

嶺南佛門天然一系的華嚴因緣——以明清之際逃 禪現象為背景¹

孫國柱

北京大學哲學系 2012 級博士研究生

¹ 本文最初印製于 2013 年第二屆華嚴專宗國際學術研討會論文集（2013 年 4 月 26 日），后于 2013 年國際青年華嚴學者論壇發表（2013 年 11 月 22 日），題目原為《明末清初曹洞宗禪法的華嚴意涵——以嶺南佛門天然函是禪師一系為中心》，現改為《嶺南佛門天然一系的華嚴因緣——以明清之際逃禪現象為背景》，思想理路、內容材料、觀點立場基本不變，表述方式有所調整。修改時間：2014 年 1 月 3 日。

內容提要：

本文的寫作以嶺南佛門天然函是一系為中心，在明清鼎革時期的逃禪背景下，上溯乃師空隱道獨，下及其徒眾阿字今無，澹歸今釋等人，聚焦華嚴學在嶺南的研習與實踐。在章節安排上，“嶺南佛門的華嚴因緣”，是縱向考察道獨、天然、今無、澹歸等人的華嚴因緣，側重揭示每一個體在華嚴學上的踐習與貢獻；而“華藏世界的感召”，這一章節，從業論的視角，側重於橫向研究道獨、天然、今無、澹歸等人一以貫之的繼承與發展線索。在文本與實踐雙重維度的考察下，我們發現，天然一系與華嚴學因緣甚為深厚，不僅在義學上有所闡揚，而且在實踐上也熔鑄為富有人間佛教色彩的無窮行願，呈現出蒸蒸日上的群體特徵。總之，明末清初的嶺南佛門，其華嚴成就，是可圈可點，彪炳史冊的。這其中，在著作方面，宗寶道獨的《華嚴寶鏡》；天然函是的《楞伽經心印》、《首楞嚴直指》都可謂珍貴的華嚴禪經典，而澹歸今釋的《徧行堂集》也有許多運用華嚴學來詮釋世間概念的經典文章；在制度架構上，從道獨以來就有華嚴長期之結，僧人以八十華嚴為日課，與此同時，還積極刊刻各種華嚴學典籍以為流通，這些都為後人傳播和推廣華嚴提供了良好的示範；在硬件建設上，澹歸作為別傳寺法祖，藉助丹霞山的地形，營造了以華藏莊嚴閣為核心的華嚴景觀，成功表現了華藏世界的莊嚴圖景；在思想成就上，澹歸將華嚴學名相結合世間概念進行詮釋，創造了許多富有文化哲學意涵的名詞，放在明清之際的歷史大背景下更顯豐厚底蘊，例如可謂佛門“天下興亡，匹夫有責”的世界種說，六相圓融視角下的忠孝概念。這些成就都可圈可點，實是後人寶貴的精神財富。究其原因，可以這麼說，明清佛教之所以能夠出現人間佛教的萌動，與華藏世界的感召是密不可分的。是以，明末清初那段飽含鐵血之情的逃禪悲曲，實際上是一支響徹天地的浩歌，其主旋律既有對民族之仇、國家之恨狹隘界限的超越，也有“等愛眾生，猶如一子”的精神昇華，值得後人感懷。

關鍵字：明末清初 華嚴禪 人間佛教 天然一系 逃禪

一、前言

明之亡是天崩地裂、驚心動魄之事。¹是時也，山河破碎，社會動盪不安，上至王公貴族，下至平頭百姓，還有更多為國家柱石的士大夫，雖回天無力，仍不降其身，遁入空門以全貞志者難可勝數。正如邵廷采在《遺民所知錄》序言中指出的“僧之中多遺民，自明季始也”。²在這一片混亂蒼茫中，在中華大地上形成了若干重要的全國性逃禪重鎮。³其中，嶺南佛門天然函昱禪師可謂龍天推出，以華情學梵事，以忠孝作佛事，所與交者多文人雅士、縉紳遺老、忠節自持之輩，縑素頂禮受教者數千人，幾復曹溪之盛。⁴然而不幸的是，待到海內塵埃落定，由於天然一系多為勝朝遺老，故為清廷深忌，其門下著作大多遭受禁毀，不復為後人所熟知。如今經由中山大學古文獻研究所諸位老師的辛勤發掘整理，以《清初嶺南佛門史料叢刊》的形式出版，發幽德潛光，嘉惠學界甚多，必將影響學界深遠。

在此有必要對天然函昱禪師做一簡介。天然函昱禪師（1608～1685），俗姓曾，名起莘，字宅師，僧字麗中，別號天然，號丹霞老人，廣東上番禺慕德里迺逕村（今屬廣州市花都區）人。少穎悟，頗負才名，與友人善，則縱談時事，以康濟天下為己任。崇禎九年（1636）詔舉賢良方正，得兩廣總督熊文燦特薦，當授郡守，掉頭不顧，後世稱名孝廉。崇禎十三年（1640）上京應試，入廬山歸宗寺，認為選官不如選佛，求道獨和尚削髮為僧，法名函昱。此時，明清尚未易代，及世亂，海內皆歎其先見之明。身在方外的天然和尚，雖然不會直接參與反清復明的武裝鬥爭，但是平昔投分者，大都節義之士，聲氣相通，往復唱和，而皈依天然門下的弟子亦不乏聖朝遺民，例如著名文人屈大均，與乃師天然、師叔函可並列為清初“嶺南三大遺民僧”的澹歸今釋，都是大有文章可作的人物。總之，道法高深、門庭清峻的天然函昱，實為嶺南遺民的精神領袖，後人贊之曰：是明遺老，是名孝廉；是二是一，亦儒亦禪。⁵

¹牟宗三，《道德的理想主義》，第 547～548 頁。

²邵廷采，《思復堂文集》，第 206 頁。

³蔡鴻生先生指出當時全國有三大逃禪中心：蘇州靈岩山弘儲和尚、滇南雞足山擔當法師、嶺南海雲寺天然函昱禪師。見天然和尚，《瞎堂詩集》序，第 1 頁。在對全國性逃禪中心的理解上，饒宗頤先生說，明季遺民遁入空門，一時才俊勝流，翕然趨向。其活動自江南迤及嶺南，徒眾之盛，實以金陵天界上人一系與番禺海雲天然和尚一系最為重鎮，彼此各以詩鳴，且與當時新貴往來酬答。（見姜伯勤，《石濂大汕與澳門禪史——清初嶺南禪學史研究初編》，第 1 頁。）

⁴黃國聲輯錄，《海雲文獻輯略》，第 174 頁。

⁵此處材料綜合《瞎堂詩集》校勘前言，《澹歸今釋》（鐘東著），《天然函昱》（楊權著）等予以介紹。

現在問題是，明清之際嶺南佛門那些“定力能經滄桑換，叢林尚有典型存”（趙朴初詩句）的人物，我們應該怎樣看待方能不負如來？考之往昔學術史，對於明清之際逃禪現象的研究，往往集中於忠孝節義的遺民書寫，然而遁跡空門的逃禪人物，他們在國恨的逼迫中如何尋求生命的安頓與超越，實在是我們“同情之了解”的關鍵視角。對此，有學者研究指出，經由華嚴學的洗禮，從宗寶到天然到今無、今釋、今辯等，對於菩薩道精神的弘揚，明顯呈現出一條蒸蒸日上的趨勢。¹從國恨的無奈糾纏，到菩薩道精神的自覺發揚，毫無疑問，這是生命的巨大飛躍。這一研究視角對於我們了解明清之際嶺南佛門遺民僧的精神變遷史大有裨益。那麼，嶺南佛門與華嚴之因緣究竟若何？華嚴學對於遺民僧內在精神世界的超越究竟提供了什麼樣的動力？這些都是本文著力關注的。

其實，只要仔細考察天然和尚的身份特徵與著作行誼，就會發現，嶺南佛門之於華嚴，其因緣由來有自矣。從禪宗譜系上來看，天然承嗣博山無異元來一系，為曹洞宗第三十四代兒孫，從遠處講，曹洞宗自創立伊始即與易經，華嚴就大有幹係；²從近處講，天然函昱禪師所在的博山法脈也有著連綿不絕的華嚴因緣。³從區域佛教史上來看，華嚴學在江西大地上宿植深根⁴，而廬山在江西素為佛教法窟，天然在廬山出家，語錄結集亦以廬山題名，天然接受華嚴學的機緣當甚為豐渥。從個體生命上來講，天然發自齠齡，即熱愛易學。⁵佛教在中國，華嚴素與周易有緣，這樣我們也不難理解，天然為什麼在秉持禪教一致的立場時更為親近華嚴了。

總之，在這幅波瀾壯闊的畫面中，歷史在悄悄上演。明末清初，遺民僧這一具有標誌性的文化符號，充滿了解讀與詮釋的空間。在文化交涉與人類普遍境遇雙重視角的觀照之下，我們發現了一種歷史的永恆生命力，這種歷史的永恆生命力，這就是菩薩道精神的自覺發揚，人間佛教的整體轉向。

¹陶乃韓，《大乘菩薩道精神在明末清初的落實與發展——以天然一系在嶺南（廣東）的發展為例》，第377~410頁。

²呂澂，《呂澂佛學論著選集》第5卷，第2387~2388頁。

³劉貴傑：《明末清初曹洞禪法的華嚴意涵——以圓澄、慧經、元來、元賢、道需為例》，《新世紀宗教研究》，第1~28頁。

⁴歐陽鎮：《華嚴學與江西禪宗》，《地方文化研究》，第99—106頁。

⁵（天然）十三，思注周易，問太極相生於塾師，為依文解說。師曰：此名言耳。太極究為何物？且兩儀未生，極從何住？兩儀既判，極從何去？塾師不能答。湯來賀撰，《天然和尚塔志銘》，見明·天然和尚，《瞎堂詩集》前言，第13頁。

二、嶺南佛門的華嚴因緣

为了更好地觀察嶺南佛門華嚴因緣對於個體生命的影響，筆者特意從開悟機緣、法名道號、判教語言、詩文著作、教化原則、制度架構、硬件建設等層面展開個體性縱向考察，從而可以直觀到華嚴學對於嶺南佛門道獨以降的深遠影響。

