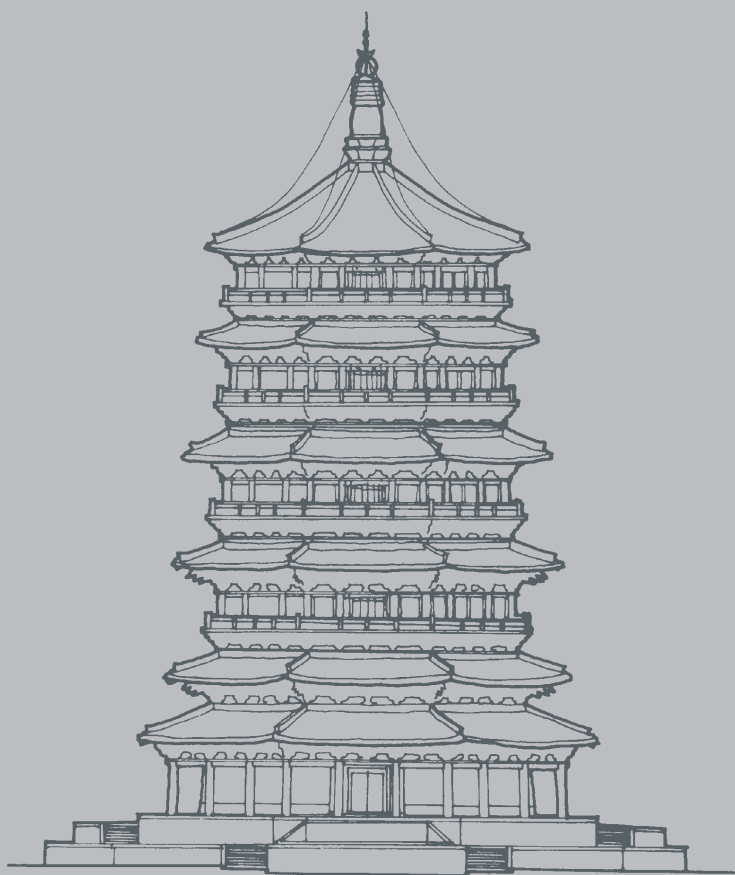


2022
華嚴專宗
國際學術研討會論文集

上冊



上冊 目錄

001-012	韓煥忠	南亭長老詩話
013-032	牟立邦	南亭法師與戰後中國佛教會的運作 ——功成不必在我的哲理實踐
033-062	陳清香	華嚴蓮社海印道場法會七處九會圖探討
063-084	陳英善	菩薩修證「無生法忍」的關卡 ——以不動地（ <i>Acalā-bhūmi</i> ）本願力為主
085-096	董群	中國思想史視域下的華嚴宗真空觀之分析
097-114	李萬進	圭峰宗密華嚴禪三教觀思想研究
115-136	伊藤眞	On <i>vāsanā</i> in Li Tongxuan's Huayan Thought
137-150	姚彬彬	華嚴與唯識思想徑路之分野 ——以華嚴學對唯識名相的新詮為視角
151-176	釋堅融	考釋〈普賢行願品〉的構成問題
177-194	崔紅芬	遼、夏遺存《華嚴經》相關問題考

下冊 目錄

195-208	吳國聖	西夏文《華嚴經·十地品》「世間技藝」考
209-234	陳俊吉	宋拓本《善財參問變相經》探討
235-262	黃惠菁	論宋代士僧對《華嚴經》的抄寫
263-314	邢東風	妙峰福登的傳記和遺跡
315-330	郭磊	新羅元曉及其華嚴思想
331-342	朴眞暎	Pojo Chinul (普照知訥 1158-1210) and Huayen Buddhism
343-358	高柏園	論方東美對華嚴思想的理解與詮釋
359-376	釋照澄	從阿德勒（Alfred Adler）個體心理學解析 華嚴五祖宗密的生命風格
377-392	周玟觀	圓鏡、玄鏡、水月鏡——華嚴鏡喻析探

南亭長老詩話

蘇州大學宗教研究所 教授
韓煥忠

摘 要

我們借助南亭長老的詩偈，可以瞭解到他的真實情感。作為一代高僧，他看到莊嚴美妙的諸佛菩薩形象，內心自然會湧起崇敬之意，感受到法喜充滿的歡欣。他對佛教經典的卓越理解，對佛教真理深刻、真切的體悟，對佛教後學、信眾和道友所給與的大力鼓舞，對父母和家鄉的思念之情，都時常形之於詩偈之中。南亭長老留下的詩偈並不多，但為我們瞭解到一位更為真實、全面和具有豐富情感的南亭長老提供了素材。

關鍵詞：南亭長老、詩偈、讚頌、理解、體悟、鼓舞、思念

臺北華嚴蓮社的創辦人、近代華嚴宗大德南亭長老（1900～1982）並不以詩歌命家，其全集中也沒有設立專門收錄詩詞歌賦偈頌之類作品的卷冊，但是我在通讀他的自傳時，從中摘錄其詩詞偈頌卻達數十篇之多，由此可知此老亦頗精於此道。我們借助南亭長老的這些詩歌偈頌，既可以約略窺見他對諸佛菩薩的讚頌，對佛教經典的理解，對佛教真理的體悟，對教內事務的應酬，對父母家鄉的思念，由此瞭解到他內心深處的真實情感，從而體會到在他博大精深的華嚴思想背後，有一個真實而偉大的人格作為有力的支撐點。

一、對諸佛菩薩的讚頌

作為一代高僧，南亭長老看到莊嚴美妙的佛菩薩的形象時，內心自然會湧起非常真切的崇敬之意，感受到法喜充滿的歡欣。在特定機緣下，他的這種崇敬和歡欣就會轉化為讚頌諸法菩薩的詩偈。如 1975 年 1 月 26 日，他為信徒題觀音畫像三幅，由此形成三首讚頌觀音菩薩的詩偈。

其一云：「楊柳枝頭甘露水，灑向人間潤焦枯，淨潔清涼輕溫軟，潛化凡愚貪瞋癡。」¹我們雖然無法看到這三幅觀音畫像，但從詩偈內容，大致可以猜想到所畫的形象為淨瓶觀音。畫像中的觀音菩薩一手持淨瓶，一手持楊柳枝，做灑水之狀。南亭長老在這首偈頌中特別突顯了觀音菩薩手中所持楊柳枝頭甘露水的神奇功效，認為觀音菩薩揮動楊柳枝，將枝頭上的甘露水灑向人間，可以有效地滋潤世間人們焦灼、乾枯的心田。因為觀音菩薩所持楊柳枝頭的甘露水是淨潔的、清涼的、輕柔的、溫和的、柔軟的，所以世間的人們只要是一獲沾溉，便能洗去身上的污垢、熱惱、重濁、煩躁、剛強，在不知不覺中就可以化除凡夫愚癡眾生的貪婪之念、嗔恨之意、愚癡之心。在筆者看來，中國人都是重視實際功效的，中國人對觀音菩薩的崇拜，正與楊柳枝頭甘露水的這種神奇功效密不可分。

其二云：「一枝一葉總關情，正是菩薩普濟心，楊枝一滴甘露水，散作山河大地春。」²南亭長老的這首讚頌觀音菩薩的詩偈較之第一首似乎又深入了一層。觀音菩薩所持楊柳枝頭的甘露水為什麼具有「潛化凡愚貪瞋癡」的奇特功效呢？南亭長老認為，這是因為觀音菩薩對人間充滿了關愛之情，即便是非常細微的一枝一葉，無不牽動著觀音菩薩對人間眾生的關懷，這正是觀音菩薩具有普濟眾生之心的體現。觀音菩薩揮動楊柳枝，將枝頭的一滴甘露灑向人間，給山河大地帶來了吉祥安康，蒙上了無邊的春色。這首詩偈闡明了楊柳枝頭甘露水具有神奇功

¹ 南亭：《南亭和尚自傳》，第 419 頁。

² 同上。

效的根源，即觀音菩薩具有一顆普濟眾生、關懷人間的慈悲之心，也就是大乘佛教所宣導的無緣大慈、同體大悲的那顆心。

其三云：「太息人間貪瞋多，多生惡習可奈何，安得菩薩楊枝水，灑向愚蒙解沉疴。」³楊柳枝頭甘露水既然具有如此神奇的功效，而觀音菩薩又是如此的慈悲普覆，南亭長老有感於世間眾生具有那麼多的貪婪和嗔恨，有感於世間眾生多生輪回中形成了牢不可破的惡習，故而向觀音菩薩發出祈請，希望觀音菩薩能揮動手中的楊柳枝，將楊柳枝頭的甘露水灑向人間愚癡蒙昧的眾生，以便能解除他們身上由貪嗔癡引發的各種頑疾和沉痾。這是南亭長老作為一代高僧大德所具有的慈悲之心的體現，他視民如傷，希望能像觀音菩薩那樣為世間眾生解除痛苦。我們說，南亭長老常持此心，其所修行者，即為觀音法門，即能普門示現以利益無量無邊眾生。

1976年11月27日，南亭長老收到《南洋佛教》寄給他的合訂本，他看到該雜誌刊登的佛像非常莊嚴，遂作偈以贊之。其偈曰：「百煉修成不壞身，六根宛具亦如人，光明照徹三千界，驚覺吾人識自真。」⁴佛身具足三十二相，八十種好，堅固無比，如金剛般不會變壞。按照印度佛教經典的說法，欲得佛身，須經過三大阿僧祇劫再加一百小劫的修行不退，始能獲致，因此南亭長老謂之為諸佛如來為「百煉修成不壞身」。佛身雖然難得，但其宛然具足眼耳鼻舌身意六根，與普通人極為相似，故而南亭長老謂其「六根宛具亦如人」。如果說前一句詩文意在高推佛身卓異的話，那麼此一語則又明確闡明凡夫有分。依據佛教經典的說法，一佛所教化之域，為一個三千大千世界，是故佛身放光動地，可以遍照其所教化的三千大千世界，以啟導此範圍的眾生聞佛所說，奉行佛之教敕，是謂「光明遍照三千界」。在南亭長老看來，我們看到佛像莊嚴，光明煊赫，自然會使我們肅然起敬，從而發現我們自心本自具有與諸佛一般無二的真如之性，由此發心向上，起而修行，直趣菩提，證成佛果。南亭長老此意，實即古德所謂銷文歸己之意也。

從上揭數首讚頌諸佛菩薩的詩偈來看，南亭長老對於外在的諸佛菩薩聖像雖然極盡恭敬崇仰之能事，因為這本來就是一名佛教徒的分內之事，但他更加強調在瞻禮聖像時能警醒自己，使自己發心修行，直趣無上菩提。我們說，這是南亭長老深受華嚴宗和禪宗的薰陶，重視發心修行，充分體現了中國佛教重視修持實踐的優良傳統。

³ 同上。

⁴ 同上書，第480頁。

二、對佛教經典的理解

在 1950 年代至 1970 年代的臺灣佛教界，南亭長老因為勤於講說《華嚴經》等各種佛教經典，故而有「經師」之稱。而他對佛教經典的卓越理解，在他所撰寫的偈頌和聯語中亦有體現。這些當然不是嚴格意義上的詩或偈頌，但在中國古代的語境中，亦可因其講究對仗平仄等事，與做詩具有高度的一致性，故而可以廣義的詩偈視之。

1950 年底，南亭長老與李子寬、居覺生、趙夷午、吳經明、孫張清揚諸居士商議啟建仁王法會，他負責校對《仁王護國般若經》，遂做偈讚頌該經。

其贊《仁王護國般若經》上卷云：「鷲峰勝處，聖眾雲奔，非空非有顯真乘。五忍成妙行。經寄明門，二諦化群生。」⁵釋迦牟尼佛在靈鷲山這樣殊勝的地方講說《仁王護國般若經》，無量無邊的聖眾從各地雲奔而至，都來聽宣如是無上奇妙的法門。釋迦牟尼佛在此經中講說了非空非有的中道妙理，顯示了真正可以運載眾生走向究竟、圓滿、終極解脫的方法。那些尚在十住、十行、十回向之位上修行的賢者，依教奉行，雖未能斷煩惱，但可以伏煩惱，由此證得伏忍；而那些登上初歡喜地、二離垢地、三發光地的菩薩信受佛教，隨順不疑，故得信忍；那些達到四焰慧地、五難勝地、六現前地的菩薩順菩提道。趣無生之果，由此證得順忍；那些進入七遠行地、八不動地、九善慧地的菩薩妄惑已盡，了知諸法無生之理，由此證得無生忍；修行至於十法雲地、等覺菩薩、妙覺佛果，諸惑斷盡，清淨無為，湛然寂滅，故名寂滅忍。南亭長老認為，為了證得五忍，十住十行十回向三個位次的賢者和十地位次上的聖者無不發心起修各種妙行；釋迦牟尼佛講說此經，即明確宣示，他是在運用真俗諦二諦教化眾生。

其贊《仁王護國般若經》下卷云：「般若功德，護國安邦，斑足同化普明王。帝釋慶重光。正法隆昌，五方降吉祥。」⁶南亭長老認為，佛教的般若智慧，具有護國安邦的偉大功能。當年斑足王即位，發誓要殺人間千王，已得九百九十九王，最後得普明王，恰足千數。普明王因曾聽受般若經故，請求斑足王放他回去齋僧供佛，三日後必來受死。不可思議的是，斑足王竟然同意了普明王的這一請求；更加不可思議的是，普明王回國齋僧供佛後，竟然遵守前言，前來受死。斑足王大為感動，普明王為其講說國土危脆、緣起性空之理，斑足王由此接受般若經，發願要弘護佛法。身為帝王而能以般若之智消除自心的貪、嗔、癡，百姓必蒙福佑，國家必然安定。對於蔣介石領導的國民政府播遷臺灣，借助複雜的國際形勢，

⁵ 同上書，第 164 頁。

⁶ 同上。

重新在臺灣地區穩定下來，南亭長老認為這是普天同慶的好事，中國佛教會也在臺灣得到恢復並開展工作，佛教的正法逐漸走上興隆昌盛的光明大道，東西南北中，五方普降吉祥。南亭長老在這首偈頌中借助《仁王護國般若經》所說普明王與斑足王的故事，表達了舉辦仁王護國般若法會志在為國祈福的意願，同時也對《仁王護國般若經》的基本內容進行了很精當的概括。

1960年3月1日，在春祭大典之際，臺灣佛教界決定誦讀《法華經》七日。期間南亭長老白天陪眾誦經，每晚講經《法華經》中的〈信解品〉，為此他撰寫一副對聯，對《法華經·信解品》的基本內容和思想傾向加以概括和歸納。其聯曰：「五十年捨父逃逝，嗟欣稚子知歸，足承家業；百千劫草庵稽留，且喜金山垂範，堪教佛乘。」⁷上聯的主要內容是借助《法華經·信解品》「窮子還家」的譬喻，講說普令眾生開示悟入佛之知見才是佛陀講經說法、教化眾生的本懷。在南亭長老看來，窮子當年捨父逃走，雖然經過了五十年漫長歲月，而且內心已經完全忘記了父親的模樣和家庭的狀況，但值得讚歎和欣慰的是，他最終在父親智慧的引導下，還是回到了父親的身旁，這一切都表明他是可以繼承父親的偌大家業的。南亭長老在下聯中一方面感慨某些佛教信眾只知追求小乘果位，長時間呆在暫供中途休息的草庵之中，不願繼續前進，另一方面又對大迦葉在靈鷲山以「窮子喻」表明自己相信大乘佛教感到高興，認為這一類的佛教信眾也是可以接受一切眾生皆能成佛的教法的。南亭長老的這一副對聯準確概括了《法華經》的核心觀念和思想傾向。

1962年3月上旬，南亭長老在臺中佛教會館主持法華講誦法會期間，為會館的大殿撰寫了一副對聯，內容還是《法華經·信解品》中的「窮子之喻」：「五十年辛苦伶仃，只為捨父逃逝；三千界塵坳躑躅，惟憐稚子無知。」⁸南亭長老在上聯中突顯了捨父逃走的惡果。窮子本是大富長者的兒子，擁有無數的家財，他原本可以過上極為富足的生活，但他不知何故，捨棄了親生父親而離家出走，從此流浪逃亡於他鄉，只能通過打零工的方式賺取一點辛苦錢勉強糊口度日而已。南亭長老在下聯中強調了佛不捨眾生，慈悲心重。大富長者之所以隱其殊勝之身，脫其珍御之服，現陋劣之容，著弊垢之衣，在塵糞堆積的三千大千世界中躑躅徘徊，就是因為他具有父親的慈悲之心，憐憫自己那個捨父逃逝淪為乞丐和傭工的親生兒子的愚昧無知。在這副對聯中，眾生的愚昧無知與佛祖的慈悲憐憫形成了極為鮮明的對比。

1975年8月19日，華嚴蓮社舉行中元法會，南亭長老雖然年事已高，但是仍然陪眾誦經，當時大眾可謂是海會雲集，共開二十三席，蓮社法席之盛，於此可

⁷ 同上書，第277頁。

⁸ 同上書，第298頁。

見一斑。南亭長老應邀為大眾開示，他講了「孝」之一字，並即席賦得詩偈一首。其詩云：「以孝治天下，相傳幾千年。而今歐風漸，老對碧雲天。」⁹自西漢惠帝以來，歷代帝王都標榜以孝治天下，朝廷希望能求忠臣於孝子之門，舉孝廉遂為入仕之門徑。中華民族重視孝道，歷傳數千年而不衰。但晚近以來，歐風東漸，老人逐漸成為保守的象徵，大家庭也被視為自由的阻礙，原來養兒防老變為老無所依、老無所養，老人們只能是愁對碧雲天而長歎了。印度佛教其實也很重視在家子女對於父母的贍養，但又非常強調子女出家之後對於在家父母的優越性，因此佛教在初傳中國時，經常會遭遇到士大夫們以不孝為藉口對佛教的攻訐。在以孝治天下、全社會普遍重視孝道的風氣引導之下，中國佛教逐漸變得極為重視孝道，出家為僧而無在家兄弟奉養父母，亦須分其衣鉢之資以為父母之奉養。除此之外，中國佛教中還湧現了為數眾多的宣講孝道的經典和儀軌，佛教由此與中土文化風俗和社會生活融為一體，實現了自身形態的中國化。西方平等、自由、民主觀念傳入中國並得以盛行之後，中國的孝道觀念受到無窮的批判，大有瓦解冰消之趨勢。南亭長老在此提出了或者說觸及到幾個大問題：西方觀念盛行，中國人的養老問題怎麼解決？在新的社會觀念體系下，傳統佛教應該如何弘揚？中國固有的孝道觀念如何實現自身形態的現代化？如此等等，都非常值得人們深入思考下去！

南亭長老的這些詩偈高度凝練，很好地概括了《仁王經》《法華經》等佛教經典的基本思想和主要旨趣，而且能在中國文化的語境中展現佛教經典的意義生成，故而表現出非常博學、通達而又信仰極為虔誠的特徵。

三、對佛教真理的體悟

南亭長老自幼出家，終生講經，沉浸佛法之中，深受佛法薰陶，故而對佛教的真理有著非常深刻、真切的體會和領悟，並時常形之於詩賦偈頌之中。

1960年5月16日，南亭長老夜間醒來，忽然想到對華嚴蓮社納骨堂應有祝願偈，他就先在心中構思了一首詩偈，然後披衣起床，書寫下來：「一真靈性渾無住，白骨千年此地藏。醒卻癡迷歸去也，好乘佛力往西方。」¹⁰華嚴宗五祖圭峰宗密將人的本性歸結為一切有情眾生本來就具有的「無始以來，常住清淨，昭昭不昧，了了常知」的「本覺真心」¹¹，即「不生不滅，不增不減，不變不易」的「一真靈性」¹²，也就是我們每一個人都具有的那個空靈之性。南亭長老認為，人們只

⁹ 同上書，第434頁。

¹⁰ 同上書，第283頁。

¹¹ （唐）宗密：《原人論》，《大正藏》第45冊，第710頁上。

¹² （唐）宗密：《原人論》，《大正藏》第45冊，第710頁中。

要還沒有從生死的煩惱之中徹底解脫出來，那麼這個一真靈性就是渾然無住的，即處於永恆的六道輪回之中。當一期報盡之時，一真靈性會繼續流轉下去，剩下的那具屍體，也就變成了一副白骨，安放在華嚴蓮社的納骨堂中，也許可以留存一千年之久吧。南亭長老所期望的，是那個一真靈性，能夠從有生之時的癡迷中醒悟過來，回復到自己的本然狀態，並且乘借阿彌陀佛的願力，往生到西方極樂世界中去。正如大家所知的那樣，南亭長老是「教演華嚴，行歸淨土」的，他這首詩偈就是他以華嚴教法引導眾生歸於淨土的實際體現。

1962年4月23日，《香港佛教》雜誌準備出一期禪宗專號，為此向教內外的僧大德和專家學者徵集相關文稿，南亭長老寄去一首絕句。其詩云：「拈花一笑話當年，百草頭邊見性天。生死涅槃俱不是，未忘人我莫談禪。」¹³釋迦牟尼佛在靈山法會上，拈花示眾，眾皆默然，唯有摩訶迦葉破顏一笑。釋迦牟尼佛說：「吾有正法眼藏，涅槃妙心，實相無相，微妙法門，不立文字，教外別傳，付囑摩訶迦葉。」¹⁴這便是當年禪宗成立的因緣。其實佛性無處不在，即便是在百草頭邊，人們可以發現本自具足的天然佛性。佛性既不是生死流轉，也不是涅槃寂靜。在南亭長老看來，如果人們在內心之中還存有人我之念的話，那麼還是不要談禪為好。這首詩偈準確反映了南亭長老無論是講經說法，還是念佛參禪，都主張一定要真切篤實的修行風格，他深知禪宗末流的危害，嚴防自己與徒眾們產生空腹高心的盲目自信，真可謂慈心一片，展露無遺。

1974年1月23日，南亭長老睡前偶得一偈：「萋萋芳草盡含珠，霧露當窗見也無，一俟東君推日出，曉風吹醒溪頭蘆。」¹⁵南亭長老從日常生活經驗中觀察到，草地上的萋萋芳草，每一片葉子上都含有一顆顆晶瑩發光的露珠，這表明室外空氣中具有豐富的露水，但人們推開窗子向外觀看時，卻看不到雲霧露水的存在。次日早晨的太陽出來之後，溪頭的蘆芽一定會在迎面拂來的曉風中逐漸蘇醒過來。南亭長老也許是要告訴我們，禪機無處不在，似無實有；但如果心生執著，雖有卻無。這裡的關鍵是，眾生必須要有自心的覺醒。

1975年8月間，已屆七十五歲高齡的南亭長老仍在孜孜不倦地研讀清涼澄觀的《華嚴經大疏鈔》，晚間靜坐，念誦聖號，也許受到經文的啟發，他撰寫了多首詩偈。如10日他在晚坐後自念曰：「生死流轉苦，繫於貪瞋癡，名號曰三毒，潛伏眾生心。」¹⁶以眾生內心貪瞋癡為生死流轉的根本原因，本是佛教的一般常識，南亭長老此偈只是表明他對此具有真切的體會。11日他在晚坐中自稱「無進步，

¹³ 南亭：《南亭和尚自傳》，第301-302頁。

¹⁴ （宋）悟明：《聯燈會要》卷一，《叢新續藏》第79冊，第14頁上。

¹⁵ 南亭：《南亭和尚自傳》，第402頁。

¹⁶ 同上書，第433頁。

唯念觀音聖號以攝妄心」「貪唯欲最甚，生物皆有之，逆風持火炬，雖死甘如飴。」¹⁷這是再一次真切地意識到貪欲的毒害。13 日他陪眾誦《法華經》，賦詩偈二首云：「慚愧為上服，僧尼當奉持，僧尼無慚愧，死當墮泥犁。」「諸法空為坐，學佛之根本，不能實現空，則與凡夫等。」這兩首詩偈是他對慚愧和諸法性空的真切體會。15 日他去智校視察，返回蓮社後繼續閱疏鈔等書，晚坐兩小時，感覺頗好，賦詩云：「大慈悲為舍，以之蔭群生，身體而力行，庶不愧為僧。」¹⁸這是對慈悲的讚頌。17 日他依然還在閱疏鈔，晚坐的感覺也很好，遂賦詩云：「我今戒習氣，百害無一利，口業尤清淨，須堅強意志。」「懈怠亦是賊，盜我精進寶，人無精進心，萬事無一得。」¹⁹習氣和懈怠是精進修道的障礙，南亭長老對於克服這兩種障礙已經具有十足的信心。22 日南亭長老與妙然法師談起某僧迷於聲勢煊赫之人，殊不知法律之前人人平等，他賦詩云：「迷信權力大，終遭五月刑，身敗名裂矣，空自怨尤人。」²⁰詩中充滿遺憾和憐憫之意。31 日他在洗浴時感悟到：「清淨八德池，法水湛然滿，浴我貪瞋癡，長我智慧遠。」²¹舉足下足之時，都歸於佛法義理，此正是普賢菩薩常以法化自我莊嚴之本意。這些偈頌所說的道理都非常平實，遣詞造句也很樸實，給讀者一種水落石出般淨潔和肅然的感覺，反映了南亭長老閱盡繁華、直顯本真的心理境界。

也許是真的很老了，從這一年始，南亭長老對人生易老的感悟強烈起來。如 1975 年 12 月 31 日，他賦詩云：「一年容易似雲煙，學道無成愧此生。鬚髮浩然頭罩雪，深慚馬齒老更侵。」²²時間就像雲煙過眼一般，真是過得太快了，轉眼之間，一年就將成為過去，南亭長老覺得自己年紀這麼大了，修學佛道雖然很認真刻苦，但仍然是無所成就，他認為有負此生。他看看鏡子中的自己，鬚髮浩然，頭上猶如罩上了大雪一般，他對自己白白地活這麼大年齡，徒然地如此衰老，感到慚愧不已。南亭長老是他那個時代著名的「華嚴宗大德」，不僅著作等身，而且功德巍巍，受到教內外的廣泛尊重，這首詩偈反映了他內心謙虛和虔誠，讀之益增後來之傾慕。再如 1976 年 1 月 6 日他在日記中說：「近來，不是這兒麻，就是那兒痛。老病侵尋，不再交際應酬。居士會七周年紀念，硬是沒有去。」²³並賦詩一首云：「流水韶華年復年，花開花落幾變遷，侵尋老病意中事，唯有念佛與參禪。」²⁴就在年復一年的重複中，在花開花落的迴圈中，人生的韶華，那美好的

¹⁷ 同上。

¹⁸ 同上。

¹⁹ 同上。

²⁰ 同上書，第 434 頁。

²¹ 同上。

²² 同上書，第 445 頁。

²³ 同上書，第 446 頁。

²⁴ 同上。

時光，就這樣不知不覺地成為永恆的過去，而人類的生活也經歷著諸多的滄桑變化和遷流不息。對於衰老和病痛接踵而來的侵蝕，南亭長老是有充分的預料的，他深知只有通過念佛往生淨土和參禪悟明真性才能幫他度過這些必不能免的人生災難。

俗話說，真僧只說家常話。南亭長老終身沉浸佛法之中，自然會有許多真實的受用和體悟，但他從來都不故弄玄虛，玩弄光景，而是在日記中，將自己的體悟以非常樸實的語言敘述出來。因其本來就不求知於人，故而亦不畏人知。又因其具足自受用，故而亦可使閱讀這些詩偈的人得到真實的受用。我們說，南亭長老這些對佛教真理充滿體悟的詩偈，正是他對佛法具有真修實證和真實受用的基本體現。

四、對教內僧信的鼓舞

南亭長老作為華嚴蓮社的一代宗師，作為擁有眾多信眾的一代高僧，作為在臺灣佛教界擁有廣泛影響的「華嚴宗大德」，他在多種場合中，運用詩偈的形式，對佛教界的僧信予以大力鼓舞，引導他們於百尺竿頭，更進一步。

如 1964 年 3 月底，南亭長老考慮到自己的年事已高，為了將自己所傳承的泰州光孝寺法脈延續下去，決定傳法卷給成一、妙然、守成三位法師。他按照中國佛教界的慣例，分別為三位法師撰寫的傳法偈頌。當然了，傳法賦偈雖為例行故事，但也很有講究，偈頌的內容不僅寄託了傳法者對接法者的囑咐和期待，而且每一首四句偈頌的頭一個字連接起來，就是接法者的法號和法名。「成一法名瑞定，偈曰：成就妙功德，一行肅身心，瑞非無因有，定力啟其端。」²⁵南亭長老希望成一法師能夠成就奇妙的佛法功德，為此必須一心修行，在身心方面嚴格要求自己，修行成就的瑞象不可能無緣無故的顯現出來，必須借助於禪定之力才能開啟其端緒。「妙然法名瑞清，偈曰：妙理絕言象，然非斷滅空，瑞現千載事，清心一念中。」²⁶南亭長老叮囑妙然法師，奇妙的佛法真理是雖然不能述之以語言、描之以象狀，但卻不是斷滅的空無，修行成就的瑞像是流傳數千年之久的佛教的大事，其奧秘和要點就在於當下一念中使自己的內心保持清正平和，無有染汙。「守成法名瑞棲，偈曰：守此身口意，成就淨無為，瑞應華光現，棲神絕寬思。」²⁷南亭長老叮囑守成法師，一定要嚴格守持自己的身口意，以此成就三業清淨無為的功德，作為瑞應的華麗光芒就可以顯現出來，為此一定要將自己的心神安定在

²⁵ 同上書，第 325 頁。

²⁶ 同上書，第 326 頁。

²⁷ 同上。

超絕思慮之處。從這三首傳法偈頌中，我們可以體會到華嚴蓮社的一代宗師對後學的殷切期待。

1974年7月19日，許陳淨音居士為慶祝自己的七十壽誕，特意在臺北華嚴蓮社啟建觀音佛七，當時天氣極為炎熱，沒想到開堂之日忽然傳來颱風警報，下了一整天大雨，難耐的炎夏酷暑頓時轉化成清涼世界，參與的賓主們於是皆大歡喜，南亭長老應請開示，並賦詩一首表達祝賀之忱：「風警頻傳日，甘霖幸及時。經聲繞殿角，花雨散瓊芝。賓主南山序，精純百世師。君今七十壽，為汝祝期頤。」²⁸大意謂在颱風警報頻頻傳來之際，上天及時降下甘霖，消除了炎夏難耐的酷暑。與會大眾誦經的聲音在佛殿的每一個角落縈繞著，雨點像天花，又像瓊玉製成的芝麻粒一般散落在充滿熱惱的人世間。南亭長老應邀為大眾講解了南山道宣律師的《賓主序》，他再一次感受到古代的大德高僧對佛教經典義理的理解是多麼的精深而純正，由衷地讚歎道宣律師不愧為佛門的百世之師。從天降甘霖，到講經說法，這一切都是由於虔誠的許陳淨音居士為自己的七十壽誕啟建觀音佛七而發生的，可見這位老居士的功德是多麼殊勝，南亭長老祝願這位老人家能夠長命百歲。這首詩偈反映了臺北華嚴蓮社與信眾之間的關係無比親密，明乎此，我們也就不難理解華嚴蓮社為什麼能夠在臺灣佛教界歷經四世而依然是法席甚盛、法緣廣被了。

相對於南亭長老這樣的佛門耆宿來講，聖嚴法師自然要屬於臺灣佛教界的後起之秀了。1976年1月2日，南亭長老接到聖嚴法師的日語版博士論文《中國佛教之研究》，他對該論文的參考之富、用力之久極為讚歎，認為這是一部「傑作」，為此他特意賦詩一首，以表達自己的隨喜之意：「新書寄我自東瀛，想見為學用力勤，他日乘機歸國日，光明遍照九重天。」²⁹聖嚴法師新出版的大作從日本寄到臺北華嚴蓮社，南亭長老接到之後，發覺是用日語寫出的博士論文。南亭長老從文中徵引的文獻極為豐富想像到，聖嚴法師為了撰寫這篇博士論文，聖嚴法師一定是經過了長時間勤苦用功、刻苦讀書、深入研究、認真撰寫，才取得了如此豐碩的成果。他設想有朝一日，聖嚴法師乘坐飛機回到中國，在臺灣佛教界弘揚佛法，以其所學，一定能使佛法的光明普照於九重之天，為佛教帶來興盛和發達。我們知道，南亭長老是對聖嚴法師產生重大影響的高僧之一，他雖然不是聖嚴法師的師父，但對聖嚴法師出家、留學等諸多方面的支持，實不亞於自己的親徒。聖嚴法師將自己的博士論文寄呈南亭長老道席，實際上就是在向南亭長老表達自己的感激之意。而南亭長老的這首詩偈，自然也會給聖嚴法師以巨大的勉勵，對於他的歸國弘法可以產生無窮的鼓舞作用。

²⁸ 同上書，第409頁。

²⁹ 同上書，第446頁。

這幾首偈頌給我們提供了一個側面，我們可以從中瞭解臺北華嚴蓮社的法脈在南亭長老之後得以綿延的奧秘，瞭解到臺北華嚴蓮社自南亭長老以來對信眾擁有持續穩定向心力的奧秘，瞭解到臺北華嚴蓮社與諸多佛教道場擁有良好法緣關係的奧秘。南亭長老在詩偈中顯示出來的對後學、對信眾、對道友的赤誠，透露出這位華嚴菩薩「願將身心奉塵刹」的深心大願來。

五、對父母家鄉的思念

筆者在《南亭和尚自傳》中，還搜索到兩首反映他對父母和家鄉思念之情的詩偈，此雖屬人之常情，但寫得情真意切，充滿佛法意味，使我們在瞭解到這位華嚴菩薩以佛教的思想和義理嚴持身心的同時，又看到他在世俗生活中有情有義的一面。

一首寫於 1952 年農曆的正月二十七日，是對他當夜夢境的記述。「夜來似在我出家的廟上，見吾父睡在鋪上，面色難看。但一伸懶腰，忽起坐，見余，面現笑容。余曰：『父可留此度歲，母親亦在此。』父曰：『棉襖褲棉花已舊，鋪板亦嫌硬。』余曰：『兒當為老人易之。』嗚呼，父母均逝世多年矣。今忽入夢，豈尚未轉生耶？成絕句一，曰：『老父何緣入夢來，夢中見我笑顏開。天寒歲暮且度歲，臥鋪棉衣巧安排。詩不成詩，聊自慰耳。』」³⁰這一年南亭長老到臺灣已有兩年略多的時間，可以開展正常的法事活動，大體上算是安頓了下來。這時他想起自己出家的鄉下小廟，想起自己的生身父母。由於自幼生活艱難，時常處於缺衣少食的狀態，所以在他夢中，父親雖然流露出一見到兒子的欣喜和慶慰，但父子交談的卻是衣被不暖的消息。按照我們今天的理解，這場夢境實際上就是南亭長老兒時艱難生活的無意識呈現，是他對生身父母擁有深厚情感的自然體現。不過南亭長老畢竟是出家人，他認為此夢是去世多年的生身父母還沒有得到轉生的徵兆，他會用燒化紙鈔的方式改善老人在中陰中的生活狀況，同時還會安排法會超度父母的亡靈轉生善處。中國佛教重視孝道，中國人甚至通過佛教儀軌來表達自己的孝悌之思，邀請佛教高僧超度自己父母的亡靈。南亭長老到臺灣後在詩偈中表達出來的對亡故父母的思念之情，正是他認同中國佛教、主張實踐傳統孝道的具體體現。

另一首寫於 1976 年 11 月 27 日，與上一首相同，仍然是南亭長老對當天夜間夢境的記錄。他說：「閱疏鈔，講華嚴，夜中夢回大陸，隨作偈云：夢中曾作故鄉遊，柳岸溪頭看牧牛，犬吠雞鳴驚野客，醒來猶覺淚雙流。」³¹閱讀清涼澄觀的

³⁰ 同上書，第 175 頁。

³¹ 同上書，第 480 頁。

《華嚴經大疏鈔》，並依之為到華嚴蓮社參與共修的信眾講說《華嚴經》，是南亭長老每一天的常課，數十年來未嘗間斷，至此他在臺灣已經度過二十七年多的寶貴時光，隨著兩岸形勢的穩定，他重回故土的希望似乎越來越渺茫。從理性上講，原來打算的短暫停留不得不變為終身之計；就感性而論，他內心深處還依然保留著對故鄉深深的眷戀。南亭長老在人前人後沒有表達過他對家鄉和親人的思念，但是，當楊柳岸邊青草溪頭牧放耕牛、雞鳴狗叫驚動田野小徑上的行客等場面出現在他的夢境之中，表明他的潛意識已經突破理性的約束和限制，將感性中隱藏的回歸故里的強烈欲望明顯地釋放了出來，這也是時代家國的不幸給那一代人所造成的痛苦經歷。

與講經說法的著作相比，南亭長老留下的詩偈並不多，這可能也是南亭長老遺著的整理者沒有專門整理其詩偈的重要原因。但這非常有限的數十首詩偈，卻以樸實的語言、真摯的感情、直接的表達方式，向我們展現了南亭長老在不同歷史時期豐富的內心世界，使我們在那些講經說法的著作之外，在思想觀念之外，瞭解到一位更為真實、全面和具有豐富情感的南亭長老。

南亭法師與戰後中國佛教會的運作 ——功成不必在我的哲理實踐

明新科技大學通識教育中心 助理教授
牟立邦

摘 要

本文旨在探討南亭法師（1900-1982 年，以下將簡稱南老），於戰後對中國佛教會組織的發展和運作參與。本篇有別於單一世俗視角探討南老與中國佛教會組織關係，在已有之研究成果上，透過更精細的文獻分析對比，和專究南老內心思維的視角，檢視南老佛學哲理的實踐。全文共分三部份展開論述，內容分別為先師的傳承與啟蒙，談及光孝寺住持常惺法師，同為南老沙彌時期的親教師，於大陸時期任中國佛教會秘書長之情況，及所傳承之哲理態度；其次，在台復會的虛懷若谷，主要論述 1949 年後中國佛教會遷臺復會歷程，從而進一步解析南老的謙讓之心；最後，功成後退以提攜後進，談及南老和中國佛教會人事互動關係，充分體現了南老對中國佛教會組織的無私奉獻。

關鍵詞：台灣佛教、中佛會、常惺法師、華嚴宗、佛法實踐

一、緒論

南亭法師（1900-1982 年，為精簡篇幅與對南亭法師的尊重，以下內文將以南老簡稱）¹，本籍江蘇泰縣，幼年受佛法感悟出家，沙彌期間至泰縣諸山合資創辦儒釋初高等小學校就學，至此和智光法師（以下將簡稱智老）²結緣。1921 年受戒後，隨後入安慶迎江寺佛學院就讀深造，此後在佛學院任教三年，藉著「教學相長」的機會，學力大進逐漸得窺典籍的精華。1931 年光孝寺創設佛學研究社，南老辦學卓著，教學認真，更是讓後來沙彌時期的成一（以下將簡稱成公）³有所嚮往，進而結成師徒之緣。抗戰爆發之際，南老救民於水火之中，不時率僧寺支援軍需，以共赴國難，至抗戰勝利後，國共內戰旋即再起，對此於 1949 年護侍師父智老來台。此後期間，擔任中國佛教會秘書長、常務理監事，負起因遷台而支離破碎的復興大任；同時另一方面不辭勞苦，積極籌畫印製法寶經典，奔走四出講經說法，以致力於華嚴宗的弘傳，並關照新建華嚴蓮社的發展。其一生隨喜功德，不求回報，遂成今當代佛學大師之一。⁴

*本文初稿承蒙侯坤宏教授、陳一標教授和堅融法師，給予寶貴的建議修改，謹此致謝。

¹ 在康熙字典裡便有提到，按照《周禮·地官·鄉老註》解釋，「老，尊稱也」，亦即是對德高望重的長輩尊稱。而南亭法師過去也曾自述到「我名南亭，自從泰縣光孝寺方丈退休以後，人亦照例以『南老』呼之」。不過南亭為人低調內斂，對於眾人冠以「南老」的尊稱，表示到「不勝驚奇」；可以見得其謙虛性格。南亭，〈壽老與南老〉收錄於《南亭和尚全集》11 冊（臺北：華嚴蓮社，1990 年），頁 206。

² 智光法師（1889-1963 年），江蘇泰縣人，法名彌性，字文覺。1902 年剃度出家，日後於寶華山隆昌寺受具足戒，入揚州普通僧師範。1908 年智老進入祇洹精舍深造，與太虛、仁山同窗，研習佛法。民國肇建，時局暫且安定，於泰縣諸山聯合開辦「儒釋初高小學」，智老受聘擔任校長，南亭便是智光法師的弟子之一，始受智老教導啟發。1914 年智老入華嚴大學，從月霞老法師專研華嚴宗，此後數年追隨月霞輾轉在杭州、常州等地講經，深入賢首奧義。1921 年起於泰州北山開化禪寺掩關三年，學力大進。後於焦山定慧寺任監院，期間更兩度赴香港開講《普賢行願品》，一時開香港學佛新風氣。抗戰爆發後，首創福田工讀社，提倡生產報國，濟弱扶貧。1949 年與南老共赴臺灣，創建華嚴蓮社，延續法脈宏傳，可謂近現代華嚴宗一代大師。釋成一原著，《成一法師訪談錄》（臺北：國史館，2007 年），頁 103-109；李守靜，〈鎮江焦山佛學院〉《鎮江文史資料》第 7 輯，中國人民政治協商會議江蘇省鎮江市委員會文史資料研究委員會，1980 年，頁 83-91；華嚴蓮社，「第一任 智光和尚」網站，https://www.huayen.org.tw/page_view.aspx?siteid=&ver=&usid=&mnuid=2099&modid=392&mode=（2022/03/16）。

³ 成一法師（1914-2006 年），江蘇泰縣人，俗姓王，號成一。1929 年於觀音寶剎出家剃度，1936 年入光孝佛學院攻讀佛學，頗受智老、南亭啟發。然抗戰爆發時局混亂，經智老建議，開啟其弘法兼行醫的道路，懸壺濟世。戰後勝利東渡來臺，乃開辦「覺世圖書文具社」，以助佛經的流通。1949 年中原板蕩局勢大亂，在其安排下，接智老、南老來台灣弘法，協辦創立華嚴蓮社。此後，更積極開展漢傳華嚴宗，陸續創辦華嚴專宗學院、創刊《萬行雜誌》，創設美西華嚴蓮社、支援恢復泰縣光孝寺祖庭等，其用心努力，備受各界肯定。詳可參見釋成一原著，《成一法師訪談錄》（臺北：國史館，2007 年）。范觀瀾，《成一法師傳》（北京：中國文史出版社，2006 年）。

⁴ 綜合參閱：釋南亭原著，《南亭和尚自傳》（臺北：華嚴蓮社，1994 年）；釋成一、釋聖嚴，《華嚴蓮社第二代住持南亭和尚紀念集》（臺北：華嚴蓮社，1983 年）；陳慧劍，《南亭和尚年譜》（臺北：

學界對於近代以來的中國漢傳佛教的組織、團體、人物等相關研究不可勝數。而有直接概括本文南亭法師與戰後中國佛教會之相關議題，首先是 1954 年由南老親撰的〈六年來「中國佛教會之成就」〉，完整敘述了抗戰勝利後至政府中樞遷臺，期間中國佛教會的籌備和在臺復會之歷程，可謂是最直接的呈現南老於中國佛教會時的歷史情況。⁵1966 年釋樂觀的〈三十年來中國佛教的回顧〉，除論及國民政府時期佛教情況外，於後半篇章中則談及遷臺後漢傳佛教及中國佛教會之發展，也頗具歷史參考意義，⁶期間亦有部分相關論文接續研究。⁷至 2006 年，由成功大學歷史系博士生闕正宗和中正大學歷史系顏尚文教授，共同策劃進行整理中國佛教會檔案資料，⁸後又獲得教育部人文科技化補助經費，使相關史料文獻得以出版進行有效利用；⁹同時在其引領下之研究團隊，亦衍生出不少相關卓越專書與論文。而上述相關書籍與論文之中，不乏部分篇章涉及南老與中國佛教會之情況；¹⁰然而最直接涉及本文主旨，則是 2007 年由卓遵宏與釋印彬共撰的〈中國佛教會遷台的前前後後——兼論南亭法師秘書長任內的發展〉，其立題清晰、論述精闢、史料紮實，為目前論文析探有關南老與中國佛教會發展研究中，最為傑出代表作之一。¹¹

可以說至今有關中國佛教會之相關議題，之所以能有如此蓬勃多項視角研究發展，除了中國佛教會本身的宗教意義和歷史價值非比尋常外，同時也拜闕正宗、顏尚文兩位發心付出，方得有《中國佛教會檔案彙編》出版，¹²俾利後續研究開展。上述各專書、論文的研究成果，可謂進一步釐清了中國佛教會初期在臺復會及其後續成長歷程，在南老擔任中國佛教會秘書長期間的部分，雖看似也將其事務脈絡勾

華嚴蓮社，2002 年）；釋成一原著，《成一法師訪談錄》（臺北：國史館，2007 年），頁 103-109。

⁵ 釋南亭，〈六年來「中國佛教會」之成就〉，《人生》6：11、12 合刊（台北：人生雜誌社，1954 年 12 月），頁 308。

⁶ 按「臺大佛學數位圖書館」檢索，該篇最早成文是 1966 年 5 月釋樂觀於香港佛教聯合會發表。本文中則引述 1978 年後的再刊載本。釋樂觀，〈三十年來中國佛教的回顧〉，收錄於張曼濤編，《民國佛教篇》（台北：大乘文化，1978 年），頁 340-341。

⁷ 諸如有：江燦騰，《台灣當代佛教》（台北：南天書局，1997 年）；周霖芳，〈中國佛教會在臺灣之發展（1945-1955）〉，國立中央大學歷史研究所碩士論文，2004 年。

⁸ 蘇全正，〈戰後臺灣佛教史研究與高等教育——以國立中正大學對於中國佛教會遷臺檔案之整理與利用為例〉，《玄奘佛學研究》34 期，2020 年 9 月，頁 35-61。

⁹ 參閱顏尚文，〈中國佛教會檔案資料研讀計畫〉教育部 97 年度人文學科，2009 年。

¹⁰ 包含有闕正宗，《中國佛教會在台灣——漢傳佛教的沿續與開展》（台北：中國佛教會，2009 年）；楊書濤，《從戒嚴到解嚴的中國佛教會》，台北：中國佛教會，2010 年；黃慧茹，〈白聖法師與中國佛教會在臺灣的經營（1949-1963）〉國立中正大學歷史研究所碩士論文，2012 年；陳雯宜，〈中國佛教會在臺灣的組織發展（1949-2010）〉，國立中正大學歷史研究所博士論文，2014 年等。

¹¹ 卓遵宏、釋印彬，〈中國佛教會遷台的前前後後——兼論南亭法師秘書長任內的發展〉，《中國佛教會復會六十週年學術研討會論文集》（台北：中國佛教會，2007 年），頁 81-114。

¹² 主要收錄了 1949 年至 2010 年間，有關中國佛教會之各屆會議紀錄內容和部分函件，全套共計 16 冊，採用原文件史料黑白印刷，同時搭配提要整理目錄出版，頗具研究價值。《中國佛教會檔案彙編》全套 16 冊（臺北：中國佛教會，2010 年）。

勒完整，不過仍未明確進一步探析南老的主體性本身。戰國時期的邏輯學家公孫龍，便曾提過著名的「白馬非馬論」¹³，歷史學的研究亦是如此，對於歷史的過往種種，多數只能知其一二，唯有再透過不斷的深化研究、開闢史料，拓展面向，方得更向歷史的原貌靠近。至 2016 年起隨指導教授卓遵宏參與多屆華嚴學研究研討會，發表拙文數篇；與會間受賢度院長開釋，提及：「創建華嚴專宗研究學術平台，就是為了進一步探悉華嚴的無窮奧秘」，同時鼓勵「學者們應該走進華嚴」，方將能拓展現有研究視野。¹⁴本文即是此啟發下，以此為立基點，試圖在前人豐碩研究中，探討南老深研華嚴的意境心向，和在中國佛教會事務作為之關聯性，期盼能以此拋磚引玉，同時冀望能為佛學研究增加綿薄之貢獻。

二、親教師的傳承與啟蒙

現今台灣的中國佛教會組織其實並非近代獨創，就歷史發展淵源甚早即有。中國佛教會的運作架構和本質傳統，其實是由過去歷朝各代中，已行之有年的僧官制度演變而來。¹⁵僧官制度最早始於魏晉南北朝時期，是由國家任命僧眾中有德望的高僧，給予官職乃至俸給，從事糾察違戒失職僧尼的統理工作，也就是負責統領全國寺院僧尼以維持教法的官職。僧官不但是僧團的統理者，更是國家的職官，因此佛教與國家政治、社會的關係，產生了互為影響的互動關係，形成中國漢傳佛教的一大特色。¹⁶ 1928 年中，北伐接近功成，各地通電歸附中央，同年 7 月，得蔣中正之助順利於南京毘盧寺成立「中國佛學會籌備處」，並由太虛法師自任理事長，此為佛教在國民政府治理下正式組織的肇建。¹⁷

¹³ 為知名的哲理命題，其文言到：「馬者，所以命形也；白者，所以命色也。命色者非名形也。故曰：『白馬非馬』。」又言：「求馬，黃、黑馬皆可致；求白馬，黃、黑馬不可致。使白馬乃馬也，是所求一也。所求一者，白馬不異馬也；所求不異，如黃、黑馬有可有不可，何也？可與不可，其相非明。故黃、黑馬一也，而可以應有馬，而不可以應有白馬。是白馬之非馬，審矣！」即是論述「馬」是用來描述外形，而「白」是用來描述顏色，顏色與形狀屬於不同範疇，所以白馬不能說是馬。白馬是由顏色（白色）與外形（馬），兩種特徵結合而成。如果不具備顏色（白色）這個特徵，單單只有外形（馬），就不能說是白馬。延伸至歷史學研究範疇，泛指歷史具備多面向性，難以用現存已見得單面，去論及甚至代表歷史的全面性。〔周〕公孫龍，〈公孫龍子〉卷上，收錄於《正統道藏》中第 840 冊，太清部，三卷。

¹⁴ 於 2016 至 2018 年兩岸各場華嚴研討會發表期間筆者所記。

¹⁵ 星雲大師文集，「佛教的僧官制度」網站，<http://www.masterhsingyun.org.tw/article/article.jsp?index=14&item=29&bookid=2c907d4945ac514c0145acc337390005&ch=2&se=6&f=1>（2022/03/19）。

¹⁶ 陳雯宜，〈中國佛教會在台灣的組織發展（1949-2010）〉國立中正大學歷史研究所博士論文，2014 年，頁 9-17。

¹⁷ 參閱黃夏年，〈中國佛學會籌備處的成立〉《中國文化》2010 年 02 期，頁 210-220。

然而隨著近代以來社會對廟產興學風潮影響，及國人固有對佛教之偏見，亦有不肖僧尼腐敗所致，¹⁸次年 1929 年，國民政府便片面著手訂立「寺廟管理條例」二十一條，¹⁹此舉勢必大幅度衝擊佛教固有的生存發展；以至於激起佛教各派僧信的一致團結，最終召集十七省代表，於上海成立全國性的佛教聯合會商議，並決議成立佛教會，從而擬定章程，呈請政府備案，同時訴求政府修正「管理寺廟條例」中不合理之處。²⁰可以說正是因為「寺廟管理條例」出臺，加速催生了中國佛教會的成立。確實，在歷經清末民初的大變革，部分固有的佛教僧伽制已漸生弊端，中國佛教會的成立，實則亦是有伴隨著對弊端改革的規劃，然而在政府暫緩「寺廟管理條例」後，²¹初期面對新有組織的設立再造，大多諸山長老僅持應付態度。²²而在抗戰前的中國佛教會之內部，又分別有著太虛一派和圓瑛一派，雙方即所謂改革派與保守派的對立，加以滬上一些名流居士從中播弄是非，兩派勢如水火。²³

由於中國佛教會中兩派雙方相互攻訐，時正值三十而立壯年的南老，在自撰的《南亭和尚自傳》中便就其耳聞眼見，記到：

中國佛教會有太虛法師、圓瑛法師之兩派。太虛法師派主革新，圓瑛法師派主守舊。所以稱其為派者，以其各有學僧助陣，各有居士撐腰。兩派有如水火，頗有烏煙瘴氣之感。待在泰縣，曾接到傳單一紙，是毀謗圓瑛法師者。內容污穢不堪，好像圓瑛法師一文不值。此非出家人所宜為，……²⁴

不過即便如此，綜觀南老個人立場，其實並無有派別偏袒。²⁵這最大的原因可能是受時任中國佛教會秘書長常惺法師²⁶（以下將簡稱常老）的影響所致，其《南亭和尚自傳》文記到：

¹⁸ 王驥陸，〈對於廟產興學之意見〉《海潮音》12 卷 2 期（1931 年 3 月），頁 6-9。

¹⁹ 「國民政府訓令直轄各機關為明令公布寺廟管理條例令仰知照」（1929 年 1 月 25 日），國史館典藏，典藏號：001-012100-00016-002。

²⁰ 釋東初，《中國佛教近代史》（台北：中國佛教文化館，1974 年），頁 173-174。

²¹ 「國民政府訓令立法院等為內政部請將寺廟管理條例暫緩施行令飭轉行各省維持現狀請鑒核照辦」（1929 年 5 月 25 日），國史館典藏，典藏號：001-012100-00017-009。

²² 陳兵、鄧子美，《二十世紀中國佛教》（北京：民族出版社，2000 年），頁 67。

²³ 何建明，〈中國近代佛教史上的激進與保守（下）——以太虛與圓瑛之間關係為中心的歷史考察〉《普門學報》第 25 期，2005 年 1 月，頁 1-23。

²⁴ 釋南亭，《南亭和尚自傳》（台北：華嚴蓮社，1994 年），頁 114。

²⁵ 雖看似於《南亭和尚自傳》南老較偏向圓瑛保守一派，但若整理南老一生言行，諸如〈對現前的佛教回想當年的太虛大師〉、〈太虛大師與我〉、〈常惺法師集三版序〉，甚至是教材著作〈第八課 革命和尚與佛學大師——太虛〉，都可見南老對太虛大師的正面評價與列作楷模。

²⁶ 常惺法師（1896-1938 年）法名寂祥，如皋柴灣人。1914 年赴滬就讀於華嚴大學，隔年受戒於寶華山。1919 年任常熟法界學院教務長，之後又受聘為安徽佛教學校校長。1929 年於杭州主持僧侶學院，次年在北平主辦柏林教理研究院，併兼北京萬壽寺住持。1931 年至 1933 年間，擔任光孝寺

本師常惺老人，時任中佛會秘書長。性情溫和，無領袖慾，兩派皆與之有接觸。本師老人以為，無論新舊，只須適用，且以團結為第一要義。若夫兩派紛爭，甚至互相毀謗，實非佛教之福。因此奔走於兩派之間，舌敝唇焦，辛勞備至。²⁷

常老，承光孝寺法脈，並曾於月霞大師創辦的華嚴大學深造，此後更「博綜羣經，貫徹性相，融歸於賢首，成一家之宗範」；²⁸常老雖學貫諸宗，但在舉手投足言行舉止間，卻是以華嚴思想作為立足點，其佛學理論與佛教改革皆可視為對華嚴教義的踐行。²⁹因此，顯然面對派系分立的中國佛教會時，常老實以華嚴平等諸宗，身體力行的調解佛教內部分歧。

對於常老和南老的關係，其二人因緣非比尋常。常老「學養豐博，為人器識非凡」³⁰，早在安慶佛教學校期間，便是南老的親教師，沙彌期間的南老，深受的常老開釋講學，雖且年幼，多仍一知半解，但淺移默化下，亦也承襲其佛學哲理，悟出往後的處事真諦。³¹由於互為師生，加上在資源匱乏的年代，除日常讀經禮佛外，多數時的生活起居，同樣是互有交集，在經年累月的教學相長之下，南老不時對平日常老作風為人多表認同，其文記到：

常惺和尚是個大灑灑的人，也討厭這些瑣屑的事。³²

正由於師徒倆情感深厚，南老於安慶迎江寺佛教學校畢業後，曾短暫閒居泰縣北山寺，承親教師常老的介紹，推薦至清涼寺親近應慈大師，聘任擔任佛學助教。³³1933年底，見南老樸實聰敏又頗具慧根，常老便將光孝寺方丈交給於南老，對於被託付此重任的南老，南老更於日記中記到「可謂不知慚愧，不自量力也。」此後，亦稱常惺老人為「本師」。³⁴1939年常老圓寂辭世，時正值抗戰，南老毅然「搜集常老

住持，隨後繼任太虛大師為南普陀寺住持和閩南佛學院院長，期間更被推為中國佛教協會秘書長。抗戰期間，更是創辦收容所、佛教醫院，並帶領中國佛教抗戰僧侶救護隊，其聲名和功德事蹟，實不遜於太虛大師。參閱釋慧雲編，《常惺法師年譜》（江蘇：常熟興福寺，2012年）。

²⁷ 釋南亭，《南亭和尚自傳》（台北：華嚴蓮社，1994年），頁114。

²⁸ 釋東初，《中國佛教近代史》（台北：中國佛教文化館，1974年），頁851。

²⁹ 易中亞，〈常惺法師對華嚴思想的理解和應用〉《2016國際青年華嚴學者論壇論文集》（台北：華嚴蓮社，2016年），頁K1-K12。

³⁰ 陳慧劍，《南亭和尚年譜》（台北：華嚴蓮社，2002年），頁31。

³¹ 釋南亭，《南亭和尚自傳》（台北：華嚴蓮社，1994年），頁56-60。

³² 釋南亭，《南亭和尚自傳》（台北：華嚴蓮社，1994年），頁89。

³³ 釋南亭，〈靜波老和尚〉收錄於《南亭和尚全集》11冊（臺北：華嚴蓮社，1990年），頁170。

³⁴ 釋南亭，《南亭和尚自傳》（台北：華嚴蓮社，1994年），頁100。

人，生平著述資料，彙聚為經釋、論釋、講演、著述、散文，詩詞，加上榮哀錄」以示緬懷，³⁵可見其師生雙方情誼之深重。

常老對於南老的佛學教導與提攜力助，南老始終牢記於心且受用一生。1949 年國軍即將撤守上海之際，由於飛機起飛限載，不得已南老特將原光孝寺隨身攜帶之貴重文物，包含「法卷、田契、寺誌、常惺和尚年譜，寄藏於上海中國銀行保險箱」內，³⁶以盼來日得再行取回。由此也可見常老在南老心中地位之深重。而常老為人的處事作風，被南老視為圭臬典範，更是親自實踐履行；在主辦的智光高級商工職校時，南老提及到：

古來禪師們說：「平常心是道。」又說：「道在尋常日用中。」……然而我們是無知的一群，因為只講學術教義，而處世立身之道，我們最敬愛的常惺法師，從沒講過一個字。³⁷

正因為常老的親力親為，不言之教的啟發，南老亦自撰德育課本，於智光高級商工職校，每星期親授一小時，在久而久之的身教言教下，學生們也漸所感化而有所改變。回顧常老和南老的啟蒙傳承關係，也說明了赴臺後的南老，當身為同樣中國佛教會理事長之際，面對會內人事問題爭議時，更多同樣是以華嚴平等諸宗，身體力行的態度坦然以對。

三、在台復會的虛懷若谷

1945 年抗戰勝利，³⁸在經過一年半整理後，1947 年中，於南京舉行首次「中國佛教會第一屆全國會員代表大會」；³⁹然而其靈魂人物太虛大師卻先於同年 3 月圓寂；⁴⁰近代以來飽受摧殘的中國佛教已漸顯衰微，在太虛大師的辭世後，原有內部派別問題更趨複雜。1949 年國共戰爭失利政府中樞遷台，混亂之際發生有僧伽捲入情治事件，為辦理擔保流程，同年 9 月，在東初法師邀請南老之下，中國佛教於台北十普寺第一次召開「駐台辦事處籌備會議」，⁴¹此時因理事長章嘉尚未至台，

³⁵ 釋南亭，《南亭和尚自傳》（台北：華嚴蓮社，1994 年），頁 115。

³⁶ 釋南亭，〈江蘇泰縣光孝律寺誌略〉收錄於《南亭和尚全集》9 冊（臺北：華嚴蓮社，1990 年），頁 95。

³⁷ 釋南亭，《南亭和尚自傳》（台北：華嚴蓮社，1994 年），頁 55。

³⁸ 受抗戰影響，因政令所行僅限於四川重慶一隅，使得戰爭期間的中國佛教會務幾乎無法有效運作。闕正宗，《中國佛教會在台灣—漢傳佛教的沿續與開展》（台北：中國佛教會，2009 年），頁 60。

³⁹ 〈中國佛教會 將開代表會〉《中央日報》，1947 年 5 月 22 日，第四版。

⁴⁰ 釋印順，《太虛大師年譜》（台北：正聞出版社，1986 年）。

⁴¹ 釋樂觀，《中國近代史論集》（臺北：常樂寺，1978 年），頁 13。

故理事東初法師被推舉為主任，白聖法師、李子寬居士為副主任，南老則為秘書，白聖法師兼總務，黃為初、林宗心為聯絡，道源法師為調查，悟明法師、無上法師為幹事，同時向台灣省政府社會處呈請備案。至 10 月，中國佛教會駐台辦事處正式開始辦公運作，其首要工作便是因兩岸關係的敵對緣故，需就對當時由大陸來台之僧尼，展開相關登記辦理作業。⁴²

1950 年 3 月，中國佛教會在臺恢復辦公，推東初法師兼指導組、白聖法師兼總務組、南老兼秘書長，會址設於台北十普寺，9 月會址改遷至善導寺，中國佛教會各項會務亦正式開展。⁴³對於中國佛教會赴台復會準備的情況，南老於《南亭和尚自傳》中也多有筆墨記載：

至於中佛會的恢復，此乃去年之事。三十八年，章嘉大師自大陸來臺。彼時，我在十普寺。白聖法師請章嘉大師吃飯。大概有我一個、李子老、東初法師等人。席間談起中國佛教會來。章嘉大師在大陸就是理事長。今理事長既來，我們可以恢復中國佛教會。剛好，東初法師身邊有中國佛教會托他辦某事公文，公文上有中佛會印。東初法師、李子老固然是常務理事，白聖法師亦充常務理事，另外還有什麼人記不得了，總可以超過常務理事半數。徵得章嘉大師同意，照樣刻一中國佛教會印。我寫了中國佛教會的招牌，掛起來了。開了會，上呈文，內政部批准的公文也下來了。他們公推我當秘書長，其實什麼都沒有。只辦了清渡法師赴日本出境證的事，我就去臺中講經了。⁴⁴

由於 1949 年大撤退影響，時局紛亂，藏傳活佛章嘉呼圖克圖大師甚至是至 1949 年 12 月，方才遷抵台北落腳圓山招待所。⁴⁵也由於行程匆忙加以撤退時之混亂，以至於原中國佛教會的官印遺失，只得來臺後再行復刻。

又就上文內容與引文中的訊息含量其實相當豐富，首先以微觀角度探討，1950 年南老出任秘書長一職，雖於自傳中稱「其實什麼都沒有」做事，然而就筆者翻閱《中國佛教會第一屆會議紀錄》、《中國佛教會第二屆會議紀錄》、《中國佛教會第三屆會議紀錄》，即是從 1950 至 1956 年南老擔任中國佛教會秘書任內期間，會議記

⁴² 參閱〈中國佛教會〔第一屆〕遷台駐台辦事處籌備會議錄〉（1949 年 9 月 22 日），收錄於中國佛教會檔案文獻編審委員會編，《中國佛教會第一屆會議紀錄 中國佛教會檔案彙編一，會議紀錄系列之一第一冊》，（台北：中國佛教會，2010 年），頁 1、4-6。

