

## ※ 文哲論壇 ※

# 李通玄在明代

荒木見悟\* 著 廖肇亨\*\* 譯

### 一

明初文人宋濂曾有一段關於華嚴宗傳承的文字。其言曰：

華嚴建宗，始於帝心大士。帝心作《法界關門》及《妄盡還源門》，以傳雲華。雲華傳賢首，賢首既終而其徒慧苑等悉叛師說，後百有餘年，僧統清涼國師遙尊遐軌，丕弘教緒。國師傳圭峰，圭峰傳奧。（《護法錄》，卷一下，〈佛心慈濟妙辯大師別峰同公塔銘〉）

此處所言正是華嚴宗正統傳授的述略，然而明末的文人錢謙益，儘管也有豐富的佛教史知識，但其所描述的卻是另一番景致，關於唐代華嚴宗的傳承，他如是簡明說道：

《華嚴》之為經王也，夫人而知之矣。肇於晉，廣於唐。於是實又難陀之譯，有清涼國師之《疏鈔》，有李長者之《合論》<sup>①</sup>，有杜順和尚之《法界觀》。千年以來，薄海內外，頂禮而捧頌者，無慮萬億，不可說轉。（《牧齋初學集》，卷二十八，〈華嚴懺法序〉）

其中，由於杜順（557-640）的「法界觀」，事實上包括在澄觀（738-839）之內的可能性極大。結果是，在錢謙益來說，特別推尊澄觀的《華嚴疏鈔》與李通玄

---

\* 九州大學名譽教授。

\*\* 東京大學文學部博士候選人。

① 李通玄：《華嚴經》的註釋題作《新華嚴論》（40卷），收錄於《大正藏》第36冊。唯此係省略經文，只有解釋的部分，讀者不免感到不便。於是唐代大中年間福州開元寺沙門志寧將經文與論文（《論》之文）適當會合起來，重新命名為：《華嚴經合論》（120卷），頗便於讀解。現收錄於《卍續藏經》中，本文簡稱為《論》或《合論》。

(647-740) 兩書。雖然一般華嚴宗徒認為賢首法藏(643-712) 是主要的集大成，而李通玄只是旁屬的地位，但此處卻未提及法藏之名，反而特別推崇李通玄。誠如方以智(1611-1671) 所指出的，當時人幾乎不讀法藏的名著《華嚴五教章》<sup>②</sup>，然而為何明末當時的華嚴學，特別推重澄觀與李通玄呢？值得好好推敲<sup>③</sup>。

值得注意的是：宋代以後，佔著佛教中心地位的是禪宗，其於教相佛教中本即最為推尊華嚴，本來一乘教法的《華嚴經》，與以隨處會得本來面目為第一義的禪宗，本來就有許多共通的方面。伴隨於此的是：法藏將全副全力付諸於調和法性宗與法相宗。澄觀同時為華嚴宗與荷澤禪的傳人，在他而言，的確識教禪為一物。由於他自身曾揭櫫「雙會二宗」(《演義鈔》，卷三十四，二六一c，《大正藏》本)的口號，他的禪學思想可能未必純粹。而且經由關於華嚴教義的辨析，呈現出當時教界的各種問題，因此其辯證極為繁瑣。關於這點，如果逼近華嚴教義核心，那些與教理名相無緣的禪者必定有他們無法接受的面相。或許正是由於無止盡地追逐那些龐大複雜的解釋學的過程，反而慢慢地使人靠近簡易的禪學吧。另一方面，雖然有「初發心地，便成正覺」<sup>④</sup>這樣高度敏感字句震撼人心，然恐怕多少有尚未完全到達此一理想境界的遺憾吧。

相對於此，李通玄的《新華嚴經論》(《華嚴合論》)就份量而言，不到澄觀的《華嚴經疏》、《演義鈔》的三分之一，其辯證方式未如澄觀般繁瑣，法藏在華嚴的「對機」以外，另提「別機」，而李通玄則以大心凡夫稱之。其曰：「一切法無非教體，〔……〕若無煩惱即無教體。」(《新華嚴經論》，卷八，七七一c，《大正藏》本，以下簡稱《論》)如此一來，無異以華嚴的自覺促發肉身的人類自

② 方以智：《藥地炮莊》(廣文書局影印本)的〈總論上〉曾曰：「天臺四教、慈恩五位，兩家守其師說。不敢以私智相高。惟賢首宗，藉圓融，遺節奏，如《教義章》，類皆述而不觀。」(頁25)。錢謙益亦願弘揚賢首法藏之教。其言曰：「竊惟今日妖邪熾盛，狂瞽交馳，皆以正法不明之故。而三宗之中，急宜提倡者，尤莫先於賢首。蓋自清涼、方山兩家之疏論，已不免砧錐相向，而圭峰已後，弘演斯宗，作人天之眼目者，寥寥乏人。」(《有學集》，卷40，〈與惟新和尚書〉)

③ 澄觀高足宗密所提倡的頓悟漸修論，在明末極為流行，關於這一點，請參看拙著：《佛教與儒教》(東京：研文出版，1993年)、《佛教與陽明學》(東京：第三文明社，1979年)等書，此處茲不贅及。另外關於李通玄，請參看拙稿：〈李通玄的立場〉(收錄於《福岡學藝大學紀要》第2號)

