

標題——华严學

第一单元 华严宗之成立与發展

第一章 绪论

华严宗的根本经典——《华严经》是《大方广佛华严经》的简称。《大方广佛华严经》这七个字的经题，包含此一经的要义。《华严经探玄记》有载：「大以包含为义，方以轨范为功，广则体极而周，佛乃果觉圆满，华譬开敷万行，严喻识并本体，经则贯穿缝缀。」¹又《华严游心法界记》记载：「华者菩萨万行……华有生实之用，行有感果之能。」²另在《大华严经策略》亦有记载：「大方广者所证法也，佛华严者能证人也。大以体性包含，方广乃业用周遍，佛谓果圆觉满，华喻万行披敷，严乃饰法成人，经乃贯穿常法，一经体用尽大方广，五周因果皆佛华严。」³综合以上经典记载内容，「大方广」三个字是诠释客观世界的所知，「佛」是主观心灵的能知，「华严」二个字是形容心灵观照世界所得到的境界，「经」则是将这些所知相，能知的心，所得的境，藉语言文字表显出来。

第一节 《华严经》的集成

一、《华严经》初期的经典

《华严经》在中国的翻译，可以追溯到后汉明帝永平十三年(公元 70)由竺法兰(生卒不详)译出的《十地断结经》，但此经未流传下来，后约略经过八十年始有支娄迦讖译出〈如来名号品〉的别行《佛说兜沙经》，后又译出《文殊师利问署经》一卷，其后再过大约七十年，三国时月支国的支谦译出了〈净行品〉的别行《菩萨本业经》，之后由西晋武帝的竺法护、聂道真(生卒不详)译经，至东晋译出更多

¹ 《大正藏》第三五册，頁一〇七中。

² 《大正藏》第四五册，頁六四六中。

³ 《大正藏》第三六册，頁七〇一下。

华严经典如下表。⁴

先期译出之经名	卷数	相当于华严经别译品名	译者
菩萨十住行道品经	一	十住品	(西晋)
菩萨十地品	一	十地品别译	竺 法 护
等目菩萨所问三昧经	三	十定品	
如来兴显经	四	性起品	
度世经	六	离世间品	
渐备一切智德经	五	十地品异译	
诸菩萨求佛本业经	一	净行品别译	
菩萨本愿行品经	一	净行品异译	聂 道 真
菩萨十地道经验	一	十住品别译	
十住经	十二	十地品别译	
菩萨初地经	一	初地品的别译	
十住断结经	十二	十地品别译	
十住断经	十	十地品异译	后秦僧伽跋 澄及僧伽难 提
菩萨十住经	一	十住品别译	东晋诃支译
十地经	一	十住品别译	东晋诃支译
十住经	四	十地品别译	后秦罗什及 佛陀耶舍共 译
佛说庄严菩提心经	一		后秦罗什译
如来兴显经	一	性起品别译	西晋白法祖 译
大方广如来性起微密藏经	二	性起品行译	西晋
大方广如来性起经	二	名号品性起别译	失译者
普贤菩萨答难经营	一	离世间品别译	吴代
罗摩伽经	三	入法界品别译	西晋圣坚译

⁴ 依湯次了榮著，一九七五年，《華嚴大系》整理，東京：國書刊行會，頁一四一五。

至于《华严经》的成立年代，大约于公元四世纪中叶以前，〈入法界品〉和〈十地品〉则成立于公元三世纪以前。另一方面，推断后汉支娄迦讖译出的《佛说兜沙经》，在公元二世纪初就已存在了。接着西晋竺法护译出之〈十住〉、〈十地〉、〈十定〉、〈性起〉、〈离世间〉等各品经文在三世纪后半出现。因此《华严经》的大部分，应该被视为是第一期的大乘经典。⁵

先来探讨最先出现的《佛说兜沙经》⁶，是由后汉的支娄迦讖翻译出来，此经相当于唐译八十卷经的〈如来名号品〉与〈光明觉品〉，经文描述的舞台在摩竭提国的法清净处，是释迦牟尼开始成佛时，彼时有光影甚为明亮，彼处现出广大的莲华师子之座，光明照遍三世诸佛的国土，十方世界的菩萨皆来集会，全部皆为一生补处的阶位。这些大菩萨心想佛会为他们说法，会示现诸佛刹土与诸佛修行，以及光明、智慧、四无所畏等所有佛的德行；佛知诸菩萨的心念，而展现了光明威神力。于是在东方、上方乃至十方，以文殊菩萨为首的十位菩萨各从十方的佛刹来到此刹土。文殊菩萨承佛威力，问诸菩萨为何快乐，其原因为有数不清的佛刹的诸佛出现；四方各呼释迦文佛不同的名号，之后佛光再度照触一佛界的十亿小国土，佛现身于每一国土，各自被菩萨围绕，十亿小国土的诸天人民悉皆见佛。以上所述是经文大略，所出现的菩萨是文殊菩萨。如经文记载：

东方极远不可计佛刹有佛，佛名阿逝堕，其刹名讖连桓；文殊师利菩萨，从是刹来，与诸菩萨俱，数如十方刹尘，皆前为佛作礼，各各于自然师子座交路帐中坐。⁷

经文谓文殊菩萨从东方极远的讖连桓来此娑婆世界，与数如十方刹尘的诸菩萨一起到佛前礼佛后，个别地坐于师子座。《佛说兜沙经》说明了佛度化的世界，但未

⁵ 見高歧直道，一九八三年，〈華嚴思想の展開〉收錄於《講座大乘佛教》三，東京：春秋社，頁一四。

⁶ 《大正藏》第一〇冊，頁四四五上-六中。

⁷ 《大正藏》第一〇冊，頁四四五中。

述及佛成道的事。而另一部吴支谦译之《菩萨本业经》⁸则有述及佛的本业，以及回答诸菩萨的请愿。如经文记载：

佛之本业，十地十智、十行十投、十藏十愿、十明十定、十现十印，断我瑕疵及诸疑妄，悉为我现佛行佛智。⁹

引文表现出佛的本业包括十地、十行、十无尽藏、十定等修行，然尚未详细叙述内容。

《菩萨本业经》是唐译八十卷华严编纂上的原型，虽仅有一卷，对照到大部华严，是集合四品到五品的大成；最初的无题品正是《佛说兜沙经》，相当于《六十华严》之〈如来名号品〉与〈如来光明觉品〉的一部分，经中的〈愿行品〉即是〈净行品〉，而经中的〈十地品〉则和六十及《八十华严》的〈十住品〉大体相同。¹⁰

二、初期华严经典与大部《华严经》的关系

为了探讨《华严经》构想的内容如何区分，本段以唐实叉难陀译之八十卷《华严经》为主，大体从会次及四分五周的结构分成五个区隔：第一区隔从〈世主妙严品〉至〈毘卢遮那品〉，第二区隔从〈如来名号品〉至〈贤首品〉，第三区隔从〈升须弥山顶品〉至〈十地品〉，第四区隔从〈十定品〉至〈离世间品〉，第五区隔则为〈入法界品〉。接着试着从此五大段，探索初期译出的华严经典与大本华严各经品的关连。

第一区隔的说法会场为菩提场，第一品〈世主妙严品〉为序分，〈如来现相品〉至〈入法界品〉属于正宗分，依四分而言属于举果劝乐生信分，依五周而言属于

⁸ 《大正藏》第一〇册，页四四六中-五〇下。

⁹ 《大正藏》第一〇册，页四四六中。

¹⁰ 见石井教道，一九七九年，《华严教学成立史》，京都：平乐寺书店，页一六五。

所信因果周，说法主为普贤菩萨，所说内容为依报因果。对照前段所列初期译经表上，无现存的本单别行经，在经录上亦无翻译的记录。

第二区隔的说法地点在普光明殿，属于修因契果生解分，五周而言属于差别因果周，说法主为文殊菩萨，主要象征信智，所说内容为十信。此段被称为是文殊菩萨的经典，与般若之间颇有关系。对照初期的本单别行经时，后汉支娄迦讖译《佛说兜沙经》相当于〈光明觉品〉，西晋聂道真译之《诸菩萨求佛本业经》相当于〈净行品〉和第三区隔的〈须弥顶上偈赞品〉，吴支谦译《菩萨本业经》相当于〈十住品〉；另外尚有现存西晋竺法护译之《菩萨十住行道品》、东晋祇多蜜译之《菩萨十住经》、后秦竺佛念译之《最胜问菩萨十住除垢断结经》及元魏吉迦夜译之《大方广菩萨十地经》则相当于〈升须弥山顶品〉至〈十地品〉。其中之《菩萨本业经》是由〈序品〉、〈愿行品〉、〈十地品〉所构成，〈序品〉等于《佛说兜沙经》的内容的三分之一；〈愿行品〉则是入菩萨道的前提过程，日本学者伊藤瑞叡推断此品经可能是《佛说兜沙经》要进入〈净行品〉时做为媒介而集成的，同时此经的十住则是华严十地思想及在集成大本时十种思想的典型。¹¹

第三区隔的经品横亘三到六会，完全在描述菩萨的修行道路，即十住、十行、十回向到十地。其实第二区隔与第三区隔有不可分离的关系，因为宗教的原动力是要相信之后，才会有后继的修行。由文殊菩萨开启众生相信佛法，启发众生的菩提心之后，众生始有进入菩萨道修行的动力。根据《菩萨本业经》的〈序品〉和〈愿行品〉相当于〈如来名号品〉和〈光明觉品〉，在此两品经之间加入〈四圣谛品〉，又于第九〈光明觉品〉和第十一的〈净行品〉间加入〈菩萨问明品〉，又于〈净行品〉后加上〈贤首品〉构成了第二会。加入〈菩萨问明品〉的原因，正有文殊菩萨启发信仰智慧的动力，而且也确立了华严修道的起点。同时第三会到

¹¹見伊藤瑞叡著，一九八三年，〈華嚴經の成立〉，收錄於《講座大乘佛教》三，東京：春秋社，頁六四。

第六会的诸会则在说明菩萨道修行，必须历经十住、十行、十回向、十地的先后次序。

第四区隔是〈十定品〉至〈离世间品〉，会次为七到八会，可说是由普贤菩萨来诠释华严特有的修行实践道路。说法主为普贤菩萨，说法内容为普贤大行，说法地点均在普光明殿。可大别为四种组织结构：

(一)从〈十定品〉至〈诸菩萨住处品〉，表示修差别因果，连结第三区隔的〈十地品〉，它的内容是展开十地等的功德。

(二)从〈佛不思议法品〉至〈如来随好功德品〉则彰显着十地的得果，即佛的果德。

(三)〈普贤行品〉和〈如来出现品〉表现修显因果，做为菩萨道的总结。

(四)〈离世间品〉是成行因果，由普贤菩萨回答普慧菩萨有关修行的二百个问题，展现普贤菩萨的万行因华。另外，〈十定品〉有西晋竺法护译出的《等目菩萨所问三昧经》别行本。

(一)与(二)的共同点在于都处于差别因果之中，亦即藉由十信到十地的菩萨因行的修行，表显出佛果的功德；(三)表明以普贤行愿为因，如来性起为果，为了让众生知道因果的平等无差别，而称为平等因果。即〈普贤行品〉是因为普贤菩萨的普贤行，〈如来出现品〉是因为修行普贤行而证得如来出现，后者现存有西晋竺法护翻译之《如来兴显经》四卷，此经后半相当于〈十忍品〉的部分。(四)之〈离世间品〉，此品经有西晋竺法护翻译之《度世品经》六卷。¹²

第五区隔为第三十九之〈入法界品〉占了大部《华严经》四分之一，说法地

¹² 見伊藤瑞叡著，一九八三年，〈華嚴經の集成〉，收錄於《講座大乘佛教》三，東京：春秋社，頁七一。

点在逝多林给孤独园，分次为依人证入成德分，周次属于证入因果周，所说内容为入法界法门。前面第一至第四段都在概念性地教说如何向证悟者佛陀学习所有的菩萨修行，而此〈入法界品〉则以具体人格为媒介，体现如何实践菩萨修行。此品经之别行单本经有西晋圣坚(生卒不详)译之《罗摩伽经》三卷、唐地婆诃罗(613-687)译之《大方广佛华严经入法界品》一卷、唐般若译之《大方广佛华严经》一卷、东晋佛陀跋陀罗译之《文殊师利发愿经》、唐不空(705-774)译《普贤菩萨行愿赞》等等；其中前三种相当于〈入法界品〉，后三种只是〈入法界品〉之一部分。

13

第二节 《华严经》的传译

一、六十华严

关于《华严经》的传译，全部译出有二部：一为东晋佛陀跋陀罗所译的六十卷本，三十四品，名《大方广佛华严经》，简称「晋译本」。在《出三藏记集序》卷第九记载：

华严经胡本十万偈，昔道人支法领从于阗得此三万六千偈。以晋义熙十四年岁次鹑火三月十日，于扬州司空谢石所立道场寺，请天竺禅师佛度跋陀罗，手执梵文，译胡为晋，沙门释法业亲从笔受，时吴郡内史孟顗、右卫将军褚叔度为檀越，至元熙二年六月十日出讫，凡再校胡本，至大宋永初二年辛丑之十二月二十八日校毕。¹⁴

由引文中得知，《华严经》原有十万偈，由道人支法领取得三万六千偈。支法领

¹³ 同上註。

¹⁴ 《大正藏》第五五冊，頁六一上。

系庐山慧远门下，于东晋孝武帝太元十七年（392）与法净等共游西域求法，至于阆国得取来《华严经》及四分律梵本，其中所取得的《华严经》，于义熙十四年（418），由佛陀跋陀罗于扬州道场译出，即今之旧译六十华严。又于《出三藏记集》卷十四佛大跋陀传第四亦有记载译者的情形如下：

佛大跋陀齐言佛贤，北天竺人也……先是支法领于于阆国所得华严经胡本三万六千偈，未有宣译，到义熙十四年，吴郡内史孟顛、右卫军褚叔度即请佛贤为译匠，乃手执梵文，共沙门慧严等百有余人，诠定文旨会通华戎（梵），妙得经体，故道场寺有华严堂焉。¹⁵

由以上两段引文得知晋译的《华严经》有三万六千偈，是支法领自于阆取回，译者为佛陀跋陀罗，翻译年间从东晋安帝义熙十四年（418）至恭帝元熙二年（420）。此译本被认为保存古来的形态，为东亚各国熟悉的经典。此《六十华严》有三十四品经，可大分四个部分¹⁶：

第一部分：以普贤菩萨为主角，分布经品如下：

第一品〈世间净眼品〉

第二品〈卢舍那品〉

第二三品〈十明品〉

第二四品〈十忍品〉

第二九品〈如来相海品〉

第三一品〈普贤菩萨行品〉

第三二品〈宝王如来性起品〉

第三三品〈离世间品〉

¹⁵ 《大正藏》第五五册，頁一〇三-四上。

¹⁶ 見渡邊照宏著，《佛教經典常談》，頁一五一-三。

第二部分：以文殊菩萨为主角，分布的经品为第三的〈如来名号品〉至第八〈贤首菩萨品〉，这几品经据日本渡边照宏推测原来可能是独立的经典。

第三部分：以其他的菩萨为主角的经品是从第九的〈佛升须弥顶品〉到第二十二的〈十地品〉、第二十五的〈心王菩萨问阿僧祇品〉到第二十八的〈佛不思议法品〉及第三十〈佛小相光明功德品〉。

第四部分：普贤菩萨与文殊师利菩萨一起出现者为最后一品经〈入法界品〉，这品经原本是独立的经典。

在这三十四品经中，〈十地品〉与〈入法界品〉被认为最早成立，理由在于这两品经其实是独立经典；而且现今仍然流通。〈十地品〉原独立经典名称有三，依序为西晋竺法护（197）翻译的《渐备一切智德经》五卷；二为后秦鸠摩罗什（402-412）所译的《十住经》；三为唐尸罗达磨（774）所译的《十地经》。

六十华严注疏，计有隋朝慧远着之《华严经疏》七卷，智俨着《华严经搜玄分齐通智轨》五卷、《华严经孔目章》四卷，以及法藏着《探玄记》二十卷等。

二、八十华严

次为唐朝实叉难陀所译八十卷《华严经》，分三十九品，亦名《大方广佛华严经》，简称「唐译本」。有关其译经情形，在《开元释教录》卷九记载：

沙门实叉难陀，唐云喜学，于阗国人，智度弘旷利物为心，善大小乘兼异学论。天后明扬佛日敬重大乘，以华严旧经处会未备，远闻于阗有斯梵本，发使求访，并请译人实叉与经同臻帝阙；以天后证圣元年乙未，于东都大内大遍空寺译华严经。天后亲临法座焕发序文，自运仙毫首题

