

華嚴專宗學院研究所第九屆畢業論文

華嚴宗的流傳與在臺灣的發展

指導教授：陳一標教授

研究生：釋天恩

中華民國九十三年六月

華嚴宗的流傳與在臺灣的發展

釋天恩

華嚴專宗學院研究所第九屆

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

「人」這個體在浩瀚宇宙中，顯得如何地渺小；而包含在這「人」裏的「心」，卻無限大，怎麼解釋呢？說《華嚴經》這部經典，是在闡述佛教教主釋迦牟尼經過無數劫的長時間修行，在摩竭提國阿蘭若法菩提場中，夜睹明星，開悟始成正覺自內證的法門。由自己在內心覺悟到的法、原則、真理；包括了世界萬物的生命體及其所處的環境，宇宙的生成，莫不因為緣起性空。釋尊將他所證的圓滿真理，在海印三昧中一時頓演，表現出六相圓融中的總相，而眾生因根機不同，各自得到應機的差別相，各自得到相契的法門，也能朝著各自的目標去修行、證果。《華嚴經》中著名的偈頌：「若人欲了知 三世一切佛 應觀法界性 一切唯心造」¹，偈頌中的「法界」是指諸佛和眾生本有的清淨心，就是最好的寫證。

吾人生在華藏世界中的第十三層娑婆世界，以苦聞名；苦是眾生不愛的，相對的樂是眾生所追求的，因此要離苦得樂，如何做呢？就是要修行。釋尊能以人的身修行，人的心證悟，而我們不能嗎？由心如何證悟呢？首先要發心，發出自覺覺人的菩提心，學習依循釋尊自證的法門——《華嚴經》的教理，信解行證按步就班地從最基本的十信、十住、十行、十迴向、十地乃至等覺、妙覺等五十二個階位身體力行。以文殊的大智，導普賢的大行，不住生死，不住涅槃，不離眾生，才是華嚴行者。立志成為華嚴的行者，則欲窺此宗派的成立背景，經典、思想、人物、法脈流傳及發展狀況，這些範圍構成了此篇論文報告的內容。茲將研本篇論文的研究目的列條如次：

- 一、探求華嚴宗的主要經典《華嚴經》的傳譯過程、經典組織架構、經題意涵。
- 二、六十華嚴被譯出之前，華嚴經的研究變遷過程。
- 三、華嚴宗派成立的背景，華嚴思想如何形成與開展。
- 四、代表華嚴宗派的祖師，其間之傳承、思想特色。
- 五、華嚴宗在中國各個朝代流傳情形。
- 六、民國初年華嚴宗發展情形，政府播遷臺灣後華嚴宗如何在臺重建。
- 七、華嚴宗的願景。

¹ 〈昇夜摩天宮〉《大方廣佛華嚴經》卷十九，《大正藏》第十卷，頁一〇二中至下。

第二節 研究方法範圍、相關文獻、論文架構

本論文研究方法採取文獻及人物分析研究法，研究範圍以《華嚴經探玄記》、《華嚴遊心法界記》、《大華嚴策略》、《開元釋教錄》、《出三藏記集》、《大方廣佛華嚴經》、《洛陽伽藍記》、《華嚴經傳記》、《六十華嚴》、《八十華嚴》、《續高僧傳》、《高僧傳》、《辯正論》、《佛祖歷代通載》、《諸經集要》、《集沙門不應拜等事》、《禪源諸詮集都序》、《大方廣佛華嚴經隨疏演義疏》等為素材。本論文包含緒論與結論一共分為六章，今略述一下各章的架構分述如次：

第一章 「緒論」，主要介紹本篇論文研究的動機與目的、研究方法範圍、所依據文獻及論文架構；華嚴宗的名稱及代表意義，以及《華嚴經》的經題大意、結構、傳譯種類等等。

第二章 「《華嚴經》研究之變遷與發展」，探討初期中國學者對於《華嚴經》的研究是如何變遷與發展，由於他們研究的基礎，而奠立華嚴思想的先驅，在華嚴教學上亦有一番建樹。

第三章 「華嚴思想的形成與展開」，探討華嚴宗的成立過程，亦從信解行證四大步驟而來，藉由讀誦、書寫經典而產生信仰，接著有人因修華嚴而迭有瑞應出現，信眾咸而信服。地方上舉行齋會，修普賢齋，屬於共修會的性質。繼而推察華嚴宗法脈的傳承情形，包含傳承者的生平事蹟、思想特色及其著作；以及華嚴宗之後在各朝代流行的概況。

第四章 「中國近代史上華嚴宗的發展」，華嚴宗在近代中國如何在佛教改革的潮流中變革，佛教中人如何推動，有中興華嚴者、有創辦大學者的艱辛歷程。後因大陸山河變色，國民政府到臺灣後，華嚴宗的重建情形。

第五章 「華嚴宗在臺灣發展的時事及人物詳考」，查訪臺灣的「華嚴蓮社」推展弘揚華嚴宗教義的五十年回顧詳細情形，及其日後的願景。

第六章 「結論」，華嚴經教的果法門為何？萬法啟於法界圓融，追根究底存於吾人的「心」，華嚴宗從成立至今，隨順因緣地於環境及人物的造就下，有今日一方的成就；在新世紀的初期，要如何維持及更上一著發揚，亦需隨順因緣；然相信唯有願力與發心，才能繼續此一事業。

第三節 華嚴宗的名稱及代表意義

華嚴宗為我國佛教宗派十三宗²之一支，係依據《大方廣佛華嚴經》此部經典的名稱立名。是釋迦牟尼佛於成道第二七日，在菩提樹下為文殊師利暨普賢等

² 中國佛教宗派之產生，約於隋唐時代，有十三宗之說。所謂十三宗，即：毘曇、成實、律、三

上位菩薩所宣說的自己內證法門。藉由此部經典，說明法界緣起、事事無礙的教旨，此宗亦稱為圓明具德宗、法界宗、賢首教、賢首宗。基本上攝取北方發達的地論宗及攝論宗的學說，以及接受初唐玄奘所傳的唯識佛教的刺激，並經古德的宣揚，成立了「華嚴宗」，在大乘教學中，佔著重要地位。

首先《華嚴經》成立於印度，共有上、中、下三種，上本的《華嚴經》集合了三千大千世界遍滿宇宙的無限數量偈頌所構成；中本的《華嚴經》有四十九萬八千八百偈頌及一千二百品經文；下本的《華嚴經》則由十萬偈，三十八品經文構成。此三種版本，上本與中本都在海裏龍宮，不在地上；唯有下本的《華嚴經》被弘揚到地上的世界。下本的《華嚴經》又分為三：其一為東晉的佛陀跋陀羅（三五九～四二九），翻譯三萬六千偈頌，構成六十華嚴，一般稱為晉經，舊經；其二為唐朝的實叉難陀（六五二～四七〇）譯出四萬五千偈頌，稱為八十華嚴的唐經，又稱為新經；其三為般若三藏譯出〈入法界品〉的四十華嚴，稱為貞元經。據此，除了現見的《華嚴經》外，應還有上本及中本。另外，上本的《華嚴經》又稱為《大不思議解脫經》，所謂大不思議的意思是人類所不能及，斷絕人類思維之意。因為《華嚴經》是由人的智慧經過修行昇華轉變成佛智時寫成的經典，佛智在空間上具備了宇宙的廣大，在時間上則包攝了無限的時間；而《華嚴經》正是大宇宙中的一切微塵，浩瀚的宇宙即是《華嚴經》。³

一、略釋《華嚴經》經題

《華嚴經》是《大方廣佛華嚴經》的簡稱，亦為華嚴宗的根本經典。《大方廣佛華嚴經》這七個字的經題，包含此一經的要義。《華嚴經探玄記》有載：「大以包含為義，方以軌範為功，廣則體極而周，佛乃果覺圓滿，華譬開敷萬行，嚴喻識並本體，經則貫穿縫綴。」⁴又《華嚴遊心法界記》記載：「華者菩薩萬行……華有生實之用，行有感果之能。」⁵另在《大華嚴經策略》亦有記載：「大方廣者所證法也，佛華嚴者能證人也。大以體性包含，方廣乃業用周遍，佛謂果圓覺滿，華喻萬行披敷，嚴乃飾法成人，經乃貫穿常法，一經體用盡大方廣，五周因果皆佛華嚴。」⁶綜合以上經典記載內容，「大方廣」三個字是詮釋客觀世界的所知，「佛」是主觀心靈的能知，「華嚴」二個字是形容心靈觀照世界所得到的境界，「經」則是將這些所知相，能知的心，所得的境，藉語言文字表顯出來。

另外，有關「華嚴」這個語詞，其原語叫做什麼，有什麼意義呢？在「大方廣佛華嚴經」當中，「大方廣」三個字也有套用在其他的大乘經典上，所以此部

論、涅槃、地論、攝論、淨土、禪、天台、華嚴、法相、密宗等，參閱《佛光大辭典》第四冊，頁三一五四。

³ 見鎌田茂雄著《華嚴の思想》，頁二三。

⁴ 法藏著，《華嚴經探玄記》，《大正藏》第三十五卷，頁一〇七中。

⁵ 法藏著，《華嚴遊心法界記》，《大正藏》第四十五卷，頁六四六中。

⁶ 澄觀著，《大華嚴策略》，《大正藏》第三十六卷，頁七〇一下。

經一般而言，均稱為《華嚴》經，其實應該為《佛華嚴》。此「佛華嚴」一語，從藏文翻譯的原題及在至元錄見到的原題來看，它應該是buddha-avataj saka。但是從法藏的《探玄記》卷一記載，「華嚴」之稱梵語為「健拏驪訶」⁷，及澄觀的《大方廣佛華嚴經疏》卷三載，梵本名為《摩訶毘佛略勃陀健拏驪訶修多羅》，意為《大方廣佛雜華嚴飾經》⁸；另梵文〈入法界品〉的標題為Gandavyuha，其跋文的意思，在說明從一個叫做聖Gandavyuha大法門所得，屬於恭敬善財童子所參訪善知識行為的一部分，大乘經寶之王即名為聖Gandavyuha；易言之Gandavyuha是大《華嚴經》的總名，同時也是〈入法界品〉的別名；又在《大乘集菩薩學論》中從《華嚴經》所引用的皆由Gandavyuha之名構成；基於這幾點說法，推測華嚴的原語非為Avataj saka，而應為Gandavyuha。⁹

以上是日本學者渡邊海旭的結論，荻原博士也認為與其將「華嚴」定為avataj saka，毋寧將其定為gandavyuha。只是稍微有點不明確的是ganda的語義有諸多不同的解法。中村元博士接受渡邊的說法，而鈴木大拙博士則主張「華嚴」的原語好像是Gandavyuha，不過avataj saka也具有同樣的意思，如果將Avataj saka解為大《華嚴經》，而將Gandavyuha解為〈入法界品〉，或許可避免混亂。¹⁰

然而，前面說此經的名稱明確講，非「華嚴」而是「佛華嚴」，因此「華嚴」的原語是avataj saka或gandavyuha，變成要探究「佛華嚴」其原語為buddhavataj saka，抑或為buddhagandavyuha？這麼一來結論趨向明朗化，複合語buddhavataj saka，不僅見於西藏的翻譯及至元錄的經題上，且見於此經及其他諸經當中，而buddhagandavyuha的遣詞用語，除了在澄觀的《大方廣佛華嚴經疏》用漢字表現的一個例子以外，在任何經典都未見這樣的用法。所以推論「佛華嚴」正確的原語為buddhavataj saka。¹¹

亦即此部大經以絢爛的方式來表現佛陀證悟的境界，名為buddhavataj saka，或又可稱為Gandavyuha（而非Buddhagandavyuha）。這是從先前曾提到〈入法界品〉跋文最初的部分，藏文翻譯為「sans rgyas phal po che(=Buddhavatamsaka)，屬於菩薩藏spon po bkod pa(=Gandavyuha)的大法門中……」所得知的。中國譯經者雖將Buddhavataj saka翻為「佛華嚴」，然對其同義異名的Gandavyuha，卻未使用另外一個名稱，因此如法藏的《探玄記》說：「華嚴」是從Gandavyuha而來。但是同義語是buddhavataj saka和gandavyuha，而非avataj saka和gandavyuha，亦非

⁷ 《探玄記》，《大正藏》第三十五卷，頁一二一上。

⁸ 《華嚴經疏》，《大正藏》第三十五卷，頁五二四中。

⁹ 見櫻部建著，《佛教語の研究》，頁八八至八九。

¹⁰ 見櫻部建著，《佛教語の研究》，頁八九。

¹¹ 見櫻部建著，《佛教語の研究》，頁八九至九〇。

Buddhavataj saka和Buddhagandavyuha。法藏承接「華嚴」為Gandavyuha，然澄觀將「佛華嚴」認為是Buddhagandavyuha一定有所誤解。¹²

另外，buddhavataj saka一語，是在大乘經典之前的吠陀文學及佛傳文學中，經常出現於敘述釋迦尼於舍衛城展現神通時的用語。而且有關其神變的說話，亦出現在巴利文獻，對初期的佛教者好像非常流行的樣子。這種神變的故事與buddhavataj saka，在北傳的吠陀及佛傳文學，很難分離而結合的事實，亦透顯出此複合語本來的意思，同時或許也在表示《華嚴經》為何命名為Buddhavataj saka，以及究竟什麼才是《華嚴經》所講的主題。¹³

二、《華嚴經》的結構

《華嚴經》雖有四十華嚴、六十華嚴、八十華嚴三種之別，但以唐譯新經，即八十華嚴較為完整。四十華嚴只是其他兩本的最後一品經文即〈入法界品〉。澄觀清涼國師為其著疏鈔釋義，將全經分為七處、九會、五周¹⁴、四分¹⁵的組織架構，茲依《華嚴經疏鈔》的科分方法，說明全經組織概況，以會次來分，簡述每一會的會場地點、放光種類、入何種三昧，會主為誰，經文品名及其旨趣如下¹⁶：

¹² 見櫻部建著，《佛教語の研究》，頁九〇。

¹³ 見櫻部建著，《佛教語の研究》，頁九〇至九一。

¹⁴ 又作華嚴五周因果。據華嚴經疏卷三、卷四將華嚴一經（八十華嚴）所詮之義理，分為五周之因果，即：（一）所信因果，謂於華嚴第一會菩提場宣說如來依正之果報法門，是為一周。自第一卷至第十一卷，共六品，前五品彰顯遮那之果德，後一品闡明佛之本因，以其令人生信心而樂受，故稱所信因果。（二）差別因果，又作修正因果、生解因果。謂於第二會普光明殿至第七會重會於普光明殿，宣說十信、十住、十行、十回向、十地，等覺之差別因果之法門，是為一周。自十二卷至四十八卷，共二十九品，前二十六品辯五十一位之差別之因，後三品明佛之三德差別之果報，故稱差別因果。（三）平等因果，又作修顯因果、出現因果。謂於第七重會普光明殿中，宣說平等因果，是為一周。自第四十九卷至第五十二卷，共二品，前普賢行品辯普賢平等之圓因，後如來出現品明遮那平等之滿果，因果融攝，平等不二，故稱平等因果。（四）成行因果，又作出世因果。謂於第八會重會於普光明殿中，宣說成行因果，遠離世間法，是為一周。自第五十三卷至第五十九卷，共一品，初明五位之因行，後示八相成佛之大用果相，故稱成行因果。（五）證入因果，謂於第九會逝多林中，宣說證入法界妙門，是為一周。自第六十卷至第八十卷，共一品，初明佛果自在之大用，後顯菩薩起用之修因，因果二門俱時證入，故稱證入因果。

以上之五周因果總歸於第五證入因果，即從最初所信因果以至第四成行因果，是欲令行者深信遮那之果德，詳解六位之因果，乃至依此而實踐修行，總此而為證入法界之唯一途徑。參閱《佛光大辭典》第二冊，頁一一〇六。

¹⁵ 大藏聖教法寶標目將新譯華嚴經九會說法分為四分，即：（一）舉果勸樂生信分，略稱信分，即第一會中舉揚如來依正二報殊勝之果，以勸勵當機者生起欣樂、淨信之心，故稱信分。（二）修因契果生解分，略稱解分，即第二會至第七會以進修十信、十住、十行、十回向、十地、十定等六位之圓因，契證十身之妙果，令聞者生勝解，故稱解分。（三）託法進修成行分，略稱行分，謂與會大眾既對前七會生起勝解，即於第八會攝解成行，隨舉一行而六位頓修，故稱行分。（四）依人證入成德分，略稱證分，即於第九會中諸行既已圓滿具足，則隨事而顯理；亦即善財童子歷參善知識，隨其所見所聞而無不證入，故稱證分。參閱《佛光大辭典》第六冊，頁五二四二。

¹⁶ 見釋賢度著，《華嚴學講義》，頁四十至四四。

第一會：毘盧遮那佛初次集會於摩竭陀國阿蘭若法菩提場中，放眉間光及齒光，入毘盧遮那藏身三昧，以普賢菩薩為會主，為四十二位法身大士說佛果依正二報莊嚴境界，計有〈世主妙嚴品〉、〈如來現相品〉、〈普賢三昧品〉、〈世界成就品〉、〈華藏世界品〉、〈毘盧遮那品〉等六品十一卷經文，暢演如來依正因法及果報境界，令眾生由欣慕而生信，是四分中之第一「舉果勸樂生信分」，於五周中屬「所信因果周」。

第二會：會場在普光明殿，毘盧遮那世尊放兩足輪光，以文殊師利菩薩為會主，說「十信法門」，計有〈如來名號品〉、〈四聖諦品〉、〈光明覺品〉、〈菩薩問明品〉、〈淨行品〉及〈賢首品〉等六品四卷經文：前三品表顯所信之果法，後三品則正說十信法的解行力用。

第三會：會場於忉利天宮，毘盧遮那世尊放兩足指光，以法慧菩薩為會主，入無量方便三昧，說「十住法門」，計有〈昇須彌山頂品〉、〈須彌頂上偈讚品〉、〈十住品〉、〈梵行品〉、〈初發心功德品〉、〈明法品〉等六品三卷經文。此會在說明十信滿心，入十住位，初發心時，便成正覺。

第四會：會場於夜摩天宮，毘盧遮那世尊放兩足趺光，以功德林菩薩為會主，入菩薩善思惟三昧，說「十行法門」，計有〈昇夜摩天宮品〉、〈夜摩天宮偈讚品〉、〈十行品〉、〈十無盡藏品〉等四品三卷經文。說十住已圓，續說行法，中賢十行位的德行，皆依佛智而顯發出來。

第五會：會場於兜率天宮、毘盧遮那世尊放兩膝輪光，以金剛幢菩薩為會主，入菩薩智光三昧，說「十迴向法門」，計有〈昇兜率天宮品〉、〈兜率宮中偈讚品〉、〈十迴向品〉等三品十二卷經文。行德已完備，自利功圓，進位迴向，兼以利他；上賢十迴向，智德增勝，三處迴向，而無障礙。大悲普覆，故迴向眾生；上求大智，故迴向菩提；入理雙寂，故迴向實際。

第六會：會場於他化自在天宮，毘盧遮那世尊放眉間毫相光，以金剛藏菩薩為會主，入菩薩智慧光明三昧，說「十地法門」，此會只有「十地品」一品，有六卷經文。前面十住、十行、十迴向三賢位進修位滿，解、行、願三德業已周圓，如今進入十地，要證真如智，漸漸增修，如大地生成及荷載萬物。

第七會：會場重回普光明殿，毘盧遮那世尊作會主，放眉間光及口光，入剎那際三昧，說「等妙覺法門」，有十一品十三卷經文。其中從〈十定品〉、〈十通品〉、〈十忍品〉、〈阿僧祇品〉、〈如來壽量品〉及〈諸菩薩住處品〉等六品經文：在說等覺法，十地既以滿心，即將成等正覺，故立等覺之名。自〈佛不思議法品〉、〈如來十身相海品〉至〈如來隨好光明功德品〉三品經文，為說妙覺之法。上來等覺義周圓，自然進階妙覺果海，以上於四分中屬於第二分的「修因契果生解分」，於五周因果中為「差別因果周」。從〈如來名號品〉至〈諸菩薩住處品〉等

二十六卷經文明差別因，從〈佛不思議法品〉下三品經文表差別果。接下來的「平等因果周」的二品經文，其一〈普賢行品〉表平等因，其二之〈如來出現品〉二卷經文表平等果。

第八會：會場仍在普光明殿，以普賢菩薩為會主，入佛華嚴三昧，說「二千行門」，只有〈離世間品〉一品，但有七卷經文。表示前面的差別因果與平等因果已得勝解，今則依解起行，雖處世間，而無染著，二千行門一齊頓修，故稱為離世間品。以上四分中屬於第三分的「託法進修成行分」，於五周中屬於「成行因果周」。

第九會：會場於逝多林，以如來善友為會主，放眉間白毫相光，說「果法界法門」，僅〈入法界品〉一品，然經文有二十一卷。此會如來入師子頻申三昧，顯示果法界法，讓善財童子示範，歷位進修，漸證法界。在四分中屬第四的「依人證入成德分」，在五周中則為「證入因果周」。

以上闡述了《華嚴經》中的九場集會情形，這九場集會在七個處所進行，其中在普光明殿集會了三次，其他分別於菩提場、忉利天宮、夜摩天宮、兜率天宮、他化自在天、逝多林給孤獨園等六處，合前面之普光明殿總計為七處，所以稱為七處九會。

三、《華嚴經》的傳譯

（一）六十華嚴

關於《華嚴經》的傳譯，全部譯出有二部：一為東晉佛陀跋陀羅所譯的六十卷本，三十四品，名《大方廣佛華嚴經》，簡稱「晉譯本」。在《出三藏記集序》卷第九記載：

華嚴經胡本十萬偈，昔道人支法領從于闐得此三萬六千偈。以晉義熙十四年歲次鶉火三月十日，於揚州司空謝石所立道場寺，請天竺禪師佛度跋陀羅，手執梵文，譯胡為晉，沙門釋法業親從筆受，時吳郡內史孟顗、右衛將軍褚叔度為檀越，至元熙二年六月十日出訖，凡再校胡本，至大宋永初二年辛丑之十二月二十八日校畢。¹⁷

由引文中得知，《華嚴經》原有十萬偈，由道人支法領取得三萬六千偈。支法領係廬山慧遠門下，於東晉孝武帝太元十七年（三九二）與法淨等共遊西域求法，至于闐國得取來《華嚴經》及四分律梵本，其中所取得的《華嚴經》，於義熙十四年（四一八），由佛陀跋陀羅於揚州譯出，即今之舊譯六十華嚴。又於《出三藏記集》卷十四佛大跋陀傳第四亦有記載譯者的情形如下：

¹⁷ 《出三藏記集序》卷九，《大正藏》第五十五卷，頁六一上。

佛大跋陀齊言佛賢，北天竺人也……先是支法領於于闐國所得華嚴經胡本三萬六千偈，未有宣譯，到義熙十四年，吳邵內史孟顗、右衛軍褚叔度即請佛賢為譯匠，乃手執梵文，共沙門慧嚴等百有餘人，詮定文旨會通華戎（梵），妙得經體，故道場寺有華嚴堂焉。¹⁸

由以上兩段引文得知晉譯的《華嚴經》有三萬六千偈，是支法領自于闐取回，譯者為佛陀跋陀羅，翻譯年間從東晉安帝義熙十四年（四一八）至恭帝元熙二年（四二〇）。此譯本被認為保存古來的形態，為東亞各國熟悉的經典。此《六十華嚴》有三十四品經，可大分四個部分¹⁹

第一部分：以普賢菩薩為主角，分佈經品如下：

- 第一品〈世間淨眼品〉
- 第二品〈盧舍那品〉
- 第二三品〈十明品〉
- 第二四品〈十忍品〉
- 第二九品〈如來相海品〉
- 第三一品〈普賢菩薩行品〉
- 第三二品〈寶王如來性起品〉
- 第三三品〈離世間品〉

第二部分：以文殊菩薩為主角，分佈的經品為第三的〈如來名號品〉至第八〈賢首菩薩品〉，這幾品經據日本渡邊照宏推測原來可能是獨立的經典。

第三部分：以其他的菩薩為主角的經品是從第九的〈佛昇須彌頂品〉到第二十二的〈十地品〉、第二十五的〈心王菩薩問阿僧祇品〉到第二十八的〈佛不思議法品〉及第三十〈佛小相光明功德品〉。

第四部分：普賢菩薩與文殊師利菩薩一起出現者為最後一品經〈入法界品〉，這品經原本是獨立的經典。

正如日本學者渡邊照宏推測有些可能是獨立經典，因為這麼龐大的經典不太可能是在一個時間著作出來的。在這三十四品經中，〈十地品〉與〈入法界品〉被認為最早成立，理由在於這兩品經其實是獨立經典；而且現今仍然流通。〈十地品〉原獨立經典名稱有三，依序為西晉竺法護（一九七）翻譯的《漸備一切智德經》五卷；二為秦鳩摩羅什（四〇二至四一二）所譯的《十住經》；三為唐尸羅達磨（七七四）所譯的《十地經》。而〈入法界品〉的獨立經典亦有三種：一

¹⁸ 《出三藏記集》卷第十四，《大正藏》第五十五卷，頁一〇三至一〇四上。

¹⁹ 見渡邊照宏著，《佛教經典常談》，頁一五一至一五三。

為西晉聖賢譯《佛說羅摩迦經》；二為唐日照三藏譯之《大方廣佛華嚴經入法界品》一卷；三為唐般若三藏譯之《大方廣佛華嚴經》四十卷。²⁰

六十華嚴註疏，計有隋朝慧遠著之《華嚴經疏》七卷，智儼著《華嚴經搜玄分齊通智軌》五卷、《華嚴經孔目章》四卷，以及法藏著《探玄記》二十卷等。

（二）八十華嚴

次為唐朝實叉難陀所譯八十卷《華嚴經》，分三十九品，亦名《大方廣佛華嚴經》，簡稱「唐譯本」。有關其譯經情形，在《開元釋教錄》卷九記載：

沙門實叉難陀，唐云喜學，于闐國人，智度弘曠利物為心，善大小乘兼異學論。天后明揚佛日敬重大乘，以華嚴舊經處會未備，遠聞于闐有斯梵本，發使求訪，並請譯人實叉與經同臻帝闕；以天后證聖元年乙未，於東都大內大遍空寺譯華嚴經。天后親臨法座煥發序文，自運仙毫首題名品，南印度沙門菩提流志、沙門義淨同宣梵本，後付沙門法藏等，於佛授記寺譯，至聖曆二年己亥功畢。²¹

由引文中得知，此為唐朝所譯的梵本，也是從于闐國求訪得手，翻譯者為實叉難陀，與經一起來到唐朝，譯經時間為武則天證聖元年（六九五）至聖曆二年（六九九）年。引文中尚提到因為「舊經處會未備」，所指的是晉譯六十華嚴，只有七處八會，三十四品。從澄觀所著之《大方廣佛華嚴經》卷三記載亦可明白看到舊經有不足之處如下：

于闐三藏實叉難陀，此云喜學，於東都佛授記寺再譯舊文，兼補諸闕，計益九千頌，通舊總四萬五千頌，合成唐本八十卷。²²

另八十華嚴之註疏，計有慧苑著《略疏刊定記》十五卷、神秀著《華嚴經疏》三十卷、澄觀著《華嚴經疏》六十卷、復菴著《華嚴綸貫》一卷，及明朝的德清著《華嚴經綱要》八十卷等。

（三）四十華嚴

另外的一個翻譯版本為四十華嚴，罽賓國般若三藏於唐德宗貞元十二年（七九六）於長安崇福寺翻譯，澄觀及圓照、鑑虛等諸師祥定，至貞元十四年（七九八）二月譯畢。故又稱為貞元經，全稱為《大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品》，略稱為《普賢行願品》。此四十華嚴除了與新舊兩譯的〈入法界品〉大同小異，然其文中有添加普賢菩薩的十大願王，及重頌普賢願王清淨偈。本經

²⁰ 見中村元著，《華嚴經思想史の意義》，頁八四至八五。

²¹ 《開元釋教錄》卷第九，《大正藏》第五十五卷，頁五六六上。

²² 澄觀著，《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》第三十五卷，頁五二四上。

的註疏計有：澄觀著《華嚴經別行疏》十卷、仲希著《華嚴經別行疏》二卷、淨原著《華嚴經普賢行願修證儀》一卷等。（華嚴經三種譯本比較表如附件二）。

第二章 《華嚴經》研究之變遷發展

有關《六十華嚴》被翻譯以前，對於《華嚴經》的變遷狀況，並無確切記載：惟不論現存資料多麼匱乏，以西元四百年為分水嶺來看，注釋《華嚴經》者有沙門僧衛為「十住」做了註解。²³然此「十住」，具體來說，不能確定相當於漢譯《華嚴經》的何品經文。但於西元五世紀初，鳩摩羅什到長安後，他本身非常重視《華嚴經》，因此而帶動了研究華嚴經類的氣勢。譬如，由佛陀耶舍口誦，鳩摩羅什譯出《十住毘婆沙論》十六卷，後又自己譯出《十住論》十卷。²⁴另在鳩摩羅什門下有一位道融法師，以研究《十地義疏》著稱。²⁵隨著這樣的研究，迄譯出《十地經論》之前，有不絕如縷的研究者，因為在《高僧傳》明載研究《十地經》的學者，就有曇遷（三八四至四八二）、僧慧（四〇八至四八六）、曇斌（四〇九至四七五左右）、慧亮（四一三至四七五左右）、弘充（四一二至四八三左右）、僧鍾（四三〇至四八九）、寶亮（四四四至五〇九）、法安（四五四至四九八）等多人。然而雖有如此多人，卻無有記載他們研究成果的記錄。²⁶

另自東晉佛陀跋陀羅在建業（今南京市南）譯出《六十華嚴》後，沙門曇斌等數百人承教，華嚴研究即由此濫觴。²⁷其時慧嚴、慧觀均參加翻譯工作，二人為鳩摩羅什弟子，慧觀判華嚴為頓教。後求那跋陀羅來廣州，北上建業，隨劉宋的譙王義宣至荊州，在新寺宣講《華嚴經》；又在稍後北方的禪學家玄暢²⁸至江南，有謂「初，華嚴大部，文旨浩博，終古以來，未有宣釋。暢乃竭思研尋，提章此句，傳講迄今，暢其始也。從以上的求那跋陀羅及玄暢的事蹟，在劉宋時代對《華嚴經》的關心有逐漸升高的態勢。另北齊文宣王抄《華嚴》大部為十五卷，設華嚴齋，並作《華嚴齋記》記其法會盛況，可見當時確實重視此經。但自東晉至北齊（約於西元三一七至五七七年），及達於梁朝，《華嚴經》的研究，並不普廣。南方固然少有研究華嚴者，同時北方對此經尤其罕聞。惟《華嚴傳》記載沙門靈辨²⁹頂戴此經入五臺山，於北魏熙平元年（五一六）始造《華嚴經論》，至神龜三年（五二〇）功畢，成一百卷。又靈辯在融覺寺示寂，此寺沙門曇無最曾在此講《華嚴經》，如《洛陽伽藍記》卷四所載：「融覺寺，清河文獻王懌所立

