創辦竹林佛學院。1934 年於香港籌辦成立東蓮覺苑，並於港、澳創辦義學，協辦寶覺女子學校。1935 年在香港創辦青山佛學院。

縱觀近代華嚴中興之發端，宗門之重振，實有賴於月霞、應慈、持松等高僧，辦學授業，樹立僧伽教育的遠見。畢業的學員分散到全國各地，續辦各種學院，弘揚華嚴。諸如：華嚴大學、法界學院、華嚴學院、清涼學院等，致力推動僧材的培育。

報刊弘傳 華嚴纂著

近代中國有識之佛教僧俗在各地辦學育僧之外，文字宣傳也是中國佛教現代化的模式¹⁴。藉由出版事業的蓬勃發展，如報刊的發行以及佛典佛書的大量印刷，

¹³ 由於手邊資料有限，於網路資料得知常惺、慈舟、智光、靄亭諸師辦學學院名稱，整理如文所述。網路出處：

<http://www.baike.com/wiki/%E5%B8%B8%E6%83%BA%E6%B3%95%E5%B8%88>、

<http://www.epochtimes.com/b5/12/3/2/n3527904.htm>、

<http://dictionary.buddhistdoor.com/word/63149/%E9%9D%84%E4%BA%AD>、

<http://www.tznet.cn/portal.php?mod=view&aid=54>，摘錄日期 103/02/14。

¹⁴ 冉雲華著〈太虛法師與中國佛教現代化〉（《中國佛教文化研究論集》，頁 228）。文中提到：新式教育、文字宣傳、名流支援、僧伽革命，再加上後來學到的國際呼應等五個方面，作為中國佛教現代化所摸出的新道路，也正是今日中國佛教生活的主要模式。

加速佛教的中興，其中以上海佛教書局，其經營規模之大，及其所刊行的《佛學半月刊》，流通範圍之廣，可以說是無與倫比的。¹⁵持松所撰述諸文，大都先載於各期刊，如《海潮音》、《佛教評論》等，後再結集成書。

1923 年，《海潮音》曾刊出持松撰《賢密教衡》，闡明華嚴法界是顯、密歸處。引起王弘願之質問而再作《賢密教衡釋惑》(1929)，此一答辯引起教界對華嚴的重視。

1931 年 7 月，《華嚴宗教義始末記》開始連載於《佛教評論》，1940 年結集六卷成書，應慈為書作序。

1942 年，上海佛教書局所刊行的《佛學半月刊》，自 1 月起，系列推出四宗派專題，其中「華嚴宗專號」及「真言宗專號」二專題，持松皆應邀執筆，詳述如下：

一、「禪宗專號」(共四期)，第 11 卷的第 1 號第 244 期至第 3 號第 246 期，以及第 7 號第 250 期。(1 月 1 日至 4 月 1 日之間)

二、「華嚴宗專號」(共二期)，署名“持松”編，第 11 卷第 8 號第 251 期(4 月 16 日)、第 9 號第 252 期(5 月 1 日)。

三、「法相宗專號」(共五期)，第 11 卷第 10 號第 253 期(5 月 16 日)至第 14 號第 257 期(7 月 16 日)。

四、「真言宗專號」(共二期)，署名“密林”編，第 11 卷第 17 號第 260 期(9 月 1 日)、第 18 號第 261 期(9 月 16 日)。

「華嚴宗專號」，補《華嚴宗教義始末記》未盡之處，主要文章有：《弁言》、《華嚴之源流》、《華嚴經在中國之地位》、《華嚴經之科判》、《六十華嚴與八十華嚴之處會》、《華嚴經獨成一宗之沿革》、《華嚴經之文義綱要》等。著重對華嚴宗性起法門有



華嚴宗專號第 251 期(1942 年 4 月 16 日)

¹⁵ 黃德賓著《我國近代佛教圖書館興起背景因素之考察》，佛教圖書館館訊 第三十期，民 91 年 6 月。提到上海佛學書局經營的概況：至民國二十二年六月為止，上海佛學書局經營的概況為：除各種定期刊物外，新出版書籍計有一百十種，數達二十八萬冊。流通各地經籍，計百於萬冊。本局所出之《佛學半月刊》，每期已銷至一萬二千份。各地分局已有八處，分銷處已增至一百餘家。

所發揮，且對《華嚴經》內容大旨“揭橥綱要”，作為研究華嚴教海的重要著作。

1939～1945 年間，匯整華嚴典籍蔚為一股風潮，由「華嚴經疏鈔編印會」所編出的經疏鈔等，持松皆為其作序及介紹：包括《華嚴經疏科文表解敘》(1938)，《應慈和尚重刻晉譯華嚴經序》(1939)，《重印賢首諸乘法數序》(1940)，《重編華嚴疏鈔序》(1942)，《重編華嚴經疏鈔募印功德緣起》(1943)，《編印華嚴疏鈔始末因緣》(1943)，《重編華嚴經探玄記序》(1945)，《華嚴經普賢行願品疏序》(1948)等，發軔導引入華嚴大海。

華嚴判教 賢密教澈

持松心嚮真言密教，其發心為自心尋求本有之覺體，以淨菩提心為正因，大悲萬行為根本，利他方便為究竟。¹⁶持松承其血脈，同時運用自身對華嚴法界緣起之深入體悟，依以判攝賢密教理。而空海在日本所創立的真言宗，依十住心判攝密教為最高教理。¹⁷對此判教，持松不能墨守，在《賢密教衡》及《賢密教衡釋惑》二作中提出“賢首真言並重而弘密教”之論。

持松曾開示曰：

佛祖在世時為眾生說小始終頓圓諸乘法門，釋尊涅槃後於金剛法界宮說真言密教。華嚴法界與真言六大均屬圓滿之教，其教理相接近。但約佛果說，華嚴勝於密教；約眾生進趣方便說，則密教勝於華嚴。密教自己一念與本尊三密相應，相應後由此一門深入，然後進入普門法界華嚴海會，如此則較易矣。¹⁸

為尋求圓融賢首密教相映相澈，以三密相應成就而契入華嚴海會一真法界，使賢首、真言並重、金玉互換，兩得其準之論，稱為「賢密教澈」。

1923 年持松自日本回中國後，掛錫常熟興福寺之“廉飲堂”，著手起稿《賢密教衡》之論，因意有未盡，納於笥中。後有弟子未經持松同意，竟自抄出，投於《海潮音》，1928 年起，《賢密教衡》載於該刊第九年第四至六期。

持松對賢首及密兩宗教義差別，認為密教雖然對有緣者是個捷徑，但它最終的目標仍是契入到華嚴根本法界。在《賢密教衡》第三章“衡五味配五藏”中闡明

¹⁶ 《密教通關·第六》「行位斷惑」，《全集·三》，頁 1092-1093。

¹⁷ 《密教通關·第三》「立教差別」，《全集·三》，頁 1062-1073。

¹⁸ 《持松大師年譜》，《全集·八》，頁 3826。

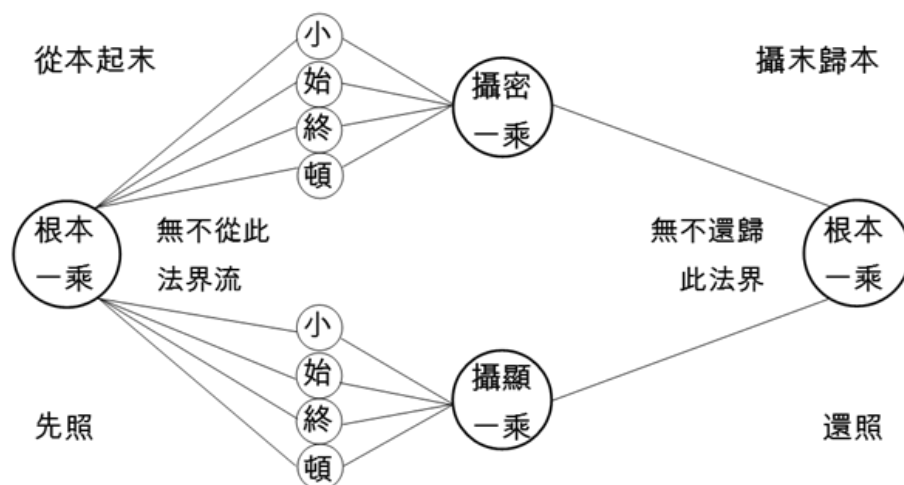
修學次第，云：

支分方便之曼荼羅，無非漸引劣機，入於顯法門中之法界圓壇，直至見法界大曼荼羅中，一一本尊，皆是法界標幟，一遍一切，一切遍一等，即是方便為究竟，即是如來最極三密。得此最極三密，方入華嚴性海之域。故《大日經》云：乃至身分舉動住止，應知皆是密印舌相所轉，眾多言說，應知皆是真言。此即顯示華嚴法爾常然之義。

第十章“衡所立之教門”略剖十門以衡之，並為密宗判教¹⁹：

古德云：“森羅萬象，至空而極；百川眾流，至海而極；一切聖賢，至佛而極；一切教法，至圓而極；諸祖判教，賢首而極。”蓋以前代諸德，各述一門，五祖籠絡，結成教網。開合自在，卷舒無礙，故華嚴五祖而後，無復判教之人。今欲仰鑽前規，且宗五教。若將密宗根本兩部大經用五教判攝，悉是同圓。與《法華》同為開權顯實、攝末歸本之教。但《法華》為顯一類機，兩部為密一類機也。蓋以《華嚴》先轉山王，極唱根本一乘，信者絕希，於是從本起末，說小始終頓諸乘法門，漸漸引權令歸實門，四十九年，調練方熟，於是以《法華》攝顯機，令從開示悟入，證於法界。以真言攝密機，令從阿吽暗噉，證於法界，及乎各從一門深入之後，仍同歸於《華嚴》根本法界。其門雖別，其入則同。今將本末法輪，生起次第，列圖於後，以便覽尋：

