二〇一八國際青年華嚴學者論壇論文集

二〇一八國際青年華嚴學者論壇論文集

華嚴蓮社

2018
國際青年華嚴學者論壇
論文集

2018 國際青年華嚴學者論壇論文集　目錄

A1~A20　釋 道 禮　奈良時期日本華嚴宗
——以《華嚴宗章疏》初傳與祖庭東大寺為探討

B1~B16　張　　翔　試論婆羅浮屠華嚴圖像的幾種基本圖式

C1~C18　陸 杰 峰　智儼對般若思想的創造性詮釋
——以《金剛般若波羅蜜經略疏》為中心

D1~D15　賴 學 輝　從華嚴義學到華嚴宗
——應慈法師復興華嚴之路

E1~E20　釋 德 安　華嚴初發菩提心觀法淺見

F1~F27　釋 宏 源　華嚴行中地前之體與戒的一個問題

G1~G14　陳 文 慶　宋槧《冥樞會要》與宋代臨濟宗的華嚴轉向

H1~H14　陳 廷 嘉　從「理事無礙法界」到「事事無礙法界」的實踐問題
——從西田哲學與西谷哲學談起

I1~I10　趙 化 雨　印光法師的華嚴學說

J1~J20　孫　　嚴　華嚴大學研究

奈良時期日本華嚴宗
——以《華嚴宗章疏》初傳與祖庭東大寺為探討

台灣大學歷史學系　博士生
釋道禮(倪管嬣)

摘　要

據《日本書紀》記載，佛教於古墳時期初傳日本。自飛鳥時期開始，中國佛教的經典與宗派陸續傳入日本，並在僧侶與學者的研究中重新組合，逐漸形成六個宗派，分別為三論宗、成實宗、法相宗、俱舍宗、華嚴宗，以及律宗，史稱奈良六宗，亦稱為南都六宗，在奈良時期興盛發展。南都六宗中的華嚴宗，其大本山是位於現今奈良縣奈良市的東大寺，又稱大華嚴寺，從祖師良辨僧正開山，至今已傳至第 222 代狹川普文。

東大寺與金堂內供奉的大佛像盧舍那佛為日本重要的佛教歷史古蹟，其興建與鑄造是由奈良時期信奉佛教的聖武天皇下詔推行。聖武天皇更在當時日本以奈良東大寺為中心的六十多個律令國中，分別建立「國分寺」，故東大寺亦被視為「總國分寺」。值得注意的是，這些政策一方面顯示出聖武天皇受到佛教鎮護國家思想的影響，傾國力而進行的佛教事業；一方面則象徵著華嚴宗在南都六宗中所俱有的重要地位。奈良六宗與平安與鎌倉時期側重民眾救濟的佛教有著顯著差異，主要以研究佛教教理學問為其特點，為之後佛教在日本的發展奠定了基礎。

華嚴宗在日本的發展，是自奈良時期道璿律師從中國攜《華嚴宗章疏》至日本，經初興華嚴金鐘道場的良辨僧正奏請朝廷，請審祥法師初講華嚴。更因聖武天皇特別尊崇華嚴信仰，幾乎是傾國力興建東大寺，鑄造盧舍那大佛像，東大寺揭「恒說華嚴院」的匾額，標誌著華嚴宗道場於東大寺的正式成立。在華嚴宗祖師們與朝廷的支持下，使華嚴宗在奈良時期的發展奠定下深厚的基礎，東大寺遂成為八宗兼學的學問寺。

關鍵詞：奈良時期、華嚴宗、東大寺、良辨、聖武天皇

一、前言

日本的飛鳥時期（593-686）、奈良時期（710-794），以及平安時期（794-1192），相當於中國隋唐時期，在此期間，中國佛教宗派相繼傳入日本。當中，奈良時期以平城京為中心而盛行的南都六宗（なんとろくしゅう），或稱奈良六宗（ならろくしゅう），分別為三論宗、成實宗、法相宗、俱舍宗、華嚴宗，以及律宗。南都六宗與平安與鎌倉時期側重民眾救濟的佛教有著顯著差異，主要以研究佛教教理學問為其特點，為之後佛教在日本的發展奠定了基礎。

南都六宗中的華嚴宗，其大本山是位於現今奈良縣奈良市的東大寺，又稱大華嚴寺，從祖師良辨僧正（りょうべん，689-774）開山，至今已傳至第 222 代狹川普文（さがわふもん）。東大寺與金堂內供奉的大佛像盧舍那佛為日本重要的佛教歷史古蹟，其興建與鑄造是由奈良時期信奉佛教的聖武天皇(しょうむ，701-749）下詔推行。聖武天皇更在當時日本以奈良東大寺為中心的六十多個律令國中，分別建立「國分寺」，故東大寺亦被視為「總國分寺」。值得注意的是，這些政策一方面顯示出聖武天皇受到佛教鎮護國家思想的影響，傾國力而進行的佛教事業；[1]一方面則象徵著華嚴宗在南都六宗中所俱有的重要地位。

職是之故，首先，本文欲探討奈良時期日本華嚴宗的初傳，是在何種因緣下從中國唐朝渡海傳至日本？又是如何在奈良地區發揚光大？再者，視察奈良時期政府以佛教來守護國家、安定內政的思想是如何產生？這種鎮護國家的思想，對於包括華嚴宗在內的南都六宗在奈良時期的蓬勃發展有何影響？最終，試圖論析聖武天皇為何會在六宗中特別選擇華嚴宗，從而建立華嚴宗祖庭東大寺？聖武天皇又是如何受到河內國知識寺（ちしきじ　かわちのくに）的詣請，遵照《華嚴經》之教理而造立盧舍那佛大佛像？對於華嚴宗之後在日本的傳播產生何種影響？此者皆為筆者欲釐清的議題。

過去關於奈良時期日本華嚴宗與東大寺的研究，末木文美士（すえき　ふみひこ）指出在奈良時期的日本，佛教學問的確立是被稱之為南都六宗的成立。但必須注意的是，此時日本佛教的六宗，雖被稱為俱有組織化的「宗」，但還不能與當時中國完善的佛教宗派體系等同視之。[2]藤丸要（ふじまる　かなめ）著眼於華嚴宗在日本的展開，認為華嚴宗大本山東大寺是由聖武天皇發願創建，自作為開眼導師的菩提僊那（ぼだいせんな，704-760）進行大佛開眼以來，以祈求鎮護國家為

[1] 林明德，《日本史》（臺北：三民書局，2010 年二版），頁 41。
[2] 末木文美士，《日本仏教入門》（東京：角川学芸出版，2014 年），頁 77。

目的，並擔負起諸宗兼學的學問寺的角色，遂被當作日本佛教基礎的大寺院。[3]蓑輪顯量（みのわ けんりょう）更指出，東大寺自古以來可說是八宗兼學的道場，涵括從南都的六宗到天台宗、真言宗的教學。[4]王頌也曾考據過日本華嚴宗的傳承譜系，並分析日本華嚴宗與中國華嚴宗教義的思想差異。[5]上述研究者指出了華嚴宗於奈良時期傳至日本，又因受聖武天皇下詔建立東大寺而使之蓬勃興盛。然研究者們僅只簡述其過程，抑或缺乏一手史料的使用，尤其缺乏當時中國唐朝方面的史料，難以深入查究其貌。

基於此，本文將使用兩種類型的資料：一為中日兩國的史料文獻；二為筆者親自赴日本奈良地區考察時所拍攝的田野調查照片。文獻史料主要使用《全唐文》、《大正新脩大藏經》、《元亨釋書》，東大寺凝然於鎌倉時期所著《八宗綱要》與《三國佛法通傳緣起》，以及日本國會圖書館所藏《國史大系》、《華嚴發達史》、《華嚴學綱要》、《華嚴大系》、《大日本佛教史》，以及《釋教諸宗錄》等日本史料；田野照片主要是在奈良拍攝的東大寺創始之址－若草山麓，東大寺建築、大佛殿，以及盧舍那佛大佛像等，讓讀者也能在一千多年後的今天，重溫奈良時期華嚴宗與東大寺的創建成果。本文即欲藉由史料文獻與田野調查的照片，來探討奈良時期華嚴宗的成立過程與內容，以及東大寺興建的意義，以期能對日本奈良時期的華嚴宗研究有所補充與貢獻。

二、奈良時期華嚴宗的弘傳緣起

佛法的初傳日本為日本古墳時代（300-600）的欽明天皇（きんめい，539-571）在位時期，百濟聖明王（？-554）派遣使者向日本進獻釋迦金銅佛像、幡蓋，以及佛教經論，標誌著中國佛教藉由朝鮮正式傳入日本。[6]關於佛教傳入日本的具體年代，對照《元興寺伽藍緣起并流記資財帳》和《日本書紀》，可發現兩者相合的部分雖不少，但兩者的記述也是有矛盾與對立的情況，例如前者記載佛教傳來的年次為欽明七年（538），後者則記錄為欽明十三年（552），現今學者多認為是欽明七年（538）是正確的。[7]

最早關於《華嚴經》傳入日本的文字記錄，根據《國史大系》所記為養老六年（722）：

---

[3] 藤丸要，〈日本における華厳宗の展開〉，《華厳－無礙なる世界を生きる－》（龍谷大学仏教学叢書）（京都：自照出版社，2016 年），頁 236。

[4] 蓑輪顯量，〈東大寺の論義－華厳宗の論義－〉，《華厳－無礙なる世界を生きる－》（龍谷大学仏教学叢書），頁 261。

[5] 王頌，〈日本華嚴宗傳承譜系考〉，《日本哲學研究》（2017.01.01），頁 170-186。

[6] 田中義能，《日本書紀概要》（東京：日本學術研究會，1939 年），頁 184-185。

[7] 吉田彦一，《仏教伝来の研究》（東京：吉川弘文館，2012 年），頁 169。

> 十一月……詔曰，朕精誠弗感穆卜罔從。降惑彼蒼。……故奉為太上天皇，寫《花嚴經》(《華嚴經》) 八十卷、《大集經》六十卷、《涅槃經》四十卷、《大菩薩藏經》二十卷、《觀世音經》二百卷，造灌頂幡八首、道場幡一千首……於京內畿內諸寺，便屈請僧尼二千六百三十八人，設齋法也。[8]

於此可知，奈良時期養老六年十一月，元正天皇（げんしょう，680-748）下詔為元明天皇（げんめい，661-721）施作佛教功德，撰寫《華嚴經》等多部佛典，並於京城多間寺院開設齋法。審視中國《華嚴經》的譯本，最早為東晉佛陀跋陀羅（359-429）的六十卷三十四品譯本；再來是唐朝實叉難陀（652-710）新譯的《華嚴經》八十卷三十九品，其年代為武則天（624-705）證聖元年（695）到聖歷二年（699）。[9]故可推論《八十華嚴》譯出不久後，即被傳入日本。[10]

華嚴宗的初傳年代，學界普遍以凝然的判別年代為標準，即自欽明十三年佛法初傳，其後經過約一百八十五年的聖武天皇時期，據《三國佛法通傳緣起》所載：

> 璿公齎《華嚴宗章疏》始傳日本。……當知此宗最初傳者，天平八年大唐道璿律師乃其人也。講弘傳者，丙子之後經五個年，天平十二年庚辰，審祥禪師乃厥匠也。發願初興者即良辨僧正是其英也。[11]

引文可之，最早將《華嚴宗章疏》傳入日本的是在天平八年七月二十日（736），唐僧道璿律師（702-760）攜帶多部佛教經典渡日，當中便包括華嚴章疏。必須指出的是，目前的史料均未詳細寫出《華嚴宗章疏》的作者與內容，但若推論其時代，道璿律師攜帶的應為中國華嚴宗始祖杜順和尚（557-640）、二祖智儼法師（602-668），或三祖賢首法藏（638-715）的著作。然唐僧道璿並未弘傳華嚴宗，華嚴宗的弘傳與確立要迨至天平十二年（740），據《東大寺要錄》記載：

> 天平十二年庚辰十月八日，金鐘山寺奉為聖朝，請審祥師初講《花嚴經》。其年天皇御年四十滿賀之設講，初講時上現紫雲，帝光見喜，則施綵帛千余疋，天皇皇后等施入，衆等不可數量。[12]

---

[8] 經濟雜誌社集，《國史大系》(東京：經濟雜誌社，1887 年)，頁 141。
[9] 郭朋，《中國佛教史》(臺北：文津出版，1993 年)，頁 190。
[10] 王頌，〈日本華嚴宗傳承譜系考〉，《日本哲學研究》(2017.01.01)，頁 172。
[11] 凝然著，杉原春洞註解，《三國佛法傳通緣起》卷中，頁 14、16。
[12] 觀嚴等著，《東大寺要錄》(寫於嘉永五年，1852 年)(奈良：大和文華館所藏)，頁三ノ十。

於此可知，日僧良辨奏聞朝廷，敕請住奈良大安寺的新羅僧審祥到金鐘道場（東大寺法華堂）講《華嚴經》（圖三），凝然認為「實乃日本華嚴的初轉法輪，華嚴本宗的起源」。[13]

凝然所論華嚴本宗的起源為審祥在東大寺宣講《華嚴經》，大村西崖更在《釋教諸宗錄》裡循序漸進地總結華嚴宗弘傳的緣起與主要過程，共有六項，一為天平八年唐朝道璿（702-760）來朝（日本），初次傳來華嚴宗的章疏。二為天平年中，審祥（生卒年不詳）與慈訓（じくん，691-777）入唐，研究華嚴宗後歸朝。三為天平十二年（740）良辨奏請審祥至東大寺，初次開講《六十華嚴》，為期三年。四為良辨請慈訓審祥，闡揚華嚴學。五為審祥開講以來，此每年講演的模式，成為東大寺的慣例。六為於東大寺揭「恒說華嚴院」的匾額，標誌著華嚴宗道場於東大寺的正式成立，並稱之為大華嚴寺。[14]於此可知，《釋教諸宗錄》所述的六個階段，均為奈良時期華嚴宗在日本的弘傳進程，且僧人是以奈良的東大寺為主要發展的舞台。

東大寺的興建，聖武天皇的護持功不可沒，故凝然指出確立日本華嚴的三大祖師為：「日本華嚴，良辨為初興本願。審祥是初講祖師。聖武天皇乃造寺興宗之大檀主。三大祖師興建，一乘永世，紹隆規矩在茲。」[15]即初講華嚴的祖師審祥大德、初興本願的祖師良辨僧正，以及造寺檀主的祖師聖武天皇。

三、《華嚴宗章疏》初傳始祖道璿及初講祖師審祥

華嚴宗於日本的初祖，若據鎌倉時期凝然的《八宗綱要》所述：「流傳日本，道璿律師為其始祖，律師稟香象大師，律師受良辨僧正。自爾以來，至今繼跡，血脈相承，敢不中絕。」[16]凝然所認為的日本華嚴宗初祖應為道璿律師。然因道璿律師雖是將中國的華嚴宗章疏攜至日本，對於日本華嚴宗的成立確實功不可沒，然其並未弘傳華嚴，故學界們普遍認為初祖是初講《華嚴經》的祖師審祥，二祖則是初興華嚴本願的良辨。下述將詳述道璿律師，以及新羅僧審祥，在奈良時期對於華嚴宗開創的相關事蹟。茲因良辨法師其事蹟與東大寺的興建有著密切關係，故放至於第三章節來探討。

（一）中國唐朝的道璿律師

賢度法師曾於《華嚴學講義》指出，華嚴宗於中國的成立「是以《華嚴經》

[13] 龜谷聖馨，河野法雲，《華嚴發達史》（東京：名教學會，1913），頁 314。
[14] 大村西崖，《釋教諸宗錄》（東京：弘法窟，1896 年），頁 69-70。
[15] 凝然著，杉原春洞註解，《三國佛法傳通緣起》卷中，頁 20-21。
[16] 凝然著，瀨邊惠燈冠註，《八宗綱要》（出版人：西村七兵衛，1887 年），頁 23。

為根據。《華嚴經》是由龍樹菩薩自龍宮誦出，若論本宗遠祖，當推龍樹。」[17]日本華嚴宗的成立亦復如是，雖然是以初講《華嚴經》的審祥為第一代祖師，然將八十卷《華嚴經》從中國唐朝攜至日本的道璿律師視為遠祖亦不為過。

道璿為中國唐朝的僧人，俗姓衛，為春秋時代衛國國君靈公（BC 540-BC 493）的後裔。年少時至東都洛陽的大福先寺師從定賓律師受戒，學習經藏、律藏，以及律藏。又師從嵩山的普寂和尚參禪要旨，並且學習天台與華嚴。道璿曾說：

> 昔三藏菩提達磨自天竺來付此法于慧可、僧璨、道信、弘忍、神秀，七傳至我師普寂。我師始在嵩山傳唱禪法，道譽聞帝宸，詔入東都居華嚴禪苑，故世曰華嚴尊者。我從華嚴得，以付汝，便廣說法要。[18]

引文可之，道璿隨普寂和尚學禪，普寂和尚為禪宗五祖弘忍大師門下的弟子，故道璿之後所傳入日本的是神秀所樹立的北宗的禪。而普寂和尚之後受詔入居華嚴禪院，故被稱為華嚴尊者。

道璿於普寂和尚處學成後歸大福先寺，集四眾弟子宣講佛法，特別是對於華嚴有深入的研究。[19]此時，日本興福寺僧榮叡（ようえい，?-794）與普照（ふしょう），受日本朝廷之命而入唐，於大福先寺受具足界，並邀請道璿赴日。

天平八年五月十八日（736），抵達九州的太宰府，同年八月，抵達攝津的難波，「叡公齎華嚴章疏，始傳日本」。[20]道璿律師受到聖武天皇豐厚的供養，住大和大安寺的西唐院，時年三十五歲。《元亨釋書》記載：

> 留學普照榮睿諭誘赴東。天平七年來，勅館大安寺西唐院。璿善禪律，于時本朝乏戒學，朝廷請為戒師，不倦授受，嘗曰：所以成聖必由持戒。常誦梵網，其音清亮如出金石，聞者感動。[21]

如上所述，道璿律師擅禪學與律學，由於當時日本朝廷缺乏戒學，故延請道璿擔任戒師。於是以大安寺為中心，傳律宗的教義，講《梵網經》與《四分律行事鈔》。值得注意的是，道璿除了攜帶律宗的章疏《四分律行事鈔》，因在唐時對於華嚴的理解特深，所以也攜帶了華嚴宗相關的典籍。

---

[17] 賢度法師編著，《華嚴學講義》（臺北：財團法人台北市華嚴蓮社，2016 年九版），頁 67。
[18] 虎関師錬（こかんしれん）撰，《元亨釋書》第十六卷（出版者：下村生蔵，1605 年），頁 5-6。
[19] 長坂金雄，《類聚傳記大日本史》第七卷（東京：雄山閣，1935 年），頁 60。
[20] 凝然著（ぎょうねん），杉原春洞注解，《三國佛法傳通緣起》卷中（京都：永田文昌堂，1888 年），頁 14。
[21] 虎関師錬撰，《元亨釋書》第十六卷，頁 5。

天平寶字四年四月十七日（760），道璿律師圓寂前一日，據《日本高僧傳要文抄》所述其當時入滅的情況：

> 依華嚴淨行品，一一依行。經云：若人依此行，一切諸天魔梵龍神八部聲聞獨覺，所不能動。然璿未終前一日，城中有他俗人說夢見道璿乘六牙白象，著白衣，向東而去。即天平寶字四年歲次庚子潤十八日終焉，春秋五十九。[22]

如文抄所見，當時平城城中有位信者作一不思議夢，夢見道璿律師身著白衣，乘六牙白象車向東而去。隔日十八日，道璿以五十九歲之齡入滅圓寂。於此觀之，學者們雖普遍認定審祥為日本華嚴宗初祖，然道璿律師入滅前依行《華嚴經淨行品》，故自赴日本後，其與華嚴宗的俱有非常深厚的關係，《五教章通路記》亦記載：「璿公乃是禪宗、華嚴宗，亦是天台法匠也。」[23]

總結來看，道璿律師涉及律學、華嚴學、天台學，以及禪學等各宗義理，並將各宗典籍及教理傳入日本，被學者譽其為俱有「各宗傳來的功績」。[24]對於日本佛教各宗派的奠基與成立實屬重要的開拓人物。

（二）初講華嚴的審祥法師

奈良時期的審祥法師，因古書記載總以「新羅學生審祥和尚」稱其名，故過去研究多認為其為新羅之人（現今韓國），如長坂金雄（ながさか かねお）在《類聚傳記大日本史》裡稱「審祥是新羅之人」。[25]然近年的研究發現，因該將其解釋為「曾於新羅留學」之意。[26]

據廣島大學附屬圖書館廣報委員會研究指出，《判比量論》是新羅的名僧元曉（617-686）於咸亨二年（671）所撰述的論書。大谷大學現今所收藏的《判比量論》，根據最早的文獻紀載，是奈良朝天平十二年的正倉院文書，即天平十二年七月八日（740）於大安寺的寫經複寫本。故學者們推論這部新羅的《判比量論》是於天平十二年以前便傳入日本。值得注意的是，從朝鮮半島將此論傳來日本的，即是當時大安寺僧，曾在新羅留學並鑽研華嚴經的審祥法師。[27]《三國佛法傳通緣起》記載：

---

[22] 佛書刊行會編，《大日本仏教全書》第 101 卷，宗性著，《日本高僧傳要文抄第三》（東京：佛書刊行會，1912-1922 年），頁 61。
[23] 佛書刊行會編，《大日本仏教全書》第 9 卷，凝然著，《五教章通路記》。
[24] 長坂金雄，《類聚傳記大日本史》第七卷，頁 61。
[25] 長坂金雄，《類聚傳記大日本史》第七卷，頁 84。
[26] 廣島大學附屬圖書館廣報委員會著，〈広島大学附属図書館館報.28〉（2003.3.31，廣島），頁 10。
[27] 廣島大學附屬圖書館廣報委員會著，〈広島大学附属図書館館報.28〉（2003.3.31，廣島），頁 10。

> 華嚴本經偬有三部六十華嚴，自昔已傳而未講演，徒積年序，隱密不弘。……天平十二年始所講之者，乃是舊譯六十華嚴，新羅學生大安寺審祥大和尚屬，講弘之選，初演此宗。審祥即往大唐，隨香象大師學華嚴宗，即是親承高祖。[28]

引文可知，審祥法師曾渡唐親從法藏大師學習華嚴宗旨。歸國後，於天平十二年受良辨之奏請，於金鐘道場（東大寺），也是在日本的首次弘講六十卷《華嚴經》。講演期間，請興福寺的慈訓小僧都，[29]、鏡忍僧都（?-784），以及圓證大德為複講師，並請十六位大德為其聽眾，以《探玄記》，首尾三年講六十經。華嚴宗的講師與複講師制度由此開始。講師的職務是「讀經論之文，首先開啟義途，論述確立理論的宗旨，並精通窮究綱目。」複講師的職務則是「講師開啟義理後，在另外的時間如前，確立所講經文之義，顯揚裝嚴講師所說。」[30]講師所說如同如來的初轉法輪，複講師的重複如舍利弗的第二轉法輪。

審祥講師圓寂後，接著是請元興寺的嚴智法師為講師，標瓊律師與性泰大德為複講師。接著是以智璟法師為講師，澄叡與春福為複講師。於此之後，講演古經及疏與新經及疏的演講次數繁多。古經為《六十華嚴》，傳入日本已久；新經為《八十華嚴》，於天平八年（736）由作為遣唐使的玄昉（げんぼう，?-746）從唐朝攜來，以及天平勝寶六年（754）由來日的鑑真和尚（688-763）齎來。

《四十華嚴》以及清涼澄觀（738-839）的《八十華嚴》的大疏二十卷，是大同元年（806）空海大師（くうかい，774-835）傳入。[31]值得注意的是，審祥講經之時，是以《探玄記》講《六十華嚴》，清涼大疏尚未傳入之時，是以《續華嚴經略疏刊定記》講《八十華嚴》。

總結觀之，自審祥於東大寺講華嚴後，《華嚴經》的講說一直持續到平安初期，共約五十年之久的時間，其對於華嚴宗於日本的發展，奠定下深厚的基礎。

下表為奈良平安時期，華嚴宗從審祥以後至第十代光智的傳燈：

○ **賢首大師——** **第一代審祥（初講祖師）——第二代良辨（初興本願）——第三代實忠——第四代等定——第五代正進——第六代長歲（兼因明師）——第七代道雄（隨弘法大師傳授真言，創立海印寺，弘華嚴兼真言）——第八代基海——第九代良諸——第十代光智.**

[28] 凝然著（ぎょうねん），杉原春洞注解，《三國佛法傳通緣起》卷中，頁 17-18。
[29] 僧都為日本僧官的一種。是僧綱中的第二位。是於推谷三十二年（624）設置的官位。
[30] 大村西崖，《釋教諸宗錄》，頁 70-71。
[31] 大村西崖，《釋教諸宗錄》，頁 70-71。

四、初興華嚴金鐘道場：良辨與東大寺的建立

東大寺作為華嚴宗的中心道場，對於日本俱有重要的特殊地位。良辨和尚是東大寺的開山祖師，可以說，良辨的事蹟活動與東大寺是脫離不開的。

（一）初興華嚴的良辨僧正

良辨出生於持統天皇三年（689）的相模國，即現今的鎌倉。自少師事法相宗的僧侶義淵（ぎえん，643-782）。義淵門下有七大高足，良辨為其一。良辨除精通法相唯識學，也學習華嚴，「願正初興華嚴金鐘道場。執金剛神者，良辨僧正之本尊也」，[32]其後終身住於東大寺。

《東大寺要錄》記載：「五年癸酉，公家為良辨，創立羂索院，號古金鐘寺是也。」[33]如文所載，位於若草山麓的羂索堂（けんさくどう）又稱為金鐘寺，為東大寺的前身，是天平五年（733），朝廷為良辨所建立，據《三國佛法傳通緣起》所述：

> 良辨元名金鷲仙人，是彌勒應迹。自造彌勒像，安羂索堂。執金剛神放光照內裏，良辨奉祈聖朝安穩，音聞內裏，已達上聞，乃被立敕使。良辨奏聞，奉禱聖朝安穩，建立大伽藍。[34]

引文可知，當時良辨在羂索堂內安居誦經一整夜，感執金剛神放光，照耀平城京的宮殿，良辨誦經的聲音亦響徹宮中，驚動聖武天皇。天皇派遣使者尋查聲音來源，來到良辨之處，得知實情後，擴建金鐘道場，立大伽藍，命名為「金鐘寺」，之後發展成為東大寺，天平年間華嚴初講即在此處。在羂索院院中有間二月堂（圖四、圖五），安置十一面觀音像。

天平十二年(740)良辨奏請審祥於金鐘寺講《華嚴經》。天平十四年（742）聖武天皇下詔，將金鐘寺指定為大和國分寺。天平十八年三月十六日（746），良辨奏請朝廷，為聖武天皇在羂索堂內，與諸寺的聽眾一起，首次舉行了《法華經》講演的法華會。*接著*，迨至孝謙天皇（こうけん，718-770）的天平勝寶三年（751）成為少僧都。因為東大寺大佛建立的功績，天平四年（752），良辨便被任命為東大寺的初代「別當」（べっとう），即統籌寺務，相當於長官的僧職。天平勝寶八年（756），與鑑真和尚（688-763）同時就任大僧都。

---

[32] 凝然著（ぎょうねん），杉原春洞注解，《三國佛法傳通緣起》卷中，頁 16。
[33] 觀嚴等著，《東大寺要錄》，頁三ノ六。
[34] 凝然著（ぎょうねん），杉原春洞注解，《三國佛法傳通緣起》卷中，頁 16。

奈良時代可說是日本佛教極為興隆的時期，以天皇為首極力推崇佛教，僧侶也受到豐厚的保護，但佛教內部卻也逐漸產生弊端。值得注意的事件是，淳仁天皇（じゅんにん，733-765）的天平寶字四年七月（760），大僧都良辨、少僧都慈訓，以及法進律師為肅正教界，奏請朝廷，諫言僧侶改進方法，《続日本紀》記載：

> 天平宝字四年七月庚戌……，大僧都良辨，少僧都慈訓，律師法進等奏曰：良弁等聞，法界混一，凡聖之差未著，断證以降，行住之科始異，三賢十地，所以開化衆生，前佛後佛，曰之勸勉三乘。良知，非酬勲庸，無用證真之識，不差行位，詎勸流浪之徒。今者，像教将季，緇侶稍怠，若無褒貶，何顯善悪。望請，制四位十三階，以抜三學六宗，就其十三階中，三色師位并大法師位，准勅授位記式。自外之階，准奏授位記式。然則，戒定惠行，非獨昔時，經、誡、律旨，方益當今，庶亦永息濫位之譏，以興敦善之隆。良辨等，學非渉獵，業惟淺近，輒以管見，略事採擇，叙位節目，具列別紙。[35]

如文所述，針對當時僧侶在修行上的怠惰，佛法恐漸衰微，因此僧侶也必須設計位階，應以依德學識望為等級來並明定賢凡。並將順序位階添附於別紙上奏。接著依朝廷敕報，審察奏文過後表示：「勸誡緇徒，實應利益。分置四級，恐致勞煩。故其修行位，誦持位，准用一色，不為數名。若有誦經忘却，戒行過失者，待衆人知，然後改正。但師位等級，宜如奏状。」[36]如敕報表示，朝廷採用良辨等人的意見。光仁天皇的寶龜四年（774）良辨被任命為僧正，[37]但同年十一月二十四日，於東大寺入滅，行年八十五歲。

總結來看，良辨作為創始鎮護國家的大道場－東大寺，並且致力於穩固其根基與昌隆華嚴宗學，無論是在東大寺華嚴宗的傳承，抑或是在日本佛教史上，均有著重要的地位。

（二）東大寺的建立與盧舍那大佛的鑄造

奈良時代是由國家興辦佛教事業。奈良朝初期，元明天皇（げんめい，661-721）即位後將飛鳥時期的藤原京遷都到平城京，接著飛鳥的諸大寺也陸續遷移新都，當時共有四十八寺之多，政府致力於隆盛佛教與實施對於百姓的管理政策。這個

---

[35] 菅野真道（すがの の まみち）等著，《続日本紀》第 23 卷（出版者：岸田吟香等，1883 年），頁 1A。
[36] 菅野真道（すがの の まみち）等著，《続日本紀》第 23 卷，頁 1A-1B。
[37] 僧正：僧官的一職，統管佛教僧尼的僧侶之職位。

政策大規模的實施，最著名的是聖武天皇建立國分寺以及鑄造東大寺的大佛。[38]（圖六、圖七、圖八、圖九）

荻野仲三郎指出：「如實貫徹政教一致的國教主義，實際上是國分寺的創設。」[39]據中國唐朝《全唐文》的《大和國東大寺聖武帝銅板敕書》記載：

> 天平十三年歲次辛巳春二月十四日，朕發願稱，廣為蒼生，遍求景福。天下諸國各合敬造金光明四天王護國之僧寺，并寫金光明最勝王經十部，住僧七人，施封五十戶水田十町。又於其寺造七重塔一區，別寫金字金光明最勝王經一部，安置塔中，又造法華滅罪之尼寺，并寫妙法蓮華經十部，住尼十人，水田十町。所冀聖法之盛。……永護國家。……又願太上天皇太皇后藤原氏皇太子已下親王及大臣等。同資此福。俱到彼岸。[40]

引文可知，國分寺的創設，是聖武天皇的天平十三年三月（741）下詔，在每一個國設置二所國分寺，一是為了護國而設立的僧寺，稱之為金光明四天王護國寺；一是為了滅罪而設立的尼寺，稱之為法華滅罪之寺。安置手寫的《金光明最勝王經》與《妙法蓮華經》各十部於僧寺；並造七重塔一區，安置天皇親擬得金字《金光明最勝王經》一部於每座塔中。當時大和國的東大寺為總國分寺，法華寺為總國分尼寺，賦予全國的國分寺與國分尼寺總管的位置。

東大寺最初是以在若草山麓由良辨所住持的金鐘寺為起源。現今在奈良所看到的主殿大佛殿，殿內供奉的盧舍那大佛，是當時聖武天皇傾國力鑄造而成。聖武天皇發願造立盧舍那佛像的動機，是在天平十二年，參禮河內國知識寺時，看到知識寺內供奉的盧舍那佛像，為之攝撼，遂發大願依止《華嚴經》教理，造立盧舍那佛的造像與信仰，成為其後在東大寺建造盧舍那佛像的契機。

然造像前必需要研究《華嚴經》的教理，於是良辨和尚主催，招集當時有學問的學僧，於金鐘山寺，即羂索堂，請審祥講師講說，於天平十四年，共三年終了。此次演說象徵著盧舍那佛大佛像的即將鑄造與華嚴教理的研究雙層的重要意味，天平十五年十月十五日（743），朝廷頒布「大佛造顯之詔」。《東大寺錄》所述：

> 天平十五年歲次癸未十月十五日，發廣大願，奉造盧舍那佛金銅像一軀，盡國銅而鎔象，削大山以搆堂，廣及法界，為朕知識，遂使同蒙

[38] 國史研究會編，《岩波講座日本歷史・第 2》（東京：岩波書店，1933-1935 年），頁 8-9。
[39] 國史研究會編，《岩波講座日本歷史・第 2》，頁 16。
[40] （清）董誥等編，《全唐文》第 72 卷（臺北：中華書局，1982 年），頁 1117-1。

> 利益……。夫有天下之富者朕也，有天下之勢者朕也，以此富勢，造此尊像。[41]

於此可知，當時朝廷為了鑄造盧舍那佛大佛銅像，用盡了當時全國的銅，並把山剷平建造安置大佛的殿堂，足可看見聖武天皇對於大佛鑄造所下的弘願與決心。但事實上，另方面也造成當時國家經費的耗損與國民的怨聲，埋下其後人民對於以佛教為國家政策不滿的種子。

天平勝寶四年（752）四月，東大寺舉辦盛大的「大佛開眼供養會」，其後也接著營造講堂、東西兩塔，以及三面僧房等諸堂。關於東大寺的落成，據《東大寺錄》所載：

> 東大寺者。平城宮御宇勝実威神皇帝御願。天下第一大伽藍也。娑婆於蓮花蔵。鑄舍那之大像。……恒將福慶永護國家。……是以十世界海盧舍那佛，跏趺臺上而青蓮開瞼，千百億國釈迦文佛，端坐葉中而丹菓默膺，左方觀自在菩薩，妙相澹然兮玉毫流彩。右邊虛空蔵高士，芳儀宛爾兮金姿舒光。又復殿閣連甍樓臺交影，金蓋玉鐸映日赫奕，繡幡花縵，隨風飄揺，凡厥壯麗，盡美綺績究妙矣。……金光明四天王護國之寺。誠哉此稱矣。[42]

引文所描述的是東大寺大佛殿內的設計，中央供奉盧舍那佛，左方供奉觀自在菩薩，右方供奉虛空藏菩薩，可看出是依照《華嚴經》中的華藏世界為模型而建造。

值得注意的是，東大寺自初代祖師審祥後，傳燈至平安朝第十代華嚴宗祖師光智僧都（こうち，894-979），於應和元年（961），受村上天皇（むらかみ，926-967）的勅命，在東大寺境內創建尊勝院，作為勅願所，設置僧侶十位，「為永代華嚴弘通本處，司彼院務之人，即為日本華嚴宗貫首」。[43]尊勝院即成為弘傳華嚴學之華嚴宗的據點。更因為東大寺是作為國分寺而被建立，是一座祈求國家的安寧與國民的幸福之道場；同時也是研究佛教的教理，擔任起學僧養成的角色，設置了以研究華嚴宗為首的奈良時代的六宗，即華嚴宗、三論宗、俱舍宗、成實宗、法相宗，以及律宗，到了平安時代再加上天台宗與真言宗的各宗教理的研究場所，因此東大寺被譽之為「八宗兼學」的學問寺。[44]

---

41 觀嚴等著，《東大寺要錄》，頁 O 一 十二。
42 觀嚴等著，《東大寺要錄》，頁三ノ一ー三ノ二。
43 凝然著（ぎょうねん），杉原春洞注解，《三國佛法傳通緣起》卷中，頁 22-23。
44 華嚴宗大本山東大寺。http://www.todaiji.or.jp/contents/history/.下載時間：2018.5.15.

東大寺還有一項自奈良時期所傳下之著名的宗教行事，即是每年在二月堂舉行的「修二會」（しゅにえ）。修二會從天平寶勝四年（752）由良辨的高徒實忠和尚（じっちゅう，726-?）創始以來，自今年 2018 年已辦過 1267 次。修二會的正式名稱為「十一面悔過」，意即將所造之種種日常的過錯，在二月堂的本尊十一面觀世音菩薩前，懺悔之意。

總結來看，奈良時期由良辨創始，聖武天皇護持興建鑄造的東大寺與盧舍那大佛，一方面體現了華嚴宗在奈良時期受到朝廷的重視；另方面也讓以華嚴宗為首的佛教各宗派的學問能在奈良時期鞏固發展。

五、結論

綜述所論，可以得知，中國佛教於古墳時代即藉由新羅傳入日本，當時逐漸成為日本皇室與貴族的信仰。如飛鳥時期聖德太子的大化革新當中，「篤敬三寶」為其頒布詔令的重點之一，更興建佛寺，鑄造佛像，佛教在朝廷的支持下，僧尼的佛學研究也有了莫大的進展。

審視日本的佛教宗派，發現是從飛鳥時期開始，中國佛教的經典與宗派陸續傳入日本，並在僧侶與學者的研究中重新組合，逐漸形成六個宗派，分別為三論宗、成實宗、法相宗、俱舍宗、華嚴宗，以及律宗。史稱奈良六宗，[45]亦稱為南都六宗，在奈良時期興盛發展。奈良六宗與平安與鎌倉時期側重民眾救濟的佛教有著顯著差異，主要以研究佛教教理學問為其特點，為之後佛教在日本的發展奠定了基礎。

視察華嚴宗在日本的發展，可以得知是自奈良時期道璿律師從中國攜《華嚴宗章疏》至日本，經初興華嚴金鐘道場的良辨僧正奏請朝廷，請審祥法師初講華嚴。更因聖武天皇特別尊崇華嚴信仰，幾乎是傾國力興建東大寺，鑄造盧舍那大佛像，東大寺揭「恒說華嚴院」的匾額，標誌著華嚴宗道場於東大寺的正式成立。在華嚴宗祖師們與朝廷的支持下，使華嚴宗在奈良時期的發展奠定下深厚的基礎，東大寺遂成為八宗兼學的學問寺。

最終，現在的奈良地區，東大寺依舊是日本華嚴宗的大本山，南大門的匾額「大華嚴寺」，象徵著華嚴宗於奈良時期的確立與興盛，傳承至今。

---

[45] 楊曾文，《日本佛教史（新版）》（北京：新華書店，2008 年），頁 60。

田野調查照片

圖一、圖二（「佛教傳來地碑」。筆者攝於奈良縣櫻井市三輪山。2018.07.21）

圖三（法華堂，又稱三月堂；古為金鐘寺，又稱羂索堂。筆者攝於奈良縣東大寺法華堂。2018.07.27）

圖四（二月堂參道。筆者攝於奈良縣東大寺二月堂參道。2018.07.27）

圖五（二月堂與良弁松。筆者攝於奈良縣東大寺二月堂。2018.07.27）

圖六（華嚴宗大本山東大寺碑。筆者攝於奈良縣東大寺南大門前。2018.07.27）

圖七（東大寺南大門。匾額題為「大華嚴寺」。筆者攝於奈良縣東大寺。2018.07.27）

圖八（東大寺大佛殿。筆者攝於奈良縣東大寺大佛殿。2018.07.27）

圖九（東大寺大佛殿內大佛－盧舍那佛。筆者攝於奈良縣東大寺大佛殿。2018.07.27）

參考書目

一、 史料

（一）中文史料

（清）董誥等編（1982）。《全唐文》。臺北：中華書局。
圓超。《華嚴宗章疏并因明錄》。收錄於《大正新脩大藏經》冊 55，第 2177 號。東京：大藏出版株式會社，1922-1934。

（二）日文史料

大村西崖（1896）。《釋教諸宗錄》。東京：弘法窟。
田中義能（1939）。《日本書紀概要》。東京：日本學術研究會。
佛書刊行會編（1912-1922）。《大日本仏教全書》卷 101，宗性著。《日本高僧傳要文抄第三》。東京：佛書刊行會。
佛書刊行會編（1912-1922）。《大日本仏教全書》卷 9，凝然著。《五教章通路記》。東京：佛書刊行會。
虎関師錬撰（1605）。《元亨釋書》卷 16。出版者：下村生蔵。
長坂金雄（1935）。《類聚傳記大日本史》卷 7。東京：雄山閣。
國史研究會編（1933-1935）。《岩波講座日本歷史・第 2》。東京：岩波書店。
菅野真道等著（1883）。《続日本紀》卷 23。出版者：岸田吟香等。
經濟雜誌社集（1887）。《國史大系》。東京：經濟雜誌社。
凝然著，杉原春洞注解（1888）。《三國佛法傳通緣起》卷中。京都：永田文昌堂。
凝然著，瀨邊惠燈冠註（1887）。《八宗綱要》。出版人：西村七兵衛。
龜谷聖馨，河野法雲（1913）。《華嚴發達史》。東京：名教學會。
觀嚴等著（1852）。《東大寺要錄》。奈良：大和文華館所藏。

二、 專書

（一）中文專書

林明德（2010）。《日本史》。臺北：三民書局。
郭朋（1993）。《中國佛教史》。臺北：文津出版。
楊曾文（2008）。《日本佛教史（新版）》。北京：新華書店。
賢度法師編著（2016）。《華嚴學講義》。臺北：財團法人台北市華嚴蓮社。

（二）日文專書

末木文美士（2014）。《日本仏教入門》。東京：角川学芸出版。
吉田彦一（2012）。《仏教伝来の研究》。東京：吉川弘文館。
蓑輪顕量（2016）。〈東大寺の論義－華厳宗の論義－〉。《華厳－無礙なる世界を生きる－》。龍谷大学仏教学叢書）。京都：自照出版社。
藤丸要（2016）。〈日本における華厳宗の展開〉。《華厳－無礙なる世界を生きる－》。龍谷大学仏教学叢書）。京都：自照出版社。

三、 期刊

（一）中文期刊

王頌（2017.01.01）。〈日本華嚴宗傳承譜系考〉。《日本哲學研究》。頁 170-186。

（二）日文期刊

廣島大學附屬圖書館廣報委員會著（2003.3.31）。〈広島大学附属図書館館報.28〉。頁 1-36。

四、 網路資源

華嚴宗大本山東大寺。http://www.todaiji.or.jp/contents/history/.下載時間：2018.5.15.

試論婆羅浮屠華嚴圖像的幾種基本圖式

上海外國語大學賢達經濟人文學院　助教
張翔

摘 要

偉大勝跡婆羅浮屠中華嚴圖像內容占比頗高，圖像內容以《華嚴經》經典《善財童子五十三參》為藍本雕刻建造。本文試圖清理婆羅浮屠華嚴圖像中的幾種基本樣式，建立婆羅浮屠華嚴圖像研究的基本「坐標系」。從具體形象看，人物形象、樹形形象、佛龕形象、傘蓋形象是其重要的幾種造像內容，每種造像內容分為不同類型的圖像形式。

人物形象不僅是婆羅浮屠華嚴圖像甚至是婆羅浮屠整體雕刻造像中最為普遍的樣式，敘事性圖像自然也離不開人物主體。人物形象的造像碑版中主要分為對稱式、連續式、並排式三種基本樣式。婆羅浮屠人物形象中的部分女性形象頭飾（如描繪彌勒的妻子）形象、梵天形象以及並排式人物造像等圖像樣式，使觀者將其與柬埔寨早期藝術形象相聯繫。

樹形形象是除人物形象外出現頻率較高的圖像內容。主要分為「花樹」形樹、「葉樹」形樹、裝飾化樹三種樹形形象。三種形象通過不同的裝飾內容表現，分別起分割雕刻畫面空間、後景裝飾及點綴作用。

佛龕形象主要分為單人佛龕形象及多人佛龕形象。單人佛龕形象類型多樣、裝飾多變，「幾」字形佛龕、「樹冠」形佛龕、「殿堂式」佛龕、二聯拱佛龕是幾種主要的佛龕樣式。多人佛龕形象的樣式單一。佛龕體現了使用者的尊貴身份。傘蓋形象分為兩種，一種為正常常見的傘蓋形象，一種為反向的傘蓋形象。反向的傘蓋形象在婆羅浮屠的造像雕刻中十分普遍，其他地方並不多見此形象。

這些圖像樣式既有裝飾功能上的需要，又有符合審美的裝飾化需要，同時也提供了婆羅浮屠與域外藝術連接與溝通的物質文化橋樑。

關鍵詞：婆羅浮屠、華嚴圖像、造像、藝術

印尼婆羅浮屠與緬甸蒲甘千塔、柬埔寨吳哥窟並成為「東南亞佛教三大遺跡」，也是世界八大奇跡之一。其巨大的建築體量、獨特的建築形制、數以千幅的雕刻圖像以及附屬於建築的雕塑造像成為婆羅浮屠備受世界關注的重要因素。悠遠的年代（夏連特拉王朝）也為婆羅浮屠蒙上了歷史「面紗」，神秘而又令人嚮往。

一、婆羅浮屠及其華嚴圖像概況

婆羅浮屠，英文 Borobudur，是印尼語的英譯。據悉，Boro 是高山、高地之意，budur 是寺廟之意[1]。連在一起意為「高山上的寺廟」。一般認為，婆羅浮屠建於西元 8 世紀左右，是印尼歷史上的重要王朝夏連特拉王朝時期所建。夏連特拉王朝（Wangsa Syailendra），意為「山之王」的王朝傳說。據說這與東南亞中南半島早期國家扶南國（phnom）也為「山之王」之意。由於西元 8 世紀前後的東南亞古國吉蔑王國崛起迫使扶南國部分人們南遷，兩個王朝因此也產生關聯[2]。另一種說法是由於東南亞強國室利佛逝王國的首任王朝夏連特拉曾控制過吉蔑王國，與中南半島產生互動，因此沿用「山之王」之意[3]。

夏連特拉王朝信奉大乘佛教，據稱婆羅浮屠的修建就與信仰相關，也說婆羅浮屠的形制為金剛曼荼羅形制[4]。其建築下層為六層的方形台基，上層為三層的圓形台基（圖 1），自上而下分別置 16、24、32 座小佛塔，每個小佛塔中有坐佛像一尊，最上層的小佛塔體量相較於下兩層較小，正中間的窣堵坡主塔高聳於建築正中央。六層方形台基分別在主牆、回廊兩壁雕刻不同類型的雕刻。底層台基藏於地下（圖 2），現如今已能為遊客直接觀看。台基牆部雕刻因果報應故事；第一層主牆、回廊分別雕刻普曜經故事、本生故事、譬喻故事；第二、三、四層分別雕刻華嚴經故事、本生故事、譬喻故事內容。華嚴經雕刻內容成為本文關注的焦點。

[1] 龔偉辰，《世界八大奇景之一——印尼婆羅浮屠》，《中國宗教》1995 年第 1 期，頁 54。
[2] B·哈利遜，《十六世紀前東南亞的印度化國家》，《南洋資料譯叢》1983 年第 1 期，頁 88-89。
[3] B·哈利遜，《十六世紀前東南亞的印度化國家》，《南洋資料譯叢》1983 年第 1 期，頁 90-92。
[4] 段立生，《解讀婆羅浮屠》，《東南亞縱橫》2005 年第 12 期，頁 28。

圖 1 婆羅浮屠鳥瞰圖

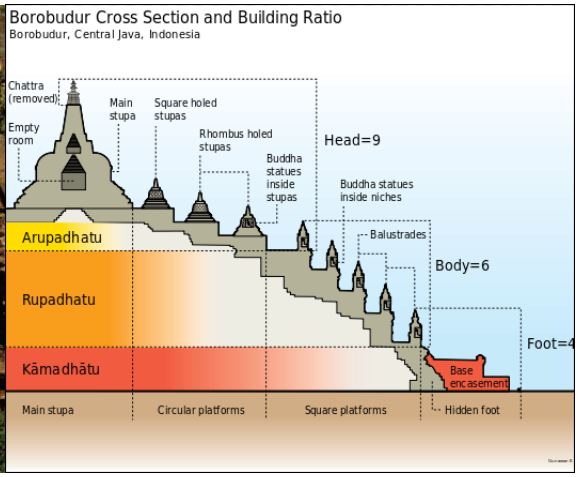


圖 2 婆羅浮屠截面圖

二、婆羅浮屠華嚴圖像的「人物」形象

人物形象，是婆羅浮屠華嚴圖像中最普遍的一種圖像類型。其主要形象圍繞《華嚴經》經典《善財童子五十三參》而展開人物序列的佈置。善財童子是主要形象，除此之外，彌勒、梵天等形象也時常出現。在婆羅浮屠所有的華嚴圖像中，人物形象基本上變化不大，基本上以坐姿、立姿兩種形態出現。最為顯著的一種人物形象組合形式是人物並排組合形式，這種形式也是婆羅浮屠所有造像版中人物形象的共性，後文有詳述。

關於善財童子，在佛教經典《大方廣佛華嚴經》卷 45〈34 入法界品〉中有這樣的記載：

> 爾時，文殊師利知覺城大眾集已，隨其所應，以大慈力，令彼清涼；大悲現前，將為說法；甚深智慧，分別其心，以大辯力而為說法。觀察善財童子，以何因緣，名曰善財：此童子者，初受胎時，於其宅內，有七大寶藏；其藏普出七寶樓閣，自然周備，金、銀、瑠璃、玻瓈、真珠、硨磲、碼碯，從此七寶，生七種芽。時，此童子處胎十月，出生端正，肢體具足；其七種寶芽，高二尋，廣七尋。又其家內，自然具有五百寶器，盛滿眾寶：金器盛銀；銀器盛金；金剛器盛眾香；眾香器盛寶衣；玉石器盛上味饌；摩尼器盛雜寶；種種寶器盛酥油蜜，及以醍醐資生之具。瑠璃器盛眾寶；玻瓈器盛硨磲；硨磲器盛玻瓈；碼碯器盛赤珠；赤珠器盛碼碯；火珠器盛淨水珠；淨水珠器盛火珠；如是等五百寶器，自然行列。又雨眾寶，滿諸庫藏。以此事故，婆羅門中，善明相師，字曰善財。此童子者，已曾供養過去諸佛，深種善根，常樂清淨；近善知

識，身、口、意淨；修菩薩道，求一切智；修諸佛法，心淨如空，具菩薩行。[5]

在中國的佛教藝術中，善財童子也是古代時常被描繪的佛教圖像主題。婆羅浮屠出現《善財童子五十三參》圖像，表明大乘佛教在夏連特拉王朝時得到廣泛傳播被證實。善財童子也是婆羅浮屠華嚴圖像中被描繪的最多的人物形象。

在婆羅浮屠華嚴圖像的造像中，第一類雕刻造像為對稱式形式。該造像版雕刻中，主要有人物形象、建築形象、樹的形象，善財童子形象位於造像版雕刻的右端，為跪坐形象，整個形象清晰可見。善財童子束高發，耳璫碩大，是東南亞佛教、印度教造像藝術中典型的裝飾構件。左側為彌勒形象，他頭戴發冠，頭部兩側似有飄帶，眼眉低垂，似思考、似說法。他左手持法器，似蓮花，右手磨損嚴重，似施說法印於胸前。左肩、胸前有裝飾，下身穿衣飾物，立于善財童子之前。據稱，善財童子與彌勒形象的組合，表現的是善財童子在「未來世」的場景[6]。

造像版左側的建築內的兩尊留鬍鬚的形象為梵天形象，在印度、東南亞梵天形象中，偶爾以老人的形象出現，表現智慧。造像版最左側的梵天形象有似流水侵蝕的痕跡。他頭戴發冠，五官輪廓清晰可見。一手持拂塵置於左肩，一手扶右腿以坐姿形象出現。其右側的梵天形象束髮坐於建築中，其頭上的發飾與前一尊區別較大，胸前所佩戴的佛珠形象清晰可見。他雙唇咧開，口中似念念有詞，左手扶腿，右手似施說法印、也似施無畏印。兩尊梵天造像之前的跪坐形象為彌勒[7]。該彌勒形象與造像版右側的彌勒形象差異較大。該造像頭戴尖形發冠，耳飾圓形耳璫，雙目下垂，雙手合十於胸前，面向其左側的兩尊梵天形象，似傾心聽教。彌勒右側的人物形象較模糊。這部分人物形象表現的是彌勒「現世」場景的描繪。

在「在世」場景與「未來世」場景之間是建築物，據稱這是彌勒所離開的住所。建築物的右邊是兩處樹形象的雕刻裝飾。從圖像來看，建築形象增強了造像左右兩端的平衡感、對稱感。

[5]《入法界品》，(CBETA, T09, no. 278, p. 688, a11-b2)。
[6]引自網路：https://www.photodharma.net/Indonesia/11-Gandavyuha-Level-4/11-Gandavyuha-Level-4.htm
[7]同上。

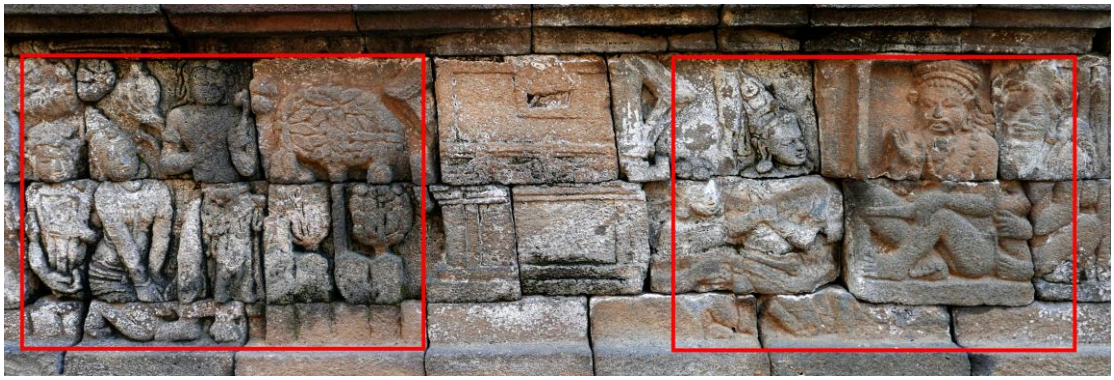


圖 3 彌勒離開住處

用建築物分隔兩個空間的表現手法，是雕刻中常用的一種手法。中國魏晉時期的《竹林七賢》磚雕中就用到樹形裝飾分隔阮籍、向秀等人，表現獨立的場景與空間。與這種類似的表現時間空間維度的在十六國時期的中國北方墓葬中也有表現，印度阿旃陀石窟壁畫中也有表現。不過，在同一平面中表現不同時間維度的雕刻倒並不多見，此處的婆羅浮屠華嚴經雕刻是一個重要的案例。

從圖像學角度看，這是婆羅浮屠華嚴圖像中「對稱式」的圖式，也是婆羅浮屠華嚴圖像中人物形象的第一種常見圖像形式。以圖像的建築為中心，左右兩端分別描繪了體量相等的內容——「現世」彌勒與梵天的場景、「未來世」彌勒與善財童子的場景。從圖像形式方面來看，造像版左側的坐姿人像要比右側的總體體量大，但右側的彌勒立姿形象「撐起」了右側的整個畫面，並因此將左右兩邊的對稱圖式產生差別、變化。雕刻工匠高超的藝術處理能力，令人折服。

關於梵天、彌勒、善財童子三者之間的關聯，在婆羅浮屠華嚴圖像中是一類非常普遍的圖像形式。梵天通常是以智者的形象出現（可以說是「層級」最高的），彌勒通常在「合適的」情況下向梵天請教，善財童子再與彌勒發生關聯。即：梵天→彌勒→善財童子。

第二類雕刻造像為連續式形式。這種形式也是婆羅浮屠造像形式中最為特別的造像版形式（圖 4）。

圖 4 彌勒舍傘

該造像版描繪的是彌勒舍傘的形象。造像版為建築轉角，在空間上屬於兩個平面空間。工匠十分巧妙地將連個故事主題的內容連續起來，從視覺上增強了建築物轉角兩個平面空間的連續性。右側的蓮花座上坐有彌勒，他頭戴尖葉形帽，身穿瓔珞，神情嚴肅，雙手置於腹前。身後為座椅形象，座椅柱頭為摩羯魚形象。彌勒右側的立姿形象為善財童子形象。善財童子頭部形象已迭，上身裸露，戴項圈、臂釧、腕釧，下身穿服飾，腰間系腰飾。善財童子右側分別為一些人物形象，作跪坐姿態，他們分別手持法器，左右相望，面向雕刻版左側。

雕刻版最左側留鬍鬚老者及身後端坐形象均為梵天形象，端坐於臺階之上。梵天前方有一雙手扶地、雙膝跪地的人物形象，根據前一塊造像版中梵天、彌勒、善財童子在「現世」與「未來世」的組合，筆者推測為彌勒形象。彌勒身後是幾個傘蓋的形象。彌勒與梵天之間是一尊類似香爐的形象，上方還有火焰冒出。彌勒後方是兩尊人物形象的造像。轉角處用一棵樹形裝飾連接兩個平面空間。從造像版人物形象的品類來看，除了此前提到的坐姿、立姿人物形象之外，叩首形象在該造像版中出現。

類似手法處理的建築造像版在婆羅浮屠建築轉角處出十分常見。該尊造像版表現內容為彌勒舍食的場景（圖 5）。轉角處通過圖中「①」、「②」兩個部分描繪故事內容。「①」部分中的圖像內容表現了站立的彌勒向其右側的思維坐姿乞丐奉獻食物，彌勒左側的跪姿人像為善財童子形象。他單手置於胸前，面部轉向立姿的彌勒。「②」部分所描繪的內容與「①」部分類似。同樣是描繪了彌勒向造像版左側四位立姿的乞丐施食物的場景。彌勒左手持盤，右手置於胸前，身上穿戴瓔珞、服裝面向左側的四位乞丐。盤的下方，是一顆樹的形象。

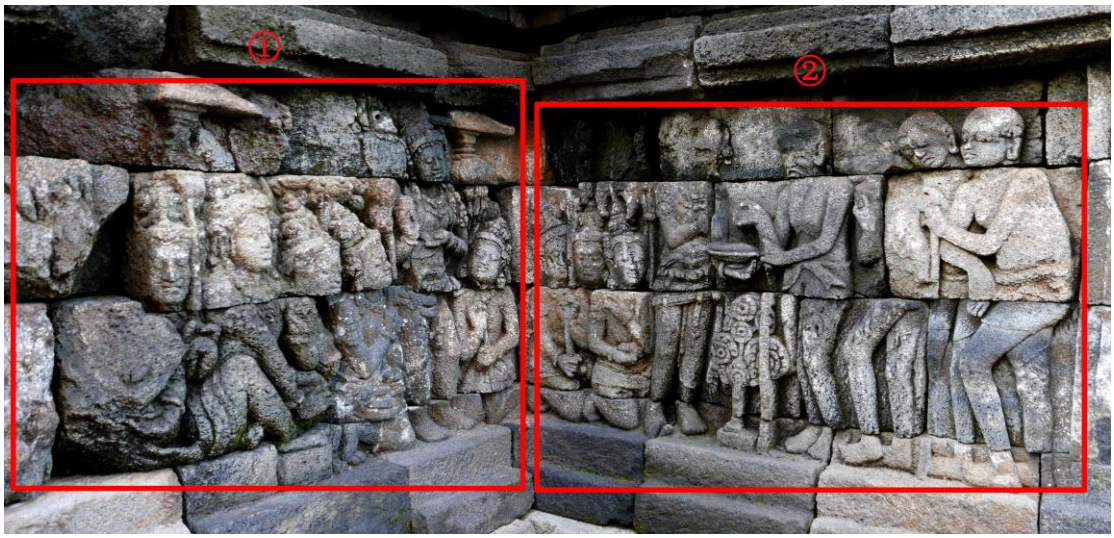


圖 5 彌勒舍食

第三類為並排式。這種造像版內容主要為人物形象，眾多人物形象並排出現、前後交錯，畫面從視覺上看緊密、嚴實（圖 6）。

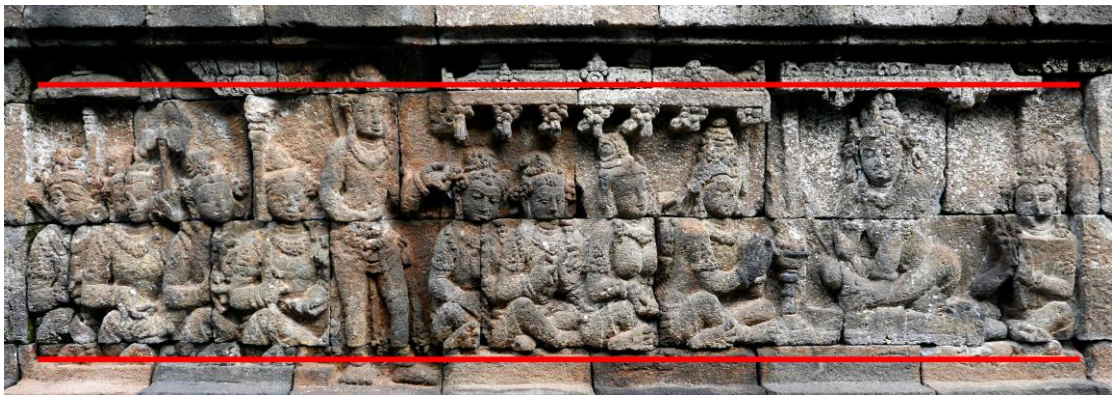


圖 6 作為牧主人的彌勒形象

造像版全畫面大致分為左右兩段內容。造像版左側端坐的第二位形象為正在向彌勒說法的師者（或智者）形象。他頭戴尖葉形寶冠，耳飾裝飾化的耳璫。頸部飾項圈。身體端坐於台基之上。身後有一體態端莊、手捧書本的形象，似其侍從。其右側為彌勒形象。其上方的房屋屋頂形象可見這四位人物形象身份的尊貴。彌勒頭部似圈層束髮，寶冠形象裝飾華麗，眼眉低垂、雙手合十面向正向其說法的師者。彌勒與師者之間似有一香爐形象。彌勒身後是其妻子，其頭部的發飾與男性的寶冠形象差異很大。這種形象與吳哥王朝的女性形象發飾極其相似。其身後的另外兩尊形象身份暫不詳。該組形象後方的立姿形象為善財童子形象，他注目前方，似認真聆聽說法、教誨。善財童子後方的人物形象身份不詳。

這類造像版的人物形象是婆羅浮屠樣式最為普遍的一種，即並排式。所有的人物幾乎均勻大小地並排排列，中間等個人物形象稍有差異。形成整體又稍有變化的一種圖像樣式。這種整齊劃一圖像樣式，是婆羅浮屠中出現得最多的一種。這種構圖樣式，也使在婆羅浮屠的觀者注意到其造像風格穩定、幾乎無太大差異。

在婆羅浮屠造像版的人物造像序列中，總體來說與東南亞中南半島的吳哥王朝藝術有比較大的關聯：其一，並排式造像形式，與中南半島吳哥窟上的建築雕刻樣式十分相似（圖 7）；其二，彌勒妻子的女性發飾，與吳哥時期的女性發飾相同（圖 8），但 Emma C. Bunker 與 Douglas Latchford 認為這種女性束髮的造像雖然在柬埔寨南部的湄公河三角洲發現，但並不是高棉藝術的主流，反而在泰國南部地區，這樣的造像樣式十分流行，這也提供了與泰國早期藝術關聯的可能性[8]；其三，在婆羅浮屠華嚴圖像中出現了諸多的關於梵天的形象，這些梵天形象也是柬埔寨早期藝術中十分常見的藝術樣式，通常以老人形象出現，梵天成為老人形象一般表現為智者形象。從造像的內容上看，這與婆羅浮屠華嚴圖像《善財童子五十三參》中梵天以智者、老者形象向彌勒說法的形象意涵相同（圖 9）。

事實上，前文有述，夏連特拉王朝與柬埔寨扶南王朝本身就存在政治上的關聯（夏連特拉王朝受到扶南王朝的影響）。而從柬埔寨女性造像、梵天形象與婆羅浮屠中的具體形象上看，確實存在這樣的聯繫。究竟是雙方誰為藝術的「先行者」，還值得更為深入地探討。

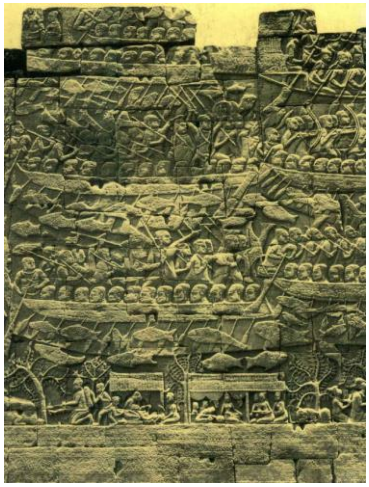


圖 7 吳哥窟高棉水軍造像版

圖 8 女性形象

圖 9 梵天形象

婆羅浮屠華嚴圖像造像中，帶有人物形象的造像是內容最多、體量最大的母

[8] Emma C. Bunker,Douglas Latchford，*Adoration and Glory：The Golden Age of Khmer Art*， pp.41.

