

華嚴專宗研究所

碩士論文

華嚴義學在越南的傳播

研究生：釋真聲

指導教師：闕正宗 教授

中華民國 109 年 05 月 15 日

摘要

本研究主要從越南佛教歷史文獻，發掘華嚴義學的傳入與表現，最後成果有二：

第一是越南以及越南佛教接受華嚴教義的優勢：1、越南本土文化與佛教融合的過程很容易，沒有衝突與排斥的現象，反而越南文化是經過接受、選擇外來文化的優點，容納、綜合成自己的文化。2、佛教從印度傳入越南的大乘經典系統比如菩薩道—《六度集經》的翻譯。這些大乘教理是越南佛教接近華嚴精神的好橋樑。其後，從漢傳佛教以及佛典傳入越南的影響。《華嚴經》陸續在中國被翻譯成漢文。越南李陳朝代向宋朝申請《大藏經》，以及將佛教發展成國教。其中，可看華嚴教義是當時佛教最頂峰的思想，也成為越南佛教的主流思想。

第二是華嚴教義在越南的表現狀態：

華嚴教義在中國發展影響到越南。隨著越南佛教與國運興衰的條件，華嚴義學在越南也變成隱藏與顯露兩個狀態。在李朝華嚴思想只體現在禪師的禪話禪機中，但在陳朝，華嚴思想表現在國家各個方面，形成朝代的主流思想，在經歷過衰弱期到復興佛教的十九世紀，越南佛教一步一步建立華嚴教義的樓閣，其中以釋智淨及釋智廣為代表。

關鍵詞：《華嚴經》，越南佛教，陳朝，宋朝，釋智淨，釋智廣

目錄

摘要	i
第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與目的	1
第二節 研究範圍與方法	3
第三節 研究回顧與章節安排.....	5
第二章 越南佛教與中國佛教	13
第一節 越南佛教的歷史	14
一、越南佛教傳入的問題.....	14

二、越南佛教的分期.....	20
第二節 中國佛教的傳入.....	25
一、中國佛教傳入的史件.....	27
二、中越佛教的關係.....	27
第三章 華嚴義學在越南.....	32
第一節 越南歷史上修學華嚴的僧人.....	33
一、無言通禪派所引用的華嚴.....	33
二、毗尼多留支禪派所引用的華嚴.....	39
第二節 陳朝（1225-1400）的華嚴人物與思想.....	42
一、陳朝佛教文化中擁有《華嚴經》中的具體形象的因素.....	43
二、陳朝佛教文化中擁有菩薩精神的因素.....	49
第四章 當代越南華嚴義學的發展.....	63
第一節 《華嚴經》越語翻譯.....	63
一、當代越南佛教的狀況.....	64
二、《華嚴經》越語譯本-以釋智淨的譯本為主.....	67
第二節 講解華嚴經與華嚴著作.....	78
一、釋智廣的生平.....	80
二、釋智廣的華嚴思想-以《略解《華嚴經》》為主.....	81
第五章 結論.....	Error! Bookmark not defined.
參考資料.....	90

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

一、研究動機

佛教從印度直接傳入越南大約在紀元前後，即紀元前一世紀至紀元一世紀之間。¹ 在這段漫長的歷史中，佛教在一個特殊地形的越南國土上已經融合了多樣多彩的鄰邦佛教變成一個如今具有「根，身，支葉」的越南佛教，包含巴利藏已經被翻譯成越語，漢藏（漢傳佛教）還在被翻譯中。越南佛教本身也包容了自身產生出的本地佛教係派。其中，漢傳佛教在越南流行經歷了從北屬封建的古代漢語，越南人創造喃文²，到法屬時期吸收西洋學，形成越南語³。現在，漢傳三藏經典還在陸續被翻譯成越語。經過振興佛教時期，與向世界各地求法留學運動的成果，讓越南佛教培養了許多僧才擁有佛學知識廣闊透徹。其中，一個浩瀚的華嚴思想很被重視。但實際上，幾乎一切佛學思想來到越南就會被容納實行，分成三大系統：禪、淨、密⁴。大部分的外國學者對越南佛教到現在還是很陌生，都以爲越南屬於東南亞國家，隔鄰泰國、柬埔寨皆爲南傳佛教，所以不免誤會越南佛教是小乘。作爲越南僧人，讓國外的學者多了解越南佛教傳承著華嚴的大乘精神也是分內的事情。

¹ 阮玉美，《越南佛教初傳之研究》（台北：玄奘大學宗教學系碩士，2007年），頁20。

² 漢喃（越南語：Hán Nôm／漢喃），或漢喃文，指的是越南傳統的本民族語言文書系統，由漢字和本民族文字的喃字混合使用來表記越南語。“Chữ Nôm - nguồn gốc - cấu tạo - diễn biến” Nxb Khoa học xã hội, 1975, trang 15。

Dao Duy Anh, 《漢喃字-由來-構造-衍變》，胡志明市：社會科學，1975年，頁15。

³ 歷史上，越南語曾經使用漢字與喃字表記（即漢喃文），現代則使用以拉丁字母爲基礎，添加若干個新字母及聲調符號的國語字（Chữ Quốc Ngữ／字國語）書寫。

參見網站，Hành trình của chữ viết Việt Nam, Phạm Đức Dương,

<http://vietsciences.free.fr/vietnam/tiengviet/hanhtrinhcuachuvietvietnam.htm>。

⁴ 釋明鏡，《探微佛教文化在越南佛教教會三十年成立的過程，越南佛教教會三十五年形成與發展》（胡志明市：洪德出版社，2016年），頁492。

本文想從一個多樣的整體越南佛教找出華嚴因素，因為一直以來本文懷著一個問題是：哪個因素讓越南佛教可以多樣而在意志上統一活動？越南佛教的組織，宗旨是什麼？經過十餘年在越南修學佛法，本文進行考察這個問題跟華嚴思想的關係。第一步有分把握，本文進入研究華嚴思想脈絡在越南流傳與發展。華嚴從印度的般若思想到中國發展成華嚴，至越南已經存留了什麼特質，變成什麼樣的華嚴。這些好奇是本文的第一動力。更深刻的動力是本文想在越南弘揚華嚴，所以應該具體了解越南佛教的機構與本質，用什麼樣的方法才適應弘揚華嚴。

越南是一個經歷多年戰爭的國家。戰爭的損害從物質到精神都無法計算。現在的越南經過不斷的努力得到自由發展，但同時也跟全球各地一樣，收到發展的副作用。戰爭的傷口，時代生存環保問題，哪裡都一樣。從學華嚴的教理，我們不應該單獨行動，整個世界的人類要有共同一個目標：保護地球，愛護人類，我們一起坐下從內心安定做起，讓我們的生命力量互相感染影像感動彼此，讓我們的地球變成幸福的地球。世界的每一個問題都有連帶的關係。所以從華嚴的角度是不能切開。在這精神上，本文研究華嚴在越南，是想跟越南整個社會一起行動，每個階層分子，每個時代年齡，要串聯他們成一體。當初的動力是這樣所以想進行研究，從實際理論上，汲取經驗來學習應用。

然而，要做這件事，要了解華嚴義學在越南的傳播。首先，要貫通越南佛教的歷史與中國佛教的傳入有什麼關係？在中國佛教轉入之前越南佛教是什麼樣？中國佛教轉入越南後，越南佛教吸取了些什麼？其次，要參究華嚴義學在越南曾有哪些人修學，以及哪個時代盛行華嚴教義。最後是當代華嚴義學在越南怎麼樣的發展。

華嚴在中國唐代發展出來影響到亞洲漢傳佛教各國等，越南也不列外。但是真正華嚴義學在越南是什麼樣的面貌，確實一定是跟越南與越南佛教有必要的關係。

二、研究目的

帶著這些問題意識，本文研究的目的是：

- (一) 追尋華嚴在越南的淵源與流傳
- (二) 回顧越南佛教史上，前輩法師們對越南華嚴的貢獻。

（三）探究當代越南佛教團體與代表佛教領導人物的思想與領導方針對於當代越南佛教有影響，找出其中是否與華嚴思想有關。

（四）從所收集到的資訊分析華嚴義學在越南傳播的情況，了解越南華嚴有什麼樣的特色？

第二節 研究範圍與方法

一、研究範圍

本文研究的題目是《華嚴義學在越南的傳播》。時間範圍是越南佛教史上最彰顯華嚴義學的兩大時代是陳朝（1225-1400）與當代。當佛教傳入越南時到 1225 年之前，以及 1400-1960 年間，國家多次面對外邦侵凌，經過很多變故，佛教隨著國運而隱藏在民間，華嚴資料零散，所以本文沒有將兩個時段放在架構內。然而在本文的內容不限於此兩大時期，而史料貫穿整個越南佛教歷史前後的運動。時間範圍特長，但是通過前人研究的成果也有幫助本文推論到華嚴義學在越南的運動歷史。只是在史料上本文還沒找到華嚴在越南的專注研究。所以本文要從歷史演進來開拓華嚴義學在越南傳播的證據。地理上的範圍是越南國土中可以發現出華嚴的痕跡。人物主要可以考究在兩個系統方面：團體與個人。關於團體是有兩個對象：翻譯團體與教育團體。

本研究有考察兩個地方胡志明市佛教大學，以及在胡志明市的漢喃慧光翻譯中心。從與漢傳佛教有關的兩個地方，本研究希望可以得到一些跟華嚴有關的實際信息。關於個人，本文也針對足夠作為代表的人物。條件是他在越南佛教的地位、其發言對整個越南佛教有影響。另外一個角度是從著作、翻譯品對華嚴義學有關來進行收集、分類統計。

二、研究方法

如上所述的範圍，本文研究的方法依照資料來處理藍吉富教授的《佛教史料學》提供的研究方法與文獻對本文幫助頗大。尤其是「中國佛教史料」的部分⁵。因此，本文來

⁵ 藍吉富，《佛教史料學》，台北市，1997 年，頁 194。

模仿推論中越兩國佛教大體的對照。在華嚴方面，從印度梵藏文本的〈十地品〉與〈入法界品〉集成爲六十、八十《華嚴經》的一列可以「推知中亞地區佛典流傳的狀況與印度並不全同」。另外的「不同的時空因素」、「信仰習慣等佛教文化方面的特質」也影響到各國佛教的不同。

藍教授對中國佛教的定義是「中亞佛教、印度佛教與中國文化的融合、發展。並不是印度佛教的單純移植」。此定義對本文在研究越南佛教的第二章特有幫助。讓本文定義越南佛教更爲清楚。歷經越南佛教所收入的因素，經過吸取融入本土化的過程，然後變成越南佛教的特質。此點讓本文對越南佛教吸收華嚴的演進與方法很感興趣。這是研究佛法來說可以跟印順法師的「以佛法研究佛法」的觀念契合。因爲「無常，無我」所以造成不一樣的一樣、一樣的不一樣的佛法。華嚴也同樣。其核心的價值精神是不變的，但是其中大小，形式，方式都隨地而變。此是本文研究佛教歷史的理念。

另外一個研究華嚴歷史的觀念也可以說是一個方法是本文從高明道學者的「海外華嚴研究一則」⁶受到很大的幫助。此方法解決了華嚴傳承系統對本文的困擾，華嚴與禪的關係，華嚴的理論與實修，華嚴經、宗的觀念等。因爲研究華嚴義學在越南的傳播會遇到幾個難點，就是：

華嚴義學的概念是什麼？此指《華嚴經》的義理——單純的學說，還是從不同的角度來看華嚴禪（禪宗的華嚴思想）還是禪華嚴（華嚴宗的禪思想）⁷，一個推廣出的一般華嚴精要，一個結合了禪教一致並到宋代華嚴宗更難分辨禪教此兩面⁸。此事影響到本文的內容架構。因爲研究華嚴宗會認爲華嚴義理被推廣是從唐代開始的。但事實上，《華嚴經》於東晉時代就被翻譯成漢文了。這個階段不能限制此部《華嚴經》被介紹到鄰邦國土的可能性。雖然目前我們沒有明顯直接的證據，但不能忽略此可能性而粗糙作出結論。此方面令本文對研究歷史找出事實更加了一個重要的提醒。華嚴義學此名詞會不會自身排除實修的部分是另外的一個問題。而本文認爲在高教授的一文中已釐清。就是說華嚴不只是

⁶ 高明道，〈海外華嚴研究一則〉，《內明雜誌》（香港：內明雜誌社，1985年），頁12-13。

⁷ 開濟，《華嚴禪——大慧宗杲的思想特色》（台北市：文津，1996年），頁41。

⁸ 王頌，《宋代華嚴思想研究》（北京：宗教文化，2008年），頁98。

義學而包含修證方法，因為本身佛教就是從證出教⁹，或從教入證。本文的題目雖是研究華嚴義學但不排除華嚴實修的概念。之所以取名「華嚴義學」是為了具體化研究的對象而已。那個對象所謂是華嚴。關於什麼是華嚴，《華嚴經》還是華嚴宗的問題，不是本文所研究的概念，目前只大體望著關於華嚴的所有資料來看情況。但是本文有參考曹郁美的《華嚴小百科》¹⁰一書，來了解《華嚴經》的內容與華嚴思想。是爲了掌握關於華嚴的文、義、思想的一些問題，啓示研究華嚴義學在越南會不會有這些問題。

在理論方面上，本文藉著基礎的資料，已經研究的成果，與華嚴有直接關係的著作，與帶著華嚴思想的論文來綜合，整理，分析找出與華嚴有關的信息，問題。在考察方面，本文藉著問卷以考察漢喃慧光翻譯中心華嚴班的學員與胡志明市越南佛教大學中文系學生的意見。從此可以對華嚴教學在越南傳播獲得一定情況的了解。

由此的研究方法可以回顧前人研究的成果與章節安排。

第三節 研究回顧與章節安排

一、研究回顧

關於本文研究的題目《華嚴義學在越南的傳播》，從大體來說，本文可以參考一些直接資料。作為本文的直接資料是跟本文架構的內容有直接或間接的關係導致本文對華嚴義學在越南的傳播有信息，或可推論本文存疑的地方。可分為兩大部分：對越南佛教史有研究的專書或論文期刊，包括中文與越南文，以及對華嚴義學在越南的傳播有關的資料。

（一）對越南佛教史有研究的專書或論文期刊，包括中文與越南文。

1.專書

(1) 中村、元等著，《中國佛教發展史》，台北市：天華出版，1984年。

該書的卷上文中論述佛教傳承的脈絡，從印度傳到亞洲諸國的過程，均有詳細的描述：傳入中國之後，佛教在各朝代的盛衰與宗派思想的形成。另此，也詳細介紹日本、韓

⁹ 藍吉富，《悟境——《華嚴經-十地品》的結論》。

¹⁰ 曹郁美，《十方成佛：華嚴小百科》（台北市：文津，2016年）。

國、朝鮮、台灣各國、地域的佛教的傳人與發展的過程。於此書卷下第四章介紹越南佛教，作者認為越南的佛教傳入，歷史上有兩說：第一說就是在第二、三世紀公元前，佛教從印度已經傳入越南，後來才到中國。第二說就是越南被中國影響，所以佛教是從中國傳入越南。此書也介紹到越南歷朝相關佛教的興衰與影響。尤其是對這本書第四章的內容是越南的佛教。對本文尋找華嚴在越南的源頭也有幫助，已間接幫助本文了解陳朝的禪學與華嚴的關係。但在本文研究範圍之內還沒進行對照陳朝的華嚴與大慧禪師的華嚴禪思想。可惜的是他只研究到越南佛教振興運動的時期（1930-1978年）。所以沒有更新越南佛教最近五十年。這段時代越南佛教有很大的變動，復興本色文化民族與佛學。也是在本文所研究的時段之一。此外，本文還有參考中村元的《中國佛教發展史》。

(2) 阮郎，《越南佛教史論》，河內：文學出版社，1979年。

阮郎（一行禪師）的《越南佛教史論》是一部著名的越南佛教史料。這部史包含整理評論很多之前的史料，是後人研究越南佛教歷史不可不探究的材料。它包括越南佛教從起源時到第二十世紀。在華嚴方面，難以找到像該書那麼寶貴的史料。本文認為作者對於華嚴的細節很有敏感的發現，所以他有提及，分析到很多史料跟華嚴有關的人物或地名，對本文有啟發的幫助。特別在近代，通過此書對越南的北中南越學佛課程的記錄，本文才有資料參考分析作為第三章和第四章的橋樑。總說，一行禪師有華嚴的眼光所以他的作品大多部分都含著華嚴的境界。在他的研究或著作中經常發現與表達得到華嚴的精神。只不過有時候不直接稱為華嚴而主要分析這種精神。

(3) 黎孟托，《越南佛教史》，順化：順化出版社，1999年。

這部史料中，作者對越南佛教各時期的分法與其他史家不一樣。作者的觀點就是“認為佛教歷史是整個民族運動中的一部分”。從此觀點，作者將越南佛教分成5個時期：

Đó là thời kỳ Phật Giáo quyền năng, thời kỳ Phật Giáo vận động độc lập, thời kỳ Phật Giáo thế sự, thời kỳ Phật Giáo cư trần lạc đạo và thời kỳ Phật Giáo quần chúng... Mỗi thời kỳ này có một nét đặc trưng nổi bật của nó, mà ngay cả sự đổi thay của các triều đại và sự tồn tại những dòng Thiền khác nhau không có một ảnh hưởng to lớn nào. Lịch sử tuy là một vận động có ý thức của con người, nhưng đồng thời cũng có quy luật của nó. Mà đã nói đến quy luật tức là nói đến tính tất yếu, mà mỗi ý chí của cá nhân không thể cưỡng lại được.

那是權能的佛教時期，獨立運動的佛教時期，世事的佛教時期，居塵樂道的佛教時期，群眾的佛教時期。每個時期都有它的顯著特徵，甚至是朝代的變化和不同禪宗世系的存在來說，對它都沒有很大的影響。歷史是一種人類有意識的運動，但是同時它也有其規則。規則指的是必然性，每個人都不能抗拒。

從這本書幫助本文有資料寫第二章越南佛教與中國佛教。其中本文也注意尋找華嚴的淵源，這本書論證大乘佛教精神在越南也利於本文開拓華嚴精神在越南的提起。

2.學術論文

(1) 黎清海，《《法華經》在越南的翻譯、傳承與其對越南的影響——以華嚴寺為例》，宜蘭：佛光大學碩士論文，2017 年。

在第三章 考究《法華經》在越南之譯者與譯本，作者已經說明越南佛教的傳入歷史，譯經事業的起源；作者也分成三個階段來考究譯者與譯本是：漢譯本時期，漢喃譯本時期，國語譯本的時期。本文認為這樣的佈置很合理所以本文有應用該文的研究成果在第四章的關於《華嚴經》越譯本的內容。

(2) 阮玉美，《越南佛教初傳之研究》，台北：玄奘大學宗教學系碩士，2007 年。

此論文提出三個要點：

1. 前一世紀越南已成為一個經濟、文化發達的國家，這具足條件導致佛教傳入越南。
2. 證明紀元一世紀越南已有女眾出家，也就是說佛教已流行在越南。
3. 在紀元二世紀佛教已發展盛行，大乘佛教當時已傳入越南，有很多經典流行，不過因為戰亂這些經典已佚失不傳。

從此三點分析結論：大約在紀元前後，即紀元前一世紀至紀元一世紀之間，佛教從印度直接傳入越南。另外，也從南方佛教文物，近年來所發現的遺物，證明佛教由海路傳入越南。

透過閱讀此論文幫助本文在第二章的內容，介紹越南佛教初期的歷史，以及了解越南佛教當時的情況。

3.期刊

(1) 釋聖嚴，〈越南佛教史略〉，《現代佛教學術叢刊》第 83 期，臺北市：大乘文化出版社，1980 年，頁 271-299。

此資料中的越南佛教史料比較客觀和概要。對論文有參考價值在於總結越南佛教振興運動時期。文中：

西紀一九二〇年，在越南的北、中、南三處，普遍地掀起了振興佛教的運動。經過十一年的困苦奮鬥，至一九三一年，即有一個佛學會首先在西貢¹¹創立，命名為南圻佛學研究會；一九三二年，越中又成立了佛學會；一九三四年，北越佛學會也相繼成立。這些佛學會為了佛法的普及，便開始倡用越語代替了以往所用的漢文。許多譯自大小乘的越文經典及雜誌，也就開始出版。¹²

這段文章已經概括地說明越南佛教史在 1920-1934 年的階段，是開啓振興佛教風潮的時段。它達到了一些成就，成立南中北的佛學會，出版佛教雜誌，建立佛學堂，演講佛法，創作喃文佛法詩歌等，也從中國申請大藏經，續藏經¹³。

由此幫助本文對越南佛教的振興時期有資料補充說明之所以有如今的越南當代佛教必須要經過一段振興佛教的歷史。那個時段不可忽略。

¹¹ 西貢是從『Sai Gon』這個詞翻音出來的，今為南越胡志明市。

¹² 釋聖嚴，〈越南佛教史略〉，《現代佛教學術叢刊》第 83 期（臺北市：大乘文化出版社，1980 年），頁 293。

¹³ 續藏經-《蛀續藏》由商務印書館在 1923 從日本續藏經影《蛀續藏》問世後，當時中國文人賢達梁啟超、史一如、蔡元培、黃炎培、範古農、蔣維喬等 64 人具名發起引進翻印《蛀續藏》的活動，1923 年商務印書館如願承辦，影印 500 部《蛀續藏》的活動，1923 年商務印書館如願承辦，影印 500 部。幸好中國及時影印，日本《蛀續藏》印成後，流傳不多，藏經樓突失大火，存書被大火焚毀。日本急從中國回復引進。參見大藏經版本（1931 年）：<http://www.teacher.aedocenter.com/mywebB/NewBook-2/FA-03.htm>。

（二）對華嚴義學在越南的傳播有關的資料

1. 專書

(1) 釋同本，《越南二十世紀名僧的行狀》，胡志明市：佛教城會，1996 年。

此書是接著越南佛教寶貴難得的史料的《禪苑集英》的榜樣的。其對越南佛教二十世紀高僧所記錄最完成的一個大工程。

Nội dung cuốn “Tiểu Sử Danh Tăng” này, được ghi chép gồm 100 vị Danh Tăng Việt Nam và 4 nhân vật Cư Sĩ tiêu biểu, đã viên tịch ở thế kỷ thứ XX này. .. để người đọc và kẻ cứu tự tìm hiểu về khả năng tuyên dương giáo pháp của mỗi vị.¹⁴

《名僧的行狀》的內容，包括一百名越南高僧以及 4 位代表居士，已經圓寂於二十世紀，為了幫助讀者研究每位的弘法功德。

其中，本文參考以及發現在段時間，與華嚴有關的活動都收集處理放在第四章。

(2) 中越共同研究主編，《越南漢喃銘文匯編》第二集，臺北：新文豐院，2002 年。

關於在第三章的內容有提到法螺禪師的史料，本文參考《越南漢喃銘文匯編》與耿慧玲之考¹⁵。並且引用范文俊教授整理青梅塔碑與對照玲教授的成果¹⁶。青梅為研究越南佛教史非常重要的一個塔碑。它的年代絕對是在 1362 年建立——法螺圓寂后 32 年。從塔碑上的文字看，我們除了知道當時陳朝佛教的情形，更了解法螺對佛教的貢獻；在此以華嚴為中心探討內容，也有密切關係。

(3) 梅氏香，《華嚴——陳朝佛教的文化源流》，胡志明市：方東出版社，2009 年。

此書是本文第三章主要的參考資料。這本書對陳朝的歷史文化徹底揭秘其背後靠山的浩瀚佛法思想——華嚴。串聯了越南佛教之前的佛教思想到了陳朝充備了什麼樣的條件到了而與華嚴契合。此意不是說華嚴義學在陳朝才發生。而是在陳朝的各個方面，華嚴已經顯露其豐滿特性。如果說華嚴史佛家最莊嚴的裝飾，那麼什麼樣的時代王者才配得上它。如本文所說明的研究的對象-華嚴義學，其含義範圍第一步比較寬廣，只要是跟華嚴有關

¹⁴ 釋清檢《越南二十世紀名僧的行狀·序》（胡志明市：佛教城會，1996 年），頁 1。

¹⁵ 耿慧玲，〈青梅圓通塔碑〉，《越南漢喃銘文匯編》第二集（臺北：新文豐院，2002 年），頁 427-463。

¹⁶ 范文俊，〈青梅圓通塔碑考究〉，《漢喃雜誌》第六期（河內：科學社會出版社，2014 年），頁 127-129。

就好。然而在陳朝說的華嚴表現是兩個方向來研究：陳朝的全景及華嚴精神。整本書的架構是跟著一個思想的系統架構包括三個成分：普遍價值，階層價值，個人思想價值。其中，陳朝的代表人物是個人，李末陳初的佛教情形是民族（階層-群體），華嚴經、思想學說系統等，是普遍（人類）的價值。根據此分類，《華嚴經》或華嚴思想在此屬於人類發展的頂峰思想。這領域不專於參究哪家哪宗的華嚴思想。總之是人類可以認識的最高最理想的思想。從實際上，唐代宋代中國盛旺，容易理解這種思想也綻放。在此書不考究影響的角度，而在當地當人的分析出條件，元素可以造成那麼豐盛的朝代社會。作者的貢獻發現是陳朝與華嚴的聯結，並且透徹的處理這個關係，讓讀者對於佛家之寶與國家之盛開闊眼界。

2. 學術論文

(1) 釋福喜，《一行禪師「入世佛教」與星雲法師「人間佛教」之研究》，臺北：玄奘大學宗教學系碩士論文，2012 年。

該文研究的成果的第三章一行禪師所倡的入世佛教思想有說明越南佛教的全程歷史概況。其中有講到入世佛教的背景也是近代越南佛教的境況影響到整個越南佛教的各個方面。所以本文也應用這成果在理論中。

(2) 范友祿，《越南二十世紀末竹林禪派歷史回顧與未來展望》，臺北市：華梵大學碩士論文，2016 年。

此論文中，第二章的內容是越南與漢傳佛教的關係。其中強調禪宗傳到越南，其他宗派沒有明顯，只是在越南依靠經典來修，沒有傳承。¹⁷以及越南早期的四大禪派。首先，本文參考放在第二章，越南佛教與中國佛教。

其次，此意也提供給本文研究的資訊更明確華嚴在越南傳播的情況。此論文著重在越南與中國在禪方面的關係，到最後「竹林禪派也是唯一由越南禪師所成立的教派。竹林禪派結合前三禪派之精粹，雖承受臨濟宗的禪法影響，但已脫離中國禪宗的思想。竹林派積極推展入世佛教的趨向，主張禪教雙行，進行講解經律及各位祖師的語錄，也盡力建設統一及堅固的教會組織，是越南佛教極盛的時期。」¹⁸總之，此論文幫助本文墊了好基礎，

¹⁷范友祿，《越南二十世紀末准禪派》（臺北：華梵大學碩士論文，2016 年），頁 7。

¹⁸范友祿，《越南二十世紀末准禪派》，頁 37。

然而加上梅氏香的研究更進一步，說明那個「脫離中國禪宗的思想」是什麼思想。再說中國禪宗入上面提到的《宋代華嚴思想研究》說明在中國禪教的關係過程。所以本文認為，兩國關係特別複雜，不是說在竹林禪派「積極推展入世佛教的趨向，主張禪教雙行，進行講解經律及各位祖師的語錄，也盡力建設統一及堅固的教會組織，是越南佛教極盛的時期。」這個論證與「脫離」的結論是兩個回事。此點提醒本文在研究過程中將概念，邏輯弄清楚即可。之外其他的思想運動，可見是人類普遍的共同思想進化吧，也許是互相影響，也許是同時。那要得進入華嚴深奧的海印三昧思才能瀝青這個問題。這是跟本文的第三章有關。

回到此論文的第二十世紀末，竹林禪派復活的教育內容可以看到當代華嚴義學在越南的傳播。¹⁹這是本文放在第四章的內容。

3. 期刊

(1) 黃觀支，〈李-陳朝禪詩解碼之方便——以《華嚴經》與《般若經》為主〉，《西貢大學雜誌》，胡志明市：西貢大學，2015 年。

此論文是在越南用華嚴經揭秘李陳詩文的少數之中。幫助本文在第三章聯結李朝與陳朝的華嚴思想。

表 1：資料回顧總結

類別	作者	書名	出版社	出版年
專書	中村元等	《中國佛教發展史》	台北市：天華出版	1984
	阮郎	《越南佛教史論》	河內：文學出版社，	1979

¹⁹同上注。

	釋同本	《越南二十世紀名僧的行狀》	胡志明市：佛教城會	1996
	黎孟托	《越南佛教史》	順化：順化出版社	1999
	中越共同研究主編	《越南漢喃銘文匯編》第二集	臺北：新文豐院	2002
	梅氏香	《華嚴——陳朝佛教的文化源流》	胡志明市：方東出版社	2009
論文	阮玉美	《越南佛教初傳之研究》	台北：玄奘大學宗教學系碩士論文	2007
	釋福喜	《一行禪師「入世佛教」與星雲法師「人間佛教」之研究》	臺北：玄奘大學宗教學系碩士論文	2012
	范友祿	《越南二十世紀末竹林禪派歷史回顧與未來展望》	臺北市：華梵大學碩士論文	2016
	黎清海	《《法華經》在越南的翻譯、傳承與其對越南的影響——以華嚴寺為例》	宜蘭：佛光大學碩士論文	2017
期刊	釋聖嚴	〈越南佛教史略〉	《現代佛教學術叢刊》第 83 期 臺北市：大乘文化出版社	1980

