

成一法師弘傳華嚴思想及其回應時代挑戰發微

四川省社會與科學研究院碩士研究生

高豪哲

摘 要

晚清已迄民國世事巨變，這些劇烈的社會變遷深深地觸動了佛教界。這對佛教是一個巨大的挑戰，尋找一應對時代挑戰的可行之道和問題的解決答案是當時有識之士的當務之急。生於 1914 年，並在 15 歲出家，圓寂於 2011 年的成一法師可謂經歷了整個過程，其一生致力於僧才培養、投身僧伽教育、組織各種佛教團體、興辦報紙、在海外弘化佛法，特別是法師是如何挽救並復重振華嚴宗的，在時代變遷中如何讓佛教適應社會變遷並促進社會的發展是值得研究和思考的成一法師的所作所為是離不開當時佛教所處的時代背景，而成一法師就在這樣的因緣下，結合自己的實際情況，發揮華嚴大義的獨特性，走出了自己的獨特弘法利生道路。

本文將成一法師一生對佛教特別是華嚴宗復興振奮的各項措施放在佛教近代化轉型這一社會背景下進行分析理解，力圖在理清成一法師為復興華嚴宗和弘法利生所做的努力的同時，對成一法師的思想做一重新認識與闡釋。本文首先分析了成一法師所處的時代以及所面臨的時代挑戰問題。接著筆者主要根據法師的訪談錄再結合《成一法師傳》以及相關資料文獻，主要從佛教教育、續佛慧命、弘法利生、社會公益等方面來闡述成一法師的應對措施。這樣能夠體會出時代變遷對歷史人物思想的巨大影響，同時也能鮮明地看到歷史人物的思想變化所反映的社會改變。文章的第三部分主要從三個方面主要介紹了成一法師弘法的功德。文章的最後總結了成一法師帶給世人的啟示以及對為現代社會中佛教的處世方針提供一些可資回味的借鑒。

成一法師一生所作所為秉持「培育僧才，續佛慧命」為努力方向，以重建佛法僧三寶為辦事方式，積極躬行實踐，以身載道，弘法利生，開方醫人、醫社會，慈航普度。通過對成一法師弘傳華嚴思想的方法的論述一方面我們可以看到在文

明碰撞成一法師如何讓佛教適應社會變遷並促進社會的發展，另一方面則思考成一法師透過其所理解的佛教思想對傳統佛教的革新，促成了華嚴宗在臺灣以及海外的開花結果。

關鍵詞：成一法師 臺灣佛教 弘法利生 華嚴大義

佛教界大德成一法師生於 1914 年，並在 15 歲出家，圓寂於 2011 年。成一法師一生際遇可謂與中國佛教的革新振奮同命。青年時代，他身處中國社會變遷、文明碰撞、傳統文化飄零的轉型時代，潛心於佛學義理與儀軌的學習；渡海入臺以後，他滿腔熱情地投入到華嚴宗的傳播中去，見證了人間佛教在臺灣和海外的開花結果；成一法師一生弘法利生注重華嚴經要義的思想研究，反思傳統佛教的是非，抱著深切的關懷意識和使命意識，在日益複雜快速的全球化進程中，尋找漢地佛教特別是華嚴大義和世界文明的契合點。成一法師的所作所為是離不開當時佛教所處的時代背景的，而成一法師就在這樣的因緣下，結合自己的實際情況，發揮華嚴大義的獨特性，走出了自己獨特弘法利生道路。

一、成一法師弘傳華嚴思想所處的時代背景

臺灣光復後，從大陸來臺的僧眾面對的是一個日據時期留下來的日本化佛教，漢地佛教幾息不存，一切需要從頭做起。成一法師曾說：「臺灣淪亡給日本 50 年啊，抗戰勝利我們才恢復自由，但是臺灣佛教已經沒有了，我也沒有廟住」¹。猝然面對而又迫切需要解決的是佛教的近代化轉變和去日本化影響。在此背景下，來臺的僧俗二眾在或主動或被動的應對中採取種種的策略，以期能夠革新振奮臺灣漢地佛教，這在客觀上促進了臺灣佛教在近代的發展與轉型。成一法師可謂親眼目睹和經歷了這一切的轉變過程，在這些內外因素的相互作用下，促成了後來成一法師的見識和作為。因此成一法師在臺灣為弘揚華嚴一乘教義，有其時代的普遍性和自身的特殊性。現在筆者試就此做一闡釋。

（一）外因：當時佛教界所處的時代背景

1、光復後的臺灣佛教狀況

（1）六十年代光復以後，臺灣佛教的情況不容樂觀。東初法師曾說：「臺灣光復十年了，政治、教育、建設各方面都祖國化了。唯臺灣佛教受日化影響最深，尚未能完全恢復祖國化，寺廟管理權落在信眾手裏，而大多數僧尼都未受過戒，形同全部俗化。」²1949 年後，臺灣佛教在憲法保障宗教自由的原則下，靠著 1949 年當時從大陸到臺灣的大老們合力共振才有今日所謂的臺灣佛教一甲子經驗。臺灣佛教重新回歸到大乘佛教的傳統裡，在教理、僧制、儀軌以及佛教語言上做了重大的變革，實現佛陀教法，從而使明清和日據時期的佛教作一徹底的澄清與扶

¹ 袁曉慶和湯泓採訪，袁曉慶整理的《成一法師圓寂》，《泰州日報·品週刊》「高端訪談」欄，2008 年 9 月。

² 東初，1986〈臺灣佛教光復了〉，收錄於：東初《東初老人全集》5，臺北：東初出版社，1986，頁 187-190。

正，促使了臺灣佛教的產生實質性的影響與變化。

藍吉富曾對解嚴前的臺灣佛教歸納出三個優點：(1)信仰由駁雜不純而漸趨統一；(2)佛教文化事業的蓬勃；(3)傳教活動、佛學研究、社會慈善事業和教育方面的漸趨復蘇。但楊惠南也提出了四個缺失：(1)厭棄本土而盛讚他方世界；(2)散漫而無作為的教徒組織；(3)社會、政治、文化等事業的甚少參與；(4)傳教方法的落伍。³總之這一時期的臺灣佛教主要是將以往的臺灣本土佛教和日本化佛教做一徹底的清理，進而確定了大陸佛教在臺灣的主體地位。

(2) 臺灣佛教是與政治緊密相連，受其影響巨大。所以在 80 年代以後隨著臺灣政治的巨變，各種佛教新興團體應運而生。這個時候臺灣佛教成百花齊放，蓬勃發展之態勢。特別是臺灣經濟的快速發展，佛教在應對社會轉型過程中所發生問題的顯著作用，使佛教的信眾越來越多，而且佛教界內部的有識之士也積極的應對新時代的這種變化和挑戰，迎合社會的心理需求和信仰需要，結合佛教教理自身的特色，做出了自己的回答，取得了良好的效果和影響。

這段時期的臺灣佛教呈現各教派和教團的多元現象，新興的教派和教團紛紛出現。李桂玲曾將臺灣佛教分成「四種勢力」；它們是：(1)白聖法師所領導的中國佛教會，稱為「北派」；(2)星雲所領導的佛光山系統，稱為「南派」；(3)分佈於全臺各地的寺院住持，多為臺籍人士；(4)以佛學研究為主的印順系統。⁴

這其中主要是以弘傳禪宗、淨土為修行主流具有中國佛教特色的傳統教派，和處處充滿新作風和新氣象，太虛大師所宣導的革新教派「人間佛教」為代表的兩種佛教潮流。⁵經過各個大德個人性的弘化和有組織計劃性的建制方式，形成著名的臺灣佛教四大道場：佛光山、法鼓山、中臺禪寺、慈濟會。

2、佛教界的革新自強

佛教界的這種革新自強運動發軔於民國，而後成波瀾壯闊、愈演愈烈之勢。此種風氣被帶到臺灣。所以光復後的臺灣佛教是和民國佛教一脈相承的，初入臺灣的佛教界高僧大德，在這片貧瘠的佛土上，努力弘法，讓眾生皈依法，護持佛寶，促進了佛教的振興和近代化轉型。

1949 年以後，大陸一些著名佛教人士陸續到臺灣弘法，佛教徒以積極的態度應對種種艱辛時局，各種思潮和措施迭出不已，一掃明清以及日據時代的頹靡不振之風。按他們自己的話講，是「住持現代佛教，建立現代佛學，化導現代社會」

³ 藍吉富，〈臺灣佛教發展的回顧與前瞻〉，《二十世紀的中日佛教》，臺北：新文豐出版公司，1991，頁 59-78。

⁴ 李桂玲，《台港澳宗教概況》，北京：東方出版社，1996，頁 10-11。

⁵ 楊惠南，〈解嚴後臺灣新興佛教現象及其特質—以「人間佛教」為主的一個考察〉2002.03，《「新興宗教現象研討會」論文集》：189-238。臺北：中央研究院社會學研究所。

⁶。為此他們在行動上努力革新振興佛教：恢復傳戒，整飭僧團，擴建道場，培植僧材。

在思想上認真學習、研究新學，努力使佛學與當時的主要社會思潮接軌，化解新思潮對佛學的衝突，減輕其對佛學生存的威脅。他們認識到「除自集團體，自謀增進，自圖發展處，絕無振興整理之希望」，他們呼籲：「不可忽略了時間與空間變遷重要性，不可違背了時代歷史，不生存便是毀滅」。⁷為說明佛教入世的正確性，佛教界人士還撰文反駁佛教是出世的傳統認識。使臺灣佛教面貌有了巨大的改觀，重新確立了中國佛教的正統地位，並逐步掀起一場令其他宗教瞠乎其後的「佛教復興」運動⁸。

除上述一般的入世舉措外，各教人士還積極參與政治、救濟慈善等當時重大的社會主題。在這樣的認識下，當時佛教界有識之士興辦各種現代佛教團體，促進佛教教育的現代化，佛教各個宗派都出現了代表性的人物，在他們的帶領下大力弘揚佛教宗派，一時竟成百家爭鳴之局面⁹。

各派人士學還紛紛創辦自己的刊物，宣傳自己的教義思想。佛教界充分借用經濟發展、社會進步所帶來的方便，出刊物、辦雜誌、免費流通法寶，運用廣播、電視等傳播媒介全方位、多形式地宣揚佛教，使臺灣的佛教信仰在社會產生了巨大的迴響，吸引了大批的信眾，並在世界範圍產生了相當大的反響。

在與西學的交涉、交融過程中，佛家四眾弟子奮力圖強，對佛教教理「復古革新」，當時不僅有中國佛教特色的傳統教派對佛學的研究還有太虛革新派的佛學研究特別是臺灣居士佛教研究的興盛，造成一批高層次知識型信士以鑽研、護持正法為己任，造成了佛學研究蔚然成風，進入了興盛時期¹⁰。而成一法師就是在這樣的情況下耳目薰染，身體力行，使成一法師等對佛教既傾心其出世間法，又不忘救拔眾生，影響至深且大。

3、民國以迄臺灣華嚴宗的發展情況

華嚴宗為佛教中國化過程中的主要大宗派之一，華嚴經亦有人稱為「經中之王」。成一法師能夠在臺灣宏揚傳承華嚴大義與民國以來華嚴宗近現代的復興是因緣相續的。

⁶ 黃夏年，〈民國佛教期刊文獻集成序言〉，《民國佛教期刊文獻集成》，中國書店出版社，2002年1月，頁1-5。

⁷ 成德〈整興佛教應有的新認識〉，《佛教公論》復刊第十七期，一九四七年八月一日。

⁸ 王順民，〈當代臺灣佛教變遷之考察〉，中華佛學學報第08期，臺北：中華佛學研究所，1995年，頁315-343。

⁹ 藍吉富，〈臺灣佛教發展的回顧與前瞻〉，《二十世紀的中日佛教》，臺北：新文豐出版公司，1991，頁59-78。

¹⁰ 楊惠南，1980〈臺灣佛教的「出世」性格與派系紛爭〉，收錄於：楊惠南《當代佛教思想展望》，臺北：東大圖書公司，1991，頁1-44。

華嚴宗創立後，宏揚極為隆盛，學習極為眾多。降至近世，華嚴宗已風雨飄搖，薪火難繼，教理遮蔽，復習振奮華嚴宗已成為當時我國佛教界面臨的一件大事。玄奘有言：「欲樹功德，莫大於度僧，為眾生解惑，蓋亦百年樹人之謂也。」¹¹一個宗派的振興與教義的弘傳，離不開能夠弘法利生的僧才特別是華嚴大德。近代華嚴宗的宏揚傳承要從月霞與應慈開始，他們堪稱是近代華嚴宗振興的代表人物。成一法師謂月霞、應慈「二菩薩則專演華嚴大法，弘揚一乘圓教，根本法輪。本宗始於沉寂中，一時頓勝。」¹²從這兩位大德開始，近現代華嚴宗由此轉向新機，宏揚傳承，薪火不斷。近代以來，因緣際會，華嚴宗大有復興之勢，人才輩出如持松、常惺、智光、南亭諸人對此都分別做出了重大貢獻¹³。

這些僧才今皆為佛門耆宿，華嚴大德，並且把華嚴宗傳到海外，華嚴大義傳佈於天下，極一時之盛。現今在海外宏傳的華嚴宗，是 1949 年以後由月霞法師的高足智光及其弟子南亭從大陸傳去的¹⁴。臺灣華嚴蓮社作為海外專門宏揚華嚴的佛教團體，他的發展和壯大離不開智光老和尚、南亭老和尚和成一老和尚常年的努力。特別是華嚴專宗學院，培養了一批又一批專宏華嚴的人才，使得華嚴一宗的教法，在海內外得到發揚廣大。

綜上所述，華嚴宗近現代的弘法利生和法嗣傳承從未間斷是一脈相連的，成一法師主持過華嚴蓮社及創立華嚴專宗學院，如今已成為當代華嚴宗復興的重要基地，而成一法師對於近現代華嚴宗的宏揚與傳承作出的貢獻，是與近現代華嚴宗的復興振奮分不開的。只有這樣華嚴宗祖師所開發的精義玄理將繼續煥發出奕世的光彩。

（二）內因：成一法師的見聞經歷

面對這種種社會亂象以及當時僧俗兩眾的作為，成一法師作為當時時代中的人物，必定是有著切身的體會。成一法師面對當時的所見所聞以及親身經歷，必定有自己的思考而且做出了自己的選擇。這構成了成一法師後來堅持不懈弘揚華嚴大法的內在特殊性。

1、泰州僧團的區域特色

近代泰州地區出現了一批有影響的高僧，他們在海內外享有盛譽，其業績註定要在中國佛教史上留下精彩的一頁，而成一法師是其中的代表性人物。

¹¹ 范觀瀾，《華嚴宗近現代宏揚傳承與常熟興福寺》，江蘇佛教，2010 年第 1 期。

¹² 釋成一：〈中興華嚴宗的月霞祖師〉，《華嚴文選》，華嚴蓮社，1998 年，頁 5。

¹³ 闕正宗，〈晚清民國賢首法燈與華嚴人物〉，收錄於《2013 華嚴專宗國際學術研討會論文集》，財團法人華嚴蓮社 2014 年 4 月，頁 408。

¹⁴ 陳清香，〈泰縣光孝寺到臺北華嚴蓮社的法脈傳承〉，收錄於《2012 華嚴一甲子回顧學術研討會論文集》，財團法人華嚴蓮社，2014 年 2 月，頁 206。

在光孝寺的近現代史上，注重僧教育是這個古寺的特色，光孝寺歷代主持都注意培養後學，激勵有德和能弘法的僧才。上個世紀二三十年代，常惺和尚倡議建立的「光孝佛學研究社」，即後來的光孝佛學院，後來在南亭和尚努力下，光孝佛學院一直辦到四十年代末。一二十年間光孝佛學院辦得紅紅火火，培養了一批批僧才，也造就了一大批宏法人才¹⁵。在中國近現代佛教史上或者說在當代海外華人佛教史上產生了重要影響。

社會服務也是這個古寺的特色。在上個世紀的三、四十年間，光孝寺就開始主動的隨順世間，積極的去為社會服務。常惺和尚於 1931 年春接任住持時，適值蘇北大水災。他首先協助政府募集賑款，辦收容所，當時除大殿、方丈室外悉數供給難民居住。1937 年抗日戰爭爆發，光孝寺舉辦了佛教僧眾救護班，加入救護隊赴前線救護傷亡。1938 年，滬寧線一帶的逃難民眾，蜂擁之泰州。光孝寺積極協助政府收容難民，南亭任收容總幹事，當時光孝寺收容難民達三千人之多，此種事例不勝枚舉¹⁶。

成一法師後來在臺北協助創辦的華嚴專宗學院及研究所等可以說就是深受此傳統的薰染也是此傳統的延續。

2、成一法師的誠信事佛

成一法師自小就有著堅定的從道修行的決心，一生面臨多次抉擇，在關鍵時刻總是選擇皈依三寶尊，弘佛法，順佛心。在大陸時期，法師在上海學醫初成，抗日戰爭爆發本來家鄉要他這樣的醫學人員回去服務，但成一法師甘心做一個出家人，青燈經卷伴佛一生，以自覺覺他覺行圓滿之道為人生目的！後來法師在臺灣經歷萬般艱辛是華嚴大義從無到一點點發展繁榮，都體現了成一法師的道心永恆。

成一法師不停的到各地求學問法，在觀音禪寺學習佛教經典儀軌，在光孝寺師從多位高僧大德，成為一個宗通說通類型的全才，親近曾師祖智光、師祖南亭二位長老研究華嚴、法華、唯識、起信等各類佛學。即使在炮火連天的抗戰時期，法師還負笈上海，入上海中醫學院攻讀中國醫學¹⁷。法師這種孜孜不倦求學的態度，正挈證了六祖所說四誓願中的「法門無量誓願學」的慈悲宏願。

成一法師不僅以佛法普度眾生，他本人還是一名醫生，為著婆娑世界開救世醫方。法師以此結緣，弘揚教義，感人至深。成一法師的上述種種心質正是以示眾生華嚴藏世界，清人心之源，弘菩薩乘，成就高僧大德風範的根本。

¹⁵ 弘法，《從泰州光孝律寺的回顧與展望認識寺院主持之職責》，弘化，2005 年第 3 期。

¹⁶ 弘法，《從泰州光孝律寺的回顧與展望認識寺院主持之職責》，弘化，2005 年第 3 期。

¹⁷ 陳清香，〈泰縣光孝寺到臺北華嚴蓮社的法脈傳承〉，收錄於《2012 華嚴一甲子回顧學術研討會論文集》，財團法人華嚴蓮社，2014 年 2 月，頁 218-220。

二、時代挑戰下成一法師弘傳華嚴思想應對措施

成一法師面對臺灣佛教現狀和佛教界的種種難處，從現實出發，以謀復興發展，紹隆佛種，弘法利生為己任。成一法師一生積極推動佛教事業，可以肯定的說臺灣華嚴宗的發展那麼順暢而且各項旨在振興華嚴的改革措施順利向前推進，離不開成一法師的佛力加持和積極的身體力行。法師對佛教所做的貢獻，對佛教事業的熱忱和積極推動是值得後學不斷學習和隨從的。成一法師在南公師祖圓寂十周年紀念獻供文中對自己的十數年的弘法行願事業從弘法工作、教育事業、慈善工作、文化工作、社會服務等方面做了簡單概括、陳述。筆者主要根據法師的訪談錄再結合《成一法師傳》以及相關資料文獻，主要從佛教教育、續佛慧命、弘法利生、社會公益等方面來闡述成一法師的應對措施。這樣能夠體會出時代變遷對歷史人物思想的巨大影響，同時也能鮮明地看到歷史人物的思想變化所反映的社會改變。

（一）、紹隆佛種和佛教僧團建設

成一法師在臺傳授光孝分燈法卷時，以慈悲的情願的說「但念今日佛教，建寺猶易，而建人為難，良以二十世紀，物質文明，五欲誘人，道心難發，餘隨先師祖南公，垂五十年，於老人法乳深恩，時思報答，總以培育僧才，續佛慧命，中興祖業，為最亟要。」¹⁸ 可以說成一法師後來的種種行為無不是在踐行上面所說的話語。

成一法師所辦的種種事業，固然是在時局的發展與眾人的影響中開展的，但法師自身對佛教的認識與關懷無不體現了高度的歷史自覺性。成一法師心裏明白只有昌明佛法才能振作革新佛教。所謂百年樹人，所謂人能弘道非道弘人。要得佛法興隆，必須培植大批優秀的人才。

1、弘社興教

華嚴蓮社是成一法師協助南亭老和尚成立的。蓮社成立以後由於南亭長老除了佛教會和蓮社的工作之外，還要發展臺中的佛教，所以蓮社的事情差不多都是由成一法師在負責，後來蓮社發展成了當時臺北的著名四大道場之一，這與成一法師的努力是分不開的。教育事業，是蓮社特定的工作目標之一，也是成一法師最關心的工作之一，法師曾經對人這樣說：「我說要恢復佛教，首先要辦教育，沒有人才怎麼行啊，所以他也把教育當作了第一件大事，教育為先。」¹⁹成一法師在

¹⁸ 釋成一：〈成一法師在台傳授光孝分燈法卷〉，收錄于《松林和尚傳記》，妙然，《海潮音》總第 75 卷 3 期。

¹⁹ 袁曉慶和湯泓採訪，袁曉慶整理的《成一法師圓寂》，《泰州日報·品週刊》「高端訪談」欄，2008 年 9 月。

負責蓮社具體社務的時間內為培養僧才，振興華嚴盡心盡力，做了大量的工作，使華嚴蓮社成為臺灣著名的道場。

1975年，南亭和尚指示成一和尚辦佛學院，其辦學目的為：一、提高僧伽教育水準，培養現代弘法人才，以適應時代潮流。二、為了紀念華嚴蓮社開山主持智光和尚，因其學行都專宗於華嚴。所以成一法師一生辦學定位有兩個特點：一、專修、專研、專弘華嚴。二、培養現代化的弘法僧才。因此成一法師對佛教教育事業傾注了大量的心血，形成了有「華嚴蓮社」特色的教育現象。先後開辦和主持了華嚴專宗學院和智光商工高級學校，並且為了接引知識青年研究佛學、發心學佛，進行推廣教育，設置了佛學獎學金。蓮社每年還針對具體的社會階層開辦有華嚴蓮社教師暑期佛學研習會和華嚴蓮社兒童暑期學佛夏令營。對僧團的培養形成了三大系統：華嚴專宗學院、推廣教育、智光商工高級學校。

這樣的教學培養方式，造就了大量的優秀僧才，例如研究所同學，有名證光者，考入日本國立東京大學念碩士，已得學位，繼續念博士中，大學部有開智及日賢也正留學東瀛，而學成返回常住服務者，有觀慧、徽定、會容、證自、傳智、賢度、明度、圓識、地觀、禪度等，都能學有所成，或服務常住，或建立道場，受請到處講經說法者，亦大有其人²⁰。

2、教育特色

在南亭長老圓寂後，成一法師按著既的教學方針循序推進，順利的讓後幾屆學員圓滿完成學業得以畢業。在後來的各界教育中，成一法師總是根據實際情況，因材施教不斷加深學業提高學員的素質，所以在第三屆以後，華嚴專宗學院增設研究所，並在桃園僑愛佛教講堂，附設了先修班，不僅能夠應付寺院人情，而且滿足了好學的低學歷的僧俗青年的要求²¹。

成一法師在教育上特別注重能夠承續法脈和弘法利生的僧才，所以在研究生畢業後，支持鼓勵他們投入寺院及教會服務，或出國深造，皆精進不懈，寄希望能夠成就優秀僧才，取得了良好的效果和影響。

3、辦學特色

華嚴專宗學院以「悲、智、願、行」四菩薩的苦難、妙理、妙行、願海為院訓，以「毗盧遮那海」、「一真法界」等具有華嚴特色為院歌，充分體現了蓮社的辦學特色。蓮社在弘法的過程中不斷求新求變，研習會轉型為推廣部，聘請學有專長的老師，開設各種佛學課程，以華嚴宗教理為主旁及各宗思想，為了具備專業佛學研究能力與恢宏世界觀，學院安排的課程兼顧教史與教理、傳統現代化。

²⁰ 釋成一：〈華嚴專宗學院的創校經過〉，《成一文集》，萬行雜誌社，1994年。

²¹ 釋成一：〈華嚴專宗學院簡介〉，《成一文集》，萬行雜誌社，1994年。

開設了華嚴佛學英文、梵文、佛學日文、西洋哲學史等課程，很好的在以弘傳華嚴義理為主的情況下兼顧了古今中文的思想發展，開闊了思想視野。為了上班族開設夜間班和假日班，提供了多元化的學習方式。蓮社在共修法會時，都維持有《華嚴經》的開示，讓所有參與共修者，沐浴在華嚴藏的無盡世界裏。

學院在解門和行門課程外，還安排校外參學，參訪善知識，親近大自然。多次師生一起戶外踏青並進行有特色的畢業旅行等。在嚴謹的解門修學和行門修持中，形成一種和樂的氛圍，充滿了無盡的法喜。

4、開方便法門

為了鼓勵佛教青年研修佛法，以期將來從事弘法利生工作，設立了中國佛教國際文教大專青年佛學獎學金基金會。並委託慧炬佛學社代辦蓮社開山祖師智光大師紀念獎學金。

後來設置南亭和尚紀念獎學金，蓮社為了推動此一工作，特設立南公紀念獎學基金，配合趙氏慈孝獎學金，分發各大專院校及各佛學院所優秀學生，以孳息作一年一次頒發獎學金之用。受獎學生中亦有國外留學者，如就讀美國哈佛大學的卓登喇嘛，就讀南韓東國大學的惟果，日本東京大學的證光、大正大學的日賢師等，還有智光學校設置（蓮社信徒出錢）的南公紀念獎學金，專獎智校生。²²受到獎勵的學生不僅在學業上更上一層樓，而且知道回報感恩，形成了僧才教育的良性迴圈，為佛學教育做了一個很好的範例。提攜後進，這也是成一法師住世時最愛做的功德之一。

5、硬體建設

十多年來，蓮社本身的硬體設備，隨著弘法需要不斷更新。1992 年 6 月 23 日，為了提供弘化、修持更大的空間，於是停辦經營近 20 年的佛事，使蓮社成為一個僧眾清修和信眾共修的莊嚴道場。

而智光商工職校是為紀念成一法師的太師公智光老和尚而創辦的。智光老和尚對佛教弘傳很有貢獻，在 1963 年圓寂後大家就希望辦一個醫院或學校來紀念他，後來成一法師採納了辦校的建議。1982 年南亭老和尚圓寂後，法師做了董事長，智校在成一法師主持期間一直在繼續成長，學校的硬體建設方面和軟體建設方面都得到了長足發展，學校有了一個現代化、多元化的教育環境。

在硬體建設方面，新建了一幢電腦大樓，沿路邊的九層，原走廊部分為五層分層使用。在軟體建設方面，學校已經全部裝成冷氣教室，使學生夏季上課，免受炎熱之苦。在教學內容方面，增設了多門教學學科，而總為八科²³。而且成一

²² 釋成一：〈華嚴蓮社成立四十周年紀念特刊序〉，《成一文集》，萬行雜誌社，1994 年。

²³ 釋成一：〈南公師祖圓寂十周年紀念獻供文〉，《華嚴文選》，《成一文集》，萬行雜誌社，1994 年，頁 229。

法師根據社會變化發展的需要不斷，不斷改進教學目標和提高學員水準。例如鼓勵畢業同學繼續深造，凡考取大專者，皆返校領取獎學金，而且提供導師獎金，給考取大專生所讀之班級導師獎金，鼓勵老師認真督導教學，以提升考取成績。因此學習相長、互促進步的風氣瀰漫校園，成了一個被世人傾慕的佛土樂園，此之成就，大賴成一法師的管督有方和誠篤精進之所致。

6、培養現代弘法人才

眾緣和合所成就的善緣，讓更多的青年學子研修佛法。這些蓮社歷年培養的學子散發出積極向善向上的力量，有些成為佛門的龍象、佛學的研究者，為弘揚佛教的正覺之音而獻身。更多的僧才投身華嚴教學弘揚工作，專弘經教法門，培養更多的華嚴學人，永續佛種、慧命不斷。

畢業後的方向也是結合所學和蓮社的情況，各展其才，學有所用之地，一般都是依個人專長、參與教學、蓮社行政工作或提供經費幫助出國進一步深造，有的安排至其他國內外分支道場做弘法、教學工作。

成一法師的種種德行特別是對後學的關懷意識體現了高度的歷史自覺性，所謂人能弘道非道能弘人，蓮社所探尋創造的一套教育實踐方式，為佛學教育做了一個很好的示範。總體上來說蓮社的教育是成功的，教育目標是圓滿的，對佛教教育的貢獻是巨大的，後來成一法師就說：「吾華嚴學院，五屆以來，不少學有專長之者，堪作屬累人。」²⁴成一法師的努力使華嚴法脈相續繁榮。為佛教界培養了大批具有現代化特色的弘法人才，為中國佛教的現代存續盡一份貢獻。

（二）、弘法利生和佛法傳播事業

通過《成一法師傳》和其訪談錄，會發現法師的為人做事有個特點就是別人是想，而成一法師是做，而且讓大家團結在一起做。成一法師在一次採訪中自己也說：「我說做就做，我有這個精神。雖然不是我一個人做的事情，但我是做這些事情的中心，我要把佛教推廣出去，讓大家知道佛教是個什麼樣的宗教。」²⁵並且成一法師弘法另一特色就是：找起佛、法、僧三寶。這種情形不勝枚舉如：初入臺灣請智光、南亭；重建光孝寺的時候請回上海鎮寺之寶。

1、宣講華嚴

成一法師在一生弘法宣講中，內容豐富主要涉及有華嚴經普賢行願品、華嚴經經淨行品三種華嚴經傳譯及華嚴宗成立的經過、「華嚴宗綱要」等。按其宣講對象可分為以下六類：

²⁴ 釋成一：〈華嚴蓮社成立四十周年紀念特刊序〉，《成一文集》，萬行雜誌社，1994年。

²⁵ 袁曉慶和湯泓採訪，袁曉慶整理的《成一法師圓寂》，《泰州日報·品週刊》「高端訪談」欄，2008年9月。

1、宣講與受眾弟子

在 1982 年南亭長老圓寂後的當年秋季，華嚴法會期間，成一法師向大眾宣講了一次「華嚴經品會大義淺釋」，後來又應信徒及華院同學之要求，繼續開講南亭長老未講完的華嚴經，而且成一法師還是把華嚴經當做佛學院一年兩學期的主修課，十年來從未間斷對後學僧才的華嚴經講解，這一點足以見成一法師的慈悲品質²⁶。七十九一月，在僑愛佛教講堂佛七法會，講省庵大師勸發菩提心文。八十年十二月，在本蓮社年終加香佛七法會中，宣講華嚴經淨行品。

2、傳法與海外華嚴道場

七十四年十二月，成一法師在美國聖荷西市創立華嚴蓮社美國分社，並隨即展開弘法活動，這次是應當地僑胞要求，講普賢行願品。

3、宣講與居士會

七十七年十一月，應臺南市正覺寺居士弘法會請，在該會大禮堂，講三種華嚴經傳譯及華嚴宗成立的經過，讓大家瞭解華嚴教學的偉大。連續三天，聽眾人潮有增無減。

4、講法與其他寺廟

七十四年十月，應苗栗大湖法雲寺請，主持藥師佛七，開示藥師淨土法門。七十九年七月，應臺中沙鹿竹林寺請，在該寺華嚴講堂，宣講華嚴經十地品一個月，連續三年，聽眾皆百數十人，曆久不衰，殊為難得。

5、宣講與佛教法會

十一月，應高雄市佛教會主辦的佛學座之前，在元亨寺講堂講「華嚴宗五教十宗的教判」，介紹本宗主要經典的傳譯、弘揚，祖師判釋如來一代時教為五教十宗之特殊成就。八十一年三月，應臺中佛教會館春季法會請，在該寺大殿，續講華嚴經淨行品，聽眾最多時達八百餘人²⁷。

6、請講與社會團體

七十七十月，應清華大學慧鐘社請，在該校禮堂，講「華嚴宗綱要」，介紹本宗重要之經論注釋，及其判教、教義及行果。這些是成一法師弘法禪講的一部分，已可見法師的努力以示華嚴大義，清人心之源正人道之本的菩薩情懷！

2、國際間佛學交流

成一法師作為一個享譽海內外的高僧大德，其一生弘法行跡遍佈世界各地。人們也都不遠千萬裏來到臺北華嚴蓮社得到他老人家的慈悲開示。

²⁶ 上述部分資料整理于釋成一：〈南公師祖圓寂十周年紀念獻供文〉，《華嚴文選》，華嚴蓮社，1998 年。以及范觀瀾著《成一法師傳》，臺北華嚴蓮社印行。

²⁷ 范觀瀾：《成一法師傳》，中國文史出版社，2006 年 9 月。

(1) 從香港到東南亞的弘法交流，1965 年成一和尚與妙然法師受邀赴香港弘法，在香港大會堂等地請念佛法門。1970 年東南亞之行，參加越南堤岸龍華寺羅成典禮。(2) 從韓國至日本的弘法交流，1973 年 8 月成一法師率佛教青年一行六人赴韓國漢城出席世界佛教徒友誼會議青年領導訓練會議。做了主題發言。80 年和 86 年兩次到日本。民國七十五年五月，出席日本佛教大學在京都龍穀大學召開的國際佛教學術會議，發表論文，題為「社會倫理與佛教」。

(3) 美國的弘法交流，從 85 年到 05 年一共去了四次，七十六年七月，出席在美國聖地牙哥大學召開的，國際中國哲學會議，發表論文，題為「中國佛教的過去、現在及未來」，述其思想之建立與演變。同年二月，出席淨覺佛學研究所，在臺北召開的國際佛教學術會議，發表論文，題為「佛教後繼人才的教育問題」，論僧教育之改進與加強。七十八年七月，出席在美國夏威夷大學細羅分校，所召開的國際中國哲學會第六屆會議，發展論文，題為「華嚴思想教判的殊勝價值」。²⁸並提供獎學金成立佛學研究所。(4) 歐洲各國，1988 年，中國佛教團訪問歐洲，圓滿日成一和尚率全體團員於會中以中國傳統唱誦方式為大會祈福。

(5) 海峽兩岸的弘法交流，而從 93 年開始，成一法師頻繁的來往於大陸與臺灣之間，據統計不下 10 次。成一法師在中國佛教學術界頗具影響，與中國大陸一些頂尖學者做過多次學術交流。

從上面我們可以看到成一法師弘法經歷中明顯的兩條線：第一從亞洲到世界；第二從臺灣到大陸。這樣一則可以弘揚華嚴大義與海外二則可以相容吸收最新之佛理研究成果。成一法師通過和海內外的交流，把菩提種子播撒到了世界各地。

3、走向世界的中國佛教

成一法師的悲心及對當時整個佛教界所處形勢的認識是其認為要想使佛教在東西方文明的碰撞中存續以至於復興唯有走「人間佛教」和「世界佛教」的道路，建設人間淨土。²⁹所以成一法師致力於弘法海外，積極走出去，取得了令人矚目的成績。成一法師宣導成立了世界宗教徒協會，據法師自己所說世界宗教徒協會裏的具體事務基本上是其來操辦的：

那時候我已當選了佛教徒協會理事長，我想把這個協會發展成一個世界性的宗教徒協會，政府也有心做這方面的工作，但是提議了幾年都沒有辦成，這樣我就組織了一個團體，去亞洲各國去訪問宣傳，後來在 1986 年 5 月，

²⁸ 上述部分資料整理來源見《華嚴文選》，華嚴蓮社，1998 年。《成一文集》，萬行雜誌社，1994 年。〈南公師祖圓寂十周年紀念獻供文〉，《華嚴文選》，華嚴蓮社，1998 年。以及范觀瀾著《成一法師傳》，臺北華嚴蓮社印行。以及《成一法師訪談錄》袁曉慶和湯泓採訪。

²⁹ 釋成一：〈華嚴一乘淨土觀〉，《成一文集》，萬行雜誌社，1994 年，頁 341。

有二十幾個國家參加的世界宗教徒協會成立了。本來他們要我做這個協會的會長，我覺得自己年紀還輕，宗教界老前輩還不少，我就做了駐會常務理事兼總務，具體事務基本上是我來促動的。³⁰

七十四年美國東方大學，授予成一法師名譽博士學位。七十五年世界宗教徒協會在臺北成立，成一法師被選為中國區副會長，十月，世界佛教僧伽會成一法師也被選為中國區副會長，同時法師以中國佛教會常務理事身份，奉派組團出席在尼泊爾召開的第十五屆世界佛教徒友誼會。七十六年成一法師帶團出席在巴黎召開的全歐洲佛教大會，順道訪問英、比、德、義、荷、盧等國家，與各該國家佛教團體，也建立了良好的友誼關係。

4、法寶流通

(1) 辦刊物、雜誌

初期的臺灣經過幾十年的殖民時期，臺灣佛教幾息不存，初到臺灣的時候要找一本佛教的出版物，那是很困難的。成一法師面對這凋弊的情況，從一點一滴做起，其中艱辛難以想像。

成一法師充分利用刊物的弘法和聯絡信眾的方便，一生負責創辦了很多刊物，成為其弘法的一大特色。才到臺灣就和師叔公成立佛經流通書局，並協助創辦了《人生》雜誌。1953年出任中國佛教會秘書，主編《中國佛教》月刊。一九五七年主編《覺世》旬刊，並當選臺灣省佛教分會理事。一九六二年與演培、星雲、妙然、廣慈諸師聯合創辦《今日佛教》月刊。一九八五年一月十日，於蓮社創刊《萬行》雜誌，他之所以為該刊取名「萬行」，是寄予「菩薩修普賢萬行因華以莊嚴一乘佛果」的慈願³¹。由於成一法師後來的積極運作，使得臺灣佛教文化，有了一點生機，成一法師不僅利用刊物宣傳佛法，也利用刊物以達成連絡信眾而助成主辦者的其他事業。對佛教人士辦雜誌的意義聖嚴法師曾言：「臺灣佛教界能在毫無組織的狀態下，二十年來之所以尚有若干建樹，刊物之功不可沒。」³²並且還興辦了電臺佛教節目等。

(三)、夏古革新和華嚴大義新詮

成一法師明白只有昌明佛法才能從根本上杜絕當時社會對佛教的種種疑謗。

³⁰ 袁曉慶和湯泓採訪，袁曉慶整理的《成一法師圓寂》，《泰州日報·品週刊》「高端訪談」欄，2008年9月。

³¹ 釋成一：〈萬行雜誌發刊詞〉，《華嚴文選》，華嚴蓮社，1998年。

³² 釋聖嚴：〈今日的臺灣佛教及其面臨的問題〉，《中國佛教史論集（八）—臺灣佛教篇》，收錄于現代佛教學術叢刊，大乘文化出版社，1976年。

所以法師在思想上認真學習、研究西學新學，努力使佛學與當時的主要社會思潮接軌，化解新思潮對佛學的衝突，減輕其對佛學生存的威脅。

1、創義解經

(1)、儒佛匯通論

成一法師認為「作為一個佛教徒應該以發揚佛教文化為第一優先。但是對於民族文化亦很重視，因為佛教是泛國際性的，而民族文化則是區域性的，但是欲發揚泛國際性的佛教文化，必需先配合區域性的民族文化，方始不被排斥而收相互激蕩之效」。³³六祖大師有「佛法在世間，不離世間覺」之語，太虛大師則強調「人成即佛成」的現實主義。³⁴這就說明瞭宗教修養應從人生修養做起。所以成一法師常關心世道，重視民族傳統文化的宣揚。法師在講經的時候，常引用儒家的名言，強調世道的修治。在跟智校或佛學院的師生說話時，曾不止一次地鼓勵他們研讀四書，強調四書是中國人的聖經。成一法師曾經送給智校老師們以世華銀行所印的「論語袖珍本」每人一本，要大家有時間翻閱，或能得到其中的益世名言。也曾選論語中有與佛學意義相通之語句，略加譯釋，著之校刊之首，以啟發師生對儒佛思想一致之認知³⁵。

(2)、研習華嚴

1、對《華嚴經》的研習和弘傳

成一法師從對《華嚴經》傳譯的大事因緣、對《華嚴經》的殊勝價值多角度的論證、對供養到弘傳《華嚴經》的真切發願，這都表明了成一法師作為當代最重要的華嚴學傳人之一，對《華嚴經》的重要性是有深切的認識和研究。³⁶再加上從一開始就親近華嚴尊宿和早年打下堅實的文化基礎，讓成一法師成為宣講弘傳《華嚴經》的一代宗師。

2、圓融無礙的華嚴宗理

成一法師在講經說法時以華嚴宗為規矩準繩，他對華嚴宗五祖創立宗派的豐功偉績倍加讚歎，對華嚴宗義理圓融廣大而條理清晰極為讚賞，並且新修華嚴經疏鈔，對近代以來復興華嚴宗的高僧大德稱頌有加，而成一法師自己解行相應深受四眾弟子的敬仰。

3、禪教圓融

自來宗匠不談教，教家不言宗，成一法師在學修生涯中，卻是注重教禪圓融

³³ 釋成一：〈南公師祖圓寂十周年紀念〉，《華嚴文選》，華嚴蓮社，1998年。

³⁴ 太虛：1944〈人生佛教開題〉，收錄於《太虛大師全書》，臺北：善導寺佛經流通處，冊5。

³⁵ 釋成一：〈南公師祖圓寂十周年紀念〉，《華嚴文選》，華嚴蓮社，1998年，頁380。

³⁶ 韓煥忠：〈成一法師的華嚴思想〉，《2014華嚴專宗國際學術研討會論文集》，財團法人華嚴蓮社2014年4月。

的。成一法師曾經對禪教合一的思想進行了系統的探析和研究。成一法師在《宗密大師的禪教合一說探微》曾說：「因為佛法是特重解行相應的，所以教禪合一的主張，是不容置疑的。」³⁷所以在解門方面，成一法師研習華嚴大義注重華嚴宗的弘化，在行門方面秉持普賢萬行，十度齊修，悲智雙運，華嚴理行合一、教即正觀。

4、彌勒淨土思想

1996 年，成一法師在浙江省的雪竇寺彌勒佛像前發願，決心大力弘傳彌勒法門，建設人間淨土，成一法師深入辨析了彌勒淨土法門與華嚴義理的關係，認為彌勒淨土法門更容易修，更容易成功，也是對華嚴宗思想、義理和修行方式的充實、豐富和發展。

2、華嚴新詮

(1)、科學佛教

成一法師認為佛教是個科學的宗教，是最適應現時代的宗教，不是迷信。特別是華嚴大義中的「一真法界」、「法界緣起」等思想是和現代民主、自由等思潮相同的。所以佛教是最高思想，也是世界的宗教，現在國際上像美國等很多國家都承認了。

而佛陀所講的話，都是合乎科學的真理，例如萬法因緣生。這萬法因緣生的道理是最科學的。這是就空間來說。在時間方面，那是因果關係的，也是非常符合科學的原理。佛之所以能夠成佛，就是眾生佛性平等的原故。這佛性平等的學理，和現在的人權思想、民主思想是相符合的³⁸。

(2)、人間佛教

成一法師對太虛大師的人間佛教思想史非常認同的。他自覺的把華嚴大義運用到社會日常生活中去，為當代人間雜向開方醫世。成一法師對人類精神問題的關注也是可圈可點的，他說：「人際間的激烈競爭和長期追求物欲、情欲、名欲等貪、瞋、癡三毒的緊張狀態下，一旦所求未遂，則精神必然煩惱，失落沮喪，甚至陷入崩潰了。」³⁹這裏是說為名、為權、為財而煩惱，是造成精神毛病的主要原因。上世紀八九十年代，臺灣經濟快速增長，物質豐富的同時人們的精神卻顯得貧困，法師為此開出了藥方。

3、校刊法寶

³⁷ 釋成一：〈宗密大師的禪教合一說探微〉，《華嚴文選》，華嚴蓮社，1998 年，頁 75。

³⁸ 袁曉慶和湯泓採訪，袁曉慶整理的《成一法師圓寂》，《泰州日報·品週刊》「高端訪談」欄，2008 年 9 月。

³⁹ 范觀瀾：〈成一法師的人間情懷〉，《成一法師傳》，中國文史出版社 2006 年版、臺灣萬行雜誌社 2009 年版。

成一法師畢生弘法，功德略如上述。其於流通及整修重刊法寶，乃至經義創釋等悲願大心，亦非常人能及，略舉數端如下：

（1）、初到臺灣成立了佛經流通局

成一法師初到臺灣的時候，和師叔公去寺廟拜佛，發現廟裏沒有和尚也沒有經書，就決定做點弘法的事情，就和師叔公爽亭談：「我說找點事情做做吧。他說做什麼呢？我說這兩天拜佛，廟裏頭一本經書都沒有，佛學研究的書也沒有，上海有三家佛學書局，我們把佛學書局的佛書請得來流通。」⁴⁰成一法師在到臺灣的第三個禮拜天，就把這個佛經流通書局成立起來了。以此可見法師弘法的佛學的執著追求濟世度人的信念。

（2）、編纂華嚴業刊

成一法師曾發大誓願纂一套華嚴業刊，把十吟中外所有有關華嚴著作，搜集起來，加以標點符號，分章分段，以便利世人閱讀，讓華嚴大教，能以無阻無礙地弘傳於天下⁴¹。此慈悲大願表徵了成一法師弘法利生和隆續華嚴的大德風範。

（3）、編輯先師公文集

為了發揚佛教文化，成一法師在南亭長老圓寂的第二年我曾在師公老人上生之第二年，即著手編輯老人遺作為全書，裝訂出版了十二巨冊，今全書已出齊了，這是對老人的最大交待。在常惺法師圓寂五十周年之紀念日，成一法師特發起集資恭印常公全集，以弘法化而崇永念。不忘太師公的法乳深恩。

成一法師在桃園僑愛佛教講堂講課是，曾重印智光和尚生前的《華嚴經要解》，作為課本與諸位學友共同研究，仔細研習做筆記巨細靡遺，終於的其書要旨，睽得華嚴全貌，使得智光和尚的教義弘化於世⁴²，成一法師功德可謂大矣。

（4）、並應中華佛教文化館之邀，出任該館印藏會委員，組團環島行腳，徵求附印大藏經。

（5）、鼓勵和支持錄製華嚴字母專集、華嚴蓮社獎學金會大專學生論文集等。⁴³

（6）、新修《華嚴疏鈔》

成一法師在習講華嚴經之後，參考《疏鈔會本》時感覺其頭緒紛繁，而《華嚴疏鈔》是當今修學華嚴大經者之唯一參考書。為了讓更多的人能夠體悟華嚴大義，成一法師決定新修華嚴經疏鈔。因為是一修訂工程，過程中是無限艱難的，終在成一法師的團結和大德感召下，順利完成，可謂華嚴學一大盛事。

⁴⁰ 袁曉慶和湯泓採訪，袁曉慶整理的《成一法師圓寂》，《泰州日報·品週刊》，2008年9月。

⁴¹ 釋成一：〈南公師祖圓寂十周年紀念〉，《成一文集》，萬行雜誌社，1994年，頁380。

⁴² 釋成一：〈曾師祖智太師公法匯介紹詞〉，《華嚴文選》，華嚴蓮社，1998年，頁229-230。

⁴³ 釋成一：〈錄製華嚴字母專集引言〉，《華嚴文選》，華嚴蓮社，1998年。

成一法師戒德莊嚴、學識淵博，其一生著述頗豐，歷年佛學、醫學著作有很多種，筆者現將進行分類規整如下：（1）對宗經《華嚴經》的解讀，《華嚴文選》；《華嚴綸貫略釋》；《彌勒淨土法門集》。（2）華嚴宗其他經論的解讀，《綜合淨土法門集》；《華嚴文選》。（3）其他佛學典籍，《出家三十要講話》；《為什麼要念佛》；《勸發菩提心文講話》。（4）醫學著作，《中國藥用植物名實圖考初篇》；《醫林學術時》。（5）言行語錄及其他，《環島弘法日記》；《成一法語集》；《慧日集新編（上、下）》。

（四）、續佛慧命和社會公益事業

公益慈善是佛教於社會的救生圈，許多佛教團體發揮無緣大慈、同體大悲的精神，無論扶助弱勢、照顧貧病、賑災救難、環保衛生，不分國界，早已為社會大眾認同。⁴⁴而臺灣華嚴蓮社只從第一代開山祖師就有社會服務的傳統。蓮社從1972年起響應政府號召，從事社會公益和慈善教化事業，影響巨大多次獲得政府嘉獎，而成一法師更被稱為愛國護教的典型人物而被臺灣政府頒布了嘉獎令。

1、善款募集特色

從南亭長老時候成一法師他們就開始把信徒每月慶生會，易名為華嚴福田功德會，分組勸募慈善基金，成為社會福利濟助之用。特別是兒童村的開支這些工作都沒有向外募捐，都是蓮社支持，是大家刻苦的經營。

2、工作分類

成一法師對於從事公益慈善事業不遺餘力。主持蓮社以來，把慶生會易名為華嚴福田功德會，更能體現佛教慈悲濟世的菩薩精神。其工作可分為兩大類：

（1）社會地方公益，成一法師還積極參加社會地方公益事業——如道路、橋樑的鋪修，公共休閒場所、圖書館及公廁等的宣導設置、照顧教化犯罪青少年等。成一法師一直念念不忘，勸導有心、有力佛教四眾弟子要解決社會問題，增進大眾福祉。成一法師發揮菩薩道精神和眾信徒還給臺北市貧民社區發獎學金，參加臺北地方法院擔任榮譽觀護人，照顧犯罪青少年等。

（2）社會慈善教化，法師在蓮社成立了中醫義診所，為貧病市民服務。還在桃園僑愛佛教講堂，附設有一所兒童村。專收孤兒，以教以養，發揮佛教慈悲精神，同時在那個地區，佛教也發展得相當有成績。成一法師還是一個愛國護教的典型代表。運用其華蓮社和自身的巨大影響力，去喚起社會有力人士，使他們明瞭佛教，讓更多的人投身入社會公眾事業，服務大眾。

3、救助對象

⁴⁴ 《華嚴蓮社六十週年慶紀念特刊》，財團法人華嚴蓮社編印，2013年3月，頁6。

成一法師所處的臺灣，在 60 年代以後經濟飛速發展，各種社會弊端和亂象叢生，而成一法師他們就利用華嚴大義「法界緣起」的真理，激發人類互助愛的精神，以慈悲心廣行佈施，照顧那些低收入戶，或根本無力謀生的人，使能度其最低限度的溫飽生活，以達到「矜寡孤獨廢疾者，皆有所養」⁴⁵的目的。

4、救助類型

其救助類型可分為五類：（1）自然災害，社會發生水災、風災、家庭變故等災變時，立即派員前往訪問送錢，如有兒童無人撫養者，亦可救送僑愛兒童村收養。（2）濟貧，貧困救助，政府登記有案之低收入戶，每年參加區公所開會，認定十戶至二十戶不等。（3）送溫暖，冬令救助，這是蓮社行之三十多年的一項救濟工作，每入冬季，即發動信徒捐款實施。（4）醫療付費，醫藥救助，連絡有榮民總醫院、臺大醫院、馬偕醫院、仁愛醫院等多家醫院，凡遇貧苦無力繳付醫藥費用者，隨時跟蓮社連絡，隨時派人前往代為繳付。還有遠道地方鄉鎮公所也有連絡，遇有久欠醫藥費者，亦可隨時申請撥付。目前有汐止、新莊、澎湖、臺中等地鄉鎮公所都有連系。（5）社會慈善機構，慈善救助，這是指對一般公私立育幼、養老、殘障等救濟機構，如孤兒院、養老院、盲啞傷殘院等慈善機構而設的，對這些地方會送一些溫暖慰問之意，因為這是成一法師最關懷的對象。⁴⁶

成一法師上述的種種功德大行，都是一種積極的佛教入世達變並不全然是外力逼迫的結果。它正說明瞭成一法師所代表的佛教人士對宗教與現代宗教發展規律的明澈認知，參與社會的進步活動而變革佛教的適時把握和對由此而來的佛教與社會關係的重視，這種把握和重視的意義是應當肯定的。

三、成一法師弘法利生的結果

（一）、法脈永續 傳承華嚴

成一和尚自 1993 年傳法，至今受法弟子共有 36 位，剃度中外弟子無數。在成一法師的努力和團結下，在臺北市、桃園市及美國加利福尼亞州和德州創辦了四個華嚴道場，作為弘揚華嚴大義的菩提道場。成一法師一生殫精竭慮重在培養可傳承衣鉢和弘法的僧才後學，開社辦校親自講學造就了大批的學識兼優的僧徒。成一法師在傳授光孝分燈法卷時說：

顧念吾華嚴學院，五屆以來，不少學有專長之者，堪作屬累傳人，因決訂期舉行傳法儀式，授汝等以菩提之記，望汝等協力同心，為光孝祖庭、及

⁴⁵ 釋成一：〈華嚴蓮社菩薩學會成立大會開示〉，《華嚴文選》，華嚴蓮社，1998 年。

⁴⁶ 釋成一：〈南公師祖圓寂十周年紀念〉，《成一文集》，萬行雜誌社，1994 年，頁 378-379。

華嚴蓮社、僑愛佛教講堂、美國華嚴蓮社等處道場，謀復興發展，紹隆佛種，弘法利生，勿負吾望！特書此法卷為證。⁴⁷

成一法師授法傳宗經歷茲列如下：（1）06 年傳法與弘法大和尚，並請主持泰州光孝寺。（2）08 年往美國休士頓主持傳法和陞座典禮。（3）09 年華嚴蓮社交董事長印信與賢度法師。（4）09 年授法卷與明哲長老，為大陸南山禪寺主法第一長老。其中泰州光孝寺的方丈肇源長老和監院松林法師都是暫代其職，並非光孝法系，所以在成一法師等返鄉禮祖時，經過和妙然法師的商定，「請肇老擇吉於祖堂，常祖蓮座前，遵制補法，為常公法子，並代故住持沛霖和尚，授松禪二師記別，與餘及妙師為法兄弟」⁴⁸這樣光孝寺的方丈、監院等就成為了光孝法裔，大陸的光孝法禪耕得以綿延不斷。

（二）、不忘桑梓 光復祖庭

范觀瀾稱給法師作傳是為其「慈心親和力所傾倒」，這種慈心親和力就表現在成一法師的愛國護教，不忘桑梓的深厚感情，八十年代海峽兩岸恢復聯繫，法師就為重修海安觀音禪寺、恢復祖庭泰州光孝寺而奔波行走，呼籲各方重視。

泰州光孝寺是成一法師的祖庭，因文革破壞，所以海外徒子徒孫皆念念不忘，以復興祖庭為己任。成一法師和當時佛教協會會長趙樸初居士因緣相互，開啟了重建之路。在成一法師的關心和親自推動下，複建光孝寺祖庭的工作進行的非常順暢。⁴⁹一九九〇年八月，法師首度返回泰縣祖庭光孝寺主持重建工作，一九九六年十一月泰縣光孝寺重建落成開光大典，成一法師親臨主持，圓滿多年宿願。2002 年於海安觀音禪寺成立佛學培訓班，推動培育寺內僧材，同年並於泰縣光孝寺及海安觀音禪寺籌建藏經樓⁵⁰。最後能夠如此的圓滿結果，離不開成一法師的願力加持和積極的身體力行。

（三）、法傳海外 花開人間

成一法師作為佛門大德，其聲名遠揚海內外，很多人不遠萬裏來臺求法。成一法師對太虛大師的人間佛教思想非常服膺，自覺地實踐人間佛教思想。特別是成一法師後來堅持弘傳彌勒淨土法門，更是一種心懷眾生，兼濟天下，的菩薩情

⁴⁷ 釋成一：〈成一法師在台傳授光孝分燈法卷〉，收錄于《松林和尚傳記》，妙然，《海潮音》總第 75 卷 3 期。

⁴⁸ 妙然：《松林和尚傳記》，《海潮音》總第 75 卷 3 期。

⁴⁹ 袁曉慶和湯泓採訪，袁曉慶整理的《成一法師圓寂》，《泰州日報·品週刊》，2008 年 9 月。

⁵⁰ 秋雨：《覺海慈航 情繫兩岸——臺灣華嚴蓮社董事長成一法師與故里海安觀音禪寺》，佛教導航，2009 年 4 月。

懷。所以成一法師積極與海外佛教界交流，並且與各國家佛教團體建立了良好的友誼關係。法師在美國建立華嚴道場，足跡遍至美國很多地方，一方面做學術交流更多的是不辭勞苦向當地之人講述佛法，造成了極大的國際影響。在臺灣期間並多次赴日本、南亞諸國進行訪問交流。成一法師不僅立足於國內傳法，更要弘化海外的精神，使佛教在海外開花結果，弘揚開來。

回顧成一法師所面對的時代挑戰以及其波瀾壯闊的一生，我們不禁為其不顧辛勞，積極救世的菩薩情懷所感動。成一法師結合時代社會和當時佛教界的現狀，對症下藥，因時因地而隨機應對。一生所作所為秉持「培育僧才，續佛慧命」為努力方向，以重建佛法僧三寶為辦事方式，積極躬行實踐，以身載道，弘法利生，開方醫人、醫社會，慈航普度。

身處風雨飄搖中的佛教，成一法師一方面固然採取具體的措施如重刊佛典、護持三寶、團結居士護教等復興佛教；另一方面，從當時的時代大背景出發積極入世隨順應變，力圖使佛教適應變化了的社會，無論是協助創辦蓮社和智光商工職業學校，乃至辦各種佛學團體、報紙刊物，弘法海外都是為了佛教發展的長遠之計。成一法師用一生的探索為佛教的發展開創了嶄新的局面與思路，其思想和行為在現代仍有很大的啟發意義。

參考文獻

- 釋成一著：《華嚴發願文講記》，財團法人華嚴蓮社印贈，民國 93 年。
- 釋成一著：《華嚴繪貫略釋》，財團法人華嚴蓮社印贈，2006 年。
- 釋成一著：〈常公佛學概論印行緣起〉，《佛學概論·賢首概論合刊》，新文化出版公司，2000 年。
- 釋成一著：《華嚴文選》，華嚴蓮社，1998 年。
- 釋成一著：《成一文集》，華嚴蓮社萬行雜誌社，1994 年。
- 袁曉慶和湯泓採訪，袁曉慶整理的《成一法師圓寂》，《泰州日報·品週刊》，2008 年 9 月。
- 闕正宗著：《臺灣佛教一百年》，臺北：東大圖書公司，1999 年。
- 《2014 華嚴專宗國際學術研討會論文集》，財團法人華嚴蓮社 2014 年 4 月。
- 《2012 華嚴一甲子回顧學術研討會論文集》，財團法人華嚴蓮社，2014 年 2 月。

地論「體義說」與華嚴「理事觀」

—— 地論與華嚴思想比較研究

北京大學 哲學系中國哲學 11 級博士研究生

鄭興中

摘 要

本文以慧遠《大乘義章》、杜順《華嚴法界觀門》、智儼《華嚴一乘十玄門》等文獻等為主，結合敦煌遺書 S.4303，S.613，《法界圖》（P.2832 B）、《三界圖》（S.3441）等文獻，探討地論師「體義說」與華嚴宗「法界緣起」思想的關聯。地論思想作為華嚴思想的一個重要源頭，考察地論思想，對於理解華嚴宗的源流及其發展都有重要意義。

論文第一部分講地論師的緣起思想及在此基礎上提出的「體義說」。初期地論師提出「有為緣集、無為緣集、自體緣集」三種緣集說的緣起思想，後期又加上「法界緣集」而成四種緣集說。其中「自體緣集」相當於如來藏緣起，而「法界緣集」則強調前三種緣集的圓融無礙，有向法界緣起轉變的趨向。基於此「自體緣集」「法界緣集」思想，地論師提出特殊的「體義說」，用以描述如來藏體與其中萬法的關係，以及萬法之間的關聯。簡單的講，「體」即如來藏體，「義」即如來藏中的萬法。慧遠將兩者關係界定為「同體義分」，認為如來藏是「離相離性」之體，同時「雖無一性而無不性」，由此如來藏體顯現為萬法之「義分」。體與義有互相含攝的意思。敦煌 S.4303、S.613 則在「同體義分」的基礎上，進一步講「體義俱融」，用以表述其宗最高的境界，強調「一體一切體，一義一切義」，體義之間六相圓融、相互含攝。地論師所提出「法界緣集」及「體義俱融」等概念是其思想發展的最高峰，但其對於法界緣起的闡發非常有限，真正對此作別開生面論述的是華嚴宗。

論文第二部分主要比較地論師「體義說」與華嚴宗「理事觀」的關聯。由於兩者的複雜性，本文僅就兩者對於「事法」的處理上進行一些比較研究。地論「體義說」的應用範圍不包括事法，但如果「攝事相以從體義」，事法之間也俱六相圓融的特性。華嚴宗講理事無礙、事事無礙，明確強調事法與真理的圓融，并未有一「攝事相以從體義」的步驟。但杜順《華嚴法界觀門》中開篇講「會色歸空觀」，區分兩種對於「色」與「空」的認識，即「有體性之色」與「無體性之色」、「斷

空」與「真空」。杜順認為，「色即是空」的「色」是「無體性之色」而非「有體性之色」，「空」是真空而非斷空。杜順此「會色歸空觀」與地論「事相以從體義」有異曲同工之妙。

關鍵字：地論師、體義說、華嚴宗、法界緣起

前言

地論學派是指形成于南北朝後期并一直延續到隋朝的以研習弘傳《十地經論》為主的佛教思想流派。地論學派是當時北朝佛學的顯學，北魏末與北齊的歷代僧官大都由地論師擔任，無論在學術上還是社會上都有廣泛的影響。地論師門下人才濟濟，蔚為壯觀。地論師不僅研習《十地經論》，同時研習《涅槃經》、《華嚴經》、《楞伽經》《大智度論》等經典，對當時及以後的佛學都產生了極大的影響。地論師一直傳承到華嚴宗興起為止，因為華嚴宗全面的吸收了地論學派的思想，所以地論師作為獨立的學派也就沒有存在必要了。同時也正因為此，華嚴宗與地論學派有莫大的淵源，前賢對此多有論述¹。但由於地論學派流傳下來的材料幾乎僅限於淨影寺慧遠的著作，其他大家的論著則大都散佚，所以要詳細的考察兩者的關聯是很困難的。但近年來，以日韓為主的一批學者從敦煌遺書中整理出相當豐富的地論學派文獻²，這些為我們進一步的研究帶來了便利。

本文核心是考察地論的「體義」思想與華嚴法界緣起的關係。第一部分以慧遠《大乘義章》、敦煌遺書 S.4303³、S. 613⁴、《法界圖》⁵、《三界圖》⁶等文獻為主，考察地論師緣起觀的變化，并以此為基礎，重點論述地論師特有的「體義」概念的內涵及其應用。第二部分論述地論「體義說」與華嚴法界緣起的關係，分別就地論的「體義」說與華嚴的四法界及十玄的關係展開論證。從中探討地論思想對華嚴的影響，同時也展現華嚴對地論思想的吸收與超越。這些對於我們更為全面深入理解華嚴思想是不無益處的。

¹ 學者對於華嚴宗歷史的書寫，地論師是重要的一環。如魏道儒《中國華嚴宗通史》，木村清孝《中國華嚴思想史》等著作關於華嚴宗對於地論思想的吸收和創新都有細緻的論述。

² 青木隆、方廣錫、池田將則、石井公成、山口弘江，《藏外地論宗文獻集成》韓國 CIR 出版社，2012 年。青木隆，荒牧典俊，池田將則，金天鶴，李相旻，山口弘江，《藏外地論宗文獻集成續集》，韓國 CIR 出版社，2013 年。

³ 此文獻已由池田將則先生整理出版，參見《藏外地論宗文獻集成》，頁 199-255。根據題解可知，整理者將此文獻判斷為地論宗東魏、北齊乃至西魏、北周時期的作品。但從文獻內容本身而言，我們認為此文獻是慧遠之後的作品，它在很多方面參考慧遠《大乘義章》的研究并有所發展。「體義說」即是一個方面。

⁴ 此文獻已由荒牧典俊先生整理出版，參見《藏外地論宗文獻集成續集》，頁 39-92。根據題解可知，整理者將此文獻判斷為地論宗西魏、北周系統的作品，區別於東魏、北齊系統的佛學思想。

⁵ 該文獻由青木隆先生根據敦煌 P.2832 B 整理出版，參見《藏外地論宗文獻集成》，頁 539-591。根據整理者考證，智顗《四教義》及《維摩經玄疏》皆引用該文獻的內容，《維摩經玄疏》獻給晉王楊廣的時間為開皇 15 年（595 年），所以此文獻的成立時期應在此之前。

⁶ 該文獻由青木隆先生根據敦煌 S.3441 整理出版，參見《藏外地論宗文獻集成》，頁 593-601。根據整理者考證，該文獻成立年代下限應在 625 年左右。

一、地論師緣起理論與「體義說」

（一）、地論師的緣起思想：從「自體緣集」到「法界緣集」

首先講「自體緣集」。慧遠《十地經論義記》：

因緣之義，經中亦名緣起、緣集、假因託緣而有諸法，故曰因緣；法起藉緣故稱緣起；法從緣集故名緣集。分別有三：一是有為；二是無為；三是自體。

言有為者，生死之法體有無常，生滅所為，故名有為；從業煩惱因緣而有故名因緣。言無為者，所謂涅槃、體非生滅，名曰無為；藉道而有，故曰因緣。此之二法，皆從前因集起後果，是事緣起。

言自體者，即前生死、涅槃之法，當法自性，皆是緣起。其相云何？如說生死本性，即是如來之藏，如來藏中，具足一切恒沙佛法，而此諸法同一體性互相緣集，無有一法獨守自性；雖無一性而無不性；無一性故，諸法皆如；無不性故，法界門別。生死既然，涅槃亦爾。同體諸法，互相集成故曰因緣，亦名緣起及與緣集。此自體中，復有三種：一者有為，如來之藏隨妄為染。二者無為，如來之藏離妄名淨。三者自體，廢緣論實。⁷

有為緣集、無為緣集、自體緣集此三緣集說是地論師獨特的緣起思想。「有為緣集」，即生死之法是生滅所為，所以稱為「有為」。「無為緣集」，指的是涅槃等無為法，非生滅所為，故稱無為。慧遠認為，以上兩種緣起都是「事緣起」，即兩者都還是「事」層面的緣起，其特點是前因後果，因果異時。「自體緣集」，即前文所講的生死涅槃之法，其當體自性就是自體緣集。「自體」即是如來藏。如來藏即是萬法的自體。萬法包括有為、無為法，兩者是「事」法，都以如來藏為其自體。也即，有為緣集和無為緣集兩者的本質就是自體緣集。慧遠講，如「生死」的本性是如來藏，在如來藏中具備恒沙佛法功德，這些法同一體性、互相緣集，沒有一法能夠獨立於其他法而保持其自性。但同時，慧遠又講「雖無一性而無不性」，「無有一性」，所以諸法都是真如；「而無不性」，所以有法門的差別。生死之法如此，涅槃之法也是這樣。

最後，慧遠總結三種緣集，有為緣集是「如來之藏隨妄為染」，無為緣集是「如來之藏離妄名淨」；自體緣集是如來藏「廢緣論實」。由此可知，此三種緣集都是就如來藏來講的。

自體緣集與有為、無為緣集的區別，慧遠雖然沒有明確的講，但我們可以推知，既然有為、無為緣集是「事」緣集，那麼自體緣集就當是「理」緣集。這點

⁷ 十地經論義記，CBETA，X45，n0753，p0034，c09- c24.

對於華嚴宗「理事無礙」思想或當是有啟發的。同時，既然有為、無為緣集是就因果異時來講的，那麼自體緣集應當具備因果同時的性質。

其次講「法界緣集」。

在慧遠的著作中出現「法界緣起」這一概念。敦煌藏外地論宗文獻中也經常提出「法界緣起」這一個概念。如靈裕《華嚴文義記》；慧遠《十地論義記》；敦煌《華嚴略疏》卷一（北 80）卷三（s.2694）；敦煌 S.4303 等等⁸。

稍晚于慧遠，地論師在「三種緣集」說的基礎上進一步發展出「四種緣集」說，即在三種緣集說之後加上「法界緣集」。《法界圖》（P.2832B）《三界圖》（S.3441）、《法鏡論》、《華嚴經兩卷旨歸》、《七種禮法》、敦煌《綱要書》（俄 Φ.180）等文獻中都有涉及，智顗的晚年著作《維摩經文疏》中對此緣集說也有引用⁹。現根據《法界圖》及《三界圖》對「法界緣集」說做些簡單的介紹。《法界圖》：

佛有三種身。一者法身佛，以而法性為體，自體緣集為身。二者報身佛，以一切種妙智為體，無為緣集為身。三者應身佛，以大悲為體，三十二相八十種好，有為緣集為身。此三種身，圓融不二，即是法界緣集身也。無方大用，無處不在，一切法皆是即名法界緣集身也。眾德也。圓集是菩提果，果體無相，圓極寂滅，名大般涅槃果。法界大海，湛然常照，不增不減。¹⁰

此文將三種緣集說配合佛三身講。法身佛以自體緣集為身；報身佛以無為緣集為身；應身佛則以有為緣集為身。此三者圓融不二就是法界緣起身。

《三界圖》：

夫法界者，蓋是實相之圓宗，該羅之都域也。體則真如，不增不減，用則緣起，星羅彌該萬法，萬法雖殊，求體莫二，是得言無有一法，出於法界。今就殊用，而分之為四。一者，有為緣集法。二者，無為緣集法。三者，自體緣集法。四者，法界緣集。

夫一切諸法有生有滅，名有為緣集法。一切諸法無生無滅，名無為緣集法。一切諸法非生非不生，非滅非不滅，其生滅與不生滅，體實不二，名自體緣集法。總此三種緣法，平等圓融，名法界緣集法。¹¹

此文認為法界以真如為體，以緣起為用，萬法都是法界緣起之用，都是同體的，所以沒有一法超出法界之外。四中緣集說是就「殊用」講的。一切法有生有滅即

⁸ 青木隆：《敦煌写本にみる地論教学の形成》，《地論思想の形成と変容》，頁 63，金剛大学校外国語丛书二，2010 年，国書刊行會。

⁹ 前掲書，頁 59。

¹⁰ 《藏外地論宗文獻集成》，頁 590-591。

¹¹ 《藏外地論宗文獻集成》，頁 600-601。

是有為緣集；一切法不生不滅即是無為緣集；一切法非生非不生，非滅非不滅，生滅與不生滅不二即是自體緣集。前三種緣起法平等圓融，即是法界緣集法。由此可知，法界以真如為體，法界緣起則是真如之用。四種緣集都是就真如之用講的，其中的法界緣集則是前三種緣集的平等圓融，此與上文的講法相似。總結而言，地論師法界緣集基本是在前三種緣集說圓融無礙的意義上講的，其對於法界緣集本身並未展開充分的論述。

（二）、基於緣起說的「體義說」：從「同體義分」到「體義俱融」

慧遠等地論師在「自體緣集」、「法界緣集」基礎上發展出一套特殊的觀點，即「體義說」，用來對其緣起觀作進一步的闡述。地論師的「體義說」大致分為兩種：「同體義分」和「體義俱融」。「同體義分」說由慧遠提出，主要用來描述如來藏體與恆沙佛法功德的關係，同時慧遠進一步將其用於佛法的闡述、具體的觀法實踐等，是慧遠佛學的重要概念。前賢於此未甚留意，所以在此做些闡述。

「體義俱融」出現于敦煌 S.4303，是在慧遠「同體義分」基礎上提出的概念，是對慧遠「體義說」的進一步發展。敦煌 S.613 亦有相關論述，認為「體義俱融」是「通宗」大乘¹²區別于其他教派的核心特征。我們認為，「體義說」對於地論師從自體緣集到法界緣集的轉變有重要的影響，是這種轉變的一個重要契機。

簡單的講，「體義說」中的「體」即指「自體」、一般指如來藏體；「義」原本具有「分別」的含義，這裡具體是指如來藏中所含的萬法，即其中的恆沙佛法等。如來藏心體與恆沙佛法是什麼關係呢？慧遠的講法是「同體義分」。

慧遠的「同體義分」說基於其心識說。慧遠基本的心識觀是真、妄、事三識說，即將心識分為真識、妄識、事識三者，真識即如來藏心；妄識即第七虛妄之心，即《起信論》中的業識及現識；事識即前六識¹³。慧遠認為事識之六識是不能同時生起的，而妄識之六識與真識之六識能夠同時生起。《大乘義章·八識義》：

問曰：何故妄中六識一時頓起，事識不爾？釋言：妄中境從心現，心外無法。以心現故，一時並生。事識之中，心境別體，別體難了，故識不並。妄中六識，並用既然，真中六識，並用亦爾。¹⁴

慧遠認為事識之六識是心境別體的，也即未認識到萬法唯識的道理，認為心外有實境，與心別體，因為這個緣故，所以事識之六識不能同時生起。這是慧遠的獨特看法，恐不符合毗曇對於六識生起同時與否的觀點。而妄識及真識中的六識知

¹² 「別教、通教、通宗」是地論師特有的判教觀，其中的「通宗」大乘是其所認為的最為究竟的教派。具體請參看青木隆：《敦煌寫本にみる地論教學の形成》，《地論思想の形成と変容》，頁 45，金剛大學校外國語叢書二，2010 年，國書刊行會。

¹³ 《大乘義章·金剛三昧義》：「心別有三。一者事識。所謂六識緣事之心。二者妄識。亦名業識亦名現識。所謂第七虛妄之心。三者真識。所謂第八如來藏心。」

¹⁴ 大乘義章，CBETA，T44，n1851，p0525，b10- b14。

道心外無法，心境是同體的，所以能夠一時並生。這是就心境的同體與別體講，具體而言，真識不僅心境同體，同時，真識中的恆沙佛法也是同體的；事識不僅心境別體，同時事識中的心心所也是別體的，如小乘毗曇所建構的「五位七十五法」，諸法之間都是有自性差別的。

真識中的諸法是「同體」的，而事識中的諸法則是「別體」的。同體與別體的差別是什麼呢？就真識來講，「同體」具有「離相離性」的特性，《勝鬘經義記》：

真實之法，云何名藏？以所藏故。云何名空？以其无相及无性故。云何无相？如馬鳴說：是真如法，從本已來，離一切相。謂非有相，非无相，非非有相，非非无相，非有无俱相。非一相，非異相，非非一相，非非異相，非一異俱相。如是一切妄心分別，皆不相應。

云何无性？如來藏中恒沙佛法，同一性，互相緣集。无有一法別守自性，故名爲空。如就諸法，說以爲常，離諸法外无別有一常住性可得。我、樂、淨等，類亦同爾。又就常等，說爲解脫，離常等外无別有一解脫自性。法身、波若，類亦同爾。如是一切。是故諸法皆无自性，无此性相故說爲空。¹⁵

真實如來藏具有離相離性的特性，慧遠在《大乘義章》中論述「法身」、「涅槃」等都具備此特性。關於離相，慧遠用了《起信論》中「心真如門」講「如實空」時對如來藏「離相」的描述。所謂「相」，即是妄心分別的一切妄相。關於「離性」，慧遠則從如來藏中恒沙佛法「互相緣集」的角度來論證，因為如來藏中的恒沙佛法是「同一體性」的，所以沒有任何一法能夠「別守自性」，這就是性空。慧遠以「常、樂、我、淨」等法為例進行說明。如果將如來藏中諸法說為「常」，那麼在諸法之外是沒有一個「常」的自性可得的，「樂、我、淨」等法也是如此。同時，又可以將此「常」等諸法說為「解脫」，那麼，在「常」等諸法之外是沒有一「解脫」的自性可得的。由此類推，如來藏中一切諸法都是如此。這就是慧遠由恒沙佛法「互相緣集」而得出的諸法皆不能「別守自性」的論證。此性空是講恒沙佛法之間的圓融無礙所以沒有自性，而不是講恒沙佛法本身的空無所有。

這是如來藏「離相離性」的特性，但如果如來藏僅是離相離性的，如何解釋如來藏中所含的「無量性功德」？所以，慧遠接著講，雖然如來藏中「無有一法、別守自性」，這是「同體」；同時「無有一性、而無不性」，這是「義分」。區別於事識中諸法的性相之別，真識中諸法的區別只是「義」的差別，而非「性相」的差別。《大乘義章》：

二實性觀。內照真實，如來藏性，唯是法界恒沙佛法，同體緣集，互以相

¹⁵ 勝鬘義記，CBETA，X19，n0351，p0888c06-p0888c17。

成。不離不脫，不斷不異。良以諸法同體緣集互相成故，無有一法別守自性。雖無一性，而無不性。無有一性，即是如如一實之門；而無不性，即是真實、常、樂、淨等法界門也。體性常然，古今不變。¹⁶

根據引文，如來藏中諸法是「同體緣集，互以相成，不離不脫，不斷不異」，所以沒有一法是具有自性的。但正因為如此，如來藏可以表現為任何的「性」。「無有一性」是從「如如一實之門」講；「而無不性」，則可以從真實、常、樂、我、淨等門講。由此我們可以知道，如來藏中恆沙佛法是就如來藏體的不同法門來講的。同時，「無有一性、而無不性」，這類似於中國傳統道家「大象無形」、「大音希聲」的思維模式，最大的「象」是沒有形的，所以可以為任何「象」的根基。正是在如來藏「無有一性、而無不性」基礎上，慧遠講「同體義分」，因為此處的「性」即是「義」。《大乘起信論義疏》：

所言義者，隨事名義；雖體一味而隨義萬差，然則體、義不殊：無有一性，即是如故；而無不性，義差別故。此二即是極理體狀。¹⁷

「性」就相當於「義」，「而無不性」就是「義門」分別的根據。「義」就是如來藏心體「隨事」差別的意思。如來藏心體是一味的，但可以隨義萬差，其根據在於如來藏心體具有「雖無一性而無不性」的特點。「雖無一性」即是「同體」；「而無不性」則是「義分」。這就是「同體義分」的含義。

以上是對慧遠「同體義分」的論述，下面講敦煌 S.4303「體義俱融」說：

通宗大乘者，體義俱融，一體一切體，一義一切義。一體一切體，故無義而不體；一義一切義，故無體而不義。體義融於彼此而恒體恒義者，豈可以不體義之相而局哉。然妙德自彰，故和而不同，參而不雜。是以雖可就體以彰義，此義非用義。就義以彰體，此體非法體。雖復就體義以彰名，此名非名名。是以《經》言，於一名法，說無量名；於無量義，說無量名。是為無名之名，雖名而非名。涅槃無名，義在於此。¹⁸

此說是對慧遠「同體義分」說的進一步發揮，講「體」與「義」兩者的圓融無礙，強調「一體一切體，一義一切義」。敦煌 S.613 亦有相關論述，此不詳論¹⁹。

¹⁶ 大乘義章，CBETA，T44，n1851，p0536c11-p0536c17。

¹⁷ 大乘起信論義疏，CBETA，T44，n1843，p0179，a02-p0179，a05。

¹⁸ 《藏外地論宗文獻集成續集》頁 222。

¹⁹ 《藏外地論宗文獻集成續集》頁 72：「語其通宗，要是返而彰體，方是其體既顯，其六入門論一體一切體，體無不彰。語一義一切義，義無不顯。一法一切法，法無不在，一理一切理，理無不窮。一道一切道，道無不通。語一不可以一相辨。論異不可以異相彰。一異所不易而恒一恒異，旨超三量，五分莫陳。六假弗擬其疏，四執罔知其蹤。故餘非其況，唯體是宗。故言通宗耳。」

敦煌 S.4303 進一步舉例解釋了「體義俱融」：

問曰，通宗涅槃，云何體義俱融？答曰：若說波若，則解脫、法身、菩提、涅槃，皆是波若。若說解脫，皆是解脫。若分別體義，亦言『摩訶波若亦非解脫，如來之身亦非解脫，菩提、涅槃亦非解脫』，具此無礙，方名解脫。波若亦爾，具此圓照，方名波若。法身亦爾，具此真體，方名法身。涅槃亦爾，具此圓寂，方得名為大涅槃。菩提亦爾，具此圓道，方得名為無上菩提。自余萬義。常樂我淨、法界等法，皆亦如是。隨所辨宗，以之為體，以餘法釋，成以為義。²⁰

文中以如來藏中波若、解脫、法身、菩提、涅槃等諸法為例解釋通宗的體義俱融。從通的角度講，諸法都具備它法的特性；從別的角度講，諸法又各各不同。文中最後進一步講，通宗涅槃的諸法，隨便取一法為「體」，其他諸法都是「義」，以此證成諸法的圓融無礙。

總結而言，就「體義俱融」講，體與義的關係頗為微妙：

首先，體與義的關係不能簡單的界定為整體與部分的關係，因為慧遠認為從體分出的任何一義都同時能夠概括體的全體，「一體一切體，一義一切義」。

其次，體與義不是簡單的本體與屬性的含義。如《起信論》一心開二門，性質相反的二門都可以從一心開出，顯然這不是一般意義上本體與屬性的關係。

慧遠講真識心「無有一性，而無不性」，也即真識心體本身是沒有任何性質的，但卻能夠顯現成任何性質，當然包括相反的性質。這是真識心體不可思議之處，也是佛法的微妙之處。

總結而言，地論師的體義說是對如來藏及其功德的描述，也是對如來藏緣起的描述。慧遠的同體義分說強調，在如來藏體中，萬法的差別不是體的差別而僅僅是「義」分的差別。由此，萬法與如來藏心體是可以融通的。敦煌 S.4303 則在此基礎上進一步明確的強調體與義之間圓融無礙的關係。

（三）、地論緣起理論與「體義說」的關聯

我們認為地論師體義說是在其緣起思想基礎上的進一步理論創新。地論師的緣起思想經歷了從三種緣集到四種緣集的發展，在自體緣集基礎上進一步提出法界緣集。體義說也隨之從同體義分向體義俱融轉變。兩者的關係可以這樣理解，自體緣集即如來藏緣起，此緣起說是以如來藏為根本緣起萬法，包括有為無為之法，其主體是如來藏，緣起的萬法處於枝末地位。其思想邏輯與「同體義分」說是類似的，也即以如來藏為體，萬法為「義分」。

法界緣集則強調如來藏、有為法、無為法的圓融無礙。其思想邏輯與「體義

²⁰ 《藏外地論宗文獻集成續集》頁 229.

俱融」說類似，強調體與義的圓融無礙。

地論師的緣起思想由自體緣集發展到法界緣集，其體義說也由「同體義分」發展到「體義俱融」。「法界緣集」及「體義俱融」的提出代表了地論師思想發展的頂點。在此之後，華嚴宗取而代之，以「法界緣起」為核心，通過六相、十玄、四法界等理論對其展開別開生面的闡述，由此開宗立派，建立華嚴宗。

二、地論「體義說」與華嚴「理事觀」

地論師雖然在「自體緣集」基礎上講「法界緣起」，但基本上是從有為、無為及自體緣集三者的圓融來講法界緣起，或者是從「體義俱融」講，並未對其進行充分的論述。真正對「法界緣起」展開別開生面論述的是華嚴宗。華嚴宗從六相、十玄及四法界等方面對法界緣起展開充分的論述，由此達到中國佛學思想的最高峰。儘管如此，我們還是可以很容易的看出地論思想對華嚴宗的影響。此處僅以地論師「體義說」與華嚴宗四法界的關係做些簡單分析。

地論師的「體義說」講如來藏體與其中諸法圓融無礙，其根據在如來藏中諸法都是沒有離相離性的，諸法的分別只是「義」的分別，而非事識中的性相之分。由此，如來藏與其中諸法能夠圓融無礙。

華嚴宗「四法界」觀是其重要思想，四法界即事法界、理法界、理事無礙法界及事事無礙法界。華嚴宗講法界緣起，關鍵是要證成后二種法界。地論師講體義俱融，其應用範圍限定在如來藏中，而華嚴宗講理事無礙事事無礙，其應用範圍則擴展到事法之上。地論師認為事法本身是有隔礙的，有性相之分，是「別體」的，所以事法與如來藏體是不能直接圓融無礙的。那麼華嚴宗講理事無礙、事事無礙的根據是什麼呢？這裡根據慧遠《大乘義章》及杜順《華嚴法界觀門》對兩者講理事、事事無礙的依據做些比較研究。

慧遠雖然認為事法因為「別體」而不具備六相圓融的特性，但同時認為事法在攝入心體之後也具備六相圓融的特點，也即具有「事事無礙」的特性。《大乘義章·六相》：

此六（六相）乃是諸法體義。體義虛通，旨無不在。義雖遍在，事隔無之。是以論言：一切十句，皆有六相，除事。事謂陰界入等。陰界入等，彼此相望，事別隔礙，不具斯六，所以除之。若攝事相以從體義，陰界入等一之中，皆具無量六相門也。²¹

慧遠認為「六相」是就諸法的「體義」講的，也即是從「同體義分」的角度講。慧遠繼承《十地經論》的觀點，認為在事法中是不具備六相圓融的特性的。根據

²¹ 大乘義章，CBETA，T44，n1851，p0524，a06-p0524，a11。

前文中關於慧遠真妄事三識的論述可知，事法對應於事識，是有性相之別的，是別體的。但慧遠並沒有止步於此，認為如果「攝事相以從體義」，那麼「陰入界」等事法也是六相圓融的。《大乘義章·六相》舉例說明：

今更就彼色無常中，以辨六相，餘類可知。總攝諸義，以為無常，是名為總。就此總中，開出無量恆沙佛法，無常隨彼，則有無量，謂色無常、苦無常、不淨無常、空無常、無我無常，乃至真實緣起無常。有如是等無量差別，是名為別。就彼別中，色苦等上，皆有無常，是名為同。無常雖同，而色苦等各各不同，是名為異。就此異中，義門雖殊，體性不別。性不別故，義門雖眾，不得相離。不相離故，隨諸義門，所辨無常，得攝為一，是名為成。體雖不別，義門恒異。義門異故，無常隨之得為眾多，是名為壞。如是色中，無量諸義，及餘一切陰界入等，准此可知。²²

此文的目的雖然是論證事法具有六相圓融的特性，但其所用理論依據是「同體義分」。慧遠將一切事法攝之為「義」，并「總攝諸義、以為無常」，這是以「無常」為總相，由此總相之「無常」開出的恆沙佛法皆具備無常的特性，但同時此恆沙佛法有無量差別，這是別相。恆沙佛法上皆有「無常」之義，這是同相；恆沙佛法各各不同，這是異相。就諸法的異相而言，差異只是「義門」的不同，「體性」是相同的，也即諸法是「同體義分」的，所以諸法不得相離，由此可以共同構成「無常」，這就是「成相」。同時，諸法的「義門」的差別是壞相。由此可知，慧遠講事法的六相圓融，還是就「同體義分」來講的。

慧遠所講事法的六相圓融，具有華嚴所講「事事無礙」的特性，其關鍵在於「攝事相以從體義」。怎麼「攝事相以從體義」呢？從《大乘義章·八識義》講真、妄、事三識的相攝：

攝末從本，會事入虛，一切諸法，唯是妄想，自心所現，如夢中事皆睡心現。於此分中，能起之心及妄分別，說為妄識。是故經中，說一切法悉是妄想。更作一重，攝末從本，會虛入實，一切諸法，皆是佛性，真心所作，如夢中事皆報心作。於此分中，能起之心，變為諸相，說為真識，以一切法真所作故。涅槃宣說：一切諸法，悉是佛性。三識如是。

從事識攝入妄識，認識到一切事法都是妄想，這是對「自性」執著的打破；然後從妄識攝入真識，進一步打破對「妄相」的執著。這大概即是「攝事相以從體義」的步驟吧。這個過程的關鍵是認識到事法的虛妄，也即通過「緣起性空」及「萬法唯識」等理論對事法性相進行徹底的破斥。通過「攝事相以從體義」，事法已經

²² 大乘義章，CBETA，T44，n1851，p0524，a28-p0524，b11。

沒有了「性」「相」的差別，由此可以講事法的「六相圓融」。慧遠此說已經論證了事法之間圓融無礙的可能性，但並未展開論述「事事無礙」法界。

華嚴宗對「理事無礙」及「事事無礙」的論述集中在杜順的《華嚴法界觀門》。《華嚴法界觀門》第二「理事無礙觀」及第三「周遍含容觀」所觀之境即是「理事無礙」法界、「事事無礙」法界。澄觀和宗密的注釋對此有詳細的闡發。與慧遠講「事法」六相圓融不同的是，華嚴宗並沒有一「攝事相以從體義」的步驟，但華嚴宗也未直接講「事事無礙」法界，而是先講「真空觀」。「真空觀」分四句十門講，對於色與空進行反反覆復的論述，陳英善先生認為其「目的在於令吾人確切地把握真空理性，此反映了真空理性之道理實不容易為吾人所理解所把握，因為吾人常以斷空或虛空等來理解真空，或將真空混淆於實色中」²³。

四句中的第一句即是「會色歸空觀」，此觀破斥人們對於色與空錯誤的理解，並在此基礎上闡發「色即是空」的正義。這裡作簡單的論述。《華嚴法界觀門》分四句講「會色歸空觀」：

就初門中為四：一色不即空，以即空故。何以故？以色不即斷空故，不是空也。以色舉體是真空也，故云以即空故。良由即是真空，故非斷空也。是故言由是空故，不是空也。

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

三色不即空以即空故。何以故？以空中無色故不即空，會色無體故是即空。良由會色歸空，空中必無有色，是故由色空故，色非空也。上三句以法揀情訖。

四色即是空。何以故？凡是色法必不異真空，以諸色法必無性故。是故色即是空²⁴。如色空既爾，一切法亦然。思之。²⁵

第一句強調色法不是斷空，真空不同於斷空。所謂的斷空即是斷滅色法之後所得之空。第二句強調青黃的色相不是真空，同時此色相又是無體的，所以即是空。由此，色法有兩個方面，一是青黃差別的一面，一是無體的一面，前者不即空，後者即空。第三句講因為真空中無色相，所以色不即空；又色相無體，所以色即是空。而此真空中是無色相的，所以色相不是真空。第四句講色法必定不異於真空，因為色法必然是無性的。

總結而言，對色空分別有兩種觀點，將色法視為「色相之色法」或「無性之

²³ 陳英善，《就〈華嚴法界觀門〉論華嚴思想之演變》，中華佛學學報第 08 期（p373-396）：（民國 84 年），臺北：中華佛學研究所。

²⁴ 「空」原文為「故」，根據宗密《注華嚴法界觀門》改。

²⁵ 摘自澄觀《華嚴法界玄鏡》，CBETA，T45，n1883，p0673，a08-p0674，a05。

色法」；將「空」視為「斷空」或「真空」。杜順認為，「色即是空」的「色」是無體無性的色而非「色相之色法」，「空」是真空而非斷空。正因為色法是無體無性的，所以色法是真空。這就是杜順所講「會色歸空觀」的意思。要將色法歸於真空，其關鍵在明白色法的「無體」「無性」。

對比慧遠「攝事相以從體義」與杜順的「會色歸空觀」，我們很容易發現兩者的相似性。慧遠講事法之間的六相圓融，其所謂的事法並非事識（前六識）所執著的具有性相分別的事法，而是在消解性相分別之後的「事法」，只有這樣的事法才具有六相圓融的特性。同樣的，杜順所講的「色即是空」的「色」也是無性無體的色，而非常人所執著的實實在在的色法。只有在此前提下才能講理事無礙、事事無礙。

將地論「體義說」與華嚴宗四法界比較可知：

首先，地論師「體義說」的應用範圍限定在如來藏法之中，慧遠雖然也講事法在一定條件下是圓融無礙的，但并不以之為討論重點。華嚴「四法界」應用範圍比地論「體義說」大，由如來藏體而擴展到事法界，明確強調事法之間的圓融無礙。此說是華嚴宗的特色所在，也是華嚴宗超越于地論師之處。

其次，理事無礙和事事無礙的基礎還是如慧遠講的，「離相離性」。慧遠從「攝事相以從體義」講事法與理體、事法與事法之間的圓融；而杜順則從「會色歸空」講理事無礙、事事無礙。通過「會色歸空」我們可以知道，理事無礙、事事無礙中所講的「事」已非常人所執著的具有性相之別的事法，而是無性無體之事法，如此方能講無礙圓融。

三、結論

地論師在如來藏緣起的基礎上提出其獨特的「三種緣集」說與「四種緣集」說，兩者分別以「自體緣集」、「法界緣集」為最高緣起。依據于此二種緣起說，地論師提出了獨特的「體義」觀，用以進一步解釋「自體緣集」與「法界緣集」。慧遠提出「同體義分」的概念來講如來藏體與其中恆沙佛法的關係，認為恆沙佛法都是同體的，即都以如來藏為其體，其差別只是「義」的不同，而非「性相」差別。敦煌 S.4303、S.613 則在慧遠「同體義分」基礎上強調「體義俱融」，講「一體一切體、一義一切義」。我們認為，慧遠的「同體義分」對應於其「自體緣集」觀，而敦煌 S.4303、S.613 講「體義俱融」則是地論師從「自體緣集」向「法界緣集」轉變的反映。

地論師關於體與義之間的圓融無礙的講法對於華嚴宗理事無礙、事事無礙理論有重要啟發。慧遠認為，雖然事法有性相之別而不能圓融無礙，但如果「攝事相以從體義」，事法與事法之間也能夠圓融無礙。華嚴宗講理事無礙、事事無礙，通過杜順《華嚴法界觀門》的論述可知，理事無礙、事事無礙的前提是對於事與理的正確認識。《華嚴法界觀門》中開篇講「會色歸空觀」，區分兩種對於色與空

的認識，即「色相之色」與「無性之色」、「斷空」與「真空」。杜順認為，「色即是空」的「色」是無體無性的色而非「色相之色法」，「空」是真空而非斷空。正因為色法是無體無性的，所以「色即是空」。杜順此「會色歸空觀」與慧遠「事相以從體義」有異曲同工之妙。

此外，地論師體義說與智儼《華嚴一乘十玄門》的十玄思想有很大關聯。較為重要關聯有兩個方面。其一是對「自體」概念的應用，智儼將自體與法界并用，也反映了初期華嚴宗並未嚴格區分如來藏緣起與法界緣起的情況。其二是對於法界平等無礙而其中萬法又各自差別的解釋，慧遠講如來藏「無有一性而無不性」，而智儼則進一步就法界實德來講。

參考文獻

1、原典文獻

《十地經論義記》，CBETA，X45，n0753。

《大乘起信論義疏》，CBETA，T44，n1843。

《大乘義章》，CBETA，T44，n1851。

《華嚴法界玄鏡》，CBETA，T45，n1883。

《華嚴一乘十玄門》，CBETA，T45，n1868。

《勝鬘義記》，CBETA，X19，n0351。

青木隆、方廣鎬、池田將則、石井公成、山口弘江，《藏外地論宗文獻集成》，韓國 CIR 出版社，2012 年。

青木隆，荒牧典俊，池田將則，金天鶴，李相旻，山口弘江，《藏外地論宗文獻集成續集》，韓國 CIR 出版社，2013 年。

2、中日文專書、論文

木村清孝（1996）。《中國華嚴思想史》。李惠英譯。臺北：東大圖書公司。

坂本幸男，〈同體緣起の構造とその意義〉，《印度學佛教學研究》，Vol.3，No.1（1954）。

青木隆（2010）。〈敦煌写本にみる地論教学の形成〉，《地論思想の形成と変容》，金剛大学校外国語丛书二，国书刊行会。

陳英善（1995）。《就〈華嚴法界觀門〉論華嚴思想之演變》，中華佛學學報第 08 期，臺北：中華佛學研究所。

賴永海主編（2010）。《中国佛教通史》，第 7 卷，南京：江蘇人民出版社。

魏道儒（2008）。《中國華嚴宗通史》，南京：鳳凰出版社。

完滿與傳播：佛教捨身思想之推進 ——論《華嚴經》與《報恩經》捨身本生的不同傾向

南京大學哲學系 博士生一年級

呂昂

摘 要

捨身是佛教的一種修行理念，也是實踐法門。雖然佛教在戒律中禁止自殺，但也有不少特殊的例子；佛教也不太贊同苦行，但無論在小乘中還是大乘中，佛教中的苦行從來沒有消失。再加上對涅槃的贊許與對佈施的重視，從原始佛教到大乘佛教，捨身思想一直廣泛的存在於佛教的思想脈絡中。但論及捨身思想集中、細緻的表現，還要以大乘本生經中為最。《報恩經》中的捨身本生是非常標準的大乘本緣本生，共有四則：即須闍提太子本生、轉輪聖王本生、忍辱太子本生和大光明王本生。《華嚴經》的捨身本生與之不同，皆為略說本生，集中在〈十回向品〉「隨順堅固一切善根迴向」中，按捨身的種類而分為十九種。《報恩經》的捨身本生把捨身與孝結合起來，著眼於佛教思想的世俗化。其在中國的傳播也確實取得了很大的成功，捨身的對象一旦聚焦在父母身上，在中國這個以孝為倫理基礎的社會就產生了合法性。人們接受了捨身行孝這一行為，進而贊同佛教的捨身。這樣的思想對儒家也產生了影響，也被儒家應用在世俗傳播中。《華嚴經》的捨身本生則站在菩薩的角度，把捨身視作一種普通的修證方法。菩薩並不認為捨身是極苦之事，只要對眾生有利，菩薩就甘願捨身，毫不猶豫。如果是捨身便能得法，那菩薩更是大為歡喜了。捨棄變動不居的肉身，回向以普度眾生，是佛道修行中普通的次第。由於菩薩與凡夫了知的不同，捨身在菩薩這裡成為了普通的修行法門。《報恩經》與《華嚴經》本生對捨身思想的發展走向了兩個方向，前者是世俗的，後者是神聖的；前者是解釋的，後者是修證的；前者是完善的鋪陳，後者是義理的上升。兩者並沒有什麼高下之分，而是佛教思想在不同層面的發展。

關鍵字：華嚴經、報恩經、捨身

一、前言

本文所探討的「捨身 (âṭma-parityâga)」，指為踐行佛道，對肉身整體或部分的真實捨棄。並非如梁武帝一類的捨身入寺為奴的短期修行方式。其與儒家所講的「殺身成仁」¹、「捨生取義」²意涵也頗有不同。對儒家而言，「生」不是不重要，只是在不能與「義」兼得時才捨棄。而佛教的「捨身」卻另外有著一重厭棄不執著五蘊和合之色身的內涵。

捨身具體到修行實踐上可以分為兩種：捨身供佛與捨身于眾生。捨身供佛包括燃指供佛，燃臂供佛，燒身供佛等。禪宗二祖慧可大師立雪斷臂，漢傳佛教僧侶受戒時燃頂香，也都類似於此。捨身于眾生包括舍血，舍眼，舍肉等。兩者的區別在於：前者主要是信仰的強化，佛並不需要供養者捨棄的肉身以及任何東西，這樣的捨身本質上是一種近於苦行³的修行法門；後者則是為了眾生之需要，不吝惜自己的肉身而施捨，供眾生使用甚至因己之本願，只是滿足眾生願望的菩薩行。在佛經中，這兩種情況都有出現。

二、捨身思想的淵源

無論怎樣概括佛教的基本義理，緣起性空、三法印、四聖諦或是其他，一個基本特徵是無從否認的，即在解脫，或者說成佛之前一切的變化狀態。⁴因為變化，所以捨棄對這一切的執著可以說是開悟理所應當的條件。以上大概是捨身思想最根本的理論基礎，但在事實層面上，卻有兩點要加以說明。

