

《華嚴綸貫》之批判論述分析

釋堅融

國際華嚴研究中心助理研究員

法鼓佛學學報第 29 期 頁 159-189 (民國 110 年) · 新北市：法鼓文理學院

Dharma Drum Journal of Buddhist Studies, no. 29, pp. 159-189 (2021)

New Taipei City: Dharma Drum Institute of Liberal Arts

DOI: 10.6889/DDJBS.202112_(29).0004

ISSN: 1996-8000

摘要

知識簡化涉及節選，而選擇背後必有特定考量或立場。單就總括概覽的特性而言，傳統釋氏典籍不乏系統分科、鉤玄提要的教學用書。以華嚴宗為例，卷帙浩繁的《華嚴經》實非初學者得以迅速掌握，歷代注疏也頗為博奧龐雜，執簡馭繁的綱要書由之應運而生。宋代復菴撰《華嚴綸貫》（或作《華嚴經綸貫》）一卷，全書僅以四千多字勾勒出《華嚴經》的梗概。當代華嚴宗傳人將之視為瞭解《華嚴經》大意的重要入門書，但亦有古德持相反意見。基於指引閱讀《華嚴經》的教科書定位，本研究透過現代教育學界所重視的批判論述分析（critical discourse analysis），解析《華嚴綸貫》所蘊含的編輯意識。

Norman Fairclough 的批判論述分析主要為文本意識型態的研究方法，主張：文本的意識型態隱藏於語句表現之下，而且文本在建構過程往往受到歷史或社會文化等外圍因素影響。《華嚴綸貫》作為一總攝《華嚴經》的概要性論著，經句的擇取、文義詮釋乃至引證必然帶有編寫者的主觀意識。本文運用 Fairclough 氏的三向度框架（文本描述、論述實踐和社會文化實踐），從教材編纂角度解析《華嚴綸貫》構成樣貌，論說其編輯特色以及撰者的學術傾向，並從中省思教學者對於教材所應關注的多元面向。

目次

- 一、前言
 - 二、教科書的批判論述分析
 - 三、《華嚴綸貫》的三向度論述分析
 - (一) 文本描述
 - (二) 論述實踐
 - (三) 社會文化實踐
 - 四、結語：《華嚴綸貫》教學的批判性思考
-

關鍵詞

華嚴綸貫、批判論述分析、華嚴教學、佛學教材

一、前言

基於會通佛法的關懷，歷來的佛教文獻不乏系統分科、鉤玄提要的教學書籍。雖然學者劃分中土撰述的文獻時，¹ 並未特立教學之類，但從總括概覽的特性來說，釋氏典籍有不少適用於教學的入門教材。譬如隋代慧遠（523-592）所撰《大乘義章》，分科闡釋佛教教理。又如隋代智顛（538-597）《法界次第初門》彙集佛典名相，加以釋義。據其序文，智顛著書立意有三，其一即「為未解聖教所制法門淺深之次第」²，使初學者得以概覽諸法事數，循序漸進修行。中國宗派思想發展至宋代已臻成熟，同時也累積了極為可觀的祖師論著，實非初學者得以掌握，執簡馭繁的綱要書也由之應運而生。以華嚴宗為例，宋至清代之間，講述《華嚴經》要略者至少有十餘部，書題多以「要解」、「概節」、「抉擇」、「綱要」、「大意」、「纂要」乃至「綱目貫攝」等等為名。³ 在這些論著中，華嚴專宗學院的創辦人釋成一特

* 收稿日期：2021/7/28；通過審核日期：2021/11/5。

本文使用中華電子佛典協會發行之 CBETA 2019.Q3 版從事語料檢索與引用，引文的標點符號已由筆者重新調整。論文初稿〈教學視角下的《華嚴綸貫》〉曾於中華佛學研究所主辦的「2019 漢傳佛教研究和教育的實務開展圓桌論壇」（法鼓山，2019年9月20日）宣讀，內容已相當幅度增修改寫。本研究承蒙二位匿名審查人惠賜寶貴評論和修改建議，受惠良多，謹此特致謝意。未臻完善之處，文責皆在筆者。

