

仿佛圭峰密：常惺法師的學思歷程與華嚴義學思想

上海大學文學院 博士生
賴學輝

摘 要

常惺作為近代華嚴義學復興的重要人物，其義學思想長期以來未受到足夠的重視，或對其思想主綫存有歧義。常惺雖然遍學華嚴、天台、唯識、真言等各宗各系教理，而最終以華嚴統攝一切經教。他以華嚴為思想樞紐，試圖融通各宗教理，形成了自己獨特的佛教研究次第，並且以此作為興學的指導方針。常惺與太虛交誼甚深，互為彼此的知心人；「仿佛圭峰密」是太虛對常惺的義學思想給予的非常恰切的評價。常惺的思想主軸，概言之，是以華嚴為歸依，以廣修六度的普賢行作實踐，而以《大乘起信論》之「真如三昧」作為契入的方便。

關鍵詞：常惺、圭峰宗密、太虛、《大乘起信論》、真如三昧

一、前言

常惺(1896—1939)是晚清民國華嚴義學復興浪潮之中,最重要的參與者之一。常惺九歲出家,其後追隨近代復興華嚴的月霞(1858—1917)求學,後又學禪於常州天寧寺、求天台教觀於諦閑(1858—1932)門下,甚至向同學持松(1894—1972)學習真言儀軌,求法經歷不可謂不廣。且他一生創辦僧學,任教或創辦過安慶佛教學校、閩南佛學院、北京柏林教理院等近代著名僧學,更有大量著述行世,是近代頗具影響的學僧。這些因素對其思想而言,何者為重?

而且,常惺似乎是一位在今日佛教內部和佛教史學者忘却的名字,他曾擔任方丈和創辦佛學院的廈門南普陀寺,其官方網站之上幾乎找不到常惺的身影。即使為數不多的研究文章,也對他存在著兩種看似矛盾的認知。就目前學界的研究而言,一般將常惺視為月霞門下、專弘華嚴的代表人物之一。¹亦有學者將常惺列為太虛(1890—1947)門下弟子,將常惺視作太虛思想的認同者。²常惺曾求學於多門,既就學於月霞與諦閑門下,亦曾在天寧寺禪堂參學。其後參與僧學教育,既有專弘華嚴的僧學,如興福寺的華嚴大學預科、安慶佛教學校等;又有太虛大師主導的柏林教理院等。因此,需要更進一步的梳理,方能理解常惺的義學思想內核。

本文以常惺的求學與辦學為綫索,梳理常惺的學思歷程,厘清其思想的主軸。並通過考察他和太虛二人的互動與交誼,以及通過他與《大乘起信論》之關係,對常惺法師的思想核心作進一步的考察。

二、求法因緣：納於賢首一脉宗承之內

清宣統三年(1911),常惺進入如皋省立師範學校就學,至1913年畢業,在校成績優異,每有考試常名列前茅,常惺文筆暢達,應是受益於青少年時這段世學的教育。³民國三年(1914),月霞在上海哈同花園創辦華嚴大學,常惺便前往就學。當時的華嚴大學設有佛學、文學兩科,且佛學科有戒定慧三班,文學科則分甲乙二班,常惺與持松同在文科甲班。⁴民國四年(1915),在華嚴大學遷校杭州之際,常惺赴南京寶華山受具足戒。翌年,華嚴大學三年期滿,常惺亦結業。常惺在華嚴大學,因年少,且受過新式教育,能為大文,深受月霞器重。常惺決心受比丘戒,也

¹ 賴永海主編,《中國佛教通史·第十五卷》(南京:江蘇人民出版社,2010),頁239—240。

² 鄧子美、陳衛華,《太虛大師新傳》(北京:華文出版社,2016年),頁197。

³ 持松,〈常惺法師傳〉,《學僧天地》第1卷第2期(1948年2月1日),頁1。

⁴ 同上。

是因月霞之勸說。⁵ 常惺在華嚴大學肄業後，在常州天寧寺結冬參禪，後又於焦山定慧寺聽月霞講《楞嚴經》。⁶數年之間，多親近月霞，聞法受教。

民國六年（1917）夏，常惺往寧波觀宗寺，跟從諦閑法師習天台教觀，「由是專攻賢首，旁及天台並各宗學理，靡不深研而精究之。」⁷民國八年（1919），諦閑所辦觀宗學舍正式開學，常惺亦入學就讀。在該年7月放假前的考試中，常惺名列第一，第二是仁山，第三是顯蔭，皆是當時教界之俊秀。⁸民國八年（1919）秋，持松在常熟虞山興福寺辦華嚴大學，常惺尚未在觀宗學舍畢業，便受邀前往掌教務。常惺在興福寺任教時間，對唯識、三論教義都曾深入探究。⁹

民國十四年（1925），常惺應廈門南普陀請，開辦閩南佛學院於南普陀寺，歷時兩年。¹⁰民國十六年（1927）秋，受昆明王竹村邀請，常惺前往雲南昆明弘法。與以往講經方式不同，常惺以演講的方式，在此講說了《佛學概論》《學佛與佛學》等，期間欲入藏學密宗，被太虛勸止。¹¹民國十七年（1928）夏曆一月，常惺由昆明經廈門、漳州抵上海。恰逢持松已從日本學密歸來，並在上海南園起建密壇。常惺隨即依止持松法師修學密法，修習半年，獲密教受明灌頂。¹²

民國二十一年（1932），常惺被推舉為廈門南普陀寺方丈，再次主持閩南佛學院，擔任院長。在舉行晉院儀式中，常惺所說的禮祖法語中，有所謂之祖師名諱，為「上浩下淨得戒老和尚，華嚴座主上月下霞老法師，本寺開山慧日臨祖老和尚，歷代中興傳承老和尚」¹³，其中浩淨是常惺受具足戒的得戒和尚，慧日是南普陀寺的開山祖師，月霞則是常惺學法之恩師，而常惺曾受教的老師尚有諦閑等人。依據禪宗叢林習慣，常惺是確認自己為月霞之法嗣，由是可見常惺對月霞義學傳承之認