²³ 《高僧傳》卷五，《大正藏》第五十卷，頁三五六上。

²⁴ 《華嚴經傳記》卷一，《大正藏》第五十卷，頁一五六中。

²⁵ 《高僧傳》卷六，《大正藏》第五十卷，頁三六三中。

²⁶ 見木村清孝著，《中國華嚴思想史》頁三五至三七。

²⁷ 《華嚴經傳記》卷二，《大正藏》第五十一卷，頁一五八上至中。

²⁸ 《出三藏記集》卷十一，《大正藏》第五十五卷，頁七八有提到此人著訶梨跋摩傳序第八。

²⁹ 《華嚴經傳記》卷一，《大正藏》第五十一卷，頁一五七中至下。

也……，比丘曇無最善於禪學，講涅槃花嚴。」³⁰其弟子智炬通華嚴，講經五十餘遍，有疏十卷。³¹此距六十華嚴譯成（四一八至四二〇）至此約百年，北方研究華嚴者幾無記載，南方稍多，然比起成實、涅槃實際上較為衰微。但在此後，南北研究華嚴大盛，逮至唐初，遂有本宗之成立。³²

第一節 北方的研究發展

北方《華嚴經》的研究發展，歸功於地論學家，南方則有賴三論學者。先說北方的地論學者，在北魏永平四年（五一—）於洛陽譯出世親所著的《十地經論》十二卷³³，其中承受翻譯者勒摩提教導的慧光³⁴，即著名的光統律師，形成地論南道派，急速地發展對《華嚴經》的研究。其實勒那摩提³⁵本身承北魏宣武帝之命，時常宣講《華嚴經》，據《續高僧傳》卷一記載其人常在天上講《華嚴經》，致使其弟子相繼辭世，因此勒那摩提可謂是研究華嚴的大家，是以慧光一續有研究華嚴者，當不稀奇。事實上慧光（四六八至五三七）對《華嚴經》亦有著疏，其門下弟子亦多有建樹。³⁶

首先如僧範（四七六至五五五），著有《華嚴疏》五卷，據《華嚴經傳記》卷二載，其於鄴下現義寺宣講《華嚴經》〈十地品〉第六地現前地時，忽有一雁飛入殿堂，正對法座聽法，僧範講畢時雁始飛離；其後尚有雀及鴨前來聽經聞法的事蹟。³⁷

次如慧順（四八七至五五八？），年二十五投慧光出家，講《十地經》、《地持論》、《華嚴經》及《維摩經》，亦著疏。³⁸

再如道憑（四八八至五五九），聽聞慧光宣揚戒律投其門下，就學十年後，辭別慧光廣弘佛法，講《十地經論》、《涅槃經》、《四分律》等皆不需講稿，時人有「憑師法相上公，文句一代希寶，斯言信矣！」之評語。³⁹

³⁰ 《洛陽伽藍記》卷四，《大正藏》第五十一卷，頁一〇一七中。

³¹ 《華嚴經傳記》卷二，《大正藏》第五十一卷，頁一五八下。

³² 湯用彤著，《隋唐及五代佛教史》頁一九七至一九八。

³³ 《十地經論》卷一，《大正藏》第二十六卷，頁一二三中。

³⁴ 《續高僧傳》卷二十一，《大正藏》第五十卷，頁六〇七中至六〇八中。

³⁵ 勒那摩提《續高僧傳》卷七道寵傳，《大正藏》第五十卷，頁四八三下；《華嚴經傳記》卷二，《大正藏》第五十一卷，頁一五八下。

³⁶ 見木村清孝著，《中國華嚴思想史》頁三九。

³⁷ 僧範《華嚴經傳記》，《大正藏》第五十一卷，頁一五九中至下。

³⁸ 慧順《續高僧傳》卷八，《大正藏》第五十卷，頁四八四中。見木村清孝著，《中國華嚴思想史》頁三九。

³⁹ 道憑《續高僧傳》卷八，《大正藏》第五十卷，頁四八四中至下。見木村清孝著，《中國華嚴思想史》頁三九至四十。

又如曇衍（五〇三至五八三）⁴⁰，年二十三，投慧光出家。造《華嚴經疏》七卷，慧光命終後，將華嚴大教再興盛起來。⁴¹

最後為安廩（五〇七至五八三）⁴²，二十五歲出家，從慧光聽聞《十地經》，又研究禪學。梁太清元年（五四七）赴南地，得武帝禮遇住天安寺，宣講《華嚴經》。安廩其人成為在地論南道派中完成在南地傳播《華嚴經》的創始者。

地論南道派的第二代，產生了研究《華嚴經》卓越的巨匠，包括靈裕、靈幹及慧遠。

首談靈裕（五一八至六〇五）⁴³，幼習儒學，十五歲喪父，隱瞞母親出家，本欲投慧光學習，然當時慧光已亡，於是依道憑聽聞《十地經論》。著有《華嚴疏》及《旨歸》九卷。⁴⁴

次談靈幹（五三五至六一二），十四歲時成為曇衍的弟子，十八歲時宣講《華嚴經》及《十地經》，備受讚賞；幹志奉華嚴，常依經本，作華藏世界海觀及彌勒天宮觀；其甥靈辯亦以廣弘《華嚴經》而有名。⁴⁵

最後談慧遠（五二三至五九二），敦煌人，十三歲成為僧思禪師弟子，十六歲向湛律師學習，從法上受具足戒，在曇隱處聽聞「四分律」，嚴重抗議北周武帝廢佛行動。隋興，文帝就位，任洛州的沙門都，住淨影寺。相傳著有《華嚴疏》七卷，《大乘義章》十四卷等。⁴⁶

除此之外，北方《華嚴經》研究者尚有靈辯與慧藏。靈辯相傳完成《華嚴經論》一百卷，當其要編此書時，在神龜元年（五一八）奉命在宣光殿講《大品般若經》，之後於夏季講《華嚴經》，冬季則講《大品般若經》。慧藏（五二〇至六〇五）相傳十一歲出家，至不惑之年，隱居於于鵠山，以《華嚴經》為本宗研究佛理，撰寫《義疏》，後受北齊武成帝之召入太極殿宣講《華嚴經》⁴⁷。而靈辯的《華嚴經論》其中的一部分尚有現存，該書後面另加了一切經，因為弟子們的努力，不久即於山西省擴展開來，到七世紀末流布到長安（現在西安市），可見當

⁴⁰ 見木村清孝著，《中國華嚴思想史》頁四〇。

⁴¹ 《華嚴經傳記》卷二，《大正藏》第五十一卷，頁一五九下。見木村清孝著，《中國華嚴思想史》頁四〇。

⁴² 安廩《續高僧傳》卷七，《大正藏》第五十卷，頁四八三中至四八四上。見木村清孝著，《中國華嚴思想史》，頁四〇。

⁴³ 靈裕《續高僧傳》卷九，《大正藏》第五十卷，頁四九五中至四九八上；《華嚴經傳記》卷二，《大正藏》第五十一卷，頁一六〇上至一六一上。見木村清孝著，《中國華嚴思想史》，頁四一。

⁴⁴ 靈幹《續高僧傳》卷九，《大正藏》第五十卷，頁四九五中至四九八上；《華嚴經傳記》卷二，《大正藏》第五十一卷，頁一六一中。見木村清孝著，《中國華嚴思想史》，頁四一。

⁴⁵ 見木村清孝著，《中國華嚴思想史》，頁四一。

⁴⁶ 慧遠《續高僧傳》卷八，《大正藏》第五十卷，頁四八九下至四九二中。見木村清孝著，《中國華嚴思想史》，頁四一。

⁴⁷ 慧藏《續高僧傳》卷九，《大正藏》第五十卷，頁四九八上至中。

初這部《華嚴經論》的聲望多麼響亮；同時另一方面亦透顯出這部經論本身具有高度的思想水準。⁴⁸

第二節 南方的研究傳統

三論宗集大成者吉藏（五四九至六二三）⁴⁹在其所著之《華嚴遊意》中記載，江南的《華嚴經》講授始於攝山（江蘇省江寧縣東北）的勝法師，後由法朗⁵⁰承繼擴展《華嚴經》。經文中的「勝法師」雖不知所指何人？然藉由包括法朗的三論宗派系統，成為主要在江南地區《華嚴經》研究的傳統支撐者。⁵¹

首先鞏固三論宗興隆基礎的是僧朗（五〇〇左右）⁵²，他從法度（四三七至五〇〇）⁵³學習，據說對《華嚴經》及三論宗學的講解投下最多心力。另從僧朗門下出僧詮，其弟子有法朗、智辨、慧勇、慧布等，其中發展《華嚴經》研究者，為法朗與慧勇。⁵⁴

法朗（五〇七至五八一），二十一歲出家，於大明寺寶誌禪師受學禪法，進而向律、成實、毗曇等專門學者學習，之後，從僧詮習《華嚴經》及《大品般若經》。永定二年奉勅入京，住興皇寺講解《華嚴經》與《大品般若經》及四論，各講了二十餘遍，從其傳記推測，其對《華嚴經》的解釋頗有新的意境。⁵⁵

另慧勇（五一五至五八三）⁵⁶，初修禪，學習《成實論》、《十誦律》後，跟隨僧詮。於天嘉五年（五六四），奉陳朝文帝召請入大極殿宣講而名顯一時，在大禪眾寺住了十八載，據說宣講《華嚴經》、《涅槃經》、《大品般若經》各二十遍，四論三十五遍。之後，三論學系中《華嚴經》研究者並未絕跡。有一位從法朗、慧布學習的慧覺（五五四至六〇六）⁵⁷據說不間斷地講解《華嚴經》、《涅槃經》、《大品般若經》等二十多部的經論。

⁴⁸ 見木村清孝著，《中國華嚴思想史》，頁四三至四四。

⁴⁹ 吉藏《續高僧傳》卷十一，《大正藏》第五十卷，頁五一三下至五一五上。

⁵⁰ 法朗，《續高僧傳》卷七，《大正藏》第五十卷，頁四七七中至四七八上；《華嚴遊意》，《大正藏》第三十五卷，頁一。

⁵¹ 見木村清孝著，《中國華嚴思想史》，頁四四。

⁵² 僧朗《梁高僧傳》卷八法度傳，《大正藏》第五十卷，頁三八〇下。

⁵³ 法度《梁高僧傳》卷八，《大正藏》第五十卷，頁三八〇中至下。

⁵⁴ 見木村清孝著，《中國華嚴思想史》，頁四四。

⁵⁵ 法朗《續高僧傳》卷七，《大正藏》第五十卷，頁四七七中至四七八上。見木村清孝著，《中國華嚴思想史》，頁四五。

⁵⁶ 慧勇《續高僧傳》卷七，《大正藏》第五十卷，頁四七八上至下。見木村清孝著，《中國華嚴思想史》，頁四五。

⁵⁷ 慧覺《續高僧傳》卷十二，《大正藏》第五十卷，頁五一六上至下。見木村清孝著，《中國華嚴思想史》，頁四五。

據以上得知，從僧朗以來，江南的《華嚴經》研究係依賴三論宗派接續下來。⁵⁸

第三節 攝論師的華嚴學研究

在華嚴經研究的歷史上展開新頁者為攝論師，為何如此說呢？因為攝論師不僅在自己內部孕育新的《華嚴經》研究之道，且對成立華嚴教學上給與重大的影響。原本所謂的攝論師，是由真諦於陳朝的天嘉四年（五六三）在廣州制旨寺，以無著譯出的《攝大乘論》三卷與針對此做的《釋論》十二卷為依據所形成的派別。同時據稱真諦亦造《義疏》八卷而著名，但實際上其對《攝大乘論》情有獨鍾。惟其之傳播，受到南方三論宗及《攝大乘論》等唯識書籍本身帶有印度性格的阻擋，而無法順利推廣。然因北周的廢佛，造成許多地論學派人士陸續逃到南方，形勢也為之改變。學習地論學的人士開始熱烈研究《攝大乘論》，隨著隋朝興起，《攝大乘論》亦相繼傳到北方，於短時間內，攝論學攀達到佛教學的中心位置。⁵⁹

在此攝論師當中，可以明確地指出最初進行《華嚴經》研究者，首推曇遷（五四二至六〇七）。於二十一歲投曇靜律師出家，後受曇遵之教，隱於林慮山的淨國寺，研究《華嚴經》、《十地經》及《維摩經》等等。北周發生廢佛時奔逃至建康，入道場寺講唯識，在桂州刺史家獲得《攝大乘論》，因而透徹地理解了唯識思想。繼而隋朝興起，即返回北地旅遊，於彭城宣講《攝大乘論》及《楞伽經》、《起信論》等。據說此舉是《攝大乘論》在北方最初的傳播。隋文帝開皇七年（五八七）與慧遠、慧藏、僧休、寶鎮、洪遵等五人一同赴長安，於大興殿拜謁文帝。因此在大興善寺聚集了許多學僧開講《攝大乘論》。相傳其中著書中有《攝論疏》十卷、《亡是非論》、《楞伽經》、《起信論》等疏及《華嚴明難品玄解》等二十餘卷，然現存者只剩《亡是非論》一卷。⁶⁰

次為法常（五六七至六四五），十九歲投曇延門下修習涅槃學，後研究《攝大乘論》，是一位有名的攝論學者，其本身非常重視《涅槃經》；亦解說《華嚴經》，相傳著有法釋書。⁶¹

除此之外，隋朝時期《華嚴經》之研究與攝論學有關者，尚有一位道瑤，生卒年不詳，其人研究《攝大乘論》、《華嚴經》及《十地經》。⁶²

⁵⁸ 見木村清孝著，《中國華嚴思想史》，頁四五。

⁵⁹ 見木村清孝著，《中國華嚴思想史》，頁四六。

⁶⁰ 曇遷《續高僧傳》卷十八，《大正藏》第五十卷，頁五七一上至五七四中。見木村清孝著，《中國華嚴思想史》，頁四七。

⁶¹ 法常《續高僧傳》卷十五，《大正藏》第五十卷，頁五四〇下至五四一中。見木村清孝著，《中國華嚴思想史》，頁四八。

⁶² 道瑤《續高僧傳》卷二十六，《大正藏》第五十卷，頁六六九下。見木村清孝著，《中國華嚴思想史》，頁四八。

從以上的推察，所依據資料有限，攝論學派對於《華嚴經》的研究，不可謂盛行；另外亦無法得知曇遷與法常對《華嚴經》的理解程度。惟不可否認的一點是曇遷對六十華嚴中〈菩薩明難品〉經文的解釋大綱上，提出「十甚深義」的思想。⁶³基於此點，吾人或可推論攝論學本身不僅對華嚴教學的形成具有很大的貢獻，同時其內部也因基於研究攝論，對詮釋《華嚴經》達到某些卓越的成果。⁶⁴

綜合上述，對於《華嚴經》研究的發展與變遷當有一番概略性的理解，接下來欲探究華嚴思想的形成與展開，內容包括華嚴宗成立的社會背景、華嚴法脈傳承、華嚴宗主要的思想等等。

第三章 華嚴思想的形成與展開

第一節 華嚴宗成立的社會背景

考查華嚴宗是如何成立的，前面的章節探究過在此宗成立以前，地論宗及攝論宗都研究過華嚴，所以可說他們是華嚴思想成立的先驅，在教學上確有卓著的貢獻，然而雖有學派的傳承意味，但對於華嚴宗的開宗說明並不圓滿。只從學派的傳承，說明華嚴宗的成立是有困難的，吾人不妨從對《華嚴經》的信仰，及華嚴齋會等方面，思考華嚴宗的成立。⁶⁵

一、《華嚴經》信仰的流行

對《華嚴經》信仰的一種表現，有經典的讀誦及書寫。其中更以讀誦經典廣為人們所接受，藉著反復讀誦經典，顯現出神異，而達到展現神通力。一般民眾，無法理解難度高的佛教哲理，因為和民眾的平時生活牽不上關係，但是如果能展現各種神通的僧人，都會為人所尊敬。中國佛教各家宗派的開山祖師不乏有展現神通能力的人，例如天台宗的開山祖師慧文禪師⁶⁶，並非形成天台哲學的哲人，而是禪觀的實修者。另華嚴宗初祖杜順，亦同樣是觀行的實踐者。如此看來，一般宗派的成立，不僅要完成宗派本身的哲學思想，還要具備實踐的性質，其必要條件即要有特異宗教者開創宗派。然而針對《華嚴經》信仰的研究，必須注意支持其信仰的階層；如果信仰者只屬於僧侶階層，則其信仰只為職業僧侶的占有，而不能說是滲透於民眾的信仰。所以本篇報告欲從僧侶、民眾及當時貴族階層來

⁶³ 法藏著，《華嚴經探玄記》卷第四，《大正藏》第三十五卷，頁一七六下。

⁶⁴ 見木村清孝著，《中國華嚴思想史》，頁四八至四九。

⁶⁵ 見鎌田茂雄著，《中國華嚴思想史の研究》頁十三至十四。

⁶⁶ 慧文《佛祖統紀》卷六，《大正藏》第四十九卷，頁一七八中至一七九上。

探討。主要使用資料以法藏所著的《華嚴經傳記》為主，時間從南北朝末期至隋朝及初唐為範圍。⁶⁷

吾人推測《華嚴經》的讀誦是從北魏開始盛行，讀誦經典也是信仰行動的一種，因為讀誦經典會帶動人們的思考，隨著讀誦而漸漸開啟研究《華嚴經》。從南北朝至隋、初唐期間研究和宣講《華嚴經》者，可舉出僧範、道憑、慧順、靈裕、慧藏、智脫、靈幹、慧覺、慧蕭等，這些僧人共通點在於他們不僅專門研究華嚴，且從事研究《涅槃經》、《四分律》、《維摩經》等各家經典。另亦如前章所談的一樣，推測屬於地論宗的學者，在研究十地經論之便也研究了華嚴。在法藏所著的《華嚴經傳記》卷二記載華嚴的研究者有：法業、求那跋陀羅、勒那摩提、智炬、慧光、僧範、曇衍、靈裕、慧藏、靈幹、慧覺、法敏、慧眺、道英、道昂、靈辨、智儼。其中法業、求那跋陀羅、勒那摩提、慧光等，正是譯《華嚴經》及《十地經論》的譯者及筆受者。以上法藏將在《華嚴經傳記》中提到之人，視為華嚴專業的人，而另有業餘則如曇無最、北臺意法師、僧遠、栖霞寺僧法師、曇遵、慧順、玄暢、道憑、攝山止觀寺詮法師、法朗、慧象、安廩、洪遵、曇遷、慧遠、靜（青）淵、慧覺、吉藏、智琚、智正、慧持、慧蹟、慧璿、光覺。此專業與業餘的界線雖無法明確區分，但是總之是這些人促進了《華嚴經》的研究。⁶⁸

惟法藏以什麼做記號區分為專與兼呢？可以提出的是有瑞相出現與否。因為如果是專研《華嚴經》者，推量必有瑞相出現。《華嚴經傳記》卷二記載如僧範、靈裕講經時都有傳奇事件出現，因此當時研究華嚴者，不僅只是學問上的研究而已，且對經典保持熱烈的信仰，因為會有不可思議的瑞相。從現代的常識觀之，或會認為無科學根據，或毫無意義；但因為在古代，人們在了解宗教意識的層面上，欠缺理解現象的必要性。另外，在《大唐內典錄》卷十記載，據說北魏有一閹官劉謙之日夜讀誦《華嚴經》，居然長出鬚鬚，致使魏高祖大為驚異，特別尊崇《華嚴經》。⁶⁹諸如此類的傳奇事件，在《續高僧傳》亦迭有出現。而《華嚴經》信仰的流行，不僅限於僧職者，亦滲透到在家居士及善男信女，於《華嚴經傳記》卷四記載，有一王氏，既無戒行，又不修善，因患致死，被人引至地獄，地藏菩薩教他若能持《華嚴經》中的一句偈，能免入地獄，其句偈為：「若人欲求知，三世一切佛，應當如是觀，心造諸如來。」⁷⁰

北齊與北周那樣社會動盪不安的時代，由僧侶帶動《華嚴經》的讀誦和書寫極為盛行，然而這些人並不以國家權力為背景，亦未居僧官，多為在野人士，一

⁶⁷ 見鎌田茂雄著，《中國華嚴思想史の研究》頁十七至十九。

⁶⁸ 見鎌田茂雄著，《中國華嚴思想史の研究》頁十九至二十一。

⁶⁹ 《大唐內典錄》卷十，《大正藏》第五十五卷，頁三三九中。

⁷⁰ 《華嚴經傳記》卷四，《大正藏》第五十一卷，頁一六七上。

心求道，凝結求道的力量，產生一宗的開山祖師。藉由僧侶讀誦《華嚴經》的傳統，構成華嚴宗的成立與開展的基礎，同時在野的這項傳統，一直延伸到唐及宋。⁷¹

二、華嚴齋會的成立

所謂齋會的「齋」，本來的意思是指僧伽過午不食，僧人進食的時間在中午以前，後來轉用為供養僧侶飲食的儀式稱為「齋」或「齋會」；進而廣及供養信眾的飲食也屬於齋會的一種，稱為「無遮齋」，這種「無遮齋」據說可招感無限的福德。⁷²

如此，齋會本為布施食物的意思，後來也意味著僧俗共同的修行，而在此欲探討的華嚴齋會，主要是以修行為目的之集會，同時兼帶有無遮大會的色彩。華嚴齋或普賢齋與一般只是提供食物供養的齋會不同，在這裏或可將它視為以讀誦《華嚴經》或《法華經》為中心的共修團體。像這樣有關以修行為目的的齋會記事，從高僧傳中看到，有以讀誦《法華經》為中心的共修團體的普賢齋會。於《高僧傳》卷十二有簡明記載釋道罔，說他作普賢齋，有瑞應。⁷³闡述更詳盡者於惠祥所著之《弘贊法華傳》卷一記載：

釋道罔，扶風好濤人也，本姓馬氏，學業淳粹，……初出家，為道懿弟子，罔素誦法花，唯憑此業，元嘉二年九月，在洛陽，為人作普賢齋，於是，澡雪庭除，表裏清淨，嚴遍吉之像，肅如在之心，道俗四十許人。……後三年十二月，在白衣家，復作普賢齋……。⁷⁴

如其引文的資料可採信的話，道罔於劉宋的元嘉二年（四二五）九月，在洛陽做普賢齋，其後又有一次於在家眾的家中做普賢齋，前面一次的齋會有四十餘人參加，是一個小型的共修會，亦可推測他所做的齋會特質是以在家眾為主的共修團體。⁷⁵

之後在《高僧傳》卷七及《弘贊法華傳》卷一亦記載僧苞⁷⁶於宋永初年（四二〇至二二），啟建三七日普賢齋懺事，他與道罔為同時期之人，根據這樣的資料，推測在西元五世紀初開始已有普賢的共修會。⁷⁷而華嚴齋開始於何時呢？在法藏所著的《華嚴經傳記》卷五之雜述第十載有：

⁷¹ 見鎌田茂雄著，《中國華嚴思想史の研究》頁三一。

⁷² 見鎌田茂雄著，《中國華嚴思想史の研究》頁六九。

⁷³ 見鎌田茂雄著，《中國華嚴思想史の研究》頁四三。

⁷⁴ 《弘贊法華傳》卷一，《大正藏》第五十一卷，頁一四上。見鎌田茂雄著，《中國華嚴思想史の研究》頁四三。

⁷⁵ 見鎌田茂雄著，《中國華嚴思想史の研究》頁四三。

⁷⁶ 僧苞《弘贊法華傳》卷一，《大正藏》第五十一卷，頁一四中。《高僧傳》卷七，《大正藏》第五十卷，頁三六九中至下。

⁷⁷ 見鎌田茂雄著，《中國華嚴思想史の研究》頁四三至四四。

華嚴齋記一卷。

右竟陵文宣王撰，自齊梁以來，每多方廣齋集，皆依此修行也。今益州宏法師，亦以華嚴為志，勸其士俗，清信等或五十人或六十人，同為福祉，人各誦華嚴一卷，以同經部，每十五日，一家設齋，嚴道場高座，供主昇座，餘徒復位，各誦其經畢而方散，斯亦齋集之流也。⁷⁸

查引文中的文宣王撰寫《華嚴齋記》一卷，「自齊梁以來」，所謂的「齊梁」，應為南北朝時期的南齊和梁，約在西元五世紀末左右，稍晚於普賢齋。而其所謂的「方廣齋」應為華嚴齋，此處了解到以益州宏法師為中心的齋會，有在俗信眾五、六十人組織而成，以讀誦《華嚴經》為主，於每月十五，設齋，這樣的組織，於近結社，法藏指出是齋集之類，可見由此引文知悉益州宏法師的集會是一種齋會的系統。⁷⁹

順便探討「方廣齋」是否為華嚴齋的別名呢？⁸⁰在《華嚴經傳記》卷三記載的慧眺傳如下：

釋慧眺，姓莊氏，少出家以小乘為業，馳譽江漢。承象王哲公在龍泉講三論，心生不忍曰：三論明空，講者著空，言訖舌出三尺，鼻眼兩耳竝皆流血。七日不語，有伏法師，聞之曰：汝大癡也，一言毀經，罪過五逆，可信大乘方得免耳。乃令懺悔，舌還故入。便舉往哲所，唯聽大乘。哲之云：亡為建七處八會方廣齋，百日既滿，即往香山神足寺，足不踰閭。常習大乘，四時每講華嚴經，用陳懺謝。貞觀十一年四月，在松林坐禪，見有三人形服都雅，請受菩薩戒，受訖白曰：禪師大利根，若不改心信大乘者，千佛出世，猶在地獄，房此重厲，涕血交流，大哭還寺。在講者房前，宛轉鳴咽不得能言，以水灑醒。乃更大哭，繞佛懺悔，用此為常，又勤化士俗，造華嚴大品等名一百部，至十三年三月，佛前禮懺，安然坐化，因此而終，春秋八十餘矣。終後七日，林樹白色，過此方復焉。斯亦知過能改，誠可喜也。寺去城五十里，從受歸戒七千餘人，填赴山河，為建大齋，於墓所三十法師，各開一，用津靈造。⁸¹

依據此資料顯示，慧眺於唐太宗貞觀十三年（六三九）八十多歲歿，與華嚴初祖杜順（五五七至六四〇）是同年代的人。他啟建「七處八會」的方廣齋（六十華嚴是七處八會），所以可推測他有設立一個讀誦《華嚴經》的信仰團體。又從引文中得知，他將入滅時，在他的墓所有三十位僧人各自讀誦一品經，並設大齋。與慧眺並列在《華嚴經傳記》卷三中者尚有慧覺傳，及法敏傳，皆記載有啟建法會，推量他們也有舉行方廣齋會。其中慧覺傳中記載他被請至高陽，久任《華嚴

⁷⁸ 《華嚴經傳記》卷五，《大正藏》第五十一卷，頁一七二上至中。

⁷⁹ 見鎌田茂雄著，《中國華嚴思想史の研究》頁四五至四六。

⁸⁰ 見鎌田茂雄著，《中國華嚴思想史の研究》頁四六。

⁸¹ 《華嚴經傳記》卷三，《大正藏》第五十一卷，頁一六二中至下。見鎌田茂雄著，《中國華嚴思想史の研究》頁四六。

經》講匠，舉行法會盛況空前，所建講堂可容納千人之大。⁸²在法敏傳中亦載他宣講《華嚴經》時，四方義學沙門八百餘人，僧千二百人，尼三百，士俗集會，不可復記，被稱為「法慶之嘉會」。⁸³以上的慧覺及法敏，主要是講經的法會，非以在家眾為中心的齋會，惟仍然有在家眾參與其中。⁸⁴

華嚴齋會之流行，亦可謂促進華嚴宗成立的一種社會層面的基礎。無庸置疑地，由法藏集大成的華嚴教學，與在這些齋會受到信仰的經典，雖大異其趣，但是對於華嚴宗的成立，這些以在家眾為中心的《華嚴經》信仰，也不能全然否定它具有某種貢獻或成果。大膽而論，在家眾對《華嚴經》信仰的理論性哲學的基礎，可說是法藏及智儼教學上的課題。僅以原始的宗教體驗，要使知識階級接受是相當困難，所以必須從其中產生哲學的解釋與理解。由此方面考量，以上所講有關《華嚴經》的讀誦及信仰，說它是華嚴宗成立的社會基礎，當不致於是牽引附會的說法。⁸⁵

第二節 華嚴宗的成立及其法脈傳承

一般新興宗教的成立，有兩大要因，一者出現具備神變及神通力的特異宗教者，另一者是為了說明其宗教者的宗教體驗內容而出現教理的組織者。在隋唐的新興宗派即符合這樣的原因，例如天台宗的慧文，慧思與智顗，華嚴宗的杜順與智儼、法藏正屬於此類。華嚴宗的開山祖師，從華嚴宗的傳統上認為是杜順，然近年日本學者輩出異論者。對於這個問題，其實華嚴宗有宗派意識的成立，是在後面的時代，最先使用「華嚴宗」名稱者，日本學者鎌田茂雄認為是四祖澄觀，因為在他所著的《大方廣佛華嚴經疏》卷四記載：「若華嚴宗，無障礙法界、曰如。」⁸⁶又於《隨疏演義鈔》卷七載有：「順華嚴宗，由行布圓融二互相攝故。」⁸⁷既然現代學者對華嚴開山祖師杜順有諸多見解，吾人試著從杜順的傳記及他的思想特色加以探討。⁸⁸

一、初祖杜順

（一）生平事蹟

杜順又名法順（五五七至六四〇），有關其傳記研究資料有《續高僧傳》卷二十五⁸⁹、《華嚴經傳記》卷三及卷四⁹⁰、《神僧傳》卷六⁹¹、《佛祖歷代通載》卷

⁸² 《華嚴經傳記》卷三，《大正藏》第五十一卷，頁一六二上。

⁸³ 《華嚴經傳記》卷三，《大正藏》第五十一卷，頁一六二上。

⁸⁴ 見鎌田茂雄著，《中國華嚴思想史の研究》頁四六至四七。

⁸⁵ 見鎌田茂雄著，《中國華嚴思想史の研究》頁四七。

⁸⁶ 《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》第三十五卷，頁五二九中。

⁸⁷ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》第三十六卷，頁五一下。

⁸⁸ 見鎌田茂雄著，《中國華嚴思想史の研究》頁五十至五一。

⁸⁹ 《續高僧傳》卷二十五，《大正藏》第五十卷，頁六五三中至六五四上。

十一⁹²、《釋氏稽古略》卷三⁹³、及《佛祖統紀》卷二十九⁹⁴等等，根本資料則在道宣所著的《續高僧傳》及法藏的《華嚴經傳記》中。於《續高僧傳》卷二十五有載：

釋法順，姓杜氏，雍州萬年人，稟性柔和，未思沿惡，辭親遠戍，無憚艱辛，十八棄俗出家，事因聖寺僧珍禪師，受持定業。珍姓魏氏，志存儉約，野居成性。⁹⁵

由引文得悉杜順十八歲出家，投因聖寺僧人珍禪師，受持定業；而珍禪師在山林野居，推想他修的是觀行。如此師徒二人不僅做學問的研究，且致力於宗教實踐。那麼杜順的宗教實踐內容是什麼呢？於《華嚴經傳記》卷四介紹樊玄智文記載：