其一，佛教在戒律中禁止自殺。世尊在講解了「不淨觀」⁵的修行法門後，很多比丘在修行過程中對自己的肉身起了極大的厭棄之心，紛紛「自殺」⁶。「或以刀自殺，或服毒藥，或繩自絞、投岩自殺，或令餘比丘殺。」⁷世尊出定後得知此事，告誡諸比丘此種行為不合教法，與佛教「慈忍護念眾生」⁸的思想相違背。自己親手殺人（自殺），給他人自殺用具（與人自殺之具），教唆他人去殺人（教人殺），教唆他人自殺（教人自殺），乃至讚歎死亡（譽死贊死）等行為，都犯波羅夷戒⁹。真正的自殺雖然沒有波羅夷這樣嚴重，也犯偷羅遮罪¹⁰，是世尊明令禁止的。不過

¹ 《論語·衛靈公》：「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。」

² 《孟子·告子上》：「生，亦我所欲也，義，亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取義者也。」

³ 佛教反對苦行，理論上菩薩在捨身供佛時並不覺苦。但在世俗界的修行實踐中，這種行為確實近於苦行。

⁴ 即便成佛後，不變的，或者說能掌控的也只有自我的生命歷程，而非其他。

⁵ 不淨觀是通過觀想肉身的種種穢汙不淨來對治貪欲的法門。

⁶ 律典中的「自殺」意為「親自動手殺」，也就是說包含殺別人在內。

⁷ 《雜阿含經》，T02, no. 99, p. 207b25-26。

⁸ 《彌沙塞部和醯五分律》，T22, no. 1421, p. 7c4。

⁹ 戒律中的極重罪，根本重罪，犯者被開除僧團。

¹⁰ 戒律中的重罪，但不及波羅夷罪。

把自殺從「殺」中區分開來，不把它當作極重的波羅夷罪，某種程度上也透露出佛教在這一問題上的曖昧。從律典中比丘種種重病自殺的例子可以看出，這種情況當時還頗為普遍。不僅原始佛教如此，唐時印度那爛陀寺住持戒賢也曾經因為病痛難以忍受，要絕食自殺，因文殊菩薩夢中規勸他要等待玄奘前來求法才不再絕食。¹¹唐高僧釋常達亦「因臥疾不起。絕食七日而逝。」¹²因病而欲自殺雖可理解，但比起信仰之類的自殺動機可以說是頗為下等的了，但對其的批判似乎也並不強烈，有些部派甚至比較寬容¹³，更多的譴責在於協助自殺的行為。

其二，佛教不太贊同苦行。世尊出世前，苦行是印度的一大傳統。世尊為探尋世間真理，也曾修習苦行。但「苦行於六年，極受諸苦惱，知此非真道，棄舍所習行。」¹⁴而後，世尊接受牧羊女乳糜的供養，使身體安頓，方才於菩提樹下入定成佛。初成正覺時，世尊作念：「我今解脫苦行。善哉！我今善解脫苦行，先修正願，今已果得無上菩提。」¹⁵波旬魔王為壞世尊道果，變化為年少者前往勸說世尊不要放棄苦行，苦行能得清淨。世尊識破了波旬的陰謀，告誡他苦行並無意義，修習戒定慧方才能得清淨。《長阿含經》中，世尊也指出苦行者種種繁瑣的規矩與吃牛糞等不合常理的苦行是卑陋的做法，與成道無益。¹⁶苦行之所以為世尊所棄，是因為苦行不殊勝。也就是說苦行本身並不是成道的根本條件。雖然如此，但無論在小乘中還是大乘中，佛教中的苦行從來沒有消失。世尊住世時，大迦葉修習十二頭陀苦行¹⁷，被稱為「頭陀第一」。對迦葉的頭陀修行，世尊毫不吝惜讚美：「若有毀訾頭陀法者，則毀於我；若有稱歎頭陀法者，則稱歎我。所以者何？頭陀法

¹¹ 《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，T50, no. 2053, p. 236c9-p. 237a15。

¹² 《宋高僧傳》，T50, no. 2061, p. 807c28-29。

¹³ 如《善見律毗婆沙》言：「若比丘病極，若見眾僧及看病比丘料理辛苦，而自念言，此等正為我故、辛苦乃爾。自觀壽命不得久活，而不食不服藥善。又有比丘我病極苦，我壽命亦盡，我道跡如在手掌，若見如此不食死無罪。」《善見律毘婆沙》，T24, no. 1462, p. 752c20-26。

¹⁴ 《雜阿含經》，T02, no. 99, p. 167a16-17。

¹⁵ 《雜阿含經》，T02, no. 99, p. 287c23-25。

¹⁶ 《長阿含經》卷8：「佛告梵志：『汝所行者皆為卑陋，離服裸形，以手障蔽，不受瓊食，不受孟食，不受兩壁中間食，不受二人中間食，不受兩刀中間食，不受兩孟中間食，不受共食家食，不受懷妊家食，見狗在門則不受其食，不受多蠅家食，不受請食，他言先識則不受其食；不食魚，不食肉，不飲酒，不兩器食，一餐一咽，至七餐止，受人益食，不過七益；或一日一食，或二日、三日、四日、五日、六日、七日一食；或複食果，或複食莠，或食飯汁，或食麻米，或食糠稻，或食牛糞，或食鹿糞，或食樹根、枝葉、果實，或食自落果。或被衣，或披莎衣，或衣樹皮，或草擔身，或衣鹿皮，或留頭髮，或被毛編，或著塚間衣，或有常舉手者，或不坐床席，或有常蹲者，或有剃髮留鬚須者，或有臥荊棘者，或有臥果蔬上者，或有裸形臥牛糞上者；或一日三浴，或有一夜三浴，以無數眾苦，苦役此身。』」《長阿含經》，T01, no. 1, p. 47c14-p. 48a3。

¹⁷ 據《摩訶般若波羅蜜經》卷14，十二頭陀行為：「一作阿蘭若，二常乞食，三納衣，四一坐食，五節量食，六中後不飲漿，七塚間住，八樹下住，九露地住，十常坐不臥，十一次第乞食，十二但三衣。」《摩訶般若波羅蜜經》，T08, no. 223, p. 320c5-9。

者，我所長夜稱譽讚歎。是故，迦葉！阿練若者，當稱歎阿練若；糞掃衣、乞食者，當稱歎糞掃衣、乞食法。」¹⁸當其他比丘對大迦葉苦行有所輕視時，世尊讓半座與大迦葉，以顯明其修行功德，使得人人敬畏。有趣的是，靈山法會上知佛心印，拈花微笑的也是大迦葉。在中國，大迦葉更為人所熟知的身份是禪宗初祖。這似乎在暗示，真正的修行者行苦行能得道清淨，不行苦行也能得道清淨。

即便佛教禁止自殺，不喜苦行，但捨身思想在佛經中，尤其在本生經中還是發展到了相當的程度。之所以如此，下面兩點是值得強調的。

其一，對涅槃的贊許。對涅槃的解讀是隨著佛教的發展而有變化的，但任何經論都將涅槃看作是佛教的終極修行境界，也是與其他修行者或宗派的根本區別所在。¹⁹既然涅槃如此殊勝，那為了達到這一境界，自己的生命就也沒有什麼好顧惜的了。²⁰尊者瞿低迦六次證得阿羅漢涅槃道果，又六次退轉。第七次證果後，瞿低迦為不再退轉而以刀自殺。魔王波旬查知了尊者的想法，不想讓他入於涅槃，便去通知釋尊。釋尊卻讚歎了瞿低迦的自殺行為是精進求法不惜性命。²¹而且成為阿羅漢後，只有今生，再無來世，既然已經擺脫了輪回，完成了最終目的，那麼提前進入涅槃境界就也無可厚非了。所以釋尊言：「若有舍此身，餘身相續者，我說彼等則有大過；若有舍此身已，餘身不相續者，我不說彼有大過也。」²²因此羅漢弟子多有現神通自焚者，如陀驪摩羅子尊者²³。這樣的思想對後世也有很大影響，得道法師常示來去自在以增人信心，亦有求早生淨土者。宋時瑩珂法師因犯戒自感罪孽深重，絕食念佛，夢見阿彌陀佛前來告知陽壽還有十年。法師覺自己習氣難除，苦苦哀求提前往生淨土。佛答允三日後來接引，法師果然三日後坐化。²⁴

其二，對佈施的重視。在熱衷於修行的印度，乞食與佈施這對相應的傳統流行已久。對於不事生產的宗教而言，佈施當然是需要提倡的德行。早期佛教雖然不將佈施當做究竟法，但也認為佈施能得人天福報。隨著大乘菩薩行思想廣泛的興起，佈施作為六波羅蜜之首，已經成為一種究竟的修行法門。佈施的概念在這一過程中也得到了大幅度的外延與擴充，不再局限於物質，「佈施者，有二種：一者財施，二者法施」²⁵，「雲何佈施？謂財施、法施及無畏施。」²⁶雖然如此，捨身

¹⁸ 《雜阿含經》，T02, no. 99, p. 301c25-29。

¹⁹ 如五神通外道凡夫皆可修行，唯有第六神通漏盡通才是聖人境界。

²⁰ 歷代高僧為求法求經都可以不惜身命，更何況于得法。

²¹ 《雜阿含經》，T02, no. 99, p. 286a2-b21。

²² 《雜阿含經》，T02, no. 99, p. 348a25-27。

²³ 《雜阿含經》，T02, no. 99, p. 280b29-c10。

²⁴ 《淨土聖賢錄》，X78, no. 1549, p. 258b15-21。

²⁵ 《法界次第初門》，T46, no. 1925, p. 686b7-8。

²⁶ 《佛說大乘菩薩藏正法經》卷 38，T11, no. 316, p. 881a28-29。

作為財施的最大程度，一樣被認為功德無量。小乘重視自利，那麼一旦得到道果，捨身便可以理解。同樣的邏輯，大乘重視利他，那麼一旦為利益眾生，捨身也是理所當然。

總而言之，從原始佛教到大乘佛教，捨身思想一直廣泛的存在於佛教的思想脈絡中。但論及捨身思想集中、細緻的表現，還要以大乘本生經中為最。

三、《華嚴經》與《報恩經》的捨身本生

本生即釋迦牟尼佛、其他佛菩薩及佛弟子前生種種有教化意義的故事。捨身本生，指的是前生故事的主要內容為捨身。可見，本生這種文體是捨身思想的極好載體，因為很多捨身行為意味著一段生命的結束。把捨身故事放在前生之中講述，可以避免很多邏輯衝突。大乘本生經中有許多捨身本生，可以說佛教的捨身思想很大程度上是由捨身本生表現出來的。

（一）、《報恩經》的捨身本生

《報恩經》中的本生是非常標準的大乘本緣本生，無論是結構還是語言都屬於非常完善的本生。本文按時間、地點、人物、緣起、故事、目的六個條目進行梳理。【今】表示今世，【昔】表示過去世。「=」表示前世與今世人物之間是對應的，即「爾時某某，今時某某是」。

1、須闍提太子本生²⁷

時間	【今】不定；【昔】毘婆屍如來時
地點	【今】王舍城耆闍崛山；【昔】波羅奈國
人物	【今】佛=【昔】須闍提太子；【今】白淨王=【昔】父王；【今】摩耶夫人=【昔】母后；【今】阿若憍陳如=【昔】天王釋；【昔】波羅奈國王；【昔】羅睺大臣；【昔】守宮殿神；【昔】鄰國王
緣起	阿難問佛佛法中之孝。
故事	佛前世為須闍提太子，為波羅奈國王最小子小國王之子。羅睺大臣叛亂，弑波羅奈國王，小國王得守宮殿神警告，攜妻子逃難，誤入遠道無糧。須闍提太子阻父殺母，割身上肉為糧供父母食用，使父母逃生。天王釋前去相試，須闍提太子毫不後悔，並發願普度眾生，全身復原如初。鄰國王為之感動，發兵討伐羅睺大臣。
目的	說明佛法中之孝。

²⁷ 《大方便佛報恩經》，T03, no. 156, p. 128b1-p. 130b3。

2、轉輪聖王本生²⁸

時間	【今】不定；【昔】不定
地點	【今】王舍城耆闍崛山；【昔】不定
人物	【今】佛=【昔】轉輪聖王；【昔喻】無智施主；【昔】婆羅門；【昔】諸夫人；【昔】五百太子；【昔】旃陀羅；【昔】天帝釋
緣起	佛言慈悲眾生。
故事	佛前世為轉輪聖王，見人民不免生老病死，不能解脫，心中痛苦廣為求法。為求得婆羅門一偈，不惜剎身做千燈供養。天帝釋前去相問，轉輪聖王並發願普度眾生，全身復原如初。
目的	說明菩薩之慈悲。

3、忍辱太子本生²⁹

時間	【今】不定；【昔】不定
地點	【今】不定；【昔】波羅奈國
人物	【今】佛=【昔】忍辱太子；【今】白淨王=【昔】波羅奈王；【今】摩耶夫人=【昔】母；【昔】六大臣
緣起	彌勒菩薩問佛為何寶塔從地湧出。
故事	佛前世為忍辱太子，為父王治病不惜剎眼出髓而喪命，父母起塔供養。
目的	說明寶塔為何從地湧出。

4、大光明王本生³⁰

時間	【今】不定；【昔】不定
地點	【今】王舍城耆闍崛山；【昔】波羅奈國
人物	【今】佛=【昔】大光明王；【今】舍利弗=【昔】第一大臣；【昔】邊小國王；【昔】婆羅門
緣起	阿難問佛舍利弗過去世如何先取滅度。
故事	佛前世為大光明王，佈施一切，邊小國王嫉妒，派遣惡婆羅門去求取大光明王頭顱。大光明王欣然佈施，舍利弗前世為第一大臣，不忍見王喪命，先行自殺。

²⁸ 《大方便佛報恩經》，T03, no. 156, p. 131c17-p. 135b1。

²⁹ 《大方便佛報恩經》，T03, no. 156, p. 137b27-p. 138c12。

³⁰ 《大方便佛報恩經》，T03, no. 156, p. 149b14-p. 150b24。

目的	說明舍利弗今世先取滅度原因，說明菩薩慈悲佈施。
----	-------------------------

(二)《華嚴經》的捨身本生

《華嚴經》中對捨身的描繪集中在〈十回向品〉「隨順堅固一切善根迴向」中，「隨順堅固一切善根迴向」在篇幅上佔據了〈十回向品〉的三分之一，講的是菩薩行佈施的回向。因《華嚴經》此處的本生皆為略說本生，故整理格式與上文不同，按捨身的種類而分類。

序號	施捨物	緣起	例證
1	捨其所有一切財寶、妻子、眷屬及以自身	救度牢獄被縛苦眾生	大悲菩薩、妙眼王菩薩
2	自捨身命，受諸苦毒	救贖苦毒將死獄囚	阿逸多菩薩、殊勝行王菩薩及餘無量諸大菩薩
3	連膚頂髻	滿足乞者所求	寶髻王菩薩、勝妙身菩薩，及餘無量諸菩薩
4	眼	滿足乞者所求	歡喜行菩薩、月光王菩薩，及餘無量諸菩薩
5	耳、鼻	滿足乞者所求	勝行王菩薩、無怨勝菩薩，及餘無量諸菩薩
6	牙齒	滿足乞者所求	華齒王菩薩、六牙象王菩薩，及餘無量諸菩薩
7	舌	滿足乞者所求	端正面王菩薩、不退轉菩薩，及餘無量諸菩薩
8	頭	滿足乞者所求	最勝智菩薩，及大丈夫迦屍國王等諸大菩薩
9	手、足	滿足乞者所求	常精進菩薩、無憂王菩薩，及餘無量諸菩薩
10	血	滿足乞者所求	法業菩薩、善意王菩薩，及餘無量諸菩薩
11	髓肉	滿足乞者所求	饒益菩薩、一切施王菩薩，及餘無量諸菩薩
12	心	滿足乞者所求	無悔厭菩薩、無礙王菩薩，及餘無量諸大菩薩
13	腸、腎、肝、肺	滿足乞者所求	善施菩薩、降魔自在王菩薩，及餘無量諸大菩薩
14	肢節諸骨	滿足乞者所求	法藏菩薩、光明王菩薩，及餘無量諸大菩薩
15	皮	滿足乞者所求	清淨藏菩薩、金脇鹿王菩薩，及餘無量諸大菩薩
16	手足指	滿足乞者所求	堅精進菩薩、閻浮提自在王菩薩

			薩，及餘無量諸大菩薩
17	連肉爪甲	求法	求法自在王菩薩、無盡菩薩，及餘無量諸大菩薩
18	投身七仞火坑	求法	求善法王菩薩、金剛思惟菩薩
19	以身具受無量苦惱	求法	求善法菩薩、勇猛王菩薩，及餘無量諸大菩薩
	海內所有若近若遠國土、城邑、人民、庫藏、園池、屋宅、樹林、華果，乃至一切珍奇妙物、宮殿樓閣、妻子眷屬，及以王位	求法	大勢德菩薩、勝德王菩薩，及餘無量諸大菩薩

可以看出，同樣為大乘經典，但《報恩經》與《華嚴經》的捨身本生大不相同。這不僅是由於一為詳說本生，一為略說本生，這只是表面上的形式罷了。更重要的是，捨身本生在經文中扮演的角色不同。

四、世俗化與傳播：捨身與孝的結合

從歷史的角度言，「孝」是以家庭為基本體系的社會中必然出現的德行，《大方便佛報恩經》的出現就是為了回答「孝」這個越來越被廣大信徒乃至人民關注的問題。從何而言孝？世尊說法入手處便是捨身本生。事實上，捨身思想在中國的傳播就是一個極好的例子。

毫無疑問，「孝」是中國歷來的美德，但以人文主義為根本精神的儒家對其內涵的定義絕不會到達「捨身」的境地。若以先秦而論，至少以孔孟而言，「不孝有三，無後為大」³¹，「小棰則待過，大杖則逃走」³²。若捨身事奉父母而使得血脈無法傳承或是陷父母于不義，是否稱得上孝還需進行一番經義上的辨析。至於《孝經》，更是開宗明義的指出「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也。立身行道，揚名於後世，以顯父母，孝之終也。」³³前半句顯然站在了捨身的反面，後半句也絕對是儒家本位的修身思想。曾子重病時，命令弟子「啟予足，啟予手」³⁴，極其重視身體的完好。可見儒家最初主張的孝基本上是沒有捨身的意涵的。

在儒家思想的影響下，孝親思想可以說是中國社會中最根本的道德基礎，也是主張剃髮出家的佛教必然要面對的批判。而且建立在宗法血緣關係之上的儒家

³¹ 《孟子·離婁上》。

³² (三國)王肅，《孔子家語》，第116頁。

³³ 《孝經·開宗明義》。

³⁴ 《論語·泰伯》。

孝道，對維護社會穩定起了極大作用，歷代統治者無不對之奉為圭臬。如果佛教不能對此做出恰當的應對，也就難以真正的融入中國並廣泛傳播。但王權對孝道的提倡並不僅僅是佛教面臨的困境，也是一條解決問題的道路。雖然尊王與孝親的基本價值取向可以說是一致的，「其為人也孝悌，而好犯上者，鮮矣。」³⁵但事實上，家族的利益與國家的利益一定是有所差異的，很多時候會遇到兩難的抉擇³⁶，「忠孝不能兩全」也是中國耳熟能詳的習語。在這種情況下，從「孝在忠先」到「移孝作忠」的理論完善走向也就逐漸的形成。

從忠到孝，這樣的一種理論發展是一種解釋的發展而不是事實的發展，「移孝作忠」的重點不是把孝當作忠³⁷，而是用忠的內涵重新定義孝。或者說，擴大孝的內涵，使其包容不與孝相容的忠在內。

既然如此，佛教也可以用同樣的思路重新解釋孝。捨身固然傷害了父母賦予的肉體，但如果加之以特定的情境，當捨身是為了行孝順父母之事，甚至是為了拯救父母生命時，這就成了一個在儒家道德體系內部可以討論的問題。須闍提太子捨身割肉，忍辱太子剜眼出髓，雖然有損於身體髮膚，但卻救了父母之命。這樣的理論完全可以相容傳統，在傳播層面也很能激起讀者的共鳴。捨身的物件一旦聚焦在父母身上，在中國這個以孝為倫理基礎的社會就產生了合法性。

再進一步，下事上曰孝，上愛下曰慈，父慈子孝，方為完滿。父母愛護子女，也是天下之公理。雖然中國自古更看重孝，但無論如何也不可能反對慈的重要意義。既然如此，君父臣子，君主對臣民是有慈愛的義務的，而且中國向來不乏君王罪己的傳統。「萬方有罪，罪在朕躬」³⁸，「百姓有過，在予一人。」³⁹這樣，轉輪聖王為普度眾生捨身求法的合法性就也得到了彰顯。且與中國君主輕飄飄的一紙罪己詔相比，剜肉燃燈何其感人！以此為基礎，大光明王普施天下，最後甚至以頭施捨給一婆羅門，雖然難行，但也不顯得突兀了。至此，《報恩經》中的四則捨身本生就構建成了一條完整的邏輯解釋鏈。本生之數何止千百，共現一經豈為偶然！

此外，捨身本身作為極端的苦行，其宗教神聖性非常強烈。在宗教心理學上，雖然對苦行的心理起源有性力⁴⁰，退隱⁴¹，祭祀⁴²等多種解釋，但不可否認，在苦

³⁵ 《論語·學而》。

³⁶ 如石他伏劍《韓詩外傳卷六·章十二》，這種兩難的抉擇在實踐中並沒有隨著理論的完善而完善。

³⁷ 這種情況確實存在，但是在不衝突和可利用的情況下統治者的做法。

³⁸ 《論語·堯曰》。

³⁹ 同上。

⁴⁰ 即苦行和禁欲是為了獲取更強的生殖能力。

⁴¹ 即苦行是為了將自己與世俗區分開來。

⁴² 即苦行是將自己當作祭品奉獻給神。

行較為流行之後，苦行者自我的神聖感與旁觀眾人的神聖認知成為了苦行很關鍵的心理因素。進而，苦行也形成了一種宗教傳播方式，廣泛存在於各大宗教之中。大眾之所以「讚歎」苦行，是因為低程度的苦行常常帶有節儉、為人的意蘊，自然會產生一種人格魅力。以此聚攝諸眾，傳播理念，並不限於宗教，中國亦不乏此。墨子「摩頂放踵」⁴³而成天下「顯學」⁴⁴，明教「喫菜事魔」⁴⁵而興盛一時，皆可為例。而高程度的苦行則必須要與宗教信仰與神通相搭配，才能令大眾在心理上接受，並產生更好的傳播效果。佛教傳入前，中國缺乏對死後世界與超越世界的具體描述，因此也不可能有捨身這種極端苦行的慣例，更不會用這種方式來進行世俗傳播。但佛教一旦將捨身披上來世的外衣，這種行為本身也在孝的導向下慢慢為大眾所接受，進而可以脫離孝，成為一種獨立的德行。普陀山至今仍有明嘉靖年間「禁止捨身燃指碑」⁴⁶留存，可見其風之盛。

捨身行孝，可謂至矣盡矣。此種講法雖不免「以生死恐動人」之譏，但儒學世俗之傳播，最後亦不得不托庇於此。捨身之義，論及勸善為孝，有教化之功；談至虛偽巧言，有流毒之弊。其功其罪，一言難盡，但這樣的思想，確實成功的在中國佔據了一席之地。

五、修行與完滿：捨身的普通化

宗教傳播固然是理解捨身的一種角度，不過佛教捨身思想的第一義，顯然並不在於此。如果說《報恩經》的捨身本生是用世俗的倫理去接受菩薩的捨身行為。那《華嚴經》的捨身本生就是在菩薩的視角來認識捨身。與《報恩經》代表的本緣本生不同，《華嚴經》的捨身本生並沒有濃墨重彩的描繪捨身的具體情節，而是一帶而過。這樣難行能行的菩薩行，對於凡夫而言只看到了難行，而對菩薩而言重點在於能行。

難行的第一個問題在於：捨身是否是苦的。凡夫的答案當然是肯定的，我們執著於肉體的疼痛，也會由此產生精神的痛苦。但對於已經證得空性的菩薩，答案則有所不同。「知身虛妄空無所有，無所貪惜」。⁴⁷所以在菩薩那裡，捨身雖然談不上樂事，但至少是中性的，行于無形，不假功用。

難行的第二個問題在於：捨身的理由是否值得。在理由充分的時候，即便是凡夫也能在忍受極大痛苦的前提下捨身，如上文所言的「孝」。菩薩所以捨身的理

⁴³ 《荀子》。

⁴⁴ 《韓非子》。

⁴⁵ 《佛祖統紀》，T49, no. 2035, p. 430c29-p. 431a1。

⁴⁶ 見於不肯去觀音院前。

⁴⁷ 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 145a7-8。

由是欲普度眾生，也即菩薩之所以稱為菩薩的根本大願，甚至在成就佛道之前。因此只要能夠度脫眾生，不必說捨身，地藏菩薩甚至有「地獄不空，誓不成佛」這樣的誓願。

所以對於菩薩而言，沒有任何肉體是不能捨棄的，也沒有任何理由是微小的。所以哪怕只是乞者乞求而已，菩薩也甘願捨身，毫不猶豫。如果是捨身便能得法，那菩薩更是大為歡喜了：

我為法故，尚應久住阿鼻獄等一切惡趣受無量苦，何況纔入人間火坑即得聞法？奇哉！正法甚為易得，不受地獄無量楚毒，但入火坑即便得聞。但為我說，我入火坑。⁴⁸

失去身體的某個部分甚至是失去生命，在世俗的視角可能是無法接受的，但在菩薩的視角則非常尋常，是修行過程中微不足道且司空見慣的一小步。正如《妙法蓮華經》言：「觀三千大千世界，乃至無有如芥子許非是菩薩捨身命處，為眾生故，然後乃得成菩提道。」⁴⁹也正因此，《華嚴經》捨身的種類非常全面，可以說幾乎囊括了佛經中所有的捨身描述。從總體的捨棄身命，捨身投火到連膚頂髻、眼、耳、鼻、牙齒、舌、頭、手、足、血、髓肉、心、腸、腎、肝、肺、肢節諸骨、皮、手足指、連肉爪甲，確實面面俱到。但本生本身卻以略說本生的形式展現，一提而過不詳細敘述。這不僅是因為故事的詳細內容可能都是大同小異的，更是由於並不需要交代前因後果。無論是因為怎樣複雜的原因而捨身，無非是為救度眾生。無論捨身之後結果如何，無非是虛妄不實。如兔王本生，無論兔王投身火坑後，是火馬上熄滅，還是兔王命終升天，甚至是什麼都沒交代，其實都並不是菩薩本身所關心的重點。而《華嚴經》正是將菩薩所看重的揭示出來，即回向所指向的目標，以舍眼之回向為例：

願一切眾生得最勝眼，示導一切；願一切眾生得無礙眼，開廣智藏；願一切眾生得淨肉眼，光明鑒徹，無能蔽者；願一切眾生得淨天眼，悉見眾生生死業果；願一切眾生得淨法眼，能隨順入如來境界；願一切眾生得智慧眼，捨離一切分別取著；願一切眾生具足佛眼，悉能覺悟一切諸法；願一切眾生成就普眼，盡諸境界無所障礙；願一切眾生成就清淨離癡瞋眼，了眾生界空無所有；願一切眾生具足清淨無障礙眼，皆得究竟如來十力。⁵⁰

⁴⁸ 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 148c9-13。

⁴⁹ 《妙法蓮華經》，T09, no. 262, p. 35b23-25。

⁵⁰ 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 144c18-28。

與現實的肉眼相比，無礙眼、淨肉眼、淨天眼、淨法眼、智慧眼、佛眼、普眼、清淨離癡瞽眼、清淨無障礙眼都是境界之眼。也可以說它們並不是眼，之所以以眼來命名是因為它們在修證中發揮了類似眼的功用，而指向的都是解脫的次第。也因這樣的邏輯，肉眼與佛道的種種指向對應起來。其他部位的捨身也莫不如是，凡捨棄的都得到了足夠的補償，反而使自己與眾生的生命更加完滿鮮活。由於菩薩與凡夫了知的不同，捨身在菩薩這裡成為了普通的修行法門。

六、結論

《報恩經》以孝為核心。目的就是為瞭解釋佛教思想在世俗層面與「孝」的衝突。以孝作為切入點，捨身思想也就可以融入其中，逐步為人們接受，進而以此為引，導入佛法殿堂。

《華嚴經》則立足於完滿，把捨身從傳統意義上的認知解除開來，消除不必要的恐懼，也不必加以過多的描述。捨身的普通化其實是境界的圓滿化，把外在的捨身真正的化為內在的修證。

《報恩經》與《華嚴經》本生對捨身思想的發展走向了兩個方向，前者是世俗的，後者是神聖的；前者是解釋的，後者是修證的；前者是完善的鋪陳，後者是義理的上升。兩者並沒有什麼高下之分，而是佛教思想在不同層面的發展。正如火宅三車之喻，方便法門本身就是佛法中不可或缺的部分。而且在成佛之前，也很少有不是方便法的。捨身思想的兩種發展方向只是一個例證，事實上，任何一種佛教思想都有這兩種發展的傾向，而在上下貫通中圓融無礙。

參考文獻

- 《大方廣佛華嚴經》。T10, no. 279。
- 《大方便佛報恩經》。T03, no. 156。
- 《大唐大慈恩寺三藏法師傳》。T50, no. 2053。
- 《孔子家語》。蘭州市：蘭州大學出版社。2004 年。
- 《孝經》。北京市：中國紡織出版社。2007 年。
- 《妙法蓮華經》。T09, no. 262。
- 《宋高僧傳》。T50, no. 2061。
- 《孟子》。北京市：中華書局。2006 年。
- 《佛說大乘菩薩藏正法經》。T11, no. 316。
- 《佛祖統紀》。T49, no. 2035。
- 《法界次第初門》。T46, no. 1925。
- 《長阿含經》。T01, no. 1。
- 《荀子》。北京市：中華書局。2011 年。
- 《淨土聖賢錄》。X78, no. 1549。
- 《善見律毘婆沙》。T24, no. 1462。
- 《論語》。西安：陝西人民出版社。2006 年。
- 《韓非子》。瀋陽市：遼寧教育出版社。1997 年。
- 《摩訶般若波羅蜜經》。T08, no. 223。
- 《彌沙塞部和醯五分律》。T22, no. 1421。
- 《雜阿含經》。T02, no. 99。

《涅槃經》十地菩薩佛性論：

淨影慧遠基於「華嚴十地」的理解

國立臺灣大學中國文學研究所 碩士生
林益丞

摘 要

「地論宗」為「華嚴宗」的源流之一，華嚴二祖智儼（602-668）曾受學於地論師慧光（468-538）一系的智正（559-639）。可見地論、華嚴二宗關係之密切。《十地經論》的十地修行，也是《華嚴經》重要的一環。

地論宗代表人物隋代淨影寺慧遠（523-592），不僅熟悉《十地經論》，也相當重視《大般涅槃經》，著有《大般涅槃經義記》。《涅槃經》中有不少關於十地菩薩的論述，仔細考察，卻發現該經既不屬於「華嚴別十地」，亦非「般若共十地」。《涅槃經》作為「佛性說」的重要經典，其十地理論也多與佛性說有關，因此有所謂十地菩薩「佛性八事」（常、樂、我、淨、真、實、善與可見）之說。同時，對於《涅槃經》缺少第二、三、七與八地相關論述，慧遠亦未補述，其解經未曾離開《涅槃經》的結構。在義理上，慧遠面對十地菩薩佛性八事，其詮釋仍舊依著「華嚴十地」而說，可說是從《十地經論》到《涅槃經》的橫向移植。

本文首先整理《涅槃經》中關於十地菩薩的論述，以證明經文本身既非「般若共十地」，亦非「華嚴別十地」，並無意繼承固有的十地說。其次，則聚焦慧遠的《大般涅槃經義記》，並借重《華嚴經》、《探玄記》與《華嚴疏鈔》等華嚴經論，梳理慧遠在《涅槃經》的十地菩薩非既有「華嚴十地」的情況下，如何利用《十地經論》理解《涅槃經》中十地菩薩的佛性八事。

關鍵字：華嚴十地、涅槃經、佛性論、淨影慧遠、十地經論

一、前言

十地菩薩「斷障證真」的次第修行，是大乘菩薩道圓成佛果的重要階段。隨著印度大乘佛教日漸勃興，有關「十地」的經論也愈加完備，著名者如《般若經》、《華嚴經》以及各種內容類近《華嚴經·十地品》的單行經典，或如《大智度論》、《十地經論》、《十住毘婆娑論》、《成唯識論》與《攝大乘論》等重要論典，都有所著墨。《大智度論》將十地分為兩種：一者，「共地」；二者，「但菩薩地」（別十地）。「共地」係指「乾慧地」至「佛地」等十地，菩薩只是其中「第九地」；「但菩薩地」則是「歡喜地」至「法雲地」等十地。¹「華嚴十地」內容基本上是「但菩薩地」的具體化、理論化。而影響漢傳佛教甚深的《大般涅槃經》，經中也出現「十地（住）菩薩」的蹤跡。

就歷史考據而言，《般若經》是初期大乘佛教形成的經典²，《華嚴經》則自大乘佛教中期開始流傳³，《涅槃經》相對來說則是後期集結的經典⁴。《華嚴經》的「十地菩薩」吸收自《般若經》已是無庸置疑的事實⁵，《華嚴經》在「十地」之外，也納入「十住」說，進而形成完整的系統，漢傳佛教也有菩薩四十二階位⁶之說。筆

¹ 《大智度論》：「問曰：此中是何等十地？答曰：地有二種：一者、但菩薩地，二者、共地。共地者，所謂乾慧地乃至佛地。但菩薩地者，歡喜地、離垢地、有光地、增曜地、難勝地、現在地、深入地、不動地、善根地、法雲地。」龍樹菩薩造，後秦·鳩摩羅什譯：《大智度論》卷 49〈釋發趣品 20〉，CBETA, T25, no.1509, p.411, a25-29。

² 印順法師：「最受人重視的《般若經》，是屬於『大乘佛法』時代的，尤其是代表初期大乘佛法（西元前一世紀中，到西元二世紀末）的部分。」參氏著：《初期大乘佛教之起源與開展》（北京：中華書局，2011 年 10 月），第十章〈般若波羅蜜法門〉，頁 506。

³ 印順法師：「《華嚴經》在中國，經古德的宏揚，成立了『華嚴宗』，在大乘教學中，有著重要的地位！大經的全部纂集完成，比『般若』、『淨土』、『文殊』等法門，要遲一些，但也有比較早的部分。」參《初期大乘佛教之起源與開展》，第十三章〈華嚴法門〉，頁 853。

⁴ 印順法師：「有關如來藏學的經典，在佛教史上，屬於大乘佛教的後期，以為『一切法空』是不了義的，以真常——真常我、真常心為主的法門。」參氏著：《如來藏之研究》（北京：中華書局，2011 年 4 月），第一章〈序說〉，第二節「與如來藏有關的經論」，頁 3。

⁵ 印順法師在《初期大乘佛教之起源與開展》比較了「般若十地」、「華嚴十住」與「華嚴十地」的內容，同樣認為「『華嚴十地』的集出，受到了『般若十地』、『華嚴十住』的影響。集出的時間，比較遲一些，後來又有了重大的變化」。參是書，頁 921-924。

⁶ 「十信位」尚在「凡夫位」，必須進入「初住」才算入了「賢位」，所以菩薩階位不納入「十信位」。「十住」、「十行」、「十迴向」、「十地」、「等覺」與「妙覺」一共四十二個階位。如將「十信位」的凡夫菩薩納入，則有五十二個階位。聖嚴法師：「《華嚴經》中的菩薩，共有五十二個階位，實際上，能夠稱為賢與聖的，只有四十二個階位，又因最後一個階位是佛位，所以賢聖階位的菩薩，只有四十一個，加上十個階位的凡夫（假名）菩薩，便是五十一個階位。」見氏著：《戒律學綱要》（臺北：法鼓文化，1999 年 12 月），頁 415。或參靄亭法師：「前始教立五十一位。若開出等覺，則為五十二位。今此終教，除去十信，只四十一位。或開為四十二位也。」見氏著：《華嚴一乘教義章集解》（臺北：華嚴蓮社，2000 年），卷 5，頁 211。以「華嚴圓教」的立場，就「圓融相攝門」認為，「隨得一位得一切位」，位位相即，地地圓融，十信滿心即得初住，即得佛果。實際上並沒有次第可言。但就「次第行布門」而言，則將菩薩行位寄托於「終教」，說明菩薩到佛次第漸修的因果相續。

者認為，《般若經》影響了《華嚴經》，形成大乘佛教最為流傳的菩薩階位說法；在《華嚴經》集成之前，《十地經》也早已單行本的模式流傳著。那麼，《涅槃經》是否可能採用了般若「共十地」，或是華嚴「別十地」呢？

仔細考察南本《涅槃經》，可以發現不少段落寫到「某地菩薩」。但同一段中，「住」字與「地」字也時常並存，《涅槃經》是否如《華嚴經》有意區隔成兩個層次，亟待釐清。而《涅槃經》作為一部弘揚「佛性」思想的經典，提及十地菩薩的片段，也多圍繞「佛性說」作陳述。本文擬先考察《涅槃經》的十地菩薩各說，試圖梳理經中的十地修行是否成為系統。接著，在經文本本身未提供足夠說明的狀況下，筆者將討論慧遠如何利用《十地經論》，理解、講說十地菩薩的佛性差異。為了使論述更為清晰，又慮及地論宗後為華嚴宗吸收之故，筆者也會利用華嚴祖師大德的注疏作為材料，使全文愈臻完備。也期待藉此機會，建立漢傳佛教甚為重視的兩部經典——《涅槃經》、《華嚴經》對話的平台。

二、《涅槃經》的「十地菩薩」考察

曇無讖（385-433）翻譯《大般涅槃經》，常將「住」與「地」混用，如北本《涅槃經》卷 27〈師子吼菩薩品第十一之一〉：

善男子！慧莊嚴者，謂從一地乃至十地，是名慧莊嚴。福德莊嚴者，謂檀波羅蜜乃至般若非般若波羅蜜。復次善男子！慧莊嚴者，所謂諸佛菩薩。福德莊嚴者，謂聲聞、緣覺、九住菩薩。⁷

顯見《涅槃經》並不若《華嚴經》有意區分「發心住」等十住與「歡喜地」等十地之差異。亦即，在《涅槃經》的譯本中，「住」與「地」同義；但為何不統一用字，則有待進一步考察。

另一有待釐清的問題：《涅槃經》接受「共十地」？還是「別十地」？《涅槃經》時常比較「十住菩薩」與「佛」的佛性差異。在「般若共十地」中，如來是第十地，並不像「華嚴十地」另有一「佛地」；倘屬「共十地」，則佛陀即是十地，兩者不應有異。因此，拙見認為，《涅槃經》並不屬於般若「共十地」的系統。然而，即便排除了「乾慧地」等共十地的可能，也還未解決《涅槃經》的十地問題。「初發心住」等十住與「歡喜地」等十地的內容本就類似，也代表「十地」概念的形成歷程。那麼，《涅槃經》的「十住（地）菩薩」，實際上是承繼「十住」，抑或「十地」，則有待商榷。更而甚者，《涅槃經》有無可能自成新說，也是筆者想追問的議題。

筆者利用 CBETA（中華電子佛典協會），檢索南本《涅槃經》中，提到十地

⁷ 北涼·曇無讖譯：《大般涅槃經》卷 27〈師子吼菩薩品 11〉，CBETA, T12, no.374, p.523, a16-20。

菩薩的段落，並整理成下表，以供參考：⁸

初住	菩薩摩訶薩住於初地名曰大慈。……初住菩薩修大慈時，於一闡提心無差別。不見其過，故不生瞋。以是義故，得名大慈。 ⁹	聞見佛性 ¹⁰	見不分明·非色 ¹¹	福德莊嚴 ¹²
四住	四住菩薩名生不生。何以故？生自在故，是名生不生。 ¹³			
五住	五住菩薩視諸煩惱不名為怨。所以者何？因煩惱故，菩薩有生；以有生故，故能輾轉教化眾生。以是義故，不名為怨。 ¹⁴			
六住	何等名為不放逸者？謂六住菩薩。 ¹⁵			
	六住菩薩煩惱因緣墮三惡道，亦無是處。 ¹⁶			
九住	一切菩薩住九地者見法有性，以是見故，不見佛性。若見佛性，則不復見一切法性。以修如是空三昧故，不見法性；以不見故，則見佛性。 ¹⁷	眼見佛性		
十住	第四人者，名阿羅漢。阿羅漢者，斷諸煩惱，捨於重擔，逮得己利，所作已辦，住第十地，得自在智。 ¹⁸			
	是大涅槃微妙經典，如來未說亦復如是，無量菩薩雖具足行諸波羅蜜、乃至十住猶未能見所有佛性；如來既說即便少見。是菩薩摩訶薩薩既得見已，咸作是言：「甚奇，世尊！我等流轉無量生死，常為無			

⁸ 筆者將《涅槃經》中的十地論述整理成表，原想藉此看出《涅槃》十地的修行體系，但卻無有收穫。經講評人陳英善教授提醒，《涅槃經》的十地確實不成系統，整理成表反而容易侷限吾人的理解。乃至下文（頁 D-6）提及的缺少第二、三、七、八地，對《涅槃經》而言，亦不足為怪。

⁹ 《大般涅槃經》卷 14〈梵行品 20〉，CBETA, T12, no. 375, p. 696, a13-17。

¹⁰ 《大般涅槃經》卷 26〈師子吼菩薩品 23〉：「善男子！復有眼見，諸佛如來、十住菩薩眼見佛性。復有聞見，一切眾生乃至九地聞見佛性。菩薩若聞一切眾生悉有佛性心不生信，不名聞見。」CBETA, T12, no. 375, p. 772, c6-9。

¹¹ 《大般涅槃經》卷 26〈師子吼菩薩品 23〉：「佛性二種：一者、是色，二者、非色。色者，阿耨多羅三藐三菩提；非色者，凡夫乃至十住菩薩，十住菩薩見不了了，故名非色。」CBETA, T12, no. 375, p. 775, a18-21。

¹² 《大般涅槃經》卷 25〈師子吼菩薩品 23〉：「師子吼菩薩言：『世尊！云何名為智慧莊嚴？云何名為福德莊嚴？』『善男子！慧莊嚴者，謂從一地乃至十地，是名慧莊嚴；福德莊嚴者，謂檀波羅蜜乃至般若，非般若波羅蜜。復次，善男子！慧莊嚴者，所謂諸佛、菩薩；福德莊嚴者，謂聲聞、緣覺、九住菩薩。』」CBETA, T12, no. 375, p. 767, b20-26。

¹³ 《大般涅槃經》卷 19〈光明遍照高貴德王菩薩品 22〉，CBETA, T12, no. 375, p. 733, b22-23。

¹⁴ 《大般涅槃經》卷 22〈光明遍照高貴德王菩薩品 22〉，CBETA, T12, no. 375, p. 752, b23-25。

¹⁵ 《大般涅槃經》卷 18〈梵行品 20〉，CBETA, T12, no. 375, p. 724, a28-29。

¹⁶ 《大般涅槃經》卷 28〈師子吼菩薩品 23〉，CBETA, T12, no. 375, p. 792, a7-8。

¹⁷ 《大般涅槃經》卷 24〈光明遍照高貴德王菩薩品 22〉，CBETA, T12, no. 375, p. 765, c2-5。

¹⁸ 《大般涅槃經》卷 6〈四依品 8〉，CBETA, T12, no. 375, p. 637, b26-28。

	我之所惑亂。」善男子！如是菩薩位階十地尚不明 了知見佛性，何況聲聞、緣覺之人能得見耶？ ¹⁹			
	十住菩薩雖於己身見如來性，未能審定亦復如是。 ²⁰			
	義天者，十住菩薩摩訶薩等。以何義故，十住菩薩 名為義天？以能善解諸法義故。云何為義？見一切 法是空義故。 ²¹			
	十住菩薩唯能自知定得阿耨多羅三藐三菩提，而不 能知一切眾生悉有佛性。 ²²			
	佛性亦二：……可見者，十住菩薩，諸佛世尊。 ²³			
	佛性二種：……非色者，凡夫乃至十住菩薩，十住 菩薩見不了了，故名非色。 ²⁴			
	十住菩薩智慧力多、三昧力少，是故不得明見佛性。 ²⁵			
	佛性者，名頂三昧。以修如是頂三昧故，則能總攝 一切佛法，是故說言頂三昧者名為佛性。十住菩薩 修是三昧未得具足，雖見佛性而不明了。 ²⁶			
	十住菩薩得首楞嚴等三昧三千法門，是故了了自知 當得阿耨多羅三藐三菩提，不見一切眾生定得阿耨 多羅三藐三菩提。是故我說十住菩薩少分見佛性。 ²⁷			
佛			了了 見， 如色	智慧 莊嚴

表格 1 《大般涅槃經》十地菩薩佛性論統整

根據表 1，吾人發現《涅槃經》並不像《華嚴經》、《大智度論》、《十地經論》或其他經論，系統地、次第地以專經或專品講說十地菩薩，反而散落於全經各處，與《涅槃經》不以「十地」為主題不無關係。此外，有別於其他經論完整介紹一至十地，《涅槃經》漏了第二、三、七與八地，也格外引人注意。畢竟七、八地是十地菩薩的重要轉折²⁸，《涅槃經》如有意引用固有的十地說，不致略而不談。又，

¹⁹ 《大般涅槃經》卷 8〈如來性品 12〉，CBETA, T12, no. 375, p. 652, c7-14。

²⁰ 《大般涅槃經》卷 8〈如來性品 12〉，CBETA, T12, no. 375, p. 653, a5-6。

²¹ 《大般涅槃經》卷 20〈光明遍照高貴德王菩薩品 22〉，CBETA, T12, no. 375, p. 737, c27-p. 738, a1。

²² 《大般涅槃經》卷 25〈師子吼菩薩品 23〉，CBETA, T12, no. 375, p. 772, b25-27。

²³ 《大般涅槃經》卷 26〈師子吼菩薩品 23〉，CBETA, T12, no. 375, p. 775, a12-13。

²⁴ 《大般涅槃經》卷 26〈師子吼菩薩品 23〉，CBETA, T12, no. 375, p. 775, a18-21。

²⁵ 《大般涅槃經》卷 28〈師子吼菩薩品 23〉，CBETA, T12, no. 375, p. 792, c3-4。

²⁶ 《大般涅槃經》卷 30〈師子吼菩薩品 23〉，CBETA, T12, no. 375, p. 803, a18-21。

²⁷ 《大般涅槃經》卷 32〈迦葉菩薩品 24〉，CBETA, T12, no. 375, p. 820, c23-26。

²⁸ 印順法師：「依〈十地品〉說：從遠行地入不動地，是從有功用行到無功用行；『得無生忍』，『名

例如「第四人者，名阿羅漢。阿羅漢者，斷諸煩惱，捨於重擔，逮得己利，所作已辦，住第十地，得自在智」一句，華嚴四祖澄觀和尚（737-838，或 738-839）解釋「勝慧地」時引《佛說仁王般若波羅蜜經》說：

第七地云：「玄達菩薩十阿僧祇劫中修無生法樂忍，滅三界習因、業果，住最後身中，無量功德皆成就，無生智、盡智、五分法身皆滿足，第十地，阿羅漢，梵天位。」釋曰：言「第十」者，此經通約三賢、十聖，為十三位，修十三觀，故云「十」等。²⁹

《仁王經》恰巧也以「阿羅漢」為十地，但澄觀和尚解釋，因「三賢十聖」合計，並且「約人配位」之故，言十地者，實是第七遠行地菩薩，而非法雲地矣！如此一來，《涅槃經》的「第十地」，似乎也有是華嚴七地的可能。但在《大乘義章》中，慧遠在解釋「四依菩薩」時，亦論及阿羅漢與十地的關係，其理解明顯異於後來澄觀的看法。文曰：

阿羅漢者，此名「不生」，亦名「無著」。小乘法中於三界地不復受身，名為「不生」。大乘法中三界分段殘報皆盡，故曰「無生」，設使受之但是應化。具六妙行不染六塵，故云「無著」。以實論之佛是羅漢，此第四依學中究竟高美同佛，是故說之為羅漢也。位在何處？分別有三：一者，守果，在第十地。故《涅槃》言：「阿羅漢者住第十地。」二者，攝因，九地已上同名羅漢。三者，進向，上盡金剛，同名羅漢。³⁰

拙見以為，《涅槃經》雖然接受「某地（住）」菩薩的名相，但無意援入《華嚴經》或其他經論的「修行譜系」，只是為了講說佛性所用。亦有可能因為《涅槃經》經過數次編輯³¹，使得經中的十地概念不成體系。關於《涅槃經》本身的十地菩薩修行理論，筆者擬另撰他文詳加討論，為其建立系譜。話雖如此，歷來注解《涅槃經》的古德並未迴避經中的十地菩薩，也各有憑準。以下筆者將藉淨影慧遠（523-592）的《大般涅槃經義記》（簡稱《涅槃義記》），梳理祖師如何解釋本經的十地菩薩。

為超煩惱行」。七地入八地，是個極重要的關鍵地位。」見《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 933。

²⁹ 唐·澄觀述：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 63，CBETA, T36, no.1736, p.505, a11-16。

³⁰ 《大乘義章》卷 11，CBETA, T44, no. 1851, p. 677, b26-c6。感謝講評人陳英善教授的補充。

³¹ 張曼濤：「本經之編集，據橫超慧日先生所考，曾經有過大約七次或八次的增編。其所以不能完全統一它的思想理路，自是與此逐漸增編的原因有關。以筆者研讀之感想，本經的涅槃思想，雖其宗旨是一，肯定佛身之常住，一切眾生悉有佛性，但其踐履過程及說明方法，卻有不少的雜亂和非大乘思想的地方。」見氏著：《涅槃思想研究》（臺北：佛光文化，1998 年 2 月）第四章〈涅槃思想的完成〉，頁 173。

（一）以「華嚴十地」解

在經文對各地菩薩極為簡略的敘述下，古德也就依著自己熟悉的經論以經解經。舉例而言，就「四住菩薩名生不生」³²一句，慧遠《涅槃義記》：

三、從「四住菩薩」已下，舉聖顯凡。「四住菩薩名生不生」，故凡名「生」。「炎地菩薩」名為四住。地相入之中，三地已還，名為世間；四地已上，名為出世。四住菩薩捨彼世間，證入出世無生行慧，名生不生。³³

慧遠將此「四住菩薩」理解為「華嚴十地」第四地「焰地」（或作「炎地」、「焰慧地」）菩薩。

慧遠《勝鬘經義記》：

行有世間、出世間別。三地已還，名為世間。四地已上，名為出世。是二之中，各有證行、阿含行異。故有四句。……「一切世間如意自在」者，是三地還。阿含行也，謂八禪等。……乃至「天人本所未得」者，是四地上。阿含行也，謂道品等。三地已還，阿含之行，是凡夫法，人天共得。四地已上，阿含之行，是聖人法，人天不得，故名天人本所未得。此等皆從攝受中出。³⁴

晉譯《華嚴經》稱：

諸佛子！是名略說菩薩第四焰地。菩薩住是地中，多作須夜摩天王，教化眾生，破於我心；所作善業，布施、愛語、利益、同事，皆不離念佛，不離念法，乃至不離念具足一切種智。³⁵

〈十地品〉中，各地菩薩皆有「顯報」，祖師大德根據十地菩薩的顯報，及修證的內容，整理出地地的「寄位」。參華嚴三祖法藏大師（643-712）《華嚴經探玄記》：

初、二地寄人王報，故有出家。三地天王，出家不便。今此四地，寄當出世。³⁶

初、二、三地，行施、戒、修，相同世間。四地修得菩提分法，方名出世故，能永害二身見等。下論釋云：以前三地同凡三行，由斯未斷迷理我見。

³² 《大般涅槃經》卷 19 〈光明遍照高貴德王菩薩品 22〉，CBETA, T12, no.375, p.733, b22-23。

³³ 隋．慧遠：《大般涅槃經義記》卷 7，CBETA, T37, no.1764, p.788, b04-08。

³⁴ 隋．慧遠：《勝鬘經義記》卷 1，CBETA, X19, no.351, p.875, b21-c6。

³⁵ 東晉．佛跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》卷 24 〈十地品 22〉，CBETA, T9, no.278, p.554, b19-23。

³⁶ 唐．法藏：《華嚴經探玄記》卷 12，CBETA, T35, no.1733, p.337, b1-2。

四地出世，方能永斷。燒薪之焰，依此立名。³⁷

第六明所得別果略有三種：……二、《金光明》云：四地發心得不退三昧果。

古人釋：四地相同出世，由初證得故標不退。³⁸

判「四地菩薩」以上為「出世間」主要有幾個理由：一者，四地菩薩常為「須夜摩天王」，此天為「空居天」，不若三地菩薩寄位「忉利天王」，仍是「地居天」，所以象徵「出世間」。二者，初地修布施，二地修持戒（十善業），三地修禪定，三者都是「共世間法」（或說「五乘共法」），並非出三界之決定因素；但四地菩薩主修「三十七道品」³⁹。如同印順法師（1906-2005）所說：

一地一地進修的法門，主要是：初地布施，二地持戒，三地禪定與神通：融攝了世間（共人天）的功德。四地道品，五地諦，六地緣起；這三者是慧，融攝了出世間（共二乘）的功德。施、戒、定，是世間善的要目；戒、定、慧——三增上學，是出世善的要目。⁴⁰

相對於初至三地修「世間善」，四地始修「出世間善」。因此《涅槃經》分判「生生」、「生不生」、「不生生」與「不生不生」，並稱「四住菩薩名生不生」時，慧遠根據「四地以上」寄為「出世間」，認定此四住菩薩即四地焰（慧）地菩薩。然而，天台智顗（538-597）的理解與此大不相同。智顗依據《地持經》認為此「四住菩薩」指的是二至七地的「修道位菩薩」。⁴¹避免文繁蕪雜，暫略不述。祖師註解南轅北轍，與經文本身不夠明確不無關係。

³⁷ 《華嚴經探玄記》卷 12，T35, no.1733, p333, b16-20。

³⁸ 《華嚴經探玄記》卷 12，T35, no.1733, p333, c22-25。

³⁹ 《大方廣佛華嚴經》卷 24〈十地品 22〉：「佛子！菩薩摩訶薩住是第四地，觀內身循身觀，精勤一心，除世間貪憂；觀外身循身觀，精勤一心，除世間貪憂；觀內外身循身觀，精勤一心，除世間貪憂；觀內受、外受、內外受；內心、外心、內外心；內法、外法、內外法循法觀，精勤一心，除世間貪憂。是菩薩未生惡不善法，為不生故，勤精進發心正斷；已生諸惡不善法，為斷故，勤精進發心正斷；未生諸善法，為生故，勤精進發心正行；已生諸善法，為住不失修滿增廣故，勤精進發心正行。是菩薩修行四如意足，欲定，斷行成就，修如意足；依止厭、依止離、依止滅，迴向涅槃；精進定、心定、慧定斷行成就，修如意足；依止厭、離、滅，迴向涅槃。是菩薩修行信根、精進根、念根、定根、慧根，依止厭、離、滅，迴向涅槃。是菩薩修行信力、精進力、念力、定力、慧力，依止厭、離、滅，迴向涅槃。是菩薩修行念覺分、擇法覺分、精進覺分、喜覺分、猗覺分、定覺分、捨覺分，依止厭、離、滅，迴向涅槃。是菩薩修行正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定，依止厭、離、滅，迴向涅槃。」CBETA, T9, no.278, p.553, c21-p554, a13。

⁴⁰ 《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 932。

⁴¹ 隋·智顗《摩訶止觀》卷 5 下：「四住菩薩者。《地持》云：從初發心住至十地，束為六住。一、種性住。二、解行住。三、淨心住。四、行道迹住。五、決定住。六、究竟住。……行道迹住者，從二地至七地住修道也。……經稱『四住名生不生』者，正是行道迹住。從二地止正是入假化他之位，處處現生而非實生，將別顯圓。初出胎時，即能利他化生自在。於圓義亦應無失。」見 CBETA, T46, no.1911, p.60, b17-c2。

（二）以其他經論解經

根據筆者觀察，慧遠解釋《涅槃經》中的「某地（住）菩薩」，標準難明。面對「四住」一詞，慧遠認為是華嚴別十地的「焰地菩薩」；面對「五住」二字，他卻說這是五種菩薩，而非「難勝地」菩薩。南本《涅槃經》卷 25〈師子吼菩薩品第二十三之一〉：「為教五住諸菩薩等生大心力故。」⁴²《涅槃義記》釋此處的「五住菩薩」為菩薩的五種分類，其文如下：

「為教五住諸菩薩等」，合為莊嚴自眷屬也。五住之名，經文不列，准義論之，進退不定。一義，分別種性為一，解行為二，淨心為三，二地已上行跡為四，八地已上合為〔第五〕。第二義者，地前為一，名為信地，淨心為二，行跡為三，八地、九地決定為四，十地畢竟以為第五。第三，依彼五忍永（案：永字疑衍）別。地前伏忍，合以為一；初、二、三地，信忍為二；四、五、六地，順忍為三；七、八、九地，無生忍四；十地寂滅，以為第五。⁴³

三說中，第一、二說疑似出自曇無讖譯《菩薩地持經》卷 10〈畢竟方便處地品第三〉⁴⁴，第三說應出自鳩摩羅什（350-409）譯《佛說仁王般若波羅蜜護國經·教化品第三》⁴⁵。「住」、「持」與「地」在意義上有共通處⁴⁶，譯經時也常常混用。對於經典中出現「某地（住）」菩薩時，祖師如何斷定其內容並予以解釋，仍待後人探討。

⁴² 《大般涅槃經》卷 25，CBETA, T12, no.375, p.767, a22。

⁴³ 《大般涅槃經義記》卷 8，CBETA, T37, no.1764, p.822, a19-27。

⁴⁴ 經云：「如上所說十三住，次第為七地，六是菩薩地，一是菩薩、如來共地。一者，種性地；二者，解行地；三者，淨心地；四者，行迹地；五者，決定地；六者，決定行地；七者，畢竟地。種性住，名種性地。解行住，名解行地。淨心住，名淨心地。增上戒住、增上意住、三種增上慧住，有開發無相住，名行迹地。無開發無相住，名決定地。於三決定是初決定無礙智住，名決定行地。最上菩薩住、如來住，名畢竟地。」見北涼·曇無讖譯：《菩薩地持經》，卷 10，CBETA, T30, no.1581, p.954, a8-16。

⁴⁵ 經云：「白佛言：『世尊！護十地行菩薩云何行可行？云何行化眾生？以何相眾生可化？』佛言：『大王！五忍是菩薩法：伏忍上中下、信忍上中下、順忍上中下、無生忍上中下、寂滅忍上中下，名為諸佛菩薩修般若波羅蜜。善男子！初發想信，恒河沙眾生修行伏忍，……又信忍菩薩所謂善、達、明，……又順忍菩薩所謂見、勝、現法，……又無生忍菩薩所謂遠、不動、觀慧，……復次，寂滅忍，佛與菩薩同用此忍入金剛三昧。』」見後秦·鳩摩羅什譯：《佛說仁王般若波羅蜜經》，CBETA, T8, no.245, p.826, b21-c22。經文畫底線處，對照唐不空譯《仁王護國般若波羅蜜多經》，確定為初地「歡喜地」至九地「善慧地」的異譯。

⁴⁶ 隋·慧遠《大乘義章》卷 14：「彼論言：自受行故名之為住，攝受眾生因之為地。若依《地論》四義辨識：一、生，二、成，三、住，四、持。故彼論言：生成佛智住持名地，生之與成望於佛果，始起名生，終滿曰成。」CBETA, T44, no.1851, p.749, b16-20。

三、《涅槃經》的十地菩薩佛性論

（一）《涅槃經》經文敘述

作為佛性說的重要經典，《涅槃經》認為「十地菩薩」的所證佛性，地地有所不同。主要見於《南本》卷 32〈迦葉菩薩品第二十四之二〉：

善男子！如來十力、四無所畏，大慈大悲三念處。首楞嚴等八萬億諸三昧門，三十二相、八十種好，五智印等三萬五千諸三昧門，金剛定等四千二百諸三昧門，方便三昧無量無邊，如是等法是佛佛性。如是佛性則有七事：一、常，二、我，三、樂，四、淨，五、真，六、實，七、善。是名分別答。

善男子！後身菩薩佛性有六：一、常，二、淨，三、真，四、實，五、善，六、少見。是名分別答。如汝先問，斷善根人有佛性者，是人亦有如來佛性，亦有後身佛性。是二佛性，障未來故，得名為無；畢竟得故，得名為有。是名分別答。……

九住菩薩佛性六種：一、常，二、善，三、真，四、實，五、淨，六、可見。佛性因故亦是過去、現在、未來。果亦如是。是名分別答。

八住菩薩下至六住，佛性五事：一、真，二、實，三、淨，四、善，五、可見。佛性因故亦是過去、現在、未來。果亦如是。是名分別答。

五住菩薩下至初住，佛性五事：一、真，二、實，三、淨，四、可見，五、善不善。⁴⁷

根據《涅槃經》本段經文，「佛性」有七種特質——常、樂、我、淨、真、實與善，但這些特質，並非地地皆同。此外，佛、十地菩薩對佛性之理解，尚有「全見」、「少見」與「可見」之分。筆者姑且將這些特質稱為「佛性八事」。以下將經說整理成表，供讀者參考：

	常	樂	我	淨	真	實	善	見
如來	常	樂	我	淨	真	實	善	全見
後身	常			淨	真	實	善	少見
九住	常			淨	真	實	善	可見
八住				淨	真	實	善	可見
七住				淨	真	實	善	可見
六住				淨	真	實	善	可見

⁴⁷ 《大般涅槃經》卷 32，CBETA, T12, no.375, p.818, a18-b13。

五住		淨	真	實	善、不善	可見
四住		淨	真	實	善、不善	可見
三住		淨	真	實	善、不善	可見
二住		淨	真	實	善、不善	可見
初住		淨	真	實	善、不善	可見

表格 2 《大般涅槃經》十地菩薩佛性差異

「常樂我淨」的意義見於南本《涅槃經》卷 2：

無我者，即生死；我者，即如來。無常者，聲聞、緣覺；常者，如來法身。苦者，一切外道；樂者即是涅槃。不淨者即有為法；淨者，諸佛菩薩所有正法。是名不顛倒。以不倒故，知字知義。若欲遠離四顛倒者，應知如是常、樂、我、淨。⁴⁸

屈大成釋道：「以『我』為指不再生死輪迴的如來，『常』指如來的法身，『樂』為指涅槃，『淨』為指佛正法。」⁴⁹此「涅槃」係指如來的「大涅槃」，別於菩薩或二乘的「涅槃」。本經又進一步以如來特有的「八自在」解釋「我德」，曰：「云何名為大自在耶？有八自在則名為我。」⁵⁰「云何非我？未能具得八自在故。」⁵¹「如來常住則名為我。如來法身無邊無礙，不生、不滅，得八自在，是名為我。」⁵²如此說來，佛性雖有常、樂、我、淨四德，但仍須等到成佛之時才能完全顯現。在「常樂我淨」四德外，卷 32 尚多出「真」、「實」與「善」三德；卷 23 也說：「涅槃之相凡有八事。何等為八？一者、盡，二、善性，三、實，四、真，五、常，六、樂，七、我，八、淨，是名涅槃。」⁵³可見《涅槃經》說「佛性」的特質，或四、或七、或八，並無一定。

《涅槃經》如何界定十地菩薩的佛性差異，以及「真」、「實」與「善」的定義，經文並未詳加說明。如要解析此一命題，只得藉助古德注疏。以下，筆者將以淨影慧遠的《涅槃義記》為主軸，並佐以《十地經論》、《十地經論義記》（簡稱《地論義記》），以及華嚴宗祖師大德的注疏，試圖為十地菩薩的佛性八事，找出合理的說明。

⁴⁸ 《大般涅槃經》卷 2〈純陀品 2〉，CBETA, T12, no.375, p.617, b11-16。

⁴⁹ 屈大成：《大乘《大般涅槃經》研究》（臺北：文津出版社，1994 年 2 月），頁 119。

⁵⁰ 《大般涅槃經》卷 21〈光明遍照高貴德王菩薩品 22〉，CBETA, T12, no.375, p.746, c01-02。

⁵¹ 《大般涅槃經》卷 25〈師子吼菩薩品 23〉，CBETA, T12, no.375, p.770, c14。

⁵² 《大般涅槃經》卷 30〈師子吼菩薩品 23〉，CBETA, T12, no.375, p.802, c15-17。

⁵³ 《大般涅槃經》卷 23〈光明遍照高貴德王菩薩品 22〉，CBETA, T12, no.375, p.756, c19-21。

（二）慧遠《涅槃義記》的解讀⁵⁴

關於淨影慧遠的定位，一般均以為是「地論師」；但對於宣揚佛性思想的《涅槃經》，慧遠投注的心力絕不亞於《十地經論》。慧遠亦曾註解《涅槃經》，為《大般涅槃經義記》。藍吉富承湯用彤（1893-1964）之見解，認為慧遠既是地論師，也是涅槃師。此外，根據藍氏統計，慧遠門下的十八位高徒，人人皆習《涅槃》，但學《地論》者僅有八人，因此認為慧遠最重《涅槃》。⁵⁵持平而論，《涅槃》與《地論》皆是慧遠重視的經論，在梳理《涅槃經》十地菩薩佛性八事時，慧遠的依據正是《十地經論》。可惜的是，慧遠的《地論義記》殘闕不齊，是本文之一大侷限。筆者認為，慧遠解釋「佛性八事」時有兩個面向：一者，由「理體」本身論佛性；二者，以菩薩的「果報」或「修行」論佛性。

1. 約「理」論佛性

（1）「淨」約「法」說

前文說到：「不淨者，即有為法；淨者，諸佛菩薩所有正法。」相對於「不淨」的「有為法」，佛性四德的「淨」是約「無為法」而說。此處的「諸佛菩薩所有正法」正是指諸佛菩薩所依、所證的法理，而非修行的方法。如《涅槃義記》：

依上文說淨是法義。法實義寬，上下同依。淨隨法說，故通不局。⁵⁶

慧遠還處理了《涅槃》之「淨」與《地論》中十地菩薩之「淨」的差異，曰：

問曰：若淨義通上下皆名淨者，如《地經》說前之七地行於染淨菩薩之道，不名純淨，今此何故一向名淨？彼據行修，前之七地功用未息，有淨、不淨。今依此經，淨是法義。法義該通，淨亦如之。⁵⁷

十地之中，五地已還作有相觀，六地無相觀多、有相觀少，七地雖純無相觀但有作意，八地才是「無相」「無功用行」。參《十地經論》：

經曰：何以故？佛子！菩薩從初地來乃至七地，得諸智慧所行道，以是力故，從第八菩薩地乃至第十地，無功用行自然滿足。佛子！譬如二世界：

⁵⁴ 慧遠對於《涅槃經》十地菩薩佛性八事的解釋，《回歸本覺：淨影寺慧遠的真識心緣起思想研究》一書雖有提及，但未深入追究原因，甚為可惜。見馮煥珍：《回歸本覺：淨影寺慧遠的真識心緣起思想研究》（北京：中國社會科學出版社，2006年12月），頁294-297。

⁵⁵ 參藍吉富：《隋代佛教史述論》（臺北：臺灣商務印書館，1993年10月），第五章〈隋代重要僧人之歷史地位及影響〉，頁200-206。

⁵⁶ 《大般涅槃經義記》卷9，CBETA, T37, no.1764, p.869, b20-21。

⁵⁷ 《大般涅槃經義記》卷9，CBETA, T37, no.1764, p.869, b21-25。

一、染淨世界，二、純淨世界。是二中間，難可得過。欲過此界，當以大神通力。佛子！菩薩如是行於染淨菩薩道難可得過，當以大願力、大方便智力、大神通力故，乃可得過。⁵⁸

參照澄觀《華嚴疏鈔》對應此段的解釋，意義愈明。曰：

合中有雜染行，合雜染世界，然有二義：一即前六，二通前七有清淨行。合純淨界，即後三地。中間難過，亦有二義：一若六地為雜，則七地為中間；若七地皆雜，則從七至八即曰中間。⁵⁹

疏：「一若六地為雜染」下，通論染淨乃有四門：……三者，地前皆染，初地至七地亦名染淨，八地已上乃名純淨。⁶⁰

慧遠設問即在於此，《十地經》以「有功用行」到「無功用行」為「雜染」至「淨」的過渡。如依此說，則八地以上為淨，七地已還為雜染。《涅槃經》曰十地皆淨，顯然是從平等的「理」上說，而非差別「行」也。慧遠雖以《十地經論》解釋《涅槃經》此段，但依然是在不違背《涅槃》經義的限定下，不相混兩經之「淨」而強加作解。

(2) 「真」、「實」約「實諦」說

《涅槃義記》：「真之與實是實諦義。實諦理通，真實隨之，義無所局。」⁶¹真、實也就是非顛倒、離虛妄，不共外道之理。既然是「不顛倒」、「不虛妄」的，也就表示真、實是約「無為」而說，如佛性、虛空、第一義諦、如來、法身等概念。既然是實諦、是佛性、是如來，也就該是「盡虛空，遍法界」，無有差別。是故，真、實二德，通十地各地與佛共有。

2. 約「報」、「修」論佛性

(1) 「常」約「法身」說

《涅槃經》認為，九地以上菩薩佛性有「常」，而八地已還無。如果說「常」是或有、或無的，那麼此常即落入「有為」，而非「無為」。而且《涅槃經》說法身常住，「常樂我淨」之常也是約「法身」來說；倘若八地已還無，九地以上有，本無今有，法身即是有為，而非常住。如此一來，《涅槃》所要宣揚的如來常住之說，也就無法成立。何以在「常是法身」、「法身常住」的前提下，說九地以上佛性有常，八地以下無，是本段落所要處理的議題。

⁵⁸ 天親菩薩造，後魏·菩提流支等譯：《十地經論》卷 9，CBETA, T26, no.1522, p.176, a19-26。

⁵⁹ 唐·澄觀：《大方廣佛華嚴經疏》卷 41，CBETA, T35, no.1735, p816, c15-19。

⁶⁰ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 68，CBETA, T36, no.1736, p546, c28-p547, a4。

⁶¹ 《大般涅槃經義記》卷 9，CBETA, T37, no.1764, p.869, b25-26。

慧遠也注意到了這個問題，他認為八地以下「略隱常義，理實有之」⁶²。亦即，就「理」的層面，無論住於何地，佛性皆「常」；可見《涅槃》此段並未破壞「常是法身」、「法身常住」的前提，而是就「法身」的其他層面來說。慧遠《涅槃義記》曰：

如上文說常者是其法身之義。佛及後身眼見佛性顯法成身，常隨法身故彼有之。九地菩薩雖未眼見，聞見明了，知如來藏是己自體攝法成身，常隨法身彼亦有之。八地已還，未得同彼，故不說常。⁶³

或如《大乘義章》：

然向九地，聞見之窮。十地眼見，如來究竟，故說為常。⁶⁴

佛及後身「眼見佛性」，九地菩薩則聞見明了，三者的佛性得以說「常」，可見此處是從「修證」去說，而非「理佛性」。筆者想追問的是，云何「眼見」、「聞見」佛性？

《涅槃經》認為，如來眼見佛性，十地（後身）菩薩眼見佛性但不了了，九地已還則聞見佛性。聞見佛性意指聽聞「一切眾生悉有佛性」之教，並能信解受持。但也僅是接受了這種教說，尚未證得。十地與佛的差異則是前者以「慧眼」見，後者以「佛眼」見。參《大智度論》卷 7：「慧眼知諸法實相，……佛眼名一切法現前了了知。」⁶⁵卷 23：「十智中有法眼、慧眼；如實智中唯有佛眼。十智，阿羅漢、辟支佛、菩薩共有；如實智唯獨佛有，所以者何？獨佛有不誑法。以是故，知如實智獨佛有。」⁶⁶以慧眼可觀眾生、諸法乃畢竟空、不可得，遑論佛眼。《涅槃經》將慧眼限縮在十地菩薩，是故十地菩薩與佛皆能「眼見」佛性。然而，《涅槃》又說：「十住菩薩唯能自知定得阿耨多羅三藐三菩提，而不能知一切眾生悉有佛性。」⁶⁷這跟前述九地已還皆能「聞見」佛性的說法有所矛盾。

另外，在慧遠的解釋中，十地菩薩「顯法成身」、九地菩薩「攝法成身」。「顯法成身」，是指眾生皆具、本具的「法性」完全顯了，以此法性為身。慧遠解釋「法身佛」時說道：

法身佛者，就體彰名。法者，所謂無始法性。此法是其眾生體實，妄想覆纏，於己無用。後息妄想，彼法顯了，便為佛體。顯法成身，名為法身。

⁶² 《大乘義章》卷 1，CBETA, T44, no. 1851, p. 475, c21-22。

⁶³ 《大般涅槃經義記》卷 9，CBETA, T37, no. 1764, p. 869, b14-19。

⁶⁴ 《大乘義章》卷 1，CBETA, T44, no. 1851, p. 475, c20-21。

⁶⁵ 《大智度論》卷 7〈序品 1〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 112, b18-20。

⁶⁶ 《大智度論》卷 23〈序品 1〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 234, a8-11。

⁶⁷ 《大般涅槃經》卷 25〈師子吼菩薩品 23〉，CBETA, T12, no. 375, p. 772, b25-27。

如《勝鬘》說：「隱如來藏，顯成法身。」⁶⁸

此概念類近於《涅槃經》的「了因」⁶⁹，如燈照物，透過八正道、六波羅蜜等等的修行，使「佛性」徹底顯了。慧遠說十地「顯法成身」，是否意謂十地與佛同證圓滿法身？《攝大乘論》：「云何十地名法雲？由緣通境，知一切法，一切陀羅尼及三摩提門為藏故。譬雲能覆如虛空蔽障故。能圓滿法身故。」⁷⁰法藏也說：「其第十地十種法界法身圓滿，喻如大雲。證法界時由圓滿法身及修生法身覆隱如空廣大龐重，故名法雲。」⁷¹十地證得法身圓滿，故能說「常」。然而澄觀卻引《大乘莊嚴經論》說十地「法身未及佛」。⁷²兩說雖有異，但可以確定慧遠肯認十地已能「顯法成身」。不過《涅槃經》也說十地「雖見佛性而不明了」，表示十地尚未斷盡煩惱，如此才能顯示十地與佛的差異。至於九地菩薩「攝法成身」，《大乘義章》說：「九地菩薩雖未眼見，聞見中極，照實明了。無始法性現在觀心，說之為身，亦名為常。八地已還聞見不了，法未現心。未說為身。故不名常。」⁷³推測此應是從九地菩薩得四無礙智，能以四無礙智解、說諸法而言，如《十地經論》：「經曰：是菩薩用法無礙智知諸法自相，以義無礙智知諸法差別相，以辭無礙智知不壞說諸法，以樂說無礙智知諸法次第不斷說。……」⁷⁴

綜合上述推論，可知《涅槃》此段論述十地菩薩佛性之「常」，並非就理體本身常住而言，否則就不會有九地以上才有「常」的說法。實際上，《涅槃》是依十地菩薩對於「諸法實相」、「眾生悉有佛性」等教說的證悟作為判準。既然是證悟，除非圓成佛果，否則就「行布次第門」而言，確實不免差異。

(2) 「樂」約「涅槃」說

《南本》卷2曰：「樂者即是涅槃。」佛性的「樂德」是約「涅槃」而說。此涅槃，是指不共二乘、菩薩，唯佛所入的「大涅槃」。恆清法師認為《涅槃經》「除了以超越苦樂（不苦不樂）的境界為大樂之外，也強調寂靜、智慧（一切知）、不

⁶⁸ 《大乘義章》卷19，CBETA, T44, no.1851, p.837, c12-15。

⁶⁹ 《大般涅槃經》卷19〈光明遍照高貴德王菩薩品22〉：「復次，善男子！復有二因：一者、作因，二者、了因。如陶師輪繩，是名作因；如燈、燭等照闇中物，是名了因。善男子！大涅槃者不從作因而有，唯從了因。了因者，所謂三十七助道法、六波羅蜜，是名了因。」CBETA, T12, no.375, p.735, c26-p.736, a2。

⁷⁰ 無著菩薩造，陳·真諦譯：《攝大乘論》卷3〈入因果修差別勝相品5〉，CBETA, T31, no.1593, p.126, a29-b2

⁷¹ 《華嚴經探玄記》卷14，CBETA, T35, no.1733, p.372, c23-26。

⁷² 《大方廣佛華嚴經疏》卷44：「《莊嚴論》第十三云：『於第十地中由三昧門及陀羅尼門，攝一切聞熏習因，遍滿阿梨耶識中。譬如浮雲遍滿虛空，能以此聞熏習雲，於一一剎那，於一一相，於一一好，於一一毛孔，雨無量無邊法雨，充足一切所化眾生。由能如雲雨法雨故，故名法雲。』此從法身未及佛，故立賴耶名。」CBETA, T35, no.1735, p.834, a19-26。

⁷³ 《大乘義章》卷18，CBETA, T44, no.1851, p.825, a21-28。

⁷⁴ 《十地經論》卷11，CBETA, T26, no.1522, p.190, b10-13。

壞身等為涅槃的功德屬性」⁷⁵。即所謂的「大涅槃」。

《大乘義章》：「樂，涅槃義。分相，涅槃唯在佛果。不得永安，故不說樂。理實通有。」⁷⁶「涅槃」可做通稱，外道、二乘、菩薩、佛都有各自的涅槃。但《涅槃經》刻意要與二乘、菩薩區別，又有「小涅槃」、「中涅槃」與「大涅槃」之分。⁷⁷既然慧遠說「涅槃唯在佛果」，可知此「涅槃」係指佛陀所得「大涅槃」，是故此「樂」德唯佛陀有。然而，據理論之，眾生所具的佛性，都是本來寂滅的，皆有所謂的「寂滅性」，所以「樂德」也可說通一切有。

(3) 「我」約「自在」說

《涅槃經》認為佛性的「我德」，唯佛陀有，後身以下皆無。代表「我」是圓成佛果的證境——八自在，如《大乘義章》：「我是佛義。不得同佛究竟自在，故不說我。」⁷⁸慧遠在《地論義記》分「我」為「自在」與「自實」⁷⁹，「自實」的「理實」遍一切眾生有，「自在」則唯佛證得「八自在」，《涅槃經》以八自在釋「我」，「我德」自然唯佛能有。然而《華嚴經疏》認為，十地菩薩斷「諸法中未得自在障」、「大神通愚」與「微細秘密愚」，證「業自在等所依真如」。⁸⁰十地菩薩於法得自在，佛陀得「八自在」；同是自在，何以一者有「我」德，另一者卻無？

法藏歸結十地菩薩之自在為「神通」、「三業」、「總持」與「諸定」四面向，考察《涅槃經》所說「八自在」，也多半就如來「身量」、「三業」、「化現」與「說法」等方面而言。「十地菩薩不如佛」一語並無法解決問題，吾人必須追問何以十地菩薩於諸法得自在，卻仍不如佛？慧遠以「細闇」、「微障」解釋。《地論義記》：

第十地處細闇猶在，故有微障，未同如來縱任無礙，名不自在。對治此下，辨勝過劣。金剛心後，微障悉遣，種智現前，說為佛地。⁸¹

⁷⁵ 釋恆清：《佛性思想》（臺北：東大圖書，2012年5月），頁18。

⁷⁶ 《大乘義章》卷1，CBETA, T44, no.1851, p.475, c16-17。

⁷⁷ 《大般涅槃經》卷9〈菩薩品16〉：「迦葉菩薩白佛言：『世尊！若一切眾生有佛性者，佛與眾生有何差別？如是說者，多有過咎。若諸眾生皆有佛性，何因緣故，舍利弗等以小涅槃而般涅槃、緣覺之人於中涅槃而般涅槃、菩薩之人於大涅槃而般涅槃？如是等人若同佛性，何故不同如來涅槃而般涅槃？』」CBETA, T12, no.375, p.664, a27-b4。

⁷⁸ 《大乘義章》卷1，CBETA, T44, no.1851, p.475, c15-16。

⁷⁹ 《十地經論義記》：「我有二種：一、自在名我，如『八自在』此就用也。二、自實名我，此據體也。實我有二：一者，理實，所謂佛性。是故經言：『我者所謂如來藏義。』二者，情實，謂凡妄取生法自性。理實之我，得之在聖；妄取之我，起之在凡。為別真我，就人以顯，故彰凡夫。凡謂生死凡鄙之法，夫謂士夫凡法成夫，故曰凡夫。此猶我人之別名也。執實名我，取我體狀，目之為相，礙聖名障。」CBETA, X45, no.753, p.52, b12-19。

⁸⁰ 《大方廣佛華嚴經疏》卷44：「所覆龜重即所離障，謂於諸法中未得自在障。此障十地大法智雲及所含藏所起事業故。斯即二愚：障所起業，名大神通愚；障大智雲，即悟入微細秘密愚。斷此障故，便能證得業自在等所依真如。謂神通、作業、總持、定門，皆自在故，便成受位等行。」CBETA, T35, no.1735, p.834, b2-8。

⁸¹ 《十地經論義記》卷1，CBETA, X45, no.753, p.54, a12-14。

依法藏《探玄記》引《成唯識論》的說法，十地菩薩雖於諸法得自在，仍有「俱生微所知障」與「任運煩惱障種」，金剛喻定現前，才能斷除，進入佛地。⁸²也就是說，雖然十地菩薩離了「於諸法得自在障」，但仍有微細的俱生所知障及所知障種，並非究竟自在；必須等到金剛後心才能永離二障，真正住於甚深寂滅法性，依於第一義空而行種種利益眾生事。亦即，雖然十地與佛皆得自在，但十地仍有微細障（種），是故不同佛陀的八自在。一者有樂德，一者無樂德之理由在此。

(4) 「善不善」約「般若」說

《涅槃經》認為，初至五住佛性有善不善，六住以上為善。要理解此中差異，大致得從幾個路徑：（一）六地以上與五地已還的差別，（二）五地進入六地的轉折，（三）六地菩薩的所修、所證。慧遠釋經的方法亦是如此，他認為從善不善進入善的關鍵，在於六地菩薩所修的「般若波羅蜜」、所斷的「細慢」，以及所得的「明利順忍」。見《涅槃義記》：

善者是其聖道之義。五地已前，波若未明，順忍不極，細慢猶在，名善不善。六地已上，波若深明，細慢已盡，故唯名善。⁸³

善不善者，於此位中漸修聖道，隨分離過，故名為善。破有未窮，細慢未盡，故名不善。⁸⁴

又如《大乘義章》：

以其未得般若空，但能除麤惑，微障未遣，名善不善。⁸⁵

歸結而言，六地菩薩，般若現前，得明利順忍，離細慢，是故名「善」。《十地經論》「經」稱六地現前地菩薩「得明利順忍，未得無生法忍」⁸⁶，世親菩薩「論」釋道：

明利者，微細慢對治故。前二地中麤中慢對治故，得軟中忍。順者，隨順無生法忍故。⁸⁷

⁸² 《華嚴經探玄記》卷 14：「《成唯識論》云：此地於法雖得自在，而有餘障未名最極。謂有俱生微所知障，及有任運煩惱障種。金剛喻定現在前時，彼皆頓斷，入如來地。」CBETA, T35, no.1733, p.373, a13-16。

⁸³ 《大般涅槃經義記》卷 9，CBETA, T37, no.1764, p869, b27-29。

⁸⁴ 《大般涅槃經義記》卷 9，CBETA, T37, no.1764, p869, c5-6。

⁸⁵ 《大乘義章》卷 1，CBETA, T44, no.1851, p475, c23-25。

⁸⁶ 《十地經論》卷 8，CBETA, T26, no.1522, p168, a4。

⁸⁷ 《十地經論》卷 8，CBETA, T26, no.1522, p168, a19-20。

又見《探玄記》：

明利者，能對治微細慢故。前四、五二地亦同得順忍，除障未細，不名明利。以四地所除「解法慢障」最麤故，得稟品順忍，稟猶下也。五除「身淨慢」中故，得中品忍。此取「染淨法分別慢」最細故，得上品忍，故名明利。⁸⁸

之所以名為「明利」，是在「順忍」中為上品故。相對前五地，「染淨法分別慢」最細，故稱細慢，也因為此慢最細，對治它的「順忍」得名「明利」。

此中仍有幾個問題需要釐清：云何「細慢」（微障）？云何有此「細慢」便是不善？云何「般若波羅蜜」與「明利順忍」可以對治細慢？慧遠在《十地經論義記》解釋：「第八門，麤細習者。外凡慢麤，內凡慢細。細慢是彼麤家之餘，名為麤細。對麤辨細，不取彼麤此細。是彼麤家殘氣，故曰習行，亦知非慢，略不辨釋。」⁸⁹細慢之細，是對應麤而言的。《成唯識論》說六地斷「粗相現行障」是對後而說「粗」，此處言「細慢」則是相對於前地。粗細並非絕對。此慢的內容，唯識家說是「粗相現行障，謂所知障中俱生一分，執有染、淨粗相現行，彼障六地無染淨道」⁹⁰。五地已還執一切法有染、有淨，無法應契真如實性的本來清淨、真實平等。四地菩薩以十種平等清淨心入五地，五地雖然已可見染淨平等，但也因為染、淨之「相」皆存，而有此細慢。五地觀四諦有染、淨之別，六地觀緣起，可證染、淨無有自性，本來寂滅，平等平等。雙遣染淨，無別染淨而為二。也就是說，慧遠實際上是以五地已還執染淨之相為《涅槃》的「善不善」，而以六地斷「粗相現行障」為「善」。其中蘊含以「染淨」為「善不善」的意味。

六地菩薩以十種逆順觀十二有支，「空」、「無相」、「無願」三解脫門現前，觀有為法多諸過患，又因為「大悲為首」、「大悲增上」與「大悲滿足」，不捨眾生，般若波羅蜜增上。能如《十地經論》所說：「菩薩成就如是般若波羅蜜行光明現前照已，為滿助菩提分法因緣，而不與有為法共住；觀有為法性寂滅相，亦不住其中，欲具足無上菩提分法故。」⁹¹六地菩薩觀諸法自性空寂，不住有為，亦不住寂滅。雖然有為法多過，但為了利益眾生，六地菩薩不捨有為法；又因為般若波羅蜜現前，可悟有為法與涅槃平等無二。菩薩至此，雖然仍需有為法以利益眾生，但因般若無分別智，不住有為，遠離諸過，是為佛性之「善」德。如《演義鈔》說：「又《智論》云：『除諸法實相，皆菩薩魔事。』今證般若，能契實相，故過魔事。」⁹²

⁸⁸ 《華嚴經探玄記》卷 13，CBETA, T35, no.1733, p343, c18-23。

⁸⁹ 《十地經論義記》卷 4，CBETA, X45, no.753, p149, a24-b2。

⁹⁰ 《華嚴經探玄記》卷 13，CBETA, T35, no.1733, p342, c6-7。

⁹¹ 《十地經論》卷 8，CBETA, T26, no.1522, p172, a5-8。

⁹² 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 64，CBETA, T36, no.1736, p510, c11-12。

在唐譯《華嚴》中，六地菩薩滿足十種心，其一即為「純善心」⁹³。對照《地論》「堪受調柔不壞」⁹⁴與《經疏》「行堪調柔」⁹⁵兩句，可知此「純善心」在晉譯《華嚴》與《地論》譯為「真心」⁹⁶。《演義鈔》解釋道：「此就前法空及第一義空三昧以說不壞。取有心息能入法空、第一義空故，《論》云『堪受』。於空不著，《經》云『純善』。不著於空，即第一義空。」⁹⁷或許可為《涅槃》說六地以上唯善的理據之一，也確實與慧遠「波若深明」的解釋無異。然而此點又涉及文獻年代先後及傳譯問題，儘管義理上共通，但若要論經典的互相影響，仍需審慎待之。

《涅槃經》曰：「首楞嚴三昧者有五種名：一者、首楞嚴三昧，二者、般若波羅蜜，三者、金剛三昧，四者、師子吼三昧，五者、佛性，隨其所作，處處得名。」⁹⁸慧遠如此解釋：「首楞嚴者，此翻名為一切事竟。良以佛性是諸佛母，能生一切諸佛德，故得即首楞一切事竟。首楞嚴故，而令諸佛常樂我淨。彰首楞嚴三昧功能成即佛性，以首楞嚴能令諸佛常樂我淨，故即佛性佛母之義。」⁹⁹同樣的道理，由於修習、具足「般若波羅蜜」，當得佛果，所以般若波羅蜜也可稱為佛性。如此一來，在《涅槃經》中，「般若波羅蜜」等於「佛性」。「般若波羅蜜」的完成象徵修行圓滿。但在《華嚴經》中，則是六地「般若波羅蜜」現前，十地具「智波羅蜜」。《涅槃》以「般若波羅蜜」為最後，《華嚴經》（或《十地經》）則以「智波羅蜜」為完結，意味兩經的「般若波羅蜜」略有差異。就歷史事實而言，雖然《涅槃》成立的年代晚於《華嚴經》，但在義理上《涅槃經》卻是接受「般若系」的「六度」，而非後出的「十度」說。

晉譯《華嚴》如此分判兩者：「忍諸法不生門，是般若波羅蜜；……於一切法相如實說，是智波羅蜜。」¹⁰⁰事實上，智波羅蜜是般若波羅蜜所分出的一項，強調如實了知一切差別相的智慧；此時，般若波羅蜜限縮在了悟諸法本自空寂的意義上。一者約「理」，另一約「用」。如同印順法師《攝大乘論講記》：

四、「智波羅蜜多」：「由前六波羅蜜多，成立」不可思議的殊勝「妙智」。以自己所得的妙智，在如來的大集會中，「受用法樂」。又以所得的妙智，觀察有情的根性，以六波羅蜜多去「成熟有情」，使得解脫。受用法樂是自

⁹³ 唐·實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》卷 37：「佛子！菩薩住此現前地，復更修習滿足不可壞心、決定心、純善心、甚深心、不退轉心、不休息心、廣大心、無邊心、求智心、方便慧相應心，皆悉圓滿。」CBETA, T10, no.279, p.194, c26-29。

⁹⁴ 《十地經論》卷 8，CBETA, T26, no.1522, p172, c2-3。

⁹⁵ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 40，CBETA, T35, no.1735, p813, b27。

⁹⁶ 《大方廣佛華嚴經》卷 25：「是菩薩住現前地，深心、決定心、真心、甚深心、不轉心、不捨心、廣心、無邊心、樂智心、慧方便和合心。」CBETA, T9, no.278, p.559, b20-23。《十地經論》卷 8：「經曰：是菩薩住菩薩現前地中，復轉滿足不壞心、決定心、真心、深心、不退轉心、不休息心、淨心、無邊心、求智心、滿足方便智行心。」CBETA, T26, no.1522, p.172, b27-29。

⁹⁷ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 68，CBETA, T36, no.1736, p.544, a29-b3。

⁹⁸ 《大般涅槃經》卷 25〈師子吼菩薩品 23〉，CBETA, T12, no.375, p.769, b6-9。

⁹⁹ 《大般涅槃經義記》卷 8，CBETA, T37, no. 764, p.828, c24-29。

¹⁰⁰ 《大方廣佛華嚴經》卷 25〈十地品 22〉，CBETA, T09, no.278, p.561, c2-6。

利，成熟有情是利他。方便、願、力、智「四種波羅蜜多」，是從第六「般若波羅蜜多」無分別智中所開出來的。般若有加行無分別、根本無分別、後得無分別的三慧，這後面的四波羅蜜多，即屬於「後得智攝」。善巧方便等不過是後得智作用的四種差別。由此，我們知道，若單說六度，那般若就是總攝無分別智與後得智的。若說十度，那第六般若只限於根本無分別智，因為後得智分屬後四度了。¹⁰¹

於「十度」中，「智波羅蜜」強調的是度生的一面。吾人可說，六至十地的修行可以統攝為「般若波羅蜜」一項，只是側重的方面不同，又開出方便、願、力與智四度。如此一來，《涅槃》與《華嚴》（或《十地經》）的論述並不相違，只是名相有異而已。

（三）小結

「涅槃」、「佛性」、「般若」與「解脫」在《涅槃經》中意義相通，使得「佛性」的特質，可從多面向而論。經中的「涅槃三德」——法身、般若與解脫¹⁰²，也就表示「佛性」不可執於任何一面而論。如就「第一義」本身，確實是人人平等的；但《涅槃經》本身呈現十地菩薩佛性的差異，正意謂經文並非只說「第一義」的「理佛性」，而是或約「理」說，或約各地「功德」說。如同張曼濤所言：

實際上，都同一義，為了表達它的殊勝，乃不得不多方面施設言說。¹⁰³

約相說，可以叫做涅槃，也可以叫做解脫；約體說，可以叫做佛性、法身，也可以叫做畢竟空，或第一義諦。就其顯現之妙用言，又叫做大慈悲喜捨，或四無礙智。¹⁰⁴

本節主要以「理」與「報」、「修」為大項目。然而，佛性又可分「不善陰」、「善五陰」、「佛果陰」與「理性」四類。¹⁰⁵就理而言，眾生皆具佛性八事。《涅槃》此段，也是就著各類佛性而說。「真」、「實」與「淨」三德，是指理性本來寂滅、不

¹⁰¹ 釋印順：《攝大乘論講記》（北京：中華書局，2011年4月），頁262。

¹⁰² 《大般涅槃經》卷2〈哀歎品3〉：「何等名為祕密之藏？猶如伊字，三點若並則不成伊，縱亦不成；如摩醯首羅面上三目乃得成伊，三點若別亦不得成。我亦如是，解脫之法亦非涅槃、如來之身亦非涅槃、摩訶般若亦非涅槃、三法各異亦非涅槃。我今安住如是三法，為眾生故名入涅槃，如世伊字。」CBETA, T12, no.375, p.616, b10-17。

¹⁰³ 《涅槃思想研究》，頁190。

¹⁰⁴ 《涅槃思想研究》，頁190-191。

¹⁰⁵ 《大乘義章》卷1：「佛性有四：一、不善陰，二、善五陰，三、佛果陰，四是理性。」CBETA, T44, no.1851, p.473, b12-14。或見《大乘義章》卷1：「善五陰者，地上之身。通而論之，地前亦有。此陰真心緣治合成，攝陰從緣，緣治所造，如莊嚴具模樣所作。攝陰從真，真心所為，如莊嚴具真金所作。真作義邊，說為佛性。佛果陰者，是佛果德。與前善陰，大況相似，滿不滿異。言理性者，廢緣談實，實之處無緣，以無緣故，真體一味，非因非果。與涅槃中非因果性，其一也。」CBETA, T44, no.1851, p.473, b20-27。

虛不妄。「樂」、「我」是「佛果陰」的證境。「善」強調菩薩的「善五陰」對於「般若波羅蜜」的了悟、細闇的斷除。「常」則跨「佛果陰」與菩薩「善五陰」而說，是故有「眼見」、「眼見不了了」與「聞見」的差異。又藉由「樂」、「我」二德，突顯「十地菩薩」與「佛」差異，足見《涅槃經》一再標舉「大涅槃」的特殊。

四、結語

本文首先考察《涅槃經》有關十地菩薩的論述，認為《涅槃經》的作者並不以「十地」為主題之一，只是為了配合「佛性論」所用，是故關於十地的經文也散見全經。古德註解也各自成說，同樣一段經文，可以有多種解法，使讀者莫衷一是。如欲解析《涅槃》的十地菩薩修行體系，勢必得回歸全經脈絡而論，工程浩大，擬另為文。

其次，筆者聚焦於十地菩薩佛性八事一段，並以淨影慧遠的解讀為關注的對象。吾人可以發現，慧遠的解釋是依著「華嚴十地」的內容。可惜《地論義記》殘闕，只得藉著《涅槃義記》、《大乘義章》及後世華嚴宗祖師的著作作為佐證。如若《地論義記》全本尚存，本文的論述想必更加有力。慧遠的解釋有其傑出之處，除了援用「華嚴十地」作解，慧遠也兼顧了《涅槃經》本身的諸多概念，如「眼見」、「聞見」、「涅槃三德」與「善五陰」等等。既溝通了諸經的共同處，也盡量降低經典間的矛盾。此段經文的解說，象徵慧遠對於《涅槃經》與《十地經論》的精通。茲將慧遠註解的重點與特色歸納如下：

- （一）綜觀《涅槃》全經，發現本經有關十地菩薩的論述，缺少二、三、七與八等四地。慧遠面對此一現象，並未加以補足，可謂「依文解經」，並未離開《涅槃》的基本框架。
- （二）雖說慧遠「依文解經」，但解釋卷 32〈迦葉菩薩品〉佛性八事一段，慧遠的見解頗多來自「華嚴十地」。在義理方面，可說是「橫向移植」。
- （三）佛性八事中的「真」、「實」與「淨」，是約理體而言。此「淨」不可與華嚴十地的七地以下「染淨」、「有功用行」、八地以上「純淨」、「無功用行」之「淨」概念混同而論。
- （四）佛性之「常」，十地約「眼見佛性」、「顯法成身」而論；九地則約「聞見佛性」、「攝法成身」而言。非指佛性本身之常住不變。值得注意的是，後世華嚴宗三祖法藏大師認為十地菩薩法身圓滿，但四祖澄觀和尚認為十地法身未及佛。
- （五）「樂」德則依《涅槃》本經之「大涅槃」而說，慧遠並未多加發揮。
- （六）「我」德亦依《涅槃》之自在而說。慧遠認為，十地雖然於法得自在，但仍有「細闇」、「微障」，故不說有「我」德。

（七）五地以下尚執「染淨之相」，曰「善不善」；六地以上因為「般若波羅蜜」深明，得「明利順忍」，證染淨平等，故曰「善」。慧遠認為，《涅槃經》之善、不善，區隔在於「華嚴十地」所說的「般若波羅蜜」。

《涅槃經》的佛性八事，除了慧遠，涅槃諸師如僧亮、寶亮也有所解釋¹⁰⁶，《涅槃集解》也有大量對於「十地菩薩」的論述。該些說法明顯異於慧遠，值得另撰專文討論，《涅槃經》的「十地菩薩」相關概念或許會更加明朗。此外，筆者也曾利用 CBETA 於智儼大師（602-668）《搜玄記》（CBETA, T35, no.1732）、法藏大師《探玄記》與澄觀和尚《經疏》、《演義鈔》中，以「涅槃經」作為關鍵字，搜得 114 筆資料，顯示華嚴宗與《涅槃經》的關係有待發掘。藉由拙文，期盼影響漢傳佛教極深的《涅槃經》與「華嚴系」經論得有粗略溝通，筆者也有幸藉此一窺漢傳佛教諸宗各家、諸經論典的精采碰撞。

後記：為文初期，原擬加入僧亮等多位涅槃師之見解，作為比較。為此曾多次叨擾業師涂教授艷秋、陳教授英善與陳教授一標，承蒙諸師提點甚多。然筆者學力粗疏，又恐篇幅冗長，只好暫且略去，留待來日再論。又有政治大學范姜冠閔學長慨贈「《華嚴經探玄記》、《大智度論》與《十地經論》比較表格」。師友恩惠，特此致謝。並願將此拙文，迴向四生九有，同登華藏玄門；八難三途，共入毘盧性海。