	黃觀支	〈李朝-陳朝禪詩解碼之方便——以《華嚴經》與《般若經》為主〉	《西貢大學雜誌》 胡志明市：西貢大學	2015
	一共：專書：12 本，論文：6 編，期刊：2 編。			

二、章節安排

題目為《華嚴義學在越南的傳播》，本文的章節安排如下：

第一章 緒論，包含三節：一、研究動機與目的，二、研究範圍與方法，三、研究回顧與章節安排。

第二章是說明於 越南佛教與中國佛教，有兩個重要的內容：一、 越南佛教的歷史，二、 中國佛教的傳入。

第三章 是討論在越南的華嚴教學，有二節：一、 歷史上修學華嚴的僧人，二、 陳朝華嚴的傳播。

第四章是研究當代越南華嚴義學的發展，有二節：一、 《華嚴經》越語翻譯，二、 講解華嚴經與華嚴著作。

第五章是 結論。

第二章 越南佛教與中國佛教

中越兩國是擁有陸地和海洋邊界的鄰國，歷史文化和兩國之間存在著緊密的互動關係，兩國之間的戰爭使越南與中國的關係變得日益緊密，如此極其複雜和敏感。在文化上，「漢字文化圈」的概念在討論上會幫助我們對東亞各國等有一個更寬廣的視野。故有共同漢子文化的默認，變成一向「漢化」的偏見，而忘記「漢化」同時也是「解漢化」。「這兩個過程並存在一起，與許多非常相似但又非常可識別的國家共同創建了這個文化區域。」

因為「解漢化」的過程，越南、日本和韓國的民族文化才有自己本色的體現。」²⁰段黎江教授強調說。

本文認同與引用此觀點因為，從文化角度來看，佛教除了本身是真理覺性絕對無差別的真諦，還要說佛教的文化本土契機差別的俗諦。佛教與佛教文化的概念要先釐清，之後才好談到哪國的佛教。因此，本文此章談到的內容範圍屬於佛教文化：越南佛教與中國佛教。兩國有共同的佛教，那麼這種在兩國「解佛教」有什麼不一樣的本色，這種立場會幫助本文避免「同化」的問題，更進一步，開拓華嚴在越南的傳播特點。第一節是越南佛教的歷史，介紹越南佛教傳入的時間、路線各說法以及越南佛教各分期的。第二節是中國佛教的傳入，介紹中國佛教傳入的史料，以及中越佛教關係。

第一節 越南佛教的歷史

本文對於越南佛教史選擇兩個內容來介紹。那是關於傳入的問題以及分期。

一、越南佛教傳入的問題

傳入的問題是歷史關鍵的問題卻不容易確定結果。關鍵因為傳入的問題是本源的問題影響整個流轉的過程。因此會幫助我們對一個國家的佛教理解，以及它所表現出來的各種現象。探討越南佛教傳入之前，本文略微介紹越南的國號、地理、人數等。

越南，古為交趾。中國秦代，將越南的河內納入版圖，時稱象郡，漢武帝改為交趾郡，西晉時越南稱交州，679 年，唐代則設安南都護府，故又稱安南。還曾有大瞿越、大越、大南等國號。1802 年，阮朝的創建者嘉隆王阮福映改國號為越南，越南之名從此開始。西元 1885 年，因中法條約而割予法國，二次大戰後始告獨立。1945 年成立了越南民主共和國。1955 年又以北緯十七度為界，分裂為南、北越。1975 年越南全國統一，1976 年成立越南社會主義共和國。越南位於中南半島東側，為熱帶國家，國土呈 S 狀之狹長形。北與中國雲南、廣西接壤，西和老撾、柬埔寨為鄰，東鄰南海，南瀕東京灣。面積 33 萬多平方公里，人口約 2019 年普查 96,208,984 人（第 15 位），京族佔 86% 以上。還有岱、

²⁰ 段黎江，〈越南-交流東亞思想〉，《歷史國際研討會集》（胡志明市：國家大學-2019 年），頁 50。

傣、芒、儂、苗等 53 個民族。通用越南語。首都河內。行政區劃為 61 個省市（河內市和胡志明市為直轄市）。主要宗教有佛教、天主教。²¹

其中，對於越南佛教從什麼時候開始的問題，《越南佛教史略》記載：

北傳佛教之一。約於 2 世紀開始從中國傳入。初傳時期：據越南《禪苑集英》記載，195 年，東漢蒼梧（今廣西梧州）學者牟子奉母流寓交趾（指今越南北部）。他“銳志於佛道”，著有《牟子理惑論》。這是佛教傳入越南北部的開始。²²

在此，北傳佛教的概念是指佛教從北方傳入。北方跟南方被使用爲了表達一個國家的教的形態單純是從那個地方傳入，避免使用大乘、小乘的詞語。及越南佛教是屬於北傳佛教的國家。越南的北方是指中國。此書根據《禪苑集英》的記載來說，佛教傳入越南北部開始於 2 世紀從中國轉入。好像在此書沒有注意到《牟子理惑論》的內容寫什麼故有這說法。在《越南佛教初傳之研究》，作者也提到此說法的原因是：

越南佛教雖然居於東南亞地區，卻不像泰國、柬埔寨等國家的佛教皆屬於南方佛教圈，而屬於中國佛教圈的大乘佛教；它所使用的都是漢文經典的漢傳佛教。因此，導致越南佛教是從北方的中國佛教在二世紀由牟子傳來的說法。²³

然而，該文也發現此說法不是很合理。原因是：

- 1、前一世紀越南已成為一個經濟、文化發達的國家，這具足條件導致佛教傳入越南。
- 2、證明紀元一世紀越南已有女眾出家，也就是說佛教已流行在越南。
- 3、在紀元二世紀佛教已發展盛行，大乘佛教當時已傳入越南，有很多經典流行，不過因為戰亂這些經典已佚失不傳。²⁴

該論文由此深入分析論證，最後提出一個說法：

²¹ 越南統計局數料

²² 釋善議，〈越南佛教史略〉《世界佛學名著譯叢》57 冊，台北：華宇出版社，1988 年，頁 105。

²³ 阮玉美，《越南佛教初傳之研究》，（台北：玄奘大學宗教學系碩士，2007 年），頁 1。

²⁴ 同上注。

大約在紀元前後，即紀元前一世紀至紀元一世紀之間，佛教從印度直接傳入越南。

另外，也從南方佛教文物，近年來所發現的遺物，證明佛教由海路傳入越南。²⁵

越南由於其優越的地理位置，居於亞洲最大的兩個文明古國的中國和印度之間，又擁有天然良港，便利於交通條件，尤其是從海上「絲綢之路」開發之後儼然成為東南西亞的海上交通、貿易往來及文化交流的中心；而佛教也乃是外來的西方文化之一。

如此觀點：越南佛教的傳入時間為紀元前一世紀至紀元一世紀之間，路線為從印度沿著海上「絲綢之路」直接傳入越南。

更進一步說明，對於越南佛教傳入的年代黎孟托教授的《越南佛教史》及阮玉美的《越南佛教初傳之研究》提及一夜澤傳，郁金花供佛以及泥黎城與阿育王塔等諸說。

（一）一夜澤傳

《嶺南摭怪》的〈一夜澤傳〉記載：

雄王傳至三世…童子遂與商人同出，海外有山名瓊圓山，山上有小庵。商人泊船吸水。童子遊其庵。有小僧名佛光。傳法於童子…童子回，具以佛道告僊容。已而覺悟…。²⁶

此說得到黎孟托越南史家熱烈的贊同。在他《越南佛教史》一書中，舉出許多史料證明童子受學佛法於瓊圓山（núi Quỳnh Viên），而瓊圓山確實是一個地名，即今越南北部的南界山（Nam Giới Sơn），此山位於南界門（Cửa Sót）。

他們的論證從童子的年代，根據出土的證據，越南史家們一致認為「雄王」時代結束於公元前二五八年²⁷。阮玉美也認為：「如果說童子真的有向佛光小僧受學佛法，此事件必發生於 258 年 BC 之前。」²⁸

²⁵ 同上注。

²⁶ 上海師範大學、越南漢喃研究院、臺灣成功大學、法國科學社會研究中心合作編輯，〈嶺南摭怪列傳〉《越南漢文小說集成》第二集（上海：古籍出版社，2011 年），頁 41。

²⁷ 裴鐵，史學對說（河內：青年出版社，2000 年），頁 50。

²⁸ 阮玉美，〈越南佛教初傳之研究〉，頁 41。

其次論到阿育王的傳教團²⁹到東南亞等地的證據，以及加上時代的論證：「秦始皇（259-210BC）與阿育王的時代相當，當時由於中國與印度的海路交通已開闢，越南的交趾已成為印度、中國商業的主要港口。」³⁰作出推論阿育王派遣的高僧，或許也來到越南。

他們又提到考古學家發現在𠵼莊省（Nha Trang）武景村（Làng Võ Cảnh）紀元二世紀之前以梵文所寫的一塊石碑。並且在越南的南界門（Cửa Sốt）以南，現仍存留許多印度文化傳入的跡象。³¹因此推論：「在紀元二世紀時，能使用梵文刻在石碑上，可以說明印度文化不只存在於越南，更可能已經歷長久時間的發展。換言之，於紀元初世紀時期，印度文化即已傳入越南，因此，〈一夜澤傳〉其事件也許有可能會發生。」³²

然而，他們還發現童子被稱為「褚道祖」，屬於人間信仰的神仙³³，與佛教並無關係。因此，他們對於佛教最早傳入越南的〈一夜澤傳〉之說的證實，仍等待其他史料的補充及考古的證據。

（二）郁金香供佛

《越南佛教初傳之研究》文中引用(明)李時珍的《本草綱目》所記載的：

楊孚《南州異物志》云：郁金香出罽賓，國人種之。先以供佛，數日萎，然後取之。色正黃，與芙蓉花裏嫩蓮者相似，可以香酒。³⁴

²⁹ 在阿育王即位之後，大約在公元前二五九年左右，採納了帝沙目犍連子長老的建議，決定派遣高僧前往鄰近地區和諸國廣佈佛教，並任命目犍連子長老，組成一個包括十位長老的弘法使節團前往各地區傳教。根據碑文第十三的記載，傳道師的足跡遍及敘利亞、巴勒斯坦、腓尼基、埃及、馬其頓、非洲北海岸的塞利尼、南印度的喬拉、案達羅，以及錫蘭、緬甸東南亞等地。在傳教團中，須那迦長老（Sona Thera）與優多羅長老（Uttara Thera）前往金地（Suvamabhūmi，古金地，約包括現在柬埔寨、泰國、下緬甸、老撾南部及湄公河的三角洲一帶地區。

³⁰ 阮玉美，《越南佛教初傳之研究》，頁41。

³¹ 黎孟托，《越南佛教歷史》第一集（順化：順化出版社，1999年），頁25。

³² 同上注。

³³ 越南北部的快州（Khoái Châu）、興安（Hưng Yên）的廟宇中有關童子的神蹟記載。

³⁴ 〔明〕李時珍，《本草綱目》（北京：人民衛生，1982年），頁621。

接著，其文考究有關交趾地區珍貴異物的文獻等³⁵，確定：

《本草綱目》中所載「南州人用郁金香花以供佛」即意指交趾人用郁金香花以供佛，這也顯出早期（大約 100 年）越族的人們已經信仰佛教，換言之當時佛教已流行於本地，人們已接觸乃至已經認識佛教，他們卻知道以供奉方式來表達宗教信仰的虔誠。³⁶

（三）泥黎城與阿育王塔³⁷

劉欣期《交州記》記載：「泥黎城其城在定安縣東南，隔水七里，阿育王所遺塔講堂尚在。有采薪者時見金像。」³⁸

及《水經注》卷三十七記：「林邑記曰：自交趾南行都官塞浦出焉，其水自縣東逕安定縣北帶長江江中，有越王所鑄銅船。潮水退時，人有見之者。其水又東流，隔水有泥黎城，言阿育王所築也。」³⁹

³⁵ 後魏時代人酈道元所撰《水經注》卷三十六〈溫水〉和卷三十七〈葉榆河〉中，則引「楊氏南裔異物志曰…」，接著，紀元七世紀人的歐陽詢等奉敕撰《藝文類聚》卷八十四、九十五皆引「南州異物志曰交趾…」然而（宋）李昉等撰《太平御覽》卷三百九十五、八百九十亦引「南州異物志曰交趾…」、「南裔異物志曰交趾…」、「交州異物志曰交趾…」

³⁶ 阮玉美，《越南佛教初傳之研究》，頁 42-43。

³⁷ 阿育王（Asoka，在位公元前二六八年～二三二年）是印度孔雀王朝的第三代君王。在他皈依佛教之後，大興佛事，並以奉安舍利而廣建寺塔。有關阿育王造塔的事蹟，見《雜阿含經》卷二十三、《阿育王傳》卷一、《阿育王經》卷一、《高僧法顯傳》等皆有記載。

阿育王懷有興教法的至情而建立甚多寺塔，當是事實；不過，此等諸塔，經過風霜變易而悉數湮沒，今幾無存。現今印度山崎（Sanchi）古塔，似是其中之一，但還是未能的確定。

³⁸ 〔晉〕劉欣期撰，《交州記》（板橋市：藝文印書館，1966 年），頁 2。

³⁹ 〔漢〕桑欽撰，〔後魏〕酈道元注，《水經注》第十二冊，第三十七卷（板橋市：藝文，1977 年），頁 8。

接著，其文據《漢書》〈地理志〉⁴⁰與晉書卷十五所記「安定」以及《宋書》卷三十八⁴¹知道宋代「安定」此名就被改寫為「定安」，屬於交趾，即今日越南北部地區。

然後其文找「泥黎城」的證據，推測其地則屬塗山（Đò Sơn）一帶，即今越南北部海防市（Tỉnh Hải Phòng）塗山區。

此外，據收錄在《玉譜》中，現仍存留於地方的〈塗山八詠〉裡，有一首詩序，題為：〈塔山懷古〉謂：

古塔遺虛亂草堆，

育王去後萎煙頹！

千鐘寶器鳴流水，

九級浮屠化劫灰。

樵子倚柯眠石磴，

牧兒驅犢下山隈。

登高欲會山僧講，

何處鐘樓扣一回？⁴²

從此可說明在越南北部的塗山此地，確有阿育王寶塔，不過其塔是否阿育王所建，是很難確定。但於紀元前三世紀確有須那迦長老（Sona Thera）與優多羅長老（Uttara Thera）奉阿育王之命，前往金地廣佈佛教，其事件是不是與泥黎城的阿育王塔有關？目前所獲得的資料仍是十分缺乏，因此尚無法得到明確的結論。

⁴⁰ 參見于〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注，《漢書》第六冊，第二十八卷（北平市：中華書局，1962年），頁1629：「交趾郡，（武帝元鼎六年開，屬交州）。戶九萬二千四百四十，口七十四萬六千二百三十七。縣十：羸樓、安定、苟漏、薺冷、曲易、北帶、稽徐、西于、龍編、朱鳶。」

⁴¹ 沈約，《宋書》第三十卷八（臺北：台灣商務印書館，2010年）網站，<http://www.guoxue123.com/shibu/0101/00ssf/037.htm>，（2016年）：「交趾太守漢武帝元鼎六年開領縣十二戶四千二百三十三。龍編令漢舊縣；句漏令漢舊縣；朱鳶漢舊縣；吳興令吳立；西于漢舊縣；定安漢舊縣」

⁴² 釋德業，《道佛越南》（胡志明市：胡志明市佛教教會，1995年），頁28-31。

其論文說因為多種原因而關於佛教最初傳入越南的資料實在是很缺乏。不過，在考中國諸史料中可見：在佛教傳入越南之前，印文化（包括佛教）可能早已隨著商旅悄然登陸越南地區，在一開始傳播時，就與越南文化，越南人們的日常生活融會在一起，因此民間的傳說、古蹟中無不受其影響，而其影響不但深遠、細密且普遍。⁴³

由上可見，越南佛教傳入的問題在於資料缺乏。而史家的研究文獻在困難之中發現以上所提及的啓示也就是一個大工程奠定了後背繼續研究開挖的基礎。

二、越南佛教的分期

以上是越南佛教傳入的問題。其次是各時期的越南佛教。有兩種分法。一、按照時間來分，然後解釋在每段時間的特點。其二、黎孟托按照每個時段的佛教性質與形式來包括整個時期，因此本文暫時稱為黎孟托的分法。首先第一類分法：

（一）按照時間、朝代程序

1. 初傳時期：據越南《禪苑集英》記載，公元 195 年，東漢蒼梧（今廣西梧州）學者牟子奉母流寓交趾（指今越南北部）。他「銳志於佛道」，著有《牟子理惑論》。這是佛教傳入越南北部的開始。約在 255-256 年間，月氏僧侶支疆梁接（（曇良婁至））到達交州。三世紀末，印度僧人摩羅耆域經扶南至交州，同時到達的還有僧人丘陀羅；在交州北寧建有法雲、法雨、法雷、法電四所寺宇。

2-3 世紀：佛教已經多種途徑傳入越南。首先，由於中國中原戰亂，大批士民流寓交州，將佛教帶入；其次，南亞、西亞的移民及僧侶從海路進入交州；第三，也可能經由緬甸、雲南進入紅河谷地。史載三國東吳所屬交州太守士燮，「出入鳴鐘磬，備具威儀，笳簫鼓吹，車騎滿道，人夾轂焚燒香者常有數十」。這些夾轂焚香的胡人即來自南亞、西亞或西域的僧人。

2. 發展過程：6 世紀后，越南僧團逐漸形成。574 年印度僧人毗尼多流支到達長安，580 年至交州，弘傳禪宗，為越南佛教禪宗始祖。7-9 世紀，越南佛教傳播更廣，寺廟遍及各地。9 世紀初，無言通在交州，創立新的禪派，對越南佛教的發展起了重要作用。據義

⁴³ 阮玉美，〈越南佛教初傳之研究〉，頁 46。

淨的《大唐西域求法高僧傳》記載，唐代中國僧人到達交州弘傳佛教，或與越南僧人同往印度或南海求法取經者的人數頗多。義淨記述了運期、解脫天、窺沖、慧琰、智行、大乘燈六位越南僧侶求法取經的事迹。

3. 越南佛教興盛：佛教成為維護封建制度的重要精神支柱。從 939 年吳權稱王，經過丁朝（968～979）和前黎朝（980～1009），封建國家政權主要掌握在僧侶和武將手中。國王重用僧人，賦予特權；僧人參與朝政，制定律令文書。前黎末年，國王黎龍鋌在位，因僧侶權柄過重，試圖壓抑。以僧統萬行和尚為首的僧侶集團便支持殿前指揮李公蘊，乘國王去世之機，篡奪了政權。李公蘊為萬行之侄，建立李朝（1010～1224）后，尊萬行為國師，以佛教為國教。李朝各代國王大力推崇佛教，傳播禪宗佛學，各地廣造寺宇，度民為僧，出現了百姓大半為僧，國內到處皆寺的局面。陳朝（1225～1399）建立后，繼續推崇佛教，弘揚禪宗。李朝和陳朝：前後 400 年間，有 8 位國王出家為僧。尤其是陳朝前期陳太宗、陳仁宗先後禪位出家，創立竹林禪派，並派遣使臣到中國求大藏經，在國內印刷佛教經典和佛像。這一時期寺院形成一股社會勢力，擁有寺田、食邑和田奴；僧侶享有免除賦稅、徭役的特權，高級僧人出入宮廷、官府，位比王侯卿相。僧團制度正式形成，組織嚴密。上有國師、僧統和僧錄，各府有教門公事。寺院林立，建築富麗堂皇。

創立宗派 越南佛教深受中國南宗禪學的影響，屬於大乘佛教。先後創立了下述幾派：滅喜禪派，無言通禪派，草堂禪派，竹林禪派。此內容會更仔細地表達在第二節。

4. 佛儒消長：14 世紀以後，由於儒學的發展，儒士階層勢力上升，僧侶集團開始失去在國家政治生活中的巨大作用。陳朝末年，朝廷多次沙汰僧徒，並限制寺院僧侶勢力的發展。后黎朝（1428～1526）建立后，獨尊儒學，執行抑佛重儒政策，道教日益興起，佛教由此日趨衰落。朝廷禁止新建寺宇，將寺田、寺廟領地收歸國有，勒令不知誦經不持戒律的僧尼還俗，並以改革民俗之名，在民眾中宣傳佛教為迷信異端。至 15 世紀後半葉，僧侶人數大減，通達佛教教義者寥寥無幾。從 1500 年起，黎氏朝廷下令只許庶民信奉佛教。從此，越南佛教便由皇室庇護的貴族化宗教轉化為以平民信仰為主的民間宗教。

5. 16～17 世紀，天主教開始傳入越南。越南佛教雖不似以前興盛，但仍綿延不絕。當時，封建中央政權衰落，形成南北朝分裂割據局面，佛教有所振興。北方鄭氏王府和南方阮氏王府都曾延請中國高僧講解佛經，修建寺院。1665 年，鄭王選拔國內有名佛師，

爲御用寺宇塑造幾百尊佛像，禪宗再度復興。隱居安子山的竹林禪派名僧白梅麟角將竹林三祖的教義和淨土宗融合爲一體，在河內的婆寺開創新教派——蓮宗。主張禪教雙運，以教爲眼，禪是佛心，以阿彌陀佛爲禪的公案，但實修上專念彌陀名號，由此而得悟平生。此外，在越南北方有中國和尚拙公創立的拙公派，這一派以臨濟宗爲主，並受淨土宗影響，亦稱竹林新派。同時，還有曹洞宗的水月派。南方阮王府於 1604 年在順化修建了大乘佛教的寺院——天姥寺。中國僧人道明、原紹等在越南傳授禪宗佛學。原紹創建臨濟正宗的原紹禪派，造平定十塔寺，宣揚禪淨並修的教義。迄今，蓮宗在越南北方仍有一定影響，而臨濟正宗教派在南方勢力則較大。

6. 19 世紀初，阮朝建立。阮朝初年執行保護臨濟正宗、歧視蓮宗的政策。僧綱的職位皆授給臨濟正宗派僧侶，對蓮宗僧侶限制頗多。但蓮宗派仍在北方民間活動。

7. 1858 年後，法國殖民者入侵越南，越南佛教徒參加了愛國抗法運動。進入近代時期，越南興起佛道儒三教合一運動。

8. 19 世紀末，隨着天主教之傳播，又出現“四教一源說”。這一時期建立的高台教則是把佛、道、儒和天主教及民間信仰糅合起來的新宗教。

阮慧芝教授已經讚歎阮郎的《越南佛教史論》這本史論：

不用多说，阮朗已经找到了从起源到十九世纪越南佛教历史真实生活画面的合理结构。尽管有很多观点、還有必須补充、更改的地方、他在书中已經创造的结构也变得客观和稳定。这有助于恢复气氛以及佛教活动历代以来的特定面貌。甚至在追随其发展和主题的范围内的书籍，都希望基于这种结构提出一种新的，更科学，更准确和深入的探索，有时甚至明确地借用了它。⁴⁴

書中、第一章：贏婁（Luy Lau）佛教中心：證明此中心比洛陽與彭城建立的早。第二章是交州佛教的兩初世紀。其內容站在牟子的理惑論與四十二章經上，論當時教趾的佛教學術、基本理念、合同遵教的精神等特色。第三章是禪學的起源主要從康僧會與當時的其他高僧論僧會的禪學與其重要地位。並且介紹分析安般守意經的序。第四章是禪苑集英禪籍。第五、六、七章：比尼多留支、無言通、草堂的禪派。第八章：關於李朝（1010-

⁴⁴ 阮慧支，《越南佛教史論序》，頁 15。

1225) 佛教的總括。第九到十七章：陳朝佛教各方面與人物。第十八章：在儒教獨尊時期的佛教。第十九章：佛子大眾的創造力。第二十章：竹林門派的復興。第二十一章：香海禪師。第二十二章：臨濟宗與南方佛教 (Phat giao dang trong)。第二十三章：曹洞禪派傳入越南。第二十四章：理學與佛教。第二十五章：阮朝的禪師 (高僧)。第二十六到二十九章：振興佛教運動的概括、人物、事件。第三十章到四十章：八月革命 (1945) 之後 (到 1963) 的些重要事件。⁴⁵

如此可看這本書延伸越南的歷史點出越南佛教各個重要的事件與問題，整理史料透徹合理呈現出來越南佛教的旅途讓後代人擁有一個明白的參考資料。

(二) 黎孟托的分法

在《越南佛教史》中，黎孟托教授已經說明他研究越南佛教史的立場及方法論：

为了进行编辑，我们需要解决一些与研究民族历史的立场和方法有关的问题，从而将佛教历史视为越南民族历史不可分割的一部分。我们通过与越南佛教有关的方面来研究国家的历史。因此，我们的方法是一种综合的历史方法，它使用来自许多不同科学学科的材料。

在此基础上，我们从 1972 年开始编写越南佛教史。我们认为，越南佛教史可分为三个主要时期：起源于 Ly Bon 宣告 Van Xuan 成立。第二个时期从法雲禪派开始，到了陈朝末期。第三阶段，从黎朝开始到近代。每个阶段都有各自的特点及其必然的发展过程。⁴⁶

根据黎孟托教授的说法，有两种方法可以使越南佛教的历史发生分歧，即：根据禪派的路线进行分歧，以及朝代的分歧及其某些变量。

根据禅修路线的第一个分歧是在他于 1337 年完成的“禪苑集英”中发现的最早的一次。介绍了法雲和建初兩種禪派，以及草堂的禪派傳承。在 18 世纪，Nhu Son 还使用这种方法撰写了题为《Ngự chế thiền điển thông yếu kế đăng lục》的书

⁴⁵ 阮郎，《越南佛教史論》(西貢：La Boi 出版社)，1973 年。

⁴⁶ 黎孟托，《越南佛教歷史》(順化：順化出版社，1999 年)網站，<https://thuvienhoasen.org/p58a10642/loi-gioi-thieu> (24/05/2011)

(1734)，该书主要介绍了越南的臨濟和曹洞禪派在越南。在 19 世纪约 1858，安禪使用印刷的《Đại nam thiên uyển thiên đăng tập lục》发行了，其中包括以前的 5 卷。在 20 世纪，Tran Van Giap 进行了充分利用。

第二个分歧是，根据朝代，在越南佛教有一个秘密机构的历史。这样，根据越南的政治历史，佛教分为几个阶段：

1. 佛教传入的时代
2. 李南帝和第三北属的佛教
3. 丁王朝和前李朝的佛教
4. 李朝佛教
5. 陳朝佛教
6. 胡朝佛教到屬於明朝
7. 後黎佛教
8. 南北衝突时期的佛教
9. 近代佛教（阮朝）
10. 现代佛教

此方法後來在許多情況下被接受並隨著情況而綜合或細密分來講。

黎孟托教授的一種分歧方法，與國家的歷史同行，佛教的歷史在 2000 年發生了很大的變化。它是：

- 1、39-43 年的中越戰爭；
- 2、544 年 Li Bon 的登位
- 3、在 1069 年 Ly Thanh Tong 將 Dia Ly，Ma Linh 和 Bo Chinh 的三大洲併入越南地圖；
- 4、1306 年，陳仁宗併了 O Ly 的兩大洲；
- 5、阮福珠於 1698 年派遣阮有境將軍在西貢建立越南政府。

正是由於這些年來國家的動盪，佛教本身也跟著做出了根本性的改變爲了適應每個階段的歷史要求。

作者的觀點就是「認爲佛教歷史是整個民族運動中的一部分」。從此觀點，作者將越南佛教分成 5 個時期：

那是權能的佛教時期，獨立運動的佛教時期，世事的佛教時期，居塵樂道的佛教時期，群眾的佛教時期。每個時期都有它的顯著特徵，甚至是朝代的變化和不同禪派的存在來說，對它都沒有很大的影響。⁴⁷

之後，教越南佛教史的門課，都運用結合以上的兩種分法。如越南佛教史的總括對佛教空間班的課程如下：

本越南佛教歷史概述的內容介紹了五個時代，分為三課。第 1 課是從佛教傳入開始到 6 世紀萬春-獨立國家誕生。第 2 課是從李南帝 (Ly Nam De) 的萬春 (Van Xuan) 佛教直到陳仁宗 (Tran Nhan Tong) 時代。第三課是從陳仁宗時代到近代。⁴⁸

其中五個時代是按照李孟托教授的分法，結合跟著越南政治事件來大概分段。

關於越南佛教史的部分，本文選寫兩個問題是：佛教傳入及越南佛教各時期的分法。這兩個問題幫助讀者大概掌握越南佛教史從傳入到現在的全境。從此奠定研究關於越南佛教的一個好基礎。無論是什麼樣的問題都離不開這兩個問題。包括越南佛教的特色也從此過程中總結出來，或者研究越南佛教的哪個部分都必須清楚這兩個問題。所以本文認爲佛教轉入以及時期的分法對一個國家的佛教是非常重要的。