⁴³ 參閱〈第一次會議〉（1950 年 2 月 24 日）、〈第一次理監事聯席會議〉（1950 年 8 月 29 日）分別收錄於中國佛教會檔案文獻編審委員會編，《中國佛教會第一屆會議紀錄 中國佛教會檔案彙編一，會議紀錄系列之一第一冊》，（台北：中國佛教會，2010 年），頁 9-12、13-22。

⁴⁴ 釋南亭，《南亭和尚自傳》（台北：華嚴蓮社，1994 年），頁 166-167。

⁴⁵ 「蒙藏委員會電蔣中正調章嘉呼圖克圖隨政府來臺灣擬晉謁特代電陳」（1949 年 12 月 21 日），國史館典藏，典藏號：002-020400-00040-065。

錄呈現一明顯特徵，在 6 年期間，前後一共舉辦近百餘場大小各式會議。⁴⁶南老不僅參與了絕大多數會議過程，且皆是擔任最重要的會議紀錄職務，可以說是兼辦在會前準備、會中參與、會後整理等行政重務，由此可見 6 年秘書長期間，南老始終積極參與和默默付出。而再由傳統中國文官體系行政公文系統興盛，進而形塑出所謂的階層簽名文化，⁴⁷按職務大小依中國佛教會組織結構，首位為嘉章大師理事長，接續便是南老所任的秘書長，若再按在佛教界地位，就南老來台之後「當時的台北，他的聲望無能人超越」。⁴⁸固然南老如此德高望重，但於每場南老曾參與之會議紀錄簽到欄位中，皆可以見南老刻意簽寫於後半段的謙卑之舉。

此外，再據學界對後戰後臺灣佛教發展多有研究，並對華嚴宗、南老、成公專研多年的卓遵宏教授，⁴⁹其研究成果同樣表明，南老於中國佛教會秘書長期間，可謂最困頓的時期，但即便如此，仍積極籌劃會務進行，包含（一）護教與衛國：至 1951 年起函請軍方相關單位，管理任意佔住寺廟情況；請求內政部依例豁免宗教機構納稅，同時又訴求臺灣省當局，應適時保障廟產固有耕地；尊重憲法「人民有宗教信仰之自由」；策畫護國仁王息災法會；聯合四大宗教，向美呼籲正視我方主權；發動一元獻機運動，以增加國家物力儲蓄。（二）宣教與救濟：延續主辦會訊，並改為《中國佛教月刊》；1952 年起，更假民本電台廣播，闢空中傳法「佛教之聲」節目；亦發動衣物捐贈活動，交分貧者應用；對避難香港僧伽展開募款救濟；對 1951 年花蓮地震、1952 年南部風災，接續發動募款和物資捐贈；其大陳島難民、清寒僑生、貧苦人士、僧尼及殘障老人，皆在救濟之列。（三）爭取國際友誼和培植學佛青年：促進中日佛教合作，為國爭取國際支持；及積極展開東亞佛教文化交流，拓展我國國際聲望；同時拔擢後進，竭力促成有志學佛青年四眾，從事佛學佛法深造。（四）傳戒整頓革除舊弊：整理日式僧人遺風，蛻變為應有漢傳佛教，僧侶嚴持戒律，革除時弊舊習。⁵⁰種種事蹟貢獻，實不如南老自傳謙虛所言，由此印證南老虛懷若谷的心境。

⁴⁶ 此唯一估值，因顏尚文教授所進行整理之中國佛教會檔案中，由於考慮涉及隱私緣故，最終僅出版各屆會議記錄和部分檔案，其餘尚不便公開。顏尚文，〈中國佛教會檔案資料研讀計畫〉教育部 97 年度人文學科，2009 年。

⁴⁷ 階層簽名文化始於周代制定禮樂，祭祀講求身分關係起，至秦統一諸國行郡縣制，開啟官僚行政系統；依官階、按輩份的簽名前後尊長文化至此展開。

⁴⁸ 釋星雲，《百年佛緣（一）僧信之間》（台北：國史館，2012 年），頁 133。

⁴⁹ 卓遵宏（1943-2019 年），自幼穎異早悟，其後更保送師範大學歷史學系、直取歷史研究所，學成後及第公務員高等考試，並任中國國民黨中央黨史會幹事兼秦孝儀機要秘書。1979 年再赴美德州大學深造，返台後於國史館任職研究員，公務之餘，著作不輟，其研究領域之廣泛深入，諸如唐代專史研究、近現代中國歷史、財經金融領域、當代人物研究、佛學歷史領域等相關書籍、論文不下百餘著，更先後於東吳、淡江等大學兼課執教，其學術貢獻與奉獻精神，可謂鮮少人所及。〈卓遵宏先生行述〉，2019 年 6 月 29 日，未刊稿。

⁵⁰ 礙於本文篇幅和敘述主軸，便不再展開論述。詳可參卓遵宏、釋印彬，〈中國佛教會遷台的前前

其次，延伸至大氛圍的歷史關注，繼太虛大師圓寂之後，論聲望與地位則首推當時章嘉呼圖克圖大師，因此便由章嘉大師承接中國佛教會理事長之重職；而南老德高望重，此時同樣被公推出任秘書長高位。⁵¹但在 1949 年到臺後的新局面，面對來自大陸各省的大量僧尼，就東南一隅的臺灣省而言，可謂是「僧多粥少」的局面；同期的星雲法師，於後來所撰的《百年佛緣（一）僧信之間》也談及「那時候大家都貧窮」的窘境，也敘述南老情況稍好，「有道場安居」⁵²是有「福德因緣」。⁵³對南老而言，出任中國佛教會要職，是為協助 1950 年代遷臺後，原有組織的復會與再造，待中國佛教會已得運行正軌，功成後即有意身退，意將機緣留於賢達之人，以助後進們的發揮。⁵⁴這種不追求名利，處事謙讓心態，在諸多面向皆能獲悉一二，其中之一便是日後南老多次請辭中國佛教會職位之舉（礙於內文篇幅安排，於下半段再敘），另一具體例子，則可由 1952 年中國佛教會商討組織代表團，以赴日參加第二屆世界佛教徒連誼會過程探知。

世界佛教徒聯誼始創於 1950 年 5 月，當時最主要宗旨在於弘揚佛陀的偉大教義，並促進佛教徒之間的統一、團結和友誼。⁵⁵由於 1949 年大歷史的發展，此時中華民國的台北當局，正處於風雨飄緲之際，對於參加 1952 年第二屆日本東京世界佛教徒聯誼活動，除得宏揚拓展佛教外，亦能藉此增加國際支持。⁵⁶由於日方請柬建議代表團以 5 人為限，其經費由內政部補助（新台幣四萬元），並經批准得向台灣銀行匯率結購美金。最初，會議所選赴日代表需具有高深造詣的佛學能力，即：章嘉、印順、南老、慈航、演培等法師，⁵⁷但南老考量政府財政不易，預算拮据，

後後一兼論南亭法師秘書長任內的發展》，《中國佛教會復會六十週年學術研討會論文集》（台北：中國佛教會，2007 年），頁 81-114。〈佛教界方面的慈善事業〉，《臺灣佛教》第 7 卷第 6 期，1953 年 9 月，頁 7-9。

⁵¹ 章嘉大師為 1947 年 5 月出任中國佛教會理事長，但綜觀當時公告的第一屆當選理監事名單，尚未見及南老，在比對〈六年來「中國佛教會」之成就〉、《南亭和尚自傳》、《南亭和尚年譜》，皆僅談及 1950 年在臺擔任中國佛教會秘書長情況，由此可推估南老應是來臺後，方才進入中國佛教會服務；現今中文維基百科有關中國佛教會歷任職務表，應是誤植將南老秘書長從 1947 年起算。〈中國佛教會第一屆當選理監事〉《海潮音》第 28 卷第 7 期（1947 年 7 月）。

⁵² 此處星雲法師所指為 1952 年底於台北創建的華嚴蓮社。

⁵³ 釋星雲，《百年佛緣（一）僧信之間》（台北：國史館，2012 年），頁 131。

⁵⁴ 此為筆者過往隨恩師卓遵宏共撰有關華嚴蓮社相關論文時，由學者卓遵宏教授親自口述華嚴蓮社歷屆過往點滴所知。或參考卓遵宏、釋印彬，〈中國佛教會遷台的前前後後一兼論南亭法師秘書長任內的發展〉，《中國佛教會復會六十週年學術研討會論文集》（台北：中國佛教會，2007 年），頁 81-114。

⁵⁵ The World Fellowship of Buddhists「HISTORY」網站，<http://wfbhq.org/about-history.php>（2022/04/11）。

⁵⁶ 李添春，〈第二屆世界佛教徒會議經過報告〉《台灣佛教》第 6 卷第 5 期，頁 6。

⁵⁷ 參〈中國佛教會〔第一屆遷台〕第六次理監事聯席會議紀錄〉（1952 年 4 月 14 日），《中國佛教會第一屆會議紀錄》，頁 74-75。「中國佛教會理事長章嘉呈」（1952 年 6 月 10 日）；「商討中國佛教會擬派代表參加世界佛教徒大會問題會議紀錄」（1952 年 7 月 9 日）；「行政院院長行總統府秘書長文」（1952 年 8 月 9 日），國史館典藏，典藏號：020-080302-0098。

外匯有限，⁵⁸同時也意將機會給於後進新人，退居幕後進行赴日代表團宣傳文書和提案等草擬文書工作，⁵⁹故而最終將機會讓於他人。⁶⁰南老謙讓的態度行為，誠如南老於 1950 年代在電台廣播弘法宣講《佛說孺經鈔》講述到：「聖孺說，有八事可保持安樂」，其中「謙虛上下」就是「對『上』對『下』存一個『虛』懷若谷的『謙』讓心。」⁶¹茲對比列述南老過往事蹟點滴，可以說不論是在情誼、精神、準則，皆令後人所敬佩仰慕。

四、功成後退以提攜後進

戰後 1947 年中國佛教會的正式成立，本是集結各諸山長老、大德高僧，好於佛教界形成一有共識的組織團體，以對政府發聲諫言，於世人宏揚佛法；然而不分佛門宗派、地域省籍、新舊派別，不免會有意見上的齟齬或人事上的不合，對此，南老也承認，過往「中國佛教會的組織，在系統上不能說不完整，因為不夠嚴密」，所以「沒有充分發揮出它的能力」。⁶²1949 年後中國佛教會隨政府中樞遷台，並於翌年復會，由於時局的劇變，更加劇了各種潛在問題。⁶³以在台復會後第一屆中國佛教會人事組織為例，大體可簡化區分為以臺灣光復初期具本土地域性的南瀛佛教會，江蘇、上海為主的法師所代表的外省僧伽、⁶⁴和李子寬居士為首的黨政代表⁶⁵

⁵⁸ 在南老自傳《南亭和尚自傳》中，便有充分顯露憂國憂民，勤儉為國的理念，曾有一日南老奉智光法師之命，親自拜訪林彬部長，見到其勤儉。不經意從心底下泛出一句：「這是我政府裡的一位好官。」並舉「漢朝楊震的四知、南宋朱文正公煮的脫粟飯待客」，其清廉的風操格調，令人敬佩。「文官不愛錢，武官不怕死，則河山可以光復」。而「今天的國難尤甚於南宋」，其儉德為國「值得我們效法」。南亭，〈從儉德看偉人〉收錄於《南亭和尚全集》11 冊（臺北：華嚴蓮社，1990 年），頁 294-296。

⁵⁹ 〈中國佛教會〔第一屆遷台〕第十次理監事聯席會〉（1952 年 6 月 20 日），《中國佛教會第一屆會議紀錄》，頁 96-98。

⁶⁰ 「正式代表姓名簡歷表」（1952 年 8 月 9 日），國史館典藏，典藏號：020-080302-0098。

⁶¹ 釋南亭，〈第三十六節 聖孺說有八事可保持安樂〉收錄於《南亭和尚全集》1 冊（臺北：華嚴蓮社，1990 年），頁 159-160。

⁶² 釋南亭，〈對現前的佛教回想當年的太虛大師〉收錄於《南亭和尚全集》11 冊（臺北：華嚴蓮社，1990 年），頁 179。

⁶³ 1949 年撤退至臺灣後，大陸各省法師可說失去原有的信眾與祖寺；同時政府為加強保衛台海力度，亦升高對各方的管控制約。可參閱周霖芳，〈中國佛教會在臺灣之發展（1945~1955）〉，國立中央大學歷史研究所碩士論文，2004 年。

⁶⁴ 楊惠南在此處雖指出證蓮、太滄、智光等『三老』，南亭、東初等『二老』，以及一些次級人物；但實際上智老到台後，已鮮少過問俗世，南老在中國佛教會期間，秉持先師常老教誨，實則中立以對，亦無明顯派系選邊。楊惠南，〈當代台灣佛教「出世」性格的分析〉，《東方宗教研究》1 期，1990 年，頁 330。

⁶⁵ 范國展，〈李子寬與戰後台灣佛教的發展（1945-1973）〉，國立臺灣師範大學歷史學系碩士論文，2016 年。

等。從復會第一屆之初，亦漸顯露彼此間立場不同的跡象，於《南亭和尚自傳》曾有如下記道：

李子老利用我向白聖法師索取印信、卷宗與招牌。承白聖法師看得起，他向我說：「老兄！這是你向我要的，我給你。如果是李子寬，我才不給他呢！」我只有道謝而已。⁶⁶

由上文中可知，不論是李子寬或是白聖法師，皆信任於南老。對於兩派關係，南老實則承用常老傳授，以華嚴平等諸宗之思維去面對人事上難題，其用意仍是希望盡力維持中國佛教會之該有運作，同時亦讓兩造關係得和諧共存。

著名宗教研究學者之一的韓煥忠教授，雖於〈星雲大師與南亭長老〉提到南老對於遷台後的中國佛教會領導機構內部運作問題，感受到無能為力，致使其倦勤而萌生辭意。⁶⁷其實此為俗事表象的一面；本文拜卓遵宏教授過往點滴指導積累，方從中透析南老與中國佛教會更深層之關係，也正因為南老的虛懷若谷，鮮少告知他人心意，以至於世人未盡能理解悟出真相的全面。南老對中國佛教會的見解和目標，本意在使遷台後的中國佛教會得能恢復正常運作，避免重蹈在大陸時期窒礙難行的窘況；又當在中國佛教會復會功成圓滿之後，南老便急流勇退讓賢他人，好專於弘法重任。⁶⁸正如南老傳記中所言：「實現在家、出家學佛者的正當目標——自利、利人的菩薩行。如此，欲想佛教於今後事事維新的世界，屹立不動，甚至發揚光大，那是不可想像的事！」⁶⁹因此，當 1950 年 9 月中國佛教會復會第一屆，始滿一年正軌運作後，南老旋於 1952 年初首度提出辭意，經各法師強烈慰留後，南老勉為同意慰留，但亦新聘黃一鳴居士為秘書，⁷⁰一來是完善中國佛教會組織架構，俾利行政會務執行，二來則是有意提攜後進培育英才，以便來日讓賢他人。

至第一屆期滿，於 1952 年 7 月第二屆第一次理事會議之際，南老已見時機成熟，至此正式提出辭職。⁷¹在《南亭和尚自傳》中更隱約顯露了南老的讓賢初心，其文言道：

⁶⁶ 釋南亭，《南亭和尚自傳》（台北：華嚴蓮社，1994 年），頁 166-167。

⁶⁷ 韓煥忠，〈星雲大師與南亭長老〉《2019 星雲大師人間佛教理論實踐研究》（佛光，2020 年），頁 558-574。

⁶⁸ 卓遵宏教授於 2000 年和華嚴蓮社結緣，更於後來為南老之弟子成公撰寫訪談回憶錄，從而更得深入了解南老身前過往。釋成一原著，《成一法師訪談錄》（臺北：國史館，2007 年）。

⁶⁹ 釋南亭，〈對現前的佛教回想當年的太虛大師〉收錄於《南亭和尚全集》11 冊（臺北：華嚴蓮社，1990 年），頁 179。

⁷⁰ 參〈中國佛教會〔第一屆〕遷台第四次理監聯席會議〉（1952 年 1 月 17 日），《中國佛教會第一屆會議紀錄》，頁 57。

⁷¹ 根據會議記錄顯示，此時秘書長一職已由劉中一居士出任。〈中國佛教會第二屆常務理事會第一

七月十二日，中國佛教會開理監事聯席會議，選舉常務理事九人、監事、理事長。……票選的結果：章嘉、白聖、悟明、星雲、孫心源、吳仲行、孫清揚、趙恆惕、劉中一當選為常務理事……。又票選理事長，章嘉大師以最高票數當選。……章嘉大師的確是有威德、福報的人。他的鎮定力無人能及。我坐在他左側，自始至終，未置一詞，面不改色。我想，他即使落選，也會拱手讓賢，而毫無怨尤。……。當時有人（經筆者比對查詢，為劉中一居士）提議，由我任秘書長，我向提議的人磕了一個頭，敬謝不敏。等到提議我者任秘書長，我把一點點卷宗當眾交給他，轉過身來，向章嘉大師合個掌……。⁷²

值得注意一事，就核心成員常務理事中，青年輩的星雲法師脫穎而出，當時星雲法師雖是南老晚輩，亦非嫡傳弟子，但兩人仍於平日交流中，結下深厚的道情和法誼。⁷³劉中一居士則和南老頗有深交、值得托信，也正是因為中國佛教會組織運作日益健全，同時又得有賢達新血注入，南老方得安心淡出中國佛教會秘書長職位重務。

然而事與願違，1952 年 10 月原南老提攜秘書黃一鳴居士請辭獲准，⁷⁴而後接續南老秘書長的劉中一居士，又因公受傷折斷臂骨，⁷⁵此時，中國佛教會內一度已有意再聘南老回任秘書長一職，唯南老之初衷善意未改，故僅勉允掛名，實際先由常務理事吳仲行居士暫代之，亦好讓劉中一居士辭職養傷。⁷⁶隔年 6 月劉中一居士堅持請辭，並於會議中再次提議，力薦由第一屆秘書長南老回任秘書長要職。⁷⁷面對中國佛教會內部人事的再次動盪，南老雖已淡出核心，但於《南亭和尚自傳》仍見其關切憂慮之心，其文記到：

中佛會自推余為秘書長以來，曾以事去一、二次，觀其無人領導，心焉憂之。⁷⁸

次會議記錄》（1952 年 8 月 31 日），《中國佛教會第二屆會議紀錄》，頁 27、30。

⁷² 釋南亭，《南亭和尚自傳》（台北：華嚴蓮社，1994 年），頁 187-188。

⁷³ 對於南老的欣賞、讚歎、提攜和幫助，星雲大師不僅有強烈的感受，銘記在心，而且還曾經投桃報李。即便是在南亭長老圓寂數十年之後，星雲大師回憶起二人之間的這段交往，還依然充滿了真摯的感激之情和崇敬之意。詳見韓煥忠，〈星雲大師與南亭長老〉《2019 星雲大師人間佛教理論實踐研究》（佛光，2020 年），頁 558-574。

⁷⁴ 〈中國佛教會〔第二屆〕第三次常務理事會議記錄〉（1952 年 10 月 20 日），《中國佛教會第二屆會議紀錄》，頁 109、119。

⁷⁵ 〈中國佛教會〔第二屆〕第五次常務理事會議記錄〉（1952 年 12 月 19 日），《中國佛教會第二屆會議紀錄》，頁 147。

⁷⁶ 釋南亭，《南亭和尚自傳》（台北：華嚴蓮社，1994 年），頁 206。〈中國佛教會〔第二屆〕第五次常務理事會議記錄〉（1952 年 12 月 19 日），《中國佛教會第二屆會議紀錄》，頁 156。

⁷⁷ 〈中國佛教會〔第二屆〕常務理事會第八次會議記錄〉（1953 年 6 月 9 日），《中國佛教會第二屆會議紀錄》，頁 191、193。

⁷⁸ 釋南亭，《南亭和尚自傳》（台北：華嚴蓮社，1994 年），頁 207。

面對困境再起，南老毅然再度承接秘書長一職，同時會議上再加聘成公為秘書，以負責編輯中佛會會訊；⁷⁹ 值得注意一點，與之同期的在南老《南亭和尚自傳》中，更首度用極大篇幅，記述了對其弟子成公的相關側寫，其文擷取重點摘錄如下：

成一，一字壽民，俗姓王，小同鄉也。十五歲出家於營溪觀音寺，與余同一出家之寺廟，分屬余之徒孫。……三十一一年，余退居，伊要求赴滬習醫，並聲明，不改出家宗旨。余諾之。蓋僧伽有不違佛法之職業，為大乘所許。至滬，入上海中醫學院，余又介紹其住食於九畝地青蓮庵止方和尚處。……事已後，看破一切，來余處養病，允之，並助其醫藥費用。恢復健康後，要求恢復僧裝，俾便修持，亦成就之。六月初六恢復僧裝日，為發帖請客，恢復學名為成一。成一在青年僧中算很不錯，只是隨俗久，而作息時間不同。因勸諭之，乃改正。且知精進。⁸⁰

從傳記前後行文關係，以及上述引文內容，不難看出，南老對成一實則寄與厚望，慧眼看出成一是位可栽培的弘法人材。此後南老更將成一隨攜左右，甚至於民本電台創立佛教之聲節目後，共邀成公宣講佛法，⁸¹ 其目的之一，便是希望能為中國佛教會培植優秀的青年人材。⁸²

1955 年 8 月中國佛教會首度召開第三屆全國會員代表大會，但也因此引發會員代表資格的爭議問題，⁸³ 最終再度引發人事請辭異動，由於涉及甚廣，在理師長章嘉大師、⁸⁴ 李子寬居士相繼請辭後，⁸⁵ 南老亦遵循章嘉大師共同進退。⁸⁶ 因茲事體大，以至於內政部介入中國佛教會進行改組，1956 年 8 月 4 日下令組成中國佛教會整理委員會，以章嘉大師為主任委員，其餘包含南老在內共有 16 名委員，以維

⁷⁹ 〈中國佛教會〔第二屆〕常務理事會第十一次會議記錄〉（1953 年 8 月 26 日），《中國佛教會第二屆會議紀錄》，頁 218、222。

⁸⁰ 釋南亭，《南亭和尚自傳》（台北：華嚴蓮社，1994 年），頁 207-208。

⁸¹ 釋成一原著，《成一法師訪談錄》（臺北：國史館，2007 年），頁 263。

⁸² 1960 年，成公當選中國佛教會監事，此後更應中國佛教會徵召，隨團出席在越南西貢市召開的「世界佛教僧伽服務社會大會」，甚至率團代表訪問越南、泰國、新加坡、馬來西亞、香港等地，遂可見成公繼南老後對中國佛教會的投入參與，至 1986 年後，成公更升任中國佛教會常務理事。參閱釋成一原著，《成一法師訪談錄》（臺北：國史館，2007 年）。

⁸³ 道安法師遺集編輯委員會，《道安法師日記（七）》（臺北：道安法師紀念會，1980 年），頁 1429-1430。

⁸⁴ 〈章嘉呼圖克圖請辭函：「因不適應氣候，導致老體力衰，請辭理事」〉，（1955 年 8 月 30 日）轉引至黃慧茹，〈白聖法師與中國佛教會在臺灣的經營（1949-1963）〉國立中正大學歷史研究所碩士論文，2012 年，頁 78。

⁸⁵ 道安法師遺集編輯委員會，《道安法師日記（七）》（臺北：道安法師紀念會，1980 年），頁 1434。

⁸⁶ 〈南亭請辭函：「為專心弘法，辭去理事及常務理事職務。」〉（1955 年 9 月 15 日）轉引至黃慧茹，〈白聖法師與中國佛教會在臺灣的經營（1949-1963）〉國立中正大學歷史研究所碩士論文，2012 年，頁 79。

持會務、整理會籍、登記會員與籌備改選為其工作重點。⁸⁷南老曾言「佛教徒是以無諍為特色」；⁸⁸過去歷史上雖不乏有所謂的佛門宗派之爭，然而南老認為「賣瓜的人，沒有一個不喊，自己的瓜甜，但不能指他人的瓜苦」⁸⁹，這從中顯示佛教愛好和平的宗旨，而「過去的門戶之見，就是現在的組織，組織就是團結，團結就有絕大的力量」。⁹⁰因此，在改組期間的會議記錄中，不時可見南老居中協調多次商議，最終方訂出《中國佛教會會員會籍清理登記辦法》⁹¹，至 1957 年 6 月正式完成相關會籍之登記整理，遂弭平原有之紛擾。隨著中國佛教會再復正軌，此時南老亦正式功成身退，不再續接相關要職，亦是將機會禮讓於後進賢達之人。

五、結論

當代知名大師賢度院長，曾言到：「佛學即是實踐的哲學，行道與哲理應是極為諧調而又相輔相成的體系。《華嚴經》就是最能符合這個原則的一部經典」。⁹²自近代中國佛教會成立以來，內部的人事和組織運作始終是極具挑戰；在常老任中國佛教會秘書長職務時，便以華嚴平等諸宗之思維去面對人事上難題。而沙彌時期起的南老，深受常老身教言行的開示，其後再經華嚴學的薰陶，故而得傳承了常老哲理態度；1949 年後中國佛教會遷臺復會，由於南老德高望重，公推出任中國佛教會秘書長一職；然而即便位高權重，卻依然秉持虛懷若谷的心境，和憂國憂民的情懷。南老對中國佛教會的見解和目標，本意在對遷臺後的中國佛教會，得能恢復正常應有運作，避免重蹈在大陸時期的窒礙難行的窘況，而後功成身退，提攜後進，以專於弘法重任。誠如學者韓煥忠教授所言：「南老是一位正直、坦誠、熱心、修持嚴謹的老法師。」⁹³中國佛教會得以在臺穩定發展，與南老的無私奉獻不無關係。南老是一位為了弘揚佛法、續佛慧命而盡心盡力的得道高僧，在會務漸趨穩定之際，毅然急流勇退，以讓賢於後進英才，其精神為佛教留下了仁者的典範。綜觀南老與戰後中國佛教會之運作和其哲理的實踐，可以說是口熟其文，心解其義，身體力行而體悟見性，以盡其一切的促使佛教光彩綻放於人間，遍滿十方世界。

⁸⁷ 請參《中國佛教會首度第三屆、整理委員會會議紀錄》內整理委員會的全部會議紀錄，頁 153-228。

⁸⁸ 釋南亭，《南亭和尚自傳》（台北：華嚴蓮社，1994 年），頁 189。

⁸⁹ 釋南亭，〈從永嘉大師證道歌說到門戶之見〉，收錄於《南亭和尚全集》冊 9（臺北：華嚴蓮社，1990 年），頁 84。

⁹⁰ 釋南亭，〈從永嘉大師證道歌說到門戶之見〉，收錄於《南亭和尚全集》冊 9（臺北：華嚴蓮社，1990 年），頁 84。

⁹¹ 〈中國佛教會整理委員會第二次會議紀錄〉（1956 年 9 月 17 日），《中國佛教會首度第三屆、整理委員會會議紀錄》，頁 161-164。

⁹² 釋賢度，〈華嚴行門具體實踐之研究〉華嚴專宗學院佛學研究所第二屆畢業論文，1980 年。

⁹³ 韓煥忠，〈星雲大師與南亭長老〉《2019 星雲大師人間佛教理論實踐研究》（佛光，2020 年），頁 558-574。

六、徵引文獻

(一) 檔案史料

1. 「國民政府訓令直轄各機關為明令公布寺廟管理條例令仰知照」(1929年1月25日)，國史館典藏，典藏號：001-012100-00016-002。
2. 「國民政府訓令立法院等為內政部請將寺廟管理條例暫緩施行令飭轉行各省維持現狀請鑒核照辦」(1929年5月25日)，國史館典藏，典藏號：001-012100-00017-009。
3. 「蒙藏委員會電蔣中正調章嘉呼圖克圖隨政府來臺灣擬晉謁特代電陳」(1949年12月21日)，國史館典藏，典藏號：002-020400-00040-065。
4. 「中國佛教會理事長章嘉呈」(1952年6月10日)，國史館典藏，典藏號：020-080302-0098。
5. 「商討中國佛教會擬派代表參加世界佛教徒大會問題會議紀錄」(1952年7月9日)，國史館典藏，典藏號：020-080302-0098。
6. 「正式代表姓名簡歷表」(1952年8月9日)，國史館典藏，典藏號：020-080302-0098。
7. 「行政院院長行總統府秘書長文」(1952年8月9日)，國史館典藏，典藏號：020-080302-0098。
8. 〈中國佛教會整理委員會第二次會議紀錄〉(1956年9月17日)，《中國佛教會首度第三屆、整理委員會會議紀錄》。
9. 〈第一次會議〉(1950年2月24日)，《中國佛教會第一屆會議紀錄》。
10. 〈第一次理監事聯席會議〉(1950年8月29日)，《中國佛教會第一屆會議紀錄》。
11. 〈中國佛教會第二屆常務理事會第一次會議紀錄〉(1952年8月31日)，《中國佛教會第二屆會議紀錄》。
12. 〈中國佛教會〔第一屆遷台〕第六次理監事聯席會議紀錄〉(1952年4月14日)，《中國佛教會第一屆會議紀錄》。
13. 〈中國佛教會〔第一屆遷台〕第十次理監事聯席會〉(1952年6月20日)，《中國佛教會第一屆會議紀錄》。
14. 〈中國佛教會〔第一屆〕遷台駐台辦事處籌備會議錄〉(1949年9月22日)，《中國佛教會第一屆會議紀錄》。
15. 〈中國佛教會〔第一屆〕遷台第四次理監聯席會議〉(1952年1月17日)，《中國佛教會第一屆會議紀錄》。

16. 〈中國佛教會〔第二屆〕第五次常務理事會議記錄〉(1952 年 12 月 19 日),《中國佛教會第二屆會議紀錄》。
17. 〈中國佛教會〔第二屆〕第五次常務理事會議記錄〉(1952 年 12 月 19 日),《中國佛教會第二屆會議紀錄》。
18. 〈中國佛教會〔第二屆〕第三次常務理事會議記錄〉(1952 年 10 月 20 日),《中國佛教會第二屆會議紀錄》。
19. 〈中國佛教會〔第二屆〕常務理事會第十一次會議記錄〉(1953 年 8 月 26 日),《中國佛教會第二屆會議紀錄》。
20. 〈中國佛教會〔第二屆〕常務理事會第八次會議記錄〉(1953 年 6 月 9 日),《中國佛教會第二屆會議紀錄》。

(二) 報刊

〈中國佛教會 將開代表會〉《中央日報》，1947 年 5 月 22 日，第四版。

(三) 專書

1. 公孫龍〔周〕,〈公孫龍子〉卷上,收錄於《正統道藏》中第 840 冊,太清部,三卷。
2. 江燦騰,《台灣當代佛教》,台北:南天書局,1997 年。
3. 卓遵宏、侯坤宏、廖彥博,《成一法師訪談錄》,臺北:國史館,2007 年。
4. 范觀瀾,《成一法師傳》,北京:中國文史出版社,2006 年。
5. 陳兵、鄧子美,《二十世紀中國佛教》,北京:民族出版社,2000 年。
6. 陳慧劍,《南亭和尚年譜》,台北:華嚴蓮社,2002 年。
7. 楊書濠,《從戒嚴到解嚴的中國佛教會》,台北:中國佛教會,2010 年。
8. 道安法師遺集編輯委員會,《道安法師日記(七)》臺北:道安法師紀念會,1980 年。
9. 釋印順,《太虛大師年譜》,台北:正聞出版社,1986 年。
10. 釋成一、釋聖嚴,《華嚴蓮社第二代住持南亭和尚紀念集》,臺北:華嚴蓮社,1983 年。
11. 釋東初,《中國佛教近代史》,台北:中國佛教文化館,1974 年。
12. 釋南亭,《南亭和尚自傳》,台北:華嚴蓮社,1994 年。
13. 釋南亭,《聖字說有八事可保持安樂》收錄於《南亭和尚全集》1 冊,臺北:華嚴蓮社,1990 年。
14. 釋南亭原著,《南亭和尚自傳》,臺北:華嚴蓮社,1994 年。
15. 釋星雲,《百年佛緣(一)僧信之間》,台北:國史館,2012 年。
16. 釋慧雲編,《常惺法師年譜》,江蘇:常熟興福寺,2012 年。

17. 釋樂觀，《中國近代史論集》，臺北：常樂寺，1978 年。
18. 闕正宗，《中國佛教會在台灣—漢傳佛教的沿續與開展》，台北：中國佛教會，2009 年。
19. 闕正宗，《中國佛教會在台灣—漢傳佛教的沿續與開展》，台北：中國佛教會，2009 年。

（四）期刊論文

1. 〈中國佛教會第一屆當選理監事〉《海潮音》第 28 卷第 7 期（1947 年 7 月），頁 33-34。
2. 黃夏年，〈中國佛學會籌備處的成立〉《中國文化》2010 年 02 期，頁 210-220。
3. 王驤陸，〈對於廟產興學之意見〉《海潮音》12 卷 2 期（1931 年 3 月），頁 7-9。
4. 卓遵宏、釋印彬，〈中國佛教會遷台的前前後後—兼論南亭法師秘書長任內的發展〉，《中國佛教會復會六十週年學術研討會論文集》，台北：中國佛教會，2007 年，頁 81-114。
5. 〈卓遵宏先生行述〉，2019 年 6 月 29 日，未刊稿。
6. 南亭，〈從儉德看偉人〉收錄於《南亭和尚全集》11 冊，臺北：華嚴蓮社，1990 年），頁 294-296。
7. 南亭，〈靄老與南老〉收錄於《南亭和尚全集》11 冊（臺北：華嚴蓮社，1990 年），頁 206-208。
8. 顏尚文，〈中國佛教會檔案資料研讀計畫〉教育部 97 年度人文學科，2009 年。
9. 何建明，〈中國近代佛教史上的激進與保守（下）——以太虛與圓瑛之間關係為中心的歷史考察〉《普門學報》第 25 期，2005 年 1 月，頁 1-23。
10. 李添春，〈第二屆世界佛教徒會議經過報告〉《台灣佛教》第 6 卷第 5 期，頁 6-13。
11. 易中亞，〈常惺法師對華嚴思想的理解和應用〉《2016 國際青年華嚴學者論壇論文集》（台北：華嚴蓮社，2016 年），頁 K1-K12。
12. 釋樂觀，〈三十年來中國佛教的回顧〉，收錄於張曼濤編，《民國佛教篇》（台北：大乘文化，1978 年），頁 311-355。
13. 李守靜，〈鎮江焦山佛學院〉《鎮江文史資料》第 7 輯，中國人民政治協商會議江蘇省鎮江市委員會文史資料研究委員會，1980 年，頁 83-91。
14. 楊惠南，〈當代台灣佛教「出世」性格的分析〉，《東方宗教研究》1 期，1990 年，頁 317-343。
15. 韓煥忠，〈星雲大師與南亭長老〉《2019 星雲大師人間佛教理論實踐研究》（佛光，2020 年），頁 558-574。

16. 〈佛教界方面的慈善事業〉，《臺灣佛教》第7卷第6期，1953年9月，頁7-9。
17. 蘇全正，〈戰後臺灣佛教史研究與高等教育——以國立中正大學對於中國佛教會遷臺檔案之整理與利用為例〉《玄奘佛學研究》34期，2020年9月，頁35-61。
18. 釋南亭，〈六年來「中國佛教會」之成就〉，《人生》6：11、12合刊（台北：人生雜誌社，1954年12月），頁308。
19. 釋南亭，〈江蘇泰縣光孝律寺誌略〉收錄於《南亭和尚全集》9冊，臺北：華嚴蓮社，1990年，頁86-97。
20. 釋南亭，〈從永嘉大師證道歌說到門戶之見〉，收錄於《南亭和尚全集》冊9，臺北：華嚴蓮社，1990年，頁79-84。
21. 釋南亭，〈對現前的佛教回想當年的太虛大師〉收錄於《南亭和尚全集》11冊，臺北：華嚴蓮社，1990年，頁177-184。
22. 釋南亭，〈靜波老和尚〉收錄於《南亭和尚全集》11冊，臺北：華嚴蓮社，1990年，頁169-177。

（五）學位論文

1. 周霖芳，〈中國佛教會在臺灣之發展（1945~1955）〉，國立中央大學歷史研究所碩士論文，2004年。
2. 周霖芳，〈中國佛教會在臺灣之發展（1945-1955）〉，國立中央大學歷史研究所碩士論文，2004年。
3. 范國展，〈李子寬與戰後台灣佛教的發展（1945-1973）〉，國立臺灣師範大學歷史學系碩士論文，2016年。
4. 陳雯宜，〈中國佛教會在台灣的組織發展（1949-2010）〉國立中正大學歷史研究所博士論文，2014年。
5. 黃慧茹，〈白聖法師與中國佛教會在臺灣的經營（1949-1963）〉國立中正大學歷史研究所碩士論文，2012年。
6. 釋賢度，〈華嚴行門具體實踐之研究〉華嚴專宗學院佛學研究所第二屆畢業論文，1980年。

（六）網路資料

1. The World Fellowship of Buddhists「HISTORY」網站，<http://wfbhq.org/about-history.php>（2022/04/11）。

2. 星雲大師文集，「佛教的僧官制度」網站，<http://www.masterhsingyun.org.tw/article/article.jsp?index=14&item=29&bookid=2c907d4945ac514c0145acc337390005&ch=2&se=6&f=1>（2022/03/19）。
3. 華嚴蓮社，「第一任 智光和尚」網站，https://www.huayen.org.tw/page_view.aspx?siteid=&ver=&usid=&mnuid=2099&modid=392&mode=（2022/03/16）。

華嚴蓮社海印道場法會七處九會圖探討

文化大學史學系 教授
陳清香

摘 要

本文討論台北華嚴蓮社每年於海印道場法會開幕時，所展示出來的「華嚴經變相七處九會圖」。先簡介作畫人依林法師的生平，再追溯七處九會的歷史源流，論述中土華嚴圖像的誕生，並引述敦煌石窟壁畫、藏經洞原藏絹畫、開化寺殿堂壁畫、大足摩崖石刻等唐宋作品遺例，以建構傳統七處九會圖像的布局與風格。

由傳統進入當代後，以華嚴蓮社海印道場法會中的七處九會圖為主軸，自首幅第一會菩提道場起，再續經第二會普光法堂、第三會忉利天宮、第四會夜摩天宮、第五會兜率天宮、第六會他化自在天宮、第七會普光法堂、第八會普光法堂、直至第九會逝多園林會，備述每一會的圖像布局、尊像風格、蘊含法義、繪畫風格等。

為凸顯當代七處九會圖像的特色，特別舉五代時所創作的絹畫七處九會為例，加以比對之，以見其差異。最後再肯定華嚴蓮社本圖像，在藝術風格的高度水平，以及從尊像姿勢手印，而體認此圖像是彰顯了華嚴教主毗盧遮那佛每會說法的深邃法義。故此七處九會圖應是建構起二十一世紀華嚴圖像的代表作品。

關鍵詞：華嚴經變相、七處九會圖、敦煌石窟壁畫、敦煌藏經洞絹畫、大足石窟華嚴圖像、華嚴蓮社海印道場法會

一、緒論

約於民國 41 年由智光法師與弟子南亭法師所創立，今位於台北市濟南路的華嚴蓮社，是一座立寺於台灣歷史最悠久的華嚴道場。早在 2012 年，為了慶祝創社六十周年，特別擴大舉辦春季華嚴誦經法會，也為了推廣華嚴教法，自 2011 年年底即聘請佛畫家依林法師至蓮社，描畫出七處九會佛菩薩等海會雲集圖，共計九幅，而於次年 3 月 28 日將九幅圖布置於華嚴蓮社一樓大廳東西兩牆面¹。

依林法師，法名心達，字號依林，又號法林沙門，台灣桃園人，生於 1958 年 7 月 6 日，1977 年於佛光山依星雲上人剃度出家，1981 年佛光山中國佛教研究院畢業，1982 年始學佛畫，師承師大美術系謝翠霞老師。

法師四十年來，所繪畫作以佛會圖、觀音畫、佛菩薩尊像等為主要題材，以其高度的畫技，曾為佛光山台北普門寺、花蓮慈濟道場等繪作壁畫，又赴南非為南華寺繪作靈山佛會壁畫，前後費時二年。也曾將畫作展示於台北敦煌藝廊，舉辦東方琉璃世界展，其後又在台北世貿舉辦釋迦佛畫展。展覽之外，所出版的書畫經典有：普門品暨三十三觀音合刊、大悲出相（八十八尊）、藥師琉璃光佛會（五十四尊）、千光眼觀自在法經（四十觀音白描）等，表現了水墨、白描、數位上彩等形式的畫作，約十四種版本²。

依林法師為華嚴蓮社所畫九幅華嚴圖像，其主題是依唐譯本《大方廣佛華嚴經》（即八十華嚴）所載內容而畫，其中首幅畫第一會菩提道場會，布置於大廳的西側牆壁正中，其他八幅分別為第二會普光法堂會、第三會忉利天宮會、第四會夜摩天宮會、第五會兜率天宮會、第六會他化自在天宮會、第七會普光法堂會、第七會普光法堂會、第八會普光法堂會、第九會逝多園林會。此八幅每兩幅相聯成一組，依序懸掛於大廳東側的全面牆壁。而全套九幅華嚴圖像均由依林法師費時三個月的時光完成。

由於依林法師對繪畫佛像具備深厚功力與豐富經驗，故蓮社的七處九會圖充份的表現其流暢的線條運筆，鮮豔亮麗的敷彩所畫出的佛菩薩及天人像，均法像端莊，衣著華美，姿勢生動，而尊像的背景四周，以雲影、彩虹、溪岸、宮殿、樑坊、藻井等襯托之，更添燦爛華麗。

華嚴蓮社自南亭法師創建以來，即推行共修法會，而法會道場必展示圖像。故依林法師完成此七處九會圖後，華嚴蓮社每年春天清明前，均於一樓大廳舉辦

¹ 見《萬行雜誌》284 期，2012 年 4 月。

² 見《依林法師簡介——圓緣淨舍—隨意窩》 biog.xuite.net。

華嚴七處九會海印道場供會³。華嚴蓮社的信眾弟子群等，在主法和尚的引領下，面對七處九會圖，一齊禮拜，奉請華嚴教主毗盧遮那如來為首的十方三世一切諸佛，進行唱誦法會。蓮社整座一樓大廳，處於一片唱誦音韻聲中，十分莊嚴肅穆。

台灣佛寺道場的圖像中，表現有關華嚴思想相關者，約有數端，一者，佛寺主尊供奉華嚴三聖像；二者，主殿命名「普光明殿」；三者，善財童子禮觀音菩薩供奉於殿堂上；四者，七處九會或入法界品的圖像，創作於道場內。以上數類中，七處九會圖是其中之一，然而就全台佛寺道場而言，為數並不十分普遍。

台灣當代佛法隆興，南北各地佛教寺院林立，一年中法會也接續不斷，但能舉辦華嚴法會者並不多見，尤其在法會中呈現華嚴經七處九會圖像者，更是微乎其微。華嚴蓮社在每年清明節前，舉辦「華嚴七處九會海印道場供會」，已是十分稀有。而法會中所展現的七處九會圖，更是珍貴無比。

筆者因緣際會，於 2022 年 3 月 31 日恭逢華嚴蓮社海印道場法會，面對著依林法師所繪作精彩的七處九會圖，得以印證華嚴經經文的法義。而為追溯其歷史源頭，蒐集若干華嚴相關圖像，以考察傳統七處九會圖的原始畫風源流。再與當代所繪作的七處九會圖，二者加以比較，以見古今華嚴圖像畫風的差異。

以下先回溯早期傳統的七處九會圖。

二、歷史上華嚴經變相中的七處九會圖

《華嚴經》是佛教最重要的經典之一，全稱《大方廣佛華嚴經》，主要有三個譯本。最早的梵文華嚴經由支法領帶來中土，於東晉元熙二年（420），由佛跋陀羅譯成漢文，共計六十卷，因而稱《六十華嚴》，在第二卷本尊稱盧舍那佛。而自《六十華嚴》譯本誕生後，華嚴思想大力流傳，產生了華嚴圖像⁴，其題材主要可分為「盧舍那佛會」、「七處八會」、「蓮華藏世界海圖」等。而至南北朝晚期的北齊之際，更產生了「盧舍那法界人中相」⁵、「華嚴三聖」像，是華嚴圖像的初步雛形⁶。到了隋代，更出現了單獨「七處八會圖」、「法界人中相」，又有

³ 此法會全稱「萬行因華莊嚴無上佛果菩提七處九會海印道場供會」，見 <https://www.huayen.org.tw>。

⁴ 見陳清香〈大方廣佛華嚴經的圖像〉，《慧炬》534 期。

⁵ 見陳清香（雙清所藏北齊盧舍那法界人中像）刊於《北朝佛教造像源流史》一書，頁 279-296，空庭書苑，2012 年 12 月。

⁶ 陳俊吉〈北齊華嚴造像的開展，以華嚴三聖與七處八會為例〉《華梵人文學報》23 期，2015 年。

單一的「蓮華藏世界海」的文字記錄⁷。進入初唐時，更進一步演成「七處八會圖」與「蓮華藏世界海圖」二圖的結合。

（一）早期敦煌莫高窟中的華嚴壁畫

進入唐代，在初祖帝心杜順、二祖雲華智嚴、三祖賢首法藏等相繼弘傳下，正式確立華嚴宗。武則天掌政時，于闐三藏實叉難陀又譯出八十卷華嚴經，是第二譯本。祖師的弘傳加上帝王的推動，鼓舞了華嚴圖像的創作。以華嚴經變相為題的畫作表現於長安洛陽一帶的伽藍壁面中，再由京洛向西流傳至河西的敦煌。

敦煌石窟現存的華嚴經變壁畫，早期可溯自盛唐時代，今尚遺有第 44 窟一鋪，後至吐蕃佔領的中唐時期，現有的遺作，尚存 5 鋪，分別位於第 159、231、237、471、472 等窟內。

《華嚴經》的主要內容是七處九會，即釋迦牟尼佛在七處說法（第一處菩提場、第二處普光明殿、第三處忉利天、第四處夜摩天、第五處兜率天、第六處他化天、第七處逝多林），一共說法九次；因在普光明殿講經有 2 次和 3 次的區別，因而有「華嚴經七處八會」（依六十華嚴）和「華嚴經七處九會」（依八十華嚴）之區別。段文傑亦曰：

《華嚴經》是唐代興起的華嚴宗所奉持的主要經典，華嚴經變在吐蕃時期開始出現，經中有「七處九會」，計有：寂滅道場會、普光法堂會、忉利天會、夜摩天會、兜率天會、他化天會、普光法堂重會、普光法堂三會、逝多林會。⁸

到了晚唐時期，華嚴經變相圖已是普遍流行的壁畫題材，敦煌石窟又增添華嚴經變畫作，今尚存 9 鋪晚唐壁畫。而自晚唐至五代之際，莫高窟的 29 窟、76 窟、12 窟、231 窟、85 窟、156 窟、9 窟、196 窟等，以及第 6、45、53、61、98、108、146、261 等諸窟，均遺下了華嚴七處九會為題的壁畫。

這些壁畫在窟壁中，或繪於窟頂，如盛唐時所作的第 44 窟中央塔柱窟頂（圖 1-1）。或以長方形的畫面，安置於窟壁，如晚唐時代第 12 窟北壁（圖 1-2）、第 231 窟、五代時的第 61 窟北壁（圖 1-3）等。或以梯形斜坡方式，安排於窟頂下

⁷ 見釋靈幹（535—612）《蓮華藏世界海觀》文中所述。

⁸ 見段文傑〈唐代後期的莫高窟藝術〉《中國石窟——敦煌莫高窟四》文物出版社，1990 年 10 月。

的四坡，例如晚唐所作第 85 窟（圖 1-4）及 156 窟的主室窟頂北坡，第 9 窟窟頂的南坡、西坡、北坡，北宋所繪第 55 窟窟頂北坡（圖 1-5）等。

這些壁畫大多以九會圖為主圖，但下方多加上蓮華藏世界圖，或更添善財童子參訪圖。例如敦煌莫高窟第 12 窟北壁的華嚴經變圖，主軸畫幅上端是由 9 幅說法圖構成的「七處九會」，而下端則以屏風形式繪善才童子五十三參⁹。

現存敦煌壁畫中的七處九會圖，或長方形或梯形畫面，在畫面上多是橫直各排列成三行，共計九圖的九宮格之形，每一圖都呈現法主毗盧遮那佛居中端坐說法、四周圍繞著菩薩天人護法的場面。而此九幅最下面畫大海，名曰香水海，亦即：「蓮花莊嚴世界海」。海中一朵大蓮花，海的四周雲彩圍繞，並有車輪、房屋、山巒、樂器、工具等形象。回應〈華藏世界品〉所述：

此香水海有大蓮花，名種種光明藥香幢。華藏莊嚴世界海住在其中，四方均平，清淨堅固，金剛輪山，周匝圍繞，地海眾樹，各有區別。¹⁰

因而畫面中亦出現須彌山形、江形、回轉形、或旋流形、樓閣形等圖像。

處於唐末五代之際，敦煌石窟中，壁畫七處九會為主題的華嚴經變相布局，已成定軌。

（二）原藏於莫高窟藏經洞的絹畫七處九會圖

華嚴經七處九會圖除了表現在敦煌石窟的固定壁畫之外，另有可移動的絹畫，例如出土於敦煌藏經洞，現藏法國吉美國立亞洲藝術博物館的一幅絹本彩繪畫，此幅上下高度為 194 公分，左右寬度為 179 公分，是五代時期（約十世紀時）所製作，十分可觀。

此幅《華嚴經七處九會變相圖》是敦煌藏經洞中所發現的大型絹畫之一，此畫卷人物眾多，線條細密流暢，色彩瑰麗，構圖嚴整。佛像則姿容豐美，寶相莊嚴。在每一會的上方二側均繪有精美的飛天，衣帶輕盈，翩然欲飛。令人嘆為觀止。此畫雖歷經千年，依舊色彩靚麗，畫面保存完整，是敦煌繪畫中當之無愧的國寶級珍品。（圖 2-1）¹¹

⁹ 參見 https://twgreatdaily.com/URK_O3MBnkjB-0zYkX4.html。

¹⁰ 見〈華藏世界品〉第五《大方廣佛華嚴經》第八卷。

¹¹ 參見〈發現博物館之失落的寶藏—敦煌絹畫：虛空千色彩，依稀紫金容，定慧莊嚴無等倫（現藏於法國吉美博物館）〉，環球人物 YOLO 精英 2018/07/20，<https://www.xuehua.us>。

在漢譯本的華嚴經中，以唐譯八十卷本文義最為暢達，品目也較完備，因而在漢地流傳最盛。此畫卷即以漢譯本八十華嚴而繪製，承襲唐代以來華嚴經變相的布局，畫中以井字分成九宮格，以安置九會的圖像，其排列順序如圖（圖 2-2），為：第一會菩提道場會，位於九宮格第三行的中央；第二會普光法堂會、位於第三行的左側；第三會忉利天宮會，位於九宮格第二行的中央；第四會夜摩天宮會，位於第一行的中央；第五兜率天宮會，位於第一行的左側；第六會他化自在天宮會，位於第一行的右側；第七會普光法堂會，位於第二行的左側；第八會普光法堂會，位於第二行的右側；第九會逝多園林會，位於第三行的右側¹²。

此一幅七處九會圖，九幅的每一幅主尊佛與脅侍菩薩、護法天人等，其姿勢造型布局等，其間差別均不大，故一幅實地等於九幅以毗盧遮那佛為主尊的說法圖。

以第一會菩提道場會為例（圖 2-3），圖中毗盧遮那佛端身正坐於中央，頭頂上華蓋高懸，突出肉髻，五官莊嚴，眼簾下視，是「戒」的象徵。身披大紅色的通肩袍服，敞開前胸，左肩及胸下繫帶，袖口及裳服寬鬆，表現了褒衣博帶的漢式服飾。雙足底在大蓮華座上朝上結跏，是「定」的呈現。而腦後的頭光，身後的光背，加上頭上肉髻，便是智慧的象徵。以委婉的線條文飾，與炫爛的花紋圖案，構成主尊毗盧遮那佛，雖頭不戴寶冠，胸前無飾瓔珞，但全身仍然燦爛無比。尤其雙手在胸前所作手印，生動靈活，十足的展現了菩提道場恢弘的氣勢。

此第一會的尊像，主尊像兩旁為文殊與普賢二菩薩，頭戴寶冠，胸垂瓔珞，頭光身光接續主佛的紋樣，也端坐於蓮花座上，三尊並列，形成完整的華嚴三聖像。三聖像左右各圍繞著各九身的供養菩薩，均頭光身光兼具，或坐或立。身後畫面上端，尚有左右各二位跪坐雲端、身上為天衣纏繞的天人，十分生動。

尊像以外的景物，以主尊前的供桌，以及上端的建築物屋頂，呈現黑色的廡殿頂，正脊兩端為「鴟尾」為飾，是唐風建築的餘緒。

第一會以外的其他八會，在尊像結構與景物布局等，是相類似的，以九宮格的組成，便成為一幅九會圖。

此完整的《華嚴經七處九會變相》，圖中最下面是一片海水，水中一朵大蓮花，花中有無數建物，此依經中所載普賢菩薩所述：

¹² 參見《《華嚴經》的圖像詮釋——七處九會變相圖》，明賢法師，2019/09/03，<https://twgreatdaily.com>。

諸佛子！此無邊妙華光香水海東，次有香水海，名：離垢焰藏；出大蓮華，名：一切香摩尼王妙莊嚴；有世界種而住其上，名：遍照剎旋，以菩薩行吼音為體。此中最下方，有世界，名：宮殿莊嚴幢；其形四方，依一切寶莊嚴海住，蓮華光網雲彌覆其上。¹³

華藏莊嚴世界海的上方（類似海邊位置）是由無數彩雲構成的宇宙，這是善財參拜普賢菩薩的情景，屬於〈入法界品〉所載的善財童子五十三參。

（三）山西高平開化寺北宋華嚴經變壁畫

到了北宋時期，七處九會的繪畫題材，也出現於佛寺壁畫上，如山西高平市開化寺大雄寶殿東壁，即繪有法會場景以及菩薩赴會的畫面，十分細緻。畫面圖像如兜率天宮會、五尊脇侍菩薩、普光法堂會、菩薩乘雲赴會、重會普光法堂、東方阿閼佛與南方寶生佛乘雲赴會等。

山西高平開化寺最早創建於北齊時代，唐代稱「清涼寺」，北宋天聖八年（1030），改稱開化寺，主建大雄寶殿，殿內壁畫繪作於元祐七年至紹興三年（1092—1096），面積達 88.2 平方公尺，由畫師郭發完成。壁畫的題材考訂，先依《山西寺觀壁畫》一書對大雄寶殿的描述：

據寺內現存北宋大觀四年（公元 1110 年）《澤州舍利山開化寺修功德記》碑中所載，……其東序曰華嚴，……可知此壁所繪為華嚴經變，結合畫面佛像、脅侍及僕從人物考訂，東壁南起第一幅為華嚴經變中「七地九會」的第五會，即「兜率天宮會」，依次向北第二幅為「普光法堂會」，第三幅為「重會普光法堂會」，第四幅為「三會普光法堂會」。¹⁴

其後又依谷東方所述：

山西高平開化寺大雄寶殿壁畫是我國目前僅存的北宋時期地面寺院壁畫。其中，在北壁東次間繪製觀彌勒菩薩上生兜率天經變，表達了信奉彌勒得以上生兜率天，以及未來值遇彌勒淨土，獲取來世利益的思想。東壁繪製大方廣佛華嚴經變，由北向南分四鋪依次表現為了兜率天宮會、阿蘭若法菩提場會、逝多林給孤獨園會和法界人中像。第一鋪具備上升經變向華嚴

¹³ 見實叉難陀三藏譯〈華藏世界品〉第 2，《大方廣佛華嚴經》卷 9。

¹⁴ 見柴澤俊編著《山西寺觀壁畫》文物出版社出版發行，1995 年 9 月。

經變過渡的性質，第二至四鋪表現了《華嚴經》的序分、正宗分、流通分，同時傳達出華嚴三身佛觀念。¹⁵

文中謂《大方廣佛華嚴經》被譽為「諸佛之密藏，如來之性海」，主要描述修菩薩道、成就佛果的方式。大雄寶殿東壁即以華嚴經為題，分別表現於東壁的四鋪的圖像之中，文中就圖像內容，加以分析闡述。（圖3）

全文在結論中，謂開化寺通過四鋪，圖解了華嚴經的教義，並以表格說明：位於北側第一鋪是描述第五會，會場在兜率天一切妙寶所莊嚴殿；位於北中的第二鋪，是描述第一會，會場在摩竭陀國阿蘭若法菩提場；位於南中的第三鋪，是描述第九會，會場在室羅伐國逝多林給孤獨園大莊嚴重閣；位於南側，內容是描述法界人中像。

山西開平開化寺北宋壁畫圖像，曾於2017年4月13—20日，於北京大學賽克勒考古與藝術博物館，盛大展出，邀請了知名的達官學者，前來祝賀，並肯定其藝術價值。

此開化寺的大殿東壁壁畫華嚴經變七處九會圖，雖不像敦煌莫高窟具九幅佛說法像，而僅具四幅，但每幅構圖，在尊像之外，所畫的樹木、建築物等景觀，卻十分細緻精美，為後代的七處九會圖，打下了新樣基礎。

（四）大足寶頂山毗盧道場所呈現的華嚴意境

華嚴經七處九會圖，除了以平面表現在開化寺壁畫、敦煌石窟的壁畫與絹畫之外，尚有立體的雕刻遺品，其中位於重慶大足的北山與寶頂山石窟，最具特色。大足石刻最初於1945年6月為楊家駱教授組考察團發現¹⁶，而於1999年12月被列入世界文化遺產。「大足學」之名也逐漸和「敦煌學」並架齊驅。

大足石窟中，寶頂山石窟由南宋川密行者趙智鳳，以一個人的願力，自16歲起投入規劃，畢生進行建造，直至80歲以未竟之功離世，遺留了31處的石窟¹⁷。至於石窟所彰顯的主題，有不少屬於華嚴思想者，筆者曾發表於大足國際學術研討會中，文中提到第14窟毗盧洞，尤其顯著¹⁸。

¹⁵ 見谷東方〈高平開化寺北宋上生經變和華嚴經變壁畫內容解讀〉，《焦作師範高等專科學校學報》2015年03期。

¹⁶ 見楊家駱《一九四五年中國大足唐宋十顆六二一六軀的發現》中國學典館，民國57年8月。

¹⁷ 見陳清香《大足唐宋佛教崖雕之研究》，中國文化大學藝術研究所碩士論文，1976年。

¹⁸ 見陳清香〈大足石窟中的華嚴思想〉《2005年重慶大足石刻國際學術研討會論文集》p.278-296，北京文物出版社，2007年。

近世學者對大足石刻此毗盧洞造像的內涵，提出更細緻的見解，其中胡文和所發表的論著中，舉出表現七處九會圖像，很受矚目，以下引述其對寶頂山第 14 窟的描述：

寶頂第 14 窟正中一柱上，正面豎長方形龕中，為結跏趺坐姿的毘盧遮那佛，乃本窟的中心主像。靠窟門口的右內壁，分別雕刻四組圖像。每組都有主尊毘盧遮那佛，脅侍為文殊、普賢菩薩。毘盧遮那佛確有 9 尊，文殊、普賢卻各只有 5 尊。奧妙在於七處九會是呈環形佈置，在該窟的輪藏柱和其餘三壁上，每一組圖像都是獨立的，而其脅侍文殊、普賢菩薩又構成相鄰圖像中的脅侍，避免了重複。¹⁹

文中首先簡單引述了毗盧道場洞內的四組圖像，文後舉出敦煌的 55 窟與 76 窟圖像，加以比對，然後再詳實描述此圖像的內容，而判斷其屬於七處九會中的某一會：

大佛灣第 14 窟現存六會的基本定名：在展開圖裏，窟中的輪藏柱處於畫面中心，上面雕刻的兩層樓閣，有 5 座較完好，每層中出現一趺坐的小佛像，象徵帝釋天宮；正中毘盧遮那佛像下面有一蟠龍，象徵蓮華藏海，圖像應為第三忉利天會；窟西壁，右中這組圖像的主佛頭上方宮殿題刻「兜率宮」，應是第五兜率天會。窟西壁右 3 圖像中，主佛頭上方趺坐姿的小佛像兩足和尖處，向左右各冒出一道毫光，繞於其背光兩側。據經文內容，這組圖像應是第四夜摩天會。右 1 圖像中，主佛頭部上方的形象乃著菩薩裝，身後有雙重碩大的寶珠形舉身光，其右手施說法印，據經文記載，該形象應為金剛藏菩薩代佛說〈十地品〉，這組圖像應為他化自在天會。窟南壁東 4 組圖像中，主佛頭部右上方有一手伸出作摩娑下方的善財童子像頭頂。據經文，該組圖應是第九入法界品會。南壁西 4 這組圖像就應是第一菩提道場會。由於西壁右第四、五、六會，三會是從右往左排列，與輪藏柱上第三忉利天會構成九會中的天上四處法；因此，東壁左毀掉的三會，就應是從左往右排列的第二、七、八普光明殿人間說法會。這樣，寶頂第 14 號實為毘盧道場的《華嚴經》七處九會圖像內容。²⁰

¹⁹ 見胡文和，〈大足、安岳宋代華嚴系統造像源流和宗教意義新探索：以大足寶頂毗盧道場和圓覺洞圖像為例〉一文前言「一、毗盧道場與敦煌華嚴變相圖形結構比較」前段，《敦煌研究》，4 期（總第 116 期），2009 年。

²⁰ 見胡文和，〈大足、安岳宋代華嚴系統造像源流和宗教意義新探索：以大足寶頂毗盧道場和圓覺洞圖像為例〉一文前言後段，《敦煌研究》，4 期，2009 年。

以上內容推斷出，此於南宋時代由趙智鳳所規劃創建的寶頂山第 14 窟毗盧洞，其原始雕刻題材為華嚴經的七處九會圖像，生動的刻劃出毗盧遮那佛對眾說法的神情，在圖像創作史上，卻是十分稀有珍貴的。(圖 4)

有關傳統以華嚴經為主題的圖像藝術，除了屬於石窟文物遺品外，宋元以下佛寺，其供像與壁面，也多有表現，本文僅舉山西高平開化寺北宋壁畫一例，因限於篇幅，略過宋元以下其他佛寺的華嚴圖像探討，直接接續到當代，以下即討論華嚴蓮社的七處九會圖。

三、當代的七處九會圖——華嚴蓮社海印道場法會七處九會圖

依林法師依華嚴四祖澄觀清涼國師將《八十華嚴》分為七處九會、五周、四分的科分架構，以七處九會各會主為首，菩薩、眷屬等為輔，描繪出七處九會佛菩薩等海會雲集圖九幅。

2016 年 3 月 31 日，華嚴蓮社啟建七處九會海印道場法會一永日。緊接著十天啟建春天華嚴誦經暨清明祭祖法會。七處九會，自上午 9 時開始，布置於蓮社一樓大廳設立「華嚴七處九會海印道場供會壇場」，聚集信眾，並開始禮拜讚頌。當時主法和上天演退居，天蓮住持於嚴淨道場後，帶領大眾祈請十方三寶及《華嚴經》中七處九會之聖賢前來納受供養。²¹

以下分析掛在法會上的九幅圖的經典依據，彰顯法義，以及畫中的尊像風姿，布局敷色等美學特徵。

(一) 首幅菩提道場會圖的布局與尊像風格

依八十華嚴所載的七處九會，第一會為菩提道場會，內容出自第一〈世主妙嚴品〉至第六〈毗盧遮那品〉。第一會敘述佛在菩提場中初成等正覺時，道場無量妙寶莊嚴，主尊盧遮那佛身萬德圓滿端坐於金剛座上。十方世界微塵數菩薩乃至金剛力士諸神諸天等各具無量功德一時雲集，各各說頌讚佛，所有的華藏莊嚴世界海中一切世界也都同樣入佛境界。

