

# 華嚴與淨土——從雲棲株宏到爲霖道霈

／法軍

## 一

元代的華嚴，尚承遼宋金夏之遺續，迭有創發，不但對前代的遺文加以整理，而且產生了新的綜合。不過進入明代以後，華嚴的著述詮釋似乎沒落得很嚴重。

明代中葉以後繼起無人，雖略有註釋講說，但已無宋元之規模了。明代晚期雖有雪浪洪恩(1545-1607)、憨山德清(1546-1623)、雲棲株宏(1535-1615)、李卓吾(1527-1687)、錢謙益(1582-1664)、曹魯川等躍起，研述華嚴，但多是兼學兼宏，而非獨闡華嚴。於華嚴既乏整體的認識，時有自舒胸臆如雪浪者，或以清涼疏爲宗而節錄綱要如憨山者，或援華嚴以入淨土如雲棲者，或以方山之論爲宗而鄙諸疏如李卓吾、曹魯川者，不一而足。這些時代特徵都影響到清初華嚴的走向。例如爲霖道霈(1615-1702)之所以作《華嚴經疏論纂要》百二十卷，即是爲了化解明代宗方山論以入禪者與宗澄觀疏鈔者之間的論爭而成的。灌頂續法(1641-1728)則是在研究澄觀華嚴之後，發現澄觀與法藏在安立華嚴教法上之不同，而回歸到法藏，著《賢首五教儀》及《賢首五教儀科註》等，重闡賢首教法。這些清初華嚴在方向上的轉變可說是明代華嚴宏闡研述者所始料未及的吧！而這種歷史變遷及其意義，乃至對近代有何影響，是值得深思的。尤其是佛教內部思想與修行實踐上的融合現象，更是值得注意。本文主要將著眼於雲棲株宏的淨土與華嚴論述如何影響到聞谷廣印(1566-1636)以及鼓山禪的代表者永覺元賢(1578-1657)、爲霖道霈的情形，來略述明清之交佛教發展上華嚴與淨土的某些特徵。

元代華嚴義學以普瑞的《會玄記》爲註釋澄觀華嚴疏鈔玄談的殿軍，明初收入北藏，顯示其內容受到肯定。但是明代之後竟無將《會玄記》作研究而推陳出新的作品，反而到明末清初時唯有憨山、道霈的節錄疏鈔綱要或纂要而已，可以說澄觀爲主的華嚴疏鈔的再註釋已經停頓，而轉向了綱要式的理解。另外普瑞所補註的《大方廣佛華嚴經海印道場十重行願常遍禮懺儀》，原本是西夏蘭山雲巖慈恩寺護法國師一行沙門慧覺依經錄，到了明代時，經由木增(明史卷410有傳)訂正，蒼雪讀徹(1588-1656)參閱，天台沙門正止治定，而由大出版家汲古閣毛晉居士出版，但是明代的這些人連一位也沒有詳細閱讀此禮懺儀，而將此書誤認爲是唐代一行所作，並將此錯誤帶入嘉興藏中。由此可見明代在華嚴學脈上的嚴重斷層現象。連現代的鎌田茂雄也承襲其錯誤而不察。此禮懺儀卷末附有大夏(西夏)一行慧覺的相關資料，可惜數百年來沒有人閱讀其內容，更不用說其中所包含的大手印等密教傳承的教法之發現與研究了。

## 二

蓮池大師雲棲株宏是中國佛教史上第一位成功地以淨土爲中心來結合華嚴

與淨土的人物。雖然澄觀大師於華嚴疏鈔中也有論述淨土法義，但並無特別闡述淨土行。而永明延壽雖然弘揚禪淨雙修，且承襲宗密等的華嚴，但是並未以淨土為主來融攝華嚴。所以蓮池大師在這個意義上來說，是很有創造性的。他所論述的淨土教法與行持，可說涵蓋了今日淨土法門的大部分。而淨土教法在教理上的不足處，經由蓮池大師援用華嚴義學而得以圓備起來。而且他的現存主著《彌陀疏鈔》中也多有引述天台智者大師的《彌陀經疏》之處，可說是融會台賢兩家的義學，而創出淨土新意的。蓮池大師的淨土法門，除了華嚴義學為其依止外，還弘闡戒律，提倡放生，著述了《梵網經心地品菩薩戒義疏發隱》及《放生儀·戒殺放生文》等。也就是淨土、華嚴等義學、戒律，三足鼎立，構成堅實的修行系統。這樣的法門既可以攝受一般人，也容易說服知識分子，所以不但清代諸帝推崇備至，而且至今仍然為世所重。

