

試論京師華嚴宗祖師通理的般若思想 ——以《金剛新眼疏經偈合釋》為中心

蘇州大學宗教研究所 研究員
釋德安

摘 要

達天通理是清代華嚴宗拈花寺法系傳承的初祖，在明清的京師佛教界有一定的影響。達天通理對佛教般若思想的理解，反映的是晚近佛教在融合化、民間化趨勢中，將佛教基礎和特色的緣起思想進行自身宗派和學養背景下的解讀的實例，也為研究這一時代作為聯結傳統佛教與近代佛教轉變前，佛教思想史的基本情況提供了有益參考。本文以通理的作品《金剛新眼疏經偈合釋》為主要研究對象，考察其對《金剛經》及般若思想解讀的特點。通理的般若思想，反映了其對如來一代時教中所貫穿之「般若會」的重視，他也運用了華嚴學等方法充實了般若思想的理解。

關鍵詞：達天通理、《金剛新眼疏經偈合釋》、華嚴詮釋學實踐、明清佛教、北京佛教

開創華嚴宗拈花法系傳承的達天通理（1701-1782）是清代京師的佛教高僧，其對佛教經典與思想的解讀，不唯在其華嚴宗傳承一面，而且還涉及《金剛經》、《法華經》、《楞伽經》等大乘重要經典和思想。前人的研究從歷史、民族語言學等角度對通理的生平交往展開研究，揭示了其在京師佛教所具有的一定地位。¹通理所處之歷史時段，明末華嚴宗在江南等地得到一定程度的弘揚，加之禪門諸老對華嚴等教理的重視；另一方面，滿清統治中原，一方面對漢文化的壓抑同時又要借用漢人的生活和文化以維護治理，其中中國化佛教的地位也是一種糾纏式的，這是其生活與弘法的歷史背景。通理之後，滿清在乾嘉以降逐步的衰落於世界民族之林，其後人間佛教為主導的佛教復興，以及西洋文化和西式現代化的影響，內外交困的佛教可以說是通理之後的歷史。在這個轉折時間點上，通理是最後一批立足傳統社會而弘傳華嚴者。是故，從通理大師的思想中理解其所蘊含之華嚴教學的意趣乃至其後所隱藏的對佛教思想的傳承、運用和發揮，無論是總結和理解明清佛教的思想歷史，抑或是對啟迪後世近現代浪潮下華嚴學的傳承來說，都是重要的一個環節。

在先前關於通理對天台宗和中國佛教影響甚廣的經典《法華經》的華嚴學解讀的初步研究基礎上²，本文意圖探討的通理對般若思想的理解，後者無論是作為佛教諸多解行體系、三大語系所共同遵循的根本思想，還是作為區別其他思想體系的最特色之處，一直以來都是關注佛教健康傳承進程中不可避免的基礎性問題。而通理對此的理解，則集中體現在其著作《金剛新眼疏經偈合釋》（以下簡稱《合釋》）之中。可以說，通理的這部注釋無論是為研究禪教融合、三教交流背景下佛教般若思想的如何展開與解讀，還是在洞察佛教中國化演進到傳統社會即將被動接受近現代化之前的佛教思想史方面，都提供了一個典型的案例。《金剛經》是中國佛教最為重要的經典之一，各宗派都視為重要的基礎典籍，而解讀其中的般若思想也成為《壇經》的核心內容之一。可以說，藉由這一經典的解讀，洞悉通理對般若思想的代表性理解成為可能，也為考察般若思想在佛教近現代轉型前夜的思想史地位提供一個注腳。

¹ 曹剛華、安大偉，〈清代北京僧錄司正、副印考述〉，《清史研究》2023年第5期，頁85-94；柳森，〈六世班禪與達天通理會晤新考——以藏文版《六世班禪傳》與《三世章嘉傳》為中心〉，《故宮博物院院刊》2021年第2期，頁14-22；曹剛華，〈六世班禪額爾德尼與達天通理會晤再考〉，《清史研究》2016年第3期，頁151-156；柳森，〈達天通理與六世班禪之晤考論〉，《宗教學研究》2015年第2期，頁103-107。

² 即本人在「第二屆大運河佛教文化研討會」發表的論文〈試論達天通理對〈法華經〉的華嚴學解讀〉。

一、繼承與調整：通理對般若思想的判釋與理解

佛教的判教，亦即教相判釋，乃是後世傳承過程中祖師給予某修行體系或經典對佛陀一代時教進行整理和分類的一種方法及其結果。華嚴的判教源於祖師對根本所依典籍《華嚴經》精神的繼承。在有唐一代，二祖雲華尊者智儼和尚強調了一乘、三乘之別，在賢首國師法藏和尚處，又以五教判集以大成，其中推崇的圓教，總收小始終頓並特立華嚴之殊勝，在清涼國師澄觀和尚處頓教與禪門關聯起來，圭峰定慧禪師宗密和尚又以「教三種、禪三宗」、「直顯真性教」等判教進一步促進了融合會通的形態。無論是宋代二水四家對《一乘教義分齊章》的爭論，還是近代西式學術視角中的神聖性與世俗性（或信仰與實證主義）的二元對待並在其中針對大乘佛教的各種議論，這些都是判教在古今不同緣起中的呈現。

表 1 通理與續法對隋唐華嚴宗十宗的繼承和調適

法藏探玄記 ³	法藏論疏 ⁴	澄觀 ⁵	續法 ⁶ --通理 ⁷
法我俱有宗	隨相法執宗	我法俱有宗	隨相法執宗
法有我無宗		法有我無宗	
法無去來宗		法無去來宗	
現通假實宗		現通假實宗	
俗妄真實宗		俗妄真實宗	
諸法但名宗		諸法但名宗	
			唯識法相宗
NA	真空無相宗	NA	真空無相宗
一切皆空宗	唯識法相宗	三性空有宗	
真德不空宗	如來藏緣起宗	真空絕相宗	藏心緣起宗
相想俱絕宗	NA	空有無礙宗	真性寂滅宗
圓明具德宗		圓融具德宗	法界圓融宗

先於通理一甲子出生的伯亭續法（1641-1728）是活躍在江南杭州一帶的華嚴宗大德。續法對華嚴宗的判教、觀行等核心問題進行了系統性的梳理和具有特色的整理，形成了《賢首五教儀（開蒙）》這類宗門學習入門教材，還結合當時流

³ 《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 116, b3-27。

⁴ 《大乘法界無差別論疏》，CBETA, T44, no. 1838, p. 61, c9-13；《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 243, b24-28。