依林法師所繪第一菩提道場會圖，以華嚴三聖像為主軸，畫中細緻的鈎勒用筆，畫出毗盧遮那佛居中，文殊普賢二菩薩列兩旁，四周圍繞著菩薩、天人護法神等。

²¹ 見〈春季華嚴誦經暨清明祭祖法會〉《萬行雜誌》333 期，2016 年 5 月。

依林法師的第一菩提道場會圖（圖 5-1），所繪菩薩眾，印證了華嚴經文所載：

有十佛世界微塵數菩薩摩訶薩所共圍遶，其名曰：普賢菩薩摩訶薩、普德最勝燈光照菩薩摩訶薩、普光師子幢菩薩摩訶薩、普寶焰妙光菩薩摩訶薩、普音功德海幢菩薩摩訶薩、普智光照如來境菩薩摩訶薩、普寶髻華幢菩薩摩訶薩、普覺悅意聲菩薩摩訶薩、普清淨無盡福光菩薩摩訶薩、普光明相菩薩摩訶薩、海月光大明菩薩摩訶薩、雲音海光無垢藏菩薩摩訶薩、功德寶髻智生菩薩摩訶薩、功德自在王大光菩薩摩訶薩、善勇猛蓮華髻菩薩摩訶薩、普智雲日幢菩薩摩訶薩、大精進金剛齋菩薩摩訶薩、香焰光幢菩薩摩訶薩、大明德深美音菩薩摩訶薩、大福光智生菩薩摩訶薩……。如是等而為上首，有十佛世界微塵數。此諸菩薩，往昔皆與毘盧遮那如來共集善根，修菩薩行；皆從如來善根海生，諸波羅蜜悉已圓滿；慧眼明徹，等觀三世；於諸三昧，具足清淨；辯才如海，廣大無盡；具佛功德，尊嚴可敬；知眾生根，如應化伏；入法界藏，智無差別；證佛解脫，甚深廣大；能隨方便，入於一地，而以一切願海所持，恒與智俱盡未來際；了達諸佛希有廣大祕密之境，善知一切佛平等法，已踐如來普光明地，入於無量三昧海門；於一切處，皆隨現身；世法所行，悉同其事；總持廣大，集眾法海；辯才善巧，轉不退輪；一切如來功德大海，咸入其身；一切諸佛所在國土，皆隨願往。已曾供養一切諸佛，無邊際劫，歡喜無倦；一切如來得菩提處，常在其中，親近不捨；恒以所得普賢願海，令一切眾生智身具足。成就如是無量功德。²²

正中的毗盧遮那佛結跏趺坐於金剛寶座上，法相端莊，頂戴高冠，層層寶珠垂至額前，兩耳環扣，頸項前雙圈瓔珞，紅寶石鑲正中，延及手臂手腕之環飾。兩肩披掛淡藍色天衣，左肩臂則穿上淡紫色衣袖垂及腰下裙裳，雙手在胸前結毘盧印。佛身莊嚴，充分表現了「戒」與「定」，再加上佛頂上的華蓋、腦後的頭光、身後的背光，更彰顯了毗盧遮那佛無比的智慧，而佛身上放光，更對應經文所述：

爾時，世尊知諸菩薩心之所念，即於面門眾齒之間，放佛剎微塵數光明，所謂：眾寶華遍照光明、出種種音莊嚴法界光明、垂布微妙雲光明、十方佛坐道場現神變光明、一切寶焰雲蓋光明、充滿法界無礙光明、遍莊嚴一切佛剎光明、迥建立清淨金剛寶幢光明、普莊嚴菩薩眾會道場光明、妙音

²² 見〈世主妙嚴品〉第一，《大方廣佛華嚴經》卷第一。

稱揚一切佛名號光明……。如是等佛刹微塵數，一一復有佛刹微塵數光明以為眷屬，其光悉具眾妙寶色，普照十方各一億佛刹微塵數世界海。彼世界海諸菩薩眾，於光明中，各得見此華藏莊嚴世界海。以佛神力，其光於彼一切菩薩眾會之前²³

佛的寶座結合了束腰蓮瓣座、獅子座、須彌座之特徵，座中以法輪為飾，象徵佛正轉法輪。毗盧遮那佛前方，左為文殊菩薩，垂肩髮頂戴寶冠，袒露前胸飾瓔珞，手舉如意，蓮花寶座置於綠色獅子背上。右為普賢菩薩，同樣冠飾華麗，手執法器，所坐蓮座，安插於白色大象背上。

此華嚴三聖像的四周，圍著站立的菩薩伎樂天人，左右各 17 尊，每尊身著華麗天衣，雙手或持各式樂器，或吹、或舉、或擊，以作正演奏之姿。

主尊的身後，以深綠的色澤畫出樹叢、深褐色畫出寶座，而以較淺的彩色調畫出佛菩薩天人，每一尊像均有光芒，佛光更照向前後四周，佛的寶座結合了束腰蓮瓣座、獅子座、須彌座之特徵，座中以法輪為飾，象徵佛正轉法輪。

毗盧遮那佛前方，左為文殊菩薩，垂肩髮頂戴寶冠，袒露前胸飾瓔珞，手舉如意，蓮花寶座置於綠色獅子背上。右為普賢菩薩，同樣冠飾華麗，手執法了圍繞著伎樂天人群，此兩側天人之上，更現出拱形的七色彩虹光芒，燦爛無比。

整體架構觀之，全幅分成毗盧遮那佛、文殊菩薩群組、普賢菩薩群組等三組，而此三組的周遭，各加以淺色敷染，形成每一尊像均飄浮在雲端，左右對稱，猶如三朵花卉一般，引人入勝，是充分表達了群體讚佛、共入大日如來的圓融境界。

（二）第二至第六會圖的法義與畫風

第二會普光明殿會，主要內容為文殊菩薩所宣說，依《八十華嚴》的〈如來名號品〉第七至〈賢首品〉第十二所敘：佛在普光明殿蓮華座上，顯現神變，十方菩薩都來集會。文殊師利菩薩承佛的威力，向眾菩薩稱說佛的名號，由於隨應眾生各知見，遂有無量不同的名號如來為眾說法。依經文所述，文殊菩薩解說四聖諦如下：

爾時，文殊師利菩薩摩訶薩告諸菩薩言：「諸佛子！苦聖諦，此娑婆世界中，或名：罪，或名：逼迫，或名：變異，或名：攀緣，或名：聚，或

²³ 見〈如來現相品〉第二《大方廣佛華嚴經》卷第六。

名：刺，或名：依根，或名：虛誑，或名：癰瘡處，或名：愚夫行。……諸佛子！此娑婆世界所言苦聖諦者，彼密訓世界中，或名：營求根，或名：不出離，或名：繫縛本，或名：作所不應作，或名：普鬪諍，或名：分析悉無力，或名：作所依，或名：極苦。或名：躁動，或名：形狀物。諸佛子！所言苦集聖諦者，彼密訓世界中，或名：順生死，或名：染著，或名：燒然，或名：流轉，或名：敗壞根，或名：續諸有，或名：惡行，或名：愛著，或名：病源，或名：分數。諸佛子！所言苦滅聖諦者，彼密訓世界中，或名：第一義，或名：出離，或名：可讚歎，或名：安隱，或名：善入處，或名：調伏，或名：一分，或名：無罪，或名：離貪，或名：決定。諸佛子！所言苦滅道聖諦者，彼密訓世界中，或名：猛將，或名：上行，或名：超出，或名：有方便，或名：平等眼，或名：離邊，或名：了悟，或名：攝取，或名：最勝眼，或名：觀方。諸佛子！密訓世界說四聖諦，有如是等四百億十千名。隨眾生心，悉令調伏。²⁴

依林法師所畫第二會普光明殿（圖 5-2）中，文殊師利菩薩居中，頭上梳五髮髻，正中加高髮飾，上身裸露，以綠色天衣斜披，雙手上舉於胸前，右手握住一朵盛開蓮花。下身坐在蓮花上，雙腿一橫陳，一下垂，外著紫色圓花紋裳服，蓮花下多邊形的寶座，繪有一框框的圖案，凹凸有致，紅綠用色，對比亮麗。

文殊菩薩左右兩旁，共計十位隨侍供養菩薩，均頂上附頭光，頭戴華麗花冠，身穿交領右衽的寬袖長裙袍服，手持各式各樣的供品，衣帶隨風飄舉，具動感之美。主尊文殊的頭光背後，畫了一圈四柱三間圓拱形建物，十分立體特殊。

第三會忉利天宮會，敘佛不離菩提樹下，上升須彌山帝釋宮殿，帝釋莊嚴宮殿，迎佛入座，並和諸天說頌讚佛。第三會主要內容為〈升須彌山頂品〉第十三至〈明法品〉第十八。依原經文所載，曰：

爾時，佛神力故，十方各有一大菩薩，一一各與佛剎微塵數菩薩俱，從百佛剎微塵數國土外諸世界中而來集會，其名曰：法慧菩薩、一切慧菩薩、勝慧菩薩、功德慧菩薩、精進慧菩薩、善慧菩薩、智慧菩薩、真實慧菩薩、無上慧菩薩、堅固慧菩薩。所從來土，所謂：因陀羅華世界、波頭摩華世界、寶華世界、優鉢羅華世界、金剛華世界、妙香華世界、悅意華世界、阿盧那華世界、那羅陀華世界、虛空華世界。各於佛所淨修梵行，所謂：殊特月佛、無盡月佛、不動月佛、風月佛、水月佛、解脫月佛、無上

²⁴ 見〈四聖諦品〉第八《大方廣佛華嚴經》卷第十二。

月佛、星宿月佛、清淨月佛、明了月佛。是諸菩薩至佛所已，頂禮佛足；隨所來方，各化作毘盧遮那藏師子之座，於其座上結跏趺坐。如此世界中，須彌頂上，菩薩來集；一切世界，悉亦如是，彼諸菩薩所有名字、世界、佛號，悉等無別。爾時，世尊從兩足指放百千億妙色光明，普照十方一切世界須彌頂上帝釋宮中，佛及大眾靡不皆現。爾時，法慧菩薩承佛威神，普觀十方而說頌曰：佛放淨光明，普見世導師，須彌山王頂，妙勝殿中住。一切釋天王，請佛入宮殿，悉以十妙頌，稱讚諸如來。彼諸大會中，所有菩薩眾，皆從十方至，化座而安坐。²⁵

爾時，法慧菩薩承佛威力，入菩薩無量方便三昧。以三昧力，十方各千佛剎微塵數世界之外，有千佛剎微塵數諸佛，皆同一號，名曰法慧，普現其前，告法慧菩薩言：「善哉！善哉！善男子！汝能入是菩薩無量方便三昧。善男子！十方各千佛剎微塵數諸佛，悉以神力共加於汝。又是毘盧遮那如來往昔願力、威神之力，及汝所修善根力故，入此三昧，令汝說法。為增長佛智故，深入法界故，善了眾生界故，所入無礙故，所行無障故，得無等方便故，入一切智性故，覺一切法故，知一切根故，能持說一切法故，所謂：發起諸菩薩十種住。善男子！汝當承佛威神之力而演此法。」²⁶

由十方來的菩薩，為首者稱法慧菩薩，又會中說十住法。法林法師所畫第三會圖（圖 5-3），便以法慧菩薩為主尊。而畫中主尊的姿勢，寶座的造型，十位陪侍的供養菩薩的陣仗等，是和第二會文殊為主尊的普光明殿圖，形成左右對比的格局。

但此圖亦有其突出之處：一者，主尊頭冠以五瓣仰蓮瓣組成，中有三角尖塔形，氣勢高廣。二者，群體背景除遠山雲影外，尚有覆鉢單層塔、多層高塔，以及兩層宮殿式建築，以寓意位在忉利天宮的宮殿景觀，十分特殊勝。

第四會夜摩天宮，敘佛升向夜摩天宮，夜摩天王莊嚴殿座迎請如來，說頌讚佛，佛即入座（〈升夜摩天宮品〉第十九）至功德林菩薩又對諸菩薩說菩薩十無盡藏的一一行相，由此能令一切行者成就無盡大藏（〈十無盡藏品〉第二十）。依華嚴經中提到：

爾時，功德林菩薩承佛神力，入菩薩善思惟三昧。入是三昧已，十方各過萬佛剎微塵數世界外，有萬佛剎微塵數諸佛，皆號：功德林，而現其

²⁵ 見〈見昇須彌山頂品〉第十三《大方廣佛華嚴經》卷第十六。

²⁶ 見〈十住品〉第十五，《大方廣佛華嚴經》卷第十六。

前……爾時，諸佛各申右手，摩功德林菩薩頂。時，功德林菩薩即從定起，告諸菩薩言：「佛子！菩薩行不可思議，與法界、虛空界等。何以故？菩薩摩訶薩學三世諸佛而修行故。佛子！何等是菩薩摩訶薩行？佛子！菩薩摩訶薩有十種行，三世諸佛之所宣說。何等為十？一者歡喜行，二者饒益行，三者無違逆行，四者無屈撓行，五者無癡亂行，六者善現行，七者無著行，八者難得行，九者善法行，十者真實行；是為十。²⁷

依林法師所繪此第四會夜摩天宮圖（圖 5-4），以功德林菩薩為主尊，以彰顯其十種行法。而主尊的左右各五尊技樂天人圍繞四周。圖中尊像線條流暢，設色鮮豔，尤其主尊紅橙色裳服，敷用色澤彩度高，最為突出。而除尊像之外，尚有左右兩幅飛天，浮遊於天際，表現動感之美。

本幅的尊像背景圖，有山有水，更有金黃色琉璃瓦覆頂的宮殿，細緻鮮明華貴，頂繪彩虹，更添艷麗。

第五會兜率天宮，敘述佛又升兜率天，兜率天王莊嚴殿座迎請如來，說頌讚佛功德，佛即入座（〈升兜率天宮品〉第二十三）至金剛幢菩薩向諸菩薩廣說十迴向法門，並一一分別解說所修行相（〈十迴向品〉第二十五）。依經中所述：

爾時，佛神力故，十方各有一大菩薩，一一各與萬佛剎微塵數諸菩薩俱，從萬佛剎微塵數國土外諸世界中，來詣佛所。其名曰：金剛幢菩薩、堅固幢菩薩、勇猛幢菩薩、光明幢菩薩、智幢菩薩、寶幢菩薩、精進幢菩薩、離垢幢菩薩、星宿幢菩薩。法幢菩薩。²⁸

金剛幢菩薩入菩薩智光三昧已，更演說菩薩摩訶薩的十種迴向：

爾時，諸佛各以右手摩金剛幢菩薩頂。金剛幢菩薩得摩頂已，即從定起，告諸菩薩言：「佛子！菩薩摩訶薩。有不可思議大願充滿法界，普能救護一切眾生，所謂：修學去、來、現在一切佛迴向。佛子！菩薩摩訶薩迴向有幾種？佛子！菩薩摩訶薩迴向有十種，三世諸佛咸共演說。何等為十？一者救護一切眾生離眾生相迴向，二者不壞迴向，三者等一切諸佛迴向，四者至一切處迴向，五者無盡功德藏迴向，六者入一切平等善根迴向，七

²⁷ 見〈十行品〉第二十一，《大方廣佛華嚴經》卷第二十一之一。

²⁸ 見〈兜率天宮品〉第二十四，《大方廣佛華嚴經》卷第二十三。

者等隨順一切眾生迴向，八者真如相迴向，九者無縛無著解脫迴向，十者入法界無量迴向。佛子！是為菩薩摩訶薩十種迴向。²⁹

依林法師所繪第五會圖（圖 5-5）中，以金剛幢菩薩為主尊，菩薩頭頂戴上下兩層高寶冠，右臂擎倚右膝，中指捻拇指作手印，左手自舉條紋外飄的華蓋。腰下所著裙裳，艷藍色加紅花紋，亮麗突出。尊像群體的背景建築物，畫出正面的重簷歇山頂居中，與兩側歇山面向前的宮殿建築。

第六會他化自在天宮會，敘佛在他化自在天宮摩尼寶殿，諸方世界諸大菩薩都來集會。這時金剛藏菩薩由於佛的威力，入大智慧光明三昧，受到諸佛稱讚並摩頂。他從定起，向眾說出十地的名稱。依經文曰：

佛子！何等為菩薩摩訶薩智地？佛子！菩薩摩訶薩智地有十種，過去、未來、現在諸佛，已說、當說、今說；我亦如是說。何等為十？一者歡喜地，二者離垢地，三者發光地，四者焰慧地，五者難勝地，六者現前地，七者遠行地，八者不動地，九者善慧地，十者法雲地³⁰。

這時解脫月等諸菩薩請他解說，佛也放光加以神力，金剛藏菩薩便向眾演說甚深的十地法門行相（〈十地品〉第二十六）。

依林法師所畫第六會他化自在天宮圖，（圖 5-6），圖中便是以金剛藏菩薩為主尊，金剛藏菩薩右手舉一朵蓮花，花上附紅色火焰紋，左手握拳置於左腿側。裙裳呈鮮艷的紅褐色，與主尊背景建築物同色，上下呼應。

背景建物以歇山面向前的造型為中心，而平頂屋頂層層相疊，向左右兩側延伸，形成另一形勢壯闊的宮殿建築，以此象徵他化自在天宮。

（三）第七至第九等三會圖的法義與畫風

第七會佛在普光明殿，普眼菩薩向佛問普賢菩薩三昧所修的妙行，佛教他自請普賢菩薩宣說。普賢菩薩才以神力出現，向眾廣說十大種三昧的高深法門（〈十定品〉第二十七）。至〈如來出現品〉第三十七。這時佛從眉間放光，名如來出現光，如來性起妙德菩薩向佛請問大法，佛又放光入普賢菩薩口，普賢菩薩便廣說佛以十無量法出現，以十無量百千阿僧祇事得到成就。說罷，諸佛稱讚並

²⁹ 見〈十迴向品〉第二十五品，《大方廣佛華嚴經》第二十三卷。

³⁰ 見〈十地品〉第二十六品，《大方廣佛華嚴經》第三十四三卷。

為會眾授記，普賢最後說頌勸眾受持。而在十定品中，初由毗盧遮那佛說十定法，經文曰：

佛子！云何為菩薩摩訶薩一切眾生差別身三昧？佛子！菩薩摩訶薩住此三昧，得十種無所著。何者為十？所謂於一切剎無所著，於一切方無所著，於一切劫無所著，於一切眾無所著，於一切法無所著，於一切菩薩無所著，於一切菩薩願無所著，於一切三昧無所著，於一切佛無所著，於一切地無所著。是為十。³¹

依林法師所畫普光明殿圖，（圖 5-7）畫中以毗盧遮那佛加大身形為主尊，一如第一會菩提道場中的華嚴三聖造型，只是遮那佛左右兩側各立著四位菩薩，均以正面觀為面向。

此幅畫出普光明殿的殿內景致，有橫樑、直柱、斗拱、雀替等，再加上圓形的藻井，用色濃艷。

全幅構圖，左右對稱，上下呼應，充分顯示出以遮那佛胸正中（即心）為中心點，向外四射。主尊寶座約略以鳥窺的視距鉤繪，而藻井則以仰觀的視距繪之，十足的表現立體感。

第八會普光法堂會，敘佛在普光明殿，普賢菩薩入佛華藏莊嚴三昧，從三昧起普慧菩薩請問菩薩依菩薩行乃至佛示般涅槃等二百個問題，普賢菩薩一問十答，分別演說二千法門。諸佛現前贊喜。普賢菩薩再用偈頌重說菩薩的功德行處。依〈離世間品〉經文曰：

爾時，普賢菩薩告普慧等諸菩薩言：佛子！菩薩摩訶薩有十種依。何等為十？所謂：以菩提心為依，恒不忘失故；以善知識為依，和合如一故；以善根為依，修集增長故；以波羅蜜為依，具足修行故；以一切法為依，究竟出離故；以大願為依，增長菩提故；以諸行為依，普皆成就故；以一切菩薩為依，同一智慧故；以供養諸佛為依，信心清淨故；以一切如來為依，如慈父教誨不斷故。是為十。³²

依林法師所會第八會普光明殿圖，（圖 5-8）此圖與第七會相同的普光明殿，也同樣的表現殿內華貴的陳設，故畫中更清晰的畫出圓形藻井、橫樑、雀替、蟠龍柱等。而主尊普賢菩薩就坐在圓形藻井正中的下端，在華貴的寶座之上，普賢

³¹ 見〈十定品〉第二十七之三，《大方廣佛華嚴經》第四十二卷。

³² 見〈離世間品〉第三十八，《大方廣佛華嚴經》第五十四卷。

菩薩右側身旁，安置了坐騎長鼻大白象。而大象前則為卸下獅子座的文殊菩薩，獅子亦立在寶座前。

第九會逝多園林會，佛在逝多園林，和文殊普賢等五百大菩薩、大聲聞並無量世主聚會。佛以大悲入師子頻申三昧，遍照莊嚴十方世界各有不可說剎塵數菩薩來會，各現神變供養境界。諸大聲聞不知不見。十大菩薩說頌讚佛。普賢菩薩演說這師子頻申三昧的十種法句。佛又顯現種種神變、種種法門、種種三昧等相，文殊菩薩說頌稱讚，諸菩薩都得到無數大悲法門，從事利樂十方一切眾生。依〈入法界品〉經文所載，首稱：

爾時，世尊在室羅筏國逝多林給孤獨園大莊嚴重閣，與菩薩摩訶薩五百人俱，普賢菩薩、文殊師利菩薩而為上首，其名曰：光焰幢菩薩、須彌幢菩薩……如是等菩薩摩訶薩五百人俱。此諸菩薩，皆悉成就普賢行願，境界無礙，普遍一切諸佛剎故；現身無量，親近一切諸如來故；淨眼無障，見一切佛神變事故；至處無限，一切如來成正覺所恒普詣故；光明無際，以智慧光普照一切實法海故；說法無盡，清淨辯才無邊際劫無窮盡故³³。

經文稱五百菩薩聚集，也羅列了一二百位菩薩實質名號，另有聲聞眾等，可知法會聚眾的龐大壯盛。

依林法師依之所畫的園林，（圖 5-9）十分壯闊，園林中右側為華貴的方形殿宇，入口大門上端橫樑，題框「重閣講堂」四字，大門為尖拱形，牆上鑲彩色琉璃圖飾。殿宇頂上為半圓形覆鉢塔。

圖左側上端畫三座相連的方形殿宇建築，呈正面觀，建物頂上立三座半圓形覆鉢塔。殿宇前的綠色廣場上，一對手足躍動的舞蹈表演者，四周圍一群老幼觀眾面向中央，也跟著表演者上下起舞。

圖左側下端，兩座建物之前，亦另有一組人群，是以普賢菩薩演說師子頻申三普賢菩薩宣說三昧之姿，其身前為一群聲聞眾，另加持物供養人，尚有孩童，姿勢多樣，十分生動。

³³ 見〈入法界品〉第三十九之一，《大方廣佛華嚴經》卷六十。

四、比較當代與傳統七處九會圖的差異

台灣當代所創作的七處九會華嚴圖像，在台北有東和禪寺大殿的壁畫上，以及南投中台禪寺大莊嚴殿的花供梅瓶上的圖像³⁴，均有細緻的圖像，但僅作為莊飾，若作為法會的主軸禮拜的尊像，還是華嚴蓮社的七處九會圖最具代表。

在傳統諸多七處九會圖的遺本中，僅以出自敦煌藏經洞現藏巴黎吉美亞洲藝術博物館的五代絹本畫（簡稱五代本）為例，比對當代華嚴蓮社在海印道場法會時所懸掛的七處九會圖畫作（簡稱蓮社本），以見其古今之別。

首先，就組成內容而言，五代本整體僅一殿幅，卻包括九會九幅合一，再加蓮華藏世界海，即十幅合一的畫作。而蓮社本卻是七處九會共計九幅，無蓮華藏世界海，除了首幅寬度較大外，其餘八幅每幅寬度長度均相同規格。

其次，就九會圖的主尊而言，五代本每幅均以毗盧遮那佛為主尊，每尊均以雙腿結跏趺坐的姿勢，端坐正中。但蓮社本的九會圖主尊，除了首會與第七會為毗盧遮那佛為主尊外，其他分別為文殊、法慧、功德林、金剛幢、金剛藏、普賢等諸菩薩，再加上未標明主尊名稱的第九會。九幅圖主尊坐姿，或跏趺坐、或半跏坐、或交腳坐等，多樣變化，極其活潑生動。而主尊的頭冠、髮飾、胸前瓔珞等表現出珠寶環串的艷麗。主尊上身多以淺綠或淺紫色的天衣，由左肩斜披至右脅下，或披至右肩。腰下的裳服多以鮮亮的彩度、寬鬆的摺紋垂至足裸，充分表現了沿襲傳統褒衣博帶的服飾美感。主尊第三特徵為手印，或結毗盧印、或作說法印、或舉蓮花或持華蓋，均表現生動的氣勢。主尊的寶座，以須彌座為底座，上置蓮花寶座。須彌座上層以仰蓮瓣，下層以俯蓮瓣，各以向外張為飾，上下層中間凹陷處，則畫出方格，加上圖飾。圖飾多以法輪為中心，兩旁或加上麋鹿，以表鹿野苑說法，其他或加大象，或以蓮花為飾，或加立柱，猶如皇宮殿宇裝飾，是彰顯主尊的尊貴地位。

三者，圖中主尊及陪侍成員排比架構，五代本九會中每會主尊四周成員，以十人上下，圍成環狀為組合，九幅尊像成員是呈現相似的排比。而蓮社本則陪侍本尊的成員，數量較多，分別各持花朵供物，樂器如箏篴、鼓、磬、鈴鐺等，與虛空中的鼓琴樂器相應，令人感受到音樂一齊演奏，氣氛的靈活生動與壯闊。

四者，就尊像服飾而言，五代本的尊像身上衣著，均為覆蓋兩肩的式樣，身上飾物不多，但主尊華嚴三聖像的頭光與身光，其圖樣花紋華麗炫然。而蓮社本

³⁴ 見陳清香〈從台灣佛寺供像藝術圖譜看華嚴思想的傳承〉《華嚴學報創刊號》民國 100 年。

的主尊像與陪侍像，其身上的光芒，頭光身光，表現較為簡單淡雅，但實質的身上飾物卻十分豐富，如頭上寶冠、胸前瓔珞，以及耳下臂間腕間等，莫不掛滿珠寶飾品，也顯得光華亮麗，但氣質有所差異。

五者，圖中尊像以外的景物，五代本每幅以畫幅下端主尊前供桌，及畫幅上端的建築物屋頂為主軸，九幅均差別不大。蓮社本則以每幅主尊的寶座造型，以及尊像上端或尊像左右側景觀為主，可分為處於殿宇內的布局裝飾，與殿宇建物外觀兩大類。九幅內每幅景觀差異甚大，無有雷同者，但均十分豪華壯闊，氣勢恢弘。

六者，就全幅設色而言，五代本以紅色調為主軸，整幅主尊陪侍的服裝等敷色，其彩度與明度均高，對比強烈，顯出十分的鮮豔亮麗。而蓮社本則雖也是彩色，但敷染彩度不甚高，表現較為淡雅，氣氛仍顯亮麗柔和。

五、小結

總上所述，華嚴蓮社的七處九會圖，是繼承了傳統華嚴經變相畫的主題，卻能就九次不同法會之中，以不同的說法會主，生動而多變的手印與姿勢，以彰顯華嚴經教主毗盧遮那佛每會說法的不同法義。

以藝術風格而言，無論是全幅的佈局、尊像造型與裝飾、線條用筆、設色敷染等等，均達到甚高的水平。可謂為傳統佛教美術風格上、華嚴圖像義理上，建構起二十一世紀的代表作之一。

六、附圖



圖 1-1：七處九會中之八場佛會圖。盛唐，敦煌莫高窟第 44 窟中央塔柱窟頂。



圖 1-2：壁畫敷彩，晚唐，敦煌莫高窟第 12 窟北壁。



圖 1-3：敦煌莫高窟第 85 窟主室窟頂北披，晚唐。



圖 1-4：敦煌莫高窟第 61 窟北壁，五代。



圖 1-5：敦煌莫高窟第 55 窟窟頂北披，北宋。



圖 2-1：絹畫七處九會圖

第六會 他化自在天宮會	第四會 夜摩天宮會	第五會 兜率天宮會
第八會 普光法堂會	第三會 忉利天宮會	第七會 普光法堂會
第九會 逝多園林會	第一會 菩提道場會	第二會 普光法堂會

圖 2-2



圖 2-3：絹畫七處九會圖 第一會

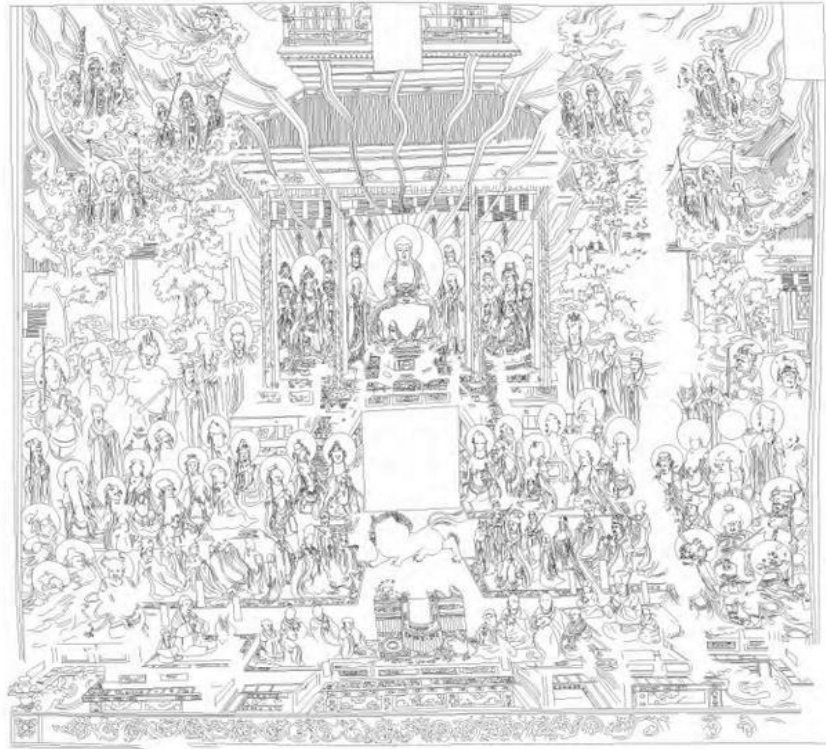


图6 第三铺说法图线图

圖 3：開化寺大雄寶殿 東壁第 3 鋪佛說法圖



圖 4：大足寶頂山石窟 毗盧洞大日如來



圖 5-1



圖 5-2：第二會 普光明殿



圖 5-3：第三會



圖 5-4：第四會夜摩天宮



圖 5-5：第五會兜率天宮



圖 5-6：第六會他化天宮



圖 5-7：第七會普光明殿



圖 5-8：第八會普光明殿

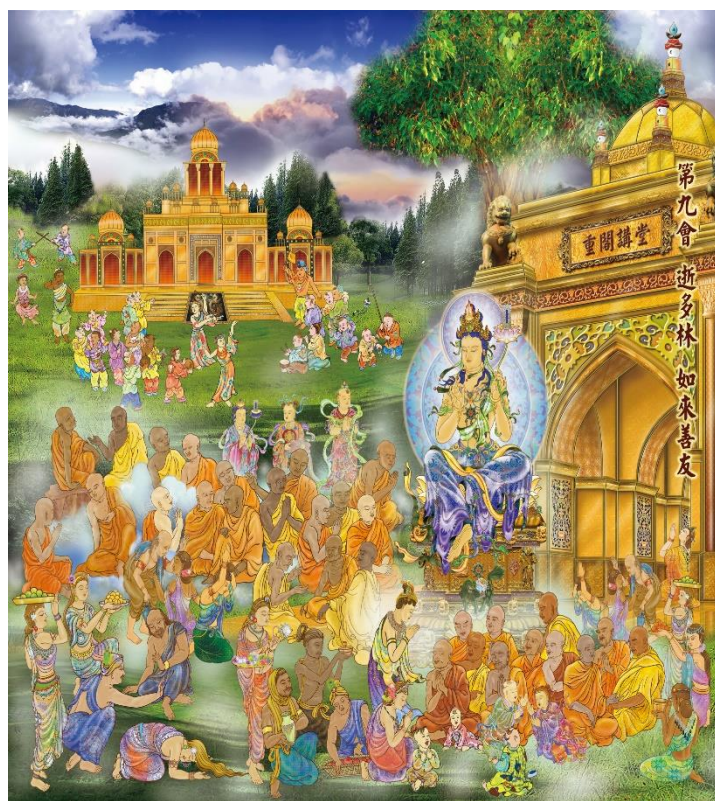


圖 5-9：第九會逝多林

菩薩修證「無生法忍」的關卡 ——以不動地（Acalā-bhūmi）本願力為主

中華佛學研究所 專任研究員
陳英善

摘 要

諸法本無生，何來有住？為何佛教諸經論提及第八地（「不動地」）菩薩住於「無生法忍」中？

由於不動地菩薩住「無生法忍」的議題，引發諸經論對此展開了一連串之探索。甚至有將《華嚴經》〈十地品〉（或《十地經》）的「本願力」，解釋為住「無生法忍」之原因，如此一來，又引發了另一議題，而有待進一步之釐清。

因此，本論文試圖從「無生法忍」作為切入點，主要從兩方面來加以探討：首先，論述第八地菩薩住「無生法忍」的問題，以及如何因應之道；其次，論述菩薩的「本願力」於修道上之重要性，進而釐清對第八地「本願力」之詮釋的問題。

依本論文之研究，第八地菩薩面對住「無生法忍」的問題，宜以放捨（不住）及莫捨因應之；再者，藉由菩薩本願力及諸佛加持力，開啟了第八地菩薩無功用之廣大無盡行。

關鍵詞：十地、菩薩道、不動地、本願、無生法忍

一、前言

「決彼無生止水，令

起無功用行河，

任運趣佛智海。」——澄觀《華嚴經疏》¹

澄觀於《華嚴經疏》此偈中，已道出了第八地（不動地 **Acalā-bhūmi**）菩薩之特色，在於「無生法忍」，也點出了問題之所在——住「無生法忍」。菩薩因為住「無生法忍」，所以須「決彼無生止水」，此藉由菩薩本願力及諸佛加持力而決之，由此「起無功用行河」，且「任運趣佛智海」。此中，以水、河、海，來彰顯第八地菩薩之特色，而河水、海水實皆不離水（無生法忍），說明了「無生法忍」於菩薩道之重要意義。

證得「無生法忍」，可說是修學菩薩道的里程碑。就菩薩道十地而言，從初發心以來，精勤修學無生（無相）觀，而前六地是以有相來修無相，至第七地（遠行地）時，才能以純無相修無相，始證得「無生法忍」，但此時所證之「無生法忍」，並未極清淨，須至第八地所證得之「無生法忍」，才能獲得極清淨。²為何如此？因為前七地所修所證，皆藉由作意而來，乃至第七地雖證「無生法忍」，但仍不離作意。若將此對比於第八地所證之「無生法忍」來看，第七地所證為「無相有功用行」，而第八地所證為「無相無功用行」。第七地、第八地雖同樣地證得「無生法忍」，但最大之差別，在於「有功用行」、「無功用行」上。從「有功用」、「無功用」所用字眼之不同來看，就已顯示了兩者的差別之所在。此差別呈現了「有功用行」屬於作意層面，而「無功用行」屬於非作意層面。

由此可得知，十地菩薩道之修證，於進入第八地證得「無生法忍」時，乃是重要的分水嶺。前七地之修證為作意，而第八地屬於非作意。也正因為如此，當第八地菩薩證得「無生法忍」時，是處於極甚深的寂滅中，菩薩於此極甚深住中，類

¹ 如《大方廣佛華嚴經疏》卷 42〈十地品 26〉（CBETA, T35, no. 1735, p. 821, c2-3）。

² 此無功行，至第八地證得，與前七地不同，如《成唯識論》卷 9：「前之五地，有相觀多，無相觀少。於第六地，有相觀少，無相觀多。第七地中，純無相觀，雖恒相續而有加行，由無相中，有加行，故未能任運現相及土。如是加行障八地中無功用道，故若得入第八地時，便能永斷。」（CBETA, T31, no. 1585, p. 53, b16-21）。此無功用行，指非作意，如《成唯識論》卷 10：「八地以上，六識俱者不復現行。」（CBETA, T31, no. 1585, p. 54, a15-16）。又如《成唯識論》卷 9：「八、不動地，無分別智任運相續，相、用煩惱不能動故。」（CBETA, T31, no. 1585, p. 51, b1-3）。又如《成唯識論》卷 10：「八、不增減真如，謂此真如離增減執，不隨淨染有增減故。即此亦名相土自在所依真如，謂若證得此真如已，現相現土俱自在故。」（CBETA, T31, no. 1585, p. 54, b18-21）。

似住於涅槃寂滅，因此諸經論以住「無生法忍」來形容之。若菩薩住於「無生法忍」中，則無法利益眾生，且無法成就諸佛一切功德；同樣地，若欲成就諸佛一切功德，亦莫捨「無生法忍」。

依《華嚴經》〈十地品〉（或《十地經》）之描述，當第八地菩薩證得「無生法忍」時，呈現了似停滯的狀態，因而以「無生止水」來形容之。³於此之際，宜以不住「無生法忍」，亦莫捨「無生法忍」來因應之。換言之，一方面宜放捨無生法忍，另一方面亦莫捨無生法忍，如此才能於無生法流大河水中，任運趣入大海（佛智慧海）；反之，若住「無生法忍」中，則成了無生止水，於眾生了無益利。

為何說菩薩住於「無生法忍」中？依諸經論的說法，當菩薩進入「不動地」之無生法忍甚深住時，⁴出現了「欲入涅槃」之情形，⁵或於無生法忍「極生愛樂」，⁶

³ 如《大方廣佛華嚴經疏》卷 42〈十地品 26〉：「決彼無生止水，令起無功用行河，任運趣佛智海。」（CBETA, T35, no. 1735, p. 821, c2-3）。又如《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 69〈十地品 26〉：「《疏》釋云：決彼無生止水，令起無功用行。無生止水，即住忍義。」（CBETA, T36, no. 1736, p. 553, b13-15）。

⁴ 第八地菩薩，又稱之為「深行菩薩」，如《大方廣佛華嚴經》卷 26〈十地品 22〉：「是名菩薩得無生法忍，入第八地。入不動地，名為深行菩薩，一切世間所不能測，離一切相，離一切想、一切貪著，一切聲聞辟支佛所不能壞，深大遠離而現在前。」（CBETA, T09, no. 278, p. 564, b15-19）。

⁵ 有關此情形，諸經論提及之，如《大方廣佛華嚴經》卷 26〈十地品 22〉：「……若諸佛不與菩薩起智慧門者，是菩薩畢竟取於涅槃，棄捨利益一切眾生。」（CBETA, T09, no. 278, p. 564, c23-25）。又如《大智度論》卷 10〈序品 1〉：「如是觀已，於一切世界中心不著，欲放捨六波羅蜜入涅槃。譬如人夢中，作筏渡大河水，手足疲勞，生患厭想。在中流中，夢覺已，自念言：何許有河而可渡者？是時，勤心都放。菩薩亦如是，立七住中，得無生法忍，心行皆止，欲入涅槃。」（CBETA, T25, no. 1509, p. 132, a20-26）。

此中，《大智度論》所說第七住或第七地，可能版本不同所致，若對照鳩摩羅什譯《十住經》，或《華嚴經》、《漸備一切智德經》等來看，皆指第八地。雖然《大智度論》所引用《漸備一切智德經》，但所說為第七地，如其云：「復次，念本願故，亦十方佛來語言：『汝念初發心時！又汝始得是一法門，如有無量法門，汝未皆得，當還集諸功德！』」如《漸備經》七地中說。」（CBETA, T25, no. 1509, p. 272, a5-8）。

⁶ 《瑜伽師地論》卷 48〈4 住品〉：「又此菩薩於甚深住，極生愛樂。」（CBETA, T30, no. 1579, p. 561, a13）。窺基《瑜伽師地論略纂》卷 12：「問曰：此住菩薩無功用何假須勤？義曰：已得無相故，名多入無相，不樂進修。諸佛七勸，令起無相觀。起無相觀已，自然如異熟任運勝進，不待加行。」（CBETA, T43, no. 1829, p. 164, c11-15）。又如世親《十地經論》卷 10：「此與如來智慧力，轉彼深行樂足心故」（CBETA, T26, no. 1522, p. 180, b20-21）。《成唯識論》卷 9：「利他中，不欲行障，謂所知障中俱生一分，令於利樂有情事中不欲勤行樂修已利。」（CBETA, T31, no. 1585, p. 53, b26-29）。此指第八地菩薩因所知障中俱生一分，存在著不欲利他行障。

若依圓測之看法，認為並無樂住寂滅之問題，只是一種鞭策作用而已，如《仁王經疏》卷 2〈教化品 3〉：「如《十地經》中七勸，勸八地菩薩言，汝莫樂住寂滅。然八地菩薩，既位出功用，永絕識務，念念無生，運運自進，豈有樂住寂滅假勸方進也。欲速入九地、十地，乃至佛地，是故加勸，非謂實樂住寂滅。」（CBETA, T33, no. 1708, p. 394, b26-c1）。

或生起了樂足心而不樂進修。⁷而此樂足心之產生，可說是針對漸悟菩薩來說的。⁸

菩薩於無生法忍而生「樂足心」，此即所謂的住「無生法忍」。若菩薩住「無生法忍」中，則無法度化眾生，且無法成就諸佛一切功德。因此，菩薩如何不住「無生法忍」，此乃是菩薩修道上之關鍵。依諸經論的說法，其關鍵在於菩薩的「本願力」。然而歷來對於「本願」之詮釋，存在著分歧：（一）有認為因「本願」之故，而得諸佛現前授予如來智慧法門；（二）有將「本願」解釋為住「無生法忍」之原因。若依《華嚴經》〈十地品〉（或《十地經》）經文來看，以第一種解釋，較具說服力，且合乎經論的意思。而第二種之解釋，顯得有些牽強，未必合乎經論之意。

因此，本論文從「無生法忍」作為切入點，主要從兩方面來加以探討：首先，論述菩薩道於證得「無生法忍」可能存在的問題；其次，釐清對第八地本願力住之詮釋的問題。

二、無生法忍之放捨與莫捨

由「前言」中，可得知第八地菩薩存在著住「無生法忍」之傾向。當菩薩證得「無生法忍」而進入第八「不動地」時，正處於極甚深的寂滅中，一切心、意、識不起分別，呈現了甚深大遠離之狀態。因此之故，而說菩薩住於「無生法忍」中，如《大方廣佛華嚴經》卷 26〈十地品 22〉：

入諸法本來無生、無起、無相、無成、無壞、無來、無去、無初、無中、無後，入如來智，一切心、意、識憶想分別，無所貪著；一切法如虛空性，是

⁷ 《十地經論》卷 10：「此與如來智慧力，轉彼深行樂足心故」（CBETA, T26, no. 1522, p. 180, b20-21）。又如《大方廣佛華嚴經疏》卷 42〈十地品 26〉：「諸佛所以與智勸者，轉彼深行樂足之心，令入法流門故。」（CBETA, T35, no. 1735, p. 821, b29-c1）。

⁸ 依華嚴宗之看法，《華嚴經》〈十地品〉乃是寄顯三乘來說，所以說菩薩住無生法忍，此乃是針對漸悟菩薩來說的，如《華嚴經探玄記》卷 14〈十地品 22〉：「明說住意，亦有四義：一、為漸悟菩薩有樂寂習，故云本願力住。二、為引定性二乘，明菩薩此地大寂滅處猶有動起，況彼所得豈為究竟。三、為顯此地甚深玄奧難捨故住。四、但有此深奧法流之處，必有諸佛作七勸橋。是故無有一人墜墮。」（CBETA, T35, no. 1733, p. 361, b2-8）。此中，說明了漸悟菩薩有樂寂之習。

又如澄觀《大方廣佛華嚴經疏》卷 42〈十地品 26〉：「有四義故，是以須勸。一、為引斥定性二乘，明菩薩此地大寂滅處猶有動起，況彼所得寧為究竟。二、為警覺漸悟菩薩樂寂之習。三、為發起始行無厭上求。四、為顯此地甚深玄奧難捨。所以須勸。」（CBETA, T35, no. 1735, p. 822, a27-b2）。又如李通玄《新華嚴經論》卷 26〈十地品 26〉：「又此八地菩薩無功之智現前，猶恐滯寂。以第八波羅蜜防之，又令憶（憶）念本願故，又十方諸佛以三加七勸發，令智不滯寂故。又十迴向中，有十種起智大願門故。」（CBETA, T36, no. 1739, p. 901, c22-26）。

此等說明了八地菩薩（漸悟菩薩）有樂寂之習或滯寂之情形。

名菩薩得無生法忍，入第八地。入不動地，名為深行菩薩。一切世間所不能測，離一切相，離一切想、……深大遠離而現在前。⁹

對於第八地菩薩證入無生法忍之甚深大遠離狀態，《華嚴經》進而以三譬喻來描述之，如《大方廣佛華嚴經》卷 26〈十地品 22〉：

譬如比丘，……次第乃入滅盡定，一切動心憶想分別，皆悉盡滅。菩薩亦如是，菩薩住是地，諸勤方便身口意行，皆悉息滅，住大遠離。

如人夢中欲渡深水，發大精進，施大方便，未渡之間，忽然便覺，諸方便事，皆悉放捨。菩薩亦如是，從初已來，發大精進，廣修道行，至不動地，一切皆捨，不行二心，諸所憶想，不復現前。

譬如生梵世者，欲界煩惱不現在前。菩薩亦如是，住不動地，一切心、意、識，不現在前，乃至佛心、菩提心、涅槃心尚不現前，何況當生諸世間心？¹⁰

藉由此三譬喻之描述，可知菩薩證得「無生法忍」而進入不動地，其所有的大精進度化眾生等方便行，一切皆止息，一切皆捨離，而處於大遠離狀態，所謂「菩薩住是地，諸勤方便身口意行，皆悉息滅，住大遠離」，「從初已來，發大精進，廣修道行，至不動地，一切皆捨」，「一切心、意、識，不現在前」。藉由此等文字之描述，顯示菩薩正處於「無生法忍」極甚深寂滅中，看似一切皆止息了，因而說不動地菩薩住於「無生法忍」中，猶如停滯的水（似住於涅槃寂滅中），如《大方廣佛華嚴經疏》卷 42〈十地品 26〉：「決彼無生止水，令起無功用行河」¹¹，此即以「無生止水」來形容之。因此，諸經論展開對菩薩住「無生法忍」之探索。也正因為如此，住無生法忍成了第八地菩薩的重要課題。

第八地菩薩如何面對此課題？依《華嚴經》來看，一方面宜放捨「無生法忍」，另一方面亦莫捨「無生法忍」，如《大方廣佛華嚴經》卷 26〈十地品 22〉：

……若諸佛不與菩薩起智慧門者，是菩薩畢竟取於涅槃，棄捨利益一切眾生，以諸佛與此無量無邊起智慧門故。¹²

⁹ 《大方廣佛華嚴經》卷 26〈十地品 22〉（CBETA, T09, no. 278, p. 564, b12-19）。

¹⁰ 《大方廣佛華嚴經》卷 26〈十地品 22〉（CBETA, T09, no. 278, p. 564, b19-c1）。

¹¹ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 42〈十地品 26〉（CBETA, T35, no. 1735, p. 821, c2-3）。

¹² 《大方廣佛華嚴經》卷 26〈十地品 22〉（CBETA, T09, no. 278, p. 564, c23-26）。

又如《大方廣佛華嚴經》卷 26〈十地品 22〉：

佛子！是菩薩隨順是地，以本願力故，又諸佛為現其身，住在諸地法流水中，與如來智慧為作因緣。……善男子！我有十力、四無所畏、十八不共法，汝今未得為得，是故勤加精進，亦莫捨此忍門。¹³

由上述《華嚴經》二段引文來看，於第一段引文中，點出了第八地菩薩有取證涅槃之傾向，所謂「若諸佛不與菩薩起智慧門者，是菩薩畢竟取於涅槃」。因此藉由諸佛授予第八地菩薩之如來智慧法門，令菩薩不取證涅槃（不住無生法忍），因為若不捨「無生法忍」，則住於「無生法忍」中，如此則無法利益眾生成就諸佛功德。於第二段引文中，又特別強調成就諸佛一切功德，亦不能離開「無生法忍」。所以，宜不住「無生法忍」，亦莫捨「無生法忍」。

對於「無生法忍」之放捨與莫捨議題，世親於《十地經論》加以論述之，如其云：

若不捨此忍行，不得成就一切佛法故；依彼（案：指「無生法忍」）有力，能作故，如《經》「……亦莫捨此忍門」。¹⁴

此引文中，所謂「若不捨此忍行，不得成就一切佛法故」，顯示宜放捨「無生法忍」，亦即不住無生法忍。而所謂「依彼有力，能作故」，此中之「彼」，則是指「無生法忍」，說明依持「無生法忍」才能廣行無量無邊菩薩行成就諸佛功德，所以亦莫捨「無生法忍」。換言之，一方面宜放捨「無生法忍」，另一方面亦莫捨「無生法忍」，此成了第八地菩薩修道之關鍵所在，若住「無生法忍」，則墮入寂滅中，如同二乘滯於空寂涅槃；若不住「無生法忍」，則能開啟無量智慧法門，成就諸佛一切功德。

面對第八地菩薩住「無生法忍」問題，諸佛則以「如來智慧」來轉化之，如《十地經論》云：

論曰：此與如來智慧力，轉彼深行樂足心故。¹⁵

此中，世親認為諸佛授予第八地菩薩之如來智慧法門，乃是用此來轉化第八地菩薩證得無生法忍所產生的樂足心，因為菩薩有此樂足心，則易滯於寂滅而不樂進修。

¹³ 《大方廣佛華嚴經》卷 26〈十地品 22〉（CBETA, T09, no. 278, p. 564, c1-7）。

¹⁴ 《十地經論》卷 10（CBETA, T26, no. 1522, p. 180, b21-22）。

¹⁵ 《十地經論》卷 10（CBETA, T26, no. 1522, p. 180, b20-21）。

對於「無生法忍」之放捨與莫捨，實乃第八地菩薩的重要課題，放捨「無生法忍」，顯示菩薩之不住「無生法忍」，以防墮入寂滅中；莫捨「無生法忍」，則顯示菩薩依此「無生法忍」乃能成就諸佛功德，因為第八地菩薩所證之「無生法忍」，是成就諸佛功德之本，如《華嚴經探玄記》卷 14〈十地品 22〉：「何故在此位與？以此忍門攝德本故，下文云：『亦莫捨此忍門』，依此力能成大行故。」¹⁶此說明了唯有第八地菩薩所證極甚深「無生法忍」，才能得諸佛授予如來智慧，若在第八地之前，則不可能如此；若於第八地之後，亦無此必要。因此，可得知第八地所證「無生法忍」於菩薩道扮演極重要之角色，是菩薩修道之分水嶺。當第八地菩薩進入法流水中，以無功用廣行菩薩道，展開菩薩之「悲願修」，¹⁷此如法藏《華嚴遊心法界記》所說：「法流水中，離功行也」。¹⁸

對於第八地菩薩住無生法忍之情形，依法藏之看法，此乃是針對漸悟菩薩而說的，因為「漸悟菩薩有樂寂習故」。¹⁹面對有此樂寂之菩薩，則以「如來智慧」轉化之，而菩薩能得諸佛授予如來智慧法門，其關鍵在於菩薩之「本願力」。

三、關於「本願力」之詮釋

由於不動地菩薩住「無生法忍」，又引發了另一議題——對於「本願力」之詮釋。「本願力」為住「無生法忍」之原因嗎？或是有著更深層之意涵？

關於《華嚴經》〈十地品〉第八地菩薩「本願力」之詮釋，存在著不同之看法。因此，本論文首先從經典各種譯本所說的「本願力」來切入，進而再探討詮釋之不同。依據六十《華嚴經》卷 26〈十地品 22〉：

佛子！是菩薩隨順是地，以本願力故，又諸佛為現其身，住在諸地法流水中，與如來智慧為作因緣。²⁰

¹⁶ 《華嚴經探玄記》卷 14〈十地品 22〉（CBETA, T35, no. 1733, p. 361, b14-16）。

¹⁷ 如《華嚴遊心法界記》卷 1：「行契妙理悲願修也。」（CBETA, T45, no. 1877, p. 648, b21）。

¹⁸ 《華嚴遊心法界記》卷 1（CBETA, T45, no. 1877, p. 648, b22）。

¹⁹ 如《華嚴經探玄記》卷 14〈十地品 22〉：「明說住意，亦有四義：一、為漸悟菩薩有樂寂習，故云本願力住。……四、但由此深奧法流之處，必有諸佛作七勸橋，是故無有一人墜墮。」（CBETA, T35, no. 1733, p. 361, b2-8）。又如《大方廣佛華嚴經疏》卷 42〈十地品 26〉：「有四義故，是以須勸。一、為引斥定性二乘，明菩薩此地大寂滅處猶有勸起，況彼所得寧為究竟。二、為警覺漸悟菩薩樂寂之習。……所以須勸。」（CBETA, T35, no. 1735, p. 822, a27-b2）。

因《華嚴經》〈十地品〉乃寄顯三乘來說，此中所說之漸悟菩薩，是指大乘之始教菩薩。若是頓悟菩薩，則不至於如此。另一方面也顯示不動地菩薩所證極甚深，故難以捨之。

²⁰ 《大方廣佛華嚴經》卷 26〈十地品 22〉（CBETA, T09, no. 278, p. 564, c1-3）。

此段經文，若配合六十《華嚴經》〈十地品〉偈頌「以本願力故，及佛今勸導」²¹來看，說明了因為本願力之緣故，而得諸佛之勸導。又如八十《華嚴經》卷 38〈十地品 26〉：

佛子！此地菩薩本願力故，諸佛世尊親現其前，與如來智，令其得入法流門中。²²

於八十《華嚴經》中，則更直接地顯示因為菩薩本願力之緣故，諸佛現前授予如來智慧，又如偈頌云：「以本願力蒙勸導」。²³此外，其他《十地經》之譯本，也傾向因為本願力之緣故，諸佛於第八地菩薩「無生法忍」中，授予如來智慧，如鳩摩羅什譯《十住經》卷 3〈不動地 8〉：

諸佛子！是菩薩摩訶薩隨順是地，以本願力故，又諸佛為現其身，住在諸地法流水中，如來智慧為作因緣。²⁴

由此可知，羅什譯本與六十《華嚴經》相似。又如唐·尸羅達摩譯《佛說十地經》卷 6〈菩薩不動地 8〉：

佛子！菩薩如是行此第八不動地時，安住本願力所持已，即於如是法門駛流，蒙諸如來覺悟勸導，是時諸佛授與、引發如來妙智。²⁵

尸羅譯本與八十《華嚴經》〈十地品〉相似。又如西晉·竺法護譯《漸備一切智德經》卷 4〈不動住品 8〉：

菩薩大士，以入是地，本願力故，至如來覺無極大聖，是法典門道如來法，造立聖慧。²⁶

又如世親《十地經論》所引用之《十地經》，其云：

²¹ 《大方廣佛華嚴經》卷 26〈十地品 22〉(CBETA, T09, no. 278, p. 566, c11-13)。

²² 《大方廣佛華嚴經》卷 38〈十地品 26〉(CBETA, T10, no. 279, p. 199, a28-b1)。

²³ 《大方廣佛華嚴經》卷 38〈十地品 26〉(CBETA, T10, no. 279, p. 201, b9)。

²⁴ 《十住經》卷 3〈不動地 8〉(CBETA, T10, no. 286, p. 521, a7-9)。

²⁵ 《佛說十地經》卷 6〈菩薩不動地 8〉(CBETA, T10, no. 287, p. 559, c5-8)。

²⁶ 《漸備一切智德經》卷 4〈不動住品 8〉(CBETA, T10, no. 285, p. 482, c3-5)。

經曰：佛子！是菩薩得此不動地已，本願力住故，諸佛爾時，彼法流水門中，與如來智慧。²⁷

藉由上述六種漢譯本（參見附錄一）中，有四種譯本皆言「本願力故」，另兩種譯本提及了「住」（本願力住故 / 安住本願力所持已）。²⁸另外，若對照梵文、藏譯本等來看，同樣地，亦顯示依持於「本願力」之緣故，列舉如下：

Tasya khalu bho jinaputra bodhisatvasyaivam imām acalām bodhisatvabhūmim anugatasya pūrvapraṇidhānabalādhānasthitasya buddhā bhagavantas tasmin dharmamukhasrotasi tathāgatajñānopasaṃhāraṃ kurvanti ²⁹

ནམས་ཐམས་ཅད་ཀྱི་ཐམས་ཅད་དུ་ཡོངས་སུ་མི་རྒྱ་བ་ཡིན་ཏེ། དེ་སངས་རྒྱས་ལ་ཡོངས་སུ་རྒྱ་བ་ལས།
བྱང་རྒྱལ་ལ་ཡོངས་སུ་རྒྱ་བ་ལས། བྱང་རྒྱལ་སེམས་དཔའ་ལ་ཡོངས་སུ་རྒྱ་བ་ལས།
རང་སངས་རྒྱས་ལ་ཡོངས་སུ་རྒྱ་བ་ལས། ཉན་ཐོས་ལ་ཡོངས་སུ་རྒྱ་བ་ལས། ³⁰

梵、藏對照及中譯 ³¹
Tasya khalu bho jinaputra bodhisatvasyaivam imām acalām bodhisatvabhūmim anugatasya ཀྱི་རྒྱལ་བའི་སྤྲས་དག། དེ་ལྟར་མི་གཡོ་བའི་ས་ལ་གནས་པའི་བྱང་རྒྱལ་སེམས་དཔའ་ 啊！佛子們！如是入於不動地菩薩
pūrvapraṇidhānabalādhānasthitasya སྤོན་གྱི་སྤོན་ལས་གྱི་སྤོབས་དང་ཤུགས་ལ་གནས་པ་ 依於本願力
tasmin dharmamukhasrotasi དེའི་ཚས་ཀྱི་སྒྲིའི་རྒྱུད་དེ་ལ་ 於其（不動地）法門流中
buddhā bhagavantas སངས་རྒྱས་བཅོམ་ལྷན་འདས་རྣམས་ 諸佛世尊

²⁷ 《十地經論》卷 10 (CBETA, T26, no. 1522, p. 180, b13-14)。

²⁸ 六種譯本中，《十地經論》之經文多了一個「住」字，此可搭配尸羅譯本《佛說十地經》〈菩薩不動地〉：「佛子！菩薩如是行此第八不動地時，安住本願力所持已」（CBETA, T10, no. 287, p. 559, c5-6）來輔助理解，乃是指依持於本願力之緣故，而得諸佛勸導。

²⁹ Rahder, Johannes. 1926. *Daśabhūmikasūtra*, Leuven: Istas, p. 65。

³⁰ 《Saṅs-rgyas phal-po-che shes-bya-ba śin-tu-rgyas-pa-chen-poḥi mdo》（大方廣佛華嚴經），智軍（Ye-she-sde）等譯，德格版 No.44。西藏大藏經德格版佛說部第三華嚴部通帙第三十六，No.44，240b。

³¹ 感謝法鼓文理學院博士生講鐘法師及陳陶同學幫忙翻譯！中譯部分，於文字上，稍加調整潤飾。

梵、藏對照及中譯 ³¹
tathāgatajñānopasamhāram དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཡེ་ཤེས་གྱིས་ 授予如來智
kurvanti ཉི་བར་བསྐྱབ་པ་མཛད་དེ། 令其（菩薩）實踐〔不動地之法門〕。

有關漢譯本的「本願力」，在梵文、藏譯都有其對應的詞，分別作：

rvapranidhānabalādhāna

སྤོན་གྱི་སྤོན་ལམ་གྱི་སྤོབས་དང་ལྷགས་。

綜合上述所引用漢、梵、藏等版本之經文，筆者匯整其義，所謂：「已入不動地菩薩，由於本願力之緣故，諸佛於菩薩無生法流中，授予如來智慧，令其進修。」³²此也顯示不動地菩薩，須具備二條件：本願力及無生法忍，才能得諸佛授予如來智慧法門，勸導其進修。

由上述所引用諸譯本來看，基本上，傾向於第八地菩薩因「本願力」之故，而得諸佛授予如來智慧。鳩摩羅什所譯《十住經》〈不動地〉，則與六十《華嚴經》〈十地品〉相似，皆提及菩薩「隨順是地」，此乃指進入不動地之意思。唐·尸羅達摩所譯《佛說十地經》〈菩薩不動地〉，則與八十《華嚴經》〈十地品〉相似，皆顯示菩薩安住「本願力」故，而得諸佛世尊親現其前，授予如來智慧。至於西晉·竺法護所譯《漸備一切智德經》〈不動住品〉，較不易理解，但也顯示菩薩進入第八地，由於本願力之緣故，如來授與智慧法門（所謂「以入是地，本願力故，……」）。以上所引諸經典，皆顯示了諸佛授予第八地菩薩的如來智慧法門，乃因菩薩「本願力」之緣故。

值得注意的是，世親於《十地經論》所引用之《十地經》「是菩薩得此不動地已，本願力住故，諸佛爾時彼法流水門中，與如來智慧」，而世親對此段經文只是簡略釋之，如《十地經論》云：「論曰：此與如來智慧力，轉彼深行樂足心故」，此中世親並未對「本願力住」作進一步解釋，只言「轉彼深行樂足心故」，但此也透露了第八地菩薩於證入「無生法忍」時，有樂寂之情形。也正因為如此之故，於中國南北朝之際，地論學派（地論師）³³則對此加以申論之，著眼於因樂足心而生起「住」無生法忍的問題上，因而對「本願力住」進一步加以詮釋。

³² 另外，亦可譯：已入不動地菩薩，由於本願力之故，於無生法門流中，諸佛授予如來智，令其修行。

³³ 在中國南北朝之際，由於對《十地經論》之研究，形成所謂的地論學派（地論師），其中以淨影寺慧遠（521-592）為此學派之集大成者。而此學派的觀點亦影響了華嚴宗對《華嚴經》〈十地品〉之詮釋。

對「本願力」之詮釋，為論述之方便，先將《十地經論》所引用之經文及論釋列出，如《十地經論》卷 10：

經曰：佛子！是菩薩得此不動地已，本願力住故，諸佛爾時彼法流水門中，與如來智慧。復作是言：善哉！善哉！善男子！汝得此究竟忍，順一切諸佛法故。善男子！我等所有十力、四無所畏、十八不共佛法成就，汝今未得，當為成就諸佛法故，勤求精進，亦莫捨此忍門。

論曰：此與如來智慧力，轉彼深行樂足心故。歎得上法故，不得修教授故。**若不捨此忍行，不得成就一切佛法故；依彼有力，能作故**。如《經》：佛子！是菩薩得此不動地已，本願力住，乃至亦莫捨此忍門故。³⁴

於此引文中，世親《十地經論》對此段經文的解釋，主要提出了兩點：

1. 放捨無生法忍（所謂「若不捨此忍行，不得成就一切佛法故」）、
2. 莫捨無生法忍（所謂「依彼有力，能作故」）。

至於如何放捨？則是透過諸佛授予菩薩之如來智慧法門，所謂「此與如來智慧力，轉彼深行樂足心故」。換言之，當第八地菩薩進入「不動地」時，生起了「樂足心」，因「樂足心」而住於無生法忍中。因此之故，諸佛以「如來智慧」來轉第八地菩薩之「樂足心」。由此可知，第八地菩薩住無生法忍，實乃因「樂足心」所致，並非來自於「本願力」使然。所以，藉由授予如來智慧轉菩薩之樂足心，以防其住無生法忍而不樂進修，故言「若不捨此忍行，不得成就一切佛法故」，此即強調宜放捨無生法忍。雖然如此，但亦莫捨此無生法忍，因為須依無生法忍才能成就諸佛功德，所謂「亦莫捨此忍門」及「依彼有力能作故」。