⁵ 古幢，〈常惺法師與太虛法師〉，《學僧天地》第2期（1948年2月1日），頁9。

⁶ 靄亭和尚，《栖雲文集/靄亭和尚紀念特刊合刊》（臺北：萬行雜誌社，1995.8），頁114。

⁷ 曇光、曇影、曇華，〈常惺法師行狀〉，《華南覺音》第八期（1939年4月15日），頁15。

⁸ 倭虛，《影塵回憶錄》，高雄淨宗學會（1992年版），第134-135頁。

⁹ 林子青，〈懷常惺法師——為紀念常惺法師示寂五十周年而作〉，《法音》1988年09期，人物春秋，頁26。

¹⁰ 于凌波《中國近現代佛教人物志》謂“輔太虛大師於廈門南普陀寺創辦閩南佛學院”一說有誤。

¹¹ 林子青，〈懷常惺法師——為紀念常惺法師示寂五十周年而作〉，《法音》1988年09期，人物春秋，頁28。

¹² 持松，〈常惺法師傳〉，見《學僧天地》第一卷第2期，頁1。

¹³ 見慧雲編著，《常惺法師年譜》（常熟興福寺，2011年），頁57。

同。¹⁴民國二十八年（1939）1月14日，常惺因病在上海佛教醫院圓寂。¹⁵他昔日華嚴大學的師友應慈、持松等為其主持身後法事。

綜觀常惺的求法經歷，他對各宗教理均抱熱情，實是在實踐他自己主張的「大悲學一切法」的精神。¹⁶他求法歷程中所呈現的思想主軸，正如其摯友持松在為他所作的傳記中所寫的：「師對於佛學各宗系門，遍為涉獵，故卒博覽群籍，貫徹性相，而總匯於賢首一家宗範者也」¹⁷。

三、創辦僧學：旁考群宗歸之賢首

民國時期的僧教育，常常帶有創辦者個人修學思想的色彩，那麼常惺所辦的僧學又呈現出什麼樣子的特點呢？以下試從常惺創辦的幾個僧學機構的辦學特點，來考察其創辦僧學與其義學思想之關係。

從民國八年（1919）持松請常惺到興福寺任教開始，常惺先後參與了近十個僧學機構的辦學過程，這在整個近代中國佛教僧教育史上都是鳳毛菱角，參與僧教育是常惺一生最重要的弘化活動。在常惺參與的眾多僧教育中，如興福寺華嚴大學預科與安慶佛教學校，常惺並非學校規劃者，僅是受聘參與。而北平柏林佛學研究社則甫建不久便納入太虛倡建的世界佛學苑教理研究院，閩南佛學院創辦初期則是常惺貫徹僧教育理念的第一所僧學。遺憾的是，在不到百年的時間裏，關於常惺所辦的僧教育機構的歷史記錄，大部分已經難以尋覓。但我們通過對其中資料保存較完整的第一屆閩南佛學院與柏林佛學研究社的課程設置為主的梳理，一窺常惺教育的思想，及其僧學與華嚴之間的關係。

民國十一年（1922），安慶迎江寺住持竺庵，在安徽省財政廳廳長馬冀平的護持下，擬在迎江寺開辦「安慶佛教學校」¹⁸，欲聘請應慈主持學校。此時應慈在杭州西湖閉關，因此推薦常惺前往擔任。¹⁹民國十三年（1924）夏，安徽僧學校舉行畢業典禮，隨後常惺亦離開迎江寺。這是常惺自主辦學的第一次嘗試。

¹⁴ 叢林寺院新任住持，在升座或者晉院典禮過程中，會拈香禮敬祖師，一般所禮之祖師為個人法系及就任寺院祖師。如晚清冶開禪師在就任常州天寧寺方丈的升座法語中，便包含了天寧寺開山及歷代祖師、天寧寺所傳磬山法系及個人得法之師長。見顯澈編：《冶開鎔禪師語錄》卷第一，（版本信息不明），頁2。

¹⁵ 〈常惺法師在上海圓寂〉，《海潮音》第22卷第2號，佛教新聞，頁53（113）。

¹⁶ 常惺法師著，《佛學概論·賢首概論合刊》（臺北：新文豐出版股份有限公司，2000年10月），佛學概論，頁56。

¹⁷ 持松，〈常惺法師傳〉，見《學僧天地》第一卷第2期，頁1。

¹⁸ 安慶佛教學校辦學簡章等內容見於〈創辦安慶佛教學校公函〉及〈安慶佛教學校簡章〉等文，載於《海潮音》第二年第七期（1922年），第8-12頁。

¹⁹ 應慈：〈茶毗法語〉，見《常惺法師集》第六冊，泰州光孝寺，頁1。

民國十四年(1925)，在安慶佛教學校結束後，畢業學僧中有閩籍廣箴與瑞今二人，回閩後將常惺的學問道德與辦學經驗介紹給南普陀寺住持會泉，而會泉亦有興學之意，故請常惺南下相商。經過商討之後，決定在南普陀寺開辦閩南佛學院，由會泉與常惺共同擔任院長，對於學院具體教育施設實有常惺負責²⁰，並於是年秋季開學。²¹至 1927 年四月，南普陀寺主持會泉三年任滿，常惺主持之閩南佛學院第一屆亦同時宣告畢業，前後共有兩年時間。

閩南佛學院設有普通科與專修科，「普通科以通各宗之郵，專修科深造一門之極」²²，普通科修學年限為三年，而專修科分為五宗，每宗修學年期無定，由主講自由支配。普通科課程設置詳見下表²³：

第一學年	律學	經學	論學	漢文	史學	
	《四分律》	《心經》《金剛經》《文殊般若經》《楞嚴經》	《教觀綱宗》《五蘊論》《百法明門論》《法華玄義》節要	選授	中國史及世界史	
第二學年	律學	經學	論學	漢文	史學	哲學
	《梵網經》	《維摩經》《法華經》	《因明綱要》《唯識通論》	選授	印度佛教史	周秦諸子學及宋明理學
第三學年	教義	經學	論學	漢文	史學	哲學
	《華嚴教義章》《賢首概論》	《華嚴十地品》及《論》《普賢行願品》	《起信論》《攝大乘論》《佛地論》	選授	中國佛教史及各宗源流	西洋哲學概要及印度外道學

