



## 遼代華嚴宗的傳播及其思想特色

黃春和

華嚴宗是中國佛教八大宗派之一，形成於唐。此宗的傳承系統為：杜順——智嚴——法藏——澄觀——宗密。宗密以後由於會昌法難，傳承不明，但是自唐末迄今，此宗傳播並未中斷，其間遼代華嚴宗的傳播頗值得我們注意：不僅湧現了許多學僧，而且形成了新的時代思想特色。本文試就遼代華嚴宗的傳播及其思想特色略作探討，聊作引玉之磚，敬祈大家指正。

### 一

遼代為北方契丹民族建立的王朝，統治着北方中國。由於自身經濟文化的落後，契丹建國後，便在各方面「學唐比宋」，吸收先進的漢地文化，發展自己的經濟和文化；對於佛教也不例外。契丹族原無佛教信仰，因此對佛教起初主要是出於政治上的

需要，安撫其統治下的大批漢人。據史料記載，唐天復二年（902），遼太祖始置龍化州（西拉木倫河上流，今內蒙古自治區翁牛特旗以西地方）時便有開教寺的創立。到太祖天顯二年（927）攻陷信奉佛教的女真族渤海部，網羅了當地崇文等本十位僧人到該部落都城西樓（後升為上京臨潢府，今內蒙古林東）建天雄寺安置他們。在與佛教僧侶的接觸中，契丹統治者開始對佛教產生興趣，逐漸地佛教成了他們的重要精神支柱。遼代建立後統治者普遍奉佛，並大力扶植佛教：建寺度僧，造像刻經、大興布施、封賜。其中以聖宗、興宗、道宗三帝崇佛尤甚。聖宗除大建佛寺外，還布施寺院土地民戶，北京房山雲居寺石經的續刻也是在他的大力支持下開展的。興宗皈依受戒，鑄造銀佛像，編刻《契丹藏》，還常召名僧至宮廷說法，待以重禮，位以高官。當時僧人中正拜三公三司兼政事的達二十人，大大提高了佛教在社

會上的地位。道宗奉佛篤深，為佛教大作功德，「一歲飯僧三十六萬，一日而祝髮三千」<sup>①</sup>，遼代佛教至道宗時臻於鼎盛。遼統治者對佛教的崇奉不僅體現在外在的形式和規模上，而且對佛教教學的傳播與發展也十分熱心和重視。為此，專門建立了一套僧侶的考選制度，令各州府推選學德兼備的沙門為綱首，考選經、律、論學業優秀者為法師。「遞開教門，指引學者」<sup>②</sup>。這種不偏不倚，體系完善的考選制度，極大地促進了佛教教學的發展和人材的涌現。不僅如此遼帝還帶頭深入經藏、參究佛理，對佛教義理有極高的造詣。史載：「北朝皇帝好佛法，能自講其書。每夏季輒會諸京僧徒及其群臣，執經親講。」<sup>③</sup>道宗是遼諸帝中佛學造詣最高的帝王，他兼善華嚴和密教，而且撰有著述。當時著名學者趙孝嚴稱他：「至教之三十二乘，早頓妙義，雜華之一百千頌，親製雄詞。」<sup>④</sup>在遼統治者的大力扶持下，遼代佛學得到了極大的發展，呈現出一派繁榮的景象，宗派紛呈，門類齊全。佛學宗派有華嚴宗、密宗、禪宗、淨土宗、唯識宗、三論宗、俱舍學等，在派別上大大超過了當時北宋的佛教，而華嚴、密宗和唯識更是當時北宋佛教的薄弱環節。遼代佛學在中國佛教史上具有重要的地位和影響，由此不難看出。在遼代佛學諸教派中，最為興盛的是華嚴宗。《中國佛教》上說：「遼代最發達的教學是華嚴。」<sup>⑤</sup>