題。從筆者目前研究來看，大致分為對稱式、連續式、並排式三種造像樣式，組成了諸多婆羅浮屠華嚴圖像的敘事性場景。敘事性場景最為主要描繪內容即為善財童子五十三參內容。據 John Miksic 認為，這些內容中有許多是中國與日本華嚴經中沒有提及的內容，極有可能是巴厘文華嚴經作為文獻材料而作[9]。這對於豐富華嚴圖像在佛教藝術的品類具有非常重要的價值與意義。

三、婆羅浮屠華嚴圖像「樹」形象、「建築」形象

在婆羅浮屠的華嚴圖像中除了人物形象組合的浮雕畫面之外，除此以外出現的最多的一種形象為「樹」的形象。幾乎在婆羅浮屠華每一幅嚴圖像雕刻中都有此形象的存在。關於樹的形象，在佛教藝術中並不少見。最為常見的有佛陀釋迦牟尼在菩提樹下參悟成道。樹的形象就與佛教藝術產生了非常重要的聯繫。

在婆羅浮屠華嚴圖像中，樹的形象不僅多而且異常精美，成為婆羅浮屠雕刻裝飾鐘非常重要的一部分。

「樹」形形狀分為三種圖像形式：「花樹」形、「葉樹」形、裝飾化樹形。「花樹」形式其中最為重要的一種樣式，這種樹形樣式通過高浮雕手法表現，將花形與樹形結合起來表現（圖 10）。該樹形造型一般體量較大，在雕刻圖像中起分割畫面的作用。樹幹造型清晰可見，樹冠部分由兩條「S」形樹枝左右對稱連接樹上的花形。樹冠上下分別有五朵蓮花造型。上半部分三朵，下半部分兩朵。五朵蓮花左右對稱分佈。蓮花花形周圍有裝飾紋樣。從形象的源流上看，這種「花樹」形樹的形象也有可能是印度佛三尊造像中的蓮花形象的變體，值得進一步探討。

第二種樣式為「葉樹」形，與「花樹」形結造型類似，但樹冠部分是葉形裝飾，樹形結構清晰明顯。這種樹形結構通常為樹葉造型，樹形體量較「花樹」形形象較小，裝飾內容不及「花樹」形樹繁複。該形象的葉形裝飾由中心向四周發散分佈，葉形似尖形花瓣。

第三種樣式為裝飾化樹形形象中，樹形的基本結構明確，樹冠上呈現出各式各樣的樹形裝飾。花形裝飾是其中一種（圖 12）。這種帶花的樹形裝飾與前文所提到的「花樹」形樹最大的區別在於花形不同。前文所提及的「花樹」形形象中的花形是立體造型，對稱感強，因為體量較大，使得整體的裝飾內容也更為複雜。除此之外，還有圓形的樹葉裝飾、尖狀形樹葉裝飾。

[9] John Miksic，Marcello，Anita Tranchini，*Borobodur：Golden Tales of the Buddhas*，pp.127-145.

從這些樹的造型功能上看，在畫面中大致起三種不同的作用：其一，樹形裝飾起切割、分割畫面的作用。這樣的樹形裝飾通常被作為分割畫面而用。樹的形象位於人的前部，人物形象被樹幹遮擋在後。樹的兩側分別是畫面不同的敘事場景，類似于《竹林七賢與榮啟期》磚雕中樹的作用。圖 4 中彌勒舍傘圖像中所顯示的樹形形象即是此理。其二，樹形裝飾起畫面補充作用。營建婆羅浮屠的工藝匠人在雕刻如此「巨大工程量」的浮雕作品中，除了粉本對雕刻的實際作用之外，準備好必要的裝飾形象對於浮雕藝術品最終呈現也是很重要的雕刻技巧。圖 11 至圖 13 中的樹形裝飾即是此作用。

圖 10「花樹」形樹

圖 11「葉樹」形樹

圖 12 裝飾化樹形

圖 13 裝飾化樹形

四、婆羅浮屠華嚴圖像中其他普遍形象

除了人物形象、樹形形象之外，佛龕形象、傘蓋形象也是婆羅浮屠華嚴圖像中兩種出現較多類型的圖像樣式。

佛龕形象，通常伴隨著人物形象而出現。一般出現在較為重要的人物形象

中。佛龕形象主要分為兩種：一類是單人坐的佛龕形象，一類是多人坐的佛龕形象。

單人坐佛龕，通常處於某一敘事圖像的正中間位置，因為要突出佛龕中人物形象的尊貴身份。而佛龕本身的裝飾也十分複雜，顯示出佛龕所坐者的重要性。圖 14 中的佛龕形象是婆羅浮屠華嚴圖像中的佛龕的典型樣式。佛龕中所坐的為女王[10]，佛龕為「幾」字形龕頂，龕頂的兩端有起翹。龕頂由四根帶柱礎的柱子支撐。「幾」字形龕頂上分別置五尊佛塔形（或為香爐形）裝飾物。這種佛塔（或香爐）形象底層為須彌座，中層與上層為不同的構件組成。

單人坐佛龕的形制相較於多人坐佛龕形制變化較多。有「樹冠」形制的佛龕（圖 15），佛龕頂部為穹頂形制，兩側側柱與佛龕內部花形結構融為一體，柱壁有雕刻形象。龕內除了有主人翁形象以外，還有一侍從形象。有「殿堂」形制的佛龕（圖 16）。佛龕頂部有華麗的建築構件，似花形、似三角式樣裝飾，龕頂兩端是摩羯魚形象。佛龕兩側分別為有立柱，立柱為前後層疊相套，而非並列出現。龕底為臺階結構。關於「殿堂」式佛龕，類似有一種變體（圖 17）。該類型佛龕頂有連珠形垂簾，連珠形垂簾相接處有三角形裝飾連接。兩側有內容豐富的裝飾立柱。在佛龕形象中，一個二聯佛龕形象（圖 18）。這種二聯佛龕在婆羅浮屠華嚴圖像中見得不多。類似的圖像在中國江西通天巖華嚴三聖造像中出現了三聯形的佛龕樣式[11]。此處的二聯形佛龕即龕頂為「幾」字形佛龕，佛龕頂相連之間共用一立柱。佛龕頂（或佛龕後）部分有小佛塔形象。

圖 14 佛龕形象

[10] 引自網路：https://www.photodharma.net/Indonesia/11-Gandavyuha-Level-4/11-Gandavyuha-Level-4.htm

[11] 張翔，《中國南方地區的華嚴三聖造像研究》，《大眾文藝》2016 年第 16 期，頁 50-51。

圖 15 佛龕形象

圖 16 佛龕形象

圖 17 佛龕形象

圖 18 二聯佛龕形象

圖 19 多人佛龕形象

多人佛龕中[12]，佛龕變化樣式不及單人。其形制為龕頂與立柱兩部分組合形成。龕內坐多人形象。龕內的人物形象與龕外人物形象發生關聯。

佛龕形象作用比較單一：顯示佛龕中人物形象尊貴的身份及重要的地位。

除了單人與多人佛龕形象之外，傘蓋形象也是婆羅浮屠華嚴圖像中經常出現的形象類型。只不過此處的傘蓋形象分為兩種類型——傘蓋形象與反向傘蓋形象。傘蓋形象類似于前文提到的樹形裝飾，在畫面構圖角度來說其「補充」圖像畫面空白的作用（圖 20）。傘蓋形象一般為身份、地位尊貴者所使用。比如在彌勒舍傘的圖像中，傘作為該造像石板中重要的組成部分，傘蓋形象為彌勒、梵天所使用。傘蓋下方垂有類似「拂塵」的裝飾，這是婆羅浮屠中傘蓋形象所特有的結構樣式。反向的傘蓋形象在佛教藝術中並不多見，但在婆羅浮屠的華嚴圖像中，這種形象卻十分普遍（圖 21）。該形象通常傘蓋向上翻起，傘蓋內壁的「羽毛」形形象清晰可見。傘蓋下方的「拂塵」形裝飾均存在。這種傘蓋樣式十分少見，值得關注。

[12] 有學者稱之為「建築」，筆者視為是佛龕的變體。引自網絡：https://www.photodharma.net/Indonesia/11-Gandavyuha-Level-4/11-Gandavyuha-Level-4.htm

圖 20 彌勒舍傘中的傘蓋形象

圖 21 反向傘蓋形象

五、結論

婆羅浮屠的華嚴圖像是整個建築雕刻中面積占比十分高的雕刻內容。善財童子五十三參成為婆羅浮屠華嚴圖像雕刻的主要題材，但具體內容與中國、日本大乘佛教華嚴經內容有差異，極有可能是通過巴厘文《華嚴經》作為文獻依據而雕刻[13]。人物形象、樹形象、佛龕形象、傘蓋形象共同組成了婆羅浮屠華嚴圖像中最為主要的幾種畫面構成要素，既有不同的類別樣式，又有婆羅浮屠獨特的雕刻特徵。總結起來，有如下幾個方面：

第一，以人物形象造像為主，主要分為對稱式、連續式、並排式三種圖像構成形式。在該類造像樣式中，筆者認為並排式構圖、梵天形象（老者或智者）、女性的束髮形象與東南亞中南半島的柬埔寨早期藝術有圖像形式上的關聯。

第二，樹形裝飾作為婆羅浮屠華嚴圖像中出現頻率最高的裝飾形象。主要分為「花樹」形形象、「葉樹」形形象、裝飾化樹形形象。其中「花樹」形形象或借用蓮花形象衍生而來，一般在造像中面積占比較大，通常表現在人物形象之前，起分割畫面中各敘事性主題的作用。「葉樹」形形象造像體量不及前者，但葉形的樹冠形象使其與樹形形象更為接近，它通常出現在人物形象之後，作畫面後景之用。裝飾化樹形形象，起點綴畫面的作用，造像體量大小通常是三種類型的樹形造像最小的一種。樹葉被圓形、尖狀形、花形裝飾所替代，裝飾化程度很高。

第三，佛龕形象、傘蓋形象是婆羅浮屠華嚴圖像中另外兩種出現頻次較高的形象。佛龕形象分為單人佛龕及多人佛龕。單人佛龕樣式裝飾複雜、類型多變，主要分為「幾」字形佛龕、「樹冠」形佛龕、「殿堂」形佛龕、聯拱形佛龕。多人佛龕樣式固定，幾乎由建築頂部與柱形形象構成，佛龕中坐多人形象，形象與佛龕建築外的人物形象有關聯。不論是單人佛龕形象還是多人佛龕形象，均是對佛

[13] John Miksic，Marcello，Anita Tranchini，*Borobodur：Golden Tales of the Buddhas*，pp.127-145.

龕中人物形象身份尊貴的烘托。類似作用的還有傘蓋形象。傘蓋使用者的身份同樣是身份的尊貴者。反向形傘蓋是婆羅浮屠華嚴圖像中較為獨特的傘蓋形象。

【參考文獻】

（一）中文文獻

《入法界品》，(CBETA, T09, no. 278, p. 688, a11-b2)。
龔偉辰，《世界八大奇景之一——印尼婆羅浮屠》，《中國宗教》1995 年第 1 期，頁 54。
B·哈利遜，《十六世紀前東南亞的印度化國家》，《南洋資料譯叢》1983 年第 1 期，頁 90-92。
段立生，《解讀婆羅浮屠》，《東南亞縱橫》2005 年第 12 期，頁 28。
張翔，《中國南方地區的華嚴三聖造像研究》，《大眾文藝》2016 年第 16 期，頁 50-51。
吳虛領，《東南亞美術》，北京：中國人民大學出版社，2010 年。
常任俠，《印度與東南亞美術發展史》，合肥：安徽教育出版社，2006 年。
郎天詠，《東南亞藝術》，石家莊：河北教育出版社，2003。
鄧惠伯，《亞洲美術史》，南寧：廣西美術出版社，2005 年。
陳秀蓮，《世界遺跡大觀 11：吳哥與波羅浮屠》，臺北：華園出版公司，1987 年，頁 15。
星雲法師，《世界佛教美術圖說大辭典》，高雄：佛光山宗委會，2013 年。

（二）西文文獻

Emma C. Bunker,Douglas Latchford，*Adoration and Glory：The Golden Age of Khmer Art*， pp.41.
John Miksic ， Marcello ， Anita Tranchini ， Borobodur ： Golden Tales of the Buddhas，pp.127-145.

（三）日文文獻

肥 塚隆，《世界美術大全集（東南亞細亞第十三卷）》，小學館，1997 年。

【圖版來源】

圖 1：婆羅浮屠鳥瞰圖。引自陳秀蓮，《世界遺跡大觀 11：吳哥與波羅浮屠》，臺北：華園出版公司，1987 年，第 15 頁。

圖 2：婆羅浮屠截面圖。引自網路：https://zh.wikipedia.org/wiki/%E5%A9%86%E7%BE%85%E6%B5%AE%E5%B1%A0#/media/File:Borobudur_Cross_Section_en.svg

圖 3：彌勒離開住處，引自網路：https://www.photodharma.net/Indonesia/11-Gandavyuha-Level-4/11-Gandavyuha-Level-4.htm

圖 4：彌勒舍傘，引自網路：https://www.photodharma.net/Indonesia/11-Gandavyuha-Level-4/11-Gandavyuha-Level-4.htm

圖 5：彌勒舍食，引自網路：https://www.photodharma.net/Indonesia/11-Gandavyuha-Level-4/11-Gandavyuha-Level-4.htm

圖 6：作為牧主人的彌勒形象，引自網路：https://www.photodharma.net/Indonesia/11-Gandavyuha-Level-4/11-Gandavyuha-Level-4.htm

圖 7：婆羅浮屠鳥瞰圖。引自陳秀蓮，《世界遺跡大觀 11：吳哥與波羅浮屠》，臺北：華園出版公司，1987 年，第 91 頁。

圖 8：Emma C. Bunker,Douglas Latchford，Adoration and Glory：The Golden Age of Khmer Art，Thailand by Darnsutha Press Co.，Ltd（2004），pp.42.

圖 9：Emma C. Bunker,Douglas Latchford，Adoration and Glory：The Golden Age of Khmer Art，Thailand by Darnsutha Press Co.，Ltd（2004），pp.115.

圖 10：「花樹」形樹，引自網路：

圖 11：「葉樹」形樹，引自網路：https://www.photodharma.net/Indonesia/11-Gandavyuha-Level-4/11-Gandavyuha-Level-4.htm

圖 12：裝飾化樹，引自網路：https://www.photodharma.net/Indonesia/11-Gandavyuha-Level-4/11-Gandavyuha-Level-4.htm

圖 13：裝飾化樹，引自網路：https://www.photodharma.net/Indonesia/11-Gandavyuha-Level-4/11-Gandavyuha-Level-4.htm

圖 14：佛龕形象，引自網路：https://www.photodharma.net/Indonesia/11-Gandavyuha-Level-4/11-Gandavyuha-Level-4.htm

圖 15：佛龕形象，引自網路：https://www.photodharma.net/Indonesia/11-Gandavyuha-Level-4/11-Gandavyuha-Level-4.htm

圖 16：佛龕形象，引自網路：https://www.photodharma.net/Indonesia/11-Gandavyuha-Level-4/11-Gandavyuha-Level-4.htm

圖 17：佛龕形象，引自網路：https://www.photodharma.net/Indonesia/11-Gandavyuha-Level-4/11-Gandavyuha-Level-4.htm

圖 18：二聯佛龕形象，引自網路：https://www.photodharma.net/Indonesia/11-Gandavyuha-Level-4/11-Gandavyuha-Level-4.htm

圖 19：多人佛龕形象，引自網路：https://www.photodharma.net/Indonesia/11-Gandavyuha-Level-4/11-Gandavyuha-Level-4.htm

圖 20：彌勒舍傘中傘蓋形象，引自網路：https://www.photodharma.net/Indonesia/11-Gandavyuha-Level-4/11-Gandavyuha-Level-4.htm

圖 21：反向傘蓋形象，引自網路：引自網路：https://www.photodharma.net/Indonesia/11-Gandavyuha-Level-4/11-Gandavyuha-Level-4.htm

智儼對般若思想的創造性詮釋
——以《金剛般若波羅蜜經略疏》為中心

南京大學哲學系　博士生
陸杰峰

摘　要

智儼立足華嚴教學對般若思想的詮釋賦予其不同於魏晉以來所傳般若學的新意義。首先，對於「般若」之含義，智儼承南北朝以來諸師之說，將實相、觀照、文字三種般若對應《金剛經》之如是住、如是修行、如是降伏其心，以真如本覺離於雜染為實相般若，以修成正智、正助圓滿為觀照般若，以語言文字等種種方便調伏對治雜染之心為文字般若。智儼又將三種般若比配於理、行、教三義，又別開為教義、因果、人法、理事、境行十門；三義、十門彼此相應，舉其中一門即具足其餘各門，重重無盡，而三種般若亦無二無別、體相常住。其次，對於「空性」之理解，智儼受唯識學、如來藏說影響，區分了「空」與「真如」，「空」指一切因緣所生法虛妄不實，空而非有；「真如」指無分別智所證真實之理，實有而非空。基於「空」與「真如」之區分，智儼分別從「教體」與「教相」判攝般若經典。「空」為初、始、淺之教體；「真如」為熟、終、深之教體。由究竟觀之，「真如」攝一切法、一切教，只是所顯現程度不同而有諸乘教法之分齊差別。而般若經典之教體為「真如」而非「空」，其教相亦在始教向終教之過渡，亦可通向一乘圓教。最後，對於「心」之詮釋，智儼特別注重般若法門中「心」的問題，認為《般若經》所說作為大乘菩薩特質的菩提心並非現象性生滅變化之心，而是眾生本有的真實常住的菩提覺性之自身顯現。菩提心本性清淨，眾生因無明遮蔽而生煩惱妄想，若通過修行如實了知心即菩提，即恢復其清淨本性。而菩提心作為法界大總相，既是生死流轉之所依，亦是解脫還滅之所依。故菩提心即「性起」，即菩提覺性之體依心之作用隨緣起現一切法。而《金剛經》層層校量之功德即是本淨菩提心本自具有、隨緣起現的廣大、第一、常、不顛倒的圓滿功德。智儼對作為大乘開端之般若思想的創造性重構，既是對佛陀本懷之智慧、真理、緣起的呼應，亦是引向了華嚴教學關於圓通理事、唯心回轉、無盡緣起的廣大圓融境界。

關鍵詞：智儼、般若、真如、唯心、華嚴教學

作為大乘佛教思想之開端，般若波羅蜜居於菩薩修學之主導地位而遍在一切大乘經典。般若思想自東漢傳入中國後，經格義生解及「六家七宗」之標新，終在羅什及門下弘傳下成為一代顯學。雖然晉宋之後的中國佛學主流轉向涅槃佛性之說[1]，但般若思想一直作為學理基礎與思想潛流繼續影響著南北朝至隋唐的中國佛學。如何立足佛性妙有說，向上回溯作為開端的般若思想，由此發展出更為圓融的新思想，成為隋唐一代佛學所承擔的思想使命；同時，面對佛性妙有說不得回避的自性見、實體化等嫌疑，隋唐一代佛學又需要藉般若思想回歸佛陀本懷關於智慧、真理、緣起之基本理解。本文擬以智儼《金剛般若波羅蜜經略疏》[2]（以下簡稱《金剛經略疏》）為中心，結合其他相關著作，分析智儼立足華嚴教學對般若思想的創造性詮釋。

一、實性三般若

智儼《金剛經略疏》認為，《金剛經》所詮宗趣為「三種般若」，即「一實相般若，二觀照般若，三文字般若」[3]，此可視為智儼對般若經典所詮般若思想之總體概括。「三種般若」對應聞、思、修三慧，為南北朝諸師據「中品般若」及《大智度論》而成立，淨影慧遠、智顗、吉藏著作中已有完整的「三種般若」之名。[4]智儼承襲先說而予以創造性詮釋[5]，既將「三種般若」判攝為三乘終教之三種智[6]，又將其引向「同教一乘」，顯示其華嚴教學之獨特立場。

關於「三種般若」之名義，智儼將之比配於作為《金剛經》綱目之「三問三

---

[1] 參見賴永海：《中國佛性論》，南京：江蘇人民出版社，2012，頁19。

[2] 有學者質疑《金剛經略疏》非智儼所撰。石井公成認為該書「音釋」部分引慧琳《一切經音義》及唐般若、牟尼室利譯《守護國界主陀羅尼經》，應是智儼後人據其筆稿增廣成書。參見石井公成：《華厳思想の研究》，東京：春秋社，1996，頁251。然而，該書「音釋」下又依漢語分別解釋經題「佛說金剛般若波羅蜜經」，而一般「釋經題目」的音釋、義釋並不分離；且解釋經題部分說「般若等者，西域語也」 ，與「音釋」部分重複；又，該書題為「般若波羅蜜」，解釋經題部分亦為「般若波羅蜜」，而「音釋」部分為「般若波羅蜜多」；且《新纂卍續藏》本（底本應為龍谷大學藏享保十四年（1729）刊本），「音釋」部分比經文低兩格、比略疏正文低一格 （《新纂卍續藏》冊24，第457號，頁468中），而《大正藏》本（底本為大谷大學藏光緒二十六年（1900）金陵刻經處刻本）將「音釋」部分與略疏正文相混（《大正藏》冊33，第1704號，頁239下）。故「音釋」部分應為後人附加。又，大竹晉認為，該書所言「一言無所不攝，殊說更無異盈」，近於《華嚴經關脈義記》「統法師云：一言無不略盡，殊說更無異盈」，據此認為該書作者可能即此「統法師」。參見大竹晉：《唯識説を中心とした初期華厳教学の研究》，東京：大藏出版，2007，頁470-475。然而，文獻互引難以明辨，而「統法師」身份不明，故不足為據。

[3] 唐智儼：《佛說金剛般若波羅蜜經略疏》卷上，《大正藏》冊33，第1704號，頁239中。

[4] 平井俊榮：〈三種般若説の成立と展開〉，《駒澤大學佛教學部研究紀要》第41號，1983，頁178-198。

[5] 木村清孝：〈金剛経略疏の三種般若思想〉，《印度學佛教學研究》第18卷第2號，1970，頁384-388。

[6] 唐智儼：《華嚴經內章門等雜孔目》卷四，《大正藏》冊45，第1870號，頁582中。

答」。《金剛經》前後兩段，皆發起於須菩提問佛「應云何住？云何修行？云何降伏其心？」而佛答須菩提「應如是住，如是修行，如是降伏其心。」[7]智儼認為，「如是住」即實相般若，「如是修行」即觀照般若，「如是降伏其心」即文字般若。此「三問三答」之教說分齊即是詮明「三種般若」之規定差別。（一）實相般若，《大智度論》云「諸法實相是般若波羅蜜。」[8]諸法之真實相狀本身即不可得空，並非般若，但悟入諸法實相而如實知見即是般若波羅蜜，故實相亦可名為般若。但不同於《大智度論》從否定性方面規定實相，智儼從肯定性方面將實相般若規定為「所住之理」[9]，這與吉藏所謂「不二理謂實相般若」[10]相近，而智儼進一步將「理」規定為真如本覺。《金剛經略疏》卷上：

> 應如是住者，即實相般若，明法界真如，本覺寂靜，離念明慧，無分別智之所顯現。[11]

智儼依《起信論》「所言覺義者，謂心體離念」[12]詮釋實相般若，即本有之真實覺性離於雜染而悟入平等法界真如，真如與離念之本覺無二無別，亦即實相與般若無二無別，而於無分別智中顯現，故名為實相般若。由否定性之實相到肯定性之「理」，這顯示了智儼依般若思想創造性建構緣起之存有論的思想意趣。（二）觀照般若，《大智度論》云「如是等諸觀，不著不得……諸聖人行處，是名般若波羅蜜。」[13]修行聖者舍離種種妄見諸觀，但只如實觀照諸法實相，此觀照即是無分別智之觀照，無分別智即是觀照之無分別智，故觀照即是般若、般若即是觀照。而智儼以「如是修行」詮表觀照般若，則觀照般若亦涵蓋種種深廣修行。《金剛經略疏》卷上：

> 如是修行者，顯修成正智，正助圓滿，應業行心，名為修行。[14]

觀照般若之正行在於修成無分別智，亦包括種種助行，從而正助之行皆圓滿；而

---

[7] 元魏菩提流支譯：《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊8，第236a號，頁752下。智儼《金剛經略疏》為疏釋菩提流支譯本。真諦譯本、達摩笈多譯本、義淨譯本亦同，參見《大正藏》冊8，頁762上、767上、772上；玄奘譯本亦同，參見《大正藏》冊7，頁980上。而鳩摩羅什譯本無「云何修行」、「如是修行」，《大正藏》冊8，第235號，頁748下。

[8] 後秦鳩摩羅什譯：《大智度論》卷十八，《大正藏》冊25，第1509號，頁195下。另見《大智度論》卷七十九，《大正藏》冊25，第1509號，頁620下。

[9] 唐智儼：《佛說金剛般若波羅蜜經略疏》卷上，《大正藏》冊33，第1704號，頁240上。

[10] 隋吉藏：《淨名玄論》卷一，《大正藏》冊38，第1780號，頁0862上。

[11] 唐智儼：《佛說金剛般若波羅蜜經略疏》卷上，《大正藏》冊33，第1704號，頁240中。

[12] 梁真諦譯：《大乘起信論》，《大正藏》冊32，第1666號，頁576中。

[13] 後秦鳩摩羅什譯：《大智度論》卷十八，《大正藏》冊25，第1509號，頁196上。

[14] 唐智儼：《佛說金剛般若波羅蜜經略疏》卷上，《大正藏》冊33，第1704號，頁240中。

「應業行心」則指無分別智之修成不僅緣於法界真如之直接自身朗現，亦緣於行者之心隨應業緣而修行，而並非舍離緣起而能觀照諸法實相。此亦顯示華嚴教學「無盡緣起」之理路。（三）文字般若，《大智度論》云「是般若波羅蜜因語言、文字、章句可得其義。」[15]雖然，就第一義諦而言，「般若波羅蜜無文字」[16]，畢竟空寂，絕諸戲論，但就世俗諦而言，語言文字之教說能詮表般若之深義，依語言文字之教說能令人生起般若波羅蜜之深悟，「於此因中而說其果」[17]，故文字亦可名為般若。而智儼以「如是降伏其心」詮表文字般若，則文字般若泛指包括語言文字在內之種種方便。《金剛經略疏》卷上：

> 如是降伏其心者，凡夫心識，虛妄縱蕩，輪轉長時，今依方便，調令應法，故名降伏也。[18]

凡夫心識執著虛妄境相而造業受報、生死流轉；而依佛陀教說之方便，調伏對治雜染心識，使其離於雜染之念，則顯現無分別正智。在《般若經》中，「方便」（upāya）本指悟入畢竟空而依緣起現善法、教化眾生、淨嚴國土等等，雖然般若與方便名義有所不同，但實則無二無別，故《摩訶般若波羅蜜經》云「方便般若波羅蜜」[19]、《大智度論》云「般若與方便，本體是一」[20]。天臺智顗亦稱文字般若為方便般若[21]，而智儼承襲此說，創造性地凸顯文字般若的降伏其心之作用，近似於《攝大乘論》「正聞熏習」[22]之說。

智儼將「三種般若」比配於理、行、教三義[23]，進一步闡明其無二無別之關係。理、行、教之名直接源於淨影慧遠關於理法、行法、教法此三法之分類[24]，且與智儼《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》（以下簡稱《搜玄記》）所謂大解、大行、大見聞[25]之區分相近。而以理、行、教比配「三種般若」，這應是源於成論師以境、行（智）、

---

[15] 後秦鳩摩羅什譯：《大智度論》卷七十九，《大正藏》冊25，第1509號，頁0619中。
[16] 後秦鳩摩羅什譯：《摩訶般若波羅蜜經》卷十三，《大正藏》冊8，第223號，頁320上。
[17] 後秦鳩摩羅什譯：《大智度論》卷一百，《大正藏》冊25，第1509號，頁755中。
[18] 唐智儼：《佛說金剛般若波羅蜜經略疏》卷上，《大正藏》冊33，第1704號，頁240中。
[19] 後秦鳩摩羅什譯：《摩訶般若波羅蜜經》卷四，《大正藏》冊8，第223號，頁246下。
[20] 後秦鳩摩羅什譯：《大智度論》卷一百，《大正藏》冊25，第1509號，頁754下。
[21] 智顗《金光明經玄義》、《維摩經玄疏》稱為「方便般若」，參見《金光明經玄義》卷上，《大正藏》冊39，第1783號，頁3下，《維摩經玄疏》卷五，《大正藏》冊38，第1777號，頁553中。而《妙法蓮華經玄義》稱為「文字般若」，並解釋說「若干言辭，隨宜方便，即是文字般若」，《妙法蓮華經玄義》卷五下，《大正藏》冊33，第1716號，頁745上。
[22] 陳真諦譯：《攝大乘論》卷上，《大正藏》冊31，第1593號，頁117上。唐玄奘譯：《攝大乘論本》卷上，《大正藏》冊31，第1594號，頁136下。
[23] 唐智儼：《佛說金剛般若波羅蜜經略疏》卷上，《大正藏》冊33，第1704號，頁239中。
[24] 隋慧遠：《大乘義章》卷九，《大正藏》冊44，第1851號，頁649上。
[25] 唐智儼：《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷四，《大正藏》冊35，第1732號，頁79下。

教比配「三種般若」[26]，但成論師認為，「教能詮智、智慧照境、境能發智」，三者相性實異、能所有別，皆為成就般若智之緣[27]；淨影慧遠亦以境、智、教詮釋「三種般若」，認為觀照即正智之體性故為般若體，實相、文字能生般若故為般若法，「法體合說，故有三種」[28]；智顗以境、智、行三軌為「三種般若」之異名，但強調「三智在一心中，不縱不橫」[29]，而非如成論師能所定異，亦非如淨影慧遠別分法體；吉藏以理、觀（智）、教詮釋「三種般若」，亦認為「此三眼目異名，更無別體也」，當體即空，平等無二，故「據能化為言，由不二理，發不二觀，由不二智，說不二教；就所化辨者，藉不二教，悟不二理，生不二智也」[30]。在《金剛經略疏》中，智儼以理、行、教詮釋「三種般若」，固然受先說之影響，但智儼之詮釋並不局於理、行、教三義，而進一步將「三種般若」之總宗趣別開為「五義」，亦即教義、因果、人法、理事、境行[31]，而理、行、教實則只是揀擇「理事」之理、「境行」之行、「教義」之教而簡略稱之。這充分顯示出智儼華嚴教學之特色。在《搜玄記》中，智儼以教義、境行、理事、因果四門別明宗趣[32]，又以「十門玄」各具足「十門」，即一教義、二理事、三解行、四因果、五人法、六分齊境位、七師弟法智、八主伴依正、九逆順體用自在、十隨生根欲示現，並強調「此等十門相應，無有前後也」[33]；《華嚴經內章門等雜孔目》（以下簡稱《孔目章》）則稱人、法、理、事、義、文、解、行、因、果為「十門義」[34]，並強調「上十門義，諸佛善巧會融，法界圓通自在」[35]。《金剛經略疏》之「五義」即相當於《搜玄記》「十門」之前五門，且與《孔目章》「十門義」相同。而五義十門各自相應，舉其中一門即具足其餘各門，充分顯現平等法界之無盡緣起。由此五義十門之重重無盡詮釋「三種般若」，則「三種般若」亦「無二無別，自性離故」[36]；就「三種般若」之性本空寂、體相常住而言，智儼亦稱之為「實性三般若」[37]。雖然智顗、吉藏亦強調「三種般若」之無二無別，但智儼之獨特創造在於將「三種般若」引向了華嚴一乘圓教「一即一切，一切即一」之圓融境界。

---

[26] 木村清孝：〈金剛経略疏の三種般若思想〉，《印度學佛教學研究》第18卷第2號，1970，頁384-388。
[27] 隋吉藏：《大品經遊意》，《大正藏》冊33，第1696號，頁64中。
[28] 隋慧遠：《大乘義章》卷十，《大正藏》冊44，第1851號，頁669上。
[29] 隋智顗：《妙法蓮華經玄義》卷五下，《大正藏》冊33，第1716號，頁745上
[30] 隋吉藏：《淨名玄論》卷一，《大正藏》冊38，第1780號，頁862上。
[31] 唐智儼：《佛說金剛般若波羅蜜經略疏》卷上，《大正藏》冊33，第1704號，頁239中。
[32] 唐智儼：《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷一上，《大正藏》冊35，第1732號，頁14下。
[33] 唐智儼：《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷一上，《大正藏》冊35，第1732號，頁15中。《華嚴一乘十玄門》亦同，《大正藏》冊45，第1868號，頁515下。
[34] 唐智儼：《華嚴經內章門等雜孔目》卷一，《大正藏》冊45，第1870號，頁536下。
[35] 唐智儼：《華嚴經內章門等雜孔目》卷一，《大正藏》冊45，第1870號，頁537上。
[36] 唐智儼：《佛說金剛般若波羅蜜經略疏》卷上，《大正藏》冊33，第1704號，頁241中。
[37] 唐智儼：《佛說金剛般若波羅蜜經略疏》卷上，《大正藏》冊33，第1704號，頁244上。

表 1 「三種般若」之義涵與關係

論師＼論義	實相般若	觀照般若	文字般若	三者關係
成實論師	境	行（智）	教	相性實異
淨影慧遠	境	智	教	般若體、般若法
智顗	境	智	行（方便般若）	三智在一心
吉藏	理	觀（智）	教	更無別體
智儼	理	行	教	無二無別

二、性空與真如

一般而言，般若法門的主要特色在於「空」。雖然，「原始般若」及《金剛經》未說「空」，但皆認為，諸法之甚深真實相狀即是「離」、「無所有」、「無生」、「無相」等，此「離」、「無所有」、「無生」、「無相」等在「下品般若」中被認為「即是空義」[38]，而「中品般若」、「上品般若」進一步類集成「七空」、「十四空」、「十六空」、「十八空」、「二十空」。[39]「空」無疑成為了般若法門特別注重弘揚之教義。然而，智儼明確區分了「空」與「真如」，並認為般若經典之教法為「真如」而非「空」，顯示其對般若思想的創造性詮釋。

智儼關於「空」與「真如」之區分與唯識學、如來藏說有密切關聯。在「中品般若」中，真如、法性、實際皆是空、無相、無作、寂滅、離、涅槃等之同義異名[40]，只是就所證理法而言稱之為如、法性、實際等，就觀行三昧而言稱之為空、無相、無作等，就所成果法而言稱之為寂滅、離、涅槃等，此三類異名皆指同一的超越一切名相分別的佛所自證之甚深奧義，故真如、涅槃亦畢竟性空。然而，智儼承地論師、攝論師之影響，不同於般若中觀學就緣起因果說一切法自體即空，而是將「空」進一步區分為二種：「一為空故得有俗成，二為空成無分別」[41]。二

[38] 後秦鳩摩羅什譯：《小品般若波羅蜜經》卷七，《大正藏》冊8，第227號，頁566上。
[39] 參見印順：《空之探究》，台北：正聞出版社，1992，頁155-164。
[40] 後秦鳩摩羅什譯：《摩訶般若波羅蜜經》卷十七，《大正藏》冊8，第223號，頁344上。
[41] 唐智儼：《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷三下，《大正藏》冊35，第1732號，頁67上。

者雖同名為空，但所指並非同義，前者指觀照假有法虛妄不實，後者指無分別智所證理法。為了方便區分，無分別智所證理法又稱為真如。智儼此說源於唯識學關於「空」（śūnya）與「空性」（śūnyatā）之區分。《金剛經略疏》卷上引世親《金剛般若波羅蜜經論》：

> 依真如義說，非法者，一切法無體相故；非非法者，彼真如無我相實有故。[42]

論文是解釋《金剛經》「非法，非非法」[43]，由此顯明「空」與「真如」之區分：在般若智觀照中，人我、法我無自性而實則是空，故曰「非法」；人我、法我無自性所顯示之真如體性則是「實有」（sadbhāva，妙有），故曰「非非法」。這一區分側重從認識論層面加以分析。世親《金剛般若波羅蜜經論》：

> 有可取能取，一切法無，故言無法相；以無物故，彼法無我，空（性）實有，故言亦非無法相。[44]

從認識作用而言，能取（人我）、可取（法我）皆是心識之虛妄分別，空而非有，如實觀為無，不於實無起增益執；二取之無於虛妄分別心中顯示出空性，實有而非空，如實知為「實有」，不於實有起損減執。另外，智儼又從緣起因果之存有論層面區分「空」與「真如」。《金剛經略疏》卷上：

> 生死塵累，不待遣而自亡；涅槃真證，不假飾而圓備。功顯自本，無有作者。惑非我除，淨非我瑩。德窮常樂，不遷不變。[45]

此文源於如來藏說關於「空」與「不空」之區分：生死雜染法，虛妄不實，故為空；涅槃清淨功德，真實常住，故為不空。[46]而《涅槃經》後分又將不空者稱為「第

---

[42] 唐智儼：《佛說金剛般若波羅蜜經略疏》卷上，《大正藏》冊33，第1704號，頁243上。天親造、元魏菩提流支譯：《金剛般若波羅蜜經論》卷上，《大正藏》冊25，第1511號，頁784下。唐義淨譯：《能斷金剛般若波羅蜜多經論釋》卷上，《大正藏》冊25，第1513號，頁877上。

[43] 元魏菩提流支譯：《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊8，第236a號，頁753中。姚秦鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊8，第235號，頁749中。

[44] 天親造、後魏菩提流支譯：《金剛般若波羅蜜經論》卷上，《大正藏》冊25，第1511號，頁783下。唐義淨譯《能斷金剛般若波羅蜜多經論釋》卷上譯作：「此謂能取所取諸法皆無故，法想不生，即無法想。彼之非有法無自性，空性有故非無法想。」《大正藏》冊25，第1513號，頁876中

[45] 唐智儼：《佛說金剛般若波羅蜜經略疏》卷上，《大正藏》冊33，第1704號，頁241下。

[46] 參見北涼曇無讖譯：《大般涅槃經》卷五，《大正藏》冊12，第0374號，頁395中。劉宋求那跋陀羅譯：《央掘魔羅經》卷二，《大正藏》冊2，第120號，頁527下。劉宋求那跋陀羅譯：《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，《大正藏》冊12，第353號，頁221下。元魏菩提留支譯：《入楞伽經》卷八，《大正藏》冊16，第671號，頁559下。

一義空（性）」[47]，與真如同義，故「空」與「不空」之區分亦即「空」與「真如」之區分。智儼將其概括為「生死體空」、「涅槃體如」[48]。由此可見，智儼是立足於有宗之視角以詮釋般若思想。

基於「空」與「真如」之區分，智儼分別從「教體」與「教相」分判般若經典在佛所說教法中的不同位置。所謂「教體」指佛所說教法之體性。《瑜伽師地論·攝釋分》：「契經體，略有二種，一文、二義，文是所依、義是能依。」[49]淨影慧遠《大乘義章》卷一：「音聲字句，與法相應，是其教也。」[50]所依之音聲字句與能依之法義相應而成為「能詮教體」。在《搜玄記》中，智儼將「能詮教體」分為五種：實音聲名味句、可似音聲名味句、不可似音聲名味句、唯識音聲名味句、真如音聲名味句。[51]但智儼並未解釋五種教體之含義，據《華嚴經問答》之解釋，教體之分類依據在於法義之由淺至深：「實」指執取一切法為實有；「可似」指因緣假有法非實、識所變似顯現；「不可似」指一切法皆空、虛妄無可似；「唯識」指「一切法但一如來藏真識作」；「真如」指一切法皆如、真實常住。[52]在《華嚴五十要問答》中，智儼又分為六種：實、實即空、可似、不可似似、唯識、真如[53]；所增之「實即空」為「實」之否定，指一切法非實有。至《孔目章》，智儼又分為四種：實、空、真如、無盡[54]；此是將「實即空」、「可似」、「不可似」（不可似似）總括為「空」，而以「唯識」併入「真如」，且新增「無盡」以彰顯一乘圓教之無盡緣起。由此可見，雖然教體分類有所變化，但智儼一貫地認為，「空」表示一切因緣所生法虛妄不實，而「真如」表示如其所是徹通一切法之甚深真實體性，故「空」為初、始、淺之教體，「真如」為熟、終、深之教體。關於般若經典之教體，智儼在《金剛經略疏》中指明般若經典的「能詮教體」為「唯識、真如」而非「空」[55]。所謂「教相」指佛所說教法之相狀差別，與「教體」相應。在《搜玄記》中，智儼將教相判攝為：漸、頓、圓[56]或小乘、三乘、一乘[57]，又於三乘據發心、根器

---

[47] 北涼曇無讖譯：《大般涅槃經》卷二十七，《大正藏》冊12，第374號，頁523中。
[48] 唐智儼：《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷二下，《大正藏》冊35，第1732號，頁44下。
[49] 唐玄奘譯：《瑜伽師地論》卷八十一，《大正藏》冊30，第1579號，頁750上。
[50] 隋慧遠《大乘義章》卷一，《大正藏》冊44，第1851號，頁468中。
[51] 唐智儼：《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷一上，《大正藏》冊35，第1732號，頁0014下。
[52] 唐法藏：《華嚴經問答》上卷，《大正藏》冊45，第1873號，頁599中。石井公成認為，《華嚴經問答》並非法藏所撰，而與智儼弟子新羅義湘門下有關，參見《華厳思想の研究》，東京：春秋社，1996，頁272-289。
[53] 唐智儼：《華嚴五十要問答》卷下，《大正藏》冊45，第1869號，頁535上。
[54] 唐智儼：《華嚴經內章門等雜孔目》卷二，《大正藏》冊45，第1870號，頁555中。
[55] 唐智儼：《佛說金剛般若波羅蜜經略疏》卷上，《大正藏》冊33，第1704號，頁239中。
[56] 唐智儼：《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷一上，《大正藏》冊35，第1732號，頁13下
[57] 唐智儼：《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷一下，《大正藏》冊35，第1732號，頁26下。

差別分為初教、熟教[58]。在《五十要問答》中，智儼明確分為：小乘、三乘始、三乘終、一乘。[59]至《孔目章》，智儼又分為五種：小乘、三乘初（始）、三乘熟（終）、頓、圓（一乘）；而相應之教體即是：實、空、真如、不可說、無盡。[60]智儼認為，初教「分達法空」，未達實有理體，而熟（終）教「究竟法空，會事從理」[61]，由如實空顯現不空真如，故說「初教即空，終教即如」[62]。由此教相判攝論般若經典之位置，《五十要問答》以為，《大品般若》為根熟聲聞說，故為終教，《金剛經》為愚法聲聞說，故為始教。[63]不同於《五十要問答》，《金剛經略疏》則以《金剛經》「為進初心菩薩，爰引根熟聲聞」[64]，似將該經判為終教[65]。《孔目章》則將《金剛經》判為始教之終門[66]，亦即由「空」引向「真如」之過渡。從以上分析可知，智儼關於教體、教相之分判使般若經典與《成實論》等宣揚空義之小乘經典得以區分，凸出了般若教法之深義應在於「真如」。

表 2 「能詮教體」之分齊

文獻 ＼ 教體	一	二	三	四	五	六	七
《搜玄記》	實	/	可似	不可似	唯識	真如	/
《五十要問答》	實	實即空	可似	不可似似	唯識	真如	/
《孔目章》	實	空				真如	無盡

[58] 唐智儼：《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷一下，《大正藏》冊35，第1732號，頁27下。參見廖明活：〈智儼判教思想的形成：《搜玄記》和《五十要問答》的判教學說〉，釋恒清主編：《佛教思想的傳承與發展：印順導師九秩華誕祝壽文集》，臺北：東大圖書公司，1995，頁349-350。

[59] 唐智儼：《華嚴五十要問答》卷上，《大正藏》冊45，第1869號，頁523中。

[60] 唐智儼：《華嚴經內章門等雜孔目》卷一，《大正藏》冊45，第1870號，頁542下。

[61] 唐智儼：《華嚴經內章門等雜孔目》卷一，《大正藏》冊45，第1870號，頁540上。

[62] 唐智儼：《華嚴經內章門等雜孔目》卷一，《大正藏》冊45，第1870號，頁542上、卷二，《大正藏》冊45，第1870號，頁548下、卷三，《大正藏》冊45，第1870號，頁567下。

[63] 唐智儼：《華嚴五十要問答》卷上，《大正藏》冊45，第1869號，頁523中。

[64] 唐智儼：《佛說金剛般若波羅蜜經略疏》卷上，《大正藏》冊33，第1704號，頁239上。

[65] 參見櫻井唯：〈智儼撰《金剛般若經略疏》の思想的位置づけについて〉，《東洋の思想と宗教》（東京）第33號，2016，頁112-113。

[66] 唐智儼：《華嚴經內章門等雜孔目》卷二，《大正藏》冊45，第1870號，頁559上。

表 3 「所詮教相」之分齊

文獻＼教相	一	二	三	四	五
《搜玄記》	漸			頓	圓
	小乘	三乘初	三乘熟	一乘	
《五十要問答》	小乘	三乘始	三乘終	一乘	
《孔目章》	小乘	三乘初（始）	三乘熟（終）	頓	圓（一乘）

智儼認為，真如作為一切法之體性，亦是諸乘教法之所依，只是所顯程度有差別。「真如」（bhūtatathatā、tathatā）語義即如其存在（bhūta）那樣，是一一具體存在者的真實存在樣態，其本身即包含著否定不如實在之義[67]。《雜阿含經》以「法如」、「法不離如，法不異如」說明緣生法之審諦、真實、不顛倒之緣起相。[68]《般若經》則以「如」表示一切法的緣起之實相，其本身亦是空、無所有、不可得。「下品般若」所謂「一切法如」[69]，早期譯本即作「諸法本無」[70]，可見「真如」原本之否定性含義。然而，智儼受唯識學、如來藏說之影響，側重從肯定性方面凸顯真如之實有。《金剛經略疏》引世親《金剛般若波羅蜜經論》「一切法即真如體」[71]，亦即一切法以真如為自性，亦即《瑜伽師地論》所謂「離言自性」[72]，此顯然有別於般若中觀學所強調的無自性、自性空。《金剛經略疏》卷上論《金剛經》宗旨：

> 眾生之本際，涅槃之圓旨；因緣之實性，法界之說府。是知真性虛融，斯無不在。一言無所不攝，殊說更無異盈。[73]

---

[67] 呂澂：〈中國佛學源流略講〉，《呂澂佛學論著選集》第5冊，濟南：齊魯書社，1991，頁2439-2439。

[68] 宋求那跋陀羅譯：《雜阿含經》卷十二，《大正藏》冊2，第99號，頁84中。

[69] 後秦鳩摩羅什譯：《小品般若波羅蜜經》卷六，《大正藏》冊8，第227號，頁562中。

[70] 後漢支婁迦讖譯：《道行般若經》卷五，《大正藏》冊8，第224號，頁453中。吳支謙譯：《大明度經》卷四，《大正藏》冊8，第225號，頁494上。苻秦曇摩蜱、竺佛念譯：《摩訶般若鈔經》卷四，《大正藏》冊8，第226號，頁525上。

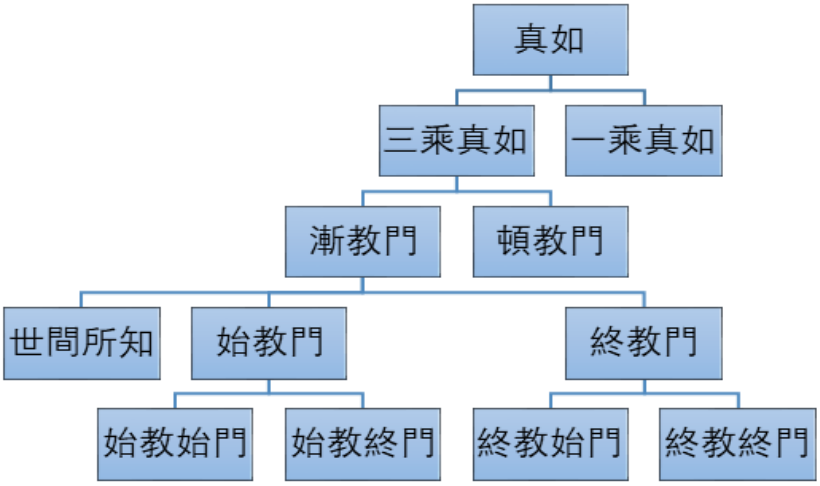
[71] 唐智儼：《佛說金剛般若波羅蜜經略疏》卷下，《大正藏》冊33，第1704號，頁247下。引自天親造、後魏菩提流支譯：《金剛般若波羅蜜經論》卷中，《大正藏》冊25，第1511號，頁791中；唐義淨譯：《能斷金剛般若波羅蜜多經論釋》卷中，《大正藏》冊25，第1513號，頁881上。另見，陳真諦譯：《攝大乘論釋》卷七，《大正藏》冊31，第1595號，頁200上。

[72] 唐玄奘譯：《瑜伽師地論》卷三十六，《大正藏》冊30，第1579號，頁489上。

[73] 唐智儼：《佛說金剛般若波羅蜜經略疏》卷上，《大正藏》冊33，第1704號，頁239上。

此中「本際」、「涅槃」、「實性」、「法界」、「真性」皆為真如之同義異名，而凸出真如作為一切世間、出世間法之體性。但相比於唯識學之認識論立場，智儼之論述更明顯側重其存有論之意義，而更接近如來藏說以真如（如來藏）為「一切諸法根本，備一切法、具一切法」[74]。智儼認為，真如具有三個基本特徵：「體相常住，不遷不變」[75]、「遍一切處」[76]、「不增減，是法平等」[77]。正是因為真常、遍在、唯一，真如方能成為一切法之體性而攝具一切法，同時亦攝盡一切教法。諸乘教法雖然應機教化而有種種差別，然而論其體，則「諸乘皆依真如」[78]，諸乘皆顯現真如，故曰「一言無所不攝，殊說更無異盈」。相應於諸乘分齊，智儼亦將諸乘所顯之真如分為「一乘真如」、「三乘真如」;「三乘真如」複分為頓教、漸教，漸教又分為世間所知、始教、終教，始教、終教又各具始、終二門。[79]諸乘之分齊即是真如所顯之淺深，亦是修行階位之高下；修行至於圓滿佛果，亦即「圓通理事，統含無盡」之一乘真如的無礙朗現。

圖 1　「諸乘皆依真如」



[74] 元魏菩提流支譯：《佛說不增不減經》，《大正藏》冊16，第668號，頁467下。
[75] 唐智儼：《佛說金剛般若波羅蜜經略疏》卷上，《大正藏》冊33，第1704號，頁241中。
[76] 唐智儼：《佛說金剛般若波羅蜜經略疏》卷下，《大正藏》冊33，第1704號，頁247下。引自天親造、後魏菩提流支譯：《金剛般若波羅蜜經論》卷中，《大正藏》冊25，第1511號，頁791下；唐義淨譯：《能斷金剛般若波羅蜜多經論釋》卷中，《大正藏》冊25，第1513號，頁881上。
[77] 唐智儼：《佛說金剛般若波羅蜜經略疏》卷下，《大正藏》冊33，第1704號，頁249上。引自天親造、後魏菩提流支譯：《金剛般若波羅蜜經論》卷下，《大正藏》冊25，第1511號，頁793下；唐義淨譯：《能斷金剛般若波羅蜜多經論釋》卷下，《大正藏》冊25，第1513號，頁882中。
[78] 唐智儼：《華嚴五十要問答》卷下，《大正藏》冊45，第1869號，頁536上。
[79] 唐智儼：《華嚴經內章門等雜孔目》卷二，《大正藏》冊45，第1870號，頁558下-559上。

三、本淨菩提心

「心」的問題本不是般若思想之核心。《般若經》中的「心」承繼原始佛教以來之觀念，認為世間一切緣起法之存在及其無常、苦、無我的狀態在心的作用中得到認識、理解，而眾生之心在其造作染淨業而受報的過程中起著主導作用，「心惱故眾生惱，心淨故眾生淨」[80]，故《般若經》中的菩薩修行亦以「發菩提心」為如實知空相應緣起的首要門徑。然而，智儼之詮釋特別注重般若法門中「心」的問題，凸顯「發菩提心」的菩提自覺、本性清淨之含義，並與「性起」說相結合，闡發華嚴教學之唯心思想。