④ 此語見於60卷《華嚴》，80卷本作：「初發心時，即得阿耨多羅三藐三菩提」。

身的覺醒。其發心之根據在於每個人都有不動智佛。其曰：

- (一)從凡夫位，以信為首，決定取佛大菩提果。
- (二)從凡夫地，信十方諸佛心不動智與自心無異故。只為無明所迷故，無明與十方諸佛，本來無二故。
- (三)從凡夫地，信十方諸佛身根本智與自身不異故。何以故？皆是一法性身一本智。猶如樹枝一根生多枝葉等，以因緣故，一樹枝上成壞不同故。
- (四)從凡夫地，信如來十住、十行、十迴向、十地，我悉盡能行之。何以故？自憶無始以來，波流苦海，無益之事尚以行之，何況如今有益之事。（數字為筆者所加）

不可否認，通玄所論的根本與賢首、澄觀的理論多所相似，但其基於凡夫與不動智佛一體化的信念<sup>⑤</sup>，遂產生了吸引千萬人中的名言。最典型者，為《論》的序言所說的：「無邊剎境，自他不隔於毫端。十世古今，始終不移於當念。」此番話語由於具有不動智佛的信念，極早便被禪門所吸收，進而長久貫串了整個禪宗史<sup>⑥</sup>。

宋室南遷以後，具有不世軍事經世之功的李綱，與禪宗頗多交往，是一個信仰深厚的崇佛士人。他認為《合論》是最精采的《華嚴經》註釋，其曰：

精深條暢，為《華嚴》之指南，莫如李長者所製《合論》。蓋《華嚴》明一心之真境，含容無盡，如設寶鑑，光明相照，其中妙影重重攝入。故華藏世界，名數不可說，而不離於方寸之中，三昧法門，差別不可窮，而不出於一念之際。〔……〕微《華嚴》，無以見佛法理事之無礙。故廣博而妙圓。微《合論》，無以知《華嚴》之本末倫理，故精深而條暢。（《梁谿先生文集》，卷一三七，〈小字華嚴經合論後序〉）

⑤ 另外一個明顯的例子，可以參看《林間錄》，其言曰：「雲庵和尚居洞山時，僧問：『《華嚴論》云：『以無明住地煩惱，便為一切諸佛不動智，一切眾生皆自有之，只為智體無性無依，不能自了，會緣方了。』且無明住地煩惱，如何是成諸佛不動智，理極深玄，絕難曉達。』雲庵曰：『此最分明，易可了解。』時童子方掃除，呼之回首。雲庵指曰：『不是不動智。』卻問：『如何是佛性？』童子左右視，惘然而去。雲庵曰：『不是住地煩惱，若能了之，即今成佛。』」（295a，《卍續藏經》本）

⑥ 其實例不暇枚舉，今舉一特例以見其端。由於對《合論》一書的流行，因而對華嚴教學抱持著深刻危機感，因而整理《疏鈔》，編成《華嚴經綱要》的憨山德清，在其著《法華經擊節》（《卍續藏經》本，頁349）中，說明徹悟之境時，亦曾引用此語。另外在《法華經通議》（頁430、448）中也指出同樣的語句。

## 二

《論》雖暫時帶有教相佛教的形態，其受到禪門歡迎的原因，據覺範慧洪（1071-1128）將道宣（597-667）相提並論以後，如是言曰：

古之學者，非有大過人者，誰能博觀約取，知宗而用妙耳。唐沙門道宣，通兼三藏而精於持律。持律，小乘之學也，而宣不許人呼為大乘師。棗柏長者，力弘佛教，而未嘗一語及單傳心要。方是時，曹溪之說，信於天下，非教乘之論所當雜。宣公甘以小乘自居，棗柏止以教乘自志，竟能為百世師者，知宗用妙而已。（《石門文字禪》，卷二十六，〈題隆道人僧寶傳〉）

李通玄在《華嚴經》的分科中，以最後的〈入法界品〉為正宗，雖然有人譏笑他無視經典說法的樣式，但《大慧武庫》（卷上，頁六九，和刻本）可以看到這樣贊成的言語。其言曰：

生、肇、融、叡乃羅什法師之高第。號四依菩薩，嘗同羅什釋《維摩經》，至〈不可思議品〉，皆闕筆。蓋此境界，非心思口議，遂不能措一詞。如李長者論入華嚴法界，詞分句解，皎如日星，泮然無疑。若非親遇了緣，安能如此。此處極為稱讚其〈入法界品〉的解釋發揮為華嚴思想的最高極致，更因為如此，正告訴我們：禪者亦能接受其思想內容。日本禪者無隱道費（1688-1757）認為通玄解釋的巧妙遠勝於天台、賢首二者，其言曰：

使學者徑直悟入，勞少而功多者，宜莫方山長者李通玄若焉。〔……〕學者取其啍啍而□，味之甘之，日月弗置，則於其觸緣對事之間，忽諸見我身無始以來成等正覺，轉法妙輪，以至入涅槃共畢也。（《大正藏》，卷二十八，六六〇b）

本來禪門雖然尊崇《華嚴合論》，但同時尊重澄觀的《疏鈔》也還殘留著，例如宋代代表的禪者大慧宗杲（1089-1163），其機緣漸次成熟之際，便不時翻閱《疏鈔》（〈普說〉，卷二十四，二六b，日本校訂《大藏經》本），但其〈普說〉、〈法語〉等處，仍然隨處可以看出李通玄的影響。

天宗系的學僧溫陵戒環，當述及《華嚴經》的大要時，曰：「方山（李通玄）、清涼（澄觀）為助。」（《華嚴經要解·序》，三六〇a，《續藏經》本）志盤當述及天台系的佛教居士吳克己的經歷時，曰其始於《楞嚴經》，經過《宗鏡錄》，至於《摩訶止觀》乃獲得開悟，其當註《法華經》之際甚為自負，因其自認超越李