（一）宗寶道獨的華嚴因緣

在徹見本來面目上，宗寶道獨和尚曾借力於華嚴。道獨示眾云：

老僧少時，誦華嚴空忍品，遂不知有身心器界。如此境界，將有旬日，至今每一提起，猶見痛快。¹

華嚴空忍品當為《華嚴經·十忍品》，此品在大本華嚴經卷四十四第二十九。所謂的十忍為：1、音聲忍；2、順忍；3、無生法忍；4、如幻忍；5、如焰忍；6、如夢忍；7、如響忍；8、如電忍；9、如化忍；10、如虛空忍。道獨少時誦讀華嚴，得大自在，以至於時過境遷，猶記憶猶新，每一提起，大生痛快，從中可見華嚴于其修行助力不少。道獨既然從華嚴中借力，則於弘法利生中昌明華嚴亦是理所當然，情所必至。

根據現存資料，道獨和尚在多處寺廟道場募誦華嚴經。《募誦華嚴經引（福州萬歲寺）》中，道獨如是云：

諸經惟華嚴最尊，乃如來根本法門，一乘圓頓至教也。一切二乘，不聞此經。佛惟付囑大心凡夫，若能信入，疾得阿耨多羅三藐三菩提，至於禳災集福，壽國保家，其緒餘耳。²

道獨視華嚴經為最尊，判為如來根本法門。這裡的大心凡夫，實際上就是“不住生死，不住涅槃”的大菩薩。³經懺佛事，雖流行于明清，然嶺南佛門並不專務于此，而是以“疾得阿耨多羅三藐三菩提”為鵠的，這就迴歸到佛教“正覺”的本來路線上來了。至於祈福禳災，只是求道的副產品而已。這種

¹ 《長慶宗寶獨禪師語錄》卷第三，X72，No.1443，p.0745a14。

² 《長慶宗寶獨禪師語錄》卷第六，X72，No.1443，p.0766b07。

³ 大心菩薩，澹歸常用之，其“應跡不窮，一真常住”的思想，實與此一脈相通。

“上求菩提，下度眾生”的做法圓滿地照顧了世出世間的關係，值得肯定。

除了募誦華嚴經，道獨亦於華嚴經論刻板流通。根據現存資料，道獨曾經刻有《十明論》這一華嚴學專門論著加以流通。《十明論》，全稱為《釋華嚴經十二緣生解迷顯智成悲十明論》，為李通玄所著，其核心思想在於溝通十二因緣與法界緣起之關係，是論認為，在體上，無明與智慧無別，在用上，佛與眾生同一悲仰。道獨認為，“通玄長者，未造華嚴論，先造此十明論，乃華嚴論之關鑰也。”¹意思是說，《十明論》可以視為華嚴學的入門典籍。這就昭示了道獨宣揚華嚴學的苦心孤詣。此外，道獨刊刻《十明論》，還有矯正當時叢林禪教分離，“口耳之徒，習以成風”之弊端的心願在內。面對“禪教淆亂”的可能批評，道獨堅定地指出，“或云此是教乘，宗門別有長處，則道獨自甘負墮也。”²

在此有必要指出的是，道獨在華嚴歷代尊宿中尤其推崇李通玄，“李長者華嚴論，一乘圓頓，見性成佛之秘典也。”³以至於道獨“一覽此論，痛哭流涕，以為千生罕遇而今得遇，萬劫難逢而今得逢，”踴躍慶倖無已，嘆為稀有。⁴時人錢謙益讚歎云“法界一心，則懸鏡棗柏”。⁵道獨為什麼這麼推崇李通玄？從歷史上來講，與憨山德清對於李通玄的提倡有關係；從現實講，對在家居士的作品提倡與弘揚，可從某種程度上反應出嶺南佛教的居士面向。嶺南佛門弘揚華嚴，尤重李長者的事實，表明了佛教的傳播與發展從根本上無法脫離本土文化的影響，實是窺測佛教在中國的良好窗口。

難能可貴的是，道獨亦親自抄刀，撰有專著《華嚴寶鏡》（1656 年秋，丙申）。⁶是著宗旨，在序文中講得明白，“寶鏡者，法界真智也。此智為萬法之體，法界依之而建立。又能洞照萬法，故號為鏡也。”⁷更為具體地講，“諸佛根本不動智，即是眾生分別性，”“直下信得及，當體便是”，“若信至滿處，即入十住初心，明見佛性，成等正覺”，舍此別求，終無得理。⁸華嚴宗作為滿字教，其殊勝處正在於信圓果滿，這一特點，可以說在道獨《華嚴寶鏡》著作中得到徹底的體現。

¹ 《長慶宗寶獨禪師語錄》卷第六，X72，No.1443，p.0766b07。

² 《長慶宗寶獨禪師語錄》卷第六，X72，No.1443，p.0766b07。

³ 《長慶宗寶獨禪師語錄》卷第六，X72，No.1443，p.0767b11。

⁴ 《長慶宗寶獨禪師語錄》卷第六，X72，No.1443，p.0767b11。

⁵ 《長慶宗寶獨禪師語錄》卷第六，X72，No.1443，p.0769b14。

⁶ 該著清道光 6 年（1826 年）海幢寺藏版重刻本現藏廣州中山圖書館。

⁷ 《長慶宗寶獨禪師語錄》卷第六，X72，No.1443，p.0767b11。

⁸ 《長慶宗寶獨禪師語錄》卷第六，X72，No.1443，p.0767b11。

可以這樣說，在道獨處，華嚴禪的精神已經初具規模，不過於實踐上則有所淵默。據宗寶自述，博山先師常說，“宗寶我深悉汝意，汝只想入山去，得兩餐飯吃，便一切不管。正道著山僧意中事。”對此道獨自解云，“於今大眾須要體諒，雖山僧者等卻像小乘”，這是道獨的自謙，背後實是滴水不漏的綿密作略——“依菩薩行，祇願度盡眾生，寧可自家墮落，乃至度一人，數劫相隨。其人不發心，菩薩亦不動念。”“但願與大眾，大家著緊，如救頭然，便滿鄙意。”¹堪作山林典則的道獨，其作略表面上是保守的，但實際上是對當時禪林急功近利浮躁風氣的自覺抵制，這固然與道獨藏山含水的隱忍性格有關，但也可以說是博山縝密家風的體現。

總之，嶺南佛門的華嚴因緣，在道獨處已經宿植深根，其枝繁葉茂，指日可待。

（二）天然函昱的華嚴因緣

天然和尚，秉持禪教並重的宗趣觀，其于諸宗之弘揚，已非一般曹洞宗僧人所可籠絡。²然而，天然和尚對於華嚴的偏愛是顯而易見的，不僅其開示法語、詩文注疏中時見華嚴思想之甚深影響，其教化亦充滿華嚴精神。

以盛年孝廉出家的天然，纔搭緇衣，便登祖位，開法訶林，年方卅五，實在難能可貴。釋函修在《天然是禪師語錄序》中曾解釋個中原委。

師嘗究理而坐，十七晝夜不合眼，以為必識盡功忘，自然合他古轍，始得任心自在。後參黃岩，因閱華嚴，所得都亡，其絕情過量之智已於無量佛所培養，豈特三二十年而已？³

此處表明，天然能夠登座演法，智慧通達，與閱讀華嚴有所悟大有關係。

諸佛剎土，即眾生剎土。此菩薩能於眾生日用，通達如來境界。⁴天然的教化開示，亦充滿華嚴精神，在實際生活中，常以大乘菩薩道精神的典型案例與徒眾相期許，千波競發，一互晴空，在平地裡做出一個華嚴法界來，幹起文殊和普賢的事業。⁵

¹ 《長慶宗寶獨禪師語錄》卷第一，X72，No.1443，p.0736b04。

² 馮煥珍，《天然函昱禪師的悟道因緣及其禪教並重的宗趣觀》，第66~74頁。

³ 《廬山天然禪師語錄》卷第一，J38，No.B406，p.0125a16

⁴ 函昱，《楞伽經心印》，第2頁。

⁵ 《廬山天然禪師語錄》卷第三，J38，No.B406，p.0142c17。對文殊、普賢兩大菩薩的特加尊崇，與李通玄開啟的三聖圓融（後來演變為“華嚴三聖”）思想脈絡有關，但其背後的思想

老僧祇教你在根源上徹底立一個決定心，祇將此心無有不辦，即將此心入一切生死，做出一個華嚴法界來。大眾，你看那華嚴菩薩十信滿心，且道信個什麼？亦祇是信得個自己根源，徹頭徹腦，就者根源上立決定心，便入住位。……十住初心便與佛齊，了無階級。你道為個什麼？祇為者一個根源十方三世，一切如來，同行同住，同入一切法界，作一切佛事。更無差別。若入住位，便起行向。以理入事，還向於理。事理交融，步步實踐。如入十地，從初至十，悲智相扶。把自利底事向利他處圓滿，卻把利他底事向自利處融釋。至十一地全悲無智，直至成佛，以後一切行願皆從悲起。十方三世，一切法界無聖無凡，無自無他，無延無促，無不是普賢行願處，無不是普賢放身命處。你說到者田地，轟天轟地，不是神通變化，亦非法爾如然，卻元來祇是我和你於今現前一個直捷根源，更無他事。¹

在這裡，我們看到，天然直接以華嚴菩薩作為修行的模範相號召，事理交融，步步實踐，悲智相扶，自他兼利，結合華嚴學“十信，十住，十行，十回向，十地”的行願模式，將菩薩道的根本精神，解釋得十分通洽妥帖。除此之外，我們還應該注意天然此處的說法，“至十一地全悲無智，直至成佛，以後一切行願皆從悲起。”此種思想脈絡，是承接李長者而來。為什麼說十一地全悲無智？這種說法暗示著什麼？十一地之後，一切行願全從悲起。全悲無智的狀態，並不是違背了悲智雙運的菩薩道路線，相反，這是一種慈悲與智慧純然融合的狀態，“以有空義故，一切法得成”，全悲無智的狀態，暗示了菩薩生生世世，不捨眾生的度化作略。這種說法，實際上可以回答日本學者中村元的疑問，也就是表面上閑卻了慈悲行的中國禪宗，實際上，是從未忽略慈悲的。²不過，我們并不能把天然刻畫成一位華嚴本位的行者，從身份上來講，歸根結底，天然則為一位名副其實的禪師，因此，天然對於華嚴學還有一層蕩相掃執的功夫在內，“到者裡實無華嚴境界可得，亦無什麼悲智，亦無十地境界，亦無行向可得，無有住與不住，信與不信，亦無徹底不徹底，決定不決定，亦