智儼認為，發菩提心並非向外求，而是菩提之自覺、菩提之顯現。早在《增壹阿含》中，「道意」、「菩薩心」、「菩薩意」[81]等與菩提心相關語用以表示菩薩（指如來未成正覺時）發大誓願志求佛道。至大乘佛教，菩提心成為菩薩隨順、趣向佛菩提的不共聲聞、緣覺的特質。在《般若經》中，菩提心不僅指與無上菩提相應、成就一切智的願心，也指如實知一切法空、得無生法忍。[82]菩薩之菩提心雖然可說為願求一切智，但一切智是無漏智，故此願求並非指執著，實則菩薩不執著一切法，包括無漏的一切智，故「下品般若」云：「無心故，於是中心無所著」[83]。顯然，《般若經》僅是假立施設菩提心之名說菩薩趣向無上菩提之心態，是現象性生滅變化的心相，而並非有如其語義之實在性，如《金剛經》「無有定法如來得阿耨多羅三藐三菩提，亦無有定法如來可說」[84]。然而，智儼側重從肯定層面凸出菩提心的真實常住。《金剛經略疏》卷上：

> 眾生發心即有四義：一、廣大；二、「我皆令入」下，即第一也；三、「如是滅度無量」下，即常也；四、「何以故？須菩提，若菩薩有眾生相」下，明其心不顛倒。所以發此四心，為顯深心功德滿足故。[85]

「四心」直接出自世親《金剛般若波羅蜜經論》。[86]其實，「中品般若」即以「無等

---

[80] 劉宋求那跋陀羅譯：《雜阿含經》卷十，《大正藏》冊2，第99號，頁69下。
[81] 東瞿曇僧伽提婆譯：《增壹阿含經》卷二十四，《大正藏》冊2，第125號，頁677上；卷二十七，《大正藏》冊2，第125號，頁699上；卷二十八，《大正藏》冊2，第125號，頁703中。
[82] 宗玉媺：〈「菩提心」用語成形前後的涵義探究：以《般若波羅蜜經》前二品為主〉，《法鼓佛學學報》第2期，2008，頁1-39。
[83] 後鳩摩羅什譯：《小品般若波羅蜜經》卷一，《大正藏》冊8，第227號，頁538下。
[84] 元魏菩提流支譯：《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊8，第236a號，頁753中。姚秦鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊8，第235號，頁749中。
[85] 唐智儼：《佛說金剛般若波羅蜜經略疏》卷上，《大正藏》冊33，第1704號，頁240下。
[86] 天親造、元魏菩提流支譯：《金剛般若波羅蜜經論》卷上，《大正藏》冊25，第1511號，頁781

等心」（asamasama-citta）、「大心」（udāra-citta）與菩提心並稱[87]，表明了菩提心不共二乘的殊勝性質，但仍然強調「是心非心」。《華嚴經·十地品》則形容菩提心「廣大如法界，究竟如虛空，盡未來際」[88]，從肯定層面說明菩提心相應功德的無邊無盡，而不同於《般若經》對「心無所著」之強調。《瑜伽師地論》亦云「菩薩最初發心，能攝一切菩提分法殊勝善根為上首，故是善極善、是賢極賢、是妙極妙。」[89]受此影響，世親在解釋《金剛經》之發菩提心義時，以「廣大」（vipula）、「第一」（parama）、「常」（atyanta，義淨譯為「至極」）、「不顛倒」（aviparyāsa）此四種心說明菩薩發心住於大乘的圓滿功德。而智儼則進一步認為，菩提心之所以有如此殊勝功德，是因為菩提心並非現象性生滅變化之心。《孔目章》卷二引淨影慧遠《大乘義章》三種菩提心：「一相發、二息相發、三真發」[90]，其中真發心之含義即「知菩提性是己體故，舍彼異求，實相現前，故名發心」[91]。可知，智儼依地論師之說，以菩提、覺性為一切心之體性，這一理解固與《華嚴經·離世間品》「初發菩提心及菩提，與一切眾生等」[92]有關，而更接近《起信論》三種發心之「證發心」[93]。正因為菩提心即是一切眾生心與佛無上菩提不異之覺性，發菩提心即是無上菩提之自身顯現，故菩薩初發菩提心即具有如此廣大、第一、常、不顛倒之圓滿功德。

智儼亦認為菩提心本性清淨，所伏煩惱妄想並非有其實體。在原始佛教或部派時代中，所謂「心性本淨」是指現象性生滅變化的心相去除煩惱後的無污濁狀態，是從否定層面表述的消極意義的清淨[94]，如《增壹阿含經》「心性極清淨，斷魔邪惡念」[95]。而《般若經》就菩提心無自性而當體即空、不可得、不垢不淨而說「心性本淨」，亦是消極意義的清淨，如「下品般若」云「是心非心，心相本淨

下-782上。唐義淨譯：《能斷金剛般若波羅蜜多經論釋》卷上，《大正藏》冊25，第1513號，頁875中。

87 後秦鳩摩羅什譯：《摩訶般若波羅蜜經》卷三，《大正藏》冊8，第223號，頁233下。唐玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》卷四百八，《大正藏》冊7，第220號，頁44下。

88 東晉佛馱跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》卷二十三，《大正藏》冊9，第278號，頁544下。

89 唐玄奘譯：《瑜伽師地論》卷三十五，《大正藏》冊30，第1579號，頁480下。

90 唐智儼：《華嚴經內章門等雜孔目》卷二，《大正藏》冊45，第1870號，頁549上。隋慧遠：《大乘義章》卷九，《大正藏》冊44，第1851號，頁636上。此三種菩提心可對比《大智度論》的五種菩提之前三種：發心菩提、伏心菩提、明心菩提，後秦鳩摩羅什譯：《大智度論》卷五十三，《大正藏》冊25，第1509號，頁438上。

91 唐智儼：《華嚴經內章門等雜孔目》卷二，《大正藏》冊45，第1870號，頁549中。隋慧遠：《大乘義章》卷九，《大正藏》冊44，第1851號，頁636中-下。

92 東晉佛馱跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》卷三十七，《大正藏》冊9，第278號，頁638中；唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷五十四，《大正藏》冊10，第279號，頁285中。參見田上太秀：〈華厳経における菩提心の研究〉，《駒澤大學佛教學部研究紀要》第28號，1970，頁85-105。

93 梁真諦譯：《大乘起信論》，《大正藏》冊32，第1666號，頁580中；唐實叉難陀譯：《大乘起信論》卷下，《大正藏》冊32，第1667號，頁588下。

94 水野弘元：《心性本淨の意味》，《印度學佛教學研究》第20卷第2號，1972，頁8-16。

95 東晉瞿曇僧伽提婆譯：《增壹阿含經》卷二十二，《大正藏》冊2，第125號，頁663下。

（prabhāsvara）」[96]。依《大智度論》，清淨之名亦是畢竟空之同義異名，只是初學聞畢竟空易生驚怖，「以人畏空，故言清淨」[97]。《金剛經》云：

> 是故，須菩提，諸菩薩摩訶薩應如是生清淨心[98]，而無所住，不住色生心，不住聲、香、味、觸、法生心，應無所住而生其心。[99]

此文本來亦如「下品般若」就無自性之菩提心無所執著而言「生清淨心」，然而智儼對此段文字的詮釋已轉換為真實常住心性的積極意義上的清淨。《金剛經略疏》卷上：

> 「故須菩提諸菩薩」已下，觀成實相。此文有四：初第一、成實相心；二、「而無所住者」，顯心相；三、「不住色生心」，對過顯真；四、「應無所住」，述成正義。[100]

正如上文所述，智儼將實相理解為真如而非空；智儼於此將「清淨心」稱為「實相心」，即是指真實常住之真如心。《金剛經》原文以否定性語言表述心不住一切法，但在智儼理解中，這只是「對過顯真」，通過生滅無常的有為法的虛妄不實顯現不生不滅的清淨真如，而真如即在一切眾生之心而為其體性。現實中眾生因無明遮蔽而生虛妄分別之心，執著色聲諸法；若通過如理修行息伏妄心，則能如實了知心即菩提而真發此菩提心，恢復心之清淨本性，故智儼《金剛經略疏》云「本來無煩惱，即名降伏其心也」[101]。

智儼進一步認為，菩提心即是性起、即是法界緣起，故說「三界唯心」。在佛教關於緣起的論述中，心之作用在依緣起所產生的善惡因果關係中主導作用得到凸顯，《雜阿含經》云「心持世間去，心拘引世間」[102]，「下品般若」亦說「如佛所說一切作起法，皆是憶想分別」[103]。然而這些論述皆是依凡夫虛妄之心而說生

---

[96] 後鳩摩羅什譯：《小品般若波羅蜜經》卷一，《大正藏》冊8，第227號，頁537中。
[97] 後秦鳩摩羅什譯：《大智度論》卷六十三，《大正藏》冊25，第1509號，頁508下。
[98] 梵本並無「清淨」一詞，只作「apratiṣṭhitaṃ cittam」（無住心），參見渡辺章悟編：《金剛般若経の梵語資料集成》，東京：山喜房佛書林，2009，頁54-55。菩提流支譯本亦有「清淨」一詞，參見《大正藏》冊8，頁754上；而真諦譯本、達摩笈多譯本、義淨譯本無「清淨」一詞，參見《大正藏》冊8，頁763中、768上、773上；玄奘譯本亦無「清淨」一詞，參見《大正藏》冊7，頁981下。於此感謝陳一標教授的提示。
[99] 元魏菩提流支譯：《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊8，第236a號，頁754上。姚秦鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊8，第235號，頁749下。
[100] 唐智儼：《佛說金剛般若波羅蜜經略疏》卷上，《大正藏》冊33，第1704號，頁244上。
[101] 唐智儼：《佛說金剛般若波羅蜜經略疏》卷下，《大正藏》冊33，第1704號，頁247中。
[102] 劉宋求那跋陀羅譯：《雜阿含經》卷三十六，《大正藏》冊2，第99號，頁264上。
[103] 後秦鳩摩羅什譯：《小品般若波羅蜜經》卷七，《大正藏》冊08，第227號，頁566下。

死流轉，若依佛菩薩之心，則有清淨功德之無盡緣起。《華嚴經·入法界品》以百餘譬喻說菩提心，其中前三喻為：「菩提心者，則為一切諸佛種子，能生一切諸佛法故；菩提心者，則為良田，長養眾生白淨法故；菩提心者，則為大地，能持一切諸世間故。」[104]此中，種子、良田、大地的譬喻皆意在表明，菩提心作為法界大總相，既是一切出世間清淨法之所依，亦是一切世間雜染法之所依；因為一切眾生皆有與佛不異菩提覺性，虛妄分別而生死流轉，菩提顯現而解脫還滅。此菩提心已十分近似作為生死依、涅槃依的如來藏。智儼以菩提覺性之體依心之作用隨緣起現一切法詮釋《金剛經》層層校量功德之說。《金剛經略疏》卷上：

> 經云「三界虛妄，唯一心作。十二因緣，是皆一心。」無有作者，無有知者，一切諸法隨心轉故。是以即斯而言，雖復克勤備修、積德雲興而無增，息累塵境、浮冥至寂而無減。然依本來無始世界熏修對治因緣行故，說離煩惱妄想，深心清淨轉勝，聖（般）若現前。無為緣集，菩提涅槃，妙果圓極，功顯於此。[105]

此「經云」指《華嚴經·十地品》[106]，而「克勤備修……般若現前」化用自《十地經論》[107]。不同於上引《阿含》、《般若》所說凡夫虛妄之心，智儼所說的「心」指作為菩薩所顯之菩提心，由三界一切法之虛妄顯現菩提心之真實常住；此心之菩提覺性於清淨法不增、於煩惱法不減，依止此心而隨緣起現一切法，故解脫還滅之道在於隨緣起大乘心、作大乘行，使此心無礙朗現、遠離妄想，而有相應無量清淨功德。原本《金剛經》層層校量功德是因為菩薩不住一切法而得無生法忍，故說「是福德聚，即非福德聚」[108]。然而智儼之詮釋認為，清淨功德是本淨菩提心本自具有、稱性而發。在《搜玄記》中，智儼明確提出「菩提心為性起」[109]，即此心之菩提覺性無分別，所成般若智慧亦無分別，故雖說隨緣起現，而實則「起即不起，不起者是性起」[110]。此即由「菩提心」彰顯華嚴別教一乘之無盡法界緣起。[111]

---

104 東晉佛馱跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》卷五十九，《大正藏》冊9，第278號，頁775中；唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷七十八，《大正藏》冊10，第279號，頁429中。

105 唐智儼：《佛說金剛般若波羅蜜經略疏》卷上，《大正藏》冊33，第1704號，頁241中-下。

106 引文與原文略有出入，東晉佛馱跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》卷二十五，《大正藏》冊9，第278號，頁0558下；唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷三十七，《大正藏》冊10，第279號，頁194上。

107 天親造、後魏菩提流支譯：《十地經論》卷五「彼清淨中無一法可增、彼煩惱妄想中無一法可減，然依對治因緣故，離煩惱妄想，轉勝清淨般若現前。」《大正藏》冊26，第1522號，頁158中。

108 元魏菩提流支譯：《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊8，第236a號，頁753中。姚秦鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊8，第235號，頁749中。

109 唐智儼：《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷三上，《大正藏》冊35，第1732號，頁63上。

110 唐智儼：《華嚴經內章門等雜孔目》卷四，《大正藏》冊45，第1870號，頁580下。

111 參見陳英善：《華嚴無盡法界緣起論》，臺北：華嚴蓮社，1996，頁393。於此特別感謝陳

四、結語

經典的詮釋亦是思想再創造的過程，於佛教而言，即是將佛陀所開示的智慧作為所思與所言而重新賦予理性的確定性。智儼立足華嚴教學對般若思想的詮釋賦予其不同於魏晉以來所傳般若學的新意義。

首先，對於「般若」之含義，智儼承南北朝以來諸師之說，將實相、觀照、文字三種般若對應《金剛經》之如是住、如是修行、如是降伏其心，又比配於理、行、教三義以及教義、因果、人法、理事、境行十門；三義、十門彼此相應、重重無盡，而三種般若亦無二無別、體相常住，故是實性。

其次，對於「空性」之理解，智儼受唯識學、如來藏說影響，明確區分了「空」與「真如」,「空」指一切因緣所生法虛妄不實，為初、始、淺之教體；「真如」指無分別智所證真實之理，為熟、終、深之教體。由究竟觀之，真如攝一切法、一切教，所顯現程度不同而分齊差別；而般若經典之教體為「真如」而非「空」,其教相亦在始教向終教之過渡。

最後，對於「心」之詮釋，智儼認為《般若經》所說作為大乘菩薩特質的菩提心並非現象性生滅變化之心，而是眾生本有的真實常住的菩提覺性之自身顯現。菩提心本性清淨，眾生因無明遮蔽而生煩惱妄想，若通過修行如實了知心即菩提，即恢復其清淨本性。而菩提心即「性起」,《金剛經》層層校量之功德即是本淨菩提心本自具有、隨緣起現之圓滿功德。

思想之發展總是不斷向開端回溯。智儼對作為大乘開端之般若思想的創造性重構，既是對佛陀本懷之智慧、真理、緣起的呼應，亦是引向了華嚴教學之圓通理事、唯心回轉、無盡緣起。由此可見中國隋唐一代佛學，以佛教智慧為所思與所言，在解明經典、救度眾生的當下思想使命下，將經論義理發展至更為廣大圓融之境界。

參考文獻

《雜阿含經》。《大正藏》冊 2，第 99 號。
《增壹阿含經》。《大正藏》冊 2，第 125 號。
《摩訶般若波羅蜜經》。《大正藏》冊 8，第 223 號。
《小品般若波羅蜜經》。《大正藏》冊 8，第 227 號。
《金剛般若波羅蜜經》。《大正藏》冊 8，第 235 號。

英善教授的評議和修改意見。

《金剛般若波羅蜜經》。《大正藏》冊 8，第 236a 號。
《大方廣佛華嚴經》。《大正藏》冊 9，第 278 號。
《大方廣佛華嚴經》。《大正藏》冊 10，第 279 號。
《大般涅槃經》。《大正藏》冊 12，第 374 號。
《大智度論》。《大正藏》冊 25，第 1509 號。
《金剛般若波羅蜜經論》。《大正藏》冊 25，第 1511 號。
《能斷金剛般若波羅蜜多經論釋》。《大正藏》冊 25，第 1513 號。
《十地經論》。《大正藏》冊 26，第 1522 號。
《瑜伽師地論》。《大正藏》冊 30，第 1579 號。
《攝大乘論》。《大正藏》冊 31，第 1593 號。
《大乘起信論》。《大正藏》冊 32，第 1666 號。
《大品經遊意》。《大正藏》冊 33，第 1696 號。
《佛說金剛般若波羅蜜經略疏》。《大正藏》冊 33，第 1704 號。
《妙法蓮華經玄義》。《大正藏》冊 33，第 1716 號。
《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》。《大正藏》冊 35，第 1732 號。
《維摩經玄疏》。《大正藏》冊 38，第 1777 號。
《淨名玄論》。《大正藏》冊 38，第 1780 號。
《金光明經玄義》。《大正藏》冊 39，第 1783 號。
《大乘義章》。《大正藏》冊 44，第 1851 號。
《華嚴一乘十玄門》。《大正藏》冊 45，第 1868 號。
《華嚴五十要問答》。《大正藏》冊 45，第 1869 號。
《華嚴經內章門等雜孔目》。《大正藏》冊 45，第 1870 號。
《華嚴經問答》。《大正藏》冊 45，第 1873 號。
大竹晉（2007）。《唯識説を中心とした初期華厳教學の研究》。東京：大藏出版。
木村清孝（1970）。〈金剛経略疏の三種般若思想〉。《印度學佛教學研究》18（2）。頁 384-388。
水野弘元（1972）。〈心性本浄の意味〉。《印度學佛教學研究》20（2）。頁 8-16。
平井俊榮（1983）。〈三種般若説の成立と展開〉。《駒澤大學佛教學部研究紀要》41。頁 178-198。
田上太秀（1970）。〈華厳経における菩提心の研究〉。《駒澤大學佛教學部研究紀要》28。第頁 85-105。
石井公成（1996）。《華厳思想の研究》。東京：春秋社。
印順（1992）。《空之探究》。台北：正聞出版社。
呂澂（1991）。《呂澂佛學論著選集》。濟南：齊魯書社。

宗玉媺（2008）。〈「菩提心」用語成形前後的涵義探究——以《般若波羅蜜經》前二品為主〉。《法鼓佛學學報》2。頁 1-39。
陳英善（1996）。《華嚴無盡法界緣起論》。臺北：華嚴蓮社。
渡辺章悟（2009）。《金剛般若経の梵語資料集成》。東京：山喜房佛書林。
廖明活（1995）。〈智儼判教思想的形成——《搜玄記》和《五十要問答》的判教學說〉。釋恒清主編，《佛教思想的傳承與發展——印順導師九秩華誕祝壽文集》。臺北：東大圖書公司。頁 335-366。
賴永海（2012）。《中國佛性論》。南京：江蘇人民出版社。
櫻井唯（2016）。〈智儼撰《金剛般若經略疏》の思想的位置づけについて〉。《東洋の思想と宗教》33。頁 103-119。

從華嚴義學到華嚴宗
——應慈法師復興華嚴之路

上海玉佛禪寺覺群人間佛教研究中心　佛學編輯
賴學輝

摘　要

華嚴義學的復興是晚清民國時期中國佛教復興的重要內容，應慈則是這一時期弘揚華嚴義學影響力最大的僧人之一。應慈通過創辦華嚴僧教育、依據華嚴義學講說經論，以及刊印華嚴宗所特重的經論典籍的方式弘揚義學。應慈還進一步依據華嚴義學的思想復興道場和華嚴宗獨特的修行方法，並形成了對華嚴宗的宗派認同。他在民國時期的弘法事業，不僅是華嚴義學的復興，也是華嚴宗的復興。本文主要從應慈法師創辦僧學的歷程與弘法經歷，來梳理應慈法師復興華嚴宗的整體脈絡，并希望藉由此研究來回應學界關於近代華嚴復興中「興教」與「傳宗」的討論。

關鍵詞：應慈、月霞、華嚴宗、僧教育

一、前言

晚清民國時期，在中國佛教諸宗復興潮流中，以月霞、應慈爲核心的華嚴之復興，乃是其中重要一支。學界一般將月霞、應慈及其學生們對華嚴義學的復興等視爲華嚴宗的復興，如賴永海主編的《中國佛教通史》便持這樣的觀點。其實早在 1932 年，在釋談玄發表於《海潮音》的〈賢首宗諸祖略傳〉一文中，他就把月霞列於華嚴宗諸祖的系譜之中，認爲月霞是華嚴宗自清中葉失傳後的中興人物。[1]

然而，月霞、應慈授記於常州天寧寺冶開座下，爲禪宗臨濟法脈傳人，其學生中最有影響者，如常惺、持松、慈舟、智光等，在當時也不全被視爲華嚴宗之傳人。正如太虛在其著〈三十年來之中國佛教〉中評價月霞所辦上海華嚴大學的成績時，謂：「民三年有月霞法師依上海哈同花園所設之華嚴大學，輾轉遷移杭州、海潮、常熟、興福，得持松等繼承，復有了塵慈舟等分支武漢，在僧中頗形成爲一學派。」[2]似乎在當時，月霞及其學生等人的華嚴弘傳也僅僅被視爲「學派」，也就是僅被視爲華嚴義學的復興，而非華嚴宗的復興。或許也因此，才有學者提出「清末華嚴如果要稱其爲佛教宗派的話，那就很欠缺了。跟其他宗派比較，它既無自身的道場（各地華嚴寺其實是以《華嚴經》的經名作寺名，當時幾乎沒有真正的賢首寺），獨特的教規、儀式、修行方法又幾乎失傳，甚至有的並未成熟。」[3]

1917 年，月霞在圓寂之前曾囑托應慈當「善弘華嚴、莫作方丈」，此後應慈一生講說三譯《華嚴》，成爲歷史上唯一一位講完三譯《華嚴》的法師，此外又不斷地創辦專弘華嚴的僧學，舉辦華嚴法會等。可見月霞、應慈師兄弟對華嚴用心至深，似乎不僅僅是在講說佛教的一門義學。因此，我們似有必要深入理清這段華嚴復興的歷史，解决這一「興教」與「傳宗」的疑問。

本文主要以應慈及其創辦的華嚴僧教育爲內容，試圖考察應慈在民國年間宣講華嚴經論及其創辦僧學過程中，如何通過對道場、修行方式的建設與完善，不斷突出宗派認同，簡要地分析應慈法師從華嚴義學到華嚴宗的華嚴復興之路。

二、辦學與弘法：應慈復興華嚴義學之貢獻

光緒三十二年（公元 1906 年），應慈和月霞等四人授記於常州天寧寺冶開法師，成爲臨濟宗的法系傳人。此時研究華嚴夙有心得的月霞，請求冶開准許應慈

[1] 談玄，〈賢首宗諸祖略傳〉，《海潮音》第十三卷第十一號，頁 109。
[2] 太虛，〈三十年來之中國佛教——民國前四年至民國二十六年〉，頁 323。
[3] 陳兵、鄧子美著，《二十世紀中國佛教》，頁 384。

隨其研習華嚴經教，得到冶開允許，於是應慈便追隨月霞學教弘法，直至月霞圓寂。縱觀應慈一生，從他跟隨月霞學教弘法後，對於民國華嚴義學的復興，大致有三個方面：其一是創辦華嚴僧教育，創辦了多處僧學，以培養弘教人才；其二則是弘講華嚴經論，成爲歷史上第一位講完三譯《華嚴》的法師；其三是倡印華嚴經典與論典，倡印三譯《華嚴》、組織校印《華嚴疏抄》等，爲當時華嚴經論典籍的流通貢獻匪淺。

（一）創辦華嚴僧學

晚清民國華嚴復興最關鍵的人物，無疑是與「教宗賢首」且有「佛教復興之父」之稱的楊文會有著莫逆之交的釋月霞。出生於咸豐八年的月霞，與近代佛教的另一位高僧諦閑同歲，他「幼習儒，遭咸同間變亂，畏世苦，求出家脫離，父母未許也。洎光緒八年，乃藉以他故辭二親，得離俗家。」[4]此後，月霞遍參天寧冶開、金山大定禪師等當時代高僧。1890 年，月霞至太白頂參學於了塵法師，此時「稍有省，力求進境，致心疾」[5]，爲求上進用力過度，而得禪病。於是了塵推薦其去赤山法忍處參究，從之學習華嚴義學，隨學於赤山法忍數年。在追隨法忍期間，月霞不時有機會代替法忍升座說法。

光緒二十年（1894 年），月霞在安徽翠峰寺講華嚴經，影響頗大，後來中興禪宗的虛雲就是聽法的學僧之一，這應該是月霞最早參與之僧教育活動。此後數年，中國佛教開始遭遇一個長久困境，甚至可以謂是災難，那便是延綿數十年的「廟產興學」。清末的中國佛教，在月霞的童年時代就遭遇過一場大難——「太平天國」，雖然如霍姆斯・維慈研究指出太平天國所毀壞的寺廟多數很快就得以恢復，[6]但佛教的生力無疑已遭破壞，使其在面對後來種種挑戰中失卻了底氣。而在 1898 年，張之洞在其《勸學篇》中提出「大率每一縣之寺觀取十之七以改學堂，留十之三以處僧道；其改爲學堂之田產，學堂用其七，僧道仍食其三。」[7]光緒皇帝將《勸學篇》頒行全國，在這份諭旨中認爲《勸學篇》「持評通達」[8]。庚子之後，參照西方學制，而以建立近代學制爲中心的教育改革迅速在全國展開，光緒二十九年(1903 年)清廷頒布了〈奏定學堂章程〉，由此「廟產興學」一時成爲清末佛教最大威脅。在如此背景之下，佛教緇素紛紛開始投入創辦僧伽教育，這些僧學機構裏面有純爲保護廟產而辦，也有在「廟產興學」刺激下，感受到佛教之危機，從而奮起爲復興教學、培育僧材而設置僧學。

---

[4] 持松：〈月霞老法師傳略〉，載《覺有情》，頁 62。
[5] 同上
[6] [美]霍姆斯・維慈著、王雷泉等譯，《中國佛教的復興》，頁 77-78。
[7] 張之洞，《勸學篇・外篇第三》，頁 41。
[8] 〈光緒戊戌校經廬本〈勸學篇〉載奏摺、上諭〉，《張之洞全集》，頁 10758- 10759。

在「廟產興學」危機籠罩之下，月霞於光緒三十四年（1908 年），成立安徽省僧立教育會，辦學招生三年。宣統三年（1911 年）又擔任南京僧立學堂監督，此時應慈追隨左右，對創辦僧教育已多少有所心得。目前所知應慈最早正式參與僧教育的創辦，是在 1911 年辛亥革命之後，月霞因躲避黎元洪命其帶領僧兵之事，而藉口出洋名義逃至上海，在狄楚青介紹下進入哈同花園講經。後康有爲勸說哈同夫人羅迦淩開辦僧學，於是籌辦華嚴大學預科，請月霞主持，而以應慈擔任學院之副講。華嚴大學創辦僅僅三個月，便因故從哈同花園遷出，次年遷往杭州海潮寺續辦。1916 年，華嚴大學一届學僧畢業之後，月霞本欲在九華山東崖寺續辦，並已派遣學生智光前往籌備。不久月霞受冶開之命，分燈常熟興福寺，於是便把華嚴大學遷至常熟興福寺續辦。而月霞於分燈興福寺是年除夕，圓寂於西湖玉泉寺，臨終前囑咐應慈「善弘華嚴，莫作方丈」，將弘揚華嚴義學之使命托付於應慈。

月霞圓寂之後，應慈代月霞傳位與持松，並著手規劃興福寺的發展，在此開辦中華佛教華嚴大學預科講習所[9]，由持松任校長，自己則擔任監督。應慈可謂完全繼承了月霞興學育僧的遺願，從此陸續地創辦了多所僧學，期間輾轉遷移，歷經十分之波折。

1924 年，尚在杭州西湖菩提寺禮拜華嚴的應慈受常州清凉寺方丈靜波之邀請而出關，在常州清凉寺開辦清凉學院。[10]1927 年，此時清凉學院預科生已經卒業，又因其他因素而遷往上海辛家花園清凉寺續辦正科。由於應慈同清凉寺主持靜波之間意見多有不合，1929 年又將學校遷往常州永慶寺；次年夏季，因永慶寺內駐兵，學院又遷到了無錫龍華庵，至 1931 年春季正科生畢業，始告圓滿。[11]此後，1940 年應慈在無錫居士薛德培的經費資助下，又在上海小浜灣開設「華嚴學院」，其實只是一座講堂，而並未有完整的學校設置，創辦時間也不長，到 1942 年 3 月便告結束。[12]1948 年，南京傅近秋、周慧叢等居士發起「華嚴法會」，於南京中山南路鐵作坊設立華嚴講堂，請應慈前往主講。應慈於是在此附設「華嚴速成師範學堂」，從 1948 年十月至次年十月，歷時僅僅一年的時間。

以上述及的應慈所創辦的僧學，之所以視其爲應慈復興華嚴義學的之佐證，要在於這些僧學所講授的主要內容實乃以華嚴義學爲主。如清凉學院的章程中規定，「普通科課程」即佛教基礎及各宗基礎科目之中，第一年有《原人論》、第

[9] 參見〈中華佛教華嚴大學預科講習所〉，《覺社叢書》，頁 13-18。
[10] 據沈去疾所著《應慈法師年譜》（頁 27），清凉學院開辦時間是 1925 年，然而靜波發表的〈常州清凉學院章程〉所署的時間，和〈關於常州清凉學院之公文〉即靜波申辦清凉學院而與政府往復的公文，以及《南亭和尚年譜》（陳慧劍居士著）所記載的時間都是 1924 年。
[11] 沈去疾著，《應慈法師年譜》，頁 29、30。
[12] 于淩波著，《民國高僧傳初編》，頁 255。

二年有《五教儀》、第三年有《教義章》，可以說囊括了華嚴義學的主要內容；而在「專修科課程」中則全部爲華嚴義學之內容，包括講授《唐譯華嚴經》，而「修觀以杜順和尚華嚴法界觀爲宗兼閱禪宗諸家語錄五燈會元等」。[13]關於應慈弘揚華嚴義學之內容，下文將次第闡明。

近代中國佛教之僧教育在「廟產興學」刺激下而大興，其中不乏只爲保存廟產而被迫辦學者。而應慈師兄弟興辦之僧教育，所在之處幾乎都非自己主持的寺廟，也就無所謂保護廟產。他們創辦僧學之目的，依應慈在上海華嚴大學之學生智光的話說，此舉均是爲了「興教」[14]，亦即爲了復興華嚴義學。從應慈辦學的坎坷經歷來看，我們能夠體認到應慈身上之宗教精神與復興佛教之願望。

（二）弘講華嚴經論

弘講經典是傳統佛門佛教義學傳播之主要方式，亦是後進僧人學習經教的主要形式。應慈在中國佛教近代史上，乃至整個中國佛教史上，都可以說是弘講華嚴經論最多的人之一，至少他是中國歷史上唯一一位講完三譯《華嚴》的法師。我們不妨以表格的形式來看應慈這一生對華嚴經論的弘講：

表 1.[15]

弘講時間	所講經/論	弘講地點
1908 年	《法華經》、《勝鬘經》、《大乘起信論》	安慶迎江寺
1911 年	《楞伽經》	武昌寶通寺
1913 年	《金剛經》、《圓覺經》、《維摩經》、《起信論》、《摩呵般若經》、《一乘教義章》[16]	上海哈同花園
1914 年	《楞嚴經》、《楞伽經》	上海哈同花園
1916 年	《金剛經》、《維摩經》、《圓覺經》等	杭州海潮寺
1919 年	《華嚴經》	南京
1920 年	《楞嚴經》、《華嚴經》	常熟興福寺
1926 年	《大乘起信論》、《楞伽經》、《楞嚴經》、《法華經》	常州清凉寺
1928 年	《華嚴懸談》	上海清凉寺
1929 年	八十《華嚴》	常州永慶寺

[13] 靜波，〈常州清凉學院章程〉，載《海潮音》第七年第三期，頁 8、9。
[14] 霍姆斯・維慈，王雷泉等譯，《中國佛教的復興》，頁 13。
[15] 此表按照時間年份排列，以便更清晰地展現應慈一生講經弘法的過程。此表格未特別注釋之處依據沈去疾所著《應慈法師年譜》以及杜維榮編著《應慈法師編年事跡》，另外可參考夏金華〈近代以來華嚴宗之流傳〉，此文收錄於真禪主編《應慈老法師圓寂三十周年紀念文集》，頁 282-301。
[16] 這些經典爲月霞與應慈二人一起分講。

弘講時間	所講經/論	弘講地點
1931 年	《普門品》、《梵網經》、《楞嚴經》	南京栖霞寺、五臺山碧山寺、蘇州西園寺
1932 年	《法華經》、《梵網經》、《楞嚴經》	興福寺、天童寺
1933 年	《楞嚴經》、《梵網經》、《大乘起信論》、《梵網經》、《華嚴懸談》、《四分律》、《大乘起信論》等	揚州寶輪寺、福州涌泉寺、天童寺、揚州北來寺
1934 年	《梵網經》、《華嚴懸談》、《維摩經》	廣濟寺、天童寺、宜興崇恩寺
1935 年	《法華經》、《華嚴懸談》	杭州青蓮寺、天童寺
1936 年	《法華經》、《仁王護國》、《華嚴懸談》、四十《華嚴》	上海報德庵、杭州定香古寺、天童寺、常熟寶岩寺
1937 年	《楞伽合轍》、八十《華嚴》	興福寺、璧山寺
1938 年	四十《華嚴》	上海玉佛寺
1939 年	四十《華嚴》	上海玉佛寺、上海崇德會
1940 年	六十《華嚴》	華嚴學院
1942 年	《法華》	青蓮庵等
1943 年	《法界觀》、《圓覺經》、《金剛經》	沉香閣、上海清凉寺、揚州衆香庵
1944 年	《仁王般若》、《維摩經》、《地藏經》《八識規矩頌》、《起信論》	沉香閣、南京普照寺、杭州臥觀音庵、沉香閣
1945 年	《金剛經》、《華嚴懸談》、《法界觀玄鏡》	無錫、沉香閣
1946 年	《華嚴經要解》[17]、《金剛三昧經》、《梵網經》、《華嚴要解》、《心經淺說》、《普門品》、《金剛經》、《華嚴懸談》	無錫溥仁慈善會、南京普照寺、杭州慈孝庵、上海圓明講堂、杭州龍興庵、沉香閣
1947 年	《勝鬘經》、《行願品》、《華嚴懸談》、《華嚴經探玄記》、四十《華嚴》	沉香閣、上海壽聖寺、南京鐵作坊、杭州龍興庵等
1948 年	《彌陀經》、《心經》、《三聖圓融觀》、《金剛經》、《楞伽經》、《圓覺經》、《大乘起信論》、《普賢行願品》、六十《華嚴》	杭州國慶禪寺、杭州寶蓮寺、天寧寺、崇德會、鎮江、南京普照寺

[17] 毛邦漢，〈記應慈法師談話二則〉，《覺有情半月刊》，第七卷，第 19、20 號。

弘講時間	所講經/論	弘講地點
1949 年	《法華經》	慈修庵
1950 年	八十《華嚴》、《地藏十輪經》、《金剛三昧經》	南京鐵作坊、上海崇德會、玉佛寺
1951 年	《圓覺經》、《地藏經》	杭州聖壽庵
1952 年	《心地觀經》、《普賢行願品》、《賢首品》、《華嚴十般若蜜義》	上海崇德會、圓明講堂、上海玉佛寺
1953 年	《大乘理趣六波羅蜜經》[18]、《楞嚴經》、《六祖壇經》、《華嚴經》[19]	上海玉佛寺、圓明講堂、沉香閣、靜安寺
1955 年	《心經淺說》	北京居士林
1956 年	《阿彌陀經》	上海三昧寺
1957 年	八十《華嚴》	玉佛寺
1958 年	《心經》	玉佛寺

上表所展示的，是應慈一生所弘講的經論，我們從中可以見到他所弘講的經論，基本不離開華嚴義學函攝的範圍，大致可以從三個方面來觀察：其一，是對《華嚴》經典的宣講，也就是對晉譯、唐譯和四十《華嚴》等三譯《華嚴》的講說，應慈也因此被稱爲「三譯華嚴座主」。其二，是講說「華嚴論典」也就是華嚴義學中的相關論典，包括一是華嚴義學成立所依據的論典，最著名的如《大乘起信論》；二是華嚴宗祖師們著述的各類論疏，如表格中多次出現的《華嚴懸談》、《華嚴一乘教義分齊章》等。其三，是依據華嚴義學講說其他各類經論典籍，如他在講解《金剛經》經文，解釋「一相」時說：「一相即無相，無相即寂滅，直通華嚴三身十身。法報化三身，十三位法師，皆從離相寂滅中出。深解意趣者，直通華嚴七處九會。」[20]「大乘即體相用三大之乘，如《大乘起信論》云：一切諸佛本所乘故，一切菩薩皆乘此法，到如來地故，即此大乘也。」[21]

約從民國元年開始，應慈終其一生都在講說華嚴經論，尤其是三譯《華嚴》的講說，不僅在民國年間佛教界獲得了很高的讚譽，也成就其爲中國佛教史上唯一一位講畢三譯《華嚴》的法師。而應慈對華嚴經論弘講的過程，無疑是民國華嚴義學復興的一個重要表現。

（三）刻印華嚴典籍

晚清華嚴義學之復興，首推有「近代中國佛教復興之父」之稱的楊文會，其

[18] 〈講經消息〉，《覺訊月刊》，第 7 卷第 3 期，頁 15。
[19] 真禪，〈永遠的懷念無盡的哀思〉，《應慈老法師圓寂三十周年紀念文集》，頁 42；表中其他出自此篇之處，不再一一標明。
[20] 應慈老法師講、蔣妙聞記，《金剛經淺說》，頁 21。
[21] 同上，頁 22。

「教宗賢首，行在彌陀」，不僅在華嚴義學上有所建樹；尤其是其從日本等處尋回在中國失傳已久之華嚴典籍，並藉由其創辦之金陵刻經處刻印流通，爲晚清民國華嚴之復興，在典籍流通上助益不少。因此有學者認爲「楊文會對民國華嚴宗復興的最大貢獻，就是極大地推動了日本所收藏的華嚴典籍的折返與回流。」[22]而從楊文會開始，刊刻華嚴教典亦成爲晚清民國年間華嚴義學復興之重要內容。應慈一生力弘華嚴，其在校勘、流通華嚴教典一事上，亦付出了不少力量。

應慈早年曾經協助其師冶開在常州創辦毗陵刻經處，該處刊刻了卷帙頗豐的木刻版經書，在當時頗具名氣，此後又在揚州衆香庵校勘出版了許多經典。從 1933 年起，應慈開始倡印華嚴典籍，他在上海功德林佛經流通處得到了貞元版的《普賢行願品疏》，於是集資將其刊印流通。隨後，應慈又發起刻印了四十卷《華嚴經》，並將四十《華嚴》的第三十九卷後半部的〈如來勝功德〉偈文加入於通行本《普賢行願品》之卷首，組成《增刊普賢行願品別行本》，以使義理更加圓滿。1939 年，應慈倡刻了晉譯六十卷《華嚴經》，以及《妄盡還原觀疏鈔補解會本》與《法界觀門》。[23]翌年，應慈又發起募印圭峰宗密所著，元代圓覺法師所訓解的《華嚴原人論合解》。[24]

華嚴宗四祖清凉澄觀針對新譯《八十華嚴》，先著有《大方廣佛華嚴經疏》（簡稱《華嚴大疏》）六十卷，後又著《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》（簡稱《華嚴疏鈔》）九十卷來解釋《華嚴大疏》。此外，清凉澄觀還撰寫了十卷《華嚴經疏鈔科文》，而元明已降，此《科文》僅存卷首，餘者散佚。至 1937 年，華嚴學者徐蔚如（字文蔚）經過多方找尋，終於從日本的御井寺覓得完本，方使其歸返中國。是時，徐因年邁，請居於上海的李圓淨、黃幼希等人校訂，整理完成爲十卷《華嚴經疏鈔科文表解》。在此基礎之上，李圓淨、黃幼希等人開始重編《華嚴疏鈔》，並最終完成了徐蔚如這一遺願。

《華嚴疏鈔》原本是離經別行，《疏》與《鈔》也是分開各自獨立流通的，宋代的晉水淨源始將疏會入經文之中，合爲《華嚴經疏注》。到了明代嘉靖年間，又有釋妙明將《華嚴經》與《疏》、《鈔》匯合到一塊，編成合本。然而這一匯合並未盡合理，再經後世輾轉傳刻，其中之舛互訛略，更加增多。徐蔚如將《疏》、《鈔》對讀一遍，發現當時所流傳諸本存有諸多問題，感嘆「蓋當世不睹清凉原本者，二三百年於茲矣。」[25]並指出其中兩個方面的錯誤，其一是「釐會不當」，

[22] 賴永海主編，《中國佛教通史第十五冊：明清民國》，頁 299。

[23] 參見王新，〈華嚴闡釋愛國高僧——應慈法師圓寂三十周年紀念〉，載於真禪主編《應慈老法師圓寂三十周年紀念文集》，頁 183。

[24] 〈本局募印〈華嚴原人論合解〉〉，《佛學半月刊》第 196 期，頁 5。

[25] 〈徐蔚如居士遺札節錄〉，《覺有情》，第四卷第九十號合刊。

即釋妙明會合時就已產生經、疏、鈔對應上的錯訛；其二是「刪節不全」，即在數百年輾轉傳刻過程中，發生的種種舛佚，故而「知其必須重編重刻」。於是，徐蔚如將此與蔣維喬、李圓淨、黃幼希等人往復函商，可惜徐蔚如未竟而歿。

徐蔚如去世之後，李圓淨和蔣維喬擔負起組織校刻的責任，並由黃幼希擔任主編，此時應慈法師正好在上海開辦華嚴學院，於是創立了《華嚴疏鈔》編印會，由應慈擔任董事長。《華嚴疏鈔》編印會將中日收集到的十餘種不同版本進行校勘，歷經數年時間，至 1944 年終於校編完成《重編華嚴疏鈔》，並集資流通。《重編華嚴疏鈔》的刊刻，是民國華嚴教學發展的一大成果，同時也華嚴教學復興的一個重要表徵。

《華嚴經探玄記》是華嚴宗祖賢首法藏所作，會昌法難之後絕跡於中土，清末楊文會從日本尋回後將其編入《賢首法匯》，並打算將其會入經文，可惜未竟而逝。民國初年，徐蔚如在編輯《楊仁山居士全集》時，知有此一事。於是根據楊文會《賢首法匯》之版本，在參校《高麗藏》等版本之經文，編竣《華嚴經探玄記》。於 1926 年，在天津刻經處刻版流通。1940 年，應慈在上海創辦「華嚴學院」宣講《六十華嚴》，便以此版《華嚴經探玄記》「周授宗徒」。[26]後因遭火災，《探玄記》的刻板殃及泰半，又因爲天津刻經處刻版在內容上尚有瑕疵，於是在「《華嚴疏鈔》編印會」編輯《華嚴疏鈔》的同時，也由劉大照、黃妙悟爲主編，宗慈、慧因二比丘尼，以及蔣維喬、吳文英等人組成校勘團隊，遍取《大正藏》、《昭和藏》、《磧砂藏》，以及《龍藏》、《續藏經》等版本相互參照，在有疑礙之處，則請應慈爲指導。從 1944 年初夏至 1945 年季春，歷時近一年編輯完成。[27]

應慈雖然沒有設立專門之刻經機構，對論典之校勘亦多假他人之手，然其作爲當時代之佛門尊宿，以數十年弘傳華嚴義學之德望，發起並領導相關人士參與華嚴典籍之校刻與流通，無疑起到凝聚智力與財力之效，並以教典之發揚助益民國華嚴義學的復興。同時，正如前述，應慈也爲華嚴典籍的校勘提供權威的繩墨。

三、從華嚴義學到華嚴宗

華嚴義學是華嚴宗立宗之學，亦即華嚴宗祖師們所構建的體系性思想。[28]雖然在傳統華嚴宗典籍中，一般均以「華嚴宗」指代「華嚴義學」，然而作爲「宗派」的「華嚴宗」有其組織、儀軌和宗派認同，因此本文所謂「華嚴宗」指作爲「宗派」的「華嚴宗」，以示與華嚴義學作區分。

[26] 持松，〈重編華嚴經探玄記序〉，《華嚴宗教義始末記》，頁 2770—2771。
[27] 徐文蔚，〈華嚴經探玄記後記〉，《華嚴經探玄記（下）・附錄》，頁 2226。
[28] 參看木村清孝，《中國華嚴思想史・前言》。

從以上之行文不難看出，應慈在民國年間創辦華嚴僧教育、弘講華嚴經論和刊刻華嚴教典，都是復興華嚴義學之行爲，正是太虛所謂的「在僧中頗形成爲一學派」。然而，縱觀應慈一生的修學及弘傳華嚴教學的經歷，我們不難發現應慈並非學者所質疑的那樣「如果要稱其爲佛教宗派的話，那就很欠缺了。」應慈不僅在道場的建設中貫徹入華嚴之色彩，並且將華嚴義學融入其獨特的修行方式之中，他自己也自恃爲華嚴宗的傳人。此外，應慈弘傳華嚴的時代，應慈在佛教界也已經被視爲華嚴宗的大德。

（一）華嚴道場的建設

月霞圓寂之時，囑咐應慈「善弘華嚴，莫作方丈」，希望應慈能夠盡力弘傳華嚴義學，而不去當任領衆的職事。因此，應慈在月霞圓寂之後，在常熟興福寺代月霞傳位給持松，同時將月霞和自己的天寧寺法脈傳給持松、惠宗、潭月等三人，將住持寺院的職務交付給下一代，自己則秉承月霞遺志，開始興學弘教，著手規劃在興福寺創辦華嚴大學。此後，應慈一生都自視爲虞山興福寺人，書信墨寶落款多以「虞山」起頭。他對虞山興福寺道場的建設傾注過不少心力，在住錫興福寺不久，應慈以興福寺歷史上曾是律宗名剎，故在整修興福寺時命持松於興福寺大殿東側修建戒壇，名爲「華嚴戒壇」，並於 1919 年初冬建成。[29]

興福寺後來的住持妙生在其回憶應慈的文章中謂：「公卓錫虞山興福寺，先後垂三十餘年。創建華嚴學院，宣揚華嚴經義，培育僧材，弘化十方。營造‘七處九會’，舉凡葺修殿宇，重光法相，皆懂理其役，稽首碑志，一一可證。至於各地梵剎，建造功德，不可勝數。」[30]妙生早年曾親近常惺法師，擔任侍者，此後進入常熟興福寺就讀法界學院，又曾投於應慈法孫正道座下，1949 年之後，妙生到興福寺協同管理寺務。妙生初到興福寺，因興福寺之經濟拮据，妙生赴上海，求助於時任上海市佛教協會名譽會長的應慈與靜安寺方丈持松，並得到大力相助，可見他與應慈之間，有著相當深的聯繫與交流。從妙生的文中，雖然無法具知應慈在興福寺營造的「七處九會」之內容，但應慈依據華嚴義學思想來修建道場則是無疑。此外，據〈正法眼藏・序〉有「次歲（筆者：指 1918 年）。興福寺華嚴講堂構造告成。」之記述，雖然從時間上看，很難判斷這是月霞生前就開始主張修建的，還是應慈所主持修建，但該建築是應慈在掌舵興福寺時完成則是無疑。

在應慈所創辦僧教育機構之中，清凉學院的創辦歷程無疑是最爲波折的，從常州清凉寺輾轉上海清凉寺、常州永慶寺，最後至無錫龍華庵。其間之所以從上海清凉寺遷往常州永慶寺的原因，主要是因爲應慈與靜波之間意見頗有抵牾，觀

[29] 杜維榮，《應慈法師編年事跡》上冊，頁 25—26。
[30] 妙生，〈拈花集序〉，見沈去疾著《應慈法師年譜》，頁 189。

念相左，以至於分道揚鑣。應慈與靜波决裂之因素衆多，除了因爲靜波占壇破壞之外，[31]對於道場的建設意見也存有很大的分歧。據當時跟隨在應慈身邊，輔助應慈辦學的南亭回憶，謂「十八年（1929 年）的上半年，因大殿廊下要立一塊匾，靜波老要寫『大雄寶殿』，應老要寫『普光法堂』。蓋靜老未曾學過教，不知教理有三乘一乘之分，而應老當然是通教理的：大雄寶殿供養釋迦牟尼佛，是三乘教的；普光法堂則是華嚴經七處九會之一處，屬一乘圓頓教。」[32]從南亭的回憶中，我們除了可以知道應慈與靜波的具體分歧之外，也可以清楚地知曉，應慈在 1920 年代末亦曾有以華嚴義學思想來建設道場的想法，並且想要將之付諸實踐，只是因爲條件的不具足而未能完成。

應慈雖然終其一生，都秉持著其法兄月霞「莫作方丈」的囑咐，而未有自己的道場，但在弘法過程中因其作爲僧學的主持者以及佛門尊宿的地位，在其卓錫的道場往往能夠有機會實踐自己建設道場的想法，而其對道場建設行爲中，無不透露著華嚴宗的意趣，可見應慈頗有心於華嚴道場的復興與建設。

（二）修行方式的復興

漢傳佛教的宗派，有以義學爲標杆而成立的，如華嚴宗、天臺宗和法相宗，亦有純以修行方法爲主要特色的，最明顯的如禪宗與淨土宗，而華嚴宗與天臺宗雖然以其義學爲特色，但同時也有自己特有的修行方式，包括觀行、懺法和儀規等。華嚴宗自杜順始，便有其特有之修行方法，其著《法界觀門》便是兼具義理與觀行的著作。到了五祖宗密圓寂之後，因發生了「會昌法難」，旋即進入了五代的動亂時期，致使華嚴典籍散佚，華嚴義學晦暗不光。及至宋代，晉水淨源搜集華嚴文獻，確立了華嚴祖統說，又創建了華嚴宗教團，至此作爲宗派之華嚴宗才算是真正地成立。[33]所以，前引陳兵、鄧子美語焉不詳地批評華嚴宗獨特的教規、儀式、修行方法「有的並未成熟」，恐怕就不能成立了。

當然，陳兵、鄧子美批評晚清華嚴的復興，謂清末華嚴宗「獨特的教規、儀式、修行方法又幾乎失傳」，若這指月霞等人復興華嚴義學活動之前的情形，則誠如其說，清末的華嚴宗不僅典籍散佚，義學不彰，能夠依著華嚴義學而有所修證的更是難聞於世。及至楊仁山、月霞等人對華嚴典籍的搜集，對華嚴義學的體證，方使華嚴義學開始重昌。繼月霞之後的應慈，則在繼承月霞「善弘華嚴」遺志的同時，復興起華嚴宗所特有的修行方法與儀式。

對於華嚴宗獨特修行方式的復興，月霞實爲清末民初最關鍵之人，他「於杜

[31] 應慈法師，〈撮其要〉，《應慈法師年譜》，頁 139。

[32] 南亭，《南亭和尚自傳》，頁 76。

[33] 沖本克己，菅野博史編輯；釋果鏡譯：《興盛開展的佛教》，頁 220—221。

順之法界觀，賢首、清凉諸疏鈔，均深有契悟」[34]可見月霞不僅對於深研華嚴義學，同時對華嚴宗觀門亦深有研習。在創辦華嚴大學時，月霞在僧學中也開設了華嚴宗觀門的課程，包括「坐禪習華嚴宗諸觀行」和「坐禪習華嚴五蘊觀及諸觀等」。[35]在 1919 年，應慈、持松在常熟興福寺續辦華嚴大學預科講習所時，三年課程分別開設了「華嚴五蘊觀」、「妄盡還原觀、三聖圓融觀」和「法界觀」，由淺入深的華嚴觀門課程。由此可見，月霞、應慈在僧學中已經十分重視對華嚴宗觀行的復興，同時也說明他們本身對華嚴宗觀行應該有相當的體證。

應慈常以「宗承臨濟，教啓華嚴」自述修習系統，與月霞「教宏賢首，禪繼南宗」可謂一致。應慈甚至將禪宗與與華嚴義學視爲「華嚴大教」的兩個重要部分，他在批評慈舟修念佛法門接通華嚴義學時說：「慈舟法師是念佛的，修的是華藏世界的一個角；華嚴大教是宗依達摩教宏賢首，頓登華藏，直入毗盧性海……」[36]然就上述中他們創辦僧學中開設的「禪觀」課程可知，他們所講的「臨濟」、「南宗」和一般所理解的禪宗（臨濟）所主張的「看話禪」「公案禪」並非等同，而是把各類華嚴宗的觀門也視爲「禪宗」所攝。我們從有關的應慈爲數不多的記錄中也可以窺得一般。1943 年初秋，應慈在上海沉香閣講《華嚴法界觀》，「盡去教下一切儀規，清淨四衆，如禪堂規矩，依講入觀。」[37]可見應慈在禪觀方面，已經將華嚴宗觀法融入其中。應慈在 1949 年給居士的信中，也提及「至於京中正講《華嚴法界觀門》，竭力提倡禪宗。能安心者仗長久之道場，無以停頓教觀雙修之規範也。」[38]由此可見，應慈將華嚴宗觀門融入禪觀並非偶例，而是整合禪宗與華嚴義學，從而建立起一個獨特的修行方式。

宗教儀式最能體現宗派色彩與宗派意識。1922 年，應慈在杭州西湖菩提寺閉關，禮拜《華嚴》。「寺外有僧，依宋永明禪師遺制。向明即起，一燈一鑼，引導其前。口誦南無大方廣佛華嚴經華嚴海會佛菩薩聖號，圓融內外，通徹無礙。」[39]應慈以禮拜《華嚴經》作爲閉關修行的方式，同時有人配合他以一定儀規輔助他修行，這既是一種修行方式的實踐，也是獨特儀規的恢復，並且這種儀規和華嚴義學、華嚴宗緊密相關。應慈還修訂了《華嚴法會起止儀》[40]以及集資刊印《華嚴普賢行願懺儀》[41]等法會與懺法儀規，這些都是對華嚴宗相關懺法、儀規的復興。

---

[34] 蔣維喬，《中國佛教史》，頁 372。
[35] 〈華嚴大學簡章（十四則）〉，《佛學叢報》第 10 期，頁 3。
[36] 明哲，〈銘心教誡親見文殊〉，載於真禪主編《應慈老法師圓寂三十周年紀念文集》，頁 77。
[37] 應慈編，《正法眼藏・敘》，頁 9。
[38] 應慈，〈致妙莊居士〉，見《應慈法師年譜》，頁 57。
[39] 應慈編，《正法眼藏・敘》，頁 4。
[40] 〈應慈編《華嚴法會起止儀》〉，《佛學半月刊》, no.171，頁 11 。
[41] 杜維榮，《應慈法師編年事跡》上冊，頁 72。

從上述可知，應慈以禪教並舉的方式，將華嚴宗的觀法融入到禪宗修行實踐當中，從而復興起華嚴宗獨有的修行方式，並且在其個人實踐和弘法過程中，也十分注重對華嚴宗相關的儀規恢復與發揚。

（三）對華嚴宗的認同意識

著名的佛教史學家湯用彤先生在其著《隋唐佛教史稿》中如是定義「宗派」，謂「所謂宗派者，其質有三：一、教理闡明，獨闢蹊徑；二、門戶見深，入主出奴；三、時味說教，自誇承其道統。」[42]湯用彤此說旨在隋唐時期完整宗派建立之特徵，未必能夠與後世宗派發展所具特質完全一致，如後世佛教諸宗發展有時未必有很深的門戶之見，但正如湯氏所謂的「門戶見深，入主出奴」與「自誇承其道統」，僧人之宗派認同意識無疑是辨識僧人宗派屬性的重要因素之一。而漢傳佛教諸宗派中，如禪宗，有很明晰且不間斷的傳法譜系；也有如淨土宗，主要以修行法門爲標志，而無代代相傳的傳法譜系，所謂祖師均是後來之追溯；華嚴宗雖然從宋代之清季之間有不同的祖統之說，但這些祖統說本身也出於追溯，且發展至清末也幾乎斷絕。

應慈與月霞一起受記於天寧寺冶開，從法脈傳承而論，屬禪宗臨濟法派傳人，應慈也一直以此自居。那麼作爲禪宗法脈傳人的應慈，是否又對華嚴宗有著自我認同呢？

在應慈爲數不多的著作和書信中，我們似乎可以窺得一些答案。對宗派的認同，往往體現在以該宗派的經典與教義爲究竟，以與他宗作區別，即湯用彤所謂的「時味說教」。應慈在給居士的信件中，對漢傳佛教主要的經典做簡要的評述，謂：「《楞嚴》爲修因徹底的教育，《楞伽》爲直接痛快、明心見性、自覺聖智專書，所謂達摩心印也，又爲一乘頓教；《法華》會三之一乘，其與《華嚴》整個一乘又相霄壤矣，《梵網》修因徹果，文太略而義甚豐，參合《華嚴》方盡一乘無盡無盡也。」[43]對漢傳佛教諸宗稍有瞭解者，不難發現應慈此段「時味說教」的意涵所在，他將《楞嚴》、《楞伽》二部經典視爲頓教，視《法華》之一乘與《華嚴》之一乘有「霄壤」之別，而《梵網》需參合《華嚴》方顯一乘之無盡，可以說全在華嚴宗判教思想之中，以《華嚴》爲諸經之究竟。

應慈同樣也「自誇承其道統」，他常在法會開示之中，如是自述師承：「我傳宗於冶師，受教於月兄……」，這當然是應慈對自己修學經歷的一種概括，同時也可以發現，應慈以「宗」、「教」來分述師承，而這種敘述並非個例。在應慈所書寫的聯句中也有類似的敘述，如「學華嚴名利放下，入般若人法兩亡」，

[42] 湯用彤，《隋唐佛教史稿》，頁 132。
[43] 應慈，〈某居士臨別索書〉，見《應慈法師年譜》，頁 151。

「學華嚴」與「入般若」分別表示應慈自身「教」與「宗」二者並立的修行。而「一喝三玄宗承臨濟，五周四分教啓華嚴」一對聯句，則更加明顯地表示出應慈「宗」與「教」的傳承與自我認同。

那麼，應慈先受記成爲了禪宗法脈之傳人與其華嚴宗認同是否矛盾呢？這或許應該考察到應慈對漢傳佛教諸宗與宗派傳承的整體理解。他在 1933 年受虛雲之邀到鼓山涌泉寺講經時，在給居士的信函中述及鼓山涌泉寺，此中亦有相關之論述：「禪堂常年坐香，其餘佛堂等應有盡有。可稱宗律教淨四門之完備道場，絲毫不染名利習氣……唐時神晏國師開山，原名華嚴寺。清初，出過華嚴祖師道霈和尚，唐宋以來，……鼓山禪宗而兼華嚴宗，古書珍藏有宋、元、明、清歷朝大藏，惜覽之者少。虛公長老年七十二歲，精神道貌挺然健康，此番梵網大教上卷未完，法喜充滿，定要我主任佛學院，禪宗與華嚴宗並進。」[44]由此可見，在應慈的宗派觀念中，「宗律教淨」不僅不相左，而且還是相互彌補促進的，且他視曹洞宗法脈的爲霖道霈爲華嚴宗祖師，可見他的宗派傳承觀念是可以諸宗並弘的，而「禪宗與華嚴宗並進」正是對應慈修學與宗派認同最合適的定義。