¹ 梁曉虹將中土撰述的文獻劃分為八類：章疏、論著、語錄、音義、目錄、教史、傳記和纂集。參梁曉虹，〈試論中國僧人對訓詁學研究的貢獻〉，《佛教與漢語詞彙》，臺北：佛光文化，2001年，頁12。

² 《法界次第初門》，CBETA, T46, no. 1925, p. 664b8-9。

³ 例如：宋復菴的《華嚴綸貫》（一卷）、戒環的《華嚴經要解》（一卷）、通道的《華嚴經吞海集》（三卷）、《華嚴法相概節》（一卷）、遼鮮演的《華嚴經玄談抉擇》（六卷）、明德清的《華嚴經綱要》（八十卷）、善堅的《華嚴經大意》（一卷）、方澤的《華嚴經合論纂要》（三卷）、李贊的《華嚴經合論簡要》（四卷）、清永光的《華嚴經綱目貫攝》（一卷）和《華嚴三十九品大意》（一卷）等等。

別推崇宋代復菴（或作「復庵」，生卒年不詳）的《華嚴綸貫》（或作《華嚴經綸貫》、《復庵和尚華嚴綸貫》）⁴。成一法師在其所撰《〈華嚴綸貫〉略釋》一書的起首給予《華嚴綸貫》極正面的評價，而且明確指出華嚴學子「不可不讀」該書：

復菴和尚的華嚴綸貫，是所有華嚴注述中，我最喜歡閱讀的一本書。因為它祇用去八千多字⁵，卻將一部浩如煙海般的華嚴經的大意，鉤玄提要地給介紹出來了。讀經的人們，祇要循著他的正確標示，就可以輕而易舉地獲得全經的脈絡和旨趣。因此，我以為凡是想一探毘盧性海的佛子們，這部書，不可不讀。⁶

華嚴專宗學院是一專弘華嚴經教的教育單位，其辦學宗旨為「培植專研、專修、專弘華嚴思想之弘法教育人材」⁷。在這樣的理念背景下，成一法師將《華嚴綸貫》視為必讀典籍，顯示此書相當適合作為華嚴教材。無獨有偶，學者金申考述《華嚴綸貫》的明代手抄本時，也提出相似的評判。金字《華嚴經》於明代萬歷年間寫成，計有八十一卷，其首函第一卷的封面織有「大方廣佛華嚴經卷第綸貫」十一字，後文另題「復庵和尚華嚴綸貫」。⁸ 這

⁴ 本文採用的作者名寫法和書名係依《續藏經》和成一和尚所撰《〈華嚴綸貫〉略釋》（臺北：華嚴蓮社，2006年）。《中華大藏經總目錄》所載的標名稍有不同：「《華嚴經綸貫》一卷（宋復庵述，明智定捐刻題記，內題上有「復庵和尚」四字）」（CBETA, B35, no. 194, p. 484a4）換言之，除了書名有不同稱法，撰者名或作「復庵」。

⁵ 據筆者計算，《續藏經》所錄之《華嚴綸貫》實際僅四千多字。

⁶ 見成一和尚，《〈華嚴綸貫〉略釋》，頁1。

⁷ 見華嚴專宗學院，<https://www.huayencollege.org/index.php/about/arm> (2021/7/19)

⁸ 手寫金本《華嚴經》原藏於山西五臺山顯通寺銅塔內，1985年問世。金字《華嚴經》一套十六帙，第一帙有六卷，其餘每帙五卷，總共八十一卷。詳見碧云，《金字《華嚴經》的問世》，《五臺山研究》1，1986年，頁47-48。

是目前所知最早的《華嚴綸貫》手抄本。⁹ 金申依據書題「綸貫」的語意——「綸，絲帶或魚絲，此處喻為綱。貫，貫穿之意」——判定此書是「復庵和尚撰寫的讀《華嚴經》的提綱，是指導讀經的教科書」。¹⁰ 又依《華嚴綸貫》位於首卷的安置方式，金申推斷：「它是單獨一部閱藏的人門書，因它對讀《華嚴經》有指導作用，所以當人們金字手書《華嚴經》時，特意將它附在卷首。」另外，清代通理（1701-1782）¹¹ 在《賢首五教儀開蒙增註·華嚴經品會大意》中提及此書，言：「每欲挈領提綱，自慚學疏智淺。閒閱《綸貫》，《綸貫》舛於文理，時呈管窺，管窺昧乎天心。」¹² 據此可知，《華嚴綸貫》不僅受到明代供經人重視，在清代也是一部華嚴宗學子所熟知的「挈領提綱」讀本。¹³ 值得注意的是，通理評述《華嚴綸貫》「舛於文理」和「管窺」，而這並非一家之言。