名品，南印度沙门菩提流志、沙门义净同宣梵本，后付沙门法藏等，于佛授记寺译，至圣历二年己亥功毕。¹⁷

由引文中得知，此为唐朝所译的梵本，也是从于阗国求访得手，翻译者为实叉难陀，与经典一起来到唐朝，译经时间为武则天证圣元年（695）至圣历二年（699）年。引文中尚提到因为「旧经处会未备」，所指的是晋译六十华严，只有七处八会，三十四品。从澄观所著之《大方广佛华严经疏》卷三记载亦可明白看到旧经有不足之处如下：

于阗三藏实叉难陀，此云喜学，于东都佛授记寺再译旧文，兼补诸阙，计益九千颂，通旧总四万五千颂，合成唐本八十卷。¹⁸

由引文明白，实叉难陀在东都佛授记寺再翻译经文，并兼补全所有的缺漏部分，增加了九千颂，与旧本的《六十华严》合起来共有四万五千颂。

另《八十华严》之注疏，计有慧苑着《略疏刊定记》十五卷、神秀着《华严经疏》三十卷、澄观着《华严经疏》六十卷、复庵着《华严纶贯》一卷，及明朝的德清着《华严经纲要》八十卷等。

三、四十华严

另外的一个翻译版本为四十华严，罽宾国般若三藏于唐德宗贞元十二年（796）于长安崇福寺翻译，澄观及圆照、鉴虚等诸师祥定，至贞元十四年（798）二月译毕。故又称为贞元经，全称为《大方广佛华严经入不思议解脱境界普贤行愿品》，

¹⁷ 《大正藏》第五五册，页五六六上。

¹⁸ 《大正藏》第三五册，页五二四上。

略称为《普贤行愿品》。此四十华严除了与新旧两译的〈入法界品〉大同小异，然其文中有添加普贤菩萨的十大愿王，及重颂普贤愿王清净偈。本经的注疏计有：澄观着《华严经别行疏》十卷、仲希着《华严经别行疏》二卷、净源着《华严经普贤行愿修证仪》一卷等。

第二章 《华严经》研究之变迁发展

有关《六十华严》被翻译以前，对于《华严经》的变迁状况，并无确切记载；惟不论现存数据多么匮乏，以公元四百年为分水岭来看，注释《华严经》者有沙门僧卫为「十住」做了批注。¹⁹然此「十住」，具体来说，不能确定相当于汉译《华严经》的何品经文。但于公元五世纪初，鸠摩罗什到长安后，他本身非常重视《华严经》，因此而带动了研究华严经类的气势。譬如，由佛陀耶舍口诵，鸠摩罗什译出《十住毘婆沙论》十六卷，后又自己译出《十住论》十卷。²⁰另在鸠摩罗什门下有一位道融法师，以研究《十地义疏》著称。²¹随着这样的研究，迄译出《十地经论》之前，有不绝如缕的研究者，因为在《高僧传》明载研究《十地经》的学者，就有昙迁（384-482）、僧慧（408-486）、昙斌（409-475左右）、慧亮（413-475左右）、弘充（412-483左右）、僧钟（430-489）、宝亮（444-509）、法安（454-498）等多人。然而虽有如此多人，却无有记载他们研究成果的记录。²²

另自东晋佛陀跋陀罗在建业（今南京市南）译出《六十华严》后，沙门昙斌等数百人承教，华严研究即由此滥觞。²³其时慧严、慧观均参加翻译工作，二人为鸠摩罗什弟子，慧观判华严为顿教。后求那跋陀罗来广州，北上建业，随刘宋的谯王

¹⁹ 《大正藏》第五〇册，頁三五六上。

²⁰ 《大正藏》第五〇册，頁一五六中。

²¹ 《大正藏》第五〇册，頁三六三中。

²² 見木村清孝著，《中國華嚴思想史》頁三五。

²³ 《大正藏》第五一册，頁一五八上-中。

义宣至荆州，在新寺宣讲《华严经》；又在稍后北方的禅学家玄畅²⁴至江南，有谓「初，华严大部，文旨浩博，终古以来，未有宣释。畅乃竭思研寻，提章此句，传讲迄今，畅其始也。」从以上的求那跋陀罗及玄畅的事迹，在刘宋时代对《华严经》的关心有逐渐升高的态势。另北齐文宣王抄《华严》大部为十五卷，设华严斋，并作《华严斋记》记其法会盛况，可见当时确实重视此经。但自东晋至北齐（约于公元317-577），及达于梁朝，《华严经》的研究，并不普广。南方固然少有研究华严者，同时北方对此经尤其罕闻。惟《华严传》记载沙门灵辨²⁵顶戴此经入五台山，于北魏熙平元年（516）始造《华严经论》，至神龟三年（520）功毕，成一百卷。又灵辨在融觉寺示寂，此寺沙门昙无最曾在此讲《华严经》，如《洛阳伽蓝记》卷四所载：「融觉寺，清河文献王怱所立也……，比丘昙无最善于禅学，讲涅槃花严。」²⁶其弟子智炬通华严，讲经五十余遍，有疏十卷。²⁷此距六十华严译成（418-420）至此约百年，北方研究华严者几无记载，南方稍多，然比起成实、涅槃实际上较为衰微。但在此后，南北研究华严大盛，逮至唐初，遂有华严宗之成立。²⁸

第一节 北方的研究发展

北方《华严经》的研究发展，归功于地论学家，南方则有赖三论学者。先说北方的地论学家，在北魏永平四年（511）于洛阳译出世亲所著的《十地经论》十二卷²⁹，其中承受翻译者勒那摩提教导的慧光³⁰，即著名的光统律师，形成地论南道派，

²⁴ 《大正藏》第五五册，页七八有提到此人著訶梨跋摩传序第八。

²⁵ 《大正藏》第五一册，页一五七。

²⁶ 《大正藏》第五一册，页一〇七-一七。

²⁷ 《大正藏》第五一册，页一五八下。

²⁸ 湯用彤著，《隋唐及五代佛教史》页一九七-八。

²⁹ 《大正藏》第二六册，页一二三中。

³⁰ 《大正藏》第五〇册，页六〇七中-八中。

急速地发展对《华严经》的研究。其实勒那摩提³¹本身承北魏宣武帝之命，时常宣讲《华严经》，据《续高僧传》卷一记载其人常在天上讲《华严经》，致使其弟子相继辞世，因此勒那摩提可谓是研究华严的大家，是以慧光一门续有研究华严者，当不稀奇。事实上慧光（468-537）对《华严经》亦有着疏，其门下弟子亦多有建树。
32

首先如僧范（476-555），著有《华严疏》五卷，据《华严经传记》卷二载，其于邺下现义寺宣讲《华严经》〈十地品〉第六地现前地时，忽有一雁飞入殿堂，正对法座听法，僧范讲毕时雁始飞离；其后尚有雀及鸭前来听经闻法的事迹。³³

次如慧顺（487-558?），年二十五投慧光出家，讲《十地经》、《地持论》、《华严经》及《维摩经》，并有着疏解释。³⁴

再如道凭（488-559），听闻慧光宣扬戒律投其门下，就学十年后，辞别慧光广弘佛法，讲《十地经论》、《涅槃经》、《四分律》等皆不需讲稿，时人有「凭师法相上公，文句一代希宝，斯言信矣！」之评语。³⁵

又如昙衍（503-583），年二十三，投慧光出家。造《华严经疏》七卷，慧光命终后，将华严大教再兴盛起来。³⁶

最后为安廩（507-583）³⁷，二十五岁出家，从慧光听闻《十地经》，又研究禅学。梁太清元年（547）赴南地，得武帝礼遇住天安寺，宣讲《华严经》。安廩其人成为在地论南道派中完成在南地传播《华严经》的创始者。

地论南道派的第二代，产生了研究《华严经》卓越的巨匠，包括灵裕、灵干及

³¹ 大正藏》第五〇冊，頁四八三下；第五一冊，頁一五八下。

³² 見木村清孝著，《中國華嚴思想史》頁三九。

³³ 《大正藏》第五一冊，頁一五九中-下。

³⁴ 《大正藏》第五〇冊，頁四八四中。

³⁵ 《大正藏》第五〇冊，頁四八四中-下。

³⁶ 《大正藏》第五一冊，頁一五九下。

³⁷ 《大正藏》第五〇冊，頁四八三中-四上。

慧远。

首谈灵裕（518-605）³⁸，幼习儒学，十五岁丧父，隐瞒母亲出家，本欲投慧光学习，然当时慧光已亡，于是依道凭听闻《十地经论》。著有《华严疏》及《旨归》九卷。³⁹

次谈灵干（535-612），十四岁时成为昙衍的弟子，十八岁时宣讲《华严经》及《十地经》，备受赞赏；干志奉华严，常依经本，作华藏世界海观及弥勒天宫观；其甥灵辩亦以广弘《华严经》而有名。

最后谈慧远（523-592），敦煌人，十三岁成为僧思禅师弟子，十六岁向湛律师学习，从法上受具足戒，在昙隐处听闻「四分律」，严重抗议北周武帝废佛行动。隋兴，文帝就位，任洛州的沙门都，住净影寺。相传著有《华严疏》七卷，《大乘义章》十四卷等。⁴⁰

除此之外，北方《华严经》研究者尚有灵辩与慧藏。灵辩相传完成《华严经论》一百卷，当其要编此书时，在神龟元年（518）奉命在宣光殿讲《大品般若经》，之后于夏季讲《华严经》，冬季则讲《大品般若经》。慧藏（520-605）相传十一岁出家，至不惑之年，隐居于于鹄山，以《华严经》为本宗研究佛理，撰写《义疏》，后受北齐武成帝之召入太极殿宣讲《华严经》⁴¹。而灵辩的《华严经论》其中的一部分尚有现存，该书后面另加了一切经，因为弟子们的努力，不久即于山西省扩展开来，到七世纪末流布到长安（现在西安市），可见当初这部《华严经论》的声望多么响亮；同时另一方面亦透显出这部经论本身具有高度的思想水平。

第二节 南方的研究传统

³⁸ 《大正藏》第五〇册，页四九五中-八上；第五一册，页一六〇上-一上。

³⁹ 《大正藏》第五〇册，页四九五中-九八上；第五一册，页一六一中。

⁴⁰ 《大正藏》第五〇册，页四八九下-九二中。

⁴¹ 《大正藏》第五一册，页四九八上-中。

三论宗集大成者吉藏（549-623）⁴²在其所著之《华严游意》中记载，江南的《华严经》讲授始于摄山（江苏省江宁县东北）的胜法师，后由法朗⁴³承继扩展《华严经》。经文中的「胜法师」虽不知所指何人？然藉由包括法朗的三论宗派系统，成为主要在江南地区《华严经》研究的传统支撑者。⁴⁴

首先巩固三论宗兴隆基础的是僧朗（500左右）⁴⁵，他从法度（437-500）⁴⁶学习，据说对《华严经》及三论宗学的讲解投下最多心力。另从僧朗门下出僧诠，其弟子有法朗、智辨、慧勇、慧布等，其中发展《华严经》研究者，为法朗与慧勇。

47

法朗（507-581），二十一岁出家，于大明寺宝志禅师受学禅法，进而向律、成实、毗昙等专门学者学习，之后，从僧诠习《华严经》及《大品般若经》。永定二年奉勅入京，住兴皇寺讲解《华严经》与《大品般若经》及四论，各讲了二十余遍，从其传记推测，其对《华严经》的解释颇有新的意境。⁴⁸

另慧勇（515-583）⁴⁹，初修禅，学习《成实论》、《十诵律》后，跟随僧诠。于天嘉五年（564），奉陈朝文帝召请入太极殿宣讲而名显一时，在大禅众寺住了十八载，据说宣讲《华严经》、《涅槃经》、《大品般若经》各二十遍，四论三十五遍。之后，三论学系中《华严经》研究者并未绝迹。有一位从法朗、慧布学习的慧觉（554-606）⁵⁰据说不间断地讲解《华严经》、《涅槃经》、《大品般若经》等二十多部的经论。从

⁴²《大正藏》第五〇册，頁五一三下-五上。

⁴³《大正藏》第五〇册，頁四七七中-八上；《華嚴遊意》，《大正藏》第三五册，頁一。

⁴⁴見木村清孝著，《中國華嚴思想史》，頁四四。

⁴⁵《大正藏》第五〇册，頁三八〇下。

⁴⁶《大正藏》第五〇册，頁三八〇中-下。

⁴⁷見木村清孝著，《中國華嚴思想史》，頁四四。

⁴⁸《大正藏》第五〇册，頁四七七中-八上。

⁴⁹《大正藏》第五〇册，頁四七八上-下。

⁵⁰《大正藏》第五〇册，頁五一六上-下。

以上的叙述得知，从僧朗以来，江南的《华严经》研究系依赖三论宗派接续下来。

51

第三节 摄论师的华严学研究

在华严经研究的历史上展开新页者为摄论师，为何如此说呢？因为摄论师不仅在自己内部孕育新的《华严经》研究之道，且对成立华严教学上给与重大的影响。原本所谓的摄论师，是由真谛于陈朝的天嘉四年（563）在广州制旨寺，以无着译出的《摄大乘论》三卷与针对此做的《释论》十二卷为依据所形成的派别。同时据称真谛亦造《义疏》八卷而著名，但实际上其对《摄大乘论》情有独钟。惟其之传播，受到南方三论宗及《摄大乘论》等唯识书籍本身带有印度性格的阻挡，而无法顺利推广。然因北周的废佛，造成许多地论学派人士陆续逃到南方，形势也为之改变。学习地论学的人士开始热烈研究《摄大乘论》，随着隋朝兴起，《摄大乘论》亦相继传到北方，于短时间内，摄论学攀达到佛教学的中心位置。⁵²

在此摄论师当中，可以明确地指出最初进行《华严经》研究者，首推昙迁（542-607）。于二十一岁投昙静律师出家，后受昙遵之教，隐于林虑山的净国寺，研究《华严经》、《十地经》及《维摩经》等等。北周发生废佛时奔逃至建康，入道场寺讲唯识，在桂州刺史家获得《摄大乘论》，因而透彻地理解了唯识思想。继而隋朝兴起，即返回北地旅游，于彭城宣讲《摄大乘论》及《楞伽经》、《起信论》等。据说此举是《摄大乘论》在北方最初的传播。隋文帝开皇七年（587）与慧远、慧藏、僧休、宝镇、洪遵等五人一同赴长安，于大兴殿拜谒文帝。因此在大兴善寺聚集了许多学僧开讲《摄大乘论》。相传其著书中有《摄论疏》十卷、《亡是非论》、《楞伽经》、《起信论》等疏及《华严明难品玄解》等二十余卷，然现存者只剩《亡是非

⁵¹見木村清孝著，《中國華嚴思想史》，頁四五。

⁵²見木村清孝著，《中國華嚴思想史》，頁四七。

论》一卷。⁵³

次为法常（567-645），十九岁投县延门下修习涅槃学，后研究《摄大乘论》，是一位有名的摄论学者，其本身非常重视《涅槃经》；亦解说《华严经》，相传着有法释书。⁵⁴

除此之外，隋朝时期《华严经》之研究与摄论学有关者，尚有一位道璨，生卒年不详，其人研究《摄大乘论》、《华严经》及《十地经》。⁵⁵

从以上的推察，所依据数据有限，摄论学派对于《华严经》的研究，谈不上盛行；另外亦无法得知昙迁与法常对《华严经》的理解程度。惟不可否认的一点是昙迁对六十华严中〈菩萨明难品〉经文的解释大纲上，提出「十甚深义」的思想。⁵⁶基于此点，吾人或可推论摄论学本身不仅对华严教学的形成具有很大的贡献，同时其内部也因基于研究摄论，对诠释《华严经》达到某些卓越的成果。⁵⁷

综合上述，对于《华严经》研究的发展与变迁当有一番概略性的理解，接下来欲探究华严思想的形成与展开，内容包括华严宗成立的社会背景、华严法脉传承、华严宗主要的思想等等。

第三章 华严信仰的形成与展开

第一節 华严宗成立的社会背景

考察华严宗是如何成立的，前面的章节探究过在此宗成立以前，地论宗及摄论宗都研究过华严，所以可说他们是华严思想成立的先驱，在教学上确有卓越的贡献，然而虽有学派的传承意味，但对于华严宗的开宗说明并不圆满。只从学派