²⁰ 會泉為南普陀主持，閩南佛學院的辦學所需之經費，全由其設法承擔，《閩南佛學院開學志勝》（《海潮音》第六年第十一期）亦有“首由院長常惺法師宣布開會宗旨”之記述，可見常惺負責學院具體運作。

²¹ 林子青：〈懷念常惺法師——為紀念常惺法師示寂五十周年而作〉，見《長亭古道芳草碧：憶弘一大師等師友》（臺北：法鼓文化，2000），第 168—169 頁。許多學者誤認為閩南佛學院為太虛所辦或常惺輔佐太虛所辦（如于凌波《中國近現代佛門人物志》），太虛曾在《三十年來之中國佛教》中提及閩南佛學院時說：「其仿設者，若常惺於廈門之閩南佛學院」，實際上閩南佛學院雖對太虛所辦武昌佛學院有所借鑒，但在課程設計上實不一致。

²² 〈閩南佛學院緣起文〉，《海潮音》第六年第七期，第 9 頁。

²³ 此表整理自〈閩南佛學院章程〉，見《海潮音》第六年第七期，第 11 頁。

在閩南佛學院的課程體系之中，普通科較之於專修科為基礎，但從普通科課程內容上看，課程要求並不低，且年年深入。除律學與世學外，第一年課程以般若經典和華嚴宗、天台宗基礎教典為主，第二年則講說漢傳佛教所特重的圓頓經典，論學則全為唯識諸論，而第三年課程基本在於華嚴宗經論，包括《華嚴十地品》、《大乘起信論》等華嚴宗所特重之經論，並且在專設前二年所無之「教義」一科，其內容為賢首所著華嚴義學之概論性典籍《華嚴教義章》與常惺所撰的《賢首概論》。可以看出，常惺辦學的主綫是從唯識教義入門，而導向於華嚴義學之研習。

專修科課程分為五宗，包括南山宗、三論宗、唯識宗、天台宗、賢首宗，但並非同時開設五宗課程，而是有十名學僧以上意願開設某一宗學期，並至少修完一宗課程。²⁴當然，這是《閩南佛學院章程》所擬定的專修科課程，在專修科實際的教授上是有所出入的。專修科所設立五宗之中，南山宗是必修科，也就是所有專修科學僧都必須修學的一門。²⁵除南山宗一科必修之外，其他大乘四宗「先探唯識之微意」。²⁶

從閩南佛學院的課程上看，我們不難發現常惺辦學思想的核心在於華嚴義學，而又不是傳統華嚴義學那般僅僅傳授一宗之教義，而是有全體義學的考量，這也是新式僧教育常有的特點。在常惺給閩南佛學院學僧所做的《研究佛經之方法及將來潮流之應對》演講中，對他自己整體佛學觀念及僧教育理念有完整的表達，其整體佛學觀念即如上文所述，是由印度佛教空有兩宗進而發展成為中國佛教天台、賢首二宗之教理。常惺興學理念的義學部分，則是沿著這種佛教整體義學脈絡去創辦僧教育。所以常惺主張先從唯識入手，而後三論，再進而天台、賢首。²⁷並令閩院學僧「假以數年，旁考群宗，觀其得失，然後匯之賢首，庶無執一廢餘之病」。²⁸

民國十八年（1929）春，常惺應杭州昭慶寺惠宗之邀，主持僧師範講習所。同年冬，常惺赴北京擔任柏林佛學研究社院長及主講，翌年又任柏林教理院院長，主持教務。柏林佛學研究社設有汎學部和專學部，汎學部學制三年，專學部學制五年。其中汎學部設有佛學、哲學、文學等八個科目，佛學部分所開設課程如下表²⁹：

第一學年	《維摩經》《發菩提心論》《起信論》《宗派源流》
第二學年	《楞嚴經》《佛學概論》《百法明門論》《唯識三十頌》
第三學年	《法華經》《普賢行願品》《妙玄節要》《法華玄義》

²⁴ 〈閩南佛學院章程〉，見《海潮音》第六年第七期，第 10 頁。

²⁵ 常惺：〈攝大乘論講錄懸談〉，見法空編：《常惺法師集》第四冊，泰州光孝寺，第 33 頁。

²⁶ 同上

²⁷ 常惺，〈研究佛經之方法及將來潮流之應付〉，《海潮音》第六年第三期，頁 13—14。

²⁸ 常惺，〈常惺法師復書〉，見《佛化策進會會刊》1927 年二輯，頁 106。

²⁹ 〈柏林佛學研究社簡章〉，《海潮音》第十一卷第三期（1930 年 3 月），佛教史料，頁 14。

專學部則分甲乙兩系，分別為（甲）法性天台系、（乙）法相賢首系，其課程設置如下表³⁰：

科目	必學經論	必修文學	參考經論	選修文學
（甲） 法性天台系	《法華經》《涅槃經》 《中論》《百論》《十二門論》 《掌珍疏》《教觀綱宗》 《法華玄義》	英、法文 任選一種	《仁王般若》《小品般若》《大智度論》 《廣百論》《觀音玄義》 《光明玄義》《法華文句》 《涅槃經疏》《維摩玄疏》	梵、藏、日文 任意選修
（乙） 法相賢首系	《解深密經》《楞伽經》 《密嚴經》《唐譯華嚴經》 《攝大乘論》《十地經論》 《因明論》《成唯識論》 《佛地經論》	梵、藏文 任擇一種	《深密測疏》《楞伽疏抉》 《密嚴經疏》《華嚴玄談疏鈔》 《賢首探玄記》《華嚴合論》 《華嚴一乘教義章》 《大乘起信論義記》 《法界觀玄鏡》《普賢行願品疏鈔》	英、法、日文 任意選修

從汎學部所設的佛學課程來看，內容主要以佛學基礎為主，就其中包含的《起信論》《妙玄節要》《法華玄義》以及唯識教典來看，汎學部似乎並沒有明顯的突出某一個宗派的傾向。若與專學部的課程一起，則能明白常惺完全以漢傳佛教天台、賢首二宗教理展開施設，亦明顯體現出常惺所主張的，佛法由印度佛教空有兩宗發展而成為中國佛教天台、賢首二宗的判攝。³¹民國十九年（1930）五月，太虛欲在柏林寺設立「世界佛學苑」，此後柏林佛學研究社逐步改製成世界佛學院教理院，常惺雖然繼續參與其中，但柏林佛學研究院的課程計劃即未能實現了。