¹⁹ 《賢密教衡》，《全集·五》，頁 2409-2410。



持松最大的特色是以華嚴五教判釋密教，此是前人很少涉及的，認為密教與法華都是同圓一乘，與華嚴這個根本一乘是不一樣的。對密宗根本兩部大經判教，判密教與法華同圓，皆為開權顯實、攝末歸本之教，各攝顯密之機而同入華嚴別一圓教。以《大日經》等攝密機而引五種三昧耶道，同歸於普門圓壇。此顯密匯流，復歸於華嚴這個別教一乘之根本法輪。“以真言總持密契於華嚴海印三昧，成就華嚴法界”，從根本上維護了華嚴，透過華嚴五教，判釋華嚴與密，說明終入華嚴法界。對此教判，太虛曾就《賢密教衡》一文評曰：

“持松法師據賢首義以爭為判教之最勝者”²⁰。

古大德曾有會通顯密，《賢密教衡》云：

昔遼之覺苑法師，秉清涼教義，作《大日經義釋演密鈔》，謂大日與華嚴宗果是同，但顯密為異，如斯合會，雖云圓通，然就義門，亦似未允。²¹

遼代(916-1125)密教代表人物有燕京圓福寺總秘大師覺苑和五台山金河寺沙門道殿，兩人都據《華嚴》的圓教思想以融會密義。²²

²⁰ 《十五年來海潮音之總檢閱》，載於《海潮音》十六卷一號，1935年。

²¹ 《賢密教衡》，《全集·五》，頁2388。

²² 《中華佛教百科全書》第九冊，頁5517a，中華佛教百科全書編輯委員會，1994年元月。

道殿於《顯密圓通成佛心要》²³卷一提到華嚴「一真大法界心」：

二、別教一心者。謂一真無障礙大法界心。含三世間具四法界。全此全彼而無障礙。即知包羅法界圓裏十方。全是一真大法界心。於此一真大法界內。所有若凡若聖若理若事。隨舉一法亦皆全是大法界心。乃至唯舉一塵亦皆全是大法界心。華嚴經云。華藏世界所有塵。一一塵中見法界。又一塵既是大法界心。於此一塵大法界內。復舉一塵亦皆全是大法界心。若橫若豎重重舉之。重重皆是佛法界心。²⁴

於卷二力倡「顯密雙修，以妙契佛心」：

三、顯密雙辯者。若雙依顯密二宗修者，上上根也。謂心造法界帝網等觀，口誦準提六字等呪。此有二類：一、久修者，顯密齊運；二、初習者，先作顯教普賢觀已，方乃三密加持，或先用三密竟，然後作觀。二類皆得。余雖下材心尚顯密雙修。²⁵

賢首清涼以義判教，一經之中容有多教，即知一切經中真言，皆是圓教。一切真言名總持者，能總含攝無盡教理行果也。實而言之，雙用二門妙契佛心。²⁶

覺苑於《大日經義釋演密鈔》²⁷卷一提到「圓教」云：

五、圓教。明一位即一切位，一切位即一位，十信滿心，即攝五位成正覺，等依普賢法界，帝網重重，主伴具足，故名圓教。²⁸

²³ 《大正新修法寶總目錄》第一卷，頁 500b，《顯密圓通成佛心要集》：遼（一應曆八 AD958—）道殿集。

²⁴ 《顯密圓通成佛心要集》卷 1(CBETA, T46, no. 1955, p. 990, c20-p. 991, a1)。

²⁵ 《顯密圓通成佛心要集》卷 2(CBETA, T46, no. 1955, p. 999, a9-14)。

²⁶ 《顯密圓通成佛心要集》卷 2(CBETA, T46, no. 1955, p. 1004, a12-16)。

²⁷ 《大日經義釋演密鈔》，遼道宗太康三年(AD1077) 覺苑依勅製。網路：<http://ddc.shengyen.org/mobile/text/02-04-2/132.php>，摘錄日期 103/02/26。

²⁸ 《大日經義釋演密鈔》卷 1(CBETA, X23, no. 439, p. 525, a2-4 // Z 1:37, p. 2, d17-p. 3, a1 // R37, p. 4, b17-p. 5, a1)。

卷四以如實知自心，稱圓宗、秘藏為「宗果是同」：

第三義：已該圓宗第四立如實知自心，別收秘藏。豈華嚴、般若劣於如來秘藏耶？答：此乃宗果是同，但顯密為異。前約教相圓極，攝諸了義；後約威靈呪驗，屬以秘宗。²⁹

《賢密教衡》刊出後，廣東王弘願（1873—1937）對文中的部分觀點提出不同意見，撰《衡賢密教衡》一文載於《潮州佛化季刊》以詰之。為此，1929年，持松撰《賢密教衡釋惑》作答，載於《海潮音》第十年第四期。就華嚴與密宗的關係作了進一步闡述，云：

居士命吾於華嚴中求得印相之法以相告。吾應之，曰：有！華嚴之印，有總有別，總則曰法界印、曰海印、曰彌勒彈指印、曰文殊摩頂印。別則執筆印、按紙印、乃至泉流印、風動印、行住坐臥取捨屈伸印等。凡此諸印，皆一切凡聖天龍鬼神所不能越者也。以執筆印、召請金剛筆，入我心蓮花台，從一一羊毛、一一兔毛中，放無量光，照觸十方法界、滅一切眾生苦，還來收一聚，成金剛筆三昧耶形，而加持我，令我於一剎那間，即得華嚴中金剛筆三昧，我承此如來執筆誓教法印，得於彌勒樓閣中自在行走，無人阻撓，乃至大日如來法界宮中，金剛薩埵鐵塔之內，亦皆能自在行走，無人阻撓。（中略）以賢首、真言並重，而弘密教。³⁰

持松於顯密理（教義）、事（修證）圓融、證得之結論，使賢首密教相映相激，賢首真言並重而弘密教。

佛學通論

賢密教衡釋惑

密林

數年前余草賢密教衡一書。藏之箱中。備他日整理真言教義之資。但恐所學未竟。立言有失。故稿成後。從未出以示人。孰意去歲冬間。余暫離所居。被一二學子。將此稿抄載於海潮音。非本所願也。雖然。吾固已於書末贊云。待他山云云。是則此稿之登載海潮音。俾吾書有引玉之嫌。吾亦何憾焉。近日果有大心居士王公弘願。賜以攻訐。榮幸何極。夫真理者。愈辨則愈明。既承居士許垂教言。則吾將不避瑣瀆。重就正。釋我餘惑。務使其理之晦者明。道之滯者通。正法有光大之期。羣生得依修之所。則居士將為導師。火宅長者。豈特為我國創承十住心教之第一人哉。

在吾開始質疑之前。有一最要之事。亟須懺悔申明者。即為此書非吾近作。且稿成後未經審削。登載時亦未得吾之許可。故致其中非難古人言辭過於疏薄之處。未得刪改。此實吾深大慚愧而不能自安者。然此稿既經登出其願藉此為吾發露懺悔。至於顯密分疆。心異住之教義。及今猶不能無惑。而居

《賢密教衡釋惑》
（載《海潮音》第十年第四期，1929年）

²⁹ 《大日經義釋演密鈔》卷4(CBETA, X23, no. 439, p. 571, b15-c1 // Z 1:37, p. 49, b14-c6 // R37, p. 97, b14-p. 98, a6)。

³⁰ 《賢密教衡釋惑》，《全集·五》，頁2415-2418。

華嚴宗教義始末記

持松早年從月霞深研華嚴教義，又從應慈受記莦，嗣為法子，自思：

唐譯《八十華嚴》以來，各種疏鈔、玄談甚多，清涼國師之《華嚴文鈔》文廣義繁，學者心力有所不及，或不能深入，或對《華嚴》之全經、觀行、境界不能演然於心目，也無所解悟，以至於不能進入華嚴海會，實乃一大憾事。³¹

1931 年 7 月起，《華嚴宗教義始末記》開始連載於《佛教評論》³²，在 1938 年 9 月的兩封持松《致李圓淨居士書》³³中提到：

松研鑽華嚴有年，自知對於華嚴宗應作之事尚多，但自習真言宗後，又覺真言宗應作之事較華嚴更多。此生精力有限，且已入衰老境地，焉能一一完畢？故去歲曾勉力編有《華嚴宗教義始末記》一書，大約五、六卷之譜。松此次所編《華嚴宗教義始末記》，即注重下手工夫，俾學者實行易於入門也，若得印行流通，似乎不無小補。

1940 年《華嚴宗教義始末記》結集六卷成書，應慈給予很高的評價，為該書作序³⁴時提到：

門人持松近雖歸嚮真言，然以華嚴為先入之學，兼以吾兄弟期望之殷。亦思有以扶宗本，酬祖德。爰取諸祖撰述，序其先後，撮其精要，考誕應之事蹟，辨立言之異同，案五教之名實，詳大小之斷證。後附以〈五教觀行修持法〉一章，俾明各宗躬行實踐之準繩。書凡若干編，編若干章。節目條款，次第相生。總題曰《華嚴宗教義始末記》。余曾為之丹乙一過，見其陳意取辭，在論次諸祖各自立說之善巧，使知某意原出某祖，起初祖杜順，迄五祖圭峰，而述明五教發展之程序。後之學者，可因此而進窺一家之宗範。不致得枝而忘幹，守隅而昧方。