⁵³ 《大正藏》第五〇冊，頁五七一上-四中。

⁵⁴ 《大正藏》第五〇冊，頁五四〇下-一中。

⁵⁵ 《大正藏》第五〇冊，頁六六九下。

⁵⁶ 《大正藏》第三五冊，頁一七六下。

⁵⁷ 見木村清孝著，《中國華嚴思想史》，頁四八-九。

的传承，说明华严宗的成立是有困难的，吾人不妨从对《华严经》的信仰，及华严斋会等方面，思考华严宗的成立。

一、《华严经》信仰的流行

对《华严经》信仰的一种表现，有经典的读诵及书写。其中更以读诵经典广为人们所接受，借着反复读诵经典，显现出神异，而达到展现神通力。一般民众，无法理解难度高的佛教哲理，因为和民众的平时生活牵不上关系，但是如果展现各种神通的僧人，都会为人所尊敬。中国佛教各家宗派的开山祖师不乏有展现神通能力的人，例如天台宗的开山祖师慧文禅师⁵⁸，并非形成天台哲学的哲人，而是禅观的实修者。另华严宗初祖杜顺，亦同样是观行的实践者。如此看来，一般宗派的成立，不仅要完成宗派本身的哲学思想，还要具备实践的性质，其必要条件即要有特异的宗教者开创宗派。然而针对《华严经》信仰的研究，必须注意支持其信仰的阶层；如果信仰者只属于僧侣阶层，则其信仰只为职业僧侣的占有物，而不能说是渗透于民众的信仰。所以本篇报告欲从僧侣、民众及当时贵族阶层来探讨。主要使用数据以法藏所著的《华严经传记》为主，时间从南北朝末期至隋朝及初唐为范围。⁵⁹

吾人推测《华严经》的读诵是从北魏开始盛行，读诵经典也是信仰行动的一种，因为读诵经典会带动人们的思考，随着读诵而渐渐开启研究《华严经》。从南北朝至隋、初唐期间研究和宣讲《华严经》者，可举出僧范、道凭、慧顺、灵裕、慧藏、智脱、灵干、慧觉、慧萧等，这些僧人共通点在于他们不仅专门研究华严，且从事研究《涅槃经》、《四分律》、《维摩经》等各家经典。另亦如前章所谈的一样，推测属于地论宗的学者，在研究十地经论之便也研究了华严。在法藏所著的

⁵⁸ 《大正藏》第四九册，页一七八中-九上。

⁵⁹ 见鎌田茂雄著，《中国华严思想史の研究》页十七-九。

《华严经传记》卷二记载华严的研究者有：法业、求那跋陀罗、勒那摩提、智炬、慧光、僧范、昙衍、灵裕、慧藏、灵干、慧觉、法敏、慧眺、道英、道昂、灵辨、智俨。其中法业、求那跋陀罗、勒那摩提、慧光等，正是翻译《华严经》及《十地经论》的译者及笔受者。以上法藏将在《华严经传记》中提到之人，视为华严专业的人，而另有业余者则如昙无最、北台意法师、僧远、栖霞寺僧法师、昙遵、慧顺、玄畅、道凭、摄山止观寺诠法师、法朗、慧象、安廩、洪遵、昙迁、慧远、静（青）渊、慧觉、吉藏、智琚、智正、慧持、慧曠、慧璇、光觉。此专业与业余的界线虽无法明确区分，但是总之是这些人促进了《华严经》的研究。⁶⁰

惟法藏以什么做记号区分为专与兼呢？可以提出的是有瑞相出现与否。因为如果是专研《华严经》者，推量必有瑞相出现。《华严经传记》卷二记载如僧范、灵裕讲经时都有传奇事件出现，因此当时研究华严者，不仅只是学问上的研究而已，且对经典保持热烈的信仰，因为会有不可思议的瑞相。从现代的常识观之，或会认为无科学根据，或毫无意义；但因为在古代，人们在了解宗教意识的层面上，欠缺理解现象的必要性。另外，在《大唐内典录》卷十记载，据说北魏有一阉官刘谦之日夜读诵《华严经》，居然长出胡须，致使魏高祖大为惊异，特别尊崇《华严经》。⁶¹诸如此类的传奇事件，在《续高僧传》亦迭有出现。而《华严经》信仰的流行，不仅限于僧职者，亦广及于在家居士及善男信女，于《华严经传记》卷四记载，有一王氏，既无戒行，又不修善，因患致死，被人引至地狱，地藏菩萨教他若能持《华严经》中的一句偈，能免入地狱，其句偈为：「若人欲求知，三世一切佛，应当如是观，心造诸如来。」⁶²

于北齐与北周那样社会动荡不安的时代，由僧侣带动《华严经》的读诵和书写极为盛行，然而这些人并不以国家权力为背景，亦未居僧官，多为在野人士，

⁶⁰ 見鎌田茂雄著，《中國華嚴思想史の研究》頁十九-二一。

⁶¹ 《大正藏》第五五冊，頁三三九中。

⁶² 《大正藏》第五一冊，頁一六七上。

一心求道，凝结求道的力量，产生一宗的开山祖师。藉由僧侣读诵《华严经》的传统，构成华严宗的成立与开展的基础，同时在野的这项传统，一直延伸到唐及宋。⁶³

二、华严斋会的成立

所谓斋会的「斋」，本来的意思是指僧伽过午不食，僧人进食的时间在中午以前，后来转用为供养僧侣饮食的仪式称为「斋」或「斋会」；进而广及供养信众的饮食也属于斋会的一种，称为「无遮斋」，这种「无遮斋」据说可招感无限的福德。

64

如此，斋会本为布施食物的意思，后来也意味着僧俗共同的修行，而在此欲探讨的华严斋会，主要是以修行为目的之集会，同时兼带有无遮大会的色彩。华严斋或普贤斋与一般只是提供食物供养的斋会不同，在这里或可将它视为以读诵《华严经》或《法华经》为中心的共修团体。像这样有关以修行为目的的斋会记事，从高僧传中看到，有以读诵《法华经》为中心的共修团体的普贤斋会。于《高僧传》卷十二有简明记载释道冏，说他作普贤斋，有瑞应。⁶⁵阐述更详尽者于惠祥所著之《弘赞法华传》卷一记载：

释道冏，扶风好涛人也，本姓马氏，学业淳粹，……初出家，为道懿弟子，冏素诵法华，唯凭此业，元嘉二年九月，在洛阳，为人作普贤斋，于是，澡雪庭除，表里清静，严遍吉之像，肃如在之心，道俗四十许人。……后

⁶³ 見鎌田茂雄著，《中國華嚴思想史の研究》頁三一。

⁶⁴ 見鎌田茂雄著，《中國華嚴思想史の研究》頁六九。

⁶⁵ 見鎌田茂雄著，《中國華嚴思想史の研究》頁四三。

三年十二月，在白衣家，复作普贤斋……。⁶⁶

如其引文的资料可采信的话，道冏于刘宋的元嘉二年（425）九月，在洛阳做普贤斋，其后又有一次于在家众的家中做普贤斋。前面一次的斋会有四十余人参加，是一个小型的共修会，亦可推测他所做的斋会特质是以在家众为主的共修团体。⁶⁷

之后在《高僧传》卷七及《弘赞法华传》卷一亦记载释僧苞⁶⁸于宋永初年（420-22），启建三七日普贤斋忏事，他与道冏为同时期之人，根据这样的资料，推测在公元五世纪初开始已有普贤斋的共修会。⁶⁹而华严斋开始于何时呢？在法藏所著的《华严经传记》卷五之杂述第十载有：

华严斋记一卷。

右竟陵文宣王撰，自齐梁以来，每多方广斋集，皆依此修行也。今益州宏法师，亦以华严为志，劝其士俗，清信等或五十人或六十人，同为福祉，人各诵华严一卷，以同经部，每十五日，一家设斋，严道场高座，供主升座，余徒复位，各诵其经毕而方散，斯亦斋集之流也。⁷⁰

查引文中的文宣王撰写《华严斋记》一卷，「自齐梁以来」，所谓的「齐梁」，应为南北朝时期的南齐和梁，约在公元五世纪末左右，稍晚于普贤斋。而其所谓的「方广斋」应为华严斋，此处了解到以益州宏法师为中心的斋会，有在俗信众五、六十人组织而成，以读诵《华严经》为主，于每月十五，设斋，这样的组织，近于结社，

⁶⁶ 《大正藏》第五一册，页十四上。见鎌田茂雄著，《中国华严思想史の研究》页四三。

⁶⁷ 见鎌田茂雄著，《中国华严思想史の研究》页四三。

⁶⁸ 《大正藏》第五一册，页十四中；第五〇册，页三六九中-下。

⁶⁹ 见鎌田茂雄著，《中国华严思想史の研究》页四三-四。

⁷⁰ 《大正藏》第五一册，页一七二上-中。

法藏指出是斋集之类，可见由此引文知悉益州宏法师的集会是一种斋会的系统。⁷¹

顺便探讨「方广斋」是否为「华严斋」的别名呢？⁷²在《华严经传记》卷三记载的慧眺传如下：

释慧眺，姓庄氏，少出家以小乘为业，驰誉江汉。承象王哲公在龙泉讲三论，心生不忍曰：三论明空，讲者着空，言讫舌出三尺，鼻眼两耳并皆流血。七日不语，有伏法师，闻之曰：汝大痴也，一言毁经，罪过五逆，可信大乘方得免耳。乃令忏悔，舌还故入。便举往哲所，唯听大乘。哲之云：亡为建七处八会方广斋，百日既满，即往香山神足寺，足不踰阍。常习大乘，四时每讲华严经，用陈忏悔。贞观十一年四月，在松林坐禅，见有三人形服都雅，请受菩萨戒，受讫白曰：禅师大利根，若不改性信大乘者，千佛出世，犹在地狱，房此重厉，涕血交流，大哭还寺。在讲者房前，宛转呜咽不得能言，以水洒醒。乃更大哭，绕佛忏悔，用此为常，又勤化士俗，造华严大品等名一百部，至十三年三月，佛前礼忏，安然坐化，因此而终，春秋八十余矣。

终后七日，林树白色，过此方复焉。斯亦知过能改，诚可喜也。寺去城五十里，从受归戒七千余人，填赴山河，为建大斋，于墓所三十法师，各开一，用津灵造。⁷³

依据此数据显示，慧眺于唐太宗贞观十三年（639）八十多岁歿，与华严初祖杜顺（557-640）是同年代的人。他启建「七处八会」的方广斋（按：六十华严是七处八会），所以可推测他有设立一个读诵《华严经》的共修团体。又从引文中得知，他将

⁷¹ 見鎌田茂雄著，《中國華嚴思想史の研究》頁四五-六。

⁷² 見鎌田茂雄著，《中國華嚴思想史の研究》頁四六。

⁷³ 《大正藏》第五一冊，頁一六二中-下。

入灭时，在他的墓所有三十位僧人各自读诵一品经，并设大斋。与慧眺并列在《华严经传记》卷三中者尚有《慧觉传》，及《法敏传》，皆记载有启建法会，推量他们也有举行方广斋会。其中《慧觉传》中记载他被请至高阳，久任《华严经》讲匠，举行法会盛况空前，所建讲堂可容纳千人之大。⁷⁴在法敏传中亦载他宣讲《华严经》时，四方义学沙门八百余人，僧千二百人，尼三百，士俗集会，不可复记，被称为「法庆之嘉会」。⁷⁵以上的慧觉及法敏，主要是讲经的法会，非以在家众为中心的斋会，惟仍然有在家众参与其中。⁷⁶

华严斋会之流行，亦可谓促进华严宗成立的一种社会层面的基础。毋庸置疑地，由法藏集大成的华严教学，与在这些斋会受到信仰的经典，虽大异其趣，但是对于华严宗的成立，这些以在家众为中心的《华严经》信仰，也不能全然否定它具有某种贡献或成果。大胆而论，在家众对《华严经》信仰的理论性哲学的基础，可说是法藏及智俨教学上的课题。仅以原始的宗教体验，要使知识阶级接受是相当困难，所以必须从其中产生哲学的解释与理解。由此方面考虑，以上所讲有关《华严经》的读诵及信仰，说它是华严宗成立的社会基础，当不致于是牵引附会的说法。⁷⁷

第二节 华严宗于唐、宋、元、明、清等朝代发展概况

一、华严宗于唐朝发展概况

华严宗在唐朝缔造盛景，不论是译经、传人、思想各方面，均在唐朝达到颠峰，

⁷⁴ 《大正藏》第五一册，頁一六二上。

⁷⁵ 《大正藏》第五一册，頁一六二上。

⁷⁶ 見鎌田茂雄著，《中國華嚴思想史の研究》頁四六-七。

⁷⁷ 見鎌田茂雄著，《中國華嚴思想史の研究》頁四七。

是处于什么环境下才能全然不受阻碍地健全发展呢？以下试探讨它的社会背景。

（一）初唐的政治与文化

自唐高祖至唐太宗，接着为唐高宗，其步调是从建设到安定，而构成初唐政治中心者，首推唐太宗的「贞观之治」，在其前面唐高祖是其准备时期，后面唐高宗的统治则为其承继时期。⁷⁸

唐太宗李世民对其施政的心态，曾自许如下：

为君之道，必存百姓。若损百姓，以奉其身，犹割股以啖腹，腹饱而身毙。若安天下，必须先正其身，未有身正而影曲，上理而下乱者也。朕每思，伤其身者，不在外物，皆由嗜欲，以成其祸。若耽嗜滋味，玩悦声色，所欲既多，所损亦大。既妨政事，又扰生人。且复出一非理之言，万姓为之解体。怨讎既作，离叛亦兴。朕每思之，不敢纵逸。⁷⁹

引文中「必存百姓」、「先正其身」的精神，只要真正贯注在现实政治中，就可知其评价如何？而其现实的政治是如何展开的呢？

唐朝的基本政治，一言以蔽之，是承袭隋朝的路线，确立强而有力的中央集权系统，建设成一个大统一的国家。内政方面，以租庸调制、均田制为经济的基础，以府兵制确保强化国家与民族之间的主从关系，同时以完备的科举制度充实文官组织。另外，在外交及外略方面，于贞观四年（630）灭东突厥，恩威远播，

⁷⁸ 見木村清孝著，《初期中國華嚴思想の研究》，頁四一〇。

⁷⁹ 《舊唐書》四三，職官志二三。

诸部落称他为「天可汗」；此举可说确定唐朝在东亚的地位屹立不摇。⁸⁰

在这样的政治环境之下，初唐时期即有璀璨的国际性文化，揆其原因，是因为全国统一造成经济繁荣，对文化的发展提供巩固的基础；而且也因为孕育出文化的广博及多样性，随着南北朝以来异族中国化现象，文化层面显著地流露出融合的趋势；另外，亦因向外征讨的成功，取得周边地方的支配权，使交通及商业迅速地发展起来。这个时代，不仅中国文化大量外移，中国文化也不断地摄取吸收外来文化，而使文化内涵包罗万象多采多姿。又因各种新兴宗教纷纷传入，形成相当自由的布教情形。由此观之，初唐的中央社会，在文化的层面上确实含摄世界性与包容性。⁸¹

（二）初唐三位皇帝的佛教政策

隋文帝大规模的佛教复兴运动，导致佛教达到兴盛。接着至唐朝，由于国力充实，经济范围扩大，交通发达，与印度、西域之间更容易交流；而且有可能佛经的翻译、研究及新兴佛教的传入，也一并完成了应有的基础。如此一来，初唐时期佛教政策是如何实行？佛教界有何种反应呢？⁸²

隋恭帝禅位于唐，李渊即帝位，是为唐高祖，称号于义宁二年（618）五月。武德元年仲春季节，李渊于太极殿召集沙门及道士各六十九人，行道七日，散席之日设斋供千僧。另于同年，于朱雀门南通衢上普设道场，设无遮大会；又为太祖元皇帝及元贞皇后，造旃檀等身像三躯，于慈悲寺供养。⁸³

武德二年，唐高祖对佛教明立政策：其一将佛教行事用于治理国家的方法上，

⁸⁰ 見木村清孝著，《初期中國華嚴思想の研究》，頁四一一。

⁸¹ 見木村清孝著，《初期中國華嚴思想の研究》，頁四一一。

⁸² 見木村清孝著，《初期中國華嚴思想の研究》，頁四一二。

⁸³ 《大正藏》第五二冊，頁五一一中。

易言之，从这一年开始，高祖颁诏下令「依据佛制，于正、五、九月及十月的十斋日，不得行刑屠钓。」⁸⁴亦即强化以前在民间保有的斋会及斋日，使其转变成为国家的行事。其二是对佛教界实行积极统理规划。高祖于这一年推出十德统管僧尼，命僧人保恭为纲统。⁸⁵此十德的制度，目地在于强化统管僧人。⁸⁶

继高祖之后的唐太宗，一方面积极推行儒学的复兴，一方面支持道教以对付社会势力庞大的佛教，欲借着两者的相互牵制力量，将佛道两教纳入儒教的专制统治之中。另于《旧唐书》所记载，可见其对佛教的观感如下：

至于佛教非意所遵，虽有国之常经，固币俗之虚术。何则，求其道者，未验福于将来；修其教者，翻受辜于既往。⁸⁷

由引文中知，唐太宗不信佛教。惟实际上，太宗并不以为佛教对其政治会带来任何危险，主要是其以儒教治国，佛教并未妨碍他的施政，反而冀盼佛教成为他施政的助力。⁸⁸

太宗之后为唐高宗，唐朝的佛教政策基本上并未改变。然高宗一方面对佛教表示一定的敬意，一方则借着鼓吹儒道二教而贬抑佛教的相对地位。另外，也以跪拜问题为中心，对佛教提出指责，而高宗对于宗教的措施包括：以太子身份撰写《圣记三藏经序》⁸⁹、改九成宫为万年宫，废玉华宫做佛寺⁹⁰；颁诏强化君臣父子的界限，长幼仁义的序列，禁止不拜僧尼；再度派遣王玄策赴印度，赠送佛袈裟；⁹¹到