¹⁰⁶ 梁．寶亮等集《大般涅槃經集解》卷 66：「案：僧亮曰：已斷結習，麤惑已滅，說常。不同後身常也。寶亮曰：既一向在觀，無復出入，故餘常名也。」CBETA, T37, no.1763, p.586, a12-14。「案：僧亮曰：八住下至六住，未斷見習，故說無常。無三界煩惱，故說善也。寶亮曰：九住、十住，同得常名。而八住以還無者，故知八地初心，猶應有出入觀也。中忍已上雖無，奪不與名也。」CBETA, T37, no.1763, p.586, a16-20。「案：僧亮曰：善不善者，類三界煩惱，說不善也。寶亮曰：善是緣因，不善是境界因也。六住雖有無色界細惑，為苦用輕，不甚迫心，故不與境界名也。」CBETA, T37, no.1763, p.586, a22-25。

參考文獻

（一）原典文獻

- 《佛說仁王般若波羅蜜護國經》，T8, no.245。
《大方廣佛華嚴經》，T9, no.278。
《大方廣佛華嚴經》，T10, no.279。
《大般涅槃經》，T12, no.374。
《大般涅槃經》，T12, no.375。
《大智度論》，T25, no.1509。
《十地經論》，T26, no.1522。
《菩薩地持經》，T30, no.1581。
《攝大乘論》，T31, no.1593。
《華嚴經探玄記》，T35, no.1733。
《大方廣佛華嚴經疏》，T35, no.1735。
《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，T36, no.1736。
《大般涅槃經集解》，T37, no.1763。
《大般涅槃經義記》，T37, no.1764。
《大乘義章》，T44, no.1851。
《摩訶止觀》，T46, no.1911。
《勝鬘經義記》，X19, no.351。
《十地經論義記》，X45, no.753。

（二）專書

- 張曼濤（1998）。《涅槃思想研究》。臺北：佛光文化。
馮煥珍（2006）。《回歸本覺：淨影寺慧遠的真識心緣起思想研究》。北京：中國社會科學出版社。
藍吉富（1993）。《隋代佛教史述論》。臺北：臺灣商務印書館。
釋印順（2011a）。《如來藏之研究》。北京：中華書局。
釋印順（2011b）。《初期大乘佛教之起源與開展》。北京：中華書局。
釋印順（2011c）。《攝大乘論講記》。北京：中華書局。
釋恆清（2012）。《佛性思想》。臺北：東大圖書。
釋聖嚴（1999）。《戒律學綱要》。臺北：法鼓文化。
釋靄亭（2000）。《華嚴一乘教義章集解》。臺北：華嚴蓮社。

法藏大師“十重唯識”研究

作者單位：中國人民大學哲學院

作者職稱：2011 級宗教學博士研究生

作者姓名：昌如（法名、護照用名）

摘要：文章就華嚴宗三祖法藏大師，在其《大方廣佛華嚴經探玄記》中闡釋“三界虛妄，但一心作”一文中“三界唯心”的思想所提出的“十重唯識”進行深入地研究。文章指出“三界唯心”是佛學所有宗派最為基本的命題與核心，但此中又有“觀三界唯心”與“證入三界唯心”兩個層面，前者是方法論，後者是價值取向。而在方法論層面上，對於“三界唯心”中的“一心”與“三界”的關係，則有著“唯是心”與“心作”二種理解方式的差異。對於“一心”性質界定，則又有“真心”“妄心”與“真妄和合心”的不同。對於方法論，也即是“觀三界唯心”這個觀法，也有著小、始、終、頓、圓五教的差異。法藏大師提出“十重唯識”的一個層面是統合華嚴宗之前對於“三界唯心”詮釋與理解，以便調和佛教中各個學派的爭論。另一個層面，則是從正面展現華嚴宗學對於“三界唯心”的理解與詮釋，從而開展華嚴本宗的義理與教判。文章將從這些著眼點入手，對法藏大師的“十重唯識”展開研究。不正之處，還請方家指教。

關鍵字：十重唯識、三界唯心、真心、妄心、真妄和合

引言

十重唯識是華嚴宗三祖法藏大師(西元 643~712)，在其著作《大方廣佛華

嚴經探玄記》卷第十三，為了解釋《華嚴經·十地品》第六現前地的“三界虛妄，但一心作”一文時而提出的。十重唯識即是：(1)相見俱存唯識，(2)攝相歸見唯識，(3)攝數歸王唯識，(4)以末歸本唯識，(5)攝相歸性唯識，(6)轉真成事唯識，(7)理事俱融唯識，(8)融事相入唯識，(9)全事相即唯識，(10)帝網無礙唯識。

實際上“十重唯識”是法藏大師對於佛法中，有著“三界唯心”的思想，一個總的概括與整理，並以五教判為基礎，借用有關唯識的理念，來發揮華嚴的奧旨。其間包含三個方面的問題，即是：一、對於“三界虛妄，但是心作”中有關“三界唯心”的種種詮釋。二、十重唯識中所展現的華嚴宗思想。對於以上二個問題，本文將從十重唯識在華嚴思想中的地位、十重唯識“唯心”思想的追究、十重唯識解析等三個方面來進行論述。

一、十重唯識在華嚴思想中的地位

十重唯識中的唯識，實際上是以華嚴宗唯心思想為論述的重心。所以說十重唯識最終所要展現的就是華嚴宗的唯心思想。對於十重唯識在華嚴唯心思想中的定位，我們首先要來看華嚴宗唯心思想的發展歷程：

華嚴宗的唯心思想，雖然是依于《華嚴經·十地品》（異譯即《十地經》）中的“三界虛妄，但是心作”一文而來，但實際上華嚴宗的唯心思想，受南北時期，依於世親論師的《十地經論》而成立的“地論學派”的影響最大，尤其是“地論學派”南道系的影響。與此同時，華嚴宗的唯心思想還受到，成立於南北朝時期，以梁真諦譯《攝大乘論》為中心的“攝論學派”影響。而華嚴宗的實際創立者，三祖法藏大師，因為他所處的時代正是處於玄奘法師所帶回來的印度的唯識思想的盛行的時期，再加上無著《攝大乘論本》及世親的《攝大乘

論釋》新譯的出現，因此華嚴宗的唯心思想也必然會受唯識宗的影響。法藏大師提出“十重唯識”來闡述的華嚴宗的唯心思想就是一個很明顯的例證。因此從源流上看，華嚴宗的唯心思想有著複雜的傳承與時代背景。例如在《華嚴一乘教義分齊章》中，法藏大師就借用法相唯識的三性義與種子義，而發揮華嚴宗主伴俱足，事事無礙的圓融境界。而在《大方廣佛華嚴經探玄記》中，在詮釋〈十地品〉“三界虛妄，但一心作”這個佛教核心命題時，又借用當時法相宗十分流行的“五重唯識”說，發展為華嚴宗的“十重唯識”說，以此總結華嚴宗之前的佛教心識學說，並發揮華嚴宗的唯心思想及相關華嚴宗的思想學說。

由此可知，在“十重唯識”中，既包含著法藏大師對於佛教心識思想的總結，又囊括了法藏大師對於華嚴宗唯心思想及相關華嚴宗學說展現與發揮。因此對於十重唯識的研究，可以說是對於法藏大師乃至華嚴宗學說與華嚴唯心思想的集中研究。也由此可知“十重唯識”在華嚴宗唯心思想佔有十分重要的位置。

二、“十重唯識”中“唯心”思想追究

——以“三界虛妄，但是心作”為線索

《華嚴經·十地品》中的“三界虛妄，但是心作”一文所包含的“唯心”思想，是法藏大師提出“十重唯識”的最直接的原因。由此，對於十重唯識的研究，我們就不能離開這個前提。可以說，“三界虛妄，但是心作”所承擔的是佛教中最為重要的命題：“一心”與“三界”的關係這個命題。這個命題關係到我們如何來理解或詮釋這個世界？此為思維方法。如何來判定我們人生的

終極價值？此為價值取向。這是任何一種思想學說都必須說明的兩個維度。所以只有理清了“一心”與“三界”關係之後，才有可能理清佛教思想學說的核心“三界唯心”的思維方法與價值取向這兩個維度，然後才有可能洞徹這個世界的真實，從而獲得智慧與解脫。所以在剖析“十重唯識”之前，有必要對“三界虛妄，但一心作”一文中的“唯心”問題，進行系統地闡釋。

本文將選擇與華嚴唯心思想直接相關的《十地論》（及其異譯本）、《十地經論》入手，從早期的《十地經》中經文對於心識的界定與詮釋，到《十地經論》中，世親論師對於“三界虛妄，但一心作”的中“唯心”思想的闡釋，再進一步考察華嚴“唯心”的思想。

（一）“三界虛妄，但是心作” 相關漢譯文本

《大方廣佛華嚴經·十地品》第六現前地中的“三界虛妄，但是心作。”^①一文，在漢譯文本中有著諸多的譯本，茲將相關漢譯文本羅列如下：

1、《漸備一切智德經》（西晉，竺法護譯）：

又複思惟：其三界者，心之所為。^②

2、《十住經》（姚秦，鳩摩羅什譯）：

又作是念，三界虛妄，但是心作。^③

3、《六十華嚴·十地品》（東晉，佛跋陀羅譯）

^①六十卷《大方廣佛華嚴經》卷25；《大正藏》第9冊，第558頁下。

^②《漸備一切智德經》卷3；《大正藏》第10冊；第476頁中。

^③《十住經》卷3；《大正藏》第10冊；第514頁下。

又作是念，三界虛妄，但是心作。^①

4、《十地經論》（北魏，菩提流支等譯）：

是菩薩，作是念，三界虛妄，但是一心作。^②

5、《八十華嚴·十地品》（唐，實叉難陀譯）：

此菩薩摩訶薩，複作是念，三界所有，唯是一心。^③

6、《十地經》（唐，屍羅達摩譯）

即此菩薩，作此思維，所言三界，此唯是心。^④

從以上“三界唯心，但是心作”的種種漢譯本，可以看出：在漢譯文本當中，對於“三界虛妄，但是心作”中“一心”與“三界”關係的理解有兩種傾向：一種傾向是理解為“心作”，即是“一心”作出“三界”。一種傾向是理解為“唯是心”，即“一心”某種程度地等同於“三界”。但這二種詮釋方式諸多學人都存在著種種誤解。

首先來說“心作”的理解。在“心作”理解情境中，很容易把“一心”理解為一個主體，而把“三界”理解為一個客體，然後由這個主體“作”出這個

^①六十卷《大方廣佛華嚴經》卷25；《大正藏》第9冊，第558頁下。

^②《十地經論》卷8；《大正藏》第26冊，第169頁上。

^③八十卷《大方廣佛華嚴經》卷37；《大正藏》第10冊，第194頁上。

^④《佛說十地經》卷4；《大正藏》第10冊，第553頁上。

客體。在一般人的理解中，這種“心作”方式，又可分出兩種：一種是，主張“真心”即如來藏緣起萬法的學說，此中“緣起”被等同於“作”，也就是把“如來藏”當作“真心”作出“萬法”；另一種則是，主張由“妄心”生起三界，如阿賴耶緣起說，此中的“緣起”同樣被理解為“作”義，也就是說“阿賴耶識”作出萬法。其實，這兩種詮釋方法中，不論是從本體論還是從認識論的角度，在定位“一心”與“三界”的關係時，都有把“一心”界定為主體性與本體性的傾向。那麼此中就存在一個問題，即：佛法所提出的“真心”或者“妄心”，是否真的就是我們一般意義上的，對於“心”的主體性傾向或本體性傾向的解釋呢？如果這樣，那麼這個“心”就很容易演化為一種神聖或者萬能，或者就是說一種永恆的“我”的存在。如果這樣，就非常明顯地有悖於佛法中無常、無我的宗旨，因為佛法無處不在破“常”、破“我”。如此就要進一步探尋的核心問題就是：在“一心”與“三界”的關係中，“心作”與“唯是心”的二種詮釋方式的本質與目的是什麼？在“心作”中分化出的“真心”說與“妄心”說的真正本質與目的又是什麼呢？這些將在下文作詳細地探討。

其次來說“唯是心”，“唯是心”一般理解為是“一心”與“三界”的平等，無有主客之分，如後來中國大乘佛教中的華嚴宗的法界緣起說，即是屬於此種詮釋方式。但是“唯是心”是否就可以理解為“一心”與“三界”完全等同？還是“三界”要經過某種特定的過濾後，或者說觀法實踐上的轉變後，才能達到與“一心”的回歸與等同？這二種理解都可以理解為“唯是心”，但哪一種理解更符合佛法的本義呢？由此有必要考察與《大方廣佛華嚴經·十地品》同本異譯的《十地經》中，在提出“三界虛妄，但是一心作”這個命題

時的文本情境。

（二）梵文《十地經》中“三界虛妄，但是一心作”的唯心傾向

梵文《十地經》在提出“三界虛妄，但是一心作”的一文之前，有如下一段文本情境：

tasya lokasya saṃbhavaṃ ca vibhavaṃ ca vyavalokayata evaṃ bhavati | yāvaṃtyo lokasamudācāropapattayaḥ | sarvāstā ātmābhīniveśato bhavaṃti | ātmābhīniveśavigamato na bhavaṃti lokasamudācāropapattayeti |^①

這段梵文的意思是：“他觀察世間生滅時，作如下的思維：世間所有現行的生起，都是從我執而起。由此如果我執消滅，那麼世間現行的生起，就不會存在。”

此中應當注意的是“三界虛妄，但是一心作”出現時，相關具體的語境。從上文的梵文文本中，我們可以看出：上一段梵文文本的核心是對於“我執”的極度關注，也就是說“我執”是此篇所提出的關鍵點，以致下文當中所有的命題與內容，其實都與“我執”這一個問題密切相關。如梵本《十地經》中，接下來緊接著就對“我執”這個關鍵問題作相關詮釋：

tasyaivaṃ bhavati | kāraṇābhīniveśataḥ kriyāḥ prajbāyaṃte | yatra kāraṇaḥ na asti kriyā api tatra paramārthato nopalabhyate |^②

這段梵文的意思：“他作如下的思維，因為執著于“作者”而方便施設“作用”，當“作者”不存在時，那麼在這意義上的“作用”，也就不存在了。”

注意此中的核心問題還是對於“我執”的進一步剖析。通過以上二段的鋪墊，接下來梵本《十地經》中就正式提出“三界虛妄，但是一心作”的命題：

^① Daśabhūmīśvaro nāma mahāyanasūtra, Kondo Edition, p.96。

^② Daśabhūmīśvaro nāma mahāyanasūtra, Kondo Edition, p.98。

這一句梵文中，前半句意思是很明確的，即是“菩薩作是念”。我們著重來看看後半句：cittamātram，中性詞，其意思有“唯心”“惟心”“但心”“心量”

“唯是心”等等。idaṃ 是代詞，意思是“這個，此”的意思，而 yad 是關係詞，表示“直接”，“就是”的意思。traidhātukaṃ 即為“三界”的意思。如果我們嘗試著把句話來直譯的話，則可譯為：“這個三界直接就是這個唯心”。

應當注意的是，此時梵文原本當中，並沒有明確提出有關漢譯文本中所出現的“作”的字眼，更沒有明確界定此“心”是為“真心”或者是“妄心”。但是有一點是明確的，即《十地經》中，提出“三界虛妄，但一心作”時的目的，即是為了表達在我們在“我執”的破除以後，對於實相證得與體悟，也即是“三界唯是心”的結論。是以應當明確，在早期的經文中，提出“三界虛妄，但是一心作”時，也就是提出一心與三界的關係的目的，是為表達在我執破除以後的，對於實相的證得，這個初衷。此點明確，我們就可以以此為標準，來判定後來對“三界虛妄，但是一心作”進行詮釋的“心作”與“唯是心”的兩種模式，以及“真心”與“妄心”的詮釋當中，是否與初衷一致？這樣就會變得非常清晰明瞭，而又簡單。

此際，將漢譯文本與梵文文本作一統合的觀察：應該說在“三界唯心”的兩種理解中，“唯是心”的一類，比較忠實于梵文原文。而“心作”一類，只是在表達方式上有所差別，而在字面意思上與“唯是心”的意思是差不多的，因為二者實際上都是表達了“一心”與“三界”的關係。但一個“作”字，卻賦予了“一心”與“三界”，一個為能動的主體與一個為被動的客體。從而就

^① 同上。

有了這個主體之心的真、妄之爭。以至於後來人們在理解如來藏緣起時，把他理解為“真心”的主體，在理解賴耶緣起時，把他理解為“妄心”的主體。其實在《十地經》中對於“一心”的性質，原本就沒有明確地說明與界定，《十地經》在第九地善慧地中，就說明了心的種種行相，其中對於“一心”就有著“真心”“妄心”或者“真妄和合心”等諸多的理解與詮釋。由此，我們可以窺見，早期經典對於“一心”的性質界定，並不是很明確，因為這也不是關鍵性的問題。經文的重點與主題是對於“我執”的破除。茲將第九地善慧地中對於“心”的種種說明，列為下表：

經文	經文相對應的梵文 ^①	世親的論文
心雜相	citta-vicitratā,sems-rnampa-sna-tshogs-ñid(譯文：心的多樣性。)	一差別相，心意識六種差別故，如經心雜相故。
輕轉生不生相	citta-kṣaṇa-laghu-parivarta-bhaṃga-abhaṃga-tā, sems-skad-cig-tu-mzur-du-hgyur-ba-dañ-hijg-pa-dañ-mi-hjig-pa-ñid (譯文：心剎那輕動，破滅不破滅性。)	二行相，住異生滅行故，如經心輕轉生不生相故。
心無形相	citta-aśarīratā,sems-lus-med-pa-ñid(譯文：心無形體性。)	三第一義相，觀彼心離心，心身不可得故，如經心無形相故。
心無邊一切處眾多相	citta-anantya-sarvataḥ-prabhūtā, sems-mthaḥ-yas-siñ-thams-cad-du-maṇ-ba-ñid(譯文：心無邊，遍在一切之性)	自相順行，無量境界取故，如經心無邊一切處眾多相故。
心清淨相	citta-prabhāsvaratā,sems-ñod-gsal-ba-ñid (譯文：心明淨性。)	自性不染相，如經心清淨相故。
心染不染相	citta-saṃkleśa-niḥkleśatā,sems-ñon-moṇs-pa-dañ-bcas-pa-dañ-ñon-moṇs-pa-med-pa-ñid(譯文：心雜染無雜染性。)	同煩惱不同煩惱相，如經心染不染相故。
心縛解相	citta-bandha-vimoksata,sems-bcins-pa-dan-rn ampar-thar-ba-nid(譯文：心束縛與解脫之性)	同使不同使相，如經心縛解相故。
心幻起相、心隨道生相，乃至無量百千	citta-māyā-vithapanatā,sems-sgyu-ma-lta-bur-mam-par-sgrub-pa-ñid(譯文：心如幻相變現性) citta-yathā-gati-pratyupasthānatā,sems-hgro-b	因相，諸菩薩以願力生，余眾生自業力生

^① Dasabhumisvaro nama Mahayanasutra, Kondo Ed. P.156 l₁₅ — 157 l₁, Narthang Ed. Tanjur, mdo ni 122,282 a_{1~7}.

種 種 心 差 別 相。	a-ji-lta-ba-bshin-du-bye-bar-gnas-pa-ñid(譯 文：心應趣現性) anekāni-cittanānāṭva-śata-sahasrāṇi,sems-tha- dad-pa-ḥbum phrag-du-maḥi-bar-dag(譯文： 數百千心種種性)	故，如經心幻起相故， 心隨道生相故，乃至無 量百千種種心差別相皆 如實知故。
-----------------	---	---

上表中我們可以把第（一）（二）界定為妄心或事心，第（三）、（四）、（五）界定為真心或理心，第（六）（七）界定為真妄理事混融一心，第（八）是菩薩的願心。由此可見，在《十地經》的經文中，對於“一心”的性質，並沒有明確地界定。經文的重點是說明，在對“我執”破除後，然後得到“三界虛妄，但是一心作”的結論。至於此“一心”，或許我們可以把他說明為“真心”，或者是“妄心”，或者是“真妄和合心”。但其中有一個前提，即是對於我執的破除。這是“三界虛妄，但是一心作”的真正指向，或者說本質與目的。或者可以說，有了這個本質與目的，那麼這個“一心”，是“真心”，是“妄心”，是“真妄和合心”只是表達方式的問題，而在其本質上或者說最終價值上三者是一致的。明確了這一點，那麼如果一定要從這些表達方式當中挑選一個的話，或許“真妄和合心”比較全面一點。因為他既代表有“真心”的一面，而又代表有“妄心”的一面，也可以代表二者的和合。當然我們也可以選擇“真心”或“妄心”，但三者都有一個共同的前提，即是對於“我執”的破除。而如果沒有對於我執的破除，那是三個表達方式中，任何一個表達方式都會失去意義。所以如果說，一定要給此中的“一心”選擇一個合適的表達方式的話，筆者傾向於“真妄和合”的“一心”。這個“一心”的真、妄一體，在“地論學派”的“緣集”與“融”的思想，及華嚴宗的“法界緣起”思想得到充分地體現與發揮。

（三）《十地經論》中世親論師對於“唯心”的界定

由於“地論學派”對於華嚴宗思想的直接影響，所以“地論學派”所依的，世親的《十地經論》中，對於“三界虛妄，但是一心作”中“唯心”界定與詮釋，對於理解華嚴“唯心”義，就有著非常重要地參照意義，此處我們就從世親論師的對於經文的詮釋進行考察。

世親論師就第六現前地中，對“三界唯心”的經文，從三個方面加以闡釋，即是第一成答相差別；第二第一義諦差別；第三世諦差別。如論文雲：

論曰：是中世間所有受身生處差別者，五道中所有生死差別，是名世間所有差別。此因緣集，有三種觀門應知：一成答相差別，二第一義諦差別，三世諦差別……^①

論文中的第一成、答、相差別，其中“成差別”是總述有關因緣全體的經文，即是指五道中的一切生死差別，是因為貪著於我而成立的，如果能夠不執著於我，則就能成立無我，此為成差別的含義。“答差別”，是一個設問，也即是說，或許有人會問：“本來無我，為什麼還會執著於我呢？”所作的回答。其次的“相差別”，是指經文中的“菩薩作是念，不如實知第一義故，名為無明，無明所作業果，是名為行”等。是對十二因緣的進一步詮釋與補充。

值得關注的是：第二“第一義諦差別”。此“第一義諦差別”，與經文中的何文相對應呢？依照《十地經論》看，說完第一的“成答相差別”之後，接下來就說：

應知雲何第一義諦差別？如是證第一義諦則得解脫彼觀故^②

^① 《十地經論》卷8；《大正藏》第26冊，第168頁中。

^② 《十地經論》卷8；《大正藏》第26冊，第169頁上。

接著經文中雲：

是菩薩作是念，三界虛妄，但是一心作。^①

然後經世親論師接著注釋雲：

但是一心作者，一切三界，唯心轉故。^②

然後，論中就接著說明第三的“世諦差別”。因此，第一義諦差別，大體上我們可以認為與經文中的“三界虛妄，但是一心作”相對應。在藏文的《十地經論》中，這種對應，可以得到進一步地證明：

ton-dam-paḥi-bden-par rnam-par-bshag-pa ji-lta-bu she na / ji-ltar de yoṅsu-śes-pas
grol-bar ḥgyur-ba de yoṅsu-brtag-pa ste / gaṅ-gi-phyir de ḥdi sñam-du sems te / ḥdi-ltar
kham-s-gsum-pa ḥdi ni sems-tsam ste shes gsuṅs-pa ste / kham-s-gsum-pa ni
sams-gyur-ba-tsam-du zad-paḥi-phyir-ro//^③

這句話意思是：站在第一義諦上的話，會變成如何呢？答：他通過觀察認為，通過得知第一義諦而得解脫。為何這樣說呢？因為他作這樣的觀法，即：此三界，唯心。因此一切三界，唯是心的轉變。

如此我們可以確定，世親論師的第一義諦差別，正是指摘著“三界虛妄，但是一心作”這個“三界唯心”的本身。也就是說，在世親論師的詮釋中，對於“三界虛妄，但是一心作”的是指摘著第一義諦的本質與目的，已經非常明顯地表達出來。但世親的論釋也沒有明確提出此中的“一心”是“真心”“妄心”或者“真妄和合心”。由此可知世親論師的注釋是繼承著《十地經》原本的意思，著重於“三界唯心”這個命題的第一義諦性，而不是“一心”的性質，為真？為妄？或者真妄和合？此點宗旨與《十地經》原文完全相同。

^① 《十地经论》卷8；《大正藏》第26冊，第169頁上。

^② 《十地经论》卷8；《大正藏》第26冊，第169頁上。

^③ Narthang Ed. 239a.

（四）“唯心”的詮釋與界定

1、解析“三界唯心”

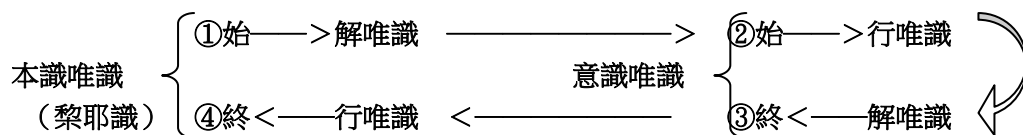
“三界唯心”的核心即是“一心”與“三界”關係。在“一心”與“三界”關係的背後，實際上是佛教的價值觀與方法論的問題。即佛教想要確立什麼樣的價值觀，然後通過什麼樣的方法而實現這種價值觀的問題。綜上所述，佛教的價值觀就是“三界唯是一心”，而想要實現這種價值觀，就是把“三界唯心”當作一種觀法，而不斷地詳細分別、了知、證入，然後達到實現“三界唯心”這一價值觀的目的。而就此“三界唯心”的觀法，佛教在各個弘揚時期有著不同方式的闡述，如早期佛教中採用“十二緣起”來闡述“三界唯心”，而在初期大乘佛教中，唯識學用“阿賴耶緣起，萬法唯識”來詮釋“三界唯心”，而中觀學派則採用“諸法皆空”來說明，在以《大乘起信論》為代表的大乘佛教中，則以“衆生心，開二門”來闡釋。到了後來的華嚴宗則是以“法界緣起，事事無礙”來說明“三界唯心”這個觀法。但種種詮釋的背後，都有著一個共同的目的，即都是為了實現最終的“三界唯心”這個價值觀。為了更解清晰地說明，茲表解如下：

表解 1：

觀“三界唯心”——>破人、法二執——>達二空這理——>證“三界唯心”第一義諦

此中觀“三界唯心”是因位的觀法，而證“三界唯心”是果位的實相。或許智儼法師的二種唯識的說法，更能清楚地說明上面的表解，茲亦示圖如下，然後再加以解說：

表解 2：

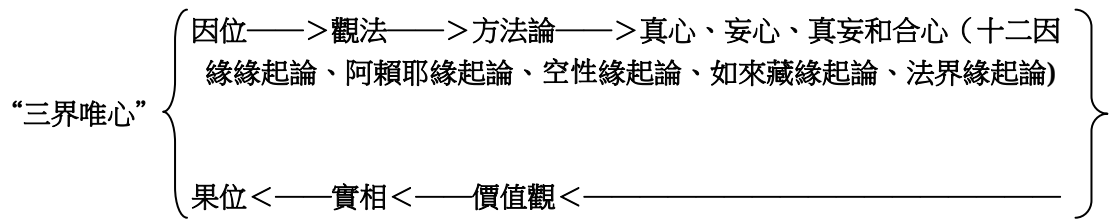


此中智儼法師的意思是說，在第六現前地進行“三界唯心”的觀法時，梨耶識與本識都有著有二個層面要進行：第一步，是從意識的層面，我們瞭解到“三界唯心”，這相當於本識唯識的解唯識，此時只為解的境界。第二步，知道以後，我們要在意識層面對生死、染淨等法，也即是十二因緣進行觀察，這也是意識層面的行唯識。第三步，當我們對於十二因緣觀，生起確認時，此為正解，也就是意識唯識的解唯識。第四步，由此所獲得的正解，我們就可以證入第一義諦，而得解脫，此為本識唯識中的行唯識。此時，已經不是一開始的了知而已，而是證入，如《孔目章》中雲：“論雲：初地現證，明得唯識。若知唯識，即是境界，未是真實故”。^①

如果用表解 2，來剖析表解 1，或許我們就能更加清晰地說明問題。在表解 2 中，第①、②、③都屬於表解 1 觀“三界唯心”中的觀法內容。第表解 2 中的第④則是屬於表解 1 中證“三界唯心”時的證入的層面。也即說“三界唯心”一文，包含有佛教價值觀與方法論的二個問題。他是觀法（方法論），同時也是實相（價值觀）。明確了這一點，那麼就容易統合佛教中不同學派對於“三界唯心”不同闡述。也就說，在佛教的“三界唯心”的這個價值觀上，各個學派都是具有一致性，都是為了破除二執達二空，而顯“三界唯心”這個諸法實相。但是在方法論上，佛教的各上不同學派則有不同側面與不同方式的闡述，表解如下：

表解 3：

^①《華嚴經內章門等雜孔目章》卷 1，《大正藏》卷 45，第 547 頁中。



至表解 3 中，我們基本上就能把“三界虛妄，但是一心作”，這句話中所包含的問題弄清楚了。也即說因位的“三界唯心”是佛教的方法論，是觀法。而果位的“三界唯心”是佛教的價值論，是實相或者說是第一義諦。在方法論中，佛教在各有時期有著不同側面的闡述，例如早期佛教的十二緣起論，初期大乘的阿賴耶緣起論、空性緣起論，以及後來的如來藏緣起論，以及到中國宗派佛教華嚴宗法界緣起論。這些緣起論都是集中地對“三界唯心”中“一心”的闡釋，有關“一心”性質，可以分為三類，即是：“真心”、“妄心”、“真妄和合心”。就方法論上來講，這三類心是有差別與對立的。而三者最終的目的卻又是相同的，所以這一點上來講，這三類心又是等同的。在後期成立的中國華嚴宗所確立法界緣起論，所要闡明的核心就是這種“差別”與“平等”的相即相入，圓融無礙。所以認為華嚴宗學有著調和佛教中緣起論的傾向，也正是從這一點來講。其實在《十地經》以及世親論師的《十地經論》中，在論述“三界唯心”時，著重對於“我執”的破執與說明，而沒有強調此中“一心”為真、為妄、或為真妄和合的性質，以及在《十地經》中對於心的種種不同性質的描述（參照上文列表），或許都是在某種程度上昭示著後人：方法論的差別與價值論的平等，二者圓融而無礙的密義吧？！

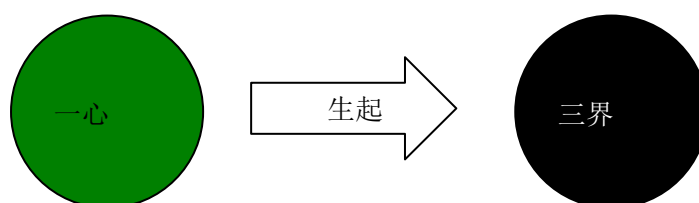
2、“三界唯心”的詮釋與界定

對於“三界唯心”的詮釋，有用“心作”來詮釋，有用“唯是心”來詮釋。

對於此中“一心”的性質，有用“真心”來界定，有用“妄心”來界定，有用“真妄和合心”來界定。但這些詮釋方式中也存在著種種誤區，此處筆者將結合相關圖解，來說明對於“三界唯心”進行詮釋與界定時的各種樣態。

（1）、“心作”圖解

①、世、出世間的對立——心生三界

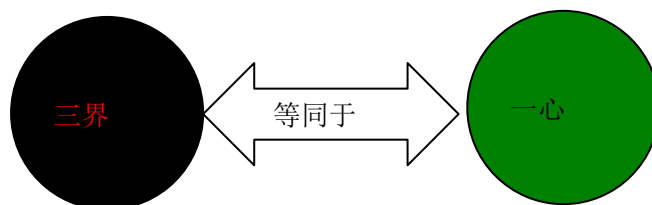


②、相關說明

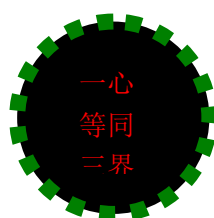
此中“心作”的解釋模式是將“三界”與“一心”絕對地對立。“一心”代表著出世間真實世界，也就說此中一心代表絕對清淨的一心或者說是真心，也就是說本體。而三界代表著世俗世間，也就是妄心。“三界唯心”在此種模式下解釋為“由真心轉變三界”，或者“由真心作出三界”。那麼此中的“一心”就成為一般人所理解的“絕對清淨的一心”或者說“絕對的真心”。這也是一般人對於如來藏緣起說理解的模式，也有人會把法界緣起說所放在此一模式中來詮釋。但如果把“心”與“三界”的關係理解這種模式，那麼“一心”很容易被理解為一個絕對的，萬能的“我”的存在，那麼這是有違于佛教的本義，也有違於《十地經》中“三界唯心，但一心作”對於實相的體證，以及對於我法二執的破除的原旨。

(2)、“唯是心”的第一種圖解

①分解圖——世、出世間的等同——心等三界



②直觀圖



注：圖中“綠色”外框代表“一心”，“黑色”部分代表“三界”。

③相關說明

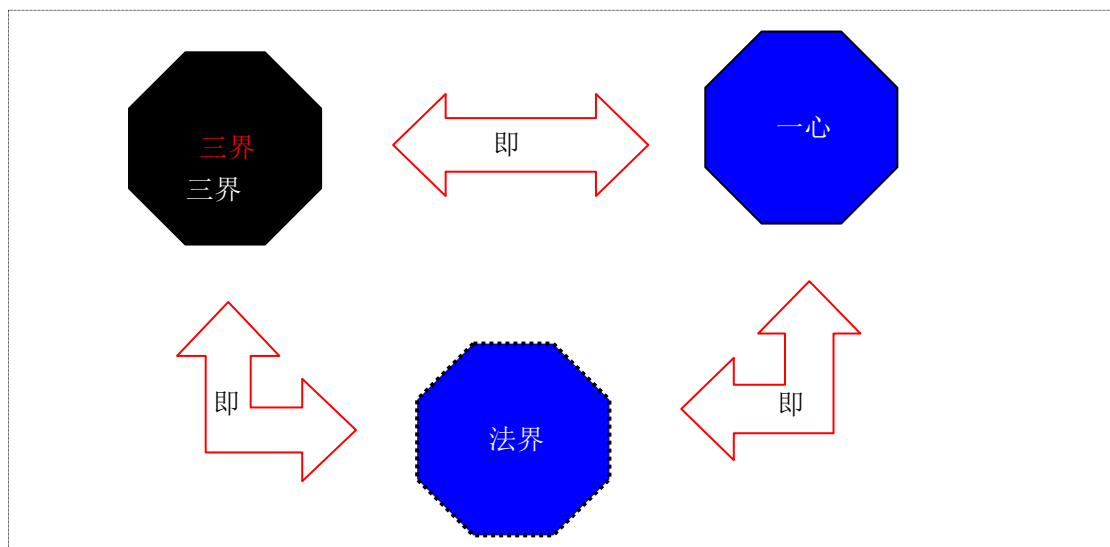
此中“唯是心”的解釋模式實際是將世、出世間二者完全等同起來，三界等同于一心，一心就是三界，二者完全等同，沒有任何區別。或者換句話說，佛法中的世、出世間是完全等同的，佛法也無所謂真實的淨法的存在的。無所謂真心與妄心的存在。如果我們對於“三界唯心，但一心作”中的“唯是心”的一類，作出這樣的理解，那麼就會很容易認為佛法與世間法的完全等同，如果真是這樣，那麼佛法就完全等同於世間法，從而佛法與世間法的不共部分，也將不復存在。那麼也就是無所謂的“實相”存在，更不可能會對我、法有所破除。

應當注意的是：此種詮釋模式，在邏輯思路或者語言地表達上，與“唯是

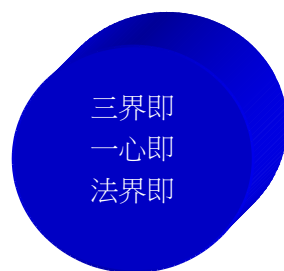
心”的第二種詮釋模式有著極其相似之處，甚至在語言或者邏輯上完全相同，但是二種有著本質的區別！請看下文分解。

（3）唯是心”的第二種圖解

①分解圖——世、出世間的交融——心“即”三界



②、直觀圖



③相關說明

第三種模式或許用禪宗的一句話就可以闡釋清楚，即：三十年前看山是山看水是水，過了三十年，看山不是山看水不是水；再過三十看，看山還是山看水還是水。或者將“三界唯心”中的“一心”換成“法界”，則為“三界唯法界”的模式。此一圖解模式代表的實際上是諸法實相，或者第一義諦。與第三

句中的“看山還是山，看水還是水”相應。對於第一義諦證得以後的狀態，本來不能用圖或形狀來表示的，因為，心與三界的圓融，是佛法實證以後的境界，而不是意識層面的事情但是為了表達，此處筆者只能用相似的世俗法來表達筆者想欲表的意圖了。實際上，在此種模式下，所指向的是諸法的實相，所以筆者將“直觀模式”做成立體，表明對於這個世界“實相”的全面的親證。這種模式下與佛法的本義相合，也與《十地經》中“三界虛妄，但一心作”在詮釋“一心”與“三界”關係的本質與目的相合。

需要再次提及的，此中第三種圖解模式與第二種圖解模式，雖然解釋模式極度相似，但二者有著本質的區別，前者為凡夫思慮層面的境界，後界為實證者親證以後的境界。此中的“一心”已經不可以用“真心”或者“妄心”去界定，因為此中“一心”已經實證以後的圓融狀態，無所謂的主體與客體之分，無所謂真心與妄心之分。他是心與物的圓融與實證，而不是從妄心到真心的過渡，也不是從客體與主體的分離。

（五）小結

綜上所述，對於“十重唯識”詮釋的對象，即“三界虛妄，但一心作”中“一心”與“三界”的關係，也即是“三界唯心”思想的理解與詮釋，有著諸多的爭論與歧義。但是從最初的《十地經論》中的對於“三界唯心”的詮釋，有一點是始終貫穿的，即是提出“三界唯心”命題的背後，是指著破除我法二執，以得清淨平等一味的第一義諦的宗旨。至於這個“一心”是用“真心”“妄心”還是“真妄和合心”來表述，只要與破除二執，證得清淨平等的第一義諦的宗旨相符，那麼三者都可以用來表述，這一點在《十地經論》的經文與

論文中的表現得已經相當明顯。

華嚴宗的集大成者法藏大師，在《大乘起信論》如來藏一心開二門，一心為真妄和合的基礎上，高舉法界緣起思想，闡明事事無礙的平等境界，從正面來統合對於“三界唯心”詮釋，以及對於“一心”性質界定的種種爭論。華嚴宗採用“法界緣起論”對於“三界唯心”進行闡釋，而對於其中的“一心”的性質則延用如來藏的思想而傾向於“真妄和合”的性格。也就是說華嚴宗所要展現是差別界與平等界的圓融與無礙，這也是整個華嚴宗思想學說的基礎與核心。

三、十重唯識解析

上來已就“十重唯識”中“唯心”的核心思想作了闡釋。本節將對“十重唯識”相關思想學說的背景及其理論方法，以及“十重唯識”所欲展現的華嚴思想學說，進行剖析。

(一)十重唯識的思想背景——真與妄、空與有的圓融

在佛法中，起源于中觀學派與瑜伽行派，有關第一義諦，為空為有。以及“三界唯心”當中“一心”為真為妄的爭論由來已久。華嚴宗是中國宗派佛教中成立較晚的一個宗派，那麼華嚴宗作為宗派佛教的集大成之一的宗派佛教，法藏大師必然會對有關第一義諦為空為有的爭論，以及“一心”為真為妄的爭論，作出本宗的論斷與闡釋。而作為集中論述華嚴宗“三界唯心”思想，在展現華嚴宗對於“一心”界定與闡釋同時，也是展現著華嚴宗對於第一義諦判斷。

首先我們來說明華嚴宗對於“三界唯心”中“一心”的界定詮釋。實際上，在上文對“唯心”追究中，我們已經說明，佛法中提出“三界唯心”的這個觀法時，著重或者說其關注點是對於人、法二執破除，而後對於“三界唯心”這個實相諦的證得。在以《十地經論》為代表的早期佛教中，對於“一心”的界定可以分為三類，即：真心、妄心、真妄和合心。在早期佛教中，這三類心的表述，其終旨與目的都是為說破除我執而證第一義諦。所以這三類表述只是角度或維度的不同，三者並沒有說根本的分歧。但在後期的佛教發展過程，由於心識學說的發展，因為各個學派的理論體系，對於“一心”的界定，牽涉到第一義諦為空為有的不同，也就是對於價值取向的最終性質確定，所以才有初期大乘空宗與有宗之爭。以致從東漢初年佛教傳入東土以來，這種困惑也一直存於中國佛教之中。而華嚴宗是中國宗派佛教中，較晚的一個宗派，那麼華嚴宗要想創宗立說，則必須對此之前思想學說之中種種爭論，作出正面的解釋與回答。然後才有可能創立自宗的思想學說。所以華嚴宗，無論是在其教判，還是在義理上，都有著調和此前學派爭論的成份，以此同時展現華嚴宗本宗的思想學說。那麼法藏大師在《華嚴經探玄記》中詮釋〈十地品〉中“三界唯心”，就必須作出正面的解答。但法藏大師並沒有明確說明華嚴宗中對“三界唯心”中“一心”的界定，判釋為“真妄和合”一類，而是把這種思想隱含在“十重唯識”，特別是後三重唯識當中。法藏大師在十重唯識中所要展現的重點，好像不是“心識學說”，而是“法界緣起觀法”。也就是說對於“第一義諦”證得，以相關方法論的關注，而不是對於“心識學說”的關注，這一點正好與以《十地經論》為代表的早期佛教提出“三界唯心”的宗旨遙相呼應。所以說如果一定要將法藏大師對於“一心”性質予以明確說明，那我們姑且就選擇“真

妄和合心”，這其中有著對於中觀與瑜伽學學派中有著“真心”與“妄心”的調和，實際上也有一種原始樣態的回歸。

那麼法藏大師是如何詮釋空與有之爭的呢？這個我們可以通過法藏大師在《十二門論宗致義記》中相關論述來說明：

由緣起幻有，真空有二義：一極相順，謂冥合一相，舉體全攝；二極相違，謂各互相害，全奪永盡。若不相奪永盡，無以舉體全收。是故極違即極順也。龍樹、無著，就極順門，故無相破；清辯、護法，據極違門，故須相破。違順無礙故，方是緣起。是故前後不相違也，餘義准上思之，諸爭無不和會耳。^①

從引文我們可以看出，對法藏大師而言，佛學內部的空有問題，應當分作兩個階段來理解，第一個階段是中觀學與唯識學的創立者如龍樹菩薩與無著菩薩，二者的思想是相順而無爭的，因為緣起有，即是本性空，二者是等同的。從這個觀點來說，二者雖有“空”、“有”不同側面的著重與闡述，但思想的基本原理還是相順無違而一致的。

緣起性空的問題，也就是第一義諦的空與有的問題，是佛教各個學派，最基本的共同命題。法藏大師認為，在此一共同命題下，唯識學與中觀學在各自的傳播與開展過程中，清辯論師與護法論師之辯論，不但不會因此而導致二者相互解消，反倒是可以透過二者相違相破的過程，從而證成緣起性空的基礎性與普遍性。也即是說，我們可以在任何一事法之間，證知事法自身的自性空與緣起有的無礙。所以在引文中，法藏大師認為，在後期的中觀學與唯識學中，有關清辯論師與護法論師之間的空與有之爭，是以對立相破為手段，從而達到揭示緣起與性空，也即是空、有無礙的普遍原理為根本宗旨。所以如果從這一

^① 《十二門論宗致義記》卷1；《大正藏》第42冊，第218頁下。

點來說，那麼在後期，清辯論師與護法論師之間有關空、有的爭論，卻是一個非常必要的辯證過程。這個即是法藏大師對於佛教最基本共同命題有著第一義諦為空為有論述。法藏大師這種空與有融合的思想，與《大乘起信論》以及“地論學派”的思想有著深厚的淵源，而這種空與有融合的思想，即是法藏大師的整個思想基礎，也可以說是整個華嚴宗的思想的基礎。

(二)十重唯識中的五教判

法藏大師“十重唯識”的開展是與華嚴宗的五教判緊密相聯的，法藏大師在論述完十重唯識後，又就十重唯識與華嚴宗五教判關係作了總結性的說明，如《大方廣佛華嚴經探玄記》卷十三雲：

上來十門唯識道理，于中初三門約初教說，次四門約終教頓教說，後三門約圓教中別教說，總具十門約同教說。上來所明，通一部經，非局此地。又是約教就解而說，若就觀行亦有十重，如一卷《華嚴三昧》中說。^①

首先需要說明的是，因為十重唯識是大乘法門，因此文中所說“初三門約初教說”，指的大乘初教，而不是小乘教。這個部分包含第一相見俱存唯識，第二攝相歸見唯識，第三攝數歸王唯識等三重唯識；接下來“次四門約終教頓教說”是將第四以末歸本唯識、第五攝相歸性唯識、第六轉真成真唯識、第七理事俱融唯識，這四門歸結為約終教、頓教說，至於哪幾門是約“終”教說，哪幾門是約“頓”教而說？法藏大師並沒有作出明確說明與詮釋。或許就這個四門觀法而言，本與末、性與相、真與事、理與事，都是借用性、相、事、理的對立範疇，從而展現二而不二的圓融關係，從這個角度而言，這四門都可以判

^① 《大方廣佛華嚴經探玄記》卷13；《大正藏》第35冊，第346頁下—347頁下。

定為終教。但其中的第七理事俱融唯識中，引用《大乘起信論》“一心開二門”的學說作為理證，因此此門應當有著頓教層面的意味，這一點在法藏大師的《華嚴一乘教義分齊章》中有所證明：

約如來藏常住妙典名為終教，又《起信論》中，約頓教門顯絕言真如，約漸教門說依言真如。^①

因此，雖然在《大方廣佛華嚴經探玄記》中，法藏大師在論述十重唯識時，對於中間的四門唯識沒有的明確說明何為終教何為頓教，但是從法藏大師的《華嚴一乘教義分齊章》的論述中，我們可以知道第七理事俱融唯識，至少具有終教與頓教雙重性格，此門是跨向圓教唯識的一個過渡。最後三門的融事相入唯識、全事相即唯識、帝網無礙唯識是屬華嚴宗的別教一乘圓教的唯識，這些是很明確的。

現在我們再新整理下一十重唯識與五教的關係：

“三界唯心”	始教	1、相見俱存唯識——三界唯是八識相分、見分	}	阿賴耶緣起
		2、攝相歸見唯識——三界唯是八識見分		
		3、攝數歸王唯識——三界唯是八識心王		
	終教	4、以末歸本唯識——三界唯是“第八本識”	}	如來藏緣起
		5、攝相歸性唯識——三界唯是如來藏本性		
		6、轉真成事唯識——如來藏隨染成事		
	終頓教	7、理事俱融唯識——理事無礙，直顯真心。	}	
	圓頓	8、融事相入唯識——依體之用，全事相入	}	法界緣起
		9、全事相即唯識——其體為一，全事相即		
		10、帝網無礙唯識——相即相入，無礙而成帝網		

從上表可以得知，第一，相見俱存唯識、第二，攝相歸見唯識、第三，攝

^① 《華嚴一乘教義分齊章》卷1；《大正藏》第45冊，第481頁下。

數歸王唯識，屬於始教。第四，以末歸本唯識、第五，攝相歸性唯識、第六，轉事成真唯識，屬於終教。第七，理事俱融唯識，屬於終頓教。第八，融事相入唯識、第九，全事相即唯識、第十，帝網無礙唯識，屬於圓教。需要再次說明的是：十重唯識只是與五教中的始教、終教、頓教、圓教相對應，而並沒有與小乘教相對應的部分。這在上面已經言明，因為十重唯識觀是屬於大乘觀門。

對於十重唯識的開展，法藏大師除了運用華嚴宗的五教判以外，他還運用了華嚴宗特有同別二教判，如《大方廣佛華嚴經探玄記》卷十三雲：

總具十門，約同教說。上來所明通一部經，非局此地。^①

從引文中可以得知，法藏大師把十重唯識中的第八融事相入唯識，第九全事相即唯識，第十帝網無礙唯識，判為圓教中的別教。而總和這十門唯識，則判為圓教中的同教。也就說法藏大師認為<十地品>中的“三界唯心”一文，可以從始、終、頓、圓四教的四個層面來說，因而說“總具十門，約同教說”。而十門中的末三重，被法藏大師判為別教，代表華嚴圓教唯識思想的最高解釋模型。

(三)十重唯識中方法論的突破——事事無礙背後的密義

在前文中，我們已經明確了華嚴宗對於“一心”性格的界定，即真妄和合性格。對於“一心”與“三界”關係的界定，是指著“唯是心”層面，也即是“一心”與“三界”的等同，更準確地說是“一心”與“三界”的立體式的相即與相融，實際上這就是華嚴宗“事事無礙”的理念。華嚴宗此種對“一心”性格的界定，有力圖調和歷史上有關心識的真妄之爭，以及有關諸法第一

^① 《華嚴經探玄記》卷13；《大正藏》第35冊，第347頁下。

義諦的空、有之爭的一面。筆者認為這種觀點是毋庸置疑的，也是正確的。但是華嚴宗諸祖們，特別是三祖法藏大師，在開展華嚴思想學說時，可能還不僅僅是這個層面，在華嚴宗所展現的事事無礙，性起背後，可能還有著修學的方法或者說思想維度的一種全新的創立的可能。有關這一點的證明筆者就緊扣與本文直接相關的十重唯識來加以說明。

筆者認為，法藏大師在十重唯識中所展現的空與有、真與妄的融合與無礙的思想學說，可能不僅僅只是學術與典籍層面的整合，其最後的目的可能修學的方式與思維維度提出了一種在當時來說全新的理念，而且這一理念，在後來禪宗以及淨土思想全得到了全面的體現與運用。因為華嚴宗所開展的事事無礙的法界觀，實際上是在因位宣揚諸佛果位的莊嚴與殊勝，這一點在《華嚴一乘教義分齊章》卷一中有著明確的說明：

然此一乘教義分齊，開為二門：一別教、二同教。初中二：一性海果分，是不可說義。何以故？不與教相應故，則十佛自境界也。故《地論》雲：因分可說，果分不可說者是也。二緣起因分，則普賢境界也。此二無二，全體遍收，其猶波水，思之可見。^①

而在華嚴宗中，這種在因位宣揚諸佛果位的莊嚴與殊勝的思想，又被融入華嚴宗的事事無礙的觀法之中，其實背後有著華嚴宗深刻的目的：亦即是一種特殊的修道方便。因為在華嚴宗之前的諸家學派，延承的基本上都是基於印度初中期的中觀學派與瑜伽學派的思想，也就是對於煩惱的破滅，隨順於法身而來修證。此一修學過程，經論上說明，要經三大阿僧祇劫。而華嚴宗依於《大方廣佛華嚴經》對於諸佛果位的莊嚴境界的宣揚，提出了別教一乘，性起無礙的理念，其目的就是為了提出一種新的修行的方法，亦即是在因位宣說果位的實

^① 《華嚴一乘教義分齊章》卷1；《大正藏》第45冊，第477頁上。

相，然後再將此種果位融入華嚴宗的事事無礙的觀法當中。《華嚴一乘教義章》裡稱為：因分可說，果分不可說。因分即是果相。也就是在凡夫位，利用諸佛果位色身的莊嚴與殊勝的觀法來修習，其體現的觀法即是“法界緣起，事事無礙”，其體現的證果的快速即是：初發心時即成正覺，十信位滿，即成等覺。也就是說，在華嚴宗中的思想與觀法實踐中，有著深度的，後來在淨土宗中得以發揚光大的易行道思想。或者說是密宗道的方便修思想。所以可以說華嚴宗所展現的一方面是深度的淨土思想。另一方面，我們也可以把華嚴宗理解為漢傳佛教中的“密宗”。而且比“密宗”還密，因為華嚴從未標示自己為“密宗”，而只是以“不可思議”來告知學人，此宗的殊勝與方便，通過十重唯識等思想學說的開展，突出其“性起思想”與“事事無礙”理念。

至此，我們再回到華嚴宗“十重唯識”中所展現的事事無礙的思想境界中，我們就可以知道：法藏大師對於在“十重唯識”中對於空、有，真、妄思想的總結與統合，的確有著學術與典籍整理層面，也有著調和有著心識的真妄之爭層面，但是，其背後有著更為深一層的密義，就是說對於如何契入第一義諦的一種全新的觀法與理念的提出。此種理念在華嚴宗修習斷證的位次中，也得到最為明確地體現，即是“初發心時，即成正覺”“十信位滿位，即成等覺”。

結語

綜上所述，在早其佛教中，經論提出“三界唯心”命題時的核心與重點是對於我執的破除，以及對於實相的證得，而不是在於對於“心識”學說，以及“一心”的性質地界定。早其經論中，“一心”可以表述為“真心”“妄心”

“真妄和合心”三類，但無論哪一類，都同時指向實相或者說第一義諦。由此三者在價值理念上是相同的，不同的只是在思維方法或者說觀法不同而已。但是後期佛教中，有關“一心”為真為妄的爭論持久不息，直至華嚴宗成立前，也是如此。所以到了法藏大師，作為華嚴宗學的集大成者，他有條件，也有必要面對並解決這些問題。法藏的思想除了遠承地論與攝論之外，還有一個重要的影響，即是《大乘起信論》中“一心開二門”思想的影響。這種心真如門與心生滅門和合的思想，對於華嚴宗心識學中，將“一心”傾向於“真妄和合”的一面，有著重要的影響。同時也正好可以解決“一心”的真妄之爭。但華嚴宗學思想也不是單純地繼承如來藏學說，而是借用五教判，同別二教判，以及六相、十玄等種種義理，處處展現華嚴法界的圓融與無礙。特別是法藏大師，其思想的重點是在展現華嚴事事無礙的觀法，而不是在於心識學說。這一點精神正好與早期佛教的宗旨，遙相呼應。所以法藏大師的“十重唯識”，有著調和華嚴宗之前的心識學說一面，但其重點與核心卻是欲展現華嚴宗的觀法，從而證入諸法第一義諦。這一點與《十地經》及《十地經論》中旨意完全吻合。

總之，法藏大師的“十重唯識”雖然在其《大方廣佛華嚴經探玄記》中所佔有的篇幅甚微，但其對於華嚴宗之前各個學派的“唯心”的疏理與溯源，以及其對於華嚴宗核心思想的辯析與闡揚，都有著非同尋常的意義與地位。

從華嚴蓮社法脈淵源論近現代華嚴教學弘化之復興

華嚴專宗研究所講師

釋天承

摘 要

華嚴蓮社，臺灣首座以「華嚴」為名的佛教寺院，亦是近現代少數「專研、專修、專弘華嚴」的道場，而中國、港澳，乃至全球近現代華嚴宗的弘揚與傳承，與華嚴蓮社祖庭法系人有著最直接、密切的關聯。若考江蘇海安觀音禪寺與泰州光孝律寺法系人，於辦學、講學及弘化領域的成就，正是維繫近現代華嚴教學弘化持續推陳出新、多元發展的關鍵因素。

為探究近現代華嚴教學弘化復興之議題，本文首先就江蘇海安觀音禪寺和泰州光孝律寺的付法師資源流進行考察，探討華嚴蓮社所傳《光孝律寺傳法卷》中記載的內、外號世系傳承根源與發展。其次，從上海華嚴大學之興辦與成果，探討華嚴蓮社祖庭法系人於華嚴教學弘化及華嚴宗門延續的具體貢獻；同時並考華嚴蓮社所傳華嚴宗雲棲法系之世系傳衍，更論易幟後華嚴教學弘化在台復興的過程與開展。

關鍵字：華嚴蓮社、泰州光孝律寺、華嚴宗、華嚴大學、華嚴專宗學院

目 錄

一、前言.....	3
二、付法師資源流考.....	4
(一) 江蘇海安觀音禪寺：傳臨濟禪宗	4
1、玉成尊宿重僧教育・龍象輩出代代獅吼	5
2、傳臨濟禪宗・普陀後寺第四十七世下續演字派	6
(二) 江蘇泰州光孝律寺：承南山律宗	7
1、常惺和尚中興光孝・放戒講經振僧教育	8
2、承南山律宗（千華派）第二十一世下續演字派	10
三、華嚴大學之興辦與成果	12
(一) 華嚴大學成立緣起與沿革	12
(二) 華嚴蓮社祖庭法系人教育弘化事蹟	13
1、智光大師：教觀行持歸宗華嚴・革新佛教根植寶島	14
2、靄亭和尚：一乘教義由斯大明・華嚴種籽遍灑香江	15
3、常惺法師：禪律門人兼繫法脈・再傳法嗣專宗華嚴	16
(三) 華嚴法脈之承繼：繼華嚴宗・雲棲法系第三十二傳下續演字派	19
四、結論.....	21
(一) 從兼弘賢首到專宗華嚴之路	21
(二) 台灣華嚴教學之建立與開展	22
(三) 延續前賢弘教育僧理念・嫁接國際華嚴教研平台	22

引用文獻

一、前言

華嚴蓮社，臺灣首座以「華嚴」為名的佛教寺院，亦是近現代少數「專研、專修、專弘華嚴」的道場，而中國、港澳，乃至全球近現代華嚴宗的弘揚與傳承，與華嚴蓮社祖庭法系人有著最直接、密切的關聯。六十多年來，蓮社匯集了數以萬計熱心於推動華嚴法化的信眾，特別是華嚴專宗學院的教育志業，培養了一批又一批專弘華嚴的優秀僧才，致使華嚴一宗的教法與薪火，於臺灣、大陸、東南亞得以延續，甚至歐美地區都獲得了法雨的滋潤與恩澤。

華嚴思想，在中國流傳超過一千五百年歷史，可說是印度佛教東傳後，適應此方眾生的民族性格、文化特質，並深入現實生活後，所融合、開展出最具華夏文明特色的中國佛教思想代表。不可否認的，華嚴思想是璀璨亮麗、登峰造極的人類文明，其所呈顯多元、和諧、整體、開放的精神領域，更是當今全球化趨勢下既契理又契機的實踐哲學！隨著華嚴宗歷代祖師大德對於《華嚴經》的注疏和宣揚，華嚴教學體系的詮釋與建置，於唐代五位華嚴祖師的努力下構建完備。

唐武宗會昌法難（845）之際，佛教受到了最大的摧殘，包括華嚴宗在內的各大宗門式微，華嚴義學思想發展停滯。逮至北宋長水子璿（965-1038）為報佛恩，勵志扶持久衰不振的華嚴宗，專就華嚴教觀深究其奧旨，依賢首教，疏楞嚴經，以此開導僧俗；並據宗密《起信論疏注》詳加解釋，著有《起信論疏筆削記》；同時，亦主張「教禪一致」，契合宗密思想，華嚴法脈賴以不墜。其徒晉水淨源（1011-1088）繼之而起，振興華嚴宗風，久已散佚的《華嚴經疏鈔》，因高麗僧統義天持來咨決所疑，得以復傳於神州大陸，¹時人稱為「中興教主」；現存《法界觀門助修記》、《金師子章雲間類解》、《華嚴妄盡還源觀疏鈔補解》、《華嚴經疏注、科》、《華嚴原人論發微錄》、《華嚴普賢行願修證儀》等著作。繼二水後，兩宋期間《一乘教義分齊章》注釋者中，尚有道亭、師會、觀復和希迪四人，被後世尊為「宋代華嚴四大家」。

元代普瑞大師會集澄觀大疏、演義鈔、懸談、諸疏等，編著《華嚴懸談會玄記》，算是集宋、元兩代華嚴之大成。明代憨山德清撰《華嚴綱要》，並有蓮池祿宏（華嚴雲棲法系）、三懷洪恩（華嚴雪浪法系）、不夜照燈（賢首寶通法系）、高原明昱（賢首兼慈恩法系）等明代四大華嚴宗傳法系人，闡揚華嚴宗旨，兼弘華嚴思想教義。傳至清代，柏亭續法（1641-1728）深研杜順、法藏、澄觀祖師之義學思想，並大力弘揚華嚴教法、組織華嚴宗教觀體系，著如《賢首五教儀》、《五教儀科注》、《賢首五教儀開蒙》、《賢首五教斷證三覺揀濫圖》、《法界宗五祖略記》及《華嚴宗佛祖傳》等作品，其傳法弟子有培豐（1681-1751）、慈裔、正中、天懷

¹ 宋·志磐，《佛祖統紀》卷14，CBETA, T49, no. 2035, p. 223, b28-c11。

等二十餘人。² 培豐下，民國有月霞（1858-1917）和應慈（1873-1965）二老，於滬上創建「華嚴大學」，堪稱近代振興華嚴宗的代表人物，而近現代華嚴宗之發展亦由此轉向嶄新的契機，華嚴教學的弘揚與法脈傳承之薪火，自此綿延不絕！

大陸易幟後，隨著華嚴高僧的先後渡台。智光（1889-1963）、南亭（1900-1982）創建華嚴蓮社，講誦《華嚴》未曾中斷，更得成一和尚（1914-2011）承此志業，創辦「華嚴專宗學院」及「華嚴專宗研究所」，後有傳人賢度法師（1960 迄今）積極培育專研、專修、專弘華嚴之現代僧才，並成立「國際華嚴研究中心」，於海峽兩岸、國際之間弘傳華嚴法教、推廣華嚴教學研究。然而，當筆者反覆推敲近現代華嚴宗雲棲法系師資傳承時，發掘近現代華嚴教學弘化之復興，與江蘇海安觀音禪寺和泰州光孝律寺的法脈傳衍，兩者間有著緊扣發展的關係。換言之，觀音禪寺與光孝律寺法系人，於辦學、講學及弘化領域的成就，正是維繫近現代華嚴教學弘化持續推陳出新、多元發展的關鍵因素。

為探究此一議題，本文首先就江蘇海安觀音禪寺和泰州光孝律寺的付法師資源流進行考察，探討華嚴蓮社所傳《光孝律寺傳法卷》中記載的內、外號世系傳承根源與發展。其次，從上海華嚴大學之興辦與成果，探討華嚴蓮社祖庭法系人於華嚴教學弘化及華嚴宗門延續的具體貢獻；同時並考華嚴蓮社所傳華嚴宗雲棲法系之世系傳衍，更論易幟後華嚴教學弘化在台復興的過程與開展。茲就上述研究進路，分別敘述如后。

二、付法師資源流考

江蘇省社會科學院泰州分院特約研究員范觀瀾所著《尋踪名僧的搖籃》書中，題為〈泰州——名僧搖籃〉及〈華嚴宗近現代弘揚傳承與泰州〉兩篇文章，分別記載近現代佛教名僧與江蘇泰州的淵源與連結、泰州地區「華嚴會」的興起始末、各地以華嚴為名的寺庵紛紛出現，以及月霞、應慈兩位華嚴巨匠創辦華嚴大學、弘揚華嚴法教過程中與泰州和尚（海陵沙門）的緊密關係。³ 古海陵佛教高僧輩出、佛法昌隆，從泰州到外地弘化的僧伽幾乎都是住持一方的法門龍象；於中，關係著近現代華嚴宗門傳衍和華嚴教學弘化的主要法系人，正是源出於海安觀音禪寺和泰州光孝律寺，筆者先就兩間寺院的法脈傳承進行考察。

（一）江蘇海安觀音禪寺：傳臨濟禪宗

海安觀音禪寺，位於江蘇省南通市海安縣孫莊鎮營溪村（原泰州東鄉營溪），

² 清·徐自洙誌，《伯亭大師傳記總帙·浙江天竺山灌頂伯亭大師塔誌銘》卷 1，CBETA, X88, no. 1656, p. 397, c15-19。

³ 參閱：中國·范觀瀾，〈泰州——名僧搖籃〉，《尋踪名僧的搖籃》，頁 1-7；以及〈華嚴宗近現代弘揚傳承與泰州〉，《尋踪名僧的搖籃》，頁 55-61。

始建於何時已無從稽考。民國初年，因寺內僧人不善經營，致使道場衰落不堪，地方賢達迎請曲塘宏開寺尊宿玉成長老（1854-1936）出任住持。玉成老就任後，修築整治殿宇，重塑佛像金身，廣設法宴，弘化鄉里，古寺為之煥然一新。

1、玉成尊宿重僧教育・龍象輩出代代獅吼

若論百年泰州名僧，首推清末民初曾任泰州僧正司、泰州佛教會主席，幕後推動佛教教育工作，積極栽培子孫後輩，哺育出大批近現代佛教高僧，令世人無法忘懷的尊宿——玉成老人。⁴ 玉成老俗家姓沈，泰州黃柯莊人，家庭世代務農，幼年入私塾啟蒙，受儒家傳統教育。十七歲時，隨父出門遠行，渡江覆舟，體悟世事無常，萌生出家之意，即赴泰縣曲塘鎮宏開寺，依應懷和尚出家，字玉成，號脫山，法名嚴璞。於宏開寺中學經三年。同治末年滿二十歲，於句容寶華山隆昌律寺受具足戒，隨入金山江天寺、揚州高旻寺住禪堂。繼而行腳參訪，朝禮九華、普陀、天台諸大山，拜謁大德以為印正，先後數年。後於焦山定慧寺，聞通智法師講《楞嚴經》，恍然有悟，故而陳偈印證，遂得通智法師之認可。

玉成和尚本想追隨通智法師繼續深造，但忽得剃度師慶懷老人來信，玉成和尚於是遵循師命，返回宏開寺住持道場。於時，玉老親承師座，料理一切，寺務井然有序，並重新建造、翻修宏開寺，令寺宇面貌一新，而常住僧眾則是以戒律謹嚴出名。此外，玉成老人尚有修覆殘破廟宇的事蹟，而南距宏開寺二十里外的大營溪莊觀音禪寺，正是在玉老的細心照料下，重振富興。然逢廟產興學風潮，作為泰州僧正司的玉成和尚，長年出入內外奔走，後由玉老之奏章，朝廷遂令各省設立「僧教育會」，由出家人自行興辦僧侶學堂，以此方式捍衛佛教寺院及僧伽；正因重視僧伽教育之理念，玉成老人的徒子、徒孫、徒曾孫輩人等，全都接受過良好的教育，而各有成就。但以無暇顧及觀音禪寺常住法務，遂將住持職務交付其徒弟道如和尚掌理。

道如和尚秉承師願，悉心經營道場，並得文心、以心（智光）二徒，在玉老的支持下，傾全力栽培之。二師行解並進且學有所成，文心法師後任泰州北山開化禪寺方丈，智光法師後主焦山定慧禪寺法席；自此觀音禪寺又開出兩個法脈傳承，龍象輩出，化度大江南北、跨越兩岸三地。此後，文心法師得徒靄亭（曾任鎮江竹林寺方丈）、靄公得徒存遠（曾主儀徵寶光寺法席）、存公得徒自一（曾住棲霞山及普德二寺）和守一（曾住持宜興澄光寺），此為一脈。智光法師得徒南亭（曾任泰州光孝寺方丈）、南公得徒善遠（曾主泰州覺正寺法席、營溪觀音禪寺住

⁴ 相關玉老生平事蹟，可參閱：中國・范觀瀾，〈泰州近代和尚之祖——玉成尊宿〉，《江淮名刹泰州光孝寺》，頁 211-217。以及〈玉成老人追悼專號〉，《人海燈》雜誌・第四卷第四期，「東蓮覺苑佛門網——數碼佛典古籍藏室網」。1937.04.01，<http://library.buddhistdoor.com/title/53a051e581>。以及〈華嚴法脈・民國以來弘傳華嚴代表人物〉，「財團法人台北市華嚴蓮社網站」。2014.04.16，http://www.huayen.org.tw/page_view.aspx?siteid=&ver=&usid=&mnuid=2157&modid=422&mode。

持)、善公得徒成一(弘化寶島,宗主華嚴)和果一(曾主泰州雨聲寺法席),此又一脈。⁵ 真可說是人才輩出、龍象滿門。

另外,由玉成老人的子孫輩所創辦佛學院有:焦山智光大師創焦山佛學院、鎮江靄亭和尚創竹林佛學院、泰州南亭和尚辦光孝佛學院、南京爽亭和尚辦毘盧佛學院、自一法師的棲霞佛學院、普德佛學院;香港靄亭法師的青山佛學院、東蓮覺苑、寶覺女子佛學研究社;台灣南亭和尚倡辦台中佛教會館的佛學研究社、台北成一和尚承南老之命創辦的華嚴專宗學院暨研究所等。一門子孫,先後興辦十一所佛學院者,舉世無多!更有望亭、旨遠、定遠、良遠、春遠、厚遠、恆遠諸師,或助教於佛學院,或襄輔於各道場。所謂師出名門,正是出於海安觀音禪寺玉成尊宿一門!

根據《南亭和尚全集》南老自述:「玉太老人知道佛教徒必須有知識。宏開寺有經懺佛事,需要有人當家,經管其事。玉老寧可請鄰庵的人來當家,是可以造就的徒子、徒孫,皆讓他門出外求學。自我師公道老人以下五十餘口,皆玉太老人一手栽培。……有人開玩笑說,我們是泰縣的僧閥。」⁶ 並說:「曾師祖玉太老人不知道怎麼樣地看上我,命令我師公道如老人讓我去上學,當然祇有唯命是從。」⁷ 諸如此等皆說明了玉成尊宿的高瞻遠矚,及其注重僧伽教育、積極培育僧才的行動證明。

又,有別於當時一般廟宇的趕經懺風氣,觀音禪寺的道風嚴謹,並重視僧眾知識水平的提升,如《成一法師傳》中記載:「觀音禪寺的道風非常嚴謹,且是堅持吃素的。當時,進一般寺廟去出家,就只有敢一輩子經懺的份。而在觀音禪寺出家,就有機會出外嚴求佛學,將來有可能當上法師,有做上大寺廟住持的機會。」⁸ 而此寺與華嚴的深刻因緣,則可見於沙彌教育及五堂課誦中,如《成一法師傳》提及:「作為一個小沙彌,出家後的第一天,道如和尚就教導讀經,但他拿的不是《金剛經》,也不是《彌陀經》,而是《華嚴發願文》,並且希望一天就能將其能夠背熟。」⁹ 時至今日,華嚴蓮社的單日早課課誦中,仍舊依循觀音禪寺此一慣例,而華嚴專宗學院學僧入學後的第一件事情,就是背誦《華嚴發願文》。或許,正是沙彌階段的熏習和養成,註定了海安觀音禪寺的後代子孫,同時是華嚴宗的法脈繼承人。

2、傳臨濟禪宗・普陀後寺第四十七世下續演字派

⁵ 參閱:〈海安營溪觀音禪寺〉,「財團法人台北市華嚴蓮社網站」。2014.04.16, http://www.huayen.org.tw/page_view.aspx?siteid=&ver=&usid=&mnuid=2046&modid=357&mode。

⁶ 南亭和尚全集編纂委員會,《南亭和尚全集(十二)・南亭和尚自傳》,頁22。

⁷ 南亭和尚全集編纂委員會,《南亭和尚全集(十二)・南亭和尚自傳》,頁13。

⁸ 范觀瀾,《成一法師傳》,頁23。

⁹ 范觀瀾,《成一法師傳》,頁24。

論海安觀音禪寺之法脈世系傳承，根源於臨濟自義玄禪師立宗，後傳第八世慧南，十二世大慧宗杲，十九世碧峰性金，廿五世突空智板下，演派十六字後，普陀後寺從突空下通字派接續演四十八字，而江蘇曲塘宏開寺、海安營溪觀音禪寺玉成嚴樸禪師是為第四十七世傳人。¹⁰ 此後，舉凡依止玉成尊宿座下，於曲塘宏開寺、海安觀音禪寺披剃出家的僧眾及子孫輩，其剃度字號（外號）與譜名（內號），即依師資傳承之輩份，接續命名。

關於傳承譜名（內號）所演字派，如清代守一法師所編〈宗教律諸宗演派〉記載，¹¹ 臨濟下二十五世（碧峰下第七世）突空智板禪師演派十六字：

智²⁵ 慧²⁶ 清²⁷ 淨²⁸ 道²⁹ 德³⁰ 圓³¹ 明³²
真³³ 如³⁴ 性³⁵ 海³⁶ 寂³⁷ 照³⁸ 普³⁹ 通⁴⁰

又，普陀後寺從突空下「通」字派，接續演四十八字：

湛⁴¹ 然⁴² 法⁴³ 界⁴⁴ 方⁴⁵ 廣⁴⁶ 嚴⁴⁷ 宏⁴⁸ 彌⁴⁹ 滿⁵⁰ 本⁵¹ 覺⁵² 了⁵³ 悟⁵⁴ 心⁵⁵ 宗⁵⁶
惟⁵⁷ 靈⁵⁸ 廓⁵⁹ 徹⁶⁰ 體⁶¹ 用⁶² 周⁶³ 隆⁶⁴ 聞⁶⁵ 思⁶⁶ 修⁶⁷ 學⁶⁸ 止⁶⁹ 觀⁷⁰ 常⁷¹ 融⁷²
傳⁷³ 持⁷⁴ 妙⁷⁵ 理⁷⁶ 繼⁷⁷ 古⁷⁸ 賢⁷⁹ 公⁸⁰ 信⁸¹ 解⁸² 行⁸³ 證⁸⁴ 月⁸⁵ 朗⁸⁶ 天⁸⁷ 中⁸⁸

至於傳承字號（外號），據考為「成¹如²心³亭⁴遠⁵一⁶度⁷果⁸」。

譬如：文心大師接續之世系傳承，字號「文心」、譜名「彌彬」；智光大師，字號「以心」、譜名「彌性」，為臨濟宗法第四十九世、觀音禪寺第三代傳人；靄亭和尚，字號「靄亭」、譜名「滿祥」；南亭和尚，字號「南亭」、譜名「滿乾」，為臨濟宗法第五十世、觀音禪寺第四代傳人；成一和尚，字號「乘一」（就讀醫學院時改號「成一」）、譜名「覺因」，為臨濟宗法第五十二世、觀音禪寺第六代傳人；賢度法師，字號「賢度」、譜名「了行」，為臨濟宗法第五十三世、觀音禪寺第七代傳人。據台北華嚴蓮社最近一次的傳法（2014/03/29）法卷記載，目前海安觀音禪寺的世系傳承，已演字派至臨濟宗法第五十四世、觀音禪寺第八代子孫。

（二）江蘇泰州光孝律寺：承南山律宗

「敕建光孝律寺」，¹² 始建於東晉義熙（405-418）年間，寺院初名現不可考。北宋崇寧二年（1103），徽宗賜名「崇寧萬壽寺」；政和元年（1111），因年號更動

¹⁰ 參閱：華嚴蓮社·釋成一，《光孝律寺傳法卷》，頁6。

¹¹ 清·沙門守一，《宗教律諸宗演派》卷1，CBETA, X88, no. 1667, p. 560, a4-16。

¹² 相關光孝律寺的歷史記載，可參閱：范觀瀾，〈江淮名剎泰州光孝寺〉，《江淮名剎泰州光孝寺》，頁1-30；以及〈泰州光孝寺歷史上的三次復興〉，《江淮名剎泰州光孝寺》，頁70-83；以及〈泰州光孝律宗尋考〉，《江淮名剎泰州光孝寺》，頁164-166。

改賜「天寧萬壽寺」；南宋紹興八年（1138），高宗敕改名為「報恩光孝禪寺」。南宋時期，由於泰州在全國經濟地位的重要性與日俱增，並隨佛教發展的日益昌盛，泰州光孝寺成為江淮名剎，備受重視。南宋慶元二年（1196），德範和尚出任住持，發心大規模修復光孝寺；此後，光孝寺方丈室即稱為「碧雲丈室」，而大雄寶殿則依《華嚴經》命名為「最吉祥殿」；並更請詩人陸游撰寫《泰州報恩光孝禪寺最吉祥殿碑記》，記其修復始末，¹³ 成為古光孝寺之象徵，流傳至今。

清初康熙乾隆年間，殿宇因年久失修而衰頹。金陵寶華山慧居寺（今隆昌寺）上座炳一性慧律師，泰州裏下河人士，因返鄉省親必經泰州，掛單光孝，睹見寺宇頹廢、住僧寥落，甚為憂慮。乾隆九年（1744），炳一律師受地方士紳邀任住持，肩負中興光孝古剎之重任。炳師為南山律宗寶華山千華派法系傳人，光孝寺因之改禪為律，成為寶華律宗分燈祖庭，易名為「泰州光孝律寺」沿習至今。晚清至民國年間，每隔一至二年傳戒一次，於時之規模為歷來的極盛時期，僧眾人數逾千人之多，成為「泰州九大叢林之首」，¹⁴ 並以歷史久遠、名僧輩出、崇尚律範而蜚聲海內外。如今的古光孝律寺，亦是遵循古制、呈現一派復興之榮景。

1、常惺和尚中興光孝・放戒講經振僧教育

泰州光孝寺於歷史上，除了硬體建設的復興以外，炳一律師改禪為律所帶來的鼎盛局面，為光孝律寺的中興注入了深厚的實質內涵。後經圓能、明慈、定遠及近代法成、德厚、谷鳴、培安等幾代僧人的努力，更以培植世學、出世學涵養兼俱的優秀僧才而顯赫一時。二十世紀初，中國佛教經歷了一段推陳出清的革新時期，即從隱居清修邁向人間佛教的巨大轉變；又，當面臨佛教社會化的同時，僧教育的提倡於此波復興聲浪中，更是扮演著舉足輕重的角色。

清末戊戌變法（1898）、清廷政變之際，湖廣總督張之洞作〈勸學篇〉上奏朝廷，主張利用全國寺廟資產，用以開辦學校的風潮，史稱廟產興學。於時，由於部分知識份子及政府官員對佛教缺乏瞭解，又有土豪、劣紳等野心份子覬覦寺產，故假興學之名，行併吞寺廟之實，造成寺產毀損或為有心人士所強佔，佛教僧尼被勒令還俗等迫害佛教的不良後果。當時的光孝寺住持谷鳴和尚，應勢召集全縣寺廟住持開會，禮請玉成尊宿出山，任泰州佛教會主席和泰州僧正司職務，綜理佛教事務；為此成立的僧衙門，正式設於泰州光孝律寺內，並有僧差一類的配置。玉成尊宿十四年的僧官生涯中，大倡僧伽教育，強調佛教僧人不該趕經懺，應著重發展佛教弘化、教育、文化事業，並積極推動社會慈善救濟工作。

由此，光孝律寺在玉成尊宿的敦促下，於民國十五年（1926），創辦覺海學院，學制三年，每期擬招收青年僧約四十名，但未具體落實。民國二十一年（1932），

¹³ 碑記銘文，請參閱：范觀瀾，〈陸游與泰州光孝寺修復碑記〉，《尋踪名僧的搖籃》，頁 120-121。

¹⁴ 宋代泰州佛教鼎盛時，有東山、南山、西山、北山、光孝、雨聲、永寧、覺正、淨因九大叢林。

常惺和尚於光孝寺住持的任期內，創辦光孝佛學研究社，由南亭主持教務，肇源、成一為監學，沿襲覺海學院相關制度。在光孝寺二十年的辦學中，造就了中國佛教界另一批優秀僧才，諸如：前中國佛教協會副會長、上海佛教會會長真禪和尚（曾任上海玉佛寺、靜安寺、開封大相國寺住持），蘇州寒山寺監院楚光和尚、常州天寧寺住持敏智和尚、香港鹿野苑方丈悟一和尚、菲律賓隱秀寺住持自立和尚，美國美東佛教會會長、紐約東禪寺住持浩霖和尚，世界佛教僧伽會副會長、美國暨台灣華嚴蓮社董事長成一和尚，台北善導寺董事長妙然和尚等人，皆為泰州光孝佛學院學僧出身。

常惺和尚（1896-1939），於近代中國佛教史上，是位聰穎過人，精通華嚴、天台、唯識教門，又受持禪、律、密乘的佛學大師。¹⁵ 十八歲畢業於省立如皋師範學校，後往上海就讀華嚴大學，畢業即至寶華山受具足戒並研習律法三年，又赴常州天寧寺習禪，繼而往詣浙江寧波諦閑法師所創辦的觀宗學社修學天台教觀，復跟隨持松法師於上海學習唐密。另於中國近代教育史上，常惺法師可說是僅次於太虛大師的一位人物，曾先後綜理常熟興福寺法界學院教務（1919）、出任安慶迎江寺安徽佛學院校長（1922）、創辦廈門南普陀寺閩南佛學院（1925）、擔任北平柏林教理院院長（1930）、創辦光孝佛學院（1933）、回任閩南佛學院院長並建立佛教青年僧養正院（1933）。此外，抗日戰爭開始後（1937），因任中國佛教會秘書長職務，從事佛教僧侶救護隊、僧侶掩埋隊的訓練工作，並辦理佛教醫院、收容所等，帶領佛教界襄輔抗戰時期之救護醫療工作。一生之中，為了振興僧伽教育，推行佛教文化、弘法及慈善志業，足跡遍及江蘇、上海、安徽、江西、福建、雲南、河北等地，堪稱中國佛教界一代領袖人物。

泰州光孝律寺的軟實力復興，除前述興辦光孝佛學院、積極培植法門龍象外，更有弘法佈教、文化傳播、慈善救濟、開戒傳法等實質內涵。常惺法師最初受聘出任光孝寺副寺時（1924），隨即代表江蘇出席參與世界佛教聯合大會。會後邀約太虛大師前來泰州，與常惺法師輪流講學，並設立「泰縣念佛社」領眾焚修，為日後「泰州佛教居士林」前身；當人們逐漸通曉佛教義理後，發心皈依者多達數百人，隨著士紳名流對佛教態度的良善轉變，佛教於泰州的社會地位亦獲得相對的肯定與認同，乃至競相前來光孝寺閉關修煉、進修深造。又，皈依弟子中錢誠善、王誠普二位居士，發心接手太虛大師《海潮音》雜誌的編輯工作，三年多的時間，總共出版二十八期刊物，其後該雜誌前進上海持續經辦，成為《中國佛教百年大事輯錄》中延續至今的一段文化出版軌跡。

當常惺和尚正式就任泰州光孝律寺住持（1931），那年夏季，蘇北正巧遇上了

¹⁵ 相關常惺和尚生平事蹟，可參閱：范觀瀾，〈中國佛教高僧常惺〉，《尋蹤名僧的搖籃》，頁 175-187；以及〈中國近代高僧常惺法師〉，江淮名剎泰州光孝寺，頁 198-203。以及釋慧雲主編，《常惺法師年譜》，頁 1-76。

百年罕見的大水災，災民遍地，和尚便於光孝寺成立災民收容所，救扶了數以千計的災民，光孝寺從而博得社會的一致好評。1933 年春天，為紀念光孝寺谷鳴和尚舉辦千佛三壇大戒傳戒會，常惺為此寫下《光孝寺同戒錄序》，仁山法師與當時國民政府江蘇省省長韓國鈞先生則作《光孝寺傳戒序》，總有戒子 262 人納受淨戒。戒期圓滿日，常惺和尚更為他所器重的三位弟子——南亭、葦宗、脫煩——傳法授記。此次傳戒暨付法盛會回聲響徹泰州及周邊地區，排斥佛教的風氣獲得改觀，一掃前僧於地方上官司訴訟、負債累累的經營窘境，而常惺法師中興光孝、弘化利生之恩德，至今猶為人們所稱道。1936 年秋天，常惺和尚雖將住持職務交付法子南亭，但仍持續關照著泰州的佛教事業，甚至於北京萬壽寺、廈門南普陀寺住持期間，專程返回泰州開講《維摩詰經》，以其淵博的佛學素養和善說的無礙辯才，深得泰州人民的景仰與欽佩。

隨著僧伽制度之建置、付法授記之傳衍，常惺大師交付南亭和尚的不僅是泰州光孝寺改禪為律後的法派世系傳承，更有源自上海華嚴大學月霞老和尚弘傳華嚴聖教和承繼法脈薪火的使命與責任。也正是此一重大的交付，致使臨濟禪宗和南山律宗的傳人，繼而接續了近現代華嚴法系師資傳承的歷史發展。關於華嚴宗傳衍之探討，筆者於后「華嚴法脈之承繼」章段中，再行解析。

2、承南山律宗（千華派）第二十一世下續演字派

論泰州光孝律寺之法派傳人，即依止此寺受法的出家僧人暨再傳子孫屬之。南山律宗，自終南山道宣律師為律門第一世，傳十三世至金陵古水庵慧雲如馨律師；慧雲馨公大和尚傳三昧寂光律師，為寶華山千華第一代，從如字起演五十六字；江蘇泰州光孝律寺炳一性慧律師，為南山律宗第二十一世、寶華山千華第八代、光孝堂上第一代；常惺和尚，為南山律宗第三十四世、寶華山千華第二十一代、光孝堂上第十四代；南亭、葦宗、脫煩和尚，嗣常公法為南山律宗第三十五世、寶華山千華第二十二代、光孝堂上第十五代；成一、妙然、松林、禪耕等和尚，為南山律宗第三十七世、寶華山千華第二十四代、光孝堂上第十七代；弘法和尚、賢度法師等，為南山律宗第三十八世、寶華山千華第二十五代、光孝堂上第十八代。¹⁶ 此後，舉凡依此南山律宗法系人座下，於相關法系寺院受法的出家僧眾及再傳子孫輩，其受法譜名（內號），即依師資傳承之輩份，接續命名。

關於傳承譜名（內號）所演字派，如清代守一法師所編〈宗教律諸宗演派〉記載，¹⁷ 南山律門下，十三世傳至金陵古林庵慧雲如馨律師，十四世三昧寂光律師為寶華山千華第一代。從「如」字起，演派五十六字：

¹⁶ 參閱：華嚴蓮社·釋成一，《光孝律寺傳法卷》，頁 5-6；以及光孝律寺·釋成一，《光孝律寺傳法卷》；以及光孝律寺·釋弘法，《光孝律寺傳法卷》。

¹⁷ 清·沙門守一，《宗教律諸宗演派》卷 1，CBETA, X88, no. 1667, p. 566, a19-b1。

如¹³寂¹⁴讀¹⁵德¹⁶真¹⁷常¹⁸實¹⁹ 福²⁰性²¹圓²²明²³定²⁴慧²⁵昌²⁶
 海²⁷印²⁸發²⁹光³⁰融³¹戒³²月³³ 優³⁴曇³⁵現³⁶瑞³⁷續³⁸天³⁹香⁴⁰
 支⁴¹岐⁴²萬⁴³派⁴⁴律⁴⁵源⁴⁶遠⁴⁷ 果⁴⁸結⁴⁹千⁵⁰華⁵¹宗⁵²本⁵³長⁵⁴
 法⁵⁵紹⁵⁶南⁵⁷山⁵⁸宏⁵⁹正⁶⁰脈⁶¹ 燈⁶²傳⁶³心⁶⁴地⁶⁵永⁶⁶聯⁶⁷芳⁶⁸

至於傳承字號（外號），則據受法人「原出家之剃派世系」或「原受法之法派世系」的傳承演字名之。然值得一提者，正因光孝堂上第十四世常惺和尚兼俱華嚴法系人之傳承，故自台灣台北華嚴蓮社成一長老傳法時起，即代表光孝堂上第十七世法系人，同時授予南山律宗和華嚴宗雲棲法系之世系傳承演字，也就是以華嚴雲棲的譜名演字為外號起名。¹⁸ 又，關於華嚴宗之世系傳承演字，本文於后詳之。

譬如：谷鳴和尚，原出家道場之世系傳承字號「谷鳴」、譜名「戒振」；培安和尚，原出家道場之世系傳承字號「培安」、譜名「月海」；常惺和尚，承繼自上海華嚴大學之法諱「常惺」為字號（後詳）、譜名「優祥」；南亭和尚，原出家道場之世系傳承字號「南亭」、譜名「曇光」；葦宗和尚，原出家道場之世系傳承字號「葦宗」、譜名「曇影」；成一和尚，原出家道場之世系傳承字號「成一」、譜名「瑞定」；妙然和尚，原出家道場之世系傳承字號「妙然」、譜名「瑞清」。又，自光孝堂上第十八世法系人起，即雙傳華嚴雲棲及南山律宗法脈，而以華嚴宗譜名演字為字號（外號）、律宗傳承演字為譜名（內號），譬如：全度法師，華嚴演字「思濟」、律宗譜名「續法」；弘法和尚，華嚴演字「思同」、律宗譜名「續照」；賢度法師，華嚴演字「思齊」、律宗譜名「續因」。據台北華嚴蓮社最近一次的傳法（2014/03/29）法卷記載，目前泰州光孝律寺的法派世系傳承，已演字派至南山律宗第三十九世、寶華山千華第二十六代、光孝堂上第十九代，以及華嚴宗雲棲法系第三十八傳子孫。

中華文化地大物博，對於座落泰縣東南鄉的海安觀音禪寺而言，蓮社祖輩法系人出家道場之世系師資傳承考察，後人據此得以知曉長老們師出何門、學思養成等背景因緣；然就位處泰縣縣城的泰州光孝律寺而言，相關法派世系師資傳承之推敲，吾人藉此得以明白蓮社法系人師承何處、修持行願等出世歸宿。華嚴蓮社《光孝律寺傳法卷》，之所以記載「現華嚴蓮社子孫取名內號，根據南山宗 00 世字派演字」以及「華嚴蓮社子孫取名內號，根據臨濟宗 00 世字派演字」等相關內容，正是根源於南亭老及成一和尚二位創社祖師，於海安觀音禪寺玉成嚴璞尊宿及泰州光孝律寺炳一性慧律師的法脈世系傳承。

至於被尊為華嚴蓮社第一代祖師的智光老和尚，雖依玉成老人剃染，字號以心、譜名彌性，復受焦山定慧禪寺曹洞宗記莛，字號智光、法諱文覺，並以此傳

¹⁸ 參閱：華嚴蓮社·釋成一，《光孝律寺傳法卷》，頁 6；以及光孝律寺·釋成一，《光孝律寺傳法卷》；以及光孝律寺·釋弘法，《光孝律寺傳法卷》。

法授記予雪煩證明、東初證朗（為法鼓山創辦人聖嚴和尚剃度恩師）；但智光老與華嚴大教、華嚴宗傳之因緣甚深，更以剃派世系傳承法脈之親，而被尊為華嚴蓮社第一代祖師。另外，關於華嚴蓮社付法子孫之外號演派，亦二：一、傳臨濟禪宗者，即據海安觀音禪寺所演字號，如南亭、成一、賢度等名屬之；然自觀音禪寺第八代（華嚴蓮社第五代）子孫起，由於所傳衍的字號、譜名甚多，故不再特別起名作為外號。二、承光孝律宗者，即據光孝堂上第十四世常惺和尚，依其所承繼華嚴宗雲棲法系世系傳承，續演字派以為外號。

三、華嚴大學之興辦與成果

西元一九一三年，月霞（1858-1917）、應慈（1873-1965）二位老和尚於上海興辦華嚴大學，乃中國近代第一所佛教大學。華嚴大學的成立，除以辦學之舉回應清末民初全國廟產興學的風潮外，同時帶動佛教僧團革新、振興僧伽教育的局面。又，元明以降華嚴宗門不振，雖有傳人，猶若星火，尚不足以燎原。二老自創辦大學到培育僧才，步步醞釀出華嚴子孫、恰恰接續了華嚴法脈，於華嚴大學先後受教者，多達三百餘人，華嚴奧義，從斯昌明，堪稱近代振興華嚴宗的代表人物，而近現代華嚴宗門之發展亦由此轉向嶄新的契機，華嚴教學的弘揚與法脈傳承之薪火，自此綿延不絕！如今台北華嚴蓮社的華嚴宗法系傳承，以及華嚴專宗學院的創辦宗旨，正是延續自上海華嚴大學的正宗法統與僧教育革新。

（一）華嚴大學成立緣起與沿革

辛亥革命（1911-1912）後，月霞和尚應上海佛教眾居士之請，至滬上宣講《大乘起信論》。時有維新派名士狄葆賢於上海創辦《佛學叢報》，邀請月老參與編輯，並為各報主筆，宣揚佛法教義；月老允其所請並經其介紹，至猶太富商哈同建造之愛儷園講經。¹⁹ 哈同夫人羅迦陵乃虔誠佛教徒，聽經之餘，便萌生迎請月霞老創辦佛教大學之心念，遂與熱衷於佛學研究的康有為等商議，共同舉薦、資助月霞老於哈同花園創辦一所華嚴大學，培養專門弘揚華嚴的佛教人才。然此正好符合月霞和尚棲心華嚴宗學、專弘華嚴宗義之本願發心！²⁰ 於是，即在同為常州天

¹⁹ 相關月霞法師生平事蹟，參閱：釋應慈，〈月霞顯珠禪師行略〉，《武進天寧寺志》卷七，頁 255，「中國佛教寺廟志數位典藏網」。2014.04.28，

<http://buddhistinformatics.ddbc.edu.tw/fosizhi/ui.html?book=g035>。以及于凌波，〈創辦華嚴大學的月霞法師〉，《中國近代佛門人物誌（一）》，頁 88-92；和〈華嚴宗卷·常熟虞山興福寺釋月霞傳〉，《民國高僧傳初編》，頁 235-245。

²⁰ 據于凌波〈華嚴宗卷·常熟虞山興福寺釋月霞傳〉記載，月霞與應慈二師，志在弘法，不願作叢林方丈，雖受常州天寧寺冶開上人傳授衣鉢，為臨濟宗第四十二世法嗣，但卻稟明冶開老，請允二人放棄方丈之位，出外參學弘化，輾轉至上海創辦華嚴大學。月霞和尚更於病危之際，執應慈手告言：「應弟！善弘華嚴，莫作方丈。」在在顯示月霞及應慈和尚棲心華嚴之志向。

寧寺住持冶開和尚法嗣——法兄弟應慈和尚——的協助之下，決心以弘揚華嚴為己任，並隨即策劃校舍籌建、擬定學制規劃、進行招生事宜。

華嚴大學辦學章程，總為十四則。²¹ 於中明定：「本校以提倡佛教，研究華嚴，兼學方等經論，自利利他為宗旨。」校址位於上海靜安寺路（今南京西路）哈同花園內。學制有預科班（三年）、正科班（三年），課程分為讀經、講經、講論、講戒、修觀、作文、習字等七科。具體傳授內容以華嚴經論、華嚴教義為主軸，正科班教授《普賢行願品》、《一乘教義分齊章》、《賢首五教儀》等科目，預科班需加修中印佛教史、中觀學、唯識學、天台學、顯密二教論等大小乘經論課程。招收對象不限僧俗，唯出家人必須具備「住過禪堂，品行端正，無諸嗜好者」資格，若在家人須具「佛教居士」資格者；並且要求學員必須「文理通達，能閱經疏」且「年齡在二十歲至三十五歲之間」，方能錄取。全校學員所有學雜費、膳宿、經書、紙墨及醫藥費等，全數由校方提供。招生簡章一出，全國各地前來報考者甚眾，試後錄取六十餘人。就整體學制而言，以月霞和尚曾任江蘇省僧教育會副會長，主持江蘇省僧師範學堂之經驗，華嚴大學取法於新式教育體系的意味甚明，並為近現代佛教界內興辦佛學院暨佛學研究所之因循。

西元 1913 年，華嚴大學正式於哈同花園開學，由月霞和尚親授華嚴教義，擔任主講；應慈法師在校襄助，擔任副講。然卻以地主哈同六十壽誕時，要求華嚴大學師生於朔望向哈同商人行跪叩禮，致使華嚴大學面臨解散危機。於時，常州天寧寺住持冶開老和尚（月霞之師）不忍見此弘法大業遭受摧殘，邀集滬上發心佛教人士商議對策；後得杭州海潮寺住持虛孔和尚、下院留雲寺住持應乾法師之協助，決定由三方合作，持續興辦華嚴大學；月霞和尚負責課程教學，杭州海潮寺作為華嚴大學新校址、提供學生房舍，留雲寺則承擔經費之募集。²² 至 1916 年，首屆六十名畢業生結束本科學業，華嚴大學停止續招第二屆。1917 年夏天，月霞奉冶開上人命，任常熟虞山興福寺住持，並續辦華嚴大學，而法兄弟應慈也隨著到了常熟，協助月霞老籌備興福寺華嚴學院（為華嚴大學之延續）。

（二）華嚴蓮社祖庭法系人教育弘化事蹟

華嚴大學於上海僅維持數個月，後雖遷往杭州海潮寺續辦，然於連年之戰亂和凋敝的民生中，勉強維繫了二年多時間，彷彿是曇花一現。但也因於華嚴大學

²¹ 華嚴大學相關學制及課程，參閱：釋慧雲主編，〈第四章·華嚴一脈〉，《江蘇常熟虞山興福寺簡介》，頁 107。以及釋覺醒，〈月霞法師倡導僧伽教育〉，《香港佛教》月刊 471 期，「香港佛教月刊網」。1999.08.01，http://www.hkbuddhist.org/magazine/471/471_07.html。

²² 華嚴大學遷校沿革，參閱：朱少偉，〈留雲寺散記〉，《香港佛教》月刊 580 期，「香港佛教月刊網」。2008.09.01，http://www.hkbuddhist.org/magazine/580/580_14.html。以及于凌波，〈華嚴宗卷·常熟虞山興福寺釋月霞傳〉，《民國高僧傳初編》，頁 235-245。以及范觀瀾，〈當代僧皇——智光大師〉，《江淮名剎泰州光孝寺》，頁 219-220。以及榮密支，〈興福寺法界學院創社始末〉，《常熟史志》，頁 42-46。

首屆優秀畢業生在佛教事業領域的耕耘，一時之間，分燈大江南北，弘法、佈教、興辦各式型態的華嚴大學、法界學院及清涼學院等。其中，諸如慈舟（1877-1958）、了塵（1851-1914）、戒塵（1878-1948）、智光（1889-1963）、靄亭（1893-1947）、持松（1894-1972）、惠宗（1892-1973）、常惺（1896-1939）等佛門法將，對於民國初年的佛教復興，特別是近現代華嚴宗雲棲法系的中興發展，具有極大的影響。茲就前考華嚴蓮社祖庭相關法系人之華嚴教學、弘化事蹟，略述如后。

1、智光大師：教觀行持歸宗華嚴・革新佛教根植寶島

於華嚴大學畢業後，智光和尚曾追隨月霞老人赴北京、安徽、湖北、江蘇等地，弘揚大乘經論，由敷小座而代座，對華嚴教義有更深一層的了解，著有〈華嚴大綱〉論文，惜燬於抗日兵火。1921年，曾於泰州北山寺掩華嚴關，專究華嚴。1929、1930年，應香港何東夫人張蓮覺居士之請，兩度前往香港宣講〈普賢行願品〉，開香港佛教之新風氣，並帶動婦女學佛思潮。1934年，智老接任鎮江焦山定慧寺住持，翌年創辦焦山佛學院，自任主講，法子雪煩、東初及玉泉三師為助教，對僧青年施以佛教教育，時有學僧百二十餘人。1937年抗戰期間，日軍焚燒定慧寺，焦山佛學院因侵略屠戮之火被迫停辦。其後，由智老剃度徒南亭和尚（時任泰州光孝律寺住持）之請，移錫泰州光孝律寺，集故鄉弟子，教以佛學及愛國思想，創福田工讀社，提倡生產報國，並於出生地黃柯莊宣講〈普賢行願品〉。待1939年時局稍穩，佛學院重新復課，成為抗戰時期淪陷區的優良佛學院；後有太虛大師假焦山佛學院，開設「中國佛教整理委員會」，集九省市百二十位英僧，繫中國佛教將興之望。²³

