2015
華嚴專宗
國際學術研討會論文集

上冊

上冊　目錄

001-032	韓煥忠	南亭長老的華嚴思想
033-046	范觀瀾	成公長老與我
047-066	黃夏年	關於月霞法師傳記的芻議 ——兼評蔣維喬對月霞法師的看法
067-082	黃公元	杭州海潮寺與華嚴大學
083-092	陳永革	從「教內別傳」到「華嚴專宗」： 論百年華嚴的思想闡釋及其歷史演進
093-108	張文良	靈辨的虛像與實像 ——以法藏的《靈辨傳》考察為中心
109-132	楊維中	明代普泰系、高原明昱系華嚴宗、唯識學 傳承考述
133-160	何孝榮	從高僧到大師：論憨山德清的嶗山生涯
161-178	胡　勇	于闐還是潤洲：《華嚴經》與牛頭山
179-192	彭無情	于闐佛教與華嚴經典
193-204	邱高興	《華嚴經〈阿僧祇品〉》中的數量觀念及其闡釋
205-234	陳英善	教宗賢首・行在彌陀
235-254	釋法音	論華嚴菩薩道的「清淨信」與「信滿成佛義」
255-280	賴文英	「普賢行」與「文殊願」 ——文殊、普賢二聖信仰探源
281-300	李萬進	華嚴宗金獅三性研究

下冊　目錄

301-314	沈順福	性起與華嚴宗哲學的基本問題
315-322	董　群	從宗密的《原人論》看華嚴宗判教觀的發展
323-336	趙錠華	略論天臺華嚴的止觀思想
337-352	杜保瑞	對牟宗三詮釋天臺宗五時八教觀對比華嚴宗的反思
353-398	陳士濱	《華嚴經》與《中論》「緣起性空」哲學思想研究 ——以〈十定品〉及〈如來隨好光明功德品〉經文為例
399-428	李治華	《楞嚴經》與《圓覺經》的交涉 ——以華嚴宗的詮釋為主
429-438	索羅寧	《大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界依普賢行願略禮懺念誦儀》初探
439-464	崔紅芬	西夏文《普賢行願品》疏序譯釋及相關問題考證
465-488	陳紅兵	法藏法界緣起論的生態世界觀意義
489-502	釋果琴	英譯《華嚴疏鈔》的重重挑戰
503-522	劉衛林	唐宋詩學造境說與華嚴哲學思想
523-542	周玟觀	朝聖、返俗與修道之旅 ——《華嚴經・入法界品》善財童子行旅譬喻探義
543-566	米德昉	大足多寶塔宋代五十三參造像的考察
567-584	趙曉星	莫高窟第 361 窟的華嚴主尊 ——莫高窟第 361 窟研究之十二
585-598	許淳熙	華嚴藝術的特徵與米芾書法

南亭長老的華嚴思想

蘇州大學宗教研究所　所長
哲學系　教授
韓煥忠

摘　要

南亭長老有關華嚴的著述在其全集中所占的比例不大，但對華嚴的信仰、弘揚和運用仍然是這位高僧宗教生命的主線。因此，對南亭長老的華嚴思想展開深入的探討，將不失為全面瞭解這部佛教文獻的一條終南捷徑，並且由於南亭長老處身於第二次世界大戰之後臺灣佛教的激烈嬗變中，我們還可以由此窺見中國佛教由傳統走向現代的艱難和曲折。南亭和尚平素所最親近的，如智光法師、常惺法師、應慈法師、靄亭法師等，無一不是民國佛教史上享譽僧界的華嚴尊宿。二十世紀上半葉臺灣佛教界齋教盛行，仙佛不分，再加上日本佛教的深刻影響，一時間戒律廢弛，僧俗難辨，亂象叢生，這種狀況顯然是不適合直接講說《華嚴經》的，因此南亭長老拿出那些相對來說比較淺近和單純的佛經，走上電臺，走進監獄，走入大專學生的夏令營，以各種方式在社會上擴大佛教的影響，積累佛教的話語，經過若干年的精心培植，最終造就出了適宜弘揚《華嚴經》的根機。1954年，南亭長老發起《華嚴經》讀誦會，每月初二、十六兩日領眾誦讀《華嚴經》，並為信眾們概括所誦品會經文的大意，堅持數十年未嘗止息，此類文稿雖不見諸全集，不過在他的其他一些著述之中，我們仍然可以領略到許多卓越的見解，如怎樣理解上本華嚴的傳說、行布與圓融的關係、讀經而不拘泥於文字的問題、善財童子五十三參的意義以及對華嚴部支流經典的評價等，都可以給我們以很好的啟發，使我們產生一種豁然開朗的感覺，將這部古老的佛教經典置入到現代語境之中，在重視科學、理性、民主、自由、競爭、發展的現代社會生活中充分展現了這部經典的思想光輝，使其成為現代眾生安身立命的精神家園。南亭長老講說《華嚴經》，一以華嚴宗五祖為矩鑊，奉華嚴五祖為正宗，他著有《華嚴宗史略》、《中國華嚴宗概況》等書，乃中國佛教界較早以現代學術範式撰寫的華嚴宗概論方面的名作，而他對華嚴宗著述目錄的整理，也深為當時學界所重視，而他對華嚴宗判教的概括、發展和維護，尤為引人注目。南亭長老在中國傳統文化的宏大視域中來弘揚佛法，在他的全集中，處處可以看到他對儒家、道家等中國固有思想觀念的融合和會通。民國以來，在太虛等高僧大德的積極宣導和大力推動下，

人間佛教逐漸成為中國佛教的發展主流。南亭長老非常認同人間佛教的發展理念，故而自覺將他對華嚴的弘揚匯入到人間佛教的發展洪流之中。南亭長老弘揚華嚴所取得的光輝成就，對於那些立志弘揚華嚴的後學具有多方面的啟發。

關鍵詞：南亭長老、華嚴思想、華嚴蓮社

前言

由於參加學術研討會的緣故，我得以參訪位於臺北濟南路二段的華嚴蓮社，在祖師殿瞻仰各位祖師的法相，拜讀了《南亭和尚供贊》:「宗傳宣律，教演華嚴，戒乘俱急步前賢，興學濟貧，恩澤遍大千。」遂通過傅玫青執行長，禮請到一部《南亭和尚全集》。此書多達十二卷，煌煌三百萬言，既有講述佛經的記錄，又有解釋戒律的文字，還有詮釋論典的篇章，更有南亭和尚在各種場所中隨機施化的開示，廣大悉備，包羅萬象，謂之為一部小藏經，誰曰不宜！我原以為，南亭長老作為以弘揚華嚴宗著名於世的高僧，其有關華嚴的著述應當構成《南亭和尚全集》的主要內容，及至翻閱該書，才發覺其中直接講述華嚴的作品並不多，於是我便產生了一連串的疑問：南亭長老的華嚴著述在全集中的比例既然這麼小，他怎麼還能成為華嚴名家呢？南亭長老創立華嚴蓮社，不知疲倦地講經說法，著書立說，與他平素最所尊崇的華嚴學說到底具有一種什麼樣的關係？南亭長老一生篤實而有光輝的行業對於後來的成一法師乃至賢度法師的弘揚華嚴產生了什麼影響？又與臺灣佛教戰後的轉型有什麼關聯？懷著這些疑問，我開始了對《南亭和尚全集》的研讀。

南亭長老（1900-1982），諱滿乾，號曇光，別號雲水散人，俗姓吉，名雍旺，原籍江蘇省泰州曲塘鎮甸柳鄉顧家莊（民國時此地屬江蘇省泰縣，今屬江蘇省南通市海安縣），父諱貽廣，母儲氏，長兄雍儒，次兄雍泰，和尚行三，四弟雍華，另有一姊佚名，其家至為貧窮，雖有薄田十餘畝，父耕母織，終日辛勞，僅足供薄粥而已。南亭長老十歲於本鄉觀音寺出家，十三歲就讀於其師智光法師所主持的泰州僧辦儒釋初高小學，二十二歲任僧職於泰州北山寺並從智光法師學習佛典，1923 年求學於常惺法師主持的安慶迎江佛教學校，結業後得常惺法師之薦到常州清涼寺佛學院代課，後執教於常熟虞山法界學院、鎮江竹林寺佛學院，隨緣講經於各地，漸為佛教界所重。南亭長老於 1931 年受常惺法師之命回泰州光孝寺任副寺，協助光孝佛學研究社教務，翌年升任監院，並受記莂，1934 年出任光孝寺方丈、泰縣佛教會主席，1946 年到上海講經說法，1949 年 5 月陪侍其師智光老和尚到臺灣，1950 年 6 月受聘為臺北善導寺導師，1952 年創建華嚴蓮社於臺北，1954 年移於今址。南亭長老居臺期間，長期出任中國佛教會秘書長、常務理事、弘法委員會主任等職，講經說法於南北各地，與臺中佛教會館尤為有緣，在臺北則堅持廣博講經、監獄弘法，並且勤於著述。南亭長老持論唯道是從，侍師恪盡孝思，待眾深具「同氣連枝」之義，因而深受佛教界的景仰，皈依者軍界要人如前國民革命軍陸軍總司令劉安祺夫婦，學家如水利專家宋希尚，政府官員如袁守謙等，

多達萬人以上。[1]南亭長老入滅之四七日晨，成一法師夢見南亭長老「稱其為四地菩薩，勉人嚴持淨戒，莫忘念佛、拜佛。」[2]在其圓寂三周年之後，成一法師撰文追敘其嘉言懿行，謂其有誠實不欺、寬厚能讓、持戒謹嚴、熱心教育、弘法精勤、慈心廣被、流通法寶、勤儉惜福、愛國熱忱、尊師孝親等功德。[3]由此可見南亭長老在其追隨者心目中的崇高地位。

對照《南亭和尚自傳》、《南亭和尚年譜》，我們可以發現，目前我們看到的這部《南亭和尚全集》，只不過是南亭長老一生中作為世諦流布的文章結集而已，並不是其講經說法的全部記錄。在閱讀這部全集的過程中，不僅使我得瞻這位華嚴宗大德的風采，而且使我確信，儘管有關華嚴的著述在《南亭和尚全集》中所占的比例不大，但對華嚴的信仰、弘揚和運用仍然是這位高僧宗教生命的主線。陳慧劍居士曾經賦詩讚頌南亭長老：「一世為僧百世因，南公本是再來人；怨親等視行悲願，生死同流轉法輪；杜順門前呈聖果，華嚴經裏見天真；三千器界無分別，且作毗盧座上賓。」[4]語言質直，堪稱實錄。因此，對南亭長老的華嚴思想展開深入的探討，將不失為全面瞭解這部佛教文獻的一條終南捷徑，並且由於南亭長老處身於第二次世界大戰之後臺灣佛教的激烈嬗變中，我們還可以由此窺見中國佛教由傳統走向現代的艱難和曲折。

一、親近華嚴尊宿

南亭長老平素所親近的，如智光法師、常惺法師、應慈法師、靄亭法師等，無一不是民國佛教史上享譽僧界的華嚴尊宿。明乎此，則我們就不難理解南亭長老是如何成長為一代華嚴宗大德的。

智光法師是南亭長老的剃度師。[5]晚清宣統元年（1909）的一天傍晚，四個穿

---

[1] 有關南亭長老的生平，可參閱《南亭和尚自傳》（即《南亭和尚全集》第 12 冊，臺北：華嚴蓮社，1994 年）與陳慧劍居士所著《南亭和尚年譜》（臺北：華嚴蓮社，2002 年）。臺灣佛教史學家闞正宗先生對這兩部著作有如下的評價：「《南亭和尚自傳》，是《南亭和尚全集》中南亭本人的自述，也是記述其一生出家、弘法、修行的大作。南亭法師來臺初期曾任『中佛會』秘書長，且在善導寺講經說法，也曾主持傳戒，故此自傳涉及了他與教界法師、居士的互動，有第一手觀察戰後佛教的史料。陳慧劍居士在過世前曾編著完成《南亭和尚年譜》一冊，是將整個《南亭和尚全集》資料融會其中，並對相關人物加以批註，補強了自傳中一些人物的背景，相當具有史料價值。」（闞正宗：《戰後臺灣佛教史料的查找和運用》，見氏著：《臺灣佛教史論》，北京：宗教文化出版社，2008 年，第 407 頁。）

[2] 成一：《師祖南公自傳校後書感》，《南亭和尚自傳》，第 484 頁。

[3] 成一：《南公師祖圓寂三周年紀念》，《成一文集》，臺北：萬行雜誌社，1994 年，第 349-365 頁。

[4] 陳慧劍：《譜前禮贊七律》，《南亭和尚年譜》，臺北：華嚴蓮社，2002 年，第 1 頁。

[5] 智光法師（1889-1963），法諱彌性，號以心，別號仁先，後受焦山定慧寺記莆，法名文覺，號智光，俗姓孫，晚清泰州曲塘鎮黃柯莊人，13 歲依宏開寺玉成老和尚剃染，17 歲詣寶華山皓月老和尚座下受具足戒，曾求學楊文會居士創辦的金陵祇園精舍，與太虛、仁山為同學，民國初創辦泰縣

著「黑夏布長衫，手執圓頭紙扇」、「威儀齊整，動止安詳」的大和尚光臨了吉家的曬麥場，當時虛齡還不滿十歲，「身上赤條條，寸絲不掛」的雍旺，「瞪了四位大和尚幾眼，就一溜煙跑掉了。」[6]據南亭長老後來的回憶，在這四位和尚中，大概就有他的師父智光法師。民國初年，「廟產興學」風潮迭起，偏僻的泰縣也創辦了「僧立儒釋初高小學校」，而校長就是智光法師。南亭長老奉師祖玉成老和尚之命前去就讀，在入學的當天，智光法師用石板和粉筆教會了南亭長老寫十個阿拉伯數字，並為他準備了床鋪、蚊帳、被單等用品。[7]南亭長老雖然只在這座小學校裏就讀了一年半時間，但卻認識了不少字，為他以後深入經藏奠定了必要的基礎，從此，他開始對讀書發生了濃厚的興趣。後來南亭長老回憶說：「在趕經懺時發現齋主家裏有書，我就向他們借。而那些書多半是小說，諸如《三國》、《水滸》、《列國》、《西廂》、《玉如意》、《九尾龜》、《說唐》、《薛仁貴征東》、《薛丁山征西》、《燕山外傳》、《紅樓夢》、《金瓶梅》以及彈詞，以及彈詞，不下數十百種。」還有《鏡花緣》的奇談怪論讓他「笑痛了肚皮」，《綱鑒易知錄》讓他「知道歷朝的興亡」。[8]毫無疑問，這些閒書極大地開闊了少年南亭的胸襟，豐富了這位童僧的寺院生活。1914 年，「生性沉默」的智光法師在觀音寺教年幼的南亭長老讀《法華經》；[9]1921 年，閉關於泰州北山寺的智光法師教剛剛受過具足戒的南亭和尚讀《大乘起信論》、《華嚴五教儀》，這些佛教經論對於當時的南亭長老來講似乎有些艱深，但他卻將《古文觀止》讀得滾瓜爛熟[10]，對於玄理深湛的《老子》、《莊子》也表現出濃厚的興趣，並且開始習學柳公權的《玄秘塔》、錢南園的《正氣歌》、歐陽詢的《九成宮》以及《靈飛經》等法帖。[11]由於智光法師的因緣，南亭長老得以親近常惺法師，成就他進入安慶迎江寺佛教學校就讀、受泰縣光孝寺記莆和成為光孝寺的方丈。1937 年，智光法師住持的焦山定慧寺被日寇毀於一炬，南亭長老迎奉其師於光孝寺。戰後師徒二人共同弘法於上海，1949 年又連袂到臺灣。1952 年，南亭長老創建華嚴蓮社安奉智光法師，直至 1963 年老法師圓寂為止。智光法師曾追隨月霞、冶開等高僧，在上海和杭州等地讀華嚴大學。他不僅深入研討華嚴教理，而且還著力探究向上宗乘，重視佛教教育。1929 及 1930 年他兩度應邀到香港講經說法，

儒釋初高小學，後入華嚴大學，追隨月霞大師深研華嚴教理，月霞入滅，複至常州天寧寺隨冶開老和尚參究向上宗乘，1921 年任焦山定慧寺監院並受記莆，1934 年接任該寺住持，創辦焦山佛學院。1937 年抗日戰爭爆發，焦山為日寇焚毀，智光法師避寇泰州光孝寺，創福田工讀社，戰後寓上海弘法，1949 年偕南亭長老至臺灣，初寓居十普寺、北投居士林等處，1952 年南亭長老創建華嚴蓮社，迎師居止，自是主持華嚴誦經月會，併發起華嚴供會，直至入滅。事具南亭長老所撰《先師智光和尚行狀》，見《南亭和尚全集》第 11 冊，臺北：華嚴蓮社，1990 年，第 239-243 頁。

[6] 南亭：《南亭和尚自傳》，第 8 頁。

[7] 南亭：《南亭和尚自傳》，第 16 頁。

[8] 南亭：《南亭和尚自傳》，第 18 頁。

[9] 南亭：《南亭和尚自傳》，第 19 頁。

[10] 南亭：《南亭和尚自傳》，第 43 頁。

[11] 南亭：《南亭和尚自傳》，第 44 頁。

都曾經轟動一時。可以說，智光法師是南亭長老通達佛教義理的啟蒙者，暢遊華嚴境界的引路人。

常惺法師是南亭長老的得法師。[12]1922 年底，由於昔日在華嚴大學的同窗好友智光法師的鼎力推薦，正在主持安慶迎江寺佛教學校的常惺法師到泰縣光孝寺受記，南亭長老陪他上街赴浴，趁機提出想到迎江寺佛教學校讀書的想法，常惺法師當即應允，由此成就了南亭長老就讀安慶迎江寺佛教學校的機緣。[13]次年在迎江寺佛教學校，一學期終了，常惺法師去了泰縣，學僧們漫不經心，氣跑了講《法華經》的度厄老法師。在南亭長老看來，常惺法師對此是負有責任的，「常惺法師不應該一句話不講，就走了，應該和度老、僧值、眾同學開個茶話會，把僧值介紹和我們見見面，將度老的為人、道德，尤其是精於天臺宗的學問，以及《法華經》在佛教的價值，介紹給我們。然後再把我們學僧中，最有資格的了一師背後喊去，叮囑他作領導，每天由他一招呼，大家決定會跟著他跑。」[14]因此他以為，常惺在為人處世上對世故人情還是不夠透徹的，而且在教學上也有重智育而不重德育的傾向，這些思考都為他以後辦智光高級商工學校提供了寶貴的借鑒。1924 年開學以後，常惺法師為學僧們講《中論》、《十二門論》、《百論》。[15]當年夏天畢業之後，由於常惺法師的舉薦，南亭長老得到應慈老法師的邀請，到常州清涼寺佛學院代課。1931 年夏，南亭長老接到常惺法師打來的電報，促他回泰縣光孝寺佐理寺務，「我到光孝寺後，常老人命我任副寺，料理常住租穀收支。一方面常住虧欠龐大的債務，又無香火、佛事、遊客，一方面因蘇北大水，要協助政府，辦水災難民收容所，而又要辦學，一切的設備在在要錢。」[16]繁重的事務，使南亭長老表現了卓越的能力，得到了充分的鍛煉，是以在 1933 年光孝寺傳戒之後，常惺

---

[12] 常惺法師（1896-1939），初名寂祥，受泰縣光孝寺記莆後易名優祥，字常惺，俗姓朱，江蘇如皋人，少孤，太夫人授以《大學》、《中庸》，輒能憶誦，年十二，禮福成寺自誠上人出家，奉師命就學，十七歲卒業於如皋省立師範學校，複入上海愛儷園華嚴大學，追隨月霞大師深研華嚴教理，與持松、智光、靄亭、慈舟、了塵、戒塵人等為同學，後乘華嚴大學遷址杭州海潮寺之際至南京寶華山隆昌寺受具足戒，1916畢業後住常州天寧寺究心禪觀，1917年至寧波觀宗講寺隨諦閑老法師習天台教觀，與顯蔭、倓虛、寶靜等人為同學，而深得諦閑老法師的賞識，1919年應持松法師之邀主持常熟興福寺法界學院教務，1922年應邀至安慶創辦迎江寺佛教學校並受泰縣光孝寺記莆，1925至廈門創辦閩南佛學院，1927年赴昆明弘法，1928年應邀主持杭州昭慶寺僧師範講習所教務，1929年應邀主辦北平柏林佛學研究社，1931年接任泰縣光孝寺住持並創辦光孝佛學研究社，主持賑災、傳戒等事，使光孝寺呈中興之象，1934年將光孝寺住持之位傳於南亭長老，1936年養病於上海，被中國佛教會推請為秘書長，奔走於以太虛為代表的新僧與圓瑛為代表的舊派兩派之間，舌敝唇焦，辛勞備至，致使肺疾復發，醫療無效，於1939年1月14日圓寂，得壽僅四十四歲。常惺法師於佛學廣探諸家而歸宗賢首，以弘揚華嚴著名於世，生平事具持松法師《常惺法師傳》，見《佛學概論．賢首概論合刊》，臺北：新文豐出版公司，2000年。

[13] 南亭：《南亭和尚自傳》，第 49 頁。

[14] 南亭：《南亭和尚自傳》，第 54 頁。

[15] 南亭：《南亭和尚自傳》，第 56 頁。

[16] 南亭：《南亭和尚自傳》，第 87 頁。

法師即為之記莂，並於次年將住持之職交付於他。南亭長老對常惺法師住持光孝寺三年的評價甚高，他說：「（民國）二十二年春，宏傳戒法，復光孝寺數十年來未曾舉行之大典，光孝復興之氣象，於是益著。自是光孝寺之內政、外交，雖稍見頭緒，而債主則紛至沓來，門限為穿。經先法師自二十一至二十三年杪，此三年中，策劃經營，權衡輕重緩急，以定償還之先後。事甫就緒，以兼主南普陀寺難以分身，遽行交卸。其來也光明，其去也清白。在他人則以為，於光孝寺辛勞數年，應受相當之酬報，而先法師視之淡如也。」[17]1939 年 1 月，常惺法師示寂於上海，訃至泰縣，南亭長老以彼時抗戰方殷，光孝寺駐有軍隊，未敢輕離，遂委師弟葦宗間道往治其喪，並請持松法師作傳，後來還在臺灣搜輯其文，結集成書。南亭長老之與常惺法師，可謂既善其始，又剋其終矣！而從其人生發展歷程來看，常惺法師服膺華嚴、重視教育、輕視利養等，也為南亭長老提供了一個光輝的學習榜樣。

應慈老法師是南亭長老的親教師。[18]1924 年夏，南亭長老自安慶迎江寺佛教學校畢業之後，在泰縣北山寺賦閑。一天薄晚，他一個人坐在方丈廳前天井內，忽聞杖履之聲，轉頭看見一位「中等身材、胖胖身軀、短鬍子的老和尚」。南亭長老連忙站起身來，未及請教，來人即做自我介紹：「我叫應慈。我從安豐來，經過此地到常州去。我受靜波老和尚之請，準備在常州清涼寺辦佛學院。常惺法師介紹你到我那兒去當助教，我便道來此請你。八月一日開學，希望你在七月底以前報到，一言為定。我不坐，我走了！」說完轉身就走了。[19]南亭長老如約到了常州，在清涼寺佛學院安單之後，第一堂課，即由他講《八識規矩頌》，他原以為自己聽過《成唯識論》，講《八識規矩頌》應該沒有問題，但由於是初出茅廬，既不知教法，更沒有受過語言訓練，只用四個小時，就把全文講完了！而對於應慈老法師的大座講《四十二章經》，南亭長老也隨眾聽學，他感到，「應老法師純粹是個舊腦筋的人。他講的大座經，只是第二天上午九時抽籤復小座，不問答，不研究，

---

[17] 南亭：《常惺法師在泰縣》，《南亭和尚全集》第 11 冊，第 210 頁。

[18] 應慈法師（1873-1965），諱顯親，自稱華嚴座主，晚號拈花老人、虞山翁、麕道人、白毫翁，俗姓餘，名鐸，號振卿，祖籍安徽省歙縣，生於江蘇省東臺，幼習舉業，中秀才，以慈父見背及正室、續弦相繼夭亡，感人生無常，乃朝禮普陀，遇南京三聖庵明性禪師而出家，二十八歲受具戒於天童寄禪和尚座下，習禪於鎮江金山、揚州高旻、常州天寧等寺，與月霞法師等同得法於天寧寺冶開禪師，後從月霞法師深究華嚴大旨，隨其至南京創辦僧師範學堂，赴上海創辦華嚴大學，1917 年受月霞法師臨終付託，以弘揚華嚴為畢生職志，倡辦毗陵刻經處，校刻《華嚴疏鈔》，弘法遍及蘇、浙、滬、鄂、冀、晉等，曾於常州創清涼學院，即華嚴預科，旋於上海辛家花園續開華嚴正科，並於常州、無錫、上海、南京開辦華嚴速成師範學院，1954 年起，當選為上海市歷屆人民代表，上海市佛教協會名譽會長，並先後被選為中國佛教協會副會長及名譽會長，中國佛學院副院長等，受業門人皆攝化四方，弟子中唯真禪法師常隨身旁，給侍左右。事具《常熟破山興福寺志》，蘇州：古吳軒出版社，1993 年，第 89-95 頁。

[19] 南亭：《南亭和尚自傳》，第 61 頁。

不考試。他抽過簽，又回房間去，講得好醜，一概不管了。」[20]經過不停地學習、摸索、思考和鍛煉，南亭長老終於學會了講經說法，除了在佛學院講課外，還曾在當地士紳主辦的武進佛學會講過《阿彌陀經》、《維摩詰經》、《金剛經》、《普賢行願品》、《藥王菩薩本事品》等。應慈老師視禪宗坐禪為佛法之生命，南亭長老因聽應慈老法師的開示，「對於禪得到了相當的瞭解」。[21]後來南亭長老回憶說：「和尚以大座式自《四十二章經》講起，而《彌陀經》、《起信論》、《楞嚴》、《楞伽》、《法華》諸經，三年如一日。南亭則自《八識頌》始，而《五教儀》、《華嚴一乘教義章》、《十不二門指要鈔》、《教觀綱宗》，每日三時坐禪，入冬結七，從未間斷。南亭於此數年中，得教學相長之益，尤於參禪，粗知其要。此畢生難忘者也。」又謂，「民十六年，遷學院於上海清涼寺，和尚講《華嚴懸談》，……弘一法師、蔣竹莊居士，皆聽眾也，當時頗稱盛事。民十八年，以故再遷常州東門永慶寺，以八月初一日開講《大華嚴經》。十九年秋，三遷無錫龍華庵，始將大經講完。於中，南亭固始終相隨。」[22]1931 年，南亭長老受常惺法師之召返回泰縣光孝寺，雖然不能追隨於左右，但當聽說老法師弘法於某地，他除非不得已，必然專程前往禮座。1949 年南亭長老赴臺灣，二人音問隔絕。1965 年底，南亭長老聞聽應慈老法師入寂之噩耗，即於華嚴蓮社設位供像，以華嚴結七功德回向之，其對應慈老法師的孺慕之情可見一斑。

靄亭法師是南亭長老的法兄弟。[23]靄亭法師雖然年長南亭和尚七歲，但出家卻比南亭長老晚了三年，二人也是泰縣儒釋初高小學的同學。南亭長老感覺到，「我的師兄靄亭是一個用功的人，全校同學沒有一個趕得上他。他在吃飯的時候，固然在念著功課！我們在晚飯後大家都在操場上打球、跳繩子，他以散步姿態背著書，在操場的四周漫步，口中仍是默默地在背誦功課。」[24]小學畢業後，靄亭法師隨從其師智光法師去上海就讀華嚴大學，南亭長老仍回本鄉，日以經懺為事。1919 年，南

---

[20] 南亭：《南亭和尚自傳》，第 66 頁。

[21] 南亭：《南亭和尚自傳》，第 69 頁。

[22] 南亭：《悼親教老人應慈和尚及其事略》，《南亭和尚全集》第 11 冊，第 259 頁。

[23] 靄亭法師（1893-1947），諱滿祥，俗姓吳，幼失怙恃，依於兄嫂，兄習商，不善經營，幾蕩祖業，因感世事無常，奮然脫俗，十九歲投曲塘鎮宏開寺文心、以心（智光）二長老出家，入泰縣儒釋初高小學，以優異成績畢業，1914 年隨師智光法師就讀於華嚴大學，三年後畢業，參常州天寧寺冶開禪師，1919 年至焦山定慧寺任知客，司衣缽、出納等職，未幾受鎮江夾山竹林寺妙智老和尚記莆，任監院，妙智老和尚退居後繼主法席，1928 年創辦竹林佛學院，專弘華嚴，1922 年起多次隨南京棲霞山若舜老和尚去香港弘法，深得何東爵士夫人張蓮覺女居士之尊信，遂薦其師智光法師赴港講經，1932 年於竹林寺退席，南遊香港，張蓮覺居士罄其積蓄，為建東蓮覺苑，1934 年苑成之後，又發行《人海燈》雜誌，講經辦學，殆無虛日，1947 年 9 月，經上海回鎮江，省其師於焦山，吊餘燼於竹林，再至泰縣覲文心法師，罹患咳嗽之疾，12 月扶疾轉滬返港，船將至港而寂，香港弟子為其治喪於東蓮覺苑，建塔於青山。事具賢度法師編著：《民國以來弘傳華嚴之系統概況》，《華嚴學專題研究》，臺北：華嚴蓮社，2008 年，第 281-285 頁。

[24] 南亭：《南亭和尚自傳》，第 16 頁。

亭長老虛齡已滿二十歲，於是與潤亭師兄同赴焦山定慧寺受戒，靄亭法師彼時在衣缽寮管賬，南亭長老受過戒後，請他幫助燃香燙疤。靄亭法師將十二支香一一沾上棗泥，「香點燃後，靄亭師兄以兩手推我的頭皮，以減少痛苦。乖乖！十二支半寸以上、半生不熟的香，在頭上慢慢向下燃燒，真不好受。我師兄是個君子人，一點不作假，十二支香，皆由它自己燃到熄。」[25]受戒後，南亭長老先到常州天寧寺參學，又到安慶迎江寺佛教學校就讀，後來協助應慈老法師創辦法界學院，輾轉授課於常州、上海等地。其間南亭長老曾到靄亭法師創辦的鎮江夾山竹林佛學院講過一個月的《維摩經》，當時無論是退居的妙智老和尚，還是竹林寺方丈靄亭法師，都非常希望他留下來，而他也只是笑著道謝而已。1930 年夏，南亭長老遊覽無錫，為雨所淋，患上了嚴重的傷寒，被折磨得骨瘦如材，就請人將他送到竹林寺休養。「自九月來竹林寺，至十一月間，每天要吃八頓。四、五點鐘起來，就要用熱水瓶開水，泡一碗脆餅或饑子充饑。總之，不斷地要吃。經過幾十天的吃，身體完全復原了。」[26]真可謂是患難見真情！但南亭長老病好之後，又跑到應慈老法師處聽講《華嚴經》，直到 1931 年正月經期圓滿，他才回到竹林寺，協助靄亭法師主持佛學院。一學期終了，南亭長老不意接到常惺法師召喚他回光孝寺協助寺務及辦學的電報與快信。為了師弟的發展前途，靄亭法師沒有挽留南亭長老，而竹林佛學院的多數學僧也都他去了泰縣。後來南亭長老憶念及此，每每引為遺憾，自感是他對不起師兄之處。1947 年 12 月 14 日，靄亭法師圓寂於香港客船之中，南亭長老時寓上海沉香閣，聞訃即撰《悼師兄靄亭法師》。十年之後，南亭長老又撰《靄亭法師事略》，於文末贊曰：「末世風尚澆薄。雖釋子，亦競浮誇，耽逸樂。而師也，天性淳厚，寡言笑，善忍讓，勤儉處己，恭敬待人。不為無益之耗費，不吝有益之正用；不以財利而厲色劇言，不因意外而倉皇失措。處變處常，雍容自若。退席後，蟄居青山，或赴講筵以利生，或事著述以自娛。夫所謂動則兼善天下，靜則獨善其身，淡泊寧靜。若師者，可以當之而無愧矣！」[27]

南亭長老最為親近和尊崇的這幾位高僧，具有幾個共同的特點：其一，他們都是近代以來以弘揚華嚴著稱於世的佛門龍象。其中應慈老法師畢生以弘揚華嚴為職志，為講說《華嚴經》、校刻《華嚴疏鈔》不遺餘力，是民國時期華嚴教學的主要師資，而智光、常惺、靄亭等人都是華嚴大學培養出來的佛教人才。智光法師著有《華嚴大綱》，可惜焚毀於日寇的戰火之中；常惺法師著有《賢首概論》等書，是較早以現代學術範式整理和歸納古老華嚴思想的重要著作；靄亭法師著有《華嚴一乘教義分齊章集解》，堪稱是民國時期最為重要的華嚴學專著。南亭法師受到他們的薰陶，自然非常有利於他對華嚴產生深厚的情感，並且獲得深入其中

[25] 南亭：《南亭和尚自傳》，第 28 頁。
[26] 南亭：《南亭和尚自傳》，第 82 頁。
[27] 南亭：《靄亭法師事略》，《南亭和尚全集》第 11 冊，第 202 頁。

的門徑和涵泳優遊的資源。其二，他們都是近代以來中國佛教教育事業的開創者。應慈老法師不僅追隨其師兄月霞大師創辦華嚴大學，而且還在華嚴大學之後承其遺緒主辦法界學院、華嚴速成師範學院等教育機構，智光法師主持過泰縣儒釋初高小學、焦山佛學院，常惺法師創辦了迎江寺佛教學校、閩南佛學院、光孝佛學研究社等。在他們的啟發之下，南亭長老一生對教育事業也表現出極大的熱情，他不僅創辦了智光商工，還督促成一法師創辦了華嚴專宗學院。其三，他們都屬於當時中國佛教界新舊兩派之間的溫和派。智光法師與太虛大師是祇園精舍時期的同學，曾經追隨太虛大師大鬧金山。常惺法師曾邀請太虛大師南下住持南普陀寺和閩南佛學院。他們在思想上認同太虛大師提出的人間佛教，在實踐上主張逐步改善中國佛教的狀況，因而成為新舊兩派都能接受的中間力量，由此也培養了南亭長老穩重篤實的品格。可以說，正是得益於諸位華嚴尊宿的大力栽培，南亭長老最終也成就為一位馳譽教內外的華嚴宗大德。

二、培植華嚴根機

按照中國佛教傳統的說法，佛初成道，最先為文殊、普賢等四十二位法身大士講說的就是《華嚴經》，只是由於二乘在座，如聾如啞，佛不得已，脫珍禦之衣，隱尊特之相，以丈六老比丘之劣應身，為眾生漸次講說阿含、方等、般若等類經典，直至法華會上，佛見眾生根機已經成熟，方始為其發跡顯本、開權顯實、會三歸一。站在華嚴宗的立場上來說，此時佛所開顯的「本」、「實」與所回歸的「一」，就是作為如來一代時教最為根本、真實、圓滿、究竟、終極的一乘教法，即《華嚴經》。華嚴宗的這種判教思想意味著，要講說《華嚴經》，首先必須培植眾生的根機。用現在的話講，沒有一定的佛學修養作為基礎，是無法接受《華嚴經》中高深的佛教義理的。正如許多論者所指出的那樣，二十世紀上半葉的臺灣佛教界，齋教盛行，仙佛不分，鬼怪神仙與諸佛菩薩合堂並祀，所希求者不過冀望靈異保佑平安吉祥而已，再加上日本五十年的殖民統治，使臺灣佛教界普遍受到日本佛教的深刻影響，一時間戒律廢弛，僧俗難辨，亂象叢生。1949 年 5 月，以弘揚華嚴為職志的南亭長老來到臺灣，而當時臺灣佛教界的狀況，正如佛初成道時一樣，顯然是不適合直接講說《華嚴經》的。南亭長老不得不暫時收拾起早就預先準備的華嚴講義，拿出那些相對來說比較淺近和單純的佛經，走上電臺，走進監獄，走入大專學生的夏令營，以各種方式在社會上擴大佛教的影響，積累佛教的話語。也許像佛當年講過《華嚴經》一樣，他希望經過若干年的培植，可以造就出適宜弘揚《華嚴經》的根機來。

南亭長老在講經說法時非常注意契合聽眾的根機。20 世紀五六十年代，臺灣佛教界的有識之士意識到運用電臺弘法的重要性，於是就委託南亭長老撰寫一些

以講經說法為主的廣播稿。廣播弘法的聽眾主要是在家居士或普通民眾，針對當時臺灣民眾的思想狀況，南亭長老分別對幾部具有現實意義的佛經進行通俗化的解釋。例如，由於當時「一般人對佛教的觀念，都認為佛教的教義太深、難懂、不切近人事」，南亭長老就撰寫了《佛說孛經鈔講話》，「因為這一部經的內容，百分之百都是修身、齊家、治國的話。」[28]也就是說，南亭長老希望通過在電臺上廣播這部經的講話稿，可以澄清當時民眾認為佛教經典太過高深、不近人情的某些誤解。佛教的信眾，以婦女居多數，而且她們在信仰中都有自己的現實關注，為了引導這部分信眾進入更為浩淼深廣的佛法大海洋，南亭長老撰寫了《妙慧童女經講話》，以通俗易懂的語言傳達了佛的妙旨：「我們每一個人怎樣才能得到好看的容貌，怎樣才能得到富貴長壽、眷屬團圓以及怎樣才能得到和佛一樣地得到神通，坐在大寶蓮花上周遊世界。」[29]為了使喜好簡略的人們稍微瞭解一點佛教理論，將信眾引入切實的修行並使他們獲得一個簡便易行的修行方式，南亭長老撰寫了《阿彌陀經講話》。禪宗對中國文化的影響廣泛而且深遠，為了使民眾對禪宗能夠有所瞭解，南亭和尚撰寫了《永嘉證道歌淺解》。這幾部講稿都曾經在多家電臺反復廣播，而且還編印成冊，大量發行，對於在民眾中普及佛教知識、發展佛教信眾、提升信仰層次，發揮了非常巨大的作用。除了通過電臺講說佛經，南亭長老還積極活躍在各種講會之中，如他在 1949 年夏及秋季曾於臺北十普寺臺灣佛學講習會講解《般若波羅密多心經》，留下了一部《般若波羅密多心經講義》；在 1973 年曾於臺北善導寺「中華民國各界仁王護國息災大法會」上講解《仁王護國般若波羅密多經》，留下了一部《仁王護國般若波羅密多經解》。他在臺中佛教會館，為學僧們講課，著有《十宗概要》（此書僅成成實、俱舍、三論、法相四宗，未為全壁）。南亭長老雖以華嚴名家，但留下的講述《華嚴經》的著作卻很少，1975 年之後他擔任華嚴專宗學院導師，帶領學僧們學修華嚴，多是隨文疏解，未見有講義流通，而在 1977 年的暑假期間他撰寫了《華嚴經淨行品講義》，有如吉光片羽一般，成為我們瞭解南亭長老講說《華嚴經》不可多得的著作。從以上所列各種講稿可以看出，南亭長老在選取經典和解釋經文時非常注意契合聽眾的思想心理，從而保證了弘法活動的必然有效。

南亭長老在講經說法時非常重視契合當代的時機。高僧弘法，各有其時代因緣，因而呈現出不同的特色來。南亭長老生活的二十世紀，是人類歷史上競爭最為激烈的一個世紀，同時也是科學、民主、平等等觀念深入人心的一個世紀，這些在南亭長老的著作中都有非常鮮明的體現。激烈的競爭，導致世風日下，人心不古，這使南亭長老強烈地意識到，佛教提倡的十善，不僅是人類社會的基本道德，而且也是成佛的最初準則。他說：「我們生當二十世紀的今日，是生存競爭的

[28] 南亭：《佛說孛經鈔講話》，《南亭和尚全集》第 1 冊，臺北：華嚴蓮社，1985 年，第 1 頁。
[29] 南亭：《妙慧童女經講話》，《南亭和尚全集》第 2 冊，臺北：華嚴蓮社，1985 年，第 2 頁。

時代，不但人與人爭，抑且物與物爭。可是競爭得愈激烈，反而迫使多數人不能生存，只造成了弱肉強食、集權主義奴役他人的口號。眼前國際的局勢是血淋淋的事實。然而佛教徒卻不因群眾都趨向於競爭的末路而灰其悲天憫人的初心。假使能化得一個、兩個，也是釜底抽薪的辦法。」[30]為了能使在生存競爭中飽受煎熬的人們享受到佛法的清涼，他就撰寫了《十善業道經講話》。包括佛教在內的傳統文化，就其主流來講，是重男輕女的，而近代以來，平等觀念，特別是男女平等的觀念，深入人心，傳統文化因此頗受時代的詬病。南亭長老喜歡討論《法華經》中的龍女成佛，著《妙慧童女經講話》，實際上具有挖掘佛教中男女平等思想資源的意味。他指出，「男女的假相在生理上的確有甚大的不同，可是佛性平等。女人發心修行，照樣可以成佛。使女人聽到這些議論，不至於自暴自棄，而知自勉。」[31]換言之，男女在佛性上的平等，可以激發起女人勇猛精進、努力修行的積極性。「男女平等，是近十年來民主國家的一種呼聲，可是釋迦牟尼佛在二千五百年以前，不但打破當時印度的階級觀念，同時也提倡男女平等。所以女人一旦發心出家，馬上披起袈裟，現丈夫相。」[32]由此也可以證明佛教是一種超前的符合時代要求的宗教。而科學的發達，不僅喚醒了人類潛藏的各種能力，也極大地改變了人們的思想觀念，原來在佛教中許多被普遍接受的觀點和看法，此時不再為人們視為當然，如鬼神、極樂世界、六道輪迴的有與無等問題，無不需要接受科學的檢驗。這在南亭長老的信仰中固然不是問題，但是在弘法中必須要有足夠的證據來說服人，因此，他非常重視科學家尤智表、王季同等人有關借屍還魂的記述，曾寫出《六道輪迴的問題》、《科學淘汰了鬼嗎？》等文章，展現了這位高僧在科學觀念盛行的語境中對佛教傳統觀念的思索和反省，這也是他在講經說法時非常注重契合時代根機的重要體現。

南亭長老在講經說法時非常重視引發聽眾的興趣。南亭長老不會說國語，也不會將閩南話，只會說蘇北方言，而且嗓音還有些沙啞。他在臺灣各電臺的弘法，主要是將講稿交給電臺播音員代為播講；而在臺灣各地弘法，則必須借助於翻譯，以便把他的蘇北方言翻譯成臺語閩南話。雖然有諸多的不便，但臺灣的佛教信眾們仍然非常喜好南亭長老的講經說法，其原因何在呢？我想，只要我們翻看一下《南亭和尚全集》，就不難找到答案，那就是南亭長老的講經說法除了佛理精湛、選題富有針對性之外，還非常具有可讀性，因而很容易引起聽眾們的興趣，特別是他舉出的那些談論因果不虛的事例，堪稱是情節曲折扣人心弦的傳奇故事。此處略舉兩例：一個是做好事得好報的，說革命軍北伐，與五省聯軍總司令孫傳芳交戰於江浙之間，聯軍某部的一名士兵，在行軍的途中，遇見一位非常貧窮的婦

[30] 南亭：《十善業道經講話》，《南亭和尚全集》第 2 冊，第 2 頁。
[31] 南亭：《妙慧童女經講話》，《南亭和尚全集》第 2 冊，第 92 頁。
[32] 南亭：《妙慧童女經講話》，《南亭和尚全集》第 2 冊，第 93 頁。

人，手捏一枚銀元，在那兒痛哭不已，於是就去詢問原因。那婦人講：家裏非常窮困，所有值錢的物產，就是兩只母雞，原本想賣掉這兩只母雞，買點柴米將就著過日子，不成想賣了一枚假銀元，這下不但買不到柴米，恐怕難免被性情粗暴的丈夫毒打一頓，因此不想活了，可是死也不是容易的事情，因此哭泣！那位士兵說：把你賣的錢拿過來給我看看，我可以分辨是真是假。婦人遞過假銀元，士兵接過來，順手往自己左上角口袋裏一放，然後從右下角口袋裏掏出一枚真銀元，對那婦人言講：不要尋死覓活的了，這錢是真的，你只管拿去買東西就是了！那婦人聽後破涕為笑，拿了銀元就轉身回去了。那位士兵開拔到前線，戰鬥進行激烈的時候，一顆子彈擊中了他的胸部，他下意識地想這下完了，但過了許久，他也只是感到稍微有點痛而已，原來這顆子彈不偏不倚，正打在了那枚假銀元上。另一個是做壞事得惡報的，還是說孫傳芳五省聯軍某部的一個士兵，從前線垮下來，一個人扛著槍、騎著馬到處亂跑，在路上碰到一位老太太，與一個十五六歲的小姑娘一起趕路。這士兵見曠野無人，起了歹意，喝令這對可憐的祖孫二人站住，下得馬來，就要對那個小姑娘強行非禮。任憑老太太苦苦哀求，這士兵只是不加理會，他怕自己的馬跑掉了，就把馬栓在自己的腿上，然後抱住小女孩。老太太一遍哭一邊說：「青天白日幹這種壞良心的事，就不怕觸犯了過往的神靈啊？我來撐一把傘，替你遮一遮吧！」說話之間，「嘭」的一聲撐開了傘，不想那匹馬陡然間吃了一驚，撒腿就跑，那士兵被拖得頭破血流，一命嗚呼。[33]南亭長老運用這些曲折動人的事例，闡明了佛教因果昭彰的道理，很能抓住聽眾或讀者的心理，激發起他們對佛教的興趣和信仰。

南亭長老在講經說法時非常重視契合華嚴的教理。由於各方面的因緣不能具足，南亭長老只能是隨緣說法，而無法直說華嚴，暢所本懷，但他畢竟是華嚴宗名德，因此他在講經時經常以華嚴義理解釋、補充、印證所講的經文，以種種方便，將信眾們引入殊勝的華嚴境界之中。如他在講《阿彌陀經》列眾以文殊師利為菩薩上首時指出，「文殊師利」可譯成妙首、妙吉祥、妙德三義，這在華嚴宗中具有三種功能，「第一，表信：佛法大海，信為能入，所以信為萬德萬行之首，因此譯為妙首。第二，表行：文殊師利多生多劫以來，親近、讚歎、供養一切諸佛，同時也為一切諸佛之所讚歎、一切眾生之所親近、供養，讚歎、親近、供養是吉祥的盛德，所以叫做妙吉祥。……第三，表智：文殊在菩薩中是大智慧第一。智慧是諸佛之母，文殊憑這大智慧，過去劫中曾為釋迦世尊的師傅。」[34]很顯然，南亭長老此處就是運用華嚴宗義理解釋《阿彌陀經》的經文。如他在講《般若波羅密多心經》中「無罣礙故，無有恐怖」時指出，「菩薩既心『無罣礙』，則『無有

[33] 南亭：《從各宗教的異同說到善惡因果》，《南亭和尚全集》第 7 冊，臺北：華嚴蓮社，1987 年，第 225 頁。
[34] 南亭：《佛說阿彌陀經講話》，《南亭和尚全集》第 4 冊，臺北：華嚴蓮社，1986 年，第 37 頁。

恐怖』。『恐怖』者，恐懼怖畏。淺言之，如人有財產，且甚豐富，則常有盜賊、水、火、捐徵之畏。以色事人者，則常有衰老之畏。名位高顯者，則常有傾倒之畏。財勢兩缺者，則時有受他人欺侮之畏。至於冷熱交迫，老病侵損，則任何人皆所難免。是皆於聲色、貨利之有罣礙者必有恐怖之明證也。所以《華嚴經》普賢菩薩言：『我於往昔未發無上大菩提心，有諸怖畏。所謂：不活畏、惡名畏、死畏、墮惡道畏、大眾威德畏。自一發心，悉皆遠離，不驚、不恐、不畏、不懼、不怯、不怖。一切眾魔及諸外道，所不能壞。如是思維，心大欣慰。』」[35]南亭長老此處對各種恐怖解釋得非常具體，並且通過徵引《華嚴經》，使「無有恐怖」的經文獲得了補充。如他在講《永嘉大師證道歌》的時候，認為「一性圓通一切性」講理法界，「一法遍含一切法」講理事無礙法界，[36]「彈指圓成八萬門」對於「頓悟心地的人」來說，「可算是一修一切修，一斷一切斷」，「剎那滅卻三祇劫」則意味著「圓頓教的修行人，於一剎那間豁然大悟的情形之下，所謂『一地具足一切地』，一念不生，即名為佛。」[37]完全突破了時空的障礙和限制，自然就是華嚴宗的事事無礙法界。南亭長老在此處就是運用華嚴宗的四法界理論印證永嘉大師的證悟境界。諸如此類的以華嚴義理解釋、補充、印證所講經典的文字，在南亭長老的各種講錄中比比皆是，以至於我們有充分理由相信，華嚴義理是南亭長老解釋一切佛教經典的前解讀結構，通過這樣的講經說法，南亭長老希望將他的信眾引入圓滿、究竟、相即相入、相收相攝、融通無礙的華嚴境界之中。

南亭長老是大陸赴臺弘法高僧中的代表人物，經過他們這一代長老大德的不懈努力，臺灣佛教界的基本面貌發生了重大變化，原來那種神佛不分、戒律鬆弛的狀況得到了根本性的改變，逐步走上了如律如法的正軌。江燦騰先生認為：「戰後『中國佛教會』是在 1949 年，才在臺灣復會，但主要影響是 1953 年後一年一度的傳戒活動。由於規定會員要受戒才能任住持，傳戒權利又長期為『中國佛教會』壟斷，以致大批齋姑或齋友紛紛落發受戒，成了出家的僧尼，於是大幅度地改變了臺灣齋堂的面貌。」[38]闞正宗先生也指出：「日本佛教的影響，在 1949 年國民黨來臺後，在不斷的傳戒中漸次淡化，消失，而齋教因為在日據時期認同、加入為佛教的一員，戰後又在一波一波的批判下衰微化、齋堂佛寺化、齋姑出家化，以致幾乎消失殆盡。」[39]二氏所論雖然是各有側重，但合而觀之，則比較全面地揭示了臺灣戰後齋教與佛教勢力消長的基本原因，很有見地。筆者在此須要加以補充的是，南亭長老就是當

---

[35] 南亭：《般若波羅密多心經講義》，《南亭和尚全集》第 3 冊，臺北：華嚴蓮社，1986 年，第 30 頁。

[36] 南亭：《永嘉大師證道歌淺解》，《南亭和尚全集》第 5 冊，臺北：華嚴蓮社，1987 年，第 208 頁。

[37] 南亭：《永嘉大師證道歌淺解》，《南亭和尚全集》第 5 冊，第 210 頁。

[38] 江燦騰：《臺灣佛教百年史之研究》，臺北：南天書局，1996 年，第 329 頁。

[39] 闞正宗：《臺灣佛教史論》，第 16 頁。

時「中國佛教會」的重要領導人之一，[40]也是臺灣 50 至 70 年代歷次傳戒活動的主要參加者之一；[41]除此之外，筆者還認為，南亭長老的講經說法，極大地彰顯了中國佛教深刻而豐富的思想內涵，對臺灣民眾產生了廣泛而持久的吸引力，為戰後臺灣佛教的發展醞釀了適宜的思想氛圍，奠定了良好的信眾基礎。因此我們說，南亭長老對於臺灣佛教的品格提升是做出了重大貢獻的。經過多年的辛勤耕耘，到了 1975 年，南亭長老終於培植出適宜傳播華嚴教理的時機，但是這時他感到自己已經衰邁，有些力不從心了，於是指示徒孫成一法師創辦華嚴專宗學院，這是佛教史上繼月霞大師華嚴大學、應慈法師法界學院之後的又一座專門弘揚華嚴大教的佛教教育機構，南亭長老被聘為導師，主講《華嚴經》。[42]

三、講說華嚴大經

在智光法師、常惺法師、應慈老法師等華嚴尊宿的長期薰陶和培育之下，南亭長老確立了以弘揚華嚴經、傳承華嚴宗為職志的人生目標。1949 年 5 月，迫於形勢，南亭長老隨出家師父智光法師來到臺灣，由於是乘坐飛機，隨身攜帶的行李很少，但其中就有一部《華嚴經》。1952 年華嚴蓮社成立，正好趕上泰國龍華佛教社刊印報紙本《華嚴經》，南亭長老請了 150 部。1954 年蓮社遷至今址，南亭長老發起《華嚴經》念誦會，每月初二、十六兩天，由二、三十人至一百多人，堅持數十年，從未停息。[43]南亭長老領眾誦讀《華嚴經》的時候，必為信眾們概括所誦品會經文的大意，此類文稿雖不見諸全集，不過在他的其他一些著述之中，我們仍然可以領略到許多卓越的見解，如怎樣理解《華嚴經》的產生、《華嚴經》行布與圓融的關係、講《華嚴經》不能拘泥於文字、善財童子五十三參的時代意義以及對華嚴部支流經典的評價等，都可以給我們以很好的啟發，使我們產生一種豁然開朗的感覺。

南亭長老對《華嚴》真實性的理解體現出卓越的佛教智慧。古昔相傳，《華嚴經》乃文殊菩薩結集，藏於龍宮，有上、中、下三本：上本十大千世界微塵數偈，一四天下微塵數品；中本四十九萬八千八百偈，一千二百品；下本十萬偈，四十

---

[40] 南亭長老曾擔任「中國佛教會駐台辦事處」秘書（1949-1950 年），「中國佛教會」第二屆常務理事、秘書長（1952-1956 年），第三屆常務理事（1957-1960 年），第五、六屆理事（1963-1970 年），第七、八屆常務監事（1971-1978 年）。參見李尚全：《當代中國漢傳佛教信仰方式的變遷》，蘭州：甘肅人民出版社，2006 年，第 145-155 頁各表格。

[41] 南亭長老 1955 年基隆靈泉寺傳戒任羯磨和尚，1959 年臺中寶覺寺傳戒任教授和尚，1965 年苗栗大湖法雲寺傳戒任羯磨和尚，1973 年苗栗大湖法雲寺傳戒任羯磨和尚。參見李尚全：《當代中國漢傳佛教信仰方式的變遷》，第 177-184 頁「1953-1989 年白聖主導下臺灣各寺院傳授三壇大戒法會概況」表格。

[42] 卓遵宏、侯坤宏：《成一法師訪談錄》，臺北：三民書局國史館，2007 年，第 120 頁。

[43] 參見南亭：《華嚴宗概況》，《南亭老和尚華嚴文集》，臺北：華嚴蓮社，2013 年，第 271 頁。

八品。佛滅六百年後，龍樹菩薩出生於南印，遍閱內外經典，無足厭心，為大龍菩薩接入龍宮，獲睹如是經典，以為其上本、中本均非世間所能流通，於是於九十日內，熟讀下本《華嚴》而歸，將其流布世間。對於這個傳說，古人也許會信以為真，今人則多以自神其教的寓言視之，而南亭長老是認為確有其事的。在他看來，唐譯《華嚴經》雖有八十卷之多，但仍然不是足本，這在佛教史籍中有明確的記載，當是事實。他相信，在於闐珍藏的《華嚴經》就是龍宮中的下本《華嚴》。至於龍宮中的上本《華嚴》，南亭長老認為，由於我們沒有獲得陀羅尼定力，無法可以持身久住，因而不可能通過分別事相的方式對其加以瞭解，但可以通過融會事理的方式獲得一點一滴的理解。他引清涼國師名言：「無言之言，言窮法界。」並牒出八十《華嚴經》二十八卷上的偈頌：「法性遍在一切處，一切眾生及國土，三世悉在無有餘，亦無形相而可得。」然後指出，「整個的《華嚴經》，都是彰顯的一真法界，也是這偈頌裏所說的法性。法性遍滿於一切眾生、一切國土。眾生、國土的所在，就是《華嚴經》的所在。所以普賢菩薩以普眼觀察一切眾生，一切眾生皆已成佛竟。我們如果以普眼觀察一切，則鳥語花香、水流風動、人們的咳唾言笑、一舉一動，無一不是在演說《華嚴》。」[44]南亭長老少年時代既已熟讀《古文觀止》，他對其中李太白的《春夜宴桃李園序》一文評論說：「李太白以文人的眼光觀察宇宙間的萬事萬物，如地上的花木、天空裏的風雲、高的山、大的海，無一不是大好的文章。但在我們不會做文章的人，花木就是花木，風雲就是風雲。若要拿他作題目、做文章，卻要張目結舌，沒地方下手。所以拿佛、菩薩的眼光看來，一切的一切，沒有一樣不是佛法。既然一切的一切都是佛法，則十個三千大千世界微塵數偈上本《華嚴》，看起來，還是有點不夠味呢！」[45]經過南亭長老的這一番理事融會，我們終於明白了，外而山河大地，處而人事擾攘，內而思慮營謀，無一不是在說《華嚴經》，我們就生活在無窮無盡的華嚴世界中，以我們的微弱之光展現其中非常微小的一部分而已。至於《華嚴經》是佛所說，還是佛滅度三、四百年之後的作品，教界和學界的說法不一。南亭長老認為，作為虔誠的佛教徒，「對於所信仰的對象，常常認為神聖、不可思議，對於前人的傳佈，只有全盤接受，不加懷疑，不去討論。當然，這是使人們的思想統一、信仰集中，同時也是止惡向善、消弭世亂的方法。這是宗教家唯一的作用。你如對所信仰的發生懷疑，則不妨立即退出。」[46]對於學者們「從歷史、地理兩方面來研究大乘的開展，用以迎合學者口味，透一部分機宜，或者也算是佈教的一個新方式。」[47]佛教界有些人認為，後期大乘在開展過程中為了迎合印度教，逐步失去了根本立場，以至於走向滅亡。南亭長老認為，這種觀點將大乘佛教層層割裂，還是有些危險

[44] 南亭：《《華嚴經》之產生》，《南亭老和尚華嚴文集》，第 278-279 頁。
[45] 南亭：《《華嚴經》之產生》，《南亭老和尚華嚴文集》，第 279 頁。
[46] 南亭：《《華嚴經》之產生》，《南亭老和尚華嚴文集》，第 280 頁。
[47] 南亭：《《華嚴經》之產生》，《南亭老和尚華嚴文集》，第 283 頁。

性的。近代以來，科學、理性的觀念十分流行，動不動叫人「拿證據來」，對人們的宗教信仰產生了極大的困擾，許多人不得不掙扎於「理想的美好」和「歷史的真實」之間，常常為此苦惱不已。在上揭南亭長老的論述中，我們既可以體會到這位大德試圖將科學、理性等觀念融入信仰的努力，又可以體會到這位高僧對這些觀念有可能破壞其信仰的高度警惕。

南亭長老對於行布與圓融關係的論述，對於人們從總體上理解《華嚴經》非常富有啟發意義。在南亭長老看來，《華嚴經》所宗，唯在一真法界，其法包羅心物，該攝理事，既有圓融，又有行布。什麼是圓融呢？南亭長老指出，「《華嚴》以心的一部分為理法界，以物的一部分為事法界。理能成事，事能顯理。理之與事，交涉互融，則為理事無礙法界。以理鎔事，則一一事皆隨理性而普遍，故事與事，一一皆悉無礙，是為事事無礙法界。四重法界混融而為一真法界，此一真法界在十法界生佛心中同樣地具足。《華嚴經》的前三十八品多講事事無礙境界。雖有十住、十行、十回向、十地的分析行位，而十信滿心，即攝五位而成正覺。一位即一切位，一切位即一位，是為圓融。」[48]至於行布，則主要體現在《華嚴經》第三十九《入法界品》中，這一品經文的主角善財童子，「受了文殊菩薩的鼓勵，於是百城煙水，孤身南行，自德雲比丘起，共計參禮了五十五個聖者，……普通皆稱為五十三參，以表十信、十住、十行、十迴向、十地、等妙二覺以及究竟佛果。這表示，前面的三十八品雖然一位即一切位，所謂一攝一切，但不礙一一位的等級儼然，是為行布位。圓融表示理本圓具，行布則不礙事修。如執事廢理，則障礙重重；如執理廢事，則未證謂證，成大我慢。所以事理兼到而能稱為圓滿經的，唯《華嚴經》當之而無愧。」[49]南亭長老有時也以「階級的淺深井然有序」[50]說行布，以「理性的無礙」[51]釋圓融，為了更好地說明二者的關係，他將行布門比喻為「從窗隙中看虛空」，將圓融門比喻為「站在高山頂上看虛空」，他認為：「從窗隙中所見到的太虛空和站在高山頂上所看到的太虛空，初無二致。這便是理性的無礙。然而事實上，窗隙中所見的虛空是片斷的，是有限量的，高山頂上所見的空是整個的，是無量的。假如見窗隙的空不同於山頂上的空，使學者有自卑感，高推聖境，容易生退墮想。翻過來說，假如完全相同，又會使人生滿足想，毀棄修行，我慢、貢高，蔑視先覺，所謂空腹高心。結果，一事無成，只落得狂知狂見，自甘墮落。所以我佛設教的苦心，真夠令人景仰的。」[52]也就是說，南亭長老通過闡釋對圓融與行布的關係，不僅有利於修學者全面把握《華嚴經》

---

[48] 南亭：《青年僧的榜樣——善財童子》，《南亭老和尚華嚴文集》，第 286-287 頁。
[49] 南亭：《青年僧的榜樣——善財童子》，《南亭老和尚華嚴文集》，第 288 頁。
[50] 南亭：《釋教三字經講話》，第 148 頁。
[51] 南亭：《釋教三字經講話》，第 149 頁。
[52] 南亭：《釋教三字經講話》，第 149 頁。

的基本內容，而且有利於讀者體會《華嚴經》的究竟圓滿與如來設教的苦心孤詣，因此堪稱為引導眾生深入《華嚴經》的指南針。

南亭長老雖以弘宣《華嚴經》為職志，但在講經時卻絕不拘泥於文字。如《淨行品》中有一願：「見背恩人，當願眾生，於有惡人，不加其報。」南亭長老指出，所謂背恩，就是人們平常所說的那些忘恩負義，如子女不孝父母，弟子不敬師長，時過境遷之後忘記了自己在艱難困苦中獲得的救濟等，背恩人當然也是惡人；《華嚴經》主張對於他們的惡行「不加其報」，南亭長老認為對此不能籠統接受，而應加以分析。他說：「此中有惡之人，是否就是上文忘恩負義之流？如果是的，則當初施恩之人，對於親戚、朋友中的施恩不望報，可以一笑置之，而顯其胸懷坦蕩；如果是子女不孝父母，當然也是惡人，而為其父母、師長、親戚、朋友、鄰里、鄉黨，皆置之不理，聽其自然，則與風教大有關係，則我不敢置一言矣。如下二句於上文無關，則菩薩心腸，冤親平等，猶有可說。但下二句不能與上二句無關，唯有置之，不加理解。」[53]南亭長老所謂「不敢置一言」、「唯有置之，不加理解」云者，是在表示對先佛所說經文的尊重，他雖然在口頭上沒有直接表明此說的錯誤，但在內心裏卻是不能認可的。也許在他看來，對於孝子賢孫，固然是社會應該讚揚，政府應該表彰，而對於不孝父母之人，社會必須加以譴責，政府必須有所訓誡，如此方可形成良好的風氣，維持世道人心。如果對於不孝之類的惡行不理不睬、甚至予以無原則諒解的話，無疑會助長這類人的不良行為，最終導致社會風氣的敗壞。事關風化之所繫，也難怪南亭長老對此一句經文不肯輕許了。《淨行品》中還有一願：「見苦行人，當願眾生，依於苦行，至究竟處。」南亭長老對此解釋說：「『苦行人』，亦婆羅門中之一類，還有尼乾子等諸外道。其苦行如露形、拔髮、塗灰、自餓、投淵、赴火、自墜高崖、五熱炙身、持牛等戒，然皆志趣高而行不合法也。我『願』一切『眾生依於苦行，至究竟處』。然苦行是否能至究竟處，吾不敢斷言。果如所說，則佛之六年苦行何必捨去。」[54]此處「不敢斷言」云者，也具有腹非之義。這充分表明，南亭長老並不迷信自己所尊信的經典，而是對之進行嚴格的思想考量，無論經典的權威性有多高，如果其與人倫道德有所違忤的話，也是不予接受的。

南亭長老將善財童子視為當代青年僧眾應該努力學習的榜樣。由於《華嚴經》的巨大影響，善財童子這個形象，不僅成為佛教界，而且是中國各行各業中謙虛好學者的代名詞。南亭長老特別舉出善財童子五十三參的第九參為例，來說明青年僧信受善知識的必要性。善財童子第九參是參訪勝熱婆羅門，不料想勝熱婆羅門卻指示善財童子去上刀山、下火海，引起善財童子的懷疑，擔心是魔王詐現善

[53] 南亭：《《華嚴經．淨行品》講義》，《南亭老和尚華嚴文集》，第 177 頁。
[54] 南亭：《《華嚴經．淨行品》講義》，《南亭老和尚華嚴文集》，第 179-180 頁。

知識，幸而有天龍八部的提示，善財童子依教奉行，於是奮身登上刀山，下投萬仞大火聚中，就在縱身向上之際，乃得菩薩善住三昧，才觸火焰，又得菩薩寂靜樂神通三昧。南亭長老對此評價說：「孟夫子也曾經說過，天將降大任於是人也，必先勞其心志，餓其體膚。勝熱婆羅門的這種毒辣手段如何能使善財童子連得兩種三昧，自有其很深的意義，這裏姑且不談。然參合孟子的說法，就其表面來觀察，這正是對青年的一種考驗。幸而善財童子的發菩提心不是虛偽的口號。他的學菩薩行，更是他鐵的志願，所以他受得起考驗。因為他受得起考驗，所以能即身而入彌勒樓閣，見到普賢所見的境界，而究竟證入法界。」[55]講到此處時，南亭長老提起民國以來青年僧與老年僧之間的矛盾問題，由於時代的激勵，青年僧的求知欲越來越強，而掌握著各種資源的老僧不能理解、接受和支持青年僧的這些主張，引起青年僧的不滿，不免對老僧們口誅筆伐，致使意氣越鬧越大，而二者間的相互的差距也越來越遠。在大陸時如此，到臺灣來亦然。南亭長老認為，這樣鬧下去不但無補於事，而且有害於佛教。他給青年僧提出的建議是：「我的人生觀是守命論與造命論。遇有榮辱、是非、得失的地方，都往這方面會，所以心地上比較坦然一點。同時認為，眼前這個大時代也是給予我們考驗的一個機會，對於青年僧更是一具上好的大冶烘爐。青年僧能從這烘爐裏鍛煉出來，不因磨折而毀其先志，不因得不到幫助而失去獨立自尊的心，不因人之不知我而去怨尤於人。那他將來絕對是頂天立地的一個佛教棟樑！」[56]曾幾何時，南亭長老也是一名意氣風發的青年僧，也時常在佛教報刊上發表激揚文字，指點佛教的時勢及未來的發展，如今老冉冉其將至矣，以一個過來人的身份，給後來人提出了如此的忠告，真堪稱一代賢哲的肺腑之言。

南亭長老不僅大力弘揚八十卷《華嚴經》，而且對於大藏經中華嚴部的支流經典也進行了提要和評論。限於篇幅，本文僅舉數例，以概其餘。如，他認為後漢支讖所譯《佛說兜沙經》「譯筆之幼稚，足令人噴飯，殊無保留之價值也。」[57]三國時吳支謙所譯《佛說菩薩本業經》與八十《華嚴》中相應部分「兩相對校，譯筆之巧拙、雅俗，與八十《華嚴》，奚啻天壤！有《華嚴經》在，亦無保留之必要。」[58]後秦鳩摩羅什所譯《十住經》「譯筆固非祇多蜜、竺法護等所譯之《十住經》、《漸備一切智德經》所可比，與八十《華嚴》可能並駕齊驅，然按句校讀，似猶有可議者。」[59]唐三藏玄奘譯《顯無邊佛土功德經》，乃八十《華嚴經·壽量品》之異譯，但《壽量品》全品經文似乎與品題沒有交涉，因此很難令讀者瞭解本品經文之目

[55] 南亭：《青年僧的榜樣——善財童子》，《南亭和尚全集》第 9 冊，第 37 頁。
[56] 南亭：《青年僧的榜樣——善財童子》，《南亭和尚全集》第 9 冊，第 38 頁。
[57] 南亭：《華嚴部支流經典提要評語》，《南亭和尚全集》第 4 冊，第 1 頁。
[58] 南亭：《華嚴部支流經典提要評語》，《南亭和尚全集》第 4 冊，第 5 頁。
[59] 南亭：《華嚴部支流經典提要評語》，《南亭和尚全集》第 4 冊，第 3 頁。

的何在，此經則彌補了這一缺陷，因此南亭長老認為，「本經勝於八十《華嚴》之《壽量品》也。」[60]西秦沙門聖堅所譯《佛說羅摩伽經》為八十《華嚴·入法界品》部分之異譯，南亭長老將其與八十《華嚴》對校，認為此經「於《入法界品》之序分、請分、三昧現相分中之莊嚴樓閣、園林、虛空，一一皆同。校閱二、三知識後，覺其譯文，於莊嚴、綺麗之鋪張有過之而無不及。」[61]南亭長老對華嚴部支流經典的研究和校讀使他的華嚴思想益發趨於豐富和深化，也為後人修學八十《華嚴》提供了便利。

古人云：「周雖舊邦，其命維新。」如何在現代生活中充分發揮古老《華嚴經》的思想意義和精神價值，是每一個佛教信眾或對佛教文化持有好感的人們都非常關注的事情。南亭長老對《華嚴經》的講說和弘揚，將這部古老經典置入到現代語境之中，在重視科學、理性、民主、自由、競爭、發展的現代生活中充分展現了這部偉大經典的思想光輝，將其發展成為現代眾生安身立命的精神家園，使其重新煥發出強盛的生命力。

四、弘揚華嚴正宗

南亭長老講說《華嚴經》，一以華嚴宗五祖為矩鑊，將杜順、智儼、法藏、澄觀、宗密五祖視為承祧的正宗。他所著《華嚴宗史略》、《華嚴宗概況》等書，與常惺法師所著《賢首概論》、持松法師所著《華嚴宗教義始末記》等書一樣，都是比較早的以現代學術範式撰寫的有關華嚴宗概論的名作。如張曼濤在主編《現代佛教學術叢刊》時[62]，曾將南亭長老的相關著述整理為《華嚴宗概要》、《華嚴宗史》、《華嚴宗著述匯目》，分別輯入該叢書的第 32 冊、第 34 冊、第 44 冊之中，可見其著作在當時即受到學術界的重視。但由於個人研究興趣的所在，我最為關注的，乃是南亭長老對華嚴宗判教的概括、發展和維護。

南亭長老將華嚴宗的五教視為中國佛教判教學說發展的最高峰。南亭長老指出，所謂判教，就是「以科學方法，將頭緒紛紜、浩如煙海的經論，審核其內容，分析其類別，以類相從，而判定其高下，然後以幾個字分別地作為代表。相似於現在分科分系的教育方法，真夠稱得上研究佛學者的『入德之門』。」[63]中土高僧判教濫觴於南北朝時期，至隋唐時期，逐漸形成天台宗五時八教與華嚴宗五教十宗兩大判教體系。但就天台與華嚴這兩種判教思想體系相比較而言，「智者大師的出生較早於賢首。那個時候禪宗尚在萌芽時代，而唯識法相更沒有來到。迨至初

[60] 南亭：《華嚴部支流經典提要評語》，《南亭和尚全集》第 4 冊，第 10 頁。
[61] 南亭：《華嚴部支流經典提要評語》，《南亭和尚全集》第 4 冊，第 18 頁。
[62] 張曼濤主編：《現代佛教學術叢刊》，臺北：大乘文化出版社，1978 年。
[63] 南亭：《從賢首五教論淨土宗的價值——代序》，《南亭和尚全集》第 9 冊，第 302 頁。

唐，佛教之各宗大備，賢首大師應運而生，因據以判教，收法相唯識於始教，攝禪宗於頓教。自此以後，就再也沒有人作判教的試探。」[64]這就是說，在南亭長老看來，天台宗判教成立於隋代，「彼時中國佛教在傳播期間，未臻全盛。故天台四教中不攝法相和禪宗。無禪宗，不足以攝離念者；無法相，無以救般若之偏枯。然非（智者）大師智力所不及，實時為之耳。」[65]換言之，天台宗判教形成較早，不能包含形成於其後的法相宗和禪宗，而華嚴宗判教則確立於諸宗興起之後，「賢首大師生當盛世，承法順、智儼二尊者之餘緒，以天台四教為藍本，更採玄奘、窺基二大師之長，以成賢首宗之五教。」[66]故而能包含法相宗、禪宗等天台宗判教無法容納的一些內容。我們說，南亭長老的這一論斷還是符合中國佛教史的實際的，如天台宗三藏教所開的有、無、亦有亦無、非有非無等四門分別，就遠不如華嚴宗十宗中我法俱有宗、法有我無宗、法無去來宗、現通假實宗、俗妄真實宗、諸法但名宗的分判更能反映印度部派佛教發展的基本情況，反映了玄奘回國之後中國佛教界對印度佛教的認識得到了進一步的豐富和深化。華嚴宗以法相宗為始教，因法相宗詳於法相的分析和詮釋，因而稱為相始教，又因法相宗主張唯有部分眾生可以成佛，故而又稱為分教。至於對禪宗的判釋，圭峰宗密以禪宗為直顯心性宗，以之與顯示真心即性教相對配，而宗密所說的顯示真心即性教實際上就是對華嚴宗五教中終、頓、圓三教的融為為一，也許是囿於兼祧南宗禪與賢首教的身份，宗密沒有分辨禪宗與華嚴宗的高下淺深，而南亭長老則對此有非常明確的論述。他在解釋「圓頓教，勿人情，有疑不決直須諍」時指出，「在賢首宗，分判釋迦如來一代時教，為小、始、終、頓、圓的五教，而頓教恰好該攝禪宗。『頓』者，一超直入的意思。說得明白一點，都如一個參禪的人，什麼學問都沒有，只是死參一句話頭，久而久之，因緣成熟，一旦豁然大悟，他就能會通經論，出言成章，而且經論上的字句，好像一一皆從他的內心流出一樣。這就叫做『頓』。」[67]這是對「頓」的解釋。至於對「圓」的分疏，南亭長老說：「『圓頓教』的『圓』，在賢首五教裏，名為圓教。賢首宗判《華嚴》、《法華》一類的經為圓教，但是禪宗頓教不該攝圓教，而圓教則該攝頓教，所以永嘉大師稱為『圓頓教』。嚴格地說，禪宗側重心地上的頓悟，華嚴圓宗則側重修習普賢行願、廣度無盡眾生。融合起來說，則見性大師在修斷上自然可以一修一切修、一斷一切斷，從頓而圓，是極平常的事。」[68]明確將禪宗判釋為華嚴宗五教中的頓教，並闡明了其與華嚴圓教的區別與聯繫。

---

[64] 南亭：《從賢首五教論淨土宗的價值——代序》，《南亭和尚全集》第 9 冊，第 302 頁。
[65] 南亭：《華嚴宗史略》，《南亭老和尚華嚴文集》，第 56 頁。
[66] 南亭：《華嚴宗史略》，《南亭老和尚華嚴文集》，第 57 頁。
[67] 南亭：《永嘉大師證道歌淺解》，《南亭和尚全集》第 5 冊，第 237 頁。
[68] 南亭：《永嘉大師證道歌淺解》，《南亭和尚全集》第 5 冊，第 238 頁。

南亭長老淨土宗的念佛法門將華嚴宗五教包含無餘，極大地發展了雲棲袾宏以來對該宗的判釋。《佛說阿彌陀經》是淨土宗依據的主要經典之一，雲棲袾宏以華嚴五教為據，判釋此經為「頓教所攝，亦復兼通前後二教。」[69]雲棲袾宏之所以判其為「頓教所攝」，正如南亭長老所解釋的那樣：「因為持名念佛經七日而一心不亂，即得往生極樂淨土。所謂『屈伸臂頃到蓮池。』確與頓教禪宗『一念不生，即名為佛』深相吻合。」[70]又，《佛說觀無量壽佛經》云：「念佛眾生應修三福：一者、孝養父母，奉事師長，慈心不殺，修十善業。二者、受持三歸，具足五戒，不犯威儀。三者、發菩提心，深信因果，讀誦大乘，勸進行者。」[71]在他看來，第一福中的孝養父母、奉事師長，非常合乎儒家的「主敬存誠，敦倫盡分」，與第二福中的受持三歸、具足五戒，屬於人天乘教法，因此他斷定念佛法門該攝了人天乘。《佛說阿彌陀經》云：「彼佛有無量無邊聲聞弟子，皆阿羅漢，非是算數之所能知。」[72]因此他斷定念佛法門該攝了小乘教。此釋是雲棲袾宏所未有的，應該是南亭長老的創見。「淨土宗一心念佛，念念相應念念佛，說是唯識固然好，說是唯心也好。心外無佛，則佛空；佛外無心，則心空。正恁麼時心佛皆不可得！那麼，始教的空宗、分教的相宗、終教的性宗，無不在其中矣。」[73]也就是說，念佛法門既包含了始教中的相始教與空始教，又該攝了終教。南亭長老判釋念佛法門包含了終教，自然是對雲棲袾宏的繼承，但判釋其同時也包含了相始教和空始教，則是南亭長老的獨得之見。由於該經「舉其名兮，兼眾德而俱備；專乎持也，統百行以無遺」[74]，雲棲袾宏判其「分攝圓，得圓少分」[75]，即該經展現了圓教境界的一部分。因此南亭長老讚歎淨土宗云：「三根普被，九界咸收；渡迷津之寶筏，是苦海之津梁。唯有淨土宗，足以擔當。」[76]雲棲袾宏將《佛說阿彌陀經》判釋為頓教所攝，同時兼通終教與圓教。南亭長老將其擴大到以持名念佛為主要修行方式的淨土宗，並將人天乘教法、小乘教法亦包含在內。因此我們說南亭長老極大地發展了雲棲袾宏對《佛說阿彌陀經》的判釋，實際上這也是對華嚴宗判教的發展和推進。

南亭長老對天台宗內一些人的門戶之見深致不滿，大聲疾呼，為華嚴等宗的諸大德們鳴冤叫屈。南亭長老非常喜好《永嘉大師證道歌》，為了寫好《永嘉大師證道歌淺解》，他翻閱了天台宗史籍《佛祖統紀》，深為該書的「門戶之見」所震

---

[69] 袾宏：《阿彌陀經疏鈔》卷 1，《卍新纂續藏經》第 22 冊，第 613 頁上。
[70] 南亭：《從賢首五教論淨土宗的價值——代序》，《南亭和尚全集》第 9 冊，第 305 頁。
[71] 畺良耶舍譯：《佛說觀無量壽佛經》，《大正藏》第 12 冊，第 341 頁下。
[72] 鳩摩羅什譯：《佛說阿彌陀經》，《大正藏》第 12 冊，第 347 頁中。
[73] 南亭：《從賢首五教論淨土宗的價值——代序》，《南亭和尚全集》第 9 冊，第 305-306 頁。
[74] 袾宏：《阿彌陀經疏鈔》卷 1，《卍新纂續藏經》第 22 冊，第 605 頁下。
[75] 袾宏：《阿彌陀經疏鈔》卷 1，《卍新纂續藏經》第 22 冊，第 614 頁上。
[76] 南亭：《從賢首五教論淨土宗的價值——代序》，《南亭和尚全集》第 9 冊，第 306 頁。

驚。該書將永嘉大師列入「天宮旁出世家」，並引古德之言譏《證道歌》云：「因草菴云，……今所謂道者，藏通修證乎？別圓修證乎？若舍此而別有修證者，得非永明所謂不依地位天魔外道者乎！義神智曰：討疏尋經，分別名相，自不達耳，非經論過。不知討誰疏耶？若慈恩等疏則可耳，若天台疏，皆有方軌，攝法入心，觀與經合，非數他寶，豈可謂之分別名相而已哉！洪覺範曰：……此歌特未遭有識者焚之耳。論曰：《左溪本紀》稱真覺為同門友，……但世傳證道歌，辭旨乖戾，昔人謂非真作，豈不然乎！」[77]該書引鎧菴之評譏華嚴宗云：「法界觀別為一緣，謂五教無斷伏分齊，然則若教若觀，徒張虛文，應無修證之道，至若清涼之立頓頓，浪言超勝《法華》，圭峯之釋修門，未免妄談止觀，自餘著述。矛盾尤多。」[78]該書謂荊溪湛然尊者「每以智者破斥南北之後，百餘年間，學佛之士，莫不自謂雙弘定慧，圓照一乘，初無單輪只翼之弊。而自唐以來，傳衣缽者起於庾嶺，談法界、闡名相者盛於長安。是三者皆以道行卓犖，名播九重，為帝王師範，故得侈大其學，自名一家。然而宗經弘論，判釋無歸，講華嚴者唯尊我佛，讀唯識者不許他經，至於教外別傳，但任胸臆而已。」[79]南亭長老讀到此處，不禁掩卷歎息，在他心目中，自達摩以至六祖、杜順、清涼、慈恩、智者以至荊溪湛然尊者等，都是不世出而應化人間的聖人。在他看來，智者大師的五時八教形成於陳隋之際，其時禪宗正在萌芽時期，尚未廣布，故而不攝禪宗，也就難怪無法運用天台四教來攝屬純屬禪宗的《永嘉證道歌》了！但是，「天台宗人認為，天台四教中無法收攝，即認為，近於外道，甚至可以焚燒。這些大德們的胸襟或有問題，而荊溪湛然尊者，乃一等大師之地位，也將華嚴、禪宗、法相三宗的尊宿說得一文不值。千百年之後，令我們這些後生小子看到，怎能不對這些聖哲們發生疑怪呢？」[80]在南亭長老看來，修行中的止觀法門，在《楞嚴》、《圓覺》、《起信》、《中觀》等諸大乘經論中所在多有，智者大師固有整理之功，但天台宗卻不可據為專有品，更不可以將「有教無觀」、「妄人」等不實之辭濫施他宗，他感慨道：「常言道：賣瓜的人沒有一個不喊自己的瓜甜，但不能指他人的瓜苦。這一點人情世故，天台宗的聖哲們竟懵然不知。」[81]我們認為，南亭長老對「門戶之見」的聲討，具有呼籲佛教界開拓胸襟、彼此尊重各宗獨特價值的意味。

作為華嚴宗的標幟性義理，華嚴宗的判教思想自圭峰宗密以後即日趨式微，少有突破性的進展。因此南亭長老對華嚴宗判教思想的概括、運用、發展和維護，就成為打破華嚴宗判教千餘年沉寂的空谷足音，同時也展示了華嚴宗判教在解說

---

[77] 志磐：《佛祖統紀》卷 10，《大正藏》第 49 冊，第 202 頁中-下。
[78] 志磐：《佛祖統紀》卷 29，《大正藏》第 49 冊，第 292 頁下。
[79] 志磐：《佛祖統紀》卷 7，《大正藏》第 49 冊，第 188 頁下-189 頁上。
[80] 南亭：《從永嘉大師證道歌說到門戶之見》，《南亭和尚全集》第 9 冊，第 81 頁。
[81] 南亭：《從永嘉大師證道歌說到門戶之見》，《南亭和尚全集》第 9 冊，第 83 頁。

經典、闡發思想和考察歷史等方面仍然具有非常強大的解釋功能，為其後學運用華嚴宗判教評價當代人類的精神活動提供了一個光輝的範例。

五、融通傳統文化

在臺灣，由於當局採取親美的政治立場，因此，作為西方文化代表的天主教、基督教非常活躍。同樣，佛教也是一種外來宗教。面對紛繁複雜的宗教世界，當時的臺灣民眾，特別是各個宗教都在努力爭取的年輕人，應該選擇哪一種宗教作為自己的信仰呢？南亭長老曾經深入地思考過這個問題，他說：「我以中國人的立場作一個有主觀的論定。中國人五千年來所奉行的五常、八德，是和樂家庭、安定社會的中心力量。我們要以這一主觀心理來衡量各種宗教的教義。如果不違背我們的這一傳統思想，我們就應當接受。其次，教主們本身的行為和人格、教義中所含的哲理經不經得起科學的考驗，最初傳入我國的時候，採取什麼方式，有沒有政治背景，是不是利用宗教作侵略的工具，這都是我們有宗教信仰或興趣的人值得探討的問題。」[82]也就是說，在南亭長老看來，接受外來文化，要以不違背、不破壞本民族的文化傳統為前提。實際上，南亭長老也是在中國傳統文化的宏大視域中來弘揚佛法的，在他的全集中，處處可以看到他對儒家、道家等中國固有思想觀念的融合和會通。

在南亭長老看來，佛教之所以能在中國流傳得這麼久遠，最重要的地方就在於佛教契合了中國傳統文化的思想和道德。首先，佛教契合了中國固有的孝道觀念。南亭長老指出，「我國自有史以來，就以孝為立國之大本，所以說：『先王以孝治天下。』又談：『百善孝為先。』《地藏經》有此一長。《梵網經》亦說：『孝名為戒。』所以出家佛弟子，雖別離父母，但不廢棄孝道。所以佛教到中國來，與中國人固有之思想道德一拍即合，因之而流傳永久，深入人心。」[83]絕不像其他的一些宗教，要求入教者拋棄家中供養的天地祖宗牌位，甚至為了追隨教主而與父母決裂。其次，佛教與儒家思想一樣具有規範人們行為的社會作用。在南亭長老看來，「人性如水，專門喜歡向下。雖然導之以禮，齊之以刑，仍然不能使惡劣根性的人就範，所以更以善惡因果的因果定律來補其不足。《書經》上說：『作善，降之百祥；作不善，降之百殃。』《易經》上說：『積善之家，必有餘慶。』這都是聖人維持世道人心，以安定社會秩序，使大家能夠各安生理，度著平安生活的苦心。佛教最高的目標就是希望，人人皆能成佛，而其下手處，首先須要明白善惡因果，保持人格，因為人且做不好，怎能說得上學佛、成佛！」[84]儒家思想是中

---

[82] 南亭：《釋教三字經講話》，第 304 頁。
[83] 南亭：《地藏菩薩事蹟》，《南亭和尚全集》第 9 冊，第 23 頁。
[84] 南亭：《地藏菩薩事蹟》，《南亭和尚全集》第 9 冊，第 24 頁。

國文化的主流，佛教與儒家一樣具有社會道德教育的功能，因而可以為社會大多數人所容忍和接受。再次，佛教在中國還充分發揮了輔助政府治理民眾的政治功能。南亭長老雖然認同中國傳統的政治思想，但是也欣然接受近代以來的民主觀念，他說：「中國上古時候的君主如堯帝，就有人民取飢餓、寒冷，等於自己受飢餓、寒冷的思想，所以自己過著最儉樸的生活，忙著為人民服務。因此，歷史上都稱堯為仁者。……孔夫子出世，……他（筆者按：應該是孟子）更發揮了民主的思想。諸如：『堯，人也。我亦人也。言堯之言，行堯之行，是亦堯而已矣。』這等於民主時代人民皆有做大總統的希望。在佛教，這就是大乘的思想。」[85]古代的人主，如南朝宋文帝，就希望臣民們修行五戒十善以達到刑措的目的。職此之故，南亭和尚認為：「佛教到了中國，既適合中國人的大乘思想，又協助了政府，對人民作了道德教育的工作。因此，很快地傳遍了中國，並且旁及同文同種的日本、朝鮮。」[86]南亭長老對佛教與中國固有文化一致性的強調和論述，實際上也是他對佛教在中國歷史上取得巨大成就的經驗總結。正是基於這樣的認識，南亭長老在弘揚佛法時自覺地將中國固有的儒道兩家的思想融會到佛教之中。

南亭長老對中國固有的道德極為推崇，他在弘揚佛法時，自覺將孝、悌、仁、恕、誠等傳統美德融會到佛教之中。南亭長老指出，由於中國的父母為了子女的順利成長做出了極大的犧牲，中國人對父母普遍懷有一種深切的眷戀之情和報恩之心：「《詩經》上說：『哀哀父母，生我劬勞，欲報之德，昊天罔極。』古時有個學者，讀到這詩，總要哭上半天，後來他的學生偷偷把這首詩撕去。由此可見我們以前的人對父母的留戀。」[87]以這種眷戀之情和報恩之心作為基礎，就形成了中國人的孝道，「孝的定義是『善事父母』。古人說：『百行孝為先。』《詩經・莪蓼篇》云：『父兮生我，母兮鞠我，拊我畜我，長我育我，顧我復我，出入腹我。』孔子說：『夫孝，天之經也，地之義也，民之行也。』我中華民族五千年來以孝為齊家、治國之大本，所以孝為中國人之美德，非堅甲利兵之國家所能望其項背。我們應該引以為榮。」[88]在南亭長老看來，與儒家孝道相比，佛教孝道更為殊勝：「佛認清了這人世間的痛苦太多，也太深，只以孝父母來說吧！晨昏定省，甘旨之奉，揚名顯親，皆不足以解除父母生兒育女的痛苦。所以他成佛而後，回宮為父王說法，升天宮為生母說法，度姨母出家，成阿羅漢，使父母永遠離開生死之苦，這是世間之孝所不及的。」[89]而且，佛教所說的孝道也不止於此一世生養自己肉身的父母，還包括培育了自己法身慧命的師僧、三寶以及累世父母，因此佛教

---

[85] 南亭：《佛教的起源與東傳》，《南亭和尚全集》第 9 冊，第 51-52 頁。
[86] 南亭：《佛教的起源與東傳》，《南亭和尚全集》第 9 冊，第 52 頁。
[87] 南亭：《孔子之孝與釋迦之孝》，《南亭和尚全集》第 11 冊，臺北：華嚴蓮社，1990 年，第 5 頁。
[88] 南亭：《孝名為戒，亦名制止》，《南亭和尚全集》第 11 冊，第 8 頁。
[89] 南亭：《孔子之孝與釋迦之孝》，《南亭和尚全集》第 11 冊，第 6 頁。

孝道才是一種最為徹底、究竟、圓滿的孝道。南亭長老認為，儒家所說具有善事兄長之義的悌，可以擴大為社會生活中的友愛，而佛教更將其發展成為慈悲，「愛的範圍，僅能及於兄、弟、姊、妹、親戚、朋友、同鄉、同學或同一種族、同一國家而已。慈悲的範圍，能普及到十方世界、人類而外的一切眾生。」[90]這無異於說，佛教的慈悲是對儒家悌的昇華。南亭長老認為，儒家的學說，可以孔子為代表；而孔子的思想，最真切地體現在《論語》之中；而《論語》的核心，就是「仁」。那麼什麼是仁呢？南亭長老回答說：「仁不是別的東西，就是我們每一個人的本心。」[91]南亭長老將仁與孝、悌、慈、讓、禮、樂、忠、信等德目的關係，視為一種體用關係，「孔子的治世方針很簡單，就是上自君主，下至庶民，皆以仁為做人的總綱，而以孝、悌、慈、讓、禮、樂、忠、信為別目，更以一個恕字貫穿其間，作終身奉行的標幟。」[92]需要說明的是，南亭長老對孔子極為推崇，認為孔子具有與釋尊相近似的品格：「孔子的釣而不網、弋不射宿，是近於釋尊普及異類的慈悲；中人以上可以語於上，中人以下不可以語於上，以及答覆問仁、問孝諸章，更多同於釋尊的因材施教。尤其是，『天何言哉，天何言哉』，透露了他獨得的天機，更夠人尋味。」[93]因此他極為服膺孔子：「千百年來，千千萬萬的忠臣、孝子、義夫、節婦，斫頭顱，灑熱血，萬死而不辭者，皆孔子之言行所感召。古所謂『一言而為天下法，匹夫而為百世師』者，惟孔子足以當之。」[94]此論堪稱是佛門高僧對儒家聖哲的一種最高推崇。

南亭長老在融會儒家道德的同時，對道家的玄思，也很能欣賞。如，南亭長老認為，《道德經》上大談其道德，自然有不少可取之處，而且其所說的道，也是非常深奧的哲理，遠非燒丹煉藥、雞犬飛升者之比，他說：「佛教徒的修行，也叫做修道。對修道者而言，『損之又損，以至於無』，卻可以配合得上。因為在現在做一個出家人必須於佛教、社會、國家有事業的貢獻，才不被人譏為蛀蟲、自了漢。但是到了相當的年齡，你必須把那些名聞利養拋棄得乾乾淨淨，而及早作己躬下事的準備。以我的淺見，這就是『為道日損，損之又損，以至於無』的道理。」[95]也就是說，在南亭長老看來，道家「為道日損，損之又損，以至於無」的修道方式，是可以為佛教所借鑒和吸收的，當佛教徒具有充分的能力證明自己並非蛀米蟲和自了漢之後，就必須將一切外在的名聞利養逐漸拋棄乾淨，實實在在地在自己身心上開展修道的功夫，以至於將我、法二執破除盡淨，最後達到「無」的狀

---

[90] 南亭：《悌》，《南亭和尚全集》第 11 冊，第 14 頁。
[91] 南亭：《我對孔子的認識》，《南亭和尚全集》第 11 冊，第 18 頁。
[92] 南亭：《我對孔子的認識》，《南亭和尚全集》第 11 冊，第 25 頁。
[93] 南亭：《我對孔子的認識》，《南亭和尚全集》第 11 冊，第 26 頁。
[94] 南亭：《我對孔子的認識》，《南亭和尚全集》第 11 冊，第 27 頁。
[95] 南亭：《為學日益，為道日損》，《南亭和尚全集》第 10 冊，臺北：華嚴蓮社，1990 年，第 270 頁。

態。他將《道德經》上所說的「上善若水，水善利萬物而不爭」視為是「教做人的道德哲學」，他對此語加以闡發和引申：「『上善』，也是《大學》上的『至善』，更是佛經上最高的最難行的『菩薩道』。行菩薩道，就是以六度萬行，來普利一切眾生，儘管國城、妻、子、身肉、手、足，都能佈施於人，而不自以為有功。」[96] 並引《金剛經》「無我相、無人相、無眾生相、無壽者相」作為菩薩行的基本特徵。換言之，在南亭長老看來，佛教徒如果能「善利萬物而不爭」，就是行菩薩道。南亭長老認為，「社會的紛擾，世界的禍亂，無一而非人、我知見在作祟。佛氏固然主張無我，老、莊亦說忘我。所以有人、我知見的存在，則大同世界終成夢想。」[97]反過來說，若果能實行佛教的無我和道家的忘我，破除了對人、我知見的執著，那麼人類建設大同世界的理想就有可能成為真正的現實。佛教經典所說修道、行菩薩道、無我等觀念，有時難為中國人理解和接受，南亭長老以道家思想相融會，在豐富其內涵的同時，也增強了其親和力和吸引力，擴大了佛教的攝受範圍。

經過數千年的衝突與融合，中國最終形成了儒道佛三教並立共存的文化結構。但自近代以來，在歐風美雨的飄搖中，這種文化結構受到了強烈的衝擊，儒家首當其衝，而佛道兩家則不免有唇亡齒寒之感。南亭長老雖然自幼出家為僧，但與中國歷史上絕大多數高僧的成長經歷一樣，早年浸淫儒學，稍長涉獵老莊，最後歸心釋氏。作為一位對於儒道兩家具有深厚學養的高僧，他強烈地感受到中國傳統文化，特別是佛教，正面臨著來自外來宗教的巨大威脅，因此他希望通過融會儒道思想的方式，將佛教置入到中國傳統文化的發展進程之中，並且能最大限度地攝受所有對中國傳統文化懷有好感的人們，共同致力於維繫中國文化的法身慧命。因此我們說，南亭長老對儒道兩家的融會和貫通，具有在歐風美雨的飄搖中建立中國傳統文化聯合陣線的作用，同時也具有將儒道兩家的思想納入到萬行因花之中以莊嚴一乘佛果的意味。

六、認同人間佛教

民國以來，在太虛等高僧大德的積極宣導和大力推動下，人間佛教逐漸成為中國佛教的發展主流。南亭長老非常認同人間佛教的發展理念，故而自覺將他對華嚴的弘揚匯入到人間佛教的發展洪流之中。

南亭長老並不是太虛大師的及門弟子，但二人在法緣上存在著多方面的關聯。如，南亭長老的剃度師智光法師曾與太虛大師同學於金陵祇園精舍，南亭長老的接法師常惺法師是太虛在閩南佛學院及中國佛教會的得力助手。1924 年夏秋，常

[96] 南亭：《上善若水，水善利萬物而不爭》，《南亭和尚全集》第 10 冊，第 271 頁。
[97] 南亭：《仁王護國般若波羅密多經解》，《南亭和尚全集》第 3 冊，第 62 頁。

惺法師曾邀請太虛大師到泰縣光孝寺講《維摩詰經》，在當地轟動一時，使泰縣佛教界的狀況得到很大的改觀，泰縣民眾對太虛大師的尊重和景仰，對正在安慶迎江寺佛教學校就讀的南亭長老自然會產生持久的心理影響，成為他後來立志弘法的激勵因素。1936 年，南亭長老到鎮江焦山省師，恰逢其師焦山定慧寺住持、佛學院院長智光法師邀請太虛大師蒞院演說，南亭長老不僅得以聆聽了太虛大師的演講，而且還陪同太虛大師遊覽了焦山的形勝，這些都給他留下了深刻印象。抗戰勝利後，太虛大師駐錫於上海靜安寺及玉佛寺直指軒，正在沉香閣養屙的南亭長老曾經數度前往拜謁，聆聽教誨。除了這些行跡上的交往，南亭長老通過研讀太虛大師的著作，在多方面受到太虛大師的潛移默化。太虛大師圓寂十周年，南亭長老著文紀念，指出多達七百萬言的《太虛大師全書》就是太虛大師悟境的流露，太虛大師主張，「僧青年深入叢林而施格化，較之別創僧團為便」，「中國佛學之特質在禪」，並將禪分為「依教修心禪、悟心成佛禪、超佛祖師禪、越祖分燈禪、宋元明清禪」等，南亭長老據此斷定：「虛大師一生的成就是得力於禪。也就是從禪得到了佛法的根本，實踐一生中所有的行願，以及最後表示中國佛教的特質在禪，就佛教的術語來說，那是從體起用，而又攝用歸體，即以自己所獲得的無上根本法益，遺之大眾。」[98]對於太虛大師一生的功業，南亭長老尤為欣賞其「八宗平等而並弘」的主張，讚歎其以《楞嚴》、《起信》楷定佛法的氣魄，由此認為，「其心胸之寬闊，可謂包羅萬象，無與倫比，……大師之革命，只是去今人之偏，存古人之全而已。老僧見不及此，徒以安於舊習，為維持多數人故常的生活，忽略了佛教千百年來的慧命，事事以不合作為能，使大師齎志以歿，悲夫！」[99]太虛大師圓寂二十周年，南亭長老又著文紀念，對太虛大師推崇備至，「虛大師的悟境、學問、抱負，在任何一方面說，皆足以使人五體投地。尤其是，當了幾個廟宇的住持，最後還是上無片瓦、下無懸錐。門人們雖不無派系觀念，他卻愛無偏黨，不輕後學。像這些地方，當今之世，已找不出第二個人來。」[100]可以說，南亭長老對太虛大師的高度推崇和深切懷念，絕不亞於太虛大師的那些及門弟子們。

太虛大師人間佛教的設想和實踐，雖然有多方面的內容，但其核心內容和著力點，卻在於佛教教育，這也是其早年《整理僧伽制度論》、中歲《僧制今論》以及晚年《菩薩學處》中的一貫內容，而他創辦武昌佛學院、主持閩南佛學院、舉辦重慶縉雲山漢藏教理院，無不是在對其人間佛教主張的具體實踐。而南亭長老早年曾追隨應慈老法師授課於法界學院，中年曾協助常惺法師舉辦或主持泰縣光孝佛學社，知命之年，來到臺灣，往來弘法於臺中佛教會館及臺北華嚴蓮社等處，幾乎是席不暇暖，謂之為佛教教育家，誰曰不宜！針對當時臺灣佛教界的教育狀

[98] 南亭：《對現前的佛教回想當年的太虛大師》，《南亭和尚全集》第 11 冊，第 180 頁。
[99] 南亭：《對現前的佛教回想當年的太虛大師》，《南亭和尚全集》第 11 冊，第 181 頁。
[100] 南亭：《太虛大師和我》，《南亭和尚全集》第 11 冊，第 187 頁。

況，他曾經提出，各佛學院之間最好能組織一個聯合會，「大家聚首一堂，將佛學院定一個等級，編定課程，至少要分一個初、高中。」[101]並且主張「校舍要離開寺廟而獨立」、「一如普通公私立學校分等分級」、「儘量配合教育法設立，爭取教育行政機關立案」等主張。[102]及至晚年，因緣成熟，南亭長老指示徒孫成一法師，在華嚴蓮社的基礎上創立華嚴專宗學院，其目的就在於：「一、提高僧伽教育水準，培養現代弘法人才，以應時代潮流。二、為了紀念華嚴蓮社開山住持智光和尚，因其學行都專宗於華嚴，而華嚴宗主張法界緣起，頗切合現代民主科學的思潮，為當前時代所需，值得大力發揚。三、自民國 57 年臺灣實施 9 年國民義務教育，各科技大專院校相繼設立，加上國際性的科技進步，更一日千里，知識爆炸，僧伽教育如不及時提升，勢難應付未來發展潮流。」[103]南亭長老不顧年老體衰，親自出任華嚴專宗學院導師，主講《華嚴經》。南亭長老不僅極其關注佛教教育，對於國民教育，也非常熱心。1963 年，乃師智光法師圓寂之後，他在次年即創辦了「私立智光高級商工職業學校」。他指出，自己之所以不辭勞苦創立這所學校，其目的就在於「紹隆佛種，媲美異教，為佛法爭光」[104]。這所學校不斷獲得發展，「1986 年之後，又大量增設學科，由原本的機工、電子與商科，擴充了資訊處理、控制、美工、餐飲、電腦等 8 科。學生人數由 3,000 餘人，增加到將近 7,000 餘人，在全國私立學校中，排名數一數二。」[105]南亭長老及其後繼者們對國民教育所作出的貢獻是有目共睹的，而智光商工職業學校畢業的學生們，自當會對華嚴宗、對佛教懷有天然的好感，為臺灣佛教的興盛奠定了堅實的群眾基礎。

除了大力興辦教育外，南亭長老還積極從事賑災、恤貧、助學、養老等慈善活動。南亭長老以此為萬行因花，莊嚴一乘佛果，從而將華嚴的振興引入到人間佛教的洪流，使現代華嚴在莊嚴國土、利樂有情、成熟眾生、廣結善緣中發揮了前所未有的重大作用，也使自己對華嚴佛教的弘揚呈現出繁榮興盛的勃勃生機，獲得了臺灣佛教界的廣泛認同和普遍尊重。

結語

南亭長老以弘揚華嚴著稱於佛教界，是一位地道的普賢行者，他的光輝成就對於那些立志弘揚華嚴的後學具有多方面的啟發。

---

101 南亭：《如何健全佛教教育》，《南亭和尚全集》第 10 冊，第 1 頁。
102 南亭：《如何辦好一所理想的佛學院》，《南亭和尚全集》第 10 冊，第 4-9 頁。
103 卓遵宏、侯坤宏：《成一法師訪談錄》，第 120 頁。
104 南亭：《為智光職業中學致覺世旬刊讀者的一封公開的信》，《南亭和尚全集》第 10 冊，第 25 頁。
105 卓遵宏、侯坤宏：《成一法師訪談錄》，第 195-196 頁。

其一，應當建立固定的弘法基地。無論是對於卷帙浩繁的《華嚴經》，還是對於著述眾多、歷史悠久的華嚴宗，短期研讀是難以入門的，更不用說能夠窺其堂奧了，而要長期堅持系統的研究和深入的體會，則必須有一處固定道場。民國初期，月霞大師在上海哈同花園舉辦華嚴大學，因為受到花園主人的刁難而不得不一度中止，後來遷移到杭州海潮寺才勉強完成了一屆的教學計畫。應慈老法師先是在常州辦學，後來又遷移到上海、無錫等地，無法形成有效的積累，最終的成功難副所望。而南亭長老創立了華嚴蓮社，每月初二、十六兩天舉辦《華嚴經》讀誦會，積之有素，最後取得了非常顯著的弘法成就。由此對比，也可以看出具有固定道場對於弘揚華嚴的意義是多麼重大。