遼代華嚴宗的興盛一方面是遼統治者重視佛學的結果，而更主要的是與唐中晚期華嚴宗在五台山的傳播基礎有極大的關係。五台山在山西境內，為中國佛教四大名山之一。相傳漢明帝時迦葉摩騰來此建大孚靈鷲寺，首開其佛教端序，經魏晉南北朝發展，唐朝時佛教發展臻於鼎盛，山中佛寺達到三百餘座。華嚴宗就是這時傳入山中的。據史料記載，唐大曆十一年(776)，華嚴四祖澄觀來游五台，住大華嚴寺，行方等懺法，同時應寺主賢林

之請，講《華嚴經》。當時，他感覺《華嚴經》的《舊疏》文繁義約，便重新撰寫經疏，從德宗興元元年(783)正月開始，至貞元二年(786)二月告竣，歷時四載，撰成新疏《華嚴經疏》二十卷。然後又在本寺及崇福寺一再講演。之後又為弟子僧睿等作新疏的演義鈔十卷，即是現在流行的《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》(後世將鈔疏合刊，總稱《華嚴疏鈔》)。至唐貞元十二年(786)朝廷將澄觀召回長安時止，澄觀在五台山弘演華嚴達二十年之久，對華嚴宗在五台山傳播起到了開創性的作用。澄觀住五台山時，還根據《華嚴經》卷二十九的《菩薩住處品》和菩提流支所譯《佛說文殊菩薩法寶藏陀羅尼經》，正式確定五台山為文殊菩薩道場，從而更進一步使五台山與華嚴宗結下了深厚的不解之緣。澄觀大師在五台的這些活動，對華嚴宗傳入五台山，成為五台山佛教的核心思想發揮了重要的作用。唐會昌滅法時，五台山佛教遭受極大的破壞，但是正如當時整個中國佛教的情形一樣，受到破壞的主要是寺廟和佛像，傳播佛法的僧侶一般聞風而逃，劫後重歸時又將佛法帶回山中，936年，契丹耶律德光取得燕雲十六州，既得土地，亦得到這些地區的文化和宗教，五台山及其華嚴宗也一並歸為契丹國，遼帝大加崇奉，華嚴宗得以繼續傳播。由於這一深厚基礎，華嚴學說在遼境得到廣泛傳播，成為遼代佛學思想的主流。

## 二

遼代華嚴宗最突出的成就是人材輩出，弘揚華嚴的學僧以海山、鮮演最為著名。海山，俗姓郎，名思孝，興宗時人。出家後，常住覺華島(今遼寧興城市菊花島)海雲寺，因「行業超絕，名動天下」<sup>⑥</sup>，興宗賜號「崇祿大夫，守司空，輔國大

師」。他與興宗交誼甚厚，「每萬機之暇，與師對榻」；「凡上奏章，名而不臣」⑥。朝廷親王貴族亦紛紛皈依他。海山佛學淵博，而尤精華嚴，著有《大華嚴經玄談鈔逐難科》一卷，又撰有《大華嚴修慈分疏》二卷，其中《略鈔》一卷，《科》一卷。前者是他為澄觀《華嚴經疏玄談》所作的科判，後者是他為唐提雲般若所譯《大方廣佛華嚴經修慈分》所作的注釋和科判。