有關地論學派慧遠（521-592）對「本願力住」之解釋，由於資料佚失，本論文間接地從澄觀《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》（簡稱《華嚴疏鈔》）對其相關資料之引用來加以說明，如其云：

《疏》：**迴文未盡，應言住本願力**者，謂安住本願利眾生故，得諸佛勸。

遠公〔慧遠〕案《論》釋，云：本願住，三門分別。一、解本願，從前七地來，同求此地無生忍故，亦為本願。二、釋住義。三、說住之意。

³⁴ 《十地經論》卷 10（CBETA, T26, no. 1522, p. 180, b13-24）。

二（案：二、釋住義）中，得已，心息，更無去意，故名為住。然住、不住，略有四種：

一、觀入分別，始時不住，終則樂住。從前地來，求趣無生，以未得故，所以不住。今此得之，樂著故住。

二、起用分別，始得樂住，終則不住。今此始得，樂寂故住，以佛勸起，所以不住。

三、就寂分別，始終常住，謂佛菩薩隨所證入，無暫捨故。

四、就用分別，諸佛菩薩一切不住，常就世間利眾生故。

今言住者，約前二門。

第三、說住之意，有二：

一、顯此地所得深寂難捨故。

二、明諸佛勸說所以。³⁵

在此段引文中，所提及的「遠公」，乃是對慧遠之稱呼。從這段文字之記載中，得知慧遠針對《十地經論》的「本願住」來加以詮釋，且以三門來解釋「本願住」，亦即以「本願」、「住」、「為何說住」等三方面釋之。首先，對於「本願」，慧遠以求證無生法忍來解釋之，所謂「從前七地來，同求此地無生忍故，亦為本願」，此說明求證無生法忍，乃是前七地菩薩修道之本願。其次，菩薩至第八地時，乃因證得無生法忍，所以稱之為「住」，所謂「得已，心息，更無去意，故名為住」，此即是所謂的「本願住」。最後，慧遠針對於「住、不住」的義涵，進而從四個層面（觀入分別、起用分別、就寂分別、就用分別）來加以申論之。從慧遠對「住、不住」所作的解釋中，可得知「住」與「不住」，乃是辯證之關係，如就「觀入分別」來說，前七地菩薩還構不上「住」，菩薩至第八地始得無生法忍，所以是「住」。若就「起用分別」來看，第八地菩薩雖「住」，但由於諸佛之勸導，所以「不住」。若就「就寂分別」來說，諸法常寂，無所不住，所以是「住」。若就「就用分別」來說，諸佛菩薩為度眾生故，所以「不住」。就此四層面來說，慧遠特別強調此處所說的「住」，乃是針對前兩種（觀入、起用）來說，亦即是菩薩至第八地時，因樂寂而「住」，但由於諸佛之勸導，所以「不住」。因此，可看出慧遠對第八地「住」之解釋，乃是順著《十地經論》所說的第八地菩薩樂足心而來。

至於為何說第八地菩薩住無生法忍中？此是有其用意的，慧遠以兩點來做說明，一方面顯示第八地菩薩所證極甚深，另一方面為了說明諸佛勸導之所在，所謂「一、顯此地所得深寂難捨故，二、明諸佛勸說所以」。

³⁵ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 69〈十地品 26〉（CBETA, T36, no. 1736, p. 553, a24-b9）。

華嚴宗對「本願力住」之詮釋，基本上，可說承自於慧遠而來，如智儼《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷4〈十地品〉：

發起勝行內。於中，有二：一、明**此本願故住，諸佛勸發**。「若不與」下，明勸利益。

初、明**本願力住**，又「諸佛」下，**由住勸發**。³⁶

此中，智儼對〈十地品〉之發起勝行，分成兩方面（1.本願力住諸佛勸發、2.明勸利益）來論述。於「本願力住諸佛勸發」中，又細分為兩點（本願力住、諸佛勸發）來論述。有關「本願力住」，智儼雖未對其進一步加以解釋，但認為因本願力而住於無生法忍中，所以有諸佛之勸發，故言「由住勸發」。法藏承自乃師智儼之看法，且沿用慧遠之解釋，進而對「本願力住」加以補充說明之，如《華嚴經探玄記》卷14〈十地品22〉：

二、「佛子」下，明發起勝行。於中二：初、明**本願力住諸佛勸發**。二、「若不與」下，明勸利益。

前〔案：本願力住諸佛勸發〕中，亦二：初、**本願住**，二、又諸佛下，明勸發。

前〔案：本願住〕中，「隨順是地」者，是《論·經》中「住」義。

「以本願」者，釋住所由，謂從前地來，同求此地無生忍門，名為本願。得已，以〔案：心〕息故，名為住。³⁷

此中引文，乃是法藏《華嚴經探玄記》對《華嚴經》〈十地品〉：「佛子！是菩薩隨順是地，以本願力故」³⁸所作之解釋，亦即以「本願」作為解釋住無生法忍之原因，所謂「以本願者，釋住所由」。法藏甚至進一步對「本願」加以解釋，所謂「從前地來，同求此地無生忍門，名為本願」，此中之「本願」，是指前七地菩薩求證無生法忍為本願，而此甚深無生法忍至第八地始證得，所以住於此無生法忍寂滅中。法藏此段文之解釋，基本上，引自於淨影寺慧遠的看法。³⁹另外，法藏進一步對「住」

³⁶ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷4〈十地品22〉（CBETA, T35, no. 1732, p. 71, a23-25）。

³⁷ 《華嚴經探玄記》卷14〈十地品22〉（CBETA, T35, no. 1733, p. 361, a16-21）。

³⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷26〈十地品22〉（CBETA, T09, no. 278, p. 564, c1-2）。

³⁹ 有關慧遠這段文字之解釋，已佚失，其《十地經論義記》所殘留資料，只到第三地（CBETA, X45, no. 753, p. 22, c1 // Z1:71, p. 133, c1 // R71, p. 266, a1-），從第四地之後，已佚失。但從澄觀對慧遠資料之引用，可得知法藏所引用資料來自於慧遠，如《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷69〈十地品26〉：「遠公（指慧遠）案論釋云：本願住，三門分別。一、解本願，從前七地來，同求此地無生忍故，亦為本願。」（CBETA, T36, no. 1736, p. 553, a25-27）。

此中，引述了慧遠對本願之解釋，若與法藏之釋作一對比，可得知法藏之釋，來自於慧遠。不僅如此，乃至法藏對住義及說住意，皆來自於慧遠（詳參見附錄二）。

之涵義及說住之意的解釋，亦沿用慧遠的看法（參見附錄二），如《華嚴經探玄記》卷 14〈十地品 22〉：

然住義，釋有二門：一、顯義。二、說意。

初中，明諸菩薩住與不住，汎釋有四：一、觀入分別，謂始時不住，終即樂住。從前地來，求趣無生，以未得故，是以不住；今此得之，樂寂故住。二、起行分別，始時樂住，終即不住。今此地中，始得無生，樂寂故住；後以佛勸發起勝行，所以不住。三、就寂分別，始終常住，謂佛菩薩隨所證入，無暫時捨。四、起用分別，諸佛菩薩一切不住，常隨世間利益眾生。今此文中，約前二說。⁴⁰

此引文中，法藏以顯義、說意，來說明「住」之涵義。首先，以顯義來說，以住與不住之關係，來呈現住之意涵，且從四方面來解釋，所謂：一、觀入分別，二、起行分別，三、就寂分別，四、起用分別。至於為何說住？其用意有四點，如《華嚴經探玄記》卷 14〈十地品 22〉：

明說住意，亦有四義：

- 一、為漸悟菩薩有樂寂習，故云本願力住。
- 二、為引定性二乘，明菩薩此地大寂滅處猶有動起，況彼所得豈為究竟？
- 三、為顯此地甚深玄奧，難捨故住。
- 四、但有此深奧法流之處，必有諸佛作七勸橋，是故無有一人墜墮。⁴¹

於此引文中，法藏以四點來解釋為何說第八地菩薩住於無生法忍中，用以補充慧遠之解釋，⁴²且法藏特別指出：此乃為漸悟菩薩有樂寂習之故，所以說「本願力住」，以及為了引導二乘之緣故。另外，《續華嚴經略疏刊定記》對此之詮釋，仍沿用《探玄記》。⁴³

⁴⁰ 《華嚴經探玄記》卷 14〈十地品 22〉（CBETA, T35, no. 1733, p. 361, a21-b2）。由於慧遠之資料已佚失，此可參考澄觀對慧遠所引用的部分，如《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 69〈十地品 26〉：「遠公案《論》釋，云：……。然住不住，略有四種：……今言住者，約前二門。」（CBETA, T36, no. 1736, p. 553, a25-b8）。由此可得知，法藏之解釋，其資料完全引自於慧遠（詳參見附錄二）。

⁴¹ 《華嚴經探玄記》卷 14〈十地品 22〉（CBETA, T35, no. 1733, p. 361, b2-8）。

⁴² 如《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 69〈十地品 26〉：「遠公案論釋云：……第三、說住之意，有二：一、顯此地所得深寂難捨故。二、明諸佛勸說所以。」（CBETA, T36, no. 1736, p. 553, a25-b9）。由此可知，慧遠以兩點來解釋之，詳參見附錄（四）。

⁴³ 如《續華嚴經略疏刊定記》卷 11〈十地品第二十六〉：「前中，本願力故者，釋住地所由。准《論·經》云：本願力住故，謂從前地來，同求此地無生忍門，名為本願。得〔已>己〕（案：已）心息，

藉由前面之論述，可得知法藏對「本願力住」之詮釋，乃是沿用慧遠之解釋而來，認為「本願」，是指「從前地來，同求此地無生忍門，名為本願」，亦即將本願作為住無生法忍之原因，而以求無生法忍來解釋本願。所以，本願是住無生法忍之原由；因為住無生法忍，而有諸佛之勸發。由此可知，法藏此之解釋，基本上，來自於慧遠之詮釋。而慧遠之解釋，因為資料已佚失，所以本論文間接地從澄觀引用慧遠的資料來說明。

有關慧遠等人對「本願力住」之解釋，澄觀察覺並不妥當。澄觀認為宜應解釋為諸佛勸發之原因，不宜解釋為住無生法忍之所由，所謂「若將本願力住為住忍者，非《經》、《論》意」，⁴⁴

基本上，澄觀依據八十《華嚴經》「佛子！此地菩薩本願力故，諸佛世尊親現其前與如來智令其得入法流門中。……」⁴⁵，其對於此段經文之解釋，與智儼、法藏有所不同。澄觀極力地強調《十地經論》之經文的「本願力住故」，乃指「住本願力故」之意思，且強調此乃諸佛勸發之因，如《大方廣佛華嚴經疏》卷 42〈十地品 26〉：

今初，「願」，即勸因，如第三勸中。

《論》云「本願力住故」者，迴文未盡，應言「住本願力故」。⁴⁶

澄觀於《華嚴經疏》中，認為《十地經論》「本願力住故」的經文，是指「住本願力故」之意思，亦即是安住本願利眾生故得諸佛勸，如《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》（簡稱《華嚴疏鈔》）云：

《疏》：迴文未盡，應言住本願力者，謂安住本願利眾生故，得諸佛勸。

遠公〔慧遠〕案《論》〔《十地經論》〕釋，云：本願住，三門分別。一、解本願，從前七地來，同求此地無生忍故，亦為本願。二、釋住義。三、說住之意。……第三、說住之意，有二：一、顯此地所得深寂難捨故。二、明諸佛勸說所以。⁴⁷

故名為住。……必有諸佛，作七勸指，是故無有一人墜墮。」（CBETA, X03, no. 221, p. 787, c18-p. 788, a8 // Z 1:5, p. 220, a3-17 // R5, p. 439, a3-17）。

⁴⁴ 如《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 69〈十地品 26〉（CBETA, T36, no. 1736, p. 553, b15）。

⁴⁵ 《大方廣佛華嚴經》卷 38〈十地品 26〉（CBETA, T10, no. 279, p. 199, a28-b21）。

⁴⁶ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 42〈十地品 26〉（CBETA, T35, no. 1735, p. 821, b27-28）。

⁴⁷ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 69〈十地品 26〉（CBETA, T36, no. 1736, p. 553, a24-b9）。

澄觀於《華嚴疏鈔》中，再度強調「本願力住」，乃是「住本願力」之意思，亦即是「安住本願利眾生故，得諸佛勸」，說明菩薩「本願」乃在於利益眾生，所以得諸佛之勸導，而並非指「本願」為住於無生法忍之原因。從「遠公」之後的一大段引文中，乃是澄觀為了釐清歷來對「本願力住」解釋之不當。而此不當之解釋，則來自於慧遠。因此，澄觀針對慧遠之解釋加以說明之，且評述之，如《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 69〈十地品 26〉：

釋曰：上遠公之意，順《論》〔《十地經論》〕解釋，非不有由。今以此經〔八十《華嚴經》〕本願力故，明其本願是勸之由。以此釋《論》，應言住本願也。住忍須勸，是下勸益中辨。又由經住故，勸意則有故。《疏》釋云：決彼無生止水，令起無功用行。無生止水，即住忍義。若將「本願力住」為住忍者，非《經》、《論》意。⁴⁸

依澄觀之看法，慧遠對「本願力住」的解釋，乃是順著《十地經論》而來的，是有其原由的，是為了說明「住」的問題。然而澄觀認為不宜將「本願力住」解釋為住無生法忍之原因，否則有違《十地經》、《十地經論》之意。

若從其它相關的經論來看，大多以本願大悲來說明之，如實叉難陀譯《大乘入楞伽經》卷 5〈現證品 4〉：

大慧！聲聞緣覺至於菩薩第八地中，為三昧樂之所昏醉，未能善了惟心所見，自共相習纏覆其心，著二無我，生涅槃覺，非寂滅慧。大慧！諸菩薩摩訶薩見於寂滅三昧樂門，即便憶念本願大悲，具足修行十無盡句，是故不即入於涅槃。……⁴⁹

此顯示聲聞緣覺亦如同第八地菩薩一樣，能證得無生寂滅涅槃，但卻為涅槃三昧樂之所昏醉，不能覺了此乃是惟心所見，因而取證涅槃。然而菩薩於面對寂滅三昧樂時，能憶念本願大悲，且具足修行十無盡，故不入於涅槃中，此說明了菩薩與二乘不同之所在。又如《大乘入楞伽經》卷 5〈現證品 4〉：

大慧！八地菩薩所得三昧，同諸聲聞緣覺涅槃，以諸佛力所加持故，於三昧門不入涅槃。若不持者，便不化度一切眾生，不能滿足如來之地，亦則斷絕

⁴⁸ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 69〈十地品 26〉（CBETA, T36, no. 1736, p. 553, b9-15）。

⁴⁹ 《大乘入楞伽經》卷 5〈現證品 4〉（CBETA, T16, no. 672, p. 618, c12-17）。

如來種性。是故諸佛為說如來不可思議諸大功德，令其究竟不入涅槃。聲聞緣覺著三昧樂，是故於中生涅槃想。⁵⁰

此說明第八地菩薩所得三昧，如同諸聲聞緣覺所證涅槃寂滅三昧，但以諸佛力之加持故，能於所證之寂滅三昧而不入涅槃。此顯示了第八地菩薩若非佛力之加持，則入於涅槃，因此無法化度一切眾生，且不能圓滿如來地，亦即斷絕如來種性。⁵¹又如《大智度論》卷 29〈序品 1〉：

復次，念本願故，亦十方佛來語言：「汝念初發心時！又汝始得是一法門，如是有無量法門，汝未皆得，當還集諸功德」。⁵²

上述索引諸經論皆說明菩薩於證得無生法忍時，以憶念本願大悲，所以不入於涅槃中，因而成就諸佛功德。另外，如南嶽慧思《法華經安樂行義》，亦有類似之引用與描述，以顯示菩薩於證得極甚深無生法忍寂滅時，因憶念本誓願，得十方一切諸之佛教導而起廣大行，亦頗值得考。⁵³

四、結語

證得「無生法忍」，乃是修學菩薩道的里程碑。當第八地菩薩入不動地，面對所證之「無生法忍」時，一方面宜不住「無生法忍」，若住「無生法忍」，則無法利

⁵⁰ 《大乘入楞伽經》卷 5〈現證品 4〉（CBETA, T16, no. 672, p. 618, b26-c3）。

⁵¹ 另，可參考《楞伽經心印》卷 7：「七地〔已>已〕無方便行覺得念念正受，而不言七地滅者，以正受力勝，法無我未現，本願大悲猶待憶念，故不言畢竟滅。然至八地，猶藉三昧覺心所持，方能究竟滿如來地。」（CBETA, X18, no. 334, p. 187, c13-16 // Z 1:27, p. 154, d16-p. 155, a1 // R27, p. 308, b16-p. 309, a1）。

⁵² 《大智度論》卷 29〈序品 1〉（CBETA, T25, no. 1509, p. 272, a5-8）。

⁵³ 《法華經安樂行義》卷 1：「菩薩本初發心時，誓度十方一切眾生，勤修六度法，施戒忍辱精進禪定、三乘道品一切智慧，得證涅槃深入實際，上不見諸佛，下不見眾生。即作是念：我本誓度一切眾生，今都不見一切眾生，將不違我往昔誓願？作是念時，十方一切現在諸佛，即現色身，同聲讚歎此菩薩言：善哉！善哉！大善男子！念本誓願，莫捨眾生。我等諸佛初學道時，發大誓願廣度眾生，勤心學道，既證涅槃深入實際，不見眾生。憶本誓願，即生悔心，顧念眾生。是時即見十方諸佛同聲讚歎：我亦如汝，念本誓願，莫捨眾生。十方諸佛說是語時，菩薩是時聞諸佛語，心大歡喜，即得大神通，虛空中坐，盡見十方一切諸佛，具足一切諸佛智慧。一念盡知十方佛心，亦知一切眾生心數。一念悉能遍觀察之，一時欲度一切眾生。心廣大故，名為大忍。具足諸佛大人法故，名曰大忍。為度眾生，色身智慧對機差別，一念心中現一切身，一時說法一音能作無音音聲，無量眾生一時成道，是名神通忍。」（CBETA, T46, no. 1926, p. 702, a24-b15）。此說明了菩薩於證得甚深寂滅時，因憶念本誓願，而得十方一切現在諸佛之教導，諸佛以其過來人的經驗，告知菩薩說：其本身也曾經過這樣的歷程，因憶念本誓願，而得諸佛之教導。換言之，此顯示了佛佛道同，諸佛以其本身之親身經驗來教導菩薩。菩薩聞諸佛之教導，而生起大歡喜心，展開了無功用之無盡廣大行。

益眾生成就諸佛功德；另一方面亦莫捨「無生法忍」，因為成就諸佛功德須藉由「無生法忍」來達之。因此，「無生法忍」構成了第八地菩薩修道之特色。換言之，菩薩於面對所證之「無生法忍」，宜放捨之，亦莫捨之。然此放捨與莫捨之關鍵，在於菩薩之本願力。

若非菩薩之本願力，如何能得諸佛為其授予如來智慧？若非證得極甚深「無生法忍」，又如何能勘受如來智慧？因此，「本願力」乃是菩薩道證得無生法忍之關鍵，諸經論無不強調「本願力」之重要性。同樣地，亦顯示第八地菩薩所證甚深之「無生法忍」，其意義非凡。

諸法本無生，何來有住？諸法本寂滅，何所不住？住與不住，皆是贅語。

松風時說無生法，流水長鳴太古琴；
入室何勞重豎拂，當機薦取在知音。⁵⁴

參考文獻

- 佛馱跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》（CBETA, T09, no. 278）。
 實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》（CBETA, T10, no. 279）。
 笏法護譯《漸備一切智德經》（CBETA, T10, no. 285）。
 鳩摩羅什譯《十住經》（CBETA, T10, no. 286）。
 尸羅達摩譯《佛說十地經》（CBETA, T10, no. 287）。
 《大乘入楞伽經》（CBETA, T16, no. 672）。
 《大智度論》（CBETA, T25, no. 1509）。
 《金剛仙論》（CBETA, T25, no. 1512）。
 《十地經論》（CBETA, T26, no. 1522）。
 《瑜伽師地論》（CBETA, T30, no. 1579）。
 《成唯識論》（CBETA, T31, no. 1585）。
 圓測《仁王經疏》（CBETA, T33, no. 1708）。
 智儼《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》（CBETA, T35, no. 1732）。
 法藏《華嚴經探玄記》（CBETA, T35, no. 1733）。
 澄觀《大方廣佛華嚴經疏》（CBETA, T35, no. 1735）。
 澄觀《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》（CBETA, T36, no. 1736）。
 李通玄《新華嚴經論》（CBETA, T36, no. 1739）。

⁵⁴ 《憨山老人夢遊集》卷 48（CBETA, X73, no. 1456, p. 798, a8-9 // Z 2:32, p. 441, a4-5 // R127, p. 881, a4-5）。

窺基《瑜伽師地論略纂》（CBETA, T43, no. 1829, p. 164, c11-15）。

法藏《華嚴遊心法界記》卷 1（CBETA, T45, no. 1877）。

南嶽慧思《法華經安樂行義》（CBETA, T46, no. 1926）。

《續華嚴經略疏刊定記》（CBETA, X03, no. 221）。

《楞伽經心印》（CBETA, X18, no. 334// Z 1:27 // R27）。

《憨山老人夢遊集》（CBETA, X73, no. 1456// Z 2:32// R127）。

Rahder, Johannes. 1926. *Daśabhūmikasūtra*, Leuven: Istas.

智軍（Ye-she-sde）等譯，*Saṅs-rgyas phal-po-che shes-bya-ba śin-tu-rgyas-pa-chen-poḥi mdo*（大方廣佛華嚴經），德格版 No.44。

附錄（一）〈諸版本譯文〉

版本	內容	備註
1.羅什譯《十住經》	「諸佛子！是菩薩摩訶薩隨順是地，以本願力故，又諸佛為現其身，住在諸地法流水中，如來智慧為作因緣。」(CBETA, T10, no. 286, p. 521, a7-9)	1.與 2.譯本相近。
2.六十《華嚴經》	「佛子！是菩薩隨順是地，以本願力故，又諸佛為現其身，住在諸地法流水中，與如來智慧為作因緣。」(CBETA, T09, no. 278, p. 564, c1-3)	另外，
3.八十《華嚴經》	「佛子！此地菩薩本願力故，諸佛世尊親現其前與如來智，令其得入法流門中」(CBETA, T10, no. 279, p. 199, a28-b1)	1.2.3. 皆提及：諸佛世尊現前
4.尸羅譯《十地經》	「佛子！菩薩如是行此第八不動地時，安住本願力所持已，即於如是法門駛流，蒙諸如來覺悟勸導；是時諸佛授與、引發如來妙智」(CBETA, T10, no. 287, p. 559, c5-8)	3.4. 與梵本、藏譯本相近。
5.《漸備一切智德經》	「菩薩大士，以入是地，本願力故，至如來覺無極大聖，是法典門，道如來法，造立聖慧」(CBETA, T10, no. 285, p. 482, c3-5)	
6.《十地經論》	「經曰：佛子！是菩薩得此不動地已，本願力住故，諸佛爾時，彼法流水門中，與如來智慧。」(CBETA, T26, no. 1522, p. 180, b13-14)	
7.梵文版（中譯）	佛子啊！已達不動地的菩薩，且其堅持本願力，而世尊在法門流中，給予如來智，令其修行。	
8.藏譯本（中譯）	啊！佛子們！如是入於不動地菩薩，依於本願力，於無生法流門中，諸佛授予如來智，令其實踐。	
筆者匯整	已入不動地菩薩，由於本願力之緣故，諸佛於菩薩無生法流中，授予如來智慧，令其進修。	

附錄（二）〈慧遠與法藏之詮釋對照表〉

慧遠	法藏	備註
遠公〔指慧遠〕案《論》釋，云：本願住，三門分別。 一、解本願，從前七地來，同求此地無生忍故，亦為本願。 二、釋住義。三、說住之意。二（指釋住義）中，得已，心息，更無去意，故名為住。然住、不住，略有四種： 一、觀入分別，始時不住，終則樂住。從前地來，求趣無生，以未得故，所以不住。今此得之，樂著故住。 二、起用分別，始得樂住，終則不住。今此始得，樂寂故住，以佛勸起所以不住。 三、就寂分別，始終常住，謂佛菩薩隨所證入，無暫捨故。 四、就用分別，諸佛菩薩一切不住，常就世間利眾生故。今言住者，約前二門。 第三、說住之意，有二：	前中，亦二：初、本願住，二、又諸佛下明勸發。 「以本願」者，釋住所由，謂從前地來，同求此地無生忍門，名為本願。得已，以息故，名為住。 然住義，釋有二門：一、顯義。二、說意。 初中，明諸菩薩住與不住，汎釋有四： 一、觀入分別，謂始時不住，終即樂住。從前地來，求趣無生，以未得故，是以不住；今此得之，樂寂故住。 二、起行分別，始時樂住，終即不住。今此地中，始得無生，樂寂故住；後以佛勸發起勝行，所以不住。 三、就寂分別，始終常住，謂佛菩薩隨所證入，無暫時捨。 四、起用分別，諸佛菩薩一切不住，常隨世間利益眾生。今此文中，約前二說。 二、明說住意，亦有四義：	有關慧遠的資料，引自《華嚴經疏鈔》卷69。

一、顯此地所得深寂難捨故。 二、明諸佛勸說所以。(CBETA, T36, no. 1736, p. 553, a24-b9)。	一、為漸悟菩薩有樂寂習故云本願力住。 二、為引定性二乘。明菩薩此地大寂滅處猶有動起。況彼所得豈為究竟。 三、為顯此地甚深玄奧難捨故住。 四、但有此深奧法流之處，必有諸佛作七勸橋。是故無有一人墜墮。(CBETA, T35, no. 1733, p. 361, b2-8)。	
---	---	--

中國思想史視域下的華嚴宗真空觀之分析

東南大學人文學院 教授
董群

摘 要

華嚴宗在其法界觀的真空觀中，以色空關係展開敘述，從中國哲學思想史的角度看，是對於傳統的本體思想的深化，也是對有無關係觀的一種豐富，傳統本體觀，從道家老子的思想來看，也是包含了對於有與無的關係的關注，同樣是在有無或色空關係的視角下討論本體，道體或真空之體，兩者之間有相似之處，但更有差別之處。對此加以比較，在承認老子道體論的創新性的同時，可以更清楚地認識到華嚴宗真空觀的思想價值。此文首先對老子道體之有無關係加以敘述，再對華嚴真空觀中的色空關係四句結合澄觀和宗密的觀點加以詮釋，在此基礎上，對兩者道體論和真空之體論加以比較。

關鍵詞：思想史、真空、有無關係、歷史地位

一、老子對道體的有無統一性的闡釋

中國哲學講本體層面的有和無的關係，老子最早有清楚的描述。老子講無，有兩個層次，一是從日常意義上講無的作用，「三十輻共一轂，當其無，有車之用。埴埴以為器，當其無，有器之用。鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。故有之以為利，無之以為用。」¹室之用，都是因為無，陶器能使用，是因為是其中的空間。這都是日常意義上的「無」，也是其在道體之外討論的無。二是從道體層面上講的，是對道體的描述。老子的「道」，不是一個物質性的本體，不是如同唯物主義哲學講的「物質」，其實也不能說就是一個精神性的本體。老子用「無」來概括之，但並不是一個絕對無或空，總體上講，道體雖然可以無之為「無」，但是與有相聯繫的無，也就是說，道體是無和有的統一體。這在先秦哲學中是一個了不起的觀點。老子對於有無關係的看法，也有兩個層面，一是從道體角度談其內含的有與無的統一，另一是把道作為有個總體特點為「無」的道，體現的與具體的事物之間的關係。本文主要涉及前一層面的含義。

《老子》對於道體的描述：

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天地母。吾不知其名，強字之曰道，強為之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。²

這是確定道的本體地位，道體的「混成」，有與無混融而成，不是一個絕對的空無，而是包含了有的無。這樣的道具有先天性，先天地而生，邏輯在先，時間也在先。其狀態是寂靜而空虛的稱為「寂寥」，其存在是無條件的，稱為「獨立」，其特性是不變的，稱為「不改」。這樣的先天的存在，勉強地用一個概念來描述之：「道」或「大」。

《老子》又說：

道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。³

¹ 《老子》通行本第 11 章。劉笑敢《老子古今》引王弼本，中國社會科學出版社 2006 年版（下同）。

² 《老子》第 25 章。

³ 《老子》第 21 章。

道這樣的存在物，是「恍恍惚惚」，老子以此形容作為道體的混沌的特性，道不是一個純絕對的無。這樣的無，其中似乎有形象，「精」和「信」都是對於模糊性的真實「有」的描述，這個道體之無，是無而有，似有而無。「不能簡單地把老子之道有或者是無，實際上是有而似無，兼該有無。」⁴這一看法是對道體有無關係的準確的界定。

《老子》又說：

道沖，而用之或不盈。淵兮，似萬物之宗；湛兮，似或存。吾不知誰之子，象帝之先。⁵

這裡的「沖」，指「沖虛」，「淵」「湛」都是形容「似有而無，似無而有」的有無相聯的狀態。從體用的角度來看，這樣有無相融的道，是作為「體」的道，其「用之或不盈」的「用」，指的是道體的功能。這種功能之用，而有道與萬物的關係，萬物是具體的有，由「三」直接生成，是謂「三生萬物」。道和具體的萬物的關係，相當於華嚴宗講的理事關係。

《老子》又說：

視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致詰，故混而為一。其上不皦，其下不昧。繩繩不可名，復歸於無物，是謂無狀之狀、無物之象，是謂惚恍。迎之不見其首，隨之不見其後。⁶

這是對道體的描述，「夷」「希」「微」都是對於混沌性的形容，都是指有而無，無而有，其有，不是具體的感性的有，而是「無物」的有，無具體的可感知形態、形象的物象，這樣有「有」，又可以稱其為「無物」，因而又是「無」。

二、華嚴宗真空觀中的色空關係觀

華嚴宗的真空觀中對「真空」的闡述，也是有與無相統一的，老子講的有，此處稱為色，老子的無，此處稱為空，在真空觀中，要處理色與空的關係。從中國思想史的角度看，杜順對於「體」的描述，在老子道體之有無統一性的觀點之後，在《老子》的解釋學關注這一道體的解釋史進程中，又有新的討論，主要體

⁴ 劉笑敢：《老子古今》上卷，第 288 頁。

⁵ 《老子》第 4 章。

⁶ 《老子》第 14 章。

現為對真空之體所包含的色空或有無關係做出了比較複雜的邏輯清晰的闡述。色空關係從分論和合論，分論是分別從色論色空和從空論色空，合論是從色空結合論兩者關係，一是論兩者的圓融無礙，二是雙泯色空。構成四句，一會色歸空（色即是空），二明空即色（空即是色），三空色無礙，四泯絕無寄。而每一句又各有討論，前二各有四句展開，加上後兩句，共成「十門」。依澄觀之釋，四句之中，「前三以法揀情，第四正顯法理揀情。」⁷揀即揀別、批評、反對之意。宗密則用「簡」這個概念來表達。「情」是指對於有無關係「妄情」層面的理解，不符合色空之圓融觀的看法。這樣的真空，相當於老子的道，但對於其中有無關係的討論，卻比老子的道家複雜得多。

第一，從色的角度論色空關係，即會色歸空，有四句深入：。

一色不即空，以即空故。何以故？以色不即斷空，故不是空也。以色舉體是真空也，故云「以即空故」。良由即是真空，故非斷空也，是故言由是空，故不是空也。⁸

這一解釋的邏輯層次，依澄觀的看法，都是標、釋、結三個方面，初句「色不即空」為標，「何以故」下，為釋。「良由即是真空」下，是結語。依宗密的看法，都是標、徵、釋、結四個方面⁹，「標」是確立觀點，「徵」是加以證明，「釋」是進一步的解釋，「結」是總結。「空不即色，以空即色」為「標」，「何以故」是為「徵」，「何以故」以下是釋，「良由」下，是結。四句的展開都是這個邏輯。

此段的基本觀點，色即是空，但是，色不即斷空，而是即真空。對於空的理解，分為斷空和真空，真空是涉及有無、色空關係的空，斷滅空不含有，不與有相聯係，是佛教要批判的空。結論的「由是空，故不是空」，當是「由是真空，故不是斷空」之意。

依澄觀之解釋，「初句明空不離色，以揀離色。」這一會色歸空句要闡明的是「空不離色」的觀點，批評的是「離色」的觀點。又說，「此揀離色明空及斷滅空。」批評的是離色明空和斷滅空。所謂離色，一是「空在色外」，這是「對色明空」，空與色相對，比如，牆是不空，牆外是空，比如挖井掘土而空，這是滅色明空，空是色或有消失後的狀態。二是斷滅空，澄觀引《中論》說明，「先

⁷ 澄觀《華嚴法界圓鏡》卷上（下文所引澄觀的觀點，均出自此文，不再另行加注）。

⁸ 澄觀《華嚴法界圓鏡》引（下文所引杜順的觀點，均出自澄觀此文所引，不再另行加注）。

⁹ 宗密：《注華嚴法界觀門》（下文所引宗密觀的觀點，均出自此文，不再另行加注）。

有而今無，是則為斷滅。」¹⁰外道的斷滅，滅後歸於太虛，二乘人的斷滅，是歸於涅槃。

依宗密之解釋，此一句中講的四句，主要是批評斷滅空，強調的「是真非斷」。他解釋的斷空，「虛豁斷滅，非真實心，無知無用，不能現於萬法。」斷滅空的兩種解釋，則全同於澄觀。

對於色的空性，「色舉體是真空」一句，宗密從真心論角度而論，「以色等本是真如一心，與生滅和合，名阿梨耶識等，而為能變，變起根身、器界，即是此中所名色等諸法。故今推之，都無其體，歸於真心之空，不合歸於斷滅之空。」他把真空視為真心，色法依真心為本性，通過唯識變現而有。其本性只是歸於真空，不能歸於斷空。這是依《大乘起信論》的一心二門來討論色法之本性。

二色不即空，以即空故。何以故？以青黃之相非是真空之理，故云「不即空」，然青黃無體，莫不皆空，故云「即空」。良以青黃無體之空非即青黃，故云「不即空」也。

色之相，比如青相、黃相，以此類的「相」的形式存在，與真空之理有本質的區別，所以說「色不即空」，這是批評有人以色之相而「即」真空的錯誤觀點。但是，青相、黃相之類本身沒有自性，本性為空，從這個角度講，色「即空」，這是強調色之本性是空的觀點。

依澄觀之解釋，此一句批評兩種妄情，一是批評「太即」，二是批評「亂意」。太即，也許是指對於相即觀點的過度理解，「以聞色空不知性空，便執色相以為真空。」把相的外在相狀執著為真空，即色之相為真空，所以要批評這類觀點。「亂意」是指《寶性論》中「空亂意菩薩」的三種觀點，澄觀也稱「亂意空」。《寶性論》中提到初發心菩薩對空有三種理解，「初發心菩薩起如是心：實有法斷滅後時得涅槃，如是，菩薩失空如來藏修行。又復有人以空為有物，我應得空。又生如是心：離色等法別更有空，我應修行令得彼空。彼人不知空以何等法是如來藏。」¹¹這涉及的三種空，一是斷滅空，二是以空為有物，三是離色法別有空。中土佛教稱持此空義的人為「空亂意」，「依《寶性論》云：空亂意菩薩有三種疑：一疑空異色，取色外空。今明色不異空，以斷彼疑。二疑空滅色，取斷滅空。今明色即是空，非色滅空，以斷彼疑。三疑空是物，取空為有。今明空即色，不可以空取空，以斷彼疑。」¹²宗密也提到，這類人為「散亂心失空眾生」。¹³

¹⁰ 《中論》卷三。

¹¹ 《寶性論》卷四。

¹² 法藏：《般若波羅蜜多心經略疏》。

澄觀也是總結這類地前菩薩的三種對於空的理解，「揀亂意者，謂《寶性論》明地前菩薩有三種空亂意，以不了知真如來藏，生死涅槃二際平等，執三種空：一調斷滅故空，初句揀之。二取色外空，第三句揀之。三者謂空為有，第二句揀之。」此一句，就是批評的「亂意菩薩」的以空為有的觀點。「三種空中以空為有，彼謂別有一物是於空體。故今揀之。」澄觀引《十地經論》中「自體本來空，有不二不盡」一句經文來說明對亂意空的批評，「此一句經，揀三『亂意空』：以有揀斷滅空，以不二揀異色明空，以不盡揀空為有，不謂有體盡滅。」澄觀認為，對於以空為有的觀點，還可以進一步，「空若是物，則有盡滅。若有盡滅，則有生起。今法空相不生不滅，豈有有耶？」結合此處談到的青黃之相，「青黃之相尚非真空，要須無性，豈得以空而為有耶？」青黃之相不是真空，沒有自性，不能以真空為此類相。

依宗密之解釋，此一句中講的四句，主要是批評實色，「簡實色」，強調的「無體之空非青黃」。有人聽說經中的「色空」觀點，不知真空，就以為色之相為空，所以要批判之。批判的對象主要是凡夫和初心菩薩，不涉及對於小乘的批判，因為小乘人不講色即空的觀點。宗密認為，「空有三義，以破於色。」

一是無邊際義，以此義破實色。如果說空是有邊際的，就會有色法在這個空的邊際之外。空既是沒有際畔的，那麼，就會占盡十方邊量，沒有一物在其外，在何處而有色法之類呢？

二是無壞義，以此義破實色。有疑惑者認為，空雖然至大無外，但並不妨礙色等類之物存在於空界之內。宗密從無壞義來破斥之，他認為，如果說有物在空中存在，那麼，必定會隨著此物之大小，穿破其存在於其中的空，來容納之。即使上容物在水中，水雖然不會被「刺破」，但也會隨著此物之大小，排除掉相應的水以容納之。以水性至柔，可以流動移轉，但虛空不同於水，不可能像水那樣可以流動移轉來容納物體。

三是無雜義。有人認為，雖然空之邊際至大無外，空之體性無有壞滅，但並不妨礙萬物都存在於此空中，因為虛空是虛通無礙的，能包容的。宗密認為，如果說，萬物存在於虛空之中，虛空又有又不壞不轉的性質，那麼，萬物與此虛空是應該應相互混雜的。宗密對此有一番詳細的論證。

宗密以此三義證明，「青黃之相，非是真空之理。」他也說明，此處講青黃等相，也泛指長短等一切外在的特徵。

¹³ 宗密：《圓覺經大疏釋義鈔》卷五之下。

三色不即空，以即空故。何以故？以空中無色，故「不即空」。會色無體，故是「即空」。良由會色歸空，空中必無有色。是故，由色空故，色非空也。

從空的角度講，空不包含色，因此，色有「不即空」的關係。從色的角度講，色就沒有自性之體，本性是空，所以又講色之「即空」的關係。

依澄觀之釋，此一段要反對對的觀點有兩個方面，一是「雙揀即離」，「以空中無色，故色不即空。以離色無體（空？），故空不離色。不即不離，方為真空。」強調在即和離的觀點上，主張「不即不離」，既不偏於「即」，也不偏於「離」。二是「揀亂意異色明空」，即地前菩薩的三種空觀的觀點之一，色外空。澄觀解釋此段說，「空中尚無有色，何得有空與色相對？又，會色無體，故說即空，豈於色外有空對色？」

依宗密之解釋，也認為此一段有「雙簡」的內容，但他對此一段的闡釋，比較簡要。

四色即是空。何以故？凡是色法，必不異真空，以諸色法，必無性故，是故色即是空。如色空既爾，一切法亦然，思之。

最後總結會色歸空，或者色即是空的觀點，色法不異真空，因為色法沒有自性。以色法為例強調諸法性空，其他一切事法，同理也可以證明知其空性。

依澄觀之釋，此一段，正顯真空之義。對於此段對色即是空的認證，澄觀認為：「以色從緣，必無性故者。依他無性，即真空圓成。」這是引入了唯識學的觀點來闡述。宗密基本上也是依澄觀之釋而簡釋之。

以上四句，依澄觀之釋，「前三以法揀情，第四正顯法理揀情」，宗密也說，「前三簡情，後一顯理。」採用的相當於三論宗講的「破邪顯正」的方法。

澄觀又認為，此之四句，前三句明色不異空，第四句明色即是空。

第二，從空的角度論色空關係，明空即色，也有四句，邏輯方法與上一會色歸空是一致的。也是依「前三句以法揀情，第四句正顯法理」的破邪顯正之方法而展開。

一空不即色，以空即色故。何以故？斷空不即是色，故云「非色」。真空必不異色，故云「即色」。要由真空即色，故令斷空不即色也。

空即是色，但是，斷滅空不即色，只有真空才「即色」，真空不異色之空性。

依澄觀之釋，此一段「明真空不離前色」，「明斷空非是實色」，「明斷空非是真色」，要批判的是「斷空非實色」的觀點。宗密對此段的解釋比較簡要。

二空不即色，以空即色故。何以故？以空理非青黃，故云空不即色。然非青黃之真空，必不異青黃故，是故言空即色。要由不異青黃，故不即青黃，故言空即色、不即色也。

真空不即色，是指不即色之青黃之相狀，言其即色，是就即青黃之色的本性而言的。

依澄觀之釋，此一段「明真空非即色相」，「明相有非真空，即揀相有」。

三空不即色，以空即色故。何以故？空是所依，非能依故，不即色也。必與能依作所依，故即是色也。良由是所依，故不即色。是所依，故即是色。是故言由不即色故即是色也。

從所依和能今依的角度談空之即色和不即色的關係。一方面，空是色之所依，不是能依，色是能依，所依不是能依，從這個角度講，空不即色。另一方面，所依又依於能依，從這個角度講，空即色。

依澄觀之釋，此一段「明真空雙非即色離色」，「明所依非能依，即揀能依」。

四空即是色。何以故？凡是真空，必不異色，以是法無我，理非斷滅故。是故空即是色。如空色既爾，一切法皆然，思之。

最後總結明空即色，或空即是色的觀點，真空不異色，是不異色法之無我、性空之理。

依澄觀之釋，此之四句，「前三句明空不異色，第四句明空即是色。」

前二個層次分別從色的角度講色即是空，從空的角度講空即是色。此下之第三個層次，從色空融合的角度談兩者的關係，

第三色空無礙觀者，謂色舉體不異空，全是（盡色之）空故，即色不盡而空現。空舉體不異色，全是盡空之色故，即空即色而空不隱也。是故菩薩觀色無不見空，觀空莫非見色，無障無礙，為一味法。思之可見。

色空無礙，從色的角度講，色的整體都是空，沒有一部分不是空。「盡色之」三字，依澄觀之釋，有的本子中沒有此三字，但不妨礙要表達的意義。從空的角度看，空性之理之整體都不異色。依這一圓融關係，菩薩見色而要見其空性，觀空性而又不礙其見色之假相。因此，此一觀法，成為華嚴宗的修行方法。講真空觀中色空關係觀，就是要達到修行上的色空無礙而一味的境地。

依澄觀之釋，此第三句「但合前二」，是對前些兩句的綜合。

第四個層次，講色空雙泯。第三重是在對色和空的雙重肯定基礎上而討論的，第四重，則從對色和空的雙重否定和不可得的角度談。

第四泯絕無寄觀者，謂此所觀真空，不可言即色不即色，亦不可言即空不即空。一切法皆不可，不可亦不可，此語亦不受，迥絕無寄，非言所及，非解所到，是謂行境。何以故？以生心動念，即乖法體，失正念故。

上述三個層次談的空之即色或不即色，色之即空或不即空，都是邊見，從中道的方法來看最高的境界，是要超越對於色、空、色空無礙的執著，泯絕無寄，與此相關的語言文字及原理，都不能執著。這就進入如禪宗所說的言語道斷、心行處滅的修行境界，如三論宗所說的四重二諦中的第四重二諦的真諦，即言語道斷、心行處滅才是真諦。

依澄觀之釋，此第四泯絕無寄句「顯其正理」，這才是華嚴宗之真空觀所要表達的根本之理。此一句「現真空相不生不滅，乃至無智亦無得，真空觀備。」到此處，真空的思想才真正完備地闡述出來。

真空觀的四句，澄觀認為，第一句會色歸空觀，闡明的是「俗即真」的原理，第二句明空即觀，闡明的是「真即俗」的原理。第三句色空無礙觀，闡明的真諦和俗諦的原理，「二諦雙現。」第四句泯絕無寄，二諦俱泯。從三觀的角度看，澄觀認為，第一句是空觀，第二句是假空，第三、四句是中道觀，第三句雙照，第四句雙遮。

色和空的關係，澄觀又概括為三種，「色空相望，總有三義，一相成義，二無礙義，三相害義。」澄觀認為，真空觀四句之中，前二句有相顧義，第三句有無礙義，第四句有相害義。這些關係在理事關係中也有體現。

三、比較性分析

本文所謂「中國思想史視域」下的分析，採取最簡單的方法，就是將中國思想史上兩個不同階段上觀點，老子和華嚴宗對於「體」的分析，作一個對比。老子對於道體的分析，道體不是絕對的空，是有無統一的混沌體，華嚴宗的對於真空的分析，真空在「體用論」的角度看，老子的道體一樣，也處在「體」的位序上，華嚴宗認為，真空不是絕對的空，而是有無（色空）相關的。對兩者的這一看法加以比較，本文得出如下的幾個觀點。

第一，老子的觀點具有原創性，華嚴宗的觀點更創造性基礎上的超越性。

對於這兩者的對於道體和真空之體的結合有無的分析的觀點，既然要看到老子的觀點的創造性，更要看到華嚴宗的觀點的超越性。這是在兩個不同思想階段上的討論，老子對於道體的分析，是在人類思想的「軸心時代」，在中國思想史的開端階段，具有其原創性，在當時的中國思想界對於世界的本根的探討中，老子不是講天，也不是講元氣，而是抽象出一個「道」，這是一個了不起的創造。同時，老子對於道體的描述，既不認為它是具體的物質性或精神性的實有，也不認為它是純粹的虛無，而是包含了原初的物質性之「有」的有無混合體。這樣的道體，老子稱之為「玄之又玄」的眾妙之門。華嚴宗人對真空觀的討論是漢佛教佛教發展到義理創新的高峰階段而提出的，華嚴宗對於其中色空關係的描述，遠遠超越了老子道體論中對於有無關係的敘述，對於中國哲學中「體」的討論，達到了新的高度。這種超越性在以下的比較中也會體現出來。

第二，老子觀點中的模糊性和華嚴宗觀點的精密性。

老子道體中對於有與無的關係的討論，用譬喻性的文字來描述，是恍惚狀態，是混成狀態，是沖、淵、湛的狀態，體現了老子思維方式中的混沌性的特點。這也生動地界定了「道」作為「本原」的特色。而華嚴宗對於真空觀中的色與空的關係卻是非常複雜的，用四句十門展開，體現出嚴密的邏輯性，體現出華嚴宗思維方式上的精密性的特點。

第三，老子道體涉及的「有」的抽象性和華嚴宗真空中涉及的「色」的具體性和代表性。

老子在道體中談到了有，不是「三生萬物」之具體的之有，而是在本體狀態的抽象混沌之有，是「無狀之狀、無物之象」，沒有具體的感性的特質。真空觀中的色，不像道體中的「混沌」之有，而指共性意義上的物質性的存在，是五蘊中的色蘊，現象界中的一種具體存在類型。同時，華嚴宗以色來說明真空之「空」

不是斷滅空，也以色來說明五蘊中的其他要素，也是如此，與空性相聯繫。更廣泛而言，其他一切法也是如此，都是性空的存在。因此，真空觀是以色空關係為代表，是想說明色空與一切法的關係。《華嚴法界觀門》中多次談到，「如色空既爾，一切法亦然。」澄觀也說，色為是諸法之首，佛教中講到諸法，常常以色法為例，真空觀中講到的空性，也是如此，以色來代表，「今此亦爾，例一切法。」嚴格來講，華嚴宗並不是要在老子的道體的有無關係邏輯上來討論真空觀，而是有自身的思想邏輯，但不妨吾人將兩者加以比較。

第四，老子道體重在建構，華嚴之真空觀包含批判。

老子的道體論以有無關係加以建構，以說明道體的「眾妙之門」的地位，間接地否定了其他各種對世界本原的觀點的看法。而華嚴的真空觀，在說明其作為「理」的本體地位的同時，還體現了批判性，澄觀稱為「揀」，宗密稱為「簡」，批判人們對於空、色、色空關係上的錯誤看法。

第五，老子以道為體，展開討論與萬物的關係，華嚴宗以真空觀為體，展開說明的是無礙思想。

老子以道體為本，展開討論道體和世界的關係，有兩層進路，一是從道的角度來論，道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物就是指具體的有。二是從萬物的角度而論，「天下萬物生於有，有生於無。」¹⁴這個無，就是指道。華嚴的真空觀，在此理體的基礎上，進一步討論理事無礙和事事無礙，其中的「理和事」的關係討論，也是對中國思想史中的有無關係的深化。

第六，老子的道體論以「得道」指向社會關懷，華嚴真空觀以事事無礙指向社會關懷。

《老子》這部作品，又叫《道德經》分為道經和德經，道經描述什麼是道，得經描述得道者的境界，特別是體現在對於社會治理方面的無為而治的方法，由此顯現其社會關懷的一個側面。華嚴的真空觀，是其「法界觀」三種中的一種觀，三種觀法，包含了理法界、理事無礙法界、事事無礙法界，加上事法界，則為四法界論。以真空觀為基礎，華嚴宗把圓融無礙的觀點推進到事事無礙，這也是華嚴宗社會關懷的體現。

¹⁴ 《老子》第四十章。

四、結語

中國哲學思想史上，對於從體用關係角度的對「體」的討論，在先秦，老子對道體的闡述是原創性的，雖然他把道稱之為無，但這個無，是有和無相統一的，不是一個絕對、與有沒有關係的虛空。同樣，到了唐代的華嚴宗對真空觀的討論，真空也是一種「體」，真空觀中討論的這個體，是從色空關係角度展開的，色與空，是佛教對於有與無的一種表述。這樣一來，老子的道體與華嚴宗真宗之體之間，就有某種相似性，值得加以比較，在分別闡述道體和真空之體的基礎上，呈現出兩者的諸多不同的特性，文中總結出六條，通過這一比較，顯示出華嚴真空觀思想的殊勝性，從中國哲學思想史上來看，對「體」加以如此精密而有邏輯的闡述的，恐怕少有超過華嚴宗在此的討論者。

圭峰宗密華嚴禪三教觀思想研究

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，其三教觀的思想是對於內外之學的一次綜合。於內學而言，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。於外學而言，宗密以佛學為標準去評判與相容儒道兩家的心性論思想。本文即從探討宗密華嚴禪的三教觀體系的結構出發，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三教觀的理論體系。這種由宗密集其大成的華嚴禪三教觀，影響到了之後千餘年間中國佛學與中國哲學的走向，宗密建立的華嚴禪三教觀在中國佛學史與中國哲學史上都具有深遠的影響與意義。

關鍵詞：宗密、華嚴禪、三教觀、判教、孝道

一、導言

作為隋唐佛學的殿軍人物，圭峰宗密在綜合了中國儒道哲學思想與印度佛學理論的基礎上，形成了獨具特色的三教觀。宗密三教觀的理論基礎即是華嚴禪的思想，在宗密的華嚴禪思想理論體系中，有內學與外學的含義，於內學而言，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；於外學而言，宗密以佛學為標準去評判與相容儒道兩家的心性論思想。其三教觀，以融合儒釋道三教理論為主要旨趣，即在根本宗旨上肯定佛教的意義與價值，但是也不完全否定與排斥儒家與道教的思想，而是以佛教思想為標準去評判與吸收儒道的思想，從而形成了以佛為主、儒道為輔的三教合一的觀念。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從這一評論中可以看出，宗密的整個佛學思想是「勘會」或「揀收」，「『勘』是鑒別、批評，不是一般的比較，而是批評性的；『會』是會通、融合。先有勘，再有會，先經過批評，再加以融合。『揀』是批評，『收』是會通，宗密講『全揀全收。』」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三教觀的一個重要內容，宗密正是在評判與「勘會」佛教各宗派以及儒道得失的過程中，形成了三教合一的體系。這樣，宗密的判教觀與儒釋道的三教觀在本質上是一致的，都是基於華嚴禪而建立起來的。

宗密的華嚴禪三教觀是對於當時佛教各種宗派理論的一次融合，同時又是對於儒釋道三教理論的一次融合，在圓融佛教各宗派與儒釋道三教的關係中，宗密形成了獨具特色的華嚴禪的理論體系。可以說，宗密的華嚴禪理論體系，不僅僅局限於對於華嚴宗與荷澤禪的一種融合，也不僅僅是對於佛教內部宗派的一次判教，而是針對儒釋道三教的一次理論融合的有益嘗試，由此為這之前的佛教內部各派的判教做了一個總結，也是三教關係的一個總結，同時，又開啟了之後千餘年間，儒釋道三教合一的文化格局。因此宗密的華嚴禪三教觀，不僅在華嚴宗與中國佛教歷史上具有重要的地位。同時宗密開啟的這種華嚴禪的三教觀，由於涉

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，第473頁。

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，2000年，第39頁。

³ 董群：《融合的佛教：圭峰宗密的佛學思想研究》，宗教文化出版社，第39頁。

及到了儒釋道三教思想的融合與會通這些問題，直接影響到了其後千餘年間宋明理學的儒釋道三教的觀念。可以說，宗密建立的華嚴禪三教觀，是其後千百年間儒釋道三教合流格局的濫觴。

二、以佛為主 縱論三教

宗密在建立起自己的儒釋道三教觀之時，首先對於佛教各宗派有一個總體性的認識與評判，這樣在肯定了佛教優先的地位與作用之後，宗密才進一步去評判與界定儒家與道教的價值與意義。宗密對於佛教的這種認識，就是一種判教的思想，而後中國佛教宗派在爭論自己的師資傳承時，判教的思想就演化為法統理論體系，宗密對於佛教的判教認識，是對於唐代佛教判教思想的總結與發展。而宗密的這種判教的基礎，即是華嚴禪的標準，即宗密所認定的華嚴宗與荷澤禪相融合的一種理論體系。

宗密的三教觀是基於華嚴禪的標準而建立起來的，三教觀的實質就是宗密本人的判教觀。判教觀針對的物件，一般僅限於佛教內部的各個宗派，如果將判教的範圍擴大到佛教以外的儒道思想理論之中，那麼就是三教觀的思想。僅就宗密本人而言，判教觀與三教觀之間存在著密切的關係。判教觀需要有一個判攝各個宗派的標準，這個標準在宗密那裡就是華嚴禪。同時，宗密對於儒釋道三教的評判標準，也是華嚴禪。從判教的標準與縱論儒釋道三教理論得失的標準而言，宗密都是以華嚴禪來進行評判的，因此宗密三教觀的實質，就是其判教觀的運用。

宗密的華嚴禪判教思想，是在天臺宗與華嚴宗兩大宗派加以融合的基礎上形成的。天臺宗的判教理論認為，佛教的發展經歷了五個階段，即五時學說，這五時是：《華嚴》時、《阿含》時、《方等》時、《般若》時、《法華》與《涅槃》時。天臺宗以幾部佛經為標誌，以此來證明，自己所宗奉的《妙法蓮華經》是最為殊勝、最為究竟的佛法。華嚴宗的判教思想，以華嚴三祖法藏的判教理論為其代表，法藏將佛教理論的發展分為五個階段，即：小乘教、大乘始教、大乘終教、大乘頓教和一乘圓教，而華嚴宗就是最後的一乘圓教階段。宗密對於判教理論的貢獻在於，他研究與評判的物件，不僅僅局限於佛教各個宗派，還涉及到了儒家與道教的理論，這在中國佛教歷史上具有首創的意義。正是宗密將儒道兩家的理論，納入到自己的判教理論體系中，從而開啟了儒釋道三教合一的文化格局。

宗密判教思想的代表作，是他晚年寫成的《華嚴原人論》一書，在這一著作中，宗密將他所判定的佛教與儒道的理論分為了三大部分，六個層次。三大部分是：第一、執迷之教，這就是儒道二教；第二、偏淺之教，這就是不了義之教，包括了人天教、小乘佛教、大乘法相教和大乘破相教（即大乘有宗和大乘空宗）；

第三、直顯真源教，即了義之教，具體指的是，由他本人創立的融入了荷澤禪宗理論的華嚴宗。這樣，宗密的判教思想就形成了六個層次：儒家與道教、人天教、小乘佛教、大乘法相教（大乘有宗）、大乘破相教（大乘空宗）和一乘顯性教（荷澤宗與華嚴宗的融合體）。從宗密的判教理論體系中可以看出，宗密所進行的判教的標準，即在於他所認定的真實心，此真實心是宗密圓融了華嚴宗與荷澤禪兩大體系的心性論得以確立的。在宗密的判教理論視野中，華嚴與禪兩者的交匯點即在於真實心的心性論，這也是宗密判釋儒釋道三教的一個標準。在宗密看來，不僅是儒道兩家的理論沒有達到真實心的境界，就是佛教內部的其他宗派在以真實心予以省視而言，也是一種不究竟的方便法門而已，唯有以真實心為旨歸的華嚴禪才是最為圓滿的。

宗密在確立了以真實心即本覺真心為標準的華嚴禪的判教觀之後，以本覺真心所開顯的佛教理論為基礎，來展開對於儒釋道三教關係的論證。在宗密的論證模式中，儒道兩家由於囿於具體形態的氣論來闡明宇宙萬物的生滅，而沒有達到本覺真心觀照世間萬物的高度，因此儒道兩家思想的境界則無法與佛法教相提並論，這種判斷奠定了宗密儒釋道三教觀的基本模式：

今習儒道者，只知近則乃祖乃父，傳體相續，受得此身；遠則混沌一氣，剖為陰陽之二，二生天地人三，三生萬物，萬物與人皆氣為本。習佛法者但云：近則前生造業，隨業受報得此人身；遠則業又從惑輾轉，乃至阿賴耶識為身根本。皆謂已窮，而實未也。⁴

宗密的三教觀是基於華嚴禪的判教觀而形成的，因此在對待儒道兩家思想的態度上，宗密立足於佛教本位的立場，由此來評判儒釋道三教的理論。在宗密看來，儒家強調的是血緣關係以及由此建立的宗法親緣模式。儒家的這種原人理論，沒有輪回業報的觀念，而是主張斷滅的人生理論。相較於儒家原人理論而言，道家則主張元氣生成世間萬物，個人也是元氣生成的產物。宗密認為儒道兩家思想在原人理論上的不足與缺陷，就在於沒有從三世因果、業力不滅與六道輪回的佛教教理中去觀照世間法，因此在宗密看來就不是究竟之法。宗密明確指出，阿賴耶識是主導個人生死輪回與業報的主體，這個阿賴耶識與宗密闡釋的本覺真心有著密切的聯繫。因此，從這種角度來分析，宗密對於儒道兩家思想原人理論的批評，是建立在本覺真心的基礎上，也就是建立在華嚴禪的基礎之上。

宗密建立的這種華嚴禪為基礎的儒釋道三教觀的評判體系，是與宗密本人一再強調的本覺真心這一概念有著密切的聯繫。宗密對於儒道原人理論的批評，其

⁴ 《華嚴原人論》，《大正藏》，第45冊，第708頁。

批評的標準就是從本覺真心出發而形成的。宗密認為，儒道的原人論由於囿於氣這一概念，因此只能夠從有形的具體事物中去探究世間法與個人的關係，而不能夠從出世間法的角度去進行觀照，這樣儒道原人論的缺陷不言自明：

故外學者不知，唯執否泰由於時運。然所稟之氣，輾轉推本，即混一之元氣也。所起之心，輾轉窮源，即真一之靈心也。究實言之，心外的無別法，元氣亦從心之所變，屬前轉識所現之境，是阿賴耶相分所攝，從初一念業相分為心境之二，心既從細至粗，輾轉妄計乃至造業，境亦從微至著，輾轉變起乃至天地。業既成熟，即從父母稟受二氣，與業識和合，成就人身。據此則心識所變之境，乃成二分：一分即與心識和合成人，一分不與心識和合，即成天地、山河、國邑，三才中唯人靈者，由與心神合也。佛說內四大與外四大不同，正是此也。哀哉！寡學異執紛然。寄語道流，欲成佛者，必須洞明粗細本末，方能棄末歸本返照心源，粗盡細除靈性顯現，無法不達名法報身，應現無窮名化身佛。⁵

宗密在批評儒道兩家的原人論時，明確指出儒道的原人論僅僅將世間法的依止歸結為元氣這一要素，顯然沒有上升到更具有形而上意義的本覺真心的高度，因此儒道的原人論本質上就無法與佛教相提並論的。宗密在這裡儒釋道三教對於世間法依止的探究表明，儒道主張的是元氣論，而宗密本人堅持的則是本覺真心的心本體論。在宗密論證的模式中，本覺真心是其建立的華嚴禪的核心概念。宗密在探究世間法存在的依止問題時，將世間法的依止歸結為本覺真心的產物，這樣就與儒道主張的元氣論形成了鮮明的對比。在闡述本覺真心與元氣的關係時，宗密認為元氣也是本覺真心的產物，這種產物的直接體現，就是宗密所論述的，元氣就是本覺真心變現而成的。宗密以阿賴耶識變現世間法的理論，來展現作為世間法之一的元氣是如何在阿賴耶識的作用下，最終變現而成的。阿賴耶識的這種變現模式，宗密區分了兩種不同性質的產物，一是「與心識和合成人」，一是「不與心識和合」而形成了山河大地。於此而言，儒道在原人的境界上就遠遠不如佛教。宗密建立的華嚴禪體系中，本覺真心與阿賴耶識有著密切的關係，阿賴耶識在宗密的論證中被認為是變現與產生世間萬法的根本，本覺真心則是阿賴耶識轉染成淨之後心體的本淨境界，這樣本覺真心也就成為了世間法的根本依止。從這種意義上而言，宗密認為要成就佛道，就必須對本覺真進行觀照與體悟，但儒道兩家的思想，由於沒有本覺真心的概念，因此儒道不可能成就佛道。從宗密關於元氣即是本覺真心與阿賴耶識的變現之物的論證中可以看到，宗密以本覺真心為標準而進行的華嚴禪的判教論證，不僅僅局限於佛教內部的各個宗派，而是將判

⁵ 《華嚴原人論》，《大正藏》，第45冊，第710頁。

教的範圍擴大到了儒釋道三教。從宗密判教的論證模式來看，其判教觀與儒釋道的三教觀在本質上是一致的，都是基於本覺真心為標準來進行評判與論證的。因此，宗密的三教觀是其判教觀的延伸，而宗密的判教觀以華嚴禪為其特徵建立的，這樣宗密的三教觀也就具有華嚴禪的理論特徵。

三、儒佛相濟 共論孝道

自佛教傳入中國始，就一直存在著與主流思想——儒家理論的交涉問題。作為一種外來的文化，佛教當然與中國的本土文化存在差異。而儒家人士對於佛教的攻擊，主要集中在無君與無父這兩點上，這就是說佛教與儒家，在孝道觀念上存在著差異。儒家的孝道思想主要集中於《孝經》一書中，而孝道的核心卻是忠，所以中國一直認為忠孝是一體的。而佛教主張僧人要出家修行，出家之後就不會專門去侍奉君王，並且在魏晉南北朝時期，淨土宗的初祖——慧遠大師專門寫了《沙門不敬王者論》，主張出家人不參拜君王，由此儒佛的矛盾可見一斑。同時，出家的僧人要求剔除鬚髮，而在儒家的孝道觀念中卻認為，「身體髮膚，受之父母，不可毀傷」，這樣儒家與佛教在孝道觀念上的矛盾，又進了一層。更為重要的是，佛教僧人要求獨身，這樣僧人就沒有子嗣，而儒家十分重視子嗣的問題，明確指出「不孝有三，無後為大」，於是在孝道問題上，儒佛之間形同水火。