其二，應當具有廣播的佛學素養。華嚴學是佛教中最為高深的部分，沒有較高的文化素養，沒有一定的佛學基礎，是無法把握其基本精神的。在古代，文盲占到總人口的百分之九十多，由此註定學修華嚴只能是極少數精英的專利；近代以來，義務教育得到普及，高等教育逐漸實現了大眾化，民眾的文化程度獲得了普遍提升，但由於現代教育採取了分科教學的方式，絕大多數受教育者受限於專業，與佛學無緣。這種情況下直接講說華嚴經義或華嚴宗理的話，難免會有機教不契的尷尬。因此，立志弘揚華嚴的普賢行者應當具有淵博的佛學素養，這一方面是使自己學修華嚴的需要，另一方面也是在缺乏佛學基礎的民眾與高深的華嚴教理之間架設過渡橋樑的需要。南亭長老雖然以華嚴為專宗，但他佛學知識非常淵博，學養極其深厚，可以講說佛教的任何經典，從而將有緣眾生培養成為適宜於華嚴大教的根機。

其三，必須契合時代的基本特點。唐代華嚴宗的輝煌業績，實際上就是五位祖師結合唐王朝的大一統的政治局面與民族文化多樣性緊密結合的時代特點弘揚《華嚴經》的結果。南亭長老的重大成就，也是他結合現代社會重視科學、民主、理性、平等、自由等時代特點弘揚華嚴的結晶。因此，今天的普賢行者在弘揚華嚴的時候，必須深入研究今天的時代特點，如資訊化、網路化、數位化等，將這些嶄新的時代特點與古老的華嚴經教結合起來，才能使廣大民眾接受和喜歡華嚴，使華嚴成為廣大佛教信眾安頓身心、棲息性靈的精神家園。

其四，必須結合固有的傳統文化。佛教作為一種外來宗教，自傳入中土之日起，就受到中國固有的傳統文化，主要是儒道兩家的深刻影響，逐步實現了自身形態的中國化，乃至轉化為中國文化的重要組成部分。可以說，思想深邃、義理豐富、體系博大的華嚴宗就是外來佛教與中國固有文化實現深度結合的產物。華嚴宗的祖師們，如法藏、澄觀、宗密等，大都具有精湛的儒學素養，對老莊道家的思想也很熟悉，因而才能完成對《華嚴經》的創造性吸收和理解，發展出體大思精的華嚴教理。我們認為，即便是在今天，如果沒有一定的儒學

素養，對老莊道家無所理解，要想在弘揚華嚴方面取得令人矚目的成就也是不可能的。

其五，必須走人間化的發展道路。民國以來，人間佛教逐漸成為中國佛教界的共識，中國佛教各宗派紛紛將工作重點轉移到提升人生、淨化人間的軌道上來。華嚴宗要想在當代獲得充分的發展，必須能為解決人類共同面對的許多重大問題提供可資借鑒的精神資源。換言之，當代中國的華嚴宗應當是人間佛教思想和實踐的重要組成部分。

成公長老與我

泰州吉祥文化研究所　副所長
南京理工大學泰州科技學院　教授
范觀瀾

摘　要

成公長老，成一法師，譽為當代著名高僧，又譽為民國百年佛教碩德。二十餘年間與筆者歷經了一段奇特的因緣。本文從幸識成公長老、成公長老到我家、為成公長老立傳、伴隨成公長老的最後的歲月等四個部分的闡述，深深地覺得這一段經歷是人生之旅中的一個重要時段，有時甚至覺得這一段過程是改變了人生軌跡的重要節點，有些真能讓我記憶終生、難以忘懷。

關鍵詞：成一法師、我　、二十餘年、關係

成公長老，成一法師，譽為當代著名高僧，又譽為民國百年佛教碩德。曾任世界宗教徒協會會長、世界佛教僧伽會副會長、臺灣中國藥用植物學會理事長、美國華嚴佛教會主席、智光高級商職董事長、臺灣華嚴蓮社董事長、華嚴專宗學院院長等一系列職務。就這麼一位顯赫的宗教領袖卻與筆者我歷經了一段奇特的因緣。時間可追溯到上個世紀八十年代的中期，海峽兩岸對峙了近四十年後交通剛開始時，一直延伸至相伴長老的最後歲月，那是西元二〇一一年五月。這樣經過了二十多個春秋。從幸識到相知，以至成為忘年交，後來又能為長老記錄立傳出版，以至伴隨長老的最後歲月。多年以來，筆者深深地覺得這一段經歷是人生之旅中的一個重要時段，有時甚至覺得這一段過程是改變了人生軌跡的重要節點，有些真能讓我記憶終生、難以忘懷。

一、幸識成公長老

上個世紀的西元一九八五年，我當時在泰州市人民醫院供職，從那裡考取了揚州地區黨校，經過兩年的脫產學習後。當時正值海峽兩岸對峙近四十年後，臺灣民眾可以回大陸探親。大陸從中央到地方都建立了臺灣事務機構，正基於此，畢業後，我即被任命為泰州市臺胞接待站首任站長。寶島成了我的工作研究物件，我亦作為政府服務寶島的一名使者。到任後，領導即又派我至廈門大學臺灣研究所專事學習臺灣知識。

在寶島的對岸，一個真實的臺灣逐步在我的面前展現。老師們的授課，影像紀錄片的觀看，大批當地報紙雜誌的參閱。竟然當下的寶島與我印象中臺灣差距如此之大。特別是在那裡看到當時的《中國時報》上有專版介紹了臺灣十大高僧，其中有白聖長老、悟明長老等，當我看到成一長老的介紹時，一下子被吸引了，因為介紹成公長老標注的是江蘇泰縣人，泰縣即泰州，這正是我開始要工作的研究物件。

知道長老是一位顯赫的宗教領袖，時任世界佛教僧伽會副主席、世界宗教徒聯誼會副會長、智光高級商職董事長、華嚴蓮社董事長、華嚴專宗學院院長和美國華嚴佛教會主席等一系列職務。但閱讀了他的背景資料得知他老人家又是一位早年的醫科畢業生，一種職業的本能對其又多了一分崇敬。

西元 1988 年秋，成一法師經過好幾批人打前站後才悄然回到闊別 40 年的祖庭泰州光孝寺。由於經過已經來過泰州的人們介紹，長老與我相見似乎就一見如故。長老勻稱的身材，清雅的面容，和諧的談吐，舉止安詳，平易近人，讓你親近後在精神上就有一種愜意的感覺。特別是老人家為我們解釋一些佛教常識妙語連珠。有些足能讓你受用一生。有些甚至在做人的軌跡上能夠發生變化。如長老

給我介紹佛教的基本道理，要佈施，要幫助人。幫人有三點，其一，幫人幫成功了，並不是自己的功勞，而是由於人家的內在因素所起到的作用；其二，幫人不能圖報。如有功利的想法幫人就沒有動力；其三，一個人幫人要時時幫，處處幫，永恆地幫。我聯想到以前所學習過的教課書，覺得長老的這些理論內容系統化，更通俗化。

從 1988 年後起初幾年間，成公長老為了完成其先師公南亭老和尚的遺願，修復光孝寺祖庭，幾乎每年都回大陸，由於工作的關係，我每次都能陪他並幫助安排在大陸的行程，留心做一些記錄，包括拍攝照片。我寫了些新聞稿以及散記類文章在海內外的報刊、電臺發表。有些照片參加展覽後還得了獎。這僅是由於工作的關係讓我去這樣做的。就因為如此，我覺得兩千年前的佛教東傳，對於古老的中華民族無疑是一個偉大事件。這一事件的發生，使得中國文化在多元化發展的基礎上又新增加了一股雄勁的血脈。一部中國的傳統文化史實際上就是一部儒釋道三家相互砥礪相互作用的歷史。而佛教能在兩千年的歷史長河中一直被社會所認同所接受，這也確實是了不起的，值得研究的。而我所在的城市又稱為人文萃集之地、佛門高德雲集之鄉，亦有譽為「名僧的搖籃」。就這樣，自己不知不覺就有了一種責任感，把這種文化能夠傳承下去，不管人家做不做，我堅決努力地去做。

二、成公長老到我家

幾年後，我又回到醫院供職，但是研究佛教歷史倒成了工作之餘的第一個愛好。與海外的高僧們的接觸距離反而近了。後來雖然有幾年成公長老因禁足修行沒有來大陸，但是每年都能收到他老人家親筆書寫的賀卡。有人來大陸時他總是托人捎給我豐厚的物品。真可謂是關懷備至。記得西元 1997 年深秋中有一個星期天的清晨。當時我還未起床，海安王興存先生打來電話說：「一個小時後成一老法師要來看你。」天啦！我當時的心情真不知如何形容。一位著名的大法師要來我家，真覺得手足無措，我當時住的公寓樓樓層比較高，加之又沒有電梯。他老人家此時已超過八十高齡，怎麼能忍心叫他老人家登上樓，再則家中什麼準備都沒有。在這種錯綜複雜的心情中，門鈴響了。長老與其徒弟明度法師（時任臺北華嚴蓮社住持）以及興存先生已經到了門口。深秋的天氣乍暖還寒，但長老一行的到來，寒舍裡卻如春風陣陣。長老到來，我才得知，長老此次率團來大陸，本來計畫，並沒有泰州的行程，而長老是特意要來看我的。我向長老報告了近幾年我發表的有關佛教歷史的文章以及拍攝的有關佛教活動的照片。長老還送給我許多有關佛教研究的珍貴資料。如從 1986 年以後 10 年之中有關泰州光孝寺復建情況兩岸的往來信件匯總。這其中也有我曾寫給他老人家的信件呢。老法師坐在我簡

陋之極的客廳中與我討論了我的有關文章，還給我講述了哪些內容是重點等等。不知不覺個把小時過去了，興存先生不住地提醒，生怕影響下麵的行程，但長老與我交談甚歡，後來確實沒有時間，長老才與我依依不捨地告辭。臨行前我將 1989 年在鎮江焦山為成公長老將智光老和尚衣缽交給茗山長老的瞬間記錄的放大照片作為禮品送給長老。這張照片取名為《傳承》，曾經多次入選展覽並獲獎。後來長老把這張照片高高地掛在臺北華嚴蓮社的祖堂內，讓人們去記住這一個難忘的瞬間。1997 年 11 月 2 日長老給我的信中這樣說道：「此次回大陸，最快之事就是能到府上拜訪。」後來有一次碰到明度法師，她對我這樣說道：「想不到老和尚對你感情這麼深，在臺灣，在美國，他從來不會輕易到人家裡去的。」

應該說成公長老如此地嘉惠我，這是我從事這方面工作的動力。多年以來每當想到德高望重的成公長老，似乎就不敢懈怠。文字功底淺，為了充電，我去南京大學讀了兩年新聞傳播學研究所。寫出的文章先寄給老人家幫助修改。在我西元 2001 年出版的 21 萬字的《江淮名剎泰州光孝寺》一書中，大部分文稿都是老人家幫我修改過，並一字一句地推敲。本書的責任編輯江蘇古籍出版社府建民先生看到老法師的修改稿後，對老法師的嚴謹有加的態度讚不絕口，都說我非常有福報。同時，老法師還專門幫我寫了序文鼓勵嘉惠我。西元 2002 年元月 8 日，那本書在泰州舉行新書發行儀式。他老人家還專門委託時任中國佛教協會諮議會委員、江蘇省佛教協會名譽會長、鎮江金山江天禪寺、句容寶華山隆昌寺住持、當代著名高僧慈舟老和尚來泰州祝賀該書發行。再則他還發來祝賀傳真，高度評價了我的這本小書。「這是一本內容充實、涵蓋古今詳實不虛，頗有價值的佛教歷史巨作。希望各位鄉親好友，仔細的閱讀它、珍藏它！當能使您獲得許多珍貴的資料，充實您的智慧寶庫！」後來作家出版社又出版了我的另一本專著《尋蹤名僧的搖籃》，成公長老又是他老人家全力支持，使得該書能夠順利出版。

三、為成公長老立傳

西元 2002 年春天，成一長老回大陸。在一次聊天中長老說美國的一記者提出要幫他寫傳記，臺灣也有人要幫他寫傳，他問我怎樣？老法師的信任對我來說是受寵若驚。為成公作傳，也是我非常樂意的一件事。不過，我感覺自己的知識、器度、魄力、閱歷，顯然是不夠的。但是，我又覺得親近成公已近 20 年，老法師所出版的著作我都反復閱讀過，並做了大量的筆記。他老人家創辦的《萬行》雜誌已有 20 多年。上面的「法海波瀾」欄目記載了他那段時間的活動。這些難得的資料我已佔有。再則多年以來，特別是近幾年，老法師回大陸我都跟隨左右作記錄，並且用答錄機錄下了大量的口述資料，用照相機拍下了許多珍貴鏡頭。老法師不管是在海峽對岸還是在大洋彼岸，常常給我來電話，講述了他老人家一個又

一個動人的故事。他還把多年的日記手稿帶給我。再則長老的弟子們都全力支持我為成公寫傳記。已經獲得博士學位的賢度法師多次打電話關心傳記，寫得怎麼樣；如有什麼需要她會說明的。《萬行》雜誌的幾位編輯幫助我整理了大量歷史資料帶給我。我想這些有利條件其它人也許是不可能達到的。而更主要的成公本人他自己就是一位資深作家。人們稱他是一位文化工作的鬥士。從上個世紀三十年代初學生時代就為故鄉的《江東報》寫過稿，五十年代初擔任《人生雜誌》主編又後任《覺世旬刊》總編輯。《中國佛教月刊》、《今日佛教》他主持過編務，而且作品特多。他擔任發行人的《萬行》雜誌月刊至今已有了 300 多期。他出版的個人文集已達數十本之多，可謂是著作等身。他的《自傳》供我史實的引導。當時他雖耄耋之年，但思路敏捷，是他老人家親手圈定了我的寫作大綱。特別是在一、二年中，我基本上放下了其它工作專事寫作這部傳記。記得在那個隆冬季節，外面下著漫天的大雪，我卻在寓所地下室臨時書房中夜以繼日地爬格子，真可謂是「兩耳不聞窗外事，一心只為成公寫傳記」。特別利用春節的那個長假，我幾乎把自己封閉了起來，以每天近五千字的速度向前遞進。這樣的寫作生活，倒反覺得有一種快感。由於成公長老作為一位傑出的宗教領袖，他那獨特的人生經歷，超凡的境界以及在當代國際宗教文化領域的廣泛、深遠的影響，再則他老人家有著惠澤他人的魅力與親和力，常讓筆者在寫作之中生出許多歡喜因緣，在撰稿的日日夜夜，同時也能分享到與成公之間的超然情感，仿佛老和尚就在身邊。和成公長老生活在同一時代，深深覺得是我們這代人的榮耀。用成公長老的精神寫成公長老，自然而然成了我寫作的強有力的精神支柱。這種感覺，也許其它人是難以想像的。這部傳記的寫作方式，我是每寫幾個章節後就用「伊妹兒」傳到臺北華嚴蓮社，蓮社的負責電腦編輯的尚元居士再將這稿輸出來交給老和尚，成公長老都是一字一句的修改，有時會打來電話，在電話中指導筆者如何寫作。

我想寫作成公傳記。由於諸多人的關照，我個人只是一個充當縫衣工的角色。《傳記》是一襲千補百衲衣。這部作品則是純文學的、生活的、思想的描寫。我無意美化和拔高成公長老，我只是比較客觀地表現了這位當代佛教領袖在他九十多年的人生中所走過的生活道路。因為個人的歷史也是一段社會發展史。從成公長老的生平行為著眼，並賦予人物生活方式的再現，務使讀者有「身臨其會」之感。另外我想本書既是一部傳記文學，其中有的人物形象，在其原形基礎上我會忠實地使用全部生活史料為素材，但可能會不可避免地帶上作者本人的理想意識和方外人對佛學的基本理解，而一些細節的描寫更是遵從文學的法則作合理構思和藝術想像。目的是使這部作品能具有一定的學術價值和文學價值。這部傳記我還將已發表的隨成公長老活動的記錄文章作為附錄刊出。另傳記中用了大批圖片，除一些歷史資料來自於《萬行》雜誌，大部分都是我自己多年拍攝的積累。

一位先賢曾經這樣說過：佛教是中國傳統文化的一個重要的組成部分，佛教中獨特的哲學思辨方式，佛教中所張揚的那種高拔的人生境界，以及佛教中一些大德高僧不息的追求精神，是一個文明進步的社會所必須弘揚的，也是我們每一個生活在困惑而迷惘的精神境界中的人值得認真研究的課題。正基於此，我默默地努力用心寫好這部《成一法師傳》。有因就會有果的，尼采說過：「佛教是歷史上唯一能真正實證的宗教。」如今這本書能夠順利出版，也是諸多人付出的辛勤耕耘，終於有了一種收穫的愉悅。

《成一法師傳》在大陸中國文史出版社出版後，這本書已流傳至中國大陸、港、澳、臺，以及東南亞和歐美一些國家，得到了很多師友們的讚歎，朋輩們的嘉美。同時也得到傳主成公長老的肯定。該傳記初版那年老人家已為九三高齡，那年中秋在南京的他嘉譽筆者，專門題詞：「這是一本實實在在的記錄，希望大家喜歡這本書，可作當代佛教的參考。」

該書出版後，並得到社會諸方面的關注。著名作家渝慶先生專門寫了書評《梵音花雨中的慈航人生》文章，並高度評價，「該書記述了一個泰州籍當代高僧的感人肺腑的人生故事，資料彌足珍貴，全書具有亮眼的視覺衝擊力。」泰州市人民政府還專門為我的這本拙著頒發了文藝創作獎。

我也曾這樣想過，《成一法師傳》為何受到這麼多人的青睞，絕不是我寫得怎麼樣，主要的是由於成公長老的那種超人的智慧，做出了尋乎平常的事情。同時長老又是我們泰州傑出的鄉賢。泰州地處蘇中，城市不大，但這裡人傑地靈，一方水土養育一方人，在這裡從古代到今日出現了諸多的傑出人物，宋朝有教育家胡瑗，明代有哲學家王艮，有儲罐享有才子盛名，明末尚有說書藝人柳敬亭，清初有詩人吳嘉紀，當代京劇藝術家梅蘭芳等等。

佛教界這裡曾譽為「名僧的搖籃」，歷史上高僧輩出。單近現代就出現了玉成、守培、常惺、智光、南亭、藹亭、東初等一大批頗具影響的名僧。

說實在的，當人們瞭解到成公長老的事略後總是為他老人家的精神所震撼的。再則成公長老那親和的感召力在泰州幾乎家喻戶曉。近二十多年來，他老人家為了完成師公南亭老和尚的遺命，為復興祖庭江淮名剎泰州光孝寺而不遺餘力地奔走，為祖國佛教的興盛，為培育佛教人才，為傳統佛教走向世界而竭盡心力。可想而知，一位耄耋老人不顧一切忘我地奔波，這在當今世界是絕無僅有的。

《成一法師傳》在中國大陸出版後，流傳至寶島臺灣，得到眾多的成公長老的弟子的喜歡，他們覺得看到這本書後，更加瞭解他們的恩師，而且會更加愛戴成公長老。由於大陸出版物為簡化字，有的人會在閱讀上發生障礙。所以他們紛

紛要再版這本傳記，後來又改用繁體字在臺灣出版發行。

四、伴隨成公長老的最後的歲月

（一）護送智光南亭二尊宿回家

西元 2010 年（庚寅年）的春節大年初一，我和往常一樣給海峽對岸的臺北華嚴蓮社成公長老的專線電話撥過去，不知何原因振鈴響了好久始終無人接聽。當時我似乎就預感到長老也許會發生什麼狀況。心裡是這樣的嘀咕，又撥通了蓮社的另外的電話，得知長老是身體違和，住進了臺北國泰醫院。我心想長老年已耄耋，這也是自然規律，也許過過會好的。直到當天晚間，現任臺北華嚴蓮社住持的天蓮法師給我打來電話，說是剛剛從醫院回來，說是成公長老的前列腺有了病變，目前身體衰竭，住在醫院搶救。還說，她們已作好充分的思想準備。我連忙安慰一番，說是你們辛苦了。的確，在我親近長老的日子裡，得知長老的弟子們對老人家的照顧是無微不至的，但似乎我又覺得長老的生命力又是那樣特別的旺盛，我想這也許很快就會轉危為安的。

確實，春節過後，老人家在他的弟子們的精心照顧之下，又奇跡般地好了。但顯然身體已大大不如從前了。長老出院後，我與他通了電話。在電話中，他給我流露了能否長住家鄉泰州，要不要報備，等等。其實，老人家的這個想法，早在幾年前就有了，他已不止一次的與我談起，最後要葉落歸根，長住泰州。我總以為老人家是說說而已，心想，眼下的大陸的諸多條件畢竟與寶島臺灣是有一定距離的，特別是冬天這裡的氣溫低，恐怕長老吃不消。何況，泰州畢竟城市不大，醫療條件有限。每當他給我談起此事，我竟然沒有當回事，搪塞幾句而已，這一次恐怕要當真了。

其實，成公長老已真正想到要葉落歸根。不但如此，他還考慮到，當年是他老人家將曾師公智光長老，師公南亭長老迎請到寶島臺灣弘法，如今他要回故土，首先想到也要把這兩位尊宿的骨殖移回故土，也讓他們回家，葉落歸根。

西元 2010 年 5 月 4 日，經過一系列手續核准報批後，成公長老率領法系子孫數十人，還有臺灣的諸山長老，包括年僅九十多歲的原光孝寺法子守成長老、臺灣中國書法家協會原理事長廣元長老等在淡水觀音山舉行了智光與南亭兩位尊宿啟攢開塔大典。裝壇先供奉在華嚴蓮社祖堂之中。於 2010 年 5 月 10 日下午二時，又率領華嚴蓮社董事長賢度法師以及他的弟子全度、常度、續臻、續慧等法師，恭請智光與南亭兩位尊宿舍利回歸祖庭泰州光孝律寺。

記得，那天晚上我與光孝寺住持法空大和尚一齊去南京祿口機場接機。為迎

奉兩位尊宿舍利，法空大和尚還專門租借了一輛賓士大轎車，而且通過管道進入機場內部。只見賢度董事長推著坐在輪椅上成公長老。顯然長老的身體大大不如從前了。全度、續慧法師跟隨其後，常度、續臻兩位法師每人身掛一位尊宿的舍利壇。據說他們是從上飛機前就一直掛在脖子上，從沒有放下，以示對兩位尊宿的敬重。在機場內的迎候大廳，我記錄了這個非常莊嚴而特別有意義的瞬間。

在回泰州的路上，我單獨陪伴著成公長老坐一輛車子。儘管長老的身體大大不如從前，但是他還是與我侃侃而談，談到能夠把智太老、南老兩位師祖回歸祖庭，這也是他多年來的夢想，如今夢想成真，深感興奮不已。剩下來，此次回大陸我就不回臺北了，也準備葉落歸根了，當時老人家與我說話，似乎好像有什麼預感。我說：「不會的，不會的，在泰州住一段時間，調養一下，以後可兩邊走走。」但老人家堅定地與我說到：「此次來了就不走了。」還拜託我幫忙辦理關於報備的手續。我也連連說到，不要緊，不要緊的。

次日，江淮名剎泰州光孝寺內隆重的舉行智光、南亭兩位尊宿舍利安放儀式，並舉行兩位尊宿追思讚頌法會。臺北華嚴蓮社董事長賢度法師代表成公長老向參加法會的四眾弟子介紹了兩位尊宿的生平以及回歸祖庭的意義，使大家更加緬懷祖師的恩德，讚頌會後，恭迎兩位尊宿的舍利安放至光孝寺後院的祖師塔院。

（二）相伴成公

2010 年 5 月 12 日，當兩位尊宿追思讚頌會圓滿結束，舍利安放完後，成公長老也許是勞碌的原故，老人家突然神志恍惚。有人說，他已完成了兩位祖師回歸祖庭的任務，也許要放下了。甚至有人還拿來了念佛機，在旁邊助念「南無彌勒尊佛」。而我在一旁，竟覺得哪有可能呢？從接機到當下剛剛才有兩天時間，而長老也一直處於興奮之中。確實乘飛機有顛簸的一路辛苦，而且又換了一個新的環境，雖然勞碌是有關係的，但是也不至於就那回事嗎。

來大陸前，成公長老的生命體徵應該是正常的。她們僅告訴我只需過半個月換一根導尿管而已。根據這個情況後來我即打電話要我供職的那所醫院的泌尿科主任殷德俊先生趕快趕至光孝寺出診。殷先生以最快的速度趕至光孝寺，殷先生瞭解病情後，再檢查了導尿管，原來導尿管堵塞了，清理消毒後重新處理了一下，忽然間，只見成公長老「唉」的一聲，似乎從睡夢中醒來一般。「沒事了」，大家惆悵的心情頓時也輕鬆了許多。其實這種狀況，在親近長老的歲月中，我也確實不止遇到過一次，心中還在想，長老畢竟是高僧，高僧就是不一般啊。

次日，成公長老與弟子賢度、全度一行去了海安觀音禪寺，受到了信徒們的熱烈歡迎。的確觀音禪寺也是成公長老的一手呵護下復興的，這裡的一草一木他

都懷有很深的情感。本來，弟子們在想既然，葉落歸根，頤養天年，希望成公長老兩邊住住，加之海安又有他的俗家親戚去那兒，可能會好照顧一點，但是，老人家執著的就要住在光孝寺。後來，我曾問過長老：「當時您是什麼動因，又為什麼那麼執著？」長老跟我說了這麼一席話，真讓我更加敬佩這位無私的老人家。他這樣說：「我既然把太師公智老、師公南老兩位請回來葉落歸根，安放至光孝寺塔院，我就是來陪伴他們的。我是出家人，光孝寺是我的祖庭，這裡就是我的家。」

又過了幾天，臺北華嚴蓮社董事長賢度一行離開大陸回了臺灣。成公長老即在光孝寺的碧雲丈室後的一間套房中住了下來。臺灣還專門派了一位越南人叫法蔭，專事照顧長老。這位居士從 2007 年就開始照顧長老，非常有經驗，而且很體貼老人家。光孝寺法空大和尚對長老的照顧也是無微不至，專門將自己的侍者寂照法師派過來全天候地照顧長老。這樣我即成了他們之間的聯絡人。頓時，倍感身上的責任重了起來。的確，成公長老在泰州定居，安養天年，確實是長老執著的要求。但是這兒的條件畢竟是不如臺灣的，可是老人家，我感到他是為法忘軀。在這裡整整歷經了一個寒暑，夏天氣溫有時會冒到攝氏 39 度。冬天，這裡還會下著大雪，長老都全然不顧。

至於長老的醫療保健，根據長老的身體情況，我要醫院專派了一位中醫科的科主任方亞祥主任醫師，平時為長老用藥物進行調理，再請泌尿科的科主任殷德俊主任醫師，定期為長老更換導尿管，以保證其不感染。另外有時還會碰到長老的因風寒發熱，我還會派位有經驗的老護士為其輸液。我想盡可能讓長老在泰州減少一些疾病的痛苦。

一時間，成公長老的精神一天一天好起來，春暖花開時天天由侍者推著輪椅，在寺院中來回轉轉，逢人都打個招呼，光孝寺院中似乎又多了一道風景線。那些日子，我還向他們保證，手機會 24 小時開機，隨時是可以聯絡到的。

長老在光孝寺的定居一段時間後，我總覺得老人家有一種超人的力量，他為了弘法竟是忘我的。其實，在伴隨成公長老的最後歲月當中，能夠經常零距離地與他老人家交流，能夠聆聽到他老人家的教誨，深深感到心靈的慰籍。那一年長老在泰州度過了傳統的端午、中秋、春節三個佳節，我都是與法空大和尚陪同他老人家。春節時分，我還帶著我的家人去向他老人家拜年。老人家非常慈悲，每次我去一次，他都要拉著我吃這樣，拿那樣。每次向他告假時，老人家都要送我一下，每次一定送我至他的居室門外，有時甚至叫法蔭推著輪椅把我送至山門之外，才依依不捨地回去，真叫你過意不去。

長老住在泰州，我也覺得有一份責任，心中總是在牽掛。那些日子我與法蔭居士之間常常電話聯繫不斷，她雖然是越南人，中文講得生硬，但為了成公長老，

我們之間的溝通還是較為順利的。那些日子為了陪伴長老，凡出差的任務能推則推，實在不能推辭的，則來去匆匆。以最快的時間趕到泰州，生怕在此期間，會發生什麼狀況。

（三）有求必應

成公長老，在泰州應該說是一位家喻戶曉的人物，家鄉人都為能出現他這位宗教界領袖而感到自豪，老人家在光孝寺頤養天年的消息不脛而走。那些日子常常有人要到住地去親近他老人家。這其中包括老人家的弟子，他們從上海、南京、臺北、香港，甚至有的從美國趕過來一批一批親近他老人家，長老都親自為他們開示，將他的著作和筆者為他所著的《成一法師傳》贈送給他們。有的人甚至是慕名而來，有的人是看了筆者所著的《成一法師傳》而趕過來，作為追星族、鐵杆粉絲來親近老人家的，有的時候，有人曾竟戲稱我為成公長老的「經紀人」了。大凡能夠親近到長老的居士們都感到心靈上的慰籍。用他們的話說，能夠親近到成公長老這位當代佛教高僧，是他們的福報啊！

如南京有位居士叫詹天靈、常州有位居士叫解志敏，兩位居士都讀過筆者所著的《成一法師傳》，深深被傳主的精神所感動，他們說，往往寫傳記的傳主都是往生後再寫的，而成公長老還健在，當下就住在相距不遠的地方，他們通過筆者趕至泰州來親近成公長老。老人家分別為他們開示，他們覺得，長老是一位世界級的大德高僧，親近後，甚感法喜充滿，還表示要把自己的喜悅，要分享給周邊的信眾，長老真謂之功德無量。

成公長老在泰州期間，臺灣華嚴專宗學院的師生更是惦念著長老。這一年 11 月 1 日正逢華嚴專宗學院卅周年院慶。華嚴蓮社董事長賢度法師及住持天演法師把師生們帶至泰州，竟然把院慶的會議地址也放在那兒。目的是她們更多的是陪伴著長老。那幾天師生除掉會議之外，都是陪伴她們敬愛的導師，那一幅幅場景，真讓人為之動容，成公長老與眾弟子們的情感至今叫人難以忘懷。

成公長老在泰州的日子裡，泰州的媒體都紛紛爭相報導長老在泰州的消息。有的媒體還專門嘗試採訪了老人家。我集中收藏了老人家的一些錄音、錄影。近年來我還常常播放一下，聆聽老人家聲音，觀看老人家的影像，似乎覺得老人家還在我們這個世界上，他的為法忘我的精神仍然在感召我們。其實，老人家的精神是我們取之不盡的寶藏啊！

（四）生命危象

西元 2011 年 4 月 24 日，大概夜裡還不到兩點鐘的時候，我的手機電話鈴聲突然響起，頓時，我即感到有不祥的預兆，開始是成公長老的侍者法蔭居士的電

話，一個帶著哭腔的聲音傳來，「阿公摔下來了」，即刻間，我即覺得問題大了。後來，緊接著法空大和尚又打來電話，叫我趕快來光孝寺。此時，我即刻通知我那供職的醫院派救護車和醫生也迅速趕至光孝寺。我心想，怎麼會來得這麼突然啊！前幾天剛剛為老人家辦理了大陸延長居住的批件手續和法蔭簽證延期文件。昨天，海安觀音禪寺住持常靜大和尚剛剛帶他回海安一天，來來回回都非常順利，怎麼就突然出現狀況呢！

我和救護車幾乎是同時到達光孝寺的。那天夜裡儘管是時處春天，卻春寒抖梢，還是寒氣逼人。當我趕至成公長老居住地後，當時看到的場景，即是成公長老是躺在地上，動彈不得，哼個不停。我想肯定是摔下來骨折了，否則不會這樣。我又想，年近百歲老人的骨折，預後是不堪設想的。儘管如此，先搶救再說，先要把他老人家送至醫院檢查一下。我即和法空大和尚、法蔭以及救護車上來的醫生們，一齊用擔架將長老抬至救護車上送至泰州市第四人民醫院。醫院急診科和放射科都做好的迎接病人的準備。到達醫院，為減輕成公長老的痛苦，我和接診醫師直接把長老用推車先至放射科拍片，首先要明確診斷啊。

2011 年 4 月 24 日，3 點零 1 分 39 秒，醫院 X 光片顯示報告成公長老右側股骨骨折。這已是事實了。如何面對現實。法空大和尚建議請他所熟悉的許靜居士來一起商量。許靜居士也是位骨科老醫師，治療跌打損傷是祖傳了。將許居士接到醫院後，老居士也感到問題比較嚴重，預後是不容樂觀的，由於成公長老年齡太大，但也只能保守治療。

後來，我們一齊商量，要選擇在那所醫院住院的問題。因我覺得我所供職的醫院是一所綜合性醫院，看來老人家是不能承受手術風險的，即選擇了許居士所在的泰州市中醫院，那所醫院骨傷科還是個重點專科，加之那位許居士的兒子正是這個科的科主任。就這樣，將成公長老即轉之中醫院住院治療。

此刻，臺北華嚴蓮社已得知成公長老的狀況後，董事長賢度法師不斷地與筆者通電話，瞭解長老的病情，並叮囑我，要不惜一切代價，到最好的醫院，請最好的醫師為成公長老治療。同時她委派時任蓮社當家天蓮法師，當天即從臺北就趕到了泰州。到達中醫院，瞭解病情，瞭解治療方案。成公長老的法子，山東濟南神通寺住持界空大和尚，得知長老骨折的消息，還求得山東當地治療骨傷的祖傳秘方傷骨膏藥派車日夜兼程送至泰州。這些弟子的精神真讓人深受感動。

長老住在醫院，由於骨折的原因，身體狀況極劇變化，儘管當地政府、醫院專家都非常重視，但也是無力回天，後來老人家是多種器官迅速衰竭，醫療無效。無奈，生命危象。4 月 26 日下午 4 點 30 分，把長老護送回了祖庭光孝寺。在藏經樓一樓的大廳中，設置了念佛堂，開始助念彌勒尊佛聖號。成公長老靜靜地躺在

臨時搭就的床鋪上，側身臥著，那頂熟悉的紫紅色絨線帽子還是放在枕頭的邊上，老人家似睡非睡一般。在那裡，醫院還是派了醫生與護士進行照料，實際是臨終關懷一般。以我的直覺看，成公長老此時已生命危象，隨時就有往生涅槃的可能了。

（五）往生涅槃

成公長老生命危象的資訊，很快傳到臺灣。4 月 26 日當晚臺北華嚴蓮社董事長賢度法師、住持天演法師、書記天行法師、桃園僑愛講堂住持乘度法師、當家天仁法師、臺北光泉寺住持全度法師以及常度法師一齊趕至泰州，抵達光孝寺後，隨即到藏經樓看望成公長老。諸位弟子即刻又加入了念佛的行列。

時任桃園僑愛講堂住持的乘度法師，還對筆者說到，4 月 21 日她剛離開大陸，20 日在光孝寺禮祖的時候，還親近過師父，那天還看到老人家在走廊上曬太陽，和煦的陽光照在他的身上，是如此的慈祥與自在。師徒倆還在一起照了相片，不料才幾天的光景，如今趕來，只能在老人家的身邊，稱念彌勒聖號了。

光孝寺退居住持弘法大和尚，近幾年雖在閉關修行，聽到長老病危的消息，也即刻率領他的弟子趕至祖庭送師父一程。山東省濟南市齊魯首剎神通寺住持界空大和尚在長老危象期間一直住在泰州，陪伴著師父成公長老。

在光孝寺藏經樓內，本地的法師居士都圍住在成公長老的周圍，一聲聲南無彌勒尊佛的聖號，時起時伏，煞是壯觀，非常虔誠地都在誠心誠意的送別成公長老。

4 月 27 日上午，美國華嚴蓮社住持天因法師、當家天融法師、法眷續慧法師、會極法師、桃園僑愛講堂天齊法師、亞素、玉枝居士以及臺北華嚴蓮社福田功德會陳寶琴居士及一行人都趕到泰州光孝寺，也加入了念佛的行列。

就這樣，成公長老在光孝寺藏經樓內，在眾弟子的佛號聲中度過了近 50 個小時，在西元 2011 年 4 月 27 日 20：00 成公長老終究離我們而去，示現寂滅。這時我還在想，在我親近老人家這麼多年當中，知道他有一個習慣就是每天晚上八時準時就寢，莫非，老人家是預知時至啊！

成公長老走了，是我為他寫了訃告，即聯繫泰州日報、泰州晚報，保證當夜能排上版面，次日的報紙能發佈。

成公長老示寂後，依循佛教叢林古制為老和尚法體移駕坐缸。供人們悼念。那幾天，光孝寺內每天陸續有各地的法眷及信眾趕來悼念。藏經樓內掛滿了挽幛、挽聯。字裡行間充滿了對成公長老的懷念。中國佛教協會副會長、江蘇省佛教協

會會長、鎮江金焦兩山方丈心澄大和尚寫的挽聯是：成就菩提將千載宗風丕振，一真法界願今生華藏竟升。中國佛教協會副會長、上海市玉佛寺方丈覺醒大和尚寫的挽聯是：成正果舍報身萬德具圓，一合相留軌範華枝春滿。江蘇省佛教協會副會長、南京棲霞寺方丈隆相大和尚寫的挽聯是：赴寶島以宣妙法，歸祖庭而達蓮邦。臺灣廣元長老專門寄來挽幛，上面寫到：「成一長老圓寂，究竟涅槃」。山東省佛教協會會長、青島湛山寺方丈明哲長老，可算是成公長老最年長的法子，他寫來了挽幛：成公上人寂照，乘願再來，法嗣青島湛山寺明哲敬挽。其他還有好多好多。

從 4 月 28 日至 5 月 3 日，光孝寺內每天接待成百上千人前來悼念。江蘇省、泰州市的地方政要也都紛紛前來光孝寺悼念。法鼓山農禪寺方丈果東法師聽到消息後，專程從臺北趕至大陸泰州悼念。臺北華嚴蓮社法律顧問吳西源律師專程從臺北趕來守靈。一批批長老的法子徒孫紛紛從馬來西亞、新加坡以及寶島臺灣的各地一齊彙聚泰州光孝寺，悼念老和尚，為其守靈，念佛，直至參加荼毗讚頌典禮，送老和尚最後一程。他們是真安法師、真定法師、天法法師、天恩法師、天善法師、界雲法師、天嶽法師、敏度法師、正度法師、自莊法師、天戒法師、慈一法師、明達法師、印彬法師、慈汶法師、天悅法師。還有華嚴專宗學院陳一標副所長，智光商職的董事張南山、李後崎、周金宗、呂學文和前任校長羅新玉、秘書許世銘等。

在那幾天中，泰州的媒體紛紛以較大篇幅報導各界敬悼成公長老的消息。有的是整版登載了筆者的文章，如《成一法師與光孝寺修復》、《為成一法師立傳，感受高僧大德》等。

2011 年 5 月 4 日，在光孝寺藏經樓舉行成公長老荼毗讚頌典禮。由光孝寺住持法空大和尚主持，中國佛教協會副會長覺醒大和尚、臺灣中國佛教會副理事長明光法師、中國佛教協會諮議委員會副主任委員、無錫祥符寺方丈無相長老有及各諸山長老及泰州人民政府副市長劉勵先生等諸位地方領導與法眷和各地趕來悼念的信眾，共同頌揚成公長老的德行、學養及推動兩岸文化等各項交流的功德巍巍。臺灣中國佛教會副理事長明光法師是代表臺灣中國佛教會理事長圓通長老宣讀的「悼成一老和尚圓寂荼毘讚頌文。」宣讀時那場面真是讓人為之動容。功在佛教，兩岸同悲，法幢摧折，慧日潛輝，嗚乎成公，乘願再來。一字字、一句句，真謂催人淚下。臺灣華嚴蓮社董事長賢度法師介紹成公導師的生平事蹟，解說導師對佛教的貢獻與影響。

接著，由無相長老、明哲長老等諸山長老率四眾弟子舉行了傳供大典。在法師們諷誦經文中，將 108 種供品，由每個人手中傳遞到成公長老的壇前作最恭敬

的供養，當中筆者還看到有許多信眾將錢幣隨著供品一起傳供至壇前，由此可見信眾們對成公長老的尊仰和恭敬。

這天下午一點鐘，在藏經樓老和尚壇前，由明哲、弘法、界空、法空等主持起缸儀式。所有參加儀式的法眷和信眾們拉起兩根長長的紫色的飄帶，一個接著一個將老和尚的法體恭迎上車，然後沿著剛剛開通的啟揚高速公路緩緩地開赴海安營溪，去觀音禪寺舉行坐缸荼毗儀式。我坐在第一輛車上為開道車。同時，我還不時地停下用照相機記錄了整個經歷的過程，也就是個把小時的工夫，我們的車隊到達了海安觀音禪寺。觀音禪寺山門夾道兩旁人山人海，迎接老和尚的法體入寺荼毗。

觀音禪寺專門在山門的左側廣場上搭起了荼毗的露天祭壇，壇後樹起成公長老慈祥巨幅圖片的大銀幕。由無相長老主持誦經說法，然後點燃火炬荼毗。又至寺內玉成樓佈置的靈堂中禮拜上香。後來，看著一縷縷青煙從荼毗現場飄拂著。幾天來始終覺得成公長老的音容笑貌一直縈繞著周圍，似乎老和尚沒有走，但是事實畢竟是事實。晚餐我始終覺得沒有胃口，心中一直還是惦念著那個現場，這一夜我幾乎沒有能睡得著。淩晨，我又趕至現場，看到的是成公長老坐缸火化已近結束，剩下的是留下了幾十顆舍利。那舍利有的還閃閃發光呢。然後，我看到老和尚各地的法子們，臺北華嚴蓮社、美國華嚴蓮社、桃園僑愛講堂、陽明山光泉寺、濟南神通寺、泰州光孝寺、海安觀音禪寺等，每個分支道場都請到了舍利回寺供奉。在觀音禪寺專門還舉行供奉舍利儀式。賢度法師在典禮上又一次向參加典禮的信眾宣說了成公長老的生平事蹟。

這天上午，參加典禮的法眷恭請老和尚舍利，回到泰州光孝寺塔院入塔安奉。入塔安奉儀式禮請江蘇省佛教協會副會長、揚州大明寺方丈能修大和尚主持，並宣讀法語。至此，成公長老示寂後一系列儀式在祖庭已成圓滿。

經過這一段時間參加的活動，我深深地覺得，成公長老應該是功德圓滿了，雖然示寂，但長老教演賢首，弘法無國界的精神，可謂法雨滿娑婆，更是僧眾的典範啊。如今老和尚走完人間九十八載，綜觀其一生的經歷，真是猶如展讀一部當代佛教發展史啊！

關於月霞法師傳記的芻議
——兼評蔣維喬對月霞法師的看法

中國社會科學院世界宗教研究所　編審
黃夏年

摘　要

關於月霞法師生平資料，筆者見有三篇月霞弟子智光、持松、應慈三人以編年體形式撰寫傳記，此外還有高鶴年寫的略記。本文考證這幾篇文章的作者與內容，包括它們之間的同與不同之處，此外，又研究了上海葉爾愷與陳演生等人撰寫過月霞法師傳記的置疑。本文認為智光、持松、應慈與高鶴年四人撰寫的月霞法師傳記或回憶，有各自的價值，從不同角度展現了月霞法師風采，這些人都與月霞法師有過親身交集，其材料是可靠的，值得我們重視。此外，蔣維喬與月霞法師沒有交集，但是蔣維喬在撰寫《中國佛教史》裡的月霞法師一段，應由應慈法師改過。

關鍵詞：月霞法師、華嚴、蔣維喬、傳記

在當代中國佛教史上，月霞法師是一位傑出的人物，他用一生的心力，致力講經說法，修建寺院、佛教教育、培養後人等事業，為佛教復興做出巨大貢獻。月霞法師還是一位興宗立教人物，他對《華嚴經》研究深入，又用華嚴觀點來講解佛教，在宣揚華嚴學方面作出重要的貢獻。今天中國佛教復興，華嚴學在教內外受到重視，研究月霞法師華嚴學成就，對我們今天振興華嚴有著重要意義。

一、智光、持松與應慈三法師的「月霞法師傳」

月霞顯珠法師，湖北黃岡人。俗姓胡，清咸豐八年（1858）生，民國六年（1917）圓寂，著名佛教僧人、學者、教育家，中國近代華嚴學開創者之一。關於月霞法師生平資料，筆者孤陋寡聞，僅見有三篇，第一篇為智光《月霞法師略傳》，最早載《法海波瀾》1929 年第 5 期，後載《海潮音》1930 年 3 月第 11 卷第 3 期。

《月霞法師略傳》作者釋智光，江蘇省泰縣人，清光緒十五年（1889）5 月 25 日生。13 歲，依宏開寺道如和尚剃度出家，法名彌性。17 歲，依寶華山浩月和尚受具足戒。18 歲，入揚州天甯寺普通僧學堂肄業，與仁山為同學。19 歲，入南京祇洹精舍就讀，與太虛為同學。20 歲轉「江蘇僧師範學堂」，月霞法師任監督。智光後回泰縣宏開寺開辦「儒釋初高小學」任校長。1914 年，月霞法師在上海哈同花園講經，又創辦華嚴大學，智光入學，與常松、持松、了塵、戒塵、慈舟、妙闊、靄亭等為同學。智光畢業後，追隨月霞法師，常代師講法。1917 年冬天，月霞法師示寂，智光入常州天寧寺，依冶開禪師，參究向上一著。1921 年，智光 33 歲，到泰縣北山寺掩關，專究華嚴宗義。1923 年，應鎮江焦山定慧寺之聘，任監院，並受記莂，改法名文覺，號智光。1933 年，智光接任定慧寺住持，創設焦山佛學院。1946 年 4 月，幫助太虛參與中國佛教整理委員會工作。1949 年 5 月初，與曾徒孫成一法師弟子南亭到臺北，創辦華嚴蓮社。1963 年 3 月 14 日入寂，世壽七十有五歲，僧臘六十有二，戒臘五十有八。遺作有《華嚴大綱》、《婦女學佛緣起》等。

智光撰寫的《月霞法師略傳》，以編年的形式，講述了月霞法師一生事蹟，前半部主要介紹了月霞法師依止當時禪宗大佬冶開、赤山法忍、金山慈、融等法師的交往與學禪經歷，指出月霞的頓根悟性與由是向上一著的禪機，「因茲得桶底脫落，身意泰然，諦信依無住本立一切法，成就眾生，莊嚴佛土，惟人生最要重任。」下半部談到月霞法師辦教育，講經事蹟，「啟發革命之真諦，期佛教為將來民眾之覺場。」月霞法師雖然慘澹經營，「為法心傷，甚至淚如雨下者，不知凡幾也」，但初衷不改，「振興佛教，使大乘法化，普及民眾，南北馳向」，「處處具大乘菩薩之真精神」，可謂「法師之大菩提心與行善菩薩道事人所難能不可湮滅」。《月霞法

師略傳》雖以編年形式撰寫故事，但是年代特徵不明顯，且許多事情又插入了當事人活動，雖然襯托了月霞法師的高大尚，然全文卻缺少提煉，故不能將月霞法師一生的特點全面地總結出來，這是作者不足之處。

第二篇是持松《月霞老法師傳略》，載《覺有情》1942 年 5 月第 62、63 期合刊。

《月霞老法師傳略》作者釋持松，俗姓張，法名密林，字持松，學密後號入入金剛。又以私淑玄奘大師，自號師奘沙門。清光緒二十年（1894），生於湖北荊門直隸州沙洋鎮張家潭（今沙洋縣城南青泥村），宣統二年（1907）秋于沙洋鐵牛寺出家。翌年由鐵牛寺到遠安縣觀音洞安居，學習佛門儀軌及經典。民國元年（1911）冬，在漢陽歸元寺受具足戒，之後留在寺中聽《楞嚴經》。次年，入月霞創辦的上海華嚴大學，深為月霞法師所器重。民國五年（1916），謁見當陽玉泉寺祖印老和尚，學習天臺教觀。月霞法師在漢陽歸元寺講《楞嚴經》，持松隨侍，又隨月霞到宜興磬山、常熟虞山興福等地，並與應慈籌備開辦「法界學院」。月霞法師臨寂前，遺命應慈代他傳法於持松。民國七年（1918）春二月，應慈法師在興福寺升座，傳法於持松。持松出任虞山興福寺住持。民國十一年（1922），持松至安徽安慶迎江寺「安徽僧學校」任教。年冬，與大勇結伴東渡日本，修學密法。次年回國，先後在杭州、武漢、安慶等地講學。又出任武昌洪山寶通寺住持。民國十四年（1925）至民國十六年（1925）在日本學密。回國後往來于南京、杭州、漢口、武昌等地講經、傳戒、修法、灌頂。民國二十五年（1936），第三次東渡日本，考察日本佛學。回到上海，駐錫聖仙寺，應菩提學會王一亭、屈映光諸居士之請，在上海覺園建「丙子息災法會」。抗戰時期，持松在寺中從事著作，編撰《華嚴宗教義始末記》，《密教通關》等。民國三十六年（1947），出任上海靜安寺住持，兼靜安佛學院院長，創辦《學僧天地》月刊。1953 年，被選為中國佛教協會理事。1956 年，當選為上海市佛教協會會長。1972 年 11 月 16 日，持松法師在上海圓寂，世壽七十九歲，僧臘六十一，戒臘五十九夏。遺骨起塔在常熟虞山興福寺後山。

持松的《月霞老法師傳略》也是按照編年體形式來撰寫的,雖是「回憶三十年前」,「謹將昔日所錄先師行述，重理一遍，編入集中」，但把月霞生平事蹟，都冠予年代，便於更加瞭解月霞生平活動，「使後學見之，得所式是焉」。全文共分三個部分，第一部分介紹了月霞法師出家因緣與參學經歷，離俗出家，乃至「攜瓶缽，著衲衣，普謁名山」，力求進境，心疾乃瘳的情況。第二部分縷述了月霞法師思想發脈絡與講經說法事蹟，指出「師本初禪家一派，預有心受，以見教法秋晚，思力振之，遂講學宏教焉。」「師宏法三十餘年，講大小經論百余部，平生所振興剎宇」之數座的史實。第三部分解說了月霞法師與時俱進，關懷佛教前途的思想，強調「師對於晚近佛教，每抱悲觀。常謂佛教前途將有不堪設想之厄運，故一而

設立學校，以期造就人材，備布教之用。一面向政府抒其意見，俾藉政治力量，革除劣習，刷新制度，然舊習深染，非旦夕可除，近來佛教學校教育稍見振作，師實開風氣之先也」的貢獻。

第三篇是應慈法師的《月霞顯珠禪師行略》，收在民國濮一乘纂修《武進天寧寺志》卷七《藝文》裡。《武進天寧寺志》編纂時間很長，從民國十六年（1927）到 1947 年抗戰後正式出版，前後花了二十年。最後編定者濮一乘是民國著名的佛教學者，曾于 1912 年 10 月在上海創辦《佛學叢報》中任編輯。濮一乘，字伯昕，號阿嚴，幻觀居士等， 能詩文，擅書畫，著有《中華民國之佛教觀》、《幻觀居士詩書畫集》等。

《月霞顯珠禪師行略》的作者應慈法師，俗姓余，名鐸，號振卿，法號顯親，晚年別署拈花老人。1873 年生，12 歲時就隨母親一起吃素。1898 年，辭家入佛，親近天童寄禪、鎮江金山大定等高僧。1901 年于南京三聖庵明性禪師下剃度，後在杭州雲棲寺、靈隱寺、昭慶寺等卓錫。1904 年秋，于常州天寧寺冶開禪師下接法，受記為臨濟宗第四十二世傳人。晚年安居於上海慈雲寺之印月禪室。1954 年，當選上海第一屆人大代表，上海佛教協會名譽會長。1957 年，當選為中國佛教協會副會長。1962 年，被推舉為名譽會長，兼任中國佛學院副院長。1965 年 8 月 31 日，病逝於上海慈雲寺，世壽九十三歲，僧臘六十七年。靈龕由真禪法師護送至常熟虞山興福寺入塔。

應慈撰寫的《月霞顯珠禪師行略》，仍是按照編年體形式撰寫，其最大特點是沒有將作者的感情帶到文中，客觀地介紹了月霞法師在佛教界活動。在內容上，此文與智光和持松的文章又不一樣，直敘平鋪，特別提到月霞曾經有過婚配，育有一子一女，然後再出家的情況。而這件事情，在智光與持松的文章裡都沒有談到。對月霞法師出家以後的各個重大事件與轉折時期，文章用平鋪手法寫出在這方面的貢獻與特點，相對於其它二篇文章來說，更加翔實。

智光與持松和應慈都與月霞法師關係極為接近。智光與持松自認是月霞法師的及門弟子，月霞雖不是他們的入門之師，卻有法乳之恩。二人因膺服月霞法師人格魅力而自動聚集在月霞法師身邊，心甘情願地做了月霞法師弟子，直至送終。應慈在傳記裡則把自己視為與月霞平輩的師兄弟，他與月霞共同從事佛教教育與華嚴學的弘揚，不同的經歷與輩分，使三人在各自撰寫的月霞法師傳記時，從不同方面側重記錄或描述了月霞法師生平活動與品格，若將三者對照起來參用，可以還原出一位更加豐富與鮮活，且記錄完整的月霞法師，有助於我們全面瞭解月霞法師一生事蹟。

智光與持松為月霞法師寫傳的目的非常明確，是由於有人要求他們提供法師

的傳記，說明當時社會上或佛教界內可能尚沒有比較詳細的月霞法師生平傳記，於是智光或「今因仁山一再詢問，略記一二。」持松或「今以海內士大夫紛紛索寄行實，故撮錄其大略，以報諸君之命雲耳。」所以他們二人撰寫月霞傳記，主要是為社會上有人要想瞭解月霞法師的生平事蹟而作的。應慈法師的文章沒有談到寫作緣起，但是參照智光與持松的說法，我們有理由猜想，應慈法師的文章也是應佛教界之人要求而作的，蔣維喬在撰寫佛教史時，就得到過應慈法師指謬與改錯的幫助。

持松的文章發表後，著名居士高鶴年曾寫《讀〈月霞法師傳〉回憶四十年前事略記》[1]。高鶴年，江蘇興化人，佛教居士、京劇鼓師、音樂家、教育家。生於大連梨園世家，曾在鎮江金山寺、揚州高旻寺等處參禪，在陝西終南山茅蓬潛修，與印光法師等佛教界人士交往甚密，參與從事賑災救濟，行腳天涯，參訪全國各地名剎，有徐霞客第二之稱，撰有《名山遊訪記》一書。

高鶴年說，經人記錄的《讀〈月霞法師傳〉回憶四十年前事略記》，還是編年體敘事，自述「讀《覺有情》第六十二六十三期合刊載月霞法師傳，回憶四十年事，爰略記之。」文中只是記載高本人參與，並與月霞法師有關的一些事情，內容生動，飽含法情，記述詳細，可補智光、持松與應慈三人略傳之不足。如「傳內載有光緒廿八年法忍禪師、月霞法師等往終南辦道場一節，蓋因大法東來，三千衲子下江南，八百獅子吼秦川，終南乃發祥地，不應冷落，故有此舉。」提示了月霞法師為何前往終南的歷史背景，使我們知道當時曾經在南方佛教界裡掀起過一個赴終南修行的高潮。月霞法師曾經在西安經高鶴年介紹，與達賴喇嘛見面，並向達賴講中國佛教事。月霞在漢口歸元講經，亦緣高鶴年安排，「諸大知識會于晴川樓西，漢陽歸元寺主講《楞嚴》」盛事。月霞在臨終前，曾經與高鶴年「暢談三日，始說各宗要旨，繼往談禪家諸祖玄機，並說華嚴不為自身求安樂，但願救護諸眾生等，言言見諦，語語朝宗，至於宏誓大願，皆是菩薩發心，堪稱說法而終。」

智光法師又談到：「但法師（按，月霞）事略前聞滬上葉爾愷及陳演生居士曾為之傳，光未之見。」這是說智光法師聽說過上海有葉爾愷與陳演生等都寫過月霞法師傳記，他卻沒有見到。葉爾愷，字柏皋、悌君，浙江杭縣（今杭州）人。清末曾主甘肅、雲南學政，工章草。辛亥革命後，在滬賣文字為生，抗戰前逝世。葉爾愷曾在佛教刊物上發表過一些文章，有《狄室汪觀定夫人往生事略》，[2]《佛學播音會啟》，[3]《擬推廣佛教慈悲會緣起文》，[4]《壽王一亭居士六十生日》[5]等。

---

[1] 高鶴年說，姚雨生記，《覺有情》1942 年 10 月 1 日第 72、73 期合刊。
[2] 《蘇城隱貧會旬刊》，1926 年旬刊第 27 期。
[3] 《佛學半月刊》1940 年第 214 期第 9 卷。

《文苑徵求佛教語錄行述塔銘詩文啟》[6]談道：「問途於山拂緒言，矩壘輪重，煥炳昭晰，然而高僧傳迄于有明，宏明集廣自唐代，彭長洲僅蒐淨侶，楊石埭第甄藏刻，近世導師，尚付闕佚。夫四十九年之說法，結集猶待于阿難，覦二百餘年之隆規，遺編莫續夫慧皎，斯同棲心健度，篤志毗尼者，所當探纂近聞，格羅梵志者也。亦由寶炬燭幽，必投膏以續其焰，金鐘態律，必繼杵以其聲，庶幾末法倒瀾，恃障隄而無恐，先師詒範，不隨劫以俱淪，凡我同人，應抱斯恉，謹擬條目，具列左方。」葉爾愷明確表示「近世導師，尚付闕佚」，因之要徵集這方面的「佛教語錄行述塔銘詩文」，以補不足。

葉爾愷撰寫的《狄室汪觀定夫人往生事略》是為大居士狄楚青夫人撰寫的小傳，表明葉與狄家關係甚密，對葉家佛教信仰非常瞭解，說汪觀定夫人生前「以華嚴為日課，庚申歲，默坐中，見花冠人來請，夫人曰：『余尚不去。』其人請標示年月，夫人答以偈語。次年複夢如前。楚青以語冶開大師，師曰：『偈義皆到此語。花冠人或即華嚴菩薩也。』」[7]揭明狄夫人與華嚴菩薩有著特殊因緣，對狄楚青的佛教信仰應產生過重要影響。狄楚青與月霞關係密切，智光、持松、應慈、高鶴年四人的文章中都提到月霞在上海哈同花園講經，以及創辦華嚴大學都與狄楚青的幫助有重要關係，可以看作是這狄楚青在完成夫人遺願。但是的《文苑徵求佛教語錄行述塔銘詩文啟》發表於 1934 年，此時智光法師寫的傳記也已發表，葉爾愷是否有必要撰寫月霞傳記？葉爾愷也沒有附上「謹擬條目」，尚不知是否月霞法師在「條目」中否？此事看來還是只能存疑。

陳演生，「陳」應為「程」。民國確實有名人陳演生，但與上海佛教沒有任何交集。[8]程演生，譜名存材，字源銓，又字總持，別號天柱外吏、寂寞程生。安徽平山程家大屋（今石牌鎮牛行村）人，現代教育家、考古學家。留學法國，獲法國考古研究院博士，任該院研究員。歸國後，歷任杭州華嚴大學文學主任、北京大學、暨南大學教授、安徽省第一師範學校校長。1932 年 4 月接任安徽大學校長，曾親自撰寫校歌歌詞。1945 年抗戰勝利，出任安徽學院院長，1947 年辭職至上海定居，曾任上海市文史館館員。

---

[4] 《佛學半月刊》，1936 年第 118 期。

[5] 《淨業月刊》第九期。

[6] 《中日密教》第一卷第一號。

[7] 《蘇城隱貧會旬刊》，1926 年旬刊第 27 期。

[8] 民國陳演生，廣東海豐人，清末秀才，同盟會會員。1912 年任廣東五華縣知事，曾參加護國護法運動。1918 年任粵軍援閩軍總司令部政務處處長，後任廣東電政監督。1925 年加入中國致公黨。1929 年後長期在香港經營糕粉廠。1947 年當選為致公黨第三屆中央常委兼秘書長。1949 年被邀請為出席中國人民政治協商會議第一屆全體會議代表，因留守香港致公黨總部，未能出席。建國後，歷任政務院政法委員會委員、致公黨第四屆中央主席團成員兼秘書長，第一屆全國政協委員。這位陳演生的經歷與上海佛教沒有交集，故不可能撰寫月霞法師的傳。

程演生作為文化人與學者，與太虛大師曾經有過密切的關係。太虛遊歷歐美，宣傳中國文化，以南亞、東亞各民族文化總線索之佛學，欲聯合各國各派研究佛學、信行佛法者，發起成立世界佛學苑，使佛法得成為世界之文化。而「上海之友人程演生等，近籌備一亞細亞大學，擬將亞洲各民族文化，用科學方法，分別研究，以備歐、美學生之前往留學，亦曾邀吾（按，太虛）為籌備委員之一。」[9]太虛到越南西貢訪問，「以程演生之介紹，導余等遊堤岸，寓於大觀園一夕。」[10]程演生自稱「白衣」，太虛是「吾師」，寫信太虛：「頃奉讀《雪竇小志》，遙想溪聲山色，與法音皆成勝譚，惜未能即脫去塵容俗狀，一從吾師常坐聲光中也。」[11]又賦詩《偕壽人過靈隱寺訪太虛法師》雲：「尋春偕勝侶，閑過遠公房；耽論參空慧，聞鐘挹戒香。花溪流水活，石徑古苔荒；何事留清唱，風塵鬢已霜。」[12]他感慨與太虛論道，回憶美好的寺院生活。程演生與佛教界有密切關係，曾經做過華嚴大學的文學主任，應早與月霞法師相熟，有過交往。月霞法師在安慶迎江寺辦安徽省佛教會，招生辦學，必與程有很多來往，但對他是否撰有月霞法師小傳，現在仍然只能存疑。

以上筆者分析與概括了與月霞法師有關的幾種原始資料，置疑了另外與月霞傳略的幾種說法。可以看出，智光、持松、應慈與高鶴年四人撰寫的月霞法師傳記或回憶，有各自的價值，從不同角度展現了月霞法師風采，這些人都與月霞法師有過親身交集，其材料是可靠的，值得我們重視。

此外，臺灣釋果燈法師撰寫的《復興華嚴宗的月霞法師》，[13]對月霞法師與華嚴宗的關係做了很好的梳理，但關於月霞法師的生平，作者說：「關於月霞法師傳記，本文主要參考以下三種資料：《武進天寧寺志》卷七的《月霞顯珠禪師行略》（臺北：竹林精舍，一九七三年）、釋東初著《中國佛教近代史》下冊（台北：東初出版社，一九八七年）第二十四章的《釋月霞傳》（頁七五五/七五六）和于淩波著《中國近代佛門人物志》（第一集）（臺北：慧炬出版社，一九九三年）

---

[9] 《太虛大師全書》精第 27 冊，p.762。又「胡適之先生亦為邀上對東方文化有興趣的英德友人，蔬食談學，有所介紹；而程演生先生方自巴黎返，曾在巴黎組東方學會，並擬發起亞細亞大學，約余為會員及大學籌備委員，函巴黎各會員對餘力任招待。」見《太虛大師全書》精第 29 冊，p.310-p.311。

[10] 太虛《寰遊記》《太虛大師全書》精第 29 冊，p.363。又「以程演生君之介紹，由堤岸精華商店招壯志、招佐羲賢喬梓招待，先至樂園俱樂部休憩，與前第一中山大學教授李昉蓀君晤談，出示前數日歡迎王亮疇之攝影。」見太虛《上海至西貢一瞥》，《海潮音》九卷八期。《太虛大師全書》精第 30 冊， p.444。

[11] 《安徽大學程校長致太虛大師書》，《海潮音》第十四卷第七期。

[12] 《太虛大師全書》精第 32 冊，p.361。

[13] 釋果燈，《復興華嚴宗的月霞法師》，收入《華嚴蓮社趙氏慈孝大專學生佛學論文集》（十一），華嚴蓮社 2001，網路檔見百度文庫「釋果燈：復興華嚴宗的月霞法師」http://wenku.baidu.com/link?url=gE_V3vn-L1gHRyVoHPzejZecrFY3-T6ng5jzymG5aMJKeNBF6yRxddgF7a3Zf7DFAHHG14s35pbgNryAFUJ1Xq49ZQBWRFSf1U6Dz7utXB7，2010-7-22 上傳，2015-3-3 引用。

的《創辦華嚴大學的月霞法師》頁八八／九二。」[14]由上可知，果燈法師僅使用了應慈法師的「行略」，其它幾種月霞法師的傳記，不知見否？

二、蔣維喬描述的月霞法師

持松法師回憶月霞法師「因如律師為之授滿分具足戒，受具已，於是攜瓶缽，著衲衣，普謁名山，持至長安。探賢首國師弘道之地，凡隋唐間大闡佛教者，皆在北地，師莫尋禮。及至五台，禮文殊，之一山麓，遇攜馬少年，問曰：華嚴廟在何所？師一回顧，遂不見，曰：此必文殊示吾弘華嚴之處也。南旋，至九華，禮地藏，觀萃峰可居，乃誅茅結廬，學者麇集，遂開法筵。在此講《華嚴經》一部。」長安終南山和山西五臺山都是華嚴道場與發祥地，月霞法師與華嚴學因緣則是來自這兩個地方，持松說法應是月霞法師與華嚴學因緣的最早出處。

果燈法師認為，「蔣維喬《中國佛教史》（臺北：莊嚴印書館，一九七六年）卷四說：『參謁南京法忍長老，既至，長老以首座，令分坐說法；由此留心教典。初究台宗，不能愜心，繼研華嚴，于杜順之〈法界觀〉，賢首、清涼諸疏鈔，均深有豐契悟，遂以教宏賢首，禪繼南宗卷為大江南北人士所稱許。』頁四五。此處的說法與《武進天寧寺志》、釋東初著《中國佛教近代史》和于淩波著《中國近代佛門人物志》等說略有出入。然而卻是目前清楚交代霞師初步涉獵華嚴學的記載。」[15]《中國佛教近代史》和《中國近代佛門人物志》均為近幾十年來的佛門人物所著，資料採擷來自各種報刊資料，費心悉多，整理有功，但因歷史已過往多年，故均以文字記載而下斷語也。

蔣維喬是中國現代史上的一位百科全書式的學者，學問廣泛，舊學辭賦得心應手，新學文史哲、數理化乃至天文地理皆有涉及，武術攝影體育亦操練自如。他一生做過很多工作，從政時做過教育部官員、教育廳長，改「學堂」為「學校」，制訂學校標準和教學規範；從教時做過大學校長、文學院院長兼國文系主任、圖書館館長、中學老師、小學老師。治學時翻譯過嚴謹的學術著作，寫過哲學史專著，也鑽研佛理，撰寫佛書；在醫學上他躬行實踐養生。此外，他還編纂了眾多的學校教科書和叢書，一生著作等身，桃李天下，是我國現代不可多得之奇才。

蔣維喬有一個良好習慣，從清光緒二十一年（1896）24 歲起，「每日作記，力除從前之弊。凡每日之行事，有關學問者，或心之所得，亦備錄於此專」（蔣維喬《鶼居日記》）。所見所思及文字長達 60 餘年、共留下八十餘本手寫日記。《竹翁自訂年譜》是蔣維喬自述的一生行事記錄，從出生到 1952 年 80 歲時止。

---

[14] 釋果燈法師《復興華嚴宗的月霞法師》注 2。
[15] 釋果燈法師《復興華嚴宗的月霞法師》注 3。

許多學者都說《中國佛教史》是蔣維喬根據日本學者境野黃洋的佛教史著作而編寫的一本著作，這一點蔣維喬是承認的。他自述此書創作因緣，「雖然研求教理，若有歷史為依據，則所得結果，必益精確。是則歷史之研究，實足為教理之輔助，豈可忽哉？余夙有志於此，又自審學識譾陋，未敢率爾操觚，乃借資於東籍，竭年餘心力，以成此書。」[16]「乃借資於東籍」，說明蔣維喬承認《中國佛教史》是借助日本學者的研究成果，《竹翁自訂年譜》「1927 年 12 月 31 日條」載：「是年……改者有《墨子哲學》稿，編著有《中國佛教史》，尚未脫稿，以上二部均於交商務印書館即行。《墨子哲學》與《楊子哲學》合稱《楊墨哲學》。」[17]「編著有《中國佛教史》」之「編著」二字，完全說明蔣維喬從來就沒有想到過要將人家的學術成果變成自己的想法。

蔣維喬寫作態度認真，作風嚴謹。他指出歷史研究的重要性，強調義理研究若有歷史研究加以輔助，「則所得結果，必益精確」。當時我國正處在剛剛接受日本傳來的西方治佛學研究方法，尚沒有完全消化日本研究成果，中國研究成果正在初建，沒有一本佛教簡史之通史讀物，寫一本簡明扼要的《中國佛教史》是蔣氏心願。為了這本書寫作，他一直都在不斷地翻譯與學習。日本的研究成果以唐代以前的最為精到，供中國學者可學習處甚多。宋代以後，漸漸顯少，特別是明清以來的佛教研究成果寥寥。蔣維喬要編著中國佛教通史，近現代佛教是不可越過的，否則就會缺少完整性。他自己也看到這一點，認為：「一、歷史通例，應詳近代。原書於清代之佛教略而不言，蓋以清代佛教材料不易搜集之故，是一大缺點。今于近世佛教史，自清代至民國，特補敘兩章。一、清代以後佛教史料，至為散漫，苦無可據之典籍。今於官書及私家記述，盡力搜羅外；複致書南北各叢林，詳細調查。魚雁往返，頗費日力。然挂一漏萬，自知不免，閱者諒之。一、佛門中名德高賢事蹟，當繼續搜訪，並望海內緇素，若有見聞，不吝賜教。俾得于再版時增補，或另出補編。一、是書之成，蒙寧波觀宗寺諦閑大師、鎮江金山寺融通禪師、寶華山慧居寺光銳律師助之搜集資料；更得常州清涼寺應慈法師及徐文霽、江杜二居士，為之指示錯誤，改正文字，獲益匪淺。合志卷端，以表謝忱。」[18]從 1936 年 3 月 6 日，蔣維喬「此日起搜集清代佛教資料，撰清代佛教史。」[19]至年底「清代及近代佛教史兩章編入中國佛教史之末卷，七月方脫稿，加修改已，十月交商務印書館印書排版已。」[20]由此可知，蔣維喬的《中國佛教史》並不是全部取自日本學者成果，該書有關清代至近代佛教二章，完全是蔣氏自己的創作，彌補了日本著作不足。

---

[16] 蔣維喬《中國佛教史》第 3 頁，廣陵出版社，2008 年 11 月第 1 版。
[17] 上海圖書館藏《竹翁自訂年譜》，第 3 本第 13 頁（照片）。
[18] 蔣維喬《中國佛教史》第 4 頁，廣陵出版社，2008 年 11 月第 1 版。
[19] 上海圖書館藏《竹翁自訂年譜》，第 3 本第 15 頁（照片）。
[20] 上海圖書館藏《竹翁自訂年譜》，第 3 本第 17 頁（照片）。

蔣維喬在戊申年（宣統二年）除夕自記中曰：「又下半年以養病故，于衛生益注於釋氏之學，好之益焉篤。」[21]次年正月初八，「閱《大乘起信論義記》。」正月廿二日：「徐君紫虹自金陵回，余君回伯托攜《大乘起信論》、《無量壽佛經》兩書。晚寓致余同伯書論佛學，並囑其紹介於楊仁山先生。」[22]從他的日記中可以看到，到 1930 年代，蔣維喬已經完全接受佛教信仰，手不離佛經，每天要念佛教大咒，對佛教經典與學問興趣日濃，已超出他「于衛生益注於釋氏之學」初衷，信仰佛教成為他的自覺行為，也是他撰寫佛教書籍動力之一。

月霞法師早于蔣維喬學佛好幾年，蔣維喬是不可能親自接觸到月霞法師。《中國佛教史》完成於 1928 年，智光法師和持松法師寫的月霞法師「略傳」或「傳略」都在《中國佛教史》出版之後才完成的，所以蔣維喬不可能利用到智光法師與持松法師的成果來寫書，但是這並不是說蔣維喬對月霞法師不瞭解，因為蔣維喬已經在《中國佛教史》「寫作體例」裡專門談到是書的寫作，曾經「更得常州清涼寺應慈法師及徐文霽、江杜二居士，為之指示錯誤，改正文字，獲益匪淺。」應慈法師是月霞法師的師弟，《中國佛教史》曾經受過應慈法師的「為之指示錯誤，改正文字」，應該是準確無誤了。《竹翁自訂年譜》記載了蔣維喬與應慈法師和持松法師的交往，如 1927 年 12 月 1 日「持松師在功德林講大日經住心品。餘從今日起，按日往聽。」[23]「十月一日，午後往清涼寺聽應慈法師講華嚴經懸談，以後每次恒往列席，且隨法師坐香。」[24]應慈法師號稱「華嚴座主」，畢生以弘揚《華嚴》為志願，隨侍月霞左右十二載之久，敬事如師。月霞在上海創辦華嚴大學，應慈充任副手，襄助其事。應慈恪守法兄遺訓，倡刻三譯華嚴、《賢首五教儀》、刊印《華嚴經探玄記》、《妄盡還源觀疏鈔補解會本》、《法界觀門》等，所以蔣維喬在《中國佛教史》裡面寫的月霞法師由台宗而華嚴的因緣之草稿，應慈法師應該讀過，甚至有可能改過的而給予首肯，只是應慈法師在撰寫《月霞顯珠禪師行略》中沒有涉及而已。

三、結語

進入 21 世紀，作為「貴族之學」的華嚴學已經得到了佛教界與學術界的廣泛重視，月霞法師生前的努力沒有白費，得到彰顯，特別是他門下從智光法師到成一法師再到賢度法師的臺灣華嚴蓮社，一直秉承月霞法師遺志，光大華嚴，研究華嚴，將華嚴一學推向世界，月霞法師有知，定會感到欣慰的。今天我們更要牢

[21] 上海圖書館藏《蔣維喬日記》，中華書局 2014 年版。
[22] 上海圖書館藏《蔣維喬日記》，中華書局 2014 年版。
[23] 上海圖書館藏《竹翁自訂年譜》，第 3 本第 12 頁（照片）。
[24] 上海圖書館藏《竹翁自訂年譜》，第 3 本第 17 頁（照片）。

記月霞法師教導，永遠紀念他對華嚴學的貢獻，深入開展華嚴教學，讓華嚴放出新的異彩。

月霞法師是當代弘傳華嚴大家，不僅講經華嚴，研究華嚴，教學華嚴，實踐華嚴，而且還培養了眾多華嚴弟子，對當代華嚴學復興與發展功不可沒！在智光、持松、應慈與高鶴年的傳記與回憶裡，對月霞法師在華嚴方面的貢獻強調不夠，更多只是談到月霞法師講經華嚴與創辦華嚴大學等事。後人撰寫的傳記則在華嚴學方面給予月霞法師更多描述，充分肯定了月霞法師在當代華嚴學的開拓之功。但是，對月霞法師的研究，我們現在還沒有更多成果，吃水不忘挖井人，要宣傳華嚴，更要對月霞法師作更多研究。筆者不揣，僅對與月霞法師生平的幾篇基本資料做一些粗淺介紹與研究，現將智光、持松、應慈、高鶴年四篇文章附以文尾，此為契機，以俟來者！

附錄：

月霞法師略傳[25]

智光

月霞珠法師，湖北黃岡人。幼讀書，治醫學、年既長，經歷世幻，知世間庸醫，醫人一身，尚不可必，況醫一家一國哉！且從此識得病由心生，根本尤須醫心，於是廣探醫心之學，唯佛學乃窮盡心理，由是發心出家，遍參知識。至常州天寧寺，升堂入室，力究向上一著，冶開和尚深契之，遂記莂為法嗣。留三年辭去。

當時宗匠，金陵有赤山法老人，聲震海內，法師遂往親近。晝則搬石運材，夜則席地圍坐。各言其旨，互相發明。一日夜深，法師苦行，為眾燒茶，大眾環集。法老人問曰：無字怎麼講？眾皆默然，無一敢應。法老人振威一喝：燒茶的來。法師至，即應聲曰：無者沒有也。法老人又厲聲曰：沒有是什麼？法師答：水開了，我泡茶奉老人。由是法老人每遇眾不能答之語，必使法師代之。

湖北歸元寺請法老人講《楞伽》，亦多法師代講。法師猶以為消息淺嘗，本來面目尚有未徹證在，遂辭赤山，往隨州太白頂，專究向上。一日，夜讀《維摩》，靜坐達旦，謂如食頃。因茲得桶底脫落，身意泰然，諦信依無住本立一切法，成就眾生，莊嚴佛土，惟人生最要重任。於是弘法江漢間，無稍懈。鎮江竹林請講《楞伽》，金山慈、融二老，頗承深旨。民党領袖孫、黃、章、蒯諸先生，為國事關係，客旅東瀛，日人譏華人不識佛法為革命之神髓。孫先生等激動，遂發起研究佛學會，歡迎法師赴東京，講《楞伽》、《維摩》、《圓覺》諸大乘經，啟發革命之真諦，期佛教為將來民眾之覺場。

清末學潮澎湃，毀廟逐僧之事疊出。法師適為安慶迎江寺主席，遂集眾組織僧教育會，與金陵楊仁老為莫逆交。其時，江蘇諸山亦同時組織江蘇僧教育會，創辦僧立師範校于南京雨花臺，迎法師為監督，同學者八十余人。仁山法師為學長，光忝在學末。當時，諸同人見法師行住坐臥，若講演，若訓話，處處具大乘菩薩之真精神。光復時，同學星散，法師溯江而上，見黎督，告以佛法真諦。嗣至滬，邀各報館主筆為佛教輿論之護持。狄楚青居士請在時報館樓上講《大乘起信論》，繼至哈同花園，講經年餘，著有《維摩經講義》。迦陵氏聞經發心，留法師建華嚴大學，光亦往學。約兩月餘，有異教人某從中作障，遂中止。法師為法心傷，甚至淚如雨下者，不知凡幾也。幸滬上護法居士、諸山長老議遷學于杭州

[25] 原載《法海波瀾》1929 年第 5 期，後載《海潮音》1930 年 3 月第 11 卷第 3 期。兩文內容相同，但《海潮音》有少量文字錯訛。

海潮寺，蒙應乾和尚為護持之。法師慘澹經營，得此緒果。應慈法師、陳[26]演生居士，皆當時副助教育之人也，如周仲良等一時俱為學士。民四，袁世凱任總統時，日人有要求來華布教之條，政府發起講經會，迎法師入京，以作對付之方。孰意袁氏陰謀帝制，法師講《楞嚴》至七處征心，即託病南旋，免受殃及。民五秋初，華嚴大學告一結束，法師擬研《楞伽》與三論，值安慶迎江寺開壇傳戒，請法師為得戒和尚，法師適皖，海潮寺遂為軍駐，法師因囑遷學九華山。光承旨，率眾抵九華。法師因謂曰：智光既來，當不負汝，爾其用心。遂於東崖開講《楞嚴》。法師因欲振興佛教，使大乘法化，普及民眾，南北馳軀，身多不靜，時覺精疲力竭，囑光代講。間以向上宗乘啟發。一日夜深，光在側，法師問曰：金剛王寶劍，佛來也斬，魔來也斬，佛魔俱無時如何？光不能應。法師代曰：正好斬光。於此得個入處。

民六，漢陽歸元寺請講《楞嚴》，法師因病不欲往，光力勸，應之。當法師赴漢，囑光晤同學仁山法師探鎮揚間，如有相當地點，擬設《楞伽》與三論專修科。時常熟破山興福寺山主錢氏，有迎法師意，歸元寺《楞嚴》講畢，隨應武昌居士講《大乘起信論》，此為鄂省居士學佛第一次殊勝緣也。講畢，由漢赴蘇，抵宜興磬山講《法華經》，及《華嚴教義章》畢，應破山主錢氏之請，任興福寺主席。事暇因謂光曰：汝經可講，人多譏汝沒有行同事攝，一睡禪堂廣單。光即請往禪堂過冬，法師笑而應之。於是至常州天寧寺結冬，正值加行七期，忽人告曰：法師圓寂。初聞而疑，繼則如嬰兒之喪乳母，淚汩汩下。因光佛法知見，皆由法師口所生也，慧命恩深，欲酬無地。

仁山同學，于民國十八年，講《楞嚴》于焦岩，每問法師事略，光以為法師有法弟應慈，學子如戒塵、慈舟、持松、常惺、慧宗諸人，當早記之。十九年春，仁山同學又來焦山演講《法華》，暇時暢談，又問及法師事略。因法師之大菩提心與行善菩薩道事人所難能，不可湮滅，但法師事略，前聞滬上葉爾愷及陳演生居士曾為之傳，光未之見，今因仁山一再詢問，略記一二，以留長空之幻影耳。

法師寂年六十，其所注著及法語書箚等多散失，想應慈法師與戒塵、持松諸同學有略存者。光感法師拔鍥之恩，鏤於心版，其他片紙隻字，則未嘗保留。心粗意怠，過焉能免，老人于常寂光中其恕我乎。

民國十九年三月一日追述于焦山華嚴真境

[26] 應為「程」。

月霞老法師傳略[27]

持松

嗟乎！餘今日之得有一知半解，不致碌碌以終身者，先師接引之力也。回憶三十年前，余以妄冀長生而出家，因未遇明師，故於佛法門徑，不得入處，幾將重墜俗網，更增迷悶。當依止之初，同輩自余人，皆深入教海，學有根柢，不啻孔門殆庶之儔，鷲嶺傳心之類。以餘追隨最晚，稟資愚騃，蒙先師不遺冀朽，特賜提獎，寵逾朋儕，是先師之于余小子，殷望為何如耶？而余暴棄，有辜裁成，每念法乳之恩，輒興風樹之歎，謹將昔日所錄先師行述，重理一遍，編入集中，使後學見之，得所式是焉。

先師諱顯珠，字月霞，一名識悔，湖北黃岡人。俗姓胡，清咸豐八年生。幼習儒，遭鹹同間變亂，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，時年廿四。舟舶中途，見兩岸楊柳飄搖，遂曰：順風送扁舟，楊柳點頭留不住，然亦知二親之傷望不已也。既離家，遂直往金陵，依觀音寺禪定大師求披薙，即年至大通蓮花寺因如律師為之授滿分具足戒。受具已，於是攜瓶缽，著衲衣，普謁名山。特至長安，探賢首國師弘道之地，凡隋唐間大闡佛教者，皆在北地，師莫不尋禮。及至五台，禮文殊，之一山麓，遇攜馬少年，問曰：華嚴行者，九華廟在何所？師一回顧，遂不見。曰：此必文殊示吾弘華嚴之處也。南旋，至九華，禮地藏，觀萃峰可居，乃誅茅結廬，學者麇集，遂開法筵，在此講《華嚴經》一部。

辛丑，因赤山法忍法師欲至終南，師率學人等先往。有軍門蘇公施田若干畝，師自領眾開墾焉。次年，法公有事南返，師亦隨旋，居赤山。先是師受具之後，一日坐次曰：永明有言，威音王以前，無師自悟猶可；威音王以後，無師自悟者，乃天然外道。遂于丁亥至天寧，參冶開禪師；已醜至金山，參大定禪師；又明年，之中州，訪少林故跡；回至太白頂，參了塵上座。稍有省，力求進境，致心疾，了公曰：近有法忍老人，在赤山大開爐鞴，子之悟緣在彼，可往參之。師即辭往。無幾，得幽契。而心疾乃瘳。於是往來赤山者十餘年。嘗與松岩師為友，乃松師卒，師曰：失吾宏教左臂矣。光緒三十一年，乙巳，法公寂，師領赤山事。丙午，歸葬法公於本山。比年桂君伯華邀留東人士請師至日本，設佛學研究社。已酉歸，安慶提學使沈君子培約主迎江寺。次年，沈君勸師遊歷歐美諸邦，考察宗教，參觀勝跡，搜集遺經，及達暹、緬，因水土不服，胃疾驟起，遂返。

師初本禪家一派，預有心受，以見教法秋晚，思力振之，遂講學宏教焉。光緒十九年，輔法公講《楞嚴》於歸元寺。次年，禮五台回，至九華萃峰，講《華

[27] 《覺有情》1942 年 5 月 1 日第 62、63 期合刊。

嚴經》，閱二年畢。庚子，講《法華》於蓮花寺。次年，再講《法華》於歸元寺，講《楞嚴》于洪山寶通寺。次年，在終南刈獲之暇，講《楞嚴》於嘉午台。甲辰，謝終南事，複講《楞伽》於歸元寺。又至太白頂，講《楞嚴》，複至赤山，講《楞伽觀記》。乙巳，講《楞伽》于京口竹林寺，講《楞嚴》於蓮溪寺。丙午，講《楞伽》等於日本。已酉，主迎江，講《法華》、《楞嚴》等。宣統改元，講唯識于皖之尚志學校。宣統二年，講《維摩》于藥王殿。三年，講《維摩》於九蓮庵。畢，主辦金陵師範學校。迨光復初，安慶青華學會第一中學延師講《起信論》。元年，狄君楚青及上海各居士等延師居哈同花園，講《楞嚴》《維摩》《圓覺》《法華》《楞伽》《摩訶般若》等經。三年，創華嚴大學于杭州海潮寺。五年擬至九華續辦，以胃疾復發，未果。次年，又講《楞嚴》於歸元。期竣，湖北教育會集各界人士歡迎，假教育會場講《起信論》。會畢，續講《法華》於磬山。師宏法三十餘年，講大小經論百余部，平生所振興剎宇，如鄂之普度寺，皖之迎江寺，漢口之普光堂，最後經常熟諸耆老居士請主虞山興福寺，希重振古剎，以展平生之懷抱。師中年志於禪學，以是著述不多見，至晚年，始編有《維摩經講義》及《法界》、《法原》等論。其未殺青者，有《楞嚴講義》，其他拈椎豎拂，集有《語錄》一巨冊，闕佚者亦複不少。

師對於晚近佛教，每抱悲觀，常謂佛教前途將有不堪設想之厄運，故一面設立學校，以期造就人材，備布教之用。一面向政府抒其意見，俾藉政治力量，革除劣習，刷新制度，然舊習深染，非旦夕可除，近來佛教學校教育稍見振作，師實開風氣之先也。民國六年，磬山經期畢，率學子十余輩，至常熟破山興福寺，見其地幽靜，頗思於此大造英才，獨標一幟，乃未及百日，胃疾再起，歎曰：三次疾發，吾將不復藥也。遂招其法弟顯親，及學子持松等曰：破山予無功，將至西湖玉泉寺滅焉。吾死後，勿念佛，勿營齋事，勿效俗人齊哀，但結七誦華嚴題號而已。惟吾弘三部華嚴之願，但畢其二，有志者富弘大經，勿興小志。遂偕一二侍從，養屙玉泉。時與狄君楚青，高君鶴年，及上首學者等，酬唱警策偈語，不覺病苦，且曰：死非吾所畏，縱牛胎馬腹，三途火聚，我此弘法一念，終不忘也。迨疾革，四眾圍侍榻前，念華嚴題號，悠然如睡，不似死者，乃冬月晦日也。泥洹唱處，靡不滂泣，若失依怙。佛成道日，學子等荼毗，得舍利百餘粒，有彩色。破山山主錢君鵬年及弟子等以淨琉璃瓶盛遺骨，迎奉於常熟，擇興福寺後山之獅子穴塔焉。師畢生密行隱德，弘慈深誓，惟師自知，非常人所測，即彰彰可考者，亦難以筆墨述其萬一。今以海內士大夫紛紛索寄行實，故撮錄其大略，以報諸君之命雲耳。

月霞顯珠禪師行略[28]

應慈

顯珠，字月霞，湖北黃岡縣籍。俗姓胡，世家子也。耕讀為業，年十歲應童子試不售，發心出家，父母不之許。十七歲成親，十八得一子，十九歲複生一女，遂曰：既有子女，所謂不孝有三，無後為大，今可告無罪矣。是年三月，辭一親于楊柳樹下，正值大風，曰：春風送客辭家去，楊柳點頭其奈何。隻身行至南京大鐘寺老和尚座下頂禮求度，老和尚問曰：白面書生，何因學佛？月曰：在家既不能做忠臣孝子，當出家學諸佛救世度生，此求師度脫之本懷也。遂留焉。二十歲，受具足戒于九華山，參學於金山、天甯、高旻三寺者五六年，話頭處處照顧。寺僧每請兼代職事，均以不願離開禪堂一枝香辭於堅命。出堂，乃結伴走長安，入終南，結茅而居，是二十六歲秋冬間事。忽有蘇軍門鎮守長安，每謁師請開示，語言契合。月送齋米若干，師乃分贈其他茅蓬，而謂蘇曰：大護法佈施一人，不若普同供養。師又曰：終南七十二茅蓬，都是佛門龍象，請佈施軍田二百畝，交僧開墾，種稻收米，永遠供養，則軍門萬世不朽之福慧也。蘇從之。先後六年，果成熟田二百畝。師實行百丈墾田遺意，一面手執鋤，一面耕自心田，一舉一動，觸著磕著，悟處不少。

三十三歲，走河南，謁太白頂了塵老和尚，正演《維摩經》於入不二法門，參究數晝夜，廢寢忘餐，未後言句，得了老印可。三十四歲，走南京，謁赤山，留充茶頭一年。晝抬石，夜燒茶。一日赤山高呼：茶頭師，快燒茶，堂中已開靜，快燒開了。月雲：開水早已熟了，等候止靜，門不開，其奈何？三十六歲，隨赤山法老人講《楞伽經》於湖北歸元寺，代座弘揚，盛極一時。三十七歲，至安徽翠峰茅蓬，邀約高旻首座普照和尚、北京印魁法師結界打禪七三年，並任講八十華嚴。

四十一歲後，漫遊全國各地，隨處宣揚大小乘經，江南北尤稱道之。四十三歲，于安徽迎江寺辦安徽省佛教會，並招生開學，三年圓滿。四十六歲出洋考察各國佛教，由日本而南洋，而印度，而歐西，游方說法者三年。四十九歲，天甯寺冶祖座下授記者四人，明鏡、月霞、惟寬、應慈，是遜清光緒三十二年也。

五十一歲，因端午橋楊仁山、清道人等之推薦，應江蘇僧教育副會長之選，並任江蘇僧。五十四歲，湖北洪山請講《楞嚴》、《圓覺》、《楞伽》諸經，適值武昌起義，黎都督元洪責令帶僧兵，遂借出洋名義赴滬，受時報館狄楚青居士之招待，並介紹入哈同花園。康南海敦促羅迦陵居士開辦華嚴大學，招生六十名，習

[28] 民國濮一乘纂修《武進天寧寺志》卷七《藝文》，1947 年鉛印本，白化文、張智主編《中國佛寺志叢刊》第 45 卷，2011 年廣陵出版社出版，249-251 頁。

預科三年，入正科亦三年，方克畢業，並於園中新造禪堂，每日坐香，講授大小乘經論，詎意預科甫告畢業，而異教從而破壞之，從康南海議，遷全校師生于杭州海潮寺，就其舊有之禪堂、法堂續辦正科三年，於是六十學子遂得卒業。中間嘗應孫毓筠之請，講《楞嚴經》于北平，以反對洪憲帝制，幾遇禍，遂南歸。六十歲，先到漢口講《楞嚴》，後至磬山講《法華》及《一乘教義章》等以自壽。是年夏，奉冶老和尚命，分燈常熟興福寺。七月初一日升座，冬月三十日入寂于杭之西湖玉泉寺，錢山主奉骨灰塔於興福寺內之師子口。師生平宗教並進，所謂無一日不坐香，無一年不打七，所辦學校無論預科、正科，每日升大座一次，小座抽籤後講一次，不違佛制如此。著述有《維摩經講義》，「二楞講義」未及完成，半途示寂。此其崖略也。

讀《月霞法師傳》回憶四十年前事略記[29]

高鶴年　說
姚雨生　記

讀《覺有情》第六十二六十三期合刊載《月霞法師傳》，回憶四十年事，爰略記之。月霞法師與余同學赤山，傳內載有光緒廿八年法忍禪師、月霞法師等往終南辦道場一節。蓋因大法東來，三千衲子下江南，八百獅子吼秦川，終南乃發祥地，不應冷落，故有此舉。邀余同行，未果。余在南京古林寺度夏，聽通智法師講《楞嚴》，秋間聽楊仁山老居士講《起信論》，仁老囑往常州天寧，勸冶開上人發心刻經流通，余請濟南長者同往相助成立。冬到金山禪堂靜坐。

次年廿九年春，揚州高旻月老、常州天寧冶老、上海海潮觀老等十余寺邀餘同往北京迎請大藏，複朝五台。餘在山中接眾，並代寶華寺請十方高僧打禪七。夏後，由太原平陽、禹門大香山往終南，沿途協助開單接眾，計有大香山寺、耀州北寺、三原西寺，由空亮和尚代辦；趙城寶嚴寺，運城觀音堂，石嶺關帝廟，太原千壽寺等，以及靈石仁義鎮財神廟，置田接眾，由宋昌貴居士主管，共十餘處。途中遇達賴喇嘛回藏，同行數百里，道經長安，介紹月霞法師與喇嘛見面，講中國佛教事。旋餘入終南山，請各茅蓬高僧至嘉午台破山寺舉行禪七經冬，餘負供應之職。並修小茅蓬大殿，覺朗上人主辦。嘉午台築茅蓬數處，照禪師辦理。五峰山托常明師代辦兩處，並協助臥龍寺置齋田四十畝，東霞方丈主管。落項概既是舍親劉童發心匯還。

至光緒三十年春，月師欲回南宏經，故道出秦嶺。月師送出長安東郊，臨別云：要走山中路，須問過來人。玩其味，如嚼橄欖。是時年少力強，日行百餘里，曠野荒郊，不避酸風苦雨，危崖絕壁，那怕戴月披星。雲水飄飄，瞻風撥草，宇宙之間，純是一團和氣，故能任我五湖四海，逍遙自在，親近知識，參訪學道。次日由藍田輞川上七盤嶺，山路崎嶇，羊腸鳥道，行到秦嶺之巔，有石坊一座，上刻四字「藍關古道」，後刻「雪擁藍關處」，傍有昌黎廟一小座，韓文公嘗過此，即其詩所云「雲橫秦嶺家何在，雪擁藍關馬不前」之處也。時值天寒，霧氣重重，雪花飛飛，餘至是頗有所領略。極目四顧，無一人家，不得不行，真是雲漫不知天早晚，雪深那見路高低。適麋鹿一群前趨，乃隨其跡而行，失足墜壑，埋藏雪裡，一念中淨露露，赤灑灑，寸絲不掛，剎那間脫卻凡軀，不意被澗流將余沖至藍橋。藍橋谷中有十數人家之村落，村人將余救起，送入湘子廟，羽士代換衣服。次早尋得湘子洞，入洞遇老人，開示玄妙，欲住未允，一時許即回。而村眾羽士等均言已經三日，恍如夢中之夢。

---

[29] 《覺有情》1942 年 10 月 1 日第 72、73 期合刊。

禮武當山，夜宿天柱峰金殿，親睹猿猴戲果，麋鹿銜花。因月師事，未能久住，直往漢口，勸柴居士請歸元昌老發心講經，電請赤山法老及長安月公來漢，諸大知識會于晴川樓西，漢陽歸元寺主講《楞嚴》，而餘之因緣不佳，金山轉來快電，家父病故，急回江南，月師送上輪船，臨別謂：渡江須用筏，登岸不須舟云云。

三十二年，余因視察徐淮海水災，許願重修南鼎紫雲，圓滿抵申，入山未果。民國元年，國中士大夫多避亂于滬，沈子培、狄楚青諸居士與余發起講經會，請月霞法師為主講，推余經理。初說《楞嚴》，假哈同花園阿耨達池，士大夫入席聽者不下千餘人。繼由羅迦陵、姬佛陀兩居士續辦，道風大振。余並提倡流通佛經，狄居士發心承辦，餘協助一切，純盡義務，並助辦世界宗教會、中國佛教會，及與各國宗教家、慈善家研究道德等會，既覺人間天宮，不免塵囂之氣，無福享受，恐生顛倒，靜夜思維，參而未徹，仍在妄想影裡作活計，不得真實受用，於民三春毅然回復初志，磨煉身心，往朝五台廣濟茅蓬，恒修、乘參二師邀餘相助，設立下院。初住棲賢，後入碧山寺，余往終南茅蓬經冬。次年建男女普同塔、佛堂二處，茅蓬三處，修理四處，並置文殊台、天橋溝山場一段，預備請印光大師回山，未果。重修觀音洞等處，終南諸長老共助六十千文，冶開、微軍二老及狄居士共助貳百元，龍家二居士百元，其餘數百元由內子發意相助。

時遙聞哈同花園開辦華嚴大學，關絅之、沈惺叔二居士設立淨業社，宏揚佛化，普度眾生。月霞法師朝五台，大喇嘛請師說法。民七，北京政府請月師講經，因病，至杭休養。餘辦佛教慈悲會，京津賑災回申，師急電邀餘往，暢談三日，始說各宗要旨，繼談禪家諸祖玄機，並說華嚴不為自身求安樂，但願救護諸眾生等，言言見諦，語語朝宗，至於宏誓大願，皆是菩薩發心，堪稱說法而終。特為補記，藉留鴻爪。

拙著《名山遊訪記》，乃是簡玉階、李柏農、魏梅蓀、王一亭諸長者請許止淨老居士編成，余了翁先生校正。餘因屢年賑災，心在救濟，未及過目，故遺漏頗多耳。

杭州海潮寺與華嚴大學

杭州師範大學政經學院　教授
黃公元

摘　要

一、杭州海潮寺歷史沿革

海潮寺至今四百多年歷史。關於海潮寺肇建，明末《武林梵志》與當代的《杭州佛教史》說法不盡一致，本文認同前者的記載，指出後者所謂蓮池大師創建之說缺乏根據。海潮寺初建時規模不大，清嘉靖、道光年間擴建，成為杭州巨剎。咸豐年間毀於太平天國之亂。同治三年起，住持普照清道勸募重建，光緒年間海潮寺重現輝煌。普照法子顯振赴上海募建海潮寺下院，在小南門外建成留雲禪寺，為後來華嚴大學遷往杭州結下勝緣。民初上海華嚴大學在杭州續辦，在海潮寺歷史上寫下光輝一頁。清末民初，海潮寺與靈隱寺、淨慈寺、昭慶寺並稱杭州四大叢林。日寇侵華期間，海潮寺為日軍所占，因遭雷擊寺院主要建築毀於大火。抗戰勝利後，顯光法師力圖修復，並於此開展僧教育，頗有成效，但遇到一些違緣，未能全部實現初衷。1958 年在海潮寺舊址建橡膠廠，後來僅有天王殿遺構尚存，2000 年公佈為杭州文保單位。

二、海潮寺與華嚴大學、華嚴蓮社及華嚴學傳弘的勝緣

月霞法師在上海創建華嚴大學，開學不久即因違緣難以為繼。海潮寺下院上海留雲寺住持、顯振禪師徒孫應乾及時伸出援手，並與杭州海潮寺住持聯絡，達成華嚴大學遷杭續辦的協定。60 名學僧在杭州海潮寺圓滿完成學業，其中不乏後來在中國佛教發展中卓有成就的佛門龍象。就與華嚴蓮社及華嚴傳弘的因緣而言，智光法師是一位承上啟下最關鍵的大德。正是智光弟子南亭在臺北創辦了華嚴蓮社和華嚴專宗學院，智光另一弟子靄亭亦是華嚴大學學僧，於華嚴傳弘也多有建樹。常惺、慈舟、戒塵、了塵、持松、惠宗、慕西、妙闊等畢業學僧也作出了各自應有的貢獻。

三、海潮寺重建之現狀與前景

近年重建海潮寺呼聲強烈，杭州市政府與杭州佛教協會已達成復建共識，在海潮寺舊址擇地由杭州佛教協會建設。期待海潮寺重建能早日變成現實，與海峽對岸的華嚴蓮社再續前緣。

關鍵詞：杭州海潮寺、華嚴大學、華嚴蓮社、華嚴學傳弘

Hangzhou Haichao Temple and Huayan Institute

HUANG, Gong-yuan
(Professor, Hangzhou Normal University)

Abstract

First, the history of Hangzhou Haichao Temple. Haichao Temple has a history of more than four hundred years. On the creation of Haichao Temple, "*Wulin Fanzhi"* of the late Ming Dynasty and the contemporary "*History of Hangzhou Buddhism*" is not exactly the same. This paper agrees with the former records, pointing out the view point that the temple was founded by Master Lianchi lacks of reasonable basis. Haichao Temple was not very large at first. Later it was expanded in the Jiaqing and Daoguang years of Qing Dynasty, and became a large temple in Hangzhou. In the Xianfeng years of Qing Dynasty, it was destroyed by the Taiping Rebellion. Since the Tongzhi three years of Qing Dynasty, the abbot of Haichao Temple, Master Puzhao fundraised to reconstruct the temple which resplended again in the Guangxu years of Qing Dynasty. As a disciple of Master Puzhao, Xianzhen went to Shanghai to build a branch of Haichao Temple, Liuyun Temple outside Xiaonan Gate. This forged a fate for Huayan Institute which later moved to Hangzhou. In the early years of the Republic of China, Shanghai Huayan Institute continued to run in Hangzhou, which wrote a glorious page in the history of Haichao Temple. In the late Qing Dynasty and the early Republic of China, Haichao Temple, Lingyin Temple, Jingci Temple and Zhaoqing Temple were regarded as the four largest temples in Hangzhou. During the Japanese invasion of China, the temple was under control of Japanese army and later was struck by lightning which resulted in that main buildings were destroyed by the fire. After the victory of the Anti-Japanese War, Master Xianguang tried to repair and carry out monk education, as was first quite effective, but later he encountered some breach stopping him from completely realizing his original dreams. In 1958 at the site of Haichao Temple was built a rubber factory, later only King Hall remains, in 2000 it was identified as the Hangzhou cultural security unit.

Second, the connection between Haichao Temple and Huayan Institue, Huayan Lotus Association, Propagation and Development of Huayan School. Master Yuexia created Huayan Institue in Shanghai. The school will soon be difficult to sustain. Yinggan being the abbot of Shanghai Liuyun Temple which was branch of Haichao

Temple and being an apprentice of Master Xianzhen’s lended a helping hand in time. He contacted the abbot of Hangzhou Haichao Temple, and reached an agreement to renew the relocation of Huayan Institute. Sixty monks successfully completed their buddhism education in Haichao Temple, many of whom later reached great achievement and played important roles in the development of Chinese Buddhism. Speaking about the fate of Huayan Lotus Association and Propagation and Development of Huayan School, Master Zhiguang was a link between the most critical figures. It is precisely Zhiguang's apprentice Nanting in Taipei founded Huayan Lotus Association and Huayan College. Another apprentice of Zhiguang, Aiting was also from Huayan Institute, who made great achievements in Huayan School as well. Changxing, Cizhou, Jiechen, Liaochen, Chisong, Huizong, Muxi, Miao kuo and other graduates made their due contribution.

Third, the status and prospects of the reconstruction of Haichao Temple. There is a strong demand for reconstructing Haichao Temple in recent years. Hangzhou Municipal Government and the Hangzhou Buddhist Association have reached a consensus that the reconstruction work will be at the site of the old temple and will be carried out by the Hangzhou Buddhist Association. We are expecting that there construction will be soon complete, and the new Haichao Temple will resume relationship with the present Huayan Lotus Association in Taiwan.