第二節 中國佛教的傳入

以上是關於越南佛教的說明。其實按照中越兩國從地理到歷史各個方面的關係，兩國的佛教也難以切割。然而，越南佛教的總體裡面包涵多元素來代表是南傳佛教與北傳佛教。其中，中國佛教從傳入到現在已經融入在越南佛教中成爲其一部分。本文的題目是研究華嚴在越南的傳播，而華嚴起源於印度，單行經流轉到中國發展成華嚴思想，華嚴宗系

⁴⁷ 黎孟托，《越南佛教歷史》第二集，頁 21。

⁴⁸ 阮德山，〈越南佛教歷史綜觀〉網站，[https://giacngo.vn/lichsu/phetgiaovietnam/2008/03/23/56D651/\(23/03/2008\)](https://giacngo.vn/lichsu/phetgiaovietnam/2008/03/23/56D651/(23/03/2008))

統。因此不可不回到中國佛教轉入越南的元素，並尋找華嚴傳入越南的起源脈絡。在此特別強調本文研究的對象是「華嚴」，而在中國漢傳佛教的來源的部分，藍吉富教授有寫：

像《華嚴經》的六十卷本與把試卷本都取自中亞的于闐，而印度梵文本則僅發現該經的〈十地品〉與〈入法界品〉而已。學術界即有人認為印度並沒有像《六十華嚴》即《八十華嚴》那種集成本的《華嚴經》，而是僅有〈十地品〉、〈入法界品〉一類之各品單獨流通而已。⁴⁹

因此研究華嚴在越南也有可能此兩品 除了從中國傳入之外，還有其他的可能性嗎？或者除了此兩品明顯是屬於華嚴，還有其他經本在越南含著此思想的系統。這些都是在研究中需要注意到的重點。

研究中國佛教傳入越南的問題是：

第一、中國佛教是什麼

第二、中國佛教傳入越南的時間與方式

第三、中國佛教轉入越南的內容

以解決什麼是中國佛教，本文主要參考藍教授的《佛教史料學-中國佛教史料》⁵⁰。關於此問題，本文不直接呈現而因理解此問題會幫助本文解決其後兩個問題。參考在中國佛教的部分會有中國佛教的思想與宗派，此部分也幫助本文有基礎來解決中國佛教傳入越南的史件與內容。然而本文寫這方面的時候會考慮到整篇論文的結構。當然，研究是依據資料來做暫時、一方面認定；但是也不能偏向資料來做決定，有時候資料只能說出實相的一點。本文的研究立足就先從中國佛教來看華嚴在越南的傳播，也是看見資料有證明越南佛教受中國華嚴的影響，而華嚴是否從中國傳來的是另外一件事情。這樣本文進行報告中國佛教傳入越南。

⁴⁹ 藍吉富，《佛教史料學》（台北：東大，1997年），頁194。

⁵⁰ 藍吉富，《佛教史料學》，頁194-217。

一、中國佛教傳入的史件

中國和越南壤地相接，交通便利。公元二世紀末，中國的著名學者牟融從蒼梧(今廣西梧州)奉母到交趾(今越南河內地區)居住，並篤志奉佛，著《理惑論》三十七篇，以顯揚佛教。⁵¹

關於，《理惑論》與牟子的問題，阮玉美在他論文經過研究真偽兩說，作出認定：「《理惑論》不是偽作，它確是牟子所寫，不過，本書成立於紀元二世紀或是三世紀？」

52

二、中越佛教的關係

公元七世紀中，唐朝僧人明遠到越南，和越南僧人聯翩往西域求法。明遠，益州清城人，振錫南遊，到達交趾，然後由交趾乘舶往訶陵國(今印度尼西亞爪哇)，又到獅子洲(今斯里蘭卡)，更往大覺寺(印度摩訶菩提寺)。僧伽跋摩，康國人，顯慶年內(655—660)，奉令往交趾採藥。他在交州正值災荒，每天營辦飲食，救濟孤苦，悲心涕泣，時人號為常啼菩薩。曇潤，洛陽人，在交趾居住年余，聲望頗隆。隨後他泛舶南行欲往印度，行到訶陵北渤盆國(今婆羅洲)，遇疾而終。慧命，荊州江陵人，至占波(越南中部)后，遭逢大風，不能西行，折而歸唐。智弘，洛陽人，與荊州無行同往印度，至合浦登舶，漂到乚景(越南中部)，又回到交州，居住一夏，冬末復隨舶南行，到室利佛逝國(今印度尼西亞蘇門答臘)，更到獅子洲，往中印度(均見《大唐西域求法高僧傳》)。

同時和唐僧同往西域求法的越南僧人，有運期、窺沖、大乘燈。運期，交州人，與曇潤同行，後為中國益州會寧的弟子，隨師至訶陵國，從訶陵高僧智賢受戒。窺沖，交州人，是明遠的弟子，與師同舶航行商海，到獅子洲，赴中印度。大乘燈，愛州人(越南北部)，幼隨父母往杜和羅鉢底國(今泰國境內)出家，后隨唐使鄭緒到達長安，在慈恩寺玄奘法師處受具足戒，居長安數載，閱覽經書，後來曾隨義淨往中印度。這些都是中越佛教徒之間的友好史實。至於越南佛教的禪宗前派、禪宗後派、雪竇明覺派、竹林臨濟禪和蓮宗，都和中國佛教有很深的關係。

⁵¹ 梁釋僧祐撰，《弘明集》一卷，大正 52，No.2102，頁 1b。

⁵² 阮玉美，《越南佛教初傳之研究》，頁 64。

越南前期傳弘的禪法，是毗尼多流支所傳入，據《大南禪苑傳燈輯錄》說，他在中國曾師事禪宗三祖僧璨，則其禪法顯然是由中國傳入。他的弟子法賢，據說是以《楞伽》爲心要；法賢的弟子清辨，則以《金剛經》爲眼目；從此以下各代，更接近中國南宗所傳的頓悟禪法。

唐元和十五年(820)九月中國無言通禪師到越南，開創了越南禪宗後派。他原籍廣東，姓鄭氏，出家於婺州(今浙江省內)雙林寺，曾依百丈禪師爲弟子。他這一系統在越南遞相傳持，綿延不斷。中國禪宗的現成公案和體驗方法，在這一禪派中也盛行傳承。直到現代，越南的禪學大多是無言通這一流派。

越南禪宗的另一流派是雪竇明覺派，創始於雪竇重顯的弟子草堂禪師，主要是傳「雪竇百則」，越南李朝君臣多向他參學。

此外還有竹林派臨濟禪，也是越南禪宗後派的一個支流。公元十三世紀間，越南陳太宗曾受教於由中國去越的天封禪師，又曾從宋朝德誠禪師參學。三傳而至陳仁宗，更篤志禪學，出家爲僧，稱爲竹林調御，即爲竹林派開祖。道楊建於安子山花煙寺，以臨濟禪爲主。

十七世紀的竹林派禪，漸漸帶有淨土教的色彩。越南新宗派蓮宗，就是由竹林派中分枝興起，由白梅麟角倡導而大盛。其淵源是南宋慈照子元所倡導的白蓮宗，主張禪教雙運，以教爲佛眼，禪是佛心，以「阿彌陀佛」爲一個禪的公案，但實修上專念彌陀名號。這和中國宋明以來禪教淨相融合的佛教風氣相似。

三世紀初，康居高僧康僧會幼隨父母由印度移居交趾，雙親死後出家，於吳赤烏十年(247)來到南京，先後翻譯出《六度集經》等七部二十卷；並創建建初寺，成爲江南最初的寺宇。同時又有西域高僧支疆梁接，於吳五鳳二年(255)在交州(在龍編，今越南北部)譯出《法華三昧經》六卷，中國沙門竺道馨筆受（《開元釋教錄》卷二）。三世紀末，印度僧人耆域經扶南(今柬埔寨)到達交州，並來到中國洛陽(《高僧傳》卷九)。六世紀末，烏菟(今巴基斯坦)高僧毗尼多流支到中國長安譯經弘法，然後由中國到越南，住龍編古法寺，弘傳佛教。越南佛教徒從古以來通行的是漢文佛典，說明兩國人民和佛教徒的友誼，自古以來就很密切。

越南受中國佛教影響，自然受華嚴思想從中國佛教帶來的。對於華嚴思想在越南的脈絡，目前本文所收索到幾個觀點如下：

1. 依據史家黎孟托的《越南佛教史》，越南佛教的大乘思想起源很早。作者已分析出越南佛教早期的菩薩理想⁵³。這種精神仿佛存在在越南民間直接受佛教大乘經典的影響。這可看為華嚴思想的胚胎，並不是等到中國佛教的華嚴宗成立才受其思想的影響。

然而，本文認為這種觀點還是需要繼續找到更多與華嚴有關的證據再說。

2. 然而，《華嚴經》什麼時候傳到越南？這個問題我們只能推論從大越的皇帝向宋朝請《大藏經》（1007-1009）（1018-1019）⁵⁴。這是越南史料、記載的第一次申請《大藏經》。書籍沒有記載是哪部《大藏經》，我們只能推論是宋朝的《大藏經》。但據《宋代華嚴思想研究》可以看出，1145 年朝廷才准許將華嚴宗祖師撰述編入《大藏經》。⁵⁵那麼可見越南如果受中國華嚴宗的影響也得等宋代這些年以後通過《大藏經》流通才來的。還是此之前《大藏經》還沒收入華嚴宗諸師的著述，越南佛教是受在禪傳播的華嚴，如大慧禪師是越南竹林禪派所受影響的，而大慧的禪思想裡面引用了許多《華嚴經》與華嚴思想。這是兩大宗派互攝互融的狀況，而在學界成為「華嚴禪」以後會不會有「禪華嚴」。在越南可見當初吸收到中國禪與華嚴禪被吸收在裡面，但是與越南民族文化自己的特點，在吸收之後會本土化革新，讓這種外來的文化更能適合本地人使用需求。看出家行者留下的詩文我們會發現，他們已選擇最骨髓的教理來修持。如有地位責任更高的法螺，在學習當中他會追求回溯原始佛教的名相，同時結合友誼鄰邦佛教國家的成就來嘗試在自己的家鄉進行推展。

3. 本文認為有一些事件在越-中佛教的歷史上，可以連接起來打一個關於《華嚴經》傳到越南的時間問號。

⁵³ 參見黎孟托，《越南佛教歷史》第一集，頁 84-85；96-97 等。

⁵⁴ 張秀民著，《中越關係史論文集》（臺北：文史哲出版社，1992 年），p9。

⁵⁵ 王頌 著，《宋代華嚴思想研究》（北京：宗教文化出版社，2008），p44。

在 412 年，覺賢翻譯六十華嚴⁵⁶。約 420-422 年，釋曇弘中國僧人到仙山寺（北寧-交趾）⁵⁷。此細節讓本文有疑問的是釋曇弘帶來什麼的經典和佛教思想。《華嚴經》那麼的殊勝是否有可能當時被傳到越南？這個問題需要再尋找證據才能解決。

其後，446 年，北魏破佛，中國史上第一次法難。456 年，慧琳師離開中國來越南-交州⁵⁸。477 年，釋慧勝（交趾）到幽棲寺。483 年，釋道禪（交趾）到雲居下終山。487 年境楞王（Canh Lang Vuong）開講佛法大會，邀請釋道禪來金榜。561-574 年北周法難，579 年復興佛教，580 年毗尼多流支過來安南⁵⁹開創越南禪宗的第一禪派⁶⁰。本文有查過研究毗尼多流支禪思想的論文，他們都說他的思想是華嚴與密咒。通過這份探究，本文認定：我們可以在此點打一個問號繼續研究，而如結論毗尼多流支禪思想是華嚴思想，還是需要更有跟更多的證據才擔保其正確性。

其實，從越南與中國長久關係的歷史上來看，有很多信息讓我們可以聯想到華嚴思想很容易從中國傳到越南，而且是一件發生很早的事情，至少是《華嚴經》在中國被翻譯成漢文然後華嚴宗成立，以僧人兩國來往的記載來看我們可以打個問號：是否華嚴思想也是在這些年代為這些人物所交流。這只是我們提出的問題，不能草率作出結論。然而我們應該注意，此時代是杜順與智儼的時代（557-668），在中國翻譯經典的豐盛時代，八大宗派同時萌芽發起。

820 年，無言通法師（?-826）過來安南，以後成為越南佛教第二禪派——無言通禪派。

938 年，吳權打敗南漢軍在白藤江，結束 1000 年北屬⁶¹，開起越南獨立自由的時代。從丁朝（968-980）-前黎（981-1009）-大瞿越，李朝（1010-1225）-大越，注重佛教，重用僧才，封僧統輔助王朝，招待宋使者（985 年,987 年），1007,1018 年兩次到宋朝申請《大

⁵⁶張秀民著，《中越關係史論文集》，頁 50。

⁵⁷同上注，頁 53。

⁵⁸同上注，頁 54-55。

⁵⁹同上注，頁 66。

⁶⁰黎孟托，《越南佛教史》第一集，頁 100。

⁶¹北屬第一次（111BC-39AD）；第二次（43-544），第三次（603-939）

藏經》，1021 年李太祖蓋藏經閣⁶²，鈔經。1049 年蓋 Diên Hựu (chùa Một Cột-一柱塔-延祐寺)，舉辦《法華-般若經》⁶³的考試。1101 年重修 Diên Hựu⁶⁴

無言通與毗尼多流支禪派在丁-黎-李朝的時候有很多禪師，而他們留下的禪語，詩偈具有悟境的內涵。要揭秘其覺悟的境界內涵，般若與華嚴思想是一個鑰匙。⁶⁵在〈李-陳朝禪詩解碼之方便——以《華嚴經》與《般若經》為主〉通過考察《禪苑集英》和《李陳文集》，作者已發現華嚴的思想在內。他認為華嚴與般若是揭秘這時代禪詩的基礎。⁶⁶由此他也從華嚴思想的角度分析李陳文集，也同時從文集證明有華嚴思想。其實這份工作在越南佛教界的一些越南佛教文史專書內早就有提及到，但是只採取華嚴的精華要點。主要在生活修行里面融合了華嚴思想是修行禪者應有達到的一個境界。

以上是本文對《華嚴經》與華嚴思想傳到越南時間問題的考究。雖然在禪宗傳到越南來，豐盛在李陳時代也是相當當時流行「華嚴禪」的唐宋朝代。然而，在越南並沒有「華嚴禪」的概念。禪宗傳到越南來慢慢被越南佛教本土化之剩下了禪，只是結合印度、中國、南傳佛教的一個佛教傳統修行方法。而內涵的思想是佛教的思想：解脫，般若-中道，華嚴-中道。這是整個佛教思想歷史在世界佛教各國的進展。所以從中國佛教史的角度來看，可說越南佛教禪在陳朝是華嚴禪；從越南佛教來說是華嚴思想在陳朝包括在內涵與形式已經成熟。表現是整部《華嚴經》被講解，很多文化遺址帶著華嚴的風味被發現。陳朝這階段已經足夠因緣讓華嚴思想綻放流通方廣。具體的，有梅氏香博士的《華嚴——陳朝佛教文化的淵源》。本文也從這本書可以解決幾個問題，已經報告在《法螺禪師（1284-1330）與華嚴轉播》。

⁶² 張秀民著，《中越關係史論文集》，頁 97。

⁶³ 同上注，頁 103。

⁶⁴ chùa Một Cột-一柱塔-延祐寺：有研究它的建築很有可能此當初是一台千花瓣的蓮花與模仿法界圖。有可能否受到華藏世界圖的影響。

⁶⁵ 黃觀支，〈李-陳朝禪詩解碼之方便——以《華嚴經》與《般若經》為主〉，《西貢大學雜誌》(胡志明市：西貢大學，2015 年)，頁 15。

⁶⁶ 同上注，頁 17。

第三章 華嚴義學在越南

《華嚴經》深奧難解不在於數量龐大、文字艱澀。如果掌握華嚴結構的信、解、行、證以及《華嚴經》涵蓋佛果、菩薩行、善財求導的內容，讀起來就輕鬆裕如了⁶⁷另外還有幾個問題：一、如來在定中爲法身大士等說法，其情境與人間迥然不同；二、未直接回答問題兜一個圈子；三、插敘法文字太長。⁶⁸知道這些問題加上佛法專有法相的理解會幫助讀者掌握《華嚴經》的內容。從此漸漸體會華嚴義理並非不可能的事情。但三部《華嚴經》爲龍樹菩薩所傳爲什麼只有小部呢？釋智廣認爲是：小部是文字能看能掌握內容能懂，但中部以及大部是佛的法身和報身，需要透過文字作意到佛的一生身教，然後遍法界的法身教義。這件事就要靠個人的修煉功夫智慧去滲透了所以不能把它從龍宮帶上就這個隱喻。

什麼是華嚴教義？是《華嚴經》的內容，還是華嚴宗闡揚的義理？本文認爲華嚴教義在越南一定不免受到中國佛教的影響，但還是有自己的發展。那麼終究華嚴教學在越南會怎麼樣的情況呢？

根據第二章的研究，了解了越南佛教與中國佛教。畢竟華嚴宗是從中國佛教發展出來。本文所參考在越南的資料，他們的研究基礎是依靠《華嚴經》，大多未提及華嚴宗，但多少也引用華嚴宗諸大師的解釋，不免受中國華嚴宗的影響。本文研究華嚴義學在越南的傳播第一步是探討其在越南發展的軌跡，第二部要分析當時華嚴的表現是怎麼樣的狀態，最後則探討到它的來源及特色。

至於稱爲華嚴教學是因爲《華嚴經》經越南佛教的吸收後，基於《華嚴經》的「華嚴思想」由中國華嚴諸師所建構的佛教哲學，故稱之爲華嚴教學。

本章的主要內容是關於陳朝（1225-1400）的華嚴教學。因爲到了陳朝，華嚴才表現得明顯。陳朝之前，並非不能從歷史上看見華嚴教學的精神，只是它的表現比較隱晦。因此，本章的第一節將介紹陳朝之前在越南佛教史上的華嚴教學。第二節，將探討關華嚴教學在陳朝的情況。

⁶⁷ 曹郁美，《十方成佛：華嚴小百科》（台北市：文津，2016年），頁4。

⁶⁸ 同上注，頁7-8。

第一節 越南歷史上修學華嚴的僧人

在李朝（1009-1225）中葉之後的華嚴教學發展情況是：「《華嚴經》早在後漢以來就有別行本陸續譯出，但弘傳不廣。在東晉佛馱跋陀羅的六十《華嚴》譯出後，逐漸受到人們的重視，紛紛加以傳誦、講習，並有人對之進行注釋。到了隋唐的時代，傳習更廣，註疏更多。武周時實叉難陀譯出了八十《華嚴》，出現了一大批傳弘此經的華嚴學者論壇，從而逐漸蔚成華嚴一宗。其中法順、智儼、法藏、澄觀、宗密五師，被後世稱為華嚴五祖。此經的觀行講習為目標的華嚴宗風，從唐代以來即遠播海外。特別是朝鮮和日本，都弘揚此經而形成本國的華嚴宗。」⁶⁹

在此沒有提到越南。本研究認為此事也真實地反映華嚴在越南傳播的研究情況。「在越南，雖不成立華嚴宗，華嚴經也不成為正式的教典為法雲、建初的禪師們所運用如般若、法華的多。但是為交州的地勢，中國、印度文化與越南文化演進交流是顯然的。進而，越南佛教原始的教理系統，具體是從牟子，康僧會等，是合創的教理系統，即融合多種教典、禪、淨、密、道、儒等都成為在修行生活傳播所學習運用上的教典。由此、從10世紀以來，越南禪師也受中國禪學裡面的華嚴教典發展的影響。他們也開始運用華嚴教典在弘揚佛法的事業。那樣，華嚴怎麼樣的走入越南佛弟子的修行生活，具體是李朝的禪學？」⁷⁰

從文中可知，所謂的「中國禪學裡面的華嚴教典發展」是從宋代發展的華嚴禪。而越南李朝中葉到末葉，華嚴為比尼多留支與無言通禪派的禪師們所運用比較多。有時候他們摘錄《華嚴經》原文來為門徒解釋，或將華嚴咒語為日常持誦，或華嚴精神被引用在示寂偈、心得偈等等。關於無言通禪派與毗尼多留支，分述如下：

一、無言通禪派所引用的華嚴

據《禪苑集英》，無言通禪派有究旨、大捨、願學、現光、特別是常照禪師等這些禪師都有運用《華嚴經》，關於究旨禪師（約11世紀末）據《禪苑集英》記載：「安即龍墜延齡寺究旨禪師，朱明扶譚人也。姓譚氏，少好學，□竺之書無不該貫。一日附卷歎

⁶⁹ 高振農，《華嚴經》（高雄：佛光，1996年），頁13。

⁷⁰ 梅氏香，《華嚴——陳朝佛教的文化源流》（胡志明市：方東出版社，2009年），頁212。

曰：孔墨執有，莊老溺無，世俗之典非解脫法，惟有佛教不計有無可了生死，然修持戒，精進求善知識，印證始得。」⁷¹

目前本文不擬考究禪師的出生地。從文中可見佛教對比孔墨莊老的哲學是中國的諸思想家，證明究旨禪師是有學中國思想的。他對佛教的觀點很明顯：不執著在有，即世間人情，也不落於無，即心想精神境界，解脫生死。這裡可以看出來一個邏輯，雖然他不解釋解脫生死是什麼，但可以推理：在生死（有）不著生死是不著有，而且因為在定境（無）但不無，所以能入有而自在，所謂在生死不為生死所束縛是解脫生死之意。並且要「修持戒」。上引文言簡意賅，無法做深廣評論。而「善知識」一詞後面是「印證」，可看出來「善知識」是有一定的修行程度才能看透行者的所得才能為人「印證」。「善知識」一詞雖常出現在《華嚴經》中，但從安世高（大約 2 世紀）翻譯《佛說尸迦羅越六方禮經》⁷²就有使用「善知識」及「惡知識」了。到東晉時代，「善知識」這詞更方廣的使用在阿含與般若系經典，不是《華嚴經》專有。

〈心法偈〉曰：

覺了身心本凝寂，神通變化現諸相。

有為無為從此出，河沙世界不可量。

雖然遍滿虛空界，一一觀來沒形狀。

千古萬古難比況，界界處處常朗朗。⁷³

⁷¹ 吳德壽、阮翠娥譯注，《禪苑集英》（河內：文學出版社，1990 年），頁 16a-16b。

⁷² 《尸迦羅越六方禮經》CBETA, T01, no. 16

⁷³ 吳德壽、阮翠娥譯注，《禪苑集英》，頁 17b。

〈心法偈〉翻成漢越音越南拼音如下：

“Tâm pháp

Giác liễu thân tâm bản ngưng tịch,

Thần thông biến hoá hiện chư tướng.

Hữu vi, vô vi tòng thủ xuất,

Hà sa thể giới bất khả lượng.

Tuy nhiên biến mãn hư không giới,

Nhất nhất quán lai một hình trạng.

梅氏香解釋：「肯定諸法本來由心造，但心與法卻不是二，都在此人，都幻化、緣起，所以沒有什麼可分別。二元觀，妄執都沒有，人就自在現有在處處但明白清楚所有因果。」

74

按這樣的解釋與這心法偈的內容，不是特別對華嚴有關係，因為此思想在大乘經典都有。知識按照禪師對佛法修行的教誨可看是圓融不偏見。因為佛法無論修什麼都要具備界定慧，與善知識的教正。這個精神我們會看到是越南佛教的骨幹。梅氏香認為到了十二世紀，華嚴義理已深入越南禪師的思想。

其次，根據《禪苑集英》記載：「武寧山報德寺大捨禪師（1120-1180）東作坊人也，姓許氏，少出家，投仙遊道惠習禪學，粗得其？常以華嚴妙門普賢神咒為日用事時……有宋僧岩翁聞風感慕遂然一指供養。」⁷⁵

據黎孟托考究⁷⁶〈華嚴妙門普賢神咒〉，就是：「速疾滿普賢行願陀羅尼曰：裏麼悉底哩也地尾迦南怛佉嚩哆南唵阿戍嚩囉尾擬倆娑嚩。」⁷⁷

上文中提到宋僧岩翁，據《了菴清欲禪師語錄》卷 9 記載：「參學兄弟。未有正見。而務外學。故先德有雜毒入心之誡。老妙喜榜之於門。罰及隣案。在洋嶼一夏打發一十三人。夫豈偶然。雪峯龍岩翁得此榜。時以示人。不為無補。」⁷⁸不知道是不是同一人。但重點是我們知道當時越南與中國宋朝有信息來往交流。這樣看來越南持誦華嚴咒語由來是否從宋朝傳來，還要進一步考究。總之，有證據顯示在越南李朝相當中國宋朝時，中越兩國的佛教在華嚴方面有了交通。另外，在梅氏香的書中還提到兩位禪師的偈頌：

（1）了悟身心 - 願學禪師（?-1181）

了悟身心開慧眼，變化靈通現實相。

Thiên cô, vạn cô nan tỷ huông,
Giới giới, xú xú thường lăng lăng.”