⁹ 金申考述：「這部著作在歷代大藏經均不載，只有日本《卍字藏》的《續藏經》收錄，又有民國 16 年江北法藏寺木刻本，但首尾都無序跋，故復庵和尚的時代和行迹均不得考。」見金申，〈金字《華嚴經》略談〉，《五臺山研究》3，1987 年，頁 35。

¹⁰ 同上注。明代蕩益智旭（1599-1655）也曾以「綸貫」為題，作《法華綸貫》。該書跋言：「欲撮全經大旨，以便初學。敬依玄文，節取大綱，名為『綸貫』，庶述古而不妄作云。」（見《靈峰蕩益大師宗論·法華綸貫自跋》，CBETA, J36, no. B348, p. 373a25-26.）由此可知，「綸貫」確實帶有「大旨」、「大綱」之意。

¹¹ 達天通理為華嚴宗寶通系傳人，《新續高僧傳·清燕都萬善寺沙門釋通理傳》評述：「深得秘要，遂發明十宗五教之旨，不遺餘力。為清代中興賢首一人。」（CBETA, B27, no. 151, p. 102a3-4）晚年得乾隆帝賜紫衣，封號「闡教禪師」。詳張愛萍，〈達天通理及其華嚴思想特點淺析〉，陳一標主編，《2017 華嚴專宗國際學術研討會論文集（下冊）》，臺北：華嚴蓮社，2019 年，頁 316-319。

¹² 清通理述，心興校，《賢首五教儀開蒙增註》，臺北：新文豐出版公司，1977 年，頁 776。¹³ 張愛萍判斷此處的《綸貫》「當指宋代復庵和尚所作之《華嚴經綸貫》」。見氏著，〈達天通理及其華嚴思想特點淺析〉，陳一標主編，《2017 華嚴專宗國際學術研討會論文集（下冊）》，頁 323。

¹³ 張愛萍判斷此處的《綸貫》「當指宋代復庵和尚所作之《華嚴經綸貫》」。見氏著，〈達天通理及其華嚴思想特點淺析〉，陳一標主編，《2017 華嚴專宗國際學術研討會論文集（下冊）》，頁 323。

《華嚴綸貫》成書於宋代，華嚴學者一般界定該時期的華嚴思想不僅繼承澄觀（738-839）、宗密（780-841）等唐代華嚴祖師的學說，同時融攝禪、天台、淨土乃至儒道的思想。¹⁴ 在《華嚴綸貫》中，宗密的禪學思想和禪僧詩偈佔有相當比重的篇幅。對此，華嚴門人典壽（生卒年不詳）嚴厲批評：「復菴《綸貫》本為禪者作，故雖痛快、直捷，而不便於學教之士。」¹⁵ 現代學者也有相近的論斷。舉例而言，《佛光大辭典》界定此書「乃研究宋代禪宗化華嚴教說之代表著作」¹⁶，周叔迦評介「復庵雖為賢首宗學，而此卷實用禪義，自述得旨於曹洞宗真歇清了禪師」¹⁷。面對如此兩極的書籍評價，教學者或讀者應當如何檢視乃至運用此一華嚴入門書？是否有較為客觀的審查途徑？現代教育學界所重視的「批判論述分析」（critical discourse analysis）或許可以提供一些不同的佛學教材研究視角。

批判論述分析主要為文本意識型態的研究方法，主張：文本的意識型態隱藏於語句表現之下，而且文本在建構過程中受到歷史、文化、社會氛圍等外圍訊息影響。¹⁸ 《華嚴綸貫》作為一總攝《華嚴經》的概要性論著，語句擇取、文義詮釋乃至引證必然帶有寫作者的主觀意識。下文擬先概述教科書研究者對