⁸⁴ 《大正藏》第三九册，页三六二中。

⁸⁵ 《大正藏》第五〇册，页五一二下-三上。

⁸⁶ 见木村清孝著，《初期中國華嚴思想の研究》，页四一二。

⁸⁷ 《舊唐書》六三，《列傳》一三。

⁸⁸ 见木村清孝著，《初期中國華嚴思想の研究》，页四一四。

⁸⁹ 《大正藏》第四九册，页五七四中；第五二册，页二五九上-中。

⁹⁰ 《舊唐書》四，本紀四。

⁹¹ 《大正藏》第五四册，页六上。

唐高祖的旧宅天宫寺，度僧二十人；⁹²宣扬孝道与礼节，命道士、女冠、僧尼均要行跪拜礼；⁹³到孔子庙，追赠孔子「大师」名号，举行祭祀，免其子孙赋役。到老子庙，追封为「太下玄元皇帝」，重新建造祠堂；⁹⁴于洛阳龙门山，雕高八十五尺的石龕卢舍那佛像；⁹⁵颁诏天下寺院，各度僧尼五十人；⁹⁶耳闻菩提流地之名声，派遣使者迎来中国⁹⁷等等。⁹⁸

唐高宗除了以上所列对宗教的事迹外，相传还有许多对建寺及修理、复兴的事迹。对玄奘的翻译事业，亦承继唐太宗的方法予以支持。但是，在高宗整个宗教政策当中，对佛教的保护有减弱的趋势，以及对于佛教团体有更深一层牵制的感觉。一方面也是因为唐高祖在武德八年（625）制定儒释道三教的顺序为「老先、次孔、末后释宗」⁹⁹；另外，唐太宗于贞观十一年（637）将道士女冠置于僧尼之上。¹⁰⁰导致到唐高宗时，前两位君王的政策，渐渐落实到现实化的社会之中。¹⁰¹

综合以上，唐朝接受了隋王朝覆灭的历史教训，采取了一系列发展生产，稳定政权，进入中国封建社会的全盛时期，佛教文化成为唐代意识形态的一个重要组成部分，也达到了鼎盛阶段。而唐代诸帝对于佛教的态度，出于真正信仰者少，普遍上是由政治上考虑。从整体而言，唐王朝对三教是采取以儒为主体，调和并用的政策，表明在思想统治的方法和手段上开始成熟起来；然由于复杂的社会和政治原因，

⁹² 《舊唐書》四，本紀四。

⁹³ 《大正藏》第五二冊，頁四五五上-中。

⁹⁴ 《舊唐書》五，本紀五。

⁹⁵ 《大正藏》第四九冊，頁三六八上。

⁹⁶ 《釋氏六帖》一三。

⁹⁷ 《大正藏》第五〇冊，頁七二〇中。

⁹⁸ 見木村清孝著，《初期中國華嚴思想の研究》，頁四一四。

⁹⁹ 《大正藏》第五〇冊，頁六二四上。

¹⁰⁰ 《大正藏》第五二冊，頁二八三下。

¹⁰¹ 見木村清孝著，《初期中國華嚴思想の研究》，頁四一五。

各个朝代在执行中往往各有侧重，给佛教发展带来很大的影响。¹⁰²

唐朝自太宗以后，对于佛教只是提倡和利用，但将佛教推向另一个高峰是武则天。她于公元六九〇年自立皇帝，改国号为周。在宗教体系中，武则天着重扶植华严宗。华严宗之能够成为历史上一大宗派，可谓直接受她的支持。揆其原因，华严宗所奉的根本经典为《华严经》，经文描写世界是无穷无尽，恢宏廓大，以法界为总相，统摄万有，但又各自独立存在，圆融无碍，颇能表现盛唐时期国家的博大雄伟又含容万象的气势，因此武则天于公元六九二年，派军收复西域四镇，发使于阗，求访八十卷本《华严经》梵本和译者实叉难陀回京，于六九五年在洛阳译出，武氏亲受笔削，并制序文，谓该经为「添性海之波澜，廓法界之疆域。」如果联系武氏在龟兹、疏勒等地建立以汉僧为主体的大云寺，延请于阗的实叉难陀到京担任译场主译，给予比其他外来僧侣的特殊礼遇，并封法藏为「康藏国师」等举动，可以说武氏对于华严宗的关怀，已经超出其个人利害的范围，而有更重大的政治背景。由于武周之世的崇佛，使当时佛道力量对比明显有利于佛教。¹⁰³

(三) 宗教思想的成熟化

唐朝佛教僧侣思想日益成熟，自主性、独立性提高，主要表现在文化和组织两个方面，隋唐时代，一些佛教领袖和学者博览群书，知识渊博，并随着以往中国佛教学者对印度佛教经典理解的不断积累，此时中国佛教学者对印度经典的理解也越来越深刻，而且还能独立判断，独立发挥，有所创造，有所进步，形成了若干独立的佛教宗派、文化系统。唐朝佛教学者在思想文化上创造性、自主性产生了两种结果：一是在与教外其他流派的关系上，已不再依附中国固有的文化，不是中国固有文化的附属分子

¹⁰² 見杜文愈、任繼愈著，《佛教史》頁二八〇。

¹⁰³ 見杜文愈、任繼愈著，《佛教史》頁二八六。

，而是自立门户，形成独立的思想系统。此时佛教不仅与儒、道分庭抗礼，而且主动向道教挑战，攻击道教，表现了与道教争取宗教正统地位的姿态。二是在佛教内部，不同佛教学者分别对印度整个佛教经典和流派作出了自己的判断，把这些经典和流派作为一个统一整体的各别情况来区别先后高低，按照自己的理解对各派思想给以系统的安排，分别给予一定的地位，这也就是不同宗派所作的「判教」。中国佛教宗派对印度佛教作出了自己的独立评判，有所褒贬，有的甚至向印度佛经的权威地位挑战，这都是中国僧侣的重要创见。中国佛教各宗都具有浓厚的宗派意识，它们各自认为自己一派为正宗，这种门户之见，也是此时佛教独创性的特殊表现形式。¹⁰⁴

佛教随着长期流传，地域扩大，信徒增多，经济壮大，影响广泛，在组织方面的独立性也日益提高。当时著名的法师就有道宣(596-667)、玄奘(600-664)、智俨(602-668)、弘忍(601-74)、神秀(606-706)、善导(613-681)、怀素(625-698)、窥基(632-682)、义净(635-713)、慧能(638-713)、神会(668-760)、鉴真(688-763)等人，集中了律宗、法相唯识宗、净土宗、禅宗的创立者和华严宗的先驱；真可谓名僧辈出、洋洋大观。一时成为国内佛教徒信仰的中心，国际上求法拜师的目标；表明此时佛教势力正处于鼎盛阶段。佛教虽受国家管理，但也有自主的教会组织。此时佛教已不必仰仗他力，如借助皇帝和士大夫的提倡，也能继续流传，当然，有了皇帝和士大夫的支持就更有助于佛教的繁荣。¹⁰⁵

此时，佛教宗派各有自己得组织体系，形成了以分布于京都和祖国名山的寺院为基点，以著名僧人为中心的庞大僧团组织。各宗还仿照世俗的宗谱制和世袭制，编制本宗的谱系和历史，形成一个世代相传的传法系统。随着佛教信仰、观法、忏法的流传，佛教得群众性民间组织和活动也日益形成和壮大。如北魏末已形成修持《华严经》的聚会，南齐有华严斋会，隋代有华严众，唐代有共同讽诵《华严经》的结社。佛教实际上已经成为一支独立的社会力量，这是佛教得以创宗的条件，也是立宗的体现。华严学和华

¹⁰⁴ 見方立天著，《法藏》，頁三〇。

¹⁰⁵ 同上。

严宗的创立发展，是唐代佛教自主性提高的具体事例。¹⁰⁶

后华严宗虽在唐末衰退，然在宋代，有许多注释《法界观门》及《华严五教章》的书籍产生，所以其宗派又见朝气。另外，宋代的居士当中，也有容受华严思想的人，因此带动元、明、清等朝代对于华严教学的继承与研究。

二、宋朝华严宗发展概况

受到唐末五代的战乱，许多佛教典籍散佚，是众所皆知的事实，有关华严学所散佚的文献，反而因高丽的义天¹⁰⁷入宋，传到宋朝，始见宋代华严的兴隆。宋末华严学的兴隆，产生许多义门不同的见解，各自批判他说，而呈现百花绚烂的状态。例如观复¹⁰⁸对于五教章，撰写了《折薪》五卷；而师会¹⁰⁹则有《焚薪》二卷予以驳斥。师会著有《五教章复古记》六卷，但在写作中往生，由其弟子善熹继续完成。师会另有弟子希迪撰写《评复古记》，攻击观复。如此的论争往复不断，异见异说对立愈炽，而使华严学大为兴盛。

在《佛祖统纪》卷二十九记载：「高丽僧统义天，航海问道，申弟子礼。初华严一宗疏钞久矣散坠，因义天持至咨决，逸而复得，左丞蒲宗孟抚杭，愍其苦志，奏以慧因，易禅为教，义天还国，以金书华严三译本一百八十卷，……以遗师。」¹¹⁰引文中之「申弟子礼」，查其师为人称「晋水法师」的净源，为宋朝中兴华严的教主，在宋神宗时，于钱塘慧因寺，盛弘华严宗。其时义天渡海

¹⁰⁶ 見方立天著，《法藏》，頁三二。

¹⁰⁷ 《大正藏》第四九冊，頁二二三中-四上；第四六冊，頁四一七中。

¹⁰⁸ 觀復，宋代僧人，住毗陵華嚴寺，著有五教章折薪記五卷，解釋五教章之別教一乘說；其觀點承襲澄觀、宗密之說，以對立立場駁斥師會所著之五教章焚薪，二人於此交相論難。

¹⁰⁹ 師會，宋代僧人，自幼研習華嚴教章，時諸學盛行，異說紛紜，學者多不知所歸趣，而撰焚薪以警世。

¹¹⁰ 《大正藏》第四九冊，頁二九四上。

来中国问道，受教于净源法师¹¹¹，并带来华严章疏入宋；由净源法师再覆刻而得以流传。

对于《华严经》在宋朝流传的概况，本段落以查考宋代文人学士对此经容受情形为主。而具体性地表现出宋代居士与《华严经》有关的数据，因数据有限，而以《居士传》为主。在《佛祖统记》可见到唐宋八大家之一的史学大家欧阳修详细的记载如下：

七月欧阳修永叔自致仕居颍上，日与沙门游，因自号六一居士。名其文集曰：居士集，息心危坐屏却酒肴，临终数日令往近寺，借《华严经》读至八卷，倏然而逝。¹¹²

由引文中看出欧阳修在临终时有读诵《华严经》，但不明了他对经典了解多少？据《佛祖统记》中得知他与与圆通居讷交流¹¹³，为修华严的著名禅者，所以据此推测欧阳修不仅读诵经典，同时也理解华严教义。

另有将易经与华严视为同等的，是在《居士传》二十九卷的李纲（李伯纪）。李纲为南宋名臣，《宋史》有关于他的记载，在卷三五八及三五九；他曾撰文如下：

易立象以尽意，华严托事以表法，本无二理世间出世间亦无二道。何以言之？天地万物之情无不摄总于八卦引而申之，而其象至于无穷。此即华严法界之互相摄入也。一为无量无量为一，小中现大大中现小，法界之成坏一沕之起灭是也，乾坤之阖辟一气之盈虚是也，易有时其在华严则世界也，易有才其

¹¹¹ 《大正藏》第四九册，页二九二下。

¹¹² 《大正藏》第四九册，页四一四中。见鎌田茂雄著《華嚴學論集》（上）页五〇六。

¹¹³ 《大正藏》第四九册，页四一〇中。

在华严即法门也。¹¹⁴

如以上的说法，李纲视华严的法界为易经的诸卦，将华严的法门当做易经上简易的法则，即易与华严相同。如此一来，在宋代，是将《华严经》与《周易》理解为同样的道理。若果这样，亦可以得见对于构建宋学基础的人士与《华严经》之间的关联。

另有一位名为邹浩（邹完志）（1060-1111）者，于《居士传》卷二七中记载如下：

读《华严合论》作颂曰：华严佛菩萨，悲智咸徧周。广开方便门，主伴互酬请。于无言说中，徧法无数量。我读诵思惟，获从信根入。闇逢照世灯，病遇雪山药。无价大宝珠，衣内忽然得。愿尽未来际，满足普贤行。一切导师前，一一兴供养。一切众生前，一一作利益。持经置有人，悉冀同我归。¹¹⁵

传说在《宋史》卷三四五等描述邹浩是一位到临终之前，还惦记着国事的大公无私之人，从以上的偈颂，可知他强调华严的放光论除了读诵外，要实际修行，可说是一位实践华严的学者。

概观以上所列举的宋朝文人学士，接受《华严经》到理解，乃是依据《周易》的解释开始，渐渐达到理论化的了解，进而也可见到运用到实践修行的层面。惟若儒释道三教融合化的程度增强时，重视《华严经》的居士就会变少，查考各种文献，南宋的居士几乎未触及此经，可说居士接受《华严经》止于北宋。¹¹⁶

¹¹⁴ 《居士傳》卷二九。見鎌田茂雄著《華嚴學論集》（上）頁五〇七。

¹¹⁵ 《居士傳》卷二七。見鎌田茂雄著《華嚴學論集》（上）頁五〇八。

¹¹⁶ 見鎌田茂雄著《華嚴學論集》（上）頁五一〇。

三、元朝华严宗发展概况

公元一二六〇年，元世祖忽必烈在位时代，灭了南宋，统一了中国。元朝对于在其支配地区内的各宗教，出于平等宽大的态度，给予各宗教自由布教活动，此一政策，想是基于防止在其统治下的各民族，特别是防范汉民族动乱的理由，期以国家安泰无事。从蒙古朝廷与佛教的关系，起缘于在太祖成吉思汗的幕僚中，即有一位耶律楚材，让太祖熟悉佛教事物，后又有僧人印简、子聪活跃于朝廷皇室，致使元朝帝室与佛教产生密不可分的关系。

查华严宗在元朝的发展情形资料极乏少，但主要传播仍在山西五台山，有一位僧人文才，字仲华，专究华严，人称松堂和尚。为五台山知国寺住持，其弟子有五台山晋宁寺的大林了性等，在当时有一定的影响。¹¹⁷

四、明朝华严宗发展概况

明王朝建立之初，推崇理学，强化理学专制思想统治，对佛教控制非常严格。¹¹⁸太祖，朱元璋十七岁于濠洲（安徽凤阳）皇觉寺出家，目睹元代崇尚喇嘛教所生的诸多流弊，因此他对佛教内幕及其与社会政治的关系深有所知，即位后，对佛教基本政策，采取利用和整顿并行。洪武十五年（1382）分寺院为禅、讲、教三类，要求寺院僧众分别专业。禅指禅宗；讲指华严、天台、法相诸宗；教，取代以前的律寺，从事瑜伽显密法事仪式，举办为死者追善供养，为生者祈福等活动。如此佛教渐渐深入民间，变成民俗的一种表现。之后朱棣以僧人道衍为谋主，发动靖难之变，夺取政权，是为明成祖。成祖对佛教方面多所偏护，他曾为《法华

¹¹⁷ 見杜繼文、任繼愈著，《佛教史》頁五一七。

¹¹⁸ 見杜繼文、任繼愈著，《佛教史》頁五一九。

经》作序，颂扬佛教功德，又亲撰《神僧传》，对西藏喇嘛教尤为重视。

明朝从总体上看，其佛教仍以禅宗和净土宗最流行，思想理论上甚少创新。到明末神宗万历年间（1573-1615），佛教在士大夫层中影响较大，对促进居士佛教起过作用的，有所谓明末的「四大高僧」，其四人是云栖株宏、紫柏真可、憨山德清及澆益智旭，除紫柏真可外，其余三人均于华严有所涉猎。

云栖株宏（1532-1612 或 1535-1615¹¹⁹），浙江仁和人，受华严于辨融，承禅脉于岩，平生以「生死大事也」作为终生警策，归心净土，持戒念佛。穆宗隆庆五年（1517），入杭州云栖寺，致力于念佛三昧，奉为一生之教化，僧俗门人，号称千人，取禅净同归之说，依华严的教理而作说明，努力倡导诸宗融合的新佛教，更以具足信、愿、行之三项为修净业的必须条件。¹²⁰