民國二十年（1931）春，常惺被推舉為泰州光孝寺主持，隨即在泰縣光孝寺創立僧學院，其主要教授的課程是《賢首五教儀》、《華嚴一乘教義分齊章》和《華嚴原人論》等。³²可見常惺雖然已與太虛合作多年，在辦僧教育上並不是完全跟著太虛的思路，光孝佛學研究社可以說是一所專弘華嚴義學的僧學校。

³⁰ 〈柏林佛學研究社簡章〉，《海潮音》第十一卷第三期（1930年3月），佛教史料，頁15—16。

³¹ 常惺法師著，《佛學概論·賢首概論合刊》（臺北：新文豐出版股份有限公司，2000年10月），佛學概論，頁45。另外，柏林佛學研究社的課程施設，之所以天台、賢首兩宗并進的原因，或許與柏林寺時任方丈台源法師為天台宗人有關。常惺在寫給仁山的信中提到，柏林寺主人為倭虛法師的門下弟子。見常惺，〈北平柏林寺常惺法師致仁山法師書〉，《法海波瀾》第五期，1930年4月，函札，頁3。

³² 卓遵宏，侯坤宏採訪，廖彥博記錄：《成一法師傳》（臺北：三民書局，2007年），第37、38、46頁。

綜上所述，在常惺創辦的僧教育中的佛學課程施設，是本於他對佛法流傳次第的認識，即從印度佛教空有兩宗的發展，進而「由龍樹《中論》三觀而衍為天台，由世親《地論》而衍為賢首」，並且強調「教理研究之遞進，事實上有如是也。」³³由此可知，常惺辦學的理念，是以教理發展的源流作為研究之次第方便，故以唯識學為基礎，進而深入到華嚴義學，同時參考各宗、兼顧世學。

四、責可君代：常惺法師與太虛大師

常惺與太虛關係甚密，亦有學者將常惺視為太虛門下弟子。如鄧子美、陳衛華的《太虛大師新傳》，認為太虛大師有三種類型的追隨弟子，常惺法師屬於「接受或比較贊同他的思想的僧人」，其謂：「太虛培養和聚集的新僧可以分為三類：一類為他親自剃度的僧人，如大嚴、大慈、大勇。二為武昌佛學院、閩南佛學院、漢藏教理院的學生，如會覺、法舫、法尊、大醒、芝峰、印順、慈航、茗山、正果、演培等。三為別處出家，但接受或比較贊同他的思想的僧人，如常惺、善因、妙闊等。」³⁴太虛年長常惺七歲，年齡相距不大，彼此之間的在義學思想與佛教改革上意見相似，但並非簡單的師徒關係，他們的義學思想上各有所宗。

關於兩人交往的經過，在太虛所撰的《常惺法師塔銘並序》中所述頗詳：

法師民國六年會識余觀宗，至是重遇迎江，殷勤諮請，乃益蒙傾誠契重。十四年，南普陀寺延辦僧學，仿余設之武昌者創閩南佛學院，此二佛學院遂為國內僧教育圭臬。先是十三年，法師受法泰州光孝寺，夏赴餘廬山所召開世界佛教聯合會畢，迓餘至寺講維摩經，蘇北士女皈佛者極一時盛。後海潮音月刊得王、錢二君繼持三年以不斷，亦肇於此。十五年、餘講學閩院、廈門大學；十六年、余主南普陀及長閩院，胥出法師謀畫。餘接閩院後，法師應王竹村總長邀，入滇講經，並組四眾佛教會往戰地救護，承化歸佛者以千計，昆明信佛人士至今欽慕弗衰。十八九年間，又先後在杭州、北平主持浙江僧學院及柏林教理院，復與餘曆共事中國佛教會，緇素同志咸以整理僧制復興佛教相屬望。³⁵

³³ 常惺，〈研究佛經之方法及將來潮流之應付〉，《海潮音》第六年第三期（1925年4月13日），理論，頁13。常惺在此特別強調：「此乃各宗各據一殊勝點而發揮之，非如近人之佛法進化論也。」

³⁴ 鄧子美、陳衛華，《太虛大師新傳》（北京：華文出版社，2016年），頁196、197。

³⁵ 太虛，〈常惺法師塔銘並序〉，《海潮音》第20卷第3、4、5、6號合刊，頁41（157）—42（160）。太虛認為閩南佛學院是仿效其創辦的武昌佛學院而設。若從課程設置而言，兩則各有所重。根據首屆武昌佛學院的《章程》所見之內容，該院所設定的修習科三年共六學期的授課內容如下：

太虛與常惺初見與民國六年（1917年），是年秋太虛到寧波觀宗寺拜訪諦閑法師，在太虛昔日一起「大鬧金山」道友、時任觀宗寺輔講仁山的引見下，與正在觀宗學社研習天台教觀的常惺初次見面。³⁶民國十一年（1922），太虛路經安慶，在迎江寺駐足三日。當時常惺在迎江寺籌辦佛教學校，向太虛「商承學課」，太虛自此「乃心焉契之」。³⁷

民國十三年（1924）夏，太虛等人在廬山東林寺召開世界佛教聯合會，常惺作為江蘇省代表參加。就在這次會面，常惺邀請太虛到泰縣光孝寺講經，造成了極大的影響，有很多蘇北信眾皈依太虛，此後資助太虛創辦《海潮音》的，也是在這時皈依太虛的。³⁸

廈門南普陀寺是常惺與太虛結緣最深的地方。民國十五年（1926）秋，太虛從新加坡弘法返國，路經廈門。當時在廈門南普陀擔任閩南佛學院院長的常惺，便聯絡廈門各界為太虛舉辦歡迎會並邀請其說法。翌年四月，南普陀寺住持會泉三年任滿，南普陀寺依據十方叢林制度進行方丈改選。在常惺的極力推薦下，南普陀寺公推太虛擔任南普陀寺方丈與閩南佛學院院長。³⁹民國二十二年（1933），太虛在南普陀寺的第二任住持即將任滿，決定告退。常惺被推選為南普陀寺住持，並重任閩南佛學院院長。