⁷⁴ 梅氏香，《華嚴——陳朝佛教的文化源流》，頁 213。

⁷⁵ 吳德壽、阮翠娥譯注，《禪苑集英》，頁 29a。

⁷⁶ 黎孟托，《禪苑集英之研究》（胡志明市：胡志明市出版社，1999 年），頁 444。

⁷⁷ 《普賢菩薩行願讚》，CBETA, T10, no. 297, p. 881c10-13

⁷⁸ 《了菴清欲禪師語錄》卷 9，CBETA, X71, no. 1414, p. 391c3-6 // Z 2:28, p. 389b14-17 // R123, p. 777b14-17

行住坐臥獨卓然，應現化身不可量。

雖然充塞遍虛空，歡來不見如有相。

世間無物可比況，長現靈光明朗朗。

嘗時演說不思議，無得一言以為當。⁷⁹

(2) 幻法 - 現光 (?-1221)

幻法皆是幻，幻修皆是幻。

二幻皆不即，即是除諸幻。⁸⁰

梅氏香用《華嚴經·十定品》來解讀這兩首詩偈：⁸¹

其諸菩薩於普賢所，心生尊重，渴仰欲見，悉於眾會周遍觀察而竟不覩，亦不見其所坐之座。

佛言：如是，善男子！汝等何故而不得見？善男子！普賢菩薩住處甚深不可說故。普賢菩薩獲無邊智慧門，入師子奮迅定，得無上自在用，入清淨無礙際，生如來十種力，以法界藏為身，一切如來共所護念，於一念頃悉能證入三世諸佛無差別智，是故汝等不能見耳。爾時，普眼及一切菩薩眾於普賢菩薩心生渴仰，願得瞻覲，作如是言：「南無一切諸佛！南無普賢菩薩！」如是三稱，頭頂禮敬。爾時，佛告普眼菩薩及諸眾會言：「諸佛子！汝等宜更禮敬普賢，慇懃求請，又應專至觀察十方，想普賢身現在其前。如是思惟，周遍法界，深心信解，厭離一切，誓與普賢同一行願：入於不二真實之法，其身普現一切世間，悉知眾生諸根差別，遍一切處集普賢道。若能發起如是大願，則當得見普賢菩薩。」是時，普眼聞佛此語，與諸菩薩俱時頂禮，求請得見普賢大士。

爾時，普賢菩薩即以解脫神通之力，如其所應為現色身，令彼一切諸菩薩眾皆見普賢親近如來，於此一切菩薩眾中坐蓮華座；亦見於餘一切世界一切佛所，從彼次第相續而來；亦

⁷⁹ 吳德壽、阮翠娥譯注，《禪苑集英》，頁 36a。

⁸⁰ 同上注，頁 42b。

⁸¹ 梅氏香，《華嚴——陳朝佛教的文化源流》，頁 213。

見在彼一切佛所，演說一切諸菩薩行，開示一切智智之道，闡明一切菩薩神通，分別一切菩薩威德，示現一切三世諸佛。⁸²

菩薩了知一切世法悉亦如是，同於幻化。知法幻故，知智幻；知智幻故，知業幻；知智幻、業幻已，起於幻智，觀一切業如世幻者，不於處外而現其幻，亦不於幻外而有其處。菩薩摩訶薩亦復如是，不於虛空外入世間，亦不於世間外入虛空。何以故？虛空、世間無差別故，住於世間亦住虛空。菩薩摩訶薩於虛空中能見、能修一切世間種種差別妙莊嚴業，於一念頃悉能了知無數世界若成若壞，亦知諸劫相續次第；能於一念現無數劫，亦不令其一念廣大。菩薩摩訶薩得不思議解脫幻智，到於彼岸；住於幻際，入世幻數，思惟諸法悉皆如幻；不違幻世，盡於幻智，了知三世與幻無別，決定通達，心無邊際。⁸³

本文認為這樣的解法也許對理解詩偈的事有幫助。然而，對這首詩的內容，或者禪師本身有沒有吸收華嚴的思想是很難確定。因為像這樣的禪詩，其內容涵蓋的是了悟身心，諸法以及修法都是假幻化，從此發揮作用在世間。《楞伽經》、《圓覺經》、《維摩詰經》等諸經都提到幻化的內容。

梅氏香認為：「願學禪師教大眾要返回自己，才找到『道』，因為『道』在眼前，雖無形相卻處處都是，並且具足無數功用，三世諸佛以及歷代祖師都這樣地證道，故他們不必要徒勞地往外找。現光禪師講超越幻法幻修以解脫所有對幻的執著束縛。因為按照佛教的精神，執空執有都是病；以為真實或幻化都是妄想。要超脫所有執著才能在修學路上大悟從容。」⁸⁴

文中可知這是佛教的教理，具體是佛教發展（大乘佛教）的共法。所以還沒進入華嚴義理的內涵。

然而，有一個跟華嚴有比較明顯的關係的案例是常照禪師（?-1203）。禪師已直接引《華嚴經》來回答一位禪僧的法身問題。根據《禪苑集英》記載：

問：如何是法身遍一切處？

⁸² 《大方廣佛華嚴經》卷 40, CBETA, T10, no. 279, p. 211c13-15。

⁸³ 《大方廣佛華嚴經》卷 40, CBETA, T10, no. 279, p. 214c6-20。

⁸⁴ 梅氏香，《華嚴——陳朝佛教的文化源流》，頁 216-217。

師云：「如一毛孔遍法界一切毛孔悉如是。當知無有少許心空無佛身。何以故？法身應化成等正覺無處不至故。應如是知：如來以心自在力，無起無轉而轉法輪，知一切法常無起故。以三種法論斷應無斷而轉法輪，知一切法離邊見故。離欲際非除而轉法輪，入一切法虛空際故。無有言論而轉法輪，知一切法不可論故。究竟寂滅而轉法輪，知一切法涅槃性故。所謂無相性、無盡性、無生無滅性、（無）我性、無非我性、無眾生性、無非眾生性、無菩薩性、無法界性、無虛空性、亦復無有成等正覺性。」⁸⁵

他的這段回答可與《華嚴經·如來出現品》對比如下：

佛子！菩薩摩訶薩應知如來身一毛孔中，有一切眾生數等諸佛身。何以故？如來成正覺身究竟無生滅故。如一毛孔遍法界，一切毛孔悉亦如是，當知無有少許處空無佛身。何以故？如來成正覺，無處不至故；隨其所能，隨其勢力，於道場菩提樹下師子座上，以種種身成等正覺。⁸⁶

佛子！菩薩摩訶薩應云何知如來、應、正等覺轉法輪？佛子！菩薩摩訶薩應如是知如來以心自在力無起無轉而轉法輪，知一切法恒無起故；以三種轉斷所應斷而轉法輪，知一切法離邊[2]見故；離欲際、非際而轉法輪，入一切法虛空際故；無有言說而轉法輪，知一切法不可說故；究竟寂滅而轉法輪，知一切法涅槃性故⁸⁷

佛子！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，皆同一性，所謂：無性。無何等性？所謂：無相性、無盡性、無生性、無滅性、無我性、無非我性、無眾生性、無非眾生性、無菩提性、無法界性、無虛空性，亦復無有成等正覺性。知一切法皆無性故，得一切智，大悲相續，救度眾生。⁸⁸

這樣可以推論出常照禪師曾接觸《華嚴經》，並且是八十華嚴譯本。問題是：李朝有向宋朝請求頒賜《大藏經》，但不確定有沒有《華嚴經》。透過上述可知，不僅有《華嚴經》，並且常照禪師還閱讀了。然而，也不能忽略另一種可能性，即常照禪師通過某人

⁸⁵ 吳德壽、阮翠娥譯注，《禪苑集英》，頁 38a-b。

⁸⁶ 《大方廣佛華嚴經》卷 52，CBETA, T10, no. 279, p. 275b17-23。

⁸⁷ 《大方廣佛華嚴經》卷 52，CBETA, T10, no. 279, p. 275c14-21。

⁸⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷 52，CBETA, T10, no. 279, p. 275a19-26。

的記錄這段經文才引用，還是自己看過《華嚴經》對《如來出現品》有特別的印象？如此也有可能禪師對《華嚴經》中的『性起』此名相的也有接觸。然而，以解決這些問題需要有更多的資料，並且更進一步研究。

以上是對無言通禪派中諸位禪師的析論，接下來是對毗尼多留支禪派跟華嚴有關的考究。

二、毗尼多留支禪派所引用的華嚴

（一）關於徐道行（1072 - 1115）

根據《禪苑集英》記載：

僧問：行住坐臥盡是佛心，如何使佛心？

師示偈云：

作有塵沙有，為空一切空。

有空如水月，勿著有空空。⁸⁹

梅氏香解釋：「多少也受華嚴精神中的菩薩、法界無礙圓融，所以他們的宇宙與人生觀，以及行為都很寬達，無掛礙 ... 已超越二之見，融通所有了，什麼而不能作、何處不能至。」⁹⁰

本文認為梅博士這樣解釋是跟以上的解法一樣，不一定與華嚴有直接的關係，因為「不二」是大乘經典系統的共同思想。⁹¹

（二）慶喜禪師(1067 - 1142)

根據《禪苑集英》記載：

第十四世...永康慈廉鄉慶喜僧統...從祝聖本寂受業...師不會乃辭，至萬歲辨才...才云：彼亦一方善知識...師？然頓悟便還。（與本寂對答契合）由是各播叢林。

天彰寶中(1133-1138)嗣召闕帝嘉其敷對稱旨，拜為僧錄，尋進僧統。

⁸⁹ 吳德壽、阮翠娥譯注，《禪苑集英》，頁 55a。

⁹⁰ 梅氏香，《華嚴——陳朝佛教的文化源流》，頁 220。

⁹¹ 《如來藏之研究》：「大乘直示生死與涅槃不二，說「一切法本不生」，「一切法本來寂靜」。」

(CBETA, Y39, no. 37, p. 33a8-9)

一日，弟子法融問云：了達色空，色是凡是聖？慶喜禪師應聲成偈云：

勞生休問色兼空，學道無過訪祖宗

天外覓心難定體，人間植桂起成叢。

乾坤盡是毛頭上，日月包含芥子中

大用現前拳在手，誰知凡聖與西東。⁹²

梅氏香解釋：「他將小如大，將大入小，凡入聖，聖入凡，乾坤宇宙包含在一顆種子，這樣所有東西卻毫無失去本性，宇宙不因為這樣而變小，芥子毛孔變大。」⁹³

《大方廣佛華嚴經·佛不思議品》卷 47：「佛子！一切諸佛以一切法界諸世界中須彌山王，及鐵圍山、大鐵圍山、大海、山林、宮殿、屋宅，置一毛孔，盡未來劫，而諸眾生不覺不知，唯除如來神力所被。佛子！爾時，諸佛於一毛孔持於爾所一切世界，盡未來劫，或行、或住、或坐、或臥，不生一念勞倦之心。」⁹⁴

《維摩詰所說經》卷 2：「舍利弗言：「居士！未曾有也！如是小室，乃容受此高廣之座，於毘耶離城無所妨礙，又於閻浮提聚落、城邑，及四天下諸天、龍王、鬼神宮殿，亦不迫迮。」

維摩詰言：「唯，舍利弗！諸佛菩薩，有解脫名不可思議。若菩薩住是解脫者，以須彌之高廣內芥子中無所增減，須彌山王本相如故，而四天王、忉利諸天不覺不知己之所入，唯應度者乃見須彌入芥子中，是名住不思議解脫法門。又以四大海水入一毛孔，不燒魚、鼈、黿、鼉水性之屬，而彼大海本相如故，諸龍、鬼神、阿修羅等不覺不知己之所入，於此眾生亦無所燒。」⁹⁵

如此可知：大小相入的思想並不限於《華嚴經》。

印順法師在《中國禪宗史》論神秀的《入道安心要方便》的五門時說：「由一切法不取捨故，口不議，心不思。由不思不議故，一切法如如平等：須彌芥子平等，大海毛孔平等，長短自他平等」——三門。」又說：「從來看，可知五方便是神秀從道信的『安心方便』而脫化出來的。」⁹⁶

⁹² 吳德壽、阮翠娥譯注，《禪苑集英》，頁 61a-62a。

⁹³ 梅氏香，《華嚴——陳朝佛教的文化源流》，頁 220。

⁹⁴ 《大方廣佛華嚴經·佛不思議品》卷 47，CBETA, T10, no. 279, p. 249a2-8

⁹⁵ 《維摩詰所說經》卷 2，CBETA, T14, no. 475, p. 546b20-c3

⁹⁶ 印順法師，《中國禪宗史》，CBETA, Y40, no. 38, p. 146a9-10

在此提到禪宗，而中國禪宗第三祖僧燦曾傳法給皮尼多留支，有學者說其禪思想是有華嚴思想。到第十四世可明顯看的出來。但是禪宗吸收經典跟其他宗派不一樣，所以這裡再一次顯露大乘思想，而不偏於華嚴。

（三）依山禪師（?-1216）

根據《禪苑集英》記載依山禪師示門徒云：

汝等應知如來成正覺於一切義無所觀察於法平等，無有疑惑，無二、無相、無行、無止、無量、無際、遠離二邊住於中道出過一切文字言說傳得一切眾生量等身得一切剎量等身得一切三界量等身得一切佛量等身得一切語言量等身得真如量等身得法界量等身得虛空界量等身得無礙界量等身得一切願量等身得一切行量等身得一切寂滅量等身。

又說偈曰：

如來成正覺 一切量等身

回互不回互 眼睛童子神

又云：

真身成萬像 萬像即真身

月殿榮丹桂 丹桂在一輪。⁹⁷

據黎孟托的《禪苑集英的研究》，依山禪師的這段話是引用《華嚴經》，原文如下：

佛子！諸菩薩摩訶薩應云何知如來、應、正等覺成正覺？佛子！菩薩摩訶薩應知如來成正覺，於一切義無所觀察，於法平等無所疑惑，無二無相，無行無止，無量無際，遠離二邊，住於中道，出過一切文字言說。⁹⁸

梅氏香認為：「第十世紀的中國禪師流行用《華嚴經》思想來修學弘法，同時在越南，於李朝中末葉大越禪師也不妨礙引用此《華嚴經》來造成大越佛教文化的特色——世事佛教。從此將佛教與國家進入在歷史上最興盛黃金的一段時期。」⁹⁹

如此可看，在越南佛教李朝時代已經有引用《華嚴經》。並且按照美博士的說法是否這現象是受中國佛教當時流行的影響。受影響也是有意識的因為符合當時利國家的局面。我們知道《華嚴經》是佛家之富有，而李朝國家得到獨立，稱王才相當有空間時間條件來闡揚這

⁹⁷ 吳德壽、阮翠娥譯注，《禪苑集英》，頁 70b-71a

⁹⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷 52，CBETA, T10, no. 279, pp. 274c28-275a3。

⁹⁹ 梅氏香，《華嚴——陳朝佛教的文化源流》，頁 222-223。

部經的奧義。同時入法界的精神是聖因造成國家的豐盛。國家-佛教的條件以及《華嚴經》這兩個方面互相成就。這個現象更豐盛明顯的是在陳朝時代。

第二節 陳朝（1225-1400）的華嚴人物與思想

草堂禪派開創於李聖宗（1054 – 1072）時期，標誌著越南佛教的新發展，滿足世俗佛教時代的需求。到了陳朝，大越佛教繼續發展，竹林禪派出生，由越南人民創立，由越南人根據越南文化傳承並接受的最優質的禪派。華嚴思想也繼續發展，從陳朝的第一位皇帝陳太宗，到聖宗、仁宗、慧中上士等。華嚴思想明顯體現在他們的著作中。

在段時期，華嚴思想所表現出來比前一段的比較完整。禪師不僅使用了一些思想來傳播佛法，而且還有展示《華嚴經》奇妙的境界，並生動地描繪了華嚴法會與佛、菩薩、天、神等化身的集會等等。尤其是，在禪院中，對《華嚴經》進行了多年的正式授課，參與者來自社會中各行各業的人們。與其他佛教思想典範體系並駕齊驅，例如法華、圓覺、大慧語錄、雪豆語錄等等。

華嚴思想超越二元圓融無礙，不完全否定萬法，不讓行者落在空境，而呈現出奇妙的法界。那裡有佛、菩薩、往往為度脫無數眾生說無量法、有大眾參與聽法、有八部天龍擁護佛法、所有鏡像都很生動美妙發出妙法。

這樣看來，梅博士所理解華嚴的是華嚴與其他大乘經典的結合，特色在於其內涵不光說道理而是尚展現境界萬象。那是學者陳英善解釋的「華嚴是普法、無非華嚴」。所以華嚴融攝所有根機，包含所有法門，「每眾生是菩薩，從普賢的善根、智力、願力、德行出生」¹⁰⁰。

關於華嚴的「行步不礙圓融，圓融不礙行步」，梅博士有這樣的說法：華嚴提出從低到高、具體到抽象的修行路程。但不同於那些法門各不相關，反而每個法容納無數法門，無數法門包含在一個法中。¹⁰¹

¹⁰⁰ 梅氏香，《華嚴——陳朝佛教的文化源流》，頁 224。

¹⁰¹ 同上注，頁 224。

在梅氏香對陳朝華嚴的研究中發現，華嚴的這些優越性質已經廣博深入在陳朝佛教。在陳朝佛教文化中，梅博士開拓三個內容：一者、《華嚴經》中的具體形象，二者、菩薩精神，三者、圓融無礙的精神。

此三個內容是表現在陳朝佛教文化中，還是在陳朝文化中擁有這些因素？只是說法不一樣而已，其內容都需要人發現、體會、呈現給他人一起欣賞。因為第三個內容，梅博士解釋圓融無礙的精神表現於兩點：一、禪淨密修行目的及方法的融通；二、佛儒道的思想及佛教運用組織考試，造成佛教的影響力。此內容比較大，目前本研究不足夠條件對整資料及翻譯。所以在本節，本文借著梅氏香所研究的前兩個個內容來總略翻譯，對照她所引用的證據，進行介紹、分析。

一、陳朝佛教文化中擁有《華嚴經》中的具體形象的因素

關於陳朝佛教文化在此的研究資料為塔碑上的文獻，以及陳朝留下的詩文。《華嚴經》中具體形象是構成陳朝佛教文化的要素、成分，決定陳朝佛教文化發展的原因、條件。所謂的《華嚴經》具體形象是在陳朝佛教文化中找到相同、或引用的逝多林、善財童子、《華嚴經》經文等三個列子。

（一）《華嚴經》中的逝多林

逝多林是《華嚴經》演出第九會，具體是《入法界品》。

祇園精舍與黃金鋪地，供養寺院的故事為學者所發現，陳朝碑文多有所在，例如《越南漢喃文碑從起始到李-陳朝》介紹紹隆寺碑曰：

碑文是駢偶文體，內容計有六段，首兩段講宇宙之淵源與佛之本性，接著兩段歌頌建寺者杜能濟相業無雙之功績和其妻鄧五娘，與順多出資擇吉地，建紹隆寺之源由；第五段敘述紹隆寺之建築規模；最後為銘文，總括全文結束。

從繪畫角度看，刻於碑面之精巧花紋及碑內對紹隆寺建築規模之描繪，讓我們得以進一步了解李、陳時期雕刻藝術之大概。

…由此判斷碑應屬陳代(1226-1399)所刻之物。然據大越史記全書（本紀，卷五，頁1a）及越南年表，建中壹年為西元1225年，歲次乙酉，但碑文卻記作丙戌歲，即西元1226年。¹⁰²

¹⁰² 丁刻純，《越南漢喃文碑從起始到李-陳朝》（河內：科學社會出版社，2017年），頁3。

由此可知道文碑的內容，描繪了寶刹的景象，讓我們對李陳時代的佛教建築更了解。其建築真實怎麼樣布施本文所考究的範圍，而文筆描述它的建築會反映當時建造的人的意識。換言說會反映景象在人的眼裡怎麼樣。境與人就不能分開了。在這個場合我們看碑文所留下的筆跡。碑刻正文載：

(…)輪廣若衛城金地，範圍象都史陀天；周回而便此勝方，規准而堪崇寶界。公乃捨…其俸祿赤仄萬緡，循戰勝施土祇園，類給孤運金滿地。

其境也，左接綠池之淪，夏天的樂荷花；右枕清浦之潭，旭旦重輪曜日。离向藍田之際，農父擊壤而咸歌；坎連鬱彼之林，獸響學麟而遊聖。…正殿聳巍…峨岳□，回廊遶赫赫翬飛。截仙樹而構檐楹，三神山之茂林減翠；索蓋珠而嚴樑棟，九華蓋而明月□□。□□…

宛同半偈之言，神情欲降；似現分身之處，聖像如然。卓爾□□，□□□遐格。傍列獻花仙女，邊置菩薩大權，如聽法於驚峰，擬談經於鹿苑。尊者…眉皓髮，圖壁上如生；古神按劍持戈，列佛前若在。左置陳如和尚，為檀越之福田；右安美音正神，作伽藍之護善。前啟三關，閱閤風清，□□□□，客停車；中架壹道，通橋月皎，賞翫兮禪師滿座。

…幡幢萃影，讚唄梵音，感通八部，神而振動，十方世界，如斯介祉。¹⁰³

其次，《越南漢喃文碑從起始到李-陳朝》介紹興福寺曰：

興福寺位於清化府安緣鄉，即今清化省廣昌縣廣雄社長演村，由大撮黎朋創建於陳朝聖宗紹隆七年（甲子，1264）。其後，黎朋之子黎孟續建堂構，於明宗開泰元年（甲子，1324）竣工。但此寺幾經興廢，到最近幾年，已徹底損毀。1998年，當地人民在舊址，建築一座新的小寺，仍稱為「興福寺」。

乃同心協力，繼成其志。開拓基址，廣袤如法。塑像金容，睢霍萬狀。法堂製其前，僧坊繚其後。寶座擎以石龍，雕刻極人間之巧；佛殿蓋以□瓦，飛鼓聳雲外之觀。砌累貞石，庭列異花。風度青松，仿佛乎天宮之奏響；月篩翠竹，搖颺乎佛界之放光。古木扶疏，宛若菩提之樹；祇園深邃，浩然布地之金。睽怪衍奇，變態百出，非筆舌所能摹寫。¹⁰⁴

《華嚴經》的第七處是重閣講堂即逝多林。在這裡演出第九會〈入法界品〉。此品描述當時入獅子頻申三昧，逝多林忽然變成美妙不可思議，據《大方廣佛華嚴經》卷60：

爾時，世尊知諸菩薩心之所念，大悲為身，大悲為門，大悲為首，以大悲法而為方便，充滿虛空，入獅子頻申三昧；入此三昧已，一切世間普皆嚴淨。于時，此大莊嚴樓閣忽然廣博無有邊際。金剛為地，寶王覆上，無量寶華及諸摩尼普散其中處處盈滿。瑠璃為柱，眾

¹⁰³ 丁刻純，《越南漢喃文碑從起始到李-陳朝》，頁11-12。

¹⁰⁴ 同上注，頁175。

寶合成，大光摩尼之所莊嚴，閻浮檀金如意寶王周置其上以為嚴飾。危樓迴帶，閣道傍出，棟宇相承，窓闥交映，階、墀、軒、檻種種備足，一切皆以妙寶莊嚴；其寶悉作人、天形像，堅固妙好，世中第一，摩尼寶網彌覆其上。於諸門側悉建幢幡，咸放光明普周法界道場之外。階墜、欄楯，其數無量不可稱說，靡不咸以摩尼所成。¹⁰⁵

從文中可看陳朝的寺院是所用財物建造以及菩薩心行造成的，類似《華嚴經》逝多林處的紀載。這件事不只顯現大越興盛的時期，還是證明大越人士了解透徹華嚴思想。華嚴不儘是道理，也是壯麗美妙不可思議的景象。華藏法界不界限地理定名。華藏世界是毗盧遮那如來法身遍法界虛空界，只要行者感受到每一朵花，每一片樹葉是不可說不可說諸佛菩薩在日夜不疲倦地應現自利利他行願。

另外，還有玄光-李道載（1254-1334），竹林禪派第三祖留下了一首喃文詩《詠雲煙寺賦》¹⁰⁶

¹⁰⁵ 《大方廣佛華嚴經》卷 60，CBETA, T10, no. 279, p. 320a10-23

¹⁰⁶ 越南社會科學院主編，《李陳詩文》（河內：科學出版社，1978 年），頁 706-707，

喃音越南字注音：

“Chim thuy dôi tiếng ca chim thuy;

Gió tiên đưa đôi bước thần tiên.

Bầu đùng đình dang hoà thế giới;

Hài thông thả dạo khắp sơn xuyên.

Đất phúc địa nhận xem luống kẻ, kẻ bao nhiêu dư trăm phúc địa;

Trời Thiên thiên thập thu thừa lạ, lạ hơn ba mươi sáu Thiên thiên.

Thấy đây:

Đất tựa vàng liền;

Cảnh bằng ngọc đúc.

Mây năm thức che phủ đền Nghiêu;

Núi nghìn tầng quanh co đường Thục.

La đá tầng thang dốc, một hòn uóm vịn một hòn;

Nước suối chảy làn sâu, đòi khúc những dò đòi khúc.

Cỏ chiều gió lướt, dợn vui vui;

Non tạnh mưa dầm, màu thức thức.

Ngàn cây phơi cánh phượng, vườn thượng uyển đoá tốt ròn ròn;

Hang nước tưới hàm rồng, nhà ly châu hột sần mục mục.

Nhựa đông hồ phách, sáng khắp rừng thông;

Da diêm đòi mồi, giống hoà vườn trúc.

文中描述陳朝寺院景色雖莊嚴華麗，卻對本地人很有親切感。華嚴境界當為越南民族的大背影，突出花葉、竹蔕雲山，溪唱鳥歌，花開猴笑，佛現慈悲，禪師打坐在月影。就此特景別顯現在華藏法界總體中，別而總、總而別；二而一、一而二。

華藏世界允許每個人愛自己的祖國，也教人會欣賞他人的家鄉，不誤會自己是宇宙的中心，而處處皆是同等，互相映照。此精神是和平的原本也。

（二）善財童子

八十卷《華嚴經》的第三是九品。內容主要述說善財童子證入法界之來龍去脈。其中，善財童子為福城長者之子。出生時，種種珍寶自然湧現，故名善財。因受文殊師利菩薩之教誨，遍遊南方諸國，參訪五十三位善知識、聽受種種法門，最後遇普賢菩薩，證入無生法界。

惠中上士(1230-1291)示眾時曰：

世間宜妄不宜真，真妄之心亦是塵。

要得一高超彼岸，好參童子面前人。¹⁰⁷

Gác vẽ tiếng bò lao thốc, gió vật đoành đoành;
Đền ngọc phiến bối diệp che, mưa tuôn túc túc.
Cảnh tốt hoà lành;
Đồ tựa vẽ tranh.
Chín ấy trời thiêng mẽ khéo;
Nhìn chi vua Bụt tu hành.
Hồ sen trưng tán lục;
Suối trúc bấm đàn tranh.
Ngự sử mai hai hàng châu rạp;
Trượng phu tùng mấy chạnh phò quanh.
Phi thúy sắp hai hàng loan phượng;
Tứ vi bày liệt vị công khanh.
Chim óc bạn cắn hoa nâng cúng;
Vượn bông con kẻ cửa nghe kinh.
Nương am vắng Bụt hiện từ bi, gió hiu hiu, mấy nhè nhẹ;
Kề song thưa thầy ngồi thiền định, trắng vắng vắng, núi xanh xanh.”

¹⁰⁷ 李越勇，《惠中上士語錄講解》（金甌：金甌出版社，2003年），頁72。

這一句話已經包涵了整個〈入法界品〉。華嚴教義融通無礙，因此善財童子求學不只是在一劫，而一劫也不再是一劫，也許是一念。一念包涵無量無邊時間過去現在未來，也涵蓋空間善財求學的路程。雖然童子經過很多地方但終點不必要回復同樣的路以返回見文殊菩薩仍然得見他，也見到普賢菩薩，與普賢合一，與諸佛合一。無數事件，景象攝入在現在一剎那而時間空間都延綿。

（三）《華嚴經》經文

生死自在是識者的境界，同時也映照出菩薩的三世過去、現在、未來都已經實現，皆在現有之毗盧遮那樓閣，如同善財童子看得很清楚，不只是在一處，而十方三世都現有這些菩薩行。而這個境界是在《華嚴經·入法界品》善財童子參問彌勒菩薩已含攝其中。轉載陳朝有關於華嚴時空法界緣起思想，陳太宗以一句話回答德誠禪師所問世尊不離都率天而已在王宮降神的問題：

千江有水千江月

萬里無雲萬里天¹⁰⁸

在法螺禪師年譜，我們會發現《華嚴經》是當時佛教正式講解的經典，之外還有《法華》、《金剛》、《般若心經》等，以及大慧語錄。法螺禪師講《華嚴經》的事件所記載在圓通塔碑。法螺禪師的生平及思想如下：

法螺禪師是越南竹林禪派的第二祖。他 20 歲出家，26 年弘法利生。特別是在他一生中，匯聚具足條件將九會《華嚴經》講完。不知道內容講得怎麼樣，但他的著作與他對佛教的貢獻濃有理事圓融無礙性。在著作上用界定慧三學為基礎發展到上乘的解脫境界來普說勸導。在生活上，將佛教華嚴菩薩精神上求佛道下化眾生融入在修行生活裡面，能夠作為王朝王公百姓歸向受菩薩戒，行持利國益民的政策，在日常能運用到解脫道，修十善，行布施，奉信佛法。超越頓漸二見，回歸到實際生活修行菩薩道。

身為禪師的他就不妨礙持咒禮佛為精進方便。他的禪風不織布不立文字反而奉持經典，依教修行但一點也不障礙解脫。因為踏風性以及教人的是圓融無礙的華嚴法。要見性

¹⁰⁸ 語錄問答門下，陳太宗遊覽真教寺，對答宋代的德誠禪師的問題，（參考《李陳詩文》，頁 103。）

而不去次第修行，次第進修而不違背悲智融通方便。可以說他不只是禪師而還是華嚴法界中的行者，堪當越南佛教的一尊古今的修行典範。

關於法螺講《華嚴經》記錄的情況如下：

興隆十八年庚（1310）奉詔赴仁宗孟蘭大齋，陞堂講華嚴大旨。

大慶八年辛酉（1321）顯靈延光寺住持驚子請就其寺講《華嚴經·十地品》。

大慶九年壬戌（1322）先是上品懷寧侯鄭中子欲請師盡講華嚴經九會。至是，懷寧及主事僧玄光抵疏請就超類報恩寺講華嚴第二會。是後九會聽講者多至千餘人，少亦不少於五、六百餘人。三月、惠仁大王請就熾盛光寺講華嚴第二會。

大慶十年癸亥九月（1323）寶雲公主請就超類寺講華嚴。第三、第四二會。保慈皇太后、司徒文惠王請於瓊林院講華嚴。第五會開泰元年甲子年二月（1324）奉昭慈皇太妃內旨就建昌府講華嚴第六會。十二月，寶惠國母請就養福講華嚴第七會。

開泰二年乙丑三月（1325），佐聖太師及華陽公主請就天光寺講華嚴第八會。奉保慈皇太后旨於瓊林院講華嚴第九會及設禮千佛會七晝夜。

開祐二年庚午、師四十七歲。正月十五日（1330），安樂堅德大師及施主麗寶公主請就安樂藏院重講華嚴經第一、第二會。¹⁰⁹

由上可知，法螺禪師講《華嚴經》是有頭有尾的。但是講的地方不一樣，「是後九會聽講者多至千餘人，少亦不少於五、六百餘人。」此細節的問題是聽講的人的數量，雖然地方不一樣，但是《華嚴經》聽眾估計是有一定的會眾的。

法螺雖繼承禪的法脈，但在他的時代顯明的是很注重解讀經教以幫助正見正解地修持。禪在陳朝的特色是已經將佛法普遍在人間，在生活中實行佛法，尤其要捉住修行的心要：

居塵樂道且隨緣 饑則餐矣困則眠

¹⁰⁹ 中越共同研究主編，《越南漢喃銘文匯編》第二集（臺北：新文豐院，2002年），頁400。

家中有寶休尋覓 對境無心莫問禪（陳仁宗）

法螺已經繼承了「居塵樂道」的思想，所以在他一生的弘法利生的經歷中都不離禪道，行禪而不離語言文字。那是因為他繼承了遵旨與一貫的思想是：

1. 與世間融合，不執著。
2. 行動隨緣，契理契時契機而做，不違背自然的規則。
3. 相信自己，發覺自己的潛力，不依賴向外尋求。
4. 不為任何事情的奴隸，無論是佛或禪，或華嚴。

這是越南佛教整個思想運動過程的結果——從李朝（1010-1224）的隨俗，陳太宗（1218-1277）的辨心，慧忠上士（1230-1291）的和光同塵，最終是竹林禪派的隨緣樂道。其中，能造成這個禪風，是因為華嚴思想已經被透徹的吸收。證據是法螺禪師已經講了九會《華嚴經》。不是僅看誰講《華嚴經》就能說明那個人已經明瞭華嚴的內涵，因為畢竟還要看其如何解讀《華嚴經》，故從文字上推求，還是能夠談論了義圓融自在緣起的法界。這論點必須要回到他體現在真實生命中-平居修行。

從此可以總結法螺禪師對華嚴的轉播不只是他有幾次講《華嚴經》，而是他一生中的對境辦事冥合了華嚴經教——上求佛道下化眾生。並且此程度已經對越南佛教有極大的影響。無論經過多少盛衰，陰晴圓缺，到當代的越南佛教，因緣具足，華嚴血脈也再度沸騰。

由上可知，華嚴教學在越南古代是大小融通的，不思議解脫境界從平凡生活修行了凡入聖。其內自由自在大方開闊了達性空的心態確定其的境界。同時也不離開佛法的界定慧三學。

二、陳朝佛教文化中擁有菩薩精神的因素

（一）悲、智、方便

在華藏世界的路程菩薩的思量是悲、智、方便。《大方廣佛華嚴經》卷 50：

「佛子！諸佛世尊，大慈救護一切眾生，大悲度脫一切眾生，大慈大悲普遍饒益。然大慈大悲依大方便善巧，大方便善巧依如來出現，如來出現依無礙慧光明，無礙慧光明無有所依。佛子！是為如來、應、正等覺出現第九相，菩薩摩訶薩應如是知。」¹¹⁰

智、悲、方便往往與菩薩同行。雖將智、悲、方便三等分開，但事實上在每一法，每個菩薩的行為皆融合三個要素。《華嚴經》的架構是敘事佛果、菩薩行、善財求道¹¹¹。那也是顯露在菩薩「上求下化」精神的圓融無礙的法界緣起。在圓融的精神，自利即利他、利他即自利。在陳朝佛教文化留下了文獻已經證明陳朝佛子已經學習及實行這精神，造成當時佛教的菩薩精神特色，同時給之後越南佛教的理想菩薩模範

李貴敦在《見聞小錄》表示：

那位的品行高潔，具有西漢時知識君子的資格，凡人不能相比。因陳朝對待士人寬容、不褊狹而相當禮貌，所以當時士人都會自立、英雄俊偉超過流俗、光榮史冊，無愧天地，後輩豈跟得上？¹¹²

陳朝帝王也是佛教偉大哲學家，不只博古通今，且精進修行悟道，實為溫、良、恭、儉、孝、敬、仁、慈之具體實證，並於紅塵濁世中圓滿入世與出世悟道雙責任。

（二）漸頓方法

據陳朝佛弟子留下的文獻，本文暫時分成漸頓兩法。實際上以《華嚴經》的圓融無礙教義為基礎，我們應該理解行步不礙圓融，圓融不礙行步；漸頓各不相礙。

¹¹⁰ 《大方廣佛華嚴經》卷 50，CBETA, T10, no. 279, p. 264c19-25

¹¹¹ 曹郁美，《十方成佛：華嚴小百科》（臺北：文津出版社，2018 年），頁 4。

¹¹² 阮琅（即一行禪師），《越南佛教史論》第一集（河內：文學出版社，1979 年），391 頁。

原文：“các vị ấy phẩm hạnh và thánh giới cao khiết có tư cách người tri thức quân tử như đời Tây Hán, không phải kẻ tầm thường sánh được. Bởi vì nhà Trần đãi kẻ sĩ một cách khoan dung, không hẹp hòi hòa vị mà còn lễ phép, cho nên người sĩ thời ấy ai cũng biết tự lập, anh hùng tuấn vĩ vượt ra ngoài lưu tục, làm cho vinh quang cả sử sách, không thẹn với trời đất, há phải đời sau kịp được đâu.”