⁵ 《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 521, a12-c4。

⁶ 《賢首五教儀》，CBETA, X58, no. 1024, p. 659, a8-c9。

⁷ [清]通理，《賢首五教儀開蒙增注·卷4》（高雄：文殊講堂，1999年），頁501；《法華經指掌疏懸示》，CBETA, X33, no. 630, p. 476, a15-b19。

行的經典進行華嚴學詮釋。⁸在判教的內容上，通理幾乎採取的即續法的說法，後者相較賢首法藏和清涼澄觀而言，是有一定差異的。表 1 總結了續法-通理對法藏與澄觀判教說的調整。

從此表的內容可見，法藏、澄觀與續法、通理對小乘教，即「隨相法執宗」的理解是相同的，都將之開為六種且名稱、順序都基本一致。而在大乘教中，其意見就不同了。首先，在續法-通理的理解中，唯識法相要單獨出來，作為接續小乘之後的第一宗，這在澄觀處是沒有的，而在法藏《探玄記》處也沒有。法藏在解讀如來藏系經典《大乘法界無差別論》時曾有註疏，後者則在顯教分齊的部分提及此宗，且《起信論義記》中也出現過。⁹這兩部註疏，一般都認為是在法藏壯年時期所作¹⁰，考慮到法藏在未出家前就淹通《華嚴》，《探玄記》成書應在五十卷本補充而六十勒成前後，因此，法相唯識宗的說法在作為華嚴宗正式解經和概要書中並不是主流意見，且其所出現的位置也在真空無相宗之後。這意味著，續法-通理對此唯識與真空無相的先後順序並未採取法藏的意見。而查宗密的《圓覺經大疏》中，這個順序也還與他們的觀點相左。¹¹關於「真空無相宗」，通理採取的完全是續法的說法¹²，而且在他對三部主要經典《楞嚴經》、《法華經》、《圓覺經》的註疏中採取的說法是完全一致的，這意味著通理對此說的認同和繼承：

三、真空無相宗，謂一切諸法皆空無相故；即：提婆、清辯，依《妙智》、《般若》等經，造〔《中》〕¹³《百》、《門》、《掌珍論》等。¹⁴

此處說明了真空無相宗的創立與傳承，同時也提及了所依據的根本經典以及由此所造論。也就是說，在通理的理解中，般若思想的代表性典籍和論典即如上的五、六部。這個觀點作為佛教內部主流的意見，在今世也是被繼承下來。但是，作為般若思想的根本典籍，《般若經》不唯是真空無相宗的所依經典，在「藏心緣起宗」中提及此宗創立者亦將此經作為基本依據並造《寶性論》、《起信論》等論

⁸ 張愛萍，〈伯亭續法對法藏華嚴判教思想的發展〉，《東亞佛學評論》，2020 年第 1 期，頁 227-240；王子瀟，《續法的賢淨融合觀》（海口：海南大學哲學碩士論文，2023 年）；陳侯霖，《伯亭續法之華嚴「教相」思想研究》（廈門：華僑大學哲學碩士論文，2017 年）。

⁹ 《大乘法界無差別論疏》，CBETA, T44, no. 1838, p. 61, c11；《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 243, b25-27。

¹⁰ 《大乘法界無差別論疏領要鈔》，CBETA, X46, no. 787, p. 692, a9-11；張文良《大乘起信論思想史研究》（北京：中國社會科學出版社，2020 年），頁 107。

¹¹ 《圓覺經大疏》，CBETA, X09, no. 243, p. 334, a10-11。

¹² 《賢首五教儀開蒙》，CBETA, X58, no. 1025, p. 694, a15-16。

¹³ 只在《法華經指掌疏懸示》有一「中」字，亦即般若係思想最為重要的論典之一《中論》。

¹⁴ 《圓覺經析義疏》，CBETA, X10, no. 263, p. 703, c15-16；《楞嚴經指掌疏懸示》，CBETA, X16, no. 307, p. 8, a21-23；《法華經指掌疏懸示》，CBETA, X33, no. 630, p. 476, b10-11。

典，「真性寂滅宗」則由此造「真如、三昧、智度論等」。「藏心緣起宗」即如來藏緣起，「真性寂滅宗」則具有頓教的意味，這些都需要般若思想的引入¹⁵，否則「真如實相」就容易與世俗諦的「緣起有」相混同，頓教的「寂滅」也誤與「斷滅空」為伍。這種運用般若經典的記述，只在「法界圓融宗」中才被《華嚴經》所代替¹⁶，而後者亦具般若法門。¹⁷從這個意義上，三乘以般若為線索，小乘分有其中的人空與少分法空，一乘則以無量般若門達致究竟，如同智儼和尚對發菩提心、理事諸觀等的判釋方法。¹⁸

由此可知，通理認為般若思想貫穿了大乘教法中的大部分。若依一乘、三乘之別則般若教在凡小處未見彰顯，而在依本起末的接引過程中，無論是中根人還是上根人，此教都是必不可少的。¹⁹在同別二種一乘教中，由般若會滿而後以《法華》會三歸一、以《涅槃》臨終付囑²⁰，《華嚴》則作為先照之法涵蓋般若思想的全部，般若則是《華嚴》之一種支分。從這個意義上，面對正對機者唱般若教即具體傳遞《華嚴》訊息的恰當途徑。某種意義上，可以認為般若會在三乘中扮演著具有貫穿性的角色，而在一乘中則具有接引或者具體展開之作用，或可謂之為基礎性。前者還可以表現在對其他經典的判釋中，例如：

問：阿難於破中間後，謬立無著文云「我昔見佛與大目連、須菩提、富樓那、舍利弗四大弟子，共轉法輪。常言『覺知分別心性，既不在內，亦不在外，不在中間。』」而《疏》言「我昔見佛」指般若轉教時言。然既指在昔日，則《楞嚴》說「似不屬於般若。」何故判在後轉時中，想有說乎？

答：諸部《般若》，說通二十二年。或阿難所引者，乃般若會前半之語，對後說前，亦可言昔。故前謂「《楞嚴》說在後轉時中，般若會後半時」也。²¹

此中是關於楞嚴會與般若會的說時爭議問題的解釋，其中可見楞嚴在般若會後半段同時起說，而在整體一代時教中則屬於後轉。這裡邊的信息不但再次確認了通

¹⁵ 《圓覺經析義疏》，CBETA, X10, no. 263, p. 703, c17-21；《楞嚴經指掌疏懸示》，CBETA, X16, no. 307, p. 8, a23-b3。