動力，是來源於教化的切實需要。

在《題普賢圖》中，天然如是吟詠，“差別無非根本智，根本差別無有二。文殊為唱普賢和，二妙圓成如來住。”見明·天然和尚，《瞎堂詩集》，第55頁。

¹《廬山天然禪師語錄》卷第四，J38，No.B406，P.0144c04。

²（日）中村元，《慈悲》，第54頁。

無說與麼事底，亦無聽與麼話底。”

除了募誦華嚴、登堂演法，天然的日常唱和，對華嚴亦多有吟詠。天然詩作甚多，結為《瞎堂詩集》，共二十卷，達一千七百多首，蔚然大家。其中保存在語錄中的《讀華嚴》引人矚目。此類吟哦閱讀經典的詩作，在天然現存作品中是絕無僅有的，現舉一首，以饗讀者。

信滿已窮生滅事，十方諸佛現全身。離波覓海深何極，即色觀空際絕倫。
世間出世乘須歷，功到無功覺豈真。心相無初情盡見，重重華藏目前人。¹

這首詩歌依然體現了華嚴禪的特色，也就是說，天然對華嚴學的行願模式相當讚賞，認為它能夠完整體現佛教悲智雙運，行解並重的全幅精神，但是華嚴與禪之間尚有不同，禪之殊勝正在於可以不立文字，法爾如是，重重華藏界，靈山一笑中。

與乃師道獨相比，天然未有明確題有華嚴字樣的著作行世，但是誠如馮煥珍先生在《楞伽經心印》校勘前言中所指出的：

他疏解經中每一法義時，除疏通經義外，都注重一一會歸一真法界，俾令學人每有披覽，皆能因指見月、當下知歸，而不至於執相迷性、執權迷實。……此雖亦禪家本色，但在楞伽諸疏中則不可不謂頗有特色。

2

信哉斯言，如果稍加留意，天然這部著疏，隨處可見四法界、一真法界、海印三昧、華藏世界、普賢行願等與華嚴有直接關係的名相。在《楞伽經心印》總論中，天然開宗明義表達了自己的撰述宗旨，“夫法界之性，元無悟迷；含識之倫，是分真妄。”經由“心緣雙泯，寂照遍於河沙；事理交融，空有彰于海印”之舍妄證真過程達到“法界本自無生，妄有不廢緣起”的境地，“十方三世，總是一乘；世出世間，元無二我”。³經過這樣的處理，華嚴與禪水乳交融，又歷歷分明，華嚴學可以說是天然註釋佛典的尺規，而立場又是禪家本色。天然另一部重要佛學著作《首楞嚴直指》的精神品格，與《楞伽經心印》

¹《廬山天然禪師語錄》卷第九，J38，No.B406，p.0174c09。

²函昱，《楞伽經心印》前言，第5頁。

³函昱，《楞伽經心印》，第1—6頁

類似，亦符合上述論斷。天然的兩部著疏，放在中國明清佛教歷史上，亦稱得上華嚴禪不可多得的經典。

晚年的天然在一首詩歌中如是吟詠：

潦倒雪岩日惘然，聽泉時枕石頭眠。且非有意逃人世，那得閒情結俗緣。
蓋代勳名都是夢，大家生死倩誰肩。年來老大心須歇，百劫光輝在目前。¹

總之，至天然處，嶺南佛門的華嚴精神得以全幅打開，其悲智雙運，行解並重的精神規模已經成型，然明顯的實踐階段之到來尚待來日。這種歷史使命是由澹歸今釋等徒眾完成的。

（三）阿字今無的華嚴因緣

阿字今無，番禺萬氏子，為天然函是禪師得意法嗣，在海雲“十今”中位列第一。阿字今無聰敏絕倫，髻鬣披緇，年十六禮天然和尚，後監棲賢院務，備諸苦行。年二十二，奉命隻身走瀋陽，謁師叔剩人函可和尚，唱酬多契。後渡遼海，涉瓊南而歸，再依雷峰。主海幢十二年，一時法席交遊之盛，不減晦堂、大慧。阿字今無，面如滿月，舌能覆鼻，有廣長相，人以博山懸記，謂師為再來，有《海幢阿字無禪師語錄》、《光宣台集》行世。²

繼承乃師天然禪教並重的家風，阿字今無亦博通內外。在青年時期，即已能夠貫通三教，曾經信筆注解《信心銘》。我們知道，僧璨的《信心銘》，是佛教中國化過程中的重要著作，深受老莊精神的影響，並汲取了僧肇的萬物一體觀念和華嚴的一多相即思想。阿字今無能夠信筆注解三祖《信心銘》，使諸老耆宿都深為歎服。³據此可以推斷，阿字今無應對華嚴有所了解，方能為此。

與宗寶道獨，天然函是等相比，現存資料尚不能表明華嚴在阿字今無得道弘法過程中的具體影響。但是，下面這則近乎阿字今無自白的資訊，則可以證明華嚴確乎對阿字今無有著強烈的吸引力。

¹天然函是，《瞎堂詩集》，第99頁。

²清 徐作霖，黃蠡等編，《海雲禪藻集》，《海雲禪藻集 海雲文獻輯略》（上冊），第4頁。

³古雲述：《海幢阿字無禪師行狀》，出自《海幢阿字無禪師語錄》卷下，J38，No.B408，p.0281c03。

大眾，還會麼？者個境界，你十二時中時刻踏著，者個叫做建立智而不建立識。嘗愛李長者注《華嚴經 法界品》法界兩字，他說道：純與智俱，非情識境界，名為法界。又云：達（自注：當為達）無明識種，純為智用，不屬迷收，此是無依分別智之境界，名為法界。大眾有分別是識，無分別是智。如今善見、惡見，乃至達聖語之玄微，別聖境之階級，皆名分別。所謂證於如來清淨涅槃，猶是我相，作麼生得成智用去？者裡大要辨別。¹

這段資訊，點明瞭阿字今無與李長者《華嚴經注》的甚深法緣。此處阿字明言，迷悟之間的關鍵在於是否有分別，有分別是識，無分別是智。“如今善見、惡見，乃至達聖語之玄微，別聖境之階級，皆名分別。”聯繫阿字的開悟因緣，更覺此語有味，阿字今無參明上座因緣，聞貓聲汗下，覺世界如擘走，粉碎善惡諸分別，然後乃得大機大用。²在阿字看來，法界乃是純與智俱，非情識境界，只有無分別智，才能夠證入法界。不過，百尺竿頭更進一步，“證於如來清淨涅槃，猶是我相”（引自《圓覺經》），真正的大菩薩是不住涅槃的，所謂的法界也是夢幻中事。

與宗寶道獨、天然函昱類似，阿字今無在開示中亦時常引用華嚴典籍的語句，但是有所不同的是，阿字今無有時候會對華嚴學理論整體援引，隨舉華嚴六相、十玄奧義、四法界等，歷歷如數家珍。

例如，阿字曾經如是開示：

如今三乘十二分，豈不說盡，只是無悟底消息。就如華嚴一經是個通宗之典，十地品中所講總別同異成壞六相，一字中六義互為主伴，如人一身具足各相（略）。六義中又具十玄門義（略）。事法界、理法界、事理法界、事無礙法界、理無礙法界、事理無礙法界、事事無礙法界，如天帝網重重攝入，纖悉融透，極玄極妙，只是還不許望著者一著子。如今忽有個出來問，如何是者一著子？教兄弟答句應時合節，以為送舊迎新，又如何答他？良久云：今夜大盡是三十一歲夢事，又去訖借婆帔子拜婆年，靴裡動指無出入，為甚無出入，不見道：能為

¹ 《海幢阿字無禪師語錄》卷下，J38，No.B408，p.0258b16。

² 《海幢阿字無禪師語錄》卷下，J38，No.B408，P.0281c03。

萬象主，不逐四時凋。¹

此處阿字所引十玄門當為新十玄，然名目有所改動，不傷原意。在此，阿字今無從禪師的立場上區分了宗門教下，然於教典獨稱華嚴，認為華嚴一經是個通宗之典。阿字今無，在禪堂開示中能夠大量深入地引用華嚴學理論，既能夠說明阿字今無對於華嚴學的熟稔，也反映出嶺南地區浸淫華嚴學的深厚程度，否則在禪堂長篇大論地引用華嚴學理論，就讓聽眾感覺不知所云了。

根據現存資料顯示，阿字今無，對於華嚴學的傳播做出了相當紮實的努力。這包括了華嚴長期的推廣以及華嚴日課的堅持。

華嚴長期之結，早在道獨時已有此因緣際會。道獨層高度肯定了誦讀華嚴的殊勝法益，“此經如清涼月，能消熱惱。如善見藥，無病不除。如如意珠，能雨眾寶。如天甘露，能潤焦枯。”²與道獨類似，阿字今無在《華嚴長期》中亦曾開示到，推廣華嚴禪學，實在是建立廣大佛事的應有之義。

出家之士，鬚髮廣大勝心，方能建立廣大佛事；能建立廣大佛事，方能妙體無上至道。教中所謂“坐毫端裡，轉大法輪”，剎海無邊，自他罔隔，古今十世，刻念而前。者個是廣大之道，若能信得，理在目前，不須時節因緣，晝夜昭彰顯赫，動亦如是，靜亦如是，行布圓融，互相攝入。

3

至於華嚴長期的具體內容，根據《光宣台集》可知，在阿字今無主持下，華嚴長期曾在海幢寺的冬至舉行過，其共修方式有誦讀，同時也有類似於禪堂的開示。華嚴長期的舉辦應該是寺廟的隆重活動，為了維持華嚴長期的進行，往往需向十方乞募。阿字今無亦曾以化主的身分寫過募誦華嚴長期偈——沙界微塵列大千，群動忙忙亦晏然。一回提起方知得，笑向人間乞誦錢。⁴這首“法交華嚴喜”的偈語，表明作為一個大型華嚴法會，整個過程都可以傳遞華嚴學的信息，從而使更多有緣的人接觸到華嚴禪學。實際上，華嚴長期的募結，並非僅僅是一種教化的方便，這其中還包涵著華嚴重光的宏願。在《募結華嚴長期序》中，阿字今無直接表達了對華嚴經不為人所研習的痛心與重振華嚴的決