因此，我們可以確認，應慈對華嚴宗具有確切的宗派認同意識，這也是近代華嚴復興不僅僅是「華嚴義學」，且是「華嚴宗」的復興的重要內涵。

四、結語

在晚晴民國的大變革歷史境遇中，中國佛教在內外危機的壓迫與刺激之下，漢傳諸宗群起並興。華嚴宗在晚清楊文會的典籍整理基礎上，月霞由禪起教，最先起而大弘華嚴教義，應慈繼之興學弘法，成爲晚清民國弘揚華嚴宗義時間最長、講說最廣之人。應慈繼月霞之後，興辦華嚴僧教育，以華嚴義學培養僧才；講說華嚴經論，以法席廣宣華嚴宗義；又在長三角與僧俗一道，發起華嚴典籍的重編與刊刻，爲華嚴經論的流通頗有貢獻。

應慈在致力於華嚴義學復興的同時，也自視爲華嚴宗人，並有諸多復興華嚴宗之舉措，在自己卓錫的道場修建時，往往依照華嚴義學，賦予道場以華嚴意趣，將寺院建設成華嚴道場；同時，應慈主張禪教一致，甚至認爲唯有禪能完全契入華嚴義海，並修訂華嚴儀規，使華嚴宗特有之修行方式和儀規得以恢復與發展；此外，在應慈思想之中，自己就是華嚴宗人，而非僅僅視自己爲禪宗門徒。也因此，我們可以通過應慈一生的修學與弘法經歷，獲知晚清民國華嚴的復興，並非部分學者所質疑的那樣，僅僅是華嚴學派的復興，而是教學與宗派的整體復興。

---

[44] 應慈，〈致妙莊、妙淨、妙辯居士書〉，載《應慈法師年譜》，頁 35、36。

據此，我們不僅可以比較清楚地認識到應慈對華嚴宗復興的貢獻，同時也可以窺見晚清民國華嚴宗復興在中國華嚴宗歷史上的意義，就這一點而言，應慈的興教傳宗的努力，是應該加以重視的。

參考文獻

持松法師。《華嚴宗教義始末記》。震曜出版社。2016。
南亭法師：《南亭和尚自傳》。財團法人華嚴蓮社董事會。1984。
沈去疾。《應慈法師年譜》。上海：華東師範大學出版社。1990。
真禪主編。《應慈老法師圓寂三十周年紀念文集》。百家出版社。1995。
湯用彤。《隋唐佛教史稿》。北京：中華書局。2016。
蔣維喬。《中國佛教史》。北京：商務印書館。2015。
木村清孝。《中國華嚴思想史》。東大出版社。2011。
杜維榮。《應慈法師編年事跡》上冊。常熟：常熟興福寺。
于凌波著。《民國高僧傳初編》，頁 255。
陳兵、鄧子美著。《二十世紀中國佛教》。北京：民族出版社。2000。
[美]霍姆斯・維慈著。《中國佛教的復興》。王雷泉等譯。上海：上海古籍出版社。2006 年。
沖本克己，菅野博史編輯；釋果鏡譯：《興盛開展的佛教》。臺北：法鼓文化。2016。

華嚴初發菩提心觀法淺見

蘇州戒幢佛學研究所　研究生
釋德安

摘　要

初發菩提心不僅是一種教法，而且本身即是觀法。在華嚴教相判攝中，不同的教法在理解初發菩提心的問題上呈現三乘、一乘及同教、別教一乘的視角差異，使初發菩提心觀法在不同的教相體系呈現修證理路上的差別。華嚴初發菩提心觀法，自不同於漸次修習的三乘教法，同時也異於同教一乘。然而，面對生命緣起截然不同的學人，華嚴經教體現的修行境界，普通人亦能於中獲益匪淺。透過梳理有關菩提心初發起的華嚴經原典，於我之平凡行人也有於中起觀的可能，為開啓菩薩修行道路點亮第一盞心燈。

本文在回顧部分菩提心相關研究的基礎上，結合華嚴祖師的言教和華嚴法界觀對初發菩提心這個議題的重要性再次予以確認。進而依次闡述據慈心為起點的漸修觀法，據《華嚴經》之十信的知行結合觀修以及據普賢觀的華嚴初心觀法。最後結合自己體會淺談初心日常觀修。

依《瑜伽師地論》或《菩提道次第論》的修法，菩提心的生起是一個次第性過程，而且前前需得作為後後之前行。據這樣的理路，從《大方廣佛花嚴經修慈分》提供了很好的起始點，由無緣大慈導入同體大悲，由事入理，從而為發起菩提心提供重要心理建設的保障。此外，倘若將此修法修習達到極致，也能證得無上菩提，反映了華嚴教法一乘中攝三乘的特色。

依〈菩薩明難品〉、〈淨行品〉，透過菩薩間的提問看到了日常修行的要點，這是知行結合的方式發起菩提心的修行指南。因為〈菩薩明難品〉是為利益有情而設問答，故這本身就是於普通人即能夠觀修起來的指導方針，這一品從十個方面闡釋了發菩提心前所需要的身心建設，導吾人向一乘成佛之道，從而為初發菩提心乃至證得初發心住提供增上的心靈環境。〈淨行品〉則是透過學人最普通的一天，從在家到出家，在衣、食、住、行每個細微之處用心，將眼見為小的所緣，透過發願的方式增長廣大，達到數數思惟殊勝及廣大的所緣境之目的，為發起普賢觀提供助緣。

最後，依普賢菩薩的廣大境界，在前邊漸次修習的基礎上，直接以無盡法界

緣起為所緣，體解華嚴的初心觀法，體會初發即成果覺、一修一切修的殊勝修行理路。

透過逐步深刻體會初發菩提心的意涵，學人能夠開啓基於漸修提升甚深法義領納乃至理解、修持能力，並最終以普賢觀的原理達到圓滿修行初心的觀修之路。在這個漸頓圓兼備的思路中，根器差異對應於修習起點的選擇，而未到圓教普賢觀之前，這種前方便的修習可以認為並不存在之間的高下差異，而只有對機與否的判斷。

關鍵詞：初發菩提心、慈悲心、菩薩明難品、淨行品、普賢觀

一、引言

菩提心是關於志求佛果的願、行，為簡別二乘與菩薩乘的標誌，反映行人的廣大修行目標[1]。在《大方廣佛華嚴經》（以下簡稱《華嚴經》）中「初發心即成正覺」[2]，尤為表明菩提心在華嚴教學體系中更為殊勝的重大意義。在拙作《華嚴初發菩提心教法指要》[3]中，筆者依《華嚴經》的若干品中有關初發菩提心教法進行了淺要的梳理，儘管提到初發菩提心「教觀合一」的性質，但更多著墨之處集中於教法，如初發菩提心的緣由、次第、功德等，修行實踐的部分則借助初發心修行典範的善財童子五十三參來簡要提出。事實上，在初發菩提心觀法的這個部分，可以是藉由教起觀的方式，也可以是初發心即觀法。基於這樣的一個思考，本文從觀修的角度提要地梳理關於初發菩提心的經教，並結合判教來提出不同的觀修側重點。

檢索關於發菩提心的言教，古德著述頗豐，如龍樹菩薩有《菩提行經》、《十住毗婆沙論》中的《發菩提心品》，《瑜伽師地論》菩薩地中有《發正等菩提心品》一品，闡明了瑜伽行派的菩薩修行次第，天親菩薩有《發菩提心經論》。中土著述中，如天台智者（538-597）在《摩訶止觀》中以發心即為觀法：「發菩提心即是觀，邪僻心息即是止」[4]，亦有今人對此予以關注並加以介紹[5]。唐代慧沼法師（650-714）之《勸發菩提心集》，為瑜伽行派學人梳理彌勒菩薩《瑜伽師地論》的發菩提心精華集。華嚴三祖賢首法藏（643-712）著有《華嚴發菩提心章》，對菩提心發起次第及以華嚴宗「真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀」為要旨的觀修提出了清晰的理路。裴休（791-864）《普勸僧俗發菩提心文》則通過發願文的形式，闡述發起菩提心的觀修過程及勸請四眾弟子同發菩提心。華嚴部類另有《發菩提心戒》供發心者護持已發之心。此外，於《優婆塞戒經》、道宣（596-667）律祖所

---

[1] 《大方廣佛華嚴經》卷 14：「若有菩薩初發心，誓求當證佛菩提」 (CBETA, T10, no. 279, p. 72, b2-3)；此外，李通玄（658-753）之《新華嚴經論》解此初發心為：「初發心位階同佛位。入佛智流同佛知見。為真佛子也。」 (CBETA, T36, no. 1739, p. 728, b8-10)；關於初發菩提心的內涵，如《大智度論》卷 18 所說：「求佛道者，從初發心作願：『願我作佛度脫眾生，得一切佛法，行六波羅蜜，破魔軍眾及諸煩惱，得一切智，成佛道，乃至入無餘涅槃。』」 (CBETA, T25, no. 1509, p. 191, b18-21) 。

[2] 《大方廣佛華嚴經》中的原文在〈梵行品〉中，即：「初發心時，便成正覺，知一切法真實之性，具足慧身，不由他悟。」 (CBETA, T09, no. 278, p. 449, c14-15); 此外，李通玄在《新華嚴經論》通過理事平等和佛戒的角度來解釋初發心成正覺：「初發心時便成正覺。以持佛性戒故與佛體齊。理事平等混真法界。」 (CBETA, T36, no. 1739, p. 722, a1-2)。

[3] 釋德安，〈華嚴初發菩提心教法指要〉，《2017 年華嚴國際青年論壇論文集》，台北：華嚴蓮社，2017 年

[4] 《摩訶止觀》卷 1 (CBETA, T46, no. 1911, p. 5, b6-7)。

[5] 超然：〈淺說發菩提心與止觀之聯繫〉，《浙江佛教》2001 年第 1 期（2001 年 1 月），頁 21-23。

著之《淨心誡觀法》等戒律典籍亦有關於發菩提心的內容。明清以來，省庵（1686-1734）大師《勸發菩提心文》的諄諄教誨，也廣為人知。在當代，如濟群導師著《菩提心與道次第》、《認識菩提心》，為本人理解初發菩提心提供了重要指導。

關於菩提心的研究論文，亦不算鮮見。如玄奘大學呂姝貞《慧沼〈勸發菩提心集〉研究》[6]對唐代唯識宗創立者之一窺基大師的高足慧沼法師所集《勸發菩提心集》的思想脈絡與源流、修辭技巧及現實具體可行性等方面進行了深入研究，為系統研究唯識古德理解發菩提心的系統性研究文獻。如石法師《「發心」在漢藏佛學中之意義及其在宗教實踐上之心理功能》[7]則比較了漢傳佛教和藏語系佛教對「發心」意義的理解，進而提出關於「發心」在宗教實踐上的心理功能及在大乘實踐法門中應用的見解。蘇州戒幢佛學研究所善智法師《寂天菩薩的菩提心思想》的論文以《入菩薩行論》為中心，系統闡釋寂天菩薩的思想，從中觀角度闡發了菩提心思想。《海潮音》雜誌連載林維明的論文《論發菩提心》[8]則對菩提心的基本定義，及菩提心的修行、維護堅固等問題進行了闡述。此外，發表在《法音》雜誌上宋智明的《初心修道中的四個障礙》也就初學佛學人面臨的問題做了闡述，但並未觸及到初發菩提心的問題。[9]在關於華嚴發菩提心的研究中，陳英善教授關於菩提心的研究[10]強調須從別教一乘這個華嚴不共特色的角度來理解「初發心即成正覺」的深刻內涵。賴玉梅[11]進一步透過對《華嚴經》發願思想的梳理，總結了發願的幾大類型，從而善巧地為學人提供了瞭解初發心特徵的一個參考意見。楊麗芬發表的《析論菩提心是普賢行願的實踐依據——以〈普賢行願品別行疏鈔〉為例》[12]也透過對普賢行願品的梳理，從修行實踐的角度強調了發心的重要性。伊藤真[13]在《李通玄五種初發心學說》一文對華嚴家李通玄在《新華嚴經論》所提及的五種初發菩提心進行分析，認為這五種初心與十波羅蜜與修行位階相含攝。不過，初心的觀修不但涉及到與十波羅蜜和寄位的關係，還會涉及因材施教的問題，就不同宗派之判教體系的施設就是一個範例。故這個問題是實踐中最為緊要的，也是進一步體察華嚴初心圓教旨意之深刻意涵的重要途徑。江真慧歸納《華嚴經》[14]菩提心特色融入華嚴六位

---

[6] 呂姝貞，《慧沼〈勸發菩提心集〉研究》。（新竹：玄奘人文社會學院宗教學研究所碩士論文，2003）

[7] 陳玉蛟，〈「發心」在漢藏佛學中之意義及其在宗教實踐上之心理功能〉，《中華佛學學報》第 3 期 (1990 年 4 月) ，頁 209-234。

[8] 林維明，〈論發菩提心〉，《海潮音》第 98 卷第 5、6、7 期（2017 年 5、6、7 月），頁 28-34、21-26、22-25。

[9] 宋智明，〈初心修道中的四個障礙〉，《法音》1998 年第 11 期（1998 年 11 月），頁 16-17。

[10] 陳英善，〈從一乘三乘論華嚴的菩提心〉，《華嚴學報》第 1 期（2011 年 4 月），頁 79-102。

[11] 賴玉梅，《〈華嚴經〉發願思想之研究》。（新北：法鼓佛教學院佛教學系碩士論文，2014）

[12] 楊麗芬，〈析論菩提心是普賢行願的實踐依據——以《普賢行願品別行疏鈔》為例〉，《法音》2011 年第 4 期（2011 年 4 月），頁 21-27。

[13] 伊藤 真，〈李通玄による五種の初発心の説について〉，《印度學佛教學研究》第 59 卷第 2 期（2011 年 3 月），頁 603-606。

[14] 江真慧，〈《華嚴經》菩提心的特色之研究〉，收入《全國佛學論文聯合發表會論文集(第 19 屆)》

行法來考察，對寄位修行做了詳細的說明。此外，關於華嚴菩提心的研究，還見於邱湘淩碩士論文《〈華嚴經〉的菩提心思想》[15]。馬淵昌也[16]則就澄觀對安國寺利涉法師的觀點進行批判，而其中的重點即是圍繞「初發心即成正覺」來展開，文章強調了華嚴自宗的理論發展到澄觀這裡關於「初心成佛」義的解釋臻於圓滿，同時對唐代華嚴宗與法相宗在成佛修行位階上的交涉提供了一個參考。在這些研究中，關於系統性考察初心觀修的內容並不多見。權坦俊[17]在探討華嚴經修行的漸、頓問題時，指出「初發心即成正覺」為佛光照破凡夫的虛妄性為頓，而又因為佛的果德之無限性故同時也需要從十住至十地的漸次修行，從而提出了頓漸在此經中並不相違。總體來看，關於梳理《華嚴經》初發心觀修的研究並不多見，而這是進一步理解初心成佛義的重要方面之一。

本文在回顧部分菩提心相關研究的基礎上，結合華嚴祖師的判教思想對初發菩提心觀修進行梳理：依次闡述以慈心為起點的漸修觀法，依〈菩薩明難品〉、〈淨行品〉的知行結合觀修以及據普賢觀而發起菩提心觀修。依照華嚴的教判體系中，佛陀一代時教通過小、始、終、頓、圓的判攝予以歸類，不同的教相在理解初發菩提心的問題上呈現出三乘、一乘及同教一乘、別教一乘的視角差異，使初發菩提心觀法因不同的教相體系而呈現修證理路上的差別。眾所周知，華嚴的初發菩提心觀法，自不同於漸次修習的三乘教法，同時也與同教一乘有著差異。然而，面對生命緣起截然不同的學人，華嚴經教體現的不單單是大菩薩的修行境界，而於普通人亦可從中獲益匪淺，這也是本文所想強調的：透過梳理有關初發菩提心的華嚴原典，在一個普通人的角度來體會初發心的觀修，為開啓菩薩修行道路點亮第一盞心燈。

二、慈心入道次第行

佛陀一代時教的施設，從二七日的華嚴境界說起，但根器的差異性也促使世尊從基礎性的阿含系統講說四諦、十二緣起乃至中觀、瑜伽行、如來藏、密教等不同體系。例如，儘管在性相二宗關於一乘三乘孰實孰權的問題上有各自的看法，但在澄觀這裡給予了會通[18]：

（新北：法鼓佛教研修學院，2008 年），頁 1-28。

[15] 邱湘淩，《〈華嚴經〉的菩提心思想》。（新北：華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2006）

[16] 馬淵昌也，〈清涼澄観の安国批判をめぐって：初発心成仏と一生有望〉，《東洋文化研究》第 7 期（2005 年 3 月），頁 287-319。

[17] 權坦俊，〈『華厳経』修行道の頓漸問題〉，《印度學佛教學研究》第 51 卷第 2 期（2003 年 3 月），頁 837-835。

[18] 《大方廣佛華嚴經疏》卷 2 (CBETA, T35, no. 1735, p. 512, b7-11)

> 上約二宗各別所據，則互相違；反若會釋者，亦不相違。謂：就機則三、約法則一；新熏則五、本有無二。若入理雙拂，則三一兩亡；若約佛化儀，則能三能一。是故競執是非，達無違諍。

雖然說就根器差異性，施設三乘教，但一乘教也是由於法之一味故而起，從理體角度則三而一、一而三，非三非一；而從教化角度，不唯一乘三乘，而有更多乃至無量乘[19]。而對某一方面執為實在，則失去了修行的本意，如功德鎧三藏所說[20]：「說論各異端，修行理無二，偏執有是非，達者無違諍。」。不過，就修行所達到目標和其他因素總合考量，實際上仍舊存在權實判斷，並不是能夠因為會通就要必須要消弭的，如《疏鈔》[21]：

> 然此會者，恐於後學各計是非，以生過患故復會通。雖復會通，權實不失。

儘管如此，就根器的角度，實有不少學人與先權後實的漸次穩妥的修行理路相應，這也是更好着力之處。在三乘的角度理解菩提心的觀修，首要從理解初發菩提心與菩薩道的關係以及菩提心有幾層含義入手。依《瑜伽師地論》，於菩薩道及果中開為十法，第一法「持」中，初發菩提心及菩提分法並為兩大內涵[22]。按照決定無有菩薩種性（或云一闡提）的角度看，則不能堪忍這樣宏大的修行目標，決定不能發心，也就沒有機會成佛。此外，會將當下的狀態當做後續修行結果的加行而非正行，從而顯現出三乘為實說而一乘為權說的傾向。關於這一點，固定化的五種性說在一定的時空領域是能夠說明眾生根器的相對固定化傾向，這樣的要求也會保護相當多的人穩妥地修行。但從究竟的角度說，眾生的根器也是一種緣起法，也是因緣和合、無常變化，透過一定的修行經歷，根性也是有可能提升至堪忍以無上菩提為目標的，故從這樣的一個角度來看，認為三乘決定論便有讓很多眾生失去成佛希望的傾向。不過，進一步來考量「根性的提升毋寧說更是此種根性的消失而彼種根性的產生」，倘若是這樣的一個理解，即將每個階段的相對穩定性和整個成佛經歷中種姓的緣起性相結合，那麼三乘說要強調的便是安住當下狀態修行，不要攀緣的意味，而這樣的理解，也能於不少修行人起到相應或對治的效果。因此，就這樣的一個意義來看，順三乘的修法而不忘失成佛的究竟義，則能形成相應的觀法體系而適應一部分行人之根性。

---

[19] 《大方廣佛華嚴經》卷 39：「或有國土聞一乘，或二或三或四五，如是乃至無有量，悉是如來方便力。」 (CBETA, T10, no. 293, p. 843, b22-24)

[20] 《歷代三寶紀》卷 10 (CBETA, T49, no. 2034, p. 90, c29-p. 91, a1)

[21] 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 8 (CBETA, T36, no. 1736, p. 60, c7-9)

[22] 《瑜伽師地論》卷 35 (CBETA, T30, no. 1579, p. 478, b15-c1)

關於菩提心的分類，可以有願菩提心和行菩提心，或者世俗菩提心與勝義菩提心的分類。前種分類從發願之行果的角度區分，後者通過發心者之修行位階及對於菩提心發起的程度來做區別。就開合言，願、行菩提心更多是世俗菩提心所攝，當這種菩薩行伴隨著空性見的確立，則得升華為勝義菩提心，如《入菩薩行論》[23]所說：「總攝而言菩提心，應知有二種差別，謂即發起菩提願，及與趣入菩提行」,其中的趣入菩提行乃是達到勝義菩提心之義。關於菩提心的修法，從初發心來看，屬於信成就發心[24]，亦是一種願心的生起。依宗喀巴大師之《菩提道次第論》所強調的願菩提心生起，有自他交換[25]和七支因果兩類修法。其中七支因果[26]的次第包括：

> 七種因果者：謂正等正覺從菩提心生，心從增上意樂，意樂從悲，大悲從慈，慈從報恩，報從念恩，念恩從知母生，是為七種。

按照此一次第，悲心為發菩提心的核心[27]，而慈心則是悲心發起之不可或缺的前行。

關於慈心修行，華嚴教典最直接的可以說是根據華嚴單品經《大方廣佛花嚴經修慈分》（以下簡稱《修慈分》）所載的慈心修行次第來進行。這一部經直接地為吾人開顯受持修行能夠帶來的不同層級的利益：一方面能夠為吾人達到成佛之圓滿目的[28]，而另一方面對尚有執著與我、我所者，亦能得到得生梵天等殊勝果報[29]。這經部是由依慈心三昧成就的彌勒菩薩代眾生所問出的，其目的是為吾人開啓一條的省力、快捷、少苦、高速的成佛之路[30]。按照修慈分的觀法理路，主要是將自

---

[23] 《入菩薩行論廣解》卷 1：「總攝而言菩提心，應知有二種差別，謂即發起菩提願，及與趣入菩提行。」 (CBETA, ZW04, no. 33, p. 45, a14-15)

[24] 如智儼：《華嚴經內章門等雜孔目章》卷 2：「發心六門：一、信發心，所謂十信滿心；二、位發心，謂十解心；三、行發心，謂十行心；四、方便發心，謂十迴向心；五、證發心，謂初地已上心；六、究竟菩提發心。」 (CBETA, T45, no. 1870, p. 549, b10-14)；又如《釋摩訶衍論》卷 7：「十種信心具足成就，決定安立十住菩薩初發心住。」 (CBETA, T32, no. 1668, p. 648, a10-11)

[25] 《菩提道次第略論》卷 4 (CBETA, B10, no. 65, p. 538, b10-p. 539, b5)

[26] 《菩提道次第略論》卷 4 (CBETA, B10, no. 65, p. 536, a10-11)

[27] 如說：「初重要者，若由大悲發動心意，為欲拔除一切有情出生死故，起决定誓，若悲下劣，不能如是。故荷盡度眾生重擔，賴此悲故，不荷此擔便不能入大乘數故。」(《菩提道次第廣論》卷 8，CBETA, B10, no. 67, p. 681, a3-4)

[28] 《大方廣佛花嚴經修慈分》卷 1：「佛子！若善男子、善女人，有得聞此修慈經者，則能銷滅無始時來諸惡業障，離眾病厄，為一切人之所愛敬，於其中間、或至臨終，必得奉見十方諸佛，及與授阿耨多羅三藐三菩提記，或得三昧、或得法忍、或得入於陀羅尼門，其心安隱，無有死畏；永離一切諸惡道苦，必生清淨極樂佛國。」 (CBETA, T10, no. 306, p. 961, a14-20)

[29] 《大方廣佛花嚴經修慈分》卷 1：「佛子當知，此修慈者，乃至未能離於分別，未能不起我我所見，常得六種梵天之福」 (CBETA, T10, no. 306, p. 961, a8-10)

[30] 《大方廣佛花嚴經修慈分》卷 1：「世尊！菩薩云何，於阿耨多羅三藐三菩提，少用功力，安樂

身、外部都觀為微塵，進一步對微塵起虛空觀和殊勝莊嚴觀，進而由假入空觀，契入般若空性。而般若空性，正是諸佛成就之根本，也是悟入法界緣起的基石。如表 1 所提示的《修慈分》觀法次第，先是以現前莊嚴為所緣起觀修，在這樣熟悉觀修次第的基礎上，再來攝於三世和十方，也就遍及一切時空的、擴大了的觀修，通過遍觀而證入般若。就現前莊嚴，則通過觀報身和化土的假觀，或者事相觀入手，推己及人、由正報到依報，由平凡到殊勝，如此顯示了次第性較強的觀修理路。而就眾生世間的觀修採取先觀後對治的角度看，似乎更強調了次第先後的分明這一點，從這個角度看，應主要地歸為三乘教法。

此外，除了究竟意義上能夠通過修慈分證得無上菩提外，若般若慧未能修上去（表現為仍然具有我執），則得到梵天的果報，從這個角度說，慈心的修習也可以作為後續發起悲心及菩提心的助伴，從而作為傳統三乘初發菩提心觀修前行的一個方法：藉由無緣大慈的修習方法導入同體大悲，再進一步由慈悲引導到菩提心，同時由事入理，能夠為發起菩提心提供重要心理建設資糧。因此，可依照此種理路從最平凡的普通人開始做起，生起作為願菩提心的初發心，這種發心除與勝義菩提心有「見到空性」的差異外，其基本理路相通，只是見地上有高下；而從願的發起又是運用凡夫最為熟悉的心理過程，改變只是運轉方向，使人們更容易熟悉掌握修行理路。不過，儘管慈心是入次第修行的樞要，但不妨礙其仍為別教一乘的重要一環。〈離世間品〉將慈心歸於很多修行法門和成就果德的一支，如「慈心」成為了「十種發普賢心」[31]的重要內容、成就「十種身」[32]、「十種方便」[33]、具有「十種熾然」[34]、「十種莊嚴」[35]、「十種坐」[36]、「十種住」[37]、「十種周遍觀察」[38]。同時，慈心的純淨度[39]也藉由「等心淨慈」、「饒益淨慈」、「救護淨慈」、「哀愍不捨一切眾生淨慈」、「解脫淨慈」、「出生菩提淨慈」、「於一切眾生無礙淨慈」、「虛空淨慈」、「法緣淨慈」，最終達到「無緣淨慈」。

無倦，而能速證廣大佛法？菩薩云何，在生死中，不受無量眾苦逼迫，於諸佛法速得圓滿？」(CBETA, T10, no. 306, p. 959, b7-10)

[31] 《大方廣佛華嚴經》卷 37 (CBETA, T09, no. 278, p. 634, c20-p. 635, a3)

[32] 《大方廣佛華嚴經》卷 40 (CBETA, T09, no. 278, p. 652, a2-11)

[33] 《大方廣佛華嚴經》卷 40 (CBETA, T09, no. 278, p. 653, a27-b12)

[34] 《大方廣佛華嚴經》卷 40 (CBETA, T09, no. 278, p. 653, c24-p. 654, a8)

[35] 《大方廣佛華嚴經》卷 41 (CBETA, T09, no. 278, p. 657, b5-16)

[36] 《大方廣佛華嚴經》卷 41 (CBETA, T09, no. 278, p. 658, c6-16)

[37] 《大方廣佛華嚴經》卷 41 (CBETA, T09, no. 278, p. 658, c26-p. 659, a6)

[38] 《大方廣佛華嚴經》卷 41(CBETA, T09, no. 278, p. 659, a28-b13)

[39] 《大方廣佛華嚴經》卷 41 (CBETA, T09, no. 278, p. 660, c21-p. 661, a4)

表 1 《修慈分》中的觀法次第

<table>
<tr><td rowspan="12">現前莊嚴</td><td rowspan="9">假觀</td><td rowspan="2">報身</td><td>自身</td><td colspan="2">閑靜處，觀自身，微塵聚，四大合；微塵中，如虛空，此微塵，殊妙特</td></tr>
<tr><td>外身</td><td colspan="2">如觀自身</td></tr>
<tr><td rowspan="7">化土</td><td>器世間</td><td colspan="2">寶宮殿、寶池、寶樹、寶座、天食、寶地</td></tr>
<tr><td rowspan="2">眾生世間</td><td>總觀（安住慈心）</td><td>眾生來人、同受妙樂、應念得物、風鼓天樂、隨意所作、財物具足、身心安樂、現受法樂</td></tr>
<tr><td>別觀（對治嗔恚）</td><td>自悔先罪、普生慈愍、怨仇快意、諸佛所呵、校量得失</td></tr>
<tr><td rowspan="3">智正覺世間</td><td>化主</td><td>身相、威儀、莊嚴、天樂、天食、眷屬</td></tr>
<tr><td>化法</td><td></td></tr>
<tr><td>微塵</td><td>內、外塵</td></tr>
<tr><td rowspan="3">空觀</td><td rowspan="2">所觀</td><td colspan="2">觀遍計所執性</td></tr>
<tr><td colspan="2">觀依他起性</td></tr>
<tr><td colspan="2">觀圓成實性</td></tr>
<tr><td>能觀</td><td colspan="2"></td></tr>
<tr><td rowspan="5">三世相攝</td><td rowspan="4">假觀</td><td rowspan="2">境</td><td colspan="2">塵剎相攝</td></tr>
<tr><td colspan="2">劫念相攝</td></tr>
<tr><td rowspan="3">行</td><td rowspan="2">正觀</td><td>總觀</td></tr>
<tr><td>別觀</td></tr>
<tr><td>顯喻</td><td></td></tr>
<tr><td>空觀</td><td colspan="3">幻、焰、夢、響四喻</td></tr>
</table>

三、住前起信寄位行

如果說三乘的教法更多地注重依次第性、按步就班地進行修習，那麼《華嚴經》一乘的特色更多地體現為重視修行目標的確立及其穩定性。就確立初發菩提心即成佛之果德方面，圓教所解初心與大乘始教、終教差異很大，在《探玄記》中，法藏是這樣來判攝不同教相所解的發心[40]：

[40] 《華嚴經探玄記》卷 4 (CBETA, T35, no. 1733, p. 175, c17-23)

> 三、發心者。謂始從具縛不識三寶名字等，**創起一念信**等，此**約始教**，如本業經。**終教如起信論修行信心分**。**圓教如賢首品初**。以**小乘**非此故**不約說**。**頓教**無位故亦**不說**。

與此相配合，在修行位階的理解上也會有差異性[41]：

> 四、定位者。此十信法於**始教**中**自是位**……若**約終教**此信**但是十住位之方便**，自無別位故……若**約圓教有二義**：若依普賢自法，一切皆無位；若約寄法，則同終教。

雖然約圓教在理解修行位階方面會有二義，但就觀行而言，若不是當下生命狀態是上根利智，恐怕也難以現量初心成佛之義，故必要的前行似更符合更多學人的緣起。在《華嚴經》中，寄位十信的〈菩薩明難品〉、〈淨行品〉[42]分別是側重信的解與行的兩個方面[43]，從而為發起初心及體解其功德提供前方便。而且，此兩品分別通過義理解悟和發願觀行兩個角度來提供觀行的入手處，從而提供了一套知行結合的觀修體系。

〈菩薩明難品〉[44]的組織形式是以十個問答為核心，其中前九問藉由表法智慧和信的文殊師利菩薩起問，分別由覺首、財首、寶首、德首、目首、勤首、法首、智首和賢首菩薩回答，從而體現出以智慧和信心引領理解。所理解的內容即十種甚深問題之前九種，乃是屬於因位上的甚深義。而第十問則是上述九位菩薩問，文殊菩薩答，從而匯入十種甚深之最後一門——果位上的佛境界甚深。這十種甚深的體解，則能分別成就十種信心的某一門，並同時具備十德中之一德及所見十事中之一件（具體內容參見表 2）。因此，通過十門開啓的方式，對寄位十信的修習具體地落實在了關於十種甚深的體解上，並以十德和所見十事來作為修行進展程度的檢驗標準。另一方面，這十個甚深的設置次第，也是有一定的意涵，從最初的正信解的角度為發軔，經由諸門理、事的關係，通過對治等助伴契入一乘，最後以「十信圓觀」成滿達到理上體解佛之境界。故此品最終以解悟佛果境界為依歸，進一步體現了其在別教一乘修行體系中的地位。

---

41 《華嚴經探玄記》卷 4 (CBETA, T35, no. 1733, p. 175, c24-p. 176, b3)

42 此二品屬於「四分五周因果」中的「修因契果生解分」及「差別因果周」。

43 《華嚴經探玄記》卷 4：「此中三品則為三：初品明信中解，次品依解起行，後品解行具故成德耳。」 (CBETA, T35, no. 1733, p. 176, c3-4)

44 在八十卷《華嚴經》中，此品題為〈菩薩問明品〉。問表示以理徵問的含義，而難更多地是有非理的意味；答表示直接陳述回答，而明則更加彰顯回答過程的特色在於對答案的娓娓道來和逐步開顯。相關解釋參見：《華嚴經探玄記》卷 4 (CBETA, T35, no. 1733, p. 175, b22-c1)及《大方廣佛華嚴經疏》卷 14 (CBETA, T35, no. 1735, p. 600, c13-18)

此外，圍繞十種甚深的這十個迴合的問答過程也有值得細細品味之處。首先，每輪回答的首偈都會有對問者的讚歎或者囑托要「諦聽」，這體現著賢聖修行的日常特徵。第二，每位提問的菩薩都會先問後重難。這樣的好處是能夠較為圓滿地處理提問的過程，重難的過程即是對第一個問題的補充和昇華，有利於深入地體會這個方面的問題，也是作為宣說十類「甚深」的需要。第三，每位菩薩回答的方式都是先回答重難的部分，然後再回應最初的問題，從而回答的較為圓滿[45]。這樣先回應最近的問題，似也與吾人日常交流的狀態相一致。正是因為〈菩薩明難品〉施設問答是為利益有情，特別是修行上尚居於信位者，故這一品本身就是於普通得再不能普通初心行人也能夠觀修起來的指導方針。本品從十個方面闡釋了圓教初心觀行發起之前所需要的身心建設問題，藉由這樣的一套道理上的正見，就能讓吾人通過不斷體解其甚深意涵，經後續〈淨行品〉導向的行持，最終引導大眾匯歸一乘成佛之道，從而為初發菩提心乃至證得初發心住提供增上的心靈環境。

表 2 〈菩薩明難品〉中的問答總結

答者	十種甚深[46]	十信[47]	十德[48]	所見十事[49]	施設緣由
覺首菩薩	緣起甚深	定心	親近善友	如所行法	成正信解[50]
財首菩薩	教化甚深	念心	供養諸佛	如所行業	後智救生[51]
寶首菩薩	業果甚深	戒心	修習善根	如世間行	以事顯理[52]
德首菩薩	佛說法甚深	護法心	志求勝法	隨身所行	說法化勝[53]

[45] 《華嚴經探玄記》卷 4：「於中初五偈答後遮救難，以救義若成本難方遣，故須先答。後五偈答前本法難，此中答意。」 (CBETA, T35, no. 1733, p. 177, c2-4)

[46] 《大方廣佛華嚴經疏》卷 14：「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。」 (CBETA, T35, no. 1735, p. 601, a11-14)

[47] 《大方廣佛華嚴經疏》卷 14：「又此十種亦可配於十信，但不次耳。文殊佛境即當信心……勤首即進心；財首為念心……覺首定心……智首則慧心……法首即不退心……寶首即戒心……德首即護法心……目首即願心……賢首即迴向心」 (CBETA, T35, no. 1735, p. 601, a21-b5)

[48] 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 31：「信有十德：一、親近善友；二、供養諸佛；三、修習善根；四、志求勝法；五、心常柔和；六、遭苦能忍；七、慈悲深厚；八、深心平等；九、愛樂大乘；十、求佛智慧。配十甚深者：一即正教甚深，近佛善友聞教法故。二即福田甚深。三即業果甚深。四即緣起甚深。五即正行。六即助道。七即教化。八即一道。九即說法。十即佛境，通說佛智為所信故。」 (CBETA, T36, no. 1736, p. 233, c2-9)

[49] 《大方廣佛華嚴經》卷 5：「爾時，此娑婆世界眾生，佛神力故，見此佛剎一切眾生，如所行法，如所行業，如世間行，隨身所行，隨根所行，隨其行報所生之處，持戒毀禁，說法果報，如是世界中事，一切悉見。」 (CBETA, T09, no. 278, p. 430, a8-12)

[50] 《華嚴經探玄記》卷 4：「何故最初辨此義者？攝論云：菩薩初學，應先觀諸法如實因緣，以成正信解故。此之謂也。」 (CBETA, T35, no. 1733, p. 176, c16-18)

[51] 《華嚴經探玄記》卷 4：「此辨後智救生」 (CBETA, T35, no. 1733, p. 179, c22-23)

[52] 《大方廣佛華嚴經疏》卷 14：「以事中顯理是可貴」 (CBETA, T35, no. 1735, p. 607, b7-8)

[53] 《大方廣佛華嚴經疏》卷 14：「問及答中通三業故，以說法化勝故，從此立名。」 (CBETA, T35, no. 1735, p. 608, b4-5)

答者	十種甚深[46]	十信[47]	十德[48]	所見十事[49]	施設緣由
目首菩薩	福田甚深	願心	心常柔和	隨根所行	諸度前導[54]
勤首菩薩	正教甚深	進心	遭苦能忍	隨其行報	破懈怠故[55]
法首菩薩	正行甚深	不退心	慈悲深厚	所生之處	如說修行[56]
智首菩薩	助道甚深	慧心	深心平等	持戒毀禁	正助相資[57]
賢首菩薩	一乘甚深	迴向心	愛樂大乘	說法	皆同一道[58]
文殊菩薩	佛境界甚深	信心	求佛智慧	果報	十信觀圓[59]

接續〈菩薩明難品〉對修行乃至成佛的核心問題透過菩薩之間你問我答的形式活潑地呈現出來，在這個基礎上，〈淨行品〉則以隨舉一件日常事情而導引至廣大的觀行，從而開啓十信的行法。這一品依法藏所說梵本中名「圓淨行品」，關於經題其中的一種解釋[60]是：其中清淨即是無過失之意[61]，行即由心發起願，而其中的「圓」就是普賢行的圓滿之意，也就是說本品雖然是普通人的日常生活入手的修行方法，但通過不斷擴大的發願最終是導向無限的普賢行的，因而也就是圓滿的。

表 3 六十和八十卷華嚴中發願歸為十門

六十卷華嚴		八十卷華嚴	
菩薩在家時願	11	在家時願	11
創出家時願	11	出家受戒時願	15
既出家已受禁戒時願	5	就坐禪觀時願	7
既具戒已修定慧行時願	6	將行披挂時願	6
既出定已於住處進止威儀時願	13	澡漱盥洗時願	7
為乞食利生故疾速進路時願	5	乞食道行時願	55

54 《大方廣佛華嚴經疏》卷 15：「以福田是照導引生。又施為諸度之前導。故問目首也。」(CBETA, T35, no. 1735, p. 608, c15-16)

55 《大方廣佛華嚴經疏》卷 15：「第六正教甚深，問中初標問人，以破懈怠，故問勤首」(CBETA, T35, no. 1735, p. 609, a15-17)

56 《大方廣佛華嚴經疏》卷 15：「佛言受法能斷煩惱。今受還起其故何耶。答意云。法是法藥要在服行……如說行方得佛法」 (CBETA, T35, no. 1735, p. 609, c26-p. 610, a2)

57 《華嚴經探玄記》卷 4：「答意者以正助相資答。以能會助同正故。智首答之。」 (CBETA, T35, no. 1733, p. 183, b6-7)

58 《大方廣佛華嚴經疏》卷 15：「第九一道甚深。亦名一乘。問中標問賢首者。至道柔順故。又賢猶直善。佛佛皆同一直道故。」 (CBETA, T35, no. 1735, p. 611, a10-12)

59 《大方廣佛華嚴經疏》卷 15：「第十佛境界甚深。十信觀圓便造佛境。」 (CBETA, T35, no. 1735, p. 612, a6-7)

60 另外的解釋可參見：《華嚴經探玄記》卷 4 (CBETA, T35, no. 1733, p. 184, c13-19)

61 關於清淨的多種含義，澄觀更進一步詳盡地說隨順文殊心、普賢行，才是究竟的清淨：「防非離過成德，名為清淨。又，……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。」(《大方廣佛華嚴經疏》卷 15, CBETA, T35, no. 1735, p. 613, a14-20)

六十卷華嚴		八十卷華嚴	
在路見聞諸事時願	52	到城乞食時願	22
行至聚落乞食時願	20	還歸洗浴時願	5
食訖禮誦時願	15	習誦旋禮時願	10
晝夜寢覺時願	2	寤寐安息時願	3
合計	140	合計	141

〈淨行品〉的提問和總答都是以「自分因行」和「勝進果行」兩個方面來探討，也就是總說從因上的身口意三業的轉化和淨化，進而達到清淨果報的原理。在此基礎上，文殊菩薩又詳細開顯了一百四十（一）個發願[62]來具體說明菩薩是如何從因上修習達到這些勝進果行的。表 3 總結了各大願的十大分類和其中的開合簡況。從中可以看出，〈淨行品〉的發願圍繞着佛陀時代隨佛修行的一天所經歷的幾個過程：出家、受戒、修定發慧、穿衣、洗漱、乞食、禮誦、養息，這一方面提示吾人修行的日常仍以少欲知足為心要，另一方面也提示了出家修道的特殊意義。而對於這些發願，法藏大師通過六個方面提出了總體把握〈淨行品〉發願的修行理路[63]：

> 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，能契普賢法，具上諸益，……一、轉捨事；二、轉成法；三、轉他令離過；四、轉他令入法；五、轉離自過；六、轉成自行……所以有此六義者，以凡一願上必有三義：一、所依事；二、所為眾生；三、自智緣彼。此三皆有捨世事、成法門之二，故有六也。如此隨事防心不隨世法，常遊法理不失正觀，是其意也。

通過六個方面的思惟轉換，將普通而平常的事轉化為不失正念的修行，就是契合了菩薩不著眾生相而廣度眾生，同時廣度眾生又三輪體空的修行理路。在此基礎上，清涼澄觀則將每願的四句總結為「事」、「境」、「願境成益」三事，進而每項複開二種，成為與法藏的六「轉」相對應，同時還進一步對後二「轉」做開合處理，說明了自益益他孰為因果的關係[64]。

關於〈淨行品〉的觀修，承法藏和澄觀二祖師的言教，吾人即可藉由日常隨一事相，透過發願將原本有限的境擴展至無限、將有漏的事相轉至無漏的勝義之理、將因行轉為果德[65]。這種以轉化、昇華、擴大的修習方法，正是適合吾人目前顯現

---

[62] 在六十卷中為一百四十個發願，而到了八十卷，總數增加了一個願。

[63] 《華嚴經探玄記》卷 4 (CBETA, T35, no. 1733, p. 185-186)

[64] 《大方廣佛華嚴經疏》卷 15 (CBETA, T35, no. 1735, p. 615, b2-18)

[65] 《華嚴經探玄記》卷 4：「此下諸願中隨事逆順差別相從略辨十勢。一轉事入理勢……二轉染成淨勢……三相似類轉勢……四轉因成果勢……五轉世間出世勢……六轉依同正勢……七轉偽歸真

為凡夫而與聖賢生命狀態相距甚遠的現狀。可以說透過這樣的發願修行，聖者修行法門也藉由粗淺、初級的模仿為起點，透過深度、廣度、純度的提升而最終得以圓滿。首先，這種觀修能夠從吾人之心量擴大上獲益匪淺，而這樣的不斷過大心量正是初心為起點同時為目標的關鍵點；第二，這種觀修透過對初心的數數憶念和深一層的理解是具有促進作用的；第三，這種觀修從相對能夠做得起來的意業入手，但不停止於此，相反這樣無限接近成佛目標的發願能夠給人帶來喜悅和希求之心，從而促進由單純意業向口業、身業轉化，從而稱為菩薩修行精進波羅蜜的助緣。

依〈菩薩明難品〉與〈淨行品〉，吾人透過菩薩間的提問看到了日常修行的要點，這是知行結合的方式發起菩提心的修行指南。〈菩薩明難品〉通過施設問答從十個方面闡釋了圓教初心觀行發起之前所需要的身心建設問題，藉由這樣的一套道理上的正見，就能讓吾人通過不斷體解其甚深意涵。〈淨行品〉則是透過學人最普通的一天，從在家到出家，在衣、食、住、行每個細微之處用心，將眼見為小的所緣，透過發願的方式增長廣大，達到數數思惟殊勝及擴大所緣境之目的，為發起普賢觀提供助緣。〈菩薩明難品〉與〈淨行品〉所導向的解行，乃是最終引導大眾匯歸一乘成佛之道的前方便，從而為初心的寄位修行提供最初的動力來源和增上的心靈環境。

四、念念初心普賢行

通過最初發心和寄位修行，行人能依順終教的修行位階（即華嚴六位行法）漸次修行直至佛之果境。但這並不是華嚴教法最不共的特質。透過藉由三乘或者寄位觀行，在心量、接受度等方面，應有部分行人能夠被接引至別教一乘特色的觀修體系，普賢行更多地提倡無限、永續的堅守，而這正是與最初發心相連接處。其原理包括如下幾個因素：第一，無上菩提之心為普賢行所依之根本[66]；第二，菩提心之行相即包括事事無礙、萬行一體、眾生與佛等無差別[67]；第三，行布之寄位示現與圓融之一位攝一切位的相攝關係[68]；第四，因果的不異不離[69]。因此，

勢……八轉人同法勢……九轉境成行勢……十轉虛同實勢。」 (CBETA, T35, no. 1733, p. 186, a15-29)

[66] 《華嚴經探玄記》卷 1：「大菩提心為普賢行所依本」 (CBETA, T35, no. 1733, p. 120, b28-29)

[67] 《華嚴經行願品疏》卷 1：「若更深入，應知：一苦一切苦，則一度一切度，事事無導故；一惑一切惑，則一斷一切斷，斷見惑原故；一道一切道，則一修一切修，萬行一體故；一佛一切佛，則一成一切成，生佛平等故。斯等並為菩提心相。」 (CBETA, X05, no. 227, p. 50, b7-11)

[68] 《華嚴經行願品疏》卷 1：「一、行布位。初、後、淺、深，五位差別。二、圓融位。一攝一切，一一位滿，即說成佛；一位之中，具攝一切諸位功德，信該果海，『初發心時便成正覺』。上二相攝。」 (CBETA, X05, no. 227, p. 50, b18-20)

[69] 《新華嚴經論》卷 18：「於初發心住位而遍知諸住諸行諸迴向諸地法門。為一即一切故。一切即一故。即因即果故。即如善財童子。見彌勒菩薩已。彌勒還令却見文殊師利。明因果不異亦不離故。此亦如是。從初發心住佛果地位一念齊進。而亦不出一念中。修成正覺。佛因果及菩薩行悉圓滿故。」

普賢行能夠顯現為從初發心，不斷藉由初心的修行而最終圓成起始到終點的全部修行過程。

表 4 〈入法界品〉中菩提心行相與發起的深固善根

十一種行相	菩提心十一支的發起之因	對應的深固善根
大悲心	於眾生其拔濟之心	得真實巧方便藏、已積集功德海藏、已增長種種白法、已捨慳吝、已離驕慢、能恒久慈愍隨順眾生、能長處生死不捨眾生、恒久利益一切眾生
大慈心	以平等心護佑眾生	得平等無礙境界、得真實巧方便藏、已積集功德海藏、已增長種種白法、已捨慳吝、已離驕慢、能恒久慈愍隨順眾生、能長處生死不捨眾生、恒久利益一切眾生
安樂心	除滅眾生諸苦	得真實巧方便藏、已增長種種白法、已捨慳吝、已離驕慢、能恒久慈愍隨順眾生、能長處生死不捨眾生、恒久利益一切眾生
饒益心	息除眾生不善心	得真實巧方便藏、已增長種種白法、已捨慳吝、已離驕慢、能恒久慈愍隨順眾生、能長處生死不捨眾生、恒久利益一切眾生
哀愍心	救護眾生	得真實巧方便藏、已增長種種白法、已捨慳吝、已離驕慢、能恒久慈愍隨順眾生、能長處生死不捨眾生、恒久利益一切眾生
無著心	捨離一切執取障礙	得平等無礙境界、已增長種種白法、已捨慳吝、已離驕慢、能恒久慈愍隨順眾生、能長處生死不捨眾生、恒久利益一切眾生
廣大心	以法界一切佛剎為所緣	得平等無礙境界、已積集功德海藏、已增長種種白法、能供養事奉真善知識、恒欣求修習如來境界

(CBETA, T36, no. 1739, p. 841, c1-7)

十一種行相	菩提心十一支的發起之因	對應的深固善根
無邊心	以法界一切佛剎為所往處	得平等無礙境界、已積集功德海藏、已增長種種白法、能供養事奉真善知識、恒欣求修習如來境界
無垢心	見佛色身相好	已積集功德海藏、已增長種種白法、能供養事奉真善知識、恒欣求修習如來境界
清淨心	遍觀法無盡	得平等無礙境界、已增長種種白法、能供養事奉真善知識、恒欣求修習如來境界
大智心	普入甚深智海	已增長種種白法、恒欣求修習如來境界

另一方面，藉由海雲比丘的言教，我們透過善財童子的參訪能夠看到初發菩提心的明確驗證標準[70]，包括：1）得平等無礙境界；2）得真實巧方便藏；3）已積集功德海藏；4）已增長種種白法；5）能供養事奉真善知識；6）已捨慳吝；7）已離驕慢；8）能恒久慈愍、隨順眾生；9）能長處生死、不捨眾生；10）恒欣求修習如來境界；11）恒久利益一切眾生。而關於發起菩提心的特徵，則包含有十一種[71]：大悲心、大慈心、安樂心、饒益心、哀愍心、無著心、廣大心、無邊心、無垢心、清淨心、大智心。根據其發起的原因，應從如下十一種標準來檢驗自身是否發起菩提心及發起之程度：1）於眾生其拔濟之心；2）以平等心護佑眾生；3）除滅眾生諸苦；4）息除眾生不善心；5）救護眾生；6）捨離一切執取障礙；7-8）以法界一切佛剎為所緣、所往處；9）見佛色身相好；10）遍觀法無盡；11）普入甚深智海。如表 4 總結了這十一種菩提心行相與前面十一種善根之間的含攝關係。從中可以看到善根與此十一種菩提心的相攝關係，可以說各有側重地呈現了菩提心發起的性狀，為吾人檢驗自身提供了兩套可互作對照的參考系。

如上的參考系，如果從究竟的意義上，似應屬於大菩薩的修行境界，然而作為普通修行者，吾人之初心何以能夠到達佛之果境呢？實際上，兩者的差異僅在於程度而非斷然不可踰越之鴻溝。在〈菩薩明難品〉與〈淨行品〉的聯合觀修方法那裡，就已經給我們關於初心行人（更多非初發心住者）修行的原理了，即藉由轉化、昇華、擴大、加深、強化、堅守、篤行、不懈、重複、捨去十門，逐步地將雜染轉為清淨、有限轉為無限、膚淺轉為深刻、微弱轉為強大、事轉為理、

[70] 《大方廣佛華嚴經》卷 5 (CBETA, T10, no. 293, p. 681, a3-16)
[71] 《大方廣佛華嚴經》卷 5 (CBETA, T10, no. 293, p. 681, a16-25)

因轉為果、不穩定轉為決定、生疏轉為熟稔、懈怠轉為精進、有相轉為無相，最終成為圓滿普賢行。

下面就轉染成淨之轉化一門為例，結合「古十玄門」[72]及「六相」[73]加以討論。依「古十玄」自有一門為「諸藏純雜具德門」，為一行中具其他行之含義，此處將此更擴展及染法和純清淨法之行門。就轉化角度，依「總」、「別」開二門，「別」中開「同」、「異」二門，而「異」中復開「成」、「壞」二門，總成為「六相」[74]，今就「總」相中復開「純」、「雜」二門，「雜」相中復開「親」、「疏」[75]二門，總計「十相」。此復開為十的目的，並不在於呈現完美主義者的十門開啓，而是就某一方面的觀修，提起一個要旨或者小目標，從而以此為修行之準繩。「十相」的關聯如圖 1 所示。

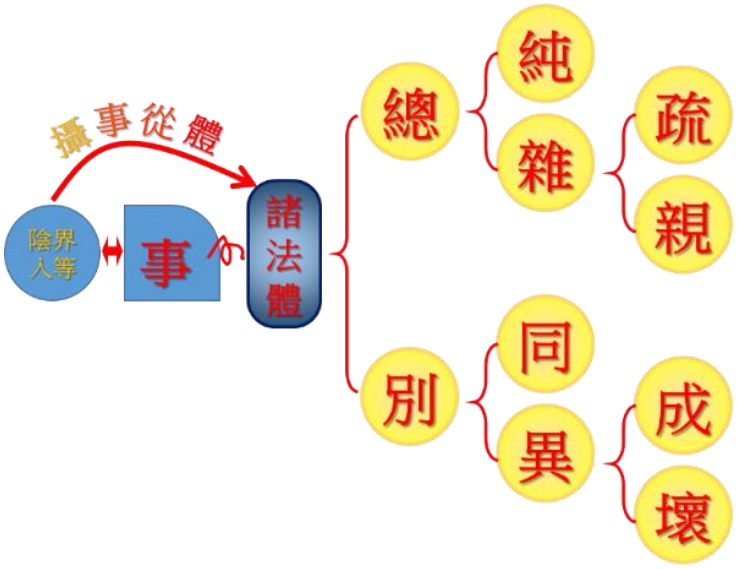


圖 1 「十相」的關聯

隨舉一例觀修如下：早晨起床前，持誦偈誦「睡眠始寤，當願眾生：一切智覺，周顧十方」[76]，依次透過總相及所開四門做總觀，後依別相及四門做別觀，每門別觀皆以總相復開之四門做對照及檢驗，體會思惟層面之轉染成淨的過程。如表 5 所示，「總相」以「成就眾生一切智覺」為目標，檢視自己純淨的部分即「已發如是心」，但雜染的部分則是含有屬於「疏」雜染的「懈怠」、「忘失」、「未解了」等多

---

[72] 《華嚴一乘十玄門》卷 1 (CBETA, T45, no. 1868, p. 515, b17-27)

[73] 《大方廣佛華嚴經》卷 23 (CBETA, T09, no. 278, p. 545, b25-c3)；《十地經論》卷 1 (CBETA, T26, no. 1522, p. 124, c29-p. 125, a2)

[74] 《大乘義章》卷 3 (CBETA, T44, no. 1851, p. 524, a1-b16)

[75] 此處的「疏」意指基於凡夫有漏心的煩惱客塵對自性清淨圓明體粘著程度，也是行者檢驗煩惱的參考。

[76] 《大方廣佛華嚴經》卷 14 (CBETA, T10, no. 279, p. 72, a16-17)

方面內涵，「親」雜染則為「貪」、「嗔」、「癡」三毒所攝。由是能先從「懈怠」、「忘失」、「未解了」三門入手時時修正，而於三毒則須逐漸覺知和弱化。「別相」以「我」、「眾生」、「佛」為三分，「別」之「同相」包含了兩個部分：1、心佛眾生等無差別；2、一切諸佛皆以般若由凡轉聖。從而涵蓋了「我」、「眾生」、「佛」三分的體性相通而可轉化兩方面。而就「別」之「異相」，直接以各具四個方面的「成」、「壞」二門來討論，從而加深對三分之關聯。需要說明的是，表 5 給出的是一種觀修路徑，依其他的角度和路徑，乃至就總相依十玄之其他門更可別開四門，仍可依次而觀修。此外，在思惟層面觀修後，亦須得現量事相做觀察思惟，用現量不相違的標準來體悟理上觀修的道理及增上信心意樂。依此一種反覆修習，試著於念念相繼以遣除基於貪瞋癡三毒的任運的念念相續，從而趨向於轉染為淨。

表 5 依「十相」對「睡眠始寤」一偈的觀修

<table>
<tr><td rowspan="3">總：
開示眾生一切種智之覺悟本性</td><td>純</td><td colspan="2">我有此一初發心</td></tr>
<tr><td rowspan="2">雜</td><td>疏</td><td>懈怠、忘失、未解了</td></tr>
<tr><td>親</td><td>貪愛三有、嗔恚、無明</td></tr>
<tr><td rowspan="3">別：

1、我之現狀；
2、眾生者何？
3、何為智覺？</td><td>同</td><td colspan="2">1、心佛眾生等無差別；
2、一切諸佛皆以般若由凡轉聖。</td></tr>
<tr><td rowspan="2">異</td><td>成</td><td>1、由假我能成佛而利有情；
2、眾生我同體故應起大悲；
3、諸佛由凡夫修故可起修；
4、眾生皆可成佛故應供養。</td></tr>
<tr><td>壞</td><td>1、由假我轉染成淨而成佛；
2、眾生我皆異生故應度化；
3、諸佛悟凡夫迷故應勤修；
4、眾生尚未成佛故應精進。</td></tr>
</table>

另外，即便就事相上臨摹善財童子反覆陳白說：「聖者我已先發菩提心」一句，亦可於日常如是觀修[77]。如與同參告白自己「發起菩提心，願利有情故成佛」，並於事後反思當時之心念，檢驗信心、於菩提心之體解深、廣、堅、淨等程度，亦於座下依經論和師長之引導糾偏，於確認正確部分安住熟悉並數數串習而令增長廣大。實際上，若一門修習熟悉，則於觀修理路、方法及檢驗諸門能夠任運，從而可根據情況復開一門修習，如是專修一門深入畢而起修另一門或是一門穩定而兼修一門、多門，全憑個人之緣起[78]，但總體隨修十門且深入，則往往能於修法熟稔，如是即漸次地於事相上達成「一修一切修」。

[77] 關於初心的憶念，德安自己如是觀修：於早晚課誦畢禮佛時憶念菩薩比丘之戒體取得時之發願，以此又作為早齋供養或晚上自修法義時的前行。

[78] 不過於普通人似還是最多兩、三門已然是極限了。

五、餘論

本文在細節上因篇幅的關係，難以做到盡善盡美地將三乘、寄位終教和於事相上念念相繼的普賢行能夠展開而談。就所及之文本，主要結論如下：一者，順三乘的接引次第，慈心和悲心乃是願菩提心即初發菩提心之前方便，依《修慈分》能夠提供一個由假入空的觀修體系，從人天乘到一佛乘都能有所利益，故隨為慈心入道之次第行，但也不止步於此，而是能夠別開一門接引下至人天、上至無上菩提，從而彰顯了華嚴經教通三乘的權巧。二者，透過寄位修行，舉行人於信位起修的觀修之例說明。先理後事，是順〈菩薩明難品〉中以理導行的教導；事中蘊含純化、昇華、入理、轉果、深入、強化等方式，從而由事相的起修深入體解理體之甚深義。三者，舉晨起之偈誦及臨摹善財憶念初心二例，說明依「十玄」及「六相」，開「十相」而觀修的理路，從「一門入」而反覆修習至任運，結合逐漸的「門門入」，達到事相上的「一修一切修」，為初學契入別教一乘提供一點輔助性修行事例。