¹⁶ 《圓覺經析義疏》，CBETA, X10, no. 263, p. 703, c22-24；《楞嚴經指掌疏懸示》，CBETA, X16, no. 307, p. 8, b3-5。

¹⁷ 如眾藝童子「華嚴四十二字門」皆入般若門。

¹⁸ 《華嚴經內章門等雜孔目章》，CBETA, T45, no. 1870, p. 549, b14-15; p. 559, b5-6。

¹⁹ 《楞嚴經指掌疏懸示》，CBETA, X16, no. 307, p. 8, c10-21。

²⁰ 《法華經指掌疏》，CBETA, X33, no. 631, p. 567, c9-10。

²¹ 《楞嚴經指掌疏懸示》，CBETA, X16, no. 307, p. 9, a21-b1。

理對般若會貫穿性的認知，而且也將佛陀在般若會說法進行的同時不妨礙其他教法宣說的可能性提供給讀者。²²

又如在解釋《法華經》和《楞嚴經》時有：

方等為三乘共會，般若命二乘轉教，故得聞得見也。²³

《阿含》思惟修習，即是精勤；方等受彈不退，即是護持；……又如《般若》從佛轉教，即是助宣。示教利喜者，謂轉教菩薩，示以成佛之利，教令歡喜也。²⁴

佛弟子中四人為上首也，領受佛勅，從佛轉教，故置共言，說般若法，摧無明惑，故以輪喻。²⁵

這些說法說明通理對般若會的重視，將之視為接引至一乘的助伴（「助宣」）。所以，無怪乎通理也採取了續法的做法，將「真空無相宗」並未按照教法傳播的歷史順序，而是將之置於比「唯識法相宗」更靠後、也是更接近圓教的位置了。

二、文本與義理之合：通理對《金剛經》的整體理解

通理對《金剛經》的理解，集中在《金剛新眼疏經偈合釋》中，其中包括對經文本本身經偈綴合的強調以及說法因緣的圓融理解。文本與義理的融合理解，正是其對此經乃至般若思想予以華嚴教學立場之解讀的最為基礎性特色之一。

經典的原文（下文簡稱《金剛經偈》）包含《金剛經》與偈頌，也就是經偈相合為一整體，這是通理所強調的一種理解。他首先在版本源流意義上對《金剛經偈》作一梳理，指出《金剛經》及慈氏授無著之偈應合一視之，其在《金剛新眼疏經偈合釋》行文之起始即提出之：

夫金剛般若經者，劈我法之巨斧，啟修證之要關也……所以慈氏頌之，無著受之，世親承之。乃致教流印土……義淨法師云：「無著菩薩，昔於觀

²² 關於後者，如果站在無盡緣起的視角（或運用「十玄門」任一）來考慮，這些似無任何問題，而站在有限視角運用形式邏輯的定律則不能成立，超越性信仰與證據鏈促成的信任其中的張力也在於此。

²³ 《法華經指掌疏》，CBETA, X33, no. 631, p. 533, c22-23。

²⁴ 《法華經指掌疏》，CBETA, X33, no. 631, p. 600, b15-19。

²⁵ 《楞嚴經指掌疏》，CBETA, X16, no. 308, p. 34, a24-b2。

史多天慈氏尊處親受八十行頌。」又云：「《能斷金剛》，西方乃有多釋，考其始也，此頌最先。」是金剛般若經之有頌，而頌之出於慈氏者，有明證矣。然義師既知此頌是慈氏所傳，其所譯頌本，乃云「無著造者」，蓋「命」字之誤耳。

且所譯之頌，與菩提留支所譯者校之，猶輪一籌，故令註疏家，多取留支譯也。今撰新疏，亦用留本；但不同諸家隨意取舍前後參差，務使經偈相對，勢如合璧，意旨互通，資並交蘆，逐段銷釋，體皆如此。²⁶

上文確指，佛所演說之《金剛經》的最早注釋者即兜率內院之彌勒菩薩，彌勒傳無著，無著再傳世親。這一觀點來自唐代義淨三藏，通理引用後者的原文來論證此說。查署名義淨的《略明般若末後一頌讚述》中的文字，通理所引兩處以及對此經合偈的傳承之讚頌文都處於此篇。²⁷關於通理所講「乃云『無著造者』，蓋『命』字之誤耳」，即義淨此篇首句「義淨因譯無著菩薩般若頌釋訖」²⁸，今所傳之版本中，是「無著菩薩昔於觀史多天慈氏尊處，親『受』此八十頌」，此中是「受」而非「命」，也就是與通理的勘誤意見相同。以上即從彌勒至世親的《金剛經偈》傳承源流進行敘述。接下來，通理又說較之無著之譯本與菩提流支譯出的《金剛經論》，後世更多承襲菩提流支本，通理本人對此經偈的《合釋》也沿襲菩提流支的版本。同時，通理認為前人對此《經偈（論）》的註解，往往有任意取捨之弊，他自己在此處採取的是「務使經偈相對，勢如合璧」，這樣就避免了經文和偈頌的割裂，在解讀時是將兩者視為一體。他還進一步指出也有不存偈頌的註疏，這一類往往在傳播中導致出現「執經無偈」的認知，也會在講授效果和過程中產生不便，²⁹這也是從反面進一步強調了經偈相合的必要性。

在對此典籍的判釋為般若、後轉時說，而在整部般若大經中，屬於第二處舍衛國給孤獨園，後者說法七會，此屬第二次法會，記載於第五百七十七卷。³⁰在華嚴的教相結構中，通理判此經為始教³¹，此為正屬，就兼屬者此經還含攝終教和頓

²⁶ 《金剛新眼疏經偈合釋》，CBETA, X25, no. 487, p. 225, a8-20。引文中兩處省略，是對此經義理及經合偈傳承印中兩地的讚詞，故從略。

²⁷ 義淨三藏在《略明般若末後一頌讚述》卷 1 中說：「西域相承云：無著菩薩昔於觀史多天慈氏尊處，親受此八十頌，開般若要門，順瑜伽宗理，明唯識之義。遂令教流印度，若金烏之焰赫扶桑；義闡神州，等玉兔之光浮雪嶺。然而《能斷金剛》，西方乃有多釋，考其始也此頌最先，即世親大士躬為其釋此。雖神州譯訖，而義有關如，故復親觀談筵，重詳其妙，雅符釋意，更譯本經。世親菩薩復為般若七門義釋，而那爛陀寺盛傳其論。」(CBETA, T40, no. 1817, p. 783, a16-25)