³¹ 《持松大師年譜》，《全集·八》，頁 3803。

³² 《佛教評論》第一卷第三號，1931 年 7 月開始連載。

³³ 《佛學半月刊》七卷二十四號第一六五期，1938 年 9 月 16 日。

³⁴ 《華嚴宗教義始末記序》，《全集·五》，頁 2422-2423。

應慈之序文載於《佛學半月刊》，該刊書訊也多次載文介紹：題曰《華嚴宗教義始末記》。迦陵居士，前曾創辦華嚴大學，今得此作，特請姬佛陀居士校勘印行，委託本局永遠流通。當今華嚴宗正在發軔，此書實為當務之要籍也。³⁵此書的出版成為研修華嚴之重要典籍。在台灣多次被翻印，大乘精舍印經會於 2000 年元月曾再版，華嚴蓮社亦於 2002 年十月再版，空庭書苑更於 2008 年八月重新標點後再次印行。由此足見持松所闡釋的華嚴宗教義之重要及其影響之廣泛，成為近代研究華嚴之必要典籍。

《華嚴宗教義始末記》分四篇六卷，前三篇三卷以「判教」引五教名義，立十宗大意；「教理之綱要」明成佛種姓及行位差別、修行之依。所述對華嚴之四法界、六相、十玄門及五教之教義作了詳盡的整理。在後三篇三卷「觀行修持」以轉凡之觀行修持，採集小、始、終、頓、圓諸教中，應如何藉由發心、進道，斷惑證理，回入法界，趣向佛果的觀行修持過程。

1942 年，持松續撰《華嚴宗專號》補《始末記》之遺，發揮華嚴宗性起法門，於《華嚴經獨成一宗之沿革》中提到³⁶：

賢首大師之立性起也，乃據晉譯《華嚴經·寶王如來性起品》而立。言性起者，對緣起而言也。緣起者，乃真妄和合，而起之法，有染淨之別，乃因住之如來藏，有性善性惡之分，性起者，乃真如法性，自起而為諸法，塵塵互具，法法互收，相即相入，具十種玄門，乃果海之法身。

至於五教建立大旨，有二門：一、約機修入，二、約法現流。³⁷

約法現流建立五教者：由一乘圓教漸次流出頓等四教，即稱法本教，若隨逐眾生機宜，則自生頓等四教之別，按大經所明有二種：一、舍那門，二、普賢門。普賢門者，依普賢廣大之因，至舍那之滿果，故說無盡圓融之法門，示法果無礙之修入，乃開解立行，斷疑生信之次第也；舍那門者，不用智解情識之計度，不依從因至果之法相，說直入自性清淨圓明體之本分，

³⁵ 《佛學半月刊》第 235 期，1941 年 8 月 16 日。

³⁶ 《華嚴宗專號》，《全集·五》，頁 2739。

³⁶ 《重刊破山興福寺志跋》，《全集·六》，頁 2921。

³⁷ 《華嚴宗專號》，《全集·五》，頁 2741-2742。

³⁷ 《重刊破山興福寺志跋》，《全集·六》，頁 2921。

所謂性起修入法門直入法界，無念成佛之道也。

同專號之《華嚴經之文義綱要》揭橥賢首大師就經本，略分五分：一、教起因緣；二、聖教所說法門差別；三、修因契果生解；四、託法進修成行；五、依人證入成德。學者依《華嚴宗教義始末記》及《華嚴宗專號》二作可深入華嚴深義。

而於《始末記》，海雲繼夢在《重刊〈華嚴宗教義始末記〉發行敘》中評論：

（該書）按賢首《一乘教義分齊章》中的〈所詮差別第九〉，於中十門，針對種性、行位、時分、依身、斷惑、佛身、化境七項，復加觀行及前言。（中略）

持松上師對於十門引七項而略心識、回心及果相，並將化境改佛土。此中回心併入種性或時分，果相併入佛身，皆尚可說；就心識一門而放捨，於整體佛法上乃一大缺憾也！³⁸

然而在同書收錄釋慧林所撰《導言二》有提到：

事實上，密林法師在本書第四篇〈明觀行修持〉中，已然提及五性（即五教）發心動機，對於六識、阿賴耶、如來藏及法界性起為心，已就五教之心識差別予以詳盡剖析，與賢祖在《教義章》中所述五教心識差別若合符節。（中略）

判教的部分占本書篇幅近二分之一，然而除了判教以外，本書後半都在談五教的觀行，也就是告訴我們，如何將前半部的教理納入後半部的行門加以實踐，故可謂「解行並重」的指導。³⁹

《華嚴宗教義始末記》在教義部分不提“心識”，而編入第四篇「觀行修持」，將“心識”視為華嚴之行法，而不是理論。以心識的差別，觀行有不同的法門，闡述實踐修證之要義，證入法界之真理，在於“注重下手工夫，俾學者實行易於入門。”

《華嚴經之文義綱要》提到：本宗則不以機之趣入為本，而以法之流出為本，要示果上顯現之法門，即以文義為一宗綱要，談文義一致，乃此經所以迴超餘經者

³⁸ 師樊沙門密林持松著《華嚴宗教義始末記》，頁 i-ii。

³⁹ 同前書。頁 15-18。

也。持松對華嚴嚮慕，浸淘有年，所匯取前人章疏，綴成華嚴諸篇，直指華嚴之宗要。

華嚴經疏鈔編印會

《華嚴經疏鈔》是華嚴宗四祖清涼澄觀國師，於唐貞元年間為八十卷《華嚴經》所作之釋文《疏》及《隨疏演義鈔》。《疏鈔》以信、解、行、證來說明華嚴教理，並以五周因果貫串三十九品經中修行次第的因果環節，使學人更易了解《華嚴經》七處九會之組織內容。

1940年，蔣維喬、李圓淨諸居士同應慈共同發起組織成立了「華嚴疏鈔編印會」，推舉應慈為理事長，朱超願（子橋）、葉恭綽、蔣維喬為副

理事長，月晴、僧曇、關炯之、李耆卿、范古農、黃幼希、李圓淨、費慧茂、孟望渠、錢重知、徐春榮等為常務理事，並請持松參預其事。

1943年1月1日，《覺有情》半月刊出版「華嚴疏鈔編印專號」，收入了由應慈及持松等發起並撰寫的《重編華嚴經疏鈔募印功德緣起》及持松撰寫的《編印華嚴疏鈔始末因緣》等。持松在後文中曰：

《華嚴疏鈔》不但是復興賢首宗的續命湯，而且是探討八十《華嚴》的指南針。

《華嚴疏鈔》出世不久，流行還未普遍，就遇著武宗的毀滅佛法。當時《經》、《疏》、《鈔》原是各別成部，輾轉傳抄，難免錯訛，這時中國連錯訛的也沒有了，流傳到高麗去了，一直到宋朝方才由高麗取回來，淨源法師才把《疏》錄在《經》的下面，名曰《華嚴經疏注》，《鈔》還是另外的。到明朝嘉靖時，妙明和尚方才連《鈔》會在一處。（中略）

所以“華嚴疏鈔編印會”就在這時勢艱難期間，勉力的組織起來了。這事的動機雖然是徐蔚如居士，可是努力促成的功勞，還是李圓淨居士和蔣竹莊居

第四卷第九十號 刊 第八十一二期

編印華嚴疏鈔始末
因緣
 持松

一 華嚴經的起源

二 華嚴經的傳出

。法門息世界的的界是融式機擇轉達全得當生。
 不身。說界。一海海現衆。巧快背說人然接二釋
 照大這。及言會內了的與華。的自出人最受七迦
 小善種所盡一一聖。思數別嚴接的。能自化的中牟
 山薩法調前一義衆入盧目的經引示的。他成已的。如牟
 平機門重後微。海運。經既三了本他成已的。如牟
 地龍。重察應一一印那都不然乘本懷們佛證根。思來
 一領不無的毛品時三。是同是。一。得器惟。一。在
 樣會是盡一端一頓床無有。佛衆。所定但的。自在
 警。普。切的會演。盡限說的生然以承是究後所提
 響通圓劫利。無和法量別本。後先受衆竟後所提
 如人滿海土都最普界的的懷這再不生法說證道
 日能無。是無實身。經極是來問起的門法的場
 出夠礙常窮新邊雲說。談佛隨衆。根。真。
 時明。說因滿的薩。華佛。說機生如器和在理最
 了大普陀十法等在嚴的所華說惜果太覺佛。初
 先的陀說羅方門無還經身以嚴教不不托的和成
 照。羅。網虛。量華時子說機。懂說。出本觀了
 高只尼無微空其無藏。的的方。要。意察正
 山有法休細法中邊世佛和方動便且又完便。衆覺

一普佛是所世華。界至本能一一以。說說不有判。一叫本本流薩的夠有品
 品眼用華。界嚴也。於就盡一大怎不不可不微一一復。不傳。經記無。
 一經同嚴示。旨。常十是。法海樣可可證可應一切本三同的只。載盡下
 義。一的現衆歸龍說本中。門等叫說說不說數毛法呢上。華把也的陀本

《編印華嚴疏鈔始末因緣》（載《覺有情半月刊》

「華嚴疏鈔編印專號」，第四卷第九、十號合刊，
 第八十一、八十二期合刊（1943年1月），第六、七版）

士。因他們兩人的努力，和黃幼希居士之肯毅然出而主任編訂，又遇著應慈老法師正在上海開辦華嚴學院，一般會眾也都希望這件事早日成功，時節雖然差一點，可是因緣卻很具足的了。