蓮池大師的《彌陀疏鈔》，援用了澄觀的華嚴疏鈔註釋的形式，也就是澄觀以《疏》與《隨疏演義鈔》來註釋八十華嚴經，蓮池大師也是如此而作疏鈔，而且採用了十門釋經的方式。不過這種做法，在宗密註釋《圓覺經》時即已使用，宋代長水子叡也用之於註釋《楞嚴經》，所以蓮池大師的註經方法是有前例可循的。但蓮池大師特別的地方是將淨土法門提升到華嚴圓教的層次上，使淨土法門也具有華嚴圓融無礙義。所以宗密與長水的註經，僅止於一經的影響力，但是蓮池大師的註經，卻涵蓋淨土法門，使其註經成為淨土行的推展力量，使淨土法門具有通宗通教的普遍性，也藉由淨土法門實踐的普及性來使其註釋得以普遍弘傳。這是在中國佛教史中所不曾有的新開展，也是淨土法門的新開展。從經典的互相詮釋的可能性來說，以華嚴義來註釋諸經，雖然都有可能成功，如宗密或長水等，但是以華嚴義學來與實踐法門結合，蓮池大師可以說是僅有的成功範例。

蓮池大師融華嚴入淨土的主要理論，是依據宗密《圓覺疏鈔》所說的，華嚴圓教與圓覺經的互攝關係為「彼全攝此，此分攝彼，謂圓教也」。蓮池大師《彌陀疏鈔》卷一說《阿彌陀經》「此經攝於頓教，少分屬圓」，而解釋說「分屬圓教者，圓之為義，謂四法界中，前三通於諸教，後一獨擅乎圓。今此經者，圓全攝此，此分攝圓，得圓少分，分屬圓故」，並以十義說明，而後說「圓教全攝此經，此經分攝圓教，以少分義故，名分圓也」。也就是將彌陀經提升到分圓的地位，而通於華嚴圓教。這樣的教理因為有華嚴圓義為後盾，所以能展開新的義理層次。

蓮池大師在釋彌陀經時，以澄觀華嚴疏鈔為依，引起了當時李通玄《華嚴經合論》的擁護者曹魯川嚴厲的批評。曹魯川致書蓮池大師兩度論義，其來函與回信皆收在《雲棲遺稿》卷一。蓮池大師首書之意，略舉則有：「不肖雖崇尚淨土，而實則崇尚華嚴不異於居士」；「疏鈔中特謂華嚴圓極，彌陀經得圓少分，是華嚴之眷屬流類，非並也」；「說華嚴則該淨土，說淨土亦通華嚴。…今人但知華嚴廣於極樂，而不知彌陀即是遮那也」；「又來論清涼不會華嚴義旨，而裂全經為四分以屬四法。夫信、解、行、證雖貫徹全經，而經文從始至終亦有自然之次第，非清涼強為割截也。其貫徹也，所謂圓融。其次第也，所謂行布。即行布而圓融，四分何害？使無行布，圓融何物？必去行布而圓融，則不圓融矣」；「方山之論，

自是千古雄談。而論有論體，疏有疏體。統明大義，則方山專美於前。極深探頤，窮微盡玄，則方山得清涼而始為大備。豈獨方山，即杜順而至賢首諸祖，亦復得清涼而大備。豈獨華嚴諸祖，即三藏十二部百家論疏，亦復得清涼而大備」。蓮池次書大意則是：「來論謂清涼擇焉而未精，愚意不知清涼擇華嚴未精耶？抑亦居士擇清涼未精耶？」「行願以一品而攝八十卷之全經，自古及今，誰敢議其不了義者？居士獨尚華嚴而非行願，行願不了義，則華嚴亦不了義矣！」「居士尚華嚴而力詆淨土，老朽業淨土而極贊華嚴」。所以由此可見，蓮池大師的立場是依普賢行願品導歸極樂而歸華嚴於淨土，並以澄觀的華嚴詮釋為標準，嚴厲地批判了當時以李通玄合論為究竟的禪門之徒。

### 三

明末萬曆三大師蓮池、紫柏(1543-1603)、憨山，唯有蓮池大師得以善始善終，鼓山永覺元賢禪師對此評道：「末代弘法，魔事必多。貪進者必取辱，過侈者必招非。知此即為攝伏魔軍之第一策。如萬曆間，達觀、憨山二老，皆名震一時，以不達此意，卒至罹禍，豈可曰無妄之災，而盡委之命乎？唯雲棲老人，謹密儉約，一步弗苟，故雖享大名，而善始善終，絕無魔事，真末法之良規也。」（《鼓山永覺和尚廣錄》卷三十）這樣穩健的宗風，現代學者荒木見悟也給予正面的評價（《雲棲株宏之研究》頁 88-93）。