²⁸ 《略明般若末後一頌讚述》，CBETA, T40, no. 1817, p. 783, a14。

²⁹ 《金剛新眼疏經偈合釋》，CBETA, X25, no. 487, p. 225, a20-b1。

³⁰ 《金剛新眼疏經偈合釋》，CBETA, X25, no. 487, p. 237, b24-c8。

³¹ 《金剛新眼疏經偈合釋》，CBETA, X25, no. 487, p. 238, a17-22。

教的因素，後者即從「是法平等，無有高下」、「離一切相即名為佛」³²可以分別得出一切眾生悉當成佛的終教見以及不依次第而成佛之頓教見。通理進一步根據「一音說法，隨類各解」之說認為此經也可以通於圓教見地，其理由是經文中關於經意和果報都具「不可思議」之義³³。同樣的，在關於此經權實問題上，通理也認為其屬於菩薩乘典籍，是「實一分攝」，也就是具有部分實教的義理但未完全展開。而從五乘教法而言，此經尚屬於佛乘者³⁴，結合通理對般若會貫通大乘始終的認識，可見其對此經的重視。

關於此經的說法因緣，通理也是採取傳統的華嚴教學之框架，即十門開啟。如表 2 所示，這十門依次包括此經要旨以及實現此要旨所需要的破迷、契入、遣障等內容，最終以華嚴圓教的方式將上九點匯為無盡義。

表 2 通理對《金剛經偈》說法因緣的十門解讀³⁵

次序	一	二	三	四	五	六	七	八	九	十
內容	為示降心住心法	為破我執法執障	為斷現行種子疑	為轉重業輕業報	為顯行解必相應	為顯空有無礙義	為救知見立知弊	為遣即相離相見	為破依正二報相	總示我法二空觀
關係	降妄住真	破二執障	斷種現疑	轉輕重業	解行相應	空有無礙	救知見弊	遣即離見	破二報相	總示二空
評	經旨	要義	轉有	再生	契入	中道	不滯	實證	無作	無礙而二
		破迷					遣障			

³² 《金剛般若波羅蜜經》，CBETA, T08, no. 236a, p. 754, b16-25; p. 756, a25-29。

³³ 《金剛般若波羅蜜經》，CBETA, T08, no. 236a, p. 755, a24-28。

³⁴ 《金剛新眼疏經偈合釋》，CBETA, X25, no. 487, p. 238, b6-16。

³⁵ 《金剛新眼疏經偈合釋》，CBETA, X25, no. 487, p. 238, b20-p. 239, b19。

具體來說，第一為降服妄心，住於覺心，通理認為這是經之要旨。同時，還說此經是「雙示」、「一得兩成」，能夠將之予以雙舉、兩成，這已經說明通理對此經的理解不僅停留於一般認知上的般若思想，而是試圖在華嚴判教的框架下，將此經與終教、甚至圓教聯通起來的意圖。第二至第四分別在為實現這一要旨而逐步關聯出來的要素，依次為除我法二執、斷除種子現行之疑以及轉化輕重業報，這三個內容可以說是一個逐步變得粗重的過程。由此，這三個因緣可以認為是以「破迷」為主，顯示此經在因應接引凡小入大乘的作用。第五與第六是關於解行相應以及進一步的空有無礙，這兩個因緣反映的是此經對於入道者在修行時以般若為引導的主要方面，前者是實踐環節的問題，後者則是在解行相應後還需要在空有關係上達成無礙之境。從這兩者的表述看，通理賦予此經的意義已遠在五教中的始教空宗之上，而且逐步引導到終教或圓教的行佈次第門了。在這個基礎上，又以第七至九門因緣說明知見、即離與依正三方面的二元無礙，依次遣除這三方面的二元分立所造成的障礙，這個內容在敘述結構上看，已與初祖杜順和尚《法界觀門》³⁶頗為類似。而最後一門，通理說：

如是九種別義，遞互相資，門門可入，皆為方便。設於是中，懼不速成者，總以二空觀門濟之，無弗克理。³⁷

實際上，這就是站在華嚴圓教的見地上，化用了「上述各門同一緣起」³⁸的結構，只不過此處是九門，而且還是「展轉生起」、「遞互相資」，但最終也是「門門可入」，實際上這就提示了此經少分具有別教一乘的教義。而此義具體落實在此經的解行上，又返回此經要旨，即「二空觀門」上。還可以注意的一點是，此處是「觀門」，也是匯入到了華嚴教學的話語體系之中。

由上可見，儘管在此經主要內容的方面，通理還是判釋其為始教，但無論是從說法因緣上，還是在兼判上，都體現出華嚴教學的理解背景。而後者又是將經與偈堅持合一的底層邏輯，亦即從傳承有序與融通的角度將釋迦如來-彌勒菩薩-無著尊者-世親尊者的傳承體現在文本合璧的必要性上。³⁹

³⁶ 如「理事無礙觀」之中首先敘述「理」與「事」的關係，就如前「破迷」者，而敘述理、事這一對關係的多面情形，就如此處。這是在修行具體範疇基礎上，就二元範疇融合條件下關於兩者關係的多角度考察，從而豐富這一無礙背後的內部關聯機制。

³⁷ 《金剛新眼疏經偈合釋》，CBETA, X25, no. 487, p. 239, b17-19。

³⁸ 《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 123, b4-5；《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 515, a24-25。

³⁹ 這也是《華嚴經》本身的行文風格，似乎又隱喻了般若會所析出《金剛經偈》如同《華嚴經》之眷屬經一般。

三、信解行證：通理對《金剛經偈》的科判

通理對《金剛經偈》的科判採取了華嚴教學傳統中在解釋《華嚴經》時的基本框架，並在其中運用了圓教的思維，這又是其解讀此經的一個特色。

通理的科判整理見於附錄，此節就具體內容進行分析。從科判第一層來看，其對此經的基本劃分還是採取傳統的序分、正宗分、流通分三分法。序分包括了證信序和發起序，而流通分未見進一步劃分，這也與前人的觀點一致。

正宗分之中，通理進一步通過七層的科判予以說明。在正宗分下之第一層，通理分為「略明降住生信分」、「推廣降住開解分」、「究竟降住起修分」和「決定降住成證分」等四科。這四科皆是動賓短語的方式呈現，從其中作為動詞賓語的核心名詞來看，四分即信解行證之理路，這與華嚴教學傳承中對《華嚴經》予以「四分五周因果」的理解具有相通之處。同時，還可注意到通理此處四科之動詞分別是略明、推廣、究竟和決定，這四個動詞的程度也逐漸加深、加強，從最初之略到最後的決定，體現著以信解行證理路進行觀修實踐的華嚴解經學的特點。