爾後，國共內戰日益激烈，戰事迫及江南，智老與弟子南亭避亂於上海沉香閣。1949年，受曾孫徒成一和尚之函電催促，赴台寄寓十普寺。1952年，弟子南亭創辦台北華嚴蓮社，迎請智老任創社導師暨第一代住持，歷講大乘諸經。1953年，智老於中佛會領導下台灣光復後的首度傳戒大典，應台南大仙寺之聘，任說戒阿闍黎；此外，更赴基隆月眉山靈泉禪寺、台中寶覺寺傳授三壇大戒，為寶島佛教僧伽教育奠定律制軌範。1954年，華嚴蓮社成立「華嚴誦經月會」，由智老親自主持每月兩次的華嚴共修會，並隨宜開示《華嚴經》經義法要，歸依信眾數以千計；另為鼓勵社友子弟及青年學子升學，編定《華嚴供會儀軌》，每逢正月初九啟建「華嚴供會道場」，集資作為獎助學金之用，此舉延續至今。1955年，中華佛教文化館邀請智光、南亭、道源、東初、煮雲、成一等十餘人，為影印大正藏經事宜開會研議，決定成立「大藏經印藏委員會」，由章嘉大師領隊環島宣傳。

²³ 相關智光和尚生平事蹟，參閱：范觀瀾，〈當代僧皇——智光大師〉，《江淮名剎泰州光孝寺》，頁218-224。以及于凌波，〈華嚴宗卷・焦山定慧寺釋智光傳〉，《民國高僧傳初編》，頁263-278。

回顧智光和尚的一生，從「大鬧金山寺事件」²⁴ 開始，積極投入佛教革新運動，振興僧伽教育、弘揚華嚴不遺餘力，除為剃度恩師玉成尊宿之栽培外，確實於華嚴大學受月霞和尚潛移默化的影響甚深。誠如上海蓮航法師〈革新〉悼文記載，智光和尚於太虛大師所辦「佛教會務人員訓練班」講習會，教授「僧伽制度」課堂的開場白：「佛教的革新，是我一向的志願。我為此志願已經奮鬥了幾十年，而且我將永遠如此奮鬥下去。今日佛教的氣象沉悶，佛教本身太過懷古，忘記時代潮流。要革新，必先從僧伽制度革新做起；制度不良，一切事業無法舉辦。」²⁵ 此即說明智老對於革新佛教僧制、振興僧伽教育的志向，以及始終如一的熱忱！又說：「佛教的革新，單靠僧伽的力量，太孤單了；必須得到社會大眾對佛教的了解和支持，才能獲得成功。大專的學生，是未來國家各領域的重要份子，借獎學金之方便，灌輸救人救世的佛教思想，除對未來建國治國有很大幫助，對佛教也有正確的認識。未來佛教的革新，他們是一大助力！」²⁶ 此一觀念，正是今日華嚴蓮社藉大專青年獎助學金，發展「國際青年華嚴學者學會」及「國際青年華嚴學者論壇」，積極推動青年學者投入華嚴經論教義、華嚴祖師思想等研究之濫觴！

2、靄亭和尚：一乘教義由斯大明・華嚴種籽遍灑香江

靄亭和尚，²⁷ 於泰州曲塘鎮宏開寺玉成尊宿座下剃染，以文心、以心（智光）二師為依止。1913 年，靄亭隨師智光大師同入上海華嚴大學就讀，並隨眾遷往杭州海潮寺至修學圓滿。爾後，追隨智光聽月霞老和尚於多處講學，並任鎮江焦山定慧寺副講，專究賢首與禪，旋任該寺知客、衣鉢、出納等重要執事。1927 年，夾山竹林寺妙智老和尚選為法嗣，並授記莚，法諱大觀；待妙智引退繼任竹林寺方丈，同時創辦竹林佛學院，擔任第一任院長。竹林佛學院，弘揚華嚴、毗尼，禪教雙修，歷經幾代人的努力下，人才輩出，諸如震華、雪煩、東初、禪耕、真禪、浩霖等皆為一方龍象。當時的鎮江佛教，亦由守培、智光、靄亭等相繼興辦教育，成為革新佛教示範地區，而僧徒就學之多，亦可謂全國僧教育示範地區。

靄老與香港佛教的因緣，可追溯至 1922 年，南京栖霞山住持若舜老和尚，為建設栖霞寺長年至香江啟建水陸大法會，每每必請靄亭和尚協助；以其身相威儀、態度雍容，深得香港名流何東爵士夫人張蓮覺女士之景仰。直至 1929 年，張蓮覺專程邀請智光老及靄亭和尚，兩度赴港澳弘法，為港澳地區見聞佛法之嚆矢。1932

²⁴ 宣統三年，與仁山、太虛二尊宿，發起佛教復興運動，首擬改鎮江金山江天禪寺為學校，可謂佛教界內名符其實的廟產興學運動。

²⁵ 參見：蓮航，〈革新〉，《智光大師法彙・智光老和尚紀念集》，頁 456-457。

²⁶ 參見：蓮航，〈革新〉，《智光大師法彙・智光老和尚紀念集》，頁 457。

²⁷ 相關靄亭和尚生平事蹟，參閱：南亭和尚全集編纂委員會，〈夾山竹林寺靄亭和尚傳〉，《南亭和尚全集（十一）・結緣類：紀念文》，頁 188-193；〈靄亭法師事略〉，《南亭和尚全集（十一）・結緣類：紀念文》，頁 196-202。以及范觀瀾，〈靄亭和尚與香港佛教〉，《江淮名刹泰州光孝寺》，頁 225-231。

年，靄老退席竹林寺，應何東夫人之請，創辦東蓮覺苑；後於院內設置圖書館，流通佛經，發行《人海燈》雜誌，從事佛教文化工作。又於九龍、旺角、澳門創辦法雲、植信、寶覺義學，以佛法化導貧民，協助地方推行教育，開創港澳佛教教學之風氣，對整體江南佛教的推進貢獻良多。另由靄亭和尚的推動，假故居海雲蘭若，成立寶覺女子佛學研究社，造就南中國佛教女眾人才，譬如澄真法師及其再傳弟子等。1935年，支持張蓮覺創辦青山佛學院，十年內人才遍布諸方。

誠如香港張蓮覺居士所敘述：「靄亭法師，近數年佐余主辦寶覺佛學社，造就南中國之佛教女眾人才，其功尤偉。將來南中國佛教女眾教育發達，胥皆由于老之賜也！」²⁸ 亦如東蓮覺苑已故苑長林楞真居士，悼靄亭和尚文記載：「本苑的成立，老人是奠基人。本苑之得以維持至今，稍具規模，也全仗他老人家的努力和幫助。……沒有他，東蓮覺苑便沒有今日。老人把全副精神放在造就人才的事業上面；是我們熱誠的策劃者，也是我們唯一的嚴正導師。」²⁹ 由此可知，東蓮覺苑之成立，乃至香港佛教的新生命，皆有靄亭和尚的大力推動，實則功不可沒！

此外，靄老更曾遊歷東瀛，搜得多種《華嚴》注疏，以醉心於華嚴一乘教義，數十年殫精竭慮，於弘法之餘，著有《華嚴一乘教義分齊章集解》及《栖雲文集》傳世，利益將來。同香港佛教聯合會會長覺光長老〈我們應該怎樣紀念靄亭老法師〉文中說：「靄老法師是純粹的華嚴宗的弘傳者。我們希望香港佛教同人，設法把他（《五教章集解》）早些印行出來，使華嚴宗義光大於這個多苦多難的時代，或對世界和平會有幫助。」³⁰ 而香海蓮社對靄老的祭文更直言：「戰火炎炎，民情昧昧，撥亂反正，端在真詮。闡華嚴法界之觀，立普賢無涯之願。言行如一，宗說均通，數遍華南，群推軌範！」³¹ 在在顯示靄亭和尚一生，矢志於華嚴法化的志向和行願，秉賢首之宗風，寄青山以息塵，令法界聖教成為香島人海之明燈。

3、常惺法師：禪律門人兼繫法脈・再傳法嗣專宗華嚴

常惺和尚一生之中，振興僧伽教育，推行佛教文化、弘法及慈善志業等事蹟，敘如前文，不再贅述。於此所欲著墨者，正要闡明常惺就讀華嚴大學期間，從於月霞老和尚所傳衍華嚴宗法嗣之傳承。古來付法者，重在傳教，傳教同時傳宗。³² 華嚴宗三祖法藏（643-712）直傳門人慧苑（673-742），再傳法詵（718-778），但因清涼澄觀（737-838）發揚了賢首法藏的華嚴正統，後世尊奉澄觀為華嚴四祖者，

²⁸ 范觀瀾，〈靄亭和尚與香港佛教〉，《江淮名剎泰州光孝寺》，頁230。

²⁹ 南亭和尚全集編纂委員會，〈靄亭法師事略〉，《南亭和尚全集（十一）·結緣類：紀念文》，頁202。

³⁰ 釋覺光，〈我們應該怎樣紀念靄亭老法師〉，《靄亭和尚紀念特刊》，頁38-39。

³¹ 香海蓮社，〈祭文〉，《靄亭和尚紀念特刊》，頁34。

³² 清·沙門守一，《宗教律諸宗演派》卷1，CBETA, X88, no. 1667, p. 565, c22-p. 566, a1。

「自唐初杜順帝師闡《華嚴經》得道，傳教與雲華大師，雲華傳與賢首法師，為賢首教第一世（華嚴宗三祖）。賢首傳清涼澄觀國師，清涼傳圭峰宗密大師，為第三世（華嚴宗五祖），演派二十字。」

即是最好之例證！近代月霞和尚（1858-1917）創辦華嚴大學，被尊為「華嚴座主」，乃近代弘揚華嚴之大家，傳教亦兼傳宗，接續了清代江南地區專弘華嚴的柏亭續法大師（1641-1728）及其再傳弟子憶敏培豐（1681-1751）的雲棲法系傳承，成為中興華嚴法脈之宗祖，居傳衍華嚴宗之正統地位。民國以來弘揚華嚴者，大都出此門下。時至今日，常熟興福寺雖為臨濟禪宗分燈道場，但仍依舊高掛「華嚴本山」之招牌；且於寺內祖堂——四高僧殿——門口，可見「華嚴戒壇」之匾額。

根據 2014 年興福寺彙編《常惺法師年譜》之記載：「常惺法師與破山興福寺有大淵源，早年與持松、惠宗同投月霞珠公大和尚座下，與興福寺法脈最為親近，又應聘為本寺法界學院教務長、名譽院長。」³³ 又當常惺法師盛年圓寂荼毘之時，應慈和尚老淚縱橫說道：

常惺師子兒，生本雒水，得度福成。驅烏之歲，投考我華嚴大學，汝得親教師月霞和尚，契若掌珍。畢業後，送汝寶華山求具。民六，汝師移華嚴大學於虞山興福寺，汝與持松子等，同荷法界家珍，招生教授，至今延綿不絕。…… 扶律宗於光孝，倡僧學於海陵，繼起賢者，有南亭、葦宗等。

34

今考常惺和尚，江蘇如皋人，幼年歸依福成寺自誠長老。老和尚禪律兼暢，並得慧眼識才，見其器量淵弘，是為可造之材，故未即令落髮易服，而先培養其外出讀書，以備日後弘法之需。年十七歲，大師畢業於省立如皋師範學校，後赴上海，考入華嚴大學就讀。常惺初入華嚴大學時，仍著俗裝，後得月霞和尚啟示，比丘必須落髮受戒，始能住持佛法；故於華嚴大學遷校停課期間，返回如皋福成寺，請自誠長老為其落髮（1914），並由應慈和尚之推薦，趕上南京寶華山戒期（1915），於隆昌律寺受具足戒。³⁵ 於時，常惺大師，剃度法名「寂祥」，字號「常惺」；故常自署「雒水寂祥」或「桑門寂祥」；而「常惺」一名，即是沿用上海華嚴大學就學期間所使用之名諱，以為外號。經查華嚴蓮社第三代祖師成一長老親筆記載，當年就讀於上海華嚴大學的首屆畢業生，有著根源於月霞老接續華嚴宗雲棲法系所演「常」字派名號，譬如：智光和尚，法諱「常法」；常惺大師，名諱「常惺」，本身即是華嚴宗雲棲法系的世系傳承演字。又，靄亭和尚，因為智光老宏開寺、觀音禪寺一系剃派門徒，故接續「清」字派，法諱「清和」。

承此因緣，成一長老於西元 1993 年，首度在台復傳華嚴宗法脈，延續雲棲法系二十六傳蓮池株宏大師、三十傳柏亭續法和尚一脈之薪火，由華嚴蓮社受法門

³³ 釋慧雲主編，《常惺法師年譜》，頁 76。

³⁴ 釋慧雲主編，《常惺法師年譜》，頁 76。

³⁵ 釋慧雲主編，《常惺法師年譜》，頁 4。

人續演字號。正以三十一傳培豐憶敏和尚下，當前史料多無記載、已不可考，故尊月霞和尚為華嚴宗雲棲法系三十二傳，其華嚴大學首屆受業門生智光常法、寂祥常惺等諸師為三十三傳。另更於西元 2003 年，祖庭江蘇泰州光孝律寺復建後，首度在大陸地區復傳華嚴宗法脈，為當時的住持弘法大和尚舉行傳法儀式，授記為華嚴宗雲棲法系三十七傳法嗣，實欲令華嚴大學月霞和尚、常惺法師之華嚴法燈，能夠薪火相傳、淵遠流長於世間！

民國五年（1916）秋天，修業期滿，成為華嚴大學首屆畢業生。常惺法師受月霞老辦學之影響深遠，於其重要著作《賢首概論》中，對華嚴教義多所闡述。誠如南京支那內學院王恩洋先生讀常惺所撰〈《大乘起信論料簡》駁議〉後，深為其於華嚴教觀之浸潤而嘆言：「讀之，佩其於賢首宗義寢饋深沈。」³⁶ 亦如師於華嚴大學至交契友、月霞老臨濟禪宗法嗣持松法師所言：「師泛涉於佛教各宗系門，博綜群籍，貫徹百家，而總納於賢首一脈宗承之內。造詣既深，乃發願廣育僧才。」³⁷ 常惺和尚一生對佛教僧伽教育之巨大貢獻，與其出自上海華嚴大學有著莫大的關係！

西元 1923 年，泰州光孝律寺培安和尚授常惺法師記莛。1931 年春，常惺入主光孝律寺。1933 年，授南亭、葦宗、脫煩三人記莛，成為法嗣，法諱曇光、曇影、曇華。南亭和尚（1900-1982），³⁸ 自 1923 年考入安徽安慶迎江佛學院，親近常惺法師時起，隨即開出近現代專宗華嚴、專研華嚴、專修華嚴、專弘華嚴的發展氣象！首先，於迎江佛學院教研《賢首五教儀》；畢業後 1926 年，因常惺法師引薦任應慈和尚所創常州清涼寺佛學院（清涼學院）助教，講授《華嚴一乘教義分齊章》和《賢首五教儀》；1927 年，隨應慈老至上海清涼寺續辦華嚴學會，從應老攝受《華嚴經疏鈔懸談》等諸經論，課餘並為大眾講授《賢首五教儀》；於 1929 年，假常州永慶寺，旁聽應慈老開講八十卷《華嚴經》，並往來各大寺院學講《華嚴經》，奠定日後於台灣華嚴專宗學院宣講《華嚴經》之教學模式基礎。

易幟後 1949 年，隨智光上人抵寶島台灣。1952 年，南亭創建台灣首座以華嚴為名的寺院，名「華嚴蓮社」。除前述由智光老發起的「華嚴誦經月會」外，自 1957 年起，南亭和尚首次啟建「華嚴誦經法會」延續至今，春秋二季僧信共修不輟。1958 年，南老更掩華嚴關於台中，一字一拜禮誦《華嚴經》，關期長達一年。1975 年，命徒成一（1914-2011）創立「華嚴專宗學院」，由南亭老任創院導師、成一和尚任創院院長，積極培育專研、專修、專弘華嚴思想之弘法、教學人材；希冀以

³⁶ 釋慧雲主編，《常惺法師年譜》，頁 16。

³⁷ 持松法師，〈常惺法師傳〉，「顯密文庫網」。2014.05.01，
http://read.goodweb.cn/news/news_view.asp?newsid=72382。

³⁸ 相關南亭和尚生平事蹟，參閱：闕正宗，〈華嚴蓮社沿革志〉，《華嚴蓮社六十周年慶紀念特刊》，頁 69-72。以及南亭和尚全集編纂委員會，《南亭和尚全集（十二）·南亭和尚自傳》。以及于凌波，〈華嚴宗卷·台北華嚴蓮社釋南亭傳〉，《民國高僧傳初編》，頁 279-291。

現代學術精神、運用當代研究方法，探究佛教高深哲理，並期以更專精的涵養，迎接二十一世紀。1983年起，增設「華嚴專宗研究所」，延長學僧修業期間，提供學生繼續留院深造，培植專門弘法、教育人才，冀其能向國際弘傳華嚴聖教。

時至今日，華嚴專宗學院暨研究所，於院長賢度法師（1960迄今）的領導下，更以「走向專宗一門的教學體系・提升專精教育之辦學定位」為學院經辦特色，一方面承襲華嚴宗祖師所留下的道統與宗風，另一方面造就佛教高階專業教學暨學術研究人才，以因應高科技、高學歷、高知識環境的轉變及時代需求。今2014年，於華嚴專宗學院下，並設立「國際華嚴研究中心」，此中心創辦宗旨是為結合海內外志同道合的專業研究者，有組織、有計畫性地推展「華嚴學」研究，具體工作項目如：執行研究計畫、拓展學術交流、推廣華嚴解行、研發教案教材、翻譯重要文獻、接軌現代學術、厚植華嚴文化、建置數位典藏、培育青年人才，及匯聚十方資源以從事華嚴研究、教學、推廣之工作。希冀藉此令「華嚴學」成為二十一世紀的顯學，提升全人類整體幸福感，促進世界永續和諧發展，同時培育新生代青年僧伽、傑出教學及研究人材，以承先啟後、續佛慧命、共謀時代福祉。

2014年10月，江蘇常熟興福寺方丈慧雲和尚秉承月霞老和尚「善弘華嚴」之遺訓，特地率團前來台北華嚴蓮社參訪，並向華嚴專宗學院暨研究所的豐碩成果請法、取經。此行雙方更簽署合作備忘錄，在月霞和尚致力弘揚華嚴宗派、創立華嚴大學及法界學院的基礎上，共同攜手延續華嚴法化之正統，共創華嚴弘化之願景，讓「華嚴本山」恢復其歷史定位、使命及價值；並規劃於2015年09月，進行「常熟興福寺法界學院華嚴研究所」的首屆開班授課事宜，另有「百年華嚴回顧論壇」和「海峽兩岸共同祭祖」等活動之開展。

誠如成一和尚自述：「我在完成南公圓寂坐龕傳供讚頌會典禮之後，繼承佛學院的華嚴講習，多年來常在華嚴專宗學院主講《華嚴經》諸品經文，又在所屬分支道場宣講〈淨行品〉、〈普賢行願品〉、〈華嚴發願文〉、《華嚴綸貫》、《華嚴金師子章》等，每於華嚴共修會中，為信眾開示華嚴要旨，其目的就在弘揚光孝庭訓。」³⁹ 其中，關鍵在於光孝律寺法脈兼繫有華嚴雲棲法系之傳承。自大陸變色，佛教首當其災，緇林名德相率南遷，依舊不忘恢復祖庭。尤以易幟後，華嚴蓮社於泰州光孝律寺的祖庭復興工作，除了寺院硬體設施的重建工程浩大以外，更有維繫華嚴法脈傳承的重責大任，及恢復華嚴大學教育事業、弘法教學人才培育等歷史使命，真是百事待舉！

（三）華嚴法脈之承繼：繼華嚴宗・雲棲法系第三十二傳下續演字派

華嚴宗雲棲法系，自法順帝心和尚（杜順）為初祖，二十六傳雲棲蓮池株宏

³⁹ 卓遵宏採訪、廖彥博紀錄，〈第七章・智光、南亭二老來台〉，《成一法師訪談錄》，頁108-109。

大師，三十傳慈雲柏亭續法和尚，續演六十字。⁴⁰ 三十一傳培豐憶敏，上海華嚴大學月霞和尚為三十二傳，華嚴大學首屆受業門生智光常法、寂祥常惺等為三十三傳。自常惺法師下，再傳法嗣曇光清濟（南亭）為三十四傳，瑞定（成一）和尚接華嚴宗法為三十六傳，法名聞虛。⁴¹ 時至今日，華嚴蓮社子孫取名外號，即是根據華嚴宗雲棲法系師資傳承之輩份，接續命名。

關於傳承法諱所演字派，如清代守一法師所編〈宗教律諸宗演派〉記載，⁴² 自唐初杜順帝師閱《華嚴經》得道，傳教與雲華大師，雲華傳與賢首法師，為賢首教第一世（華嚴宗三祖）。又，賢首傳清涼澄觀國師，清涼傳圭峰宗密大師，為賢首教第三世（華嚴宗五祖）。自圭峰傳二十二世（華嚴宗二十六傳）至雲棲蓮池祿宏大師，立雲棲派二十字。又，華嚴宗三十傳柏亭續法大師，續演六十字：

憶 ³¹	念 ³²	常 ³³	清 ³⁴	淨 ³⁵	聞 ³⁶	思 ³⁷	悟 ³⁸	睿 ³⁹	聰 ⁴⁰	戒 ⁴¹	定 ⁴²	忍 ⁴³	慧 ⁴⁴	力 ⁴⁵
萬 ⁴⁶	善 ⁴⁷	總 ⁴⁸	歸 ⁴⁹	功 ⁵⁰	華 ⁵¹	藏 ⁵²	圓 ⁵³	融 ⁵⁴	觀 ⁵⁵	安 ⁵⁶	養 ⁵⁷	聖 ⁵⁸	賢 ⁵⁹	宏 ⁶⁰
壽 ⁶¹	光 ⁶²	照 ⁶³	無 ⁶⁴	量 ⁶⁵	能 ⁶⁶	仁 ⁶⁷	教 ⁶⁸	道 ⁶⁹	隆 ⁷⁰	京 ⁷¹	兆 ⁷²	總 ⁷³	持 ⁷⁴	旨 ⁷⁵
海 ⁷⁶	印 ⁷⁷	炳 ⁷⁸	現 ⁷⁹	胸 ⁸⁰	如 ⁸¹	勤 ⁸²	靜 ⁸³	思 ⁸⁴	慮 ⁸⁵	永 ⁸⁶	振 ⁸⁷	祖 ⁸⁸	家 ⁸⁹	風 ⁹⁰

譬如：培豐和尚，譜名「憶敏」，為華嚴宗三十一傳；其後，法脈中斷不可考故，特尊上海華嚴大學華嚴座主月霞和尚，為華嚴宗三十二傳；常惺和尚，華嚴雲棲譜名「常惺」，為華嚴宗三十三傳；南亭和尚，華嚴雲棲譜名「清濟」，為華嚴宗三十四傳；沛霖和尚，華嚴雲棲譜名「淨普」，為華嚴宗三十五傳；成一和尚，華嚴雲棲譜名「聞虛」，為華嚴宗三十六傳。自華嚴蓮社成一長老傳法時起，即代表光孝堂上第十七世法系人，同時授予南山律宗和華嚴宗雲棲法系之世系傳承演字，除以南山律宗世系演派為譜名（內號）起名，並據華嚴宗雲棲世系演派為字號（外號）起名。⁴³ 如：全度法師，律宗法諱「續法」、華嚴譜名「思濟」，為華嚴宗三十七傳；弘法和尚，律宗法諱「續照」、華嚴譜名「思同」，為華嚴宗三十七傳；賢度法師，律宗法諱「續因」、華嚴譜名「思齊」，為華嚴宗三十七傳。據台北華嚴蓮社最近一次的傳法（2014/03/29）法卷記載，目前華嚴宗雲棲法系之世系傳承，已演字派至華嚴宗三十八傳子孫，以律宗譜名「天」字派為內號、華嚴譜名「悟」字派為外號。

⁴⁰ 相關華嚴宗雲棲法系世系傳衍師資，參閱：賢度法師，〈唐末以後華嚴弘傳之系統概況〉，《華嚴學專題研究》，頁 256-257。

⁴¹ 參閱：華嚴蓮社・釋成一，《光孝律寺傳法卷》，頁 6；以及光孝律寺・釋成一，《光孝律寺傳法卷》；以及光孝律寺・釋弘法，《光孝律寺傳法卷》。

⁴² 清・沙門守一，《宗教律諸宗演派》卷 1，CBETA, X88, no. 1667, p. 566, a13-17。

⁴³ 參閱：華嚴蓮社・釋成一，《光孝律寺傳法卷》，頁 6；以及光孝律寺・釋成一，《光孝律寺傳法卷》；以及光孝律寺・釋弘法，《光孝律寺傳法卷》；以及華嚴蓮社・釋賢度，《光孝律寺傳法卷》，頁 6。

如前所述，智光與南亭乃剃派師承關係，常惺與南亭為法派師承關係，今日華嚴蓮社所接續的華嚴宗法脈傳承，正是根源於泰州光孝律寺常惺優祥和尚，故得於南亭和尚圓寂供讚「宗傳宣律，教演華嚴，戒乘俱急步前賢，道法廣流傳，興學濟貧，恩澤遍大千」⁴⁴ 當中，見曉近代律宗門庭兼繫華嚴法化傳承之情況。尤有進者，華嚴蓮社自南亭長老下，成一和尚、賢度法師等則開出當代專宗華嚴的發展新象。同時，更為 1949 年後，華嚴法脈於大陸中斷的毀滅性危機，及上海華嚴大學的教學復興，在寶島台灣留下一線生機，傳衍至今！希冀華嚴聖教能於華嚴蓮社法系人的奮力耕耘下，光大普揚，再創中國唐代華嚴宗門帶給國家社會高度文明的盛世氣象。

四、結論

華嚴蓮社，自 1952 年創社至今，已陪伴台灣佛教走過一甲子歲月，亦荷擔了中國近現代賢首聖教復興、宗門薪火傳衍之歷史使命。這一切的一切歸功於華嚴蓮社祖庭法系人，對於佛教革新、僧伽教育，以及華嚴法化弘傳，那份始終如一的熱忱與堅持。華嚴蓮社祖輩多數於海安觀音禪寺玉成嚴璞尊宿門下披剃出家，為臨濟禪宗普陀後寺子孫，並肩負泰州光孝律寺常惺優祥和尚所傳南山律宗寶華山千華一脈，以及上海華嚴大學月霞和尚所接續華嚴宗雲棲法系一脈。是則華嚴蓮社子孫內號取名，乃根據臨濟禪宗和南山律宗世系傳承演字。而外號演派亦有二，一者傳臨濟禪宗所演，即依海安觀音禪寺所演字號；二者承光孝律宗所演，則據光孝堂上第十四世常惺和尚，依其所承繼華嚴宗雲棲法系世系傳承，續演字派以為外號。

（一）從兼弘賢首到專宗華嚴之路

自故里曲塘宏開、海安觀音祖庭，出走至揚州天寧學堂、安慶迎江學堂、泰縣光孝學堂，乃至上海華嚴大學，這是華嚴蓮社祖庭法系人必經的成長過程。亦為清末廟產興學風潮下，由玉成尊宿、谷鳴和尚、月霞老人等一代高僧，所開展出一條保全佛教基地、維繫僧伽命脈的革新道路，同時關係著近代賢首聖教中興，以及禪律門庭兼繫華嚴法脈的發展態勢。

正當砲火轟隆、風雨飄搖之際，上海華嚴大學優秀學僧智光、靄亭、常惺及後輩傳人南亭等，肩負月霞、應慈二老託以「善弘華嚴」之重任，並隨時局因緣變遷，輾轉香江及寶島。於寶島台灣，經智光、南亭二老，及成一和尚、賢度法師幾代人的奮力耕耘下，華嚴聖教宣揚和法脈薪傳，在華嚴蓮社、華嚴專宗學院、華嚴專宗研究所相繼成立、創辦後，顯然從以往「兼弘賢首」轉向「專宗華嚴」

⁴⁴ 華嚴蓮社，《華嚴佛七儀》，頁 163。

的進路發展。而台北華嚴專宗學院的創辦，正是上海華嚴大學法統的延續，可謂華嚴大學在台復興；至今近四十年，果實累累慶豐收，既稀有難得、亦令人振奮！

（二）台灣華嚴教學之建立與開展

華嚴蓮社祖庭法系人的共通特點，全都特別重視僧伽教育，由於成長背景的艱辛經歷，深知欲令傳統文化和法系命脈延綿不絕，就得靠一代一代的薪火相傳，而興辦教育事業正是佛教興盛、宗門傳衍的基礎。華嚴蓮社於 1975 年，由南亭老指示成一和尚創辦「華嚴專宗學院」，目的不外提升僧伽教育水平、培養現代弘法教學人才，更建立起當代台灣佛教教育機構的新式學制，併及兼善現代華嚴教學體系之完備。更於 1983 年起，尤有「華嚴專宗研究所」之深耕，致令華嚴教學與研究朝向「專研、專修、專弘」的專門人才培養發展，透過解行並重的課程規劃，具體落實專宗華嚴、教觀雙美的華嚴教學系統。

當今面臨少子化的衝擊，於賢度院長的領導下，更以「走向專宗一門的教學體系・提升專精教育之辦學定位」為學院經辦特色，強調課程規劃應著重於華嚴宗所依之根本經典、祖師論著、哲學思想，以及自宗傳承的觀行法門，培養一門深入的專業人才，而非一般佛教通才。於師資的選擇上，亦以由學院、道場一脈相承所培養出來的後繼人才，或是對宗門領域有深入鑽研的專家、學者前來擔綱。如此，一方面承襲華嚴宗祖師所留下的道統與宗風，另一方面造就佛教高階專業教學暨學術研究人才，以因應高科技、高學歷、高知識環境的轉變及時代需求。

（三）延續前賢弘教育僧理念・嫁接國際華嚴教研平台

一路走來，華嚴專宗學院持續秉持蓮社開山暨創院祖師弘教、育僧的理念，心繫著華嚴法化於當代社會連結的契機發展，特於 2014 年進一步成立「國際華嚴研究中心」。此中心創辦宗旨，是為結合海內外志同道合的專業研究者，有組織、有計畫性地推展「華嚴學」研究，具體工作項目如：執行研究計畫、拓展國際學術交流、推廣華嚴解行、研發教案教材、翻譯重要文獻、接軌現代學術、厚植華嚴文化、建置數位典藏、培育青年人才等；簡而言之，即是匯聚十方資源以從事全球華嚴研究、教學、推廣之工作。希冀藉此令「華嚴學」成為二十一世紀的顯學，提升全人類整體幸福感，促進世界永續和諧發展，同時培育新生代青年僧伽、傑出教學及研究人材，以承先啟後、續佛慧命、共謀時代福祉。

綜觀台北華嚴蓮社法脈傳衍發展過程，確實緊扣近現代華嚴教學弘化復興的軌跡，透過臨濟、南山、華嚴三支法脈傳承法系人的無比毅力，於動盪之時局中，脈脈相承延續下來。今專宗華藏莊嚴一脈而落地生根，並可預期在不久的將來，勢必進一步推動國際性華嚴法化與宗傳的發展態勢，清涼聖教於華嚴蓮社法系人之傳衍下，如日中天，光大普揚！

臨濟禪宗・普陀後寺（觀音） 第四十七世下			南山律宗（千華派—光孝） 第二十一世下	
字號	譜 名	駐 錫	字號【華嚴】	譜 名
			炳一	21（8-1）性慧
			西林	22（9-2）圓能
			印公	23（10-3）明慈
			發公	24（11-4）定遠
			因時局動盪， 「慧、昌、海、 印、發」字輩等 五代法嗣不明， 難以具述。	25（12-5）～ 29（16-9） 缺「慧、昌、海、印、 發」字輩人的記錄
			少雲法成	30（17-10）光公
			德厚	31（18-11）融公
玉成 脫山	47（1）嚴璞	泰州僧正司 曲塘宏開寺 營溪觀音禪寺	谷鳴	32（19-12）戒振
道如	48（2）宏如	營溪觀音禪寺		
文心	49（3）彌彬	北山開化禪寺	培安	33（20-13）月海
以心	彌性 【華嚴雲棲 33：常法】 （智光）	焦山定慧禪寺 台北華嚴蓮社	常惺 【華嚴雲棲 33：常惺】 （寂祥）	34（21-14）優祥
靄亭	50（4）滿祥 【華嚴雲棲 34：清和】 （大觀）	鎮江竹林禪寺 香港東蓮覺苑		
南亭	滿乾	泰州光孝律寺 台北華嚴蓮社	南亭 【華嚴雲棲 34：清濟】	35（22-15）曇光

臨濟禪宗・普陀後寺（觀音） 第四十七世下			南山律宗（千華派—光孝） 第二十一世下	
字號	譜 名	駐 錫	字號【華嚴】	譜 名
爽亭	滿 X	南京毘廬寺	葦宗	曇影
望亭	滿 X	竹林寺 玉蓮寺	脫煩	曇華
潤亭	滿 X	營溪觀音禪寺	肇源	曇空
存遠	51（5）本 X	儀徵寶光寺	霈霖 【華嚴雲棲 35：淨普】	36（23-16）現普
善遠	本 X	泰州覺正寺 營溪觀音禪寺		
春遠	本通			
澄 真 【尼】	本性	香港東蓮覺苑		
乘一 成一	52（6）覺因	台北華嚴蓮社 桃園僑愛佛堂 美國華嚴蓮社	成一 【華嚴雲棲 36：聞虛】	37（24-17）瑞定
自一	覺 X	南京棲霞寺 南京普德寺	妙然	瑞清
守一	覺 X	宜興澄光寺	守成	瑞棲
果一	覺 X	泰州雨聲寺	松林	瑞如
惟一	覺 X	曲塘宏開寺	禪耕	瑞文
全度	53（7）了根	北投光泉寺	思濟 【華嚴雲棲 37：思濟】 （全度）	38（25-18）續法
			思同 【華嚴雲棲 37：思同】 （弘法）	續照
賢 度 【尼】	了行	台北華嚴蓮社 美國華嚴蓮社	思齊 【華嚴雲棲	續因

臨濟禪宗・普陀後寺（觀音） 第四十七世下			南山律宗（千華派—光孝） 第二十一世下	
字號	譜 名	駐 錫	字號【華嚴】	譜 名
		桃園僑愛佛堂	37：思齊】 （賢度）	
明 度 【尼】	了參	桃園僑愛佛堂 台北華嚴蓮社	思濟 【華嚴雲棲 37：思濟】 （明度）	續悟
X 果	54（8）悟上		悟上 【華嚴雲棲 38：悟上】 （親航）	39（26-19）天海
X 果 【尼】	悟常	台北華嚴蓮社	悟常 【華嚴雲棲 38：悟常】	天演
X 果 【尼】	悟華	桃園僑愛佛堂 台北華嚴蓮社	悟華 【華嚴雲棲 38：悟華】	天蓮
X 果 【尼】	悟華	美國華嚴蓮社	悟華 【華嚴雲棲 38：悟華】 （慧道）	天因
X 果 【尼】	悟融		悟融 【華嚴雲棲 38：悟融】 （妙毅）	天承
X X	55（9）心 X		睿 X 【華嚴雲棲 39】	40（27-20）香 X
X X	56（10）宗 X		聰 X 【華嚴雲棲 40】	41（28-21）支 X
X X	57（11）惟 X		戒 X 【華嚴雲棲 41】	42（29-22）岐 X

臨濟禪宗・普陀後寺（觀音） 第四十七世下			南山律宗（千華派—光孝） 第二十一世下	
字號	譜 名	駐 錫	字號【華嚴】	譜 名
X X	58（12）靈 X		定 X 【華嚴雲棲 42】	43（30-23）萬 X
X X	59（13）廓 X		忍 X 【華嚴雲棲 43】	44（31-24）派 X
X X	60（14）徹 X		慧 X 【華嚴雲棲 44】	45（32-25）律 X

【引用文獻】

佛教藏經或原典文獻

《佛祖統紀》。CBETA, T49, no. 2035。

《伯亭大師傳記總帙·浙江天竺山灌頂伯亭大師塔誌銘》。CBETA, X88, no. 1656。

《宗教律諸宗演派》。CBETA, X88, no. 1667。

中文專書、論文或網路資源等

于凌波（1993），〈創辦華嚴大學的月霞法師〉，《中國近代佛門人物誌（第一冊）》。
台北：慧炬出版社。（初版）

于凌波（2005），〈華嚴宗卷·台北華嚴蓮社釋南亭傳〉，《民國高僧傳初編》。台北：
知書房出版社。（初版）

于凌波（2005），〈華嚴宗卷·常熟虞山興福寺釋月霞傳〉，《民國高僧傳初編》。台
北：知書房出版社。（初版）

于凌波（2005），〈華嚴宗卷·焦山定慧寺釋智光傳〉，《民國高僧傳初編》。台北：
知書房出版社。（初版）

光孝律寺·釋弘法，（2011），《光孝律寺傳法卷》。

光孝律寺·釋成一，（2003），《光孝律寺傳法卷》。

卓遵宏、侯坤宏採訪、廖彥博紀錄（2007），《成一法師訪談錄》。台北：國史館、
三民書局股份有限公司。（再版）

周燕主編（2014），《常熟史志》。中國江蘇：《常熟史志》編輯部。（初版）

南亭和尚全集編纂委員會（1990），《南亭和尚全集（十一）·結緣類：紀念文》。
台北：財團法人台北市華嚴蓮社。（初版）

南亭和尚全集編纂委員會（1994），《南亭和尚全集（十二）·南亭和尚自傳》。台
北：財團法人台北市華嚴蓮社。（初版）

范觀瀾（2001），《江淮名刹泰州光孝寺》。南京：江蘇古籍出版社。（初版）

范觀瀾（2004），《尋踪名僧的搖籃》。北京：作家出版社。（初版）

范觀瀾（2009），《成一法師傳》。台北：財團法人台北市華嚴蓮社。（再版）

智光大師紀念會（1993），《智光大師法彙·智光老和尚紀念集》。台北：財團法人
台北市華嚴蓮社。（初版）

萬行雜誌社（1995），《靄亭和尚紀念特刊》。台北：萬行雜誌社。（初版）

華嚴蓮社·釋成一，（1993），《光孝律寺傳法卷》。台北：財團法人台北市華嚴蓮
社。

華嚴蓮社・釋賢度，(2013)，《光孝律寺傳法卷》。台北：財團法人台北市華嚴蓮社。

賢度法師 (1999)，〈唐末以後華嚴弘傳之系統概況〉，《華嚴學專題研究》。台北：財團法人台北市華嚴蓮社。(二版)

釋慧雲主編 (2011)，《常熟興福寺志》。中國江蘇：常熟興福寺。(初版)

釋慧雲主編 (2012)，《常惺法師年譜》中國江蘇：常熟興福寺。(初版)

釋慧雲主編 (2013)，《江蘇常熟虞山興福寺簡介》。中國江蘇：常熟興福寺。(初版)

闕正宗 (2013)，〈華嚴蓮社沿革志〉，《華嚴蓮社六十周年慶紀念特刊》。台北：財團法人台北市華嚴蓮社。(初版)

朱少偉。〈留雲寺散記〉，《香港佛教》月刊 580 期，「香港佛教月刊網」。2008.09.01，
http://www.hkbuddhist.org/magazine/580/580_14.html。

東蓮覺苑。〈玉成老人追悼專號〉，《人海燈》雜誌・第四卷第四期，「東蓮覺苑佛門網——數碼佛典古籍藏室網」。1937.04.01，
<http://library.buddhistdoor.com/title/53a051e581>。

持松法師。〈常惺法師傳〉，「顯密文庫網」。2014.05.01，
http://read.goodweb.cn/news/news_view.asp?newsid=72382。

華嚴蓮社。〈海安營溪觀音禪寺〉，「財團法人台北市華嚴蓮社網站」。2014.04.16，
http://www.huayen.org.tw/page_view.aspx?siteid=&ver=&usid=&mnuid=2046&modid=357&mode。

華嚴蓮社。〈華嚴法脈・民國以來弘傳華嚴代表人物〉，「財團法人台北市華嚴蓮社網站」。2014.04.16，
http://www.huayen.org.tw/page_view.aspx?siteid=&ver=&usid=&mnuid=2157&modid=422&mode。

釋應慈。〈月霞顯珠禪師行略〉，《武進天寧寺志》，「中國佛教寺廟志數位典藏網」。2014.04.28，
<http://buddhistinformatics.ddbc.edu.tw/fosizhi/ui.html?book=g035>。

釋覺醒。〈月霞法師倡導僧伽教育〉，《香港佛教》月刊 471 期，「香港佛教月刊網」。1999.08.01，
http://www.hkbuddhist.org/magazine/471/471_07.html。

電子版工具書

美國佛教會・佛教電腦資訊庫功德會製。《佛學辭典集成》。FoDict v3.2.21 電子版。

本嵩與《華嚴法界觀通玄記》三題

北京大學哲學系 2014 級博士生
楊祖榮

提 要

自本嵩《華嚴法界觀通玄記》被發現以來，研究尚少，筆者在總結既有研究的基礎上，一方面對已有討論的主題進一步地深化和補充，另一方面對未有涉及的問題和文獻作一番探討。就整篇文章來看，筆者主要討論三個問題：本嵩生平之再探，《通玄記》的版本，以及與《通玄記》相關的另外兩個文獻。

就本嵩生平之再探來看，一是通過梳理既有研究所使用的材料，對本嵩的生平做了一番歸納與整理，將本嵩生平分為四個階段，並考證了略傳中的相關信息；二是在既有研究外，對本嵩的另一重身份加以考證，認為《通玄記》的作者本嵩很可能是《嘉泰普燈錄》中的本嵩律師，並從引用、時間等方面給出可能的理由。

就《通玄記》的版本來看，筆者總結了既有研究中關於《通玄記》的發現經過，並進而對既有研究中出現的《通玄記》版本作了歸納。在此基礎上，筆者還對另外兩個版本的相關信息進行具體分析和考證。這兩個版本為李國玲《宋僧著述考》中所述「浙江省寧波天一閣存明宣德八年刻梵本一卷」和北京德寶 2009 年秋季拍賣會——佛教文獻專場所拍賣的標號為 323 的三卷本《華嚴法界觀通玄記》。筆者認為李國玲對天一閣本的記述存在一定問題，若就時間上來看，天一閣本很可能是李福寬繡梓流通的版本，而拍賣本則是王平發心再印的版本。此外，筆者還附錄了拍賣本首頁之《佛說法圖》，對其給出的條記信息進行考證，包括人物：曉菴、李福寬、王平，地點：摩訶庵等。

就與《通玄記》相關的另外兩個文獻來看，台灣國家圖書館善本佛典第 38 冊之《脩大方廣佛華嚴法界觀》與《敦煌俄藏黑水城文獻》第四冊中的俄 TK241 號和 TK242 號《注華嚴法界觀門》（上、下），與《通玄記》密切相關。前者保存有《通玄記》的節選，並且，與立正大學圖書館藏明版《通玄記》相比，兩者在文字上基本一致，在內容上都只有卷上和卷中，缺卷下；後者所含之科判與《通玄記》的科判是一致的，筆者贊同高山杉的推斷，認為黑水城本的科判乃是圓義遵式所治。筆者認為，之所以呈現一致，乃是本嵩寫《通玄記》時沿用了圓義遵式所治之科，並且本嵩寫《通玄記》所依據的《注華嚴法界觀門》，與黑水城本，在

內容上極為相似。

關鍵詞： 本嵩 通玄記 法界觀門

本嵩《華嚴法界觀通玄記》（以下簡稱《通玄記》）自被發現以來，研究較少。目前關於《通玄記》的學術研究文章僅有兩篇，先後為：吉田剛《本崇法界觀門通玄記について——華嚴復興期の教觀并修論を中心として》¹和王頌《本嵩與〈法界觀門通玄記〉——日本立正大學藏〈通玄記〉及其周邊的考察》。²這兩篇文章相同的是，都對本嵩生平、《通玄記》的發現以及《法界觀門》的疏鈔情況做了研究，同時一併附上了靈芝元照（1048—1116）為《通玄記》所撰寫的序言；不同的是，吉田剛誤將「本嵩」認作「本崇」，並主要圍繞「教觀并修論」展開，而王頌則更注重《通玄記》及其周邊文獻、人物的考察。

除了這兩篇學術研究文章外，還有高山杉的《網搜〈通玄記〉》³。該文並不算嚴格的學術研究論文，主要是通過「網搜」的方法來批駁聶鴻音在《華嚴「三偈」考》⁴中所認為的「存世佛教典籍中沒有《通玄記》的漢文原本」這一觀點。文中關於《通玄記》的信息，主要來自吉田剛的相關論文，在此基礎上，他也做出了一些推斷。

當然，《通玄記》並非只有漢文本，史金波在《西夏佛教史略》中說，蘇聯存有西夏文本的《通玄記》。⁵西夏文本《通玄記》存有卷中和卷下，目前索羅寧（Kirill Jurievitch Solonin）等學者正從事相關的翻譯和解讀工作。

以上便是目前關於本嵩《通玄記》的已有研究成果，然而，就筆者來看，有兩點仍值得說明和補充：第一，本嵩的生平；第二，《通玄記》的版本。除此之外，筆者也將探討另外兩個與《通玄記》相關的文獻，並試圖分析兩者關係，以完善關於《通玄記》的研究。

一、本嵩生平之再探

本嵩的生平，相關材料很少，主要來自《華嚴七字經題法界觀三十門頌》開頭琮湛所寫的略傳：

師本京人也，始聽《華嚴》大經，深通玄奧，終歷諸祖禪林，洞明宗旨，於神宗元豐六年甲子⁶，罷參隱嵩。少間，無盡居士響師德，於元祐戊辰歲，

¹ 吉田剛《本崇法界觀門通玄記について——華嚴復興期の教觀并修論を中心として》，《禪學研究》80號，2001年12月。

² 王頌《本嵩與〈法界觀門通玄記〉——日本立正大學藏〈通玄記〉及其周邊的考察》，2013年浙江國際華嚴文化節暨華嚴學術研討會論文。

³ 高山杉《網搜〈通玄記〉》，見2012年5月19日之《上海書評》。

⁴ 聶鴻音《華嚴「三偈」考》，《西夏學》第八輯（第二屆西夏學國際論壇專號（下）），上海古籍出版社，2011年，1-8頁。

⁵ 史金波《西夏佛教史略》，寧夏人民出版社，1988年，第157頁。

⁶ 元豐六年（1083年）為癸亥年，元豐七年（1084年）為甲子年，故此處「甲子」並非指「甲子」。

謹率群賢邀師入京，請講此觀，被禪、教二種學徒，造《通玄記》三卷，剖文析義、映古奪今。述《七字經題》并《三十觀門頌》，紀綱經，觀節要，顯出禪門眼目。天覺群賢皆展卷而時時聽之，大異其辯耳。乃輒出疏帖，強請出世，住開封夷門大剎，又奏特賜廣智大師佳號，後住報本禪寺而終焉。⁷

這一略傳表明本嵩是本京，即開封人，其人生大概有四個階段：第一階段，從本嵩聽《華嚴》而通玄奧，到參訪諸祖禪林，最後於神宗元豐六年甲子結束參訪；第二階段，無盡居士張商英於元祐戊辰年（1088）請本嵩入開封，講華嚴法界觀，造《通玄記》三卷，述《七字經題》和《三十觀門頌》，顯出禪門眼目；第三階段，本嵩被強請出世，住開封夷門大剎，后又受廣智大師之稱號；第四階段，住報本禪寺，并在此終老。據陳文華研究，文中「罷參歸嵩」的「嵩」是指嵩山，而「報本禪寺」則在浙江省湖州縣。⁸

除了略傳中對本嵩生平的記載，其他關於本嵩的材料極為有限，以往研究者還注意到元照為《通玄記》所作序中的內容，以及琮湛在《頌引》中的表述。分別如下：

東京覺上人，素業華嚴，存心妙觀，嘗從報本廣智和尚，面受斯文，深加考覈。愛其剖文析義，映古奪今，諸家繁衍之文，例皆刊正，自昔未明之義，曲為申通，足以啓迪來蒙，發明觀智。然恐布流中外，傳寫差訛，於是竭力募緣，命工刻板。⁹

粵有夷門廣智大師，具無礙辯，得總持門，宗、說兼通，詞翰俱美。造《通玄記》，隄備摘葉尋枝；述妙伽陀，特示良駒鞭影。言中綱要，撮盡性海之波瀾；句內幽玄，閃出禪門之眼目。¹⁰

這兩段文字對本嵩與《通玄記》多有褒揚。就本嵩來看，認為本嵩辯才無礙，宗、說兼通，詞翰俱美；就《通玄記》來看，則能刊正諸家繁衍之文，申通自昔未明之義，既能深契華嚴性海，又能閃出禪門眼目。就前者來說，本嵩的形象與略傳中相呼應，皆出入華嚴與禪；就後者來說，對《通玄記》的描述，恰可成為

年」，而是指「甲子月」。「甲子月」是按照傳統「正月建寅」的方法來推算的，即天干戊年和癸年，干支曆十一月，大雪到小寒的期間。因此，此處「元豐六年甲子」，當是一零八三年農曆十一月。

⁷ 《註華嚴經題法界觀門頌》，T45，no1885，p692c15-c24。

⁸ 陳文華《〈華嚴七字經題法界觀三十門頌〉之初探》，佛光大學佛教學系碩士論文，2013年6月。

⁹ 靈芝元照《華嚴法界觀通玄記序》，見立正大學圖書館藏明版《通玄記》。

¹⁰ 《註華嚴經題法界觀門頌》，T45，no1885，p692b23-b27。

研究《通玄記》文字與義理的一大關竅。除此之外，這兩段材料還提示出這一事實，即東京覺上人曾於本嵩處面受《通玄記》，并竭力募緣，加以刊刻。至於東京覺上人所指何人，尚不可考。

除了這些材料外，是否還有其他關於本嵩生平或人物的記載？筆者認為，禪宗燈錄中關於「本嵩律師」的記載，值得引起注意。《嘉泰普燈錄》中載：

本嵩律師

因無為居士楊傑請問宣律師所講毗尼性體，嵩以偈答曰：情智何嘗異，犬吠地自行。終南的的意，日午打三更。¹¹

本嵩律師對無為居士楊傑的回答中：「終南的的意，日午打三更」，與《華嚴七字經題法界觀三十門頌》中的頌文：「終南的的旨，日午打三更」相近，而後者的乃《通玄記》作者本嵩所寫。¹²前半句：「情智何嘗異，犬吠地自行」卻無法找到相對應的內容。既引用本嵩所作之頌文，又署以本嵩之名，當不是巧合，就這點來看，這裡的本嵩律師很可能是《通玄記》的作者本嵩。當然，筆者尚無直接而確切的證據，僅能從其他相關方面加以考察。

第一，對於頌文的引用，在他處亦可見，皆與《通玄記》作者本嵩有關。如宗鏡《銷釋金剛經科儀會要註解》中：「廣智大師曰：雲散家家月，情燭處處彰。無依無用處，便是法中王。」此中偈頌便來自《華嚴七字經題法界觀三十門頌》之頌文，所署之名：廣智大師，即《通玄記》的作者本嵩。只不過頌文中在「雲散家家月，情燭處處彰」和「無依無用處，便是法中王」中間，還有「曉風楊柳路，春色杏花牆，暑雨琴瑟潤，熏風枕簟涼」之句。

筆者無法通舉所有關於《三十門頌》之引文，但能找到的對頌文加以引用的材料，皆與《通玄記》的作者本嵩有關，並且，本嵩律師所引之偈頌，除了來自《三十門頌》，筆者尚無發現其他來源，因此就頌文的引用來看，本嵩律師很可能就是《通玄記》的作者本嵩。

第二，從無為居士楊傑來看，我們一方面可以知道本嵩律師與《通玄記》的本嵩其活動年代大體一致，另一方面也可以看出「本嵩律師—楊傑—元照—本嵩」之間的一些聯繫。

關於楊傑的傳記，乃至生平之交遊，有很多記載：既有正史，如《宋史》，也有佛教文獻，既包括詩文所透露的信息，也包括《無為集》中楊傑自己所寫之原序。值得說明的是，楊傑在正史中的形象與其在詩文和佛教文獻中的形象有很大差別。黃啟江注意到這一點，因此，他在《北宋居士楊傑與佛教——兼補宋史楊

¹¹ 《嘉泰普燈錄》，CBETA, X79, no1559, p439a4-a6。

¹² 陳文華也注意到了這一點，并認為這裡的本嵩律師即是《通玄記》的作者本嵩。

傑本傳之缺》一文中，大量挖掘《宋史》之外的資料，描繪出一個與《宋史》中很不一樣的楊傑。¹³

依據這些材料與研究，我們大致可以完整的看待歷史中的楊傑。楊傑，字次公，無為（今安徽廬江縣）人，道號無為子。一方面，他是在「神宗時歷官太常、熟悉禮樂、曾論四后升祔之禮、正宗廟大法的禮官和樂官」，另一方面，他也是寄情山水，與佛教有密切關係的居士。以下，筆者將參照黃啟江之文章，就有關楊傑年代的信息作一梳理，並對其與佛教，尤其是華嚴的關係作一個簡單介紹。

首先來看楊傑材料中所涉及的年代信息。

他曾「備員太常」，連六、七年。在熙寧末（1077），曾扶護亡母靈鷲歸葬故里，並因此得閱大藏教典。宋元豐八年（1085）十二月，高麗義天入杭州求法，皇帝詔命楊傑為館伴主客學士奉陪義天。後來，楊傑自感「久官省寺，無補朝廷」，故于哲宗元祐（1086-1094）初，祈放州郡，並以禮部員外郎受命出守潤州（今江蘇鎮江）。不久後，又除兩浙提刑，來往於兩浙地區。晚年，楊傑從雲門宗天衣義懷禪師（993-1064）參禪。此外，在他詩文中還可發現，他曾在英宗治平二年（1065）冬任官無為，三年（1066）冬出守江西，次年（1067）秋八月又奉祀江西西山。

根據《嘉泰普燈錄》的記載，楊傑曾向本嵩律師詢問毗尼性體，按理楊傑與本嵩律師年代相當。今考楊傑生平之年代信息，與《通玄記》之作者本嵩的年代亦相當（1083 年歸隱嵩山，1088 年張商英邀師入京）。因此，作為律師的本嵩與《通玄記》的作者本嵩其活動的年代大體是一致的。

其次來看楊傑與佛教，尤其是與華嚴的關係。

黃啟江的文章中，很大一部分在介紹楊傑與僧侶之交遊，如中際可遵禪師、白雲守端、芙蓉道楷、法誦禪師、有誠、辯才元淨、法寶從雅等。另外，他也說明了楊傑與華嚴的關係。楊傑與華嚴的關係較為密切，如他在京城時與有誠親近，而有誠乃華嚴僧侶，極善講《華嚴經》。楊傑此時對華嚴多少有些了解，並且他極為欽佩法藏所作之《華嚴一乘教義分齊章》（亦稱《五教章》）。道亭曾為《五教章》作疏，楊傑讀後，先作《〈義苑疏〉敘》，又作《〈義苑疏〉後序》。此外，楊傑曾陪伴高麗義天，並對義天深究華嚴，表示敬佩。

然而，黃啟江之文遺漏了楊傑與本嵩律師、與元照的交往信息。與本嵩律師之交往，前文已述，今不贅言；與元照之關係，如下三處，可得一見：

第一處，《（嘉定）赤城志》卷二十七，「報恩光孝寺」條目載：「殿後有戒壇，元祐五年僧元照建也，楊傑為之記。」¹⁴

第二處，《（嘉定）赤城志》卷三十五人物門四「元照」條目載：「元照，錢塘

¹³ 黃啟江《北宋居士楊傑與佛教——兼補宋史楊傑本傳之缺》，《漢學研究》第21卷第1期（民國92年6月），第253-277頁。

¹⁴ 《（嘉定）赤城志·卷二十七》。

人，唐姓，字湛然，號安忍子，深明教律，四方宗之。……與蔣之奇、楊傑諸人為方外交，劉壽作行業記。」¹⁵

第三處，《芝園遺編》中收有《為義天僧統開講要義》一文，文前有為元照編此集之弟子所寫之序文，稱：「高麗王子弘真祐世廣智僧統義天，同弟子壽良，航海求法，首登師門。元豐八年十二月二十八日，偕館伴主客學士楊傑就寺，請師陞座，發揚細要。義天矍然避席，作禮，請所著書，歸遼東，摹板流通。」¹⁶

以上三條材料大抵可以斷定，楊傑與元照是熟識并交好的。此外，正如我們所知，元照為本嵩《通玄記》寫過序，雖然這很有可能只是應覺上人之請，無法確定元照與本嵩必定相識。但是，我們依舊可以看出「本嵩律師—楊傑—元照—本嵩」之間的一些關係。

二、《通玄記》的版本

吉田剛和王頌的論文中交代了《通玄記》的發現經過，大致如下：

1935年，常盤大定在高山寺調查時發現宋版《通玄記》，有卷中和卷下。但是，上世紀六、七十年代「高山寺典籍文書綜合調查團」的調查卻發現僅存的兩卷中，卷中尾欠，卷下嚴重殘缺。上世紀末，立正大學圖書館發現自己藏有明版《通玄記》，其中完整保存了卷上和卷中，卷下則僅餘表紙。卷首附有靈芝元照(1048-1116)所寫之序。另外，就版心字數來看，該版與高山寺的宋版完全一致，應該可能是宋版的復刻本。

這裡涉及到一個版本的問題。就目前的研究來看，存在有：高山寺的宋版和立正大學圖書館藏的明版（其中明版很可能是對宋版的復刻）。此外，還有西夏文的譯本。然而，還有其他的本子值得注意，列舉如下¹⁷：

1、李國玲在《宋僧著述考》中稱：

華嚴法界觀門通玄記一卷，存。

本嵩集。《新編天一閣書目·釋迦類》著錄。

按：《華嚴七字經題法界觀三十門頌》卷首琮湛撰《本嵩傳》云：「造《通玄記》三卷。」今浙江寧波天一閣存明宣德八年刻梵本一卷。¹⁸

¹⁵ 《（嘉定）赤城志·卷三十五》。

¹⁶ 《芝園遺編》，CBETA, X59, no1104, p643c2-c5。

¹⁷ 高山杉在《網搜〈通玄記〉》，《陳垣批註本〈藏逸經書標目〉》中已經注意到了這兩個本子，並且在後者中，高山杉記載了：「《標目》曰：『華嚴法界觀通玄記，三卷，本嵩法師述，北京有板。』」高山杉，《陳垣批註本〈藏逸經書標目〉》，<http://www.nandu.com/nis/201301/27/8263.html>。

¹⁸ 李國玲《宋僧著述考》，四川大學出版社，2007年，第317頁。

2、北京德寶 2009 年秋季拍卖会——佛教文獻專場曾以 65000 元人民幣，拍出一部標號為 323 的三卷本《華嚴法界觀通玄記》。就其網站介紹來看，該本《通玄記》乃宋代釋廣智撰寫，為明宣德年間刻本。另外，卷首刻有版畫《佛說法圖》，卷末精刻韋陀像，并條記數行：「宣德癸丑仲秋上旬比丘曉庵焚香拜書」，「信官李福寬謹發誠心繡梓流通」，之後又刊有「萬曆六年七月十五日印造，華嚴法界觀通玄記摩訶庵講演，禦馬監少監王平發心」。¹⁹

就李國玲的記述來看：第一，《通玄記》的全名為《華嚴法界觀通玄記》，無「門」字，而李國玲的記錄卻有；第二，《通玄記》當為三卷本，而李國玲的記述卻只是一卷，不知是全一卷，還是僅餘一卷。李國玲稱，浙江寧波天一閣存本乃明宣德八年刻本，這與 2009 年北京德寶拍賣本中「宣德癸丑仲秋上旬比丘曉庵焚香拜書」之時間不謀而合（宣德癸丑年，即宣德八年）。筆者推測，李國玲所說浙江寧波天一閣所藏《通玄記》與 2009 年北京德寶拍賣之《通玄記》，很可能出自同一版，只不過，前者可能出自李福寬之繡梓流通，後者則是王平發心印造。

北京德寶 2009 年秋季拍賣會之《通玄記》，雖無法見其真實面貌，但從其公開的信息來看，也能進行一番討論。

拍賣本卷首刻有版畫《佛說法圖》，如圖所示：



明代佛教版畫是極為流行的，有諸多派別，無論內容還是工藝都有較多創新。該版畫以「佛說法圖」為內容，內容上較為傳統，延續了唐以來的傳統主題特色。就工藝上來看，該版畫畫面人物眾多，線條極為精細，質量上乘。據拍賣公司稱，該版《通玄記》卷末尚有「精刻韋馱像」，惜無緣一見。

由卷末的文字：「宣德癸丑仲秋上旬比丘曉庵焚香拜書」，「信官李福寬謹發誠心繡梓流通」，「萬曆六年七月十五日印造，華嚴法界觀通玄記摩訶庵講演，禦馬監少監王平發心」，拍賣公司認為：「拍品為宣德八年癸丑（1433）由僧人曉庵寫

¹⁹ 詳見北京德寶拍賣官網：<http://www.dbpm.cn/auction/sdetail.asp?id=29097&cid=96>。

成，由李福寬雕版，到萬曆六年（1578）七月十五日又由禦馬監左少監王平發心刷印供養。」²⁰此處，「由李福寬雕版」，當有誤，應是由李福寬發心施財，請人雕版流通，而非李福寬親自雕版。

關於李福寬的詳細情況，尚不得而知。銀山塔林有一方明正統二年《敕賜法華寺記》之石碑，該碑文現已收入《銀山塔林》一書之附錄。碑文中載：「資善大夫禮部尚書兼翰林學士國史總裁南郡楊溥撰文，行在吏部考功清吏司主事吳郡夏昶書丹，奉政大夫吏部郎中兼翰林侍書廣平程南雲篆額。」²¹又載：「經始於宣德四年夏四月，告成於正統二年春二月。乃請於朝，賜額‘法華’。施財協力者，悉具名於後云。正統二年歲次丁巳四月初三日立石。」²²隨後附有施財協力之信官名單，其中「奉御」之下，便有「李福寬」之名。²³明朝「奉御」是宦官的一級，職位較低。由時間推斷，這裡的「李福寬」，很有可能便是發心施財，請人雕刻《通玄記》的李福寬。

條記中的「比丘曉菴」，當是蘇州延慶寺沙門釋善啟。《大明高僧傳》有其傳：

釋善啟，字東白，別號曉菴，姑蘇長洲（今江蘇蘇州）楊氏子，世為宦族，甫能言，即通釋典如舊熟。父母異之，知是法器，捨入永茂院出家。無幾，薙染受具，屏跡龍山，研窮大藏，百氏諸史，無不精究。永樂戊子，出世郡之延慶寺。明年，應召纂修永樂大典，併校大藏經，賜金縷僧伽黎。一時名人若沈民望、王汝玉、錢原溥輩，皆為方外交。或辯儒釋之異，師曰：「無論聖人理同，且各為其教。」又曰：「東魯垂道，西竺見性，皆莫先於厚本。故吾儕雖離父母，而養生送死，率皆從厚。」與兄弟極友愛。正統癸亥示寂，塔於龍山。²⁴

較之《大明高僧傳》的記載，《補續高僧傳》的內容則更為豐富：

善啟，字東白，曉菴其號，姓楊氏，蘇之長洲人。楊故簪組，累世家吳之支硎山，值兵徙北郭。父永年，母陸氏。師甫能言，通佛典，父母異之，命入無量壽院，禮永茂為落髮師。既長，屏跡龍山，窮日夜力於經、史、百氏不輟。聲譽隱然起。少師姚公廣孝、善世洽公南洲，皆器重之，而典記於洽公者甚久。永樂元年，主蘇之永定；六年，主松之延慶。逾年，擢本府副都綱，住南禪寺。尋應召纂修永樂大典，預校大藏經。賜金縷袈裟

²⁰ 詳見北京德寶拍賣官網：<http://www.dbpm.cn/auction/sdetail.asp?id=29097&cid=96>。

²¹ 胡漢生編著，《銀山塔林》，北京燕山出版社，2007年，第97頁。

²² 同上，第99頁。

²³ 同上，第113頁。

²⁴ 《大明高僧傳》，T50，no2062，p910c20-p911a2。

一襲，時三殿災。詔求直言，師上疏陳利病，不報。一時名人，如沈民望、王希範、王汝玉、陳嗣初、錢溥、趙宗文，皆與師為方外交。嘗遇牡丹盛開，邀集題賞。錢塘瞿宗吉，雄於詞賦，師與對壘。常用一韻往復百首，詞鋒益銳，海內傳焉。此師之緒餘也。正統八年十一月八日，卒。距洪武三年十一月十五日，世壽七十五，僧臘六十。即示寂之歲，弟子等奉柩，歸葬於舊隱龍山，遵治命也。

錢文通公溥銘其塔，敘曰：夫以交之深者，知必至也；言之夥者，情必厚也。昔宣德間，大理卿胡公槃，巡撫東吳，威聲大振，於師獨加敬禮。時溥方冠，欲應鄉舉謁公，師忽見而喜之，遂入白於公，得預鄉舉。然溥亦始聆論議，察其動止，毅然一儒者。繇是往還款洽，數日不見，必折簡招之，簡類歐語，作字有帖意。見必肅衣，焚香啜茗，坐語移時。去則且談且送，或閉戶發篋，出古人真蹟，對閱評品，詩文皆不務蹈襲，以為奇。至論儒釋之辯，曰：「且各為其教。」又曰：「東魯垂道，西竺見性，皆莫先於厚本。故雖離父母，養生送死，一務從厚。」與兄弟極友，愛撫諸姪，教養兼至，交四方宿儒、名縉，必以誠，未嘗見愠容。然非其人，亦未嘗與交此。韓子謂：墨名而儒行者也。溥也荷師，期待既久，倘以餘齒，無負於斯世，則亦無負於所知矣。²⁵

從兩段記載來看，大致可看出曉菴之生平。曉菴乃釋善啟之別號，長洲（今江蘇蘇州）人，生於洪武三年（1370）十一月十五日，卒於正統八年（1443）十一月八日。父親楊永年，母親陸氏。曉菴年少聰穎，剛能說話，即能通佛典。父母驚異，遂將其送入無量書院，禮永茂為落髮師。既長，則屏跡龍山，窮讀經史、藏經等書，聲譽漸起，為姚廣孝（即道衍）、溥洽等人器重。永樂元年（1403），主蘇州永定寺；永樂六年（1408），主杭州延慶寺。次年，擢升本府副都綱，住南禪寺。後應召纂修《永樂大典》，校大藏經²⁶，被賜予金縷袈裟。一時間，如沈槃等名人，皆與其呈方外交。曉菴長於詞賦，曾與瞿宗吉對壘，常用一韻，往復百首，傳揚海內。曉菴曾論儒釋之辯，認為無論儒、釋，「皆莫先於厚本」。他友愛兄弟，愛撫諸姪，教養兼至，郊遊廣泛。最終，於正統八年圓寂，世壽七十五²⁷，僧臘六十。其弟子奉柩，將其葬於舊隱龍山。

條記中的「摩訶庵」，應是由明嘉靖年間，惜薪司掌印太監趙政所建，嘉靖二十五年（1546）正月動工，次年閏九月竣工，現位於北京市海淀區八里莊慈壽寺塔以東。趙政去世後，便葬於摩訶庵北端之後院，現已為小學之操場。摩訶庵建

²⁵ 《補續高僧傳》，CBETA, X77, no1524, p532b10-c14。

²⁶ 這一記載有疑問，因為，《永樂大典》在永樂五年（1407）即已完成。

²⁷ 實際上是 1370 至 1443 年。

成後，盛極一時，萬曆年間尤甚。現在摩訶庵中保存的三十二體集篆《金剛經》漢白玉石刻，即是明萬曆年間所刻，且由摩訶庵高僧性宏上人鑲嵌於石經室的。同時，摩訶庵也是名僧文人交遊之重要場所，保留有不少詩文，後漸趨沒落。

條記中「御馬監少監王平」，具體情況不詳。萬曆六年（1578）所刊刻之《華嚴行願品別行疏鈔》亦署「御馬監左少監王平發心印造」。作為宦官的王平刊刻佛經，在明朝並不少見。明代太監多有刊刻佛經之事，三寶太監鄭和，即是最好的例子。另外，之前提到的奉御李福寬施財找人雕刻流通，其身份也是太監。

三、與《通玄記》相關的另外兩個文獻

除了補充本嵩的生平，以及《通玄記》的版本問題之外，還有與《通玄記》相關的另外兩個文獻，值得進一步探討。

第一個是台灣國圖善本《脩大方廣佛華嚴法界觀》，一卷，該文本現已收入 2014CBETA 國家圖書館善本佛典第 38 冊，NO.8898。²⁸目前關於該文本的相關信息，尚不清楚。²⁹筆者將僅就 2014CBETA 所錄入的信息做分析。

國圖善本《脩大方廣佛華嚴法界觀》包括兩部分：裴休《注華嚴法界觀門序》和《脩大方廣佛華嚴法界觀》，後者題有「京終南山釋杜順集」。就《脩大方廣佛華嚴法界觀》本文來看，包括正文和註疏兩部分。正文有傳為杜順所集的《法界觀門》和本嵩的《三十門頌》頌文，註疏則既包括圭峰宗密和本嵩對《法界觀門》的注釋（分別是《注法界觀門》和《通玄記》）³⁰，也包括對歸德法雲比丘琮湛對《三十門頌》的集解。

筆者初步比對，《脩大方廣佛華嚴法界觀》中，圭峰宗密的《注華嚴法界觀門》和《通玄記》都是部分節選。並且，就《通玄記》部分來看，文字差別不大，只是有些地方在節選中略有省略。值得注意的是，《脩大方廣佛華嚴法界觀》中所保存的節選版《通玄記》，與筆者手頭所有的立正大學圖書館藏明版《通玄記》一樣，也都只有卷上和卷中部分，缺卷下；就內容上來看，則剛結束對「理事無礙觀（第二）」的註疏，缺少對「周遍含容觀（第三）」的註疏。目前尚不知這兩者之間有何種關係。

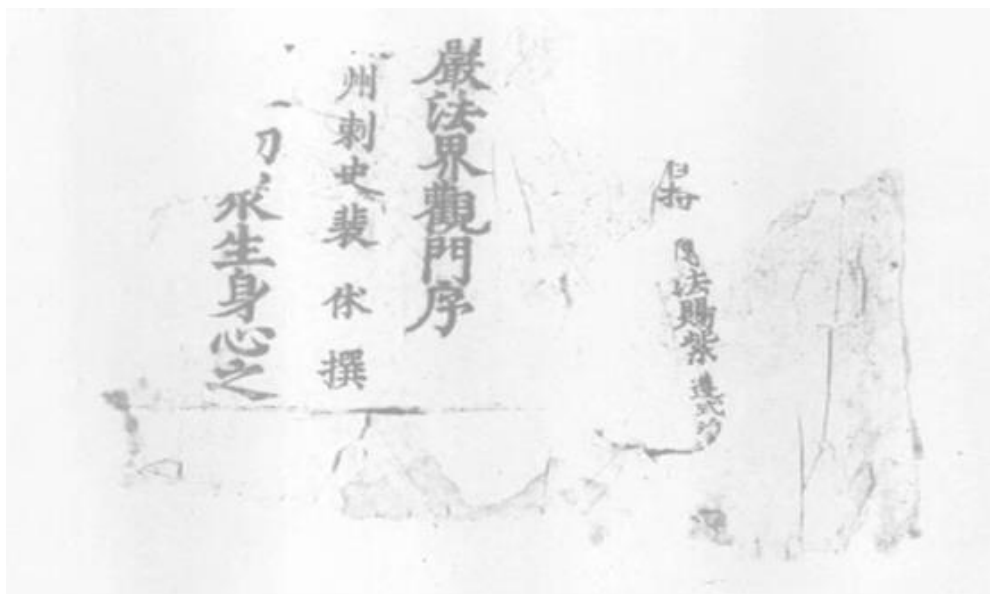
第二個是《敦煌俄藏黑水城文獻》第四冊中所保存的俄 TK241 號和 TK242 號

²⁸ 《脩大方廣佛華嚴法界觀》，2014CBETA，D38，no8898。

²⁹ 筆者曾向杜正民老師詢問該文本的相關情況，但「由於數位作業已經結束，目前無法查到資料」，因此杜正民老師也不知道確切信息。

³⁰ 《通玄記》不僅對《法界觀門》注釋，而且是對宗密《注法界觀門》的注釋，是《法界觀門》註疏的註疏。並且，據高山杉之說，「不僅注釋了《注華嚴法界觀門》，隨後還注釋了某種《漩渚偈》的注本，而後面這一部分正是聶先生論文《華嚴「三偈」考》所要處理的物件。」

《注華嚴法界觀門》(上、下)。³¹該本首頁已殘，如圖所示：



俄 TK241 注華嚴法界觀門卷上 (28-1)

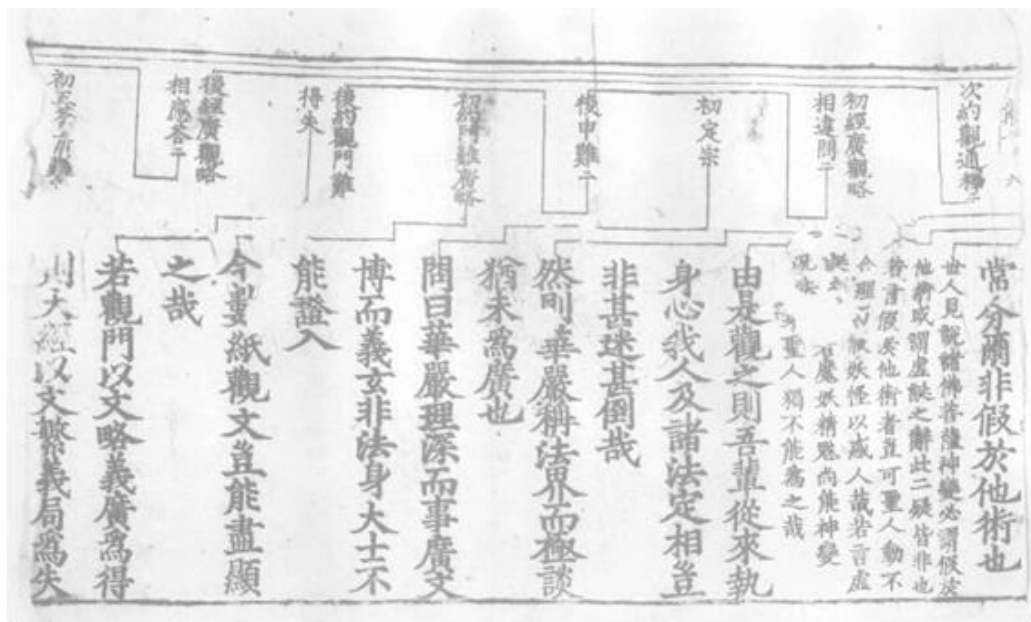
右邊一列字，當為「住持傳法賜紫遵式治」，高山杉認為，「這位遵式正是吉田剛在《另一個遵式》(《戒幢佛學》，第二卷，2002 年)中考定的北宋華嚴宗大德圓義禪師遵式(1042-1103)」³²筆者讚同這一觀點。

就該文本來看，高山杉曾作過一番描述：「黑水城本用大字刻《法界觀》和《漩復偈》，每一句後面用小字刻《注華嚴法界觀門》和《注略法界觀門》，正文上方再用小字和連線刻科文，觀(偈)、注、科三合一，極便於披覽。」³³具體如圖所示：

³¹ 《敦煌俄藏黑水城文獻》第四冊，上海古籍出版社，1997 年，頁 250-295。

³² 高山杉《網搜〈通玄記〉》。

³³ 高山杉《網搜〈通玄記〉》。



俄 TK241 注華嚴法界觀門卷上 (28-6)

經筆者比對，黑水城本之科判與立正大學圖書館藏明版《通玄記》之科判是一致的。這就面臨兩個問題：第一，黑水城本的科判是誰加的；第二，兩者科判一致，應該如何解釋？

首先來看第一個問題。吉田剛在《另一個遵式》一文中稱：「明版南京報恩寺版大藏經（南藏）所收宗密《注法界觀門》卷首記有‘姑蘇堯峰住持傳法賜紫遵式治科’，故知遵式著有《注法界觀門》的科文。」³⁴在註解中，吉田剛進一步說：「日本立正大學圖書館所藏明版《注法界觀門》卷首載有‘圭峰蘭若沙門宗密注，姑蘇堯峰住持傳法賜紫遵式治科，福唐文殊寺住持傳教賜紫潛卿詳定，福唐大中寺住持傳法海印大師德隆詳證’。可將該刊本考慮為是與淨源參照上都本、西蜀本而作的治定本（收錄於龍藏等）不同，以其它體系的宋版為基礎而撰寫的。」³⁵高山杉進一步認為，這裡「姑蘇堯峰住持傳法賜紫遵式治科」顯然就是黑水城本卷首「住持傳法賜紫遵式治」的全文。如果這一推測成立，顯然這裡的科判乃是圓義遵式所治。

其次來看第二個問題。據略傳之記載，本嵩寫《通玄記》當在張商英邀本嵩入京，即元祐戊辰年（1088）之後，而據吉田剛依據《圓義禪師塔銘》等資料考證之圓義遵式生平來看，其生於慶曆二年（1041），卒於崇寧二年（1103），世壽六十二，法臘五十三，其於元祐戊辰年（1088）之後可考之事，乃居於瑞光叢林，

³⁴ 吉田剛《另一個遵式》，見戒幢佛學研究所編，《戒幢佛學》第2卷，嶽麓書社，2002年，第478頁。

³⁵ 吉田剛《另一個遵式》，見戒幢佛學研究所編，《戒幢佛學》第2卷，嶽麓書社，2002年，第480-481頁。

後於元祐七年（1092）退居南堂，并應太瘦唐垞之請，出任湖州壽聖禪剎之開山主持。比較與本嵩與圓義遵式之年代，並無法判定到底是圓義遵式抄本嵩之科判，還是本嵩抄圓義遵式之科判。

筆者傾向於認為，本嵩《通玄記》之科判，乃是沿用了圓義遵式所治之科判。理由大概有兩點：第一，筆者認為黑水城本首頁殘缺之字，即「姑蘇堯峰住持傳法賜紫遵式治科」，便暗示了治科的人是圓義遵式；第二，圓義遵式的科判乃是添加在中唐僧人智藏（741-819）的註疏之上的，當時根據智藏之註疏所作之科判，因此不太可能是本嵩《通玄記》所作之科判，恰好暗合智藏之註疏。

這也暗合了高山杉的推斷。高山杉認為西夏本《通玄記》的《漩復偈》與黑水城本中智藏的《注略法界觀門》所牒之三偈是一致的，進而判斷，本嵩寫《通玄記》時所依據的《注華嚴法界觀門》，在內容上應十分接近黑水城本。³⁶就筆者看來，高山杉的推斷是正確的。並且，筆者更進一步認為，不僅在內容上十分接近黑水城本，甚至本嵩作《通玄記》時，直接沿用了圓義遵式所治之科判。

³⁶ 高山杉《網搜〈通玄記〉》。

參考文獻

1、原典文獻

立正大學圖書館藏明版《華嚴法界觀通玄記》

《脩大方廣佛華嚴法界觀》，2014CBETA，D38，No8898

《注華嚴法界觀門》，《敦煌俄藏黑水城文獻》第四冊，上海古籍出版社，1997年，頁250-295

《註華嚴經題法界觀門頌》，T45，no1885

《嘉泰普燈錄》，CBETA，X79，no1559

《補續高僧傳》，CBETA，X77，no1524

《大明高僧傳》，T50，no2062

《芝園遺編》，CBETA，X59，no1104，

《敕賜法華寺記》，胡漢生編著，《銀山塔林》，北京燕山出版社，2007年，頁97-99

《（嘉定）赤城志·卷二十七》

《（嘉定）赤城志·卷三十五》

2、中日文專書、論文、網絡資源等

吉田剛（2001）。《本崇法界觀門通玄記について——華嚴復興期の教觀并修論を中心として》，《禪學研究》80號，頁124-140

（2002）。《另一個遵式》，見戒幢佛學研究所編，《戒幢佛學》第2卷，嶽麓書社，頁476-481

王頌（2013）。《本嵩與〈法界觀門通玄記〉——日本立正大學藏〈通玄記〉及其周邊的考察》，2013年浙江國際華嚴文化節暨華嚴學術研討會論文。

高山杉（2012）。《網搜〈通玄記〉》，《上海書評》。

聶鴻音（2011）。《華嚴「三偈」考》，《西夏學》第八輯（第二屆西夏學國際論壇專號（下）），上海古籍出版社，頁1-8。

陳文華（2013）。《〈華嚴七字經題法界觀三十門頌〉之初探》，佛光大學佛教學系碩士論文。

黃啟江（2003）。《北宋居士楊傑與佛教——兼補宋史楊傑本傳之缺》，《漢學研究》第21卷第1期，頁253-277。

史金波（1988）。《西夏佛教史略》，寧夏人民出版社

李國玲（2007）。《宋僧著述考》，四川大學出版社，2007年

北京德寶拍賣官網：<http://www.dbpm.cn/auction/sdetail.asp?id=29097&cid=96>。

高山杉（2013）。陳垣批註本《藏逸經書標目》：

<http://www.nandu.com/nis/201301/27/8263.html>

華嚴宗與《首楞嚴經》註疏的關係

以長水子璿為中心

法鼓文理學院佛教學系碩士三年級
釋見吾

一、前言

在華嚴思想史中，初祖杜順（558-641）、二祖智儼（602-668）、三祖法藏（643-712）、四祖澄觀（738-839）到五祖圭峰宗密（780-841），都是對《華嚴經》相關的經典作著述，所以將他們歸為華嚴宗。有些人認為法藏才是此宗派的創始人，又因法藏受封為「賢首大師」，因此也以「賢首宗」來稱呼。¹

圭峰宗密將禪教合一後，經五代至宋朝，華嚴宗經百餘年間的中斷，宗派衰微，到身為華嚴祖師之一的長水子璿（968-1038），卻沒有對《華嚴經》做論述，反而對《大佛頂首楞嚴經》（以下簡稱《首楞嚴經》）做義疏注解，一方面是因為《首楞嚴經》是到神龍（705-707）年間才譯出，要做論述也不大可能；澄觀（738-839）致力於《華嚴疏鈔》；圭峰宗密則以《圓覺經》契入華嚴境界，又對禪門典籍的收集等。再則經過會昌法難，華嚴宗傳承的中斷，讓人想探究長水子璿如何接續傳承華嚴宗？傳承的正統性是怎麼認定的？是什麼樣的因緣際會使得《首楞嚴經》與華嚴宗有了密切關係？本論文則藉由對長水子璿的了解，以及清朝以前《首楞嚴經》的註疏中，嘗試去了解其脈絡。

華嚴世界重重無盡的思想，透過融通、會通而相融，先有圭峰宗密的禪教合一，而後永明延壽的禪淨雙修，華嚴宗與其他宗派的相融有軌跡可循，但華嚴與天台的相融，長水子璿對《首楞嚴經》的註疏是否有影響？此結果對賢首的影響是什麼？又與其他宗派是什麼的衝擊？是相融合？還是互相批判、對抗，互相詆訶？還有這樣的融合或對抗，使得佛教走向興榮或衰退？都非常值得藉由長水子璿的傳記去慢慢爬梳了解，由他的師承，去理解宗派的正統性與合理性。

本論文也想藉由對《首楞嚴經》註解疏的理解，探究《首楞嚴經》如何融入華嚴的世界，它們彼此的連結是什麼？在不斷地以經解經，是否造成必須創造出

¹ 宋宗鑑之《釋門正統》卷3：「所謂賢首教者，初杜順和尚弘範華嚴宗旨，著《法界觀》以授儼師，儼師傳賢首藏師。藏師立五教判經，一曰小乘教，二曰大乘始教，三曰終教，四曰頓教，五曰圓教。幾百年而清涼澄觀國師追宗其學，造《華嚴疏》。圭峰密嗣之，號賢首五祖。」CBETA, X75, no. 1513, p. 287c7-11 // Z 2B:3, p. 390b5-9 // R130, p. 779b5-9

另一部經典來支持學派的說法？這也是相當有趣的議題研究。

最後由於時代的變遷，已無法回到過去，怎麼去還原事實，也只有藉由古德對《首楞嚴經》的註疏，解讀內容，理解實相，做為以後學習傳承時，還能開創出佛教的新風貌。

二、長水子璿傳記

（一）有關傳記文獻整理

有關長水子璿的文獻資料，整理如下表：

	著撰者	年代	書名	卷數	出處	歸類	經號	備註
1	懷遠	1061	首楞嚴經義疏釋要鈔	卷一	卍續藏經	楞嚴大師	X0267	
2	章衡	1088	重修長水疏主塔亭記	卷十	卍續藏經	楞嚴大師、法師	X0287	首楞嚴經疏解蒙鈔
3	正受	1204	嘉泰普燈錄	卷三	卍續藏經	講師	X1559	琅邪覺禪師法嗣
4	宗鑒	1237	釋門正統	卷八	卍續藏經	賢首	X1513	
5	普濟	1253	五燈會元	卷十二	卍續藏經	講師	X1564	琅邪覺禪師法嗣
6	志磐	1269	佛祖統紀	卷廿九	大正藏	法師	T2035	賢首宗教
7	華亭念常	1341	佛祖歷代通載	卷十八	大正藏	法師	T2036	
8	覺岸	1354	釋氏稽古略	卷四	大正藏	法師	T2037	
9	元極居頂	1404	續傳燈錄	卷七	大正藏	禪師、講師	T2077	琅邪覺禪師法嗣
10	元極居頂	1401	續傳燈錄目錄	卷一	卍續藏經	禪師(目錄)	X1572	琅邪覺禪師法嗣
11	如奩	1489	禪宗正脈	卷六	卍續藏經	講師	X1593	
12	睢汝稷	1602	指月錄	卷廿五	卍續藏經	禪師(目錄)	X1578	琅邪覺禪師法嗣
13	朱時恩	1633	佛祖綱目	卷三六	卍續藏經		X1594	參慧覺禪師
14	郭正中	1633	教外別傳	卷九	卍續藏經	講師	X1580	琅邪覺禪師法嗣
15	通容、行元	1653	五燈嚴統	卷一二	卍續藏經	禪師(目錄)	X1567	琅邪覺禪師法嗣
16	續法	1680	記主長水大師略錄	卷一	卍續藏經		X0767	起信論疏記會閱卷首
17	紀陰	1689	宗統編年	卷廿	卍續藏經	法師	X1600	
18	乘時	1622	楞嚴經講錄	卷四	卍續藏經	講師	X0299	
19	道忞編修	1631	禪燈世譜	卷三	卍續藏經		X1601	琅邪慧覺禪師法嗣
20	明河	1641	補續高僧傳	卷二	卍續藏經	義解	X1524	
21	錢謙益	1658	楞嚴經解蒙鈔	卷十	卍續藏經	法師	X0287	

22	超永、超揆	1693	五燈全書	卷廿四	已續藏經	講師	X1571	琅邪覺禪師法嗣
23	達天通理	1758	楞嚴經指掌疏事義	卷一	已續藏經	法師	X0309	
24	景林心露	1804	賢首傳燈錄 ²	卷二	大乘精舍	法師		靈光敏法嗣
25	杜潔祥編	1980	玉岑山慧因寺志	卷三	明文書局	法師		

以上資料前十七項參考王頌著《宋代華嚴思想研究》，³後八項則是筆者補充加入。

由上表子璿傳記的出處，可分為史傳、宗派、《首楞嚴經》註疏及寺志四類。最早的文獻是懷遠在其著作《楞嚴經義疏釋要鈔》中。較早且內容較完整的資料則是宋章衡（1025-1099）撰《重修長水疏主楞嚴大師塔亭記》，收錄於明錢謙益（1582-1664）所編《首楞嚴經疏解蒙鈔》中。章衡，字子平，北宋浦城人，章惇（1035-1105，宋朝政治人物，新舊黨爭的要角，徽宗時封申國公。）的侄子，嘉祐二年（1057）進士。元祐三年（1088）應子璿弟子淨源（1011-1088）之請撰寫《塔亭記》。

在參閱以上有關長水子璿傳記時，發現作者們對於子璿的歸類各個不同，大略有講師、禪師、賢首和義解。是長水子璿的師承有問題，不如說是長水子璿的多重身分，使他難以被歸類？或是編撰者各憑所好而編？更有趣的是多數的燈錄是稱「禪師」，但最早的燈錄《嘉泰普燈錄》卻是記載「講師」，有的燈錄目錄編撰是「禪師」，內文標示卻是「講師」，不過應可以很明確的說子璿應是講經說法的法師，因此《補續高僧傳》將他歸類為「義解」類的高僧。另一有趣的現象是王頌對子璿是琅邪覺禪師法嗣的說法，提出了質疑，這也是有待後續再深入探討。

（二）長水子璿的師承

而最早有關子璿傳記是懷遠的《楞嚴經義疏釋要鈔》卷1記載：

子璿者即疏主之高諱也。本名子玄，字仲微，梓里在錢塘，俗姓鄭氏，投師落髮於南山普門寺，因受學于嘉興僧判官洪敏法師，故以長水標號。天禧中（1017-1021）天台僧正崇教大師慧思奏請入山，講演此經，敕賜紫衣。天聖年中（1023-1032）錢塘府主胡侍郎請於祥符寺開講，道俗聽眾近一千人，薦賜徽號曰『楞嚴大師』。然疏主天與其性妙悟茲經，早因諸方禪德度命消經，制單消經科一本，現行于世。凡講茲經，迄三十遍後，遇海監保壽院慶南大師敦請制疏，

² 景林心露（1804，1996），《賢首傳燈錄》，台北：大乘精舍印經會，頁26。

³ 王頌，《宋代華嚴思想研究》，北京：宗教文化，頁3。

遂往彼院，九旬秉筆，一疏告成，宇內僧英、朝中卿彥靡不欽奉，而耽閱者也。⁴

由上資料得知子璿曾經受學於洪敏，天台僧正崇教大師奏請入山，講演《首楞嚴經》，但未提及禪宗和華嚴宗的受學。

章衡的《重修長水疏主楞嚴大師塔亭記》：「依洪敏法師，⁵傳賢首教觀，探道觀奧，而於楞嚴尤明隱蹟。」⁶章衡的記載是說子璿依止洪敏法師，傳賢首教觀的說法，是子璿傳，還是洪敏傳，則解讀不同。明·錢謙益則認為子璿依洪敏學賢首教觀，⁷清·達天通理⁸則認為是子璿傳賢首教觀。但根據《佛祖統紀》⁹、《釋氏稽古略》¹⁰、《慧因寺志》¹¹有關子璿傳記，子璿是跟他學習《首楞嚴經》，而非賢首教觀。因此子璿受學於洪敏是確定的，但所學是天台教理或賢首教觀則有待商確。

正受（1147-1209），又名雷庵、虛中，著有《楞伽經集註》四卷（《卍續藏》X17）、《楞嚴經合論》十卷（德洪造論、正受會合，《卍續藏》X12），正受的《嘉泰普燈錄總目錄》（1204），則將子璿歸類於琅邪慧覺禪師座下的講師。講師一般而言：「法華會最勝會等講經義之人也。每講會選其人。」¹²由此可了解，禪宗門下，有參禪，也有講經，講經之人為講師。子璿在學習的過程中，可能有參禪學講的歷練，後代人依其成就，做不同的分類。

《嘉泰普燈錄》卷3：

嘉興府長水子璿講師

⁴ CBETA, X11, no. 267, p. 79, c11-21 // Z 1:16, p. 417, c18-d10 // R16, p. 834, a18-b10

⁵ 《佛祖統紀》卷24、25、29；《五燈會元》卷12；《佛祖歷代通載》卷18。

⁶ 《楞嚴經疏解蒙鈔》卷10，(CBETA, X13, no. 287, p. 841c22-23 // Z 1:21, p. 365c15-16 // R21, p. 730a15-16)。

即是靈光洪敏，又名攜李，是北宋台衡名師，屬天台山外派，生卒年不可考，著《首楞嚴經證真鈔》、《光明玄義記》。

⁷ 《楞嚴經疏解蒙鈔》卷1：「長水初依靈光敏師，學賢首教觀，尤精於楞嚴。」(CBETA, X13, no. 287, pp. 503c24-504a1 // Z 1:21, p. 41d12-13 // R21, p. 82b12-13)。

⁸ 《楞嚴經指掌疏懸示》卷1：「長水子璿法師義疏(師傳賢首教觀，尤精於楞嚴，悟心法於瑯琊。」(CBETA, X16, no. 307, p. 9, b22 // Z 1:24, p. 82, c7 // R24, p. 164, a7)

⁹ 《佛祖統紀》卷29：「法師子璿。嘉禾人。初依洪敏師學楞嚴。至動靜二相了然不生有省。」(CBETA, T49, no. 2035, p. 293c25-26)

¹⁰ 《釋氏稽古略》卷4：「嘉興(秀州也)[8]長水法師。名子璿。秀州人。初依本州洪敏法師學楞嚴經。至動靜二相了然不生有省。」(CBETA, T49, no. 2037, p. 864b25-27)

[8]長水。
¹¹ 《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志·卷3·長水法師》：「子璿，嘉禾人。依洪敏師學《楞嚴》，至「動靜二相，了然不生」有省。」(《中國佛寺史志彙刊》，第1輯，第20冊，頁0037)。

¹² 《丁福保 - 佛學大辭典》。講師、讀師宜昇之高座，在佛前左右。講師之座在佛右，讀師之座在佛左，而相對。讀師讀經題，講師講經義。

郡之嘉興人也。自落髮，誦楞嚴不輟。從洪敏法師講，至「動靜二相，了然不生」有省。謂敏曰：「敲空擊木(一云擊竹)，尚落筌蹄，舉目揚眉，已成懷議。」去此言端，方契斯旨，敏拊而證之。然欲探禪源，罔知攸往，聞瑯琊道重當世，即趨其席。值上堂，次出問：「清淨本然，云何忽生山河大地瑯？」憑陵答曰：「清淨本然，云何忽生山河大地。」師領悟，禮謝曰：「願侍巾瓶瑯。」謂曰：「汝宗不振久矣，宜厲志扶持，報佛恩德，勿以殊宗為分也。」乃如教，再拜以辭，後住長水。承稟日，顧四眾曰：「道非言象得，禪非擬議知。會意通宗，曾無別致。」由是二宗仰之。嘗疏《楞嚴》等經，盛行於世。¹³

在宗鑒，《釋門正統》(1237)和志磐，《佛祖統紀》(1269)中，將子璿歸於賢首宗。其實，子璿並沒有《華嚴經》相關著作，也沒有賢首宗的師承，不過他註疏的《首楞嚴經義疏注經》是以賢首的判教方式來註疏。加上他的弟子晉水淨源(1011-1088)，依海達得度，初受華嚴於五臺承遷，次學於橫海明覃之門，其後還南，師事長水子璿，依子璿學習《首楞嚴經》，著有《華嚴妄盡還源觀疏鈔補解》、《華嚴原人論發微錄》等，被譽為華嚴宗在北宋的中興之祖。由於長水子璿的弟子淨源的華嚴傳承相當完整，《重修長水疏主楞嚴大師塔亭記》也是淨源拜託章衡而作的，因此這也是讓後人認可長水子璿具有華嚴宗的傳承原因之一。淨源對子璿的追封認定，使得長水子璿是華嚴宗的傳承，不容置疑。

(三) 著作

現存有關長水子璿的著作如下所列：

- 一) 治定《金剛般若經疏論纂要》二卷(宗密述，《大正藏》T33)
- 二) 脩定《起信論疏科》一卷(《嘉興藏》J07)
- 三) 述《楞嚴經義疏注經科》一卷(《卮續藏》X10)
- 四) 錄《起信論疏筆削記》二十卷(《大正藏》T44)
- 五) 錄《釋金剛經纂要疏分三》一卷(《中華藏》冊 97)
- 六) 錄《金剛經纂要刊定記》七卷(《大正藏》T33)
- 七) 集《首楞嚴義疏注經》十卷(《大正藏》T39)

子璿雖沒有著作關《華嚴經》的註疏，但因他以賢首教法，集《首楞嚴義疏注經》十卷，其所治定《金剛般若經疏論纂要》二卷及錄《起信論疏筆

¹³ CBETA, X79, no. 1559, p. 306, c9-19 // Z 2B:10, p. 38, b14-c6 // R137, p. 75, b14-p. 76, a6

削記》二十卷，是依宗密所述而著作的，故後人認為具有宗密之思想的延續，也是對其華嚴宗的傳承認定原因之一。

三、《首楞嚴經》相關議題

（一）傳譯的問題

《首楞嚴經》最早的文獻記載於《開元釋教錄》與《續古今譯經圖記》，這兩本同為智昇於開元庚午年（730）的著作，但是對《首楞嚴經》的譯出時間和譯經成員的說法不同，而引起後世的爭議與探討。《貞元新定釋教目錄》的記載則依《續古今譯經圖記》的記載為根據，以下就此三者所敘述有關《首楞嚴經》的記載，製成下表以利分析：

《開元釋教錄》卷 9 ¹⁴	《貞元新定釋教目錄》卷 14 ¹⁵	《續古今譯經圖記》卷 1 ¹⁶
開元庚午年(730)	貞元十五年十月二十三日(799)	開元庚午年(730)
唐 智昇	唐 圓照（718-805?）	唐 智昇
沙門釋懷迪，循州人也。住本州羅浮山南樓寺，其山乃仙聖遊居之處。迪久習經論，多所該博，九流七略，粗亦討尋。但以居近海隅，數有梵僧遊止。迪就學書語，復皆通悉。往者三藏菩提流志譯寶積經，遠召迪來，以充證義，所為事畢，還歸故鄉。後因遊廣府，遇一梵僧(未得其名)，齎梵經一夾，請共譯之，勒成十卷，即《大佛頂萬行首楞嚴經》是也。迪筆受經旨，兼緝綴文理。其梵僧傳經事畢，莫知所之。 <u>有因南使，流經至此。</u>	沙門般刺蜜帝，唐云極重，中印度人也。懷道觀方，隨緣濟度，展轉遊化，達我支那(印度國俗呼廣府為支那名，帝京為摩訶支那)。乃於廣州制旨道場居止。眾知博達，祈請亦多。利物為心，敷斯祕蹟。以神龍元年龍集乙巳五月乙卯二十三日辛丑。遂於灌頂部中誦出一品，譯成十卷，即前萬行首楞嚴經是也。 烏菴國沙門引伽釋迦(釋迦稍訛，正云鑠佉，此曰：雲峯)譯語。菩薩戒弟子前正儀大夫同中書門下平章事清河房融筆	沙門般刺[刺>刺]蜜帝，唐云極量，中印度人也。懷道觀方，隨緣濟度，展轉遊化，達我支那(印度國俗呼廣府為支那名、帝京為摩訶支那)。乃於廣州制旨道場居止，眾知博達，祈請亦多，利物為心，敷斯祕蹟。以神龍元年龍集乙巳五月己卯朔二十三日辛丑，遂於灌頂部中誦出一品，名《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》一部(十卷)。 烏菴國沙門彌迦釋迦(釋迦稍訛，正云：鑠佉，此曰：雲峰)譯語。菩薩戒弟子前正諫大夫

¹⁴ CBETA, T55, no. 2154, p. 571c17-26。

¹⁵ CBETA, T55, no. 2157, p. 874a16-27。

¹⁶ CBETA, T55, no. 2152, pp. 371c24-372a6。

¹⁷ 神龍元年五月應為己卯。

	受。脩州羅浮山南樓寺沙門懷迪證譯。其僧傳經事畢，汎舶西歸。有因南使，流通於此。	同中書門下平章事清河房融筆受，循州羅浮山南樓寺沙門懷迪證譯。其僧傳經事畢，汎舶西歸。 <u>有因南使，流通於此。</u>
--	---	--