¹ 《海幢阿字無禪師語錄》卷下，J38，No.B408，P.0268c11。

² 《長慶宗寶獨禪師語錄》卷第六，X72，No.1443，p.0766b07。

³ 《阿字無禪師光宣台集》第一卷，第36~37頁。

⁴ 《阿字無禪師光宣台集》第十二卷，第14頁。

心。在阿字今無看來，華嚴經具有神聖的來源，由龍樹菩薩直接從龍宮請出，非羅漢之所結習，非小聖之所傳持，直指毘盧果海性德圓滿無礙廣大自在之宗也——如此繁長的形容，無非是想表明華嚴的殊勝。但是，在阿字看來，愚昧眾生，汨沒愛河，執吝生死，有畢其生不聞是經名字，豈不重為諸佛菩薩之所深惜哉？職是，今無引用《華嚴經》“只在一微塵，含大千經卷”的典故，鼓勵有智者剖而出之，利益有情無窮。

除了華嚴長期，在阿字今無的宣導與推動下，八十卷本華嚴（八十軸之真詮）成為海幢寺僧人的日課¹，而教化徒眾時，華嚴經籍亦成為不可或缺的材料。這種教化效果是比較顯著的，嶺南佛門擁有了一大批“直種薩婆若海之芽苗”的華嚴學信眾。

總之，阿字今無，在推行華嚴禪學方面可謂善述其志者，其風格綿密平穩，紮實持重，能夠很好地將華嚴長期等制度予以堅持和發揚，不愧“博山再來”之譽。

（四）澹歸今釋的華嚴因緣

澹歸今釋是奇特人，崇禎十三年（1640 年）進士，曾任明朝山東臨清直隸州知州，雖有政聲，然因得罪上司，不得不引疾辭職。甲申鼎革後在杭州舉兵抗清，兵敗逃脫，歷任南明重臣，奔走四方，聯絡義軍，正言敢諫，不避權貴，有虎牙之稱。順治七年（1650 年），因上《朝政八失疏》議論朝政被人陷害，受盡酷刑，在錦衣衛詔獄發菩提心。後在流放途中得脫，流寓途中，在茅坪草庵落髮為僧，法名性因。順治九年（1652 年），下東粵，參雷鋒海雲寺天然和尚受具足戒，法名今釋，字澹歸。出家伊始，澹歸身心仍為塵網所羈，火氣未銷，乃師天然故意安排他在海雲寺香積廚洗滌器具，痛加錘煉。澹歸今如是胼手砥足，搬水運柴，穿州過府，苦行不殆者幾近十五載。不經一番寒徹骨，哪得梅花撲鼻香，澹歸今釋入俗入僧，幾番下火，終成丹霞山別傳寺開山之祖。

2

作為明清之際典型的逃禪人物，澹歸成功完成了從朝廷重臣到法門龍象的轉變，其不計個人得失厲害的作略，展現了大心菩薩的行願。等到澹歸今釋圓寂後，天然用“普賢行願誰如汝，長子於今永絕茲”的詩句來表達內心道風空

¹ 《阿字無禪師光宣台集》第六卷，第 30~33 頁。

² 澹歸今釋生平可以參看鐘東：《澹歸今釋》，嶺南美術出版社，2012 年。

付後人傳的悲痛。¹

如果我們要考察澹歸的華嚴因緣，確實有許多值得大書特書的事蹟。本文僅考察三個方面，其一，徧行二字的來歷與可能意涵；其二，華嚴學色彩濃厚的“以文會友”活動；其三，華嚴景觀的建設。下面分述之。

一)、首先，澹歸的“徧行”二字就大堪玩味。澹歸晚年，不僅堂號徧行，集號徧行，於日常交接亦每每自稱徧行道人、徧行老僧。澹歸之所以取徧行二字為號，若是考察其佛教思想淵源，唯識學、《思益梵天所問經》、《大方廣佛華嚴經》，甚至漢譯阿含典籍等都能够提供線索。但是，這些佛學思想究竟哪些最有可能深刻影響澹歸呢？今辯在《丹霞澹歸禪師語錄序》中所說：

吾先法兄澹歸和尚，乘悲願以救時弊，不出法界一真三昧。處世間則重彝倫分誼，每多忠君憂國之行，出世間則重佛祖慧命，而一意孝順三寶師僧，殊途同歸，非一非二，不即不離。²

這似乎暗示著我們，澹歸徧行義，更多的是體現了華嚴學的菩薩道精神。在《丹霞澹歸禪師語錄序》中，今辯讚歎云，丹霞山，一名龍奮迅，澹歸和尚建寺丹霞，興法雲，注法雨，與奮迅之龍神似者。這可以說是“十地聖人示為龍王，護持三世如來寶藏。”龍變不可思議，“現大則七匝須彌，現小則獨藏寶穴，人中示為人相，天中見為天身。上至諸佛菩提薩埵，下至群品龜鼃魚鼈，悉入其類，肖其形。”是山是人，山人不二，澹歸的作略也是這樣，“和尚之現世間也，則為名士，為廉吏，為直臣，甚而猛虎之爪牙，詔獄之酷訊，煙瘴之遠戍，一一悉為物現而無所損益。其現出世間也，則為苦行，為詩僧，為文字禪，為僧坊主，為教化主，為坐禪行法說法之主，極而獅子之嘖呻，象王之回顧，迦陵之妙音，一一悉為物現而無所取捨。此天下所共見共知，無容擬議者。”³總之，今辯的序文隱含了澹歸為“十地聖人”的讚譽，澹歸一生奔波，入俗入僧，幾番下火，與華嚴菩薩類似，甚至可以說等同，最終能夠開法丹霞，實不愧斯名。

但是，徧行義究竟為何？還有繼續探討的餘地。考察佛典，澹歸此徧行典故或出於善財童子五十三參之二十。善財童子在都薩羅城求學於徧行外道。徧

¹天然，《瞎堂詩集》，第172頁。

²明澹歸，《徧行堂集（四）》，徧行堂續集敘，第2頁。

³明澹歸，《徧行堂集（一）》，徧行堂集序，第6頁。

行外道顧名思義，能夠演說一切世間種種技藝，具足一切巧術陀羅尼咒。正因如此，徧行外道對於善財童子自我介紹說，我已安住至一切處菩薩行，已成就普觀世間三昧門，已成就無依無作神通力，已成就普門般若波羅蜜。¹經由徧行外道的點化，善財童子身心脫落，精進不已，不顧身命，不著財寶，不樂人眾，不耽五欲，不戀眷屬，不重王位，唯願化度一切眾生，唯願恒於一切劫中以大願力修菩薩行，專求此等一切諸佛菩薩功德。²善財童子第二十參，寄十行位，至一切處菩薩行，故為真實。澹歸的徧行，用徧行外道的精神來解釋，也能通洽。不過，這僅僅是一種可能的猜測。《思益梵天經》開顯的徧行義，亦富有菩薩道精神，其一，如來光名曰徧行，佛以此光能令等分眾生斷除等分；其二，通達於佛乘，一切無分別的菩薩徧行。³在《种种光明遍照說為劉大中丞壽》一文中，澹歸曾經解釋了什麼是遍？“遍即種種耳，遍一切處即圓滿耳。千百億化身如來釋迦牟尼，此云能仁寂靜，千百億能仁，千百億寂靜，即種種光明一切處遍照耳。”⁴這與《思益梵天經》如來光徧行義法味一等。又，翻閱《阿含經》典籍，內有苦體乞食，不擇貴賤、徧行乞求，廣度人民的教導。⁵澹歸曾經自況云，出家學道，本非專為高尚，弟執役法門近三十年，強半穿州撞府，為十方充化主，絕無高尚行徑，若任兄虛加褒贊，不自辨白，欺世盜名，義所不敢。⁶這樣看，澹歸的徧行義又可以取法乎阿含了。總之，《思益梵天經》、阿含典籍中的徧行義與澹歸的菩薩道精神也很符合。那麼，我們再看看唯識學，唯識學有五徧行心所，即作意、觸、受、想、思，這是心理活動的基本模式。澹歸雖然對於唯識學有所涉獵，但是若是推斷澹歸徧行義取法乎唯識學，在諸多選項中並不具備據較高可能性。⁷

總之，徧行二字，無論出於何處，澹歸今釋的菩薩道精神之洋溢是有目共

¹《大方廣佛華嚴經》，T10，No.0279，P.0360a20。

²《大方廣佛華嚴經》T10，No.0279，p.0360a20。

³在《思益梵天經》中，菩薩徧行的根本宗旨為能淨身口意業，具體精神意涵是指：若身淨無惡，口淨常實語，心淨常行慈，是菩薩徧行。行慈無貪著，觀不淨無患，行舍而不癡，是菩薩徧行。若聚若空野，及與處大眾，威儀終不缺，是菩薩徧行。知法名為佛，知離名為法，知無名為僧，是菩薩徧行。知多欲所行，知患癡所行，善知轉此行，是菩薩徧行。不依止欲界，不住色無色，行如是禪定，是菩薩徧行。信解諸法空，及無相無作，而不盡諸漏，是菩薩徧行。善知聲聞乘，及辟支佛乘，通達於佛乘，是菩薩徧行。明解於諸法，不疑道非道，憎愛心無異，是菩薩徧行。於過去未來，及與現在世，一切無分別，是菩薩徧行。見《思益梵天所問經》，T15，No.0586。

⁴明 澹歸，《徧行堂集（一）》，第 8 頁。

⁵《增壹阿含經》，T02，No.0125，P.0559a23。從《徧行堂集》可以看出澹歸對阿含經典的，其文章多參以個人體會而頻出新意。明末清初嶺南佛門確乎有一股回歸佛陀的嘗試與努力。

⁶明 澹歸，《徧行堂集（四）》，第 285 頁。

⁷由於有關澹歸資料甚夥，未來還會有發現其他資料的可能，若是將來能夠找到澹歸自己對於徧行二字的解釋，則幸何如之。

睹的了。在《募准提閣疏》中，澹歸和尚說：“准提菩薩者，毗盧遮那法身所示現也，蓋以五道眾生與十方諸佛同一體性，此性不能自了，於是以慈威大用入無邊智行，使作了因，由此轉凡證聖，故曰佛母。佛母遍一切處，佛子遍一切處，是能生遍一切處者，而實為遍一切處所生。”¹可見，澹歸徧行，實含法身遍滿義。