Keywords: Hangzhou Haichao Temple, Huayan Institue, Huayan Lotus Association, The Propagation and Development of Huayan School

一、杭州海潮寺歷史沿革

杭州海潮寺，曾是杭州錢塘江畔一座著名古剎，因面對氣勢磅礴、舉世聞名的錢塘江湧潮，而有海潮寺之稱。

關於杭州海潮寺的肇建，目前見到的有二種說法。

一是明末杭州名士吳之鯨（？-1609）[1]編纂的《武林梵志》中的記載：「鎮海禪院。在永昌門外仁和縣會保四圖。臨江為剎，俗稱海潮寺。明萬曆三十一年，僧如德、性和、海仁建，地約五畝餘，郡邑給帖焚修接眾梵，進香普陀者必聚足於此，猶徑山之有接待院也。寺與巽峰新塔相望。」[2]

另一說法見冷曉先生編寫的《杭州佛教史》，該書中這樣寫道：「明代晚期，高僧蓮池袾宏於錢塘江北岸傍江建寺，名海潮寺，並鑄有大鐘。」[3]

現在關於海潮寺的一些宣傳資料中，多有採用《杭州佛教史》中所說的，以借重雲棲蓮池大師之聲望與影響來提升海潮寺之歷史地位。蓮池大師固然是位教依華嚴、融合諸宗、大弘淨土的一代祖師，與本文的華嚴主題多有關聯，但筆者基於對歷史事實的尊重，還是傾向於認同《武林梵志》的說法。理由如下：

《武林梵志》編撰者是晚明杭州名士吳之鯨，他與蓮池袾宏（1535-1615）是同時代人，且與蓮池及其弟子多有交往。他敬仰蓮池大師，故在《武林梵志》中，與蓮池大師有關的情況多有記載，不僅卷二的「雲棲寺」條目，內容非常詳實，所用篇幅大於志中其它任何一個寺院，就是杭州極為著名的寺院如靈隱寺、淨慈寺、昭慶寺等的篇幅也沒有雲棲寺的篇幅來得大。[4]而且其它與蓮池或雲棲寺有關的寺庵條目，如上方寺、長壽庵、孝義庵、蓮居庵等，篇幅也不小。在「六和塔」條目中，還特別提及「萬曆間袾宏重修」。凡此種種，足見吳之鯨對蓮池大師法化活動的高度關注。但「鎮海禪院」這一條目，不僅文字簡略，而且隻字未提海潮寺與蓮池大師的關係。若海潮寺真是蓮池大師創建，他怎麼會如此簡略、一字不提呢？此其一。

---

[1] 吳之鯨，字伯霖，又字伯裔，杭州人。與晚明名士馮夢禎、黃汝亨等友好，博學廣識，多有著述，同吳大山（字仁仲）並稱「江皋二俊」。屢試不第，萬曆三十七年(1609)中舉，褐選浮梁縣令，是年六月卒於任所。伯霖喜好佛學，未仕時遍遊杭州梵剎，編有《武林梵志》十二卷。

[2] 吳之鯨，《武林梵志》冊上，卷 2，《中國佛寺志叢刊》冊 57，眠雲精舍抄本，揚州：廣陵書社影印，2006 年，頁 108-109。

[3] 冷曉，《杭州佛教史》冊下，香港：百通出版社，2001 年，頁 371。

[4] 「雲棲寺」，見《武林梵志》，冊上，卷 2，頁 138-151，共 144 行；「靈隱禪寺」，見《武林梵志》冊上，卷 5，頁 348-356，共 80 行；「淨慈寺」，見《武林梵志》冊上，卷 3，頁 160-164，共 50 行；「昭慶律寺」，見《武林梵志》，冊上，卷 5，頁 304-305，共 17 行。

蓮池大師法名袾宏，其皈依師性天文理和尚按「文殊廣大智」的法脈源流偈語，給蓮池所取的法名，原本為殊宏，因避諱而改「殊」為「袾」。故蓮池大師的門人，法名皆以「廣」、「大」、「智」行，如聞谷廣印、紹覺廣承、古德大賢、新伊大真、本金智鉚等。而吳之鯨這裡所述創建鎮海禪院的三位僧人，法名為如德、性和、海仁，不大可能是蓮池門人，否則吳之鯨不會一點不提及。這說明，海潮寺既非蓮池大師親自創建，亦非蓮池門人所創建。此其二。

晚明時雲棲一系在杭州有多所寺庵，如法華寺（亦稱雲棲別院）、上方寺、長壽庵、無礙孝義庵、蓮居庵等；杭州有蓮池門人住錫的寺院，吳之鯨也多有提及。但未見有蓮池及其門人建鎮海禪院一說，查《蓮池大師全集》，亦未發現與錢塘江畔之鎮海禪院相關的任何文字。此其三。

據此三方面理由，《杭州佛教史》所謂海潮寺為蓮池大師創建之說，缺乏根據，似難成立。不知其依據何在？冷曉先生前幾年已經去世，其如此說法究竟有何依據，已無法知道。因此，筆者認為還是應該相信晚明時人吳之鯨編纂的《武林梵志》中的記載。

由吳之鯨的記載可知，海潮寺乃是俗稱，因臨江為剎而有此名，初建時規模不大。其正式寺額，則是鎮海禪院。永昌門，明時亦稱草橋門，清初開始改稱望江門，並一直沿用至今。[5]此條目中提到的巽峰新塔，是指北宋初由永明延壽大師在月輪山上督造的杭州著名佛塔——六和塔，因月輪山在杭城東南的錢塘江畔，南宋初由智曇法師發心重建，晚明時雲棲蓮池又重修過一次，故稱之為「巽峰新塔」。鎮潮是六和塔的重要功能之一，與之相望的江邊佛剎名曰「鎮海禪院」，兩者可謂相互呼應。正因為海潮寺瀕臨江邊，位居古時之交通要津，寺旁建有碼頭設施，所以除僧眾於此熏修外，接待由水路朝禮觀音菩薩道場普陀山的雲遊僧人與進香善信，也是海潮寺的重要功能之一。[6]可以想見當年來來往往的僧尼與香客，聚足於海潮寺，乃是錢塘江邊一道頗有特色的佛教文化風景線。

當然，相對於錢塘江畔眾多的千年古剎而言，海潮寺的歷史並不算長，明萬曆三十一年，按西元計是 1603 年，距今（2015 年）僅 412 年而已。

---

[5] 望江門早已不存，但作為地名依然在沿用，附近有望江路與望江門外直街等路名及望江新園等新建住宅小區名。現在的望江路與海潮路相交叉，海潮路，因海潮寺而得名，海潮路之最南端即是海潮寺遺址。

[6] 滄海桑田，臨江為剎的海潮寺，原本緊鄰錢塘江海塘（江堤），寺旁之碼頭即稱海潮寺碼頭。後來，隨著江邊灘塗外延，海塘外移，海潮寺遂與新的海塘之間有了一定距離（約 1.5 公里）；如今的海潮寺遺址，鄰近一條名曰秋濤路的主幹道，秋濤路的位置大體上即是以前的海塘，近年考古發掘中這裡發現了古海塘的一些遺存。隨著水上航運在整個交通體系中地位的下降，海潮寺碼頭不復存在，香客往普陀山朝禮，早已不走這條路線。

清嘉慶年間(1796-1820)，海潮寺擴建，擁有殿宇僧舍三百餘間，成為杭州的巨剎之一，香火甚旺。

道光九年(1829)，古今和尚（臨濟宗第 40 世）繼承祖席，主持海潮寺達 24 年，興廢舉墜，宏暢宗風，四方來歸依者踵趾相接。咸豐二年（1852），古今和尚謝事退休，普照清道禪師（臨濟宗第 41 世）繼席，恪守先師之事業，宗風不墜。但在他任內，不幸遭逢「庚辛之難」（1860-1861），「太平軍」攻入杭州，海潮寺毀於戰火之中。洪、楊之亂軍撤離杭州後，清道發心復興海潮寺，於同治三年（1864）於海潮寺遺址結茅禪修，募緣重建，海內檀越爭先布捨，經多年努力，次第規復佛宇，增建禪堂，使雲遊緇素得所棲息。他不僅於此領眾晨夕焚修，還於光緒七年（1881），上書請得朝廷頒賜《龍藏》全部，並建閣尊藏，以為鎮寺之寶，那時他已年屆七十。清道還重視禪藉的整理刊刻，同治十年（1871）邀慧月和尚慧機師，共募刻資，刊刻清初源洪大師增訂的《百丈清規證義記》；清道退居別院以後，於光緒十二年（1886）勘審刊行元代寶洲覺岸禪師編撰的《釋氏稽古略》，並為之撰序。該序中述及海潮寺的文字，乃是有關海潮寺的重要文獻，可以校正如今關於海潮寺歷史的一些誤傳。[7] 清道寂後，有釋顯振等編的《普照禪師文錄》一卷（附有《淨業記》一卷）傳世。

顯振禪師，乃普照清道法嗣，字智能，為臨濟第 42 世，是庚辛之難後協助其師清道重興海潮寺的得力助手。他不僅襄助其師四方勸募，於大雄寶殿等的建成出力甚多；而且遵師命去上海拓展海潮寺的弘化事業，募建接待十方雲水僧的海潮寺在上海的下院，歷盡艱辛，得到上海道臺的支持和廣大善信的贊助，光緒二年（1876）終於在上海南市小南門外建成留雲禪寺，俗稱亦名海潮寺，成為上海一大叢林。這裡後來不僅是民國初期中華佛教總會成立大會的會址，而且為後來杭州海潮寺一段輝煌的僧教育史結下了前世的勝緣。

光緒十六年（1890）前後，杭州海潮寺修葺過一次，至今尚存的天王殿大樑上還有光緒十六年的一長段文記，即是那次修葺的一個佐證。

民國初期，是海潮寺歷史上的一段輝煌時期。月霞法師與應慈法師創辦的華嚴大學，曾在此辦學，錢塘江畔的海潮寺由是而成為近現代僧教育的一大亮點，為中國佛教培育出一批學行並重的佛門龍象。華嚴大學之所以從上海遷到杭州海

---

[7] 網上有的資料說「先是海潮寺毀於兵燹，普照和尚發願募化，修復殿宇。多年募捐，次第漸復舊觀，唯大雄寶殿未能施工。顯振依師之後，繼承師志，於同治三年募化四方，寒璁不輟，積數年之力，大雄寶殿終於重新建成。」（見 http://baike.baidu.com/view/657749.htm 等）顯然與清道撰於光緒十二年的《釋氏稽古略》序中所述（見《大正藏》冊 49，頁 737 中 21-24）相矛盾，序中明言「同治三年甲子，清道就舊址，結茅募緣，思為得尺得寸之計。辱海內檀越爭先布捨，遂以次規復佛宇，增建禪堂，俾雲遊緇素得所棲息。」

潮寺繼續辦學，正是得到了顯振禪師的徒孫、海潮寺下院上海留雲寺住持應乾印廣老和尚及杭州海潮寺住持虛孔和尚的支持協助。關於海潮寺與華嚴大學的勝緣，本文第二部分將進一步敘述，此處從略。

當年的海潮寺，還吸引了好多大德名流，如國學大師馬一浮與時任海潮寺住持的幻和尚交好，曾在此講《大乘起信論》，並與後來出家成為著名律師（弘一大師）的多才多藝的李叔同，於此參加一雨禪師主持的禪七；李叔同與其弟子豐子愷在遊訪海潮寺時，還留下了珍貴的墨寶。

民國二十二年（1933），海潮寺僧釋脫穎曾赴南洋取來巴厘文貝葉經、藥師佛繡像、唐寅等名人書畫和經論疏注等不少佛教文物，珍藏於寺內。

海潮寺在清末民初，與杭州市著名的千年古剎靈隱寺、淨慈寺、昭慶寺一起，並稱為杭州「四大叢林」。

日寇侵華，杭州淪陷，血雨腥風中，杭州海潮寺也慘遭劫難。據筆者對海潮寺周邊一些原住民的訪問，當年曾有日軍一支騎兵隊強駐海潮寺內，寺內池塘成為馬匹清洗之處，民間因之而稱其為洗馬塘。日軍占據海潮寺期間，因雷擊引起的一場大火燃燒了好幾天才熄滅，藏經樓、大雄寶殿等主要建築和寺內珍藏的佛典等寶貴文物慘遭焚毀，僅有天王殿和部分經堂僧舍以及一些古樹倖免。

抗日戰爭勝利之後，受邀擔任海潮寺方丈的顯光法師（1911-1998），力圖修復重興海潮寺，曾建五百羅漢堂，並在堂內設佛學圖書館，還兩次集知識僧青年，在寺內舉辦研習所，培育僧才，頗有起色，但遇到前任住持強行接收等違緣，未能完全實現其整理計畫的初衷。[8]

---

[8] 顯光法師後來曾作《海潮寺感賦並序》，詩曰：「憶昔錢塘弄海潮，潮音聲徹九重霄。兩續台賢開講肆，一堂龍象盡英豪。群魔亂舞偷天術，砥柱難傾匝地牢。」序中言及自己住持杭州海潮寺為時六載，曾兩度辦僧教育。但前任住持見寺務有所起色，利慾薰心，陰謀收回已交卸之住持權職，兩次強行接收，未逞。第二次還糾集人員欲武裝接收，時杭州《天行報》還以「接收海潮寺演出全武打，官法敵不過佛法」為題報導。參見明基主編，《安國禪林》，湖北：黃州安國禪寺印行，頁 51-52。前任住持的兩次陰謀鬧劇，雖未得逞，但也干擾了顯光法師復興海潮寺全部整理計畫的實施。另，1947 年 6 月出版的《弘化月刊》第 72 期刊登的〈杭州市海潮寺近訊〉言及住持顯光邀集當地士紳商議寺院整理計畫，先將觀音殿改作臨時大雄殿，裝設五百羅漢堂，堂內設佛學圖書館，以供四眾閱覽。見黃夏年主編：《民國佛教期刊文獻集成》三編，卷 25，北京：中國書店出版社，2011 年，頁 384。這一訊息，也從一個側面反映了顯光法師力圖復興海潮寺的努力。顯光法師在住持海潮寺期間，曾兼任湖北黃州安國寺住持（1946-1949），但因海潮寺事務繁重，未去黃州，而由他人代管。他於 1956 年返回湖北後，先是住武昌三佛寺，1957 年應請回安國寺復任住持，直到安國寺在「文化大革命」期間被占；1986 年安國寺重新開放，顯光再度應請住持安國寺，1998 年於此圓寂。顯光法師禪教兼通，能文善詩，曾任中國佛協常務理事、湖北佛協副會長、黃岡市佛協會長、武昌佛學院副院長、九華山佛學院副院長等，有《化石禪詩鈔》、《浪漫吟》詩稿存世。

顯光法師於 1956 年離杭返回家鄉湖北。此後僅有幾名僧人苦守海潮寺，曾有軍隊的一個團部進駐寺內。[9]1958 年，在海潮寺舊址一帶，建設海潮橡膠廠。據橡膠廠早年的員工回憶，海潮寺遺址大部分成為橡膠廠的廠區，建廠人員剛進駐時，遺址部分建築內尚有佛菩薩聖像及哼哈二將塑像等，遺存的寮房僧舍等一度成為員工宿舍和廠醫務室、工會圖書館、活動室等用房。後來佛像被拆除，遺存的建築或被拆除、或被改建（木結構改為鋼筋混凝土結構），唯有天王殿在拆除佛像後改作倉庫用房，得以倖存下來。海潮橡膠廠後來改名為杭州橡膠廠，改革開放後，改組成為中外合資的杭州中策橡膠有限公司。

天王殿前面到沙河[10]的海潮寺部分遺址，橡膠廠初建時期，是一片荒地，僅有一些樹木，後來這裡建起了郵電部下屬的杭州郵電器材廠（亦稱郵電四廠），幾經改名，現簡稱浙江網絡公司。遺存的天王殿靠網絡公司一側牆上的精美磚雕至今猶存，筆者曾到實地考察，並拍攝了一些照片。

2000 年 7 月 9 日，杭州市文物局將海潮寺天王殿公佈為杭州市第三批文物保護單位。

二、海潮寺與華嚴大學、華嚴蓮社及華嚴傳弘的勝緣

民國初期，海潮寺與華嚴大學的一段殊勝因緣，是海潮寺歷史上值得大書特書的光輝篇章。

民國二年（1913）末，中國近現代著名僧教育家、禪教皆有甚深造詣的高僧顯珠月霞法師（1857-1917）與其師弟顯親應慈法師（1873-1965），應邀在上海哈同花園創辦華嚴大學，次年（1914）招生開學，但沒多久即因異教徒之挑唆而無法繼續辦學。

在此困難時刻，智慧顯振禪師於清同、光年間在上海小南門外建成的海潮寺下院留雲禪寺，及時伸出了援手。時任留雲禪寺住持的應乾印廣和尚，是顯振禪師的徒孫[11]，他邀請華嚴大學全體師生遷到留雲寺暫住，並聯絡杭州海潮寺住持

---

[9] 據一些老人回憶，那時的海潮寺尚有天王殿、鼓樓與一些僧舍廂房。面對望江門外直街的海潮路口高大的「後山門」仍在，門內面對面的兩座建築內是高達 2 米多「哼哈二將」塑像。寺旁靠江邊的碼頭已成木材堆場。曾有軍隊的一個團部進駐寺內。有的老人回憶，那時寺內僅有二名年輕的僧人，後來遭遣散而被迫還俗，成為望江村的農民。

[10] 沙河，緊貼原為古海塘（江堤）的秋濤路，如今稱為新開河。

[11] 釋應乾（1866-1925），常州人，20 歲時投上海留雲禪寺密通觀月禪師座下剃度，法名印廣，字應乾。光緒十七年（1891），赴南京寶華受具足戒，於此學律五年餘。後朝禮普陀、九華、五臺、峨眉諸大名山，參訪天寧、高旻、金山、焦山諸大名剎，光緒二十七年（1901）返回上海留雲禪寺，協助其師觀月和尚管理寺務，光緒三十二年（1906），奉師命在寺中創設留雲高等小學，免費

虛孔和尚趕到上海，與月霞法師共商對策，商定三方合作繼續辦學，月霞法師負責教學，杭州海潮寺提供辦學房舍場地，上海留雲寺獨力承擔辦學經費。民國四年（1915），華嚴大學遂從上海遷往杭州，海潮寺全力照應支持，使月霞、應慈制定的培養方案和教學計劃，得以落到實處，60 名學僧於此完成學業，順利畢業。錢塘江畔的海潮寺由是而成為近現代僧教育的一大亮點，為中國佛教培育出一批學行並重的佛門法將，可謂新一代僧才的搖籃。諸如智光、常惺、慈舟、持松、靄亭、戒塵、了塵、惠宗、慕西、妙闊等在近現代弘法利生事業方面卓有成就的大德，都是當年從杭州海潮寺華嚴大學畢業的學僧。

創辦華嚴大學的月霞大師與其師弟應慈大師，以及從海潮寺華嚴大學走出來的這些高僧碩德，無不教宗華嚴，兼融諸法，不僅於華嚴學的傳承與弘揚作出了各自應有的貢獻，而且在近現代中國佛教的發展進程中，隨順各自的因緣，富有特色地開展弘法利生的教化事業，均產生了不小的影響。

月霞大師與應慈大師的巨大貢獻與深遠影響，及其與後來的華嚴蓮社的淵源關係，已有一些研究成果，故這裡不擬展開。此處著重述說當年華嚴大學畢業學僧與華嚴蓮社及華嚴學傳弘的因緣。就此而言，智光法師可謂其中承前啟後最為重要的關鍵人物，另外幾位也有其不可忽視的影響。

智光法師（1889-1963），早年曾就讀於實施新式教育的祇園精舍，與仁山、太虛等為同學。繼而就讀於江蘇僧師範學堂，受教於曾任學堂監督的月霞法師，與月霞結下勝緣。民初，法師回到家鄉泰縣，受聘擔任儒釋初高小學校長。就讀的學子中有二位落髮出家即依止於他的學僧——南亭與靄亭，又在這裡依其學習受教，因緣已非同一般。後來，南亭、靄亭與智光法師及華嚴學傳弘的因緣進一步加深。正是南亭（1900-1982）於 1949 年奉侍智光長老同赴臺灣，1952 年在臺北創辦了華嚴蓮社，1975 年又倡議創辦華嚴專宗學院，開出現當代華嚴學傳弘的一片新天地，華嚴蓮社成為現當代華嚴學研究傳弘的主要基地；南亭恪盡弟子之禮，一直恭謹侍奉智光長老，在長老圓寂後又創辦智光商工職業學校，以資紀念；南亭與智光長老的因緣，實可謂特別殊勝深厚。靄亭（1893-1947）年長南亭 7 歲，比智光僅少 4 歲，後來智光又攜靄亭一起就讀華嚴大學，同時畢業於杭州

招收貧民子弟入學。民國元年（1912），觀月老和尚示寂，應乾以臨濟宗四十四世法嗣身份，繼席留雲寺。是年即與八指頭陀寄禪和尚發起組織中華佛教總會，並在留雲寺召開成立大會。民國三年（1914）經他努力，促成華嚴大學遷至杭州海潮寺繼續辦學，於華嚴大學功不可沒。應乾在師公顯振、師父觀月奠定的海潮寺頗具規模的基礎上，進一步增建房屋二百餘間，購買良田千餘畝。還在上海市區內興建彌陀寺、天樂寺，作為留雲寺的下院。曾鑄造一口兩千餘斤重的大鐘，懸掛於留雲寺天王殿的樓上，成為留雲寺一大特色。他憑借寺院充裕的經費，積極開展慈善事業，舉辦佛學研究社，培養僧才。留雲寺成為上海四大寺院之一。日寇占領上海期間，留雲寺毀於炮火。本世紀初，留雲寺易地在嘉定南翔古雲翔寺遺址重建。

海潮寺，於是兩者之間便形成了既是師徒、又是同學的特殊關係；離開海潮寺後，靄亭還常隨智光一起聽法參學，包括追隨月霞老聽經；此後靄亭到香港弘法，透過何東爵士夫人張蓮覺居士兩度邀請智光長老赴港宣講《華嚴經・普賢行願品》等，開香港講經之先聲；靄亭是近現代在香港弘揚華嚴頗有影響的一位大德，智光大師的提攜、指導與支持自是功不可沒。南亭、靄亭乃是智光門下傳承弘揚華嚴的二員傑出法將。

智光在杭州海潮寺華嚴大學的畢業論文，為數萬字的《華嚴大綱》，可惜此著不幸毀於炮火，未能流傳於世。離開海潮寺後，智光追隨月霞大師多時。月老圓寂後，痛失所依，遂依冶開長老參究向上一著。1921 年掩華嚴關於泰州北山禪寺，深究華嚴。隨後應聘焦山定慧寺，歷任監院、方丈，創辦焦山佛學院，講經說法，座下達數百人。期間兩赴香港，講《普賢行願品》等諸經。抗戰期間，為避日軍戰火，移錫家鄉泰縣光孝律寺，集故鄉子弟，傳授佛學、儒學，鼓吹抗日救國，在玉蓮堂、宏開寺演揚華嚴、法華。1949 年赴臺後，指導支持高徒南亭創辦華嚴蓮社，歷講大乘諸經，主持華嚴誦經月會的共修活動，隨宜開示經義法要，皈依座下者，不下數千人。智光大師一生培育人才，不遺餘力，其門下俊才輩出，如其剃度弟子南亭、靄亭，法子鐙朗（即東初，焦山定慧寺傳法弟子）等，徒孫存遠、善遠，法孫聖嚴等，徒曾孫成一等，皆深受教益，卓有成就。智光老和尚圓寂後，南亭、東初、聖嚴、成一等的紀念性文字，無不追思感念老和尚的恩德。[12] 陳辭修、于右任等政界名流，屈映光、李子寬、孫張清揚等居士大德，紛紛或題字或撰偈或作文，無不深切悼念，交口讚揚。可見，智光大師在佛教界的崇高威望與巨大攝受力，故有臺灣「僧皇」之稱，可謂當之無愧。

正是智光長老上承月霞大師，下傳南亭、成一等後輩法將，使華嚴專宗得以傳承不絕，發揚光大。

海潮寺華嚴大學畢業的學僧中，於華嚴的傳承弘揚，除智光法師厥功至偉外，常惺、慈舟、戒塵、了塵、持松、惠宗、慕西、妙闊等，也各有其貢獻。

著名的佛教教育家常惺法師（1896-1939），初入上海華嚴大學時尚著俗裝，得月霞大師關於住持佛法必須落髮受戒訓導的啟示，乃在學校遷移停課期間，請自誠長老為他落髮，並在寶華山隆昌寺受具足戒，然後到海潮寺華嚴大學繼續學習，以優異成績畢業。以後在其開展的僧教育過程中，始終貫徹性相之學，而融

[12] 智光大師圓寂後，《法眷供文》，由門人南亭、東初謹率諸信士弟子等百拜上言；《智光老和尚紀念集》跋語，為南亭長老所撰；東初老人作《尊師智老人奉安感賦》；聖嚴法師撰文《痛失庇蔭》；成一法師撰文《聖跡難思 恩典難忘》；無不沉痛追思長老的無盡恩德。分別見《智光老和尚紀念集》頁 37、151-152、46、81-86、114-120；《智光大師法彙》頁 391、513-514、402、439-444、472-478。

歸於賢首，著有《佛學概論》、《賢首概論》等。常惺在安慶迎江寺開辦的安徽僧學校任校長期間所培養的僧才中，就有後來在臺北創立華嚴蓮社的南亭法師；在常惺任泰縣光孝寺住持、創設光孝佛學研究社期間，還特地請南亭法師來襄助，聘為副寺，由於常惺法師這時還在兼任北京柏林教理院院長，不常在光孝寺，故光孝寺的寺務和研究社的教學工作，事實上大都由南亭代理主持，足見其對南亭法師的信任與重視。雖然南亭創辦華嚴蓮社時，常惺已圓寂十多年，但南亭法師的成長歷程中，常惺法師對他的教育與栽培，也起了很重要的作用，常惺也是南亭的恩師之一。南亭在臺北創辦華嚴蓮社等一系列弘法利生事業的輝煌成就中，自然也包含著常惺法師早年培育南亭的心血。

海潮寺華嚴大學畢業的學僧中，創辦或參與以華嚴大學或華嚴學校命名的僧教育機構的，就有慈舟、戒塵、了塵、慕西、妙闊等。在其他僧教育機構或佛教道場中，講演華嚴的則更多。

慈舟法師（1877-1957），也是著名的佛門教育家，他不僅同佛教革新家與教育家太虛大師因緣匪淺，而且與禪門泰斗虛雲長老、淨土巨擘印光長老、弘傳華嚴的月霞大師、弘傳天臺的諦閑大師等皆有甚深因緣。他於海潮寺華嚴大學畢業後，曾多次宣講華嚴大經與《普賢行願品》。 據道源法師《慈舟大師傳》，1920 年漢口九蓮寺的華嚴學校（或曰華嚴大學），乃慈舟與海潮寺華嚴大學同學了塵和戒塵創辦，由戒塵主講，慈舟輔講；[13]福州鼓山法界學院由慈舟宣講華嚴大經，是應虛雲禪師之邀；北平淨蓮寺慈舟宣講華嚴大經，是應倓虛法師之邀，慈舟為免南北奔走，還將法界學院遷於北平淨蓮寺；常熟興福寺惠宗和尚辦法界學院，慈舟協助之，戒塵任主講，慈舟輔講。慈舟法師講演華嚴大經，每處皆用二、三年時間。道源感歎道：「倘若對於華嚴經沒有真正認識的人，實在發不起來這樣大心啊！」慈舟還在多處寺院講過《普賢行願品》等經典。慈舟遺著有《華嚴經普賢行願品聞記》（亦名《華嚴經普賢品親臨記》）、《起信論述記》等。慈舟法師是教弘賢首、律持四分、行歸淨土的近現代著名高僧，可謂海潮寺華嚴大學畢業學僧中，弘揚華嚴的一位傑出代表。

戒塵法師（1878-1948），禪教淨皆有甚深造詣。清末曾與虛雲老和尚等結為禪侶，在終南山結廬修持；又隨虛雲長老到雞足山掩關靜修三年。民初月霞大師辦華嚴大學，戒塵欣然入學研習教理。此後，曾在常熟佛垣寺掩關三年虔修淨土，後長期在雲南，以弘揚淨土法門為主，對近現代雲南佛教發展卓有貢獻。前已述及，他是漢口九蓮寺華嚴大學的創辦者之一，且是主講法師；常熟興福寺的法界學院，也由他主講。他在禪教淨諸方面皆有著述，華嚴方面的有《華嚴一

[13] 戒塵法師和慈舟法師，兩人年齡雖相仿，戒塵比慈舟還小一歲，但因慈舟中年才出家，故戒塵的僧臘高於慈舟十多年。

滴》和《華嚴五週四分七處九會圖》。戒塵法師乃是教依華嚴、禪淨兼修、行歸淨土的一代高僧。

參與漢口九蓮寺華嚴大學工作而從海潮寺走出的學僧，除上述的戒塵、了塵、慈舟等法師外，還有近現代對河南佛教的保護與發展作出重要貢獻的慕西法師[14]、對陝西佛教發展有重要貢獻的妙闊法師[15]等。

從海潮寺華嚴大學走出的學僧中，後來主要在香港弘揚華嚴且卓有成就的，當數智光法師的剃度弟子靄亭法師（1893-1947）。靄亭的有關事跡，除前面介紹智光法師時提及的內容之外，還有應何東爵士夫人張蓮覺居士之請，擘劃建立「東蓮覺苑」，作為在香港的弘法基地；發行「人海燈」雜志；於港、澳創辦義學，興建佛學院；到日本搜集華嚴注疏多種，著有《華嚴一乘教義章集解》；如此等等。華嚴大德靄亭法師對港澳佛教的發展，作出了不可磨滅的重要貢獻。

在華嚴學的研究撰述方面，除上面提及的智光《華嚴大綱》、慈舟《華嚴經普賢行願品聞記》、靄亭《華嚴一乘教義章集解》、戒塵《華嚴一滴》和《華嚴五週四分七處九會圖》等之外，不能不提的，還有持松法師的《華嚴宗教義始末記》。持松（1894-1972），法名密林，這位海潮寺華嚴大學的高材生，後來以顯密融通聞名於中外佛教界，是近現代中國佛教史不能不提的一位富有特色的高僧，他的知名度較高，這裡從略不予展開。

所有這些從海潮寺華嚴大學走出的學僧，成長為佛教的高僧大德，他們對於華嚴傳承弘揚所作出的貢獻，既充實了博大精深的華嚴文化寶庫，也使杭州海潮寺的文化底蘊更為豐厚。

三、杭州海潮寺重建之現狀與前景

近年保護與開發海潮寺的呼聲強烈，順應民意，政府與教界前幾年已達成基本共識，確定由杭州市佛教協會恢復重建海潮寺。

---

[14] 慕西法師（約 1890-？），法名性澈，河南信陽人，出家於家鄉賢首山寺。就學於月霞大師創辦的華嚴大學。畢業之後，曾參與漢口九蓮寺華嚴大學的創辦。後回到賢首山寺，創辦佛教養成學校，培養僧青年。在有「基督將軍」之稱的馮玉祥大肆破壞河南佛教之時，他挺身而出進行抗爭，呼籲成立河南佛教會，要求發還廟產。積極推動建立河南佛學院，1932 年佛學院開學典禮上，慕西以副院長身份致辭。

[15] 妙闊法師（1878-1960），法名慧福，山西省五臺縣人，出家於趙城廣勝寺。就學於月霞大師創辦的華嚴大學。畢業之後，曾在漢口九蓮寺華嚴大學授課。與在武漢講經的太虛大師相識，一見如故。後陝西佛教界邀請太虛大師去講經，太虛因忙於武昌佛學院事務難以分身，推妙闊法師代勞。妙闊在陝西佛教會宣講《大乘起信論》，開近代外省法師在西安弘法之先例。講經圓滿後，陝西佛教界護法居士康寄遙等懇請妙闊留在西安弘化，並聘其為西安大興善寺住持。自此之後，妙闊主要在陝西弘化，為陝西佛教發展作出重要貢獻。

關於海潮寺復建的規劃方案，一度曾有結合將臺山南宋佛教文化生態公園和白塔公園建設在錢塘江兩岸建造海潮寺北院、南院的設想，並由杭州市城市規劃設計院作過方案設計，還召開過相關的會議。但後來隨著杭州相關人事調整等等因緣的變化，這個方案已被擱置。

但海潮寺復建的計劃，並未被取消。海潮寺復建的用地（約 26 畝左右），大體上定在海潮寺遺址內尚存的遺構天王殿一帶。具體的位置，原定在天王殿及其後面原橡膠廠內的一部分地塊。筆者曾去實地探訪，據瞭解，新的開發商從經濟效益考慮，希望能連片開發，為此提出地塊置換的意見，要求海潮寺復建的地塊往前移，即天王殿及其前面的現浙江網絡公司的地塊。筆者就此曾諮詢過杭州佛教協會會長光泉法師，他說就復建的寺院位置而言，前移比較理想，如此則面臨新開河（沙河），河對岸就是原為古海塘（江堤）的秋濤路，顯然要比混雜在新的開發區塊內要好；但置換地塊有二個較難處理的問題，一是浙江網絡公司是否願意搬遷？若不願意就會拖延時間，久拖不決就很麻煩；二是拆遷的一大筆費用誰來承擔？據說這筆經費還不小。後來，經過有關方面的努力協調，已初步確定，海潮寺復建用地為現浙江網絡公司的地塊，拆遷經費主要由所在地政府統籌解決。但浙江網絡公司何時搬遷？至今尚是一個未知數，有待有關方面繼續努力，使海潮寺重建的因緣盡快具足。華嚴蓮社似也可以充分發揮其優勢與影響力，通過適當的方式，促進杭州海潮寺的早日重建復興。但願海潮寺復建能儘快變成現實，華嚴蓮社與海潮寺祖庭的法脈源流早日接續起來，使杭州海潮寺成為中國大陸弘揚佛教華嚴學的一個重地。

參考文獻

（明）吳之鯨：《武林梵志》。《中國佛寺志叢刊》冊 57，眠雲精舍抄本。揚州：廣陵書社影印。2006。

（清）普照清道：《百丈清規證義記》序。《卍續藏經》冊 63，No. 1244-G。

（清）普照清道：《釋氏稽古略》序。《大正新脩大藏經》冊 49， No. 2037。

〈杭州市海潮寺近訊〉。《弘化月刊》。第 72 期。1947.06。見黃夏年主編：《民國佛教期刊文獻集成》三編。北京：中國書店出版社。2011。

〈近代華嚴大德靄亭和尚略傳〉。http://blog.sina.com.cn/s/blog_5edbb83a0100n8ef.html

〈應乾印廣〉。http://www.baike.com/wiki/&prd%3Dbutton_citiao2_search。

冷曉：《杭州佛教史》，香港：百通出版社。2001。

於淩波：《中國近現代佛教人物志》。北京：宗教文化出版社。1995。

智光大師紀念會編纂：《智光大師法彙》（含《智光老和尚紀念集》）。臺北：華嚴蓮社。1993。
範觀瀾：《華嚴文匯》，北京：宗教文化出版社出版。2007。
薑民勝：〈海潮寺軼事〉。《杭州中策橡膠報》A4 版副刊。2011.03.31。
釋明基主編：《安國禪林——千年古剎，翰墨禪緣》。黃岡：黃州安國禪寺。2016。
釋道源：《慈舟大師傳》。臺北：《湖北文獻》129。1998。
釋道源主編：《慈舟大師紀念集》。基隆：自由書店。1958。

從「教內別傳」到「華嚴專宗」：論百年華嚴的思想闡釋及其歷史演進

浙江省社會科學院研究所　所長
浙江宗教研究中心　主任
陳永革

摘　要

宗派佛教或佛教宗派既是中國化佛教的最大創造，也是中國佛教傳統留給佛教界的最大特產。其中，華嚴宗（亦稱賢首宗、法界宗等）是中國化佛教中最富理論特色的宗派之一。唐代既是華嚴宗的創建時期，亦是其弘傳的鼎盛時期。其後，隨著禪宗大盛，及行歸彌陀的淨土信仰風行，華嚴宗與同屬教門的天臺宗都相繼沉寂，然其法脈皆綿延不斷，影響至今。本文透過圭峰宗密等基於「教內別傳」而「禪化」闡釋華嚴教理的「兼弘」品格，回顧與評述中國華嚴教觀的義學闡釋傳統及其歷史特質，集中呈現了近一百年來中國華嚴從「教內別傳」到「華嚴專宗」的歷史演進及其思想影響。

關鍵詞：佛教宗派、「教內別傳」、華嚴專宗、思想闡釋、百年華嚴

一、「華嚴禪」:「教內別傳」之兼弘

唐代華嚴五祖圭峰宗密所開創的「華嚴禪」,是一條雙向並進的通路。既是「教外別傳」的禪宗接通華嚴圓教法門之路，也是「教內別傳」的華嚴圓教法門圓攝禪修法門的通路。宗密把荷澤禪法的宗旨概括為「知之一字，眾妙之門」,不僅對後世理解南宗禪法有著定論式的導向作用,而且還擴展到更廣泛的思想文化領域，擴大了禪教統觀的社會影響。

所謂「華嚴禪」,並不是意指中國佛教的特定宗派，而是中國化佛教的一種融合思潮或佛教傳統。華嚴禪首先並最主要的是指禪門的一種融合方法。狹義而言，「華嚴禪」特指宗密所推進的華嚴與禪宗荷澤系的融合；廣義上的「華嚴禪」,則涵括禪教、禪密、禪淨、頓漸乃至三教會通的思想融合。「華嚴禪」的思想特質，在於以一心法界為原則的教禪一致論。「華嚴禪」思想，展現了佛教中國化更豐富的面向，客觀上推進了佛教中國化的社會影響。

在華嚴判教系統中,澄觀把南北禪宗安於頓教,尚與華嚴別圓之教存在落差。宗密順應時勢的需要,依荷澤禪的頓悟漸修論,立直顯心性宗與顯示真心即性教，轉向禪（南禪）教（華嚴）並置，同樣維護了華嚴在當時佛教修行格局中的應有地位。在此意義上，宗密應無愧於華嚴祖師的稱譽，而不致完全掩沒於「華嚴宗主」賢首法藏、「華嚴論主」長者李通玄和「華嚴疏主」清涼澄觀的唐代華嚴學僧之林。

從中國佛教思想史上看，宗密的教禪一致論，雖然可以理解為處理華嚴與禪宗之關係的折衷之論,但其實際效果卻賦予了華嚴圓教法門以「教內別教」之義。從宗密到永明延壽《宗鏡錄》100 卷的禪教關係論述，即可讓人關注唐末五代至北宋初在禪宗「教外別傳」與華嚴圓教「教內別傳」之間的微妙平衡。這是宗密在禪教一致論下闡釋華嚴思想最吸引人的地方。

自宗密以降，由於唐末五代的兵亂，教典殘毀，禪宗以其新興法門的後發優勢，綜合運用其機鋒的便捷、靈活，輔之以叢林制度建設的積極推進，迅速躍為社會諸階層普遍接納的修行法門。宗密以華嚴圓教為主體立場的禪教一致論，亦隨著弘法環境的變遷，而成為宗門更有效擴展其社會影響的輔佐法門。而天臺與華嚴作為中國化佛教的兩大圓教系統，由於教典殘毀、法脈凋落，正處於暗淡時期。入宋後，天臺在江南地區先於華嚴而中興，並一直佔據著先機地位，如長水子璿受于天臺宗僧洪敏，即可部分說明當時的情勢。因此，宋初華嚴，首要的是必須直接應對天臺教家的全方位挑戰，導致宗密的禪教一致論逐漸讓位於天臺與華嚴之間的義理之辨。

二、宋代華嚴專宗弘傳之特質及其反省

入宋後，華嚴教觀的弘傳中心漸移江南。從洪敏開始，江南華嚴教之中興，則實由長水子璿開其端。但據蔣維喬觀察，宋代時期，講求學問的華嚴宗，已非為純粹之華嚴宗，因其或受天臺之影響，或與禪宗相混合。其實，無論是受天臺影響或混融於禪學，並非始于宋代，早在法藏、澄觀時代的華嚴學，受天臺影響、與禪學混融的傾向，即已顯端倪。

總體來說，宋代華嚴宗義學闡釋的相繼展開，堪稱為繼唐代華嚴學而興的復振運動。從這場復振運動的推進過程上看，至少體現出如下四個內容特徵：

其一是宋代華嚴具有明確自主性、教院化的宗派建構意識。

宋代華嚴諸學僧，不再擁有如唐代法藏、澄觀、宗密等祖師那樣貴為「國師」、「帝師」的顯赫身份和政治地位，不能再藉朝廷或官府的行政優勢推進教法弘化，華嚴宗的社會影響力大為削弱，致使這些學僧不得不轉向更自主而民間的宗派建構，通過教團的整體建設，來彌補個體魅力的缺省，嘗試以教團化的組織力量，興建教院並加強教院的制度建設，通過修證儀式的規範努力，強化華嚴傳法世系的法脈認同，更內在地探究華嚴宗義的教理體系，最大限度地擴展華嚴宗的影響，等等。上述這些內容，成為宋代華嚴復振的最突出特徵。因此，有些佛教史家認為宋代華嚴不純，或受天臺影響，或混融於禪學，僅是看到了事情的一個方面，而未能注意到宋代華嚴針對天臺、禪宗的抗辯舉動，持論似欠公允。

其二是宋代華嚴的弘揚具有明顯的地域特徵。

與唐代華嚴大盛於北方不同，宋代華嚴復振運動特別典型地集中於浙江、江蘇等江南地區，其中尤以杭州慧因教院為著稱。儘管這些賢首教院，從規模上大都不及當時大盛於世的著名禪剎，數量上不如密佈江南的天臺講寺，但蘇州昆山能仁院，在義和住持時期，亦曾出現住僧達千眾的盛況，而晉水淨源所住持折杭州慧因教院，則更以「高麗寺」聞名於朝鮮佛教界，成為當時佛教文化對外交遊的典型之一。

其三是專宗華嚴的教學活動相當活躍，學僧輩出，代不乏人，撰著數量大增，且涉及領域頗為廣闊。這些學僧的弘化活動及其撰著成果，對日本華嚴、朝鮮華嚴均產生了較大影響，對東亞華嚴學的整體推展作出了重要貢獻，成為中國佛教文化對外交流的一大構成。

其四是宋代華嚴的復振還表現於教理闡釋的多取向特徵。

大致來說，長水子璿較忠於宗密「教內別傳」的圓教闡釋，注重《大乘起信論》、《楞嚴經》、《金剛經》等大乘經論的義理圓攝。自晉水淨源開始（還有其繼承者義和圓證），則更關注唐代華嚴文獻的廣泛蒐集，轉向對澄觀、特別是法藏華嚴觀門的詮解，體現為對華嚴教義學及華嚴宗義學的再疏釋。而北宋末年的道亭及屬於南宋華嚴的觀復、師會、希迪、善熹諸家，則與淨源、義和等北宋華嚴學僧又有所不同，他們不僅重視法藏的教理闡釋，更追溯到智儼的華嚴別教義，以至於表現出華嚴教理「經院化」的闡釋取向。

總之，在宋代江南地區，以教團組織、教院建設為基礎，以宗派教理與宗派思想的「宗義」闡釋為側重，湧現了一批深受唐代華嚴思想綜合影響的沙門學僧，最終匯成宋代華嚴的復振現象。其中，長水子璿是宋代華嚴復振的先導學僧，而北宋華嚴宗的真正中興，則推晉水淨源。蔣維喬《中國佛教史》列晉水淨源為宋代華嚴四大家之首（另三家為道亭、師會、希迪），而黃懺華《中國佛教史》則歸之為承長水子璿而起的華嚴大家，並稱「二水」，而別列道亭、觀復、師會和希迪為宋代「華嚴四大家」。並指出，在「華嚴四家」之後，「有義和、復庵、鮮演、戒環、淨真、祖覺等，相次敷揚。」[1] 「二水四家」及其後繼者的持續弘化，大致勾勒出宋代華嚴復振的具體情形。

三、明清華嚴傳承的江南風格

降及清代，當時佛教界，傳習華嚴者，仍分佈南、北。故從地域分佈上看，大致可以區分為南、北二系。

南方華嚴以雪浪洪恩（1545-1608）一系為主，其門下巢松慧浸、一雨通潤的再傳弟子蒼雪讀徹、汰如明河、含光等人集中於吳中地區弘傳華嚴，其性質屬於禪僧兼弘華嚴，通過以教證禪、禪解華嚴，繼承了唐代華嚴「四祖」清涼澄觀、「五祖」圭峰宗密等人「禪化」華嚴教理的思想闡釋。這是明末華嚴弘傳的主流，在當時佛教界影響較大。此外，在南方系華嚴中，還有曹洞宗僧為霖道霈（1615-1688）的「禪化」華嚴之學。

除了這些「兼弘華嚴」的禪僧之外，清代初期更有伯亭續法（1641-1728）在浙江杭州等地力闡華嚴，長達 50 餘年，致力於華嚴教法的通俗化疏釋，力求恢復賢首教觀，提升華嚴宗在佛教界的地位，成為清代華嚴宗重興的代表教僧。續法轉益多師，博聞多識，精進向道，行化于康、雍盛世，以其充沛的精力及淵博的學識，講經，尤在存續華嚴宗上功不可沒。他一生所完成的許多佛教撰著，無不

[1] 黃懺華：《中國佛教史》第 4 章，上海書店影印本，第 338 頁。

運用華嚴教學加以疏釋，擴大了佛教經典的普及，推展了華嚴教學的影響，成為清代華嚴宗復興的代表僧人。

續法順應清代佛教注重佛教信仰與儀式實踐的時代特點，在寺院弘傳華嚴教學的同時，還把懺儀活動、民眾教化與佛教信仰結合起來，從而擴展了佛教在江南地區的影響力量。自宋代以來，佛教信仰在江南地區的民眾生活中有著廣泛影響。而主導民眾佛事活動的則是以懺儀著稱的天臺宗一系。續法沒有規避這一現實，而是充分正視，並積極參與華嚴為歸的懺儀推廣，影響甚廣。時人嘗評續法之學稱：「師生當順治，寂在雍正，行道於康熙之年。平生向道殷殷，久為後學模範。輪參乳峰，智流香海，出入大部，扶豎賢首。著刻傳通，約有五十餘般。帙分卷列，不下二百餘本。五祖面目重開，諸佛心宗圓現，師之功大矣。」[2]

在北地，則主要有承續於顓愚觀衡的寶通賢首一派，影響廣泛，遠及清末民初。這也是清代華嚴宗相傳承續的主流。作為兼弘華嚴的臨濟禪僧，顓愚觀衡對後世華嚴宗的影響，主要是他與清代北方寶通系賢首之間的傳承關係。儘管在觀衡的傳記文獻中，或許由於其撰著者歸屬於禪派傳承的原因，觀衡受戒弟子中並未記載其弘傳華嚴的弟子。但在《寶通賢首傳燈錄》中，觀衡嗣法于空印鎮澄，為賢首第 26 世，鎮澄則為第 25 世。觀衡再傳不夜照燈，則為賢首下傳第 27 世。清代北方華嚴，即以不夜照燈（1604-1682）所開創的華嚴宗寶通系為主體。

清代寶通賢首一派，始創於不夜照燈。照燈為顓愚觀衡弟子，北游開法於通州寶通寺。門下出玉符印顆，遂開賢首教寶通一系。

若從華嚴法系上看，正傳旁出，錯綜複雜，制約了清初弘傳華嚴宗的法脈傳承。不過，當時在南北兩地都有眾多在家居士修學華嚴觀行，推崇華嚴信仰，華嚴淨土觀念更是盛行一時，其中尤以彭際清的《華嚴念佛三昧論》影響最著。

四、民國華嚴復興的歷史特質及其影響

佛教是注重經教的文化體系。隨著製版技術的成熟，佛經刊刻與流通，向來受到佛教界的重視。由於清末歷年動盪，佛教典籍損毀嚴重。自清末以來，揚州刻經處、金陵刻經處等相繼創設。民國初期，大江南北湧現出更多的佛經刊刻機構，部帙繁多的華嚴教典刊刻，也得到了極大重視。其中，南京楊文會、北京徐文蔚正是當時代表二位佛教文化活動家的成就，尤為卓著。

民國時期的華嚴復興，始于華嚴宗典籍的搜集。

---

[2] 談玄《賢首宗諸祖略傳》，《海潮音》第 13 卷第 11 號，第 108 頁。

近代中國，歷經戰亂，佛教凋敝，典籍損佚嚴重，幾無可存。這對注重經教闡釋的華嚴宗來說，情形更是如此。因此，民國時期的華嚴復興，首先注重華嚴典籍的搜集與刊刻。這些華嚴典籍的搜集，主要集中于唐代華嚴祖師智儼、法藏、澄觀等人的疏釋之作，同時也涉及到宋明時期的一些華嚴教典。經過楊文會等人持續多年的不懈努力，不僅使許多華嚴典籍從日本折返回中國，同時多方蒐集國內流存的文獻，分別刊行於在南北各佛教刻經機構。當時，在「廟產興學」下，各地通過舉辦僧教育，專設華嚴宗的課程，培養出家僧人對華嚴宗的學識，提高了對華嚴義理的傳講水準，最終促成了民國華嚴宗的復興。

自唐代華嚴宗闡立教說之後，歷經宋、元、明、清，皆代有復興。民國時期的華嚴復興，與此前的華嚴復興相比，既有對前代傳統的承緒，同時也體現自身的特點。總體來說，以佛教界為主導而推進的民國華嚴宗復興，對於前代華嚴宗的繼承，主要表現於如下幾個方面：

首先，民國弘傳華嚴宗的佛教僧人，除講演《華嚴經》、闡解華嚴教義之外，還宣導華嚴與禪、華嚴與淨土、華嚴與密教的結合。通過華嚴禪、華嚴密、華嚴淨土的兼弘，輔之以更有華嚴信仰的落實、華嚴經義講習與普及等形式，既使民國華嚴宗的復興能夠繼續保持傳統的弘傳樣式，同時也使華嚴宗能夠與當時佛教整體復興的趨勢相適應。這是之所以稱民國華嚴宗復興的重要表現。

其次，以佛教界為主導的民國華嚴宗復興，既離不開以寺院為弘傳中心，更離不開以祖師為弘傳核心。如月霞、應慈等人，都擁有弘傳華嚴宗的寺院。這也是民國華嚴宗復興與傳統華嚴宗的相似之處。

再次，推進民國華嚴宗復興的代表僧人，都具有參禪的背景。他們把華嚴經教與參禪活動的結合，符合傳統佛教中教禪合流的歷史取向。民國華嚴學僧，雖然大都注重禪講兼施，但與其他宗派相比，華嚴宗的影響力仍未理想。

民國時期的華嚴復興，與此前的華嚴宗傳統相比，也表現出自身的一些特點。

首先，在某種意義上說，民國華嚴宗的復興是一次綜合的復興。這種綜合性，主要表現於民國華嚴宗的復興，其實是僧俗兩界通力合作的現實結果。清末民初，先以在家居士通過華嚴教典的搜集、刊刻、流通，引起了佛教界對華嚴宗的普遍關注。同時，佛教界弘傳華嚴的學僧，堅持以出家僧人為弘傳華嚴的主導力量，與專弘華嚴的僧才培育相並進，最終促成了民國華嚴的全面復興。

其次，民國華嚴復興的一個突出特點，就是表現為通過僧教育，設置華嚴課程，進行華嚴教僧的培養，既為弘傳華嚴宗培養僧才，又提高了廣大學僧們對華嚴的整體認識。正是通過貫穿民國時期、持續展開的華嚴僧教育，使民國的華嚴

宗復興更具有綜合性與整體性。

民國時期，月霞、應慈等弘傳華嚴宗的學僧們，先後創設了華嚴大學、常州清涼學院、法界學院等僧教育機構，堅持以僧人為主導，致力於傳講華嚴經籍教典。儘管這些華嚴專宗教育，大都規模小，條件較差，且持續時間不長，但無不成為民國時期華嚴復興的重要內容，充分體現民國華嚴復興不同於前代的突出特點。

再次，民國時期的華嚴宗復興，還表現對華嚴宗的相關研究活動中。其內容涉及華嚴經典的闡釋、華嚴教理的辨析、祖師思想的闡發、華嚴宗史的總結和宗派思想的比較研究等諸多領域。

隨著民國時期佛教僧教育的開展及佛學刊物的相繼創刊，華嚴教理的講習活動得以普遍開展。與此同時，在各種佛學刊物上，闡釋華嚴教理、教義等內容的研究文章，亦時有所見。至於其他佛教研究論著中，涉及華嚴宗的論述，則更為常見。如太虛法師曾在世界佛學苑圖書館研究室講《賢首學與天臺學比較研究》。這個專題講座，條理清晰，簡明扼要，深入淺出，頗具華嚴與天臺比較研究的學術深度。如太虛高度評價了華嚴（賢首）與天臺的佛教地位，認為「台賢為中國特創之佛學」、「台賢皆以禪為源」。同時分述「賢首學之根據」、「賢首學之先河」、「賢首學之成立」、「賢首學之述要」、「賢首學與禪律淨密之關係與禪接近」、「賢首學與天臺學之比較」等，可視為一部闡述華嚴宗教理及歷史的概論之作。[3]

民國時期，僧俗兩界的佛教學者，從不同角度對華嚴經教典籍、教理教義、宗派歷史等內容進行闡釋，為民國華嚴宗的復興帶來了全新的氣息。試以當時最具影響力的佛學刊物《海潮音》為例，特辟「諸宗・華嚴宗專號」，集中刊登華嚴宗研究的文章。如「李玄通」發表了《大方廣佛華嚴經大意》、紹奘《賢首宗教義之特點》、黃懺華居士《華嚴宗的根本教理》、又琛《華嚴宗衰落之原因》、談玄《數理學之十玄觀》、恒寶法師《賢首宗杜順三觀與論理學》、淩彥伯《賢首宗要義》等。[4]唐大圓居士撰寫了《華嚴經與因淨土》，持松法師《賢密教衡》及《賢密教衡釋惑》[5]。其中，談玄撰寫的《賢首宗諸祖略傳》[6]，凡分正傳五人，別傳八人，簡述了杜順、智儼、法藏、澄觀、宗密等「華嚴五祖」，及義湘、慧苑、李通玄、子璿、淨源、續法、通理法師、月霞法師等八位華嚴大德的行曆與成就。上至杜順、下及月霞，這種華嚴祖師譜系，其實就是試圖表明民國華嚴復興在宗派法系傳承上的歷史正統性。總之，當時的佛教界相當關注華嚴思想、華嚴教理的闡釋，並

[3] 《海潮音》第 13 卷第 11 號。
[4] 《海潮音》第 13 卷第 11 號。
[5] 《海潮音》第 9 卷第 4 期－第 6 期、第 10 卷第 4 期。
[6] 《海潮音》第 13 卷第 11 號。

更明確地置列於中國佛教思想的發展演進脈絡中加以認識，甚至嘗試運用現代學術方法，如數理學、論理學（即邏輯學）方法進行別開生面的闡釋，頗令人面目一新。

在此一提的是，在當時佛教刊物上刊登的華嚴研究論著中，不乏日本佛教學者的相關著論，如《海潮音》第 30 卷第 3、4 期，曾連續刊登了日本學者龜穀聖馨和河野法雲合著的《中國華嚴宗發達史》的部分內容。這可視是以另一種方式體現了當時華嚴學的國際交流。

總之，儘管華嚴宗在民國佛教諸宗中並非「顯宗」，在世間諸學中亦非「顯學」，但通過三代華嚴學僧的持續努力，能夠契應於新佛教運動，特別通過寺院教育，擴展華嚴宗的影響，展現了華嚴宗自身的思想特色。

華嚴宗的復興，是民國時期佛教整體復興的重要構成部分。離開了華嚴宗的復興，民國的佛教復興就不再完整、全面。

民國的華嚴宗復興，是華嚴教典的再興。民國華嚴宗的弘傳過程，既伴隨著華嚴教典的搜集與刊刻、華嚴經教的講習與闡釋，更有華嚴學僧的持續培養，終於促進了佛教界對華嚴教理的研究興趣。早在楊文會的佛學堂如柏林佛學研究社擬設法相賢首系，對於華嚴宗的專門研究，設置相應參考著疏，包括澄觀《華嚴玄談疏鈔》、法藏《華嚴探玄記》、李通玄《華嚴經合論》、法藏《華嚴一乘教義分齊章》、法藏《大乘起信論義記》、澄觀《法界觀玄鏡》、澄觀《普賢行願品疏鈔》等。這充分表明其華嚴創教撰著的普遍重視。

民國的華嚴宗復興，是教理傳統的再興。民國時期，不僅在華嚴專宗性質的佛學院設置多種講習科目，而且在眾多佛學院同樣設有華嚴宗課程，使華嚴學成為一門基礎課程，提升了華嚴教理研究的學術素養。

民國華嚴宗的復興，是與其他佛教宗派齊頭並進的再興。當時關注華嚴宗的佛教僧人，不僅繼續探討、疏釋、總結華嚴與天臺、法相等教家的關係，討論中國華嚴宗衰落的歷史原因，同時還試圖更深入地理解華嚴與禪宗、律宗、淨土及密宗之間的修持互補，從而擴大華嚴宗在佛教信徒中的現實影響。這種取向，既在客觀上促進了當時華嚴教理的學術研究，更使華嚴學僧們試圖契應時代情勢，尋找華嚴再興的方向。

總體來說，民國時期華嚴宗的復興，其影響主要集中體現於三個方面：

首先，試圖超越中國佛教宗派的義理之諍，不再像歷史上那樣過分拘泥於華嚴與天臺的教觀、修證等闡釋的對立性，而使佛教轉向專宗教育、專宗研習，一

門深入，使本宗經典的研究更加深入、系統。這種研習路向，其影響持續至今。

其次，民國時期的華嚴宗復興，以華嚴典籍的整理、刊刻與流通為先導。這一內容，貫穿於民國華嚴宗發展的全過程，這是繼北宋、明末之後，中國華嚴宗發展史上經典整理的又一個高峰時期。以《重編華嚴疏鈔》為代表的華嚴教典整理，即使在中國佛教藏經史也佔有一席之地。

最後，民國華嚴宗的復興，使佛教界普遍意識到中國化佛教宗派必須作出適應時代的弘化轉型，在保持其固有的思想傳統中，充分結合社會時代的現實變遷，進行義理學說的新闡釋。

參考文獻

《中華民國史檔案資料彙編》第三輯《文化》，南京：江蘇古籍出版社，1991。
《海潮音文庫》，上海：古籍出版社，2006。
《常惺法師集》，臺灣新文豐出版公司，1988 年。
《楊仁山全集》，周繼旨校點本，合肥：黃山書社，2000 年。
《應慈法師年譜》，沈去疾著、真禪法師審訂，上海：華東師範大學出版社，1990。
《靄亭和尚紀念特刊》，臺北：萬行雜誌社。華嚴蓮社，1995。
于淩波：《華嚴宗卷.焦山定慧寺釋智光傳》，《民國高僧傳初編》，臺北：知書房出版社，2005。
于淩波《中國近現代佛教人物志》，北京：宗教文化出版社，1995 年。
于淩波《創辦華嚴大學的月霞法師》，《中國近代佛門人物誌》（第一冊），臺北：慧炬出版社，1993 年初版。
于淩波《華嚴宗卷・常熟虞山興福寺釋月霞傳》，《民國高僧傳初編》，臺北：知書房出版社 2005 年初版。
于淩波《華嚴宗卷・臺北華嚴蓮社釋南亭傳》，《民國高僧傳初編》，臺北：知書房出版社，2005。
全國政協文史資料委員會宗教組編《名僧傳》，北京：中國文史出版社，1988。
成一長老審訂、陳慧劍居士著《南亭和尚年譜》，臺北：華嚴蓮社，2002 。
李圓淨等《重編華嚴疏鈔》90 卷（全 40 冊），北京刻經處印行，1944 年。
卓遵巨集、侯坤巨集採訪、廖彥博紀錄，《成一法師訪談錄》，臺北：國史館、三民書局股份有限公司，2007。
南亭和尚全集編纂委員會，《南亭和尚全集（十二）南亭和尚自傳》。臺北：華嚴蓮社，1994。
南亭和尚全集編纂委員會《南亭和尚全集（十一）.結緣類：紀念文》。臺北：華嚴蓮社，1990。

持松《密教通關》，上海：佛學書局印行，1992 年。
范觀瀾《成一法師傳》。臺北：華嚴蓮社，2009。
范觀瀾《江淮名剎泰州光孝寺》。南京：江蘇古籍出版社，2001。
范觀瀾《尋蹤名僧的搖籃》。北京：作家出版社，2004。
范觀瀾編《華嚴文匯》全 2 冊，北京：宗教文化出版社，2007。
徐蔚如、李圓淨等《華嚴經疏鈔科文表解》10 卷，北京刻經處印行，1938。
真禪法師《玉佛丈室集》全 10 冊，百家出版社，1996；上海社會科學院出版社，1994。
高振農、劉新美：《中國近現代高僧與佛學名人小傳》，上海：華東師範大學出版社，1990。
密林持松述《華嚴宗教義始末記》，臺北：華嚴蓮社，2002 。
張曼濤主編《中國佛教史論集（七)》，臺北：大乘佛教文化出版社，1978。
智光大師紀念會：《智光大師法彙.智光老和尚紀念集》。臺北：華嚴蓮社，1993。
黃夏年主編《民國佛教文獻期刊集成》，北京：全國家圖書館文獻縮微複製中心，2006。
楊毓華《持松法師》，西安：陝西人民出版社，2002 年。
楊毓華主編《持松大師選集》（六），北京：華夏出版社，2009。
賴永海主編《中國佛教通史》第 15 卷，南京：鳳凰出版集團，2010。
釋成一《華嚴文選》，臺北：萬行雜誌社印行，1993 年。
釋東初《中國佛教近代史》全 2 冊，臺北：東初出版社，1987。
釋慧雲主編《常惺法師年譜》。 中國江蘇：常熟興福寺，2012。
釋慧雲主編《常熟興福寺志》。中國江蘇：常熟興福寺，2011。
釋賢度《唐末以後華嚴弘傳之系統概況》，《華嚴學專題研究》。臺北：華嚴蓮社，1999。
闞正宗〈華嚴蓮社沿革志〉，《華嚴蓮社六十周年慶紀念特刊》。臺北：華嚴蓮社，2013。

靈辨的實像與虛像──以法藏的《靈辨傳》考察為中心

中國人民大學佛教與宗教學理論研究所　教授
張文良

摘　要

關於北魏時期的華嚴家靈辨的傳記，最詳細的是唐代法藏的《靈辨傳》。但通過考察澄觀所著《華嚴經疏》和《演義鈔》對靈辨生平的相關記載，再結合對北魏時期佛教界狀況的考察可以發現，法藏《靈辨傳》的記載大部分是虛構的。法藏虛構《靈辨傳》的動機和背景，則與唐代出現的五臺山系華嚴思想與終南山系華嚴思想之間的對立分不開。

關鍵詞：靈辨、法藏、澄觀、《靈辨傳》

The Truth and Fiction of Lingbian Centered on Fazang's *The Biography of Lingbian*

ZHANG, Wen-liang

(Professor, Institute for the Study of Buddhism and Religious Theory, Renmin University of China)

Abstract

The life of Lingbian, Huayan Scholar in the Northern Wei Dynasty, is recorded in most detail in Fazang's *The Biography of Lingbian*. However, having investigated the involved contents about Lingbian's life in *Hua-yan-jing-shu* (The Commentary on the Mahāvaipulya Buddhāvataṃsaka Sūtra) and *Yan-yi-chao* written by Chengguan, as well as considered the situation of Buddhism in the Northern Wei Dynasty, it is found that most of the contents in *The Biography of Lingbian* are fictional. The fictional descriptions in *The Biography of Lingbian* by Fazang may have a lot to do with the dispute between the Huayan thought of Wutai Shan Sect and Zhongnan Shan Sect appeared in Tang Dynasty.

Keywords: Lingbian, Fazang, Chengguan, *The Biography of Lingbian*

一、前言

靈辨（477-522）是活躍於北魏晚期的《華嚴經》注釋者，其所著《華嚴經論》一百卷是中國佛教史上首部對《華嚴經》（六十卷）全書所作的注釋書。但《華嚴經論》問世之後的命運頗為坎坷。一百六十餘年間，只是在民間流傳，未引起佛教界的注目。直到唐永淳二年（683 年），才被介紹到長安，並得到當時佛教界的高度評價，我們可以稱之為《華嚴經論》的「再發現」。但之後，《華嚴經論》在中國再次隱跡。通常我們看到的只是《續藏經》所收錄的第十卷。長久以來，只聞其名、未見其容，學界一直引為憾事。直到二十世紀五十年代在日本又發現其中的五卷（三、十四、十六、十七、十八）[1]，九十年代在韓國又發現五卷（五十二、五十三、五十四、五十五、五十六）[2]，雖然仍非全壁，但一千六百年前的著作重見天日，即便是吉光片羽，亦足以讓學界感到歡喜讚歎。

關於靈辨的生平，最詳細的記載出自法藏的《華嚴經傳記》（以下略稱《傳記》）。根據《傳記》的記載，靈辨的生平可以分為五個時期，即青年時代的求學；在五臺山的修行；在懸甕山[3]著《華嚴經論》；在洛陽完成《華嚴經論》的著述並在宮中講經；在融覺寺靜養與入寂。應該說，這一傳記是對靈辨一生事蹟比較完整的記載，特別是對靈辨一生最重大的事業——《華嚴經論》的撰述，從著述的緣起、過程，一直到《華嚴經論》如何在唐代被「再發現」，都有詳細的記載。

後世關於靈辨傳記的記述，幾乎都承襲法藏的《傳記》的說法，內容雖然有詳有略，但故事的梗概無重大變化[4]。現代的華嚴學者如佐藤泰順[5]、木村清孝[6]等在論及靈辨的生平時，亦重複《傳記》的說法，未加批判性考察。但如果我們結合其他的史料（主要是慧祥的《古清涼傳》和澄觀的《演義鈔》）細加考察就會發現，法藏的《傳記》中的內容頗多疑問。不僅靈辨在五臺山修行的部分不是歷史事實，而且靈辨在洛陽撰述、講經的說法，也都極有可能是法藏附加上去的。以下，我們從對《傳記》真實性的討論入手，考察《華嚴經論》何以在唐代被「再

---

[1] 日本南都佛教研究會，《南都佛教》，1961 年，頁 9-13。

[2] 《花嚴經論》，韓國：佛日出版社，2003 年。

[3] 《傳記》作「玄兌山」。包括法藏的《探玄記》在內的其他文獻皆作「懸甕山」，而且古地名中亦無「玄兌山」之名，出處存疑。

[4] 如明代袾宏的《華嚴經感應略記》、清弘壁《華嚴感應緣起傳》、清周克復《華嚴經持驗記》等都沿襲《華嚴經傳記》之說。

[5] 佐藤泰順，〈靈弁の『華厳経論』——新発見六巻の解説—〉，《宇井伯寿博士還暦記念論文集—印度哲学と仏教の諸問題》，1951 年，頁 249-280。

[6] 木村清孝，〈靈辨の華厳思想〉，《初期中国華厳思想の研究》，東京：春秋社，1977 年，頁 276-282。

發現」，以及《靈辨傳》是如何被「再構成」的。通過這一考察，我們既可以趨近靈辨真實的生平，也可以發現歷史「被構建」的某些規律性。

二、關於靈辨在五臺山的修行

關於靈辨在五臺山的修行，《傳記》記載如下：

> 及見《華嚴》，偏加味嘗，乃頂戴此經，入清涼山清涼寺，求文殊師利菩薩哀護攝受。冀於此經，義解開發。則頂戴行道，遂曆一年。足破血流，肉盡骨現。又膝步懇策，誓希冥感。遂聞一人謂之曰，汝止行道，思惟此經。於是披卷，豁然大悟。時後魏熙平元年，歲次大梁正月。起筆於清涼寺，敬造華嚴論。演義釋文，窮微洞奧。[7]

這一記載與《古清涼傳》的如下記載的框架相一致：

> 昔元魏熙平元年，有懸甕山沙門靈辨，頂戴此經，勇猛行道。足破血流，勤誠感悟，乃洞曉茲典，著論一百卷。[8]

比較兩種文獻的內容可以發現，法藏的《傳記》與《古清涼傳》有密切關係，那麼，兩者孰前孰後，何者更為原始呢？法藏的《探玄記》在注釋「清涼山」處云，「此山及文殊靈應等，有《傳記》三卷」，提到在此之前有關於五臺山以及文殊感應故事的三卷「《傳記》」存在。查閱史料，在法藏之前，關於五臺山的傳記有兩種：一是會賾的一卷本《五臺山略傳》（已佚），二是慧祥著《古清涼傳》二卷。法藏這裡所說的「《傳記》」三卷，顯然是指《五臺山略傳》和《古清涼傳》。這說明，法藏在著《探玄記》之時參考了《古清涼傳》的內容。

那麼，法藏的《傳記》是否也參考了《古清涼傳》的內容呢？考察法藏《傳記》的內容構成就會發現，「靈辨傳」之前是北齊「劉謙之傳」。北齊（550-577）在北魏（386-534）之後，按照常理，北齊的人物故事應該安排在北魏的人物故事之後，《傳記》的內容構成顯然不合常理，而考察其淵源，《傳記》的這種內容構成恰恰出自《古清涼傳》。據此可以證明，法藏的《傳記》未加仔細考察就襲用了《古清涼傳》的內容。

如果說《古清涼傳》的內容是詳實可靠的話，那麼《傳記》對《古清涼傳》

---

[7] 唐・法藏，《華嚴經傳記》，《大正藏》冊 51，卷 1，頁 157 中 9-16。
[8] 唐・慧祥，《古清涼傳》，《大正藏》冊 51，卷 1，頁 1094 下 22-24。

的襲用也無可厚非。但問題恰恰在於《古清涼傳》的記載是錯謬很多的。最明顯的例子就是上述的「劉謙之傳」。

《古清涼傳》的「劉謙之傳」云：

> 至北齊初年，第三王子，於此求文殊師利，竟不得見。乃於塔前，燒身供養，因此置寺焉。其王子有閹豎劉謙之，自慨刑餘，又感王子燒身之事，遂奏訖入山修道，勅許之。乃於此處，轉誦《華嚴經》。三七行道，祈見文殊師利。遂獲冥應，還復根形，因便悟解。乃著《華嚴論》六百卷，論綜始終。還以奏聞，高祖敬信，由此更增。常日講《華嚴》一篇，于時最盛。

早就有學者指出，這裡的內容不符合歷史事實[9]。首先，北齊原本就沒有「太和」的年號；其次，關於北齊的歷代王子，史書皆有傳記，其中並無「燒身供養」的記載；還有，「高祖」係北魏孝文帝（467-499）的廟號，北齊皇帝中無「高祖」廟號。由此可見，這裡的說法並沒有史實根據。我們追索這一故事的淵源，就會發現，這一故事最初出自隋代侯君素的《旌異記》[10]。故事的最初版本是：

> 魏高祖大和中，代京閹官自慨刑餘，奏乞入山修道。敕許之。乃齎《華嚴》，晝夜讀誦，禮悔不息。一夏不滿，至六月末，髭鬚生，得大丈夫相。以狀聞，帝大驚，重之，於是國敬《華嚴》，復尊恒日。

比較《旌異記》和《古清涼傳》的內容就可以發現，《古清涼傳》至少有四處做出了重大改動：一、將北齊王子的「燒身供養」與劉謙之的故事串聯在一起，並且「燒身供養」的故事成為劉謙之故事得以展開的的重要契機；二、將「北魏」太和年間（477-499）發生的故事移到了「北齊」年間；三、《旌異記》只講到劉謙之讀誦《華嚴經》，而《古清涼傳》則增加了劉謙之撰《華嚴經論》六百卷的內容；四、原故事中只是提到劉謙之「入山」修道，並沒有指出是何地的何山，而《古清涼傳》則明確為「五臺山」。可見，慧祥是將民間關於北齊王子的傳說與劉謙之的傳說雜糅在一起，經過「再創作」而納入到《古清涼傳》之中。只是這種「再創作」完全不顧及歷史常識，漏洞百出。

---

[9] 湯用彤：「查《內典錄》亦引《旌異記》此段，然未言及六百卷《華嚴經》，且未著錄，可見其偽妄」，《漢魏兩晉南北朝佛教史》冊下，北京：中華書局，1983 年，頁 630。

[10] 《大唐內典錄》第十「歷代眾經應感興敬錄」記載此事云，「魏高祖大和中，代京閹官自慨刑餘，奏乞入山修道。敕許之。乃齎《華嚴》，晝夜讀誦，禮悔不息。一夏不滿，至六月末，髭鬚生，得大丈夫相。以狀聞，帝大驚，重之，於是國敬《華嚴》，複尊恒日。並見侯君素《旌異記》」。按：《旌異記》已失傳，宋代李昉等編《太平廣記》對此書多所引用。

值得注意的是，法藏的《傳記》不僅未發現《古清涼傳》對「劉謙之傳」進行「再創作」的問題（也或許是法藏有意忽略），而且將《古清涼傳》的記載視為信史，幾乎是原原本本將其納入到自己所做的《傳記》之中。

對我們這裡的討論有直接意義的是，無論是《古清涼傳》還是法藏的《傳記》在記述劉謙之的故事時，都有意地將傳記主人的事蹟與「五臺山」聯繫在一起。為了達到這一目的，甚至不惜杜撰歷史事實。後面我們將討論到，這與唐代的「五臺山」的「聖山化」運動密切相關。

既然關於劉謙之的傳記，法藏的《傳記》沿襲《古清涼傳》的說法，對故事的原型做了改變，那麼，對「劉謙之傳」之後的「靈辨傳」同樣做出「再創作」，也就不難理解了。事實上，這種「再創作」的確發生了。透露這一資訊的，是被後世尊為華嚴宗四祖的澄觀。在《華嚴經疏》中，澄觀在提到靈辨時，沿襲了法藏《傳記》的說法，「後魏僧靈辨，於五臺山，頂戴此經，行道一載，遂悟玄旨，造論一百卷」。但在後來所著的《華嚴經隨疏演義鈔》（以下簡稱《演義鈔》）中，澄觀的說法就發生了變化。《演義鈔》有兩處提到「靈辨傳」，其一云：

> 言靈辨法師者，《傳》云，後魏沙門靈辨，太原晉陽人。宿殖勝善，常讀大乘。及見《華嚴》，偏加贊仰。乃頂戴此經，入清涼山寺，求文殊師利潛護。凡曆一歲，足破血流，肉盡骨穿。忽聞空中謂之曰，「汝止！汝止！但思惟此經」。於是披卷，豁然玄悟。後熙平元年，歲次大梁正月，乃於清涼寺，敬造《華嚴論》。演義釋文一百卷，窮微洞奧。至二年初，徙居懸甕山嵩岩寺造畢，餘具如《傳》。<u>若准論序，但雲在懸甕感通。今據《傳》文故，亦清涼感通玄悟也。</u>[11]

這段引文中的「《傳》」是指法藏的《傳記》，澄觀雖然援引法藏的《傳記》的說法，但他注意到了《華嚴經論》本身的記載與法藏《傳記》之間的不同，即《華嚴經論》的「序文」僅僅提到靈辨在懸甕山獲得文殊菩薩的感通，並沒有提到靈辨在五臺山獲得感通。從這段文獻，我們可以推知，在澄觀活動的年代，《華嚴經論》的全本包括「序論」仍在流通。澄觀在讀過《華嚴經論》的「序文」之後，對法藏《傳記》的說法已經產生懷疑。澄觀在《演義鈔》的另一處又云：

> 三北齊劉謙之等者，及與靈辨並如《纂靈記》，下當重出。但今云「行道一載」，即是《傳》文。若准《論》序不言年數。又但云於懸甕山嵩岩寺，頂戴《華嚴經》，勇猛行道，足破血流，膝步殷勤，精微感悟，不言清涼。

[11] 唐・澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》冊 36，卷 15，頁 114 中 20-下 1。

> 多是隨方之人，欲美其處，故取太原當處明之。《傳》既云在清涼，必託勝境。[12]

在這裡，澄觀透露出關於「靈辨傳」的更多資訊：所謂靈辨在五臺山「行道一載」只是法藏的《傳記》的說法，《華嚴經論》的「序文」並沒有提到修行年數[13]；《華嚴經論》只是提到靈辨於「懸甕山嵩岩寺」頂戴《華嚴經》行道，並沒有提到五臺山行道；《傳記》之所以出現靈辨在「五臺山」修行的說法，是為了假託「五臺山」作為「聖山」的威名而彰顯傳主靈辨的傳奇性。

澄觀的這段文字，不僅明確無誤地指明了法藏《傳記》的說法並沒有事實根據，而且解釋了法藏何以會在《傳記》中故意加上「五臺山」的動機所在。對這一點，我們下面還會作進一步的考察。

三、關於靈辨在洛陽的著述活動

法藏的《傳記》關於靈辨的記載，其主體部分無疑是靈辨在洛陽的著述活動。關於靈辨在洛陽的活動，法藏記載如下：

> 時孝明帝靈太后胡氏，重道欽人，旨請就闕。法師辭疾未見。至夏首，重命固請。既辭不獲免，至十六日，進入東柏堂，尋遷式乾殿，後居徽音殿，緝論無輟。至神龜元年夏，詔曰，大法弘廣，敷演待人。今徽音殿修論法師靈辨，德器淵雅，早傳令聞。可延屈趣宣光殿，講《大品般若》。於是四部交歡，十方延慶。講訖，勑侍中、大傅清河王允懌，安置法師式乾殿樓上，准前修論。夏則講《華嚴》，冬則講《大品》。法師與弟子靈源，候時輯緝綴，忘寢與食。神龜三年秋九月，其功乃畢。略經廣論，凡一百卷。首尾五年，成就十帙。[14]

這裡提到的靈太后（493-528）和清河王元懌（487-520）在史書上都實有其人。靈太后是北魏孝明帝的生母，在孝明帝即位（515）之初，由於皇帝年僅六歲，故由靈太后執掌朝政。靈太后崇信佛教，著名的洛陽永寧寺就是靈太后所建，由於靈太后的大力護持，洛陽寺院林立，佛教呈現繁榮景象。而清河王元懌是宣武帝之

---

[12] 唐・澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》冊 36，卷 15，頁 112 下 22-28。

[13] 法藏在《探玄記》中云，「又魏朝此土高僧靈辨法師，於五臺山頂戴《華嚴》，膝步殷勤，足破血流，遂經三載，冥加解悟。」（《大正藏》冊 35，卷 1，頁 122 下 4-6），將靈辨在五臺山的修行年數說成「三載」，可見，關於靈辨在五臺山修行之事，《華嚴經論》本身確實沒有說明，無論「一年」還是「三載」的說法都是法藏的主觀想定而已。

[14] 唐・法藏，《華嚴經傳記》，《大正藏》冊 51，卷 1，頁 157 中 17-28。

弟、孝明帝之叔，博學多識，深孚眾望，擔任奉侍中和太尉之職，是孝明帝的股肱之臣。這裡提到的靈辨入寂之地融覺寺，據《洛陽伽藍記》的記載，是洛陽的著名寺院，由清河王元懌所建。《傳記》所載，乍看起來，似乎與北魏的歷史相吻合，我們似乎難以懷疑其真實性。但仔細推敲，《傳記》的記載有諸多疑點。

其一，靈辨如果應靈太后之邀到達洛陽，而且在長達五年的時間裡（515-520）在皇宮中著述和講經，那麼，北魏的正史中應該有所記載。但考諸《魏書》特別是其中專門記載北魏佛教和道教歷史的《釋老志》完全沒有提到靈辨和其弟子的任何活動，也沒有提到《華嚴經論》。如《釋老志》中列出了北魏世宗（500 年即位）到東魏武定末年（550）的知名僧侶，前後有惠猛、惠辨、惠深、僧暹、道欽、僧獻、道晞、僧深、惠光、惠顯、法榮、道長等，但其中並無靈辨或其弟子靈源的名字。

另據《洛陽伽藍記》的記載，洛陽比丘惠凝死後復生，並講述他在閻羅王殿見到曇無最等當時活躍於洛陽的諸僧，並發現那些平日坐禪、誦經者升入天堂，而曇無最這樣知名的講經僧人卻被閻羅王貶到黑暗之處。靈太后知道這一消息之後，即「請坐禪僧一百人，常在殿中供養之」，「自此以後，京邑之比丘皆事禪誦，不復以講經為意」[15]。這一記載是否是歷史事實另當別論，但考諸記載孝明帝生平的《魏書・肅宗紀》和記載靈太后生平的《魏書・皇后列傳》，都沒有他們召請高僧在內宮講經或著述的任何記載。由此可見，所謂靈辨在北魏內宮為靈太后和大臣講經，與北魏當時重視坐禪而不重視講經的社會風潮不相符合。

而且，在北魏孝明朝的神龜年間（518-520），宮廷鬥爭激烈，先是領軍將軍元叉誣告清河王元懌謀反，欲殺掉清河王，未果。520 年，元叉與宦官劉騰發動宮廷政變，軟禁靈太后，殺害清河王。此事發生在 520 年的 7 月，如果靈辨真的是出入內宮的高僧，且與靈太后和清河王關係密切的話，在這次政變中斷無全身而退之理，更不可能繼續在宮中撰寫《華嚴經論》。

其二，在當時的洛陽，影響最大的是曇無最僧團，據《續高僧傳》「曇無最傳」記載，曇無最在孝明帝時代受到召請，住融覺寺弘法，座下弟子達千人，是當時佛教界的領袖。在正光元年（420），曾與道士姜斌在朝廷辯論老子和釋迦孰先孰後的問題。由於其佛學造詣很深，其所著《大乘義章》還被菩提流支翻譯為梵文，曇無最本人則被大夏國僧俗尊為「東土菩薩」[16]。但在靈辨的傳記中，靈辨與曇無最沒有任何交集。如果靈辨的最後時光真的是在融覺寺度過，而曇無最也在融覺寺講《華嚴經》，他們之間應該有思想的碰撞，也應該在史書中留下某些記錄，但無論在《續高僧傳》的「曇無最傳」還是在《洛陽伽藍記》中，我們都看不到任何記載。

---

[15] 後魏・司馬楊衒，《洛陽伽藍記》，《大正藏》冊 51，卷 2，頁 1005，下 4-8。
[16] 唐・道宣，《續高僧傳》，《大正藏》冊 50，卷 23，頁 614 中-625 頁上。

其三，據記載，菩提流支是在永平元年（508 年）到達洛陽，並與勒那摩提於 512 年共同譯出《十地經論》，開啟了中國佛教史上影響深遠的地論學派。如果《傳記》的記載確實，即靈辨在 416 年至 422 年在洛陽活動，兩人在時間上有很大的交集。而且菩提流支所翻譯的《十地經論》作為《十地經》的論書，與靈辨的《華嚴經論》都屬於華嚴系列的注釋書，而且菩提流支的譯場永寧寺就坐落在宮前閶闔門南一里之遙的御道西側，與靈辨著《華嚴經論》的內宮相距不遠，兩人之間有所交流才正常。但菩提流支的傳記中亦未見關於靈辨的隻言片語，而靈辨的《華嚴經論》就現有的十一卷內容看，也看不到《十地經論》的引用或思想上的影響。

其四，《傳記》提到，靈辨在完成《華嚴經論》的撰述之後，孝明帝曾頒旨，准其入藏，「於是孝明皇帝勅曰，其論是此土菩薩所造，付一切經藏。則上目錄，分佈流行。」但據《隋書・經籍志》和《歷代三寶記》的記載，最早的眾經目錄是梁武帝蕭衍天監十四年（515）由僧紹撰寫的《眾經目錄》四卷（十七年，又由寶唱改訂，共 1433 部，374 卷），而在北魏時期，最早的眾經目錄則是孝武帝在太昌元年至永熙三年（532-534）李廓所撰《魏眾經目錄》二十卷。但後者只是彙集群經，列出目錄，並未進行編次。可見孝明皇帝將靈辨的《華嚴經論》敕入「目錄」斷無可能。即使在隋法經所著《眾經目錄》（594 年）中也未見《華嚴經論》的著錄。由此可見，在《華嚴經論》完成之後，孝明帝下令「付一切經藏」的說法，是沒有根據的。

其五，法藏本人在《探玄記》中言及靈辨著《華嚴經論》時亦云，「於懸甕山中造此經論一百餘卷，現傳於世」[17]。只是提到靈辨在懸甕山造《華嚴經論》，並沒有講到在洛陽造《華嚴經論》。澄觀在《演義鈔》中提及靈辨的《華嚴經論》的撰述時云，「後熙平元年，歲次大樑正月，乃於清涼寺，敬造《華嚴論》。演義釋文一百卷，窮微洞奧。至二年初，徙居懸甕山嵩岩寺造畢」。即靈辨是在北魏熙平元年（516），在清涼寺動筆撰寫《華嚴經論》，在第二年轉移到懸甕山的嵩岩寺繼續撰寫，直到完畢。又云，「況《傳》中所明，經歷數處，方終百軸」，即所謂靈辨輾轉數個地方（五臺山、玄兌山、洛陽宮內的東柏堂、式乾殿、徽章閣）才最終完成百卷《華嚴經論》的說法，源自法藏的《傳記》，而非《華嚴經論》本身。反過來說，澄觀所看到的《華嚴經論》的「序文」中並沒有靈辨在洛陽宮殿中撰寫《華嚴經論》的記載。在這裡，雖然澄觀並沒有直接否認法藏《傳記》的真實性，但從其字裡行間，我們還是可以感受到澄觀對法藏之說的懷疑。那麼，澄觀為什麼不願意直接否定法藏的說法呢？因為澄觀自認是法藏的正統繼承者，他雖然知道《華嚴經論》的「序文」中的說法與法藏的說法不同，但出於「為尊者諱」的考慮而婉轉言之。

---

[17] 唐・法藏，《華嚴經探玄記》，《大正藏》冊 35，卷 1，頁 122 下 6-7。

總括以上諸點，我們基本可以認定，靈辨早年在懸甕山修行，並在懸甕山的嵩岩寺完成《華嚴經論》。我們甚至還可以大膽地推測，靈辨從來就沒有到過洛陽，終其一生，靈辨都在以懸甕山為中心的並州一帶活動。因為只有如此，上述諸疑問才能渙然冰釋。即靈辨未曾到過洛陽，也沒有在內宮講經、著述，所以他不可能出現在北魏的正史中；他未曾到洛陽，所以也就不可能與曇無最、菩提流支等當時活躍在洛陽的高僧有任何交集；其《華嚴經論》是在並州完成，並在民間流傳，所以不可能由孝明帝敕令入眾經目錄。

四、《華嚴經論》的再發現與五臺山的「聖山化」

關於《華嚴經論》在唐代被佛教界「發現」的經緯，《傳記》的記載如下：

> 此論雖盛傳汾晉，未流京洛。長安碩德，每有延望。永淳二年，有至相寺沙門釋通賢及居士玄爽房、玄德寺，並業此經，留心贊仰。遂結志同遊，詣清涼山，祈禮文殊聖者。因至並州童子寺，見此論本，乃殷勤固請，方蒙傳授。持至京師，帝輦髦彥，莫不驚弄，遂繕寫流通焉。[18]

這段文字應該是歷史事實的真實記錄。因為事情發生在永淳二年（683），當時法藏就在長安，而且在佛教界享有崇高的地位。而且，法藏是至相寺智儼的弟子，與至相寺淵源很深，至相寺沙門通賢等的行動應該事先知會法藏，甚至他們的行動原本就是法藏的動議。這段文字透露出的重要資訊包括：1、《華嚴經論》雖然在山西一帶流傳很廣，但一直沒有流傳到當時的政治中心長安和洛陽。這又從一個側面證明了《華嚴經論》的著述與洛陽沒有關係，因為如果靈辨是在洛陽最終完成《華嚴經論》，不可能在洛陽見不到該寫本。2、至相寺的通賢等是《華嚴經》的奉持者，在到五臺山巡禮文殊菩薩的途中，在並州（今山西省太原市）的童子寺見到《華嚴經論》的寫本；3、在《華嚴經論》被帶到長安後，不僅引起佛教界的極大關注，而且引起皇室（帝輦）的關注，而當時的最高統治者就是唐高宗和武則天。也就是說，《華嚴經論》的「再發現」雖然最初是民間的行為，但最終得到皇室的支持。那麼，這次看似偶然的「再發現」，背後有著怎樣的社會背景呢？或者說，《華嚴經論》「被發現」是否有其必然性呢？

我們在思考這一問題時，不能忽略兩個重要事實，一是《華嚴經》的地位在唐代的上升；二是發生在唐代的五臺山「聖山化」運動。而且這兩者又是相互聯繫的，即《華嚴經》為五臺山成為「聖山」提供了經典依據，而五臺山的「聖山

---

[18] 唐・法藏，《華嚴經傳記》，《大正藏》冊 51，卷 1，頁 157 下 5-11。

化」又反過來強化《華嚴經》在大乘經典中的地位。靈辨作為與五臺山有關聯的《華嚴經》的注釋者，既契合了當時社會崇信《華嚴經》的時代需要，又契合了當時的五臺山「聖山化」的社會需求。從這個意義上說，《華嚴經論》「被發現」，從歷史塵埃中重新走上歷史的前臺就成為一種必然。

在至相寺通賢等到並州尋訪《華嚴經論》之前四年，即唐高宗調露元年（679），中天竺僧人地婆訶羅（日照三藏）帶梵文《華嚴經》來華。法藏比對梵文原本和漢文譯本（《六十華嚴》）之後，發現漢譯本有兩處脫文，於是上奏朝廷，並奉命與道成、薄塵等譯出脫文。而早在唐高宗咸亨元年（670），法藏剛擔任太原寺住持時，就承旨在太原寺為武則天講《華嚴經》。武則天即位後，又遣使赴於闐求《八十華嚴》梵文本，並請實叉難陀主持翻譯。這次譯經十分隆重，武則天親臨譯場，並在翻譯完成之後（699），御賜序文。為了使《八十華嚴》傳至久遠，在武周（590-705）後期，還將《八十華嚴》全文雕刻在 160 通石柱之上，此石經現在仍保存在太原市的晉祠，已經成為中國佛教史上一大文化奇觀。可以說，在七世紀下半葉到八世紀初，主要由於武則天的推動，《華嚴經》的翻譯、講解和注釋出現了一個高潮。

六十卷《華嚴經》在 422 年被佛陀跋陀羅等譯出之後，中土僧人屢有講習和注疏，靈辨的《華嚴經論》一百卷可以說是第一個注疏的高峰。但在 511 年菩提流支與勒那摩提譯出世親的《十地經論》之後，《十地經論》成為佛教界關注的焦點。菩提流支的門下道寵和勒那摩提的門下慧光各張旗幟，圍繞心性（真如）和心相（阿梨耶識）何者是萬法之源等問題展開論辯，形成地論宗的南道派和北道派。兩派的論爭延續達百年之久，佛教界都是借助《十地經論》而理解《華嚴經》。但《十地經論》只是世親試圖從唯識的立場對《十地經》進行解讀的一種嘗試，中國僧人如果只是停留在對《十地經論》的研讀，就既不可能全面理解唯識的思想，也不可能真正理解《十地經》的思想。從研究《十地經論》的「論學」轉到研究《華嚴經》的「經學」，是中國佛教發展的必然趨勢。

在這一過程中，象徵性的事件就是靜淵法師於隋大業 8 年（588 年）創立至相寺。至相寺自創立之日起一直是華嚴學的研習道場，靜淵之師靈裕，以及智正、杜順（557-640）、智儼（602-668）等相繼在至相寺講習《華嚴經》，並著書立說。法藏於顯慶四年（659 年）到至相寺，跟從智儼學習《華嚴》，歷時十年，「親窺室奧」、「獨擅國工」，在智儼《搜玄記》的基礎上撰成《探玄記》，確立了華嚴宗的思想體系。智儼的門下，除了法藏，還有新羅著名僧人義湘。義湘回國後，開創了海東華嚴宗。至相寺不僅是唐朝的《華嚴經》弘揚中心，而且是整個東亞《華嚴經》的弘揚中心。正是在這一背景下，才有了至相寺僧人尋訪《華嚴經論》的舉動，而靈辨作為《華嚴經》的早期注釋者才重新進入到佛教界的視野。

還應注意的另一個細節是，至相寺的通賢等是在上五臺山禮拜文殊菩薩之後，才在並州發現《華嚴經論》的。也就是說，《華嚴經論》的被發現是在五臺山信仰和文殊菩薩信仰的背景下展開的。

五臺山被「聖山化」，開始於唐朝初期。唐太宗於貞觀三十五年下詔云，「五臺山者，文殊閟宅，萬聖幽棲。境系太原，實我祖宗植德之所，切宜祗畏」，「是年，臺山建十剎，度僧數百」（《山西通志》卷 171）。五臺山位於並州，而唐王朝也興起於並州的晉陽，通過五臺山的「聖山化」就可以間接地使晉陽這一「龍興之地」「神聖化」，從而使唐王朝具有宗教的神聖性。這一「聖山化」運動從三個方面得到展開：一五臺山作為「聖山」形象在民間的固定化。如《古清涼傳》中所記載的那樣，在民間，圍繞五臺山有大量故事和傳說等。其內容包括五臺山與文殊菩薩的特殊因緣、歷代高僧在五臺山修行證果、文殊菩薩在五臺山的靈異顯現等等。這些故事傳說，如果說以往都僅限於人門的口口相傳，那麼，通過會賾編纂的《清涼略傳》和慧祥編撰的《古清涼傳》的流傳，這些靈異故事就具有了公共性和權威性，成為一種固定的觀念和認知。

二是高僧的理論論證，使得五臺山作為「聖山」的說法具有了權威性。法藏在《探玄記》中解釋《華嚴經》中的文殊菩薩住處「清涼山」云，「清涼山，則是代州五臺山是也。於中，現有古清涼寺，以冬夏積雪，故以為名」[19]。由於法藏在中唐佛教界的尊崇地位，其說法就具有了權威性[20]。本來，五臺山與文殊菩薩之間的聯繫是偶然的，即人門基於五臺山的自然特徵（冬夏清涼，有五頂等）而將其與《華嚴經》中的文殊道場「清涼山」相比附。但隨著法藏等的理論論證，其作為文殊道場的地位固定下來。在大歷年間，禪宗高僧無著、密宗高僧不空、華嚴宗高僧澄觀相繼赴五臺山巡禮，希望得到文殊菩薩的加持，就說明了這一點。

三是唐王朝對「聖山化」的推動。其高潮是在唐高宗特別是武則天時代。武則天出身於山西文水，對五臺山一往情深。早在顯慶五年（660）三月，回老家省親時就欲到五臺山禮佛，但未能如願。龍朔二年（662），遣沙門會賾去五臺山檢行聖跡，並繪製〈五臺山圖〉，以備觀覽。會賾寫了五臺山史上第一本《五臺山略傳》[21]。長安二年（702），武則天自稱「神遊五頂」，敕命重建五臺山清涼寺，竣

---

[19] 唐・法藏，《華嚴經探玄記》，《大正藏》冊 35，卷 15，頁 391 上 15-17。

[20] 澄觀在《演義鈔》中又云，「清涼山，即代州雁門郡五臺山也。於中現有清涼寺。以歲積堅冰，夏仍飛雪。曾無炎暑，故曰清涼。五峰聳出，頂無林木。有如壘土之台，故曰五臺。表我大聖，五智已圓，五眼已淨。總五部之真祕，洞五陰之真源。故首戴五佛之冠，頂分五方之髻。運五乘之要，清五濁之災矣」，對五臺山作了進一步的佛理化解釋。

[21] 「唐龍朔年中，頻勅西京會昌寺沙門會賾共內侍掌扇張行弘等，往清涼山，檢行聖跡。……賾又以此山圖為小帳，述《略傳》一卷，廣行三輔雲」。唐・慧祥，《古清涼傳》，《大正藏》冊 50，卷 2，頁 1098 中 22-下 17。

工後，命名僧感法師為寺住持，並封感法師為「昌平縣開國公，食邑一千戶，主掌京國僧尼事」。清涼山住持感法師成為掌管全國佛教事務的最高僧官，這是五臺山在全國佛教界取得舉足輕重地位的發端[22]。

五臺山的「聖山化」運動帶來的社會影響包括：五臺山確立了在四大佛教名山即五臺山、普陀山、峨眉山、九華山中的第一大名山的地位，在此基礎上，出現了所謂「金五臺、銀普陀、銅峨眉、鐵九華」的說法；五臺山巡禮成為文殊信仰的重要形式，即通過親自巡禮五臺，期盼與文殊菩薩相感應，並獲得文殊菩薩的智慧加持。

《華嚴經論》被發現，正發生在五臺山的「聖山化」逐漸走向高潮之時。這一背景就解釋了《傳記》中提到的兩個情節：至相寺的通賢等到五臺山巡禮，以及《華嚴經論》受到「帝輦髦彥」的重視。通賢等通過巡禮五臺山而發現《華嚴經論》，在法藏等僧俗看來，這證明文殊菩薩的感應真實不虛，證明《華嚴經論》再世的因緣已經成熟。而對於當時的最高統治者武則天來說，《華嚴經論》的靈光再耀，與梵文本《華嚴經》的傳來一樣，都是其虔誠的文殊菩薩信仰所感召之祥瑞，其歡喜讚歎自不待言。只有把《華嚴經論》的「再發現」放到這一社會背景下考察，我們才能意識到這不是一件偶然的事件。

五、《靈辨傳》的「再構成」與靈辨形象的變異

如上所述，《華嚴經論》及其作者靈辨的「再發現」不是偶然的行為，而是具有時代的和社會的必然性。換言之，「發現」《華嚴經論》和靈辨看起來是至相寺的通賢等沙門的個人行為，但實際上，他們的行為反映了整個社會的現實需求。

然而，正因為靈辨走上前臺是社會的需求，所以其「復出」後的形象也必須符合社會的需求。如果其形象與社會的需求不相符合，那麼他就有可能被重新塑造以適應這種需求。我們在《靈辨傳》的「再構成」中就發現了這種「被塑造」的明顯痕跡。

首先是靈辨在五臺山修行的情節被附會出來。如上所述，《華嚴經論》自身雖然提到「頂戴修道」以及在清涼寺動筆著《華嚴經論》的情節，但並沒有言及在五臺山「頂戴修道」並獲得文殊菩薩感應的事蹟。如上所述，這一情節或許最早出現於會賾的《五臺山略傳》，但因為此文獻已經亡佚，所以無從查考。但慧祥的

[22] 大曆四年（769），唐代宗批准不空三藏的奏疏，尊文殊為天下寺院食堂中的「上座」，欽定普賢菩薩和觀音菩薩為「侍者」（唐・圓照，《貞元新定釋教目錄》，《大正藏》冊 55，卷 16，頁 886 下 11），此後文殊信仰在中國的菩薩信仰中的地位凸顯出來。

《古清涼傳》已經把其修行的場所「移到」了五臺山。法藏的《傳記》不僅承襲了《古清涼傳》的說法，而且進一步發展為活靈活現的故事。如此一來，靈辨在五臺山修行的故事，就由民間的傳說，經由知識界和佛教界的整理而一躍成為一種「信史」。不特如此，靈辨的頂戴《華嚴經》行道的行為，還成為後代僧人如解脫、澄觀等所效法，從而衍生出《華嚴經》和文殊菩薩信仰的新形式。

這種重構之所以能夠成功，原因在於隨著五臺山「聖山化」的展開，社會已經出現了將五臺山、文殊菩薩和《華嚴經》一道神聖化的心理機制，提到《華嚴經》和文殊菩薩，自然就聯想到五臺山。靈辨既然是文殊菩薩的虔誠信仰者，又是《華嚴經》的注釋家，靈辨就「應該」是在五臺山修行得道。正因為有這樣的社會心理預期，所以當《古清涼傳》和法藏的《傳記》問世之後，社會各界都願意相信也願意接受靈辨在五臺山修行的敘事。

那麼，靈辨在洛陽著述《華嚴經論》的說法是如何形成的呢？《傳記》的說法的直接來源仍是《古清涼傳》。《古清涼傳》云「時孝明皇帝，請於式乾殿，敷揚奧旨。宰輔名僧，皆從北面」[23]。法藏在《探玄記》中言及靈辨著《華嚴經論》之後云，「後勅請法師入內，於式乾殿講此大經」[24]。法藏的說法顯然是襲用《古清涼傳》，只是敘述略微簡單。但在《傳記》中，靈辨在洛陽的活動就變得豐富起來。首先，召請靈辨到洛陽的不是孝明帝（510-528，515-528 在位），而變成了靈太后。孝明帝於 515 年登基時才六歲，到《華嚴經論》完成時（520 年）也才十一歲，由孝明皇帝召請靈辨顯然不合理，於是法藏將故事的主角由「孝明皇帝」改為了「靈太后胡氏」，並進一步演義出靈辨在諸殿堂講經和著述的情景。

如果再深究一步，《古清涼傳》的故事原型是什麼呢？其原型或許來自《魏書》。在《魏書》「世宗記」中，有北魏宣武帝（483-515，500-515 在位）曾於式乾殿招集諸王、諸大臣講《孝經》，以及在式乾殿為諸僧和諸大臣講《維摩經》的記載[25]。《古清涼傳》的作者或許以此為原型，將故事的主角由宣武帝改為孝明帝，從而杜撰出孝明帝召請靈辨於式乾殿講經的故事。而法藏則進一步增加了在宣光殿講經、在式乾殿造論，以及孝明皇帝敕令《華嚴經論》「付一切經藏」等情節。

另一不可忽略的要素是法藏個人的經歷。根據《法藏傳》的記載，法藏自二十八歲住持太原寺之後，唐朝皇室特別是武則天保持著密切的關係。曾受武則天之召請，到內宮為武則天親自講解《華嚴經》教理，為了形象說明「六相」和「十

[23] 唐・慧祥，《古清涼傳》，《大正藏》冊 51，卷 1，頁 1094 下 24-25。
[24] 唐・法藏，《華嚴經探玄記》，《大正藏》冊 35，卷 1，頁 122 下 8。
[25] 據《魏書・世宗記》記載，宣武帝「雅愛經史，尤長於釋氏之義，每與講論，連夜忘疲」。又，永平三年（510）十一月「帝於式乾殿為諸僧、朝臣講《維摩詰經》」。《魏書・釋老志》云「世宗篤好佛理，每年常於禁中，親講經論，廣集名僧，標明義旨」。

玄」的道理，法藏還以殿前的金獅子為例來進行解說，這就是《華嚴金獅子章》的來歷。法藏不厭其煩地敘述靈辨受到靈太后的眷顧，敘述靈辨在北魏內宮輾轉於東柏堂、宣光殿、式乾殿、徽音殿等講經、著述，或許是將自身的經驗投射到傳主靈辨身上，只是把故事發生的時間由唐代改為北魏，故事的主角由法藏和武則天改為靈辨與靈太后而已。

但法藏的這種再創作，卻是對靈辨形象的徹底顛覆。澄觀基於《華嚴經論》自身的素材而描述的靈辨，是一位虔誠的文殊信仰者，也是一位遠離都市、避居山林的修行者。靈辨撰述《華嚴經論》僅僅是為了探求《華嚴經》自身的真理，是自身修行的一部分，絲毫不是為了獲得名聞利養，更不是以此作為躋身上流社會的進身之階。但在法藏的《傳記》中，靈辨最初雖然也拒絕了靈太后的召請，但在靈太后再次召請之下，最後還是離開懸甕山，進入洛陽的內宮，為皇帝和大臣等講經說法，儼然成為與法藏同樣的宮廷法師。在法藏看來，似乎非如此，靈辨的形象就不能與《華嚴經》論主的身份相符合。法藏在這裡有意忽略了北魏孝明帝時期與唐代武則天時代的政治生態的巨大差異，也忽略了《華嚴經》在北魏與唐代所具有的不同地位。

日本當代華嚴學者小島岱山提出，在中國華嚴思想史上存在五臺山華嚴思想文化圈和終南山華嚴思想文化圈的概念，認為兩者在思想體系和修行理念等方面存在巨大的差異，如五臺山系統的華嚴思想的基礎是「真如」、「空性」，而終南山系統則是「如來藏」；五臺山系統的華嚴是注重修行的實踐佛教，而終南山系統的華嚴則是注重教理的理論佛教；五臺山系統的華嚴思想是民間的、平民化的佛教，而終南山系統的華嚴則是宮廷的、貴族化的佛教等[26]。小島岱山所舉出的五臺山系華嚴的代表人物就是靈辨、解脫、澄觀、李通玄等，而終南山系的代表人物則是杜順、智儼、法藏、宗密等。當然，對於這種理論假說，我們可以質疑的地方很多，如被視為華嚴宗四祖的澄觀如何定位？他早年巡禮五臺、並在五臺山撰寫了代表作《華嚴經疏》，按理應該歸入五臺山系的華嚴，但澄觀又自認是法藏的正統繼承者，得到朝廷的尊崇，從這方面說，他又似乎屬於終南山系統。用非此即彼、兩項對立的圖式去概括複雜的中國華嚴思想史難免簡單化之嫌。正因為如此，對於小島岱山的理論，贊成者有之，批判者亦有之[27]。

---

[26] 〔日〕小島岱山著，黃玉雄譯，〈中國華嚴思想史的再認識〉，《五臺山研究》4，2000 年，。小島岱山在文章中說，「從地域上看，我們把東起阜平、龍泉關，西至管涔山天池，南至壽陽方山，北至北嶽恒山的這一地區命名為五臺山佛教文化圈」，可見，他所說的「五臺山系」是指以五臺山為中心的山西地區。

[27] 如王頌就認為，小島岱山將五臺山系的華嚴視為中國華嚴思想的正統是不符合歷史事實的，無論從佛教界的認知來看還是從社會影響來看，法藏等終南山系統的華嚴一直處於主流地位。參見〈從日本華嚴宗的兩大派別反觀中國華嚴思想史〉，《世界宗教研究》4，2005 年，頁 43-52。

而且，如果承認法藏的《靈辨傳》是信史，那麼，按照小島岱山的標準，將靈辨歸入五臺山系華嚴就顯得勉強。因為如果靈辨也曾出入宮廷，並終老於都市的大寺院，嚴格地說靈辨就是一位宮廷的、貴族化的僧人，並不符合五臺山系華嚴僧人的標準形象。但如果說《傳記》中的《靈辨傳》大部分是法藏的「再構成」，靈辨未曾到過洛陽，終其一生都在懸甕山著書立說，那麼，將靈辨歸入五臺山系華嚴思想家之列又未嘗不可[28]。

雖然不能簡單地全盤接受小島岱山的理論假說，但在思考《靈辨傳》的問題時，這一假說仍然給我們以啟發。從華嚴學兩大系統的角度看待法藏的《靈辨傳》「再構成」，問題就更為清晰，即法藏雖然看到了靈辨的《華嚴經論》，但他更意識到靈辨對《華嚴經》的解釋思路與自己大相逕庭，而且靈辨的平民化形象也不符合法藏對於《華嚴經》論主的主觀預期，於是為了適應時代的需求（五臺山的「聖山化」與借助政治權力而推進佛教事業），大膽地對生活於北魏時期的靈辨的生平進行了再創作，並借助《華嚴經傳記》的流傳，使自己所塑造的靈辨形象定型化。

中國著名歷史學家顧頡剛（1893-1980）在研究中國遠古史時提出了「層累說」，即中國的遠古神話都是由不同的神話傳說一層層累積起來的，在這一累積過程中，遠古的歷史越來越豐富，傳說中的人物形象也越來越高大。我們在「靈辨傳」的形成過程中也看到了這種層層累積，即由《古清涼傳》（或許還有更早的《五臺山略傳》）到《探玄記》，再到《傳記》，靈辨的故事越來越長，靈辨的形象也越來越豐滿。顧頡剛認為不僅在遠古史中存在這種「層累」，在古代的戲曲、小說的形成過程中也存在這種「層累」。那麼，後來的改編者是通過什麼手法編織故事的呢？顧頡剛認為，作者「要把古人的事實遷就於他們的想像」，因為作者「要求情感上的滿足，使得這種故事可以和自己的情感所預期的步驟和結果相符合」[29]。靈辨形象的變異，也正好與法藏的情感預期相符合。

《傳記》自問世以來，已經過去一千三百餘年。靈辨所呈現的形象一直是法藏所塑造靈辨，而非真實的靈辨。法藏的作法，站在法藏的立場上來看，自有其道理，但對傳主靈辨來說又是不公平的。我們需要還靈辨的真面目。

---

[28] 小島岱山在上述論文說，「從地域上看，我們把東起阜平、龍泉關，西至管涔山天池，南至壽陽方山，北至北嶽恒山的這一地區命名為五臺山佛教文化圈」，可見，他所說的「五臺山系」是指以五臺山為中心的山西地區。

[29] 顧頡剛的歷史研究成果集中於《古史辨》（1-10），引文見〈自序〉，《古史辨》冊一，海南：海南出版社，2005 年。

明代普泰系、高原明昱系華嚴宗、唯識學傳承考述

南京大學哲學系　教授
楊維中

摘　要

本文為便於敍述，分魯菴普泰與無極守愚、雪浪洪恩法系、徧融真圓法系、高原明昱及其弟子等四個部分敍述這些僧人對於明代華嚴宗傳承的貢獻。這四系華嚴法系的共同特徵是兼弘唯識學。明末華嚴宗的傳承，魯菴普泰的作用巨大。北京慶壽寺（大興隆寺）是當時重要的弘揚華嚴、唯識學的基地。魯菴普泰《八識規矩補註》以及《大乘百法明門論解》的刊刻，拉開了唯識學復興的序幕。普泰弟子中無極守愚與徧融真圓同時傳習華嚴學與唯識學。在明末影響很大的憨山德清與雪浪洪恩都曾拜無極守愚為師且同弘華嚴宗和唯學。雪浪洪恩主要傳授華嚴教義，而其弟子則華嚴、唯識學兼弘。雪浪洪恩弘法很有成效，弟子眾多，巢松慧浸、一雨通潤、蒼雪讀徹、汰如明河四大弟子在明末在弘揚華嚴和唯識學方面等方面做出了較大貢獻。徧融真圓也是同弘華嚴宗和唯識學的高僧，被列為華嚴宗二十六祖。明清時期的華嚴唯識學弘傳史中，高原明昱（1544？-1633？）做出了卓越的貢獻，其《成唯識論俗詮》影響巨大。

關鍵詞：無極守愚、魯菴普泰、雪浪洪恩、徧融真圓、高原明昱

A Research on the Inheritance of Huayan School and Yogacara in the Cliques of Putai and Gaoyuan Mingyu in the Ming Dynasty

YANG, Wei-zhong
(Professor, Department of Philosophy, Nanjing University)

Abstract

In order to understand easily, the paper is analyzed in four parts: Lu'an Putai and Wuji Shouyu, clique of Xuelang Hongen, clique of Bianrong Zhenyuan, and clique of Gaoyuan Mingyu with his disciples. The four parts narrates these monks' contributions to spread Huayan in the Ming dynasty. The common characteristic of the four cliques was that they also developed and expanded the study of Yogacara. About the development of Huayan School in the late Ming dynasty, the contribution of Lu'an Putai was great. The Qingshou Temple (Big Xinglong Temple) in Beijing was then the important base to spread Huayan and Yogacara. The publication of Lu'an Putai's *Complementary Annotation on the Verses Delineating the Eight Consciousnesses* and his *Explanation on Mahayana Satadharma Prakasamukha Sastra* opened the renaissance of Yogacara. Wuji Shouyu and Bianrong Zhenyuan, the disciples of Putai, propagated Huayan and Yogacara at the same time. The very influential monks in the late Ming dynasty, Hanshan Deqing and Xuelang Hongen, has formally acknowledged Wuji Shouyu as their master and both spread Huayan and Yogacara. Xuelang Hongen mainly imparted the doctrine of Huayan, while his disciples taught both Huayan and Yogacara. The outcome of Xuelang Hongen's spreading doctrine was rewarding, for he had plenty of followers. Chaosong Huijin, Yiyu Tongrun, Cangxue Duche, Tairu Minghe, the four important followers, has made great contributions in spreading Huayan and Yogacara in the late Ming dynasty. Bianrong Zhenyuan was also an eminent monk in spreading both Huayan and Yogacara, who was also ranked as the 26th patriarch of Huayan School. In the history of spreading the study of Huayan and Yogacara in the Ming and Qing dynasty, Gaoyuan Mingyu has made prominent contributions. His *Explanation on the Discourse on the Theory of Consciousness-only* had significant influence.