在《重編華嚴經疏鈔募印功德緣起》中曰：

書寫經典為法行之一，今之印經即古之寫經也。寫經功德，大乘經中莫不讚揚，況《華嚴經》為佛教之根本法輪，一切經典從此流出乎！《華嚴經普賢行願品》云：乃至書寫一四句偈，速能滅除五無間業，所有世間身心等病，種種苦惱，乃至佛剎極微塵數一切惡業皆得消除。又云：乃至書寫廣為人說，是諸人等，於一念中，所有行願皆得成就，所獲福聚無量無邊，能於煩惱大苦海中，拔濟眾生，令其出離，皆得往生阿彌陀佛極樂世界。是以傳記所載古德書寫《華嚴》，其吉祥感應尤多不可思議，印經功德亦復如是。良以印經為財法兼施，長養眾生法身慧命，較諸僅以財施救濟色身者，自當超勝百千萬億倍也。《華嚴經》釋義之書亦有多種，其最精詳者首推唐代清涼國師《疏鈔》。此經《疏鈔》，自宋以來，單行會編，刻本不少，流傳至今，大率字句脫誤，彼此間出，而考訂校勘，從來未曾詳備，讀者苦之。本會因是發起重編，彙古今中日諸板本而校訂之，定為善本，以利讀者。積五載之功，稿經數易，始告完成。識者咸歎為希世之宏業，編者丁茲厄世，往往遇險如夷，尤足徵編印《疏鈔》之為功德不可思議。

其後，持松遵應慈命，為《重編華嚴經疏鈔》作序。該序刊於《覺有情》半月刊。該《疏鈔》，彙集古今中日許多版本進行校訂，恢復了清涼澄觀原本面貌，對中國佛教古籍的整理作出了重要貢獻，也對華嚴教義在近代的研究和傳播起了推動作用，1944年印行。這是應慈對弘揚華嚴宗所作出的又一重要貢獻。後於1966年夏，由南亭法師主持，台北·華嚴蓮社影印再版。書末跋曰：

華嚴經疏鈔——為解釋佛經者之權威註著，有不可磨滅之價值。但千百年來，傳寫刻印，漏誤滋多。民國二十五年（1936），上海蔣竹莊居士等，組華嚴疏鈔編印會，集宋、金、元、明、清，以及日本、高麗之版本二十餘種，逐字校對，精詳至極。以連史紙十六開，印仿宋字，線裝本四十厚冊

而流通之。經、疏、鈔，章段分明，句、讀正確，識者稱之。三十八年（1949）南亭來台灣，有華唐慧淳居士者以此書見贈，珍藏至今，視若拱壁。誠恐年久散失，因特影印，以資保存，並以公諸同好。茲值影印藏事，特為簡介如左。⁴⁰

1995年8月，台北·華嚴蓮社在住持成一法師的推動下，成立「新修華嚴經疏鈔研究會」，集合華嚴專宗研究所之師生，進行整編工作，使華嚴祖師所遺留下來的智慧財產，能以現代語言方式重新問世。該《新修華嚴經疏鈔》，自2001年7月開始付梓，至2004年7月付印完畢，全套廿冊，廿五開精裝本。

近代佛教對佛典古籍的整理，尤以華嚴經疏鈔編印會所會編的文獻，對華嚴的中興及後學影響深遠，持松當時致力於唐密的弘傳，但仍關注文獻的出版與推動，與應慈共同發起募印，獎掖寫經及印經功德不可思議，又為編印的文獻介紹其內容，並向大眾勸募，攝受有緣，同圓華嚴法界。

華嚴典籍 再版賦序

1923年佛誕日，即使持松人在日本，仍應華嚴大學同學慧西之邀，於高野山金剛三昧院為即將付印的《華嚴教義章疏合刊》作序。

1939～1945年間，匯整華嚴典籍蔚為一股風潮，在此風氣下，許多華嚴典籍被整理再版，皆由持松為其作序，茲略述如下：

1939年，持松作《應慈和尚重刻晉譯華嚴經序》，曰：

華嚴一宗，自五祖而後，雖不乏哲匠，然時隆時替，未能啣接一系。迨清末共和之交，先法師月霞尊者，始挺然利見，奮華藏之碩誓，續列祖之鴻猷，闡五教，明三觀，彰六相，抉十玄，別教一乘，於焉恢啟。現法師應慈和尚，與先師同願俱來，影響翊贊，殆媲夫文殊之輔化遮那，而慶喜之倫敘釋尊也。故先師捐塵以來，師獨荷肩仔，頻演大經，獎掖後進，無厭無倦，仍猶先師之住世也。甲戌秋，師宴坐興福寺救虎閣中，方閱《入法界品》纂要之文，恍見金人丁甯付囑曰：“貞元《四十華嚴》久秘未宣，顯而敷之，責在爾躬矣。”師感惕驚寤，爰赴邗江，重鑄是經，就虞山寶嚴寺敷陳嘉會。時眾會中有讀《探玄記》者，覺賢首規模，昉於晉經，因復勸

⁴⁰ 《影印華嚴經疏鈔跋》，收於《華嚴經疏鈔》卷末。

請轉其輪轂，俾三部大經，平等推挽。矧華嚴教義，雖曰盛於唐，而實創於晉隋之間，故晉譯微言，實肇宗基，杜順依之而立觀，雲華遵之而《搜玄》，賢首准之而判教分宗，顧可因唐譯而偏廢晉經乎哉？師允其請，乃檢覈舊刻，剝誤滋多，遂依徐文蔚居士近槧《探玄記》及諸藏本，校而正之，仍授梓揚州，與前四十卷經板式相若，放大字形，俾莊嚴法寶，易於受持。鳩工於丁丑歲，旋遇軍興，輟作不時，延至今秋甫慶觀成。行見千載秘藏，悉揭槧而傳播之，輾轉弘通，於是昔日之不能綿續一系者，亦得薪傳無盡，歷百千劫而不熄矣！

是年年底，持松為李圓淨編輯之《華嚴疏鈔科文表解》作敘，敘文載於《佛學半月刊》，云：

李圓淨居士，才智兼人，精思妙悟，比年以來，知通經論之不可無科判，猶裁錦繡之不可無刀尺，遂擇其流行較徧之經論疏釋，因其原有之科文，匯為新式表解。

今而後讀《華嚴》者，因《科文》以尋《疏鈔》之條貫，因《疏鈔》以發經文之奧藏，又豈僅讀其文乎？將復以解其義也！又甯徒解其義乎？將復使遮那富貴纖毫悉陳乎眼底也！

1940 年中秋，薛潤培捐資印行《賢首諸乘法數》，請持松作序，題名《重印賢首諸乘法數序》。《賢首諸乘法數》凡十一卷，明代行深編撰，以華嚴宗為主，集大小乘諸經之法數名目，並注明其出處。《諸乘法數》原為賢首大師所著，至明代散佚，行深乃重編付梓，後傳入朝鮮、日本。此次重印所據即為早在中土不見的海外孤本。

1945 年春，應慈組織重編《華嚴經探玄記》告竣，後收入《普慧大藏經》⁴¹，持松奉應慈命作《重編華嚴經探玄記序》。

由上可知，在華嚴典籍重整的過程中，不少是由持松撰序以助其印行。可見持松對於華嚴中興之助成有其貢獻。而由持松的序文中，以「門人持松」之語來看，持松將自己納入華嚴宗的意味是毋庸置疑的。

⁴¹ 《普慧大藏經》，第五函第一冊，1945 年 2 月刊行。

結語

綜觀持松一生，深入經藏，著作等身，尤其長年對華嚴宗門教義之闡述，對賢密教澈獨特之創見，對華嚴諸師之教理修持，深契於心而繼承，於華嚴法界緣起之證悟，藉金剛筆復勸眾生信解行證。如其《賢密教衡釋惑》文所言：「以執筆印、召請金剛筆，入我心蓮花台，從一一羊毛、一一兔毛中，放無量光，照觸十方法界、滅一切眾生苦，還來收一聚，成金剛筆三昧耶形，而加持我，令我於一剎那間，即得華嚴中金剛筆三昧。」

附錄：持松華嚴相關著作出處一覽表（按年代輯成）

年代	篇名	《全集》冊頁	底本出處
1923	《華嚴教義章疏合刊序》	《全集·五》 「諸宗」p.2383	照相檔
1923	《賢密教衡》	《全集·五》 「諸宗」p.2385	《海潮音》第九年第四期 ~第六期(1928年)
1929	《賢密教衡釋惑》	《全集·五》 「諸宗」p.2413	《海潮音》第十年第四期
1931	《華嚴宗教義始末記》	《全集·五》 「諸宗」p.2419	1931年七月開始連載於 《佛教評論》
1938	《華嚴經疏科文表解敘》	《全集·一》 「經義」p.160	《佛學半月刊》七卷二二 號第一六三期
1939	《應慈和尚重刻晉譯華嚴經序》	《全集·一》 「經義」p.162	《佛學半月刊》八卷第一 九二期
1940	《重印賢首諸乘法數序》	《全集·五》 「諸宗」p.2725	照相檔
1942	《重編華嚴疏鈔序》	《全集·一》 「經義」p.164	《覺有情半月刊》第四卷 第十七、十八號，第八十 九、九十期合刊，第十 一、十二版。
1942	《華嚴宗專號》	《全集·五》 「諸宗」p.2729	《佛學半月刊》，共二 期，分別載於第十一卷第 八號第二五一期、第十一 卷第九號第二五二期。
1942	《月霞老法師傳略》	《全集·六》 「文鈔」p.2966	《覺有情半月刊》第六十二、 六十三期合刊，第一 版。

1943	《重編華嚴經疏鈔募印功德緣起》	《全集·五》 「諸宗」p.2757	《覺有情半月刊》(「華嚴疏鈔編印專號」)，第四卷第九、十號合刊，第八十一、八十二期合刊(1943年1月)第三版。
1943	《編印華嚴疏鈔始末因緣》	《全集·五》 「諸宗」p.2759	《覺有情半月刊》(「華嚴疏鈔編印專號」)，第四卷第九、十號合刊，第八十一、八十二期合刊(1943年1月)，第六、七版。
1945	《重編華嚴經探玄記序》	《全集·五》 「諸宗」p.2770	《普慧大藏經》(第五函第一冊)。
1948	《華嚴經普賢行願品疏序》	《全集·一》 「經義」p.166	《持松法師論著選集(二)下編》，湖北荊門市政協學習文史委員會。
1949	《華嚴經探玄記詳釋》(佚)	《全集·五》 「諸宗」p.2772	(佚)