宗密在進行華嚴禪的三教關係的研究時，已經意識到了孝道問題在儒佛思想關係中的重要地位，因此宗密在進行儒佛理論的比較研究時，完全清楚儒佛在孝道問題上的矛盾與衝突，他的研究就是要儘量消除與彌合儒佛的這種衝突，以此來回應儒家人士在孝道問題上對於佛教的抨擊與詰難。為此，宗密專門撰寫了《孟蘭盆經疏》這一著作，以此來宣導具有中土特色的佛教孝道觀。《孟蘭盆經》本來就是一部宣導孝道的佛經，通過講述釋迦牟尼佛的弟子——目犍連發大願心，超度自己母親脫離地獄之苦而得生天道的故事，以此來向世人宣揚敬老、愛老的孝道觀念。中土僧眾歷來以宣揚《孟蘭盆經》為融合與會通儒佛思想的一個契入點，以此來消弭儒佛的對立與衝突。宗密在《孟蘭盆經疏》中開宗明義地指出：「始於混沌，塞乎天地，通人神，貫貴賤，儒釋皆宗之，其唯孝道矣。應孝子之懇誠，救二親之苦厄，酬昊天恩德，其唯孟蘭盆之教焉。」⁶在宗密看來，孝道是儒佛兩家都提倡的根本教義，孝敬父母，特別是佛教主張的救度包括自我父母在內的一切眾生，解除包括父母在內的一切眾生的苦厄，是佛教信眾修持方法的根本宗旨。因此，孝敬父母與救度一切眾生的苦厄在本質上是不相違背的。從宗密關於孝道問題的論述中可以看出，宗密本人在進行儒佛思想的比較研究時，注意到了儒家

⁶ 宗密：《佛說孟蘭盆經疏》卷上，《大正藏》，第39冊，第505頁。

人士以孝道問題抨擊與詰難佛教的現象，基於佛教本位的立場，宗密對此進行了回應，這就是宗密建立的華嚴禪三教觀在孝道問題上的運用。

正因為宗密注疏《孟蘭盆經》的目的，是要消解與圓融儒佛在孝道觀念上的矛盾，因此宗密認為《孟蘭盆經》的宗旨是「應孝子之懇誠，救二親之苦厄。」⁷於此而論，佛教也是講求孝道的，既然佛教的思想也在講求孝道，那麼儒佛兩教在這一點上是相通的：「儒釋皆宗之，唯其孝道矣。」⁸這樣，宗密就從儒佛皆有孝道思想的角度出發，總體上將儒佛予以融合。宗密在孝道問題上進行的儒佛思想的融合與會通，其會通的理論基礎正是宗密建立的華嚴禪。宗密建立的華嚴禪理論體系，就是華嚴宗與禪宗兩大佛教宗派相融合的產物。基於各個宗派理論與思想之間可以相融合與會通的基本立場，決定了宗密在對待孝道問題時，能夠將儒佛兩種思想進行融合與會通，這樣宗密就在《佛說孟蘭盆經疏》中闡明了儒佛對於孝道的基本立場：

且明儒教，以孝為本者，謂始自天子，至於士人，家國相傳，皆立宗廟。雖五孝之用，則別而不行之，源不殊故。開宗明義。章中標為至德要道，道德以之為體，教法繇是而生。何有君子，而不務本。既為天經地義，須令企及俯從。雖論禮壞樂崩，終訶衣錦食稻，甚哉孝之大也。聖人之德，又何以加於孝乎。次釋教以孝為本者。然一切佛，皆有真化二身。釋迦化身說，隨機權教；舍那真身說，究竟實教。教者，經律也。經詮理智，律詮戒行，戒雖萬行，以孝為宗。故我盧舍那佛，最初成正覺時，便說華嚴大經，菩薩大戒。又經標云：爾時釋迦牟尼佛，初坐菩提樹下，成無上正覺已，初結菩薩波羅提木叉，孝順父母，師僧三寶，孝順至道之法。孝名為戒，亦名制止。涅槃亦云：奇哉父母，生育我等，受大苦惱，滿足十月，懷抱我身。既生之後，推幹就濕，除去不淨，大小便利，乳哺長養。將護我身。以是義故，應當報恩，隨順供養。⁹

宗密本人幼年曾經研讀過儒家經典，所以十分熟悉儒家的孝道思想，認為孝道是儒家倡導的人倫道德的根本，是人家聖賢一以貫之的主張，且儒家思想在闡述孝道的理論時，將孝道上升到了家國天下的高度，這樣孝道就成為了治理國家的一個重要內容。正因為如此，所以儒家人士在抨擊與詰難佛教時，一再攻擊佛教僧眾無君無父，是為蠻夷之類。宗密對於儒家的抨擊與攻訐了然於心，在回應儒家於孝道方面的詰難時，明確指出佛教本身也是倡導孝道的。宗密認為，孝順

⁷ 宗密：《佛說孟蘭盆經疏》卷上，《大正藏》，第39冊，第505頁。

⁸ 宗密：《佛說孟蘭盆經疏》卷上，《大正藏》，第39冊，第505頁。

⁹ 宗密：《佛說孟蘭盆經疏》卷上，《大正藏》，第39冊，第505頁。

父母與禮敬三寶之間是一致的，孝道與佛門中人受持的戒律也是一致的，戒律之中包含了孝道的內容。為了印證自我儒佛融通的孝道理論，宗密引述了一些重要的佛教經論，其中就有華嚴宗宗奉的《華嚴經》，這也從一個側面表明宗密在闡述孝道時與華嚴禪的密切關係。從世間法的角度而言，宗密肯定了佛教信眾行孝道的合理性，並且認為是與修持佛法並不相違背的行為。中土佛教極為強調的報四重恩中就有父母之恩，這是因為儒家極為重視孝道，佛教在中土的傳播與發展不得不面對儒家孝道問題的詰難，這也就是宗密闡述的佛教教理之中也有孝道觀的思想，以此來回應儒家對於佛教的抨擊與詰難。

不過，宗密作為精通儒佛兩教的學者，他知道儒家與佛教在孝道上的異同。宗密在闡述儒佛的孝道觀時認為，儒家所說的孝道觀只是一種低級層次的孝道思想，而佛教的孝道理論才是高級層次的孝道觀念。對於儒佛的孝道觀念，宗密認為存在著內容與形式的差異。

從內容上而言，宗密認為儒家的孝道觀是一種等級森嚴的理論體系。在《孝經》中，儒家劃分出了庶人之孝、士人之孝、大夫之孝、諸侯之孝、天子之孝五種類別，各個等級的孝道內容是不一樣的。但是有一點值得注意，那就是由於儒家主張光宗耀祖、封妻蔭子，以此作為立身揚名的根本，而庶人由於沒有功名與祿位，所以儒家的孝道觀是十分鄙視庶人的。與此不同的是，宗密認為，由於佛教宣導眾生平等，就不存在歧視庶人的觀念，所以佛教所宣導的孝道理論，其內容則十分豐富，特別值得注意的是，宗密認為佛教的孝道觀念體現在戒律之中，「孝順父母、師僧、三寶，孝順至道之法。孝名為戒，亦名制止。」¹⁰宗密對於佛教孝道觀的闡釋，是將對於父母的孝順納入到了佛法的修持之中，將父母與佛法僧三寶予以聯繫起來，認為佛法離不開世間法的觀照與修行，因此能夠從敬養與孝順父母做起，那麼就能夠逐漸導入佛法的修持之中。

由於儒佛在對待世間法的終極態度上存在著差異，這種差異就是是否認同世間法為真實的存在，這樣也就決定了儒佛在孝道概念上的差異。宗密對此做了區分，在宗密看來儒佛孝道行為的差異主要是生前供養與死後追思方式的不同。生前供養方面，儒家認為應該給予父母以好的物質條件，並隨時問候父母的飲食起居，以及關心父母的身體健康。但是，宗密認為這種對於父母的孝道之行為，只是小孝而已，不像佛教主張出家修行，以解脫生死與普度眾生為己任。在宗密看來，儒家孝養父母的觀念只是一種小愛，而佛教的孝道觀念則是一種無私的大愛，是「具於悲智，不在立身事業。」¹¹因為佛教提倡是「無緣大慈，同體大悲」的慈悲觀，這種慈悲的概念，遠遠勝於儒家僅僅局限於父母雙親之孝的孝道概念。並

¹⁰ 宗密：《佛說孟蘭盆經疏》卷上，《大正藏》，第39冊，第505頁。

¹¹ 宗密：《圓覺經大疏釋義鈔》卷一之上，《續藏經》第1輯第14套第3冊，第222頁。

且在佛教看來，人終究會離開人世，踏上無盡的輪回征途，唯有能夠超度父母雙親不再受輪回之苦，才是真正的孝道。

這樣，在對於父母的追思方式上，宗密對於儒佛之別也作了比較。儒家主張厚葬，主張在父母的葬禮上，極盡可能地辦得十分風光。這在宗密看來，是一種鋪張浪費的行為，與佛教主張的緣起性空的觀念完全違背。其次，儒家主張為父母守孝三年，並時時要追憶父母的音容笑貌，而宗密則認為這與佛教的了無牽掛的空性相違背。第三、儒家還主張每年在祭祀祖先與父母之時，獻上肉食的祭品，而宗密認為這與佛教主張的慈悲、不殺生的戒律是完全違背的。佛教的孝道觀念則會為父母舉行追薦法會，希望去世的父母能夠投生善道，而不受惡道之苦。總而言之，在宗密看來，儒家的孝道觀念是落後的，之所以會這樣，原因就在於儒家沒有三世因果、六道輪回與業力不滅的觀念，這樣在孝道的觀念以及如何才是真正地盡孝等問題的看法上，自然就與佛教存在差異。¹²

宗密之所以會在孝道問題上指斥儒家的孝道行為與盡孝的方式，其根本原因在於儒佛對於世間法的終極態度上存在著根本的差異。具體而言，儒家認為世間法是真實的存在，根本否定了佛教所說的三世因果與六道輪回、業力不滅等基本的教義。而佛教則認為，世間法不是真實的存在，只是一種因緣和合的虛幻產物，不能夠有任何的分別與執著。個人與世間法一樣，都是因緣和合、緣生緣滅的虛幻存在，因此盡孝道的真正方式應該是超度今生今世乃至於過去無盡之世的父母脫離輪回之苦。儒家由於主張元氣生成世間，不承認人有死後的輪回，因此對於父母的孝道就以世間法的標準為其終極追求。而宗密在評判儒家元氣說的理論缺陷時，已經以本覺真心來替代了元氣這一概念，因此具體到孝道上面，自然是無法在終極態度上認同儒家的孝道觀念與孝道行為。這些差異表明，儘管宗密力圖融合與會通儒佛的孝道思想，消弭儒佛在孝道觀念上的矛盾。但一旦涉及到世間法與出世間法的終極追求的價值層面時，宗密堅持的就是佛法的根本原則。這樣可以說，宗密建立的華嚴禪三教觀的實質是佛法而不是儒道的思想。

四、華嚴判教 融匯禪教

宗密建立的華嚴禪的三教觀，既要解決儒釋道三教的關係，即佛教與外道的關係，更為重要的是要融匯佛教內部各個宗派的理論，這就是中國佛教的判教思想。宗密的判教思想與三教觀的思想都是基於華嚴禪的模式而建立起來的。宗密所認定的華嚴禪的理論模式，就是以華嚴宗和禪宗為理論基礎進行融合與會通，將華嚴宗與禪宗具有相同之處的理論體系予以融會貫通，從而形成了華嚴禪。

¹² 參見宗密《佛說孟蘭盆經疏》卷上，《大正藏》，第39冊，第505—506頁。

這樣，宗密建立的華嚴禪僅就佛教內部各個宗派而言，是佛教各大宗派教理與教義的一次融合與會通。宗密在融合與會通時，堅持了華嚴與禪兩大理論相結合的標準，以此來評判其他佛教宗派的理論。宗密生活與弘法的時代，禪宗已經在中土大為興盛，贏得了眾多信眾的尊崇。宗密本人的人生經歷以及思想發展的歷程，也與禪宗有著不解之緣，因此宗密本人建立起華嚴禪的理論體系自然就會與禪宗發生交涉。同時，宗密本人有長期師從於華嚴宗四祖清涼澄觀，澄觀大師本人已經開啟了融匯華嚴與禪兩大宗派教理的理論模式。宗密受教於澄觀門下，與其師的這種理論模式極為契合，因此宗密最終在其師澄觀的影響下，進一步融合與會通華嚴與禪這兩大理論體系。華嚴宗屬於教的範疇，禪則主要指的是禪宗，因此宗密融匯教禪的說法，其實質就是建立了華嚴禪的思想理論體系。

宗密所建立的華嚴禪判教理論體系中，「以『心』為『禪源』，這裡既有禪宗以『明心』為宗旨的傳統，又有清涼澄觀判教歸心的影響，是他將禪法與教理實行對配的思想基礎之所在。」¹³而宗密所認定的禪源之心就是真心或真實心即本覺真心，本覺真心在宗密建立的華嚴禪三教觀之中是一個十分重要的概念。這個本覺真心在宗密看來，是眾生成佛的根本，宗密在其所著的《華嚴原人論》一書中，通過對於儒道及佛教各宗派理論的評判，以此來確立了本覺真心的絕對意義：

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。¹⁴

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裡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？這就是宗密真心論中的一個重要的內容，即依於佛法修行，參透萬法皆空，唯有真心才是真實

¹³ 韓煥忠：《華嚴判教論》，濟南，齊魯書社，2018年，第193頁。

¹⁴ 宗密：《華嚴原人論》，《大正藏》，第45冊，第710頁。

存在的真諦，這樣就能由凡及聖、由眾生而成佛。這樣，宗密就完成了以真實心即本覺真心為核心的華嚴禪的判教理論。

宗密闡述與論證的這個本覺真心，是融匯了華嚴與禪兩大宗派的理論而形成的。禪宗心性論更強調的是覺與迷的關係，覺則成就佛道，迷則是凡夫眾生。華嚴宗的心性論主張的「自性清淨圓明說」，強調的是心性的淨染與真妄的對立。宗密闡釋的本覺真心將華嚴宗強調的真妄之心與禪宗強調的覺迷之心兩大理論予以融會貫通，從而提出了本覺真心的概念。從宗密闡述與論證的本覺真心的特徵來看，也體現了華嚴宗與禪宗兩個宗派的基本思想。宗密建立的華嚴禪三教觀不僅僅要解決儒釋道三角的關係，同時更為重要的是要融合與會通佛教內部各個宗派的關係，最終使得佛教內部各個宗派的理論得以圓融無礙，這也符合華嚴宗主張的重重無盡一真法界的理論特質。

在確立了以本覺真心為判教標準的基礎上，宗密在評判禪宗各個宗派的理論時，提出了三宗的模式，即：息妄修心宗，泯絕無寄宗以及直顯心性宗。宗密本人認定的是直顯心性宗才是符合他判教的最高標準，這即意味著宗密認為直顯心性宗是與本覺真心的理論是一致的，因此宗密專門歸納了直顯心性宗的教義思想，以此來印證直顯心性宗的理論特徵與本覺真心是相契應的：「直顯心性宗者，說一切諸法，若有若空，皆唯真性。真性無相無為，體非一切，謂非凡非聖，非因非果，非善非惡等。然即體之用，而能造作種種，謂能凡能聖現色現相等。」¹⁵在這裡，宗密所提及的真性與真心是同一的概念，都是如來藏自性清淨心的顯現，同時也等同於佛性。真性與真心相比較而言，宗密強調了真性對於世間法的虛幻性的一種觀照，由此指出了真性體悟到世間法緣生緣滅的不真實性的特徵。本覺真心強調的是心念意識清淨與覺悟的境界，真性揭示的是個體觀照到世間法的虛幻性，從而不執著與無分別的境界。本覺真心是從肯定心性的清淨與覺悟的角度來展現個體心念意識與佛性一致的狀態，真性則是從體悟到緣起性空的真諦中展現個人之智與般若之智合而為一的境界，本覺真心與真性正好體現了一正一反，一物兩體，手心與手背的關係。

與之相應，宗密在判攝佛教各個宗派的理論，提出了三教的模式，即：密意依性說相教，密意破相顯性教以及顯示真心即性教。宗密以華嚴禪為評判標準，最為肯定的就是顯示真心即性教。在判攝禪宗內部各個宗派的理論時，宗密已經肯定了直顯心性宗的意義，而直顯心性宗的理論宗旨在宗密看來就是真心即是真性，由此宗密在肯定顯示真心即性教時，明確提出了本覺真心即性的理論：

¹⁵ 宗密：《禪源諸詮集都序》卷上之二，《大正藏》，第48冊，第404頁。

真心即性教。此教說一切眾生，皆有空寂真心，無始本來性自清淨。明明不昧，了了常知，盡未來際常住不滅，名為佛性，亦名如來藏，亦名心地。從無始際，妄想翳之，不自證得，耽著生死。大覺慙之，出現於世，為說生死等法一切皆空，開示此心全同諸佛。¹⁶

宗密論證的本覺真心、真性都是與建立的華嚴禪理論體系息息相關的，華嚴禪理論體系中，本覺真心無疑是一個極為核心的概念。宗密在《華嚴原人論》和《禪源諸詮集都序》兩大著作中，最後在闡述自我的判教理論的思想時，都論述了本覺真心的相關內容。在宗密判教的視野中，華嚴宗與禪宗兩大宗派理論的結合點可以體現在他建立的本覺真心這一概念上，這一概念的源頭則是如來藏自性清淨心，這樣本覺真心即性的心性合一的理論模式，貫穿於宗密整個華嚴禪的思想之中。宗密以本覺真心即性的理論模式，來判攝佛教內部各個宗派的理論，並以此來評判儒道兩家的思想理論得失。宗密建立的華嚴禪判教理論，被稱之為是融匯教禪的產物，宗密能夠實現融匯教禪而建立起華嚴禪，其關鍵點就在於他本人闡述的本覺真心即性的理論模式。這即意味著，宗密建立的華嚴禪的判教與儒釋道三教的思想，都是以是否符合本覺真心即性這一理論模式來展開的。

五、三教圓融 思想整合

宗密建立的華嚴禪三教觀是在華嚴禪判教觀的基礎上形成的，因此宗密對於各種思想理論的判攝與融合，不僅僅局限於佛教內部的宗派，而是將融合與會通的宗旨貫徹到了儒釋道三教的合流上面。宗密在評判儒釋道三教的理論得失時，也不僅僅只是指出了人道不如佛教究竟的內容，同時也在進行儒釋道三教理論的融合與會通，因為華嚴禪本身就是融合與會通的產物。

這樣，宗密對於儒家與道教的批評，並沒有採取完全否定與排斥儒道的態度，而是認為儒道理論從根本上而言，不是人生與宇宙的終極真理，但是宗密本人並沒有否定儒道的教化作用與功能。宗密明確指出：「破執不破教，破解不破行。」¹⁷也就是說，宗密的批評並不完全針對儒道二教的教主，由此宗密也就提出了他本人對於儒釋道三教教主的看法：「孔、老、釋迦，皆是至聖，隨時應物，設教殊途，內外相資，共利群庶。策勤萬行，明因果始終；推究萬法，彰生起本末，雖皆聖意，而有實有權。二教惟權，佛兼權實。策萬行，懲惡勸善，同歸於治，則三教皆可遵行；推萬法，窮理盡性，至於本源，則佛教方為絕了。」¹⁸宗密在論述儒釋

¹⁶ 宗密：《禪源諸詮集都序》卷上之二，《大正藏》，第48冊，第402頁。

¹⁷ 宗密：《圓覺經大疏釋義鈔》卷七之上，《續藏經》第1輯第14套第4冊，第353頁。

¹⁸ 宗密：《華嚴原人論》，《大正藏》，第45冊，第708頁。

道三教的創教宗旨時，肯定了三教宗旨弘揚的懲惡揚善的意義，這有助於教化群生，所以儒釋道三教的教主都是聖人。這是三教宗旨相通之處，但同之中卻有異，這就是宗密認為的唯有佛教的宗旨才能夠最終度化群生，真正能夠教化群生離苦得樂，因此宗密華嚴禪的三教觀的宗旨既指出了儒釋道三教之同，更闡明了佛教與儒道兩教之異。佛教為實，儒道為權，從佛教判教的開權顯實的理論模式來看，儒釋道三教可以歸攝於一處，即儒道兩教可以在一定程度上歸攝到佛法之中，這樣就避免了儒釋道三教之間的激烈衝突。

宗密融合儒釋道三教的具體做法主要體現在兩個方面，一方面將佛教的五戒與儒家的五常相融合，就五戒與五常而言，宗密認為「佛且類世五常之教，令持五戒。」這樣，宗密明確指出了五戒與五常的相互關係：「不殺是仁，不盜是義，不淫是禮，不妄語是信，不飲酒啖肉，神清氣潔，益於智也。」儘管宗密在這裡沒有專門論及佛道的融合問題，但是道教在產生與發展的過程中，受到了儒佛二教的影響，道教的戒律中明顯吸收了儒家的忠孝觀，以及佛教的戒律思想，因此宗密融合儒佛的五常與五戒的理論，間接地也就將道教理論融合於其中：

故佛且類世五常之教（天竺世教，儀式雖殊，懲惡勸善無別，亦不離仁義等五常，而有德行可修例。如：此國斂手而舉，吐番散手而垂，皆為禮也），令持五戒（不殺是仁；不盜是義；不邪淫是禮；不妄語是信；不飲噉酒肉，神氣清潔益於智也。）¹⁹

宗密開啟的以儒比附佛教義的思路，顯然是華嚴禪理論模式的延伸與運用。如果從佛法與世間法相即不理、不一不異的角度而言，儒家的五常無疑是可以納入到佛教的戒律之中，以此來接引眾生最終歸攝到佛法的修持之中。宗密華嚴禪理論模式建立起的儒釋道三教觀，主要體現出融合、會通各家理論的特徵。宗密儘管持守佛教本位的立場，但並沒有對儒道兩教採取截然對立、不相往來的態度，而是將儒道兩教的倫理思想，納入到佛教對於世間法的圓融態度之中，由此完成了以華嚴禪理論模式為指導的儒釋道三教觀。

另一方面，宗密將儒家經典《易經》中宣導的乾之四德：元亨利貞，與佛教主張的常樂我淨四德相融合：「元亨利貞，乾之德也，始於一氣；常樂我淨，佛之四德，本乎一心。專一氣而至柔，修一心而成道。」宗密在這裡把儒家《易經》中的生生之德的陽剛之性，用來比喻佛教所說的菩提之智與涅槃之境。宗密所說的「專一氣而至柔，修一心而成道」，與老子在《道德經》中所說的「載營魄抱一，能無離乎？專氣致柔，能嬰兒乎？」的修道過程，有著異曲同工之妙：

¹⁹ 宗密：《華嚴原人論》，《大正藏》，第45冊，第708頁。

元亨利貞，乾之德也，始於一氣；常樂我淨，佛之德也，本乎一心。專一氣而致柔，修一心而成道。心也者，沖虛妙粹，炳煥靈明，無去無來，冥通三際，非中非外，洞徹十方，不滅不生，豈四山之可害？離性離相，奚五色之能盲？處生死流，驪珠獨耀於滄海；居涅槃岸，桂輪孤朗於碧天。大矣哉，萬法資始也。萬法虛偽，緣會而生，生法本無，一切唯識，識如幻夢，但是一心。心寂而知，目之圓覺，彌滿清淨中不容他，故德用無邊，皆同一性。²⁰

宗密將儒道兩教極為看重的元氣這一概念，與他自己建立的本覺真心這一概念進行了類比，指出了元氣與真心的異同。從宗密的闡述中可以看到，「『元氣』也只是佛家所說的『一念初動』，歸根結柢而言，『其實只是境界之相』。用現代哲學術語表達，『元氣』也不過是客觀世界的現象而已。『元』字變成佛家的『一念初動』；『氣』字變成佛家的『境界之相』，它只不過是絕對真心在不覺狀態下向外投射的『相』而已。」²¹這即意味著，宗密雖然沒有完全否定元氣的作用於意義，但元氣這一概念畢竟還是世間法的範疇，對於佛門中人而言，是不能夠分別與執著的。同時，在解釋世間法的緣生緣滅方面，元氣論終究還是存在著理論上的缺陷與不足，不如真心這一概念能夠較為圓滿地解釋世間法與出世間法的關係。因此，宗密在論證真心與元氣的關係時，凸顯出的時真心的根本依止的意義，這在元氣這一概念中則無法真正成為世間法與出世間法的根本依止。

六、結論：華嚴禪三教觀的歷史意義

中國的思想格局，至今仍然存在儒釋道三教合一的情況，這一思想格局的出現與形成，前後經歷了兩千多年的風風雨雨。早在一千多年前，圭峰宗密站在當時時代的前沿，已經意識到了這一文化格局的出現，於是他能夠審時度勢，主動融匯三教，在融合儒釋道三教上，起到了承前啟後的作用。圭峰宗密的這種融匯三教的理論貢獻，直到今天，也是一筆豐厚的文化資源與文化遺產，值得人們去深入挖掘。宗密之所以能夠成為當時著名的佛學大師，能夠為之後千年間儒釋道三教合一的文化格局開啟承上啟下的作用，關鍵在於宗密本人是華嚴禪理論體系的集大成者。由此可以說，宗密順應了時代與文化發展的潮流，主動融合儒釋道三教的理論，並自覺地將佛教內部各宗各派的思想予以融會貫通，建立起了獨具特色的華嚴禪理論體系。

圭峰宗密一生肩挑華嚴宗與荷澤禪宗的傳承，在中國佛教歷史上，這種一身兼任兩大宗派的祖師，確實少有。華嚴宗，又稱賢首宗，是中國佛教主要宗派之

²⁰ 宗密：《圓覺經大疏·本序》，《續藏經》第1輯第14套第2冊，第108頁。

²¹ 冉雲華：《宗密》，臺北，東大圖書公司，1988年，第175頁。

一，華嚴宗以《大方廣佛華嚴經》為所依，故稱為華嚴宗。華嚴宗的師資傳承是：唐代的帝心杜順和尚為始祖，雲華智儼法師為二祖，賢首法藏法師為三祖，清涼澄觀法師為四祖，圭峰宗密禪師為五祖。到了宋朝，華嚴宗人加入了印度大乘佛教的馬鳴、龍樹二位菩薩，從而成為七祖。華嚴宗的實際創始人是法藏，但傳統上卻以龍樹菩薩為初祖。由於法藏受封為賢首國師，故而華嚴宗又稱為賢首宗。該宗尊奉《大方廣佛華嚴經》為最高經典，並從《大方廣佛華嚴經》的思想發展出法界緣起、十玄、四法界、六相圓融等學說，以此發揮事事無礙的理論，這些具有極強思辨特色的理論，形成了中國佛教義理之學的高峰。而對於華嚴宗理論的總結，卻是由圭峰宗密完成的，因此在華嚴宗乃至於中國佛學歷史上，圭峰宗密都是一個承上啟下、舉足輕重的人物。

荷澤宗是禪宗的一個支派，其創立者神會禪師是六祖慧能的傳人，因此神會禪師被認為是此宗的初祖。神會在唐玄宗時，住洛陽荷澤寺弘揚禪法，所以被稱為荷澤宗。神會極力主張慧能創立的南宗所宣導的頓悟禪法，為禪宗之正系，北宗漸悟禪法為旁系，於是神會又被尊奉為禪宗七祖。他一生致力於彰顯南宗禪法，使得六祖之後的禪門宗風，形成了北漸南頓的對立情勢。宗密的剃度師父——道圓禪師，就是這一宗派的傳人，宗密很早就歸依此宗門下，並盡力弘揚此宗，所以宗密本人也以荷澤宗人自居。關於荷澤宗的傳承，一般說法是：神會——南印——道圓——宗密。

由此可以看到，宗密對於中國佛學、中國文化的貢獻，就是融匯禪宗與華嚴宗而建立了華嚴禪的理論體系。華嚴禪是在禪宗和華嚴宗的基礎上，把禪宗各派與天臺、華嚴、唯識各派進一步統一起來，提出「教禪一致」的主張。宗密建立的華嚴禪主張：「諸宗始祖，即是釋迦。經是佛語，禪是佛意，諸佛心口必不相違」。經教是佛所說教義的文字記述，而禪則是體現這種教義的靈修實踐。兩者完全相同，都屬於佛陀的親自咐囑。自禪宗創立以來，自稱是「教外別傳」，與以研究經論的宗派形成對抗，出現了「修心者（指禪宗）以經論為別宗，講說者（指天臺、華嚴、唯識等）以禪門為別法」的格局，這種格局不利於佛教的整體發展。針對當時禪宗偏離經論的狀況，宗密特別指出：「經論非禪，傳禪者必以經論為準」。宗密的華嚴禪是佛教中國化過程中的一個重要階段，它試圖以禪宗和華嚴宗思想的融會與統一為理論先導，在更廣泛的意義上調解佛教各宗各派的矛盾，以此為基礎，進而調節儒釋道三教之間的矛盾與衝突，這一理論建構的工作，所體現的基本手法和理論形式直接影響到了宗密之後一千多年中國佛教與中國哲學的走向。「宗密之後約過百年，延壽（904—975）按照宗密思想理路，對納教入禪，更作出較系統的論證。延壽判教是對所有佛經，一無例外都會通。對儒佛關係，視為平等，在延用宗密將禪宗歸結為『心宗』旗幟下，發揮天臺、唯識、華嚴諸宗

思想，將天臺性惡說、相宗八識說、華嚴性起說，證成為一，並推動禪宗心學向理學轉化。」²²正是在這種意義上而言，宗密建立的華嚴禪三教觀的思想理論，不僅僅影響了隋唐之後千餘年間中國佛教的理論思路的發展，同時也影響到了新儒學即宋明理學的產生，在這種意義上，宗密被認為是隋唐佛學與宋明理學之間承上啟下的重要人物。²³而決定宗密具有這種歷史地位的理論支撐點，則是宗密建立的華嚴禪三教觀思想體系。

另外值得注意的是，宗密建立的華嚴禪三教觀思想體系，涉及到了如何處理儒釋道三教關係的問題，這也是佛教在中土傳播與發展兩千多年來一直關注的焦點。由於中國本土的一些特殊情況，佛教在中土的傳播與發展一直堅持的就是融合與會通儒道兩教的理論思路，這樣歷代佛門中人都在致力於儒釋道三教的融合與會通。而「宗密融合三教之論，與此前主三教融合說的佛教徒相較而言，是相當不一樣的，有其獨特之處。在他之前，雖已有不少融合三教之說，但都比較零散，只是泛泛之論。而宗密卻圍繞人生本原問題加以展開，提出具體的理論證明，具有較強的系統性。」²⁴宗密融匯儒釋道三教所具有的系統性的理論特徵，來源於他建立的華嚴禪這一套思想體系。因此可以說，「宗密在中國三教關係史上最重要的貢獻，就是在批判儒、道的本源思想之餘，也強調三教的本源論可以會通，並且透過一套精密的論證過程來闡述，而不是訴諸直覺式的不加論證的信念。」²⁵如果宗密沒有確立與建立其華嚴禪的思想體系，那麼在判釋儒釋道三教的理論時，就不能夠顯得收放自如、遊刃有餘，也就不能夠從系統性的角度來評判儒釋道三教理論的得失。從這種角度而言，宗密在中國佛教史與中國哲學史上的地位，與其建立的華嚴禪理論體系是息息相關的。

參考文獻

- 馮友蘭：《中國哲學史》（下），北京，商務印書館，1984年。
 呂澂：《中國佛學源流略講》，北京，中華書局，2008年。
 任繼愈主編：《中國哲學發展史》（隋唐），北京，人民出版社，1994年。
 冉雲華：《宗密》，臺北，東大圖書公司，1988年。
 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。
 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，2000年。
 王仲堯：《隋唐佛教判教思想研究》，成都，巴蜀書社，2000年。

²² 王仲堯：《隋唐佛教判教思想研究》，成都，巴蜀書社，2000年，第180—181頁。

²³ 參見馮友蘭：《中國哲學史》（下），北京，商務印書館，1984年，第798—799頁。

²⁴ 唐大潮：《「夫一心者，萬法之總也」：唐宗密禪師調和三教思想略析》，《社會科學研究》，2000年第2期。

²⁵ 黃國清：《宗密之三教會通思想於中國佛教思想史上的意義》，《中華佛學學報》，第3期。

魏道儒：《中國華嚴宗通史》，南京，江蘇古籍出版社，2001 年。

胡建明：《宗密思想綜合研究》，北京，中國人民大學出版社，2013 年。

唐大潮：「夫一心者，萬法之總也」：唐宗密禪師調和三教思想略析，《社會科學研究》，2000 年第 2 期。

黃國清：《宗密之三教會通思想於中國佛教思想史上的意義》，《中華佛學學報》，第 3 期。

鎌田茂雄：《宗密的三教觀：以〈原人論〉為中心》，《世界宗教研究》，1996 年第 2 期。

李通玄華嚴思想中「習氣」的考察

On *Vāsanā* in Li Tongxuan's Huayan Thought

ITO Makoto (伊藤眞)

Visiting Researcher,

The Institute of Oriental Studies, Toyo University, Japan

(日本東洋大學東洋學研究所・客員研究員)

Abstract

The concept of *vāsanā* (習氣), which attracted a certain degree of interest within the Yogacāra school (唯識派) and Chinese Huayan schools but was never a central topic of discussion in either school, became an object of keen attention by Li Tongxuan (李通玄, 635-730) in his theory of Huayan Bodhisattvahood (華嚴菩薩道) based on the traditional theory of the Five Levels (五位) of the Bodhisattva Path (菩薩道). Li, a lay Huayan practitioner of Tang China, argued that when a bodhisattva attains sudden awakening with the initial arousal of *bodhicitta* (初發時便成正覺), one's afflictions (*kleśa*, 煩惱) are destroyed. However, as various *vāsanās* persistently remain within the mind as latent tendencies, their elimination becomes a major focus in the Five Levels of the Bodhisattva Path.

This paper illustrates three characteristics of Li Tongxuan's theory on the elimination of *vāsanā*: his contention that practitioners need to go through a repetitive process of the elimination of *vāsanā* by practicing the Ten Perfections (十波羅蜜) throughout the Five Levels; his warning against the *vāsanā* of affection which stems from attachment to acts of compassion (愛習); and his warning against the *vāsanā* of attachment to the joy of attaining supra-mundane wisdom (法悅習氣). All three reveal Li's profound observation into the tameless nature of the human psyche, as well as his deep conviction that Huayan Bodhisattvahood must be deeply rooted in the mundane realm where, ultimately, all things are empty of essence.

Keywords: 李通玄、華嚴思想、習氣、煩惱、五位

1. Introduction

Vāsanā (習氣), or residual tendencies (“perfumings”, also translated as “residual impressions”, “latent tendencies”, “impregnations”, etc.), is an important concept in Buddhist soteriology. *Vāsanā* denotes the generally negative tendencies that remain within one’s mind even after the various *kleśas* (煩惱) have been eliminated, hence hindering the progress on the path to Buddhahood.¹ Although the concept can be traced back to some of the earliest Buddhist texts, a considerable amount of discussion on *vāsanā* can be found within the teachings of the Yogacāra school with regard to the storehouse consciousness (*ālayavijñāna*, 阿賴耶識) and the Consciousness-only (*vijñaptimatratā*, 唯識) doctrine. It is often in this context that we find discussion on *vāsanā* by the patriarchs of the Chinese Huayan school (華嚴宗) such as Zhiyan (智儼, 602-668), Fazang (法藏, 643-712), and Chengguan (澄觀, 738-839). However, Li Tongxuan (李通玄, 635-730), a lay Huayan practitioner who is believed to have lived in what is today Shanxi Province (山西省),² incorporated the concept of *vāsanā* into his theory of Huayan Bodhisattvahood (華嚴菩薩道) from a different perspective.

Li Tongxuan, known for his comprehensive view of the *Huayan Sūtra* (《華嚴經》) and its teachings distinct from (although not totally alien from) the hermeneutics established by the Chinese Huayan school patriarchs, did not examine the nature and elimination of *vāsanā* in connection with the discussion surrounding the *ālayavijñāna* and *vijñaptimatratā*. Instead, he squarely placed the elimination of *vāsanā* within his theory of the Five Levels (五位) of the Bodhisattva Path (菩薩道),³ relating it to the

¹ *Kleśa-vāsanā* (煩惱習), which Étienne Lamotte translates as “impregnations” or “latent odours of the passions” in English, is synonymous with *vāsanā* and is rendered also as 餘習 (residual tendencies) and 殘氣 (remaining odors) in Chinese (Lamotte [1974], p. 91). Less frequently, the concept is also used as a positive term such as *bodhicitta-vāsanā* (菩提心習氣, impregnation of *bodhicitta*).

² Not much is known of Li Tongxuan’s life. The only near-contemporary account extant today of Li Tongxuan’s life is the preface to his *Lüeshi xin Huayan jing xiuxing cidi jueyi lun* (《略釋新華嚴經修行次第決疑論》, T36, No. 1741) written by a certain Bhikkū Zhaoming (比丘照明) who was purportedly a disciple of Li Tongxuan. The dates of Li Tongxuan’s birth and death also remain unclear. Inaoka Chiken (稻岡智賢) examined biographical sources extant today of Li Tongxuan, including the above preface, and came to a moderate conclusion placing him somewhere between 635–757. However, Kimura Kiyotaka (木村清孝) pointed out the lack of any trace of influence from esoteric Buddhism in Li’s works and determined his year of death as 730 (18th year of Kaiyuan, 開元十八年). I take Dr. Kimura’s view. See Inaoka [1981] for his research on Li Tongxuan’s biographical sources, Kimura [1992], pp. 165-169, Ito [2012]A, p. 45 for views on the dates of Li Tongxuan’s birth and death.

³ The Five Levels are the Ten Abodes, Ten Practices, Ten Transferences of Merit, Ten Stages, and what Li Tongxuan calls the Eleventh Stage, more commonly known as the Level Equal to Enlightenment (十住、十行、十迴向、十地、十一地 or 等覺). Li Tongxuan also used the term Six Levels (六位) with the Ten Faiths (十信) as the first level. However, although he strongly acknowledged the significance of faith, more

attainment of wisdom and compassion in both mundane (世間) and supra-mundane (出世間) realms. This paper examines Li Tongxuan's focus on *vāsanā* and shows that it is based not on theoretical and analytical interest of the concept but on the lived experience of the persistence of *vāsanā* that constantly threatens to subvert the practitioner's pursuit of Bodhisattvahood.

2. A brief overview of *vāsanā*

Together with *kleśa*, *vāsanā* was a topic of discussion from relatively early stages in the development of Buddhist thought. One focus of attention was the distinction between the elimination of *kleśa* and *vāsanā*. For example, the Sarvāstivāda (說一切有部) commentary *Abhidharma-mahāvibhāṣā-śāstra* (《阿毘達磨大毘婆沙論》) states that although *śrāvakas* (聲聞) and *pratyekabuddhas* (辟支佛) can eliminate *kleśa*, they are still afflicted by various *vāsanā*, while the Buddha is one who has eliminated both.⁴

With the rise of Mahāyāna (大乘佛教), the distinction between the elimination of *kleśa* and *vāsanā* was incorporated into the theory on the stages of the Bodhisattva Path. Lamotte notes that in the *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra* (《二萬五千頌般若經》), it is said that while *kleśa* is eliminated after the fulfillment of the Seventh Stage (第七地) and on entry into the Eighth Stage (第八地) of the Ten Stages (十地) of the Bodhisattva Path, *vāsanā* is completely eliminated only on attaining the Tenth Stage (第十地).⁵ The idea that the elimination of *vāsanā* is realized in later stages than the elimination of *kleśa* forms the basis of the understanding of *vāsanā* also in Chinese Huayan thought.⁶

Another important development regarding *vāsanā* is found in the Yogacāra tradition. Vasubandhu (世親, c. 400–c. 480) incorporated the concept of *karma-vāsanā* (業習氣)

strictly, he saw the Ten Faiths as a phase preceding the entry into the Bodhisattva Path (若無十信能信自心初佛果者、十地亦不成故。[T36, No. 1739, 870a13]. 通十信並五位進修中有六十重佛果。若但取入位有五十重佛果。[T36, No. 1739, 879a25–26]).

⁴ Kimura Yukari (木村紫) cites the passage “佛世尊愛恚永斷違順平等。……無相似愛及恚慢等。諸煩惱習已永斷故。非如獨覺及諸聲聞雖斷煩惱而有餘習。”(T27, No. 1545, 77a24–28), 木村紫 [2019], p. 65. Although Lamotte notes that the Sthaviravāda (上座部) and the Sarvāstivāda “attach practically no importance to the *kleśa-vāsanā*” (Lamotte [1974], p. 91), we can see from the above passage that the Sarvāstivāda was at least aware of the more burdensome nature of *vāsanā* compared with *kleśa*.

⁵ Lamotte [1974], pp. 100–101.

⁶ Zhiyan quotes from the *Dasheng tongxing jing* (《大乘同性經》, T16, No. 672, 694b08) which says that all subtle *vāsanās* are eliminated on the First Stage of the Ten Stages (佛初地者一切微細習氣除故。[T35, No. 1732, 77b27–28]). Fazang maintains that although all *kleśas* are eliminated on the First Stage, it takes the whole course of the Ten Stages to eliminate all *vāsanās* (但有正使及習氣。初地斷使種。地上除習氣。佛地究竟清淨。[T45, No. 1866, 493c13–493c14]).

into his theory of *vijñānapariṇāma* (識轉變) and rebirth, expanding the concept of *ālayavijñāna*.⁷ Sophisticated analyses regarding *karma-vāsanā* and *ālayavijñāna* which developed within the Indian and Chinese Yogacāra traditions and in related texts became objects of discussion also within the Chinese Huayan school. Among the Chinese Huayan school patriarchs, Chengguan showed particular interest in the discussion of *vāsanā* found in Yogacāra texts, such as the *Cheng weishi lun* (《成唯識論》) to which Zhiyan had already shown interest earlier.⁸ Although Chengguan's ideas on *vāsanā* discussed with reference to Yogacāra thought merit close examination, not only from a theoretical point of view but also from a soteriological one, it is beyond the capacity of the present author and the scope of this paper.

In the writings of Fazang, we find the concept of *vāsanā* discussed in relation to the theories expounded in texts such as the *Daśabhūmika Sūtra Śāstra* (《十地經論》), *Mahāyāna Saṃgraha* (《攝大乘論》), *Cheng weishi lun*, and *Dasheng qi xin lun* (《大乘起信論》) among others. However, his discussion of *vāsanā* is generally explanatory and is not treated comprehensively in his writings. For example, in his *Huayan wujiao zhang* (《華嚴五教章》⁹), Fazang discussed in detail the different views on the elimination of *kleśa* among the Five Teachings (五教). With regard to the Final Teachings of Mahāyāna (大乘終教), he says that while *kleśa* is rooted out in the First Stage, *vāsanā* is (gradually) eliminated after the First Stage, to be completely cleansed on attainment of Buddhahood.¹⁰ He further elaborates on this, citing a passage from the *Mahāyāna Saṃgraha*:

亦初地斷麁後除殘習。故無性攝論云、《轉染污末那得平等性智。初現觀時先已證得。修道位中轉復清淨》。解云、轉淨者除習氣也。以正使先斷故、後但云轉淨更不云斷也。……是故當知此教地上但除習氣故。(T45, No. 1866, 494a09–494a16)¹¹

⁷ 氏家[1967], p. 169.

⁸ Zhiyan briefly summarized the Yogacāra theory of *vāsanā* in his *Huayan wushi yao wenda* (《華嚴五十要問答》, T45, No. 1869, 522c06–523a26) citing the *Mahāyāna Saṃgraha* (《攝大乘論》) and *Cheng weishi lun*.

⁹ *Huayan yisheng jiaoyi fenzhai zhang* 《華嚴一乘教義分齊章》.

¹⁰ See footnote 6. Fazang mentions the stages of the elimination of *kleśa* and *vāsanā* found in various sūtras such as the *Renwang jing* (《仁王經》) “前之三地斷三界中色煩惱。四五六地斷三界中心煩惱。七八九地斷三界中色習煩惱。第十地及佛地斷三界中心習煩惱。” (T45, No. 1866, 495a28–495b05) and the *Benye jing* (《本業經》) “本業經云。七地已還滅三界色心二習果報、滅無遺餘。八地色習無明盡。九地心習無明已滅除。十地二習無明滅盡。” (T45, No. 1866, 495b08–10).

¹¹ The passage quoted from the *Mahāyāna Saṃgraha* corresponds to T31, No. 1598, 438a17–19.

However, to Fazang, these are teachings of the Final Teachings of Mahāyāna, which are ultimately seen from the point of view of the Perfect Teachings of Huayan (圓教) as merely skillful means (方便):

又此教中、正斷惑時智起惑滅。非初非中後、前中後取故。云何滅。如虛空本來清淨。如是滅。廣如十地論說。又此教中煩惱等法、皆是眞如隨緣所作。是故不異眞如、是煩惱義。如起信論說。又經云、一切法即如如等。煩惱準此。是故當知、與前諸教施設不同。宜應知之。(T45, No. 1866, 494b02–060)

若依圓教、一切煩惱不可說其體性。……是故不分使習種現。但如法界一得一切得故。是故煩惱亦一斷一切斷也。……一約證、謂十地中斷。二約位、謂十住已去斷。三約行、謂十信終心斷。四約實、謂無可斷。以本來清淨故。……此約別教言、若約攝方便、前諸教所明並入此中。以是此方便故。(T45, No. 1866, p. 495c27–496a08)

Here, Fazang presents a relative view on the realization of the elimination of *kleśas* by listing the different views from which it can be viewed and the different conclusions they each ensue. Ultimately, he dissolves the problem of the elimination of afflictions into a theoretical statement saying that all *kleśas* originally derive from and therefore are identical with ultimate truth *tathatā* (眞如隨緣所作、不異眞如) and that they are essentially pure (本來清淨). Although this may be the ultimate truth, Fazang's line of argument seems to depart from the more soteriological tasks that the concept of *vāsanā* presents us with. However, a critique of Fazang's perspective is not the topic of this paper. Tentatively, we may say that Fazang did not present a consistent theory on the process of elimination of *kleśa* and *vāsanā*, and that these concepts do not rank among the most important topics in Fazang's Huayan doctrine (華嚴教學).

3. The concept of *vāsanā* in the *Huayan Sūtra*

How are the concepts of *kleśa* and *vāsanā* treated in the *Huayan Sūtra* itself? To be fair, they are not the foremost topic of concern in this sūtra either, and therefore the sūtra fails to present a comprehensive theory of its own regarding *kleśa* and *vāsanā*.¹² However, they are mentioned in a number of chapters throughout the sūtra. Below are some examples:

¹² In this respect, we may say that Fazang's treatment of *kleśa* and *vāsanā* as primarily belonging to the Final Teachings of Mahāyāna and less significant than other topics in the Huayan teachings is justified.

一切眾生具諸結 所有隨眠與習氣。
如來出現遍世間 悉以方便令除滅。(《世主妙嚴品》，T10, No.279, 25a06–07)

云何為菩薩王子住。此菩薩……善知諸煩惱現起。善知習氣相續。(《十住品》，T10, No.279, 85b15–17)

普攝一切諸惑習氣。悉以方便令清淨故。(《十迴向品》，T10, No.279, 132a11)

此〔善慧地〕菩薩、以如是智慧、如實知眾生心稠林、煩惱稠林、業稠林、根稠林、解稠林、性稠林、樂欲稠林、隨眠稠林、受生稠林、習氣相續稠林、三聚差別稠林。(《十地品》，T10, No.279, 202a24–26)

如來應正等覺、亦復如是。有大智風、名為能滅。能滅一切諸大菩薩煩惱習氣。……大智風輪斷其一切煩惱習氣。(《如來出現品》，T10, No.279, 272b26–29)

菩薩摩訶薩、有十種發心。何等為十。所謂發我當度脫一切眾生心、發我當令一切眾生除斷煩惱心、發我當令一切眾生消滅習氣心、……(《離世間品》，T10, No.279, 298a28–298b01)

是故善男子、……拔一切眾生煩惱習氣盡、我願乃滿。(《入法界品》，T10, No. 279, 345a01–02)

我唯知此調和香法。如諸菩薩摩訶薩、遠離一切諸惡習氣、不染世欲。永斷煩惱眾魔羂索、超諸有趣。(《入法界品》，T10, No. 279, 361b12–13)

We notice that the *Huayan Sūtra* does not make a clear distinction with regard to when or how *kleśa* and *vāsanā* are eliminated respectively. It often makes reference to their elimination as a set. For example, in the teachings of the Ten Kinds of Great Deeds (十種大事) and the Ten Kinds of *Vāsanā* (十種習氣) in the Chapter on Departing from the Mundane World (《離世間品》), it says:

一切煩惱皆令除斷。一切習氣皆令捨離。(T10, No. 279, 298a14)

若諸菩薩安住此法、則永離一切煩惱習氣。(T10, No. 279, 299b16–17)

From this, we can see that the theories distinguishing the elimination of *kleśa* and *vāsanā* within the different stages of the Bodhisattva Path expounded by Chinese Huayan school patriarchs are primarily a Chinese development, based and expanded on preceding ideas with roots in India such as those found in Prajñāpāramitā literature and Yogacāra doctrine.

4. Li Tongxuan's view on the elimination of *vāsanā*

From Li Tongxuan's writings, we can discern ideas in his theory of *kleśa* and *vāsanā* distinct from those of Zhiyan, Fazang, or the later Chengguan. Although it is easy to see that he was under various influence from discussions found in Mahāyāna texts and the hermeneutics of Chinese predecessors, one conspicuous aspect of his discussion on *kleśa* and *vāsanā* is his almost complete lack of interest in Yogacāra teachings.¹³ Another characteristic is his strong emphasis on and close analyses of the persistent nature of *vāsanā*, the elimination of which is a major focus in his theory on the stages of the Bodhisattva Path.

Li Tongxuan argued that when a bodhisattva attains enlightenment at the time of the initial production of *bodhicitta* (初發菩提心), although one acquires the wisdom equal to the Buddha of Immovable Wisdom (不動智佛) and one's *avidyā* (無明) is simultaneously destroyed, various *vāsanās* still remain. Therefore, they need to be eliminated by the function of the wisdom of enlightenment through progress in the Bodhisattva Path (初發心時便成正覺。以此正覺用治習氣。T36, No. 1741, 1028b26–27). Li Tongxuan effectively regards the Five Levels (五位) of the Bodhisattva Path not only as a process of maturing wisdom and compassion but also as that of making repetitive efforts to gradually eliminate *vāsanā* (經歷五位、鍊磨習氣、增長慈悲。名為修道。T36, No. 1741, 1022b28–29). He asserts that one of the eleven reasons for establishing the Five Levels of the Bodhisattva Path is to make the practitioner cure oneself of *vāsanā* at the same time as making progress in attaining wisdom and compassion through the practice of the Ten Perfections (五、令發菩提心者自治隨俗習氣、以諸波羅蜜令昇進智悲之境。T36, No. 1739, 881c05–06).

Although the idea that one needs to eliminate *vāsanā* through progress on the Bodhisattva Path is not unique to Li Tongxuan, three significant views which reveal his originality can be pointed out. First, his emphasis on the stubborn persistence of *vāsanā*

¹³ He was clearly familiar with the Yogacāra theories on *kleśa* and *vāsanā* as he used terms such as “impregnation” 薰習 and “*karma-vāsanā*” 業習 in his writings. See, for example, T36, No. 1739, 794b25, 911c12–912a01.

and his contention that practitioners need to practice the Ten Perfections (十波羅蜜) repetitively throughout the Five Levels, with each level having its own task of eliminating *vāsanā* (明十二有支微習直至佛果方盡、以此安立五位十度。皆十住十行十迴向十地十一地法則皆體相似、以明治習階級不同。T36, No. 1739, 884b15–18). Secondly, his view on the persistence of *vāsanā* of affection which arises in performing acts of compassion (愛習) in the mundane world (俗世間). Thirdly, his view on the persistence of *vāsanā* of attachment to the joy of transcending the mundane world and attaining the dharma (法悅習氣). All three views are closely connected to his comprehensive view of the Bodhisattva Path as this paper will clarify in the following sections.

4-1. Persistence of *vāsanā* and the process of elimination through the Bodhisattva Path

Similar to Fazang, the ultimate reality in Li Tongxuan's view is the non-essence and emptiness (無自性空) of all phenomena. However, at the same time, Li Tongxuan acknowledged the significance of the Five Levels of the Bodhisattva Path which Fazang viewed as the teaching of the Final Teachings of Mahāyāna (大乘終教) and not as that of the Perfect Teachings (圓教) of the *Huayan Sūtra*.

安立十住十行十迴向十地等妙二位昇進之行名目、與修行者作樣、令學者倣之依教不錯。(T36, No. 1741, 1033a09–10)

所有菩薩安立諸地法門增減亦復如是。為成諸有情故使令進修。若也一概皆平無心進也。凡夫無有進修之心、發心修至不修、方知萬法無修也。(T36, No. 1739, 753a29-753b02)

為明此經以法體本無次第本末兩頭中間時分長短故。如王寶印一時普印無前後成文也。以法寶印普印諸位。但明五位十住十行等進修、習氣不同故。(T36, No. 1739, 770a09-11)

4-1-1. Li Tongxuan's theory of the Huayan Bodhisattva Path

Before we examine Li Tongxuan's views on the elimination of *vāsanā* and its connection to the theory on the levels of the Bodhisattva Path, let us briefly take a look at his theory of Huayan Bodhisattvahood.

Apart from his emphasis on the Ten Perfections that are practiced throughout the Five Levels,¹⁴ two other significant characteristics of his theory should be noted. First, he sees the mentors (*kalyāṇamitra*, 善知識) of the youth Sudhana (善財童子) in the Chapter on Entry into Dharmadhātu (〈入法界品〉)¹⁵ as each symbolizing either wisdom or compassion and the supra-mundane or the mundane. Secondly, his view that the Bodhisattva's progress of practice in the Ten Abodes should be taken as a model, or template, for the succeeding four levels. His framework and basic ideas in his interpretation of the Ten Abodes are basically followed in his interpretation of the other four levels. These two aspects are closely woven together to form Li Tongxuan's theory on how a practitioner makes progress on the way to Buddhahood.¹⁶

Li Tongxuan's interpretation of Sudhana's first ten mentors whom he saw as preachers of the Ten Abodes can be seen in the following passages:

〔第一・二・三住、第四・五住〕

前三〔=第一、二、三住〕善友明出世智慧、明三比丘表之。此彌伽及解脫長者二人〔=第四、五住〕明處世間解脫故、還以俗士表之。(T36, No. 1739, 959c11–13)

〔第六住〕

此是十住中第六正心住般若波羅蜜為主、餘九爲伴。偏治世間出世間寂用不自在障。得寂用神通自在門。……猶出世慈悲心多、入俗常住世間慈悲猶劣故、以海幢比丘表之。(T36, No. 1739, 961c05–10)

〔第七住〕

於園中有優婆夷名爲休捨者……優婆夷者表慈悲行也。此是十地中第七遠行地大慈悲行之軌樣。從此倣之至彼地功熟故。……前位是出世無染大悲法

¹⁴ In the *Huayan Sūtra* itself, the Ten Perfections are virtues to be practiced primarily on the Ten Practices and Ten Stages levels. For example, it says: “何等爲菩薩摩訶薩歡喜行〔=第一行〕。佛子。此菩薩爲大施主。凡所有物悉能惠施。” (T10, No. 279, 102c21–22), “何等爲菩薩摩訶薩饒益行〔=第二行〕。此菩薩護持淨戒。” (T10, No. 279, 103b09), “菩薩住此歡喜地〔=初地〕已……是菩薩十波羅蜜中檀波羅蜜增上。” (T10, No. 279, 183a10, 20), “菩薩住此離垢地〔=第二地〕……十波羅蜜中持戒偏多。” (T10, No. 279, 186b25, 186c10) .

¹⁵ Li Tongxuan regards the Chapter on Entry into Dharmadhātu as the Main Body (正宗分) of the *Huayan Sūtra*: “此經四十品中、以法界品爲正宗。餘品爲伴。” (T36, No. 1739, 770b25–26) .

¹⁶ For a closer examination of Li Tongxuan's symbolic interpretation of the mentors and their roles in his theory of Huayan Bodhisattvahood, see Ito [2009][2011].

門、即以比丘表之。此位入俗處染而不污、處真同俗之慈悲、即以優婆夷表之。(T36, No. 1739, 961c26–962a02)

〔第八住〕

何故此位見〔毘目瞿沙〕仙人何意。……為無功智現以大悲行能同異道同事接生。……明慈悲處世而無染行。(T36, No. 1739, 963b26–963c01)

〔第九住〕

〔勝熱〕婆羅門者此云淨也。為表此善知識無染寂靜故。名勝熱者表勝世間煩惱熱故。……是法王子住中力波羅蜜智慧為體。……同十地中第九地、從此果行修行至第九善慧地、功熟做此。(T36, No. 1739, 964a10–11, 964b12, 24–25)

〔第十住〕

是師子幢王所居之城其王是慈行女父。表智自在為王、大悲行遍為女。明此從智生悲、處生死染而與不染等。(T36, No. 1739, 964c03–04)

Li Tongxuan argued that in the first three Abodes and the Sixth Abode, symbolized by mentors who are monks, the practitioner's eyes are fixed on the goal of exiting the mundane and attaining supra-mundane wisdom. In contrast, the mentors of the Fourth and Fifth Abodes, together with all the mentors after the Seventh Abode, are lay people, bringing the practitioner back to the mundane world where sentient beings are waiting to be salvaged from their defilements and pains. Li Tongxuan argued that wisdom and compassion are together fully attained through the Seventh and Eighth Abodes to be ultimately fulfilled (after the Ninth Abode) in the Tenth Abode. This structure is closely reflected in his discussion on the process of elimination of *vāsanā*, as we shall see below.

4-1-2. Li Tongxuan's views on the process of elimination of *vāsanā*

In his theory of Huayan Bodhisattvahood, although Li Tongxuan appraised the Huayan doctrine of sudden enlightenment at the time of the initial arousal of *bodhicitta* (初發心時便成正覺), he did not neglect the reality of the human mind: the persistence of *vāsanā* and the need for constant, continual efforts to eliminate it. He argued that practitioners of the first three levels of the Five Levels, namely the Ten Abodes (十住), the Ten Practices (十行), and the Ten Transferences of Merit (十迴向), are still affected by *vāsanā*. Those *vāsanās* can only be eliminated in part even when the practitioner

completes the sacred First Stage of the Ten Stages (十地); the elimination process is concluded on fulfillment of the Tenth Stage and on attainment of the Eleventh Stage (the level Equal to Enlightenment, 等覺):

此位〔=初地〕菩薩從十住十行十迴向習氣之有而昇此地之位法空之際、一分習氣盡故。(T36, No. 1739, 793a14-16)

入十地中習氣已無。(T36, No. 1739, 884b09)

表等覺位中順其法身行其萬行。……任眾生見習氣迷法之愚一時總盡。(T36, No. 1739, 772b27, 772c01)

During the course of progress through the Ten Stages, the practitioner must confront and overcome various kinds of *vāsanās* in various stages:

〔第二離垢地〕

此位修上上十善戒。治欲界現行麤惑習氣。(T36, No. 1739, 793c16-17)

〔第三發光地〕

但為鍊磨三界習氣令智明淨。(T36, No. 1739, 890a18)

〔第四焰慧地〕

為普治前三地出三界習氣住在此眾會。(T36, No. 1739, 891a28)

〔第七遠行地〕

猶有無作有作二種習氣。仍在行有開發。(T36, No. 1739, 902a25)

We can see that Li Tongxuan was strongly aware of how *vāsanā* can assail practitioners even as high up as on the levels of the Ten Stages. The same awareness can be seen in his view of the initial stages of the Bodhisattva Path. Let us examine the process in more detail.

The long and tireless path of the elimination of *vāsanā* begins from the First Abode (初發心住) of the Ten Abodes with the initial arousal of *bodhicitta*. The practitioner makes efforts in countering the residual tendencies through the power of Non-abiding

Wisdom (無依住智)¹⁷ acquired on entry into this level. Thereafter, the wisdom is further matured as the practitioner progresses through the Ten Abodes:

設有餘習還以無依住智治之。……如是任法調治習氣、使稱理智、令慣習增明。(T36, No. 1739, 827a27–827b02)

On the level of the Third Abode, the *vāsanās* connected to the sense organs (and presumably the senses) are overcome through acknowledging the principle of emptiness. On this level, the power of insight into the emptiness of all existence is attained. This is conducive to the elimination of *vāsanās* connected to both the mundane and supra-mundane realms:

重觀自六根上習氣使。令同空理。……以明重觀六根上習氣、得超渡生死海之岸。(T36, No. 1741, 1026b01, 18)

此明以法空觀照力治三界習氣及出三界習氣已。(T36, No. 1739, 958c04)

Li Tongxuan regarded the central focus of the Third Abode (together with the first two) to be the recognition of the principle of emptiness and the function of such recognition to purify the *vāsanās*. This is consistent with his interpretation of the three monk mentors which we saw earlier; they symbolize the goal of overcoming the mundane and acquiring supra-mundane wisdom.¹⁸

The Seventh and Eighth Abodes together mark a turning point in the elimination process of *vāsanā* on the Ten Abodes level. In the Seventh Abode, *vāsanā* of the practitioner's attachment to acts of compassion arises. This is eliminated in the Eighth Abode through supra-mundane wisdom, but this in turn gives rise to the *vāsanā* of attachment to supra-mundane wisdom rather than compassion in the mundane world. We shall examine these processes in the following sections. Here, it suffices to note that

¹⁷ This is synonymous with what Li calls Immovable Wisdom (不動智) and Fundamental Wisdom (根本智). “根本智無依無性而能普照自在。” (T36, No. 1739, 934c20), “無有本末方所可依。名曰根本智。” (T36, No. 1741, 1015a10).

¹⁸ There is a slight inconsistency here. On his view of *vāsanā* in the Third Abode, Li Tongxuan does not limit his focus on eliminating the *vāsanā* of the mundane realm (三界習氣) but also mentions the elimination of the *vāsanā* of the supra-mundane realm (出三界習氣). According to his theory of the Ten Abodes, it is in the Fourth Abode that the practitioner's orientation towards the supra-mundane realm is reversed.

through these two steps, the practitioner is freed from *vāsanā* derived from both compassion in the mundane realm and from wisdom oriented towards the supra-mundane realm. Consequently, the practitioner learns to integrate compassion and wisdom, thereby becoming able to practice acts of compassion based on supra-mundane wisdom while deeply steeped in the defiled mundane world yet not being polluted by it.

Among the mentors of the youth Sudhana in the Chapter on Entry into Dharmadhātu, Li Tongxuan saw Āśā (休捨), a lay female follower (*upāsikā*, 優婆夷) as the mentor of the Seventh Abode who primarily symbolizes compassion and the mundane, while the mentor of the Eighth Abode is a male ascetic Bhīṣmottaranirghoṣa (毘目瞿沙仙人) who primarily symbolizes wisdom and the supra-mundane. Li Tongxuan interprets the fact that they are depicted in the *Huayan Sūtra* as residents of the same land named Ocean Tide (海潮處) as symbolizing their ultimate unity.