投神僧杜順禪師，習諸勝行，順即令讀誦華嚴為業，勸依此經修普賢行。⁹⁶

引文中樊玄智師事杜順，杜順要他依《華嚴經》修普賢行，由此推測杜順亦是普賢行的實踐者，則前面《續高僧傳》的引文中所謂「受持定業」的內容，大概就是普賢行。又因為他常居山林，屬於實際修行者，以是得到民眾的尊崇，口耳相傳，而知其人德行，後由皇室召見，進入大內，受人尊敬。⁹⁷

在這裏值得注意的是，杜順的出生地在雍州萬年縣（今陝西長安），在《高僧傳》，雍州地方的實修者非常多，收在《續高僧傳》〈感通篇〉的有叉德是雍州醴泉人⁹⁸、智則雍州長安人⁹⁹、通達亦雍州人¹⁰⁰、法顯雍州扶風人¹⁰¹、還有慧誕¹⁰²、智教¹⁰³、曇遂¹⁰⁴等；在〈遺身篇〉有一位普濟雍州北山互人¹⁰⁵，在其傳記中記載：「願像教一興，捨身供養，修普賢行，生賢首國」，所以此人和杜順、樊玄智一樣，同修普賢行。另在此篇尚有法曠亦雍州咸陽人¹⁰⁶，會通雍州萬年御宿川人¹⁰⁷。

⁹⁰ 《華嚴經傳記》卷三，《大正藏》第五十一卷，頁一六三中，及同卷頁一六六下。

⁹¹ 《神僧傳》卷六，《大正藏》第五十卷，頁九八四下至九八五上。

⁹² 《佛祖歷代通載》卷十一，《大正藏》第四十九卷，頁五〇七下。

⁹³ 《釋氏稽古略》卷三，《大正藏》第四十九卷，頁八二一上。

⁹⁴ 《佛祖統紀》卷二十九，《大正藏》第四十九卷，頁二九二下至三上。

⁹⁵ 《續高僧傳》卷二十五，《大正藏》第五十卷，頁六五三中；見鎌田茂雄著，《中國華嚴思想史の研究》頁五四。

⁹⁶ 《華嚴經傳記》卷四，《大正藏》第五十一卷，頁一六六下。見鎌田茂雄著，《中國華嚴思想史の研究》頁五四。

⁹⁷ 見鎌田茂雄著，《中國華嚴思想史の研究》頁五四。

⁹⁸ 《續高僧傳》卷二十五，《大正藏》第五十卷，頁六五五上。

⁹⁹ 《續高僧傳》卷二十五，《大正藏》第五十卷，頁六五五上。

¹⁰⁰ 《續高僧傳》卷二十五，《大正藏》第五十卷，頁六五五中。

¹⁰¹ 《續高僧傳》卷二十五，《大正藏》第五十卷，頁六七〇下。

¹⁰² 《續高僧傳》卷二十五，《大正藏》第五十卷，頁六七一中。

¹⁰³ 《續高僧傳》卷二十五，《大正藏》第五十卷，頁六七一下。

¹⁰⁴ 《續高僧傳》卷二十五，《大正藏》第五十卷，頁六七二中至下。

¹⁰⁵ 《續高僧傳》卷二十七，《大正藏》第五十卷，頁六八〇下至六八一上。

¹⁰⁶ 《續高僧傳》卷二十七，《大正藏》第五十卷，頁六八三中至下。

¹⁰⁷ 《續高僧傳》卷二十七，《大正藏》第五十卷，頁六八三下至六八四上。

另外在〈讀通篇〉也有法誠¹⁰⁸及空藏¹⁰⁹為雍州出身者。這麼多雍州人，所以推測以雍州為中心的地區，有許多實修者，由這樣的推測，杜順的宗教於焉展露頭角。因為讀誦《華嚴經》而產生特異神通的結果，而華嚴齋會亦不僅囿於僧職人員，也表現遍及一般人民對《華嚴經》的信仰。杜順的宗教是有這樣的社會背景為基礎，藉著他的出現，成立了隋唐新佛教的精華，即華嚴宗的成立。¹¹⁰

（二）思想及著作

杜順的著作有《五教止觀》、《華嚴法界觀門》、《五悔文》、《十門實相觀》、《會諸別見頌》等作品。其中的法界觀門，是依據《華嚴經》的法界觀，將《華嚴經》所說的真理，從實踐的立場，做為觀門建構組織起來的。日本學者結城令聞認為此法界觀門的特質，是形成隋唐佛教的一種表現。¹¹¹由於本書的出現，在研究華嚴的潮流上，造成開宗成立華嚴宗的原動力。在宗密的《注華嚴法界觀門》的序中有裴休的序文記載如下：

然此經雖行於世，而罕能通之。有杜順和尚，歎曰：大哉法界之經也，自非登地，何能披其文，見其法哉！吾設其門以示之。於是著法界觀，而門有三重：一曰真空門，簡情妄以顯理；二曰理事無礙門，融理事以顯用；三曰周遍含容門，攝事事以顯玄，使其融萬象之色相，全一真之明性，然後可以入華嚴之法界矣！¹¹²

引文中，為悟入華嚴法界，開三重門，顯華嚴的玄妙道理，即為此法界觀門的意義。後經智儼、法藏的補充發展，構成華嚴宗的「四法界理論」。¹¹³而他所著的《五教止觀》，係根據佛教各種經論不同的教義，把止觀分為五類，並將《華嚴》放在大圓教的最高地位。這一分類後經智儼、法藏的繼續發揮，形成華嚴宗獨特的判教說。

二、華嚴教學的創始者·智儼

（一）生平事蹟

智儼（六〇二至六六八），華嚴宗第二祖，他是承繼華嚴宗開山祖師杜順的法系，及產生集華嚴思想大成者法藏之間完成過渡時期任務的人。誠然，有關華嚴學的重要問題，諸如華嚴五教判或十玄緣起、六相說，或甚而性起·緣起等，

¹⁰⁸ 《續高僧傳》卷二十八，《大正藏》第五十卷，頁六八八下至六八九中。

¹⁰⁹ 《續高僧傳》卷二十七，《大正藏》第五十卷，頁六八九中至下。

¹¹⁰ 見鎌田茂雄著，《中國華嚴思想史の研究》頁五六至五七。

¹¹¹ 見鎌田茂雄著，《中國華嚴思想史の研究》頁五十九。

¹¹² 《注華嚴法界觀門序》，《大正藏》第四十五卷，頁六八三中。見鎌田茂雄著，《中國華嚴思想史の研究》頁五九。

¹¹³ 《續高僧傳》卷二十五，《大正藏》第五十卷，頁六五三中至六五四上；見任繼愈，杜繼文著《佛教史》，頁三〇三。

幾乎單純的原型，全部可在智儼的思想窺見。從這種側面的觀察，了解智儼扮演的角色正是華嚴學的創始者。¹¹⁴

研究智儼的根本資料分佈於道宣所著的《續高僧傳》卷二十五及法藏的《華嚴經傳記》卷三。於《續高僧傳》卷二十五，在杜順傳的後面有記載智儼的傳記如下：

弟子智儼，名貫至相。幼年奉敬，雅遵餘度，而神用清越，振續京阜，華嚴、攝論，尋常講說。¹¹⁵

引文中有「名貫至相」，是因為智儼的名聲響遍終南山至相寺。他從幼年即奉事杜順，而「神用清越」表示其功績有傳播到長安。道宣的《續高僧傳》只這樣簡單地介紹智儼，探其原因，好像道宣只將智儼視為是杜順的弟子，而未肯定他是華嚴學的創始者一般。吾人再從《華嚴經傳記》卷三推尋智儼的事蹟。¹¹⁶

智儼天水（甘肅省天水縣）人，母親因做異夢而生下他。幼年時即顯現與眾不同的才能，據說會推土塊建塔，集香花造蓋；進而聚集同輩小孩，自己做法師。十二歲投到神僧杜順的門下，杜順將他託付給其弟子達法師訓誨。其後有二位梵僧教導智儼學習梵文，後智儼對梵文相當熟練，可從其所集的《孔目章》卷四之「梵本同異義」¹¹⁷明瞭。當他十四歲時，正是隋朝滅亡，社會動亂不安，《華嚴經傳記》敘述彼時的狀態為：「隋運將終，人民飢餓。」¹¹⁸智儼雖處在亂世，亦不改其修道之志。智儼十四歲出家，聽聞法常¹¹⁹講《攝大乘論》：法常是投曇延法師出家，學習攝論的僧人。智儼的著作多引用《攝大乘論》，即是向法常學習的結果。其後又向辨法師學習四分、毗曇、成實、十地、地持及涅槃等等。此處所謂的「辨法師」，在《華嚴經傳記》卷三智儼傳的前面，有收錄一位靈辨傳¹²⁰；而在《續高僧傳》卷十五法常傳的前面，有一位僧辯傳¹²¹；因資料不齊全，留待後日查證智儼所稱的「辨法師」究竟為僧辯或為靈辨。又在智正¹²²之處聽聞《華嚴經》的講解，見到慧光所著的《華嚴經疏》，理解其中的別教一乘無盡緣起，另又由一異僧教授六相義，終於開悟，而立教開宗製作了《華嚴經疏》，時年二十七歲；此《華嚴經疏》即《華嚴經搜玄記》。智儼常為人解說《華嚴經》與《攝大乘論》而不厭倦。總章元年（六六八），他夢見至相寺般若臺傾倒，自知已近入滅之時，而告訴門人說：「吾此幻軀從緣無性，今當暫往淨方，往遊蓮華藏世

¹¹⁴ 見鎌田茂雄著，《中國華嚴思想史の研究》頁七九至八〇。

¹¹⁵ 《續高僧傳》卷二十五，《大正藏》第五十卷，頁六五四上。見鎌田茂雄著，《中國華嚴思想史の研究》頁八〇。

¹¹⁶ 見鎌田茂雄著，《中國華嚴思想史の研究》頁八〇至八一。

¹¹⁷ 《華嚴經內章門等雜孔目章》卷四，《大正藏》第四十五卷，頁五八八上。

¹¹⁸ 《華嚴經傳說》卷三，《大正藏》第五十一卷，頁一六三中至下。

¹¹⁹ 法常的傳記收錄於《續高僧傳》卷十五，《大正藏》第五十卷，頁五四〇下至一上。

¹²⁰ 《華嚴經傳說》卷三，《大正藏》第五十一卷，頁一六三上至中。

¹²¹ 《續高僧傳》卷十五，《大正藏》第五十卷，頁五四〇上至下。

¹²² 《續高僧傳》卷十四，《大正藏》第五十卷，頁五三六中至下。

界，汝等隨我，亦同此志。」¹²³智儼如此深悟自己的身體緣生無生的自覺，對於僅以觀念理解華嚴思想的人，是很難得的說詞，支撐他的華嚴背景上，其實是蘊涵著實踐的氣魄。隨即於同年十月二十九日，終於清淨寺，享年六十七。後世推智儼為華嚴第二位祖師。¹²⁴

（二）著作特色

關於他的著作，在《華嚴經傳記》有這樣的記載：

儼所撰義疏，解諸經論，凡二十餘部，皆簡略章句，剖曜新奇，故得其門察其寡矣。¹²⁵

由引文中知悉他的著書以「簡略章句，剖曜新奇」著稱，即在簡潔的文體中，顯出新的解釋方法，據此推測他的門人，少有真正理解其精神者。另智儼因為住在至相寺，所以又被稱為至相大師，亦因在雲華寺，也被稱為雲華尊者。弟子有法藏、義相、懷齊、薄塵及慧曉等人。其中法藏是華嚴宗第三位祖師，集華嚴之大成者；而義相是海東華嚴的開山祖師。智儼現存的著作有《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》十卷、《華嚴經內章門等雜孔目》四卷、《華嚴五十要問答》、《華嚴一乘十玄門》、《金剛般若波羅蜜經略疏》等等。

三、集華嚴宗之大成者·法藏

（一）生平事蹟與著作

法藏的研究資料，計有崔致遠撰的《唐大薦福寺故寺主翻經大法藏和尚傳》¹²⁶、閻傳隱撰《大唐大薦福寺故大德康藏法師之碑》¹²⁷、《宋高僧傳》卷五¹²⁸、《佛祖統紀》卷二十九¹²⁹、卷三十九¹³⁰、《佛祖歷代通載》卷十二¹³¹、《釋氏稽古略》卷三¹³²等等。¹³³

根據《宋高僧傳》法藏（六四三至七一二）¹³⁴的出生地在康居國，姓康，字賢首。此康居國，是初期中國佛教的發源地，亦為古時商業的中心國，經由通商，

¹²³ 《華嚴經傳說》卷三，《大正藏》第五十一卷，頁一六三下。

¹²⁴ 見鎌田茂雄著，《中國華嚴思想史の研究》頁八一至八二。

¹²⁵ 《華嚴經傳說》卷三，《大正藏》第五十一卷，頁一六四上。見鎌田茂雄著，《中國華嚴思想史の研究》頁八二。

¹²⁶ 《唐大薦福寺故寺主翻經大法藏和尚傳》，《大正藏》第五十卷，頁二八〇下至九。

¹²⁷ 《大唐大薦福寺故大德康藏法師之碑》，《大正藏》第五十卷，頁二八〇中至下。

¹²⁸ 《宋高僧傳》卷五，《大正藏》第五十卷，頁七三二上至中。

¹²⁹ 《佛祖統紀》卷二十九，《大正藏》第四十九卷，頁二九三上。

¹³⁰ 《佛祖統紀》卷三十九，《大正藏》第四十九卷，頁三七〇中。

¹³¹ 《佛祖歷代通載》卷十二，《大正藏》第四十九卷，頁五八四上至五下。

¹³² 《釋氏稽古略》卷三，《大正藏》第四十九卷，頁八二一上至中。

¹³³ 見鎌田茂雄著，《中國華嚴思想史の研究》頁一二九。

¹³⁴ 《宋高僧傳》卷五，《大正藏》第五十卷，頁七三二上至中。見鎌田茂雄著，《中國佛教史》頁

在此有印度、伊朗及中國文化彼此交流著；但在西元八世紀左右，佛教衰滅，盛行拜火教。在間朝隱所撰的《唐大薦福寺故寺主翻經大法藏和尚傳》記載：

法師俗姓康氏，諱法藏，累代相承為康居國丞相，父謚皇朝贈左侍中。¹³⁵

又在《唐大薦福寺故寺主翻經大法藏和尚傳》記載：

俗姓康氏，本康國人，……祖父自康居來朝，庇身輦下，考諱謚皇朝贈左衛中郎將。¹³⁶

由上面兩部文獻均陳述，法藏的祖父從康居來朝，贈封左侍中。

法藏生於貞觀十七年（六四三），出生地不詳，幼年在雍州度過，應在長安出生。十七歲智儼在雲華寺講《華嚴經》，法藏聽聞以後師事智儼。據崔致遠傳，顯慶四年（六五九），法藏投到智儼門下，時法藏十七歲。總章元年（六六八）二十六歲時，受菩薩戒；同年智儼寂滅。咸亨元年（六七〇），武則天皇后建太原寺，法藏受到道成之推薦，奉詔進入該寺始被剃度，開始宣講《華嚴經》；繼而在雲華寺講《華嚴經》，據說光明自口中出，須臾成蓋，武后聽後，命京城十大德授法藏滿分戒，賜號賢首。之後，法藏的生涯幾乎致力於經典的翻譯及華嚴宗之弘揚，茲列其事蹟如下：

永隆元年（六八〇）參加地婆訶羅的譯場，校勘〈入法界品〉的梵本，並與道成、復禮一起翻譯。另補齊舊《華嚴經》的缺文，參與了《大乘密嚴經》等十餘部經典的翻譯。證聖元年（六九五），在實叉難陀開始翻譯新《華嚴經》之時，受命擔任筆受。

聖曆二年（六九九）十月，新《華嚴經》翻譯完成時，奉詔於佛授記寺宣講，講到〈華嚴世界品〉時，講堂及寺廟皆一時為之震動，眾人皆感歎莫名。時都維那奏稟皇室時，武則天召法藏上長生殿，向其請教六相十玄法義；法藏以金獅子做譬喻，據說闡述詳盡。久視元年（七〇〇）於洛陽三陽宮與實叉難陀一起翻譯《大乘楞伽經》，接著又於長安清禪寺參與翻譯《文殊師利授記經》。

長安三年（七〇三），出席義淨的譯場，擔任《金光明最勝王經》以下二十部的證義¹³⁷。長安四年（七〇四），受武后之命，與博陵崔玄暉與文綱等人共同赴岐州法門寺迎接舍利，並供養於洛陽。

六六四至六六六。

¹³⁵ 《唐大薦福寺故大德康藏法師之碑》，《大正藏》第五十卷，頁二八〇中。見鎌田茂雄著，《中國華嚴思想史の研究》頁一二九。

¹³⁶ 《唐大薦福寺故寺主翻大法藏和尚傳》，《大正藏》第五十卷，頁二八一上。見鎌田茂雄著，《中國華嚴思想史の研究》頁一二九。

¹³⁷ 為譯場上擔任證明梵文文義之職稱。據佛祖統紀卷四十三載，天息災（？～1000）主持譯場時，

神龍二年（七〇六），菩提流志欲翻譯《大寶積經》，受命成為證義。接著又上奏於東西兩都、吳越及清涼山等五處建立寺廟，均稱為華嚴寺。

先天元年（七一二）十一月十四日於大薦福寺示寂，享壽七十。追封賜號鴻臚卿，賜絹一千二匹，葬於神禾原華嚴寺南。

法藏集華嚴之大成，亦為中宗、睿宗的戒師，為武則天深所器重。後世稱他為華嚴宗第三位祖師。中宗賜法藏封號為國一法師，世稱康藏法師、香象大師、賢首大師、賢首菩薩等。門人有宏觀、文超、華嚴寺智光、荷恩寺宗一、靜法寺慧苑、經行寺慧英、審祥等等。

法藏著作頗豐，現存的計有：《華嚴經探玄記》二十卷、《華嚴經明法品內立三寶章》二卷、《華嚴經問答》二卷、《華嚴經關脈義記》一卷、《華嚴經義海百門》一卷、《華嚴經旨歸》一卷、《華嚴經文義綱目》一卷、《華嚴經普賢觀行法門》、《華嚴經傳記》五卷、《華嚴五教章》四卷、《華嚴策林》一卷、《華嚴發菩提心章》一卷、《華嚴遊心法界記》一卷、《大方廣佛華嚴經金獅子章》一卷、《修華嚴奧旨妄盡還源觀》一卷、《大乘密嚴經疏》四卷、《入楞伽經心玄義》一卷、《般若波羅蜜多心經略疏》一卷、《梵網經菩薩戒本疏》六卷、《十二門論宗致義記》二卷、《大乘法界無差別論疏》二卷、《大乘起信論義記》五卷、《大乘起信論義記別記》一卷等等。

（二）思想特色

因為法藏集華嚴教學大成，所以在此欲簡略探討他的思想特質。法藏的思想通常可稱為果法門，是處於佛陀·華嚴的立場而展開的，所表現出來的是住於海印三昧的佛本身自覺的內容。因此他超越了終教的立場，將華嚴立於別教。華嚴別教的思想為四法界¹³⁸，是事事無礙法界，所謂事事無礙，是以解說每個一一現象圓融的觀點，在現象的背後所存在的理性已無問題，其表現出來的現實是絕對的。但是事事無礙非自己可訂定的，而是必須經由理事無礙構成媒介；支撐此一理事圓融的思想則來自空有無礙的觀點，這空有無礙即為法藏教學的基礎。他的空有無礙是從杜順所著的《華嚴五教止觀》為中心來加以思考，在五教止觀中論空觀者為第二生即無生門，此門在論空觀時，分為無生觀與無相觀。¹³⁹所謂「無生觀」在《華嚴五教止觀》中的解釋如下：

除譯主之外，另設有八項職稱，各司一項職事，「證義」即其中之一。任此職者，坐於譯主之左，於譯主宣讀梵文之前，與譯主共同評量該梵文文句之義；又於漢譯之後，核對原梵文之義，而判定該譯語是否得當。

¹³⁸四法界即事法界（現象界）、理法界（本體界）、理事無礙法界（現象本體相即界）、事事無礙法界（現象圓融界）

¹³⁹見鎌田茂雄著，《中國華嚴思想史の研究》頁一三五至一三六。

法無自性，相由故生，生非實有，是則為空。空無毫末，故曰無生。經云：因緣故有，無性空。解云：無性即因緣，因緣即無性。¹⁴⁰

所謂無生觀是因緣所生法，一切存在均為無自性。法藏對此無生觀以《中論》〈觀四諦品〉的第十四偈：「以有空義故 一切法得成 若無空義者 一切則不成」¹⁴¹來說明，即由空性成立者，一切都成立，非由空性成立者，一切都不成立。青目¹⁴²對偈頌註釋為：「以有空義故，一切世間出世間法皆悉成就。」即所有真俗二諦的世界皆依空性而成就。如《維摩經》說：「從無住本立一切法」¹⁴³的意思也和《中論》所說的本意一樣。日本學者鎌田茂雄認為法藏喜好引用《中論》這個偈語，是因為他認為一切諸法的根本就是空。¹⁴⁴

接著無相觀如何解釋呢？依《華嚴五教止觀》說明如下：

相即無相也，何以故？法離相故。經云：法離於相，無所緣故。又經云：一切法皆空，無有毫末相，空無有分別。¹⁴⁵

引文中所謂「空」是離相，諸相皆呈寂滅稱為無相。相為形，轉而有現象的意味，所以是離開現象的事物。¹⁴⁶

在智儼所著的《孔目章》卷一載：「何故復說此名無相，諸相寂靜故；諸相者，調色受等，乃至菩提，諸所戲論真如性中彼相寂滅，故名無相。」¹⁴⁷謂感受到相與色的感覺機關，同樣包含著菩提與真如。總之不論是煩惱或菩提，都是實有的，如果能不執取，離開了諸相便可謂無相。法藏對此種意思的「無相」引用《十二門論》的觀性門之偈語解釋：「見有變異相 諸法無有性 無性法亦無 諸法皆空故」¹⁴⁸。法藏認為此偈頌的後半句「無性法亦無 諸法皆空故」，相當於《中論》〈有無品〉的偈頌：「離自性他性 何得更有法 若有自他性 諸法則得成」¹⁴⁹。如果離開自性與他性，存在如何成立呢？有自性他性時法才得有。《中論》的根本觀點之一是離開自性的存在，是無存在性的。法藏認為其中「無性法」，只是單指空，所謂「無性法亦無」，不就相同於「空亦空」嗎！無相不僅離雜染

¹⁴⁰ 《華嚴五教止觀》，《大正藏》第四十五卷，頁五一—上。見鎌田茂雄著，《中國華嚴思想史の研究》頁一三六。

¹⁴¹ 《中論》卷四，《大正藏》第三十卷，頁三三上。

¹⁴² 青目《出三藏記集》卷十一，《大正藏》第五十五卷，頁七七上。

¹⁴³ 《華嚴一乘十玄門》，《大正藏》第四十五卷，頁五一—四下。

¹⁴⁴ 見鎌田茂雄著，《中國華嚴思想史の研究》頁一三六。

¹⁴⁵ 《華嚴五教止觀》，《大正藏》第四十五卷，頁五一—上。見鎌田茂雄著，《中國華嚴思想史の研究》頁一三六。

¹⁴⁶ 見鎌田茂雄著，《中國華嚴思想史の研究》頁一三六。

¹⁴⁷ 《華嚴經內章門等雜孔目章》卷一，《大正藏》第四十五卷，頁五四—二中。

¹⁴⁸ 《十二門論》卷一，《大正藏》第三十卷，頁一六—五上。

¹⁴⁹ 《中論》卷三，《大正藏》第三十卷，頁二十—上。

諸法，同樣也離真如菩提。因此可以導出一個結論，即龍樹所主張離開自性與他性，則何有存在可言。而法藏也是絕對肯定的這種極為形式論理學的觀點。¹⁵⁰

接著法藏將生即無生門的空觀，運用在第三的事理無礙觀上，開展出華嚴的教學。事理無礙可分為心真如門與心生滅門；心真如門為理，心生滅門為事，欲說明者即為理事的圓融，即空有無二。《五教止觀》說明為：「言無二者，緣起之法似有即空，空即不空，復還成有，有空無二，一際圓融，二見斯亡，空有無礙。」¹⁵¹法藏所謂的空是不礙有的空，所以空是「常有」；所謂的有是不礙空的有，所以有也是「常空」，這樣相對應地掌握有與空是法藏對空有無二的思想特質，其實正是貫穿華嚴教學的原理。¹⁵²

另外，法藏又將智儼思想中已萌芽的因門六義、十玄緣起、六相、三性等思想予以整理與組織，並在其所著的《華嚴一乘教義分齊章》中展開。法藏說三性同異義的目的，在於將當時極為興盛的法相宗教學融入於華嚴的體系中，並欲將各家說法統一。但在印度佛教來說，就有護法主張的「有」，與清辨主張的「空」等不同的立場。智儼對於三性的異相，在其所著的《五十要問答》卷上說明「三性三無性義」¹⁵³。法藏的三性說，在其所著之《十二門論宗致義記》卷上說明，是以二諦中道為宗趣，在初門「示義理」記載：「一約依他起性，明二諦中道，二約餘二性，三通約三性」¹⁵⁴很明顯地這是為明白二諦中道而討論三性，而非為確立真妄俱融交徹無礙的立場，來明白三性說的。法藏將三性的每一門分為二義，依真實性的不變、依他起的無性、所執的理無，將三性視為同一時，是為不壞末而常本。藉由真如隨緣，依他似有，所執有情，又形成同一時，不動本而常末。將不變、無性、理無視為「本」，將隨緣、似有、有情視為「末」，而達到融通。¹⁵⁵真如與無明各開有二，在《起信論義記》載：「真如有二義，一不變義，二隨緣義；無明亦有二義：一無體即空義、二有用成事義：此真妄中，各由初義，故成上真如門也；各由後義故，成此生滅門也。」¹⁵⁶此以義記的思考方式，可以理解法藏三性說各分為二義，達到大乘佛教空觀的真理，將眾生即涅槃的思想以真與妄表現出來即為三性同一時，與印度唯識三性說的意思大異其趣。法藏對於真與妄的關係，結論為真該妄末、妄徹真源、性相通融無障無礙。¹⁵⁷

如以上所述一般，三性同異義即是要凸顯真妄交徹及空有無礙的觀點，藉此三性同異義，使事理無礙有了基礎；惟事理無礙的思想在杜順的「法界觀門」中

¹⁵⁰ 見鎌田茂雄著，《中國華嚴思想史の研究》頁一三七至一三八。

¹⁵¹ 《華嚴五教止觀》，《大正藏》第四十五卷，頁五一—中。

¹⁵² 見鎌田茂雄著，《中國華嚴思想史の研究》頁一三八。

¹⁵³ 請參見《華嚴五十要問答》卷上，《大正藏》第四十五卷，頁五二四中至下。

¹⁵⁴ 《十二門論宗致義記》卷上，《大正藏》第四十二卷，頁三五中。

¹⁵⁵ 《華嚴一乘教義分齊章》卷四，《大正藏》第四十四卷，頁四九九上。

¹⁵⁶ 《起信論義記》，《大正藏》第四十四卷，頁二五五下。

¹⁵⁷ 《華嚴一乘教義分齊章》卷四，《大正藏》第四十四卷，頁四九九上。見鎌田茂雄著，《中國華嚴思想史の研究》頁一三九至一四一。

已經出現，亦於智儼的「十玄門」就已經展開，在此藉三性說打造理論性的基礎，是給法藏業績；同時藉此一說法，可謂完成了法界緣起形成的理論基石。將此三性同異義視為是空有的交徹，則「因門六義」即是為緣起相由、相即相入創下理論基礎。因門六義的思想於智儼所著的《孔目章》卷一¹⁵⁸、《五十要問答》卷下¹⁵⁹、《搜玄記》卷三下¹⁶⁰已有說明。因門六義是將唯識種子六義擴大解釋，從終教立場予以組織開展而成。易言之，就是藉著在三性同異義中注入空有無礙，在因門六義中給與相即相入無盡緣起的根據，而形成華嚴的法界緣起。法藏以三性同異義及因門六義的理論，解說重重無盡的法界緣起，以展開十玄緣起無礙法門。此十玄緣起無礙法門是承繼智儼的「一乘十玄門」，法藏藉十玄緣起，說明現象界的圓融。¹⁶¹

四、融合華嚴與禪的・澄觀

（一）生平事蹟

澄觀（七三八至八三九）¹⁶²，十一歲出家，乾元年中（七五八至七六〇）就棲霞寺禮律師學相部律，就曇一受南山律，後至金陵，從玄奘學習關河的三論，從淮南的法藏學習海東的《起信論》，接著進任天竺寺法洗門下學習華嚴大經。以下條列式陳述其學習佛法及從事佛教事業的歷程：

大曆七年（七七二），從剡溪的慧量研究三論。

大曆十年（七七五）至蘇州，隨天台宗湛然學習《摩訶止觀》等等。

大曆十一年（七七六）上五臺山，遍禮諸寺感得聖瑞，繼而為見普賢的真容，赴峨眉山朝山禮拜。從五臺山返，住大華嚴寺，專心一意修方等懺法，誠心懺悔六根罪障；應寺主賢林之請宣講《華嚴經》。

興元元年（七八四）起筆，至貞元三年（七八七）完成二十軸的《大方廣佛華嚴經疏》，翌年應寺主賢林之請宣講新疏。

貞元七年（七九一）於崇福寺為河東節度使李自良再講一次。之後，弟子僧叡等為新疏解釋，有《隨疏演義鈔》四十卷問世。

貞元十二年（七九六）受德宗召請入長安，與罽賓三藏般若共同翻譯烏荼國王所奉獻的四十卷《華嚴經》獻給皇上。德宗大為喜悅，賜給紫袍及封他為教授和尚。再奉詔於終南山草堂寺造《新經疏》十卷，並獻給德宗，稱此新經疏為《貞元新譯華嚴經疏》。

貞元十五年（七九九）四月，適逢德宗誕辰，澄觀入內殿，為其闡揚華嚴的宗旨。德宗因聖法而心如獲清涼一般，於是賜給澄觀清涼國師的封號。繼而參與翻譯《守

¹⁵⁸ 《華嚴經內章門等雜孔目章》卷一，《大正藏》第四十五卷，頁五四四下。

¹⁵⁹ 《華嚴五十要問答》卷下，《大正藏》第四十五卷，頁五三一中。

¹⁶⁰ 《華嚴經搜玄記》卷三，《大正藏》第三十五卷，頁六六上至中。

¹⁶¹ 見鎌田茂雄著，《中國華嚴思想史的研究》頁一四一至一四二。

¹⁶² 《宋高僧傳》卷五，《大正藏》第五十一卷，頁七三七上至下。《佛祖統紀》卷二十五，《大正藏》第四十九卷，頁二九三中至下。見鎌田茂雄著，《中國佛教史》六六六至六六七。

護國界主經》，擔任綴文、潤筆的工作。順宗即位後禮遇澄觀為國師。元和五年（八一〇）對憲宗所提問題，闡述華嚴法界之意義，而被封為僧統清涼國師。唐開成三年（八三九）三月圓寂，壽一百二十歲。葬於終南山石室，號為清涼國師妙覺塔，相國裴休為其撰寫碑文。傳法弟子一百餘人，宗密、僧叡、寶印、寂光等四人號稱其門下四哲。