Keywords: Huayan School in the Ming dynasty, Yogacara in the Ming dynasty, Wuji Shouyu, Lu'an Putai, Xuelang Hongen, Bianrong Zhenyuan, Gaoyuan Mingyu

一、前言

關於明代華嚴宗的傳承，清代文獻有一些說法。而現代的學者則將其歸納為四、五個法系，即寶通系、雲棲系、雪浪系和高原系，而前三系在明代的傳承至魯山普泰之後方纔分流，此前基本一致。如《百丈清規證義記》卷七說：

> 大同一雲（普濟別峰）為二十一祖，明山賢仙古峰為二十二祖，棲巖慧進行成止翁為二十三祖，廣通達庵為二十四祖，魯庵普泰野庵為二十五祖，真圓大方徧融為二十六祖，雲棲蓮池袾宏佛慧為二十七祖，土橋紹覺廣承明理為二十八祖，蓮居新伊大真為二十九祖，寶輪德水明源為三十祖。[1]

這是雲棲系的華嚴傳承。而寶通系則由不夜照燈追溯至普泰，其具體傳承為：魯庵普泰—一江真灃—月川鎮澄—顓愚觀衡—不夜照燈。所謂雪浪系則由魯庵普泰的弟子無極守愚之嗣法弟子雪浪洪恩所創立。高原系則以高原明昱為核心追溯連接而成。

本文為便於敍述，將其分爲普泰與無極守愚、雪浪洪恩法系、徧融真圓法系、高原明昱及其弟子等等四個部分敍述這些僧人對於明代華嚴宗傳承的貢獻。這四系華嚴法系的共同特徵是兼弘唯識學，可以說，這代表了明代華嚴宗弘傳的新動向。鑒於寶通系學術界研究成果已經很多，此文暫時不涉及。

二、魯菴普泰與無極守愚

明末華嚴宗的傳承，普泰的作用巨大。關於明代華嚴宗的弘揚情況，明末高僧憨山德清在《雪浪法師恩公中興法道傳》中很推崇無極大師的貢獻：

> 正、嘉之際，北方講席，亦唯通、泰二大老踞華座於京師，海內學者畢集。而南方學者，習於軟暖，望若登天，惟我先大師無極和尚自淮陰從師，一鉢往依焉。飲冰齧雪，廢寢忘飡者，二十餘年，具得賢首、慈恩性相宗旨。[2]

此文說，正德（1506-1521）、嘉靖（1522-1566）時期，「講寺」的大師有通、泰二位，前者是指「廣通達庵」，後者則是指魯庵普泰。「廣通達庵」就是《補續高僧傳・

[1] 清・釋儀潤，《百丈清規證義記》，《新纂卍續藏》冊 63，卷 7，頁 498 中 23-下 5。
[2] 明・釋德清，《憨山老人夢游集》，《新纂卍續藏》冊 73，卷 30，頁 677 上 11-15。

慧進傳》所說的「左闡教兼大興隆住山廣通」[3]，而《大興隆寺塔院歷代住山題名碑》列有「左闡教建大興隆寺第二代住持達庵通禪師」[4]，二者印證，說明廣通達庵曾經住錫於北京大興隆寺，而此寺就是其師慧進圓寂之地。此寺於正統十三年（1448）重修後改額大興隆寺。由此可知，慶壽寺（大興隆寺）是當時重要的弘揚華嚴、唯識學的基地。普泰弟子中無極守愚與徧融真圓同時傳習華嚴學與唯識學，在明末影響很大的憨山德清與雪浪洪恩都曾拜無極為師且同弘華嚴宗和唯識學。

慧進（1355-1436），字棲巖，號止翁，山西霍州靈石人，姓宋氏。明初「洪武新恩得度，入汴依古峰，究通華嚴宗旨，傍達《唯識》、《百法》諸論，意解心融，眾所欽服，遂得法主之稱。太宗皇帝知之，遣中官馳驛，召至南京，備問《三藏法數》。及隨駕之北京，居海印寺。」[5]其後，慧進成為明初官方認可的佛教領袖。洪熙元年（1425），「仁宗皇帝淘汰教職，唯師獨膺嘉獎。勑曰：『爾左闡教慧進究明宗旨，嚴潔戒行，簡授茲任，修習彌勤。朕用爾嘉錫之勑命，爾其益懋精進，振乃宗風，以稱朕命。』」[6]宣德時期，「宣宗皇帝待以國老，賜毗盧冠織金磨衲，詔於內翰因多官並僧眾對寫金字《華嚴》、《般若》、《寶積》、《涅槃》四大部經，尚饍供饌飲竣事。灌頂淨覺大國師奏請隆善開講《楞嚴會解》，聽受緇素萬餘。」[7]從這些記載看，慧進所傳較廣，在明初社會地位很高。關於慧進的弟子，《補續高僧傳》卷四記載：「手度高弟，左闡教兼大興隆住山廣通、萬佛住山廣辯、雞鳴住山廣載，戒壇宗師廣嚴。學徒，左善世廣議、右覺義廣銘、承旨講經道深。餘不盡舉。」[8]慧進圓寂於正統元年（1436）閏六月，地點在「慶壽丈室」[9]，即慶壽寺方丈室。由此可見，慧進晚年住於位於北京房山的慶壽寺。此寺初建於金代大定二年（1162）。

至於無極和尚，現今很多學者都說是指無極明信禪師（1512-1574）。這位無極明信禪師，憨山德清有〈住京都吉祥院無極信禪師道行法原碑記〉一文，不過此文隻字未提無極信禪師講華嚴宗義之事，而且憨山在很多場合都以無極大師作為自己的恩師，但此文對此沒有任何流露。這兩點很奇怪。憨山文中說：無極乃「臨濟二十六代孫也，諱明信。」[10]關於此文的寫作緣由是：「乃因龍華瑞莽大師，持師狀乞記，乃按其實以序之曰……」[11]如果此為明信禪師真是憨山的二位師尊之一的無

---

[3] 明・釋明河，《補續高僧傳》，《新纂卍續藏》冊 77，卷 4，頁 393 中 4。
[4] 北京圖書館金石組編，《北京圖書館藏中國歷代石刻拓片彙編》冊 54，鄭州：中州古籍出版社，1989 年，頁 121。
[5] 明・釋明河，《補續高僧傳》，《新纂卍續藏》冊 77，卷 4，頁 393 上 3-8。
[6] 明・釋明河，《補續高僧傳》，《新纂卍續藏》冊 77，卷 4，頁 393 上 16-21。
[7] 明・釋明河，《補續高僧傳》，《新纂卍續藏》冊 77，卷 4，頁 393 上 21-中 1。
[8] 明・釋明河，《補續高僧傳》，《新纂卍續藏》冊 77，卷 4，頁 393 中 3-6。
[9] 明・釋明河，《補續高僧傳》，《新纂卍續藏》冊 77，卷 4，頁 393 中 8。
[10] 明・釋德清，《憨山老人夢游集》，《新纂卍續藏》冊 73，卷 22，頁 622 中 4。
[11] 明・釋德清，《憨山老人夢游集》，《新纂卍續藏》冊 73，卷 22，頁 622 下 3-4。

極大師，上述寫作緣由更顯奇怪。而筆者又發現，憨山德清又稱其師為守愚法師。無極大師南歸之後，在憨山的剃度師西林祖翁（諱永寧）的邀請下至南京大報恩寺講經。在《雪浪法師恩公中興法道傳》中，憨山記述說：無極和尚從淮陰北上跟從普泰為師學習二十餘年。「既而南歸，至金陵，魏國公子見而悅之，遂為檀越，請講《圓覺經》，唱而不和，聽者寥寥。祠部主政五台陸公往謁，謂先太師翁西林和尚曰：『頃見北來高僧無極，真人天師也。聆其講說妙義，深契佛心。吾念報恩，乃聖祖所設之講教，僧徒居此，安可絕無聞乎？公為住持，誠能禮請歸寺，大演法道，開誘群蒙，法門之幸也。』師翁唯唯，盡禮致幣敦請。時嘉靖三十二年（1553）也。師至，安居於寺之三藏殿，以玄奘大師髮塔在焉，常住歲設常供。太師翁乃選寺僧數十人，躬領座下，日聽講諸經。」[12]在《南京僧錄司左覺義兼大報恩寺住持高祖西林翁大和尚傳》中，憨山德清說：「適守愚先師南來，……翁即禮請先師居三藏殿，設常住供贍，選僧數十眾，日親領往聽講。」[13]從這些材料推斷，憨山德清之師無極守愚與無極明信並非同一名僧人。無極守愚是唯識學和華嚴並弘的高僧，而無極明信則屬於臨濟宗禪僧。[14]

普泰常住的北京大興隆寺是明初曾經講過唯識經典的慧進所住佛寺，當時寺額是慶壽寺，慧進圓寂於此寺。正統十三年（1448）二月，英宗同意重修大興隆寺，「王振言其朽敝，上大役軍民重修，費物料巨萬。既成，壯麗甲於京都內外諸百寺，改賜今額。樹牌樓，號第一叢林。」[15]然而，明世宗嘉靖十四年（1535），大興隆寺發生大火被毀。僧人道深撰〈大方山白水興隆禪寺重修造碑記〉記載：「首座智蓮等於景泰四年（1453）四月間在於大方山白水興隆禪寺」故址欲重修佛寺，「首度弟子性湛等不忘法乳之恩，慕緣十方」[16]，佛寺得以重光。此碑立於明成化元年（1465）九月九日，立碑人是「重開山第一代住持沙門淨廣」。根據鄭民悅撰〈重修白水興

[12] 明・釋德清，《憨山老人夢游集》，《新纂卍續藏》冊 73，卷 30，頁 677 上 15-24。
[13] 明・釋德清，《憨山老人夢游集》，《新纂卍續藏》冊 73，卷 30，頁 672 中 20-24。
[14] 此段文字撰寫時間稍早（為不至於掠他人之美，茲不改正文），後來張愛萍博士在上海圖書館找到《賢首宗乘》有若干史料可足補充。張愛萍博士在〈無極明信、無極守愚二僧之考辨〉一文（《五臺山研究》3，2014 年）中說：《賢首宗乘》一書，較為詳細地記載了華嚴宗雪浪洪恩一系的法脈傳承，其中明確記載憨山與雪浪之師為「第二十五世無極悟勤法師」，守愚為其字，生卒年為 1500-1584 年。《賢首宗乘》一書是我從廖肇亨先生〈從「清涼聖境」到「金陵懷古」——由尚詩風習側探晚明清初華嚴學南方系之精神圖景〉（《中國文哲研究集刊》37，2010 年，頁 54，註腳 8）中發現線索，告知我的博士生張愛萍，讓她去上海圖書館查找（廖先生得此書似乎有數年了，未見公佈）。除找到此書外，還發現續法所作《華嚴宗佛祖傳》十四卷。
[15] 陳文等著，《明英宗實錄》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1962 年，卷 163，頁 3157。
[16] 明・釋道深撰，〈大方山白水興隆禪寺重修造碑記〉，《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本彙編》冊 52，鄭州：中州古籍出版社，頁 50。

隆寺記〉[17]記載，可惜，「梵修久廢，原構之三閣，燔於樵火，風雨日侵之。」萬曆四年（1576）比丘常緣「過之惻然」，發願重修，有「李君世強」等大檀越，因而纔就地開山取石建甕，將石佛置於石室之中，並設置了石門石窗，還對石佛進行泥皮彩繪，使佛像更加莊嚴。同時還在寺旁修了彌勒殿、禪堂、鐘樓、廚灶，山門上刊刻有「白水興隆寺」的牌匾。萬曆十四年完工。根據《日下舊聞考》卷一三二引用《房山縣誌》記載：「白水寺俗名大佛寺，在縣西北十二厘，上元人甚眾。」而文後的按語說：「白水寺又名興隆寺，成化元年重修，僧道深撰文，住持淨廣立石。」[18]總體言之，明清時期，此寺歷經慶壽寺—大興隆寺—興隆禪寺—白水寺的興廢變遷，在明代中期的北京曾經產生過重要影響，是當時重要的弘揚華嚴、唯識學的基地。

關於普泰，目前最重要的資料是錢謙益《列朝詩集小傳》閏集中所列的普泰小傳。傳文說：

> 普泰，字魯山，號野庵，秦人。深禪觀，嗜儒學。嘗泝淮涉江，讀書鍾山寺，授《易》鄖縣，留宿襄陽雲夢間。還京師，住西長安之興隆寺。題詩壁間云：「烏棲匠氏難求木，僧住樵夫不到山。」楊君謙異而訪之，一見，連日夜語不去。沈石田為畫『楊君謙、僧普泰雪夜談玄圖』山水，為石田畫中第一。《魯山詩集》，君謙選定，王濟之為《序》。[19]

此中所說沈石田即沈周（1427-1509），字啟南，號石田，又號白石翁，長州（今江蘇常州）人。明代著名書畫家、文學家，為「吳門畫派」始祖。楊循吉（1458-1546）[20]，字君謙，南濠人。成化二十年（1484）舉進士，授禮部主事。性好讀書，每到得意處，常會情不自禁地手舞足蹈，因而得了個「癲主事」的雅號。弘治元年（1488），他因病奏請致仕歸。楊君謙與普泰的玄談應該是發生在成化二十年至弘治元年之間。

關於普泰的師承，如《百丈清規證義記》卷七說：「大同一雲（普濟別峰）為二十一祖，明山賢仙古峰為二十二祖，棲巖慧進行成止翁為二十三祖，廣通達庵為二十四祖，魯庵普泰野庵為二十五祖。」[21]此書所記的是明代華嚴宗法系，這一法系從慧進開始兼弘唯識學。

---

[17] 此碑立於萬曆十七年三月，拓片載於《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本彙編》冊 57，頁 165。字跡不清處參考民國 17 年馬慶瀾所編《房山縣誌》卷 8 所收〈重修白水興隆寺記〉，北京：國家圖書館數字方志庫。（電子資料庫）

[18] 清・於敏中等編，《日下舊聞考》，北京：北京古籍出版社，1983 年，卷 132，頁 2131。

[19] 清・錢謙益，《列朝詩集小傳》冊下，上海：上海古籍出版社，1983 年，頁 693。

[20] 參見李祥耀，《楊循吉研究》，浙江：浙江大學博士論文，2007 年。

[21] 清・釋儀潤，《百丈清規證義記》，《新纂卍續藏》冊 63，卷 7，頁 498 中 23-下 2。

錢謙益於《列朝詩集》中選了普泰 12 首詩，其中有一首〈茶盆山先師靈塔〉詩云：「一出煙霞失所依，重來生死路相違。猊床尚設籠蛛網，風度柴門葉亂飛。」此中所說茶盆山應該是指今河北遵化的箭笴嶺。根據〈大川順禪師碑銘〉的記載，明朝中期，大川順禪師縱雲水徧訪四方，食不兼末，衣不絲帛，來到遵化禪林寺。次年，又添左講經蓮公嗣，便昇座講《楞嚴》、《法華》諸經，觀聽者數千百人。他講經說法四十年，有《語錄》二十卷。明成化十九年（1484）十二月二十日，大川順禪師在茶盆山無賓主禪院圓寂。蓮公即興隆寺的智蓮。從普泰的詩看，大川順禪師也是其師之一。大川順禪師塔建於成化二十三年，普泰此時應該還在大興隆寺。

普泰傳教的特色是華嚴宗和唯識學並弘。《楞嚴經疏解蒙鈔》卷一說及《楞嚴經》註疏時寫道：「大興隆寺魯山法師普泰《楞嚴管見》。泰師，弘、正間名僧也。習賢首教觀，又嘗分衛近郊，遇草庵翁媼教習唯識。著《楞嚴管見》，力排會解。密藏開公曰：『於經旨不無得失，亦多人所未發者。』」[22]此文引用晚明密藏道開的話，高度評價普泰的《楞嚴管見》一書。而關於普泰的唯識學傳承，明末王肯堂居士也有類似的說法：「余聞紫栢大師言：相宗絕傳久矣。魯庵泰法師行腳避雨止人家簷下，聞其內說法聲，聽之則相宗也。亟入見，乃一翁為一嫗說，師遂拜請教。因留月餘，盡傳其學而去。疑此翁嫗非凡人，蓋聖賢應化而現者。」[23]依據這些記載，魯庵普泰法師的唯識學教義是從住於草庵中的老翁處聽來的。此說頗為玄虛。普泰在《八識規矩頌補註序》中說過：「為註之人不書其名，往往皆抄錄之本，故不無三豕之訛。今但義缺字訛者，補而正之。」[24]似乎暗示自己的註解是有所本的。因為普泰《八識規矩補註》是現存第一本《八識規矩頌》的註解，甚至在此書問世之前的現存文獻中都未曾提及此頌，現今學術界很懷疑此頌的署名，以為屬於假託玄奘之名。普泰說：

> 《八識頌》凡八章，文略而義深，乃集施頌體制兼以韻，故知義彼而文從此，擴充之則唯識理事無遺矣。昔天親慮末學心力減而不永，遂撮《瑜伽》之文，述《三十頌》，精擇而從略，欲人之易入，目曰《唯識三十論》。後護法諸師各出所見以造釋論，而累帙積軸，不勝其廣，是乃欲易而反難。由是諸師又各摭辭理精粹者，束為十卷，曰《成唯識》。暨奘三藏至自西域，輒翻此論，其《八識頌》實出於斯。然而理一而言有廣略者，皆因人而已。蓋人之所得者，或自略，或自廣，或由略以至廣，由廣反乎略。雖所入不一，而所得未嘗不一也。既得之，則廣亦可略，亦可廣略，兼以之兼不以之，是皆無適而

[22] 清・錢謙益，《楞嚴經疏解蒙鈔》，《新纂卍續藏》冊 13，卷 1，頁 505 上 9-11。
[23] 明・王肯堂，《成唯識論集解》，《新纂卍續藏》冊 50，卷 1，頁 658 中 18-22。
[24] 明・釋普泰，《八識規矩頌補註》，《大正藏》冊 45，卷 1，頁 468 上 4-6。

> 不可，豈學者之事乎？茲為學者言之。且欲從略而入，此《八識頌》不得不作。[25]

此文沒有說明《八識規矩頌》的流傳經過，使得此頌頗為可疑。對自己註解此頌，普泰也說得很簡單：「今但義缺字訛者，補而正之，以自備觀覽。」[26]在暗示自己有前人註本可據之後，普泰說：「不虞龍華金碧峰、圓通常無塵，聞予輟筆，過舍索稿，板行之。籲大法垂秋，孰不泥於聲利，能存是心，庶不負諸大士之心也。」[27]普泰《八識規矩頌補註》寫成後，承「龍華金碧峯、圓通常無塵」二位刊行流通，由此引發了明代唯識學研習的高潮。此序寫於正德六年（1511）純陽月（四月），普泰時住於「大興隆官舍」。而此前，普泰已經寫過〈修補大乘百法明門論後序〉，其文曰：「按此論註，脫略訛謬大甚，茲略為補正，自備觀覽。適信官張君傑見而請置諸木，予嘉其篤於樂善，故從而書於紙尾也。正德辛未歲（1511）正月既望，普泰書於飛虹官舍。」[28]看來，在《八識規矩頌補註》之前，普泰先完成了《大乘百法明門論解》，並且由張傑主持刊刻流通。此《大乘百法明門論解》是對窺基註解的修補。

總體言之，明代唯識學失而復得的線索之一是普泰傳出《八識規矩頌》及其《補註》。此書的流通以及普泰《大乘百法明門論解》的刊刻（1511），拉開了唯識學復興的序幕。此後，普泰弟子中無極守愚與徧融真圓同時傳習華嚴學與唯識學。在明末影響很大的憨山德清與雪浪洪恩都曾拜無極為師且同弘華嚴宗和唯識學。

憨山德清於年十二時（嘉靖三十六年，1557）在金陵棲霞寺聽無極守愚宣講華嚴教義，此年德清剃度為沙彌。嘉靖四十三年，憨山記述說：「是年冬，本寺禪堂建道場，請無極大師講《華嚴玄談》，予即從受具戒。隨聽講至十玄門海印森羅常住處，恍然了悟法界圓融無盡之旨，切慕清涼之為人，因自命其字曰澄印。」[29]從此而言，德清是無極守愚的弟子。而守愚法師的另外一高足就是雪浪洪恩。

三、雪浪洪恩法系的華嚴傳承

雪浪洪恩（1545-1607），名洪恩，字三懷，號雪浪，上元（今南京）人。十二歲時，他隨父母至南京大報恩寺，當時無極守愚法師「值講《八識規矩》，公一聞

---

[25] 明・釋普泰，《八識規矩頌補註》，《大正藏》冊 45，卷 1，頁 467 下 18-頁 468 上 3。
[26] 明・釋普泰，《八識規矩頌補註》，《大正藏》冊 45，卷 1，頁 468 上 6-7。
[27] 明・釋普泰，《八識規矩頌補註》，《大正藏》冊 45，卷 1，頁 468 上 7-9。
[28] 明・釋普泰，《大乘百法明門論解》，《大正藏》冊 44，卷 2，頁 52 下 17-21。
[29] 明・釋德清，《憨山老人夢游集》，《新纂卍續藏》冊 73，卷 53，頁 832 中 11-15。

即有當於心」[30]，遂剔髮為沙彌。「年十八，即分座副講，聞者悚悟。」[31]憨山說：「先師弘法以來，三演《大疏》，七講《玄談》，公盡得華嚴法界圓融無礙之旨，游泳性海，時稱獨步。」[32]這是說，無極大師三次講解《華嚴大疏》、七次講解《華嚴玄談》，而洪恩盡得華嚴宗義。洪恩還有禪宗傳授，憨山說：「公素慕禪宗，大章宗師開堂於少林，公束包往參，竟中止。既而遜庵昂公從少室來至棲霞，拈提公案。公折節往從，商確古德機緣，得單傳之旨。……從此安心禪觀。」[33]然而，從憨山的記述看，洪恩主要傳授華嚴教義。憨山說：「及先師遷化，公據華座，日遶萬指，一旦翻然，盡掃訓詁俗習，單提本文，直探佛意，拈示言外之旨，恒教學人，以理觀為入門。」[34]依照憨山的記述，洪恩座下弟子眾多，「始終說法，幾三十年。……自昔南北法席之盛，未有若此。」[35]雪浪洪恩晚年被迫離開南京大報恩寺，「暮年就吳之望亭，開接待院，接納往來，躬操薪水，執作具，領學人作務。日則齋飯，晚則澡浴，夜則說法，二利並施。三吳之士，翕然信向。」[36]雪浪有《雪浪集》存世。

雪浪洪恩弘法很有成效，弟子眾多。雪浪弟子在明末在弘揚華嚴和唯識學方面等方面做出了較大貢獻。憨山說：

> 先師說法三十餘年，門下出世不二三人，亦未大振。公之弟子可數者，多分化四方，南北法席師匠，皆出公門。除耶溪、三明、明宗已往，現前若巢松浸、一雨潤，大唱於三吳；蘊璞愚，晚振於都下；若昧智，獨揭於江西；心光敏，宣揚於淮北。海內凡稱說法者，無不指歸公門。[37]

文中所說「耶溪、三明、明宗已往」是指在寫作《雪浪法師恩公中興法道傳》時，耶溪志若、三明、明宗廣詢已經圓寂。根據文獻記載，雪浪弟子有一雨通潤（1565-1624）、巢松慧浸（1567-1621）、雪山慧杲（1567-1608）、汰如明河（1588-1640）、耶溪志若（1554-1617）、明宗廣詢、蘊璞如愚（1561-？）[38]、若昧智明（1564-1631）、碧空性湛（1563-1636）、無學如能、蔚然智觀、蒼雪讀徹（1586-1656）。[39]錢謙益

---

[30] 明・釋德清，《憨山老人夢游集》，《新纂卍續藏》冊 73，卷 30，頁 677 中 6。
[31] 明・釋德清，《憨山老人夢游集》，《新纂卍續藏》冊 73，卷 30，頁 677 中 21-22。
[32] 明・釋德清，《憨山老人夢游集》，《新纂卍續藏》冊 73，卷 30，頁 678 上 13-15。
[33] 明・釋德清，《憨山老人夢游集》，《新纂卍續藏》冊 73，卷 30，頁 678 上 15-19。
[34] 明・釋德清，《憨山老人夢游集》，《新纂卍續藏》冊 73，卷 30，頁 678 上 19-22。
[35] 明・釋德清，《憨山老人夢游集》，《新纂卍續藏》冊 73，卷 30，頁 678 中 3-6。
[36] 明・釋德清，《憨山老人夢游集》，《新纂卍續藏》冊 73，卷 30，頁 678 下 18-20。
[37] 明・釋德清，《憨山老人夢游集》，《新纂卍續藏》冊 73，卷 30，頁 678 中 6-11。
[38] 參見：李舜臣，〈晚明詩文僧蘊璞如愚考論〉，《石河子大學學報》3，2016 年，頁 106-112。
[39] 此外，根據明代虞淳熙（1553-1621）著述中的幾篇文章可知，玄津也是雪浪的弟子。〈玄津律師傳〉中記載：「去侍雪浪，代之講。」（《虞園先生集》卷 9，《四庫禁毀書叢刊集部》冊 43，北京：北京出版社，2000 年，頁 294 下欄。）玄津常住杭州淨慈寺，虞淳熙擬文邀請玄津護持寶壽寺，文中有「法師受記雪浪、憨山」（〈募緣贖寶壽寺伽藍疏〉，《虞園先生集》卷 19，

在〈書華山募田供僧冊子》中說：「雪浪大和尚，賢首之法匠也。其徒曰巢、雨、蒼、汰，分路揚鑣，各振法席。今獨蒼老，巋然如魯靈光，而華山含光渠公則與蒼老代興者也。」[40]雪浪四大高足中，巢松卒於天啟元年（1621），一雨通潤卒於天啟四年，汰如明河卒於崇禎十三年（1640），唯蒼雪讀徹於清初仍然健在。錢謙益文中所說的「華山含光渠公」為汰如明河弟子。蒼雪讀徹和華山含光及其弟子是清初賢首宗雪浪系弘揚華嚴和唯識學的主力之一。

在唯識學地弘揚方面，雪浪洪恩的再傳弟子慧經緣督「盡得心要，且善相宗。其《唯識》一論，實從開發，惜乎早夭。」[41]緣督與巢松慧浸（1567-1621）都曾留心《成唯識論》，他們「結侶焦山，博究大藏，將為解釋。亟移書招之，二師各出其所標點之本，互相印證。餘是以有《正訛》、《標義》之刻，於是四方學者，始以此《論》為可究。」[42]王肯堂又說：「二師先後至。餘謂：『何不作補疏為後學指南？』僉曰：『非得一雨師來不可。』餘即遣使迎一雨師。會以他事羈不至，因循歲月，合併甚難。而餘亦出山矣。追尋此約已將十年。緣督已作古人，而餘亦老病。伏枕二季，殊無起色。」[43]此文敍述的是明末諸師研習《成唯識論》的情形，寫於萬曆四十年（1612）。依據此文所說，大概在 1602 年前後，王肯堂先是請緣督與巢松慧浸一起研究《成唯識論》，並刻成《正訛》、《標義》配合《成唯識論》。但面對作《疏》的請求，二師共同推薦一雨通潤。而這三位都是雪浪洪恩的弟子。

在雪浪圓寂的當年（1607），巢松慧浸在蘇州開講唯識經典。如錢謙益在〈中峰蒼雪法師塔銘〉中記述說：「浪歿，巢松浸開講甘露寺。」[44]根據蒼雪所寫詩可知，巢松所講為《成唯識論》。石林道源（1587-1658）於萬曆三十六年（1608）「聽《楞嚴》、《法華》、《唯識》、《起信》於巢松法師」[45]。萬曆三十八年，巢松主華山講席。此山雖自雪浪師開講，麓師演化，而規模不大，巢松擴而新之，面目為之改觀。[46]關於此山，錢謙益在〈華山寺新建講堂記〉中說：「吳郡之西山，連山面湖，精廬錯列，華山居其中。鳥道蜿蜒，迴旋復抱，諸山如眉目著面，華山其藏府也。

《四庫禁毀書叢刊集部》冊 43，頁 441 上欄。）之語。虞淳熙寫給玄津的書信中又有「公師雪浪、祖千松」（〈玄津法師說法金明、成諸功德勸請疏〉，《虞園先生集》卷 19，《四庫禁毀書叢刊集部》冊 43，頁 452 上欄。）之語。此玄津（清代文獻改為元津，避諱之緣故）就是曾經編輯《淨慈寺志》的大壑。

[40] 清・錢謙益撰，錢仲聯標校，〈書華山募田供僧冊子〉，《牧齋有學集》卷 45，上海：上海古籍出版社，1985 年，頁 1504。

[41] 明・釋德清，《憨山老人夢游集》，《新纂卍續藏》冊 73，卷 30，頁 679 上 4-5。

[42] 明・釋明昱，《成唯識論俗詮》，《新纂卍續藏》冊 50，卷 1，頁 503 上 19-22。

[43] 明・釋通潤，《成唯識論集解》，《新纂卍續藏》冊 50，卷 1，第 658 頁上 24-中 4。

[44] 清・錢謙益撰，錢仲聯標校，〈中峰蒼雪法師塔銘〉，《牧齋有學集》卷 36，頁 1264。

[45] 清・錢謙益撰，錢仲聯標校，〈石林長老塔銘〉，《牧齋有學集》卷 36，頁 1267。

[46] 清・釋了悳編，《賢首宗乘・巢松法師傳》，上海：上海圖書館館藏，1752 年。

晉支公開山以後，名僧大德，息心行道，搖松握麈，蔚為淨域。萬曆間，寺圮復作」[47]，成為高僧大德宣講經論之所。泰昌元年（620），巢松離開華山寺，前往望亭。天啟元年（1621），巢松卒，世壽 56。

一雨通潤（1565-1624），字一雨，姓鄭氏，蘇之西洞庭山人，是雪浪的弟子。通潤跟隨雪浪至「金陵之花山、京口之焦山、江山高秀、雲水孤清。侍浪師往來棲息，曆十餘夏，相依如形影。」[48]雪浪圓寂之後，他「置缽於虞山北秋水庵，將終老焉。已而應天界之請，休夏於斷臂崖。睡覺聞遠寺鐘聲，如殷勤啟請，賦詩曰：『豈謂帝城虛講席，卻將唇舌累知音。』自此遂慨然出世，與浸公分路揚鑣，大弘雪浪之道，諸方皆曰：『巢師講，雨師註。』又曰：『巢、雨二法師，雪浪之分身也。』」[49]這裏敍述了通潤在其師圓寂之後，置缽於虞山北秋水庵（今屬常熟）意欲隱遁山林。然第二年（萬曆三十七年，1609）受匡雲性淳之邀講經於金陵，於斷臂崖聞遠處佛寺鐘聲而發心出山弘揚其師之道。萬曆三十七年冬，通潤於天界寺講經論。自此，通潤以講經為常務。萬曆四十一年春，通潤在蘇州桃花塢之北，講至《華嚴玄譚》卷八即止。通潤至此始居蘇州鐵山五年，明河、蒼雪同侍。泰昌元年（1620），巢松離開華山寺，通潤繼任華山寺住持，明河、蒼雪跟隨。天啟元年（1621），通潤昇任天界寺講席。此年冬，他還在蘇州慧慶寺講《楞嚴楞伽合轍》。天啟四年二月，他於華山寺昇座講《華嚴玄譚》，五月告終。後生病，八月，移住中峰，九月十八日坐化。

在雪浪門下，巢松慧浸的特長是講，雨潤的特長是作註疏。通潤自號為「二楞庵」，註釋《楞嚴》及《楞伽》二經，以會通性、相二宗為其宗旨。通潤最大的成就是撰著《成唯識論集解》。他在《成唯識論集解序》中說：他出家不久就與二三同道關注《成唯識論》，「後披《宗鏡》，始得斬其疑關，抽其暗鑰。從是徧探《楞伽》、《深密》等經，《瑜伽》、《顯揚》、《廣百》、《雜集》、《俱舍》、《因明》等論，及《大經疏鈔》，其中凡與此論相應者，輒手錄之。間有眼力未及者，必參之有識，方始搦管。積有數年，匯成此解，實不欲以臆說誤人，故命之曰《集解》。」[50]此書的成書時間是：「自己酉冬，於虞之秋水庵緝成六卷。至辛亥夏日，於湖之福山蘭若，續成四卷。續成而捐貲請刻者，雲山居士覺僊也。」[51]此《集解》開始於萬曆三十七年（1609），完成於萬曆三十九年，此序寫於萬曆四十年，此時業已著手刊刻。一雨「出世說法利生者十有六年，講《法華》、《楞嚴》、《楞伽》、《華嚴玄談》、

---

[47] 清・錢謙益撰，錢仲聯標校，〈華山寺新建講堂記〉，《牧齋有學集》卷 27，頁 1015。
[48] 清・錢謙益撰，錢仲聯標校，〈一雨法師塔銘〉，《牧齋初學集》卷 69，上海：上海古籍出版社，2009 年，頁 1575。
[49] 清・錢謙益撰，錢仲聯標校，〈一雨法師塔銘〉，《牧齋初學集》卷 69，頁 1575。
[50] 明・釋通潤，《成唯識論集解》，《新纂卍續藏》冊 50，卷 1，頁 659 中 21-下 2。
[51] 明・釋通潤，《成唯識論集解》，《新纂卍續藏》冊 50，卷 1，頁 659 下 4-6。

《唯識》者十二座。」[52]關於其著作，錢謙益〈一雨法師塔銘〉記載：一雨法師「註經二十餘種。約法性，則有《法華大竅》、《楞嚴楞伽合轍》、《圓覺近釋》、《維摩直疏》、《思益梵天直疏》、《金剛經心經解》、《梵網經初釋》、《起信續疏》、《琉璃品駁》、《杜妄說辯謬》若干卷。約法相，則有《唯識集解》十卷、《所緣緣論論釋發硎》、《因明集釋》、《三支比量釋》、《六離合釋釋》若干卷。」[53]一雨通潤有法嗣汰如明河、蒼雪讀徹、西竺道寧、唯觀等。其中，明河、讀徹曾經師事過雪浪洪恩，然後世主要將其當做通潤弟子。明河、讀徹在其師圓寂之後，繼續弘揚唯識學和華嚴宗，對於明末佛教的復興有較大的貢獻。

汰如明河（1588-1640），號高松道人，俗姓陳，通州人。「年十餘歲，善病。父母送州之東寺，依一天長老剃度。寺習瑜伽，師究心大乘方等諸經，兼工詞翰。年十九，腰包行腳，徧參諸方。」[54]萬曆三十四年（1606），明河參拜雪浪於蘇州梁溪望亭。第二年，明河前往杭州天目參學。萬曆三十六年冬，明河從杭州歸蘇州，此年十一月十五日雪浪卒。萬曆四十二年，通潤在甘露寺講經，明河初次拜見通潤，「見一雨潤公，如子得母，不復捨離」[55]。至此，明河跟隨通潤。通潤居蘇州鐵山五年，明河一直陪伴其師。泰昌元年（1620），通潤繼任華山寺住持，明河也隨之至華山寺。天啟四年（1624）八月，通潤移住中峰。九月十八日，通潤坐化，明河「繼師住中峰」[56]。中峰為王氏產業，山為王文恪所有，四傳至王伯貞。王伯貞奉明河為大和尚，捨山由明河居住，後稱中峰禪院。崇禎元年（1628），明河將中峰禪院讓與蒼雪管理，「既而說法於杭之皋亭，吳之花山，白門之長幹寺。藏海演迤，詞峰迴秀，遮照圓融，道俗交攝。識者以為真雪浪之玄孫也。」[57]巢松慧浸、一雨通潤未講澄觀《華嚴經隨疏演義鈔》，蒼雪、汰如「二師有互宣之約。師首唱一期，群鶴繞空，飛鳴圍繞。訂來春為三期，與蒼踐更。未幾示疾，怡然化去。」[58]崇禎十三年（1640），明河在華山寺開講《華嚴疏鈔》第一會。至年底，明河圓寂了。明河遺言建塔於中峰。所著有《華嚴十門眼》以及《法華解》、《楞伽解》、《圓覺解》並著《補續高僧傳》二十六卷。明河弟子見於記載的有含光、道開、若鏡、髻珠、希睿、戒冰、介石。這些弟子，是清初弘揚華嚴宗、唯識學的主力。

---

[52] 清・錢謙益撰，錢仲聯標校，〈汰如法師塔銘〉，《牧齋初學集》卷 69，頁 1576。
[53] 清・錢謙益撰，錢仲聯標校，〈汰如法師塔銘〉，《牧齋初學集》卷 69，頁 1576。
[54] 清・錢謙益撰，錢仲聯標校，〈汰如法師塔銘〉，《牧齋初學集》卷 69，頁 1577。
[55] 清・錢謙益撰，錢仲聯標校，〈汰如法師塔銘〉，《牧齋初學集》卷 69，頁 1577。
[56] 清・錢謙益撰，錢仲聯標校，〈汰如法師塔銘〉，《牧齋初學集》卷 69，頁 1577。
[57] 清・錢謙益撰，錢仲聯標校，〈汰如法師塔銘〉，《牧齋初學集》卷 69，頁 1577-1578。
[58] 清・錢謙益撰，錢仲聯標校，〈汰如法師塔銘〉，《牧齋初學集》卷 69，頁 1578。

四、徧融真圓法系的華嚴、唯識傳承

魯庵普泰的弟子徧融真圓也是同弘華嚴宗和唯識學（也被視為禪僧）的高僧，被列為華嚴宗二十六祖。

徧融真圓（1502-1584），法名真圓，字徧融，蜀營山人，姓鮮氏。關於徧融法師的年壽、僧臘，數種文獻記載有歧異。《補續高僧傳》卷五說，徧融「世壽七十九，僧臘五十」[59]，而《錦江禪燈》卷九說，徧融壽八十三。尤其重要的是，趙志皋《大護國千佛寺徧融大師塔院碑記》說，徧融法師於萬曆十二年（1584）九月九日圓寂，「世壽八十有三，僧臘六十有四。」[60]數者相較，應以碑文為準確定年壽和僧臘。憨山德清撰〈題達觀大師祭徧融大和尚文後〉說：「徧老度生六十餘年，法施將滿大地」[61]，可見，徧融受具足戒的年齡接近二十歲，並非《補續高僧傳》卷五所說「年將立」[62]纔出家。

關於徧融法師出家的機緣，應以〈大護國千佛寺徧融大師塔院碑記〉為准，即「恃怙俱亡，年濱世載，遂棄其家」[63]。這是說，在父母雙亡之後，徧融「捨家入雲華山，禮可和尚為師，落髮、受具。」[64]受具之後，他出川東下「住洪州，茸馬祖庵，掩關數載。未幾，入京都，棲遲於龍華寺。會通公講法於」[65]京師某寺。此處的「通公」應該是指「廣通達庵」，而現在的文獻都將徧融歸之於普泰法脈中。而普泰則被列入「廣通達庵」弟子中。從這些推測，徧融跟從普泰學習的時間可能較長些。文獻記載，徧融「聽講《華嚴》，至『若人欲識佛境界，當淨其意如虛空處』，倏然頓悟，身超虛空，不覺屋廬為礙。」[66]徧融真圓「又通三昧，了達十

---

[59] 明・釋明河，《補續高僧傳》，《新纂卍續藏》冊 77，卷 5，頁 400 中 12-13。

[60] 明・趙志皋，〈大護國千佛寺徧融大師塔院碑記〉，《北京圖書館藏中國歷代石刻拓片彙編》冊 58，鄭州：中州古籍出版社，1989 年，頁 84。陳玉女在《明華嚴宗派徧融入獄考》一文（參見：陳玉女，《明代的佛教與社會》，北京大學出版社，2011 年，頁 148。）中已使用了這一材料，但未曾注意此碑文中的此行字。也許因為其中有缺字，特別是「八」字很模糊，但因為有清・釋丈雪通醉，《錦江禪燈》，《新纂卍續藏》冊 85，卷 9 頁 165 上所記載的佐證，「八」字應可以確定。

[61] 明・釋德清，《憨山老人夢游集》，《新纂卍續藏》冊 73，卷 31，頁 688 下 24-頁 689 上 1。

[62] 明・釋明河，《補續高僧傳》，《新纂卍續藏》冊 77，卷 5，頁 400 上 3。

[63] 明・趙志皋，〈大護國千佛寺徧融大師塔院碑記〉，《北京圖書館藏中國歷代石刻拓片彙編》冊 58，頁 84。

[64] 明・釋明河，《補續高僧傳》，《新纂卍續藏》冊 77，卷 5，頁 400 上 4。

[65] 明・趙志皋，〈大護國千佛寺徧融大師塔院碑記〉，《北京圖書館藏中國歷代石刻拓片彙編》冊 58，頁 84。《續燈正統》卷 41 將此事係於在北京聽《華嚴經》之後，誤。然《續燈正統》卷 41 說徧融在洪州居馬祖庵七載。

[66] 清・釋性統，《續燈正統》，《新纂卍續藏》冊 84，卷 41，頁 644 上 17-18。

玄。歎曰：『更何法矣。從無所之』」[67]，乃入廬山居獅子巖二十餘年。「居山既久，德名日溢。一日，即焚居室以謝山林而去。無幾，復來都城柏林寺檢閱大藏」，「九年於斯。」[68]徧融真圓曾經在杲日寺講《華嚴》而有靈異。隆慶（1567-1572）中[69]，因別僧之事牽連，徧融下獄，念誦《華嚴經》而顯神通，驚倒獄卒，「趙公貞吉疏請得免」[70]。後來，徧融曾「於穀積山塊然端坐」[71]。真可撰〈祭法通寺徧融老師文〉說：「洎萬曆元年北遊燕京，謁暹法師於張家灣，謁禮法師於千佛寺，又訪寶講主於西方庵，末後參徧老於法通寺。」[72]法通寺位於今北京安定門內華豐胡同，始建於元至正年（1341-1368）間，明成化三年（1477）禦馬監太監劉瑄、內宮監太監馬華等捐資於寺內修建三間淨土禪堂，萬曆四十年（1612）又重修佛寺。根據真可的說法可知，徧融出獄後，曾經在法通寺住過，萬曆元年（1573）真可在此寺向其問學。應該指出，真可上文中所說的「千佛寺」並非徧融後來住錫的千佛寺。根據文獻記載，徧融後來長期住錫於京師千佛寺，並且以立碑的方式確定華嚴宗的法脈傳承。

千佛寺是由太監首倡而獲得李太后的支持、在某種程度上是為徧融法師建造的。最初，「前禦馬監太監楊公諱用常右師之門，入師之室。先為敷座鮮花，執弟子禮」[73]。「禦馬太監楊君用以其名薦之司禮監馮公保，隨貿地於都城乾隅御用監太監趙君明楊宅也。將建梵剎，迎徧融主佛事，聞於聖母皇太后，捐膏沐資，潞王公主亦佐錢若干緡，即委楊君董其役。辛巳秋落成。」[74]明喬應春〈新建護國報恩千佛寺寶像記〉記載說：楊用「受上人指，鑄毗盧世尊一，坐蓮花寶座而千佛旋繞四向，若朝者然，鑄十八羅漢、二十四諸天及塑伽藍、祖師、天王等像，各請置如法。」工始於萬曆八年，「一浹歲而成」。[75]此碑立於萬曆九年七月十六日，寺已完全建成。此寺在北京德勝門內日忠坊。其南一裏北城金台坊原有一座吉祥寺，俗稱千佛寺。《日下舊聞考》是這樣記載的：「吉祥寺即元之千佛寺也，在都城坎地金台

---

[67] 明・趙志皋，〈大護國千佛寺徧融大師塔院碑記〉，《北京圖書館藏中國歷代石刻拓片彙編》冊 58，頁 84。
[68] 明・趙志皋，〈大護國千佛寺徧融大師塔院碑記〉，《北京圖書館藏中國歷代石刻拓片彙編》冊 58，頁 84。此碑於萬曆二十六年(1598)立。
[69] 清・釋丈雪通醉，《錦江禪燈》，《新纂卍續藏》冊 85，卷 9，頁 165 上 7。
[70] 明・趙志皋，〈大護國千佛寺徧融大師塔院碑記〉，《北京圖書館藏中國歷代石刻拓片彙編》冊 58，頁 84。《續燈正統》卷 41 將此事係於張居正名下。
[71] 明・趙志皋，〈大護國千佛寺徧融大師塔院碑記〉，《北京圖書館藏中國歷代石刻拓片彙編》冊 58，頁 84。此碑於萬曆二十六年(1598)立。
[72] 明・釋德清，《紫柏尊者全集》，《新纂卍續藏》冊 77，卷 14，頁 270 上 12-14。
[73] 明・趙志皋，〈大護國千佛寺徧融大師塔院碑記〉，《北京圖書館藏中國歷代石刻拓片彙編》冊 58，頁 84。
[74] 明・楊守魯撰，〈千佛寺碑記略〉，見清於敏中等編《日下舊聞考》卷 54，頁 876。
[75] 明・喬應春，〈新建護國報恩千佛寺寶像記〉，《北京圖書館藏中國歷代石刻拓片彙編》冊 57，頁 101。

坊。舊有石刻雲元貞丙申建，至宣德癸醜凡百三十有八年，因故址而新之，雖為精藍焉。正統戊午五月敕賜為吉祥寺，而俗猶以千佛寺稱之。萬曆九年，另建千佛寺於德勝門北[76]八步口，遂稱小千佛寺以別之。」[77]

明趙志皋撰〈大護國千佛寺徧融大師塔院碑記〉最有價值的資訊是，在徧融的住持下，於萬曆十一年（1583）「遣太監薑綬、陳儒賚白金七十八鎰，於德勝門土城關外鷹房村置地四傾八十七畝有奇，於中建立普同大塔一座，內列八十一龕，其中一以全身藏師舍利，其餘者俟繼師道者居之。塔前建普光明殿、天王殿、山門、方丈、左右角樓、鐘鼓樓、伽藍、祖師殿、廚庫、茶寮，計百有餘楹。」[78]尤其須注意，此碑碑陰列出「千佛寺華嚴宗派燈」的譜系：「真覺法界，體混虛空。事理鎔融，徧窮蓮藏。香水海剎，含攝叵思。廣佛華嚴，用果圓極。大方玄旨，玅相重通。」[79]此塔名為「華嚴永固普同塔」。

徧融「前後四入京師，初住龍華，次住栢林，又迻世剎海，最後慈聖太后建千佛叢林，請師居之。」[80]徧融先後四次入住北京，住錫過龍華寺、柏林寺，最後入住千佛寺。

如同明代中後期的諸位佛教大師一樣，徧融也是融合諸宗的路向。銖宏在回憶自己修學歷程時說：「我出家後到處參訪。時徧融師門庭大振，予至京師叩之。膝行再請，師曰：『爾可守本分，不要去貪名逐利，不要去攀援。只要因果分明，一心念佛。』予受教出。同行者大笑，以為這幾句話，那個說不出。千里遠來，只道有甚高妙處，原來不值半文。予曰：『這個正見他好處。我們渴仰企慕，遠來到此。他卻不說元說妙，淩駕我們。只老老實實把自家體認過切近精實的工夫丁寧開示。故此是他好處。』我至今著實遵守。不曾放失。」[81]這一敍述體現出了徧融的高潔僧格，教人之法也不離念佛。同時，也應該充分肯定徧融在明末華嚴宗復興中的貢獻。《續燈正統》卷四一記載了一段問答恰可說明徧融真圓相法師主要是以華嚴教義接人的。「陸五台問：『如何是文殊智？』師曰：『不隨心外境。』曰：『如何是普賢行？』師曰：『調理一切心。』曰：『如何是毗盧法界？』師曰：『事事無礙。』

---

[76] 根據學者考證，「八步口」在德勝門內。（參見何孝榮，《明代北京佛教寺院修建研究》，天津：南開大學出版社，2007 年，頁 328，註⑦。）

[77] 清・於敏中等編，《日下舊聞考》，卷 54，頁 866。

[78] 明・趙志皋，〈大護國千佛寺徧融大師塔院碑記〉，《北京圖書館藏中國歷代石刻拓片彙編》冊 58，頁 84。此碑於萬曆二十六年(1598)立。

[79] 明・趙志皋，〈大護國千佛寺徧融大師塔院碑記〉，《北京圖書館藏中國歷代石刻拓片彙編》冊 58，頁 85。

[80] 清・釋性統，《續燈正統》，《新纂卍續藏》冊 84，卷 41，頁 644 上 24-中 2。

[81] 明・釋銖宏，《遺稿》卷 3，《雲棲大師全書雲棲法匯》冊 8，臺北：東初出版社，1992 年，頁 4750-4751。

陸歎曰：『今而後，萬殊一體，我知之矣。』」[82]這裡，將華嚴思想融入禪法教授之中。

雖然不能明確認定如幻就是徧融真圓法師的弟子，但徧融真圓是他的剃度師，說其所傳有一部分來自於徧融真圓應是事實。勉庵如幻（1533-1591），字勉庵，莆田林氏子。二十一歲，「入廬山，參徧融大師，師即剃染，命名如幻。」[83]二十九歲時受具足戒。「時徧融晦跡眾中，為常住斫柴，幻亦斫柴。」如幻「依棲」在徧融身邊數年，「遂去蘄水馬牙山，參無為藏主，居三載。次隱斗方山，又五載。遂荷策北遊上都，謁諸大知識，依暹、理二法師聽諸經奧義，諸老皆深器之。」[84]如幻也曾經到過京師。

出師後，「遂拽杖歸九峰，衲子駢集，每以《楞嚴》為眾發明心要。」[85]後來，「弟子輩欲置香火地」[86]，如幻不允，遂「拽杖去九峰，走武曲，憩吉陽寺，閉關誦《華嚴經》三載。往潭州三角山，為馬祖門人總印開山處，不幾年，煥然一新，法席大振。」[87]後又至廬山，入黃龍寺，在講《楞嚴經》時圓寂。勉庵如幻的弘化地主要在湖南、江西等地。

五、高原明昱及其弟子的唯識、華嚴傳承

在明代唯識學傳播過程中，高原明昱貢獻卓著。至明代，唯識學失傳的標誌之一就是窺基等祖師所撰之相關註疏的失傳，更使唯識學傳播成為無本之末。如王肯堂所說：「《成唯識論》是奘大師最後糅譯，囊括諸論，淵涵義海，融暢奧博，無與為儔。自基師以來，有疏有鈔。疏鈔之外，又有《掌中樞要》、《唯識鏡》等諸著述，不知何緣不入藏中。宋南渡後，禪宗盛極，空談者多，實踐者少，排擯義學，輕蔑相宗，前舉諸典漸以散失。然《開蒙》之作，出於元人。爾時慈恩疏鈔似猶在也。」[88]明代有志於鑽研唯識學的僧俗，苦於無註疏而難於讀懂此論。王肯堂以自己的經驗說：「余始聞唯識宗旨於紫柏大師，授以此論，命之熟究，茫

---

[82] 清・釋性統，《續燈正統》，《新纂卍續藏》冊 84，卷 41，頁 644 中 8-11。
[83] 明・釋德清，〈三角山勉庵幻法師塔銘〉，《憨山老人夢游集》，《新纂卍續藏》冊 73，卷 29，頁 671 中 17-21。
[84] 明・釋德清，〈三角山勉庵幻法師塔銘〉，《憨山老人夢游集》，《新纂卍續藏》冊 73，卷 29，頁 671 中 22-24。
[85] 明・釋德清，〈三角山勉庵幻法師塔銘〉，《憨山老人夢游集》，《新纂卍續藏》冊 73，卷 29，頁 671 下 2-3。
[86] 明・釋德清，〈三角山勉庵幻法師塔銘〉，《憨山老人夢游集》，《新纂卍續藏》冊 73，卷 29，頁 671 下 10-11。
[87] 明・釋德清，〈三角山勉庵幻法師塔銘〉，《憨山老人夢游集》，《新纂卍續藏》冊 73，卷 29，頁 671 下 13-15。
[88] 明・王肯堂，《成唯識論俗詮》，《新纂卍續藏》冊 50，卷 1，頁 503 上 10-15。

無入處，求古疏鈔已不可得。」[89]高原明昱《成唯識論俗詮》的問世在某種程度上填補了這一空白。

高原明昱（1544？-1633？），字無著，號輔慈，一號高原。蜀蓬溪（今屬四川省遂寧市蓬溪縣）人。《錦江禪燈》卷二十有傳。根據此傳所說，明昱二十歲時「猶粥粥然，似無能者」[90]。此傳文末尾說，明昱「世壽九十，坐六十四夏」[91]，可知其受具足戒在二十六歲。後來，有人給他說：「終南山多異人，可往叩焉。」於是，明昱到終南山，「寓窺基法師遺址，果值異人，授以《唯識論》，淬礪九載。」[92]依據此說，明昱在陝西終南山遇到一位精通《成唯識論》的高僧，研習九年。《錦江禪燈》卷二十記載：明昱「後抵燕都，值肯堂王公論唯識義。師曰：『大覺湛然，識於何生？佛智曆然，識向何滅？若執唯識真實有者，遮唯識也。如是則天親不得已以有頌，護法等不得已以有論。』」[93]此文沒有記載明昱到達燕京的時間，此可從王肯堂的行曆中大致推出。萬曆十七年（1589），王肯堂中進士，於翰林院參與國史編選，授國史檢討等官職。此時王肯堂得以博覽群書。萬曆二十四年，王肯堂因上書抗禦倭寇，願意以禦史銜練兵海上，因無結果，而托疾辭歸，被朝廷以「浮躁」究責，被令家居。可見，明昱在燕京見王肯堂講唯識學一定是在萬曆十八年（1590）至萬曆二十四年（1596）之間。錢謙益撰〈重建青蓮寺碑〉說：「餘為諸生，晤昱公於海虞之破山寺，廣顙豐頤，具大人相，私心嚴事之。」[94]而《牧齋先生》記載，萬曆二十九年（1601）「偕表兄何君實讀書破山。」[95]海虞（江蘇常熟）之破山寺也稱興福寺。錢謙益在此寺讀書一直到萬曆三十三年。可見，明昱南下至常熟破山寺至晚是在萬曆三十三年。而明昱在《成唯識論俗詮敘》一文中說：萬曆三十一年（1603），王肯堂召明昱住金沙（即今江蘇省金壇市）東禪寺。可見，萬曆三十一年（1603），明昱已經離開破山寺至東禪寺。由此上推，明昱離開北京的最晚時間是在萬曆二十九年至萬曆三十年之間。

萬曆三十一年（1603），明昱至金沙東禪寺，此後逐漸完成了《成唯識論俗詮》一書。萬曆三十四年夏，王肯堂復官在南京任行人司副，「師亦來，開講此論於鷲峰寺，學者千眾，莫不聳聽，得未曾有。」[96]萬曆三十七年夏，「師又開講於瓦官寺。時聞臺山師子窩澄法師曾解此論，欲往參訪」，王肯堂「固止之，師不可冒暑北邁。」

---

[89] 明・王肯堂，《成唯識論俗詮》，《新纂卍續藏》冊 50，卷 1，頁 503 上 15-17。
[90] 清・釋丈雪通醉編，《錦江禪燈》，《新纂卍續藏》冊 85，卷 20，頁 225 中 13。
[91] 清・釋丈雪通醉編，《錦江禪燈》，《新纂卍續藏》冊 85，卷 20，頁 225 下 3-4。
[92] 清・釋丈雪通醉編，《錦江禪燈》，《新纂卍續藏》冊 85，卷 20，頁 225 中 14-15。
[93] 清・釋丈雪通醉編，《錦江禪燈》，《新纂卍續藏》冊 85，卷 20，頁 225 中 15-19。
[94] 清・錢謙益撰，錢仲聯標校，《牧齋初學集》卷 42，頁 1103。
[95] 清・葛萬裏編，《清錢牧齋先生謙益年譜》，《編中國名人年譜集成》，台北：台灣商務印書館，1981 年，第 13 輯，頁 2。
[96] 明・王肯堂，《成唯識論俗詮》，《新纂卍續藏》冊 50，卷 1，頁 503 中 4-5。

[97]這年冬天，王肯堂「以考績入朝，無何師亦至，寓北闕下之龍華寺。又受彌勒庵請為諸方講演此論，法席甚盛。」[98]明昱在南京講解《成唯識論》三年，後於萬曆三十八年冬天至北京，住於龍華寺，又受邀在彌勒庵講《成唯識論》。第二年夏天，明昱至五臺山拜訪以講解此論著名的澄法師，然後又南下至杭州。萬曆四十年，明昱在杭州淨慈寺之宗鏡堂宣講《成唯識論》。

關於明昱此後的活動，錢謙益曾經撰寫過一篇〈重建青蓮寺碑〉，文中記述了高原明昱建造青蓮寺之事。根據此文所說：

> 蜀之蓬溪縣治東南一百二十裏，曰天池之山，其下有青蓮寺，唐武德中玄奘大師西逾劍閣，駐錫於此。池生青蓮，寺因以名。萬曆九年（1581），劚地得碑，知其緣起者，昱也。由宋紹興以迄勝國，壞成不一。洪武十年（1377），起其廢於灌莽之中，蔚為寶坊者，昱之始祖趙彥清也。成化二十六年[99]，斥寺而新之，改建於震隅者，昱之高祖趙法清也。[100]

由此可知，蓬溪縣青蓮寺是玄奘在四川時曾經住過的佛寺，後來荒廢。洪武十年（1377），明昱的始祖趙彥清在其故址上建起「寶坊」。成化二十六年（或為成化十六年？），明昱的高祖趙法清將「寶坊」改建為佛斥寺。萬曆九年（1581），明昱在地下發現碑石，知曉此寺的歷史沿革。

> 萬曆四十三年（1615），昱自南都奉《大藏》還，謀建閣尊奉。有善土地相宅之術者，以謂寺在山足，不若移之於頂。山陟水旋，風氣茂密，於建立為宜。我龜爰契，人謀葉從。於是建庋經之樓，以間計者五；拓置寺之基，以畮計者若干；買飯僧之田，以畮計者若干。其捐橐庀工者，昱之弟趙文清也。移大雄殿於經樓之前，棼橑回帶，髹彤眩矚。觀音、韋馱兩殿，兩廡三門，庖湢階戺，繕治以次。其齊心[仁*欠]助者，昱之侄趙承祥等也。[101]

此文明確說，明昱於萬曆四十三年從江浙一帶回到故鄉並且請回一部《大藏經》，在天池山頂建造了藏經閣，將大雄寶殿移到了藏經樓之前。青蓮寺由此由山下移到了山頂。明昱最終圓寂於青蓮寺，世壽九十，夏臘六十四。

---

[97] 明・王肯堂，《成唯識論俗詮》，《新纂卍續藏》冊 50，卷 1，頁 503 中 5-7。
[98] 明・王肯堂，《成唯識論俗詮》，《新纂卍續藏》冊 50，卷 1，頁 503 中 7-10。
[99] 此年代有誤，成化無二十六年。
[100] 清・錢謙益，錢仲聯標校，《牧齋初學集》卷 42，頁 1103。
[101] 清・錢謙益，錢仲聯標校，《牧齋初學集》卷 42，頁 1103-1104。

關於《成唯識論俗詮》的撰著經過，明昱說：

> 愚昔乍尋茲義，文墮齟齬，旨更依違，輾轉數行，如重九譯。由是竭思群經，窮研眾論，支頤瞪目，振逸忘勞，更訊大方，漸通線徑。歲癸卯，金沙念西居士王太史召住東禪。《書》云：『《成唯識論》慨其古疏已亡，玄宗幾絕。拚師數載之勞，釋明梗槩，務令簡顯，以曉後人。惟師以弘化為心，當弗吝餘所請也。』因而隨講隨錄，漫集垂成。未及就緒，今春持錫南屏，學者偶集，更屬諸大檀那，同時勸宣。及秋，乃竟其袤，即索稿梓行。[102]

此文撰寫於萬曆三十九年（1611）仲秋二日，地點在杭州南屏松壽堂。《錦江禪燈》卷二十說：「本如吳公見以助喜，即捐金壽梓。」[103]文中的吳公應該是撰寫《成唯識論俗詮序》的浮渡居士吳用先。由這些記載可知，明昱撰寫《成唯識論俗詮》是經過了長期準備的。具體的寫作時間是萬曆三十一年（1603），完成並刊刻於萬曆三十九年。這是明代第一部《成唯識論》註解。而在此之前，只有由巢松、緣督以及王肯堂合力完成的文字整理本。對於此書，王肯堂評價頗高。他說

> 師以《俗詮》新刻，來澄餘序矣。病甚，不能即副師指。初秋，始少間，而後盥手發函讀之。嘻！師之為是也難哉。基師以來承授有自，其為疏鈔，述而不作。而師以無師智，尋影略之文，繹深微之旨，一難也。凡預講筵，孰不蹙頞相宗詫為絕學，而師無所因襲，締構會釋，如作家報，二難也。巢松諸師，以三四人之心目，結三年期，考究此論，然餘翻閱其本止前二卷有所標錄，餘並缺略。而師以一人之力，不逾年而成，三難也。因丘淩者易為高，因川澤者易為卑，古疏鈔已亡矣。後之學此論者，即他有所師承，可忘師締構之勞哉。[104]

不過，《錦江禪燈》卷二十也記載了當時禪門名宿對此書的評議：「密雲悟和尚過南屏，師以槁示之。密閱數紙，批云：『瘦狗過沙溪。』擲之而去。」[105]密雲圓悟用這樣一個行為說明這種著述毫無價值。可見，禪僧對於唯識學具有鮮明的排斥態度。

在《成唯識論俗詮》之外，明昱還有《觀所緣緣論釋》和《八識規矩補註證義》兩部有影響的著述。對於《八識規矩補註證義》，明昱說：《八識規矩頌》「舊有註釋，筆授多舛，魯山泰法師補緝成編，刻行於世。不慧久研斯典，實非造極。但知

---

[102] 明・釋高原明昱，《成唯識論俗詮》，《新纂卍續藏》冊 50，卷 1，頁 505 下 11-19。
[103] 清・釋丈雪通醉編，《錦江禪燈》，《新纂卍續藏》冊 85，卷 20，頁 225 中 22。
[104] 明・釋高原明昱，《成唯識論俗詮》，《新纂卍續藏》冊 50，卷 1，頁 503 中 14-24。
[105] 清・釋丈雪通醉編，《錦江禪燈》，《新纂卍續藏》冊 85，卷 20，頁 225 下 1-2。

此註，多引《唯識論》文。而所引者，亦有未盡義處。復盡取之，釋義倫次，亦取《論》文證之，故云《八識規矩補註證義》。」[106]從明昱寫的兩篇序文看，這兩部著作都在《成唯識論俗詮》之前完成。

明昱《相宗八要解》儘管沒有藕益智旭《相宗八要直解》影響大，但卻在其之前完成。玉溪菩提庵聖行所撰〈敘高原大師相宗八要解〉說：「始余晤西蜀高原大師於虎林淨慈寺，抵掌而談，大暢唯識宗旨。因閱其所解《相宗八要》中《因明入正理論》一二種，餘甚心契，業已為序梓行之。今《八要解》全帙刻成，復問序於餘。余因憶昔白下雪浪恩公演說宗教，特從大藏中錄八種示人，以為習相宗者之階梯，是謂《相宗八要》。」[107]依據此說，《相宗八要》是雪浪從大藏中錄出，明昱首先為其系統作註疏。先是單行，至萬曆壬子四十年（1612）始合刻流通。

關於高原明昱的弟子記載不多。根據地方誌記載，篆水法師是高原明昱之首座，儀表偉然，博納內外典，嘗講《楞嚴》於蓬州青蓮寺。明末崇禎間，居重慶西湖禪院，年八十餘圓寂。燕居德申禪師（1605-1676）為破山海明禪師弟子，曾跟從明昱學習過。《雲山燕居申禪師語錄》卷三〈行實〉中有德申禪師自述：

> 余乃西蜀忠南巴蔓子李氏，年十九依大休仙法師落髮，攻講肄。次訪高原昱論師，習《唯識》、《楞伽》、《相宗諸要》。其後在合陽釣魚城患痢病，晝夜不寧，見學不得力，始奮志參禪。病癒後，住靜忠南墊邑吊巖山。一日，聞本師自天童付囑歸川，眾迎至梁山縣太平禪寺，餘即往參。話及高原論師，老人云：「高原大師，乃海內一人，固當從之。但要識唯識之旨，所謂得本，方不外末。」[108]

此僧雖為禪僧，然因受明昱影響也喜好唯識學，並且有《八識規矩註》一冊行世。依據華嚴宗法脈，明昱有弟子禦生明善，其弟子慧善於康熙二十五年（1686）五月為其師立塔，現存塔名署「賢首正宗二十六世禦生善翁和尚塔，嗣法門人慧善立，大清康熙二十五年五月。」[109]此外，現存《成唯識論隨疏》十卷（亦稱《成唯識論隨註》）是明善隨文疏釋其義，書未成而明善逝世，其法嗣慧善補成之。清代時，武林錢伊庵因此疏而著《唯識隨疏翼》二卷。從《成唯識論隨疏》所署「蜀北巖渠山禦生氏明善隨疏」推知，明善的僧籍屬於蜀北巖渠山某寺。

---

[106] 明・釋明昱，《八識規矩補註證義》，《新纂卍續藏》冊 55，卷 1，頁 395 下 19-23。
[107] 明・玉溪菩提庵聖行，〈敘高原大師相宗八要解〉，《新纂卍續藏》冊 55，卷 1，頁 472 下 6-11。此文寫於萬曆壬子四十年(1612)臘八日。
[108] 明・釋嗣法門人合哲等編，《雲山燕居申禪師語錄》，《嘉興藏》冊 40，卷 3，頁 93 中 21-28。
[109] 薛增起、薛楠編，《北京的塔》，北京：北京出版社，2002 年，頁 127。

六、結語

上文的考述，核心結論如下：

其一，明末華嚴宗的傳承，魯菴普泰的作用巨大。北京慶壽寺（大興隆寺）是當時重要的弘揚華嚴、唯識學的基地。魯菴普泰常住的北京大興隆寺是明初曾經講過唯識經典的慧進所住佛寺，當時寺額是慶壽寺，慧進（1355-1436）圓寂於此寺。慧進究通華嚴宗旨，傍達《唯識》、《百法》諸論，在明初社會地位很高。關於魯菴普泰，目前最重要的資料是錢謙益《列朝詩集小傳》閏集中所列的普泰小傳。普泰傳教的特色是華嚴宗和唯識學並弘。普泰《八識規矩補註》是現存第一本《八識規矩頌》的註解，甚至在此書問世之前的現存文獻中都未曾提及此頌，現今學術界很懷疑此頌的署名，以為屬於假託玄奘之名。魯菴普泰《八識規矩頌補註》寫成刊行流通以及魯菴普泰《大乘百法明門論解》的刊刻，拉開了唯識學復興的序幕。

其二，魯菴普泰弟子中無極守愚與徧融真圓同時傳習華嚴學與唯識學。在明末影響很大的憨山德清與雪浪洪恩都曾拜無極守愚為師且同弘華嚴宗和唯學。關於無極和尚，現今很多學者都說是指無極明信禪師（1512-1574）。然而，憨山德清之師無極守愚與無極明信並非同一名僧人。無極守愚是唯識和華嚴並弘的高僧，而無極明信則屬於臨濟宗禪僧。

其三，雪浪洪恩主要傳授華嚴教義，而其弟子則華嚴、唯識兼弘。雪浪洪恩弘法很有成效，弟子眾多，巢松慧浸、一雨通潤、蒼雪讀徹、汰如明河四大弟子在明末在弘揚華嚴和唯識學方面等方面做出了較大貢獻。

其四，魯庵普泰的弟子徧融真圓也是同弘華嚴宗和唯識學的高僧，被列為華嚴宗二十六祖。徧融真圓（1502-1584）先後四次入住北京，住錫過龍華寺、柏林寺，最後入住千佛寺。徧融具有融合諸宗的傾向，主要特色是禪、華嚴宗並弘。

其五，在明代唯識學（包括華嚴宗）傳播過程中，高原明昱貢獻卓著。至明代，唯識學失傳的標誌之一就是窺基等祖師所撰之相關註疏的失傳，更使唯識學傳播成為無本之末。明代有志於鑽研唯識學的僧俗，苦於無註疏而難於讀懂此論。高原明昱《成唯識論俗詮》的問世在某種程度上填補了這一空白。關於明昱後期的活動，錢謙益曾經撰寫過一篇〈重建青蓮寺碑〉，文中記述了高原明昱回到故土蜀之蓬溪建造青蓮寺之事。關於高原明昱的弟子記載不多。根據地方誌記載，篆水法師是高原明昱之首座，依據華嚴宗法脈，明昱有弟子禦生明善，其弟子慧善於康熙二十五年（1686）五月為其師立塔，現存塔名署「賢首正宗二十六世禦生善翁和尚塔」。

引用書目

北京圖書館金石組編，《北京圖書館藏中國歷代石刻拓片彙編》，鄭州：中州古籍出版社，1989 年。
李祥耀，《楊循吉研究》，浙江：浙江大學博士論文，2007 年。
李舜臣，〈晚明詩文僧蘊璞如愚考論〉，《石河子大學學報》3，2016 年。
明・王肯堂，《成唯識論集解》，《新纂卍續藏》冊 50。
明・玉溪菩提庵聖行，〈敘高原大師相宗八要解〉，《新纂卍續藏》冊 55。
明・釋明河，《補續高僧傳》，《新纂卍續藏》冊 77。
明・釋明昱，《八識規矩補註證義》，《新纂卍續藏》冊 55。
明・釋明昱，《成唯識論俗詮》，《新纂卍續藏》冊 50。
明・釋通潤，《成唯識論集解》，《新纂卍續藏》冊 50。
明・釋普泰，《八識規矩頌補註》，《大正藏》冊 45。
明・釋普泰，《大乘百法明門論解》，《大正藏》冊 44。
明・釋嗣法門人合哲等編，《雲山燕居申禪師語錄》，《嘉興藏》冊 40。
明・釋道深撰，〈大方山白水興隆禪寺重修造碑記〉，《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本彙編》冊 52，鄭州：中州古籍出版社。
明・釋銖宏，《遺稿》，《雲棲大師全書雲棲法匯》冊 8，臺北：東初出版社，1992 年。
明・釋德清，《紫柏尊者全集》，《新纂卍續藏》冊 77。
明・釋德清，《憨山老人夢游集》，《新纂卍續藏》冊 73。
明・虞淳熙，《虞園先生集》，《四庫禁毀書叢刊集部》冊 43，北京：北京出版社，2000 年。
馬慶瀾，《房山縣誌》，北京：國家圖書館數字方志庫，1928 年。（電子資料庫）
張愛萍，〈無極明信、無極守愚二僧之考辨〉，《五臺山研究》3，2014 年。
清・於敏中等編，《日下舊聞考》，北京：北京古籍出版社，1983 年。
清・葛萬裏編，《清錢牧齋先生謙益年譜》，《編中國名人年譜集成》，台北：台灣商務印書館，1981 年。
清・錢謙益，《列朝詩集小傳》冊下，上海：上海古籍出版社，1983 年。
清・錢謙益，《楞嚴經疏解蒙鈔》，《新纂卍續藏》冊 13。
清・錢謙益撰，錢仲聯標校，《牧齋有學集》，上海：上海古籍出版社，1985 年。
清・錢謙益撰，錢仲聯標校，《牧齋初學集》，上海：上海古籍出版社，2009 年。
清・釋了悳編，《賢首宗乘・巢松法師傳》，上海：上海圖書館館藏，1752 年。
清・釋丈雪通醉，《錦江禪燈》，《新纂卍續藏》冊 85。
清・釋性統，《續燈正統》，《新纂卍續藏》冊 84。

清・釋儀潤，《百丈清規證義記》，《新纂卍續藏》冊 63。
陳文等著，《明英宗實錄》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1962 年。
陳玉女，《明代的佛教與社會》，北京大學出版社，2011 年。
廖肇亨，〈從「清涼聖境」到「金陵懷古」——由尚詩風習側探晚明清初華嚴學南方系之精神圖景〉，《中國文哲研究集刊》37，2010 年。
薛增起、薛楠編，《北京的塔》，北京：北京出版社，2002 年。

從高僧到大師：論憨山德清的嶗山生涯

南開大學歷史學院　研究員
何孝榮

摘　要

憨山德清（1546-1623）是晚明佛教四大師之一，在中國佛教史上具有重要地位。德清何時成為佛教大師？有何佛學思想和實踐？本文認為，從嘉靖四十三年（1564）正式披剃，到萬曆三年（1575）二月到達五台山，是德清出家修行的初期階段。這一階段，他是一位佛法的學習者、南方行腳僧。從萬曆三年二月到達五台山，到萬曆十年三月離開，德清在五台山居住修行八年。其間，他成長為一名佛法造詣高深的高僧。

自萬曆十一年四月至萬曆二十三年二月，德清住錫嶗山，「教化十二年」。其修行教化主要有幾個方面：獲藏建寺，立足嶗山；修行證悟，禪、教兼通，尤致意於華嚴；講經說法，授徒傳戒，接待參訪；結緣宮廷，皈化太后，志復大報恩寺；交結王臣士庶，談佛論禪，傳播佛教；賑饑救窮，壓制羅教。萬曆十七年，德清遭到道士耿義蘭等人控告，爆發了跨度達七年的海印寺官司，他最後以「私創寺院」罪名謫戍雷州。德清得罪的真正原因，是他捲入了當時的宮廷鬥爭，尤其是爭護「國本」，力圖維護傳統禮法制度，捲入神宗與李太后的矛盾和衝突。

論文指出，晚明佛教大師群體是在明朝中期以來佛教極度衰微的背景下出現的，他們普遍以復興佛法為使命，擔負起挽救佛教危機的重任。晚明佛教諸大師是禪教兼通的高僧；提倡諸宗融合、三教合一；修建寺院，講經說法，關注佛教發展；交遊王臣士庶，關注民生社會。他們帶頭復興晚明佛教，引領中國佛教的發展方向，因此被後人尊為晚明佛教大師。德清住錫嶗山十二年，完成個人佛學證悟，禪教兼通，尤致意於華嚴；提倡禪教一致，強調淨土念佛，鼓吹三教合一等，佛學思想基本形成，引領中國佛教的前行方向；復興嶗山、北京等地佛教，嶗山佛教興起，成為「東海洋洋佛國」；為王臣士庶等信向，李太后成為其俗家弟子，在當時社會有很大影響。以往研究憨山德清者，涉及其嶗山生涯，皆言其最終寺毀人謫，是個失敗的案例。其實，嶗山佛教經由德清提倡和傳播，從幾乎的佛教荒漠變為「東海洋洋佛國」，是晚明佛教復興的典型範例。總之，德清隱居嶗山十二年間，具足晚明佛教大師的群體特徵，完成了從高僧到大師的轉變。

關鍵詞：憨山德清、晚明佛教、四大師、嶗山、海印寺

憨山德清（1546-1623）是晚明佛教四大師之一，在中國佛教史上具有重要地位。縱觀德清一生，其從佛教高僧成長為大師，實與嶗山生涯有關。萬曆前期，他住錫嶗山十二年，完成個人佛學證悟，禪教兼通，尤致意於華嚴；提倡禪教一致，強調淨土念佛，鼓吹三教合一等，佛學思想基本形成，引領中國佛教的前行方向；復興嶗山、北京等地佛教，嶗山佛教興起，成為「東海洋洋佛國」；為王臣士庶等信向，李太后成為其俗家弟子，在當時社會有很大影響。以往的相關研究多側重於德清佛學思想和曹溪改革，對他在嶗山期間的佛學修為僅個別涉及海印寺官司。本文全面考察德清在嶗山期間的佛學思想和實踐，總結晚明佛教大師的群體特徵，從而展示德清從高僧到大師的轉變。不當之處，請方家指正。

一、憨山德清的早年經歷

憨山德清，俗姓蔡，明朝南直隸全椒縣（今屬安徽）人。母夢觀音菩薩送子而有娠。德清幼時，因叔父死，嬸母生子，「死去生來之疑，不能解於懷矣」，開始思索佛教的根本問題。後入社學讀書，接受啟蒙教育，且得以聽、誦佛經。因其母信佛敬僧，「遂發出家之志」[1]。嘉靖三十六年（1557），入南京大報恩寺，從住持僧西林永寧學法。永寧為擇師，先教以佛教諸經，後授「四書五經」及「時藝」（八股文）、詩文，「一時童子，推無過者」[2]。嘉靖四十三年，因禪僧雲谷法會之勸，德清「遂決志做出世事」，正式披剃出家。他隨無極守愚法師聽講《華嚴玄談》，從受具足戒，「至十玄門海印森羅常住處，恍然了悟法界圓融無盡之旨」。他慕華嚴宗四祖清涼澄觀為人，「因自命其字曰澄印」。次年十月，法會建禪期於天界寺，德清預會，得「開示審實念佛公案」，「從此參究」[3]，初入禪門。

南京大報恩寺本為晉長干寺、宋天禧寺，明洪武年間列於國家五大寺。永樂年間，明成祖為所謂報答「皇考妣」即明太祖、馬皇后之恩（或說實為紀念其生母碩妃），重建該寺，「梵宇皆準大內式，中造九級琉璃塔，賜額大報恩寺」[4]，是永樂以後南京三大寺之一。嘉靖四十五年二月，一場雷雨將大報恩寺塔殿、畫

---

[1] （明）釋德清：《憨山老人夢遊集》卷五十三〈憨山老人自序年譜實錄〉上，嘉靖三十一年壬子、三十五年丙辰，CBETA, X73, no. 1456, p. 831, a20- c13。

[2] 《憨山老人夢遊集》卷五十三〈憨山老人自序年譜實錄〉上，嘉靖四十一年壬戌，CBETA, X73, no. 1456, p. 832, a18。

[3] 《憨山老人夢遊集》卷五十三〈憨山老人自序年譜實錄〉上，嘉靖四十三年甲子、四十四年乙丑，CBETA, X73, no. 1456,p. 832, a23-c23。

[4] （明）葛寅亮：《金陵梵剎志》卷三十一〈聚寶山報恩寺〉，何孝榮點校，天津人民出版社，2007年。

廊焚毀無餘，「午時，大雨如傾盆。忽大雷自塔而下，火發於塔殿，不移時大殿焚。至申、酉時，則各殿畫廊一百四十餘間悉為煨燼」，昔日富麗輝煌的皇家寺院圮廢不堪，住持及各執事僧等多被下獄。德清挺身救護，並與寺僧雪浪洪恩「俱決興復之志」。但靠他們當時的名聲與資歷遠不能募集到足夠資金，於是相約「拌命修行，以待時可也」。這年冬天，德清又從守愚「聽《法華經》於天界寺」，結識北來的山西蒲州山陰王替僧妙峯福登，「相期結伴同遊」[5]。

隆慶六年（1572），德清決定到苦寒的北方游方問道，提高自己的佛學造詣，修復大報恩寺。在北京，他謁摩訶忠法師，聽講《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》及法華、唯識宗學，又請安法師為講解因明學說。他參遍融真圓、笑巖德寶二大師，真圓「唯直視之而已」，德寶「開示向上數語」。他與達官名士王世貞、汪道昆等交遊，談佛論儒。他短暫遊歷五台山、盤山。在五台山，德清見北台憨山「果奇秀，默取為號」。在盤山，他隨一隱修僧修行，初證境空。萬曆二年（1574），德清與在京重逢的福登一起離京往五台山常住。路過蒲州時，山陰王留結冬。他校閱《肇論中吳集解》，對僧肇「物不遷」論有了透徹瞭解，「恍然了悟曰：信乎諸法本無去來也」，「於是去來生死之疑，從此冰釋」。福登聞之，稱其「有住山本錢矣」[6]。明人吳應賓將德清一生佛法精進概括為「得宗通之相四」，此悟「諸法本無去來」，為「得宗通之相一」[7]。他又向伏牛山法光禪師請益，法光「開示以離心意識參，出凡聖路學」，並教以如何治「禪病」。德清「深得其旨」，「始知有宗門作略」[8]。

萬曆三年二月，德清到達五台山，居北台修行。溪上有獨木橋，他每日坐立其上，初則水聲宛然，久之動念即聞，不動即不聞。一日，坐橋上，忽然忘身，則音聲寂然。一日，粥罷經行，「忽立定，不見身心，唯一大光明藏，圓滿湛寂，如大圓鏡，山河大地，影現其中。及覺則朗然，自覓身心，了不可得」。他說偈曰：「瞥然一念狂心歇，內外根塵俱洞徹。翻身觸破太虛空，萬象森羅從起滅」。從此，他感覺「內外湛然，無復音聲色相為障礙，從前疑會，當下頓消」[9]。

---

[5] 《憨山老人夢遊集》卷五十三〈憨山老人自序年譜實錄〉上，嘉靖四十五年丙寅，CBETA, X73, no. 1456, p. 833, a1-b1。

[6] 《憨山老人夢遊集》卷五十三〈憨山老人自序年譜實錄〉上，萬曆二年甲戌，CBETA, X73, no. 1456, p. 834, c12-22。

[7] （明）吳應賓：〈大明廬山五乳峰法雲禪寺前中興曹溪嗣法憨山大師塔銘有序〉，見《憨山老人夢遊集》卷五十五〈附錄〉，CBETA, X73, no. 1456, p. 847, b23-c1。

[8] 《憨山老人夢遊集》卷五十三〈憨山老人自序年譜實錄〉上，萬曆二年甲戌，CBETA, X73, no. 1456, p. 834, c23-24。

[9] 《憨山老人夢遊集》卷五十三〈憨山老人自序年譜實錄〉上，萬曆三年乙亥，CBETA, X73, no. 1456, p. 835, b15-24。

吳應賓稱此悟從「忘身」到「忘心」，為「得宗通之相二」[10]。此後，他多次證悟，「入此三昧純熟」[11]。

與此同時，德清交結官員士庶。平陽知府胡來貢（山東萊州人）聞德清名，與交遊請教。五台山塔院寺主僧大方被誣訟，德清為謁已陞任山西按察副使的胡來貢辯白。他應請為山西巡撫高文薦作詩，後因五台山林木被奸商砍伐，威脅國防及佛教焚修環境，德清報告胡來貢，經高文薦「具本題准，嚴加禁革，砍伐乃寢」[12]。萬曆八年，大學士張居正下令在全國清丈田畝，徵收賦稅。五台山「從來未入版籍」，享受免除賦稅特權。至此，地方官命五台山徵稅糧五百石，合山憂之。德清「具白當道，竟免清丈，未加升合，台山道場遂以全」[13]。

德清積極結緣皇室。神宗生母李太后「信佛甚殷，布施甚廣，京師人稱佛老娘娘」[14]。萬曆初年，她「以保國選僧誦經」，德清「列名」其中。萬曆五年春，德清決定刺血書寫《華嚴經》一部，李太后賜金紙以助。萬曆七年，李太后命修五台山塔院寺舍利寶塔，德清積極配合，「力調護，始終無恙」。萬曆九年，德清與福登籌備為各自血書《華嚴經》成而「建一圓滿道場，名無遮會」。適神宗「有旨祈皇嗣，遣官於武當」，李太后「遣官於五台，即於本寺（指塔院寺，引者注）」。神宗皇后王氏無子，神宗至此為寵妃鄭氏，李太后則為被神宗「私幸」的慈寧宮宮女王氏，分別求道、佛保佑其生育皇子。德清認為，「沙門所作一切佛事，無非為國祝釐，陰翊皇度。今祈皇儲，乃為國之本也，莫大於此者」，力主順承李太后旨意祈皇儲，將無遮法會「盡歸併於求儲一事」[15]。福登起初不同意，宮廷內使也不贊成。德清力爭，於是祈儲成為無遮法會主題。十月，祈儲法會舉行。次年春，德清開講《華嚴玄談》。法會聲勢浩大，「百日之內，常住上牌一千眾，十方雲集僧俗，每日不下萬眾」。三月，會罷，德清與福登結清錢糧，告別五台山，「一缽飄然長往」[16]，福登往蘆芽山，德清先後到真定障石巖、

---

[10] （明）吳應賓：〈大明廬山五乳峰法雲禪寺前中興曹溪嗣法憨山大師塔銘有序〉，見《憨山老人夢遊集》卷五十五〈附錄〉，CBETA, X73, no. 1456, p. 847, c1-5。

[11] 《憨山老人夢遊集》卷五十三〈憨山老人自序年譜實錄〉上，萬曆六年丙寅，CBETA, X73, no. 1456, p. 836, b16。

[12] （明）釋鎮澄編纂、（民國）釋印光續纂：《清涼山志》卷六〈名公外護・明高、胡二公禁砍伐傳〉，《中華大藏經續編（漢文部分）》本。

[13] 《憨山老人夢遊集》卷五十三〈憨山老人自序年譜實錄〉上，萬曆八年庚辰，CBETA, X73, no. 1456, p. 837, a20-b2。

[14] （明）釋福徵：《憨山大師年譜疏》卷上，萬曆五年丁丑，河北虛雲印經功德藏，1994 年。

[15] 《憨山老人夢遊集》卷五十三〈憨山老人自序年譜實錄〉上，萬曆九年辛巳，CBETA, X73, no. 1456, p. 837, b4-13。

[16] 《憨山老人夢遊集》卷五十三〈憨山老人自序年譜實錄〉上，萬曆十年壬午，CBETA, X73, no. 1456, p. 837, c3-9。

京西中峯寺調養。八月，王氏生皇長子常洛，「計人生十月之期，灼然不爽」[17]，德清等因有所謂「祈嗣」功，而名聲大振。至萬曆十一年春，德清「蹈東海之上」，赴嶗山隱居，易號「憨山」[18]，開始了十二年的嶗山生涯。

縱觀德清的早年經歷，從嘉靖四十三年正式披剃，到萬曆三年二月到達五台山，是他出家修行的初期階段。這一階段，他初入佛門，接觸禪宗、華嚴宗、天台宗、淨土宗等，具備了一定的佛學基礎，是一位佛法的學習者、南方行腳僧。從萬曆三年二月到達五台山，到萬曆十年三月離開，德清在五台山居住修行八年。其間，他多次證悟，不僅有了「住山本錢」，而且更加深入地把握和領會了佛法，尤其是禪宗與華嚴宗。德清開始與皇室、官員士庶交往，關注佛教發展、社會民生，以出世人作入世事，也贏得了聲名。因此，五台山期間，德清「從一名佛法的學習者轉變成一個佛法的施教者，從一個默默無聞的南方行腳僧成長為一名佛法造詣高深的高僧」[19]。

二、憨山德清的嶗山生涯

嶗山，時作「勞山」，或作「牢山」，在山東萊州府膠州即墨縣（今青島市）東南海濱，位置偏僻，且佛教勢微。作為佛法造詣高深、名聞佛教內外的高僧，德清何以要從佛教聖地五台山來隱居「不具之區」嶗山？據德清自己說：第一，是五台山祈儲成功，其名聲大振，但也得罪了前來祈儲的宦官。原來該宦官「窺伺帝意，懼有不測，故以阿附為心，遂二心於聖母之命」[20]，不同意將規模盛大的無遮法會改為祈儲法會，與德清產生矛盾。所謂「以當日無遮道場太盛，為宮闈祈嗣得嗣之名太著，忤內使之言有聞於內，其事更大，其名更不可居。是以台山難返，他山難就，而遠蹈東海，避跡牢山也」[21]。第二，德清立志修復大報恩寺，嶗山較五台山離京城更為近便，有利於抓住時機。對此，德清說：「始予為本寺回祿，志在興復，故修行以約緣。然居台山八年，頗有機會。恐遠失時，故隱居東海。此本心也」[22]。第三，嶗山是《華嚴經》所載那羅延窟諸菩薩住處，德清「因慕之」。

---

[17] 《憨山大師年譜疏》卷上，萬曆十年壬午。

[18] 《憨山老人夢遊集》卷五十三〈憨山老人自序年譜實錄〉上，萬曆十一年癸未，CBETA, X73, no. 1456, p. 837, c15。

[19] 夏清瑕：《憨山大師佛學思想研究》，學林出版社，2007 年，第 57-58 頁。

[20] 《憨山大師年譜疏》卷上，萬曆九年辛巳。

[21] 《憨山大師年譜疏》卷上，萬曆十一年癸未。

[22] 《憨山老人夢遊集》卷五十三〈憨山老人自序年譜實錄〉上，萬曆十一年癸未，CBETA, X73, no. 1456, p. 837, c16-18。

自萬曆十一年（1583）四月至二十三年二月，德清住錫嶗山，「教化十二年」。大體說來，其修行教化主要有以下幾個方面：

第一，獲藏建寺，立足嶗山。

萬曆十一年四月八日，德清至嶗山，找到那羅延窟，但「不可居」。他「探山南之最深處，背負眾山，面吞大海，極為奇絕」，得傾圮不堪的道教太清宮，其中有觀音庵廢址，「初掩片席於樹下」。七閱月，得土人張大心居士「為誅茅結廬以居」[23]。

李太后為感謝德清祈嗣，派人尋訪，德清不願赴京受賞賜。李太后遂在西山建寺，命其往住，德清竟謝不就。聽說嶗山無房舍可居，李太后「即發三千金，仍遣前使送至，以修庵居」。但德清堅決不同意，改以三千金賑災（詳見後文）。萬曆十四年，明神宗命以新刻成《續入藏經》四十一函「並舊刻藏經六百三十七函」十五部，散施天下名山[24]。在李太后主使下，嶗山、蘆芽山各獲賜一部。大藏經送到嶗山，「茅屋數椽」，「無可安頓」，撫按官只好命當地官員先找地方「供奉」。德清詣京謝恩，李太后「命合眷各出布施，修寺安供，請命名曰海印寺」[25]。這樣，由李太后帶領妃嬪等為德清興建一座寺院，賜名「海印寺」。

海印寺的修建，得到山東地方官員大力支持。時任山東巡按御史毛在「現宰官身，而作佛事，一彈指頃，頓令海印發光，須彌湧動，天人忻悅」。寺居深山，道路隔絕，「凡百運用，不無艱難，幸馬即墨力任持之」[26]。所謂「馬即墨」，即時任即墨知縣馬登高[27]。十一月，禪室初就。萬曆十五年，修造殿宇。萬曆十八年，殿宇成。萬曆十九年，李太后「造檀香毗盧佛像，建大殿」[28]。至此，海印寺建成。

海印寺作為皇家佛寺，殿堂佛像莊嚴崇麗，「頗極體勢之壯」[29]。寺院經濟也逐步建立，後來嶗山道士控告德清「白佔山場數處」[30]，「勢佔民產三千餘畝」[31]，

---

[23] 《憨山老人夢遊集》卷五十三〈憨山老人自序年譜實錄〉上，萬曆十一年癸未，CBETA, X73, no. 1456, p. 837, c23-p. 838, a7。

[24] 明神宗：〈續入藏經護敕〉，見《金陵梵剎志》卷三十一〈聚寶山報恩寺〉。

[25] 《憨山老人夢遊集》卷五十三〈憨山老人自序年譜實錄〉上，萬曆十四年丙戌，CBETA, X73, no. 1456, p. 838, b10-18。

[26] 《憨山老人夢遊集》卷十四〈謝毛文源待御〉，CBETA, X73, no. 1456, p. 561, a3-24。

[27] （清）林溥修，周翕鐄等纂：同治《即墨縣志》卷六〈職官・知縣〉，清同治刊本。

[28] 《憨山老人夢遊集》卷五十三〈憨山老人自序年譜實錄〉上，萬曆十九年辛卯，CBETA, X73, no. 1456, p. 839, c11-12。

[29] （明）高出：《鏡山庵集》卷十七〈觀海印寺故址〉，明天啟刻本。

[30] （民國）周宗頤：《嶗山太清宮志》卷一〈耿真人傳〉，方志出版社，2008 年。

[31] （明）耿義蘭：〈控憨山疏〉，見青島市史志辦公室：《青島市志・嶗山志》，新華出版社，1999

罪名雖是捏造，但海印寺有「山場數處」、「民產三千餘畝」當是事實。海印寺建成後，德清在嶗山立足安居，修行傳教條件大大改善。

第二，修行證悟，禪、教兼通，尤致意於華嚴。

德清一生實修實悟，反對禪門的空疏和狂狷作風。但初至嶗山，「率多勞動，未得寧止，故多疲倦」。至萬曆十四年十一月，「禪室初就，始得安居」[32]，讀經著述。此前居五台山，「參究向上」，他以《首楞嚴經》印證，「豁然有得」。至嶗山，「枯坐三年，偶閱此經」。一夕，「於海湛空澄、雪月交光之際，恍然大悟，忽身心世界，當下平沈，如空花影落」[33]。他說偈曰：「海湛空澄雪月光，此中凡聖絕行藏。金剛眼突空華落，大地都歸寂滅場」[34]。吳應賓將此悟稱為「牢山之會心也」，為其「得宗通之相三」[35]。萬曆十七年，德清「閱藏，為眾講《法華經》、《起信論》」。他自別五台，時有省親之心，「且恐落世諦也，姑自驗之」。一夕，靜坐，忽開眼，有偈曰：「煙波日日浸寒空，魚鳥同遊一鏡中。昨夜忽沈天外月，孤明應自混驪龍」。乃急呼侍者曰：「吾今可歸故鄉見二老矣」[36]。吳應賓稱其「靜中機發，不因心念，意在舌端」，推其為「得宗通之相四，蓋自是迴真入俗，而有省覲之遊」[37]。一天，他應請「說《法華經》，至〈方便品〉，感佛恩深，不覺痛哭流涕者再，於實相之旨，恍然不疑」[38]。先是在五台山發悟後，「無人請益」，德清亦曾「展《楞伽》印證」，「全經旨趣，了然無疑」。至萬曆二十年夏，他在嶗山，「偶患足痛，不能忍，因請此經置案頭，潛心力究，忽寂爾忘身。及開卷讀百八義，了然如視白黑」[39]。

隨著證悟修行的精進，德清的佛學造詣不斷提昇。吳應賓總結德清的一生，指出他「二十六，北遊，出入燕晉，得自在三昧於台山。三十八，遁跡東海之那羅延窟，久之，得六種就。踰五十，放於嶺南，而以出家優婆塞，大振曹溪之

年，第 684-686 頁。

[32] 《憨山老人夢遊集》卷五十三〈憨山老人自序年譜實錄〉上，萬曆十四年丙戌，CBETA, X73, no. 1456, p. 838, b21-22。

[33] 《憨山老人夢遊集》卷十九〈首楞嚴經通議序〉，CBETA, X73, no. 1456, p. 596, c23-p. 597, b8。

[34] 《憨山老人夢遊集》卷五十三〈憨山老人自序年譜實錄〉上，萬曆十四年丙戌，CBETA, X73, no. 1456, p. 838, c1-3。

[35] （明）吳應賓：〈大明廬山五乳峰法雲禪寺前中興曹溪嗣法憨山大師塔銘有序〉，見《憨山老人夢遊集》卷五十五〈附錄〉，CBETA, X73, no. 1456, p. 847, c6-8。

[36] 《憨山老人夢遊集》卷五十三〈憨山老人自序年譜實錄〉上，萬曆十七年己丑，CBETA, X73, no. 1456, p. 838, c19-23。

[37] （明）吳應賓：〈大明廬山五乳峰法雲禪寺前中興曹溪嗣法憨山大師塔銘有序〉，見《憨山老人夢遊集》卷五十五〈附錄〉，CBETA, X73, no. 1456, p. 847, c8-12。

[38] 《憨山老人夢遊集》卷十九〈妙法蓮華經通義後序〉，CBETA, X73, no. 1456, p. 597, b9-c22。

[39] 《憨山老人夢遊集》卷二十三〈觀楞伽寶經閣筆記〉，CBETA, X73, no. 1456, p. 625, a17-c20。

鐸」。可見，德清在嶗山期間完成了佛學證悟，不僅深入禪宗，而且對華嚴宗有很深造詣，「得六種〔成〕就」，「謂信、聞、時、主、處、眾，此六具足，法緣方興」[40]，其於天台宗、淨土宗等亦有涉獵。吳應賓說：「妙喜（即大慧宗杲，引者注）大悟十八，小悟無數。個中冷暖，惟師（指憨山德清，引者注）自知。意者菩薩根力，次第增上」[41]。德清重視淨土念佛的作用，認為其可以「統攝三根、圓收頓漸」，主張參禪的同時兼修淨土，念佛即是參禪。德清提倡的念佛，主要是方便易行的持名念佛，「僧家功課之法，不必拘套，但以念佛為主」[42]。

嶗山期間，德清開始撰寫佛學著作。前述萬曆十四年他閱《首楞嚴經》，「則全經觀境，了然心目，隨命筆述《楞嚴懸鏡》一卷」[43]。次年，他為居士作《心經直說》。萬曆十六年，因學人之請，德清「創意述《〔楞嚴〕通議》，已立大旨」[44]。萬曆十八年，他「閱《楞嚴》、《法華》次，有請益老、莊之旨者」，遂作《觀老莊影響論》，「以唯心識觀而印決之」[45]。顯然，德清已經從一位佛法造詣高深的高僧成長為禪教兼通、著述弘法的佛教大師。

第三，講經說法，授徒傳戒，接待參訪。

德清初至嶗山，弟子不多。《明實錄》記載，德清「與其徒大林、大義遊行至即墨勞山，得舊觀音庵址，建寺居之，名曰海印」[46]。大林，未知其詳。大義即德宗，原為山陰王家僧，福登「法親」。五台山祈嗣法會後，福登命其隨德清為侍者。入嶗山初，條件艱苦，德宗「實甘心焉」。朝廷賜藏建寺，德宗主持「經營事務」[47]其「為法懇誠之心，未嘗一念稍間」。德清「唯以不思議智炬照之而已」[48]。

海印寺建立後，「四方衲子日益至」。如，僧果然，休甯汪氏子，「販牛為生」。一日，「見牛見異相，大驚，遂改業」。尋至山東，「時憨山清公遁跡牢

---

[40] （唐）釋澄觀疏義，（明）釋德清提挈：《華嚴綱要》卷一〈世主妙嚴品第一〉，CBETA, X08, no. 240, p. 493, b22-23。

[41] （明）吳應賓：〈大明廬山五乳峰法雲禪寺前中興曹溪嗣法憨山大師塔銘有序〉，見《憨山老人夢遊集》卷五十五〈附錄〉，CBETA, X73, no. 1456,p. 847, b2-c14。