休捨優婆夷與〔毘目瞿沙〕仙人住處名同、俱是海潮處者、明此悲智一體染而不污。……即此第七第八兩位和會一終是也。(T36, No. 1739, 832c21–23)

Finally, in the Tenth Abode, the mind of the practitioner is fully purified of all *vāsanās*:

十灌頂住對治悲智不自在清淨障。(T36, No. 1739, 832c29)

Li Tongxuan interpreted the attributes of the female character Maitrāyaṇī (慈行童女), a youthful princess and Sudhana's mentor of the Tenth Abode, in consistence with his views on prior stages and the symbolism of the mentors: as the daughter of a king she symbolizes wisdom and her being female symbolizes great compassion.¹⁹ On this level, the practitioner is deemed to have fully attained wisdom and freed oneself from all *vāsanās*, thereby returning once again to the mundane world to set out on the practice of unhindered compassion:

¹⁹ Li Tongxuan argued that the female mentors in the Chapter on Entry into Dharmadhātu all symbolize compassion, most significantly young girls such as Maitrāyaṇī and Śrīmatī (有德童女). The idea that female characters symbolize compassion can also be seen in Fazang. See Ito [2009], pp. 729-730.

是師子幢王所居之城、其王是慈行女父。表智自在爲王、大悲行遍爲女。明此從智生悲、處生死染而與不染等。明習氣盡故。(T36, No. 1739, 964c03–05)

即師子幢王女慈行童女是。……明智滿從悲處世間故、即同事而無習氣故。(T36, No. 1739, 832c25, 833a03)

We must note that although Li Tongxuan contends that one is purified of *vāsanā* on completion of the practices of the Ten Abodes, he asserts that this is not final. As noted earlier, the Ten Abodes level serves both as the basis and as a template for practitioners in their subsequent acts of practice (the Ten Practices), transference of merit (the Ten Transferences of Merit), and completion of Bodhisattvahood (the Ten Stages and the Eleventh Stage).²⁰ Therefore, the process of gradually ridding oneself of *vāsanā* while acquiring and maturing wisdom and compassion of the supra-mundane and ultimately the mundane continues on through the subsequent levels of the Bodhisattva Path, to be completed on the final Tenth Stage of the Ten Stages (入十地中習氣已無。T36, No. 1739, 884b09). This view corresponds to his theory of the Five Levels of the Bodhisattva Path where the progress is not necessarily linear; the practitioner repetitively practices the Ten Perfections throughout the Five Levels of practices (學出世道根本智爲先以此立五位五十箇行門。以簡生熟同別。由茲五十箇波羅蜜五位中五重練磨。T36, No. 1739, 0962b16–17).²¹

As we can see from above, another significant feature of his discussion on the Bodhisattva Path and elimination of *vāsanā* is his emphasis on compassion practiced in the mundane world. His view of the Practice of Universal Wisdom (*samantabhadra-*

²⁰ See, for example, the following passages: “以此菩薩神天總明十住。……此諸神衆皆是如來以五位行攝生得益之衆。還將行相法門次第作法樣式、令其後學者一一倣之。” (T36, No. 1739, 781a15–20); “以十地行依此十住行樣。(T36, No. 1739, 960c14); 十住是十地勝進之樣。” (T36, No. 1739, 969c).

²¹ As noted earlier, in Li Tongxuan’s view, the ultimate reality is the non-essence and emptiness (無自性空) of all phenomena. Hence, Li asserts that ultimately, according to the Perfect Teaching (圓教) of the *Huayan Sūtra*, any single one of the ten steps in each of the Five Levels embraces and is one with all other steps, interpenetrating each other: “五圓教者、得一位即一切位。一切位即一位故。十信滿心即攝六位成正覺等。依普賢法界帝網重重主伴具足故名圓教。” (T36, No. 1739, 735b13–15); “如是重重鍊磨、以五十三法〔=teachings of the 53 mentors of the youth Sudhana〕一百一十城法、方稱總別同異成壞無盡自在之法。一一位中皆遍一切位也。爲顯一法遍多法故。以一位遍一切行故。爲顯多法入一法故。” (T36, No. 1739, 979b10–15); “而實教菩薩一得一切得。爲稱法體中無前後故。猶如帝網光影互相參徹相入無前後際也。亦如百千寶鏡同臨妙像、一一鏡中影像相入色像齊平。如佛果位中諸菩薩、爲從性起法身根本智爲十住之中創證心故。所有法門境界皆悉依本。以體用通收皆悉徹故。(T36, No. 1739, 753b03–08).

caryā, 普賢行) which follows the completion of the Ten Stages is not merely theoretical. One must actually return to the mundane world to put the wisdom and compassion acquired through the Bodhisattva Path into practice. We can find Li's emphasis on practice in the mundane world throughout his writings. For example:

明大悲堅固處生死而無疲倦名大精進。……處俗同纏無虧中道。(T36, No. 1739, 783c01–02)

以迴正智處俗利生處大悲門、饒益一切於諸境界無所貪求故。(T36, No. 1739, 842b18)

以大慈悲故、常入生死隨俗利生、得大功德。(T36, No. 1741, 1038a16–17)

Furthermore, for compassion to be rightfully exercised completely free of all *vāsanās*, the practitioner needs to have eliminated the inclination towards both wisdom belonging to the supra-mundane realm and compassion tainted with attachment to the mundane realm. We shall examine these two aspects in the next two sections.

4-2. Coping with *vāsanā* stemming from attachment to acts of compassion

Li Tongxuan strongly emphasized the virtue of acquiring and practicing compassion symbolized by female mentors of the youth Sudhana in the Chapter on Entry into Dharmadhātu such as Āśā (休捨) and Maitrāyaṇī (慈行童女). However, he also warned practitioners against being attached to acts of compassion. This he calls the *vāsanā* of affection (愛習) which stems from one's affection towards the sentient beings as objects of salvation and to the act of actually saving them through compassion.

In Li Tongxuan's view, Sudhana's mentor Āśā (whose name Li Tongxuan translates as fulfillment of aspiration [滿願]), a lay female follower symbolizing the Seventh Abode, expresses a degree of completion of compassion in the mundane world. However, Li Tongxuan argues that the *vāsanā* of affection remains:

此優婆夷……爲迴彼〔=第六住〕出世心多者、令依滿本願故。起愛處生死、愛度眾生、成慈行故。以優婆夷名滿願表之。以取其志養育子孫無疲勞故。表大悲菩薩養育一切法界眾生、若善不善皆無捨離、未曾起不濟之心。化種種身、未曾捨一眾生如毛髮許。恒常對現一切眾生前、種種教化令成就故。(T36, No. 1739, 962c02–08)

此位約迴第六住出世心多、不斷生死愛度眾生、猶在愛習。(T36, No. 1739, 962c10)

第七住中休捨優婆夷、明故存愛習用成悲門。以未斷愛度眾生之愛習故、號優婆夷。(T36, No. 1739, 964c05–07)

Āśā's compassion towards sentient beings is bold and unwavering, helping both those of wholesome and unwholesome nature without discrimination. It is not based or focused on the lofty realm of the wisdom of the supra-mundane, but firmly oriented towards sentient beings in the mundane world. However, Li warns that because of this orientation to turn away from supra-mundane wisdom to compassion and the mundane, there can be residual influences of being attached to those one aspires to save or to the act of doing so. Although the *kleśa* of attachment itself has been overcome, Li notes our persistent tendency to be drawn to those we yearn to salvage. This he sees as attaining of compassion while the workings of the *vāsanā* of affection still persist (故存愛習用成悲門). This is understandable as our acts of compassion are often closely tied to our love and caring towards those we extend our hand to. Devoting ourselves to selfless acts of saving others is not easy with a detached, disinterested mind. However, earnest and passionate acts of saving sentient beings can entail the *vāsanā* of affection which, after all, needs to be removed.²²

The elimination of the *vāsanā* of attachment to compassionate deeds takes place in the Eighth Abode. Li Tongxuan contends that this applies to the seventh and eighth steps of all the Five Levels:

從十住第八・十行第八・十迴向第八・十地第八、各隨本位皆有一分無功之智、和會智慈之行。(T36, No. 1741, 1034c11–12)

²² In Li Tongxuan's interpretation of the Seventh Stage (第七地), he contends that there are two *vāsanās*: that of non-intentional action and that of intentional action (無作有作二種習氣). The former can be seen as the residual tendency stemming from the wisdom of emptiness and orientation towards the supra-mundane already acquired on the Sixth Stage (三空無作之門、出世解脫之心). The latter corresponds to the *vāsanā* of our concern here: the *vāsanā* of intentional action (有作習氣) stemming from acts of compassion performed in the mundane world living together with sentient beings (入世間同纏方便之行). Above citations are from T36, No. 1739, 902a22–25.

The eighth step in each of the Five Levels is, as above, a step where the practitioner attains Effortless Wisdom (無功之智) which works to counter the existing tendency towards attachment to compassion and the mundane realm.²³

On the level of the Ten Abodes, the *vāsanā* of attachment to acts of compassion is ultimately eliminated in the final Tenth Abode. This, as already noted, is symbolized by the youthful princess mentor Maitrāyaṇī, who is regarded as the embodiment of the perfection of both compassion and wisdom and hence performs acts of compassion in the mundane world with total liberty and no longer tainted by the *vāsanā* of affection:

此位以從智生悲故、即師子幢王女是童女也。表此位任運利生無染習也。
(T36, No. 1739, 964c08–10)

Li Tongxuan's view that even compassion can negatively impregnate the mind of practitioners reveals his close observation of the human psyche. Our affectionate hopes and prayers for the well-being of our loved ones can also become obstacles for boundless, non-discriminatory compassion. His view is also significant in that it is based on his fundamental conviction that a bodhisattva's practices, also a long process of elimination of *vāsanā*, should be soundly grounded in the truth of emptiness and the attainment and development of the illuminating wisdom to see it:

以登山頂〔＝初發心住〕、至相盡之處。於空無相之理、空慧恒明。……名爲見道。既見道已、唯空智慧恒照現前。隨行習氣以道治之。治習漸薄、智慧增明。(T36, No. 1741, 1022b10–11, 1022b13–14)

However, as we shall see in the next section, Li Tongxuan saw that the pursuit of the wisdom of emptiness can also negatively impregnate our minds as much as our attachment to compassion.

4-3. Elimination of *vāsanā* of supra-mundane wisdom and re-embodiment of compassion

Li Tongxuan's third unique view concerning the elimination of *vāsanā* can be seen in his arguments related to the concepts of the mundane (世間) and the supra-mundane

²³ In Li Tongxuan's view, a practitioner must repeatedly go from one to the other and vice versa: compassion/mundane and wisdom/supra-mundane. The Sixth Abode is a step in attaining supra-mundane wisdom, which is checked by selfless compassion in the Seventh Abode symbolized by Āśā, which in turn is tamed by supra-mundane wisdom in the Eighth Abode.

(出世間), which form a significant part of his discussion of the Bodhisattva Path as a whole.

Although Li Tongxuan emphasized the wisdom of emptiness as the fundamental force that leads practitioners on their way to Buddhahood, he continually warned them against being attached to emptiness and the supra-mundane. This is because it would deter bodhisattvas from performing acts of compassion grounded in the real world of the mundane.²⁴ An exemplary case can be seen in his view towards the Sixth Abode (第六住) of the Ten Abodes where a practitioner attains the insight into the true nature of emptiness of all phenomena by practicing and perfecting the Sixth Perfection, *prajñāpāramitā*, of the Ten Perfections.

第六正心住般若波羅蜜為主、餘九爲伴。以約智門中諸位通治。以約位門中、第六波羅蜜偏治世間出世間寂用不自在障。得寂用神通自在門、猶出世慈悲心多、入俗常住世間慈悲猶劣故。以海幢比丘表之。雖有慈悲但得無染行清淨之慈、不得同眾生行等眾生事。(T36, No. 1739, 961c05–11)

Practitioners on this level perfect the workings of supra-mundane wisdom (寂用) and acquire purely untainted supra-mundane compassion (出世慈悲心、無染行清淨之慈). However, in Li Tongxuan's eyes they lack the compassion to firmly bury oneself in the mundane world to perform acts of compassion among the sentient beings (入俗常住世間慈悲). Because of this, in the Chapter on Entry into Dharmadhātu, Sudhana needs to receive the teaching of a female mentor of the Seventh Abode, Āśā, to integrate supra-mundane wisdom with compassion to be practiced in the mundane realm.

To return to the *vāsanā* of attachment to wisdom and the supra-mundane, let us see Li Tongxuan's view of the Eighth Stage (第八不動智) of the Ten Stages. Here, a new kind of *vāsanā* arises from its latent sleep.

像此位〔=第八地〕菩薩功用已終唯有法悅。法悅習氣十地始無。……爲有禪悅喜動其性。像此位菩薩無功智現前、猶有無生法樂智淨習氣。(T36, 795a16–18)

²⁴ See Ito [2012]B for Li Tongxuan's view on stagnating in emptiness, quiescence, and equanimity in the Bodhisattva Path.

Li Tongxuan notes with a negative eye of what he calls the *vāsanā* of the joy of (recognition) of the dharma (法悅習氣), dharma in this case meaning the non-arising and emptiness of all phenomena. He argues that this *vāsanā* was not apparent on entry into the First Stage. It is a *vāsanā* which arose from the attainment of Effortless Wisdom (無功智). This wisdom is a polished version of *prajñāpāramitā*, well embodied by the practitioner and put to practical use. It is also significant that this wisdom functions to eliminate the *vāsanā* of being attached to acts of compassion. As we have seen, to Li Tongxuan, the fundamental thesis of Huayan Bodhisattvahood is the non-essence and emptiness of all phenomena. In this sense, the practitioner has every right to be joyful of having attained Effortless Wisdom. However, Li warns practitioners against the self-satisfaction and self-righteousness of abiding in the supra-mundane quiescence which might ensue.

Then how is this *vāsanā* eliminated? He contends that the inclination to aspire for the supra-mundane must be tamed by the Eighth Perfection, i.e. Perfection of Aspiration (第八願波羅蜜):

此八地菩薩無功之智現前。猶恐滯寂。以第八波羅蜜防之。又令憶念本願故。
(T36, No. 1739, 901c22–24)

故從十住直至十地、皆以願波羅蜜防之。令至其位念本願力起大悲行。不令住淨、於智悲行漸漸殊勝。(T36, No. 1741, 1034c04–06)

Li Tongxuan saw the Eighth Perfection (of Aspiration) as based on the power of the Original Aspiration (本願) which gives rise to great deeds of compassion. This is also paraphrased as: “第八不動地、得一切法、無生忍無功智觀現前。滯淨心多。諸佛加持以手摩頂。勸修行起智門、令念本願起願興悲。”(T36, 1019a06–08). The Original Aspiration of the bodhisattva must be to salvage oneself and all sentient beings (自利利他). To realize this, one needs both wisdom and compassion together with the will to overcome the mundane and also the will to maintain one's footing in the mundane where the sentient beings are. We may say that the Eighth Stage brings the practitioner to its foundational aspiration. In Li Tongxuan's theory of the Five Levels, this applies to the eighth step of each of the Five Levels.

It should be noted that this Perfection of Aspiration not only helps eliminate the *vāsanā* of attachment to wisdom of emptiness and the orientation towards the supra-

mundane realm; it helps to integrate the compassion attained during the seventh step of each of the Five Levels with the wisdom that arises in the eighth. For example, in the Eight Abode:

約位門中此位〔=第八住〕會七住中悲行・第八住中無功之智。以大願波羅蜜興作、令使智悲任用自在。(T36, No. 1739, 964a01-02)

What then is the ultimate way of practice that a bodhisattva is expected to fulfill and embody after having eliminated all *kleśas* and *vāsanās*? On completion of the Tenth Stage (第十地法雲地), having sufficiently matured one's wisdom (free from attachment to the supra-mundane realm) and compassion (free from attachment to performing acts of compassion in the mundane realm), Li Tongxuan argues that the practitioner must now return once again to the real world:

令十地菩薩捨涅槃三昧、上稠林煩惱。方始入普賢行門。爲普賢是入世間眾生行、十地菩薩是出世間成佛之行、和會此二行令處世間自在故。不屬二邊、心無所著、離二邊習氣障故。(T36, No. 1741, 1019b29-1019c04)

須捨見道煩惱、禪三昧上煩惱、涅槃清淨樂上煩惱、總捨恒入世間。一切眾生前對現色身、教化利樂、是恒常之道。更無欣進出世三昧涅槃解脫習氣之心。以是如經中十地行滿。(T36, No. 1741, 1045c29-1046a03)

It is in this very world in which we live that a bodhisattva truly walks the ultimate path of the Practice of Universal Wisdom (*Samantabhadra-caryā*, 普賢行) symbolized by the final mentor of Sudhana in the Chapter on Entry into Dharmadhātu, Samantabhadra Bodhisattva (普賢菩薩).

5. Conclusion

In this paper, we examined Li Tongxuan's views on the strong persistence of *vāsanā* and his discussion of the two contrasting types of *vāsanā*: the *vāsanā* of affection (愛習) stemming from attachment to acts of compassion and the *vāsanā* of attachment to the joy of attaining the dharma (法悅習氣) stemming from attachment to the supra-mundane wisdom of emptiness. Through this, Li Tongxuan's profound observation into the tameless nature of the human psyche has been illustrated, as well as his deep conviction that attainment of both wisdom and compassion are the two wheels that drive a

bodhisattva to the perfection of Huayan Bodhisattvahood, overcoming the *vāsanās* and culminating in the Practice of Universal Wisdom (*Samantabhadracaryā* 普賢行).

We must acknowledge that to Li Tongxuan, as with Fazang, this world of ours is ultimately empty of essence (無自性空) and is no different from echoes in the sky.²⁵ This is the fundamental view of the *Huayan Sūtra* as stated in the Chapter on *Brahmacaryā* (〈梵行品〉): the phenomenal realm is “like an illusion, a dream, a shadow, an echo” (如幻如夢如影如響。[T10, No. 279, 88c28-29]). However, this is not to say that this life is meaningless; the recognition of emptiness leads to the view that all beings and phenomena are interconnected and arise from the web of myriad connections of causes and conditions.²⁶ Nor does the recognition of non-essence of the world mean that afflictions and their residual tendencies that we experience in our lives are also mere illusions that we can simply cast off as ultimately non-existent. The pains are real and need to be reckoned with. That is why, Li Tongxuan claims that:

爲對習氣安立諸地、職位治之。計其理智十地差別、如空中鳥跡。然約其習氣同別行相非無。次第從此復有劫。(T36, No. 1739, 988b15-17)

In Li Tongxuan's view, the ideal of a Huayan Bodhisattva is not only to firmly establish the supra-mundane wisdom of insight into the ultimate reality of non-essence but also to anchor that wisdom in the mundane to practice acts of unhindered compassion. To Li Tongxuan, who was a lay Huayan practitioner, this ideal is not to be attained in a transcendent supra-mundane realm of *nirvāṇa*, but in this very world of ours which is a dense forest (稠林) of afflictions (*kleśa*, 煩惱) where those afflictions and their residual tendencies (*vāsanā*, 習氣) constantly assail all sentient beings. This is aptly expressed in the following words of Li Tongxuan:

夫十二緣生者、是一切眾生逐妄迷真、隨生死流轉波浪不息之大苦海。其海廣大甚深無際、亦是一切諸佛眾聖賢寶莊嚴大城。亦是文殊普賢常遊止之華林園苑。常有諸佛出現於中、普賢菩薩恒對現色身、在一切眾生前教化無有休息。(T45, No. 1888, 768b13-18)

²⁵ 觀察世間一切緣起法。……皆無自性。……如空中響。(T36, No. 1739, 770a19–20,22)

²⁶ 一切諸法皆如帝網同別重重無障礙。(T36, No. 1739, 751a01)

Bibliography

- 氏家昭夫、〈唯識説における習氣 *vāsanā* と轉變 *pariṇāma* について〉、《印度學佛教學研究》16 卷 1 號（日本印度學佛教學會、1967 年 12 月）。
- 木村清孝、《中國華嚴思想史》、（東京：平樂寺書店、1992 年）。
- 木村紫、〈煩惱と習氣〉、《法華文化研究》45 號（立正大學法華文化研究所、2019 年 3 月）。
- 伊藤眞、〈李通玄における《華嚴經》〈入法界品〉十住位の善知識たち〉、《印度學佛教學研究》57 卷 2 號（日本印度學佛教學會、2009 年 3 月）。
- 、〈李通玄による五種の初發心の説について〉、《印度學佛教學研究》59 卷 2 號（日本印度學佛教學會、2011 年 3 月）。
- 、〈傳記資料における李通玄のイメージ〉、《佛教大學大學院紀要 文學研究科編》40 號（佛教大學大學院、2012 年 3 月）。[2012A]
- 、〈空・寂・淨に滞るということ〉、《印度學佛教學研究》61 卷 1 號（日本印度學佛教學會、2012 年 12 月）。[2012B]
- 稻岡智賢、〈李通玄の傳記について〉、《佛教學セミナー》34 號（大谷大學佛教學會、1981 年 10 月）。
- Lamotte, Étienne. “Passions and Impregnations of the Passions in Buddhism”. In *Buddhist Studies in Honour of I. B. Horner*, ed. Cousins et al., pp. 91–104, Dordrecht/Boston: D. Reidel Publishing Co., 1974.

*Citations from 大正新脩大藏經 are from the SAT Daizōkyō Text Database (SAT 大正新脩大藏經テキストデータベース): <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/>

華嚴與唯識思想徑路之分野 ——以華嚴學對唯識名相的新詮為視角

武漢大學中國傳統文化研究中心 副教授
姚彬彬

摘 要

華嚴與唯識二宗之學，本皆祖述印度大乘瑜伽行派，在唐代均曾巍為顯學，然二宗理論向度卻頗有異同，在中國佛學史上呈現出了兩條不同的思想徑路。本文以華嚴學「三性同異」、「因門六義」以及種姓論等義理體系對唯識學名相的沿用和重新詮釋為視角，探討二宗思想徑路的基本分野。華嚴學之思維方法，對待一切事理，皆理解為相反相成的關係，最終而視為同一，可名之為「圓融的理路」；唯識學的方法則注重分析，條理井然，當可名之「分析的理路」。通過比較二宗的種姓論對於人性問題的觀照，則可發現唯識學之種姓觀近於現實主義的維度，而華嚴學在這一問題上更近於理想主義。唯識學與華嚴學涇渭分明的理論性格，共同構成了中國大乘佛教思想的重要兩極。

關鍵詞：華嚴、唯識、三性同異、因門六義、種姓

華嚴與唯識皆中國佛教史上的重義學的宗派，二者在唐代均曾巍為顯學。從思想淵源上講，華嚴與唯識關係密切，不僅《華嚴經》亦唯識學所宗的「六經」之一，在義理上還與南北朝時期闡揚世親《十地經論》的地論學派具有一定的承繼關係。然二宗正式形成後，理論向度卻頗有異同，維護其各自宗義的論辯，在唐時不絕如縷。北宋贊甯在其《宋高僧傳》中便記載了一則有關華嚴宗實際開祖法藏青年時曾參加玄奘譯場，因見解不合而退出的事件：

（法藏）薄游長安，彌露鋒穎。尋應名僧義學之選。屬奘師譯經，始預其間。後因筆受、證義、潤文、見識不同，而出譯場。¹

但這段記載，近世以來學界多以傳說視之，不僅因早期文獻未聞此說，且贊寧的時代已距法藏身後二三百年。從史實方面考察，疑竇亦多。²然此縱非史實，其中亦透露出一重要訊息——至少可以得知，最遲在贊寧的時代，佛教界已廣泛認識到法藏華嚴之學與玄奘所傳唯識門戶殊異，具有難以彌合的重大分歧，此當為這項傳說所產生的思想背景。上溯於印度佛學的淵源，華嚴與唯識均祖述瑜伽行派之經典，但在中國則呈現出了兩條不同的思想徑路，其義理取向之分野，顯應重視。

華嚴學在法藏正式開宗時始，已對唯識學義理進行了頗多的借鑒和融攝，不過，這種融攝，是近於「為我所用」立場的重新詮釋，故其詮釋結果，與唯識家之原意無不大異其趣。通過比較這些唯識學理論的本來意義與法藏詮釋後之意義，應可對二者不同的理論分野有一目了然的把握。

¹ 《大正藏》第50冊，732頁。

² 方立天先生在《法藏》一書中曾列如下疑問：（1）玄奘逝世於唐高宗麟德元年（西元664年），當時法藏僅二十二歲。說玄奘組織譯場，法藏「始預其間」，未言始予於何年，但至早應在玄奘死前幾年，時法藏才十多歲，如何有可能？（2）法藏是在玄奘逝世後六年出家受戒的，一個還沒有出家受戒的居士，並非名僧，怎能應「名僧義學之選」？（3）法藏之師智儼晚於玄奘四年去世，據史載，法藏跟隨智儼九年，專攻《華嚴》，在此期間法藏怎能離開智儼，後又返回智儼身邊？（4）玄奘譯場的層次很高，皆屬精通大小乘經論，為時輩所推崇的名僧大德，而且又是經過朝廷批准的，成員名單保存在《大唐大慈恩寺三藏法師傳》中，其中並無法藏的名字。（5）譯場有一定的組織規制，分工十分明確，筆受、證義、潤文各有專職，年輕的法藏豈能兼任數職，且和各項專職人員都發生「見識不同」的分歧？（6）參加玄奘的譯事是經過朝廷批准的，豈能任意退出譯場？法藏又系年輕的僑民，何以敢如此驕恣狂氣？——見《方立天文集（第二卷）》，北京：中國人民大學出版社，2006年，13-14頁。

一、華嚴學「三性同異」與「因門六義」對唯識名相的新詮

華嚴開祖法藏在其所著《一乘教義分齊章》中，對於本宗的義理舉出了四門：一、三性同異；二、因門六義；三、十玄無礙；四、六相圓融。前兩門分別為汲納唯識學的「三性」說與「種子六義」諸名相而進行的新詮。

唯識之三性說在眾多唯識典籍中皆有論述，如《瑜伽師地論》的《攝抉擇分》謂：「云何名為三種自性？一遍計所執自性，二依他起自性，三圓成實自性。云何遍計所執自性？謂隨言說依假名言建立自性。云何依他起自性？謂從眾緣所生自性。云何圓成實自性？謂諸法真如。」³三性即遍計所執性、依他起性與圓成實性。所謂遍計所執性者，遍計為「周遍計度」義。所執是指對象。即於因緣性諸法，不能看到其本然的真相，而執著於妄境的認識階段。所謂依他起性者，「他」指因緣而言，認識到一切有為法都是依因緣而現起的，非固定的實有，而是如幻假有的法。所謂圓成實性者，圓為圓滿，成為成就，實為真實義。指遍滿一切處而無缺減，其體不生不滅而無變異，且真實而不虛謬，為一切諸法實體的真如法性。《攝大乘論》以蛇繩為譬喻來說明此三性之含義：如暗中有人懷恐怖之念，見繩而誤以為蛇，此蛇現於恐怖之迷情上，系體性皆無之法，此喻遍計所執性。繩是因緣假有的，此喻依他起性。繩之體為色、香、味、觸等四塵，此喻圓成實性。——由此可見，唯識學之三性說，實為修行者的三種認識層次，至悟入圓成實性而契於真實，而每一層認識都是對前一層的超越和否定，在修行階段上，亦是循序漸進而次第升進的。

法藏大師在其《華嚴一乘教義分齊章·義理分齊》中則對唯識學之三性說作了大異於原意的詮釋，他認為：

三性各有二義，真中二義者：一、不變義，一、隨緣義；依他二義者：一、似有義，一、無性義；所執中二義者：一、情有義，二、理無義。由真中不變，依他無性，所執理無，由此三義故，三性一際同無異也。此則不壞末而常本也。……又約真如隨緣，依他似有，所執情有，由此三義，亦無異也。此則不動本而常末也。……是故真該妄末，妄徹真源，性相通融，無障無礙。⁴

在此，法藏以三性的每一項，都由本末兩重含義而構成，圓成實性有不變和隨緣二義，依他起性有似有和無性二義，遍計所執有情有和理無二義，合而為「三性六義」。

³ 《大正藏》第30冊，703頁。

⁴ 《大正藏》第45冊，499頁。

關於圓成實性，法藏說：

且如圓成，雖復隨緣成於染淨，而恒不失自性清淨，只由不失自性清淨，故能隨緣成染淨也，……是故二義唯是一性，……真如道理亦爾，非直不動性淨，成於染淨，亦乃由成染淨，方顯性淨；非直不壞染淨，明於性淨，亦乃由性淨故，方成染淨。是故二義，全體相收，一性無二，豈相違耶？⁵

所謂「隨緣」「不變」二義，出自華嚴宗人甚為推崇的《大乘起信論》中，「不變」是表示世界真實本體「真如」的常住性、永恆性，「隨緣」是則表示「真如」隨著因緣條件而會變現大千萬象。法藏借此二義來說明圓成實性具有真實本體之性質，而「隨緣」與「不變」二義，本身亦相反相成，同一不異。

而關於依他起性，法藏則說：

依他中雖復因緣似有顯現，然此似有，必無自性，以諸緣生，皆無自性故。若非無性，即不藉緣，不藉緣故，故非似有。似有若成，必從眾緣，從眾緣故，必無自性。是故由無自性，得成似有；由成似有，是故無性。⁶

所謂「似有」，是指緣起諸法在世俗認識的角度上貌似實有。「無性」則是言緣起諸法在真實義諦的角度上，本質亦為空。也就是說，因緣萬法是由無性的空以表示其依他而起的似有，又由依他而起的似有而表示其無性的空，空有之間相待而生，所以，似有與無性二者也是相反相成而同一的。

關於遍計執性，法藏則謂：

所執性中雖復當情稱執現有，然於道理畢竟是無，以於無處橫計有故……今即橫計，明知理無；由理無故，得成橫計；成橫計故，方知理無。是故無二，唯一性也。⁷

「情有」是指因迷情執取世間萬象為實有，「理無」是說在世間萬象道理上是無。在法藏的思維方式上，情有就是理無，理無才成情有，因此，迷與悟，也就是情有與理無同樣是相反相成，不一不異。

⁵ 《大正藏》第 45 冊，499 頁。

⁶ 《大正藏》第 45 冊，499 頁。

⁷ 《大正藏》第 45 冊，499 頁。

進一步，利用同樣的論證方式，法藏極其繁複地闡述三性六義的彼此之間也是互相皆為相反相成而同一不異的。對此，方立天先生有比較簡要的說明：「法藏肯定三性的每一性都是相對的，因為其中包含相反相成的二義，也就是包含了既相互對立又相互依存的、缺一則另一也不復存在的兩個方面，而不是單一的、純粹的、絕對的。同時每一性中的兩個方面又不是並列的、等量的，而是有本末之別的。六義中的不變、無性、理無稱為『本三性』，隨緣、似有、情有稱為『末三性』。由此本三性和末三性又形成對立統一的關係。不變、無性和理無本三性的三性同一無差別，不壞世界末有而說真如之本，所以是三性一際，同而無異。又隨緣、似有和情有末三性，也是不動真如之本而說世界末有，是真如隨緣生出的現象，所以也是同一無異的。本三性是表示宇宙萬有即真如，末三性是表示真如即宇宙萬有，如此，本三性與末三性也是相即一體的。三性、六義都是相對的、統一的。」⁸——最後，法藏通過對三性六義的分析闡述，作出如下結論：

真該妄末，無不稱真；妄徹真源，體無不寂；真妄交徹，一分雙融，無礙全攝。⁹

通過回顧法藏改造性地論證唯識學的三性說之過程可見，在唯識家的原意上，三性說本為一層次分明的認識論，而通過法藏立足於華嚴宗義的重新詮釋，則泯除了三性差別，最終圓融而為一體，成為了論證華嚴宗根本義理「法界緣起」之一理論依據和組成要素。

關於《一乘教義分齊章》所舉之華嚴義理之第二門「因門六義」，因門六義之所據，為唯識學之「種子六義」，「種子六義」出於唯識學典籍《攝大乘論·所知依分》：「剎那滅、俱有，恒隨轉應知，決定、待眾緣，唯能引自果。」¹⁰——所謂「種子」，即唯識學提出的一切生命的根本識，也就是阿賴耶識的構成分子，阿賴耶識即種種習氣種子的一個聚合體，由這些種子的熏習作用，生成現行而變現外境，反過來，種種名言熏習復不斷生成種子，如是種子與現行相互輾轉，無盡相生，是唯識學所假定的一切大千萬象的生成根源。《攝論》認為種子的存在狀態有六種特徵：一是「剎那滅」，指種子剎那生剎那滅，才生即滅，處於迅速的不斷變化中，唯識學以此概念來說明世界的無常義。二是「果俱有」，指種子為因，產生果以後，與果同時並存，且支持著果，這是唯識家在種子的觀點下建立因果關係。三是「恒隨轉」，指種子永遠和阿賴耶識共存，相隨不離，這是唯識學為了解釋現象界存在的連貫性而建立。四是「性決定」，指種子的善、惡、無記三種性質

⁸ 方立天：《法藏》，見《方立天文集（第二卷）》，北京：中國人民大學出版社，2006年，80-81頁。

⁹ 《大正藏》第45冊，499頁。

¹⁰ 《大正藏》第31冊，135頁。

永遠不變，這是為了維持因果關係的一致性，若因果性質不同不可能相生。五是「待眾緣」，指種子產生結果，要依持、具備其他條件，也就是需要等無間緣、所緣緣，及增上緣的和合牽引，始能生起。六是「引自果」，指種子只能引生自類即同類的果，唯識學認為通過此義的闡釋，可使現象界的因果內容不亂。——關於唯識種子六義的理論性質，誠如霍韜晦指出的，唯識宗對於世界的構造問題是採取一種功能原子論的進路，把世界分解為片片表相，然後收入種子，種子與表相成為一一對應的關係。¹¹——可以說，在思維方法上，唯識學的種子六義顯然是將世界整體分為各個部分和層次而進行理解，與西方科學的分析方法甚為相契。

華嚴宗對唯識「種子六義」進行了改造性詮釋而成其「因門六義」，亦見於《華嚴一乘教義分齊章》諸書：

謂一切因皆有六義。一空有力不待緣。二空有力待緣。三空無力待緣。四有有力不待緣。五有有力待緣。六有無力待緣。……初者是剎那滅義，何以故？由剎那滅故，即顯無自性，是空也。由此滅故果法得生，是有力也。然此謝滅非由緣力故，云不待緣也。二者是俱有義，何以故？由俱有故方有，即顯是不有，是空義也。俱故能成有，是有力也。俱故非孤，是待緣也。三者是待眾緣義，何以故？由無自性故，是空也。因不生緣生故，是無力也。即由此義故，是待緣也。四者決定義，何以故？由自類不改故，是有義。能自不改而生果故，是有力義。然此不改非由緣力故，是不待緣義也。五者引自果義，何以故？由引現自果，是有力義。雖待緣方生，然不生緣果，是有力義。即由此故，是待緣義也。六者是恒隨轉義，何以故？由隨他故不可無，不能違緣，故無力用，即由此故是待緣也。¹²

這裡的幾對範疇，「有、空」是就體性而言，「有力、無力」指作用的勝劣，「待緣、不待緣」指是否依賴於其他條件。具體而言略如下述：

第一種情況：剎那滅——體空、有力、不待緣。由於是剎那滅，顯現為無自性，是體空；由因滅而果得以產生，是有力；因的謝滅非由緣力，是不待緣。

第二種情況：果俱有——體空、有力、待緣，由於是果俱有才有，就表明是不有，不有就是體空；由於和果同時並存而能成就果，是有力；俱有就不是孤立無助，其中必定有其他條件的作用滲入，是待緣。

¹¹ 參見霍韜晦：《唯識五義》，見《華崗佛學學報》第6期，1983年，319頁。

¹² 《大正藏》第45冊，499頁。

第三種情況：待眾緣——體空、無力、有待。由於是待眾緣，是無自性，為體空；決定果生的不是因而是緣，是無力；待緣而生，是有待。

第四種情況：性決定——體有、有力、不待。由於是性決定，自類不改，不是空而是有；能夠自類不改而產生果，是有力；自類不改也不是由於緣的作用，是不待緣。

第五種情況：引自果——體有、有力、有待。由於引現自果，果體有，是體有；雖待緣才能生果，但緣對果的產生不起主要作用，是有力；根據同樣的道理，也是待緣。

第六種情況：恒隨轉——體有、無力、有待。因是隨他轉，不可無，是體有；不能違背、排斥緣的作用趨勢，是無力；根據同樣的道理，也是待緣。¹³

應該說，「因門六義」即使在號稱難治的華嚴義理中也是最為繁瑣的一門，不煩贅述，總而言之，因門六義旨在說明，大千萬象中，彼此的因果關係無窮無盡、縱橫交錯。其中事事物物互為原因，互為結果。一事物，對於因它而起的事物來說是原因；又對引起它產生的事物來說是結果。在不同的因果關係中，原因和結果的界限是確定的、絕對的，同時，原因和結果的地位又是變化的、相對的。同一事物，既可作為原因，又可作為結果。——按華嚴宗一貫的思維方式，無外仍是在說明無限因果之間，都是相互對待而又統一的，因就是果，果也就是因，因此，在華嚴宗究極的義諦上，也就消泯了傳統意義上的「因果」。

對於因門六義的整體性融攝，法藏採用了本宗的「六相」說：

此六義以六相融攝取之。謂融六義為一因是總相，開一因為六義是別相；六義齊名因是同相，六義各不相知是異相；由此六義因等得成是成相，六義各住自位義是壞相。¹⁴

所謂「六相」，即總、別、同、異、成、壞之六種事物存在狀態，《華嚴一乘教義分齊章》中，法藏以椽舍之喻來說明他們的關係，如果以舍為總相，椽為別相，離椽舍則不成，離舍椽則不名為椽，故椽即舍，舍即椽，也就是總相即別相，別相即總相；同、異、成、壞諸相間，亦復如是。按這個思維理路融攝因門六義後，唯識學的立足於分析方法，因果關係明晰細密的種子六義，最終被華嚴宗詮釋為成為了融合無間的同一體了。

¹³ 參見方立天：《法藏》，見《方立天文集（第二卷）》，北京：中國人民大學出版社，2006年，85-86頁。

¹⁴ 《大正藏》第45冊，499頁。

二、唯識學與華嚴學種姓論之差異

佛家所言「種姓」，是以修行佛道的根器來判分眾生之性，簡單地理解，也可以說就是佛家的「人性論」。諸宗派中，以唯識家對種姓的分判最為精細，不過亦最具爭議。其「五種姓」之說，認為眾生之中有一類人永遠不能成佛，也就是「無種姓」人。這種說法，顯有別於漢地所傳諸宗共許的「一切眾生皆有佛性」之種姓觀。

在唯識家看來，眾生修習佛道可取得的果位，由先天的無漏種子而決定。唯識「五種姓」之說，建立在眾生之阿賴耶識中是否具備或具備何種無漏種子的理論上，見於《解深密經》《佛地經論》《瑜伽師地論》《大乘莊嚴經論》等該派眾多典籍中，其義要而言之，約如下述：

（1）聲聞乘種姓——只具有聲聞果的一分生空無漏種子，聞佛聲教而得覺悟，故名聲聞。專門修習聲聞因，而證聲聞果，是名聲聞乘種姓。

（2）獨覺乘種姓——只具有獨覺果的一分生空無漏種子，能夠觀察思維因緣生滅的法理，契入真實滅諦，決定可證獨覺，而終取灰身滅智，故得此名。

（3）如來乘種姓——具有開覺佛果的無漏種子，能夠悲智雙運，冤親等觀，廣利眾生，證菩提果，是名如來乘種姓。（以上三種姓即「三乘」，唯識家認為這三乘定會相應地達到羅漢、辟支佛、菩薩或佛的果位，故稱定性。）

（4）不定種姓——指具有菩薩、獨覺、聲聞各種無漏種子（至少具其二），遇緣熏習，修行不定。若近聲聞，便修習聲聞法，若近緣覺，則修習緣覺法，若近菩薩，又修習菩薩法，究竟達到何種果位，不能肯定，是名不定種姓。

（5）無種姓——無種，指不具無漏種子。生成邪見，不受化度，不求解脫，甘溺生死，是名無種姓，又名一闍提。謂不信佛法，無佛種姓，沉淪生死苦海，永遠不能成佛。

「五種姓」說在唯識學思想體系中應佔有重要地位，據遁倫的《瑜伽論記》中記載，玄奘在印度將要返國之前，印度好些大德在討論無種性問題時，向玄奘說：「你回國去講，旁人決不相信；希望你把帶去論書裡面關於無性的話省略了罷。」玄奘之師戒賢罵道：「鄙夫！你們懂得什麼，就能隨便給他作出指示嗎？」¹⁵故玄

¹⁵《瑜伽論記》原文有錯亂，日本最澄（767-822）撰《法華秀句》引此文作：「《大莊嚴論》第二卷云：無佛性人謂常無性人。欲來之時，諸大德論無性人，云：若至本國必不生信，願於所將論之內，略去無佛性之話。戒賢呵云：彌離車人！解何物而輒為彼指？」（見藍吉富編：《中華佛教百科全書》網路版）

奘回國後，遵照戒賢的意見，忠實地傳譯了包括無種姓的五種種姓說。——可見，在當時印度的唯識學宗師戒賢看來，「無種姓」說，應是唯識思想決不可缺少的一部分。

那麼，「無種姓」說又何以在唯識體系中必不可少呢？根據筆者的研究，很可能是因為「種姓論」與唯識學核心理論「種子論」的邏輯關係決定的。唯識學之種子論，是用以解釋阿賴耶識如何變現外境以及眾生業力如何流轉而生死相續的問題而成立的，唯識學的經論中，《成唯識論》卷三的一段文字對於這個問題有集中的論述：

阿賴耶識，為斷為常，非斷非常，以恒轉故。恒謂此識，無始時來，一類相續，常無間斷，是界趣生，施設本故。性堅持種，令不失故。轉謂此識，無始時來，念念生滅，前後變異，因滅果生，非常一故；可為轉識，熏成種故。恒言遮斷，轉表非常，猶如暴流，因果法爾。如暴流水，非斷非常，相續長時，有所漂溺；此識亦爾，從無始來，生滅相續，非常非斷，漂溺有情，令不出離。¹⁶

眾生以無始以來積累的種種業果，加之以後天的熏習，以無數無量的「種子」的形式積累在阿賴耶識之中，阿賴耶識本身便是種子的聚合體，相續不斷，構成生命的遷流。唯識家認為種子尚可分為有漏種子和無漏種子。這一理論用來詮釋三乘之說，很直接的解釋便是，修行佛道之所以最終能達到某種果位，是因為先天攜帶的「無漏種子」種類的不同所決定的。

事實上，「種子」一詞本身便有「種姓」的含義，《瑜伽師地論》卷三十五云：「又此種姓亦名種子，亦名為界，亦名為性。又此種姓未習成果說名為細，未有果故已習成果說名為麁，與果俱故。若諸菩薩成就種姓，尚過一切聲聞獨覺，何況其餘一切有情，當知種姓無上最勝。」¹⁷種子（bīja）與種姓（gotra）在梵文中雖非一詞，但在唯識家看來，有何種種姓問題隸屬於種子問題，是沒有疑問的，如呂澂指出的：「今言種姓法體，則據《大論》¹⁸本地分卷二《意地》所云：『復次一切種子識，若般涅槃法者，一切種子皆悉具足，不般涅槃法者，便闕三種菩提（三乘）種子。』此文謂種姓法體，即三乘菩提種子。而此等種子，即在一」

¹⁶ 《大正藏》第 31 冊，12 頁。

¹⁷ 《大正藏》第 30 冊，478 頁。

¹⁸ 引者按：《大論》即《瑜伽師地論》。

種子識中。則此種姓法體之為有漏無漏本具後起等問題，皆易解決。蓋般涅槃法者，即有種姓，一切種皆具。不般涅槃法者，闕三乘姓，即為不具。」¹⁹

依玄奘所傳唯識經論《瑜伽師地論》等之通說，前三種姓各具聲聞、獨覺、如來其中之一種無漏種子，第四種不定種姓有可能兼具三種、或其中任意二種。這樣，其實裡面隱含了一個數學概率的問題，按唯識家的理路，我們可以這樣直觀地分析：

假設一個容器裡混雜了四種種子，分別是 A、B、C、D，前三者代表三種菩提（三乘）種子，D 則為數目更多的有漏種子，混雜到一起，我們隨意抓起一把，從概率上講，有可能兼具其中的多種，也有可能只有其中的一種，這樣，就不能排除抓起一把後，其中只有 D 的可能。這種情況，顯然就是「無種姓」存在的邏輯必然性。

近代歐陽竟無先生其實已經注意到了這一問題，他在《瑜伽師地論敘》中便指出：「既許雜亂性之有，即應許無漏種之無故」以及「有畢竟無障之佛，即應有畢竟有障之闡提故。」²⁰事實上講的就是這種幾率性的問題——既然有純然為 A 的情況，則可以推導出必會有純然為 D 的情況，如果否定「無種姓」的一類，顯然在唯識種子論的邏輯上是說不通的。

換一個角度說，如果假定世界上具有絕對善的存在，在邏輯上也就避免不了有絕對惡的存在。在中國的道家中，莊子所言的：「夫谷虛而川竭，丘夷而淵實。聖人已死，則大盜不起，天下平而無故矣。聖人不死，大盜不止。」（《莊子·胠篋》），仔細思之，其中似也隱含了類似的意蘊。

如所周知，唯識學是佛教中講求理論的精密和邏輯的謹嚴的學派，其每一學說的提出，都會盡量滿足邏輯上的圓滿性，從這一點看來，「無種姓」的存在，在他們的觀念中，應該是不能簡單排除的。²¹

玄奘傳譯並闡揚「無種姓」之說後，引起的有關爭論，如呂澂先生介紹的：「奘師譯場中有靈潤者，為地論師慧遠再傳弟子，而改宗《攝論》，對奘師多所不滿，而舉舊譯十四異義，反對五姓說。主張一切眾生皆有佛姓，皆可成佛。當時神泰著論斥之。法寶作《一乘佛姓究竟論》救其說，而謂一乘佛姓為究竟，三乘五姓不究竟也。窺基弟子慧沼復作《能顯中邊慧日論》，以破法寶。今神泰之著已佚，法寶之作，殘存一卷。但沼書具存，其初二分破斥異說，逐義申破，故寶說藉而

¹⁹ 呂澂：《種姓義》，見《呂澂佛學論著選集》（第1冊），濟南：齊魯書社，1991年，428-429頁。

²⁰ 歐陽竟無：《歐陽竟無著述集》（上），北京：東方出版社，2014年，136頁。

²¹ 參見姚彬彬：《玄奘所傳唯識學「無種姓」說的內在邏輯》，《中國哲學史》2017年第2期。

見焉。由沼書窺察，此番爭辯，雙方各致全力，自是一場巨辯。但於問題中心，是否已得定論，慧沼以後情形，不甚了了。」²²後華嚴宗法藏大師於《一乘教義分齊章》，也保存了一段唯識家對此問題的重要論述：

一切眾生皆當作佛，即眾生雖多亦有終盡，若如是說，最後成佛即無所化；所化無故，利他行闕，利他行闕，成佛不應道理。又令諸佛利他功德有斷盡故，如其一切盡當作佛，而言眾生終無盡者，即有自語相違過失，以無終盡者，永不成佛故。又如一佛度無量人，於眾生界有損己不？若有漸損，必有終盡，有損無盡，不應道理，若無損者，即無減度，有減無損，不應理故。依如是道理，《佛地說》等由此等由建立無性有情，離上諸過失。²³

這裡，法藏大師記錄了唯識家辯護自己的「無姓說」而批評「一切眾生皆當作佛」的說法，唯識家舉出了三點理據：第一，如果一切眾生都能成佛，那麼眾生之中最後一位成佛者，因為眾生已無，完成不了大乘佛教所說的，成佛必須進行的化世利他行為，因此將永遠不能成佛；第二，契經中有「眾生無盡」²⁴的說法，如果眾生皆能成佛了，那麼就是「眾生有盡」，犯了自相矛盾的過失。第三，佛度眾生成佛，於眾生界是否有減損呢？若無減損，則無減度，若有減損，眾生必有終盡之期，亦違背了「眾生無盡」的說法。——這些論述邏輯嚴密，體現了唯識學的理論風格，同時我們也可以看出，唯識家立「無種姓」之宗義，除了考慮到為了自宗的學說體系避免矛盾之外，也考慮到了擔心整個佛教教義體系中因遭到外界質疑，而可能出現一些難以彌合的自相矛盾之處，若「一切眾生皆當作佛」與「眾生無盡」兩個命題的矛盾，便是明顯一例。而法藏對此問題的駁議，謂：

答：若謂眾生由有性故並令成佛，說有盡者，是即便於眾生界中起於減見；眾生界既減佛界必增，故於佛界便起增見。如是增減非是正見。是故不增減。經云：舍利弗，大邪見者所謂見眾生界增，見眾生減，乃至廣說。設避此見故，立此一分無性有情。為不增減者，彼終不能離增減見。何以故？以彼見於諸有性者並成佛故，即便起於斷見減見，諸無性者不成佛故，即便起於常見增見，以彼不了眾生界故。是故經云：一切愚癡凡夫，不如實知一法界故，不能實見一法界故，起邪見心謂眾生界增眾生界減。又文殊般若經云：假使

²² 呂澂：《種姓義》，見《呂澂佛學論著選集》（第1冊），濟南：齊魯書社，1991年，425-426頁。這方面情況的介紹，詳情可參見張志強：《初唐佛性爭辯之研究——以窺基、慧沼與法寶之辯為中心》，見《中國哲學史》2002年第4期。

²³ 《大正藏》第45冊，487頁。

²⁴ 佛典中關於「眾生無盡」的說法，若《佛說如幻三摩地無量印法門經》卷下：「如佛所說世界無邊、眾生無盡」。《大智度論》卷十六：「菩薩精進，志願弘曠，誓度一切；而眾生無盡，是故精進亦不可盡。」

一佛住世，若一劫若過一劫，如一佛世界。復有無量無邊恒河沙諸佛，如是一一佛，若一劫若過一劫，晝夜說法心無暫息，各各度於無量河沙眾生皆入涅槃，而眾生界亦不增減，乃至十方諸佛世界亦復如是，一一諸佛說法教化。各度無量河沙眾生皆入涅槃。於眾生界亦不增不減。²⁵

法藏利用「真常唯心論」系佛學所主張的「法界恒常不生不滅」之義，來消化唯識家所分析的眾生增減的差別相。從華嚴宗「法界緣起」之義看來，森羅萬象的一切遷流變化，於一真法界而言，均為分別之幻相，在這一思路的統攝下，一切現實矛盾均可在理論模型中視為「圓融」。

因此，華嚴宗另立宗旨，建立了一套有別於唯識宗的種姓論。法藏在《一乘教義分齊章》中以其小、始、終、頓、圓（一乘）之五教判教理論進行闡發，他說：

如小乘教，此教中除佛一人，余一切眾生皆不說有大菩提性。

約始教，即就有為無常法中立種性故，即不能遍一切有情，故五種性中即有一分無性眾生。

約終教，即就真如性中立種性故，則遍一切眾生皆悉有性故。

約頓教明者，唯一真如，離言說相，名為種性，而亦不分性習之異，以一切法由無二相故。

約一乘有二說：一、攝前諸教所明種性，並皆具足，主伴成宗，以同教故，攝方便故；二、據別教種性甚深，因果無二，通依及正，盡三世間，該收一切理、事、解、行等諸法門，本來滿足已成就訖。²⁶

法藏以唯識為始教，其種姓論為「一分無性」，雖不能說是錯誤，但也只是為入大乘初機者所說的方便法門，而非究竟。而終、頓、圓三教皆認可一切眾生皆有佛性，詮釋維度則各有不同。在圓教中，「同教一乘」指天台宗，華嚴以本宗為「別教一乘」，法藏以為「別教一乘」之種姓論優勝於他派者，在於強調因果不二，不僅眾生成佛的因種具足，且果德也具足，又融通依（國土世間）正（眾生世間），窮盡三世間（國土世間、眾生世間和三身十佛的智正覺世間），涵容一切法門，圓滿具足。——這樣，其種姓論的邏輯理路，將導向眾生即佛，佛即眾生，眾生與佛本來一體的結論。如《修華嚴奧旨妄盡還源觀》中謂：

²⁵ 《大正藏》第45冊，487頁。

²⁶ 《大正藏》，第45卷，485-488頁。

恒以非眾生為眾生，亦非諸佛為諸佛，不礙約存而恒奪，不妨壞而常成。隨緣具立眾生之名，豈有眾生可得？約體權施法身之號，甯有諸佛可求？莫不妄徹真源，居一相而恒有；真該妄末，入五道而常空。情該則二界難說，智通乃一如易說，然後雙非雙立互成，見諸佛於眾生身，觀眾生於佛體。²⁷

在眾生與佛一體的種姓論的基礎上，「一切眾生皆當作佛」與「眾生無盡」的兩個命題間，自然也就不存在矛盾了。

三、結語

關於唯識學之思維方法，歷來遵循印度古傳之因明邏輯，因明三支比量，與西方自亞里斯多德以來為理性主義共同遵循的方法，也就是形式邏輯，有很大的相通性。就本文所介紹的「三性說」與「種子六義」便可清楚地看出，唯識學的方法注重分析，條理井然，這種特色，或可名之「分析的理路」。而華嚴學之思維方法，他們對待一切事理，皆理解為相反相成的關係，最終而視為同一。這種思維方式雖有別於西方辯證法，但也「有些辯證法思想的因素」²⁸，顯然，這種思維方式更契近於中國傳統的儒道哲學中的「陰、陽」，「道、器」、「體、用」等樸素的辯證邏輯成分，吾人或可名之為「圓融的理路」。

比較唯識學與華嚴學的種姓論，則可見二家對於人性問題理解之差異性。——吾人就日常經驗而言，人性種種之不齊，或有善惡優劣之差等，恐難否認，可否說，唯識學之種姓觀，近於一種「現實主義的人性論」；而華嚴倡「心佛眾生，三無差別」，以眾生與佛不異之種姓論，顯然近於中國古來儒家的「性善論」或道家的「本真論」之思想傳統，應該說，乃是一種「理想主義的人性論」。二家思想之分野，在其種姓論上，亦清晰可見。

要之，唯識學與華嚴學涇渭分明的理論性格，正如雙峰並峙，二水分流，在中國思想哲學史上各顯勝長，也共同構成了中國大乘佛教思想的重要兩極。

²⁷ 《大正藏》，第45卷，637頁

²⁸ 任繼愈：《漢唐佛教思想論集》，北京：人民出版社，1973年，124頁。

考釋〈普賢行願品〉的構成問題

國際華嚴研究中心 助理研究員

釋堅融

摘 要

無論從華嚴教理或日常修持的角度而言，唐代般若三藏所譯〈普賢行願品〉在漢字佛教圈具有重要意義。此漢譯經品由三大部分構成：首先為長行形式的「普賢十大願」條列解說，接著是「普賢廣大願王清淨偈」（簡稱為「清淨偈」），最後結說會眾「皆大歡喜，信受奉行」。中段「清淨偈」與梵本《行願讚》（*Bhadracarīpraṇidhāna*）或〈入法界品〉（*Gaṇḍavyūha*）關係密切，研究者多將之視為主要對比資料。日本學者月輪賢隆曾評析般若的諸部譯作，並對〈普賢行願品〉提出質疑，指出：對照漢、梵、藏語諸本，般若譯本不僅挪移部分偈頌次序，而且其所載「普賢十大願」等長行文段可能來自譯師的設計。西方學者雖然沒有參考或回應月輪隆賢的「翻譯」批評，但也留意到梵本與〈普賢行願品〉的大幅差異，有的直言《四十華嚴》增多的長行文段來自般若或其譯場助手。由於學者們並未提供長行文句的細緻分析，尚有不少構成問題值得進一步考釋。

據此，本研究重新檢視〈普賢行願品〉與《行願讚》的文本內容，透過漢譯單行經題之變化，探討偈頌所反映的人稱代詞指稱問題和「普賢行」的語意範圍；其次聚焦各大願下的收束語「十無盡句」，以及第九大願「恒順眾生」的長行解說文段。推論：文本在流傳過程中陸續與其他典籍結合，乃至增入新元素，烏荼國王進奉入唐的梵本或許已具備「普賢十大願」基本框架。至於那些找不到對應的結構成分——如「隨順眾生即為隨順供養諸佛」、「諸佛如來以大悲心而為體」——，很可能是譯師們參考「清淨偈」的上下文、《八十華嚴》及其相關可茲利用的材料，加以糅和而成。

關鍵詞：普賢十大願、普賢行願品、*Bhadracarī*、般若、順眾生

一、前言：從般若《四十華嚴》的翻譯疑議談起

歷來研究華嚴思想者，莫不重視「普賢行願」於華嚴經教的意義。除了東晉佛跋陀羅（359-430）六十卷本（以下簡稱作《六十華嚴》）與唐代實叉難陀（652-710）八十卷本（以下簡稱作《八十華嚴》）諸品，唐譯四十卷本《大方廣佛華嚴經·入不思議解脫境界普賢行願品》（簡稱作《四十華嚴》）的最末卷——即廣為熟知的〈普賢行願品〉——不僅是學者考述「普賢行願」的核心資料，此經卷在大乘佛教界傳誦亦夥。事實上，奠定諸多華嚴核心教義的法藏（643-712）著重闡釋「普賢行」，鮮少使用「普賢行願」一詞，直至《四十華嚴》譯出，唐宋注疏開始大量出現此概念用語。¹澄觀（738-839）認為〈普賢行願品〉補足了兩大本《華嚴經》「十行相不得顯著」²之缺，直言：「今有長行，條流各別，孱然不差，佛經無惑。」³〈普賢行願品〉在實踐修行方面也極具影響力，常作為古德勸修實踐的引據經證。⁴換言之，無論是華嚴教理或日常修持，般若（734-?）所譯〈普賢行願品〉在漢字佛教圈具有重要意義。

依唐代圓照（生卒年不詳）《貞元新定釋教目錄》，《四十華嚴》之梵本經篋於貞元十一年（795）由烏荼國王進奉給唐德宗。朝廷「制令翻譯」並「頻使催迫」，期間歷經「無譯語人」的困難，直至隔年「諸德雲集，共議翻經」，貞元十四年（798）譯成。⁵除了譯經因緣始末，《貞元新定釋教目錄》詳載當時參與譯場的人員與職司，例如：般若宣梵文，廣濟譯語，圓照筆受，智柔和智通迴綴，道弘潤文，道章

¹ 《八十華嚴》「普賢行願」的見次頻率高於《六十華嚴》，因此李通玄（645-740）《新華嚴經論》多次使用「普賢行願」。不過，這些用例和澄觀的《大華嚴經略策》論述情況相近，重點在於「普賢行」（CBETA, T36, no. 1737, p. 706b27-c3），而非如後期《華嚴經行願品疏鈔》所側重的普賢十大願。

² 《華嚴經行願品疏鈔》，CBETA, X05, no. 229, p. 255a10。

³ 《華嚴經行願品疏鈔》，CBETA, X05, no. 229, p. 255a12。

⁴ 〈普賢行願品〉不僅受到華嚴祖師澄觀、宗密（780-841）重視，為其作注疏，唐代以降的淨土宗門也大力推崇持誦此經品。現行的佛教儀軌法本也可見到〈普賢行願品〉的運用。最顯著的例子是《佛門必備課誦本·暮時課誦》，內有「禮佛大懺悔文」，文末的偈頌即節錄〈普賢行願品〉之頌文。

⁵ 《貞元新定釋教目錄》，CBETA, T55, no. 2157, pp. 894c22-895b2。譯經相關事宜亦見於《大正藏》所載《四十華嚴》跋文。據《大正藏》勘勘記，《高麗藏》本並無「譯經因緣」和「譯場列位」，此乃「依《宋》、《元》二本，對校《明》本」。跋文詳見《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293, p. 848b25-c16。

檢勘證義，鑒虛⁶潤文，大通證禪⁷義，以及澄觀和靈邃詳定等等。⁸ 由此觀之，雖然《四十華嚴》題記「罽賓國三藏般若奉詔譯」，但譯場分工嚴密，實非般若一人之作。若據《貞元新定釋教目錄》的譯經記錄，《四十華嚴》作為一翻譯作品理應無有疑議，但日本學者月輪賢隆曾針對般若的諸部譯作提出質疑。⁹ 論及《四十華嚴》時，他將之與梵本〈入法界品〉(*Gaṇḍavyūha*)、西藏譯本和相關漢譯典籍對比，¹⁰ 指出多處內容不似翻譯，並評曰「此經各處做了太多添加和〔順序〕倒轉」¹¹。舉例而言，第六卷「諸佛菩薩自證悟時，轉阿賴耶得本覺智」¹² 和第九卷「由境界風，飄靜心海，起識波浪，相續不斷」¹³ 等文，無論梵、藏或漢譯《華嚴經·入法界品》都沒有對等內容。月輪賢隆認為這些語句更像是《起信論》口吻，全是相當特殊的插入文。¹⁴ 除此之外，他特別指出〈普賢行願品〉構成樣式和辭理的歧異。

漢譯〈普賢行願品〉由三大部分構成：首先為長行形式的「普賢十大願」條列解說，接著是「普賢廣大願王清淨偈」¹⁵（以下簡稱作「清淨偈」），最後結說諸大菩薩乃至非人等一切大眾「聞佛所說，皆大歡喜，信受奉行」¹⁶。中段「清淨偈」與梵本《行願讚》(*Bhadracaripraṇidhāna*) 關係密切，月輪賢隆即以此作為主要對比資料。《行願讚》除了有漢譯單行經——如佛馱跋陀羅《文殊師利發願經》和不空(705-774)《普賢菩薩行願讚》——，在現存梵、藏本，《行願讚》附於〈入法界品〉末段。梵、藏語本簡單引言「爾時普賢菩薩欲令〔此義〕於劫、廣大劫流布，

⁶ 《大正藏》作「鑒靈」，今依《聖語藏》改。

⁷ 據《大正藏》勘勘記，「證禪義」，《聖語藏》作「證義」。「證禪義」是般若譯場首次出現的職稱，曹仕邦解說設置此職司的原因：印度禪定修行法則與中國禪宗的「直指人心」或「見性成佛」有很大區別，因此翻譯相關佛經時，要找內行人審查，以免因譯文錯誤而害了依之修法的人。（參氏著，《中國佛教譯經史論集》〔台北：東初出版社，1990年〕，頁115。）不過，《四十華嚴》並非專談禪修的經典，不符曹氏所言的「證禪義」設置目的。

⁸ 《貞元新定釋教目錄》，CBETA, T55, no. 2157, p. 895b2-16。

⁹ 評論典籍包括《大乘理趣六波羅密多經》、《大乘本生心地觀經》、《造塔延命功德經》、《迦樓羅及諸天密言經》和《四十華嚴》等五部譯作。參月輪賢隆，〈般若三藏の翻經に對する批議〉，《佛典の批判的研究》（京都：百華苑，1971年），頁526-539。

¹⁰ 月輪賢隆對《四十華嚴》的評議亦從經錄記載入手。他引用《續貞元釋教錄》的小注「其經雖曾見，其文辭理多前後移易，故計寫到」（CBETA, T55, no. 2158, p. 1052a17），言：以「辭理多前後移易」批評《四十華嚴》，這是一個非常犀利的評語；「故計寫到」則不確知其義。（見氏著，〈般若三藏の翻經に對する批議〉，頁537。）不過，「故計寫到」對於理解整句語義頗為重要。「計寫到」意指《續貞元釋教錄》編者將《四十華嚴》編定入錄，「故」則連繫兩小句的因果關係。依此推知，「辭理多前後移易」恐怕不是編者對《四十華嚴》經文的評議，而是注明前後經錄——即圓照的《大唐貞元續開元釋教錄》和《貞元新定釋教目錄》——記載內容有異的緣由。

¹¹ 月輪賢隆，〈般若三藏の翻經に對する批議〉，頁537。

¹² 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293, p. 688a7-8。

¹³ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293, p. 704c1。

¹⁴ 月輪賢隆，〈般若三藏の翻經に對する批議〉，頁537。

¹⁵ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293, p. 848b10-11。

¹⁶ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293, p. 848b23。

不可說不可說微塵數佛刹展轉稱揚，是故以偈說願」¹⁷，後接《行願讚》，如同「流通分」般收束全經。由於漢譯單行經和梵、藏《行願讚》都只有頌文，未見〈普賢行願品〉的長行內容，月輪賢隆推斷：《四十華嚴》所載「十大願」等文句可能來自般若三藏的設計，而且為了契合華嚴所強調的「十」，用「恒順衆生」項目來概攝其他諸行。¹⁸ 在辭理方面，〈普賢行願品〉的「清淨偈」具獨特的「願生西方」觀點，而這並不符合大本《華嚴經》或〈入法界品〉所說的內容。最後，他總結言：《四十華嚴》看似為一新譯本，但實際上是以八十卷本《華嚴經》為底本，參考梵文，隨處添加不必要的文句。最顯著的例證位於《四十華嚴》第三十九卷，其大半篇幅便是借用位於《八十華嚴》末卷的最後頌文。¹⁹

月輪賢隆對般若《四十華嚴》的幾項評議，有理有據，不容忽視。西方學者雖然沒有參考或回應月輪賢隆對般若翻譯的批評，但也留意到梵本（*Gaṇḍavyūha* 或 *Bhadracarīprañidhāna*）與《四十華嚴》的大幅差異。譬如《八十華嚴》的英譯者 Thomas Cleary，他在 1993 年版英譯本的附錄二“Amplifications of Book 39”，節選翻譯《四十華嚴》部分段落²⁰，並導言：

在般若的四十卷《入法界品》譯作中，可發現大量早期漢譯或梵語原著（Sanskrit original）所沒有的段落，有些〔內容甚至〕相當長。因此，我們可以合理地假設，這些增文都是來自般若或其譯場助手。事實上，其中一些〔增文〕似為文本的解釋（explanations）或擴充（amplifications）；有些似乎有點過於離題（go off a bit excessively on tangents）。²¹

另外，Douglas Osto 提出兩項觀察，內容也與月輪賢隆如出一轍，即：一、般若譯

¹⁷ 對照梵本，此引介文句作：“atha khalu samantabhadro bodhisattvo mahāsattvaḥ evameva lokadhātuparamparānabhilāpyānabhilāpyabuddhakṣetraparamāṇurajaḥsamān kalpān kalpaprasārān-abhidhyotayamāno bhūyasyā mātrayā gāthābhigītena prañidhānamakārṣīt.”（見 Vaidya, P. L., ed. *Gaṇḍavyūhasūtra* [Darbhanga: Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning], 428）月輪賢隆省略中間“evameva...samān”，僅翻譯前行成分“atha khalu samantabhadro bodhisattvo mahāsattvaḥ”（「其時普賢菩薩は…」）和後方“kalpān kalpaprasārān-abhidhyotayamāno bhūyasyā mātrayā gāthābhigītena prañidhānamakārṣīt”（「…劫廣大劫の聞、次々と不可說不可說微塵數の佛刹に展轉稱揚の爲めに偈頌を以て願を述べた」）。

¹⁸ 月輪賢隆，〈般若三藏の翻經に對する批議〉，頁 538。

¹⁹ 月輪賢隆，〈般若三藏の翻經に對する批議〉，頁 538。對照兩經，確實如月輪賢隆所言，《四十華嚴》的偈頌「佛智廣大同虛空……慎勿於此懷疑念」（CBETA, T10, no. 293, p. 842a26-p. 844b12）與《八十華嚴》（CBETA, T10, no. 279, p. 442c14-444c29）完全一致。

²⁰ 此版本節譯解脫長者（Muktaka）、善知眾藝童子（Shilpabhijña）、妙月長者（Suchandra）和最寂靜婆羅門（Shivaragra）四位善知識的教導。譯者並未具體說明擇選原則，僅言「在我看來，這些增文值得翻譯」。參 Thomas Cleary, trans., *The Flower Ornament Scripture: A Translation of the Avatamsaka Sutra* (Boston: Shambhala, 1993), 1535-1541。

²¹ Thomas Cleary, *The Flower Ornament Scripture: A Translation of the Avatamsaka Sutra*, 1535.