通玄的成就（《佛祖統紀》，卷十八，二三六c）。從這些地方，李通玄在宋代的地位之高，也就不難想像。

王安石（1019-1086）晚年捨宅爲寺，皈依佛法。胡致堂（1098-1156）當責難王安石時，則說：「信佛之幻詭，則李長者《合論》，貫八卦九疇之妙。」（《讀史管見》，卷六，頁二二）鄒浩（1060-1111）則在以李通玄生平背景爲題的肖像畫上題詩曰：

虎腰黃卷動昭回，無數人天心眼開。不是機鋒妙相契，是渠那肯出山來。（《道鄉集》，卷十三，《四庫全書》本）

朱子（1130-1200）的《語類》卷一二六曾提到「《華嚴合論》嚴密」（頁二一），然又說：「《華嚴合論》其言極鄙陋無稽」（同上），難以確知其意，朱子本意當然是後者，因此繼而譴責陳了翁（1057-1122）及楊龜山（1053-1135）耽溺於華嚴，但似乎看不出朱子除了《合論》以外，曾讀過澄觀著作的痕跡。

明代初期的禪宗空谷道隆（1139-1466）所撰的護法書《尙直編》曾有「明道深味於《華嚴合論》，自謂有所心融意會爲喜」（卷下，頁十五，和刻本）的軼事。這個故事當然是毫無根據的，但是這樣的創作方式，無疑的正可以看出《華嚴合論》受歡迎的程度。這則傳說，日後仍爲明末三山燈來（1614-1685）的〈儒參究禪宗〉（《三山語錄》，卷十八）所引用。

根據《雲外錄》（卷十五，〈嘉禾東禪寺千松明得禪師傳〉），晚明的禪僧千松明得（1530-1587）曾讀當時流行的《楞嚴經》而無所得，而當翻閱《合論》，至〈十地品〉時，遂倚几而坐，夢遊兜羅綿世界，悟《華嚴》奧旨，其師萬松慧林（1482-1557）喜曰：「清涼一大宗興矣。」（參《明高僧傳》，卷四，〈明得傳〉）此處明顯地將李通玄與澄觀合而爲一了。事實上，澄觀的《疏鈔》在當時亦廣爲流傳，例如根據王陽明（1472-1528）的門人王龍溪（1498-1583），葦航講師（1544-1604）敷演《華嚴經》，發明空假中三義頗爲詳細（見《王龍溪集》，卷十五，〈葦航卷題詞〉）<sup>⑦</sup>。另外蕩益智旭（1599-1655）也說：「清涼華嚴菩薩，十誓凜如冰霜。」（《靈峰宗論》，卷三之一，〈答鄧靖起三問〉）將清涼與慧遠、慧能並列爲千古芳規。密藏道開的《藏逸經書》就《北藏》未收的佛典，根

<sup>⑦</sup> 葦航的生卒年，係據黃汝亨：〈葦航法師塔銘〉，《寓林集》，卷14所定。

據實際的見聞作成一張佛書一覽表。其中同時收錄《華嚴合論》與《華嚴疏鈔會本》二書。關於後者，他特別針對嘉靖年間妙明法師，其至為細心讀書，並將經文與疏與鈔之間詳細分行分段一事加以詳細敘述。

### 三

居士彭際清（1740-1796）曾經論及華嚴學的發展趨勢，其言曰：

雲棲所刊《賢首華嚴三要》，為清涼《疏鈔》所從出。文簡義周，卓絕千古。業華嚴者，俱宜頂受。〔……〕明曹魯川論華嚴諸家，不及賢首，獨推重方山，而譏清涼所分信解行證，裂全經為瓜豆。〔……〕方山論直截根源，與少林、曹溪同一鼻孔出處，誠多造極之談，而以入法界品為正宗，餘品為伴，又以如來出現品屬流通分，未免後先顛倒。（《一行居集》，卷二，〈書賢首華嚴三要後〉）。

此處提及曹魯川之名，大概是指《雲棲遺稿》中一開頭曹魯川與雲棲株宏的問答。其間曹魯川首先致書雲棲株宏曰：「善說此法者，宜莫如方山。」正符合此處的文意，而雲棲株宏對此答曰：「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；極深探蹟，窮微盡玄，則方山得清涼而始為大備。」強調不該在方山與清涼之間定其優劣，其議論之是非姑且不論，可以確定的是：通過這樣的問答，在明末相對於「賢首—清涼」這樣正統派的看法，另有一派承認李通玄特殊性的傾向<sup>⑧</sup>。如前所述，李通玄比澄觀更讓禪者覺得親近。而且對當時佛教界的主流——不喜教相繁瑣的禪者而言，清涼與通玄之間，勢必將會發生有超乎區分正統與非正統之間更嚴重的問題。為霖道霈（1615-1702）曾見及此，

⑧ 永覺元賢（1578-1657）如下之語，堪為實證。其言曰：「《華嚴》為世尊成道最初所說，實稱性之直談，非逐經之曲說。他經不可得而擬也。昔杜順大師首為發端，賢首繼之，頗暢厥旨。至於清涼，而表裏發揮，罄無餘蘊矣。然其旨幽，其理圓，其文富，其義豐。非淺薄之機所敢窺。故學者多望洋而退，至方山李長者，則別為《合論》，約繁就簡，獨明大旨，蓋是大聖方便，用接此方好略之機，非二師之有軒輊也。」（《禪餘外集》，卷1，〈重刻華嚴要解序〉，頁20，和刻本）此種看法，入清以後依然持續著。如夢東（徹悟際醒，1741-1810）曰：「藏中有清涼國師《疏鈔》、棗柏李長者《合論》。其《疏》盡精微，沖深包博，而《論》得大體，痛快直截，二者參而觀之，則《華嚴》大旨，無餘蘊矣。」（《夢東禪師遺集》，〈華嚴經節略要旨〉）