憨山德清（1546-1623 或 1628¹²¹），安徽全椒人，少时攻读儒书，初从摄山栖霞寺法会学禅，亦受其影响最深，法会力主禅净兼修且通达华严，故德清虽为临济宗下禅僧，思想上却提倡诸宗融合。

澆益智旭（1599-1655），别号「八不道人」，江苏吴县人，少习儒书，曾着《辟佛论》，后受株宏影响，皈依佛教。二十四岁从德清弟子雪岭出家，先阅律藏，后学法相、禅、华严、天台、净土诸宗。智旭从宗派来说属于天台宗，但鉴于「近世天台家与禅宗、贤首、慈恩各执门庭，不能和合」，故而不愿为天台宗人。他的思想被人以「融合诸宗，归极净土」概括。¹²²又他主张「禅为佛心，教为佛语，律为佛行，具备此三者，始为完全之佛教」，此即主张禅教律的三学同源，结归念佛一行，执持名号，以达念佛三昧。他是发足于天台，又宗于净土，并提倡禅教律之融会实践的新佛教者，他正是代表了明代佛教之归结人物。¹²³

¹¹⁹ 見王雲五主編，《中國佛教史概說》頁一六八；及任繼愈，杜繼文著《佛教史》頁五二四。

¹²⁰ 見王雲五主編，《中國佛教史概說》，頁一六八。

¹²¹ 見任繼愈，杜繼文著《佛教史》頁五二四。

¹²² 見任繼愈，杜繼文著《佛教史》頁五二六-七。

¹²³ 見自王雲五主編，《中國佛教史概說》，頁一七〇。

另外在比明代四大高僧更早的嘉靖万历年间，于华严学有缘的师僧，略提如下：徧融真圆（1506-1584）为华严学匠，在教界上颇具影响力，师初进京，遍游讲席，相传深入华严法界。妙峰福登（1540-1612）曾就学于中条山栖岩寺修兰，兰公示师法界观。之后师闭关修禅观而开悟。空印镇澄（1547-1617）参究性相，融会贯通华严。慈舟方念（1552-1594）虽为禅门宗匠，仍向暹、礼二师探寻性相宗旨。¹²⁴

据此，明靖历年间，不论有名无名的华严学者皆在各地大开讲席，由此可看出华严学的基盘广泛地扩大。当时的学道者，不单单只学习性相之学，合并学习天台、净土、禅、律等已蔚为时尚风潮，所以推察华严宗即使是独立的宗派，其内部未必是完整专一的。¹²⁵

五、清朝华严宗发展概况

沿着明代佛教的趋势，清初的佛教，也以禅宗，特别是临济宗，最为盛行。以江苏镇江金山寺、扬州高旻寺、常州天宁寺及杭州灵隐寺等，为江南具有代表性的禅宗佛刹。虽然清朝在建国之初，尊崇汉人僧侣，然为了保持满洲皇帝的权威，禅门不免仍得到教训。例如清世宗雍正皇帝将法藏与弘忍一派的著述，悉数全毁；对于云栖株宏等以禅净融合为宗旨鼓吹的净土法门，主张废空论以重实践。因此站在满洲皇帝的立场，表明对汉民族的佛教观念，具有强有力的指导权威，用帝权压迫禅门，导致纯粹禅风的萎缩，产生了今日以念佛为主的禅净混合的中国佛教，应肇基于此。¹²⁶

另一禅宗宗派曹洞宗在当时不比临济宗有名，在此提出此宗派，因为此宗有

¹²⁴ 見鎌田茂雄著《華嚴學論集》（上）頁五四四。

¹²⁵ 見鎌田茂雄著《華嚴學論集》（上）頁五四四。

¹²⁶ 見王雲五主編，《中國佛教史概說》，頁一七七。

一名僧道霈为霖，通于天台及华严，着有《华严经疏论纂要》。另外华严宗的代表学者在清朝知名者，为柏亭续法（1641-1728），他的著述以《贤首五教义科注》四十八卷为首，另有《华严宗佛祖传》等，总共达六百卷。本来在近世的中国，没有显著的宗派组织，华严也是如此，不在宗教的振兴，然在作为学问的修习上，则出现不少人；在此提出两位与华严有关的居士：一位是清末跨民国初年的杨仁山（1831-1911）¹²⁷居士，即是主张「教宗贤首，行在弥陀」的人。华严宗在明末，式微已甚，华严典籍，亦多散失；杨仁山搜集古德佚书于日本，贤者著述，十得五六，经其去伪存真，分别刊行，辑《华严著述辑要》十二册行世，其中多半为国内久佚之本。其于一八九七年，创金陵刻经处，为存经板及流通经典之处。金陵刻经处至今犹存，于近代佛教文化事业贡献极大。¹²⁸在其晚年，又得智俨《搜玄记》及法藏所著的《探玄记》，于是手辑《贤首法辑》一百数十卷，使华严宗呈现复兴之象。¹²⁹

另在居士佛教中有一位彭际清（1740-1796）¹³⁰，着有《华严念佛三昧论》。彭际清所述的「念佛三昧」具体内容，是将念佛法门涵盖《华严经》及华严宗的主要教义，他这样的主张，表现出清代净土信仰在士大夫阶层空前盛行的必然结果。

131

第四章 二十世纪后华严宗的发展

中國晚清以来，佛学中心自缙众流入居士长者之间。以居士说佛法，近代佛教文化因而勃兴。佛门在革新的力量推动下，亦出现新兴之象，佛学研究在社会上大致可分为三方面，中心内容也各自不同。寺僧佛学重在护教，不得不实现自

¹²⁷ 見王雲五主編，《中國佛教史概說》，頁一八二。

¹²⁸ 見麻天祥著，《晚清佛學與近代社會思潮》（卷下），頁九。

¹²⁹ 見麻天祥著，《晚清佛學與近代社會思潮》（卷上），頁一〇一。

¹³⁰ 見王雲五主編，《中國佛教史概說》，頁一八一。

¹³¹ 見魏道儒著，《中國華嚴宗通史》，頁二九九。

身的入世转向；居士佛学目的为弘法，促使近代佛教文化兴起；思想家奉行的佛学，宗旨在于利生，它不仅实现了近代哲学革命，且推进了近代中国整个社会的变革。¹³²

第一节 推展华严宗之人物查考

一、释月霞法师

在居士佛学及佛教改革的潮流中，已衰微的各家宗风，渐有振兴的趋势，华严宗在寺僧佛学转为入世的大环境，首推月霞禅教并进的政策。月霞（1858 或 57¹³³-1917），生于清咸丰时，湖北黄冈人，十七岁出家，参学金山、天宁、高旻有名禅寺，后于终南山结茅安居，昼垦夜坐，自种自食，与僧众共守「一日不作，一日不食」的百丈清规。三十四岁参谒南京赤山法忍，自此留心内典，并由天台转向华严，对于法界观，契悟甚深，以「教宏贤首，禅继南宗」名扬大江南北。四十三岁于安徽省安庆创立教育会。后出国考察日本、印度及西欧、南洋诸国，开近世海外弘法之先河。五十一岁，因杨仁山等人推荐，任江苏省僧教育会副会长，主持江苏省僧师学堂。后在上海参与出版《佛学丛报》，又经狄楚青、康有为介绍，于上海哈同花园举办「华严大学」；继于江苏常熟兴福寺办「法界学院」。其间曾应孙毓筠、杨度之请，于北京开讲《楞严经》。后因反对袁世凯帝制，险遭横祸，¹³⁴托病南归。至民国五年，华严大学首届学生毕业，未再续招第二届，华严大学首届学生近六千人，皆各方优秀僧青年，其中如常惺、慈舟、持松、体空、戒尘、了尘、妙阔、智光等，皆在校各受学，后来弘化一方，为佛门法将。

¹³² 見麻天祥著，《晚清佛學與近代社會思潮》，頁八七。

¹³³ 見于凌波著，《民國高僧傳初編》，頁二二三。

¹³⁴ 見麻天祥著，《晚清佛學與近代社會思潮》，頁一〇一。

1917年夏，奉冶开老和尚命，分灯常熟虞山兴福寺，该寺乃千古名刹，原建于南北朝南齐时代，清末以住持不得其人，寺院被毁殆尽，经山主钱博夫居士，请冶老出面维持，冶老乃命月师赴虞山住持，应慈随同襄助。七月时，月师于兴福寺晋山升座，月师计划在寺内筹办法界学院，由应慈法师在寺筹备。秋季时分，月师赴杭州，驻锡玉泉寺，未几罹疾，医药无效；病危之时，应慈法师赴杭州探疾，月师执其手告曰：「应弟！善弘华严，莫作方丈。」继而交待应慈法师代传他的法脉，后月霞于十月初三日在西湖玉泉寺示寂。应持法师于1918年二月，择日在兴福寺升座，代月霞法师传法与持松法师，他自己传法与惠宗、潭月二师。持松、惠宗、潭月三人为临济宗第四十三世法嗣，同时命持松为兴福寺住持，潭月为监院襄助。

月霞法师是近代中兴华严宗的代表人物，特别是他创办华严大学，培育出一批弘扬华严的学者，使贤首宗义重行弘传于世。华严大学的学生中，著名者如常惺、慈舟、持松、了尘、霭亭、智光等，均是当时佛门法将。常惺法师曾先后主持安庆迎江寺佛学院、北京柏林寺柏林教理院、厦门南普陀寺闽南佛学院，著有《佛学概论》、《贤首概要》、《因明入正理要解》；慈舟法师在汉口与了尘、戒尘等同办华严大学，创办鼓山涌泉寺法界学院、北京净莲寺法界学院，后人辑其著作为《慈舟大师法汇》；持松法师后赴日本学密，回国后弘扬密教，于华严则著有《华严教义始末》；戒尘与了尘二师，曾于1920年在汉口九莲寺，创设华严大学，慈舟亦参与其事；霭亭法师后在香港弘化，著有《华严教义章集解》；智光法师曾任焦山定慧寺住持，晚年到台湾与其弟子南亭法师在台北创设华严莲社，将贤首教旨弘扬到台湾。¹³⁵

二、徐蔚如居士

¹³⁵ 釋月霞法師部分見于凌波著，《民國高僧傳初編》，頁二二三—三三。

接下来有一位居士名徐蔚如，为僧俗各界公认的华严学者，其事迹如述。徐蔚如生于清咸丰十年（1860），其所致力佛教文化事业多在北方，然与南方僧人印光、弘一、谛闲交往密切；并皈依谛闲，法名显瑞。他在北京及天津设立刻经处，历时数十年，所刻经典二千卷，其中最精湛者，为《华严搜玄记》、《华严探玄记》及《华严纲要》。1919年与印光合订贞元译本《华严经》校记，由扬州砖桥刻经依之修版。自1935年起，每晚于天津功德林讲《华严经》。徐蔚如毕生致力于刻经引法的佛教文化事业，至晚年仍期望重刻《华严疏钞》，编《大藏提要》，但都未完成。

三、释应慈法师

民国时代，中兴华严宗的两位最重要人物，一是月霞法师，一是应慈法师。月霞法师于1917年已示寂，而应慈法师于1965年始入寂，应慈法师独立弘扬华严四十八载，他对于华严宗中兴的贡献，尤胜于月霞法师。

应慈法师（1873-1965），出家后法名为显亲，字应慈，晚年自号拈花老人，人尊称为华严座主。光绪二十四年（1898）朝礼普陀山，遇殿主明性禅师，晤谈极为相契，及求禅师为他剃度出家。光绪二十九年（1903）至常州天宁寺，依冶开禅师参究，时天宁寺以产业问题与民间兴讼，应师精通文墨，乃写书状列明事实，请官府调查，以此获直，因之受到冶老器重。光绪三十三年（1907），冶开和尚欲选法嗣，授记为继任方丈。八月初一日，常住僧值受命将明镜、月霞、惟宽、应慈四人引至丈室，受冶老传授衣钵，为临济宗第四十二世法嗣，排辈依次为明镜显宽、月霞显珠、惟宽显彻、应慈显亲。然月师志在弘法，不愿任方丈职位，禀明治老，令应慈从其受学，后来天宁寺方丈由惟宽继任，而应慈以后即随侍月师左右，所

到之处，月霞讲经，应慈参学，如是三年，学习华严教法，对贤首教理，深有悟解。

在哈同花园的华严大学，月霞任主讲，应慈任副讲。后因哈同夫人罗迦陵不懂佛法，妄自尊大，要全体学僧每月初一、十五，向罗伽陵顶礼问安。此举乃有辱僧格，月霞、应慈二师，及全体学僧均不能接受，于是决定迁出哈同花园。当时上海南市留云寺应干法师伸出援手，收容全体师生暂住该寺。留云寺为杭州海潮寺下院，适巧海潮寺住持虚孔和尚来上海，在应干法师居中联络下，虚孔和尚慨允学校可迁至海潮寺，因此经过一番布置后，月霞、应慈带着所有学僧，到杭州海潮寺继续上课，至 1916 年毕业后，未再续办。

1918 年兴福寺住持由常惺法师继任，应师则在满月法师协助下，在寺中创设了「法界学院」，常惺、持松、慈舟、蕙庭诸师，皆先后在学院任教。

1922 年，应师到杭州西湖菩提寺闭关潜修，专究华严教义，每日礼拜《华严经》。是年冶开老和尚病危，应师出关侍疾，冶老引应师手拊心，应师告曰：「祖庭之事，荷担不辞。」冶老含笑而逝。

1924 年应慈出关，到清凉山开办「清凉学院」，应师在院内主讲《华严经》，兼讲其他多种佛学课程；当时讲《八识规矩颂》的南亭法师，后在台湾创华严莲社。之后应师游历各方，四处弘扬《华严经》。

1925 年 5 月发起成立「华严经疏钞编印会」，受众人推为会长，当时汇集中、日藏经及各种疏本十数种，考订异同，补正缺失，至 1941 年《华严经疏钞》校订完成，每部四十册，并将《普贤行愿品别行疏钞》附入，然后分组劝募印资，至 1944 年春，印出重编的《疏钞》五百部，这对近代中国古籍的整理，华严教义的传播，都有重大影响。

1948 年夏天，南京傅近秋、周慧丛居士发起「华严法会」，请应老主讲，应老乃在讲堂附设「华严速成师范学院」，弘扬华严教理，培育僧材。为二十多名学

僧讲《八十华严》，并以他早年在清凉学院学生唯周法师为辅讲，居士们随席听讲，时任镇江竹林寺住持真禅和尚，得此消息，辞去住持职位，随在应老身边听讲。此速成学堂于1948年10月开课，至1949年10月讲经圆满，学堂结束。后因国家政权转移。1950年一向追随在他身边的隆泉法师到了台湾，在台北士林创建了「华严讲堂」。以后真禅法师即追随在应师身边，直到应师年老示寂。

1957年，应师以八十五岁高龄，在上海玉佛寺讲《华严经》，这是有生之年最后一次弘扬华严宗义。

1965年8月31日于上海沉香阁印月禅室示寂。

应慈和尚一生弘扬华严，无间无歇，他教在贤首，行在禅那，一生持三不原则：「一不做小字头（当家师）、二不做七笔头¹³⁶（方丈）、三不做经忏佛事」，他常说：「宁生蒲团饥饿死，不做人间应赴僧」。其所遗留著作有《正法眼藏》、《心经浅说》及《八识规矩颂略解》等书行世。¹³⁷

四、释慈舟法师

慈舟法师（1877-1958）是上海华严大学毕业的学生，他一生讲华严，阐扬戒律，自称「学律沙门」，与弘一大师为同一时代弘扬戒律的大德。

1920年在上海华严大学的两位同学了尘和戒尘两位法师，约慈师相议，为继承月霞法师遗教，欲在汉口九华寺内，创办一所「华严大学」，专弘华严教义，请慈师参与创校，三人即开始筹备，是年招收学生一班，开学上课，三位法师均在校内任教。到1923生毕业，学校亦结束。这一所华严大学，没有甚么特殊人才，所以对佛教没有甚么影响；然而对慈舟法师而言，这却是他办僧教育的开始。自此之后，慈舟法师一方面办学，一方面讲经，先后在兴福寺的法界学院、竹林佛

¹³⁶ 方丈二字合為七筆。

¹³⁷ 釋應慈法師部分見于凌波著，《民國高僧傳初編》，頁二三五—五〇。

学院、汉口、武昌佛教会、福州鼓山涌泉寺、福州法海寺、青岛湛山寺等地，讲《华严经》、《比丘戒相》、《圆觉经》、《地藏经》、《般若经》、《大乘起信论》、〈普贤行愿品〉等诸多经典。日军侵华期间，慈老一向在华北地区弘化。