雖然本文是依照判教的背景，顯示出了修行選擇的差異性，但這裡還有一點想法：在未見道前，對於修行法門的選擇，在發心相似的情況下，似並無高下之分，有所區別的只是根據自身緣起的選擇及達成結果的先後而已。故就此視角來看，華嚴經系統提供了三乘、一乘的觀修思路，而一乘中亦有別教、同教的差異，但這樣的施設並不妨礙其別教一乘之不共特性，反而更加彰顯了法界有情皆依本自具足之如來清淨德相而理體一致，通過事相的差異顯現生命形態的區別並通過適合的修行理路而終歸之佛果德。而最終會歸的並不是其他，就是那顆本來就圓滿的初心。

參考文獻

《大方廣佛華嚴經》。T10, no. 278。
《大方廣佛華嚴經》。T10, no. 279。
《大方廣佛華嚴經》。T10, no. 293。
《大方廣佛花嚴經修慈分》。T10, no. 306。
《大智度論》。T25, no. 1509。
《十地經論》。T26, no. 1522。
《瑜伽師地論》。T30, no. 1579。
《釋摩訶衍論》。T32, no. 1668。
《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。
《新華嚴經論》。T36, no. 1739。

《大乘義章》。T44, no. 1851。
《華嚴一乘十玄門》。T45, no. 1868。
《華嚴經內章門等雜孔目章》。T45, no. 1870。
《摩訶止觀》。T46, no. 1911。
《歷代三寶紀》。T49, no. 2034。
《華嚴經行願品疏》。X05, no. 227。
《入菩薩行論廣解》。ZW04, no. 33。
《菩提道次第略論》。B10, no. 65。
《菩提道次第廣論》。B10, no. 67。
伊藤真，〈李通玄による五種の初発心の説について〉，《印度學佛教學研究》第 59 卷第 2 期，2011 年，頁 603-606。
江真慧（2008），〈《華嚴經》菩提心的特色之研究〉，《全國佛學論文聯合發表會論文集(第 19 屆)》，新北：法鼓佛教研修學院，2008 年，頁 1-28。
呂姝貞，《慧沼〈勸發菩提心集〉研究》，新竹：玄奘人文社會學院宗教學研究所碩士論文，2003 年。
邱湘淩，《〈華嚴經〉的菩提心思想》，新北：華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2006 年。
宋智明，〈初心修道中的四個障礙〉，《法音》1998 年第 11 期，1998 年，頁 16-17。
林維明，〈論發菩提心〉，《海潮音》第 98 卷第 5、6、7 期，2017 年，頁 28-34、21-26、22-25。
馬淵昌也，〈清涼澄觀の安国批判をめぐって：初発心成仏と一生有望〉，《東洋文化研究》第 7 期，2005 年，頁 287-319。
陳玉蛟，〈「發心」在漢藏佛學中之意義及其在宗教實踐上之心理功能〉，《中華佛學學報》第 3 期，1990 年，頁 209-234。
陳英善，〈從一乘三乘論華嚴的菩提心〉，《華嚴學報》第 1 期，2011 年，頁 79-102。
超然，〈淺說發菩提心與止觀之聯繫〉，《浙江佛教》2001 年第 1 期，2001 年，頁 21-23。
楊麗芬，〈析論菩提心是普賢行願的實踐依據——以《普賢行願品別行疏鈔》為例〉，《法音》2011 年第 4 期，2011 年，頁 21-27。
賴玉梅，《〈華嚴經〉發願思想之研究》，新北：法鼓佛教學院佛教學系碩士論文，2014 年。
釋德安，〈華嚴初發菩提心教法指要〉，《2017 年華嚴國際青年論壇論文集》，台北：華嚴蓮社，2017 年。
權坦俊，〈『華厳経』修行道の頓漸問題〉，《印度學佛教學研究》第 51 卷第 2 期，2003 年，頁 837-835。

華嚴行中地前之體與戒的一個問題

法鼓文理學院　碩士班
釋宏源

摘　要

本章擬基於《六十華嚴經》與華嚴宗之相關論述為文獻基礎，並以其針對戒律相關的各品的解說為探究的標的，欲藉此以爬梳地前之華嚴宗法藏等詮解「體」與戒律上所說的「戒體」兩者間的關係理路。地前諸品中擇取與戒行相關者有：淨行品、梵行品、十行品中的饒益行、十藏中的戒藏及十迴向品。以次第性來說，是分別以信、住、行、迴為地前的討論。若以一乘圓教的觀點，則十信滿心成普賢行。此處，「體」，是基於華嚴論師詮解華嚴經典時，依於體相用的相互關係而說體；「戒體」，則是一般戒律闡釋下所用之語彙。

關鍵詞：華嚴經、位體、別體、戒律、戒體

第一節 〈淨行品〉之體

以次第行布來說，〈淨行品〉是屬於信，而〈梵行品〉是列於住位。依華嚴宗法藏等於《六十華嚴經》的解說，信是否入位的問題，是三乘分別說的；而行，則是入位的。以行布次第來說，入位與否牽涉到的關鍵點就是此修行階段，是否被認定為修華嚴行的正式開始。換句話說，本節探討有兩個重點：其一，就〈淨行品〉入位與否，對其戒行上的影響；其二，就戒的詮解上，華嚴宗以何立場切入〈淨行品〉與〈梵行品〉，作為戒行之體？其如何表現華嚴戒行的特色？

一、〈淨行品〉入位與否之意義

關於〈淨行品〉入位與否的問題。就法藏等的觀點來說，法藏於認為是要分別說的。就華嚴經之華嚴行的角度，別教一乘的圓教來說，圓融無位，因為無位所以是一切位，位位具足；若約寄法，則有次地入不入位的問題。

基本上，就信而言，若依法藏於三乘教的分析，是以初、終、圓三教的分別而說。就初教的立場，依其本身來說信本身就是屬於一個修行位階。終教來說，信僅是邁入行位的前方便的增上行。因此，就終教的立場，位階的開始是住位，「信但是位前方便。」[1]信不列屬於位階之中。若以圓教來說，任何行皆是普賢行，一切皆是位，也是無位，因為在普賢行中，任一行均具足一切且圓滿一切的普賢行德。但若以寄顯得方便，以彰普賢圓行，則是終教之自性清淨的圓明來表彰普賢德行。因此，寄顯終教的觀點來說圓教之信行，則信亦是有位皆可言的。

> 此十信法於始教中自是位。[2]……
> 若約終教，此信但是十住位之方便。自無別位故。[3]……
> 若約圓教有二義。若依普賢自法一切皆無位。若約寄法則同終教。然信滿入位之際。通攝一切後諸位皆在此中。無不具足。此則約行攝位故也。[4]

又，「問：信既實無正位，何故始教說為位耶？答：為始教機鹿智淺，行位不分。影似小乘教，故說四位。終教，機細智深，剋實分異故也。」[5]這也就是說，法藏以為初教的信位，是以根基與智慧之淺薄，其所修行以證空性而行大乘菩薩行，然其道行近於小乘以空性的為修行之道果的目的。因此，就此而論，初教自身的力倡

---

[1] 《華嚴經探玄記》卷 5。CBETA, T35, no. 1733, p. 192b28。
[2] 《華嚴經探玄記》卷 4。CBETA, T35, no. 1733, p. 175, c24。
[3] 《華嚴經探玄記》卷 4。CBETA, T35, no. 1733, p. 176, a5-7。
[4] 《華嚴經探玄記》卷 4。CBETA, T35, no. 1733, p. 176, a25-29。
[5] 《華嚴經探玄記》卷 4。CBETA, T35, no. 1733, p. 176a29-b3。

來說，是可立修行位階的。然則，以終教的立場，初教之行不足以稱為華嚴行下事理的無礙，於此，信不立位。

再者，智儼也以為：

> 何不十信明此品？答：此正宗為彰以法成人，不以人成法。何名人成法者？法無高下，隨人器物，顯法精麁故。十信法解未明，不可以法成人。十信解劣故，但隨信根定法。若語形局，即諸見更增，不成正信也。[6]

申言之，智儼以為〈淨行品〉中初教中信不入位，僅為行位的前方便的觀點，其背後的理由，有二點：其一，〈淨行品〉之於信階段當中，其法解未明。因此，在修行上的關係上，無法達到依法而起修，做到華嚴行持。也就是說，在〈淨行品〉的信中，是依於信根而成行，並不是對華嚴教理而使行者修行而成華嚴行。其二，十信階段對法不具足全然的、正確的認識。若隨語言之方便言說，而依文解義，繆乖文義，則是更增長邪見之信。因此，依於華嚴行的立場，信行階段的〈淨行品〉自是不入屬位階的。

二、〈淨行品〉之體

（一）位體：信行內證為體

因此，〈淨行品〉就華嚴行的立場，其所現之修行乃是行位的前方便。於此階段屬不入位之下，對於戒行上其體的說明，可以分成兩部分說明。首先，是依法藏對信階段的體相用，以論說其體是否可為延伸以為戒行上之體。其次，則別以此品「願行」展現出「當願眾生」之身口意以轉事入理的行持。於此，針對〈淨行品〉之行願為體的陳述，探其所展現的戒行之體的面向。

首先，就法藏以信階段之體相用的說明。此處是立基於寄顯終教的立場，以位體的概念解說。法藏對於信的階段，即〈普光明殿會〉之相關的描述，以為其宗趣中「二、約行。謂信行內證為體，融攝諸位為相，成佛益生為用。」[7]申言之，法藏，認為信之體相用三者之關係，是以對華嚴行的內在信心以為根本，而能表現位位相融的普行，最終以朝向成佛利眾為大用。

約行來說，是否可以將信行內證引申為〈淨行品〉之的體呢？就其體相用三者的互動性來說，以為其具有間接性的意義。因為〈淨行品〉是轉世間事為出世間的行願而有清淨不染行。而此「信行內證為體，融攝諸位為相，成佛益生為用。」於

---

[6] 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 2〈梵行品 12〉。CBETA, T35, no. 1732, p. 35, b5-10。
[7] 《華嚴經探玄記》卷 4。CBETA, T35, no. 1733, p. 167, b13-15。

行布次第上，可以將〈淨行品〉之願行依於「信行內證為體」作為其相當戒律上的戒體來說。雖然無法直接以戒的概念作為戒體的使用，然則，其亦具有依體而有相、用的關係。

（二）別體：行願為體

1.法藏與智儼：行願為體

再者，法藏對於〈淨行品〉並無明顯相且直接關於戒律上的詮解。因此，在此品中，若從法藏對〈淨行品〉的核心概念——願，依願而起行來做深入探究其三業的依止，則如同戒律上的依於戒體而起戒行的說法下，法藏對願是分成四類來說的。

> 以願海為宗。但願有四種：
> 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。任運成辦一切諸事。此中唯論行願。餘者義通可知。[8]

此四種願行，誓願、行願、行後願及自體無礙願，均是以行的深入不同而分。誓願，是未行之前的發願；行願是〈淨行品〉中之行願為主；行後願，則在十迴向中以廣大行後的迴向，以得成佛的菩提為願行；自體無礙願，則是證真法界無礙，普賢行為願行。此品法藏認為是「此行以防心不散故。」，其目的是以防心不散流於五欲中。於此，基本上還是可以看出〈淨行品〉與心之間的牽動。

另外，智儼對於〈淨行品〉也提出看法。智儼指出「願有二種：一、行前。二、行後。此是行後。亦可同時由即行故。此總有二意：一、即轉其見心即成行體。二、轉求異事成彼願事也。」[9]也就是說，智儼認為〈淨行品〉其願行的轉化除轉事為願外，另有一個點就是要能轉心。其觀點與法藏立場相同。

2.澄觀：望歷緣巧願成淨行體

然則，澄觀對淨行體的解說，則深入以因果的角度予以說明：「問淨行體，是

---

[8] 《華嚴經探玄記》卷 4。CBETA, T35, no. 1733, p. 184, c21-27。
[9] 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 1。CBETA, T35, no. 1732, p. 30, b22-25。

問因義。.....望歷緣巧願成淨行體。即是於果未是圓果而是分果故。」[10]也就是說，澄觀基本上也是依採取智儼與法藏相同的立場，對於〈淨行品〉的體之觀點，仍以「願」為基礎，但是不同的是，澄觀更明確指出從因果的次第相對來看淨行體。以因分與果分得相對立場，以淨行之巧願是其因分，以其尚在因地的修行中而尚未圓成佛果。且若以自性體即果的普賢行因來說，則以為是佛果的部分，尚非是佛果的真證。

因此，於〈淨行品〉來說，其體說的就是行願。就法藏於〈淨行品〉中所陳述「願行」的觀點，行願，以行即願，行中有願，願中有行。且於對事發願，以事將心從五欲中抽出，轉成「當願眾生」的向善、向上的菩提心行。因此，若要廣義地說身口意行為戒，則以「願行」的三業作為戒行，其以戒律上的說法，「行願」則可為其所依之體。另一觀點，若狹義地指稱戒律上依於戒體而起戒行的說法，於〈淨行品〉中還是有段距離的。或許，這也是法藏未採用戒律的解說方式，闡釋〈淨行品〉之義理的原因。而智儼的觀點基本上是同於法藏的。澄觀的論述，則是更明確地從次第行布的角度指出〈淨行品〉之體尚屬因分，非是圓滿的佛果分。

第二節〈梵行品〉之體

就〈梵行品〉而言，其屬於住位。法藏沒有從戒律的觀點來做直接明確的說明，梵行品所依之體為何。智儼與澄觀，則各有對〈梵行品〉從戒律的角度出發，說明梵行所依之體。

一、法藏：住位之體相用

就法藏對〈梵行品〉的觀點，其僅是以十法徵破的方式，破盡一切世間出世間因果相的。以此而顯出一切有為相的虛幻不實，及一切法的空無自性。於此，則間接地以住位中的相關解說之角度切入，以透視法藏對〈梵行品〉之體相用的觀點。法藏於〈十住品〉本分中有提到先體後相的解說次第。此處的體與相是指住位的體與相。因此，從三方面來間接地探討與〈梵行品〉相關的體的建構，分別是此會諸品的次序建立、此會的宗要、〈十住品〉之體性。

（一）住位之架構及會宗

首先，就住位的諸品架構來看，「就正宗中有四品分二：初三品是當位行德，後一品是勝進趣後。前中，三品即為三段：初品明位，次品明行，後品歎德。又初是解，次是行，後顯德。」[11]也就是說，十住位的主要品目是十住品、梵行品、初

[10] 《大方廣佛華嚴經疏》卷 15。CBETA, T35, no. 1735, p. 613c7-12。
[11] 《華嚴經探玄記》卷 5。CBETA, T35, no. 1733, p. 195, c12-16。

發心功德品及明法品，諸品之關係，法藏以為〈十住品〉是明位，〈梵行品〉是明行，〈初發心功德品〉是歎德，〈明法品〉是明勝進以趣後。由此可以看出〈十住品〉與〈梵行品〉兩者相依互用的關係——位與行。

其次，從法藏對十住位中，從會宗來說，其中以法來說，「十住教義：義中以平等法界為體，十住行位為相，應教所詮為用；教中，以六決定為體，十住不同為相，益機為用。」[12]就從住位之體的角度來說，就會宗來說，其體相用就是所詮之「義」與能詮之「教」。就義來說，十住位之體是平等法界；就教來說，十住位之體是六決定[13]為體。所謂的義，指的就是理實；教就是，言詮聲教。就義中之平等法界為體來說，就是梵行中徵破後相盡理顯之理。平等法界本是如是，這是從圓融的觀點說的。圓教觀點下，就方便言說，十住位就位中具因果宗圓備，位位具足，無前位無後位之區別，是無位之位。於此，就〈梵行品〉來說，當然體用無礙。然，就教而言，住位之體是六決定，此就行布次第來說。也就是說，就所詮而言，就是果分之普賢法界所現的平等為體，開展出十住行位不同的相，並能益用能詮之教。然，就因分可言說的教而言，表現之體為六決定，以十住的差別不同為相，以十住之行而廣益眾生為用。於此，就位體來說，其以六決定為體而開展相用之關係。因此，十住位之體也可以間接引申爲梵行品之所依之體。

（二）〈十住品〉之體性

最後，就更進一步地以〈十住品〉體性說明中，其以所依、約本、約所緣三個初、終、圓三乘的分別以彰顯十住位之體。

> 二、明體性者，作三門：
> 一、約所依，即以無量方便三昧為體。……
> 二、約本，即以前種性甚深等為體，以彼是此十住體故。但隨位說十。而無別性。
> 三、剋性約所緣，以真俗二諦。約能緣以悲智二行，餘行眷屬皆此所攝。又真俗境俱融。悲智唯一。此二復圓俱融。法界無障礙具德自在是其體也。此約圓教辨。[14]

---

[12] 《華嚴經探玄記》卷 5。CBETA, T35, no. 1733, p. 192, c3-6。

[13] 《華嚴經探玄記》卷 9：「簡地前願，故云：決定。決定則是證智真實，是故決定則是善，善即是決定。故云；善決定者，則是決定。」(CBETA, T35, no. 1733, p. 286, c17-19)
換句話說，於此以位體說，入位就是六決定了，這是圓教的觀點。但是，為顯位位間行布次第的的差別。因此，不同位階有不同的位體名稱，且六決定之「六」也不完全，直待登地後，才是完全具足「六」項決定。

[14] 《華嚴經探玄記》卷 5。CBETA, T35, no. 1733, p. 197c4-12。

其中，而以次第來說，初教以三昧為體，以初教中證悟空理為修行之目的。然，就以終教的約本明體性以強調次第的位階不同，則以種性甚深為重點。華嚴圓教以因分之普賢行之圓滿無礙，著重於慈悲與智慧的無礙雙融之德性。並以此德性為住位之〈十住品〉圓教之體，以慈悲之體而起用，能行於世間與出世間的華嚴行。

然則，以圓教之深奧而寄顯於終教的面向來說，則如《六十華嚴經》中經文所使用的語句，其並不使用六決定這一詞語，而是以種性代之。「諸佛子！菩薩種性甚深廣大與法界虛空等，一切菩薩從三世諸佛種性中生。」[15] 從此段經文中，也可明確定義此處的種性是指佛種性，且佛種性有兩大特點：其一、具有甚深廣大與法界虛空等；其二，菩薩之所以成為菩薩，乃是從佛種性中生出而成就的。這也表示以位體的觀點來看，入位即具決定菩薩行，因其已具足成佛的種性。

換句話說，法藏認為從位階的角度，華嚴寄顯於終教的菩薩之所以可以入於住位，其關鍵處在於佛種性而入華嚴行位。住位其以種性表位體，乃是就位次的進升次地來說，住位是華嚴圓行寄於中教中最初的位階，相對於後位的勝行，此為相對的顯劣。「何故此名種性乃至十地名善決定者？以此位最劣，約種為名。」[16]換句話說，於五位中，此就通五位之體來辨，而以種性為位體之名。

> 何故此名種性乃至十地名善決定者？
> 以此位最劣，約種為名。十行次增，約依種所發業行為名。十迴向更增，故約行後大願為名。迴前諸行向正證故，十地已得真證必然，故名善決定。此等並是位中通體。隨位漸增有茲階降。
> 是故，十住、十行，無大善決定者是劣故也。又以三賢中下故。最劣故。未辨此大用也。又以自利增故。又以約種未現行故。[17]

法藏認為，十住位相較於其他諸位是入位之初，因此十住位來說，是為劣；又，十住位並未證真如，因此，不能稱之決定；又，十住位為地前三十位中的大乘三賢的初始，是下賢。再者，十住位的特性是種於自我的進修，尚無法行菩薩的悲智大行，相較於後位的菩薩行，其位顯得弱勢。所以，十住位以種性為其通體之名，以彰顯其行亦是依種而行菩薩行，終歸成佛果地。

因此，〈梵行品〉之體，若以其位體來說，則是依於種性之體中起用。因為十行品乃是入位，屬於正位的行持。所以就法藏的觀點來說，雖然未以戒律的戒體明

---

[15] 《大方廣佛華嚴經》卷 8。CBETA, T09, no. 278, p. 444, c24-26。
[16] 《華嚴經探玄記》卷 5。CBETA, T35, no. 1733, p. 196c22-23。
[17] 《華嚴經探玄記》卷 5。CBETA, T35, no. 1733, pp. 196c22-197a1。

確的陳指，但也有以華嚴之體相用的關係之位體作為依附之所在；〈梵行品〉中是無該品特有的別體，以作為〈梵行品〉之相用的互動關係。

二、智儼：表與無表為體

智儼對於〈梵行品〉的分析，可以從兩個角度切入：其一、理實之梵行體；其二、戒律的觀點，以為是作、無作善業為體。

（一）理實自體中正智

首先，就以《六十華嚴經》之經文對梵行的徵破，以為實不可得的破除執有梵行之相的執著。其以相破而顯理——「何者梵行體？理實自體發中正智是也。」[18]以也就是說，以理實面來說梵行，就是華嚴一乘圓教所指的「又即普賢證得自體圓明究竟因果。」[19]然則，〈梵行品〉之如實觀中對此也須徵破，以破其執有一個普賢證得的執取。換句話說，〈梵行品〉則是連梵行體都須破執的，而達到於一切法不取相的無念理觀。此無念之理觀即是中正智。

（二）作無作善業為戒體

再者，智儼對此品的戒行，具體地說明其為出家戒體的論述。可從《華嚴經內章門等雜孔目章》之〈梵行品〉的相關解說爬梳相關的線索，重要的是〈受善律儀戒章〉則對戒律中的出家戒提出其戒體的觀點。

就《孔目章》中〈梵行品〉的篇章架構，其以〈初明通觀章〉、〈常乞食等四依章〉、〈十二頭陀章〉、〈受善戒律儀章〉、〈五濁章〉等，可以掌握智儼對〈梵行品〉的觀點就是以出家戒為基礎的。其中〈受善律儀戒章〉則是陳述出家戒的戒體。「其出家五眾所持戒者，以作、無作善業為其體也。亦云：表、無表。」[20]有此句中可以具體地指出，智儼對於〈梵行品〉的戒律觀，有兩個重點：一、〈梵行品〉的戒行次第上是為出家戒。二、其戒體以作無作為戒體。

關於作無作的說明，智儼是採用戒律的觀點作為解說的基礎，分為別解脫戒、道共戒與定共戒；並以華嚴三乘、一乘的教觀。基本上，以作無作為戒體，但層次上有所差異。其文如下：

> 作有二種：一、受作。二、隨作。
> 此二作中皆有三種：一、自作。二、教人作。三、見聞作隨善。皆通三業。

---

[18] 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 2。CBETA, T35, no. 1732, p. 35c3-4。
[19] 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 2。CBETA, T35, no. 1732, p. 35, c19-20。
[20] 《華嚴經內章門等雜孔目章》卷 2。CBETA, T45, no. 1870, p. 550c23-24。

> 無作有三種：一、是作俱無作。二、形俱無作。三、隨用無作。即隨緣持時。所發無作。此有二義：一、自隨作以發無作。二、動他三業成自無作。即教他作，他作發無作屬己者，是身口作。以不可見有對色為體。意地作以心為體。身口無作。以不可見無對色為體。意地無作。以非色非心為體。何以知之。涅槃經云。無作以非色非心為體故。此據別解脫戒為言。
> 若據定、道無作。身口無作。還用不可見無對色為體。
> 此作無作。並據現行。何以故？可作法捨故，業行即空故。終教即如故。一乘教應因陀羅微細行故。小乘無意地持戒。

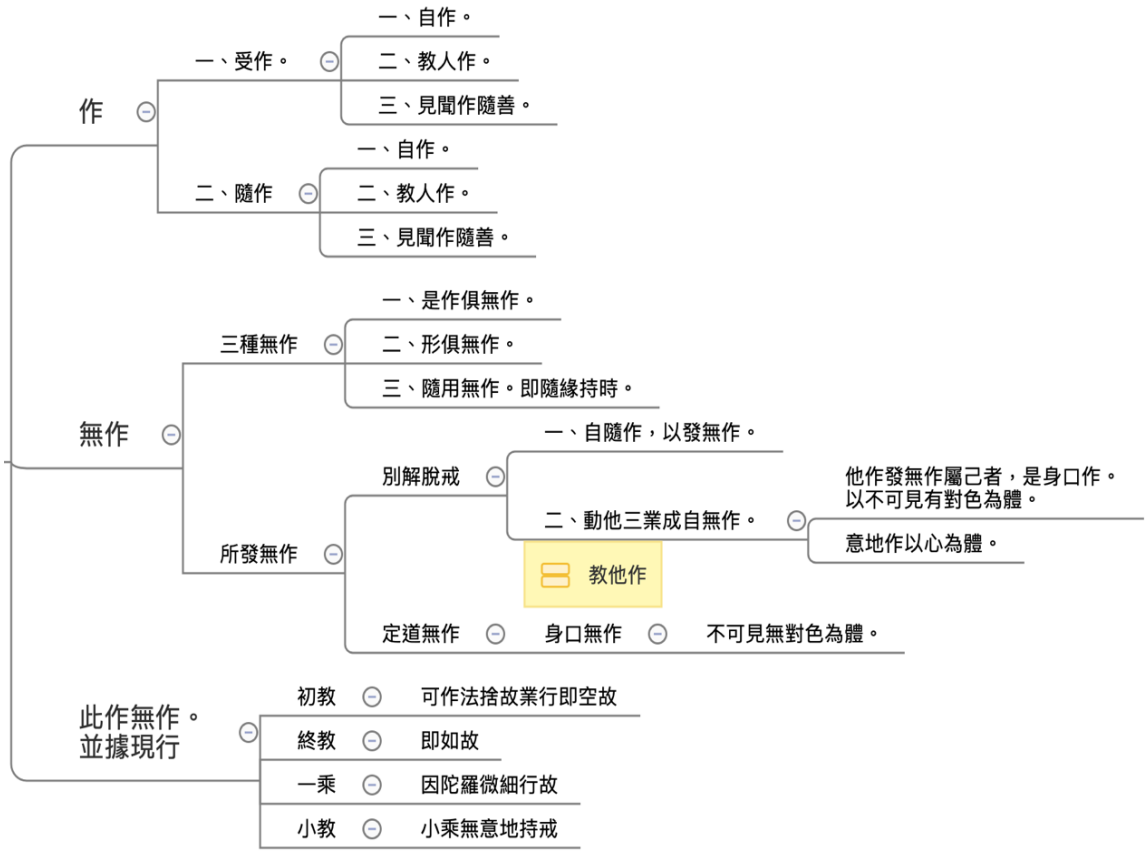
這部分的解說，智儼並對於戒體是從作與無作的三業善行而說的。其中，作，即表。也就是可表顯於外，令他人得知的；無作，則是無法表現在外。無作是相對於作而說的。甚麼是無作？無作與作，是從受戒後得到戒體，身口意三業的是否可表現於外，顯現出其造作而分。[21]若是三業造作是可見可聞的，稱為作；反之，是不可見聞的，則是無作。作，為表；無作，為無表。因戒體的防非止惡之功能是持續不斷的且不需藉由身口意而有此功能，因此稱為無作戒體。無作戒體是無表色法。[22]關於戒體，智儼是採取作與無作並重的，兩者均是戒體。而這也顯示智儼對於戒律上戒體的採用的觀點，反映出不同於有部等於戒律上以無作為體的解說。這說明了智儼對於戒律之體，不僅是注重於隱含的防非制惡的力量，也強調在修行上可見的、令他人受用的行為表現。以此內外並重的戒體，而能在戒律上開展出自利的戒行，也有著以自身影響他人的利他行。因此，就智儼的〈梵行品〉雖名為出家戒，但實已含有出家菩薩的觀點。

再者，智儼以作與無作戒體的現行的之實際行為，作為華嚴三乘出家戒行、戒相上的差異的區別，判別出三乘戒度的行持不同。初教，以空性為基礎的作無作戒體，而以三業戒行即空；終教，以戒體起用於三業行如自性的清淨心的戒行；一乘，則是戒行因陀羅網微細行。智儼對作無作的文字說明，可彙整如下圖：

---

[21] 「戒體有兩種：1.有作：受戒時如法動作身口意三業，是可以見聞的業體；2.無作：依此時作戒之緣，而生於身中不可見聞之業體，此業體的初發之緣，雖由身口意之動作（有作戒體），一旦生起之後，則不假身口意的造成，而恆常相續，故稱為無作。」《神會禪師的悟境》法鼓全集光碟版 (04-16,) (04-16, p. 93, 12)。

[22] 「有作戒體於身口動作息時亦隨之消滅，無作戒體則於一生之中，相續不斷而發起防非止惡的功能。因為它是無表色法，七眾別解脫戒，都是終生受持，命終捨此色身，戒體隨之亦捨。聲聞的七眾戒，是無作戒體無表色法；大乘菩薩戒，則是無作戒體無漏心法，因此，菩薩戒是一受永受，盡未來際，有受法無捨法。」《神會禪師的悟境》法鼓全集光碟版 (04-16, p. 94, 03)



圖一：智儼〈梵行品〉之作無作戒體

申言之，智儼對於〈梵行品〉其以出家戒作為其戒體的說明，明確指出以「作無作善業為其體」，也就是以作與無作之三業善行為體，不論三業表徵於外可顯或是隱而不顯。相對於一般對戒律上的戒體，通常會採用無作的觀點以顯其隱含不顯，卻又持續不斷的防非止惡之功能，智儼卻以作與無作均是戒體。這也表現出智儼對於整體的行布次第下，〈梵行品〉以出家菩薩之作無作善業為戒體，以為華嚴行的戒觀行布次第的安立。這也說明智儼對於戒體的功用，不局限於單向的防非止惡的深細面，而且也強調應注重於可以令他人覺知的身口意三業行的部分。作與無作同為戒體的優勢，智儼可能認為無作可為自我規範的力量，而顯於外的作戒體，則可為他人仿效的典範。

三、澄觀之戒、四等與慧為體

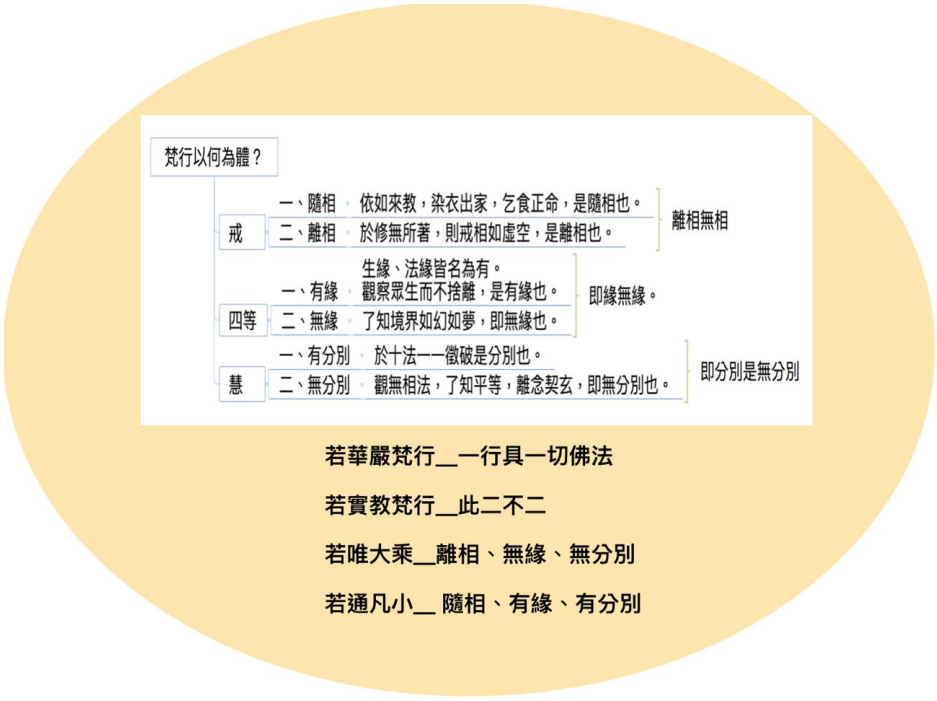
澄觀對於〈梵行品〉的戒體說，可從兩方面加以論述，其一，梵行以戒、四等、慧為體，故其行得以稱梵。其二、就其行中，以無作戒體於五蘊處的不可得，而徵破對梵行體的執取。

（一）梵行以戒四等慧為體

首先，就梵行以何為體？澄觀以為「體略有三：一者、即戒。戒能防非故得稱梵。二者、四等。三者、是慧。」[23]以戒、四等（四無量）及慧，作為梵行之體。也就是說，戒是梵行，四等是梵行，慧是梵行。

> 梵行以何為體？體略有三：一者，即戒。戒能防非故得稱梵。二者，四等。三者，是慧。……今此品中具含三義。然，此三各二：
> 戒有二者：一、隨相。二、離相。今文即相無相。依如來教染衣出家乞食正命是隨相也。於修無所著，則戒相如虛空，即離相也。
> 四等二者。一、有緣。二、無緣。生緣法緣皆名為有。今即緣無緣觀察眾生，而不捨離是有緣也。了知境界如幻如夢，即無緣也。
> 慧有二者：一、有分別。二、無分別。今即分別是無分別。謂於十法一一推徵是分別也。觀無相法了知平等，離念契玄即無分別也。
> 上三中二義。各初義通凡小。後義唯大乘。此二不二為實教梵行。若一行具一切佛法。方是華嚴之梵行也。」[24]

其文內容轉彙整如下圖：



圖二：澄觀「梵行以何體」之圖示彙整

[23] 《大方廣佛華嚴經疏》卷 19。CBETA, T35, no. 1735, p. 640b26-28。
[24] 《大方廣佛華嚴經疏》卷 19。CBETA, T35, no. 1735, p. 640b26-c12。

從上圖的文脈梳理後，明顯地呈現出澄觀對於〈梵行品〉其體有三個基礎：戒行、慈悲、智慧。這也是合乎菩薩戒行的悲智雙運，不捨眾生的行儀。澄觀指出隨相、有緣與有分別，是屬通於凡小（凡夫與小乘），以為其尚著重於戒相上的行儀、對眾生的慈悲是有所緣慮的不捨、以徵破梵行而顯理。離相、無緣與無分別，則是唯大乘，是依般若的離相、對眾生的無執取、知境如幻如夢的不可得。而不二的隨相即離相、有緣即無緣、有分別及無分別的不二，乃是實教梵行，其以不二而有無對立性的行持，拓展對法、對人等的平等。而最終的華嚴圓教之梵行是普賢果分中一即一切的主伴具足之行。

因此，澄觀於〈梵行品〉的也梳理出成佛道的行儀之進路。以梵即淨為基礎，從性淨、行淨、智慧淨、心淨，一切功德淨；因此，能以行而成就佛道。

> 梵即是淨，但以性淨故即行淨；行淨故則智慧淨；智慧淨故則心淨；心淨故一切功德淨乃至成佛功歸於行，故云：淨行。然，前信中之淨，隨事造修悲智兼導；至此純熟了心自性。悲智無二故。小有不同。」[25]

申言之，以行說明〈淨行品〉與〈梵行品〉基本上都是修身口意三業行，以性淨、行淨、智慧淨、心淨、一切功德淨，熔融戒、四等、慧的修學而達到以行而成佛。而〈梵行品〉之所以勝出於〈淨行品〉乃是因為〈淨行品〉行持未純熟，尚未達到空觀之理事無二，〈梵行品〉則是十法空觀純熟，了知自性無所得，悲智無二。因此，〈梵行品〉中澄觀以此論述梵行體為戒、四等與慧。

這樣的觀點基本上，澄觀與前述智儼的解說方向是一致的，都以行為戒以為基礎點，並在拓展的面向上展開對眾生的關懷。然則，不同的是智儼直接以作無作的現形開出華嚴三乘的差別之戒度行；而澄觀以戒、四等、慧為梵行體而展開自利及利他的戒行。

（二）五蘊中徵破無作戒體

〈梵行品〉中以對於五蘊的徵破，「此梵行法為是有耶？為是無耶？為是色法耶？為非色法耶？為是受、想、行、識法耶？為非受、想、行、識法耶？」[26]此以澄觀以無作戒體之於五蘊的方式，予以徵破梵行不在五蘊中，以此來推求梵行的不可得。申言之，可以推定於〈梵行品〉的行布次第的階段，澄觀以無作戒體做為其徵破的前提。

---

[25] 《大方廣佛華嚴經疏》卷 19。CBETA, T35, no. 1735, p. 640c12-16。

[26] 《大方廣佛華嚴經》卷 8。CBETA, T09, no. 278, p. 449, b25-27。
於此法藏於《探玄記》的解說只說是「約五陰徵」。然而澄觀的解說中，卻從戒體及修行梵行之人不離五蘊，兩個面切入，說明五蘊的非梵行。

澄觀認為五陰（蘊）有兩種意義：一、約無作戒體。二、約修行人不離五蘊。兩者終歸於不可得。關於無作戒體，此處澄觀引二說：有說無作戒體，體即是色；有說非色非心。澄觀徵破的過程如下：

(1)體即是色

> 有說：無作戒體。體即是色。……五蘊之內。初一是色後四是心。
> 今言為是色者，顯非是色，以其所立無表。依表生表色、無表色。今明觀意：表色尚空，何有無表？[27]

無作戒體，主張是色法，是出於薩婆多宗。[28]因此，澄觀從色法之表色的不可得，故依於表色經由受戒而得的無表戒體，當然也是不可得的。因此，梵行不是色法。

(2)就非色非心

> 有說。非色非心。……為非色者，顯非非色也。從色生於戒，尚不名為色，從色生於戒，豈是非色耶？言為是識者，意顯非心。若言是心者，一切皆有心，應常有梵行？是知，非心也；若言非心，木石應梵行？是知，非非心也。若言非色非心，行蘊攝者。但是行蘊應皆名戒？[29]

主張無作戒體是非色非心者，是成實論的主張。澄觀以為從上述已經徵破無作戒體是攝屬色蘊的主張是不成立的，不是梵行；那麼，又怎能說無作戒體是攝屬於與色相對的非色呢？所以，無作戒體是非色的主張也不可得。再者，戒體是心法嗎？識蘊，是了別義，是指心王。若主張戒體是心法，則一切有心者其三業的造作應是恆常清淨，然則並非如此，有心者亦有造惡業的。因此，無作戒體不是心法。又，若主張戒體是非心，則草木石頭就是能行梵行了？顯然不是。其次，若主張戒體是非色非心屬於行蘊，則行蘊所屬的除受蘊及想蘊外的一切心所及不相應行法都是戒了？顯然不是這樣。所以，澄觀以為從五蘊以無作戒體來推求梵行，一切的色、受、想、行及識，諸蘊都不是無作戒體；因此，梵行非五蘊所攝。

就澄觀對〈梵行品〉以無作戒體來徵破五蘊非梵行，梵行之無作戒體於五蘊中不可得，而且也說修行梵行之人不離五蘊；但是，澄觀還是沒有直接說清楚〈梵行品〉當中其所依之無作戒體是怎樣的無作戒體，澄觀只是用以徵破而已。

---

[27] 《大方廣佛華嚴 5 經疏》卷 19。CBETA, T35, no. 1735, p. 642, b27-c2。
[28] 《阿毘達磨俱舍論》卷 13：「毘婆沙師說：『有實物名無表色。是我所宗。』」(CBETA, T29, no. 1558, p. 70, a21-22)。
[29] 《大方廣佛華嚴經疏》卷 19。CBETA, T35, no. 1735, p. 642, b27-c7。

就此，就前項對於梵行以戒、四等與慧為體的解說，以及其後對援引徵破五蘊之無作戒體的陳述，澄觀這樣的觀點至少透露出其對〈梵行品〉是戒行的肯定。有情基於身口意的五蘊身受戒而有清淨戒體，達到三業防非止惡的功能；因此，以〈梵行品〉破除世間及出世間的執取來說，因為肯定有戒體，所以才需要徵破五蘊非梵行，以間接達到破除對戒體清淨的執著。

第三節〈饒益行〉與〈戒藏〉之體

就〈饒益品〉與〈戒藏〉來說，此二品法藏則賦予以明確的戒律上的戒體說明。且此二品均是入位，屬於行位所攝且以菩薩三聚淨戒為其所行。行位有其位體，個別之〈饒益行〉與〈戒藏〉亦各有其別體。

一、十行之位體

首先，就法藏對十行之位體予以說明，以明行位之整體的體相用關係。就十行位之位體而言，是承接住位「約依種所發業行為名。」而起的「菩薩行業不可思議，廣大如法界，究竟如虛空。」[30]換句話說，行位之行所以可以廣大如法界，究竟如虛空，其以佛種性而起的三業行。以種性義的功用，依於種性中發起之功能，而趣入行位，以此為菩薩依菩提心而起的大行之業用，以行相之特勝而名為行。[31]

於此，行位接續於住位，其以所行之行相而勝出。但若以行布次第的角度，行位乃是地前尚未登地、未證真如，屬於地前三十位中的中賢。也就是說，行位於三乘來說，是屬於有漏位。法藏統說其行位之位體以三門分別，分別表述行位之三乘之別：以約所依表初教、約本表終教與統收約境以表圓教。

> 一、約所依。以善伏三昧為體。以依此定證十行體，然後說故。地論云：此三昧者是法體故。
> 二、約本。以本分中行業不可思等為性。此是思數廣大等十義如前釋。以是廣說之本故為體也。
> 三、統收。約境，二諦雙融。約行，悲智無礙。復心境圓融，無礙法界具無邊德以為體性。思之可見。[32]

---

[30] 《大方廣佛華嚴經》卷 11。CBETA, T09, no. 278, p. 466, b24-25。

[31] 智儼以為行位以行業之行相特勝，故此位之位體，以行業為位體之名。
《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 2：「問：何故前觀相約性，今此約行業者？答：前解相非勝，故約性。此行相即勝。故約相也。」(CBETA, T35, no. 1732, p. 38, b11-13)

[32] 《華嚴經探玄記》卷 6。CBETA, T35, no. 1733, p. 218, b13-19。

此就行位中之位體予以三乘的不同來說明依體起用。首先，就所依而言，行位以功德林菩薩承佛力入菩薩善伏三昧出定，依三昧而繼起以言說字句表述十行體、相。所謂善伏三昧，是「初是約障，巧能制伏，令永不起，故云：善伏。二、是約行，修行順理，調伏之行，故云：善伏。」[33]換句話說，菩薩以入善伏三昧用以凸顯菩薩自身伏障之力，及菩薩能順法界以空無自性的理則廣行菩薩所行之悲智大行。因此，菩薩行業不可思議。就所依來看，依於善伏三昧而有十行，故善伏三昧是十行之所依之體。而善伏三昧之所以能成為所依，其入三昧本身就是與法界相契不二。其次，就約本說，就是前述的行業不可思議。行位之行，以菩薩廣大如法界、如虛空的自性清淨為體，而能起的廣大的菩薩行，因此是菩薩行的所依之體。其三，融鎔無礙。就境、就行來說，其所顯的大用為真俗不二、悲智交融，以為圓融法界普賢德為體。

整體來說，行位的體性，以所依之善伏三昧、約本之種性所起的不思議三業行相及以統收而起真俗不二、慈悲、智慧的行儀而成就之行持。

二、〈饒益行〉之體

然，就〈十行品〉各品來說，法藏為彰顯十行之特點，故安立十行之別體。〈十行品〉有十品，分別為：歡喜行、饒益行、無恚恨行、無盡行、離癡亂行、善現行、無著行、尊重行、善法行、真實行。其中，以，法藏針對第二品之〈饒益行〉之行有特別的解說。就法藏對〈饒益行〉之體的說明，如下：

> 一、隨相門。謂於思上假立無表。亦有三事：一、思。二、無表。三、身語表業。故論云：菩薩戒以三業善為性。
> 二、約本。亦以真如為性。《起信論》云：「知法性體淨無染，隨順修行戒波羅蜜。」
> 三、約實。以無盡法界為體(云云)。[34]

於此法藏對於〈饒益行〉，依體起用現出不同層次的大行，分別是初、終、圓。[35]初教是隨相門、終教是約本以真如為基礎、圓教則是以無盡法界為體而起菩薩行。

（一）隨相門：思上假立無表

---

[33] 《華嚴經探玄記》卷 6。CBETA, T35, no. 1733, p. 216, c23-27。
[34] 《華嚴經探玄記》卷 6。CBETA, T35, no. 1733, p. 220, a20-25。
[35] 法藏於〈饒益行〉中舉三種體性，以說明其別體。法藏對於〈歡喜行〉之別體，亦開三門，也是隨相門、約性、約實的方式，但配以初、終、圓。故可以推知，十行中之饒益行亦是如此。詳見《華嚴經探玄記》卷 6。CBETA, T35, no. 1733, p. 218, c3-10。

就隨相門而言，是基於初教的立場說的。乃於菩薩三聚淨戒的業行，以隨思上假立無表而安立其菩薩三聚淨戒之業行。這也就是說，法藏以為基於思心所上的三思__審慮思、決定思、發動思，為業行的根本。「思為自性。然有三種故名差別，謂：審慮思、決定思。此二在意地未至身語名籌量時，未作故不可分別。發動思，正在身語名作業時，善惡業成名可分別。」[36]行業的造作以思為體，依於思的審慮思維，繼而決定造作三業是否成立；若決定造作，則發動思以行於身語二業，表顯於外。

澄觀對於法藏思上假立無表的詮解，有進一步的說明。其認為：

> 明表、無表。然，唯識示正義云：然心為因，令識所變示色等相，生滅相續轉趣餘方，似有動作表示心故，假名身表。然，因心故，識變似聲生滅相續，似有表示，假名語業。釋曰：唯識但約心變。即異小乘。次明無表云：表既不實，無表寧真？然依思願，善惡分限，假立無表。理亦無違。[37]

澄觀引用唯識的說法，以大乘心法來說明假立無表。[38]表，乃是以心為因，也就是由心識造作而生塵相，心識相續不斷地變動，因此依其所生的色相也是相續生滅不斷，好像有連續的動作顯現。如風火輪般，似有火輪的顯現，然則實為火團相續不斷的運動而已。身口的造作顯現也是如此。實是由於心而產生識的轉變，好像有身語口業的造作表示，因而假名身業；假名口業，也是同樣的道理。無表，則是表業既是假名有，那麼，無表怎會是實有呢？雖非實有，但能顯於思心所的動身發語造作身語二業行諸於外可見，因而能藉以判別行業之善惡；所以，假立無表。

更進一步，以隨相門的思上假立無表，對於菩薩三聚淨戒如何相聯結？因此，隨相門中以思上假立無表為體，就饒益行的三業造作，如華嚴經文所示；菩薩「作如是念」思維簡擇，律儀戒中以法之正見簡擇五欲之惡，而能以無表之體產生正確

---

[36] 《華嚴經探玄記》卷 14。CBETA, T35, no. 1733, p. 368, a10-14。
法藏與澄觀對於思心所與表、無表的問題解說，於〈饒益行〉上並無深入說明。反而是在，九地中有關稠林的經文上，澄觀對此有作深入的探討。於九地中，經文行文《大方廣佛華嚴經》卷 38：「又知諸業種種相，所謂：善不善無記相、有表示無表示相……」(見：CBETA, T10, no. 279, p. 202, b6-7)與業有關的種種相。基本上，談論到戒體之表與無表，根本會牽涉到的一個要點就是業。因此，澄觀於九地中有關業的說明，也顯示其對於有表示及無表的想法。
基本上，澄觀是基於大乘唯識的立場來說明思心所如何造作而引發三業的表與無表業。若從小乘有部的正理來解說，以為「形色依身起」而有業；但是，澄觀對於小乘的觀點不是認同的。澄觀以為身行是表而非業，因為業的成立需要有心，而身行只是依色而起。故澄觀以「形，雖是表而非業。業是思故，依身行門，故名身業。」而破之。無表，澄觀引《俱舍》的說法，以為小乘之「無表雖以色為其性，如有表業。而非表令他知，故名無表。」於此，澄觀並以大乘唯識正義，以依於心的造作，以為思上的假立表與無表。

[37] 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 70。CBETA, T36, no. 1736, p. 563, a16-22。

[38] 《成唯識論》卷 1：「假立無表理亦無違。謂此或依發勝身語善惡，思種增長位立；或依定中止身語惡現行思立，故是假有。」(CBETA, T31, no. 1585, p. 4, c24-27)

思維，行方便教化，不起惡念，不加害惡人的慈悲行。攝生戒中，菩薩亦是如是思維，「作如是念」：眾生長夜生死，流轉五欲令其得離苦。菩薩饒益眾生並能斷除顛倒。攝善戒亦復如是，以無表的隱藏動力，促使菩薩正確思擇，有正確的身口意業的造作，完成菩薩的大行。

於此，法藏雖然沒有具體的說明「思上假立無表」之無表是表明菩薩戒的戒體一詞，然則其實際的運作，依於無表而起清淨的菩薩三聚淨戒，這相當戒律上依於戒體而起戒行與戒相。

（二）約本：真如為性

再者，約本，以真如為性以為〈饒益行〉之別體。此即從終教來說的。終教，依於如來藏的清淨自體而說的。真如，就終教來說，就相當於如來藏的清淨自體。故終教的菩薩行三聚淨戒，就是依於如來藏自體清淨而行菩薩律儀戒、攝生戒與攝善戒。雖是同於初教的三聚淨戒的行相，但是卻是以無染的真如，隨順真如法性而修行的菩薩行。

需補充說明的是法藏引《起信論》云：「知法性體淨無染，隨順修行戒波羅蜜。」其正確應為《大乘起信論》：「以知法性無染，離五欲過故，隨順修行尸波羅蜜。」[39]或是「知法性離五欲境，無破戒相，是清淨戒度，隨順修行尸羅波羅蜜。」[40]在《大乘起信論》經文中，明確點出從真如的自性清淨到戒行的清淨之過程的關鍵點——離五欲過。離五欲的過患，就聲聞羅漢的修行過程，以離欲而得解脫，做到厭、離欲、解脫而成就羅漢出離三界的道果，這是對世間的出世態度。然則，對〈饒益行〉階段之次第性的菩薩道來說，戒行上的離欲，是離五欲的過患，是身在世間五欲中度化眾生，做到菩薩三聚戒之攝生戒。以自性清淨的心做到「此菩薩持戒清淨，於色、聲、香、味、觸、法，心無染著，廣為眾生說無染法。」[41]換句話說，從真如為性而起的終教之〈饒益行〉的行持，是如從百花叢裡過，片葉不沾身的，受用五欲，卻不被五欲所繫縛。以此為前提，展開菩薩益生行。

（三）約實：無盡法界為體

若約圓教，則以無盡法界為〈饒益行〉之別體。圓教，相互融攝，帝網重重無盡，主伴具足，一行即一切，一切中無礙自在。故於其菩薩三聚淨戒之行，則行相上看似僅行持律儀戒，但其中與攝善戒、攝生戒不相離；同理，菩薩持攝善戒，其中亦具足律儀戒與攝生戒；菩薩持攝生戒，亦復如是。申言之，對菩薩來說，與法

---

39 《大乘起信論》。CBETA, T32, no. 1666, p. 581a20-21。此為梁真諦譯。
40 《大乘起信論》卷 2。CBETA, T32, no. 1667, p. 589c5-6。此為唐實叉難陀譯。
41 《大方廣佛華嚴經》卷 11。CBETA, T09, no. 278, p. 467a10-12。

界為體而相應的戒行，是一中具萬行，一中有一切法，如同因陀羅網的交互陳列，光輝互映。

總結〈饒益行〉之別體來說，法藏將體性分成三門，隨相、約本、約實，配以初教、終教與圓教。這也可以看出法藏對於華嚴依體起用的多樣性。同是〈饒益行〉的菩薩，同樣施行三聚淨戒的菩薩行，卻是根性不同，各自依於不同的別體，而形成不同層次的菩薩行。此就普賢門中分相門的行布而說。

三、〈戒藏〉之體

最後，就同屬於行位的〈十無盡藏〉之〈戒藏〉來說，其為〈十行品〉的勝進分，以法界普賢德來詮解藏之無盡的意義。〈戒藏〉中之十戒之體，法藏也有具體的陳述。就釋名〈戒藏〉以為是「防非名戒。三業善為性。止惡作善為業。」[42]以簡單的性善之行說明其性戒的層面，相對於自分位的〈饒益行〉之「淨持三聚，雙益自他」來說，而以性戒而顯其勝進分的戒行。

因此，法藏對於其體，詮解為二門：一、約相。「戒以三業善思及表無表為性。」[43]二、約融通，總是一法界之行，別說有十，但就〈戒藏〉中強調的是「法界性自離過義。」[44]約相來說，即以前品〈饒益行〉之初教之體為相並加入三業善思；約融通來說，則是十藏中〈戒藏〉的勝進分所特有的。從〈饒益行〉之約本說的真如與約實說的無盡法界，以轉昇成圓教統收的法界普賢德，藉以顯〈戒藏〉之法界行及法界自性離過義。

（一）約相：三業善思及表、無表為性

就約相來說，其所說以三業善思及表、無表為性。若以此相對於〈饒益行〉的初教立場而說的思上假立無表，若說兩者為同，則無法顯示〈戒藏〉的勝進行。所以，可以知道在相近的語意表述下，必有其不同於〈饒益行〉的深層意義。

〈戒藏〉既是勝進分，基於法界普賢德下，則在相同的身語意的表或無表的造作，則是純淨以善為性，並以思心所的刻意之功用行持，以顯其無表戒體的防非止惡之功用。〈戒藏〉雖屬於〈饒益行〉的勝進，但就行位次第行的立場，其行尚屬有漏行。因此，尚須無表之功用以為防護。〈戒藏〉不同於〈饒益行〉的部分，主要是法藏認為取用「表」，而不僅是無表的功用而已。這說明法藏在行位以立足於法界無盡的立場，勝進行的部分不再僅是以防非止惡的無表為體，而是更需以表作為影響他人的實際造作。

---

42 《華嚴經探玄記》卷 6。CBETA, T35, no. 1733, p. 232, b7-8。
43 《華嚴經探玄記》卷 6。CBETA, T35, no. 1733, p. 232, b21-22。
44 《華嚴經探玄記》卷 6。CBETA, T35, no. 1733, p. 232, b26。

也就是說，行位的勝進行之階段，法藏對於體的說明，增加「表」為戒行之體的功用，說明了菩薩行的次第上的戒行之加值增進的概念。以初教的戒行增進來說，也就強調菩薩三聚淨戒之律儀戒、攝生戒與攝善戒，以從隨相門的思上假立無表到三業思善以表無表為性的趨近，而凸顯「表」於戒度上的重要。尤其，菩薩行中以利益眾生，引領眾生同向菩薩道的進路上，作為一個指標性的菩薩典範，外在的、令人可見的身口之作為，尤有成為眾生仿效的具體功效。

（二）約融通：法界離過義

約融通來說，則是相對於約相之三業思善及表無表之體，而顯其無相無礙行的。總依於法界之清淨無垢說其行與離過。法藏於〈入法界品〉中對法界之義的通說為「法，有三義：一、是持自性義。二、是軌則義。三、對意義。」及「界，亦有三義：一、是因義。依生聖道故。……二是性義。謂是諸法所依性故。……三是分齊義。謂諸緣起相不雜故。」[45]以說明法界的特性為自性軌則，顯示其本是如此，無自性、恆常清淨。法，也是意識界所行的對象。界是因義，以生聖道之因；是性義，乃是一切法所依止處。分齊，緣起現相，各依其緣而生，不相交雜。所以，法界以清淨自性，離一切的客塵煩惱所染。[46]

然則，法藏對於法界的解說，除上述一般對法界的通說以為法界外，就《六十華嚴經》之法界的圓融特性，更說明華嚴法界的特殊意義。華嚴法界，其以因果緣起的理實法界為法界的。

> 以因果緣起理實法界以為其宗，即大方廣為理實法界。佛華嚴為因果緣起。因果緣起必無自性。無自性故即理實法界。法界理實必無定性。無定性故即成因果緣起。是故此二無二。唯一無礙自在法門故以為宗。[47]

也就是說，華嚴法界其因果緣起與理實法界是一不是二。因果緣起是相，理實法界是理體，亦即是性。因果緣起與理實法界之間的橋樑就是無自性。以無自性的功用，而能生起一切的萬行連結，並建構出事事萬行之間的因果關連；再者，也是因為無自性故，所以在因果的各種現象中，能以無自性之空義入於理則的意趣。而這已無

---

[45] 《華嚴經探玄記》卷 18。CBETA, T35, no. 1733, p. 440, b11-18。
《華嚴經明法品內立三寶章》卷 1：「法有三義：一、自體名法。如說諸法離他性。各自住己性，即離分別也。二、對意名法。如法處法界等。三、軌則名法。法有軌範開生物解故也。」(CBETA, T45, no. 1874, p. 613, b27-c1)
《瑜伽師地論》卷 78：「法爾道理者，謂如來出世若不出世，法性安住，法住法界。是名法爾道理。」(CBETA, T30, no. 1579, p. 735, b16-18)

[46] 《攝大乘論釋》卷 3：「最清淨法界者，諸佛法界永離一切客塵障故。」(CBETA, T31, no. 1598, p. 394, c1-3)

[47] 《華嚴經探玄記》卷 1。CBETA, T35, no. 1733, p. 120a23-28。

自性的雙向連結，更深層的意義就是凸顯無礙的華嚴法界。

也就是法界性相的混融無礙自在的圓融，所呈現的華嚴法界的無盡。

> 法界因果雙融俱離。謂性相混融無礙自在亦有十義：
> 一、由離相故。因果不異法界。即因果非因果也。
> 二、由離性故。法界不異因果。即法界非法界也。
> 三、由離性不泯性故。法界即因果。以非法界為法界也。
> 四、由離相不壞相故。因果即法界。以非因果為因果也。
> 五、由離相不異離性故。因果法界雙泯俱融。迴超言慮也。
> 六、由不壞不異不泯故。因果法界俱存現前。爛然可見也。
> 七、由上存泯復不異故。超視聽之法恒通見聞。絕思議之義不礙言念也。
> 八、由法界性融不可分故。即法界之果統攝法界無不皆盡。因隨所依亦在果中。是故佛中有菩薩也。
> 九、即法界之因攝義亦爾。故普賢中有佛也。
> 十、因果二位各隨差別。一一法、一一行、一一德、一一位，皆各總攝無盡。無盡諸法門海者，良由無不該攝法界圓融故也。是謂華嚴無盡宗趣。[48]

在上述引文的十義中，此十義都是華嚴法界自在義。因為自在，所以能容攝不同的因果現象的分別，而呈現因果緣起與法界理實的各種風貌。其中，以最終之性、相雙融所呈現的無盡之交涉，一一法、行、德、位中，相互熔融，展現華嚴法界之如因陀羅網的無盡無盡。