[42] 《憨山老人夢遊集》卷十〈答德王問〉，CBETA, X73, no. 1456, p. 528, a24-b1。

[43] 《憨山老人夢遊集》卷五十三〈憨山老人自序年譜實錄〉上，萬曆十四年丙戌，CBETA, X73, no. 1456, p. 838, c3-5。

[44] 《憨山老人夢遊集》卷五十三〈憨山老人自序年譜實錄〉上，萬曆十六年戊子，CBETA, X73, no. 1456, p. 838, c14-17。

[45] 《憨山老人夢遊集》卷四十五〈觀老莊影響論・敘意〉，CBETA, X73, no. 1456, p. 766, a8-24。

[46] 《明神宗實錄》卷二百八十五，萬曆二十三年五月丁酉。

[47] 《憨山老人夢遊集》卷二〈促小師大義歸家山侍養〉，CBETA, X73, no. 1456, p. 472, b3-18。

[48] 《憨山老人夢遊集》卷三十一〈菩提心願文跋〉，CBETA, X73, no. 1456, p. 683, c4-p. 684, a13。

山，謁之，隨乞剃髮，服勤五載」[49]。萬曆十五年秋，胡來貢「請告歸田，攜其親之子送出家，為侍者，命名福善」[50]。明桂，西蜀李氏子。年十七出家，先後參謁伏牛山法光、京師真圓，「復從大方宗師請益機緣」。後至嶗山，「受金剛寶戒」。德清「每為曲唱傍通，方便調伏者期年」。一日，「聞唯心宗旨，恍然自信，遂誓歸依」[51]。

德清安居立足，更多地為弟子們講經說法授戒，指導修行。如，萬曆十六年，「學人」讀德清《楞嚴懸鏡》，希望其進一步著述，「願字字消歸觀心」。萬曆十七年，德清「為眾講《法華經》、《起信論》」[52]。在德清的其他一些篇章中，也常見類似記載。如，「山居今日大眾結制，海印據座，說《法華經》」[53]；「學人真照，……謁余於那羅延窟。余政悲末法務本者希，乃為諸弟子誦《梵網戒》，照聞而有感，遂哀請授戒」[54]；「此《八大人覺經》，予昔居海上，時時書示弟子輩持誦」[55]。德清在一封信中說道：「鄙人自謂，世尊現身東方，安坐海印道場，日每諷誦《華嚴》，六時不斷。且又善巧說法，而以種種譬喻因緣，演說諸法。頓使天龍欣悅，頑石點頭，十方雲集，菩薩推擁不開」[56]。這裡說的恐怕不是「世尊」，而是德清自己在海印寺說法的情景。

各地僧人紛紛前來參訪請教，切磋討論。如，萬曆十四年秋，達觀真可與弟子密藏道開來訪，「具白重刻方冊大藏因緣，方且訂盟於窟中」[57]。德清、真可「心相印契」，真可「許生平矣」[58]。至萬曆十八年秋，真可弟子幻余法本又「來入海印，出所刻《棗柏大論》若干卷示〔德〕清」，介紹刻方冊藏的進展。德清欣然為作序，加以鼓吹宣傳[59]。方山映川法師，與德清初相識於「都市」，「相與莫逆於心」。至是，「杖策而來」，二人「把臂而遊，登金剛之峯，入那羅之窟，乘堅固之筏，泛海印之光，捫摸虛無，指揮萬象」[60]。

---

[49] （清）閔麟嗣：《黃山志》卷 2〈人物志〉下，清康熙刻本。

[50] 《憨山老人夢遊集》卷五十三〈憨山老人自序年譜實錄〉上，萬曆十五年丁亥，CBETA, X73, no. 1456, p. 838, c11-12。

[51] 《憨山老人夢遊集》卷二〈示無隱桂禪人〉，CBETA, X73, no. 1456, p. 471, b9-17。

[52] 《憨山老人夢遊集》卷五十三〈憨山老人自序年譜實錄〉上，萬曆十六年戊子、十七年己丑，CBETA, X73, no. 1456, p. 838, c14-19。

[53] 《憨山老人夢遊集》卷十二〈示周子寅〉，CBETA, X73, no. 1456, p. 539, c9-10。

[54] 《憨山老人夢遊集》卷三十一〈血書梵網經跋〉，CBETA, X73, no. 1456, p. 683, a5-b8。

[55] 《憨山老人夢遊集》卷三十一〈八大人覺經跋〉，CBETA, X73, no. 1456, p. 685, b23-c4。

[56] 《憨山老人夢遊集》卷十四〈與張守庵〉，CBETA, X73, no. 1456, p. 561, b1-22。

[57] 《憨山老人夢遊集》卷十九〈刻方冊藏經序〉，CBETA, X73, no. 1456, p. 595, c10-12。

[58] （明）釋德清：〈達觀大師塔銘〉，見（明）釋真可：《紫柏尊者全集》卷首〈塔銘〉，CBETA, X73, no. 1452, p. 140, b19-20。

[59] 《憨山老人夢遊集》卷十九〈刻方冊藏經序〉，CBETA, X73, no. 1456, p. 595, c9-p. 596, c3。

[60] 《憨山老人夢遊集》卷二十一〈送方山暎川法師幻游序〉，CBETA, X73, no. 1456, p. 617, c7-p. 618, a5。

對本地及外地一些名僧，德清主動交遊。本地僧人如性香、近悟等。性香，號桂峯，山東平度巨族子。「初從曙堂曉法師，受天台、賢首宗旨。再參少室小山書禪師，傳達摩心印。學究華梵，宗通性相」。後應請來住即墨靈山大覺寺，「日與諸弟子講明所業」，「未期年，道風大振」。萬曆十一年夏，德清來嶗山，「訪〔性香〕師於靈山之下」[61]，應請為作重修寺記。他們經常來往，德清贊其「法利之盛」，稱「其諸弟子能說法者居多」[62]。僧近悟在嶗山西南悟山重修觀音大士殿三楹，建成觀音庵。德清「歡喜讚歎」[63]，應請為作記。外地名僧如雲棲袾宏、無言正道、瑞庵廣禎、無瑕明玉、愚庵真貴、達觀真可等。德清結識袾宏於五台山，「談心甚契」。其後，二人保持聯繫，德清致信袾宏，介紹自己在嶗山傳教的情況：「某去台山，將南歷百城，擬參座下。復為業力牽之東海，良以耽著枯寂，遂置身窮陬箋戾車地。因之矢心建立三寶，上報佛恩。亡軀盡命，鬱鬱十年於茲。向以道力孱弱，大為魔擾者，日月居半。以致取辱法門，見呵智者。今且猶不自量，乃戀戀窟中，以臂當轍，心心不退，豈宿習然哉？」[64]正道為曹洞宗第二十五代幻休常潤弟子，萬曆二十年十月繼任少林寺住持，德清「隨喜合掌而言」[65]，為作序勉勵。廣禎為京城龍華寺住持，曾訪德清於五台山，參加祈嗣法會，會後奉李太后命尋德清於嶗山，多次代表皇室到各地飯僧賜藏，後謝職獨居，「抱疾期年」，德清「從海上往問之」，與廣禎「把臂」相談，廣禎囑以後事[66]。明玉為京城慈慧寺名僧，寂，德清時住京城慈壽寺，應其俗子、慈慧寺住持真貴之請，「狀其事」[67]。而其中意義最為重大者，是他與真可在北京的交遊。萬曆二十年，真可遊方至京，恢復房山石經山隋僧靜琬塔院，並重藏所發現舍利。德清赴京相見，「即同過石經山」，為作二記，「相對盤桓四十晝夜」[68]。萬曆二十一年七月，真可又與德清商議「修我朝《傳燈錄》」，德清「以禪宗凋敝」，約真可「往浚曹溪，以開法脈」，真可「先至匡山以待」[69]。與真可交遊，德清的志願

---

[61] 《憨山老人夢遊集》卷二十二〈重修靈山大覺禪寺記〉，CBETA, X73, no. 1456, p. 623, b10-c23。

[62] 《憨山老人夢遊集》卷九〈示慧乎興後禪人〉，CBETA, X73, no. 1456, p. 523, a19-24。

[63] 《憨山老人夢遊集》卷二十二〈重修悟山觀音庵記並銘〉，CBETA, X73, no. 1456, p. 622, c20-p. 623, a7 。

[64] 《憨山老人夢遊集》卷十三〈寄蓮池禪師〉，CBETA, X73, no. 1456, p. 548, b11-20。按，蔑戾車，梵文Mleccha，又作篾隸車、畢〔口*栗〕車、彌離車、蜜利車、彌離車、彌戾車等，意為邊地、下賤種。

[65] 《憨山老人夢遊集》卷二十一〈送無言道公住持少林序〉，CBETA, X73, no. 1456, p. 616, a21-b16。

[66] 《憨山老人夢遊集》卷二十九〈金台龍華寺第八代住山瑞庵禎公塔銘〉，CBETA, X73, no. 1456, p. 668, c14-p. 669, c2。

[67] 《憨山老人夢遊集》卷二十九〈慈慧寺無瑕玉和尚塔銘〉，CBETA, X73, no. 1456, p. 670, c16-p. 671, b8。

[68] 《憨山老人夢遊集》卷五十三〈憨山老人自序年譜實錄〉上，萬曆二十年壬辰，CBETA, X73, no. 1456, p. 839, c14-19。

[69] （明）釋德清：〈達觀大師塔銘〉，見（明）釋真可：《紫柏尊者全集》卷首〈塔銘〉，CBETA, X73,

和認識也從區區修復大報恩寺擴展到宏大的復興晚明佛教，表現出大師情懷。

德清在海印寺講經說法，名聞天下，「其時凡聖交接，遐邇悉赴，雨曼陀羅華、曼殊沙華，諸天恍忽來聽修多羅」[70]海印寺「道俗皈依」，「漸成大叢林」[71]。

第四，結緣宮廷，皈化太后，志復大報恩寺。

如前所述，德清起初離開南京而到各地參訪遊學，主要目的是提昇佛法造詣，覓緣待機修復大報恩寺。至此，德清與李太后建立了良好的關係，他把修復大報恩寺的希望寄託在李太后身上。時朝廷給各大寺院頒賜大藏經，德清先順勢為大報恩寺請藏。萬曆十七年十月，德清「至京請藏，上即命送齎行」。十一月，德清奉送敕賜大藏經到達南京大報恩寺，據說「寶塔放光連日」。迎經之日，「塔光如橋，向北迎經，僧自光中行」。安經建道場，「光相日日不絕」。時「瞻禮者日萬餘人，以為稀有之瑞」。迨迴京覆命，德清遂向李太后具奏大報恩寺始末，且云：「工大費巨難輕舉，願乞聖母日減膳羞百兩，積之三年事可舉，十年工可成」。李太后「大悅，即命於是年十二月儲積始」[72]。

萬曆十八年春，德清為李太后「代書《法華經》」。至萬曆二十二年十月，德清入京賀李太后五十大壽。賀畢，李太后「留過歲，請說戒於慈壽寺」。德清「以修本寺因緣，知聖母儲已厚，乃請舉事」。但時值日本侵略朝鮮，明朝派兵援朝抗倭，兵餉耗費巨大。所以出內帑修大報恩寺事，神宗命「姑徐之」，「乃寢」[73]。至次年二月，德清被謫戍，其借助李太后之力修復大報恩寺的志願終究未能實現，留下永遠的遺憾。對此，德清弟子福徵在疏釋德清年譜時說：德清「初從報恩至京師，本為興復〔大報恩寺〕發心」，「從台山至京師，亦為興復看緣。從京師隱牢山，從牢山得請藏還寺，復請積儲，將成緣事，無非台山修寺志願」[74]；「非為修寺，不入賀留京」，「修報恩本寺因緣，聖母儲已厚，事幾成，而緣寢不就，了從前北游本心」[75]。

慈壽寺在京師阜成門外八里，萬曆四年李太后興建[76]，又稱「上方兜率院」，

---

no. 1452, p. 141, a6-7。

[70] （清）李煥章：《織水齋集・游勞山記》，清乾隆鈔本。

[71] （明）沈德符：《萬曆野獲編》卷二十七〈憨山之譴〉，中華書局，1959 年。

[72] 《憨山老人夢遊集》卷五十三〈憨山老人自序年譜實錄〉上，萬曆十七年己丑，CBETA, X73, no. 1456, p. 839, b7-13。

[73] 《憨山老人夢遊集》卷五十三〈憨山老人自序年譜實錄〉上，萬曆二十二年甲午，CBETA, X73, no. 1456, p. 840, a3-6。

[74] 《憨山大師年譜疏》卷上，萬曆十一年癸未。

[75] 《憨山大師年譜疏》卷上，萬曆二十二年甲午。

[76] 參閱何孝榮：《明代北京佛教寺院修建研究》，南開大學出版社，2007 年，第 327 頁。

極盡富麗奢華。德清在此說戒，「禮賜綦隆」。經過多年接觸和瞭解，李太后至此皈依德清，成為其俗家弟子。據記載，萬曆二十二年臘八日，李太后「特命近侍陳儒賜毗盧帽、織錦紫伽黎、志公鞋及內衣，上下悉大絨」。德清「悉謝不受，三賜乃受，受仍不服」。賜衣之日，李太后命內侍傳旨，「欲延〔德清〕入宮，面請法名」。德清「知非上意，力謝以祖宗制，僧不入宮」。李太后「乃遣內侍繪像命名以進」，「懸像內殿，令上侍立，拜受法名」[77]。

由於深得李太后崇信，德清也得到了宮中妃嬪、宦官、宮女的崇拜。海印寺的修建，就是李太后帶領宮中妃嬪、宦官、宮女等施捨資金。尤其是宦官，德清在嶗山傳教，「大璫輩慕之，爭往頂禮」。李太后宮中太監張本「尤尊信，言之太后，內出全藏經賜之」[78]。

第五，交結王臣士庶，談佛論禪，傳播佛教。

德清除了在寺中參禪修佛悟道、授徒傳戒以外，也注重將佛法與世間法緊密結合，以出世人作入世事。他更為積極而深入地結緣皇室，交遊王臣士庶，一方面利用佛教「陰翊王度」，直接為封建統治服務，另一方面，德清與他們談儒論佛，指導修行，傳播佛教，同時爭取其護持佛教，保障佛教的傳播與發展。

德清在嶗山期間交遊的藩王有山陰王、德王。山陰王好佛，妙峯福登為其替僧。萬曆初年，德清與福登共赴五台山，路過山陰王封地山西蒲州，得到其接待、崇禮（詳見前文）。德清居嶗山期間，仍與其交遊。得知山陰王「日深如幻三昧，諸有並空，寸心無住」，德清致書加以鼓勵：「惟願大檀安心一境，平視死生，是則把臂寂場，至無盡際，豈直千里同風者比哉」[79]。德王封地在山東，德清「屢荷垂慈，眷顧殷勤」。後德清覲見，「問道談心」，「且感信心彌篤，採納不疑，句句投機，心心在道」。德王「以有限生死為懼，無常病苦為懷」，德清表示肯定。德王「問日用工夫」，德清修書一封，詳細作答：「戒殺生可以延年壽，寡淫欲可以卻疾病，息妄想可以明真心，斷煩惱可以出苦趣，念佛可以生淨土，寬仁可以治國家，懺悔可以滅罪障，慈悲可以養臣民。歌唱盈耳，不如念佛千聲。嬉遊終朝，不如靜坐一日。此上功德，乃卻病延年、多嗣永祚之妙法也」[80]。

德清與眾多的高官名士交遊。其中，有在其出入京師期間，有在嶗山住坐之時。時人董其昌記載，萬曆十六年冬，與唐文獻、袁宗道、瞿汝稷、吳應賓、吳

---

77 《憨山大師年譜疏》卷上，萬曆二十二年甲午。
78 《萬曆野獲編》卷二十七〈憨山之譴〉。
79 《憨山老人夢遊集》卷十四〈與蒲州山陰王〉，CBETA, X73, no. 1456, p. 557, b12-c7。
80 《憨山老人夢遊集》卷十四〈上山東德王〉，CBETA, X73, no. 1456, p. 557, a4-b11。

用先、蕭雲舉等達官名士「同會於龍華寺，憨山禪師夜談」，在討論《中庸》「戒慎乎其所不覩，恐懼乎其所不聞」句義時，董其昌與瞿汝稷觀點不同，「唐、袁諸君子初依法門，未能了余此義，即憨山禪師亦兩存之，不能商量究竟」[81]。從記載來看，德清不僅平等地參與討論儒學問題，而且最後還擔當了評判者的角色。吳應賓也談到了當時德清在龍華寺的談佛論禪：「余小子應賓之在中秘也，偕同參數子，請益牢山憨公於龍華精舍。蕭宗伯玄圃〔雲舉〕暨吾家司馬體中〔吳用先〕與焉。所聞非帝網之十玄，則祖燈之五葉，而師特以體究念佛為露地兩輪」[82]。可見，德清充當了這些達官名士的宗教導師，指導修學禪、華嚴、淨土等宗學。時人王元翰的記載，也反映了這一時期德清在京師與眾達官名士交遊的情景：「其時，京師學道人如林，善知識則有達觀〔真可〕、朗目〔本智〕、憨山〔德清〕、月川〔鎮澄〕、雪浪〔洪恩〕、隱庵、清虛、愚庵〔真貴〕諸公，宰官則有黃慎軒〔輝〕、李卓吾〔贄〕、袁中郎〔宏道〕、袁小修〔中道〕、王性海〔爾康〕、段幻然〔然〕、陶石簣〔望齡〕、蔡五嶽〔善繼〕、陶不退〔珽〕、蔡〔槐庭〕承植諸君，聲氣相求，函蓋相合，莫不日髯公語，語皆從悟後出，遂更相唱迭，境順心縱」，「凡諸道者，或披緇而學淹半滿，或服儒而誓了死生，或戒律精進而欽服鬼神，或舌根廣長而訶詈佛祖，洵法門龍象，佛口兒孫」[83]。

至於山東官員，德清交往也不少。李太后賜藏建海印寺於嶗山，巡按御史毛在大力支持。後德清致信毛在，言及寺中興建碑亭，並希望其與「大中丞」即時任山東巡撫李戴各為撰寫碑文，「不獨山靈增重，萬世之下，猶窺妙音色相於孤峯片石間也」[84]。萊州知府薛承範，也應請撰寫了碑記[85]。萬曆二十二年三月，時任山東巡撫鄭汝璧（崐崖）也「入山見訪問法」，德清「為說方便語」[86]。

德清交遊的當地鄉紳士庶更多。如，萊州人胡來貢歷任山西平陽知府、山西按察副使、參政，官至右副都御史巡撫大同，對德清一直很尊崇，多次請教佛法，結下友誼。萬曆十五年秋，胡來貢「請告歸田」，常來海印寺拜訪請教，與德清「遊戲於海印光中」，「其樂殊未央也」[87]。嶗山中，黃氏家族最大，「諸子

---

[81] （明）董其昌：《容台集別集》卷一〈禪悅〉，清文淵閣四庫全書本。

[82] （明）吳應賓：〈大明廬山五乳峰法雲禪寺前中興曹溪嗣法憨山大師塔銘有序〉，見《憨山老人夢遊集》卷五十五〈附錄〉，CBETA, X73, no. 1456, p. 847, a6-15。

[83] 〔明〕王元翰：《王諫議全集》卷十〈與野愚僧〉，清嘉慶刻本。

[84] 《憨山老人夢遊集》卷十四〈謝毛文源待御〉，CBETA, X73, no. 1456, p. 561, a3-24。

[85] （明）薛承範：〈新建海印寺碑〉，見《青島市志・嶗山志》，第 726 頁。

[86] 《憨山老人夢遊集》卷五十三〈憨山老人自序年譜實錄〉上，萬曆二十二年甲午，CBETA, X73, no. 1456, p. 840, a2-3。

[87] 《憨山老人夢遊集》卷四十〈祭大中丞順庵胡公文〉，CBETA, X73, no. 1456, p. 759, c11-p. 760, a21。

漸漸親近」[88]。兵部尚書黃嘉善弟黃納善，字子光，時年十九歲，「即歸依請益，授以《楞嚴》，二月成誦。從此齋素，雖父母責之，不異其心。切志參究，脅不至席」。黃納善「恒求出家」，德清「絕不聽」[89]。於是，他「時來安坐海印光中，與諸幻眾揮麈默談」[90]。

居嶗山期間，德清交接了大批王臣士庶，區域涉及山東、京師、山西乃至全國各地。《憨山老人夢遊集》卷二至十二「法語」部分有許多篇目，可以看出是德清這一時期對僧眾和王臣士庶的開示；卷十四至十八中共收入他與居士宰官近九十人的書信，大多是嶗山期間結交的。德清已成為當時的佛教領袖，為道俗所歸依信向。

第六，賑饑救窮，壓制羅教。

德清關注民眾疾苦。萬曆十二年，李太后因德清在嶗山「無房舍」，即發三千金，「以修庵居」。中使持金至，德清不同意，力止之曰：「我茅屋數椽，有餘樂矣，何用多為？」中使「強之，不敢覆命」[91]。時山東尤其是嶗山所在的登州、萊州一帶連遇災傷。萬曆十一年，「登州府大饑，糴於遼」[92]。萬曆十二年，「登、萊二府水旱相仍」[93]。德清遂決定，以此銀兩賑濟災民。他表示：「古人有矯詔濟饑之事，今山東歲凶，何不廣聖慈於饑民乎？」他「乃令僧領來使遍散各府之僧道孤老獄囚，各取所司印冊繳報」[94]。至萬曆二十一年，「山東大饑，餓死者載道」。德清又將「山中所儲齋糧，盡分賑近山之民」。寺中儲糧不足，他不辭勞苦和艱險，「乘便舟至遼東，糴豆數百石以濟之」。由於德清積極賑災，「邊山四社之民，無一饑死者」[95]。

德清初至嶗山，當地盛行羅教。羅教創始人羅清，即墨人，年青時為邊境戍軍，生活艱苦。成化後期，他自稱得道，吐「五部六冊」，創立羅教。適應底層民眾

---

[88] 《憨山老人夢遊集》卷五十三〈憨山老人自序年譜實錄〉上，萬曆十三年乙酉，CBETA, X73, no. 1456, p. 838, b4-5。
[89] 《憨山老人夢遊集》卷五十三〈憨山老人自序年譜實錄〉上，萬曆十七年己丑，CBETA, X73, no. 1456, p. 839, a22-23。
[90] 《憨山老人夢遊集》卷十五〈與黃子光〉，CBETA, X73, no. 1456, p. 563, c4-14。
[91] 《憨山老人夢遊集》卷五十三〈憨山老人自序年譜實錄〉上，萬曆十二年甲申，CBETA, X73, no. 1456, p. 838, a11-21。
[92] 雍正《山東通志》卷三十三〈五行志〉，清文淵閣四庫全書本。
[93] 《明神宗實錄》卷一百五十二，萬曆十二年八月壬子。
[94] 《憨山老人夢遊集》卷五十三〈憨山老人自序年譜實錄〉上，萬曆十二年甲申，CBETA, X73, no. 1456, p. 838, a21-24。
[95] 《憨山老人夢遊集》卷 53〈憨山老人自序年譜實錄〉上，萬曆二十一年癸巳，CBETA, X73, no. 1456, p. 839, c21-24。

擺脫苦難、追求幸福生活的願望，羅清創造出「真空家鄉，無生父母」八字真訣。他雜揉佛教禪淨思想和道教清淨無為觀念，鼓吹只要信眾修行其「無為法」，「無生老母」就會下凡解救受苦受難的皇胎兒女，迴到永恆、真實、圓滿的「真空家鄉」，獲得「無生」的「永生」[96]。羅教創立後，對底層貧苦民眾有很大的吸引力，「愚夫愚婦率多樂於從事」[97]，「蔓引株連，流傳愈廣，蹤跡詭秘，北直隸、山東、河南頗眾」[98]。受到羅教的衝擊，一些地區佛教反而無人信奉。嶗山地區為羅清家鄉，當地羅教勢力更為盛行。德清稱，「方今所云外道羅清者，乃山下之城陽人，外道生長地，故其教遍行東方，絕不知有三寶」。德清住錫嶗山，通過講經說法，宣揚正信佛教，輔以賑濟災荒等慈善活動，切實關注和解決貧苦民眾疾苦，加上他結緣宮廷，交遊王臣士庶，影響很大，「漸漸攝化，久之，凡為彼師長者，率眾來歸，自此始知有佛法」[99]。這樣，嶗山地區原本盛行的羅教受到壓制，佛教勢力逐漸興起。時人稱，「初，牢山人多從異教，不知佛法」，德清「住山十三年（應為十二年，引者注），方便說法，信從者日眾」[100]，「說法十二年，不具之區，恍若化國」[101]。

三、海印寺官司

佛教在嶗山地區迅速傳播，終與當地道教勢力發生衝突，從而爆發了一場跨度達七年的官司，德清最後以「私創寺院」罪名謫戍雷州。

1、嶗山道教

嶗山素有「神仙窟宅」、「洞天福地」美譽，據說春秋戰國時期就有方士在此修煉。《嶗山太清宮志》記載，西漢武帝建元年間，道士張廉夫來此建「三官廟」，「又建築殿宇，供奉三清神像，額曰太清宮」[102]，為嶗山道教之始。其實，這一記載並不可信，因當時道教還未創立，「三清」觀念在南北朝以後才逐漸形成[103]。

嶗山道教發端在唐宋時期。唐末，嶗山出現了第一位有名的道士李哲玄，

---

[96] 參閱韓秉方：〈羅教及其社會影響〉，載《世界宗教研究》1994 年第 1 期；濮文起：《秘密教門——中國民間秘密宗教溯源》，江蘇人民出版社，2000 年，第 59-60 頁；何孝榮等：《明朝宗教》，南京出版社，2013 年，第 330-338 頁。

[97] （明）釋道開：《藏逸經書標目・五部六冊》，民國刻本。

[98] 《明神宗實錄》卷一百八十二，萬曆十五年正月庚子。

[99] 《憨山老人夢遊集》卷五十三〈憨山大師自序年譜實錄〉上，萬曆十三年乙酉，CBETA, X73, no. 1456, p. 838, b7-8。

[100] 《清涼山志》卷三〈高僧懿行・憨山大師傳〉。

[101] 《織水齋集・復游勞山記》。

[102] 《嶗山太清宮志》卷一〈開山始基〉。

[103] 參閱劉懷榮：〈嶗山道教及其在中國道教史上的地位〉，載《東方論壇》1995 年第 3 期。

「建殿宇，供奉三皇神像，名曰三皇庵」。後周時，封為「道化普濟真人」[104]。後唐同光二年（924），道士劉若拙自蜀來訪李哲玄，「相談契合，遂留住焉。自修一庵，額曰驅虎，供奉老子聖像，潛修於中」。宋太祖建隆元年（960），劉若拙入覲，「談玄稱旨，封華蓋真人」。後迴山，「傳授道要」[105]，創立道教華蓋派。

金元時期，嶗山道教進入興盛期。時全真道北宗創立者王喆（號重陽子）往來於登、萊一帶，先後收丘處機、劉處玄等七大弟子。宋甯宗慶元元年（1195），全真七子來到嶗山太清宮，「講道傳玄，宏闡教義，道眾大悅，各受戒律」。不久，丘處機等西去，劉處玄留在太清宮，傳隨山派。其後，丘處機也曾「重來本宮，說法闡教」[106]，龍門派又盛。元末，全真道武當派張三豐曾來嶗山，「遁跡驅虎〔庵〕數年」[107]。

明朝前期、中期，嶗山道教衰微，沒有可稱述的名道。嘉靖年間，嶗山龍門派有徐復陽創鶴山派，孫玄清創金山派，齊本守創金輝派，稍有振興之象。然而，新創教派並沒有什麼理論創新，在全國也缺乏影響。作為隨山派祖庭的太清宮繁盛不再，萬曆年間「傾圮甚，羽流竄亡，一二香火守廢基，苦無藉」[108]。

2、海印寺官司

德清初至嶗山，見太清宮內有古觀音庵廢基，「可以廣僧寮、演大乘」[109]，遂「初掩片席於樹下」，後「誅茅結廬」而居。時「羽流窘甚，舉地售之」[110]。在李太后資助下，德清廢太清宮，建海印寺。對此，德清說：「地名觀音庵，蓋古剎也，唯廢基存焉。考之，乃元初七真出於東方，假世祖威福，多佔佛寺，改為道院。及世祖西征迴，僧奏聞，多命恢復。唯牢山僻居海上，故未及之耳。予喜其地幽僻，真逃人絕世之所，志願居之」[111]。《明神宗實錄》也記載：德清「得舊觀音庵址，建寺居之，名曰海印」[112]。可見，海印寺建在觀音庵廢址上，而觀音庵廢址則在太清宮內。至於「海印寺」名稱的來歷，《明神宗實錄》記載是送大藏經太監張本擅取[113]，而德清記載為李太后所賜。從常理上推測，寺名可能確

---

104 《嶗山太清宮志》卷一〈李真人傳〉。
105 《嶗山太清宮志》卷一〈華蓋真人傳〉。
106 《嶗山太清宮志》卷一〈七真降臨太清宮事蹟記〉。
107 《嶗山太清宮志》卷一〈張三豐祖師傳〉。
108 （明）黃宗昌纂、（清）黃坦增補：《嶗山志》卷五〈仙釋・德清〉，民國刻本。
109 《嶗山志》卷三〈名勝・下清宮〉。
110 同治《即墨縣志》卷十二〈雜稽・釋道・德清〉，清同治刻本。
111 《憨山老人夢遊集》卷五十三〈憨山老人自序年譜實錄〉上，萬曆十一年癸未，CBETA, X73, no. 1456, p. 837, c24-p. 838, a6。
112 《明神宗實錄》卷二百八十五，萬曆二十三年五月丁酉。
113 《明神宗實錄》卷二百八十五，萬曆二十三年五月丁酉。

為張本所取，但經李太后「敕賜」。所以釋福徵說：「海印寺命名，請自聖母令旨」[114]。

德清初到嶗山，尚能與當地道教界友好相處。他佛學造詣高，文字好，聲名大，因此頗為嶗山道士尊重，相與交遊。嶗山巨峯頂有白雲庵，嘉靖年間全真道士郭一句「重起」，徒李陽興「繼業」，孫高來德「大新之」，至萬曆七年「甫就」。 萬曆十一年夏，德清「策杖其顛」，參訪其庵。後高來德來訪，德清應請「為記」[115]。再如，即墨縣東南十里許之罘山有浮佑侯神廟，年近九十的全真道士高常清「居之，幾三十年」。在「戚將軍」資助下，萬曆十五年秋高常清重修神廟，「不期年落成」。他「杖策過海印」，德清也應請為作記[116]。

隨著海印寺的修建，佛教在嶗山日益興盛，道教越發衰微，一些嶗山道士開始忿忿不平。部分鄉紳也趁機勾結道士、無賴，企圖佔奪寺址，訛索德清。於是，嶗山佛、道原本友好相處的局面被打破。對此，德清在自序年譜萬曆十八年條記載：海印寺「殿宇成」，「時有鄉宦欲謀道場者，乃構方外黃冠，假稱佔彼道院，聚集多人，訟於撫院。開府李公先具悉其事，痛恨之，下送萊州府，窮治其狀」[117]。「開府李公」即時任巡撫李戴。查《明神宗實錄》，萬曆十四年二月，山西左布政使李戴被擢為右副都御史巡撫山東；至十七年六月，李戴陞刑部右侍郎，以福建左布政使宋應昌陞右副都御史巡撫山東；宋應昌繼任至二十年四月。可見，鄉紳勾結道士等控告德清「佔彼道院」，實發生在萬曆十七年六月以前李戴擔任山東巡撫任上。德清在另一篇文章中也說：「〔海印寺〕豎立未幾，狂魔競作。己丑歲（萬曆十七年，引者注），即遭侵撓」[118]。道士等所控不實，李戴先已得知內情，批給萊州府嚴審，鄉紳、道士等糾集數百人，包圍府城，哄鬧示威，甚至要殺死德清。知府聞之，「即遣多役並捕之，彼眾惶懼，皆叩首求解免」。在德清勸解下，知府「乃令地方盡驅之，狂眾不三日盡行解散，由是此事遂以寧」[119]，「魔風頓息矣」[120]。

這場官司只是暫時平息了。其時，領頭控告德清的是道士耿義蘭。據《嶗山

---

114 《憨山大師年譜疏》卷上，萬曆二十三年乙未。

115 《憨山老人夢遊集》卷二十二〈重修巨峰頂白雲庵玉皇殿記並銘〉，CBETA, X73, no. 1456, p. 623, a8-b9。

116 《憨山老人夢遊集》卷二十二〈重修之罘山神廟記並銘〉，CBETA, X73, no. 1456, p. 622, a8-b2。

117 《憨山老人夢遊集》卷五十三〈憨山老人自序年譜實錄〉上，萬曆十八年庚寅，CBETA, X73, no. 1456, p. 839, b16-18。

118 《憨山老人夢遊集》卷二〈促小師大義歸家山侍養〉，CBETA, X73, no. 1456, p. 471, c16-p. 472, c14。

119 《憨山老人夢遊集》卷五十三〈憨山老人自序年譜實錄〉上，萬曆十八年庚寅，CBETA, X73, no. 1456, p. 839, b18-c9。

120 《憨山老人夢遊集》卷二〈促小師大義歸家山侍養〉，CBETA, X73, no. 1456, p. 471, c16-p. 472, c14。

太清宮志》記載，耿義蘭字芝山，號飛霞，又號靈應子，山東高密人。生於正德四年（1509），「登嘉靖進士第」。他「慕玄風」，遇嶗山太清宮道士高禮巖，「拜為師」，同赴華山，「得趙靜虛真人傳道」。後入京，「住白雲觀叢林，參訪道理」。迴嶗山，「隱居慈光洞、黃石宮等處」，「於萬曆十三年，忽來勢僧，假稱奉旨，將本宮道士劉真湖等逐出，打死住持張德容，碑記神像盡拋於海，改太清宮為海印寺，又白佔山場數處」。耿義蘭「乃出，與本宮同志道士賈性全、劉真湖、張復仁、覃尋先等協力抗爭」。後耿義蘭官司得勝，萬曆二十八年，「蒙降旨復宮，頒道藏經」，神宗敕封為「扶教真人」。「於萬曆末年十月十五日飛昇，世壽一百一十歲」[121]。這一傳文有多處不可信，限於篇幅，這裡僅討論所謂太清宮道士被打死驅逐及宮觀被毀而耿義蘭仗義挺身控告德清問題。事實上，不僅是上引德清記載，即使當時其他人乃至後人，本地人與外地人，幾乎所有記載此事者，都稱耿義蘭是無賴勒索。僅舉幾例：「適即墨有無賴羽人耿義蘭者，詭云其地曾為道院故址，今宜復歸黃冠，其意不過需索金帛耳。憨〔山〕既不酬，且詬辱之」[122]；「道士耿義蘭者，寺中有所餂，見逆，出怨言，訟於公」[123]；「忽有麼麼黃冠耿義蘭，非此山宮觀眷屬，不知自何方來，魔憨大師甚，憨大師怒斥之，蘭乃走京師上書」[124]。而且，後來毀寺復宮，重建的太清宮住持賈性全立碑紀形勝地至，涉事記載也是：「〔德清〕因宮址為海印寺，並葺三官廟，以妥黃冠。黃冠者為鳴鳩逐鵲計，劾奏之」[125]。即德清建海印寺，仍修葺其中三官廟以安置道士，並無驅逐、逼死情節，這是當時太清宮的官方說法。

據耿義蘭說，萬曆十七年，他們向巡撫李戴控告，萊州府判耿義蘭「徒罪四年」。賈性全等於萬曆十八年八月「復告」，時任巡撫宋應昌再批轉府州審理，判決賈性全以「不應罪名」。道童連演書、劉真湖又告，宋應昌「批海防道轉行本府」再審，結果「劉真湖被誣，連演書方得釋放逃生」[126]。三個回合下來，眼見在山東告不贏，萬曆十九年，耿義蘭赴京告狀。但是，相關衙門一直無人理會。至萬曆二十三年二月，據說在白雲觀道長王常月幫助下，耿義蘭向明神宗遞上控告德清的奏疏。在奏疏中，耿義蘭列舉了德清多款罪狀：一，先年拜太監馮保為義父，隱匿宮中布施的用於五台山無遮法會的銀兩；二，「逃入山東，冒稱皇親出家」；三，「結黨白蓮教等教頭張鳴桂」；四，結納太監張本，拆毀太清宮，驅逐、打死道士，「改宮為敕建海印寺」，「勢佔民產三千餘畝」；五，交

121　《嶗山太清宮志》卷一〈耿真人傳〉。
122　《萬曆野獲編》卷二十七〈憨山之譴〉。
123　《嶗山志》卷五〈仙釋・德清〉。
124　《織水齋集・復游勞山記》。
125　（明）趙任：〈太清宮形勝地至碑記〉，見《嶗山太清宮志》卷五。
126　（明）耿義蘭：〈控憨山疏〉，見《青島市志・嶗山志》，第 684-686 頁。

結地方官，打壓控告的眾道士；六，萬曆十九年二月，詐稱皇家錢糧、佛像、佛經，「假持兵部明文」，用驛遞運送，「百計害民」；七，「現今造海船，蓋營房，駱駝運糧草」，「出沒異常」，有勾結「外國倭夷」嫌疑。耿義蘭要求皇帝「從公研審」，「乞將逆惡如律征剿，以救山東民於塗炭」，「若臣半字虛誑，自甘梟首」。神宗御批：「既屢控，巡撫理宜親審具奏，何疊批有司？黨援妖僧，害道殃民，是何情弊？仰刑部將經書、官員並一干人犯提審」[127]。

耿義蘭所列「罪狀」，每款都足可判德清以死刑。但這些「罪狀」基本上不是事實，所以明神宗也並不相信。三月，德清被逮至京師，「奉旨下鎮撫司打問，執事者先受風旨，欲盡招追向聖母所出諸名山施資，不下數十萬計，苦刑拷訊」。也就是說，對德清的審問並沒有按照耿義蘭控告各款而展開，承審官員受命審問的是李太后布施諸名山的銀錢都到哪裡去了。德清聲言要保護李太后和皇帝之間的慈孝，不能在帝后母子之間製造隔閡和矛盾，「以死力抵之」，「止招前眾布施七百餘金」。經「查內支簿，及前山東代賑之冊籍」，布施給嶗山的錢財被用於賑濟災民，並無靡費，神宗「意遂解」。由是，神宗「母子如初」。最後，神宗下令，「坐以私創寺院」，即以海印寺名非來自神宗敕賜，將德清「遣戍雷州」[128]。

3、德清謫戍原因分析

眾所周知，明初以來，為了抑制佛教勢力的膨脹，各朝不斷下令，嚴禁私創寺院。至萬曆二年十二月，禮科右給事中梁式稱，「今各處大小庵觀寺院不可數計矣，而日鼎建日繁，募徒相望」。神宗命「毀其太甚，罪其擅作」[129]。萬曆七年五月，戶部奏准，「申明舊制」，「禁私建院觀」[130]。萬曆十三年正月，神宗先是「詔毀天下私創庵院」。數日後，令停止執行，「仍禁以後不得私創，犯者重擬」[131]。但是，從明初開始，這些禁令基本上流為虛文，皇帝帶頭修建寺院，官員士庶也很少有人因為私建寺院受到懲處。況且，海印寺由李太后帶領後宮妃嬪等布施修建，是一所皇家寺院，寺名也來自李太后敕賜。李太后好佛，敕賜過不少寺名，但其他佛寺並未被坐以「私創寺院」而遭毀寺謫僧。顯然，明神宗以此罪名懲處德清並不能夠完全服眾。表面上看，德清因耿義蘭等控告其「私創寺院」而謫戍。實際上，其得罪的真正原因是他捲入了當

---

127 （明）耿義蘭：〈控憨山疏〉，見《青島市志・嶗山志》，第 684-686 頁。

128 《憨山老人夢遊集》卷五十四〈憨山老人自序年譜實錄〉下，萬曆二十三年乙未，CBETA, X73, no. 1456, p. 840, b14。

129 《明神宗實錄》卷三十二，萬曆二年十二月乙巳。

130 《明神宗實錄》卷八十七，萬曆七年五月辛未。

131 《明神宗實錄》卷一百五十七，萬曆十三年正月壬辰。

時的宮廷鬥爭，尤其是爭護「國本」等神宗與李太后的矛盾和衝突。表現為：

第一，德清順承李太后旨意，祈嗣保嗣，捲入「國本」之爭。原來，神宗不喜歡王氏及其所生皇長子常洛，而王皇后一直無子。所以，多數群臣按照封建禮制，不斷催促、逼迫神宗盡快冊立皇長子常洛為太子，以定「國本」。但神宗在太子問題上企圖廢長立愛，欲冊立寵妃鄭氏於萬曆十四年生育的皇三子常洵，因此遭到了堅守封建禮法制度群臣的激烈反對，雙方為此鬥爭十五六年，是為爭「國本」。在宮中，李太后是王氏、常洛堅定支持者，始終站在維護傳統立儲制度的群臣一邊，與神宗對立[132]。德清順承李太后旨意，五台山祈嗣，「功在首倡」；應李太后請，「說戒於慈壽寺」，據說「慈壽保嗣」，大概涉及了爭護「國本」內容。神宗對爭「國本」諸臣降謫累累，正好耿義蘭控告疏上，神宗最終選擇其中較為靠譜的「私創寺院」罪名懲治德清。由此，神宗否定李太后布施修建且賜名的海印寺，逮捕、謫戍她崇信並皈依的德清，打擊李太后、德清二人，因為他們都是「國本」問題上與他對立者，甚至「國本」之爭由他們為王氏祈嗣而生發。故釋福徵說：「台山祈嗣，慈壽保嗣，〔德清〕以出世人干係國祚大事」，海印寺官司「卻與嶗山道士全沒交涉，惟道士沒影響，知宮廷水火矣」，「建儲之大關目、大是非，波累及之」[133]。

第二，李太后極度崇佛，且耗費過多，引起神宗不滿。李太后皈依德清，成為其俗家弟子。她甚至在宮內懸掛德清畫像，並命神宗也「侍立」，與她一起「拜受法名」，引起神宗不快和反感，所謂「上事聖母至孝，此日未免色動」[134]。另一方面，萬曆中期，國家財政危機日益加劇，而李太后好佛，大肆布施，宦官「讒構，動以煩費為言」，神宗「弗問也」，「其語頗聞於外廷，所司遂以師（指德清，引者注）為奇貨，欲因以株連慈聖〔李太后〕左右」[135]。株連「左右」，不可能不傷及李太后。神宗也不是「弗問」，德清稱神宗「惜財，素惡內使以佛事請用太煩。時內庭偶以他故，觸聖怒，將及聖母左右，大臣危之」[136]。德清被逮，神宗讓官員審問，希望他招供李太后宮中太監耗費錢財以崇佛，實際是也打擊太監「主人」李太后。德清以死抵抗，僅招供用太后布施七百餘金建寺，這才作罷。

---

[132] 參閱何孝榮：〈萬曆年間的國本之爭〉，載《山東大學學報》1997 年第 4 期。
[133] 《憨山大師年譜疏》卷上，萬曆二十三年乙未。
[134] 《憨山大師年譜疏》卷上，萬曆二十二年甲午。
[135] （清）錢謙益：《牧齋初學集》卷六十八〈憨山大師廬山五乳峰塔銘〉，上海古籍出版社，2009 年。
[136] 《憨山老人夢遊集》卷五十四〈憨山老人自序年譜實錄〉下，萬曆二十三年乙未，CBETA, X73, no. 1456, p. 840, a19-21。

第三，宦官忌恨德清與宦官之間內鬥。如前所述，李太后派往五台山祈儲的宦官害怕得罪神宗，不願意舉辦規模盛大的祈儲法會，與德清產生矛盾。後德清為修復大報恩寺，乞求李太后「日減膳羞百兩」。而據學者研究，時李太后慈寧宮宮膳花費最高，日均約銀九十二兩九錢[137]。不管李太后能否達到每日減膳饈百兩，但她確實開始行動，節衣縮食。到萬曆二十二年，「儲已厚」。慈寧宮節縮開支，無疑降低了宮中的生活標準，也減少了宦官借此貪污剋扣的銀兩。因此，「三年儲積之說，大不便於內官」[138]，也招致他們的忿恨。另外，太監張本得罪了神宗，遭同儕排限，所謂「牢山使者在內庭，他事觸上怒，內貴軋之，欲陷以死，因以搖慈聖」[139]。最後判決，張本「以詐旨論死」，德清「謫戍」[140]。

總之，海印寺官司最終失敗，德清被謫戍，真正原因是他捲入了當時的宮廷鬥爭。尤其是德清爭護「國本」，力圖維護傳統封建禮法制度，為神宗所嫉恨。他捲入了神宗與李太后的矛盾和衝突，「僧、道兩家只不過是他們相互傾軋的工具和犧牲品而已」[141]。

四、結論

晚明佛教復興，龍象紛出，高僧不少，而雲棲袾宏、達觀真可、憨山德清與蕅益智旭四人「尤為出類拔萃，末法所不多見」[142]，因此通常並稱為晚明佛教四大師，或晚明四大高僧。四大師有何「出類拔萃」、「末法所不多見」之處？或者說，他們為什麼能夠被稱為晚明佛教大師？下面，我們先以袾宏、真可、智旭為例，剖析其群體特徵，再對比嶗山時期德清的佛學修為，展現其從高僧跨入大師的轉變。

佛教自兩漢之際傳入中國，隋唐時期達到鼎盛，先後形成大乘八宗，成為中國佛教。會昌滅佛以後，中國佛教逐漸衰微，除禪宗、淨土宗以外，其他各宗多難以為繼。明朝建立後，對佛教實行以整頓和限制為主，同時加以保護和提倡的政策。這一方面使佛教得以迅速恢復和發展，出家人數不斷增加，佛寺持續修建，成化年間僧、道「共該五十餘萬」[143]，京城內外僅敕賜寺、觀就達 639 所[144]，

---

137 陳玉女：〈明萬曆時期慈聖皇太后的崇佛〉，載成功大學歷史學系《歷史學報》第二十三號，1997 年。

138 《憨山大師年譜疏》卷上，萬曆二十三年乙未。

139 （清）彭孫貽：《茗齋集》卷十七〈題神祖御書白衣大士贊後〉，四部叢刊續編本。

140 《明神宗實錄》卷二百八十五，萬曆二十三年五月丁酉。

141 《青島市志・嶗山志》，第 343 頁。

142 （民國）釋印光：《印光法師文鈔》卷一〈與佛學報館書〉，蘇州靈岩寺藏版，1991 年。

143 （明）馬文昇：《馬端肅奏議》卷三〈陳言振肅風紀裨益治道事〉，清文淵閣四庫全書本；（明）

佛教表面上相當繁盛。另一方面，明朝嚴禁僧人雜處民間、與俗混淆，並劃分教僧專門從事瑜伽法事，使其逐漸佔到僧團的半數，「呈現當時佛教趨向「山林佛教」、「死人佛教」、「經懺佛教」之特質」[145]。明朝中期以後，佛教各宗基本上沉寂不振，所謂「自宣德以後，隆慶以前，百餘年間，教律淨禪，皆聲聞闃寂」[146]，佛教本質上更加衰微[147]。

晚明佛教諸大師正是在明朝中期以來佛教極度衰微的背景下出現的，他們普遍以復興佛法為使命，擔負起挽救佛教危機的重任，在佛學思想和實踐方面頗多相似之處。首先，他們都是禪教兼通的高僧。袾宏早年曾參訪禪宗名宿德寶等人，於禪學有深厚造詣。他也是華嚴宗名僧，後世推為華嚴圭峯下第二十二世。他又是淨土宗大師，被稱為蓮宗第八祖。真可立足禪宗，但並不排斥天台、華嚴、唯識等，於諸宗均有造詣。智旭禪教兼通，尤致力天台，被稱為元照以後的唯一律學大家，是淨土宗第九祖。其次，他們都提倡諸宗融合、三教合一。袾宏主張禪、教一致，參禪不能離教，禪、淨同時修習，讀經、參禪的最終目的是往生淨土。他強調佛、儒、道三教「理無二致」，應「相資」、「相贊」。真可提倡禪、教合一，認為禪與文字、性與相都如水與波，圓融相通。真可會通佛、儒，認為儒家「五常」就是佛教「五戒」。智旭力主禪、教一致，參禪者應學習經典，否則不能悟道。他集天台、參禪、念佛諸法門於一身，鼓吹淨土信仰之殊勝。他認為三教同源於「自心」，以佛釋儒，以儒附佛。總之，袾宏、真可、智旭等鑑於佛教的嚴重弊端和深刻危機，提倡諸宗融合，禪教一致，「意在借助經教，提高僧徒的佛學素養」，「開闢一條通往近代佛教的道路」，「這條道路便是混融佛教」[148]，引領了當時佛教理論和修行的前行。再次，他們都修建寺院，講經說法，關注佛教發展。袾宏修建雲棲寺，弘法數十年。他著《阿彌陀經疏鈔》，強調淨土念佛；著《沙彌要略》、《具戒便蒙》、《梵網經疏發隱》，「發明」戒律；編《禪關策進》，與《高峯語錄》等並刊，指導參禪。袾宏還規範水陸儀軌、放生儀軌等佛教儀禮。對於天主教和羅教，他也加以批判。真可遊歷天下，復興古剎十五所。他見大藏經「卷帙重多」，力倡刊刻簡易的方冊大藏經（《徑山藏》、《嘉興藏》）。真可與德清約定，合修明朝《傳燈錄》。智旭長期住坐浙江孝豐靈峯寺，亦曾歷遊江浙閩皖諸省，不斷從事閱藏、講述和著作，「融會諸宗」，希圖依靠各宗共力來復興佛教。最後，他們皆交遊王臣士庶，關注民生社

倪岳：《青溪漫稿》卷十三〈止給度一〉，清文淵閣四庫全書本。

[144] 《明憲宗實錄》卷二百六十，成化二十一年正月己丑。

[145] 釋見曄：〈明太祖的佛教政策及其因由之探討〉，載《東方宗教研究》1994 年 10 月第 4 期。

[146] 陳垣：《明季滇黔佛教考》，中華書局，1962 年，第 13 頁。

[147] 參閱何孝榮：〈明代佛教政策述論〉，載《文史》2004 年第 3 輯；何孝榮：《明代北京佛教寺院修建研究》，第 739 頁。

[148] 潘桂明：〈晚明『四大高僧』的佛學思想〉，載《五台山研究》1994 年第 4 期。

會。袾宏著〈放生文〉，傳誦海內，慈聖李太后嗟歎賜紫，遣人「諮問法要」。其「道風日播」，達官賢士及門問道者以百計，「靡不心折」[149]。真可遊歷各地，出入京城，神宗曾遣人問法，李太后亦加禮敬。他「戀戀長安，與縉紳日為伍」[150]，將救德清之謫戍、止礦監稅使橫徵暴斂、續修明朝《傳燈錄》視為平生「三大負」。智旭也關注民生疾苦。生當明末清初，他發願以己身代眾受苦，祈願眾生「徑超九蓮之土」，「永享太平之安」[151]。因此，晚明佛教諸大師「不像先前時期的著名僧人，並不是與世隔絕的個體存在，而是領導著一個充滿活力並自我維持的佛教僧人與民眾信徒的社團」[152]，他們復興晚明佛教，在當時社會有極大影響[153]。有學者稱，「晚明號稱佛法復興，社會關懷成為此際佛門一個鮮明的標誌」[154]。

正是具備了這些修行特徵，袾宏、真可、智旭等超出了當時的絕大多數僧人，成為佛門領袖，帶頭復興晚明佛教，引領中國佛教的發展方向，被後人尊為晚明佛教大師。憨山德清作為晚明佛教四大師之一，具足以上諸特徵。而通過本文研究，我們發現，德清具足這些特徵、完成從高僧到大師的轉變，即在隱居嶗山十二年間。表現在：

其一，德清完成了個人的佛學證悟。德清作為「禪門宗匠，而極力倡導禪淨一致，尤致意於華嚴」[155]。從出家開始，他實修實悟，通過不斷的參訪、學習，多次證悟，修證層次不斷提高。如前所述，吳應賓將德清佛法精進概括為「得宗通之相」四個層次，其中最後兩個層次即完成於嶗山期間。

其二，德清的佛學思想基本形成。他主張禪教一致，既指導參禪，又講授華嚴、法華、律宗等各宗經典注疏。他特別重視淨土念佛，認為念佛就是參禪。他對佛經有了自己的理解和領悟，撰寫了數部佛學著作。他鼓吹三教合一，以佛釋儒、道，以儒釋佛。其中，《觀老莊影響論》「以唯心識觀而印決之」[156]，表現出三教一致的思想傾向。儘管德清這一時期的佛學思想還稍顯薄弱，不盡完善，但畢竟基本成型，代表了當時的佛學進步傾向，引領著中國佛教的前行方向。

---

149 （民國）喻謙：《新續高僧傳四集》卷四十三〈明梵村雲棲寺沙門釋袾宏傳〉，上海古籍出版社，1991 年。

150 《明神宗實錄》卷三百七十，萬曆三十年三月乙丑。

151 （清）釋智旭：《靈峰宗論》卷一《禮千佛告文》，CBETA, J36, no. B348, p. 272, c22-24。

152 〔英〕崔瑞德、〔美〕牟復禮：《劍橋中國明代史》下卷，楊品泉等譯，中國社會科學出版社，2006 年，第 912 頁。

153 何孝榮等：《明朝宗教》，第 54-72 頁。

154 廖肇亨：〈亂世與宗教信仰：從覺浪道盛與玉林通琇看清初佛教護國思想的兩種形態〉，載杭州文史研究會編：《首屆杭州佛教歷史文化學術論壇論文彙編》，第 340 頁，浙江杭州，2014 年 11 月。

155 中國佛教協會：《中國佛教》第二輯，知識出版社，1982 年，第 292 頁。

156 《憨山老人夢遊集》卷四十五〈觀老莊影響論·敘意〉，CBETA, X73, no. 1456, p. 766, a8-24。

其三，德清復興了嶗山、北京等地的佛教。明代中期以來，佛教衰微至極。嶗山地區作為全真道祖庭之一，長期以來道教勢力較大。佛教雖有性香、近悟等的卓錫傳播，但都聲勢小，影響微。而明朝後期，羅教則廣泛傳播，在民間頗多信眾。德清來此住錫，「布慈雲於邊地，明佛日於重昏，開性海之原，轉文機之軸，下成佛之種子，孕作聖之胚胎」[157]，四方衲子日至，聽法受戒，建立起興盛的海印寺僧團。德清還走出寺院，向民眾傳播佛教，反對羅教，也使嶗山地區民眾普遍信奉佛教，羅教被完全壓制下去。德清所謂「東海蔑戾車地，素不聞三寶名，今予教化十二年，三歲赤子，皆知念佛。至若舍邪歸正者，比鄉比戶也」[158]。嶗山佛教的興起，是晚明佛教復興的一個典範。

他還出入北京、南京等地，住錫京城龍華寺、慈壽寺等，與達觀真可盤桓房山石經山，為南京大報恩寺請賜、齎送大藏經，也推動了北京、南京、山西、山東等地佛教的復興。尤其是他與真可在嶗山、北京的交遊，對其個人影響也很大，德清開始自覺地以復興晚明佛教為己任。

其四，德清廣泛交遊世俗，為王臣士庶所崇信，在當時社會有很大影響。特別是李太后成為其俗家弟子，反映了皇室對其佛學修為和佛教領袖地位的高度肯定，也為他贏得更大聲譽。

以往研究憨山德清者，涉及其嶗山生涯，皆言其最終寺毀人謫，是個失敗的案例。其實，嶗山佛教經由德清提倡和傳播，「法道聿興」，從幾乎的佛教荒漠變為「東海洋洋佛國」[159]。雖然最終德清遭謫，海印寺被毀，但薪火未絕，嶗山、即墨民眾已多信奉佛教，尊崇德清。當他被逮時，「城中士民老小傾城而出，涕泣追送，足見人心之感化也」[160]。在當地，德清作為傳播佛教的高僧記入史冊，流傳民間，而耿義蘭則被視為無賴，在當地府州縣山志等史志（除《嶗山太清宮志》）中根本找不到傳記。清初官員宋琬游嶗山，「觀海印寺遺址」，「山中人」仍盛稱「此憨大師之所荒也」，「道士忌而譖之於朝」[161]。

德清雖遭逮謫，而聲名益高。其初下獄，京城佛教界及達官士庶皆以其被誣陷，紛紛救護，「京城諸剎皆為誦經禮懺保護，衲子中有然香煉臂、水齋持咒以加護

---

[157] 《憨山老人夢遊集》卷十五〈與即墨父老〉，CBETA, X73, no. 1456, p. 564, a19-b7。

[158] 《憨山老人夢遊集》卷五十四〈憨山老人自序年譜實錄〉下，萬曆二十三年乙未，CBETA, X73, no. 1456, p. 840, b1-3。

[159] 《憨山老人夢遊集》卷二〈促小師大義歸家山侍養〉，CBETA, X73, no. 1456, p. 471, c16-p. 472, c14。

[160] 《憨山老人夢遊集》卷五十四〈憨山老人自序年譜實錄〉下，萬曆二十三年乙未，CBETA, X73, no. 1456, p. 840, b1-6。

[161] （清）宋琬：《安雅堂文集》卷一〈送紹玄上人南歸序〉，清康熙刻本。

之者」。兵部尚書鄭洛「子在金吾，素未相識，特設燕會在朝縉紳請救，以至涕泣，訴其無妄」。其被謫，「發遣南行，朝士大夫多褻服策蹇相送以津濟者」[162]。赴戍途中，德清拜訪原吏科給事中鄒元標、新授行人司行人王爾康。鄒元標為當時的諫諍名臣，正直敢言，名聞天下。他們「禮」德清於江上，「請注《楞伽》」。德清抵廣州，「囚服見大將軍（疑為時任廣東總兵王化熙，引者注），將軍為釋縛，款齋食」。他寓海珠寺，「大參周海門公」即時任廣東按察僉事周汝登[163]，「率門生數十人過訪」，請教《易・繫辭》「通乎晝夜之道而知」句義，德清開示，周汝登擊節稱賞，「一座嘆服」。又有諸護法者以書通「制府大司馬陳公」即時任兩廣總督陳大科，陳大科「遣郵符津濟」[164]。可見，廣東文武官員也沒有以德清為罪犯而輕蔑虐待，反而是主動接納，討問請教，待若上賓。這也反映出德清在當時的地位和影響。德清謫戍廣東，「起曹溪因緣」，為以後復興韶州禪宗六祖慧能祖庭寶林寺（今南華寺）打下基礎。

綜上所述，嶗山期間，憨山德清把振興晚明佛教視為己任，從一名高僧成長為佛教大師。因此，德清的嶗山生涯，無論對其個人，還是中國佛教史，都具有重要意義。儘管晚明佛教的復興有過不少挫折[165]，但在四大師等人帶領下，晚明佛教還是得到了全面復興，在社會中崛起，並走上通往近代佛教的道路。

參考文獻

【史料】

（明）董其昌：《容台集別集》，清文淵閣四庫全書本。
（明）高出：《鏡山庵集》，明天啟刻本。
（明）葛寅亮：《金陵梵剎志》，何孝榮點校，天津：天津人民出版社，2007 年。
（明）黃宗昌纂、（清）黃坦增補：《嶗山志》，民國刻本。
（明）馬文昇：《馬端肅奏議》，清文淵閣四庫全書本。
（明）倪岳：《青溪漫稿》，清文淵閣四庫全書本。

---

[162]《憨山老人夢遊集》卷五十四〈憨山老人自序年譜實錄〉下，萬曆二十三年乙未，CBETA, X73, no. 1456, p. 840, b14-21。

[163] 按，『大參』為參政別稱。海門，為周汝登號。據《明神宗實錄》卷四百六十七，周汝登于萬曆三十八年二月起陞為湖廣右參政兼僉事。另據《明神宗實錄》卷三百六，萬曆二十五年正月，周汝登由南京吏部主事陞為廣東僉事。則其或在萬曆二十四年已到任廣東僉事。

[164]《憨山老人夢遊集》卷五十四〈憨山老人自序年譜實錄〉下，萬曆二十四年丙申，CBETA, X73, no. 1456, p. 840, c8-p. 841, a15。

[165] 參閱江燦騰：《晚明佛教叢林改革與佛學諍辯之研究》，新文豐出版公司，1990 年，第 145—156 頁；何孝榮：〈論萬曆年間葛寅亮的南京佛教改革〉，載成功大學《成大歷史學報》第四十號，2011 年。

（明）釋道開：《藏逸經書標目》，民國刻本。
（明）釋德清：《憨山老人夢遊集》，CBETA, X73, no. 1456。
（明）釋福徵：《憨山大師年譜疏》，石家莊：河北虛雲印經功德藏，1994 年。
（明）釋鎮澄編纂、（民國）釋印光續纂：《清涼山志》，《中華大藏經續編（漢文部分）》本。
（明）釋真可：《紫柏尊者全集》，CBETA, X73, no. 1452。
（明）沈德符：《萬曆野獲編》，北京：中華書局，1959 年。
（明）王元翰：《王諫議全集》，清嘉慶刻本。
《明神宗實錄》，台灣中央研究院歷史語言研究所校印本。
（清）李煥章：《織水齋集》，清乾隆鈔本。
（清）閔麟嗣：《黃山志》，清康熙刻本。
（清）彭孫貽：《茗齋集》，四部叢刊續編本。
（清）錢謙益：《牧齋初學集》，上海：上海古籍出版社，2009 年。
（清）釋智旭：《靈峰宗論》，CBETA, J36, no. B348。
（清）宋琬：《安雅堂文集》，清康熙刻本。
雍正《山東通志》，清文淵閣四庫全書本。
同治《即墨縣志》，清同治刊本。
（民國）釋印光：《印光法師文鈔》，蘇州：靈岩寺藏版，1991 年。
（民國）喻謙：《新續高僧傳四集》，上海：上海古籍出版社，1991 年。
（民國）周宗頤：《嶗山太清宮志》，北京：方志出版社，2008 年。

【專書】

〔英〕崔瑞德、〔美〕牟復禮：《劍橋中國明代史》下卷，楊品泉等譯，北京：中國社會科學出版社，2006 年。
中國佛教協會：《中國佛教》第二輯，上海：知識出版社，1982 年。
王紅蕾：《德清與晚明士林》，中國社會科學出版社，2010 年。
江燦騰：《晚明佛教叢林改革與佛學諍辯之研究》，台北：新文豐出版公司，1990 年。
何孝榮：《明代北京佛教寺院修建研究》，天津：南開大學出版社，2007 年。
何孝榮等：《明朝宗教》，南京：南京出版社，2013 年。
青島市史志辦公室：《青島市志・嶗山志》，北京：新華出版社，1999 年。
夏清瑕：《憨山大師佛學思想研究》，上海：學林出版社，2007 年。
陳玉女：《明代佛門內外僧俗交涉的場域》，台北：稻鄉出版社，2010 年。
陳玉女：《明代的佛教與社會》，北京：北京大學出版社，2011 年。
陳垣：《明季滇黔佛教考》，北京：中華書局，1962 年。
賴永海主編：《中國佛教通史》第十二卷，南京：江蘇人民出版社，2010 年。

濮文起：《秘密教門——中國民間秘密宗教溯源》，南京：江蘇人民出版社，2000 年。
釋果祥：《紫柏大師研究》，台北：東初出版社，1980 年。
釋聖嚴：《明末中國佛教之研究》，關世謙譯，台北：學生書局，1988 年。
釋聖嚴：《明末佛教研究》，台北：法鼓文化事業股份有限公司，2000 年。

【論文】

王雙林：〈明末三教融合思潮之原因再剖析〉，載《理論界》2014 年第 2 期。
何孝榮：〈明代佛教政策述論〉，載《文史》2004 年第 3 輯。
何孝榮：〈明代宦官與佛教〉，載《南開學報》2000 年第 1 期。
何孝榮：〈萬曆年間的國本之爭〉，載《山東大學學報》1997 年第 4 期。
何孝榮：〈論萬曆年間葛寅亮的南京佛教改革〉，載台灣成功大學歷史學系《成大歷史學報》第四十號，2011 年。
陳　堅：〈明末「四大高僧」禪教關係論比較〉，載《五台山研究》1998 年第 4 期。
陳玉女：〈明萬曆時期慈聖皇太后的崇佛〉，載台灣成功大學歷史學系《歷史學報》第二十三號，1997 年。
廖肇亨：〈亂世與宗教信仰：從覺浪道盛與玉林通琇看清初佛教護國思想的兩種形態〉，載杭州文史研究會編：《首屆杭州佛教歷史文化學術論壇論文彙編》，浙江杭州，2014 年 11 月。
劉懷榮：〈嶗山道教及其在中國道教史上的地位〉，載《東方論壇》1995 年第 3 期。
潘桂明：〈晚明「四大高僧」的佛學思想〉，載《五台山研究》1994 年第 4 期。
戴繼誠：〈憨山大師與海印寺〉，載《五台山研究》2004 年第 4 期。
韓秉方：〈羅教及其社會影響〉，載《世界宗教研究》1994 年第 1 期。
釋見曄：〈明太祖的佛教政策及其因由之探討〉，載《東方宗教研究》1994 年 10 月第 4 期。

于闐還是潤州：《華嚴經》與牛頭山

南京牛首山佛學研究中心　副主任
胡勇

摘　要

本文重點從佛教歷史考古文獻和圖像學的角度考察于闐和潤州兩座牛頭山與《華嚴經》、五台山、文殊菩薩之間的關係。

關鍵詞：牛頭山、華嚴經、文殊菩薩、敦煌、瓦當

中國佛教發展的歷史上，有兩座牛頭山非常重要，一是古于闐國境內的牛頭山，一是南京境內的牛頭山（唐代屬於潤州）。有意思的是，這兩座牛頭山不僅都是佛教聖地，且都與《華嚴經》有關聯，並因此相互有著撲朔迷離的聯繫。本文的主要任務在於通過文獻梳理和實物考證來考察這種歷史聯繫的文化意義。

一、東西兩個「牛頭山」

丁福保《佛學大詞典》對東西兩座牛頭山都有比較詳細的解釋。

> Gosri&ndotabviga，又譯牛角山。在新疆和闐市南十三裡。《西域記》第十二所謂：「王城西南二十餘裡，有瞿室饒伽山，唐言牛角。山峰兩起，岩隒四絕。于崖谷間建一伽藍，其中佛像，時放光明。昔如來曾至此處，為諸天人略說法要，懸記此地當建國土，敬崇遺法，遵習大乘」是也。《大集經》第四十五所謂：「複以閻浮提于闐國中水河岸上牛頭山邊近河岸側瞿摩娑羅香大聖人支提住處，付屬吃利呵婆達多龍王，令守護供養。（中略）如來今以于闐國牛角峰山瞿摩娑羅幹陀牟尼大支提處付囑我。」與之相合。《舊華嚴經·菩薩住處品》有曰：「邊夷國土，有菩薩住處，名牛頭山。」《新華嚴經·第三十二》有曰：「疏勒國有一住處，名牛頭山。」疏勒于闐，地雖不同，然境域相近，恐即一山也。
>
> 〔牛頭山〕在江蘇江甯南三十裡。雙峰對峙，宛如牛角，故名。又稱雙峰，天闕，破頭山。後世呼為牛首山。相傳梁武帝曾於此建精舍，古來高僧駐錫者不少。華嚴探玄記第十五所謂：「潤州江南有牛頭山，彼中現有佛窟寺，又有四辟支佛影，時時出現」者。即是也。唐貞觀中，法融禪師于（幽棲寺）北岩石室，聞四祖道信之教，後在此地振宗風。為所謂牛頭禪之一派。日本傳教大師傳入日本之禪即其法流也。[1]

在上述解釋中有幾個細節值得重視：一是由如來授記建立于闐國；二是遵習大乘佛教；三是有「瞿摩娑羅香大聖人支提」；四是《華嚴經》中有記載。而對於南京牛頭山也有幾個值得重視的細節：一是「相傳文殊師利菩薩與一萬菩薩，夏居五臺山，冬居此山」；二是牛頭禪開教處；三是有辟支佛窟、弘覺寺塔；四是劉宋之初建有最早的寺廟——佛窟寺。

總之，無論是潤州的牛首山（今屬南京），或是于闐古國的牛頭山，都是因為雙峰形似牛頭而命名，都與佛教有很深的淵源，也都與《華嚴經》有密切的聯繫。接下來將從二座牛頭山與《華嚴經》的關係展開論述。

---

[1] 丁福保：《佛學大詞典》「牛頭山」詞條。

二、《華嚴經》與牛頭山

關於《華嚴經》與牛頭山的關係，可以從幾個方面來討論，一是《華嚴經》中的牛頭山到底是指潤州（現在屬於南京）的牛頭山，還是于闐的牛頭山？二是兩座牛頭山與《華嚴經》的具體聯繫。華嚴經不僅是五臺山為文殊菩薩道場的經典依據，也是天臺山為佛教聖地的經典依據。

眾所周知，于闐與《華嚴經》有密切的關係。具體表現為以下幾點：

（一）大本《華嚴經》的集結形成

關於《華嚴經》的相關討論很多。呂澂認為，在龍樹[2]時代，大本《華嚴經》還沒被集成，而是以單行本方式流傳。印順法師認為，華嚴經集成可劃分為三個階段：最早出現的是《兜沙經》與《菩薩本業經》等；隨後出現《十地經》與《不可思議經》等；這些單行本最終集成大本《華嚴經》。[3]學界普遍一般認為，《華嚴經》最早的寫作年代，可能在釋迦牟尼死後約 500 年，然後在西元 3 或 4 世紀時開始集結，最終在于闐集結完成的。[4]魏道儒在《中國華嚴宗通史》中認為：《兜沙經》不僅是現存最早的漢譯華嚴典籍，也是最早形成的華嚴類經典，其產生不早於西元一世紀，……約西元 250－350 年間，逐漸編成現成的《六十華嚴》。[5]隨後他進一步認為：《六十華嚴》的集成應在支法領去于闐之前數十年，可以大致定在西元 300 年左右。它是在以普賢類經典統攝文殊類經典的基礎上，彙集在古印度各地形成的相關單行經，並進行了系統化整理和改造之後形成的。[6]

---

[2] 龍樹在《大智度論》中提到《十地經》與《不可思議經》，而這兩部經分別對應于《華嚴經》中的《十地品》與《入法界品》；進一步的證據為：龍樹與無著曾分別為《十地經》作注——《十住毗婆沙論》與《十地經論》。有意思的是，本經的梵文本目前只發現了相當於《十地品》的《十地經》和相當於《入法界品》的《樹嚴經》。這兩本經在印度獨立傳播；在尼泊爾，它們被歸入大乘佛教的「九法」之中；在中國，它們也有單譯本。藏文丹珠爾中亦有《華嚴經》，共 45 品，前 44 品相當於八十華嚴的前 38 品，最後一品相當於《入法界品》。其經文原本來自西域於闐，勝友、智軍譯，遍照校，其內容與漢文本頗有出入。http://zh.wikipedia.org/w/index.php?title=%E8%8F%AF%E5%9A%B4%E7%B6%93&diff=cur&oldid=34142531

[3] 印順：《初期大乘佛教之起源與開展》：「《華嚴經》是不同部類的綜集。集出的時間，應大分為三期：一、初編，如《兜沙經》、《菩薩本業經》等所表示的，在西元 150 年時，一定已經集成。二、〈入法界品〉與〈世界成就品〉等，《大智度論》已加以引用，推定為龍樹以前，西元 150－200 年間所集成。三、集成現存《華嚴經》那樣的大部，近代學者作出不同的推論，依個人的意見，贊同西元三世紀中說。當然，在大部集成以後，補充幾段，或補入一品，都是有可能的。」

[4] 「華嚴思想經過貴霜王朝與中國文化交匯的於闐地區傳入中國內地，甚至在於闐編纂而成如六十華嚴母本那樣成體系的大部《華嚴經》，並由於闐直接傳入中國。」王瑛：《域外華嚴思想向中國的傳播》，西北大學碩士論文，第 21 頁。

[5] 魏道儒：《中國華嚴宗通史》，第 43 頁。

[6] 魏道儒：《中國華嚴宗通史》，第 46-47 頁。

總之，目前學術界認識相對集中：一、《華嚴經》的編集，經歷了很長時間，大約在西元 2 世紀—4 世紀中葉，最早流傳于南印度，以後傳播到西北印度和中印度；二、從梵本《樹嚴經》及《大方廣佛華經》第 58 卷中都提到「ysa」一字來看，這是于闐文而不是梵文。所以，《華嚴經》形成于于闐地區的可能性很大，儘管關於該經出現的年代和傳播的地區還有待進一步研究。

（二）《華嚴經》的傳入中國和漢譯

《華嚴經》目前有三個漢譯本，依次為《六十華嚴》、《八十華嚴》和《四十華嚴》。

《六十華嚴》由佛陀跋陀羅於東晉義熙十四年（418）到劉宋永初二年（421）譯出，梵本號稱有十萬偈。[7]《八十華嚴》由唐代實叉難陀（西元 652－710 年）翻譯。又稱《新華嚴》、《唐經》。總成七處，九會，三十九品，共八十卷。這個譯本品目完備，文筆流暢，因此在中國受到歡迎。《四十華嚴》由唐代般若三藏譯，四十卷。略稱《普賢行願品》，為該經《入法界品》的全譯本。因在貞元十二年譯出，故又稱《貞元經》。

有意思的是，佛陀跋陀羅所譯《六十華嚴》的原本就是支法領從于闐所獲得。《出三藏記集・出經後記》載：「《華嚴經》胡本凡十萬偈，昔道人支法領，從于闐得此三萬六千褐，以晉義熙十四年歲次鶉火三月十日，于楊州司空謝石所立道場寺，請天竺禪師佛度跋陀羅，手執梵文，譯胡為晉，沙門釋法業親從筆受。時吳郡內史孟頤，右衛將軍褚叔度為檀越，至元熙二年六月十日出訖。凡再校胡本，至大宋永初二年辛醜之歲，十二月二十八日校畢。」再如《高僧傳》卷六所說：「初，經流江東，多有未備，禪法無聞，律藏殘缺。（慧）遠慨其道缺，乃令弟子法淨、法領等，遠尋眾經，逾越沙雪，曠風方返，皆獲梵本。」《八十華嚴》的譯者實叉難陀就是唐代于闐人。《開元釋教錄》卷九載：「沙門實叉難陀，唐云喜學，于闐國人，智度弘曠，利物為心，善大小乘兼異學論。天后明揭佛日，敬重大乘，以華嚴舊經處會未備，遠聞于闐有斯梵本，發使求訪，並請譯人實叉與經同臻帝煙，以天后證聖元年乙未，於東都大內大遍空寺譯華嚴經。天后親臨法座，煥發序文，自運仙毫，首題名品，南印度沙門菩提流志、沙門義淨同宣梵本，後付沙門複禮、法藏等，於佛授記寺譯，至聖曆二年己亥功畢。」[8]由此記載可知，唐譯《八十華嚴》不僅梵本來自于闐，而且主持譯場的實叉難陀也是從于闐請來的。

---

[7] 《六十華嚴》是域外傳入的華嚴學說成熟形態的第一個載體，《六十華嚴》是定型化的經典，其理論是華嚴經學（包括日後的華嚴宗學）的成熟形態，此後繼出的諸單行經、唐譯《八十華嚴》、《四十華嚴》在學說上均未超出其體系，也無實質性的突破。

[8] 《開元釋教錄》卷 9，《大正藏》，第 55 冊，第 566 頁上。

由此可知，不僅早期傳譯華嚴單本經的傳入與于闐的關係非常密切[9]，集成大本《華嚴經》的傳入與翻譯也都和于闐由深刻聯繫。可以看到，作為中印文化交往中轉地的中亞地區，特別是于闐佛教的影響是十分重要。這與于闐自古即為印度—波斯—中國之間的貿易通道和文化交往的要衝有直接關係。

（三）《華嚴經》與兩座牛頭山

關於牛頭山有關的說法，在晉譯《六十華嚴》與唐譯《八十華嚴》中有所不同。具體情況如下：

《六十華嚴・菩薩住處品》：「真旦國土有菩薩住處，名那羅延山，過去諸菩薩常於中住。邊夷國土有菩薩住處，名牛頭山，過去諸菩薩常於中住。」[10]

《八十華嚴·諸菩薩住處品〉：「震旦國有一住處，名那羅延窟，從昔已來，諸菩薩眾於中止住。疏勒國有一住處，名牛頭山，從昔已來，諸菩薩眾於中止住。」[11]

正是這兩種不同的說法，導致法藏和澄觀對於此處牛頭山究竟是指于闐的牛頭山還是潤州的牛頭山（後屬於金陵）的問題上產生了分歧。

法藏在其《華嚴經探玄記》中云：「邊夷國者，准梵語，似當疎勒國。今但潤州江南有牛頭山，彼中現有佛窟寺也。則北印度境傳云有四辟支佛影，時時出現。又此潤州古時亦有蠻居此處，現蠻王陵故，亦名邊夷也。」[12]

澄觀在解釋《八十華嚴》中相關記載時，引用玄奘《西域記》中有關牛角山的文字，如下：

> 王城南十餘裡有伽藍。此國先王為毘盧折那。唐言遍照。阿羅漢建也。王城西南二十餘裡。至瞿室餞伽山。唐言牛角山。峰兩起巖嶮四絕。於崖谷間建一伽藍。其中佛像時燭光明。昔如來曾至此處。為諸天人略說法要。懸記此地當建國土敬崇遺法遵習大乘即今處也。牛角巖有大石室。中有阿羅漢入滅心定。待慈氏佛。數百年間供養無替。近者崖崩掩塞門徑。國王興兵欲除崩石。即黑蜂群飛毒螫人眾。以故至今石門不開。

並比較《六十華嚴》的說法，最後他說：

---

[9] 其中支讖、支謙和竺法護等人為主要的傳譯者，三人都是西域人，均與於闐有密切關係。
[10] 《大方廣佛華嚴經》卷 29〈27 菩薩住處品〉，《大正藏》，第 9 冊，第 590 頁上。
[11] 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》，第 10 冊，第 241 頁下。
[12] 法藏：《華嚴經探玄記》，《大正藏》，第 35 冊，第 391 頁中。

> 據此亦為聖居。或指江表牛頭者，即金陵南四十裡有山名牛頭。謂由此山有雙峰，故一名雙闕，一名天闕，一名南郊，一名仙窟。皆以累朝改革不定。按域地誌云：此山高一千四百尺，周迴四十七裡。準《西域記》及《舊華嚴經·菩薩住處品》心王菩薩告諸菩薩言：東北方邊夷國土名牛頭。若按新經云：疏勒國有一住處名牛頭山，如前所引《西域記》文。此與真丹處則異也（此文見《金陵塔寺記》）。古老相傳云：是辟支佛現形之所。而前後文多云菩薩於中止住，而其靈應往往有之。」[13]

顯然，法藏和澄觀的詮釋有同有異。相同的部分為：一是二人均認同于闐和瑞州的牛頭山都是佛教聖山，二是都認同江表牛頭與辟支佛的關係。二者分歧關鍵在如何解釋六十與八十《華嚴經》中的邊夷國與疏勒國之不同。法藏以為所謂「邊夷國」即是所謂「疏勒國」，而潤州則相當於所謂的邊夷國；澄觀則認為此「邊夷國」和「疏勒國」都不是指中國，即所謂「真丹」或「震旦」，因此他在其《華嚴經疏》明確指出《華嚴經》中所謂牛頭山在于闐而不在潤州。他說：

> 然牛頭山在今于闐國，此云地乳，佛滅百年方立此國。具如西域記，以集經之時未開，尚屬疏勒故耳。晉本但云邊國，故或指江表牛頭。今譯既明，定非此也。[14]

眾所周知，法藏和澄觀分列為華嚴宗三祖和四祖。若考察在二人的佛教歷程，可以發現有意思的是：二人都是《華嚴經》華譯的重要參與者，二人都對《華嚴經》譯本有精深的研究，但法藏對於古西域地理人文當有更深刻的瞭解，而澄觀則對於金陵、潤州，尤其是江表牛頭有更多深切和直觀的瞭解。[15]

今人之中，日本學者高峰了州在其《華嚴思想史》中明確指出：此處所說的「牛頭山」是于闐的「瞿室饒伽山」，與《大唐西域記・薩旦那國》所說王城之西南牛角指山是同一地方。

---

[13] 澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷第七十七，《大正藏》，第 36 冊，第 603 頁中。

[14] 澄觀：《大方廣佛華嚴經疏》卷 47，《大正藏》，第 35 冊，第 860 頁下。

[15] 法藏，祖籍西域康居國，親自參加實叉難陀的譯場，譯出《八十華嚴》。而澄觀生於三祖法藏寂後二十五年（開元十五年，西元 737 年）。十一歲出家，相繼在當時的潤州棲霞寺和金陵從學律宗和三論宗，後又從湛然學天臺；後又謁牛頭宗惟忠、徑山道欽等諮訣南宗禪法，最後到五台大華嚴寺作八十華嚴疏。有意思的是，澄觀也是四十華嚴的譯本的刊正者。貞元八年（793 年）唐德宗遣中使召澄觀入京，入譯場刊正喀什米爾三藏般若譯南印度烏荼國王所進《華嚴經》後分 40 卷（世稱四十《華嚴》）。

三、牛頭山與文殊菩薩、五臺山、辟支佛

（一）文殊信仰與《華嚴經》、五臺山

文殊的名號最初出現在東漢末支婁伽讖所譯的《道行般若經》中，其後，文殊菩薩的名號便出現在各種大乘經中，一般都位於諸菩薩之首，被認為是諸菩薩中「智慧第一」，與普賢菩薩同為釋迦牟尼佛左右脅侍。

文殊菩薩本來是大乘佛教各派共同的信仰。在佛經中以文殊名號為經題的經典就有 30 多部，提到文殊的經典就更多了。關於文殊菩薩的身份，在不同的經典中有不同的記載，在佛經中，一般以文殊為眾菩薩的上首，具體來說主要有：1 為與釋迦牟尼同時，未來成佛（佛號普現如來）；2 為諸佛師或九代佛之祖，如《法華經》；3 是過去已成佛（龍種上佛）；4 是他方世界教化者。文殊菩薩有無量神通，一切眾生只要稱念文殊之名，或禮拜供養文殊之像，就可滅罪得福，乃至「一日一夜成阿羅漢」。唐代佛教宗派林立，但文殊仍為多個教派尊奉。宗奉《華嚴經》、《法華經》的華嚴宗、天臺宗都尊奉文殊，禪宗亦把他奉為七世佛的祖師。

文殊信仰雖然後起於觀音、彌勒和阿彌陀佛信仰，但文殊信仰卻在五臺山建立了第一個聖山信仰，並影響了此後的峨眉山普賢信仰、普陀山觀音信仰、九華山地藏信仰。[16]

文殊信仰具體表現為：一、尊《華嚴經》（包括《般若經》），包括抄寫、供養、念誦《華嚴經》（包括《般若經》）。二、建寺造塔立碑等，即建文殊院、造文殊塔等；禮拜文殊塔和文殊像。三、巡禮，即巡訪禮拜文殊菩薩；在巡禮中，有許多信眾獲得種種感通靈異。四、作詩文偈頌讚頌文殊菩薩。[17]

如上所述，五臺山聖山文殊信仰的形成與《華嚴經》有著甚深的關係，一是《華嚴經》是文殊信仰成立的最重要經典依據。[18]《華嚴經》尊奉毗盧舍那佛，而以文殊和普賢並列為上首菩薩，文殊主智，普賢主理，合稱華嚴三聖。在三聖的關係中，文殊、普賢為因，毗盧舍那佛為果，即文殊，普賢為因位之毗盧舍那佛，

---

[16] 「這種信仰起於北魏。其時華嚴學盛行，傳入五臺山的佛教主要是華嚴學。五臺山系華嚴學者尤重文殊，文殊信仰由此形成。至唐代，出現各宗共建五臺山文殊信仰之局面，密宗的不空和華嚴宗的澄觀貢獻尤大，五臺山佛教達于鼎盛。唐武宗滅佛，五臺山佛教受到摧殘，但五代至宋代，文殊信仰仍盛而不衰。元明清時期，五臺山文殊信仰更成為團結各民族的紐帶，這是由於喇嘛教傳入五臺山的結果。」參見馮巧英：《五臺山文殊道場的形成和發展》，《太原大學學報》，2002 年，第 9 期，第 8 頁。

[17] 杜瑞平：《清涼傳研究》，三晉出版社，2013 年，第 68 頁。

[18] 《華嚴經・菩薩住處品》說：「東北方有菩薩住處，名清涼山。過去諸菩薩常于中住。彼現有菩薩名文殊師利，有一萬菩薩眷屬，常為說法。」

毗盧舍那佛為果位之文殊、普賢。在文殊與普賢的關係中，文殊司智，為主體；普賢司理，為客體。主體居於主動地位，融入於客體，便成佛了。修行者的全部努力，正是要使自己獲得佛智，以便與客體相入相即，圓融無礙。這個「三聖圓融」思想，是五臺山系華嚴思想的重要的內容。與終南山系華嚴思想相對偏重普賢不同，五臺山系華嚴學者尤重文殊，以文殊為毗盧舍那佛的代言人和化身。隨著五臺山逐漸成為佛教重鎮，文殊信仰也就傳播開來。[19]

其次，華嚴學者也是文殊信仰的重要推動力量。[20]唐代華嚴學僧們把華嚴大經的感應靈驗與五臺山的聖山靈跡結合起來。一如華嚴初祖法順和尚（西元 557－640 年），俗姓杜，是聖因寺僧珍的弟子，受持定業，多有感通，當時稱之為神僧，世人因此認定他為文殊菩薩的應跡化身。再如法藏親撰《華嚴經傳記》五卷，對於形塑五臺山佛教聖山形象，意義非凡。尤其是華嚴四祖澄觀，為五臺山文殊信仰作了理論上的論證，他在其《大方廣佛華嚴經疏·諸菩薩住處品》中曾經明確指出：「清涼山，即代州雁門郡五臺山也，于中現有清涼寺。以歲積堅冰，夏仍飛雪，曾無炎暑，故曰清涼。五峰聳出，頂無林木，有如壘土之台，故曰五台，表我大聖五智已圓，五眼已淨，總五部之真秘，洞五陰之真源，故首戴五佛之冠，頂分五方之髻，運五乘之要，清五濁之災矣。」顯然，澄觀在此結合密宗和中國傳統自然靈性文化，進一步把中印文化結合起來，使五臺山佛教進入鼎盛時期。

此外，正是受法藏門下慧苑、慧英的影響，唐代藍穀沙門慧祥撰《古清涼傳》二卷，通篇貫穿五臺山信仰。此後，《廣清涼傳》和《續清涼傳》等作品，承其餘緒，五臺山更是集佛經崇拜、文殊菩薩信仰、聖山靈跡為一體成為中國佛教文化的獨特景觀。[21]

總而言之，五臺山文殊信仰的形成和世界範圍內的廣泛傳播，正是印度傳來的《華嚴經》和中國傳統文化心理相結合的結果。

（二）牛頭山與文殊菩薩

如前所述，大家都知道文殊菩薩與五臺山的關係，但大家很少知道牛頭山與文殊菩薩的關係，以及牛頭山與五臺山的關係。事實上，兩座牛頭山都與文殊菩薩有密切的關係，接下來將分別予以闡述。

---

[19] 參見馮巧英：《五臺山文殊道場的形成和發展》，《太原大學學報》，2002 年，第 9 期，第 9 頁。

[20] 「北魏華嚴學盛行，傳入五臺山的佛教，主要是華嚴學。如《旌異記》載，太和初年，代京閹官自慚刑餘，奏乞入五臺山修道，齎《華嚴》一部，晝夜誦讀。《華嚴經傳記》載，熙平元年懸甕山沙門靈辯，頂戴《華嚴經》入臺山行道，造《華嚴經疏》一百卷。五臺山文殊信仰的興起，應當歸功於這些華嚴學者。」參見馮巧英：《五臺山文殊道場的形成和發展》，《太原大學學報》，2002 年，第 9 期，第 8 頁。

[21] 賴永海主編：《中國佛教通史》，第 7 冊，江蘇人民出版社，2011 年，第 9 頁。

1、于闐牛頭山與文殊菩薩

文殊與于闐和牛頭山的關係，要追溯到有關于闐建國的傳說敘述中。[22]

于闐是西域著名的佛教國家。據藏文《于闐國授記》記載，于闐建國於佛涅槃後 234 年，亦即大約在西元前 266 至 256 年間。建國後一百六十五年，亦即西元前一世紀左右，佛教傳入于闐。佛教是否這樣早就傳入于闐，頗受懷疑，至少漢代沒有于闐信佛教的記載。但到魏晉時，大乘佛教流行，自此不少高僧到于闐取經，或經于闐再到印度，于闐亦常舉行佛教結集，得到佛教研究和翻譯方面的名聲。自晉至唐，于闐對中土傳受的佛教影響很大，《賢愚經》、《華嚴經》即是在于闐集成或全譯成為漢文。中國西行取經的高僧法顯和玄奘，都在其遊記中記載于闐佛教盛況。于闐與唐朝維持緊密的關係，唐朝在西域的勢力衰落後，于闐與敦煌一樣，一度為吐蕃所據，吐蕃勢衰之後，于闐與統治敦煌的歸義軍關係更加密切。西元 1006 年（北宋景德三年）于闐被信奉伊斯蘭教的喀喇汗王朝所滅。

關於佛教傳入于闐的傳說，首先有《洛陽伽藍記》卷五即《宋云行紀》的記載：

> 「于闐王不信佛法。有商將一比丘石毘盧旃在城南杏樹下。向王伏罪云。今輒將吳國沙門來在城南杏樹下。王聞忽怒即往看毘盧旃。旃語王曰。如來遣我來令王造覆盆浮圖一軀。使王祚永隆。王言令我見佛當即從命。毘盧旃鳴鍾告佛。即遣羅睺羅變形為佛。從空而現真容。王五體投地。即於杏樹下置立寺舍。畫作羅睺羅像。忽然自滅。于闐王更作精舍籠之。令覆甕之影恒出屋外。見之者無不回向。其中有辟支佛靴。於今不爛。非皮非莫能審之。」[23]

這段記載述中，有二個方面值得關注：一是毘盧旃比丘以神通使于闐王信佛；二是「辟支佛靴，於今不爛」。

關於佛教初傳于闐的情況，相關的藏文文獻主要有幾種，分別為《于闐教法史》《漢藏史集》《土觀宗派源流》。這三種文獻從時間上看，作為敦煌古藏文文獻的《于闐教法史》形成於吐蕃時期，是西元 8－9 世紀間遺留下來的產物，它是《漢藏史集》成書於 1434 年），土觀宗派源流（成書於 1801 年）等涉及于闐佛教的文獻所依據的唯一原始資料。由此可見，《于闐教法史》屬於敦煌藏文寫卷大大早于

---

[22] 關於於闐佛教的起始，曾經逗留于闐的玄奘——《大唐西域記》、《慈恩傳》以及 10~11 世紀的藏文資料——《于闐國授記》、《牛頭山授記》和《于闐教法史》都留下了「于闐建國傳說」，當然這些傳說充滿了佛教色彩。

[23] 《洛陽伽藍記》卷 5，《大正藏》第 51 冊，第 1019 頁上。

其餘兩種文獻，最具權威性。下面將其中相關敘述摘引如下：

《于闐教法史》中記載：救渡世人之彌勒菩薩與聖者文殊菩薩，知西域乃三世佛福田之一，為了作西域人眾之善知識，他倆降世至西域，先到雜爾瑪局園裡，彌勒菩薩（化現之身）當了國王尉遲森縛瓦，聖文殊化身為毗盧遮那比丘，住在雜爾瑪局園裡，首先教牧童文字和語言，遂聖教誕生了，隨後，國王尉遲森縛瓦為聖者文殊菩薩之化身毗盧遮那比丘，首先修建了西域的雜爾瑪寺廟。

《漢藏史集》中記載：這以後，有地乳王之子葉吾拉建五城之城，于闐立國後六十五年之時，即葉吾拉王之子尉遲森縛瓦即王位五年時，佛法開始傳到于闐國，這是由彌勒佛化身為尉遲國王，文殊菩薩化身為聖者毗盧遮那，先教給牧人之子以文字和語言，然後佛教才開始逐漸傳佈，尉遲森縛瓦國王修建了雜爾瑪佛殿，殿內有龍王胡洛爾通過天空從喀什米爾迎請來的有護持力的佛塔，這是于闐最早的佛殿和佛像。

《土觀宗派源流》中記載：當他的後裔彌勒菩薩化身的闍耶桑巴哇王時，有比丘毗盧遮那是文殊菩薩的化身，他創造了于闐文字，王為此修建雜爾瑪寺。[24]

比照以上三種引文，我們可以發現有二個方面的共同表述：1、彌勒菩薩化身為于闐國王，文殊菩薩化身為毗盧遮那比丘；2、毗盧遮那創造了于闐文字，佛教始傳于闐。這些都表明文殊菩薩在于闐建國和于闐佛教發展中重要地位。

具體到文殊菩薩與牛頭山的關係而言，有意思的是，文殊菩薩的居處恰好在牛頭山。對此《于闐教法史》中有詳細記載：「為使西域聖教不滅，有護法神八尊發心保佑之，此即護法神北方天王，近地長官、阿巴若致達、噶哈那薩若、蘇喀若那瑪拉、甲吉、斯達那巴帝、龍王格日哈天等，發誓追隨其後之眷屬，計有三萬五千五百零七名護法神保護。四大龍王保佑聖教及其地方，名謂「四護」五百尊菩薩常住彼處，二百五十位以比丘及比丘尼之身常在，二百五十位以優婆塞、優婆夷之身常在。海子裡最初長出蓮花之處，廣建伽藍寺宇。在牛頭山、瞿摩寺、貢邦、雜瑪、卓爾帝、達瑪帝、桑帝、桂仲等地，寺廟有靈異者計三百三十三座。八位天生的菩薩，現在還在西域，他們的名字是：金剛手密教之主，現居於牛頭山的階梯山頂雄甲；觀世音居於菊年；虛空藏居於桂仲；文殊和牟尼巴瓦二者居於牛頭山；地藏王居於卓爾帝；普賢居於多雷僧伽保隴；藥師王居於瑪諾覺；彌勒菩薩居於麥諾聶。」[25]

---

[24] 以上文字均轉引自才吾加甫：《藏文文獻所見於闐佛教》，《西域研究》，2011 年第 4 期，第 75-78 頁。

[25] 陳踐，王堯編注：《敦煌本藏文文獻》（藏文），第 255 頁。轉引自才吾加甫：《藏文文獻所見於闐佛教》，《西域研究》，2011 年第 4 期，第 75-78 頁。

2、潤州牛頭山與文殊菩薩

關於潤州牛頭山與文殊菩薩的關係，最為明確的說法出自南朝宋明帝與道林（寶志）和尚的對話，但這段對話最早見於宋代僧人普莊所作的《牛首山崇教寺辟支佛塔記略》：「故宋明帝嘗問道林寶志云：『牛首有何神聖？』曰：『文殊領一萬菩薩冬居於此。』」[26]同樣的說法也可見于明代盛時泰在其《牛首山志》中《金陵牛首山弘覺寺重修辟支佛方塔記》一文，文中有「維茲牛頭山弘覺寺者，實文殊領眾之化區，辟支證果之初地」[27]之說。與此相應的是，明代自永樂時期開始，牛首山已經成為皇家的道場，明太子少師吳郡姚廣孝在永樂十六年（1418 年）撰《牛首山佛窟寺建佛殿記略》載：「天竺古師嘗岩棲穴止，自昔名聞天下，蓋他山所無有者。……與西北之清涼、西南之峨眉，並為聖道場地也。」

另外從弘覺寺遺址考察來看，現存有文殊洞和文殊閣遺址，也可算是當年唐不空三藏全國推動文殊信仰——修建文殊祠院的一個見證。

（三）牛頭山與五臺山

唐代宗（726－779 年）大曆三年，牛頭宗法欽禪師被迎入長安章敬寺，他與朝廷關係密切，每日有王公、士庶造詣者千人聽其講經說法，德宗貞元八年圓寂，謚號為「大覺禪師」。

牛頭山與五臺山的直接聯繫在文獻中所見不多，值得一說的是唐代宗大曆二年（767），無著禪師至五臺山傳播牛頭禪時，受文殊指點，入化般若寺，留下「前三三與後三三」的神秘公案。《廣清涼傳》卷 2 中對此有詳細記載。

（四）辟支佛與牛首山

辟支佛與兩座牛頭山都有甚深的關聯。

于闐辟支佛的記載最早可以追溯到《北魏僧惠生使西域記》和《洛陽伽藍記》中。其中記載如下：「魏神龜元年（518 年）十一月冬，大後遣崇立寺比邱惠生與敦煌人宋云，向西域取經。凡得百七十部，皆是大乘妙典。初發京師，西行四十日，至赤嶺，即國之西疆也。……又西行八百七十八裡，至于闐國。有國王所造覆盆浮圖一軀，有辟支佛靴，於今不爛。」[28]另有 6 世紀北魏時酈道元所著《水經・河水注》中亦有于闐辟支佛的說法，于闐國「城南十五裡有利剎寺，中有石靴，石上有足跡，彼俗是辟支佛跡」。

---

[26] 葛寅亮：《金陵梵剎志》，天津人民出版社，2007 年，第 508 頁。
[27] 同上，第 510 頁。
[28] 《北魏僧惠生使西域記》卷一，《大正藏》，第 51 冊，第 866 頁。

關於潤州牛頭山辟支佛的記敘更為豐富。牛頭山最著名也是最早的兩座寺廟分別是幽棲寺和弘覺寺。幽棲寺始建于南朝劉宋大明三年（459 年），弘覺寺由司空徐度所建于南朝梁武帝天監二年（503 年），原名為佛窟寺，因牛首山西峰南坡山洞裡，曾住過高僧辟支和尚，他在此洞中「立地成佛，上天為仙」，因此住過的山洞稱辟支佛洞，又稱佛窟洞。牛首山一度亦稱仙窟山，佛窟寺也稱作仙窟寺。

明正統年間（1436－1449）改名弘覺寺，它與靈穀寺、天界寺、大報恩寺、能仁寺、雞鳴寺、棲霞寺、靜海寺一起並稱為明代南京的八大國寺。

牛頭山弘覺寺先後建有弘覺寺塔和辟支佛塔，這兩座塔都與辟支佛有直接而密切關係。

弘覺寺塔為原弘覺寺附屬建築物，塔因寺而得名，建于唐大曆九年（774），相傳唐代宗李豫夢感辟支佛要他「修峰頂七級浮屠」，否則統治江山不利。醒後李豫勒太子詹事古侁，建七級浮圖。後該塔于嘉靖年間重修，目前是南京地區最大磚木結構的古塔。

辟支佛塔原在牛首山弘覺寺塔西雙峰間。北宋皇佑二年（1050 年），由崇教寺僧德銓同郡人高懷義等人，建于原佛窟寺處。淳佑四年及明朝嘉靖三十二年（1553 年）又重修過。塔方形，五級，除第一層南面開門外，其他均無門窗，樸實無華。塔門左右各嵌有壁碑。左題「聖宋江甯府牛首山崇教寺辟支佛塔記」，為北宋皇佑二年長幹寺圓照大師普莊所撰。右嵌二碑，一為淳佑四年立，另一為嘉靖三十二年重修所立。塔後有辟支洞，為佛窟寺起源處。1958 年，因開採鐵礦，遂將其拆除。

四、牛頭山與敦煌壁畫、牛頭瓦當

（一）敦煌壁畫中的牛頭山

于闐在敦煌留下不少佛教歷史故事畫，大部分繪於歸義軍統治時期(西元 848－1036 年），當時兩地交往頻繁，後期的歸義軍節度使曹氏家族還與于闐王族結為姻親，所以許多于闐的佛教傳説——上自陸地出現，下至建國傳奇和風土民情，一一出現在敦煌佛教藝術中。牛頭山作為于闐最著名的佛教聖地，和其他于闐佛教故事一樣，隨著佛教東傳，加上統治瓜州和沙州（今敦煌和安西縣一帶）的曾氏家族與于闐尉遲王族結為姻親後，成為敦煌佛教藝術的重要題材之一。對此，孫修身教授有很好的研究，他明確指出：

> 牛頭山相傳是釋迦佛為諸天略說法要之處，預言此地以後將會建一個敬崇佛法、遵習大乘的國家——于闐。中唐開始，敦煌有牛頭山的釋迦瑞像。在曹氏歸義軍時期（西元 914－1036 年），牛頭山故事不再只繪瑞像，而是與其他佛教歷史故事畫結合成聖跡圖，則退居到這一聖跡圖的周側。牛頭山圖集中、印、于闐的故事，是印度佛教興起後，經于闐傳入中土的整個歷程的縮影。圖中央繪畫的牛頭，代表牛頭山，牛頭上有迦葉佛和釋迦佛。迦葉佛首先到于闐傳播佛教，釋迦佛使于闐海變為陸。牛頭山圖中的兩個主要佛像都與于闐佛教有關，彰顯繪畫牛頭山圖的中心是于闐。[29]

從內容上看，其上有許多印度、于闐和中土的佛教故事，如釋迦溺水、釋迦救商主、旃檀木像迎釋迦歸來、阿育王一手遮天、阿育王神能多變塔、維摩方丈、那爛陀寺、舍利弗與毗沙門決海、牛頭山釋迦瑞像、文殊、普賢、迦葉佛、安世高化渡湖神、曇延法師和王玄策在泥婆羅所見的水火油池等。[30]不論上述哪種類型，牛頭山壁畫的內容基本已成定式，都不超過這些故事的範圍。而這些內容正是佛教自印度經于闐東傳中國的縮影。

孫修身將牛頭山圖分別四種形式表現：一是牛頭在下，其上有大量故事畫，如敦煌第 9 窟、第 98 窟、第 146 窟、98 窟；二是以牛頭為界，將畫面切割為上下兩個部分，上下都是故事畫，如莫高窟第 454 窟甬道頂的牛頭山圖、第 454 窟；三是經變式牛頭山圖，如安西縣榆林窟第 33 窟南壁；四是普賢取代牛頭山在壁畫中央的位置，如榆林第 32 窟東壁北側上部的牛頭山聖跡圖。[31]

綜觀各種形式牛頭山圖，誠如孫教授所指出——一方面牛頭山圖彰顯繪畫牛頭山圖的中心是于闐，同時也彰顯牛頭山的確是于闐的佛教聖山。下面是牛頭山圖的全圖。

---

[29] 孫修身：《敦煌佛教東傳故事畫卷》，上海人民出版社，2006 年，第 083 頁。
[30] 同上，第 098 頁。
[31] 詳見孫修身：《敦煌佛教東傳故事畫卷》，上海人民出版社，2006 年，第 083-100 頁。

牛頭山全圖　晚唐・莫高窟第 9 窟甬道頂

（二）敦煌五臺山圖與新舊樣文殊

中原地區的五臺山文殊信仰萌發於南北朝時，至唐大盛。估計早在唐代初年，河西走廊和敦煌已接受文殊和五臺山聖地的信仰。文殊信仰對敦煌佛教藝術的影響，則體現在五臺山圖和新樣文殊之中。

文殊是釋迦（在華嚴宗而言，為毗盧遮那佛，即佛之法身）的脅侍菩薩，新樣文殊卻是根據文殊在五臺山兩次化現的形象而繪的。五臺山圖和新樣文殊有密不可分的關係。五臺山圖和新樣文殊相繼出現，五臺山圖中唐時在敦煌出現，新樣文殊的出現則最早在晚唐。[32]

[32] 以前有關敦煌地區五臺山圖和新樣文殊的來源有兩說，一說是中唐穆宗時，唐與吐蕃會盟（西元 822 年），兩年後，吐蕃請五臺山圖，影響及於敦煌。一說是當佛教中國化後，五臺山佛教聖地的信仰反饋影響西域，因而在河西和敦煌留下漢地佛教西傳的痕跡。例如敦煌遺書記載中土、回鶻和敦煌的幾位大和尚先到五臺山巡禮、再到於闐的事蹟。兩說都以敦煌及河西地區為被動接受，且是附帶受影響，似乎忽略上文所言文殊信仰自南北朝以來的普及程度，及河西和敦煌可能早在初唐已接觸五臺山聖地的內部因素。

五臺山圖最早起源于唐代初年，高僧會頤奉皇帝命在五台巡禮，畫出五臺山小帳，才有五臺山圖出現，他並撰《傳略》廣為宣傳，五臺山信仰因之傳遍京畿。因此，會頤的小帳和《傳略》可以看做是最早宣傳文殊和五臺山的圖和圖本文字。