鮮演(1048-1118)，懷州(今遼寧巴林右旗幸福鄉)人。俗姓李，祖籍隴西郡。先習儒業，後閱佛典，因讀經有省，「隨詣上都，禮太師大師為師，出家住大開龍寺」。遼清寧五年(1059)，未及弱齡，「試經具戒，擢為第一」。旋即辭眾游方，尋師就學，「始於白雲(中京、今寧城縣大膽城址)，次於幽州。凡踐論場，聲名日益」。秦楚國大長公主聞其名，請入燕京竹林寺，「永為講主」。朝廷賜以紫衣袈裟並「慈惠德號」。「自爾名馳獨步，振於京師」。道宗駕幸燕京，通贊疏主將鮮演推薦給道宗皇帝，道宗十分欽佩他的學識，又任命他為大開龍寺暨黃龍府(今吉林農安)講主。道宗「常以冬夏，召之庭闕，詢頤玄妙，謀議便宜」。大安五年(1086)道宗特授他「圓通悟理」四字師號。壽昌二年(1096)又遷崇祿大夫、檢校太保。天祚皇帝即位，又加特進，階守太保。乾統六年(1106)，遷特進守太保。當時他聲望極高，「北闕名高，西樓器重；高麗外邦，僧統傾心；大遼中國，師徒翹首」⑦。是遼晚期享譽國內外的一代宗師。鮮演博通經、律、論諸學，一生著述很多，有《華嚴玄談決擇記》、《仁王護國經融通疏》、《菩薩戒纂要疏》、《唯識論撮奇提異鈔》、《摩訶衍論顯正疏》、《菩提心戒》等。其中，他對華嚴的研究最為精深，所著《華嚴經玄談決擇記》在當時有很大的影響，不僅在遼境傳播，還傳到當時的北宋和鄰國高麗，後又經高麗傳到日本，對華嚴宗的傳播產生了具大而深遠的影

響。

遼代學僧多不專治一經一宗，除專弘華嚴的學僧外，還有一些兼善華嚴的學僧，有志實、道弼、崇昱、玄照、覺苑、道殿等人。志實著有《華嚴隨經品贊科》一卷，是對道宗《華嚴隨品贊》所作的科文。道弼，興中府龍山華嚴寺沙門，道宗賜號崇祿大夫，守司空，悟玄通圓大師。著有《大華嚴經演義集玄記》三卷。《大華嚴經演義逐難科》一卷等。崇昱，安次縣崇福里人。曾開「大華嚴大經，周滿三遍，玄談七十席。」⑧玄照、俗姓李，祖籍隴西，出家住寶勝寺，十六歲受具。後來，「一旦聽讀大華嚴經，玄談方周，六載未曾有輟」⑨。在這些兼治華嚴的學僧中，以密宗學僧對華嚴的重視最為突出。遼代密教也頗興盛，影響僅次於華嚴。覺苑和道殿是當時最著名的兩位學僧。覺苑(1034)，燕京圓福寺沙門，「學瞻群經，業專密部」，有「崇祿大夫，檢校太保，行崇祿卿，總秘大師」等稱號，是遼代第一流的佛教學者。他曾師事西天竺摩揭陀國的慈賢三藏，「窮瑜伽之奧詮」，「名冠宗師」⑩。著述有先後奉興宗、道宗之請所撰《大毗盧遮那成佛神變加持經義釋科文》五卷，《大科》一卷及《大日經義釋演密鈔》十卷，都是發揮唐僧一行的思想。道殿(1056)，山西大同人。俗姓杜，字法幢。髻髻禮名師出家。「十五歲歷於學肆」，廣學經律論，「內精五教之宗，名善百家之言」⑪。而尤精於密教和華嚴，道宗賜以「顯密圓通大師」稱號。道殿一生主要活動於五台山金河寺(寺已毀，有遺址留存)。值得注意的是，這個五台山不是山西省境內的五台山，它在河北省蔚縣和涿鹿縣境內，俗稱「小五台」或「東五台」。金河寺在此山北台東麓，因西臨金河而得名⑫，道殿的重要著作《顯密圓通成佛心要集》就是在此撰寫的。另外，道殿還曾於壽昌二年(1096)在當時遼南京(燕京)興建了一座密教佛塔，即今

北京阜成門內路北妙應寺（白塔寺）的前身——永安寺「釋迦舍利之塔」<sup>⑬</sup>。這些史料對於考證這位密教大師的弘教歷史皆有重要參考價值。覺苑和道殿都是主弘密教的大師，但是他們兩人都根據華嚴的思想以融會密義，他們雖祖述善無畏、一行所傳的胎藏系學說，而按其思想內容，由於會通了華嚴的思想，反而和司空所傳的金剛系密教十分接近。