參考文獻

- 《顯密圓通成佛心要集》。《大正藏》冊 46，第 1955 號。
- 《大日經義釋演密鈔》。《卍續藏》冊 23，第 439 號。
- 華嚴蓮社(1971)。《華嚴經疏鈔》影印本。台北市：華嚴蓮社。
- 中華佛教百科全書編輯委員會編(1994)。《中華佛教百科全書》第九冊。台南縣：中華佛教百科文獻基金會。
- 冉雲華著(1990)。〈太虛法師與中國佛教現代化〉，《中國佛教文化研究論集》，1990年8月，台北市：東初出版社。
- 黃運喜(1991)。〈清末民初廟產興學運動對近代佛教的影響〉，《國際佛學研究》，創刊號，民80年12月。台北縣：靈鷲山出版社。
- 黃德賓著(2002)。《我國近代佛教圖書館興起背景因素之考察》，佛教圖書館館訊第三十期，民91年6月。嘉義縣：香光尼眾佛學院圖書館。
- 楊毓華主編，林光明副主編(2013)。《持松大師全集》(一)、(三)、(五)、(六)、(八)。新北市：震曜出版社。
- 楊毓華·林光明編校(2013)。《仁王護國經闡秘》。新北市：震曜出版社。
- 師樊沙門密林持松著(2008)。《華嚴宗教義始末記》。台北縣：空庭書苑有限公司。

七塔寺溥常法師與華嚴學

中國社會科學院世界宗教研究所 編審

黃夏年

浙江寧波七塔寺是寧波地區四大寺院之一,至今已有 1000 餘年的歷史。民國期間,該寺住持溥常曾主持七塔寺,致力於七塔寺佛教教育事業,創辦七塔報恩佛學院,續修七塔寺宗譜,撰寫《七塔寺志》等教育文化活動,取得成就。溥常法師出家後親近過諸多著名大師,佛學素養深厚,又屢次出國考察,講經說法,廣留世名。本文介紹溥常法師與華嚴學的因緣和他在這方面所取得的成就,供讀者瞭解。

一、溥常法師生平簡介



影近師法常溥

釋溥常長老,法名宏鉢,別字夢忍行者,湖南湘鄉人。同治五年(1866)8月21日生。俗姓曹,父森蔚公,飽學外典,崇尚仁義禮智儒家之學。母親羅氏,賢慧

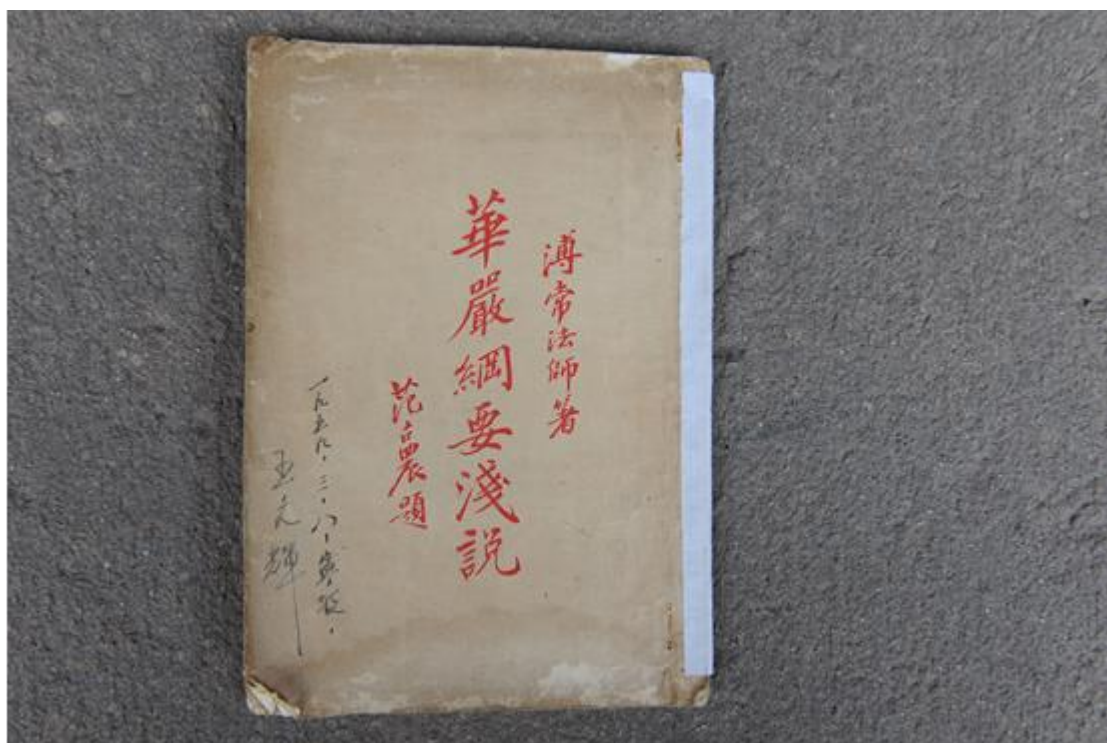
端莊，相夫教子，闔裡親近。溥常聰明伶俐，有“神童”之稱。15 歲時患眼疾，許願觀音像前，虔誠禮佛，吃齋茹素，夢見葷腥，醒來驚覺悔恨，佛種植入心田。17 歲隨父親參加童子試，因人做假，名落孫山。光緒十二年(1886)溥常到福建從軍，戰事既無，閑來翻佛書，脫除軍服，進入佛門。光緒十八年(1892)27 歲的溥常投閩懸慶城寺禮慶權和尚披剃。翌年在湧泉寺妙蓮律師座下受具足戒。出家後，溥常傾心淨土，崇拜明代四大高僧之一雲棲株宏。他努力鑽研《雲棲法匯》，念佛不綴。既深感修行不夠，遂四處尋訪善知識，參謁東南名刹。光緒二十八年(1902)溥常到南京赤山親炙當代禪門宗匠法忍老人，學習永明延壽《禪淨四料簡》，後至陝西西安終南山，結茅禮佛。在大興善寺坐香打七。又遍歷香山、五臺山，再到北京，然後南下江甯，返回南京。光緒三十年(1904)，溥常法師擔任金陵毗盧寺監院，主持坐香、傳戒、講經等活動。光緒三十二年(1906)他與同學月霞法師、留學生桂伯華，往日本講經，考察各國宗教異同。回國後，應天童寄禪長老、天臺諦閑講主及江甯李梅庵方伯之邀請，留閱藏經。民國初年又受虛雲和尚之邀前往雲南講經辦學，在雲南住五、六年，創辦僧學校與演說團，成立佛教滇藏支部；在大理觀音寺、昆明筇竹寺，舉辦傳戒活動，影響很好。1918 年溥常接受馬來西亞檳城極樂寺本忠和尚邀請，到南洋諸島講經考察，回國時取道緬甸，瞻仰了著名仰光大金塔。同年溥常法師回到七塔寺，一心清修 6 年。之後又至日本講經弘法，後返回七塔寺。1928 年溥常法師創辦七塔報恩佛學院，培養僧才。1932 年溥常法師扶杖回湖南家鄉，到南嶽衡山，參師訪道，朝拜聖跡。1933 年七塔寺僧眾推舉溥常法師為七塔主席，在任期間做了修宗譜、撰寺志、辦院刊三件大事。1936 年溥常法師住持三年期滿退院，到庾山退居寮，其卒年已無考。生前有法徒攸久等 13 人，剃度徒淳清等 8 人。民國著名高僧諦閑法師曾給溥常法師“立照”曰：

其形如獅，其行可師。傍人淺識，唯我深知。性海絕纖，泯中泯邊。一念寂照，萬象森然。真見無見，隨緣不便。南北兩都，幾乎踏遍。腳跟到處，因緣會集。宏法毗盧，請他主席。傳人光復，清主遜國。一舉萬程，遠弛異域。滇南日本，南洋群島。兩岸中流，無非妙道。十餘年來，佐理報恩。提倡學院，光彩山門。主講華嚴，提綱淺說。廣遠流通，後昆受益。噫，梅若不經徹骨寒，何得有此好消息。^①

^①《溥常法師照題辭》，《諦閑大師語錄》，第 386—387 頁，上海佛學書局 1995 年版。

二、《大方廣佛華嚴經綱要淺說》的創作因緣

諦閑法師對溥常的華嚴成就給予了很高評價。他說溥常：“主講華嚴，提綱淺說。廣遠流通，後昆受益。”這是溥常法師留給後人最寶貴的文化遺產。因為他在七塔報恩佛學院講過三年《華嚴經》，同時還撰寫了《華嚴綱要淺說》一書。



《華嚴綱要淺說》全名《大方廣佛華嚴經綱要淺說》，是溥常法師華嚴學代表作。溥常法師自敘：

大矣哉，華嚴一乘教海，具德圓融，諸經之通體，諸法之依，一切眾生迷悟，本一切諸佛所證窮，諸菩薩行，自此出生，故我毗盧遮那如來，最初為法身大士所說，《十地經論》雲：一時婆伽婆，成道未久，第二七日也。末世業障凡夫，居於五濁噁心世，雖清涼雲：見聞成種，恍若有眼不見舍那身，有耳不聞圓頓教者，示參等同學二十余人，相集而言曰：來此報恩佛學院，三年期限將滿，華嚴大經，愧未深入堂奧，請求重說。發揮法要，既承傳之於口，更勞筆之於書。餘曰：否。如來於一微塵，破大千經卷，賢首一家教觀，諸祖造論著疏。闡揚淨盡，無有過上者，況釋迦掩室于室