（二）傳承華嚴宗法脈緣由

另在此闡明澄觀之所以成為華嚴四祖的由來。澄觀生時，法藏已去世二十六年，他並沒有能親承法藏的傳授。原因在於以恢復華嚴宗正統為己任，他維護和弘揚法藏的教義。法藏晚年曾為新譯八十卷《華嚴經》作疏，著《新譯華嚴經略疏》，但只寫到第十二卷即去世，他的一位弟子慧苑¹⁶³，繼承師業，作《續華嚴經略疏刊定記》十五卷，但是其中所述往往與法藏的旨意相違，如在判教上，慧苑不同意法藏將頓教列入，而另判四教；慧苑的弟子法詵曾作《刊定記纂釋》，對慧苑的異說進行了指摘，澄觀繼承法詵，寫成《華嚴經疏》六十卷和《華嚴經隨疏演義鈔》九十卷兩部鉅著，力破慧苑異說，以恢復法藏的思想，澄觀因此才為後世尊為華嚴宗第四任祖師。¹⁶⁴

（三）思想及著作

澄觀參學廣泛，思想博雜，他將禪宗與天台思想引入華嚴教法，體現出中唐以後諸宗相互參透的總趨向。在他所著的《隨疏演義鈔》中有明確記載：「會南北二宗之禪門，攝臺、衡三觀之玄趣。」¹⁶⁵而澄觀的禪，是承接何種系統的禪尚有研究的空間。然眾所周知的，華嚴思想與禪之間的流通，在歷史上極為古早，例如《續高僧傳》卷十七的仙城慧命所著的《詳玄賦》，記有華嚴的圓融思想；另外，北宗禪的神秀及普寂的禪亦被稱為「華嚴禪」，和華嚴的關係深遠。¹⁶⁶至於華嚴與禪之間的交流，及影響澄觀的禪宗系統，屬於很大的課題，留待日後加以考察。

澄觀的現存著書有《大方廣佛華嚴經疏》六十卷、《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》九十卷、《華嚴經行願品疏》十卷、《華嚴經綱要》三卷、《華嚴法界玄鏡》二卷、《大方廣佛華嚴經普賢行願品別行疏》一卷、《大華嚴經略策》一卷、《三聖圓融觀門》一卷、《華嚴經入法界品十八問答》一卷、《華嚴心要法門》一卷、《五蘊觀》一卷、《十二因緣觀》一卷、《華嚴經七處九會頌釋章》一卷等等。

¹⁶³ 慧苑，《宋高僧傳》卷六，《大正藏》第五十卷，頁七三九上。

¹⁶⁴ 《華嚴宗五祖論述精華》頁三〇二至三〇三。

¹⁶⁵ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷二，《大正藏》第三十六卷，頁一七上。

¹⁶⁶ 見鎌田茂雄著，《中國華嚴思想史の研究》，頁四七六。

五、《圓覺經》的大研究家·宗密

（一）生平事蹟

宗密（七八〇至八四一），屬於荷澤禪的一派，雖習禪，但他更醉心於《圓覺經》，因此說他是禪師也好，比起華嚴，他樹立了圓覺的哲學，但是在華嚴宗方面，仍推他為五祖。元和二年（八〇七）二十八歲，於遂州大雲寺遇道圓法師剃度，接著在拯律師處受具足戒。三十一歲到襄陽，從一病僧處獲澄觀的《華嚴經疏》而喜出望外，以弟子禮致函澄觀；向澄觀請益數年。元和十一年（八一六）正月，駐錫於終南山智炬寺，遍覽藏經三年撰《圓覺經科文》二卷。長慶元年（八二一）正月，遊清涼山，入終南山草堂寺，專心著述。又移居豐德寺撰《華嚴經綸貫》十五卷；其後進入草堂寺南圭峰蘭若，努力誦經修禪。文宗屢屢向其請示法要，朝廷人士皈依推崇者頗多，相國裴休尤信宗密接受其教誨。宗密又見禪門之人，每每互相誹謗而著《禪源諸詮集》，集錄諸宗的禪門言論。會昌元年（八四一）正月六日圓寂於上都興塔院。壽六十二。全身奉於圭峯塔內。後宣宗下詔追封為定慧禪師，大中九年（八五五），裴休於其碑上撰寫銘文。世人稱之為圭峯禪師、圭山大師，為華嚴宗第五位祖師。宗密一生除了闡述華嚴教義，還致力於禪學的實踐和研究，成為唐中後期最大的禪宗學者。他合華嚴、禪為一，同歸之為一乘顯性教，認為「經是佛語，禪是佛意，諸佛心口必不相違」¹⁶⁷，歷來祖師「未有講者毀禪，禪者毀講」¹⁶⁸，提出以教之三種與禪之三宗對應的理論。裴休指出，宗密的這一思想，正如《禪源諸詮集都序叙》所記載一般：「以如來三種教義，印禪宗三種法門，融瓶盤釵釧為一金，攪酥酪醍醐為一味，振綱領而舉者皆順，據會要而來者同趨」¹⁶⁹。

（二）思想及著作

以上對宗密的教禪一致有番概要理解，然在思想史上具有何種意義呢？日本學者鎌田茂雄博士認為其實在宗教思想的變貌過程，不論從禪的立場，或從教的立場，都無法成立教禪一致。澄觀的華嚴思想上，可見禪的影響，然澄觀並未將禪融入華嚴之中；他只不把禪當做五教判的頓教而已。然而宗密將禪與教放在完全對等的地位，他為了對禪的三宗創下理論基礎，而努力配合教的三宗。於澄觀而言，華嚴占優位，而宗密則教禪同等。從歷史的角度具有的意義，在於澄觀活躍時，形成思想，於八世紀的後半期參與禪宗；而宗密承繼承荷澤禪是在九世紀初期。這段期間，中國禪飛躍發展，有百丈懷海訂「百丈清規」，確立禪院制度，形成禪宗的基礎。九世紀的前半更有黃檗希運、臨濟義玄、潯山靈祐、天皇道悟、雪巖曇晟等輩出，南宗禪展現全盛時期。在這樣的中國禪全盛時代的初期，宗密已形成思想，不僅在華嚴一教上採用禪，更積極地提倡教禪一致。但是還是無法

¹⁶⁷ 《禪源集諸詮集都序》，《大正藏》第四十八卷，頁四〇〇中。

¹⁶⁸ 同上。

¹⁶⁹ 《禪源集諸詮集都序叙》，《大正藏》第四十八卷，頁三九八下。

適應新時代，宗密死後，會昌法難廢佛，而無繼承者。不論是澄觀、宗密，在新時代的浪潮衝擊下，雖可活用煩瑣的教理與哲學，但時代的人心，已無法從宗教上獲得指導原則，或求到宗教的救濟，而變成捨教。宗密的教禪一致，在宗教思想史而言，是過渡的思想，也可說是連繫過去的時代與未來的中間存在。¹⁷⁰

宗密之著作計有《圓覺經科文》卷上、《圓覺經略疏鈔》十二卷、《金剛般若經疏論纂要》二卷、《起信論疏注》四卷、《孟蘭盆經疏》二卷、《華嚴經行願品疏科》一卷、《華嚴經行願品疏鈔》六卷、《禪源諸詮集都序》二卷、《注華嚴法界觀門》一卷、《注華嚴法界觀科文》一卷、《華嚴心要法門注》一卷、《中華傳心地禪門師資承襲圖》一卷、《圓覺經道場修證儀》十八卷等。

宗密以後，華嚴宗的教勢急速衰退，然至宋代華嚴再蓬勃發展之前，是以研究《法界觀門》蔚為主流來延續此宗的趨勢。

第三節 華嚴宗於唐、宋、元、明、清等朝代發展概況

一、華嚴宗於唐朝發展概況

華嚴宗在唐朝締造盛景，不論是譯經、傳人、思想各方面，均在唐朝達到顛峰，是處於什麼環境下才能全然不受阻礙地健全發展呢？以下試探討它的社會背景。

（一）初唐的政治與文化

自唐高祖至唐太宗，接著為唐高宗，其步調是從建設到安定，而構成初唐政治中心者，首推唐太宗的「貞觀之治」，在其前面唐高祖是其準備時期，後面唐高宗的統治則為其承繼時期。¹⁷¹

唐太宗李世民對其施政的心態，曾自許如下：

為君之道，必存百姓。若損百姓，以奉其身，猶割股以啖腹，腹飽而身斃。若安天下，必須先正其身，未有身正而影曲，上理而下亂者也。朕每思，傷其身者，不在外物，皆由嗜欲，以成其禍。若耽嗜滋味，玩悅聲色，所欲既多，所損亦大。既妨政事，又擾生人。且復出一非理之言，萬姓為之解體。怨損亦大，既妨政事，又擾生人。且復出一非理之言，萬姓為之解體。怨讎既作，離叛亦興。朕每思之，不敢縱逸。¹⁷²

¹⁷⁰ 見鎌田茂雄著，《中國華嚴思想史の研究》，頁五八八至五八九。

¹⁷¹ 見木村清孝著，《初期中國華嚴思想の研究》，頁四一〇。

¹⁷² 《舊唐書》四三，職官志二三。見木村清孝著，《初期中國華嚴思想の研究》，頁四一一。

引文中「必存百姓」、「先正其身」的精神，只要真正貫注在現實政治中，就可知其評價如何？而其現實的政治是如何展開的呢？

唐朝的基本政治，一言以蔽之，是承襲隋朝的路線，確立強而有力的中央集權系統，建設成一個大統一的國家。內政方面，以租庸調制、均田制為經濟的基礎，以府兵制確保強化國家與民族之間的主從關係，同時以完備的科舉制度充實文官組織。另外，在外交及外略方面，於貞觀四年（六三〇）滅東突厥，恩威遠播，諸部落稱他為「天可汗」；此舉可說確定唐朝在東亞的地位屹立不搖。¹⁷³

在這樣的政治環境之下，初唐時期即有璀璨的國際性文化，揆其原因，是因為全國統一造成經濟繁榮，對文化的發展提供鞏固的基礎；而且也因為孕育出文化的廣博及多樣性，隨著南北朝以來異族中國化現象，文化層面顯著地流露出融合的趨勢；另外，亦因向外征討的成功，取得周邊地方的支配權，使交通及商業迅速地發展起來。這個時代，不僅中國文化大量外移，中國文化也不斷地攝取吸收外來文化，而使文化內涵包羅萬象多采多姿。又因各種新興宗教紛紛傳入，形成相當自由的佈教情形。由此觀之，初唐的中央社會，在文化的層面上確實含攝世界性與包容性。¹⁷⁴

（二）初唐三位皇帝的佛教政策

隋文帝大規模的佛教復興運動，導致佛教達到興盛。接著至唐朝，由於國力充實，經濟範圍擴大，交通發達，與印度、西域之間更容易交流；而且有可能佛經的翻譯、研究及新興佛教的傳入，也一併完成了應有的基礎。如此一來，初唐時期佛教政策是如何實行？佛教界有何種反應呢？¹⁷⁵

隋恭帝禪位於唐，李淵即帝位，是為唐高祖，稱號於義寧二年（六一八）五月。武德元年仲春季節，李淵於太極殿召集沙門及道士各六十九人，行道七日，散席之日設齋供千僧。另於同年，於朱雀門南通衢上普設道場，設無遮大會；又為太祖元皇帝及元貞皇后，造旃檀等身像三軀，於慈悲寺供養。¹⁷⁶

武德二年，唐高祖對佛教明立政策：其一將佛教行事用於治理國家的方法上，易言之，從這一年開始，高祖頒詔下令「依據佛制，於正、五、九月及十月的十齋日，不得行刑屠釣。」¹⁷⁷亦即強化以前在民間保有的齋會及齋日，使其轉

¹⁷³ 見木村清孝著，《初期中國華嚴思想の研究》，頁四一一。

¹⁷⁴ 見木村清孝著，《初期中國華嚴思想の研究》，頁四一一。

¹⁷⁵ 見木村清孝著，《初期中國華嚴思想の研究》，頁四一二。

¹⁷⁶ 《辯正論》卷四，《大正藏》第五十二卷，頁五一—中。見木村清孝著，《初期中國華嚴思想の研究》，頁四一二。

¹⁷⁷ 《佛祖統記》《大正藏》第三十九卷，頁三六二中。

變成為國家的行事。其二是對佛教界實行積極統理規劃。高祖於這一年推出十德統管僧尼，命僧人保恭為綱統。¹⁷⁸此十德的制度，目地在於強化統管僧人。¹⁷⁹

繼高祖之後的唐太宗，一方面積極推行儒學的復興，一方面支持道教以對付社會勢力龐大的佛教，欲藉著兩者的相互牽制力量，將佛道兩教納入儒教的專制統治之中。另於《舊唐書》所記載，可見其對佛教的觀感如下：

至於佛教非意所遵，雖有國之常經，固幣俗之虛術。何則，求其道者，未驗福於將來；修其教者，翻受辜於既往。¹⁸⁰

由引文中知，唐太宗不信佛教。惟實際上，太宗並不以為佛教對其政治會帶來任何危險，主要是其以儒教治國，佛教並未妨礙他的施政，反而冀盼佛教成為他施政的助力，日本學者木村清孝認為太宗對於佛教的尊重，是出於這樣的觀點。¹⁸¹

太宗之後為唐高宗，唐朝的佛教政策基本上並未改變。然高宗一方面對佛教表示一定的敬意，一方則藉著鼓吹儒道二教而貶抑佛教的相對地位。另外，也以跪拜問題為中心，對佛教提出指責，而高宗對於宗教的措施包括：以太子身份撰寫《聖記三藏經序》¹⁸²、改九成宮為萬年宮，廢玉華宮做佛寺¹⁸³；頒詔強化君臣父子的界限，長幼仁義的序列，禁止不拜僧尼；再度派遣王玄策赴印度，贈送佛袈裟；¹⁸⁴到唐高祖的舊宅天宮寺，度僧二十人；¹⁸⁵宣揚孝道與禮節，命道士、女冠、僧尼均要行跪拜禮；¹⁸⁶到孔子廟，追贈孔子「大師」名號，舉行祭祀，免其子孫賦役。到老子廟，追封為「太下玄元皇帝」，重新建造祠堂；¹⁸⁷於洛陽龍門山，彫高八十五尺的石龕盧舍那佛像；¹⁸⁸頒詔天下寺院，各度僧尼五十人；¹⁸⁹耳聞菩提流地之名聲，派遣使者迎來中國¹⁹⁰等等。¹⁹¹

唐高宗除了以上所列對宗教的事蹟外，相傳還有許多對建寺及修理、復興的事蹟。對玄奘的翻譯事業，亦承繼唐太宗的方法予以支援。但是，在高宗整個宗教政策當中，對佛教的保護有減弱的趨勢，以及對於佛教團體有更深一層牽制的

¹⁷⁸ 《續高僧傳》卷十一，《大正藏》第五十卷，頁五一二下至五一三上。

¹⁷⁹ 見木村清孝著，《初期中國華嚴思想の研究》，頁四一二。

¹⁸⁰ 《舊唐書》六三，《列傳》十三。見木村清孝著，《初期中國華嚴思想の研究》，頁四一四。

¹⁸¹ 見木村清孝著，《初期中國華嚴思想の研究》，頁四一四。

¹⁸² 《佛祖歷代通載》，《大正藏》第四十九卷，頁五七四中。序收於《廣弘明集》卷二十二，《大正藏經》第五十二卷，頁二五九上至中。

¹⁸³ 《舊唐書》四，本紀四。

¹⁸⁴ 《諸經要集》卷一，《大正藏》第五十四卷，頁六上。

¹⁸⁵ 《舊唐書》四，本紀四。

¹⁸⁶ 《集沙門不應拜俗等事》卷三，《大正藏》第五十二卷，頁四五五上至中。

¹⁸⁷ 《舊唐書》五，本紀五。

¹⁸⁸ 《佛祖統紀》卷三十九，《大正藏》第四十九卷，頁三六八上。

¹⁸⁹ 《釋氏六帖》十三。

¹⁹⁰ 《宋高僧傳》卷三，《大正藏》第五十卷，頁七二〇中。

¹⁹¹ 見木村清孝著，《初期中國華嚴思想の研究》，頁四一四至五。

感覺。一方面也是因為唐高祖在武德八年（六二五）制定儒釋道三教的順序為「老先、次孔、末後釋宗」¹⁹²；另外，唐太宗於貞觀十一年（六三七）將道士女冠置於僧尼之上。¹⁹³導致到唐高宗時，前兩位君王的政策，漸漸落實到現實化的社會之中。¹⁹⁴

綜合以上，唐朝接受了隋王朝覆滅的歷史教訓，採取了一系列發展生產，穩定政權，進入中國封建社會的全盛時期，佛教文化成為唐代意識形態的一個重要組成部分，也達到了鼎盛階段。而唐代諸帝對於佛教的態度，出於真正信仰者少，普遍上是由政治上考量。從整體而言，唐王朝對三教是採取以儒為主體，調和並用的政策，表明在思想統治的方法和手段上開始成熟起來；然由於複雜的社會和政治原因，各個朝代在執行中往往各有側重，給佛教發展帶來很大的影響。¹⁹⁵

唐朝自太宗以後，對於佛教只是提倡和利用，但將佛教推向另一個高峰是武則天。她於西元六九〇年自立皇帝，改國號為周。在宗教體系中，武則天著重扶植華嚴宗。華嚴宗之能夠成為歷史上一大宗派，可謂直接受她的支持。揆其原因，華嚴宗所奉的根本經典為《華嚴經》，經文描寫世界是無窮無盡，恢宏廓大，以法界為總相，統攝萬有，但又各自獨立存在，圓融無礙，頗能表現盛唐時期國家的博大雄偉又含容萬象的氣勢，因此武則天於西元六九二年，派軍收復西域四鎮，發使于闐，求訪八十卷本《華嚴經》梵本和譯者實叉難陀回京，於六九五年在洛陽譯出，武氏親受筆削，並制序文，謂該經為「添性海之波瀾，廓法界之疆域。」如果聯繫武氏在龜茲、疏勒等地建立以漢僧為主體的大雲寺，延請于闐的實叉難陀到京擔任譯場主譯，給予比其他外來僧侶的特殊禮遇，並封法藏為「康藏國師」等舉動，可以說武氏對於華嚴宗的關懷，已經超出其個人利害的範圍，而有更重大的政治背景。由於武周之世的崇佛，使當時佛道力量對比明顯有利於佛教。¹⁹⁶

（三）宗教思想的成熟化

唐朝佛教僧侶思想日益成熟，自主性、獨立性提高，主要表現在文化和組織兩個方面，隋唐時代，一些佛教領袖和學者博覽群書，知識淵博，並隨著以往中國佛教學者對印度佛教經典理解的不斷積累，此時中國佛教學者對印度經典的理解也越來越深刻，而且還能獨立判斷，獨立發揮，有所創造，有所進步，形成了若干獨立的佛教宗派、文化系統。唐朝佛教學者在思想文化上創造性、自主性產生了兩種結果：一是在與教外其他流派的關係上，已不再依附中國固有的文化，不是中國固有文化的附屬分子，而是自立門戶，形成獨立的思想系統。此時佛教

¹⁹² 《續高僧傳》卷二十四，《大正藏》第五十卷，頁六二四上。

¹⁹³ 《廣弘明集》卷二十五，《大正藏》第五十二卷，頁二八三下。

¹⁹⁴ 見木村清孝著，《初期中國華嚴思想の研究》，頁四一五。

¹⁹⁵ 見杜文愈、任繼愈著，《佛教史》頁二八〇至二八一。

¹⁹⁶ 見杜文愈、任繼愈著，《佛教史》頁二八六。

不僅與儒、道分庭抗禮，而且主動向道教挑戰，攻擊道教，表現了與道教爭取宗教正統地位的姿態。二是在佛教內部，不同佛教學者分別對印度整個佛教經典和流派作出了自己的判斷，把這些經典和流派作為一個統一整體的各別情況來區別先後高低，按照自己的理解對各派思想給以系統的安排，分別給予一定的地位，這也就是不同宗派所作的「判教」。中國佛教宗派對印度佛教作出了自己的獨立評判，有所褒貶，有的甚至向印度佛經的權威地位挑戰。這都是中國僧侶的重要創見。中國佛教各宗都具有濃厚的宗派意識，它們各自認自己一派為正宗，這種門戶之見，也是此時佛教獨創性的特殊表現形式。¹⁹⁷

佛教隨著長期流傳，地域廣大，信徒增多，經濟壯大，影響廣泛，在組織方面的獨立性也日益提高。當時著名的法師就有道宣（西元五九六—六六七）、玄奘（六〇〇—六六四）、智儼（六〇二—六六八）、弘忍（六〇一—六七四）、神秀（六〇六—七〇六）、善導（六一三—六八一）、懷素（六二五—六九八）、窺基（六三二—六八二）、義淨（六三五—七一三）、慧能（六三八—七一三）、神會（六六八—七六〇）、鑑真（六八八—七六三）等人，集中了律宗、法相唯識宗、淨土宗、禪宗的創立者和華嚴宗的先驅。真可謂名僧輩出、洋洋大觀。一時成為國內佛教徒信仰的中心，國際上求法拜師的目標；表明此時佛教勢力正處於鼎盛階段。佛教雖受國家管理，但也有自主的教會組織。此時佛教已不必仰仗他力，如借助皇帝和士大夫的提倡，也能繼續流傳，當然，有了皇帝和士大夫的支持就更有助於佛教的繁榮。¹⁹⁸

此時，佛教宗派各有自己的組織體系，形成了以分布於京都和祖國名山的寺院為基點，以著名僧人為中心的龐大僧團組織。各宗還仿照世俗的宗譜制和世襲制，編制本宗的譜系和歷史，形成一個世代相傳的傳法系統。隨著佛教信仰、觀法、懺法的流傳，佛教得群眾性民間組織和活動也日益形成和壯大。如北魏末已形成修持《華嚴經》的聚會，南齊有華嚴齋會，隋代有華嚴眾，唐代有共同諷誦《華嚴經》的結社。佛教實際上已經成為一支獨立的社會力量，這是佛教得以創宗的條件，也是立宗的體現。華嚴學和華嚴宗的創立發展，是唐代佛教自主性提高的具體事例。¹⁹⁹

後華嚴宗雖在唐末衰退，然在宋代，有許多注釋《法界觀門》及《華嚴五教章》的書籍產生，所以其宗派又見朝氣。另外，宋代的居士當中，也有容受華嚴思想的人，因此帶動元、明、清等朝代對於華嚴教學的繼承與研究。

¹⁹⁷ 見方立天著，《法藏》，頁三〇至三一。

¹⁹⁸ 同上。

¹⁹⁹ 見方立天著，《法藏》，頁三一至三二。

二、宋朝華嚴宗發展概況

受到唐末五代的戰亂，許多佛教典籍散佚，是眾所皆知的事實，有關華嚴學所散佚的文獻，反而因高麗的義天²⁰⁰入宋，傳到宋朝，始見宋代華嚴的興隆。宋末華嚴學的興隆，產生許多義門不同的見解，各自批判他說，而呈現百花絢爛的狀態。例如觀復²⁰¹對於五教章，撰寫了《折薪》五卷；而師會²⁰²則有《焚薪》二卷予以駁斥。師會著有《五教章復古記》六卷，但在寫作中往生，由其弟子善熹繼續完成。師會另有弟子希迪撰寫《評復古記》，攻擊觀復。如此的論爭往復不斷，異見異說對立愈熾，而使華嚴學大為興盛。

在《佛祖統紀》卷二十九記載：「高麗僧統義天，航海問道，申弟子禮。初華嚴一宗疏鈔久矣散墜，因義天持至咨決，逸而復得，左丞蒲宗孟撫杭，愍其苦志，奏以慧因，易禪為教，義天還國，以金書華嚴三譯本一百八十卷，……以遺師。」²⁰³引文中之「申弟子禮」，查其師為人稱「晉水法師」的淨源，為宋朝中興華嚴的教主，在宋神宗時，於錢塘慧因寺，盛弘華嚴宗。其時義天渡海來中國問道，受教於淨源法師²⁰⁴，並帶來華嚴章疏入宋；由淨源法師再覆刻而得以流傳。

對於《華嚴經》在宋朝流傳的概況，本段落以查考宋代文人學士對此經容受情形為主。而具體性地表現出宋代居士與《華嚴經》有關的資料，因資料有限，而以《居士傳》為主。在《佛祖統記》可見到唐宋八大家之一的史學大家歐陽修詳細的記載如下：

七月歐陽修永叔自致仕居穎士，日與沙門遊，因自號六一居士。名其文曰：居士集，息心危坐屏却酒肴，臨終數日令往近寺，借《華嚴經》讀至八卷，倏然而逝。²⁰⁵

由引文看出歐陽修在臨終時有讀誦《華嚴經》，但不明瞭他對經典了解多少？據《佛祖統記》中得知他與圓通居訥交流²⁰⁶，為修華嚴的著名禪者，所以據此推測歐陽修不僅讀誦經典，同時也理解華嚴教義。

²⁰⁰ 義天《佛祖統紀》卷十四，《大正藏》第四十九卷，頁二二三中至二二四上。卷四十六，頁四一七中。

²⁰¹ 觀復，宋代僧人，住毗陵華嚴寺，著有五教章折薪記五卷，解釋五教章之別教一乘說；其觀點承襲澄觀、宗密之說，以對立立場駁斥師會所著之五教章焚薪，二人於此交相論難。

²⁰² 師會，宋代僧人，自幼研習華嚴教義，時諸學盛行，異說紛紜，學者多不知所歸趣，而撰焚薪以警世。

²⁰³ 《佛祖統紀》卷二十九，《大正藏》第四十九卷，頁二九四上。

²⁰⁴ 淨源《佛祖統紀》卷二十九，《大正藏》第四十九卷，頁二九二下；佛祖歷代通載卷十九，《大正藏》第四十九卷，頁六七二中至下。

²⁰⁵ 《佛祖統紀》卷四十五，《大正藏》第四十九卷，頁四一四中。見鎌田茂雄著《華嚴學論集》（上）頁五〇六。

²⁰⁶ 《佛祖統紀》卷四十五，《大正藏》第四十九卷，頁四一〇中。

另有將易經與華嚴視為同等的，是在《居士傳》二十九卷的李綱（李伯紀）。李綱為南宋名臣，《宋史》有關於他的記載，在卷三五八及三五九；他曾撰文如下：

易立象以盡意，華嚴托事以表法，本無二理世間出世間亦無二道。何以言之？天地萬物之情無不攝總於八卦引而申之，而其象至於無窮，此即華嚴法界之互相攝入也。一為無量無量為一，小中現大大中現小，法界之成壞一漚之起滅是也，乾坤之闔闢一氣之盈虛是也，易有時其在華嚴則世界也，易有才其在華嚴即法門也。²⁰⁷

如以上的說法，李綱視華嚴的法界為易經的諸卦，將華嚴的法門當做易經上簡易的法則，即易與華嚴相同。如此一來，在宋代，是將《華嚴經》與《周易》理解為同樣的道理。若果這樣，亦可以得見對於構建宋學基礎的人士與《華嚴經》之間的關聯。

另有一位名為鄒浩（鄒完志）（一〇六〇至一一一）者，於《居士傳》卷二七中記載如下：

讀《華嚴合論》作頌曰：華嚴佛菩薩，悲智咸徧周。廣開方便門，主伴互酬請。於無言說中，徧法無數量。我讀誦思惟，獲從信根入。聞逢照世燈，病遇雪山藥。無價大寶珠，衣內忽然得。願盡未來際，滿足普賢行。一切導師前，一一興供養。一切眾生前，一一作利益。持經置有人，悉冀同我歸。²⁰⁸

傳說在《宋史》卷三四五等描述鄒浩是一位到臨終之前，還惦記著國事的大公無私之人，從以上的偈頌，可知他強調華嚴的放光論除了讀誦外，要實際修行，可說是一位實踐華嚴的學者。

概觀以上所列舉的宋朝文人學士，接受《華嚴經》到理解，乃是依據《周易》的解釋開始，漸漸達到理論化的了解，進而也可見到運用到實踐修行的層面。惟若儒釋道三教融合化的程度增強時，重視《華嚴經》的居士就會變少，查考各種文獻，南宋的居士幾乎未觸及此經，可說居士接受《華嚴經》止於北宋。²⁰⁹

三、元朝華嚴宗發展概況

西元一二六〇年，元世祖忽必烈在位時代，滅了南宋，統一了全中國。元朝對於在其支配地區內的各宗教，出於平等寬大的態度，給予各宗教自由布教活動，此一政策，想是基於防止在其統治下的各民族，特別是防範漢民族動亂的理

²⁰⁷ 《居士傳》卷二十九。見鎌田茂雄著《華嚴學論集》（上）頁五〇七。

²⁰⁸ 《居士傳》卷二十七。見鎌田茂雄著《華嚴學論集》（上）頁五〇八。

²⁰⁹ 見鎌田茂雄著《華嚴學論集》（上）頁五一〇。

由，期以國家安泰無事。從蒙古朝廷與佛教的關係，起緣於在太祖成吉思汗的幕僚中，即有一位耶律楚材，讓太祖熟悉佛教事物，後又有僧人印簡、子聰活躍於朝廷皇室，致使元朝帝室與佛教產生密不可分的關係。

查華嚴宗在元朝的發展情形資料極乏少，但主要傳播仍在山西五臺山，有一位僧人文才，字仲華，專究華嚴，人稱松堂和尚。為五臺山知國寺住持，其弟子有五臺山晉寧寺的大林了性等，有一定的影響。²¹⁰

四、明朝華嚴宗發展概況

明王朝建立之初，推崇理學，強大理學專制思想統治，對佛教控制非常嚴格。²¹¹太祖，朱元璋十七歲於濠洲（安徽鳳陽）皇覺寺出家，目睹元代崇尚喇嘛教所生的諸多流弊，因此他對佛教內幕及其與社會政治的關係深有所知，即位後，對佛教基本政策，採取利用和整頓並行。洪武十五年（一三八二）分寺院為禪、講、教三類，要求寺院僧眾分別專業。禪指禪宗；講指華嚴、天台、法相諸宗；教，取代以前的律寺，從事瑜伽顯密法事儀式，舉辦為死者追善供養，為生者祈福等活動。如此佛教漸漸深入民間，變成民俗的一種表現。之後朱棣以僧人道衍為謀主，發動靖難之變，奪取政權，是為明成祖。成祖對佛教方面多所偏護，他曾為《法華經》作序，頌揚佛教功德，又親撰《神僧傳》，對西藏喇嘛教尤為重視。

明朝從總體上看，其佛教仍以禪宗和淨土宗最流行，思想理論上甚少創新。到明末神宗萬曆年間（一五七三至一六一五），佛教在士大夫層中影響較大，對促進居士佛教起過作用的，有所謂明末的「四大高僧」，其四人是雲棲株宏、紫柏真可、憨山德清及滿益智旭，除紫柏真可外，其餘三人均於華嚴有所涉獵。

雲棲株宏（一五三二至一六一二或一五三五至一六一五²¹²），浙江仁和人，受華嚴於辨融，承禪脈於巖，平生以「生死大事也」作為終生警策，歸心淨土，持戒念佛。穆宗隆慶五年（一五一七），入杭州雲棲寺，致力於念佛三昧，奉為一生之教化，僧俗門人，號稱千人，取禪淨同歸之說，依華嚴的教理而作說明，努力倡導諸宗融合的新佛教，更以具足信、願、行之三項為修淨業的必須條件。²¹³