### 三

由上可見，遼代華嚴宗是遼代佛教中的「顯學」，傳播廣泛，學僧衆多，這種傳播情形使得華嚴學說廣泛影響着其他宗派學說，同時其他宗派學說在受到華嚴思想影響的同時，亦不斷反作用於華嚴，遼代華嚴宗在這種作用與反作用的形勢下開始改變着自己固有的形式，呈現出新的時代思想特色。這一新的時代特色就是融會通密教思想，用當時的術語來講就是「顯密圓通」。所謂顯密圓通，就是顯教與密教的融通，融通是建立在一定的理論和思想基礎上的。密教自稱爲大日如來秘密宣說，一音演唱之法，是圓頓大教，這樣與之會通的顯教也一定是顯教中的至極之教，「華嚴宗判全部佛法爲小、始、終、頓、圓五教，而自判爲圓教」。由此可見，顯密圓通實質上就是華嚴和密教的融會通。華嚴和密教都是當時最爲興盛的佛學，這種發展水平恰好爲二教的融合創造了契機。那麼，遼代的華嚴和密教是如何會通的呢？我們不妨從兩方面來進行考察：

（一）華嚴、密教對宇宙萬有一致的看法是構成二者會通的基礎。華嚴宗認爲，宇宙萬法，有爲無爲，相即相入，無礙圓融，如因陀羅網，重重無盡。它用四法界、六相門、十玄門等不同理論來闡明一無盡緣起的意義。四法界即事法界、理法界、理

事無礙法界、事事無礙法界，是華嚴宗對宇宙的基本看法。認爲宇宙萬有總體上可分爲兩大類：一爲事，即各有差別的有爲法，一爲理，即爲平等一如的無爲法，眞如理體；不僅差別的事法和平等的理法可以交融無礙（事理無礙），而且差別的事法之間也是一一相融相攝的（事事無礙）。其中「事事無礙」是其所樹立的最高思想境界和究竟理體。六相門和十玄門就是對這一最高理體的進一步細致入微的闡釋和發揮。六相門是：總相、別相、同相、異相、成相、壞相。十玄門是：同時具足相應門、秘密隱顯俱成門、微細相容安立門、十世隔法異成門、諸藏純雜具德門、一多相容不同門、諸法相即自在門、唯心回轉善成門、托事顯法事成門。<sup>⑭</sup>密宗對宇宙的看法是「六大緣起說」。所謂「六大」，即地、水、火、風、空、識。密宗認爲此六大具有「互具」和「各具」兩種含義。「互具」就是六大之間互攝互融，地中有水、水中有地，乃至空中有識，識中有空。「各具」是地大中有水火風空識五大，乃至識大中有地水火風空五大，也就是「一多相即」的道理。密宗還強調六大不是常識中的「六大」，是具有「法爾」和「隨緣」的六大，是大日如來的法身<sup>⑮</sup>。這是把六大置於最理體的做法，並無玄奧之處。由上可見，華嚴和密宗對宇宙萬有的看法都是從事法入手，闡明萬事萬物相即相融的關係，從而揭示宇宙萬物「當相即道」，「即事而眞」的諦理，二者的理論出發點和究竟旨歸是完全一致的。

（二）融合的內容是理論和修法上優勢互補，相德益彰。華嚴和密宗對宇宙萬物的看法雖然不謀而合，即認爲萬事萬物是圓融無礙的，當體即道。但是達到對這一眞理的了悟各有不同的方法；華嚴宗在對宇宙認識的理論基礎上建立了四法界觀、六相觀和十玄門觀等觀修法門。密宗則認爲對宇宙萬物本體的認識，是諸佛菩薩之外的凡人所不能感知認識的，一非依如來加持感應之