就信分而言，進一步分四科，在當機誠請、如來許說和當機願聞這些關於請法的內容之後，第四「如來開示」中復開有「開示降住」、「成就信心」和「較量持福」三科，也就是佛陀說此法的基本內容包括主要內容、導向此分宗旨和校量功德。因為前兩者涉及此法的主要內容和此分之宗趣，所以此處科判層數均為三，顯示了通理對這兩個部分的重視。在內容的部分，則又以「住心」和「防退」為重心。這些體現了通理詮釋《金剛經》的一些特點，包括：第一，降、住方面更注重住的部分，也就是圍繞經中「應無所住而行萬行」⁴⁰的立場展開重點解讀。第二，基於住的特色和住時不妨萬行，則有離開住（即於住而退轉）之虞，因此更加重視「防退」，後者透過解決「報相可住疑」和「究竟無佛疑」兩個方面展開，分別對應以「住」視角之常見與斷見。「成就信心」的部分，重點在「深生實信德」中，後者被通理進一步三分；同時，「成就信心」下每一點都是進一步再細分一科以上，這也說明對此處具有一定程度的重視。

在解分之中，通理分三科，仍然包括了如信分之中的核心要義、此分宗旨和校量功德三個內容。在關於核心要義的「推廣降住」中，通理細分為基於聲聞四果的「降心」和以就因而說的得佛授記、莊嚴國土與就果而說的佛身無住為內容的「住心」。從降、住分別提出聲聞教法與菩薩教法之特色，從而將信分的法義透過這樣的方式予以「推而廣之」，也就是深化前文信分中的內涵，並導向更具

⁴⁰ 《金剛新眼疏經偈合釋》，CBETA, X25, no. 487, p. 248, b4-p. 249, b5。

實踐意義的行門。解分下第二科為「成就解慧」，也就是此分的主旨，其中的內容包括關於經典功德的校量、讚歎過現未信解二門的功德、推廣至六度的降住功德以及答疑解惑等。其中，關於信解二門的功德的判定，體現了通理將「一即一切」原理運用於信解行證四分的行門中，亦即在行門的意義上，四分中每一分都是等效且具有代表性意義的行門之全體，從而導向門門皆可契入般若、四門等若干層級的科判「同一緣起、攝入無礙」的聯想。在第三部分的校量功德中，還可以注意到，通理在分類中，是按照自持、聞信（他力）和兼說（外弘）三個角度去理解這部分經文的，而在詳示中，則在教理行果基礎上增加了「依處」和「功用」，實際上是補齊了基於教學本位色彩基礎上對教外引導的不足，而後者是佛陀說法之大緣起。

在通理所劃之修（行）與證的兩分中，「降心離相」和「住心無住」都是其中的核心，這不僅是表現在起科判層級數量上，而且在「離相」和「無住」的劃分上也體現了各自部分的特色。在修分中，「降心離相」被分為得記離相、感報離相、修因離相和知見離相四類，而在證分中，則是以「離相」和「離離」為其次第。前者包括的內容涵蓋了修行的起點與終點的主要方面，也就是說，與聲聞四果對應的「降心」部分，其修的層面需要離具體的四種相。在證的層面，則是在對具體四「相」之「離」的基礎上，還需要再「離開」這個「離」的本身。後者之「離離」，恰如其分的解讀了經文中「於法不說斷滅相」⁴¹的道理。在這段經文之前，都是對相狀執著的遣除，而此處是破遣除執相時凡夫可能導向的另一邊，即斷滅。為遣除可能帶來的斷滅見，從而提出對「離」之「離」。可見，在行門中，通理主要從修行的具體內容上來總結經文要義，而證的部分採取了少分圓教的見地，也就是「即相離相」之中道，實際上也是將般若類經典的解讀圓教化的一個表現。就「住心」而言，在修分的主要內容是見佛無住、聞法無住、得果無住和修因無住，也與「降心」類似，是屬於具體的修行內容，可以說這包括了從佛陀接受教法和以此開啟修行等主要階段。而在證的部分，則是從依正二報，也就是佛果的角度來劃分。如果從降、住對比的角度看，修分中「降心」是從得記、感報、修因和知見等關於能受法⁴²的內容，而到了「住心」其內容轉為見佛、聞法、得果和修因等「正示」內容⁴³，而這兩者相對於信解二分來說都是正行的內容。證分中，「降心」的內容「離相」和「離離」是具體的中道，對照聲聞則是涅槃，是偏重於抽象的目標，而「住心」則只在福德、依正莊嚴等這些側重具象化的目標。也就是說，證分體現的結果也具有擴展詮表範圍的意味。總體來說，信解之中是佛陀開示，而修證二分則都是側重在聽者角度，從其行門與效果上說。

⁴¹ 《金剛新眼疏經偈合釋》，CBETA, X25, no. 487, p. 277, a23。

⁴² 《金剛新眼疏經偈合釋》，CBETA, X25, no. 487, p. 232, b3-5。

⁴³ 《金剛新眼疏經偈合釋》，CBETA, X25, no. 487, p. 232, c22。

四、降與住：通理對《金剛經偈》要旨的理解

由上文關於科判的解讀可見，《合釋》詞頻甚高者，即「降心」、「住心」。實際上，在關於此經總體性理解的「通敘大意」⁴⁴的部分，運用詞頻數位分析系統⁴⁵考察其主要詞頻的分佈情況，也可以看出端倪。如圖 1 所示，除大乘經典常見的詞彙，如「菩薩」、「菩提」、「眾生」、「布施」以及一些輔助性詞彙（如「決定」、「究竟」）或無意義字組合外，詞頻較高者為「不住」、「降服」，「住者」一詞含有「住」的含義也排在詞頻總序的第十五位。鑒於「通敘大意」屬於通理基於此經獨立撰寫的篇章，與解經的具體環節無關，且是對經文的總體敘述，因此，這一部分的詞頻狀況基本上反映了通理本人的認知。