1945 年对日抗战胜利，慈老于翌年春天，迁往北平极乐庵，讲《楞严经》、《盂兰盆经》。

1947 年秋有居士讲慈老到天津弘法，先后在居士林及监狱讲经。之后曾在闽北名刹双泉寺结夏。

1949 年春应香港佛教界之请，拟赴港讲经，惟因内战影响而作罢。是年他由福州返北，驻锡赡养精舍。

1958 年弥陀圣诞舍报西归。

慈舟老法师的毕生行愿，是教弘贤首，律持四分，行宗净土，数十年南北教化，泽被众生，慈老讲经，必对听讲者指定一种批注分科，即将某部经论批注的科文，要听讲者同时阅读。著作计有《毗尼作持要录》、《菩萨戒本经》、《起信论述记》、《金刚经讲义》、《心经讲录及述意》、《阿弥陀经讲记》、《八大人觉经讲录》、《普贤行愿品听闻记》、《开示录》等多种，后为人辑成《慈舟大师法汇》行世。¹³⁸

五、释持松法师

释持松（1894-1972），俗姓张，法名密林，字持松，学密后号人人金刚，又以私淑玄奘大师，自号师奘沙门。清宣统二年，只身投入荆州铁牛寺出家，1911 年在汉阳归元寺受具足戒。初听大乘经典，不能解其经义，翌年，闻上海设有「华严大学」，他立志求学，进入华严大学，学习贤首宗义。后来华严大学迁至杭州海潮寺，其在校中戒律精严，成绩优异，深为月霞法师所器重。1917 年月老奉治开

¹³⁸ 釋慈舟法師部分見于凌波著，《民國高僧傳初編》，頁三〇七—一五。

老和尚之命，到常熟住持虞山兴福寺，持松随着到了常熟。七月初一日，月老在兴福寺晋山后，命持松担任住持。是年秋，月老遗命要应慈代他传法于持松，持松受法后，继乃师月霞出任虞山兴福寺住持。

1922年冬，持师兴起修学密宗念头，与太虚大师的弟子大勇，结伴东渡日本，到高野山真言宗道场，依天德院金山穆昭阿阇黎修学密法，受古义真言中院一派的传授，一年余后，获第五十一世大阿阇黎位。

1923年东京大地震，兼以旅费告罄而于年底回国。持师返回上海后，受杭州学人邀请，在杭州菩提寺传法灌顶，从之习印密法者多至百人。

1924年春，常惺法师迎他至迎江寺，为他开欢迎会，持师在会上致词，略谓他在东行学密目的，乃在于欲藉此探究日本佛教之真相，以为改革中国佛教之借镜。后持松回武汉，任洪山宝通寺住持，该寺成为弘传东密的道场。

1925年，北洋直系军阀吴佩孚秀才出身，欲听闻《金刚经》，知持松在武汉弘法，特引请到府，为他讲解该部经典，吴佩孚是抱定以武力统一中国的人，持师随缘弘化，阐释佛家的慈悲和平宗旨，但未遏止吴氏武力统一的野心，后来遭到兵败，之后国家动荡不安，持师持续学习密教、讲经、主持法会。

1937年，上海沦为日军租界，持师驻锡于圣仙寺，在寺中从事著作，编撰出《华严宗教义始末》、《密教通关》。

1947年，应诸方大德之请，出任上海名利静安寺住持，兼静安佛学院院长。

1953年持师在静安寺设真言宗坛场，复兴中国久已失传的唐代密教。

1956年当选为上海市佛教协会会长，是年十一月随中国佛教代表团，参加尼泊尔举行的第四届佛教代表大会。

1966年中国发生文化大革命，静安寺受到冲击，僧众被迫离开寺院，持师亦不例外。

1972年11月持松法师在上海圆寂。静安寺现留有「持松法师纪念堂」，陈列着

他使用过的法器和遗着。

持师性情沈静，凝重寡言，契合世出世法，圆通显密二教，通日文、梵文，善诗能词，兼通书法，生平著作甚多，主要有《华严宗教义始末》，概述华严宗要义；《密教通关》，概述我国唐密与日本密宗的关系。其他还有密教及显教方面多种著作。¹³⁹

六、释智光法师

法师法讳弥性，号以心，别号仁先，受焦山记别[后，法名文觉，号智光。江苏泰县孙氏子，生于光绪十五年（1889），夙具善根，十三岁，依宏开寺玉成和尚剃染。十七岁，诣宝华山皓月老和尚座下受具。

光绪三十二年（1906），入扬州天宁寺佛教中学读书，文希法师任校长，日人道扬居士任教授，是为我国僧学校之始。有人诬以革命，校长入狱，学校解散。

1908年，石棣杨居士创祇洹精舍于南京，负笈从之，与仁山太虚二尊宿同学。又二年，清廷虞佛青年，参加革命，飭江苏诸山设僧立师范，遂转入肄业。刻苦自励，进步神速。宣统三年(1911)与杨仁山、太虚二位尊宿，发起佛教革新运动，首拟改金山江天寺为学校，为当事者所格，卒不果。

1913年回江苏泰县，创儒释初高小学，出家青年有新思想者，翕然从之。得弟子南亭，后亦为当代大德，且随侍终身焉。和尚犹以所学未充，志在深造，月霞大师传贤首宗旨方主上海华严大学讲席，乃往就读。校务因事停顿，随月老转入杭州海潮寺华严大学，长期肄习，深有领悟，曾着《华严大纲》，后毁于抗日兵火。1917年，日本威胁中国订立二十一条条约，要求日僧入华布教，北京为图抵制，请月老讲楞严，法师随往，月老不惯北土气候，旋即南返。应九华东崖寺请讲楞

¹³⁹ 釋持松法師部分見于凌波著，《民國高僧傳初編》，頁三九一—四〇〇。

严，又赴湖北讲经，东崖寺讲席即由法师代座，又随月老至宜兴罄山寺讲法华，既而月老示寂，痛失所依，顿悟人生梦幻，遂专事向上一着。常州天宁寺冶开大师，禅宗泰斗，名满大江南北。乃往入堂参究，历时三年。

1920年，天宁寺定例六十年传戒一次，值戒期，求戒者近三千人，法师任知客，处理繁剧，条理秩然。

1921年，掩关泰州北山寺，专究华严。旋应镇江焦山定慧寺之聘，受记别，任监院。焦山为中国古刹，住众常三百余人，以研究教理为主，与金山之禅，宝华之律，鼎足而三。法师卓锡讲学，座下尝数百指。

1929 / 30两年，应香港何东夫人张莲觉居士之请，两度莅港讲〈普贤行愿品〉诸经，开香港佛教之新风气。1929年年香港苦旱已久，开讲之日，大雨滂沱，是听众极盛，曾着《妇女学佛缘起》，风行一时。

1934年，任焦山定慧寺住持，首改丛林制度，创焦山佛学院，造就弘法人材，先后卒業而能分化于四方者，指不胜数。

1937年，抗日战起，焦山地势险要，寺众咸劝引避，法师以常住为重，誓共存亡，日寇至，阖寺精华，全付一炬，以挽救得法，未伤一人，而大殿、天王殿、藏经楼犹得保全。和尚遂返泰县，卓锡城厢光孝律寺，集故乡子弟，教以佛学及爱国思想，从事抗日宣传，创福田工读社，提倡生产报国，并至出生地之黄柯庄讲〈普贤行愿品〉，乡人初闻讲经，莫不欢喜称奇，胜利后始返江南。

1949年，飞抵台湾，初于十普寺，讲《遗教三经》。

1952年其弟子南亭法师创华严莲社，迎请长期供养。历讲大乘诸经，并受聘至台南大仙寺、基隆灵泉寺、台中宝觉寺三次传戒。平日主持华严月会，领众共修。为鼓励社友子弟升学，发起华严供会，集资为奖学基金，于社友清贫或突遭变故者，亦多救济。经常印施经论，因而归向佛法者，达数千人。其自修则以阅经、礼佛、静坐为恒课，每届冬季，必打个人静七四十九日，数十年来未曾间断。和

尚身体素弱，食睡甚少。

1962年春，有病赴医，翌年加剧，中西医莫测病源，于1963年国历3月14日辰时化去，世寿七十有五，戒腊五十八，法腊四十一。是日为夏历二月十九日，为观音大士诞辰，莲社例启法会。信徒不期而集。翌日入龕，周身柔软如生，头顶犹温。而断七之日，又适为浴佛节，是亦奇矣。

和尚剃度弟子有霭亭、润亭、南亭、遂亭、雨亭等，徒孙有存远、恒远、善远、良远、春远、旨远等，徒曾孙有自一、守一、成一、惟一、果一等。霭亭曾住持镇江夹山竹林寺，南亭曾住持泰县光孝寺，存远曾住持仪征宝光寺，善远曾住持泰县觉正寺，自一曾住持南京栖霞、普德二寺，守一曾住持宜兴龙池山澄光寺。其焦山定慧寺传法弟子为鐙明、鐙朗等，法孙为圆湛、戒证、茗山、介如等。

七、释霭亭法师

霭亭法师（1893-1947），江苏泰县人，俗姓吴。幼失双亲，依兄嫂而居。因感世事无常，遂依宏开寺文心、智光二师出家。受具足戒后，即入泰州儒释道初级小学。1914年，入上海华严大学。1928年于镇江创办「竹林佛学院」，专弘华严、毘尼，禅教双修，人才辈出。1932年应张莲觉居士之请，擘画「东莲觉苑」，并于苑内设图书馆，流通佛经，发行「人海灯」杂志。其后于九龙、澳门创办义学，开港澳佛教教育之风气。曾东游日本，搜集华严注疏多种。民国1947年示寂，世寿五十五。有《华严教义章集解》一册、《栖云文集》等著作行世。

八、释常惺法师

常惺法师（1896-1938），江苏如皋人，俗姓朱，名寂祥。后以嗣光孝寺法脉十

四代传人，易名优祥，字常惺，每自署名「雉水沙门」。少时为孤儿，年十二，依福成寺自诚长老出家。二十岁（1916），入上海华严大学，未久，前往宝华山受具足戒。曾跟随月霞法师学华严，又随谛闲法师习天台教观。数年中，对于佛学各宗门，遍为涉猎，故博综群籍，贯彻性相，而总汇于贤首一家宗范。造诣既深，乃畅其所学，以报佛恩。后矢志改革僧制，振兴僧伽教育，与太虚大师相呼应。1921年，师应安庆马骥平居士聘请，与竺庵和尚创佛教学校于迎江寺，次年冬，受泰县光孝寺记别。越二载，延太虚法师讲《维摩经》，并提设觉海学院于光孝寺，嗣以故中止。1925年秋，受南普陀寺之请，创办闽南佛学院，规模宏大，允称华南佛教最高学府。次年夏，王竹邨居士，请师赴昆明说法，一时四众响应，皈依者数百千人。当时滇黔不靖，乃复组织救护队，亲历烽火，救人无数。

师好学不倦，参预坛场，修习半载，受密教灌顶，继而于杭州昭庆寺僧师范讲习所成立，延师长教务。又次年，北平柏林寺台源和尚，请师主持柏林佛学研究社，并兼任世界佛学院设备委员，教理研究院教务主任，及锡兰留学团团长。是年夏，持松和尚发起北戴河暑期讲经会，师担任轮流演讲。

1931年春接住光孝寺，办佛学研究社，并兼任万寿寺及厦门南普陀。光孝寺累债巨万，而内外纠纷亦繁，端赖师惨澹经营管理。

1933年春，宏传戒法，顿使光孝寺呈中兴之象。万寿寺亦呈衰弊之余，囤无宿粮，舍无完栋，师亦次第规复，渐除否运。南普陀斋供虽较优裕，然清众乖诤，两序交哄，调伏匪易。凡此百务，人皆以为不胜其烦，然师誓愿宏大，大悲深重，复热心社会事业。师任中国佛教会秘书长，凡各省分会，有质疑咨谋者，师从容处理无不当；而师辩才敏捷，辞令之广博，尤令人推服不已。故海内硕彦之士，咸愿亲近。

1938年农历11月24日示寂于上海，其门人昙光等将其阁维归塔于泰县。著有《贤首概论》、《佛法概论》、《圆觉经讲义》、《大乘起信论亲闻记》、《因

明入正理论要解》等书。继承师之衣钵者，有昙光、昙影、昙华等三人，皆光孝法脉。

九、释弘一法师

另一位是律宗大师李叔同对华严宗所做的贡献。清末宝华山的律宗，引起佛学界的注意，近世以精研戒律、依律修持者当以李叔同，即弘一大师为第一人。他承袭元明清三代七百余年南山律宗之余绪，孜孜以弘扬律宗为己任，堪称近代律宗复兴之祖。李叔同于 1918 年于杭州定慧寺出家，由一位风流倜傥的浊世公子，近世名重一时的艺术家，终于抛妻弃子，以名士而入沙门，并依律修持，著书立说，成为律宗大师。初，李叔同专治《根本说一切有部律》，后改习《四分律》，并撰写《四分律戒相表记》；同时还从事《华严疏钞》的考订工作。

李叔同认为佛法是否能不退流行，端赖能否认真实实践《四分律》，而于 1933 年集合僧众在泉州开元寺，创南山律学院，训示学人要惜福、劳作、持戒、自尊，表现了他荷负南山道统，复兴律宗的迫切愿望，助长了佛教世俗化的入世精神。他为了律宗缺乏哲学思想，而另找理论根据，后发现了华严宗事理圆融、心性本觉、净染善恶无所不具的观点，与他开启民心的思维方式契合，因而求助于华严，以融通于各教派的学说。

1926 年以前，李叔同即开始兼治华严，次年，他在《与弘伞法师》的信中说：「近数年来颇致力于《华严疏钞》，此书法法具足，如一部《佛学大辞典》，若能精研此书，于各宗奥义皆能通达。」又他对于〈普贤行愿品〉有感而发地认为应发大乘心，要随力随分，专学大乘，或兼学三乘；从理论和实际融通了大乘与小乘。李叔同对华严经论的研究，在哲学上没有很大贡献，然其主要重点置于经论典籍的收集、整理、刊刻及传播。撰有《华严集联三百》一书，对校了清道光年间刊

刻之《华严经疏论纂要》，刊印二十五册，以十二部赠日本佛俗各界；他于挖掘、继承、传播中国文化上，做出应有的贡献。¹⁴⁰

十、释南亭法师

南亭法师(1900-1982)讳满干，字南亭，别号云水散人，法讳昙光，江苏泰县吉氏子，逊清光绪二十六年（1900）庚子八月初二日生。父贻广公，以耕读致小康，母氏储，出丈夫子四，和尚行三。八岁入塾，日记数百言。十岁，随母诣同邑营溪之观音禅寺，住持道如长老见而善之，因乞度为徒孙，遂师事文心、智光二长老而披剃焉。道老则躬授四书、佛经、诗偈。此和尚入佛因缘之始也。

民国肇始，和尚时年十三。泰县诸山合资创办儒释初高小学，聘智光长老为校长，和尚乃插班就读；年余，竟学归寺。日课之余，治文史，并操农事，日夜无稍事休息。阅八年，赴焦山定慧寺从德峻和尚圆具；翌岁，往常州天宁寺学禅，一岁而去。会智老在泰县北山开化禅寺，开讲《大乘起信论》，和尚负笈往，取悟益多。又两年，考入安庆迎江寺佛学院，亲炙常惺法师，寝馈于华严五教仪，成唯识论，因明入正理论诸科，慧学大进。迨毕业，任常州清凉佛学院助教。旋至上海华严学会，从应慈老法师，摄受《法华》、《楞严》、《华严悬谈》诸经论；课余则为四众讲授《八识颂》、《五教仪》、《中观论》、和尚自认一生中得窥典籍之英华，颇得力于教学相长之三数年。

1927年，和尚往来上海、常州、镇江、无锡各寺院，讲《梵网经》、《十六观经》、《老子道德经》、《阿弥陀经》、《华严经》、《禅源诸论集都序》及《维摩》等经论，凡四历寒暑，声名日着。

¹⁴⁰ 释弘一法师部分见麻天祥著，《晚清佛学与近代社会思潮》，页一〇二-八。

1931年夏，苏北大水，灾祸继之；会常惺法师住持泰县光孝寺，灾民涌至，常老既庇容之，又奔走于赈灾弘法，夙知和尚之能，邀往襄助，聘为副寺。泊灾息事寝，常老复创办光孝佛学研究社；翌年，光孝寺传三坛大戒，升法师为监院并受记别；又一岁，常老云游弘法，以寺务、社务并县佛教会主席等职，俱委和尚一人兼承。时当抗战前夕，和尚骤膺重任，而努力以赴。

1937年夏，和尚为配合国策，创办僧众救护训练班，召集县属青年僧侣，施以战时救护训练。时全面抗战开始，中枢西迁，苏省保安队设苏鲁皖边区游击总指挥部于泰城，法师以佛教会主席率各寺院支援军需，以共赴国难。其为虔求佛力护佑国祚也，又倡导启建仁王护国息灾法会，宣讲《仁王护国般若经》；弘法不辍，镇江焦山之定慧寺上海市之沉香阁、杭州之妙香庵、无锡之大悲庵，均曾驻锡；而随机阐扬〈普贤行愿品〉、《楞严经》、《起信论》及《圆觉》、《法华》诸经，法缘殊胜。