二)、下面，我們再考察澹歸華嚴學色彩濃厚的“以文會友”活動。

綜觀澹歸今釋弘法利生之事業，雖然堅持平章華梵、禪教一致的立場，在博采兼弘中卻尤顯對華嚴的特殊傾向。澹歸於《菩薩戒疏隨見錄》經前演義，開宗明義指出，“譚圓教者，必以《華嚴》為宗。”²在華嚴學的歷史傳承上，與道獨、天然等類似，澹歸十分重視華嚴經的研習與傳播，於李長者的著作特推重焉，澹歸坦率言及自己對於長者的敬仰——此長者真是宗門種草，可愛也。³這種由衷的推崇，亦流露於澹歸的文集中。⁴這些特徵，在宗寶道獨、天然函呈處皆可見之，然而澹歸的特色，并不在此，澹歸的華嚴學，更多地體現在教化藝術中，其方式則為“以文會友”。

檢視澹歸的著作、行誼，我們發現，在“以文會友”中，澹歸往往以華藏世界為號召，每每示以一真之境，所謂“圓極共一真之量，等觀順羣動之情”是也。⁵在《龔升璐〈容安集〉序》中，澹歸如是言：

《華嚴》以徧照光明無分別智為大體，以文殊分別妙慧、普賢萬行為大作，以情為大悲，以盡其才為大願，一軌於正，而後謂之正見正行。⁶

此處，澹歸以華嚴體用義來釐定正見正行，“《華嚴》以徧照光明無分別智為大體，以文殊分別妙慧、普賢萬行為大作。”這種詮釋，是華嚴學老生常談。下面的“以情為大悲，以盡其才為大願”則是澹歸對於明清時期“重情”觀念的佛教化處理。這很可以反映澹歸的教化藝術，即澹歸往往把世間觀念結合佛教名相相互詮釋，最終達到世出世間不二的境地，真個是圓滿無礙，

¹明 澹歸，《徧行堂集（一）》，第 232 頁。

²明 澹歸，《徧行堂集（三）》，第 442 頁。

³澹歸在與棲賢石鑑親和尚尺牘往來哦中曾云：“近於病中觀《華嚴合論》，與吾兄恰好同時，此長者真是宗門種草，可愛也。惜老景無多，精神憊極，無由更鼓文瀾，與之翻騰法海耳。見明 澹歸，《徧行堂集（二）》，第 120 頁。

⁴例如，澹歸曾經在《菩薩戒疏隨見錄》引用方山華嚴學理論來討論圓教問題。

⁵這句話是澹歸為道獨祝壽語，《演連珠為空老和上六句初度頌（八首）》。見明 澹歸，《徧行堂集（一）》，第 398 頁。

⁶明 澹歸，《徧行堂集（一）》，第 202 頁。

透明無暇。這方面的例子，澹歸文集中甚夥，下面我們僅舉一則澹歸用華嚴學“六相圓融”理論詮釋忠孝價值觀念的例子。

在《書周芸齋血書貼黃後》這則短文中，澹歸針對周芸齋先生刺血訟冤的事情，首先提供一個思考的大背景，“人人具此心光，聖凡等無增減。發處不真，用處不純，則感者同，應者異。”所謂人人具此心光，反映在澹歸的華嚴學上就是眾生，在本真上皆以徧照光明無分別智為大體。但是，現實情況，並不是人人都能夠當下親見本地風光，生命的存在，往往為妄想煩惱所纏繞。但是，“心佛與眾生，是三無差別”，“一切世界為眾生妄想所結，即為菩薩願力所持。”這樣，我們就可以說，佛菩薩與眾生，“同在一世界中，世界各異；異在一世界中，世界各同。成與壞劃然，是與非較然，純與雜紛然，皆不離乎一真。”那麼，在此一真法界中，世間的成住壞空，生老病死，實在應該用六相圓融的無礙觀來看待。“忠介公之世界以觸邪？以養直，以殺身成仁，血肉俱糜，鬚眉常動，蓋以壞為用，不壞不足以為忠。芸齋先生之世界以繼志，以述事，以永錫爾類，指舌可枯，精誠不歇，蓋以成為用，不成不足以為孝。”這是什麼意思呢？意思是說忠介公，殺身成仁，從世間法上來看，這是犧牲生命的“壞相”，芸齋先生，善繼其志，刺血訟冤，指舌可枯，精誠不歇，這是一連續的成相。本來，成與壞，是對待的，但是放在一真法界的圓融觀點來看，無論是成與壞，都是各隨其志而已。“人知成世界之為世界，不知壞世界之為世界，同一莊嚴，同一悠久也。”這樣看來，“隨其心淨，則佛土淨”並不是說佛土有別一境界，所謂的心淨，所謂的佛土，有時候只是在於當下一念，法住法位，每一種存在都如其本來，彼此圓融無礙。那麼，佛菩薩與眾生之間的區別也非常明顯了，“菩薩與眾生同此世界，一則能自作主，一則不能自作主，一則同成同壞，自信其成，一則隨壞隨成，並不知其壞，而各有入成壞之中、出成壞之外者，此吾輩於心光所宜自重，而不宜自暴自棄也歟？”¹澹歸此文，可謂文采飛揚，氣勢順暢，使忠孝觀念在華藏世界中獲得了同一莊嚴，同一悠久的存在。忠孝何嘗非佛性？成壞本自是圓融。《書周芸齋血書貼黃後》這則短文，很可以代表澹歸華嚴學詮釋的特點——世出世间，圓融無碍。總之，澹歸對於忠孝觀念的華嚴學處理，放在明末清初儒佛之爭的大背景下來理解，很顯彌足珍貴，這也是澹歸“以忠孝作佛事”的具體表現。

澹歸擅長運用聖俗交參的方式進行理論詮釋、方便開示，這種特點，賦予

¹明 澹歸，《徧行堂集（四）》，第215—216頁。

了澹歸與前輩相比不同的風采。比如說，同樣是華嚴偈——若人欲識佛境界，當淨其意如虛空。遠離妄想及諸取，令心所向皆無礙。有人諮詢，淨意豈不是不生不滅境界？這裡面還有工夫在么？道獨對此，只是藏山含水地說一句，“不省得時，向者裏體究，便是工夫。”當諮詢者進一步表示，“凡遇事來物來，隨時應付過去，便不留蹤跡。何如？”道獨說，“者（這）境界也大難”。或許道獨的開示，過於簡略，以至於首座老婆心切，代替道獨向諮詢者兜漏箇中消息，“要到者田地，先須識心始得。”¹相比道獨的綿密平穩，澹歸的開示可謂老婆心切了，還講了一則笑話幫助人理解。澹歸對於上述華嚴偈不僅每句都有提點，而且還不厭其詳地開顯華嚴偈的內在內涵。

諸兄弟，天下本無事，庸人自擾之。諸佛世尊事不獲已，向汝恁麼道。纔道個佛境界，早成多事。便是佛無境界，境界無佛，也覺無端。然雖如此，汝要佛無境界則易，要境界無佛則難。譬如兩個花子，各說大話。一個做天，一個便做雲，乃至做風做牆，做鼠做蛇，仍舊做回花子。盡大地是個弄蛇底，何不仍舊去？”驀豎拂子云：“還見蛇麼？”擲拂子云：“卻是一條爛井索。”²

此處，澹歸用“諸兄弟”來稱呼道友，很是親切。華嚴偈究竟講了什麼？道獨用了一句俗語來概括，“天下本無事，庸人自擾之。”並說“要佛無境界則易，要境界無佛則難。”並講了一個叫花子各說大話的笑料，幫助別人理解華嚴偈。但是澹歸又害怕“諸兄弟”，沉浸在笑話中，迷於標月之指，最後還不忘提醒一句——還見蛇么？卻是一條爛井索。從中可以看出，澹歸能夠將神聖高深的華嚴偈結合民間流傳的笑話來解釋，真是打成一片了，可以這樣說，澹歸的開示，不僅有禪法的深刻內涵，更有菩薩行精神的洗禮，否則不可能達到如此生動活潑，流利自在之境地，澹歸以蓮花落大作佛事之風采可見於是。

澹歸今釋接物利生，晚年經營丹霞十餘載，終於大功告成，實現了丹霞山別傳寺莊嚴巍峨與雲門、南華鼎足而三的宏願。然而考察緣起，丹霞山別傳寺的橫空出世，實際上是奠基在這些聖俗交參的詩文著作之上的。³澹歸“以文會友”的魅力，實在不容小覷。

¹ 《宗寶道獨禪師語錄》卷三，X72，No.1443，p.0751b03

² 《丹霞澹歸禪師語錄》卷三，J38，No. B409，p.0295c10

³ 難以想像，整座丹霞山也是澹歸以乞山之偈化緣而來。在《乞山偈》中，澹歸透露了此因緣，

三)、澹歸的華嚴禪實踐內容相當豐富，在制度和硬體上，多有建設。澹歸與道獨、天然類似，對於募誦華嚴經制度亦頗為關注。¹但是，澹歸的教化事業最為我們矚目的當屬澹歸對於華嚴景觀匠心獨運的設計與創建，其代表性作品就是丹霞山別傳寺。

作為丹霞山事實上的開法之祖，別傳寺是澹歸一生的心血結晶。橫空出世的別傳寺，正如別傳二字所示，沒有歷史的傳承，是澹歸白手起家創建而成的，這給予了澹歸更多發揮聰明才智的空間。在別傳寺這一平臺上，也使澹歸更自由地表達自己對於佛教真實精神的理解。可以這樣說，丹霞山別傳寺，就是澹歸的法身舍利。

那麼，澹歸為什麼將別傳寺設計為華嚴景觀呢？澹歸又是怎麼創建這座寺院的呢？

這首先要了解下丹霞山的地利。丹霞山擁有特徵明顯的喀斯特（Krst）地貌，從丹霞山最高點長老峰四周遠眺，整座丹霞山層巒疊嶂，就如一朵盛開的蓮花。

為了不辜負這塊得天獨厚的風水寶地，澹歸在《丹霞建置說》一文中留下了當時設計別傳寺的精妙構思，還提出了“一合時，一合地，一合法”的三原則。

什麼是合時合地呢？澹歸說，創建道場，今當像法時期，然而，“丹霞之山峻拔僻遠，不必為巨麗之觀，但取堅緻，足以經久。蓮華九瓣，瓣瓣有佛，妙台三重，重重有僧。地之奇曲，至此而盡，為寺主者，安得不慘澹經營使無相負耶？”這意思是說，丹霞地貌，有如佛國，與華藏世界神似，正好因地制宜，不能辜負了——以時合地，建置不可太緊；以地合法，建置不可太簡。而丹霞山最高點長老峰呢？“菩薩為毘盧遮那法身流出，若以長老峰表現於此，左方屈伸十八臂，慈威竝用，據高臨下，顯密互融，法爾本然。事非有作，惟此度門，有主有伴。”²為了更好地表現毗盧遮那佛的法身，澹歸還特別建設了華藏莊嚴閣³，“毘盧遮那於佛身至高至上，華藏莊嚴閣於別傳樓觀亦至高