1. 漸

(1) 發菩提心

華嚴雖說圓融無礙但已經呈現菩薩道路的進程。善財童子是發菩提心的代表者。發菩提心是菩薩必須優先的條件。陳朝第一帝王，陳太宗就認定這件事的重要，所以撰寫《普說發菩提心文》¹¹³。此文章有兩個重點。一者、普說的形式。是：「廣播的勸策社會上所有階層不分別，從朝廷皇帝百官到黎民平人都可以做這件事，說以叫做普說」¹¹⁴。二者、發菩提心的內容。王帝不勸其他的，而勸大家發菩提心：

備聞斯言故當敏學，勿自遲疑。經云：一失人身，萬劫不復，深可痛哉。¹¹⁵

皇帝便列出古德寶鑒以學習，以及指出每個人都有佛性都能成佛所以可以修行：

豈識菩提覺性個個圓成。爭知般若善根人人具足。莫問大隱小隱。休別在家出家。
不拘僧俗。只要辨心。本無男女，何須著相。未明人妄分三教，了得底同悟一心。

¹¹⁶

「普說」是為陳太宗使用許多次，為了普辨色身¹¹⁷，四山生老病死¹¹⁸，向上一路¹¹⁹。所有都為了指出修學覺悟解脫之道，要對色身生老病死的真相有正見，又要直覺在無常色身中有本來佛性，以及轉化，不落入極端而向上辨色身即法身，在纏即解脫。普說的方法之後有竹林禪派第二祖法螺禪師再使用在《上乘三學勸眾普說》。

(2) 受持三學

發菩提心已，開始修學菩薩道，行者為了自度度他受持三學界定慧。在陳朝，菩薩丈夫一直修行界定慧的形象常常出現。陳仁宗曾經肯定在《居塵樂道》。界定慧雖然是行者的基礎但要達到無功用，必須超越對三學的見執。如惠中上士曰：

¹¹³ 陳太宗，《課虛錄》卷上（胡志明市：慧光公司，1972年），頁827-836。

¹¹⁴ 梅氏香，《華嚴——陳朝佛教的文化源流》，頁268。

¹¹⁵ 陳太宗，《課虛錄》卷上，頁833。

¹¹⁶ 同上注，頁828-829。

¹¹⁷ 越南社會科學院主編，《李陳詩文》，頁5。

¹¹⁸ 同上注，頁39。

¹¹⁹ 同上注，頁71。

持戒兼忍辱，招罪不招福。

欲知無罪福，非持戒忍辱。

如人上樹時，安中自求危。

如人不上樹，風月何所為？¹²⁰

在《華嚴經》海幢比丘有界定慧的正見之後，用神通力度脫無量無數眾生捨惡行善。

陳太宗寫《界定慧論》曰：「故以戒除惡趣，定除欲界，慧除一切有。依此界定慧而修之。則諸佛之徑路，不為遠矣。」¹²¹

（3）親近善知識

在學道者之眼裡，善知識往往是最可敬的對象。越南有俗語：「無老師，無成就」。所謂是強調善知識絕對重要的位置。由於善知識，學者知道修學方法，度生方便，不落於邪道，不失去本性。在《華嚴經》也強調善知識，本文直接介紹陳朝佛教徒對善知識有什麼樣的看法及態度。陳太宗在《禪宗指南》寫道：

且朕於孩童有識之年，稍聞禪師之訓，則澄思息慮。慨然清淨，有心乎內教。參究於禪宗，虛已求師，精誠慕道。¹²²

因聽禪師善知識而得啓蒙之利，由此全力尋找明師學道，這是陳太宗對善知識不忘之恩。陳仁宗在《居塵樂道賦》也曰：

願蒙親近名師，果菩提茂店麻趁；福及情期知識，花優曇朶劫耽榮。¹²³（願得親近名師，菩提果一夜而熟；好遇見知識，優曇花幾劫綻放）

參禪見伴涅身命買可回恩 學道蜎柴揆昌沃渚通貼報。（參禪擇友碎身命少分回恩 學道奉師竭心肝不夠報答）¹²⁴

¹²⁰ 越南社會科學院主編，《李陳詩文》，頁 289。

¹²¹ 同上注，頁 78。

¹²² 同上注，頁 24。

¹²³ 陳仁宗，《居塵樂道賦》（胡志明市：東方出版社，2000 年），頁 50。

¹²⁴ 同上注，頁 60。

學道者遇見名師善友就算盡身命也不能報答恩德之少分，所謂提高善知識的恩德也。在《放狂吟》惠中上士說：

為山作鄰兮牧水牯，謝三同舟兮歌滄浪。

訪曹溪兮揖盧氏，謁石頭兮儕老龐。

樂吾樂兮布袋樂，狂吾狂兮普化狂。¹²⁵

善知識多樣豐富，不分別在家出家，外道內道，體現《華嚴經》圓融無礙的精神。善知識歸類有兩大種：一者，順行善知識用美德方便教化令眾生歡喜進修，快速到安樂寶所；二者，逆行善知識用兇惡刑罰教化讓眾生懼惡報發心行善，回頭善道。

法螺三祖在《要明學術》¹²⁶中已經結合十信、十住、十行、十回向、十地，以及擇友、聞道、守道、證道等四法。同時分析如何是善知識及惡知識，幫助學道者好辨別，走入正道：

若學者，先按經法，而後修行也，經有五位，有四法，五位者，初資糧位，是十信二，加行位是十住，見道位是十行，四修道位是十迴向，究竟位是十地，發有四法，初擇友，二聞道，三守道，四證道，初資糧位，是總福田，後四位是別修行也，四位，配四法也，初擇友者有二，初，不可親近，後，可親近，不可以親近者，僧有四癡，一，貪僧，二，惡僧，三，虛妄僧，四不信心僧，師有四過。¹²⁷

……福李源云，三十年來尋劍客，是求聞道，而後修道矣。

且師者，流芳，四七，續焰二三，縱楊岐宗，得圓悟旨，日日談禪說法，無一法而可得，處處接物利生，非眾生而不利，行看石牛吼月，住聽木馬嘶風，坐荷沒影樹前，臥息無縫罅內，孰能探其涯，哉，諸山林經云，朝市禪宗者，若逢言外之旨，不涉見聞，勿滯句中之玄，開擬議，然後能向宗門中下。得以轉語，即許汝把手同行，不然，且做魚書異等觀耳。余雖有投針之芥，偶獲寶書，慚無吐鳳之

¹²⁵ 越南社會科學院主編，《李陳詩文》，頁 278-279。

¹²⁶ 越南社會科學院主編，《李陳詩文》，頁 671-672。

¹²⁷ 綜合大學歷史系編，《三祖實錄》（河內：綜合大學資料，1964 年），頁 44b。

才，濫編聖 憑茲片善。奉答四恩，多生粉骨而罔極昊天，一句瀦身。而普成正覺，劍為不平，開寶匣，藥因療病出金。

若心有記性，長養聖胎，則證道也，即究竟位，法則圓滿道法，此乃超凡入聖矣。《法華經》云，安樂行，引阿含說，遠四惡友，攝四善友，遠四惡友者，一如親近惡友，畏而伏之，實無親意，二美言惡友，言順意難，三敬順惡友，心雖敬順，於所做善惡，皆從無相諫言心，四同事惡友，為惡事件，或同飲酒，博戲淫逸，歌舞等。攝四善友者，一止非善友，惡事相止，二，慈愍善友，苦事相 。三利人善友，藥事相與，四同事善友，善事相同，今見學者，未聞道自稱修道，修何道乎，古德云，食得數莖 ，稱道祖師齊，又云，如牛終身食草，何曾成佛耶，故慧忠雲， 草與 肉，眾生個所屬，春來百草生，如何見罪¹²⁸。

一，邪師，二外道師，三，嫉 師，四，小心師。友有四劣，一 小乘法，二貪求福報。三著人我相，四無智慧心。此等不可親近者，僧有六和，身和同住，口和無諍，意和無違，見和同解，戒和同修，利和同均。師有四正。一正宗師，二正心是，三正行師，四正語師，友有四勝。一學大乘，二博覽經典，三無益相諫。四有難相扶，此等可親近，即加行位。二，聞道法者，因親近師友人，得悟正宗，捨離法相，常守內心，即見道位，三守道法者，既悟正宗，則擇境而住，境惡山惡水不可住，境，具四緣，一水，二火，三糧四菜，是具四緣。又云境不近人間，不遠人間，進則喧鬧，遠則無人護持。此境可住，住則息業力養神種智。¹²⁹

偈曰

魔疆法弱道何孤。

佛祖殷勤作遠圖

唯有玄言為軌範

¹²⁸ 同上注，頁 46a-b。

¹²⁹ 綜合大學歷史系編，《三祖實錄》，頁 45a-b。

誰能識者解行無。¹³⁰

童子從善知識參學的教法最終不外於度脫眾生，成就一切種智。參究陳朝佛家的文獻，發現陳朝不只提倡善知識的位置，尋求善知識；而且還有實行善知識傳授的善行。所謂的善行是包含智、悲、善巧方便為了一貫的無菩提度脫眾生成就佛果。這樣也等同隨著眾生的根基、文化風俗、時代的潮流思想等各方面，而學佛者會婉轉運用個方便拔苦與樂，令眾生增長智慧，認出萬物萬事的本質。所以無論做什麼都需要具足福慧圓融。陳朝實行善法的程度可以看出來符合華嚴圓融的精神。下面列出三個方面：

- 建立寺塔

建橋渡立寺塔，外莊嚴事相該修

勤喜捨精慈悲，內自在心經專念。¹³¹

對比李朝與陳朝，本研究發現，陳初，寺塔的建立比較少。原因可能是因為繼承李朝所建立的寺院大量。並且，陳朝剛建國，遇到北方侵略，朝廷必須集中財政原力給護國作戰的工程。戰爭勝利後，寺院大部分被元軍燒壞，所以朝廷斟酌建立寺院令學佛者還有修行之地，同時民眾也不為了捐款建立寺院而受到不好影響。

寺院塔鐘所建造得多可能從法螺禪師起，當時竹林教會正式在全國各地興盛地發展。釋德潤統計：

統計到 1329 年，法螺已經開發兩大寺院區域：報恩（佳林 Gia Lam-河內 Ha Noi）與瓊林（東朝 Dong Trieu -廣寧 Quang Ninh）。就算報恩寺，1314 年，已經建 33 所，包括佛殿、藏經閣，僧堂。還有胡天（HoThien），Chan Lac, Yen Ma, Hac Lai 等個院；以及擴展青梅、ConSon 等院區。法螺的門下也在許多地方建立了寺院。比如智柔師父已經建 Linh Te 塔（Non Nuoc- Ninh Binh），HienDieu 塔（Hoa Lu- Ninh Binh）。¹³²

¹³⁰ 同上注，頁 48a。

¹³¹ 陳仁宗，《居塵樂道賦》，頁 502。

¹³² 釋德潤著，《越南與佛教史》，河內：越南哲學院出版社，1996 年，頁 219。

寺院所建立得多，佛像、菩薩像、以及法器當然也很多。河文進教授也記載：「到晚年，法螺已經造過銅像大小 1300 尊，土佛兩尊，及佛畫圖兩幅。」¹³³

此外，陳朝文獻還記載一件很普遍的事情就是皇親百官供養田地給寺院的。在圓通青梅塔碑，或《聖燈語錄》記載有：英宗、明宗、寶慈皇太后等供養報恩寺、超類寺：

興隆十八年（1310）庚戌三月、英宗敕賜每度常隨僧三年，又賜安丁鄉上田八十畝及耕夫，以給眾食，四、五年後返之。

興隆二十年（1312）壬子十一月、英宗詔入內資福寺講大慧語錄，仍發內帑金銀為錢五萬，委師賑施貧者。又賜官舡及棹夫以給常時往來，師辭不受，英宗命捨念茹庄田一所五百畝，遺師為三寶常住產。

興隆二十一年（1313）癸丑……開堂陞座日，英宗親臨聽法，奉調御遺詔，取聖慈宮三寶物重構超類報恩寺。是役，工匠土木皆從官給。上三、四幸其寺，仍命禁軍培土運木。……宣慈皇太后施校家田三百畝為超類寺三寶常住產。初太后於其寺受戒，因以此為外財焉。

大慶元年（1314）甲寅太上皇即位，於超類寺鑄佛像三尊，皆高十七尺。及建佛殿、閣、藏、僧堂凡三十三所，師皆命名，佛寺扁曰葉香殿，太上皇親洒宸翰以賜之。英宗賜大藏經五百函以為其寺常住。

大慶二年（1315）乙卯、英宗取故宮人田三十畝施師為常住。

大慶四年（1317）丁巳創古城寶山王寺，潮州畫工許則誠奉詔寫師立影。十二月、創瓊林院，司徒文惠王為施主，姑施錢四千緡。雲洞村人阮長禮師，施農田七十五畝為瓊林三寶常住產。¹³⁴

根據上文，表列如下：

〈表 2〉

¹³³ 河文進，《來到越南文化歷史》，頁 220。

¹³⁴ 中越共同研究主編，《越南漢喃銘文匯編》第二集，頁 450。

年	內容
1310	上田八十畝及耕夫
1312	施貧者五萬 念茹庄田一所五百畝，遺師爲三寶常住產
1313	重構超類報恩寺，施校家田三佰畝爲超類寺三寶常住產
1314	於超類寺鑄佛像三尊，皆高十七尺。及建佛殿、閣、藏、僧堂凡三十三所
1315	田三十畝施師爲常住
1317	創古城寶山王寺，農田七十五畝爲瓊林三寶常住產

據《越南漢喃銘文匯編》，在陳朝很多塔碑後面有記載名稱給寺院供田。列如在 Tay Chan 縣- Thien Truong 府，Sung Hung 寺 田由天瑞公主以及居士們供養；大悲延明寺碑的背後是三寶田記；Ngo 家族碑記載全部家族以及其他佛子供養的田苗；三寶田 Thien Lieu Son 碑記載 Bao Hoan 公主及陳刻終供 廣寧-Ma Lieu 庄爲三寶田；興福寺摩崖記載：

紹豐十七年丁酉正月十五日，在望快興福寺，小將總施田三篙，內寺一寺上下一官員、太翁、老婆、善男信女，同發心供養。¹³⁵

由上可見，陳朝對付外邦侵凌，安定國家之後，全國普遍恢復重興三寶。他們的心願也在文物上寫下：「願永爲佛弟子」¹³⁶、「多生父母，現在雙親超生佛國」¹³⁷、「法輪常轉、佛法長存」。¹³⁸

• 布施供養

¹³⁵ 中越共同研究主編，《越南漢喃銘文匯編》第二集，頁 375。

¹³⁶ Sai Tao 所長，大悲延明寺碑。

¹³⁷ 夫婦典籍書火正首，大悲延明寺碑。

¹³⁸ 住持和尚，大悲延明寺碑。

- 其實，在建立寺院裡面是有包含供養三寶的內容在內。但上面的供養主要供養三寶田地，而在此說明供養香花，與布施法有密切的關係。陳朝王帝百官行布施得深刻圓滿。皇族兄弟和睦，捨罪免稅，講經施戒等。

興隆十二年甲辰、師二十一歲。是年仁宗調御頭陀徧遊諸道，除淫祠，施法藥治諸貧病者。¹³⁹

大慶六年己未十月、諸路飢饉，上發內帑金百兩，銀五百兩，詔師普施貧飢。十二月、師募僧、俗有緣者刺血印大藏五千餘卷，置瓊林院。英宗親刺玉血寫大藏小夾二十函賜師。是年旱，詔師祈雨。師命沙門驚子禱得驗。¹⁴⁰

就獻花香來說，陳太宗在《太宗皇帝御製課虛下卷》留下了美妙的偈讚：

暢谷明將啟，漫漫黑地開，觸心塵競起，眩目色爭排，臭穀休貪抱，埋頭早願抬。殷勤專六念，庶得契方來。初入道場 持咒淨己，方禮三寶，或三拜或九拜或十五拜隨宜，南無經許可遍法界十方三世一切常住佛陀耶尊，南無盡虛空遍法界十方三世一切常住達摩，耶藏，南無盡虛空遍法界十方三世一切常住僧寶，耶眾。日初祝香，主者拈香，胡跪白云 扶以蟾輪西沒，龍燭東生，梵筵會清淨之流，果禮聖賢之眾。慇同謹寶香是香也。¹⁴¹

自戒淋灌之，以定之水伐，從慧苑削之 脫之刀，不由人力斧斤，自處天然形勢，熟知見之 結光明之雲臺，飄時滿地，清芬散處皮天濃郁，以今日初，焚香供養。

獻香偈，流水禪林香馥郁，旃檀慧苑舊栽培，戒刀削就 山形，熱向心爐長供養，心地開時誇爛熳，諸天雨處讓芬芳，枝枝 獻佛前 億劫業風吹不落。獻香已

¹³⁹ 耿慧玲，〈青梅圓通塔碑〉，《越南漢喃銘文匯編》第二集，頁430。

¹⁴⁰ 耿慧玲，〈青梅圓通塔碑〉，《越南漢喃銘文匯編》第二集，頁435。

¹⁴¹ 越南社會科學院主編，《李陳詩文》，頁155-161。

祝云願此香花雲，遍滿十方界，供養一切佛尊法，諸菩薩無量聲聞眾及一切聖賢，以起光明臺，於無邊界，無邊佛土中，受用作佛事，普熏諸眾生 皆發菩提心。供養已，志心皈明禮十方無上三寶。¹⁴²

陳仁宗，於 1306 年，在與 Ky Lan 院的僧眾進行大參之前，已經拈香：¹⁴³

拈香，此一瓣香，祥煙馥郁，瑞氣飄勝，凝五分之法法身。普十方之妙供，熱向爐中，奉為十方垂佑 廟應臺，玉 綿長 皇國鞏固。此一瓣香，清淨根苗，希奇種性，不假栽培之力，全憑知見之熏，熱向爐中，奉為風和雨順，國泰民安，佛日增輝，法輪常轉。此一瓣香，烹也不熟， 也不爛，打又不開，捏又不就，覷著則眼睛枯，嗅著則腦門裂熱向爐中。奉為無上人惠忠大士。法雨恩霑，兒孫被澤。¹⁴⁴

如此可看，供養花香藉著儀軌文言而表現出內心理事圓融

• 實行十善

關於業的概念佛教有很多解釋說法，其中《華嚴經》將提高十善業道加以統一。身三口四意三，是十善的內容那個。在《六時懺悔課儀》¹⁴⁵，陳太宗把十善業歸成懺悔六根，也同等身口意三業的。初日懺悔眼根之過；中日時懺悔耳根之過；日落時懺悔鼻根之過；初夜懺悔舌根之過；半夜懺悔身根之過；後夜懺悔意根之過。六時的儀軌都同樣的：祝香、啓白、懺悔、志心勸請、回向、發願、初日/此時無常偈。請看附錄。

創業的王帝已經仔細的設立全國一心修行懺悔的根本法門；之後各個繼承的王帝都按照此模範來實行發展。在《三祖實錄》有兩段記載關於陳仁宗即竹林禪派初祖，周遊時，教化民眾，在法螺三祖的實錄曰：「興隆十二年甲辰...仁宗調禦頭陀遍遊諸道，除淫祠，施法藥，治諸貧病者，亦求法嗣之切。」¹⁴⁶

¹⁴² 越南社會科學院主編，《李陳詩文》，頁 161-162。

¹⁴³ 黎孟托，《陳仁宗全集》（胡志明市：東方出版社，2010 年），頁 433。

¹⁴⁴ 綜合大學歷史系編，《三祖實錄》，頁 36b-37a。

¹⁴⁵ 越南社會科學院主編，《李陳詩文》，頁 167-219。

¹⁴⁶ 綜合大學歷史系編，《三祖實錄》，16b-17a。

在初祖的實錄記載：「甲辰十二年，周行聚落，化除淫祠，教行十善。英宗具表，請入大內，受在家菩薩心戒。入城之日，王公百官備禮迎駕。王公百官同受戒法。」¹⁴⁷

由此可見，同一年，初祖調禦覺皇淨慧頭陀¹⁴⁸，遊化人間，廢除迷信奉拜裸體偶像，教民眾實行佛教入世根本的教理-十善。英宗是仁宗之子，在位擁護佛法；父皇就出家為僧行頭陀，周遊教化。這件事顯露竹林教會已經很合理的以在人間積極行道的工作來貢獻於鞏固國家的繁盛。¹⁴⁹

十善在佛教有基礎又骨幹的位置。此點巧合讓陳朝的認定與《華嚴經》的十善相同。國家要強，民眾要修善，一善一切善，小即大。國家的領導擁有《華嚴經》所講的善比起他的善不一樣，才能有這樣的一篇透徹明哲入世行道的歷史。

2. 頓

漸教教佛教徒從每個方法來實行，或波羅蜜、四無量、三十七菩提分等方法；或誦經，禮佛、懺悔、念佛、建立寺院、造鐘塑像，隨著自己的根性而漸漸積累善根、慧日照亮、慈悲發起、經菩薩的五十二階位；此即「行步門」。然而，在頓教，行者觀察法性法身，直覺萬法緣起，了知一切法無二相，如如平等；由此不歷三阿僧劫而現身成佛；此即「圓融門」。曹郁美解釋：

華嚴哲學發展「相即相入」的概念。（...）圓融行步也能相即相入，其橫與縱也非截然相反而「不二」了。圓融與行步教導我們在成佛之道一方面一步一步腳印，一方面在法界中起圓融的觀照、它是哲學思想也是修行法門。¹⁵⁰

從這樣的理論上，允許我們總體來看陳朝文獻不互相矛盾，也不偏漸偏頓之見。符合《華嚴經》整體呈現出的內容。所以在此的內容雖然是為了方便證明而取名成「頓教」，但是要理解頓漸不二圓融無礙。因為在陳朝的文獻留下皆有漸頓之教，而此二教不衝突。在分析同一作者的一首詩偈，一作者的諸作品，或諸作者的諸作品，本研究發現陳朝佛

¹⁴⁷同上注，3a-3b。

¹⁴⁸同上注，13a。

¹⁴⁹參考阮郎，《越南佛教史論》，頁363-364。

¹⁵⁰曹郁美，《十方成佛：華嚴小百科》，頁132。

教的特色是每個人，每個著作行為都放在緣起法界中的一慣性，這種現象才能創造出一個興盛的朝代，因為內部的份子雖多彩多樣，但不互相排斥而彼此映照互相成就。可以說看陳朝如同看整部《華嚴經》的華藏世界。

（1）超越二見

慧中上士在《迷悟不異》中指出：

迷去生空色，悟來無色空。色空迷悟者，一理古今同。

妄起三途起，真通五眼通。涅槃心寂寞，生死海重重。

不生還不滅，無始亦無終。但能忘二見，法界盡包融。¹⁵¹

起二見就有三途，達無分別之見就在肉眼成五眼，如此體會法界浩浩，自在入世度化。阮郎認定：

惠中講分別之念是迷惑、繫纏的根源。它將我們束縛在生死，令我們一直為凡夫。分別之名稱是二見，即對實在的二元認識。就是因二見生對立，所以連罪-福、得-失，上士也否認：

也無罪，也無福，錯比摩尼兼白玉。

玉有瑕兮珠有類，性底無紅也無綠。

亦無得，亦無失，四十九來是七七。

六度萬行海上波，三毒九情空裏日。¹⁵²

這種否認不只是打破概念，而上士請對話者用解開所謂圍繞之牆城之分別而直入真實世界。入可如此就「高步毗盧頂上行」即眼界無礙圓融活在無窮無盡的華藏世界的境界，不再被所有概念所欺騙，迷惑，完全自由自在，無作無願而成就六度萬行。

¹⁵¹ 李越勇，《惠中上士語錄講解》，頁 80。

¹⁵² 李越勇，《惠中上士語錄講解》，頁 85。

（2）諸法實相觀

超越二見了不是全空，不要恐怕什麼都沒有。達人將超越二見之後是有主人公¹⁵³在。那是實相，那是法身常住，陳聖宗的《真心之用》曰：

真心之用，惺惺寂寂。無去無來，無損無益。

入大入小，任順任逆。動如雲鶴，靜如牆壁。

其輕如毛，其重如石。洒洒而淨，裸裸而赤。

不可度量，全無踪跡。¹⁵⁴

另外，陳仁宗《山房漫性》又說：

誰縛更將求解脫，不凡何必覓神仙。

猿閑馬倦人應老，依舊雲庄一榻禪。

是非念逐朝花落，名利心隨夜雨寒。

花盡雨晴山寂寂，一聲啼鳥又春殘。¹⁵⁵

（3）無礙用

《華嚴經·離世間品》有十無礙用：眾生、國度、法、身、願、境界、智、神通、神力、力。每一個又有十。在越南陳朝佛教提倡無礙妙用，又饑則餐、渴則喝、睏則睡地平凡親切；有時深奧高超平凡的認識如：

木人入海無生唱，石女穿華篋吹

饑則餐、渴則喝、睏則睡

石女木男：木人入海無生唱；石女穿華篋吹¹⁵⁶

¹⁵³ 參考吳時任編輯，《竹林宗指源聲》（河內：越南漢喃研究院，1796年），頁160。

¹⁵⁴ 越南社會科學院主編，《李陳詩文》，頁414。

¹⁵⁵ 同上注，頁469。

¹⁵⁶ 李越勇，《惠中上土語錄講解》，頁30。

由上可看陳朝佛教文化中擁有圓融無礙精神的因素。此外，文獻還顯著禪、淨、密等要素的融合在修行目的不外於上求下化與修行方法同歸身、口、意。佛、道、儒等要素的融合證明佛教了解思想、運用典故、術語、人物，組織考試但佛教為主導、辯佛教的優越性有具體的影響力。