羅，淨名杜口於毗耶，無言之言，了了更暢，何煩贅述。簽曰：時值末法，眾生根鈍，常面錯過。華嚴海藏，文義幽深，卷帙浩繁，汗漫難究，心領神會，甚不易易。餘乃緩頰曰：唯素性疏懶，不喜弄筆，愧恨年老六五，作文又拙。枯腸搜盡，不能滾滾而來，雖登華座演講，如同轉讀，僅具信樂。今不得已，處於牽強，不顧鄙陋，勉其所請。略簡綱要而淺說之，稽首光明遍照尊。蓮華藏海性圓融，普賢文殊冥加護。願沾一滴蒙童。天臺雲，聞首經題，功德無量，此大方廣華嚴經，以人法喻三具足為名，即一體三寶也。大方廣是法寶，佛是佛寶，華嚴是僧寶。大則極虛空之可度，體無邊涯，方則極滄溟之可飲，法門無盡，廣則碎塵刹而可數用無能測，佛則離能覺所覺，萬法洞明。華則芬披萬行，榮耀眾德。嚴則圓此行德，飾彼十身。經則貫穿文句，以成玄妙。如是舉題，即攝會經。毗盧遮那如來，現圓滿報身，放光加被，諸大菩薩，承佛威力，說此一真法界，圓融行布法門，清涼國師將三十九品經文，以四分五周，七處九會，剖解義蘊，即所謂以聖教為明鏡，照見自心，以自心為智燈，照經幽旨也。^①

溥常法師解說了此書系因報恩佛學院的同學三年期滿離別而請老院長所作。他發揮了唐代清涼澄觀思路，將《華嚴經疏鈔》的四會——信解行證；五周——證人因果周、成行因果周、平等因果周、差別因果周、所信因果周，以及九會和品目之體系，再撮要對證，互為增益，並且撰成是書，留給學僧。他對《華嚴經》下了不少功夫，從本書中可看出。

此書於 1931 年由上海佛學書局出版，由范古農居士（時為佛學書局總經理）為本書題寫書名並作序，云：

近世學者，根機淺薄。對此大經（引者按指《華嚴經》），不易卒讀。寧波報恩佛學院溥常老法師既以大經教授學子，復以每品經文約舉大義，編成講義，名曰“綱要淺說”，令學者立信解之基，其深得我佛教化眾生之心乎？書成，囑上海佛學書局印行，而索序于餘。余因疾稽遲，出版期近，倉促握管，言不成文。民國二十年五月。^②

^① 《大方廣佛華嚴經綱要淺說》，第 1-2 頁，上海佛學書局，1936 年 5 月版。

^② 《大方廣佛華嚴經綱要淺說》，范古農序，上海佛學書局，1936 年 5 月版。

范古農居士交待了此書出版緣起，為溥常法師“立照”的諦閑老法師也為此書作過序，其云：

釋此經者（（引者按指《華嚴經》），唯二大老，一棗柏李長子之《合論》。二清涼觀國師之《疏鈔》。《疏鈔》意極精微，沖深包博。《合論》得盡大體，直截根源。其文雖明顯，而出顯為難，意實幽玄。而通玄不易，自菲深詣圓極。久淹經文者，無繇措手，今溥常法師，運大悲心，伸妙手眼，其始也繪圖，揭示全經品卷，說明七處九會，四分五周，瞭若指掌。其次也提綱，節略經文疏義，稱性發揮，明如日星，俾彼聞者，芟一丸而具聞眾氣，嘗一指而全鼎皆知，類天池之一滴，味具百川，猶帝網之千珠，光含眾影，意甚明而斑斑可考，言雖簡而處處指歸，為憐三尺女，不惜兩莖眉，真乃血筆肝文，婆心熱語已也。而又殷勤征序，予何敢以不文辭，爰述之以為樂法者勸。佛生二千九百五十八年歲在庚午，彌陀聖誕後二日四明觀宗寺卓三諦閑述於退隱之密藏居。^①

諦閑老法師交待了此書創作因緣及書之卷目，鄉紳羅傑則序出了此書精彩之處：

溥常法師智悲淵廣，行解圓證，寢饋功深，由賅返約。徇高足沙門之請，撰綱要淺說，索序于餘。受而讀之，其書移圖冠首。分周處會，若網在綱，經文義疏，撮並大要。分析顯豁，重重華藏。約為生佛心源，賢聖智身，各顯度人神變。論漸則曆階五位，述頓則立證菩提。洵初學之明燈，暗室之朗月也。是經顯密圓整，途開頓漸，何以征之？……^②

由眾人序可知，此書是近代佛教界裡一本言簡意賅、框架分明的《華嚴經》之提綱挈領的著作，對瞭解《華嚴經》大旨有入門之功矣。

三、《大方廣佛華嚴經綱要淺說》與禪淨思想

《華嚴綱要淺說》貫通華嚴，擇其重點，唯有闡發。溥常法師學通內外，儒釋道皆得，禪淨雙修，融匯諸宗。他說法隨手拈來，釋經孔老均可論道。他認為：

^① 《大方廣佛華嚴經綱要淺說》，諦閑序，上海佛學書局，1936年5月版。

^② 《大方廣佛華嚴經綱要淺說》，吳杰序，上海佛學書局，1936年5月版。

凡此諸華嚴行者，當務企及，庶不負先聖垂教引發之深也。一部《華嚴經》，“總而論之，前三十八品，自眾集標宗，舉果勸信，以曆五位，證二覺。而卒於離世間品，同塵不染，始自凡夫，終至成佛，乃修行證果之真範。最後一品，本末圓該，深固幽遠，如來入定放光，真常獨露。十方新眾來集，默契如如，廓爾忘緣，德用無涯，為一經之統要。及善財南遊，跡示實行，依前法體以重明，前則詮示法門，此欲體而行之，體之之要，在於默得。不涉言詮，如諸知識，多見於動容之間。十住德雲比丘，于別山徐步經行，以示寂用不二。十行善見比丘，于林中經行，以示妙行無住。……無盡事相，從微至著，皆欲默體，不涉言詮。就中有言，特緒餘耳。蓋言可詮道，終不能盡道，故孔氏云：言不盡意，立象之以盡之，而祖師門下，猶以為未也。撥去名言色相，而獨得於拈槌舉拂之際，恰似良馬見鞭影而走，當時臨濟遭黃檗三頓痛棒，至今兒孫遍天下，即此可以想見矣。末法六和僧伽，立志向道，求其真參實悟，須於五十三知識法門，刻苦研究，親歷其聖境焉而後可。”^①

這是舉維摩詰居士默言之事例，說明曆五位元，終二覺，至成佛之境界。融華嚴法界與臨濟宗的頓悟法門，語言色相，皆為虛妄，故“默契如如，廓爾忘緣，德用無涯，為一經之統要”。又與孔子不盡意說相配，其目的就是要人去掉名言色相，提醒出家人要去真參實悟，不要做表面功夫。

華嚴經的《普賢行願品》是普賢菩薩根本大願之表現，普賢菩薩以“不為自己求安樂，但願眾生得離苦”之願力，激勵佛教徒們努力奮鬥，恒順眾生。溥常法師對《普賢行願品》非常讚歎，認為：“大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品，由唐貞元年間般若三藏譯成，入法界品四十卷中之最後一卷，為華嚴之關鍵，特附於八十卷之末。”^②他對“大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品”經名做了解說：

四域相傳云，普賢行願贊為略佛華嚴，大方廣佛華嚴為廣行願贊，以今合而觀之，理實然也。大等七字，照前解不思議解脫境界，即所入也。心言不及，為不思議。作用雖障為解脫，智造分域為境界。普賢行願即能入也。

^① 《大方廣佛華嚴經綱要淺說》，第 45-46 頁，上海佛學書局，1936 年 5 月版。

^② 《大方廣佛華嚴經綱要淺說》，第 47 頁，上海佛學書局，1936 年 5 月版。

德用善順為普賢，造修希求為行願。入之一字通能所，心智契合為入也。品類也，入等十六字，是此一類之義也。

“四域”者，即佛教所說的南瞻部洲，東毗提訶洲，西瞿陀尼洲，北拘盧洲之四大洲之佛教的世界。經云：

譬如大海有四熾然光明大寶。此四種寶悉能消竭大海無極之水。何等為四？一、名日藏光明大寶，二、名離潤光明大寶，三、名火珠光明大寶，四、名究竟無餘光明大寶。佛子！若大海中無此四寶，四域天下、金剛圍山乃至非想、非非想處皆悉漂沒。^①

又說：“其佛世界，七寶合成，眾寶莊嚴；其土圓滿，離垢清淨，寶網羅覆，金剛圍山周匝圍遶。有十萬億那由他四域天下：或有天下清淨，眾生亦淨；或有天下不淨，眾生不淨；或有天下淨不淨雜，眾生亦雜；或有天下清淨，一切眾生，善根具足，無諸疾患。”^②溥常法師指出了《普賢行願品》和《華嚴經》的關係，前者是全經的濃縮，後者是前者的擴展，這是從精神與實踐的層面來解說兩者之間的關係。從能所關係上講，“不思議解脫境界”是所入，有了障礙才要解脫，有了智慧才有不同境界，這些都由“心”所決定，心是難以名狀的，故曰“不思議”。“普賢行願即能入也”，能者是外在的表現，普賢菩薩有“佛德”之善，行願在修與求，這是踐行者，故精神與實踐的統一最後集中在一個“入”字，“心智契合”是最完美的結合。溥常法師通過解說經名與品名，將《華嚴》與《普賢行願品》作了精深闡述，指出了整部《華嚴經》說到底就是強調的精神與實踐統一之“入”的關係，主動與被動的“能所”關係，就是普賢菩薩內在與外在協調與適應，“不思議”是心靈層面最高境界，“佛德”則指導著宗教實踐。他又說：