憨山德清（一五四六至一六二三，或一六二八²¹⁴），安徽全椒人，少時攻讀儒書，初從攝山棲霞寺法會學禪，亦受其影響最深，法會力主禪淨兼修且通達華嚴，故德清雖為臨濟宗下禪僧，思想卻提倡諸宗融合。

²¹⁰ 見杜繼文、任繼愈著，《佛教史》頁五一七。

²¹¹ 見杜繼文、任繼愈著，《佛教史》頁五一九。

²¹² 見王雲五主編，《中國佛教史概說》頁一六八；及任繼愈、杜繼文著《佛教史》頁五二四。

²¹³ 見王雲五主編，《中國佛教史概說》頁一六八。

²¹⁴ 見杜繼愈、任繼文著，《佛教史》頁五二四。

滿益智旭（一五九九至一六五五），別號「八不道人」，江蘇吳縣人，少習儒書，曾著《辟佛論》，後受祿宏影響，皈依佛教。二十四歲從德清弟子雪嶺出家，先閱律藏，後學法相、禪、華嚴、天台、淨土諸宗。智旭從宗派來說屬於天台宗，但鑒於「近世臺家與禪宗、賢首、慈恩各執門庭，不能和合」，故而不願為天台宗人。他的思想被人以「融合諸宗，歸極淨土」概括。²¹⁵另外他主張「禪為佛心，教為佛語，律為佛行，具備此三者，始為完全之佛教」，此即主張禪教律的三學一源，結歸念佛一行，執持名號，以達念佛三昧。他是發足於天台，又宗於淨土，並提倡禪教律之融會實踐的新佛教者，他正是代表了明代佛教之歸結人物。²¹⁶

另外在比明代四大高僧更早的嘉靖萬曆年間，於華嚴學有緣的師僧，略提如下：徧融真圓（一五〇六至一五八四）為華嚴學匠，在教界上頗具影響力，師初進京，遍遊講席，相傳深入華嚴法界。妙峰福登（一五四〇至一六一二）曾就學於中條山棲岩寺修蘭，蘭公示師法界觀。之後師閉關修禪觀而開悟。空印鎮澄（一五四七至一六一七）參究性相，融會貫通華嚴。慈舟方念（一五五二至一五九四）雖為禪門宗匠，向暹、禮二師探尋性相宗旨。²¹⁷

據此，明靖曆年間，不論有名無名的華嚴學者皆在各地大開講席，由此可看出華嚴學的基盤廣泛地擴大。當時的學道者，不單單只學習性相之學，合併學習天台、淨土、禪、律等已蔚為時尚風潮，所以推察華嚴宗即使是獨立的宗派，其內部未必是完整專一的。²¹⁸

五、清朝華嚴宗發展概況

沿著明代佛教的趨勢，清初的佛教，也以禪宗，特別是臨濟宗，最為盛行。以江蘇鎮江金山寺、揚州高旻寺、常州天寧寺及杭州靈隱寺等，為江南具有代表性的禪宗佛剎。雖然清朝在建國之初，尊崇漢人僧侶，然為了保持滿洲皇帝的權威，禪門不免仍得到教訓。例如清世宗雍正皇帝將法藏與弘忍一派的著述，悉數全毀；對於雲棲祿宏等以禪淨融合為宗旨鼓吹的淨土法門，主張廢空論以重實踐。因此站在滿洲皇帝的立場，表明對漢民族的佛教觀念，具有強有力的指導權威，用帝權壓迫禪門，導致純粹禪風的萎縮，產生了今日以念佛為主的禪淨混合的中國佛教，應肇基於此。²¹⁹

另一禪宗宗派曹洞宗在當時不比臨濟宗有名，在此提出此宗派，因為此宗有一名僧道霈為霖，通於天台及華嚴，著有《華嚴經疏論纂要》。另外華嚴宗的代表學者在清朝知名者，為柏亭續法（一六四一至一七二八），他的著述以《賢首五教義科註》四十八卷為首，另有《華嚴宗佛祖傳》等，總共達六百卷。本來在

²¹⁵ 見杜繼愈、任繼文著，《佛教史》頁五二六至七。

²¹⁶ 見王雲五主編，《中國佛教史概說》頁一七〇。

²¹⁷ 見鎌田茂雄著《華嚴學論集》（上）頁五四四。

²¹⁸ 見鎌田茂雄著《華嚴學論集》（上）頁五四四。

²¹⁹ 見王雲五主編，《中國佛教史概說》頁一七七。

近世的中國，沒有顯著的宗派組織，華嚴也是如此，不在宗教的振興，然在作為學問的修習上，則出現不少人；在此提出兩位與華嚴有關的居士：一位是清末跨民國初年的楊仁山（一八三七至一九一一）²²⁰居士，即是主張「教宗賢首，行在彌陀」的人。華嚴宗在明末，式微已甚，華嚴典籍，亦多散失；楊仁山搜集古德佚書於日本，賢者著述，十得五六，經其去偽存真，分別刊行，輯《華嚴著述輯要》十二冊行世，其中多半為國內久佚之本。其於一八九七年，創金陵刻經處，為存經板及流通經典之處。金陵刻經處至今猶存，於近代佛教文化事業貢獻極大。²²¹在其晚年，又得智儼《搜玄記》及法藏所著的《探玄記》，於是手輯《賢首法輯》一百數十卷，使華嚴宗呈現復興之象。²²²

另在居士佛教中有一位彭際清（一七四〇至一七九六）²²³，著有《華嚴念佛三昧論》。彭際清所述的「念佛三昧」具體內容，是將念佛法門涵蓋《華嚴經》及華嚴宗的主要教義，他這樣的主張，表現出清代淨土信仰在士大夫階層空前盛行的必然結果。²²⁴

第四章 中國近代史上華嚴宗的發展

晚清以後，佛學中心自緇眾流入居士長者之間。以居士說佛法，近代佛教文化因而勃興。佛門在革新的力量推動下，亦出現新興之象，佛學研究在社會上大致可分為三方面，中心內容也各自不同。寺僧佛學重在護教，不得不實現自身的人世轉向；居士佛學目的為弘法，促使近代佛教文化興起；思想家奉行的佛學，宗旨在於利生，它不僅實現了近代哲學革命，且推進了近代中國整個社會的變革。²²⁵

第一節 華嚴宗於民國初年發展概況

一、釋月霞法師

在居士佛學及佛教改革的潮流中，已衰微的各家宗風，漸有振興的趨勢，華嚴宗在寺僧佛學轉為入世的大環境，首推月霞禪教並進的政策。月霞（一八五八或一八五七²²⁶至一九一七），生於清咸豐時，湖北黃崗人，十七歲出家，參學金山、天寧、高旻有名禪寺，後於終南山結茅安居，晝墾夜坐，自種自食，與僧眾

²²⁰ 見王雲五主編，《中國佛教史概說》頁一八二。

²²¹ 見麻天祥著，《晚清佛學與近代社會思潮》（卷下），頁九。

²²² 見麻天祥著，《晚清佛學與近代社會思潮》（卷上），頁一〇一。

²²³ 見王雲五主編，《中國佛教史概說》頁一八〇。

²²⁴ 見魏道儒著，《中國華嚴宗通史》，頁二九九。

²²⁵ 見麻天祥著，《晚清佛學與近代社會思潮》，頁八七。

²²⁶ 見于凌波著，《民國高僧傳初編》，頁二二三。

共守「一日不作，一日不食」的百丈清規。三十四歲參謁南京赤山法忍，自此留心內典，並由天台轉向華嚴，對於法界觀，契悟甚深，以「教宏賢首，禪繼南宗」名揚大江南北。四十三歲於安徽省安慶創立教育會。後出國考察日本、印度及西歐、南洋諸國，開近世海外弘法之先河。五十一歲，因楊仁山等人推薦，任江蘇省僧教育會副會長，主持江蘇省僧師學堂。後在上海參與出版《佛學叢報》，又經狄楚青、康有為介紹，於上海哈同花園舉辦「華嚴大學」；繼而於江蘇常熟興福寺辦「法界學院」。其間曾應孫毓筠、楊度之請，於北京開講《楞嚴經》。後因反對袁世凱帝制，險遭橫禍，²²⁷託病南歸。至民國五年，華嚴大學首屆學生畢業，未再續招第二屆，華嚴大學首屆學生近六千人，皆各方優秀僧青年，其中如常惺、慈舟、持松、體空、戒塵、了塵、妙闊、智光等，皆在校各受學，後來弘化一方，為佛門法將。

民國六年夏，奉冶開老和尚命，分燈常熟虞山興福寺，該寺乃千古名剎，原建於南北朝南齊時代，清末以住持不得其人，寺院被毀殆盡，經山主錢博夫居士，請冶老出面維持，冶老乃命月師赴虞山住持，應慈隨同襄助。七月時，月師於興福寺晉山陞座，月師計劃在寺內籌辦法界學院，由應慈法師在寺籌備。秋季時分，月師赴杭州，駐錫玉泉寺，未幾罹疾，醫藥無效；病危之時，應慈法師赴杭州探疾，月師執其手告曰：「應弟！善弘華嚴，莫作方丈。」繼而交待應慈法師代傳他的法脈，後月霞於十月初三日在西湖玉泉寺示寂。應持法師於民國七年二月，擇日在興福寺陞座，代月霞法師傳法與持松法師，他自己傳法與惠宗、潭月二師。持松、惠宗、潭月三人為臨濟宗第四十三世法嗣，同時命持松為興福寺住持，潭月為監院襄助。

月霞法師是近代中興華嚴宗的代表人物，特別是他創辦華嚴大學，培育出一批弘揚華嚴的學者，使賢首宗義重行弘傳於世。華嚴大學的學生中，著名者如常惺、慈舟、持松、了塵、靄亭、智光等，均是當時佛門法將。常惺法師曾先後主持安慶迎江寺佛學院、北京柏林寺柏林教理院、廈門南普陀寺閩南佛學院，著有《佛學概論》、《賢首概要》、《因明入正理要解》；慈舟法師在漢口與了塵、戒塵等同辦華嚴大學，創辦鼓山湧泉寺法界學院、北京淨蓮寺法界學院，後人輯其著作為《慈舟大師法彙》；持松法師後赴日本學密，回國後弘揚密教，於華嚴則著有《華嚴教義始末》；戒塵與了塵二師，曾於民國九年在漢口九蓮寺，創設華嚴大學，慈舟亦參與其事；靄亭法師後在香港弘化，著有《華嚴教義章集解》；智光法師曾任焦山定慧寺住持，晚年到臺灣與其弟子南亭法師在臺北創設華嚴蓮社，將賢首教旨弘揚到臺灣。²²⁸

²²⁷ 見麻天祥著，《晚清佛學與近代社會思潮》，頁一〇一至一〇二。

²²⁸ 釋月霞法師部分見于凌波著，《民國高僧傳初編》，頁二二三至二二三。

二、釋應慈法師

民國時代，中興華嚴宗的兩位最重要人物，一是月霞法師，一是應慈法師。月霞法師於民國六年（一九一七）已示寂，而應慈法師於民國五十四年（一九六五）始入寂，應慈法師獨立弘揚華嚴四十八載，他對於華嚴宗中興的貢獻，尤大於月霞法師。

應慈法師（一八七三至一九六五），出家後法名為顯親，字應慈，晚年自號拈花老人，人尊稱為華嚴座主。光緒二十四年朝禮普陀山，遇殿主明性禪師，晤談極為相契，及求禪師為他剃度出家。光緒二十九年至常州天寧寺，依冶開禪師參究，時天寧寺以產業問題與民間興訟，應師精通文墨，乃寫書狀列明事實，請官府調查，以此獲直，因之受到冶老器重。光緒三十三年，冶開和尚欲選法嗣，授記為繼任方丈。八月初一日，常住僧值受命將明鏡、月霞、惟寬、應慈四人引至丈室，受冶老傳授衣鉢，為臨濟宗第四十二世法嗣，排輩依次為明鏡顯寬、月霞顯珠、惟寬顯徹、應慈顯親。然月師志在弘法，不願任方丈職位，稟明冶老，令應慈從其受學，後來天寧寺方丈由惟寬繼任，而應慈以後即隨侍月師左右，所到之處，月霞講經，應慈參學，如是三年，學習華嚴教法，對賢首教理，深有悟解。

在哈同花園的華嚴大學，月霞任主講，應慈任副講。後因哈同夫人羅迦陵不懂佛法，妄自尊大，要全體學僧每月初一、十五，向羅伽陵頂禮問安。此舉乃有辱僧格，月霞、應慈二師，及全體學僧均不能接受，於是決定遷出哈同花園。當時上海市留雲寺應乾法師伸出援手，收容全體師生暫住該寺。留雲寺為杭州海潮寺下院，適巧海潮寺住持虛孔和尚來上海，在應乾法師居中聯絡下，虛孔和尚慨允學校可遷至海潮寺，因此經過一番佈置後，月霞、應慈帶著所有學僧，到杭州海潮寺繼續上課，至民國五年畢業後，未再續辦。

民國七年興福寺住持由常惺繼任，應師則在滿月法師協助下，在寺中創設了「法界學院」，常惺、持舟、慈舟、蕙庭諸師，皆先後在學院任教。民國十一年，應師到杭州西湖菩提寺閉關潛修，專究華嚴教義，每日禮拜《華嚴經》。是年冶開老和尚病危，應師出關侍疾，冶老引應師手拊心，應師告曰：「祖庭之事，荷擔不辭。」冶老含笑而逝。民國十三年應慈出關，到清涼山開辦「清涼學院」，應師在院內主講《華嚴經》，兼講其他多種佛學課程；當時講《八識規矩頌》的南亭法師，後在臺灣創華嚴蓮社。之後應師遊歷各方，四處弘揚《華嚴經》。

二十八年五月發起成立「華嚴經疏鈔編印會」，受眾人推為會長，當時 滙集中、日藏經及各種疏本十數種，考訂異同，補正缺失，至民國三十年，《華嚴經疏鈔》校訂完成，每部四十冊，並將《普賢行願品別行疏鈔》附入，然後分組勸募印資，至三十三年春，印出重編的《疏鈔》五百部，這對近代中國古籍的整理，華嚴教義的傳播，都有重大影響。

三十七年夏天，南京傳近秋、周慧叢居士發起「華嚴法會」，請應老主講，應老乃在講堂附設「華嚴速成師範學院」，弘揚華嚴教理，培育僧材。為二十多名學僧講《八十華嚴》，並以他早年在清涼學院學生唯周法師為輔講，居士們隨席聽講，時任鎮江竹林寺住持真禪和尚，得此消息，辭去住持職位，隨在應老身邊聽講。此速成學堂於三十七年十月開課，至三十八年十月講經圓滿，學堂結束。國家政權已山河變色，國民政府播遷廣州，中共軍隊進入南京。民國三十九年一向追隨在他身邊的隆泉到臺灣，在臺北士林創建了「華嚴講堂」。以後真禪法師追隨在他身邊，直到他年老示寂。民國四十六年（一九五七），他以八十五歲高齡，在上海玉佛寺講《華嚴經》，這是有生之年最後一次弘揚華嚴宗義；民國五十四年八月三十一日於上海沈香閣印月禪室示寂。

應慈和尚一生弘揚華嚴，無間無歇，他教在賢首，行在禪那，一生持三不原則：「一不做小字頭（當家師）、二不做七筆頭²²⁹（方丈）、三不做經懺佛事。」，他常說：「寧生蒲團饑餓死，不做人間應赴僧」。其所遺留著作有《正法眼藏》、《心經淺說》及《八識規矩頌略解》等書行世。²³⁰

三、釋慈舟法師

慈舟法師（一八七七至一九五八）是上海華嚴大學畢業的學生，他一生講華嚴，闡揚戒律，自稱「學律沙門」，與弘一大師為同一時代弘揚戒律的大德。民國九年，他早年在上海華嚴大學的兩位同學了塵和戒塵兩位法師，約慈師相議，為繼承月霞法師遺教，欲在漢口九華寺內，創辦一所「華嚴大學」，專弘華嚴教義，請慈師參與創校，三人即開始籌備，是年招收學生一班，開學上課，三位法師均在校內任教。到民國十二年春天學生畢業，學校亦結束。這一所華嚴大學，沒有甚麼特殊人材，所以對佛教沒有甚麼影響；然而對慈舟法師而言，這卻是他辦僧教育的開始。自此以後，慈舟法師一方面辦學，一方面講經，先後在興福寺的法界學院、竹林佛學院、漢口、武昌佛教會、福州鼓山湧泉寺、福州法海寺、青島湛山寺等地，講《華嚴經》、《比丘戒相》、《圓覺經》、《地藏經》、《般若經》、《大乘起信論》、《普賢行願品》等諸多經典。日軍侵華期間，慈老一向在華北地區弘化，三十四年抗戰勝利，慈老於翌年春天，遷往北平極樂庵，講《楞嚴經》、《盂蘭盆經》。三十六年秋有居士講慈老到天津弘法，先後在居士林及監獄講經。之後曾在閩北名剎雙泉寺結夏，三十八年春應香港佛教界之請，擬赴港講經，惟因國共內戰影響而作罷。是年他由福州返北，駐錫安養精舍，四十七年彌陀聖誕捨報西歸。

慈舟老法師的畢生行願，是教弘賢首，律持四分，行宗淨土，數十年南北教化，澤被眾生，慈老講經，必對聽講者指定一種註解分科，即將某部經論註解的

²²⁹ 方丈兩字合為七筆。

²³⁰ 釋應慈法師部分見于凌波著，《民國高僧傳初編》，頁二三五至二五〇。

科文，要聽講者同時閱讀。著作計有《毗尼作持要錄》、《菩薩戒本經》、《起信論述記》、《金剛經講義》、《心經講錄及述意》、《阿彌陀經講記》、《八大人覺經講錄》、《普賢行願品聽聞記》、《開示錄》等多種，後為人輯成《慈舟大師法彙》行世。²³¹

四、釋持松法師

釋持松（一八九四至一九七二），俗姓張，法名密林，字持松，學密後號人人金剛，又以私淑玄奘大師，自號師奘沙門。清宣統二年，隻身投入荊州鐵牛寺出家，民國元年在漢陽歸元寺受具足戒。初聽大乘經典，不能解其經義，翌年，聞上海設有「華嚴大學」，他立志求學，進入華嚴大學，學習賢首宗義。後來華嚴大學遷至杭州海潮寺，其在校中戒律精嚴，成績優異，深為月霞法師所器重。民國六年月老奉詔開老和尚之命，到常熟住持虞山興福寺，持松隨著到了常熟。七月初一日，月老在興福寺晉山後，命持松擔任書記。是年秋，月老遺命要應慈代他傳法於持松，持松受法後，繼乃師月霞出任虞山興福寺住持。

民國十一年冬，持師興起修學密宗念頭，與太虛大師的弟子大勇，結伴東渡日本，到高野山真言宗道場，依天德院金山穆昭阿闍黎修學密法，受古義真言中一院派的傳授，一年餘後，獲第五十一世大阿闍黎位，民國十二年東京大地震，兼以旅費告罄而於年底回國。持師返回上海後，受杭州學人邀請，在杭州菩提寺傳法灌頂，從之習印密法者多至百人。十三年春，常惺法師迎他至迎江寺，為他開歡迎會，持師在會上致詞，略謂他在東行學密目的，乃在於欲藉此探究日本佛教之真相，以為改革中國佛教之借鏡。後持松回武漢，任洪山寶通寺住持，該寺成為弘傳東密的道場。十四年，北洋直系軍閥吳佩孚秀才出身，欲聽聞《金剛經》，知持松在武漢弘法，特引請到府，為他講解該部經典，吳佩孚是抱定以武力統一中國的人，持師隨緣弘化，闡釋佛家的慈悲和平宗旨，但未遏止吳氏武力統一的野心，後來遭到兵敗。

之後國家動盪不安，持師持續學習密教、講經、主持法會；至二十六年，上海淪為日軍租界，持師駐錫於聖仙寺，在寺中從事著作，編撰出《華嚴宗教義始末》、《密教通關》。直至民國三十六年，應諸方大德之請，出任上海名剎靜安寺住持，兼靜安佛學院院長。民國三十八年中共變更國體，四十二年持師在靜安寺設真言宗壇場，復興我國久已失傳的唐代密教，民國四五年當選為上海市佛教協會會長，是年十一月隨中共中國佛教代表團，參加尼泊爾舉行的第四屆佛教代表大會。五十五年中共發文化大革命，靜安寺受到衝擊，僧眾被迫離開寺院，持師亦不例外，六一年十一月持松法師在上海圓寂。靜安寺現留有「持松法師紀念堂」，陳列著他使用過的法器和遺著。

²³¹釋慈舟法師部分見于凌波著，《民國高僧傳初編》，頁三〇七至三一五。

持師性情沈靜，凝重寡言，契合世出世法，圓通顯密二教，通日文、梵文，善詩能詞，兼通書法，生平著作甚多，主要有《華嚴宗教義始末》，概述華嚴宗要義；《密教通關》，概述我國唐密與日本密宗的關係。其他還有密教及顯教方面多種著作。²³²

五、釋常惺法師

釋常惺法師（一八九六至一九三八），江蘇如皋人，俗姓朱，名寂祥。後以嗣光孝寺法脈十四代傳人，易名優祥，字常惺，每自署名「雉水沙門」。少時為孤兒，年十二，依福成寺自誠長老出家。二十歲（一九一六年），入上海華嚴大學，未久，前往寶華山受具足戒。曾跟隨月霞法師學華嚴，又隨諦閑法師習天台教觀。數年中，對於佛學各宗門，遍為涉獵，故博綜群籍，貫徹性相，而總匯於賢首一家宗範。造詣既深，乃暢其所學，以報佛恩。後矢志改革僧制，振興僧伽教育，與太虛大師相呼應。民國十年，師應安慶馬驥平居士聘請，與竺庵和尚創佛教學校於迎江寺，次年冬，受泰縣光孝寺記別。越二載，延太虛法師講《維摩經》，並提設覺海學院於光孝寺，嗣以故中止。民國十四年（一九二五）秋，受南普陀寺之請，創辦閩南佛學院，規模宏大，允稱華南佛教最高學府。十六年夏，王竹邨居士，請師赴昆明說法，一時四眾響應，皈依者數百千人。當時滇黔不靖，乃復組織救護隊，親歷鋒火，救人無數。

師好學不倦，參預壇場，修習半載，受密教灌頂，繼而於杭州昭慶寺僧師範講習所成立，延師長教務。又次年，北平柏林寺臺源和尚，請師主持柏林佛學研究社，並兼任世界佛學院設備委員，教理研究院教務主任，及錫蘭留學團團長。是年夏，持松和尚發起北戴河暑期講經會，師擔任輪流演講。民國二十年（一九三一）春接住光孝寺，辦佛學研究社，並兼任萬壽寺及廈門南普陀。光孝寺累債巨萬，而內外糾紛亦繁，端賴師慘憺經營管理。二十二年（一九三三）春，宏傳戒法，頓使光孝寺呈中興之象。萬壽寺亦呈衰弊之餘，囤無宿糧，舍無完棟，師亦次第規復，漸除否運。南普陀齋供雖較優裕，然清眾乖諍，兩序交鬭，調伏匪易。凡此百務，人皆以為不勝其煩，然師誓願宏大，大悲深重，復熱心社會事業。師任中國佛教會秘書長，凡各省分會，有質疑諮謀者，師從容處理無不當；而師辯才敏捷，辭令之廣博，尤令人推服不已。故海內碩彥之士，咸願親近。民國二十七年（一九三八）農曆十一月二十四日示寂於上海，其門人曇光等將其闍維歸塔於泰縣。著有《賢首概論》、《佛法概論》、《圓覺經講義》、《大乘起信論親聞記》、《因明入正理論要解》等書。繼承師之衣鉢者，有曇光、曇影、曇華等三人，皆光孝法脈。

²³²釋持松法師部分見于凌波著，《民國高僧傳初編》，頁三九一至四〇〇。

六、釋靄亭法師

靄亭法師（一八九三至一九四七），江蘇泰縣人，俗姓吳。幼失雙親，依兄嫂而居。因感世事無常，遂依宏開寺文心、智光二師出家。受具足戒後，即入泰州儒釋道初級小學。民國三年（一九一四），入上海華嚴大學。十七年（一九二八），於鎮江創辦「竹林佛學院」，專弘華嚴、毘尼，禪教雙修，人才輩出。二十一年（一九三二），應張蓮覺居士之請，擘畫「東蓮覺苑」，並於苑內設圖書館，流通佛經，發行「人海燈」雜誌。其後於九龍、澳門創辦義學，開港澳佛教教育之風氣。曾東遊日本，搜集華嚴注疏多種。民國三十六年（一九四七）示寂，世壽五十五。有《華嚴教義章集解》一冊、《棲雲文集》等著作行世。

七、釋弘一法師

另一位是律宗大師李叔同對華嚴宗所做的貢獻。清末寶華山的律宗，引起佛學界的注意，近世以精研戒律、依律修持者當以李叔同，即弘一大師為第一人。他承襲元明清三代七百餘年南山律宗之餘緒，孜孜以弘揚律宗為己任，堪稱近代律宗復興之祖。李叔同於一九一八年於杭州定慧寺出家，由一位風流倜儻的濁世公子，近世名重一時的藝術家，終於拋妻棄子，以名士而入沙門，並依律修持，著書立說，成為律宗大師。初，李叔同專治《根本說一切有部律》，後改習《四分律》，並撰寫《四分律戒相表記》；同時還從事《華嚴疏鈔》的考訂工作。

李叔同認為佛法是否能不退流行，端賴能否認真實踐《四分律》，而民國二十二年（一九三三）集合僧眾在泉州開元寺，創南山律學院，訓示學人要惜福、勞作、持戒、自尊，表現了他荷負南山道統，復興律宗的迫切願望，助長了佛教世俗化的入世精神。他為了律宗缺乏哲學思想，而另找理論根據，後發現了華嚴宗事理圓融、心性本覺、淨染善惡無所不具的觀點，與他開啟民心的思維方式契合，因而求助於華嚴，以融通於各教派的學說。

民國十五年（一九二六）以前，李叔同即開始兼治華嚴，十六年時，他在《與弘傘法師》的信中說：「近數年來頗致力於《華嚴疏鈔》，此書法法具足，如一部《佛學大辭典》，若能精研此書，於各宗奧義皆能通達。」又他對於〈普賢行願品〉有感而發地認為應發大乘心，要隨力隨分，專學大乘，或兼學三乘；從理論和實際融通了大乘與小乘。李叔同對華嚴經論的研究，在哲學上沒有很大貢獻，然其主要重點置於經論典籍的收集、整理、刊刻及傳播。撰有《華嚴集聯三百》一書，對校了清道光年間刊刻之《華嚴經疏論纂要》，刊印二十五冊，以十二部贈日本佛俗各界；他於挖掘、繼承、傳播中國文化上，做出應有的貢獻。²³³

²³³ 釋弘一法師部分見麻天祥著，《晚清佛學與近代社會思潮》，頁一〇二至一〇八。

八、徐蔚如居士

接下來有一位居士名徐蔚如，為僧俗各界公認的華嚴學者，其事蹟如述。徐蔚如生於清咸豐十年（一八六〇），其所致力之佛教文化事業多在北方，然與南方僧人印光、弘一、諦閑交往密切；並皈依諦閑，法名顯瑞。他在北京及天津設立刻經處，歷時數十年，所刻經典二千卷，其中最精湛者，為《華嚴搜玄記》、《華嚴探玄記》及《華嚴綱要》。民國八年（一九一九）與印光合訂貞元譯本《華嚴經》校記，由楊州磚橋刻經依之修版。自民國二十四年（一九三五）起，每晚於天津功德林講《華嚴經》。徐蔚如畢生致力於刻經引法的佛教文化事業，至晚年仍期望重刻《華嚴疏鈔》，編《大藏提要》，但都未完成。

第二節 華嚴宗於民國三十八年後如何在臺灣重建

民國三十八年國民政府政權移轉至臺灣，華嚴宗派除了南亭老和尚於臺北市創建華嚴蓮社，推展及弘揚華嚴大法之外，尚有那些大德居士推廣華嚴宗？弘揚華嚴經教義呢？自從事佛學研究的學者闕正宗先生所著《臺灣佛教一百年》當中搜尋，覓得兩位法師，且只知他們在大陸曾追隨華嚴宗大德學習，然至臺灣後，如何繼續推行華嚴經教，則不得而知。另查訪現今正在弘傳華嚴經教的道場及法師，亦極寥少，茲敘述如下。

一、釋隆泉、釋續祥法師

隆泉法師（一九〇二年至一九九四年），江蘇東臺人氏，十五歲出家，曾追隨華嚴座主應慈法師研習天台教觀達二十八年，來臺後創建華嚴寺於臺北士林，後因馬路拓寬遭拆除，其徒戒修法師重建法嚴寺於臺北縣新店市里仁路。隆泉法師於一九七三年二月二十日圓寂。²³⁴

續祥法師（一九〇九至一九七三），湖北漢川縣人氏，十三歲依心波和尚出家，同年於漢川廣福禪寺廣銓禪師座下受戒，一九四五年師受持松、惠宗傳華嚴宗月霞法師之法脈。一九五三年來臺初任十普寺監院，一九六二年於臺北樹林創創吉祥寺，一九七三年十二月因車禍圓寂，享年六十五歲。

二、釋戒德法師

戒德法師，清宣統元年（一九〇九）出生，江蘇省江都縣人，童年即茹素。民國十二年，十五歲時獲母親應允，投入揚州磬山福慶寺，依智文、朗文二師出家，民國十五年於寶華山受具足戒。十六年秋入常熟興福寺法界學院，親近慈舟老人受學。十八年春戒德與同學默如前去應考常惺法師在杭州主辦的師範學院，後來該學院經費不支，半載結束。同年秋天，戒德與默如又負笈廈門，考入閩南

²³⁴ 見闕正宗著，《臺灣佛教一百年》，頁一八四。

佛學院為甲級插班生，兩人畢業後被聘為助教。二十一年辭職，二十二年春去奉化雪竇寺閱藏，二十四年春去常州天寧寺挂搭住禪堂，頗受證蓮方丈器重。同年秋，戒德奉證蓮方丈之命，住在九蓮閣閱藏，並在天寧佛學院教授課；同年證蓮和尚為其傳法授記，為南嶽派下四十八世。民國二十六年，「廬溝橋事變」爆發，有日軍一小隊人入天寧寺搜查，發現有佩戴壯丁訓練證件的青年人，於是集結青年及僧侶八人，齊集山門外，即行舉鎗開火，眾人皆斃臥血泊中，戒德亦在其中，一心默念觀世音菩薩聖號，竟然因隨鎗頹然偃伏，而免於一死。

民國三十八年國共內戰延及江南，戒德法師適於此時，應慈航法師之招，與默如、道源二師飛到臺灣，襄助慈航法師在新竹、基隆二佛學院代理課務。四十年冬迎請證蓮老和尚由香港抵達臺灣。四十二年初在臺北新店購得山坡地，興建竹林精舍，證老與戒德、佛聲師徒三人同住，經聲佛號，彌散於山林之間。五十四年購得新店一處佛堂（後改名為妙法寺），五十五年冬證蓮老和尚在竹林精舍示寂，五十六年妙法寺整修完成，戒德法師乃出任住持。²³⁵