警告學人不可過執一端，其如是曰：

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》則廣論佛義，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。（《旅泊菴稿》，卷三，〈華嚴經疏論纂要序〉，十二 a，〈卍續藏經〉本）

重新反省到《疏鈔》的複雜性，進而不損真意整理其大綱要點，著有《華嚴經綱要》的萬曆三高僧之一的憨山德清（1546-1622），關於其編纂的目的，曾如是言曰：

切念華嚴一宗，為吾法根本法輪，清涼為此方著作之祖。其疏精詳，真萬世宏規。但鈔文以求全之過，不無太繁，故使學者望洋而退。士大夫獨喜《合論》明爽，率皆讎視，而義學亦將絕響矣。嘗謂《論》固直捷，唯發明大旨，至於精詳文義，或未及的指說者之意也。切慨此大法失傳，其如將來法眼何？（《夢遊集》，卷十八，二三八 a，〈答吳觀我太史〉，〈卍續藏經〉本）

德清對《疏鈔》的強烈關心，正如澄觀一般，也是希望教禪合一，是故憨山德清又說：「捨教而言修行，是捨規矩而求方圓也」（《夢遊集》，卷八，一五九 a，〈示六如公〉）

同為明末三高僧的另一人紫柏真可（1543-1603）對李通玄瞻仰不已，與此相對，幾乎一字不提澄觀。以下這段話甚有代表性，其言曰：

吾讀棗柏《論》，乃知清涼之疏《華嚴》也，雖精且深，然不若李方山之發揮，無蹊徑可尋。而天機深者，以不可尋為前茅，研窮不已。忽焉而入，而笑歌於彌勒樓閣之中，遨遊於無量剎海之上，得事事無礙者。<sup>⑨</sup>（《紫柏尊者全集》，卷七，三八二 c，〈卍續藏經〉本）

紫柏真可號稱一代豪僧，然其苦於出處之際，曾問卜於李通玄的像前（《紫柏尊者全集》，卷十三，〈謁方山李長者像前自卜出處疏〉）。在他文集中，隨處可

<sup>⑨</sup> 達觀如是言曰：「此識本自無體，體本不動智而有也。何以故？以不動智，智本無性。無性之義，古今難明。此義唯棗柏大士，於《華嚴論》發洩殆盡矣。然學者心識粗浮，《論》雖曾閱，了知此義，不殊麟角焉。」（《紫柏尊者全集》，卷 7，373d）

見仰慕李方山的詩文，另外在題為〈謁方山李長者還定襄道中〉（《紫柏尊者全集》，卷二十七，一九b）而附有「余慕李長者有年數矣，而以參學未暇一訪遺蹤」一序，其詩曰：

十年如渴仰高風，神福山原訪道蹤。春雪紛紛遍南北，杖藜何處倚寒松。

當時著名的居士陶石簣（1562-1609），曾詢及當時曹洞宗的大家湛然圓澄（1561-1626）近況，答曰讀《華嚴合論》，陶氏曰師何以執著室內小境界，何以必讀論不可？圓澄如是答曰：

居室者，必知室外有空，空外更有空。可謂小不迷小，大不著大，內外該融，小大相入。只恐在室外者，迷此六合一總之空，不復知空外有空，界外有界。豈知華嚴法界中十方各具不可說不可說佛剎微塵數世界外，更有不可說不可說佛剎微塵數世界耶？故當看也。（《湛然圓澄禪師語錄》，卷七，一三〇b，〈卍續藏經〉本）

時代稍後的天然函是（1608-1685）當垂示時，曾遍引《金剛三昧經》、《圓覺經》、《楞伽經》之後，結語處引李通玄的話說：

袁柏曰：「但使自無情見，大智逾明，萬法體空，無轉變相。以此觀之，十世古今不離於當念，無邊剎海不隔自他」良由眾生妄生分別，固有彼我久暫。若證知一切境界皆佛境界，無淨無穢，無成無破，無古無今，無我無涅槃。（《廬山天然語錄》，卷六，頁二一，〈中華大藏經〉本）

天然未必有意在李通玄與澄觀之間區分優劣，但如上所言，值得注意的是：在他的教示之中，對李通玄學說的活用。清初逃禪僧今釋澹歸（俗名金堡）也曾說：「近於病中觀《華嚴合論》，與吾兄恰好同時。此長者真是宗門種草，可愛也。」（《徧行堂集》，卷二十二，〈與棲賢石鑑觀和尚第十九書〉）

#### 四

此處稍微改變一下角度，試看當時士人如何看待《合論》的動向，在此之前，先看一下當時《合論》一書缺乏善本佳刻的經過。在明初刊行的兩種大藏經中，即《南藏》與《北藏》，皆未收錄《華嚴合論》一書，因此從殘餘的宋元版或寫本以外，幾乎沒有可以目睹的機會。密藏的《藏經逸書》的《華嚴合論》一條之下記曰：「今秀水東禪寺刊板流行。」然東禪寺板絕非可以信賴的本子。提到密藏的