民國十八年（1929）六月，自歐美弘法歸國不久的太虛行抵杭州，常惺與蕙庭等在杭州主辦浙江僧學院，領導江浙諸山佛教聯合會，歡迎太虛加入改組中國佛教

第一學期	《大乘起信論》《大佛頂首楞嚴經》《小乘佛學概論》《佛教各宗派源流》《因明入正理論疏》；
第二學期	《百論》《中論》《十二門論》《心經》《金剛經》《文殊般若經》《印度佛教史》《印度外道概略》；
第三學期	《成唯識論》《攝大乘論天親釋》《解深密經》《楞伽經》《彌勒上生經》《中華佛教史》《西洋倫理及心理學概略》；
第四學期	《教觀綱宗》《十不二門指要抄》《大乘止觀》《維摩經》《法華經》《各國佛教史》《西洋心理學及生物學概略》；
第五學期	《華嚴一乘教義章》《五蘊觀》《妄盡還原觀》《三聖圓融觀》《法界觀》《華嚴十地品》及《論》「中華孔老話號及晉宋玄學、宋明理學」《西洋哲學概略》；
第六學期	《七佛與三十二祖偈》《信心銘》《六祖壇經》《永嘉集》《梵網經》及《瑜伽菩薩戒學處》《彌陀經》《十六觀經》《往生論》《十位心論》《宗教及社會學概略》。

從此表格所列之課程的內容，可見漢傳之性、相、台、賢、禪、律、淨、密均開，更體現太虛八宗平等之精神，與前述常惺法師之辦學理念未盡一致。參見《武昌佛學院成立之經過（一）佛學院緣起及章程》，《海潮音》第三年第五期，頁4—5。

³⁶ 釋印順，《太虛大師年譜》（北京：中華書局，2011年），頁57；太虛，〈悼念常惺法師〉，《海潮音》第22卷第2號，詩與文，頁47（107）。

³⁷ 太虛，〈悼念常惺法師〉，《海潮音》第22卷第2號，詩與文，頁47（107）。

³⁸ 參考古幢，〈常惺法師與太虛法師〉，《學僧天地》第2期（1948年2月1日），頁9。

³⁹ 古幢，〈常惺法師與太虛法師〉，頁9。另參考林子青：〈太虛法師初到廈門之回憶〉，《長亭古道芳草碧》，〈憶弘一大師等師友〉（臺北市：法鼓文化，2000年），頁234—141。

會。⁴⁰兩年後，民國二十年（1931），太虛在中國佛教會因為經費、會務、人事等問題與圓瑛、黃建六等人產生分歧，太虛最後宣布退出，在南京另組中國佛學會。⁴¹常惺在過程中對太虛頗有護持，隨太虛一起宣布退出中國佛教會，但其後又重新參與中國佛教會的工作，所以太虛的弟子法舫等人對常惺也略有微詞。⁴²釋印順在其所編著的《太虛大師年譜》這樣記載：「常惺年來任中國佛教會秘書，與圓瑛合作，而大師始終愛其才識。」⁴³太虛對此自述：「民十八以來，出沒於中國佛教會間，同抱整理全國僧寺之志願。」⁴⁴

民國十八年（1929），常惺北游，駐錫在柏林寺，該寺住持台源法師邀請常惺留北平襄助其辦理僧學，於是成立柏林佛學研究社，由常惺主持教務。⁴⁵民國十九年（1930）二月開始陸續招生，並擬在秋季正式開學。⁴⁶是年五月，太虛弘法北平，駐錫在柏林寺。⁴⁷太虛向常惺與台源提出，將設立在漳州南山寺的錫蘭留學團移到北平，作為柏林佛學研究社的專科；同時，太虛提出將計劃中的世界佛學院設立在北平，先將在武昌成立的籌備處遷至柏林寺。並擬將錫蘭留學團改組成爲世界佛學苑教理院之梵藏文系，由常惺負責；柏林佛學研究社轉變成爲華日文系，由台源主持。⁴⁸由是，常惺、太虛二人在僧學上的合作更加親密了。

太虛與常惺確實存有極爲密切的交往一情誼，將常惺視爲太虛的門人亦非過分。一方面，太虛寄望常惺能夠「責可君代」，所以在僧伽教育和僧團改革方面，兩人多有合作。尤其是在僧教育方面，二人在廈門南普陀寺和北平柏林寺都有深度的合作。正如太虛在給悼念文中所寫的「識面今廿三載，知心有十八年。方期協整僧制，那堪逝占我先。」⁴⁹，太虛對常惺最大的期待便在於此。另一方面，太虛與常惺兩人相互賞識，對彼此的人格與學養都及其尊重。

⁴⁰ 古幢，〈常惺法師與太虛法師〉，頁 10；釋印順，《太虛大師年譜》（北京：中華書局，2011 年），頁 190。

⁴¹ 釋印順，《太虛大師年譜》（北京：中華書局，2011 年），頁 208—213。

⁴² 法舫，〈悼常惺法師〉，《常惺法師集》第六冊，頁 22—23。

⁴³ 釋印順，《太虛大師年譜》（北京：中華書局，2011 年），頁 283。

⁴⁴ 太虛，〈悼念常惺法師〉，《海潮音》第 22 卷第 2 號，詩與文，頁 47（107）。

⁴⁵ 圓光，〈柏林佛學研究社改組世界佛學苑教理院的經過〉，《佛教評論》第一卷第一號（1931 年 1 月），頁 69—70。

⁴⁶ 圓光，〈柏林佛學研究社改組世界佛學苑教理院的經過〉，頁 69—70；圓光：〈北平柏林佛學研究社狀況〉，《江南九華佛學院院刊》（1931 年 9 月），佛教消息，頁 7—8。柏林佛學研究社之相關章程，見台源：〈柏林佛學研究社緣起〉，《海潮音》第十一卷第三期（1930 年 3 月），頁 12—16。

⁴⁷ 記者，〈世界佛學院最近的籌備〉，《現代僧伽》，（出版信息不明），頁 17—18。（收錄於黃夏年主編，《民國佛教期刊文獻集成》卷 136，（全國圖書館文獻縮微複製中心，2006 年），頁 527—528。

