

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矱，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。」遂通過傅攻青執行長，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，並受記荊，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）。臺灣佛教史學家闕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。」（闕正宗：《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，後受焦山定慧寺記荊，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」，《綱鑑易知錄》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》；⁹1921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、受泰縣光孝寺記荊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，復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荊，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。¹²1922 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，受泰縣光孝寺記前後易名優祥，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，複入上海愛麗園華嚴大學，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，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。

法師即為之記莝，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。」¹⁷1939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，遂委師弟葦宗問道往治其喪，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。¹⁸1924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、短鬚子的老和尚」。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、麴道人、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。」²²1931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，司衣鉢、出納等職，未幾受鎮江夾山竹林寺妙智老和尚記莛，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，再至泰縣觀文心法師，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，靄亭法師彼時在衣鉢寮管賬，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糞泥，「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，泡一碗脆餅或饊子充饑。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，脫珍饈之衣，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，未為全璧）。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闕正宗先生也指出：「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 闕正宗：《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 and 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矱，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，極大地發展了雲棲株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，雲棲株宏以華嚴五教為據，判釋此經為「頓教所攝，亦復兼通前後二教。」⁶⁹雲棲株宏之所以判其為「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。此釋是雲棲株宏所未有的，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，自然是對雲棲株宏的繼承，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，雲棲株宏判其「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雲棲株宏將《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株宏對《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 株宏：《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 晁良耶舍譯：《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 株宏：《阿彌陀經疏鈔》卷1，《卍新纂續藏經》第22冊，第605頁下。

⁷⁵ 株宏：《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，傳衣鉢者起於庾嶺，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·蓼蓼篇》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：「孔子的鈞而不網、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，正在沉香閣養病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，使大師齋志以歿，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、下無懸錫。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。