力不能識得」，爲此建立了一套神秘而系統的修行法門。首先是將宇宙的本體圖像化，作爲觀修的對象。表現本體的圖像千千萬萬，但總有四大類，即四種曼陀羅，所謂「四曼爲相」。四曼是：大曼陀羅、三昧耶曼陀羅、法曼陀羅和羯摩曼陀羅。曼陀羅爲梵語音譯，意爲「壇城」，爲密宗修法之場所，有立體和平面兩種形式。其次是建立一套獨特修法程序和儀軌，即「三密相應」。三密是身、口、意三者。修法時手結印契，口誦眞言，意作觀想，這樣久而久之即可達到身與所觀對象（本尊）相合，即事而眞，即身成佛。比較而言，華嚴和密宗在修法上各有各的特長和不足。密宗的修法較爲系統和具體，不僅強調自力，而且特別強調他力，但是在觀法上不如華嚴精緻，而且因強調他力極易造成學人走向依靠他力的極端。華嚴宗的觀法較細緻，採取多種途徑多種角度觀察方法，但都陷於理論化，比較單調和死板。正如呂澂先生所說：「華嚴宗德雖然竭力闡揚法界觀乃至六相、十玄等等觀法，但不自覺地停止在靜觀的階段，實際的意味很淡薄，說得勵害一點，僅僅構成一種精緻的圖式而已。後世天台家很不滿意地給以『有教無觀』或者『有觀無行』的批評。」<sup>①⑥</sup>由於雙方在修法上各有優劣，遼代的華嚴和密宗學僧自覺地走向了融合互補之途。

系統提出顯密融合理論的是遼代密宗學僧道殿。他撰《顯密圓通成佛心要集》二卷，並附《供佛利生儀》一卷，闡述他的融合會通思想。全書分四部分：一顯教心要，二密教心要，三顯密雙辨，四慶遇述懷。<sup>①⑦</sup>他在《自序》裏說：「無畏來唐，五密盛行於華夏。……既經年遠，誤見彌多，或習顯教，輕誣密部之宗；或專密言昧顯教之趣；或專攻名相，鮮知入道之門；或學字聲，罕識持明之軌；遂使其深觀法，變化名言，秘密神宗，翻成音韻。今乃不揆瑣才，雙依顯密二宗，略示成佛心要。庶望將

來，悉得圓通。」<sup>①⑧</sup>由引可見，道殿撰寫此書的原因十分明顯，是因爲顯教之人「輕誣密教」，單執名言法相，而不知入道之門；密教之人又昧於顯教，只知持明。所謂「習顯教者，且以空有禪律而自違，不盡究竟之圓理；學密部者，但以壇印字聲而爲法，未知秘奧之神宗。」<sup>①⑨</sup>顯教和密教優勢互補，相互融通，就是他撰書的目的。道殿不僅在理論上大唱融通，而且還躬身實踐，以身作則，如他在《顯密二教頌》中說：「數年何幸頓忘愁，顯密雙修稱所求。五部神功可賴，十玄妙觀觀無休。音高音下眞言轉，身去身來華藏遊。法界衆生歡喜事，只疑都在我心頭。」<sup>②⑩</sup>很明顯，他將華嚴的十玄門觀法引進了密法的修行中。

在密宗學僧的倡導下，華嚴和其他顯教學僧作出了積極的響應。密宗強調誦持陀羅尼之效用（陀羅尼爲梵語音譯，意譯爲能持或能遮。又名眞言、明咒、密言），聲稱諷之者福不唐捐，誦之者，功超永劫。若乃輕埃沾處，微影覆時，非惟獲果於未來，兼亦除殃於過去者」<sup>②①</sup>。這一點普遍爲華嚴學人接受和重視，紛紛誦持。如專弘華嚴的海山大師即思孝撰有《八大菩薩曼陀羅經疏》二卷，鮮演撰有《仁王護國融通疏》，志實著有《八大曼荼羅經崇聖抄》三卷。另外，對華嚴宗深有研究的道宗皇帝同時也是一位密教的篤信者。他曾命覺苑開講《大日經》，並命進奉《大日經義釋演秘抄》刊刻入藏。不僅華嚴僧人重視密咒，其他顯教學僧也都把引進修行之中。一般僧人都會一經一咒，僧人持咒是當時的流行風氣。僧人生前持咒，死後還要建陀羅尼經幢，即將經咒刻在石幢上的一種供奉或祈願的形式。逐漸地這種旨在促進修行的念誦咒語，後來成了一般老百姓爲亡者祈福的重要手段和形式。大小經幢遍及遼境各地，今天留存仍然不少，《全遼文》收錄八十餘座，實際絕非此數，是爲遼代佛教信仰的