第四章 當代越南華嚴義學的發展

越南佛教史上最彰顯華嚴義學的兩大時代是陳朝（1225-1400）與當代。當佛教傳入越南時到 1225 年之前，以及 1400-1960 年間，國家多次面對外邦侵凌，經過很多變故，佛教隨著國運而隱藏在民間，華嚴資料零散，所以本文沒有將兩個時段放在架構內。越南民間佛教包括佛教結合民間信仰，造成一個可以安慰老百姓的心靈。其中，從明軍戰略越南，把越南典籍一些燒掉一些帶回中國。並且只准傳入越南淨土宗的經典，造成老百姓信仰淨土念佛的根源。在這個情況下的國家與佛教，富有的華嚴要等到具足條件的當代越南時機才再度繼續發展。

第一節 《華嚴經》越語翻譯

要了解越南佛教華嚴的大乘精神，首先要了解現代華嚴在越南的流傳與弘揚境況，然後溯源尋找它的來歷，最終才能深入研究華嚴思想有沒有被某個越南學佛者傳承與發揚并創新性的寫出華嚴思想的作品。其中的第一個環節：探微現代華嚴越南的流傳與弘揚境況非常重要，現代華嚴在越南的流傳與弘揚境況的範圍也不小，因此要有全面性去調查與大量的報告；本文的論述會比較有限，主要是針對華嚴的越譯這情況，并以釋智淨譯本為主。

首先，本文考究過譯本的前提，那正是越南佛教慢慢變動的一個振興佛教風潮期。研究時間界定從 1930 年到 1970 年。從此可見，譯者所受到佛教當時的條件如佛教報紙、佛學院、越語化漢語經典等的影響，一些大乘經典已經被翻譯出版如《金剛經》，《楞嚴經》等。

第二個內容是譯者的生平與翻譯事業。從此可知，譯者翻譯的觀念、作風、水平與他一生對佛法的貢獻。

第三個內容是，本文把譯者所介紹的譯本的前言翻成中文。因為本文認為其內容是華嚴的精髓，可以當做一個引導初讀華嚴者的指南針。在此，本文也有考究譯本的出版情形，找到初版到 2016 年六版。可見譯者的功力與譯本的流通情況。

第四個內容是譯本的貢獻與影響力。主要表現在兩個方面：實行與學術上。實行方面是華嚴誦經會的情形。學術上的考察分為兩個部分：關於華嚴的越語譯本：漢-越，英-越；關於華嚴的越語著作。

最後的結論是總結上面的內容和勾畫未來華嚴在越南的發展情況之研究。

一、當代越南佛教的狀況

所謂的前提條件是除了翻譯者自身的能力：漢語水平流順、佛學教義精通之外，還要考慮到當時社會、佛教的環境如何？翻譯者為什麼要翻譯這部經，他怎麼知道這部經？要回答這個問題，一定從譯者的生平背景，學佛過程，找出他所受的影響，佛學教育如何，從哪些法師學佛，從此可以知道哪些條件奠定了譯者翻譯作品的前提。但是越南佛教歷史悠久，把《華嚴經》從漢語翻譯成越語的前提只界限在直接條件的時代範圍。

因為本文以釋智淨(1917-2014)的譯本為主，所以在此考察的前提條件也是圍繞著他的時代，他是如何知道《華嚴經》，到翻譯《華嚴經》的過程。我們可以判斷這個時代，佛學已經達到什麼樣的程度？釋智淨學佛的時間從 1939 年到 1945 年，在一段 6 年左右，釋智淨已經參學過的師友，所閱讀過的書報，肯定會有影響到他後來翻譯《華嚴經》的事情。進一步說，從 1945 年 到他翻譯華嚴經 1965-1969 年的階段，我們也要參究有什麼事情跟華嚴有關。所以《華嚴經》越語翻譯的時間界限為從 1930 年至 1970 年。

在聖嚴法師研究越南佛教史略有云：

西紀一九二〇年，在越南的北、中、南三處，普遍地掀起了振興佛教的運動。經過十一年的困苦奮鬥，至一九三一年，即有一個佛學會首先在西貢¹⁵⁷創立，命名為南圻佛學研究會；一九三二年，越中又成立了佛學會；一九三四年，北越佛學會也相

¹⁵⁷ 西貢是從 Sai Gon 這個詞翻音出來的，今為南越胡志明市。

繼成立。這些佛學會為了佛法的普及，便開始倡用越語代替了以往所用的漢文。許多譯自大小乘的越文經典及雜誌，也就開始出版。¹⁵⁸

這段文章已經概括地說明越南佛教史在 1920-1934 年的階段，是開啓振興佛教風潮的時段。它取得了一些成就，成立了南中北的佛學會，出版了佛教雜誌，建立了佛學堂，演講佛法，創作了喃文佛法詩歌等，也從中國引進了《大藏經》，《續藏經》¹⁵⁹。

具體，在 1930 年，在西貢成立了南圻佛學研究會，出版了慈悲音雜誌。慈悲音第一期於 1932 年二月一號正式發行。創立者：范玉榮。主任：黎慶和和尚，南越研究佛學會會長。主筆：碧蓮和尚。碧蓮智海有著作漢文作品：蓮宗十念要覽有提到華嚴經。他也寫了一些喃文的文章，其中最有名的是《歸山警策》，《蒙山施食科儀演義》¹⁶⁰。這些作品都跟華嚴有關。他也當過龍慶佛學堂的教授。慈悲音經過了十四年活動，出版了 235 期。最後一期 243-235 出版於 1945 年 6 月-7 月。內容大致有七目：談論佛家哲學，佛家倫理，佛典翻譯，佛教歷史，佛教新聞，佛教小說，文苑。¹⁶¹

1932 年，在順化，成立安南佛教會。出版圓音雜誌時間為 1933 年十二月 1 號。

1934 年，在河內，成立北圻佛教會，於 1935 年出版慧炬雜誌。

¹⁵⁸ 聖嚴法師，〈越南佛教史略〉，《現代佛教學術叢刊》第 83 期（1980 年 10 月），頁 293。

¹⁵⁹ 續藏經-《蛀續藏》由商務印書館在 1923 從日本續藏經影《蛀續藏》問世後，當時中國文人賢達梁啟超、史一如、蔡元培、黃炎培、範古農、蔣維喬等 64 人具名發起引進翻印《蛀續藏》的活動，1923 年商務印書館如願承辦，影印 500 部《蛀續藏》的活動，1923 年商務印書館如願承辦，影印 500 部。幸好中國及時影印，日本《蛀續藏》印成後，流傳不多，藏經樓突失大火，存書被大火焚毀。日本急從中國回復引進。參見網站，<http://www.teacher.aedocenter.com/mywebB/NewBook-2/FA-03.htm>

大藏經-1931 年版本

¹⁶⁰ 參見網站，http://cusi.free.fr/lsp/suluan/vnpgsuluan3-27.html#_ftnref1

¹⁶¹ 釋空行，〈慈悲音介紹〉，參見網站，<https://thuvienhuequang.vn/blogs/bai-viet/tap-chi-tu-bi-am> (15-05-2015)

兩川佛學會：成立於 13-08-1934，開兩川佛學堂（1934 年底），1935 年出版了越漢教科佛學，唯心雜誌 主筆：陳黃，知識分子，翻譯漢文佛典成越南語有推廣學佛潮流在六省南圻智貢獻。

兼濟佛學會：於 23.3.1937 成立，出版了進化雜誌，有無畏創新的精神但同時也露出佛學根基不成熟。之外，在越南三圻響應全國振興佛教的風潮，也陸續成立了佛學會、佛學堂，出版雜誌，當因其內在的多種要素而不能維持下去的時候。一些別的雜誌也面世了，如法音，觀音，三寶，朝鐘聲，唯心。

有一所出版社成立於 1932 年，是佛學叢書，已經出版初學佛教，佛教問答，佛教教科書，與越譯經如金剛經，法華經，楞嚴經。

諸多成立的組織已歸聚了很多高僧人士，如陳重金等（Trần Trọng Kim，Thiền Chủ, Bùi Kỳ）。佛誕大會在順化 1935 年已經邀請得到寶代皇帝，和太后當榮譽會主。

在到處三圻都組織開佛學院等，在諸大寺院集中，培養僧尼生。其中順化報國安般佛學院是最有名聚合高僧教學的佛學院。譯者釋智淨也曾在此參學了六年。

戰後，越南獨立，佛教復趨重振。在 1948 年，統一越南佛教徒協會成立了，並在河內活動。那時，許多佛教雜誌和佛教書籍的越文譯本紛紛發行。在順化，覺仙大長老和學者黎亭探博士於竹林寺創立了佛教學院，之後於慈光寺創立了安南佛教會，以及兩個為佛教僧眾和尼眾而設的佛教學校。黎亭探博士對越南佛教的復興做出了最大的貢獻，他傳播佛教教義，創立各種佛教青年組織，並將《楞嚴經》翻譯為越南語。他是當時越南佛教復興運動的精神領袖。

1949 年在素蓮、智海大師領導下，越南佛教界重修寺院、整頓制度、創辦佛學院，並確立了體制嚴格而全盤統籌之佛學院制度，此外又推動恢復翻譯、著作、出版等佛教文化工作，並設立慈善機構等。¹⁶²在這期間，在順化與北部遇到饑難，安南佛學會解散，僧教釋智淨帶學僧回南越安排好。

¹⁶²阮氏金凤，〈越南佛教歷史概述〉，參見網站，<http://www.fjdh.cn/wumin/2009/04/16493161383.html>（2009）

1951 年，成立了南越僧伽教會，南越佛學會。之後，六個佛教組織在順化開會，成立了越南佛教總會統一。1954 年，Genève 協定把越南分割，總會也被分割。

1958 年北部的組織等統一成越南佛教統一會。當時，出版慈光雜誌是有名的佛教雜誌，發行了 18 年（1958-1975 年），出版了 265 期。

1963-1964 年的變故，越南佛教統一會被再成立在南越。就這個時間，釋智淨開始把《華嚴經》翻譯成越語。可說是一個成熟的時機。到 1981 年，在合一各國內佛教組織的基礎上，越南佛教教會面世。

以上是越南佛教在 1930-1970 年的變化。在這時段成長的釋智淨，安安靜靜的立志學佛，隨著時代所沉浮諸緣而不變地修道，行道。下面會說明他一生的翻譯事業，也是了解他道行的一面。

二、《華嚴經》越語譯本-以釋智淨的譯本為主

（一）釋智淨(1917-2014)的生平¹⁶³

釋智淨(1917 年 9 月 2 日-2014 年 3 月 28 日)，俗名阮文平，同塔省人，為弘稱（1895 - 1953）大和尚之門徒。可說智淨長老堪稱為近代著名的大乘佛教思想家，是一位知行合一的大修行僧。由於他的翻譯事業相當龐大，故被譽為「越南佛教的玄奘」。

智淨法師出家於 1937 年，20 歲時來到禁山（天錦山）尋師學道，適逢一個殊勝的因緣，他見到了弘稱大和尚，拜服於和尚的威嚴，並跟隨和尚出家學習。出家之後，在一次機會中，釋智淨讀到《慈悲音》雜誌，從此便懷著博學佛法之宏願。於 1939 年底，他得到師父的允許，下山參學。

經過艱難的歷程，約於 1940 年八月，在平定向蓮尊法師¹⁶⁴學習《警策句釋記》。然後繼續前往順化求學，於順化聽《楞嚴經》課程，並得到順化報國學校的錄取。在這裡接受各個層級的教育，並於 1945 年畢業，取得了高等佛學學位。之後，他回歸南越，在同塔省金華寺入室閉關 49 天。此次，法師白天看律藏，晚課誦《華嚴經》¹⁶⁵4 部。每當誦到

¹⁶³ 參考釋弘知，《釋智淨自傳》（胡志明市：綜合出版，2006 年）。

¹⁶⁴ 慈悲音的副主筆，後來成主筆。

¹⁶⁵ 當時《華嚴經》還沒被翻譯成越語，他是用漢-越音誦漢文《華嚴經》的。

《普賢行願品》，他的心裡便歡喜，猶如遠客回歸到故鄉，像找到自己已經遺忘好久的寶物。¹⁶⁶從那天起，每日課誦¹⁶⁷，他都誦持此品。

在他行道的期間曾經叮嚀提醒僧眾：

出家人的事業是追求智慧，善根功德，而追逐名利是迷惑。修行者被譽為僧才不是在於憑級，而是在執戒莊嚴，精進禪觀，念佛，誦經為了清靜敏銳其心。這才是真正僧才之意。¹⁶⁸

法師對於越南佛教會有很大的貢獻，曾經擔任過很多教會的重要職事，在教育方面——開設學校、培養僧才，讓佛教會越來越發揚光大，並成為越南國家不可或缺的一部分。另外，他也開山主持萬德¹⁶⁹寺，度眾甚多，出家弟子幾百位，在家弟子更是難以計數。圓寂於 2014 年三月二十八日，世壽九十八歲，戒臘六十九¹⁷⁰。

他圓寂的消息傳到世界各國的佛教聯盟會，和一些世界上的大學(尊教)?系的系主任，都表示敬仰之心。其中具有代表性的《分憂因長老和尚釋智淨圓寂的傳真》—— Message Of Condolence On The Sad Demise Of His Holiness Thich Tri Tinh，有一段可以總結他一生的貢獻：

他對教會的領導，對越南佛教高級的教育發展，跟多社會組織配合，在越南佛教會，淨土親友會與些著作，大乘經典越譯品的無價貢獻，會奉事如一臺燈塔照亮引導人類。

¹⁶⁶ 他後來跟徒弟經他的過去修行的感慨，一切都被收取編輯在《智德全集》。

¹⁶⁷ 他的日課包括：《法華經方便品》偈分《普門品》，《金剛經》，《彌陀經》，《普賢品》，一切都背，兼打坐念佛，一直堅持到往生。

¹⁶⁸ 想念釋智淨大老和尚-萬德寺，徒弟們編輯。

¹⁶⁹ 萬德是萬德紅名阿彌陀佛的詞也要表示跟普賢修學萬行成就萬德有關。

¹⁷⁰ 釋弘知，《釋智淨自傳》，頁 100。

他給世界共同佛教的貢獻與通牒會永遠綿延。長老和尚堪稱偉大明覺尊者，如關於給佛教與民族奉獻的一尊慷慨模範。¹⁷¹

（二）釋智淨的翻譯事業

智淨法師雖然一生都忙碌於越南佛教的教會工作，但他撰述不輟，大筆如椽，翻譯與著作眾多；由其弟子編纂歸納於《智淨全集》¹⁷²中。其中包含：

1947 年：《法華經》八卷¹⁷³，《法華持驗》，《普賢行願經》、《地藏本願經》、《三寶經》。

1951 年：由於僧伽的需要，他翻譯了《菩薩戒本》。從此僧團都用這本來誦戒。

1964 年：《華嚴經》八卷、《大般涅槃經》二卷、《大般若》三卷。

1973 年：《大寶積與大集經》十二卷。

另還編纂了《法華經綱要》、《法華經通義》、《極樂蓮有集》、《歸極樂之路》、《悟性論》。

釋智淨貫徹經典，故許多越南居士學習大乘佛典，大多採用他翻譯的作品。

在《春天講譯經事情》中，他分享：

¹⁷¹ Ven. Lama Lobzang, “Message Of Condolence On The Sad Demise Of His Holiness Thich Tri Tinh”, Office of the secretary general, New Delhi – India, International Buddhist Confederation, P.O Box No. 10831, Mehrauli, New Delhi - 110030, India.

“His leadership of the Sangha and development of Buddhist higher education in Vietnam, his invaluable works in the form of his association with number of organisations, NVBS and Pure Land Fellowship Society as well his written works such as translations of several important texts of Mahayana Sutra Pitaka will serve as the guiding beacon of light for humanity.

His service and message to the Buddhist community will never be forgotten(...) The conferment of the title “A person of great insight” greatly exemplified the persona of His Holiness Thich Tri Tinh.”

¹⁷² 釋智淨著，他的弟子編纂，《智淨全集》（河內：宗教出版社，2011 年）。

¹⁷³ 卷是越南經書本的量詞。

通常在譯經之前，我選擇適合的時間環境，避免圍繞的雜事。比如哪天沒有佛事與交際，我就 7 點半進入翻譯房間，坐著工作到十二點才去度齋。下午，則從 14 點到 18 點。在寫作之前，心裡要很寧靜，才能貫穿前後，通徹義理。¹⁷⁴

從釋智淨的學佛之路與翻譯事業來看，可以見到，從出家到翻譯《華嚴經》是一個從做翻譯到走向弘揚佛法的過程。從他接觸到《慈悲音》雜誌，之後前往平定學習《警策句釋記》，以及聽《楞嚴經》講解，這些都為他奠定了大乘佛法的基礎。他的翻譯看起來也很有層次性。從《法華經》，到《華嚴經》中的單行本——普賢行願品。《梵網經菩薩戒本》也跟華嚴境界有關。進而，他的翻譯作品很有價值，其因在於他對佛法的深入體驗，而不只是在文字上。因此他所翻譯的《華嚴經》受到相當的重視。

（三）《華嚴經》越語譯本

1. 翻譯的情況

1964 年，釋智淨開始翻譯《華嚴經》，而早在十九年前（1945 年）他就曾經誦過。其中〈普賢品〉他已經在 1947 年就翻譯完了。他每天準時 8 點，著海清大衣莊重上香禮佛，靜坐一會兒，然後開始翻譯的工作。因為在越南，當時還沒有譯場，所以譯者都是自發的工作。他是在萬德寺院¹⁷⁵翻譯這部經的。期間，要是來客參訪，他都拒絕不見。多次專注譯經，廢寢忘食時，侍者請他才暫時停筆。¹⁷⁶因盡心盡力，為法忘身，他已經給越南佛教留下一個龐大的翻譯事業。只有了解越南佛教當時的落後困境¹⁷⁷，才能體會得到他為翻譯經典所付出的艱難。

看過第一次出版的越語版《華嚴經》，我們就會知道他翻譯的功力。1965 年出版第一卷（漢部第一到第十卷），第二、三卷：1966 年（漢部第十一到三十卷），第四、五、

¹⁷⁴ 釋智淨，〈春天講譯經的事情〉網站，<https://quangduc.com/a51982/ngay-xuan-noi-chuyen-dich-kinh>（2014/01/22）

¹⁷⁵ 釋弘知，《萬德寺史略》，頁 55。

¹⁷⁶ 萬德寺——徒弟們編輯。《想念釋智淨大老和尚》

¹⁷⁷ 一般的寺院，主持會擔任寺院的很多工作，沒有特別專職：僧職，接客等事情。如果沒有立志堅心，很難有時間專注翻譯。

六卷：1967 年（漢部第三十一到六十卷），第七、八卷：1969 年（漢部第六十一到八十卷）（看附錄）。這次，由西貢大覺寺釋善慧主張印刷。

第二次出版於 1988 年由在美國的國際佛學院釋德念院長發起。此次，釋德念和尚也有寫前言，內容大概說明《華嚴經》的殊勝與讚揚翻譯，印刷，讀者的功德。以及在譯本之前，譯者也執筆寫了一些自己對《華嚴經》的重要介紹。在漢喃佛教翻譯中心的雜誌中有一篇與此同樣，題目是《略論普賢行願品的意義與論觀》。下面本文會把它翻成漢文以參考譯者對《華嚴經》了解。

2. 翻譯的觀念

他自己說他的翻譯的觀念是：

我有觀念，翻譯不是給自己讀的而給大眾誦讀的。所以譯時，不要用考究，郁郁的文字讓誦讀者難以理解。要留意的事情是翻譯時，心意要隨著音韻，怎麼做讓讀得暢達和聽得悅耳，若音韻拗口會給誦讀者導致疲倦難堪。¹⁷⁸

因為他有這個觀念所以他翻譯的《華嚴經》在越南已經出版十一次了，最後一次是於 2016 年。無論出家人還是居士們，讀誦還是研究都很容易接受。接下來，本文會說明這越譯《華嚴經》的貢獻與影響力

3. 釋智淨的《略論普賢行願品的意義與論觀》-《華嚴經》導讀

下面是本文根據越文¹⁷⁹來翻譯的：

據考究在所傳播《大藏經》的歷史中，當成道無上正覺，不急離菩提道場，釋迦牟尼佛示現毗盧這那佛的報身佛，向證得無上解脫的諸大菩薩們，宣說《華嚴經》。

¹⁷⁸ 釋智淨，〈春天講譯經的事情〉網站，<https://quangduc.com/a51982/ngay-xuan-noi-chuyen-dich-kinh>

（2014/01/22）：“Tôi có quan niệm, dịch không phải để cho mình đọc mà để cho mọi người đọc. Vì vậy nên khi dịch, tránh dùng văn tự cầu kỳ, bóng bẩy làm người đọc tụng khó hiểu... Điều đáng lưu ý là trong khi ngồi dịch, tâm mình phải theo âm vận, làm thế nào để đọc cho suôn sẻ và nghe cho vui tai, nếu âm vận nghe trắc quá sẽ gây cho người đọc cảm giác khó chịu, mệt mỏi.”

¹⁷⁹ 釋智淨越譯，《華嚴經》六版，（河內：宗教出版社，2009 年），頁 1-10。

佛陀入滅約六百年後，由龍樹菩薩而使《華嚴經》才得以梵文版流通。全部梵文經有十萬偈，分成四十八品。

唐代，實叉難陀從于田國帶本經梵文來中國譯成漢文。但是大師只翻譯了三十九品，從〈世主妙嚴品〉到〈入法界品〉，共有 三萬六千梵文偈，剩下九品六萬四千偈，當時還沒翻譯成漢文。

續有般若法師，罽賓人（北印度迦畢試國）譯《普賢行願品》成漢文，即這部華嚴經的第四十品。

原本漢文分成八十一卷。因查此法，有多品被分割在兩三卷或更多，造成文理間斷，故當我翻譯成越語，只按品不照漢本。然而，我依然依據漢本數卷以給讀者對究的方便。

該經全稱是《大方廣佛華嚴經》，簡稱《華嚴經》。

其內容立在不思議解脫境界，諸法身大士乘佛威神宣揚諸佛境界與功德，并唱明諸大菩薩稱性不思議之因行。

此《華嚴經》已完全在稱性不思議領域而闡明，故其每句每詞都用全法界性作為量。故所有此處的教理行果皆融通無礙，也稱為無礙法界。

無礙法界的究竟階層是事事無礙法界，諸佛完全證入智處，諸菩薩分證也。要了解這境界，學道者必須明了四法界——諸菩薩循序修證的四個階級：

1. 理無礙法界
2. 事無礙法界
3. 理事無礙法界
4. 事事無礙法界

理即真理實性，是萬法之真實體性，真如性。在宇宙的所有法皆同那一個真實體性。其融通無礙，故名理無礙法界。證得理無礙正是成就根本智者并開始與入法身菩薩的行列。

所有法——事皆同一個真實體性，即均用法性做自體。全體事事法性，法性既圓融無礙，全事也無礙，故名事無礙法界。證得此法界者正是成就差別智（權智，續智，後得智）之法身菩薩。

理是事——一切法的體性，事是理性的現象。理性即事的理性而事又是理性的事相。就理性即全事，而所有事即全理性，故名理事無礙法界。證得理事法界者是同時顯現二智——根本智與差別智的法身菩薩。

一切事既同一體性而體性時融通不分割差別，所以無論何事都融攝一切事，即一切事；一切事攝一事，即一事。那是事事無礙自在，故名事事無礙法界。證得事事法界是成就一切種智的法身菩薩。圓滿此智正是無等覺，佛世尊。

事事無礙法界融通自在被全部《華嚴經》的內容證明。現在略引若干明確的短文以諸位學者方便探究：事事是一切事或一切法，即是全體空間與時間。

約空間融通無礙，經文曰：

一塵中有塵數剎	一一剎有難思佛
一一佛處眾會中	我見恒演菩提行
.....	
我能深入於未來	盡一切劫為一念
三世所有一切劫	為一念際我皆入
.....	
普盡十方諸剎海	一一毛端三世海
佛海及與國土海	我遍修行經劫海
.....	
我於一念見三世	所有一切人師子
亦常入佛境界中	如幻解脫及威力。
於一毛端極微中	出現三世莊嚴剎

一切事不外於時間和空間。時間融通時間，空間融通空間，時間融通空間，空間融通時間。一空間融通一切空間，一時間融通一切時間，一切和一融通，時間與空間也是如此。這正是事事無礙法界，并是《華嚴經》講的不思議解脫境界。

若欲深廣研究，請看清涼四組的華嚴大疏與賢首三組的十玄門。

（四）譯本的貢獻與影響力

1. 在實行：華嚴誦經會

實際上，釋智淨翻譯大乘經典的主要目的是為大多部分越南老百姓有機會接觸讀誦佛陀所說的微妙教義。當他在報國佛學堂學習，他曾經看大藏經的觀無量經，其中有教：讀誦大乘、勸進行者，所以他一生立志翻譯大乘經典提供給大家有修行研究的依據¹⁸¹。

本文認為不只是在越南而大多部分各地的佛弟子都覺得《華嚴經》太長了，讀誦很難捉住其內容。所以一般大眾的心裡比較喜歡要厄的經典，易讀易行。所以也同是華嚴經的道理，大家或者寺院道場為居士們的方便會選擇誦持精髓的普賢品、淨行品，等。但這樣不是沒有誦讀《華嚴經》的行者或道場。雖然目前本文還沒有統計，反而也很難統計，但根據出版的數量約一萬本¹⁸²，一定是有相當的華嚴行者，不過他們是隱修而已。很幸運才知道也有學僧，行者自己發心誦《八十華嚴經》，他們也許是一位長老尼在深處農村寺院誦華嚴經如在回歸自己的面目¹⁸³。並且筆者親身參加過從 2009 年起，每結夏時，永豐道場與藥師尼場¹⁸⁴都會誦《華嚴經》。時課是每天 8 點誦約一個小時，90 天誦完一部《八十華嚴經》。

¹⁸⁰ 本文是對照越語翻譯與漢語的，故這些偈誦不是翻譯而從該經摘出來的。

¹⁸¹ 參見釋智淨，〈開始〉網站，<http://www.duongvecoitinh.com/index.php/2011/10/hoa-thuong-thich-tri-tinh-95-tuoi-khai-thi-video/comment-page-1/>（2011/10/ 20）

¹⁸² 根據河內，宗教出版社的數量

¹⁸³ 釋如德，〈敬念導師〉，《泉源》第 14 期（胡志明市：洪德出版社，2014 年），頁 274。

¹⁸⁴ 永豐道場是本人出家常住的本寺與藥師尼場是本人在胡志明市讀佛學大學的時候暫住四年的住處

可算的是本文找到在越南有第一次規模組織華嚴誦經會的道場。那是在胡志明圓覺寺於 2012 年 4 月 1-4 號。¹⁸⁵ 歸聚一百數僧尼誦《華嚴經》，由本寺門徒供養齋僧因清明節與釋明發尊師忌辰紀念會。三天之內，每天六支香，每支香一個半小時，把一部《華嚴經》誦完。本人自己有參訪這位本寺的主持所知道他本身特別喜歡誦讀《華嚴經》，從裡面領會很多道理，最重要的是無礙不思議解脫境界。他認為修行者應該被教導吸收這部經哪怕是他的綱要精髓也好。所以他在越南胡志明市中文系系主任的崗位，已經開了華嚴宗、經、思想綱要一門

2. 在書面上

從釋智淨翻譯《華嚴經》之前，他的前言也有提到為了給學者研究的分子方便。這事證明他對教育與推廣佛學的大處著眼。雖然在越南以前的諸尊德也因古代漢文水品深厚，曾身研學華嚴，但那個時代是專修的時代，他們學大乘經典來深入修證，有人參訪才開示，有開講堂講經律，但時機不熟，華嚴只能默默地藏存著。從他翻譯《華嚴經》后，在越南有些佛學高等，高級已經促進華嚴教義進入教材教科。進而，無形中培養出一批譯者專翻譯華嚴，或自發，或在佛教翻譯中心。具體如下：

（1）關於華嚴的教學

首先《華嚴經》的教學，目前本文所收到的信息是在胡志明市兩所佛教組織。

a. 越南胡志明市佛教大學

在中文系，前身是中-日-韓系，中國佛教系，中國文學與佛教系，於第十屆-（2013-2017 年）的第七學期有開華嚴大綱一門課。內容是介紹《華嚴經》，宗，重點概念。這個教程給了學生一個對於華嚴的初步認識，也可以說，開啓了以後深究華嚴的一個門。

¹⁸⁵ 胡志明市圓覺寺，〈大方廣清明祈福梁皇法會——忌日報薦尊師——釋明發 2012 年四月份從一號到四號：課誦《華嚴經》〉網站，

http://www.viengiac.vn/viengiac/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=33&Itemid=85&limitstart=102。