這樣的宗風下，有聞谷廣印這樣的弟子也不足為奇了。聞谷廣印的生平，透過永覺元賢的〈真寂聞谷大師塔銘並序〉（《鼓山永覺和尚廣錄》卷十八）及大儒錢謙益的〈聞谷禪師塔銘〉（《牧齋初學集》卷六十八）略知一二。聞谷廣印於二十四歲入雲棲受具足戒，二十七歲雲棲大師開法淨慈寺，舉師為維那。後結茅蓬於雙徑白雲峰，一日見黃瑞香花而忽然大悟，「於是出山至雲棲受菩薩戒，朝夕請益，遂盡得雲棲之道」。錢謙益則於塔銘中讚曰：「嗚呼！萬曆中方內有三大和尚，紫柏可公、雲棲宏公、憨山清公，各樹法幢，為人天眼目。三公入滅，魔外橫行，喝棒錯互，吳越之閒人如中風狂走。當此之時，真修退藏，密傳三老之一燈者，禪師一人而已。師痛夫世之盲參瞎悟者，以狂易之病飲塗毒之藥，窮老參究，終不以悟自居」。所以雲棲之後能繼承遺緒的，唯有聞谷廣印。

而聞谷廣印在晚年住於寶善寺時，為霖道霈（十八歲，1632）便前往參學，聞谷老人授以念佛畢竟成佛之說（《還山錄》卷四〈旅泊幻蹟〉），教導他淨土法門，並為他取了「為霖」的字。然後介紹永覺元賢來指導他參禪辦道。而元賢的戒法則學自聞谷大師，聞谷的戒法是雲棲戒法。元賢說自己「禪本壽昌，戒本真寂，不可誣也」（真寂即指聞谷，《鼓山永覺和尚廣錄》卷三十）。而元賢又將此戒法傳給道霈，所以鼓山湧泉寺的戒法是雲棲戒法。而雲棲的淨土法門也經由聞谷廣印直接傳給元賢與道霈。所以鼓山禪的淨土法門也是來自雲棲株宏的。元賢在淨土方面有《淨慈要語》，淨即淨土，慈即戒殺放生，皆傳自雲棲。而道霈亦作《淨土旨訣》，大體承襲元賢乃至雲棲的淨土法門。道霈又針對幽溪傳燈以天台宗義造《淨土生無生論》，另作《續淨土生無生論》（收於光緒刊《淨土十要》）

融會淨土與華嚴。這可說是繼承雲棲的華嚴淨土義，而爲了有別於天台，所進一步發展的論述。

道需最爲人所稱道的華嚴著述，便是《華嚴經疏論纂要》。道需在序文中說：「其八十卷經，清涼國師有疏鈔，棗柏長者有論，世所盛行。疏鈔則窮源極委，章分句析。不唯是此經標準，實乃如來世尊一代時教之標準也。論則廣論佛意，會歸自心。不唯是此經闡奧，實乃宗門之闡奧也。禪者喜讀論而不知疏鈔之廣大精微。講者喜讀疏鈔而不知論之直截痛快。兩者皆失之也。道需年二十五，始遇華嚴。如貧獲摩尼，饑餐王，悲喜踊躍，無以云喻。昔人謂亡軀得其死所，竭思有所歸，斯言不我欺也。遂矢志生生依經修證。自是涵泳經文，研窮疏論，餘三十年，粗知門戶次第。但疏論異旨，悟者難於和會。文言廣博，讀者憚於浩繁。於是不揣漫於疏論，纂其精要，合註本經。」筆者認爲，道需之所以將清涼、棗柏合纂，應當是針對明代擁護這兩者之間針鋒相對、水火不容的衝突而作的。道需認爲這「兩者皆失」，所以可以說《華嚴經疏論纂要》是爲了調停雲棲株宏與曹魯川的互相爭論而作的吧！但是這樣的做法，其實已經不是以淨土爲主來融攝華嚴的雲棲立場了，反而回到了華嚴宗本身的內涵上。所以就淨土法門來說，雲棲株宏的《彌陀疏鈔》還是有其典範式的價值的，並不因爲道需的《華嚴經疏論纂要》而有所改變。也就是說，道需雖然從事了華嚴義學的研究和整理，但並未將雲棲所建立的華嚴與淨土的關係作根本性的改變，所以蓮池大師《彌陀疏鈔》的華嚴義淨土法門至今仍是中國淨土史不可動搖的里程碑。而鼓山禪經由元賢與道需父子兩代的宏傳，雖然建立了禪淨雙修的傳統與義理，也弘揚華嚴天台義學，並且兼行戒律，但與蓮池大師解行皆會歸淨土不同。所以鼓山禪林雖然繼承了蓮池大師的法門，但卻不能說是完全的傳承關係，因爲鼓山雖然也弘揚淨土、戒律、華嚴等，但根本上還是以曹洞禪爲根本，不是雲棲那樣篤行於淨土的。所以可以說鼓山禪受到蓮池大師的影響，而形成自己的叢林特色。反過來說，蓮池大師在明清佛教的影響力，也由此可見一斑。