亦若居士所居長老寨海螺巖，山水佳絕，空隱老漢聞之，四十餘年矣。一日走海幢，無端談及，忽遇莽澹歸衝口便道：“居士須將此山供養老和尚。”亦若唯唯，臨別謂澹歸：“有甚偈頌，寫紙與我珍藏。”澹歸道：“我便有乞山之偈。”亦若道：“我即有酬偈之山。”澹歸《乞山偈》有言：“這場買賣，如意自在。地湧金蓮，天垂寶蓋。乞山有偈，酬偈有山。更有相酬，兜率陀天。此日做中，他年作保。”這場如意自在的買賣現在還記載於《丹霞山志》卷首，可謂百世不祧。見明 澹歸，《徧行堂集（一）》，第 391 頁。

¹明 澹歸，《徧行堂集（一）》，第 251 頁。

²明 澹歸，《徧行堂集（一）》，第 288 頁。

³有趣的是，華藏莊嚴閣，亦是澹歸以偈化緣而來，《種種光明徧照說為劉大中丞壽》一文為

至上，真有適得其位置者”。¹ 至於華嚴莊嚴閣的主旨，其精神表徵意味在於“人人見本地風光，步步是一真法界。”² 爲了與華藏莊嚴閣匹配，澹歸添置了準提閣、兜率閣、大悲閣、藥師閣、彌勒殿、應真閣、地藏殿、韋陀殿等建築，甚至還有取法文天祥正氣歌，紀念明朝忠義的正氣閣。這樣，整座丹霞山，當然也包括別傳寺在內，就展現為重重無盡的藏海全潮。

我們可以想見，這座與雲門、南華鼎足而三的新建寺院，可以說是嶺南佛門的新地標了。《種種光明遍照說爲劉大中丞壽》這篇文章，告訴了我們華嚴莊嚴閣的表法意義——“於大千有忍土，忍土有震旦，震旦有粵東，粵東有丹霞，丹霞有此閣，於一毫端現寶王剎，坐微塵裏轉大法輪，執手而見毘盧遮那如來遊蓮華臺藏世界，不越公宴坐之一念頃。”³

總之，丹霞山別傳寺，其井然有序，其莊嚴巍峨，實是詮釋華嚴空間美學不可多得的寶貴作品。⁴但是，澹歸建設別傳寺，還有更深的意味在，澹歸希望通過別傳寺的全盤重新整合設計，來呈現佛教的本來面目和應有精神。“

為此，澹歸首先批判了當時佛教叢林“明背如來之正法，甘行世俗之陋規”的過度世俗化現象。澹歸著重批判了佛門的不良風氣——不肖房頭輩學世間家人禮，以父子兄弟爲尊卑；十方叢林學世間官府禮，以兩序各職爲高下。這樣導致的後果，就是“一入法門，便較量職位之大小，爭競事權之冷熱。”⁵對此，澹歸提出了什麼樣的解決措施呢？這就要解釋《丹霞建置說》的“合法”原則，在這一點上，澹歸羅列了七大不合法。

齊天之法，以慈氏如來爲主，今諸天二十四位雜置釋迦殿中，而慈氏化儀，襲明州布袋之相，此不合法也。大悲有堂，而大智、大行向無舉者，文殊、普賢未有專敬，此不合法也。結集三藏，論屬迦葉，經屬阿難，律屬優波離，而藏經閣上久缺報功，此不合法也。闡揚宗乘，祖道斯崇，而五家大老全無像設，此不合法也。有方丈，無說法堂，則法王之體不肅；有法堂，無戒壇，則初心之地不清；有戒壇，

我們透露了這種美妙的華藏因緣。以毗盧遮那種種光明遍照之文，募建華藏莊嚴閣，華嚴之因緣在嶺南也如是，實在是聖俗交參，光明剔透。有興趣者不妨一覽。見明·澹歸，《徧行堂集（一）》，第7—8頁。

¹明 澹歸，《徧行堂集（一）》，第292頁。

²明 澹歸，《徧行堂集（一）》，第209—210頁。

³明 澹歸，《徧行堂集（一）》，第7—8頁。

⁴關於華嚴空間美學的研究可見陳琪瑛：《〈華嚴經·入法界品〉空間美感的當代詮釋》。

⁵明 澹歸，《徧行堂集（一）》，第59頁。

無布薩堂，則半月半月之戒誦全荒；有布薩堂，無論義堂，則三日三日之僧集半廢，此不合法也。善知識有下堂勘驗之規，而禪堂無法座；諸檀越修入山供養之福，而齋堂無聖僧；無童子堂、老堂，則無以養生；無八福第一堂，無藥局，則無以起病；無大涅槃堂，無普同塔，則無以送死，此不合法也。寺無宰堵波，則塔廟之事理不全，寺無放生院，無特設瑜伽堂、面然大士像，無鐘樓，樓之中無地藏王菩薩像，則惡道之塗轍不劃，此不合法也。¹

澹歸列舉種種的不合法，無非意欲恢復佛教莊嚴國土、利樂有情的真實精神。“大悲有堂，而大智、大行向無舉者，文殊、普賢未有專敬，此不合法也。”這實際上意味著，觀世音、普賢、文殊等大菩薩表現的大慈大悲，大智大行精神，正好是剋制佛門陳規陋習的靈丹妙藥，也就是上文述及的澹歸強調的正見正行。²澹歸的別傳寺華嚴景觀，為佛教文化在嶺南的流佈又開一源頭活水，在明清佛教的勃興中，令人矚目。

對於澹歸的作略，其法兄今無之評價甚切。在《徧行堂文集序》中，如是云：

壬寅，予領眾海幢，澹歸方開丹霞，自此已往，營道抗志，綢繆跡密，涼燠頻移，靡或有間。一真之境備於日用，沖融妙敏從胸襟中流出，拈掇無遺，遂能大破町畦，忘乾坤之新故，鏟文義之萌芽，理事無軋，巨細必陳。³

法兄今無所云，是知根知底之言。為什麼澹歸可以“忘乾坤之新故”？其根本原因在於一真之境備於日用，也就是說，經由佛學，當然也包括華嚴學在內的洗禮，澹歸能夠超越國恨，而洞見生命的本來面目。對於澹歸前後的轉變，廖肇亨先生曾云，澹歸的出家機緣固然與其在世間的失勢有關，然其究心禪法，於逃禪之說，最不以為然，在澹歸看來絕塵逃世，在儒教已非正宗，對於佛法來講，更是乖離大乘精神。⁴澹歸今釋出家之前，曾陷錦衣衛詔獄中，但是在這種九死一生的境地下，大發菩提心，真可謂大乘根器。在《熱心說》一

¹明·澹歸，《徧行堂集（一）》，第60—61頁。

²華嚴學與人間佛教之關係，是一個值得深入研究的課題。

³明·澹歸，《徧行堂集（一）》，序，第4頁。

⁴廖肇亨：《澹歸今釋之文藝觀與詩詞創作析論——兼探集外佚文兩篇》，出自楊權，《天然之光——紀念函旌禪師誕辰四百周年學術研討會論文集》，第244頁。

文中，澹歸今釋如是說：

人以大雄氏之教，流於虛無寂滅，判為冷人，不知古今人之熱心，莫大雄氏若也。¹

在澹歸今釋看來，釋迦牟尼不僅不冷，而且在古今熱心人中也是首屈一指的。我們現在看看，澹歸今釋何嘗不是古今第一等熱心人呢？

以上略說了宗寶道獨，天然函昱，阿字今無和澹歸今釋的華嚴因緣。實際上，明末清初的嶺南佛門興盛異常，用宗寶道獨，天然函昱和澹歸今釋來代表嶺南佛門確有掛一漏萬之嫌。只要我們放寬視野就會發現，在明末清初的嶺南佛門，已經形成了研習華嚴的整體風氣，僧俗內外皆有屬意華嚴者，或有宰官請教華嚴義理，或有居士身祈請時拜華嚴經，或有比丘刺血求書華嚴經，甚至有因書寫《華嚴經》過分辛勤而得咯血病而終者，至於在日常生活世界，或以華嚴為號題寫精舍、匾額（華嚴香海）亦多可見之。²經由海雲天然一系的長期努力，明末清初的嶺南佛門終於人間徧開華嚴花。

三、華藏世界的感召——乘願力，不隨業力

以上略說了嶺南佛門薪火相傳、蒸蒸日上的華嚴因緣，那麼，我們應該如何審視這股華嚴禪蒸蒸日上的精神軌跡呢？爲了更好地勾勒嶺南佛門一以貫之的上升線索，在此，我們僅以業論為視角，觀察華藏世界在明末清初的嶺南佛門呈現於現實人間的思想脈絡。

1)：道獨的業力說。

道獨在《募誦華嚴經引（福州萬歲寺）》中，對於業之種類進行了區分。

近者三災迭起，人人驚懼，或歸之於業，以為無可逃者。然業有二，有定業，有不定業。定業難逃，不定業則可釋也。³

¹明 澹歸，《徧行堂集（一）》，第 34 頁。

²明末清初嶺南佛門群體生態可于李君明《明末清初廣東文人年表》。

³《長慶宗寶獨禪師語錄》卷第六，卍續藏第 72 冊 No.1443，0766b07。

定業，不定業為佛學常用名詞，其分類本非絕對，一切隨著時間、條件、地點和人物為轉移。明末清初的嶺南，天災人禍橫行，面對這令人驚懼的局面，一般人將其原因歸之於業，以為無可逃者，亦是情理之中事耳。道獨對此區分了三種生命障礙，即煩惱、業、報，這三種障礙從本質上來講，都是可以消泯的，古來學道之士，如癡似兀，其道愈深，其養愈淳，故能以道力勝業力。然業力豈有體性，祇藉道力翻騰一轉，實轉換由人耳。¹不過，這三種生命障礙雖然都可以消泯，但是其難易程度卻有差別——定業難逃，不定業可釋，惟報難移。