本重組偈頌順序，不同於梵、藏語本；二、迴向往生彌陀淨土並不符合《入法界品》的一貫立場。²² 上述觀點似乎並未在中文學界引起太多回響，而周夏〈普賢行願思想之形成〉是少數留意到〈普賢行願品〉長行問題的文章。他參照印度、西藏和漢文經論，行文婉轉地提出其結論，觀點與月輪賢隆立場相近：

有關「十大行願」解說的長行只出現在《四十華嚴》中，而這部分內容沒有出現在流傳至今的梵文文本當中。其原因有兩種：《四十華嚴》的梵文底本在現在流傳的 *Gaṇḍavyūha* 的基礎上做了一定程度的改變；或「十大行願」的內容本來就沒有梵文底本而是在漢地編纂附加而成的，二者之中後者的可能性較大。²³

儘管前列論述係基於嚴實的語料對比和舉證，但〈普賢行願品〉條列解說「普賢十大願」的篇幅不短，而學者們並未提供長行文句的細緻分析。若要推斷整體「大有可能為後世附會」²⁴，實有必要再進一步審慎檢視。除此之外，筆者亦好奇：究竟有哪些內容與《行願讚》不一致？如果十大願解說源於譯場的創造或改編，能否推知取材自何處？本文擬先梳理〈普賢行願品〉相關文本，進而檢視〈普賢行願品〉長行的增出成分，從中推估文本的構成來源。

二、〈普賢行願品〉與《行願讚》漢譯單行經

《四十華嚴》相當於兩大漢譯《華嚴經·入法界品》的增廣異譯本，而最後一卷〈普賢行願品〉更是《四十華嚴》獨有的篇章。因此，考述〈普賢行願品〉的相關文本時，學者多轉而以《行願讚》(*Bhadracarī-praṇidhāna-gāthā*)²⁵為主要研究資料。《行願讚》在西域諸國廣為傳誦，早期漢地祖師對此作品也不陌生。²⁶ 例如，梁代僧祐(445-518)《出三藏記集》在漢譯《文殊師利發願經》的「出經後記」中記述：「外國四部眾禮佛時，多誦此經，以發願求佛道。」²⁷ 華嚴祖師澄觀亦曾引「西域相傳」的說法，高舉此經卷的重要：「《普賢行願讚》為略《華嚴經》，《大方

²² Douglas Osto, "A New Translation of The Sanskrit *Bhadracarī* with Introduction and Notes," *New Zealand Journal of Asian Studies* 12, 2 (December 2010): 5-6, 16.

²³ 周夏，〈普賢行願思想之形成〉，《禪與人類文明研究》第三期（2018年），頁6。

²⁴ 周夏，〈普賢行願思想之形成〉，頁18。

²⁵ 為使行文前後一致，本文沿用月輪隆賢的「行願讚」稱名，而非直譯梵語經題。

²⁶ 《行願讚》(*Bhadracarī*) 在當代尼泊爾和西藏佛教徒的日常課誦或佛教儀式中仍然具重要地位。參 Douglas Osto, "A New Translation of The Sanskrit *Bhadracarī* with Introduction and Notes," 3-4; Sam van Schaik and Lowis Doney, "The Prayer, the Priest and the Tsenpo: An Early Buddhist Narrative from Dunhuang," *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 30.1-2 (2007): 185-187.

²⁷ 《出三藏記集》，CBETA, T55, no. 2145, p. 67c7-8。

廣佛華嚴經》為廣《普賢行願讚》。」²⁸ 雖然《行願讚》不能與〈普賢行願品〉等同視之，但從《行願讚》的漢譯現象，應可窺知〈普賢行願品〉的原始樣貌。

（一）《行願讚》漢譯本概述

《行願讚》梵語文本可大分為二：附著於 *Gaṇḍavyūha* 文末的北傳本和獨立流傳的南傳本。兩者各自有諸多梵語版本存世。²⁹ 現代學者對照或翻譯時，北傳本主要以 P. L. Vaidya 校勘之 *Gaṇḍavyūhasūtra* 為據，《行願讚》在此版本中題名作“Samantabhadracaryāpraṇidhānam”³⁰；南傳本多參考渡邊海旭 (Kaikioku Watanabe) 的校訂版³¹，題名為 *Bhadracarī*。³² 般若譯出《四十華嚴》之前，獨立流傳的《行願讚》曾多次漢譯，《大正藏》收錄幾部相關別行經，下表依《大正藏》經號為序列示。

表一：《行願讚》相關漢譯別行經

經號	經名	譯者
T483	《三曼陀跋陀羅菩薩經》	聶道真 ³³
T296	《文殊師利發願經》	佛馱跋陀羅
T297	《普賢菩薩行願讚》	不空
T2907	《普賢菩薩行願王經》	失譯者名
T2908	《大方廣佛花嚴經普賢菩薩行願王品》	失譯者名

²⁸ 《華嚴經行願品疏鈔》，CBETA, X05, no. 229, p. 253c9-10。

²⁹ 渡邊海旭依梵本的不同來源歸納四類經題名稱：一、尼泊爾寫卷的 *ārya-Bhadracarī-(māha)praṇidhāna-rāja*；二、日本源流的 *Bhadracarī nām' ārya-Samantabhadra-praṇidhāna*；三、寂天的 *Bhadracarī-gāthā*；四、西藏本的 *ārya-Samantabhadra-praṇidhāna-rāja*。見 Kaikioku Watanabe, *Die Bhadracarī: Eine Probe Buddhistisch-Religiöser Lyrik* (Leipzig: Druck von G. Kreysing, 1921), 10. 此書不易取得，十分感謝奧斯陸大學博士生 Hyebin Lee 提供掃描資料。

³⁰ P. L. Vaidya, *Gaṇḍavyūhasūtra*, 420.

³¹ Kaikioku Watanabe, *Die Bhadracarī: Eine Probe Buddhistisch-Religiöser Lyrik*, 29-35.

³² 梵本《行願讚》之研究目錄詳參 Yuyama, Akira. *Indic Manuscripts and Chinese Blockprints: (non-Chinese texts) of the Oriental collection of the Australian National University Library*, Canberra: Centre of Oriental Studies (Australian National University, 1967), 33-50; Gregory Schopen, “A Verse from the *Bhadracarīpraṇidhāna* in a Tenth-Century Inscription Found at Nālandā,” in *Figments and Fragments of Mahāyāna Buddhism in India: More Collected Papers* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2005), 303-304.

³³ 此經在《出三藏記集》中作「三曼陀跋陀羅菩薩經」(CBETA, T55, no. 2145, p. 22c16)，屬失譯類，唐代費長房《歷代三寶紀》將此經歸入聶道真的譯作 (CBETA, T49, no. 2034, p. 66a1)，後代經錄由之依循。不過，《歷代三寶紀》新添的譯本向來被認為偽濫甚多，並不全然可信。中御門敬教推測這部經可能是支婁迦讖（或相關者）所譯。參中御門敬教，〈《三曼陀跋陀羅菩薩經》試記（1）〉，《佛教大學大學院紀要》第 27 號（1997 年 3 月），頁 7。

《三曼陀跋陀羅菩薩經》(T483)與現存《行願讚》南北傳梵本乃至〈普賢行願品〉相關漢譯都不對等，但這部早期譯經內含華嚴要素，並將普賢行與迴向往生極樂淨土相聯繫。譬如：以華嚴二聖「三曼陀跋陀羅」(Samantabhadra，即「普賢」之音譯)和文殊為主角，說法地點「佛在摩竭提國清淨法處，自然金剛座，光影甚明」³⁴與《兜沙經》一致，以及指向彌陀淨土的「皆令生有佛處、有菩薩處，皆令生須³⁵呵摩提阿彌陀佛刹」³⁶迴向文。³⁷雖然 T483 僅陳說五種修行德目——「悔過」(懺悔)、「禮佛」、「願樂」(隨喜)、「勸請」、「施與」(迴向)——，但此五法與普賢十大願關係密切。³⁸基於上述諸點，學者將之視為「普賢行(願)」發展初期的重要參考。中御門敬教甚至認為：《三曼陀跋陀羅菩薩經》乃依據後漢安世高《舍利弗悔過經》，並在《華嚴經》影響下改編成書；而《舍利弗悔過經》和《三曼陀跋陀羅菩薩經》所列說的修持法門應是普賢十大行願的先驅。³⁹

其餘四部漢譯單行經對等於〈普賢行願品〉中段的清淨偈。《文殊師利發願經》於東晉元熙二年(420)譯出(稍晚於《六十華嚴》兩年)，全文為五言偈頌體，共四十四頌，篇幅明顯短於其餘三本。《普賢菩薩行願讚》⁴⁰為七言頌文，共有六十二偈；文末附《八大菩薩讚》十頌(五言偈頌體)、《速疾滿普賢行願陀羅尼》，以及說明持誦功德的勸修文⁴¹。敦煌出土的《普賢菩薩行願王經》和《大方廣佛花嚴經普賢菩薩行願王品》也是七言句，共六十頌。相較於不空(T297)和般若(T293)譯本，二敦煌本(T2907、T2908)缺乏末後兩頌，即迴向往生彌陀淨土之文句。⁴²隆蓮法師對照藏譯五部印度論疏——龍樹《賢行願王大會疏》、陳那《普賢行願義攝》、釋迦親友《賢行願王廣注》、莊嚴賢《賢行願王廣注》和世

³⁴ 《三曼陀跋陀羅菩薩經》，CBETA, T14, no. 483, p. 666c7-8。

³⁵ 據《大正藏》勘勘記，《宮》本作「阿」。

³⁶ 《三曼陀跋陀羅菩薩經》，CBETA, T14, no. 483, p. 668a16-17。

³⁷ 小野玄妙，《仏書解説大辞典》第四卷(東京：大東出版社，1933年)，頁122-123；大野法道，《大乘戒經の研究》(東京：山喜房佛書林，1954年)，頁399-400。

³⁸ 參聖凱，〈普賢十大行願的形成——以三品、五悔為中心〉，魏道儒主編《普賢與中國文化》(北京：中華書局，2006年)，頁317-318；周夏，〈普賢行願思想的形成——「七支供養」與「十大行願」〉，《比較思想研究》(別冊)，第36期，2010，頁21-24。

³⁹ 中御門敬教，《普賢行と浄土思想》(京都：佛教大學文學博士論文，2020年)，頁6-7。

⁴⁰ 《大正藏》勘勘注「梵名. Bhadracarīpraṇiddhāna」(CBETA, T10, no. 297, p. 880a3)。構詞成分“praṇiddhāna”應為“praṇidhāna”之誤。

⁴¹ 《普賢菩薩行願讚》：「每日誦普賢菩薩行願讚後，即誦此真言，纔誦一遍，普賢行願悉皆圓滿；三摩地人，速得三昧現前，福德智慧，二種莊嚴，獲堅固法，速疾成就。」CBETA, T10, no. 297, p. 881c14-17。

⁴² 《普賢菩薩行願讚》「若人誦持普賢願 所有善根而積集 以一剎那得如願 以此群生獲勝願 我獲得此普賢行 殊勝無量福德聚 所有群生溺惡習 皆往無量光佛宮」(CBETA, T10, no. 297, p. 881b13-16)。《大方廣佛華嚴經》：「若人誦此普賢願 我說少分之善根 一念一切悉皆圓 成就眾生清淨願 我此普賢殊勝行 無邊勝福皆迴向 普願沈溺諸眾生 速往無量光佛刹」(CBETA, T10, no. 293, p. 848b6-9)。

親《賢行願注》——所列引的經偈，發現較早的龍樹等四部注釋書也沒有第六十一和六十二頌，此二頌僅可於釋迦親友的注疏中得見。他據此推測：敦煌本所據的梵本傳來似屬較早，而就樸拙的譯文風格來看，也似是中唐以前的譯作。⁴³ 不過，井ノ口泰淳考校敦煌寫本，推定 T2907 和 T2908 二譯本應是「吐蕃統治敦煌時期〔786-848〕，譯自西藏語的《行願讚》」⁴⁴。

雖然六漢譯經文都是以第一人稱誓說行願，但對於發願者的身分敘述並非全然一致。T483 譯本由二大菩薩的對話所構造，文中普賢菩薩向文殊菩薩講述「求菩薩道者」應當行持的種種法門，因此普賢是講述者，而非發願人。T296、T297、T2907 和 T2908 四本無長行或偈後結文，願文中的「我」沒有明確指稱，而任一持誦願文者都可代入。般若譯本在願文之前有一引介文句「爾時，普賢菩薩摩訶薩欲重宣此義，普觀十方，而說偈言」⁴⁵，普賢不僅是長行十大願的主講者，也是願文中的「我」。南北傳梵本的偈前導言與般若譯本不盡相同，但也指明「普賢菩薩摩訶薩……以偈說願」（*Samantabhadro bodhisattvo mahāsattvaḥ... gāthābhir gītena praṇidhānam akārṣīt*）⁴⁶。此一敘述差異很可能直接影響了譯師對經題的翻譯。

（二）經題之變化：從「文殊師利發願」到「普賢行願」

綜觀六部漢譯經題，佛馱跋陀羅以「文殊師利發願」為題，而非其他諸本的「普賢菩薩行願」。⁴⁷ 漢譯經名涉及譯師如何理解和處理《行願讚》經題成分“*bhadracaryā*”。梵語“*bhadra*”有「吉祥」、「善良」、「優秀」乃至「巧妙」等諸多語義，⁴⁸ 古譯作「賢」或「善」。⁴⁹ 加上表示「行為方式」的“*caryā*”，“*bhadracaryā*”意指「賢善之行」。周夏將 *Bhadracarīpraṇidhāna* 譯為《賢行願》，認為「文殊師利」的梵語“*mañjuśrī*”與“*bhadracaryā*”二者的音節數量相同，字形也相近，推測

⁴³ 隆蓮，〈普賢行願品〉，中國佛教協會編《中國佛教（三）》（上海：知識出版社，1989年），頁19-20。

⁴⁴ 井ノ口泰淳，〈普賢行願讚考（二）〉，《龍谷大學論集》第420期（1982年），頁26。

⁴⁵ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293, pp. 846c29-847a1。

⁴⁶ Kaikioku Watanabe, *Die Bhadracarī: Eine Probe Buddhistisch-Religiöser Lyrik*, 29; Vaidya, P. L., ed. *Gaṇḍavyūhasūtra*, 428.

⁴⁷ 印順法師言：「文殊與普賢二大士，在『華嚴法門』中，有崇高的重要地位，現在從佛教思想史的立場來說。本來是《文殊師利發願經》，為什麼被改稱為《普賢菩薩行願讚》？」接著指出此問題「值得深思」，概說兩大菩薩在諸部經典的地位，並未明確解說經題變化的原因。參釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》（臺北：正聞出版社，1981年），頁114-1145。

⁴⁸ Sir Monier Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary* (Oxford: Oxford University Press, 1899), 745.

⁴⁹ 例如“*bhadra-mitra*”譯為「賢友」、「善友」或「善知識」。

「『文殊師利發願』有可能是『賢行願』的訛譯」。⁵⁰ 然而，佛馱跋陀羅作「文殊師利」應該不是音形混淆造成的訛譯，很可能是根據頌文「滿足文殊願」而作的添譯。

事實上，從五漢譯本經偈可看到「文殊願」乃至「普賢行願」等多元譯法，經偈意義也不盡相同。茲取《文殊師利發願經》(T296) 偈頌 44「滿足文殊願」為例，⁵¹ 對照渡邊校訂本、*Gaṇḍavyūha* 文末偈頌和其他四漢譯本，列示如下表二。

表二：偈頌 44 之諸本偈頌對照

渡邊本	<i>Bhadra-carīya samanta-śubhāye mañjuśīri praṇidhāna careyam, sarvi anāgata-kalpa-m-akhinnaḥ pūrayi tām kriya sarvi aśeṣām.</i> ⁵²
<i>Gaṇḍavyūha</i>	bhadracarīya samantaśubhāye mañjuśīripṛaṇidhāna careyam sarvi anāgata kalpamakhinnaḥ pūrayi tām kriya sarvi aśeṣām ⁵³
T293	我為遍淨普賢行 文殊師利諸大願 滿彼事業盡無餘 未來際劫恒無倦 ⁵⁴
T296	嚴淨普賢行 滿足文殊願 盡未來際劫 究竟菩薩行 ⁵⁵
T297	普賢行願普端嚴 我行曼殊室利行 於諸未來劫無倦 一切圓滿作無餘 ⁵⁶
T2907	為行極善普賢行 文殊大願亦當行 未來諸劫勿厭疲 菩薩此行皆圓滿 ⁵⁷
T2908	皆善普賢之行故 文殊之行亦應行 盡未來劫倦無時 彼之所作應圓滿 ⁵⁸

二梵本最大差別在於「普賢行」的表記方式：斜體大寫的“*Bhadra-carīya*”，表示校訂者判斷此語意係指文本《行願讚》；Vaidya 氏的“*bhadracarīya*”則沒有明確指涉。⁵⁹ 梵語“*careyam*”為動詞“*car*”的第一人稱單數祈願式，不空和般若譯本

⁵⁰ 周夏，〈普賢行願思想之形成〉，頁 2。

⁵¹ 此偈頌在 Vaidya、渡邊梵本和五漢譯中皆位在第四十四項。

⁵² Kaikioku Watanabe, *Die Bhadracarī: Eine Probe Buddhistisch-Religiöser Lyrik*, 33.

⁵³ P. L. Vaidya, *Gaṇḍavyūhasūtra*, 434.

⁵⁴ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293, p. 848a1-2。

⁵⁵ 《文殊師利發願經》，CBETA, T10, no. 296, p. 879c24-25。

⁵⁶ 《普賢菩薩行願讚》，CBETA, T10, no. 297, p. 881a8-9。

⁵⁷ 《普賢菩薩行願王經》，CBETA, T85, no. 2907, p. 1453c4-5。

⁵⁸ 《大方廣佛華嚴經普賢菩薩行願王品》，CBETA, T85, no. 2908, p. 1455a15-16。

⁵⁹ 據 Franklin Edgerton 的文法書(第 10.103 條)，梵語“*bhadracarīya*”為具格。參 Franklin Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, vol.1. (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private

都有與之對應的動作主體「我」，但二者的處理方式稍有不同。T297 的「我」位於第二小句，表示祈願者以「曼殊室利行」為其行事核心，後兩句追述圓滿行願之決心；前方「普賢行願普端嚴」與後方三小句的事理關係不明。T293 以「我」起首，「普賢行」和「文殊師利諸大願」都是動詞「遍淨」的受事；第一小句的「為」表明前半偈是目的，後兩句則是說話者的立願行事。雖然 T2907 和 T2908 也有因果邏輯標記「為」和「故」，但第二小句另有一「亦」字，這使得 T2907「為」與 T2908 句末的「故」事理範圍相同，限定在第一小句，其後三句講述為達目的所施行之事。從第四十四頌的翻譯來看，T2907 和 T2908 確實與西藏譯本較為相近。⁶⁰ 另外，譯出時期較晚的 T2907、T2908 和 T293 三本都有相應於梵本 “tām”（指示代名詞，陰性單數受格）的「此」和「彼」。依三譯本的句義推判，T2907 和 T2908 的「此」和「彼」指向「文殊」，而 T293 或許回指鄰近的「文殊」，但也可能指代「普賢」和「文殊」二者。由之出現一個問題：既然 T293 的「我」是說偈者普賢菩薩，為何又有第三人稱代名詞的「滿彼事業盡無餘」？⁶¹ 難道「彼事業」不是回指「普賢行」（bhadracārī）？

事實上，「普賢行」具多重意義。觀察印度、西藏論師對《行願讚》的「普賢行願」訓釋，可見到其義界變化。譬如陳那（Dignāga，約 480-540 年）《普賢行願義攝》注解第二偈「以此普賢行願力」（bzang po spyod pa'i smon lam stobs dag gis），言：「『賢』（bzang po），即是善（dge ba）。既是善，又為行，故名『賢行』，意即菩薩行。由於希求此〔賢行之〕願，是名為『願』。」⁶² 釋友（Śākyamitra，活躍於八世紀後半至九世紀）《聖普賢行願王廣釋》注釋：「所言『賢』者，謂普賢菩薩。……『賢行願』，即此菩薩行相（spyod pa'i mtshan nyid）之願。」⁶³ 後來雪域譯師智慧軍（Ye-śes sde，約九世紀）《賢行四註攝義備忘》⁶⁴ 解釋經題時，提出「賢行願」五義：一、普賢如來的行願；二、「行」就是「普賢」（kun du bzang po），因為這是諸佛菩薩的誓言；三、願王普賢菩薩的誓願；四、與「賢者之行願」（bzang po spyod pa'i smon lam）無關，而是意指「賢行之願」（spyod pa bzang po'i smon lam）；五、

Limited), 76.

⁶⁰ 藏譯《華嚴經》也有表述因果邏輯的“phyir”，第四十四頌第一小句作“kun nas dge ba bzang po spyod pa'i phyir”（見 *Sangs rgyas phal po che zhes bya ba shin tu rgyas pa chen po'i mdo*，D 44.361 a 4）。

⁶¹ 雖然 Osto 氏的《行願讚》英譯並沒有考釋漢譯本的語文問題，但筆者因其譯注而留意到人稱的指涉問題。詳見下文。

⁶² 藏文參 *Kun du bzang po'i spyod pa'i smon lam gyi don kun bsdus*，D 4012.185 a 3-4。

⁶³ 藏文參 *'phags pa bzang po spyod pa'i smon lam gyi rgyal po'i rgya cher 'grel pa*，D 4013.205 a 2-3。

⁶⁴ 藏語題名 *Bzang spyod kyi 'grel pa bzhi'i don bsdus nas brjed byang du byas pa*，「四註」（'grel pa bzhi'i）指的是陳那、釋友、覺稱（Buddhakṛīti）和嚴賢（Bhadrapañāsthika）四人所作之《行願讚》注疏。

「禮敬」乃至「迴向」等行本身就是「賢」(bzang po)，而希求這些賢行以及由行所生的功德(賢果)就是誓願。⁶⁵ 由此看來，「賢行」不僅有廣為熟知的「普賢菩薩之行」，早期更用於泛指「〔菩薩〕普遍皆賢之行」，相當於「菩薩行」的同義語。月輪賢隆在「賢行」雙重語義認知下指出：只有《行願讚》(漢譯採不空譯本)第四十二偈的「諸佛如來有長子 彼名號曰普賢尊」⁶⁶、第五十偈「如彼普賢大菩薩」⁶⁷和第五十五偈「如妙吉祥勇猛智 亦如普賢如是智」⁶⁸三者專指「普賢菩薩」(個有名詞)，其餘都是泛指義(普通名詞)。⁶⁹

Osto 氏英譯《行願讚》時，一律以大寫“(The) Good Course”對譯梵語“bhadracarī”。譬如偈頌 44，他將“mañjuśīrapraṇidhāna”(文殊願)視為中心語，“bhadracarīya samantaśubhāye”⁷⁰(普賢善行)是其限定成分，用以界說“mañjuśīrapraṇidhāna”之具體指涉，英譯作：

May I undertake Mañjuśīri's vow
Regarding the universally beneficial Good Course.
May I fulfill all undertakings without remainder
Unwearied for all future eons.⁷¹

Osto 氏注言：“Good Course”意指「趣向究竟圓滿覺悟的菩薩行」。此外，“bhadracarī”在偈頌中可表達「菩薩行踐」，也可能指向文本《行願讚》。這種模稜兩可的現象可能是有意造成的。⁷²

正如月輪賢隆所言，第四十二偈的「普賢尊」指「普賢菩薩」，下半偈又言「我今迴向諸善根 願諸智行⁷³悉同彼」⁷⁴，既然「彼」指代「普賢尊」，發願人「我」便不可能為普賢菩薩。然而，這又不符合〈普賢行願品〉偈頌引介句「普賢菩薩摩

⁶⁵ 參中御門敬教，《普賢行と浄土思想》，677-680。藏文見 *Bzang spyod kyi 'grel pa bzhi'i don bsdu nas brjed byang du byas pa*，D 4359.184 a 2-7。

⁶⁶ 《普賢菩薩行願讚》，CBETA, T10, no. 297, p. 881a4。

⁶⁷ 《普賢菩薩行願讚》，CBETA, T10, no. 297, p. 881a21。

⁶⁸ 《普賢菩薩行願讚》，CBETA, T10, no. 297, p. 881b1。

⁶⁹ 月輪賢隆的頌偈編號係為梵、藏本《行願讚》。參氏著，〈普賢行願讚の註疏（竜樹・世親・陳那・嚴賢）に就て〉，《佛典の批判的研究》（京都：百華苑，1971 頁），頁 496。

⁷⁰ 梵語“samantaśubhāye”為處格。Edgerton 氏曾以此為例說明處格（第 9.35 條），將之英譯作“in the perfectly beautiful Bhadracarīya”。見 Franklin Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, vol.1., 64。

⁷¹ Osto, “A New Translation of The Sanskrit *Bhadracarī* with Introduction and Notes,” 16.

⁷² Osto, “A New Translation of The Sanskrit *Bhadracarī* with Introduction and Notes,” 9.

⁷³ 據《大正藏》勘勘記，《明》本註曰：「『行』，流通本作『慧』。」

⁷⁴ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293, p. 847c27。

訶薩欲重宣此義，普觀十方而說偈言」⁷⁵。梵本《入法界品》同樣也有人稱代名詞的指稱問題，Osto 氏依據此種前後不一的怪異人稱用法，主張：《行願讚》和《入法界品》是「拙劣的文本結合」(an awkward marriage of texts)。⁷⁶

綜上可知，基於「普賢行」具「普賢善的菩薩行」之義，T296 偈頌 44「普賢行」可理解為「文殊的普賢善行」，因此「滿足文殊願」即是「嚴淨普賢行」。在泛指義的認知下，儘管諸本漢譯經題有別，於義不失。另外，漢譯經題成分「普賢行願」的構詞並非「普賢菩薩之行與願」，而是「普賢菩薩行之願」。⁷⁷ 澄觀在闡釋〈普賢行願品〉的題名時，曾引《曼殊千鉢經》「同修行普賢、曼殊行願」，論證「二聖不異」。⁷⁸ 換言之，澄觀的解讀並非依於泛指義，而是專指「普賢菩薩」。這一點明顯受到般若譯本長行文段的影響。

三、〈普賢行願品〉的「十無盡句」與「恒順眾生」

對比《行願讚》諸本，T297 與梵、藏本最為相近，其次則是 T2907 和 T2908。T293 的〈普賢行願品〉清淨偈次序則與諸本有別，此即前述月輪賢隆所言的「倒轉」，意指：般若將北傳梵本中段的偈 46-54 移置於後末，此九頌在 T293 中變成偈 52-60。⁷⁹ 周夏參照澄觀《四十華嚴》注疏的科判，發現下移的經偈屬「總結十門無盡」(偈 52) 和「顯經聖德」(偈 53-59)，因此推斷：

從全體構造來看，在開示了十大行願之後再說明其意，會顯得比較妥當。所以「清淨偈」應該是為了配合十大行願的說明順序才進行的構造改變。從十大行願在印度沒有認知度而在漢地被大力推崇這一事實來看，構造改變很可能完成於翻譯過程。⁸⁰

⁷⁵ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293, pp. 846c29-847a1。

⁷⁶ Osto, "A New Translation of The Sanskrit *Bhadracarī* with Introduction and Notes," 5. 另，Osto 氏坦言，最早發現到此問題的學者是 Sushama Devi。

⁷⁷ 馬少雄解說藏譯本經題時，也強調二者的意義區別：「賢行願即行菩薩行之願；而此種廣大的行願乃普賢菩薩綜合一切菩薩所修的菩薩行來制立，由於這些誓願最殊勝，故稱王。漢譯名之為『普賢行願』應是指發願修習此等普賢菩薩之行願。從這些賢行與普賢菩薩的關係來看，則名之為『普賢行願』亦無不可。但切忌將經題誤解為是對『普賢菩薩行其願』的讚頌，則不單意思顛倒，且亦貽笑大方。」見馬少雄，〈《普賢行願王讚》漢藏六譯對勘〉，《志蓮文化集刊》創刊號（2005 年 7 月），頁 119-120。

⁷⁸ 《華嚴經行願品疏鈔》，CBETA, X05, no. 229, p. 238c5-8。

⁷⁹ 不空譯本的經偈位置同於北傳梵本。

⁸⁰ 周夏，〈普賢行願思想之形成〉，頁 12。

透過後期注疏來回推經典的構成，這看似有點本末倒置。但若將經疏的著成時間納入考量，則不能忽略兩者的成書關連。澄觀在般若譯場擔任「詳定」一職，主掌「譯文的刊定總審」⁸¹。而《四十華嚴》在貞元十四年二月譯就後，同年四月唐德宗即詔請澄觀開示新譯《華嚴》宗旨，五月下詔令其造「新譯《華嚴》後分經疏」⁸²。澄觀奉旨，分別著述《貞元新譯華嚴經疏》十卷、《行願品經別行疏》一卷。⁸³由是觀之，澄觀在譯場的影響力不容小覷。

偈頌文序倒轉確實可能是為了十大行願的次第，但長行與清淨偈並非一對一的對應關係。譬如第九大願「恒順眾生」對應兩偈頌，但在長行文段卻有 721 字的闡說；第十願「普皆迴向」則相反，解說文段佔 357 字，頌文範圍則含蓋三十偈。⁸⁴礙於篇幅考量，下文擬分析諸願皆有的結語「十無盡句」以及增出幅度較大的第九願「恒順眾生」文段，略論其構成成分。

（一）十無盡句

十大行願的解說篇幅長短不一，但各文段的收束方式相當固定。舉第一大願「禮敬諸佛」為例，⁸⁵內部由兩層事理邏輯合成：一、條件關係，即：提出前行條件「虛空界盡、眾生界盡、眾生業盡、眾生煩惱盡」，以此作為後項「我禮乃盡」的成立前提；二、因果關係：由於「虛空界」乃至「眾生煩惱」不可窮盡，帶出「我此禮敬無有窮盡」。⁸⁶此收束文句基本上對應於第五十二偈「乃至虛空世界盡 眾生及業煩惱盡 如是一切無盡時 我願究竟恒無盡」⁸⁷。澄觀判攝此偈為「總頌結十門無盡」⁸⁸，並注言：「總頌十門，總結無盡也。亦別屬十願，十無盡句。」⁸⁹往前追溯，《八十華嚴·十地品·歡喜地》便有「此大願以十盡句而得成就」⁹⁰之文。經文先羅列十種「盡句」——「眾生界盡、世界盡、虛空界盡、法界盡、涅槃界

⁸¹ 劉文軍，〈唐宋時代佛經譯場職司考〉，《編譯論叢》第十四卷，第一期（2021年3月），頁10。

⁸² Osto 氏坦言，最早發現到此問題的學者是 Sushama Devi。參 Osto, “A New Translation of The Sanskrit *Bhadracarī* with Introduction and Notes,” 5.

⁸³ 《法界宗五祖略記》，CBETA, X77, no. 1530, p. 623b23-c13。CBETA 依據《新纂卍續藏》，將《貞元新譯華嚴經疏》題為「《華嚴經行願品疏》」（CBETA, X05, no. 227）；《行願品經別行疏》現見於宗密的隨疏鈔——《大方廣佛華嚴經普賢行願品別行疏鈔》，CBETA 題名為「《華嚴經行願品疏鈔》」（CBETA, X05, no. 229）。

⁸⁴ 清淨偈與各大願的對應係參照澄觀之分判。

⁸⁵ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293, p. 844c7-11。

⁸⁶ 澄觀稱此表述手法為「反顯」和「順釋」。參《華嚴經行願品疏》，CBETA, X05, no. 227, p. 193b9-11。

⁸⁷ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293, p. 848a17-18。

⁸⁸ 《華嚴經行願品疏鈔》，CBETA, X05, no. 229, p. 322c13。

⁸⁹ 《華嚴經行願品疏鈔》，CBETA, X05, no. 229, p. 322c16-17；《華嚴經行願品疏》，CBETA, X05, no. 227, p. 198a19-20。

⁹⁰ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 182b11。

盡、佛出現界盡、如來智界盡、心所緣界盡、佛智所入境界界盡、世間轉法轉智轉界盡」⁹¹——，再將之連繫至「我願」。文句內容稍有差異，但〈十地品〉「十盡句」和與〈普賢行願品〉「十無盡句」的事理合成樣式如出一轍，對照如下表三。

表三：十無盡句與十盡句之對照

〈十地品〉	若眾生界盡，我願乃盡；若世界乃至世間轉法轉智轉界盡，我願乃盡。而眾生界不可盡，乃至世間轉法轉智轉界不可盡故，我此大願善根無有窮盡。 ⁹²
〈普賢行願品〉	虛空界盡，我禮乃盡。而 ⁹³ 虛空界不可盡故，我此禮敬，無有窮盡。如是乃至眾生界盡、眾生業盡、眾生煩惱盡，我禮乃盡。而 ⁹⁴ 眾生界乃至煩惱無有盡故，我此禮敬無有窮盡——念念相續，無有間斷，身、語、意業無有疲厭。 ⁹⁵

〈十地品〉「十盡句」和澄觀所言「十無盡句」僅一字之差，但含蓋範圍不同：經文的「十盡句」(*daśabhir-niṣṭhāpadair*)指「十種盡句」⁹⁶，如「若眾生界盡，我願乃盡」為一盡句；澄觀則是將〈普賢行願品〉各願解說末段的收束文句整體視為一項「無盡句」，而普賢「十願」形成「十無盡句」。

單就譯文而言，「十無盡句」和「十盡句」的作用確實頗為一致，都是利用條件因果邏輯來帶出「我願無盡」。周夏由此推論：「〔般若譯本〕長行部分沒有梵文，大有可能為後世附會，所以可知後世在編寫長行的過程中參考了《十地經》。」⁹⁷然而，《四十華嚴》傳入漢地之前，印度論師寂天(*Śāntideva*，約 650-750 年)曾將初地菩薩所發十種廣大願(*mahāpraṇidhānāni*)與《行願讚》(*Bhadracaryāgāthā*)

⁹¹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 182b12-15。

⁹² 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 182b8-18。

⁹³ 據《大正藏》勘勘記，「而」字，《宋》、《元》、《明》三本作「以」。

⁹⁴ 據《大正藏》勘勘記，「而」字，《宋》、《元》、《明》與仁和寺藏本作「以」。

⁹⁵ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293, p. 844c7-11。

⁹⁶ P. L. Vaidya, *Daśabhūmikasūtram* (Darbhanga: The Mithila Institute, 1967), 11. 《十地經論》譯師翻譯此段時，添加項目編號，作：「一、眾生界盡；二、世界盡；三、虛空界盡；四、法界盡；五、涅槃界盡；六、佛出世界盡；七、如來智界盡；八、心所緣界盡；九、佛境界智入界盡；十、世間轉法轉智轉界盡。」CBETA, T26, no. 1522, p. 141a21-25。

⁹⁷ 周夏，〈普賢行願思想之形成〉，頁 12。

置於同一文脈。⁹⁸ 漢譯《大乘集菩薩學論》(*Śikṣāsamuccaya*，以下簡稱作《集學論》)文作：

論曰：如上所明廣大親近、承事供養佛菩薩等。如是聞已，畢竟一心依教而行，發願、回向。如《普賢行經》⁹⁹，見《金剛幢經》¹⁰⁰。或《十地經》中說：復次菩薩摩訶薩住極喜地，引發十種廣大誓願。所謂：承事供養一切如來而能成就清淨勝解，如是行相，盡虛空界同等法性，窮未來際一切劫數，所有諸佛出興於世，作大供養，無有休息。是為發起第一大願。¹⁰¹

對照比較〈十地品〉、《集學論》、〈普賢行願品〉的長行和清淨偈，同中有異。四者借由「虛空界盡」等等概念比擬發願者不計時間之長遠，以究竟圓滿行願為其目標。不同的是，前三者另有「行事過程無有間斷」的描述：〈十地品〉和《集學論》固定作「無有休息」(*apratiprasrabdham*)¹⁰²，〈普賢行願品〉則更加豐富——在「無有窮盡」之後追述「念念相續，無有間斷，身、語、意業無有疲厭」。後二小句「無有間斷」和「無有疲厭」可對等於〈十地品〉的「無有休息」，「身、語、意業」於首偈的「我以清淨身語意 一切遍禮盡無餘」¹⁰³得覓相似用語，但「念念相續」似乎是添加成分。「念念相續」並未見於《六十華嚴》，也僅在《八十華嚴》出現一次，卻散見於華嚴祖師的注疏中。譬如，慧苑(673-743?)《續華嚴經略疏刊定記》「謂無始來心雖無邊，然念念相續，未曾間斷」¹⁰⁴，澄觀《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》「從無始來，念念相續，未曾離念」¹⁰⁵等。溯其出處，係來自華嚴祖師廣為引述的《大乘起信論》¹⁰⁶。由於「未曾離念」與〈普賢行願品〉「無有間斷」概念雷同，加上前後八音節數的節奏考量，譯場成員可能據此自動帶入前行成分「念念相續」。

⁹⁸ Cecil Bendall, *Śikṣāsamuccaya, a Compendium of Buddhist Teachings Compiled by Āntideva Chiefly from Earlier Mahāyāna-Sūtras* (St. Pétersbourg: Académie Impériale des Sciences, 1897-1902), 291-292.

⁹⁹ 《大正藏》勘勘注「Bhadracaryā」。

¹⁰⁰ 《大正藏》勘勘注「Vajradhvaja-pariṇāmanā」。

¹⁰¹ 《大乘集菩薩學論》，CBETA, T32, no. 1636, p. 130b19-26。

¹⁰² P. L. Vaidya, *Daśabhūmikasūtram*, 10; Cecil Bendall, *Śikṣāsamuccaya, a Compendium of Buddhist Teachings Compiled by Āntideva Chiefly from Earlier Mahāyāna-Sūtras*, 291.

¹⁰³ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293, p. 847a3。

¹⁰⁴ 《續華嚴經略疏刊定記》，CBETA, X03, no. 221, p. 796c8-9。

¹⁰⁵ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 369c27-28。

¹⁰⁶ 《大乘起信論》：「以從本來念念相續未曾離念故，說無始無明。」CBETA, T32, no. 1666, p. 576b29-c1。

（二）恒順眾生

根據澄觀判攝，第九大願「恒順眾生」對應兩清淨偈——即偈 15-16——，《華嚴經行願品疏》文述：「頌『恒順眾生』，以順眾生即順諸佛，故先舉諸佛；又，佛坐樹下，為化生故。故《晉譯》云『如來坐道場 菩薩眾充滿 令十方眾生 除滅諸煩惱』，明知相連¹⁰⁷。」¹⁰⁸ 文中《晉譯》即 T296 譯本，《文殊師利發願經》。不過，引句並非一完整偈頌，乃取自 T296 偈 13-14 內相鄰的兩小句。單從般若譯本的清淨偈來看，頌文未見願名「恒順眾生」之構句成分，但可於其他漢譯本尋得，尤其是 T297 譯本的「一切群生獲法利 願得隨順如意心」。茲將五漢譯本對照如下。¹⁰⁹

表四：T293 偈頌 15、16 與漢譯諸本對照

T293 (vv.15-16)	所有十方一切刹 廣大清淨妙莊嚴 眾會圍遶諸如來 悉在菩提樹王下 十方所有諸眾生 願離憂患常安樂 獲得甚深正法利 滅除煩惱盡無餘 ¹¹⁰
T296 (vv.13-14)	普莊嚴十方 一切諸佛刹 如來坐道場 菩薩眾充滿 令十方眾生 除滅諸煩惱 深解真實義 常得安樂住 ¹¹¹
T297 (vv.14b-16a)	所有十方諸刹土 願皆廣大咸清淨 諸佛咸詣覺樹王 諸佛子等皆充滿 所有十方諸眾生 願皆安樂無眾患 一切群生獲法利 願得隨順如意心 ¹¹²
T2907 (vv.14-15)	盡於十方諸刹土 皆 ¹¹³ 得廣大令清淨 菩 ¹¹⁴ 薩樹下等覺尊 及諸佛子願圓滿 所是十方有情類 願得無病 ¹¹⁵ 常安樂 所是眾生諸法義 願所希望隨意成 ¹¹⁶
T2908 (vv.14-15)	應是十方諸刹土 願皆廣大成清淨 趣菩提樹等覺者 願諸佛子皆圓滿 十方所有眾生類 願無病苦常安樂 眾生所有諸法義 願所希望同得成 ¹¹⁷

¹⁰⁷ 「明知相連」，《華嚴經行願品疏鈔》作「明知不相違」(CBETA, X05, no. 229, p. 309b21-22)。

¹⁰⁸ 《華嚴經行願品疏》，CBETA, X05, no. 227, p. 196a22-b1。

¹⁰⁹ 此大願相當於南北梵本偈 14-15，敦煌二本也是相同位置，其他三漢譯諸本的對應順序編號不同。上表四以“v.”作為「偈頌」之略符。

¹¹⁰ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293, p. 847b1-4。

¹¹¹ 《文殊師利發願經》，CBETA, T10, no. 296, p. 879a20-23。

¹¹² 《普賢菩薩行願讚》，CBETA, T10, no. 297, p. 880b7-10。

¹¹³ 據《大正藏》勘勘記，大英博物館藏敦煌本 S. 2324 無「皆得廣大令清淨」七字。

¹¹⁴ 據《大正藏》勘勘記，「薩」字，大英博物館藏敦煌本 S. 2324 作「提」。

¹¹⁵ 《大正藏》原作「漏」字，勘勘記「大英博物館藏敦煌本 S. 2324 作『病』」。今參梵本和其他漢譯，改作「病」。

¹¹⁶ 《普賢菩薩行願王經》，CBETA, T85, no. 2907, p. 1453a2-5。

¹¹⁷ 《大方廣佛華嚴經普賢菩薩行願王品》，CBETA, T85, no. 2908, p. 1454b13-16。

不難發現，兩偈的祈願受事並不相同。以 T293 譯本為準：偈 15 祈願對象為「所有十方一切刹」，而偈 16 則是「十方所有諸眾生」。另外，偈 16 不僅沒有「順眾生」的相關用語，偈末「滅除煩惱盡無餘」也與各漢譯本有別，反而對應 T296 第二小句「除滅諸煩惱」。若依梵本，句構成分“te sukhitāḥ sada bhontu arogāḥ”¹¹⁸相當於 T297 所譯「願皆安樂無眾患」和 T2908 的「願無病苦常安樂」，沒有「煩惱」或「漏」的對等梵語。澄觀認為「順眾生」等同「順諸佛」，兩者不相違。然而，任一譯本的清淨偈語句皆未呈現兩者的同一關係，疏文其實緊扣〈普賢行願品〉長行的解說脈絡。依論說次第，第九大願的經文可切分為如下五個句段：

- 一、詳細列舉各類「眾生」，再以「如是等類，我皆於彼隨順而轉」¹¹⁹作結。旨在表明誓言所涉之眾生無一遺漏，同時提出第九大願的主題——隨順一切眾生。
- 二、以「種種承事，種種供養，如敬父母，如奉師長，及阿羅漢乃至如來，等無有異」表菩薩隨順眾生的態度；再用譬喻「於諸病苦為作良醫，於失道者示其正路，於闇夜中為作光明，於貧窮者令得伏藏」說明行事方式。最後，以「菩薩如是平等饒益一切眾生」收束句段。¹²⁰
- 三、後文以兩個「何以故」推展論述。首先，利用排比句——「菩薩若能隨順眾生，則為隨順供養諸佛；若於眾生尊重承事，則為尊重承事如來；若令眾生生歡喜者，則令一切如來歡喜」¹²¹——說明前述「平等饒益一切眾生」的理由。
- 四、其次，「諸佛如來以大悲心而為體」為樞紐，解說「眾生」和「諸佛」平等不二的成立邏輯，即：「一切眾生而為樹根，諸佛菩薩而為華果，以大悲水饒益眾生，則能成就諸佛菩薩智慧華果。」¹²²
- 五、最後以因果遞進邏輯整合「平等心」、「大悲心」、「隨順眾生」和「供養如來」四者的關係，文末結說：「善男子！汝於此義應如是解：以於眾生心平等故，則能成就圓滿大悲；以大悲心隨眾生故，則能成就供養如來。」¹²³

¹¹⁸ Kaikioku Watanabe, *Die Bhadracarī: Eine Probe Buddhistisch-Religiöser Lyrik*, 31; P. L. Vaidya, *Gaṇḍavyūhasūtra*, 430.

¹¹⁹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293, p. 846a4-5。

¹²⁰ 經文見《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293, p. 846a5-9。

¹²¹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293, p. 846a10-12。

¹²² 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293, p. 846a17-19。

¹²³ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293, p. 846a22-25。

澄觀所言「順眾生即順諸佛」顯然簡化自句段三的「菩薩若能隨順眾生，則為隨順供養諸佛」。對照清淨偈，句段一、二可視為「一切眾生」和「隨順而轉」的展開，勉強合於偈頌。句段三、四所提出的「隨順眾生即為隨順供養諸佛」、「大悲心為體」，以及句段五的因果關係解說，皆超出清淨偈的敘述範圍。如果接受「長行是後期編入」的假說，這些內容又從何而來？以下針對兩項疑似由清淨偈衍生而出的成分——「隨順供養諸佛」和「諸佛如來以大悲心而為體」——加以分析。

1. 「隨順眾生」即為「隨順供養諸佛」

經文句段二接續前文「如是等類，我皆於彼隨順而轉」，闡說「隨順而轉」時，首先舉「種種承事，種種供養」為具體行事，而且言明要將眾生視同師長、阿羅漢乃至如來。因此，句段二的講述重點在於：菩薩如同對待世間尊長或出世間聖者一般地承事、供養眾生。不過，為何會從「隨順」延伸至「隨順供養」，並推展出「隨順眾生即為隨順供養諸佛」乃至「令眾生歡喜，則即令一切如來歡喜」的等同關係？雖然《華嚴經》有大量描述菩薩「承事供養」的經例，但「承事」或「供養」最常見的對象是「佛」，其次則為「善知識」，並無「一切眾生」作為受事之例。¹²⁴而此處「隨順供養諸佛」的概念其實和歸入第八大願「常隨佛學」的偈 13-14 關係密切。五譯本的對應頌文長短不一，列示如下表五。

表五：T293 偈頌 13、14 與漢譯諸本對照

T293 (vv.13-14)	我隨一切如來學 修習普賢圓滿行 供養過去諸如來 及與現在十方佛 未來一切天人師 一切意樂皆圓滿 我願普隨三世學 速得成就大菩提 ¹²⁵
T296 (v.12)	悉供養過去 現在十方佛 願未來世尊 速成菩提道 ¹²⁶
T297 (vv.13-14a)	於諸如來我修學 圓滿普賢行願時 願我供養過去佛 所有現住十方世 所有未來速願成 意願圓滿證菩提 ¹²⁷
T2907 (v.13)	過去十方諸善逝 住於世者皆供養 所有未來諸善逝 速令願滿證菩提 ¹²⁸
T2908 (v.13)	過去十方一切佛 誰住於世應供養 未來所有諸世尊 願證菩提速圓滿 ¹²⁹

¹²⁴ 《八十華嚴》有一例提及菩薩「尊重承事」特定眾生，即〈明法品〉所言「若見眾生乃至一發菩提之心，尊重承事，猶如和尚」（CBETA, T10, no. 279, p. 96a15-16）。

¹²⁵ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293, p. 847a26-29。

¹²⁶ 《文殊師利發願經》，CBETA, T10, no. 296, p. 879a18-19。

¹²⁷ 《普賢菩薩行願讚》，CBETA, T10, no. 297, p. 880b4-6。

¹²⁸ 《普賢菩薩行願王經》，CBETA, T85, no. 2907, pp. 1452c29-1453a1。

¹²⁹ 《大方廣佛華嚴經普賢菩薩行願王品》，CBETA, T85, no. 2908, p. 1454b11-12。

般若譯本 T293 以「我隨一切如來學」為首，T297 也有相近的「於諸如來我修學」，但早期譯本 T296 和唐代兩敦煌本都沒有「隨如來學」的文句。另外，雖然五譯本皆言及「供養過去和現在諸佛」，但「未來佛」的部分出現分歧：在 T293 譯本中，發願者祈願「未來一切天人師 一切意樂皆圓滿」，並再次重複主題「普隨三世學」，由之期許自身「速得成就大菩提」；T297、T2907 和 T2908 將「意願圓滿」和「證菩提」二者視為對「未來佛」的祈願；而 T296 則只言及「速成菩提道」。T293 第八大願的偈頌成分「未來一切天人師」等同於第九大願的「十方所有諸眾生」，而「一切意樂皆圓滿」相當於 T297 所言「願得隨順如意心」。由此看來，長行文句「菩薩若能隨順眾生，則為隨順供養諸佛」可說是頌文前後連繫的結果。

有意思的是，印度注疏並沒有「常隨佛學」或「恒順眾生」方面的科判名目，論師們將梵本偈 13-15（對等於上表四、五所列之漢譯偈頌範圍）判為「第一思願門」，門下攝三科：諸佛供養（偈 13）、佛國莊嚴（偈 14）和眾生利益（偈 15）。¹³⁰ 這三個概念其實經常於《八十華嚴》同一文段中相鄰出現。例如〈十定品〉「菩薩摩訶薩發大誓願，利益一切眾生，度脫一切眾生，承事一切諸佛，嚴淨一切世界」¹³¹、〈賢首品〉「嚴淨不可思議刹 供養一切諸如來 放大光明無有邊 度脫眾生亦無限」¹³²，或如〈十地品〉「三世諸佛咸供養 一切國土悉嚴淨 了知諸法皆平等 為利眾生發大心」¹³³。〈入法界品〉的例證更是指不勝屈，譬如：開敷一切樹華主夜神指示善財童子向下一位善知識請教：「菩薩云何教化眾生，令趣阿耨多羅三藐三菩提？云何嚴淨一切佛刹？云何承事一切如來？」¹³⁴ 或如講授發菩提心因緣，言：「欲教化調伏一切眾生，悉無餘故發菩提心；欲承事供養一切諸佛，悉無餘故發菩提心；欲嚴淨一切諸佛國土，悉無餘故發菩提心。」¹³⁵ 甚至列舉「一切諸障難」時，也將三者前後排列，作「供養如來障、攝諸眾生障、淨佛國土障」¹³⁶。

澄觀疏文並未多加著墨「順眾生」和「供養諸佛」的關聯，重點放在「若順眾生，則為順佛；若不順生，佛不歡喜」¹³⁷ 的條件因果。再以此銜接「諸佛如來以大悲心而為體」，釋文：「佛以大悲，而為體性。若不順生，不合佛體。」¹³⁸

¹³⁰ 月輪賢隆，〈普賢行願讚の註疏（竜樹・世親・陳那・嚴賢）に就て〉，收入氏著《佛典の批判的研究》（京都：百華苑，1971 年），頁 491。

¹³¹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 224a1-3。

¹³² 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, pp. 73c29-74a1。

¹³³ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 210a5-6。

¹³⁴ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 396b1-3。

¹³⁵ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 344c12-15。

¹³⁶ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 414a26。

¹³⁷ 《華嚴經行願品疏》，CBETA, X05, no. 227, p. 194c23-24。

¹³⁸ 《華嚴經行願品疏》，CBETA, X05, no. 227, p. 195a2-3。

2. 大悲為體

雖然〈普賢行願品〉透過「諸佛如來以大悲心而為體」貫通「隨順眾生」與「隨順供養諸佛」二事，但大本《華嚴經》講述眾生與佛同一體性時，乃以「空性」為基礎。例如〈夜摩宮中偈讚品〉「眾生既如是 諸佛亦復然 佛及諸佛法 自性無所有」¹³⁹，或「如心佛亦爾 如佛眾生然 應知佛與心 體性皆無盡」¹⁴⁰。若將主語改為「菩薩」，則可尋得幾項「菩薩以大悲為體」的論述。《八十華嚴》僅有一例，即〈入法界品〉中彌勒告善財：「〔菩薩摩訶薩〕以大慈悲為體性故，攝受眾生不覺勞苦。」¹⁴¹ 對照梵本，《八十華嚴》譯者以「體性」一詞對譯不同梵語。若對等於“svabhāva”，則「體性」為「自性」的同義詞，但「以大慈悲為體性故」的「體性」來自另一個常見語詞“śarīra”¹⁴²，其基本意義為「身體」或「主體」。¹⁴³ 因此，「以大慈悲為體性」應是表達菩薩「依於大慈悲心」，而能無厭倦地利益眾生。另外，《華嚴經》注疏也作「菩薩以大悲為體」，同樣未有「諸佛如來」為主語之例。《十地經論》注解初地經文「住菩薩法中」，作：「五者、法體過，以大悲為體，於作他事，即是己事，自身體相似法故，如經『住菩薩法中』故。」¹⁴⁴ 法藏的《華嚴經探玄記》參引《十地經論》，不僅提出十分雷同的論述¹⁴⁵，同時引《瑜伽》為證，言：

《瑜伽》云：「設有問言『菩薩以何為體』，當云何答？應正答言：『大悲為體。』此之謂也。前雖道勝，若已身殘闕¹⁴⁶，未足為勝故。舉大悲，顯成自體。」¹⁴⁷

「住菩薩法中」，對等於《八十華嚴》的「得菩薩法」。澄觀於《大方廣佛華嚴經疏》注釋此一歡喜地菩薩的功德時，糅合《十地經論》和《華嚴經探玄記》，改以「同體大悲為菩薩體」表述：

「得菩薩法」，即法體過，以同體大悲為菩薩體故，以化他事即是自事。

¹³⁹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 101c12-13。

¹⁴⁰ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 102a23-24。

¹⁴¹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 438c3-4。

¹⁴² 小句「以大慈悲為體性故」對等梵語複合詞“mahāmaitrīmahākaraṇāśārīratvāna” (P. L. Vaidya, *Gaṇḍavyūhasūtra*, 417)。

¹⁴³ Sir Monier Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, 1057.

¹⁴⁴ 《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 135c7-9。

¹⁴⁵ 《華嚴經探玄記》：「五、法體過，謂菩薩正以大悲為體，於作他事，即是己事，以為自身體性相似法故，云『住菩薩法中』故。」CBETA, T35, no. 1733, p. 303a11-13。

¹⁴⁶ 據《大正藏》勘勘記，「闕」字，《聖語藏》作「闕」。

¹⁴⁷ 《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 303a13-17。

若無大悲，法身不具，如揀異殘闕。《瑜伽》云：「設有問言『菩薩以何為體』，應答『以大悲為體』。」¹⁴⁸

澄觀亦運用此「得菩薩法」來解說菩薩與眾生「相依止，不相似」的關係：「『依止轉離』，即『迭相依止不相似』，謂得菩薩法，大悲為體，依眾生起，還與眾生為依；不同凡夫不起悲心，不為他依故。」¹⁴⁹ 文句的推展方式近於〈普賢行願品〉所說「因於眾生而起大悲」。

再進一步查閱「同體大悲」的用例。據 CBETA 的收錄資料，法藏已在其著作中將「佛與眾生無異」和「同體大悲」相聯繫。例如《華嚴經義海百門》：「今佛教化塵內眾生，眾生復受塵內佛教化，是故佛即眾生之佛，眾生即佛之眾生。縱有開合，終無差別。如是見者，名發菩提心，起同體大悲，教化眾生也。」¹⁵⁰ 相似表述亦可在不空和般若其他譯作中尋得。不空所譯《普賢金剛薩埵略瑜伽念誦儀軌》教授行者：觀想「我身既成普賢菩薩」，而自身與一切眾生「自他無別，同體大悲」。¹⁵¹ 在不空譯《仁王般若陀羅尼釋》中，此同一概念又與「真如」結合，文云：「由觀察自他及諸佛心同一真如，同體大悲，是故不染不著。」¹⁵² 另如般若《大乘本生心地觀經·厭捨品》，經文描述菩薩發起「同體大悲無礙願」：「我為眾生運大悲心，棄捨身命濟諸苦難。……然諸眾生即是我身，眾生與我等無差別。」¹⁵³ 顯然，「眾生與諸佛心同一」、「眾生與我等無差別」與「同體大悲」概念相連的文句構造在法藏以降的唐代作品中廣為採納。

〈普賢行願品〉接著以喻譬說大悲、眾生和佛三者的關係時，大悲以水為喻，指其能令「眾生樹根」生長成為「諸佛菩薩華果」。¹⁵⁴ 然而，此喻未能完整對應「諸佛如來以大悲心而為體」與「隨順眾生即為隨順供養諸佛」之間的依存邏輯脈絡。儘管「水」具有滋潤、促生的特質，「大悲心」也確實是成就佛果不可或缺的要害，貫穿整個菩薩道修行，但大悲「水」乃是獨立於眾生「樹根」和諸佛「華果」這一組譬喻以外的事物，無法契合前述的「大悲為體」概念。法說和譬喻之間明顯出現

¹⁴⁸ 澄觀撰，華嚴編藏會主編，《新修華嚴經疏鈔》冊 11（臺北：華嚴蓮社，2004 年），頁 46。

¹⁴⁹ 澄觀撰，華嚴編藏會主編，《新修華嚴經疏鈔》冊 11，頁 65。

¹⁵⁰ 《華嚴經義海百門》，CBETA, T45, no. 1875, p. 628a7-11。

¹⁵¹ 《普賢金剛薩埵略瑜伽念誦儀軌》，CBETA, T20, no. 1124, p. 532a10-13。

¹⁵² 《仁王般若陀羅尼釋》，CBETA, T19, no. 996, p. 523b17-18。

¹⁵³ 《大乘本生心地觀經》，CBETA, T03, no. 159, p. 311c10-17。

¹⁵⁴ 《大方廣佛華嚴經》：「譬如曠野沙磧之中有大樹王，若根得水，枝葉、華果悉皆繁茂。生死曠野菩提樹王，亦復如是：一切眾生而為樹根，諸佛菩薩而為華果，以大悲水饒益眾生，則能成就諸佛菩薩智慧華果。何以故？若諸菩薩以大悲水饒益眾生，則能成就阿耨多羅三藐三菩提故。」CBETA, T10, no. 293, p. 846a15-21。

斷裂。再考量到上述「諸佛如來以大悲心而為體」或「同體大悲」的詮釋並非來自印度佛典，句段三至五的解說文句很可能來自譯場成員添加或修改。

四、結論

單就本文所討論的範圍，般若譯〈普賢行願品〉確實有幾項疑議之處。除了偈頌順序變動，人稱混淆是另一顯著之例。願文以第一人稱為視角，發願者誓言依循第三人稱名詞「普賢菩薩（普賢尊）」或「文殊」之行願，因此發願者不會是普賢菩薩，也非文殊大士。又如第四十二偈指出「普賢尊」是諸佛如來的長子，又言「我……願諸智行悉同彼」¹⁵⁵，但普賢菩薩不可能同時為偈頌中的「我」和「彼」。換言之，除非導介清淨偈的文句和偈頌正文兩處所指涉的「普賢」有別，否則《四十華嚴》或梵本《入法界品》引言「普賢菩薩……而說偈言」並不合理。考量經典的構成發展，並參考早期漢譯《三曼陀跋陀羅菩薩經》，普賢菩薩很可能是《行願讚》的講述者，教授「求菩薩道者」應當修持種種法門，發如是願。而文本在流傳過程中，陸續與其他典籍結合，乃至增入新元素。

由於〈普賢行願品〉十大願的解說文段內含清淨偈所未有的論點，如同《四十華嚴》其他處「隨處添加不必要的文句」一般，這應是來自般若（或譯場成員）的創造與改編。不過，參照八世紀以前的印度論著，某些概念——如「十無盡句」，或如「隨順眾生」與「供養諸佛」之間的關聯——似乎早在《四十華嚴》傳入漢地前便已成形。因此〈普賢行願品〉的長行或許並非全然「沒有梵文底本而是在漢地編纂附加而成」，很可能烏荼國王所進奉之梵本已有一個基本的框架。至於那些找不到對應的結構因素，乃譯師們參考《八十華嚴》或其他相關可茲利用的材料，加以糅和而成。考量《四十華嚴》與其注疏兩者成書時間緊密，而疏主澄觀又在譯場擔任「詳定」要職，普賢十大願與清淨偈之間的巧妙搭配也許和他有關。本文考量篇幅問題，並未逐一考釋各大願的長行解說，待未來有緣再續此一議題，提出更為明朗的論證。

引用書目

（一）佛教經論

中文經論採用 CBETA “2019.Q3”版，依經號為序排列。

《大乘本生心地觀經》，CBETA, T03, no. 159。

¹⁵⁵ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293, p. 847c27。

- 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279。
 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293。
 《文殊師利發願經》，CBETA, T10, no. 296。
 《普賢菩薩行願讚》，CBETA, T10, no. 297。
 《三曼陀跋陀羅菩薩經》，CBETA, T14, no. 483。
 《仁王般若陀羅尼釋》，CBETA, T19, no. 996。
 《普賢金剛薩埵略瑜伽念誦儀軌》，CBETA, T20, no. 1124。
 《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522。
 《大乘集菩薩學論》，CBETA, T32, no. 1636。
 《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666。
 《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733。
 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736。
 《大華嚴經略策》，CBETA, T36, no. 1737。
 《華嚴經義海百門》，CBETA, T45, no. 1875。
 《出三藏記集》，CBETA, T55, no. 2145。
 《貞元新定釋教目錄》，CBETA, T55, no. 2157。
 《續貞元釋教錄》，CBETA, T55, no. 2158。
 《普賢菩薩行願王經》，CBETA, T85, no. 2907。
 《大方廣佛華嚴經普賢菩薩行願王品》，CBETA, T85, no. 2908。
 《續華嚴經略疏刊定記》，CBETA, X03, no. 221。
 《華嚴經行願品疏》，CBETA, X05, no. 227。
 《華嚴經行願品疏鈔》，CBETA, X05, no. 229。
 《法界宗五祖略記》，CBETA, X77, no. 1530。

澄觀撰，華嚴編藏會主編，《新修華嚴經疏鈔》，臺北：華嚴蓮社，2004年。

Vaidya, P. L., ed. *Gaṇḍavyūhasūtra*. Darbhanga: Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, 1960.