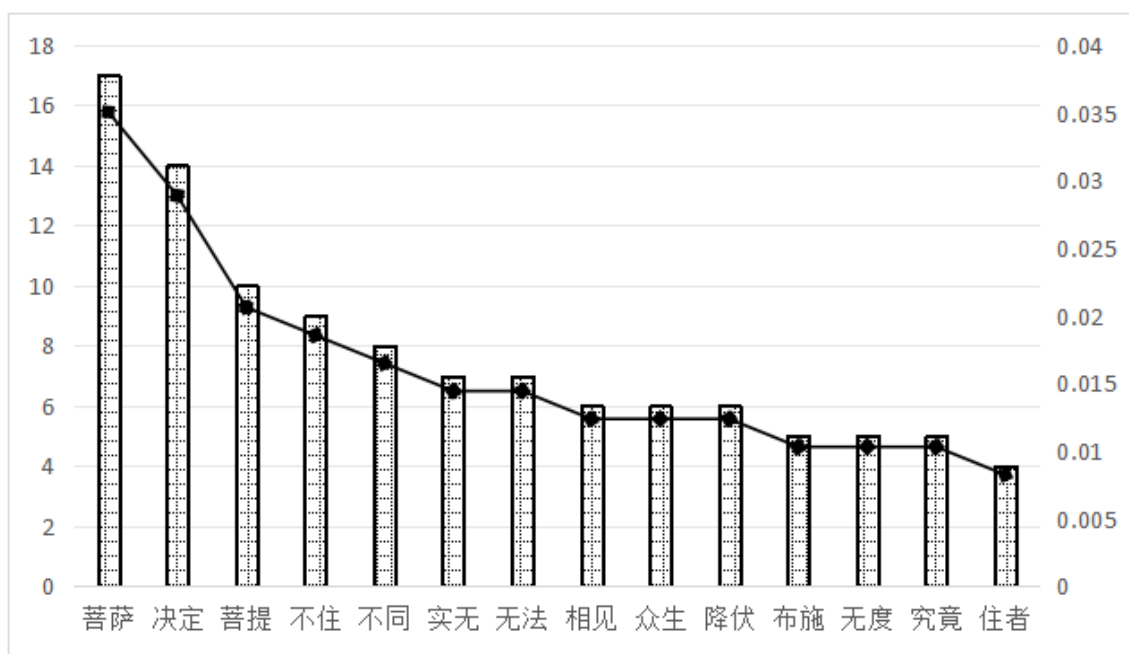


圖 1 《合釋》「通敘大意」部分的詞頻分析

通理抓住了《金剛經偈》的要點，也就是「降伏其心」和「無住生心」。關注「降」、「住」問題，實際上是在真心或覺心基礎上來理解此經，換言之，即從圓教行佈次第門或終教意義上理解般若思想：

此云「應如是住」等，乃應其所問而再許之。佛意，以初發心人，固不能如我所住、如我所降，亦自應有漸次住心、漸次降心之法，謂「應當如是

⁴⁴ 《金剛新眼疏經偈合釋》，CBETA, X25, no. 487, p. 231, b10-p. 234, a21。

⁴⁵ 在開源詞頻分析網站「微詞雲」(<https://fenci.weiciyun.com/cn/>)中以簡體字文本進行的分析。

如是而住，如是如是而降。」是知，自下所說，乃至正宗分，盡唯一「住心」、「降心」，無異法也。⁴⁶

此中，「如我所住」、「如我所降」指的是如佛陀一般用心，而凡小乃至下位菩薩所不能者，因此佛陀開示漸次之法輔助後學以「住心」、「降心」。這就是佛果與漸次相輔相成、圓融無礙的意味，也就是在圓教行佈次第門上予以開顯，而圓融門本身則並未涉及。同時，這一段還透露，從佛陀開始回答之時直至正宗分結束，都是在降、住問題上著墨，通理還特別以「無異法」的說法來強調之。

關於「降心」，通理對整部經貫穿性的理解是信解二分、修證二分：前者為初心說，對應「菩薩摩訶薩」中的「菩薩」；而後者則是為深位說，對應的是大菩薩，即「菩薩摩訶薩」。⁴⁷同時，通理還強調「（菩薩與菩薩摩訶薩的）二義之中，後義為正。」⁴⁸這隱含著菩薩位階中存在的差異，這種差異與華嚴教學中的「權教菩薩」之說⁴⁹相仿，後者在李通玄長者處被進一步明確為「權教菩薩」和「實教菩薩」。⁵⁰關於「權」、「實」之間的關係，從《華嚴經》中再到宗密，甚至永明，「權實雙行」都是一個最為重要的、反映華嚴教學之特色的論述選項。⁵¹通理此處將菩薩進行分野，實際上也是一直以來漢語系佛教重視一乘傳統在有清一代仍得以承襲的一個註腳。

在專屬「菩薩」的「降心」中，其內容中先是信分「度生」，其後又以四果開顯「降心法」⁵²。這也就是說，在對權乘菩薩的接引過程中，首先還是以「度生」為目標，經文內容對應的就是「所有一切眾生之類……我皆令人無餘涅槃而滅度之，如是滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者」，⁵³這意味著這個「度生」基本上就是證成佛果的過程及其證成本身。同時，四果的認知也是在具有位階的基礎上破除關於這些位階的執著，也就是在權教菩薩的接引時就隱含了我、我所的雙泯以及對修行位階固定性之執著的遣除。因此，無論是從此處接引權乘菩薩而抵達之目標就是佛果來看，還是就四果而本空的方式所闡述的聲聞修道次第，都滿足了權乘菩薩接引的特點，並鋪墊了用於接引實教菩薩之圓教。專屬「菩薩

⁴⁶ 《金剛新眼疏經偈合釋》，CBETA, X25, no. 487, p. 246, b3-7。

⁴⁷ 《金剛新眼疏經偈合釋》，CBETA, X25, no. 487, p. 246, c9-17。

⁴⁸ 《金剛新眼疏經偈合釋》，CBETA, X25, no. 487, p. 246, c19-23。

⁴⁹ 《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 417, a8-10；《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 518, a17-21；《金剛經纂要刊定記》，CBETA, T33, no. 1702, p. 187, c14-15。

⁵⁰ 《新華嚴經論》，CBETA, T36, no. 1739, p. 760, a18-21。

⁵¹ 參見本人於2023年在「第十一屆華嚴專宗國際學術研討會」發表的論文《試論華嚴經教中的教育方法》。

⁵² 《金剛新眼疏經偈合釋》CBETA, X25, no. 487, p. 254, c23-p. 255, a20。

⁵³ 《金剛新眼疏經偈合釋》CBETA, X25, no. 487, p. 246, c24-p. 247, a3。

摩訶薩」的「降心」中，其內容則不再側重於具體的「度生」內容，而是側重於在「度生」之後的「離」。在修分總說「降心」處，通理就這樣講：

要知：「我應」二字，則是降心要訣。以「我應」則不以為功，不以為功，自能忘我人等相。進發修習菩提心者不可不知。滅度一切眾生等者，謂縱至盡令滅度，亦不見有一滅度者，以忘相故。⁵⁴