在道獨的語境中，煩惱、業、報統稱為障，又各有不同的轉化方法。“煩惱可以理遣，心地一明，情念自息也。業可以懺悔，燒香散花，竭誠禮佛，改往修來，則業自消也。惟報難移，必資大法。方能回轉，則無踰此經矣。”²道獨將轉報的力量訴諸於《華嚴經》，大力強調了華嚴經的殊勝法益，決不唐捐，幸勿蹉過。總之，從業論的處理上來看，道獨的教化方法，是古樸而紮實的，風格是縝密而傳統的，這表明在菩薩道之踐行，在道獨處已經奠定了良好的基礎，但是需要更多教化藝術手段來觀機逗教的時代尚未到來。

2)：天然的業力說。

在對待業力的問題上，首先，天然批判了那些冒充的禪和子“道力不勝業力”的思想，在天然看來，“一切眾生業緣如夢如幻，因既夢幻，果亦復然。”那麼口稱擔荷如來，卻又認為“道力不勝業力”的禪和子，應該慚愧。³對此，天然結合菩薩道的行願模式進行了實踐論上的重新思考。

者一個徹底決定底心源，不但了卻者一生生死，直教無始劫來，百千萬億生死一時了卻，就把者了一切生死底心，正要你向一切生死海裡頭出頭沒，建立祖宗一切法門，為一切眾生開百億方便，如水中月，如鏡裡華，無出無沒，無染無雜，入三塗六道，為一切眾生作了因，不作生因。乘願力，不隨業力。你若自不能了，如何了得他人？迷情未盡，於三界內一定無自由分。莫開大口，瞞老僧不過底。

入三塗六道，為一切眾生作了因，不作生因——天然此處的表達，實際上

¹今釋重編，《長慶宗寶獨禪師語錄》卷第五，X72 冊 No.1443，0762a07。

²《長慶宗寶獨禪師語錄》卷第六，卅續藏第 72 冊 No.1443，0766b07。

³《廬山天然禪師語錄》卷第四，J38，No.B406，P.0144c04。

是大乘菩薩道精神的體現。什麼是了因？什麼是生因？所謂了因，如燈照物，能顯果者；所謂生因，如種生芽，從起用者。對了因的強調，暗示著中國大乘佛教注重果地法門的特色，也反映了天然徹底的救度精神。考察文本，天然一系，在經典詮釋中對於所謂緣起佛頗不以為然，此處緣起佛，實即隨業力之阿羅漢。¹下面，再考察願力與業力。我們知道大小乘的區分是牽強的，不過“小乘佛教”注重業力因果的特徵傾向也非常明顯的，而中國大乘佛教的菩薩道精神，正在於願力可超因果。願力可超因果，究竟而言，並非願力可以違背因果，而是在菩薩行願的實現與完成中，願力正是最大的因果，此即乘願力，不隨業力的真諦。更進一步地深入詮釋，願力和業力反映了不同的生命動力機制。業力可以說是將生命的起點設定在過去，故能得種種轉變受用，願力可以說是將生命的起點設定在未來，故能有種種創造功德。兩種生命動力機制，受用似有不同，而揆其解脫則一也。

與乃師的業論相比，天然可以不必首先區分業力的種類，及其相連的三障。從廣義上講，三障可以籠統地稱為業。天然所做的，是將願力與業力並列，并提出“入三塗六道，為一切眾生作了因，不作生因。乘願力，不隨業力。”這樣無論是時空背景，還是教化的範圍與程度，都大大地擴大了，而“乘願力，不隨業力”的原則，也非常富有方法論上的實踐意義。更進一步深入分析，道獨認為，“業力豈有體性，祇藉道力翻騰一轉，實轉換由人耳。”那麼，天然呢？天然在早年著作《禪醉》中引用華氏國白象的故事，藉以提出了“除心之法與除境同功。”²相比之下，天然在現實因緣上是更為注重教化的。天然對於實踐教化的強調，為了避免流于攀緣，亦深自告誡——你若自不能了，如何了得他人？

至天然處，嶺南佛門提出了旗幟鮮明的“乘願力，不隨業力”說，可以這麼講，天然的業力說，是氣勢磅礴，光明富麗的，將菩薩道在人間的落實提升至可大可久之境界。

3)：今釋的業力說。

今釋的業力說，是非常複雜的，因為在澹歸處，各種概念之間往往呈現出彼此交融，相互通釋的關係。下面，筆者嘗試將澹歸的業論思想梳理成一個可

¹更無毫頭許費力，你若向明照上除見泯相，縱饒磨治到盡頭處，亦只成得箇緣起佛。所以圓覺云：乃至證於如來清淨涅槃，猶為我相。見《廬山天然禪師語錄》卷第二，J38，No.B406，P.0135c15。

²《廬山天然禪師語錄》卷第十一，J38，No.B406，P.0191a14。

能的有機整體。

在對現實世界的觀察上，與宗寶道獨一樣，澹歸面對明末清初的民不聊生、天地不寧的慘狀，想到了佛教中的小三災。¹不僅如此，澹歸認為自己的一生，入俗入僧，幾番下火，也是小三災的縮影。不過，澹歸今釋對於應對小三災，依然充滿希望，只要人們踐行五戒十善就能夠“輾轉增上，至於八萬四千歲”。²

要想真正應對滿目瘡痍的人間苦痛，澹歸今釋認為，還需要有“留世界者”來擔當。³那麼，誰能夠留世界呢？澹歸訴諸於請佛住世。⁴

我大覺世尊云：一切世界，為眾生妄想所結，亦為菩薩願力所持。凡欲持世界，先識世界種，世界以何為種？心為之種。⁵

世界種，多載於華嚴經，用來描述華藏世界的專屬名詞，可以稱作三千大千世界的基本單元。但是，在澹歸今釋這裡，語境發生了轉移，世界種不僅有了人格屬性這一根本特徵，還發揮為意蘊深遠的留世界說——人有一言足以留世界，一行足以壞世界，今之壞世界多矣，世界未遽壞，將必有留世界者。⁶澹歸今釋這樣定義“世界種”，其心以無盡為量，無住為行，與物以有餘，處已於無盡。這樣的世界種，“古之至人得之，持世界而饒益諸有情。如持一火，一切人來分其光去，熟食除冥，一切火無盡”。⁷這其實是說菩薩與眾生有著同體連枝的關係，在佛陀以一大事因緣出現於世中，“願力無盡，眾生業力亦無盡，乃以其不可盡之事，責之大心菩薩，然後大雄氏之熱心如薪盡火傳，與眾生極未來際，相結而不可散。”⁸可見，在澹歸今釋這裡，大心菩薩就是世界種，這實際上是從主體層面運用華嚴精神來建構僧人的精神樣貌。⁹澹歸在此

¹明 澹歸，《徧行堂集（一）》，第 31 頁。

²澹歸認為，人們能夠應對小三災，但是無法完全消除小三災。“八萬四千歲者，世壽之極地，出於一念歡喜地，一念歡喜地出於見三災、畏三災，然終不能斷三災也。”明 澹歸，《徧行堂集（一）》，第 9 頁。又，澹歸今釋的入八萬四千歲說，是對乃師精神的繼承與發揚。天然《偶感二首》其一云：千古人無背後情，當時感激為身名。若教八萬四千歲，地角天涯好弟兄。見明·天然，《瞎堂詩集》，第 206 頁。

³明 澹歸，《徧行堂集（一）》，第 31 頁。

⁴“菩薩普賢王十大願七者請佛住世，佛豈去此哉！”見明 澹歸，《徧行堂集（一）》，第 9 頁。

⁵明 澹歸，《徧行堂集（一）》，第 32 頁。

⁶明 澹歸，《徧行堂集（一）》，第 31 頁。

⁷明 澹歸，《徧行堂集（一）》，第 32 頁。

⁸明 澹歸，《徧行堂集（一）》，第 34 頁。

⁹要想了解澹歸世界種概念的文化意涵，可以先關注世界一詞。通過印度佛經的傳譯，早在東

提出的世界種說，包含著“法界眾生一體”的責任承擔意識，包含著“持世界而饒益諸有情”的薪盡火傳精神。¹

那麼，從業論角度怎麼理解大心菩薩，或者說世界種，生生世世度化眾生的行為呢？澹歸解釋說：

一切業從惑有，惑從見有，見從緣有，能不逐一切緣，即能破一切見，除一切惑，轉一切業，業無自性，故達無業者不言轉業。今未能頓達無業，宜先為不結業，以轉其業也。壽莫大於不結業。²

可見，從本然上來看，業無自性，了此可頓達無業，達無業者不言轉業。但是頓達無業者罕見，對此澹歸今釋提出了“宜先為不結業，以轉其業也”的方便法門。³在澹歸看來，不結業，就是拔苦與樂的穩妥辦法。在苦樂參半的世間，小則訴訟，大則干戈，相謀相害，相吞相噉，冤冤相報，痛苦不已。在這種情況下，若一人不結業，能使多人不復結業，業之勢不得復長。這樣人們就能“以三學轉三毒，以十善轉十惡”，拔人我刺，裂愛憎網，漸得輕安，然後豁見本性。不結業的方法，也就是轉業的方法，簡便易行，契合眾生根機，可大可久，故澹歸今釋贊為壽莫大於不結業。⁴

那麼澹歸怎麼理解“壽”呢？這“壽”字實關乎澹歸心目中世界圖景之理想境界。從文集可以看出，澹歸今釋對壽字別有會心，有許多種分法。⁵其中，作用莊嚴壽，與大心菩薩，或者說是世界種關係最為密切——要想使菩薩常住世間，以其能作饒益，就要了解“作用之大，以莊嚴華藏世界海為上，一切世界，為菩薩行願所持，持之以為久，久之以為大，壽之極，非數量所能盡，非