⁴⁸ 圓光，〈柏林佛學研究社改組世界佛學苑教理院的經過〉，頁 70。一說由法芳（舫）法師爲籌備處主任，錫蘭留學團與柏林佛學研究社均有常惺負責，見記者：〈世界佛學院最近的籌備〉，頁 18。

⁴⁹ 太虛：〈悼常惺法師〉，頁 47（107）。

但就兩人義學思想而言，兩人雖然都提倡各宗平等弘揚，但各有側重。太虛重新梳理全體佛教，提出自己的判教體系；常惺則依華嚴義學而總攝各宗，而並未完全服膺太虛的思想。⁵⁰常惺在與太虛互動中也時有體現，如常惺在為太虛的《彌勒上生經講要》作序時，便建議太虛依華嚴教義來建設雪竇道場，他提出「故於虛大師宣說《彌勒上生經》之際，特唱雪竇為五大名山之議，並願虛大師於雪竇山中依華嚴教義建一彌勒樓閣，俾由兜率內院而即入華嚴法界。」⁵¹

太虛對常惺的義學思想也曾給予非常明確的評價，他在給常惺的《塔銘並序》中說常惺「六度齊修，悲智兼大，求之古人，仿佛圭峰密……」⁵²太虛後在昆明發表的紀念常惺的演說中有更詳細的說明：「常惺法師平生的學問雖所涉甚多，確切的說他所得力處應該是在於華嚴宗；所以他對於華嚴宗的教理的闡發以及實行，各方面頗與華嚴五祖圭峰密相近。而在華嚴宗自帝心創立之後，傳到圭峰五祖，即沒有再繼續的六祖。這是因為無人能為繼承者的緣故。常惺法師卻堪可作繼承者。」⁵³太虛指出，常惺對華嚴教理的闡發與實踐，各方面頗與宗密相近，且認為在宗密之後，常惺是能夠作為「六祖」的繼承者，可見評價之高。

五、真如三昧：依《起信》入華藏世界

二十世紀初，《大乘起信論》（以下稱《起信論》）在中日兩國引起了非常激烈的討論，是民國初年佛學界最受矚目的論題。⁵⁴這場《起信論》之爭，至今尚未定案，其爭論的影響延續至今。常惺曾深度參與到這場爭論之中，他與《起信論》的關係亦不僅僅在於此，從常惺的論述中可以看到，《起信論》乃是他義學思想的核心。

爭論的開始，是日本學者舟橋水哉、松本文三郎、望月信亨和村上專精等人對該論的作者、譯者及思想傾向等問題發出議論，著文否認《起信論》為馬鳴所造。⁵⁵這一爭論擴展到了中國，最早參與討論的中國學者是曾旅居日本的章太炎（1869—1936）。光緒三十四年（1908），章太炎發表了〈大乘起信論辨〉，認為此

⁵⁰ 在此需要說明的是，雖然常惺在演說中響應太虛的「人生佛教」議題，但太虛倡導「人生佛教」有其完整的義學體系，即新的判教思想的支撐；但是常惺的思想並不曾脫離賢首宗的範圍，而服膺太虛。

⁵¹ 常惺：〈彌勒上生經講要序〉，《常惺法師集》第四冊，頁27。

⁵² 太虛：〈常惺法師塔銘並序〉，《海潮音》第二十卷第三四五六號合刊（1939年6月5日），頁41（159）—42（160）。

⁵³ 太虛講/大慧記：〈菩薩行與大乘勝解——太虛大師在雲南追悼常惺法師會講〉，《海潮音》第二十卷第三四五六號合刊（1939年6月5日），頁10（128）。

⁵⁴ 藍吉富，〈〈大乘起信論〉之法諍〉，《慧炬》100期，第9頁。

⁵⁵ 關於日本學界對《大乘起信論》的研究狀況，詳見張文良：《日本的〈大乘起信論〉研究》，《佛學研究》，2010年，總第19期。以及張文良：《中日近代的〈大乘起信論〉研究與中國的近代佛教學》，《佛學研究》，2015年，總第24期。

論係馬鳴所撰，時間在龍樹以前所出。繼之，梁啟超（1873—1929）整合日本學者松本文三郎、望月信享、村上專精等人的著作，並重新加以專著，撰成〈大乘起信論考證〉，將《大乘起信論》的討論引向高潮。梁氏認為《大乘起信論》為中國所撰，不僅《起信論》是假，而且前面智愷所作的序也是假的，唐代重譯《起信論》也靠不住。梁啟超認為：「前此共指為二千年前印度大哲所撰述，一旦忽證明其出於我先民之手，吾之歡喜勇躍乃不可言喻。」⁵⁶在梁啟超發表了《大乘起信論考證》之後，在當時的學術界與佛教界引起很大的影響。梁論發表未久，太虛便以「非心」的筆名發表《評大乘起信論考證》，⁵⁷針對梁氏的觀點，逐條加以辯駁。

支那內學院的創始人歐陽竟無（1871—1943）對《大乘起信論》提出了疑問，認為這一部被歷代佛教徒奉為經典之作的最有代表性著作，僅是一部小乘的論書，它並不能代表大乘佛學了義教的真正水平。他批評《起信論》所倡的「真如緣起」，認為《起信》作者馬鳴是「學出小宗，首宏大乘；過渡時論、義不兩牽，誰能信會，故立說粗疏遠遜後世，時為之也。」⁵⁸但歐陽竟無主要批評《大乘起信論》，並未否認其為馬鳴真撰。⁵⁹

這場爭論的高潮，是歐陽竟無的弟子王恩洋（1897—1964）發表了《大乘起信論料簡》。王氏認為《起信論》「理事前後，自相矛盾」，甚至說：「此論而可存，將三藏十二部經、空有兩宗一切論義，並皆可廢矣。」結論說：「夫斯論之作，固出於梁陳小兒，無知遍計亦何深汀仁！」王恩洋此文一出，佛學界嘩然一片，應答、辯論之聲接踵而至。⁶⁰民國十二年（1923）9月，當時在主持安徽佛教學校的常惺，首先發表商榷意見。常惺撰寫了一篇《大乘起信論料簡駁議》，對王恩洋居士的言論進行辯駁，提出了「三義」加以破斥。在文中，常惺批評王恩洋不應以門戶之見，而欲以唯識壟斷一切：「余於二宗（天台、賢首）精義，雖無所得，然亦窮聞二宗之末議矣。欲以唯識為門而入法界，亦自有道。若如《料簡》中所顯之理，似望天台性具之義尚遜一籌，更何論於華嚴性起之談；或更能於空有兩輪中，另闢一重境地。」⁶¹