此處，通理強調了「我應」的重要性，也就是滅度眾生及無眾生可滅度都是行者所應當做的分內之事。同時，藉由此「不以為功」而導向忘我、人等相，也就是消除我、我所，達到一切法空。

而就「住心」的部分，通理也是採取了與「降心」類似的結構，在對應「菩薩摩訶薩」中的「菩薩」時，沿著布施、得記與嚴土的次序，其側重在內容本身，而在「摩訶薩」的部分則重心在「住心無住」⁵⁵上。

在信解的部分，通理首先分析了「住心」與「降心」的不同。此處，「住心」是以布施等六度為主要內容，而「降心」則是圍繞度生展開。本來從「降」、「住」的順序看，似乎應該是先六度，再度生；而此之順序看似顛倒，實際上是從接引行者的效果上來著眼。按照通理的理解，就是「度生降心難，逆事難忍故；布施住心難，順境易入故。」⁵⁶度生之初，首要是學會在逆境中如何應對，由此調伏自身。布施等場景下，行者則更多會獲得讚許等正面回應，從這個意義上，在度生的場景下來弱化和消除我執，進而修習人法二空，則是更具挑戰的。另外，通理還注意到，在「住心」時，初學者覺心停止作用，因此布施等六度是讓心的作用保持而同時調整其穩定性。這也就是《華嚴經》〈淨行品〉中「善用其心」的模式。延續六度的內容，進而擴展為得授記、嚴淨國土等，最終導向不僅要六度，而且在得授記前和莊嚴國土等這些十分恢弘的事情上也要「離住」。⁵⁷不過這些也僅是在具體內容上的「離」，更為究竟的是在修證二分之一中。在修分中，這個「離」或者「無住」的側重在於哪些場景或者對象需要「離」，而非是「離」之前的行為內容，⁵⁸亦即行後而「離」達到「無住」，是一種漸次的方式。而在證分，「無住」從布施到佛果依正報全部過程為考量範圍，是將這一過程視作一個整體，並理解為這一過程的內部應以「無住」為線索得以貫穿之。⁵⁹由是，一種類似圓融門

⁵⁴ 《金剛新眼疏經偈合釋》，CBETA, X25, no. 487, p. 268, b9-12。

⁵⁵ 《金剛新眼疏經偈合釋》，CBETA, X25, no. 487, p. 246, c4-23。

⁵⁶ 《金剛新眼疏經偈合釋》，CBETA, X25, no. 487, p. 248, b7-8。

⁵⁷ 《金剛新眼疏經偈合釋》，CBETA, X25, no. 487, p. 256, b11-23。

⁵⁸ 《金剛新眼疏經偈合釋》，CBETA, X25, no. 487, p. 272, c10-11。

⁵⁹ 《金剛新眼疏經偈合釋》，CBETA, X25, no. 487, p. 278, a15-b4。

的「無住」的解行途徑得以呈現。不過，這僅是在般若門和具體的類別展現的圓融門，且其是作為一種結果來呈現的，故其同教的意味相較別教一乘而言則更為濃厚。

總體來講，通理在抓住「降住」這個關鍵之後，運用了華嚴教學的圓融方法來解讀此經，實際上賦予了此經作為引入華嚴圓教的一種方便。

餘論：兼議通理《金剛經偈》思想的價值

通理對般若思想的認識，首先是認為其具有的貫穿性，這是首先肯定了般若作為佛教內的共識以及與外道相區別思想的一個認識，同時這種貫穿性也預示著其具有的回小向大以及接引三乘入一乘的可能性。而其對《金剛經偈》的解讀，反映出其在文本、結構、思想等多角度的將華嚴方法論或主要思想融會其中的意識。文本的綴合，反映的是重視經文與最初解釋成果作為思想源頭的價值。而在偈頌的解讀中，通理往往與科判相結合，也就是說偈頌是作為經文內容與結構劃分的一種輔助。因此，分析此經典的科判也反映了通理對包括偈頌在內的經文全部內容的整體性理解；在這個部分，通理通過增加科判的層數來強化重點部分的解讀，提示後學關注「降住」的問題。而在進一步就「降住」和在「信解修證」四分中的呈現及其關聯等相關方面的分析來看，華嚴方法論中的融會和判教在其中運用較多，而「降住」與「信解修證」甚或構成了兩個維度的一個理解此經的羅網，這又是對「因陀羅網境界門」和「同時具足相應門」的一種具體運用。總體上來看，通理在晚近時期仍艱難的傳承華嚴教學的一絲法脈，並將之在解讀不同門類經典上加以運用，從而豐富了華嚴教學方法論的運用場域和多種的可能性。這一不斷拓展和延伸的努力也為後人在多個角度傳承華嚴教學提供了思考。

從宗派的傳承上，堅守有唐以來杜順和尚開拓的解經與修證的思路，這是華嚴教學保持特色、有所貢獻的基石，只有不斷豐富其理解面向而絕不可廢棄之。同時，智儼和尚奠定完善的一乘建構，法藏和尚對教學之集大成，澄觀和尚完整的解讀新經和開啟融會的序幕，與宗密和尚的拓展性解經，李長者以易學來解讀華嚴經典並創立方山易學（華嚴易學）的傳承，乃至有宋一代二水四家、遼金夏華嚴與密教的結合、曹洞法眼諸禪門對華嚴的運用，明清華嚴的講學和復興，乃至近代以來諸大德結合近代化趨勢的努力，甚至時至今日教界、學界對華嚴思想的重視和諸多努力，這些都是華嚴教學傳承過程的豐富經驗。通理所在的歷史階段，正是在東亞被迫近代化的進程之中，而在中華大地即將國門洞開、傳統掃地之前。這意味著通理代表了傳統社會中華嚴教學傳承的最後一次顯現，其後華嚴教學則開始在更廣泛的世界性、現代性的場域來展開其傳承的面貌了。在堅守傳

統中，通理就自身的多元背景（僧官、學問僧、法華的喜好、華嚴的傳承……）和華嚴的方法論出發，在解釋般若這一佛教根本思想的貫穿性上，顯示出對華嚴教學的重視，無論是一乘還是五教判又或是對權實關係的認知，這都是其華嚴學綜合運用的體現。同時，對佛教的整體思維，使其將般若會的貫穿性視為接引手段，從其解經的運用上，將之判為可以通向少分圓教即可知其一二。