晉時期，世界作為一種前所未聞的新觀念被帶入嶺南，隨經流布，從僧界擴散到俗界，成為現實生活中有具體指稱意義的地理名詞。（見蔡鴻生，《清初嶺南佛門事略》，第9頁。）到了明清之際，情況又有所變化。如果將澹歸今釋具有人格屬性的世界種概念，放在嶺南文化觀念傳譯史的大背景來衡量的話，更是具有當時晚明隱世潮流中蘊含的社會正在向國家權力挑戰的隱秘意味。（見卜正民著，《為權力祈禱：佛教與晚明中國士紳社會的形成》，第316頁。）

¹澹歸今釋認為“若以此世界種歸之留世界之人，而不知一切世界人皆具此世界種”。（見明·澹歸，《徧行堂集（一）》，第32頁。）據此，可以總結為一切人皆具世界種，一切人皆是世界人，一切人皆為留世界人的光輝命題。澹歸對於世界種的詮釋，與顧炎武對於明亡的痛苦反思類似，可謂佛門的“天下興亡，匹夫有責”說。

²明·澹歸，《徧行堂集（一）》，第35~36頁。

³如來大慈，以眾生不能頓了無業自性，於無業性中示有轉業。明·澹歸，《徧行堂集（一）》，第36頁。

⁴明·澹歸，《徧行堂集（一）》，第35~36頁。又，

⁵有身壽，心壽；有本來壽，作用莊嚴壽；有別壽，總壽。等等。

有加於本來之外，能還其本來而已。”¹

要想實現這樣的莊嚴華藏世界海，呈現本來的作用莊嚴壽，就需要大心菩薩，“與眾生極未來際，相結而不可散。”這種精神在澹歸的《大士五生說》中言之甚詳，其中，以“最後生”的詮釋最為引人注目。²什麼是最後生？澹歸解說云：

大士以大願力，六度萬行，一切具足，于睹史天示生人間，坐金剛台，成等正覺，說無量法，度無量眾，應跡不窮，一真常住，是之謂最後（生）。

3

其實“應跡不窮，一真常住”的“最後生”，就是大心菩薩，或者世界種救度眾生的教化形式。這種最後生，與乃師天然“入三塗六道，為一切眾生作了因，不作生因”的精神一脈相承的。只是在澹歸這兒，除了強調“為一切眾生作了因，不作生因”之外，在“六度萬行，一切具足”的廣大佛事上，還有“應跡不窮，一真常住”之橫向超越。⁴在最後生的橫向超越中，澹歸可以跳出乃師平地里做出一個華嚴法界來的論述話語，不必將話語敘述上的世出世間之差別作為邏輯起點，而是可以在實踐論上直接建立起“應跡無窮，一真常住”的度化形態。或許，在澹歸的世界里，這就是自度度他的最高形式了。

澹歸的業論，是複雜的，牽涉甚夥，通過梳理可知，至少與小三災、大心菩薩、世界種、作用莊嚴壽、最後生等概念相聯繫，這些概念不僅透漏出濃厚的華嚴學色彩，也能夠組織成一個有機的整體。這些與業論相聯繫的概念不僅包涵了澹歸對於世界圖景（小三災）的認識，還有這個世界責任主體（大心菩薩、世界種）的確證，當然也包括改善世界的實踐綱領以及理想生命境界的說明（作用莊嚴壽、最後生）。

大體上言，澹歸的業論思想，可以分成兩層，在究竟意義上，“達無業者不言轉業”，在方便意義上，“宜先為不結業，以轉其業也。壽莫大於不結業。”與此同時，澹歸的業論，還與作用莊嚴壽、最後生等概念相聯繫，這樣，業論思想在澹歸處就更富有教化的彈性，照顧到佛教自力解脫與教化實踐的雙重需

¹明 澹歸，《徧行堂集（一）》，第 28~29 頁。

²最後生，屬於菩薩五種生之一，五種生是指 1、息苦生；2、隨類生；3、勝生；4、增上生；5、最後生。

³明 澹歸，《徧行堂集（一）》，第 23 頁。

⁴橫向超越，在這裡是指菩薩能夠“不住生死，不住涅槃”地救度眾生；縱向超越，可以定義為自力解脫。綜合起來就是，縱橫不二，自利利他，自覺覺他，自度度他。

要展現出更為寬廣的精神領域。總體上，可以斷定，到了澹歸，業無自性，甚至可以不必提及業論了，因為在佛陀的化緣中，“願力無盡，眾生業力亦無盡”，大心菩薩，“與眾生極未來際，相結而不可散。”這就是澹歸強調的“應跡不窮，一真常住”的度化形式。與乃師天然相比，澹歸的業論思想，滲透著濃郁的菩薩行精神，這是澹歸多彩多姿人生軌跡的折射。¹

業論，就如同一面小小的鏡子，從中折射出道獨、天然、今無、澹歸等人在華嚴學的浸染下，逐漸將華嚴學精神深入落實，全面展開的蒸蒸日上之群體特徵。在道獨處，對於煩惱、業、報等佛教名相還會做些理論區分，到了天然這兒就已經打并一處了，主張平地里“做出一個華嚴法界來”，提倡“乘願力，不隨業力”，“除心之法與除境同功”。而至澹歸這一代，其風采可於徧行二字見之，澹歸廣泛吸納了華嚴學理論，結合世間概念相互詮釋，頻出新意，對於世界種、作用莊嚴壽、最後生等佛教名相的綜合創造和重新詮釋，達到了世出世間圓融無礙的程度，直接在實踐論上建立起“應跡無窮，一真常住”的度化形態。

四、結語

明末清初的嶺南佛門興盛異常，龍象輩出，本文僅以宗寶道獨、天然函昱、阿字今無、澹歸今釋為代表，藉以窺測嶺南佛門的華嚴因緣。

通過挖掘可知，在制度上，從宗寶道獨以來，就有華嚴長期之結，至阿字今無而大盛。在義學上，對李通玄、憨山德清等大德尤其重視，宗寶有《華嚴寶鏡》，天然有《首楞嚴直指》、《楞伽經心印》，皆可以視為華嚴禪的經典之作。在實踐上，通過業論這一視角可以看出，在宗寶道獨處尚有保守的意味，經由天然函昱“乘願力，不隨業力”，悲智雙運精神的感召，平地里做出一個華嚴法界來，至澹歸今釋處更是龍騰虎躍，其風采盡在於徧行，不僅全面繼承了嶺南的華嚴因緣，而且在丹霞山別傳寺建設華嚴景觀，實為明清之際嶺南佛門的地標。可以這樣說，經由道獨及其徒孫承前啟後的不懈努力，明末清初的嶺南佛門終於人間徧開華嚴花。

而慮及明末清初的逃禪現象，以天然函昱、澹歸今釋為代表的遺民僧，“觀

¹道獨常有隱居山林的願望，天然則有三十年影不出山之願，而澹歸穿州撞府，為天下化主，未曾有住山想，出山想。三人生命質地不同，則精神特徵亦不同。

世得無我，隨時且愛人”¹，能夠做到“忘乾坤之新故”與華嚴學的洗禮大有幹係。而明末清初嶺南佛門洋溢的菩薩道精神，潛伏的人間佛教脈動，更與華嚴精神在實踐上的不斷落實密切相關。

噫！華嚴之於嶺南，其意義也重矣。

¹明·天然和尚，《瞎堂詩集》，第90頁。

參考文獻：

原典文獻：

1. 《大方廣佛華嚴經》。《大正藏》冊 10，No.0279。
2. 《阿字無禪師光宣台集》。《四庫全書》集 186。
3. 《長慶宗寶獨禪師語錄》。《卍續藏》冊 72，No.1443。
4. 《思復堂文集》。杭州：浙江古籍出版社。2010 年。
5. 《思益梵天所問經》。《大正藏》冊 15，No.0586。
6. 《海幢阿字無禪師語錄》。嘉興藏第冊 38，No.B408。
7. 《海印昭如禪師語錄》。《卍續藏》冊 70，No.1398。
8. 《海雲禪藻集 海雲文獻輯略》（下中下冊）。華寶齋書社。2004 年。
9. 《徧行堂集》。廣州：廣東旅遊出版社。2008 年。
10. 《楞伽經心印》。杭州：西泠印社出版社。2011 年。
11. 《增壹阿含經》。《大正藏》冊 02，No.0125。
12. 《瞎堂詩集》。廣州：中山大學出版社。2006 年。
13. 《廬山天然禪師語錄》。《嘉興大藏經》冊 38，No.B406。

中日文專書、論文、網路資源等

1. （加）卜正民（2005）。《為權力祈禱：佛教與晚明中國士紳社會的形成》。張華譯。南京：江蘇人民出版社。
2. （日）中村元（1997）。《慈悲》。江支地譯。臺北：東大圖書股份有限公司。
3. 李君明（2009）。《明末清初廣東文人年表》。廣州：中山大學出版社。
4. 牟宗三（1992）。《道德的理想主義》。臺北：學生書局。
5. 呂澂（1991）。《呂澂佛學論著選集》。山東：齊魯書社。
6. 姜伯勤（1999）。《石濂大汕與澳門禪史——清初嶺南禪學史研究初編》。上海：學林出版社。
7. 陳琪瑛（2007）。《〈華嚴經·入法界品〉空間美感的當代詮釋》，中華佛學研究所論叢 47。臺北：法鼓文化。
8. 陶乃韓（2001）。《大乘菩薩道精神在明末清初的落實與發展——以天然一系在嶺南（廣東）的發展為例》。《中華佛學研究》。頁 377~410。
9. 馮煥珍（2003）。《天然函是禪師的悟道因緣及其禪教並重的宗趣觀》。《現

代哲學》。頁 66~74。

10. 楊權主編（2010）。《天然之光——紀念函旻禪師誕辰四百周年學術研討會論文集》。廣州：中山大學出版社。
11. 楊權（2012）。《天然函旻》。廣州：嶺南美術出版社。
12. 廖肇亨（2010）。《澹歸今釋之文藝觀與詩詞創作析論——兼探集外佚文兩篇》。
13. 歐陽鎮（2013）。《華嚴學與江西禪宗》，《地方文化研究》第 2 期。頁 99~106。
14. 蔡鴻生（1997）。《清初嶺南佛門事略》。廣州：廣東高等教育出版社。
15. 劉貴傑（2010）。《明末清初曹洞禪法的華嚴意涵—以圓澄、慧經、元來、元賢、道霈為例》。《新世紀宗教研究》第 8 卷第 4 期。頁 1~22。
16. 鐘東（2012）。《澹歸今釋》。廣州：嶺南美術出版社。