1948年冬，中国政治局势逆转，和尚与智老犹滞留上海，成一法师则先期来台。翌年四月，上海已岌岌可危，乃驰函促驾，遂于是岁五月一日联袂安抵台北，暂住十普寺。

1951年间，法师先后应台中慈航院、佛教会及台北市佛教支会之请，宣讲《金刚经》、《仁王经》、〈普贤行愿品〉、《菩萨学处》。时善导寺聘法师为导师，协助章嘉大师所领导之中国佛教会在台办公，并出任秘书长，佐理会务。

1952年1月，莲社启观音佛七，和尚讲《楞严经》二十五圆通章，听众有一闻而立求皈依者，有窃叹其从所未闻者，俱欢喜感服。和尚亦于是年购得台北市新生南路一段九十七巷九号民宅，创设华严莲社，率诸信徒，讲诵大乘经论，定为恒课；并与周宣德、郑崇武等居士，假民本电台辟一佛教之声一节目，是为佛教空

中弘法之始。嗣后刊印之《佛说阿弥陀经》、《妙慧童女经》、《十善业道经》、《佛说字经钞》、《永嘉大师证道歌》、《释教三字经》等经论之讲话，皆和尚当时播讲之题材也。

1954年，自泰国购入《华严经》百五十部，成立华严诵经月会，迄今不辍。

1958年，假台中佛教会馆创办佛学研究社，后年，复假该馆掩关礼华严，历一岁圆满北返。时基隆、屏东等地，纷请弘法，度众繁多，厥后，尝应美国驻华大使馆中文研究院、中国文化大学等中外文教机构之邀，随宜说法，胥获嘉誉。

1973年，复支持成一住扩建华严莲社为五楼，宽厅堂，增设备，以便接待而利弘化。膺中国佛教会常务理、监之选，并三度应聘为秘书长。当佛教界在台初次筹印大藏经时，人力物力，俱感不足，法师任印经会常务委员，躬自率团，藉弘法顺以征求预约，足迹遍全省，凡历四十余日，募得二百八十余部，出于始料，大襄盛举。

1959年起，或办冬赈、或劳戍军，历年无间。凡自强活动，爱国捐献，皆率先响应，屡奉各府署颁状叙奖，实绩斑斑焉。

1964年，为纪念其先师智光长老并响应政府普及职业教育之号召，与道友于台湾台北合创智光高级商工职业学校，出任董事长。四十六年间和尚以华严莲社登记为寺庙；次年又以智光商职登记为财团法人。公尔忘私，有如此者。其后校舍与教学设备，逐年扩增，所费不貲，和尚力为挹注，颇费张罗。每届学期开始，辄告诫诸生，敦品励学为国用；并另筹款，设奖学金，以助寒门秀士，悬为定制。其谆谆期许于青年学子者，何其恳挚真切耶。

1972年，法师七十有三矣，为专心道业，于元月十六日以华严莲社住持职务，付与成一法师，成师亦善承其志，治内务外，均井然有序。

1975年起，法师复倡议兴办华严专宗学院，以成一法师为院长，而自任导师，免费施教，兼供膳宿，除佛学科目外，余如国父思想、英文、日文、哲学、史学等世学诸课，俱备列焉，以见其培养弘法人才之积极。

法师居恒，禅修以时，体力素健。1982年，夏初，以感冒风寒，引发肺炎，导致心肌衰竭，世寿八十有三，僧腊七十三，戒腊六十三，法腊四十九。综其平生，童真舍俗，献身佛教，积功累德，利益社会人群与缁素四众者，历七十余年。

十一、释隆泉法师

隆泉法师（1902-1994），江苏东台人氏，十五岁出家，曾追随华严座主应慈法师，来台后创建华严寺于台北士林，后因马路拓寬遭拆除，其徒戒修法师重建法严寺于台北县店市里仁路。隆泉法师于1973年2月20日圆寂。¹⁴¹

十二、释戒德法师

戒德法师，清宣统元年（1909）出生，江苏省江都县人，童年即茹素。1923年，十五岁时获母亲应允，投入扬州磬山福庆寺，依智文、朗文二师出家，1926年于宝华山受具足戒。1927年秋入常熟兴福寺法界学院，亲近慈舟老人受学。1929年春戒德与同学默如前去应考常惺法师在杭州主办的师范学院，后来该学院经费不支，半载结束。同年秋天，戒德与默如又负笈厦门，考入闽南佛学院为甲级插班生，两人毕业后被聘为助教。1932年辞职，1933年春去奉化雪窦寺阅藏，1935年春去常州天宁寺挂褙住禅堂，颇受证莲方丈器重。同年秋，戒德奉证莲方丈之命，住在九莲阁阅藏，并在天宁佛学院教授课；同年证莲和尚为其传法授记，为南岳派下四十八世。

¹⁴¹ 見闕正宗著，《臺灣佛教一百年》，頁一八四。

1937年，「芦沟桥事变」爆发，有日军一小队人入天宁寺搜查，发现有佩戴壮丁训练证件的青年人，于是集结青年及僧侣八人，齐集山门外，即行举鎗开火，众人皆毙卧血泊中，戒德亦在其中，一心默念观世音菩萨圣号，竟然因随鎗声颓然偃伏，而免于一死。

1939年中国内战延及江南，戒德法师适于此时，应慈航法师之招，与默如、道源二师飞到台湾，襄助慈航法师在新竹、基隆二佛学院代理课务。

1951年冬迎请证莲老和尚由香港抵达台湾。1953年初在台北新店购得山坡地，兴建竹林精舍，证老与戒德、佛声师徒三人同住，经声佛号，弥散于山林之间。1955年购得新店一处佛堂（后改名为妙法寺）。

1966年冬证莲老和尚在竹林精舍示寂，一九六七年妙法寺整修完成，戒德法师乃出任住持。¹⁴²

戒德老和尚抵台后，历年传戒，皆担任戒坛要职。妙法寺完成后，戒德老和尚在寺弘化三十余年，九十岁以后，多在寺内静修。至今晋百余岁，仍住世而长青。据查该寺每年举行两次恭诵《华严经》法会，分春秋二季，各于农历五月十五至二十五日，及九月十五至二十五日，并于法会圆满日举行斋天法会。平日无共修会，且未对外开放。

十三、释成一法师

成一法师江苏省泰县曲塘镇人氏，1914年2月28日生，十五岁时依同县营溪乡观音禅寺远春上人披剃出家，法名觉因，字乘一，号成一，别号寿民。在观音禅寺学习佛教经典仪轨后，十九岁时入泰县光孝寺佛学院就读。毕业后适逢抗日战争爆发，学院停课，他留院服务，亲近曾师祖智光、师祖南亭二位长老研究

¹⁴² 以上戒德法師資料由于凌波居士提供。

华严、法华、唯识、起信等各类佛学。

1940年赴南京宝华山隆昌寺受具足戒，翌年时间稍靖，光孝佛学院复课，法师返寺任监学兼讲师。

1942年，入「上海中医学院」攻读中国医学，同时兼任上海玉佛寺附设的上海佛学院讲师。

1947年，法师从中医学院毕业之后，并于玉佛寺内创办「佛教利生义诊所」。

1948年冬，为避战祸，法师与其业师张少齐居士东渡来台。来台后与张少齐居士于台北合办「觉世图书文具社」流通佛书。

1952年，协助师公南亭长老创建华严莲社。

1953年，出任中国佛教会秘书，主编《中国佛教》月刊。

1956年，应宜兰头城念佛会会长之聘，出任导师。

1957年，当选宜兰县佛教支会理事长，并应中华佛教文化馆之邀，出任该馆印藏会委员，组团环岛行脚，征求附印大藏经。主编《觉世》旬刊，并当选台湾省佛教分会理事。

1958年春，应师祖南亭长老之召，出任华严莲社监院。

1960年，当选中国佛教会监事，并于莲社成立中医义诊所，为贫病市民服务，并成立周六念佛会。

1962年，于桃园大溪应当地信众要求，创立侨爱佛教讲堂，同年与演培、星云、妙然、广慈诸师联合创办《今日佛教》月刊。

1966年，协助师祖南亭长老创办「私立智光高级商工职业学校」于台北县永和市。

1967年，被聘为「智商工职校」董事，并应聘出任中坜元化院佛学院副院长。

1972年，接任华严莲社住持，同年当选中国药用植物学会会长，并当选台北市佛教会社常务理事。

1975年，奉师祖南亭长老之命，创办「华严专宗学院」，并出任院长。

1984年，连任华严莲社、私立智光商工职校董事长、文化大学佛学研究所副所长、华严专宗学院院长、研究所所长等职。

1990年8月，成一法师首度返回泰县祖庭光孝寺主持重建工作。

1996年11月，泰县光孝寺重建落成开光大典，成一法师亲临主持，圆满多年宿愿。

2002年于海安观音禅寺成立佛学培训班，推动培育寺内僧材，同年并于泰县光孝寺及海安观音禅寺筹建藏经楼。至今2011年駐錫於江苏泰州光孝寺。

成一法师佛学道德誉重两岸，无论在慈善、文化、教育等各方面均有杰出贡献，是两岸佛教之光。其著作成绩斐然计有：《慧日集》123集、《慧日集新编》、《成一文集》、《成一语汇集》、《成一法语集》、《华严文选》、《出家三十要则讲论》、《弥勒净土法门集》、《环岛日记》、《为什么要念佛》、《华严佛七开示录》、《药师佛七开示录》、《华经品会大意》等等。

十四、释净空法师

净空法师1927年生于安徽省卢江县，幼居福建建瓯。1949年来台，服务于实践学社，公余之时研读经史古文，先后追随当代哲学家方东美先生、章嘉大师、李炳南老居士等研习哲学、佛经十三年。

1959年于台北市圆山临济寺剃度，法名觉净字净空。受具足戒后，于国内外弘扬佛法，讲述《华严经》、《法华经》、《楞严经》、《圆觉经》、《六祖坛经》、《金刚经》、《净土五经》等大乘经论数十种，至今不间断弘扬净土念佛法门。法师在国内先后创办华藏法施会、华藏精舍、华藏佛教视听图书馆、华藏讲堂，及佛陀教育基金会。首开使用视听教育之方法，弘扬佛法。并倡印赠送《大藏经》暨各种经论善书逾千余万册，多种佛菩萨像数百万张流通世界各地。

十五、释净海法师

净海法师 1931 年生于江苏泰州，九岁在泰州复兴庵依灼然和尚剃度出家，1946 年于南京宝华山隆昌寺受具足戒。后毕业于常州天宁寺佛学院，1949 年，于台湾弘法，亲近慈航老法师。

1959 年赴泰国佛教大学攻读泰文及巴利文，旋留学日本，入日本东京立正大学研究，两年后获硕士学位。

1972 年起赴美国弘法，先后驻锡于纽约美国佛教会、报恩寺等处弘法。

1978 年，转至美国德州休斯顿市，创立德州佛教会、佛光寺道场；后又应邀赴阿根廷弘法，获该国博格诺大学东方学院授予「荣誉博士教授」；该校亚非文化研究所并聘他为该研究所博士顾问；净海法师被称为美南佛教的最早播种者。

1988 年担任台北华严莲社第五任住持，为弘扬华严教法亦投下诸多心力。至今常住美国弘扬佛法。

十六、释了中法师

了中法师，1932 年生，江苏泰州人。幼年泰州净因寺出家，1947 年于南京古林寺受具足戒。先后游学于泰州光孝佛学院、南京栖霞山佛学院、上海静安寺佛学院。1949 年赴台湾弘法住汐止弥勒内院，亲近慈航老法师。1961 年东渡扶桑，入东京立正大学留学，获硕士学位；后修学博士课程后，回台湾弘法曾任教于太虚佛学院。1970 年在台北协助法藏寺慧光法师创办法藏佛学院，任院长。曾多年任职于台湾中国佛教会秘书长、世界佛教僧伽会秘书长。

1986 年当选为台北智光商工职业学校董事，接任台北华严莲社第四任住持，亦为弘扬华严贡献了一份力量。了中法师现任世界佛教僧伽会会长，台北首刹善导寺住持，

新竹私立玄奘大学创办人。

十七、释明度法师

明度法师（1954），内号了参，台湾省云林县人。东海大学地政事务人员结业；华严专宗佛学院大学部第三届毕业；华严专宗佛学研究所第二届毕业。1988年曾任台北华严莲社民生东路弘法中心助理，及华严专宗佛学院训导助教等职。

1989年7月受命，担任桃园侨爱佛教讲堂附设侨爱儿童村教祿，后升任侨爱佛教讲堂会计。

1991年1月即应董事会之聘，为侨爱佛教讲堂监院，连任两次监院后又应莲社董事会之聘，为侨爱佛教讲堂住持。

1993年10月16日受成一法师为千华第三十八世，光孝寺第十八代传人，法号续悟。

1999年4月两任住持任期圆满后，接任宜兰普照寺住持一职。法师任职儿童村教祿期间，亲身带领教导院童学习生活所有事宜，使村内院童无论于学业，或生活上均不会因各个家庭中的变故，而有人格及心理上的缺陷，反而比一般学童有着更优异的表现。法师于侨爱佛教讲堂监院任内、及两任住持期中表现优秀，积极推动各项弘法工作，目前，信徒遍布在台湾北部各县市。另外在社会活动方面，除了支持侨爱儿童村外，还参加社会救济活动，每年均响应政府举办之冬令救济等社会福利工作。是位擅写能说并善于领众之弘法人才。

2001年5月6日应董事会之聘，晋山就任台北华严莲社第七任住持之职。

2004年5月由华严莲社董事会议决议续任第七任住持职务三年。

2006年1月因病退位。目前常住桃园侨爱佛教讲堂。

十八、释贤度法师

贤度法师1960年1月生，祖籍江西会昌，别号思齐。1986年发愿出家，师承成一上人，内号了行，毕业于华严专宗佛学研究所，专研华严经教及普贤行，恒持准提观音法门为日课，并以华严行者为终身职志。法师平日的生活严谨，不喜应酬，甚少外出攀缘，任第六任住持时，主持道场共修，建立常住制度，照顾僧众生活。长年于华严专宗学院佛学研究所，担任教授华严相关课程。在其任内推动将华严莲社规制改为丛林僧团制度，使十七年来的应酬佛事停办，开放早晚功课随堂佛事，以共修方式接引信众学佛。

1995年8月整编华严藏经，华严祖庭系列，将藏经中与华严相关著作，重新勘校整编，以新式标点符号，区分段落、注释、出处、索引等功能，以计算机化版面设计编排，使华严祖师所遗留下来的智慧财产，能以现代语言方式，重新问世，方便教学及研究。他希望华严教学研究工作，可以于一微尘，普及推广至遍法界，从平面文字到立体有声，将华严法门于生活中具体展现。

法师著作计有：《华严学讲义》、《华严净土思想与念佛法门》、《观音法门》、《华严学专题研究》、《成佛之路—善财童子五十三参的故事》、《佛教的制度与仪轨》、《转法轮集》、《十地品浅释》（上、下）、《世主妙严品浅释》（上、下）等。

十九、释达教法师

达教法师，是一位推行华严大教的行者。其道场竹林禅寺位于台中县沙鹿镇，该寺创建于1960年，据寺院人员传当时有大陆僧人明常法师教授《华严经》，而于1975年7月举行第一次诵《华严经》法会，十一月举办华严佛七。现在则于每月农

历初一、十五诵《华严经》，数十年来不间断。

廿、释达度法师

达度法师（一2008？）于1955年皈依妙然和尚尼，成为佛教弟子，当时南亭老和尚在台中佛教会馆讲座，讲《法华经》，其父母经常亲近听闻，于1965年因父母受菩萨戒，才真正入于佛门，亲近三宝。因在佛教会馆的人众，都有机会亲近南亭老和尚，因他的介绍入华严莲社当起一届学生，也是班上最老的学生（三十六岁）。1979年学院毕业后留校担任教务主任，一方面教课，一方面学习。翌年，桃园侨爱儿童村需要人手，受南公上人邀，到儿童村当总务主任，而结束华严教学工作。在侨爱那段时间，生活非常充实，人与人之间，大人小孩，全部乐融融。1982年离开了讲堂回到常住佛教会馆，但弘法利生教学工作一直没有停止。在佛教会馆开讲教学上、中、上佛学课程，也刚好苗栗法云寺要开办佛学院，于是到该学院当教务主任，又再次实习教育工作。此学院在山顶上，学生不多，环境幽远宁静，实是学习般若学的好机会。于是往返于台中、法云寺二地，经过一年半时间，法云佛学院已经有基础，学生也定了下来，才结束二地往返的因缘，专心在台中弘法。1984至91年间，在台北华严莲社、台中清凉佛学院、万佛寺佛学院、法轮讲堂、曼殊讲堂、佛教会馆、白云寺佛学班、善德寺佛学班、结夏安居弘扬戒律及南山寺佛学班等地教学。课程内容包括：《八宗纲要》、《四十二章经》、《弥陀经》、《法华经》、《华严经》、《梵网经》同时在台中中山堂、彰化县政府、鹿港、二林等地举办大型演讲随缘开示。1992离开佛教会馆。