話，就讓人聯想到他是協助其師努力刊行大藏經的功臣<sup>⑩</sup>，關於他在五臺山（後於嘉興）刊刻大藏經的經過，其言曰：

不肖以九月上旬至山，叢林規範漸就調停。南來之眾，皆已入堂，校對《華嚴合論》，寫刻者亦相繼從事矣。《合論》譌舛頗多，即南方新刻八卷，其校訂出馮先生、樂子晉手，然亦弗就妥，今山中寫刻俱善，有非南方諸刻所可及。<sup>⑪</sup>（《密藏開禪師遺稿》，卷上，〈與于中甫居士〉，頁三十一，《中華大藏經》本）

此本《合論》，係以金陵殷秋溟所藏的宋淳祐刻本為底本，特別援助刊刻費用的是陸五臺（1521-1597）<sup>⑫</sup>。五臺雖是官至吏部尚書的大名士，但「陸以弘護金湯為能」（《牧齋初學集》，卷八六，〈書金陵舊刻法寶三書後〉），是當時佛教界的大護法。此一刊刻事業，連張居正亦不惜出資援助。其曰：

向曾誦《華嚴》，只見莽宕寥廓，使人心混神搖，後於友人處見《合論》鈔本，借讀一過，始於此中稍有入處。〔……〕聞公將鏤梓以行，大有利益。謹以俸金兩錠，少助公費。雖露塵之微，無裨山海，聊以表信心云耳。<sup>⑬</sup>（《張文忠公全集》，書牘四，〈答奉常陸五臺論禪〉）

張居正的願望可以說是實現了，趙大洲（1508-1576）亦為蒙恩人之一<sup>⑭</sup>。五

⑩ 關於此方冊大藏經刊行的經過，詳參龍池清：〈明代刻藏考〉（《東方學報》第8冊）及藍吉富：〈嘉興藏研究〉收錄於《中國佛教泛論》（臺北：新文豐出版公司，1993年）。

⑪ 請參照以下諸語：「南來之眾，皆已入堂，校對《華嚴合論》，寫刻者亦相繼從事矣。江城所刻八卷，近入校對，其訛舛視東禪本尤甚。山中新刻，幸得多本校讎。過或差少，然校書如掃葉，自古難之，第寫刻頗工緻，不下《弘明》諸書。」（《密藏開禪師遺稿》，卷上，〈與吳江周仲大沈及菴吳孚泉三居士〉，頁38）

⑫ 五臺家族歷代皆崇信佛教。試觀其言，其曰：「我遠祖宣公，亦捨宅為能仁寺，十五世樞密公捨宅違法忍寺。我陸氏子孫，至今護持，無敢廢墜。」（《陸莊簡公遺稿》，卷6，〈與嵯縣周駱峰八十五翁〉）又焦澹園曰：「其書世不甚傳，獨金陵殷宗伯秋溟家，有宋淳祐刻本。趙大洲學士，見而奇之，屬五臺陸公梓於嘉興，語人曰：『此性命之極談，擬以衰殘身命，供奉總持。不自計其根莖大小矣。』遇學者，輒以此告之。」（《澹園續集》，卷2，〈華嚴新論序〉）

⑬ 張居正不待刊成，即以一書寄陸五臺，曰：「聞以《華嚴合論》梓行，此希有功德也，刻成，幸惠一部。」（《張文忠公全集》，書牘三，〈答奉常陸五臺〉）

⑭ 關於趙大洲，詳參拙著：〈趙大洲的思想〉，《中國心學的鼓動と佛教》（福岡：中國書店，1995年）一文。

臺致大洲的書信曰：

不肖前年大病，幾喪其生。念經世本非其才，又無其念。志亦已矣，惟出世一念頗篤。近亦稍有所契，惜未獲就左右請正耳。新刻《華嚴合論》，遇彭澤令段君入蜀，附之寄上。（《陸莊簡公遺稿》，卷五，〈與趙大洲相公〉）

此書確實到達趙大洲的手邊，其至為高興，寫信告訴胡廬山，其言曰：

僕近得李長者《華嚴合論》善本，擬以衰殘身命，供奉法界總持，不自計其根莖之大小矣。凡遇同好，即以此妙義告之，乃性命之極談也，況公乃同好之極選乎。板在平湖陸五臺家。（《趙文肅公文集》，卷二十二，〈寄廣西憲長胡廬山書〉）

焦澹園（1541-1620）之〈刻大方廣佛華嚴經序〉（《澹園集》，卷十六）係作於友人刊刻瞿汝稷方冊《華嚴經》之際，其結語曰：「若夫方山長者之論，至矣，盡矣。在學者剝心以求之而已。」（頁二十七，《明代論著叢刊》本）澹園知己李卓吾（1527-1602）與之口徑完全一致。其贊之不絕口，其曰：「《華嚴合論》精妙不可當，一字不可改易，蓋又一《華嚴》也。」（《焚書》增補一，〈又與從吾孝廉〉，中華書局）李卓吾所編的《華嚴經合論簡要》，是否為李卓吾所親撰，向有爭議<sup>15</sup>。然顧起元（1565-1628）的〈李長者華嚴經論略序〉（《懶真草堂集》，卷十五）曰：「昔白野殷宗伯，卓吾李居士，皆於《新論》著有鈔略。彼入佛知見具擇法眼，故能抉其中之玄，以示炬導。」（頁五十一，《明人文集叢刊》本）據此，其幾乎完全認為此書為李卓吾所撰一事不會有任何問題。

馮夢禎（1546-1605）的《快雪堂集》（卷三十六，〈報藏師〉）曰：「寄到《華嚴合論》，數紙捧覽驩喜。」不用說，此書即密藏的刊本。夏樹芳也有類似的言論，其曰：「頃陳君自貴邑來，見遺《華嚴合論》。抄禪機要訣，筆塵諸書莊嚴，讀之如參靈鷲。」（《消渴集》，卷九，〈與王損庵〉）