五臺山圖出現之後，即不斷改變繪畫形式，開創與五臺山有關的中國佛教藝術。

既然文殊是五臺山的崇拜核心，因此五臺山圖雖然像是五臺山地圖，但文殊化現是五臺山圖的創作原意。於是導致「文殊新樣」的形成。

顯然，「文殊新樣」是相對於「舊樣文殊」而言的。所謂舊樣文殊實際上指依據《華嚴經》繪成的「華嚴三聖」圖，以毗盧遮那佛為主尊，以文殊和普賢是他的左右兩脅侍，文殊代表佛的智慧，普賢代表成佛的決心。這種形式的文殊變在敦煌出現於初唐，與普賢變相對出現，流行至於晚唐。為了區別，可稱為舊樣文殊。而「新樣文殊」一名，來自五代莫高窟第 220 窟文殊變相下方的發願文，是供養人所寫。（該鋪變相在 1975 年移出宋代修建的複壁甬道時發現。）此前根本沒有新舊的觀念，現在稱為新樣文殊的圖像，沒固定名稱，多被稱為文殊三尊像、五尊像等。敦煌的新樣文殊出現於晚唐，流行直至元代。[33]

如上所述，新樣文殊的形象，源自文殊兩次在五臺山化現，由此形成文殊三尊像和文殊五尊像。三尊像源于文殊化貧女故事為依據，文殊一次是化為貧女，帶著孩子和狗到五臺山大孚靈鷲寺乞食被逐，現出真身的故事。文殊三尊像即來源於此，貧女帶著的孩子是善財童子、馭獅子的于闐王，狗則是青獅座騎的化身。故有善財童子、于闐王和文殊菩薩乘獅子像。于闐王何以取代昆倫奴為文殊牽獅，則未有定論。宋代出現文殊五尊像，即增加文殊所化現的老人和佛陀波利，形成五尊像，故事源於文殊在五臺山化為老人，請來自罽賓國的佛陀波利帶佛經來中國的故事。在敦煌，以元代第 149 窟最典型。

（三）牛頭山圖與牛頭瓦當

南京牛頭山 2013 年在進行弘覺寺遺址考古發掘時，出土了不少瓦當，既有蓮華紋的也有獸面紋的。值得注意的是，其中有一種獸面紋類瓦當與眾不同，如下圖左（一）與右（二）。關於這種類型的瓦當，圖（二）屬於典型的江南虎面紋瓦當，但關於圖（一）型瓦當，專家卻很難做出年代、地域等文化類型判定。

[33] 中國現知最早的新樣文殊形象在山東省成武縣一個高僧舍利塔地宮門扉上，有于闐王及善財童子，成於盛唐開元年間。

（一）

（二）

筆者在偶然看到敦煌牛頭山壁畫之後，驚奇發現圖一瓦當與牛頭山圖中牛頭的造型手法幾乎是一致的。如下圖所示：

這不得不讓人把這兩座牛頭聖山聯繫起來。因而不禁要進一步追問：1）這兩座牛頭山是否存在真實的歷史聯繫？2）如果有聯繫，這種聯繫是如何發生和展開的？3）如果沒有聯繫，那如何解釋這種類型的瓦當和敦煌壁畫之間的高度相似性？

五、結論：撲朔迷離與神聖建構

綜合上述分析和討論，我們可以得到如下幾點認識：

1、不管于闐的牛頭山還是南京的牛頭山，都與佛教尤其是中國佛教的傳播與發展有著密切的關係，都具有佛教意義上很強的神聖性。在這一點上于闐的牛頭山更是突出。當然南京牛頭山有名天闕山，曾經作為東晉王朝郊祭天壇所在，自然在儒家意義上具有相當的神聖性。

2、兩座牛頭山的佛教神聖性都與《華嚴經》有著密切的關係，也同時與文殊信仰緊密關聯，因此也同時都和文殊道場的五臺山有著殊勝的淵源。

3、基於上述兩點，加之辟支佛以及敦煌牛頭山圖與牛頭瓦當高度相似等因素，我們有理由把這兩座地理上相隔幾千里的牛頭山關聯起來，相信這也正是法藏把《華嚴經》中的牛頭山確定為潤州江表牛頭的原因所在。更重要的是這種聯繫若是成立，還有很多的細節需要堅實的文獻或實物來確證。

4、立足於更大的文化視域，兩座牛頭山的神聖性本質上基於一種人類文化的心靈建構，這一建構的歷史細節也許我們無法全部知道，但其中呈現的卻是佛教文化和跨文化傳播的偉力和魅力所在。

于闐佛教與華嚴經典

新疆師範大學政治與公共管理學院　副院長
彭無情

摘　要

華嚴經典的形成經歷了較長的一段時間，在此過程中，包括于闐佛教在內的西域佛教為華嚴經典的集結完成做了極為重要的貢獻。文章重點探討華嚴經典與于闐佛教之間的關係，特別是華嚴經典在于闐集結，于闐佛教有什麼重要的特徵，于闐佛教在華嚴經典東傳中的作用，以及對漢傳佛教的影響等等。通過歷史、文獻以及考古發現等方面的資料，以期較為充分地展示華嚴經典與于闐佛教的關係。

關鍵詞：華嚴經典、于闐佛教、創造、傳播

一、佛教在于闐的傳入及盛行

《宋雲行紀》、《大唐西域記》、《大唐大慈恩寺三藏法師傳》以及藏文史料如《于闐國授記》、《于闐教法史》和《牛角山授記》等都詳細地記載了佛教傳入于闐的傳說。在傳入過程中，華嚴經典尊崇的盧舍那佛（毗盧折那、毗盧旃）和文殊菩薩起了至關重要的作用。

于闐是古代塔里木盆地南緣非常重要的一個王國，其種族、文化、語言和宗教都極富特色，尤其是于闐佛教。于闐是西域大乘佛教中心，諸多佛教經典在此結集，對中原漢地佛教產生了至關重要的影響。

《洛陽伽藍記》卷五《宋雲行紀》記載如下：

> 〔昔〕于闐王不信佛法。有胡商將一比丘，名毗盧旃，在城南杏樹下，向王伏罪云：「今輒將異國沙門來在城南杏樹下。」王聞忽怒，即往看毗盧旃。旃語王曰：「如來遣我來，令王造覆盆浮圖一所，使王祚永隆。」王言：「令我見佛，當即從命。」毗盧旃鳴鐘告佛，即遣羅睺羅（佛弟子名，梵名 Rāhula，意為「障月」、「執月」。釋迦牟尼得道歸鄉時，他跟隨出家為沙彌，後為釋迦牟尼十大弟子之一。）變形為佛，從空而現真容。王五體投地，即於杏樹下置立寺舍，畫作羅睺羅像。忽然自滅，于闐王更作精舍籠之。令覆甕之影，恒出屋外，見之者無不回向。其中有辟支佛靴，於今不爛，非皮非彩，莫能審之。[1]

比丘是和「胡商」同來于闐的，這符合于闐處於塔里木盆地南緣絲綢之路天山南道、以及著名的「玉石之路」的實際情況，作為東西方交通的重要連接點，于闐向來是東西方商賈雲集之地，而商人與僧侶之間關係密切，僧侶往往和商人結伴遠行，普及佛法。比丘毗盧旃對于闐王說是如來派他前來于闐，讓于闐王造寺，以使于闐王室永久昌盛。于闐王要眼見為實，於是比丘毗盧旃告知佛，佛遣其弟子羅睺羅在空中現其真容，王心悅誠服，造寺作像，至為虔誠。從此佛法大興于于闐。而且宋雲記載此事的時候，在當年造寺之地，仍有辟支佛靴，還「於今不爛」，視為聖跡。

《大唐西域記》記載如下：

> 王城南十餘裡，有大伽藍，此國先王為毗盧折那（唐言遍照）阿羅漢建也。

[1] 〔唐〕楊衒之著、周祖謨校譯：《洛陽伽藍記校釋》，中華書局，2010 年，第 271-272 頁。

昔者，此國佛法未被，而阿羅漢自迦濕彌羅國至此林中，宴坐習定。時有見者，駭其容服，具以其狀上白于王。王遂躬往，觀其容止，曰：「爾何人乎，獨在幽林？」羅漢曰：「我如來弟子，閒居習定。王宜樹福，弘贊佛教，建伽藍，召僧眾。」王曰「如來者，有何德？有何神？而汝鳥棲，勤苦奉教？」曰：「如來慈潛四生，誘導三界，或顯或隱，示生示滅。遵其法者，出離生死。述其教者，羈纏愛網。」王曰：「誠如所說，事高言議，既雲大聖，為我現形。若得瞻仰，當為建立，罄心歸信，弘揚教法。」羅漢曰：「王建伽藍，功成感應。」王苟從其請，建僧伽藍，遠近成集，法會稱慶，而未有揵椎扣擊召集。王謂羅漢曰：「伽藍已成，佛在何所？」羅漢曰：「王當至誠，聖鑒不遠。」王遂禮請，忽見空中佛像下降，授王揵椎。因即誠信，弘揚佛教。[2]

玄奘所記與《洛陽伽藍記》所錄內容基本相當。這裡明確說明最初來于闐的阿羅漢毗盧折那（即毗盧旃）是自迦濕彌羅（罽賓）國而來。毗盧折那來到于闐在林中禪坐修行，其形其貌其服甚為怪異，上報于于闐王。于闐王親自來問毗盧折那，毗盧折那以理服人，讓于闐王建寺信佛，說此功德會會恩報。于闐王將信將疑，但仍建造寺院。寺成之後，于闐王問佛在何處，阿羅漢毗盧折那讓于闐王誠心相請，於是空中佛像徐徐降地，並「授王揵椎」。於是于闐王誠心歸佛，大弘佛法。

藏文文獻《于闐教法史》中關於佛教傳入于闐的傳說與上述三則漢文記載有所差異，《于闐教法史》成書較晚，所出現的內容與當時于闐佛教信仰的特點相關，但傳教者名毗盧遮那，與毗盧旃、毗盧折那（譯音）則正相對應。此書記載：

《于闐教法史》記載如下：

「當佛法出現一千七百三十三年後，自地乳王至于闐王贊曆（bTsan legs）共傳五十六代國王。爾後，彌勒菩薩和尊者文殊二者，領悟此于闐乃三世諸佛之不共佛土，遂前去于闐，為作于闐人眾之善友，先至贊摩（Tsar ma）雎梨（Cu le）林，彌勒菩薩〔化作〕尉遲散跋婆（Sam bha ba）王，作……之王。尊者文殊化作比丘毗盧折那（Be rotsa na），住於贊摩雎梨林。 初向牧童教授字母及語言，於是佛法初被。 爾後，尉遲散跋婆王為善友、尊者文殊之化身比丘毗盧折那首創于闐贊摩伽藍。地乳王之孫葉護羅（Ye'u la）王建于闐國都城，即蘇蜜（dNgar ldan）大城堡。

[2] 〔唐〕玄奘、辯機著，季羨林等校注：《大唐西域記校注》，中華書局，2000 年，第 1009-1010 頁。

> 爾後，〔尉遲〕毗梨耶（Bi rya）王于于闐都城蘇蜜城堡上東南隅眺望，見城堡外似有一金銀毛色之鹿。王及其侍從追之，來至今牛頭山（’GI’u te shan）下瞿摩帝（’Gum tir）大窣堵波所在之處，見鹿化作散脂（Kun tu rgyal ba）夜叉王。散脂夜叉王告〔尉遲毗梨耶〕王道：「嗨！大王，你宜於此地建一窣堵波。」王道：「為誰而建？」「佛之使者阿羅漢佛陀努大（’Bu ta ’du ta）、僧伽悉他（Sang ga sta）、 僧伽菩陽（Sang ga boyang）、僧伽悉他那（Sang ga sta na），此四位來作你之善友，為他們而建。」即刻，四阿羅漢來至〔王〕前，為說佛法。王遂起大信力，於彼處樹立修建窣堵波之樁橛，爾後建瞿摩帝伽藍之大窣堵波。
>
> 〔尉遲毗梨耶〕王建瞿摩帝〔窣堵波〕時，攜帶一孩童，〔後〕遺失，循跡而覓，於今牛頭山上和文殊住所二者間之一小溝穀內尋得。 王於尋得孩童之處，〔即〕小溝穀中，建一伽藍，奉安七世佛之舍利。〔此〕伽藍乃三時供養之地，名為聖地（A rya sta na）。國王亦放彼孩童出家，〔彼孩童〕即刻得證阿羅漢果。〔他〕乃于闐最早得獲阿羅漢果者，此前未有。他〔亦〕因是「示道者」（lamma nor par ston pa） 而得名「論道沙門」（Mor gubde shil）。初，論道沙門之名即源自於此。爾後，論道沙門亦從具力僧（thub ldan）中之能者與苦行僧（dka’thub）中之殊勝者選取，任命為論道沙門。」[3]

來于闐弘法的是彌勒菩薩和文殊菩薩，彌勒菩薩的化身當了于闐王，名尉遲散跋婆，文殊菩薩的化身作了毗盧遮那比丘。他們教會于闐人語言、文字，並傳播佛法。國王尉遲散跋婆為文殊菩薩和毗盧遮那比丘建造了修建于闐最早的贊摩伽藍。後來在散脂夜叉王的建議之下，國王尉遲散跋婆還為阿羅漢佛陀努大、僧伽悉他、僧伽菩陽、僧伽悉他那這四位佛的使者修建了瞿摩帝伽藍，並請四位阿羅漢來此說道弘法。于闐王尉遲散跋婆建瞿摩帝窣堵波時攜帶一男童走時，後尉遲散跋婆在找到男童的地方建寺，供奉七世佛之舍利。男童出家後不久就得道證得阿羅漢果，他是于闐最早獲阿羅漢果之人，被稱為「示道者」和「論道沙門」，極大地推動了佛教在于闐的發展。

學界普遍認為，《宋雲行紀》與《大唐西域記》所記關於于闐佛法初傳傳說，實為一事，毗盧旃即毗盧折那，梵語作 vairocana。史料都記載名叫毗盧遮那的比丘（或阿羅漢）來到于闐修建大伽藍的故事。毗盧遮那是《華嚴經》的教主，這個傳說中的這一名稱似乎反映傳說編成時期的狀況。最早傳到于闐的佛教可能是法藏部，當時處於小乘佛教的興盛期。關於傳教者的來源地，《宋雲行紀》記作「異國」，《大唐西域記》則明確指出是「迦濕彌羅國」（即罽賓）。

---

[3] 朱麗雙：《敦煌藏文文書 P.t.960 所記于闐佛寺的創立——〈于闐教法史〉譯注之一》，《敦煌研究》，2011 年第 1 期，第 84-86 頁。

《于闐教法史》、《于闐國授記》和《牛角山授記》等藏文文獻約成書於 8－10 世紀，所記的內容反映了當時于闐所特別尊崇的彌勒菩薩和文殊菩薩信仰。而且，從大的方面來說，這些藏文文獻的記載與上述漢文記錄的傳說可以相印證。

上述各種傳說雖有牽強附會之處，但仍有合理的地方，如于闐佛教主要來源於罽賓（即迦濕彌羅），于闐最早的寺院的確是贊摩寺等。

經過與當地傳統宗教的調適之後，佛教在于闐極為盛行，發展了豐富多彩的于闐佛教文化。

法顯的《佛國記》對于闐佛教盛況有詳細記載：

> 〔于闐國〕其國豐樂，人民殷實，盡皆奉法，以法樂相以娛。眾僧乃數萬，多大乘學，皆有眾食。彼國人民星居，家家門前皆起小塔，最小者可高二丈許。作四方僧房供給客僧，及餘所須國主安頓供給法顯等於僧伽藍，僧伽藍名瞿摩帝，是大乘寺。三千僧共揵椎食，入食堂時威儀齊肅次第而坐，一切寂然器缽無聲。淨人益食不得相喚，但以手指麾。慧景道整慧達先發向竭叉國，法顯等欲觀行像，停三月日。其國中有四大僧伽藍不數小者，從四月一日城裡便掃灑道路莊嚴巷陌。其城門上張大幃幕，事事嚴飾，王及夫人婇女皆住其中。瞿摩帝僧是大乘學，王所敬重，最先行像。離城二四裡作四輪像車，高三丈餘。狀如行殿，七寶莊校，懸繒幡蓋，像立車中二菩薩侍。作諸天侍從，皆以金銀雕瑩懸於虛空像去門百步，王脫天冠易著新衣，徒跣持花香翼從出城。迎像頭面禮足散花燒香。像入城時，門樓上夫人婇女遙散眾花紛紛而下，如是莊嚴供具車車各異。一僧伽藍則一日行像，自月一日，為始至十四日行像乃訖，行像訖王及夫人乃還宮耳。其城西七八裡有僧伽藍，名王新寺，作來八十年經三王方成，可高二十五丈。雕文刻鏤金銀覆上眾寶合成。塔後作佛堂莊嚴妙好，樑柱戶扇窗牖皆以金薄，別作僧房亦嚴麗整飾，非言可盡。嶺東六國諸王所有上價寶物多作供養，人用者少，既過四月行像。[4]

于闐國僧人多達數萬，其中瞿摩帝就有僧人三千，可見規模之眾，實在是令人歎為觀止。大寺院有四處，小者則不計其數。建造的王新寺，歷經三代王花了八十年的時間才建成，其高達高二十五丈，「金銀覆上」而「眾寶合成」，寺院「莊嚴妙好」、「嚴麗整飾」而「非言可盡」。佛法在民間甚為普及，「家家門前皆起小塔」，而且「最小者可高二丈許」，還「作四方僧房供給客僧」，完全是一派全民信教的盛況。其規模甚大歷時十四日的佛教行像活動，更是全民出動，行像的「四

[4] 〔東晉〕法顯：《佛國記》。

輪像車」「高三丈餘」，而且「莊嚴供具車車各異」。國王及王室成員親自參加，「王脫天冠易著新衣」，且「徒跣持花香翼從出城」，「夫人婇女遙散眾花紛紛而下」，極為歡喜和熱鬧。參加行像活動還有嶺東六國諸王，他們奉上「所有上價寶物多作供養」，可見于闐是塔里木盆地南緣的佛教中心，其佛教文化對周邊國家和地區具有強大的影響力。

于闐主要流行大乘佛教。《于闐教法史》記載了于闐大小乘的情況：

> 二部僧伽之持見情況如下：二部僧伽比丘和比丘尼中，行大乘法者執不妄想（rnam par myirtogs pa）和首楞嚴三昧地（dpa’bar ’gro ba’i ti nge ’dzin）；行聲聞乘者執四諦。二部僧伽與在家人中，行大乘法者和行聲聞乘者多少之數：行大乘法者約如馬身之毛，行小乘法者約如馬耳之毛，多少之數大約如是。[5]

這裡首先說明瞭于闐是大小乘皆流傳的地區，但是大小乘在于闐的勢力是不一樣的。對于闐的大乘與小乘信眾的數量，做了一個非常有意思的比如，「行大乘法者約如馬身之毛，行小乘法者約如馬耳之毛」，顯然數如「馬身之毛」的大乘遠比數如「馬耳之毛」的小乘多，十分形象地說明瞭于闐佛教以大乘為主的狀況。

二、富於創造佛教經典是于闐佛教的主要特點

于闐佛教的特色與于闐獨特的部族、民族構成和文化系統相關。雖然從大的方面來說塔里木盆地的居民都是由歐羅巴人種和蒙古人種及其混合人種所構成，但不同地區又各自有其特殊性。與塔里木盆地其他地區（疏勒、龜茲、焉耆、鄯善）在種族上以印度——阿富汗類型人群（塔里木盆地吐火羅人）為主，在語言上以吐火羅語為主不同，于闐在種族上以塞人為主，在語言上以東伊朗語系統的于闐塞語為主，這正是于闐的獨特之處。于闐在種族、文化、語言上的獨特性造就了其在佛教文化具有創造性，在于闐周邊都盛行小乘佛教的環境下，于闐卻獨自發展了極具特色而極為興盛的于闐大乘佛教。

于闐佛教富於創造性最突出體現在于闐在大乘佛教經典的形成過程中所起的重要作用方面，尤其是對華嚴經典而言。

東初先生認為：

---

[5] 朱麗雙：《敦煌藏文文書 P.t.960 所記守護于闐之神靈——《于闐教法史》譯注之三》，《敦煌研究》，2011 年第 4 期，第 116-117 頁。

> 我國若干大乘佛教經典，若華嚴、般若、法華、涅槃等經原本，都來自于于闐等地。西行求法高僧，若朱士行、支法領、竺法護、智儼等，都以于闐等為目的地。所以于闐等地，不僅為中印文化混合地區，並且為大乘佛教經典孕育的中心。若於佛教經典，乃從于闐文譯成漢文或藏文，殆近於事實。[6]

呂澂先生也對于闐在大乘佛經的形成過程中所起的重要作用做了研究，他指出，于闐對其在境內流行的經典進行了修訂和補充。從文本結構上說，《放光般若經》、《道行般若經》和《光贊》的原本都是從印度傳入西域的，但是這些在西域流行的經典與在印度流行的梵文本有很大的差異，西域的多了《法上品》與《常啼菩薩品》，梵文本中卻沒有這兩品。從內容上說，常啼求般若不而得，極為苦惱，後有人於空中告知他，向東行二萬裡就可以得到般若波羅蜜，等等。很明顯，關於常啼求般若的故事應該是般若流流播于闐後添加進去的。除此之外，《大集經》也是在西域編纂的，經中有許多與西域特別是于闐地理相關的內容。出自于闐的《華嚴經》裡有中原漢地的地名，如五臺山（清涼山），也是《華嚴經》在西域流行過程中編纂進去的。闍那崛多和玄奘都把于闐視為西域大乘的中心，他們聽說于闐之西有斫句迦，山中藏有大乘經十萬頌以上者就有十二部，還有《楞伽經》十萬頌，其數量極為可觀。[7]

華嚴思想的形成與于闐有非常密切的關係。從《華嚴經》的經文中也可以清楚地看出華嚴思想的形成與于闐有非常密切的關係。據《大集經》所記：

> 復以閻浮提中震旦漢國名那羅耶那弗羅婆要牟尼聖人住處，付囑海德龍王。復以閻浮提內于闐國中水河岸上牛頭山邊近河岸側，瞿摩婆羅香大聖人支提住處。[8]

另據《六十華嚴・菩薩住處品》所記：

> 真旦國土有菩薩住處，名那羅延山，過去諸菩薩常於中住。邊夷國土有菩薩住處，名曰牛頭山，過去諸菩薩常於中住。[9]

這裡所提到的牛頭山就是于闐著名的佛教聖地，也稱瞿室饒伽山。「過去諸菩

---

[6] 東初：《于闐國之佛教》，載於張曼濤主編：《西域佛教研究》，《現代佛教學術叢刊》（08），大乘文化出版社，1979 年，第 337 頁。
[7] 呂澂：《中國佛學源流略講》，中華書局，1979 年,第 41-42 頁。
[8] 《大集經》，卷四五，《大正藏》第 45 冊，第 294 頁。
[9] 《六十華嚴・菩薩住處品》，《大正藏》第 9 冊，第 590 頁。

薩常於中住」，說明已經把牛頭山神化了，這與牛頭山在于闐的地位是一致的。這就充分說明瞭華嚴思想是在于闐彙集完成的，體現了于闐佛教的創造性特點。

《宋高僧傳》的《實叉難陀傳》記載：

> 釋實叉難陀……天后明揚佛日崇重大乘，以華嚴舊經處會未備，遠聞于闐有斯梵本，發使求訪並請譯人。叉與經夾同臻帝闕，以證聖元年（695 年）乙未，於東都大內大遍空寺翻譯。天后親臨法座煥發序文。自運仙毫首題名品。南印度沙門菩提流志沙門義淨同宣梵本。後付沙門複禮法藏等。于佛授記寺譯成八十卷。聖曆二年功畢。至久視庚子駕幸潁川三陽宮詔叉譯大乘入楞伽經。[10]

《佛祖統紀》記載：

> 成聖元年（西元 552 年），太后以晉譯華嚴處會未備，遣使往于闐國迎實叉難陀，於東都大遍空寺與菩提流志重譯（晉譯六十卷。七處八會。新譯八十卷。七處九會）。沙門複禮綴文，法藏筆受，弘景證義，成八十卷。禦制經序，譯場初啟甘露天降，內沼生蓮一莖百葉。[11]

《宋高僧傳》和《佛祖統紀》所載內容相同，太后武則天對《華嚴經》非常感興趣，但是當時中原漢地文本不全，她聽說于闐有全本，就派人去于闐尋找，並要求于闐派高僧來中原翻譯。於是于闐派實叉難陀來中原，經過翻譯團體的努力，終於譯成《八十華嚴》，武則天還親自題寫序言。《華嚴經》不僅原本來自于闐，以為漢文也主要是于闐僧人的功勞。

《高僧傳》中《佛馱跋陀羅傳》記載：

> 佛馱跋陀羅，此云覺賢……沙門支法領，于于闐得華嚴前分三萬六千偈，未有宣譯。至義熙十四年，吳郡內史孟顗右衛將軍褚叔度即請賢為譯匠，乃手執梵文。共沙門法業，慧嚴等百有餘人，於道場譯出。詮定文旨，會通華戎，妙得經意，故道場寺猶有華嚴堂焉。又沙門法顯，於西域所得僧祇律梵本，複請賢譯為晉文。[12]

除了《華嚴經》之外，《僧祇律》等梵文本也來自于闐。早期于闐習慣于用梵

---

[10] 〔宋〕贊寧：《宋高僧傳》卷二，《唐洛京大遍空寺實叉難陀傳》。
[11] 《佛祖統紀》卷三十九。
[12] 《高僧傳》卷二《佛馱跋陀羅傳》。

文記錄佛經，特別是對於某些佛經來說，梵文就是不可更改的宗教聖文，所以也不排除有些于闐尋得的梵文文本是于闐本地編纂完成的可能性。

日本新一代研究華嚴思想的專家木村清孝先生對《華嚴經》的形成有獨到的見解：

> 從成立史的側面來總結，大概西元 400 年左右，至早四世紀後半左右，一群信仰大乘的人在西域的于闐一帶已建立教團。他們一心思慕釋尊，努力把釋尊悟道的體驗當作自己的。這「悟道隨後體驗派」的人們，以宇宙為舞臺，在弄清悟道之世界與到達悟道之道路的構想之下，選擇而收集這些經典，並且重新附加幾章，把經典整體系統地編成大歌劇劇本般的形式，來整理作為一個經典的體裁。這樣出來的，我認為，就是《華嚴經》。[13]

木村清孝認為《華嚴經》的大本是在于闐這一佛教文化中心編纂或集成的，其完成時間，大概在西元 400 年左右。對此，中村元先生、伊藤瑞叡先生以及研究華嚴學的泰斗鎌田茂雄先生也明確認同這種說法。[14]

《出三藏記集》記載了《觀世音懺悔咒》和《放光》佛教經典都來自于闐：

> 齊武皇帝時，先師〔法〕獻正游西域，于于闐國得《觀世音懺悔咒》胡本。還京都，請瓦官禪房三藏法意共譯出。[15]

這裡提到的是《觀世音懺悔咒》「胡本」而非「梵本」，很可能就是于闐語文本。法獻在于闐尋得《觀世音懺悔咒》胡本帶回京城，並與三藏法意一同譯出。

> 《放光》、《光贊》，同本異譯耳。其本俱出於于闐國持來，其年相去無幾。《光贊》，于闐沙門祇多羅以泰康七年賚來，護公以其年十一月二十五日出之。《放光分》，如檀以泰康三年于闐為師送至洛陽，到元康元年五月乃得出耳。[16]

《關贊》是于闐僧人祇多羅自于闐攜至中原，並有竺法護譯成漢文，《放光分》也是于闐僧人送至洛陽，後譯出。

---

[13] 〔日〕木村清孝：《華嚴經をよむ》，NHK 出版，1997 年，第 48-49 頁。
[14] 〔日〕鎌田茂雄：《華嚴經物語》，東京：大法論閣，1991 年，第 25 頁。轉引自〔日〕廣中智之：《和田考古發現與文物收藏現狀》，《西域文史》（第一輯），科學出版社，2006 年，第 195 頁。
[15] 〔梁〕僧祐：《出三藏記集》卷二。
[16] 〔梁〕僧祐：《出三藏記集》卷七《合放光光贊略解序》。

可見，大乘佛教的主要經典《妙法蓮華經》以及《光贊》的原本都在于闐。

《高僧傳》中的《曇無讖傳》記載：

> 齎大涅槃前分十卷並菩薩戒經菩薩戒本等……於是學語三年方譯寫《初分》十卷……後於于闐更得經本《中分》，複還姑臧譯之。後又遣使于闐尋得《後分》，於是續譯為三十三卷。以偽玄始三年初就翻譯，至玄始十年十月二十三日三袠方竟，即宋武永初二年也。讖云：「此經梵本本三萬五千偈，于此方減百萬言，今所出者止一萬餘偈。」[17]

另據《出三藏集》的記載，曇無讖譯本《大般涅槃經》的原本乃是結合中天竺、于闐二地得到的二種版本而形成的新版本。（根據《出三藏集》記載，《大般涅槃經》所得中天竺版本是由白頭禪師所授予的樹皮本，後由慧嵩筆受而譯成。之後，于于闐更得經本，遂續成三十六卷。[18]

可見，《大般涅槃經》的《中分》和《後分》原本也都出自于闐。

佛教經典《大集部》中的《日藏經》和《月藏經》裡有大量于闐的傳說，說明《日藏經》和《月藏經》的形成與于闐關係密切，很可能這兩部佛經最終是在于闐編纂完成的。于闐的獨創性佛教經典還有于闐國王李聖天之子尉遲輸羅（Visa Sura，西元 967－977 年在位）贊助纂成的于闐語《佛本生贊》（Jatakastava，闍陀伽贊）、19 世紀末發現於和田等地的于闐語韻文長卷《判官贊跋私多（Ysambasta-zambasta）倩人抄卷》（亦稱《贊跋私多書》以及《E 抄本》（或《跋陀羅緣起》）。 這些佛經都帶有鮮明的于闐特色。

施傑我教授認為，「維摩詰書」與《贊巴斯特書》、《佛本生贊》和《文殊師利無我化身經》一樣，與其說是翻譯，還不如說是由于闐人編纂而成的，是于闐人自己創作的作品。[19]

西元 9－10 世紀時有很多本地編纂的文獻留存下來，其中一些由已知佛典改寫，或引用已知佛典，但還沒有任何一件準確地找到對應的原本。它們包括教義文獻、金剛乘經典、陀羅尼、禮懺文、本生故事和詩體作品。主要有：

《文殊師利無我化身經》（Mañjusrīnairatmyāvatāra-sūtra），寫于尉遲輸羅統治

---

[17] 《高僧傳》卷二《曇無讖傳》。

[18] 《高僧傳》卷十四《曇無讖傳》，第 538 頁。轉引自陳玉璞：《中國佛學發展的偶然性——試論竺道生、謝靈運的佛學思想》，臺灣《東華漢學》，2006 年第 4 期，第 51 頁。

[19] 〔日〕廣中智之：《于闐梵文佛典的流行和于闐語的翻譯》，《西域文史》（第三輯），科學出版社，2008 年，第 70 頁。

（967－978 年在位）早期。有很多引語與借語，已比定的有來自《贊巴斯塔書》、《金剛般若經》、《維摩吉所說經》（論四無量）及《楞伽經》（Laṅkāvatāra-sūtra）的段落。尤其有意思的是一篇僅見於此的描寫，關於三煩惱（kleśa），即愚（moha）、貪（rāga）、嗔（dveṣa）。這裡，作為教義的三煩惱人格化為三個怪物，即藥叉（rākṣasa）之王，其身體各部位均表示佛教教義的一個方面。

《維摩詰書》是一部非常難懂的晚期于闐語作品，其中維摩詰語一名出現五次，有時以說話人的身份，但本書還沒有任何部分可證明來自《維摩詰所說經》。這部文獻中的其他引語也很少可以比定，但其中直接提到《文殊師利品》（Mañjusr-parivarta）、《如來智印經》（Tathāgatajñā nasamudra-sūtra）、《金剛場陀羅尼經》（Vtjramandala-sūtra）及《淨諸業障經》（Karmāvaranavisuddha-sūtra），使這些比定成為可能。本書還有一段《無量門陀羅尼經》中關於「字」（aksara）的象徵意義的引文。另外，很重要的一段是反對飲酒吃肉的禁令，它與一個粟特文本很類似，尤其是也提到食父母之肉。

自稱《大般若經》的作品，實際是《心經》的一個晚期于闐語注本。有趣的是，它與現存藏文和漢文的《心經》注本均無明顯關聯。其主題是一切萬物均化為佛陀法身（dharmakāya）或者佛性（buddhagotra）。

于闐人還創造性地把印度民間故事和史詩做了佛教方面的改編，為傳播和發展佛教服務。這裡僅引用《羅摩衍那》于闐文寫本的一段來加以說明：

> 誰是羅摩和羅什曼〔那〕？一個是現在的彌勒，〔另一個〕是我，全知的釋迦牟尼。羅剎十頸（即回鶻文中的十頭魔王——引者）在佛面前稽手鞠躬，向他請求道：「請這樣對待我，兜率天的佛啊，您曾作為羅摩用箭射殺我，現在救渡我吧，好讓我知道生的毀滅。」他的壽命長久，活了很多朝代。你們應體驗的是厭世，願你們下決心稱正覺。[20]

這裡的于闐文本《羅摩衍那》正如施傑我所說的英雄羅摩（rāma）和羅什曼那（laksmana）各自對應地成了釋迦牟尼佛和未來佛彌勒。[21]

深受歡迎流傳已久的印度英雄史詩經過于闐佛教徒的改編創造，合理地轉換成活生生的佛本生故事。

---

[20] 段晴：《于闐語《羅摩衍那》的故事》，《東方民間文學比較研究》，北京大學出版社，2003 年，第 157 頁。

[21] W. Bailey，“Rama II”，Bulletin of the School of Oriental and African Studies 10 （1941）：571.轉引自施傑我撰，文欣譯：《于闐——西域的一個早期佛教中心》，《西域文史》（第一輯），科學出版社，2006 年，第 92 頁。

三、于闐是華嚴經典東傳的中心

于闐佛教以西域大乘中心著稱，是大乘佛教向中原地區傳播的重要策源地。正如張亞莎所說，作為塔里木盆地南緣重鎮的于闐，佛教各宗各派在此彙聚，這裡擁有齊備的正品梵本和胡本經典，這使于闐成為中國佛教研究的結集地，使于闐在西域諸國中獨具魅力。[22]于闐在佛教文明東漸過程中對中原、吐蕃、西域其他地區乃至日本產生了十分深遠的影響。

于闐自先秦以來一直同中原漢地在政治、經濟、文化和宗教上保持著密切的聯繫。特別是在唐宋時期，于闐與沙州之間的關係更加緊密，留居在敦煌的于闐太子、公主、使臣及普通民眾都以禮佛、抄經、對佛事活動的施捨等形式積極參與到敦煌的佛事活動之中，並開窟造像，以此充分展現了他們對佛教信仰的虔誠。在莫高窟等佛教遺跡中至今保留著大量與于闐有關的毗沙門天王像、護法神像、瑞像、聖跡圖、新樣文殊像及供養人像等佛教圖像。

于闐佛教對中原漢地佛教的相關宗派的形成起著十分關鍵的作用，其中就包括華嚴宗。華嚴思想多從于闐傳入中原地區，不管是華嚴思想的單行經還是集大成者《華嚴經》均是如此。《六十華嚴》和《八十華嚴》的編輯、翻譯都與于闐有關。慧遠曾深感佛經「多有未備」、「慨其道缺」而「令弟子遠尋眾經。」對此《高僧傳》卷六有記載：

> 初，經流江東，多有未備，禪法無聞，律藏殘胭。遠慨其道缺，乃令弟子法浮、法領等遠尋眾經。蹄越沙雪，曠歲方反，皆獲梵本，得以傳譯。[23]

支法領在于闐尋得《華嚴經》之後帶回中原，爾後東晉佛陀跋陀羅於西元 418－421 年譯城漢文。另據《出三藏記集》載：

> 《華嚴經》胡本凡十萬偈，昔道人支法領，從于闐得此三萬六千偈，以晉義熙十四年歲次鶉火三月十日，于楊州司空謝石所立道場寺，請天竺禪師佛度跋陀羅，手執梵文，譯胡為晉，沙門釋法業親從筆受。時吳郡內史孟頤，右衛將軍褚叔度為檀越，至元熙二年六月十日出訖。凡再校胡本，至大宋永初二年辛醜之歲，十二月二十八日校畢。[24]

---

[22] 張亞莎：《吐蕃與于闐關係考》，《西藏研究》，1999 年第 1 期，第 30 頁。
[23] 〔梁〕慧皎：《高僧傳》卷六，《大正藏》，第 50 冊，第 359 頁。
[24] 〔梁〕僧佑:《出三藏記集》，卷九，《出經後記》，《大正藏》，第 55 冊，第 61 頁。

這裡的記載則更為詳細，支法領從于闐得《華嚴經》三萬六千偈，右由禪師佛度跋陀羅在揚州道場寺翻譯，釋法業寫成漢文，還列出了翻譯校訂的具體時間。

《八十華嚴》則不僅來自于闐，而且還是于闐高僧實叉難陀於西元 695－699 年所譯。據《開元釋教錄》卷九載：

> 沙門實叉難陀，唐雲喜學，于闐國人，智度弘曠，利物為心，善大小乘，兼異學論。天后明揭佛日，敬重大乘，以華嚴舊經處會未備，遠聞于闐有斯梵本，發使求訪，並請譯人實叉與經同臻帝煙，以天后證聖元年乙未，於東都大內大遍空寺譯華嚴經。天后親臨法座，煥發序文，自運仙毫，首題名品，南印度沙門菩提流志、沙門義淨同宣梵本，後付沙門複禮、法藏等，於佛授記寺譯，至聖曆二年己亥功畢。至久視庚子駕幸潁川三陽宮詔叉譯大乘入楞伽經。天后複製序焉。又於京師清禪寺及東都佛授記寺。譯文殊授記等經。前後總出一十九部沙門波侖玄軌等筆受。沙門複禮等綴文。沙門法寶恒景等證義。太子中舍賈膺福監護。長安四年。叉以母氏衰老思歸慰覲。表書再上方俞敕禦史霍嗣光送至于闐。暨和帝龍興有敕再征。景龍二年達於京輦。帝屈萬乘之尊。親迎於開遠門外。傾都緇侶備幡幢導引。仍飾青象令乘之入城。敕於大薦福寺安置。未遑翻譯。遘疾彌留以景雲元年十月十二日。右脅累足而終。春秋五十九歲。有詔聽依外國法葬。十一月十二日於開遠門外古然燈檯焚之。薪盡火滅其舌猶存。十二月二十三日。門人悲智敕使哥舒道元。送其餘骸及斯靈舌還歸于闐。起塔供養。後人複於茶毗之所起七層塔。土俗號為華嚴三藏塔焉。[25]

實叉難陀是曾兩度被中原王朝特邀而來譯經的于闐高僧。他「善大小乘」、「旁通異學」且「智度恢曠」，可見其學識之高深。實叉難陀曾把大量的佛教經典從于闐帶到中原，並積極從事佛經的翻譯。武則天出於政治上的需要，從宗教、輿論等方面做足了準備。武則天極力推崇《華嚴經》，但又瞭解中原地區的《華嚴經》尚不完善，而于闐有梵文原本，於是派人去小西天于闐取其梵本，並令于闐國派高僧翻譯。以德高望重的于闐高僧實叉難陀（Siksshānanda）為首的翻譯班子歷時四年終於把 80 卷的《華嚴經》翻譯完畢。《華嚴經》是武則天該唐為周的重要宗教理論支柱之一，正如《唐大薦福寺主翻經大德法藏和尚傳》所說：

> 女皇革命，變唐為周，遣使往于闐國求索《華嚴》梵本。[26]

---

[25] 智升：《開元釋教錄》卷九，《大正藏》，第 55 冊，第 566 頁。
[26] 《大正大藏經》卷五〇，第 282 頁。

西元 695 年實叉難陀與法藏、義淨、複禮和菩提流志等人在大遍空寺開始了佛經的翻譯，於西元 699 年完成 80 卷《華嚴經》。此後又相繼譯出其後又遵旨譯出《文殊師利授記經》、《大乘入楞伽經》等佛經，武則天還親自為《大乘入楞伽經》作序。武則天對實叉難陀極為敬重，多次親自過問譯經之事。西元 704 年實叉難陀以母衰老為由向朝廷提出回鄉探親，武則天派禦史霍嗣光護送他回到于闐。景龍二年（西元 708 年），受唐中宗的盛情邀請，實叉難陀再次來到京城，中宗李顯親自迎於開遠門外，京師僧人也傾城而出，「備幡幢導引」，載以青象，其熱烈的歡迎場面是空前的。實叉難陀去世後，中宗李顯降旨特批「依外國法葬」，在其火葬處築七層塔，以資紀念，號為華嚴三藏塔。實叉難陀先後共譯出佛經 19 部 107 卷。

《宋高僧傳》中的《天智傳》記載：

> 釋提雲般若，或雲提雲陀若那，華言天智，于闐國人也。學通大小解兼真俗，咒術禪門無不諳曉水昌元年來居於此。謁天后於洛陽，敕令就魏國東寺（後改大周東寺）翻譯。即以其年己醜至天授二年辛卯，出華嚴經法界無差別論等六部七卷。[27]

于闐人釋提雲般若也是為高僧，朝廷命其在魏國東寺主持佛經的翻譯，他譯出《華嚴經法界無差別論》、《大方廣佛華嚴經不思議佛境界分》和《大方廣佛華嚴經修慈分》等經典。

正是由於華嚴經典在富於創造性的于闐結集形成，並且經過諸多于闐高僧如實叉難陀、提雲般若和尸羅達摩等大德的努力，才有華嚴經典和華嚴宗在中原地區的盛行。

---

[27] 〔宋〕贊寧：《宋高僧傳》卷二，《周洛京魏國東寺天智傳》。

《華嚴經〈阿僧祇品〉》中的數量觀念及其闡釋

中國計量大學人文學院　教授
邱高興

摘　要

本文以《華嚴經〈阿僧祇品〉》為中心，對其中涉及的數量觀念進行梳理和分析，透視在華嚴思想的語境中，數量觀念所產生的作用和影響。

第一部分首先對《華嚴經〈阿僧祇品〉》中所涉及的數目進行了歸類整理，通過數列方式對其規律進行了分析。這種數列的算數，在《華嚴經》中又被稱為「菩薩算法」，可以用來計算人類智慧無法計數的領域。值得注意的是，在這種數字表達中，除大部份為梵文直接音譯的外，尚有部分意譯的數字。這些數字表達有以下幾種類型：第一、用漢語形容詞來表達數目，如最妙、顛倒等，如果按照漢語的表達習慣看，這些詞彙無論如何也不可能和數量等同起來，完全超越了漢語詞彙的表達界限。第二、使用動詞來表達數目，如不動、出生、演說、至、伺察、稱量等，這些詞彙通常用來表示某種動作或行為狀態，而這裡同樣用來表達數量，在傳統漢語中也是極少見的。第三、以否定形式所表達的數量詞彙，如無盡、無我、無量、無邊、無等、不可數、不可稱、不可思、不可量、不可說等，其中除無我外，大致都和數量有關聯，但是如就其漢語本意表達看，都是指數量極大至無法計數，超出了人類計量能力之外。在《華嚴經》中，對此以否定方式表達的數量觀念，則根據其數量級別，分別賦值，有一個比較確定的數量。這也是《華嚴經》關於數量比較有特色地方之一。

第二部分主要對華嚴的幾位祖師在解釋《華嚴經〈阿僧祇品〉》中數目過程中的觀點進行了分析。他們的共同點在於都認爲這部分內容為佛所說，是佛果的呈現。法藏側重通過判教的角度及能知之人的角度對數目的不同類型進行了分析，澄觀和李通玄則舉出了中國黃帝算法和這種菩薩算法的不同。

關鍵詞：華嚴經、阿僧祇品、菩薩算法

數量是人類對外界事物和自身進行認識的重要手段。隨著人類理性認識的不斷發展，從結繩記事的簡單計數，到今天的海量的大數據，人們的數量觀已經發生了天翻地覆的變化。在佛教中，同樣也有不少關於數量的觀念和看法，本文即以《華嚴經〈阿僧祇品〉》為中心，對其中涉及的數量觀念進行梳理和分析，透視在華嚴思想的語境中，數量觀念所產生的作用和影響。

一、《華嚴經》中的數量觀念

《華嚴經》關於數量的最集中的論述是在《阿僧祇品》，該品一開始就提出了關於數量的問題。

> 爾時，心王菩薩白佛言：「世尊！諸佛如來演說阿僧祇無量、無邊、無等、不可數、不可稱、不可思、不可量、不可說、不可說不可說。世尊！云何阿僧祇乃至不可說不可說耶？」佛告心王菩薩言：「善哉善哉！善男子！汝今為欲令諸世間入佛所知數量之義，而問如來、應、正等覺。善男子！諦聽諦聽！善思念之！當為汝說。」時，心王菩薩唯然受教。[1]

這裡以心王菩薩的名義提出問題，佛親自作答，以「一百洛叉」為始，直到「一不可說不可說轉」結束，詳細羅列了一系列不同數量級的概念，具體如下：

第一為洛叉，《華嚴經》中以「洛叉」作為起始單位。據《俱舍論》，「始為一，一十為十，十十為百，十百為千，十千為萬，十萬為洛叉」。[2]則一洛叉為十萬，即 100,000，表示為 10^5。

第二為俱胝，《華嚴經》中以「一百洛叉」為「一俱胝」，則一俱胝為一千萬，即 10,000,000，表示為 10^7。

以下則按數列方式，不斷遞增

1. 阿庾多，「俱胝俱胝」為「一阿庾多」，則「一阿庾多」為一百萬億，表示為 10^{14}。
2. 那由他，「阿庾多阿庾多」為「一那由他」，表示為 10^{28}。
3. 頻波羅，「那由他那由他」為一頻波羅，表示為 10^{56}。
4. 矜羯羅，「頻波羅頻波羅」為一矜羯羅，表示為 10^{112}。
5. 阿伽羅，「矜羯羅矜羯羅」為一阿伽羅，表示為 10^{224}。

---

[1] 《大方廣佛華嚴經》T10，No.279

[2] 《俱舍論》T29，p.62c

6. 最勝，「阿伽羅阿伽羅」為一最勝，表示為 10^{448}。
7. 摩婆羅，「最勝最勝」為一摩婆羅，表示為 10^{896}。
8. 阿婆羅，「摩婆羅摩婆羅」為一阿婆羅，表示為 10^{1792}。
9. 多婆羅，「阿婆羅阿婆羅」為一多婆羅，表示為 10^{3548}。
10. 界分，「多婆羅多婆羅」為一界分，表示為 10^{7168}。
11. 普摩，「界分界分」為一普摩，表示為 10^{14336}。
12. 禰摩，「普摩普摩」為一禰摩，表示為 10^{28672}。
13. 阿婆鈐，「禰摩禰摩」為一阿婆鈐，表示為 10^{57344}。
14. 彌伽婆，「阿婆鈐阿婆鈐」為一彌伽婆，表示為 10^{114688}。
15. 毘攞伽，「彌伽婆彌伽婆」為一毘攞伽，表示為 10^{229376}。
16. 毘伽婆，「毘攞伽毘攞伽」為一毘伽婆，表示為 10^{458752}。
17. 僧羯邏摩，「毘伽婆毘伽婆」為一僧羯邏摩，表示為 10^{917504}。
18. 毘薩羅，「僧羯邏摩僧羯邏摩」為一毘薩羅，表示為 $10^{1835008}$。
19. 毘贍婆，「毘薩羅毘薩羅」為一毘贍婆，表示為 $10^{3670016}$。
20. 毘盛伽，「毘贍婆毘贍婆」為一毘盛伽，表示為 $10^{7340032}$。
21. 毘素陀，「毘盛伽毘盛伽」為一毘素陀，表示為 $10^{14680064}$。
22. 毘婆訶，「毘素陀毘素陀」為一毘婆訶，表示為 $10^{29360128}$。
23. 毘薄底，「毘婆訶毘婆訶」為一毘薄底，表示為 $10^{58720256}$。
24. 毘佉擔，「毘薄底毘薄底」為一毘佉擔，表示為 $10^{117440512}$。
25. 稱量，「毘佉擔毘佉擔」為一稱量，表示為 $10^{234881024}$。
26. 一持，「稱量稱量」為一一持，表示為 $10^{469762048}$。
27. 異路，「一持一持」為一異路，表示為 $10^{939524096}$。
28. 顛倒，「異路異路」為一顛倒，表示為 $10^{1879048192}$。
29. 三末耶，「顛倒顛倒」為一三末耶，表示為 $10^{3758090384}$。
30. 毘覩羅，「三末耶三末耶」為一毘覩羅，表示為 $10^{7516192768}$。
31. 奚婆羅，「毘覩羅毘覩羅」為一奚婆羅，表示為 $10^{7\times2^{31}}$。
32. 伺察，「奚婆羅奚婆羅」為一伺察，表示為 $10^{7\times2^{32}}$。
33. 周廣，「伺察伺察」為一周廣，表示為 $10^{7\times2^{33}}$。
34. 高出，「周廣周廣」為一高出，表示為 $10^{7\times2^{34}}$。
35. 最妙，「高出高出」為一最妙，表示為 $10^{7\times2^{35}}$。
36. 泥羅婆，「最妙最妙」為一泥羅婆，表示為 $10^{7\times2^{36}}$。
37. 訶理婆，「泥羅婆泥羅婆」為一訶理婆，表示為 $10^{7\times2^{37}}$。

38. 一動，「訶理婆訶理婆」為一一動，表示為 $10^{7\times2^{38}}$ 。
39. 訶理蒲，「一動一動」為一訶理蒲，表示為 $10^{7\times2^{39}}$ 。
40. 訶理三，「訶理蒲訶理蒲」為一訶理三，表示為 $10^{7\times2^{40}}$ 。
41. 奚魯伽，「訶理三訶理三」為一奚魯伽，表示為 $10^{7\times2^{41}}$ 。
42. 達攞步陀，「奚魯伽奚魯伽」為一達攞步陀，表示為 $10^{7\times2^{42}}$ 。
43. 訶魯那，「達攞步陀達攞步陀」為一訶魯那，表示為 $10^{7\times2^{43}}$ 。
44. 摩魯陀，「訶魯那訶魯那」為一摩魯陀，表示為 $10^{7\times2^{44}}$ 。
45. 懺慕陀，「摩魯陀摩魯陀」為一懺慕陀，表示為 $10^{7\times2^{45}}$ 。
46. 豎攞陀，「懺慕陀懺慕陀」為一豎攞陀，表示為 $10^{7\times2^{46}}$ 。
47. 摩魯摩，「豎攞陀豎攞陀」為一摩魯摩，表示為 $10^{7\times2^{47}}$ 。
48. 調伏，「摩魯摩摩魯摩」為一調伏，表示為 $10^{7\times2^{48}}$ 。
49. 離憍慢，「調伏調伏」為一離憍慢，表示為 $10^{7\times2^{49}}$ 。
50. 不動，「離憍慢離憍慢」為一不動，表示為 $10^{7\times2^{50}}$ 。
51. 極量，「不動不動」為一極量，表示為 $10^{7\times2^{51}}$ 。
52. 阿麼怛羅，「極量極量」為一阿麼怛羅，表示為 $10^{7\times2^{52}}$ 。
53. 勃麼怛羅，「阿麼怛羅阿麼怛羅」為一勃麼怛羅，表示為 $10^{7\times2^{53}}$ 。
54. 伽麼怛羅，「勃麼怛羅勃麼怛羅」為一伽麼怛羅，表示為 $10^{7\times2^{54}}$ 。
55. 那麼怛羅，「伽麼怛羅伽麼怛羅」為一那麼怛羅，表示為 $10^{7\times2^{55}}$ 。
56. 奚麼怛羅，「那麼怛羅那麼怛羅」為一奚麼怛羅，表示為 $10^{7\times2^{56}}$ 。
57. 鞞麼怛羅，「奚麼怛羅奚麼怛羅」為一鞞麼怛羅，表示為 $10^{7\times2^{57}}$ 。
58. 鉢羅麼怛羅，「鞞麼怛羅鞞麼怛羅」為一鉢羅麼怛羅，表示為 $10^{7\times2^{58}}$ 。
59. 尸婆麼怛羅，「鉢羅麼怛羅鉢羅麼怛羅」為一尸婆麼怛羅，表示為 $10^{7\times2^{59}}$ 。
60. 翳羅，「尸婆麼怛羅尸婆麼怛羅」為一翳羅，表示為 $10^{7\times2^{60}}$ 。
61. 薜羅，「翳羅翳羅」為一薜羅，表示為 $10^{7\times2^{61}}$ 。
62. 諦羅，「薜羅薜羅」為一諦羅，表示為 $10^{7\times2^{62}}$ 。
63. 偈羅，「諦羅諦羅」為一偈羅，表示為 $10^{7\times2^{63}}$ 。
64. 窣步羅，「偈羅偈羅」為一窣步羅，表示為 $10^{7\times2^{64}}$ 。
65. 泥羅，「窣步羅窣步羅」為一泥羅，表示為 $10^{7\times2^{65}}$ 。
66. 計羅，「泥羅泥羅」為一計羅，表示為 $10^{7\times2^{66}}$ 。
67. 細羅，「計羅計羅」為一細羅，表示為 $10^{7\times2^{67}}$ 。
68. 睥羅，「細羅細羅」為一睥羅，表示為 $10^{7\times2^{68}}$ 。

69. 謎羅，「睥羅睥羅」為一謎羅，表示為 $10^{7\times2^{69}}$ 。
70. 娑攞荼，「謎羅謎羅」為一娑攞荼，表示為 $10^{7\times2^{70}}$ 。
71. 謎魯陀，「娑攞荼娑攞荼」為一謎魯陀，表示為 $10^{7\times2^{71}}$ 。
72. 契魯陀，「謎魯陀謎魯陀」為一契魯陀，表示為 $10^{7\times2^{72}}$ 。
73. 摩覩羅，「契魯陀契魯陀」為一摩覩羅，表示為 $10^{7\times2^{73}}$ 。
74. 娑母羅，「摩覩羅摩覩羅」為一娑母羅，表示為 $10^{7\times2^{74}}$ 。
75. 阿野娑，「娑母羅娑母羅」為一阿野娑，表示為 $10^{7\times2^{75}}$ 。
76. 迦麼羅，「阿野娑阿野娑」為一迦麼羅，表示為 $10^{7\times2^{76}}$ 。
77. 摩伽婆，「迦麼羅迦麼羅」為一摩伽婆，表示為 $10^{7\times2^{77}}$ 。
78. 阿怛羅，「摩伽婆摩伽婆」為一阿怛羅，表示為 $10^{7\times2^{78}}$ 。
79. 醯魯耶，「阿怛羅阿怛羅」為一醯魯耶，表示為 $10^{7\times2^{79}}$ 。
80. 薜魯婆，「醯魯耶醯魯耶」為一薜魯婆，表示為 $10^{7\times2^{80}}$ 。
81. 羯羅波，「薜魯婆薜魯婆」為一羯羅波，表示為 $10^{7\times2^{81}}$ 。
82. 訶婆婆，「羯羅波羯羅波」為一訶婆婆，表示為 $10^{7\times2^{82}}$ 。
83. 毘婆羅，「訶婆婆訶婆婆」為一毘婆羅，表示為 $10^{7\times2^{83}}$ 。
84. 那婆羅，「毘婆羅毘婆羅」為一那婆羅，表示為 $10^{7\times2^{84}}$ 。
85. 摩攞羅，「那婆羅那婆羅」為一摩攞羅，表示為 $10^{7\times2^{85}}$ 。
86. 娑婆羅，「摩攞羅摩攞羅」為一娑婆羅，表示為 $10^{7\times2^{86}}$ 。
87. 迷攞普，「娑婆羅娑婆羅」為一迷攞普，表示為 $10^{7\times2^{87}}$ 。
88. 者麼羅，「迷攞普迷攞普」為一者麼羅，表示為 $10^{7\times2^{88}}$ 。
89. 馱麼羅，「者麼羅者麼羅」為一馱麼羅，表示為 $10^{7\times2^{89}}$ 。
90. 鉢攞麼陀，「馱麼羅馱麼羅」為一鉢攞麼陀，表示為 $10^{7\times2^{90}}$ 。
91. 毘迦摩，「鉢攞麼陀鉢攞麼陀」為一毘迦摩，表示為 $10^{7\times2^{91}}$ 。
92. 烏波跋多，「毘伽摩毘迦摩」為一烏波跋多，表示為 $10^{7\times2^{92}}$ 。
93. 演說，「烏波跋多烏波跋多」為一演說，表示為 $10^{7\times2^{93}}$ 。
94. 無盡，「演說演說」為一無盡，表示為 $10^{7\times2^{94}}$ 。
95. 出生，「無盡無盡」為一出生，表示為 $10^{7\times2^{95}}$ 。
96. 無我，「出生出生」為一無我，表示為 $10^{7\times2^{96}}$ 。
97. 阿畔多，「無我無我」為一阿畔多，表示為 $10^{7\times2^{97}}$ 。
98. 青蓮華，「阿畔多阿畔多」為一青蓮華，表示為 $10^{7\times2^{98}}$ 。
99. 鉢頭摩，「青蓮華青蓮華」為一鉢頭摩，表示為 $10^{7\times2^{99}}$ 。

100.僧祇，「鉢頭摩鉢頭摩」為一僧祇，表示為 $10^{7\times2^{100}}$。

101.趣，「僧祇僧祇」為一趣，表示為 $10^{7\times2^{101}}$。

102.至，「趣趣」為一至，表示為 $10^{7\times2^{102}}$。

103.阿僧祇，「至至」為一阿僧祇，表示為 $10^{7\times2^{103}}$。

104.阿僧祇轉，「阿僧祇阿僧祇」為一阿僧祇轉，表示為 $10^{7\times2^{104}}$。

105.無量，「阿僧祇轉阿僧祇」轉為一無量，表示為 $10^{7\times2^{105}}$。

106.無量轉，「無量無量」為一無量轉，表示為 $10^{7\times2^{106}}$。

107.無邊，「無量轉無量轉」為一無邊，表示為 $10^{7\times2^{107}}$。

108.無邊轉，「無邊無邊」為一無邊轉，表示為 $10^{7\times2^{108}}$。

109.無等，「無邊轉無邊轉」為一無等，表示為 $10^{7\times2^{109}}$。

110.無等轉，「無等無等」為一無等轉，表示為 $10^{7\times2^{110}}$。

111.不可數，「無等轉無等轉」為一不可數，表示為 $10^{7\times2^{111}}$。

112.不可數轉，「不可數不可數」為一不可數轉，表示為 $10^{7\times2^{112}}$。

113.不可稱，「不可數轉不可數轉」為一不可稱，表示為 $10^{7\times2^{113}}$。

114.不可稱轉，「不可稱不可稱」為一不可稱轉，表示為 $10^{7\times2^{114}}$。

115.不可思，「不可稱轉不可稱轉」為一不可思，表示為 $10^{7\times2^{115}}$。

116.不可思轉，「不可思不可思」為一不可思轉，表示為 $10^{7\times2^{116}}$。

117.不可量，「不可思轉不可思轉」為一不可量，表示為 $10^{7\times2^{117}}$。

118.不可量轉，「不可量不可量」為一不可量轉，表示為 $10^{7\times2^{118}}$。

119.不可說，「不可量轉不可量轉」為一不可說，表示為 $10^{7\times2^{119}}$。

120.不可說轉，「不可說不可說」為一不可說轉，表示為 $10^{7\times2^{120}}$。

121.不可說不可說，「不可說轉不可說轉」為一不可說不可說，表示為 $10^{7\times2^{121}}$。

122.不可說不可說轉，「不可說不可說不可說不可說」為一不可說不可說轉，表示為 $10^{7\times2^{122}}$。

上述的數字表達，以「阿庾多」，即 10^{14} 這個數為開端，從第 2 項開始，在數學層面呈現為一個數量序列，為遞增類型，其呈現特徵為所有數目均按後項為前項乘數的方式遞增，即 $a^n=a^{n-1}\times a^{n-1}$。也即 $a^n=10^{7\times2^n}$。這種數列類型和《俱舍論》等經典中涉及的有所不同，在《俱舍論》中，引《解脫經》所說六十數說：「有一無餘數始為一，一十為十，十十為百，十百為千，十千為萬，十萬為洛叉，十洛叉為度洛叉，十度洛叉為俱胝，十俱胝為末陀，十末陀為阿庾多，十阿庾多為大阿庾多，十大阿庾多為那庾多，十那庾多為大那庾多，十大那庾多為鉢羅庾多，

十鉢羅庾多為大鉢羅庾多，十大鉢羅庾多為矜羯羅，十矜羯羅為大矜羯羅，十大矜羯羅為頻跋羅，十頻跋羅為大頻跋羅，十大頻跋羅為阿芻婆，十阿芻婆為大阿芻婆，十大阿芻婆為毘婆訶，十毘婆訶為大毘婆訶，十大毘婆訶為嗢蹭伽，十嗢蹭伽為大嗢蹭伽，十大嗢蹭伽為婆喝那，十婆喝那為大婆喝那，十大婆喝那為地致婆，十地致婆為大地致婆，十大地致婆為醯都，十醯都為大醯都，十大醯都為羯臘婆，十羯臘婆為大羯臘婆，十大羯臘婆為印達羅，十印達羅為大印達羅，十大印達羅為三磨鉢耽，十三磨鉢耽為大三磨鉢耽，十大三磨鉢耽為揭底，十揭底為大揭底，十大揭底為拈筏羅闍，十拈筏羅闍為大拈筏羅闍，十大拈筏羅闍為姥達羅，十姥達羅為大姥達羅，十大姥達羅為跋藍，十跋藍為大跋藍，十大跋藍為珊若，十珊若為大珊若，十大珊若為毘步多，十毘步多為大毘步多，十大毘步多為跋邏攙，十跋邏攙為大跋邏攙，十大跋邏攙為阿僧企耶。」[3]從「一」至「阿僧企耶」，呈現為等比數列，其公比為 10，其通項公式為 $a^n=a^1q^{n-1}$。因此，阿僧企耶 $=1\times10^{52-1}=10^{51}$，大致和《華嚴經》數列中第三項「頻波羅」屬於一個數量級。當然無論是《華嚴經》的算法，還是《俱舍論》中的數目，除了前面的數字我們會用到外，其他正如東初法師所說：「佛教經典中所舉洛叉、俱胝、那庾多、阿僧企耶等，其數量計算位，更超過人間所用之數位，純屬地上菩薩及佛之心思所及之境界」[4]。

這樣一種數列的算數，在《華嚴經》中又被稱為「菩薩算法」，可以用來計算人類智慧無法計數的領域，如善財所參見的自在主童子就說：「善男子！我以此菩薩算法，算無量由旬廣大沙聚，悉知其內顆粒多少；亦能算知東方所有一切世界種種差別次第安住，南西北方、四維上下亦復如是；亦能算知十方所有一切世界廣狹大小及以名字，其中所有一切劫名、一切佛名、一切法名、一切眾生名、一切業名、一切菩薩名、一切諦名，皆悉了知。」[5]因此，無論這些數目如何龐大，其時空如何周廣，即使「諸明算者莫能辨」的數目，對於佛菩薩來說，把握和認知都不成問題，都能在佛的境界中呈現，「如是一切不可說，一一明瞭可分別」;「如是三世無有邊，菩薩一切皆明見」。

值得注意的是，在上述的數字表達中，除大部份為梵文直接音譯的外，尚有部分意譯的數字。這些數字表達有以下幾種類型：第一、用漢語形容詞來表達數目，如最妙、顛倒等，如果按照漢語的表達習慣看，這些詞彙無論如何也不可能和數量等同起來，完全超越了漢語詞彙的表達界限。第二、使用動詞來表達數目，如不動、出生、演說、至、伺察、稱量等，這些詞彙通常用來表示某種動作或行

---

[3] 《俱舍論》卷 12，《大正藏》T29，p.63b-c。
[4] 東初法師：《中印佛教交通史》。http://dongchu.ddbc.edu.tw/html/02/cwdc_03/cwdc_030098.html
[5] 《大正藏》T10，p.350c。

為狀態，而這裡同樣用來表達數量，在傳統漢語中也是極少見的。第三、以否定形式所表達的數量詞彙，如無盡、無我、無量、無邊、無等、不可數、不可稱、不可思、不可量、不可說等，其中除無我外，大致都和數量有關聯，但是如就其漢語本意表達看，都是指數量極大至無法計數，超出了人類計量能力之外。在《華嚴經》中，對此以否定方式表達的數量觀念，則根據其數量級別，分別賦值，有一個比較確定的數量。這也是《華嚴經》關於數量比較有特色地方之一。

二、華嚴宗師對《華嚴經》數量觀念的看法

針對《華嚴經》中所提出的數量觀念，華嚴的幾位祖師在解釋《華嚴經》的過程中，都提出了自己的理解。

華嚴二祖智儼曾著有《華嚴五十要問答》、《華嚴經搜玄記》等，其中關於數量觀念，智儼大師也有論述。首先他解釋了為什麼這部分內容是佛親說。在他看來，「亦可數法是知事通果，故佛自說耳」。佛果只能為果人所知，即佛認知，而極大至無量的數字也只能為佛所知。另一方面，數字也是「因果互顯」的，既是我們認知因世界的手段，也是通達佛果境界的方法。

三祖法藏在《華嚴經探玄記》中，對此數目的解釋則上升到判教的層面。他分別從小乘、始教、終教、圓教等幾個角度對各類經典中涉及的數字作了說明。他認爲，《俱舍論》所說的「數至六十重名一阿僧祇」（實際上為五十一重）的數列爲小乘的說法。如果用數字表示，阿僧祇即 10^{51}。而在《大智度論》卷九中，則有十重為阿僧祇的說法，此謂始教的說法。查鳩摩羅什所譯《大智度論》，在〈菩薩釋論〉第八（與法藏所說第九略有出入），有關於阿僧祇的說法：

> 問曰：幾時名「阿僧祇」？
> 答曰：天人中能知算數者，極數不復能知，是名一阿僧祇。如：一一名二，二二名四，三三名九，十十名百，十百名千，十千名萬，千萬名億，千萬億名那由他，千萬那　由他名頻婆，千萬頻婆名迦他，過迦他名阿僧祇。如是數三阿僧祇：若行一阿僧祇滿，行第二阿僧祇；第二阿僧祇滿，行第三阿僧祇。譬如算數法，算一乃至算百，百算竟，還至一。如是菩薩一阿僧祇過，還從一起。[6]

由上述可知，《大智度論》關於數字進位方式表述比較複雜，既有倍數，如「一一名二，二二名四」；也有自身的乘數，如「三三名九，十十名百」；還有十的乘

[6] 《大正藏》T25，p.86c-87a。

數，如「十百名千，十千名万」；以及千的乘數，如「千萬名億」；千萬的乘數，如「千萬億名那由他，千萬那由他名頻婆，千萬頻婆名迦他」。再往下，超過迦他就是阿僧祇。按此計算 1 億=10,000,000=10^7，1 那由他=10^{14}，1 頻婆=10^{21}，1 迦他=10^{28}，1 阿僧祇=1 迦他+n（n＞0）=10^{28}+n（n＞0），即大於「迦他」的數即為阿僧祇。比較可知，這個阿僧祇數比《俱舍論》的要小很多。

按照法藏的看法，《大智度論》第六有對「阿僧祇」的新說法，即「引此品文，還有百數至阿僧祇等」，但查《大智度論》第六未發現類似說法。只是在第九中，有如下說法：

> 如《不可思議經》中，漚舍那優婆夷語須達那菩薩言：諸菩薩摩訶薩輩，不為度一人故，發阿耨多羅三藐三菩提心，亦非為二、三乃至十人故，非百、非千、非萬、非十萬、非百萬，非一億十百千萬乃至億億。非為阿由他億眾生故發心，非那由他億，非阿耶陀眾生故，非頻婆羅，非歌歌羅，非阿歌羅，非簸婆羅，非摩波羅，非波陀，非多婆，非鞞婆呵，非怖摩，非念摩，非阿婆迦，非摩伽婆，非毘羅伽，非僧伽摩，非毘薩羅，非謂闍婆，非鞞闍迦，非鞞盧呵，非鞞跋帝，非鞞伽多，非兜羅，非阿婆羅那，非他婆羅，非鞞婆耶婆，非藐寫，非鈍那耶寫，非醯婆羅，非鞞婆羅，非菩遮多，非阿跋伽陀，非鞞施他，非泥婆羅，非醯犁浮陀，非波摩陀夜，非比初婆，非阿犁浮陀，非阿犁薩寫，非醯云迦，非度于多，非呵樓那，非摩樓陀，非叉夜，非烏羅多，非末殊夜摩，非三摩陀，非毘摩陀，非波摩陀，非阿滿陀羅，非婆滿多羅，非摩多羅，非醯兜末多羅，非鞞摩多羅，非波羅多羅，非尸婆多羅，非醯羅，非為羅，非提羅，非枝羅，非翅羅，醯尼羅，非斯羅，非波羅，非彌羅，非婆羅羅，非迷樓，非企盧，非摩屠羅，非三牟羅，非阿婆夜，非劍摩羅，非摩摩羅，非阿達多，非醯樓，非鞞樓婆，非迦羅跋，非呵婆跋，非鞞婆跋，非婆婆，非阿羅婆，非娑羅婆羅，非迷羅浮羅，非摩遮羅，非陀摩羅，非波摩陀，非尼伽摩，非阿跋多，非泥提舍，非阿叉夜，非三浮陀，非婆摩摩，非阿婆陀，非漚波羅，非波頭摩，非僧佉，非伽提，非漚波伽摩，非阿僧祇，非阿僧祇阿僧祇，非無量，非無量無量，非無邊，非無邊無邊，非無等，非無等無等，非無數，非無數無數，非不可計，非不可計不可計，非不可思議，非不可思議不可思議，非不可說，非不可說不可說。[7]

上面一段話在說明數量時都使用了「非」字，「非」字後是數量單位。從「那

[7] 《大正藏》T25，p.94b。

由他」到「阿僧祇」，正好一百個，符合法藏所說的百數，因此這段應當是法藏所認定的終教提法的出處。但是這段文字中沒有說明其數量進位的規則，特別是那由他之後的數量，是按什麼遞進的，文中並沒有解釋。但如果依照文中從一至億的進位法則看，似乎都是以十的乘數作爲進位的規則，那麼 1 那由他=10^{14}，1 阿僧祇=10^{113}。

與上述小、始、終各教對於數量的認識相比，法藏認爲《華嚴經》關於數目的看法是圓教之說。因爲即使終教的阿僧祇是一個比較大的數目，但在《華嚴經》中「始是初數」。直到「不可說轉轉等，方為數極」。「是故前教數極乃是此中初數，故知此門極廣約圓教辨也」。

其次，法藏認爲不僅在數目本身（所知）上存在四種教判的區別，而且在對數目的認知能力（能知）上，也可以分成五種。最差的是人對數目的認知能力。其次是諸天，他們的能力遠超人類，但諸天也有不同，如自在天能在一念中對大千世界中的雨滴進行計數。第三小乘之人，如舍利弗等算數能力超過了人和天。第四為菩薩，諸菩薩的算數能力也大有不同。如「釋天童子算沙數法，非二乘能知；亦如文殊普賢知剎塵數等，非下位所知」。第五為佛，佛具有其他各類衆生都不具備的計算能力，最爲自由，無有限制。而這部分內容爲何是佛親說，也是因爲「唯佛所知無極之數，故佛自說」。法藏還引《大智度論》中有關故事來說明佛對於數目的認知能力。

> 問曰：「恒河中沙，為有幾許？」
> 答曰：「一切算數所不能知，唯有佛及法身菩薩能知其數。佛及法身菩薩，一切閻浮提中微塵生滅多少，皆能數知，何況恒河沙？如佛在祇桓外林中樹下坐，有一婆羅門來到佛所問佛：此樹林有幾葉？佛即時便答：有若干數。婆羅門心疑：誰證知者？婆羅門去至一樹邊，取一樹上少葉藏還，問佛：此樹林定有幾葉？即答：今少若干葉。如其所取語之。婆羅門知已，心大敬信，求佛出家，後得阿羅漢道。以是故，知佛能知恒河沙數。[8]

澄觀對於《華嚴經》中關於數字的提法，也有自己的解釋。他首先將佛教中的算法與中國傳統算法作了對比：「此方黃帝算法數有三等，謂上中下：下等數法十十變之，中等百百變之，上等倍倍變之」[9]。什麼是黃帝算法呢？華嚴長者李通玄曾有解釋：「案此方黃帝算法總，有二十三數：謂一、二、三、四、五、六、七、

[8] 《大正藏》T25，p.114b。
[9] 《大正藏》T35，p.595c。

八、九、十、百、千、萬、億、兆、京、垓、梓、壤、溝、疋、澗、載」[10]。這種說法源于《數術記遺》:「黃帝為法數有十等，及其用也，乃有三焉。十等者，億、兆、京、垓、秭、壤、溝、澗、正、載，三等者謂上中下也。」[11]這裡三等是上述十種大數的進位方式。所謂下數，指「十十變之」的數，相當於以「十」為公比的等比數列，如說十萬為億，十億為兆，十兆為京。所謂中數，指「萬萬變之」的數，類似於以「萬萬」為公比的數列，如萬萬為億，萬萬億為兆，萬萬兆為京。所謂上數，指「數窮則變」，如萬萬曰億，億億曰兆，兆兆曰京。對比一下可知，澄觀及李長者關於皇帝算法的解釋大致相同，但有個別不同，如中等之數的進位規則，澄觀等認為是百百變之，在《數術記遺》中則是萬萬變之。澄觀通過對比《華嚴經》和黃帝算法，認為「初言一百洛叉為一俱胝者，是中等數」，即洛叉相當於中等數的進位法則；從俱胝以後則為上等數法，即「倍倍變之」。從這個數列的長度看，黃帝算法僅有二十三數就到了「天地不容」的層次；小乘算法到了六十個數，也到了「無數」的階段；而「此（《華嚴經》）有百二十四，倍倍變之，故非餘測」。

三、結語

關於數量，《翻譯名義集》中曾說:「理非數量，如虛空無丈尺；事有法度，猶丈尺約虛空。」[12]就是說佛理本身猶如虛空，非數量能測度，但是通過對事物的丈量，也可約略証知理之本空。《華嚴經》中的數量觀念的象徵意義大致也以此種方式的得以呈現。所以，澄觀認為關於數目的〈阿僧祇品〉的宗旨就是「寄數顯德，分齊為宗，令知普賢諸佛離數重重無盡為趣」。這就是說，經中數量龐大的數字只是爲了顯現佛的功德、同時也凸現了《華嚴經》「重重無盡」的宗趣，因此，表面上看來似乎和《華嚴經》沒有關聯的數字，以其無窮展現的數列，從一個側面反映了華嚴宗人對於佛果世界的認識以及圓融法界重重無盡的特色。最終，使我們能夠「令入佛所知數者，以是圓教所明深廣無涯，唯佛方測，不同凡小所知」。關於〈阿僧祇品〉中數目的特殊性和象徵含義，李通玄長者也指出:「其數如經自明，此數唯佛知見，非餘位所知」。並且，因爲此中數量如此之廣大，「若不能以智眼知此廣大數法，及如來隨好功德多少之量」，即會產生對於此二種量的認知障礙。

---

10 《新華嚴經論》卷 30，《大正藏》T36，p.930c。
11 （漢）徐岳撰，（北周）甄鸞注:《數術記遺》1 卷。中華書局，1985 年第 1 版，第 13 頁。
12 《大正藏》T54，p.1106b。

參考文獻

1、原典文獻

《大方廣佛華嚴經》，T10，No.279。
《大智度論》，T25，No.1509。
《俱舍論》，T29，No.1558。
《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，T35，No.1732。
《華嚴經探玄記》，T35，No.1733。
《大方廣佛華嚴經疏》T35，No.1735。
《新華嚴經論》T36，No.1739。
《略釋新華嚴經修行次第決疑論》T36，No.1741。
《數術記遺》1 卷，中華書局，1985 年第 1 版。

2、專書、論文

肖平、楊金萍（2009）。〈華嚴字母的形成及其數位元意蘊〉。《社會科學戰綫》第 12 期。
淩鄂生（2007）。〈中國與印度數學發展之對比〉。《華東交通大學學報》第 24 卷第 1 期。
黃秦安（2004）。〈佛教與古代數學、邏輯的傳播〉。《陝西師範大學繼續教育學報》第 21 卷第 2 期。
趙藉豐（2005）。《中國古代數學》。北京：北京科技出版社。

教宗賢首・行在彌陀

中華佛學研究所　研究員
陳英善

摘　要

近代大師大德們的修行法門，有秉持「教宗賢首・行在彌陀」（如弘一大師、楊仁山、徐蔚如等人），或有言「教宗賢首・行在戒律」、「教宗賢首・行在禪宗」、「教宗賢首・行在密宗」、……等諸如此類的修行法門。這不禁讓人想到：為何不是「教宗賢首・行在普賢」？而這到底蘊含了甚麼玄機？是華嚴有教而無觀嗎？什麼是華嚴的觀行法門？華嚴宗如何來看待「解與行」的問題？華嚴觀行與淨土念佛之關係又是如何？……諸如此類問題，值得吾人之深思與探討。

因此，基於上述等種種問題，本論文擬從四方面來探討：（一）首先，探討「教宗賢首・行在彌陀」有否經論的依據？（二）接著，探討華嚴宗諸位大師的觀行法門。（三）進一步探討華嚴之解與行的關係。（四）最後，則針對「普賢行」與「彌陀行」來作探索，尤其以稱名念佛法門來切入，探討彼此之關係，以便吾人對「教宗賢首・行在彌陀」有一整體性之了解。

關鍵詞：華嚴、賢首、解行、普賢行、彌陀行

Researching the Teachings of Hua-yen and Practicing the Way of Pure Land

CHEN, Ying-shan
(Researcher of Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies)

Abstract

In Late Qing and Early Republican China, several venerables and lay Buddhists advocated "Researching the teachings of Hua-yen and practicing the way of Pure Land", such as Master Hong Yi, Mr. Yang Ren Shan, and Mr. Xu Wei Ru. Some others promoted "Studying Hua-yen teachings and practicing Vinaya", "Studying Hua-yen teachings and practicing Zen", "Studying Hua-yen teachings and practicing Esoteric Buddhism", and so on. Why support these ideas instead of "Studying Hua-yen teachings and adopting the practice of Samantabhadra"? Is it because the Hua-yen school lack for methods of practice? If not, what is the practice of Hua-yen Buddhism? In terms of the Hua-yen school, what is the relationship between scriptural study and practice? Furthermore, what is the relationship between Hua-yen and Pure Land Buddhism? These questions deserve our reflection and discussion.

This paper includes four parts. The first part reviews whether "Researching the teachings of Hua-yen and practicing the way of Pure Land" is sutra-based. Secondly, Hua-yen masters' methods of practice are examined, followed by further discussion on the scriptural study and practice of Hua-yen Buddhism. The last part focuses on the connections between the practice of Samantabhadra and the practice of Amitābha, especially from the view of the Buddha-chanting method, in hopes of thoroughly understanding the idea of "Researching the teachings of Hua-yen and practicing the way of Pure Land".

Keywords: Hua-yen, Xian Shou, scriptural study and practice, the practice of Samantabhadra, the practice of Amitābha

一、前言

近代大師大德們的修行法門，有秉持「教宗賢首・行在彌陀」[1]（如弘一大師、楊仁山、徐蔚如等人），亦有秉持「教宗賢首・行在戒律」、「教宗賢首・行在禪宗」、「教宗賢首・行在密宗」、……等來修持。甚至亦有提倡「教宗天台・行在彌陀」。[2]諸如此類的修行方式，在在凸顯了中國佛教擅長教義的兩大宗派——天台宗、華嚴宗，其教理與其他宗派修行法門之關係。

但這不禁讓人想到：為何不是「教宗賢首・行在普賢」？這到底蘊含了甚麼玄機？是華嚴宗有教而無觀嗎？[3]華嚴宗如何來看待「解與行」的問題？華嚴觀行與淨土念佛之關係又是如何？……諸如此類問題，頗值得吾人之探討。因此，本論文擬從四方面來探討：（一）首先，探討「教宗賢首・行在彌陀」有否經論的依據？（二）接著，探討華嚴宗諸位大師的觀行法門。（三）進一步探討華嚴之解與行的關係。（四）最後，則針對「普賢行」與「彌陀行」來作探討。以便吾人對「教宗賢首・行在彌陀」之議題，有一整體性之了解。

然不論就《華嚴經》或華嚴宗來說，其理論基礎，在於法界緣起；其所行法門，在於普賢行（亦即是廣大行、無盡行、圓滿行）。此從華嚴宗初祖杜順、二祖智儼、三祖法藏等人，莫不如此，以普賢行作為實踐之入手。但隨著時代因緣之轉變，慢慢地有以禪、淨、律、密等作為修行法門。所以，形成了所謂「教宗賢首・行在彌陀」，或「教宗賢首・行在禪宗」、「教宗賢首・行在戒律」、「教宗賢首・行在密宗」等情形。此等之情形，一方面除了顯示賢首華嚴教義所扮演角色之重要性外，同時也凸顯了華嚴宗「解、行」上可能存在之問題。

一般吾人對於華嚴的認識，較偏重於對華嚴教義的了解，而對於華嚴實踐方法，則顯得更為陌生。因此，有「教宗賢首・行在彌陀」、「教宗賢首・行在禪宗」、「教宗賢首・行在戒律」、「教宗賢首・行在密宗」等情形。然為何提倡「教宗賢首」？又為何「行在彌陀」？而所謂「行在彌陀」究竟何所指？是指以「彌陀淨

---

[1] 「教宗賢首・行在彌陀」，亦可說「教宗華嚴・行在彌陀」。因為華嚴宗本身又稱之為賢首宗，乃因法藏大師為華嚴之集大成者，故以賢首宗稱之。而華嚴宗是以《華嚴經》立宗，所以稱為華嚴宗。

[2] 甚至亦有說「教宗天台・行在彌陀」（如諦閑大師、倓虛大師等）、或說「教宗般若・行在彌陀」（如江味農居士）、「教宗金剛・行在彌陀」、……。諸如此類，可說不勝枚舉。在在反映了佛教本身解與行之關係，以及諸宗派彼此間之關係。

[3] 如宗鑑《釋門正統》卷 8：「賢首既不遵天台判釋，自立五教，至說起信觀法，卻云：修之次第，如顗師摩訶止觀。豈非有教無觀，解行胡越」(CBETA, X75, no. 1513, p. 359, c3-5 // Z 2B:3, p. 457, a18-b2 // R130, p. 913, a18-b2)。又如志磐《佛祖統紀》卷 29：「鎧菴曰：愚法小乘不說轉小成衍，又無別圓被接及法華開顯，則將畢世愚矣。始、終、圓、頓四教，皆無斷伏修證分齊。至說《起信論》觀法，則云：修之次第，如天台《摩訶止觀》。豈非有教而無觀耶？」(CBETA, T49, no. 2035, p. 293, a27-b2)。諸如此類，乃天台宗人對華嚴宗是否有教無觀之質疑。

土」作為所歸趣呢？或是專指以「念佛」作為修行法門？而「念佛法門」本身又包括了多種念佛（如稱名、觀像、觀想、實相念佛），又何以專就稱名念佛來入手？諸如此類問題，頗為錯綜複雜，須加以一一釐清之。

所謂「教宗賢首」，大體上來說，則是強調於修行上須大開圓解，亦即指開圓頓解之意。而此開圓頓解，就一般而言，主要在於對大乘經論（如《華嚴經》、《般若經》、《大乘起信論》等）的理解；若就宗派而言，是指華嚴宗、天台宗等教義。因此，可看出「教宗賢首」之用意，在於強調開華嚴之圓頓解，以作為修行之前導。至於「行在彌陀」，有兩層涵義：一方面指念佛法門，另一方面是指以彌陀淨土為所歸趣。而所言「教宗賢首・行在彌陀」，其蘊含了於修行上雖已開圓解，但仍不易入手等問題。

民國初年，中國佛教界大師大德們所奉行「教宗賢首・行在彌陀」的修行法門，若就楊仁山來說，其本身尊崇華嚴賢首教義，終身所奉行的「教宗賢首・行在彌陀」，乃是強調開圓頓解作為修行之前導，而此開圓頓解主要是依賢首法藏的教義，其中也包括大乘諸經論等；[4]而於修持上，則以淨土之「信願行」為修行法門，於念佛法門中，除了持名念佛法門外，其中也包括觀想念佛法門等。[5]而在此之前，遠在明末清初，已有大師大德們提倡「教宗賢首・行在彌陀」的修行法門，如雲棲袾宏、彭際清等人。

而對於此「教宗賢首・行在彌陀」的修行法門，其本身有否經論之依據？這是本論文首先探索的議題。

二、「教宗賢首・行在彌陀」經論之依據

在佛教諸經論典籍中，雖未特別標舉「教宗賢首・行在彌陀」的口號，但也存在著類似「教宗賢首・行在彌陀」的內涵。因此，首先探討「教宗賢首・行在彌陀」與諸經論的關係。

若論及《華嚴經》與念佛之關係，在《華嚴經》卷 7〈賢首菩薩品〉有這樣的描述，所謂：

> 又放光明名見佛，彼光覺悟命終者，念佛三昧必見佛，命終之後生佛前。見彼臨終勸念佛，又示尊像令瞻敬，又復勸令歸依佛，因是得成見佛光。[6]

---

[4] 如楊仁山本身非常重視《大乘起信論》，而其本身思想深受《大乘起信論》之影響。

[5] 如楊仁山於《觀無量壽佛經略論》云：「淨土宗旨，三經為本，大經推崇本願，此經專重視觀想，小經專指持名。近代諸師以觀法深微，鈍根難入，即專指持名一門。若觀想逕可不用，何以大小二經皆詳演極樂世界依正莊嚴耶？」（金陵刻經處彙編，《楊仁山居士遺著》冊 5，南京：金陵刻經處，1981 年，頁 5）。由此可看出楊仁山本身之修法，並不侷限在持名念佛上。

[6] CBETA, T09, no. 278, p. 437, b1-4。

在此段經文中，是針對臨命終者來說，強調以修念佛法門，來達到念佛三昧，由此念佛三昧而見佛，於臨命終時往生佛國淨土。有關臨命終念佛往生西方佛國淨土，此乃印度、西域等傳統習俗。[7]而在此段〈賢首菩薩品〉引文中，論述了念佛法門、念佛三昧、見佛、臨命終等四個議題，顯示此四者彼此間密切之關係。換言之，因念佛三昧而見佛，且於臨命終後往生佛國，至於所說的念佛，包括持名、觀像念佛等法門。而在四十卷《華嚴經》〈入不思議解脫境界普賢行願品〉（簡稱〈普賢行願品〉）所言的於臨命終時往生西方極樂世界，並未針對修念佛法門來說，而是指以修普賢行願導歸西方極樂世界，如其云：

> 又復，是人臨命終時，最後剎那一切諸根悉皆散壞，一切親屬悉皆捨離，一切威勢悉皆退失，輔相、大臣、宮城內外，象馬車乘，珍寶伏藏，如是一切無復相隨。唯此願王不相捨離，於一切時引導其前，一剎那中即得往生極樂世界。到已即見阿彌陀佛、文殊師利菩薩、普賢菩薩、觀自在菩薩、彌勒菩薩等，此諸菩薩色相端嚴，功德具足，所共圍遶。其人自見生蓮華中，蒙佛授記；得授記已，經於無數百千萬億那由他劫，普於十方不可說不可說世界，以智慧力隨眾生心而為利益。不久當坐菩提道場，降伏魔軍，成等正覺，轉妙法輪。能令佛剎極微塵數世界眾生發菩提心，隨其根性，教化成熟，乃至盡於未來劫海，廣能利益一切眾生。[8]

此段引文中，則是強調以修普賢行願，於命終往生西方極樂世界，且能面見阿彌陀佛、文殊師利菩薩、普賢菩薩、觀自在菩薩、彌勒菩薩等，如其言「唯此願王不相捨離，於一切時引導其前，一剎那中即得往生極樂世界」。此外，又自見生於蓮華中，蒙佛授記，乃至盡未來際廣利益一切眾生。

因此，由上述《華嚴經》之二段引文中，已顯示了念佛、往生與阿彌陀佛淨土之間的關係。亦可得知往生西方極樂世界，其修行法門，基本上，包括了種種

---

[7] 如法藏《華嚴經探玄記》卷 4〈賢首菩薩品〉:「又見佛光中，依西國法，有欲捨命者令面向西臥，於前安一立佛像，像亦面向西。以一旛頭挂像手指，令病人手捉旛脚，口稱佛名，作隨佛往生淨土之意。兼與燒香、鳴磬，助稱佛名。若能作此安處，非直亡者得生佛前，此人亦當得見佛光也。」(CBETA, T35, no. 1733, p. 190, c2-8)。
另，在澄觀《大方廣佛華嚴經疏・賢首品》卷 16，亦加以引用說明之，如其云:「第六、有七光。……次三，悲光拔苦。初一厄難苦，次一疾病苦，後一死苦。令見佛者，一、捨命不恐，二、惡道不畏。又要臨終勸者，《智論》二十八云：臨終少時，能勝終身行力，以猛利故，如火如毒。依西域法，有欲捨命者令面向西，於前安一立像，亦面向西。以旛頭挂像手指，令病人手捉旛脚，口稱佛名，作隨佛往生淨土之意，兼與燒香、鳴磬助稱佛名。若能行此，非直亡者得生佛前，抑亦終成見佛光也。」(CBETA, T35, no. 1735, p. 623, b21-c4)。且引用《大智度論》說明臨終猛力稱佛名而往生淨土。由此可知，以「口稱佛名」有助臨終者往生佛國淨土。

[8] 《大方廣佛華嚴經》卷 40〈入不思議解脫境界普賢行願品〉(CBETA, T10, no. 293, p. 846, c8-22)。

念佛法門、修普賢行願等，而非針對稱名念佛法門來說。甚至可說是強調以修普賢行願，於命終往生西方極樂世界；且於往生西方極樂世界，而圓滿普賢大願，如〈普賢行願品〉偈頌云：

> 願我臨欲命終時，盡除一切諸障礙，面見彼佛阿彌陀，即得往生安樂剎。
> 我既往生彼國已，現前成就此大願，一切圓滿盡無餘，利樂一切眾生界。[9]

由此偈頌中，可看出不僅以普賢行願於命終往生西方極樂世界，且藉由往生西方極樂世界，而圓滿普賢大願。這是否顯示了於五濁惡世的娑婆世界不易圓滿普賢大願？至於極樂世界與華藏世界之關係，在《華嚴經》〈壽命品〉以諸世界之日劫轉展至最後世界一劫來對比之。[10]

另外，有關在《華嚴經》之論典中，強調念佛三昧必見佛而得不退轉，首推龍樹菩薩《十住毘婆沙論》（此論乃是對《華嚴經》〈十地品〉的注疏）卷 5 云：

> 問曰：但聞是十佛名號執持在心，便得不退阿耨多羅三藐三菩提。為更有餘佛餘菩薩名得至阿惟越致耶？
> 答曰：阿彌陀等佛及諸大菩薩，稱名一心念，亦得不退轉。更有阿彌陀等諸佛，亦應恭敬禮拜稱其名號。[11]

又如《十住毘婆沙論》卷 5 云：

> 若菩薩欲於此身得至阿惟越致地成就阿耨多羅三藐三菩提者，應當念是十方諸佛稱其名號。如《寶月童子所問經》〈阿惟越致品〉中說。……若人一心稱其名號。即得不退於阿耨多羅三藐三菩提。[12]

---

[9] 《大方廣佛華嚴經》卷 40〈入不思議解脫境界普賢行願品〉(CBETA, T10, no. 293, p. 848, a9-13)。

[10] 如《大方廣佛華嚴經》卷 29〈壽命品〉:「爾時，心王菩薩摩訶薩告諸菩薩言：『佛子！如此娑婆世界釋迦牟尼佛剎一劫，於安樂世界阿彌陀佛剎為一日一夜；安樂世界一劫，於聖服幢世界金剛佛剎為一日一夜；聖服幢世界一劫，於不退轉音聲輪世界善樂光明清淨開敷佛剎為一日一夜；不退轉音聲輪世界一劫，於離垢世界法幢佛剎為一日一夜；離垢世界一劫，於善燈世界師子佛剎為一日一夜；善燈世界一劫，於善光明世界盧舍那藏佛剎為一日一夜；善光明世界一劫，於超出世界法光明清淨開敷蓮華佛剎為一日一夜；超出世界一劫，於莊嚴慧世界一切明光明佛剎為一日一夜；莊嚴慧世界一劫，於鏡光明世界覺月佛剎為一日一夜。佛子！如是次第，乃至百萬阿僧祇世界，最後世界一劫，於勝蓮華世界賢首佛剎為一日一夜，普賢菩薩等諸大菩薩充滿其中。』」(CBETA, T09, no. 278, p. 589, c2-19)。

[11] 《十住毘婆沙論》卷 5(CBETA, T26, no. 2151, p. 42, c8-14)。

[12] 《十住毘婆沙論》卷 5(CBETA, T26, no. 1521, p. 41, b15-p. 42, a14)。

於上述二段引文中，可看出龍樹菩薩已關注到藉由念佛名號而得不退轉等問題。不論稱念阿彌陀佛名號或其他諸佛菩薩名號，只要一心稱其名號，皆能得不退轉地。而龍樹菩薩所言稱名念佛得不退轉之看法，於修行法門上，開展出稱名念佛法門，此對後代淨土宗之修行法門影響深遠。[13]

在印度大乘佛教中，特別強調發願往生極樂世界者，首推世親菩薩，且造《往生論》（又名《無量壽經優波提舍》，簡稱《往生論》）來加以弘揚之，如《無量壽經優波提舍》卷 1：

> 世尊我一心　歸命盡十方　無礙光如來　願生安樂國[14]

世親菩薩除了其本身發願往生極樂世界，且進一步以五念門來成就往生極樂世界，如《無量壽經優波提舍》卷 1：

> 此願偈明何義？觀安樂世界，見阿彌陀佛，願生彼國土故。
> 云何觀？云何生信心？若善男子善女人修五念門成就者，畢竟得生安樂國土，見彼阿彌陀佛。何等五念門？一者禮拜門、二者讚歎門、三者作願門、四者觀察門、五者迴向門。[15]

藉由此五念門之修習，得成就往生極樂世界。而此五念門，即是透過身口意三業來修，如身之禮拜、口之讚嘆、意之作願及觀察等修法，且將身口意三業所修之功德回向於眾生。[16]於五念門之第三門「作願門」中，是以一心專念作願往生極樂世界來修三昧行，而入蓮華藏世界，如《無量壽經優波提舍》卷 1：

> 入第三門者，以一心專念作願生彼，修奢摩他寂靜三昧行故，得入蓮華藏世界。是名入第三門。[17]

此引文中，顯示了念佛三昧與華藏世界之關係。而世親菩薩此種作願往生極樂世

---

[13] 詳參拙文〈稱名念佛與稱性念佛〉一文，收錄於《佛教禪坐傳統研討會論文集》，p.p127-168。法鼓出版，2012 年。

[14] 《無量壽經優波提舍》卷 1(CBETA, T26, no. 1524, p. 230, c17-19)。

[15] 《無量壽經優波提舍》卷 1(CBETA, T26, no. 1524, p. 231, b8-13)。

[16] 《無量壽經優波提舍》卷 1：「云何禮拜？身業禮拜阿彌陀如來應正遍知，為生彼國意故。云何讚歎？口業讚歎稱彼如來名，如彼如來光明智相，如彼名義，欲如實修行相應故。云何作願？心常作願，一心專念，畢竟往生安樂國土，欲如實修行奢摩他故。云何觀察？智慧觀察，正念觀彼，欲如實修行毘婆舍那故。……云何迴向？不捨一切苦惱眾生，心常作願迴向為首成就大悲心故。」(CBETA, T26, no. 1524, p. 231, b13-24)。

[17] 《無量壽經優波提舍》卷 1(CBETA, T26, no. 1524, p. 233, a14-16)。

界，以及由極樂世界入華藏世界的看法，可說影響了華嚴宗大師，尤其是智儼大師。在華嚴宗諸位大師中，將華藏世界與極樂世界相互連結一起的，首推智儼大師（於下論述之）。

三、華嚴宗諸位大師的觀行法門

從前述相關諸經論的探討中，約略可得知念佛法門、念佛三昧、極樂世界、華藏世界等彼此間之關係。而華嚴宗大師們如何來看待此議題？因此，為釐清此議題，本節先就華嚴宗大師們的觀行法門來論述。

若就華嚴宗大師們的觀行法門來說，主要在於普賢行，如華嚴宗初祖杜順和尚本身是位修普賢行者，如《法界宗五祖略記》卷 1：

> 初祖名法順，勅號帝心，俗姓杜氏，雍州萬年縣杜陵人也。生於陳武帝永定二年。……尚稟性柔和，操行高潔，學無常師，以華嚴為業，住靜終南山。遂準《華嚴經》義，作《法界觀》文。集成已，投巨火中。禱曰：若契合聖心，令一字無損。忽感華嚴海會菩薩，現身讚歎。後果無燬。[18]

杜順和尚不僅終身以華嚴為業，奉行華嚴，且以普賢行教導樊玄智，如《華嚴經傳記》卷 4：

> 樊玄智，涇州人也。童小異俗，願言修道。年十六捨家於京師城南，投神僧杜順禪師，習諸勝行。順即令讀誦《華嚴》為業，勸依此經，修普賢行。[19]

此從杜順和尚勸樊玄智依《華嚴經》修普賢行，亦可推知杜順和尚其本身乃是修普賢行者。

在華嚴宗諸位祖師中，二祖智儼其本身很明顯地發願往生西方而後入蓮華藏世界，如《華嚴經傳記》卷 3：

> 儼自覺遷神之候，告門人曰：吾此幻軀從緣無性，今當暫往淨方，後遊蓮華藏世界。汝等隨我，亦同此志。俄至十月二十九日夜，神色如常，右脇而臥，終於清淨寺焉。春秋六十七矣。時有業淨方者，其夜聞空中香樂，

---

[18] 《法界宗五祖略記》卷 1(CBETA, X77, no. 1530, p. 619, b11-c22 // Z 2B:7, p. 271, d6-p. 272, b5 // R134, p. 542, b6-p. 543, b5)。引用清代・續法《法界宗五祖略記》之杜順資料，乃為方便說明。

[19] 《華嚴經傳記》卷 4(CBETA, T51, no. 2073, p. 166, c8-11)。

> 從西方而來，須臾還返，以為大福德人也。往生之驗。明晨詢問，果知其應也。[20]

至於智儼為何發願先往生西方極樂世界而後入蓮華藏世界？此或許從其相關論著略知之，如《華嚴經內章門等雜孔目章・壽命品內明往生義》卷 4：

> 往生義者。總有七門。一明往生意。二明往生所信之境。三明往生因緣。四明往生驗生法。五明往生業行。六明往生人位分齊。七明往生業行迴轉不同。初明往生意者，為欲防退。娑婆世界雜惡之處中下濡根，於緣多退。佛引往生，淨土緣強，唯進無退，故制往生。往生有二處：一是西方、二生彌勒處。若欲斷煩惱者，引生西方。不斷煩惱者，引生彌勒佛前。何以故？西方是異界故，須伏斷惑。彌勒處是同界故，不假斷惑，業成即往生。[21]

智儼以七門來論述往生義，於第一門「往生意」中，說明了為何要往生，主要在於防退轉，如其云：「往生意者，為欲防退」。此乃因娑婆世界的中下根眾生處於五濁雜惡世界中，容易受環境之影響，遇緣多退，所以佛引往生淨土，以淨土緣強，唯進無退。這說明了智儼為什麼要製造〈往生義〉一文之用意所在。此外，值得特別留意的，智儼進一步說明往生有二處：西方彌陀佛國、彌勒佛國。若欲斷煩惱者，引生西方。若不斷煩惱者，引生彌勒佛前。此乃因西方世界是不同於三界，故須伏斷惑。而彌勒世界是同屬於三界，故不須斷惑，業成即往生，引生彌勒佛前。

同樣地，所謂彌陀佛國，對智儼而言，有一乘、三乘之別。因此，智儼進一步加以區分之，如《華嚴經內章門等雜孔目章》卷 4：

> 第二、往生所信境者，謂阿彌陀佛國一乘、三乘不同。若依一乘，阿彌陀土屬世界海攝。何以故？為近引初機成信，教境真實，佛國圓融不可說故。若依三乘，西方淨土是實報處。[22]

此說明了從華嚴一乘角度來看，則阿彌陀佛國土屬華藏世界海攝，顯示了極樂世界與華藏世界是相互連結的，諸佛國土彼此圓融無礙。若依三乘的看法，則西方淨土是實報土。另外，智儼也特別提到往生西方淨土得不退，展轉增勝，生無邊

---

[20] 《華嚴經傳記》卷 3(CBETA, T51, no. 2073, p. 163, c26-p. 164, a4)。
[21] 《華嚴經內章門等雜孔目章》卷 4(CBETA, T45, no. 1870, p. 576, c9-18)。
[22] 《華嚴經內章門等雜孔目章》卷 4(CBETA, T45, no. 1870, p. 576, c18-24)。

佛土，至普賢界，還來入蓮華藏世界海。[23]由此也可得知，智儼為何於臨命終時發願先往生西方極樂世界而後入蓮華藏世界，其理論基礎乃建立在一乘教法上。而智儼此論點，基本上可說來自於世親菩薩。[24]

華嚴三祖法藏，本身是道道地地的普賢行者，以普賢行作為實踐之入手，畢生奉持普賢行願，如在永明延壽《宗鏡錄》中，記錄了法藏大師之發願文，所謂：

> 華嚴疏主藏法師發願偈云：
> 誓願見聞修習此，圓融無礙普賢法，乃至失命終不離，盡未來際願相應。
> 以此善根等法性，普潤無盡眾生界，一念多劫修普行，盡成無上佛菩提。[25]

此不僅顯示了法藏畢生奉行普賢行，且生生世世實踐普賢行。此外，依《華嚴經》而撰寫《華嚴經普賢觀行法門》，將普賢行分成普賢觀法、普賢行法來加以論述。[26]而有關普賢觀法之實踐，基本上須具備對華嚴教理有充分地了解，才能實踐之。如《華嚴經普賢觀行法門》卷 1：

> 初明普賢觀，……有十門
> 第一、會相歸性門……
> 第二、依理起行門……
> 第三、理事無礙門……
> 第四、理事俱泯門……
> 第五、心境融通門……
> 第六、事融相在門……
> 第七、諸法相是門……
> 第八、即入無礙門……
> 第九、帝網重現門……
> 第十、主伴圓備門，謂菩薩以普賢之智頓見於此普賢法界，是故凡舉一門為主，必攝一切為伴，如是無盡無盡不可稱說，思之可見。
> 此略說顯華嚴經中菩薩止觀，廣如別記說。[27]

---

[23] 《華嚴經內章門等雜孔目章》卷 4：「第七、往生業行迴轉不同者。其往生業，……令生西方。至彼得不退。雖有前後，仍取不退，以為大宗。從此已後，展轉增勝，生無邊佛土，至普賢界，還來入彼蓮華藏世界海，成起化之用。此據極終入宅之言。」(CBETA, T45, no. 1870, p. 577, b23-c6)。

[24] 如世親《無量壽經優波提舍》卷 1：「入第三門者，以一心專念作願生彼，修奢摩他寂靜三昧行故，得入蓮華藏世界。是名入第三門。」(CBETA, T26, no. 1524, p. 233, a14-16)。

[25] 《宗鏡錄》卷 100(CBETA, T48, no. 2016, p. 957, b10-14)。

[26] 法藏《華嚴經普賢觀行法門》卷 1：「依《華嚴經》普賢觀行法，初明普賢觀，次明普賢行。」(CBETA, X58, no. 991, p. 159, b22-23 // Z 2:8, p. 73, c11-12 // R103, p. 146, a11-12)。

[27] 《華嚴經普賢觀行法門》卷 1(CBETA, X58, no. 991, p. 159, b24-p. 160, a2 // Z 2:8, p. 73, c13-p. 74,