⁵⁶ 梁啟超，《大乘起信論考證序》（臺北：台灣商務印書館股份有限公司，1973年），頁5。

⁵⁷ 非心，〈評大乘起信論考證〉，《海潮音》第四年第一期，1923年3月7日，言論，頁1—7。

⁵⁸ 歐陽竟無，《唯識抉擇談》（南京：支那內學院，1928年5月，第二版），頁21。

⁵⁹ 有學者認為，支那內學院師生對《大乘起信論》的批判，是站在唯識學的立場，實際上仍然延續了中國佛教的性相之爭。見林鎮國，〈〈起信論〉與現代東亞主體性哲學——以支那內學院與新儒家的爭論為中心的考察〉，《漢語佛學評論》第六輯（上海：上海古籍出版社，2018.11），頁11。

⁶⁰ 關於民國時期《大乘起信論》的爭論的內容，非本文主旨所在，可參考一下文章：包蕾：《民國時期有關〈起信論〉的真偽之爭及評價》，（南京：南京大學碩士學位論文，2012年）；藍吉富，〈〈大乘起信論〉之法諍〉，《慧炬》100期，頁9—18；黃夏年：〈〈大乘起信論〉研究百年之路〉，《普門學報》第6期（2001年11月）。

⁶¹ 常惺，〈大乘起信論料簡駁議〉，《常惺法師集》第四冊，頁6。

常惺參與到這場《起信論》的世紀之爭中，不僅僅是因為簡單的護教情感，而是《起信論》對他而言有著更深的意義。他在《大乘起信論料簡駁議》中提到的，「欲以唯識為門而入法界」，似乎常惺的思想是攝唯識入賢首宗，類似的表述在他後來的演說中也曾提及。民國十五年（1926）4月6日，常惺在廈門大學做過一次題為《唯識宗之人生觀》的演說，有學者認為這是常惺攝唯識教義入華嚴法界性海：「這是常惺法師佛學思想中攝唯識宗義入華嚴法界義海的代表性論述。」⁶²常惺曾在華北居士林發表的《密宗大意》演說中，強調過去所盛行的顯宗中不立文字的禪宗與適合中下社會的淨土宗，因時代科學的發達，已經不再當機了，所以他提出：「以後唯識、法相最合於現代社會，然後再從唯識擴大，而成賢首，由賢首而進入真言宗，這是我最近思想的變化途徑。」⁶³

以「攝唯識入賢首」來認識常惺的思想，在常惺同時代的師友中已經有類似的觀點了。法舫在紀念常惺的文章中就提到，常惺在思想上對於唯識的重視，他指出：「對於《因明》、《起信》等論，有著述行世，尤其善解《起信論》，他應用著唯識的思想，依據了華嚴的教觀去解釋，於是他把今人誤解《起信論》的執見，遮遺無餘。常法師的思想，在佛教方面，當然是華嚴、唯識思想，可是他的研究態度却沒有門戶之見，我沒有聽他說過『我們的賢首或我們的華嚴』的頭銜，他對其他宗派的學理和教義也都虛心地去研究。」⁶⁴

但是，用「攝唯識入賢首」來認識常惺的義學思想可能並不周全，雖然常惺看來，如上文所述，唯識是華嚴宗成立的基礎，但這是強調教理研習的次第。從常惺的陳述中可以看出，尚不能忽略他之所以倡導唯識還有兩個重要條件：一是論辯需要，即在與王恩洋的論辯中強調「以唯識為門而入法界」，實際是為了凸顯後者（天台、賢首）的特勝；二是契合時機，常惺強調唯識的場合，多是在對在家居士，尤其是知識階層時所發的議論。常惺所側重的是因為「以後唯識、法相最合於現代社會」。

常惺的師友們，如其師月霞由禪入於賢首，所謂「教宗賢首，行在南禪」；持松東渡學密，歸來後却依據賢首宗，重新判攝真言，撰寫《賢密通關》。其實，「華嚴之觀行法門，其實指的即是普賢行，尤其指一乘普賢行，可就任何一法來切入。」⁶⁵常惺對於發心修學的程序，也強調應當如實修行六度，應從一門為主，其餘五門隨力

⁶² 韓朝忠，《近代華嚴宗發展研究（1840-1949）》（吉林大學博士學位論文，2015年），頁55。

⁶³ 常惺講/胡繼羅、胡繼木合記，〈密宗大意〉，《常惺法師集》第五冊，頁29。另見《海潮音》第十三卷第二號，1932年2月15日，理論，頁8。

⁶⁴ 法舫，〈悼常惺法師〉，《常惺法師集》第六冊，頁21、22。

⁶⁵ 陳英善，〈教宗賢首·行在彌陀〉，收入《2015華嚴專宗國際學術研討會論文集》（臺北：財團法人臺北市華嚴蓮社，2018年11月初版），頁228。

隨分，以此漸漸契入彌滿法界之普賢行。⁶⁶常惺雖歷學華嚴、天台、唯識、真言，其個人修持的核心是依據《大乘起信論》中的真如三昧法契入華嚴的，他說：「惺之修持，向依《起信論》中真如三昧法，故華嚴法界觀，及天台止觀，雖曾研習，以其下手處，與真如三昧法相差不遠，故從未改張。即從前專習禪時，亦未離此窠臼。」⁶⁷可見，常惺認為華嚴法界觀、天台止觀等觀行方法與真如三昧法相差不遠，甚至他曾經在天寧寺參禪時也以此為修行法門，並且「從未改張」。