（Đại Phương Quảng Thanh Minh Kỳ Phước Lương Hoàng Pháp Hội “Lễ Hỷ Nhật Báo Tiến Tôn Sư Cổ Thượng Tọa Thích Minh Phát”—1-4/4/2012: tụng Kinh Hoa Nghiêm.）

b. 慧光漢喃翻譯中心

在 2009 年，這所漢喃翻譯的中心已經開始教學《華嚴經》。這種新的特殊是一邊從漢本講解華嚴教義，一邊翻譯成越語。到 2016 年，跟華嚴有關被這中心的成員集體的一組或個人的譯品所統計如的是 22 作品。

(2) 關於華嚴的越語譯本：漢-越，英-越

從坐在一些佛學院的日子里，越南學僧們多少也吸收到華嚴的精神，骨髓。有的從受沙彌戒，通過毘尼日用切要，而認識淨行品出于華嚴經，或蒙山施食的華嚴半偈經：若人與了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。慢慢來，認識華嚴經越本。從此進入了專翻譯華嚴的這條路，或從漢文或從英文的。下面是本文所收集的一些跟華嚴有關已經被翻譯成越語的名單。

a. 漢-越

除了以上所講的慧光翻譯中心的 22 譯品，另外還有一些個人譯者翻譯，大概有八個譯品。

b. 英-越

Giáo pháp Viên dung Vô ngại, Triết học Phật giáo Hoa Nghiêm tông

Garma C. C. Chang (1971), The Buddhist Teaching of Totality: The Philosophy of Hwa Yen Buddhism, University Park: The Pennsylvania State University Press, 1971。

Gama C.C.Chang, 佛教整體教學：華嚴宗的哲學，越譯：釋善創（2003）。

Lưới trời Đế Thích

Francis H. Cook (1977), Hua-yen Buddhism: The Jewel Net of Indra, University Park: The Pennsylvania State University Press, 1977。

Francis H. Cook, 華嚴宗：梵網，越譯：釋善創（2003）。

Nhập bất khả tư nghĩ cảnh giới

Thomas Cleary (1983), Entry into the Inconceivable: An Introduction to Hua-yen Buddhism, Honolulu: University of Hawaii Press, 1983。

Thomas Cleary, 入不可思議境界——華嚴的介紹，越譯：釋善創（2006）。

Siêu hình học tiến trình và Triết học Phật Giáo Hoa Nghiêm Tông

Steve Odin (1982), Process Metaphysics and Hua-Yen Buddhism: Critical Study of Cumulative Penetration Versus Interpenetration, Suny Series in Systematic Philosophy.
Steve Odin, 形而上學的過程與華嚴宗, 越譯: 釋善創 (2010)。

Thiền Đại Thừa Lý Thuyết và Thực Hành

Minoru Kiyota, Elvin W. Jones (2009), Mahayana Buddhist Meditation: Theory and Practice

Minoru Kiyota, Elvin W. Jones, 大乘禪的教義與修行, 越譯: 釋善創 (2013)。

(3) 關於華嚴的越語著作

在此, 暫時只提到兩大越南佛教作家行者。

《華嚴經》的簡介, 釋智廣 (日本) 博士

要提及大量著作的越南僧人是一行禪師。大多部分他的註解、著作都達到華嚴的精神。他也是越南佛教在華嚴方面可研究的重要人物。他的著作目前在台灣國家圖書館已經有中文本 66 筆。其中, 心如一畝田: 《唯識 50 頌》已經用華嚴來讓唯識學更高一層樓。

在這篇有限的論文中, 本文已經呈現釋智淨的翻譯大乘經典事業與他的越譯《華嚴經》, 爲了在某種程度上了解現代華嚴在越南流傳與弘揚的狀況。雖然另外還有兩版由一位知識居士¹⁸⁶和一位出家僧人¹⁸⁷翻譯的, 但其普遍度不廣。《華嚴經》被翻譯成越語的事情已經促進在越南學華嚴的興起。可以說, 越譯《華嚴經》已經奠定了在越南華嚴學的基礎。《華嚴經》和華嚴宗開始被更多地講解和認識。這肯定是受這版越譯《華嚴經》所影響的。

¹⁸⁶ 善智越譯, 釋慧蓮校訂, 《華嚴經》, 參見網站, <http://nigioikhatsi.net/kinh/kinh-hoa-nghiem-viet-dich:-thien-tri.html>。(2014 年)

¹⁸⁷ 釋明定越譯, 《大方廣佛華嚴經》八卷, 參見網站, <https://quangduc.com/a31100/kinh-hoa-nghiem-dai-phuong-quang-phat-tron-bo-8-quyen>。(2015)

然而，對越南佛教現狀來說，弘揚《華嚴經》有所困難。本文認為由研究華嚴在越南的過程可以更明確地了解越南佛教的狀態。我希望，靠這研學華嚴的過程會幫助大家更透徹法界緣起的道理而促進越南佛教更發展，為人民作出更有意義的具體貢獻。所謂的奉獻就是不一樣的年代就需要多元適合的弘法方式而不離菩提心的主軸。研學華嚴會開啓每個學佛者的心態視野更闊達積極。所以以後，本文會繼續逐步展開研究華嚴在越南的情況

華人在越的華嚴講堂-壽冶法師

Tao Sach 寺- 華嚴誦經會的碑記

第二節 講解華嚴經與華嚴著作

本文尋找在越南佛教史書籍時，確定華嚴在越南流傳的研究方向。在此過程中，已經考察過在越南佛教的兩大階段。第一是陳朝佛教（1225-1400）以上所交代，第二是近代振興佛教。

由上所述可以看到在越南佛教史上有一個很明確的意識對《華嚴經》頂峰的認可。本文的看法是在振興佛教時段，佛教與國運有密切的關係，之前的丁-黎-李朝也有一樣的現象。是國家剛剛解放得到自由，社會各個方面都還是有很多問題，還沒達到穩定的狀態。佛教知識階層出力於發揚正信觀念，整頓迷信佛教，普及佛教知識，以及佛教史與佛教三藏的基礎。南傳佛教與漢傳佛教在越南同時並行，再來，越南本土創立了一個佛教革新的形式：乞士佛教——結合南傳佛教的生活形式，但教理經典依據是把漢譯經典翻譯成越南話來讀誦。從 1981 年越南佛教教會成立裡面包括九個組織¹⁸⁸。從那時到現在，所有係派都和合在越南佛教的一體，卻保存自己的特色，適應越南社會的一部分需求。越南佛教的漫長史內，從黎明到現在，僧才輩出，相續繼承佛教的精神，也是融化在越南民族的精神造成越南佛教的一點特色。那是越南佛教多樣-綜合的特點。¹⁸⁹

¹⁸⁸ 阮大童，《越南佛教教會》（1981-2012），胡志明市：宗教出版社，2012 年，頁 30。

¹⁸⁹ 參考陳玉充，越南文化基礎（胡志明市：胡志明市出版社，2004 年），頁 25：“Trần Ngọc Thêm, Cơ sở văn hóa Tính tổng hợp: “Phật giáo Việt Nam là tổng hợp các tông phái lại với nhau. Ở Việt Nam, không có tông phái Phật giáo nào thuần khiết... Phật giáo Việt Nam cũng tổng hợp các con đường giải thoát bằng tự lực và tha lực, phối hợp Thiền tông với Tịnh Độ tông... Phật giáo Việt Nam tổng hợp chặt chẽ với các tôn giáo khác. Phật giáo Việt Nam kết hợp chặt chẽ với việc đạo và việc đời.”

從文化價值的角度來看李陳時代的佛教，可以總結如下：

從大越文化價值有李陳諸禪師貢獻，通過佛教文學著作顯得非常重要。諸禪師往往於提升智慧、展現入世精神，從思想，宗教，教育文學藝術等平面向社會解決各個方面的問題。超越這些是體現佛教基本的無常、真如、色空、無住，以及無我為他的教理。這也是一個特徵，表現在一個越南佛教極盛階段，代表是悟道的一輩禪師。

覺悟和才能出眾的諸禪師已廣大貢獻在發展佛教與大越民族的獨立。他們的內心沒有本我為己，而是懷著圓滿為他奉獻的心，所有行動完全為國為民。此事在李陳朝代被證明。越南佛教的主張是深入社會建造一個團結的民族精神。同時，諸禪師也帶著解脫精神開闢人心向善向上。在這路上，佛教的智慧與民族意識匯聚成一體統一「道法-民族」¹⁹⁰

本文探討當代越南佛教與陳朝的佛教對比，其中是否相同相遇在華嚴思想。亂世時，華嚴思想凝固成一滴水融入在越南佛教團裡面，默默保存命脈。在興盛時，適合把華嚴思想在社會各個方面發展盛隆。由此，本文確定研究當代越南華嚴的範圍。其中有許多代表人物可選。這點讓本研究多次思考。因為在振興越南佛教時段有一輩高僧弘揚佛法，其中都有提及華嚴經、宗、思想。教材大多都來自漢傳典籍。後來增加了歐美研究的翻譯。但是這範圍較大，所以本研究找一位佛教領袖來探討人物的華嚴思想。

¹⁹⁰ 參考增春引，〈佛教文化價值〉，《宗教研究雜誌》第 2 號，河內：越南科學社會院，2015 年，頁 65：

“Tóm lại, ý nghĩa của những đóng góp từ các giá trị văn hóa Đại Việt do các thiền sư Lý - Trần tạo dựng qua các sáng tác văn học Phật giáo là vô cùng quan trọng. Các thiền sư luôn đề cao trí tuệ, tinh thần nhập thế, hướng đến giải quyết những vấn đề có tính thể tục trên mọi bình diện tư tưởng và tôn giáo, giáo dục và khoa cử cũng như văn học và nghệ thuật. Vượt lên tất cả điều đó là sự thể hiện các vấn đề cơ bản của giáo lý vô thường: Chân Như; Sắc - Không; Vô trụ; Vô ngã - Vị tha... Đó còn là những biểu hiện đặc trưng trong một giai đoạn cực thịnh của Phật giáo nước nhà thông qua những đại biểu là những thiền sư đạt đạo. Bằng sự giác ngộ và tài năng xuất chúng, các thiền sư đã có những cống hiến lớn lao trong việc phát triển Phật giáo nói riêng và cho nền độc lập dân tộc Đại Việt nói chung. Trong con người họ không có chỗ cho cái ta vị kỷ mà chỉ có tấm lòng phụng sự trọn vẹn cho tha nhân, mọi hành động của họ hoàn toàn vì dân, vì nước. Điều này được minh chứng qua triều đại Lý - Trần. Chủ trương của Phật giáo là luôn thể nhập vào cộng đồng xã hội để cùng xây dựng tinh thần đoàn kết dân tộc. Đồng thời, các thiền sư cũng mang tinh thần giải thoát khai mở nhân tâm hướng thiện. Trên con đường đó, trí tuệ của đạo Phật và ý thức dân tộc cùng hội tụ một thể thống nhất đó là “Đạo Pháp - Dân Tộc”

在佛教界，多少都有研究華嚴思想與運用修行，但是足夠條件以研究是資料極少。研究個人的華嚴思想，要先確定他有沒有華嚴思想，有沒有與華嚴相關的資料；次從裡面分析找出來他的華嚴思想如何，從哪裡來，影響力如何？在收索資料時，本研究第三章確定釋智廣匯聚足夠條件來進行研究其的華嚴思想，故選他為研究的對象。

釋智廣是一位有民族佛教意識的出家人。佛教在越南是與民族同行的精神，他也有這個精神。他繼承了佛陀解脫利益眾生的最高目標，結合用善巧方便在越南弘傳佛法。等同他也貫通了越南佛教兩千年多的升沉歷史。繼承與發揮越南佛教最輝煌的時期——李陳佛教時期。那也是越南佛教達到華嚴思想最圓滿的一個階段歷史。他也是出生在振興佛教的時期，受教從事於各位高僧大德，吸收了各個精華經驗，最終成功的綻放在當代越南佛教時期，是燦爛奪目的一個難以錯過的現象。

一、釋智廣的生平

（一）越南佛教會第一副法主——釋智廣

世名：NGO VAN GIAO，於 1938 年出生，十歲（1948）出家，1960 受具足戒。有從釋智淨受教。1971 在 Rissho 大學,Tokyo 博士畢業。

回越南，從 1973 - 1975 接任總務長總務翻譯與著作。

1981 - 2007, 擔任弘法與教育弘法僧才。

1989 - 今, 覺悟月報的總編。

1999 - 今, 越南佛教教會胡志明市理事長。

現任越南佛教證明副法住，中央國際佛教理事長，胡志明市越南佛教學大學的校長。創辦「法華道場」集合青少年來印光寺活動以佛法適合青年為主導精神。逐漸廣闊影響到整個越南社會的所有階層、年齡。不盡在越南發展，法華道場尚在海外廣播。

23/2/2016, 在亞洲工藝院（AIT），泰國，釋智廣（越南佛教證明副法住，中央國際佛教理事長，胡志明市越南佛教學大學的校長）得到國際佛教領導聯盟(WABL)頒發世界佛教出色領導獎 (The World Buddhist Outstanding Leader Award)。

（二）釋智廣的著作

《維摩經》略解

《法華經》略解

《華嚴經》略解

佛教思想（三集）

佛教入世與發展（三集）

弘法與住持

與其他佛教儀式編纂

（三）釋智廣哲理修行的方針

Dù Tu Bất Kỳ Pháp Môn Nào Mục Đích Cuối Cùng Vẫn Là Giải Thoát. Thoát Khỏi Nỗi Khổ Niềm Đau. Không Để Sự Buồn, Giận, Sợ, Lo Chi Phôi.- 無論修任何法門，最重要的一個目標就是解脫：解脫苦惱傷痛，不讓哀怒懼憂左右。

二、釋智廣的華嚴思想- 以《略解《華嚴經》》¹⁹¹為主

（一）講解《華嚴經》的因緣:

釋智廣寫在《略解《華嚴經》》之前表示:

當時，我在 *Rissho*（日本）大學讀博士，已遇見 *Sakamoto* 教授，一位專研究《華嚴經》的學者。他的博士論文說明華嚴重重緣起與佛陀的智慧體會華嚴法界緣起，運用在修行，證道，教化。由此我感受到《華嚴經》的奧義。

畢業回國之後，明珠和尚¹⁹²請我講《華嚴經》。雖然我的博士論文是研究關於《法華經》，但是當時還沒有人講這部經，所以我已經答應。

¹⁹¹ 釋智廣，《略解《華嚴經》》（胡志明市：胡志明市出版社，2013年）。

¹⁹² 在胡志明市，越南佛教大學第一任院長。

因為時間的關係，教學在一年，我不能把整部《華嚴經》講完。因此，我摘講：關於佛陀的觀念，菩薩行及入法界等一些主要的內容。其實這只是一些我個人的信心得，有機會分享給高級佛學學校的學僧。¹⁹³

（二）略講《華嚴經》的內容

略講《華嚴經》共有六章。在這裡本研究選擇一些內容來介紹釋智廣對《華嚴經》講解的特點。

第一章 《華嚴經》的歷史

一、《華嚴經》史的概念

二、《華嚴經》發展與傳承

講解《華嚴經》的史觀，有兩個內容，第一是關於大乘歷史，他認為：

在學術方面上，我們學歷史大部分根據前人記載的預料來判定。但是站在宗教領域的立場來觀察，我們卻跟學術家對歷史的記載有不一樣的認識。

其實，要學《華嚴經》的歷史或大乘佛教史，我們必須有大乘精神。大乘胸懷才能接受大乘教義。我要轉達，培養諸兄弟成為將來真正的宗教家。如此才明白如何是大乘佛教史。因此我們應該安住在如來的妙法，虔誠地念經、參禪、禮拜，才能體驗得到佛世界。

由學術一般的理解，再進一步以懂大乘佛教應該根據行者有信心¹⁹⁴、有智慧的精神。來到《華嚴經》歷史，我們要發菩提心。可以說我們用菩提心學大乘而不是用

¹⁹³ 釋智廣，《略解《華嚴經》》（胡志明市：胡志明市出版社，2013年）網站，

<http://www.chuahenghiem.net/thu-vien/sach/luoc-giai-kinh-hoa-nghiem/loi-tua-luoc-giai-kinh-hoa-nghiem/#title>

¹⁹⁴ 從此以後，所用的「信心」是跟有信仰的意思，而參考在《信仰與信念的區別》網站，

<http://www.managementofknowledges.com>

妄識學。我講和兄弟們接受教義的精華是用清淨心懷的而不只是停留在分析，理解文字言語。¹⁹⁵

從此可看兩點：一、他對《華嚴經》的史觀是超越世俗的歷史，是佛境界、不能用妄識來判定。同時跟第二點有關是他講者的目標很明確：“培養諸兄弟成為將來真正的宗教家”，而真正的宗教家要有信心、菩提心。本研究認為，作者已經將歷史的概念以及教義的概念同化在一起。這也是在宗教家普遍出現認識的現象，也是宗教家的特點。

第二是他對龍樹菩薩傳《華嚴經》傳說的觀點。三部《華嚴經》含義：從經典的文字，學到佛的因行-報身，最後體會佛的果-法身說法：

每件事、每個生命、每個行動都體現佛法身。我們思維、行動、有結果的任何事情都是佛法身說法。法身說法不是哪個無形者說法。¹⁹⁶

他也解釋說《華嚴經》的時間，根據天台智者大師的判教：

在菩提道場，佛說《華嚴經》二十一天，可以說從他發菩提心以及教化眾生乃至成佛的這些事情。現在，佛正在繼續教化。所有人在五洲四海亦在繼續跟毗盧這那佛學法。這就是大乘精神的《華嚴經》歷史最重要的意義。¹⁹⁷

這也符合《華嚴經》中的經文所說說法不滅。也是站在「佛法的壽命長恆綿延在法身永恆不滅。佛陀只方便示現涅槃，其實，他無所不在，在我們身旁，在我們的每一個心念。」的立場。

二、《華嚴經》的傳承與發展：本文所看的是跟基本資料大致一貫。

¹⁹⁵ 釋智廣，《略解《華嚴經》》網站，<http://www.chuahuenghiem.net/thu-vien/sach/luoc-giai-kinh-hoa-nghiem/chuong-i-lich-su-kinh-hoa-nghiembrnbspnbspnbspnbspnbspnbspnbspnbspnbspi-khai-niem-ve-lich-su-kinh-hoa-nghiembr/#title>

¹⁹⁶ 釋智廣，《略解《華嚴經》》網站，<http://www.chuahuenghiem.net/thu-vien/sach/luoc-giai-kinh-hoa-nghiem/chuong-i-lich-su-kinh-hoa-nghiembrnbspnbspnbspnbspnbspnbspnbspnbspnbspi-khai-niem-ve-lich-su-kinh-hoa-nghiembr/#title>

¹⁹⁷ 釋智廣，《略解《華嚴經》》網站，<http://www.chuahuenghiem.net/thu-vien/sach/luoc-giai-kinh-hoa-nghiem/chuong-i-lich-su-kinh-hoa-nghiembrnbspnbspnbspnbspnbspnbspnbspnbspnbspi-khai-niem-ve-lich-su-kinh-hoa-nghiembr/#title>

三、華嚴經的內容¹⁹⁸：講七處九會的基本內容。

第二章 《華嚴經》經題的含義¹⁹⁹

按照華嚴宗傳統的解法。但可注意的是作者將《華嚴經》龐大的內容集中在：

此經除了毘盧遮那佛之外，文殊師利菩薩、普賢菩薩、金剛藏菩薩以及善財童子是其中最為重要、具有重要象徵意義的形象。²⁰⁰

作者也集中在《十地品》與《入法界品》，在解經題傳統方法，作者已經拉聽眾集中在佛法身在生活的重點：

總之，經題雖簡縮，但含著深奧之意，教我們知道《華嚴經》的佛陀是宇宙的總體，即毗盧遮那法身。這法身支配一切，因為其已經以善真完美莊嚴自身，所謂佛的道德與知識涵蓋萬有，給所有眾生力量在聖賢之路升華。

可以說，經題僅僅幾個字但包含全部經。所以，華嚴精神，就是不只界限於學習文字言語，還要由學到在生活如何運用讓我們堪稱人天之表的佛弟子。

可看主講主要策進學僧提高佛弟子的品質，體驗經典，在生活運用華嚴精神才能體悟毗盧這那佛法身無所不在。²⁰¹

第三章 關於在《華嚴經》中的佛陀²⁰²

一、據原始佛教的佛身觀

¹⁹⁸ 釋智廣，《略解《華嚴經》》網站，<http://www.chuahuenghiem.net/thu-vien/sach/luoc-giai-kinh-hoa-nghiem/nbsp-iii-noi-dung-kinh-hoa-nghiem/#title>

¹⁹⁹ 釋智廣，《略解《華嚴經》》網站，<http://www.chuahuenghiem.net/thu-vien/sach/luoc-giai-kinh-hoa-nghiem/chuong-ii-y-nghia-de-kinh-hoa-nghiem/#title>

²⁰⁰ 釋智廣，《略解《華嚴經》》網站，<http://www.chuahuenghiem.net/thu-vien/sach/luoc-giai-kinh-hoa-nghiem/chuong-ii-y-nghia-de-kinh-hoa-nghiem/#title>

²⁰¹ 釋智廣，《略解《華嚴經》》網站，<http://www.chuahuenghiem.net/thu-vien/sach/luoc-giai-kinh-hoa-nghiem/chuong-ii-y-nghia-de-kinh-hoa-nghiem/#title>

²⁰² 釋智廣，《略解《華嚴經》》網站，<http://www.chuahuenghiem.net/thu-vien/sach/luoc-giai-kinh-hoa-nghiem/chuong-ii-y-nghia-de-kinh-hoa-nghiem/#title>

二、據大乘佛教的佛身觀

三、據《華嚴經》的佛身觀

他總結：原始佛教認為有生身佛，法身佛，部派主張報身、應身：

大乘結合起來乘三身佛：應化身、報身、法身。之外、大乘還有圓滿報身的概念，因為注重知識美德故認為佛陀與眾生至差在於菩薩行及大悲圓滿。之後，將原始佛教的教法法身及部派的僧團法身結合為清淨法身、之後發展成華嚴思想的清淨法身。雖然法身的名稱是一樣但是意涵思維不一樣。

華嚴開闊眼界，佛身清淨靡不周，沒有什麼不是佛才是真正的佛。在廣闊的立場上，佛是一切是法界，在《華嚴經》所表征為十身：五蘊身、國度身、眾生身、聲聞身、緣覺身、菩薩神、如來神、智身、法身、虛空身。可以說此十種身是生命從低到佛果位的演進表征，並且從佛界支配包含全部有情、無情。²⁰³

其內容將此十身具體地講解。

第四章 菩薩道²⁰⁴

循序講解十信、十住、十行、十迴向、十地、十定、十通、十忍等菩薩位。第五章〈入法界品〉，講解 36 位善知識，不講一些位是：

第 32 參普德淨光主夜神，第 33 參喜目觀察眾生夜神，第 34 參普救眾生妙德夜神，第 35 參寂靜音海夜神，第 36 參守護一切城夜神，第 40 參釋女瞿波，第 41 參摩耶夫人，第 42 參天主光女，第 43 參遍友，第 44 參善知眾藝童子，從第 45-49 參賢勝優婆夷、堅固解脫長者、妙月長者、無勝軍長者、最寂靜長者，第 50 參德生童子、有得童女。²⁰⁵

²⁰³ 釋智廣，《略解《華嚴經》》網站，<http://www.chuahuenghiem.net/thu-vien/sach/luoc-giai-kinh-hoa-nghiem/chuong-ii-y-nghia-de-kinh-hoa-nghiem/#title>

²⁰⁴ 釋智廣，《略解《華嚴經》》網站，<http://www.chuahuenghiem.net/thu-vien/sach/luoc-giai-kinh-hoa-nghiem/chuong-ii-y-nghia-de-kinh-hoa-nghiem/#title>

²⁰⁵ 釋智廣，《略解《華嚴經》》網站，<http://www.chuahuenghiem.net/thu-vien/sach/luoc-giai-kinh-hoa-nghiem/chuong-ii-y-nghia-de-kinh-hoa-nghiem/#title>

因此，善知識的循序變成：

第 37 參開敷一切樹華夜神+第 38 參大願精進力主夜神為主-32,

第 39 參妙德圓滿-33,

第 51 參彌勒菩薩-34

第 52 參文殊菩薩-35,

第 53 參 普賢菩薩 -36.

本研究認為此部分是釋智廣講解的方式、語言接近時代，幫助現代信眾可以在現實社會來實行。他的講解也不提及華嚴宗的五十三參所寄位。他對諸善知識前後講解方式是貫通邏輯上的關係，精簡解釋關鍵詞的表征意義，開拓經文內容可以在現代生活修行實現。其中有插曲他的具體經驗、知識、等內容。尤其是越南佛教歷史，以及跟其他宗教的友誼。

如在講解善見比丘參，他引用到越南陳朝佛教的歷史：

學大乘，我們不基於年齡，出家多久；應該以其德行，智慧，慈悲來看而求學。

佛教有三種算大小：一、年齡及出家時間：按此，僑陳如長老是最大。二、加上智慧與道德；按此舍利弗為首。三、俗姓地位，若出身王位，雖剛入道也是上座。

在越南佛教史上的竹林禪派曾經按照辦事與服人心的能力來用人。陳仁宗圓寂前已經請陳英宗來傳衣鉢給二十四歲的法螺。這是悟性上座的案子。²⁰⁶

在此可看出他講佛法的含義都能聯想找到在歷史生活的榜樣。還有一個例子可以看見他對《華嚴經》中的宗教思想。在講 遍行外道參，他說：

還沒覺悟的人，對生活神靈都有差別的看法與思想，產生對立排斥。靠神靈的而互相反駁，佛教稱為外道。

²⁰⁶ 講解善見比丘的部分

在古代印度，佛在世時有 96 種外道，激烈互相毀謗甚至互相殺害。在《華嚴經》中佛陀教誨要如何看待外道。有正確的看法我們不被人家反對，並且也可以與所有其他宗教和諧相處。

不動優婆夷的心清淨，明智，看破世間，看到外道也有優點，不是自己的道路才好，別人的壞。

有正確知見，不動看到遍行外道是一位利益社會的行者，才介紹給善財。

（解釋遍行的表意）

通過遍行外道的表象，《華嚴經》再次確定包容的立場。要對外道有一個寬容正確的視野。

參與和平大會在意大利舉行，我觀察其他宗教的活動，看見他們可讓我們尊重的意義。我認識一位耆那教徒，看他只吃水果而身體健康心神安定，冷靜就知道他的禪定狀態很深。

所以，我想宗教貴不在於說得好，而是在深奧的精神狀態上。他們通過精神上善解人意，而不在不同的語言上。實修就應該有這種溝通能力不要互相反駁，以前，外道也看世尊是老師。

在當時的大會，在神聖祈願的時刻，大家都放下自己的不同身份，超越宗教的保守，並意識到自己是地球上的人要彼此相愛相敬的責任，人類一起融入在浩瀚的宇宙。

我想世尊在世時，多次感化外道是否因為其巨大的靈魂包含了所有眾生如《華嚴經》所謂的入法界即可以與所有眾生溝通不管語言差異，也能感通在寂靜。由此，我感受到遍行外道就是隨緣應身救度眾生，帶人們回歸聖潔的道路的大菩薩。

當在 Milan 出差時，S. Egidio 聖主絕對受到大家的敬重，因為他致力於照顧窮人。我也介紹自己是郡十人民慈善會會長，即人與我一樣的有慈善活動為了好感同。

最後我的發表受到大家的讚同：我想在世間上有許多差別的形相，但在天上一定是一樣的。在那兒，佛、菩薩、諸聖賢一點也不會互相反駁；相反，他們相遇在共同的最好思想及行為。希望我會遇見各位在那真善美的境界。

佛陀在各經中教導平等，但在《華嚴經》，我們才徹底把此意實行。²⁰⁷

此經驗也表現出來他的華嚴思想是已經實行到空、無我的本質，而體現在與社會各行各業和好握手共同爲了美好的本質而奉獻。他到那裏也找到大家共同的語言，從此用適合的表達方式來表達佛教的內容：

《羅密歐與茱麗葉》（Romeo and Julie）威廉·莎士比亞（Shakespeare）著名悲劇作品之一，其中有名的一句話：名稱有什麼關係呢？玫瑰不叫玫瑰，依然芳香如故。²⁰⁸這是朱麗葉發自內心地對羅密歐抒發愛慕與讚美的感慨，以至於以後人們聽見「羅密歐」這個名字，就會想到「心地善良的美男子」。當然，「玫瑰不叫玫瑰，依然芳香如故」如果單拎出來講，似乎是一個哲學問題，即表象與本質的區別，「名字有什麼關係？把玫瑰花叫做別的名稱，它還是照樣芳香。」它之所以成為名言正是因為它反映了這樣一個事實：萬物重在本質，而名字只不過是個稱呼，本身的特質會決定你的名字給人們的印象。就像為什麼「玫瑰」是一個美麗的詞，