此長行雲：十大願王，具足圓滿，一經耳聞，功德無量。若有深信受持，受持讀誦此願王者，住世無礙，如空中月出於雲翳，是人臨命終時一切時，引導其前，一剎那頃即得往生極樂世界，親見阿彌陀佛、文殊彌勒等，及十方來集諸菩薩、舍利弗等聲聞，並天龍八部諸世主等，大眾聞佛所說，

^① 東晉天竺三藏佛跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》卷第三十五。

^② 東晉天竺三藏佛跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》卷第五十二。

皆大歡喜，信受奉行。^①

普賢菩薩是十大願王，為成就如來功德而廣修一者禮敬諸佛，二者稱讚如來，三者廣修供養，四者懺悔業障，五者隨喜功德，六者請轉法輪，七者請佛住世，八者常隨佛學，九者恒順眾生，十者普皆回向之十種大願。溥常法師指出了十大願的功德不僅僅是耳聞之後即可得無量功德，更重要的是在於信仰持守，亦即奉行十大願，就可在命終時得阿彌陀佛、文殊彌勒等接引，往生西方世界。這是將傳統佛教的淨土思想與華嚴思想融合起來，庚續了華嚴圓融精神，具有極其重要的現實意義。他又指出：“是人臨命終時最後剎那，諸根敗壞，一切親屬威勞寶藏，無復隨從，惟有願王，不相舍離，于一切時引導其前，一剎那頃即得往生極樂世界，親見阿彌陀佛、文殊、普賢、觀音、彌勒諸菩薩圍繞，其人自見坐蓮華中，蒙佛授記。得授記已，經無量劫，利益眾生，不久當坐菩提道場，成正覺，轉法輪，能令佛剎塵數眾生發菩提心，隨其根性，教化成熟，盡于未來際劫，廣能利樂含生。”^②淨土有東方淨土、西方淨土以及華藏嚴淨土等等。東方藥師淨土，有日光、月光兩大上首菩薩和八位大菩薩相伴引導眾生進入淨土世界。西方阿彌陀淨土，以眾生之業法決定往生極樂。華嚴淨土以十大願王伴隨眾生，遠離穢惡，進入西方安養華藏世界。普賢願王不舍眾生，引導眾生剎那得入，眾生坐蓮花中，得佛授記，在菩提場中獲得正覺，轉大法輪，這是多麼美妙的事情，更重要的是，進入了西方華嚴淨土的眾生，仍然在踐行普賢大願，發菩提心，于未來劫利樂含生，又是一件偉大事業。溥常法師特意將華嚴淨土與彌陀淨土作了比較，他說：

然是經專顯毗盧境界，云何必以極樂為歸宿。蓋阿彌陀一名無量光，毗盧遮那此翻光明遍照，同一體故。於一體中，非去來故，要亦不無去來者。

《起信論》云：眾生初學是法信心怯弱，如來有勝力方便，專念阿彌陀佛，所修善根，皆回向發願往生，即得見佛不退。上根利智，了得自性彌陀，全顯唯心淨土，舉一法身，攝無不盡，故四種念佛，以寶相為究竟。然理雖頓悟，事須漸修，如華嚴教旨，十住初心，即同諸佛；五位進修，不無趣向；未臻妙覺，階次宛然；至於十地，始終不離念佛。此土行人，縱能伏惑發悟，未證無生，寧逃後有，不依佛力，功行難圓，必待回向樂邦，親蒙授記，淨諸余習，成滿願王。於是知此經以毗盧為導，以極樂為歸。

^① 《大方廣佛華嚴經綱要淺說》，第 47 頁，上海佛學書局，1936 年 5 月版。

^② 《大方廣佛華嚴經綱要淺說》，第 48 頁，上海佛學書局，1936 年 5 月版。

既觀彌勒，不離華藏，家珍具足，力用無邊。蓮池老人真為我末法縉流模範，專門提唱淨土老實念佛，加以華嚴教觀薰修，助發一乘智境。觀經云：上品上生，必讀誦大乘方等經典，即此意也。華嚴為諸經冠，稱普賢為法長子，以普賢行願功德力，尚且求生西方，親近彌陀，末世業障凡夫，可不深長思焉。我佛願行經劫海，證此難思解脫門。慶倖見聞充法喜，普度含靈報佛恩。以此功德皆回向，冤親平等體乾元。三途八難息痛苦，同登華藏禮慈尊。^①

毗盧遮那大日如來的最高境界仍然體現在極樂淨土，這是學佛者的必然之路。極樂淨土本是阿彌陀信仰特點，溥常法師將華嚴淨土歸於極樂，這是從體上看，因為阿彌陀有無量光，毗盧遮那佛是光明遍照，兩者都有發光特點，所以它們應是一體的。既為一體，原本就是存在，沒有來去之別。修阿彌陀佛者，重在利養善根，依勝力方便，生不退心，得自性彌陀，顯唯心淨土，終極目的是與佛等齊。修華嚴淨土者，以十住階次，依勢修行，達於十地，與佛等同。溥常法師特別指出，不管是彌陀淨土還是華嚴淨土，都重在念佛一法，彌陀淨土的四種念佛與華嚴十地的一心念佛，都是成佛之階梯與所依。娑婆世界的眾生，只想去惑不去證生，不依靠佛的力量，功行不可能圓滿，但是念佛證成，還要依賴回向，加持眾生，最終完成普賢大願，這就是華嚴淨土為什麼如此看重普賢願力的原因，並在毗盧遮那佛導引下，回歸極樂淨土。毗盧遮那與彌勒菩薩有一樣的功力，都是得佛授記的未來佛，眾生見到彌勒就是華藏世界在心，是將佛教家珍攝藏於心，可以得到包括回向之力無窮力用。明代蓮池老人是提倡淨土的大家，他不僅要人老實念佛，還強調要用華嚴教觀薰修，以此來增強助力，早達一乘究竟境界。溥常法師最後強調，彌陀經典要人誦讀大乘經典，《華嚴經》是諸經之冠，兩者相通。普賢是華嚴淨土代表，發菩提心，求生西方，與阿彌陀親近，故學佛之人不可輕視普賢，行願王力，同登華藏世界。

溥常法師在《華嚴綱要淺說後序》說：

我佛如來說經有小大不思議解脫者，《淨名》也，《華嚴》也。此之解脫，既云大不可思議，即是非思量言議之所企及。所以清涼判此，乃圓教中之別教一乘，為事事無礙法界也矣。試觀海雲比丘，住海門十二年，以大海

^① 《大方廣佛華嚴經綱要淺說》，第 48 頁，上海佛學書局，1936 年 5 月版。

為其境界，時彼海中蓮花座上如來，申右手摩頂，演說此普眼法門，受此讀頌，憶念觀察。假使有人以大海量墨，須彌聚筆，書寫此一品中一門。一門中一法，一法中一義，一義中一句，不得少分，何況令盡。溥常述此《綱要淺說》，安敢於佛法大海中沾一滴，實迫于諸子食請，及近世潮流所趨向，歐風東漸，有唯心唯物之派別，以我毗盧如來成道，首說此經，性相圓融，廣大悉備，法界緣起理實因果不思議諸宗，堪為科學家之歸宿，始知大無畏神者，惟恐我佛陀一人故作此引導火線而已。……^①

溥常法師指出，《淨名》與《華嚴經》同為不可思議經典，唐代澄觀（清涼）判他們都是圓教中的一乘別教，屬於四法界中的事事無礙法界。不思議解脫境界，不能用思想和言語來表達，就像無邊大海，廣大悉備，不缺不失。溥常法師撰寫此書，一是受眾人之請，為大家寫書，將圓教普眼法門，提綱挈領述出普及世人。更重要的是，佛教面對近代中國社會和思想界的巨大變化，歐風東漸，西方觀念和價值觀、科學技術發展，已經引起中國人觀念的變化，就哲學而言，唯物與唯心之爭，始終是近代中國思想文化界爭論熱點，也影響了對佛教看法。這部書就是要從性相圓融角度來化解唯物和唯心的認識，以華嚴宗特有的法界緣起之圓融觀，說明理實因果不思議法門不僅可以超越科學，還可以給科學家找到歸宿。

四、華嚴教育思想

1928年9月1日報恩佛學院創辦，溥常法師一直擔任主講兼院長。在《報恩佛學院章程》的第四“職員”條有：“一、本院設院長一人，主持全院事務。二、主講一人，商承院長，監理院中教務事宜。”^②由是可見，溥常法師是佛學院主心骨，學院大小事情都由他一人負責。又在第五“課程”條規定：“本院課程以賢首、慈恩教義為主，其他科學哲學為輔。”“賢首”即華嚴異名，“慈恩”，即唯識異名，佛學院將華嚴教義列為主要課程，可見華嚴學在法師心目中的地位。溥常法師還在《報恩佛學院院刊序》中指出：“我佛釋迦世尊，闡以第一義諦示人。最初闡揚華嚴大教，小根聾啞，未堪所聞。經歷四時之淘汰，究竟法華會上，極暢本懷，開三乘之權，顯一實之道。”^③這是溥常法師採用了華嚴宗判教觀，旨在說明報恩佛學院