常惺一生講說最多的的經論便是《大乘起信論》，他曾上海佛教居士林和北京居士林以及雲南等處開講，結集成書的講錄便有 3 種之多，⁶⁸是常惺著述中最多的一類。民國十八年（1929）10 月 4 日至 11 月 13 日，他在北京居士林講說大乘起信論，其中對「真如三昧」解釋頗詳，他說：「今初依止觀法，凡欲觀心者，當遠離憤鬧，端身跏趺，雙手結法界定印，目光半開，氣息不滑不澀，直觀現前，不使流散。凡小乘所修數息觀，及十遍處定等，一概屏除，故曰端坐正意，不依氣息，乃至不依見聞覺知等。一切想念隨時屏除，乃至屏除之念亦除，心冥法界，與宇宙打成一片，以一切法本無生滅，攝心常住，無令散亂，一切境界，唯心表現，即復此心，亦無自相可得，此先於作中如是修習也。若從坐起推至一切去來動作中，皆如是觀察，久習淳熟，其心有力得住，不隨境轉，故得隨順入真如三昧。」⁶⁹常惺進一步說明「真如三昧」與「一行三昧」之關係，謂：「故真如三昧，亦名一行三昧，以一行具足一切行，為一切三昧根本，若能修習，漸漸能生無量三昧故。」在這裏，常惺已經將「真如三昧」與華嚴所說的「一即一切，一切即一」之道理連結起來了。

此外，常惺曾在安慶迎江寺應居士請講說《圓覺經》，並編訂成講義行世。該經為華嚴宗五祖圭峰宗密（780—841）所推崇，他著有《圓覺經大疏》《圓覺經大疏鈔》等注解《圓覺經》的著作，宗密在闡發《圓覺經》的過程中常常引用《起信論》的內容予以說明，並且認為《圓覺經》與《起信論》在判教上屬於同質性。⁷⁰常惺在講解《圓覺經》時，完全遵照宗密的判釋，「其間科判，概尊圭祖，不敢妄加己見。」⁷¹常惺在講解《圓覺經》時，亦反復引用《起信論》的內容與教理進行

⁶⁶ 常惺法師著，《佛學概論·賢首概論合刊》（臺北：新文豐出版股份有限公司，2000 年 10 月），佛學概論，頁 57。

⁶⁷ 常惺，〈復呂碧城居士書〉三，《常惺法師集》第五冊，頁 21。

⁶⁸ 南亭，〈常惺法師初刊後記〉，《常惺法師集》第六冊，頁 77。

⁶⁹ 常惺法師講演／智巖女士筆記，《大乘起信論親聞記》（華北居士林，1930 年 3 月初版，1935 年 9 月再版），頁 77、78。

⁷⁰ 關於宗密與《大乘起信論》的關係，參見張文良，〈宗密的〈大乘起信論〉觀——以宗密的判教說為中心〉，收入張風雷，竹村牧男，金成哲主編《〈大乘起信論〉與東亞佛教》（北京：宗教文化出版社，2016.5），頁 1—20。

⁷¹ 常惺，《圓覺經講義》，《常惺法師集》第二冊（泰州光孝寺），頁 1。

闡釋。他在《圓覺經講義》中說到，《起信論》所開顯的「五重生起」，同為《圓覺經》所攝屬，《圓覺經》與《起信論》同以「一心」為所依法體。⁷²常惺談到：「前判今經（即《圓覺經》）極盡《起信》五重生起之本末，信不誣矣。」⁷³這也說明常惺與圭峰宗密二人切入華嚴的路徑是一致的，印證了太虛所的「仿佛圭峰密」之評價。

以上，可知常惺一生雖然也曾對唯識、真言等法門應機提倡，而其修學主幹可以用「依《起信》入華藏世界」來概括之。

六、結語

常惺一生的學思歷程，可以從兩個面相給予素描：一是以月霞所辦的華嚴大學為起點，開始一生的求法、學法之路，對各宗各系均抱有極大的熱誠，而總匯於賢首一家宗範；二是通過創辦僧學，並依據華嚴宗教義成立之次第為方便，施設課程，既以華嚴義學為其核心，又避免「執一廢餘」的弊病。

而從太虛與常惺兩人的互動，可見彼此的惺惺相惜。作為後學，常惺對太虛的主張多所唱和；而太虛也可謂是最能賞識常惺的人，既對常惺多有器重，也相當了解常惺的思想。太虛給予常惺「仿佛圭峰密」的評價，是常惺一生的思想與實踐最完美的寫照。只是圭峰宗密深契《圓覺經》，常惺則依《起信論》入華嚴，且以《起信論》之「真如三昧」為修行方便，彼此遙相呼應。

綜合常惺一生的學思歷程觀之，常惺的義學思想不離他在《佛學概論》中所強調的研究佛法的態度與方法：一是觀苦發菩提心。常惺一生步履不歇，弘法足跡遍佈南北。二是大悲學一切法。所以常惺對於各宗教理從不排斥，且願廣學多聞，最後以華嚴統攝性相；具體而言，就是他所倡導的從唯識到華嚴的教理研究次第。三是如實修行六度，亦即廣修菩薩六度的普賢行。常惺是以「普賢行」為實踐，並假「真如三昧」為其切入的觀行方便。⁷⁴

參考書目

中山大學哲學系佛學研究中心主辦，《漢語佛學評論》第六輯，上海：上海古籍出版社，2018.11。

⁷² 常惺，《圓覺經講義》，頁 2—3。

⁷³ 常惺，《圓覺經講義》，頁 19。

⁷⁴ 參見常惺法師著，《佛學概論·賢首概論合刊》（臺北：新文豐出版股份有限公司，2000 年 10 月），佛學概論，頁 53—57。

常惺法師著：《佛學概論·賢首概論合刊》，臺北：新文豐出版股份有限公司，2000年10月。

常惺法師講演／智巖女士筆記：《大乘起信論親聞記》，華北居士林，1930年3月初版，1935年9月再版。

常惺著/法空編：《常惺法師集》，泰州：泰州光孝寺（無標注出版時間）。

張風雷，竹村牧男，金成哲主編，《〈大乘起信論〉與東亞佛教》，北京：宗教文化出版社，2016.5。

鄧子美、陳衛華，《太虛大師新傳》，北京：華文出版社，2016年。

賴永海主編，《中國佛教通史·第十五卷》，南京：江蘇人民出版社，2010。