因此，〈戒藏〉中十戒之「法界性自離過義」可以從兩方面說：其一、法界是生聖道因，以法界清淨離過的特性而起三業，現清淨三聚戒行。其二、顯示法界自體的無染之理實。也就是，菩薩以淨法界為體，以其進修三聚淨戒之菩薩清淨行以自清除垢，達到戒行的清淨，以積累菩薩行道資糧，作為進趣後位的功。因此，就其別體的融通來說，以性相、因果與理實，而成法界之行，顯普賢法界行德。

〈戒藏〉其十戒之位體與饒益行是同於十行位的，但是其別體則是因其勝進分而有法界融通面的別體。這是〈戒藏〉的特勝處。於此，若要論其戒律上的戒體，則通於饒益行之思上假立無表的無作戒體。雖同名為無表，然則有不同的內涵層次。但其，勝進分上強調的還是融通面的法界體。此法界體著重於法界的離過來說的。法藏以法界為體，戒律上亦有此說。唐道宣律師亦曾以法界為戒體說，「法界

[48] 《華嚴經探玄記》卷 1。CBETA, T35, no. 1733, p. 120c6-24。

為量，並是戒體。故《善生》云：眾生無邊故，戒亦無邊。」[49]於此，法界為體亦可視為戒體。

第四節〈十迴向品〉之體

就地前的位階來說，以華嚴圓教所顯的因地之一乘清淨法界的普賢行，以行布次第來說，十住（下賢）、十行（中賢）、十迴向（上賢）後，即入十地的地上之行。此處以〈十迴向品〉為地前的最後一個位階，其最大的修到特色為廣大的一切施行，一一行中各有三處迴向：迴向眾生、迴向菩提、迴向實際。

一、十迴向之位體：不可思議大願

就十迴向位的位體來說，其以「約行後大願為名，迴前諸行向正證故。」[50]也就是《六十華嚴經》中所言：「是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。」[51]在十迴向位體當中，修行上的意義就是以願為體。此處的「願」是菩薩迴向位以行後大願為願行，歷經住位、行位後的菩薩大願所累積之德行而成之願——願將一切功德迴向眾生、菩提、實際之大心。也就是以「謂以如是所集波羅蜜多，迴求無上大菩提果是也。」[52]也就是說，十迴向位之以此願行成為登地之因。[53]而是不同於〈淨行品〉的行願__轉事為理的「當願眾生」之行願。

於此，就迴向位之位體所展現的高度來說，以「十種大行迴向三處。……又以無邊行海，隨順無涯大願，成就普賢法界德用。」[54]法藏以為就迴向位中以行法的差別就實位與寄位來說，「行法差別者有二：一、約實位，普賢行相。二、約寄法，差別行相。」[55]約實位，以果分不可說。約寄位，以因分隨說有四種，其如下文所述：

---

[49] 《四分律刪繁補闕行事鈔》卷 1。CBETA, T40, no. 1804, p. 26, a2-3。
《四分律刪繁補闕行事鈔》卷 2：「問：律中僧列二百五十戒戒本具之，尼則五百。此言虛實？答：兩列定數約指為言故。諸部通言，不必依數。論其戒體。唯一無作，約境明相乃量塵沙。且指二百五十以為持犯蹊徑耳。律中尼有三百四十八戒，可得指此而為所防。今準智論云：尼受戒法略則五百，廣說八萬。僧則略有二百五十，廣亦同尼律儀。」(CBETA, T40, no. 1804, p. 48, c6-13)
道宣的戒律上的觀點，除融入大乘的菩薩戒的觀點外，尚有融入大乘之法界無量之觀點入其戒律之戒體之中。但與《華嚴經》中所欲展現的窮窮無盡，彼此間相互緣起，如帝網珠光交互映現及主伴具足的華嚴法界還是不同的。

[50] 《華嚴經探玄記》卷 5。CBETA, T35, no. 1733, p. 196c24-25。

[51] 《大方廣佛華嚴經》卷 14。CBETA, T09, no. 278, p. 488b22-24。

[52] 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 47。CBETA, T36, no. 1736, p. 365b26-27。

[53] 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 2。CBETA, T35, no. 1732, p. 43a9-10。

[54] 《華嚴經探玄記》卷 7。CBETA, T35, no. 1733, p. 242a2-4。

[55] 《華嚴經探玄記》卷 7。CBETA, T35, no. 1733, p. 244a22-23。

二、因分隨說有四：
一、唯約位相。如始、終教說。《瓔珞本業經》等辨。
二、唯約自體。如普賢大迴向行不依諸位。
三、以行體從位門階差說。如此下文。分迴向為十門者是。
四、以位門隨行體圓融說。如下一一位中攝一切位。第十即至究竟法界因圓滿者是。[56]

就《六十華嚴經》中大行之迴向來說，以約普賢自體、約位門差別、以位門隨形體圓融為迴向位之高度。其一、約普賢自體，則是無位之位。任何一行皆是普賢圓滿法界行，無有次第的位階可說，一切平等平等的互為主半。其二、從位門差別，則是顯出十種不同行相的大行以迴向。所謂的十大行，就是十種大行以三種迴向之行後願，從救護一切眾生、離眾生相迴向、不壞迴向、等一切佛迴向、至一切處迴向、無盡功德藏迴向、隨順平等善根迴向、隨順等觀一切眾生迴向、如相迴向、無縛無著解脫迴向及法界無量迴向。此十大行之迴向中，以對人、對法的一切行均以迴向眾生、菩提、實際。其三、以隨位門圓融，則是因地之普賢無盡法界行之用。以普門之一一行中攝一切行，顯無窮無盡之德行，能以不思議行入於法界。

總之，迴向位的位體所欲表現的就是菩薩不可思議的大願行。菩薩身口意三業所為的一切一切成就，皆示普賢行願。而此階段的願行之所以要再次起大願，有兩個原因：一、避免證入無為寂靜中。二、為前行之資糧以為證真之趨向。如法藏所言：「又前明解行，今起大願。若不起願，恐證無為，故次來也。又，迴前解行向於真證故也。」[57]也就是說，法藏以為經歷十住、十行之後，須加以十迴向的修道次第的理由乃是以行後願迴向佛果，以避免證入無為的清淨寂滅中，無法起菩薩證真後之悲智無為的大用。

二、〈十迴向品〉之別體

（一）總說別體：明智三昧

立足於整體華嚴而鳥瞰〈十迴向品〉之於修道的階段，法藏以約所依之明智三昧、大願及六法，說明此品之體性，分為總、別。總說中以智明三昧、大願及六法，呈顯〈十迴向品〉之體的三種面向。其中，大願，闡釋本品之行布次第的位體——

[56] 《華嚴經探玄記》卷 7。CBETA, T35, no. 1733, p. 244a24-b2。
[57] 《華嚴經探玄記》卷 7。CBETA, T35, no. 1733, p. 236a4-6。
此種情況類似於菩薩登地後，於第八地之無相、無功用行的任運自在後而安住自地中，以為滿足而不再更向佛果的目標前進。故在第八地中有七勸，勸八地菩薩應更起智慧以利生。故《六十華嚴經》第八地之七勸後結語：「諸佛子！若諸佛不與菩薩起智慧門者，是菩薩畢竟取於涅槃，棄捨利益一切眾生。」《（見：《大方廣佛華嚴經》卷 26。CBETA, T09, no. 278, p. 564c23-25。）此處，十迴向位，則是以菩薩之大願，令菩薩日後登地證真依然能起大用，而不入涅槃無為。

不思議之大願，為基礎而行之大行；六法，則是〈十迴向品〉中十大行之行體之匯歸總整理。於此，此就先就以約所依而說明之。後則別說十大行之體。

> 一、約所依。以明智三昧為體。
> 二、以本分中大願為體。
> 三、具論有六法為性：一、定。二、智。三、願。四、悲。五、所依法界。六、并通慧作用不思解脫等為性。[58]

〈十迴向品〉之別體，其意蘊仍是隱含著不同的層次展現。約所依，以明智三昧為體。明智三昧，總說就是智慧，且以「智」為體，以「明」為用；但若細說則分加行定、根本智定、後得智定及自在智定的不同。

> 明智者汎論有四義：一、初加行定。謂是證智之明故云明智。如明得、明增等。二、約根本智定。本智證理破無明等名為明智。如大乘光明三昧。地論釋。光明者對治無明故。三、約後得智定。明了所緣故名明智。四、約自在智定。謂普賢圓智朗照法界故名明智。如錠光頗梨珠照十佛世界等。此中智是體。明是用。又若三乘寄位言此中唯初定。若約剛幢自德論具本後二智定。若約圓教顯唯約後一門。[59]

這也就是說，〈十迴向品〉以智為體，所生之用，依智的不同，所生之用也有層次的不同。就智體而言，分成加行、根本、後得及自在智，前智之用不及後智之用。法藏以為以三乘寄位來說，明智三昧就僅是加行智定，乃其用為顯智慧隨位的增上。本會之會主金光幢菩薩自身的智慧德用，「明智」則指根本智定與後得智定。此顯會主以智而起智慧之光以自益，並以後得智為益生之用，而能大行以迴向眾生、菩提與實際。若以圓教來說，則是自在無礙的普賢智慧，是自益利他雙行無礙，一一行中具足三迴向，自利即利他。

（二）別說行體：十大行以善根為行體

〈十迴向品〉的具體內容就是十大行。依法藏解說，以為十大行各有其行體。因此，在本品中之體性之第三點的說明中，以六法來彙整十大行之行體，分別是定、智、願、悲、所依法界。依六法為體所開之行，則是十種大行之迴向。下表就法藏以為之顯義相與明行體，來彰顯十大行之體用關係。[60]

---

[58] 《華嚴經探玄記》卷 7。CBETA, T35, no. 1733, p. 244a5-8。
[59] 《華嚴經探玄記》卷 7。CBETA, T35, no. 1733, p. 242a11-20。
[60] 顯義相的部分請見：《華嚴經探玄記》卷 7。CBETA, T35, no. 1733, p. 243b22-c1。

表一：十大行之義相與行體

十大行	顯義相			明行體
1 救護一切眾生 離眾生相迴向	1-7 隨 事 行	明行本	悲智不住	六度四無量等諸行善根
2 不壞迴向		2-5 明行相	起行心堅	依不壞信生長善根
3 等一切佛迴向			約佛辨廣	隨順學過去未來現在諸佛迴向*
4 至一切處迴向			約法顯遍	令此善根功德力至一切處。 譬如實際，無處不至*
5 無盡功德藏迴向			約德顯多	悔過善根、隨喜善根、禮供善根、 勸請善根、入法善根、 重明隨喜善根、餘善根
6 隨順平等善根迴向		6-7 明行成	智行成	依身起行。依輪王身而起施行*
7 隨順等觀 一切眾生迴向			悲行成	直說善體：善根。 約境、約十度行以明善根。
8 如相迴向	8- 10 稱 理 行	正與理合顯體深廣		善根是如相稱理而迴 明觀成入理善。
9 無縛無著解脫迴向		明依體起無方大用		六種無縛無著。 菩薩大智之心是善根所依。
10 法界無量迴向		顯體用無礙圓明自在		得法師位。長養善根。顯法師德。

於上述法藏對於十大行迴向的列表中，可以明確得到一個訊息：善根。行體總以善根為十大行之行體，可開為六法——定、智、願、悲、所依法界，並依行體之起大行之用而顯理事之義相，而令十大行之各行有各自所彰之大行特點。前七之行，以事行的廣行為主，其特點是以事導大願行，以事相上而將大願之不可思議行能具體地表現出來。並以從信、住位、行位所積累的資糧以為善根，而以大願廣迴向眾生、菩提與實際。

就法藏對於〈十迴向品〉十大行的結構互動之間的運作，呈現依於體而有相用之間的動態性牽動。從救護眾生離眾生相迴向為根本的大行而起，直至法界無量迴向的過程，其以理事體用之間的互動，有六個階段：一、行本，二、行相，三、行成，四、顯體深廣，五、依體起無方大用，六、體用無礙圓明自在。就次第來說，此六階段蘊含十大行的次第行廣，從對眾生的悲智而起大行迴向，廣積資糧以成菩薩悲智，而能至理事雙融的層次；亦即「前七明會事向理。此第八明事盡理現，是

明行體的部分，則是法藏於《華嚴經探玄記》〈十迴向品〉之「說分」處隨位顯之。於此部分之文字為重點摘要。「*」標示者，乃是法藏無具體以「行體」為文，而筆者嘗試摘取文意以明之。

故，行等俱是如相而迴向。後第九明從理起用。第十明用同體同體而用。故云：法界迴向也。」[61]也就是說，從一至七迴向，以隨事之行相，能以事善之廣行迴向而入理善__如。如相迴向，以同「如」（真如）之善根迴向，顯體之於真如之深廣。第九之無縛無著解脫迴向，則以六種無縛著——離凡故不縛生死、離六識取外境不縛、離現行縛、不去有縛、無惑障縛、無粗使縛，而彰依體起用。最後，法界迴向，以得法師德長養一切善根，受大法師記，廣說法以益眾生。以此而明體用無礙如法界之普與遍的普賢無礙行德。

〈十迴向品〉以不可思議之大願，以約所依之明智三昧為體，約本之大願，乃至六法所顯之十大行為行體，顯示出行布次第至此階段全然的華嚴行之體的特色。

第五節 小結

法藏對於地前之〈淨行品〉、〈梵行品〉、〈饒益行〉、〈戒藏〉與〈十迴向品〉分析與闡釋，從體的視野下，有位體與別體的兩條脈絡可循。位體，以入位之體而說；別體，則是依於各品的獨特之體相用的相依而安立。彙整如下表：

表二：地前之位體與別體

品	位次	位體	別體
淨行品	信	初教：自位。終、圓：不入位。 約行：體：信行內證為體 相：融攝諸位為相 用：成佛益生為用	智儼：行後（願） 法藏：行後願 澄觀：望歷緣巧願
梵行品	住位	位名：約種為名 （一切菩薩從三世諸佛種性中生） 義：體：平等法界 相：十住行位 用：應教所詮 教：體：六決定（種性） 相：十住不同 用：益機為用	智儼：作、無作、善業 法藏：未具體明確陳指 澄觀：戒、四等、慧 並以無作戒體徵破五蘊

[61] 《華嚴經探玄記》卷 8。CBETA, T35, no. 1733, p. 267c10-13。

品	位次	位體	別體
饒益行	行位： 自行分	位名：約依種所發行業為名 （菩薩行業不可思議） 約所依：善伏三昧 約本：行業不可思議 統收：無礙法界具德無邊	法藏： 隨相門：思上假立無表（初教） 約本：真如（終教） 約實：無盡法界（圓教）
戒藏	行位： 勝進分	同上。	法藏： 約相：三業善思及表、無表 約融通：總：法界之行 別：法界自性離過義
十迴向品	迴位	位名：約行後大願為名 （菩薩摩訶薩不可思議大願） 約所依：明智三昧 約本：大願 具論：六法為性（別體） 并通慧作用，不思解脫等為性。	法藏： 六法為性：十大行各有行體

從上表的地前整體的彙整中可以發現，關於華嚴之體相用的關係，其「體」的功用，可依於位體、別體的階段性特性的不同而說明。就縱向之位體與別體之行布次第來說，其說明了在修華嚴行的位階次第上在不同的階位有不同的修道進程。

就終教及圓教的寄顯於終教之於可言說的因分「教」之觀點，以信為為入位的前方便之修行，建立起對佛菩提的信力而入於住位；於此，就此階段的〈淨行品〉則以位體之信行內證，以行願為〈淨行品〉之別體，而為展開行願之修道，以達到轉事為理之「當願眾生」的信行；亦即是以信之內正為位體，而有別體之願行以起之相用。

入位之後，其位體基本上就是六決定，然則以未登地證真，於此，六決定之「六」是不具全的，僅是偏重於某部分。就住位來說，則以六決定之佛種性為體，而行於十住行，於此階段以種性義彰顯一切菩薩之行均自佛種性中生。因此，〈梵行品〉依於住位之體——佛種性，而有對於梵行的如實觀與徵破對梵行的執取，以達到一切不可得的空觀。於此階段，關於梵行之別體的說明，法藏本身並無別以戒律的角度來說明之，其乃依於位體以明梵行；智儼則是提出以作、無作、善業為梵行體，此相當於戒律上對戒體的概念來說明。而澄觀，則是以戒、四等、慧為體來說明梵行之所依，也就是說澄觀對於梵行體的概念並不全依於戒律的範疇，而更以法的觀念來建構梵行體。

行位之位體，以約種所發之不可思議之行業。此行業是菩薩行業。然則在別體上應〈饒益行〉與〈戒藏〉對菩薩戒行的解說，依自分與勝進分的不同，顯示菩薩戒行的不同進展。行布次第上，自分之〈饒益行〉以隨相、約本、約實，而分初、終、圓的不同菩薩行的層次。而勝進分之〈戒藏〉就是以法界無盡之普賢德為別體，而起的菩薩行。此階段法藏以「作」為外現身口意三業為菩薩行不可缺之行持典範。這也成為行位勝進於後位——迴位，菩薩十大行的行前準備；以融通面之法界自性離過義以為登地戒度行之離垢的資糧。

最後的迴位，則以行後不思議大願為位體。以十大行之廣迴向為大願。於此階段，凸顯出華嚴行所為之一切均是廣大無盡之為眾生、菩提、實際而行。迴位之〈十迴向品〉以十大行之事相之廣行與理之深入，而能依體起無方之大用、最終以體用雙融無礙的入於普賢大行。

總之，以地前之行布次第的修道位階的不同，也顯出華嚴行修道的各各不同階段的重點。依體而起行的原則下，開展出不同層面位體、別體的華嚴行之高度，透露華嚴行的豐富性及應機施法的適應性。

宋槧《冥樞會要》與宋代臨濟宗的華嚴轉向

福建社會科學院　助理研究員
陳文慶

摘　要

《冥樞會要》系宋代臨濟宗祖心師資抄撮《宗鏡錄》而成，新發現的宋代刻本保存了略本形成初期的文本形態。祖心師資對華嚴宗的心性論表現出極大理論興趣，接受並融攝華嚴宗思想，其中又以澄觀為代表的後期華嚴宗思想為重點。宋代華嚴禪的擴散與流布，《宗鏡錄》是重要途徑。這直接影響了兩宋理學形成中對華嚴宗思想的容攝。宋槧本的發現為考察宋代臨濟宗演變提供了珍貴的歷史細節材料。

關鍵詞：宋槧《冥樞會要》、《宗鏡錄》、臨濟宗、華嚴禪

《冥樞會要》是宋代臨濟宗黃龍祖心師資從《宗鏡錄》中抄撮而成的節略本，可以看做祖心師資研習《宗鏡錄》的讀書摘抄，這是迄今發現的有確切紀年的祖心著作，其中思想可以看做是祖心晚年的定論。新發現的宋代刻本保存了略本形成初期的文本形態，為《冥樞會要》的文本生成過程提供重要文獻基礎。本文從略本生成背景出發，對勘《宗鏡錄》廣略本、梳理《冥樞會要》的文本結構，在此基礎上考察略本的思想宗趣。

一、從《宗鏡錄》到《冥樞會要》

《宗鏡錄》約在宋太祖乾德元年至四年編成（963-966）[1]，但編成後並沒有大範圍的流通，而是私藏於幾所名山大剎中，據楊傑說「吳越忠懿王序之，秘于教藏」[2]，新近發現的《永明延壽禪師實錄》也記載「元帥大王，親為序引，仍施錢三百千，繕寫散入諸藏」[3]，《宗鏡錄》在五代宋初的很長一段時間一般僧徒是很難看到的。《雪竇寺志》收有一封《宋太宗敕諭》[4]，據說：

> 朕聽斷之暇，無畋遊聲色之好，述成秘藏詮、逍遙，並佛賦、回向文，共三十餘軸，遣內侍同僧守能，賜明州瀑布觀音禪寺，與僧《宗鏡錄》同歸藏海，俾僧看閱，免滯面牆，坐進此道，乃朕之意也。淳化三年（992）二月一日頒。

按此條材料《宋大詔令集》、《宋會要輯稿》無載[5]，僅見於寺志。歷史上再次出現，已經到了宋神宗熙寧年間了，慧洪《石門文字禪》卷二五《跋〈宗鏡錄〉》記載：

> 禪師（延壽）既寂，書（《宗鏡錄》）厄於講徒，叢林多不知其名。熙甯中，圓照禪師始出之，普告大眾曰：「昔菩薩晦，無師智，自然智，而專用眾智，命諸宗講師，自相攻難，獨持心宗之權衡，以准平其義，使之折中，精妙之至，可以鏡心。」於是衲子爭傳誦之。[6]

覺范慧洪（1071-1128）亦屬黃龍禪派，系祖心法侄，與惟清同一輩，其記載有一

---

[1] 陳文慶，〈宗鏡錄成書新探〉，頁 118-124。
[2] 《宗鏡錄・楊傑序》，《永明延壽禪師全書》，北京：宗教文化出版社，2008 年，第 22 頁。
[3] 《永明延壽禪師實錄》，《吳越佛教》第 8 卷，北京：九州出版社，2013 年，第 559 頁。
[4] 《雪竇寺志》，《中國佛寺史志彙刊》第 3 輯 13 冊，臺北：丹青圖書公司，1985 年。
[5] 司義祖整理：《宋大詔令集》，北京：中華書局，1962 年；[清]徐松：《宋會要輯稿》，北京：中華書局，1957 年。
[6] 《石門文字禪》卷 25，《嘉興藏》第 23 冊，第 699 頁下；此條材料在南宋初曇秀《人天寶鑒》卷一亦被收錄。

定的可信度。據慧洪說，延壽示寂後，叢林禪徒多不知《宗鏡錄》的存在，「厄於講徒」，其書大概只在天臺、華嚴等義學僧人中小範圍傳閱。圓照禪師即慧林宗本（1021-1100），系雲門宗第六世，雪竇重顯法孫，曾駐錫永明古道場——淨慈寺，熙寧中（1072-1073）宗本所發現的《宗鏡錄》很可能是永明寺舊藏。《宗鏡錄》被宗本重新發現後即在禪林中爭相傳頌，這距該書成立時間已過去了一百餘年。不過《宗鏡錄》大規模刊印與流傳還是在元佑六年（1091）以後的事，據楊傑說該年看到「錢塘新本，尤為精詳」，並為此本作序，楊傑序本成為後來流傳各種《宗鏡錄》版本的直接源頭。

慧洪在《林間錄》另記載說：「今天下名山莫不有之，而學者有終身未嘗展卷者，唯飽食橫眠，游談無根而已。」[7]慧洪的時代，《宗鏡錄》已廣泛流傳于叢林中，在此過程中即有僧徒對該書進行抄纂形成略本，慧洪在《石門文字禪》還記載：

> 元佑間，寶覺禪師宴坐龍山，雖德臘俱高，猶手不釋卷，曰：「吾恨見此書之晚也，平生所未見之文，公力所不及之義，備聚其中。」因撮其要處為三卷，謂之《冥樞會要》，世盛傳焉。[8]

寶覺為晦堂祖心謚號，元佑年間（1086-1093），祖心已界暮年，看到《宗鏡錄》後即手不釋卷，對其評價頗高，並抄撮成《冥樞會要》三卷。抄纂的具體情況，在我們搜集的宋槧本《冥樞會要》中保留有諸多資訊，該本前後題有多篇序跋，惟清跋語提及了此略本的成書過程，惟清說：

> 元佑六年夏，龍庵老師閱《宗鏡錄》，怙其要處欲鈔之，以久棄筆墨，兼倦於刪擇，莫即成也。七年春，門人惟清敬承師意，適畢上呈，乃奉慈旨，離為三冊，而目之曰《冥樞會要》集。於是學者爭傳，因遂流行，而轉寫滋誤。侍者普燈患之，將丐金鏤版故，來請校勘，為取京、浙二印本，同三、四衲子，遂一點對。文參理證，反復精詳，無容誤矣。燈用飭工，乞聊敘夤緣，並列施者姓名於其後，是與書之云爾。紹聖三年二月二十五日惟清謹題。[9]

惟清所說與慧洪之言大體相合，可以互證。祖心先是做了一些摘抄，大概由於年老力衰，餘下的工作便由惟清根據師意完成。抄纂成的略本先是以抄本的形式流傳開來，受到叢林僧徒的重視，不過輾轉傳抄後不免魯魚亥豕，錯誤迭出。有鑑

[7] 《林間錄》卷 2，《卍續藏經》第 87 冊，第 645 頁中。
[8] 《石門文字禪》卷 25，《嘉興藏》第 23 冊，第 699 頁下。
[9] 《冥樞會要》卷 3，《國家圖書館善本佛典》第 56 冊，第 234 頁上。

於此，侍者普燈組織人力進行了校勘和刊刻。惟清此跋語即在紹聖三年（1096）該書校勘完成付梓之際而作。此校勘本另還有潘興嗣的序文，潘氏說：

> 晦堂老人以善權方便，接物利生，隨機淺深，應病與藥。雖九流異習，辯劇連環，折伏慢幢，渙然冰釋，故名公巨人、宰官居士，以見晚為恨。宣導之暇，取《宗鏡錄》，總括精緻，綴為一集，命之曰《冥樞會要》。庶學者簡而易覽，助發上機，默契正宗，不墮邪見。可謂因風吹火，融入光明藏中，心法雙忘，凡聖平等。一薄伽梵門人普燈以是鏤板，謁予為序。因筆三昧，少助讚揚。滎陽潘興嗣述。[10]

潘興嗣（1023-1100），字延之，南昌新建人，曾問道于黃龍惠南，自號清逸居士[11]，興嗣與祖心師出同門，又是文學名士，與王安石、曾鞏等相友善，普燈鏤板刊刻《冥樞會要》故而請其作序。

這次刊刻的資金應該是從士大夫中籌措，惟清跋文後另附有一篇朱彥敘文。

> 《宗鏡錄》智覺壽禪師之所作也。禪經論律與世間文字，圓融和會，無心外法，自非妙覺應身，集佛大乘，孰能與此哉？彥元佑九年痛失慈恃，哀荒中獲見此書，如登寶山聚，如涉華藏海。根羸識陋，莫可測量，惟增重讚歎。非宿植善因，乃至不聞此書名字，何況深解義諦？今晦堂心公所集《冥樞會要》，實《宗鏡錄》之妙義也。詞約而旨全，門該而帙省。普勸世人，受持讀誦。若於一句一義，不作文字見，不作理見，不作事見，頓念回光，指忘而月現，則超如來地，入莊嚴門。當知是人，決定成佛。願此勝緣，資我先妣壽光君明靈不昧，得法淨土。吳郡朱彥敘。[12]

朱彥在《宋史》中並無專傳，據《宋人傳記資料索引》著錄，彥字世英，南豐人，熙甯九年進士[13]，《居士分燈錄》卷二有附傳[14]。朱世英與黃龍門下多有交遊，並以字行，據說其曾造昭默堂迎請惟清居住。《冥樞會要》則是朱氏為其先母得生淨土而施資刊刻的。

祖心手閱《宗鏡錄》的時間是在元佑六年（1091），該年正好是錢塘新本開始流通的年份，這並不是時間的巧合，說明《宗鏡錄》正式流通後即在叢林中引

---

10 《冥樞會要序》，第 1 頁。
11 《卍續藏經》第 86 冊，第 897 頁中。
12 《冥樞會要》，第 235 頁上。
13 昌彼得：《宋人傳記資料索引》，臺北：鼎文書局，1984 年，第 571-572 頁。
14 《居士分燈錄》卷 2《顯謨朱世英》，《卍續藏經》第 86 冊，第 905 頁中。

起了廣泛反響，隨即有略本的抄纂。朱彥看到《宗鏡錄》約在元佑九年，即紹聖元年（1094），是年有二元，其時間與祖心相仿佛，《宗鏡錄》的重新問世，不僅引起了叢林注意，也引起了儒家士大夫的興趣。

祖心研讀《宗鏡錄》並抄纂成《冥樞會要》三卷，可以看做祖心師資研習《宗鏡錄》的讀書摘抄，其成書距其離世只有九年時間，易言之，《冥樞會要》是其晚年作品，這是迄今發現的有確切紀年的祖心著作，其中思想可以看做是祖心晚年的定論。另外，《冥樞會要》於後世的影響，在《宗鏡錄》諸家略本恐怕無出其右者。從梳理的略本來看，《冥樞會要》的版本最多，已知有八部之多，此書在後世流傳中被一再傳抄、刊刻，甚至編輯，其影響於此可見。

與《冥樞會要》抄纂時間相當的是廣教守訥《節宗鏡錄》十卷，該略本現已佚失，具體情況不得而知。在《宗鏡錄》重新問世後出現的兩份略本，所屬宗派分別屬於臨濟宗黃龍派與雲門宗。這很可能與北宋禪宗發展的格局相關，宋初雲門宗勢力達到鼎盛，黃龍禪派在慧南之後也開始興起，這是北宋中前期兩大主要禪宗派系。《宗鏡錄》的實際運用及其產生的歷史影響是在北宋中期，也就是成書百年之後，略本的出現正是這種運用的直接結果。

二、《冥樞會要》的文本結構

祖心、惟清師弟抄纂的《冥樞會要》三卷，總字數達 11 萬字，篇幅約占《宗鏡錄》原書的八分之一，在我們收集的《宗鏡錄》略本中篇幅算是高的[15]。按宋槧本《冥樞會要》保留了該書的原始文本形態，本節對於該書的文本構成分析，將以宋槧本為准。從抄撮的《宗鏡錄》原書卷次看，分佈也相對均衡，除原書卷二、三五、四七、五三、八六、八七、八八及九七總計 8 卷沒有節文，其他卷數均有涉及（表 2-6）。《冥樞會要》作為一種讀書摘抄，很注重與原書的對照，在技術層面上作了相應處理，如在宋槧本卷首特別注明「凡遇標起處是《宗鏡錄》中卷軸、版數，如欲廣覽請自尋檢本文」，在《冥樞會要》正文中，每段節文前均標明了《宗鏡錄》原書的卷數、版次，這些標示的版次應該就是當時流通的錢塘新本《宗鏡錄》的版次，這些技術性處理對於讀者閱覽《冥樞會要》和《宗鏡錄》帶來了極大便利，有點類似於今天的索引工具。

宋槧本《冥樞會要》的章句做了明顯的分合編次，從我們整理的宋槧《冥樞會要》章句結構表（表 2-3）來看，《冥樞會要》全書內容按其排版分為九十八章，前 40 章為上卷，41-67 為中卷，餘下部分為下卷。每一章的卷目、版次數量不一，

[15] 除雍正《禦錄宗鏡大綱》約 19 萬字，梅光羲《宗鏡錄法相義節要》約 12 萬字，其他略本均少於《冥樞會要》。

有一卷一版，有一卷幾版，有的則幾卷多版。從文本形態看，《冥樞會要》與陳溥《宗鏡錄摘抄》（編號 17）、文廷式《〈宗鏡錄〉箚記批語》（編號 19）儒家略本及明昱《三支比量義鈔》、智旭《唐奘師真唯識量略解》（編號 8）唯識學略本不同，在抄錄過程中沒有批註也無評語按加。《冥樞會要》的抄纂方式還是以抄撮節錄為主，這其中又有「直引」、「抄綴」、「倒置」、「概括」等情況。

直接從《宗鏡錄》原文中抄錄摘引，而不做其他處理，這可以稱為「直引」的方式，略本抄纂的實質其實是選擇與捨棄的過程，「直引」也成為抄纂略本的基本方法，且成為其他抄纂方式的基礎，這在《宗鏡錄》諸家略本中最為普遍，《冥樞會要》的抄纂也以直引為主，如宋槧本篇首抄錄的一段節文為：

> 第一卷【十板】 若欲研究佛乘，披尋寶藏，一一須消歸自己，言言使冥合真心。但莫執義上之文，隨語生見；直須探詮下之旨，契會本宗，則無師之智現前，天真之道不昧。如《華嚴經》云：「知一切法即心自性，成就慧身，不由他悟。」[16]

此節文直接抄引《宗鏡錄》原書卷一第十板的內容[17]，該節文獨立成章，其內容與現行《宗鏡錄》原書諸種藏經收錄本——高麗藏本、磧砂藏本及明藏本，都是相同的，可知祖心師弟對節文未做任何改動而直接謄錄下來。「直引」這種文本處理方式在《冥樞會要》全文中可以說貫穿始終，按宋槧本節文前均有標注版次，以此計算，略本抄撮的《宗鏡錄》原書總計有 413 節（詳見表 2-3）。《冥樞會要》的直引方法，使抄纂的《宗鏡錄》文本得以保留，這對於目前缺少宋代刻本《宗鏡錄》的情況，宋槧《冥樞會要》無疑具有很高的校勘價值。

宋槧本在所「直引」節文的基礎上還重新進行了編次，這就是「抄綴」。像上揭節文獨立組成一章的情況在《冥樞會要》中畢竟是少數（表 2-3），總計也只有 28 章[18]，更多抄撮出來的節文經過綴合而組成新的文本，其總數有 70 章之多。例如：

> 第六卷【八板】 問：不覺妄心，元無自體。今已覺悟，妄心起時，無有初相，則全成真覺。此真覺相。為複隨妄俱遣，為當始終建立？答：因妄說真，真無自相；從真起妄，妄體本虛；妄既歸空，真亦不立。【九板】問：

[16] 《冥樞會要》卷上，第 2 頁上。
[17] 原文見《宗鏡錄》卷 1，《大正藏》第 48 冊，第 419 頁中；《永明延壽禪師全書》，北京：宗教文化出版社，2008 年，第 34 頁。
[18] 單節獨立成章的有第 1-8、10、11、15、16、25、33、37、39、41、47、50、56、57、65、70-72、76、80、98 章

> 既云真心絕跡，理出有無。云何教中，廣說無生、無相之旨？答：一心之門，微妙難究，功德周備，理事圓通，知解罕窮，分別不及。目為無相，實無有法可稱無相之名；詺作無生，亦無有法以顯無生之理。[19]

這兩條節文位於《宗鏡錄》原書卷六的第二、三問目[20]，分屬於不同的版面，祖心師資將兩者粘合在一起組成了新的文本。綴合成的章句其組成的節文數量又有很大差異，有的同卷多版次綴合，有的跨卷多版次綴合，把分屬《宗鏡錄》原書不同卷次的節文綴合而成，這種跨卷的情況總計有 13 章[21]，其中第 45 章引文更是橫跨原書卷四十至卷四十四總共五卷的節文內容（表 2-3）。

在節文順序的編次上，《冥樞會要》一般是「循章摘句」，也就是按照《宗鏡錄》原書的文本次序來組織節文，上揭「直引」、「抄綴」二法也是嚴格依循原書的編次，不過我們在《冥樞會要》中還發現了一處「倒置」，即節文並未依據原書次序，而是進行了倒裝。宋槧本第 59 章抄錄的原書卷五十九第八板的兩則問答在編次上出現顛倒的現象（表 2-3），將此兩則問題排列如下：

> 1、問：依他起相，但是自心妄分別有，理事雙寂，名體俱虛。云何有憂喜所行境界？答：譬如夜行，見杌為鬼，疑繩作蛇。蛇之與鬼，名體都無，性相恒寂，雖不可得而生怖心，以體虛而成事故。

> 2、問：三性中幾性不可滅，幾性可滅耶？答：准《佛性論》云：「二性不可滅，一性可得滅。何以故？分別性本來是無，故不可滅；真實性本來是真，故不可滅；依他性雖有不真實，是故可滅。」[22]

這兩則問題在《宗鏡錄》原書中正好是相反的。這種手法在略本中也不多見，目前已知的只出現在祖心《冥樞會要》、曇賁《宗鏡撮要》及文廷式《宗鏡錄箚記批語》（編號 19）三種略本上。從《冥樞會要》的文本脈絡來分析，節文前面所所接續的是《成唯識論》卷八遍計所執性部分[23]，可能祖心師資為了文本脈絡的貫通而作此處理。必須指出，這種順序顛倒的情況在後世出現的各類版本中均作如此處理，例如日本駒澤大學所藏元大德刻本、哈佛燕京學社藏明洪武刻本、日本內閣文庫藏清嘉慶刻本、及國家圖書館藏明刻本《宗鏡會要》等，這說明《冥樞會

---

[19] 《冥樞會要》卷上，第 6 頁上。
[20] 《宗鏡錄》卷六，《永明延壽禪師全書》，北京：宗教文化出版社，2008 年，第 115、116 頁。本文有關《宗鏡錄》問答條數的處理參考了沈惟賢《宗鏡綱要》的研究成果。
[21] 分別為第 19、28、30、40、45、46、48、59、60、63、68、79、88 諸章。
[22] 《冥樞會要》卷中，第 139 頁上；《宗鏡錄》卷 59，《大正藏》第 48 冊，第 756 頁中。
[23] 《永明延壽禪師全書》，北京：宗教文化出版社，2008 年，第 967 頁。

要》祖本即是如此，以至後世在編刻、校勘過程中予以了保留。可以說明，這種倒置現象不是祖心抄纂時的失誤，更不是刊刻過程中所致。

此外，《冥樞會要》還有對《宗鏡錄》原文進行「概括」的現象，這與上述「抄綴」、「倒置」只是就節文進行編次不同，概括出來的節文與原文差異較大，這種情況我們發現了四處，如《冥樞會要》卷上抄引的原書卷二十四第八板內容：

> **【節文】**食此飯者，發大乘意，乃至一生補處然後乃消。猶飲藥攻毒，毒滅藥消耳。[24]
>
> **【原文】**若未發大乘意食此飯者。至發意乃消。已發意食此飯者。得無生忍。然後乃消。已得無生忍食此飯者。至一生補處。然後乃消。譬如有藥。名曰上味。其有服者。身諸毒滅。然後乃消。此飯如是。滅除一切諸煩惱毒。然後乃消。[25]

通過略本節文與《宗鏡錄》原文的比堪發現，節文正是概括自原書轉引的《維摩詰所說經》卷下有關內容，兩相比較，略本顯然精簡了許多。「概括」之法使繁冗的原文更適合略本的行文，同樣在卷上還有一句「迦葉問涅槃解脫之義，世尊答一百句解脫」[26]，此句其實對應的是《宗鏡錄》原書卷三十一轉引的涼譯《大般涅槃經》卷五的有關如何解脫的經文內容[27]，此經文足有六千餘字，篇幅過程，祖心師資才以概括的方式融進略本中。

在《冥樞會要》卷中還有兩處概括原書的地方，如《冥樞會要》卷中「一法應機，乃立異號」[28]，概括的是《宗鏡錄》原書第五十卷第十板「佛性者，有五種名故，皆是赴機利物，為立異名也，而法體是一，未曾有異。」[29]另外卷中還有一句「又天人鬼魚所見，隨業差別，但唯境識變。若識外別有實境，云何隨變？木石等亦然」[30]，此句在《宗鏡錄》原書卷六十二並未找到相應的文本，也是祖心師弟根據原本文意進行的概括。

通過以上《冥樞會要》文本形態，特別是對《宗鏡錄》原文抄纂方式的分析，可以看出，祖心師資二人在主觀上有依循《宗鏡錄》原書精神的一面，如特意標

---

[24] 《冥樞會要》卷上，第 45 頁上。
[25] 《宗鏡錄》卷 24，《大正藏》第 48 冊，第 551 頁上；《永明延壽禪師全書》，北京：宗教文化出版社，2008 年，第 403-404 頁。
[26] 《冥樞會要》卷上，第 63 頁中。
[27] 《宗鏡錄》卷 31，《永明延壽禪師全書》，北京：宗教文化出版社，2008 年，第 526-536 頁。
[28] 《冥樞會要》卷中，第 113 頁中。
[29] 《宗鏡錄》卷 50，《大正藏》第 48 冊，第 713 頁中。
[30] 《冥樞會要》卷中，第 146 頁上。

注原書卷次、版次，大量採用直引的方式進行抄纂，《冥樞會要》也被時人認為「實《宗鏡錄》之妙義」，「詞約而旨全，門該而帙省」。不過從略本的客觀呈現看，卻有自家的特點，必須肯定抄撮其實是選擇與捨棄的過程，在這種過程中必然受到抄纂者思想傾向的影響。從《冥樞會要》所抄纂的節文內容看，祖心師資明顯有意在吸收華嚴宗的思想。

三、《冥樞會要》對華嚴宗的融攝

祖心于《宗鏡錄》評價極高，晚年仍手不釋卷，認為「平生所未見之文，功力所不及之義，備聚其中」。「平生所未見之文」指的應該是《宗鏡錄》原書所抄引的華嚴教典。從《冥樞會要》書名看，「樞」字可以訓為「始」，本原之義，「冥樞」即真心本體的意思。《冥樞會要》把抄纂的重點放在了《宗鏡錄》原書有關心性內容上，特別是其中的華嚴教典。《冥樞會要》開篇節文說：

> 若欲研究佛乘，披尋寶藏，一一須消歸自己，言言使冥合真心。但莫執義上之文，隨語生見；直須探詮下之旨，契會本宗，則無師之智現前，天真之道不昧。如《華嚴經》云：「知一切法即心自性，成就慧身，不由他悟。」[31]

這段引文很重要，可以看做《冥樞會要》略本全書的題眼和主旨，末後轉引的《華嚴經》一句「一切法即心自性」需要展開來分析。此句語出唐譯《華嚴經・梵行品》末尾[32]，清涼澄觀（738-838）疏釋說：

> 既言知一切法即心自性，則知此心即一切法性，今理現自心，即心之性已備無邊之德矣。[33]

這是說此心體具足了一切法性，能夠發起無邊的作用，其理論要點是佛性通於法性，也就是宇宙萬物均是佛性的顯現。《宗鏡錄》原書也是這樣解釋的，延壽在《標宗章》中說「或言體者，性也，以心為體，故云知一切法即心自性」[34]，意思是說世間萬法以心為本體，這與澄觀之說是相通的。「即心自性」是華嚴宗性起思想的重要範疇。

「即心自性」無論是在《宗鏡錄》原書，還是在祖心《冥樞會要》略本中，

---

[31]《冥樞會要》卷上，第 2 頁上；原文見《宗鏡錄》卷 1，《大正藏》第 48 冊，第 419 頁中；《宗鏡撮要》也有此段引文；《永明延壽禪師全書》，北京：宗教文化出版社，2008 年，第 34 頁。
[32] 《大方廣佛華嚴經》卷 17，《大正藏》第 10 冊，第 89 頁上。
[33] [唐]澄觀：《大方廣佛華嚴經疏》卷 19，《大正藏》第 35 冊，第 643 頁上。
[34] 《宗鏡錄》卷 1，《永明延壽禪師全書》，北京：宗教文化出版社，2008 年，第 29 頁。

都是核心的概念。《宗鏡錄》原書中引用「即心自性」一詞達 20 次之多，在《冥樞會要》略本中則轉引 9 次，且集中於卷上，所占比例還是比較高的。「即心自性」是《冥樞會要》略本中的高頻詞，應該予以注意。不避繁複，抄引如下：

> 問：諸法所生，唯心所現者，為複從心而變，為複即心自性？答：心本性，非但心變。《華嚴經》云：「知一切法即心自性，成就慧身不由他悟。」《法華經偈》云：「三千世界中，一切諸群萌，天人阿修羅，地獄鬼畜生，如是諸色像，皆於身中現。」即知心性遍一切處。所以四生九類，皆於自性身中現。以自真心為一切萬有之性，故隨為色空，周遍法界，循業發現，果報不同。處異生則業海浮沉，生死相續。在諸聖則法身圓滿，妙用無窮。隱顯雖殊，一性不動矣！
>
> 問：若一切法即心自性，云何又說性亦非性？答：即心自性，此是表詮，由一切法無性故，即我心之實性。性亦非性者，此是遮詮。若能超遮表之文詮，泯即離之情執，方為見性，己眼自然圓明。[35]

這兩段節文直接抄撮自《宗鏡錄》原書卷六第六、七兩問的題幹部分。第一段節文提出一心與萬法的關係是統一還是分立的問題，延壽認為「心本性，非但心變」，也就是一心本體與諸法世間圓融無礙。那麼如何才能一心即萬法呢？延壽在這裡徵引了《華嚴經》「即心自性」說來予以詮證。因為心性周遍一切世間，是萬有之本體，此心體隨順世間而生起變化，但其本體卻又是不動的。這是典型的華嚴宗性起思想。當然即心自性還只是表詮，落入言語之中，只有超越遮表兩邊，才能達到中道佛性。在這兩段文本中，延壽援引華嚴性起之說來詮解禪宗心體。《宗鏡錄》所說「一心為宗」的心指的是自性清淨心，也就是一念未生時的本來面目，在心性論上，延壽融攝了華嚴宗學性起思想豐富了自家「一心」思想的內涵。

祖心師資在《冥樞會要》卷上中還特意轉引了澄觀《華嚴經疏》來解釋「即心自性」：

> 清涼《華嚴疏》曰：經云，了知境界如幻、如夢、如影、如響，亦如變化。若諸菩薩能與如是觀行相應，于諸法中不生二解。一切佛法，疾得現前。初發心時，即得阿耨多羅三藐三菩提。知一切法即心自性，成就慧身不由他悟者。夫初心為始，正覺為終。何以初心便成正覺。故云：知一切法即心自性。故覺法自性，即名為佛。故經頌云：佛心豈有他，正覺覺世間。

[35] 《冥樞會要》卷上，第 6 頁中-7 頁上；《宗鏡錄》卷 6，《永明延壽禪師全書》，北京：宗教文化出版社，2008 年，第 118-119 頁。

> 斯良證也。斯則發者，是開發之發，非發起之發也。何謂現前之相，夫佛智非深，情迷謂遠，情亡智現，則一體非遙。既言知一切法即心自性，則知此心即一切法性。今理現自心，即心之性已備無邊之德矣。[36]

這段節文正是延壽《宗鏡錄》抄引自清涼澄觀《華嚴經疏》卷十九疏釋《華嚴經・梵行品》有關「即心自性」的內容[37]。澄觀依然是用華嚴宗的性起之說來解釋「一切法即心自性」，在澄觀看來，法性是一切現成，法爾如是的，「一切佛法，疾得現前」，佛法當下便是，不用造作。華嚴宗的性起即稱性而起之意，就是按照隨順著本性而生髮出來，落實到工夫論上就是要求開顯自心本性，妄盡還原。

按華嚴宗在心性論上可以說是極端的本覺思想，中國佛學區別與印度佛學即在性覺二字上[38]，這可用本有、始有來做區分，印度佛學認為心性始有，需要修行實踐才能顯現，但中國佛學則認為心性本來具足，側重其現實性。這種認為心性完滿而具足的思想正是本覺。隋唐時期成立的天臺、賢首、禪宗在心性論上均是本覺說，這可以看做他們的共性。「即心自性」與祖心所屬馬祖洪州門下的「即心即佛」之說可謂同源異流，在本質上是相契合的，如大珠慧海提問「阿那個是慧海自家寶藏？」馬祖回答說：

> 即今問我者，是汝寶藏，一切具足更無欠少，使用自在，何假向外求覓！[39]

黃檗希運也說：

> 即心是佛，上至諸佛，下至蠢動含靈，皆有佛性，同一心體。所以達摩從西天來，唯傳一心法，直指一切眾生本來是佛，不假修行。但如今識取自心，見自本性，更莫別求。云何識自心，即如今言語者正是汝心。[40]

即心即佛可以說是洪州宗之共義，此說也認為自心體性一切具足，認為無情也有佛性。洪州宗主張「平常心是道」，佛性正是當下的現實心，喜怒哀樂、舉手投足均是心性之表現，可謂全體大用。禪宗與華嚴均主張心與性的同一，這是兩者能夠會通的理論基礎。在止觀修持上，禪宗主張反聞聞自性，華嚴宗則強調要

---

[36] 《冥樞會要》卷上，第 25 頁中-26 頁中。

[37] [唐]澄觀：《大方廣佛華嚴經疏》卷 19，《大正藏》第 35 冊，第 643 頁上；《宗鏡錄》卷 15，《永明延壽禪師全書》，北京：宗教文化出版社，2008 年，第 256 頁。

[38] 提出此一區別的的呂澂先生，詳見《中國佛學源流略講》及《試論中國佛學有關心性的基本思想》。

[39] 《景德傳燈錄》卷 6，《大正藏》第 51 冊，第 246 頁下。

[40] 《黃檗斷際禪師宛陵錄》卷 1，《大正藏》第 48 冊，第 386 頁中。

妄盡還源觀，兩者其實都是一種一種解蔽、開顯本心的工夫。作為洪州法裔，祖心師資自然會關注與自家學說相近的華嚴宗上。《冥樞會要》從《宗鏡錄》原書中拈提出此「即心自性」的華嚴概念，可以看出祖心師資對華嚴宗的心性論表現了極大的理論興趣，這是在接受並融攝華嚴宗。

以上就《冥樞會要》頻繁轉引的華嚴宗「即心自性」概念做範疇分析，下面再以略本有關教典的轉引情況作進一步展開，考察略本融攝華嚴宗學的具體情況。

表 2-1 《冥樞會要》轉引教典分佈表

宗派	部別	頻次
天臺宗	18	38
唯識學	14	43
華嚴宗	18	101

從《冥樞會要》引用的教典部別及頻次看，天臺、賢首、慈恩三宗的部數差別不大，但從引用的頻次看，華嚴宗教典達百餘次，數量遠高於天臺、慈恩兩宗之和。《冥樞會要》于華嚴教典的關注是顯而易見的，可以肯定祖心師資在研讀並抄纂《宗鏡錄》過程中，于華嚴教典花了大量精力。在華嚴教典的抄引上，其內部具體的支系又有很大不同。

表 2-2 《冥樞會要》轉引華嚴典籍表

編號	作譯者	華嚴典籍	頻次
1	實叉難陀	《華嚴經》	16
2	提雲般若	《華嚴經不思議佛境界分》	1
3	杜順說、智儼撰	《華嚴一乘十玄門》	2
4	法藏	《華嚴經義海百門》	8
5	法藏	《大乘起信論義記》	3
6	法藏	《華嚴一乘教義分齊章》	2
7	法藏	《修華嚴奧旨妄盡還源觀》	2
8	法藏	《華嚴經旨歸》	1
9	法藏	《華嚴策林》	1
10	法藏	《止觀科節》	1
11	法藏	《華嚴經傳記》卷四	1
12	澄觀	《大方廣佛華嚴經疏》卷十四	18
13	澄觀	《華嚴經隨疏演義鈔》卷三十二	30

編號	作譯者	華嚴典籍	頻次
14	澄觀	《華嚴經行願品疏》卷十	2
15	澄觀	《華嚴經疏鈔玄談》卷九	1
16	澄觀疏、宗密鈔	《華嚴經普賢品別行疏鈔》卷二	1
17	李通玄	《新華嚴經論》卷二	10
18	裴休	《注華嚴法界觀門序》	1

《冥樞會要》轉引的華嚴類典籍總共有 18 部，部數最多的是法藏，不過徵引的頻次不高。《華嚴經》是華嚴立宗的根本典據，該書被略本徵引了 16 次。華嚴宗歷代祖師幾乎均有涉及，另外李通玄華嚴一系抄引頻次也較高。略本抄引的澄觀著述雖不是最多的，但其起引用頻次卻是最高的，特別是《華嚴經隨疏演義鈔》被抄錄了 30 次之多。可以看出祖心于華嚴教典的關注側重於澄觀所代表的後期華嚴宗思想。祖心對澄觀華嚴典籍的關注在其平時說法中也看得出來，《寶覺祖心禪師語錄》卷一記載：

> 上堂：夫玄道者，不可以設功得；聖智者，不可以有心知；真諦者，不可以存我會；至功者，不可以營事為。古人一期，應病與藥，則不可，若是丈夫漢，出則經濟天下，不出則卷而懷之。爾若一向聲和響順，我則排斥諸方。爾若示現酒肆淫坊，我則孤峯獨宿。且道：甚處是黃龍為人眼？[41]

文中劃線處語出《宗鏡錄》卷三七[42]，是延壽抄引澄觀《華嚴經隨疏演義鈔》卷三十二所收《悟玄序》內容而成[43]。這也是華嚴宗的一切現成之說，說的是道體無處不在，不可分割，非知解所能達到。祖心上堂時援引了華嚴教典，以華嚴來解禪。通過《冥樞會要》略本的分析可以發現，祖心于華嚴宗學思想的研習並非直接通過閱讀華嚴教典而得，而是通過《宗鏡錄》一書來接觸的。

祖心師資接受乃至融攝華嚴禪，這是宋代禪學史上需要值得注意的現象。兩宋時期禪宗發展的一個特徵即是融攝華嚴思想並達到爛熟的地位，不過學界於此問題的研究不免流於寬泛與籠統。《冥樞會要》略本的發現為我們提供了觀察歷史細節的材料。我們認為，宋代華嚴禪的擴散與流布，其途徑之一是通過《宗鏡錄》來完成的。

---

41 《寶覺祖心禪師語錄》，《卍續藏經》第 69 冊，第 225 頁中。
42 《宗鏡錄》卷 37，《永明延壽禪師全書》，北京：宗教文化出版社，2008 年，第 642 頁。
43 《華嚴經隨疏演義鈔》卷 32，《大正藏》第 36 冊，第 249 頁上。

參考文獻：

《宗鏡錄》。《永明延壽禪師全書》。北京：宗教文化出版社。2008 年。
《永明延壽禪師實錄》。《吳越佛教》第八卷。北京：九州出版社。2013 年。
《雪竇寺志》。《中國佛寺史志彙刊》第三輯 13 冊。臺北：丹青圖書公司。1985 年。
《宋大詔令集》。北京：中華書局。1962 年；
《宋會要輯稿》。北京： 中華書局。1957 年。
《石門文字禪》。《嘉興藏》冊 23。
《林間錄》。《卍續藏經》冊 87。
《冥樞會要》。《國家圖書館善本佛典》冊 56。
《居士分燈錄》。《卍續藏經》冊 86。
《大方廣佛華嚴經》。《大正藏》冊 10。
《大方廣佛華嚴經疏》。《大正藏》冊 35。
《華嚴經隨疏演義鈔》。《大正藏》3 冊 6。
《景德傳燈錄》。《大正藏》冊 51。
《黃檗斷際禪師宛陵錄》。《大正藏》冊 48。
《寶覺祖心禪師語錄》。《卍續藏經》冊 69。
昌彼得（1984）。《宋人傳記資料索引》。臺北：鼎文書局。
陳文慶（2018）。《宗鏡錄成書新探》。《福建師範大學學報》3。頁 118-124。

從「理事無礙法界」到「事事無礙法界」的實踐問題
——從西田哲學與西谷哲學談起

國立臺灣大學中國文學研究所　碩士生
陳廷嘉

摘　要

本文旨在探討從「理事無礙法界」到「事事無礙法界」的主體實踐問題上，奠基於花岡永子所指出的，西田幾多郎哲學應歸在華嚴宗四法界的「理事無礙法界」境界，以及應歸在四法界的「事事無礙法界」境界之西谷啟治空哲學，重新檢視四法界中的「理事無礙法界」、「事事無礙法界」實踐之可能。西田哲學中的「絕對無」是以超越的「普遍者」或「宇宙現象的統一力」作為存在之基底，用層層含攝的方式含攝世界中的所有「事」，而被含攝的事又反過來含攝「普遍者」，故是「理（絕對無）事無礙」境界。而西谷哲學中的「回互相入」則是萬事都互相含攝「回互相入」的系統，成就萬事自身都是緣起，而形成一閉合的、圓融的世界系統。但這樣以萬事物互相收攝為一的情況必然包含著主從關係，故仍是「理（含攝之力）事無礙」的境界。西谷晚期提出的「一即零，零即多」的情況則是個物立於其自身本根的朗朗獨現，世界中的事事物物不再有含攝關係，因此「理」也被消化在「事」，另一方面個物解消其主客關係而進入到個物自體朗現的事事世界之中，這是一種主體消融在消融於無盡法界中，而由無盡法界中的事（多）我們亦得以觀見無盡法界的全體世界系統，由此形成一「事事圓融無礙」的世界。

關鍵詞：理事無礙、事事無礙、西田幾多郎、西谷啟治

一、 前言

「四法界」可以說是華嚴宗最核心的教理之一，其所涉及的是隨著「心」的觀法不同，而呈顯出的不同世界之樣貌。在宋明學術史中，很重要的一條發展便是「華嚴—儒學」的關聯，[1]但我們在後來宋明儒學的系統中，所能觀察到的議題，用「四法界」的論法來講，基本上都是「理—事」的，而從來不會討論到「事事無礙」這類境界。若是「華嚴—儒學」的關聯那麼緊密的話，這種情況不免使人好奇，為何宋明儒學開不出這種境界的議題？而回到四法界本身而言，因四法界所涉及的是「心」的觀法，故是從主體實踐探討。那麼從「理事無礙」到「事事無礙」的境界，必然是主體實踐的問題，這中間是否有實踐上的困難，才導致宋明儒學開不出這種境界的議題呢？本文即聚焦在從「理事無礙」到「事事無礙」的主體實踐問題上。但只憑既有的佛典，是否有適合我們去細密的討論這樣主體實踐的哲學問題，筆者是有所保留的，筆者認為可能還是從相關的哲學議題去做發揮會較為保險。這使我們不得不注意到京都學派的哲學體系，這支學派的學術基礎乃立足於佛學，而他們的目標乃是與討論主體問題甚深刻的西方哲學對話，[2] 但不同於西方哲學重視「外在超越」，京都學派重視的是「內在超越」[3]，也就是「心」的問題[4]，這無疑地為本文提供了一重要途徑。

---

[1] 關於「華嚴—儒學」的系譜，詳參荒木見悟（2017）。《佛教與儒教》。廖肇亨譯注/臺北市：聯經出版社，頁 3。

[2] 對於京都學派的始祖西田幾多郎，其開山之作《善的研究》的註釋者坂國繼國就指出過西田哲學中的「東洋的性格」是被無意識滲入的：「西田於此書中，一方面保持西洋學問的形式，在西洋哲學的概念構造中進行思索；一方面則無意識地滲入了在東洋傳統中培養出來，對事情的看法與感受的方式[…]因此，在《善的研究》中，東洋傳統的思惟方法可以說是以非常自然直率的形式被陳述而已。」（「西田はこの書において、西洋的な学問の形式を保持しつつ、また西洋哲学の概念的枠組の中で思索しつつ、東洋に伝統的に培われてきた物の見方や感じ方を無意識の内にその中に盛り込んだ。[…]それ故に、『善の研究』においては、東洋に伝統的な思惟方法が、ごく自然なまた率直な形式で述べられているといえよう。」)引文出自《西田幾多郎全註釋》小坂國繼(2006)。《善の研究》(東京都：講談社，2006 年)，頁 507。