戒德老和尚抵臺後，歷年傳戒，皆擔任戒壇要職。妙法寺完成後，戒德老和尚在寺弘化三十餘年，九十歲以後，多在寺內靜修。據查該寺每年舉行兩次恭誦《華嚴經》法會，分春秋二季，各於農曆五月十五至二十五日，及九月十五至二十五日，並於法會圓滿日舉行齋天法會。平日無共修會，且未對外開放。

三、釋繼夢法師

繼夢（海雲）法師於八十五年成立華嚴學會，八十八年於臺北縣中和市成立草堂山大華嚴寺。此間寺廟的緣起，是法師發下生生世世弘揚華嚴一乘教法的殊勝因緣而成立。該寺標明為一「經海、教海、行海」的道場，重點在於華嚴思想的展開與落實。

繼夢法師提倡新時代的佛教運動在於生命教育，所謂生命教育乃是生命覺醒的教育，目的為接引廣大的群眾，體驗生命的本來面目；在華嚴的生命觀，不單是讓個人的生命達到止於至善的境界，也是將所有生命看待如花園百花齊放一樣精采。華嚴是以人性為出發點，由生活面切入，讓佛法真正落實於世間。法師認為現在處於一個新舊時空的交替點上，華嚴所深思的問題包括佛教應該如何因應時代的變遷做適度的調整？佛教中詮釋的真理應該如何運用於現代社會，影響一切眾生？對於眾生所面臨的種種人生議題如何尋得安身立命的平衡點？法師欲建立一個「生命教育中心」，重點置於凡是關懷生命的工作，都可以是宗教活動。目標是集天下精英給眾生依怙，化三千穢土為極樂之邦。

該寺每週有讀誦《華嚴經》法會，並有抄經班、讀書會。在華嚴教學方面設立「華嚴佛法苑」，主要以心靈成長、道場經營、弘法利生為標的。分為經法部、

²³⁵ 以上戒德法師資料由于凌波居士提供。

禪法部、密法部、淨法部及律法部；以推動華嚴禪法、華嚴淨土、華嚴律儀、華嚴密法、華嚴經教等五大行法為主。並強調華嚴經教的行法為「經教來驗證行法，用行法來證明經教。」大華嚴寺總寺在臺北縣中和市，其他在臺灣尚有五處分支道場，各位於南投縣、臺中市、嘉義市、臺南市及高雄市；國外的道場分布於東南亞、澳洲及美、加等地。法師著作頗豐計有：《華嚴經淨行品剖裂玄義疏》、《華嚴宗哲學概要》、《普賢十大願王修持法要》、《慈悲圓滿修持法要》、《中國佛教傳入史綱》、《開展如來自性修持法要》、《文殊三摩地修持法要》、《華嚴玄談》、《如來心地法門修持法要》（上、下）、《心要法門講記》及《心靈方程式》等。

四、釋達教法師、釋達度法師

位於臺中縣沙鹿鎮的竹林禪寺，住持達教法師，是一位推行華嚴大教的行者。該寺創建於民國四十九年（一九六〇），據寺院人員傳當時有大陸僧人明常法師教授《華嚴經》，而於六十四年（一九七五）七月舉行第一次誦《華嚴經》法會，十一月舉辦華嚴佛七。現在則於每月農曆初一、十五誦《華嚴經》，經數十年來不綴。

另座落於臺中縣大里市的華嚴精舍，其住持為畢業華嚴專宗學院的達度法師，於民國八十五年（一九九六）創建，「華嚴精舍」名稱由來，係因法師特別請教過華嚴專宗學院的創辦人南亭老和尚建議而定。該精舍平日的共修會，以讀誦《華嚴經》；法師向外弘法亦以華嚴經教義為主，且多在大型場所演講。法師立志以讀華嚴，研究華嚴，講華嚴為終身職志。

五、本章小結

遍觀分佈於臺灣各地佛教的寺廟、精舍、講堂、學會、研究所，不下三千多處，以「華嚴」立名者，尚不見得是弘揚華嚴宗教義者，更何況非以經取寺名者。間或以時間、資訊不足，或因閱歷未豐，無法覓得完備。然查雖未有道場，本身專修或兼修、專研及對外弘揚華嚴經教者，多為華嚴專宗學院、佛學研究所培育畢業的法師。

第五章 華嚴宗在臺灣發展的時事及人物詳考

自政府播遷臺灣以後，直接傳承華嚴宗法脈及無間斷推行弘揚華嚴教義者，惟有位於臺北市首善之區的華嚴蓮社，本論文特闢專章，以詳盡的方式，敘述蓮社五十餘年來，對佛教的三大事業推展的情形，並查考其間人物對華嚴宗所做的貢獻。

第一節 五十年回顧

以弘揚華嚴大教為宗旨的華嚴蓮社自民國四十一年成立以來，至今已邁向第五十二個年頭，回顧這段漫長的歲月，它究竟在教界扮演何種角色？它成就了何種佛教事業？它對十方的眾生而言具有何種意義？且將蓮社所做的工作詮釋如後。

一、興建道場

（一）臺北華嚴蓮社

在臺灣最能代表華嚴宗派者當首推位於臺北市的華嚴蓮社，該社現任董事長成一法師於民國三十七年來臺，協助其師公南亭上人創立此蓮社；然當時國家經濟尚未復甦，百廢待興，時局物力維艱，所有百姓都生活困頓，要成立道場極其困難。首先在新生南路覓得一間房舍，後因居住環境品質不佳，欲出售時，發現房址為道路用地，無法售出，南公為此傷透腦筋。經數月之後，忽有一位素昧平生的女居士，到蓮社打聽房子出售情形，並欲自己收購此屋，南公和尚喜出望外，半年愁苦終於解決，同時又覓得現在的濟南路現址，於民國四十一年成立了華嚴蓮社，全面開展弘法、慈善、教育等利益眾生的事業。現任住持為明度法師，茲將歷任住持略表如下：

第一任住持	智光和尚	江蘇省泰縣	光緒五年～民國五十三年 (一八七九～一九六四)
第二任住持	南亭和尚	江蘇省泰縣	光緒二十六年～民國七十一年 (一九〇〇～一九八二)
第三任住持	成一和尚	江蘇省泰縣	民國三年(一九一四～)
第四任住持	了中和尚	江蘇省泰縣	民國二十一年(一九三二～)
第五任住持	淨海和尚	江蘇省泰縣	民國二十年(一九三一～)
第六任住持	賢度法師	江西省會昌縣	民國四十九年(一九六〇～)
第七任住持	明度法師	臺灣省雲林縣	民國四十三年(一九五四～)

至今民國九十三年，該社五十餘年來，皆本著「莊嚴佛土，成就眾生」的菩薩誓願，弘揚佛法、興辦慈善救濟之社會福利事業，以及佛學科學教育、佛教文化出版事業等，愈益興隆地屹立在這片土地上。

（二）桃園僑愛佛教講堂

除了臺北市的華嚴蓮社以外，其分支道場係位於桃園大溪鎮的僑愛佛教講堂，於民國五十一年(一九六二)十二月由現任臺北市華嚴蓮社董事長成一和尚購得，五十二(一九六三)破土興工，同年九月六日竣工，五十四年(一九六四)

元月舉行落成典禮。六十八年六月佛教講堂原有平房佛殿，改建為現在宮殿式大雄寶殿，七十年完工。第一任住持妙果法師任內，積極推動寺務及弘法工作，於七十九年（一九九〇）元旦啟建華嚴佛七法會，圓滿日新建之鐘鼓樓落成，後於大雄寶殿之後院空地增建祖堂樓房一幢，樓下設華嚴祖堂及功德堂，樓上設圖書館，蒐藏佛學書籍供信徒閱覽。第二任住持明度法師連任兩任住持工作，第三任現任住持為慈汶法師。法師，字妙德，號欣淨，臺灣省彰化縣人。民國六十一年（一九七二）依臺北蓮宗精舍宏宗法師出家，華嚴專宗佛學研究所第四屆畢業，曾任僑愛講堂佛學講師，兼任華嚴專宗佛學研究所講師。現任臺北華嚴蓮社董事、智光商工職業學校董事、桃園僑愛佛教講堂住持；並於九十二年（二〇〇三）十二月再獲連任桃園僑愛佛教講堂住持一職。

二、復建祖庭

江蘇的海安觀音禪寺與泰州光孝律寺為現任華嚴蓮社董事長成一法師的兩座祖庭。成一法師十五歲時於觀音禪寺剃度出家，同時亦為光孝律寺第十七代法脈傳人。以下略述兩座祖庭的歷史及復建經過及現狀如後：

（一）江蘇海安觀音禪寺

海安觀音禪寺，泰州東南鄉的古佛剎，寺的歷史，始創年代無從查考。清末民初年間，住持某僧，不善經營，致使殿宇佛像殘破不堪，地方民眾景仰曲塘宏開寺玉成尊宿德望，禮請他出任住持，玉公勉強應允。就任之後，修繕廟宇，重裝佛像金身，殿堂因而煥然一新。當時玉公適任泰州僧正司，一方為平息清廷廟產興學，一方為維持佛門香火，僧侶生計，兼培育僧才而公務繁忙，於是將寺務交給弟子道如和尚管理。和尚秉承師父志向，悉心經營，弘法利生，寺務蒸蒸日上，並得徒文心與智光二師，刻意栽培。後文師應聘任泰城開化禪寺方丈，智師應聘主鎮焦山定慧寺法席。後文公得徒靄亭，住鎮江竹林寺方丈；智公得徒南亭，住泰城光孝律寺方丈。靄公得徒存遠，為寶光寺法席；南公得徒善遠，主泰城覺正寺法席；存公得徒自一、守一二師。自師住持南京棲霞山及普德二寺；守師住持宜興澄光寺。善公得徒成一、果一二師，果師曾主泰城雨聲寺法席；成一和尚則至臺灣發揚華嚴宗。

觀音禪寺於第二次世界大戰期間，毀於兵火，寺殿佛像，蕩然無存。至民國七十九年（一九九〇），成一和尚再返故里，為報佛祖恩德，思念祖庭，及紀念先賢，他在當地成立獎學金會，創辦正興幼兒園，並命名為玉成樓，投資輪船公司，捐資復建觀音禪寺。自民國八十四年（一九九五）十月至八十六年（一九九七）十月，歷時兩年，按原有格局復建完工，恢復原貌。近幾年來，中國當局宗教開放，成一法師定期回寺舉行法會，開示法要，信徒渴求佛法，紛從各地蜂擁而至，原有屋舍不敷使用，再於民國九十一年（二〇〇二）籌建藏經樓，並附設一所能容多眾之講堂，以應急需。另為培育寺內僧才，於同年十二月成立佛學培

訓班，從臺灣寄送教科書，推薦老師，對他們寄以厚望，期許甚殷。觀音禪寺的修復，不僅了卻成一法師的心願，對推動兩岸文化交流，弘揚佛法，促進地方旅遊事業發展，產生積極影響。

（二）江蘇光孝律寺

泰州光孝律寺創建於東晉熙年間（四〇五～五一八），由高僧覺禪開山，距今已有一千六百年的歷史。宋朝時光孝寺發展達到高峰，北宋崇寧二年（一一〇三），徽宗賜名「崇寧萬壽寺」；政和元年（一一一一）復改名「天寧萬壽寺」，並賜田五千畝。南宋紹興八年（一一三八），高宗為超薦先皇徽、欽二帝亡靈，於寺中設法會道場，同時賜名「報恩光孝禪寺」，至此光孝寺名稱固定下來。後來幾度興廢的光孝寺，到了清乾隆九年（一七四四），有僧性慧自寶華山來任住持，改禪為律，稱「光孝律寺」，相沿至今。進入民國以後，這座千古名藍命運多舛，主要是戰亂導致寺院頹廢。文革期間光孝寺寺院主要建築被逐步拆除或挪作他用，有私人佔住，也有小型工廠，僅存山門殿、法堂、碧雲丈室、妝樓、小休樓等建築。

民國五十三年（一九六四），南公和尚聞悉其所住持的泰州光孝寺遭到破壞，心痛不已，為將來修復計，特授現任華嚴蓮社董事長成一法師以泰縣光孝寺記荊，並囑劫後修復光孝寺。惟當時海峽兩岸處於對峙，無法做任何措施，直至民國七十五年（一九八六）冬，成一法師帶團參加在尼泊爾召開之第十五屆世界佛教徒友誼會，會場巧遇大陸與會代表、同時也是中國佛教協會會長趙樸初，成一法師即提及欲恢復光孝寺的心願，獲得趙會長的應允協助。民國七十六年（一九八七）兩岸恢復交流後，成一法師隨即投注相當的財力與心力於祖庭重光上，並獲得了可觀的成績。目前已完成的工程除了開通山門、重建天王殿、修建山門殿、重修最吉祥殿及天王與吉祥二殿間之兩邊廟房外，藏經樓亦開始動土，未來要陸續恢復的計有戒台殿、祖堂殿，以及寶塔、法堂等艱鉅任務，要交給現任住持弘法法師手中逐一完成。千古名寺得到主人，古剎重光，在成一法師及海內外關注光孝寺復建的法裔門人持續努力下，相信必能隨著大陸宗教政策的落實再現光榮歷史。²³⁶

三、海外建寺

民國七十四年（一九八五）七月，旅美佛教學者蔡樹強、胡憲文等邀請現任臺北華嚴蓮社董事長成一法師赴美，在加州聖荷西市成立華嚴佛教會，並命名會所為華嚴蓮社。八十一年又於聖荷西購地，新建佛堂，成立居士護法會，協助推動弘法利生工作，並領導當地信眾於週末舉辦念佛靜坐班，星期日則舉行《華嚴經》誦經會；因為信徒與日俱增，現址大殿不敷使用，遂於一九九八年九月成立

²³⁶ 《萬行雜誌》二二七期之社論。

美國華嚴蓮社擴建籌建委員會。業於二〇〇三年八月舉行新建大雄寶殿動土典禮，期望能給信眾更佳的修學空間。現任住持賢度法師於二〇〇四年元旦法會期間，對信眾宣佈規劃未來蓮社的遠景，預定二〇〇六年大雄寶殿落成以後，將美國華嚴蓮社建設為現代化的佛學研究中心，包括成立研習中心、圖書館、兒童中文班、每年定期舉辦國際性宗教學術研討會；二〇〇九年重點在於興辦教育事業，申請設立地區佛教專科學校、大學、研究所，以專修、專研、專弘華嚴宗教義為主，期望以此為據點，將華嚴宗推展發揚到全球各地。

第二節 推動佛教三大事業

蓮社自創建道場，有了推展佛教事業的據點以來，即積極地推動三大重點事業，每一項目均進行得有聲有色，內容廣博精采，在在皆奉守佛陀教義，無一不以普賢萬行推展社務，無一不以發揚大乘佛法精義，弘揚華嚴大教；以上弘佛道、下化眾生的菩薩道為依歸。

一、弘法工作

（一）道場共修

華嚴蓮社在道場共修方面，計有華嚴誦經會、禮懺會、華嚴佛七及其他特定法會，一一略述如下：

1.華嚴誦經會

蓮社自成立以來，即定於每年農曆三月初一至十日及九月初一至十日，一年兩次集聚信徒舉行華嚴誦經法會。同時並於每月第一、第三星期日，舉行共修會，誦誦《華嚴經》，藉共修功德，莊嚴佛土，成就眾生。五十餘年來，與會信徒皆深入華嚴性海，法喜充滿。

2.禮懺會

蓮社自成立以來，即定期於每月第二個星期日禮拜三昧水懺，第四個星期日禮拜藥師寶懺，如逢第五個星期日則禮拜大悲懺，集聚信徒禮懺，藉以向諸佛菩薩懺悔，蠲除災障，增長福慧，圓成善根。

3.華嚴佛七

蓮社每年農曆十一月廿二日至廿八日，舉行華嚴佛七，為國內獨樹一格的共修法會。從清晨五時至夜晚八時，繞佛時稱念「大方廣佛華嚴經華嚴海會佛菩薩」，不論是第二支香的高唱祝文，或下午第一支香華嚴發願文，及晚上的大懺悔文，皆匠心獨運別具特色。

4.其他法會

蓮社除了上述特定的共修法會之外，尚有各項法會如下：

- (1) 農曆元月六日至十日禮拜三千佛懺法會
- (2) 農曆元月初九華嚴供佛齋天供會
- (3) 農曆二月十九日觀音菩薩誕辰法會
- (4) 農曆四月四日至十日清明祭祖法會
- (5) 農曆四月初八日佛陀聖誕浴佛法會
- (6) 農曆六月十九日觀音菩薩成道法會
- (7) 農曆七月初九日至十五日盂蘭盆法會
- (8) 農曆九月十九日觀音菩薩出家紀念法會
- (9) 農曆十二月初八日佛陀成道紀念法會

(二) 講授《華嚴經》

蓮社目前於每個星期六晚上為學生及信徒講授《華嚴經》，由德國籍高明道老師主講。另有賢度法師每個星期六早上開設《華嚴經》講座，為期六週，由電視錄影轉播，並製作成 DVD，以供世界各地及遠方信徒廣為利用。兩位老師的講課各具特色：高明道老師著重經文字義及從個人修持方面解說經義；賢度法師則依《華嚴經》之科文表解，按四祖澄觀大師所著《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，詳解經文組織結構，期望培養訓練學生能夠自行解讀疏鈔的能力。

(三) 海外弘教

到海外弘揚華嚴教義者，首推蓮社成一法師於八十七年間，回到江蘇海安觀音禪寺公開講經；繼而連任兩任住持的賢度法師亦於九十至九十一年間，到大陸海安觀音禪寺舉行華嚴誦經法會，並以多媒體教材方式為祖庭僧人及信徒宣講華嚴教義。之後陸續到上海玉佛寺、江西省金山禪寺尼眾佛學院、安徽省九華山男眾佛學院、福建省廈門市紫竹林閩南女子佛學院、揚州法海寺女眾佛學院、蘇州西園戒幢佛學院等地方，開講《華嚴經》及「華嚴宗源流」、「佛陀八相成道的意義」等等。其中在江西金山禪寺尼眾佛學院，應住持印空長老及教務長頓成法師邀請，於該寺結夏安居期間，駐錫停留二十五天，白天主要講授《華嚴經》，教導學僧唱誦華嚴字母、華嚴祝文、梵唄，晚間開闢問答，解決疏通寺內學僧們學習及修行上所遇到的瓶頸；並贈與該校《華嚴經》經典、《新修華嚴經疏鈔十地品》各兩百套，以及蓮社多項叢書。賢度法師精闢的解經方法，詳細的介紹，獲得無數學僧、信眾熱烈反應，與無邊的回響。

(四) 廣播弘法

戰後臺灣佛教廣播弘法之始，應始於慈航法師，約在民國三十九年（一九五〇）歲末，但是由於慈航法師弘法忙碌，乃由南亭法師接手，於十一月初日開講

《佛說菩薩本行經》。後由南亭法師及居士周宣德於民國四十年（一九五一）春，發起「佛學廣播」，於臺北民本電臺成立「佛教之聲」節目，正式揭開空中弘法。到四十五年（一九五六）廣播工作完全由華嚴蓮社接手，其間雖也曾中斷，但至今仍由蓮社學僧及住眾輪流在空中對外弘揚佛教教義。²³⁷

二、教育事業

（一）華嚴專宗學院、佛學研究所

華嚴專宗學院創院於民國六十四年（一九七五），創院的動機有二：一為紀念蓮社開山第一代住持智光老和尚，因為其生前，修行學習皆宗華嚴，並且主張華嚴大教是法界緣起，切合民主科學時代的思潮。二為提高僧伽教育水準，培養現代弘法人才。因為當時國家九年義務教育普遍展開，各種科技專業大專院校相繼設立，國際科學之進步，更是一日千里，知識已達爆炸程度，僧伽教育水準若不及時提昇，勢難應付今後時代潮流。為配合以上辦學宗旨，乃定學院名稱為華嚴專宗，課程以講授華嚴大教及其相關經論為主課，同時將文史哲學列為輔佐學科，至於其他諸宗，例如法相、天台、般若、禪、淨、律、密等，亦含蓋於教材之內，俾使學子能廣所聞，使所學皆臻實用。

至民國七十二學年起，增設研究所，延長學習時間，可使學生繼續留院深造，期許成為專門弘法人才，並冀其能向國際宏傳聖教，乃學院辦學的最高理想。大學部畢業生必須繳交一萬字有關研究華嚴教義的論文，研究所畢業生則須繳交三萬字的論文報告，始能完成學業。現任院長為賢度法師，副院長為明度法師。另值得一提的是：華嚴專宗學院設立的目的在於培養專業弘法人材，故不需要學生操持雜務，除遇國家慶典或佛教會所舉辦之愛國活動，如仁王護國法會、浴佛節慶典、佛教圖書展覽等，必須派員參加外，蓮社平時與信徒的共修會，從來不讓學生參加，以免妨礙課業。

學院弘法活動實習方面，則是於開學、結業典禮上，由學生輪流擔任司儀，紀錄等工作，或於院慶發表專題演講，培養膽識。

近年來，由於中國大陸宗教政策開放，擔任華嚴專宗學院暨佛學研究所導師的成一法師，在開學典禮中，殷切期望學生學有所成，向大陸十三億同胞弘揚華嚴大教，準備將華嚴宗再一次登陸神州發揚光大。現在華嚴專宗學院大學部辦至第九屆，佛學研究所至第十一屆。

²³⁷ 見闕正宗著，《重讀臺灣佛教》（正篇），頁三三六至三三八。

（二）大專青年慈孝獎學金會

華嚴蓮社大專青年佛學獎學金是由趙廷箴、趙朱懷芳為紀念其先父母之慈孝獎學金、華嚴蓮社佛學獎學金、黃淨益居士、高本釗居士、趙宣美居士獎學金、杜柏軍居士紀念獎學金、南亭和尚紀念獎學金等功德主提供。其目的是為鼓勵國內公私立大專院校學生，加強研究佛學、文史哲學及新聞傳播等學術，以利復興我中華文化，進而有效端正社會風氣。該獎學金係由民國四十八年開始集資，後為增加獎學之效益，蓮社於七十五年八月重新修訂大專學生獎學金辦法，大專學生獎學金為新臺幣壹萬元，碩士班每學年壹萬伍仟元，博士班每學年新臺幣貳萬元。並將其得獎論文出版以資紀念，從八十一年後每一年出版一集；至今九十三年已出版至十二集。

（三）教師暑期佛學研習會、兒童暑期學佛營

華嚴蓮社在文教方面的活動，自民國八十二年（一九九三）起，為配合政府的宗教發展政策，以宗教淨化人心，造福社會，舉辦了教師暑期佛學研習會，透過佛法的研討與薰習，以自在身心，增長智慧，並將佛陀慈悲的教育精神，帶到各個學校裏，進而傳播到社會的每一個角落。研習內容課程包含「淨土簡介」、「認識華嚴」、「華嚴梵唱」、「唯識要義」、「佛學概論」、「般若與生活」及「禪學與教育」等等。

教師暑期佛學研習會甚獲好評，於是在八十三年元月份開辦教師禪學研習會，同年七月又開辦兒童學佛夏令營，讓更多的人能學習佛法、接近佛菩薩，以證取佛心、佛性。

（四）佛教智光商工職業學校

智光高級商工職業學校創始於民國五十四年（一九六五），是南亭老和尚為紀念其師智光大師而發起創辦。南公為該校首任董事長，出錢最多，出力最勤。現任董事長成一法師，亦頗盡心盡力推展校務。智校在籌建時，即確定以大乘佛法入世的精神，興辦社會教育，服務社會大眾為宗旨；並秉承智光大師一生興辦佛教教育與極力獎掖青年就學之遺志而建校。該校原名為臺灣省臺北縣私立智光商業職業學校，因五十九年起增設工科，更名為智光高級商工職業學校，並附設高級商工進修、補習學校。

創校迄今三十九年來，設備及學科日漸擴充，現有商業經營科、資料處理科、餐飲管理科、電腦通訊電子科、控制科、資訊科、電腦機械科、電腦美工設計科、日校及進修學校，學生人數合計三千五百五十人，現任校長羅新玉先生，青年有為，推動校務不遺餘力，學風優良，校譽日隆。

（五）出版業務

1. 萬行月刊

萬行月刊雜誌創刊於民國七十四年（一九八五）元月，為何以「萬行」為刊名？因為修學華嚴應以普賢萬行為準則，古德更以「菩薩修萬行因華以莊嚴一乘佛果」來詮釋華嚴宗趣，且這普賢萬行含攝無數法門，所以用「萬行」二字做為刊名，實在切合佛法的要求，亦與修行相應。

發行萬行月刊的旨趣有四：一為宏揚大乘佛法，培養正知、正見：菩薩修行，向以「莊嚴佛土，成就眾生」為綱要。要成就眾生，首應曉以佛法真理，使知自利及利他法門。如《華嚴經》〈昇須彌山頂品〉第十三，勝慧菩薩所說的偈頌記載：「譬如闇中寶，無燈不可見，佛法無人說，雖慧莫能了。」²³⁸為了使眾生轉迷成覺，具備正知、正見，宏揚大乘佛法，端正人心思想，實乃佛教界當務之急。佛法所揭櫫的眾生佛性平等思想，能使人人自我尊重、提昇自我的人格。人類思想有了正確的方向，社會自能安寧進步。二為闡揚因果真理，淨化社會人心：今日世界人類思想混亂，邪說橫行瀰漫，無神論者推波助瀾，致使社會人心日趨險惡，無視因果，罔顧道德；長此以往，人類將難免於毀滅浩劫。挽救方法，當以淨化人心開始。所以要以佛法的因果真理使人心背惡向善，改邪歸正。假使人人相信因果，知道惡業報應的可畏，自然能「諸惡莫作，眾善奉行」。人心能轉惡為善，不為邪說思想蠱惑，社會自能祥和，人們自然能安居樂業。三為激發人性尊嚴，培養公德心：一個國家社會風氣的好壞，端視國民能否具備公德心。而公德心是從人的心表現出來，假使人人都能知道人性的尊嚴，自愛自重，時時觀照自己的言行，改善自己的生活品質，也能尊重照顧到他人，促進群體和諧，大家都能發揮公德心的美德，社會風氣自然趨向善良。四為提倡興辦慈善公益事業：現在的工商社會表象是富裕呈祥，但仍有「朱門酒肉臭」與在窮巷等待救濟兩相逕庭的情形存在。因此必須喚起社會有力人士，使他們發揮人溺己溺，互相互愛的精神，以慈悲心廣行布施，照顧低收入戶或根本無法謀生者，使能得到最低限度的溫飽生活，以達到「矜寡孤獨廢疾者，皆有所養」的目的。

萬行月刊雜誌原以報紙形式發行十餘年，至八十五年（一九九六）改以裝訂成冊共計四十四頁；內容闢有【社論】、【法輪常轉】、【菩提園地】、【學院園地】、【大專青年園地】、【人間道場】及【法海波瀾】等單元，甚獲讀者青睞，刊行至今民國九十三年（二〇〇四）元月，收閱人數遍布全球，對宣揚佛法及華嚴教義，影響非凡。²³⁹

²³⁸ 〈昇須彌山頂品〉《大方廣佛華嚴經》卷十六，《大正藏》第十卷，頁八二上。

²³⁹ 《萬行》於民國九十三年四月起改為雙月刊發行。

2.華嚴相關書籍出版

(1) 出版部

民國四十一年華嚴蓮社成立之初，即積極推動弘法慈善事業，在佛教文化上尤竭盡心力。歷任住持、長老均親自參與書籍勘校、編纂工作，促使書刊流通無數，弘法廣遠，成績斐然。民國八十五年八月成立出版部，使出版工作朝制度、專業、組織化發展，期能專弘佛法，專揚華嚴文化。

出版部將叢書分類為《華嚴學海》、《華嚴祖庭》、《佛智探源》、《轉法輪集》、《萬行叢書》、《成一長老著作》、《法雨繽紛》及有聲教材等系列，皆重新勘校整理，同時延聘專人美術設計版面與封面；此外，編務採用電腦化作業，改以新式標點符號，區分段落，重新編排，俾益讀者閱讀。目前已出版各類叢書計有《華嚴學講義》五十四種。

(2) 編藏部

華嚴蓮社以弘揚華嚴宗教義為首務，世界風潮各方學者亦以研究《華嚴經》日趨興盛。因此蓮社董事長成一和尚統籌規劃組織華嚴藏編纂會，於民國八十三年（一九九四）九月正式成立，其主要工作為將祖師的著作加以整理，重新加註標點、排版、印刷，俾使有意深究華嚴的閱讀者，能因版面清晰，印刷精美而深入經藏，啟發智慧。目前正著手進行改編民國二十五年（一九三六）上海華嚴疏鈔編印會所編的《華嚴經疏鈔》；九十年（二〇〇一）業已完成前九冊（一至四十卷），命名為《新華嚴經疏鈔》，同年九月正式對外發行。四十一至八十卷部分，預定九十三年（二〇〇四）上旬完成。

(六) 海外流通華嚴經及相關書籍

華嚴蓮社為推展華嚴經教義，賢度法師於民國九十年四月赴大陸祖庭海安觀音禪寺講經以來，即不定期大量寄贈《八十華嚴經》、《華嚴經疏鈔》、《華嚴學講義》、《地藏經》、《觀音法門》、《梁皇寶懺》、《華嚴字母》、《華嚴宗源流》、《華嚴五祖論著》、十地品單行本、十地品疏鈔、《大正藏》等多種佛教經典及相關書籍，給大陸各家佛學院，包括江西金山禪寺女子佛學院、江蘇揚州觀音禪寺、福建閩南佛學院、北京中國佛學院、安徽九華山甘露寺佛學院、海安觀音禪寺、陝西長安華嚴寺、江蘇泰州福善庵、湖南長沙開福寺尼眾佛學院、上海玉佛寺佛學院等多家寺廟及佛學院。其中江蘇泰州福善庵因得到華嚴蓮社所寄贈的《八十華嚴》，住持心權法師業於二〇〇二年開始每年定期舉行《華嚴經》誦經法會，因此此種經書流通行動，已獲得肯定成果的回應。

三、慈善社福

（一）福田會

福田會全名為華嚴福田功德會，華嚴蓮社在該社董事長成一和尚的提議下，於民國七十三年（一九八四）初，成立該會。由於蓮社全體信徒，積極參與此項慈善救濟工作，致使每個月均有救濟貧困的記錄。自八十一年度開始，該會組織增加至二十三組，八十五年擴增至三十二組；歷年皆受到國內有關單位表揚，獲頒無數獎狀、牌及匾額，及各地受惠者的謝函。

（二）僑愛兒童村

興辦孤兒院，是華嚴蓮社從事社會慈善事業目標之一。該社董事長成一法師於民國六十八年（一九七九）利用桃園僑愛佛教講堂的空地，興建了面積二百一十餘坪大之二層樓房，歷時兩年完工落成，兒童村於七十年（一九八一）年六月開始收容孤兒。多年來，兒童村收容的孤兒們，在多位保姆的撫育下有教、有養地日益成長，個個都顯得活潑可愛。