Vaidya, P. L., ed. *Daśabhūmikāsūtram*. Darbhanga: The Mithila Institute, 1967.

Bendall, Cecil. *Çikṣāsamuccaya, a Compendium of Buddhist Teachings Compiled by Çāntideva Chiefly from Earlier Mahāyāna-Sūtras*. St. Pétersbourg: Académie Impériale des Sciences, 1897-1902.

德格版甘珠爾 *Sangs rgyas phal po che zhes bya ba shin tu rgyas pa chen po'i mdo* , D 44。

德格版丹珠爾 *Kun du bzang po'i spyod pa'i smon lam gyi don kun bsdus* , D 4012。

德格版丹珠爾 *'phags pa bzang po spyod pa'i smon lam gyi rgyal po'i rgya cher 'grel pa* , D 4013。

德格版丹珠爾 *Bzang spyod kyi 'grel pa bzhi'i don bsdu nas brjed byang du byas pa* ,
D 4359。

(二) 近人專著

大野法道，《大乘戒經の研究》，東京：山喜房佛書林，1954 年。

小野玄妙，《仏書解説大辞典》第四卷，東京：大東出版社，1933 年。

中御門敬教，〈《三曼陀跋陀羅菩薩經》試訳（1）〉，《佛教大學大學院紀要》第 27 號，1997 年 3 月，頁 1-13。

中御門敬教，《普賢行と浄土思想》，京都：佛教大學文學博士論文，2020 年。

井ノ口泰淳，〈普賢行願讃考（二）〉，《龍谷大學論集》第 420 期，1982 年，頁 23-33。

月輪賢隆，《佛典の批判的研究》，京都：百華苑，1971 年。

周夏，〈普賢行願思想の形成——「七支供養」と「十大行願」〉，《比較思想研究》（別冊）第 36 期，2010 年，頁 21-24。

周夏，〈普賢行願思想之形成〉，《禪與人類文明研究》第三期，2018 年，頁 1-32。

馬少雄，〈《普賢行願王讃》漢藏六譯對勘〉，《志蓮文化集刊》創刊號，2005 年 7 月，頁 117-146。

曹仕邦，《中國佛教譯經史論集》，台北：東初出版社，1990 年。

隆蓮，〈普賢行願品〉，收入中國佛教協會編《中國佛教（三）》，上海：知識出版社，1989 年，頁 19-26。

聖凱，〈普賢十大行願的形成——以三品、五悔為中心〉，收入魏道儒主編《普賢與中國文化》，北京：中華書局，2006 年，頁 305-325。

劉文軍，〈唐宋時代佛經譯場職司考〉，《編譯論叢》第十四卷，第一期，2021 年 3 月，頁 1-18。

釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，臺北：正聞出版社，1981 年。

Cleary, Thomas, trans. *The Flower Ornament Scripture: A Translation of the Avatamsaka Sutra*, Boston: Shambhala, 1993.

Edgerton, Franklin. *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar & Dictionary*, vol.1., Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1953.

Monier-Williams, Sir Monier. *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford: Oxford University Press, 1899.

Osto, Douglas. "A New Translation of The Sanskrit *Bhadracarī* with Introduction and Notes." *New Zealand Journal of Asian Studies* 12, 2 (December 2010):1-21.

- Schopen, Gregory. "A Verse from the *Bhadracarīpraṇidhāna* in a Tenth- Century Inscription Found at Nālandā." In *Figments and Fragments of Mahāyāna Buddhism in India: More Collected Papers*, 299-305. Honolulu: University of Hawaii Press, 2005.
- Van Schaik, Sam and Lowis Doney. "The Prayer, the Priest and the Tsenpo: An Early Buddhist Narrative from Dunhuang." *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 30.1-2 (2007):175-217.
- Watanabe, Kaikioku. *Die Bhadracarī: Eine Probe Buddhistisch-Religiöser Lyrik*. Leipzig: Druck von G. Kreysing, 1912.
- Yuyama, Akira. *Indic Manuscripts and Chinese Blockprints: (non-Chinese texts) of the Oriental collection of the Australian National University Library, Canberra: Centre of Oriental Studies*, Australian National University, 1967.

遼、夏遺存《華嚴經》相關問題考*

河北師範大學歷史文化學院 教授
崔紅芬

摘 要

《華嚴經》是大乘佛教的重要經典之一，應縣木塔、豐潤天宮寺塔和黑水城等遺存文獻中皆有保存。遼刻《華嚴經》存三種版本，木塔存第1號為第一種版本，第2、3、4號為第二種版本，天宮寺中存80卷為第三種版本。學界對木塔第二種版本《華嚴經》的觀點不一，而黑水城文獻保存《華嚴經》對遼刻經的研究有一定參考價值，學界對此鮮有關注。本文在前輩學者研究的基礎上，把木塔存《華嚴經》與黑水城相關文獻進行比較，初步確定遼寺院曾雕印過行15字的藏經。這種裝幀藏經傳至西夏後，對秉常（1068-1086在位）時期佛經裝幀產生了很大影響，也揭示了遼夏宋佛教文化交流互動關係。

關鍵詞：應縣木塔、黑水城文獻、華嚴經

* 本論文為2019年國家社科基金重大招標課題階段性成果，批准號19ZDA240；2018年國家社科基金「冷門絕學和國別史等研究專項」項目階段性成果，批准號2018VJX009。

應縣木塔、豐潤天宮寺塔和黑水城文獻中皆保存不同裝幀的《華嚴經》，遼刻《華嚴經》有三種版本，黑水城存《華嚴經》版本豐富多樣。學者對出土遼刻經已有深入探討，將遼刻經研究推向一個新高度。¹但受遼刻經所出數量的限制，學界對應縣木塔第二種版本《華嚴經》的考證存在分歧。而與木塔相同或相類版本的《華嚴經》在黑水城文獻中卻多有保存，學界對此鮮有關注。本文欲在前人研究的基礎上，結合黑水城遺存《華嚴經》版本，分析遼、夏遺存《華嚴經》的關聯，進而探討宋遼夏佛教文化交流與影響。

一、遼刻《華嚴經》的遺存與學界的分歧

（一）應縣木塔遺存《華嚴經》

應縣木塔始建於遼道宗清寧二年（1056），在金、元、明進行增修和重修。《應縣木塔遼代密藏》一書收錄第 1-4 號為《華嚴經》，刻本卷軸裝，有千字文帙號，版本不同：

1 號《大方廣佛華嚴經》卷 47，東晉佛陀跋陀羅譯，首尾完整，帙號「垂」，從第 2-27 紙每紙 27 行，整行 17 字，版片標注依次為經名卷次、版片號、帙號，標在每版右端。佛經存有一長方形陽文楷書「寶嚴」戳記，上下單欄。

2 號《大方廣佛華嚴經》卷 24，唐實叉難陀譯，首尾皆殘，帙號「愛」。殘存三紙，第一紙與第二紙內容相接，第二紙與第三紙不相接。殘經每紙 28 行，行 15

¹ 祁英濤等：《山西應縣釋迦塔牌題記的探討》，《文物》1979 年第 4 期；國家文物局保護技術研究所、山西省古代建築保護研究所等：《山西應縣佛宮寺木塔內發現遼代珍貴文物》，《文物》1982 年第 6 期；閻文儒等：《山西應縣佛宮寺釋迦塔發現的〈契丹藏〉和遼代刻經》，《文物》1982 年第 6 期；張暢耕：《論遼朝大藏經的雕印》，《中國歷史博物館館刊》1986 年第 9 期；羅炤：《〈契丹藏〉的雕印年代》，《中國歷史博物館館刊》1983 年第 5 期；羅炤：《再談〈契丹藏〉的雕印年代》，《文物》1988 年第 8 期；羅炤：《有關〈契丹藏〉的幾個問題》，《文物》1992 年第 11 期；〔日〕竺沙雅章：《新出資料よりみな辽代の佛教》，《禪學研究》第 72 號，京都：花園大學禪學研究會，1994 年，第 1-20 頁；陳國瑩：《豐潤天宮寺塔保護工程及發現的重要遼代文物》，《文物春秋》1989 年創刊號；朱子方：《〈豐潤天宮寺塔保護工程及發現的重要遼代文物〉一文讀後記》，《文物春秋》1991 年第 2 期；畢素娟：《遼代的雕版印刷品》，《中國歷史博物館館刊》1996 年第 12 期；何梅：《房山石經與〈隨函錄〉〈契丹藏〉〈開元錄〉的關係之探討》，《佛學研究》1996 年第 2 期；徐時儀：《〈開寶藏〉與〈遼藏〉的傳承淵源考》，《宗教學研究》2006 年第 1 期；李富華：《論遼朝大藏經的雕印》，見楊曾文、方廣錫主編《佛教與歷史文化》，北京：宗教文化出版社，2001 年，第 481-513 頁；李富華、何梅：《漢文佛教大藏經研究》，北京：宗教文化出版社，2003 年，第 127-160 頁；方廣錫：《〈遼大字藏〉的定名與存本》，見劉東主編《中國學術》（總第 18 輯），北京：商務印書館，2005 年，第 162-189 頁；方廣錫：《遼藏版本及〈遼小字藏〉存本》，《文獻》2015 年第 2 期；方廣錫：《第三遼藏探幽》，《世界宗教研究》2015 年第 3 期；杜成輝、李文君：《遼代的編輯出版業》，《山西大同大學學報》（社會科學版）2013 年第 3 期；李際寧：《佛經版本》，南京：江蘇古籍出版社，2002 年，第 88-92、93-99 頁等。

字，版片號3處，依次標注經名卷次、版片號、帙號，標注在每版第一行與第二行之間，上下雙欄。

3號《大方廣佛華嚴經》卷26，唐實叉難陀譯，首尾皆殘，帙號「愛」，殘存兩紙，內容相接，每紙28行，行15字。版片號存有2處，依次標注經名卷次、版片序號、帙號，標注在每版第一行與第二行之間，上下雙欄。

4號《大方廣佛華嚴經》卷51，唐實叉難陀譯，首尾皆殘，帙號「首」，殘存兩紙，兩紙內容不相接，殘經每紙28行，行15字，上下雙欄，存版片號2處，依次標注經名卷次、版片序號、帙號，標注在每版第一行與第二行之間。²

從《華嚴經》版片號、行數、字數、字體和上下邊欄等判斷，它們屬於兩種版本，即《華嚴經》卷47為第一種版本，印「寶嚴」二字；《華嚴經》卷24、26、52為第二種版本³。這4卷《華嚴經》沒有雕印年代資訊，學者依木塔出《稱讚大乘功德經》尾題「時統和貳拾壹（1003）祀癸卯歲季春月冀生五葉記。弘業寺釋迦舍利塔主沙門智雲書」；《妙法蓮華經》（卷4，甲）有「趙守俊刻於遼統和二十一年（1003）」；《上生經疏科文》有「遼聖宗統和八年（990）」，《妙法蓮華經》（卷4，丙）有「遼聖宗太平五年（1025）」，《釋摩訶衍論通贊疏科》（卷下）「遼道宗咸雍七年（1071）」，及雜刻經中保存「遼道宗大康年間（1075-1084）、遼天祚帝天慶年號（1111-1120）」，並結合所出塔牌題記等，推斷「《遼藏》開始雕刻於遼聖宗朝（983-1031），因應縣木塔主佛像的年代晚於建塔年代，文物入藏時間應在遼末金初」。⁴

（二）豐潤天宮寺塔存《華嚴經》

豐潤天宮寺塔建於遼清寧八年（1062），壽昌三年（1098）賜極樂院，乾統五年（1105）改天宮寺，金天會五年（1127）敕大天宮寺。天宮寺文獻被發現之後，陳國瑩先生對遺存文獻作了較全面的介紹，其中「《大方廣佛花嚴經》（B77，八卷，黃綾函套，長26.5公分，寬17.5公分，基本完好，時重熙十一年（1042）歲次壬午孟夏甲戌朔雕印記」。⁵後朱子方先生撰文指出應縣木塔與天宮寺塔出土佛經裝幀的不同，天宮寺塔8冊《華嚴經》是現在所見到遼刻80卷《華嚴經》的第二種版

² 參見山西省文物局、中國歷史博物館主編：《應縣木塔遼代密藏》，北京：文物出版社，1991年，第11-12頁。

³ 下文對木塔《華嚴經》卷24、26、52，皆稱第二種版本。

⁴ 山西省文物局、中國歷史博物館主編：《應縣木塔遼代密藏》，北京：文物出版社，1991年，第19頁。

⁵ 參見陳國瑩：《豐潤天宮寺塔保護工程及發現的重要遼代文物》，《文物春秋》1989年創刊號。

本。⁶李際寧先生對《華嚴經》的介紹最為詳細，對尾題也進行錄文。大致情況如下：

《花嚴經》一函八冊，函套外封為蟹青色，正中粘經名，名簽「大乘花嚴經」。函套口裝細竹簽，有蟹青色帛帶。每冊封面、封底均為藍色遼宮錦，錦面織有排列規則的八瓣小花圖案。蝴蝶裝訂線本，葉高 26.6 釐米，半葉寬 17.3 釐米，版高 23.9 釐米，版寬 15 釐米，每版 10 行，行 30 字，全書共 850 葉，上下單欄，左右雙欄，8 冊千字文號依次為「平、章、愛、育、黎、首、臣、伏」八個字。在第 1、2、5、6、7 冊後有題跋：

大契丹國燕國長公主奉為先皇御靈，冥資景福，太后聖壽，永保遐齡，一人隆戴門之尊，正後葉齊天之算，太弟、公主，更析脈於銀潢，親王、諸妃，長分陰於玉葉，次及有職，後逮含情；近奉慈尊，遠城佛道。特施淨財，敬心雕造小字《大花嚴經》一部，所冀流通，悉同利樂。時重熙十一年歲次壬午孟夏月甲戌朔雕印記。燕京左街僧錄崇祿大夫檢校太保演法通慧大師、賜紫沙門瓊煦提點雕造。⁷

此《華嚴經》的雕刻年代在重熙十一年（1042），由燕京左街僧錄崇祿大夫檢校太保演法通慧大師、賜紫沙門瓊煦提點負責雕造。它雖與應縣木塔唐實叉難陀譯《華嚴經》帙號相同、經題相同，但其版式裝幀屬於蝴蝶裝訂線本，每版 10 行，行 30 字，與應縣木塔兩種版本《華嚴經》不同，可視為遼刻《華嚴經》的第三種版本。

除《華嚴經》題記外，《金光明最勝王經》題記有「清寧五年（1059）歲次六月甲子朔十三日丙子雕畢流通」，《大乘本生心地觀經》有「咸雍六年（1070）十一月奉宣雕印」，《一切佛菩薩名集》有「皇朝七代歲次癸巳重熙二十有二年（1053）律中大呂莢生十萃午時序說」，《法華經》有「咸雍五年（1069）燕京弘法寺都勾當詮法大德沙門方矩，提點雕造天王寺文英大德賜紫沙門志延校勘」等，天宮寺塔所出遼代刻經主要集中在遼興宗和道宗朝，主要為刻本卷軸裝、刻本蝴蝶裝、改為刻本包背裝等。

應縣木塔和天宮寺塔所出佛經都與燕京雕印地有密切關係，遼太宗會同元年（938）十一月升幽州為南京，又曰燕京，燕京是遼都城之一，也是經濟文化中心，

⁶ 朱子方：《〈豐潤天宮寺塔保護工程及發現的重要遼代文物〉一文讀後記》，《文物春秋》1991 年第 2 期。

⁷ 李際寧：《豐潤所出小字本遼藏》，見李際寧《佛經版本》，南京：江蘇古籍出版社，2002 年，第 97-98 頁。

經濟繁榮，佛教興盛，不僅有房山雲居寺續雕石經，而且還在燕京設立印經院，雕印藏佛或寺院刻經，散施各寺院流通，有些經屬於民間社邑或寺院雕印。



豐潤天宮寺塔《華嚴經》⁸（圖1）

（三）學界對遼刻《華嚴經》的分歧

因正史記載缺失，而保存下來遼代藏經和遼刻經佛經又較少，給考證《遼藏》帶來了一些困惑。學界對於天宮寺塔《華嚴經》的觀點基本一致。羅炤先生認為天宮寺塔「紙薄字密」佛經是《契丹藏》的復刻本單刻經。⁹李富華先生認為豐潤天宮寺塔小字《遼藏》沒有自己獨立的目錄體系，是卷裝大字本《遼藏》的復刻藏。豐潤發現的《遼藏》印本，與應縣發現的《遼藏》印本分別屬於兩種《遼藏》版本，兩個版本《遼藏》是同一個目錄體系，它們的區別一是卷裝大字的版本，一是依大字本復刻的小字冊裝的版本。¹⁰方廣錫先生認為天宮寺塔所出8冊《華嚴經》非大藏經本，是遼燕國長公主所雕造的單刻本，雖有千字文帙號，可判定其單刻本的底本出於某部大藏經，但該經本身依然屬於單刻本。他還分析天宮寺塔所出佛經只有《大乘本生心地觀經》屬於《遼小字藏》。¹¹學界認為天宮寺塔《華嚴經》是單刻本，底本出自某部大藏經。

學界分歧主要體現在應縣木塔第二種版本《華嚴經》上。閻文儒、張暢耕、畢素絹等撰文將木塔有帙號的12卷刻經定為《遼藏》¹²，後張暢耕等也認為《遼藏》有11卷¹³，而《應縣木塔遼代密藏》中依然延續了12卷的觀點，即4個編號《華嚴經》全都視為《遼藏》。

羅炤先生對12卷本《遼藏》提出異譯，認為第6號《稱讚大乘功德經》和第5號《妙法蓮華經》雖有帙號，但其版式與其他10卷不同，不應是《契丹藏》，應

⁸ 圖片為河北省圖書館李彥麗提供，特此感謝。

⁹ 羅炤：《〈契丹藏〉的幾個問題》，《文物》1992年第11期。

¹⁰ 李富華、何梅：《漢文佛教大藏經研究》，北京：宗教文化出版社，2003年，第131、142頁。

¹¹ 方廣錫：《遼藏版本及〈遼小字藏〉存本》，《文獻》2015年，第2期。

¹² 閻文儒等：《山西應縣佛宮寺釋迦塔發現的〈契丹藏〉和遼代刻經》，《文物》1982年第6期。

¹³ 張暢耕、畢素絹：《論遼朝大藏經的雕印》，《中國歷史博物館館刊》1986年第9期。

為單刻經。¹⁴他把應縣木塔 10 卷《遼藏》分為兩種，即《應縣木塔遼代密藏》所列第 1、7、8、9、10、11、12 號為一種版本，共 7 卷，包括東晉佛陀跋陀羅譯《華嚴經》；而第 2、3、4 號《花嚴經》為另一種版本。¹⁵羅先生還推測第二種版本要晚於第一種版本，屬於另一本《契丹藏》或是復刻《契丹藏》的單刻本。¹⁶李富華、何梅好像沒顧及羅先生的觀點，依然將應縣木塔 12 卷本有帙號的佛經全部視為《遼藏》¹⁷。

日本學者竺沙雅章也對木塔有帙號的 12 卷佛經作了區分，分為 4 類，即一類為第 1、7、9 號，第二類為第 8、10 號；第三類為第 11、12 號，第四類為 2、3、4、5、6 號。他認為屬於《遼藏》的只有 7 卷，第四類也就是第 2、3、4 號《華嚴經》、第 5 號《妙法蓮華經》和第 6 號《稱讚大乘功德經》不是《遼藏》。¹⁸竺沙雅章與羅炤先生的 10 卷觀點有差異，羅先生認為木塔第二種版本《華嚴經》是《遼藏》，竺沙雅章認為非《遼藏》，還認為「至今沒有發現宋代有 15 字的藏經，因此無法確定它是哪種藏經的零本。這 3 卷《華嚴經》經文間均標有朱點，他們並非收藏在某寺的經藏中，而是供個人讀誦或學習用的經卷，這 3 卷很難被視為《契丹藏》」。¹⁹因資料缺乏，竺沙雅章的結論比較謹慎，認為第二種版本《華嚴經》或是某部藏經的零本或是據藏經刊刻的單刻經。

方廣錫先生贊同竺沙雅章的觀點，將 7 卷《遼藏》定名為《遼大字藏》，認為它們是《遼大字藏》的標準經本，即每版 27 行，每行 17 字。²⁰方先生指出「木塔第二種版本《華嚴經》符合大藏經本的基本特徵，而與《遼大字藏》完全不類，絕不可能屬於《遼大字藏》，它們屬於新藏經的可能性非常小，而是零刻單本的可能性很大」。²¹方先生鑒於木塔第二種版本《華嚴經》與木塔遼代其他刻經、豐潤天宮寺塔的版式有著明顯的差異，還提出第三種《遼藏》的設想。他把《華嚴經》與韓國中央研究院藏書閣的高麗刻本《藥師琉璃光如來本願功德經》進行比較考證，但

¹⁴ 羅炤：《〈契丹藏〉的雕印年代》，《中國歷史博物館館刊》1983 年第 5 期。

¹⁵ 羅炤：《〈契丹藏〉的雕印年代》，《中國歷史博物館館刊》1983 年第 5 期。

¹⁶ 羅炤：《有關〈契丹藏〉的幾個問題》，《文物》1992 年第 11 期。

¹⁷ 李富華、何梅：《漢文佛教大藏經研究》，北京：宗教文化出版社，2003 年，第 129 頁。

¹⁸ 〔日〕竺沙雅章：《新出資料よりみた辽代の佛教》，《禪學研究》第 72 號，京都：花園大學禪學研究會，1994 年，第 9-10 頁，並在此感謝趙新玲說明搜集此資料。

¹⁹ 〔日〕竺沙雅章：《新出資料よりみた辽代の佛教》，《禪學研究》第 72 號，京都：花園大學禪學研究會，1994 年，第 11 頁。

²⁰ 方廣錫：《〈遼大字藏〉的定名與存本》，劉東主編：《中國學術》（總 18 輯），北京：商務印書館，2005 年。

²¹ 方廣錫：《〈遼大字藏〉的定名與存本》，劉東主編：《中國學術》（總 18 輯），北京：商務印書館，2005 年。

最終確認它們不是同一部藏經的單刻本。²²方先生的研究方法為我們繼續探討宋遼夏時期遺存的文獻提供了很好思路。

二、遼夏遺存《華嚴經》之關聯

方先生認為木塔第二種版本《華嚴經》比較特殊，歷代寫經大藏、刻經大藏，從未見過……確實沒有任何一點線索……除非將來真的發現遼宋所刻 28 行，行 15 字的大藏經，否則我們不能認為木塔第二種版本《華嚴經》是大藏經本。²³無獨有偶，黑水城文獻中保存一件漢文《華嚴經》(TK-88)，與木塔第二種版本《華嚴經》一致。西夏與宋遼鼎立而存，國祚 2 個世紀，佛教興盛，黑水城遺存佛教文獻為進一步探討遼刻經和遼夏關係提供了重要材料。

(一) 與木塔第二種版本裝幀相同《華嚴經》

應縣木塔第二種版本《華嚴經》與宋藏經版本不同，與黑水城文獻收錄的一件殘經正好相同。俄藏黑水城漢文本《華嚴經》(TK-88)為西夏刻本，卷軸裝，潢楮紙，裂成 2 段，有佚文，第 1 段高 29.5，長 131.5，第 2 段高 29.5，長 480，共 12 紙，紙幅 53.5，版框高 24.2，天頭 3.6，地腳 1.6，每紙 28 行，行 15 字，上下雙欄，(圖 3)，每紙第 2 行右側偏上刻小字經名「行願經二」，隔 28 行「行願經三」，以此類推，一直到「行願經十四」，以「十四」計用紙序書，也就是版片號，無帙號，有尾題「大延壽寺演妙大德沙門守瓊散施此經功德。大安十年(1083，惠宗秉常在位)八月 日流通」。²⁴

可知，木塔第二種版本《華嚴經》(圖 2)與黑水城《華嚴經》(TK-88)(圖 3)的裝幀、紙張、行數、字數、框高、欄線等完全一致，西夏刻本的潢楮紙也就是遼代應縣木塔的硬黃紙，因為紙張入潢後成為硬黃紙。我們可確認黑水城本與木塔第二種版本《華嚴經》所據的底本是相同的。西夏廣泛輸入周邊政權文化和佛經，從宋遼傳入很多經典，宋版沒有 15 字佛經，《華嚴經》(TK-88)所據底本應是從遼傳入的。

二者不同之處是木塔為唐實叉難陀譯本，有帙號，每版開頭依次標注經名卷次、版片序號、帙號；而黑水城是唐般若譯本，每版開頭也依次標注經名、版片號，

²² 參見方廣錫：《第三種遼藏探幽》，《世界宗教研究》2015 年第 3 期。

²³ 方廣錫：《第三種遼藏探幽》，《世界宗教研究》2015 年第 3 期。

²⁴ 俄羅斯科學院聖彼得堡分所、中國社科院民族所等編：《俄藏黑水城文獻》第 2 冊，上海：上海古籍出版社，1996 年，第 318-325 頁。

無帙號。黑水城本《華嚴經》字體與木塔本不同，說明黑水城本是據傳入漢文本重新雕板的寺院刻本。



應縣木塔存《華嚴經》卷 26 之一（圖 2）



俄藏黑水城漢文 TK-88（圖 3）

黑水城與應縣木塔《華嚴經》比較（應縣木塔採用方先生的資料）：

序號	出土地	經名	框高	紙寬	行數	字數	帙號	欄線	裝幀	紙張
1	木塔	華嚴卷24	23.5	30.5	28	15	愛	上下雙欄	刻本 卷軸裝	硬黃紙
2	木塔	華嚴卷26	23	30.2	28	15	愛	上下雙欄	刻本 卷軸裝	硬黃紙
3	木塔	華嚴卷51	23.6	29.7	28	15	首	上下雙欄	刻本 卷軸裝	硬黃紙
4	黑水城 TK-88	華嚴卷40	24.2	29.5	28	15	無帙號	上下雙欄	刻本 卷軸裝	潢楮紙

既然黑水城保存的是般若譯 40《華嚴經》，那遼是否雕印般若譯《華嚴經》呢？學界認為《房山石經》是依據遼藏經鑿刻的，因《房山石經》中帶千字文帙號的遼代刻經與應縣木塔《遼藏》一致，李富華先生還比較《石經簡目》和《續一切音義》，確定《房山石經》沒有刻《新華嚴經》（40 卷本），但「它的帙號位置卻保留下來，帙號被空在那裡，不僅有力地說明《遼藏》刻了 40 卷《新華嚴經》，而進而證明《房山石經》沒有改變《遼藏》的原貌」，²⁵按李先生的描述，《遼藏》曾雕刻般若譯《華嚴經》，帙號應為「戎、羌、遐、邇」，與之前 60 卷《華嚴經》（帙號「坐、朝、問、道、垂、拱」）和 80 卷《華嚴經》（帙號「平、章、愛、育、黎、首、臣、伏」）正好相接。遼代雕印般若譯《華嚴經》沒有保存下來，而相同版式的私刻本卻在黑水城文獻中得以保存，這也為瞭解遼刻等提供了參考。

黑水城《華嚴經》（TK-88）有尾題「大延壽寺演妙大德沙門守瓊散施此經功德。大安十年（1083，惠宗秉常在位）八月 日流通」，「大延壽寺」西夏史料無考，而《遼史》多處記載遼代皇帝幸延壽飯僧，遼聖宗統和七年（989）三月「已未，

²⁵ 李富華、何梅：《漢文佛教大藏經研究》，北京：宗教文化出版社，2003 年，第 148 頁。

幸延壽寺飯僧」，²⁶八年（990）「幸南京，戊戌，以景宗石像成，幸延壽寺飯僧」，²⁷以及遼興宗重熙元年（1032）遼興宗幸延壽、延洪二寺等，重熙十一年（1042）「己酉，以宣獻皇后忌日，上與皇太后素服，飯僧於延壽、憫忠、三學三寺」²⁸。可見，遼代延壽寺是燕京一座著名皇家寺院，佛教興盛。如果遼延壽寺是黑水城文獻中的大延壽寺，那說明《華嚴經》（TK-88）是延壽寺守瓊雕印散施的。守瓊除了雕印散施《華嚴經》外，是否還雕印其他尚需進一步考證。守瓊本沒有帙號，而中國藏黑水城出土漢文 M1.1414[F14:W13]《華嚴經》卷 13「光明覺品第九」帙號「章」，俄藏黑水城 B62 漢文《大方廣佛華嚴經》「大周新譯大方廣佛華嚴經序」，首題下有「卷第一 平」。可見黑水城漢文本《華嚴經》帙號與遼代應縣木塔所出《華嚴經》帙號一致，它們與 P.3313 號《開元目錄》則記載《新華嚴經》八帙為「平、章、愛、育、黎、首、臣、伏」相同，而與童瑋《北宋〈開寶大藏經〉雕版考釋及目錄還原》、《25 中藏經目錄對照考釋》所列《金藏》之 80 卷《華嚴經》帙號「垂、拱、平、章、愛、育、黎、首」，及《25 中藏經目錄對照考釋》所列《開寶藏》之《華嚴經》帙號「拱、平、章、愛、育、黎、首、臣」不同。

守瓊本與前述天宮寺《華嚴經》重熙十一年（1042）單刻本版、木塔第一種遼藏版不同，而與宋版藏經每紙 23 行，行 14 字版的行字數僅差一字，是否受到宋版藏經的影響？羅炤先生把《遼藏》分為兩種版本，即統和本（983-1011）、重熙-咸雍本（1032-1074）。統和本共 505 帙，編校主持人是詮明（曉），目錄為《開元釋教錄·入藏錄》，即詮明所撰《續開元釋教錄》（三卷）。重熙-咸雍本共 579 帙，編校主持人是覺苑，目錄是太保大師覺苑所撰《契丹藏》入藏錄。²⁹現存金碑《西京大華嚴寺重修薄伽藏教記》載「遼重熙間（1032-1054），複加校證，通制為五百七十九帙，則有太保太師《入藏錄》具載之，云：今此大華嚴寺，從昔已來，亦是有教典矣」。燕京天王寺文英大德志延法師撰《暘臺山清水院創造藏經記》也載：「今優婆塞南陽鄧公從貴善根生得淨行日，咸雍四年三月舍錢三十萬葺諸僧舍，又五十萬募同志印《大藏經》，凡五百七十九帙。」³⁰故此，學者認為「始自遼興宗重熙年間，至遼道宗咸雍四年（1068）已有 579 帙全遼藏印出」的觀點。³¹也就是說，在咸雍四年（1068）之前已有不同版本藏經流傳。

宋版大藏經修訂本是在宋真宗乾興元年（1022）贈予遼朝，那遼統和本早於宋版藏經傳入，而重熙-咸雍本在宋版藏經傳入之後雕印，但統和本和重熙-咸雍本《遼

²⁶（元）脫脫等撰：《遼史·聖宗本紀（三）》卷 12，北京：中華書局標點本，1974 年，第 134 頁。

²⁷（元）脫脫等撰：《遼史·聖宗本紀（四）》卷 13，北京：中華書局標點本，1974 年，第 144 頁。

²⁸（元）脫脫等撰：《遼史·興宗本紀（二）》卷 19，北京：中華書局標點本，1974 年，第 228 頁。

²⁹羅炤：《再談〈契丹藏〉的雕印年代》，《文物》1988 年第 8 期。

³⁰（清）王昶撰：《金石萃編》卷 153，影印本。

³¹羅炤：《〈契丹藏〉的雕印年代》，《中國歷史博物館館刊》1983 年第 5 期。

藏》版藏經版本我們並不清楚，而遺存宋代刻經和寫本藏經還有其他版本存在。天宮寺存《華嚴經》雕刻時間在重熙十一年（1042），黑水城重雕印本在夏大安十年（1083），延壽寺守瓊本或許就出現在宋乾興元年（1022）之後，夏大安十年（1083）之前。

（二）與木塔第二種版本裝幀不同的佛經

1. 改為上下單欄經典

黑水城西夏文《佛說阿彌陀經》《菩提勇識之業中入順》（又稱《入菩薩行》）也屬於刻本卷軸裝，行 15 字版本，只是欄線和所用紙質不同。

《阿彌陀經》存三個館冊號，紙質 8 級。館冊第 4844 號為 21×180 釐米，首殘，每行 15 字，上邊距 3 釐米，下邊距 1 釐米，b 面邊距 1 釐米，上下單欄。館冊第 4773 號為 20×65 釐米，僅存經尾，每行 15 個字。上邊距 2.5 釐米，下邊距 1.2 釐米，上下單欄。結尾處重複經題，題記漢譯為：白高國大安十一年八月八日，傳譯經典、證義及說經、律、論和尚顯布，施寫者和尚馬智慧，刻字者李什德、柳奴拏名，發願者……。館冊第 7564 號為 19.5×130 釐米，僅存經首，每行 15 個字，上邊距 3 釐米，下邊距 0.7 釐米，上下單欄。卷子僅存經首處有版畫。經題後有秉常皇帝（尊號「德成國主、福盛民正、大明皇帝嵬名」）及其母梁皇太后（尊號「天生全能、福祿法儀、國正皇太后梁氏」）御譯。³²

西夏文《佛說阿彌陀經》為同一版本，三個館冊號可以綴合，與漢文《華嚴經》（TK-88）雕印僅相差一年，也是秉常時期翻譯雕印完成，雕印西夏文時欄線發生變化。

《入菩薩行》亦存 3 個館冊號，刻本卷軸裝，行 15 字，紙質 1 級。館冊第 781 號，上部，刻本，卷子裝，27×400 釐米，首殘，每行 15 個字，上邊距 2 釐米，下邊距 1.6 釐米。結尾處重複經題。經卷在西夏時期做過修復；館冊第 788 號，中部，刻本，卷子裝，27×395 釐米，首殘，每行 15 個字，上邊距 2 釐米，下邊距 1.5 釐米。經卷僅存經首處被撕掉；館冊第 944 號，下部，刻本，卷子裝，31×1014 釐米，全文保存，每行 15 個字。上邊距 6 釐米，下邊距 3 釐米。尾題後有作者和譯者的名字：「顯怛吟哇菩薩造，傳譯證義主、講經律論國師、沙門德源奉敕所譯」。³³ 西夏文《入菩薩行》沒有雕印年代，僅有德源國師譯，皇族嵬名僧人，有譯文證義勾管、講經律論者、功德司正頭銜，他所譯經有仁孝尊號「奉天顯道光耀武宣文神

³² 漢譯文是崔紅芬據俄文、西夏文翻譯，參見 Е.И.Кычанов，*Каталог тангутских буддийских памятников*，Университет Киото.1999г. стр.354-355.

³³ 漢譯文是崔紅芬據俄文、西夏文翻譯，具體參見 Е.И.Кычанов，*Каталог тангутских буддийских памятников*，Университет Киото.1999г. стр.494.

謀睿智制義去邪悖睦懿恭皇帝」。可見，德緣（源）是仁孝時期或之前一位高僧，他可能在乾順時就參與譯經活動，繼續沿用秉常時期的裝幀版本。

西夏文《阿彌陀經》《入菩提行》為上下單欄，與漢文《華嚴經》（TK-88）上下雙欄不同，而與方先生提及的韓國藏《藥師經》的欄線相同，《藥師經》有千字文帙號「鞠」，從該經版片號的形態判斷，它是部底本源自遼藏的另刻單經。³⁴韓國藏《藥師經》有帙號，為遼天祚帝乾統二年（1102）壬午歲高麗國大興王寺奉宣雕造，說明行 15 字版也曾傳入高麗³⁵。西夏文《阿彌陀經》《入菩提行》無帙號，《阿彌陀經》雕印年代為大安十一年、遼大康十年（1084），而《入菩薩行》的雕印應在仁孝時期。可見，行 15 字版佛經往東傳入高麗，往西傳入西夏，高麗雕印本保留帙號，西夏文則為私刻本。

木塔本、韓國本行 15 字佛經皆有帙號，而上述黑水城本皆未有帙號，那傳入西夏底本是否有帙號呢？中國藏黑水城文獻有一件漢文 F14：W13《華嚴經》卷 13「光明覺品第九」（圖 4），實叉難陀譯，僅存一葉，刻本，蝴蝶裝？上下雙欄，右側單欄，無法判斷每紙的行數，整行 15 字，經題下有帙號「章」，經題前下面有雙行小字「大夏圓寂寺，賀家新施經」。這是西夏寺院新雕印單刻本，它與木塔第二種版本《華嚴經》帙號相同，字數相同，裝幀不同。可以說遼代有帙號的《華嚴經》也傳入西夏，F14：W13 延續遼藏經的特點，在裝幀上發生了變化。



中國藏黑水城漢文《華嚴經》卷 13 殘葉（圖 4）

黑水城漢文《華嚴經》（F14：W13）皆有帙號，其帙號與遼宋漢文本帙號相同，而西夏文《華嚴經》使用二套帙號，與漢文藏經截然不同。西夏文第一套用經名帙號法，1-10 卷、𑖀𑖄𑖅𑖆（大），11-20 卷、𑖀𑖄𑖅𑖆（方），21-30 卷、𑖀𑖄𑖅𑖆（廣），31-40 卷、𑖀𑖄𑖅𑖆（佛），41-50 卷、𑖀𑖄𑖅𑖆（華），51-60 卷、𑖀𑖄𑖅𑖆（嚴），61-70 卷、𑖀𑖄𑖅𑖆（經），71-80 卷、𑖀𑖄𑖅𑖆（典），譯為「大方廣佛華嚴經典」。第二套出處還不得而知，1-10 卷、𑖀𑖄𑖅𑖆（了、悟、明、達、通），11-20 卷、𑖀𑖄𑖅𑖆（資），21-30 卷、𑖀𑖄𑖅𑖆（生、產），31-40 卷、𑖀𑖄𑖅𑖆（鐵），41-50 卷、𑖀𑖄𑖅𑖆（生），51-60 卷、𑖀𑖄𑖅𑖆（東、尾），61-70 卷、𑖀𑖄𑖅𑖆（江、河），71-80 卷、

³⁴ 方廣錫：《第三種遼藏探幽》，《世界宗教研究》2015 年第 3 期。

³⁵ 根據方先生《〈遼大字藏〉的定名與存在》的考證，高麗還有小字遼本藏經的存在。

幌（月、山），可譯為「明資產鐵生東河山」。³⁶可見，西夏文《華嚴經》吸收漢藏經帙號表示的同時，也形成了自己的特色。

2. 改為刻本經折裝的《華嚴經》

除了上述提及與木塔第二種版本相同《華嚴經》（TK-88）和欄線改為單欄的《阿彌陀經》《入菩薩行》外，及至西夏仁孝、純祐和金朝時，行 15 字《華嚴經》《普賢行願品》大量存在，裝幀演變為刻本經折裝，上下單欄。分幾種情況：

其一《普賢行願品》（TK-98）等，未染麻紙，每折 6 行，行 15 字，TK-98 為天慶三年（1196），經文句末有各種尾花和數字，相當於版片號。結尾處有羅皇太后施經發願文。

其二《普賢行願品》（TK-99、100）未染麻紙，每折 6 行，行 15 字，句末有各種尾花和數位，尾題接《除一切業障如來陀羅尼咒》，有羅皇太后施經發願文，內容與 TK98 相同，天慶三年（1196）。TK-99 經題下有「行一」，每隔 5 折葉有「行二」，以此類推一直到「行十二」，尾題後有「太原崇福寺沙門澄觀校勘詳定譯」，下接《華嚴感通靈應傳記》，僅印施題記缺。

其三《普賢行願品》（TK-73、258）潢楮紙，每折 5 行，行 15 字等。

這些編號《普賢行願品》從刻本卷軸裝的演變為刻本經折裝，大多屬於西夏仁孝皇后羅氏為紀念仁孝去世三周年私刻印佛經，雕印數量大，紙質不同，也有尾花和版片號或行號，字數上延續前朝，而裝幀改為經折裝。夏天慶三年（1196）時，宋版《崇寧藏》譯經雕印完成，刻本經折裝的版本廣為流傳，為西夏吸收使用。

除《華嚴經》外，黑水城漢文《阿彌陀經》（TK-109、111）、《金剛經》（TK-115、124、125、126、127、179）、《佛說金輪佛頂大威德熾盛光如來陀羅尼》（TK-129）、《佛說業報經》《佛說無常經》《大佛頂白傘蓋心咒》（TK-137）、《佛說三十五佛名經》（TK-140、DX.1336）、《仁王護國經》（TK-141）、《夾頌心經》（TK-158、159）和《密教儀軌》（TK-163）等為刻本經折裝，或每折 5、6、7 行，行 15 字。西夏文《佛說佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》《金剛般若波羅蜜經》《仁王護國般若波羅蜜多經》《佛說聖佛母般若波羅蜜多心經》《妙法蓮花經》《大寶積經》《佛說阿彌陀經》《大般涅槃經》《現在賢劫千佛名經》《金光明最勝王經》《佛說父母恩重經》《十一面神咒心經》《大方廣佛華嚴經》《華嚴經普賢行願品》等或刻本經折裝，每折 5 或 6 或 7 行，行 15；或寫本經折裝，每折 5 或 6 行，行 15 字；或刻本蝴蝶裝，每半葉 6 或 7 或 8 行，行 15 字。其中的《華嚴經》《大寶積經》《佛說長阿含

³⁶ 文志勇：《西夏文〈華嚴經〉帙號考》，杜建錄主編《西夏學》（第 19 輯），蘭州：甘肅人民出版社，2019 年，第 273 頁。

經》《大般若波羅蜜多經》《金光明最勝王經》《大般涅槃經》《佛說佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》有帙號，它們也是秉常和其母梁氏時翻譯成西夏文的。行 15 字的漢、夏版本在西夏秉常時期大量出現流行是很有趣的現象。

總之，黑水城文獻中涉及行 15 字版本的佛經有十餘部，有與木塔第二種《華嚴經》版本完全一致的《華嚴經》(TK-88，卷 40)；有刻本卷軸裝不變，欄線改為單欄且用紙不同的《阿彌陀經》《入菩薩行》等；還有裝幀發生變化，有帙號或無帙號的《華嚴經》(F14：W13)，刻本經折裝漢、夏本《華嚴經普賢行願品》等十餘部佛經，及金刻本經折裝，行 15 字《華嚴經》。此外，韓國藏《藥師經》刻本卷軸裝，行 15 字，帙號屬於《遼藏》體系等。黑水城、應縣木塔、豐潤天宮寺塔、韓國等地保存如此之多的行 15 字佛經，有《華嚴經》《普賢行願品》和其他經典。如果說它們是單刻本好像也不合適，那我們可認為遼某個寺院曾雕印行 15 字版藏經，它沒有獨立經目體系，在版本上吸收了宋版藏經的一些特點，這也驗證了羅炤先生推測的木塔第二種版本《華嚴經》要晚於第一種遼藏經的觀點。

三、遼宋夏文化的交流互動

(一) 黑水城其他版本《華嚴經》

除了行 15 字版本外，黑水城文獻中其他版本《華嚴經》或《普賢行願品》也多有存在。《普賢行願品》(TK-61、62、63、63A、64、66、69、71、161、162) 西夏刻本，經折裝，未染麻紙或潢麻紙或未染楮紙，每折 6 行，行 18 字，上下雙欄，有太原崇福寺沙門澄觀校勘詳定譯，下接《華嚴感通靈應傳記》，印施題記「大夏乾祐二十年歲次己酉三月十五日(1189.4.2，仁宗在位)，正宮皇后羅氏謹施」，經文首行下有「行一」，每隔 5 折面有「行二」，表示版片號。TK-65、67、68、160 為西夏刻本，經折裝，潢楮紙，版框高 23.2，每紙 6 行，行 18 字，上下雙欄，有太原崇福寺沙門澄觀校勘詳定譯，下接《華嚴感通靈應傳記》，經文首行下有「行一」，每隔 5 折面有「行二」，表示版片號，尾題佚。TK-72 為西夏刻本，經折裝，白麻紙，版框高 22.5，每折 5 行，行 15-17 字，上下單欄，經末有雙行小字「京市周家□□僧，雕字人王善慧」，下接《華嚴感通靈應傳記》，大夏天盛辛巳年(1161，仁宗在位)施。TK-146、147 為西夏刻本，經折裝，未染麻紙，版框高 14.8，每折 5 行，行 14 字，上下單欄。TK-256 為西夏刻本，經折裝，未染麻紙，版框高 11，每折 4 行，行 11 字，上下單欄等。還有《華嚴經梵行品》(TK-185) 宋刻本，經折裝，白麻紙，版框高 11.9，每折 4 行，行 9 字，上下單欄，辛未³⁷太原王簡施。《華嚴經梵行品》(TK-246、255) 金刻本，經折裝，未染麻紙，版框高 14.5，每折

³⁷ 辛未年或仁宗天聖九年(1031)或哲宗元祐六年(1091)。

5 行，行 9-10 字，上下單欄淨信弟子李。可知，不論是西夏刻本還是宋金刻本，它們皆沒有帙號，屬於寺院刻本或私刻本。西夏刻本主要集中在仁孝時期，由羅皇后在天盛年辛巳年（1161）、乾祐二十年（1189）雕印散施。

西夏文《華嚴經》也有其他裝幀，存 140 多個館冊號，為寫本經折裝、刻本蝴蝶裝，它們每折（半頁）6 或 7 行，行 16、17、18、19、20、21、22、16-17、17-18、18-20、18-21、17-20、17-21、17-22、19-20、19-21、19-27、20-21、20-24、21-22、22-25 字；寫本貝葉裝，每頁 30 行，每行 14 字，或每頁 22 行，每行 13 字。³⁸ 據殘存題記判斷，它們雖有帙號，並非全是入藏經典，有私刻單本或私抄本存在。

總之，黑水城遺存《華嚴經》《普賢行願品》裝幀版本豐富多樣，有入藏本也有私刻本。它們或延續唐朝風格，或繼承宋代版式，或有遼代刻經特點等，學界所認為的漢文大藏經三種體系在黑水城文獻中都有遺存，這充分反映了西夏對宋遼，乃至前朝佛教文化的廣泛吸收繼承與發展。

（二）宋遼夏文化的互動

西夏、遼、宋為三足鼎立分裂時期，也是不同民族文化大融合時期。在宋、遼、夏關係中，李華瑞先生認為「契丹給宋造成的亡國威脅遠大於西夏，而西夏給宋造成的國防壓力則遠甚與契丹……宋一些有識之士對如何處理與遼、夏關係的態度有很大不同，對遼主張以德懷遠，維持和平局面的觀點占主流，而對西夏則有主戰、主和之爭，甚至以武力制服西夏的論調在北宋中後期占一定上風」。³⁹ 在相互制約又互為利益的三角關係中，除了維持政治平衡和軍事較量外，經濟、文化的交往也是必不可少，尤其在陸路交往方面。西夏據河西，控荒漠，地理位置極為重要，夏與遼、夏與宋關係的好惡直接影響著遼、宋與西域的交往；在東來西往的文化交往中，西夏也成為東來西往文化交流的中轉站。這一時期不僅形成了遼、宋、西夏文化交流圈，也出現了以宋、遼、西夏為大中心的陸路和海路文化交流圈。在不同政權的交往中，佛教和佛教文獻在很大程度上起著媒介和潤滑劑作用。

官方佛教文獻的交流首當其衝是《開寶藏》（971-983），它是中國歷史上第一部官刻卷軸裝大藏經，也是影響很廣的大藏經。自《開寶藏》刷印流通後的百余年間，宋還有三次重要的校勘修訂，陸續增入《開元釋教錄》遺漏未編、貞元入藏錄所載典籍及宋咸平、天禧、熙寧年間新譯經論，形成了三個不同版本。宋真宗時官方藏經外傳，乾興元年（1022）《開寶藏》天禧修訂本贈予遼朝，宋天禧三年（1019）

³⁸ 原文為俄語，涉及到佛經、題記有西夏文，本文中使用的漢文是崔紅芬、文志勇翻譯成漢文的，見 E.И.Кычанов, *Каталог тангутских буддийских памятников*, Университет Киото.1999г. стр.301-317.

³⁹ 李華瑞：《宋夏關係史》，石家莊：河北人民出版社，1998 年，第 354 頁。

「十一月東女真國入貢，乞賜大藏經，詔給與之。」⁴⁰宋版藏經先後傳入女真國和遼國，對其他應產生一定影響。宋真宗曾說：戎羯之人，崇尚釋教，亦中國之利，可給糧，聽其請。⁴¹宋以正統自居，樂意將佛經施給周邊政權，希望以文化的輸出達到「使夷不亂華」的目的，以佛教文化教化周邊民族。宋在彰顯其國富民強、快快大國風度的同時，自然也促進了不同民族文化交流與相互影響。

宋版藏經不僅傳入遼、高麗，也傳入西夏。從宋仁宗天聖九年（1031）夏德明到宋神宗熙寧六年，夏天賜禮盛國慶四年（1073）秉常皇帝的四十余年間，西夏先後六次向宋獻馬請賜佛經，並修建承天寺塔貯存佛經，以此底本翻譯成西夏文。⁴²宋版藏經傳入西夏的時間比傳入遼、女真的時間要晚，西夏向宋請賜了《開寶藏》修訂版、宋新譯經和譯經人員等，近 30 部宋新譯傳入西夏，其中不同裝幀的《佛說大乘聖無量壽決定光明王如來陀羅尼經》等在應縣木塔、豐潤天宮寺塔和黑水城都有保存。宋實行譯經的審查制度，宋譯《頻那夜迦經》因宣揚「葷血之祀」「厭祖之詞」，宋真宗不得入藏，可西夏文《頻那夜迦經》卻保存下來。這說明宋夏遼既有官方的文化交流，也存在廣泛的民間、僧人的文化交往。

西夏據漢文佛經翻譯成西夏文，有官方設立的譯場，也有寺院譯經。私人或寺院譯經在黑水城文獻題記中多有記載，不一一羅列。而官方的譯經從元昊創制文字開始，到乾順民安（1090-1097）初年，完成了西夏文三百六十二帙，八百十二部，三千五百七十九卷，仁孝皇帝參照南經、北經校勘西夏譯經，國圖藏元刊西夏文《過去莊嚴劫千佛名經》發願文記載，「戊寅（1038-1048）年中，國師白法信及後治平年（1087-1090）臣智光等先後三十二人為首依令番譯。民安（1090-1097）初年，五十三年國內先後大小三乘、半滿法⁴³皆有盛傳，已成三百六十二帙，八百十二部，三千五百七十九卷。後護城帝詔依南北經重校，使國內茂盛，慧提照世，法雨普潤天下」。史金波先生認為「南經指宋《開寶藏》，北經指遼朝《契丹藏》」。⁴⁴可見，西夏譯經、校經參照了不同版本藏經。

至於遼刻經何時、以何管道傳入西夏沒有記載，是否有完整的《遼藏》傳入也未有記載。從史料分析，遼刻經傳入西夏與夏遼三次聯姻有密切關係，也與夏永為遼藩輔有關。遼統和四年（986）遼同意把義成公主嫁於繼遷。遼景福二年（1032）元昊繼夏國主，再次娶遼興平公主。遼乾統五年（1105）遼以族女南仙封成安公主，

⁴⁰（宋）志磐：《佛祖統紀》卷 44，《大正藏》第 49 冊，第 2035 號，第 406 頁上欄 23。

⁴¹（宋）李燾撰：《續資治通鑑長編》卷 72「大中祥符二年條」，北京：中華書局，2004 年，第 1643 頁。

⁴² 崔紅芬：《西夏河西佛教研究》，北京：民族出版社，2010 年，第 193-194 頁。

⁴³ 半滿法指小乘、大乘佛法。

⁴⁴ 史金波：《西夏佛教史略》，銀川：寧夏人民出版社，1988 年，第 83 頁。

下嫁夏國王李乾順。在百餘年的時間，夏遼三次聯姻，建立遼夏聯盟，西夏接受遼的冊封，從一定程度上密切了遼夏雙方文化交往。

乾順與遼聯姻在遼晚期，遼社會動蕩戰亂不止，且乾順民安（1090-1097）初年西夏文大藏經已翻譯完成，再結合黑水城漢文《華嚴經》（TK-88）的雕印時間是夏大安十年（1083）等情況，我們可以認為遼刻行 15 字藏經在元昊、諒祚時就已傳入西夏。

這與遼刻經的傳播也是一致的，現藏於河北涿州咸雍四年（1068）刊《新贖大藏經建立香幢記》記載了咸雍二年（1066）免稅贖經。⁴⁵從遼慶州白塔（在內蒙古巴林右旗）發現的佛經年代看，以燕京為中心雕印的佛經，早在遼聖宗開泰年間（1012-1021）已傳入慶州一帶。慶州白塔是遼興宗母親所建釋迦佛舍利塔，佛塔始建於重熙十六年（1047）二月十五日，建成於重熙十八年（1049）六月十五日，並在年內完成法舍利的裝藏。1988 年維修佛塔時發現刻本卷軸裝《華嚴經》（1 卷）有「取則于燕京聖壽寺藏，開泰二年（1013）六月一日，請處士樊承遵放法華座主藏院內起於雕版，開泰五年（1016）雕畢，六年（1017）印刷，法華座主弟子惟德述新雕小字法華經記」。《佛形像中安置發舍利記》（小字版）其二卷有「燕京憫忠寺抄主無礙大師門人□志淵依燕本雕印散施，開泰十年（1021）上京福先寺」⁴⁶。這說明遼聖宗開泰年（1012-1021）以來燕京雕印完成的佛經逐漸傳至遼慶州、應縣、天宮寺等地，各地寺院也不斷重新雕印，再次外傳。

遼景福二年（1032）遼夏再次聯姻，夏福聖承道三年（1055），諒祚與其母承天寺，迎請回鶻僧人居之，從事講經弘法活動。沒藏氏與諒祚時臨聽焉。⁴⁷可以說，元昊、諒祚時期有宋版藏經和遼刻藏經都傳入西夏。夏拱化五年（1067）冬，諒祚「遣使進貢回鶻僧、金佛、《梵覺經》」，⁴⁸夏天儀治平元年（1087），崇宗乾順即位，第二年遼封乾順為夏國主，天祐民安六年（1095）乾順「進貝多葉佛經」。⁴⁹西夏先後兩次給遼進獻回鶻僧、譯經也是雙方文化交流密切的體現。西夏初期的國師白法信和安全國師白智光即是回鶻高僧，國圖藏西夏文《現在賢劫千佛名經》之「譯經圖」展示了秉常譯經的盛況，譯經場的譯主則是回鶻僧白智光。回鶻佛教興盛，回鶻僧至西夏從事譯經，白智光參與諒祚、秉常時期的譯經，譯經完畢，為了答謝遼代賜經，向遼進獻回鶻僧、佛像、佛經等。乾順民安初年（1090-1097）西夏文

⁴⁵ 楊衛東：《與〈契丹藏〉有關的一件石刻——讀遼咸雍四年刊〈新贖大藏經建立香幢記〉》，《文物春秋》2007年第3期。

⁴⁶ 參見德新等：《內蒙古巴林右旗慶州白塔發現遼代佛教文物》，《文物》1994年第12期。

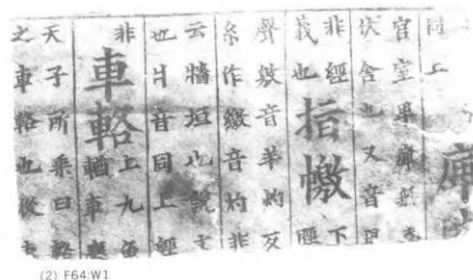
⁴⁷ （明）胡汝礪編，陳明猷校勘：《嘉靖寧夏新志》，卷2，第152-153頁。龔世俊等校證：《西夏書事校證》，卷19，第226頁。

⁴⁸ （元）脫脫等撰：《遼史·道宗本紀（二）》卷22，北京：中華書局標點本，1974年，第267頁。

⁴⁹ （元）脫脫等撰：《遼史·道宗本紀（六）》卷26，北京：中華書局標點本，1974年，第308頁。

大藏經基本反映完成，在民安六年（1095）夏再次向遼進獻佛經，順便向遼告知譯經的情況等。

遼夏除官方交往外，遼藏經和刻經還通過聯姻、僧人交往、中轉貿易和邊境部落的叛降等管道傳入西夏。黑水城文獻中還保存遼五臺山僧人道殿《顯密圓通成佛心要集》（TK-270 刻本經折裝，每折 6 行，行 13 字）⁵⁰，遼法悟《釋摩訶衍論贊玄疏》（TK-79、80，清寧八年（1062）完成並作序，線訂冊頁裝，買半頁 7-8 行，行 15-21 字，每半頁 8 行，行 19-22 字），遼希麟的《續一切經音義》（F64：W1）（圖 5）⁵¹和通理恒策《通理大師立志銘性海解脫三制律》（TK-134，宋刻本蝴蝶裝，每半頁 7 行，行 14 字）、《究竟一乘圓明心義》（館冊第 2848 號，刻本蝴蝶裝，每半頁 7 行，行 18 字）和圓通法師的《鏡》（館冊第 2548 號，刻本蝴蝶裝，每半頁 7 行，行 15 字）等也傳入西夏，或保存漢文本，或被翻譯成西夏文。遼代僧人的著作能及時傳入西夏並保留在黑水城文獻中，說明雙方關係密切和交流的頻繁。遼宋代刻經傳入西夏、高麗，也經西夏傳入吐魯番地區，在柏孜克裡克石窟發現了多件遼代刻經。⁵²



中國藏黑水城漢文《續一切經音義》殘葉（圖 5）

黑水城文獻各類裝幀皆有保存，佛經用紙複雜，漢文有潢楮紙、潢麻紙、白麻紙、未染麻紙等，西夏文佛經的用紙更加複雜，俄已故學者捷連吉耶夫-卡坦斯基通過技術檢測將西夏紙分為八個等級，一級紙質地最好，八級紙使用最廣，不同質地紙張規格也不一樣。⁵³西夏紙張缺乏，很多紙張依賴從宋、遼、金進口，紙張規格也決定了寺院刻經的裝幀版本，西夏雕印佛經既保存了原傳入漢文版本的裝幀，

⁵⁰ 崔紅芬：《西夏漢傳密教文獻研究》，北京：社會科學出版社，2015 年，第 267 頁。

⁵¹ 刊佈者定名為辭書，見李逸友：《黑城出土文書》（漢文文書卷），北京：科學出版社，1991 年，第 202 頁，以及後面所附圖版第 47。

⁵² 武海龍等：《吐魯番博物館所藏〈契丹藏〉佛經殘片考釋》，《西域研究》2019 年第 4 期。〔日〕松井太撰，鞏彥芬譯：《契丹與回鶻的關係》，《河西學院學報》2018 年第 3 期。李際寧：《敦煌莫高窟北區 B53 窟除土漢文〈華嚴經〉版本考》，見《佛教大藏經研究論稿》，北京：宗教文化出版社，2007 年，第 34-42 頁。

⁵³ Е.И.Кычанов, *Каталог тангутских буддийских памятников*, Университет Киото.1999г. стр.2.

也有受《崇甯藏》版式影響而改變的裝幀。西夏不僅從宋、遼接受佛經，而且還把西夏文佛經進獻遼國，遠傳西域回鶻王國，在柏孜克裡克石窟發現 4 件西夏文佛經，3 件藏於吐魯番博物館，⁵⁴1 件藏於德國柏林民俗博物館，編號 T.M.190。⁵⁵

宋夏遼文化融攝發展的局面對後世也產生了很多影響，遼、北宋滅亡，金朝在遼宋文化的基礎上，繼續發展佛教，雕印佛經，金仿《開寶藏》復雕了《金藏》，金刻藏經和私刻經皆傳入西夏⁵⁶、西域⁵⁷等處，這也成為我們瞭解宋、西夏、金等民族文化交往的珍貴資料。

綜上所述，作為大乘佛教的重要經典《華嚴經》在遼應縣木塔、天宮寺塔和黑水城文獻都有保存。本文章在對遼刻《華嚴經》進行梳理和瞭解學界分歧的基礎上，將木塔《華嚴經》與黑水城相關文獻進行比較，初步確定遼寺院曾雕印過行 15 字藏經，並通過遼夏聯姻等在秉常大安十年（1083）之前傳入西夏。西夏依據傳入的宋、遼版漢文藏經重新雕印，或翻譯成西夏文後雕版印刷，但行 15 字版本對秉常朝佛經裝幀產生很大影響，黑水城文獻保存《華嚴經》《華嚴經普賢行願品》等十餘部佛經裝幀版本與木塔第二種版本相同或類似。它們的存在也見證了遼、宋、西夏間文化的交流與互動。

（為撰寫本論文，得到侯沖、伍小喆和趙新玲等先生提供資料的說明，在此表示衷心感謝）

⁵⁴ 吐魯番地區文物管理所：《伯孜克裡克千佛洞一致清理簡記》，《文物》1985 年第 8 期。

⁵⁵ 孫伯君：《德藏吐魯番所出西夏文〈郁伽長者問經〉殘片考》，《寧夏社會科學》2005 年第 5 期。

⁵⁶ 在黑水城文獻中還保存金朝刻本佛經，以及一幅「平陽姬家雕印」的「四美圖」，有提款為：「綠珠、王昭君、趙飛燕、班姬」，其頂端刻有一行大字題記「隋朝窈窕呈傾國之芳容」。還保存金刻本經折裝《普賢行願品》（TK-142），未染楮紙，每折 6 行，行 15 字，上下雙邊，施經者為安亮等；《普賢行願品》（TK-243）每折 6 行，行 15 字，白楮紙，上下單欄。金刻經折裝 80 卷《華嚴經梵行品》（TK-246、255）每折 5 行，行 9-10 字，上下單欄，淨信弟子李。金刻本經折裝《華嚴經》（TK-261），每折 9 行，行 11 字，白楮紙，下單欄。另在敦煌莫高窟北區 B53 窟也發現金刻漢文刻本經折裝《華嚴經》殘葉。

⁵⁷ 黨寶海：《吐魯番出土金藏經》，《敦煌吐魯番研究》（第 4 卷），北京：北京大學出版社，1999 年，第 103-125 頁。