由上表可看出圓照的《貞元新定釋教目錄》不是依智昇的《開元釋教錄》記載，而是採取智昇的另一部著作《續古今譯經圖紀》記載。

宋贊寧（919-1001）所著的《宋高僧傳》卷2也記載《首楞嚴經》是般刺蜜帝所譯。¹⁸長水子璿則對此爭論而表示有兩個本（「懷迪本」及「房融本」），各據流行，而且二本是相同，只是目錄書寫得不同，內容則大同小異，而子璿也強調其《首楞嚴義疏注經》是以「房融本」為主。¹⁹明錢謙益則反駁了長水子璿的說法，認為只有一本，無二本之說。²⁰現今林敏在〈日本古寫經本《續古今譯經圖紀》の發見とその意義—《首楞嚴經》に着眼して—〉²¹提出日本寫本中，興聖寺一切經本有《續古今譯經圖紀》的寫本，內容大致與《開元釋教錄》相同，林敏認為有竄改之嫌，究竟是誰竄改的？那一個本才是正確的？就筆者了解，古德經錄家不會隨意竄改他人之文，推測圓照應知道有兩種的說法，而圓照應經過了考量後，而選擇了《續古今譯經圖紀》的說法，至於是什麼考量，則有待研究，不過圓照可能是有校勘後，發現與現況不符，所做的修訂。而日本的寫本雖是很早的寫本，但寫經的時間推測應不會在圓照之前，因為沒有抄寫人的資料，很難判別此人校勘時，只是粗淺的發現與《開元釋教錄》不同，就直接更改，或者是真的深入研究判別後，所做的變更，不過從抄寫的內容，錯字很多，推測應不是深入的研判結果，所以筆者對其真實性，有所保留。

¹⁸ CBETA, T50, no. 2061, p. 718c3-17。

¹⁹ 《首楞嚴義疏注經》卷1：「八、傳譯時年。下云：大唐神龍元年乙巳歲五月二十三日，中天竺沙門般刺蜜帝於廣州制止道場譯。先是，三藏將梵本，汎海達廣州制止寺，遇宰相房融，知南銓，聞有此經，遂請對譯，房融筆受，烏長國沙門彌伽釋迦譯語。翻經纔竟，三藏被本國來取，奉王嚴制，先不許出。三藏潛來邊境被責，為解此難，遂即去迴，房融入奏。又遇中宗初嗣，未暇宣布，目錄闕書。時禪學者，因內道場得本傳寫，好而祕之，遂流此地。大通在內，親遇奏經，又寫隨身歸荊州度門寺。有魏北館陶沙門惠（慧）振，搜訪靈迹，常慕此經，於度門寺遂遇此本，初得科判。又據開元中沙門智昇，撰《釋教目錄》二十卷，其第九云：《大佛頂首楞嚴經》十卷，大唐沙門懷迪，於廣州譯，迪循州人，住羅浮山南樓寺，久習經論，備諳五梵，因遊廣府，遂遇梵僧，未詳其名，對文共譯，勒成十卷。經之題目、紙數、文句與今融本並不差異。迪筆受經旨，緝綴文理等。今詳二經，譯人雖別，譯本是同，或恐迪因證義，各據流行，故今日錄書寫有異。不爾，豈無一處差別？譯主名字何得未詳耶？二本既同，今解融本。」（CBETA, T39, no. 1799, p. 825b28-c20）。

²⁰ CBETA, X13, no. 287, p. 520a17-b9。

²¹ 林敏（2011），〈日本古寫經本《續古今譯經圖紀》の發見とその意義—《首楞嚴經》に着眼して—〉，日本：印度學佛教研究第五十九卷第二號。

(二) 有關「首楞嚴」一詞之記載

最早使用「首楞嚴」(梵文: Śuraṅgama) 一詞, 於經錄中記載, 應是支婁迦讖, 於西元 186 年於洛陽譯出《首楞嚴經》二卷,²²但已經失佚。漢譯《首楞嚴三昧經》, 梵文: śūraṅgamasamādhinirdeśaḥ 有十種譯本, 大都失佚, 現存只剩鳩摩羅什之譯本。「首楞嚴」又譯做「首楞伽摩」、²³「勇伏」、「勇行」、「健相」、「健行」, 目前現存經典, 使用「首楞嚴」一詞, 則是竺法護所譯出的《修行道地經》卷 7〈30 菩薩品〉:

超越次第阿惟顏 勇猛力休首楞嚴²⁴

與「首楞嚴」一詞現存相關經典, 按譯出時間先後, 整理列表如下:

經號		經名	譯者	譯出時間	譯出時間出處
606	諸集	修行道地經	竺法護	284	《出三藏記集》 ²⁵
459	經集	佛說文殊悔過經	竺法護	266-313	《古今譯經圖紀》 ²⁶
222	般若	光讚經	竺法護	266-313	《古今譯經圖紀》
463	經集	佛說文殊師利般涅槃經	聶道真	280-313	《古今譯經圖紀》 ²⁷
221	般若	放光般若經	無羅叉	291	《大唐內典錄》 ²⁸
1856	諸宗	鳩摩羅什法師大義	慧遠 問 羅什 答	406-409	《中國佛教學術論典》 ²⁹

²² 《出三藏記集》卷 2:「首楞嚴經二卷(中平二年十二月八日出今闕)」(CBETA, T55, no. 2145, p. 6b11-12)。

²³ 《一切經音義》卷 50:「首楞伽摩(梵語, 此云: 健行定, 亦云: 健相, 舊云: 首楞嚴也)」(CBETA, T54, no. 2128, p. 640b2)。

²⁴ CBETA, T15, no. 606, p. 230a12。

²⁵ 《出三藏記集》卷 2:「《修行經》七卷(二十七品《舊錄》云:《修行道地經》太康五年二月二十三日)」(CBETA, T55, no. 2145, p. 7b21)。

²⁶ 《古今譯經圖紀》卷 2:「自晉武帝太(泰)始元年歲次丙戌(266), 訖于愍帝建興元年(313)。」(CBETA, T55, no. 2151, p. 353a28-29)。

²⁷ 《古今譯經圖紀》卷 2:「晉武帝太康年(280-290)至懷帝永嘉末年(307-313)。」(CBETA, T55, no. 2151, p. 354c9-10)。

²⁸ 《大唐內典錄》卷 2:「還遇于殿僧無羅叉、竺叔蘭等, 當惠帝世元康元年五月十日, 於陳留倉垣水南寺譯之。」(CBETA, T55, no. 2149, p. 236b9-11)。

²⁹ 吳孟謙,〈對慧遠在《大乘大義章》中佛學立場的再檢討〉, 註腳 6, 此一年代的勘定, 兼參考涂豔秋:《鳩摩羅什般若思想在中國》, 頁 139, 以及張志強:《慧遠與羅什關於法身諸問題的討論》, 收入《中國佛教學術論典》(高雄: 佛光山文教基金會, 2001 年 4 月) 第 23 冊, 頁 61~62。

223	般若	摩訶般若波羅蜜經	鳩摩羅什	403-404	《開元釋教錄》 ³⁰
657	經集	佛說華手經	鳩摩羅什	406	《開元釋教錄》 ³¹
1509	釋經論	大智度論	鳩摩羅什	402-406	《開元釋教錄》 ³²
642	經集	佛說首楞嚴三昧經	鳩摩羅什	402-412	《眾經目錄》 ³³
402	大集	虛空藏菩薩經	佛陀耶舍	408-413	《出三藏記集》、《開元釋教錄》 ³⁴
376	涅槃	佛說大般泥洹經	法顯	416-418	《開元釋教錄》 ³⁵
387	涅槃	大方等無想經	曇無讖	414-421	《古今譯經圖紀》 ³⁶
397	大集	大方等大集經	曇無讖	414-421	同上
374	涅槃	大般涅槃經	曇無讖	414-421	《開元釋教錄》 ³⁷
157	本緣	悲華經	曇無讖	414-421	《古今譯經圖紀》 ³⁸
642	經集	佛說觀佛三昧海經	佛陀跋陀羅	420-423	《眾經目錄》 ³⁹

³⁰ 《開元釋教錄》卷4：「《摩訶般若波羅蜜經》四十卷(亦[7]名《小品般若經》。祐云：《新小品經》[8]第三出與《放光》等同本，或三十卷，或二十四，或二十七。弘始五年癸卯四月二十三日，至六年四月二十三日訖。見《二秦錄》及《僧祐錄》)」(CBETA, T55, no. 2154, p. 512b4-7)。

³¹ 《開元釋教錄》卷4：「《華手經》十三卷(或為《華首》，一名《攝諸善根經》，亦名《攝諸福德經》，或十卷、或十一卷、或十二卷，弘始八年譯見《二秦錄》及《僧祐錄》)」(CBETA, T55, no. 2154, p. 512c22-23)。

³² 《開元釋教錄》卷4：「《大智度論》一百卷(或云：《大智度經論》，亦云：《摩訶般若釋論》，或七十卷、或一百一十卷，弘始四年夏於逍遙園出，七年十二月二十七日訖。見《二秦錄》及《僧祐錄》)」(CBETA, T55, no. 2154, p. 513a4-6)。

³³ 《眾經目錄》卷1：「《首楞嚴三昧經》二卷(或三卷) 後秦弘始年，羅什譯」(CBETA, T55, no. 2147, p. 151b15)。

³⁴ 《出三藏記集》卷2：「右四部，凡六十九卷。晉安帝時，罽賓三藏法師佛馱耶舍，以姚興弘始(399-416)中，於長安譯出。」(CBETA, T55, no. 2145, p. 11b5-7)。

《開元釋教錄》卷4：「即以弘始十年戊申，譯《四分律》并《長阿含》等經，至十五年癸丑方訖。」(CBETA, T55, no. 2154, p. 517a25-26)。

³⁵ 《開元釋教錄》卷3：「《大般泥洹經》六卷(經記云：《方等大般泥洹經》，或十卷，第四譯，義熙十[7]二年十月一日，於道場寺，共覺賢出，寶雲筆受，至十四年正月二日訖。見道祖、僧祐二錄)」(CBETA, T55, no. 2154, p. 507b3-5)。

³⁶ 《古今譯經圖紀》卷3：「遂以玄始三年歲次甲寅(414)記譯，至玄始十年辛酉(421)。」(CBETA, T55, no. 2151, p. 360b24-25)。

³⁷ 《開元釋教錄》卷4：「《大般涅槃經》四十卷(或三十六卷第五譯玄始三年出，十年十月二十三日訖，梵本具足有三萬五千偈，今所譯者止萬餘偈，三分始一耳！見竺道祖《涼錄》及《僧祐錄》)」(CBETA, T55, no. 2154, p. 519c11-13)。

³⁸ 《古今譯經圖紀》卷3：「遂以玄始三年歲次甲寅記譯，至玄始十年辛酉。譯《大般涅槃經》一部(四十卷)，《大方等大集經》一部(四十一卷)，《悲華經》一部(十卷)。」(CBETA, T55, no. 2151, p. 360b24-26)。

³⁹ 《眾經目錄》卷1：「宋永初年(420-423)佛陀跋陀羅於揚州譯」(CBETA, T55, no. 2147, p. 151a6-7)。

375	涅槃	大般涅槃經	慧嚴 等	424-452	《開元釋教錄》 ⁴⁰
1634	論集	入大乘論	堅意菩薩 造 北涼道泰 等譯	445-446	《歷代三寶紀》 ⁴¹
1909	諸宗	慈悲道場懺法	諸大法師 集撰	503	《釋氏稽古略》 ⁴²
2063	史傳	比丘尼傳	寶唱 撰	517	《比丘尼傳》、《釋氏稽古略》 ⁴³
2059	史傳	高僧傳	慧皎	519	《高僧傳》序、《釋氏稽古略》 ⁴⁴
158	本緣	大乘悲分陀利經	失譯		
396	涅槃	佛說法滅盡經	失譯		

⁴⁰ 《開元釋教錄》卷 11：「(其《涅槃經》)宋文帝代元嘉年中，達于建業時有豫州沙門范惠嚴、清河沙門崔慧觀、陳郡處士謝靈運等，以識前經品數，疎簡乃依舊《泥洹經》加之品目，文有過質頗亦改治結為三十六卷，行於江左，比於前經時有小異有論一卷，略釋大經，又論一卷釋，本有今無一偈)。」(CBETA, T55, no. 2154, p. 591a3-5)。

⁴¹ 《歷代三寶紀》卷 9：「入大乘論二卷(堅意菩薩造)

(元魏北臺)淨度三昧經一卷(第二出，與寶雲譯二卷者同，廣略異耳。見《道祖錄》)

《付法藏傳》四卷(見《菩提流支錄》)

右三部合七卷。宋文帝元嘉二十三年丙戌(446)，是北魏太平真君七年(446)，太武皇帝信納崔皓，邪佞諂諛。崇重寇謙，號為天師。殘害釋種，毀破浮圖。至庚寅年(450)，太武遭疾，方始感悟。兼有白足禪師，來相啟發，生愧悔心，即誅崔皓。到壬辰歲(452)，太武帝崩，子文成立，即起浮圖毀經。七年還興三寶，至和平三年(462)。詔玄統沙門釋曇曜，慨前凌廢，欣今載興。故於北臺石窟寺內，集諸僧眾，譯斯傳經，流通後賢，庶使法藏住持無絕。」(CBETA, T49, no. 2034, p. 85a23-b6)。

《開元釋教錄》卷 4：「(又《長房》、《內典》二錄云：於其涼代，復有沙門曇覺，於高昌國譯《賢愚經》一部。即當宋元嘉二十二年也(445)。今謂不然，元嘉十六年己卯(439)涼國已絕，如何二十二年乙酉(445)仍有譯經？故知二錄誤也。今依靖邁《經圖》編在元魏之代魏宋，雖並未居建業魏都，恒安以地而論，合屬《魏錄》)。」(CBETA, T55, no. 2154, p. 522a18-21)。

高昌北涼

姓名	廟號	諡號	統治時間	年號
沮渠無諱	無	無	443 年-444 年	承平 443 年-444 年
沮渠安周	無	無	444 年-460 年	承平 444 年-460 年

⁴² 《釋氏稽古略》卷 2：「(天監二年)《慈悲懺法》 梁帝初為雍州刺史時，夫人郗氏性酷妬，既亡至是，化為巨蟒入後宮，通夢於帝，求拯拔。帝閱佛經，為製《慈悲道場懺法》十卷。請僧懺禮，夫人化為天人，空中謝帝而去。其懺法行於世，曰：《梁皇懺》。」(CBETA, T49, no. 2037, p. 794c23-27)。

⁴³ 《比丘尼傳》卷 4：「梁天監十五年卒矣！」(CBETA, T50, no. 2063, p. 948a23-24)

《釋氏稽古略》卷 2：「(天監十六年)勅沙門寶唱撰《比丘尼傳》四卷。」(CBETA, T49, no. 2037, p. 796b3)。

⁴⁴ 《高僧傳》卷 14：「始于漢明帝永平十年，終至梁天監十八年。」(CBETA, T50, no. 2059, p. 418c21-22)

《釋氏稽古略》卷 2：「(天監十八年)《高僧傳》 梁帝勅御史裴子野撰《名僧傳》二十卷。會稽釋慧皎著《高僧傳》十四卷，始漢永平，終于是歲，凡四百五十餘載，二百五十七人。附見者二百餘人，入大藏流行(葦江集)。」(CBETA, T49, no. 2037, p. 796c3-6)。

由上表可看出竺法護、法顯、鳩摩羅什及曇無讖等人對首楞嚴的譯作頗多。除了《首楞嚴三昧經》對「首楞嚴」提出最多外，次應是《大般涅槃經》，對「首楞嚴」做了以下之解釋：

首楞者，名一切畢竟。嚴者，名堅。一切畢竟而得堅固名首楞嚴。以是故言首楞嚴定名為佛性。⁴⁵

首楞嚴三昧者，有五種名：一者、首楞嚴三昧，二者、般若波羅蜜，三者、金剛三昧，四者、師子吼三昧，五者、佛性；隨其所作，處處得名。⁴⁶

在《大智度論》提到：

首楞嚴三昧者，秦言健相，分別知諸三昧行相多少深淺，如大將知諸兵力多少。復次，菩薩得是三昧，諸煩惱魔及魔人，無能壞者，譬如轉輪聖王主兵寶將，所住至處無不降伏。⁴⁷

《佛說首楞嚴三昧經》提到唯有十地、一生補處受佛正位菩薩，都具有首楞嚴三昧。⁴⁸在《慈悲道場懺法》卷6：住首楞嚴三昧得金剛身，以一念頃，遍應六道，更相濟度，使無遺餘。同坐道場，成等正覺。⁴⁹依《大般涅槃經》：「如來之身，即金剛身。」⁵⁰法顯譯之《佛說大般泥洹經》卷2〈6 金剛身品〉：「爾時世尊復告迦葉：『善男子！如來身者，是常住身、是不壞身、是金剛身，非穢食身，是則法身，當作是觀。』」⁵¹《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷4：「菩提、涅槃、真如、佛性、菴摩羅識、空如來藏、大圓鏡智，是七種名稱謂雖別，清淨圓滿體性堅凝，如金剛王常住不壞」⁵²此似乎是我們常說之金剛身即佛身，佛身即法身的說法。《大方廣佛華嚴經》卷1〈1 世間淨眼品〉：「佛身清淨常寂然，普照十方諸世界，寂滅無相無照現，見佛身相如浮雲。一切眾生莫能測，如來法

⁴⁵ 《大般涅槃經》卷27〈11 師子吼菩薩品〉，CBETA, T12, no. 374, p. 525a9-11。

⁴⁶ 《大般涅槃經》卷27〈11 師子吼菩薩品〉，CBETA, T12, no. 374, p. 524c23-25。

⁴⁷ 《大智度論》卷47〈18 摩訶衍品〉，CBETA, T25, no. 1509, pp. 398c27-399a2。

⁴⁸ 《佛說首楞嚴三昧經》卷1：「唯有住在十地菩薩，乃能得是首楞嚴三昧。」CBETA, T15, no. 642, p. 631a20-21。

《佛說首楞嚴三昧經》卷2：「佛言：『名意！其諸菩薩得住十地、一生補處受佛正位，悉皆得是首楞嚴三昧。』」(CBETA, T15, no. 642, p. 643c8-10)。

⁴⁹ CBETA, T45, no. 1909, p. 947b1-3。

⁵⁰ CBETA, T12, no. 374, p. 383b12。

⁵¹ CBETA, T12, no. 376, p. 866 a16-18。

⁵² CBETA, T19, no. 945, p. 123c14-17。

身禪境界，無量方便難思議，是智慧光照法門。」⁵³《大方廣佛華嚴經》卷 14〈20 兜率天宮菩薩雲集讚佛品〉：「如來一法身，出生諸佛身。」⁵⁴《大方廣佛華嚴經》卷 15〈21 金剛幢菩薩十迴向品〉：「無量無邊自在受生法身，遍至不壞法界，平等普入，同佛身藏，不生不滅。」⁵⁵由以上經文可看出首楞嚴三昧與佛身、佛性、金剛身、法身等有密切關係，此外懺法對首楞嚴三昧的重視，往後有因緣可再深入探討。

（三）《首楞嚴經》經文中的用語

《首楞嚴經》用了許多非佛教用語或與傳統佛教不同的說法，如：

《首楞嚴經》卷三提到地、水、火、風、空、根、識的七大，在此之前只談四大或六大。卷四提到流變一千百千之說法，卷七則說眾生有十二類，卷八中的十種神仙，地行仙、飛行仙、遊行仙、空行仙、天行仙、通行仙、道行仙、照行仙、精行仙、絕行仙。卷九中說有七趣，加入了神仙趣，這都非佛教的用語。望月信亨則認為這些與道教思想的混入有關。⁵⁶

（四）疑偽的諍議

疑偽的認定，從古至今有些不同的認知，目前佛教經錄文獻，最早提出有疑經說法的應是道安法師（314-385），在編經錄時，特別提出〈疑經錄〉，在《出三藏記集》卷 5 記載道安法師之文：

外國僧法學，皆跪而口受，同師所受，若十、二十轉，以授後學。若有一字異者，共相推校，得便擯之，僧法無縱也。經至晉土，其年未遠，而惠事者以沙撈⁵⁷金，斌斌如也，而無括正，何以別真偽乎？農者禾草俱在，后稷為之嘆息。金匱玉石同緘，卞和為之懷恥，安敢預學次？見涇渭雜流，龍蛇並進，豈不恥之？今列意謂非佛經者如左，以示將來學士，共知鄙信焉。⁵⁸

道安法師認為經典由外國傳來，一字異者，就要共相推校，擔憂佛典被疑經混淆，有損於佛教，故將當時所懷疑的經典列出〈疑經錄〉，盼未來學者多加注意，就像如果農人讓稻禾和雜草混合成長時，農神憂心而感嘆般。如果好壞不分，同

⁵³ CBETA, T09, no. 278, p. 399a29-b3。

⁵⁴ CBETA, T09, no. 278, p. 486b13。

⁵⁵ CBETA, T09, no. 278, p. 495b19-21。

⁵⁶ 望月信亨（1946），《仏教經典成立史論》，日本：法藏館。頁 508。

⁵⁷ 《趙城金藏》及《高麗藏》為標，《大正藏》為標，筆者認為應為標，故更正之。

⁵⁸ CBETA, T55, no. 2145, p. 38b7-16。

樣等同存放，就是卞和也會感到羞恥，看到涇水和渭河汨濫雜流，龍和蛇混合並進，那能不感到心痛呢？故將非佛經的經典錄出標示，徵信大眾。

接著僧佑（445-518）覺得以道安法師的認定，怕人誤解，又詳加說明，同時將〈疑經錄〉改名為〈疑偽撰雜錄〉，在《出三藏記集》卷5：

長阿含經云：「佛將涅槃，為比丘說**四大教法**。⁵⁹若聞法律，當於諸經推其虛實，與法相違則非佛說。」又大涅槃經云：「**我滅度後，諸比丘輩抄造經典，令法淡薄**。」⁶⁰種智所照，驗於今矣，自像運澆季，浮競者多，或憑真以構偽，或飾虛以亂實。昔安法師摘出偽經二十六部，又指慧達道人，以為深戒，古既有之，今亦宜然矣。祐校閱群經，廣集同異，約以經律，頗見所疑。夫真經體趣，融然深遠，假託之文，辭意淺雜，玉石朱紫，無所逃形也。今區別所疑，注之於錄，并近世妄撰，亦標于末，並依倚雜經，而自製名題。進不聞遠適外域，退不見承譯西賓。我聞興於戶牖，印可出於胸懷，誑誤後學，良足寒心，既躬所見聞，寧敢默已。嗚呼來葉，慎而察焉。⁶¹

而最早將經錄中疑偽的經錄區辨分類出來的是《眾經目錄》，⁶²此目錄是由法經法師（531?-605?）所編撰，共分為五個部份：單本第一，重翻第二，別生第三，賢聖集傳第四，疑偽第五。這些古德為了護法，有感而散發出的關懷，讓後學者，也奉為圭臬。

《首楞嚴經》是唐神龍二年（706）譯出，最早於《開元釋教錄》入藏，前面傳譯的問題已提及，此不再敘述，而有關《首楞嚴經》的疑偽，日僧玄睿在《大

⁵⁹ 《長阿含經》卷3(CBETA, T01, no. 1, pp. 17b29-18a22)。

⁶⁰ 《大般涅槃經》卷9〈4 如來性品〉：「我涅槃後，正法未滅，餘八十年。爾時是經於閻浮提當廣流布。**是時當有諸惡比丘，抄略是經，分作多分，能滅正法色香美味**。是諸惡人，雖復誦讀，如是經典。滅除如來，深密要義，安置世間，莊嚴文飾，無義之語。抄前著後，抄後著前。前後著中，中著前後。當知如是諸惡比丘，是魔伴侶，受畜一切不淨之物，而言如來悉聽我畜。**如牧牛女多加水乳，諸惡比丘亦復如是**。雜以世語，錯定是經，令多眾生，不得正說、正寫、正取，尊重讚歎，供養恭敬。是惡比丘，為利養故，不能廣宣，流布是經，所可分流，少不足言。如彼牧牛貧窮女人展轉賣乳，乃至成糜，而無乳味。」(CBETA, T12, no. 374, pp. 421c26- 422a9)。

⁶¹ CBETA, T55, no. 2145, pp. 38c17-39a5。

⁶² 《眾經目錄》卷1：「佛法東行，年代已遠，梵經西至，流布漸多。舊來正典，並由翻出，近遭亂世，頗失原起。前寫後譯，質文不同，一經數本，增減亦異，致使凡人，得容妄造，或私採要事，更立別名；或輒構餘辭，仍取真號；或論作經稱，疏為論目。大小交雜，是非共混，流濫不歸，因循未定。將恐陵遲聖說，動壞信心，義闕紹隆，理乖付囑。皇帝深崇三寶，洞明五乘，降勅所司，請興善寺大德與翻經沙門及學士等，披檢法藏，詳定經錄。隨類區辯，總為五分：單本第一，重翻第二，別生第三，賢聖集傳第四，疑偽第五。」(CBETA, T55, no. 2147, p. 150a21-b2)。

乘三論大義鈔》中記載日本國沙門普照⁶³請回日本的《首楞嚴經》受到了爭議，聖武皇帝（756-757）請法相宗和三論宗的法師考證檢驗相勘，兩宗的法師均認為是真經，但是到了龜寶年間（770-781），又遣請德清法師到中國再次檢驗，德清法師依法詳居士所說，認為是房融偽造的。⁶⁴龜寶十年（779）大安寺僧人連署，認為《首楞嚴經》是偽經，要求戒明法師一同連署銷毀，但戒明法師不認同，才讓此大乘經典得存，繼續在日本流傳。⁶⁵

近代學者梁啟超、呂澂、望月信亨、鎌田茂雄等又再將此問題提出，認為《首楞嚴經》是偽經，但印光、太虛、虛雲等認為此經是真經。在此爭論不休之下，水野弘元則提出了真經的意義是什麼的說法。⁶⁶在探求真偽的過程中，對於真理的追求，也考驗對佛法的信心。就如聖嚴法師所說：「為了法義而爭，不論誰是誰非，都是值得鼓勵的，理不怕辨，辨則進步，辨則越明。晚近中國佛教界，能為法義的真偽而撰文論辨者，實在不多。」⁶⁷

四、各朝代《首楞嚴經》註疏與華嚴宗系譜

（一）有關《首楞嚴經》之註疏

有關《首楞嚴經》的註疏，從唐至今有百餘家的著作，各時代也有心人士的搜集與分類，如錢謙益的《楞嚴經疏解蒙鈔》中，可以看到錢謙益對明代以前各註疏資料的收集及評判，近代韓國學者崔昌植的《敦煌本楞嚴經の研究》也參考錢謙益的《楞嚴經疏解蒙鈔》中古今疏解品目及李治華之〈《楞嚴經》的哲學研究〉，加上明朝之後的註疏，果濱居士的《《楞嚴經》傳譯及其真偽辯證之研究》雖收集的註疏資料比崔昌植的多，但沒有系統的分析，看起來有些雜亂。因此本論文

⁶³ 《佛光大辭典》，日本法相宗僧。籍貫不詳。初住奈良興寺（一說大安寺）。因日本戒壇未完整，天平五年（733，即開元二十一年），奉敕與榮叡等一同跟隨遣唐使丹墀真人廣成入唐。來華後，依洛陽福先寺之定賓受具足戒，深究律部。且受唐玄宗之禮遇與供養。其後，至揚州，于大明寺參謁鑑真，懇請鑑真東渡開化。乃于天平十五年（即天寶二年），與鑑真同返日本，途中倍經艱辛，于天平勝寶六年（754）始歸日本。曾講律于東大寺，聲名遠播。寂年、世壽均不詳。〔佛祖統紀卷四十、佛祖歷代通載卷十六、隆興佛教編年通論卷十五、釋氏稽古略卷三〕。

⁶⁴ 玄睿，《大乘三論大義鈔》T70, no. 2296, p. 151b22-c4：「言偽造者，此經本是先入唐沙門普照法師所奉請也。經本東流，衆師競誦。則於奈樂宮御寓勝寶感神聖武皇帝御代仲臣等，請集三論、法相法師等，而使檢考。兩宗法師相勘云：『是真佛經。』《掌珍》比量，與經量同，不可謗毀等。論定竟，即以奏聞，奉勅依奏已畢。然寶龜年中，使德清法師等，遣唐檢之。德清法師承大唐法詳居士云：『《大佛頂經》是房融之偽造，非真佛經也。智昇未詳謬，編正錄。』然彼法詳所出偽經之由，甚可笑也。恐繁不述，德清法師效詳士妄，而泥犁語亦傳本朝，可傷之深矣。」

⁶⁵ 果濱（2009），《《楞嚴經》傳譯及其真偽辯證之研究》，台北：萬卷樓，頁 45。

望月信亨（1946），《佛教經典成立史論》，日本：法藏館，頁 499。

⁶⁶ 水野弘元，劉欣如譯，《佛典成立史》，P39-40。

⁶⁷ 聖嚴法師，《法鼓全集》2005 網路版（第 3 輯第 5 冊，頁 76，行 2-3）。

參考明錢謙益的《楞嚴經疏解蒙鈔》、李治華之〈《楞嚴經》的哲學研究〉、崔昌植的《敦煌本楞嚴經の研究》、果濱居士的《《楞嚴經》傳譯及其真偽辯證之研究》等資料彙編，藉由古今目錄的查閱，現代人的整理，整理出有關《首楞嚴經》的註疏，加以校讎、分類，按朝代和參考各高僧傳記及參閱註疏文脈等，推敲其宗派法脈傳承，製表如下，以利往後分析研究。

1. 唐代《首楞嚴經》的註疏

書名	作者	序號	著書年	作者生卒年	分類
玄贊(二十卷)	興福惟愍	1	766	717-767 ??	賢首系始祖(義解)
玄贊(六卷)或(三卷)	興福惟愍	2			賢首系始祖(義解)
科判(一卷)	館陶慧振	3			賢首，科判之祖
疏(十卷) ⁶⁸	館陶慧振	4			“
疏(六卷)	資中弘洸	5			天台系始祖
說文	長慶道巘	6		??-999	禪宗系始祖

以上資料現今已失，在《常曉和尚請來目錄》卷1：

《大佛頂經疏》一部六卷(弘抗⁶⁹法師造)

《大佛頂經玄贊》一部三卷(惟愍法師造)

已上六部。依三論宗學頭法師等申求請來。⁷⁰

由以上資料可了解，在唐之前《大佛頂首楞嚴經》是以《大佛頂經》為簡稱，而非《首楞嚴經》為簡稱，因為在唐之前《首楞嚴經》是《首楞嚴三昧經》的簡稱。《首楞嚴三昧經》古今有十種漢譯本，而現存只剩鳩摩羅什所譯。宋以後也將《首楞嚴經》作為《大佛頂首楞嚴經》的簡稱，可能是經過五代十國等的戰亂，經典的流失，及流行於民間的經典不同，而產生的現象。

弘抗法師應是弘洸的筆誤，《玄贊》的卷數有二十卷、六卷、三卷之說。考證義天(1055-1101)《新編諸宗教藏總錄》卷1，有關唐宋對《首楞嚴經》的註疏的資料如下：

《首楞嚴經》

《玄贊》二十卷(全寫經文，隨科贊釋，與六卷本大同)

⁶⁸ 李治華，〈《楞嚴經》的哲學研究〉。

⁶⁹ 弘抗可能是弘洸之抄寫訛誤。

⁷⁰ CBETA, T55, no. 2163, p. 1069a21-24。

《玄贊》六卷(標舉科節者，略經文，或三卷) 已上 惟愨述⁷¹

有關道巘的《說文》，目前最早的文獻應是南宋法應的《禪宗頌古聯珠通集》卷 40 有關樓子和尚的頌，⁷²是出自長慶巘禪師《注楞嚴經說文》。

2. 宋代《首楞嚴經》的註疏

藏別	卷(冊)別 -經號	書名	作者	序 號	著書 年	作者生卒 年	分類
		玄贊科(三卷) ⁷³	非濁	1		? -1063	感應、律宗、淨土 ⁷⁴
		鈔	亡名	2			
		集要鈔	亡名	3			
		宗鏡錄	智覺延壽	4		904-975	禪(法眼宗)、淨土
		刪補疏	真際崇節	5			惟識
		證真鈔(六卷)	靈光洪敏	6			天台、賢首
大正	39-0823	義疏注經(十卷)	長水子璿	7	1030	965-1038	賢首、天台、賢首
續藏	16-0437	科(一卷)	"	8	"	"	"
		標指要義(二卷)	泐潭曉月	9			賢首、禪宗臨濟
		要義(二卷)	僧應乾	10			賢首、禪宗臨濟
		搜玄鈔(十二卷)	蘇台元約	11			賢首、天台山外
		手鑑(五卷)	道歡(道觀)	12			賢首
		釋要	"	13			賢首
續藏	16-0833	義疏釋要鈔(六卷)	懷遠	14	1061		賢首
續藏	88-0858	箋(二十卷)	惟愨科釋，可度箋	15	1038	南宋	賢首
		進退合明章(一卷)	道璘	16			賢首(慧因寺首座)、禪
		顯贊鈔記(十四卷)	孤山無外智圓	17		976-1022	天台山外

⁷¹ CBETA, T55, no. 2184, p. 1169b15-18。

⁷² 《禪宗頌古聯珠通集》卷 40：「樓子和尚因從街市過經酒樓下，偶整襪帶少住，聞樓上人唱曲云：『你既無心我便休』，聊聞忽然大悟。從此號樓子。(出長慶巘禪師《注楞嚴經說文》)。」頌曰：唱歌樓上語風流，你既無心我也休。打著奴奴心裏事，平生恩愛冷啾啾。(慈受深)。偶聞清唱發高樓，你若無心我也休。直下狂心能頓歇，從茲演若不迷頭。(本覺一)。你既無心我也休，此心無喜亦無憂。飢來喫飯困來睡，花落從教逐水流。(寶峯明)。

【續收】你若無心我也休，鴛鴦帳裏懶擡頭。家童為問深深意，咲指紗窗月正秋。(寶華鑑)。因過花街賣酒樓，忽聞語唱惹離愁。利刀剪斷紅絲線，你若無心我也休。([仁-二+幻]堂仁)。(CBETA, X65, no. 1295, p. 728b8-21 // Z 2:20, p. 254b18-c13 // R115, pp. 507b18-508, a13)。

⁷³ 《新編諸宗教藏總錄》卷 1：「玄贊科三卷 非濁述」(CBETA, T55, no. 2184, p. 1169, b18)。

⁷⁴ 李銘敬，<http://www.seijo.ac.jp/graduate/gslit/orig/journal/japanese/pdf/sbun-034-05.pdf>。

〈遼代淨土宗〉，<http://www.fxwz.net/fxwz/fxwz182/wz182/15.htm>。

		疏(十卷)	"	18			"
		鈔(十卷)	"	19			"
		集要鈔(三卷)	"	20			"
		谷響鈔(五卷)	"	21	1020 ⁷⁵		"
		科(六卷)	"	22			"
		疏解(一卷)	"	23			"
		單科(一卷)	曇永	24			
		注(十卷)	法朗	25			
		集解(十卷)	淨覺仁岳	26	1066 ⁷⁶	992-1064	天台(後山外)、淨土、義解
		文句(三卷)	"	27		"	"
續藏	17-0547	熏聞記(五卷)	"	28		"	"
		說題(一卷)	"	29		"	"
		說題科(一卷)	"	30		"	"
		禮懺儀(一卷)	"	31	1077 ⁷⁷	"	"
		說題通要(二卷)	慈梵	32			天台
續藏	95-1477	壇場修證儀(一卷)	晉水淨源	33		1011-1088	賢首
		新解(十卷)	王安石	34		1022-1086	禪宗、儒家
		補註(二卷)	張商英	35		1044-1123	禪宗、儒家
		尊頂法論(十卷)	石門覺範	36		1071-1128	禪宗-臨濟(黃龍)
續藏	18-0001	合論(十卷)	雷庵正受	37	1203	1147-1209	禪宗-臨濟(德山)
續藏	17-0681	要解(二十卷)	溫陵戒環	38	1120	?-1128?	天台、賢首、禪宗
永樂北藏	168-1581	義海(三十卷)	閩僧咸輝	39	1165		賢首
		補註(四卷)	神智可觀	40			天台
		補遺	雲間竹庵	41			天台
續藏	17-0005	釋題	北峰宗印	42		1149-1214	天台山家
續藏	17-0001	集註(十卷)	桐州思坦	43	1276		天台
藏外	06-0051	楞嚴解冤釋結道	祖照	44			

⁷⁵ 《閑居編》卷5〈谷響鈔序〉：「聖宋天禧四年庚申仲春二十有七日於瑤瑤錦繡亭序越明年春續之成五卷。」(CBETA, X56, no. 949, p. 875, b5-7 // Z 2:6, p. 37, a4-6 // R101, p. 73, a4-6)

⁷⁶ 金希泰(2006)〈淨覺仁岳の著作に関する一考察〉,日本:印度學佛教研究第五十五卷第二號。

⁷⁷ 同上。

文獻		場儀(八卷)				
		註	莫伯虛	45		

3. 元代《首楞嚴經》的註疏

藏別	卷(冊)別-經號	書名	作者	序號	著書年	作者生卒年	分類
		註	李之純 ⁷⁸	1		1177-1223	禪宗 ⁷⁹ 、儒家、道家 ⁸⁰
		外解	李之純	2		"	"
		絕解	李純甫	3		"	"
		玄覽(二卷)	柏庭善月	4		1149-1241	天台
		重治集錄	我庵本無	5		1286-1343	天台山家
		徵心並見辨問(一卷)	中峰明本	6		1263-1323	禪宗
永樂北藏	185-1618	會解(二十卷)	天如惟則	7	1342	1286-1354	禪宗-徑山、天台
		擲丸(一卷)	"	8		"	"
		新科(二卷)	高麗普幻	9			
		環解刪補記(二卷)	"	10			
		纂要(十卷)	普瑞	11			賢首
		疏解	弘濟	12			

4. 明代《首楞嚴經》的註疏

藏別	卷(冊)別-經號	書名	作者	序號	著書年	作者生卒年	分類
		廣註(十卷)	融室淨行	1	1376		賢首
		管見(一卷)	魯山普泰	2	1520-1601		賢首、惟識
續藏	89-0353	說約(一卷)	陸西星	3	1601	1520-1606	道教人士
續藏	89-0372	述旨(十卷)	"	4		"	"
		百問(一卷)	真覺百松	5		1537-1589	天台
續藏	20-0001	玄義(四卷)	無盡傳燈	6	1597	1554-1628	天台-高明寺
續藏	19-0399	圓通疏(十卷)	"	7	1619	"	"

⁷⁸ 《佛法金湯編》卷 15：「李之純」(CBETA, X87, no. 1628, p. 440, b12 // Z 2B:21, p. 488, a9 // R148, p. 975, a9)。http://authority.ddbc.edu.tw/person/。

⁷⁹ 萬松之徒，故歸為禪宗。

⁸⁰ 《佛法金湯編》卷 15：「之純。字純甫。自號屏山居士。弘州人。章宗承安間進士。官至尚書右司都事。資性英邁。天下書無所不讀。其於莊周·列禦寇·左氏·戰國策為尤長。文亦略能似之。三十歲後徧觀佛書。既而取道學諸家之書讀之。一旦有會於其心。乃合三家為一。」(CBETA, X87, no. 1628, p. 440, b13-17 // Z 2B:21, p. 488, a10-14 // R148, p. 975, a10-14)。

續藏	89-0491	圓通疏前茅(二卷)	"	8	1573-1619	"	"
續藏	19-0001	摸象記(一卷)	雲棲祿宏	9	1602	1535-1615	淨土八祖、禪宗、賢首
		新疏(十卷)	中川界澄	10			惟識、
		正觀疏(十卷)	空印鎮澄	11			賢首、壁觀三年、義解
		月川別眼	"	12			"
		榮木軒贅言(一卷)	金陵秋溟	13		1512-1581	禪宗
		溫陵要解輯補(十卷)	"	14		"	"
		質言	太倉東溟	15		1536-1608	賢首
		覺迷錄	"	16		"	
續藏	19-0057	懸鏡(一卷)	憨山德清	17	1586	1546-1623	賢首、禪宗
續藏	19-0086	通議(十卷)	"	18	1614	"	"
續藏	19-0337	通議補遺(一卷)	"	19		"	"
續藏	19-0069	通議提綱略科(一卷)	"	20	1546-1623	"	"
		解(一卷)	達觀真可	21		1544-1604	賢首、禪宗
		解科判(一卷)	雪浪三懷	22		1545-1608	禪宗、賢首
續藏	25-0001	宗通(十卷)	曾鳳儀	23	1583	1604-1648	天台、禪宗
續藏	18-0310	正脈疏(十卷)	交光真鑑	24	1596		賢首
續藏	18-0257	正脈疏懸示(一卷)	"	25	1596	"	"
續藏	18-0191	正脈疏科文(一卷)	"	26	1596	"	"
		正脈疏鈔	陳元端獻	27			賢首 ⁸¹
續藏	89-0471	截流(二卷)	戒山傳如	28	1592	1562-1624	天台
續藏	19-0347	臆說(一卷)	湛然圓澄	29	1616	1561-1627	曹洞
續藏	89-0541	直解(十卷)	雲棲廣莫	30	1613-1617		禪宗、天台、賢首 ⁸²
		索隱(四卷)	"	31	"		"
		文義(十卷)	鶴林大寂	32		?-1630	徑山、禪宗
續藏	22-0001	證疏廣解(十卷)	凌弘憲	33	1621		儒家、天台
續藏	22-0271	合轍(十卷)	一雨通潤	34	1621	1565-1624	賢首、禪宗、寶華山
續藏	89-0889	講錄(十卷)	柴紫乘時	35	1622		賢首、禪宗
續藏	20-0761	如說(十卷)	鍾惺伯敬	36	1624	1574-1624	賢首
		指月	王墨池	37			儒家、天台

⁸¹ 《楞嚴經指掌疏懸示》卷1：「海昌陳元端獻正脈疏鈔(或取交光正脈疏而鈔其隱微之義也)。」
(CBETA, X16, no. 307, p. 10, c1-2 // Z 1:24, p. 83, c10-11 // R24, p. 166, a10-11)

⁸² <http://hk.plm.org.cn/gnews/2009928/2009928166241.html>

		依釋	汪靜峰	38			儒家、天台
		摘脈	乳峰德水	39			賢首、禪宗
		翼解(二卷)	永覺元賢	40	1624	1578-1657	曹洞宗 (鼓山湧泉寺)
續藏	23-0001	略疏(十卷)	"	41	1638	"	"
		解	會稽惠印	42			
		句解	般若崇聖	43			天台
		冥樞會解(十卷)	槃陰洪闊	44			禪宗(天台系)
		科文(一卷)	"	45			"
續藏	90-0171	纂註(十卷)	悅堂真界	46	1594	徑山傳衣菴	禪宗(天台系)
		合解(十卷)	燕中如相	47			天台
國圖 善本	D-8862	四依解(十卷)	顓愚觀衡	48	1632	1579-1646	賢首、禪宗
續藏	22-0944	懸談(一卷)	"	49	1629	"	"
續藏	22-0929	擊節(一卷)	大韶智叡	50	1630		天台
續藏	24-0884	勢至圓通章科解(一卷)	體如正相	51	1630		天台、淨土
續藏	90-0325	精解評林(三卷)	焦竑	52		1540-1620	儒家
續藏	129-0010	依楞嚴究竟事懺(二卷)	禪修	53		1577-1633	
續藏	20-0438	文句(十卷)	蕩益智旭	54	1640	1599-1655	淨土九祖、天台
續藏	20-0389	玄義(二卷)	"	55	1644	"	"
續藏	20-0085	秘錄(十卷)	一松說靈述 記	56			天台、禪宗
續藏	21-0073	疏解蒙鈔(二十八卷)	錢謙益	57	1658	1582-1665	賢首、天台
續藏	21-0703	疏解蒙鈔五錄(八卷)	"	58		"	"
續藏	22-0631	直指(十卷)	天然函晷	59	1662	1608-1685	曹洞宗
		直指科文(一卷)	"	60		"	"
		楞嚴貫珠	寶華山戒潤	61			
		綱要	張風	62			
		纂注(十卷)	汪道昆	63			
		圓通品(四卷)	王應乾	64			
		會解(十二卷)	方允文	65			
		標指(十二卷)	俞王言	66			天台
		約旨(十二卷)	沈宗霽	67			

		徵心百問(一卷)	"	68			
		釋鈔	馮夢禎	69			
國圖 善本	17-8862	妙指(十卷)	弘演	70			
北圖 善本		旁訓(十卷)	祁駿佳	71			禪宗、淨土

5. 清代《首楞嚴經》的註疏

藏別	卷(冊) 別-經號	書名	作者	序號	著書年	作者生卒年	分類
續藏	23-0091	貫攝(十卷)(亦名說通)	劉道開	1	1640-1667		禪宗(臨濟)
		灌頂疏(二十六卷)	浙水續法	2		1641-1729	賢首、淨土、真言
	大乘精舍	楞嚴咒疏	"	3		"	"
續藏	24-0890	勢至圓通章疏鈔(二卷)	"	4	1678-1679	"	"
續藏	23-0591	觀心定解(十卷)	全彰靈耀	5	1681	1662-1722	天台
續藏	23-0559	觀心定解大綱(一卷)	"	6	1681	"	"
續藏	23-0531	觀心定解科(一卷)	"	7	1681	"	"
		綱旨	卉堂旋煥	8			禪宗 ⁸³
續藏	24-0929	勢至圓通章解(一卷)	行策截流	9	1682	1682-1736	賢首、天台、渠土
續藏	91-0001	正見(十卷)	濟時	10	1689		禪宗
續藏	90-0540	寶鏡疏(十卷)	雲南溥畹	11		1644-1661 入滇	賢首
續藏	90-0505	寶鏡疏科文(一卷)	"	12		"	"
續藏	90-0520	寶鏡疏懸談(一卷)	"	13		"	"
		會歸	無動蔡珽	14			賢首
		修釋	無量慧海	15			賢首、禪宗
		大成	廣修通元	16			賢首
續藏	59-0272	答問(一卷)	佺亭淨挺	17		1615-1684	曹洞
續藏	24-0168	指掌疏(十卷)	達天通理	18	1776	1701-1782	賢首、禪宗
續藏	24-0147	指掌疏懸示(一卷)	"	19	1776	"	"
續藏	24-0838	指掌疏事義(一卷)	"	20	1776	"	"

⁸³ 《續指月錄》卷 20：「金陵紫竹林卉堂旋煥禪師」(CBETA, X84, no. 1579, p. 155, c13 // Z 2B:16, p. 526, c1 // R143, p. 1052, a1)

續藏	90-0437	序指味疏(一卷)	諦閑	21	1903	1858-1932	天台
	台中蓮社	易知錄(十卷)	默庵治定	22	1919	1839-1902	天台 ⁸⁴ 、唯識
上海中華鉛印		會歸	本輯注、廉兆倫評注	23			
北平中央刻經		淺說	陳法培	24	1933		
		開蒙(十卷)	通智尋源	25		1843-1907	禪宗
		疏	海岸	26			
		疏解辨證(三卷) ⁸⁵	顯親王衍潢	27			
		說頌(一卷) ⁸⁶	徹悟際醒	28		1741-1810	禪宗
		疏 ⁸⁷	即中	29			

(二) 華嚴宗註《首楞嚴經》的系譜

1. 唐代註《首楞嚴經》的系譜

崇福寺惟愨法師在至德初年(756)開始鑽研《首楞嚴經》，經歷了十一年，於大曆元年(766)完成《玄贊》，此應是最早《首楞嚴經》的註書。因《高僧傳》惟愨在註解時，感得文殊菩薩(華嚴三聖之一)由口而入，振筆疾書由口而出。永明延壽禪師(907-975)的宗鏡錄，引用惟愨的楞嚴六十聖位，深契華嚴要旨。長水子璿依惟愨註疏，故後人將惟愨列位華嚴宗註《首楞嚴經》的祖師。

館陶慧振是依惟愨而做科判，長水子璿採用館陶慧振的八段科判，⁸⁸刪減為七段，⁸⁹所以唐代華嚴宗註疏《首楞嚴經》的就惟愨和館陶。

資中弘洸依惟愨而作疏，義例則採取館陶，長水多引弘洸的舊文，但不舉其名，錢謙益考證其是天台解此經之祖。⁹⁰

⁸⁴ <http://baike.baidu.com/view/3067989.htm>。

⁸⁵ 保賢論文。

⁸⁶ 徹悟大師遺集。

⁸⁷ 李治華，〈《楞嚴經》的哲學研究〉，出自觀心定解。

⁸⁸ 達天通理，《楞嚴經指掌疏懸示》卷1：「魏北館陶沙門慧振(有本作震)科判(振公科此經為八段：初段顯如來藏心，次段明修行方便，三段辨離魔業行，四段示地位階差，五段出聖教名殊，六段辨趣生異同，七段陳禪那境界，八段示禪境差別。資中以下諸師，多承用之，乃此經科判之祖也)。」(CBETA, X16, no. 307, p. 9b12-15 // Z 1:24, p. 82b15-18 // R24, p. 163b15-18)。

⁸⁹ 子璿，《首楞嚴義疏注經》卷1：「初有四段：一開妙解，二示妙行，三顯妙位，四立妙名。此四即八段中前五科，開合之異也。次再陳中有二：一辨趣生差別，二示禪境差別，即八中後三段也。然開判之設，各隨其人。吾今從古，依振公判，略沒第八，但取七名。」(CBETA, T39, no. 1799, p. 831b11-16)。

⁹⁰ 錢謙益，《楞嚴經疏解蒙鈔》卷1：「蜀資中弘洸法師《疏》(繼崇福而作疏者，資中也。義例則取諸館陶，古今疏解，惟此三師，導其前路矣。長水《疏經》多引洸師舊文，而不舉其名。以《義海》諸書參之今《疏》，略可考見。其解奢摩他三法云：大意與一心三觀相應，此則原本止觀，即孤山諸師用台觀解經之祖也)。」(CBETA, X13, no. 287, p. 503c9-11 // Z 1:21, p. 41c15-17 // R21, p.

長慶道巘是臨濟趙州禪師之法孫，因此為禪宗最早解《首楞嚴經》之人，也是溫陵之祖。⁹¹

2. 宋代華嚴宗註《首楞嚴經》的系譜

長水子璿.....蘇台元約	《搜玄鈔》十二卷
《義疏註經》 道歡 ⁹²	《手鑑》五卷、《釋要》
懷遠	《義疏釋要鈔》六卷
可度	《箋》二十卷
道璘（慧因寺首座）	《進退合明章》一卷
淨源（慧因住持）	《壇場修證儀》一卷

泐潭曉月.....應乾	《要義》二卷
《指標要義》 閩僧咸輝	《義海》三十卷
普瑞	《纂要》十卷

泐潭曉月和長水子璿同參瑯琊得悟，其徒應乾。⁹³閩僧咸輝採《義疏》和《指標》，附以吳興《集解》，雖採集眾解，還是以長水為綱骨。⁹⁴

可度之《箋》依惟慤科釋而做。

3. 明代華嚴宗註《首楞嚴經》的系譜

（長水子璿）（宋）.....融室淨行

82a15-17)。

⁹¹ 《楞嚴經疏解蒙鈔》卷1：「長慶道巘禪師《楞嚴說文》（巘師以趙州嗣孫，撰此經《說文》，宗門引重，《義海》失載，《會解》遂沒其名，故其書不傳。今於海眼補註大藏一覽等書，採其零義，略鈔數則。唐人以禪宗解經者，自長慶始，於振、沆二師之外，別標一宗，即溫陵諸師之祖也）。」（CBETA, X13, no. 287, p. 503c12-14 // Z 1:21, p. 41c18-d2 // R21, p. 82a18-b2）。

⁹² 達天通理，《楞嚴經指掌疏懸示》卷1：「蘇臺元約法師，《疏鈔》，道歡法師，《手鑑》、《釋要》（二師皆稟承長水，《手鑑》、《釋要》亦《疏鈔》類也）。」（CBETA, X16, no. 307, p. 9b23-c1 // Z 1:24, p. 82c8-10 // R24, p. 164a8-10）。

⁹³ 《楞嚴經指掌疏懸示》卷1：「泐潭曉月《指標要義》（月公與長水同參瑯琊得悟，晚居泐潭道濟庵，與其徒標指楞嚴《要義》。其科節一依長水，取其文之精要，刪掇附註）。」（CBETA, X16, no. 307, p. 9c1-3 // Z 1:24, p. 82c10-12 // R24, p. 164a10-12）。

⁹⁴ 《楞嚴經指掌疏懸示》卷1：「閩僧咸輝《義海》（咸輝書記，取長水《義疏》、泐潭《標指》，排合經文，附以吳興《集解》，目為《義海》）。」（CBETA, X16, no. 307, p. 9c6-7 // Z 1:24, p. 82c15-16 // R24, p. 164a15-16）。

魯山普泰
空印鎮澄.....顓愚觀衡
交光真鑑.....陳元端巘.....一雨通潤
乳峰德水.....（浙水續法）（清）
鐘惺
錢謙益

雪浪洪恩及雲棲株宏都具有華嚴宗的傳承，故列於下：

雪浪洪恩.....一雨通潤
雲棲株宏.....柴紫乘時

4. 清代華嚴宗註《首楞嚴經》的系譜

（乳峰德水）.....浙水續法
雲南溥畹

（交光真鑑）.....無動蔡珽
無量慧海
廣修通元.....達天通理.....空元

五、結論

地論、華嚴和賢首宗，因依據的經典和人，在不同的時間而有了不同的名稱，是一？是異？宗派的形成有很多的因素，而變得複雜。華嚴宗和賢首宗的關係，由於弘揚經典的不同，與思想的改變，會造成宗派名稱的變更。《首楞嚴經》從譯出至今，話題不斷，疑偽、傳譯、判教等的議題一再提起。長水子璿註疏《首楞嚴經》，於祥符六年（1013）受封為楞嚴大師，而為華嚴宗師承中斷已久的承接，傳承正統性的問題和理化的過程藉由本論文的提出，有了初步的了解。希望將來有機會探討什麼是正統？典範的形成是如何形成的？傳承的方式是實質化？還是儀式化？

華嚴重重無盡的法界，如何會通？藉由各種的融會，將產生什麼的問題？禪教的合一，禪淨的融合，天台與賢首教義的相通，是造成超宗派的形成？還是宗派的沒落？在不斷地以經解經，是否也要有一部超宗派的經典的產生？怎樣的經典才是真正佛的本懷？順著歷史的軌跡，讓我們理解，時代的不同，根機的相異，

教化的方便，進入不同的世界，在關懷與理解中，創造更美好的世界。

引用書目

一、佛教藏經或原典文獻

「中華電子佛典協會」(Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱 CBETA)

電子佛典系列, 2014 版光碟。

《一切經音義》。T52, no. 2128。

《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》。T19, no. 945。

《大般涅槃經》。T12, no. 374。

《大智度論》。T25, no. 1509。

《出三藏記集》。T55, no. 2145。

《佛祖統紀》。T49, no. 2035。

《佛說首楞嚴三昧經》。T15, no. 642。

《長阿含經》。T1, no. 001。

《貞元新定釋教目錄》。T55, no. 2157。

《首楞嚴義疏注經》。T39, no. 1799。

《眾經目錄》。T55, no. 2146。

《開元釋教錄》。T55, no. 2154。

《楞嚴經疏解蒙鈔》。X10, no. 287。

《續古今譯經圖紀》。T55, no. 2152。

交光真鑒。《楞嚴經正脈疏》。X12, no. 275。

蕩益智旭。《楞嚴經文句》。X13, no. 285。

釋子璿。《楞嚴經義疏注經科》。X10, no. 265。

釋淨源。《首楞嚴壇場修證儀》。X95, no. 1477。

釋德清。《楞嚴經通議略科》。X12, no. 278。

二、中日文專書、論文或網路資源

木村清教, 李惠英譯 (1996)。《中國華嚴思想史》。台北：東大圖書股份有限公司。

水野弘元, 劉欣如譯 (1996)。《佛典成立史》。台北：東大圖書股份有限公司。

王頌 (2008)。《宋代華嚴思想研究》。北京：宗教文化出版社。

王國榮（2001）。〈古代福建的華嚴宗〉。福建：《福建宗教》第2期頁26-28。

李志夫（1984）。《楞嚴校釋》。中國佛教。

李治華（1994）。〈《楞嚴經》的哲學研究〉。

李治華（1998）。〈楞嚴經與中國宗派〉。2014/10/20，

http://www.chibs.edu.tw/ch_html/chbs/02/chbs0208.htm。

林敏（2011）。〈日本古寫經本《續古今訳經図紀》の發見とその意義—《首楞嚴經》に着目して—〉，日本：印度學佛教研究第五十九卷第二號。

邱高興。〈宋代杭州華嚴思想的流布〉。2014/10/20，

www.lingshh.com/wyfjdwj/29.doc。

果濱（2009）。《《楞嚴經》傳譯及其真偽辯證之研究》。台北：萬卷樓。

高峯了州，慧嶽譯（1979）。《華嚴思想史》。台北：中華佛教文獻編撰社。

秦瑜。〈子璿傳探究〉。2014/10/20，

<http://hk.plm.org.cn/gnews/2008218/200821888971.html>。

崔昌植（2005）。《敦煌本楞嚴經の研究》。日本：山喜房。

望月信亨（1946）。《仏教經典成立史論》。日本：法藏館。

圓瑛大師講述（1982）。《大佛頂首楞嚴經講義》。台北：佛教出版社。

聖嚴法師（1999）。《明末中國佛の研究》。台北：法鼓文化事業股份有限公司。

聖嚴法師（2005）。《法鼓全集》2005網路版（第3輯第5冊，頁76，行2-3）。

興中祖旺、景林心露 同集（1996）。《賢首傳燈錄》。台北：大乘精舍印經會。

鎌田茂雄（1999）。《隋唐の仏教史》。日本：東京大學出版會。

魏道儒（2000）。〈宗教融合與教化功能——以宋代兩種華嚴淨土信仰為例〉。中華佛學學報第13期（p299-305）。臺北：中華佛學研究所，2014/10/20，

<http://www.chibs.edu.tw>。

龔雋（2013）。〈宋明楞嚴學與中國佛教的正統性——以華嚴、天臺《楞嚴經》疏為中心〉。《中國哲學史》3期。

《丁福保 - 佛學大辭典》。

《佛光大辭典》。

明代慧因寺興廢考

南開大學歷史學院中國佛教史方向博士生
陳文博

摘 要

建自五代時期的慧因寺，在賢首教僧晉水法師住持之後得到極大的振興，又因從高麗處獲得多部華嚴經典，使得慧因寺成為宋代華嚴學的中心。進入明代之後，經過明初玄中猷法師的經營，出現短暫的復興，隨後又陷入沉寂。嘉靖以後，在佛教復興的大背景下，萬松慧林的到來扭轉了慧因寺衰頹的狀況，通過募集捐貲，重修寺院，使得「華嚴第一道場」煥然重光；完善了僧團建設，保證了法嗣的延續；以華嚴義學吸引士紳階層的支持，為慧因寺的日常運行、修繕提供了經濟支持，將士紳群體作為慧因寺擴大地方社會影響力的重要依託。此後，萬松一系的僧人延續了萬松的策略，並在晚明士紳檀那襄助下多次修繕慧因寺，並重建了華嚴經閣，維持了慧因寺大伽藍的地位。本文擬對於明代慧因寺的修建過程以及僧團構成進行探討，為考察明代佛教與民間社會的互動情形以及明中後期佛教復興的情況提供一個微觀而具體的切入點。

關鍵字：慧因寺 萬松 修建 華嚴

一、明代以前的慧因寺

慧因寺，又稱高麗寺，為後唐天成二年（927）吳越王錢繆所建，初名慧因禪院。當時杭州及所屬各縣共有寺五百三十二，其中講院大都傳天臺智者之教，弘賢首一宗者則甚為寥寥，慧因寺也是一所寂寂無聞的小寺，華嚴碩德晉水法師（淨源）住持此寺，「力振動宏綱，始立教藏，于蘇於秀」¹。元豐八年（1085），高麗國王之子僧義天入宋求法，宋廷推薦有誠大師授其華嚴教義，有誠又薦舉了杭州慧因院僧淨源法師。義天遂南下杭州，參謁晉水，從其精研華嚴學。歸國後，向慧因寺贈送三部金書漢譯本《華嚴》共一百八十卷（晉譯本六十卷、唐譯本八十卷、般若譯四十卷），托商船帶回，後又輸貲建華嚴閣以藏之。會昌法難之後，因經籍散佚，華嚴宗頓告衰微。宋初，子璿以賢首旨作《楞嚴經疏》十卷，此宗又得稍弘。淨源繼之而起，調杜順的法界觀、法藏的妄盡還源觀，皆由《起信論》發揮而來，進而認為馬鳴大士應為華嚴初祖，此外於其他義學法門亦頗多創見，被叢林宿學遵為「義龍」，又得三版《華嚴》于此，一時往學者，不絕如縷，宗風大振，賢首一門得以中興。其時，有寺僧乞易禪院為教院，元祐三年（1088）從其請，敕賜為慧因教院，以專弘賢首，慧因寺成為南方華嚴學的中心，淨源開創的慧因寺系成為宋代華嚴學中最重要的一支。此後，慧因教院寺宇又得以增廣，建築瑰麗，經藏豐富，名僧輩出，儼然「華嚴首刹」，一躍成為吳越名寺。因與高麗的特殊關係，故又被稱為「高麗寺」。

兩宋之交，較有影響的慧因系華嚴學僧則有兼習天臺、華嚴的戒環，他于宣和年間著《妙法蓮華經解》二十卷，闡揚天臺教義。建炎二年（1128）又撰《大方廣佛華嚴經要解》一卷，以李通玄的「十會四十品」來闡發整部《華嚴經》。南宋初，繼承晉水衣鉢的則有其三傳弟子師會，紹興間住持慧因寺。師會對《五教章》的研究用力頗深，著有《華嚴一乘教義分齊章復古記》六卷、《華嚴一乘教義章焚薪》二卷、《同教策》一卷，以論賢首宗與諸宗異同，其門下較著者有善熹、觀復、希迪，其中後兩者與師會、道亨並稱「宋代華嚴四大家」，足見師會一門之盛，其傳教基地慧因寺「也始終是南宋研究和弘傳華嚴的中心，師會系所注重的典籍和所討論的問題，也是當時大多數華嚴學僧所專習的經典和所關注的問題」²。乾道中，較有影響的慧因寺僧有義和，他撰有《華嚴念佛三昧無盡燈》一卷，輯匯散

¹（明）李耆：《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志》卷六《敕賜杭州慧因教院記》，光緒七年丁氏竹書堂本。

² 魏道儒：《中國華嚴宗通史》，南京：鳳凰出版社，2008年，頁219。

見於華嚴經疏中的念佛法門，「以此經宗旨偏讚西方，為念佛往生之法」³，倡「華嚴圓融念佛法門」，以回應當時僧俗中普遍流行淨土信仰的狀況。此外，他在搜集、整理賢首經典方面也不遺餘力，「向高麗搜羅到智儼、法藏著述的佚本，重新雕版流通」⁴，又請准華嚴著疏編入大藏，極力擴大華嚴學在叢林的影響。元祐四年繼晉水者為易庵禪師，甯宗書「易庵」二字以賜，慧因教院改為講寺⁵。

入元後，「賢首一宗，日遠而日微」⁶，但慧因寺仍然作為江南華嚴學中心而存在。慧因寺興盛局面的維持得益于元世祖駙馬高麗王子璋的鼎力護持。王璋常居大都二十餘年，「酷嗜浮屠法」⁷，與漢藏各宗派廣結善緣，因慧因寺與高麗淵源深厚，故對慧因寺護持最力。皇慶元年（1312），邀高僧慧福住持慧因寺，並出資對殿宇加以修繕，又為寺置田百餘畝，以供香火。延祐二年（1315），王璋疏請賢首大德無言教講主持慧因華嚴教寺，開堂說法，領眾焚修。他還邀請華嚴碩學麗水盤谷往高麗寺講《華嚴》大意，僧俗信服。四年（1317），從王璋之請，元仁宗頒賜慧因寺護持詔書，規定對於慧因寺田土、產業「休倚氣力侵佔」⁸。在王璋的大力支持下，慧因寺繼續維持了其華嚴第一道場的地位，王璋無疑是元代慧因寺的第一大檀越。

二、明代慧因寺的毀建

（一）明初慧因寺的恢復

元至正末，遭兵燹之厄，慧因寺毀壞嚴重，十遺一二。明初，有碩德玄中猷法師先是住持嘉禾東塔寺，大振宗風。正統三年（1438），時慧因寺久虛其席，諸山僉謂。因「慧因冠華嚴之首剎，非碩德不足以當之」，遂請玄中猷法師主持此寺，法師推辭再三，而受。時慧因亦圯，法師到寺之後，「興廢起弊之功，不減在東塔時」，況且二山皆華嚴講寺，玄中猷法兩興巨剎，一振頹宗，晉水法師之後，槩不多見。⁹經過玄中猷法師的經營，慧因寺稍有恢復，但是好景不長，後慧因寺「幅員悉為強有力者所據，僅存者如掌中黑子」，勢豪的侵奪中止了慧因寺復興的勢頭。到正德年間，困于征徭徵發，僧徒星散。「數區殿宇，風催雨淋，強半頹圯於

³（宋）釋志磐：《佛祖統紀》卷二十九，大正新修大藏經本。

⁴ 中國佛教協會編：《中國佛教》第二冊，北京：知識出版社，1980年，頁84。

⁵（清）梁詩正：《西湖志纂》卷五「慧因講寺」條，文淵閣四庫全書本。

⁶（明）釋明河：《補續高僧傳》卷四《解義篇》，卅字續藏本。

⁷（高麗）李齊賢：《益齋集》卷十八《忠憲王世家》，粵雅堂叢書本。

⁸《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志》卷七《長生天氣力裡》，光緒七年丁氏竹書堂本。

⁹（明）釋明河：《補續高僧傳》卷二十五《明玄中猷法師傳》。

荒煙斷梗中；而所謂華嚴經閣者，並不知遺址所在久矣。」¹⁰昔日殿宇恢宏的華嚴道場，一派蕭索之相。

（二）嘉靖、隆慶年間萬松一系對於慧因寺的重建

嘉靖以前，佛教發展低迷，「吳越諸名山大剎，頽圯賴以飭、墟廢賴以復著甚眾」¹¹，進入明中後期，隨著經濟社會的日益繁榮，佛教也迎來大發展時期。杭州作為東南首屈一指的繁華之區，在士林縉紳、名僧大德的宣導之下，大量古寺得以重修，廢寺得以復建。這一時期，萬松一系對於慧因華嚴教壇重振起了重要的推動作用，其中肇復之功者，首為雙徑慧林（萬松）。嘉靖中，慧因寺僧僅遺一二，寺院經營難以為繼，華嚴道場久廢。時萬松法師行高望隆，被延請入寺，計以動眾設壇，講《華嚴》秘義，聽者雲集，日以千記，遠近供億，擬於當道，在杭州社會引起很大反響。但是萬松師的講法活動卻遭到某地方官的迫害，污蔑其有煽惑之罪，不得已而離開慧因寺。慧因寺的復興也告中斷，山羞泉忸，草木鬱悒者數十年。

嘉靖末，錢塘方九敘，致仕歸杭，「感寺之廢墜，延滇僧悟玄（妙空）入寺，意圖修舉。」¹²但因方九敘的突然去世，悟玄孑力，未竟修繕事。隆慶年間，仁和陳洪濛請易庵往南山慧因寺，「爰命悟玄慎舉同參僧如通，如通亦舉僧明慧（號無際）共典佛事。一乃心力對佛，矢言篤務謀成。三僧者皆萬松法子也。」¹³此後慧因寺皆三人法嗣，形成妙空派、易庵派、無際派三脈。

如通亦號易庵，紹興人，木訥沉靜，興廢舉墜，果敢承當，有不阻不撓之慨。「時殿宇崩圯，僧徒流落，雖妙空、無際二師同時應徵事，每諮決于易庵。」¹⁴在其影響下，捐施者爭先恐後，具備重修慧因寺的條件。修繕工程從萬曆二年（1574）開始，至萬曆六年（1578）完成，共計五載。建山門，貯四大法王。正殿原獨存毗盧佛一尊及座下侍托塔毗沙門護法韋馱，四旁周圍前立二十天，後坐十八應真。為營造有主有伴的華嚴境界，於是左增大行普賢菩薩，右增大智文殊菩薩，以全華嚴三聖。中為藏殿，起于園池，其中八方，藏佛經若干部，而外環之以傑閣。所藏經函，全奉延明經僧十餘眾，校閱三年而經始正。「後為觀音殿，雲間禮部尚書、平泉陸公樹聲大樹「妙應殿」匾以遺之。左建伽藍殿，禮華光神。構鐘樓幾

¹⁰《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志》卷一《原始》。

¹¹《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志》卷八《易庵通法師塔銘》。

¹²《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志》卷四《檀那·十洲方九敘》。

¹³《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志》卷六《重修慧因講寺碑記》。

¹⁴《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志》卷三《祖德》。

百尺，鑄洪鐘以司晨昏，聲聞數十裡。簷宇垂阿，百楹相扶，言言如故。」¹⁵除此之外，還于妙應殿右建禪堂三楹，為公所。工程未完，明慧示寂，如通、悟玄率其徒與徒孫，焚修於斯，終成萬松未竟之志。易庵如通在修寺過程中，因其在士林中的巨大影響，與之交遊之士紳助力頗多，其中有仁和陳洪濤、敬亭陳善、元洲張瀚、胥峰陸杲等。與明慧交厚者則有平泉陸樹聲，其以明慧有意移普門殿（後改為妙應殿）於千佛閣故址，遂捐貲若干助之。

（三）晚明慧因寺的修復情況

晚明時期，慧因寺的修建主要由禮佛士紳所主導的。萬曆二十九年（1601），錢塘洪瞻祖憫慧因大殿將傾，施百金，由無際派第四世僧性賢（號東泉）主持修葺。後無際派第六世賢首僧寂澄（號本源）戒行為兩山諸刹之首，禁足息交，縉紳往而加敬佩，因而在僧俗兩界都具有非凡的影響力。洪瞻祖倡議重建華嚴閣，藩臬郡邑諸公，竭力從臾，捐貲的杭城士紳有洪瞻祖、黃汝亨、黃允謙、葛寅亮、李事道等，方伯則有吳用先、李煜然。華嚴閣於元末毀于戰亂，宋甯宗所書閣額存張元洲家中，後其子孫復施還寺。從萬曆三十八年（1610）開始，在寺僧照微（號月印）主持下起華嚴經閣於舊址。「創復華嚴經閣垂成，而齋志以殞。裔孫止水踵而成之，而甯宗禦書閣額，得還舊觀。」¹⁶閣成，吳用先捐俸造准提像於下，恐出庸手，托蓮池大師命良工為之。又有優婆夷高許氏，助裝金碧。閣上則用於藏經，後寂澄集僧六員，誦《華嚴》三載。

至天啟間，風日蠱飭，榱桷傾頽，瓦椽剝落。遇雨天，則「文殊、千手觀音及東西羅漢諸像，則皆頂笠坐淫雨中，屋溜淋漓，或侵頭額，或損肩臂，令人不忍竟視。遙望殿后僧舍，寥寥數楹，幾不能蔽風雨。其僧皆黃面鰲形」¹⁷。時兵部侍郎呂純如進香天竺，忽於舟中夢偉衣冠丈夫謁之，以廢寺相托。禮天竺進香畢，歸途過玉岑山。輿夫慫恿入觀古跡，勉從之。入寺瞻禮，目睹慘狀。入東廡，見東坡像，宛然如夢中所見之人，大為感慨，志圖興復。遂手書捐貲倡議以授寺僧，使持鉢，以遍乞諸貴官大人及善男信女。此次大規模的修繕工程由妙空派第七世宗相（號存白）主持，一切務為永久計，即所費不貲，不計成本。「一時若憲長王公在晉，藩參胡公世賞，臬副陸公完學，郡守姚公之蘭，郡承唐公學仁，樞使宋公良翰，聞呂公感夢事奇，鹹捐俸以助。而公外弟錢可，字無可，護持尤力。」¹⁸

¹⁵ 《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志》卷六《重修慧因講寺碑記》。

¹⁶ 《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志》卷一《原始》。

¹⁷ 《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志》卷九《重修慧因寺疏》。

¹⁸ 《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志》卷四《檀那·益軒呂純如》。

後呂純如又延請水部郎中監南關樞的楊師孔，手書「潮音」顏之。此外，錢塘人葛寅亮對於此次修葺也貢獻頗多。

縱觀，明代杭州慧因寺在萬松慧林到來之後，扭轉了明初以來持續衰頹的趨勢。一方面，萬松建立了穩定的僧團，嗣後妙空、易庵、無際三脈並行防止了法嗣斷絕的現象出現。另一方面，他開壇講《華嚴經》，吸引大批信眾湧入該寺，尤其來自士紳階層的擁簇，成為日後支撐慧因寺復興的重要力量。萬松奠定的基礎，使得嘉靖至萬曆時期持續百年且耗費巨大的修繕工程成為可能。

三、明代慧因寺的僧人

自宋以來，慧因寺都是華嚴宗在南方傳播的重要場所。晉水法師駐錫之後，慧因寺名僧輩出，成為當之無愧的「華嚴第一道場」。宋以後，隨著禪宗的日益興盛及彌陀淨土信仰的風行，華嚴宗與同屬教門的天臺宗、唯識宗都相繼陷入沉寂，逐漸演變為學顯而宗隱，多為禪宗、淨土宗僧人所兼學，法脈不甚明晰。尤其是在元末混戰中，慧因寺寺廢僧散，古剎寥落。

入明之後，因玄中猷法師的到來，稍得振興。玄中猷，「別號復闇，海昌某氏子，依愚翁長老祝髮，研精教義，更知有宗門向上事。其為文如春花秋月，艷無待飾，清不加寒，筆花之妙，照映今古。」¹⁹善於借助詩文來描述華嚴境界。洪武中，主席於錢唐吳山大乘寺，道風大振。永樂十八年（1420），繼而主持嘉禾東塔寺，正統間始掛錫慧因寺。

除玄中猷法師外，明前期的較為著名的慧因寺僧還有永樂年間的鮑善恢法師。經過元末戰亂，慧因寺原來的豐富藏經多有散佚，為重振華嚴學，以一寺之力重修大藏經幾無可能，因而補刊已有大藏經則是一個恢復藏經的捷徑。鮑善恢遂發起補刊《磧砂藏》的活動，見於《大般若經》卷第五百二十八卷尾的題記：「善恢宿生慶幸，忝遇佛乘司殿職於萬善戒壇，惟慚惟愧；募正知於一真實地，誠恐誠惶。嘗睹本寺藏經函內少欠數多，遂往磧砂、妙嚴二剎補印藏典，全其品章。因見彼寺經版年深歲久，朽爛缺欠者多。發心備版，化募眾緣，命工刊補完就，使大教流通，令正法久住。」另有《佛說法乘義決定經》卷中題記記載：「杭州府西湖南山高麗惠因華嚴講寺沙彌善恢、致圓，嘗往蘇州府城東磧砂延聖寺印補大藏尊經，遇見經版中間多有損壞缺少，印去者不能全藏。發心化募十方施主，命工刊補完成。……大明永樂十年（1412）歲在壬辰菊月重九日住山比丘真境謹題。」

¹⁹《補續高僧傳》卷二十五《明玄中猷法師傳》。

²⁰為華嚴學在嘉靖以後的恢復和發展奠定了基礎。

明中期之後，隨著慧因寺的基本恢復舊觀，寺院在杭州叢林中的地位也日漸恢復，尤其是在萬松主持慧因寺之後。萬松，為杭州仁和人，生自成化十八年（1482），卒於嘉靖三十六年（1557），壽七十六，僧臘五十八，於杭州城內法輪寺出家，嗣法臨濟，為第二十六世。時「諸僧所習瑜伽薦亡之教，罔知出世大法。」萬松對叢林之中普遍盛行的重瑜伽法事、輕義學的現象深惡痛絕，認為「此豈生死大事，可能了耶！」²¹，遂有志於此，遊歷天目、京師、峨眉諸方，遍參講肆。傳心空幻，繼統臨濟。後歸杭隱徑山，絕跡於城府，「守律、嚴。素通《三藏》，尤精於《法華》、《圓覺》、《楞嚴》等諸經。善於開誘，析義宣旨。如慈父母之訓其子，必至領解而後已。道日益崇，修日益起，而四方從學者，日益以眾。」²²其門下高足則有明得（千松）、妙空、易庵、無際等，其中妙空、易庵、無際三人為慧因寺僧，在此之後寺僧主體也多為三人法嗣所囊括。三人之中易庵對於慧因寺貢獻最大，他主持了萬曆初年慧因寺重建工程，積極拓展了其師萬松所經營的與縉紳檀那的關係。易庵曾讀儒者書，尤長於內典，因求法出世游京師，與比部郎浙平湖陸杲結交，為其所重。後與陸杲之子陸光祖、陸光宅亦相交甚篤。「蓋二陸鳴東越之學，以致知先登於岸。如通闡西方之教，所謂《般若波羅蜜》者，多默契雲。」²³平湖陸氏家族成為慧因寺的一大檀越，如通易庵修復此寺，陸氏之力居多。另一方面，易庵也重視擴大慧因寺的影響力。在修繕完成後，掘地得禦書碑，鐫有「易庵」二字，始知宋明數百年間，有兩號易庵者，一時傳為奇事佳談。這一偶然契合了佛教信眾的輪回思想和機緣意識，時人謂宋易庵為前第一代阿羅漢，明易庵為後第一代阿羅漢，故而此碑的發現將慧因寺中興的形容為應有之義。

慧因寺自萬松以下，法脈清晰。²⁴易庵派第四世寂准，數立法嗣皆夭，以無際同出於臨濟宗，遂立無際七世孫照微為嗣，是為第五世。後照微又以本支孤露，複歸。而令其徒普瑩繼其宗。²⁵其中無際派照微曾有意修寺志，未及而逝，時錢塘徐時泰曾語於照微裔孫法凝曰：「高麗之古，不減淨慈，而衰頹至此者，以無志，以無志乘可稽也。名山古剎，時有興替，藉以永延，令人興起者志耳。往不可咎，來猶可追，是在子也。」²⁶法凝遂奮然承之。斷碑殘碣，搜剔靡遺，更老姑聞，隨

²⁰ 李際寧：「武林藏」之我見，載於《佛學研究》1995年第00期，頁169。

²¹ 《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志》卷八《雙徑林禪師塔碑銘》。

²² 《補續高僧傳》卷五《義解篇》。

²³ 《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志》卷六《重修慧因講寺碑記》。

²⁴ 見附錄。

²⁵ 《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志》卷十二《法嗣》。

²⁶ 《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志》卷四《檀那·大玉徐時泰》。

筆傳寫，輯綴成志。徐時泰助貲付梓。

明代慧因寺住持的選任，前期與後期也呈現出較大的不同。明初慧因寺住持大都由僧綱司任命或由杭州佛教界耆宿共同推舉。例如，玄中猷法師即是各大寺住持因慧因寺為華嚴首刹，故延請叢林之中久有名望的華嚴碩德玄中猷法師來充任住持。反映了明初高壓政治之下，將佛教界納入王朝嚴格的管控之中，而且寺院與民間社會之間的互動是受限制的。而且就住持的派系、來源來說，明前期並沒有太強的連貫性，凸顯了寺院自主性不強的特點。明中期以後，經濟的繁榮、社會風氣的開放、社會交往的活絡，也影響到了佛教界，社會各階層尤其是士紳群體更加積極的參與到宗教生活中來，居士佛教由是興起。同時寺院與社會的互動日趨頻繁，士紳開始參與到寺院住持的選擇以及寺院的管理上來²⁷。例如，萬松離開之後，方九敘、陳洪濛即請易庵、妙空入寺主持寺院大修的工作。反過來寺僧也積極迎合士紳的喜好，來加強與士人群體的關係。就奮跡科名的士人來說，聚於山川靈秀之區，必以建文昌閣為首功。「於是，高麗寺僧玄澄感發興起，請為建文昌閣於寺之右」，暗契禮佛士紳所倡儒家、佛教、道家同助教化的價值認知。此後又宣揚華嚴閣中的准提像，求男子得男子、求功名得功名，亦兼有文昌玄感之應。²⁸通過滿足士紳的信仰需求，借此吸引大批的士人前來頂禮膜拜，以擴大慧因寺在士人群體中的影響，另一方面也反映了晚明佛教世俗化的特點。

明中後期，南方地區傳華嚴最隆者為雪浪洪恩一系，其後嗣有巢松慧浸、蒼雪讀徹、汰如明河等兼弘華嚴學的禪僧。與之相較，萬松一系雖聲望有所不及，但立足「東南佛國」杭州，依託「華嚴第一道場」慧因寺這一華嚴學基地，法脈綿延不絕，在晚明禪淨教融合的背景下，慧因寺也不可避免的參與到佛教復興的浪潮之中。首先從法脈傳承來說，萬松一系屬於臨濟宗，只是立足於慧因寺這一華嚴道場，因而天然的具有了弘傳華嚴的責任，同時賢首義學也自然成為「四海皆禪淨」之下慧因寺僧標榜的特色，故而「一龕依淨土，終日禮華嚴」²⁹成為慧因寺僧日常生活的常態。

²⁷（加）卜正民著，張華譯：《為權力祈禱——佛教與晚明中國士紳社會的形成》，南京：江蘇人民出版社，2008年，頁185。

²⁸（明）黃汝亨：《寓林集》卷三十二《題玉岑山文昌閣緣疏》，天啟四年刻本。

²⁹（明）呂純如：《贈本源師》，《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志》卷十。

附錄：萬松之後慧因寺法系

妙空一派，自悟玄以下：

第二世，周瓚，仁和人，號大雄。

第三世，洪宗，桐廬人，號茂林。

第四世，普通，崇明人，號瑞峰。

第五世，廣賢，仁和人，號萬玉。廣淨，錢塘人，號敬川。

第六世，宗憲，仁和人，號蓮台。

第七世，宗相，仁和人，號存白。

第八世，慶文，仁和人，號敬如。

第九世，通恩，烏程人，號楚元。

第十世，玄泰，烏程人，號寧宇。

第十一世，祖心，海鹽人，字無□。

第十二世，清慧，仁和人，字自明。

第十三世，淨信，海寧人，字潮音。

第十四世，真秀，山陰人。

易庵一派，自如通以下：

第二世，性震，崇德人，號太空。

第三世，海龍，仁和人，號清禹。

第四世，寂淮，崇德人。

第五世，普瑩，仁和人，號玉庵。

第六世，通密，桐鄉人，號三玄。

無際一派，自明慧以下：

第二世，真安，錢塘人，號德輝。

第三世，如升，余杭人，號鷲峰。

第四世，性賢，余杭人，號東泉。

第五世，海德，錢塘人，號無盡。

第六世，寂澄，錢塘人，號本源。

第七世，照微，仁和人，號月印。

第八世，普瑩，嗣易庵後。普鈺，歸安人，號廣漠。

第九世，通密，嗣易庵後。通文，桐鄉人，早夭。

第十世，湛深，桐鄉人，號徹如。

第十一世，然定，桐鄉人，號止心。

第十二世，法凝，錢塘人，號止水。

第十三世，界金，海寧人，號丈石。

第十四世，方月，錢塘人。

第十五世，廣生，海鹽人，字生之。

參考文獻：

[加]卜正民著，張華譯《為權力祈禱——佛教與晚明中國士紳社會的形成》，南京：江蘇人民出版社，2008年。

中國佛教協會編：《中國佛教》第二冊，北京：知識出版社，1980年。

（明）李耆：《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志》，光緒七年丁氏竹書堂本。

李際寧：「武林藏」之我見》，載於《佛學研究》，1995年。

（高麗）李齊賢：《益齋集》，《忠憲王世家》，粵雅堂叢書本。

（清）梁詩正：《西湖志纂》，文淵閣四庫全書本。

（明）黃汝亨：《寓林集》，天啟四年刻本。

魏道儒：《中國華嚴宗通史》，南京：鳳凰出版社，2008年。

（宋）釋志磐：《佛祖統紀》，大正新修大藏經本。

（明）釋明河：《補續高僧傳》，卅字續藏本。

圓悟克勤及其禪與華嚴思想的交涉

南京大學哲學系

孫少飛

摘 要

圓悟克勤是兩宋之際的著名禪師，出家之前，乃是以儒家為宗的駱氏之子；出家後，入成都學習經論講習，期間，從僧人圓明敏行學習《楞嚴經》；據其後來之語錄，從其開示說法等活動中，可以看出，他還對於《華嚴經》《般若經》《圓覺經》以及《大乘起信論》等大乘經典深有所悟，常常在其說法中信手拈來，這也足見其早年經論學習之廣泛、深入。在成都學習經論期間，因一次瀕於死亡的病患，使其開使對生死問題有了切身的體會，深覺解脫正道之趨向並非在於語言文字之中，於此若有真解脫、真體悟，則要放棄易落於言詮之經論研習，遠遊參訪叢林尊宿，以獲取生死之解脫、心性之明瞭。鑒於此，克勤離蜀而遊於吳楚之間，遍參禪門大德，據他自己後來的介紹，在其依止五祖法演之前，已經參訪了三十多位禪林大德。雖然遍參如此多的善知識，但在關鍵時刻，依然不能使其收益，這裏的關鍵即是他第一次離開五祖法演去金山寺，又因瀕死之病使其明瞭往昔所參訪的收穫微乎其微，不能使其在生死之關鍵時刻有所受益，於是待其病稍好轉，即刻前去禮拜五祖法演。後因聞雞鳴而開悟，從此名震禪林。圓悟克勤嗣法於五祖法演，由此開始了禪林四方弘化的時期。其禪思想也是在這一漫長時期逐漸完善、成熟的。

在其獨特生命歷程之中，克勤對於教下、宗門之說頗能融會貫通並予以發揮。於中最为重要的即是與華嚴思想的交涉，一方面他汲取《華嚴經》本身之思想，如以華藏世界來描述禪者之悟境，並以華嚴一多相即相入之思維模式來說明所悟之境不離日常生活之世間；另一方面收攝華嚴宗即華嚴教學之說，並做了禪化的、具有其個人特色的創造性的解釋，以此來表達自己的禪思想。如對於華嚴教學之

四法界的評說，顯示了禪者特有之立場；於四法界中尤為重視事事無礙法界，以其圓融無礙之思想來闡釋禪宗觸處皆真、一切現成之宗風特質。但，不管是《華嚴經》亦是華嚴教學，他依然保持著一種警惕或超越，認為，兩者有將理與事打作兩截的可能，並且依然是停留於概念世界的思辨形態，與究極之生死解脫、自由自在之生命境界不相干，因為禪者所追求的是於現實之日常生活世界中實現的精神解脫境界。所以究竟言之，雖然他有濃厚的華嚴思想色彩，但其本質依然是禪思想。

關鍵字：圓悟克勤、禪、華嚴思想

一、圓悟克勤生平事略

禪師名克勤（1063—1135），字無著。北宋彭州崇寧（今四川省成都市郫縣）人，俗姓駱氏，家族世代以儒學為宗。師年幼時「犀顱月面，骨象不凡」，¹天縱聰穎，日能誦記千言。

師嘗遊妙寂院（今四川省彭州市麗春鎮塔子山山頂），偶然獲得佛書，如同自己舊時之物，不禁反復悵然。自語曰：「或許我的前世就是一位出家人」遂依妙寂院僧人自省落發出家。之後，遊成都，從僧人文照學習講說；從僧人圓明敏行學習《楞嚴經》。多年的學習，克勤於經論頗能深入其堂奧。後來，師得病瀕於死亡，慨然歎曰：「諸佛涅槃正路，不在文句中。吾欲以聲求色見，宜其無以死也」²一番病痛之後，師才有所省悟，認為諸佛之涅槃之道不在於文字言語之中；如果沉溺於名相言詮，則不免緣木求魚、南轅北轍之譏，與了生脫死殊不相涉。鑒於此，克勤決定放棄經論之學，參訪禪林諸宿。

初拜謁真覺勝禪師³，求問心法。當時，勝禪師恰好手臂因創傷而流血，便指給克勤看：「此曹溪一滴也」⁴克勤驚詫不已。後來，禪師說：「道固如是乎？」⁵遂離蜀出峽，繼續遊於禪林訪道。關於克勤離開四川參訪的經歷，禪宗燈錄、僧史中記載頗有不同，大致有三種不同說法。第一種，宋僧悟明所集《聯燈會要》卷第十六記載克勤參訪歷程，初參北烏牙方禪師；再參東林照覺，得其平實之旨；後參大滄喆公；最後訪五祖法演禪師。第二種，宋僧祖琇所撰《僧寶正續傳》卷第四、元僧念常所集《佛祖歷代通載》卷第二十記載克勤參訪歷程，初參昭覺勝禪師；後訪真如喆公⁶，頗有所省；再從慶藏主，深窮曹洞之宗旨；又謁東林照覺，認為其風「平實而已」；後見太平演道⁷。第三種，宋僧正受編《嘉泰普燈錄》卷第十一、宋僧普濟所集《五燈會元》卷第十九、明僧通容所集《五燈嚴統》卷第十九、明僧明河所撰《補續高僧傳》卷第九、清僧超永編輯《五燈全書》卷第四十二、清僧通醉所輯《錦江禪燈》卷第五、清僧弘儲所著《南嶽單傳記》及《續傳燈錄》卷第二十九所載克勤參訪歷程，首謁玉泉皓；次依金鑾信；再為大滄喆；再為黃龍心，一稱晦堂心；再為東林總⁸；最後參訪五祖法演。從首參玉泉及到東

¹（宋）正受編：《嘉泰普燈錄》卷第十一，《卍新續藏》冊 79。

²（宋）普濟集：《五燈會元》卷第十九，《卍新續藏》冊 80。

³（宋）祖琇撰《僧寶正續傳》卷第四、（元）念常集《佛祖歷代通載》卷第二十作「昭覺勝禪師」。

⁴（宋）正受編：《嘉泰普燈錄》卷第十一，《卍新續藏》冊 79。

⁵同上書。

⁶按：《佛祖歷代通載》「喆」作「哲」，兩字通用。

⁷按：「太平演道」即「五祖法演禪師」。

⁸按：宋《嘉泰普燈錄》和明《補續高僧傳》均作「東林總」；而宋《五燈會元》、明《五燈嚴統》、清《南嶽單傳記》、清《錦江禪燈》、清《五燈全書》、《續傳燈錄》均作「東林度」。結合前兩種不同參訪歷程的記載來看，「東林總」應是正確的，系指東林常總照覺禪師；其他僧傳之所以作「東

林，這些禪師都一致認為克勤是禪門「法器」，晦堂心禪師甚至認為，克勤將是臨濟宗的中流砥柱，「他日臨濟一派屬子矣」。從以上三種詳略不同、人物記載不一的史料中可以看出，克勤大致參訪了真覺勝禪師即黃檗真覺惟勝禪師，該禪師系黃龍慧南禪師法嗣，為臨濟宗黃龍派；蘄州北烏牙方禪師，該禪師資料不詳；荊州玉泉寺承皓禪師（1012—1092），系北塔思廣禪師法嗣，雲門宗五祖戒禪師下二世；金鑾寺信禪師，該禪師資料不詳；潭州大漚山真如寺慕喆禪師（？—1095），系可真禪師法嗣，臨濟宗石霜楚圓下二世；洪州黃龍山晦堂祖心禪師（1025—1100），系臨濟宗黃龍慧南禪師法嗣，為慧南三大弟子之一，臨濟宗黃龍派；廬山東林寺常總禪師（1025—1091），系臨濟宗黃龍慧南禪師法嗣，臨濟宗黃龍派；慶藏主，資料不詳，史傳載其「尤善洞下宗旨」，蓋系曹洞宗的某位禪師；舒州白雲山寺五祖法演禪師（？—1104），系白雲守端禪師法嗣，楊岐方會下二世，為臨濟宗楊岐派。從克勤參訪的這些禪師的情況來看⁹，主要為臨濟宗（楊岐派和黃龍派）、曹洞宗和雲門宗。由此可見，克勤禪師在其早期禪林參訪問道期間，於禪門各宗派多有深入瞭解，其對各宗之禪風必有所獲，這為其以後禪法思想之開展可謂是奠定了重要基礎。¹⁰當然，禪僧的行腳參訪，其目的在於尋名師大匠以獲得開悟，亦即通過師父之引導而明心見性、了生脫死。圓悟克勤因瀕死之病的激發，盡棄經論之研習而出蜀參訪，雖拜謁多師，但真正的開悟、自明本心的機緣卻是在見了五祖法演之後才發生的。這亦說明，禪門的修行以達到明心見性並非是一蹴而就的，而是需要經歷一個量的積累過程，所謂的頓悟之前必有一番長期困惑、苦痛掙紮。這依然適用於圓悟克勤禪師。

五祖法演住於舒州（今安徽省安慶市潛山縣）白雲山寺，系臨濟宗楊岐方會下二世。克勤初參五祖時，騁其機用、侍其豪辯，與五祖爭鋒。面對克勤的如此舉動，五祖皆不允諾，且呵斥他說：「汝欲了生死大事，何以意氣得耶？」¹¹「是可以敵生死乎？他日涅槃堂孤燈獨照時，自驗看！」¹²因師徒機緣不相合，故克勤忿然離去。行前，五祖對他說：「待你著一頓熱病打時，方思量我在。」¹³克勤不顧五祖之言，遂到了鎮江（今江蘇省鎮江市）金山寺¹⁴，又逢傷寒疾病幾死。大病之

林慶」，應系「慶藏主」之誤。

⁹ 按：事實上，克勤不止參訪了八九為禪師，在《圓悟佛果禪師語錄》卷一的昭覺寺開堂說法中，克勤道：「在南中見三十餘員尊宿，末後撞著箇老作家，被他一槌擊碎。今日對眾說破，奉為見住蘄州五祖演和尚，以酬法乳。」由此可見，在其參訪五祖法演以前，已經拜謁過三十多位禪林尊宿了。

¹⁰ 按：《圓悟佛果禪師語錄》卷五、卷十有克勤回答「如何是五家宗派」之間的記載，足見其於禪門五宗之深解。

¹¹ （宋）正受編：《嘉泰普燈錄》卷第十一，《卍新續藏》冊 79。

¹² （宋）祖琇撰：《僧寶正續傳》卷第四，《卍新續藏》冊 79。

¹³ （清）弘儲編：《南嶽單傳記》，《卍新續藏》冊 86。

¹⁴ （宋）《僧寶正續傳》、元《佛祖歷代通載》作「蘇州定慧」「蘇州定惠」；宋《聯燈會要》、宋《嘉泰普燈錄》、宋《五燈會元》、明《五燈嚴統》、明《補續高僧傳》、清《五燈全書》、清《錦江

中的克勤「因念疇昔所參，俱無驗，獨老演不吾欺。」¹⁵「以平日見處試之，無得力者。」¹⁶在病中的這一番對自己過往參訪成果的勘驗，皆是不得力、俱無驗的，於生死關頭如何自處聊不相關；唯獨五祖法演真實不欺。克勤病稍微好轉，即刻返回五祖法演處。法演喜其複歸，就讓他做了自己的侍者。

從上面的生平略述中可知，兩次瀕於死亡之際的特殊經歷對於克勤來說都是其一生中的重要轉捩點。第一次的大病經歷，使其放棄了自己的經論研習之路，開始尋找真正能夠了生脫死的諸佛涅槃正道。它使克勤開始考慮一生真正的修行目的是什麼？瀕於死亡的生命體驗使他覺得生死問題是多麼切要而緊迫的問題，自由活潑的生命狀態又是多麼的重要，而一切問題的解決歸結到一點就是自我該以什麼樣的方式去做解決問題的努力，自我的突破口究竟在哪里？經論的研習，在克勤看來，是於生死等關聯生命的大問題絲毫無關的、是背道而馳的，可以說他之前犯了一個根本方向上的錯誤，他要轉變方向，重新確立新的關乎生命狀態的根本方向。於是，開始了他的叢林參訪歷程。克勤遍遊各方，領略了臨濟、曹洞和雲門諸宗的宗風家法，甚至頗有所省。但至五祖法演處，依然騁其豪辯之氣，意氣用事頗不為法演所許，五祖法演呵斥其意氣可以「敵生死乎？他日涅槃堂孤燈獨照時，自驗看！」本以為能夠契理契機使其反觀內省、明見此心。無奈時機不到，白費五祖一番慈悲之心。真正的機緣是第二次大病。克勤到金山寺，又遭一場傷寒大病，死亡又一次和他擦肩而過。第二次獨特的面臨死亡的生命歷程，使他重新反省了參訪以來的收穫，所有的收穫於他生死關鍵之時刻絲毫無用，那麼他的收穫不就是無果的嗎？此時才使他想起在法演處的種種，「孤燈獨照時自驗看」。

真正機緣的到來是有一解職返蜀的陳姓漕使官員進山拜訪五祖法演，因問佛法大意，五祖舉小豔詩「頻呼小玉原無事，只要檀郎認得聲」。克勤在旁仔細聽了，待客人走後，他以剛才主客問答之事問五祖法演，於是就有了如下的對機之談。清弘儲《南嶽單傳記》載：

問曰：「聞和尚舉小豔詩，提刑會否？」祖曰：「他祇認得聲。」師曰：「只要檀郎認得聲。他既認得聲，為什麼卻不是？」祖曰：「如何是西來祖師意？庭前栢樹子聲。」師忽有省，遽出。見雞飛上欄杆鼓翅而鳴，複自謂曰：「此豈不是聲？」遂袖香入室，通所得，呈偈曰：「金鴨香銷錦繡幃，笙歌叢裏醉扶歸。少年一段風流事，只許佳人獨自知。」祖曰：「佛祖大事，非小根劣器所能造詣，吾助汝喜。」

禪燈》、清《南嶽單傳記》及《續傳燈錄》均作「金山」。

¹⁵（宋）祖琇撰：《僧寶正續傳》卷第四，《卮新續藏》冊 79。

¹⁶（清）弘儲編：《南嶽單傳記》，《卮新續藏》冊 86。

克勤禪師因聞聲而有所悟，向五祖面呈參禪心得之偈頌，後得五祖法演印證，成為其嗣法弟子。五祖認為克勤已能造詣「佛祖大事」了，那麼，五祖所說、克勤能造詣的「佛祖大事」是什麼呢？正是克勤在大病幾死之後所尋找的「諸佛涅槃正道」，即「孤燈獨照」的本心本性。由此，眾人推舉其為上首。

宋徽宗崇寧（1102—1107）初年，克勤歸四川省親，成都官員郭知章禮請其開法六祖寺，後主持昭覺寺，凡八年。宋徽宗政和（1111—1118）年間，辭去昭覺後離蜀，於荊州（今湖北省荊州市）會見居士張商英（1044—1122），克勤禪師兩次「談華嚴要妙，逞辭婉雅，玄旨通貫。」¹⁷張商英聽後大喜曰：「美哉之論！豈易得聞乎？」¹⁸「每懼祖道寢微，今所謂見方袍管夷吾也。」¹⁹張商英以師禮居克勤於碧岩。於此可見，克勤對於華嚴教旨應有甚深的瞭解。後澧州（今湖南省常德市澧縣）刺史周公請克勤住持夾山（今湖南省常德市石門縣）。不久，遷往湘西道林寺（今湖南省長沙市嶽麓區），住山三年。太保、樞密使鄧子常（鄧洵武 1057—1121）以克勤之德行上奏皇帝，請賜紫衣、師號「佛果」。