識隨因緣勢力之所變現，其性亦空。即然能見所見皆無實體可得，則語言文字將何所施，分別執著將何所用，由是則見而無所見，內心清淨，寂然不動，是為不取。但是人們是一個有生活有知覺的有情，絕不能沉空守寂，如枯木頑石般的癡呆，而必須當言而言，如理而言；當行而行，如理而行。時時刻刻以大雄無畏的精神度濟衆生，是為不捨。對眼見色時的「不捨」如是，其餘在耳聞聲，鼻嗅香，舌嚐味，身觸塵，意了法等各方面的「不捨」亦復如是。在見色聞聲等對境方面，自當不捨，而在行住坐臥的活動上，衣食住行的受用上其不捨，亦復如是。若然則人們自能常常在相上見性，有上觀空，而於生上見無生，滅上見無滅，證得無生法忍。同時也自能寂而常照，照而常寂，無掛無礙，證得自性涅槃。六祖惠能說：「於一切法不捨，即是見性成佛道」，正是此義。

學佛者在日常生活上自當因法相與法性的關係，形成一切法相有體無，而不取不捨，當然在弘法利生講學育才的工作上，亦當以不取不捨操作之。特別是在佛典的講授學習上如《雜集論》等，其譯文艱澀，義理幽微，涉及廣泛，或講或讀都有一定的難度，更須本着佛陀所說「依義不依語」的準則來不取不捨地進行。這就是說講授者要認真備課，認真宣講，不憚煩勞；而受課者亦當虔誠聽講，專心究讀，是謂不捨。可是教者學者在心裏上必須通達教典，是有體施設假，語言文字是解脫相，講授學習皆是緣生法，其性本空，而心不執著，安閒寂靜，是謂不取。如是則講授者知是幻人說幻法，度如幻的衆生；而學習者知是幻人學幻法，接受如幻的教育。以前孔子之「學不厭，教不倦，發奮忘食，樂以忘憂」；釋迦之「吾說法四十九年，未曾說一字」。正是在教與學的活動上深深做到了不取不捨，才會有如許微妙的生活境界。而今而後授佛學課者，當與濟濟諸生共勉之！

（上接第36頁「遼代華嚴宗的傳播及其思想特色」）  
一大特色。

注釋：

- ①《遼史》卷二十三《道宗紀三》第274頁
- ②⑤《中國佛教》一第91頁
- ③《欒城集》卷四十一《北使還論北邊事札子》
- ④⑩趙孝嚴《神變加持經義釋演秘鈔引文》，《全遼文》卷九第268頁
- ⑥金王寂《遼東行部志》
- ⑦巴林左旗文物館：《遼上京發現遼代鮮演墓碑》，《遼海文物學刊》1987年第一期
- ⑧《崇昱大師墳塔記》，《全遼文》卷十一卷332頁
- ⑨志恆《宗勝寺玄照墳塔記》，《全遼文》卷十第293頁
- ⑪⑱陳寬《顯密圓通成佛心要集序》，《全遼文》卷十一第194頁
- ⑫《河北蔚縣小五台山金河寺調查記》，《文物》1995年第一期第64頁
- ⑬《聖旨敕建釋迦舍利靈通之塔碑文》，如意詳邁《聖元辨偽錄》卷末
- ⑭《中國佛教》一第304頁
- ⑮《密宗概論》，《現代佛教學術叢刊》七一
- ⑯呂澂《中國佛學源流略講》第367頁
- ⑰⑱《顯密圓通成佛心要集序》，《全遼文》卷九第266頁
- ⑲道殿《顯密二教頌》，《全遼文》卷九第267頁
- ⑳李翊《特建尊勝陀羅尼幢記》，《全遼文》卷五第105頁