在此普賢觀法之十門中，是以普賢之智來修觀的，以此觀法頓現普賢法界。因此，凡舉一門為主，必攝一切為伴，如是無盡無盡不可稱說。

此普賢觀法與法藏《華嚴發菩提心章・色空章》（又名《華嚴三昧章》）內容大致相同。其所論述之十種觀法，亦與《華嚴法界觀》有密切之關係；而此《華嚴法界觀》之三觀內容，也出現在《華嚴發菩提心章》「真空、理事無礙、周遍含融觀」中。[28]如此一來，可看出普賢觀法與華嚴教理之密切關係。至於普賢行法所論述之內容，亦有十種行法，所謂「第二、明普賢行法。初學菩薩行法，亦有十門」，[29]此十種普賢行法，是針對初學菩薩行法來論述，如論及如何「起信、皈依、懺悔、發願、受戒、離過、行善、忍辱、救度、平等」十種行法。雖然如此，但實仍不離普賢廣大行，如第十門「修平等行」所說：

> 第十、修平等行，亦有三種
> 一、於所救眾生平等，不揀怨親，不求恩報
> 二、不見自他，無人無能無所，畢竟平等
> 三、興無緣大悲無念大智，攝化眾生廣修萬行，盡未來際而無休息故。[30]

以此盡未來際而無休息的廣大行願，實乃普賢行法之特色，此也呼應了法藏大師本身生生世世奉行普賢行之精神。

華嚴宗四祖澄觀，其本身乃普賢行者，如《宋高僧傳》卷 5：

> 吾既遊普賢之境界，泊妙吉之鄉原，不疏毘盧，有辜二聖矣。[31]

因此，從澄觀所遊普賢之境界，進而注疏《華嚴經》，可得知其乃道道地地之普賢行者。而華嚴五祖宗密畢生投注於《圓覺經》之注疏，或許一般認為宗密與華嚴之關係似乎淡了些。但從澄觀對宗密所說的話：「毘盧華藏能隨我遊者，其唯汝乎。」[32]似可得知宗密本身亦是一位普賢行者。此外，從宗密以化儀頓、逐機頓，來簡別

---

a3 // R103, p. 146, a13-p. 147, a3)。詳參附錄一。

[28] 《華嚴發菩提心章》卷 1：「第四表德者，自有五門：一、真空觀，二、理事無礙觀，三、周偏含容觀，四、色空章十門止觀，五、理事圓融義。」(CBETA, T45, no. 1878, p. 652, b9-11)。另有關華嚴三觀內容之論述，詳參拙著《華嚴無盡法界緣起論》第一章第一節。

[29] 《華嚴經普賢觀行法門》卷 1：「第二明普賢行法，初學菩薩行法亦有十門」(CBETA, X58, no. 991, p. 160, a3 // Z 2:8, p. 74, a4 // R103, p. 147, a4)。

[30] 《華嚴經普賢觀行法門》卷 1(CBETA, X58, no. 991, p. 160, b6-9 // Z 2:8, p. 74, b13-16 // R103, p. 147, b13-16)。詳參附錄二。

[31] 《宋高僧傳》卷 5(CBETA, T50, no. 2061, p. 737, b3-7)。

[32] 《宋高僧傳》卷 6：「釋宗密，姓何氏，果州西充人也。……末見上都華嚴觀，觀曰：毘盧華藏

《華嚴經》與諸經之不同，[33]也顯示了宗密本身對於《華嚴經》有相當程度之了解。至於宗密畢生投入於《圓覺經》之注疏，乃時代之使然，以契合當時之根機故。

四、華嚴之解與行的關係

藉由前面之論述中，可得知華嚴宗諸位祖師是實踐普賢行者。至於華嚴宗如何看待解行問題，乃是本論文進一步探討的議題。對華嚴宗而言，解、行乃不二，依解起行，行依解起，而華嚴三昧之修持，實不外乎解與行，如法藏《華嚴遊心法界記》卷 1：

> 將欲入此三昧，方便非一。總而言之，不過二門：一者解。二者行。[34]

此引文中，以解、行來說明如何修持華嚴三昧入無礙法界。而此之解與行，彼此有極密切之關係。基本上，行依於解，稱解起行，解行不二，而種種有關「解」的論述，無非為了建立真正之見解，以便稱解起行，如說而行，如行而說，如《華嚴發菩提心章・真空章》卷 1：

> 若不洞明前解，無以躡成此行。若不解此行法絕於前解，無以成其正解。若守解不捨，無以入茲正行。是故行由解成，行起解絕也。[35]

說明了真正之行，是由解所成的；而真正之解，乃於是行起動時，此解即泯絕。簡言之，即是「行由解成，行起解絕」。由此顯示了解、行彼此之相互依存的關係。尤其於「解」方面特別著力，縱使論及「行」，仍不離「解」來論述，此乃因「行」本身離見亡言之故，如此顯示「解」於修華嚴三昧所扮演之角色，如《華嚴遊心法界記》卷 1：

> 問：既言行法離見亡言，言、見莫之能入。今既知行亡言離見，此見豈非見耶？答：若知此見是解，此解即為解。若即以此見為行，非但不是行，亦復不是解也。何以故？妄見之解，即非解故。[36]

能隨我遊者，其唯汝乎。」(CBETA, T50, no. 2061, p. 741, c23-p. 742, a1)。

[33] 宗密之所以著疏《圓覺經》，乃時代因緣所使然。如《禪源諸詮集都序》卷 2：「頓者復二：一、逐機頓，二、化儀頓。逐機頓者，遇凡夫上根利智，直示真法，聞即頓悟全同佛果。如《華嚴》中初發心時即得阿耨菩提，《圓覺經》中觀行成時即成佛道。然始同前二教中行門，慚除凡習漸顯聖德。……即華嚴一分，及圓覺、佛頂、密嚴、勝鬘如來藏之類二十餘部經是也。遇機即說，不定初後，與禪門第三直顯心性宗全相同也。」(CBETA, T48, no. 2015, p. 407, b21-c2)。宗密於此說明逐機頓，為華嚴一分，而諸經典之頓乃屬逐機頓。至於化儀頓，則專指華嚴經。

[34] 《華嚴遊心法界記》卷 1(CBETA, T45, no. 1877, p. 646, c15-16)。

[35] 《華嚴發菩提心章》卷 1(CBETA, T45, no. 1878, p. 652, c24-27)。

[36] 《華嚴遊心法界記》卷 1(CBETA, T45, no. 1877, p. 648, a18-22)。

由「解」所論之「行」，基本上，仍是解而已，不能將此「解之行」當作行。且因為「行」本身乃在於離見亡言，所以往往就「解」來說明「行」。若不能明白此番道理，而將之視為「行」，此不但不是行，且亦不是解。又如《華嚴遊心法界記》卷 1：

> 問：若自體全性是即無生，云何今說果法生耶？
> 答：以力即無力，生即是無生。即無力即有力，無生即是生。何者？以有力無力無二性也。是故由斯道理，皆為滅見之方，不可執此不行，解方終不差病。事須用功無怠，久習方成懷。勿以解為修而即將為正行也，此但增於見愛，終無歸本之期，暫疲倦於波瀾竟無獲珠之日。何以故？唐捐歲月無功勳故。[37]

有關解、行之種種的論述說明，無非在於破除吾人的種種知見，建立如實之正解。因此，如何掌握確切之正解，實乃修普賢行之關鍵，如《華嚴遊心法界記》卷 1：

> 又此諸法緣起相由，即云：彼中有此，此中有彼。是即但得其門，不關其大緣起義也。何者？以大緣起法而定一異不可得，相由而成融通無礙故。且如一中有一切時，即是一切中有一時。今欲定其門說，故知但得其門不得其法也。既不得彼法，而言「一切中有一，一中有一切」者，此但是妄接，非稱大緣起法也。如人見水向東駃流於上有泡，言泡中有水，而計泡於手中，即言手泡內有水者。此是妄心中有，非稱水有也。以泡離水即無，何得有泡。而言泡中有水，此是緣起已壞，不可言有也。[38]

華嚴所說的「一即一切，一切即一」之緣起道理，其實並不容易掌握，因為吾人習慣於以世間之「一」、「一切」來了解。因此，確切之正解大緣起法，實乃修普賢行之關鍵。除此之外，則須於日常中，令此正解念念相續，又如《華嚴遊心法界記》卷 1：

> 夫言一者，必具一切方是一也；若不具一切，即不是一。一切亦爾。此大緣起法法爾具足，必須心中證。彼知不可說得向人者，方見緣起之氣分也。若作可說得解，是即不見也。終日言由，妄為言也。必須絕解寔修，是即順為正見。若也解心為得，是即一世虛行。深信之耳。餘如別說。既知是已常須繫念相續，勿令惡見聞之，乃至證見如常見世間物等者，方名入大緣起法界也。若不得如是念者，須向靜處繫念現前。不可口言即為入也。若口有而心無者，即如狂人耳。可准思之。[39]

---

[37] 《華嚴遊心法界記》卷 1(CBETA, T45, no. 1877, p. 649, b10-18)。
[38] 《華嚴遊心法界記》卷 1(CBETA, T45, no. 1877, p. 650, b23-c5)。
[39] 《華嚴遊心法界記》卷 1(CBETA, T45, no. 1877, p. 650, c5-15)。

此中強調雖具正解，仍須繫念相續，且認為「事須用功無怠，久習方成懷」，若未能常須繫念相續，則需須藉由靜處來繫念，令此大緣起法界之正解圓明現前。由此可看出華嚴宗對解、行之重視。

唯有真正之解，才能開起真正之行。而無信之解，亦非真正之解，如《華嚴遊心法界記》卷 1：

> 若能如是，佛說此人皆堪受法界究竟三昧。何以故？於法苦行，不怯怖故；如說能行，教相應故。此云何知？按《華嚴經》云：「此經不入一切眾生之手，唯除菩薩」，即其事也。解云：手者，信手也。不入者，若無此信不能解置法界無礙之法。是故華嚴不入手也。何以故？信心虛偽不應教故，於是人所而不要故。唯除菩薩者，以菩薩心口相應畢竟無謬，於菩薩行勇猛能為，堪可進修諸餘行等。華嚴妙典玄挈手中。何以故？法界無礙，此人要故。若無如是信者，雖有眾解悉皆顛倒。何以故？無信之解，不應行故；顛倒之解，即非解故。[40]

由此可知，信、解、行乃是不相捨離的。有關華嚴之解、行，乃稱解起行，行如所說，行解不二，猶如文殊與普賢，如澄觀《大方廣佛華嚴經疏》卷 55〈入法界品〉：

> 二、以解行相對。普賢表所起萬行，上下諸經皆說普賢行故。文殊表能起之解，通解理事故。[41]

又云：

> 二、互融顯圓者，亦二。先以二門各自圓融，謂解由前信，方離邪見；信解真正，成極智故。依體起行，行必稱體；由行證理，理行不殊。故隨一證即一切證。二、以二聖法門互融，謂始信必信於理故。能所不二，稱解起行；行解不二，智與理冥。則理智無二。是以文殊三事融通隱隱，即是普賢三事涉入重重。由此故能入遮那嚬申之境故。[42]

要藉於解，方能起行，稱解起行，行不異解。解行相資，方為真正之行解。[43]有關

---

[40] 《華嚴遊心法界記》卷 1(CBETA, T45, no. 1877, p. 646, a6-17)。
[41] 《大方廣佛華嚴經疏》卷 55(CBETA, T35, no. 1735, p. 918, a15-17)。
[42] 《大方廣佛華嚴經疏》卷 55(CBETA, T35, no. 1735, p. 918, a22-b1)。
[43] 如《華嚴經行願品疏》卷 3：「二、解行相對。……稱解起行，行如所說，目足更資，方為真實

華嚴種種之解，無非在於為了實踐，誠如澄觀所說的「造解成觀」，[44]即事即行，且於口談其言，心詣其理。

五、「普賢行」與「彌陀行」之關係

所謂「教宗賢首・行在普賢」或「教宗賢首・行在彌陀」，其所面對的共同議題，主要在於「行」上的問題。而「行」的問題，不外乎涉及了普賢行、彌陀行。因此，本節進一步針對普賢行、彌陀行彼此之關係來作探討。

（一）普賢行

不論《華嚴經》或華嚴宗，向來對普賢行是極為重視的，如常以普賢行、普賢位、普賢眼、普賢智、普賢德、普賢願、普賢境、普賢法、普賢觀等字眼來顯示華嚴教理及觀行，所謂「一行一切行」、「一位一切位」、「一障一切障」、……諸如此類，非普賢行位不能表之。

整部《華嚴經》所論述的，無非就是普賢行德；而華嚴宗諸大師所實踐的，無非是普賢觀行。而所謂普賢行，筆者以信、解、行、證來表達，將之歸納為：「發徹到信、開圓頓解、修普賢行、入圓滿證」，亦可言：「發徹到信、開圓頓解、修無盡行（廣大行、圓滿行）、契果滿證」。或可針對「信、解、行、證」之行，來論述普賢行，而此普賢行所顯示的，即是廣大行、無盡行、圓滿行。

若就「發徹到信」而言，是指百分百對華嚴法界緣起道理之信受，對諸佛菩薩所證悟此境界之深信，具備此條件才有可能修習華嚴三昧，如《華嚴遊心法界記》卷 1：

> 今欲入法界無礙者，要先發得徹到信心。何者？以信為初基，眾行之本，一切諸行皆藉信生。是故最初舉信為始也。此云何知？按《華嚴經》云：「信為道元功德母，增長一切諸善法」，乃至「信為寶藏第一法，為清淨手」，受眾行等也。是故欲入法界無礙，要須發此徹到信心。若不發得如是之信

之行解故。」(CBETA, X05, no. 227, p. 90, c4-8 // Z 1:7, p. 278, b2-6 // R7, p. 555, b2-6)。
又如澄觀《三聖圓融觀門》卷 1：「二者、二聖法門互相融者：謂要因於信，方知法界信；不信理，信即為邪故。能、所不二。不信自心有如來藏，非菩薩故。次、要藉於解，方能起行，稱解起行，行不異解，則解、行不二。次、以智是理用，體理成智，還照於理，智與理冥，方曰真智，則理、智無二。故《經》云：『無有如外智能證於如，亦無智外如為智所入。』」(CBETA, T45, no. 1882, p. 671, c1-8)。

[44] 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 2：「第二、顯示心觀俟參禪者。……故製茲疏，使造解成觀，即事即行，口談其言，心詣其理。……使教合亡言之旨，心同諸佛之心。無違教理之規，暗蹈忘心之域。」(CBETA, T36, no. 1736, p. 16, c23-p. 17, a13)。

> 心，無以入於法界無礙也。何以故？器不堪受無礙法故。若得此心現前，能堪受無礙法也。[45]

引文中所說的「法界無礙」，是指華嚴三昧，亦有海印三昧、法界三昧、法界無礙三昧、法界究竟無礙等諸名稱。[46]若不能發起「徹到信心」，則不能堪受法界無礙法；若不能堪受法界無礙法，則不能修行此華嚴三昧，所謂「若不發得如是之信心，無以入於法界無礙也。何以故？器不堪受無礙法故。若得此心現前，能堪受無礙法也。」此在在顯示「信」於行上之重要性。為了對「發徹到信」有一如實的了解，《華嚴遊心法界記》進一步舉《涅槃經》純陀對法的徹到信心來說明，[47]及以實例來明之，如《華嚴遊心法界記》卷 1：

> 問：今令發此信心，未委云何是信而言發耶？
>
> 答：令以事求，是即可見。何者？且如於一眾僧所發至信心。……當爾時間具有六種難事。言六者何？一日時催促難。二迥無資產難。三外求不得難。四信心不動難。五能捨身命難。六歡喜慶悅難。[48]

此是就供養之實例來說，顯示於極難行之下，仍不退其供養之信心。對此之難行，以六難來顯示，所謂：日時催促難、迥無資產難、外求不得難、信心不動難、能捨身命難、歡喜慶悅難。在如此極艱難下，仍不退其供養之信心。若能如是具足此信心者，乃能堪受華嚴之法，乃可修華嚴三昧。

所謂「開圓頓解」，乃對華嚴「一即一切，一切即一」的了解。整部《華嚴經》所論述的，無不在說明此道理，此從華嚴宗以「信、解、行、證」四分來疏解《華嚴經》之結構可得證明，如六十《華嚴經》七處八會，從第二會至第六會屬「修因契果生解分」，有關「解」則占了五會，若就八十《華嚴經》七處九會而言，有

---

45 《華嚴遊心法界記》卷 1 (CBETA, T45, no. 1877, p. 645, b22-c1)。

46 此等名稱，只是就因、果、理等不同角度上有差別而已，華嚴三昧乃就因地而說，海印三昧是果上而言，法界無礙則就理來說。如《華嚴遊心法界記》卷 1：「此解行為言，名為華嚴三昧。如其據果，亦名海印三昧。……按此義邊故，名法界無礙也。」(CBETA, T45, no. 1877, p. 646, b23-c15)

47 如《華嚴遊心法界記》卷 1：「按涅槃經純陀請辭云。吾有調牛良田除去株杌。唯希如來甘露法雨雨我身田令生法牙。」此是舉《涅槃經》純陀為例，說明以堅信力能破諸見，而成大事故，如《華嚴遊心法界記》所做進一步解釋，如其云：「解云。此是純陀已發徹到信心希佛為說大般涅槃也。言有調牛者。純陀自述發信心已得身口等七處調柔也。良田者。即此徹到之信唯在於法。更無名利等念也。唯希如來甘露法雨者。信心堅實堪受法也。雨我身田令生法牙者。一聞不退。菩薩萬行皆解行也。又華嚴經云。皆由直心精進力故等。若能發得如上心者即見煩惱能除無行不成也。何以故。是堅信力能破諸見成大事故。此云何知。按華嚴經云。信力堅固不可壞等。又言。譬如水精珠能清諸濁水等。即其事也。」(CBETA, T45, no. 1877, p. 645, c4-14)。

48 《華嚴遊心法界記》卷 1(CBETA, T45, no. 1877, p. 645, c14-22)。

關「解」則占了六會，此顯示《華嚴經》對「解」之重視。而華嚴宗諸大師的種種論述，無不是在幫助「解」吾人之迷惑。如《華嚴遊心法界記》卷 1：「是故由斯道理，皆為滅見之方。」[49]

所謂「修普賢行」，其實是不離開「解」來明知，如《華嚴遊心法界記》卷 1：

> 第二、別明行者，即於上解中，審諦取之。何者？且如一中有一切時，即是一切中有一時。即一與一切，即入一時。……論其解也如彼，語其行也如斯。應准思之。……是故行者存意思之。[50]

在此引文中，所謂「解也如彼，語其行也如斯」，說明了解和行皆不離華嚴之「一即一切，一切即一」。若就「行」而言，呈現出「一中有一切時，即是一切中有一時。即一與一切，即入一時」，顯示「一與一切」相即相入的道理。於解上了知「一即一切，一切即一」之道理；而於行上，亦復如是。

而此典型之普賢行，其具體實踐，表現在《華嚴經》〈普賢行願品〉的十大願王中。[51]若就十大願王之第一願「禮敬諸佛」來說，可看出普賢行所展現之無盡行，呈現出所禮對象、能禮者之重重無盡，乃至時間、空間等皆無盡，如〈普賢行願品〉云：

> 普賢菩薩告善財言：「善男子！言禮敬諸佛者：所有盡法界、虛空界十方三世一切佛剎極微塵數諸佛世尊，我以普賢行願力故，起深信解，如對目前，悉以清淨身、語、意業，常修禮敬；一一佛所，皆現不可說不可說佛剎極微塵數身，一一身遍禮不可說不可說佛剎極微塵數佛；虛空界盡，我禮乃盡，而虛空界不可盡故，我此禮敬，無有窮盡。如是乃至眾生界盡、眾生業盡、眾生煩惱盡，我禮乃盡。而眾生界乃至煩惱無有盡故，我此禮敬無有窮盡，念念相續，無有間斷，身、語、意業無有疲厭。[52]

又如偈頌云：

---

[49] 《華嚴遊心法界記》卷 1：「是故由斯道理皆為滅見之方。」(CBETA, T45, no. 1877, p. 649, b13)。

[50] 《華嚴遊心法界記》卷 1 (CBETA, T45, no. 1877, p. 647, c27-p. 648, a12)。

[51] 《大方廣佛華嚴經》卷 40〈入不思議解脫境界普賢行願品〉：「爾時，普賢菩薩摩訶薩稱歎如來勝功德已，告諸菩薩及善財言：「善男子！如來功德，假使十方一切諸佛，經不可說不可說佛剎極微塵數劫，相續演說，不可窮盡。若欲成就此功德門，應修十種廣大行願。何等為十？一者、禮敬諸佛，二者、稱讚如來，三者、廣修供養，四者、懺悔業障，五者、隨喜功德，六者、請轉法輪，七者、請佛住世，八者、常隨佛學，九者、恒順眾生，十者、普皆迴向。」(CBETA, T10, no. 293, p. 844, b20-28)。

[52] 《大方廣佛華嚴經》卷 40〈入不思議解脫境界普賢行願品〉(CBETA, T10, no. 293, p. 844, b29-c11)。

> 所有十方世界中，三世一切人師子，我以清淨身語意，一切遍禮盡無餘。普賢行願威神力，普現一切如來前，一身復現剎塵身，一一遍禮剎塵佛。[53]

此是以「起深信解」，來實踐禮敬諸佛。不僅於「禮敬諸佛」如此無盡，於其餘九願亦皆如此，如於「稱歎如來」乃至「普皆回向」，皆是如因陀羅網重重無盡的景象，如海印三昧同時頓現。

所謂「入圓滿證」，是指秉持「所信、所解、所行」之因地行，而契入華藏世界之果地海。此如《華嚴經》〈入法界品〉善財童子五十三參之所示。

（二）彌陀行

所謂「教宗賢首・行在彌陀」，於前面的論述中，已略知其義。而「行在彌陀」具有兩層涵義：一方面指念佛法門，另一方面是指以彌陀淨土為所歸趣。若就彌陀行而言，世親菩薩於《往生論》中，已提出了五種法門，以身、口、意之修持來入手，如身之禮拜，口之讚歎，意之止和觀，且將功德回向於眾生。[54]此彌陀行，亦可專指念佛法門。而「念佛法門」本身又包括了多種念佛，如稱名、觀像、觀想、實相念佛等。[55]其中，又以稱名念佛廣受中國佛教淨土宗之重視。

在《華嚴經》中，針對普賢行、彌陀行議題所展開的論述，首推以十大願王最終導歸極樂世界，且以往生極樂世界圓滿普賢行。[56]至於為何此十大願王導歸極樂世界，華嚴宗四祖澄觀針對此導歸西方極樂世界，提出四點加以說明，如《華嚴經行願品疏》卷 10：

> 今且依文，文則可知。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。[57]

---

[53] 《大方廣佛華嚴經》卷 40〈入不思議解脫境界普賢行願品〉(CBETA, T10, no. 293, p. 847, a2-6)。

[54] 《無量壽經優波提舍》卷 1：「云何禮拜？……云何迴向？不捨一切苦惱眾生，心常作願迴向為首成就大悲心故。」(CBETA, T26, no. 1524, p. 231, b13-24)。

[55] 參考拙文〈稱名念佛與稱性念佛〉一文。

[56] 《大方廣佛華嚴經》卷 40〈入不思議解脫境界普賢行願品〉：「又復，是人臨命終時，最後剎那一切諸根悉皆散壞，一切親屬悉皆捨離，一切威勢悉皆退失，輔相、大臣、宮城內外，象馬車乘，珍寶伏藏，如是一切無復相隨，唯此願王不相捨離，於一切時引導其前。一剎那中即得往生極樂世界，到已即見阿彌陀佛、文殊師利菩薩、普賢菩薩、觀自在菩薩、彌勒菩薩等，此諸菩薩色相端嚴，功德具足，所共圍遶。其人自見生蓮華中，蒙佛授記；得授記已，經於無數百千萬億那由他劫，普於十方不可說不可說世界，以智慧力隨眾生心而為利益。不久當坐菩提道場，降伏魔軍，成等正覺，轉妙法輪。能令佛剎極微塵數世界眾生發菩提心，隨其根性，教化成熟，乃至盡於未來劫海，廣能利益一切眾生。」(CBETA, T10, no. 293, p. 846, c8-22)又如頌「願我臨欲命終時，盡除一切諸障礙，面見彼佛阿彌陀，即得往生安樂剎。我既往生彼國已，現前成就此大願，一切圓滿盡無餘，利樂一切眾生界。」(CBETA, T10, no. 293, p. 848, a9-12)。

[57] 《華嚴經行願品疏》卷 10(CBETA, X05, no. 227, p. 198, a16-18 // Z 1:7, p. 385, c13-15 // R7, p. 770,

澄觀認為不生華藏而生極樂之理由，略有四意：第一、西方極樂世界與娑婆眾生有緣。第二、為了讓眾生有所依憑。第三、西方極樂世界不離華藏世界海。第四、阿彌陀佛即毘盧遮那佛。而宗密對此四點，進而加以解釋之，如《華嚴經行願品疏鈔》卷 6：

> 略有四意者，
> 一、彌陀願重偏接娑婆界人。
> 二、但聞十方皆妙，此彼融通，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數，故不離也。如《大疏》說華藏世界……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、即此第三十九偈讚品云：或有見佛無量壽觀自在等共圍繞，乃至賢首如來、阿閦、釋迦等。[58]

由澄觀、宗密所做的解釋中，可得知基本上是從華嚴一乘之角度來說明，而連結了華藏世界、極樂世界的關係。諸佛國土彼此關係，既是如此；同理，也可推知普賢行、彌陀行之關係，亦復如此。以念佛法門來說，澄觀將前人的五種念佛加以更正，以避免與理事無礙相混淆，而改第五門為「重重無盡念佛門」，[59]如《華嚴經行願品疏》云：

> 第三、能念收束，略有五種。一、緣境正觀念佛門，若真若應，若依若正，皆是境故。稱名屬口，非真念故，略而不言。二、攝境唯心念佛門，是心是佛，是心作佛，諸佛正遍知海從心想生，況心佛眾生三無差別。三、心境俱泯念佛門，心即是佛，心則非心；佛即是心，佛亦非佛，非心非佛遠離一切，故無所念，方為真念。四、心境無[得-彳]念佛門，雙照事理存亡無[得-彳]，等真門之寂寂，何佛何心；鑒事理之明明，常心常佛，雙亡正

---

a13-15)。

[58]《華嚴經行願品疏鈔》卷 6 (CBETA, X05, no. 229, p. 322, b17-c12 // Z 1:7, p. 499, b11-c12 // R7, p. 997, b11-p. 998, a12)。

[59] 如圖表所示：隋・智顗，《五方便念佛門》，CBETA, T47, no. 1962。

《五方便念佛門》	澄觀《華嚴經行願品疏》
第一、稱名往生念佛三昧門	1.緣境念佛門
第二、觀相滅罪念佛三昧門	
第三、諸境唯心念佛三昧門	2.攝境唯心念佛門
第四、心境俱離念佛三昧門	3.心境俱泯念佛門
	4.心境無礙念佛門
第五、性起圓通念佛三昧門	5.重重無盡念佛門

> 入，寂照雙流。五、重重無盡念佛門，理既無盡，以理融事，事亦無盡。故隨一門攝一切門，融斯五門，以為一致。即是此中能念之心與前所念十佛境合，非合非散，涉入重重，難思境也。[60]

此是從理上來說，顯示理既無盡，以理融事，事亦無盡，故隨一門攝一切門，融攝五門念佛法門，而頓顯華嚴念佛是重重無盡的念佛法門。又如《華嚴經行願品疏》云：

> 則十佛十身皆等虛空，並合法性，為莊嚴法界虛空界也。是則隨門說異，舉一圓收，如是方為華嚴念佛。[61]

此強調華嚴之念佛，是舉一即攝一切，是重重無盡事事無礙法界之念佛。自唐宋以來，有關華嚴稱法界性的念佛法門，較少受到重視，此從宋代義和的〈華嚴念佛三昧無盡燈序〉可得知。[62]雖然如此，但於後代明清諸大師、大德們對此則有進一步之發揮，如雲棲袾宏、彭際清等人。雲棲袾宏在《阿彌陀經疏鈔》中，將稱名念佛與華嚴稱法界性之念佛法門加以結合，如《阿彌陀經疏鈔》卷 3 云：

> 【疏】又教分四種念佛，從淺至深，此居最始。雖後後深於前前，實前前徹於後後。以理一心，即實相故。
>
> 【鈔】四種，如前序中說。一稱名、二觀像、三觀想、四實相。……此之

---

[60] CBETA, X05, no. 227, p. 99, b17-c4 // Z 1:7, p. 287, a8-b1 // R7, p. 573, a8-b1。
另在《大方廣佛華嚴經疏》，將此五種念佛配合〈入法界品〉的二十一種念佛，如其云：「然約能念心，不出五種。一、緣境念佛門，念真念應若正若依，設但稱名亦是境故，故上諸門多是此門。二、攝境唯心念佛門即，十八、十九二門，十八即總相唯心，是心是佛是心作佛故十九雖隨我心，心業多種見佛優劣故。三、心境俱泯門，即前遠離念佛門，及不可見門之一分，及如虛空門。四、心境無礙門，即如初門，雙照事理存泯無礙，故云普照。五、重重無盡門，即稱前第十門而觀察故，如微細等門，亦是此門中總意。」(CBETA, T35, no. 1735, p. 924, b14-24)。

[61] CBETA, R7, p. 573, a4-6。

[62] 此文收錄在：宋・宗曉編，《樂邦文類》，CBETA, T47, no. 1969A, p. 169, c5-p. 170, a12。
如其云：「六道凡夫三乘賢聖，其根本悉是靈明清淨。一法界心，性覺寶光，各各圓滿，本不名諸佛，亦不名眾生。但此心靈妙自在，不守自性故隨迷悟之緣，作業受苦，名曰眾生。修道證真，遂名諸佛。佛憫眾生顛倒妄想，執著而不證得。於是稱法界性，說華嚴經。……唯華嚴觀行。得圓至功於頃刻。……（義和）晚年退席平江能仁，遍搜淨土傳錄與諸論讚，未嘗有華嚴圓融念佛法門。蓋巴歌和眾，雪曲應稀，無足道者。嗚呼！不思議法門散乎大經與疏記之中，無聞於世。離此別求，何異北轅而之楚耶。於是備錄法門，著為一編。使見聞者不動步而歸淨土，安俟階梯；非思量而證彌陀，豈存言念。諸佛則背塵合覺故明，眾生則背覺合塵故昏。欲使冥者皆明，明終無盡。因目其篇，曰無盡燈。云爾。乾道元年九月望，臨安府慧因院，華嚴教觀義和序。」(CBETA, T47, no. 1969A, p. 169, c6-p. 170, a12)。從此序文中，可看出義和之感慨，感慨於當時對華嚴念佛法門之疏忽，忽略了此殊勝之無礙圓融法門，故而撰寫《華嚴念佛三昧無盡燈》，可惜此著作已失傳，只剩序文而已。

> 四者，同名念佛，前淺後深。持名雖在初門，其實意含無盡。事一心則淺，理一心則深。即事即理，則即淺即深，故曰徹前徹後。所以者何？理一心者，一心即是實相，則最初即是最後故。問：豈得稱名便成實相？答：實相云者，非必滅除諸相，蓋即相而無相也。經云：治世語言，皆與實相不相違背。云何萬德洪名，不及治世一語。一稱南無佛皆已成佛道，何況今名理一心也。又《觀經》第九，佛相好，《疏》直謂觀佛法身。相好既即法身，名號何非實相。[63]

此說明佛之名號，即是實相，且直就稱名念佛來明事一心、理一心，顯示稱名念佛其意深遠無盡。而所謂的理一心，即是實相念佛。換言之，並非捨稱名念佛而另有實相念佛，乃在稱名念佛的當下，了知念佛心本不生不滅，亦無能所，如此即是實相念佛。因此，稱名念佛不僅至簡至易，且其本身亦蘊含著實相深意。又如《阿彌陀經疏鈔》卷 1：

> 佛雖至極，惟心即是。今聞佛名，一心執持。可謂至簡至易，功不繁施。而萬法惟心，心清淨故，何事不辦。剎那運想，依正宛然，舉念欲生，便登彼國。是則難成之觀，不習而成。故以持名念佛，所守尤為要約也。天如謂大聖悲憐，直勸專持名號是也。[64]

此說明佛雖至極殊勝，卻不離吾人當下之一念心，因此若能一心執持佛名號，若至心淨，極樂淨土之正依報宛然現前。而更深一層之涵義，是念而無念，無念而念，如其云：

> 正繇念佛，至於一心。則念極而空，無念之念，謂之真念。又念體本空，念實無念，名真念也。生無生者，達生體不可得，則生而不生，不生而生。是名以念佛心，入無生忍。如後教起中辯。故知終日念佛，終日念心；熾然往生，寂然無往矣。[65]

又云：

> 今此經者，直指眾生以念佛心入佛知見故。[66]

---

[63] CBETA, X22, no. 424, p. 662, a2-21。
[64] CBETA, X22, no. 424, p. 605, c24-p. 606, a5。
[65] CBETA, X22, no. 424, p. 606, b11-15。
[66] CBETA, X22, no. 424, p. 608, c20-21。

此等皆強調由稱名念佛入手，可通實相念佛，達無生法忍，以顯示稱名念佛之殊勝甚深之意。為何稱名念佛有如此殊勝？實乃因己力及彌陀願力所致，如《阿彌陀經疏鈔》云：

> 得出輪迴者，繇惑起業，繇業感報，往來六道，輪轉無窮。依餘法修，直至惑盡，始得出離，而託質世間，升沈未保。唯茲念佛，帶惑往生，以己念力及佛攝受大神力故。一生彼國，即超三界，不受輪轉。經云：眾生生者，皆是阿鞞跋致。是也。[67]

此說明了眾生無始以來受惑業苦輪迴於六道中，依其它法門須斷惑才能出離三界生死輪迴。若無力斷惑，則隨業力牽引於三界六道輪迴不已。唯稱名念佛法門，可以帶業往生，超出三界，達不退轉地，證得無生法忍。為何能如此？實乃因自己的念佛力量及阿彌陀佛大願力攝受的緣故。稱名念佛雖從「有念」入手，而其本身實是無念，因為心本無念，為對治眾生無始以來的煩惱執取，故不得不採用此方式，如《阿彌陀經疏鈔》云：

> 八、的指即有念心得入無念者，心本無念，念起即乖。而眾生無始以來，妄想慣習，未易卒遣。今教念佛，是乃以毒攻毒，用兵止兵，病愈寇平。則捨病體更無自身，即寇盜原吾赤子。[68]

此無不顯示稱名念佛之切要，[69]實乃因應眾生無始以來之妄想習氣難以泯除，而特別使用的以毒攻毒之方法。以緣稱佛名號入手，了達無念無生。而所謂彌陀淨土，實不外吾人當下一念心，於此當下一念即是「自性彌陀，唯心淨土」。

另外，清代彭際清對於稱名念佛與華嚴念佛加以結合運用，其於《華嚴念佛

---

[67] CBETA, X22, no. 424, p. 609, c12-16。

[68] CBETA, X22, no. 424, p. 611, c2-5。

[69] 此亦可從蓮池對志磐的水陸儀軌，所作的補充得知，如《法界聖凡水陸勝會修齋儀軌》卷 6：「補後學雲棲袾宏上來所說觀想念佛三昧已竟，今當更說持名念佛三昧。竊惟淨土之為教也，肇始於釋迦世尊，闡揚於歷代賢聖。於是以念佛一門而分四種：曰持名念佛、曰觀像念佛、曰觀想念佛、曰實相念佛。雖有四種之殊，究竟歸於實相而已。又以前三，約之為二：一為觀想，一為持名。觀想，則《十六觀經》言之詳矣。此論持名，則《阿彌陀經》云：聞說阿彌陀佛，執持名號。若一日、二日，乃至七日，一心不亂。其人臨命終時，阿彌陀佛與諸聖眾，見在其前。是人終時，心不顛倒，即得往生阿彌陀佛極樂國土。此萬世持名念佛從出之大原，乃金口所親宣之妙法也。古德云：觀法理微，眾生心雜，雜心修觀，觀想難成。大聖悲憐，直勸專持名號。良繇稱名易故，相續即生。此闡揚持名念佛之功，最為往生淨土之要。若其持名深達實相，則與妙觀同功，上上品生，當不疑矣。」(CBETA, X74, no. 1497, p. 820, a2-17)。此明念佛雖有四種之差別，而究竟皆歸於實相。且若能持名深達實相，則所證與妙觀同功。由此可知，為何蓮池於水陸儀軌所修之實相、觀想方法之外，另補充稱名念佛法門之所在，此無非憐憫六道眾生難得解脫之故。

三昧論》中，將華嚴念佛分為五種：[70]

一、念佛法身：直指眾生自性門。
二、念佛功德：出生諸佛報化門。
三、念佛名字：成就最勝方便門。
四、念毗盧遮那佛：頓入華嚴法界門。
五、念極樂世界阿彌陀佛：圓滿普賢大願門。

此五種念佛法門，亦可簡化為三種，即將第四念毗盧遮那佛、第五念極樂世界阿彌陀佛歸入第三念佛名字內，如下圖表所示：

<table>
<tr><td colspan="2">1.念佛法身</td></tr>
<tr><td colspan="2">2.念佛功德：報身、化身</td></tr>
<tr><td rowspan="2">3.念佛名字</td><td>4.念毗盧遮那佛（普念）</td></tr>
<tr><td>5.念極樂世界阿彌陀佛（專念）</td></tr>
</table>

對彭際清來說，念毗盧遮那佛、念極樂世界阿彌陀佛皆屬於念佛名號，所不同者，一為普念，一為專念。而普念與專念的關係，是即普即專、即專即普，且於念佛名字即攝法身、功德身。換言之，名字即法身、法身即名字；乃至名字與功德身，亦復如此。若就此三門而說，第一、念佛法身，是指念自性佛（或言念自性佛），故言直指眾生自性門。第二、念佛功德，是指念佛之色身、報身，故言出生諸佛報化門。第三、念佛名字，是指念佛名號，以佛名號為所緣而專念不息，則能見無量佛，且能徹見法身。若能於念佛名字中，了知念而無念，求念不可得，此即是念法身佛；若無念而念，此一佛名遍攝一切佛，此即是念功德身，[71]故言念佛名字成就最勝方便門。而此一念佛名字法門，實已攝第四念毗盧遮那佛及第五念極樂世界阿彌陀佛。且彭際清進而將此等念佛法門，與華嚴三觀、四法界結合，認為此念佛法門無法不攝。[72]（參附錄三）

由此可知，彭際清是將一句佛號與法身、功德身作一緊密結合。換言之，一

---

[70] CBETA, R104, p. 168, b18-p. 169, a3。

[71] 《華嚴念佛三昧論》卷 1：「如是念佛，名字即法身，名字性不可得故。法身即名字，法身徧一切故。乃至報化不異名字，名字不異報化，亦復如是。故如來名號品：謂一如來名號，與法界虛空界等，隨眾生心各別知見。則知世間凡所有名，即是佛名。隨舉一名，諸世間名無不攝矣。……如是念佛，持一佛名，全收法界。全法界名，全法界收。」(CBETA, X58, no. 1030, p. 716, a7-15)。

[72] 《華嚴念佛三昧論》卷 1：「此念佛人亦復如是，以一念本無量故。且杜順《法界觀》，特設三門，一、真空門，簡妄情以顯理，即前念佛法身是。二、理事無礙門，融理事以顯用，即前念佛功德是。三、周徧含容門，攝事事以顯元，即前念佛名字是。又清涼《疏》分四法界：一心念佛，不雜餘業，即入事法界。心佛雙泯，一真獨脫，即入理法界。即心即佛，大用齊彰，即入理事無礙法界。非佛非心，神妙不測，即入事事無礙法界。是知一念佛門，無法不攝。」(CBETA, X58, no. 1030, p. 717, c2-9)。

句佛號當下即是法身；且法身不離名號，故名號當下遍攝一切。名字即法身，法身即名字；乃至名字與功德身，亦是如此。至於念毗盧遮那佛及念極樂世界阿彌陀佛，可視為念佛名字之開展，以念毗盧遮那佛為前導，念極樂世界阿彌陀佛為所歸。[73]至此，可得知彭際清所說的五種念佛門，其實可統攝於一句佛號中。[74]

至此，可知由一句佛號中，不僅作為彌陀行之法門，且由一句佛號展現普賢行。換言之，一句佛號是專修，其實也是普行。此普賢行、彌陀行，於形式上，有專、普之別；而實際上，彼此融通無礙。

六、結語

華嚴之觀行法門，其實指的即是普賢行，尤其指一乘普賢行，可就任何一法來切入。換言之，法法皆可修普賢行，法法皆是普賢行。因此，簡稱為普行。彌陀行，或稱之為念佛行，是專就淨土念佛法門入手，尤其特別強調以信願行往生西方極樂世界。其實往生西方極樂世界，並不侷限於念佛法門，亦可修普賢行來達之，且於往生西方極樂世界圓滿普賢大願，入華藏莊嚴世界海。世親菩薩之發願往生西方極樂世界，而入華藏莊嚴世界海，可說非常典型地連結了西方極樂世界與華藏莊嚴世界海。於華嚴宗諸祖師中，智儼大師亦即是一典型之例證。

普賢行、彌陀行，乃普行、專行之差別而已，並非決然之對立。歷來之大師大德們之所以特別強調「教宗賢首・行在彌陀」，乃別有其用意，憐憫眾生雖知當體即是之道理，卻奈何眾生總是任隨己意及無始習性，載沉載浮流轉於三界中。因此，特別針對此問題，就念佛法門來入手，尤其以稱名念佛，令眾生心有所繫、心有所憑。

若就華嚴「一即一切，一切即一」來說，彌陀行即一切行，一切行即彌陀行。換言之，彌陀行攝一切行，一切行不離彌陀行。普賢行、彌陀行，非一非異，圓融無礙。

若能確切明白華嚴「一即一切，一切即一」之道理，落實在實踐上，則一行即是一切行，彌陀行即是普賢行。反之，若未能如實明白「一即一切，一切即一」

---

[73] 《華嚴念佛三昧論》卷 1：「故此經以毗盧為導。以極樂為歸。既觀彌陀。不離華藏。家珍具足。力用無邊。不入此門。終非究竟。」(CBETA, X58, no. 1030, p. 717, c9-11)。

[74] 是指一句佛號本身，即是法身，即是功德身。一句佛號可淺可深，此可搭配所感四土來說，如《華嚴念佛三昧論》卷 1：「此土行人，以專念力，修諸功德，回向西方。惑業未斷，生同居土。欣厭既切，粗漏漸除，聞法增進，生有餘土。若修圓教為因，深達實相，以普賢行願，回向往生，便感得實報土，親承佛記，分證寂光。是故，住權乘者，一切皆權；如法華化城，不外自心故。明實相者，一切皆實，如此經極樂，全具華藏故。」(CBETA, X58, no. 1030, p. 717, c15-20)。

之道理，而以世間之「一」、「一切」來了解華嚴，如此則與華嚴法界緣起不相應，不相應之解，則無法稱解起行，如此則無法落實在「一行即一切行」普賢行之實踐上。因此，不得言「彌陀行即是普賢行」，否則流於妄言、妄解、妄行上，此乃壞了華嚴法界緣起大法也。不得不慎哉！

「教宗賢首・行在彌陀」，實乃頗具深意，可以是彌陀行即是普賢行，亦可以就彌陀行一門深入實踐普賢行，亦可以普賢行導歸極樂世界而圓滿普賢大願。

引用書目

後秦・鳩摩羅什譯，《大智度論》，CBETA, T25, no. 1509。
後秦・鳩摩羅什譯，《十住毘婆沙論》，CBETA, T26, no. 1521。
北魏・普提流支譯，《無量壽經優波提舍》，CBETA, T26, no. 1524。
東晉・佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278。
隋・智顗，《五方便念佛門》，CBETA, T47, no. 1962。
唐・法藏，《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733。
唐・法藏，《華嚴遊心法界記》，CBETA, T45, no. 1877。
唐・法藏，《華嚴發菩提心章》，CBETA, T45, no. 1878。
唐・法藏，《華嚴經傳記》，CBETA, T51, no. 2073。
唐・法藏，《華嚴經普賢觀行法門》，CBETA, X58, no. 991 // R103。
唐・宗密，《華嚴經行願品疏鈔》，CBETA, X05, no. 0229。
唐・智儼，《華嚴經內章門等雜孔目章》，CBETA, T45, no. 1870。
唐・實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279。
唐・澄觀，《三聖圓融觀門》，CBETA, T45, no. 1882。
唐・澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735。
唐・澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》。T36, no. 1736。
唐・澄觀，《華嚴經行願品疏》，CBETA, X05, no. 0227。
北宋・延壽，《宗鏡錄》，CBETA, T48, no. 2016。
北宋・贊寧等，《宋高僧傳》，CBETA, T50, no. 2061。
南宋・志磐，《佛祖統紀》，CBETA, T49, no. 2035。
南宋・宗曉，《樂邦文類》，CBETA, T47, no. 1969A。
南宋・宗鑑集，《釋門正統》，CBETA, X75, no. 1513。
明・袾宏重訂，《法界聖凡水陸勝會修齋儀軌》，CBETA, X74, no. 1497。
明・蕅益智旭，《阿彌陀經要解》，CBETA, T37, no. 1762 。
明・袾宏，《阿彌陀經疏鈔》，CBETA, X22, no. 0424。
清・彭際清，《華嚴念佛三昧論》，CBETA, X58, no. 1030 // R104。

清・緒法輯《法界宗五祖略記》，CBETA, X77, no. 1530 // R134。
金陵刻經處彙編，《楊仁山居士遺著》冊 5，南京：金陵刻經處，1981 年。
陳英善，〈稱名念佛與稱性念佛〉，《佛教禪坐傳統研討會論文集》，新北：法鼓文化，2012 年，頁 127-168。

附錄

附錄一、法藏大師普賢觀行法門──普賢觀法

《華嚴發菩提心章》	《華嚴經普賢觀行法門》
第四、色空章十門止觀者。 第一、會相歸性門，於中，有二種： 一、於所緣境會事歸理。 二、於能緣心攝將入正也。	依華嚴經普賢觀行法，初明普賢觀，……有十門 第一、會相歸性門 謂觀一切法自性皆空 分別解了一念行心稱理而觀，攝散入靜，名止。
第二、依理起事門者，亦有二種： 一者所歸理非斷空故，不礙事相宛然。 二者所入止不滯寂故，復有隨事起修妙覺觀。	第二、依理起行門 謂以所觀真理非斷空故不礙事法宛然顯現，是故令止不滯寂，寂不礙事，於事無念起照名觀。
第三、理事無礙門者，亦有二種： 一、由習前理事能通交徹，故今無礙也。 二、雙現前故，遂使止觀同於一念頓照故。	第三、理事無礙門 謂由性實之理必徹事表而自現不壞於事，相虛之事必該真性而自立不翳於理，理事混融二而不二是。故菩薩於一念中止觀雙運無礙同觀
第四、理事雙絕門者，由事、理雙觀互相形奪故，遂使而雙俱盡，非理非事，寂然雙絕，是故令止觀雙泯，迥然無寄也。	第四、理事俱泯門 謂由理事交徹形奪兩亡，則非事非理，超然迥絕，行心順此非觀非止迥絕無寄。經云：法離一切觀行
第五、心境融通門者，即彼絕理事之無礙境，與彼泯止觀之無礙心，二而不二，故不礙心境；而冥然一味，不二而二，故不壞一味，而心、境兩分也。	第五、心境融通門 謂彼絕理事之無礙境與泯止觀之無礙心，二而不二，冥然一味；不二而二，心境宛然。
第六、事事相在門者，由理帶諸事全遍一事，是故以即止之觀，於一事中現一切法，而心無散動。如一事，一切亦爾。	第六、事融相在門 謂以多事全依於一理，一理帶多事而全徧於一事，是故菩薩以即止之觀，於一事中見一切事而心無散動，如一事，一切亦爾。

《華嚴發菩提心章》	《華嚴經普賢觀行法門》
第七、彼此相是門者，由諸事悉不異於理，理復不異於事，即是一切而念不亂，如一事一切亦爾。	第七、諸法相是門 謂由諸法皆不異於真理，真理復不異於事。是故菩薩以不異止之觀，見一法即一切法而全不動如一，一切亦爾。
第八、即入無礙門者，由交參非一與相含非異，體無二故，是故以止觀無二之智頓現，即入二門同一法界，即心無散動也。	第八、即入無礙門 謂由以一多相入而非一，一多相即而非異，此二俱由融通一法界。是故菩薩以無念之智頓見於此無障礙之法
第九、帝網重現門者，由於一事中具一切，復各具一切，如是重重不可窮盡。如一事既爾，餘一切事亦然。以止觀心境不異之目頓現一切，各各重重悉無窮盡，普眼所矚，朗然現前而無分別，亦無散動也。	第九、帝網重現門 謂於一事中所現一切，彼一切內復各現一切，如是重重不可窮盡，如帝釋網於一珠中現一切珠影，一切珠影中復現珠影重重無盡。是故菩薩以普賢眼頓見如此法界圓融自在無有限量。
第十、主伴圓備門者。菩薩以普門之智，頓照於此普門法界。然舉一為主，一切為伴，主伴、伴主皆悉無盡，不可稱說，菩薩三昧海門皆悉安立自在無礙，然無異念也。	第十、主伴圓備門 謂菩薩以普賢之智頓見於此普賢法界，是故凡舉一門為主，必攝一切為伴，如是無盡無盡不可稱說，思之可見。此略說顯華嚴經中菩薩止觀，廣如別記說。

附錄二、法藏大師普賢觀行法門──普賢行法

第一、先起信心	一、自信己身有如來藏性修行可得成佛
	二、信三寶功德殊勝難量離此更無可歸依處
	三、信因果決定業報必然，是故捨惡修善不離自心
第二、歸依三寶	一、歸依徧法界三寶
	二、歸依慇重至極不惜身命
	三、遠歸依盡未來際誓不斷絕
第三、懺悔宿罪	一、啟告十方三世一切諸佛菩薩賢聖
	二、對現尊像及眾僧等前
	三、慇重心慚愧心自述無始罪障

第四、發菩提心立大誓願	一、發直心，正念真如法故
	二、深心，樂修一切諸善行故
	三、大悲心，救拔一切苦眾生故
第五、受菩薩三聚淨戒	一、攝律儀戒，誓願斷一切惡
	二、攝善法戒，誓願修一切善
	三、攝眾生戒，救度一切眾生故盡未來際而無休息
第六、修離過行	一、調伏煩惱離貪瞋邪見
	二、止諸不善離殺等十惡道故
	三、於菩薩十重四十八輕戒，一一護持不令有犯，犯者即當懺悔還使清淨
第七、修善行	一、日日供養三寶，身口禮讚，意業觀察
	二、於萬行六度乃至諸波羅蜜，一一修學無有厭足
	三、以此善根誓願迴向，普共眾生趣大菩提
第八、修忍辱行	一、內生慈心，若為愚癡眾生背恩侵惱終不瞋之
	二、見瞋過患，經云：瞋如猛火燒滅一切諸善根故。又起一瞋心成百種障礙，一切惡中無過此惡
	三、見忍利益，經云：若能忍者，即得名為有力大人，持戒苦行所不能及
第九、救攝眾生行	一、救其現苦，乃至於死先當救護
	二、更以佛法饒益令當來免三惡道苦
	三、化令修菩薩行，要當於我先成最正覺
第十、修平等行	一、於所救眾生平等，不揀怨親，不求恩報
	二、不見自他，無人無能無所，畢竟平等
	三、興無緣大悲無念大智，攝化眾生廣修萬行，盡未來際而無休息故。

附錄三、念佛法門圖表

<table>
<tr><td rowspan="2">龍樹</td><td rowspan="2">《五方便念佛》</td><td rowspan="2">澄觀</td><td colspan="2" rowspan="2">宗密、蓮池</td><td colspan="4">彭際清</td></tr>
<tr><td colspan="2">華嚴念佛</td><td>三觀</td><td>四法界</td></tr>
<tr><td rowspan="2">稱名</td><td rowspan="2">稱名往生</td><td rowspan="4">緣境念佛</td><td colspan="2" rowspan="2">稱名</td><td rowspan="2">念佛名字</td><td>遮那</td><td rowspan="2">周遍含容觀</td><td rowspan="2">事事無礙法界</td></tr>
<tr><td>彌陀</td></tr>
<tr><td>色身</td><td rowspan="2">觀相滅罪</td><td>觀像</td><td>觀想</td><td rowspan="2">念佛功德</td><td>化身</td><td rowspan="2">理事無礙觀</td><td rowspan="2">理事無礙法界</td></tr>
<tr><td>法身</td><td>報身</td></tr>
<tr><td></td><td>諸境唯心</td><td>攝境唯心</td><td colspan="2"></td><td colspan="2"></td><td></td><td></td></tr>
<tr><td rowspan="4">實相</td><td>心境俱離</td><td>心境俱泯</td><td colspan="2" rowspan="4">實相</td><td colspan="2" rowspan="3">念佛法身</td><td>真空觀</td><td>理法界</td></tr>
<tr><td></td><td>心境無礙</td><td rowspan="2"></td><td></td></tr>
<tr><td>性起圓通</td><td></td><td></td></tr>
<tr><td></td><td>重重無盡</td><td colspan="2"></td><td></td><td></td></tr>
</table>

（參見陳英善，〈稱名念佛與稱性念佛〉，頁 166）

論華嚴菩薩道的「清淨信」與「信滿成佛義」

日本駒澤大學佛教經濟研究所　研究員
釋法音

摘　要

世界上所有的宗教無不主張「信」的重要性，强調信仰在宗教理論與實踐中的絕對意義，佛教自然也不例外。

佛教中所説的「信」，一般來言用梵語來表示大凡有四種，即 śraddhā、 prasāda、adhimukti 和 bhakti。śraddhā 是印度吠陀哲学以來，普遍所使用的「信」，與「疑」相對蹠。而 prasāda 則含有「清澈」、「淨化」、「喜悅」、「滿足」之義，漢譯佛典將此翻為「淨信」、「澄淨」、「歡喜」、「信心」等，而「澄淨」、「淨信」與佛教本有的、以智慧為前提的「寂靜」、「沉潛」的宗教性格比較接近，與一般的宗教狂信相峻別。adhimukti 則有「心之解脫」、「以心觀察」之意，故在漢譯佛典將此翻為「信解」、「勝解」、「信樂」等語。bhakti 也是「信」的重要術語之一，有「崇拜」、「參加」之義，一般翻成「信愛」或「信敬」、「誠信」等，具有對神或宗教，抱以狂熱性的、提倡献身精神的信仰內涵，雖然在佛教文献中也有所出現，但是並不多見，也不太多地加以提倡。

可見在佛教中，prasāda 和 adhimukti 的語義是與智慧、清淨相結合的「信」，具有知性、理性的宗教內涵。這無論在南傳還是北傳、小乘或是大乘，都是共通的基本思想內容和根本實踐理念。

若論《華嚴經》中對於「信」的解釋，則有「深信諸佛及正法，亦信菩薩所行道。正心信向佛菩薩，菩薩因是初發心。信於法門無障礙，捨離八難得無難。信能超出諸魔境，示現開發無上道。信為道元功德母，增長一切諸善法，除滅一切諸疑惑，示現開發無上道。信能捨離諸染著，信解微妙甚深法。信能轉勝成衆善，究竟必至如來處」（《大正藏》第 9 冊，433a－b）；「於佛及法僧，深起清淨信。信敬三寶故，能發菩提心」（《大正藏》第 9 冊，433a）以及「聞此法歡喜，信心無疑者。速成無上道，與諸如來等」（《大正藏》第 9 冊，788a－b）等最為膾炙人口之名句。以强調智慧成就乃至圓成佛道當以「淨信」（samprasāda）為前提和根本，這也成為大乘菩薩道的「信滿成佛」（《華嚴經》〈賢首菩薩品〉）之奧義所在。

本論擬將以《華嚴經》中經義為中心，結合《法華經》《大智度論》以及《大乘起信論》等大乘經論，並涉及華嚴祖師之著述，來闡發「清淨信」在大乘佛教、特別是華嚴菩薩道中的眞理以及實踐中的重要意義以及華嚴宗所主張的「信滿成佛義」。

衆所周知，「信」是成就華嚴菩薩道的先決條件之一，即為絕對自覺下的「清淨信根」，是一切衆生本來成佛的最為重要的理論依據，也即是「初發心時便成正覺」的眞實意義之所在。

關鍵詞：《華嚴經》、〈賢首菩薩品〉、華嚴菩薩道、清淨信、信滿成佛義

On "Pure Faith"（清淨信） and "Full Faith and Becoming Buddha"（信滿成佛） of Bodhisattva's Way of Hua-yan

HU, Jian-ming(Fa-yin)
Komazawa University, Tokyo, Japan

Abstract

All the religions of the world advocate importance of the Faith and emphasize the absolute meaning of the Faith in theory and practice of the religions. Buddhism is no exception.

There are four words of the Faith in Buddhism in Sanskrit: śraddhā, prasāda, adhimukti and bhakti. The word "śraddhā" has been used generally since Vedic philosophy in India and is relative to the word "suspicion". The word "prasāda" contains some meanings of clear, purification, joy, satisfaction and is translated into the Jing-xin（淨信）, Cheng-jing（澄淨）, Huan-xi（歡喜）, Xin-xin（信心） in the Chinese translations of Buddhist scriptures. The Jing-xin（淨信） and Cheng-jing（澄淨） are close to the religious characteristics of Buddhism such as "Silent" and "sedate" and are different from the general religious fanatic. The word "Adhimukti" means the Relief and Observation of the Heart and is translated into the Xin-jie（信解）, Sheng-jie（勝解）, Xin-le（信樂） and so on in the Chinese translations of Buddhist scriptures. The word "Bhakti" means the Worship and Attend meaning and generally translated into the Xin-ai（信愛）, Xin-jing（信敬）, Cheng-xin（誠信） and so on. The word contains the fanatic and devoted connotation of the Faith to God or religion. Although the word has appeared in the Buddhist literature, it isn't too much or promoted.

Therefore, the words "prasāda" and "adhimukti" represent the Faith combined withthe wisdom and clean in Buddhism and possessthe intellectual and rationalreligion connotation. So this is the common basic content and basic idea of practice both in the Hinayana and Mahayana.

There are three famous parts related to the explain of Faith in the *Buddhāvatamsaka -mahāvaipulya-sūtra* （華嚴經）:

1、「深信諸佛及正法，亦信菩薩所行道。正心信向佛菩薩，菩薩因是初發心。信於法門無障礙，捨離八難得無難。信能超出諸魔境，示現開發無上道。信為道元功德母，增長一切諸善法，除滅一切諸疑惑，示現開發無上道。信能捨離諸染著，信解微妙甚深法。信能轉勝成衆善，究竟必至如來處。」(《大正藏》第 9 冊，433a－b）

2、「於佛及法僧，深起清淨信。信敬三寶故，能發菩提心。」(《大正藏》第 9 冊，433a）

3、「聞此法歡喜，信心無疑者。速成無上道，與諸如來等。」(《大正藏》第 9 冊，788a－b）

The premise and basis of the achievement of wisdom and the completion of Buddhism is the "Pure Faith", whichis also the secret of "full Faith and becoming a Buddha"（信滿成佛，《華嚴經》〈賢首菩薩品〉） in the way of Mahayana Bodhisattva.

This speech will try to explain the theoretic and practical significant of the "Pure Faith" in Mahayana Buddhism specifically Bodhisattva's way of Hua-yan sect and expound the complementary relationship between Faith and Practice in the Hua-yan sect and Zen sect by *Buddhāvatamsaka -mahāvaipulya-sūtra*（華嚴經）, especially the chapters of *Xian-shou Bodhisattva*（賢首菩薩品）and *going to the Dharma-dhatu*（入法界品）. Another literature are some works of Mahayana Buddhism such as *the Lotus Sutra*（法華經）,*Great Treatise on the Perfection of Wisdom*（大智度論）, *Mahayana śraddhotpada śāstra*（大乘起信論） and some writings of famous monks in the Hua-yan sect and Zen sect.

As everyone knows, Faith is a prerequisite for the achieving Bodhisattva's way of Hua-yen, is the pure faith root（清淨信根）under absolute consciousness, is the most important theoretical basis for all beings becoming Buddha, is the real significance "when you vow from heart, you become Buddha"（初發心時便成正覺）, is the important way of having conscious decision and finishing the Bodhisattva's way of Hua-yen.

Keywords: *Buddhāvatamsaka -mahāvaipulya-sūtra, the Chapter of Xian-shou Bodhisattva,* Bodhisattva's Way of Hua-yen, Pure Faith, Full Faith and Becoming Buddha

一、緒論

世界上所有的宗教無不主張「信」的重要性，強調「信仰」在宗教理論與實踐中的絕對意義，佛教自然也不例外。

不過值得注意的是，最初期的佛教，並不使用「信仰」一詞，而專用「信心」一詞來表達，這是因為佛教從佛陀在世的時候，就主張發心、修行、證悟佛道必須自淨其心（七佛通誡偈：諸惡莫作，眾善奉行。自淨其意，是諸佛教），通過自己的內心來徹悟四諦八正道及其十二因緣法等教法，以自信、自覺，來自證不受後有的無生法忍。這與當時印度婆羅門教，以及後來西亞和西洋等所提倡「他者指向性」的絕對「神」（創造者和救世主）來作為信仰的宗教相迴異。

因此，我認為「信仰」這一用語原本不太適合於佛教，而用有「迴向」意義的「信心」一詞則對主張自覺的佛法極為妥貼。當然後來隨著佛教僧團的成立以及佛法僧三寶的確立，漸次對最初期佛教所帶有拒絕「他者指向性」和摒除任何「外在信仰」（na saddho 無信）的宗教性格發生了變化。漸次提倡對「知見」、「戒行」以及對值得尊敬的師長們（arahanto)的歸依（sarana）和敬信，然後進而發展到對三寶以及聖戒（śīla）的信仰心（saddha），即我們所周知的四不壞信（四證淨）或四蘇息法（cattrāo assāsaniyā dhammā）。

「信」（śraddhatte）是指遠離疑惑（samśaya）、迷茫（vimoha）、謬誤（vibhrama）的狀態和行為。耆那教將「信」的本質作為有形（sākāra）的，但是我們佛教將「信」作為善的觀念，屬於心所（caitasika，caitta），為心的屬性，故其本質非色無形。

佛教中所說的「信」一般來言用梵語來表示大凡有四種，即 śraddhā、 prasāda、adhimukti 和 bhakti。śraddhā 是印度吠陀哲學以來，普遍所使用的「信」與「疑」相對蹠。而 prasāda 則含有「清澈」、「淨化」、「喜悅」、「滿足」之義，漢譯佛典將此翻為「淨信」、「澄淨」、「歡喜」、「信心」等，而「澄淨」、「淨信」與佛教本有的、以智慧為前提的「寂靜」、「沉潛」的宗教性格比較接近，與一般的宗教狂信相峻別。adhimukti 則有「心之解脫」、「以心觀察」之意，故在漢譯佛典將此翻為「信解」、「勝解」、「信樂」等語。bhakti 也是「信」的重要術語之一，有「崇拜」、「參加」之義，一般翻成「信愛」或「信敬」、「誠信」等，具有對神或宗教，抱以狂熱性的、提倡獻身精神的信仰內涵，雖然在佛教文獻中也有所出現，但是並不多見，也不太多地加以提倡。

可見在佛教中，prasāda 和 adhimukti 的語義是與智慧、清淨相結合的「信」，

具有知性、理性（重知主義）的宗教內涵。這無論在南傳還是北傳、小乘或是大乘，都是共通的基本思想內容和根本實踐理念。

若論《華嚴經》中對於「信」的解釋，則有「深信諸佛及正法，亦信菩薩所行道。正心信向佛菩薩，菩薩因是初發心。信於法門無障礙，捨離八難得無難。信能超出諸魔境，示現開發無上道。信為道元功德母，增長一切諸善法，除滅一切諸疑惑，示現開發無上道。信能捨離諸染著，信解微妙甚深法。信能轉勝成衆善，究竟必至如來處」（大正 9，433 上、中）;「於佛及法僧，深起清淨信。信敬三寶故，能發菩提心」（大正 9，433 上）以及「聞此法歡喜，信心無疑者。速成無上道，與諸如來等。」（大正 9，788 上、中）等最為膾炙人口之名句。以強調智慧成就乃至圓成佛道當以「淨信」（samprasāda）為前提和根本，這也成為大乘菩薩道的「信滿成佛」（《華嚴經》〈賢首菩薩品〉）之奧義所在。

本論將以《華嚴經》、特別是〈賢首菩薩品〉和〈入法界品〉等為中心，再結合大乘經論，並涉及華嚴宗和禪宗祖師之著述與語錄，來闡發「清淨信」在大乘佛教、特別是華嚴菩薩道中的眞理以及實踐中的重要意義以及華嚴宗所主張的「信滿成佛義」。

衆所周知，「信」是成就華嚴菩薩道的先決條件之一，即為絕對自覺下的「清淨信根」，是一切衆生本來成佛的最為重要的理論依據，也即是「初發心時便成正覺」的眞實意義之所在，更是自覺策進和究竟華嚴一乘菩薩道的津要。

二、華嚴菩薩道的〈清淨信〉和〈信滿成佛義〉

概說《華嚴經》所宣導的菩薩道，可以分為兩大主體內容：一是講述如何是法身佛？二是菩薩通過怎樣的修持和踐行能够達到佛的自在境界？這兩個大問題，可以說貫穿了華嚴乃至整個大乘佛教所提倡菩薩道的內容和綱領。

綜觀漢譯《華嚴經》（舊譯六十卷本，七處八會，三十四品），演示法身佛的品數有十七品：

1〈世間淨眼品〉2〈盧舍那佛品〉3〈如來名號品〉4〈四諦品〉5〈如來光明覺品〉9〈佛升須彌頂品〉10〈菩薩雲集妙勝殿上說偈品〉15〈佛升夜摩天宮說偈品〉16〈夜摩天宮菩薩說偈品〉19〈如來升兜率天宮一切寶殿品〉20〈兜率天宮菩薩雲集贊佛品〉24〈心王菩薩問阿僧祇品〉26〈壽命品〉28〈佛不思議法品〉29〈如來相海品〉30〈佛小相光明功德品〉32〈寶王如來性起品〉。

其中，1 是說佛的淨眼，即正等正覺的無障礙世界；2 是講盧舍那佛成正覺的

由來、功德、住處、神變等；3、4、5 是說法身佛的身、口、意的清淨業；9、10、15、16、19、20 是講述菩薩請法以及讚揚佛德的偈頌；24、26、28、29、30 是讚歎法身佛的不思議神變、相好光明、功德利益。

而演示菩薩道內容的也有十七品：6〈菩薩明難品〉7〈淨行品〉8〈賢首菩薩品〉11〈菩薩十住品〉12〈梵行品〉13〈初發心功德品〉14〈明法品〉17〈功德華聚菩薩十行品〉18〈菩薩十無盡藏品〉21〈金剛幢菩薩十迴向品〉22〈十地品〉23〈十明品〉24〈十忍品〉27〈菩薩住處品〉31〈普賢菩薩行品〉33〈離世間品〉34〈入法界品〉。

其中，6 是講解不依多聞及理論的實踐意義；7 是說在家、出家菩薩必須行持的一百四十種願；8 是開示菩薩修行的先決條件的淨信（42 賢聖階位之前）；11、17、21、22 說菩薩道四十階位的十住、十行、十迴向、十地的內容。12、13、18、23、24、27、31 是講菩薩的淨行、功德、住處、願、正法等內容；14 講述菩薩道的十波羅蜜清淨法；33 是說普賢菩薩針對普慧菩薩關於菩薩道的實踐所提出的二百種提問，各以十種回答（二千種）的內容；34 是關於善財童子的五十三參的求法經歷。

如上雖然在品數上，法身佛內容和菩薩道內容各十七品，但是從文字的比重上來看，講述菩薩道的內容要多得多了。由此可見，《華嚴經》的最核心內容和最根本結構是關於如何修行菩薩道的問題。而本論的主要內容之一則是關於《華嚴經》菩薩道的信（清淨信）以及達到修行菩薩道究竟目標（信滿成佛）所必持的實踐內容。在如此浩瀚的《華嚴》大經之中，本論主要圍繞著 8〈賢首菩薩品〉與 34〈入法界品〉等思想內容來演義和講述其中的要義和精華所在。

（一）關於華嚴的十信位——〈賢首菩薩品〉等的內容和思想之考察

眾所周知，所謂菩薩道就是眾生發菩提心、誓成佛道所必須實踐的五十二階位，即十信位、十住位、十行位、十迴向位、十地位、等覺位、妙覺位（佛位前二位，此二位也不具見於《華嚴經》中）。一般將之作為《華嚴經》中的最主要的內容和最核心的思想。但其實唯有關於菩薩道最初的十信階位，在《華嚴經》中並沒有明確的開顯。其內容雖蘊涵在 8〈賢首菩薩品〉之中，但卻沒有明確的十信之說。那麼其理由何在呢？十信說又是如何成立的呢？對此唐代華嚴宗三祖法藏的解釋是「信」本身不能列入階位，故《華嚴》不開十信之位。（釋云：信不成位故，不列也。）（《探玄記》卷四，大正 35，187 上；同書卷 18，大正 35，451 下）也有如此解說）。那麼明確將十信位內容明示的經典出處何在？據天台的《法華玄義》和智儼的《搜玄記》等都說出自《瓔珞本業經》等。（經云：「佛告敬首菩薩：佛子，吾今略說名門中一賢名門，所謂初發心住。未上住前有十順名字。菩薩常行十心，

所謂信心、念心、精進心、慧心、定心、不退心、迴向心、護心、戒心、願心。佛子修行是心，若經一劫二劫三劫乃得入初住位中，住是位中增修百法明門，所謂十信心，心心有十，故修行百法明門，常發無量有行無行大願。得入習種性中，廣行一切願。）（大正 24，1011 下）和《仁王般若波羅蜜經》卷上（與《瓔珞本業經》大同，只是「不退心」改為「施心」而已）以及陳朝真諦三藏譯世親的《攝大乘論釋》卷十一〈入因果修差別勝相第五〉中有：願樂行人自有四種：謂十信、十解、十行、十迴向，為菩薩聖道，有四種方便。故有四人，如須陀洹前有四種方便。（大正 31，174 下、229 中）以及在卷三的〈依止勝相品〉釋中有：菩薩有二種：一在凡位，二在聖位。從初發心迄十信以還，並是凡位；從十解以上，悉屬聖位。（大正 31，174 下）等經論。如據我的恩師吉津宜英博士（1943～2014）的研究（〈華厳教学における信〉、《佛教思想 11 信》271～289 頁，1992 年 5 月，平樂寺書店出版）中指出，十信位被正式列為菩薩道五十二階位的是天台智者，為大師所說的《法華玄義》卷四下至卷五上〈位妙〉（藏通別圓四教各說，其中將華嚴判為別教，階位等皆劣於天台圓教。如《法華玄義》卷五上：若別教十信望五品位，有齊有劣，同未斷惑，是故為齊。十信歷別，五品圓解，此則為優，別教十住，斷通見思，十行破塵沙，十迴向伏無明，祇與圓家十信齊優劣。（大正 33，737 上）中的內容，智者是參考了如上所述的經論內容後正式確立的菩薩道五十二階位（十信位前別設「五品弟子位」）之說，法藏是繼承了天台智者的十信說，將之列入華嚴教宗，華嚴家們又從華嚴圓教的「信滿成佛」的見地上，立優於天台所說之論。

如上可知，法藏等華嚴家在對《華嚴經》的解義中，繼承了前人的學說，對華嚴菩薩道修行階位中的十信位的名稱乃至佛位的名稱等重新整理，構成了五十二位菩薩道（53 位為佛位，於此法藏將此與〈入法界品〉中善財童子所參訪的 53 人的階位相對應。即五十三人中，第一位的文殊菩薩代表十信位（10 人）的善知識，第二位的功德雲比丘至第十一位的彌陀羅尼童女為十住位，第十二位的善現比丘到第二十一位的受一切眾生出家外道為十行位，以第二十二位青蓮花香長者至第三十一位的安住道場地神為十迴向位，第三十二位婆娑婆多夜天至第四十一位的瞿夷夫人為十地位的善知識，第四十二位的摩耶夫人到第五十三位的彌勒菩薩為等覺位，第 55 位的普賢為妙覺位善知識。（善財歷訪的善知識共 55 人次，其中文殊菩薩出現兩次，即最初和第 54 次，第 51 次的德生和第 52 次的有德同居一處，故合算一人，故全部為 53 人）因此法藏的《探玄記》卷 18：

> 此中知識為四十五人，後文殊不立，只有四十四人，初一是十信知識，次四十是十住等，四十位知識次二為等覺位知識，後一是妙覺位知識。（大正 35，450 中）

在這裡，法藏將十信階位的十名善知識以文殊菩薩一人來代替，故言四十四人，因信不可列階位故。

茲將菩薩道十信位、十住位、十行位、十迴向位、十地位、等覺位、妙覺位（五十二階位元）內容如下：

十信：信心、念心、精進心、慧心、定心、不退心、迴向心、護心、戒心、願心

十住：初發心住、治地住、修行住、生貴住、方便具足住、正心住、不退住、童真住、法王子住、灌頂住

十行：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

十迴向：救護一切眾生相迴向、不壞迴向、等一切佛迴向、至一切處迴向、無盡功德迴向、隨順善根平等迴向、隨順等觀一切眾生迴向、如相迴向、無縛無著解脫迴向、法界無盡迴向

十地：歡喜地、離垢地、發光地、焰慧地、難勝地、現前地、遠行地、不動地、善慧地、法雲地

佛：等覺、妙覺

若與《華嚴經》的會、處等來對應的話，則示之如下：

第二普光法堂會……（十）信……文殊……地上……如來兩足相輪放百億光明

第三忉利天宮會……十住……法慧……天上……兩足指放百千億妙色光明

第四夜摩天宮會……十行……功德林……天上……兩足指放百千億妙色光明

第五兜率天宮會……十迴向……金剛幢……天上……兩膝放百千億那由他光明

第六他化自在天宮會……十地……金剛藏……天上……眉間白毫放菩薩力光明

如上菩薩五十階位，由十信至十地，菩薩說法時，由地上升至天上（欲界天）如來在三昧中所放光明的身體部位也隨兩足輪相升至眉間，所放光明的數量也隨之增加。以表菩薩修行在事相上不斷深入，而從理上說一切光明皆出如來一身相，無有差別之意。

我們讀《華嚴》大經，正如上所說品名中有十住、十行、十無盡藏、十迴向、十地、十明、十忍、十波羅蜜等，《華嚴經》多以「十數」來表意，經文亦複如是。如《華嚴經》〈如來名號品第三〉中「菩薩十住十行十迴向十藏十地十願十定十自

在十頂」（大正 9，418 中），第 8 品〈賢首菩薩品〉雖然沒有出現十信的字樣，但是其內容則特別強調「信」的重要性和功德利益，後來華嚴家將菩薩道以「十信」定階位，除了上述引用經典等原由之外，華嚴宗人本身也愛以「十」數來表述經意，如「十玄門」、「十佛」等。接下來，讓我們來研究一下〈賢首菩薩品〉等內容中關於「信」的內容和思想。大致可分為如下三個方面：

（1）信的對象——信敬三寶

關於清淨信的對象，《華嚴經》依然保持著原始佛教「三不壞信」（三蘇息法）的傳統，信敬佛、法、僧三寶（tri-ratana）。如〈賢首菩薩品〉中說：

> 於佛及法僧，深起清淨信。信敬三寶故，能發菩提心。（大正 9，433 上）

歸依（sarana）三寶，是作為一個佛教徒必不可少的重要條件，也是始終堅定不渝的信念。無論什麼時代，什麼區域的佛教，大乘還是小乘，歸依三寶是佛教徒無可違背的第一誓戒（vratā）、正行（samyakcāritra）和鐵則（gupti）。只有歸依三寶，才是真發清淨信（pasitati），由此深入，能踴躍（pakkhandana）起喜（piti）悅（pāmujja）之心，輕安（kāyo passambhati）、樂（sukha）、定（cittaṃ samādhiyati）、慧解脫（vimuccati）。以上求菩提，下化眾生為己任，最終圓成佛道。故《華嚴經》〈淨行品〉中有如下一段為我們四眾弟子、老孺皆知的三歸的願文：

> 自歸依佛，當願眾生，體解大道，發無上意。
> 自歸依法，當願眾生，深入經藏，智慧如海。
> 自歸依僧，當願眾生，通理大眾，一切無礙。（大正 9，430 下－431 上）

接下來還有「受持淨戒，當願眾生，具足修習，學一切戒」等偈頌。說明歸信之後必須自己發願修習戒行，令信心堅固不壞。《華嚴經》的三歸加上學戒的願文，正是我緒論中言及的四不壞信的內容，與《瓔珞本業經》中所述相同。但是《大乘起信論》〈修行信心分〉的四種信心中沒有尸羅（sila）的內容。其文云：

> 略說信心有四種，云何為四？一者信根本，所謂樂念真如法故；二者信佛有無量功德，常念親近供養恭敬。發起善根，願求一切智故；三者信法有大利益，常念修行諸波羅蜜故；四者信僧能正修行，自利利他，常樂親近諸菩薩眾，求學如實行故。修行有五門，能成此信，云何為五？一者施門，二者戒門，三者忍門，四者進門，五者止觀門。（大正 31，581 下）

由上可見，在四信中，《起信論》將第一根本信定義為樂念真如，而將戒放置在修行五度（波羅蜜）之內的尸羅波羅密。因此，四祖澄觀在《演義鈔》卷 47 中指出：

> 疏云：不出三寶四信者。四信即三寶外加一。然二文不同，若《起信論》即是真如故。(《起信論》四信內容略）故下疏云：其中理法即信真如。二若准《瓔珞》下卷，四不壞信。前三信三寶，四是正戒。云從今時盡未來際，歸依佛、歸依法、歸依賢聖僧、歸依戒法。如是言說故。故疏云：二惡止善行，行亦攝於戒，意取為第四信故。四既不定，為十何爽？（大正 36，370 下）

可見，《瓔珞》和《華嚴》等將戒按於信門，而《起信》則將納之於行門中。所謂歸依佛（buggha），即指娑婆世界大恩教主釋迦牟尼佛。後來由歷史上的釋尊發展為《法華經》〈如來壽量品〉中所說的常住靈鷲山的法身佛（久遠成佛的釋尊）；也有淨土教所歸敬的阿彌陀（amitāyus 無量壽，amitadha 無量光）佛，華嚴宗人所歸依仰止的毘盧遮那（viarocana）以及真言密宗所尊崇的是大日如來（mahāviarocana）等佛寶。為佛弟子者，決不歸依、親近撥無因果的一切邪命外道教主。

所謂歸依法（dharma）就是歸敬佛所演暢的一切教法，一般指經、律、論三藏。是佛教所說真理（artha）和法諦（satya）的總府，為佛法之寶藏（dharma kosa）故尊為法寶。為佛弟子者，決不歸依、受持、奉讀一切外道典籍、教法。

所謂歸依僧（sangha），就是指歸敬隨佛出家的僧伽，和合僧眾。為佛弟子者，決不歸依和親近外道徒眾。

日本曹洞宗開山祖師道元（1200-1253）禪師在《正法眼藏》〈歸依三寶〉中解釋道：

> 「佛為大師故歸依之，法是良藥故歸依之，僧為勝友故歸依之。」（原日文，作者譯）

以上將歸依的對象——三寶，解釋竟。

（2）清淨信的功德利益及果報

以上對歸依的對象，即三寶，乃至淨戒等已經心開意解了，那麼建立淨信有何等作用和意義呢？有何功德（guna）利益呢？請聽下面分解。

首先，由信心可以獲得淨戒，得淨戒故，能免去一切災難和魔障。歸依三寶本

身即為第一淨戒，然後深入堂奧，受持五戒、八關齋戒、十戒、具足戒、菩薩戒等，諸種聖戒無不由淨信根本入。

其次，信能產生道力，能打破恐懼，發起向道之勇猛無畏心；由信能堅固憶念，起正念正思正見，心不散亂顛倒。

再次信能由戒、念等得到精神的集中統一，生起三昧。

再者由信而持戒，由戒生定，由定力發慧解。

以上，便是原始佛教三十七道品中所說五根。即信根（śraddhā-indriya）、精進根（virya-indriya）、念根（smrti-indriya）、定根（samādhi-indriya）、慧根（prajña-indriya）。另外，五力、七正法、以及以在家信眾為對象的五財（五增長）七財等首項皆不離淨信。

此外，原始佛教認為無明乃依（因由、因習 upanisā）諸行（avijjupanisā sankhārā），諸行依識…名色…六處…觸…受…愛…取…有…生，然後有老病死等憂患苦惱。然只有一心要擺脫苦趣，方能生信，故信因離苦之念而生，由信漸次緣生悅…喜…輕安…樂…定…如實智見（yathābhutaṃ nānadassanaṃ）…乃至厭離（nibbidā）…離貪（virāga）…解脫（vimutti），由解脫而得滅盡智（khaye ñānaṃ）。可見，由信能生福田（法財）、增長眾善、堅固信念、生起三昧、最終獲得解脫智慧，得四沙門果。

可見，信是修道解脫的先決條件。然佛教一貫特別重視行為（業 karma、戒 sila、定 samādhi）和智慧（prajña），這些雖都離不開「信」，即信與戒、信與定、信與慧有著相應相即關係，但是在華嚴之前，一般都將「信」作為善根起動（發心）的入道第一步，所以信只是「能入」之用，而非「能度」之體。如《成實論》卷五說：「如說信能度河，是言不盡。而實以慧得度」；在卷六中也說：「亦說信能渡河，一心渡海，精進除苦，慧能清淨，而實以慧得渡，不以信等。」（大正 32，277 下，281 上）。又如龍樹的《大智度論》也說道：「若人心中由信清淨，是人能入佛法。」；「佛法大海為信能入，智為能度。」（大正 25，63 上）可見，都將慧優於信，信只能進入，唯智慧能度脫一切。那麼，《華嚴經》和華嚴教宗是如何理解呢？我們都知道《華嚴經》〈梵行品〉中有「初發心便成正覺」（大正 9，449 下）之名句，按法藏的十錢的數法來看，「一即十，十即一」，從華嚴一乘圓教的見地上來言，初發信心即與佛地等。關於華嚴祖師對成佛義的論述，下面有所涉及，故先按下不提。且再看《華嚴經》中所說。

《華嚴經》〈入法界品〉中說：

聞此法歡喜，信心無疑者；速成無上道，與諸如來等。（大正 9，788 上中）

〈十地品〉亦說：

> 信行諸波羅蜜而得增長，信善入諸地，得殊勝功德，信得成佛十力，信具足四無所畏。（大正 9，546 中）

由上可見，《華嚴經》對「信」與「成佛」的理解是相即相融，信除了有「一向」的勢力之外，又能通貫一切勝法。這就是華嚴佛教的「信滿成佛」的圓滿功德。「一即一切」故，信即覺（信滿即佛）；「一切即一」故，覺即信（覺中信滿）。所以華嚴家所持的「十信作佛」和「十地終心成佛」之說，從本質上而言，皆冥符「信滿成佛」之意。雖說十信向上方入初發心住，十信位被稱作信想菩薩或稱名菩薩或名字菩薩，列在四十二賢聖位之前，但是此解為事上十信（差別相），而以理上十信（相即）作解，則事理圓融，絕無乖離。

還有《華嚴經》〈賢首菩薩品〉中也說：

> ①深信諸佛及正法，亦信菩薩所行道。正心信向佛菩薩，菩薩因是初發心。
> ②信於法門無障礙，捨離八難得無難。信能超出諸魔境，示現開發無上道。
> ③信為道元功德母，增長一切諸善法，除滅一切諸疑惑，示現開發無上道。
> ④信能捨離諸染著，信解微妙甚深法。信能轉勝成衆善，究竟必至如來處。（大正 9，433 上－中）

（由上偈頌①可知，初發信心為菩薩正因，是道因心，道種智。果徹因源故，因中有果；因圓果滿故，相即相入。）

（②淨信能產生道力，打破魔難，示現如來無上解脫之道。）

（③淨信如母能生一切善法功德，增廣戒定慧，破除一切煩惱障覆乃至微細執著〔suksmafarān sangān〕，成就無上正等正覺。）

（④淨信如水遇卡塔卡果（kataka），一切染汙悉皆淨化，能體解一切甚深微妙道義〔saṃdhā bhāsya〕以及不可思議（durbodhya）境界，究竟圓滿一切功德，直入如來清淨住處。）

如上，說「信」之功德利益訖。

（3）絕對自覺（自力）下的清淨信及其與華嚴菩薩道究竟成佛的一貫性

《華嚴經》中所說菩薩道的「信」，是指一切眾生先天的、本來具足的自然根性，名之如來藏、亦名之本覺真性、心地。故由初發心便成正覺。因果回互，一切

眾生雖在因位，但本來具足如來圓滿智慧德相，非由他悟，唯在自覺，回歸本來面目，此即是《華嚴經》中所說的本來成佛義。如〈十住品〉中云：

> 有所聞法，即自開解，不由他悟。（大正 9，445 上）

〈寶王如來性起品〉中也說：

> 佛子，如來智慧，無相智慧、無礙智慧，具足在於眾生身中。但愚癡眾生顛倒想覆，不知不見，不生信心……。奇哉！奇哉！云何如來具足智慧在於身中而不知見，我當教彼眾生覺悟聖道，悉令永離妄想顛倒垢縛，具見如來智慧，在其身內，與佛無異。（大正 9，624 上）

〈夜摩天宮菩薩說偈品〉中同樣說道：

> 如心佛亦爾，如佛眾生然。心佛與眾生，是三無差別。（大正 9，465 下）

由此可見，一切眾生因被無始以來的妄想和錯覺所障覆，故不見不知自己本來覺性，枉為窮子，流浪生死。然一旦眾生明瞭自身本有成佛的可能性和必然性，即由本來成佛的絕對自覺下的淨信一念起動，由信心眼開，故能頓發同體大悲之深心、及「上求佛道，下化眾生」 之勇猛精進心與大願大行。故《起信論》云：

> 分別發趣道相者，謂一切諸佛所證之道，一切菩薩發心修行趣向義故。略說發心有三種：一者信成就發心；二者解行發心；三者證發心。（大正 32，580 中）

（二）二祖智儼、新羅義湘、三祖法藏的信滿成佛義

如上，已將《華嚴經》中對「信」的內容、功德、意義以及在菩薩道中所處的位置等作出了分析。結下來，我將繼承受業恩師吉津宜英博士的見解，來窺探一下華嚴宗對「信」的理解，尤其對二祖智儼、新羅義湘、三祖法藏所主張的「信滿成佛義」作一考察。

（1）二祖智儼

關於雲華尊者智儼（602－668）的「信滿成佛義」，可以參考其存世的三部主要的著作，即《華嚴經搜玄記》、《五十要問答》、《孔目章》來進行探討。

《搜玄記》中雖不見「信滿成佛」的語句，但其所述內容上所表意趣則已經十

分明確。首先，在第二會普光法堂會〈名號品第三〉注釋中，將所說的宗體定為「十信之行法」（大正 35，25 中），接下來是注釋〈光明覺品第五〉中所說的如來從足下相輪到眉間放光的內容。其文曰：

> 佛足相輪放光示十信，是行足圓備故也。（大正 35，26 下）

此注釋與《華嚴經》中所示如來放光的內容相即。〈盧舍那佛品第二〉是由眉間放出白毫光中顯現普賢菩薩，然後漸次收入如來的足下相輪。而此處所述的〈光明覺品第五〉則以足下相輪開始放光，然後隨著十住、十行、十迴向、十地等行位，放光也由足指、兩膝、白毫相漸次上升。以如來身相的最下部足下相輪放光來表述十信位的行位，但此決非說放光有高低之分，因行足圓備故，上下一體，無有高下。

接下去是在〈明難品第六〉中釋前引《瓔珞本業經》中十信各對十心成百法明門，以十信滿心故得華嚴三昧（大正 35、27 下參考）。另在〈賢首品第八〉中解釋賢首之名中論道：

> 十信已滿，位是賢首之初。為凡頂菩薩中初故，曰賢首品。（大正 35、30 下）

此品為文殊菩薩問，賢首菩薩回答的內容。為此賢首菩薩答曰：

> 十信位中圓通之德，非妙慧不受。深義淨德，唯賢始得。（大正 35、30 下－31 下）

由上可見，十信滿足唯賢始得圓通之德，以行成決定於信因故，則十信滿即圓成菩薩位、佛地無疑。

智儼的《五十要問答》中，以〈十四信滿成佛義、賢首品釋〉為依據，以立「信滿成佛」之義趣。其文如下：

> 問：十信作佛與十地終心作佛，差別云何？答：若但言十信作佛，不論十地終心作佛，則是三乘教。何以故？由法義道理不具故。若具五位及九位作佛即是一乘圓教攝也。何以故？由具教義等具足故。小乘佛、三乘佛竝是阿含佛，一乘佛是義佛也。（大正 45，521 上）

可見，智儼認為十信成佛（信滿成佛，也即初住成佛）則通三乘及一乘，而十地終心作佛，不通三乘，唯通一乘，故加以區別論之。

有關這一區別，智儼在《孔目章》卷三〈初明十地品十地章〉中，以人天乘、聲聞緣覺乘、漸悟乘（此中又分迴心、直進、大乘終教三部）、頓悟乘、一乘等五乘分法來展開各自的成佛論。其中所談「十信」可分別列在漸悟乘中的大乘初教和大乘終教以及一乘教三處。

關於大乘初教，其文曰：

> 從十信位等乃至從歡喜地等，滿足十地已外，即成其佛。（大正 45，560 下）

而關於大乘終教。則其文如下：

> 從十信行乃至歡喜等十地滿後，即成其佛。（大正 45，561 上）

而關於一乘，則有如下所說：

> 第五約一乘義者，十信終心乃至十解位、十行、十迴向、十地、佛地，一切皆成佛。又在第十地，亦別成佛。如法寶周羅善知識中說。何以故？一乘之義，為引三乘及小乘等。同於下位及下身中得成佛故。又於八地已上，即成其佛，如於此位成無礙佛一切身故，此據別教言。若據同教說，即攝前四乘所明道理，一切皆是一乘之義。（大正 45，461 上－中）

由上三處內容對比可見，智儼在大乘初教中，有「已外」之界定故，對「十信成佛」未能完全認同。而在大乘終教中，以「十地終心成佛」立義，其中又言及「一念成佛」，故對「十信成佛」有一分認同之可能性。而在最後的一乘中，以別教的立場來說「十信成佛」、「十地終心成佛」、「第十地成佛」、「第八地成佛」。而據同教則人天教至頓教乘等四乘皆攝於一乘之義。

以上引用的三部著作，為智儼先後漸次寫成的，以此對照，可以看出智儼在「十信成佛義」（信滿成佛義）上的思想進程。

如將《五十要問答》中關於「十信成佛」和「十地終心成佛」以四句分別來與《孔目章》的階位說作比較的話，如下所示。

①兩者皆不言者，則相當於《孔目章》中的人天教至漸悟乘中之大乘迴心教。②不言前者（十信成佛），而說後者（十地終心成佛），為大乘初教（也名始教）之直進教；③兩者皆說，則為一乘所攝；④而言前者，不說後者，則非頓教所莫攝。而大乘終教但攝「十地終心成佛」故。

綜上所述，智儼的「信」，以修「十地」為階位之「行」為同步，非以「信」獨步，這與以後三祖法藏以「信滿成佛」作為別教一乘的成佛論所不同。

（2）新羅義湘

海東華嚴開祖義湘（625－702），入唐隨智儼學習華嚴，著《華嚴一乘法界圖》，在繼承師說之基礎上，又有獨自的思想展開。在關於「信滿成佛」的問題上，義湘則比較注重於解釋《華嚴經》〈梵行品〉中「初發心時便成正覺」（大正 9，449 下）一句時，導用了數十錢的方法，即「一即十，十即一」的所謂「相即」的理論，站在一乘圓教的高度，主張初發心菩薩與佛地一如平等。《一乘法界圖》中說：

> 問：初發心菩薩者，信地菩薩，即是弟子位，成正覺者，佛地，即是大師位。高下不同，位地亦一別，何以故同處並頭腳耶？答：三乘方便法與圓教一乘法，法用逗留各別，不得雜用。其意云何？三乘法頭腳各別，阿爺兒子年月不同，何故如是？約相說法，生信心故。圓教一乘法者，頭腳總一，阿爺兒子年月皆同，何以故？由緣成故，約道理說故。（大正 45，715 中）

從上一段文字而言，義湘和老師智儼有所不同的是，在一乘圓教的理上，頓說「十信成佛」，而智儼雖以一乘圓教出發，但依然主張「十地終心成佛」這一中間環節的重要性。義湘以相即相入的理論，尤其是以「相即」之理致，高揚「十信成佛」，而將此理論更上一層，主張以別教一乘的圓教為基點的信滿成佛論的是同門的師弟法藏。

（3）三祖法藏

法藏（643－712）是華嚴宗的實際開創者。他的「信滿成佛義」，以他的著作《華嚴五教章》為中心，旁及《華嚴經旨歸》和《華嚴探玄記》來加以探討。「信滿成佛義」在《五教章》的〈義理分齊第九〉的「十玄門」以及〈所詮差別第十〉中的「行位差別第三」中有所論及。首先，十玄門的「第三諸法相即自在門」中說道：

> 三者諸法相即自在門，此上諸義一即一切，一切即一。圓融自在無礙成耳。若約同體門中，即自具足，攝一切法也。然此自一切複自相即相入，重重無盡故也。然此無盡悉在初門中也。（大正 45，505 上－中）

由上可見，法藏以一乘義來說因果同體成一緣起。雖十信在初門，為凡位菩薩（或假名菩薩）處於因位，然以相即相入之理，事理圓融，因滿則沒於果海之中。於證境界中論之，因體依果相成，實為不可說、不思議之境界。

法藏在文中引用了《華嚴經》〈賢首菩薩品第八〉中：

> 菩薩於生死，最初發心時，一向求菩提，堅固不可動。彼一念功德，深廣物邊際，如來分別說，窮劫猶不盡。何況於無量，無數無邊劫，具足修諸度，諸地功德行。（大正 9，432 上－433 上）

的偈頌，及其〈初發心菩薩功德品第十三〉中：

> 此初發心菩薩即是佛故。（大正 9，452 下）

和〈世間淨眼品第一〉中：

> 覺慧廣大，甚深智境，靡不明達，住於一地，普攝一切諸地功德。（大正 9，359 中）

等經文，來說明一即一切，一切即一的相即之理，從而闡述其「十信終心即作佛」、「同體一門中，具足自在無窮德」（大正 45，505 中）的主張。

由上可知，法藏在師兄義湘的「相即」理論的延長線上，對「十信終心作佛」即「信滿成佛」作出了更縝密的論說。而且法藏將此「信滿成佛」稱為一乘的「一念作佛」，與三乘的「一念作佛」相區別。《五教章》中說：

> 問：上言一念即得作佛者，三乘中已有此義，與彼何別？答：三乘望理，為一念即得作佛。今此一乘，一念即得具足一切教義，理事因果等如上一切法門，及與一切眾生皆悉同時，同時作佛。後能辨新斷惑，亦不住學地而成正覺。具足十佛以顯無盡逆順德故。及因陀羅微細九世十世等遍通諸位，謂十信終心已去。十解、十行、十迴向、十地及佛地等。同時遍成，無有前後，具足一切耳。然此一念與百千劫無有異也。直須思之！（大正 45，506 上）

而關於「一念成佛」，在智儼的《五十要問答》卷上〈一念成佛義〉（大正 45，519 下－520 上）以及《孔目章》卷三〈十地章〉中有論及。智儼認為「一念成佛義」很適合三乘教，而對於一乘來言，一念乃至多劫，成佛的時節因為十方世界與因陀羅世界不同故，不可決定（不定）。《孔目章》卷三〈十地章〉同樣也說「一念成佛」為漸教三乘之修行法門。另外，《孔目章》卷四〈釋四十五知識文中意章〉（大正 45，585 下）在解釋《華嚴經》〈入法界品〉的文中，雖然智儼也論及到一乘別教的「一念成佛」，但是將「一念成佛」與「信滿成佛」相連接的則是法藏的

新見地。如《五教章》〈所詮差別第十〉的第三門〈行位差別〉的「第五別教」中說道：

> 一約寄位顯，謂始從十信乃至佛地，六位不同。隨得一位得一切位，何以故？由以六相收故、主伴故、相入故、圓融故。經云：在於一地普攝一切諸地功德。是故經中十信滿心勝進分上，得一切位及佛地者。是其事也。又以諸位及佛地等相即等故，即因果無二，始終無礙。於一一位上，即是菩薩即是佛者，是此義也。（大正 45，489 中－下）

在法藏所說的別教一乘中，但以圓教以及相即門為立場來說一念心的成佛義，此即是「十信成佛義」，也即是「信滿成佛義」。與智儼所說的三乘、一乘的十信作佛（信滿成佛）相比較，法藏在師兄義湘的成佛論的啟發下，更有新的發揮。

三、結語

以上，本論將佛教的「信」的語義以及「信仰」的內涵與特點等作了概述。然後着重論說了關於《華嚴經》菩薩道的信（清淨信）的行布和圓融之說、以及達到修行菩薩道究竟目標（信滿成佛）所必持的理論及實踐思想。結合《瓔珞本業經》、《攝大乘論釋》等經論，分析了華嚴十信位內容的經典出處和依據，並博引《大乘起信論》、《大智度論》等論書對「信」的相關論說，以闡明「信」在大乘佛教中的意義所在。尤其對華嚴宗二祖智儼、新羅義湘、三祖法藏所主張的「信滿成佛義」作了重點的論考，以解明唐代華嚴宗對「十信成佛義」、「信滿成佛義」等理論以及實踐的思想展開。

願以此功德，普及於一切。願令未信者信故，已信者令增廣故！願信行諸波羅蜜而得增長，信善入諸地，得殊勝功德，信得成佛十力，信具足四無所畏。

法音，2015 年 3 月 19 日子夜，於日本東京玲瓏山房燈下第三校

「普賢行」與「文殊願」
——文殊、普賢二聖信仰探源

臺灣「佛教圖像學」研究中心　研究員
賴文英

摘　要

文殊與普賢常見於大乘經典中諸大菩薩之列，或為菩薩眾之上首，學界對二者的討論，多從「華嚴三聖」的角度來論述。然而「華嚴三聖」信仰在唐代才確立，文殊、普賢二聖信仰則並非在唐代才形成。文獻表明至遲在 6 世紀前後，文殊、普賢二聖信仰已經形成，並且是佛教徒發願禮懺以求佛道的菩薩行者之代表，唐代澄觀《三聖圓融觀門》完成之前就有文殊、普賢對應出現的造像。

綜合本文所論，《文殊師利發願經》的「普賢行」與「文殊願」反映文殊、普賢二聖信仰的最早型態，雖以文殊為經名，實則內容相當於普賢十大願，並稱讚普賢行。直到初唐之時，普賢、文殊仍被視為大乘菩薩願行之代表。

隨著華嚴思想的成熟與發展，唐代譯本從「文殊發願」變為「普賢行願」，不僅反映普賢信仰的提升，也代表華嚴體系「普賢法門」的建立。此一法門以念佛三昧為基礎，不以往生淨土為究竟，而志願嚴淨佛土，樹立華嚴菩薩行之典範。

關鍵詞：普賢行、文殊願、文殊師利發願經

文殊與普賢常見於大乘經典中諸大菩薩之列，或為菩薩眾之上首，學界在討論二者的關係時，多從「華嚴三聖」的角度來論述。「華嚴三聖」在初盛唐之際由李通玄提出「三法一體」並在澄觀「三聖圓融觀」的推動下已然成形，然而「華嚴三聖」信仰在唐代才確立，文殊、普賢二聖信仰則並非唐代才形成。目前關於中國初期華嚴的研究尚有許多模糊地帶，對文殊、普賢二聖信仰的探索有助於理解「華嚴三聖」的根本思想。本文從圖像發展的觀察和文獻的解讀入手，對文殊、普賢二聖信仰做一探討。

一、文殊、普賢圖像發展之相關問題與思考

文殊、普賢的圖像組合何時形成？如何形成？在美術史研究上尚無定論。若無坐騎或持物等可資辨識身分的特徵，或者藉由題記的說明，文殊、普賢的形像與一般菩薩無異，難以判斷其身分。關於文殊、普賢的圖像發展已有諸多討論，其中引發的相關問題值得深思。

首先，現有的資料顯示，「三聖圓融觀」形成之前就有文殊、普賢的圖像組合，是否與華嚴有關？

如炳靈寺第 184 窟（老君洞）先後清理出兩鋪壁畫，學界將其年代訂在北魏，均是佛與菩薩的組合，佛為坐姿，菩薩為立姿。其中位於東壁門北側的一鋪由上至下分三段，第二段繪有三組二佛，並穿插著菩薩為脇侍，榜題有部份可識讀，從右至左為觀世音菩薩、二佛（……牟尼佛、……佛）、文殊師利菩薩、二佛（東方□僂孫佛、□葉佛）、普賢菩薩、二佛（無題名）。簡示如下：

從圖像的表現來看，文殊菩薩面向另一側，與另一側的二佛關係更緊密。此鋪壁畫的文殊、普賢是否形成對應關係仍有可議空間，但明顯與華嚴三聖無關。（圖一）[1]

[1] 甘肅省博物館、炳靈寺文物保管所，〈炳靈寺石窟老君洞北魏壁畫清理簡報〉，圖版柒-3。張善慶在〈馬蹄寺千佛洞第 8 窟法華造像觀世音菩薩圖像考〉一文討論此組圖像時，認為是文殊與觀世音搭配，共同作為釋迦、多寶的脅侍菩薩。

圖一：炳靈寺老君洞東壁北魏壁畫局部

又如四川成都的「北周文王之碑」，建於 557（北周孝閔帝元年），從其碑首所題可知是強獨樂為文王造佛道二尊像，並為其立碑，碑首題「**北周文王/之碑/大周使持/節車騎大/將軍儀同/三司大都/都散騎常/侍軍都縣/開國伯強/獨樂為文/王建立佛/道二尊像/樹其碑/元年歲次/丁丑造**」，題記中云：「**為王敬造佛二尊寶堂，藥王在其左，普賢在其方，文殊師利挾侍兩葙。**」（圖二）[2] 依題記描述，所造「二尊」為佛尊與道尊，而「藥王」在主尊左側是無疑的，「普賢在其方」未指出普賢的明確位置，「文殊師利挾侍兩葙」說明文殊在佛、道二尊中間作為兩葙的脇侍，因此普賢所在之方應該就是主尊的右側。[3] 故其造像配置關係從左至右為：藥王－道尊－文殊－佛尊－普賢，依此配置，佛尊兩側為文殊與普賢，雖然學界對現存之碑是否原碑提出質疑[4]，但碑文所記之事有史可徵，日本學者小島彩認為此碑文所記為文殊、普賢對稱表現最早的造像例。[5] 不論是否原碑，或為後代重刻，碑文所載透露出四川地區佛、道信仰的特色，也說明在佛、道交涉時，普賢與文殊是作為佛教主尊釋迦佛脇侍的代表。

---

[2] 見顏娟英主編，《北朝佛教石刻拓片百品》，頁 161-162。

[3] 「普賢在其方」有學者認為是「普賢在其右」之誤，但筆者認為「方」未必是「右」之誤，而是有「在其方所」之意。

[4] 薛登在〈北周文王碑及其相關遺跡辯證〉指出此碑非強獨樂所造原碑，為唐代重刻；榮遠大〈關於北周文王碑的幾個問題〉一文則認為而是宋人根據《周文王廟碑》和《後周宇文泰紀功碑》殘碑拓片，經續補之後重刻。

[5] 小島彩，〈騎象普賢と騎獅文殊の圖像——中國における成立過程〉。

圖二：四川成都「北周文王之碑」及其拓片

此外，南北朝造像碑與畫像磚亦可見乘象與騎獅的人物，小島彩認為可能與漢代以來騎獸仙人的圖像傳統有關，但不能確定為文殊與普賢。（圖三）[6]

圖三：シカゴ美術研究所藏，西魏大統 17 年銘造像碑之騎獅人物（左）與騎象人物(右)