²⁰⁷ 講解遍行外道

²⁰⁸ What's in a name? That which we call a rose by any other name would smell as sweet. 網站，

<https://www.dictionary.com/browse/whats-in-a-name-that-which-we-call-a-rose-by-any-other-name-would-smell-as-sweet>：

「羅密歐，你爲什麼是羅密歐……
玫瑰即使換了一個名字，她也依然芬芳……
與我有仇的只是你的姓氏，
你不姓蒙太古依然是你。
姓氏算什麼，不是手，不是腳，不是胳膊，不是臉，不是其他任何部分。
換姓氏吧，姓名算什麼。
玫瑰換個名字依然很香。
羅密歐如果不叫羅密歐還是一樣親切完美。
羅密歐，放棄你的姓氏，它與你無關，我願以身做抵償。」

除了因為這兩個字本身好聽，更因為玫瑰花本身就那麼美，那麼芬芳。人亦是如此，宗教亦復如是。²⁰⁹

在此越南佛教也走入社會提現到自己的本質，並且於向道社會使生活工作上活得更光明。釋智廣堪稱越南佛教的以為代表者，也是佛教的行者，同時也是一位無邊界的宗教家。在常期共修「一日安樂」，2018年7月8號，上人已經給越南佛學大學的僧尼提起當代佛教兩大題目：

一者、原始，部派，發展佛教的一貫思想

二者、佛教與世界其他宗教的關係外交。

當時他也介紹《華嚴經》緣起教理：無有一法獨立存在，離開所有法的關係；同時說《華嚴經》是他最心得的一部佛典。由此可見，釋智廣以發揚佛陀的融合智慧以攝化所有根機以啟智慧。越南佛教會受他的引導也融通一切系派在僧團教會以及維持跟其他宗教的友誼。

也在如上的共修會，上人已經分享您對《華嚴經》「大中小本」意義的發現。小本是我們人類可以讀誦講解的文字經本；中本是從文字上學得到佛陀一生的身教，大本是佛陀的法身遍滿法界如廣大多彩的生活。中本與大本文字沒辦法表達周全，故後人認為此是龍樹菩薩的因與說法，只能從龍宮將小本背下來。²¹⁰

關於此，本研究認為是給學佛者一個啟發。就是從文字上鍛煉自己擁有足夠能力辯證其內含，取出正見正解來實現中道真空妙有，解行並重，同時結合自利利他的修行之道。濃縮在他的方針：「無論修任何法門，最重要的一個目標就是解脫：解脫苦惱傷痛，不讓哀恐懼憂左右。」²¹¹本研究認為這是釋智廣的華嚴思想最兩最有時代性，也是他思想中的特色。

²⁰⁹ 釋智廣，《略解《華嚴經》》網站，<http://www.chuahuenghiem.net/thu-vien/sach/luoc-giai-kinh-hoa-nghiem/chuong-ii-y-nghia-de-kinh-hoa-nghiem/#title>

²¹⁰ 釋智廣，《略解《華嚴經》》網站，<http://www.chuahuenghiem.net/thu-vien/sach/luoc-giai-kinh-hoa-nghiem/chuong-ii-y-nghia-de-kinh-hoa-nghiem/#title>

²¹¹ 釋智廣，《略解《華嚴經》》網站，<http://www.chuahuenghiem.net/thu-vien/sach/luoc-giai-kinh-hoa-nghiem/chuong-ii-y-nghia-de-kinh-hoa-nghiem/#title>

第五章 結論

本文研究目的有四：一、追尋華嚴在越南的淵源與流傳；二、回顧越南佛教史上，前輩法師們對越南華嚴的貢獻；三、探究當代越南佛教團體與代表佛教領導人物的思想與領導方針對於當代越南佛教有影響，找出其中是否與華嚴思想有關；四、分析華嚴義學在越南傳播的情況，了解越南華嚴有什麼樣的特色？本研究發現：

一、越南以及越南佛教接受華嚴教義的優勢：

通過考察越南佛教史，本文發現本土文化及越南佛教的性質，容易容納華嚴的教義。表現在兩點：

（一）越南本土文化與佛教融合的過程很容易，沒有衝突與排斥的現象，反而越南文化是經過接受、選擇外來文化的優點，容納、綜合成自己的文化。研究佛教與越南民族文化的關係，陳文 Giau 教授認定：「越南民族的黎明已經與佛教有密切的聯結。佛教是在越南的文明火炬」²¹²。

（二）佛教從印度傳入越南的大乘經典系統比如菩薩道，《六度集經》的翻譯。這些大乘教理是越南佛教接近華嚴精神的好橋樑。其後，從漢傳佛教以及佛典傳入越南的影響。

《華嚴經》陸續在中國被翻譯成漢文，並且造成般若思想在震旦發展頂峰的華嚴思想，影響到日本、韓國等亞洲漢傳佛教各國。越南李陳朝代向宋朝申請《大藏經》，以及將佛教發展成國教。其中，可看華嚴教義是當時佛教最頂峰的思想，也曾成為越南佛教的主流思想，給越南國家人民修造福德善根，此是國泰民安的關鍵因素。

二、華嚴教義在越南的狀態：

華嚴教義在中國發展影響到越南。然而，在越南佛教跟著國運條件，佛教形成兩個狀態：

（一）華嚴教義在越南隱藏的狀態：從《華嚴經》被翻譯成漢文，中越兩國地理上靠近，兩國的佛教容易交流，但目前還沒發現文獻的記載，只發現在李朝正式有向大宋請求《大藏經》，肯定這個時間會影響到越南佛教的思想，尤其是《華嚴經》的思想。然而李朝，國家剛剛開始得到獨立之權，佛教用於對外安民政策。所以可以看在到高僧大德對話時，也許是一句禪語，或一首詩，內容也包含了華嚴思想的精華，如「萬法由心造」、「大小融通相攝」的意境。

興衰無常是常事，佛教隨著國運而改變修行方法以適應時代。陳朝由盛轉衰時，越南遭受被北方明軍侵凌，越南典籍大部分燒毀，只剩下了一些儒道典籍。從表層一意來說，

²¹² Trần Văn Giau (1993), Đạo đức Phật giáo trong thời hiện đại, Nxb. Tp. Hồ Chí Minh, p.15. “Bình minh của dân tộc ta đã gắn liền với Phật giáo. Phật giáo là ngọn đuốc văn minh ở xứ ta”

爲了統治的目的他們只傳入了彌陀典籍與思想。從內部意義來講，國家遭外來統治，民眾失去了主權，戰亂不定，所以只有一句彌陀容易行持，在工作上、在逃難時，安慰人民的痛苦。

經過多次戰爭衛國爭取民族主權，越南與越南佛教自然而然結合爲一體兩面。黎朝鄭一阮兩氏紛爭，越一法戰爭與封建朝廷結束時代，越-美戰爭後南北月再度統一。越南接觸西洋文化知識，更改國字，導致越南佛教的新形式活動出現：翻譯經典成國語。過去佛教修行的方式不再適合新潮流時代。所以新式的講解佛教義理適合時代的需求，令大眾對佛教有正確的認識：佛教不是厭世避俗來面對社會，反而，佛教人士會與民眾同行，引導大眾的精神生活一步一步穩定向善向上。所以產生了佛教入世的運動、振興佛教的運動。時代呈現了佛教積極的精神，是華嚴教義發展的前提。

（二）華嚴教義在越南顯露的狀態

李朝佛教建立了一些基礎，陳朝繼承了前朝的成果，國家穩定發展，佛教也得到國家致力的擁護。陳朝匯聚足夠條件，讓華嚴教義在當時綻放。一者、本身華嚴教義就是當一個普遍的價值。二者、陳朝越南封建社會經濟發達、政策開放、道德純美。三者、朝廷百官與人民的寬達特性。此三個條件造成華嚴教義在陳朝越南發展的特色。

經過時間顯藏，本研究發現此特色在當代越南佛教再次重現。華嚴教義的價值依然不變，當代越南社會環境各方面取向全球的發展而提升程度，佛教自身努力受到國家的肯定，僧才以及各階層人士協力爲一個美好的社會而奉獻。

無論過去還是當代，越南佛教與越南民族都是一體。越南佛教是一體，其中有多部分、派系雖多，但團結一起共同發展。過去，陳朝佛教也主張與儒道思想同和，現在越南佛教教導華嚴來實行全球宗教的友誼關係。

華嚴傳到越南，不成立宗派，但在每個派系上都有學習華嚴教義，整個越南佛教會的機構內容主張也體現一多的立體關係，具代表性的是現代釋智廣的思想引導教會僧才的取向：無論修什麼法門都要超越煩惱，以解脫圓滿爲目標；對其他宗教保持友誼關係，爲了共同解決全球的問題與建立更美好的人間。在越南，這兩個興盛時代，陳朝與當代，《華嚴經》都被講解，引導社會人群將華嚴義理的精華多層含義，融通無礙運用在社會各行各業的實踐，形成華嚴教義在越南的特色。

然而，因爲未成立華嚴宗，不可避免在開拓華嚴教義的深奧有限，本研究認爲，越南本具有佛學傳播的好基礎，以及大乘佛教發展的好背景，以及前輩們已經奠定了一些成果，越南佛教可利用這些有利條件繼續深廣地弘揚華嚴義理。

相對於上述研究的成果與發現，本研究當初的目標不是很明確，在進行研究的時候遇到一些困難，造成研究的限制。

第一是關於越南佛教史與華嚴之研究材料。關於華嚴方面，據范文俊教授的發表：「至今只有一本書研究到越南陳朝碑文與論述陳朝華嚴思想、華嚴文化」²¹³。那本書是梅氏香的《華嚴——陳朝佛教的文化淵源》。所以造成本文困難在選題目，概論還是集中在一個人物。最終經過研究的收集，綜合報告，形成該論文。

第二是資料的語言轉譯。資料大部分都是越南語與漢喃古語。所以本文第一要翻譯這些引用的資料。有些資料零星、雜散，或沒有翻譯完成。這些都在分析方面造成限制。

第三，本研究意識到自己目前的限制，是華嚴相關資料不足，在未來，若有新史料，可以繼續在每個方面、人物、著作等進入深度的研究。

總體來看，本研究偏向越南華嚴傳播歷史與發展大概，粗略難免，在未來還有繼續補充深入的空間。

附錄：

1. 大越國兵合鄉紹隆寺碑現樹立于河西省福壽縣三合社美江村廟寺。1987 年為漢喃研究院阮氏莊、阮有味、裴黃英三位所蒐集。碑高 120 公分，寬 80 公分，兩面刻。兩面碑額均刻有相向的兩龍，碑陽額題 5 行，行 2 字，作「□□□兵合鄉紹隆寺碑」共 10 字；碑陰額題處無字。碑緣飾蓮花紋，碑文總計 45 行（碑陽 28 行），行 42 字，共約 2200 字，拓片現藏於漢喃研究院，編號 S0285—66（M.79）。

此碑形制及大概內容由范氏釵在 1992 年漢喃雜誌第二期（九）中第一次發表，文中並進一步考證兵合地名，案，「兵合」地名雖已出現於大越史記全書（卷四，頁 28，編號 A.312）、大越史記前編（卷三，頁 41，編號 A.2/1-7）、欽定越史通鑑綱目·正編（卷五，頁 36，編號 VHv.2632）中，但越南學者在翻譯此地名時，或云「失詳」，或誤寫成鳳山，作者因據此碑出土地及碑內「兵合」所指地區，推測兵合一地的可能地點為今河西省福壽縣，三合、三舜、合順、連合諸地。

碑文是駢偶文體，內容計有六段，首兩段講宇宙之淵源與佛之本性，接著兩段歌頌建寺者杜能濟相業無雙之功績和其妻鄧五娘，與順多出資擇吉地，建紹隆寺之源由；第五段敘述紹隆寺之建築規模；最後為銘文，總括全文結束。

從繪畫角度看，刻於碑面之精巧花紋及碑內對紹隆寺建築規模之描繪，讓我們得以進一步了解李、陳時期雕刻藝術之大概。

碑文未記載撰、書者及刻者的姓名，但記載立石者為「節級入內太子杜能濟及其妻鄧五娘」。此碑無撰、刻書者及其年代，據石碑之形式與內容，碑所座落的紹隆寺落成於建中壹年（建中，陳太宗年號，壹年即 1225 年，）三月八日，由此判斷碑應屬陳代（1226-1399）

²¹³ 范文俊、〈越南陳朝（1225-1400）華嚴思想論述〉，《華嚴國際研討會第八屆》，2019，p3。

所刻之物。然據大越史記全書（本紀，卷五，頁1a）及越南年表，建中壹年為西元1225年，歲次乙酉，但碑文卻記作丙戌歲，即西元1226年。

立石者杜能濟應是李末陳初的歷史人物，可是史無所載。據碑文，他是建國大王陳嗣慶幕下的武將，頗得嗣慶信賴。陳嗣慶卒於李 建嘉十三年（1223）。

嗣慶死後，陳承子陳景（暉）篡奪李家帝位，杜能濟可能不如以前受信用，從此留心佛寺建築，其中有著名的紹隆寺，而此紹隆寺碑可能在此寺落成後不久建立的。²¹⁴

（…）輪廣若衛城金地，範圍象都史陀天；周回而便此勝方，規准而堪崇寶界。公乃捨…其俸祿赤仄萬緡，循戰勝施土祇園，類給孤運金滿地。

其境也，左接綠池之淪，夏天的皦荷花；右枕清浦之潭，旭旦重輪曜日。离向藍田之際，農父擊壤而咸歌；坎連鬱彼之林，獸響學麟而遊聖。由是命司天以辨位，置水…泉以裁基。眾力雲奔，良工霧集。異材奇木，遠遠而趨馳；文石花埠，方方而聚載。匠碩逞運風之巧，興剏而爍…電飛；班輸進刻木之功，亘鉤繩而爭雪落。營之不日，乃速功成。天地而合助其能，人神而共欽其妙。正殿聳巍…峨岳□，回廊遶赫赫翬飛。截仙樹而構檐楹，三神山之茂林減翠；索蓋珠而嚴樑棟，九華蓋而明月□□。□□. 龜龍，□□而形疑噴雨；窗雕鸞鳳，盤旋而勢若隨雲。排星斗而北極斜□，列花樹而上林失色。

□□□□□，曉露滴滴凝珠；金鈴四角簷高，秋風時時送響。丹牖新鮮而玄彩，…氏之錦奚如；金碧璀璨而交輝，夜□□□：亦爾。中塑金仙之丈六，間列猊座之數層。

宛同半偈之言，神情欲降；似現分身之處，聖像如然。卓爾□□，□□□遐格。傍列獻花仙女，邊置菩薩大權，如聽法於鷲峰，擬談經於鹿苑。尊者…眉皓髮，圖壁上如生；古神按劍持戈，列佛前若在。左置陳如和尚，為檀越之福田；右安美音正神，作伽藍之護善。前啟三關，閤閤風清，□□□□，客停車；中架壹道，通橋月皎，賞翫兮禪師滿座。

次有危樓東屹，飛霜韻而利及昇沉；翠琰西標，勒洪猷芳騰今古。外嚴香圃，沉香馥於日月宮中；內飾蓮池，

瑞蓮艷於神仙境界。僧房傍列，草木又要養明珠；饗室後橫，美味香供…上士。復有名花夾道，佳人倚檻無言；琪樹蔭軒，翠幄垂簷不捲。依依楊柳，嬈娜而弄曉風；颼颼琅玕，鬱密、而留夜色。更乃千年松柏，偃亞兮欲化成龍；百尺梧桐，蓊鬱兮傾枝待鳳。馥郁瓊葩含翠鶴，氤氳煙靄鎖紅蕖，回旋少女扇悠颼，窈窕奏娥容暗剪。可謂庶功之備矣。迨建中壹年丙戌歲三月初八日，告畢落成。香雲花帳，燈燭粧嚴，寶殿精藍，駢菲供養。幡幢萃影，讚唄梵音，感通八部，神而振動，十方世界，如斯介祉。²¹⁵

²¹⁴ 丁刻純，《越南漢喃文碑從起始到李-陳朝》（河內：科學社會出版社，2017年），頁3。

²¹⁵ 丁刻純，《越南漢喃文碑從起始到李-陳朝》，頁11-12。

參考資料

一、經典（按時代排序）

〔晉〕，佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 9。

〔隋〕，毗尼多流支譯，《大乘方廣總持經》，《大正藏》冊 9。

〔隋〕，毗尼多流支譯，《佛說象頭精舍經》，《大正藏》冊 19。

〔隋〕，僧璨作，《信心銘》，《大正藏》冊 48。

〔唐〕，實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10。

〔宋〕，睦庵作，《祖庭事苑》，《卍續藏》冊 8。

〔宋〕，淨善編，《禪林寶訓》，《大正藏》，冊 48。

〔宋〕，贊寧撰，《宋高僧傳》，《大正藏》冊 50。

〔宋〕，道原纂，《景德傳燈錄》，《大正藏》冊 51。

〔宋〕，本覺編，《釋氏通鑑》，《卍續藏》，冊 131。

〔宋〕，普濟集，《五燈會元》，《卍續藏》冊 138。

〔元〕，念常撰，《佛祖歷代通載》，《大正藏》，冊 49。

二、專書（按元年排序）

（一）越南文

黎勛撰，《安南志略》，1333 年。

釋條條述，《越南安子山竹林諸祖聖燈語錄》，1550 年。現藏在越南漢喃院圖書館，記號 AC.158。

陳仁宗撰，慧原比丘重刊《竹林慧忠上士語錄》，1683 年。

黎文休第十三世紀，番浮仙、吳士蓮第十五世紀，範功著、黎熙著，刻板《大越史記全書》，1697 年。

作者不詳《禪苑集英》，1715 年。現藏在越南漢喃院圖書館，記號 VHv. 146。

釋條條重編，《三祖實錄》，1765 年。

吳時任編輯，《竹林宗指源聲》1796 年，現藏在越南漢喃院圖書館，記號 A.460。

真源禪師撰，釋慧仁刊定《安子山陳朝禪宗本行》，1812 年。現藏在越南漢喃院圖書館，記號 AB.513。

作者不詳，福田和尚校訂《大南禪苑傳燈集錄》，1851 年，現藏在越南漢喃院圖書館，記號 A.2767。

如山法師著，福田和尚寫序與刻印《繼燈錄》，1859 年，現藏在越南漢喃院圖書館，記號 A.2569。

福田和尚編輯《禪苑傳燈錄》，1859 年，現藏在越南漢喃院圖書館，記號 VHv.9。

杜福臣著《古洲四法普錄》，1919 年，現藏在越南漢喃院圖書館，記號 A.2051。

北越佛教總會編，《陳朝佚存佛典》，河內，1943 年。

陳太宗撰，《課虛錄》，河內，1943 年。

阮燈熟著，《陳代之禪宗》，胡志明：貝葉出版社，1965 年。

吳德壽譯，《禪苑集英》，河內：文學出版社，1990 年。

何文書主編，《越南歷史年表綱要》，河內：文化通訊出版社，2004 年。

佛學研究分院主編，《禪苑集英》，河內：文學出版社，1988 年。

陶維英譯，《課虛錄》，河內：社會科學院出版社、1924 年。

國史館阮朝編輯，范重琰譯，《大南一統志》五冊，河內市，科學社會出版社，1971 年。

越南社會科學院主編，《李詩文》3 冊，河內：社會科學院出版社，1977 年。

綜合大學歷史系編，《三祖實錄》，河內：綜合大學資料，1964 年。

潘輝註著，越南史學院註解《歷朝憲章類志》四冊，河內：進步出版社，1960 年。

釋清慈著，《慧忠上士語錄講解》，龍成：常照禪院出版，1996 年。

釋清慈著，《課虛錄講解》，龍成：常照禪院出版，1996 年。

釋善智著，《陳代佛教文學史》，胡志明：越南佛教會出版，1994 年。

釋德潤著，《越南與佛教史》，河內：越南哲學院出版社，1996 年。

（二）、中文（按作者姓氏筆劃排序）

王頌，《宋代華嚴思想研究》，北京：宗教文化，2008 年。

木村清孝著，李惠英譯，〈《華嚴經》的傳譯及其研究〉，《中國華嚴思想史》，臺北：東大圖書，1996 年。

木村清孝著，李惠英譯，〈華嚴經典的成立和流傳〉，《中國華嚴思想史》，臺北：東大圖書，1996 年。

木村清孝著，李惠英譯，〈華嚴經觀的展開〉，《中國華嚴思想史》，臺北：東大圖書 1996 年。

方立天，《華嚴金師子章校釋》，北京：中華，1983 年。

方立天，《法藏》，臺北：東大，1991 年。

方東美，《華嚴宗哲學（上）、（下）》，臺北：黎明，1986 年。

何成軒著，《儒學南傳史》，北京：北京大學出版社，2000 年。

明崢著，范宏科，呂谷譯，《越南史略》，北京：三聯書店，1960 年。

胡適等著，《禪宗的歷史與文化》，臺北：新湖社文化公司，1991 年。

洪修平著，《禪宗思想的形成與發展》，臺北：佛光出版社，1991 年。

徐紹強，《華嚴五教章》，臺北：佛光，2006年。

高振農，《華嚴經》，臺北：佛光，1997年。

陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》，臺北：華嚴蓮社，1996年。

陳重金編，《越南通史》，上海：商務印書館出版，1992年。

陳修和著，《越南古史及其民族文化之研究》，昆明：昆明出版社，1943年。

陳琪瑛，《華嚴經·入法界品：空間美感的當代詮釋》，臺北：法鼓文化，2007年。

陶維英著，劉統文、子賤譯，《越南古代史》，北京：商務印書館，1976年。

張秀民著，《中越關係史論文集》，臺北：文史哲出版社，1992年。

張英著，《東南亞佛教與文化》，北京：中央民族大學出版社，1999年。

張華釋譯，《景德傳燈錄》，臺北：佛光出版社，1997年。

張笑梅等著，《越南通史》，北京：中國人民大學出版社，2001年。

張曼禱主編，《中國佛教特色與宗派》，《現代佛教學術叢刊》31冊，臺北：大乘文化出版社，1976年。

張曼禱主編，《佛教各宗派比較研究》，《現代佛教學術叢刊》，臺北：大乘文化出版社，1979年。

張漫濤，《華嚴典籍研究》，臺北：大乘文化，1981年。

張漫濤，《華嚴思想論集》，臺北：大乘文化，1981年。

張漫濤，《華嚴學概論》，臺北：大乘文化，1981年。

越南社會科學委員會編著，北京大學東語系越南語教研室譯，《越南歷史》（第一冊），北京：北京人民出版社，1977年。

越南社會科學委員會編著，北京大學東語系越南語教研室譯，《越南歷史》，北京：北京人民出版社，1971年。

葉至誠、葉立誠合著，《研究方法與論文寫作》，臺北：商鼎文化出版社，2002 年。

開濟，《華嚴禪》，臺北：文津，1996 年。

楊政河，《華嚴經教與哲學研究》，臺北：慧炬雜誌社，1982 年。

楊政河，《華嚴哲學研究》，臺北：慧炬雜誌社，1987 年。

蔡耀明著，《佛教的研究方法與學術資訊》，臺北：法鼓文化事業股份有限公司，2006 年。

黎勛著，武尙清點校，《安南志略》，北京：中華書局，2000 年。

魏道儒，《華嚴學與禪學》，北京：宗教文化，2011 年。

釋印順著，《中國禪宗史》，臺北：正聞出版社，1988 年。

釋印順著，《初期大乘佛教的起源與開展》，臺北：正聞出版社，1988 年。

釋印順著，《印度佛教思想史》，臺北：正聞出版社，1989 年。

釋印順著，《佛法概論》，臺北：正聞出版社，1992 年。

釋成一，《華嚴文選》，臺北：華嚴蓮社，1980 年。

釋聖嚴，《華嚴心詮》，臺北：法鼓文化，2006 年。

釋賢度，《華嚴學專題研究》，臺北：華嚴蓮社，1998 年。

釋賢度，《華嚴經入法界品；成佛之路：善財童子五十三參的故事》，臺北：華嚴蓮社
2000 年。

釋賢度，《華嚴經十地品淺釋(上)、(下)》，臺北：華嚴蓮社，2002 年。

三、學術論文

黎清海，《《法華經》在越南的翻譯、傳承與其對越南的影響——以華嚴寺為例》，宜蘭：佛光大學碩士論文，2017 年。

范友祿，《越南二十世紀末准禪派》，臺北：華梵大學碩士論文，2016 年。

釋福喜，《一行禪師「入世佛教」與星雲法師「人間佛教」之研究》，臺北：玄奘大學宗教學系碩士論文，2012 年。

阮玉美，《越南佛教初傳之研究》，台北：玄奘大學宗教學系碩士，2007 年。

四、期刊

（一）、中文

祁廣謀著，〈越南字喃的發展演變及其文化闡釋〉，《解放軍外國語學院學報第二十六卷》第一期，河南，2003 年一月。

周佳榮著，〈越南漢文史籍解題〉，《當代史學學報第一卷》第三期，香港：1998 年二月。

陳文鉅著：黃軼球譯，〈越南佛教史略-起源至十三世紀〉，《中國大陸宗教文章索引》，1982 年。

陳正和；宋成有節譯，〈越南佛教史略-從古到今〉，《中國大陸宗教文章索引》，1982 年。

張小欣著，〈禪宗教育思想及其實踐研究〉，《東南亞研究學報》第二期，廣東：中山大學出版，2003 年。

劉國威著，〈從漢文文獻看越南佛教史中的印度僧人〉，《第六屆天台宗國際會議》，華梵大學，2005 年十月。

釋善議編譯，〈越南佛教史略〉，《世界佛學名著譯叢》57 冊，台北：華宇出版社，1988 年。

釋聖嚴著，〈越南佛教史略〉，《現代佛教學術叢刊》，第 83 冊，臺北：大乘文化出版社，1980 年。

（二）、越南文

阮才書著，〈越南歷史思想問題探討〉，《哲學雜誌》第四期，河內：1984 年。

阮雄厚著，〈陳太宗的佛教哲學探討〉，《研究雜誌》第四期，河內，1994 年。

阮雄厚著，〈陳仁宗的哲學思想探討〉，《佛學研究雜誌》第三期，河內，1995 年。

阮雄厚著，〈慧忠上士的禪宗哲學探討〉，《佛學研究雜誌》第二期，河內，1995 年。

吳文麗著，〈陳朝佛教發展原因之初探〉，收於《陳朝禪學》，胡志明：越南佛教會出版，1992 年。

林惇益，〈華嚴宗之「學」與「修」教育論〉，第十屆國際佛教教育研討會論文，臺北：華梵佛學研究所、華梵人文科技學院主辦，1996 年。

釋明心著，《通過福田和尚著的《道教源流》進行考察越南佛教史》，河內：漢喃研究院的人文與科學社會中心，1998 年。

四、網路資源

華嚴蓮社／華嚴專宗學院，「新修華嚴經疏鈔」數位化資料庫，<http://hysc.dila.edu>

《中國大百科全書》網站，

<https://luis4949.pixnet.net/blog/post/37239884%E8%B6%8A%E5%8D%97%E4%BD%9B%E6%95%99%E5%8F%B2>（2007/5/16）

沈約，《宋書》第三十卷八（臺北：台灣商務印書館，2010 年）網站，

<http://www.guoxue123.com/shibu/0101/00ssf/037.htm>（2016 年）

黎孟托，《越南佛教歷史》（順化：順化出版社，1999 年）網站，

<https://thuvienhoasen.org/p58a10642/loi-gioi-thieu>（24/05/2011）

阮德山，〈越南佛教歷史綜觀〉網站，

<https://giacngo.vn/lichsu/phetgiaovietnam/2008/03/23/56D651/>（23/03/2008）

釋空行，〈慈悲音介紹〉，參見網站，<https://thuvienhuequang.vn/blogs/bai-viet/tap-chi-tu-bi-am> (15-05- 2015)

阮氏金凤，〈越南佛教歷史概述〉網站，<http://www.fjdh.cn/wumin/2009/04/16493161383.html> (2009)

釋智淨，〈春天講譯經的事情〉網站，<https://quangduc.com/a51982/ngay-xuan-noi-chuyen-dich-kinh> (2014/01/22)

釋智淨，〈開始〉網站，<http://www.duongvecoitinh.com/index.php/2011/10/hoa-thuong-thich-tri-tinh-95-tuoi-khai-thi-video/comment-page-1/> (2011/10/ 20)

善智越譯，釋慧蓮校訂，《華嚴經》網站，<http://nigioikhatsi.net/kinh/kinh-hoa-nghiem-viet-dich:-thien-tri.html> (2014 年)

釋明定越譯，《大方廣佛華嚴經》八卷網站，<https://quangduc.com/a31100/kinh-hoa-nghiem-dai-phuong-quang-phat-tron-bo-8-quyen> (2015)

釋智廣，《略解《華嚴經》》網站，<http://www.chuahuenghiem.net/thu-vien/sach/luoc-giai-kinh-hoa-nghiem/loi-tua-luoc-giai-kinh-hoa-nghiem/#title> (2013)