宋徽宗政和（1111—1118）末年²⁰，有旨移住金陵蔣山，其時法道大振，學者無地以容，名震京師。

宋徽宗宣和（1119—1126）中，有詔住東都（今河南省開封市）天寧萬壽寺，皇帝召見，褒崇甚厚。

宋高宗建炎（1127—1131）初，克勤在高郵（江蘇省揚州市高郵市）乾明寺，丞相李伯紀（李綱 1083—1141）奏請移住金山寺。宋高宗建炎元年農曆十一月初六（1127年12月18日），高宗駕幸維揚，時克勤在鎮江浮玉山，有詔入對。至十七日朝見高宗，皇帝問西竺要道，克勤禪師對曰：「陛下以孝心理天下；西竺法以一心統萬殊。真俗雖異，一心初無間然。」皇帝大悅，賜號「圓悟禪師」。克勤請求住雲居山養老，朝廷賞賜甚厚。住雲居山的第二年，禪師又回到了四川。太師王伯紹迎請其居於昭覺寺。

宋高宗紹興五年農曆八月五日（1135年9月21日），圓悟克勤禪師示現微恙，趺坐寫偈以遺大眾，書曰：「已徹無功，不必留頌。聊示應緣，珍重珍重。」投筆而化。樹塔於昭覺寺之側。禪師春秋七十有三，坐夏五十有五²¹。高宗紹興六年（1136）三月，贈諡號「真覺」，塔曰「寂照」。

二、圓悟克勤禪與華嚴思想的交涉

¹⁷（宋）祖琇撰：《僧寶正續傳》卷第四，《卍新續藏》冊 79。

¹⁸（清）弘儲編：《南嶽單傳記》，《卍新續藏》冊 86。

¹⁹（宋）祖琇撰：《僧寶正續傳》卷第四，《卍新續藏》冊 79。

²⁰按：宋《嘉泰普燈錄》作「政和中」。

²¹按：宋《嘉泰普燈錄》作僧「臘五十有四」。

圓悟克勤是教宗兼通的一位大禪師。由上面所述的克勤參訪之經歷來看，他參訪過三十多位禪林尊宿，且對臨濟、曹洞、雲門、為仰和法眼等禪門五宗之宗風有頗為深刻的理解。由此可見，克勤對宗門之領會之深，以致使他能夠在融會宗門之基礎上形成自己的禪法特色。宋僧祖琇撰有《僧寶正續傳》，其中載圓悟克勤「凡應接，雖至深夜，客退必秉炬開卷，於宗教之書，無所不讀。」²²從這一則記載中可以看出，克勤日常於教下之典籍亦用力頗深。在弟子所集的語錄中，克勤經常開示學人所涉及到的經典有許多，比如《華嚴經》、《般若經》、《圓覺經》、《楞嚴經》等大乘經籍，亦涉及唯識思想。其中尤為其所樂道的是華嚴思想，亦可以看出其禪思想是與華嚴思想有很多交涉的。

克勤宗門、教下兩邊兼通的特色決定了其思想的圓融性，而華嚴思想自身所具有的圓融性使圓悟克勤更傾向於選擇華嚴思想來作為表達其自身禪思想的工具。在語錄之中，亦能看出其隨處闡述的與華嚴思想「一即一切，一切即一」相同或相似的表達模式。由此，從其與華嚴思想的交涉為切入口來瞭解圓悟克勤之思想，亦不失為一條正確的路徑。

首先要予以說明的是，華嚴思想包括兩個相對有所區別的部分，一者，《華嚴經》本身的思想；二者，華嚴教學的思想，亦即以《華嚴經》為經典基礎所形成的華嚴宗的思想。這兩者都對克勤有影響，而以後者的影響為大。我們即從這兩個方面看圓悟克勤和華嚴思想的交涉。

（一）、與《華嚴經》的交涉

《華嚴經》在漢地的傳譯大致有三種譯本，一為東晉佛跋陀羅所譯的《大方廣佛華嚴經》三十四品、六十卷，習稱「晉譯華嚴」「六十華嚴」；二為唐實叉難陀所譯的《大方廣佛華嚴經》三十九品、八十卷，習稱「八十華嚴」；三為唐般若所譯的《大方廣佛華嚴經》一品、四十卷，習稱「四十華嚴」。其中四十華嚴只相當於前兩者的《入法界品》部分。一般認為，「六十華嚴」是華嚴經學的成熟形態。《華嚴經》所包含的內容大致主要的有這幾個方面：（1）盧舍那佛。本經中將盧舍那佛作為人格化的法身，「是一種永恆而普遍的抽象存在，無形無象，不可名狀，不可思議。」²³他集法身、報身、化身於一體，十方微塵數世界的諸佛都是其化身；（2）華藏世界。亦稱「華藏莊嚴世界海」、「蓮花藏世界」。是盧舍那佛所教化之處。正如魏道儒所說「華藏世界即盧舍那佛的法界身，它在具有無限差別中又蘊含著統一性。」²⁴（3）一多關係。表現為兩點，一為一多相即或相是；一為一多相入或相攝；（4）法界與世間。法界是指「盧舍那佛所教化的整個世界，是對

²²（宋）祖琇撰：《僧寶正續傳》卷第四，《卍新續藏》冊 79。

²³ 魏道儒，《中國華嚴宗通史》，頁 26。

²⁴ 魏道儒，《中國華嚴宗通史》，頁 31。

全部世間和出世間、全部凡聖境界總概況。它既指輪回世界，也指解脫世界；既是本體界，也是現象界；既是可見世界，也是不可見世界。」²⁵（5）心佛眾生三者的關係。「心佛及眾生，是三無差別」可以說是最為簡明的對此三者關係的回答。佛與眾生代表著出時間與世間，而心則是世間的本源，所謂「心如工畫師，畫種種五陰，一切世界中，無法而不造。」亦具有溝通出世間與世間的功能，所謂「諸佛悉了知，一切從心轉，若能如是解，彼人見真佛。」亦具有成為出世間本源的趨向。²⁶

以上簡略介紹了《華嚴經》本身所包含的五個方面的主要思想內容，從《圓悟佛果禪師語錄》中可以隨處見到其對於這些方面的詮釋，並借此來開示學人。那麼，他是如何論及《華嚴經》思想的呢？在圓悟克勤所著《碧岩錄》第二十三則的評唱中記載：

教中說妙峯孤頂，德雲比丘從來不下山。善財去參，七日不逢。一日卻在別峯相見，及乎見了，卻與他說「一念三世一切諸佛智慧光明普見法門」。德雲既不下山，因什麼卻在別峯相見？若道他下山，教中道：「德雲比丘從來不曾下山，常在妙峯孤頂。」到這裏，德雲與善財，的的在那裏。自後李長者打葛藤，打得好，道：「妙峯孤頂是一味平等法門，一一皆真，一一皆全，向無得無失、無是無非處獨露，所以善財不見。」²⁷

從以上引文中可以看出，克勤引用了《華嚴經·入法界品》的一節及唐代李通玄的解釋。若從《華嚴經》文本來說，並沒有「德雲比丘不下山」之句，而德雲比丘所說之「一念三世一切諸佛智慧光明普見法門」在三種漢譯《華嚴經》文本中都沒有此種說法，該法門的正確說法，在「六十華嚴」中為「普門光明觀察正念諸佛三昧」；在「八十華嚴」中為「憶念一切諸佛智慧光明普見法門」；在「四十華嚴」中為「憶念一切諸佛平等境界無礙智慧普見法門」。還有，李通玄對此的解釋是注重於對於空性智慧的開顯，然而，克勤對其的引用闡釋在李的著作中是沒有的。

再從克勤評唱的文本自身來看，「妙峰孤頂」指的是人人本具的本妙覺心，即「本地風光」「本來面目」，用克勤自己的話來說就是「胸中不曾留毫髮許，蕩然如太虛空，悠久長養純熟，此即是本地風光本來面目也，到此亙古亙今之地。」²⁸既然德雲比丘安住於自心自性之中、安住在空性之中，哪里還有什麼上山和下山之分別呢？因為「妙峰孤頂是一味平等法門」，不立一絲毫、不著一絲毫。因這本妙

²⁵ 魏道儒，《中國華嚴宗通史》，頁 35。

²⁶ 以上五點的分類，參考了魏道儒《中國華嚴宗通史》。

²⁷（宋）圓悟克勤著：《佛果圓悟禪師碧岩錄》卷第三，《大正藏》冊 48。

²⁸（宋）虎丘紹隆編：《圓悟佛果禪師語錄》卷第十五，《大正藏》冊 47。

覺心恒常發露、處處顯用、光明恒照，所以德雲比丘不下山卻與善財說法門、善財不見卻見了德雲比丘，不說而說、不見而見，說而不說、見而不見，這不正是禪門之風嗎？如語錄中所載：「處處真無回互，塵塵爾有鑒覺。萬象以不見而見，萬法以不聞而聞。不見見，其見逼塞虛空；不聞聞，其聞包含萬有。離卻見不見、聞不聞，別有一段奇特事，要須是箇大解脫機、大解脫用，然後方能曆落起處全真。」²⁹處處、塵塵皆是本妙覺心之發用，此種發用遍十方世界。當然，最後依然要強調的是不可執於見不見、聞不聞，時刻提撕檢點自家寶藏，不可有一絲執著。這樣的解釋恐怕早已離卻了《華嚴經》本身而打上瞭解說者自身的烙印。

由此可以看出，克勤對於《華嚴經》之引用詮釋已經相當的主觀化，是以《華嚴經》之思想創發性地表達、闡釋自己的禪思想。他所闡述的華嚴經學早已是經過了禪化了的，而並非單純地疏注、講說華嚴。這亦和其早期的經歷有關，他出家早期已經在成都隨僧人文照、敏行學習過大乘經論，因大病機緣而了悟到經論研讀與生死解脫了無相涉，故而入禪門做參禪的實踐修行。後於五祖處開悟，亦不放棄經論講說，只不過其有了講說之靈魂、主旨，即禪門明心見性、見性成佛、觸處現成、體用不二、圓融無礙的自由自在活潑生動的禪風特色。也正因為此，才使得其對《華嚴經》的相關解說、引用具有了禪化特徵，這是與其個人特殊生命經歷分不開的。

關於《華嚴經》，他亦常常引用「香水海」、「無邊香水海」、「浮幢王香水海」、「不可說不可說香水海」、「浮幢王寶剎」、「浮幢王華藏世界」等等，他對這些《華嚴經》中的世界又是怎麼看的呢？對於華嚴世界的論說在其語錄中分布十分廣泛，《圓悟佛果禪師語錄》卷二載：

又如華嚴法界無邊香水海、不可說浮幢王剎，盡向這裏一時開現，即此現成，即此受用。不以眼見、不以耳聞、不以口談、不以心知。還證得麼？若也證得，不必覺城東際初見文殊，樓閣門開方參慈氏。敢問大眾，且道：「即今是什麼人境界？」舉拂子雲：「盧舍本身全體現，當機直下沒纖毫。」

又載：

到洛浦上堂云：「萬木縈紆一逕遙，耽耽古屋枕山腰。今朝喜到深深處，幾度飛書辱見招。爍爍山桃似火，絲絲溪柳拖金。日暖風和，鶯吟燕語。所以不離普光殿、不出菩提場，遍遊華藏海無邊剎境，左穿右穴、重重無盡、一一交羅。且作麼生是洛浦深深處？覲面若無宗正眼，回頭只見翠山巖。」

²⁹（宋）虎丘紹隆編：《圓悟佛果禪師語錄》卷第五，《大正藏》冊 47。

從材料中可以看到，「華嚴法界無邊香水海」即是指《華嚴經》中所描繪的毗盧遮那如來所居住、教化的「華藏世界」或「華藏莊嚴世界海」。而「盧舍本身」即《華嚴經》中諸佛菩薩之本體、合法身報身化身為一的「毗盧遮那佛」。這兩處的解釋基本上是合於《華嚴經》本義的。但這不是他的歸結處，其真正的目的在於借此而闡發自己的思想。在這則引文中，「這裏」、「即此」、「即今」等並不是簡單的表達時間、空間的狀語，而是指向「心佛及眾生，是三無差別」的「本妙覺心」，是禪者明心見性後的那個本體，也就是克勤所說的「本來面目」「本地風光」。「盧舍本身全體現，當機直下沒纖毫」即是虛妄情識頓斷、當下頓悟其本來具有之本心。而明體與發用又是一體的，並非兩截，體用一如，所以才有「即此現成，即此受用」，一切都是本心的妙用，「盡大地是般若光」。在這裏，克勤將「華嚴法界無邊香水海」、「毗盧遮那大法性海」看作是禪者當下的悟境，所謂的「毗盧遮那」即本妙覺心、禪者自身，毗盧遮那所居之華藏世界即是禪悟之境。另一種對於悟境的描述，更具有克勤自身的禪法特色，即將日常生活世界描繪於禪者悟境之中，使兩者有機地結合起來。如他在上則材料中所描繪的：古樹參天而茂密，古屋依山腰而枕，行人於此中愜意無比，以致忘記世俗之事；山桃似火、絲柳如金，日暖風和、鶯吟燕語，一派祥和氣象。這就是日常生活世界，在這樣的世界中，所有的一切都是本來如此、自然而然、生機勃勃。另一方面，在描述了自然的日常生活世界之後，克勤接著說這所有的一切「不離普光殿、不出菩提場，遍遊華藏海無邊剎境，左穿右穴、重重無盡、一一交羅。」生活的世界不離華藏世界的悟境，華藏世界的悟境也不離日常生活世界，華藏海中重重無盡交融、生活世界中亦是處處透漏真機。這樣的生活不離悟境、悟境不離生活，本是一體無二的境界就是圓悟克勤的禪思想特徵。他借用了《華嚴經》的華藏世界觀，又將這種圓融的世界觀收攝到人人本具之覺心上，並將它由彼岸世界拉回到現實的日常生活世界，使解脫不離世間，日常生活世界不再是禪者所拋棄的對象，而是處處皆真的悟境、禪悟的世界。

從以上的考察來看，圓悟克勤對於《華嚴經》的詮釋充滿了禪化特色，可以說是對《華嚴經》進行了標明其顯著個性特徵的創造性的發揮，當然這種發揮是完全站在禪者的立場進行的，這又是和他早期生命歷程的特殊性分不開的。另一方面，《華嚴經》自身所具有的圓融性特徵使得其能夠成為圓悟克勤發揮自己禪思想的經典依據，從本部分開始時對於《華嚴經》主要內容的簡單介紹中可以看出，「華藏世界」、「一多關係」、「法界與世間」等，這些具有圓融性的理論觀點，使其自身成為了克勤創發自己思想的重要資源。那麼，《華嚴經》與圓悟克勤禪法的交涉也就集中於圓融性這一點上了。

（二）、與華嚴教學的交涉

上面的部分主要討論了克勤禪與《華嚴經》之間的交涉；不可否認的是，在他的華嚴思想中，亦有華嚴教學的影響。所謂的華嚴教學就是華嚴宗的學說，它以《華嚴經》為主要思想依據，並「吸收了《楞伽經》、《維摩詰經》、《大乘起信論》等經論的思想，甚至在一定程度上還受到中國傳統思想的影響。」³⁰華嚴宗將《華嚴經》作為最為究竟的經典，它本宗的宗旨即奠基於此經典之上，「華嚴宗的宗旨根基於以法界緣起來詮釋《華嚴經》，並用『四法界』、『十玄緣起』、『六相圓融』等法門，來闡明圓融法界無盡緣起的内容。」³¹而對於華嚴宗「四法界」的闡述，最為完備的應該是華嚴宗五祖圭峰宗密，他在《注華嚴法界觀門》中明確闡述了「四法界」理論：「四法界統唯一真法界，謂總該萬有，即是一心；然心融萬有，便成四種法界。事法界，界是分義，一一差別，有分歧故。理法界，界是性義，同一性故。理事無礙法界，具性、分義，性、分無礙故。事事無礙法界，一切分齊事法，一一如性融通、重重無盡故。」「四法界」中的第一個就是「事法界」，指世間有不同形質、種類的事物。第二個是「理法界」，理是一切的本體，宗密解釋為「原其實體，但是本心。今以簡非虛妄念慮，故雲『真』。簡非形礙色相，故雲『空』。」理是真空，既非虛妄之念慮，又是緣起性空、無有自性的。第三是「理事無礙法界」，宗密的解釋是「以理鎔事，事與理而融合也。」理遍在於一切事中，相容無礙；事中函理，事雖有「分義」之區別，但種種事所函之理卻是同一的、完全的。第四是「事事無礙法界」，宗密的解釋是「由上一事含於理故，餘一切事與所合理體不異故，隨所合理皆於一事中現也。」有分之事之所以重重無盡，是因為同攝一理的原因。一事所含之理，與其他一切事所含之理本是同一的，所以，它們都隨此一理而顯現在此一事中，這就是「一一如性融通」。由宗密之引文材料中可以看出，四法界是本於「一真法界」或一「心」的，因「心融萬有」才有四法界，所以此本心理體是絕對、遍在的；有了它才使法界無盡緣起成為可能。

「四法界」說是華嚴教學的重要一環，也是華嚴宗的特色所在。圓悟克勤亦在不同的時間和地方談論過華嚴四法界說，那麼，他的基本見解是怎樣的呢？在《碧岩錄》第八十九則「君不見，網珠垂範影重重」的評唱中，克勤詳細介紹了華嚴教學的四法界說：

君不見，網珠垂範影重重。雪竇引帝網明珠，以用垂範，手眼且道落在什麼處？華嚴宗中，立四法界：一、理法界，明一味平等故；二、事法界，明全理成事故；三、理事無礙法界，明理事相融、大小無礙故；四、事事無礙法界，明一事遍入一切事、一切事遍攝一切事，同時交參無礙故。所以道：一塵纔舉，大地全收。一一塵含無邊法界，一塵既爾諸塵亦然。網

³⁰ 楊維中，《中國佛學》，頁 225。

³¹ 楊維中，《中國佛學》，頁 225。

珠者，乃天帝釋善法堂前，以摩尼珠為網。凡一珠中映現百千珠，而百千珠俱現一珠中。交映重重，主伴無盡。此用明事事無礙法界也。昔賢首國師，立為鏡燈喻。圓列十鏡，中設一燈。若看東鏡，則九鏡鏡燈層然齊現；若看南鏡，則鏡鏡如然。所以世尊初成正覺，不離菩提道場，而遍升忉利諸天，乃至於一切處，七處九會說華嚴經。雪竇以帝網珠，垂示事事無礙法界。然六相義甚明白，即總即別、即同即異、即成即壞，舉一相則六相俱該。但為眾生日用而不知，雪竇拈帝網明珠垂範，況此大悲話，直是如此。爾若善能向此珠網中，明得拄杖子，神通妙用，出入無礙，方可見得手眼。³²

從這則材料中可知，克勤於華嚴教學中來源自法藏、宗密的四法界說、六相說以及帝網珠、鏡燈譬喻有甚深得了解，³³所以才能運用自如。如前面所論，克勤對《華嚴經》之詮釋頗多自己禪化性、主觀性的特色，那麼，他對於華嚴教學的理解是否也有其基於禪者立場所進行的創解呢？

以此處所論的四法界說來看，排在第一的是「理法界」，而宗密是將四法界中的「事法界」作為第一的，克勤解「理法界」為「一味平等」；宗密解為「同一性故」。第二是「事法界」，而宗密將「理法界」排第二，克勤解「事法界」為「全理成事」；宗密解為「一一差別，有分歧故」。第三是「理事無礙法界」，與宗密的第三相同，克勤解「理事無礙法界」為「事理圓融，大小無礙」；宗密則解為「具性、分義，性、分無礙故」。第四是「事事無礙法界」，與宗密的第四相同，克勤解「事事無礙法界」為「明一事遍入一切事、一切事遍攝一切事，同時交參無礙故」；宗密則解為「一切分齊事法，一一如性融通、重重無盡故」。由比較中可以看出，克勤將位於第一和第二的「事法界」「理法界」進行了位置上的調整，以原來的第二「理法界」作為第一，原來的第一的「事法界」作為第二；第三和第四則是相同的。從兩者對四法界的解釋上來看，對於「理法界」和「理事無礙法界」的解釋基本上是相同的；而對於「事法界」，克勤以為事以理成，理是事的根據，著重於從普遍性上說；而宗密則注重事的特殊和差別義。對於「事事無礙法界」，克勤突出事與事之間的無礙圓融，一即一切，一切即一；而宗密更為注重殊別之事得以圓融之理，他看重的是理或一真法界。由此可以看出，他們兩者的主要不同即在於對「事法界」和「事事無礙法界」的不同詮釋上，圓悟克勤更傾向於從一事一物上悟入全體之「理」，而在事事圓融上消解「理」的存在，以圖事事更圓融無礙；宗密於一事一物上更注重於殊別、類別義，而在事事圓融上，則突出事

³² （宋）圓悟克勤著：《佛果圓悟禪師碧岩錄》卷第九，《大正藏》冊 48。

³³ 華嚴宗歷史上，法藏最先論及六相說、帝珠網和鏡燈譬喻；宗密則明確地論述了四法界說和十鏡一燈的譬喻。

事何以圓融之「理」。這樣的的不同理解，更說明瞭圓悟克勤在與華嚴教學進行交涉過程中所進行的取捨，而取捨的標準依然是禪者的獨特立場。克勤主張如果要想明心見性，找到自己的本來面目，就應該從一事一物中當下悟入心性本源，正如他所說「若是靈利底人，聊聞舉著，便知落處，更不紛紜。」³⁴在一言一行一舉一動之中，直下悟入；悟入之後即可於世出世間圓融無礙、任性自由，所謂「盡十方世界，若長若短、若縱若橫，以至香水海不可說不可說無邊剎海，盡在個一秋毫。有時現無邊身，東湧西沒、南湧北沒、中湧邊沒，作無量無邊神通變化，也只不出此一秋毫。」³⁵這也就是克勤「事事無礙法界」所最終指向的，在這樣的禪悟境界中，理事俱忘，不執著於一絲毫。值得一提的是，這也和圓悟克勤自身生命體驗的特殊歷程有關。他因聞雞鳴之聲而於五祖法演處開悟，自覺生死已無掛礙、牽絆，這樣的獨特歷程使其對於華嚴教學「事法界」「事事無礙法界」的理解完全加入了自己這種參禪悟道的心理歷程，使得這種圓融學說成為其表達禪者思想境界和藉以開悟的工具。如木村清孝所言：「克勤承接當時的一般傾向，以四法界為基本來把握華嚴教學，並主張其通於禪之世界。此事可看作是他將華嚴教學當作禪之實踐，邁向禪之悟境的工具，而加以重視。」³⁶而華嚴教學中的四法界說，雖也講事事圓融，但更突出的是何以圓融之「理」或一真法界，強調的是「理」或心的遍在性、絕對性，而這恰恰是作為一個尋求個體自由和解脫的禪師所不應允的，因普遍的遍在，往往有無視生命主體的可能性。

關於克勤與華嚴「四法界」說的材料還有兩則，亦可看出他與華嚴教學之間的界限與取捨中的不同。第一則為克勤禪師於宋徽宗政和年間（1111—1118）出峽，南遊至荊州張商英處，同其談華嚴旨要。宋僧普濟所集《五燈會元》卷第十九：

復出峽南遊，時張無盡寓荊南，以道學自居，少見推許。師艤舟謁之，劇談華嚴旨要。曰：「華嚴現量境界，理事全真，初無假法。所以即一而萬，了萬為一；一復一，萬復萬，浩然莫窮。心佛眾生，三無差別。卷舒自在，無礙圓融。」此雖極則，終是無風市市之波。公於是不覺促榻，師遂問曰：「到此與祖師西來意，為同為別？」公曰：「同矣。」師曰：「且得沒交涉。」公色為之慍。師曰：「不見雲門道：『山河大地無絲毫過患，猶是轉句；直得不見一色，始是半提；更須知有向上全提時節。』彼德山、臨濟，豈非全提乎？」公乃首肯。翌日復舉事法界、理法界，至理事無礙法界。師又問：「此可說禪乎？」公曰：「正好說禪也。」師笑曰：「不然，正是法界量裏在，蓋法界量未減；若到事事無礙法界，法界量減，始好說禪。如何是佛？幹

³⁴ （宋）虎丘紹隆編：《圓悟佛果禪師語錄》卷第十一，《大正藏》冊 47。

³⁵ 同上書，卷第十。

³⁶ 木村清孝，《中國華嚴思想史》，頁 240。

屎橛；如何是佛？麻三斤。是故真淨偈曰：『事事無礙，如意自在。手把豬頭，口誦淨戒。趁出娼坊，未還酒債。十字街頭，解開布袋』。」公曰：「美哉之論！豈易得聞乎？」³⁷

此則材料所記的是克勤與張商英討論華嚴旨要之事。他們有兩次討論，第一次論及華嚴理事全真的無礙圓融境界。先是張商英闡述了華嚴現量境界的無礙圓融，克勤則認為此境界雖為「極則」，但終究是「無風市市之波」。也就是說，華嚴現量境界雖極盡圓融，但有將「理」與「事」打作兩截之嫌，故難免「無風市市之波」的譏諷；風與波，本是相待而不相離的，無風即無波，無波即無風，譬喻「理事相融，小大無礙」的緣起世間。而華嚴宗「四法界統唯一真法界，謂總該萬有，即是一心；然心融萬有，便成四種法界」的主張，卻明顯帶有一種唯此一真心的本體論色彩。在遭到克勤批判之後，克勤接著問此種華嚴境界與祖師西來意是同還是異？當張商英答以「同」時，被圓悟克勤斷然否定，認為兩者毫無關聯，「且得沒交涉。」其實，若張商英明白剛才圓悟克勤的批判之後，就會明白此一問題的正確答案了。圓悟克勤接著提出的這個問題，是將他對華嚴現量境界的批判進一步的深入了。所謂「祖師西來意」是禪宗一直標榜的「教外別傳」之意，可以說是禪宗之根本宗旨；華嚴教學亦強調無盡圓融，並將其作為核心思想而代有解說，但這種思想與禪宗根本宗旨相比是聊不相關的、殊別大於相同。於此也體現出克勤的思想中華嚴與禪還是有很深的分界存在的，雖然其對華嚴教學的理解頗為深刻，並信手拈來靈活運用。克勤的理由何在呢？他在接著這個「且得沒交涉」，引用雲門禪師之言提出了自己的觀點：「轉句」和「半提」均不成，應須知還有「向上全提時節」。從引文材料中來看，所謂的「轉句」應是「事法界」，山河大地等種種殊別之事物；「半提」即是一切事物之空性之理，可相當於華嚴教學之「理法界」。這兩者雖沒什麼不對，但終究不是禪宗向上全提、當下契入之宗風，如上面所說，有落入兩截之嫌。他提出了禪宗的「向上全提」，是究竟圓融的、無絲毫蹤跡的。德山棒、臨濟喝即是全提時節，一棒一喝，由此自明本心、自見本性，全體現成、觸處皆是。

第二次論及了華嚴教學的「四法界」說。克勤以為，事法界、理法界和理事無礙法界不能夠用來「說禪」；只有到了「事事無礙法界」，才可以「說禪」。原因何在呢？他認為，前三者「正是法界量裏在，蓋法界量未滅」，前三者依然存在一個真理的世界，而事事無礙法界則沒有一個超越的真理世界存在。這裏，他將前三種法界和事事無礙法界畫了明確的界限，事事無礙法界雖被應允，但依然不是

³⁷ 明《續傳燈錄》卷第二十五、明《五燈嚴統》卷第十九、明《居士分燈錄》卷下、清《五燈全書》卷第四十二、清《錦江禪燈》卷第五、清《南嶽單傳記》卷下均記載了圓悟克勤與居士張商英談論華嚴旨要之事。

禪者所真正證悟的禪境，而只能是用來「說」明禪者之悟境的工具和手段。在這裏可以看出，克勤處處以禪解華嚴、以華嚴來服務於禪，尤其是對於四法界的解說。

第二則材料是克勤對僧人關於什麼是「四法界」問題的回答以及自己就此所進行的總結。《圓悟佛果禪師語錄》卷第十中記載了僧人分別向圓悟克勤提出了「如何是理法界」、「如何是事法界」、「如何是理事無礙法界」與「如何是事事無礙法界」等四個問題，克勤以禪者的方式分別給予了回答。如果說前面對於四法界的論說還帶有一些華嚴教學的色彩的話，那麼此處的回答卻是十足的禪門特色。且看他的回答：

問：如何是理法界？

答：不動一絲毫。

問：如何是事法界？

答：縱橫十字。

問：如何是理事無礙法界？

答：銅頭鐵額，鐵額銅頭。

問：如何是事事無礙法界？

答：重重無有盡，處處現真身。

對於第一個問題，他認為真理的世界是湛然常寂的；對於第二個問題，他認為充滿差別的日常世界是活潑自由的；對於第三個問題，他認為是純粹名相的思辨，以觀念的方式來把握理與事之間的辯證關係。但是，銅頭、鐵額這樣的確定性與明辨性又怎麼會與生命之活潑自由的旨趣相關涉呢？對於第四個問題，他認為真實的充滿殊別的現實世界是和主體之本心、生命之本源相聯系的，無盡的緣起世間觸處皆能透露出主體之本來面目。到這裏，似乎克勤更傾向於、更應允華嚴教學的事事無礙法界。然而，他接著上面的回答又進行了自己的總結：

若說理法界、事法界、事理無礙法界、事事無礙法界，正是沒交涉。直饒棒頭取證、喝下承當，向空劫那畔識破根塵，威音已前洞然明白，尚未免在窠窟裏。只如出窠窟一句作麼生道？千峰勢到嶽邊止，萬派聲歸海上消。

38

可以看出，他在此處將四法界全然否定，換之以禪門獨有的機鋒棒喝之方式。在以明心見性、自證本來為宗旨的禪宗立場上來看，四法界的論說都是概念性的，

³⁸（宋）虎丘紹隆編：《圓悟佛果禪師語錄》卷第十，《大正藏》冊 47。

是以言說的方式表達的觀念的世界，與禪宗所追尋的生機、活潑、自在的真實世界毫不相關，所以被克勤判為無價值的東西而予以否認。即便是換之以禪宗的那種獨特方式，也須要警惕主體自身陷入「窠窟」裏，否則就無法達到「處處常光現前，一一壁立千仞」的觸處現成、圓融自在的禪悟之境了，亦即是說主體對所處之生活世界的體悟依然是有所缺欠的，亦說明其對自身的內省體悟是不足的。當然，從這裏可以看出，克勤的思想是禪的思想。

三、結語

由以上之論述，我們可以知道圓悟克勤作為兩宋之際的著名禪師，其思想之特色是和其獨特之生命歷程分不開的。他早年出家，遊成都研習大乘經論，可以知道的有《華嚴經》《般若經》《圓覺經》《楞嚴經》以及《大乘起信論》等經論；另外從其語錄著作中可以看到他對佛教其他宗派如華嚴宗、唯識宗等宗派學說亦有了解。於此可見他對於當時教下之經典、學說頗能領會契入，為其以後融攝教下與宗門打下基礎。他第一次生病幾近死亡的獨特體驗，使其轉變了自己的為學之路，放棄經論之研習，開始追尋諸佛涅槃之正道，以解決於人生來說重要而迫切的生死問題。於是離開四川，遍歷叢林、拜謁耆宿，尋求生命解脫之道。他在參訪過程中，領略了臨濟、曹洞、沩仰、雲門和法眼等五宗之家風，於此頗能有所契入。這樣的經歷也為其以後融攝禪門五家七宗奠定了基礎。當其第二次大病將死之際，反省禪門參訪以來所獲極微，且自己意氣極盛，於生死問題之解決絲毫沒有任何幫助。於是重返五祖法演處，因聽雞鳴而開悟，明自本心、見自本性。繼而開始了遊化四方的人生歷程。

克勤禪思想的展開亦是在四方弘化的過程中進行的，因其有教下經論學習的經歷，所以在其禪法中亦多有引用、論述，於中最为常引用的是華嚴思想。在某種意義上說，圓悟克勤之思想是在其禪與華嚴思想相交涉的情況下開展的。所謂「華嚴思想」，有兩部分，一為《華嚴經》本身的思想；一為以《華嚴經》為主要學說來源而建立的華嚴宗，即華嚴教學。這兩者都於圓悟克勤的禪思想有所交涉。首先，對於《華嚴經》，克勤之引用詮釋已經相當的主觀化，是以《華嚴經》之思想創發性地表達、闡釋自己的禪思想。他所闡述的華嚴經學早已是經過了禪化了的，而並非單純地疏注、講說華嚴。其次，對於華嚴教學，主要集中於他對「四法界」說的詮釋上。他以禪者的立場對四法界進行了批判性地吸取，以他獨特的生命歷程，使其對於華嚴教學「事法界」「事事無礙法界」的理解完全加入了自己這種參禪悟道的心理歷程，使得這種圓融學說成為其表達禪者思想境界和藉以開悟的工具。他雖然贊同華嚴事事無礙法界，而認為其他三者有將「理」與「事」打作兩截的可能，但依然認為這種思想不及禪宗「向上全提」、圓融無礙、無絲毫

蹤跡的宗風旨趣。以至於他站在以明心見性、自證本來為宗旨的禪宗立場上，認為四法界的論說都是概念性的，是以言說的方式表達的觀念的世界，與禪宗所追尋的生機、活潑、自在的真實世界毫不相關，而將四法界判為無價值的東西並予以否認。因此，圓悟克勤的思想雖然在與華嚴思想的交涉過程中，染上了很濃厚的華嚴思想色彩，但從其本質上來說，依然是禪者的思想、禪宗的思想。

參考文獻

一、原典文獻

- 《佛果圓悟禪師碧岩錄》。《大正藏》冊 48。
《圓悟佛果禪師語錄》。《大正藏》冊 47。
《嘉泰普燈錄》。《卍新續藏》冊 79。
《五燈會元》。《卍新續藏》冊 80。
《僧寶正續傳》。《卍新續藏》冊 79。
《聯燈會要》。《卍新續藏》冊 79。
《佛祖歷代通載》。《大正藏》冊 49。
《佛祖綱目》。《卍新續藏》冊 85。
《禪燈世譜》。《卍新續藏》冊 86。
《補續高僧傳》。《卍新續藏》冊 77。
《續傳燈錄》。《大正藏》冊 51。
《五燈嚴統》。《卍新續藏》冊 81。
《居士分燈錄》。《卍新續藏》冊 86。
《雲山燕居申禪師語錄》。《嘉興藏》冊 41。
《五燈全書》。《卍新續藏》冊 82。
《錦江禪燈》。《卍新續藏》冊 85。
《南嶽單傳記》。《卍新續藏》冊 86。

二、中日文專書

- 賴永海（2010）。《中國佛性論》。南京：江蘇人民出版社。
楊維中（2009）。《中國佛學》。南京：南京大學出版社。
木村清孝（2011）。《中國華嚴思想史》。李惠英譯。臺北：東大圖書股份有限公司。
楊曾文（2006）。《宋元禪宗史》。北京：中國社會科學出版社。
魏道儒（1998）。《中國華嚴宗通史》。南京：江蘇古籍出版社。
閔孟祥（2013）。《宋代佛教史》。北京：人民出版社。

元明時期「血書華嚴」之因緣初探

新加坡國立大學中國研究學系 博士生
徐郁縈

摘 要

抄寫佛經原是中國早期佛教傳播的方法之一，包含自我修持、祈福發願和積善修德等多重目的。而「刺血書經」結合了「刺血」的誠心和「抄經」的功德累積，已超越原有廣傳佛法的意義，成為漢傳佛教發展中特有的修行實踐。筆者首先爬梳各朝「刺血書經」的史例，發覺唐五代到明末之間，呈現僧人血抄經本由《法華》轉為《華嚴》之現象。不論單純手墨抄經或刺血書寫，隋唐以前傳佈甚廣的華嚴經學，卻不若《法華經》和《金剛經》二部經典在唐五代時流行。直至北宋淨土宗七祖省常法師血抄《華嚴經·淨行品》才首開先例。最早八十卷「血書華嚴」是由元末善繼禪師完成。元明以降「血書華嚴」形成一種顯著風氣。「刺血書經」的方法與步驟才逐漸明確。而什麼原因改變了僧人對經典選用，又是什麼思想脈絡下造成此風氣呢？本文將從華嚴思想與抄經的歷史脈絡兩方面切入，並配合僧傳史例及文獻，初步探討元明兩代「血書華嚴」現象成型之原因。

筆者以為，自元末善繼禪師血抄《八十華嚴》後，引起後世著名文人讚嘆、僧人仿效及鼓勵。如此延續傳承而下的風氣是促使明代僧人「血書華嚴」的主因。其次，華嚴經文中雖未特別強調抄經之功德，但華嚴世界描繪了一座圓融莊嚴的佛國淨土，引人嚮往。僧人面對明以後的混亂時局，藉由「血書華嚴」淨心修心，展現對華嚴理想的信仰和期待。這也是選用血抄經典在元明轉變的輔助之因。

關鍵詞：刺血書經、功德、華嚴經 **Key words:** Blood Writing, merit, Avatamsaka Sutra

一、前言

「刺血書經」是漢傳佛教發展以來一種特殊的修行實踐。根據《續高僧傳》的記載，南朝梁簡文帝，也就是梁武帝第三個兒子蕭綱，曾在任東宮太子時「遍覽玄章志歸般若，刺心血而書十部」¹。這是目前史料所見「刺血書經」最早之例證。魏晉以來，佛典漢譯倍出。隋唐以降，因為帝王支持以及書寫工具的普及，抄寫經典已蔚為風氣。然而，經典廣若翰海，誠心抄寫之經卷勢必也有所選擇、考量。從敦煌經洞的考古發現可見，經書寫本的內容及樣式多元，數量更是驚人。敦煌遺書呈現了中古時期佛教信眾祈願積德的經典信仰。其中值得注意的是署名為「八二老人」的居士，他在 82 歲至 85 歲間每一年都血抄一部《金剛經》。這不但是目前保存最古的血抄經卷，亦提供了當時抄經風氣的真實樣貌。經本被傳抄的次數與方式，亦反映出該經典受信仰程度。

印刷術發明以前，手抄書是複製經典的最佳方式。「寫經」實具備古代傳遞和保存知識的重要意義。此外，讀誦或抄寫佛經也是寧心治性的修行方法，被認為有累積功德，消弭業障之作用。而「刺血書經」屬於一種特殊模式，已完全超越了原先傳播及推廣佛法的目的，更多表現的是抄經者的誠心與意志。「刺血書經」這個課題最早引起日本學者的關注。平野顯照〈刺血写經について〉是第一篇相關的專題論述。²後有多位研究經典寫本的學者參與討論。村田濤則認為「刺血書經」的原始概念，是來自於描述仙人「刺血書經」的佛教故事。因為佛教本生故事的影響，佛教信眾進而開始仿效，從事血抄經。³然而，經典信仰與抄寫經典的實踐上似乎存在落差。而這樣的落差，必須回顧佛教在中國的發展過程來觀察。

筆者進一步彙整了史料與僧傳，發覺唐五代之際的「刺血書經」史例，呈現了僧人主抄《法華經》而俗人多寫《金剛經》之現象（參見附錄表格一）。本文關注的「血書華嚴」一行在唐五代以前尚未出現。《大方廣佛華嚴經》之集成，多數學者認為非一人一時之作。其中單行品的翻譯和流通可推至東漢時期。五世紀由佛陀拔陀羅（?-429）彙總而成的《六十華嚴》則開展出經典延續的新契機。到了隋唐，關中地區是華嚴思想的討論重地。⁴此時宗師輩出，杜順、智儼、法藏、澄觀、宗密等五祖是引領思辯的核心人物。其中澄觀於八世紀末完成《華嚴經疏》，甚至親為唐德宗講經，受封「清涼國師」之稱號。整體而言，論述經典義理的這股風氣穩固了華嚴宗一脈相承的思想體系。但在史料及考古結果均顯示，十世紀以前沒有刺血寫華嚴經本的具體實踐。於是，綜合以上論述可見，隋唐以前就傳

¹ 《續高僧傳》，T50, no.2060, p. 0548b28。

² 平野顯照，〈刺血写經について〉，頁 186-195。

³ 村田濤，〈血經的淵源與意義〉，頁 56-63。

⁴ 曹振明，〈隋唐關中華嚴思想研究〉，頁 3。

佈甚廣的華嚴經學，刺血選抄經本的方面卻不若《法華經》和《金剛經》二部經典在唐五代時普遍。

究竟「血書華嚴」是何時開始的呢？根據僧傳之記載，北宋時期淨土宗七祖省常法師（959-1020）血抄《華嚴經·淨行品》首開先例。省常以〈淨行品〉為「成聖之宗要」⁵，不僅刺指血抄經，更「每書一字。三拜三圍繞。三稱佛名」⁶，並在西湖成立「淨行社」，創造了華嚴與淨土信仰合為一的形態。此舉在江南一帶引起了僧俗結社之風氣，後來更有宋代士人集結墨書《華嚴》。然而，兩宋之際「血書華嚴」也就僅此一品一例，多位僧人還是主寫法華蓮典，有的兼修念佛淨土（參見附錄表格二）。

到了元明時期，血抄佛經就有了經典上的轉變。縱觀《補續高僧傳》之僧例，除釋永隆（1360-1392）「刺指血書華嚴法華二大經」⁷、釋洪蓮（1366-1456）「刺十指血書。寫五大部經」⁸外，明代一覺、德然、祖淵、方念、福登諸法師均刺血專寫《華嚴》。加上其他方志、碑銘等僧傳資料之補充，我們還可見晚明多位高僧或亦投入刺血寫《華嚴經》的實踐，並提倡寫經和念佛並行。總括元明兩代，共有十位「血書華嚴」的佛僧（參見附錄表格三）。與前朝相比，僧人血抄經本的選擇已發生了改變。這同時也說明《華嚴經》在元明時期抄經實踐方面產生一定程度的信仰影響。

自宋以後印刷技術發達，抄經已非絕對必要的傳法手段，卻沒有因而式微，反成一種自我修持的主要方式。「刺血書經」更結合「刺血」的誠心與苦行，以求「抄經」之後的功德累積。整體而言，目前史料所見的「刺血書經」史例不超過五十人，但大致可看出抄選佛典的脈絡變化，「刺血書經」的步驟過程在經驗傳承下逐漸明確。從唐五代到明末，僧人的血抄經本由《法華經》轉為《華嚴經》是最為明顯的一個改變。這個現象促使筆者進一步的思索：為什麼會發生轉變？既然華嚴思想流佈甚早，為什麼到了元明以降，《華嚴經》才變成多數僧人刺血抄寫的主要經典？

本文的研究目的是為了瞭解促成轉變的成因。以下章節除結論外，將分別從華嚴經中思想與抄經的歷史脈絡兩方面切入，配合僧傳史例及文獻，試圖探討元明兩代「血書華嚴」現象成型之原因，以說明當時抄經實踐的風氣，作為佛教文化史的另種補充。

⁵ 《華嚴感應緣起傳》，X58, no.1533, p.0643a12。

⁶ 《華嚴經持驗記》，X77, no.1534, p.0653c17。

⁷ 《續補高僧傳》，X77, no.1524, p.0507c04。

⁸ 《續補高僧傳》，X77, no.1524, p.0397a12。

二、華嚴思想中的「書經」作用

《大方廣佛華嚴經》受尊為「經中之王」，其寬廣圓融的思想觀念引人入勝。全經描繪了大乘菩薩修行的循序階位，也揭示了對種種修行法的功能作用。歷代版本翻譯集結之考證一直是當代華嚴學研究的重點。敦煌殘卷發現後亦提供了不同語言及經本的研究方向。二十世紀以來，華嚴哲學之研究成果豐碩，尤其「法界觀」、「緣起思想」等議題廣受討論。本節則從修行方法入手，首要探討華嚴思想中抄經之意涵和作用。

抄經、誦讀是傳播佛法的基本方式。不但令自身專注一心，也通過聲音或文字傳遞正面能量，讓接受者感到法喜。就意義上說，抄經就是護持佛法。《六十華嚴·賢首菩薩品》云：「聽法講說及書寫，於正法中常愛樂，佛法欲滅能護持，令求法者意充滿，精勤修習佛正法，因是得成樂法光。」⁹。而在《八十華嚴·十迴向品》則言：「願一切眾生常以寶縑書寫正法，護持諸佛菩薩法藏」¹⁰。以上兩處都明確提到「護持」目的。此外，〈金剛幢菩薩十迴向品〉中進一步說明護法成就可修種種心：

若有人能書寫佛經，為護法故，以無量億僮僕淨人給其使，令此諸給使，皆悉聰達，明了點慧，柔軟調伏，常勤精進，未曾懈怠，成正直心、饒益心、安樂心、慈心、離怨敵心，此諸僮僕以如是心奉給於彼菩薩摩訶薩，隨彼受者方俗所宜，才能技術，以此僮僕而施與之，悉是菩薩淨業所起，能令僮僕悅可彼意。¹¹

由此可見，經中對書寫佛典的肯定態度，並不特別指稱哪部經典，而泛指對一切佛說正法的恭敬護持。唐代般若所譯《四十華嚴》是為〈普賢行願品〉之完整版，全名〈入不思議解脫境界普賢行願品〉，其中形容《華嚴》智慧如海無盡廣大：

我從彼佛得聞於此普眼法門，受持讀誦，憶念思惟。假使有人以大海量墨，須彌聚筆，書此無盡廣大海藏普眼法門，一品中一門，一門中一法，一法中一義，一義中一句，乃至少分，尚不可得，何況盡能具足書寫？¹²

如此無邊佛法豈是凡子能書寫完備的呢？經中後續表示，眾生行願首要為「信」，

⁹ 《大方廣佛華嚴經》，T09, no.0278, p. 0437b06-b08。

¹⁰ 《大方廣佛華嚴經》，T10, no.0279, p. 0142c19。

¹¹ 《大方廣佛華嚴經》，T09, no.0278, p. 0514b07-b14。

¹² 《大方廣佛華嚴經》，T10, no.0293, p.0682a09-a13。

不要懷疑，之後「受已能讀，讀已能誦，誦已能持，乃至書寫，廣為人說。是諸人等於一念中，所有行願皆得成就，所獲福聚無量無邊。」¹³只要盡力理解、持誦、書寫到宣傳，都會產生成效。抄寫完經中全部無量智慧，雖屬不易。但若以信心助持，不僅可獲福報，也能去除惡業：

或復有人以深信心，於此大願受持讀誦，乃至書寫一四句偈，速能除滅五無間業，所有世間身心等病，種種苦惱，乃至佛刹極微塵數一切惡業，皆得銷除。¹⁴

因此，三種漢譯華嚴所透露出「書經」概念是一種對佛法的護持行為，而持經者受益無窮。經中未強調任何書寫模式，但只要俱備「信心」受持讀誦，書寫數句即有效果。至於對「刺血書經」的態度又是如何呢？僅《四十華嚴》之最後一卷提及：

如此娑婆世界毘盧遮那如來，從初發心精進不退，以不可說不可說身命而為布施；剝皮為紙，折骨為筆，刺血為墨，書寫經典，積如須彌，為重法故，不惜身命，何況王位、城邑、聚落、宮殿、園林一切所有，及餘種種難行、苦行，乃至樹下成大菩提，示種種神通，起種種變化，現種種佛身，處種種眾會。¹⁵

這裡寫到佛陀得道前的種種努力修行。而此處「剝皮為紙，折骨為筆」之句，應來源於《賢愚經》。在另兩部漢譯本中都沒有類似敘述。《賢愚經》專收佛教因緣故事，由北魏沙門慧覺等八位僧侶所譯。該典故描述鬱多羅僧為了向婆羅門求法，寧願「剝皮作紙，析骨為筆，血用和墨」¹⁶。筆者以為「剝皮」、「折骨」等都是一種故事誇飾的筆法，而非修行的必要手段。真正要表達的是一種全心投入經典學習的誠意與專注。主要借《賢愚經》之原句來形容修行不易。美國學者 John Kieschnick 曾從文化與歷史等層面分析了「刺血書經」動機問題，認為《華嚴》的引用影響頗大。¹⁷然而，筆者以為《華嚴》內容並不特別強調抄寫，而是將重點放在「信心」，盡力則福報可成。加上引用典故由來已久，非《華嚴》首創，且唐宋僧人多半刺血選抄《法華》而非《華嚴》。因此，後起僧人「刺血書經」之表現可能更多是對前輩僧人修行精神的仿效，又或是當時抄寫經典風氣使然。

¹³ 《大方廣佛華嚴經》，T10, no.0293, p. 0846c25-c26。

¹⁴ 《大方廣佛華嚴經》，T10, no.0273, p. 0846b23-b24。

¹⁵ 《大方廣佛華嚴經》，T10, no.0273, p.0845c07-c12。

¹⁶ 《賢愚經》，T04, no.0202, p.0351b21-b22。

¹⁷ John Kieschnick, "Blood Writing in Chinese Buddhism," pp. 177-194.

三、「刺血書經」的發展及風氣

據學者魏道儒的考證，唐代蘇杭一帶，講《華嚴》的僧者眾，信奉《華嚴》而組織誦讀的經社盛行。¹⁸北宋僧俗結社的風氣又更為蓬勃，尤其受到淨土七祖省常法師（959-1020）的影響。根據《華嚴感應緣起傳》之記載：

慕廬山之風。結社西湖。以華嚴淨行品乃成聖之宗要。刺血書之。易蓮社為淨行。預會者皆稱淨行弟子。王文正公旦為之首。翰林蘇易簡作淨行品序。

19

省常獨自完成《華嚴經·淨行品》之血抄本完成後，多位翰林受此感召，如蘇易簡（958-996）為此作序記道：

依古佛之行，精進圓滿，諸戒具足，立大誓願而作，是念刺指取血，以血和墨，寫模法式，書華嚴淨行一品，一字三作禮，一禮一圍繞，一圍繞一念佛名號，然後始刻之方板畢一千本，以一本施一人。²⁰

由此可見，省常法師獨抄此品，接著印行千冊，不僅意義重大，更含遠大的「誓願」意味。血書而為，尤見其心願之真切。這是兩宋時期開始也是唯一「血書華嚴」之例。〈淨行品〉主要記錄著大乘菩薩為眾生修行的一百四十一個願。經文內容重敘事，少神異，著重言行貫徹，非常符合儒家思想。²¹十世紀末，省常法師刊行一千份〈淨行品〉的舉動在士大夫間造成不小的影響。甚至不久之後，出現了僧俗合寫《華嚴》的壯舉。就《圓宗文類》收錄王欽臣（1034-1101）所著〈大宋諸朝賢書大方廣佛華嚴經序〉的紀載：

自真籍東至始於晉朝，非文無以見法，非譯無以示眾。秘語再翻，群心知悟，是以歷世寶其書焉。大宋之興，四聖丕承法輪世轉，守妙道於不言之教，範蒼生於無名之德，俗仰大覺而此書益興人能廣道，是之謂也。至和二年，歲次鶉火，閩中沙門文用誠心浚發，思建勝業，以為道俗雖分，心同則一至。理苟會契合不差，將使貴勝同風，益堅外護，翰林學士天水公，夙悟真乘，領會宏趣，乃與共請公卿朝士等六十三人共書此經一部。事業未半，用公化

¹⁸ 魏道儒，《中國華嚴宗通史》，頁 186。

¹⁹ 《華嚴感應緣起傳》，X58, no.1533, p.0643a12。

²⁰ 《圓宗文類》，X58, no.1015, p.0562c17659。

²¹ 魏道儒，《中國華嚴宗通史》，頁 303。

去，有錢塘沙門志廣，贊成其志，歷八稔乃終，藏之于東京興國寺閣。²²

內容表示在至和二年（1055），六十三位士人在福建文用與錢塘志廣兩位僧人的號召下合寫《華嚴》。前後花費八年寒暑而成，足見當時集體寫經的輝煌氣勢和意念。然而，值得思考的是，「刺血寫經」的實踐就沒有後起僧俗的仿效嗎？筆者留意到，在宋徽宗曾下達禁令：「大觀四年（1110年）二月庚午朔，禁然頂、煉臂、刺血、斷指。」²³也就是說在大宋僧俗合寫《華嚴》的五十年後，禁止了跟佛教極端修行有關的種種方式。這條禁令雖未能反映「刺血寫經」的實際情況，但卻揭示了在禁令以前，「然頂、煉臂、刺血、斷指」是一定程度地在民間信仰活動中出現的。再者，以上所提極端修行的實踐在宋史列傳當中的確可見端倪。著名孝子朱壽昌（1014-1083）曾「用浮屠法灼背燒頂，刺血書佛經，力所可致，無不為者」²⁴，是「二十四孝」廣為流傳的故事。當時與朱壽昌交好的大文豪蘇軾（1037-1101）曾作有〈朱壽昌郎中少不知母所在刺血寫經求之五十年〉詩一首。加上王安石和司馬光等知名文人都曾寫詩讚詠其行。因此，筆者推測，從省常法師刺血寫〈淨行品〉以後，經過俗人朱壽昌之例，到宋徽宗大觀四年禁止刺血，整個一百多年間，「刺血寫經」的實踐風氣是確實存在著。遺憾的是，選抄經典及過程原因並未可知。而在大觀禁令之後，宋代就無俗人刺血抄經之史料記載。僅於南宋時期偶見宗曉、元肇、沖益等僧為之。

根據僧傳所記，血抄《華嚴》之僧者多集中在元明以後。目前多部經典尚留存在中國寺院中。²⁵存於蘇州半塘寺的善繼血經是最古且完整的「血書華嚴」。元末善繼禪師（1286-1357）耗時一年七個月的時間，完成70萬字《八十華嚴》。²⁶全經以每面5行，每行17個字呈現，每個字都是17毫米端正楷書寫而成。明初大儒宋濂（1310-1381）深究佛法，多與僧友好。在閱過此經後，深受感動，曾寫經贊一篇並兼敘刺血寫經之過程：

身外諸物，若勝、若劣，若非勝、非劣，若一、若多，若非一、非多，皆不足以稱此殊利。惟我一身，內而心、腎、肺、肝，外而毛、髮、膚、爪，資血以生，資血以成，資血以長，資血以至壯、老暨死。是則諸血，眾生甚愛，

²² 《圓宗文類》，X58, no.1015, p. 0560a03480。

²³ 脫脫，《宋史·本紀卷二》，頁383。

²⁴ 脫脫，《宋史·列傳卷215孝義》，頁213。

²⁵ 根據學者皮朝綱之彙整，目前江蘇蘇州西園戒幢律寺藏有元代善繼以舌血書寫的《華嚴經》一部，歷時20餘年寫成。安徽九華山歷史博物館藏有明代無瑕禪師刺血研磨銀砂，歷經28年才抄寫成的《華嚴經》。在北京雲居寺有明崇禎（西元1628年）時期的僧人祖慧7卷舌血《華嚴經》。江西廬山博物館收藏海會寺普超和尚用血抄寫的《華嚴經》，他歷時15載，因出血太多，圓寂時年僅45歲。廣東省潮州開元寺則珍藏智誠法師血書《華嚴經》。全為元明以後的血書華嚴。

²⁶ 賈杏年，〈刺血為墨的經書〉，頁46。

如梵摩尼；一滴之微，莫肯捨者。我今誓發弘願，於世雄前，以所難捨，而作佛事。從十指端，刺出鮮丹，盛於清淨器中。養以溫火；澄去白液，取其真純，蘸以霜毫，志心善寫。滿八十卷，尊過半塘壽聖教寺。²⁷

其贊表明「血」為一身之珍貴，更顯「刺血書經」一行殊勝。層層步驟都是發心誠意。《八十華嚴》全文七十萬言，書寫完備更須毅力。元末善繼血抄經本之事跡對明初文人與僧眾造成不小的影響。加上有宋濂等知名文士的讚揚，明洪武以後，僧人一覺、德然、祖淵、方念、福登諸法師均實踐此法，「血書華嚴」之風氣儼然開展。前輩僧者的修行經驗、傳說往往帶給後來僧者啟發。紫柏真可在〈跋照公墨書華嚴楞嚴〉中提及洪武年間永隆法師之刺血又捨身取義的神異事跡：

本朝尹山隆菩薩，少年時，血書華嚴經、法華經各一部。及高皇帝開試經度僧之例，有業不精而妄應者。帝怒。坐及三千僧，皆邊遠充軍。隆公特往京師。願焚身贖眾僧之罪。帝允之，敕有司設道場嚴侍衛。公躍然登之，身將半燼，烈焰中猶手書風調雨順四字。囑內使曰。俟天旱焚之，後果亢旱。帝焚之，即沛然大足。帝曰：此永隆雨也。²⁸

紫柏真可引用該典故，烘托僧人明照手抄華嚴之精神，表明「照上人書經時，能猛加精懇，以增上之緣熾薰自心。則此光之發，不獨前人有之。上人當勉之。」²⁹由此更可見，明代「血書華嚴」的傳承意涵，在僧人之間彼此亦鼓勵完成抄寫。

「刺血書經」之實踐，受到明末憨山德清與紫柏真可兩大高僧之推崇。據《憨山老人夢遊集》之收錄篇章可知，德清曾血書《梵網》、《金剛》、《華嚴》等經。他以為「刺血書寫金剛般若，以報其親。如引細流而歸於海，可謂善於返本而報本者也。世之言大孝者，能有過於此者乎。」³⁰此舉代表報答親恩的一種孝行。德清又刺舌根血寫梵網戒發重願，記下「特書此以證子之願。仍願此經。至盡未來際。」³¹之句，再度展現以血書明願的意志。紫柏真可在〈血書金剛經贊〉表示：「墨書不若銀，銀書不若金，金書不若血，娑婆震旦國」³²顯示當時佛僧認為血書抄經的效力更勝金銀。由於《八十華嚴》的經卷及字數量大，刺血完成更顯不易。

學者魏道儒認為，明代中葉僧眾注重抄寫經書來累積功德，反而忽視經中義理的思考，華嚴學其實沉寂。尤見明宣宗在位期間，士大夫與僧人看重《華嚴》、

²⁷ 宋濂，〈血書華嚴經讚有序〉，第 589 頁。

²⁸ 《紫柏尊者全別集》，X73, no.1453, p.0406a11-a18。

²⁹ 《紫柏尊者全別集》，X73, no.1453, p. 0406b04-b05。

³⁰ 《憨山老人夢遊集》，X73, no.1456, p.0682a17。

³¹ 《憨山老人夢遊集》，X73, no.1456, p.0682a17。

³² 《紫柏尊者全集》，X73, no.1452, p.0300c17。

《般若》等經，但多出於作功德的目的而寫經。³³此說指出當時抄經盛行，但思想層面卻停滯的反差。然而，從明代社會的發展來看，筆者以為，面對朝代更迭，政治環境衰敗，人心問題叢生的背景下，有志僧人轉為專注修持，念佛誦讀，甚而刺血寫經以明心，實在情有可原。此舉恰好反映了對華嚴思想的信仰與期望。華嚴世界的莊嚴美好，圓融無礙，提供了廣大包容的場域，構成佛國淨土的不滅存在。《華嚴經·華藏世界品》中，普賢菩薩重宣其義：「世尊往昔於諸有，微塵佛所修淨業。故獲種種寶光明，華藏莊嚴世界海。廣大悲雲遍一切，捨身無量等剎塵。以昔劫海修行力，今此世界無諸垢。」³⁴強調了捨身修行後所達到的純淨境界。如憨山德清在〈題瑞之麟禪人刺血書華嚴經後〉所言：「若因書而後明見。則現前日用。妙境全彰。似懸珠網。又豈昏沉業識。茫茫於水月空華之界耶。」³⁵華嚴妙境自然顯現。

總合以上，「刺血寫經」自唐以後有了較為清晰的發展脈絡。而過程中，因抄經活動與信仰風氣的影響，選抄之經典有了明顯的改變。「血書華嚴」目前從史料最早可追溯到北宋省常的刺血寫〈淨行品〉。元末善繼禪師血抄《八十華嚴》則是第一份完整版。這些具體實踐受到當時文士的讚揚，尤其明洪武以降，僧人「血書華嚴」之例大增。而且，刺血部位的描述、步驟、過程之記載愈發詳盡。因而奠基了「血書華嚴」形成之現象。

四、結語

「刺血書經」一行在原始佛經中並未載明其過程方法，也不是修行的必要手段。多半是僧人或文人居士的發願行為。民國學者胡適曾經批評「刺血書經」是一種「近乎瘋狂的求福心理」，也代表「宗教末路」的體現。³⁶然而，自梁武帝時期開始，延續到民國，此間不少佛教高僧接踵投入「刺血書經」的修行實踐中。由此可看出「刺血書經」之實踐對於修行風氣之影響力。

本研究自華嚴思想與抄經的歷史脈絡這兩條進路，分析元明時期「血書華嚴」開始盛行的原因。從華嚴思想來看，「書經」的佛典選擇並無限制性，抄經就是護持佛法。只要深具信心，持誦到抄寫的數量多寡並非重點，盡力而為則可水到渠成，福慧雙至。另一方面也突顯了華嚴智慧海的深廣，任何人只要有心接觸，書寫或誦讀一小部分就能獲益良多。自然不拘抄誦方法、方式、時間、地點或次數，更不強調「刺血書經」。這或許也能說明，隋唐以前華嚴經學流傳甚廣，但刺血選抄經本的方面卻不若《法華經》和《金剛經》二部經典的現象。

³³ 魏道儒，《中國華嚴宗通史》，第 277 頁。

³⁴ 《大方廣佛華嚴經》，T10, no.0279, p.0039b12-b15。

³⁵ 《憨山老人夢遊集》，X73, no.1456, p.0068c10-c12。

³⁶ 胡適，〈廬山遊記〉，第 122 頁。

筆者以為，自元末善繼禪師血抄《八十華嚴》後，後世著名文人目睹血經所記之讚嘆文，加上僧人之間鼓勵抄經，營造了當時一種抄寫《華嚴》之風氣。對於前輩僧人實踐精神的效仿，形成元明以來僧人多「血書華嚴」的主因。其次，華嚴經文中雖未特別強調抄經之功德，但華嚴世界描繪了一座圓融莊嚴的佛國淨土，引人嚮往。僧人面對明中葉後的混亂時局下，藉由「血書華嚴」淨心修心，展現對華嚴理想的信仰和期待。這也是筆者認為，元明時期僧人血抄經典的選用發生轉變的輔助之因。

表一 唐五代「刺血書經」史例

朝代	人物	事跡內容	抄寫經典	出處
唐	1.釋僧徹 (575-651)	姓靳，蒲州孤介山陷泉寺僧人，唐永徽二年正月卒，春秋七十有七。	無紀載	續高僧傳
		住蒲州孤介山陷泉寺。發願以身血寫經。埋孤介山陽。	法華經	法華經傳記
唐	2.釋海順 (589-518)	曾刺血灑塵供養舍利。兼以血和墨書七佛戒經。剋己研心類皆如此。	七佛戒經	續高僧傳
唐	3.釋義褒 (619-664)	刺心血而書十部。	不明	續高僧傳
唐	4.釋文綱 (636-727)	刺血書經向六百卷。	不明	宋高僧傳
唐	5.元德秀 (659-754)	母亡，廬於墓所，食無鹽酪，藉無茵席，刺血畫像寫佛經。	畫佛像，經典不明	舊唐書列傳第140
唐	6.司馬喬卿 (唐高宗時人，生卒年不詳)	刺心上血寫金剛般若經一卷。	金剛經	法苑珠林卷第十八感應緣
		唐永徽中官揚州戶曹。遭母喪。毀瘠刺胸前血寫金剛經一卷。	同上	居士傳
唐	7.釋楚金 (698-759)	又刺血寫金法華經一部、菩薩戒一卷、觀普賢經一卷。又寫法華經一千部、金字三十六	法華經、菩薩戒、觀普賢經	宋高僧傳

		部，以鎮寶塔。		
		血書法華菩薩戒經。以祝九重。寫法華千部。金字三十六部。	同上	佛祖統紀
唐	8.肅宗皇后張氏 (?-762)	甲午，上不康，皇后張氏刺血寫佛經。	不明	舊唐書列傳第 112
唐	9.韋綬 (734-822)	字子章，京兆人。少有至性，喪父，刺血寫佛經。	不明	舊唐書
唐	10.釋定蘭 (753-852)	次則刺血寫經。後則煉臂至於拔耳剜目餒飼鷲鳥猛獸。	不明	宋高僧傳
唐	11.釋增忍 (813-871)	忍刺血寫諸經。大中七年李公慮其枯悴。躬往敦諭曰。師何獨善一身行小乘行。胡不延惜生性任持教法/初忍刺血寫經。總二百八十三卷/齎血書經二卷瑞華椀一枚詣闕奏呈。	不明	宋高僧傳
唐	12.薛懷義 (生卒年不詳)	懷義後厭入宮中，多居白馬寺，刺血畫大像	佛像	舊唐書列傳第 133
唐	13.李虔觀 (生卒年不詳)	乃刺血寫金剛般若經及般若心經各一卷隨願往生經一卷。	金剛經、般若心經、隨願往生經	法苑珠林卷第十八感應緣
		遭父喪。刺血寫金剛般若心經·隨願往生經各一卷。異香發於院。鬱然連日。香及其鄰。	同上	居士傳
唐	14.萬敬儒 (生卒年不詳)	廬州人。三世同居，喪親廬墓，刺血寫浮屠書，斷手二指，輒復生。州改所居曰成孝鄉廣孝聚。唐宣宗大中時，表其家。	不明	新唐書列傳第 120 孝友
唐	15.八二老人 (疑為張球，生卒年不詳)	天祐三年丙寅(906年)二月三日八十三老人刺左手中指出血以香墨寫此金經流傳信心人一無所願本性實空無有願樂	金剛經	敦煌遺書
後梁	16.釋鴻楚	刺血寫法華經一部。至今永嘉	法華經	宋高僧傳

	(858-932)	人謂為僧寶中異寶焉。		
後唐	17.釋貞辯 (852-922)	一志聽尋暇則刺血書經。又鍼血畫立觀自在像慈氏像等	繪觀音像， 經典不明	宋高僧傳
後晉	18.釋道舟 (864-941)	乃刺血畫大悲千手眼立像	觀音像	宋高僧傳

附表二 兩宋「刺血書經」史例

朝代	人物	事跡內容	抄寫經典	出處
北宋	1.釋慧誠 (941-1007)	祖南居南嶽刺血書阿彌陀經五百卷。金剛經一百卷。法華經十部。終二十七年。皆用血書。	阿彌陀經、 金剛經、法 華經	佛祖統紀
北宋	2.釋省常 (959-1020)	華嚴淨行品成聖之宗要。乃刺血而書之。	華嚴淨行品	佛祖統紀
		以華嚴淨行品。乃成聖之宗要。自刺指血。和墨書之。每書一字。三拜三圍繞。三稱佛名。	同上	華嚴經持驗記
北宋	3.釋思炤 (或思照) (?-1119)	幼聽法華經。有契入。刺血書之。專修念佛三昧。	法華經	補續高僧傳 卷第三義解篇
		刺血書法華經一字一禮。	同上	佛祖統紀
北宋	4.釋道光 (生卒年不詳)	晨香夕燈。以禪誦為佛事。出血和墨。書寫一切經。其衡斜點畫。勻如空中之雨。整如上瀨之魚。皆精進力之所成。	不明	補續高僧傳 卷第 21 讀誦篇
北宋	5.顧忻 (生卒年不詳)	母老，目不能覩物，忻日夜號泣祈天，刺血寫佛經數卷。母目忽明，燭下能縫衽。	不明	宋史列傳第 215 孝義
北宋	6.朱壽昌 (1014-1083)	用浮屠法灼背燒頂，刺血書佛經，力所可致，無不為者。	不明	宋史列傳第 215 孝義
		念母行四方。求之飲食罕禦酒肉。每於佛前灼臂燒頂刺血寫	不明	居士傳

		經。冀遂其志。		
遼	7.遼道宗 (1032-1101)	授師(定演)遼道宗刺血金書戒本。	菩薩戒本	續高僧傳卷第四解義篇
南宋	8.釋宗曉 (1151-1214)	又集儒釋孝紀明良崇釋志明教編。箋註要旨血書法華墨書華嚴寶積般若涅槃諸經。	法華經	佛祖統紀第十八卷
南宋	9.釋元肇 (1189-?)	又刺血書蓮經一部律宗諸疏三部	法華經和律經諸本	佛祖統紀
南宋	10.釋冲益 (生卒年不詳)	刺血書淨土七經。復金書法華。刻西方三聖像。	淨土七經	佛祖統紀

附表三：元明兩代「刺血書經」史例

朝代	人物	事跡內容	抄寫經典	出處
元	1.釋法聞 (1260-1317)	灼肌然指。庸表克誠。又刺血書經。隱臺山。	不明	補續高僧傳卷第十七明律篇
元	2.水盛禪師 (1275-1347)	而師每習禪定。且針指出血。書金剛經。	金剛經	補續高僧傳卷第十二習禪篇
元	3.善繼禪師 (1286-1357)	嘗刺血書華嚴經於姑蘇半塘寺。	華嚴經	永明道跡
明	4.釋一覺 (洪武年間人, 生卒年不詳)	祝髮精修。嘗刺血書雜華經八十一卷。善吟詠。	華嚴經	補續高僧傳卷第十五習禪篇
明	5.釋德然 (?-1388)	嘗齧指血。命高行僧道謙。書華嚴經八十一卷。/ 奉藏血書法寶。	華嚴經	補續高僧傳卷第二十五雜科篇
明	6.釋永隆 (1360-1392)	師乃感天神之言。遂鳴眾檀。即刺指血書華嚴法華二大經。以立願。書時。筆端出舍利。燁然有光。人罔不駭異敬信。	華嚴經、法華經	補續高僧傳卷第二十遺身篇

明	7.釋洪蓮 (1366-1456)	刺十指血書。寫五大部經。	不明	補續高僧傳 卷第五義解篇
明	8.釋祖淵 (1389-1449)	刺血書雜華經。	華嚴經	補續高僧傳 卷第十八護法篇
		篤志求道忘寢食者五年遍禮叢林壬寅還天界刺血書經	不明	天童寺志
明	9.釋方念 (1552-1594)	喫水齋。刺血書華嚴經。斷三日食。或斷七日。岩間枯坐。六時課誦。行大悲呪穢跡呪。日各千遍。跏趺雜華。放施食。喫麩糠吞菜。閉關禁足。凡一切苦行。人所頗蹙者。師甘之如飴	華嚴經	補續高僧傳 卷第五義解篇
明	10.釋福登 (1540-1612)	日刺舌血。書華嚴經。經完起無遮大會。結文殊萬聖緣於塔院寺。	華嚴經	補續高僧傳 卷第二十二興福篇
明	11.妙峰真覺 (1537-1589)	師每夜經行於五頂，閱三年予恆思無以報二親者乃發願，刺血泥金書華嚴經結法緣，以報劬勞師。亦刺舌血硃書一部，乃同棲龍門，經將完，師欲建無遮大會結文殊。	華嚴經	寶華山志
明	12.憨山德清 (1546-1623)	刺血書華嚴經，點筆念佛不廢，應對口誦手畫，歷然分明。	華嚴經	憨山大師塔銘
明	13.吳君平 (萬歷年間人，生卒年不詳)	少孤。長而業儒。館於靈隱寺。每念父母。涕泣如初喪。有僧謂言。欲報親恩。莫如寫佛經。君平然之。食淡四十九日。刺胸前血寫金剛經一卷。既畢。僧俗聚觀。驗創痕。凡十有一。皆合掌歎曰。稀有事也。但補闕真言未	金剛經	居士傳

		寫。奈何。君平復刺胸出血補之。其夜夢父母立雲中謂曰。賴爾寫經功德。我二人已得生淨土矣。佛憫爾誠。		
明	14.麟禪人 (生卒年不詳)	今麟禪人。用滴血書此經。是明見而後書之耶。抑因書而後明見耶。猶然書之欲見。而未及見耶。若明見而後書。則不待操觚。全經已具。如臨寶鏡。又豈淋漓翰墨。區區於簡牘文字之間耶。	華嚴經	《憨山老人夢遊集》題瑞之麟禪人刺血書華嚴經後
明	15.三峰法藏 (1573-1675)	常熟三峰比丘。刺血書寫此經。豈特見家書而思歸者邪。良以幻化空身即法身。此經已有如來全身。今以血書。如世之真子辨嫡父。血滴枯骨。必見滲入。	法華經	《憨山老人夢遊集》題三峰禪人血書法華經
明	16.恒明美律師 (?-1667)	法師陞座講華嚴疏鈔衆聞之，皆有省悟功歸於師，而師謙讓未遑也，師以一人飯六千，衆皆果腹無去意，師刺血寫華嚴經，飯而不菜，衆稱曰白齋。	華嚴經	勅建弘慈廣濟寺新志

參考文獻

1、原典文獻

- 《大方廣佛華嚴經》。T10, no. 279。
《紫柏尊者全集》，X73, no.1452,
《紫柏尊者全別集》，X73, no.1453
《補續高僧傳》。X77, no.1524。
《華嚴感應緣起傳》。X58, no.1533。
《華嚴經持驗記》。X77, no.1534。
《圓宗文類》，X58, no.1015,
《賢愚經》。T04, no.202。
《憨山老人夢遊集》。X73, no.1456。
《續高僧傳》。T50, no.2060。

2、中日文專書、論文

- 平野顯照（1977）。〈刺血写経について〉。《書論》10，頁 186-195。
村田澪（2012）。〈血經的淵源以及意義〉。《佛學研究》，頁 56-63。
曹振明（2012）。《隋唐關中華嚴思想研究》。西安：西北大學碩士論文。
魏道儒（1998）。《中國華嚴宗通史》。江蘇：江蘇古籍出版社。

3、西文之專書、論文

- Kieschnick, John. 2000. "Blood Writing in Chinese Buddhism," *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol.23, No.2, pp. 177-194.

《華嚴經》發願思想之特色

法鼓佛教學院碩士
賴玉梅

摘 要

大乘諸佛菩薩以大悲心為自體，因悲憫眾生，而生起大悲，因於大悲生菩提心，因菩提心而成等正覺。菩提心為諸願根本，故依於菩提心，必發上求佛智、下化眾生的菩提願，此為大乘諸佛菩薩的共同誓願。發願在佛法中非常受到重視，《大智度論》說「莊嚴佛世界事大，獨行功德不能成故，要須願力。譬如牛力雖能挽車，要須御者能有所至」。因此修學佛法，一定要先發願，以願做為引導與努力的目標，開展一切佛法的修行，才能成就佛果。

整部《華嚴經》幾乎都有提到願與願力，並強調以願導行，以行成就佛果。《華嚴經》也說：「一切佛事從大願起」。華嚴菩薩學佛證道，必發種種誓願，此種種誓願，皆涵攝在普賢行願中。因普賢菩薩係以無盡法界為心，心身同緣，理事相應，因此其身等同法界身，故普賢行願係法界體性之彰顯，性同法性，依此廣大行願所起之大願力與功德力，能入於平等無二之真實法性，則一法與一法的關係是同時存在，隨舉一法，則一切法與之同時存在，由此可以顯現出一即一切，一切即一的法界緣起之理。從而可知，普賢行願乃一願即一切願，一切願即一願，每一願皆能起廣大行，每一行願都能含攝一切願，也就是願願融通，於一願中，具足一切諸願，成就一切諸行，因而呈現出一多無礙，重重無盡，圓融無礙，並能任運成辦一切諸事。由此可知，華嚴菩薩所發的願為圓融無礙大願，法藏在《探玄記》則稱為自體無礙願，並稱「自體無礙願，謂大願究竟同法性海，任運成辦一切諸事。」所以可以「大願究竟同法性海」與「任運承辦一切諸事」來深入理解圓融無礙大願之義涵。

因華嚴菩薩以大悲心為體性，為救度十方法界無量無邊的眾生，為成就阿耨三藐三菩提，必發起無上菩提願。於過去、現在、未來三世中，任運無漏智，悟見真實法，並契入如來般若性海。因此菩薩能了知諸法緣起性空，法性平等，所有眾生並無差別，能以平等心，饒益一切眾生，故華嚴菩薩所發的願

也都是平等願。在諸佛菩薩的心中，一切眾生、一切法、一切諸佛刹土、一切善根、一切菩提、一切願、一切波羅蜜、一切菩薩行、一切十方三世諸佛都是平等，無二無別。

華嚴菩薩既知諸法法性空寂，不生不滅，則菩薩依於空慧，所發的願亦是契同法性，自性空寂，性同真如，為真如大願，同等一真法界。此等大願功德得以周遍法界。又因菩薩徹悟真實法性，能超越世間與出世間的種種對立，而無所染著。同時得以方便力融合空與有，還歸生死，在一切諸佛菩薩大願海中，不捨離一切眾生，因而廣開善巧方便門，普度一切眾生。而菩薩為能廣度更多眾生，展現大神通力，變化種種身，於一切時，至一切處，隨順眾生，教化眾生，故能任運承辦一切諸事。

關鍵字：發願、普賢行願、圓融無礙大願、自體無礙願

一、前言

大乘諸佛菩薩悉發菩提心，為救度眾生，不斷地修習諸菩薩行，累積善根福德，以成佛果，並安置一切眾生於佛菩提，此為諸佛菩薩的共同誓願，稱為總願。而因眾生種類、根器不同，諸佛菩薩為下化眾生，依自己證得之念力、功德力，並隨各自的意樂立下別願，總願與別願相輔相成，成就一切佛事。菩薩修學若不立願，缺乏堅毅的願心與願力，則佛道難成。

在《華嚴經》浩瀚經文中，有諸多地方都提到願與願力，諸如：第一會提到主佛盧舍那佛因過去之本願，出世教化，並以其本願力，加持普賢菩薩入於三昧，在一切世界，展現神通方便力，代替如來說法。而第三、四、五、六會的法會，在諸大菩薩說法前，也都有提到盧舍那佛放光，並稱盧舍那佛以本願力加持諸大菩薩。而華嚴菩薩修行次第第十信位、十住位、十行位、十迴向位、十地位等五個階位，這五個階位的菩薩皆以菩提心為初發心，而菩提心是諸願根本，¹因此五個階位的菩薩，皆具足願心與願力，以願開展菩薩的十度萬行。其中〈淨行品〉的一百四十願，得莊嚴一切法界所有行門，成就如來諸勝功德，菩薩依此大願勤修，得清淨身、口、意三業，²成就菩薩自利、利他二行，契入普賢菩薩行願。而〈十迴向品〉中所述迴向係以大願為體，³菩薩因著願力，驅動迴向行，使迴向成為可能，因此法藏認為此品乃是「以無邊行海，隨順無涯大願，成就普賢法界德用，為此宗趣」⁴。另〈十地品〉之十地法門是依如來的根本智，及十種普賢行願，修習差別智，長養十種慈悲門，令赴所發諸願，悉皆圓滿具足，才能成就一切智。⁵此外，〈離世間品〉的「二千行門」與〈入法界品〉的善財童子五十三參皆被認為是普賢菩薩行願之具體實踐。由此可知，整部《華嚴經》幾乎都有提到願，並強調以願導行，以行成就佛果。因此《華嚴經》中說：「一切佛事從大願起」⁶。

《華嚴經》諸大菩薩以發菩提心願為初發心，並以發願為修行次第，最終以大願的成滿，成就佛果。因此我們可以說，華嚴菩薩以發願與願力，貫徹菩薩行，普度一切眾生，安置眾生與自己於佛菩提。而華嚴菩薩願的最具體表徵為普賢行願，經中每每說華嚴菩薩皆是「已淨普賢一切願，已住普賢一切行」，⁷在莊

¹ 《十住毘婆沙論》卷3〈6 發菩提心品〉：「初發心是諸願根本。云何為：『初發心？』答曰：『初發菩提心。』」(CBETA, T26, no. 1521, p. 35, a23-25)

² 《華嚴經探玄記》卷4〈7 淨行品〉：「調成熟身口意是以願淨三業也。」(CBETA, T35, no. 1733, p. 185, c14)

³ 《華嚴經探玄記》卷7〈21 金剛幢菩薩迴向品〉：「二以本分中大願為體。」(CBETA, T35, no. 1733, p. 244, a6)

⁴ 《華嚴經探玄記》卷7〈21 金剛幢菩薩迴向品〉(CBETA, T35, no. 1733, p. 242, a3-4)

⁵ 釋賢度，《華嚴經講義》，頁52-53。

⁶ 《八十華嚴》卷77〈39 入法界品〉：(CBETA, T10, no. 279, p. 423, a6)

⁷ 《華嚴經探玄記》卷68〈39 入法界品〉：「如諸菩薩摩訶薩，已淨普賢一切願，已住普賢一切行，常行一切諸善法，常入一切諸三昧，常住一切無邊劫，常知一切三世法，常詣一切無

嚴的法會中，一切大菩薩的示現，皆是在暢演普賢菩薩行願海。因此要探討《華嚴經》發願思想之特色時，應先論述普賢行願之內涵與特色，從中理解《華嚴經》菩薩所發的願皆為圓融無礙大願。而圓融無礙大願的具體義涵，本文以法藏在《探玄記》所稱「大願究竟同法性海，任運成辦一切諸事。」⁸之內涵為脈絡，加以論述。

本文論述前，必須先說明，因《華嚴經》現今流通的版本主要有三：東晉·佛陀跋陀羅所翻譯，有六十卷，通稱《六十華嚴》；唐·實叉難陀所翻譯，有八十卷，通稱《八十華嚴》；唐·般若三藏所翻譯，有四十卷，通稱《四十華嚴》。雖然《八十華嚴》雖然比較完整與詳細，然《六十華嚴》的翻譯經文質樸、典雅，是華嚴宗立宗之所依。故本文以《六十華嚴》為主要的文獻依據，為方便起見，本文凡書名《華嚴經》即指東晉所譯之六十卷本，至於八十卷本及四十卷本則分別以《八十華嚴》《四十華嚴》表示之。

二、圓融無礙大願

《華嚴經》一切大菩薩的菩薩願皆係普賢行願，誠如《四十華嚴》所說：「此諸菩薩并其眷屬皆從普賢行願所生，以淨智眼普見三世一切諸佛。」⁹因為一切菩薩大眾如果具足菩薩普賢菩薩行願，就能成就三世諸佛清淨智，轉一切諸佛妙法輪，攝取諸佛教法，得度彼岸。而普賢行願之內涵與特色究竟為何？說明如下。

（一）、普賢行願

普賢菩薩證同於佛，以廣大無邊的行願，達到究竟圓滿的大菩薩。關於普賢行願，在《華嚴經》〈普賢菩薩行品〉有具體地說：

佛子！是故菩薩摩訶薩欲疾具足菩薩行者，應當修習十種正法。何等為十？所謂：不捨一切眾生，於諸菩薩生如來想，常不誹謗一切佛法，於諸佛剎得無盡智，恭敬信樂菩薩所行，不捨虛空、法界等菩提之心，分別菩提究竟佛力到於彼岸，修習菩薩一切諸辯，教化眾生心無疲厭，於一切世界示現受生而不樂著。¹⁰

普賢菩薩於諸佛剎得無盡智，證得無上菩提。唯不捨一切眾生，教化眾生，心無疲厭。因上求佛道、下化眾生是諸佛菩薩之菩提心願，普賢菩薩有盡虛空、遍法界的菩提心。於諸菩薩起如來想，恭敬信樂菩薩所行，修習菩薩一切法與一切行，從不誹謗一切佛法，具體實踐菩提心願所應修持的種種菩薩

邊剎，常息一切眾生惡，常長一切眾生善，常絕眾生生死流」(CBETA, T10, no. 279, p. 367, b4-9)

⁸ 《華嚴經探玄記》卷4〈7 淨行品〉(CBETA, T35, no. 1733, p. 184, c25-26)

⁹ 《四十華嚴》卷2〈入不思議解脫境界普賢行願品〉(CBETA, T10, no. 293, p. 665, c13-15)

¹⁰ 《華嚴經》卷33〈31 普賢菩薩行品〉(CBETA, T09, no. 278, p. 607, b25-c4)

行，也是一切自覺覺他、自利利他的菩薩所應行。而所有的修行與誓願是互為表裡，相互依持，有願無行，無法成就誓願，有行無願，則無法貫徹菩薩行。普賢菩薩為貫徹種種普賢行願，必須於一切世界示現受生而不著世樂，此顯現出普賢行願之甚深廣大。因此《四十華嚴》說：

菩薩常修種種行，皆入普賢願海中，住佛境界德無邊，法海光明無不遍。
通達普賢廣大行，出生諸佛無盡法，讚佛功德海無涯，現眾神通充法界。

11

為欲度脫諸有情，一切世間流轉苦，已發大願深如海，勤修一切菩薩行。
若有菩薩心堅固，久處生死無疲厭，彼當具足普賢行，得佛功德無能壞。

12

由上可知，普賢行願不僅是菩薩道之基本修行，也是一切菩薩行的究極表現，如果能具足普賢行願，就能得到諸佛無量功德，並入於如來境界，遍一切法界，神通自在，普度眾生。《華嚴經》也常說到普賢菩薩變化種種身，遊於一切剎，或於一毛孔中有不可說、不可說佛剎海，一一剎海皆有諸佛出興於世，有大眾菩薩圍遶。其一一毛孔，皆是法界。¹³因此可知普賢菩薩係以無盡法界為心，普賢行願力廣大無邊，遍於法界。《八十華嚴》即說：

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。¹⁴

大眾菩薩若能與普賢菩薩同行同願，依此廣大作願所起之大願力與功德力，則能入於平等無二之真實法性，因此也可以如普賢菩薩歷一切劫、遍一切剎，普度一切根性差別的眾生，成就諸佛殊勝功德。因此澄觀說：

能證普賢行願，令入法界，則成如來勝功德故，若不依此普賢行修，設經多劫亦不成故。¹⁵

¹¹ 《四十華嚴》卷3〈入不思議解脫境界普賢行願品〉(CBETA, T10, no. 293, p. 671, b2-6)

¹² 《四十華嚴》卷4〈入不思議解脫境界普賢行願品〉(CBETA, T10, no. 293, p. 679, a16-20)

¹³ 《華嚴經》卷3〈2 盧舍那佛品〉：「一切剎土及諸佛，在我身內無所礙，我於一切毛孔中，現佛境界諦觀察。普賢菩薩所願行，無量無邊悉具足，普眼境界清淨身，我今演說仁諦」(CBETA, T09, no. 278, p. 409, c6-9)

¹⁴ 《八十華嚴》卷40〈27 十定品〉(CBETA, T10, no. 279, p. 212, a25-b1)

¹⁵ 《華嚴經行願品疏》卷10(CBETA, X05, no. 227, p. 192, c15-17)

(二)、自體無礙願

法藏在《探玄記》提到願的總類有四種：

願有四種：一、誓願，謂行前要期等。二、行願，此有二種：一、與行俱起；二、但對事發願，則此是行，以防心不散故。三、行後願，謂以行迴向，願得菩提等。四、自體無礙願，謂大願究竟，同法性海。¹⁶

依法藏所說，《華嚴經》中的菩薩願有四種，第一種為誓願，在一切行為前，所發的志願。如學佛前，先發上求佛道、下化眾生的菩提心願。第二種為行願，又分為兩種，一是行願相資的行願，如普賢行願。二是對事起願，防心不亂，如〈淨行品〉中的諸願。第三種為後行願，如〈十迴向品〉中的十迴向行。第四種是自體無礙願，此大願性同法性。前三種願，比較容易理解，但究竟何謂自體無礙願？可以從法藏在《探玄記》的另兩處曾提到「普賢無邊之行及普賢無障礙願」、¹⁷「普賢自體無障礙願，具盡法界無限德用」¹⁸，因此可知法藏認為普賢行願即是自體無礙願，具有一切法界之無限德用。

宗密在《華嚴經行願品疏鈔》中對普賢菩薩有如下的描寫：

初約體者，即本覺心體也，即諸法本源，一真法界也。謂此法界周遍一切四生六趣，無不有之。在聖在凡，用即有別，體即無異，即諸佛所師群生自體，萬物資始，眾行所依也。問：此真法界何名普賢耶？答：以體性周徧曰：「普」，隨緣成德曰：「賢」，言隨緣成德者，由真理不守自性，妙能隨緣，成諸事法，若隨染緣而居生死，若隨淨緣而至涅槃，雖則隨緣染淨而真性不變改也。……二、約用者，謂以體上本有塵沙萬德，德相妙用，謂此妙用一一隨體普周，互相融攝。問：此何得名普賢耶？答：一即一切曰：「普」，一切即一曰：「賢」。¹⁹

就體性而言，普賢菩薩就是本覺心的體性，也是諸法本源，意即所謂的一真法界，這就是如上法藏在《探玄記》中所說的「法性海」，沒有一法可以自外於法界，所以四生六趣都在此法界中。因為法界的法性周遍一切法，故稱為「普」，而法界的法性能隨順因緣而成就一切願行及妙德，故稱為「賢」。再者，就功用行而言，因體性本具一切塵沙萬德，則德行的妙用必然隨體性周遍法界，而一一妙用也因體性無別，而能融通互攝，所以可以說，一法即是一切法為「普」，一

¹⁶ 《華嚴經探玄記》卷4〈7 淨行品〉(CBETA, T35, no. 1733, p. 184, c21-25)

¹⁷ 《華嚴經探玄記》卷17〈33 離世間品〉：「初一總，謂具得普賢無邊之行及普賢無障礙願，此歎普賢德也。」(CBETA, T35, no. 1733, p. 420, c14-16)

¹⁸ 《華嚴經探玄記》卷7〈21 金剛幢菩薩迴向品〉：「此是普賢自體無障礙願，具盡法界無限德用。」(CBETA, T35, no. 1733, p. 243, a3-4)

¹⁹ 《華嚴經行願品疏鈔》卷3(CBETA, X05, no. 229, p. 261, c22-p.)