上述諸例文殊、普賢對應的圖像組合仍存在著爭議，而到初唐，二者的對應關係較為明確，分別以騎獅和乘象的形象出現。654（高宗永徽 5 年）譯出的

[6] 小島彩，〈騎象普賢と騎獅文殊の圖像——中國における成立過程〉，插圖 5、插圖 6。

《陀羅尼集經》記載「金輪佛頂像法」[7] 以文殊騎獅、普賢乘象的形象將二者對舉，此經為中印度沙門阿地瞿多從《金剛大道場經》中撮要鈔譯而成[8]，然而在印度本土尚未發現相應年代的此類造像。敦煌莫高窟第 220 窟主室正壁龕兩側分別繪有騎獅文殊與乘象普賢，建窟年代為 642 （貞觀 16 年），是現存最早有明確紀年的文殊、普賢對應的造像例（圖四）[9]，比《陀羅尼集經》譯出時間早，龕內主尊是一般的佛像，未具明顯身分特徵。此外，慧祥《古清涼傳》記載五台山的中台之南有石室三間，內有釋迦、文殊、普賢等像，為儼禪師於 672（咸亨 3 年）左右所修立，可惜今已無存，不能得知其形像。[10]

[7] 《陀羅尼集經》卷 1：「金輪佛頂像法……欲畫其像，取淨白疊若淨絹布，闊狹任意，不得截割。於其疊上畫世尊像，身真金色，著赤袈裟，戴七寶冠，作通身光。手作母陀羅，結跏趺坐七寶莊嚴蓮華座上。……其下左邊畫作文殊師利菩薩，身皆白色，頂背有光。七寶瓔珞、寶冠天衣，種種莊嚴，乘於師子。右邊畫作普賢菩薩，莊嚴如前，乘於白象。」T18, no.901, p.790a23。

[8] 《開元釋教錄》卷 8，T55, no.2154, p562c8。

[9] 趙曉星提供。局部圖版見《敦煌石窟全集 2 尊像畫卷》，圖版 157、158。

[10] 《古清涼傳》成書於 680－683（唐高宗永隆至弘道）年間，此「儼禪師」依慧祥所記，非至相寺之智儼，年代亦晚於智儼 602-668）。《古清涼傳》卷上：「中台南三十餘里，在山之麓有通衢，乃登臺者常遊此路也。傍有石室三間，內有釋迦、文殊、普賢等像，又有房宇、廚帳器物存焉。近咸亨三年，儼禪師於此修立，擬登臺道俗往來休憩。儼，本朔州人也，未詳氏族，十七出家。徑登此山禮拜，忻其所幸，願造真容於此安措。然其道業純粹，精苦絕倫，景行所覃，并部已北一人而已。每在恒安修理孝文石窟故像，雖人主之尊未參玄化，千里已來，莫不聞風而敬矣。春秋二序常送乳酪氈毳，以供其福務焉。自餘勝行殊感，末由曲盡，以咸亨四年終於石室。去堂東北百餘步，見有表塔，跏坐如生，往來者具見之矣。」T51, no.2098, p.1095a28。

圖四：初唐敦煌莫高窟第 220 窟正壁龕兩側分別繪有騎獅文殊與乘象普賢

以上所舉初唐圖像或見於文獻記載、或為現存實例，均有明確紀年，澄觀撰《三聖圓融觀門》是 796 （貞元 12 年）[11]，以毗盧遮那（盧舍那）與文殊、普賢合為「三聖」，而上述造像例說明「三聖圓融觀」成立之前，已出現文殊、普賢對稱的圖像組合，但並未定位在華嚴體系。

其次，學界的研究注意到文殊、普賢圖像組合與法華關係密切，如敦煌莫高窟所見，初唐第 331 窟在東壁門上法華經變中即出現騎獅文殊與乘象普賢(圖五)[12]。此鋪法華經變以《見寶塔品》多寶佛塔中二佛並坐①為中心，上方有前來集會的釋迦分身十方諸佛②，多寶佛塔前有《普門品》中獻上瓔珞的妙音菩薩③，多寶佛塔兩側為法華會上與會的大眾，除了比丘弟子之外，還包括文殊菩薩、普賢菩薩④，以及《從地踴出品》中從地踴出的諸菩薩⑤、⑥。文殊和普賢分別騎獅與乘象。

---

[11] 《佛祖歷代通載》卷 14，T49, no.2036, p.609b22。

[12] 《敦煌石窟全集 7 法華經畫卷》，第 41 頁圖版；局部見同書圖版 37、38。

圖五：初唐敦煌莫高窟第 331 窟東壁入口上方的「法華經變」及文殊、普賢

一直延續到中、晚唐的法華經變仍可見文殊、普賢。敦煌學者殷光明認為敦煌石窟中趺坐佛與騎獅文殊、乘象普賢組合的三尊像，尤其是中唐以前、與法華有關的，稱釋迦三尊像；中唐以來、與華嚴有關的，稱華嚴三聖像；圖像義理歸屬上不明確者，則二者皆可稱。他同時也指出：「從犍陀羅釋迦三尊到我國華嚴三聖的圖像轉變，實質上就是大乘菩薩思想的發展和變化，即由早期印度大乘上證下化的菩薩思想，向我國華嚴三聖一體菩薩思想的發展和變化。」[13]

文殊、普賢圖像組合與法華、華嚴的關係歸屬難遽下定論，但二者所代表的大乘菩薩思想在法華與華嚴的交涉中確實起到了會通的作用。[14]隋代吉藏注解《法華經・普賢菩薩勸發品》時，以《華嚴經》中「普賢顯其行圓，文殊明其願滿」[15]來說明法華、華嚴均是圓滿究竟的法門，將二菩薩在經典中的相互關係提點出來，

[13] 殷光明，〈從釋迦三尊像到華嚴三聖的圖像轉變看大乘菩薩思想的發展〉，頁 1。
[14] 賴文英，〈從文殊、普賢二聖信仰看中土法華、華嚴的交涉〉。
[15] 《法華義疏》卷 12：「又《華嚴經》七處八會，普賢、文殊善其始；《入法界品》流通之分，此二菩薩又令其終。所以此二人在彼經始終者，世相傳云：『究竟普賢行，滿足文殊願』故。普賢顯其行圓，文殊明其願滿，故於諸菩薩中究竟具足，顯華嚴是圓滿法門。今說法華亦明文殊開其始、普賢通其終，亦顯法華是究竟法。」T34, no.1721, p.631a18。

可見文殊、普賢在華嚴的明確定位。吉藏進一步指出「所以二經皆明兩大士者，欲顯華嚴即是法華。為直往菩薩說令入佛慧，故名華嚴；為迴小入大菩薩說令入佛慧，故名法華。」[16] 雖以平等大慧之一乘法而言「華嚴即是法華」，然而在中土早期的佛教發展，法華「為迴小入大菩薩說令入佛慧」的教法更具影響力，故討論文殊、普賢二聖信仰時，不能忽略早期法華的因素，特別是文殊、普賢在法華、華嚴二體系中的關係。

圖像所反映的問題說明文殊、普賢二聖信仰不能單純以華嚴三聖的概念來理解。印順法師曾指出文殊與普賢是舍利弗與目犍連的理想化，是釋尊的人間二大弟子舍利弗與目犍連，融合天上的二大弟子梵王與帝釋，而表現為盧舍那佛的二大弟子文殊與普賢。他並認為文殊、普賢融合了佛陀人間二大弟子舍利弗、目犍連和天上二大弟子梵王、帝釋的德行，文殊與舍利弗、梵王，普賢與目犍連、帝釋，有著相同或共通的特性，所以他們分別在人間、天上乃至華藏世界作為佛的左右脇侍，以共同建設佛國。[17] 從聲聞弟子轉為菩薩，是從自度轉為度人的提昇，文殊、普賢二菩薩作為大乘佛教智慧與願行的表徵，有其內在德行的信仰基礎。吉藏對文殊、普賢在法華與華嚴的解讀對吾人思考深具啟發，其所引「究竟普賢行，滿足文殊願」出自東晉佛陀跋陀羅譯《文殊師利發願經》，以下試從《文殊師利發願經》為切入點加以分析。

二、《文殊師利發願經》的「普賢行」與「文殊願」

《文殊師利發願經》全經為五言偈頌體，四句一偈，共四十四偈，內容相當於普賢十大願，而在最後歸結到文殊、普賢二聖，點出「普賢行」與「文殊願」，茲將偈文整理，表列如下：

1 2	身口意清淨，除滅諸垢穢，一心恭敬禮，十方三世佛。 普賢願力故，悉覩見諸佛，一一如來所，一切剎塵禮。	禮敬諸佛
3 4	於一微塵中，見一切諸佛，菩薩眾圍遶，法界塵亦然。 以眾妙音聲，宣揚諸最勝，無量功德海，不可得窮盡。	稱讚如來
5 6	以普賢行力，無上眾供具，供養於十方，三世一切佛。 以妙香華鬘，種種諸伎樂，一切妙莊嚴，普供養諸佛。	廣修供養

[16] 《法華義疏》，T34, no.1721, p.631a18。

[17] 印順法師認為大智文殊與智慧第一的舍利弗、大行普賢與神通第一的目犍連有共通之處，僅是菩薩與聲聞的區別；又文殊的五髻童子相與梵天的五頂童子相，以及普賢乘六牙白象與帝釋乘龍王所化六牙白象等，均表現出極大的相似性。詳見釋印順（善慧），〈文殊與普賢〉；釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 466-475。

7	我以貪恚癡，造一切惡行，身口意不善，悔過悉除滅。	懺悔業障
8	一切眾生福，諸聲聞緣覺，菩薩及諸佛，功德悉隨喜。	隨喜功德
9	十方一切佛，初成等正覺，我令悉勸請，轉無上法輪。	請轉法輪
10	示現涅槃者，合掌恭敬請，住一切塵劫，安樂諸群生。	請佛住世
11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36	我所集功德，迴向施眾生，究竟菩薩行，逮無上菩提。 悉供養過去，現在十方佛，願未來世尊，速成菩提道。 普莊嚴十方，一切諸佛剎，如來坐道場，菩薩眾充滿。 令十方眾生，除滅諸煩惱，深解真實義，常得安樂住。 我修菩薩行，成就宿命智，除滅一切障，永盡無有餘。 悉遠離生死，諸魔煩惱業，猶日處虛空，蓮花不著水。 遍行遊十方，教化諸群生，除滅惡道苦，具足菩薩行。 雖隨順世間，不捨菩薩道，盡未來際劫，具修普賢行。 若有同行者，願常集一處，身口意善業，皆悉令同等。 若遇善知識，開示普賢行，於此菩薩所，親近常不離。 常見一切佛，菩薩眾圍繞，盡未來際劫，悉恭敬供養。 守護諸佛法，讚歎菩薩行，盡未來劫修，究竟普賢道。 雖在生死中，具無盡功德，智慧巧方便，諸三昧解脫。 一一微塵中，見不思議剎，於一一剎中，見不思議佛。 見如是十方，一切世界海，一一世界海，悉見諸佛海。 於一言音中，具一切妙音，一一妙音中，具足最勝音。 甚深智慧力，入無盡妙音，轉三世諸佛，清淨正法輪。 一切未來劫，悉能作一念，三世一切劫，悉為一念際。 一念中悉見，三世諸如來，亦普分別知，解脫及境界。 於一微塵中，出三世淨剎，一切十方塵，莊嚴剎亦然。 悉見未來佛，成道轉法輪，究竟佛事已，示現入涅槃。 神力遍遊行，大乘力普門，慈力覆一切，行力功德滿。 功德力清淨，智慧力無礙，三昧方便力，逮得菩提力。 清淨善業力，除滅煩惱力，壞散諸魔力，具普賢行力。 嚴淨佛剎海，度脫眾生海，分別諸業海，窮盡智慧海。 清淨諸行海，滿足諸願海，悉見諸佛海，我於劫海行。	迴向 （常隨佛學 恒順眾生 普皆迴向）

37	三世諸佛行，及無量大願，我皆悉具足，普賢行成佛。	
38 39 40 41	普賢菩薩名，諸佛第一子，我善根迴向，願悉與彼同。 身口意清淨，自在莊嚴剎，逮成等正覺，皆悉同普賢。 如文殊師利，普賢菩薩行，我所有善根，迴向亦如是。 三世諸如來，所歎迴向道，我迴向善根，成滿普賢行。	結歸二聖
42 43 44	願我命終時，除滅諸障礙，面見阿彌陀，往生安樂國。 生彼佛國已，成滿諸大願，阿彌陀如來，現前授我記。 嚴淨普賢行，滿足文殊願，盡未來際劫，究竟菩薩行。	願生淨土

《四十華嚴》最後一卷列有普賢十大願：「一者禮敬諸佛，二者稱讚如來，三者廣修供養，四者懺悔業障，五者隨喜功德，六者請轉法輪，七者請佛住世，八者常隨佛學，九者恒順眾生，十者普皆迴向。」[18]對照偈文第 1 至第 10 頌與前七願相當，第 11 頌以下則皆包含在迴向之內。普賢十大願的形成與佛教懺悔思想的發展有關[19]，《文殊師利發願經》是其發展中的型態之一，形式上較古老。

值得注意的是後段偈頌，結歸二聖，並願生淨土。偈云：「普賢菩薩名，諸佛第一子」，揭示普賢菩薩的地位，見於《華嚴經・如來出現品》，如來性起妙德菩薩請問大法，並問此大法之開演者：

> ……誰於大仙深境界，而能真實具開演？誰是如來法長子？世間尊導願顯示！[20]

此時如來口中放光，普照十方，右繞十匝後，入普賢菩薩口，意味著如來大法將由普賢菩薩宣說，普賢為如來第一長子，堪說如來大法。唐代澄觀《大方廣佛華嚴經疏》注解云：「教以口傳故，如佛說故。」[21]亦即佛以口傳教法，普賢菩薩為佛所欽定，宣說華嚴大法，如佛所宣說。

接著發願：「願我命終時，除滅諸障礙，面見阿彌陀，往生安樂國。生彼佛國已，成滿諸大願，阿彌陀如來，現前授我記。」偈文最後以「嚴淨普賢行，滿足文殊願，盡未來際劫，究竟菩薩行」作為圓滿菩薩行之註腳，故「文殊願」即是行「普賢行」，亦即是嚴淨佛土的究竟菩薩行。

---

18 《大方廣佛華嚴經・入不思議解脫境界普賢行願品》，T10, no.293, p.844b20。

19 有關普賢十大願與佛教懺悔思想的關係，請參考釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 1133-1146；釋聖凱，〈普賢十大行願的形成——以三品、五悔為中心〉。

20 《大方廣佛華嚴經》，T10, no.279, p.262a26。

21 《大方廣佛華嚴經疏》，T35, no.1735, p.872。

《文殊師利發願經》的「普賢行」與「文殊願」反映文殊、普賢二聖信仰的最早型態，《出三藏記集》收有此經的《出經後記》謂：

> 外國四部眾禮佛時，多誦此經以發願求佛道。[22]

此處的「外國」或指當時的西域諸國。而在中土，梁代所出的《菩薩五法懺悔文》以「普賢文殊願」[23]作為懺悔文之總結，沙門曇宗曾以此菩薩五法為孝武帝唱導禮懺[24]，可見至遲在 6 世紀前後，文殊、普賢二聖信仰已經形成，並且是佛教徒發願禮懺以求佛道的菩薩行者之代表。

三、「文殊發願」到「普賢行願」的開展

《文殊師利發願經》雖以文殊為經名，實則內容相當於普賢十大願，並稱讚普賢行。《六十華嚴》與《八十華嚴》均沒有此一內容，佛陀跋陀羅雖譯有《六十華嚴》，但並未收入這段偈頌。唐代出現七言體的異譯本，收入《四十華嚴》之最後一卷，並有不空譯《普賢菩薩行願讚》，同為七言偈頌，內容增益了許多，有 62 偈，部分文句的編排有出入。[25]另有大英博物館藏敦煌寫本《普賢菩薩行願王經》（S. 2361、S. 2324），《大方廣佛花嚴經普賢菩薩行願王品》（S. 2384），均為七言、60 偈，說明唐代之際尚有不同版本的單行本流通，而《文殊師利發願經》是最早的版本。[26]各本內容大意相同，最大的差別是經名由「文殊發願」變成「普賢行願」，將「行」與「願」合併在普賢名下。

為何從《文殊師利發願經》被改稱為《普賢菩薩行願讚》？印順法師從佛教思想史的立場做說明，認為在初期大乘中，發揚「『但說法界』的向上智證，菩薩方便的下化眾生」的「文殊法門」，為多數經典所稱頌，早期的華嚴經典也以文殊菩薩為主體，而「普賢法門」則與懺悔 、消災障有關，並揭開爾後神佛一體之「秘密大乘佛教」的序幕。他並指出:「稱為《不可思議解脫經》的，有二部：一是《入

---

[22] 《出三藏記集》卷 9，T55, no.2145, p.67c6。

[23] 《菩薩五法懺悔文》文末云：「雖得佛道，轉法輪、現泥洹，眾生不盡，成佛不捨。普賢文殊願，發願已竟，洗心作禮。」T24, no.1504, p.1122a1。

[24] 《高僧傳》卷 13：「釋曇宗，……嘗為孝武唱導行菩薩五法，禮竟，帝乃笑謂宗曰：朕有何罪而為懺悔？」T50, no.2059, p.416a19。

[25] 印順認為唐譯二本增加的主要是持誦功德，因為《文殊發願經》在印度原是禮佛時所誦持的，故後來的譯本加入誦持功德。釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 1139。

[26] 《普賢菩薩行願王經》，T85, no.2907, p.1452；《大方廣佛花嚴經普賢菩薩行願王品》，T85, no.2908, p.1454。此外俄藏黑水城文獻中，還有般若譯本的西夏文版本。各本之對勘比較請參考釋隆蓮，〈普賢行願品〉，《中國佛教（二）》；周紹良，〈五本《普賢菩薩行願品讚》比較〉；侯沖，〈敦煌遺書和俄藏黑水城文獻中的《普賢行願品》〉；馬少雄，〈《普賢行願王讚》漢藏六譯對勘〉。

法界品》：在人善知識與菩薩善知識——三十三位中，文殊是末後的第二位，最後是普賢。另一部是《維摩詰所說經》：維摩詰菩薩是一經主體；在『入不二法門』的三十三菩薩中，維摩詰最後，文殊也是末後第二位，這暗示了『文殊法門』時代的推移。」[27] 筆者認為此「『文殊法門』時代的推移」在中土的發展可以從法華、華嚴二體系的互動來進一步觀察。

晉本《華嚴經》譯出之前，就已經有多部華嚴系的單品經典流行於中土，其中又以文殊類的相關經典譯出較早，一般認為文殊菩薩的信仰比普賢菩薩早。而從全本《華嚴經》的整理可以發現，在整部《華嚴經》七處九會（或八會）的結構中，普賢菩薩是在文殊之前登場，並多次入佛三昧，於出定之後，以佛神力示現佛之境界，同時藉普賢行宣說佛在菩薩因地之修行；文殊菩薩則扮演指引者的角色，以智慧作為修行之導引。初會菩提場時普賢菩薩即列眾菩薩之首，但未見文殊，第二會普光明法堂時，文殊菩薩才從東方不動智佛金色世界來此土，而第七、八會重會普光明殿時，均是以普賢菩薩為說法主。明確將普賢、文殊並列為上首菩薩的是在第九會，也就是《入法界品》。此一品在《華嚴經》所占份量最重，藉善財童子之參訪善知識，反覆宣說本經修行之鑰——普賢行。（詳見附表）

《法華經》中文殊菩薩在〈序品〉出現，並且是上首菩薩，宣說《法華》說經之因緣，可以說《法華經》是以文殊菩薩揭開序幕的；而普賢菩薩則是在最後《普賢菩薩勸發品》從東方來此娑婆，勸發修持《法華經》，並發願護持。經中並稱「若有受持、讀誦、正憶念，解其義趣，如說修行，當知是人行普賢行」[28]。而其具體的普賢行，則是在劉宋時曇摩密多譯出的《觀普賢菩薩行法經》所提出，藉由觀普賢色身進而深入懺悔六根，除罪滅障。[29]

文殊與普賢在《華嚴經》與《法華經》中均有重要地位，故隋代吉藏注解《法華經・普賢菩薩勸發品》時，引文殊、普賢來說明法華、華嚴均是圓滿究竟的法門。吉藏《法華義疏》云：

> 《華嚴經》七處八會，普賢、文殊善其始；〈入法界品〉流通之分，此二菩薩又令其終，所以此二人在彼經始終者，世相傳云:『究竟普賢行、滿足文殊願』故。普賢顯其行圓，文殊明其願滿，故於諸菩薩中究竟具足，顯《華嚴》是圓滿法門。今說《法華》亦明文殊開其始，普賢通其終，亦顯《法華》是究竟法。

---

[27] 釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 1145。
[28] 《妙法蓮華經・普賢菩薩勸發品第二十八》，T9, no.262, p.61b28。
[29] 《觀普賢菩薩行法經》，T9, no.277, pp.389-394。424（劉宋元嘉元年）於揚州譯出。

> 所以二經皆明兩大士者，欲顯《華嚴》即是《法華》。為直往菩薩說令入佛慧故名《華嚴》；為迴小入大菩薩說令入佛慧故名《法華》。約人有利鈍不同，就時初後為異，故兩教名字別耳，至論平等大慧清淨一道，更無有異，是故兩經皆明二菩薩也。[30]

引文中吉藏明白地指出《華嚴經》文殊、普賢二者的關係，所引「究竟普賢行，滿足文殊願」前文已論，在此不贅。吉藏接著說明《法華》、《華嚴》二經皆以文殊、普賢二菩薩之願行俱足來彰顯其為圓滿之法門，但《華嚴經》為直往趣入大乘的菩薩而說，《法華經》則是為迴小向大的聲聞而說，聽法者根機不同，故說法時先後有異，也有名字之別，然而若論平等大慧之一乘法，二者並無差別，「華嚴即是法華」。

吉藏欲彰顯「華嚴即是法華」，涉及中國南北朝佛教義學之發展，南北朝時，涅槃學取代般若學成為中國佛教義學之主流，以「實相般若」開展「中道佛性」，並進一步會通法華的「開佛知見」而大放異彩。[31]，在法華、涅槃、般若「大化三門」的基礎上，「因般若入法界，即是華嚴海空」[32]，開啟法華與華嚴的對話。在法華與華嚴的交涉中，代表「般若」的文殊是一關鍵角色。前述印順法師在說明「『文殊法門』時代的推移」時，舉了同為《不可思議解脫經》的《華嚴經・入法界品》與《維摩詰所說經》，其中《華嚴經・入法界品》人善知識與菩薩善知識共三十三位善知識中，最後兩位是文殊與普賢；《維摩詰所說經・入不二法門品》共三十三位菩薩中，最後兩位是文殊與維摩詰。有趣的是，在圖像發展上，文殊－普賢和文殊－維摩是兩組常見的對應組合，並且都與法華、華嚴產生關連。

法華造像最早出現的是釋迦、多寶二佛並坐像，出自《法華經・見寶塔品》，釋迦佛說《法華經》時，多寶佛塔從地踊現，塔中久已滅度的多寶佛讚歎並證成釋迦佛所宣講《法華經》皆為真實，又分半坐與釋迦佛，過去滅度的多寶佛與現在說法的釋迦佛並坐塔中不僅標示著《法華經》的開演，更是般若法身不生不滅的象徵。

釋迦、多寶二佛並坐像常與《維摩詰經》的文殊與維摩同時出現，最早見於永靖炳靈寺 169 窟北壁後部，編號 11 號壁畫繪有釋迦、多寶二佛並坐塔中，

---

[30] 《法華義疏》，T34, no.1721, p.631a18。

[31] 賴文英，〈南北朝「涅槃」學與「般若」、「法華」的會通〉。

[32] 《法華玄義》卷十：「今依《法性論》云：鈍根菩薩三處入法界，初則般若，次則法華，後則涅槃。因般若入法界，即是華嚴海空。」T33, no.1716, p.807c24。

上方繪維摩詰居士臥於榻上，旁有侍者，並有墨書榜題。（圖六）[33] 此窟北壁有西秦建弘年題記，此鋪壁畫年代亦推論在建弘時期（420－428）。[34]

圖六：炳靈寺 169 窟北壁後部的「維摩詰之像」與釋迦、多寶二佛並坐像

北魏開始，釋迦、多寶二佛並坐像與文殊、維摩組合的關係逐漸明確。北魏太和元年（477）銘的「陽氏造銅佛坐像」背光背面刻有淺浮雕，上方為釋迦、多寶二佛並坐塔中，兩側分別是文殊與維摩。（圖七）[35] 北魏晚期的炳靈寺 128 窟則是在正壁主尊釋迦、多寶二佛並坐像上方開有兩小龕，龕內分別雕刻文殊與維摩。（圖八）[36]

---

[33] 甘肅省文物工作隊，炳靈寺文物保管所編，《中國石窟・永靖炳靈寺》，圖版 15 局部。

[34] 題記末有「建弘元年歲在玄枵三月廿四日造」，若依玄枵紀年推斷，應為建弘五年。張寶璽，〈建弘題記及其有關問題的考釋〉，頁 12。

[35] 金申，《中國歷代紀年佛像圖典》，圖版 29。

[36] 炳靈寺第 126、128、132 窟三窟相鄰，窟形、大小、造像佈局皆相近，為同一組窟洞，主尊皆為釋迦、多寶二佛。第 126 窟門外上方有 513 （北魏延昌二年）曹子元造窟銘文，可作為斷代依據。

圖七：北魏太和元年「陽氏造銅佛坐像」背面

圖八：北魏延昌二年炳靈寺第 128 窟正壁二佛並坐及上方的文殊、維摩

早期造像所見的文殊、維摩與釋迦、多寶二佛，分別以《維摩詰經》和《法華經》中的主要人物來象徵經教的演法，不同於後期發展的經變形式有較多的敘事性，而強調其表法意涵。《維摩詰經》中，文殊菩薩問疾於維摩詰居士，並藉此因緣帶出一連串的法義教示。當維摩詰居士知道文殊菩薩即將到來，以神力空去屋中所有之物以及侍者，僅留一床榻，並臥在床上以現示疾，二大士相見之初即在法身空性的議題上交鋒：

> 時維摩詰言：「善來，文殊師利！不來相而來，不見相而見。」
>
> 文殊師利言：「如是！居士！若來已，更不來；若去已，更不去。所以者何？來者無所從來，去者無所至，所可見者，更不可見。」[37]

[37] 《維摩詰所說經》，T14, no.475, pp.544b11-544b 15。

此番對話點出文殊問疾的核心議題——法身實相，亦即般若空性，而這正是本經如來命文殊問疾維摩之緣由，因為唯有代表般若空慧的文殊堪任問疾。經中維摩示疾乃至借座燈王、請飯香土、手接大千等神通示現，皆是以法身方便化現的「不思議之跡」。就外在事相而言，是展現不思議神通，而其內在理體所要闡明的則是法身的般若空性，這也是《維摩詰經》的宗旨，其所揭示的「不思議之本」——般若法身，正是釋迦、多寶二佛並坐所開顯的法身之義。

北朝後期，文殊、維摩開始與華嚴的盧舍那法界人中像出現交集，如美國弗利爾美術館藏的一件北周石造七尊像碑，正面主尊為交腳菩薩，兩側各有一聲聞、緣覺、菩薩為脇侍，頭光上方有一小塔龕，釋迦、多寶二佛並坐塔中，反映出早期法華思想的延續。《法華經·普賢勸發品》普賢菩薩從東方來，勸人自發聞經，經云誦持《法華經》的大乘行者可往生彌勒菩薩所處的兜率天宮。主尊下方兩側雕有文殊與維摩，背面線刻法界人中像。（圖九）[38]

圖九：美國弗利爾美術館藏，北周石造七尊像碑

河南高寒寺北齊「法界大像」則直接將文殊、維摩表現在法界身上，供養人中有「法界大像主」題記，正面刻法界圖像，背面四段構圖中，第一、二段皆有文殊、維摩對坐的場景。（圖十）[39]

---

[38] 林保堯，〈法華造像研究——嘉登博物館藏東魏武定元年石造釋迦像考〉，圖 44、圖 55。

[39] 此拓本為 1939 年日本學者水野清一於安陽所得，現藏於京都大學文學部。依題記中「西兗州」

圖十：河南高寒寺北齊「法界大像」拓片

法界人中像在佛身繪有法界圖像，象徵佛陀法身周遍含容的般若空性，故文殊、維摩出現在法界人中像中，一方面延續前期對法身般若空性的詮釋，另一方面也使法身的意義不局限於佛陀而擴及法界。更重要的是，文殊、維摩代表的般若內涵在法華與華嚴兩大思想間建立了橋樑。

如上所述，文殊－維摩、文殊－普賢兩組圖像的對應組合與《法華》、《華嚴》關係密切。兩組圖像中，交集的人物是文殊，代表般若智，對應的維摩與普賢均具有三昧自在的共通性。《維摩詰經》中所示之不思議神通皆維摩詰之輩等十地菩薩法身所化現，但若以圓滿果位來說，則是如來境界，即如《華嚴經》中普賢菩薩所示現的盧舍那境界。普賢入華嚴「不思議解脫」與維摩之「不可思議解脫」是相通的，只是前者偏講佛果位，而後者是十地菩薩位。《法華經》強調法身的不生不滅，並會三歸一，迴小向大，故早期法華圖像二佛並坐多搭配文殊、維摩；《華嚴經》則直趣大乘，標舉法身的周遍含容，乃至華嚴法界身，隨著華嚴思想在中土漸漸成熟，《華嚴經》盧舍那法身的地位亦趨成形，在華嚴體系下，早期的文殊－維摩對應組合轉為文殊－普賢。從「文殊發願」到「普賢行願」不僅是普賢信仰的提升，也是華嚴體系「普賢法門」的建立。

四、普賢文殊願與念佛三昧的關係

《文殊師利發願經》最後雖導歸淨土，但並非以往生淨土為究竟，而是得佛授記，成就淨土。經中所述行普賢行而往生阿彌陀國、為阿彌陀佛現前授記一事，

存在的時間分析，造像不晚於北齊滅亡，又從拓本所見的佛衣樣式分析，亦呈現北齊特徵。李靜傑，〈北齊至隋代三尊盧舍那法界佛像的圖像解釋〉。

出自曹魏康僧鎧譯《佛說無量壽經》，並涉及北傳念佛三昧的發展。

阿彌陀佛與念佛三昧的關係最早見於東漢支婁迦讖譯《般舟三昧經》，此經又名《十方現在佛悉在前立定經》，般舟三昧除了能見現在十方諸佛悉在前立，若專念西方阿彌陀佛，不僅見佛，還能往生至阿彌陀佛國，經云：

> 其有比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷如法行，持戒完具，獨一處止，念西方阿彌陀佛今現在，隨所聞，當念去此千億萬佛剎，其國名須摩提，一心念之，一日一夜，若七日七夜，過七日已後見之。……菩薩於此間國土念阿彌陀佛，專念故得見之，即問持何法得生此國？阿彌陀佛報言：欲來生者，當念我名，莫有休息，則得來生。[40]

《般舟三昧經》開啟念佛三昧往西方阿彌陀佛國淨土的發展，成為爾後念佛法門的重要內涵。專念、稱名能見佛並往生佛國，在《十住毘婆沙》將之歸為「易行」法門，以稱佛名號之無量功德而於此身疾得菩提。[41]《十住毘婆沙》是《華嚴經・十地品》之早期單品經《十住經》的注釋書，為龍樹所傳一系菩薩十地修行的綱領，解釋初地因何名「歡喜地」云：

> 常念於諸佛 及諸佛大法 必定稀有行 是故多歡喜
> 如是等歡喜因緣故，菩薩在初地中心多歡喜。念諸佛者，念<u>然燈等過去諸佛、阿彌陀等現在諸佛、彌勒等將來諸佛</u>。常念如是諸佛世尊如現在前，三界第一，無能勝者，是故多歡喜。[42]

文中先引偈頌，後以長行釋義，謂初地菩薩之所以多歡喜者，是因為念佛與聞法之因緣，點出菩薩十地修行和念佛三昧的關連性，所指的念佛為念過去燃燈佛、現在阿彌陀佛與未來彌勒佛，故阿彌陀佛在菩薩十地修行中也具有重要意義。

念佛、見佛並能往生彌陀佛國是阿彌陀（無量壽）佛因地所發之願。《佛說無量壽經》與《般舟三昧經》大約同時傳出，本經敘述無量壽（阿彌陀）佛成佛前因地為法藏比丘時所發四十八願、成佛因行及其佛國莊嚴之相。[43]值得注意的是經首所列與會大乘眾菩薩：

---

40 《佛說般舟三昧經》，T13, no.417, pp.899a9-27。
41 《十住毘婆沙》，T26, no.1521, pp.40-45。
42 《十住毘婆沙》，T26, no.1521, p.26b26。
43 《佛說無量壽經》卷下，T12, no.360, pp.272-273。

> 普賢菩薩、妙德菩薩、慈氏菩薩等此賢劫中一切菩薩。又賢護等十六正士，……皆遵普賢大士之德，具諸菩薩無量行願。……[44]

其中妙德菩薩即文殊菩薩，與會菩薩「皆遵普賢大士之德」，可知此經與《華嚴經》同樣以普賢菩薩來標舉菩薩行願。又，此諸菩薩皆具甚深禪慧：

> 深入菩薩法藏，得佛華嚴三昧，宣揚演說一切經典，住深定門，悉覩現在無量諸佛，一念之頃無不周遍。[45]

此中「佛華嚴」意指成就萬德圓備的菩薩因行以嚴飾佛果之深義，得三昧「住深定門，悉覩現在無量諸佛」則與般舟三昧見十方諸佛的三昧境界相同。經中法藏比丘聽聞世自在王如來說二百一十億諸佛剎土，思惟攝取莊嚴佛國清淨之行，遂發四十八大願，其中多次提到十方諸佛與十方佛土，如：

> 設我得佛，十方世界無量諸佛，不悉諮嗟稱我名者，不取正覺。……
> 設我得佛，國土清淨，皆悉照見十方一切無量無數不可思議諸佛世界，猶如明鏡覩其面像，若不爾者，不取正覺。[46]

又，經云：

> 設我得佛，他方佛土諸菩薩眾來生我國，究竟必至一生補處。除其本願自在所化，為眾生故，被弘誓鎧，積累德本，度脫一切，遊諸佛國，修菩薩行，供養十方諸佛如來，開化恒沙無量眾生，使立無上正真之道，超出常倫諸地之行，現前修習普賢之德。若不爾者，不取正覺。[47]

他方菩薩生無量壽佛國，亦能遊諸佛國，修菩薩行，此為無量壽佛因地為法藏比丘時所發願，藉由法藏比丘之願力，將菩薩念佛三昧由般舟三昧之見十方佛開展至十方佛土，文中並強調「現前修習普賢之德」，說明普賢行對菩薩成就淨土的重要性。

經中並謂十方諸佛國土菩薩至無量壽佛國，見此國土莊嚴之相，發願己國亦清淨無異，而為無量壽佛授記成佛。偈云：

---

44 《佛說無量壽經》卷上，T12, no.360, p.265c17。
45 《佛說無量壽經》卷下，T12, no.360, p.273a。
46 《佛說無量壽經》，T12, no.360, p.268a24。
47 《佛說無量壽經》，T12, no.360, p.268b8。

> 十方來正士，吾悉知彼願，志求嚴淨土，受決當作佛。
> 覺了一切法，猶如夢幻響，滿足諸妙願，必成如是剎。[48]

在此所謂的「諸妙願」應是指十方諸佛國來此的菩薩所發「志求嚴淨土」之願，一如無量壽佛因地所發之願。

嚴淨佛土更是文殊菩薩之本願。西晉竺法護所譯《文殊師利佛土嚴淨經》說文殊菩薩往昔所行之本心志願，便是勸發菩提心以成就嚴淨佛土。[49] 故《文殊師利發願經》謂圓滿普賢行並發願往生阿彌陀佛國，並非以往生彌陀淨土為究竟，而是藉由念佛三昧之力受決作佛，其最終目標是要成就淨土。

東晉佛陀跋陀羅譯《佛說觀佛三昧海經・觀相品》亦提及普賢、文殊為行者夢中說首楞嚴、般舟、觀佛等三昧：

> 若善男子善女人作是思惟時，如是憶想者、夢見此事者，生生之處恒常值遇普賢、文殊！是法王子，為眾行者夢中恒說過去未來三世佛法；說首楞嚴三昧、般舟三昧，亦說觀佛三昧以為瓔珞，覺已憶持無所忘失。[50]

又，《觀佛三昧海經・本行品》先明念佛三昧能滅諸罪，接著文殊菩薩、十方十佛、四方四佛、財首菩薩、釋迦佛、阿難等各說自身修念佛三昧之本緣，雖經中並未提及佛授記文殊往生極樂之事，但其中文殊說其念佛本緣之一段經文，為後世引為「佛記文殊當生極樂」之依據，可能便是受念佛三昧的影響。[51]

五、結語

綜合本文所論，東晉佛陀跋陀羅譯《文殊師利發願經》的「普賢行」與「文殊願」反映文殊、普賢二聖信仰的最早型態，雖以文殊為經名，實則內容相當於普賢十大願，並稱讚普賢行。699（聖曆二年）武則天作《大周新譯大方廣佛華嚴

---

48 《佛說無量壽經》，T12, no.360, p.273a。
49 《文殊師利佛土嚴淨經》，T11, no.318, pp.890-902。
50 《佛說觀佛三昧海經》，T15, no.643, p.665c29。
51 如宋代宗曉所編《樂邦文類》卷一〈大藏專談淨土經論目錄〉記載：「觀佛三昧經　佛記文殊當生極樂　文殊白佛言：我念過去寶威德上王佛時，有長者名一切施。長者有子名曰戒護，子在母胎以敬信故，預為其子受三歸依。生年八歲，童子見佛，恭敬作禮，一見佛故，即得除滅百千萬億生死之罪。從是已後，常生淨土，得百千億念佛三昧門。故今釋尊復記之曰：文殊師利! 汝當往生極樂世界，證入初地。」T47, no.1969A, p.160b22。

經序》云：「最勝種智，莊嚴之跡既隆；普賢、文殊，願行之因斯滿。」[52]可知初唐之時，普賢、文殊仍被視為大乘菩薩願行之代表。

隨著華嚴思想的成熟與發展，唐代譯本從「文殊發願」變為「普賢行願」，不僅反映普賢信仰的提升，也代表華嚴體系「普賢法門」的建立。此一法門以念佛三昧為基礎，不以往生淨土為究竟，而志願嚴淨佛土，樹立華嚴菩薩行之典範。

[52] 《大周新譯大方廣佛華嚴經序》，T10, no.279, p.1a24。

附表：《華嚴經》的普賢與文殊

處會	品名	普賢	文殊
第一會 **菩提場**	世主妙嚴品第一 如來現相品第二 普賢三昧品第三 世界成就品第四 華藏世界品第五 毘盧遮那品第六	佛在菩提場中初成正覺，一切世間主皆悉雲集。普賢菩薩入一切諸佛毘盧遮那如來藏身三昧，從三昧起，說世界海十種事、世界海中一切世界種一切世界，及佛名號，又說往古大威光太子本行。	
第二會 **普光明殿**	如來名號品第七 四聖諦品第八 光明覺品第九 菩薩問明品第十 淨行品第十一 賢首品第十二		佛在普光明殿，以神通力，集十色世界十智佛所文殊等十菩薩，文殊即唱名號差別法門、四諦名號差別。文殊與覺首等菩薩互相問答，發明法要，說十信法門。
第三會 忉利天	升須彌山頂品第十三 須彌頂上偈讚品第十四 十住品第十五 梵行品第十六 初發心功德品第十七 明法品第十八	（如來不離一切菩提樹下，升須彌山頂。法慧等十菩薩，從百剎塵數外十華世界十月佛所而來。法慧菩薩入無量方便三昧，出定說十住法。）	
第四會 夜摩天	升夜摩天宮品第十九 夜摩宮中偈讚品第二十 十行品第二十一 十無盡藏品第二十二	（如來不離一切菩提樹及須彌頂而升夜摩天。功德林等十菩薩，從十萬剎塵數外十慧世界十眼佛所而來。功德林菩薩入菩薩善思惟三昧，出定說十行法、十無盡藏。）	

第五會 兜率天	升兜率天宮品第二十三 兜率宮中偈讚品第二十四 十迴向品第二十五	（如來不離一切菩提樹及須彌頂夜摩宮而升兜率天宮。金剛幢等十菩薩，從萬剎塵數外十妙世界十幢佛所來集。金剛幢菩薩入菩薩智光三昧，出定說十迴向法。）	
第六會 他化自在天	十地品第二十六	（佛在他化自在天宮，金剛藏菩薩入菩薩大智慧光明三昧，出定說十地名義。）	
第七會 **重會普光明殿**	十定品第二十七 十通品第二十八 十忍品第二十九 阿僧祇品第三十 壽量品第三十一 諸菩薩住處品第三十二 佛不思議法品第三十三 如來十身相海品第三十四 如來隨好光明功德品第三十五 普賢行品第三十六 如來出現品第三十七	佛在普光明殿，入剎那際諸佛三昧。佛自唱十大三昧名，敕普賢菩薩說之。普賢菩薩先說十定，接著又說十通、十忍、九十七種大人之相，復告大眾應勤修十法，能具十種清淨等。	
第八會 **三會普光明殿**	離世間品第三十八	佛在普光明殿，與十不可說百千億那由他剎塵數菩薩俱。爾時普賢菩薩入佛華嚴三昧，從三昧起，普慧菩薩致二百問，普賢菩薩酬二千答。	
第九會 **給孤獨園**	入法界品第三十九	佛在舍衛城給孤獨園，大莊嚴重閣講堂，普賢、文殊等五百大菩薩及五百聲聞、無量世主俱。 佛入師子嚬申三昧，普賢菩薩以十種法句，演說師子嚬申三昧。文殊菩薩勸諸比丘修普賢行，住普賢行。文殊辭佛南行，至福城之東，觀善財童子夙因，指示善財參訪善知識，始從德雲比丘，終至普賢菩薩。	

參考文獻

《十住毘婆沙》。T26, no.1521。
《大方廣佛華嚴經》。T10, no.279。
《大方廣佛華嚴經疏》。T35, no.1735。
《大方廣佛華嚴經・入不思議解脫境界普賢行願品》。T10, no.293。
《三曼陀跋陀羅菩薩經》。T14, no.483。
《文殊師利發願經》。T10, no.296。
《出三藏記集》。T55, no.2145。
《古清涼傳》。T51, no.2098。
《妙法蓮華經》。T9, no.262。
《法華玄義》。T33, no.1716。
《法華義疏》。T34, no.1721。
《佛說般舟三昧經》。T13, no.417。
《佛說無量壽經》。T12, no.360。
《佛說羅摩伽經》。T10, no.294。
《佛說觀佛三昧海經》。T15, no.643。
《陀羅尼集經》。T18, no.901。
《貞元新譯華嚴經疏》。T05, no.2227。
《高僧傳》。T50, no.2059。
《菩薩五法懺悔文》。T24, no.1504。
《開元釋教錄》。T55, no.2154。
《維摩詰所說經》。T14, no.475。
《觀普賢菩薩行法經》。T9, no.277。
小島彩（1995）。〈騎象普賢と騎獅文殊の圖像——中國における成立過程〉。《美術史》137。頁 43－59。
甘肅省博物館、炳靈寺文物保管所（1986）。〈炳靈寺石窟老君洞北魏壁畫清理簡報〉。《考古》1986:8。頁 734－737=755。
李靜傑（2006）。〈北齊至隋代三尊盧舍那法界佛像的圖像解釋〉。《藝術學》22。頁 81－128。
周紹良（1995）。〈五本《普賢菩薩行願品讚》比較〉。《1990 敦煌學國際研討會文集：石窟史地、語文編》。瀋陽：遼寧美術出版社。頁 419－433。
林保堯（1993）。《法華造像研究——嘉登博物館藏東魏武定元年石造釋迦像考》。臺北：藝術家出版社。
金申（1994）。《中國歷代紀年佛像圖典》。北京：文物出版社。

侯沖（2006）。〈敦煌遺書和俄藏黑水城文獻中的《普賢行願品》〉。魏道儒主編：《普賢與中國文化》。北京：中華書局。頁 337－366。
殷光明（2010）。〈從釋迦三尊像到華嚴三聖的圖像轉變看大乘菩薩思想的發展〉。《敦煌研究》2010:3。頁 1－10。
馬少雄（2005）。〈《普賢行願王讚》漢藏六譯對勘〉。《志蓮文化集刊（一）》。香港：志蓮淨苑。頁 117－146。
婁靜華（2006）。《大乘佛教願行與智慧的表徵——論〈華嚴經〉中文殊與普賢之形象》。新竹：玄奘大學宗教學系碩士畢業論文。
張善慶（2012）。〈馬蹄寺千佛洞第 8 窟法華造像觀世音菩薩圖像考〉。《華夏考古》2012:3。頁 127－135。
張寶璽（1992）。〈建弘題記及其有關問題的考釋〉。《敦煌研究》1992:1。頁 11－20。
敦煌研究院（1986）。《敦煌莫高窟供養人題記》。北京：文物出版社。
敦煌研究院（1996）。《敦煌石窟內容總錄》。北京：文物出版社。
賀世哲（1999）。《敦煌石窟全集 7 法華經畫卷》。香港：商務印書館。
榮遠大（2009）。〈關於北周文王碑的幾個問題〉。《成都考古研究》。頁 503－510。
賴文英（2003）。〈南北朝「涅槃」學與「般若」、「法華」的會通〉，《圓光佛學學報》8，頁 47－69。
賴文英（2014）。〈從文殊、普賢二聖信仰看中土法華、華嚴的交涉〉。《2014 敦煌石窟研究國際學術研討會論文集（下冊）》。頁 893－900。
薛登（2003）。〈北周文王碑及其相關遺跡辯證〉。《成都文物》2003:4。頁 10－25。
顏娟英（2008）。《北朝佛教石刻拓片百品》。臺北：中研院史語所。
羅華慶（2002）。《敦煌石窟全集 2 尊像畫卷》。香港：商務印書館。
釋印順（1992）。《初期大乘佛教之起源與開展》。臺北：正聞出版社。
釋印順（善慧）（1953）。《文殊與普賢》。《海潮音》34:6。頁 14－18。
釋隆蓮（1989）。《中國佛教（二）》。北京：知識出版社。
釋聖凱（2006）。〈普賢十大行願的形成——以三品、五悔為中心〉。魏道儒主編：《普賢與中國文化》。北京：中華書局。頁 305－325。

華嚴宗金獅三性研究

四川師範大學文理學院　副教授
李萬進

摘　要

華嚴宗作為中國佛教體系中，理論思維極為嚴密、精審的一個宗派，在建構金獅三性理論時，借鑒了唯識學三性的理論思維之特性，但卻更多地融入了自我的理論要素。法藏作為華嚴宗開宗立派的重要人物之一，在其傳世的《華嚴金獅子章》這一著作中，以提綱挈領式的形式提出了華嚴宗的金獅三性之理論。這三性理論即是情有之性、似有之性以及金性不壞，以此來契應唯識學的遍計所執性、依他起性以及圓成實性。法藏對於金獅三性的詮釋，引入了華嚴宗的緣起理論，來闡釋金獅子的情有之性，以無生、無相的理論來闡釋金獅子的似有之性，再以法界、一心等範疇來闡釋圓成實性，從而實現了對於唯識學三性的華嚴宗理論之改造。在法藏之後，華嚴宗人——承遷與淨源，在進一步詮釋法藏所論述的華嚴宗金獅三性時，更將真妄之心、隨緣、不變等內容置入到華嚴宗金獅三性的詮釋之中，由此完善了法藏論述的華嚴宗金獅三性的理論體系。

關鍵詞：華嚴宗、金獅三性、法藏、承遷、淨源

華嚴宗被認為是中國佛教宗派之中，最具有思辨理論特色的一大宗派。這一宗派通過對於《華嚴經》等佛教經論的詮釋，建立起了一套極為磅礴、精審的理論體系。在華嚴宗的發展歷史中，三祖法藏無疑具有舉足輕重的地位，華嚴宗正是在法藏的弘法時代,形成了一套極具自我特性的佛教哲學的理論體系。法藏通過撰寫一些列的華嚴宗旨著作，逐漸建構起了一套極為嚴密的華嚴哲學理論體系。在法藏流傳於世的各種著作中，有《華嚴金獅子章》與《華嚴義海百門》,在這兩部著作以及其他相應的的著作中，法藏闡釋了其所建構華嚴宗的心性論思想，法藏在其所建構的華嚴宗心性論體系中，顯示出了唯識學三性三無性對於其思維模式的影響。法藏在《華嚴金獅子章》中，以金獅子為喻，闡釋了他所理解的三性，此三性即是唯識學所闡釋的遍計所執性、依他起性以及圓成實性，其後法藏又在其關於無生等華嚴哲學理論的闡釋中，顯示了三無性對其理論的影響。在法藏之後，一些師承華嚴學的僧人，對於法藏所著的《華嚴金獅子章》進行了注釋，在肯定與繼承法藏金獅三性的基礎上，進一步使之更加趨向於理論體系的完備。並且在法藏借助於唯識學三性、三無性理論的基礎上，形成了借助於唯識學的三性三無性來進一步完善華嚴學的三性三無性之學說，這樣華嚴宗的心性論在對於心與性的解釋上，也受到了唯識學心性論的影響。

通過對法藏在《華嚴金獅子章》中所闡釋的具有華嚴宗思想特性的三性之分析，可以看到華嚴宗哲學之建構，借鑒了一些唯識學的思維與理論的內容，從而在一定程度上顯示出了華嚴宗哲學與其他中國佛教宗派思想理論體系的相互之影響與吸收。法藏對於華嚴宗哲學理論體系的建構，在一些名相術語以及理論思維模式上，皆與唯識學有著千絲萬縷的的關係，特別是由於唯識學精於抽象性質的理論思維，對於名相術語的解釋，也是被公認為是佛教哲學中作為精審的一個宗派。同時，由於以儒道兩家思想為其代表的中國固有的哲學，在抽象思維以及思辨方面，存在著一定的先天之不足，因此華嚴宗的歷代祖師在建構具有中土特色的佛教宗派之理論體系時，不得不借助於象唯識學這樣的較為精審、嚴密的思維模式，來完成中國佛教哲學體系的建構，法藏在詮釋具有華嚴宗理論特色的金獅三性時，就體現出了唯識學的思維模式對於華嚴宗哲學的影響。

一、金獅三性的基本內容

誠如前所述的那樣，華嚴宗的金獅三性是與唯識學的三性、三無性之理論密切相關的。據一些資料的記載，華嚴宗的三祖法藏曾經與唯識宗的創始人——玄奘大師有過一些交往，所以要分析與研究華嚴宗的金獅三性之理，則需要首

先厘清唯識學的三性、三無性理論。唯識學所說的三性，亦稱「三自性」，指的是遍計執性、依他起性及圓成實自性。人們用名言概念普遍地計較、執著客觀世界為實有，稱之為遍計執性。依他眾緣而得起的一切現象的自性，謂之依他起性。宇宙萬有，依眾緣而生起，都只是「假有」，並非真實，即一切現象既無「人我」，又無「法我」，從而顯示出真假實性，取得所謂最真實最圓滿的認識，謂之圓成實性。三無性，亦稱「三無自性」，是相對於三性而言。遍計執性的體相都不是真實的存在，這樣就是相無性。依他起性從因緣法而生，不是自然而有，這就是生無自性。圓成實性須有凡夫所妄執的「我」（主體世界）與「法」（客觀世界）二性，這就是勝義無性。所謂三無性是從另一個角度來表達三性的思想，兩者的意義是相同的。唯識學的三性三無性理論是一物兩體，即如手心與手背的關係，在闡述三性之時即與三無性相對應，所以唯識學的三性與三無性是一個統一體，二者不能夠割裂開來：

> 謂諸法相略有三種。何等為三？一者遍計所執相；二者依他起相；三者圓成實相。雲何諸法遍計所執相？謂一切法名假安立自性差別，乃至為令隨起言說。雲何諸法依他起相？謂一切法緣生自性。則此有故彼有，此生故彼生，謂無明緣行，乃至招集純大苦蘊。雲何諸法圓成實相？謂一切法平等真如，於此真如。諸菩薩眾勇猛精進為因緣故，如理作意無倒思惟，為因緣故乃能通達，於此通達漸漸修集，乃至無上正等菩提方證圓滿。[1]

從這裏可以看出，唯識學論述了三性與三無性的關係問題。遍計所執性是指從各個方面對事物進行虛妄的分別與執著，認為我與法是實有的。依他起性是指一切現象都要依據因緣而生起滅，尤其要依阿賴耶識這一根本識而生起滅。圓成實性是指，如果根據事物所具有的依他起性而認識到真正實在的唯有識，而其他的一切（法或我）均是不真實的，這樣就達到了事物的實相與真實之境。唯識學在論述了三性之後，相對於三性而闡述了三無性的教理。在三無性中，相無性指的是，世俗之人因為存在遍計所執的觀念，故而對於事物進行虛妄的分別與執著，認為有實在之我與實在之法的存在，而實際上卻是世俗之人所認為的這些「體相」都是不存在的。生無性指的是事物由於是依他起的，既然是依他而起的，所以就沒有實在性可言，即因緣所生之物必然是沒有實有性的。勝義無性是指遠離了遍計所執的虛妄分別與執著，認識到依他起的緣生緣滅之法與我都是不是實有的，領悟於接受了「圓成實性」，達到體證真如之境。這樣唯識學認為，要真正把握事物的真相，認識到「唯識無境」，就應該修證三性與三無性，因此唯識學專門闡述了三性與三無性之間的關係：

---

[1] 《解深密經》卷二，《大正藏》第 16 冊，第 693 頁。

> 依此前所說三性，立彼後說三種無性，謂即相、生、勝義無性。故佛密意說一切法皆無自性，非性全無。說密意言顯非了義，謂後二性雖體非無，而有愚夫于彼增益妄執實有我法自性，此即名為遍計所執。為除此執故，佛世尊於有及無總說無性。雲何依此而立彼三？謂依此初遍計所執立相無性, 由此體相畢竟非有如空華故；依次依他立生無性，此如幻事托眾緣生，無如妄執自然性故，假說無性非性全無；依後圓成實立勝義無性，謂即勝義由遠離前遍計所執我法性故，假說無性非性全無，如太虛空雖遍眾色而是眾色無性所顯，雖依他起非勝義故，亦得說為勝義無性。[2]

與遍計所執性相對應的是相無性,從世俗之人對於我法二執的虛妄分別而言，唯識學就是要打破世俗之人對於我與法是實有存在的虛妄認識，其對治之法就是相無性，讓世俗之人認識到我與法的虛妄性。與依他起性相對應的是生無性，正因為世間法是緣生緣滅、虛妄不實的，所以唯識學認為其本性就是沒有真實性可言的，這樣從世間法的生滅而言就是沒有自性的，於此而論，依他起性的實質就是生無自性。與圓成實性相對應的是勝義無性，圓成實性的實質在於引導眾人體認世間法的緣生緣滅之虛妄性，以及唯識所變的真義，所謂的勝義無性就是在此基礎上的一種體證境界，因此唯識學的主張在於「唯識無境」與「萬法唯心」，由此即是以三性三無性而顯唯識性：「唯識性略有二種，一者虛妄，謂遍計所執；二者真實，謂圓成實性，簡虛妄說實性言。復有二性，一者世俗，謂依他起；二者勝義，謂圓成實，為簡世俗故說實性。」[3]所謂虛妄者，即是三性中的遍計所執性與依他起性，所謂真實者即是圓成實性，從虛妄中解脫出來就是真實性，而要獲證真實性，則需要認識到世間法的虛妄性而不生分別與執著，這樣就是唯識學三性三無性的互為依存的關係，三性是從正面意義而論證唯識性的問題，三無性是從否定的方面而論證唯識性的問題，可以說三性與三無性是一物兩體，猶如手心與手背的關係。

華嚴宗的代表人物——法藏在其所著的《華嚴金獅子章》中對於唯識學的三性三無性作了一種創造性的闡釋：「獅子情有，名為遍計。獅子似有，名曰依他。金性不壞，故號圓成。」法藏以金獅子為喻，通過金獅子的形狀與金體本身關係的論述，來說明他所理解的唯識三性的問題。世俗之人不明了獅子是由金體與工匠的因緣和合而生的真諦，故而分別與執著於獅子的形狀，以之為真實的存在，所以法藏認為是「獅子情有，名為遍計」，這就是用唯識學的遍計所執性來說明獅子相狀的虛幻性。在法藏看來。金獅子這一相狀的真實情況應該是，金體與工匠的因緣和合而生，所以法藏明確指出：「謂金無自性，隨工巧匠緣，遂有獅子相起。

---

[2] 《成唯識論》卷九，《大正藏》第 31 冊，第 48 頁。
[3] 《成唯識論》卷九，《大正藏》第 31 冊，第 48 頁。

起但是緣，故名緣起。」顯然，法藏所論述的緣起理論，是對於唯識學三性之中的依他起性的一種詮釋，以緣起法而論依他起性是法藏融匯華嚴與唯識的一種嘗試。唯識學三性理論中的圓成實性，是要眾人最終明瞭唯識無境的唯識性，也就是通過對於遍計所執性與依他起性的認識與體證，最終認識到圓成實性的根本。這在法藏的華嚴三性學說中，就是其所說的「金性不壞，故號圓成」，以金體為真實性而與圓成實性相對應。華嚴三性的學說，法藏在《華嚴金獅子章》中，只是作了一種提綱挈領式的論述，其後在一些華嚴學僧人的繼承下，予以發揚光大，形成了較為系統的華嚴三性學說：

> 約三性者，迷心所執計有相生以為實者，謂之偏計性也；不了緣生，依他性也；依他無性，即是圓成。隨舉一法，三性具矣。謂以師子情有，名為遍計，謂一切眾生，無始已來，煩惱業習，癡迷不了，周遍計度心外有法，顛倒取捨，隨情起惑，自纏自縛，枉受輪回。師子似有，名為依他，謂一切眾生，依真起妄，似有之法，妄執依他，內外不實，故論雲：依他起自性，分別緣所生。金性不變，故號圓成，圓而不減，成而不增，師子雖則相殊，金且不隨殊變，釋曰：法與自心為緣，心法方起，今了緣無體，依心方現，無自體性，是為依他無自生性。由二義現前，乃為圓成勝義性也。經雲：從無住本立一切法。[4]

承遷作為宋代華嚴學的僧人，在闡釋法藏的三性思想時，較為詳盡地論述了他所理解的三性學說。相對于法藏的華嚴宗金獅三性的提綱挈領式的闡述而言，承遷對此進行了較為詳細的論述。在承遷的闡釋中，以法藏的以金獅子為喻而論華嚴三性的基本理論模式為基礎，進一步改造了唯識學的三性學說，而賦予了華嚴宗的理論特質，這就是承遷在闡釋三性理論是時，將華嚴宗哲學體系的一個重要範疇引入到了其所建構的三性理論之中，這一範疇就是心。法藏對於三性的解釋，由於是以一種提綱挈領式的模式來予以進行的，因此很多具體的闡釋並沒有展開，這是講唯識學的三性融于華嚴宗理論的金獅子之比喻中。相較于法藏的提綱挈領式的簡單之論述而言，承遷注意到了華嚴宗理論的一個重要範疇——心，法藏在解釋金獅子的三性時，沒有明確將心這一範疇融於其中，但是從法藏的《華嚴金獅子章》的全篇內容來看，心這一範疇，也是法藏所關注的重點所在。因此在承遷的理論建構中認為，三性之中的遍計所執性之因，在於迷心所執，也就是說承遷明確將妄心引入對於三性的闡釋中。以妄心而生起的緣生緣滅之法，就構成了妄心緣起說，以此來說明唯識學三性之中的依他起性，再以妄心而成真心，以此來說明唯識學三性中的圓成實性。承遷明顯將三性統攝于一心之中，心有真

[4] 承遷：《華嚴經金師子章注》，《大正藏》第 45 冊，第 668 頁。

妄之別，因此與妄心相應即是遍計所執性與依他起性，與真心相應則是圓成實性，所以承遷認為「隨舉一法，三性具矣」，此中一法就是一心。承遷對於心這一範疇的詮釋，認為心涵蓋了三性的所有內容，並且華嚴宗所闡釋的一切華嚴境界，都與心這一範疇密切相關。這即意味著，在承遷的詮釋中，心具有緣起之功能，這與遍計所執性、依他起性相應，同時心又具有證成佛道之境界，以及證成佛果之依止的功能，這就與圓成實性相應。值得特別注意的是，承遷認為「金性不變，故號圓成，圓而不減，成而不增，師子雖則相殊，金且不隨殊變」，這就明確指出心體的本性是清淨無染的，心體的功用以及相狀則可以顯現為不同的狀態，這樣心體之本性則是圓成實性，亦即金獅子之本性即金體不變；而心體的功用以及相狀，則是遍計所執性與依他起性，顯現為各種不同的各種緣起法之相狀，這樣唯識學的三性就在心體這一範疇中予以展現。承遷同時還指出，由於心體具有染淨之特性，所以當心體呈現出的是雜染之狀時，就是遍計所執性與依他起性，當心體是清淨無染之狀時，就是圓成實性。由此承遷的華嚴三性學說，在法藏論唯識學三性的基礎上，引入了心的範疇，將真妄二心與唯識三性相結合，就形成了華嚴心性論的理論體系。在承遷之後，宋代華嚴學的僧人淨源對於唯識三性作了進一步的闡釋：

> 師子情有，名為遍計。謂妄情於我及一切法，周遍計度，一一執為實有，如癡孩，鏡中見人面像，執為有命質礙肉骨等，故雲情有也。師子似有，名曰依他。此所執法，依他眾緣相應而起，都無自性，唯是虛相，如鏡中影，故雲似有也。金性不變，故號圓成。本覺真心，始覺顯現，圓滿成就，真實常住，如鏡之明故雲不變，有本作不改，亦通上文依空宗申義，蓋攝前起後也。此章引性宗消文，亦以喻釋喻也。若依教義，章明三性各有二義，遍計所執性有二義：一情有，二理無；依他起性有二義：一似有，二無性；圓成實性有二義：一不變，二隨緣。[5]

相對於承遷而言，淨源在詮釋其對於華嚴宗金獅三性的理論時，更多地回應了法藏所論的金獅三性的問題，即「師子情有，名為遍計」，「師子似有，名曰依他」以及「金性不變，故號圓成」，可以說淨源對此的詮釋幾乎是對於法藏所提出的華嚴宗金獅三性綱領一種較為詳細的闡釋，這就是將法藏在《華嚴金獅子章》中提綱挈領式的融合華嚴與唯識兩大學說三性之說，進一步予以詮釋，這種詮釋也是借助於唯識學之三性來為其華嚴宗哲學理論之建構服務的。在詮釋情有與遍計所執性的關係時，淨源認為二者相關聯的實質在於「周遍計度，一一執為實有」；而在詮釋似有與依他起性的關係時，淨源認為二者相關聯的實質在於「依他眾緣

[5] 淨源：《金師子章雲間類解》，《大正藏》第 45 冊，第 664 頁。

相應而起，都無自性，唯是虛相」；而在詮釋金性不變與圓成實性的關係時，淨源認為華嚴宗所重視的本覺真心這一範疇，可以與圓成實性相應，由此顯示出了金性不變與圓成實性相關聯的實質在於「圓滿成就，真實常住」。從淨源對於華嚴宗金獅三性的詮釋中可以看到，淨源認為三性無論是在唯識學還是在華嚴宗的理論體系中，都涉及到了緣起、無生、無自性以及清淨無染之本性等內容，淨源在秉承法藏華嚴宗金獅三性理論綱領的基礎上，進一步顯示出了將唯識學與華嚴宗相融合的傾向。由此可知，淨源與承遷一樣，都繼承了法藏以金獅子而論唯識三性學說的傳統，以金體與獅子之相狀來說明其所理解與闡釋的無上三性與三無性之學說。淨源的華嚴三性學說，和承遷一樣，也是引入了真妄二心的概念，並明確指出「本覺真心，始覺顯現，圓滿成就，真實常住」，以此來對應唯識學的圓成實性。淨源在闡釋其所理解的華嚴三性學說時，創立了二分說來時闡述三性與三無性的問題，這就是情有與二理無，似有與無性，不變與隨緣，這種二分法的理論模式，特別是不變與隨緣的理論模式，與華嚴宗五祖——圭峰宗密對於《大乘起信論》一心二門模式的詮釋相對應，可以說淨源在詮釋華嚴宗金獅三性時更多地涉足到了華嚴宗的心性論之領域。這樣，淨源就輕車熟路地運用三性與三無性的唯識心性論之理論思維模式，來完成自我對於華嚴宗金獅三性理論的建構。同時淨源的華嚴三性學說，繼承了法藏以金體與獅子相狀的因緣和合而生的關係之論述，又繼承了承遷引入真妄二心的華嚴宗金獅三性的學說，構築了金體與獅子相狀為喻，以真妄二心而論三性與三無性的華嚴宗金獅三性的學說體系。

二、緣起與情有

法藏在提出華嚴宗金獅三性這一理論時，限於篇幅的問題，並沒有進一步予以發揮與展開論證，但是從法藏在《華嚴金獅子章》這一華嚴宗思想的提綱挈領式的著作中可以看出，法藏在簡略地詮釋金獅子的情有之性這一理論時，是與華嚴宗的緣起理論相應的。唯識學的遍計所執性也是建立在緣起這一根本的理論之上的，正是因為有了因緣和合的作用，才產生了一切世間法與出世間法，世人由於沒有參透緣起法的本質與真諦，所以才執為實有。法藏以金獅子為喻，認為世人沒有看到金獅子的情有之相狀，反而執為實有之物，這就從根本上偏離了佛法之道，這也就成為了華嚴宗緣起理論的一個切入點：

> 明緣起者，如見塵時，此塵是自心現，由自心現，即與自心為緣。由緣現前，心法方起，故名塵為緣起法也。經雲：諸法從緣起，無緣即不起，沈淪因緣，皆非外有，終無心外法。能與心為緣，縱分別於塵，亦非攀緣。然此一塵圓小之相，依法上起，假立似有，竟無實。取不可得，舍不可得，

> 以不可取捨，則知塵體空無所有。今悟緣非緣，起無不妙，但緣起體寂，起恒不起，達體隨緣，不起恒起，如是見者，名實知見也。[6]

誠如所述，緣起理論是一切佛教宗派所共尊奉之根本，只是在具體詮釋本宗派的緣起理論時，則有大同小異之別。華嚴宗的緣起理論，被認為是法界緣起之說，此法界即是一心，即華嚴宗將法界歸攝為一真實心，由此真實心來展開緣起理論的建構。法藏對此的詮釋極為精到，緣起法即是塵法，而「此塵是自心現，由自心現，即與自心為緣」，需要值得注意的是，法藏在這裏明確提出了自心現為塵緣的觀點，這就是自心的緣起理論，緣起法被歸攝為一心之中。但是自心與塵緣之法的關係，也要合符因緣和合之理，所以「由緣現前，心法方起，故名塵為緣起法」，心體最終要顯現為世間法，則不是可以孤立而生起的，必須要經由緣起法的和合之作用，心體固然是根本，但卻不可由心體本身而完成緣起法的形成，因緣等諸多條件也是必不可少的。不過法藏所要論證的緣起法之核心與重點在於要讓世人明白，「皆非外有，終無心外法」，所以心體至為重要的一個範疇，是華嚴宗金獅三性理論的核心。既然緣起法是依於心體而形成的，那麼就是「假立似有，竟無實」。法藏顯然是對於世人的執著緣起法之實性極為了然於心，所以就從緣起法的緣起之性，來闡明世間法的情有之相狀，說明世間法在緣起的作用下，不可輕言取與舍，不可妄言分別與執著，所有這些無不與法藏在《華嚴金獅子章》中所闡明的情有之狀相關聯。法藏通過對於緣起理論的簡明之闡述，指出了金獅子的情有之相狀，就是緣起法的結果，世人不明緣起，就執著與分別於其中，並進而產生出緣起法是有實性的妄見，這與唯識學所說的遍計所執性是相應的。華嚴宗的思想體系，是一個極為精深而嚴密的理論系統，對於法藏這一緣起的理論，以及緣起與金獅子的情有之相狀的詮釋，也是承遷所關注的重點所在：

> 第一明緣起者，謂萬法無體，假緣成立，若無因緣，法即不生，故經雲：諸法從緣起，無緣即不起。謂以金無自性，喻真理不變也，隨巧匠之緣，遂有師子相起，喻真理隨緣成諸事法也，起但是緣，故名緣起。真理不動，動即事也。金喻一真之性，師子喻緣起事法，理本無生，隨諸緣法，成差別相，相起繁興，理即無生，故清涼雲：理隨事變，則一多緣起之無邊。[7]

法藏所闡釋的華嚴宗旨緣起理論，在解釋世間法的萬千相狀時，在分析與觀照世間法的繽紛無雜之特性時，由於是為其緣起理論服務的，所以在展現世間法的諸多相狀這一點上，闡述不是那麼地詳盡，而在承遷的詮釋中則將緣起法的相

---

[6] 法藏：《華嚴義海百門》，《大正藏》第 45 冊，第 627 頁。
[7] 承遷：《華嚴經金師子章注》，《大正藏》第 45 冊，第 668 頁。

狀這一層面予以展示得淋漓盡致，這樣就將唯識學的遍計所執性以及金獅子的情有之相狀，作了詳盡的闡述。承遷在進行詮釋時，首先還是確立了這樣一個前提，即「萬法無體，假緣成立，若無因緣，法即不生」，這是在確立緣起的無上權威性。在確立了緣起這一無上權威性之後，承遷進而將闡述的重點引向了金獅子的遍計所執性，即金獅子的情有之相狀。這一情有之相狀的產生，是與緣起密不可分的，所以「隨巧匠之緣，遂有師子相起」，在金獅子相狀之產生與形成這一關鍵點上，承遷與法藏的看法是一致的，正是由於緣起即因緣和合之介入，才有了金獅子的相狀，這就是金獅子的情有之相狀。承遷通過對於金獅子情有相狀之詮釋，以此來說明不變與隨緣的關係，對於緣起承遷的定義是「真理隨緣成諸事法也，起但是緣，故名緣起」，這也與法藏對於緣起之定義相呼應。只是值得注意的是，承遷在界定其對於緣起的定義時，引入了理與事這一對華嚴宗理論中至為重要的範疇，認為「真理不動，動即事也」，理與事是華嚴宗法界理論的核心範疇，承遷在這裏將這一對範疇予以引入，顯然是與華嚴宗的法界緣起理論相應的。在承遷看來，金性即是「一真之性」即理之體，金獅子這一相狀是事法，這樣金性與金獅子之相狀的關係被承遷闡釋為「理本無生，隨諸緣法，成差別相，相起繁興，理即無生」，這就進一步解釋了法藏所說的「獅子情有，名為遍計」，特別是情有這一相狀的由來。法藏之後，華嚴宗中人更為熱衷於理與事這一對範疇的爭論與論證，所以承遷在詮釋法藏的「獅子情有，名為遍計」這一理論時，自然將理事這一對範疇引入其中，來建構起具有自我理論特質的華嚴宗金獅三性之思想體系。

三、無生與似有

法藏對於華嚴宗金獅三性的詮釋，是以一種提綱挈領式的模式來予以展現的，由於這一理論是在其所著的《華嚴金獅子章》中被提出的，同時在這一著作中，法藏還以提綱式的模式闡述了華嚴宗哲學的諸多內容，所以相應地在解釋華嚴宗金獅三性的問題時，法藏即以無生、無相等內容來印證華嚴宗金獅三性之中的獅子似有之性即依他起性。關於無生，法藏在《華嚴金獅子章》中作了如是的界定：「謂正見獅子生時，但是金生，金外更無一物。獅子雖有生滅，金體本無增減，故曰無生。」世人對於世間法的執著與分別，關鍵在於世人沒有認識到世間法的緣起性空之義，即世人沒有認識到世間法是依於緣起而成、也依於緣起而滅的真諦，所以依他起性顯示出了金獅子的似有之相狀，旨在破除世人對於世間法相狀的真實性之執迷不悟之惑，法藏以無生而闡釋了似有之狀即依他起性的問題。與之相應，法藏也對無相作了如是的界定：「謂以金收獅子盡，金外更無獅子相可得，故名無相。」在法藏的視野中，無相與無生可以被視為是具有相同之義的概念，旨在破除世人拘泥於遍計所執性的迷惑以及分別與執著，無生與無相都是在於向

世人說明遍計所執性而成的色法、相狀之虛幻性，此虛幻性的本質在於依於緣起而成生滅，這也就是金獅子的似有之相狀，也就是唯識學所說的依他起性的理論。這樣法藏在闡釋華嚴宗金獅三性的似有之性時，將闡述的核心與重點放在了無生與無相這兩個概念的解釋上：

> 達無生者，謂塵是心緣，心為塵因，因緣和合，幻相方生。由從緣生，必無自性，何以故？今塵不自緣，必待於心；心不自心，亦待於緣，由相待故，則無定屬緣生，以無定屬緣生，則名無生，非去緣生說無生也。論雲：因不自生，緣生故，生緣不自生，因生故。生今由緣生，方得名生。了生無性，乃是無生。然生與無生，互成互奪，奪則無生，成則緣生。由即成即奪，是故生時無生，如是了者，名達無生也。[8]

法藏對於無生的解釋，既有緣起的理論，同時也融入了華嚴宗哲學體系中的一個重要範疇——心，在闡釋塵與心的關係時，認為「塵是心緣，心為塵因，因緣和合，幻相方生」，因緣和合即是緣起之作用，幻相即是依他起性的顯現，也是似有之性的彰顯，從幻相角度而言，本無生滅即是無生之義。法藏之所以認為一緣起法是無生的，關鍵在於「由從緣生，必無自性」，無自性就是依他起性的顯現，也就是似有之性的顯現。以此為基礎，法藏進而分析了塵與心的關係，二者必須要有因緣即緣起的作用才能夠形成，才能夠發生關係，所以法藏認為既然必須要有因緣即緣起的作用才能夠形成與產生一切法，所以從緣生緣滅的角度而言，生與無生皆在於緣起之作用，這就是無生的實質，而不是說於緣起之外而另外去分析無生之義。這樣生與無生皆在於緣起之作用，緣聚則生，緣滅則是無生，於此而言「生與無生，互成互奪，奪則無生，成則緣生」，既然是由緣起而成就的，因此就是互為依賴，互為相持的關係，生與無生的關係被法藏解釋為成與奪的模式，生即是無生，無生即是聖生，生與無生不是截然對立、不可逾越的，兩者之間的轉化即在於緣起，也就是緣生緣滅的顯現。法藏對於生與無生的解釋，對應到依他起性與似有之性上面，就是要說明依他起性與似有之性的緣起之作用，即依他起性與似有之性皆是緣生緣滅之法，這樣無生與依他起性、似有之性的關係通過緣起予以關聯。同時，法藏在闡釋無生之義時，還將闡釋的視野涉入了無相這一概念，以無相來對應無生之義：

> 無相者，如一小塵圓小之相，是自心變起假立無實。今取不得，則知塵相虛無，從心所生，了無自性，名為無相。經雲：諸法本性空，無有毫末相。然相雖取不得，詮無之義非絕，以相無體性法即立，以法為無相之佐，由

[8] 法藏：《華嚴義海百門》，《大正藏》第 45 冊，第 627 頁。

> 不失法相故。相即非相，非相即相，相與無相，實無差別也。此無相義，如繩上蛇，全言無蛇，當知，繩是無蛇之依。今法是無相之法，全以法為無相之相也。[9]

法藏對於無相的詮釋，其重心在於「是自心變起假立無實」，由於是自心的顯現而變現的諸法，所以就是無自性的虛幻之性，正是在這種意義上而言，可知「塵相虛無，從心所生，了無自性，名為無相」，這樣無相與無生在由心體之緣起所生滅這一特性上是一致的，再由此就可知無生、無相與依他起性、似有之性都是緣生緣滅之法，也就是無自性之義。法藏雖然以緣生緣滅之法而界定無生、無相與依他起性、似有之性的關係，但是在詮釋似有之相狀時，法藏認為無生與無相的實質在於無與生、無與相，這之中的生與相則是似有之性的顯現，也是依他起性的相狀之顯現，這就是緣起法所展示出的世間法的特性。無生與無相固然是世間法、緣起法的實質之性，但是從依他起性以及似有之性的角度而言，生與相也是世間法的一種性質，這一性質與無生、無相之實性並不是截然對立的，二者之間的關係是不可予以分別的，所以法藏對此的結論是：「相即非相，非相即相，相與無相，實無差別也」，相與非相、生與無生是圓融無礙的，這即表明在法藏看來，依他起性、似有之性與遍計所執性、情有之性之間，以及與圓成實性、金性之間都是圓融無礙的，都是不可妄生分別的。依他起性與似有之性作為緣起法的顯現之特質，必然是與其他相應的特性密不可分的，否則就會墮入到偏見之中。法藏正是通過對於無生與無相的闡釋，來說明依他起性、似有之性與緣起法的密切關係，以及華嚴宗哲學所重視的圓融無礙的理論。這種圓融無礙的理論思維模式，法藏以「今法是無相之法，全以法為無相之相」為其闡釋的基點，來闡明生與無生、相與無相的圓融無礙之關係，同時也以此來印證依他起性、似有之性在緣起、緣生緣滅的作用下的相狀：

> 了成壞者，如塵從緣起立，是成即體，不作於塵是壞，今由了緣非緣，乃名緣成；了壞非壞，乃名緣壞。以壞不妨始成於法，是故壞時正是成時，以成無所有。是故成時，正是壞時，皆同時成立，無先無後。若無壞即成，是自性有；若無成即壞，是斷滅空。成壞一際，相由顯現也。[10]

法藏在這裏詮釋無生與無相時，借用了華嚴宗六相之中的成相與壞相這一對範疇，以此來闡釋似有之性。在法藏的闡釋中，緣起依然是一個重要的概念，依然是解釋與說明一切法、相以及特性的基點，正是由於緣起的作用，所以就有了

---

[9] 法藏：《華嚴義海百門》，《大正藏》第 45 冊，第 627 頁。
[10] 法藏：《華嚴義海百門》，《大正藏》第 45 冊，第 627 頁。

成相與壞相這一對範疇，緣生之際就是成相，緣滅之際就是壞相，相應地緣生之際也就是生與相的狀態，緣滅之際也就是無生與無相的狀態，二者之間都是緣起的作用使然，緣起表明的是生、相以及色法的無自性，此無自性就是依他起性與似有之性的實質，似有之性是在因緣和合的作用下得以顯現出來的，折射到成相與壞相這一對範疇上面就是：「了緣非緣，乃名緣成；了壞非壞，乃名緣壞」，因此所謂的成相與壞相其實質就是緣起、緣生緣滅的特性，依他起性與似有之性更是緣起、緣生緣滅的結果，從這一角度而言，成相與壞相就不是截然對立、涇渭分明的對立之範疇，二者之間是互為依賴、互為依存的關係，也就是華嚴宗一直強調的圓融無礙的模式。在法藏的闡釋中，成相之實質就是壞相，而壞相之實質也就是成相，世間法正是在成相與壞相的不斷迴圈中生滅不已的，從這一點而言，生與無生、相與無相也是如此，似有之性映射到世間法領域也是如此。法藏通過上述的闡釋，是為了指出這樣一個結論：「是故成時，正是壞時，皆同時成立，無先無後」，緣起、緣生緣滅決定了生與無生、相與無相，成相與壞相的互為依存的關係，世人不可於此妄生先後、主次之分別，因為先後與主次之別的觀念，正是不明了緣起、緣生緣滅的妄念，同時這種妄生之別的觀念，也就造就了似有之性的顯現：「成壞一際，相由顯現也」，於此就可以說，似有之性的相狀就是如同成壞之相一樣，由成而壞，由壞而成，成成壞壞、壞壞成成，周而復始、迴圈不已，這些都是緣起法作用的結果，也是依他起性的顯現，所以法藏在詮釋華嚴宗金獅三性時，似有之性來應對依他起性，似有的實質就是緣起與緣生緣滅，依他起性的建立也是通過緣起法而完成的。從華嚴宗金獅三性的含義來看，似有之性即依他起性表明的是，世人已經認識到緣起法的緣起性空之義，不同於遍計所執性的分別與執著，這在華嚴宗傳人——承遷的注釋中就表現為，以色與空的觀念來闡釋似有之性，以此來進一步解釋法藏所提出的似有之性：

> 謂以師子相虛，喻色空也，唯是真金，喻性實也。師子不有，喻緣起幻色不是實有。金體不無，喻真空常存，故雲色空。又復空無自性，約色以明不礙幻存，故名色空。真空無形，假色相以明，法本亡言，就言詮而顯道。故清涼雲：雖空空絕跡，而義天星像璨然。[11]

在華嚴宗的哲學理論體系中，歷代華嚴宗人一直都有解釋世間法以及出世間法是如何形成與產生的傳統，這就是具有華嚴宗特色的緣起學說。似有之性屬於世間法之範疇，這樣就決定了華嚴宗人在詮釋似有之性時，其重點就是要說明似有之性的世間法是如何出現與形成的。承遷在解釋這一問題時，引用了清涼澄觀大師的觀點：「雖空空絕跡，而義天星像璨然」，粲然、繽紛多彩之世間法，就是

[11] 承遷：《華嚴經金師子章注》，《大正藏》第 45 冊，第 668 頁。

心體在緣起法的作用下顯現而成的結果，這一結果的出現固然顯示出了依他起性，同時也就出現了似有之性的相狀，似有之性這可以說是華嚴宗人解釋世間法得以形成與產生的一個理論基點。承遷繼承了華嚴宗這一理論傳承，進而引入了色與空這一對範疇來予以詮釋。在承遷看來，「師子相虛，喻色空也，唯是真金，喻性實也」，色與空的關係是空宗理論的重要範疇，但是承遷在這裏涉及到了真實之性的問題，這就將華嚴宗的心體之理論引入其中，以此來說明世間法的產生與形成的問題。金獅子的相狀是緣起性空的色法，而金獅子緣起性空的色法之性，則是金獅子的實性，於此而言，色與空、金獅子的相狀與金獅子的實性之間也是圓融無礙的。承遷的這種詮釋的思維模式，正是華嚴宗人一種強調的真空不礙色有，色有不礙真空的模式：「約色以明不礙幻存，故名色空」，也就是說世人一旦明瞭依他起性，就會自然體悟到華嚴宗的圓融無礙之理論，相應地世人也就知道了似有之性的似有是一種假立之名相而已，「真空無形，假色相以明，法本亡言，就言詮而顯道」，似有之性就是「假色相以明」與「就言詮而顯道」的顯現，既然是「假色相以明」，那麼就必然是虛幻不實的，虛幻不實的也就必然是緣生緣滅的，有緣生緣滅就是依於緣起之法而成的，因此也就與依他起性是相應的。承遷通過引入色與空這一對範疇，論證了似有之性即是色法，就是依他起性的相狀之顯現，同時承遷也秉承了真空不礙幻有，幻有不礙真空的華嚴宗之圓融無礙的理論思維模式，由此來進一步闡釋似有之性、依他起性與情有之性、遍計所執性，以及金性、圓成實性的圓融無礙之關係，於此顯示出華嚴宗金獅三性的一體之特性，由此來完成華嚴宗圓融無礙理論在金獅三性這一問題上的運用。

四、金性不壞與圓成實性

法藏在解釋華嚴宗金獅三性時，以「金性不壞，故號圓成」，來詮釋華嚴宗金獅三性的圓成實性，相對於唯識學的圓成實性而言，法藏是以金性不壞來界定他所詮釋的圓成實性，這之中法藏所詮釋的圓成實性，更多地具有了華嚴宗哲學的意蘊，而不僅僅是唯識學的教理，因為法藏對於圓成實性的詮釋，是基於如來藏清淨心而來進行詮釋與闡釋的，這樣就不同於唯識學的轉識成智的圓成實性，也就是說是基於如來藏清淨心，還是基於阿賴耶識來詮釋圓成實性，就成為了華嚴宗金獅三性與唯識學三性的一個分界點。法藏作為華嚴宗極為重要的開宗立派人物之一，在對於圓成實性的解釋方面，正是基於如來藏清淨心來建構具有華嚴宗哲學特性的圓成實性，這主要體現在法藏將華嚴宗的法界這一範疇引入其中：

> 法界者，即一小塵，緣起是法，法隨智顯，用有差別，是界此法。以無性故，則無分齊，融無二相，同於真際，與虛空界等遍通一切，隨處顯現無

> 不明瞭。然此一塵，與一切法各不相知，亦不相見，何以故？由各各全是圓滿法界，普攝一切更無別法界，是故不復更相知相見。縱說知見，莫非法界知見，終無別法界可知見也。經雲：即法界無法界，法界不知法界，若性相不存，則為理法界，不礙事相宛然，是事法界。合理事無礙，二而無二，無二即二，是為法界也。[12]

在華嚴宗的哲學體系之中，法界是一個極為重要的範疇，可以說華嚴宗開宗立派的一個重要的理論創新之點就在於法界這一範疇的詮釋與闡發。華嚴宗關於緣起的理論被冠之以法界緣起之說，可見法界這一範疇在整個華嚴宗哲學理論體系中的地位是至為重要的。關於法界這一範疇，法藏對此的界定是：「即一小塵，緣起是法，法隨智顯，用有差別，是界此法」，法在這裏被法藏認為是根本與依止，所以有「法隨智顯」之說，同時值得注意的是「用有差別」，於是法與用就成為了一對相應的範疇，在中國哲學體系中，體與用是一對對應的範疇，法藏在這裏卻以法與用作為了一對相應的範疇，於此而言，法這一範疇約同于金性，即與圓成實性相應，用可以歸入到金獅子的情有之性與似有之性之中，用的差別之性，就顯現為紛雜而繽紛的世間法，情有之性與似有之性的實質則是與紛雜繽紛的世間法相應，而法則與智性相應，這就是圓成實性的本質。法界的這一特性，在法藏看來就是「無分齊」的圓融無礙之性，是「同於真際，與虛空界等遍通一切，隨處顯現無不明瞭」的清淨無染之狀態，法界所具備的所有這些特性，無不與圓成實性相契應，也就是法藏所說的「金性不壞，故號圓成」。法界圓融是華嚴宗理論的核心所在，法藏對此十分了然於心，於是進而認為：「各各全是圓滿法界，普攝一切更無別法界，是故不復更相知相見」，這種對於法界特性的詮釋，折射到金獅子的金性以及對於圓成實性的解釋上，就是華嚴宗在詮釋法界時，以圓融無礙、清淨無染、含攝一切、一多互攝等思辨論證模式的具體運用。金性不壞在法藏的詮釋中，與法界的這些特性完全一致，圓成實性在唯識學中被認為是成就佛道的依止，當然子啊本質上與法界的這些特性也是不相違背的。法藏在闡釋法界理論時，引入了理法界與事法界這一對範疇，認為「性相不存，則為理法界，不礙事相宛然，是事法界」，顯然性與相是法藏在闡釋自我的理論體系時所顯示出的華嚴宗哲學之理論特性。性這一範疇是根本，是依止，與金性不壞之義相契應，而相則是顯現出的一切世間法，這與金獅子的情有之性、似有之性相契應，於此而言，法藏正是以華嚴宗的理事這一對範疇來詮釋金獅三性的。華嚴宗的金獅三性是一個整體的問題，三性之間是互為含攝與關聯的，這就是華嚴宗的圓融無礙理論的體現，所以法藏在引入理事這一對範疇來詮釋華嚴宗金獅三性時，明確指出「合理事無礙，二而無二，無二即二」，法界的圓融無礙之特性由此得以彰顯與確立，

[12] 法藏：《華嚴義海百門》，《大正藏》第 45 冊，第 627 頁。

而金獅三性所體現出的華嚴宗哲學的圓融無礙之理論思維的特性，也由此得以予以被建構完成。正是從華嚴宗哲學思維中極為重視的圓融無礙之理論模式出發，法藏進而將金獅三性的圓融無礙之特性予以闡釋：

> 明三性者，謂塵上迷心所執，計有相生以為實也。今了塵圓小之相，取不可得，惑相自亡，是為遍計相，無性為人無我也。又塵與自心為緣，心法方起，今了緣無自體，依心方現，無自體生，是為依他也，無生性是法無我也。由二義現前，乃圓成勝義性也。[13]

法藏對於三性的闡釋，是建立在心體這一範疇的基礎之上的，也就是說法藏在詮釋金獅三性時，由於心體這一範疇的介入，從使得唯識學的三性學說，被詮釋為具有華嚴宗哲學思維的理論體系。法藏對此的分析與論證之思維模式，是從一心含攝一切法的圓融無礙開始的，繼而認為遍計所執性、依他起性以及圓成實性可以含攝于一心之中，從而三性即是圓融無礙的。一心是存在著淨與染以及覺與迷的不同狀態，於此也就決定了遍計所執性、依他起性以及圓成實性的顯現。法藏極為重視心體這一範疇與華嚴宗金獅三性的關係，認為「塵上迷心所執，計有相生以為實也」，這就表明了法藏對於金獅三性的一種基本觀點，金獅三性可以為心體所含攝，可以歸攝于一心之中。由此心體出發，法藏進而認為，「取不可得，惑相自亡，是為遍計相」，世人將心體顯現出的雜染之狀而成的世間法誤認為是具有實性之法，這樣就是遍計所執性，也就是金獅子的情有之性。華嚴宗在對於世間法的解釋上面，是基於緣起這一理論而建立的，所以法藏在闡釋了遍計所執性與金獅子的情有之性後，認為心與塵在緣起的作用下而成的一切世間法，顯示出的就是依他起性與金獅子的似有之性，所以法藏認為能夠明瞭「緣無自體，依心方現，無自體生，是為依他也」。從心體的淨染之別而言，遍計所執性、情有之性與依他起性、似有之性，都是心體處於雜染、迷執狀態的顯現，所以這不是究竟之法，究竟之法則是金性與圓成實性，法藏認為「由二義現前，乃圓成勝義性也」，這就是說法藏秉承了華嚴宗圓融無礙的理論思維模式，認為華嚴宗金獅三性是一體而無本質差別的，都是心體顯現的結果，都可以含攝與歸攝於心體之中，世人如果能夠參悟到遍計所執性與依他起性的實質就是緣起法的虛妄之性，那麼就使得心體顯現出由雜染而至清淨的狀態，這就是金獅子本有之性，也就是圓成實性。法藏這種以心體為核心對於華嚴宗金獅三性的詮釋，在後來的華嚴宗人承遷的注釋中，有了進一步的論述：

> 謂正見師子生時，但是金生，上句妄法隨緣，下句真性不變。偈雲：如金作指環，輾轉無差別。金外更無一物，離不變之性，無隨緣之相。問明品

[13] 法藏：《華嚴義海百門》，《大正藏》第 45 冊，第 634 頁。

> 雲：未曾有一法，得入於法性。師子雖有生滅，金體本無增減，成事似生，而金性不增，則起唯法起也；體空似滅，而金性不滅，則滅唯法滅也，故曰無生。大經雲：蘊性不可滅，是故說無生。又雲：空故不可滅，此是無生義。疏雲：無生為佛法體，諸經論中皆詮無生之理。楞伽說：一切法不生。中論：不生為論宗體。[14]

承遷對於華嚴宗金獅三性的詮釋，特別注重於對於圓成實性即金性不壞這一命題的闡釋，開宗明義地指出「謂正見師子生時，但是金生，上句妄法隨緣，下句真性不變」，妄法隨緣顯現出的是遍計所執性、依他起性與金獅子的情有之性、似有之性，而真性不變顯現出的是金性不壞的圓成實性，所以獅子與金性的關係就是隨緣與不變這一理論模式。正是因為如此，承遷進而得出了「金外更無一物，離不變之性，無隨緣之相」的結論，也就是說承遷認為金性不壞所顯示出的是圓成實性，即金獅子的本有之性，這是要透過遍計所執性、情有之性與依他起性、似有之性的迷霧才能夠最終體悟到的。從承遷的這一闡述中還可以看到，不變之性其實質就是法藏所闡釋的心體，這也是華嚴宗哲學體系中極為重要的一個範疇，是法界緣起的核心概念。承遷在確立了心體與金性、圓成實性的無上地位之後，進而闡釋認為金獅子的相狀由於是緣起法，所以會存在緣生緣滅的現象，但是金獅子的本質即金性或金體本身卻是不生不滅之體，這就是證明瞭心體的不變之本性，金獅子相狀的緣生緣滅只是心體隨緣的相狀而已，所以承遷認為「起唯法起也」，「滅唯法滅也」，是由於這些都與心體無關，也就是與金性、金體本身無關，這就意味著圓成實性具有無上依止的地位。承遷對於圓成實性與金獅子的金性不壞的詮釋，在秉承法藏的以心體之真妄、迷悟之不同狀態而論華嚴宗金獅三性而外，特別引入了隨緣與不變的理論模式，以此模式來詳盡地詮釋華嚴宗的金獅三性。作為華嚴宗的傳人之一，承遷在詮釋金獅三性時，不僅援引了隨緣與不變的理論模式，更將空宗的真俗二諦之理論引入其中，這樣對於華嚴宗金獅三性的理論體系而言，不僅僅體現出了華嚴宗與唯識學的交涉，更將華嚴宗的哲學理論擴展到了更為廣闊的佛教各派的領域之中，這也顯示出了華嚴宗哲學的一個重要特性——圓融無礙，以圓融無礙的態度來含攝一切佛教宗派的理論，以此來建構自我宗派的哲學理論：

> 約三性，空宗，俗諦明有，即遍計依他也。真諦明空，即圓成實性也，故次第三約三性也。四顯無相，遍計，情有理無；依他，相有性無；圓成，理有情無，性有相無，故次第四顯無相也。五說無生，前之四門，真俗有無皆成對待，今此一門，唯辨妙性本無增減，故第五說無生。[15]

---

[14] 淨源：《金師子章雲間類解》，《大正藏》第 45 冊，第 664 頁。
[15] 淨源：《金師子章雲間類解》，《大正藏》第 45 冊，第 663 頁。

承遷在使用大乘空宗的真俗二諦說來解釋華嚴宗金獅三性時，認為遍計所執性屬於俗諦即色有之法，而圓成實性則是真諦的性空之義。與之相應，承遷在詮釋三性時使用了情與理、相與性這兩對範疇，認為遍計所執性是「情有理無」的狀態，依他起性是「相有性無」的狀態，而圓成實性則是「理有情無，性有相無」的狀態，這種詮釋的思維特性完全是華嚴宗哲學的理論模式，所使用的情與理、性與相這兩對範疇也是華嚴宗哲學體系中極為重要的範疇與概念。承遷的詮釋不僅止步於此，還進而將法藏所闡釋的無生、無相等理論融入到了其中，認為「真俗有無皆成對待，今此一門，唯辨妙性本無增減」，這種將真俗二諦予以圓融的思維，明顯又是將大乘空宗的理論融入其中，也就是說，承遷對於金獅三性的詮釋，圓融無礙的理論思維模式是其重要的特性，顯示出了融匯空有二宗，會通華嚴與唯識這些重要佛教宗派理論的創新傾向。這種創新的理論傾向，其基本點或者說其基本的理念，就是華嚴宗的事事無礙之圓融無礙的模式，在這種圓融無礙的理論模式中，承遷對此專門闡述了色有不礙真空，真空即是色有的你中有我、我中有你的圓融無礙之思維：

> 謂師子相虛，唯是真金。幻色之相既虛，真空之性唯實。師子不有，金體不無。色相從緣而非有，揀凡夫實色也；空性不變而非無，揀外道斷空也，故名色空。色蘊既爾，諸法例然。大品雲：諸法若不空，即無道無果。上句雙標色空，次句雙釋，下句雙結。又復空無自相，約色以明，空是真空，不礙於色，則觀空萬行沸騰也，不礙幻有，名為色空。色是幻色，不礙於空，則涉有一道清淨也。總而辨之，先約性相，不變隨緣，以揀斷實。後約不住生死涅盤，以明悲智。[16]

承遷開宗明義指出了金獅三性的宗旨「師子相虛，唯是真金。幻色之相既虛，真空之性唯實」，虛幻之相就是遍計所執性與依他起性，也就是金獅子的情有之性與似有之性，而真空的唯實之性就是圓成實性與金性不壞之性，所以承遷自然會認為「師子不有，金體不無」。但是承遷雖然是華嚴宗的傳人，但是他也知道在佛教發展的歷史上，出現過妄執色有與墮於斷滅空的問題，所以在詮釋華嚴宗的金獅三性時，承遷借此來予以論證與破除執著。承遷認為凡夫之人需要明瞭色有之法本質是緣起性空的，要看到色有之法的遍計所執性與依他起性的相狀；對於墮於斷滅空與頑空的凡夫之人而言，則需要明瞭「空性不變而非無」的圓成實性，這折射到華嚴宗的金獅子三性而言，就是色有虛幻之性是與情有之性、似有之性相應的，而真空之性則是與金性不壞相應的，色與空的關係是「空無自相，約色以明，空是真空，不礙於色」，色與空之間也是符合華嚴宗的圓融無礙之理論模式

[16] 淨源：《金師子章雲間類解》，《大正藏》第 45 冊，第 663-664 頁。

的。這一理論模式從色空不礙的圓融入手，繼而認為「先約性相，不變隨緣，以揀斷實。後約不住生死涅盤，以明悲智」，這樣世間法與出世間的圓融無礙之模式也得以確立。承遷在這裏通過使用色與空的不礙、不二、不一不異的理論思維模式，完成了華嚴宗金獅三性的理論建構，金獅三性中的遍計所執性的情有之性與依他起性的似有之性，屬於色有之法，也就是世間法的範疇，而金性不壞的圓成實性，則屬於真空之性，也就是出世間法的範疇。由於色有不礙真空，真空不礙色有，所以情有之性、似有之性的世間法與金性不壞的圓成實性之出世間法也是互為含攝、互為轉化的，二者之間的界限不是森然對立的、不可逾越的。從承遷引入隨緣與不變這一理論模式來看，心體是華嚴宗金獅三性的核心概念，法藏、承遷以及淨源在詮釋金獅三性時，特別是在詮釋圓成實性時，顯示出了心體的特殊性與無上依止的意義。華嚴宗圓融無礙理論的基石也在於如來藏自性清淨心這一範疇，心體具有「妙性本無增減」的特質，這一特質決定了華嚴宗哲學在詮釋金獅三性時不同於唯識三性、三無性的特徵，其實質就是在詮釋圓成實性時，華嚴宗的金獅三性理論是基於如來藏清淨心而得以建立，不同於唯識學的阿賴耶識之理論，這表明了華嚴宗金獅三性對於唯識學圓成實性的一種理論改造。

五、華嚴宗金獅三性的思維特徵

從法藏以金獅子為喻而闡述的，具有華嚴宗特色的三性理論中可以看出，華嚴宗的三性學說與唯識學的三性說有著千絲萬縷的關係。唯識學的三性與三無性理論，是建立在八識基礎上的，也就是說唯識學的三性與三無性與認知、了別及變現意義的八識息息相關。並且唯識學的三性學說是與八識之中的阿賴耶識密切相關的，由此即建立與形成了唯識學關於世間法的一套極為嚴密的理論解釋體系。華嚴宗的三性學說，以金獅子為喻，涉及到了緣起、無生、無相、法界等內容，顯然將華嚴宗的這些理論與三性三無性相關聯，是華嚴宗金獅三性的一大特色。法藏在詮釋華嚴宗金獅三性時，除了將上述的概念與範疇引入對於金獅三性的闡釋外，特別值得注意的是，他將心體這一範疇引入其中，這樣就有了將如來藏自性清淨心涉入到華嚴宗的金獅三性說之中的重要創新。而在法藏之後華嚴宗金獅三性的理論有了進一步的發展，華嚴宗人將真妄二心引入其中，並進而置入不變、隨緣等內容，因此就有了唯識學的轉識成智、轉染成淨的理論因素。

法藏的華嚴三性學說，還與華嚴宗的稱性而起的緣起說息息相關，其性則是真妄二心的一種轉化，就其妄心而言，無不體現出了唯識學的前六識即眼耳鼻舌身意六識，對於性起的緣起說的影響。華嚴三性學說所構建出的與緣起說相關的理論，其對於妄心與色法的關係之闡述，可以視為唯識學前六識如何與色法發生作用，而形成六根、六識、六塵理論的一種翻版。並且還值得注意的是，法藏所

闡述的華嚴三性學說，沒有專門論述唯識學的三無性，但是華嚴三性學說所涉及到的稱性而起的緣起學說，卻受到了唯識學三無性理論的影響，從緣起性空、緣起而虛妄的角度，印證了唯識學三無性的相無性、生無性及勝義無性的理論。

法藏對於華嚴宗金獅三性的詮釋，旨在說明金獅三性的情有、似有、金性這三性，相互之間是互為關聯，互為依存的，他是在「用『三性』（遍計所執性、依他起性和圓成實性）同一的觀點來闡明性相融通、無障無礙，即主要是著重於依他起性，說依他起性同時具備遍計所執性和圓成實性，也就是同時具備染汙和清淨、虛妄和真實的兩面，並由此進而說明染和淨、妄和真是不可分離的，沒有差異的。」[17]也就是說，法藏在詮釋金獅三性時並不主張三性之間是割裂的，三性之間不存在著不可逾越的鴻溝與界限，三性之中的任何一性都含攝了三性的容，任何一性都可以轉化為其他兩性，或者說在法藏看來三性之間是可以互為轉的，這轉化的要點就在於一心之間，就在於心體的淨染、迷悟之間。從三性可以互為轉化的角度而言，三性之間是圓融無礙的，這就是法藏運用華嚴宗哲學特有的圓融無礙之理論思維來建構其華嚴宗的金獅三性。

具體到法藏對於金獅三性的詮釋而言，「法藏強調三性同一，認為依他起性同時具有遍計所執性和圓成實性，圓成實性一方面既是恒常不變的，一方面又能隨緣成就萬物。圓成實性和遍計所執性也是融通無礙的，不必去掉遍計所執性之後，另求圓成實性。這樣真與妄、染與淨、性與相互為貫通，互為障礙，彼此也都是相即同一和相入包含的關係。」[18]遍計所執性本身就體現出了依他起性的特質，同時遍計所執性與依他起性本身也是圓成實性的顯現，這就是法藏所論證的金獅三性的圓融無礙的同一性。相對於唯識學的三性而言，圓融無礙的同一性是華嚴宗金獅三性的一個突出的理論特色，因為在強調三性同一的圓融無礙這一點上，唯識學的理論傾向以及思維特質似乎不如華嚴宗那樣突出。特別是華嚴宗在以真妄、不變與隨緣這些心性淨染的轉化論證方面，相較於唯識學而言，更為具有創新的特色。法藏之後的華嚴宗人秉承了這種理論的思維模式，將華嚴宗的圓融無礙之特性發揮到了極致。

參考書目

方立天，《中國佛教哲學要義》（上、下），北京，中國人民大學出版社，2002 年。

---

[17] 方立天：《華嚴金獅子章述評》，任繼愈等譯注：《在中國古代哲學名著全譯叢書》①，巴蜀書社，1992 年，第 848 頁。

[18] 方立天：《華嚴金獅子章述評》，任繼愈等譯注：《在中國古代哲學名著全譯叢書》①，巴蜀書社，1992 年，第 853 頁。

方立天，《方立天文集》第三卷《法藏與〈金獅子章〉》，北京，中國人民大學出版社，2012 年。
方立天，《華嚴金獅子章全譯》，任繼愈等譯注：《在中國古代哲學名著全譯叢書》①，成都，巴蜀書社，1992 年。
方東美，《中國大乘佛學》（上、下），北京，中華書局，2012 年。
方東美，《華嚴宗哲學》（上、下），北京，中華書局，2012 年。
任繼愈主編，《中國哲學發展史》（隋唐），北京，人民出版社，1994 年。
呂　澂，《中國佛學源流略講》，北京，中華書局，2006 年。
呂　澂，《印度佛學源流略講》，北京，中華書局，1979 年。
周貴華，《唯識、心性與如來藏》，北京：宗教文化出版社，2006 年。
湯用彤，《隋唐佛教史稿》，武漢：武漢大學出版社，2008 年。
楊曾文，《隋唐佛教史》，北京：中國社會科學出版社，2014 年。
魏道儒，《中國華嚴宗通史》，南京，江蘇古籍出版社，1998 年。

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

華嚴專宗國際學術研討會論文集. 2015 / 陳一標主編.
-- 初版. -- 臺北市 : 華嚴蓮社, 2018.11
冊 ; 公分
ISBN 978-986-93618-5-9 (上冊 : 平裝)
ISBN 978-986-93618-6-6 (下冊 : 平裝)

1.華嚴宗 2.文集

226.307 107020012

2015
華嚴專宗
國際學術研討會論文集

上冊

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：吾現創意顧問有限公司

出版日期：2018 年 11 月初版

版權所有，翻印必究

財團法人臺北市華嚴蓮社

弘法・慈善・教育・文化