一般認為是明末所刊刻的《繪圖三教源流搜神大全》係收集儒道佛三教源流，

<sup>15</sup> 容肇祖：《李贄年譜》的著述一覽表未載。林其賢：《李卓吾的佛學與世學》（臺北：文津出版社，1992年），頁223曰：「《華嚴合論簡要》是唐代李通玄長者《華嚴合論》的節錄本，大約濃縮成十分之一，不容易看出卓吾自己的思想特點。」確實此書多抄襲李通玄的話語，不容易掌握其思想的獨特性。收錄於江燦騰：〈李卓吾的生平與佛教思想〉，《人間淨土的追尋：中國近世佛教思想研究》（臺北：稻鄉出版社，1989年），頁94也有同樣的意見。

以及各自已經成為信仰對象的人物、山嶽、海神等傳略以及圖像而成之書，其中所採用的華嚴宗的人物，只有通玄禪師。此事說明這種對李通玄的信仰甚至已經普及到三教一致論者之間去了。

## 五

如上所述，李通玄在明代聲譽絕高，可以知道是由於與禪者的體驗具有密切的關係之故，同時另外一個《合論》比《疏鈔》更受士大夫歡迎可能的原因是：澄觀那讓佛教與儒道二者對決爭持的意識過於濃厚，與此相對，通玄毋寧是包含了儒釋會通的可能性。澄觀在《演義鈔》中隨處引用《易經》或《易鉤命訣》的話題，然後詆說：「今借語用之，取意則別」（三 b，《大正藏》本），只是為了解解上的方便，其本意係為誇示佛說之理較《易經》為高之故。但是其斷定「若以陰陽變異能生萬物，即是邪因」（一〇四 c），其諄諄告誡後人須嚴防三教混雜（一〇五 b）。關於佛教與儒道兩者之間的差別羅列了十條資料（一〇六 a），這對於想要在士人之間流傳《疏鈔》的佛者而言，當然勢必面對的難題。例如為霖道霈如是曰：

清涼非判孔老為外道，蓋判以佛法而附會於孔老者也。夫不以心性定其宗旨，而唯逐言象以雷其淺深，則孟軻所謂「不揣其本而齊其末，方寸之木，可使高於岑樓」豈理也哉。<sup>①⑥</sup>（《聖箭堂述古》，九九 c，《卍續藏經》本）

然《合論》當闡明頓證佛性圓通門時，說：「文殊為小男，普賢為長子，二聖合體，名之為佛。」（七四五 a）說明三聖的圓融關係，又利用十二支來說明菩薩的位階，曰：「《易》卦坎為君，離為臣，震為上相。〔……〕是故如來治坎而發明，普賢為相主萬行，觀音為大悲之首，治凶危為上將。」（同上）這顯然是持《易經》的感覺以解釋佛教的典籍。是故慧洪的〈棗柏大士畫像贊〉（《林間後錄》）曰：「《易》之深渺，不可以義得，故立象象以盡其旨。心之精微，不可以言傳，故指事法以示其妙。唯棗柏大士深入此三昧門。」特別標舉出《易經》與心

<sup>①⑥</sup> 藕益智旭如是曰：「進問：『何故清涼國師謂：「妄欲和融儒釋者，應墮無間。」』答：『儒是世間法，執同則謗出世法。所以犯墮，今稟華嚴事事無礙之宗，如遍行外道，同證解脫。又稟法華開顯之旨，治世語言，皆順正法，故無過也。』」（《靈峰宗論》，卷 4 之 1，〈除夕答問〉）

的融合，認為是李通玄的特色。前面所舉出的李綱也說：「《易》之教潔淨精微，由域中以趣方外。《華嚴》之教，廣博妙嚴，由方外以該域中，此其不同而其歸一也。」（《梁谿先生文集》，卷一一三，〈雷陽與吳元中書〉）蕩益智旭的《周易禪解》中揭有「伏羲六十四卦方位圖」，其言曰：

大只是六十四卦，小亦全具六十四卦，一時一刻亦有此六十四卦，互古互今，亦只此六十四卦，若向此處悟得，便入華嚴事事無礙法界。故李長者借此以明華藏世界。（頁7，金陵刻經處本）

覺浪道盛(1592-1659)亦曰：「華嚴一真法界，如箇太極盤子，八八六十四卦，無不具備。」<sup>⑩</sup>（《覺浪全錄》，卷二十八，〈題恆生上座血書法華經〉，頁一四，《中華大藏經》本）

此外值得注意的是：《新華嚴經論》中說：「佛表果德無言。」（七三九a），或曰：「《華嚴經》即事表法，無一事不表法門。」（七五二a）或曰：「或文殊為因，普賢為果，或兩人互為因果，此一部經，常以此二人表體用因果。」（七七一a）「表」（表象或象徵）字隨處可見，如此一來，就將經典上登場的佛、菩薩與事相從佛典教學的限制中解放出來，開啓了一條以普遍義來理解佛典的道路。故袁中郎（1568-1610）曰：「棗柏說：文殊表智，普賢表行，原無此等人，都是取象，釋迦佛亦據衆人聞見，說有釋迦耳。其實釋迦未曾生，未曾說法。」（《珊瑚林》，卷上，頁24，此書現存內閣文庫）如此一來，信奉《合論》，同時也就帶有不拘儒釋差別，一心追求普遍真理的意味。這對那些以不得已必須以信奉儒教為口號的士人而言，反而開啓了為了擴充教養學識的範圍所不可或缺的要籍這樣一條特殊的進路。