另外，作為人類諸多文明交涉的成果，華嚴教學其在思想上的包容和在氣質上的宏大，在人類文明的交流互鑒中實際上也可貢獻其智慧。某種意義上，「一乘」或「圓融（融合）」思想形塑了整個東亞的佛教乃至社會文化，這一從地域上北起日本列島經朝鮮半島，再以中國為地理中心和最早的思想策源地，甚至到越南北部的文化紐帶皆是包括漢傳佛教在內的東方文化。清初的通理和尚作為僧界領袖傳承著華嚴古學之時，東亞西面的歐洲乃至太平洋彼岸已經快速進入現代文明，直至今時現代化的標準和方法都是泰西文明的延續。如何透過傳承和發展東方文明來保護乃至豐富人類社會文明多樣性，一直以來也是全球化趨勢下的一個反向的問題。華嚴教學天然具有多元和融會的因子，形成之初即在思想、人員、文本等各方面呈現其多元面貌。而在流傳的過程中，這種多元性還有各種表現，例如，在中原各地、各民族的融合上，華嚴教學作為佛教的一種思想加強了這種融合的價值取向；在佛教內部多個宗派的融合也有運用華嚴的方法論加以實現的；作為一種公共知識，華嚴教學還在東北亞各國歷史上呈現了其傳承的不同風貌，這些都體現了流傳上的多元。另一方面，這種多元並不妨礙在根本見地上的共識。這種既具有根本共識，同時又因應不同緣起而呈現多樣化的路徑，其精神也可以作為一種經驗，在文明的交涉、交流中提供借鑑。

在劇變的當代，人類與人工智慧、小我與人類社會、身心靈等多個角度的安立乃至衝突比比皆是，透過包括通理在內的晚近華嚴學的智慧，相信能夠給人們帶來新的認知角度與改善方法。

參考文獻

（一）佛典文獻

- 〔元魏〕菩提流支譯，《金剛般若波羅蜜經》。CBETA, T08, no. 236a。
- 〔唐〕法藏述，《華嚴經探玄記》。CBETA, T35, no. 1733。
- 〔唐〕澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》。CBETA, T35, no. 1735。
- 〔唐〕李通玄撰，《新華嚴經論》。CBETA, T36, no. 1739。
- 〔唐〕義淨述，《略明般若末後一頌讚述》。CBETA, T40, no. 1817。
- 〔唐〕法藏撰，《大乘法界無差別論疏》。CBETA, T44, no. 1838。

- 〔唐〕法藏撰，《大乘起信論義記》。CBETA, T44, no. 1846。
- 〔唐〕智儼集，《華嚴經內章門等雜孔目章》。CBETA, T45, no. 1870。
- 〔唐〕宗密述，《圓覺經大疏》。CBETA, X09, no. 243。
- 〔清〕通理述，《圓覺經析義疏》。CBETA, X10, no. 263。
- 〔清〕通理述，《楞嚴經指掌疏懸示》。CBETA, X16, no. 307。
- 〔清〕通理述，《楞嚴經指掌疏》。CBETA, X16, no. 308。
- 〔清〕通理述，《金剛新眼疏經偈合釋》。CBETA, X25, no. 487。
- 〔清〕通理述，《法華經指掌疏懸示》。CBETA, X33, no. 630。
- 〔清〕通理述，《法華經指掌疏》。CBETA, X33, no. 631。
- 〔宋〕普觀述，《大乘法界無差別論疏領要鈔》。CBETA, X46, no. 787。
- 〔清〕續法集錄，《賢首五教儀》。CBETA, X58, no. 1024。
- 〔清〕續法集，《賢首五教儀開蒙》。CBETA, X58, no. 1025。

（二）專著

- 〔清〕通理，《賢首五教儀開蒙增注》，高雄：文殊講堂，1999年。
- 張文良，《大乘起信論思想史研究》，北京：中國社會科學出版社，2020年。

（三）研究論文

- 王子瀟，《續法的賢淨融合觀》，海口：海南大學哲學碩士論文，2023年。
- 柳森，〈六世班禪與達天通理會晤新考——以藏文版《六世班禪傳》與《三世章嘉傳》為中心〉，《故宮博物院院刊》2021年第2期，頁14-22。
- 柳森，〈達天通理與六世班禪之晤考論〉，《宗教學研究》2015年第2期，頁103-107。
- 張愛萍，〈伯亭續法對法藏華嚴判教思想的發展〉，《東亞佛學評論》2020年第1期，頁227-240。
- 曹剛華，〈六世班禪額爾德尼與達天通理會晤再考〉，《清史研究》2016年第3期，頁151-156。
- 曹剛華、安大偉，〈清代北京僧錄司正、副印考述〉，《清史研究》2023年第5期，頁85-94。
- 陳侯霖，《伯亭續法之華嚴「教相」思想研究》，廈門：華僑大學碩士論文，2017年。

附錄：通理對《金剛般若經偈會本》的科判

一序分	(一)證信序				
	(二)發起序				
二正宗分	(一) 略明降住 生信分	1 當機誠請	(1)承前贊善 (2)因機設問		
		2 如來許說	(1)贊善印是 (2)誠聽許說		
		3 當機願聞			
		4 如來開示	(1)開示降住	1)降心之方	
				2)住心之方	①正示其方 ②徵釋其意 ③勸如教住
				3)兼釋伏疑	①釋因生疑 ②防轉成疑 ①一防報相可住疑 ②防究竟無佛疑
		(2)成就信心	1)顯信具德	①深生實信德	①當機問信 ②如來答有 ③顯示其德
				②一念淨信德	
			2)展轉徵釋	①承徵承釋	
				②轉徵轉釋 ③再徵再釋	
			3)結示進信		
		4)重釋伏疑	①防疑示問 ②當機裁答		
					③徵起釋成
				(3)較量持福	1)能較量 2)所較量 3)釋伏疑
(二) 推廣降住 開解分	1 推廣降住	(1)正與推廣	1)推廣降心之法	①初果離相 ②二果離相 ③三果離相 ④四果離相	
			2)推廣住心之法	①修因無住 ②得果無住 ①得記無住 ②嚴土無住 ③總以結示	
		(2)略示周足	1)校量持福	①能校量	①極顯恒河沙多 ②極顯實施福多
				②所校量	
			2)取劣況勝	①隨說尚勝 ②何況盡持	
		3)請示經名	①當機請名奉持 ②如來如請為示		
		(3)盡斷餘疑	1)斷是名何必強說疑		
			2)斷無說云何攝界疑		
			3)斷名界云何現相疑		
		2 成就解慧	(1)校量經功		
(2)信解感歎	1)當機聞解悲感 2)讚歎信解 ①現前信解功德				