^① 《報恩佛學院院刊》，七塔報恩佛學院院刊編輯部。佛曆二九六三年、1936年10月出版。寧波鈞和印刷股份有限公司。

^② 《報恩佛學院院刊》，第1頁。七塔報恩佛學院院刊編輯部。佛曆二九六三年、1936年10月出版。寧波鈞和印刷股份有限公司。

^③ 《報恩佛學院院刊》，第1頁。七塔報恩佛學院院刊編輯部。佛曆二九六三年、1936年10月出

在教理方面的突出特點。華嚴或賢首判教，分為五教，即(1)小乘教（唯說眼、耳、鼻、舌、身、意六識為心），(2)大乘始教（說八識阿賴耶的，如《唯識論》），(3)大乘終教（說現象差別法不外乎真如的，如《大乘起信論》與攝論派等），(4)大乘頓教（進一步說妄心妄境俱空，僅一真心朗然，如《維摩詰經》等），(5)大乘圓教（更進一步說森羅萬象的差別現象，不外乎朗然一心的顯現，如《華嚴經》）。按華嚴宗的說法，佛教史經過小、始、終、頓，最後到華嚴圓教，所以溥常法師是按華嚴宗判教順序來闡明佛教史和理解佛教發展過程的。

在佛學院開學一周年紀念會上，溥常法師除了稱讚大家沐浴法水外，又強調：“對於華嚴大教，人人都能明瞭，個個都能講解，智並文殊，行齊普賢，這是多麼欣幸的事情啊！”^①文殊主智，普賢主行，“智並文殊，行齊普賢”，這是佛教教育講的解行並進或學修一體，這種教育思想，直到現在仍為中國各地佛學院所提倡。他認為佛學院學生，“照這樣功無間斷的幹下去，那毗盧佛果的位子，還怕弄不到手嗎？”^②在佛學院第四期放暑假會上，溥常法師又一次強調了佛學院宗旨和學習華嚴重要性。他說：“本院宗旨是以造就弘法利生的人材為宗旨，所定的課程，是以賢首宗為主體，兼授普通科學。……宣講《大方廣華嚴經》大部，已經有二年之久。現在正講〈入法界品〉四分中為依人證入成德分三分中為流通分的時候。每天在學中叫了幾個學員來複講，但都能現菩薩身，登蓮花師子之座。種智圓明，分燈傳燃，這都是在過去劫中就薰習了這種善根，所以承蒙毗盧遮那威神的加被，故能令法界眾生都能沾法雨的滋潤，而增長了善芽。有了這樣很深的知見，雖然得不到位後的普賢，但位前的普賢已了了無疑了。”^③溥常法師一再強調華嚴教育在佛學院教育中重要性，不僅親自將一部數十萬字的華嚴大經講了二年還沒有講完，而且還要求學僧在課堂上複講，可見他已經摳得非常細了，遠不是一般佛學院僅作為概論性質課程，而是成為真正的主修課。按照他的這種講課方法，對學僧理解華嚴學肯定會有很大好處，最終會培養出“位後普賢”，也會“種智圓明，分燈傳燃”。

版。宁波钧和印刷股份有限公司。

^① 《本院第一周年纪念溥常老法师训词》，《报恩佛学院院刊》，七塔报恩佛学院院刊编辑部。佛历二九六三年、1936年10月出版。宁波钧和印刷股份有限公司。

^② 《本院第一周年纪念溥常老法师训词》，《报恩佛学院院刊》，七塔报恩佛学院院刊编辑部。佛历二九六三年、1936年10月出版。宁波钧和印刷股份有限公司。

^③ 《本院第一周年纪念溥常老法师训词》，《报恩佛学院院刊》，七塔报恩佛学院院刊编辑部。佛历二九六三年、1936年10月出版。宁波钧和印刷股份有限公司。

五、實踐華嚴精神

溥常法師對華嚴學嫺熟，還體現在他的日常行事之中。他明顯地接受華嚴學說，並把華嚴學用於日常說法之中。

1935 年農曆 9 月 21 日，七塔寺 200 余人分班站立，維那呼悅眾師，鳴引磬，迎請溥常和進禪堂。溥常舉香板云：^①

般若如大火聚，觸之便燒，又如清涼地，四面皆可入。七塔禪堂，今日宏開般若洪爐，煅煉法界聖凡。正所謂十方同聚會，個個學無為；此是選佛場，心空及第歸。

惟願兩序大眾，同心努力豎精進幢，披辱忍鎧，舉起金剛王寶劍，一超直往菩提正路行將去！

《華嚴經》說：“以般若波羅密為母，方便善巧為父。”溥常法師上禪堂起香法語，用般若來作開場白，是說明佛教智慧博大精深，能度有情人。接觸佛法，了知般若，即得解脫，入清涼地，七塔寺作為選佛場，其“般若洪爐”必能將眾生有情度脫，“心空及第歸”，但是佛性自具，所以“一超直往菩提正路”，還要眾人豎精進幢，拭金剛王寶劍磨礪方得。

10 月 14 日坐香之後即開始在禪堂，圍爐打坐，溥常貼單云：“十方高人聚會，不分人我彼此，同是一真法界。雖然如是，即今貼單，成為世諦流布，又作麼生道？《法華經》云：“是法住法位，世間相常住。”^②貼畢復位。舉如意云：“恭喜兩序大眾，謹遵六和遺訓。奮發無畏精神，豁開頂門正眼。”^③然後下座。佛教講眾生平等一如。華嚴宗認為，無二曰一，不妄曰真，交徹融攝，故曰法界。諸佛平等法身，從本以來，不生不滅，非空非有，離名離相，無內無外，唯一真實。不可思議，是名一真法界。世間相本來就存在，並不缺少，所以世界一切萬法都是常相，常顯世間。兩序大眾皆是平等之人，只要人人精進，都能“豁開頂門正眼”，得大智慧。溥常法師的華嚴學問達到了運用自如的境界。

六、時人的評價

溥常法師對華嚴的研究，在整個寧波地區影響很大。時人讚歎：“師能華嚴

^① 《七塔寺志》，張秉全主編，1994 年七塔寺出版。

^② 《七塔寺志》，張秉全主編，1994 年七塔寺出版。

^③ 《七塔寺志》，張秉全主編，1994 年七塔寺出版。

玄旨，其釋精到，一時奉為圭臬。”如民國《七塔寺志》的編纂者陳廖士曾作詩曰：^①

弘法來四明，駐錫到七塔。華嚴極微妙，寶如連城壁。
九會說四分，奧窔盡宣歎。善我參法喜，招我飯香積。
綿密人天消息通，誰能舍宅蠱禪宮。佛光照徹三千界，讚歎何須吾道東。
偶攜二客證圓融，參到華嚴大乘雄。一寸心波光弈弈，真如便出客塵中。

檀護永嘉趙柏頤曰：^②

性海心光處處融，宗風能暢辯能雄。千門萬戶從渠指，都在重重帝網中。
自注“師通《華嚴》，常以十玄六相課門徒，博辯宏通，在南北法筵中，
當為稀有事也。”

居士鄭伯煊(碧琅)曰：^③

一顆心光萬炬融，妙偈蓮舌灰百夫雄。然省識闍黎面，宛在毗盧性海中。
自注：“師能華嚴玄旨，其釋精到，一時奉為圭臬。”

溥常本人則和作趙柏頤詩曰：

華嚴法界盡圓融，參秀觀音道更雄。(明朝普陀觀音移此，名補陀寺。)
深入一門能澈底，塵塵剎剎在其中。

1934 年七塔寺崇壽橋拆毀，填寺前河造屋，溥常路過此，有感而發，作《吊崇壽橋並序》云：^④

崇壽橋中意自閑，兩邊塔涌列仙班。河沟彈指成街道，獨对华嚴解笑顏。
自注：“對面街名華嚴，餘於此寺講是經三年。”

① 《七塔寺志》，張秉全主編，1994 年七塔寺出版。

② 《七塔寺志》，張秉全主編，1994 年七塔寺出版。

③ 《七塔寺志》，張秉全主編，1994 年七塔寺出版。

④ 《七塔寺志》，張秉全主編，1994 年七塔寺出版。

七、結語

民國佛教是一個復興與燦爛時期，這時佛學風氣非常濃厚。中國佛教經歷隋唐盛世，宋代以後開始衰落，到了明清已經不再風光。進入民國，佛教界要求復興意識增強，但是對如何復興佛教，許多人都提出自己看法。例如太虛大師主張佛教要進行教理革命、教產革命和教制革命之三大革命。也有人提出，要想讓中國佛教重新興盛，就要回到隋唐佛教，而能夠代表隋唐佛教標誌，就是宗派佛教繁榮，在這個背景下，民國佛教呈現多種宗派復興情況，並且有代表性人物，如虛雲的禪宗，月霞等人的華嚴宗，弘一的律宗，王宏願與持松等人的密宗，歐陽竟無等的唯識宗，印光的淨土宗，諦閑的天臺宗等等。溥常法師緊趨時勢，提倡對華嚴教學一體化，同時又將禪與華嚴，以及與淨土圓融，走出了當代華嚴學新路，所以他對當代華嚴學研究是有地位的，他自己也對取得華嚴學成就感到滿意，認為一生“獨對華嚴解笑顏”。今天，我們在新世紀繼續提倡華嚴學研究，就是要沿著溥常法師思路，發揮華嚴思想圓融特點，圓融古今，圓融東西方，圓融教內外，最終創立新時代華嚴圓融一學，真正復興華嚴學。

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

華嚴專宗國際學術研討會論文集. 2014 / 陳一標主編.

-- 初版. -- 臺北市 : 華嚴蓮社, 2014.10

冊 ; 公分

ISBN 978-986-90427-4-1(上冊 : 平裝). --

ISBN 978-986-90427-5-8(下冊 : 平裝)

1. 華嚴宗 2. 文集

226.307

103019279

2014
華嚴專宗
國際學術研討會論文集

下冊

編審：論文集編輯委員會

主編：陳一標

出版機關：財團法人臺北市華嚴蓮社

發行機關：財團法人臺北市華嚴蓮社

地址：10056 臺北市中正區濟南路二段 44 號

電話：(+866-2) 2351-8333

傳真：(+866-2) 2321-8958

印刷公司：新店影印

出版日期：2014 年 10 月初版



財團法人臺北市華嚴蓮社

弘法・慈善・教育・文化