[3] 「[…]不是往外在‧對象的方向超越，毋寧是往內在‧主體的方向超越。從來，西洋哲學的傳統認為實在是對象的‧超越的方向。與此相對，王陽明與西田幾多郎認為實在是內在的、超越的方向。[…]不是外在超越的方向，毋寧是內在超越的方向。這樣的思維方法可以說突破了從來西洋的思維方法的構造。」（「[…]外的対象的方向に超越的であるのではなく、むしろ反対に内的主体的方向に超越的であるのである。従来、西洋哲学は伝統的に実在を対象的超越的方向に考えてきた。それに対して、王陽明や西田幾多郎はもっぱら実在を内在的超越的方向にもとめている。[…]外的超越的方向ではなく、むしろ内的超越的方向である。このような思惟方法は従来の西洋的思惟方法の枠組みを突破するものであるといわなければならない。」）出處同前註，頁 510。

[4] 「作為東洋獨特思維樣式的特徵，首先是唯心論的性格」（「東洋に独特な思惟様式の特徴として、第一にあげられるのは唯心論的性格であろう。」）出處同前註，頁 508。「個人的心與普遍的心是相即的或一體不二的關係，或說是現象與本體、用與體的關係」（「個人的な心と普遍的な心が相即的ないし一体不二の関係にあるものとして、あるいは現象と本体、用と体との関係にあるものとして考えられている。」）出處同前註，頁 510。

過去亦有以京都學派哲學為途徑來討論四法界問題的相關論文，如陳一標、李雨鍾二位先生，[5] 此二篇分別是從四法界看西谷啟治空的哲學，以及反過來從西谷哲學看事事無礙的主體實踐問題。[6] 陳一標先生之論文提到花岡永子認為西田幾多郎哲學應歸在華嚴宗四法界的「理事無礙法界」境界，而西谷啟治空哲學應歸在四法界的「事事無礙法界」境界；由此出發，從四法界檢視西谷哲學。本文亦由花岡的分判出發，不過採用李雨鍾先生的方向，以花岡永子檢討西田哲學與西谷哲學的論說為起點，重新檢視四法界中的「理事無礙法界」、「事事無礙法界」實踐之可能。

二、 理事無礙與「絕對無」

花岡永子以華嚴宗四法界的「理事無礙法界」對比西田哲學的「絕對無」，以「絕對無」同時作為「場所邏輯」之「理」，以及作為個別自我絕對否定的「事」，成為如此理與事相即的場所。[7] 花岡永子這樣的對比給了我們兩條線索，一是場所中的實體，一是絕對矛盾的自我同一，本節即就著花岡永子為我們提供的兩條線索反過來檢視華嚴宗四法界觀的「理事無礙法界」。

宗密《註華嚴法界觀門》中對於「理事無礙法界」提到了一大海與小波的比喻：

> 亦不得以世俗情所見矣。世人焉見全一大海在一波中耶。上釋結歎竟。此下喻指文三。一喻大小無礙。二喻一異無礙。三喻諸法各各全遍。此但以海波指理事之位。以分義相非全喻法。如全一大海在一波中而海非小波，海無二故，俱鹹濕故。如一小波匝於大海，即同海故。[8]

「理事無礙法界」正如宗密以這個比喻說明的三點是：（1）大小無礙（2）一

---

[5] 參陳一標（2012）。〈從四法界看西谷啟治空哲學的內涵與發展〉。收於華嚴一甲子回顧學術研討會論文集》。臺北市：財團法人臺北市華嚴蓮社。李雨鍾（2015）。〈「理事無礙」與「事事無礙」之間的主體實踐——從西谷啟治看華嚴思想史上的爭議性問題〉，收於《二〇一五國際青年華嚴學者論壇會前論文集》，頁 N1-N12。

[6] 該文雖然以〈「理事無礙」與「事事無礙」之間的主體實踐〉為題，但所要解決的問題還是主要落在西谷哲學本身。

[7] 「これに対して西田哲学では、『絶対無』は、たとえば龍樹のテトラ・レンマ（四句分別）のような論理がそこで成り立つ『場所の論理』の要としての『理』でもあると同時に、各個の自我の絶対の否定性である『事』としての『絶対無』でもある。したがって、理事無礙法界での『絶対無』である。一言で言うと、西田での『絶対無』は、『理事無礙』の世界での要であり、西谷での『空』はそれを脱自的に自覚した『事事無礙』の世界での万物の一々の真如としてのあり方である。」花岡永子：〈空の哲学における「空と即」〉，日本哲学史フォーラム 編：《日本の哲学 》（京都市：昭和堂，2004 年），頁 101。

[8] 《大正藏》，T45, no. 1884, p. 0687c16

異無礙（3）諸法各各全遍，依照宗密說明，會有一個問題，即海波與海波既然都是鹹濕（海）的，要怎麼分別一個海波與其他海波呢？用理、事來講，就是既然事皆是理之所遍，那麼要怎麼分別不同的事呢？宗密在此似乎沒有說明。但細細揣摩這個大海與海波的比喻，我們可以發現宗密提到的第一點和第二點正可以說明，第一點看起來似乎就是在言理（大海）、事（小波）無礙，但筆者認為不僅於此，宗密在措辭上似乎更強調大與小的分別與同一，即一種範疇論式的分層、判斷。換言之，重點是在大的範疇與小範疇的無礙，最大的包攝者海無礙的指涉了、限定了小波，但反過來，小波亦指涉了全般的包攝者大海；而海波並非固定的個物，它更像是由最大的包攝者添加了條件限定而成的一種概念，添加了可以各自分別不同海波的條件而使得不同海波能各個被分別，它與其它海波的最大包攝者即大海，大海與海波的無礙使得以同一個大海為「基底」的海波與海波是連續的；就如我們觀看海波時，我們總覺得海波與海波是連續的，但我們之所以能辨別不同海波，又是因為海波與海波的不連續，使得我們得以辨別出不同海波，這樣的海波與海波可以說是一種「非連續的連續」之狀態。

這種「非連續的連續」在西田哲學中，即我們要提到的「絕對矛盾的自我同一」。[9] 西田認為，這些多樣的經驗事實都是從同一的實在所發展而成，並且是透過同一種形式產生，若置於「理事無礙」的論法中，即所有的事皆是由同一的理詐現而成。西田在解釋「絕對矛盾的自我同一」時，指出任何性質都是相對於其他的性質而成立：我們可以設想一種情況，如果世界上只有「白色」這種顏色，那麼白色應是無法被經驗的，白色是一定要在其他的顏色皆存在的情況下，才能被分別，才能夠被經驗到，才得以呈現。相對於白色的其他顏色如藍色、綠色皆必須存在，以作為與白色作「比較」以「區別」出不同顏色的參照；在此意義下，可以說一切事物都是藉由其「對立面」而產生，藉由其「對立面」始得以存在。[10] 前述論點類似於古希臘哲學中的範疇論，即先以一個全般性的「概念」來包攝所有我們要區分的個物，再透過不斷地添加條件，或者「種差」[11]來限定此個物為何；而這樣的限定，即如同前文所說，是藉由其「對立面」而產生，是從否定自身的方法來達到肯定自身，透過否定自己非 A 的條件，來肯定自身為 A。但沿著這個思路，在以對立面為否定進行限定的這種以「比較」來進行「區別」的方法，被區別的兩者之間，

---

[9] 關於西田幾多郎「絕對矛盾的自我同一」的議題，黃文宏先生已有非常清楚的分析了。詳參黃文宏（2015）。〈論西田幾多郎「絕對矛盾的自我同一」的邏輯構造〉，收於《國立政治大學哲學學報》第 33 期，頁 39-75。

[10] 西田幾多郎：〈善の研究〉、〈思索と体験〉，收入《西田幾多郎全集》新版（東京都：岩波書局，2003 年以下），頁 68。

[11] 古希臘哲學中，「最近的類加種差」(genus proximum et differentia specifica) 定義法是透過在「最近的類」概念上持續地添加「種差」，持續進行到最終達到「最後的種」(infima species)。詳參黃文宏（2015）。〈論西田幾多郎「絕對矛盾的自我同一」的邏輯構造〉。

必須存在著某種共同的基礎，或者兩者必須是屬於一類的事物才有可比性，完全不同種類的存在，根本沒有比較的可能。[12] 比如：倫理與咖啡是無法進行比較的，因為兩者分屬不同的類，它們之間沒有任何共通的東西，沒有任何的普遍者為其根柢。而若是二物之間有一共同的事物、種類可以作為它們二者可以共通、可以比較的基礎、根柢，那麼以範疇論而言，這樣一個共通的事物即包攝了這兩個相對立的被比較者，換言之，即大於被比較的兩者的包攝者、類。而最大的「包攝者」、「類」或應說是包攝一切「普遍者」，就是一切實在的「統一者」、「全般者」，故西田作出了一個重要結論：「[……]倘若一切的事物都是由對立而產生，那麼，在其根柢必然潛藏著統一的某物。」這也就是宗密說明海波喻時所提到的第一點「大小無礙」，即小波與小波之所以能被分別、辨識，以至於透過這樣限定的分別來呈現各個小波，乃是基於最大的包攝者「海」作為共通的「場所」，也就是唯一的實體。正因為個物是由全般者限定自身而分化，便應證了宗密所說明的「諸法各各全遍」，即大的包攝者指涉了小的個物；而個物必指向全般者的共通的基底也就是宗密所言小波具有「鹹濕」此與大海的共通基礎，如此才能否定自身的分別各小波，即小的個物指涉了最大的包攝者。此亦何以本文稍前論述道，最大的包攝者「海」無礙的指涉了、限定了「小波」；但反過來，「小波」亦指涉了全般的包攝者「海」；如此「個物的限定即全般的限定，全般的限定即個物的限定」[13]，即第一點的「大小無礙」。而更進一步言，佛教的基本教義已揭示了一切存在皆不能自主，亦即一切皆由「因緣」之條件決定，故是對「獨立實在性」[14]之否定。所有的存在皆是由種種「因緣」之條件集合而成，不同存在底層的共通基礎即如大海一般的因緣條件，而不同的存在因各自的因緣條件不同而能限定自身、分別他者。

當存在認識物、性質時，用西田幾多郎的話語，即在思考某事物時，「全般者在自身之中限定自身」[15]，包含了如前文所述各個個物的相互限定，由此產生出而在此相互限定的世界。世界是多的一，這也就是西田所稱「現實世界是絕對矛盾的自我同一」。存在全般者限定自身而開拓出了存在世界，而存在世界中的存在又反過來相互限定以呈顯出存在全般者：

> 時間或個人的人格只能就絕對無的自我限定來看。無量數的相互限定的個體物可作為在絕對無中的絕對矛盾的自我同一而存在。[16]

---

[12] 西田幾多郎：〈善の研究〉、〈思索と体験〉，收入《西田幾多郎全集》新版（東京都：岩波書局，2003 年以下），頁 68。

[13] 更詳細的討論可參考黃文宏〈論西田幾多郎「絕對矛盾的自我同一」的邏輯構造〉。

[14] 「獨立實在性」一詞參勞思光：《新編中國哲學史》卷二（台北：三民書局，2001 年），頁 154。

[15] 參西田幾多郎著《全般者的自覺體系》，收於《西田幾多郎全集》（東京，岩波書局，1979）卷五。

[16] 西田幾多郎著《哲學の基本問題：行為の世界》，收於《西田幾多郎全集》（東京，岩波書局，1979）卷七。

換到海波喻的語境下，即宗密所說明的第二點「一異無礙」，全般者無量數的限定自身而開拓出存在世界，正如海波是大海透過限定自身，我們才得以分辨各個小波。而所被開拓出的無數個物或無數小波，正因他們與共通的「俱鹹濕故」，一（全般者、大海）與多（無數個物、小波）是無礙的、同一的，故這樣的存在世界是完全「多即一」、「一即多」的。

另一方面而言，西田又以「萬物為流轉的連續發生，任何經驗的實在都是片刻不停留的連續」；[17] 就如同大海中的海波是不停變化卻又連續的，存在世界中的事亦因因緣條件不同變化，但又因因緣條件而有連續性。由經驗世界的不斷變動這一事實，西田肯定「動（絕對矛盾）」在經驗界的實在性，再藉由對「動」這一事實的分析，進而肯定了「一者」的存在。這樣的邏輯類似於上文的範疇論原理，基於一個物的作動必是相對於另一個個物的作動，而一個物能相對於其他個物而作動，就必須存在著結合這兩物，並使兩者相互作動為「第三者」。西田認為，如果 A 的運動影響到 B，那麼在 A 與 B 之間必然存在著所謂的「力」作為結合 A 與 B 的「第三者」。以此為基礎作闡釋，我們可以認為任何的作動或影響，皆必須存在著包攝作動雙方的第三者，這個力，可以是物質的力，也可以是精神的力，但必須是能包攝雙方的。[18]然而我們不難發現有一個問題，精神的力是無法包攝物質，反之，物質的力亦無法包攝精神，所以要能包攝一切作動的力，必須是更普遍於的一切的力，而這個普遍的力，同時也是能夠結合一切現象的統一力，這即是西田所謂的以「普遍者」或「宇宙現象的統一力」作為存在之基底的「場所」概念；西田哲學的基本方向，即是沿著這樣層層的含攝關係，探問 最大的含攝者，即「絕對無」。[19]

西田也將這「絕對無」類比於宋明理學的「理」概念，以其為「萬物的統一力，並且又是意識內面的統一力」，[20] 但相對於宋明儒學「絕對有」的理，西田的理是「絕對無」的。[21] 西田這樣的類比勾勒出了「絕對無」超越的一面，西田亦說「理

---

[17] 西田幾多郎：〈善の研究〉、〈思索と体験〉，收入《西田幾多郎全集》新版（東京都：岩波書局，2003 年以下），頁 66。

[18] 西田幾多郎：〈善の研究〉、〈思索と体験〉，收入《西田幾多郎全集》新版（東京都：岩波書局，2003 年以下），頁 68。

[19] 西田幾多郎：〈一般者の自覚的体系〉，收入《西田幾多郎全集》新版（東京都：岩波書局，2003 年以下）。

[20] 西田幾多郎：〈善の研究〉、〈思索と体験〉，收入《西田幾多郎全集》新版（東京都：岩波書局，2003 年以下），頁 74。

[21] 參黃文宏（2013），〈論西田幾多郎中期「絕對無」的意義——以《睿智的世界》為線索〉，收於《臺大文史哲學報》第 78 期，頁 117-142。

是獨立自存，不因時間、空間、個人而異，也不因顯滅用藏而變」。[22] 這也就是場所作為「唯一實體」，亦即統攝了「事」的「理」。

三、 事事無礙與「空」

花岡永子在以華嚴宗四法界的「事事無礙法界」對比西谷哲學的「空」時，除了提到最關鍵的「空」外，還提到了另一個分判「理事無礙法界」、「事事無礙法界」的關鍵——回互相入與不回互相入。西谷在較早期的著作《宗教是什麼》中，認為在空之場中是物是自體性存在的，所有事物彼此是處於「回互相入」的關係中。但西谷在晚年的著作〈空與即〉[23]中則論述道這種「回互相入」的關係僅是達致「理事無礙法界」，而還未進入「事事無礙法界」，真正達致「事事無礙法界」則另有它者。這節將先討論「回互相入」為何會僅能達到「理事無礙法界」，再由此觀察西谷後期是如何克服這個問題，勾勒出能達致「事事無礙法界」者。

（一）回互相入及其問題

西谷在較早期的著作《宗教是什麼》中指出事物之間的關係，是回互相入的，是互為主從的：

> 在世界中的事物的整全體，以至世界自身，不見底地在空的場所中具有它們的存在性。因此，透過回互的相入，它們具有「虛幻即此即是真如」的性格。而在這回互的相入中，每一事物都具足一切事物。[24]

> 在回互的系統中，每一事物以其存有的姿態進入其他每一事物的本源中；它不是自身，但又正如如地（如置身於空的場所中）永遠是自身。這回互的系統正是把所有事物連成一體的力。這正是那個力，它成就世界，又使之成為一個世界。空的場所正是一個力的場所。[25]

西谷的這種「回互相入」關係必須要在空之場中才有可能實現，這樣空的存有論是根基於西田所提出的，作為「自體」的「空」之上；[26] 這樣的「自體」乃是不同於

---

[22] 「理は独立自存であって、時間、空間、人に由って異なることなく、顕滅用不用に由りて変ぜざるものである。」西田幾多郎：〈善の研究〉、〈思索と体験〉，收入《西田幾多郎全集》新版（東京都：岩波書局，2003 年以下），頁 74。

[23] 西谷啟治：〈空と即〉，收入《西谷啟治著作集》13（東京：創文社，1987 年），頁 111-160。

[24] 西谷啟治：〈空と即〉，頁 182。

[25] 西谷啟治：〈空と即〉，頁 169。

[26] 關於西谷哲學中的空的存有論，吳汝鈞已有詳細的介紹，意者詳參吳汝鈞（1998）。《絕對無的哲學——京都學派哲學導論》。臺北市：臺灣商務。

西方哲學一直以來所論的作為實體的物自身以及作為主體的我自身，而是兩者的同一，西谷認為主體與實體分離之先已有一種同一的關係了，「自體」的這種主體與實體的同一關係，也只是回復分離之前的同一關係；西谷這樣的處理方式看似與前文論到西田哲學「絕對矛盾的自我同一」相仿，惟不再有一最大的包攝者，而轉化為「回互相入」的事事物物互相包攝的「自體」。要進行這樣的回復，乃是「自體」對主體與實體主客關係的克服，欲了解此種克服，我們須先回顧龍樹《中論》中的「空」:

以有空義故，一切法得成；若無空義者，一切則不成。[27]

此即是將「獨立實有」其自身「有無」之真相歸至「空」，「空」即對「獨立實在性」的否定，這也意味了「空」與對象之「有無」無關；對於「空」之概念，在《中論》中有不同面向的詮釋：

眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。[28]

通過「因緣所生」一概念，「空」的詞意被界定[29]，即一切法皆由因緣之條件所生，「假名」[30]則指出了一切法皆由主體所立；而「中道」說明了在否定一切「獨立實有」的前提下，萬物的「非有」亦「非無」。總的來說，其主旨在破除對「獨立實有」的「執」，即所謂「破因緣」；按照《中論》的說明，「因緣」非客體意義之實有，而是主體活動的顯現，故「因緣」不可離開「主體」，《中論》的論述乃是表明若以「因緣」看作「獨立實有」，則為不可解者[31]。故須破其「獨立實有性」，此即「破因緣」之意義。在龍樹《中論》中我們可以發現，實有是不能獨立的，但這並非意味「實有」不能成立，《中論》只是將「獨立實有」其自身「有無」之真相歸至「空」，意即否定了獨立的部分。由「因緣」不可離開「主體」的這部分來看，我們不能再把「因緣」視為客體意義下的實在，而主體也必不離「因緣」，即其與主體必須同一，或說實體與主體同一，換言之即歸於「空」。[32]而這種萬物既「非有」亦「非無」的情況正如西谷所言「虛幻即此即是真如」。回到上文所引西谷的話，西谷所言的「空」當已不完全等同於《中論》中的「空」，它又有更大的詮釋空間。

---

[27] 《大正藏》，T30, no. 1564, p. 0033a20

[28] 同前註。

[29] 見勞思光《新編中國哲學史》，頁 205。

[30] 「假名」指一切對象皆指在言說過程中獲得意義，換言之，即所有「有」皆主體「使之有」，無所謂「獨立實有」。見勞思光《新編中國哲學史》，頁 204。

[31] 見勞思光《新編中國哲學史》，頁 206。

[32] 實體與主體之不同一，正如「假名」所揭示的，是受了主體意識與虛無作用，意識把實體對象化進而表象化。詳參吳汝鈞（1998）。《絕對無的哲學——京都學派哲學導論》。臺北市：臺灣商務。

西谷提到了「每一事物都具足一切事物」，這樣的表述與前文西田的表述類似但不盡相同，西田是以「個物的限定即全般的限定，全般的限定即個物的限定」；但西谷的這樣表述卻是每一事物都含攝了其他事物，而非如同西田那樣「大—小」式的範疇論，而是萬事萬物都以類似因緣的方式含攝、限定了它們其他事物。因此，西谷言「每一事物以其存有的姿態進入其他每一事物的本源中」，在空的場所下，事物不再以相應於意識或主體的對象化方式呈顯，而是以一種立於其自身本根的方式朗現為「自體」；而萬事都互相含攝「回互相入」的系統，成就萬事自身都是緣起，即空，而形成一閉合的、圓融的世界系統。這正如「這正是那個力，它成就世界，又使之成為一個世界」這樣的「回互相入」系統以一種含攝之力的方式成就了世界：

> 自己作為與空為一的有，是一個絕對的中心，在此情況下，一切事物是在自己之本中。在自己在一切之事物之本中的這種情況下，亦即在空之場中，一切事物也在自己之本中。如前所述，這種回互相入，唯有在也包含了自己在內的一切事物的非對象性的、「中」的存在方式中，才能成立。由於此回互相入，一切事物被收攝，如此而使得「有」的秩序亦即「世界」成為可能，因而也使得「事物」的存在成為可能。[33]

世界「有」的秩序因這種「回互相入」的關係而成為可能，但這又引出了另一個問題：這個世界是千萬事物互相收攝為一的，它仍是「一即多，多即一」的，這樣的收攝關係，必然包含著主從關係，這樣的關係來看即是「理事」，這即是為何這樣「回互相入」的世界仍只停留在「理事無礙法界」。

（二）不回互相入與「零」[34]

正如花岡永子所提到的，西谷在〈空與即〉中從詩作體悟到理事無礙之窮盡，而到了理窮盡之處，「理」徹底的被吸收到「事」當中去了。[35] 而由原本的「回互

---

[33] 西谷啟治，《宗教是什麼》，頁 188-189。

[34] 陳一標先生亦有進行過相關的討論，詳參陳一標（2012）。〈從四法界看西谷啟治空哲學的內涵與發展〉。收於《華嚴一甲子回顧學術研討會論文集》。臺北市：財團法人臺北市華嚴蓮社，頁 315-332。

[35] 「所有在如此文脈下所出現的語言的 logos 不是論理意義下的『理』，而是在事實被給出的本原之處，與『事』為一而現成之『理』，在事實體驗的場所中當下所被會得之『理』，也可說是所謂理事無礙的原初型。在此意義下的語言 logos 中，也含有在情意世界中扮演重要任務的『沉默』或『無言』的契機。難以用語言表達，縱使表達出來也不會是真實，這樣的東西在此和語言有同等的重要性。在語言的本原之處，語言和沈默是相互滲透的，也就因此之故，語言也可成為有影響者。』語言的 logos 作為一種與『事』為一而現成之『理』，是透過作為『事』的詩作之語言，表現『事實被給出的本原之處』，而達致理事無礙之境界。在這『事實被給出的本原之處』，語言中的『理』和沈默本就是相互滲透的。而在上乘詩作中，語言則已窮盡而變得無力，『沉默』或『無言』則佔了優

相入」，西谷看到了一種絕對不互回的兩極，意即超越「理事無礙」而到達「事事無礙」的可能：

> 世界開顯自身作為絕對的「一」，不含有任何的相對性，也完全不含有作為事物與事物間之關係的場所之開顯的意味。它也斷絕了如在回互或相即所包含的，帶有相互否定性的「辯證法性」的相對性，它作為絕對的一，是不回互的。在此，世界成為世界一事也是純一無雜的唯一事，超越任何的局部性。世界的開顯等同虛空，是「無一物」的，在此意義下，它是全然的「無礙」，無礙見於此世界的開顯。[36]

> 一一的「有」在其是所與的最初的本原中，顯示出絕對是其自身的「頑固」自我同一性，而只要是如此，其「有」就是徹底被限定的有，被全面設定了界限，在其自身之內是閉合性的。個別的「有」作為絕對的一，斷絕了一切的相對性，也斷絕了如和他者的相互滲透、相即這樣的「回互性」，與先前所舉絕對是一的世界的開顯，同樣都是完全「不回互」的。[37]

在此，我們可以看到兩個極，前者是超越的、開顯整體世界的絕對的「一」；後者是是閉合的、自我同一的存在。在二者中間的是「一即多，多即一」的互回性，也就是我們在前文所討論者。在對這兩極繼續往下挖掘後，西谷提到：

> 萬事萬物在世界中現成，乃因世界是開顯的。反過來，世界是開顯的，乃因萬事萬物於此現成。無一物的「開顯」若無現成的萬物，則非現實性的開顯，若非現實性的開顯，就不是作為現實性世界的開顯。反過來，萬物現成，乃因世界的開顯現在正在開顯。[38]

在這段論述中，我們可以發現，後者之所以能現成乃是取決於前者的開顯，但若只有前者而無作為具體存在的後者，那麼前者所開顯出的根本就不能被視作現實世界，所以二者根本是一體之兩面，不過問題就出在，我們究竟該怎麼理解互相矛盾的兩極的同一性，對此，西谷講得不是十分清楚：

> 絕對的一與絕對的多的同一性，既不是一即多，也不是多即一，也不是這

勢。這樣的『沉默』或『無言』正是因為：『對詩人而言，原本與語言的 logos 結合在『理事無礙』中成立的體驗，在事理究明的窮極處，遭逢了『理』的消失，不是嗎？在此，『理』與徹其自身之底，都被吸收到『事』當中去了。」

[36] 西谷啟治，〈空と即〉，頁 139-140。

[37] 西谷啟治，〈空と即〉，頁 141。

[38] 西谷啟治，〈空と即〉，頁 143。

> 兩個相即的相即。若勉強要說，可說是一即零，零即多，乃至這兩個即的相即。這不是任何意義的理法、logos，是絕對無理的、是非「理」的。……作為世界的聯關的具體的現實「世界」，是唯有透過作為絕對的不回互相互矛盾的兩極是同一這樣的方式，才成為可能的。……這不外就是「事事無礙」法界。[39]

西谷在此為了要解決這互相矛盾的兩極的同一性的問題，提出了等式「一即零，零即多」，這個等式連西谷本人都說是「勉強要說」，我們在理解時或許不能那麼貼著等式得字面意思去理解。在等式的前半部分，「一即零」中，「一」就如同「一即多，多即一」中的一，是「理」，但我們回想前文提到西谷從詩作體悟到理事無礙之窮盡一事，理事無礙之所以會窮盡，乃是因為理已都被吸收到「事」當中去了，而理就消失了。換一面講，「零即一」即個物立於其本根而呈現其自身的朗現，而不再有一超越於個物的東西「一」，「一」已消失，並被吸收到 「事」中，這就是為何言「零」，所以說這樣兩極的相即就必然「不是任何意義的理法、logos，是絕對無理的、是非『理』的」。至於等式的後半部，我們該怎麼理解？花岡在提到西谷的不回互相入時其實有提到很重要的一點，即「脫自」[40]，我們放到詩作的例子中即可理解，詩人在創作詩作時以及讀者在閱讀詩作時，實以不是處於主客關係之中，而這種主客關係的消解，很重要的一部分即是主體脫離自身的「脫自」；在品味詩作的境界時，讀者或作者必須要解消其主客關係的自身而進入到詩作的世界之中，這是一種主體消融在事事之中，即主體（事）在無盡法界中消失，由此達到「多即零」；而反過來的，「零即多」即無盡法界中消融著無數事物，《華嚴義海百門》的這段話即可為此作註解：

> 則一切事於一塵中見；若舒，則一塵徧片一切處。即舒常卷，一塵攝一切故；即卷常舒，一切攝一塵故。[41]

這段文獻涉及了「舒」、「卷」的狀態，而我們可以看到，不管是「即舒常卷」或「即卷常舒」等還沒達致「舒」的圓融狀態時，都是「一塵攝一切」、「一切攝一塵」如同前文所論「回互相入」，以萬事都互相含攝，成就萬事自身都是緣起的形成一閉合的、看似圓融的世界系統，但達致「舒」的圓融狀態時，即是「一塵徧片一切」「一切事於一塵中見」的「多即零，零即多」，從消融於無盡法界（零）中無數事的隨意一事（多）中（一塵徧片一切），我們得以觀見無盡法界的全體世界系統（一切事於一塵中見）。

---

[39] 西谷啟治，〈空と即〉，頁 144。

[40] 參花岡永子，〈空の哲學における「空と即」〉，頁 101。

[41] 《華嚴義海百門・熔融任識門》

如此「一即零，零即多」的狀態，令人不禁想到開頭所引的海波喻，當我們在觀看海時，在觀看的過程中，注意到的都是那一波一波的海波，而不是深不見底、毫無盡頭的大海整體，也就是作為理的大海整體消失，而被作為事的海波所吸收，真正推動著我們所觀看到的無數海波波動現象的亦是這無數海波自身，而非大海，故是事事之間無主從關係；單一的海波，消融在這無盡的海波系統中，而由這無盡的海波系統，我們得以觀見任一的海波。

而我們需要注意的是，西谷本身認為「理事無礙法界」就是「脫自」的，離開自身而關連著它的根源；而理事無礙法界的根本處即是以背理的事事無礙為根源；而當我們有「脫自」的自覺時，我們實已感受著背理的事事無礙法界；換回海波的比喻中，即是在我們所看到的大海以及小波，其根源乃是這無數海波波動現象、系統，也就是無數海波自身；這也就是西谷所說因「萬事萬物於此現成」，世界才得以開顯，反過來的，「萬物現成，乃因世界的開顯現在正在開顯」。而我們「脫自」的自覺以及對背理的事事無礙法界的感受，都來自於我們對宗教的「信」；在前文中，我們提到西谷在〈空與即〉中從詩作體悟到事事無礙法界，正是由於對於詩作的「信」，才能有「脫自」的自覺，也才體悟到事事無礙法界；詩作的境界，如西谷所說，是語言、羅各斯等「理」的無力，而在「理」之無力到達的「無理」境界，惟有「信」才能到達；而在京都學派的學術脈絡下，藝術、美學、倫理等等都統攝在宗教之下，[42]判教上以宗教為最高，而宗教乃是無理、背理的，也就是無法用「理」去理解的，正因為無理，才須由「信」方得進入其中，這也正如西谷所引龍樹所言「佛法大海，唯信能入」；所以可以說西谷的重點是在於如何感受「無理的世界」。

四、 結語

在討論了「絕對無」、「回互相入」、「一即零，零即多」的情況後，我們可以發現前二者之所以無法達致「事事無礙」的境界，乃是因為它們都是以一種含攝之力的方式成就了世界，「絕對無」是以「普遍者」或「宇宙現象的統一力」的作為存在之基底，用層層含攝的方式含攝世界中的所有「事」，而被含攝的事作為「普遍者」範疇下的一員，又反過來含攝「普遍者」，故是一種「個物的限定即全般的限定，全般的限定即個物的限定」的「理（絕對無）事無礙」境界。

---

[42] 賴錫三先生就有指出過：「西田的美學、倫理、宗教、真理的一體觀，是建立在知的直觀這樣的原初存在體悟上，而不是一種綜攝理論的系統建構而已。西田這種論調，其實在東方的大傳統中淵源流長，幾乎是遍佈在儒釋道的經典傳統中。例如：西田的『知的直觀』，其層次是相映於禪佛教的『無分別智』、莊子的『無知之知』、熊十力的『性智』、牟宗三的『智的直覺』等等……這種直觀澈澈底底的就是一種終極實在、一種存有狀態。」參賴錫三（2007）。〈西田幾多郎《善的研究》之存有論詮釋－認識之真、倫理之善、藝術之美、宗教之神的一體觀〉，收入《中正大學中文學術年刊》 第 8 期，頁 192。

而「回互相入」則是萬事都互相含攝「回互相入」的系統，成就萬事自身都是緣起，即空，而形成一閉合的、圓融的世界系統。這樣萬事物互相收攝為一的，它仍是「一即多，多即一」的，仍是以含攝之力的方式成就了世界，這樣的收攝關係，必然包含著主從關係，這樣的關係來看仍是「理（含攝之力）事無礙」的境界。

「一即零，零即多」的情況則是「理」徹底的被吸收到「事」當中，而個物立於其本根而呈現其自身的朗現，而不再有一超越於個物的東西，另一方面解消其主客關係的自身而進入到個物自體朗現的事事世界之中，這是一種主體消融在事事之中，而從從消融於無盡法界（零）中無數事的隨意一事（多）中，我們得以觀見無盡法界的全體世界系統，由此形成一事事圓融無礙的世界。

「四法界」本身即是因心的觀法不同，而呈顯出的不同世界之樣貌，而在「絕對無」、「回互相入」的情況中，我們可以發現它們之所有無法達致「事事無礙」的境界即是因它們仍是以主從關係成就世界，但「一即零，零即多」的情況，是從心觀世界時已經解消了主體與世界中事事物物的主客關係，個物也就不再以理之表象的方式呈現，而是個物立於其自身本根的朗朗獨現，世界中的事事物物不再有含攝關係，故「理」也被消化在「事」中，形成一圓融的「事事無礙法界」；而進入這樣無理的事事無礙法界，正因宗教的無理、「理」的無力，所以才像「佛法大海，唯信能入」一般，惟有仰賴「信」的力量才能達致。

參考文獻

《大正藏》，T30, no. 1564, p. 0033a20

《大正藏》，T45, no. 1884, p. 0687c16

西田幾多郎（2003 年以下）。〈善の研究〉、〈思索と体験〉，《西田幾多郎全集》1。新版，東京都，岩波書局。

西田幾多郎（2003 年以下）。《全般者的自覺體系》，《西田幾多郎全集》5。新版，東京都，岩波書局。

西田幾多郎（2003 年以下）。《哲學の基本問題：行為の世界》，《西田幾多郎全集》7。新版，東京都，岩波書局。

西谷啟治（1986）。〈生における個別と一般〉，《西谷啟治著作集》1，東京：創文社。頁 259-300。

西谷啟治（1987）。〈空と即〉，《西谷啟治著作集》13，東京：創文社。頁 111-160。

西谷啟治（1987）。〈禪における法と人〉，《西谷啟治著作集》11，東京：創文社。頁 85-157。

西谷啟治（1995）。〈理と事─自覚─永遠の現在〉，《西谷啟治著作集》26，東京：創文社，頁 287-304。

西谷啟治（2011）。《宗教是什麼》。陳一標、吳翠華譯。台北：聯經出版社。
吳汝鈞（1998）。《絕對無的哲學——京都學派哲學導論》。臺北市：臺灣商務。
李雨鍾（2015）。〈「理事無礙」與「事事無礙」之間的主體實踐——從西谷啟治看華嚴思想史上的爭議性問題〉，收於《二〇一五國際青年華嚴學者論壇會前論文集》，頁 N1-N12。
花岡永子，〈空の哲學における「空と即」〉，收於《日本の哲学》第 5 號，特集《無／空》，頁 87-101。
荒木見悟（2017）。《佛教與儒教》。廖肇亨譯注/臺北市：聯經出版社。
陳一標（2012）。〈從四法界看西谷啟治空哲學的內涵與發展〉。收於華嚴一甲子回顧學術研討會論文集》。臺北市：財團法人臺北市華嚴蓮社，頁 315-332。
陳一標、吳翠華（2011）。〈從絕對無到空的哲學──從京都學派內部思想談《宗教是什麼》的成立脈絡與立場〉。作為〈導讀〉收於西谷啟治著／陳一標、吳翠華譯《宗教是什麼》。台北：聯經出版社。頁 xi-lx。
勞思光（2001）。《新編中國哲學史》卷二。臺北市：三民書局。
黃文宏（2013）。〈論西田幾多郎中期「絕對無」的意義——以《睿智的世界》為線索〉，收於《臺大文史哲學報》第 78 期，頁 117-142。
黃文宏（2015）。〈論西田幾多郎「絕對矛盾的自我同一」的邏輯構造〉，收於《國立政治大學哲學學報》第 33 期，頁 39-75。
賴錫三（2007）。〈西田幾多郎《善的研究》之存有論詮釋－認識之真、倫理之善、藝術之美、宗教之神的一體觀〉，收入《中正大學中文學術年刊》 第 8 期，頁 183-222。

印光法師的華嚴學說

蘇州大學政治與公共管理學院 碩士生
趙化雨

摘 要

印光法師是民國四大高僧之一，被後人尊崇為淨土宗第十三代祖師。印光法師提倡「敦倫盡分，閑邪存誠；諸惡莫作，諸善奉行；真為生死，發菩提心；以深信願，持佛名號」的理念，將諸宗指歸到彌陀淨土之中，而在諸宗中尤其推崇天臺和華嚴學義理。《印光法師文鈔》體現了印光法師普度眾生的思想精髓，其中包含了印光法師的華嚴學說。

從印光法師的華嚴經觀分析，法師盛讚《華嚴經》是三藏之王，佛所說一切經都是從此經展開，是「十方三世一切諸佛上成佛道、下化眾生、成始成終之究竟法門」，而念佛求生西方淨土法門最為關鍵。印光法師最終刊定的淨土宗根本經典——《淨土五經》，就將《華嚴經．普賢行願品》列為其一。印光法師認為後世眾生根機陋劣，難以即身斷惑證真、取得成就，故屢次稱讚普賢菩薩十大願王，而慈悲勸導眾生念佛求生西方淨土、入彌陀願海。印光法師主張淨土念佛法門符合四法界和理事無二說，從此角度看，兼有思想傳承和時代要求的雙重意義。

關鍵詞：印光法師、十大願王、四法界觀

前言

印光法師(1861-1940)，陝西郃陽縣人，法名聖量，俗姓趙，名丹桂，字紹伊， 1940 年，印光法師圓寂於靈岩山寺。如燈法師在編寫《印光法師年譜》時，總結了印光法師對近代中國佛教的四個貢獻以及其思想體系發展的三個階段。貢獻有四：其一，印光法師專弘淨土，大力提倡念佛法門，重振淨土宗；其二，發現並深入總結明清以來佛教衰敗之根源；其三，主持創辦經書流通處弘化社，大量校訂、刊印佛經佛書；其四，改靈岩山寺為念佛道場，訂立規約，樹立淨土宗風。如燈法師總結印光法師的淨土思想體系，劃分為三個階段。第一階段是 1882-1912 年，此階段印光法師從湖北竹溪蓮花寺開始深信淨土念佛法門，到紅螺山道場參學，再到普陀山法雨寺藏經樓潛修，是為奠基階段。第二階段是 1912-1930 年，此階段印光法師發表淨土著作、接受居士皈依、大量刊印流通佛教經論、闡揚淨土念佛法門，是為廣播道種階段。第三階段是 1930-1940 年，此階段印光法師離開普陀山來蘇州報國寺閉關、倡議成立弘化社、定立道場規約等，是為思想體系完備成熟階段。[1]

1941 年，印光法師的僧俗弟子在上海覺園成立「印光大師永久紀念會」，刊印法師遺著，宣揚淨土念佛法門，並且尊印光法師為中國淨土宗第十三代祖師。[2]印光法師作為淨土宗一代大德，清末民初之際常年在東南區域弘法，其弘法路徑遵循「教演天臺，行歸淨土」的理路，但其對華嚴學也十分重視，《印光法師文鈔》中出現「華嚴」一詞兩百多次，他對華嚴學的運用主要表現在以下三個方面。首先，對於《華嚴經》的總體看法；其次，闡釋《普賢行願品》之「十大願王」與淨土信仰；再次，運用「四法界觀」論證念佛法門的有效性和殊勝性。

印光法師的華嚴學說上接古德思想而一脈相承，極大豐富了淨土法門的義理內容，同時拓寬了華嚴思想的範圍，促進了華嚴思想的發展、傳播。《普賢行願品》在《華嚴經》中可能並無高峰獨立的姿態，經印光法師歸宗《淨土五經》之一後，成為淨土中耀眼的經典。末法時代，人根陋劣，印光法師以諸宗指歸淨土，為大眾指出了一條為求生淨土、簡單易行的光明道路，實為末法時代之救世良藥。印光法師會通淨土和華嚴思想，對於後世的華嚴宗的發展亦有指南針的作用，如慈舟法師、南亭長老、成一法師等都是研究華嚴教義、行歸淨土的高僧，與印光法師淵源深厚。

慈舟普海法師（1877-1958）在悼念印公文中說：「哀哉！印光大師之西去也。嬰兒失其母，病人失其醫，饑者失其食，苦海失其慈航，迷途失其寶炬也。」[3]

---

[1] 沈去疾，《印光法師年譜》，頁 1-33。
[2] 弘化社編，《印光法師永懷錄》。
[3] 陳海量編輯\弘化社編，《印光法師永思集》，頁 83。

南亭長老（1900-1982）在印光法師圓寂三十周年紀念文集中，南亭長老說：「印光大師，在無盡的教海之中，獨取念佛法門以度人，是真可謂探驪得珠矣！」南亭長老認為，若無民國以來的四大高僧，中國佛教界將十分黯淡、沉寂。[4]

成一法師（1914-2011）在印光法師圓寂三十周年之際，作《推行人生佛教，建設人間淨土》一文悼念印公，他認為印公對僧俗的教導絕不標新立異、欺世惑俗，而是普利人天，後人當奉為圭臬。成一法師自身常以《印光法師文鈔》和《印光法師嘉言錄》作為自己修行、講學的指南，他評價印光大師的特點是「注重實踐，不尚空談」和「糾正謬誤，提示正道」，併發願奉行「推行人生佛教，建設人間淨土」的遺志來紀念大師。[5]

一、印光法師的華嚴經觀

印光法師對《華嚴經》地位的厘定極其明確，基本理路是按照智者大師五時判教的方式論定《華嚴經》。「《大方廣佛華嚴經》者，乃如來初成正覺，稱法界性，與一切破無明證法性之四十一位法身大士，說如來自己所證，及一切眾生性本自具之菩提覺道也。以故《華嚴》一經，王於三藏。而一切諸經，皆從此經流出。」[6]《華嚴經》為釋迦佛初悟道時所說法門，所說對象當為菩薩乘，故二乘與凡夫皆不得利益。這也不妨礙《華嚴經》的殊勝地位，這是什麼原因？緊接著，印光法師將《華嚴經》會通淨土念佛法門之中作為緣由。他說：「一切法門，皆仗自力斷惑證真，方了生死。念佛法門，但具信願，持佛名號，即可仗佛慈力，帶業往生。斷惑證真，末世眾生，頗不易到。舍此念佛一門，則芸芸眾生，出苦無期矣。此經於《入法界品》，善財以十信滿心，受文殊教，遍參知識。最初於德雲座下，即聞念佛法門。」[7]由此可見，《華嚴經》作為「普度人天六道眾生之根本法輪」的緣由在於《華嚴經》展示的「念佛法門」易行道。其實，不止印光法師重視《華嚴經・入法界品》中的念佛思想，淨土大師道綽在《安樂集》中也尤其推崇，直接以此品中的念佛方法說明淨土念佛思想。[8]

印光法師進一步認為淨土法門來源於《華嚴經》，「若論大機所見，肇始實在華嚴。以善財遍參知識，末後於普賢座下，蒙其威神加被，所證者與普賢等，與諸佛等，是為等覺菩薩。普賢乃以十大願王，勸進善財，及與華藏海眾四十一位法身大士，回嚮往生西方極樂世界，以期圓滿佛果，而為華嚴一經歸宗結頂之

[4] 樂建吾編輯，《印光法師永思集續編》，頁 13。
[5] 樂建吾編輯，《印光法師永思集續編》，頁 28-36。
[6] 印光法師，《印光法師文鈔三編下》，頁 307-308。
[7] 印光法師，《印光法師文鈔三編下》，頁 308。
[8] 邱高興，〈華嚴念佛略述〉，頁 313。

法。」[9]《華嚴經》歸宗之法又在淨土。《普賢行願品》是《四十華嚴》的最後一品，以普賢菩薩十大願王及法身大士導歸極樂淨土為終結。在此，印光法師明確定論淨土法門和《華嚴經》的關係，其目的十分明顯，「是知淨土一法，乃十方三世一切諸佛，上成佛道，下化眾生，成始成終之無上大法也。」[10]這既突出《華嚴經》地位之高又為淨土信仰提供了理論來源，夯實了淨土信仰的理論基石。

唐代華嚴宗四祖澄觀法師，曾著《華嚴經行願品疏》10 卷，在卷十中列出四個普賢菩薩等法身大士不入華藏世界而導歸極樂淨土的理由：「不生華藏，而生極樂，略有四意：一有緣故，二欲使眾生歸憑情一故，三不離華藏故，四即本師故。」 華嚴五祖宗密曾為清涼國師的《行願品疏》作鈔，在解釋普賢菩薩等不生華藏世界而入彌陀願海時說：「略有四意者，一彌陀願重，偏接娑婆界人。二但聞十方皆妙，彼此融通，初心忙忙，無所依託，故方便引之。三極樂去此，但有十萬億佛土，華藏中所有佛剎皆微塵剎數，故不離也。……一一剎中，各有十微塵之剎而為圍繞，各攝眷屬，橫豎交絡，一一相當，遞相連接，成世界網，故知阿彌陀佛國不離華藏界中也。四……贊本尊遮那之德也。」[11]由上述疏、鈔我們得知，華嚴宗大師澄觀和宗密認為極樂世界是為眾生說的方便法門，西方淨土和華藏世界沒有差別。因為普賢行願往生西方淨土之因緣，華嚴宗也不乏彌陀淨土之信仰。印光法師曾在《淨業社開示法語》中提到「故清涼國師說，『愚夫愚婦，顓蒙念佛，即能潛通佛智，暗合道妙。』念佛法門，最合末法時機。」[12]他稱讚澄觀大師，「清涼疏行願品，發揮究竟成佛之道。」[13]

不僅如此，印光法師亦十分重視《華嚴經．淨行品》，認為「是知此一品經，關係甚大，不徒為入佛之初基，洵可謂成佛之大本。」[14]信守奉行此品有何益處呢？印光法師認為「末世眾生，根機淺薄，果能心心念念，常誦此文，常發此願，便可三業頓獲清淨，念念上契佛心，臨終直登上品，與普賢行願品功德，交光互映，無或差池。」[15] 末法時代的眾生如果能依靠此品而信、踐行、發願，臨終或可上品往生。印光法師將此品提高到與《普賢行願品》幾乎相當重要的位置，足見其對眾生勤修淨業的重視和期望。印光法師在《文鈔》中也提及重視《淨行品》的緣由，「初省常法師，慕廬山遠公之風，提倡淨土法門，刺血書此品，又以淨行名其社。而蓮宗得以丕振者，以深致力於日用云為，悉使與如來無上覺道合之所

[9] 印光法師，《印光法師文鈔續編下》，頁 7。
[10] 印光法師，《印光法師文鈔續編下》，頁 7。
[11] 《大方廣佛華嚴經普賢行願品行疏鈔纂要.大藏經補編》，《大正藏》冊 05，第 0002 號。
[12] 印光法師，《印光法師文鈔三編下》，頁 418。
[13] 印光法師，《印光法師文鈔增廣上》，頁 319。
[14] 印光法師，《印光法師文鈔續編下》，頁 9。
[15] 印光法師，《印光法師文鈔續編下》，頁 9。

以也。」[16]北宋著名高僧省常大師（959-1020），被後世尊為淨土宗第七代祖師。以《華嚴經.淨行品》為行持依歸，宣導深信、切願、淨行，專修淨土念佛法門，上至世族公卿下至平民百姓，信眾入社的僧俗緇素有千人之眾。

印光法師在《廬山青蓮寺結社念佛宣言書》中有言：「當宋太真二宗之世，省常法師，住持浙之昭慶，慕廬山遠公之道，結淨行社。而王文正公旦，首先歸依，為之宣導，凡宰輔伯牧，學士大夫，稱弟子而入社者，有百二十餘人，其沙門有數千，而士庶則不勝計焉。」[17]

印光法師對《華嚴經》與淨土信仰的會通則超越了前人。印光法師在對《華嚴》經典內容的運用，《印光法師文鈔》中就出現多次其對華嚴典籍的發揮。比如，其在修訂《重修峨眉山志序（民二十三年）》時引用《華嚴經．菩薩住處品》來校正舊志所載的諸多謬誤。引用《華嚴經．菩薩住處品》，教育世人，施恩不求回報，應發願往生淨土為主業。引用《華嚴經．十回向品》中「觀《華嚴十回向品》自知，又吾人一念心性，與佛無二。」[18]說明眾生與佛、心性無二，迷悟不同而已。從而勸誡信眾莫起嗔心，莫感情用事，應觀十二因緣、熟知因果報應，以此自警莫識妄為真。因此，可以說印光法師對於淨土祖師即有繼承又有創新，繼承之處在於會通《華嚴》經典，創新之處在於更加緊密結合華嚴經典。

二、十大行願與淨土法門

為了再次夯實淨土法門與《華嚴經》的緊密關係，印光法師將《華嚴經．普賢行願品》最終定位淨土五經之一。這麼做的原因是什麼？印光法師曾論述「《行願品》義理宏闊，文字微妙。誦之令人人我眾生之執著，化為烏有。往生淨土之善根，日見增長。理宜自行化他。但不可以未持此經，即修淨土，亦屬偏僻薄福耳。蓮池，藕益等，亦皆極力讚揚。」[19]《普賢行願品》是《四十華嚴》的結頂之法，常年讀誦受持有利於增長淨業善根。不止印光法師自身讚頌此品，蓮池大師在編輯《諸經日誦集要》時就十分看重《普賢行願品》，這也有可能影響到後來印光法師對此品的重視。[20]印光法師接著引用藕溢大師《彌陀要解》等說法闡明：「『如來一代時教，唯《華嚴》明一生圓滿，而一生圓滿之因，末後普賢以十大願王，導歸極樂，勸進善財，及華藏海眾。噫，《華嚴》所稟，卻在此經，而天下古今信鮮疑多，詞繁義蝕，餘唯有剖心瀝血而已。』所以無隱謂《華嚴》即廣

[16] 印光法師，《印光法師文鈔續編下》，頁 9-10。
[17] 印光法師，《印光法師文鈔增廣上》，頁 316。
[18] 印光法師，《印光法師文鈔增廣下》，頁 366。
[19] 印光法師，《印光法師文鈔增廣上》，頁 84。
[20] 存德，《印光法師佛學思想研究》，頁 229。

本《彌陀》，《彌陀》即略本《華嚴》。」[21] 由此可知，印光法師重視《華嚴》與淨土的關係並非空穴來風，而是歷代祖師大德皆有所重視。

印光法師刊定《普賢行願品》為淨土五經之一，除了上述《華嚴經》內涵大意與淨土法門一致、歷代祖師推崇《普賢行願品》外，亦有其他因素的推動。最早將《普賢行願品》列為修行日課並刊布於世的是清朝彭際清居士，在淨土教理史上華嚴思想和淨土念佛思想融合起來的重要人物。[22]乾隆五十六年彭際清自述多年前完成的《華嚴念佛三昧論》，列舉五義解釋全經，分別是「一、 念佛法身，直指眾生自性者；二、念佛功德, 出生諸佛報化者；三、念佛名字，成就最勝方便者；四、念毗盧遮那佛，頓入華嚴法界者；五、念極樂世界阿彌陀佛，圓滿普賢大願者。」[23]在談到為何尤為重視弘揚《普賢行願品》時，他的解釋是「蓋毗盧報土，與二乘凡夫無接引之分，而極樂則九品分張，萬流齊赴，一得往生，橫截生死，視此娑婆，迥分勝劣。諸經廣明，今不具錄。然他經所指，或言十念，或言一日乃至七日，或觀丈六，乃至六十萬億那由他恒河沙由旬，要之不出數量。未若此經一念普觀，豎窮三世，橫亙十虛。初發心時，即超數量，所有淨因，最為殊勝。由阿彌陀佛以四十八願徧攝眾生，與此願王體合虛空，絲毫不隔。是故，不移時，不易處，任運往生，還同本得。」[24]印光法師在《文鈔》中多次稱讚彭際清弘闡淨土、大振蓮風，「長洲彭際清居士，宿根深厚，學問淵博。甫登進士，便悟苦空。視富貴如浮雲，不樂仕進。了心性之實際，力修淨業。亟欲普度迷流，故爾和光同事。」[25]以此我們可以推斷，印光法師對於彭際清的佛學著作是極其熟悉的，這也為印光大師將《普賢行願品》定為淨土根本經典之一做好了思想鋪墊。

從現存史料來看，最初將《普賢行願品》列為淨土四經之一的是魏源居士，「蓋入門必次第修而後圓修，圓莫圓於《普賢行願品》。 故為《華嚴》之歸宿矣。此天然之次第，修持之定軌。故合刊四經，以廣流通，普與含靈，同躋正覺。」[26] 清末，「第四十一卷，乃現所流通之普賢行願品也。時清涼亦預譯場，極為讚揚，奉命撰疏。四十卷之全疏，中國久已失傳。幸東洋藏中，尚有其書。北京刻經處，專刻古德佚書，不久當可流通也。此一卷經，又復重為別行疏，以備樂簡略，及修淨土者之研窮。其徒圭峰，為之造鈔，固已中外流通矣。但以文富義繁，不便初機。范古農居士，以世以淨土三經並《行願品》一卷，為淨土四經。」[27]范古農居士認為，世間已逐漸有《淨土三經》和《普賢行願品》並行流通，故淨土四經

[21] 印光法師，《印光法師文鈔增廣上》，頁 84。
[22] 段新龍，〈《普賢行願品》如何成為淨土宗之根本經典〉，頁 159-161。
[23] 《華嚴念佛三昧論》，《卍新續藏》冊 58 ，第 1030 號。
[24] 《華嚴念佛三昧論》，《卍新續藏》冊 58 ，第 1030 號。
[25] 印光法師，《印光法師文鈔增廣下》，頁 99-100。
[26] 錢寅，〈彭紹升佛學著作提要〉，頁 63-66。
[27] 印光法師，《印光法師文鈔增廣下》，頁 41-42。

應當推廣。印光法師未提魏源，而認為社會上普遍認可淨土四經的流通，而范古農居士助推了淨土四經的流行。「又有華嚴經，普賢行願品。以十大願王，導歸極樂。讀此知念佛求生西方一法，乃華嚴一生成佛之末後一著。實十方三世諸佛因中自利，果上利他之最勝方便也。」[28]印光法師將《普賢行願品》提高到一生成佛的重要程度，在民國二十二年（1933 年），印光法師在《淨土五經重刊序》中正式將《普賢行願品》納入淨土根本經典中，確定了新的排版順序，為了方便僧俗讀誦，將《佛說阿彌陀經》位於五經之首。其次為《觀無量壽經》、《無量壽經》、《大勢至念佛圓通章》，《普賢行願品》殿后，是為「成淨土法門之一大緣起」。[29]隨著印光法師作為淨土宗十三祖地位的確立，《普賢行願品》作為淨土宗根本經典之一便蓋棺定論。[30]

印光法師會通《華嚴經》和淨土信仰，通過發揮《華嚴經》內容呈現出來。通過以上論述可知，印光法師對於《華嚴經》最為稱讚的當屬《華嚴經・普賢行願品》，「末後至普賢菩薩所，蒙其加被開示，所證與普賢等，與諸佛等。普賢為其稱讚如來勝妙功德，令其發十大願王，以此功德，回嚮往生西方極樂世界，以期圓滿佛果。並勸盡華藏世界海諸菩薩，一致進行，求生西方。」[31]連諸位菩薩都以「十大願王」為規範，欣願往生西方淨土，二乘凡夫有何資格不按照此行願去做呢？印光法師以普賢菩薩的「十大願」王勸誡眾生重視淨土法門，以彌陀淨土作為終生的依怙。印光法師把《普賢行願品》列為淨土經之後，是為淨土法門一大緣起。

三、印光法師的四法界觀

印光法師對《華嚴經》的解讀目的還是為了宣揚、論證淨土法門之殊勝，豐富淨土信仰的理論內涵。除了對《華嚴經》的直接解讀，他還運用從華嚴義理闡發淨土信仰。對華嚴義理的運用主要體現在四法界和理事無二說。

作為淨土法門的弘揚者，印光法師認為彌陀淨土「乃究竟暢佛本懷之法也。高超一切禪教律，統攝一切禪教律。略言之，一言一句一偈一書，可以包括無餘。廣說之，雖三藏十二部之玄言，五宗諸祖師之妙義，亦詮不盡。」[32]當然，我們可以說站在淨土宗的角度，法師會認為淨土法門最為殊勝，其實印光法師認為淨土法門不但有義理，而且修行方式很殊勝。他說：「須知淨土法門，具四法界。所

[28] 印光法師，《印光法師文鈔增廣上》，頁 208。
[29] 存德，《印光法師佛學思想研究》，頁 235。
[30] 段新龍，〈《普賢行願品》如何成為淨土宗之根本經典〉，頁 159-161。
[31] 印光法師，《印光法師文鈔續編上》，頁 287。
[32] 印光法師，《印光法師文鈔增廣上》，頁 8-9。

有事相，皆事事無礙之法界也。讀而修者，切不可執理廢事。倘一執之，則事理兩喪。如人知意根最勝，而廢棄五根，則意根亦無地可立矣。唯即事以明理，由理以融事者，方可無過。」[33]印光法師認為淨土念佛法門「信、願、行」都是符合理事圓融思想的。

華嚴宗實際創始人法藏繼承和發展智儼大師的性起緣起思想，在《華嚴一乘教義分齊章》中全面闡發了法界緣起理論。澄觀大師將散見於法藏著作中的法界思想系統梳理並提出事、理、事理無礙、事事無礙的四法界說。宗密大師繼承諸位先師的思想，強調一切萬有為「一真法界」的體性所起，將事理無礙融攝事事無礙法界觀中，豐富發展了事事無礙學說。[34]反映出，作為淨土僧人，印光法師不但更加注重事相上的修行，而且對華嚴教理和學說論證過程比較熟悉。天如維則禪師在《淨土或問》中云：「然則十萬億外之極樂獨非惟心之淨土乎？極樂國中之教主獨非本性之彌陀乎？又當知惟此一心具含十界，身土融通重重無礙。又當知心佛眾生三無差別，生佛互現，念念交參，所以言諸佛心內眾生塵塵極樂，眾生心中諸佛念念彌陀。又云：十方淨穢卷懷同在於剎那，一念色心羅列遍收於法界，並天真本具，非緣起新成，一念既然，一塵亦爾，故能一一塵中一切剎，一一心中一切心，一一心塵復互周，重重無塵無障礙。」[35]天如維則認為，唯心淨土具足十法界，心佛眾生三無差別。這與印光法師論證淨土具足四法界有異曲同工之妙。由於印光法師曾重刻流通《淨土十要》，而《淨土或問》正是由蕅溢大師編入十卷之第六，我們也可以此推測，天如維則禪師宣揚的禪淨教合一的思想對印光法師的弘道思想存在影響，尤其此處是運用華嚴義理闡釋淨土法門。故印光法師總結說：「所謂淨土要旨，全事即理。理事圓融，即契本體。」[36]

印光法師宣導「理事不二」為特點的念佛法門，並以此作為成佛修行的原則，與斷惑證真、解脫成佛密切關聯。在《復馬契西居士書九》中有云：「以事持縱未悟理，豈能出於理外。不過行人自心未能圓悟。既悟焉，則即事是理。豈所悟之理，不在事中乎。理不離事，事不離理，事理無二。」[37] 所謂「事理無二」，是指事持修行未曾離開心性之理的範圍，如果覺悟，則理事合一；理乃個人本具成佛之心性，當然離不開事相，並在事持中逐漸顯現。「事持者，信有西方阿彌陀佛，而未達是心作佛，是心是佛。但以決志願求生故，如子憶母，無時暫忘。此未達理性，而但依事修持也。理持者，信西方阿彌陀佛，是我心具，是我心造。心具者，自心原具此理。心造者，依心具之理而起修，則此理方能彰顯，故名為