切法即是一法為「賢」。

為了更詳細地理解，以澄觀在《大方廣佛華嚴經疏》所說「普」之十義，進一步說明。十義為：一、所求普，要勤求能證得一切如來平等所證。二、所化普，一毛端處，有多眾生，遍周法界，無有邊際，皆要全部度盡；三、所斷普，所有障惑，猶如塵沙，皆悉斷除，一斷一切斷，無不斷除。四、所行事行普，六度萬行，無邊行海，悉皆精勤修行。五、所行理行普，隨所修行，深入實際，徹見真如法性。六、無礙行普，所行之事，所入之理，事理交徹無礙。七、融通行普，一行攝一切行，一切行攝一行，融通無礙。八、所起用普，德行的妙用，周遍法界。九、所行處普，如以上所說的八門，如因陀羅網，相融相攝，相即相入，遍一切處而修行。十、所行時普，窮盡過去、現在、未來三世，念念圓融，無有終期。²⁰以上十行，相互融攝，重重無盡。由此可知，普賢菩薩能總賅萬行，隨一行，皆能稱法界性，周遍圓融。²¹

因此普賢菩薩在《華嚴經》的描述為功德圓滿的大菩薩，能行無量菩薩行，且能於一切國土，以無量身，變化充滿一切世界。如《華嚴經》〈盧舍那佛品〉說：

普賢悉在，一切佛剎，坐寶蓮華，師子座上。
如是示現，遍一切界，普入無量，無邊諸行。
悉能示現，無量種身，變化充滿，十方世界。²²

普賢菩薩能有如此無邊功德，乃因普賢菩薩具有清淨願，此清淨願與普賢菩薩體性一般，契同法性，盡虛空，遍法界，廣大無邊，能於一念間，遍一切剎，遍一切劫，示現無量種種身，行無量菩薩行，隨類教化一切眾生。誠如《華嚴經》〈盧舍那佛品〉說：

普賢菩薩，具足淨願，如是等比，無量自在。
一切眾海，無量無邊，各於佛土，示現清淨。
如是一切，身中悉現，隨其起滅，一念悉知。²³

此在〈入法界品〉有更深刻的描述：

²⁰ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 48〈36 普賢行品〉：「今略顯十義以表無盡，一、所求普，謂要求證一切如來平等所證故。二、所化普，一毛端處有多眾生皆化盡故。三、所斷普，無有一惑而不斷故。四、所行事行普，無有一行而不行故。五、所行理行普，即上事行，皆徹理源性具足故。六、無礙行普，上二交徹故。七、融通行普，隨一一行融攝無盡故。八、所起用普，用無不能無不周故。九、所行處普，上之八門，遍帝網剎而修行故。十、所行時普，窮三際時，念劫圓融，無竟期故。上之十行參而不雜，涉入重重故。」(CBETA, T35, no. 1735, p. 870, a5-15)

²¹ 楊政河，《華嚴哲學研究》，頁 287。

²² 《華嚴經》卷 3〈2 盧舍那佛品〉(CBETA, T09, no. 278, p. 409, a27-b2)

²³ 《華嚴經》卷 3〈2 盧舍那佛品〉(CBETA, T09, no. 278, p. 409, b12-16)

又於一一毛孔，出一切佛剎微塵等變化身雲，普現一切諸眾生前，修普賢行，滿普賢願，讚歎究竟一切大願。於念念中，嚴淨一切諸世界海；於念念中，恭敬供養一切諸佛；於念念中，悉能受持一切法海；於念念中，一一微塵中，出生一切世界海、微塵等法界方便海，住持一切剎、一切劫，淨一切智道，未曾休息；於念念中，悉入一切諸如來力，究竟三世方便海。於一切剎，現自在力，令一切眾生，修菩薩行，成滿大願，得一切智。²⁴

菩薩修普賢行，成滿普賢願，則與諸法法性契合，三昧自在，因此能於一念中，將諸微塵剎土與一切眾生，攝入一毛孔中，在一一毛孔中，神力自在，普現無量變化身；於念念中，悉能嚴淨一切佛土、悉能供養一切諸佛、悉能受持一切法；悉見一切諸佛所與一切眾生海，能於一切劫，安住一切剎土，清淨一切佛道，無有疲倦。又能於一切剎土，神力自在，行菩薩行，令一切眾生修菩薩行，大願成滿，得一切智。

從如上的種種說明，可以得知普賢菩薩的體性契同法性，周遍法界，普賢菩薩的行願是由法界法性所成就的妙用德行，所以一樣能周遍法界。因此法藏才說普賢行願係自體無礙願，其願體同普賢菩薩一樣，契同法性，為一真法界，性同真如。因此每一願皆能起廣大行，每一行願都能含攝一切願，也就是願願融通，於一願中，具足一切諸願，成就一切諸行，因而呈現出一多無礙，重重無盡，圓融無礙，並能任運成辦一切諸事。

(三)、大願

普賢行願係自體無礙願，其願體同普賢菩薩一樣，契同法性，為一真法界。法藏在《探玄記》中曾說：大願契同法性，係依法性起願，²⁵因此法藏所說：「自體無礙，大願成滿，願即是佛」，即表示大願體性同法性，故契同法性之大願成滿時，願與法性無二無別，因此可以說願即是佛。

《華嚴經》〈十地品〉中佛身有十身：

知如來身：菩提身、願身、化身、住持身、相好莊嚴身、勢力身、如意身、福德身、智身、法身。²⁶

如來以智眼見知三界成壞，並以三世間為十身。²⁷所謂十身：菩提身，是如來成就菩提之身；願身，是以菩提心起願而成之身；化身，是隨眾生機緣所現之身；力持身，是以十力所持之身；相好莊嚴身，是由福智萬行所莊嚴而成之身；

²⁴ 《華嚴經》卷 52〈34 入法界品〉(CBETA, T09, no. 278, p. 725, a2-12)

²⁵ 《華嚴經探玄記》卷 7〈21 金剛幢菩薩迴向品〉：「契同法性，如性起願」(CBETA, T35, no. 1733, p. 243, a13)

²⁶ 《華嚴經》卷 26〈22 十地品〉(CBETA, T09, no. 278, p. 565, c2-4)

²⁷ 楊政河，《華嚴經教與哲學研究》，頁 86

威勢身，是示現摧伏眾魔而成之身；意生身，是依眾生意之所欲而示現之身；福德身，是福德具足之身；法身，是盡虛空、遍法界之身；智身，是能了知一切法之智慧所成之身。²⁸依澄觀在《大華嚴經略策》說，這十身就是佛十德之具體智用，所謂十德為：

一、覺樹道成，朗然大悟。二、願周法界，兜率上昇。三、化應多端，若水分眾月。四、力持永久，有全身碎身。五、相好無邊，碎塵難數。六、威勢映奪，如月映星。七、感而遂通，如意速疾。八、福德深厚，若海包含。九、法性真常，湛然周遍。十、智慧決斷，頓覺圓明。十、德不離一身，更無別佛。不同三身、四智，體用不同。……於一如來身既有十身，餘九身亦然，便成百身，又互相作，便成千身。而真應相融，一多自在。

29

由此可知，如來的十身，係相融相攝，一多自在。如來的願身，即涵攝其於九身，而願身是如來之願，周遍法界，契入法性，與如來法性同等，所以願身也可以說是願佛。³⁰大願成就，願身周遍法界，³¹故願即是佛。

法藏在《探玄記》的另一個地方對大願契入法性，有更具體的描述：

諸德總在此一大願句內，故云不思議。總說雖爾別論有十：一、所期不思，謂要得無上大菩提。二、忍苦不思，謂無有世間惡道等苦，經多劫受能壞此願。三、受惱不思，謂於背恩惱害菩薩。難化眾生，如初攝化大願不轉。四、難壞不思，謂無有天魔二乘異說能壞此願，而不從化。五、廣故不思，謂盡法界、眾生界等如十盡句說。六、深故不思，契入法性，如性起願。七、佛攝德不思，當體具攝法界之無限大功德海。八、出生不思。謂依此大願出生一切波羅蜜行，不可窮盡，猶如大海出寶無盡。九、大用不思，謂大願宿成無功辦事，如減定聞聲願力起等。十、逆順不思，謂大願普應類機成益，逆順多端，非下位測。然大願實德無盡。³²

期求名願，深廣名大，此深廣大願具有十種不可思議，融貫地說，大願所求為無上大菩提，縱經過千百劫，歷經種種痛苦，仍無法毀壞此願；雖然眾生

²⁸ 楊政河，《華嚴經教與哲學研究》，頁 86

²⁹ 《大華嚴經略策》卷 1 (CBETA, T36, no. 1737, p. 705, a22-b4)

³⁰ 《華嚴經》卷 37〈33 離世間品〉：「菩薩摩訶薩知分別說十種佛。何等為十？所謂：正覺佛、願佛、業報佛、住持佛、化佛、法界佛、心佛、三昧佛、性佛、如意佛。」(CBETA, T09, no. 278, p. 634, c16-18)

³¹ 《八十華嚴》卷 63〈39 入法界品〉：「成就大願，願身周遍一切剎網，一切法界普入其身。」(CBETA, T10, no. 279, p. 338, c10-11)

³² 《華嚴經探玄記》卷 7〈21 金剛幢菩薩迴向品〉(CBETA, T35, no. 1733, p. 243, a5-19)

難化，且忘恩負義惱害菩薩，菩薩仍不捨願心，不改其志地攝化眾生；任何天魔外道都不能破壞大願，而菩薩亦以願心來勸化他們；此願廣大無邊，盡虛空、遍法界，普及一切眾生；此願甚深，契同如來法性，宛如從法性中生出大願；佛以功德含攝大願，此大願則能具攝法界無限大功德；從大願中可以生出一切波羅蜜，猶如從大海取寶，取之不盡；大願契同法性，得無功用行，而成就大願。大願隨一切眾生種類，善巧方便地應化眾生。若能涵藏此等等不可思議之一、二，皆是菩薩大願。若能究竟成滿此大願，則願即是佛。

大願成滿，願即是佛，應如何成滿大願，《八十華嚴》〈明法品〉這麼說

菩薩住十種法，令諸大願皆得圓滿。何等為十？一者，心無疲厭；二者，具大莊嚴；三者，念諸菩薩殊勝願力；四者，聞諸佛土，悉願往生；五者，深心長久，盡未來劫；六者，願悉成就一切眾生；七者，住一切劫，不以為勞；八者，受一切苦，不生厭離；九者，於一切樂，心無貪著；十者，常勤守護無上法門。³³

菩薩要成滿大願，必須勤修願行，心無疲憊，亦無厭倦；具備大莊嚴心；繫念諸菩薩的殊勝願力；聽聞十方世界國土，皆願往生度眾；願心深長，窮盡未來際；究竟成就一切眾生；住於三世一切劫，不覺其久，亦不以為苦；受一切苦，不生厭離心；於一切樂，心無貪著；精勤守護無上法門。菩薩如此修行十法，即能成滿大願。

從以上的論述，我們可以知道《華嚴經》諸菩薩所發菩薩願皆係普賢行願，從這個角度來說，《華嚴經》諸菩薩所發的願也都是自體無礙大願，也就是圓融無礙大願。而《華嚴經》諸佛菩薩初發願心，便成正覺，³⁴則從這個角度來說，《華嚴經》諸菩薩所發的願也都是自體無礙大願、圓融無礙大願。為進一步論述《華嚴經》發願思想的特色，也就是圓融無礙大願的具體義涵，以法藏在《探玄記》所說：「自體無礙願，謂大願究竟同法性海，任運成辦一切諸事。」³⁵，將圓融無礙大願以大願究竟同法性海與任運成辦一切諸事兩節，加以分述。

三、大願究竟同法性海

如前所述，《華嚴經》諸菩薩所發的願皆是自體無礙大願，其願體性同法性，為能掌握此特性，本節分為無上菩提願、平等願、真如大願分述之。

³³ 《八十華嚴》卷 18〈18 明法品〉 (CBETA, T10, no. 279, p. 96, c21-28)

³⁴ 《華嚴經》卷 9〈13 初發心菩薩功德品〉：「此初發心菩薩即是佛故；悉與三世諸如來等，亦與三世佛境界等，悉與三世佛正法等，得如來一身無量身，三世諸佛平等智慧所化眾生，皆悉同等。」 (CBETA, T09, no. 278, p. 452, c4-7)

³⁵ 《華嚴經探玄記》卷 4〈7 淨行品〉 (CBETA, T35, no. 1733, p. 184, c25-26)

(一)、無上菩提願

大乘諸佛菩薩悉發菩提心，為救度眾生，不斷地修習諸菩薩行，累積善根福德，以成佛果，並安置一切眾生於佛菩提，此為諸佛菩薩的共同誓願。菩薩為能實踐救度眾生的悲行，於過去、現在、未來三世中，能運無漏智，悟見真實法，斷除煩惱，而無違失，並契入如來般若慧海，得見一切如來。菩薩如此發菩提心，終能證得如來一切智。又因菩薩所度眾生無量無邊，所發菩提心必定廣大無涯，盡虛空、遍法界，德周一切國土與佛土。³⁶因此澄觀說：「發菩提心總有三心。謂即大悲、大願、大智。」³⁷於此，以悲願、智願加以說明。

1、悲願

《四十華嚴》說：

諸佛如來以大悲心而為體故。因於眾生而起大悲，因於大悲生菩提心，因菩提心成等正覺。³⁸

諸佛如來以大悲心為諸法體性，為攝化利益眾生而升起大悲心，因秉持大悲心之善根而發起菩提心，又因菩提心而能衍發廣大願。因發此大悲願，最終才能成就佛果。此在《四十華嚴》〈普賢菩薩行品〉之偈頌也有同樣的說法：

一切諸群生，貪恚癡熾然，我當為除滅，無量惡道苦。
發如是誓願，堅固不退轉，具修菩薩眾，究竟無礙力。
如是誓願已，世間行不轉，所行無虛妄，究竟論王法。³⁹

〈入法界品〉的經文說得更清楚：

菩薩但見諸有海中，一切眾生受無量苦，發大悲願而攝取之。常以大悲大願力故，行菩薩行，供養諸佛，求薩婆若；欲令眾生遠離煩惱，淨佛世界，調伏一切惡心眾生，悉令具足清淨身心，行菩薩行而無疲倦。若有菩薩如是行者，悉能莊嚴一切眾生。⁴⁰

³⁶ 《華嚴經》卷 46〈34 入法界品〉：「好樂佛境界者，能發菩提心。大悲心，救護一切眾生故；大慈心，安樂一切眾生故；無疲倦心，滅一切眾生諸苦惱故；饒益心，滅一切眾生不善法故；無畏心，除滅一切諸惱害故；無礙心，滅一切障故；廣大心，充滿一切法界故；無邊心，等虛空界故；廣心，見一切如來故；清淨心，於三世法智不違故；智心，究竟一切智海故。」(CBETA, T09, no. 278, p. 690, c18-26)

³⁷ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 20〈18 明法品〉(CBETA, T35, no. 1735, p. 653, b2-3)

³⁸ 《四十華嚴》卷 40〈入不思議解脫境界普賢行願品〉(CBETA, T10, no. 293, p. 846, a13-15)

³⁹ 《華嚴經》卷 33〈31 普賢菩薩行品〉(CBETA, T09, no. 278, p. 608, c5-1)

⁴⁰ 《華嚴經》卷 56〈34 入法界品〉(CBETA, T09, no. 278, p. 755, a4-10)

菩薩因看見一切眾生受無量苦，發起大悲願攝授眾生，以大悲大願力，修行菩薩行，供養諸佛，求一切智，令眾生遠離煩惱，調伏眾生一切惡心，令眾生具足清淨身心，莊嚴清淨一切佛刹。故《大般若波羅蜜多經》說：

菩薩觀察生死多諸苦惱，起大悲心，不捨有情，成就本願。⁴¹

因諸佛菩薩的共同本願皆是上求佛道，下化眾生，故整部《華嚴經》所提到的發願，皆可說是悲願。在〈淨行品〉中提到的一百四十願，法藏認為得以這些願清淨身、口、意三業，⁴²成就菩薩自利、利他二行，契入普賢菩薩行願，並能成就如來勝妙功德。⁴³而澄觀認為〈淨行品〉中提到的一百四十願皆是悲智雙運之隨事起願，因二乘但求無漏，不能利他地饒益眾生，所以並非真的清淨。唯有以悲憫利益眾生的心，發起淨願與淨行，才能具足文殊心與普賢行。⁴⁴

〈十迴向品〉之十迴向行皆是菩薩為悲憫眾生，饒益一切有情，因此菩薩所修種種善根皆要迴向一切眾生，若有善根，不欲饒益一切眾生，則不能稱為迴向。⁴⁵因此〈十迴向品〉特別說：

菩薩摩訶薩不可思議大願，悉普救護一切眾生；菩薩摩訶薩立此願已，修學三世諸佛迴向。⁴⁶

〈十地品〉中各地有不同的入地條件及修程序，而最終的目地在求取佛智。然登地最重要的條件是發菩提心願，救度一切眾生，而每地菩薩以發更廣大的心願做更大的努力，作為登上更高一地的條件。⁴⁷此〈十地品〉也說：

發願行慈悲，漸次具諸地，智者所能及，如是諸地行，微妙甚難見。⁴⁸

⁴¹ 《大般若波羅蜜多經》卷 572〈11 顯德品〉(CBETA, T07, no. 220, p. 953, b7-8)

⁴² 《華嚴經探玄記》卷 4〈7 淨行品〉：「謂成熟身口意，是以願淨三業也。」(CBETA, T35, no. 1733, p. 185, c14)

⁴³ 《華嚴經探玄記》卷 4〈7 淨行品〉：「答中有一百四十願，通答前諸問。何以爾者以一一願中皆有六義故？能隨事轉本所習，防淨三業，巧成菩薩二利行。體契普賢法，具上諸益。」(CBETA, T35, no. 1733, p. 185, c23-27)

⁴⁴ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 15〈11 淨行品〉：「謂三業隨事緣歷，名為：『所行』，巧願防非，離過成德，名為：『清淨』。又悲智雙運，名為：『所行』。行越凡小，故稱：『清淨』。以二乘無漏，不能兼利非真淨故。得斯意者，舉足下足盡文殊心，見聞覺知皆普賢行。文殊心故，心無濁亂。是曰：『清淨』。普賢行故，是佛往修諸佛菩薩同所行也，所行即淨。」(CBETA, T35, no. 1735, p. 613, a14-21)

⁴⁵ 《八十華嚴》卷 23〈25 十迴向品〉：「若有善根，不欲饒益一切眾生，不名迴向；隨一善根，普以眾生而為所緣，乃名迴向」(CBETA, T10, no. 279, p. 126, b9-11)

⁴⁶ 《大方廣佛華嚴經》卷 14〈21 金剛幢菩薩十迴向品〉(CBETA, T09, no. 278, p. 488, b22-24)

⁴⁷ 談錫永主編，劉萬然導讀，《十地經導讀》，頁 109。

⁴⁸ 《華嚴經》卷 23〈22 十地品〉(CBETA, T09, no. 278, p. 544, b20-23)

〈普賢行願品〉中之普賢菩薩十大行願最究極的目的是廣濟眾生，嚴淨佛土。⁴⁹所以可以說十大行願皆是悲願，其中更特別強調代眾生受苦，不為自身，如此誓願的發心，便是發大悲願。

2、智願

諸佛菩薩的共同本願皆是上求佛道，下化眾生，故整部《華嚴經》所提到的發願，也可認為都是智願。因上求佛道，即是上求無上菩提，無上菩提即是佛智，佛智在《華嚴經》大多以一切智稱之，⁵⁰或稱一切種智，或稱薩婆若⁵¹。菩薩為度化一切有情，須具有諸佛智慧，方能起大慈悲行。此從《華嚴經》〈世間淨眼品〉如下經文所述，更可清楚明白。

同一法性，覺慧廣大，甚深智境，靡不明達，住於一地，普攝一切諸地功德，無上智願皆已成滿，具足如來深廣密教，悉得一切佛所共法，皆同如來行地、德力，一切三昧海門皆得自在，於眾生海如應示現，隨其所行，善能建立。⁵²

菩薩成滿大智願時，能具足一切諸佛甚深廣大教法，解了一切世界諸佛菩薩同一法性，於一切智境界，智慧廣大，行如來行，並得如來功德力，神力自在，入一切三昧海，於一念間，能入一切剎，隨所應化一切眾生。但菩薩不僅僅自己追求一切智願的成滿，並因菩薩的悲願，不斷地教化眾生，令眾生得以獲得無上菩提，成滿一切智願。此於《華嚴經》〈離世間品〉即稱：

自滿一切智願，亦令眾生滿一切智願正希望。⁵³

⁴⁹ 楊政河，《華嚴哲學研究》，頁 315。

⁵⁰ 《華嚴經》卷 15〈21 金剛幢菩薩十迴向品〉：「無盡十力、四無所畏功德之藏，具足修習菩薩所行，受法王職，得一切智。」(CBETA, T09, no. 278, p. 499, a3-5)。《華嚴經》卷 18〈21 金剛幢菩薩十迴向品〉：「令一切眾生得佛所住一切智法，於無上道，堅固不退」(CBETA, T09, no. 278, p. 512, b11-12)。《華嚴經》卷 30〈28 佛不思議法品〉：「一切諸佛離諸相際，不住一切相，而分別知一切諸相，亦不亂自性，一切諸性無有自性，而能示現阿僧祇清淨色身種種嚴淨佛剎妙相，佛一切智具足，智身明淨，智燈除滅癡闇，普能示現一切眾生，是為一切諸佛巧妙方便」(CBETA, T09, no. 278, p. 594, b26-c2)。《華嚴經》卷 37〈33 離世間品〉：「菩薩摩訶薩發如是心：我當成等正覺，得一切智，永滅一切顛倒疑惑。」(CBETA, T09, no. 278, p. 638, b1-3)

⁵¹ 《丁福保佛學大辭典》：「薩婆若，Sarvajña，又作薩云若，薩雲若，薩云然，薩婆若，薩伐若，薩婆若囊，薩婆若那，薩婆若多，薩嚩吉孃，薩棧若，薩芸然等。譯曰一切智。放光般若經十一曰：「又云薩云然，此云一切智。」慧琳音義七曰：「薩婆若，記也，正音薩嚩吉孃（二合），唐言一切智。即般若波羅蜜之異名也。又云薩棧若心，梵語不正也。」圓覺大疏鈔一曰：「薩婆若，此云一切種智，即諸佛究竟圓滿果位之智也。種謂種類，即無法不通之義也。謂世出世間種種品類無不了知故，云一切種智。故華嚴如來名號品中，列佛種種名。於中云：亦名一切義成。一切義成者，即翻梵語悉達多，為此言也。謂於一切義理悉皆通達成就，即是一切種智也。」

⁵² 《華嚴經》卷 1〈1 世間淨眼品〉(CBETA, T09, no. 278, p. 395, b24-c5)

⁵³ 《華嚴經》卷 36〈33 離世間品〉(CBETA, T09, no. 278, p. 633, b14-15)

《八十華嚴》〈離世間品〉則翻譯為：

自滿一切智菩提願，亦令他滿一切智菩提願，心得安隱。⁵⁴

(二)、平等願

《八十華嚴》〈離世間品〉提到：

三世所有一切諸佛，一切佛法、一切眾生、一切國土、一切世間、一切三世、一切虛空界、一切法界、一切語言施設界、一切寂滅涅槃界，如是一切種種諸法，我當以一念相應慧，悉知、悉覺、悉見、悉證、悉修、悉斷，然於其中無分別、離分別、無種種無差別、無功德、無境界、非有非無、非一非二。⁵⁵

一切諸法緣起性空，無有自性，諸佛菩薩之覺、證、修、斷，皆以清淨之真如心等觀一切，則一切諸佛、一切佛法、一切眾生、一切世間……皆無差別，因為泯除諸法的差別性與差別相，則法法平等的平等相就顯現出來。⁵⁶眾生因以虛妄心來看待一切，所以一切事相就千差萬別，而諸佛菩薩因了知三世諸法平等，能如如不動，於教化眾生、救度眾生時，皆能無所分別與執取，也不作已度、證度、未度之想。諸佛菩薩善用一切法，卻不執著於任何一法，雖不執著於一切法，但能依於一切法，行菩薩行，成就菩薩願。《八十華嚴》〈離世間品〉同樣提到：

菩薩了知一切諸法三世平等、如如不動、實際無住，不見有一眾生已受化、今受化、當受化，亦自了知無所修行，無有少法若生若滅而可得者，而依於一切法，令所願不空。⁵⁷

《華嚴經》〈離世間品〉也特別提到菩薩有十種平等，哪十種平等？經文說：

一切眾生平等；一切法平等；一切佛剎平等；一切佛乘平等；一切善根平等；一切菩提平等；一切願平等；一切波羅蜜平等；一切行平等；一切佛平等。⁵⁸

⁵⁴ 《八十華嚴》卷 53〈38 離世間品〉(CBETA, T10, no. 279, p. 280, c27-28)

⁵⁵ 《八十華嚴》卷 55〈38 離世間品〉(CBETA, T10, no. 279, p. 289, a12-19)

⁵⁶ 王亞芳，〈「眾生平等觀」—以《八十華嚴》為主之探究〉。頁 60。

⁵⁷ 《八十華嚴》卷 55〈38 離世間品〉(CBETA, T10, no. 279, p. 291, a16-22)

⁵⁸ 《華嚴經》卷 37〈33 離世間品〉(CBETA, T09, no. 278, p. 636, a5-11)

在諸佛菩薩的心中，一切眾生無論三界、四生、六趣，皆是平等；一切法本性空寂，不生不滅，一切諸法法性平等；一切十方三世諸佛刹土平等，皆悉莊嚴清淨；一切佛法平等，一切眾生皆可依於佛法而成佛；一切修持的善根都是平等，皆可成為菩薩道成佛的資糧；一切菩提平等，皆是阿耨多羅三藐三菩提；諸佛菩薩所發的一切願皆是平等願；一切修持的波羅蜜也都是平等，得令一切眾生到達涅槃之彼岸；一切菩薩萬行也是平等，皆成熟眾生，趣向菩提；一切十方三世諸佛平等，無二無別。菩薩若能安住如上十種平等，則可以具足一切諸佛的無上平等。此十種平等是菩薩應安住的平等，而菩薩在面對人、事、物時，亦應以平等心來看待一切，此係菩薩修行的功夫。

由此可知，平等是指諸法沒有生滅、善惡的差別性，因為一切法皆無自性，所以彼此之間沒有差別性或差別相的存在。也就是說，諸法之法性平等，每一法雖在現象上有種種不同的外相，但本質上都是相同的。因為《華嚴經》中諸佛菩薩了達法性，安住於平等，並以平等心行菩薩行，發菩薩願，故所發的願皆是平等願。

〈十迴向品〉係最能徹底地彰顯《華嚴經》中之平等願，第一迴向行—救護一切眾生，離眾生相迴向，菩薩等觀一切眾生，而無冤親差別，為一切眾生廣說妙法。經文說：

此菩薩摩訶薩為怨親故，以諸善根迴向，等無差別。何以故？菩薩摩訶薩入平等觀，無怨親故。常以愛眼，視諸眾生；若眾生懷惡，於菩薩所，起怨逆心；菩薩摩訶薩為一切眾生，作善知識，廣為分別諸深妙法。⁵⁹

第三迴向行—等諸佛迴向，菩薩學習三世一切諸佛，不著生死，不離菩提，而修迴向，亦即菩薩以平等心學習三世諸佛悲智雙運之迴向行。第四迴向行—至一切處迴向，菩薩以平等心令所有一切善根的功德力至一切處，並令一切善根的功德力迴向至一切處，而不會因為外相上的差別，諸如：善根之種類、大小或一切世界之淨穢差別，存有分別心。第五迴向—無盡功德藏迴向，菩薩安住此無盡功德藏迴向，即得十種無盡功德之藏，能以如來智慧等觀一切法即是一法。⁶⁰第六迴向行—隨順一切堅固善根迴向，菩薩施絕三輪，稱為「順平等」，⁶¹菩薩無論內外等一切物皆施與於一眾生，然卻對所施之物、所施之人、所施功德皆不執著，對所作迴向亦無所著。第七迴向行—等心隨順一切眾生迴向，此如普賢十大行願之隨順眾生行願，菩薩以平等心將一切善根迴向，

⁵⁹ 《華嚴經》卷 14〈21 金剛幢菩薩十迴向品〉(CBETA, T09, no. 278, p. 488, c24-29)

⁶⁰ 《華嚴經》卷 15〈21 金剛幢菩薩十迴向品〉：「入無盡法功德之藏，以如來智慧，等觀一切法即是一法；」(CBETA, T09, no. 278, p. 498, c21-23)

⁶¹ 《華嚴經探玄記》卷 7〈21 金剛幢菩薩迴向品〉：「施絕三輪，名順平等」(CBETA, T35, no. 1733, p. 243, b15)

為一切眾生作功德藏，以此功德普覆一切眾生，拔出生死，教令修習一切善根，等無差別。菩薩以平等心迴向善根，即能成就如是無量無邊清淨平等功德。⁶²

（三）、真如大願

諸法法性空寂，不生不滅，菩薩依於空慧，所發的願亦是契同法性，自性空寂，性同真如。真如平等，不增不減，為真如體大；真如具足無量無邊功德，為真如相大；真如能成就一切世間、出世間賢善因果，為真如用大。⁶³真如之體性，即是諸法法性，所以真如也是清淨平等。《八十華嚴》說：

譬如真如，體性平等；善根迴向亦復如是，獲得平等一切智智，照了諸法，離諸癡翳。⁶⁴

譬如真如，平等安住；善根迴向亦復如是，發生一切諸菩薩行，平等住於一切智道。⁶⁵

譬如真如，無有分別，普住一切音聲智中；善根迴向亦復如是，具足一切諸言音智，能普示現種種言音，開示眾生。⁶⁶

譬如真如，體性寬廣，遍一切法；善根迴向亦復如是，淨念無礙，普攝一切寬廣法門。⁶⁷

真如體性平等，菩薩將善根迴向真如，則迴向功德也是體性平等，菩薩如此迴向，能獲得平等佛智，徹見一切法，滅除所有障惑；真如安住平等，善根迴向也是如此，菩薩如此迴向，能修持一切菩薩萬行，平等安住於菩提道；真如無有分別，普遍存在於一切佛法的智慧中，善根迴向也是如此，菩薩能具足一切佛法的智慧，並能以種種法音，教化眾生；真如體性寬廣，遍一切法，善根迴向功德也是如此，能使菩薩念念潔淨，普攝一切寬廣法門。

菩薩將善根迴向真如，則所有迴向功德，亦會等同真如體性，平等、寬廣而無分別。菩薩如此迴向，則能了知一切佛土平等，所以能普遍嚴淨一切佛土；能了達一切眾生平等，所以能普為一切眾生轉法輪；能明了一切菩薩平

⁶² 《華嚴經》卷 19〈21 金剛幢菩薩十迴向品〉：「菩薩摩訶薩修菩薩行時，成就如是無量無邊清淨功德，說不可盡，況成無上菩提，得最正覺。」(CBETA, T09, no. 278, p. 523, b12-14)

⁶³ 《華嚴經探玄記》卷 8〈21 金剛幢菩薩迴向品〉：「一、體大，謂真如平等不增減故；二、相大，具足無量性功德故；三、用大，能成一切世間、出世間善因果故。」(CBETA, T35, no. 1733, p. 269, c25-27)

⁶⁴ 《八十華嚴》卷 30〈25 十迴向品〉(CBETA, T10, no. 279, p. 163, c4-6)

⁶⁵ 《八十華嚴》卷 30〈25 十迴向品〉(CBETA, T10, no. 279, p. 163, c9-11)

⁶⁶ 《八十華嚴》卷 30〈25 十迴向品〉(CBETA, T10, no. 279, p. 163, c13-15)

⁶⁷ 《八十華嚴》卷 30〈25 十迴向品〉(CBETA, T10, no. 279, p. 163, c22-23)

等，所以能成就一切智願；能徹見一切諸佛平等，所以能觀照覺察一切諸佛佛體無二無別；能遍知一切法平等，所以能明白諸法法性不變；能得知一切世間平等，所以能以種種善巧方便的智慧，通曉世間一切語言；知悉一切菩薩行都係平等無二，所以能將所有種種不同的善根都作迴向；知曉一切時平等，所以可以於一切時都勤修佛事，而不中斷；因知一切業果平等，所以對一切世間、出世間的善根都無染著；因得知一切諸佛自在神通平等，所以能隨順一切世間，修持示現一切佛事。〈八十華嚴〉經文是這樣說的：

菩薩摩訶薩如是迴向時，得一切佛刹平等，普嚴淨一切世界故；得一切眾生平等，普為轉無礙法輪故；得一切菩薩平等，普出生一切智願故；得一切諸佛平等，觀察諸佛體無二故；得一切法平等，普知諸法性無易故；得一切世間平等，以方便智善解一切語言道故；得一切菩薩行平等，隨種善根盡迴向故；得一切時平等，勤修佛事，於一切時無斷絕故；得一切業果平等，於世、出世所有善根皆無染著，咸究竟故；得一切佛自在神通平等，隨順世間現佛事故。⁶⁸

四、任運承辦一切諸事

菩薩體悟真如法性，以大悲心為體性，了知十方三世一切眾生無量無邊、不可數、不可思議，亦知曉四生六趣的眾生形色千差萬別，不可計量，乃因徹見眾生體性本空，眾生並非實有，而令眾生心無染著，聽聞佛法，悟得真理。而菩薩因安住於般若智慧中，故能成就各種世間與出世間善法，並以度化眾生為弘願，所以勤修清淨法，使自身不被染著，離諸外相而行慈悲，憫念眾生，令眾生依其所需，得其所樂，廣開善巧方便門，普度眾生並饒益諸眾生，⁶⁹任運承辦一切諸事。其具體實踐有二：善巧方便及神通變化，茲分述之。

（一）、善巧方便

菩薩發無上菩提願，念念不捨眾生，為救度一切有情，一定會開發種種的善巧方便，因應不同的眾生，來饒益眾生。此從《華嚴經》〈離世間品〉經文可以看到：

菩薩摩訶薩具足成就巧方便智慧，究竟菩薩諸力彼岸，清淨直心，教化眾生，發大菩提願；於眾生所起大悲故，於煩惱濁世而現受生、現受五欲，畜養妻子及諸眷屬，為化眾生故。⁷⁰

菩薩為教化並度化眾生，於五濁惡世受生，並外現五欲雜染，娶妻生子，

⁶⁸ 《八十華嚴》卷 30〈25 十迴向品〉(CBETA, T10, no. 279, p. 164, b2-13)

⁶⁹ 釋覺清，〈華嚴方便思想之研究〉，頁 30-31。

⁷⁰ 《華嚴經》卷 39〈33 離世間品〉(CBETA, T09, no. 278, p. 650, a25-29)

此乃菩薩悲心所起，而以般若智慧，生出善巧方便。此於《四十華嚴》中也有類似的敘述：

一切諸佛往昔所修方便波羅蜜，并所隨順相應行海，隨順世間種種所作，令諸眾生究竟成熟。⁷¹

一切諸佛菩薩修方便波羅蜜，因應一切眾生的種類、根器不同，並隨順世間千差萬別的事相，來教化成熟一切眾生。菩薩為善巧方便地度化眾生，必須學習世間的一切語言、文誦、談論、算數、娛樂、工藝、咒術、醫藥種種世間法。⁷²在《華嚴經》〈賢首菩薩品〉的偈頌中有生動的描述：

如是方便無有量，隨順世間度眾生，不著世間如蓮華，能令眾生大歡喜。
博綜多識辯才王，文頌談論過世間，示現世間眾技術，譬如幻師現眾像。
或為長者邑中主，或為賈客商人導，或為國王及大臣，或為良醫療眾病，
或於曠野作大樹，或為良藥無盡藏，或作寶珠隨所求，迷道眾生示正路。
若見世界始成立，眾生未知資生法，是時菩薩為工匠，為之示現種種業。
不作惡業害生具，欲令群生壽安樂，呪術藥草學眾論，悉為諸佛所稱歎。
或現仙人殊勝行，一切群生所愛樂，示行苦行及深法，隨其所應悉能現。

73

〈淨行品〉中的一百四十願，澄觀即認為是隨事巧願，防心不散，願願皆是對緣造修，因此也可以說是菩薩善巧方便的行願。

〈十迴向品〉中也清楚講到菩薩的善巧方便，茲舉一例：

菩薩善方便智，皆悉成就，究竟解脫，雖與同止，心無所著；以本大悲故，處在家屬，以大慈故，隨順妻子，於菩薩淨道，無所障礙。⁷⁴

〈十地品〉中歡喜地菩薩所發之修行二利願，⁷⁵亦係以善巧方便的方式來教化眾生，其一是以六相圓融，巧相集成，一攝一切，為自行方便。另一則是

⁷¹ 《四十華嚴》卷 7〈入不思議解脫境界普賢行願品〉(CBETA, T10, no. 293, p. 691, a17-25)

⁷² 《華嚴經》卷 40〈33 離世間品〉：「示現一切世間書疏、文誦、談論、語言、算術、印法、一切娛樂，現為女身，才術巧妙能轉人心。於世間法、離世間法悉能問答，究竟彼岸；於世間事、離世間事，亦悉究竟到於彼岸；常觀眾生，示現一切聲聞、緣覺，不轉威儀，不忘大乘；於念念中，現成如來無上菩提，而亦不斷菩薩所行，是為菩薩摩訶薩具足修習巧妙方便，到於彼岸」(CBETA, T09, no. 278, p. 651, a2-9)

⁷³ 《華嚴經》卷 6〈8 賢首菩薩品〉(CBETA, T09, no. 278, p. 435, c15-29)

⁷⁴ 《華嚴經》卷 15〈21 金剛幢菩薩十迴向品〉(CBETA, T09, no. 278, p. 493, c21-24)

⁷⁵ 《華嚴經》卷 23〈22 十地品〉：「一切菩薩所行，廣大無量，不可壞，無分別，諸波羅蜜所攝，諸地所淨，生諸助道法，總相、別相、有相、無相、有成、有壞，一切菩薩所行諸地道及諸波羅蜜本行，教化一切，令其受行，心得增長，」(CBETA, T09, no. 278, p. 545, b25-c1)

藉由六相的融合，以真實義理去教導眾生，為化他方便。⁷⁶

（二）、神通變化

菩薩遍學一切法，為饒益一切眾生，累積成佛資糧，所以必須以無量方便的善巧法門來攝受不同種類的眾生，並因應個別眾生根機的不同。這是因為菩薩能以智慧觀照，諸法緣起性空，並能深入諸法畢竟空的空慧，進入諸法理體中，才能有遍徹知的能力與智慧，超越世間與出世間的種種對立，而無所染著。同時以方便力融合空與有，還歸生死，在一切諸佛菩薩大願海中，不捨離一切眾生。⁷⁷為此，諸佛菩薩以此悲願、智願之大願力，展現大神通力，變化種種身，於一切時，至一切處，隨順眾生，教化眾生。

《華嚴經》〈盧舍那佛品〉中對諸佛菩薩展現神通力，以種種善巧方便度化眾生，清楚地描寫如下：

佛以無量方便門，能起一切佛剎海，隨順眾生所欲樂，諸佛法王出興世。

如來法身不思議，無色無相無倫匹，示現色身為眾生，十方受化靡不見。

或為眾生現短命，或現長壽無量劫，法身多門現十方，常為世間良福田。

或有能令不思議，十方剎海悉清淨，或有能淨一剎土，是彼方便願所立。⁷⁸

〈十迴向品〉中菩薩所修習種種善根迴向皆迴向眾生、迴向菩提、迴向實際，並發願能於一念間，或於一切劫，入一切世界，一身遍滿一切法界，成就無量無邊功德。茲僅舉一例：

成就如是等無量無邊功德，菩薩充滿其剎，悉從無量法門中生，安住如是一切功德，成就無等等勝妙善根，常作佛事，善巧方便；得菩提光明，具足無礙法界智慧，一身充滿一切法界，現自在力，成就大智一切智境界，善巧方便；出生智慧，分別無量法界，遍遊諸剎而無所著，心淨如空，悉能分別一切法界，於諸菩薩不可思議三昧正受，以巧方便，善能入出。⁷⁹

⁷⁶ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 34〈26 十地品〉：「然有二種：一、自行方便，謂以六相圓融巧相集成，一具一切，仍不壞相，故名方便。六相之義，廣如別章，略如前釋。二、皆如實下即化他方便，不違實道而化物故。」(CBETA, T35, no. 1735, p. 763, a11-15)

⁷⁷ 釋覺清，〈華嚴方便思想之研究〉，頁 30-31。

⁷⁸ 《華嚴經》卷 3〈2 盧舍那佛品〉(CBETA, T09, no. 278, p. 411, c25-p. 412, a4)

⁷⁹ 《華嚴經》卷 15〈21 金剛幢菩薩十迴向品〉(CBETA, T09, no. 278, p. 497, c25-p. 498, a4)

〈十地品〉中歡喜地菩薩所發之第五願成熟眾生願，菩薩發願到三界六道度化眾生。⁸⁰第六願成事願，菩薩發願到一切世界度化眾生。⁸¹第七願淨土願，菩薩發願嚴淨一切諸佛與自己未來淨土，因一切淨土皆以法性為體，相容相入而無礙。⁸²第八願不離願，菩薩發願隨意神通，悉能遊行一切國土。⁸³第十願成等正覺願，初地菩薩發願於一切世界，成就佛果，並令眾生同證佛果。不離一毛端，便能在無量無邊世界示現八相成正覺。⁸⁴這些願在在顯示《華嚴經》諸佛菩薩的發願功德係盡虛空、遍法界。

八地菩薩具足願波羅蜜，得無生法忍，以大方便智起無功用行，⁸⁵故能以無量身，行菩薩道，集一切菩薩所行道，成就器世間自在行、眾生世間自在行，智正覺世間自在行，教化一切眾生。〈十地品〉經文說：

先以一身修集功德，今此地中，得無量身，修菩薩道，以無量音聲、無量智慧、無量生處、無量清淨國土、無量教化眾生，供養給侍無量諸佛，隨順無量佛法、無量神通力、無量大會差別、無量身口意業，集一切菩薩所行道，以不動法故。⁸⁶

菩薩善學成就善巧方便，成滿本願，心無疲倦，修習諸菩薩行，⁸⁷隨順世間，親近世間，不似聲聞、緣覺急於出離三界，而在世間教化眾生。因菩薩修習甚深禪定，善知一切三昧，故能起於三昧，神通變化，隨處自在。⁸⁸因此可

⁸⁰ 《華嚴經》卷 23〈22 十地品〉：「一切眾生若有色、若無色，有想、無想，非有想、非無想，卵生、胎生、濕生、化生，三界所繫，入於六道一切生處，名色所攝；教化成熟斷一切世間道，令住佛法一切智慧，使無有餘」(CBETA, T09, no. 278, p. 545, c3-7)

⁸¹ 《華嚴經》卷 23〈22 十地品〉：「一切世界廣狹及中，無數無量，不可分別、不可壞、不可動、不可說、麤細、正住、倒住、平坦、方圓，隨入如是世界智，如因陀羅網差別，如是十方世界差別，皆現前知，」(CBETA, T09, no. 278, p. 545, c10-13)

⁸² 《華嚴經》卷 23〈22 十地品〉：「一切佛土入一佛土，一佛土入一切佛土；一一佛土無量莊嚴，離諸垢穢具足清淨，智慧眾生悉滿其中，常有諸佛大神通力，隨眾生心而為示現」(CBETA, T09, no. 278, p. 545, c16-19)

⁸³ 《華嚴經》卷 23〈22 十地品〉：「一切菩薩同心同學，共集諸善，無有怨嫉，同一境界，等心和合，常不相離，隨其所應，能現佛身，自於心中，悉能解知諸佛境界，神通智力，常得隨意神通，悉能遊行一切國土，一切佛會，皆現身相，一切生處，普生其中，有如是不可思議大智慧，具足菩薩行；」(CBETA, T09, no. 278, p. 545, c21-27)

⁸⁴ 《華嚴經》卷 23〈22 十地品〉：「於一切世界皆得阿耨多羅三藐三菩提，於一毛端，示現入胎、出家、坐道場、成佛道、轉法輪、度眾生、示大涅槃、現諸如來大[2]神智力、隨一切眾生所應度者，念念中得佛道；知一切法如涅槃相，以一音聲，令一切眾生皆發歡喜；示大涅槃而不斷菩薩所行；示眾生大智地，使知一切法皆是假偽；以大智慧神通自在出生變化，充滿法界」(CBETA, T09, no. 278, p. 546, a6-14)

⁸⁵ 釋性禪，〈菩薩願實踐嚴淨佛土—以〈普賢行願品〉為主之研究〉，頁 325-326

⁸⁶ 《華嚴經》卷 26〈22 十地品〉(CBETA, T09, no. 278, p. 564, c29-p. 565, a5)

⁸⁷ 《華嚴經》卷 39〈33 離世間品〉：「菩薩摩訶薩知息煩惱，知離煩惱，知斷煩惱，而善住修習菩薩諸行，不證實際，究竟到於實際彼岸，善學成就巧妙方便，本願成滿，心無疲厭，」(CBETA, T09, no. 278, p. 644, c3-7)

⁸⁸ 《華嚴經》卷 40〈33 離世間品〉：「菩薩摩訶薩善巧方便、究竟彼岸，隨順世間、親近世間而無疲厭。正向聖行，遠離一切聲聞、緣覺出要之道，教化[7]成熟一切眾生，不著已樂；善知一切諸禪解脫三昧、正受三昧，起於諸三昧而得自在。」(CBETA, T09, no. 278, p. 650, c22-

知，菩薩的無量善巧方便法門能任運承辦一切諸事。

五、結語

普賢菩薩的體性契同法性，周遍法界，普賢菩薩的行願是由法界法性所成就的妙用德行，所以一樣能周遍法界，因此法藏說普賢行願係自體無礙願，其願體同普賢菩薩一樣，契同法性，為一真法界，性同真如。每一願皆能起廣大行，每一行願都能含攝一切願，也就是願願融通，於一願中，具足一切諸願，成就一切諸行，因而呈現出一多無礙，重重無盡，圓融無礙，並能任運成辦一切諸事。因此自體無礙願，也可說是圓融無礙大願。此大願契同法性，大願成滿時，願與法性無二無別，因此可以說願即是佛。

《華嚴經》諸佛菩薩初發願心，便成正覺，從這個角度來說，則《華嚴經》諸菩薩所發的願皆是圓融無礙大願。而《華嚴經》諸菩薩之菩薩願、菩薩行皆以普賢願、普賢行為依歸，則從這個角度來說，《華嚴經》諸菩薩所發的願也都是普賢行願，同時也是自體無礙願，也是圓融無礙大願。

圓融無礙大願的具體義涵可以大願究竟同法性海與任運承辦一切諸事兩個面向來體現。因華嚴菩薩以大悲心為諸法體性，為攝化利益眾生而升起大悲心，因秉持大悲心之善根而發起菩提心，又因菩提心而能衍發廣大願，最終才能成就佛果。菩薩如此發願，即是發無上菩提願。而華嚴菩薩具足悲心與智慧，徹悟一切法本性空寂，不生不滅，一切諸法法性平等，以平等心發種種願，則願願皆係平等願。菩薩依於空慧，所發的願亦是契同法性，自性空寂，性同真如，所以也是真如大願。

菩薩因體悟真如法性，徹見眾生體性本空，眾生並非實有，因此得以成就各種世間與出世間善法，並以度化眾生為弘願，勤修清淨法，使自身不被染著，離諸外相而行慈悲，憫念眾生，令眾生依其所需，得其所樂，故廣開善巧方便門，普度眾生並饒益諸眾生。

菩薩為能善巧方便地度化眾生，學習世間的一切語言、文誦、談論、算數、娛樂、工藝、咒術、醫藥種種世間法，因應眾生種類、習性、好惡不同，加以教化。菩薩並以悲願、智願之大願力，廣開善巧方便法門，展現大神通力，變化種種身，於一切時，至一切處，隨順眾生，教化眾生，任運承辦一切諸事。

參考文獻

（一）、佛典

《十住毘婆沙論》。T26, no. 1521。

- 《大方廣佛華嚴經》。T09, no. 278。
《大方廣佛華嚴經》。T09, no. 279。
《大方廣佛華嚴經》。T09, no. 293。
《大方廣佛華嚴經疏》。T35, no. 1735。
《大華嚴經略策》。T36, no. 1737。
《大乘義章》。T44, no. 1851。
《華嚴經行願品疏》。X05, no. 227。
《華嚴經行願品疏鈔》。X05, no. 229。
《華嚴經探玄記》。T35, no. 1733。

(二)、中日文專書、期刊論文

- 于佩珍(2003)。〈《華嚴經·十地品》不動地菩薩無功用行之研究〉
大專學生佛學論文集(13)。財團法人台北市華嚴蓮社。
- 王亞芳(2008)。〈「眾生平等觀」—以《八十華嚴》為主之探究〉。華梵大學碩士論文。
- 周艷麗(2007)。〈華嚴十迴向行之研究〉。玄奘大學碩士論文。
- 邱湘凌(2006)。〈《華嚴經》的菩提心思想〉。華梵大學碩士論文。
- 神林隆淨(1984)，許洋主譯。《菩薩思想的研究(下)》。台北：華宇出版社。
- 陳英善(2012)。《華嚴無盡法界緣起論》。台北：財團法人台北市華嚴蓮社。
- 楊政河(1980)。《華嚴經教與哲學研究》。台北：慧炬出版社。
- 楊政河(1997)。《華嚴哲學研究》。台北：慧炬出版社。
- 廖麗娟(2007)。〈普賢十大行願之研究〉。國立彰化師範大學國文學系碩士論文。
- 蔡光超(1994)。〈願的體相用〉。《慧炬雜誌》258。
- 談錫永主編，劉萬然導讀(1999)。《十地經導讀》。台北：全佛文化。
- 釋日慧(2000)。《華嚴法海微波(上)》。台北：慧炬出版社。
- 釋日慧(2000)。《華嚴法海微波(下)》。台北：慧炬出版社。
- 釋性禪(2010)。〈菩薩願實踐嚴淨佛土—以〈普賢行願品〉為主之研究〉。大專學生佛學論文集(11)》。台北市華嚴蓮社。
- 釋賢度(2007)。《華嚴學講義》。台北：財團法人台北市華嚴蓮社。
- 釋賢度(2008)。《華嚴經講錄》。台北：財團法人台北市華嚴蓮社。
- 釋繼夢(2006)。《華嚴經導讀》。台北：空庭書苑。
- 釋覺清(2001)。〈華嚴方便思想之研究〉。華嚴專宗學院研究所第六屆畢業論文。
- 釋觀慧(2005)。〈華嚴經十地品研究〉。華嚴專宗學院研究所第一屆

畢業論文。

(三)、工具書

CBETA 2011 版

佛光大辭典

丁福保佛學大辭典

華嚴淨土思想的德育理念

越南萬行佛學院教師

釋慧本

摘 要

《禮記》云：「人有禮則安，無禮則危，故曰：禮者不可不學也。」從社會的密切關係來看，「安」、「危」不只是個人的問題，而是整個社會的問題。個人的好壞都反射於社會上，此就是法法相攝相入的道理，也是華嚴重重無盡緣起「一即一切、一切即一」的思想表現。

《華嚴經》在佛典中，可以說是涵容深奧妙理的一部經。然此妙理是建立在人類基本道德的基礎上。然道德或邪惡亦不離心，所以想改造人生、改造社會一切都要從心開始。《華嚴經》中清淨莊嚴的華藏世界也是依這原理而建立的。因此，筆者想從華藏世界的成就因緣去探究，說明此思想對現代社會的教育有何幫助。

本文將華藏世界成就之主要因素和教育系統配合，以凸顯華嚴淨土思想的德育原理是以人為本。在平等公正、合理與有道德的制度之下，教師、學生皆扮演好個人的角色，教育事業才獲得好效果。此外，華嚴淨土思想中還有人與大自然的德育理念。這裡本文以心淨即國土淨和依正共生的兩點，來說明華嚴淨土思想中的人與大自然的德育理念。華嚴淨土的依正不二、眾生與世界共生的思想，表明希望能建立一個生態文明的和諧社會。人與人之間、人與自然境的公平和睦，以佛教自利利他精神，大家一起來建立美好的世界，讓人類生活更文明、自在。

關鍵字：華嚴、淨土、德育

一、前言

華嚴淨土思想不僅僅是宗教理想，而是人類科學的先鋒。若以科學方面來說，華藏世界之結構和現在科學的宇宙觀是很相似地。這點能表明此思想不是一種迷信的信仰，它不只符合與現代科學的發明，而且背後隱藏了對人類教育之價值。尤其是對於保護天然環境以及建立親近文明社會方面，這思想可以提供極好的方法。現在世界經濟發達、道德下降，教育提倡個人全面發展的目的，回頭看來兩千多年前，佛教已經提出如何創造一個美好的社會。社會若以道德為本，社會中人人都有良好的教育品德，那麼其處一定國泰民安，大家和睦相處。

現實社會道德下降，自然環境被破壞，面臨危機的情況，教育體系在尋找方法改革教育，提升學生道德品質，保護天然環境以及建立文明社會。因此，筆者想從華藏世界的成就因緣去探究，說明此思想對現代社會的教育有何幫助。本文以年實叉難陀在西元 695-699 所譯出的《大方廣佛華嚴經》總有八十卷為研究的主要範圍，同時也會探討六十華嚴，以及中國古代諸祖師們對《華嚴經》所注解的著作來補助內容。

本文以三個部分來探討此問題。首先說明德育的意涵，次來談華嚴淨土思想中以人為本的德育理念，最後展開人與大自然的德語理念。希望透過本文的研究可以呈現佛經中的教育價值，能幫助改進社會成為真、善、美的全面發展。

二、德育的意涵

「德育」這一詞可以說為道德教育。是教人培養道德品質的教育工作。德育有廣義和狹義。德育的廣義指所有有目的、有計劃地對社會成員在政治、思想與道德等方面施加影響的活動包括社會德育、社區德育、學校德育和家庭德育等方面。狹義的德育專指學校德育。學校德育是指教育者按照一定的社會或階級要求有目的、有計劃、有系統地對受教育者施加思想、政治和道德等方面的影響並通過受教育者積極的認識、體驗和踐行以使其形成一定社會與階級所需要之品德的教育活動，即教育者有目的地培養受教育者品德的活動。這裡，本文所使用的，是狹義的德育，即指學校的道德教育。

道德的標準雖不一致，然任何一個社會都不能缺乏道德。在社會中，道德扮演一個重要的角色。一個缺失道德之國家，不可能有快速、持續發展的經濟，也不可能有社會健康的發展。然道德觀念不是天生，而是後天培養出來的，所以道德與教育有密切的關係。

教育是培養，然培養的趨向是隨著時代、國家之政治、經濟等等的因

素而定立。教育這一詞本身沒有道德之義，道德若有的是在於教育目的。在教育領域中，不同學派的人對教育目的有不同的詮釋，有的學派只重視培養知識。若據懷特在《再論教育目的》書中表達其觀點是：

教育目的的中心內容應該是使學生成為一個具有道德自主性的人，這個目的的實現依賴於各種必要條件。首要的和明顯的是，學生必須具備某種能力、理解力和氣質。但也必要有其他素質。¹

教育目的的整體要避免狹義性，這要求教師不僅從其職業有關的角度來考慮學生的思想狀態等。關於學生的能力和氣質的條件，還必須考慮與他們的教學及本質聯繫的其他必要條件。即教師不應該把自己的工作看作是封閉的，而脫離更廣泛的社會生活。這裡筆者認同懷特的觀點，教育目的不只是內在目的，還有外在的而且要全面發展。教育應以人為主要，尤其是人的自由，教育若被政治所控制，那就已經失去了教育的真價值。教育的任務是引導人往善好的方向發展，致所謂真、善、美的人格。人光有知識不足夠，還要具備道德，道德可以看成一個人的價值。如孔子說：「文質彬彬然後君子。」知識和道德是受教育者必須要培養的。

古代中國大教育者孔子認為「人性本善」，而荀子又提說「人性本惡」。但無論是孔子的「人性本善」，或者荀子的「人性本惡」，都是不準確的。若說人性本善，那為什麼有不良的行為呢？反而說人性本惡，那為何有善念。這兩種觀點皆有片差的一面。超越兩邊的極端，佛教認為「人性本具」，凡是人皆有善惡的兩面。因為「人性本具」才有教育的作用。假如說「人性本善」，則不需要道德教育；或說「人性本惡」，那道德教育根本無作用。世間上所以有教育的存在，是因為「人性本具」。個人心中都有善惡之種子，遇到善緣就往善的方向發展，遇到惡緣則隨著惡的方向下降。所以，道德教育對培養個人品德才有作用。

通常人們認為培養個人的道德品質是學校的責任，實際上家庭與生活的環境是直接影響個人品德。一個人若用心學習，則社會上任何領域都可以學到東西，尤其是宗教的方面，比如佛教等有許多道德理念應該學習。客觀而言，佛教的教理是教人行善除惡，培養人格。像太虛大師所說「人成即佛成」，是提出修行應從做人開始，先把人的身份做好，再說修佛。事實上，釋迦牟尼佛就是以人的身份修行，自利利他圓滿並成正覺。佛陀也是人，遵循菩提道的修行圓滿了斷德、智德和悲德等諸德。佛教的教理說到底都是以人為本，從淨化人心去影響到依報的環境，變成莊嚴之世界。

¹ 約翰·懷特（John White）著《再論教育目的》，李永巨集譯，教育科學出版社，1997年-12月出版，p.158。

三、華嚴淨土中以人為主的德育理念

佛教信因果，人的命運掌握在自己手裡，幸福或痛苦都由自己造作，不是上帝所安排，或神靈的造化。人類可以變痛苦的社會成極樂世界，也可以破壞生活環境，讓大家生活失去了安全感。同樣的道理，在華藏世界之成就中，人是主要因素能使無自性的環境變成莊嚴。這裡所謂「人」可分成三種，第一是已經完全覺悟自利利他圓滿的毗盧遮那佛；第二是對善法不退行，正在行自利利他的菩薩；第三種是行諸善業的眾生。

就教育工作來談，能夠讓受教育者得到身心的全面發展，是教育之宗旨目標。全面發展，即使學生在智慧、體能、道德等各方面都能夠發展。在培養學生的全面發展中，尤其是培養學生道德品質方面，要結合許多的因素。其中，制度、教師、學生等三個因素，對德育成功或失敗有很大的影響。所以，這裡本文用三個有重要性的因素跟華嚴淨土思想做一個結合，來凸顯華嚴淨土思想中含有的德育理念。

（一）毗盧遮那佛之本願

在說明毗盧遮那佛本願之前，此處先略釋毗盧遮那之意義。毗盧遮那，梵文 *Vairocana*，又譯為毗盧折那、毗盧舍那、毘樓遮那、吠盧遮那、盧舍那、盧遮那、遮那、大日如來（*Mahavairocana*）。² 意譯遍一切處、遍照、光明遍照、大日遍照、淨滿、廣博嚴淨。據《一切經音義》卷 21 所釋，「毗」有種種或普遍之意；盧遮那，是光明照。毗盧遮那即光明遍照的意義。³ 這裡所說的光明就是身智。毗盧遮那佛，就是佛以智慧普照眾生的意義。

願指內心之願望，如心願、志願、意願、念願等，即心中欲成就所期目的之決意。佛菩薩在因地發心修行時所發的願稱為本願。雖然修行證果是由「行」而來，但若無「願」則行是無方向之行，亦無法達到所期的目的。願望如指南針，行者依著走就能達到目的地。個人若有一個好的願望，就會讓人生活著更美麗。在教育方面也一樣要有教育的目的，即期望培養

²（1）《翻梵語》卷 1：「毘樓遮那佛（亦云毗盧遮那，譯云勝光亦云種種光也）。」CBETA, T 54, no. 2130, p. 981, c19。

（2）《一切經音義》卷 21：「毘盧遮那（……毘盧遮那云光明照也，言佛于身智，以種種光明照眾生也，或曰毘遍也，盧遮那光照也，謂佛以身智無礙光明遍照理事無礙法界也）。」CBETA, T 54, no. 2128, p. 434, c10-11。

（3）《續一切經音義》卷 4：「毘盧遮那（…舊譯云光明遍照，新翻為大日如來，云如大日輪無幽不燭也）。」CBETA, T 54, no. 2129, p. 951, c4。

（4）《一切經音義》卷 20：「盧舍那（或云盧柘那，亦言盧折羅，此譯云照，謂遍照也…）。」CBETA, T 54, no. 2128, p. 431, a15-16。

（5）《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 77〈住處品〉：「毘盧折那，唐言遍照。」CBETA, T 36, no. 1736, p. 604, a14-15。

³《一切經音義》卷 21，CBETA, T 54 no. 2128, p. 434, c10-11。

出來的人對國家、對社會、對人類有幫助。

毗盧遮那佛在佛教中被稱為法身佛。法身遍滿法界，無所不在。如法藏在《華嚴經探玄記》卷 1 中說：「歸依大智海，十身盧舍那，充滿諸法界，無上大慈尊。」⁴由此，故說毗盧遮那佛就是真如本性，真如本性法爾如是。毗盧遮那佛的本願，即是純淨純善；純淨是自性的本體，純善是自性的德用。若人發心斷惡修善、破迷開悟，希求無上道，廣度眾生，那就是與性德完全相應。所以說毗盧遮那佛的本願，就是十方一切諸佛共同的願望。諸佛的願望是具有自利利他之精神。即希望能淨化自身與改善環境，又希望幫助他人也能斷除一切煩惱，大家快樂地共住在一個無污染的環境。這是一個超級文明的世界，沒有不良的行為，在智慧光明之下大家一起建立一個完美的社會。

自古以來，有群眾就必要有領導者，這是自然的規則，形成各種組織，小如部落、大如國家等。在每一個組織中，為了保持組織內的平衡運作，隨著風俗、習慣、人格的觀念等等而建立各種規則，就形成了所謂制度。若以佛的本願與制度結合，則如下幾點可以的探索。

1、佛本願中的平等性

這裡所謂的平等就是一致不二元。也就是說一個國家裡，無論何處都共用一個制度。所謂的二元，如我們越南國家在教育方面的制度是有兩套的，城市一套，高原一套。這樣的不一致，也可以說對在山上的小孩是不公平。此是人類一直存在的問題點，即個人缺乏利他的精神，教師們都不願意來到辛苦、缺乏方便的地方，城市的老師太多，鄉下老師太少，說制度要一致，什麼可能呢？國家若平均的發展，生活條件不會相差太遠，那樣才能說有一致的制度。這一點佛在發心行菩薩道時，就已經想到。清淨國土、成就眾生是一切佛菩薩的通願。毗盧遮那佛在因地修行已發大願，我修證一切智時，光明遍照十方一切國土都得明顯。如《大方廣佛華嚴經》卷 5〈世主妙嚴品〉中有載：

如佛往昔所修治，乃至成於一切智，今放光明遍法界，於中顯現悉明瞭。佛以本願現神通，一切十方無不照，如佛往昔修治行，光明網中皆演說。十方境界無有盡，無等無邊各差別，佛無礙力發大光，一切國土皆明顯。⁵

經中所說的光明是指智慧，這智慧照遍十方無有障礙。因為佛心對眾生無分別，無親、無疏一切平等，即是佛的無礙力。障礙不是外境能障礙

⁴ 《華嚴經探玄記》卷 1，CBETA, T 35, no. 1733, p. 107, a6-8。

⁵ 《大方廣佛華嚴經》卷 5，CBETA, T 10, no. 279, p. 22, c23-28。

的，是指心裡的障礙。心中無礙，則海闊天空；心若有障，則處處有礙。現實社會的制度不能得到完全公正，是因為掌握制度的運作者心都有礙。心中如果「我」和「我所」的念頭還存在，是不能有平等的。雖然國家提倡「至公無私」的精神，但有幾個人能做到呢。有我與我所就有貪、嗔、癡所礙。所以有的時候制度本身沒問題，而代替人民執行制度者有問題，是個人修養問題。制度有問題可以更改，可是個人問題很難解決，尤其有權力高的人更難改。為什麼很多犯法者仍然不受到懲罰？為什麼還有人可以用金錢買職官？這是當權者的問題，代表人民而不為人民辦事，使社會產生重重問題。所以佛一開始修行時，就發願將來所創造的社會每一個人、在任何地方都能接受到他的平等心。如《大方廣佛華嚴經》卷 7〈世界成就品〉所云：

於一塵中大小剎，種種差別如塵數，平坦高下各不同，佛悉往詣轉法輪。一切塵中所現剎，皆是本願神通力，隨其心樂種種殊，於虛空中悉能作。一切國土所有塵，一一塵中佛皆入，普為眾生起神變，毘盧遮那法如是。⁶

佛教是一個宗教，則經典中就有宗教的用詞。有些言語聽起來好像神話，但其背後隱藏之深意是一種於精神上而說。如這裡引文中所說「神通力」，就是一種心力的展現，即國土中的每一個角落都能接受到他教導之精神。這種精神大家都值得學習。我們的願望是很渺小，因為個人的心太狹窄、不會打開，只想到自己的權利，或親人的權利，所以社會才產生許多個人利益的矛盾。因此也讓我們知道在一個社會裡平等性是非常重要的，不平等則有人不服，社會就會有對立矛盾，讓國家不穩定，影響到各方面的發展。所以中國古代孟子說：「天時不如地利，地利不如人和」。「人和」是非常重要的因素，人不和則事不成。人總是會有比較、嫉妒性，由比較性而生不和，就用平等性來解決不和的問題。這也是佛本願中的一種表法，讓人瞭解想建立一個理想的社會，首先制度要具有平等性。教育方面亦同此，想培養出具有智慧又有品德的人才，教育制度必須要平等。

2、佛本願中的合理性

於世間法來說，什麼是合理呢？即同一個環境中大家所公認那就是合理。所以這個理義隨時隨地可以改的。但是在佛法中的因果道理是不能改。一分耕耘一分收穫，不流血汗而想得到好的成果那是不合理。同樣的道理，雖然佛想建立一個美好的社會，讓人人皆能過安樂的生活，而個人不改進

⁶ 《大方廣佛華嚴經》卷 7，CBETA, T 10, no. 279, p. 36, b13-18。

自己，不修福、慧，則人間也不會改進。在佛法中個人的命運掌握在自己手裡，佛不帶人上天堂也不懲罰墮地獄，天堂或地獄自己選擇、自己努力，佛只是指路者。佛陀教人行善除惡，行善因得善果、行惡因得惡果，若能依佛所教而行諸善因，則一定得到快樂。如《大方廣佛華嚴經》卷 19〈夜摩宮中偈贊品〉中說：

無量無數劫，此法甚難值，若有得聞者，當知本願力。若有能受持，如是諸佛法，持已廣宣說，此人當成佛。況復勤精進，堅固心不舍，當知如是人，決定成菩提。⁷

抱了成就眾生的本懷，毗盧遮那佛不辭疲倦教導眾生，只要有人能接受，堅持執行，終不懈怠，就能成無上菩提。這裡說此人將來一定成佛，然成佛之前先成人，所謂成人是成為一個全面發展者，即當前教育工作的目的。換句話說，人成就是能建立一個美好的人生，有快樂的生活，一切諸行都由智慧領導不違背道德，既做好自己又能幫助人類。這就是一個非常合理的制度，不過這個制度是不用懲罰來約束人，而是由先教導個人道德知識，再引發內心之善性得來的。

3、佛本願中的道德性

在佛國中佛陀就是法王。這裡的法王與國王是不相同的。國王治國時則有王法，即所謂的制度法律。但這種制度是好是壞，那要看當即治國者是英明有道德的，還是無能又殘暴的國王。當前的時代已走出了民主社會，但無論是怎樣的社會都有掌權、領導人。制度是由掌權者制定的，所以想要國泰民安，社會和諧，那麼第一個公民必定要具備智慧與道德就是掌權者。在一個國家裡最重要的是掌權者，若能制定良好的制度，則能帶給人民的幸福；反而制度不好就讓社會不文明、人民過著不安的生活。

社會裡，若人人都是有道德品質良好，就不用制度來約束。道德品質良好即佛法中所謂的善行。善行，不只是做好自己的本分，還要無條件地幫助他人。如《大方廣佛華嚴經》卷 20〈十行品〉所載：

若我不令一切眾生住無上解脫道，而我先成阿耨多羅三藐三菩提者，則違我本願，是所不應。是故，要當先令一切眾生得無上菩提、無餘涅槃，然後成佛。何以故？非眾生請我發心，我自為眾生作不請之友，欲先令一切眾生滿足善根、成一切智。⁸

⁷ 《大方廣佛華嚴經》卷 19，CBETA, T 10, no. 279, p. 101, a2-7。

⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷 20，CBETA, T 10, no. 279, p. 108, a20-27。

實現菩薩道的精神是那樣，先為人後為己。世間上若人人都如此，有好處的先讓人，那麼社會就不會有利益的衝突。另外，我們還有分別心，不請幫忙就不來，而諸佛菩薩誓願為眾生的不請之友。不管別人喜不喜歡，只要他需要幫助的時候，都會去幫忙的。並且此為他人之精神，不是短暫的，而是「常守本願，不舍世間，作諸眾生堅固善友。」⁹這種精神值得我們學習，現在的社會太缺乏那樣的精神，年輕人不會主動去幫助有困難者。孩子們都不懂父母親養育他的辛苦，只知道他需要什麼父母應該供應，若不一一的供應，就對父母很不禮貌。甚至已經有人殺了父母，因為父母不給他錢去玩電腦遊戲。社會已經出現了太多打罵父母、孽待父母的不孝子。父母恩重不報反而又傷害，那樣的人什麼惡事不敢做呢？在社會貧窮的時候，國家、學校只注重培養知識，以智慧為第一、輕視德育，加於家庭教育無方，父母不關心孩子的品質，造成現實社會的結局。現在的社會雖然物質豐富，但大家的生活缺少安全感。物質豐富可是少了道德，人活很不踏實。由此可說，建立一個美好的社會，道德是非常重要的因素。

毗盧遮那佛的本願是先改進自己，淨化心裡的貪、瞋、癡，具備智慧和慈悲，再來與人類建立一個美好的世界。在這個世界裡是不用制度來約束、限制人的。因為能來此處的眾生，已經接受佛陀之教化，沒有不善的行為，大家都為了國土、為了他人著想，自覺到自己是國家的一個分子要有責任把此處淨化、發展，這樣的社會根本就不需要用制度來限制。將智慧與慈悲的精神教導人民，一起來創造一個理想的社會，那就是毗盧遮那佛的本願，也是我們大家的渴望。生為人身誰不希望生在一個美好的環境，只是我們被貪、瞋、癡所迷惑在濛濛當中不知所以然而已，所以需要有悲智雙具者來領導。

（二）菩薩願行與教師觀

莊嚴清淨的華藏世界是由毗盧遮那佛的願望所造。但願望只是在心中種下一個理念、一個意志力，能不能變成現實還要靠進行。並且創造一個文明的社會不是一個人能做到，是靠大家的力量。可是怎樣能帶動全體呢？必須要有先鋒者。這先鋒者，是能教人、能當人的榜樣，在我們的社會可稱為教師。本文先略說菩薩的意涵。

1、菩薩的意涵

菩薩，是菩提薩埵之略稱。菩提薩埵是從梵文 bodhi-sattva 的音譯，或譯為菩提薩怛縛、菩提索多、扶薩等。¹⁰意譯為覺有情、道眾生、道心眾生、

⁹ 《大方廣佛華嚴經》卷 22，CBETA, T 10, no. 279, p. 119, b11-12。

¹⁰ (1)《翻梵語》卷 2：「菩薩(應云菩提薩埵，亦云扶薩。論曰：菩提者，道；薩埵者，眾生，...)」CBETA, T 54, no. 2130, p. 991, b10-11。

大覺有情等。菩提 (bodhi)，有覺、智、道的意義；薩埵 (sattva)，是指眾生、有情之意。所以，菩薩一詞有覺有情，有情覺之意。就是以智上求菩提，以悲下化眾生的意思。此外在佛教的經典中，對菩薩這一詞已用了多種名稱來代表，如稱為大志、開士、始士、心初開、始發心、高士等名稱都是指菩薩。¹¹

佛法中以修行的心態有分為三乘法，就是聲聞、緣覺和菩薩。聲聞、緣覺二乘是現在大家常用的小乘，是偏於自修者，即主要是斷自己的煩惱。另外菩薩道是屬於大乘。行菩薩道者，是上求佛道下化眾生。即一邊斷自己的煩惱，一邊利益眾生，修諸波羅蜜的行者。如《佛說菩薩本業經》卷1〈願行品〉中說：「為菩薩者，必諦受學，如佛法教，無得增減，以誓自要，念安世間，奉戒行願，以立德本。」¹²誓願自利利他是菩薩的精神特點。「奉戒」是要約束自己，斷除心中的貪、瞋、癡煩惱和培養個人的德行，這就是自利。「行願」是實行自己所立的願望，即所謂的「安世間」。「安世間」是讓世間上的人都能夠過安樂的生活。然據佛法的立場來說，這意思不是菩薩安排給眾生安樂的生活，而是菩薩教人如何去創造一個安樂的社會。

從這點來看，菩薩的角色與教師的角色是相似的，也是擔任教育工作。就教師的角色而言，則要受過專門教育及訓練，或要有一定的專業程度，才能當老師。菩薩這個角色也一樣，亦有其的條件。在菩薩修行的路上，從凡夫到成佛所經過十信、十住、十行、十回向、十地、等覺、妙覺等五

(2)《般若心經注》卷1：「菩薩者，雖是梵音，文言不足。……問：梵本真言足者如何？答：即云菩提薩怛縛，此翻菩提為道心，薩怛縛為眾生。」CBETA, X26, no. 526, p. 720, b11-15。

¹¹ (1)〔後秦〕，僧肇選《注維摩詰經》卷1〈佛國品水〉：「菩薩，正音云菩提薩埵。菩提，佛道名也。薩埵，秦言大心眾生。有大心入佛道，名菩提薩埵。無正名譯也，別本云：『菩薩三萬二千得大神通。』什曰：『大士凡有三種：一者出家、二者在家、三者他方來。』複次，一者結業身、二者法身。此中菩薩多是法身，然應感之形與物同跡，物或齊其所見而生劣想，故舉大數然後序德也。梵本云：『神通智慧本事已作。』六度諸法，即通慧之因；通慧之因，即本事也。」CBETA, T 38, no. 1775, p. 328, b20- -29。

(2)〔宋〕，法雲編《翻譯名義集》卷1：「菩薩，肇曰：『正音云菩提薩埵。菩提，佛道名也。薩埵，秦言大心眾生。有大心入佛道，名菩提薩埵。』無正名譯也，安師云：『開士、始士。』荊溪釋云：『心初開故、始發心故。』淨名疏云：『古本翻為高士。』既異翻不定，須留梵音。但諸師翻譯不同，今依《大論》釋：『菩提名佛道，薩埵名成眾生。』天臺解云：『用諸佛道，成就眾生故，名菩提薩埵。又菩提是自行，薩埵是化他，自修佛道，又化他故。』賢首云：『菩提，此謂之覺；薩埵，此曰眾生。以智上求菩提，用悲下救眾生。』」CBETA, T 54, no. 2131, p. 1060, b22-c2。

(3)《大智度論》卷4〈序品〉：「『菩提』名諸佛道；『薩埵』名或眾生，或大心。是人諸佛道功德盡欲得，其心不可斷不可破，如金剛山，是名大心。」CBETA, T 25, no. 1509, p. 86, a13-16。

¹² 《佛說菩薩本業經》卷1，CBETA, T 10, no. 281, p. 447, b22-24。

十二個階位。這菩薩的階位諸經論中也有不同的說法，有的把十信列為階位中，有的認為十信還不算數。

不論十信有入位還是未入位，菩薩修行的出發點都是從十信。以十信而發心，此發心是發菩提心成佛，不落於厭生死苦，樂求涅槃的聲聞緣覺之果位。雖然十信還是凡夫位，但它是修行大乘法的最基礎條件，在信、解、行、證的過程中，¹³因由信才有解、行、證，若不信則一切皆免談。如《大方廣佛華嚴經》卷 14〈賢首品〉中說：「信為道元功德母，長養一切諸善法，斷除疑網出愛流，開示涅槃無上道。」¹⁴這裡的信心不是盲目的迷信，而是以智慧為前導的信。

在《華嚴經》的七處九會中，若就修行次第來講，則第二會是談十信法門，其會中〈菩薩問明品〉，有提出十種甚深法，古德以此十種來配十信。¹⁵十種當中第一種就是緣起甚深。這緣起甚深法的起緣，是由覺首菩薩來回答文殊菩薩「心性是一。云何見有種種差別？」¹⁶的問題。覺首菩薩回答的第一句就是「諸法無作用，亦無有體性」。¹⁷因為諸法無體隨緣而起，所以有種種假相的差別。文殊菩薩所問「心性是一」的一，就是一切法無有體性。這無體性即一切法共同性，沒有例外的，不只色法無體，心法也是一樣無體。若心法有體則凡夫永遠是凡夫，不能修行斷除煩惱轉凡成聖，壞人永遠是壞人不能改善，那樣教育是沒作用的。

說「心性是一」即約體性而言。然此無體性即般若實相，從這裡證明雖然十信是未入聖位，但菩提心絕不能離開般若（智慧）而起的。若離般若起了信心，則不是菩薩所發的菩提心。菩薩所起的信心是以般若為基礎，不是盲目不懂緣起性空的迷信。這是當一位菩薩的基本條件。菩薩要教導眾生，若連宇宙觀和人生觀也不清楚，什麼能帶領別人。教育者也同樣，自己的心理思想要穩定，才能當學生的思想依靠。

¹³ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 16 所說：「發菩提心即十信發心，起解即十住，行即十行，願即十向，證即十地。」CBETA, T 36, no. 1736, p. 118, c22-23。

¹⁴ 《大方廣佛華嚴經》卷 14，CBETA, T 10, no. 279, p. 72, b18-19。

¹⁵ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 14〈菩薩問明品〉：「前中以十菩薩各主一門顯十甚深，即為十段：一緣起甚深，二教化甚深，三業果甚深，四說法甚深，五福田甚深，六正教甚深，七正行甚深，八正助甚深，九一道甚深，十佛境甚深。……。又此十種亦可配於十信，但不次耳。文殊佛境即當信心，……賢首即回向心，以歸一道，即回向真如，一身一智等，即是佛果。文云：如本趣菩提，所有回向心等，以是圓融十法故，各兼多義。」CBETA, T 35, no. 1735, p. 601, a10-b5。

¹⁶ 《大方廣佛華嚴經》卷 13，CBETA, T 10, no. 279, p. 66, a28。

¹⁷ 《大方廣佛華嚴經》卷 13，CBETA, T 10, no. 279, p. 66, b6。

2、菩薩願行中的教師模範

大乘行者從一發菩提心，就開始走上菩薩道。這是所謂的「從初發心，起願立行。」¹⁸ 菩提心，有願菩提心與行菩提心兩種。願菩提心即菩薩的本願，如說「為利他故願成佛。」¹⁹ 向著成佛的路上走去是行菩提心。這是說菩薩起了願望，然後隨著願望而行，稱為菩薩行願。如《大方廣佛華嚴經》卷 28〈十回向品〉中說：「安住菩提心無退故，修習一切菩薩行願。」²⁰

利他是菩薩的主要精神，即所謂，「不為自己求安樂，但願眾生得離苦」。²¹ 雖然不為自己求安樂，但在實現利他時又能成就自利的方面。此事與教師教學有相似。教學工作是師生互相成長的。然教師的成長只是知識上與職業經驗的成長，而菩薩的成長除了智慧增長，還有減掉我執煩惱的成長。一個自我主義太強的人，很難與別人和睦相處，不會尊重他人的意見。師嚴生從的封建時代已經過去了，現在是自由時代，師生要相互尊重。教師要尊重學生的想法。雖然站在教師的角度看，學生的想法是很幼稚。可是於他們的年齡，知識和心理發展的程度來看，他們之想法是正確的。菩薩教化眾生要先瞭解其之根機，方能隨機應教。教師也一樣，要瞭解學生，建立好師生的關係，才能順利地向上教導學生成為一個全面發展的人才。

當好一位教師的角色不是那麼簡單，行菩薩道者更難走，要靠個人的意志力。所以在《大方廣佛華嚴經》卷 30〈十回向品〉中有載：

願得圓滿無礙身業，修菩薩行；願得清淨無礙口業，修菩薩行；願得成就無礙意業，安住大乘……。²²

在佛法中身、口、意稱為三業，因為個人的表現、造作都從這三種方面啟發。經文所說的「圓滿無礙身業」，千萬不能誤解成一種神變的現象。這裡的「圓滿無礙」，是所謂的身表道德圓滿。身表有兩方面，一是以戒²³來說；二是以威儀來說。身戒是不殺生、不偷盜、不邪淫。威儀是在行、住、坐、臥的表現端正。²⁴ 無礙就是在大眾中的安定穩重，無不自在的表現。若身戒以及威儀都圓滿，不收人的嫌疑，那就是教師身表的成功。

¹⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷 44〈十通品〉，CBETA, T 10, no. 279, p. 230, b23。

¹⁹ 《入菩薩行論廣解》卷 1，CBETA, WZ 4, no. 33, p. 46, a16-17。

²⁰ 《大方廣佛華嚴經》卷 28，CBETA, T 10, no. 279, p. 152, b18-19。

²¹ 《大方廣佛華嚴經》卷 23〈十回向品〉，CBETA, T 10, no. 279, p. 127, a13。

²² 《大方廣佛華嚴經》卷 30，CBETA, T 10, no. 279, p. 161, a12-16。

²³ 這裡「戒」是以人間基礎的五戒、十善法來說。

²⁴ 《大方廣佛華嚴經》卷 17〈梵行品〉：「若身業是梵行者，梵行則是行住坐臥、左右顧視、屈伸俯仰。」CBETA, T 10, no. 279, p. 88, b15-16。

德育最好的方法是以身作則。教育者的一言一行都是受教育者的模樣。所以除了身表，口表也是非常重要。如經中說希望能得「清淨無礙口業」，去行菩薩道。口清淨，是口不打妄語、不說兩舌、不說惡話、不說綺語，只說利人之語。²⁵有如此清淨的口業者，則所說的話能懾服人心。

人類對佛法而言就是有情眾生，所謂有情是因為有意識。簡單來說個人在生活中，意識為中央領導。人若能「成就無礙意業」，是在意中不起貪、瞋、癡與諸雜念，心常繫念諸法之真理。²⁶身、口是外在的表達，然它們之一切所作所為都由意來領導的。意起貪欲，身才去偷盜；意有瞋恚，身才犯殺生等等。然在意中，所以有貪、瞋，是由癡而生。癡若說到徹底，就是不瞭解緣起法。因為不明了這個道理，所以認為有一個主宰的我，再需要有所，才生貪心，貪得不到就生瞋恨。癡若在淺一層的方面來說，是不會明知辨別善、惡，不理解道德，不會預料行為的後果，讓自己跟著貪心走，不懂自我節制，而造作種種犯法的行為。通常，人被貪心所迷惑，毫無猶豫的作出不良的行為，當面對法律的時候才感覺到後悔、害怕。這就是佛教中常說「菩薩畏因，眾生怕果」。

與現在社會的人，聽到菩薩這一詞，都認為不屬於現實社會的人。其實，在佛法中不是那麼認為。菩薩也是一個平常人，只是發了菩提心，行菩薩道利益眾生，而心中仍然有煩惱。帶著煩惱、習氣去行菩薩道，怕自己的行為影響到眾生，所以才希望「得圓滿無礙身業」、「得清淨無礙口業」去修菩薩行。菩薩還怕心中的煩惱起，會退菩提心，放棄利益眾生的願望，所以希望「得成就無礙意業」，讓心安住於大乘。由此可見，行菩薩者是不斷地要求自己。這樣的精神值得大家去學習，尤其是教師者更要學習，在要求學生之前，先自我要求。

在教化眾生的路上，菩薩還有許多方法要學。其中，有四攝法、五明等。四攝法，梵語 *catvārisaṅgraha-vastūni*，巴厘語 *cattisagaha-vatthūni*，藏語 *bsdu-bai dos-pobshi*。是菩薩攝受眾生的四種方法。²⁷菩薩以此四法投眾生之情，善巧攝引，令其度脫諸苦。菩薩用這四個方法能接近眾生，建立彼此的親密關係，與教師要跟學生建立好關係是同樣的。

²⁵ 《大方廣佛華嚴經》卷 17〈梵行品〉：「若語業是梵行者，梵行則是起居問訊、略說、廣說、論說、直說、贊說、毀說、安立說、隨俗說、顯了說。」CBETA, T 10, no. 279, p. 88, b18-20。

²⁶ 《大方廣佛華嚴經》卷 17〈梵行品〉：「若意是梵行者，梵行則應是覺、是觀、是分別、是種種分別、是憶念、是種種憶念、是思惟、是種種思惟、是幻術、是眠夢。」CBETA, T 10, no. 279, p. 88, b20-23。

²⁷ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 18〈夢誓品〉：「菩薩摩訶薩欲得阿耨多羅三藐三菩提，淨佛國土、成就眾生，當學六波羅蜜、三十七道法及四攝法，攝取眾生。何等四？佈施、愛語、利益、同事。」CBETA, T 8, no. 223, p. 353, c29-p. 354, a3。

四攝法，又稱為四事攝（Cattārisagahavatthūni）²⁸、或四攝事²⁹，簡稱四攝、四事、四法，即佈施、愛語、利行、同事等四種法。一、佈施攝（梵文 dāna -saṃgraha），即與人所求之物。佈施有法施、財施和無畏施三種。法施，是對不懂真理者為他說法，如老師對不懂課程的學生為他講解。財施，即對於財物方面有需要者，則用財施。當教師也要去關照學生，若有學生家庭環境不好，教師以菩薩精神實現財施，或可以與同學班上發揮同學愛。無畏施，就是若有怖畏者，令起親愛之心而生安穩。有的學生因為家庭的原因，造成他常常沒有安全感，這種情況老師要用無畏施來安慰，讓學生的精神穩定，能夠接受老師的教誨。二、愛語攝（梵文 priya-vāḍita-sagraha），即離口之四過（妄語、兩舌、惡口、綺語）為體，依眾生的根性而善用言語慰喻，令其起親愛之心而樂於受教。人人都想聽柔軟的愛語，為何不對別人說愛語呢？愛語讓人愛聽，使人與人之間容易接近。那麼要建立師生的親切關係，教師們應該多說愛語。三、利行攝（梵文 artha -caryā-sagraha），行是行為，就是以身、口、意的善行來利益眾生，令其生親愛心而被感化，因此發心修行正法。學生若能感覺到老師的每一言一行都是為了學生好，則老師的教誨皆被學生吸收。四、同事攝（梵 samānārthatā - sagraha 同利、同行、等利、等與），即與眾生共同事業，苦樂、禍福和利益等，以此親近引攝眾生，而教化之。現在有多學校辦一些課外活動，讓師生有所互動，就是使用同事攝的方法。

這四攝法，不但對教師的事業工作上有幫助。而且，能表示佛教的重要德目，是統攝一切團體的道德。攝法為人與人之間互相團結的條件。依佈施法，團體之中能互相幫助，扶弱助貧，讓團體的生活向上完美。當個人在行佈施時，要學菩薩的精神不求回的，只為了愛護他人，建立美好的社會而佈施。³⁰依愛語法，在日常生活中，大家互以和雅之言，談話討論，使團體融洽、和睦相處。據利行法，即以公益為上，人人都為社會服務，就不會產生個人的利益衝突。依同事法，大家共同服從團體的規矩。當然此團體規矩必須合理性、有道德性，在這團體中為他人的榜樣，讓團體一天比一天美好。就這四攝法而言，小是一家人，大至全世界，要有美好之生活，則不能缺少的德目。

在眾生中，菩薩的技能要於眾生之上才能起到感化的作用。所以，菩薩在使用同事攝時還必須具備「五明」。五明或稱為「五明處」（梵文

²⁸ 《中阿含經》卷 9〈未曾有法品〉：「世尊！謂有四事攝，如世尊說，一者惠施，二者愛言，三者以利，四者等利。世尊！我以此攝於大眾，或以惠施，或以愛言，或以利，或以等利。」CBETA, T 1, no. 26, p. 482, c14-17。

²⁹ 《中阿含經》卷 33〈大品〉：「居士子，有四攝事，云何為四？一者惠施。二者愛言。三者行利。四者等利。」CBETA, T 1, no. 26, p. 641, c13-15。

³⁰ 《大乘悲分陀利經》卷 4〈千童子受記品〉：「為脫一切眾生苦，故發悲心施，至意立願莊嚴佛土為度眾生故。」CBETA, T 3, no. 158, p. 262, b17-18。

pañcavidyā-sthānāni, 藏文 rig-paignas la), 是印度古代的五種學術, 即內明、因明、聲明、醫明 (醫方明)、巧明 (工業處明)。³¹一、內明 (梵文 Adhyātma-vidyā), 是佛法的教理。佛法的主要教理是緣起性空, 因果妙理。二、因明 (梵文 Hetu-vidyā), 即論理學, 事實上是辯論的方術。在佛典中辯論方式有許多種論法, 此處不便提說。³²三、聲明 (梵文 Śabda-vidyā), 即語言、文典之學。四、工巧明 (梵文 Śilpakarma-sthāna-vidyā), 是工藝、技術、算曆等之學。五、醫方明 (梵文 Cikitsā-vidyā), 即醫學、藥學等。這五明是行菩薩者必須要學習的, 也可以說世間上的一切學術都要懂。因此可見, 佛教的教義本來含有積極的入世精神。當一位菩薩所要學的東西是無限的, 這精神教師者值得學習。

菩薩的精神是那樣, 不斷地去改進自己和改進別人。行菩薩道, 自利利他是很理想的精神。但這條路是非常難走, 在實現所起的願望時, 對於剛強難調難伏的眾生, 菩薩容易退菩提心。所以行者要先具備大慈與大悲兩種心。慈心, 即愛念, 也是與樂之心。調菩薩對一切眾生的愛念, 常隨其所求而饒益之。大悲心, 是潛念, 即拔苦之心。是菩薩潛念一切眾生, 常懷悲心以拯救濟拔之, 令其離諸苦惱。菩薩以大慈大悲是為了救脫眾生苦, 然眾生的苦是由煩惱而來。³³因此, 菩薩以善巧方便為說法, 令其明瞭眾苦之因, 而能修正, 把諸苦惱。菩薩以慈悲心潛愛眾生, 來鞏固菩提心, 使不退利他之行。

³¹ (1)《瑜伽師地論》卷 38〈力種姓品〉:「如是一切明處所攝有五明處:一內明處, 二因明處, 三聲明處, 四醫方明處, 五工業明處。菩薩于此五種明處若正勤求, 則名勤求一切明處。」CBETA, T 30, no. 1579, p. 500, c20-24。

(2)《菩薩地持經》卷 6〈慧品〉:「云何菩薩自性慧?入一切所知境界, 隨入已如法擇觀緣五明處。所謂:內明、因明、聲明、醫方明、世工巧明。是名自性慧。」CBETA, T 30, no. 1581, p. 922, b17-20。

(3)《顯揚聖教論》卷 6〈攝淨義品〉:「五明處:一內明處、二因明處、三聲明處、四醫方明處、五工業明處。」CBETA, T 31, no. 1602, p. 509, b12-13。

(4)《大乘莊嚴經論》卷 5〈述求品〉:「菩薩習五明總為求種智者。明處有五:一內明、二因明、三聲明、四醫明、五巧明。」CBETA, T 31, no.1604, p.616, a9-11。
卷 10〈覺分品〉:「知法者,謂知五明處:一內明、二因明、三聲明、四醫明、五巧, 知此五論是謂知法。」p.641,c7-8。

³²《瑜伽師地論》卷 15:「云何因明處?謂于觀察義中, 諸所有事。此復云何? 嚧陀南曰: 論體論處所, 論據論莊嚴, 論負論出離, 論多所作法。當知此中略有七種, 一論體性、二論處所、三論所依、四論莊嚴、五論墮負、六論出離、七論多所作法。云何論體性? 謂有六種:一言論、二尚論、三諍論、四設謗論、五順正論、六教導論。……善了知自他宗故, 於一切法能起談論, 勇猛無畏故。處一切眾能起談論, 辯才無竭故。隨所問難皆善酬答, 是故此三於所立論多有所作。」CBETA, T 30, no. 1579, p. 356, a11-p. 360, c20。

³³《菩薩本生鬘論》卷 3:「大慈心者猶如良藥, 能愈眾生煩惱重病; 大慈心者猶如明燈, 能破眾生三毒黑暗; 大慈心者猶如船筏, 能渡眾生三有苦海; 大慈心者猶如伴侶, 能越生死險難惡道; 大慈心者如摩尼珠, 能滿眾生所求善願。」CBETA, T 3, no. 160, p. 339, a2-6。

以上四攝法只是實現菩薩利他的前方便，這些方便令眾生啟發信心而接受正法。菩薩正真的教導眾生是指出苦與苦之根源，以及如何創造美好的生活。創造的方法是使用八正道。如《大集法門經》卷 2 中說：

複次，八正道，是佛所說。謂正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。此名八正道。如是等法，佛悲愍心，廣為眾生，如理宣說，而令眾生如說修習，行諸梵行，利益安樂天人世間。

34

八正道，可以說是佛教的根本實踐原理。以經文中的意思來看，若人能實現此八法，則令世間得到利益安樂。八正道(梵語 *āryāṣṭāṅgika-mārga*)，是八種走向解脫安樂的道路，所以又稱為道諦。³⁵

能令人趨向幸福快樂的道路就是正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定等八種。一、正見(梵文 *samyag-di*，巴 *sammā-dihi*，藏文 *ya-dag-pailta-ba*)，是正確的見解。就是說個人的世界觀與人生觀要正確。對佛教而言說，正確的見解是諸法緣起性空。二、正思惟，即在行為造作之前要有正確的思考、意志或決定。三、正語，和上面所說的愛語相同。即口離妄語、惡口、兩舌、綺語等四過，要說真實、有益，又能與別人融洽的語言。四、正業，這裡的「業」不是事業，而指行為造作。正業就是作出對社會有利益的行為，具體是不做殺生、偷盜、邪淫的事，而且要佈施與慈善、愛護生命、遵守性、道德等諸善行。五、正命，是在生活中有正當的謀生職業，過得正當與有規矩的生活。六、正精進，是努力趨向正確的理想，即努力除惡行善。於一切對社會有利益、對他人有幫助的事情都積極努力去做。精進，若以佛法專用的話來說，就是「已生惡法令斷；未生惡法，能令不起；未生善法，令能起生；已生善法，令使增長廣大。」³⁶七、正念，即有正確的觀念，而且時時刻刻保持這意念，對理想的目的念念不忘。八、正定，定是精神的集中，佛典中說「制心一處，無事不辦。」³⁷定不只是在禪坐才有，而在日常生活中，心若無雜念，記憶力集中，則做任何事情都會成功的。

這八正道是釋迦牟尼佛覺悟真理之後，教導眾生如何得到安樂的教法。佛法是如此，很理性、公正的，個人的幸福個人要自作，佛、菩薩只是帶路者。可是，很遺憾！現在人對菩薩有嚴重的誤會觀念，只把菩薩當

³⁴ 《大集法門經》卷 2，CBETA, T 1, no. 12, p. 233, a17-21。

³⁵ 《大般涅槃經》卷 1：「道諦者，八正道：一正見、二正念、三正思惟、四正業、五正精進、六正語、七正命、八正定。」CBETA, T 1, no. 7, p. 195, b25-27。

³⁶ 《般泥洹經》卷 1：「已生惡法，能即斷卻，治性精進，自攝意端；未生惡法，能令不起，治性精進，自攝意端；未生善法，意能發生，治性精進，自攝意端；已生善法，志立弗忘，能使增廣，治性精進，自攝意端。」CBETA, T 1, no. 6, p. 179, a2-6。

³⁷ 《妙法蓮華經玄義》卷 1，CBETA, T 33, no. 1716, p. 685, c21。

成祈求的對象。佛法正真的精神是教人如何去當菩薩，而不是教人如何祈求菩薩。佛教是主張因果的，不造好因，而求菩薩有何用？不為社會效力，而求社會為己服務，是有何道理？這「舍己利人」的菩薩精神，是一種對社會公平正義的行為。

在改進社會的方面，佛教還有一種特點，是相信每一個眾生都可以改進。「一切眾生皆有佛性」，³⁸釋尊是佛已成，眾生是佛將成。同樣道理，身為道德的教導者，在發展學生道德的領域，首先要相信每個人都有良好的一面，教育者的工作就是幫學生啟發那份心。德國教育、哲學、心理學家斯普朗格（Eduard Spranger）曾經說過：「教育絕非單純的文化傳遞，教育之為教育，正在於它是一個人格心靈的『喚醒』，這是教育的核心所在」。此外，蘇聯著名的教育實踐和教育理論家蘇霍姆林斯基（B·A·Cyxomjnhcknn）也說過：「只有能夠激發學生去進行自我教育的教育，才是真正的教育。」

培養品德、塑造人格和個人健康成長，是教育的核心。然在喚醒學生人格的過程中，師表是非常重要的。教師除了以身作則之外，培養學生的道德知識也是很重。有了道德知識，就會分辨某些思想行為是無道德，使學生會愛護自己，讓自己變得更完美，明瞭如何用一個短短的生命去奉獻，做一些對社會有利益，讓其他生命活得更精彩、更自在，向真、善、美的理想人生。如 Robert B. Laughlin 在談到他的教學經歷時說：「從不告訴我的學生應該做什麼，不應該做什麼。我只對他們說，你們要想清楚什麼是最重要的事情。要專注於做那些你認為是最重要的事情，因為生命的過程很短。而每個人都有責任通過自己的努力，使這個世界更美好。」³⁹相信人心中有潛藏著善好的一面，是道德教育的主要信心。個人道德品質是自主建構的，而不是通過外力約束造成的。所以，道德教育工作者要關注學生道德行為的內在動機，以自己的真心去啟發學生內在正真的人格品德。

（三）眾生業所造與學生觀

菩薩的願望是「普為眾生作饒益」，⁴⁰嚴淨國土。然國土能不能嚴淨，還得要眾生的配合。教育方面也同樣，若想教育工作取到好的結果，除了教師教學的能力和精，還要結合學生的學習精神。在教育體系中，教師與學生是最重要的角色。這兩個角色能互動起來，讓教育發揮教書育人的真功能。

³⁸ 《大般涅槃經》卷 7〈如來性品〉，CBETA, T 12, no. 374, p. 404, c4-5。

³⁹ Nobel Prize in 1998 by Robert B. Laughlin who said of his educational experience, said: "Never tell me what to do, should not do. I just said to them, you want to know what the most important thing is. To concentrate on doing those which you think is the most important thing, because the process of life is short. But everyone has the responsibility, through own efforts; make this world to be a better place."