1994年建构「华严精舍」。上下共七楼属于精致型的建筑物，主佛三如来，与华严三圣。因为学习《华严经》，要深入华严境界，所以法师将自己要住的道场，取名为「华严精舍」，以报答师长的栽培。1996年完工，平常精舍课程，晚上是星

期一共修，星期四讲座，早上的二、四、五诵讲《华严经》，周六、日两天则与信徒座谈佛理。

廿一、释继梦法师

继梦（海云）法师于年成立华严学会，1999年于台北县中和市成立草堂山大华严寺。此间寺庙的缘起，是法师发下生生世世弘扬华严一乘教法的殊胜因缘而成立。该寺标明为一「经海、教海、行海」的道场，重点在于华严思想的展开与落实。

继梦法师提倡新时代的佛教运动在于生命教育，所谓生命教育乃是生命觉醒的教育，目的为接引广大的群众，体验生命的本来面目；在华严的生命观，不单是让个人的生命达到止于至善的境界，也是将所有生命看待如花园百花齐放一样精采。华严是以人性为出发点，由生活面切入，让佛法真正落实于世间。法师认为现在处于一个新旧时空的交替点上，华严所深思的问题包括佛教应该如何因应时代的变迁做适度的调整？佛教中诠释的真理应该如何运用于现代社会，影响一切众生？对于众生所面临的种种人生议题如何寻得安身立命的平衡点？法师欲建立一个「生命教育中心」，重点置于凡是关怀生命的工作，都可以是宗教活动。目标是集天下精英给众生依怙，化三千秽土为极乐之邦。

该寺每周有读诵《华严经》法会，并有抄经班、读书会。在华严教学方面设立「华严佛法苑」，主要以心灵成长、道场经营、弘法利生为标的。分为经法部、禅法部、密法部、净法部及律法部；以推动华严禅法、华严净土、华严律仪、华严密法、华严经教等五大行法为主。并强调华严经教的行法为「经教来验证行法，用行法来证明经教」。大华严寺总寺在台北县中和市，其他在台湾尚有五处分支道场，各位于南投县、台中市、嘉义市、台南市及高雄市；国外的道场分布于东南亚、澳洲及美、加等地。

法师著作颇丰计有：《华严经净行品剖裂玄义疏》、《华严宗哲学概要》、《普贤十大愿王修持法要》、《慈悲圆满修持法要》、《中国佛教传入史纲》、《开展如来自性修持法要》、《文殊三摩地修持法要》、《华严玄谈》、《如来心地法门修持法要》（上、下）、《心要法门讲记》及《心灵方程式》等。

廿二、释真定法师

真定法师(1967-)生于新加坡杨厝港罗弄曼国，幼年时即被双亲带往附近的般若念佛堂熏习佛法。每逢农历初一、十五时，至佛堂共修，由此渐渐了解佛教义理，因而对佛法产生无比的好乐心。九岁就开始茹素，小小年纪难能可贵地即有出尘之心。十岁，投光明山普觉寺宏船老和尚座下受三皈依；十二岁在唯心老和尚座下求受五戒；1981年到马来西亚槟城极乐寺短期出家。之后决心要出家的前一年，每日早上七点至九点到念佛堂礼佛求忏悔。

1983年，年仅十五岁时，于般若念佛堂投唯心老和尚正式出家，之后每逢农历初一、十五，在念佛堂带领信众共修，礼忏八十八佛，并开示佛法知识。过后不久，到台湾中坜的圆光佛学院就读，然因缘不具足，中断学习而离开学院；随即到台北市的临济寺求受具足戒，但因年岁不足，仅受沙弥戒及菩萨戒，戒期长达五十三天，受戒期间曾因求受具足戒，凌晨时分跪在白圣长老门外求戒，但仍旧因为年龄的关系，诸位戒师协议不能破例而未予允准。求戒不成，又到高雄妙通寺广钦老和尚处求受具足戒，经过二十三天仍不被允许，只得无奈地离开妙通寺。总计在台湾求戒七十六天，虽未达到目的，但因至诚的求戒决心感动戒场戒师，破例答应法师到槟城极乐寺去受具足戒，并荣誉地担任沙弥首，时年十八岁。

1985年因唯心老和尚之嘱咐，位于芽笼的善福堂需要出家人领导，而开始担任起善福堂的导师，引领住众学习佛教义理，并带共修法会。

1987年，于知归佛社法照上人座下接临济宗法脉。翌年住进双林寺，晨昏以寺庙法务为历练修行，直到1996年被法华寺聘为监院为止。

1997年，法师之师公修静老和尚主修华严，法师为其侍者，始接触到华严大法，同时受到老和尚谆谆教诲要上人学习华严，做大乘行者，深入华严经教，发四无量心，效法普贤十大愿王。

2000年真定法师购进新加坡芽笼六巷华严禅寺，开始拥有一间专门弘扬华严法门的女众道场，一方面于每星期日带众读诵唐译《华严经》一卷，并唱诵华严字母，且有法师开示华严教理；如此地专注修持华严法门。

2002年赴中国浙江舟山群岛东部的普陀山取经，恭请杨枝禅林觉义老法师书写《大方广佛华严经》，此一墨宝业于2007年完成，供奉于华严禅寺供大众瞻仰。

2005年6月5日正式在台湾成一老和尚座下接华严宗法脉，为取法名，内号续修，外号思弘，成为南山律宗千华第三十八世、光孝堂上第十八代传人。同时受法者有真定法师剃度弟子善森法师、法仁法师、汶杰法师、贤蕙法师、坚心法师、法源法师、法如法师等七位尼师，成为南山律宗第三十九世，光孝堂上第十九代传人。法师现任新加坡法华禅寺、华严禅寺、东马砂劳越古航寺、西马柔佛州新山慧林佛苑及柔佛四弯佛光禅寺住持；般若念佛堂导师、善福堂导师、毘卢寺行政委员、护国金塔寺行政委员、佛牙寺副主席。

廿三、释圆果法师

圆果法师(1954-2007)，从华严专宗学院毕业以后，在台湾各乡镇巡回开示，一年半的时间每周五下乡，六、日，作心里咨商，辅导鼓励；一方面解惑，一方面遍种心莲深植人心。法师更参加大乘精舍乐崇辉居士的大专青年学佛营、夏令营、冬令营，儿童营，从中教学相长广结善缘，佛光普照法雨均沾，嘉惠众生。如此

行之七、八年的历练，进而通过留美托福考试，赴美休斯敦大学攻读社会福利课程。后虽因病辍学，然对于道业更加勇猛精进。因法师在华严专宗学院时，亲近南亭和尚与成公院长，耳濡目染，无论教门行门，皆具有深厚根基，每日必受持《华严经》一卷，从《四十华严》、《六十华严》，到《八十华严》，轮流诵持成为日课。更加强忏悔法门礼拜慈悲三昧水忏，加功用行忏悔宿世业障，白天又加诵《妙法莲华经》、《大佛顶首楞严经》、《大般涅槃经》等大乘经典，晚上则是阅读藏经。

2005年4月，圆果法师努力有成，在美国休斯敦创立「德州华严莲社」，礼请成一法师主持落成典礼，成一法师赞叹及鼓励住持圆果法师，期许她继续努力，荷担如来「宏法的家务，与利生的事业」，住持正法，造福人群。¹⁴³法师拥有道场后，每个星期日独自带领信众共修，然而积劳成疾，不幸于2007年12月撒手人寰，往生净土；其所建立的道场，已觅得新住持继续领导。

第五章 结论

《华严经》强调现实的菩萨道之实践，亦可谓是从真空向妙有展开，在真空中附有妙有是华严教学上存在的一项特色，理由在于事事无碍的境界必须以空为基础，亦即意味着向重重无尽的法界缘起展开是空观的思想。一切万法、十度万行，皆因真空而成就，因为真空，诸法才相即¹⁴⁴相入¹⁴⁵，无障无碍。法界种类虽多，统一而言，唯一真法界，即诸佛众生本源的清净心。《华严经》诸会所证不同，开则万

¹⁴³ 《萬行雜誌》二三五期。

¹⁴⁴ 所謂相即，舉例來說，有甲乙二物，如果主張甲存在，乙也存在，則有與有便成對立，於是開展了是非對立的世界，鬥爭的世界，以武力征服的世界。為了融通，若有甲，乙非空不可；若有乙，則甲非空不可。甲之有與乙之空並存時，甲被空所包攝，甲和乙之間消除對立關係。甲乙二體變成凹凸而契合，開啟融合的世界，此即「相即」之原理。

¹⁴⁵ 所謂相入，謂萬法中的一一法，不能獨一存在，一切物都因相關依存而成立，由人類的關係便可了解這種真理的正確性。例如人不能離群索居，因為人是群居動物，這種原理即稱為「相入」。

差，合则一性，舒展开来充满于整个法界，卷起来则包含在一心，全明法界缘起，此法界体是一心，应知自心则成佛。依《起信论》，此一心开真如、生灭二门，无有一法不是本心所现，无有一法非真界缘起，无有一法先于法界，因此万法相资真界才生。而法性亦相同，它是遍一切处、一切众生及国土，亦无形相可得。若得真界，即知一切皆同真界，不空不有，于有处见它¹⁴⁶，有和它一样，故有即不有；于空处见它，空也和它相同，故空也不空；看不空自然要修空，不有故自然不取于相。生灭之法，不出遍计所执与依他缘起，若得真界，即知遍计所执如绳上之蛇，本来没有，全是麻绳；既然无有一法可生可灭，即是圆成真常，依他无性，采缘而起，即生无生，灭无灭，如绳一般无有自性，全由麻织，所以依他即圆成真常。华严宗的依他不仅是依众缘之他，而是全依真界而起。所以关键中说法界起诸法时，有性起门及缘起门，谓缘起由义而言，是缘起相由；以法而言，尘沙法数，皆由法界缘起。故缘起之法，如见一尘既全是法界，即寂照具足，如镜子明亮又复净洁，而能现多面镜子入一镜中，一镜如此，余镜皆是，则一尘既同法界，故可含一切法入己一之中，此一尘又入一切法中，交相映入，一尘如此，一切亦然，重重交映而无尽，皆因真如法界缘故。在〈梵行品〉云：

若诸菩萨能与如是观行相应，于诸法中不生二解，一切佛法疾得现前，初发心时，即得阿耨多罗三藐三菩提，知一切法即心自性，成就慧身，不由他悟。¹⁴⁷

如是观行相应，无需上寻弥勒，西访弥陀，即一尘一毛，便见佛境。〈如来出现品〉云：「如来成正觉时，于其身中普见一切众生成正觉，乃至普见一切众生入涅槃。」¹⁴⁸

¹⁴⁶ 它指真界。

¹⁴⁷ 《大正藏》第一〇册，页八八下-九上。

¹⁴⁸ 《大正藏》第一〇册，页二七五上。

是在说众生全在佛心，诸佛心内众生作佛；而佛全在众生心中者，亦于〈如来出现品〉经文载：「菩萨应知自心念念常有佛成正觉，何以故？诸佛如来不离此心成正觉故，如自心，一切众生心亦复如是，悉有如来成正觉也。」¹⁴⁹华严宗强调佛成即人成，则有问难谓：「何故现有众生非即佛耶？」其答案为若众生，就众生位来看，尚不能见到唯心即空，怎见到圆教中的事，例如人迷东为西，正执着于西，若诸情顿破，则法界圆满显现，便什么都完全具足。华严宗的经教结构，是导果为因，让人先见到佛自内证的境界如何圆满而产生信心，再教人修行的方法，而其最主要的本怀则是希望所有的人先做菩萨，在一期生命终了之际，留惑润生，莫入涅槃，乘愿再来，生在十方世界救度众生。

在中国历史上，一个宗派的形成、流传及兴盛与否，除了政治因素以外，端赖该宗的领导人才如何弘传，华严宗在唐朝从成立到兴衰，曾经大放异彩，亦曾经和其他宗派一样面临法难，被摧残待尽。从唐末至明代一直未见再兴起如唐朝的辉煌景象，直到民国初年始见华严宗再度崛起，然因国势衰退，在列强环伺，国力消耗无余，又临内战，致使佛教面临空前大劫。幸赖少数高僧大德辗转至台，将中国的佛教传来，物力维艰之下，仍然将佛教兴盛起来。在廿一世纪末期，佛教各宗各派在台可谓达到颠峰时间，呈现百家争鸣的盛景。

¹⁴⁹ 《大正藏》第一〇册，页二七五中。

【参考书目】

一、 专书

(一) 中文部份

《资治通鉴》《唐纪》〈则天后天册万岁元年〉，1956年，古籍出版社。

《南史》〈列传第六十。郭祖深传〉，1975年，台北：中华书局。

王云五——

1972年，《中国佛教史概说》，台北，台湾商务印书馆印行。

知归子——

1974年，《居士传》，新文化印书馆。

金忠烈——

1978年，《华严宗思想背景及其理论构造》，《华严思想论集》（华严学专集之二），台北：大乘文化出版社。

王云五主编，野上俊静等着，释圣严译——

1980年，《中国佛教史概说》，台北：台湾商务印书馆发行。

《唐大荐福寺故主翻经大德法藏和尚传》，1983年，台北：中华书局。

《全唐文》，1983年，台北：中华书局影印本。

汤用彤——

1986年，《隋唐及五代佛教史》，台北：慧炬出版社。

方立天——

1991年，《法藏》，台北：东大图书股份有限公司。

麻天祥——

1992年,《晚清佛学与近代社会思潮》(卷上、卷下),台北:文津出版社。

江灿腾——

1992年,《台湾佛教与现代社会》,台北:东大图书股份有限公司。

郭朋——

1994年,《中国佛教思想史》,福州:福建人民出版社出版。

释贤度——

1994年,《华严学讲义》,台北:财团法人台北市华严莲社。

杜继文、任继愈——

1995年,《佛教史》,台北:晓园出版社。

陈慧剑——

1997年,《弘一大师传》,台北:东大图书股份有限公司。

《华严宗五祖论著精华》,1998年,台北:财团法人台北市华严莲社。

魏道儒——

1998年,《中国华严宗通史》,南京:江苏古籍出版社。

于凌波——

1998年,《民国高僧传初编》,新店:圆明出版社。

阚正宗——

1999年,《台湾佛教一百年》,台北市,东大图书股份有限公司。

2004年《重读台湾佛教》(正篇、续篇),台北:大千出版社。

范观澜——

2001年,《江淮名刹泰州光孝寺》,南京:江苏古籍出版社。

渡边照宏着,释慈一、钟文秀译——

2002年,《佛教经典常谈》,台北:东大图书股份有限公司。

刘贵杰——

2002年，《华严宗入门》，台北：东大图书股份有限公司。

(二) 日文部份

常盘大定——

1939年，《支那佛教の研究》，東京：春秋社。

汤次了荣——

1976年，《华严大系》，東京都，株式会社图书刊行会。

键主良敬——

1982年，《華嚴學派の空思想》，《佛教思想7》空（下），京都：株式會社平樂寺書店。

中村元——

1983年，《華嚴經の思想史的意義》，《華嚴思想》，京都：株式會社三星社。

牧田谛亮——

1985年，《中国佛教史研究》第二，東京：株式會社大東出版社。

鎌田茂雄——

1988年《華嚴の思想》，東京都：株式會社講談社。

1997年《华严学论集》（上、下），東京：大藏出版株式会社。

1999年《中国佛教史》第卷，東京都：財団法人東京大學出版會。

《中國華嚴思想史の研究》，東京大學出版會。

木村清孝着——

1992年，《中国华严思想史》，京都：平乐寺书店。

1998年，《初期中國華嚴思想の研究》，東京：株式會社春秋社。

野口铁郎——

1994年，《中國史における教と國家》，東京：雄山閣出版。

长谷川昌弘——

1997年，《宋代居士における《華嚴經》受容について》，

長谷部幽蹊——《中國華嚴の晩景》，《華嚴學論集》，東京：大藏出版株式會社。

二、期刊

甲、 中文部份

《万行杂志》，1985年创刊，1996年改版，台北：财团法人台北市华严莲社。

《海音杂志》，1998年，第6期，台北：中国佛教会。

乙、日文部份

结城令闻——

《隋唐の中國的新佛教組織の一例としての法界觀門について》，《印度學佛教學研究》第6卷第2號。

三、毕业论文

释天恩——

2004年《华严宗的流传与在台湾的发展》，台北：华严专宗学院佛学研究所毕业论文。

娄静华——

2007年《大乘佛教智慧与愿行的表征——论《华严经》中文殊与普贤的形

象》，新竹：私立玄奘大学宗教学系研究所硕士论文。