[33] 印光法師，《印光法師文鈔增廣上》，頁 9。
[34] 方立天，《佛教哲學》，頁 214。
[35] 《淨土或問》，《大正藏》冊 47，第 1972 號。
[36] 印光法師，《印光法師文鈔增廣上》，頁 10。
[37] 印光法師，《印光法師文鈔增廣上》，頁 274。

造。」[38]印光法師這裏所謂的事持即是以強大願心求生淨土，理持則是信自己與阿彌陀佛體本無二。事持顯現理體，理持不離起修。「心具即理體，心造即事修。心具即是心是佛，心造即是心作佛。是心作佛，即稱性起修。是心是佛，即全修在性。修德有功，性德方顯。雖悟理而仍不廢事，方為真修。否則便墮執理廢事之狂妄知見矣。」[39]「全真成妄，全妄即真。猶如全水成波，全波即水，水是靜相，波是動相。動靜雖異，濕性原同。」[40]心造與心具、修德與性德、真與妄、波與水、動與靜等相互之間的關係，皆等同於事理無二的關係。「彌陀淨土，總在吾人一念心性之中。則阿彌陀佛，我心本具。既是我心本具，固當常念。既能常念，則感應道交。修德有功，性德方顯。事理圓融，生佛不二矣。故曰：以我具佛之心，念我心具之佛。」[41]為什麼說念佛法門是事理圓融、事理不二呢？因為彌陀淨土屬於「理體」，是由眾生清淨心性所造，絕對潔淨光明沒有污染；既然淨土是由本心所造，念佛就是在回歸自本具有的真心理體，那麼定要靠淨土念佛法門，以修德顯現性德。事理不二就是理論與修行的統一，是知行合一，也是解脫成佛的體現。從淨土宗來看，印光法師運用華嚴理事範疇，為淨土念佛法門夯實了理論地基，給念佛法門信眾以極大信心。

參考文獻

《大方廣佛華嚴經普賢行願品行疏鈔纂要（大藏經補編）》。《大正藏》冊 05，第 0002 號。華嚴經疏論纂要(第 86 卷-第 120 卷)。
《無量壽經優婆提舍願生偈注（卷上）》。《大正藏》冊 40，第 1819 號。
《淨土或問》。《大正藏》冊 47，第 1972 號。
《華嚴念佛三昧論》。《卍新續藏》冊 58，第 1030 號。
方立天。《佛教哲學》[M].北京：中國人民大學出版社，1986 年。
弘化社編。印光法師永懷錄[M].北京：團結出版社，2015 年。
印光法師。印光法師文鈔（三編下）[M].成都：巴蜀書社，2015 年重版。
印光法師。印光法師文鈔（增廣上）[M].成都：巴蜀書社，2015 年重版。
印光法師。印光法師文鈔（增廣下）[M].成都：巴蜀書社，2015 年重版。
印光法師。印光法師文鈔（續編上）[M].成都：巴蜀書社，2015 年重版。
印光法師。印光法師文鈔（續編下）[M].成都：巴蜀書社，2015 年重版。
存德。印光法師佛學思想研究[M].北京：宗教文化出版社，2015 年。
存德。印光法師佛學思想研究[M].北京：宗教文化出版社，2015 年。

[38] 印光法師，《印光法師文鈔增廣上》，頁 274。
[39] 印光法師，《印光法師文鈔增廣上》，頁 274。
[40] 印光法師，《印光法師文鈔增廣上》，頁 275。
[41] 印光法師，《印光法師文鈔增廣上》，頁 275。

沈去疾。《印光法師年譜》[M].成都：天地出版社，1998 年。
段新龍。〈《普賢行願品》如何成為淨土宗之根本經典〉，頁 159-161。
段新龍。《普賢行願品》如何成為淨土宗之根本經典[J].宗教學研究,2005(04):159-161。
段新龍。《普賢行願品》如何成為淨土宗之根本經典[J].宗教學研究,2005。
陳海量編輯。弘化社編.印光法師永思集[M].成都：巴蜀書社，2016 年。
樂建吾編輯。印光法師永思集續編[M].蘇州：弘化社。
錢寅。〈彭紹升佛學著作提要〉，頁 63-66。
錢寅。彭紹升佛學著作提要[J].宜春學院學報,2011,33(11):63-66.轉引自《魏源集》。
錢寅。彭紹升佛學著作提要[J].宜春學院學報,2011,33(11):63-66。
魏道儒。中國華嚴宗通史[M].南京：江蘇古籍出版社，2001 年。
釋根通主編。中國淨土宗研究[M].北京：宗教文化出版社，2008 年。（轉引邱高興教授《華嚴念佛略述》）邱高興.〈華嚴念佛略述〉，頁 313。

華嚴大學之研究

河北師範大學　碩士生

孫嚴

摘 要

華嚴大學是近代華嚴僧教育的代表。在月霞法師（1858-1917）的不斷努力下，華嚴大學從 1914 年至 1917 年經歷了在上海哈同花園內創辦，暫遷上海留雲寺，遷往杭州海潮寺等一系列艱難變遷。華嚴大學雖然存在時間較短，並且進行了多次遷址，但是其影響是非常久遠和廣大的。華嚴大學不但培養了大量的華嚴學人才，為華嚴義學的傳播做出了巨大的貢獻，而且身為第一所弘揚華嚴義學的佛教大學，其地位是不可動搖的，對之後弘揚華嚴義學的佛學院起到了良好的典範作用。華嚴大學是民國時期佛教復興的代表，也是華嚴學發展的關鍵一環。

關鍵詞：華嚴大學、月霞法師、哈同花園、杭州海潮寺

目前關於華嚴大學的研究如下：

釋東初法師的《中國佛教近代史・下》中，通過月霞法師和羅迦陵居士的記載可以還原華嚴大學的一些史實。[1]游有維的《上海近代佛教簡史》中，在介紹近代上海佛教團體時，對華嚴大學做了簡單的梳理。[2]陳兵、鄧子美的《二十世紀中國佛教》中，介紹月霞法師復興華嚴宗時，簡單介紹了華嚴大學。[3]除此之外對華嚴大學研究比較詳盡的論文包括：李明的碩士學位論文〈民國時期僧教育研究〉對民國時期僧教育產生的背景、發展過程以及相關實踐成果等方面進行論述。其中在論述民國僧教育機構時對上海華嚴大學的辦學時間進行簡述，對遷入海潮寺之後的中華佛教華嚴大學從辦學宗旨、概況、課程設置等方面進行論述。[4]張珊珊的碩士學位論文〈月霞法師復興華嚴之研究〉從月霞法師復興華嚴的時代背景、月霞法師復興華嚴的社會實踐、月霞法師的教學理想、月霞法師復興華嚴的時代特色及歷史意義四個方面對月霞法師復興華嚴進行詳盡的研究。華嚴大學作為月霞法師復興華嚴的實踐，在其論文中也被提及。[5]韓朝忠的〈近代華嚴宗僧教育研究〉一文對近代時期華嚴宗的僧教育進行分析研究，其中對月霞法師創辦的華嚴大學從辦學時間、宗旨、學僧情況等學校基本概況進行概述，並對華嚴大學遷出哈同花園的原因進行分析。[6]

由此看來，前人對華嚴大學已有一定程度的研究。但筆者發現從華嚴大學相關研究中很難梳理清楚華嚴大學變遷的明確過程。加之筆者通過閱讀以上論著，對華嚴大學遷出上海哈同花園的原因產生興趣。所以，筆者通過現有資料，將華嚴大學作為對象，對其進行研究論述。

華嚴大學雖然存在時間短，但其影響以及意義重大。華嚴大學是由月霞法師在烏目山僧（1865-1921）、及狄楚青（1873-1941）等居士的建議下，於 1914（民國 3 年）在上海哈同花園創辦的一所弘揚華嚴義學的大學。民國時期是佛教的一個復興時期，佛教教育、報刊、慈善等發展極為迅猛，這都為華嚴大學的辦學創造了良好的基礎。華嚴大學作為華嚴義學發展的關鍵一環，在近代佛教史上的地位不可撼動。筆者從四個部分對華嚴大學進行系統性地研究：一、動蕩的社會環境；二、曲折的發展變遷；三、學校制度與課程；四、華嚴大學的影響。

---

[1] 釋東初，《中國佛教近代史・下》，頁 746、755。
[2] 游有維，《上海近代佛教簡史》，頁 79。
[3] 陳兵、鄧子美，《二十世紀中國佛教》，頁 395。
[4] 李明，〈民國時期僧教育研究〉，頁 53、54。
[5] 張珊珊，〈月霞法師復興華嚴之研究〉，頁 22-30。
[6] 韓朝忠，〈近代華嚴宗僧教育研究〉，頁 138、139。

一、 動蕩的社會環境

19 世紀末國家內憂外患，內有清政府的腐朽統治，外有資本主義列強的不斷進攻，於是一些官員以及知識份子開始尋找救國圖強的復興之路。然而探尋救國圖強的各派在宣傳變法改革中盯上了佛教的寺產。1898 年維新派康有為（1858-1927）提出將佛教寺廟改為新式學堂，以發展新式教育，得到光緒帝的大力支持。隨後洋務派的張之洞（1837-1909）在《勸學篇》中提出廟產興學的具體措施。至此，清末佛教改革的催化劑——廟產興學運動興起。此外，在西方列強支持下的基督教打破之前的沉寂，興辦教育、醫院等公益事業，在中國迅速發展，吸引了大批信眾。廟產興學運動的興起以及基督教的迅速擴大，從外部給清末民初的佛教以沉重打擊。

同時，佛教內部自身發展積弊也逐漸顯露。19 世紀末 20 世紀初，全國僧尼數量眾多，「統是以觀，則佛教信徒多或全國十分之八九焉，少亦全國十分之六七焉」[7]，可是真正具備佛學基礎的卻占較少比例。許多僧尼出家的原因就是躲避戰亂，能夠解決自己的生存問題，對於佛學理解的甚少。又由於戰亂等問題，僧眾不能得到很好的教育，自身素質更得不到提高。

清末民初的佛教遭受內外夾擊，佛教界諸多人士認識到需要自己站出來解決自己的問題，於是大批僧人、居士開始行動，為復興佛教貢獻自己的一份力量。「20 世紀佛教文化繼晚晴佛學伏流揚波而起，彙聚成滌蕩全國的大潮，發出震撼神州大地的海嘯。寺僧、居士、學者，分頭並進，研習佛理，興辦學校，弘揚佛教文化，熔鑄新的人生哲學。這是在唐代佛教文化鼎盛之後的又一次研究佛學的空前盛況」[8]，近代佛教復興的早期代表人物楊文會居士（1837-1911）率先行動，創辦金陵刻經處鐫刻佛經，創辦祇洹精舍親自教授佛學，掀起了近代時期佛教復興的序幕。近代佛教復興的關鍵領導人物太虛大師（1890-1947）提倡佛教革新，其重視僧教育並提出相關具體實施措施。從楊文會居士開始，僧教育被逐漸重視起來，到太虛大師則將近代僧教育推向高潮。

華嚴大學就是基於這個社會環境之下創辦，是眾多僧教育實踐中的一員。「上海的僧侶教育，自 1914 年月霞法師在哈同花園創辦華嚴大學開始」[9]。月霞法師在上海哈同花園內創辦了華嚴大學，經過曲折發展，於 1917 年停辦。華

---

[7] 一乘，〈中華民國之佛教觀〉，《佛學叢報》，1912 年，第 1 期。黃夏年主編，《民國佛教期刊文獻集成．第 1 卷》，頁 22。

[8] 麻天祥，《晚晴佛學與近代社會思潮》，頁 52。

[9] 游有維，《上海近代佛教簡史》，頁 142。

嚴大學在這樣一個佛教復興的大背景之下應運而生，反之又推動了佛教的傳播和發展。

二、 曲折的發展變遷

華嚴大學在月霞法師以及上海佛教界人士的幫助下在哈同花園內建立，先後經歷了暫遷上海留雲寺，遷往杭州海潮寺，擬遷入九華山東崖寺等。最後月霞法師想在興福寺續辦華嚴大學，可惜隨著法師圓寂，遷學擱淺。

（一）華嚴大學創立

華嚴大學在法師們以及居士們的努力下創辦於 1914 年的上海哈同花園內。筆者將華嚴大學的創立基礎分為客觀基礎與主觀基礎。

1. 客觀基礎

「辛亥革命（1911 年）至『八・一三』（1937 年）抗日戰爭二十六年之間，是上海佛教全面大發展時期，同時也形成中國近代佛教復興的中心，因此，上海在近代佛教史上的地位就變得很重要了」[10]。上海交通便利，對外交流也便利，佛教在日本發展的很好，許多留學日本的學者和學生，回國後大都居住在上海，進行佛教研究，所以在上海掀起了一陣研究佛教的熱潮。加之一大批居士和學者對於佛教的支持，促進了佛教在上海的發展，也為佛教研究提供了一個好的環境。佛教相關的書局、報刊在上海創辦，例如《佛學叢報》《佛學月報》《海潮音》等，對於佛教的普及起到了極為重要的作用。所以「近代上海是中國佛教的中心，上海近代佛教在民國年間佛教復興運動中居領導地位」[11]。這為華嚴大學的創辦提供了一個適宜的土壤。

另外一個客觀基礎就是華嚴大學所在的哈同花園。哈同花園（又名愛儷園）是英國籍猶太富商哈同與其夫人羅迦陵在上海靜安寺路（今南京西路）的私人花園。哈同（1851-1931）[12]，全名雪拉斯・阿隆・哈同，又名歐司・愛・哈同，1951 年出生在巴格達城，於 1873 年來到上海，通過販賣土地發家。[13]哈同的夫人羅迦

[10] 游有維，《上海近代佛教簡史》，頁 62-63。
[11] 吳平，〈上海近代佛教的分期與特色〉，頁 109。
[12] 關於哈同先生的生平，筆者所見有三種：一，1847-1931（李恩績（1984）。《愛儷園夢影錄》。北京：生活・讀書・知新三聯出版社。）；二，1849-1931（張瓊林：（1991）。《洋場謎宮：上海哈同花園見聞錄》。北京：中國文史出版社。）；三，1851-1931（李道昌（1979）。《大冒險家哈同》。北京：群眾出版社。）。筆者讚同 1851-1931 這一說法。
[13] 李道昌，《大冒險家哈同》，頁 2-3。

陵（1864-1941），本名羅儷蓀，1864 年出生於上海，1886 年與哈同結婚。[14]哈同與羅迦陵婚後，哈同的事業蒸蒸日上。1904 年，哈同在上海靜安寺路購置土地，花費重金，建造其私人花園，於 1910 年建成，取名為愛儷園，人稱哈同花園。哈同花園占地 20 公頃，由烏目山僧（1865-1921）主持設計建造。近代時期的哈同花園是上海政客雲集的地方，「曾有一度，孫中山先生深居在愛儷園的仙藥窩，還同蔡鍔將軍在一起談過國事呢（蔡鍔將軍一度在愛儷園養過病）」[15]。哈同花園內景觀優美，建築豐富，「據說，共有樓八十座，臺十二個，閣八個，亭子四十八個，池沼八個，小榭四個，有十大院落，九條馬路，其他曲徑小道，小橋小屋，不可勝計」[16]。因為哈同花園女主人信佛，所以在哈同花園內有佛寺和藏經閣。1941 年，如此一個輝宏龐大的花園，毀於日軍洗劫。1955 年，上海政府在哈同花園舊址建成中蘇友好大廈，現為上海展覽中心。哈同花園為華嚴大學的建立提供了物質基礎，華嚴大學之所以創辦於哈同花園內，歸因於羅迦陵與烏目山僧。

2. 主觀基礎

在客觀條件具備的基礎上，華嚴大學的創辦離不開法師們以及居士們的主觀推動。

月霞法師（1858-1917）為創辦華嚴大學的頂樑柱。月霞法師，俗姓胡，名顯珠，湖北黃岡人。「華嚴一宗，自清乾隆年間通離以來，特別是太平天國之後，幾乎絕響，月霞以禪門宗匠，精研《華嚴》說法一百餘會，培養大批佛學人才，為重興華嚴宗做出了重大貢獻」[17]，月霞法師是民國時期弘揚華嚴的關鍵人物，並且被認為是「當時國內第一流法師」[18]。月霞法師的一生都在為佛教以及華嚴的弘揚貢獻自己，「深入闡發弘揚賢首教理者首推月霞」[19]。月霞法師曾到多處講經，頗具聲譽。1906 年，受孫中山先生等人邀請到日本東京講《楞伽經》《維摩經》《圓覺經》等大乘經典。1908 年受楊仁山居士邀請到金陵的祇洹精舍講學，之後在 1909 年於江蘇籌辦僧立師範學校，這也為之後創辦華嚴大學積累了一定的經驗。

應慈法師（1873-1965），俗姓余，安徽人。月霞法師對於應慈法師來說，亦師亦友。應慈法師與月霞法師「同得法於治開法師」[20]，又因月霞法師對《華嚴經》頗有研究，於是應慈法師便跟隨月霞法師學習《華嚴經》。在跟隨月霞法師學習的 12 年中，應慈法師對月霞法師「常侍左右，敬事如師」[21]。月霞法師在上海籌備華

[14] 張瓊林，《洋場謎宮：上海哈同花園見聞錄》，頁 57、61。
[15] 張瓊林，《洋場謎宮：上海哈同花園見聞錄》，頁 79。
[16] 徐鑄成，《哈同外傳》，頁 53。
[17] 游有維，《上海近代佛教簡史》，頁 80-85。
[18] 李明，〈民國時期僧教育研究〉，頁 47。
[19] 陳兵、鄧子美，《二十世紀中國佛教》，頁 394。
[20] [21] 游有維，〈應慈法師轉〉，《法音》，1985 年，第 6 期，頁 31。

嚴大學之時，應慈法師跟隨輔佐。華嚴大學開學之後，月霞法師任主講，應慈法師任副講。

烏目山僧（1865-1921）——黃宗仰，又名黃中央，江蘇常熟人。被梁啟超譽為「我國佛教界中的一流人物」，在近代史上為推動佛教發展貢獻自己的力量。同時，烏目山僧還參與時事政治，關心政權建設，是一個「愛國高僧」[22]。「1892 年，由知客僧升任監院的黃宗仰，接待了前來金山寺進香的上海富商哈同及其夫人羅迦陵」[23]，哈同夫婦和黃宗仰的結識為華嚴大學在哈同花園內開辦創造了條件。羅迦陵欽佩黃宗仰的佛學造詣，所以「慕名皈依，執弟子禮」[24]。幾年之後，哈同夫婦決定建造一座花園，便聘請黃宗主持園中的經堂建造。這座花園就是之後華嚴大學所在的哈同花園。花園建成之後，黃宗仰就留在了哈同花園。之後由羅迦陵出資，黃宗仰及一些僧客組織校刊《頻伽精舍大藏經》，從此也「奠定了他在中國近代佛教史上應有的歷史地位」[25]。由於烏目山僧的「活躍」以及《頻伽精舍大藏經》的鐫刻，哈同花園就成了上海僧眾和居士聚集地之一。烏目山僧認為復興佛教「惟復古清規，與新教育，為不二之法門」[26]，同時也認同「教育者尤為培養人才之元素」[27]，這與月霞法師觀點一致。烏目山僧也是羅迦陵和月霞法師之間的橋樑，為華嚴大學在哈同花園成功創辦起到了極大的作用。

華嚴大學的創辦除了月霞法師、應慈法師、烏目山僧的努力以外，還有一些在上海活動居士推動，例如：羅迦陵、狄楚青等眾居士。

哈同花園女主人羅迦陵（1864-1941）篤信佛教，在哈同花園內建佛寺、組織鐫刻大藏經。1914 年，羅迦陵通過烏目山僧邀請「月霞法師講演諸經，茲擬於今年之秋，大闡華嚴，訂期三載」[28]，可又見「竊念聽眾雖不乏人，惟鄉無專門學校提倡」[29]。正值月霞法師有創辦華嚴學校的想法，但苦於「四眾人士大半因經費支絀，以致研究維艱」[30]。於是羅迦陵「聞經發心」[31]，在自己的花園內增設「校舍三十餘間，招集法眾安居誦習，凡所須用一切供給」[32]。沒有羅迦陵的出資，華嚴大學也不會創辦成功。

1912（民國 1 年）月霞法師在洪山講《楞嚴經》，烏目山僧與狄楚青（1873-1941）

---

[22] [23] [24] [25] 沈替，《出世入世間：黃宗仰傳論》，頁 1、20、21、173。

[26] [27] 中央，〈佛教進行商榷書〉，《佛學叢報》，1912 年，第 1 期。黃夏年主編，《民國佛教期刊文獻集成・第 1 卷》，頁 36。

[28] [29] [30] 〈華嚴大學緣起預白待校舍完工再為登報招考〉，《佛學叢報》，1914 年，第 10 期。黃夏年主編，《民國佛教期刊文獻集成・第 4 卷》，頁 130。

[31] 智光，〈月霞法師略傳〉，《海潮音》，1930 年，第 11 卷，第 3 期。黃夏年主編，《民國佛教期刊文獻集成・第 175 卷》，頁 84。

[32] 〈華嚴大學緣起預白待校舍完工再為登報招考〉，《佛學叢報》，1914 年，第 10 期。黃夏年主編，《民國佛教期刊文獻集成・第 4 卷》，頁 130。

等居士一同前往。 狄楚青，初名葆賢，又名狄平子，江蘇溧陽人。他創辦並成功經營《時報》和有正書局，在近代新聞出版業領域做出巨大貢獻，他信仰佛教，是著名的佛教居士，參與創辦第一份佛教報刊《佛學叢報》，並積極促成華嚴大學創辦，對近代佛教文教事業的發展做出貢獻。[33]月霞法師來到上海「邀請各報館主筆為佛教興輪之護持」[34]，之後受狄楚青居士邀請，在《時報》館樓上講《大乘起信論》。在烏目山僧以及狄楚青等居士的推動下，月霞法師到哈同花園內講經，得到了羅迦陵居士的資助，創辦了華嚴大學。當時上海的居士對月霞法師極為仰慕，積極為其組織講經和弘法活動。

1914 年，在哈同花園內的華嚴大學開始招生，於當年春天發放招生簡章。作為華嚴大學畢業學僧的持松法師（1894-1972）也提到過「乃於甲寅春，復之歸元寺。聽安可法師講楞嚴經，不能解。適座間有人傳示簡章，知先師月霞和尚創辦華嚴大學於滬上愛儷園，欣然束裝投試，幸蒙攝受」[35]，其中甲寅年就是 1914 年。發放簡章之後，在 1914 年秋天正式開學。

（二）華嚴大學變遷

華嚴大學遷出哈同花園之後，經歷了暫遷上海留雲寺，遷往杭州海潮寺，擬遷至九華山等，但最終第一屆學僧畢業之後，停辦於 1917 年。

1. 遷出哈同花園

華嚴大學創辦為僧眾提供了一個能夠學習的穩定環境，不幸的是「約兩月餘，有異教人某從中作障，遂中止」[36]，開學僅僅不到 3 個月便被迫停止。南亭法師曾經提及「哈同夫人身邊有個基督教徒，叫姬覺彌，挑唆哈同夫人說，『學僧們每月初一、十五皆向老法師禮拜，你是苑主，照理也應該向你禮拜。』哈同夫人就向月老提出這個要求，被月老罵一頓。華嚴大學也因此而解散了」[37]。哈同夫婦要求學僧禮拜是華嚴大學遷出哈同花園的導火索，但是導火索發生之前，哈同花園就不具備繼續辦學的環境了。

致使月霞法師大怒，華嚴大學遷出哈同花園的是姬覺彌，但姬覺彌並不是基督教徒。姬覺彌（1887-1964），本姓潘，名林，佛號佛陀。「羅迦陵篤信佛教，潘

---

[33] 參見李翠，〈狄楚青學佛經歷考辯〉，頁 56-59。
[34] 智光，〈月霞法師略傳〉，《海潮音》，1930 年，第 11 卷，第 3 期。黃夏年主編，《民國佛教期刊文獻集成．第 175 卷》，頁 84。
[35] 持松法師，〈自述〉，《覺有情》，1941 年，第 33 期。黃夏年主編，《民國佛教期刊文獻集成補編．第 61 卷》，頁 167-168。
[36] 智光，〈月霞法師略傳〉，《海潮音》，1930 年，第 11 卷，第 3 期。黃夏年主編，《民國佛教期刊文獻集成．第 175 卷》，頁 84。
[37] 南亭，〈中國華嚴宗概況〉，收錄於范觀瀾《華嚴文匯》，頁 276。

林自稱佛徒，爾後黃宗仰為他取號佛陀」[38]，然後自己改姓為姬，名覺彌，並且「早年篤信」佛教，新中國成立後，曾以「知名佛教信徒」[39]自居，根據與哈同夫人有交往的廖克玉先生稱：「姬覺彌是個和尚」[40]。姬覺彌在民國二十六年分別發表過〈大智度論敘〉[41]和〈瑜伽師地論敘〉[42]。這都表明他並不是一個基督教徒，而是一個佛教徒。但他又不是一個完完全全純正的佛教徒，他只是為了討好哈同夫人羅迦陵，才自稱為佛教徒。在姬覺彌發表〈大智度論敘〉和〈瑜伽師地論敘〉之前，羅迦陵也發表過〈瑜伽師地論敘〉[43]和〈大智度論敘〉[44]。

筆者認為華嚴大學遷出哈同花園，並不全是因為姬覺彌，他只是一個導火索。在哈同花園內，主人畢竟是哈同和羅迦陵，姬覺彌身為一個總管，即使有想法也沒有能力隨心所欲。所以姬覺彌排擠走華嚴大學，創辦倉聖學校[45]，也是順應了主人的心意。哈同在上海過得風生水起肯定包括政治的原因。1914 年正值袁世凱復辟，全國上下掀起復古潮流。哈同身為商人，政治眼光是必須具備的，所以其順應復古潮流創辦倉聖學校。烏目山僧也與革命派有關聯，姬覺彌於私心趁機排擠走了黃宗仰，自己就成了花園內哈同和羅迦陵最信賴的總管。黃宗仰離開，華嚴大學失去了得力的幫手，加之哈同花園之內的氛圍也並不適合學僧繼續學習，月霞法師便決定將華嚴大學遷出哈同花園。之後哈同和姬覺彌便順應復古之風，創辦了倉聖明智大學、中學、小學和女校，「還仿照古禮祭祀倉聖」[46]。所以哈同的私心是華嚴大學遷出哈同花園的關鍵原因。

2. 遷入海潮寺

華嚴大學搬出哈同花園之後，遷去了杭州海潮寺[47]。關於華嚴大學中止時間記載在持松法師「約兩月餘，有異教人某從中作障，遂中止。法師為法心傷。甚至淚

---

[38] 陳玉堂，《中國近現代人物名號大辭典》，頁 794。
[39] 周家珍，《20 世紀中華人物名字號詞典》，頁 317。
[40] 陳鴻祥，《王國維與近代東西方學人》，頁 451。
[41] [42] 姬覺彌，〈大智度論敘〉，《佛學月半刊》，1937 年，第 211 期。黃夏年主編，《民國佛教期刊文獻集成・第 55 卷》，頁 378、394-397。
[43] [44] 羅迦陵，〈瑜伽師地論敘〉，《佛學月半刊》，1931 年，第 211 期。黃夏年主編，《民國佛教期刊文獻集成・第 55 卷》，頁 377。
[45] 倉聖學校是由哈同夫婦投資，姬覺彌操辦的一系列以「倉頡」命名的學校，包括1915年創辦的倉聖明智小學、中學、大學，1916年創辦的倉聖明智女校，還有一所1915年在杭州吳山倉聖祠創辦的的小學。其中女校校長為羅迦陵，其餘學校校長為姬覺彌。除杭州的一所倉聖明智小學，其餘學校都建在哈同花園內。創辦這一系列學校是為了順應復古的潮流。（參見李道昌，《大夢想家哈同》，頁26-33。）
[46] 李道昌，《大冒險家哈同》，頁 28。
[47] 杭州海潮寺初建於明朝萬歷年間，清朝嘉靖年間擴建，成為杭州代表性佛剎，毀於太平天國之亂。同治三年由顯振法師主持重建，於光緒年間建成。抗日戰爭時期，海潮寺因遭遇雷擊毀於大火，僅留天王殿。（參見黃公元，〈杭州海潮寺與華嚴大學〉。）

如雨下者不知凡幾也。幸滬上護法居士諸山長老，議遷學於杭州海潮寺」[48]，具體的遷出哈同花園的時間沒有提，但是可以得出是開學兩個月有餘搬出哈同花園。按照華嚴大學開學時間為 1914 年秋初（大約在 9 月份），兩月有餘應該到了秋末冬初，也就是華嚴大學在 1914 年秋末冬初（大約在 11-12 月份之間）離開哈同花園。

華嚴大學從上海哈同花園遷出，月霞法師以及學僧們並沒有立即搬去杭州海潮寺，而是暫時停留在上海留雲寺[49]。上海留雲寺作為杭州海潮寺下院，留雲寺的住持「應乾和尚護持之」[50]，極力邀請月霞法師及全體師生「遷至留雲寺暫住」[51]，再遷至海潮寺。受應乾法師（1866-1925）[52]邀請先到留雲寺暫避是最好的選擇，也為繼續尋找辦學地點做簡單準備，有一個緩衝期。其次，經過月霞法師、留雲寺住持應乾法師、杭州海潮寺住持虛孔法師商議決定，華嚴大學遷至海潮寺，月霞法師負責教學，海潮寺提供屋舍，留雲寺負責經費，這為華嚴大學繼續辦學提供了保障。

月霞法師及學僧們在上海留雲寺暫留之後，於「民國三年冬」[53]將前身為華嚴大學的「中華佛教華嚴大學」建設在「浙省望江門外海潮寺」[54]。中華佛教華嚴大學於「十二月初八日開校肄業」[55]，並「用稽大乘密藏，講說方廣華嚴詳訂約規，以自利利他為行，博采程範，以修觀習教為宗」[56]辦學，為華嚴義學發展和傳播培養僧材。

3. 遷出海潮寺，擬遷至九華山

中華佛教華嚴大學開辦之後，僧材教育「漸臻發達」[57]，1916 年第一批學僧順利畢業。月霞法師提議遷出浙江海潮寺，擬遷至九華山東崖寺。

---

48 智光，〈月霞法師略傳〉，《海潮音》，1930 年，第 11 卷，第 3 期。黃夏年主編，《民國佛教期刊文獻集成・第 175 卷》頁 84。

49 上海留云寺，又名留云禪寺，為杭州海潮寺下院。清朝光緒二年，杭州海潮寺住持智能法師到上海創建，最初僅有五間茅屋，后經觀月法師、融通法師等購地建築成規模。因海潮寺方丈室有「留云寺」匾額，故稱為留云禪寺。清末民初，佛事之盛，滬上第一。抗戰期間，寺院遭到嚴重破壞，僧眾星散，寺院衰敗。其後由大悲法師接任住持，一度重興。后寺院遭到日軍破壞，以致一蹶不振。（參見《上海宗教志》編纂委員會，《上海宗教志》，頁 89-90。）

50 智光，〈月霞法師略傳〉，《海潮音》，1930 年，第 11 卷，第 3 期。黃夏年主編，《民國佛教期刊文獻集成・第 175 卷》，頁 84。

51 朱少偉，〈留雲寺滄桑〉，《漸宜齋劄記》，頁 219。

52 應乾法師（1866-1925），二十歲時在上海留雲禪寺剃度，之後輾轉各地游學。1901 年返回上海留雲禪寺，1912 年任該寺院住持。

53 54 〈安徽省長倪嗣沖致內務部咨〉，中國第二歷史檔案館編，《中華民國史檔案資料彙編・第三輯・文化》，頁 741。

55 〈內務部致浙江巡按使咨（9 月 6 日）〉，中國第二歷史檔案館編，《中華民國史檔案資料彙編・第三輯・文化》，頁 741。

56 〈浙江巡按史屈映光致內務總長咨（8 月 21 日）〉，中國第二歷史檔案館編，《中華民國史檔案資料彙編・第三輯・文化》，頁 738。

57 〈安徽省長倪嗣沖致內務部咨〉，中國第二歷史檔案館編，《中華民國史檔案資料彙編・第三輯・文化》，頁 741。

關於遷出海潮寺的原因如下：首先海潮寺「地近城市，過於喧囂」[58]，月霞法師認為僧校應該以清淨為基礎。其次，安慶迎江寺邀請月霞法師傳戒，法師離開杭州剛到安徽，「海潮寺遂為軍駐，法師因囑遷學九華山」[59]。軍隊的駐紮對於華嚴大學繼續辦學是不利的，是華嚴大學遷出海潮寺的直接原因。

於是月霞法師與東崖寺[60]住持心堅法師（1872-1921）[61]「接洽商妥」[62]，「擬遷移安徽青陽縣大九華山東崖寺」[63]。並囑咐其弟子智光法師，遷至九華山，雖然智光「承旨，率眾抵九華」[64]，但因月霞法師「胃疾復發」[65]，華嚴大學沒能繼續辦下去。

4. 後續發展

1917（民國 6 年）月霞法師到常熟興福寺任住持。法師「率學生十餘輩，至常熟破山興福寺，見其地幽靜」[66]，想繼續創辦華嚴大學。可惜未及百日，月霞法師舊病復發之後於 1917 年夏圓寂，續辦華嚴大學的事情也被擱置。月霞法師圓寂後，興福寺由其弟子持松法師親受法印傳燈。持松法師於 1920（民國 9 年）夏在興福寺創辦華嚴大學預科，這也算華嚴大學的延續。但是由於資金供應不足，於 1921（民國 10 年）冬結束。

華嚴大學創辦及發展頗多曲折與艱難，但是由於月霞法師不斷堅持，華嚴大學堅強地培養了一匹優秀僧眾。之後華嚴大學第一批畢業生的繼承師志，在各地開辦或任教佛教大學。了塵法師和戒塵法師於 1921（民國 10 年）年，在湖北漢口九蓮寺創辦華嚴大學；1924（民國 13 年），慈舟法師和戒塵法師應常熟興福寺主持惠宗法師邀請，任教於法界學院；應慈法師於 1925（民國 14 年）應常州清涼寺主持靜波和尚邀請，創辦常州清涼學院等。[67]

---

[58]〈安徽省長倪嗣沖致內務部咨〉,中國第二歷史檔案館編,《中華民國史檔案資料彙編·第三輯·文化》，頁 741。

[59] 智光，〈月霞法師略傳〉,《海潮音》，1930 年，第 11 卷，第 3 期。黃夏年主編，《民國佛教期刊文獻集成・第 175 卷》，頁 84。

[60] 東崖寺，又名東崖精舍，為九華山四大叢林之一。寺院分上下兩院，上院前身是晏坐堂數間，明代建成「東崖精舍」，明末清初又增一些建築，清中葉由定慧法師擴建，可惜 1933 年毀於大火，僅存鐘亭。下院是民國時期由心堅法師建的五樓高的大型殿宇，以接待僧侶游客，現在更名為九華賓館。

[61] 心堅法師（1872-1921），俗姓袁，名覓光，湖北人。1891 年在九華山東崖寺拜月霞法師為師，後跟隨月霞法師學習。1909 年，任九華山東崖寺住持。1915 年建九華山法華寺，1919 年任安慶迎江寺住持。1925 年后任九華山佛教會理事多年。（參見詹實：〈心堅法師事略〉，政協安慶市委文史資料研究會《安慶文史資料》編輯部：《安慶文史資料・第 15 輯・安慶人物史料專輯 1》，頁 180。）

[62] [63]〈安徽省長倪嗣沖致內務部咨〉，中國第二歷史檔案館編，《中華民國史檔案資料彙編・第三輯・文化》，頁 741。

[64] 智光，〈月霞法師略傳〉,《海潮音》，1930 年，第 11 卷，第 3 期。黃夏年主編，《民國佛教期刊文獻集成・第 175 卷》，頁 84。

[65] [66] 持松，〈月霞法師傳略〉,《覺有情半月刊》，1942 年，第 62、62 期合刊。黃夏年主編，《民國佛教期刊文獻集成・第 89 卷》，頁 70。

[67] 參見韓朝忠，〈近代華嚴宗僧教育研究〉，頁 139-141。

（三）華嚴大學曲折發展原因

華嚴大學開始於上海哈同花園內，結束於杭州海潮寺，幾經周折未能續辦。華嚴大學發展如此曲折，辦學實踐如此短暫的原因如何？筆者從經濟原因、組織原因、時局原因三方面進行分析。

1. 經濟原因

華嚴大學沒有始終如一地開辦下去，歷經多次遷址，可謂是歷經磨難。造成華嚴大學如此之境況的原因之一就是經濟不獨立。依靠哈同夫婦資助，一旦哈同夫婦斷絕資金，華嚴大學則沒有辦法繼續進行下去，寄人籬下的華嚴大學，總是沒有很充足的底氣。經濟不獨立是華嚴大學多災多難的重要原因。

2. 組織原因

組織力量薄弱，是華嚴大學曲折發展的又一原因。華嚴大學創辦以及發展，全憑月霞法師一人勞心勞力，雖然有助手應慈法師，但承擔整個學校發展的責任，這些人是僅僅不夠的。持松、常惺、智光等法師都是經過在華嚴大學學習之後，才可以獨當一面的，然而在華嚴大學的創辦初期以及發展階段，月霞法師在華嚴大學培養的僧材沒有實質性的幫助。雖有黃宗仰在愛儷園幫助承辦華嚴大學，但是因為姬覺彌的出現，使哈同夫婦，尤其是羅迦陵失去對黃宗仰的崇拜與信任，導致其離開哈同花園，導致月霞法師更加孤身一人面對如此境地。雖然加之居士的幫助，如狄楚青、康有為等居士和學者，但是適時正處於民國動亂階段，居士大都是知識份子，除了信奉佛教同時也與動盪的時局牽扯在一起，所以很難專一地幫助月霞法師進行佛教的宣傳。華嚴大學組織力量薄弱，也是華嚴大學難能維持下去的原因之一。

3. 時局原因

時局動盪也沒有為華嚴大學的持續發展提供良好的環境。「法師（月霞法師）適皖，海潮寺遂為軍駐，法師因囑遷學九華山」[68]，月霞法師受安慶迎江寺的邀請，剛到了安徽，海潮寺就為軍隊駐紮。至於駐紮原因，智光法師沒有提及，只提到了月霞法師囑咐將學校遷到九華山。這也是造成華嚴大學第三次遷址的直接原因。民國時期，動盪的時局沒有為創辦、發展學校，弘揚佛法創造良好的環境。

即使華嚴大學在經濟、組織、時局等原因擾亂之下，遭受到諸多外界壓力和

[68] 智光，〈月霞法師略傳〉，《海潮音》，1930 年，第 11 卷，第 3 期。黃夏年主編，《民國佛教期刊文獻集成．第 175 卷》，頁 84。

打擊，但是其在艱難環境下培育出來的僧人極其優秀，為之後華嚴義學的發展起到了極其關鍵的作用。

華嚴大學創辦與變遷的經歷頗為曲折，但學校的規章制度與課程設置非常完善。

三、 學校制度與課程

華嚴大學以「提倡佛教，研究華嚴，兼學方等經論，自利利他」[69]為宗旨。華嚴大學的創立目的是提倡佛教，側重點在華嚴經學，其他經論作為輔助。「自利利他」是當時提倡佛教教育的口號，烏目山僧也提到過在僧教育中「以自利利他為先覺」[70]。正因為學校主要是研究華嚴，附加學習其他經論，所以定名為華嚴大學。另外學校地址設在上海靜安寺路哈同花園內，也就是羅迦陵和他丈夫哈同所在的愛儷園。華嚴大學計畫招收住宿生 60 人，其中包括 48 個正班生，12 個預班生，不限制走讀人數。筆者將從華嚴大學的學校制度、課程設置兩方面入手進行分析。

（一）學校制度

華嚴大學在其招生簡章中，體現出其制定的相關制度和規定。並提到開學之後便實行這些相關制度和規定，如需變動再進行商議。華嚴大學的規章制度主要是對學生以及修學的要求，筆者將華嚴大學的規章制度分為學生要求和修學要求。

1. 學生要求

（1）入學資格[71]：

出家人住過禪堂，品行端嚴，無諸嗜好。在家人具有居士資格者。

文理通達，能閱經疏者。

20-35 歲。

無分中外遠近地域。

---

[69] 〈華嚴大學緣起預白待校舍完工再為登報招考〉，《佛學叢報》，1914 年，第 10 期。黃夏年主編，《民國佛教期刊文獻集成．第 4 卷》，頁 130。

[70] 中央，〈佛教進行商榷書〉，《佛學叢報》，1912 年，第 1 期。黃夏年主編，《民國佛教期刊文獻集成．第 1 卷》，頁 37。

[71] 〈華嚴大學緣起預白待校舍完工再為登報招考〉，《佛學叢報》，1914 年，第 10 期。黃夏年主編，《民國佛教期刊文獻集成．第 4 卷》，頁 131-132。

（2）入學介紹[72]：

凡有志向來學習的人，除了具有入學資格之外，還需要帶以下兩種人的介紹書信，經本校允許後才能入學。

本埠在政商學界中，並為本校所認識的人。

本埠各寺住持，為本校所認識的人。

（3）獎罰[73]：

學生應該遵守學校的各種規則；行檢純正，修業精勤的學生，由教習記錄分數，月考、期考的時候總結分數。進步的優秀學生進行獎勵，有過錯扣分的學生將進行處罰。

獎勵：語言獎勵、實物獎勵。

懲罰：語言懲罰、扣分懲罰。

華嚴大學對於學生要求方面是比較嚴格的。從中可以看出，來學習的僧人要具備基本的佛學知識，通過這樣的篩選，大大提高了前來報名的僧人的品質。對於學生的年齡控制在 20-35 歲，再小一些的學僧可能很難管制，再大一些的學僧在學習能力以及學習經歷上可能並不理想，所以這個年齡段是比較理想的，理解能力和實踐能力都具備，有利於學習和領悟經義。全國範圍內的招生，不設置地域的限制，意味著生源範圍廣泛，從而優秀僧人前來學習的機率會提高。另外，華嚴大學從源頭就排除了一些有可能濫竽充數的人，因為來學習的學僧需要同時具備政商學界和寺院住持的介紹信，能得到這些介紹信的僧人，其能力是具備的。設置獎罰制度，不僅能很有效地管理學僧，還能激勵每個學僧向上、向善，指導每個學僧向好的方向發展。

2. 修學要求

（1）學費[74]：

學費、膳宿費、經書、紙墨等費、醫藥費均由學校資助。

---

72 73 74 〈華嚴大學緣起預白待校舍完工再為登報招考〉，《佛學叢報》，1914 年，第 10 期。黃夏年主編，《民國佛教期刊文獻集成．第 4 卷》，頁 132、133、131。

（2）年期[75]：

三年為一修年期。

（3）學期[76]：

每半學年為一學期。

（4）休假[77]：

依世界通例，每週 6 天上課，一天休息沐浴；不放寒暑假。

四月初八和十二月初八日各放假一天。

病假：凡有學生生病。經過校長允許，可請假到病堂治療。

（5）畢業[78]：

佛學本無止境，更沒有畢業可言。但如今依俗定三年為一個完整的修業期，期滿為畢業。大考合格者頒發文憑，並推薦到其他地方以促進佛教發展。大考不及格者，留校補習一年再進行考試，考試通過後仍頒發文憑。

從中可以看出，達到了華嚴大學對學生的要求，並成功錄取的學生，學校不收取費用。從經濟上為僧材學習提供了條件，學生不必因為經濟問題困擾，這樣可以讓學僧更加安心和無雜念地學習，對於學習品質的提高有很大的幫助。學僧的修學時間是很長的，三年內不放寒暑假，除了校長親自允許的病假之外，放假只在浴佛節和臘八節。並且每週用一天沐浴休息，其實這一天只用上午沐浴休息，下午就進行作文。由此可以看出學僧學習時間很緊湊，這樣對所學知識的鞏固和加深是很有必要的。學僧在畢業考試合格之後，方可得到文憑畢業，如果不合格，可以復習一年，等待第二年的考試。華嚴大學對於畢業生的要求是高的，如果沒有達到必要要求，需要再學習再考試，直到通過考試，達到要求才會頒發畢業證。

華嚴大學的學校制度比較完善，對學僧和修學都提出了比較嚴格的要求。學

75 76 77 78 〈華嚴大學緣起預白待校舍完工再為登報招考〉，《佛學叢報》，1914 年，第 10 期。黃夏年主編，《民國佛教期刊文獻集成・第 4 卷》，頁 132、132、132、133。

僧的入學資格和憑證、學費、學期要求、獎罰、畢業等方面做出了詳盡的要求。達到了從源頭優化學僧，從過程培養學僧，從結果成就學僧的辦學目的。

（二）課程設置

1. 學年課程

表 1[79]

學年	正班	預班
第一學年	讀經：華嚴教義並普賢行願品方等，維摩經	讀經：同正班
	講經：唐譯華嚴經	講經：同正班
	講論：華嚴諸述	講論：大乘起信論，八議規矩等，並講戒律
	講戒：四分戒本	開法數：賢首法數等
	修觀：坐禪，習華嚴宗諸觀行	學觀行：坐禪，習華嚴五蘊觀及諸觀等
	作文：發揮華嚴經義	無
	習字：學習大小楷書	習文字：翻譯名義集等
第二學年	同第一學年	無預班
第三學年	同第一學年	無預班

學年課程設置上，正班和預班都是三年為完整的修業年期，但是在第一學年中，基礎較好的正班生與基礎較差的預班學僧的課程內容不一樣，從第二學年起，預班和正班課程是一樣的，也就不存在正班和預班之分。從學習內容可以看出，預班生的內容更基礎，需要學習基本戒律以及一些基本知識，沒有發揮華嚴經義的作文課。從第二年開始，預班才與正班學習內容一致。分開教學，對於僧材的培養是很有利的，基礎差的補基礎，基礎有的不需要浪費時間在基礎上，對於學

[79] 〈華嚴大學緣起預白待校舍完工再為登報招考〉，《佛學叢報》，1914 年，第 10 期。黃夏年主編，《民國佛教期刊文獻集成．第 4 卷》，頁 130-131。

校資源也做到了合理利用。華嚴大學的學生學習內容除了圍繞佛經、戒律之外，注重培養學僧的寫作能力，通過文章宣傳華嚴經學，也從一定程度提高了對於華嚴學研究的水準。並且學習內容是比較純粹的，之後的一些佛教學校會在課程中加入地理、數學、社會學、外文等課程，目的是讓學僧全面發展，可是對於學僧而言會分散本職學習的精力。所以說，華嚴大學的學年課程體現出其專業性，為專門培養弘揚華嚴義學的僧材鞏固了基本知識，加強了弘法能力。

2. 作息安排

表 2[80]

作息	春秋時間 （立春起立夏止， 立秋起立冬止）	夏時間 （立夏起立秋止）	冬時間 （立冬起立春止）
坐禪習觀	早三時起	早三時起	早四時起
早膳	五時半	五時	六時半
講論	七時半	七時	八時
讀經	八時半	八時	九時
溫習	九時半	九時	十時
午膳	十一時	十一時	十一時
坐禪習觀	十二時	十二時	十二時
華嚴正	午一時	午一時	午一時
又	二時	二時	二時
溫習	三時	三時	三時
自由運動	四時	四時	四時
放養息	五時	五時	
晚膳	六時	六時	六時
坐禪習觀	七時	七時	七時
讀誦溫習	八時	八時	八時
又	九時	九時	九時
放養息	十時	九時半	十時
每逢星期上午洗衣沐浴，下午作文			

[80] 〈華嚴大學緣起預白待校舍完工再為登報招考〉,《佛學叢報》, 1914 年，第 10 期。黃夏年主編，《民國佛教期刊文獻集成・第 4 卷》, 頁 134。

3. 考試安排

表 3[81]

考試名稱	考試頻率
常考	每星期一次
月考	每月一次
期考	每學期一次，也就是半年一次
大考	畢業考試，三年一次

作息表中可以看出，每天學僧學習的時間在十四個小時左右，學習時間很長，課程安排緊湊，時間得到了充分的利用，學習成果得到了良好的鞏固。學習時間也會跟隨著季節的變化而變化，並不會一成不變，對於學僧而言，比較人性化。另外，華嚴大學考試設置的頻率很高，每星期的常考，每月的月考，每學期的期考，這不僅僅是檢驗學的途徑，也是對學僧鞏固、熟悉、深化知識很有利的方法。

華嚴大學的課程設置，目的是完善僧人僧格；提高僧人綜合素質；培養專門僧材；促進華嚴義學發展。首先為了促進僧人自身僧格的養成。嚴格的時間表，充分利用了每天的時間，對於僧人堅守自律意識有重要意義。安排的考試不僅能夠檢驗和鞏固所學知識，對於僧人自我反省意識的提高有促進作用。其次為了提高僧人綜合素質。課程的內容設置包括：經文、戒律、習作、翻譯、書法等，能全面提高僧人的綜合素質，對於改善僧人風氣有重要意義。再次為了培養專門弘揚華嚴義學的僧材。學校主要學習內容圍繞華嚴經義的學習和作文，專業性突出，強調專門性與專一性，目的明確地培養華嚴一脈的弘法僧人。最後，為了促進華嚴義學的發展。通過課程的學習、考試，僧人對於經文的理解、解釋、闡述能力均得到提升，由此能夠更好更深入地弘揚華嚴義學，促進其發展。

從華嚴大學的學校制度以及課程設置可以看出，華嚴大學不僅為華嚴義學的發展培養了大量的人才，也為以後的佛教學校提供了很好的範本。還可以看到，在華嚴大學畢業之後的「就業前途」是很光明的，由學校分配或者推薦到其他地方或寺院弘揚華嚴，為促進佛教發展貢獻自己的力量。同時又強調學佛無止境，畢業並不是結束，而是新的學習的開始。雖然華嚴大學因為寄人籬下，沒有自己的場地，規模有限，招生人數少。但是正因為人數少，才能對學僧進行更細緻的輔導和教授。從華嚴大學的相關規定以及課程設置可以看出，華嚴大學對於學僧學習和生活的要求是很高的。經過嚴格的修學之後，畢業生的僧人水準很高。所

[81] 〈華嚴大學緣起預白待校舍完工再為登報招考〉,《佛學叢報》, 1914 年，第 10 期。黃夏年主編，《民國佛教期刊文獻集成．第 4 卷》, 頁 133。

以，華嚴大學為近代華嚴義學的發展提供了優秀的僧材，也為華嚴經學的發展奠定了堅實的基礎。

四、 華嚴大學的影響

華嚴大學雖然存在時間短，而且經歷波折，遭遇多次遷移學校。但是其影響不容小覷。

（一）促進了華嚴義學發展

華嚴大學主要以弘揚華嚴為目標，從課程設置中的學年學習的內容可以看出，雖然兼備其他學習內容，但主要是以華嚴義學為主。並且非常重視學僧對於華嚴經學的闡述與寫作，為華嚴義學的宣傳和傳播奠定了基礎。華嚴大學的目標就是培育弘揚華嚴的優秀僧人，弘揚華嚴義學，促進華嚴學的發展。通過華嚴大學，華嚴義學的發展具備了堅實的知識和僧人基礎，所以華嚴義學得到了更好地發展。

（二）培養了優秀僧人

華嚴大學培養了大量的優秀僧人，如常惺、慈舟、持松、了塵、戒塵、智光等法師都在華嚴大學學習並順利畢業。畢業後分散各地分別創辦了華嚴大學，為弘揚華嚴學，促進佛教發展貢獻自己的一份力量。越是艱難的環境越能激發學生的學習勁頭，華嚴大學本身的經歷並不順利，所以學生跟隨學習的經歷也不一定很順利。但是在如此情況下培育出來的學生，在之後的學習和發展中，不斷進步，成為中國近代著名的法師，並推動近代華嚴義學與佛教的發展。

（三）提供了僧教育範本

華嚴大學也為之後的僧教育提供了一個範本。前文提到過，民國時期，僧眾的人數很多，但是僧眾的專業水準很低，「矧今社會進化，人道益彰，詎容仰賴十方。自甘疲苶，習恒蹈故，濫廁僧倫，上焉者厭世逃禪，冥心枯寂，下焉者假衣營養，貽玷梵林」[82]，這是佛教衰頹的重要原因之一。由此各大法師以及居士宣導進行佛教教育，「惟復古清規，與新教育，為不二之法門」[83]，認為進行新式的僧教育是復興佛教的重要手段之一。華嚴大學培養僧眾，教育僧眾完善僧格，提高綜合素質，加強戒定慧三方面均衡培養，成功更新了佛教僧眾綜合素養，為之後僧教育提供了典範。

華嚴大學的開辦對於弘揚華嚴義學，培養僧材，提供僧教育典範意義重大。

---

[82] [83] 中央，〈佛教進行商榷書〉，《佛學叢報》，1912 年，第 1 期。黃夏年主編，《民國佛教期刊文獻集成．第 1 卷》，頁 35、36。

華嚴大學是民國時期華嚴學發展的重要里程碑，也是華嚴教育的重要節點，更是佛教發展的重要環節。

結語

華嚴大學是近代時期優秀的僧教育實踐，在當時一個重重壓力的環境下，對弘揚華嚴義學、發展佛教教義有著巨大的推動作用。華嚴大學的出現是時代的需要，雖然其創辦以及之後發展磨難重重，經歷了一次又一次的遷址，以及在種種因素下導致華嚴大學停辦，但是在月霞等眾法師以及居士們的不斷堅持下，完成了一屆學僧的學習，並且取得了相當大的成功。其辦學規定以及課程設置為之後華嚴學校以及佛教學校提供了優秀學習的範本，華嚴大學培育出來的優秀學僧，都為近代華嚴一脈增光添彩。

筆者運用現已掌握的資料對華嚴大學所處的社會背景、華嚴大學的變遷發展以及變遷原因、華嚴大學的學校制度和課程設置、華嚴大學的影響進行分析論述，解決了寫作前對變遷過程及遷出哈同花園原因的疑惑。但由於時間和所掌握資料有限，筆者對華嚴大學的研究仍略有不足，這些不足是筆者接下來需要解決和探討的。

參考文獻

《上海宗教志》編纂委員會（2001）。《上海宗教志》。上海：上海社會科學出版社。

中國第二歷史檔案館（1991）。《中華民國史檔案資料彙編・第三輯文化》。南京：鳳凰出版社，2010 年再版。

朱少偉（2010）。《漸宜齋箚記》。上海：上海三聯書店。

李明（2009）。〈民國時期僧教育研究〉，山東師範大學碩士學位論文。

李恩績（1984）。《愛儷園夢影錄》。北京：生活・讀書・知新三聯書店。

李道昌（1979）。《大冒險家哈同》。北京，群眾出版社。

李翠（2018）。〈狄楚青學佛經歷考辯〉。《法音》2，頁 56-59。

吳平（2000）。〈上海近代佛教的分期與特色〉。《佛教研究》9。頁 109-117。

何宗旺（2002）。〈居士與中國近代佛教復興運動〉。《長沙大學學報》3。頁 86-89。

余貴棣、申寶林（1985）。〈應慈法師的一生〉。《法音》1，頁 39-40。

沈寂（2009）。《上海大班・哈同外傳》。上海：學林出版社。

沈替（2008）。《出世入世間：黃宗仰傳論》。上海：上海人民出版社。

沈替（2010）。〈一代名僧黃宗仰與上海〉。《蘇州大學學報・哲學社會科學版》，頁 102-106。

沈替（2011）。〈近代社會語境與黃宗仰的佛學革新思想〉。《東吳學術》3。頁 48-57。
周家珍（2000）。《20 世紀中華人物名字號詞典》。北京：法律出版社。
紀華傳（2016）。〈中國近代佛教的主要內容及其時代特色〉。《西南民族大學學報・人文社會科學版》3。頁 78-84。
耿敬（2003）。〈「廟產興學」運動及佛教界的回應〉。《五臺山研究》2。頁 11-16。
徐鑄成（1983）。《哈同外傳》。上海：上海文化出版社。
陳玉堂（1993）。《中國近現代人物名號大辭典》。杭州：浙江古籍出版社。2005 年，第一版。
陳兵，鄧子美（2000）。《二十世紀中國佛教》。北京：民族出版社。
陳鴻祥（1990）。《王國維與近代東西方學人》。天津：天津古籍出版社。
麻天祥（2004）。〈中國近代佛教的再思考〉。《雲夢學刊》5。頁 25-29。
麻天祥（2005）。《晚晴佛學與近代社會思潮》。開封：河南大學出版社。
張珊珊（2014）。〈月霞法師復興華嚴之研究〉。中南民族大學碩士學位論文。
張瓊林（1991）。《洋場謎宮・上海哈同花園見聞錄》。北京：中國文史出版社。
習細平（2012）。〈中國近代佛教的困境與變革〉。《南昌大學學報・人文社會科學》5。頁 29-34。
黃宗仰著，沈替、唐文權編（2000）。《宗仰上人集》。武漢：華中師範大學出版社。
黃夏年主編（2006）。《民國佛教期刊文獻集成》。北京：全國圖書文獻縮印複製中心。
黃夏年（2007）。〈近代中國佛教教育〉。《法音》4。頁 30-37。
黃夏年主編（2008）。《民國佛教期刊文獻集成・補編》。北京：中國書店。
游有維（1985）。〈應慈法師轉〉。《法音》6，頁 31。
游有維（1988）。《上海近代佛教簡史》。上海：華東師範大學出版社。
鄭逸梅著，鄭汝德整理（1990）。《藝林拾趣》。杭州：浙江文藝出版社。
鄧子美（1999）。〈20 世紀中國佛教教育事業之回顧〉。《佛教文化》6。頁 8-22。
范觀瀾（2007）。《華嚴文匯》。北京：宗教文化出版社。
韓朝忠（2015）。〈近代華嚴宗僧教育研究〉。《宗教學研究》4。頁 137-143。
釋東初（1974）。《中國佛教近代史・下》。臺北：中華佛教文化館。

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

國際青年華嚴學者論壇論文集. 2018/
陳一標主編. -- 初版. -- 臺北市 : 華嚴蓮社,
2019.02
冊 ; 公分
ISBN 978-986-97520-1-5（平裝）

1.華嚴宗 2.文集

226.307 107018820

2018

國際青年華嚴學者論壇
論文集

編審：論文集編輯委員會

主編：陳一標

執行編輯：張瀕心

出版機關：財團法人臺北市華嚴蓮社

發行機關：財團法人臺北市華嚴蓮社

地址：10056 臺北市中正區濟南路二段 44 號

電話：(+866-2）2351-8333

傳真：(+866-2）2321-8958

印刷公司：華來股份有限公司

出版日期：2019 年 02 月初版

版權所有，翻印必究

華嚴蓮社
財團法人臺北市華嚴蓮社
弘法・慈善・教育・文化