既然李通玄的《合論》如是深深地進入當時士人的心魂，勢必也就捲入籠罩當時知識界的頓漸修悟的爭論當中，本來如何理解《華嚴經》中所說菩薩的進修過程對於理解《華嚴經》本身即為一重要課題。李通玄如是言道：

說言漸漸者，不移一時，一法性一智慧無依住無所得中漸漸故，以十玄六相一元之，法性理中無有漸頓，但為無始無明慣習熟，卒令契理純熟難故，而有漸漸。其漸漸者，畢竟無始終延促長短等量故，名為漸漸。（《論》，八二三a）

<sup>⑩</sup> 王船山雖絕非贊成之意，亦曰：「李通玄以十玄六相為易。」（《周易外傳》，卷6，〈繫辭下傳〉第九章）

如此一來，其所說的法性就超越了本來漸頓的區分，而因為無明慣習深重的原因，而暫時維持漸次進修的樣態。據此李通玄似乎極為注意漸修的過程，但其根柢仍在於「以一剎那生入此位者，名為一生。」（九四〇 a）說剎那成佛，這就為禪門頓證菩提之說提供了理論依據。他們確信此身就是本來即今不動智佛，這樣的主張當然跟禪的體會有密切的關係。著名的三教一致論者管東溟<sup>18</sup>（1536-1608）如是曰：

末法宗徒，不解此中密意，錯認三乘教外，別有最上一乘法門，又嫌頓不足以該圓，而附《華嚴合論》中「初發心時，便成正覺」之案，唱言從三賢十聖次第成佛者是迂路，從一路涅槃門頓證成佛者是捷路，使人蔑行門以躡佛見。儒留亦奔走焉，相率而陷外道闡提坑中，其所由來者漸矣。（《酬諮續錄》，卷4，頁21，〈答孫無見疑義五條中第三條〉）

復云：

自六祖《壇經》、李長者《合論》出，其中不無掃六度及三祇之微辭，而狂夫執以為案，便謂「八難即超十地。放刀立可成佛。一悟罪福性空，淫房酒肆莫非游三摩地。〔……〕於是以單傳之頓教拂漸教，還復以《合論》之圓宗拂頓宗，宕其言則三賢十聖皆兒曹，宕其行則十惡五逆如兒戲。（《從先維俗議》，卷5，頁117，〈聖學印合頓建圓宗兼稽重解輕行之弊〉）

如此《合論》的簡易圓通性與禪門結合，遂形成了放蕩不拘風潮的根源，如果要抑制這種不良風氣的話，則重新體認《疏鈔》則為必然之勢。雲棲株宏（1535-1615）曰：「二大士者，皆羽翼《華嚴》之賢聖，不可得而軒輊者也。」（《竹窗三筆》，〈華嚴論疏〉）至於滿益智旭，則曰：

方山李長者有《新華嚴經論》，頗得大綱。清涼觀國師復出《疏鈔》，綱目並舉，可謂登雜華之堂矣。後世縑素，往往獨喜方山，大抵是心粗氣浮故耳。（《靈峰宗論》，卷5之3，〈儒釋宗傳竊議〉）

## 六

最後再略述李通玄的西方淨土觀對明末佛教界的影響作為結束。據《華嚴經·

<sup>18</sup> 關於管東溟，詳參拙著：《明末宗教思想研究》（東京：創文社，1979年）。

壽量品》在比較了十一種國土的時劫長短以後，顯示其優劣，曰：「此娑婆世界釋迦牟尼佛刹一劫，於極樂世界阿彌陀佛為一日一夜，極樂世界一劫，於袈裟幢世界金剛堅佛刹為一日一夜。」（八十卷本，二四一 a，《大正藏》本）彌陀淨土的定位不過僅略高於娑婆世界。對此，李通玄根據華嚴的「剎那即無限」的時間論，曰：

此之一品經，明佛壽量長短。約未悟者作節級，令知如來壽量無盡，以少顯多，以短顯長，若不如此，云何能知佛之壽量，然實如來無長短壽命。（《論》，卷三〇，九三一 a）

明顯的，並不拘泥於經文本身。然而通玄在闡述淨土的權實時，以「但隨自修業用，見境不同」（《論》，卷六，七五九 b）為重要前提，立十種淨土。第一為阿彌陀淨土，第二為無量壽經淨土。第一，是為那些一分取相的凡夫，尚未相信法空實理所說，故「是權非實」（同上）。第二種則是由於尚未有一分或尚未能相信法空實理，然耽樂於奇妙色相者所說，故想念淨土色相求生佛國，亦被認為是「是權非實」<sup>19</sup>（同上），元代普度（1199-1280）所編輯的《廬山蓮宗寶鑑》（卷三，三一八 a，《大正藏》本）對上引《合論》的整段文字加以援引，但對出自六十《華嚴》，有名的「心佛衆生三無差別」這句話中的「佛」理解成阿彌陀佛的話，淨土系的西方淨土就被涵攝於「心」之內，成為「唯心淨土」了，也就犯了貶抑《阿彌陀經》及《觀無量壽經》所說內容的錯誤。這可以說是以普渡為主，歷代淨土系祖師的信念。