⁴⁰ 《大方廣佛華嚴經》卷 14〈賢首品〉，CBETA, T 10, no. 279, p. 74, c10。

眾生是菩薩要教導的對象，與學生是教師要傳授知識的對象相同。教師把知識傳給學生，培養學生的品德，然學生能不能把所學應用在生活中，則要看學生的自我意識、自我努力、自我約束、自我修養。同樣的道理，菩薩為了眾生，用一切方便說法，然眾生能否創造一個美好的命運，就要靠眾生之所作所為。這一切所作所為，在佛法中稱為「業」。

1、業之意涵

「業」是佛教所用的術語，梵語為 *karman*，巴厘語 *kamma*。*Karman* 音譯羯磨，有行為、所作、行動、作用、意志等的意思。即指身心的活動。這「業」的思想淵源與印度人，在釋迦牟尼佛出世時，這思想已經普及。印度人認為業就是招致輪回轉生的一種動力。釋迦牟尼成佛後，採用 *karman* 一詞來表達個人能招感苦樂之果的原因。此原因就是個人的行為造作。

佛教主張因果論，世間上的一切現象離不開因果關係。然佛教的因果思想不是死板板的，而是從因到果的過程還需要助緣。比如，以世人常說「種豆得豆，種瓜得瓜」的觀念來談。種瓜能不能得瓜，還要看栽培的過程。若播種子下去，不澆水、不保持適當的溫度，種子就不發芽，則連瓜樹也不長，哪來的瓜果可收穫呢？如果種子能發芽，又不按照好方法去栽培，也得不到好的收穫。人生的因果關係也一樣，種下善因不要想馬上就可以得好報，等到因緣成熟，果報才展現。佛教因果論的解釋非常廣泛，此處不便細說。⁴¹然總而言之，從因、緣、果的一切造作都稱為「業」。

人的生活中每一舉一動都是業，但依據動作的出發處而列為身、口、意等三業。說三種業是為了方便講解，其實一切都由意業做主，身、口只是意的表達工具。在佛法中，對於業的解釋極多，本文不便詳說。⁴²此處主要強調業是行為和行為落在心中的印象。個人的行為造作經過累積，熏習成一種力量稱為業力。一個人一直重複做一件事情就變成習慣。人的習慣性，越深越難改，變成一股力量可以控制個人的行為。這就是業的力量，即稱為業力。

2、眾生業所造中的自我修養

人可貴的是對自己之行為負責任，而最公平的負責就是回歸於自己的身上。佛教的「業力」說是如此，個人行為的作用落在自己之心，影響人的生活。從這思想去啟發個人的自我努力、自我要求，打破一切依靠他人、利用別人的觀念，打破世界上的一切不平等。一個有道德品質良好的

⁴¹ 有趣者請參考世親造，《阿毘達磨俱舍論》卷 6-卷 7 中的六因、四緣、五果。CBETA, T 29, no. 1558, p. 30, a2- p. 40, c15。

⁴² 有趣者請參考玄奘譯的《瑜伽師地論》，CBETA, T 30, no. 1579, p. 279 起。和《大乘阿毘達磨集論》卷 4〈諦品〉，CBETA, T 31, no. 1605, p. 676 起。

人，就不會享受幸福在別人的汗血上。可以說「業報」是社會公平的原素，有業則有報。如《大方廣佛華嚴經》卷 7〈4 世界成就品〉中說：「眾生業海廣無量，隨其感報各不同。」⁴³人間上各有各的千差萬別，從個人的長相、個性，個人的生活環境等的一切現象，都是由個人的業力所感的。

以佛法來說，業報的成熟有三種，即現報、生報、後報。眾生所造業是有千差萬別，但有一點絕對相同的，就是在沒有受報之前，若不是修證解脫，業就不會消失的。有業，就會有果報，今生不受報，來生不受報，則千生萬生，業力仍然存在，只要因緣和合，還是要受報的。

佛教主張有生死輪回，這思想對個人自我約束有很好的作用。唯物論者說沒有輪回轉生，是有它的不好之處。凡是人就會有貪、瞋、癡煩惱，都會有時不能控制自己的欲望，就難免做出一些違道德的行為。以人的心理來說，在做惡事之前，若想到來世有報應，則不敢作。然而若以唯物思想是沒有來世，就毫無畏懼，反正人生短短的幾十年，死後就沒有了，儘量滿足個人的欲望。有這種觀念，就任何不良的事都可以做出來。現在社會已經是一個現實的證明，市場上黑心的產品出現越來越多，讓人心惶恐不安。人類的科學是一天一天的發展，然道德品質是一日又一日地滑坡。這不是人類理想的社會，理想的社會是物質和精神都能得到安穩的程度。從佛教的淨土思想而談，可以看出釋迦牟尼佛對現實人類社會的不滿，所以才指出了道路，使人隨著此路走就能創立一個理想的社會。這不是迷信，而是很現實又符合科學的道理，可惜人類不懂得發揮。

華藏世界的快樂、莊嚴之所以成就，是在佛菩薩引導之下加於眾生所造業而來。這思想對於建立一個美好的社會是非常符合的。一個國家最有權勢的是掌權者，當能不能保護國家、讓國家發展是在於人民，人民的力量是最大的。要建立一個美好的社會人民是最重要的，每個人是社會的細胞，細胞健康整體才健康。換句話說，要建立一個文明的社會，必須先有文明的人。這是說明每個人都要對社會有責任，大家團結同心合力才能把社會運轉興盛。

佛教的觀點，是教人如何培養道德品質，如何為自己與人類建構一個美好的生活環境。一切都是由個人努力建造出來的，而不是上帝所創造，也不是偶然而有。這個理念讓人啟發了自我努力、自我要求的精神。人不能把自己的命運托給上帝，或者依賴別人，至親如父母、兄弟、姐妹也是各作各受，無法代替的。如《大寶積經》卷 57 中說：「假使經百劫，所作業不亡，因緣會遇時，果報還自受。」⁴⁴由這樣自作自受的道理，所以想得到將來的美好，就要從現在種下良好的因。所謂，「欲知前世因，今生享

⁴³ 《大方廣佛華嚴經》卷 7，CBETA, T 10, no. 279, p. 37, a12。

⁴⁴ 《大寶積經》卷 57，CBETA, T 11, no. 310, p. 335, b14-15。

者是；欲知後世果，今生作者是。」⁴⁵

三世因果是如此的連環，個人的業因不同，則所受的果報不同，有人一生下來就有很好的命，有人不管什麼努力都得不到幸福。不是所有富有的人都是用不良的方式而得來的財產。人類曾經發生過錯誤的觀念，以為強迫把富有者的財產沒收，讓大家都一樣的無產，是平等的社會。平等不是那樣，平等就是一分耕耘一分收穫，各人該得的則應得。拿財產跟大家分享是很好，可是要從個人的內心啟發，而不是去強迫，那樣是很不公平的。

佛教的業報思想，也可以除去人心中的仇恨，培養個人的寬鬆、寬厚、寬容之心。仇恨之心是讓人不得安寧的，抱著仇恨的人就會活得很痛苦。在作出報仇害人的行為自前，懷恨者先享受心理的痛苦。有人認為有仇必報，那麼冤冤相報何時了，世界到什麼時候才能平安。佛教認為現世受人所害，是先世自己已造了因，現在要安然的受果，不能有懷恨之心，而且還要以慈悲心來對待。慈悲心可以化解一切仇恨，如甘露水消滅瞋恨火，造成一個溫暖人情的社會。這就是說明「業」對個人和社會的支配。

佛教的教學方法，是先指出行為的結果，讓人判斷好壞之別，選擇往好的方向走。再引導要如何走才能到達終止的目的。此教育不停止於外在的，而佛法是一種全面發展的教育。這教育著重在戒、定、慧三學，「所謂攝心為戒，因戒生定，因定發慧，是則名為三無漏學。」⁴⁶若假設戒是教育的外在目的，那麼定與慧就是教育的內在目的。借世俗話來解釋，則是心的專一之狀態，因前面有戒約束身、口、意，使其已斷諸惡，所以此定就是向善之定，它所引發的慧也是善良的智慧。

這三學在佛法中稱為無漏學，然本文不談修行到解脫生死的三無漏學，而以世間法來說三學。所以此處言智慧即指世間的知識。慧中又有聞、思、修三慧。聞慧，即個人與外在（教師，父母，朋友，等等）所見、所聽聞的學習。這是裴娣娜等著的《發展性教學論》⁴⁷一書中，所談的交往學習、操作學習、觀察學習等，以及包括書本知識學習。思慧，是從聞慧再進一步的思維，即《發展性教學論》中的反思學習。由思維而體會所學到的問題，然後把所學應用在生活就是修慧。

依此三學修養個人的品德和知識，以戒約束不良的行為；以定、慧發展知識，成為一個全面發展者。這就是教育的目的所在，也就是佛教中以人為本的教育精神。華藏世界莊嚴的成就，雖然說有佛本願、有菩薩願行、有眾生業等所造，但重要還是眾生業。佛的嚴淨國土、度化眾生之本願是

⁴⁵ 《三教平心論》卷 1，CBETA, T 52, no. 2117, p. 785, c1-2。

⁴⁶ 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 6，CBETA, T 19, no. 945, p. 131, c14-15 《注大乘入楞伽經》卷 7〈盧迦耶陀品〉，CBETA, T 39, no. 1791, p. 481, c15-16。

⁴⁷ 裴娣娜等著：《發展性教學論》，遼寧人民出版社 1998 年版。

為了眾生。菩薩也是為了眾生而用一切方便來引導。佛菩薩都為了眾生，然能不能改造自己，建立美好的生活環境，主要是在眾生的思想和行為。教育方面也同樣，學校、教師有責任把學生教好，但在將來人生的路上，是由學生去發揮，能不能成為對社會有益者，就看個人的品德修養。社會是一所大學校，在這大學校裡，每個人都是學生，都不停的學習，學習科學跟著潮流走，學習為人的技能等。智慧是重要，然素質品德更重要，兩者“彬彬”才是君子。佛教說悲而無智則悲癡，智而無悲則智狂，所以要悲智雙修，方能圓滿。

對改進社會來說，個人的修養是最重要的。無論是掌權者、官職者或是常民者都要自我要求、自我約束，培養良好的道德品質。尤其是掌權者要以身作則，為人民的榜樣，把整個社會帶動，創造成一個真善美的世界。這就是華嚴淨土思想所含藏的德育理念。佛教認為人心本具，每個人在心中都隱藏一份善好。所以想建立一個溫馨的生活環境，要去喚醒人心，使那些美好的人格啟發，讓明天之生命活得更自在。

四、人與大自然的德育理念

就佛教的主張來說，則世間上的一切有情（人）無情（自然世界）都有密切的關係。因此，在佛法中所談的道德就不僅於調節人和人之間的關係，而且還調整人與自然的關係。自然環境對人的生命是非常重要的。可是人類為了追求滿足欲望，而忽略了保護自然，也沒想到自然環境被破壞越快，造成人的生命越簡短之原理。佛教認為世間是無常，世界總有一天會毀滅的，但不一定是什麼時候，那天之來臨關鍵在於人類的手中。佛典中說，若人類的惡性增長，則壽命會減少，減少到壽命只有十歲的時候，有大三災（火災、水災、風災）起，世界就會毀滅。⁴⁸所以說自然環境跟生命一樣珍貴，保護生命就要懂得保護自然。

（一）心淨即國土淨的德育理念

一般人認為佛教是唯心主義。其實，這是一種對佛教的錯解。佛典講中道，不是唯心也不是唯物。中道就是以緣起為基本理論。萬事萬物都是因緣和合生，若說有則一切都有，說無則一切皆無，所謂「畢竟空而宛然有」。眼前的一切現象當然是有，然這只是短暫的有，一切都沒有永恆性，沒有一個不變的主宰，所以說「緣起性空」。因為沒有不變的主宰，人才可以改變自己和改變環境。也因沒有實性，境才能隨心轉。

⁴⁸ 若有興趣者可以參考《大樓炭經》卷 5〈三小劫品〉，CBETA, T 1, no. 23, p. 302, a23。和《長阿含經》卷 22〈三中劫品〉，CBETA, T 1, no. 1, p. 144, a18。...等等有詳細的說明。

就佛法說，人心與環境是相互影響的，這兩者有密切的關係。世界隨著眾生心而變易。如《大方廣佛華嚴經》卷 7〈世界成就品〉中說：

染汙諸眾生，業惑纏可怖，彼心令剎海，一切成染汙。若有清淨心，修諸福德行，彼心令剎海，雜染及清淨。⁴⁹

說外界環境是由人心所造，聽起來好像是由心變化。這觀點是很科學的、可以理解的。言心與境是一種簡略說。詳細談，即由心引導個人的行為，然此行為影響在環境上。心若善良，則做出好的行為，讓環境更美好。若心中充滿的貪、瞋、癡，則做出破壞環境的行為，使國土污染，甚至毀壞。如現代世界發生許多水災、土石流等都是由人類招來的。人的貪心永遠不足，從地下挖財源，在山林砍樹，造成土石流。此外，還有很多工廠排出大量的化學品，讓空氣、河水、連地也會污染。這就是由人之貪心而造成環境的污染，即所謂的「隨其心淨，則佛土淨」。⁵⁰

那些對環境有傷害的行為，不是完全為了供應人類的生活所需要。多部分是為了滿足一個「我」的欲望。生活所需要的物質很少，然想要的東西是很多。為了表現我比他人強，所以任何東西都想要，他人有我也要有，無論在生活中有沒有用處。以佛教的道德觀念來說，不僅是直接做出傷害別人的行為才叫無道德，而且自己有錢財，但不善用也是缺德。因為資源是從人類生活環境拿出的，個人若浪費資源，就會影響到整個環境的狀況。現在的人聽到世界末日大家都會害怕，但有多少人想過它來臨的原因是什麼。此事關於個人道德知識的問題，在這情況之下道德知識是很重要的。

現在人類已經有許多國家提倡了環保之行。然「環保」能否成功關鍵在人心，人若少了一份貪心，環境就少了一份負擔。這就是佛典中所謂的「心淨則國土淨」之德育價值所在。

（二）環境友好型社會與依正共生

人類走到了二十一世紀，面臨環境被破壞的問題才提倡「和諧社會」。其實這種「和諧社會」，在西元前佛教已經有提過。在「和諧社會」裡頭，人除了自我約束，建立好人與人之間的人文關懷，實現人與社會的和諧關係之外，還有人和自然環境的和諧。人和自然環境的和諧，就是把環境當成好友的社會型。人和自然的關係，佛典中稱為依正共生。依正的關係在佛法裡面所談的很多，然本文的主要是從《華嚴經》啟談。

依、正是佛教的用詞。「正」，或言「正報」，是指有情眾生，即有生命體的眾生。「依」，也稱為「依報」，是指國土山、河、大地等，即

⁴⁹ 《大方廣佛華嚴經》卷 7，CBETA, T 10, no. 279, p. 38, b12-16。

⁵⁰ 《維摩詰所說經》卷 1〈佛國品〉，CBETA, T 14, no. 475, p. 538, c5。

生命體所依止的環境。如上面已說，依正二報（身心和世界）都是由業力所感而成。⁵¹華嚴的思想核心是周遍含容，萬物都是相入相攝的，依正方面也一樣，互攝含容的，即所謂依正不二論。依正不二論，是表明人和自然是不分開存在的論說。這是佛教對主觀世界和客觀世界關係的立場。如《大方廣佛華嚴經》卷 13〈光明覺品〉中說：「眾生及國土，一異不可得，如是善觀察，名知佛法義。」⁵²若能善觀察眾生和國土是非一非異，就是能瞭解佛法要義的人。

佛法的要義是緣起法。緣起論認為，宇宙中萬事萬物的結構，是由種種條件來組合的，一切現象都有關聯，各各皆要相互依賴而存在。如《中論》卷 4〈觀四諦品〉中說：

眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義。未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。⁵³

時間上從來沒有能獨立存在的事物，所謂「隨去一緣，即一切不成。」⁵⁴具體來說，人和自然界是共同生存的。在這共同存在之下，自然界對人類不僅有外在性的工具價值，而且還有內在性的生態價值。因此，人類必須懂得尊重、保護自然。保護自然界也就是保護人類，毀壞自然等同毀滅人類。自然生態受到破壞，則人類的生活環境被惡化，影響到人體的健康、社會經濟的發展，導致難以實現和諧社會。

人類經過工業文明時期，以人類為中心的盲目主義，把自然界變成服務自身的物件，滿足人類的貪求，造成環境破壞的危機。面臨這種危機，人類想要保護生活環境，必須努力建設人及自然和諧共生的社會類型。現在人類走出生態文明，其實就是華嚴淨土思想的依正二報共生。生態文明是人類解決環境問題。環境問題若不解決，則整個社會在各種方面都會影響，尤其是社會道德倫理和社會人文。所以，現在環境問題已經成為全世界的問題。

現代環境問題主要原因起於人類的欲求無止。人的欲望不斷地擴張，而自然界的資源是有限，導致人與人之間的糾紛。因此可見，問題點是在於人的貪心，由貪心而破壞自己的生活環境，又破壞人與人之間的和諧關

⁵¹ 參考《大明三藏法數》卷 21：「依，謂依報，即世間國土也，為身所依。故名依報。正，謂正報，即五陰身也，正由業力感報此身，故名正報。」CBETA, T 182, no. 1615, p. 261, a6-8。

⁵² 《大方廣佛華嚴經》卷 13，CBETA, T 10, no. 279, p. 65, a14-15。

⁵³ 《中論》卷 4，CBETA, T 30, no. 1564, p. 33, b11-14。或《大方廣佛華嚴經》卷 13〈菩薩問明品〉也說：「未曾有一法，得入於法性。能緣所緣力，種種法出生，速滅不暫停，念念悉如是。」CBETA, T 10, no. 279, p. 66, c20-22。

⁵⁴ 《華嚴一乘教義分齊章》卷 4：「一切緣起皆非自性。何以故？隨去一緣，即一切不成。」CBETA, T 45, no. 1866, p. 503, c11-12。

係。所以，想建立人與自然和諧共生的社會類型，則首先人類要節制自身，控制對自然的征服欲及佔有欲。人與自然共生時，雖然人能征服自然，對自然是有超越性，但不應該把人當成絕對的主體性，而要約束自己，保護自然，懂得嘗試自然，明了自然存在的真價值。在廣大自然之中，人就是自然的一份子，人的所作所為都會影響到自然。所以，人類想實現與自然的和諧共住，就要限制個人行為在於保護自然生態之內而改造環境。

這人與自然界的和諧相處，讓人類有正確的生態文明價值觀，也就是華嚴淨土思想的法界圓融觀。在一花一世界，一葉一如來的淨土裡，每一微塵中，顯無量諸世界。如《大方廣佛華嚴經》卷 49〈普賢行品〉中說：「一一塵中有，十方三世法，……一一塵中有，無量種佛刹。」⁵⁵華嚴的重重無盡緣起觀，一中有一切，一切中有一，一與一切含攝相容的思想核心中，包含了依正不二，人和自然共生的生態文明理念。也可以說，建立和諧社會是將依正不二的思想認識為起點出發，以生態文明理念，建構環境友好型社會。

華嚴淨土的依正不二、眾生與世界共生的思想，已表明希望能建立一個生態文明的和諧社會。然這個理想社會，是由人來創造的，不是佛、也不是上帝或某一位神靈所造。上面在業的部分已談過，無論是人的個體（正）或是人的生活環境（依），皆由人的所作所為累積構成的。如《大方廣佛華嚴經》卷 7〈世界成就品〉中說：「隨心造業不思議，一切刹海悉成立。」⁵⁶自然環境隨著人心而轉變，所謂：「染汙眾生住故，世界海成染汙劫轉變；修廣大福眾生住故，世界海成染淨劫轉變。」⁵⁷以此原理，在這個環境面臨破壞的今天，人類也可以改造成一個既堅固又莊嚴的世界。只要每個人的心皆趨向於善，人與人、人與自然的善待，大家一起來建立一個美好的世界，讓人活得更自在，這種生活環境就是華藏世界海的模仿。但大家要記住華藏世界海的水是香水，地是在無染的蓮花上。所以，人若想把此污染的世界，變成那樣幸福的世界，就要好好地保護自然，使染汙變成清淨。然這工程的起點在於心，要以知足心、愛護心、寬容心、關懷心等去善待他人、善待自然，人和自然和諧相處，造成環境友好型社會。

五、結論

從本文一路探究下來，可見華嚴淨土思想是在緣起性空的基礎上奠定建設了華藏世界海。此世界就是人類所理想的和諧文明社會。這個完美的社會生活，非上帝所造、非神靈的安排，是由人類一起創造出來的。以此

⁵⁵ 《大方廣佛華嚴經》卷 49，CBETA, T 10, no. 279, p. 259, c22-25。

⁵⁶ 《大方廣佛華嚴經》卷 7，CBETA, T 10, no. 279, p. 35, b16-17。

⁵⁷ 《大方廣佛華嚴經》卷 7，〈世界成就品〉，CBETA, T 10, no. 279, p. 38, a26-28。

世界的清淨莊嚴之安布，反省現實世界環境毀壞的危機。再進一步從華藏世界之成就因緣教導人們如何建設一個和平安樂的社會。

總而言之，華嚴淨土思想就是以人格道德品質為主要因素，來建設和平公正的社會制度，創造興旺富有的人類生活，保護清淨無染的生活環境。依華嚴淨土思想之菩薩精神，能培養個人的優良道德品質。行自利利他建立人與人之間的優美關係，開展人與自然界的互動保持存在，創造環境友好型社會，使人類活得更有意義，變人間成清淨莊嚴的國土。

華嚴淨土思想中，從以人為本的基本理念，教人如何做人，如何淨化自心，培養個人的知識和品德，建立好人際關係。此外，個人的世界觀也很重要，世界是由緣起法則與因果關係形成。以此法則人可以改善環境，建設環境友好的社會。這就是華嚴淨土思想中的重要德育理念。

現在社會的生活過於注重物質，人類道德品質正在下坡的路途。教育體系積極尋找方法改革教育提升學生的道德品質。若可以採用華嚴淨土思想中的德育理念應用在教育制度，教師教書的心裡，學生學習的精神等等，那樣教育事業一定收得很好的結果。華嚴淨土思想的德育原理是以人為本，在平等公正、合理以及有道德的制度之下，教師具備知識、品德又有為他人的教學精神，學生又好學和尊師重道的德行。此外，華嚴淨土思想中還有人與大自然的德育理念，人與大自然和睦相處。人要保護環境使環境變得清淨莊嚴，建立一個生態文明的和諧社會。人與人之間、人與自然環境的公平和睦，以佛教自利利他精神，大家一起來建立美好的世界，讓人類生活更文明、自在。

淨化自身、改善環境，建造一個完美的社會，是華嚴淨土思想含有的德育原理。這個原理如何實現，是在於普賢行，如《大方廣佛華嚴經》卷10〈華藏世界品〉中說：「諸修普賢願，所得清淨土。」⁵⁸ 普賢行是因，毗盧遮那佛是果，修諸普賢行就能共入毗盧性海。

⁵⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷10，CBETA, T 10, no. 279, p. 52, c9。

參考文獻

一、原典文獻

1. 《一切經音義》 T54,no. 2128。
2. 《入阿毘達磨論》 T28, no.1554。
3. 《大日經義釋》 X23, no.438。
4. 《大方廣佛華嚴經》 T09,no. 278。
5. 《大方廣佛華嚴經》 T10, no.279。
6. 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》 T36, no.1736。
7. 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》 T35,no. 1732。
8. 《大方廣佛華嚴經疏》 T35,no. 1735。
9. 《大方等大集經》 T13,no.397。
- 10.《大寶積經》 T11, no.310。
- 11.《大毘盧遮那成佛經疏》 T39,no.1796。
- 12.《大乘義章》 T44,no.1851。
- 13.《大乘本生心地觀經》 T03, no.159。
- 14.《大乘莊嚴經論》 T31,no.1604。
- 15.《大乘阿毘達磨集論》 T31,no. 1605。
- 16.《大乘理趣六波羅蜜多經》 T08,no.261。
- 17.《大樓炭經》 T01, no.23。
- 18.《中阿含經》, T01, no.26。
- 19.《長阿含經》 T01,no.1。
- 20.《華嚴一乘教義分齊章》 T45,no.1866。
- 21.《華嚴念佛三昧論》 X58,no.1030。
- 22.《華嚴法界玄鏡》 T45,no. 1883。
- 23.《華嚴經三十九品大意》 X 09,no.242。
- 24.《華嚴經探玄記》 T35, no.1733。
- 25.《眾經撰雜譬喻》 T04,no.208。
- 26.《雜阿含經》 T02, no.99。
- 27.《花嚴經文義綱目》 T35, no.1734。
- 28.《佛祖統紀》 T49,no. 2035。
- 29.《佛說十地經》 T10, no.287。
- 30.《佛說菩薩本業經》 T10, no.281。
- 31.《阿毘達磨大毘婆沙論》 T27,no.1545。
- 32.《法界次第初門》 T46,no.1925。

33. 《注大乘入楞伽經》 T39,no. 1791。
34. 《注維摩詰經》 T38, no.1775。
35. 《勝天王般若波羅蜜經》 T08, no.231。
36. 《恒水經》 T01,no.33。
37. 《俱舍論疏》 T41,no. 1822。
38. 《般泥洹經》 T01, no.6。
39. 《菩薩本生鬘論》 T03,no.160。
40. 《菩薩本行經》 T03,no.155。
41. 《菩薩地持經》 T30, no.1581。
42. 《菩薩善戒經》 T30,no. 1582。
43. 《菩薩瓔珞本業經》 T24,no.1485。
44. 《梵網經》 T24, no.1484。
45. 《續一切經音義》 T54,no. 2129。
46. 《維摩義記》 T38, no.1776。
47. 《維摩詰所說經》 T14,no.475。
48. 《攝大乘論》 T31, no.1593。
49. 《解深密經》 T16, no.676。
50. 《新華嚴經論》 T36,no. 1739。
51. 《增壹阿含經》 T02,no.125。
52. 《翻譯名義集》 T54,no. 2131。
53. 《翻梵語》 T54, no.2130。

二、中、日文專書、論文、期刊

54. 山辺習学（1998）。《華嚴經の世界—人生修行の旅—》。世界聖典刊行協會出版。
55. 川田雄太郎等（1989）。《華嚴思想》。李世傑譯。臺北，法爾出版社。
56. 川瀨光順（1942）。《大乘道の實現：梵文十地經現代語譯註》。日本東京：富山房。
57. 井後吉信（1964）。《大般若經奥書の研究：日野觀音寺》。河內長野：郷土研究會。
58. 木村清孝（1977）。《初期中国华严思想の研究》。东京：春秋社出版。
59. 木村清孝（1992）。《中國華嚴思想史》。京都：平樂寺書店出版。
60. 中村薫（1991）。《华严の浄土》。京都：法藏館出版。
61. 中村薫（2001）。《中国华严浄土思想の研究》。京都：法藏館出版。
62. 末綱恕一（1971）。《华严经の世界》。春秋社出版。
63. 古田榮（2006）。〈華嚴經と教育〉。《大手前大学人文科学部論集》。
64. 本書編寫組編（2006）。《構建社會主義和諧社會的偉大綱領》。人民日報

出版社。

65. 石井公成（1996）。《華嚴思想の研究》。東京：株式會社春秋社出版。
66. 尼布林（1998）。《道德的社會與不道德的個人》。蔣慶等譯。貴州人民出版社。
67. 尼采（1992）。《論道德的譜系》。北京：三聯書店。
68. 尼采（2000）。《超善惡》。北京：中央編譯出版社。
69. 吉津宜英（1981）。〈華嚴教學における生死觀序說：十地品第六現前地の注釋を中心として〉。《日本佛教學會年報》46期，頁163-180。
70. 休謨（1999）。《道德原理探究》。北京：中國社會科學出版社。
71. 華中師範學院教育系等合編（1982）。《教育學》。北京：人民教育出版社。
72. 伊藤瑞叡（1988）。《華嚴菩薩道の基礎的研究》。日本京都市：平樂寺書店。
73. 牟宗三著，鄭家棟編（1993）。《道德理想主義的重建》。中國廣播電視出版社。
74. 約翰·懷特（1997）。《再論教育目的》。李永宏譯。教育科學出版社。
75. 坂本幸男（1976）。《華嚴教學の研究》。京都：平樂寺書店。
76. 杜時忠（2003）。《德育十論》。黑龍江教育出版社。
77. 李伯黍（1994）。《品德心理學》。華東化工學院出版社。
78. 李伯黍、岑國楨主編（1999）。《道德發展與德育模式》。華東師大出版。
79. 邱高興（2001）。〈華嚴淨土念佛思想的三種形態〉。臺灣《慈光禪學學報》第二期。
80. 龜川教信（1988）。《華嚴學》。釋印海譯。臺北，無量壽出版社。
81. 汪志強、李合春（2006）。〈佛教淨土思想與和諧社會〉。《中國宗教》1期。
82. 陳會昌（1999）。《德育憂思》。華文出版社。
83. 陳兵（1995）。〈佛法依正不二論的現代意義〉。佛日：《法音雜誌》2期。
84. 陳英善（1996）。《華嚴無盡法界緣起論》。臺北，華嚴蓮社版社。
85. 茅於軾（1997）。《中國人的道德前景》。暨南大學出版社。
86. 林葛蘭著（1983）。《課堂教育心理學》。章志光等譯。雲南：人民出版社。
87. 易連雲（2010）。《德育原理》。武漢大學出版社。
88. 羅國傑主編（1997）。《道德建設論》。湖南人民出版社。
89. 胡守芬主編（1989）。《德育原理》。北京師範大學出版社。
90. 鐘啟泉等著（1998）。《西方德育原理》。陝西人民教育出版社。
91. 段新龍（2005）。〈《普賢行願品》如何成為淨土宗之根本經典〉。《中文科技期刊》。宗教學研究，第04期。
92. 班華主編（1995）。《現代德育論》。安徽教育出版社。

93. 愛彌爾·塗爾幹（2001）。《道德教育》。上海人民出版社。
94. 高明道（2002）。〈漫談華嚴中的淨土〉。臺灣：《法光》第 151 期。
95. 海雲繼夢（2006）。《華嚴淨土大念佛章》。空庭書苑出版社。
96. 黃向陽（2000）。《德育原理》。華東師範大學出版社。
97. 戚萬學（1995）。《衝突與整合——20 世紀西方道德教育理論》。山東教育出版社。
98. 戚萬學、杜時忠著（1997）。《現代德育論》。山東教育出版社。
99. 康得（2002）。《道德上的形而上學原理》。苗力田譯。上海人民出版社。
100. 敬良（1979）。〈華嚴對淨土之釋義〉張曼濤主編現代佛教學術叢刊 70《佛教各宗比較研究》。臺灣大乘文化出版社。
101. 奧雷裡奧·佩西（1988）。《人的素質》。遼寧大學出版社。
102. 釋星雲（1986）。〈從現實的世界說到佛教的理想世界〉。《星雲大師演講集》。佛光出版社。
103. 魯潔主編（1994）。《德育新論》。江蘇教育出版社。
104. 魯潔主編（1998）。《德育社會學》。福建教育出版社。
105. 鈴木宗忠（1934）。《原始華嚴哲學の研究》。東京：大東出版社。
106. 檀傳寶（1996）。《德育美學觀》。山西教育出版社。
107. 檀傳寶（2000）。《學校道德教育原理》。教育科學出版社。
108. 魏賢超（1994）。《現代德育原理》。浙江大學出版社。
109. 魏賢超（1994）。《道德教育學與道德心理學》。浙江大學出版社。
110. 鎌田茂雄（1983）。《華嚴の思想》。講談社學術文庫。
111. 鎌田茂雄（1983）。《華嚴學研究資料集成》。東京：東京大學東洋文化研究所。
112. 鎌田茂雄（2002）。《中国华严思想史の研究》。京都大学學術出版会。

作為解釋方法的華嚴宗義理

——淺談袁中道〈導莊·齊物論〉「以華嚴解莊」

蘇州大學政治與公共管理學院研究生
易中亞

摘 要

袁中道的《導莊·齊物論》是一篇以華嚴宗教義來解釋《莊子》思想的著作，他以華嚴「十玄門」來闡釋了「齊物」之理，以「三界唯心」來解釋了「齊物」之因，最後以三重觀門來說明了「齊物」之法。《導莊·齊物論》一文實際上是《莊子》與華嚴的互相詮釋，體現著《莊子》與華嚴宗思維方式的合流。華嚴教義作為一種解釋方法體現著中國傳統文化包容的特質，同時也體現著中國士人對圓融境界的終極追尋。

關鍵字：導莊，齊物論，袁中道，華嚴宗

佛教自傳入中國以來，與中國傳統思想文化不斷交涉融合，經過格義與判教逐漸脫離印度原始佛教的雛形，依據自己的思想特色和學說體系形成了不同的宗派。華嚴宗作為中國本土佛教宗派之一，其嚴密的判教體系和圓融的教義極富思辨意義，它的建立與發展同中國的道家文化，尤其是莊子哲學，有著千絲萬縷的聯繫，可以說二者是在互相詮釋的過程中逐漸滲透並且自我完善的。明末居士袁中道讀《莊子》時曾寫到：「細味玄旨，妙合圓頓之教」，¹「圓頓之教」便是指華嚴宗。他還說：「莊生內篇，為貝葉前茅，暇日取其與西方旨合者，以意箋之。覺此老牙頰自具禪髓，固知南華仙人是大士分身入流者也。作《導莊》」。²他的《導莊·齊物論》就是以華嚴義理來詮釋《莊子》，實際上是將《莊子》與華嚴宗的思維方式等同起來，借《莊子》來宣揚華嚴教義。

袁中道（1570-1624），字小修，號柴紫居士，是明末公安派的代表人物之一。他十歲能賦，十六歲中秀才，可謂少年得志，然自此之後仕途坎坷，屢試不中，於是縱情於山水，狂放縱意，交友結社，賦詩論文。受其兄袁宗道、袁宏道的影響，袁中道很早便開始參禪，然其佛學之路也頗為曲折，從早年的狂禪到中年之後的淨土，他的思想呈現出雜糅各宗、會通三教的特質，華嚴教義無疑是其銜接並融會各種思想的理論橋樑。

當然，袁中道之所以運用華嚴思想來闡釋《莊子》，不僅僅因為他個人對《莊子》和華嚴教義的認同與喜愛，更是因為這二者本身就有著密切的聯繫。崔大華先生曾說：「中國佛學第一個異於或獨立地發展了印度佛教的理論思想——判教，正是在中國傳統思想的濃厚的歷史觀念背景下，特別是在莊子的精神史觀念的感應下形成的」。³中國傳統思維方式習慣追本溯源、分層等次，所以在面對紛雜的印度佛教義理時「判教」是必然會出現的，其中華嚴宗的判教思想最為嚴密也最契合中式思維方式，不得不說這很大程度上受到《莊子》思想的影響。首先，就其「判教」的依據來說，是根據人的認識由易到難、由表及裏、由特殊到普遍的過程而來的，這暗合於莊子體「道」由低至高的發展階段。莊子認為認識是從對具體事物的觀察中來的，而認識的提高必然經歷由現象到本質再回歸於現象這樣一個從感性觀察到理性抽象再到直覺體認的精神境界提升的過程，體「道」就是忘物、忘我、融會物我的修習實踐。華嚴宗之「四法界」亦是由人認識的深淺來劃分的，從「事法界」到「理法界」再到「理事無礙法界」最後到「事事無礙法界」，對「法界」的認識由千差萬別的現象到共同的本質再到現象與本質的互相融通最後到體認現象與現象的交融無礙，同樣經歷了從有到無再歸於有的認識過程；其判「五教十宗」，小、始、終、頓、圓，也是從有到空，從空到有，無論是其義理的深度廣度還是其修行方法的難易程度都存在一個由淺及深的次第。其次，就其「判教」所推崇的最高教義與終極境界來說，華嚴宗的「事事無礙」與莊子的「道通為一」

¹ 袁中道著，錢伯城點校，《柯雪齋集》，頁 937。

² 袁中道著，錢伯城點校，《柯雪齋集》，頁 935。

³ 崔大華著，《莊子研究》，頁 522。

體現著共同的精神追求。莊子既將「道」作為萬物惟一的本源也將其作為追求的最高目標，那麼「道」究竟是什麼呢？莊子說「道」「有情無形」、「生天生地」、「未始有封」、「復通為一」，「道」是對宇宙整體、自然實在的理性抽象，它並不是一個可以觸摸的獨立實體，它生成萬物也必然在萬物中體現，對它的追求實際上就是對現象界完整性、融合性抽象而又理性的思想體認和精神追求。華嚴宗在追本溯源的中國傳統思想影響下也推出一個最高的範疇——「一真法界」，「一真法界」又被稱為「真心」，從法藏到澄觀再到宗密，華嚴宗的「法界」完全歸為「一心」這一終極本源，此「心」融攝萬有生出「四法界」，其緣起性「空」，非有非無，故能「事事無礙」。華嚴宗將萬物本質與現象的融通上升到現象與現象的融通，追求一種「一即一切，一切即一」的圓融無礙境界，這同《莊子》中的「天地一指，萬物一馬」⁴一樣，都是超越理性抽象之後對現象界的終極體認和精神回歸。最後，《華嚴經》寓言、誇張的表現手法也與《莊子》極其相似。華嚴宗人善於描述各種不可思議的殊勝佛境，《莊子》亦多奇言，他們意識到通過對玄妙、神異的描述，其思想更容易為廣大民眾所接受。

值得注意的是，華嚴宗因其理論龐雜一直以來都不算十分興盛的宗派，直到宗密將其禪化之後，始出現中興，尤其到了明末，華嚴宗與禪宗、淨土宗的融合成為當時佛學的主要特徵，袁中道等人最先開始接觸的便是華嚴禪。華嚴宗之所以能夠和禪宗等宗派很好的融合，是在於其「圓融無礙」極具包容性的基本教義和嚴謹的理論框架，正因為華嚴教義的相容性和思辨性，才為各種理論的溝通提供了一個契合的平臺，使得它能夠成為融攝並詮釋其他思想的方法。袁中道正是以華嚴思想為基石來解釋《莊子》，再一次融匯了佛道二家思想，賦予了《莊子》新的意義。

一、以華嚴「十玄門」來闡釋「齊物」之理

「緣起」說和「道」本論對世界本體認識的不同雖決定著佛道二家的根本區別，但在對現象界的認識邏輯上兩家又都體現出了相同的智慧。無論是華嚴的「心」還是莊子的「道」都是現象中普遍存在著的共同本體，最終也都需要通過現象來顯現，故現象之間當是相待相融的，正如袁中道所說：「此非獨有是理，亦實有是事。故在《莊》則曰『齊物』，在《華嚴》則曰『事事無礙』，其實無礙，即齊也」⁵莊子喜歡直接從對現象的描述中說明萬物皆齊，華嚴則更具邏輯性和理論性，以「十玄門」來闡釋「事事無礙」。華嚴宗人喜用「十」，這個「十」既是確指的框架又是抽象的義理，「一即是十，十即是一」，「十」有重重無盡之意，既代表著部分又代表著從事象中抽象出來的整體，它既是用也是體，華嚴之「十」實際上

⁴ 陳鼓應著，《莊子今注今譯》，頁 72。

⁵ 袁中道著，錢伯城點校，《柯雪齋集》，頁 938。

是一語雙關的。袁中道運用華嚴「事事無礙」之理，從十個方面來證明莊子的齊物論就是關於現象圓融的理論。

《莊子·齊物論》之旨可分為齊「物論」、齊萬物以及齊物我三個方面，⁶關於「齊物」莊子認為首先要解決的是「物論」的問題，即我們對於事物是非的論斷是否可以成立，從莊子的觀點來看，「道惡乎隱而有真偽？言惡乎隱而有是非」？⁷語言直接導致了是非觀念的產生，然而「果有言邪？其未嘗有言邪」？⁸語言的真實與否決定著是非觀念本身的正誤。袁中道的《導莊·齊物論》一開篇就提出了「忘言」，「仰天之噓，孔何言也；釋微笑曰，殆欲忘言矣。而乃有槁木死灰之疑，是猶欲求之語言內也。故以籟征言，明言之虛妄，無定義耳」。⁹這是他對《莊子·齊物論》中南郭子綦與顏成子對話的解讀。他把釋迦牟尼佛加入到了南郭子綦「仰天而噓」的場景中，並以一個脫離於塵世之外的立場言明南郭子綦是在「忘言」。不難看出，袁中道是將南郭子綦「隱機而坐，仰天而噓」看作是參禪的過程，參禪重的是「悟」，佛教的真理只能靠直覺證悟，而並非語言文字所能表達，這與莊子所謂「吾喪我」的體「道」境界是相同的，都要體悟真理就必須先「忘言」。莊子用人籟、天籟的區別來證明語言是不真實、不確定的，「夫言非吹也，言者有言，其所言者特未定也」。¹⁰語言是人所發出的人籟而非風吹出的天籟，所以必然不能無心而無為，是造作而不是自然的，在體「道」的過程中也必然是要摒棄的。袁中道則引《華嚴經》證曰：「謂物有語默之不齊者，戲論也。如《華嚴》『語時默，默時語』，則語默齊矣」。¹¹依華嚴「同時具足相應門」，萬法在一時間內緣起，所以當語言發出時，沉默也在同時形成，因與果同時顯現。更何況在「秘密隱顯俱成門」中，無論是說與不說皆是佛引導眾生了悟的方法，其本質上是沒有區別的，語是顯，默則是隱，二者不僅同時形成且相互聯繫，沒有默之隱則語難顯也，所謂語言之虛妄是未察覺語默本齊也。既然語默齊，那麼關於是非的討論就失去了存在的意義，故「物論」齊矣。

就算我們暫且擱置「物論」問題，那麼人所給予世間萬物的是非評價真的正確嗎？在莊子看來人類都是從一「己」之私的角度來給予萬物評價，若我們從萬物存在本身的角度來看這個世間，則這些評價都是荒謬的，在自然本性上，他們都是齊一的、無分別的。莊子認為除了從人的角度去看待是非問題的存性外，還應該去從萬物本身去探尋他們存在的本來面貌，即以萬物齊萬物。華嚴「因陀羅網境界門」說世間一切法「如天帝殿珠網覆上。一明珠內萬像。俱現諸珠盡。然又互相現。影影復現。影重重無盡故。千光萬色雖重重交映。而歷歷區分。亦

⁶ 陳少明在《〈齊物論〉及其影響》一書中對〈齊物論〉的主題進行瞭解析，在前人的基礎上將〈齊物論〉的主題分為齊「物論」、齊萬物與齊物我三層意思。

⁷ 陳鼓應著，《莊子今注今譯》，頁 62。

⁸ 同上。

⁹ 袁中道著，錢伯城點校，《柯雪齋集》，頁 937。

¹⁰ 陳鼓應著，《莊子今注今譯》，頁 62。

¹¹ 袁中道著，錢伯城點校，《柯雪齋集》，頁 938。

如兩鏡互照。重重涉入。傳曜相寫。遞出無窮」。¹²故從空間角度來看可知，莊子之「齊萬物」與華嚴宗之「事事無礙」都是對此世間、此現象界的討論，體現著二者對含攝萬有的現象界的肯定。莊子以萬物「齊萬物」說明他並不認為除此世間之外另有一個萬物齊一的彼岸世界存在，所謂「逍遙遊」並不是遊於無紛無擾、與世隔絕的山林，而是遊於俗世，這世上本就沒有絕對「無待」之地，所謂「遊」即是「心遊」，是對精神的不斷磨礪。而華嚴宗認為成佛亦是在穢中求淨，淨穢皆是佛國，故淨穢齊一，當在人間成佛，袁中道說：「如《華嚴》『一一世界海中，諸佛出現，所有威力無差別。為眾生劣見說有淨土，在於他方，乃權教故』，則淨穢齊矣」。¹³西方淨土只是權教方便之說，華嚴「四法界」實為一法界，要探尋真理當從此世、此物中去尋得，淨就在穢中。這不僅把西方佛國淨土的宗教理想與現實緊密結合，還為眾生成佛提供了更加現實的依據和途徑。在此世間中大小是齊一的，莊子說：「天下未大於秋毫之末，而大山為小」，¹⁴即是「《華嚴》『毛孔藏剎海，芥子包須彌』」¹⁵。袁中道以華嚴「微細相容安立門」齊大小，從宇宙的整體空間維度上消除事物大小的區別，空間只是我們或微觀或宏觀看待事物的方式，大小互相包涵，大到須彌、小到芥子都有無數佛國淨土，故在空間中去來亦是齊一的，故袁中道說：「『隨緣赴感，常處菩提之坐，十方國土，悉在其中……無去無來，彼亦不來不去』；則去來齊矣」。¹⁶從時間角度來看，延促也是齊一的，《齊物論》云：「莫壽於殤子，而彭祖為夭」。¹⁷時間若以人自身的壽命來衡量便有長短之分，若從自然的角度的來看，則時間是相對待而存在的。袁中道以華嚴的「十世隔法異成門」解釋說：「《華嚴》『以一念頃，三世畢現，過去未來諸佛悉詣道場』，以本無三世，前後密移，乃妄識所持」。¹⁸時間概念是人以自己的知覺為維度所設立的，客觀上是不存在的，過去、現在、未來都在一念之間發生，瞬間即永恆，永恆即瞬間，因為它們本來就是依靠妄識所產生的，都只存在於意識之中，意念一動，三者便同時具足顯現，並沒有一個先後差別。如此一來，生死的界限也消弭了，袁中道說：「如《華嚴》『莫耶夫人腹中，三世諸劫，悉於其中顯現，未出母胎，度人已畢，王宮示生，雙林示寂，乃眾生劣見，實無此事』，則生死齊矣」。¹⁹佛祖在人間的誕生與寂滅都是為了詮教的方便之說，實際上一切都是在海印定中的幻影，三世一時，生死一剎，故生即是死，死即是生，生死無有分別。正如莊子所說：「方生方死，方死方生」²⁰，生死對待而存在，故隨起隨滅，以華嚴「唯心回轉善成門」來看，諸法皆因「真心」而現，以此「心」關照生死之別

¹² 《大方廣佛華嚴經疏演義鈔》，T36, no. 1736, p. 0010b25。

¹³ 袁中道著，錢伯城點校，《柯雪齋集》，頁 938。

¹⁴ 陳鼓應著，《莊子今注今譯》，頁 87。

¹⁵ 袁中道著，錢伯城點校，《柯雪齋集》，頁 938。

¹⁶ 同上。

¹⁷ 陳鼓應著，《莊子今注今譯》，頁 87。

¹⁸ 袁中道著，錢伯城點校，《柯雪齋集》，頁 938。

¹⁹ 同上。

²⁰ 陳鼓應著，《莊子今注今譯》，頁 67。

方能圓融無礙，因為生死皆在此「心」一念之間。此「心」不僅能轉生死亦能轉聖凡，故袁中道又說：「如《華嚴》『善財童子，一念成佛，迷非無悟，非有畢竟無知之人，亦無所知之者』，則聖凡齊矣」。²¹依華嚴「諸法純雜具德門」聖凡的差別只在那一念而起的純念或雜念，純雜互相不礙，世上無至純亦無至雜，沒有絕對無知的凡者，亦無純粹至知的聖者，故聖凡是齊一的。「托事顯法生解門」曾闡明，華嚴所言一切現象皆為「托事」而「顯法」，袁中道說：「如《華嚴》『佛轉法輪於一眾生身內，而眾生現有為於諸佛身內』，則人我齊矣」。又說：「『世間牆壁瓦礫，皆說法要成佛道』，則有情無情齊矣」。²²「諸法相即自在門」認為具體事物雖然都以獨立的形式存在，但都是與其他條件和合而成並為一心所攝，所以個人與他人、有情與無情皆顯佛理，相即相入，自在無礙。而莊子則從自然「物化」的角度看到有情與無情之間、人與我之間距離的消弭和形式的互相轉化，「萬物皆種，以不同形相禪」，²³故「昔者莊周夢為蝴蝶……不知周之夢為蝴蝶與，蝴蝶之夢為周與」？²⁴既然萬物只是在形式上互相轉換那麼又何來分別之說呢？

莊子言齊物的終極目的是為了齊「物我」，即是消融外物與自我的區別，他認為只有這樣才能實現真正的自由無待，體悟「道」之真諦。莊子說：「物無非彼，物無非是」，²⁵那是因為「道」自然而然地存在於眾物之中，從其自性上來看萬物皆一，只是表現出來的形式有所不同，所以「其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，複通為一」²⁶，物與我皆是「道」之衍生物，「道」一故物我齊，肯定萬物的同一性是他齊物我的一個重要前提。袁中道以華嚴「一多相容不同門」來詮釋了莊子的齊物我：「如《華嚴》『一成一一切成，一壞一切壞，一多交徹』，則一多齊矣」。²⁷理一而事異，故能相互融攝，同成同壞。「天地與我並生，而萬物與我為一」²⁸，我與天地萬物一樣都是作為現象而存在，現象紛繁複雜故而是「多」，但我與萬物之中又同時具有「道」，「道」是唯一的理且是最高的本體故而是「一」，一與多相即相入，故我與物能夠相攝而齊一。

二、以「三界唯心」來解釋「齊物」之因

既然世間諸法本自圓融齊一，我們為何又要去齊物呢？那是因為是非觀念仍然存在，《齊物論》所探討的主題就是如何來齊是非，是非問題實際上就是認識問題。莊子認為，語言只是是非觀念產生的直接原因，而導致是非產生的真正根源

²¹ 袁中道著，錢伯城點校，《柯雪齋集》，頁 938。

²² 袁中道著，錢伯城，《柯雪齋集》，頁 938。

²³ 陳鼓應著，《莊子今注今譯》，頁 836。

²⁴ 陳鼓應著，《莊子今注今譯》，頁 109。

²⁵ 陳鼓應著，《莊子今注今譯》，頁 67。

²⁶ 陳鼓應著，《莊子今注今譯》，頁 76。

²⁷ 袁中道著，錢伯城點校，《柯雪齋集》，頁 938。

²⁸ 陳鼓應著，《莊子今注今譯》，頁 88。

在於「成心」，「未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也」。²⁹這裏的「成心」不是單純意義上的成見、偏見，而是指成型的心智，一旦心智形成了就脫離了自然，必然會產生出分別，而人總會「隨其成心而師之」，³⁰把內心對外物的分別作為自己的價值判斷標準，並通過語言表達出來，從而使是非之爭實際地在人與人之間發生。袁中道說：「人之生也，都緣妄識，妄有分別，鼓動妄氣，展轉喉間，逼而成聲，乃有妄言。等一妄耳，是非何自而起」。³¹也就是說是非的產生有這樣一個過程：人一出生，其六根（眼耳鼻舌身意）在與外境接觸的過程中，便會產生識，識有分別義，然萬物緣起，相待而生，所以分別本身就是虛妄的、錯誤的，而將萬物執為實有進行分別就是佛教所說的法執；此外，人又以「我」的主觀意見為標準對「我」與外物進行區分，通過語言傳達出來，又被他人耳根所攝受，人人都執著於一個「我」，是非便應運而生了，這即是佛教所說的我執。《齊物論》雖把「成心」作為是非產生的根源，但大多是從現象上舉例說明，並未以理論的形式闡釋「成心」形成的具體過程，而「妄識」和「成心」所形成的原理一樣，都是人因為分別心使現象在人心中產生歪曲的結果，袁中道以佛教的「妄識」來詮莊子的「成心」，恰好給予這種錯誤認識的形成以理論上的解釋。

不難看出，華嚴宗和莊子所描述的是非產生過程有異曲同工之妙，他們都認為只是簡單摒棄語言，並不能徹底解決是非問題，語言作為表達認識的工具並不是錯誤的源頭，是非產生的根源應當是認識器官——「心」。《華嚴經·十地品》說：「三界虛妄，但是一心作」，³²「塵是心緣，心為塵因。因緣和合，幻相方生」。³³華嚴宗認為「三界唯心」，「心」是六識攝取外境反映於內的印象集合，其本身非有非無、非善非惡，它作為精神界的核心，映現出一切外境；而「心」又作為不變的真如，將自己融攝到萬有之中，成為萬有最高的理體。所以說：「塵是自心現；由自心現，即與自心為緣。由緣現前，心法方起」。³⁴是非是將在心中所現萬有的幻相執為實相，故要消除是非關鍵在於萬有共同的理體「心」，所以當在「心」上下工夫。莊子同樣強調心對消除是非的重要作用，所謂的「吾喪我」實際上就是將有偏見、有分別的那部分的「成心」從自然的心中剝離出去，從而使心處在一種虛無的狀態，這是莊子認為最接近「道」的狀態，所以南郭子綦會「心如死灰」。

心之所以能夠成為是非認識的根源，是因為心能知，知也可說是智，即認識事物的能力。莊子曾將知劃分為四個層次，他說：「古之人，其知有所至矣。惡乎至？有以為未始有物者，至矣，盡矣，不可以加矣。其次，以為有物矣，而未始有封也。其次，以為有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以虧也」。³⁵以

²⁹ 陳鼓應著，《莊子今注今譯》，頁 62。

³⁰ 同上。

³¹ 袁中道著，錢伯城點校，《柯雪齋集》，頁 937。

³² 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，T36, no. 1736, p. 0010b25。

³³ 《華嚴經義海百門》，T45, no. 1875, p. 0627b27。

³⁴ 《華嚴經義海百門》，T45, no. 1875, p. 0627b06。

³⁵ 陳鼓應著，《莊子今注今譯》，頁 81。

知去分別從而導致是非的產生，而是非是對「道」的損害。「道」始終作為莊子認知的最高目標而存在，這就意味著莊子對至知的追求就是對「道」之「無」的認識，是回到「未始有物」的狀態，至知就是無知。除此之外，心中還包涵著情，「喜、怒、哀、樂、慮、歎、變、愁，姚佚百態，樂出虛，蒸成菌」，³⁶「一受其成形，不亡以待盡。與物相刃相靡，其行進如馳，而莫之能止，不亦悲乎」！³⁷在情的作用下，能分別是非的心才得以形成，情操控著知的行動，以知來解物，故「道」虧而物不齊。袁中道亦說：「以為不齊者，情使之也」，³⁸佛教把人稱為有情在於人有情識，情是人執著分別萬物的根本動力。莊子言情重在表現情所造成的各種狀態，至於情如何而來，莊子並未具體說明，他認為只要是存在必然有它存在的理由，都是順應「道」而來的。而袁中道，給了情以佛教的解釋：「累劫之迷，結而為情」，³⁹他認為眾生因不能領悟「無常」與「無我」之真知輪回於六道之中，劫數累積而成為情執，情執繼而又導致輪回之劫。如此聽仍情的撥弄，「於無分別中，熾然分別」，⁴⁰而「種種勝妙，自以謂知，都不出情量之外，除卻意根毫無所倚。其實意亦根也，與塵同也。故曰根塵同源，才有所知」。⁴¹也就是說知是情執取外境（塵）依靠意根而生出的，意根更具體地解釋了莊子所謂的知這種認識事物的能力。根有生發義，意根作為身心交感的中樞與眼根、耳根等一樣，具有映射外境而產生識的作用，無論是身根還是意根實際上和外境一樣都是因緣和合而成的，而情將這種意識作為「我」所獨有時，便產生了法執和我執。

但是需要說明的是，莊子之心和華嚴之「心」根本上卻又是不同的。莊子言「心如死灰」實際上還是承認心為實有之物，故心一旦形成便會產生是非，仍是有待的。而「道」作為宇宙的最高本體是抽象並獨立存在的，它同樣融入於人心之中，它是「物物者」，但又是「非物」的，是徹底無待的。所謂「心如死灰」只是為了說明心應當與「道」一樣，處於一種不作為的「無」的狀態，即是發掘出心中之「道」，將心歸之於「道」，其最終的本體始終是不變之「道」。華嚴言「三界唯心」是將「心」完全等同於「法界」，所以「心」既是最高的理體，也是所有的現象。法界中的一切存在都是緣起性空的，本身是沒有自性的，故而這個「心」也不是實在的，只是緣起的「空」，華嚴之「心」實際上是類似於莊子之「道」的存在。所以華嚴宗之「事事無礙」是將諸事消解於「心」中無礙，而莊子之「齊物」則是處理「道」與「成心」的矛盾，是要讓心去模仿和契合「道」的狀態，讓心回到順其自然的狀態，又或者說他實際上是將自我之「心」逐漸消除，與外物同歸於「道」。

³⁶ 陳鼓應著，《莊子今注今譯》，頁 52。

³⁷ 陳鼓應著，《莊子今注今譯》，頁 58。

³⁸ 袁中道著，錢伯城點校，《柯雪齋集》，頁 938。

³⁹ 袁中道著，錢伯城點校，《柯雪齋集》，頁 939。

⁴⁰ 袁中道著，錢伯城點校，《柯雪齋集》，頁 939。

⁴¹ 袁中道著，錢伯城點校，《柯雪齋集》，頁 939。

三、以三重觀門來說明「齊物」之法

是非成見皆由「心」起，法執、我執亦由「心」生，知和情統一於「心」，所以佛道二家都認為「齊物」應該直指心源。莊子說：「是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰莫若以明」。⁴²「莫若以明」就是用清靜之心去體認萬物的本質，袁中道用莊子的話解釋說：「然則何謂明？曰知止其所不知，至矣」。⁴³在你不知道的地方停下來，那也就是明白的極致了。「知止」在莊子看來就要使心處在無知無欲的齋戒狀態，在華嚴宗看來就是要使心中的執念「無住」。無論是莊子還是華嚴宗都不是武斷地將「知」完全去除、將「心」徹底消滅，事物是相待而生的，「心」既是不齊的根源，也是我們齊物的根據。莊子有罔兩問景的寓言，而澄觀亦說：「若求真去妄，尤棄影勞形」，⁴⁴真與妄必然相即相入，如影隨形，所以「齊物」不是完全「去知」、「無心」而是順其自然、任運隨緣、適可而止，「若無心忘照，則萬慮都捐。若任運寂知，則眾行圓起」。⁴⁵由此可知，「知止」是對待「心」的一種態度，是對世間的一種觀法。

華嚴宗根據知的深淺將「一真法界」分為三重觀門，故袁中道從三個方面來說明瞭「知止」。「四相熾然未離，能所必知，止其所不知，而後謂天均」。⁴⁶說的是人們若執著於我相、人相、壽者相、眾生相，透過六根所獲得的認識必然是有限的，四相為妄識，以妄識為知必然不是圓滿的真知，只有在停止思慮才能領悟「天均」之理。「天均」出自《莊子·齊物論》：「是以聖人和之以是非而休乎天均，是之謂兩行」，⁴⁷「天均」是離兩端又能夠關照兩端的自然均衡之理，所以能夠調和是非矛盾。袁中道認為「天均」「是天然無異同之處所，當休歇之場也」，⁴⁸即是華嚴之「真空觀」，諸法緣起性空，故能圓融具足、相即相入、互不妨礙，真知只待緣而顯，「知止」便是此緣，只有斷滅妄情與妄知，消除四相差別，才能得見萬物之平等真性，為真空妙體，這實際上便是「理法界」，是對諸法「性空」之理的顯現。

其後「必知其所不知，而後謂天倪」。⁴⁹莊子解釋「天倪」說：「何謂和之以天倪？曰：是不是，然不然。是若果是也，則是之異乎不是也，亦無辯；然若果然也，則然之異乎不然也亦無辯」。⁵⁰他認為物之是非是相對待而存在的，不用去分

⁴² 陳鼓應著，《莊子今注今譯》，頁 67。

⁴³ 袁中道著，錢伯城點校，《柯雪齋集》，頁 939。

⁴⁴ 澄觀著，《華嚴心要》，據石俊等編，《中國佛教思想資料選編》第 2 卷第 2 冊，中華書局，1983 年。

⁴⁵ 澄觀著，《華嚴心要》，據石俊等編，《中國佛教思想資料選編》第 2 卷第 2 冊，中華書局，1983 年。

⁴⁶ 袁中道著，錢伯城點校，《柯雪齋集》，頁 939。

⁴⁷ 陳鼓應著，《莊子今注今譯》，頁 76。

⁴⁸ 袁中道著，錢伯城點校，《柯雪齋集》，頁 939。

⁴⁹ 同上。

⁵⁰ 陳鼓應著，《莊子今注今譯》，頁 105。

辨其是其非就在那裏，人為的分辨是毫無意義的行為，既然自然的分界本來就存在，那是非調和的一面同樣也會相對應著存在。袁中道認為「倪者微而又微，超於耳目意想之外，所以調和是非者也」。⁵¹所謂「倪」是非耳目意想所能察覺的微小到極致的差別，也就是說事物之間的差別在此會合消融，是非因此得以調和。依華嚴「理事無礙觀」，事有分界的意義，然而有分界的事法都由如來藏變現而來，如來藏就是理，是清淨的本心也是無差別的「空」，事緣外境故由淨變染，呈現出差別，遮蔽了他們本來的樣子，而當我們「知止」，直探心源，便能明白理為體，事為用，事由理生，理在事中，體用不二，故理事相即相入、圓融無礙，自理而觀之，則「倪者微而又微」，這其實是在「理事無礙法界」中調和是非。

最後「必知其所不知，而後謂以非馬喻馬，非指喻指，不以是非破是非，不以議論滅議論也」。⁵²在莊子看來「以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也」，⁵³「齊物」最好的方法不是從道理上去分辨，而是以現象破現象，這便是莊子所謂的知的最高境界「為是不用而寓諸庸，此之謂以明」，⁵⁴真正的明是將理寓於事，來知萬物齊一，齊物最終必然要歸於對現象界融通的體認。此在華嚴即為「周遍含容觀」，一法界中顯世間諸相，世間諸相中亦含容一切法界，事事皆在「因陀羅網」之中，相互映攝，重重無盡，故一即多，多即是一。「知止」方能任運而隨緣，由「理事無礙法界」上升到「事事無礙法界」，明萬相圓融。

莊子曾說：「方其夢也，不知其夢也。夢之中又占其夢焉，覺而後知其夢也。且有大覺而後知此其大夢也。而愚者自以為覺，竊竊然知也」。⁵⁵人生在世就如大夢一場，自以為能有所知者實為愚者，真知者在於知其所不知，明其所有待，故而能止，能止方能覺。華嚴宗亦認為現象界是「海印三昧」中所映現的幻影，能剎那生、剎那滅，能三世現於一時，也能於一時顯三世，一切法於其中圓融無礙是因為此境本就是「空」。所以袁中道說：「必知其所不知，而後謂之覺，是真能知此大夢也」。⁵⁶唯有知道還有我們無法以六根所了知的存在，才能在靜觀中明白萬物齊一、事事無礙，真正了悟「空」之時，才稱得上真知、至知，也就成為了覺者。

從袁中道的《導莊·齊物論》我們不僅看到華嚴與《莊子》的互相詮釋與溝通，更加看到佛道二家文化在中國士人身上的融合。中國式的思維方式天然帶有一種求「和」的傾向，也就說在中國人的思維中，尤其是中國人的宗教思維中，只要能為我所用的皆能「合而為一」。中國士人所追求的最高境界是圓融而沒有分界的，是極具包容性和抽象性的，可以說相對於西方式的邏輯嚴謹、涇渭分明中國人更

⁵¹ 袁中道著，錢伯城點校，《柯雪齋集》，頁 939。

⁵² 同上。

⁵³ 陳鼓應著，《莊子今注今譯》，頁 72。

⁵⁴ 陳鼓應著，《莊子今注今譯》，頁 82。

⁵⁵ 陳鼓應著，《莊子今注今譯》，頁 102。

⁵⁶ 袁中道著，錢伯城點校，《柯雪齋集》，頁 939。

欣賞一種空無混沌之美，認為這是最接近宇宙真理的存在。所以千百年來中國文化始終繞不開儒釋道三教合一的話題，而華嚴圓融的特性恰好使之有了理論的契機，其理論的核心實際上是「空」性，正因為「空」無自性所以才能有各種可能性，華嚴思想之所以能成為解釋《莊子》、融合禪淨的方法就在於其能「空」，「空」即是圓滿，它消解著自性，也消除了各種思想之間的障礙。

參考文獻

古典文獻：

《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》。《大正藏》冊 36，第 1736 號。

《華嚴經義海百門》。《大正藏》冊 45，第 1875 號。

澄觀著，《華嚴心要》。石俊等編（1983），《中國佛教思想資料選編》第 2 卷第 2 冊，北京：中華書局。

袁中道著，錢伯城點校（1989）。《柯雪齋集》，上海：上海古籍。

著作：

印順（1990）。《佛法概論》，中國佛教文化研究所。

崔大華（1992）。《莊學研究》，北京：人民出版社。

陳少明（2004）。《〈齊物論〉及其影響》，北京：北京大學出版社。

陳鼓應（2012）。《莊子今注今譯》，北京：商務印書館。

魏道儒（2001）。《中國華嚴宗通史》，南京：江蘇古籍出版社。

韓煥忠（2008）。《華嚴判教論》，臺北：空庭書苑有限公司。

《華嚴經·入法界品》敘事研究

——以楊義《中國敘事學》為方法論

佛光大學中國文學與應用學系博士研究生
釋海門

摘 要

「以文學研究佛學」的思維模式，啟蒙於《以佛法研究佛法》的思辯；原是以佛教的法印，來研究佛教的種種法義。而本論則是以楊義所撰的《中國敘事學》作為方法論，企圖從「文學視野」來重新閱讀〈入法界品〉。理論基礎分別由「體相用」的三角關係、「相」與「體」的差異與「以文學研究佛學」之「用」等三層次建構之。

另將以「中國化」的「敘事」文學作為應用準繩，擬定研究文本的應用策略。就楊義在《中國敘事學》中的四個主題「結構」、「時間」、「視角」與「意象」，進行「文學」和「佛學」的跨域對話。由「結構」觀文本之敘事次第與場域：〈入法界品〉為何以「五十三參」的結構來呈現？由「時間」觀文本之敘述始末與流動：《華嚴經》的「時間觀」與《中國敘事學》的「時間意識」能否會通？由「視角」觀文本之敘說者與所說者：「敘說者」釋迦牟尼佛與「所說者」毘盧遮那佛，是一或異？由「意象」觀文本之文學性與宗教性：善財童子參訪的善知識之國名與其名號有何奧意？

若問「以文學研究佛學」是否合乎學術規範？本研究並非創舉，將引經據典於本論中一一印證。

關鍵字：體相用、結構、時間、視角、意象

一、前言

就讀中國文學與應用學系博士班，所學的是中國文學領域；而身為學僧，自當以深入佛學經藏為職志。緣於此雙重因緣，便啟發了「以文學研究佛學」的論文撰寫方向。且選擇以《華嚴經》為研究文本，可謂碩士論文的延伸，一門深入，但願能更上層樓。本研究計畫以「《華嚴經·入法界品》敘事研究」這個跨領域的文學命題，作為研究主題。希冀能釐清中國大乘佛教所注重的這部經典，在文學的「敘事」藝術上，是否呈現出如同在佛教裡號稱「經中之王」的舉足輕重之地位。一窺文學對於佛教經典的著墨濃淡與脈絡分別，更可彰顯「敘事」對於佛典的應用價值。

首先，在中國佛教史觀，華嚴經是佛最初開示的第一部經典，而〈入法界品〉可謂本經的菁華所在；就說法的次第，於「七處九會」屬於末會；就經文的結構，在所謂「序分、正宗分、流通分」應屬為何？且在說法的內容層次上，有「由上而下」的敘述模式，與一般佛經的開演次序，迥然不同，有何寓意？其次、在「七處九會」的各處說法，是一時頓現的奇觀，有別於吾人習以為常的時間概念，如何說服世人接受？又「善財五十三參」的參學歷程，在時間的流動與參訪善知識的對象有何關連，從首途至終點，究竟歷經多久歲月？其三、眾所周知說法者為釋迦牟尼佛，而華嚴經中的教主是毘盧遮那佛，一是說者，一是所說者；二者有何關連，如何詮釋？其四，華嚴經中所出現的國名、善知識名稱以及種種空間場域，所呈現出的意象，是否意有所指，又有何寓意？以上所列，可謂本研究的問題意識，乃是依楊義所著《中國敘事學》分別從結構、時間、視角與意象等面向，重新思考《華嚴經·入法界品》透過文學這面明鏡，能反映出何等不同的景色。

托爾斯泰所撰的《伊凡·依里奇之死》¹，小說中的主人翁，因不慎撞及腰部引發腎、腸等不治之症而臥病在床。從此之後，他所看到的視野，跟以前完全不同；所見的種種都變成了「桌腳」的高度；並且重新檢視自己「不對頭」的一生。「伊凡·依里奇之所見」是一個嶄新的視野，透露出從不同角度，可以重新看見這個世界，這故事啟發了本研究的方法論。只看見太陽，就以為月亮不存在；或欣賞星月，就以為遠離了太陽；是一種無知，無知於不知道地球會自轉的切身處境。而「有日無月」或「有月無日」的謬誤，肇始於只看見自身立足點的本位主義。同理，當我們站在地球上，是看不到自身星球的全貌；唯有置身太空之中，例如阿姆斯壯登月才能見到地球是圓的。這開啟了一扇窗可以看見完全不同的風景——「以文學研究佛學」。而此思維模式，啟蒙於《以佛法研究佛法》的思辯；只

¹ 托爾斯泰著，許海燕譯：《伊凡·依里奇之死》（臺北：志文，1997年）。傅偉勳教授曾在巨著《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》書中，稱譽《伊凡·依里奇之死》為刻畫死亡文學中的顛峰之作。

不過印順導師是以佛教的法印，來研究佛教的種種法義。而本論則是以楊義所撰的《中國敘事學》作為方法論，企圖從「文學視野」來重新閱讀〈入法界品〉，希望能如阿姆斯壯登月一樣，看見前所未見的法界。

二、文獻回顧與批判

相關文獻可分為專書、學位論文、研討會論文等三類，分述如下：

（一）、本國學者專書

中文相關專書共有如下九部：

1.方東美，《華嚴宗哲學》

方東美先生在當代華嚴學領域具有相當的地位，他在本巨著中對於善財童子的詮釋卻透露出令人會心一笑的赤子之心：

在這一品中，它拿佛的化身，變成一個純樸而天真的小孩，一位極具天才的孩童叫做善財童子。……所以為了要給這個天才的孩童充分的考驗，祇好請他（善財童子）南行求法，去接觸五十三種不同的生命種類（善知識），體會這些善知識的生活方式。²

上面引文所塑造出來的善財童子的形象，就像鄰家小孩，也像你、我；我們長大了，成為什麼樣的人，細細回想，難道跟生命歷程中遭遇的善知識無關？所以作者強調的就是能夠實踐、體會的人間佛教。透過善財一生的信解行證，「最後證明他所得到的境界，就是華嚴經第一品『世主妙嚴品』、及『如來現相品』所講的宇宙裏面最高的精神極樂幸福的境界。」³最後方東美強調：「華嚴經絕不是一個憑空的理論著作，或者是宗教的教條宣傳。」⁴

2.吳海勇，《中國佛教學術論典·中古漢譯佛經敘事文學研究》

回顧近現代學術史，大致可將已有的佛學與文學的研究模式分為以下幾種：一為佛典翻譯文學研究，二是佛經故事題材影響研究，其三為佛教俗文學（以敦煌俗文學為主）研究，晚近的研究漸轉向文人與佛教、佛教與

² 方東美，《華嚴宗哲學上冊》，頁47、48。

³ 同上注，頁48。

⁴ 同上注，頁48。

文學理論等問題的探討……與前輩學者多有較深的閱藏功夫相比，當代學者這方面的涵養顯然要稍遜一籌，這也是佛經故事題材影響研究在當代鮮有創獲的根源所在。⁵

綜覽之後在台灣發表的相關論文，多偏重在敘事、故事研究，而且只專研一部經典，缺少各版本之間橫向的統整。吳海勇十二年前的博士論文之評判，似乎所言不虛，但也賦予本研究計畫頗為沉重的時代使命。

3.陳琪瑛，《《華嚴經·入法界品》空間美感的當代詮釋》

此書應為博士論文付梓，可見其研究價值。陳琪瑛分四個面向論述：

- (1)、佛教思想中空間形態的發展及其美學意義。
- (2)、〈入法界品〉空間美感的形式原理。
- (3)、〈入法界品〉參訪儀式的空間之美。
- (4)、五十三參的場所精神。⁶

在第一面向作者對於「空間」與「空」義頗費周章的從原始佛教、部派佛教開始溯源、釐清二者的差異；歷經性空唯名、虛妄唯識、真常唯心等印順導師所判的大乘三系；最後，凸顯出華嚴空間形態的特殊性。

第二面向則以空間變動的虛實觀、空間層次的無盡觀、一體呈現的美學觀，由虛實而無盡直至全體美的展現，頗有「十玄門」相即相入，圓融無礙的法界觀況味。

第三面向分別探討，存在空間的理論背景，宗教參學的主體空間與修行儀式，朝聖空間的美感體驗。由此可見，已由外部的空間層次進入人文主義的朝聖者的內在心靈層次。

第四面向終於契入主題，進入五十三參的法界之中，分類陳述清遠超俗的自然之場，崇高莊嚴的建築之場，幻現奇妙的神變之場。如此刻意的將五十三參分門別類，失去了原有的參學次第；未能依菩薩道修行階位依次論述每一參的善知識，恐將與《華嚴經·入法界品》的旨趣脫節。

⁵ 吳海勇，《中國佛教學術論典·中古漢譯佛經敘事文學研究》，頁1、2。

⁶ 陳琪瑛，《《華嚴經·入法界品》空間美感的當代詮釋》，頁18—20。

4.楊政河，《華嚴哲學研究》

關於〈入法界品〉的論述，見於第二章華嚴經宗教實踐的理論根據與行證法門，第五節依人證入成德分——證入因果周；分別論述：入法界品在華嚴經的重要性，善財童子代表華嚴宗宗教極致的最高境界，五十三參的殊勝。楊政河說明：

「入法界品」是要依人證入佛果妙境。品名「入法界」：入，是指能入的智行。法界是指所入的境界。依人證入，也就是依據文殊菩薩的根本大智，普賢菩薩的諸種妙行，及諸菩薩妙行，及諸菩薩善友知識，跟已經能證入的人，起淨信、正解、正修行——這三門為能入的工具。⁷

考察全書，論及〈入法界品〉的篇幅雖然只佔全書五分之一，但卻是唯一單獨申論的一品。值得關切的是楊政河將「入法界品」、「善財童子」、「五十三參」分別討論，是否意味著存在「法界」、「本體」、「他者」的三角關係，頗耐人尋味。

5.楊義，《中國敘事學》

有鑑於世界各民族不同的文明與文化，自然產生上至天文地理、下至個人生命種種現象的差異體認；這也涵蓋對於文學敘事形式的表達，各自採取了獨具風格的觀察視角與思維脈絡。也因此孕育了多元的、以人為本的，對宇宙人生、文化文學的認識與詮釋；針對其本質、意義與法則的不同認識方式與層次。在「敘事理論與文化戰略」中，楊義對於文學中西文化的對讀，提出了與本研究極為有力的中和之道：「我覺得期間存在著一種『對行原理』。⁸……倘若不加消化和變通地把另一個圓所引導出來的理論體系，硬套在這一個圓上，就有可能失去這個圓心附近屬於精華、或屬於自身特色的一些東西。⁹」此「對行原理」並不是如影印一般，產生複製的山寨版文化；而是，融會貫通的運用，擴充對宇宙人生、文學文化，乃至宗教哲學的新視野。

6.楊維中注譯，《新譯華嚴經·入法界品》

本書之精華，在其導讀。楊維中在導讀中明確定調：「〈入法界品〉無疑可以說是《華嚴經》的精髓所在，在一定程度上完全可以將其當作濃縮了的《華嚴經》來看。」¹⁰

⁷ 楊政河，《華嚴哲學研究》，頁 157。

⁸ 楊義，《中國敘事學》，頁 8。

⁹ 同上注，頁 10、11。此處指以「行」借鑑西方敘事成果，應考慮相對待的中國敘事文化本身。

¹⁰ 楊維中注譯，《新譯華嚴經·入法界品》，頁 1。

與本研究命題相關的〈入法界品〉，則分三點論述其佛學思想及其修行意義，一是深入法界與隨順法界，二是「普賢行」與解脫不離世間，三是探討〈入法界品〉的修行論意義。最後，關於《華嚴經》及其〈入法界品〉對於中國佛教的發展，楊維中認為有三點影響，分別是華嚴經學之弘揚與華嚴宗的宗派源流，以及善財童子崇拜以及中國佛教參學風氣的形成，最後則是〈入法界品〉與淨土信仰的合流。

7. 劉貴傑，《華嚴宗入門》

顯然劉貴傑是以華嚴宗之發展與教義作為主要內容。關於「入法界即入世間」，作者從善知識除了大菩薩之外，其他都是處於生死輪迴的凡夫；劉貴傑認為：「善財童子進入法界，其實正是走向人間，步入世俗。……要修行必不能捨離世間，要成佛也不能捨離世間。」¹¹對〈入法界品〉的人間性作了重要的提示。

8. 魏道儒，《中國華嚴宗通史》

本書對於〈入法界品〉的著墨不多，卻有畫龍點睛之效。見第一章華嚴典籍與華嚴經學，第二節華嚴經學的成熟形態之五一法界與世間。他提到「在《華嚴經》中，『法界』是出現頻率最高的名詞之一。」¹²並提出其核心內容與主要特色為：

其一，入法界不僅是全部菩薩修行的集中體現，而且是它的歸宿。其二，入法界即是入世間。其三，隨順法界，就是隨順善知識的所有教誨。並針對「逆行」的三位善知識¹³詮釋為：「這種化腐朽為神奇式的思路，遠遠超出了學習知識的範圍，既帶有用佛法淨化一切的意圖，又帶有肯定一切、調和一切的傾向，從而為以後的自由解釋和任意發揮提供了廣闊的思惟空間。」¹⁴對於〈入法界品〉的整體評價，魏道儒肯定說道：

〈入法界品〉所宣揚的主要思想，完全蘊涵在此前的眾多品經中，並不是脫離蹉經的新創造。它的特點在於：把平等看待一切的抽象教條發揮到極端，把融合、調和的見解貫徹到社會的各個領域。這既是全經的高潮，同時又讓人覺得某些論述與全經不協調。由於它不是專以神通境界說明教義，而是以人間的具體事例說明教義，所以具有更強的感染力。¹⁵

¹¹ 劉貴傑，《華嚴宗入門》，頁 94。

¹² 魏道儒，《中國華嚴宗通史》，頁 36。

¹³ 指甘露火王、勝熱婆羅門與婆須蜜多女。

¹⁴ 魏道儒，《中國華嚴宗通史》，頁 38。

¹⁵ 魏道儒，《中國華嚴宗通史》，頁 38。

(二)、外國學者專書

日文相關專書三部：

1.木村清孝著，李惠英譯，《中國華嚴思想史》（台北：東大，1996 年）

本書並無獨立章節論及〈入法界品〉，但是卻提供了一些有趣的見解。在第一章、華嚴經典的成立與流傳，四、《華嚴經》的諸特徵，記載如下：

《華嚴經·入法界品》是以南印度為背景而成立之事；及其作者（或是作者們）曾知道在西元前 261 年左右被阿育王所滅亡的卡令伽國。〈入法界品〉的主人公善財童子被稱為「長者子」之事，似乎也正好與「在南印度西海岸，自西紀後數世紀之間，建設了很多由商人所捐出的窟院，還有在南印度海岸全部，時常發現羅馬的貨幣」之事相應。另一方面，在《六十華嚴·菩薩住處品》裏，舉出了真旦（中國）、邊夷、罽賓、犍陀羅等國名。這事即顯示了：本品是由不僅是印度諸地域，中國或中央亞細亞也進入其視野中的人（或人們）所作成的。¹⁶

根據其說，或許可為《華嚴經·入法界品》眾說紛紜的成書與流傳之說增添文獻考察的說服力。此外，由五十三位善知識的身分，木村清孝認為「若大膽地加以推測的話，前所言〔大乘〕運動的直接支持基層，應是在這些長者，乃至資產家和女性身上吧！」¹⁷對於漁師身份的善知識，則誇張地說：「曾經有過打破階級社會意識的壁壘，將奴隸階層由宗教上、精神上來解放的意圖吧！」¹⁸從佛陀打破種姓制度的宗教本懷來說，無論是資產家、女性、漁師或奴隸都符合《華嚴經》「心佛眾生三無差別」的核心價值。

2.鎌田茂雄著，釋慈怡譯，《華嚴經講話》

關於〈入法界品〉僅以少數篇幅簡略解說。作者提及：「每一善知識均以自身所體悟之法，加上名稱，然後傳授給善財童子。善財童子將善知識盡其生涯所習得之法門，作為自己之法修持。」¹⁹強調了善財童子精進修持每一位善知識畢生體悟之法的實踐精神。

¹⁶ 木村清孝著，李惠英譯，《中國華嚴思想史》，頁 15、16。

¹⁷ 木村清孝著，李惠英譯，《中國華嚴思想史》，頁 19。

¹⁸ 同上注，頁 20。

¹⁹ 鎌田茂雄著，釋慈怡譯，《華嚴經講話》，頁 326。

3. 龜川教信著，印海譯，《華嚴學》

關於〈入法界品〉並未單獨論述。但提及「以善財遍歷善知識之姓名，性質以及其住處等，可看出為著重於現實的和實際的。以這些作者背景帶有及濃厚的菩薩階位之色彩，更上一轉成為大部華嚴經。」²⁰可見五十三參善知識，具有反映現實的意義，也富有濃厚的菩薩色彩。

（三）、學位論文

1. 陳建郎，《《文心雕龍》佛論辭源研究》，佛光大學文學系碩士論文，2009 年。

本篇論文著重於文獻的比對與統計。陳建郎所論文學文本的辭源佛論化，與本論文以文學研究佛學的方向似乎相反；但二者相同的是，都試圖建構起文學與佛教的橋樑。

2. 溫美惠，《華嚴經·入法界品之文學特質研究》，政治大學中文研究所碩士論文，2001 年。

溫美惠在論文中羅列了相當豐富的資料，可惜論文主題訂得太籠統，未能有一明確問題意識來聚焦，以致結構稍嫌鬆散。

（四）、研討會論文

1. 古正美，〈《入法界品》的信仰性質及造像〉，第四屆華嚴國際學術研討會，2013 年。

本篇論文乃是以「轉輪王行法」、「菩薩的佛王行法」以及「佛的佛王行法」來探討「轉輪王」與「佛王」之異同；並說明轉輪王應如何具有治世及建國的方法。考據經文之脈絡，相當縝密。但是，古正美在結論所斷言：「《入法界品》很顯然的是一部具有政治意涵的佛教經典。」²¹則有待商榷。

2. 李治華，〈華嚴思維與現代思潮〉，臺北：第三屆華嚴國際學術研討會，2012 年。

這是一篇嘗試以現代語言詮釋華嚴古籍的學術論文。作者以「機體哲學」、「一般系統論」與「宇宙全息統一論」，等現代思潮呼應華嚴思維「圓融」之特色。尤其以愛因斯坦的相對論，對比「法界時間感受之差異」明白解釋了：「同時段，時

²⁰ 龜川教信著，印海譯，《華嚴學》，頁 305。

²¹ 古正美，〈《入法界品》的信仰性質及造像〉。

間感受長短不同，產生短時能攝長時的現象。」²²這對本研究關於「一時頓現」之詮釋，提供了有力的佐證。

三、「以文學研究佛學」之理論建構

以下將以「體相用」之佛學觀念，建構「以文學研究佛學」的理論基礎。

（一）、「體相用」的三角關係

就研究的目的、文本與方法而論，存在著「體、相、用」相互依存，又相即相入的微妙關係。「體」就是本體，廣乎浩瀚宇宙，狹乎個人一心；本研究的目的即是要探討這廣狹無礙、攸關宇宙與個人的法界。「相」就是《入法界品》中藉由「善財五十三參」所呈現出的文字相。《華嚴經》云：「文隨於義義隨文」²³，文即是相，義即是體；文字就是義理的權巧呈現，義理賦予文字躍然紙上的永恆生命。「用」就是作為方法論之用，即是用《中國敘事學》的「結構、時間、視角、意象」等四篇文學觀點來研究《入法界品》的佛學奧義。

早在魏晉南北朝，廣為流通的《大乘起信論》即有「體、相、用」之記載：

摩訶衍者，總說有二種。云何為二？一者、法，二者、義。所言法者，謂眾生心，是心則攝一切世間法、出世間法。……所言義者，則有三種。云何為三？一者、體大，謂一切法真如平等不增減故。二者、相大，謂如來藏具足無量性功德故。三者、用大，能生一切世間、出世間善因果故。²⁴

「摩訶衍」即是大乘之義。此處所論，強調的是大乘佛教之「用大」能生出我們這世界所有屬於「世間」、超出「世間」的種種善因與善果。創立華嚴宗的法藏大師在《探玄記》對於「體相用」之「用」，更進一步的闡明：

問不善等法既非真用應離如體。答由違真故不離真。由違真故非如用。此論意以諸善法順真故竝是真用。……又別隨緣通一切法。總是真用。具帝網微細重重無盡。自在圓融即相不待會。即性不待隨。如此百門所辨約圓教顯耳。²⁵

「以諸善法順真故，並是真用。」與「又別隨緣通一切法，總是真用。」所

²² 李治華，〈華嚴思維與現代思潮〉。

²³ 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 279 號，頁 85 上 14。

²⁴ 《大乘起信論》，《大正藏》冊 32，第 1666 號，頁 575 下 20。

²⁵ 《華嚴經探玄記》，《大正藏》冊 35，第 1733 號，頁 269 下 23。

強調的「用」，具有善法順從真如，以及隨順因緣通於一切法的性質。更舉十玄門之「因陀羅網法界門」—以因陀羅網比喻緣起諸法，相即相入之奧妙。想像身處珠網之中，一珠之中現多珠之影，其它的珠子也如是映現，將產生珠珠輝映，影影交織的無窮無盡景象。強調此「用」具有「重重無盡，自在圓融」的特質。行文至此，恍如置身「十世隔法異成門」之境界「十世各有區分，即是「隔法」。而這十世，能相即相入，且不失去原有先後長短之差別相，即是「異成」。考察本研究的方法論之「用」，既屬於「世間」；且是「善法」；更是「一切法」之一。跨越時空，可想見此「用」之珠，與法藏大師的真珠，正遙相輝映。

(二)、「相」與「體」的差異

例如《入法界品》中彌勒菩薩以一百一十八種比喻稱讚菩提心。澄觀大師在《華嚴經疏》據北齊地論師慧光法師的解釋將其與「十二住」配釋，說明這些比喻都通於三種發心，且用來說明「信成就及解行發心」與「菩提心的殊勝功德」。僅以其中二十三種比喻，試分別陳述：

菩提心者，猶如慈父，訓導一切諸菩薩故；菩提心者，猶如慈母，生長一切諸菩薩故；菩提心者，猶如乳母，養育一切諸菩薩故；菩提心者，猶如善友，成益一切諸菩薩故；菩提心者，猶如君主，勝出一切二乘人故；菩提心者，猶如帝王，一切願中得自在故；菩提心者，猶如大海，一切功德悉入中故；菩提心者，如須彌山，於諸眾生心平等故；菩提心者，如鐵圍山，攝持一切諸世間故；菩提心者，猶如雪山，長養一切智慧藥故；菩提心者，猶如香山，出生一切功德香故；菩提心者，猶如虛空，諸妙功德廣無邊故；菩提心者，猶如蓮華，不染一切世間法故；菩提心者，如調慧象，其心善順不獷戾故；菩提心者，如良善馬，遠離一切諸惡性故；菩提心者，如調御師，守護大乘一切法故；菩提心者，猶如良藥，能治一切煩惱病故；菩提心者，猶如坑穽，陷沒一切諸惡法故；菩提心者，猶如金剛，悉能穿徹一切法故；菩提心者，猶如香篋，能貯一切功德香故；菩提心者，猶如妙華，一切世間所樂見故；菩提心者，如白梅檀，除眾欲熱使清涼故；菩提心者，如黑沈香，能熏法界悉周遍故……²⁶

「菩提心者，猶如慈父」至「菩提心者，猶如帝王」寄寓「極喜增上住」；此「住」屬「十地」之「初地」。「菩提心者，猶如大海」至「菩提心者，猶如蓮華」寄寓「戒增上住」。「菩提心者，如調慧象」至「菩提心者，如黑沈香」寄寓「增上心住」。以上「極喜增上住」、「戒增上住」、「增上心住」即是本研究所要探討的

²⁶ 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 279 號，頁 429 中 25。

「體」，也就是「隱」於〈入法界品〉的佛學教義。

至於以上二十三種譬喻的優美善巧，排比對仗，以及意象呈現，則是「顯」於〈入法界品〉的文字相，屬於敘事文學。本研究將以「體」為主要的申論方向，而不侷限於「相」上的著墨、推敲。又如參訪法寶髻長者十層八門的豪宅，十層依次象徵菩薩十地不同的風光；八門則表「八正道」，如表一所示。

表一：十層八門與菩薩十地對照表

樓層	十地地位	十地成就
最下層	歡喜地、乾慧地	乾慧意指單有觀真理之智慧，而尚未為禪定水所滋潤。施波羅蜜，有財施、法施、無畏施三種。
第二層	離垢地	戒波羅蜜，持戒而常自省
第三層	發光地	忍波羅蜜
第四層	焰慧地	精進波羅蜜
第五層	難勝地	禪波羅蜜，攝持內意，使心安定。
第六層	現前地	般若波羅蜜
第七層	遠行地	方便波羅蜜，以種種間接方法，啟發其智慧。
第八層	不動地、善慧地	願波羅蜜，常持願心，並付諸實現。
第九層	法雲地與等覺	力波羅蜜，培養實踐善行，判別真偽之能力。
第十層	如來地，佛之位格	智波羅蜜，能了知一切法之智慧。

27

如表所示的十地地位、十地成就，即是「體」的詮釋。至於經文：

爾時，善財見其舍宅，清淨光明，真金所成，白銀為牆，玻瓈為殿，紺瑠璃寶以為樓閣，磤磤妙寶而作其柱，……其宅廣博，十層八門。善財入已，次第觀察。見最下層，施諸飲食。見第二層，施諸寶衣。見第三層，布施一切寶莊嚴具。見第四層，施諸采女并及一切上妙珍寶。見第五層，乃至

²⁷ 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 279 號，頁 353 下 22。

五地菩薩雲集，演說諸法利益世間，……見第六層，有諸菩薩皆已成就甚深智慧，於諸法性明了通達，成就廣大總持三昧無障礙門，……見第七層，有諸菩薩得如響忍，以方便智分別觀察而得出離，悉能聞持諸佛正法。見第八層，無量菩薩共集其中，皆得神通無有退墮，能以一音遍十方刹，其身普現一切道場，盡于法界靡不周遍，……見第九層，一生所繫諸菩薩眾於中集會。見第十層，一切如來充滿其中，從初發心，修菩薩行，超出生死，成滿大願及神通力，……如是一切，悉使明見。²⁸

就文字相可從對於法寶髻長者舍宅的描寫觀察到結構之嚴謹，詞句之華嚴，譬喻之傳神與寄寓之深遠。

（三）、「以文學研究佛學」之「用」

論及敘事學，楊義認為「敘事」一詞在我國歷經先秦至唐宋產生了如何的語義變化，如何成為文類概念，於甲骨文、金文、先秦典籍如何起源與變異，如何深刻地影響了敘事作品的表現形式等。「諸如此類在敘事結構、時間、視角、意象、評點家等篇章中包含的基本問題，均須從語義分析、文化密碼的揭破、深層思維方式的透視、古今敘事文本的細讀、歷史脈絡的清理，直至理論體系的建構等層面上……」²⁹交互比對，作全面性的檢視與梳理，以期萃取精要，洞徹表裡。楊義也提到「本體」，他如此強調：「由此形成的敘事學，乃是一種帶有濃郁的中國文化生命感的敘事學。它雖然與西方從結構主義、現代語言學借用原理的敘事學，存在着深層的對話，但是絕不以它來替代和泯滅自己的本體。」³⁰這是楊義在《中國敘事學》序言所開宗明義的宣言，也由此可知：「借用」亦存在於中西文化的交流對話中，這對本研究以《中國敘事學》為方法論之用，是一大鼓舞。其次，作者也強調「本體」，雖異於「體相用」之「體」；而是指「敘事」一詞在我國歷經秦漢至唐宋乃至現代，中國人採取不同於西方的時間順序體制等文化差異，所形成的敘事學。但殊途同歸，文學與佛學都是吾人看見自我本體和宇宙本體的不同視窗，風景雖然不同，倒也一飽眼福。

試問「以文學研究佛學」是否合乎學術規範？這牽涉到「轉化」的運用，其實，本論並非創舉。在《中國古代文論的現代意義》第七章〈劉勰文化解讀〉一文中，赫然發現有跡可循：「劉勰的理論貢獻在於他把兵家的『奇正』觀念轉化為文學理論的觀念。」³¹例如孫子《兵法》之「勢」篇所載：「凡戰者以正合，以奇

²⁸ 同上注。

²⁹ 楊義，《中國敘事學》，頁4。

³⁰ 同上注。

³¹ 童慶炳、馬新國合編，《中國古代文論的現代意義》，頁164。

勝。」³²又「三軍之眾，可使必受敵而無敗者，奇正是也。」³³「戰勢不過奇正，奇正之變，不可勝窮也。奇正相生，如循環之無端，孰能窮之？」³⁴這原是兵家「正兵」與「奇兵」靈活運用之戰術。對照《文心雕龍》之〈辨騷〉篇：「酌奇而不失其正，玩華而不墜其實」³⁵，與〈定勢〉篇：「執正以馭奇」³⁶、「奇正雖反，必兼解以俱通；剛柔雖殊，必隨時而適用。」³⁷仔細揣摩二者的文意與脈絡，似乎可以想像劉勰在書寫《文心雕龍》的書案上，應該擺著一本泛黃的、溫潤的《兵法》。

而書寫〈辨騷〉篇時可謂第一層運用：「楚辭創作的成功，純正的思想感情與奇特的誇張、想像（包括神話的運用）相互結合。」³⁸其次〈定勢〉篇則是「奇正相生」的第二層次運用：「即以『正』節制『奇』，不讓奇詭失去雅正，以『奇』調整『正』，不讓雅正流於呆板而無生氣。」³⁹由此可證：「文學創作中也有奇正相通和轉化的問題。劉勰把兵家『奇正』轉化為文論觀念，其旨意是提出藝術節制原理。」⁴⁰以上所引古今文獻，其相通的「轉化」可謂關鍵樞紐，當可作為關乎「以文學研究佛學」的有力佐證。

四、《中國敘事學》的應用策略

「敘事」的範疇應如何訂定，足以堪為評判文本的應用準繩？若以西方的理論，唯恐又落入「橫的移植」的窘境。有鑑於此，本研究將以「中國化」的「敘事」文學作為應用準繩，並擬定研究文本的應用策略。以下就楊義在《中國敘事學》中的四個主題「結構」、「時間」、「視角」與「意象」，進行「文學」和「佛學」的跨域對話。

（一）由「結構」觀文本之敘事次第與場域

文字串連成篇章，而篇章的結構卻超乎文字所表達的意涵之外。楊義認為「結構」富有「隱義」與「哲學意味」的。

一篇敘事作品的結構，由於它以複雜的形態組合著多種敘事部份或敘事單元，因而它往往是這篇作品的最大的隱義之所在。他超越了具體的文字，

³² 曹操等注，郭化若譯，《十一家注孫子》，頁 68。

³³ 同上注，頁 66。

³⁴ 同上注，頁 69。

³⁵ 羅立乾注譯，《新譯文心雕龍》，頁 71。

³⁶ 同上注，頁 491。

³⁷ 羅立乾注譯，《新譯文心雕龍》，頁 485、486。

³⁸ 童慶炳、馬新國合編，《中國古代文論的現代意義》，頁 164。

³⁹ 同上注，頁 164。

⁴⁰ 同上注。

而在文字所表述的敘事單元之間、或敘事單元以外，蘊藏著作者對於世界、人生以及藝術的理解，在這種意義上說，結構是極有哲學意味的構成，甚至可以說，極有創造性的結構是隱含著深刻的哲學的。⁴¹

就文字含意可解：「結」就是結繩，「構」則是架屋。「結構」一詞，在目前的普遍使用上，雖然已經是名詞了；但回溯中國詞源上，其實是動詞，亦可說具有動詞性。「結構的動詞性」，是中國人對結構進行認知的獨特性所在，也是中國特色的敘事學貢獻自己的智慧的一個重要命題。「結構的動詞性」⁴²的精義，就在於它把結構當成一個過程，當成一種生命的投入，當成人與天地之道的一種框架性的結合點。秉持這個理念，可以省思：三十九品、八十卷的《唐譯華嚴》，何以分判為「七處九會」；〈入法界品〉又為何以「五十三參」的結構來呈現；楊義所謂的「結構的動詞性」，祖師大德的疏鈔是否早已有所發端。此外，「數字」，在結構的體系裡，似乎也隱藏著「文化密碼」。⁴³在華嚴哲學的論述中，「10」代表重重無盡；且「善財五十三參」也內含數字，隱藏了甚麼訊息，也值得一探究竟。

（二）由「時間」觀文本之敘述始末與流動

關於時間，陸機在《文賦》有此一言：「觀古今於須臾，撫四海於一瞬。」與華嚴宗十玄門的「十世隔法異成門」有異曲同工之妙。《大方廣佛華嚴經》云：「過去中未來，未來中現在，三世互相見，一一皆明了。」⁴⁴何謂「十世」？就時間的遷流而言有過去、現在、未來等三世，這三世其中又各有三：過去有過去的過去、過去的現在、過去的未來；現在有現在的過去、現在的現在、現在的未來；未來有未來的過去、未來的現在、未來的未來；，再加上一念就有十世。十世各有區分，即是「隔法」。而這十世，能相即相入，且不失去原有先後長短之差別相，即是「異成」。而楊義對於「時間」強調的是維繫「宇宙」與「人的生命」之間的意識形態。

時間意識的產生，意味著人們對天地萬象生生不息、變動不居的認識和把握，開始脫離了混沌迷茫的狀態，逐漸進行秩序性的整理；同時也開始了對於人自身的生老病死、長幼延續的生命過程的焦灼的體驗。時間意識一

⁴¹ 楊義，《中國敘事學》，頁 42。

⁴² 楊義，《中國敘事學》，頁 38。

⁴³ 對《西遊記》的結構之道有著關鍵作用的數字，見於九九八十一難。這個數字和古中國的原始信仰和方術思想有著深刻的聯繫。在古人的心目中，天地之數始於一，終於九；九意味著多，意味著陽，因此《管子·輕重戊》篇有所謂「九九之數，以合天道」的說法。楊義，《中國敘事學》，頁 48。

⁴⁴ 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 279 號，頁 259 上 20。

頭連著宇宙意識，另一頭連著生命意識。時間由此成為一種具有排山倒海之勢的，極為動人心弦的東西，成為敘事作品不可迴避的，反而津津樂道的東西。⁴⁵

由此觀之，《華嚴經》的「時間觀」與《中國敘事學》的「時間意識」似可會通，且相互輝映。

（三）由「視角」觀文本之敘說者與所說者

由「視角」的敘事理論，可以更清楚的看出《華嚴經》所呈現的「召喚視野」；也有助於釐清「敘說者」釋迦牟尼佛與「所說者」毘盧遮那佛，是一或異的關係。楊義對於「視角」的重要性、複雜性，強調如下：

敘事角度是一個綜合的指數，一個敘事謀略的樞紐，它錯綜複雜地聯結著誰在看，看到何人何事何物，看者和被看者的態度如何，要給讀者何種「召喚視野」。⁴⁶

關於文本的視角，《華嚴經》與《法華經》的起始，皆是「如是我聞」；「我」者即是多聞第一的阿難尊者。如此可知，二經皆是「第三人稱」的全知視角。《華嚴經》的〈入法界品〉是較富有情節起伏的內容，有待深入探討視角的動靜變化。

（四）由「意象」觀文本之文學性與宗教性

〈入法界品〉是全經展現豐富「意象」的部分，可藉此彰顯其文學性，詮釋其宗教性。楊義的將「意象」的體制、作用、功能，精闢入裡的分列三點：

意象作為「文眼」，它具有凝聚意義、凝聚精神的功能。……對作品的意義滲透進行有散有聚的調節，形成意義的聚散分合的體制。其次，意象作為「文眼」，它具有疏通行文脈絡、貫穿敘事結構的功能。敘事作品往往是以情節或非情節的跳躍性思路，作為行文的線索的。在情節與情節的轉換之間，設置一個意象，可以使轉換不流於生硬簡陋，而在從容轉換中蘊含著審美意味。其三、意象作為「文眼」，它還具有保存審美意味、強化作品的耐讀性的功能。⁴⁷

⁴⁵ 楊義，《中國敘事學》，頁 129。

⁴⁶ 楊義，《中國敘事學》，頁 208。

⁴⁷ 同上注，頁 343—350。

意象，應是這四個面向中，最豐富的題材。看到流星，總令人想起《華嚴經》裡——佛陀夜睹明星而開悟的那一幕，菩提樹下的星空。看到蓮花，自然聯想到《法華經》的「妙法蓮華」，以及出淤泥而不染的深層意涵。對於將意象比喻為文眼的「點睛藝術」；以下將以表二，略舉善財童子參訪的十二位善知識之國名與其名號之奧意試呈現之：

表二：善財童子參訪的十二位善知識之國名與其名號之奧意

國名	寓意	善知識	釋名
名聞 ⁴⁸	能持淨戒現世界故。	自在主童子	三業無非六根，離過故得自在，則戒為主矣！戒淨無染故云「童子」。 ⁴⁹
海住 ⁵⁰	近海而住故，安住於忍，如海包含故。	具足優婆夷	忍器遍容一切德故，忍辱柔和，故寄女人。
師子宮 ⁵¹	禪定無亂如彼深宮處之，則所說決定作用無畏，故以為名。	法寶髻長者	綰攝諸亂居心頂故，定含明智加以「寶」名，以喻顯法名「法寶髻」。
藤根 ⁵²	夫藤根深入於地上發華苗，表善現行般若證深能生後得；後得隨物而轉。故取類於藤。其土有城，名曰：普門（象徵實相般若的普遍性）。	普眼長者	觀照般若無不見故。
多羅幢 ⁵³	多羅，明淨；幢，建立。	無厭足王	如幻方便，化無所著，故無疲厭心。
妙光 ⁵⁴	前位悲增，今得無	大光王	慈定之智無不該

⁴⁸ 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 279 號，頁 350 中 17。

⁴⁹ 《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》冊 35，第 1735 號，頁 931 下 25。

⁵⁰ 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 279 號，頁 351 上 27。

⁵¹ 同上注，頁 353 中 14。

⁵² 同上注，頁 354 中 20。

⁵³ 同上注，頁 355 上 29。

⁵⁴ 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 279 號，頁 356 上 20。

	住妙慧運眾生。		故，廣大願中皆徹照故。
安住 ⁵⁵	智契實法不為緣壞名為安住。	不動優婆夷	自發心來，於一切法無不得定，煩惱二乘不能動故；亦令眾生心不動故，以智修慈故。
無量都薩羅 ⁵⁶	「喜出生」：謂此城中出生無量歡喜之事故，以智度圓滿則能無所不生。	遍行外道	友名「遍行」，巧智隨機無不行，故名「真實行」；示外道者，能行非道故，非道不染故曰「出家」。
廣大 ⁵⁷	廣大國者，創入迴向故，迴向眾生故「廣」；迴向菩提故「大」；迴向實際，義通「廣大」。實際，即真如。	鬻香長者，名：優鉢羅華	「青蓮花」之義。青蓮華長者，寄救護眾生離眾生相迴向。蓮華處淤泥而不染，猶護眾生而離相；青蓮華為水中之最，救護為入生死之尊。
樓閣 ⁵⁸	樓閣城，由此迴向令菩提心轉更增長，悲智相依而勝出故。	婆施羅船師	婆施羅者，此云「自在」，謂於佛法海已善通達，於生死海能善運度，於一切法深信不壞。
可樂 ⁵⁹	在可樂國者，由等佛迴向，不見美惡；皆得清淨，歡喜悅樂故。因菩薩	無上勝長者	寄等一切佛迴向，以得勝通無過上故；等於諸佛，更無勝故。「等一

⁵⁵ 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 279 號，頁 358 中 5。

⁵⁶ 同上注，頁 359 下 20。

⁵⁷ 同上注，頁 360 下 4。

⁵⁸ 同上注，頁 361 中 23。

⁵⁹ 同上注，頁 362 中 2。

	的迴向之力，眾生均得清淨快樂。		切佛迴向」所得之力，無有超過者。
輸那 ⁶⁰	國名「輸那」者，此云「勇猛」，勇猛之力能使善根無不至故。其國有城，名：迦陵迦林，以義翻，為相鬪戰時謂因鬪勝而立城。	師子頻申比丘尼	善友名「師子嚩申」者，舒展自在無不至故；比丘尼者，純淨之慈合善遍故。

例如「師子宮」，澄觀大師由「象」生「意」，詮釋獅子宮為「禪定無亂如彼深宮處之，則所說決定作用無畏，故以為名。」⁶¹ 更傳神地將「法寶髻長者」描繪成「縮攝諸亂居心頂故，定含明智加以『寶』名，以喻顯法名『法寶髻』。」披頭散髮，就是三千煩惱絲；結髻成寶，表示降伏煩惱，轉染為淨。

五、結語

本論可謂撰寫博士論文的緒論，亦即是主幹。研究成果當可作為「以文學研究佛學」方法論之依據；而研究進路即是待完成的博論枝葉。

（一）目前研究成果

「以文學研究佛學」在《中國古代文論的現代意義》第七章〈劉勰文化解讀〉一文中，赫然發現有跡可循；其相通的「轉化」可謂關鍵樞紐，當可作為關乎「以文學研究佛學」的有力佐證；可證合乎學術規範。同理可證，通過「體、相、用」相互依存，又相即相入的微妙關係；將《中國敘事學》的「結構、時間、視角、意象」等四篇文學觀點，用以「轉化」研究《入法界品》的佛學奧義；這跨領域的文學命題，方向無誤。

（二）未來研究進路

「結構篇」－「七處九會」與「由上而下」的敘述涵義，將探討「流通分」的定義與影響、入法界品在「五週因果」中的地位與分量、菩薩道「五十二階位」與「五十三參」的「寄位修行相」以及「五十五會」對入法界品之結構的另一種分判。「時間篇」－五十三參的時間流動與「十世隔法」，將釐清善財童子的參學

⁶⁰ 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 279 號，頁 363 上 11。

⁶¹ 《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》冊 35，第 1735 號，頁 931 下 25。

歷程在時間的流動與參訪善知識的對象有何關連，又究竟歷經多久歲月；五十三參諸位善知識的前世今生；「一時頓現」的說法形式與「十世隔法」如何會通。「視角篇」一說者釋迦牟尼佛與所說者毘盧遮那佛，將探討佛的「三身」與「十身」等不同說法；此外，大願精進力救護一切眾生夜神的前世是善伏太子，經云：「彼時五百大臣，欲害我者，豈異人乎？今提婆達多等五百徒黨是也。」⁶²與本生經中，提婆達多總是處處阻撓悉達多太子的敘事形式雷同，是否傳譯有誤，應審慎處理。「意象篇」一澄觀大師《華嚴經疏》所呈現的意象與寓意，除了剖析〈入法界品〉中所出現的國名、善知識名稱以及種種空間場域，所呈現出的意象與寓意；且「彌勒菩薩會」中，以一百一十八種比喻稱讚菩提心，與一百零三種譬喻彰顯殊勝功德，更是全經備受矚目的焦點，如何藉由意象的敘事呈現，值得深入探討。

承蒙國際青年華嚴學者論壇講評人蕭麗華教授評點，未來本研究的方法論，將以西方文論，進一步涉獵思辨，強化楊義《中國敘事學》所提結構、時間、視角與意象等四篇的理論基礎。本論為跨領域的命題，一端是佛學，一端是文學。在後續的博士論文研究過程，也將試圖維持巧妙的平衡，雖以文學為用，亦不捨棄《華嚴經》中的敘事之美。好比前往華嚴法界的目的地，自不能閉目錯過沿途的文學風景。

⁶² 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 279 號，頁 400 上 1。

參考文獻

原典文獻

《大方廣佛華嚴經》。《大正藏》冊 10，第 279 號。

《大乘起信論》。冊 32，第 1666 號。

《華嚴經探玄記》。冊 35，第 1733。

《大方廣佛華嚴經疏》。冊 35，第 1735 號。

中日文專書

方東美（1986）。《華嚴宗哲學》。（臺北：黎明文化。）

木村清孝著，李惠英譯（1996）。《中國華嚴思想史》。（臺北：東大。）

印順（2000）。《以佛法研究佛法》。（新竹：正聞。）

吳海勇（2002）。《中國佛教學術論典·中古漢譯佛經敘事文學研究》。（高雄：佛光。）

童慶炳、馬新國合編（2003）。《中國古代文論的現代意義》。（北京：北京師範大學出版社。）

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

楊義（1998）。《中國敘事學》。（嘉義：南華管理學院。）

楊政河（2004）。《華嚴哲學研究》。（臺北：慧炬。）

楊維中注譯（2011）。《新譯華嚴經·入法界品》。（臺北：三民。）

劉貴傑（2002）。《華嚴宗入門》。（臺北：東大圖書。）

魏道儒（2007）。《中國華嚴宗通史》。（臺北：空庭書苑。）

羅立乾注譯（1996）。《新譯文心雕龍》。（臺北：三民。）

鎌田茂雄著，釋慈怡譯（1993）。《華嚴經講話》。（臺北：佛光。）

龜川教信著，印海譯（1997）。《華嚴學》。（臺北：佛光。）

西文專書

托爾斯泰著，許海燕譯（1997）。《伊凡·依里奇之死》。（臺北：志文。）

期刊論文

古正美（2013）。〈《入法界品》的信仰性質及造像〉，第四屆華嚴國際學術研討會。

李治華（2012）。〈華嚴思維與現代思潮〉，第三屆華嚴國際學術研討會。

學位論文

陳建郎（2009）。《《文心雕龍》佛論辭源研究》，佛光大學文學系碩士論文。

溫美惠（2001）。《華嚴經·入法界品之文學特質研究》，政治大學中文研究所碩士論文。