（三）冬令救濟

蓮社秉承佛陀慈悲精神，對於社會慈善救濟工作，一向不遺餘力。早於創社時起，即施行如夏令時節義診給藥、施茶濟渴；冬令時節則有勸募救濟金作冬令救濟；平日如遇風災、地震、大水、火災等意外災難發生時，則做臨時募捐賑濟需求者。

（四）普濟會

普濟會成立於美國華嚴蓮社創建之初，屬於和臺北華嚴蓮社的福田功德會相同性質，主要在處理急難救助，慈善賑濟等工作。

第三節 華嚴蓮社人物之查考

一、釋智光法師

法師法諱彌性，號以心，別號仁先，受焦山記別後，法名文覺，號智光。江蘇泰縣孫氏子，生於光緒十五年（一八八九），夙具善根，十三歲，依宏開寺玉成和尚剃染。十七歲，詣寶華山皓月老和尚座下受具。光緒三十二年（一九〇六），入揚州天寧寺佛教中學讀書，文希法師任校長，日人道揚居士任教授，是為我國僧學校之始。會有人誣以革命，校長入獄，學校解散。三十四年（一九〇八），石棣楊居士創祇洹精舍於南京，負笈從之，與仁山太虛二尊宿同學。又二年，清廷虞佛青年，參加革命，飭江蘇諸山設僧立師範，遂轉入肄業。刻苦自勵，進步

神速。宣統三年與仁山、太虛二位尊宿，發起佛教革新運動，首擬改金山江天寺為學校，為當事者所格，卒不果。民國二年（一九一三）回泰縣，創儒釋初高小學，出家青年有新思想者，翕然從之。得弟子南亭，後亦為當代大德，且隨侍終身焉。和尚猶以所學未充，志在深造，月霞大師傳賢首宗旨方主上海華嚴大學講席，乃往就讀。校務因事停頓，隨月老轉入杭州海潮寺華嚴大學，長期肄習，深有領悟，曾著《華嚴大綱》，後燬於抗日兵火。民國六年（一九一七），日本脅中國訂立二十一條條約，要求日僧入華佈教，北京為圖抵制，請月老講楞嚴，法師隨往，月老不慣北土氣候，旋即南返。應九華東崖寺請講楞嚴，又赴湖北講經，東崖寺講席即由法師代座，又隨月老至宜興磬山寺講法華，既而月老示寂，痛失所依，頓悟人生夢幻，遂專事向上一著。常州天寧寺冶開大師，禪宗泰斗，名滿大江南北。乃往入堂參究，歷時三年。天寧定例六十年傳戒一次，民國九年值戒期，求戒者近三千人，法師任知客，處理繁劇，條理秩然。民國十年（一九二一），掩關泰州北山寺，專究華嚴。旋應鎮江焦山定慧寺之聘，受記別，任監院。焦山為中國古剎，住眾常住三百餘人，以研究教理為主，與金山之禪，寶華之律，鼎足而三。法師卓錫講學，座下嘗數百指。十八、十九兩年，應香港何東夫人張蓮覺居士之請，兩度蒞港講《普賢行願品》諸經，開香港佛教之新風氣。十八年（一九二九）香港苦旱已久，開講之日，大雨滂沱，是聽眾極盛，曾著《婦女學佛緣起》，風行一時。二十三年（一九三四），任焦山定慧寺住持，首改叢林制度，創焦山佛學院，造就弘法人材，先後卒業而能分化於四方者，指不勝屈。二十六年（一九三七）抗日戰起，焦山地勢險要，寺眾咸勸引避，法師以常住為重，誓共存亡，日寇至，闔寺精華，全付一炬，以挽救得法，未傷一人，而大殿、天王殿、藏經樓猶得保全。和尚遂返泰縣，卓錫城廂光孝律寺，集故鄉子弟，教以佛學及愛國思想，從事抗日宣傳，創福田工讀社，提倡生產報國，並至出生地之黃柯莊講《普賢行願品》，鄉人初聞講經，莫不歡喜稱奇，勝利後始返江南。

共黨執政後，法師於三十八年（一九四九）抵臺灣，初於十普寺，講《遺教三經》。前司法院長居正與李子寬居士、張清揚居士等倡建護國息災法會，禮請主持淨壇。四十一年（一九五二），弟子南亭創華嚴蓮社，迎請長期供養。歷講大乘諸經，並受聘至臺南大仙寺、基隆靈泉寺、臺中寶覺寺三次傳戒。平日主持華嚴月會，領眾共修。為鼓勵社友子弟升學，發起華嚴供會，集資為獎學基金，於社友清貧或突遭變故者，亦多救濟。經常印施經論，因而歸向佛法者，達數千人。其自修則以閱經、禮佛、靜坐為恆課，每屆冬季，必打個人靜七四十九日，數十年來未曾間斷。和尚身體素弱，食睡甚少。五十一年（一九六二）春，入醫院割治小腸疝氣後，即感左胸上端疼痛，翌年加劇，中西醫莫測病源，遂於五十二年（一九六三）國曆三月十四日辰時化去，世壽七十有五，戒臘五十八，法臘四十一。是日為夏曆二月十九日，為觀音大士誕辰，蓮社例啟法會。信徒不期而集。翌日入龕，周身柔軟如生，頭頂猶溫。而斷七之日，又適為浴佛節，是亦奇矣。和尚剃度弟子有霽亭、潤亭、南亭、遂亭、雨亭等，徒孫有存遠、恆遠、善遠、良遠、春遠、旨遠等，徒曾孫有自一、守一、成一、惟一、果一等。霽亭曾

住持鎮江夾山竹林寺，南亭曾住持泰縣光孝寺，存遠曾住持儀徵寶光寺，善遠曾住持泰縣覺正寺，自一曾住持南亭棲霞、普德二寺，守一曾住持宜興龍池山澄光寺。其焦山定慧寺傳法弟子為鐙明、鐙朗等，法孫為圓湛、戒證、茗山、介如等。

二、釋南亭法師

法師諱滿乾，字南亭，別號雲水散人，法諱曇光，江蘇泰縣吉氏子，清光緒二十六年（一九〇〇）庚子八月初二日生。父貽廣公，以耕讀致小康，母氏儲，出丈夫子四，和尚行三。八歲入塾，日記數百言。隨母詣同邑營溪之觀音禪寺，住持道如長老見而善之，因乞度為徒孫，遂師事文心、智光二長老而披剃焉。道老則躬授四書、佛經、詩偈。此和尚入佛因緣之始也。

民國肇始，和尚時年十三。泰縣諸山合資創辦儒釋初高小學，聘智光長老為校長，和尚乃插班就讀；年餘，竟學歸寺。日課之餘，治文史，並操農事，日夜無稍事休息。閱八年，赴焦山定慧寺從德峻和尚圓具；翌歲，往常州天寧寺學禪，一歲而去。會智老在泰縣北山開化禪寺，開講《大智起信論》，和尚負笈住，取悟益多。又兩年，考入安慶迎江寺佛學院，親炙常惺法師，寢饋於華嚴五教儀，成唯識論，因明入正理論諸科，慧學大進。迨畢業，任常州清涼佛學院助教。旋至上海華嚴學會，從應慈老法師，攝受法華、楞嚴、華嚴懸談諸經論，課餘則為四眾講授《八識頌》、《五教儀》、《中觀論》，和尚自認一生中得窺典籍之英華，頗得力於教學相長之三數年。

自民國十六年（一九二七），和尚往來上海、常州、鎮江、無錫各寺院，講《梵網經》、《十六觀經》、《老子道德經》、《阿彌陀經》、《華嚴經》、《禪源諸詮集都序》及《維摩》等經論，凡四歷寒暑，聲名日著。民國二十年（一九三一）夏，蘇北大水，災祲繼之；會常惺法師住持泰縣光孝寺，災民湧至，常老既庇容之，又奔走於賑災弘法，夙知和尚之能，邀請襄助，聘為副寺。洎災息事寢，常老復創辦光孝佛學研究社；翌年，光孝寺傳三壇大戒，陞法師為監院並受記別；又一歲，常老雲遊弘法，以寺務、社務並縣佛教會主席等職，俱委和尚一人兼承。時當抗戰前夕，和尚驟膺重任，而努力以赴。二十六年（一九三七）夏，和尚為配合國策，創辦僧眾救護訓練班，召集縣屬青年僧侶，施以戰時救護訓練。時全面抗戰開始，中樞西遷，蘇省保安隊設蘇魯皖邊區游擊總指揮部於泰城，法師以佛教會主席率各寺院支援軍需，以共赴國難。其為虔求佛力護祐國祚也，又倡導啟建仁王護國息災法會，宣講《仁王護國般若經》，互三年之久，而積年勞頓，竟於三十三年（一九四四）之正月，釀成胃潰瘍病，由其徒孫成一法師，護侍至鎮江之省立醫院就診，住院三月始癒。嗣仍弘法不輟，鎮江焦山之定慧寺上海南市之沈香閣、杭州之妙香庵、無錫之大悲庵，均曾駐錫；而隨機闡揚《普賢行願品》、《楞嚴經》、《起信論》及《圓覺》、《法華》諸經，法緣殊勝。三十七年（一九四八）冬，局勢逆轉，和尚與智老猶滯留上海，成一法師則先期來臺。翌年四月，上海已岌岌可危，乃馳函促駕，遂於歲五月一日聯袂安抵臺北，暫住十普寺。旋

以孫張清揚居士等之倡，啟建佛七法會，請法師宣講《般若心經》。今傳之心經講義，即當時講述之原稿也。

三十九年（一九五〇）間，法師先後應臺中慈航院、佛教會及臺北市佛教支會之請，宣講《金剛經》、《仁王經》、〈普賢行願品〉、《菩薩學處》。時善導寺聘法師為導師，協助章嘉大師所領導之中國佛教會在台辦公，並出任祕書長，佐理會務。四十年（一九五一）春，法師主持仁王護國息災大法會期間，居覺生院長特蒞臨代理先總統 蔣公上香；又嘗於六十一年（一九七二）春，應中央民意代表之請，再建大法會為蔣公祈福，禱國運昌隆，嚴副總統暨各院部會首長曾蒞會上香。四十一年二月，本蓮社啟觀音佛七，和尚講《楞嚴經》二十五圓通章，聽眾有一聞而立求皈依者，有竊歎其從所未聞者，俱歡喜感服。和尚亦於是年購得臺北市新生南路一段九十七巷九號民宅，創設華嚴蓮社，率諸信徒，講誦大乘經論，定為恆課；並與周宣德、鄭崇武等居士，假民本電台闢「佛教之聲」節目，是為佛教空中弘法之始。嗣後刊印之《佛說阿彌陀佛經》、《妙慧童女經》、《十善業道經》、《佛說字經鈔》、《永嘉大師證道歌》、《釋教三字經》等經論之講話，皆和尚當時播講之題材也。

四十三年（一九五四），遷蓮社於濟南路二段現址，法師自泰國購入華嚴經百五十部，成立華嚴誦經月會，迄今不輟。四十七年（一九五八）假臺中佛教會館創辦佛學研究社，後年，復假該館掩關禮華嚴，歷一歲圓滿北返。時基隆、屏東等地，紛請弘法，度眾繁多，厥後，嘗應美國駐華大使館中文研究院、中國文化大學等中外文機構之邀，隨宜說法，胥獲嘉譽。六十二年（一九七三），復支持成一住持就今址擴建為五樓，寬廳堂，增設備，以便接待而利弘化。顧和尚之弘願悲行，未嘗以此自囿，對於佛教事業之發展，尤關懷綦切；疊膺中國佛教會常務理、監之選，並三度應聘為祕書長。當佛教界在臺初次籌印大藏經時，人力物力，俱感不足，法師任印經會常務委員，躬自率團，藉弘法順以徵求預約，足跡遍全省，凡歷四十餘日，募得二百八十餘部，出於始料，大襄盛舉。四十八年（一九五九）起，或辦冬賑、或勞戎軍，歷年無間。凡自強活動，愛國捐獻，皆率先響應，屢奉各府署頒狀敘獎，實績斑斑焉。五十三年（一九六四），為紀念其先師智光長老並響應政府普及職業教育之號召，與道友合創智光高級商工職業學校，出任董事長，並蟬聯四屆。四十六年間和尚以本蓮社登記為寺廟；次九年又以智光商職為財團法人。公爾忘私，有如此者。其後校舍與教學設備，逐年擴增，所費不貲，和尚力為挹注，頗費張羅。每屆學期開始，輒告誡諸生，敦品勵學為國用；並另籌款，設獎學金，以助寒門秀士，懸為定制。其諄諄期許於青年學子者，何其懇摯真切耶。民國六十一年（一九七二），法師七十有三矣。為專心道業，於元月十六日以本蓮社住持職務，付與成一法師，成師亦善承其志，治內務外，皆釐秩井井。六十四年（一九七五）起，法師復倡議於本蓮社現址辦華嚴專宗學院，以成師為院長，而自任導師，免費施教，兼供膳宿，除佛學科目外，餘如國父思想、英文、日文、哲學、史學等世學諸課，俱備列焉，以見其培養弘

法人材之積極。六十七年（一九七八）本蓮社完成財團法人登記，法師被選為首任董事長。次年，督同成一法師擴建桃園僑愛佛教講堂，開辦華嚴僑愛兒童村，收容孤兒，澤及幼嬰，社會各界，備極讚揚。

法師居恆，禪修以時，體力素健。七十一年（一九八二）夏初，以感冒風寒，引發肺炎，導致心肌衰竭，而日感不支。嘗五次進出醫院診治，終以年事已高，而醫藥罔效，延至九月三日上午五時三十分安詳圓寂。住持成一、學生禪諦、信徒祁慧悅、束東凱等，隨侍在側，助念往生。世壽八十有三，僧臘七十三，戒臘六十三，法臘四十九。綜其平生，童真捨俗，獻身佛教，積功累德，沾溉於社會人群與緇素四眾者，歷七十餘年。

三、釋成一法師

法師江蘇省泰縣曲塘鎮人氏，民國三年（一九一四）二月二十八日生，俗姓王，學名汝康，字仲義。十五歲時依同縣營溪鄉觀音禪寺遠春上人披剃出家，法名覺因，子乘一，號成一，別號壽民。在觀音禪寺學習佛教經典儀軌後，十九歲時入泰縣光孝寺佛學院就讀。畢業後適逢抗日戰爭爆發，學院停課，他留院服務，親近曾師祖智光、師祖南亭二位長老研究華嚴、法華、唯識、起信等各類佛學。

民國二十九年（一九四〇）赴南京寶華山隆昌寺受具足戒，翌年時間稍靖，光孝佛學院復課，法師返寺任監學兼講師。三十一年（一九四二），中共新四軍入駐蘇北，拆廟分田，佛教徒生活日益困難，法師負笈上海，入「上海中醫學院」攻讀中國醫學，同時兼任上海玉佛寺附設的上海佛學院講師。三十六年（一九四七）法師從中醫學院畢業之後，並於玉佛寺內創辦「佛教利生義診所」，次年冬，國共內戰擴大，為避戰禍，法師與其業師張少齊居士東渡來臺。同年十一月底來台與張少齊居士於臺北合辦「覺世圖書文具社」流通佛書。四十一年（一九五二）協助師公南亭長老創建華嚴蓮社，同年夏任蓮社要職，大力推展社務。翌年出任中國佛教會秘書，主編《中國佛教》月刊。

民國四十五年（一九五六）應宜蘭頭城念佛會會長之聘，出任導師，翌年當選宜蘭縣佛教支會理事長，並應中華佛教文化館之邀，出任該館印藏會委員，組團環島行腳，徵求附印大藏經。四十六年（一九五七）主編《覺世》旬刊，並當選臺灣省佛教分會理事，翌年春，應師祖南亭長老之召，出任華嚴蓮社監院。四十九年（一九六〇），當選中國佛教會監事，並於蓮社成立中醫義診所，為貧病市民服務，並成立週六念佛會。五十一年（一九六二）於桃園大溪應當地信眾要求，創立僑愛佛教講堂，同年與演培、星雲、妙然、廣慈諸師聯合創辦《今日佛教》月刊。

民國五十五年（一九六六）協助師祖南亭長老創辦「私立智光高級商工職業學校」於永和，五十六年（一九六七）被聘為「智商工職校」董事，並應聘出任

中壢元化院佛學院副院長。六十一年（一九七二）接任華嚴蓮社住持，同年當選中國藥用植物學會會長，並當選臺北市佛教會社常務理事；六十四年（一九七五）奉師祖南亭長老之命，創辦「華嚴專宗學院」，並出任院長。七十三年（一九八四）當選連任華嚴蓮社、私立智光商工職校董事長、文化大學佛學研究所副所長、華嚴專宗學院院長、研究所所長等職。七十四年（一九八五）一月十日，於蓮社創刊《萬行》雜誌，以加強教學及弘法工作。同年七月創美西華嚴蓮社擔任首任董事長，七十六年當選世佛僧伽會副會長，七十六年倡議成立世界宗教徒協會，當選副會長。同年五月獲美國東方大學普魯典校長來台授予成師博士學位。八九年當選中國宗教徒協會會長，九〇年當選中華民國宗教教育協會會長。

七十九年（一九九〇）八月，成一法師首度返回泰縣祖庭光孝寺主持重建工作，同年十月當選世界宗教徒協會常務理事兼副主席。翌年七月當選首任宗教教育協會理事長。八十四（一九九五）十月到出家祖庭觀音禪寺獲准易地重建，返里主持復建工程奠基典禮。八十五年（一九九六）十一月泰縣光孝寺重建落成開光大典，成一法師親臨主持，圓滿多年宿願。九十一年（二〇〇二）於海安觀音禪寺成立佛學培訓班，推動培育寺內僧材，同年並於泰縣光孝寺及海安觀音禪寺籌建藏經樓。

成一法師佛學道德譽重兩岸，無論在慈善、文化、教育等各方面均有傑出貢獻，是兩岸佛教之光。其著作成績斐然計有：《慧日集》123集、《慧日集新編》、《成一文集》、《成一語彙集》、《華嚴文選》、《出家三十要則講論》、《彌勒淨土法門集》、《環島日記》、《為什麼要念佛》、《華嚴佛七開示錄》、《藥師佛七開示錄》、《華嚴經品會大意》等等。

四、釋了中法師

了中法師，民國二十一年（一九三二）生，江蘇泰州人。幼年泰州淨因寺出家，三十六年（一九四七）於南京古林寺受具足戒。先後遊學於泰州光孝佛學院、南京棲霞山佛學院、上海靜安寺佛學院。三十八年（一九四九）赴臺灣弘法住汐止彌勒內院，親近慈航老法師。五十年（一九六一）東渡扶桑，入東京立正大學留學，獲碩士學位；後修學博士課程後，回臺灣弘法曾任教於太虛佛學院。五十六年（一九七〇）在臺北協助法藏寺慧光法師創辦法藏佛學院，任院長。曾多年任職於臺灣中國佛教會秘書長、世界佛教僧伽會秘書長；七十五年（一九八六）當選為智光商工職業學校董事，接任華嚴蓮社第四任住持，亦為弘揚華嚴貢獻了一份力量。了中法師現任世界佛教僧伽會會長，臺北首刹善導寺住持，新竹私立玄奘大學創辦人。

五、釋淨海法師

淨海法師，民國二十年（一九三一）生於江蘇泰州，九歲在泰州復興庵依灼然和尚剃度出家，一九四六年於南京寶華山隆昌寺受具足戒。後畢業於常州天寧寺佛學院，三十八年（一九四九）赴臺灣弘法，親近慈航法師。四十八年（一九五九）赴泰國佛教大學攻讀泰文及巴利文，旋留學日本，入日本東京正立大學研究，兩年後獲碩士學位。民國六十一年（一九七二）起赴美國弘法，先後駐錫於紐約美國佛教會、報恩寺等處弘法。六十七年（一九七八）轉至美國德州休斯頓市，創立德州佛教會、佛光寺道場；後又應邀赴阿根廷弘法，獲該國柏格諾大學東方學院授予「榮譽博士教授」；該校亞非文化研究所並聘他為該研究所博士顧問；淨海法師被稱為美南佛教的最早播種者，他於民國七十七年（一九八八）擔任華嚴蓮社第五任住持，為弘揚華嚴教法亦投下諸多心力。

六、釋賢度法師

法師民國四十九年（一九六〇）一月生，祖籍江西會昌，別號思齊。生於佛教家庭，歸依三寶後即一心追求佛法，至華嚴蓮社參加華嚴佛七，感宿緣現前，入佛學院就讀後於民國七十五年（一九八六）發願出家。師承成一上人，內號了行，畢業於華嚴專宗佛學研究所，專研華嚴經教及普賢行，恆持準提觀音法門為日課，並以華嚴行者為終身職志。曾任華嚴專宗學院訓導、教務主任、智光高級商工職校教師、財團法人臺北市華嚴蓮社住持。現任臺北市佛教會常務理事，智光高級商工職校董事，財團法人臺北華嚴蓮社副董事長，華嚴專宗學院院長，美國米爾必達華嚴蓮社住持，北投佛恩寺住持。

法師平日的生活嚴謹，不喜應酬，甚少外出攀緣，任第六任住持時，主持道場共修，建立常住制度，照顧僧眾生活。長年於華嚴專宗學院佛學研究所，擔任教授《華嚴經》、《華嚴專題研究》、《華嚴文獻》、《華嚴思想》、《華嚴宗史》等科目。

賢度法師可謂現今佛教中的傑出菁英，在其任華嚴蓮社住持六年期間，推動佛教事業不遺餘力，成就斐然卓著，茲將其歷年展現工作分述如下：

1. 社務推展：主要內容為弘法共修、文化出版、教育、慈善。

八十年（一九九一）元月任監院，即於八十一年（一九九一）二月成立菩薩學會，八十二年（一九九三）七月起舉辦教師及兒童佛學研習會，佛學講座，全國大專佛學論文聯合發表會，大專青年佛學獎學金會。八十二年（一九九三）十月受南山宗法為千華第三十八世，光孝寺第十八代傳人。八十三年（一九九四）十月董事會聘任為華嚴蓮社第六任住持。八十八年（一九九九）九月擔任華嚴專宗佛學院院長。在興辦慈善公益方面，自八

十二年開始連續九年獲臺北市政府及內政部所頒發之宗教團體績優楷模獎。

2.常住制度的建立：將華嚴蓮社由一經懺道場轉型至研修機構

十一年（一九九二）將華嚴蓮社規制改為叢林僧團制度，使十七年來的應酬佛事停辦，開放早晚功課隨堂佛事，以共修方式接引信眾學佛。

3.成立出版部：八十四年八月整編華嚴藏經，華嚴祖庭系列，將藏經中與華嚴相關著作，重新勘校整編，以新式標點符號，區分段落、註釋、出處、索引等功能，以電腦化版面設計編排，使華嚴祖師所遺留下來的智慧財產，能以現代語言方式，重新問世，方便教學及研究。他希望華嚴教學研究工作，可以於一微塵，普及推廣至遍法界，從平面文字到立體有聲，將華嚴法門於生活中具體展現。

賢度法師對華嚴宗及其弟子構思兩大理想：其一是培養專研、專修、專弘的專業弘法人才，將華嚴法門傳揚下去。其二是希望道場事業後繼有人，宗門永續，並鼓勵及支持弟子們不斷學習充實現代化的知識。而其本身在弘法及生涯規劃上，則朝向秉持終身學習方向努力；堅持準提法門，願作觀音菩薩的使者，學習菩薩慈、悲、喜、捨，隨緣度眾的精神，效法五地菩薩修學五明，隨機方便引導眾生修學，使眾生獲得佛法的利益。法師更於民國九十一年（二〇〇二）八月遠赴印度德里大學就讀於佛學系博士班，並於九十三年（二〇〇四）二月通過博士論文口試。賢度法師得徒多人，均各在臺北華嚴蓮社、北投佛恩寺、美國華嚴蓮社任常任職事。

著作豐富計有：《華嚴學講義》、《華嚴淨土思想與念佛法門》、《觀音法門》、《華嚴學專題研究》、《成佛之路－善財童子五十三參的故事》、《佛教的制度與儀軌》、《轉法輪集》、《十地品淺釋》（上、下）、《世主妙嚴品淺釋》（上、下）等。

七、釋明度法師

華嚴蓮社現任住持明度法師，內號了參，臺灣省雲林縣人。東海大學地政事務人員結業；華嚴專宗佛學院大學部第三屆畢業；華嚴專宗佛學研究所第二屆畢業。明度法師現任華嚴專宗學院副院長、智光高級商工職業學校董事、臺北華嚴蓮社董事及美國華嚴蓮社董事。民國八十二年（一九九三）十月十六日受成一法師為千華第三十八世，光孝寺第十八代傳人，法號續悟。法師於民國九十年（二〇〇一）五月六日應董事會之聘，晉山就任臺北華嚴蓮社第七任住持之職。民國七十七年（一九八八）曾任臺北華嚴蓮社民生東路弘法中心助理，及華嚴專宗佛學院訓導助教等職。民國七十八年（一九八九）七月受命，擔任桃園僑愛佛教講堂附設僑愛兒童村教祿，後升任僑愛佛教講堂會計，民國八十年（一九九一）一月即應董事會之聘，為僑愛佛教講堂監院，連任兩次監院後又應蓮社董事會之

聘，為僑愛佛教講堂住持。民國八十八年（一九九九）四月兩任住持任期圓滿後，接任宜蘭普照寺住持一職。法師任職兒童村教禪期間，親身帶領教導院童學習生活所有事宜，使村內院童無論於學業，或生活上均不會因各個家庭中的變故，而有人格及心理上的缺陷，反而比一般學童有著更優異的表現。法師於僑愛佛教講堂監院任內及兩任住持期中表現優秀，積極推動各項弘法工作，目前，信徒遍佈在臺灣北部各縣市。另外在社會活動方面，除了支援僑愛兒童村外，還參加社會救濟活動，每年均響應政府舉辦之冬令救濟等社會福利工作。明度法師目前響應成一法師推廣彌勒淨土法門，是位擅寫能說並善於領眾之弘法人才。並於九十三年五月由華嚴蓮社董事會議決議，續任第七任住持職務三年，法師現得徒天慈，職司華嚴蓮社網路組。

第四節 本章小結

綜觀以宏揚華嚴宗為主的華嚴蓮社於物力維艱的時代創建至今，仍屹立不搖地矗立在原址，不僅延續宗風，繼續致力於佛教三大事業；而且因應時代趨勢，隨著美國華嚴社興建大雄寶殿之後，欲將弘法觸角伸往國際空間，在他鄉異國撒下華嚴種子，培養更多的專弘華嚴宗人才，天涯海角推廣華嚴教義。又因蓮社董事長成一法師，飲水思源回饋大陸祖庭予以修復擴建，並設立培訓班培育僧才，多方奔走延請傳承華嚴宗法脈的僧人住持寺院，使宗脈得以延續。如此在二十年之內，二十一世紀的初期，東西方結合的成果，將可預見華嚴宗的發展，不可限量地遍佈世界各國，創下比盛唐時期更輝煌的願景。

第六章 結論

自古以來有一種說法謂「般若是空觀之始，華嚴為空觀之終。」講論般若思想的《般若經》，它專門強調空的理法：相對地，《華嚴經》則是強調現實的菩薩道之實踐，亦可謂是從真空向妙有展開，在真空中附有妙有是華嚴教學上存在的一項特色，理由在於事事無礙的境界必須以空為基礎，亦即意味著向重重無盡的法界緣起展開是空觀的思想。一切萬法、十度萬行，皆因真空而成就，因為真空，諸法才相即²⁴⁰相入²⁴¹，無障無礙。法界種類雖多，統一而言，唯一真法界，即諸佛眾生本源的清淨心。《華嚴經》諸會所證不同，開則萬差，合則一性，舒展開來充滿於整個法界，捲起來則包含在一心，全明法界緣起，此法界體是一心，應

²⁴⁰所謂相即，舉例來說，有甲乙二物，如果主張甲存在，乙也存在，則有與有便成對立，於是開展了是非對立的世界，鬥爭的世界，以武力征服的世界。為了融通，若有甲，乙非空不可；若有乙，則甲非空不可。甲之有與乙之空並存時，甲被空所包攝，甲和乙之間消除對立關係。甲乙二體變成凹凸而契合，開啟融合的世界，此即「相即」之原理。

²⁴¹所謂相入，謂萬法中的一一法，不能獨一存在，一切物都因相關依存而成立，由人類的關係便可了解這種真理的正確性。例如人不能離群索居，因為人是群居動物，這種原理即稱為「相入」。

知自心則成佛。依《起信論》，此一心開真如、生滅二門，無有一法不是本心所現，無有一法非真界緣起，無有一法先於法界，因此萬法相資真界才生。而法性亦相同，它是遍一切處、一切眾生及國土，亦無形相可得。若得真界，即知一切皆同真界，不空不有，於有處見它²⁴²，有和它一樣，故有即不有；於空處見它，空也和它相同，故空也不空；看不空自然要修空，不有故自然不取於相。生滅之法，不出遍計所執與依他緣起，若得真界，即知遍計所執知繩上之蛇，本來沒有，全是麻繩；既然無有一法可生可滅，即是圓成真常，依他無性，採緣而起，即生無生，滅無滅，如繩一般無有自性，全由麻織，所以依他即圓成真常。華嚴宗的依他不僅是依眾緣之他，而是全依真界而起。所以關鍵中說法界起諸法時，有性起門及緣起門，謂緣起由義而言，是緣起相由；以法而言，塵沙法數，皆由法界緣起。故緣起之法，如見一塵既全是法界，即寂照具足，如鏡子明亮又復淨潔，而能現多面鏡子入一鏡中，一鏡如此，餘鏡皆是，則一塵既同法界，故可含一切法入己一之中，此一塵又入一切法中，交相映入，一塵如此，一切亦然，重重交映而無盡，皆因真如法界緣故。在〈梵行品〉云：

若諸菩薩能與如是觀行相應，於諸法中不生二解，一切佛法疾得現前，初發心時，即得阿耨多羅三藐三菩提，知一切法即心自性，成就慧身，不由他悟。²⁴³

如是觀行相應，無需上尋彌勒，西訪彌陀，即一塵一毛，便見佛境。〈如來出現品〉云：「如來成正覺時，於其身中普見一切眾生成正覺，乃至普見一切眾生入涅槃。」²⁴⁴是在說眾生全在佛心，諸佛心內眾生作佛；而佛全在眾生心中者，亦於〈如來出現品〉經文載：「菩薩應知自心念念常有佛成正覺，何以故？諸佛如來不離此心成正覺故，如自心，一切眾生心亦復如是，悉有如來成等正覺也。」²⁴⁵華嚴宗強調佛成即人成，則有問難謂：「何故現有眾生非即佛耶？」其答案為若眾生就眾生位來看，尚不能見到唯心即空，怎見到圓教中的事，例如人迷東為西，正執著於西，若諸情頓破，則法界圓滿顯現，便什麼都完全具足。華嚴宗的經教結構，是導果為因，讓人先見到佛見內證的境界如何圓滿而產生信心，再教人修行的方法，而其最主要的本懷則是希望所有的人先做菩薩，在一期生命終了之際，留惑潤生，莫入涅槃，乘願再來，生在十方世界救度眾生。