明代的禪，由於在瀰漫的禪風之下，融攝了淨土教，大多無視往生西方淨土，這先姑且不論，多數的禪者嘗試各種方法，嘗試在禪的體系中為淨土尋找一個適當的定位。例如無畏元來（1575-1630）當被問及上述《合論》中的彌陀淨土論時，彌陀淨土只是權法之意在於若能一心不亂，則權為實。《維摩經》的淨土為實法之意在於其曰「隨其心淨則國土淨」（〈佛國品〉，五三八 c，《大正藏》本），即實中有權之意。其復答曰：「二經大意，不妨互舉，非分兩擻也。」（《無畏元來廣錄》，卷二十四，一四八 d，《卍續藏經》本）促進這種禪淨一致思想最力者之一為雲棲株宏<sup>20</sup>。本來雲棲株宏最重要的著作之一為《阿彌陀經疏鈔》，其復取

<sup>19</sup> 詳參《修行次第決疑論》，卷 2 之上，1022b。

<sup>20</sup> 關於雲棲株宏，詳參拙著：《雲棲株宏之研究》（東京：大藏出版，1985 年）一書。

其意，作〈淨土偈〉一百零八首（《無畏元來廣錄》，卷二〇，一三〇a），此處先看第一首，其曰：

淨心即是西方土，行遍西方步不移。無影樹頭非色相，瞥然起念便支離。

也就是說：原來李通玄的西方淨土觀，通過雲棲株宏，到達了自己手裏。當被問及「棗柏言：『菩薩一乘大道，非往生菩薩境界』，何故華嚴長子導歸極樂邪？」滿益智旭如是回答，而這個回答幾乎可以說是這個問題的標準答案，其言曰：

淨土豈該橫遍，寂光惟佛土。實報乃法身大士所居，方便攝三乘權位，同居則凡夫皆與。《合論》指大心凡夫，回心羅漢，出五濁，生同居，方便二淨土，未悟毘盧性海，入因陀羅網法界也。普賢十願導歸極樂，正不思議解脫境界。微果微因，通凡通聖，聖全法界入一塵，凡從一塵通法界。棗柏但言一乘大道，非往生菩薩境界。不謂往生菩薩，非一乘大道法門也，若云華藏大，極樂小，大小之見未忘，未夢華嚴法界在。（《靈峰宗論》，卷三之一，〈答卓左車彌陀疏鈔三十二問〉）

其次，關於李通玄的淨土判別論，當被詢及菩薩的成佛與衆生來生，與彌陀皆無有二，在《阿彌陀經》中有所不同時，滿益智旭如是言曰：

《合論》以不斷惑生同居，乃如來權巧之力，非謂法藏四十八願，莊嚴淨土，亦非實也。《淨名》心淨土淨，正同法藏往因。至於菩薩成佛，衆生來生，何妨從實垂權。若念佛人，因事入理，又何妨即權即實，權實事理，總屬一心，雖分不分，古人判釋，皆當作如是觀。（《靈峰宗論》，卷3之1，〈答卓左車彌陀疏鈔三十二問〉）

袁中郎《西方合論》（卷八，頁二十三，和刻本）曾對李通玄所說的「西方淨土，是權非實，以情存取捨，非法界如如之體故」加以否定。進而如是曰：

若約真論，則華藏世界亦是權立，何獨西方。如論中「理智無邊，名之爲普，知隨根益，稱之爲賢」。是普賢菩薩亦權也，文殊師利是自心善簡擇妙慧、覺首、目首等菩薩是隨信心中，理智現前，是文殊菩薩亦權也。又如此方聖賢尼父、顏淵等。論中皆云：「此是表法，本無是人」是一切賢聖皆權也。

以這種理論方式，袁中郎最後說：「西方亦入刹塵，刹塵亦入含西方，豈有權實。」這是反用《合論》中關於無礙的邏輯，來證明西方淨土的「真實」。

先前介紹的李卓吾的《華嚴經合論簡要》，如是說明念佛往生一事，其言曰：

念力修戒發願力，生於淨土，是化佛淨土，非真淨土。爲非見性，及不了無明

是一切如來根本智故，是有為故。如《阿彌陀經》是也。（卷二，二〇四b）其言如此，閱訂本書的董廣曙，在上文的欄上如是曰：

此揀淨土，不得作實話會。〈行願品〉中，文殊大智願生極樂。佛無妄語，有為二字，第為執著人說耳。袁中郎《西方合論》不可不熟看，卓老當時惜不轉一語。

卓吾當時何以「不轉一語」，今已無由得知，他的《淨土決》的〈祖師指歸西方〉條下曰：

六祖破人念佛求生西方者，恐人執相求佛而不見自性也。《金剛經》所謂「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來。」是也。

也就是說：念佛與見性一體是他佛教觀的基調。其曰：「無拘無礙便是西方淨土」（《焚書》，卷二，〈與莊純夫〉），雖僅止於強調其自在無礙的內心悅樂，但若欲使其尚未發揮作用的行動力開始燃燒的話，則須藉大心凡夫的決斷力。然而無論如何，李通玄似乎在為異人李卓吾催生一事也扮演了一部分重要的角色<sup>①</sup>。

而日後與李卓吾漸行漸遠的袁中郎的《西方合論》<sup>②</sup>，則為蕩益智旭所稱賞，曰：「融貫方山、清涼教理無餘矣。」（《西方合論》，卷六之四，〈西方合論〉序）如上所述，李通玄的淨土論，在明末佛教界，成為淨土教熱烈的權實、有為無為各方面議論的重要導火線。從以上的論述不難看出，明代的李通玄，即使置諸唐宋諸大師之中，亦毫不遜色，在各方面均發揮了強烈的影響教化功能。

<sup>①</sup> 李卓吾曾將對李通玄：《修行次第決疑論》的理解整理成〈書決疑論前〉一文。

<sup>②</sup> 袁中郎的佛教思想，詳參拙著：《明末宗教思想》附錄〈公安派的佛教思想〉一文。