在中國歷史上，一個宗派的形成、流傳及興盛與否，除了政治因素以外，端賴該宗的領導人才如何弘傳，華嚴宗在唐朝從成立到興衰，曾經大放異采，亦曾經和其他宗派一樣面臨法難，被摧殘待盡。從唐末至明代一直未見再興起如唐朝的輝煌景象，直到民國初年始見華嚴宗再度崛起，然因國勢衰退，在列強環伺，國力消耗無餘，又臨內戰，致使佛教面臨空前大劫。幸賴少數高僧大德輾轉至臺，

²⁴² 它指真界。

²⁴³ 《大方廣佛華嚴經》〈梵行品〉，《大正藏》第十卷，頁八八下～八九上。

²⁴⁴ 《大方廣佛華嚴經》〈如來出現品〉，《大正藏》第十卷，頁二七五上。

²⁴⁵ 《大方廣佛華嚴經》〈如來出現品〉，《大正藏》第十卷，頁二七五中。

將中國的佛教傳來，物力維艱之下，仍然將佛教興盛起來。在民國七、八十年代，佛教各宗各派在臺可謂達到顛峰時間，呈現百家爭鳴的盛景。華嚴宗在華嚴蓮社不遺餘力的弘揚推動下，在宗教界可謂獨幟一格，在其秉持推動佛教三大事業之一，創華嚴專宗學院及佛學研究所，培養專修、專研、專弘華嚴經教的人才，現在才是果實纍纍慶豐收的時刻；該學院、所在佛教教育的領域下，扮演宣揚華嚴宗教義的代言人，而其創辦人成一長老及院長賢度法師，無一不致力於學院的發展及教義弘揚，在環境的許可下，將永續經營培育更多僧才。二十一世紀初，賢度法師更立弘願，欲於美國西岸創立專門弘揚華嚴宗的專科學校，吾人則可勾勒出華嚴宗將於西方創下根基，繼續擴及全球各地，其願景可謂美不勝收。

佛教講因果，講緣起，更講願力，並且有願必成。尤其華嚴行者，到臨終時講的是自力往生，即不依他力往生且要乘願再來。如人所周知的地藏王菩薩，在久遠不可說劫前因孝親立下大願要度脫罪苦眾生，地獄不空，勢不成佛。所以因他的願力，至今猶不成佛。然其基本則是發了自覺覺人的菩提心，萬法唯心造，心才是源頭；因為諸佛如來不離此心成正覺。華嚴宗要人認識法界，唯一真法界，即諸佛眾生本源的清淨心。是以只要心清淨則何願不成，何事不成。自入佛門短短三載，要學的佛法亦如法界浩瀚無涯，唯有時刻盡心，才不辜負十方信施，雖慚愧不能發如地藏王菩薩的宏願，但唯願盡形壽依教奉行！

【參考書目】

一、經典

- 1.《華嚴經探玄記》，《大正新修大藏經》第三十五卷，臺北市，新文豐出版社。
- 2.《華嚴遊心法界記》，《大正新修大藏經》第三十五卷，臺北市，新文豐出版社。
- 3.《大華嚴策略》，《大正新修大藏經》第三十六卷，臺北市，新文豐出版社。
- 4.《開元釋教錄》，《大正新修大藏經》第五十五卷，臺北市，新文豐出版社。
- 5.《出三藏記集》，《大正新修大藏經》第五十五卷，臺北市，新文豐出版社。
- 6.《大方廣佛華嚴經》，《大正新修大藏經》第四十五卷，臺北市，新文豐出版社。
- 7.《洛陽伽藍記》，《大正新修大藏經》第五十一卷，臺北市，新文豐出版社。
- 8.《華嚴經傳記》，《大正新修大藏經》第五十一卷，臺北市，新文豐出版社。
- 9.《高僧傳》，《大正新修大藏經》第五十卷，臺北市，新文豐出版社。
- 10.《十地經論》，《大正新修大藏經》第二十六卷，臺北市，新文豐出版社。
- 11.《辯正論》，《大正新修大藏經》第五十二卷，臺北市，新文豐出版社。
- 12.《佛祖歷代通載》，《大正新修大藏經》第四十九卷，臺北市，新文豐出版社。
- 13.《諸經要集》，《大正新修大藏經》第五十四卷，臺北市，新文豐出版社。
- 14.《佛祖統紀》，《大正新修大藏經》第四十九卷，臺北市，新文豐出版社。

15. 《集沙門不應拜等事》，《大正新修大藏經》第五十二卷，臺北市，新文豐出版社。
16. 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正新修大藏經》第三十六卷，臺北市，新文豐出版社。
17. 《禪源諸詮集都序》，《大正新修大藏經》第四十八卷，臺北市，新文豐出版社。
18. 《禪源諸詮集都序叙》，《大正新修大藏經》第四十八卷，臺北市，新文豐出版社。
19. 《大唐內典錄》，《大正新修大藏經》第五十五卷，臺北市，新文豐出版社。
20. 《弘贊法華傳》，《大正新修大藏經》第五十一卷，臺北市，新文豐出版社。
21. 《大方廣佛華嚴經疏》，《大正新修大藏經》第三十五卷，臺北市，新文豐出版社。
22. 《華嚴經內章門等雜孔目章》，《大正藏》第四十五卷，臺北市，新文豐出版社。
23. 《唐大薦福寺故寺主翻經大法藏和尚傳》，《大正藏》第五十卷，臺北市，新文豐出版社。
24. 《大唐大薦福寺故大德康藏法師之碑》，《大正藏》第五十卷，臺北市，新文豐出版社。
25. 《中論》，《大正藏》第三十卷，臺北市，新文豐出版社。
26. 《起信論義記》，《大正藏》第四十四卷，臺北市，新文豐出版社。
27. 《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》第四十五卷，臺北市，新文豐出版社。
28. 《法苑珠林》〈祭祀篇。獻佛部〉，《大正藏》第五十三卷，臺北市，新文豐出版社。

二、專書

（一）中文部分

1. 金忠烈著，《華嚴宗思想背景及其理論構造》，《華嚴思想論集》（華嚴學專集之二），臺北市，大乘文化出版社，一九八七年元月初版。
2. 釋賢度著，《華嚴學講義》，臺北市，財團法人臺北市華嚴蓮社，一九九四年九月初版，一九九九年六月七版。
3. 范觀瀾著，《江淮名剎泰州光孝寺》，南京市，江蘇古籍出版社，二〇〇一年十月第一版。
4. 湯用彤著，《隋唐及五代佛教史》，臺北市，慧炬出版社，一九八六年十二月初版。

- 5.王雲五主編，《中國佛教史概說》，臺北市，臺灣商務印書館印行，一九七二年七月初版，一九八八年四月五版。
- 6.杜繼文、任繼愈著，《佛教史》，臺北市，曉園出版社，一九九五年一月初版。
- 7.郭朋著，《中國佛教思想史》，福州市，福建人民出版社出版，一九九四年十二月第一版。
- 8.《華嚴宗五祖論著精華》，臺北市，財團法人臺北市華嚴蓮社，一九九八年六月初版，二〇〇〇年十一月再版。
- 9.王雲五主編，野上俊靜等著，釋聖嚴譯，《中國佛教史概說》，臺灣商務印書館發行，一九八〇年一月。
- 10.麻天祥著，《晚清佛學與近代社會思潮》（卷上、卷下），臺北市，文津出版社，一九九二年十一月初版。
- 11.釋道儒著，《中國華嚴宗通史》，南京市，江蘇古籍出版社，一九九八年七月第一版第一次印刷。
- 12.于凌波著，《民國高僧傳初編》，新店市，圓明出版社，一九九八年十二月第一版第一次印刷。
- 13.陳慧劍著，《弘一大師傳》，臺北市，東大圖書股份有限公司，一九九七年十一月初版。
- 14.江燦騰著，《臺灣佛教與現代社會》，臺北市，東大圖書股份有限公司，一九九二年三月。
- 15.闕正宗著，《臺灣佛教一百年》，臺北市，東大圖書股份有限公司，一九九九年十一月初版。《重讀臺灣佛教》（正篇、續篇），臺北市，大千出版社，二〇〇四年四月。
- 16.渡邊照宏著，釋慈一、鐘文秀譯。《佛教經典常談》，臺北市，東大圖書股份有限公司，二〇〇二年八月初版一刷。
- 17.知歸子，《居士傳》，新文化印書館，一九七四年十月台二版。
- 18.《唐大薦福寺故主翻經大德法藏和尚傳》，臺北市，中華書局，一九八三年九月版。
- 19.《全唐文》臺北市，中華書局影印本，一九八三年十一月版。

- 20.《南使》〈列傳第六十。郭祖深傳〉，中華書局，臺北市，一九七五年六月版。
- 21.《資治通鑑》《唐紀》〈則天后天冊萬歲元年〉，古籍出版社，一九五六年六月版。
- 22.劉貴傑，《華嚴宗入門》，臺北市，東大圖書股份有限公司，二〇〇二年五月初刷。
- 23.方立天，《法藏》，臺北市，東大圖書股份有限公司，一九九一年七月。

（二）日文部分

- 1.鎌田茂雄著，《華嚴 の思想》，東京都，株式會社講談社，一九八八年五月第一刷發行，一九九四年第五刷發行。

《中國佛教史》第六卷，東京都，財團法人東京大學出版會，一九九九年一月二十五日初版。

《華嚴學論集》（上、下），東京都，大藏出版株式會社，一九九七年十一月初版發行。

《中國華嚴思想史の研究》，東京大學出版會。
- 2.木村清孝著，《中國華嚴思想史》，京都市，平樂寺書店，一九九二年十月發行。

《初期中國華嚴思想の研究》，東京都，株式會社春秋社，一九八八年十月三十一日，第一刷發行。
- 3.野口鐵郎編著，《中國史 における教と國家》，東京都，雄山閣出版，一九九四年九月發行。
- 4.長谷川昌弘著，《宋代居士 における《華嚴經》受容について》，長谷部幽蹊著，《中國華嚴の晩景》，《華嚴學論集》，東京都，大藏出版株式會社，一九九七年十一月初版發行。
- 5.櫻部建著，《佛教語 の研究》，京都市，中村印株式會社，一九七六年七月發行。
- 6.中村元著，《華嚴經 の思想史的意義》，《華嚴思想》，京都市，株式會社三星社，一九八三年十二月五刷發行。
- 7.鍵主良敬，《華嚴學派 の空思想》，《佛教思想》空（下），京都市，株式會社平樂寺書店，一九八二年四月發行，一九九三年十月第三刷。
- 8.常盤大定，《支那佛教 の研究》，東京都，春秋社，一九三九年六月第一刷發行。

9.牧田諦亮，《中國佛教史研究》第二，東京都，株式會社大東出版社，一九八五年十一月初版發行。

10.湯次了榮，《華嚴大系》，東京都，株式會社圖書刊行會，一九七六年二月復刻發行。

三、期刊

（一）中文部分

1.《萬行雜誌》，臺北市，華嚴蓮社。一九八五年創刊。一九九六年改版。

2.《海音雜誌》，中國佛教會，一九九八年第六期。

（二）日文部分

1.結成令聞，《隋唐の中國的新佛教組織の一例としての法界觀門について》，《印度學佛教學研究》第六卷第二號。

四、工具書

1.薛頌留著，《新編中國辭典》，臺北市，大中國圖書公司，一九九五年八月四刷。

◎附件一 澄觀以《華嚴經疏鈔》說明《八十華嚴》的組織架構

《華嚴經》雖然有四十華嚴、六十華嚴、八十華嚴三種之別，但以唐譯新經，即八十華嚴較為完整。四十華嚴只是其他兩本的最後一品經文即〈入法界品〉。澄觀清涼國師為其著疏鈔釋義，將全經分為七處、九會、五周²⁴⁶、四分²⁴⁷的組織架構，茲依《華嚴經疏鈔》的科分方法，說明全經組織概況，以會次來分，簡述每一會的會場地點、放光種類、入何種三昧，會主為誰，經文品名及旨趣如下²⁴⁸：

第一會：毘盧遮那佛初次集會於摩竭陀國阿蘭惹法菩提場中，放眉間光及齒光，入毘盧遮那藏身三昧，以普賢菩薩為會主，為四十二位法身大士說佛果依正二報莊嚴境界，計有〈世主妙嚴品〉、〈如來現相品〉、〈普賢三昧品〉、〈世界成就品〉、〈華藏世界品〉、〈毘盧遮那品〉等六品十一卷經文，暢演如來依正因法及果報境界，令眾生由欣慕而生信，是四分中之第一「舉果勸樂生信分」，於五周中屬「所信因果周」。

第二會：會場在普光明殿，毘盧遮那世尊放兩足輪光，以文殊師利菩薩為會主，說「十信法門」，計有〈如來名號品〉、〈四聖諦品〉、〈光明覺品〉、〈菩薩問明品〉、〈淨行品〉及〈賢首品〉等六品四卷經文；前三品表顯所信之果法，後三

²⁴⁶ 又作華嚴五周因果。據華嚴經疏卷三、卷四將華嚴一經（八十華嚴）所詮之義理，分為五周之因果，即：（一）所信因果，謂於華嚴第一會菩提場宣說如來依正之果報法門，是為一周。自第一卷至第十一卷，共六品，前五品彰顯遮那之果德，後一品闡明佛之本因，以其令人生信心而樂受，故稱所信因果。（二）差別因果，又作修正因果、生解因果。謂於第二會普光明殿至第七會重會於普光明殿中，宣說十信、十住、十行、十回向、十地、等覺之差別因果之法門，是為一周。自十二卷至四十八卷，共二十九品，前二十六品辯五十一位之差別之因，後三品明佛之三德差別之果相，故稱差別因果。（三）平等因果，又作修顯因果、出現因果。謂於第七重會普光明殿中，宣說平等因果，是為一周。自第四十九卷至第五十二卷，共二品，前普賢行品辯普賢平等之圓因，後如來出現品明遮那平等之滿果，因果融攝，平等不二，故稱平等因果。（四）成行因果，又作出世因果。謂第八會重會於普光明殿中，宣說成行因果，遠離世間法，是為一周。自第五十三卷至第五十九卷，共一品，初明五位之因行，後示八相作佛之大用果相，故稱成行因果。（五）證入因果，謂於第九會逝多林中，宣說證入法界妙門，是為一周。自第六十卷至第八十卷，共一品，初明佛果自在之大用，後顯菩薩起用之修因，因果二門俱時證入，故稱證入因果。

以上之五周因果總歸於第五證入因果，即從最初所信因果以至第四成行因果，是欲令行者深信遮那之果德，詳解六位之因果，乃至依此而實踐修行，總此而為證入法界之唯一途徑。參閱《佛光大辭典》第二冊，頁一一〇六。

²⁴⁷ 大藏聖教法寶標目將新譯華嚴經九會說法分為四分，即：（一）舉果勸樂生信分，略稱信分，即第一會中舉揚如來依正二報殊勝之果，以勸勵當機者生起欣樂、淨信之心，故稱信分。（二）修因契果生解分，略稱解分，即第二會至第七會以進修十信、十住、十行、十回向、十地、十定等六位之圓因，契證十身之妙果，令聞者生勝解，故稱解分。（三）託法進修成行分，略稱行分，謂與會大眾既對前七會生起勝解，即於第八會攝解成行，隨舉一行而六位頓修，故稱行分。（四）依人證入成德分，略稱證分，即於第九會中諸行既已圓滿具足，則隨事而顯理；亦即善財童子歷參善知識，隨其所見所聞而無不證入，故稱證分。參閱《佛光大辭典》第六冊，頁五二四二。

²⁴⁸ 釋賢度著，《華嚴學講義》，頁四十至四四。

品則正說十信法的解行力用。

第三會：會場於切利天宮，毘盧遮那世尊放兩足指光，以法慧菩薩為會主，入無量方便三昧，說「十住法門」，計有〈昇須彌山頂品〉、〈須彌頂上偈讚品〉、〈十住品〉、〈梵行品〉、〈初發心功德品〉、〈明法品〉等六品三卷經文。此會在說明十信滿心，入十住位，初發心時，便成正覺。

第四會：會場於夜摩天宮，毘盧遮那世尊放兩足趺光，以功德林菩薩為會主，入菩薩善思惟三昧，說「十行法門」，計有〈昇夜摩天宮品〉、〈夜摩天宮偈讚品〉、〈十行品〉、〈十無盡藏品〉等四品三卷經文。說十住已圓，續說行法，中賢十行位的德行，皆依佛智而顯發出來。

第五會：會場於兜率天宮，毘盧遮那世尊放兩膝輪光，以金剛幢菩薩為會主，入菩薩智光三昧，說「十迴向法門」，計有〈昇兜率天宮品〉、〈兜率宮中偈讚品〉、〈十迴向品〉等三品十二卷經文。行德已完備，自利功圓，進位迴向，兼以利他；十賢十迴向，智德增勝，三處迴向，而無障礙。大悲普覆，故迴向眾生；上求大智，故迴向菩提；入理雙寂，故迴向實際。

第六會：會場於他化自在天宮，毘盧遮那世尊放眉間毫相光，以金剛藏菩薩為會主，入菩薩智慧光明三昧，說「十地法門」，此會只有「十地品」一品，有六卷經文。前面十住、十行、十迴向三賢位進修滿，解、行、願三德業已周圓，如今進入十地，要證真如智，漸漸增修，如大地生成及荷載萬物。

第七會：會場重回普光明殿，毘盧遮那世尊作會主，放眉間光及口光，入剎那際三昧，說「等妙覺法門」，有十一品十三卷經文。其中從〈十定品〉、〈十通品〉、〈十忍品〉、〈阿僧祇品〉、〈如來壽量品〉及〈諸菩薩住處品〉等六品經文；在說等覺法，十地既以滿心，即將成等正覺，故立等覺之名。自〈佛不思議法品〉、〈如來十身相海品〉至〈如來隨好光明功德品〉三品經文，為說妙覺之法。上來等覺義周圓，自然進階妙覺果海，以上於四分中屬於第二分的「修因契果生解分」，於五周因果中為「差別因果周」。從〈如來名號品〉至〈諸菩薩住處品〉等二十六卷經文明差別因，從〈佛不思議法品〉下三品經文表差別果。接下來的「平等因果周」的二品經文，其一〈普賢行品〉表平等因，其二之〈如來出現品〉二卷經文表平等果。

第八會：會場仍在普光明殿，以普賢菩薩為會主，入佛華嚴三昧，說「二千行門」，只有〈離世間品〉一品，但有七卷經文。表示前面的差別因果與平等因果已得勝解，今則依解起行，雖處世間，而無染著，二千行門一齊頓修，故稱為離世間。以上四分中屬於第三分的「託法進修成行分」，於五周中屬於「成行因周果」。

第九會：會場於逝多林，以如來善友為會主，放眉間白毫相光，說「果法界法門」，僅〈入法界品〉一品，然經文有二十一卷。此會如來入師子頻申三昧，

顯示果法界法，讓善財童子示範，歷位進修，漸證法界。在四分中屬第四的「依人證入成德分」，在五周中則為「證入因果周」。

以上闡述了《華嚴經》中的九場集會情形，這九場集會在七個處所進行，其中在普光明殿集會了三次，其他分別菩提場、忉利天宮、夜摩天宮、兜率天宮、他化自在天、逝多林給孤獨園等六處，合前面之普光明殿總計為七處，所以稱為七處九會。

◎附件二

《華嚴經》三種版本比較及解說：（以唐譯八十華嚴為準）

唐譯（八十華嚴）

晉譯（六十華嚴）

（第一會）

世主妙嚴品第一

世間淨眼品第一

如來現相品第二

普賢三昧品第三

世界成就品第四

盧舍那品第二²⁴⁹

華嚴世界品第五

毘盧遮那品第六

（第二會）

如來名號品第七

如來名號品第三

四聖諦品第八

四諦品第四

光明覺品第九

如來光明覺品第五

菩薩問明品第十

菩薩明難品第六²⁵⁰

淨行品第十一

淨行品第七

賢首品第十二

賢首菩薩品第八

（第三會）

昇須彌山頂品第十三

佛昇須彌頂品第九

須彌頂上偈讚品第十四²⁵¹

菩薩雲集妙勝殿上說偈品第十

十住品第十五

菩薩十住品第十一

梵行品第十六

梵行品第十二

初發心功德品第十七

初發心功德品第十三

明法品第十八

明法品第十四

²⁴⁹ 查六十華嚴的〈盧舍那品〉，其中只有一品，實際其經文包括了唐譯八十華嚴的五品經文的內容。

²⁵⁰ 「難」是有人提出了問題來問難，這個問題非常得困難，有人來解答，這叫做問難，把這個問題解答之後，就叫做明難，八十華嚴中所謂的問題明品，就是說不問不明，有問題必須要提出來問，問了以後就明白了的意思，菩薩在修行的過程當中，也有許多的問題要問，所以在這個地方第二會經文有所謂〈問明品〉一品經文。

²⁵¹ 偈讚和說偈也就佛上昇到須彌山頂，須彌山的帝釋天王出來說偈讚佛，兩個版本的內容是大同小異。

（第四會）

昇夜摩天宮品第十九

夜摩宮偈讚品第二十

十行品第二十一²⁵²

十無盡藏品第二十二

佛昇夜摩天宮自在品第十五

夜摩天宮菩薩說偈品第十六

功德華聚菩薩十行品第十七

菩薩十無盡藏品第十八

（第五會）

昇兜天宮品第二十三

兜率天宮偈讚品第二十四

十迴向品第二十五

如來昇兜率天宮一切寶殿品第十九

兜率天宮菩薩雲集讚佛品第二十

金剛幢菩薩迴向品第二十一²⁵³

（第六會）

十地品第二十六²⁵⁴

十地品第二十二

（第七會／等覺）

十定品第二十七

為什麼六十華嚴沒有〈十定品〉的經文，祖師傳記中沒有記載，但嚴格說起來，八十華嚴與六十華嚴之間的差距在於七處八會和七處九會的差距，本來品會就不夠，主要的原因就是經文的梵本不齊全，所以它遺漏了〈十定品〉的經文本。

²⁵² 到了十行位就要唸成音「恨」，而非行，所謂讀音差別在於，讀行是世間一般的行為，身，語，意三業的造作，一舉手一投足一句話，音恨是做一件事情，非常得久，非常得持之以恆，即讀恨，我們從初發心到十行品這個位置等於是中賢位，所以這個地方的功德不是一朝一夕的，已經算是無量劫的修行了，這樣的功德可以稱為功行（音恨），具足無量的功德，所以六十華嚴的品名稱功德華聚菩薩十行品，裏面以功德林菩薩為會主，林像樹林一樣得多，也是比喻坐在十行位的菩薩修行的功德就好比叢林一樣得多，繁茂的樹林一樣多，而無法計算，所以翻譯名稱如上，簡單而言，六十華嚴經文翻譯的文字是最美的，品名也翻譯得相當恰當，八十華嚴則較為簡略，是因為晉朝和唐朝的文字和文法有差距，時間來區分，晉譯是在西元四一八元東晉義熙十四年，離八十華嚴翻譯時間將近有兩百多年，八十華嚴翻譯是在證聖元年，西元六九五至六九九，所以在這兩百年中間的文字演變也有非常多的不同，文詞上的文法有很多修飾上的不同，所以感覺上六十華嚴經文的品名特別得詳盡，另外十行品本分是十個階位，修十度波羅蜜，等到十度波羅蜜的本分修完後，要修勝進分，即趨向聖位的準備，三賢位的菩薩必須要成就十種無盡藏，也就是經由十住，十行以後要具備十種無盡藏的功德，而後根據這十種無盡藏的功德來做迴向，向到十地，也就是十種聖位的階位，所以十無盡藏後是迴向位。

²⁵³ 由金剛幢菩薩來說其修行的法門及內容，幢是佛前高聳的幢，表示菩薩修行的功德越來越高。

²⁵⁴ 十個階位同樣是修十度波羅蜜，修完十地這十個聖位之後，開始進入等覺，就是等待成佛，也就是〈十地品〉本分的一個勝進分，就是要趨向佛果，等待成等正覺，在六十華嚴就沒有〈十定品〉的經文。

十通品第二十八 ²⁵⁵	十明品第二十三
十忍品第二十九 ²⁵⁶	十忍品第二十四
阿僧祇品第三十	心王菩薩問阿僧祇品第二十五
如來壽量品第三十一	壽量品第二十六
諸菩薩住處品第三十二	菩薩住處品第二十七
(第七會／妙覺)	
佛不思議法品第三十三	佛不思議法品第二十八
如來十身相海品第三十四	如來相海品第二十九
如來隨好光明功德品第三十五	佛小相光明功德品第三十 ²⁵⁷
(平等因)	
普賢行品第三十六 ²⁵⁸	普賢菩薩行品第三十一
(平等果)	
如來出現品第三十七	寶王如來性起品第三十二 ²⁵⁹
(第八會)	
離世間品第三十八	離世間品第三十三
(第九會)	
入法界品第三十九	入法界品第三十四

由品會來看，六十華嚴與八十華嚴之間差了五品經文，下面還有一個版本是在唐朝德宗貞元十二年，西元七九六至七九八年之間，印度烏荼國王因德宗生日，他親手寫下了新譯《華嚴經》〈入法界品〉送給德宗當做賀禮，所以唐德宗非常高興接受了之後，就請般若三藏翻譯這四十卷。其內容剛好是唐譯的〈入法界品〉的二十卷經，〈入法界品〉第三十九一共有二十卷，下面的〈入法界品〉即〈普賢行願品〉和〈普賢行品〉是不一樣的，〈普賢行願品〉在這個地方有做

²⁵⁵ 通就是通達無礙，了解一切世事，甚至可以稱他的神通境界是廣大無邊，除了通以外，還有明來形容。

²⁵⁶ 〈十忍品〉就是十種忍智，到了等覺位菩薩就會成就十種大定，十種大智，及十種神通，前面每一會都有每一會的會主，第一會的〈世主妙嚴品〉的會主由普賢菩薩來說，〈十定品〉又是由普賢菩薩來介紹等覺位菩薩的十種大定，十種通，十種忍〈如來十身相海品〉也是由普賢菩薩來說，〈普賢行品〉也是由普賢菩薩來講，〈離世間品〉也是由普賢菩薩來說，說自己本身的修行過程的一個經驗。

²⁵⁷ 為什麼六十華嚴用小相，是說前面他有十身相海的功德，而十身相海的內容就是九十七種大人相，解釋如來成佛的時候，他會具備有九十七種大人相，跟隨這九十七種大人相的相光，有跟隨著無量的隨好光明，對這些微細的隨好光明，就稱之為小相，是和大人相有大小之別，所以用〈小相光明功德品〉來形容。

²⁵⁸ 要注意此〈普賢行品〉非〈普賢行願品〉，是普賢自己個人修行的一個經驗，提出一個法要，分享給大眾，在他成佛之際要告訴大家，要斷瞋心，說一念瞋心起，百萬障門開，舉出這一點點修行的法要來利益惡道的眾生，說人之所以不自覺墮入三惡道當中，原因就是修行的過程中，對其他的行者或是一切眾生起一念瞋心，所以普賢菩薩在他要成佛之際，把他修行的過程提示給大家，不要不小心地犯下惡業。

²⁵⁹ 性起和緣起之間有所差異，緣起是此有故彼有，此無故彼無，但是這是世間萬事萬物成就的因緣，也就是因緣聚會的條件下成就世間的萬事萬物，可是如來的出現是不帶任何的因緣，一切都是佛性的自然展現，所以說明〈寶王如來性起品〉是佛性的自然展現，是什麼原因，什麼現象，什麼時候佛會出現在世間，有十種大事因緣會出現在世間，由性起妙德菩薩來敘述這品的功德。

一個比較，即所謂的唐譯；貞元譯。茲將唐武則天皇后時譯的八十華嚴與唐德宗貞元譯的四十華嚴做一比較並說明如下：

本會	
唐譯（八十華嚴）	貞元譯（四十華嚴）
六十至六一卷 ²⁶⁰	一至三卷
末會 ²⁶¹	
寄位修行相	
六一至七五卷 ²⁶²	四至三十卷
會緣入實相 ²⁶³	
七六至七七卷上半	三一至三四卷上半
攝德成因相	
七七下半至七九卷	三四下半至三八卷
（參訪彌勒菩薩）	
智照無二相	
八十頁首頁	三八卷中
（再見文殊）	
顯因廣大相	
前四科	
第八十卷	三八下半至三九卷
第五科 重示普因	第四十卷

最後一參，也就是見普賢菩薩。文殊師利菩薩代表智慧的印證，普賢菩薩代表宗教實踐的行門的總檢驗。善財經歷了五十三位的善知識的階位印證之後，走到了最後一個善知識的面前，請他做所有行門的印證。顯因廣大相是二十卷〈入法界品〉的最後的一個階段，貞元譯的經非只到普賢這一參為止，在後面還有普賢清淨偈，亦即貞元譯的經文比唐譯的多出了很多。唐譯共有八十卷，而貞元的在後面第三十八至四十卷多出了很多偈頌，也就是普賢十大願王的內容說明。八十卷的《華嚴經》裏面沒有敘述到十大願王的內容，因此很多的八十卷《華嚴經》

²⁶⁰ 這個地方是本會的部分，內容是在請法發出了六十個問題，引發了入法界的序曲。

²⁶¹ 善財童子經過文殊師利菩薩的開導，去參訪善知識的一個過程，從六一卷至七五卷，說明的內容，也就是文殊師利菩薩一個人代表十個信位，德雲比丘開始代表初住，接著有十位代表二住，三住，四住，五住，六住，七住，八住，九住，十住，接著由善見比丘代表十個行位，後面有十位善知識，這些善知識每一個人代表一個修行階位，也就是把前面的十住、十行、十迴向、十地、等覺位的修理論，拿來給善財童子獻身說法，去實踐做為以身試法的實際的宗教實踐來做修行的驗證，所以這一分在整個八十華嚴的信解行證四大分當中屬於證的一分，也就是由善財童子現身說法去證入每一階位的一個過程的說明。

²⁶² 實相位是從優波羅長者開始有十位善知識，另外有十地是由婆珊婆底主夜神開始十位善知識代表十個地位，其範圍都在六一卷到七五卷。

²⁶³ 代表等覺位者，從摩耶夫人開始一共有十一位善知識，為什麼前面每一個階位都是十個善知識，而到了等覺位出現了十一個呢？因為在五十一參時有兩位善知識，各叫德生童子和有德童女，在同一個地點，善財去見他們的時候表示一參，〈入法界品〉有兩種說法，其中一說是五十五參，另一說是五十三參；五十五參的說法是從第一次見到文殊師菩薩跟最後一次見到文殊師利菩薩再增加到一參，德生童子和有德童女算兩參，也就是五十五人。另一種說法是初見文殊和再見文殊算是一位善知識，德生童子和有德童女當做一參，則是五十三參，區別即在此。會緣入實相摩耶夫人有十一善知識代表等覺位。

會加上八十一卷的經，事實上沒有所謂的八十一卷的經；是後補上去。但是如果沒有這一品經，我們不知道十大願王講的是什麼？所以經本在印八十華嚴時都會加上普賢十大願王的內容；然四十華嚴在這方面就非常得齊全了，也就是善財童子去參訪普賢之後，善財童子問普賢菩薩要成佛應該要怎麼做？普賢菩薩就告訴善財童子說：如果想要成就佛的功德，你必須要去做十件大事，發十個大願，去實踐十大願王的內容；以上是將三個版本的內容簡單比較到此。