¹⁴ 參魏道儒，《中國華嚴宗通史》，南京：鳳凰出版社，2008年，頁193-194。

¹⁵ 見典壽撰《新譯華嚴經七處九會頌釋章·序》，CBETA, T36, no. 1738, p. 709c14-16。

¹⁶ 見慈怡法師主編，《佛光大辭典》，高雄：佛光文化，1988年，頁5253。《佛光大辭典》並未附記其他書證，難以確知此一評判出自何處。

¹⁷ 周叔迦，〈華嚴經研究法〉，黃夏年主編，《民國佛教期刊文獻集成》，北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，2006年，第96卷，頁310。

¹⁸ 張芬芬指出：教科書也是一種文本，應可從既有的文本分析法來研究教科書。她說明「批判論述分析」時，言：「Fairclough為批判論述分析建立起一個清晰的分析架構，俾能有系統地探討『論述實踐』與『社會文化結構』之間的關係。」見張芬芬，〈文本分析方法論及其對教科書分析研究的啟示〉，國家教育研究院主編，《開卷有益：教科書回顧與前瞻》，臺北：高等教育出版社，2012年，頁175。

Norman Fairclough 批判論述分析理論的評介，其次藉由 Fairclough 氏提出三向度框架（three-dimensional framework）——文本描述、論述實踐和社會文化實踐——解析《華嚴綸貫》。意即：從教材編纂的角度檢視其編輯特色以及撰者的學術傾向，進而省思《華嚴綸貫》教學上的意義與注意事項。

二、教科書的批判論述分析

泰勒（R. W. Tyler）在《課程和教學的基本原理》一書揭示課程發展必須回應四個基本問題：（一）學校要達成的教育目標是什麼？（二）應提供何種教育經驗以達成這些目標？（三）如何有效組織這些經驗？（四）如何確定這些目標是否達成？這四個基本問題，構成了一種「目標——經驗——組織——評鑑」的課程設計模式。¹⁹ 現今佛學教育有不同的辦學形式，自然有各別的教学目標。漢地的佛門教育自古以來都是以培育佛法弘化人材為宗旨，而其與世俗教育最大的不同點在於「解行並重」的僧才養成。²⁰ 中國古代的「學肆」或「講肆」教育，皆由師長闡講經論律，三藏典籍即是教材。²¹ 觀察現代佛學院的「解門」教學組織形式，一般先以建立概觀為主，再漸次深化；課程內容多以佛教義理為核心，旁涉教制、教史乃至人文社會相關學科。²² 課程涵蓋範圍極廣，而教材編選成為授課教師極為重要的教學設計環節。

¹⁹ 參《教育大辭書》，詞條「泰勒理論」，<http://terms.naer.edu.tw/detail/1453931/> (2021/7/19)

²⁰ 以法鼓山僧伽大學 (https://www.ddsu.org/?page_id=3067, 2021/7/19)、香光尼眾佛學院 (<https://hkbi.gaya.org.tw/2-3/>, 2021/7/19)、華嚴專宗學院 (<https://www.huayencollege.org/index.php/about/arm>, 2021/7/19) 三校為例，院校簡介都提及辦學目的在於培養「解行並重」、「解行兼優」的僧才。

²¹ 參黃夏年，〈古代的傳統佛教教育〉，《普門學報》37，2007年，頁2-5。

²² 佛學院所沒有統一編制的教材，筆者主要依據上列三校的課程架構、課程綱要而論。課程內容設計參香光尼眾佛學院主編，《香光尼眾佛學院教學設計彙編》，嘉義：香光書鄉出版社，2007年，頁13。法鼓山僧伽大學佛學系課

佛學院的上課教材不同於官方審訂本的教科書，未受教育體制或政策法令的限制，但具有相同的功能，即：系統化引導課程進行。²³ 若將這些佛學教材以狹義的角度視為「教科書」，則佛學教師與一般教科書使用者相同，都應留意一個問題：這些文本是否帶有特定的立場？編撰者的主觀意識以何種方式呈現？教科書隱含複雜的意識型態，潛藏某些社會共識的部分，例如時代脈絡、價值篩選、知識簡化和文化再現等問題。因此，教科書研究學者王雅玄強調：「教科書研究的價值不僅在於提升教科書品質，更重要的是提升教科書使用者的批判能力。」²⁴ 王氏所言的「批判」顯然來自英語“critical”，係立基於詳實語料考察而提出的學術分析和評論。

教科書研究近年在教育學界有長足的發展，臺灣最常提及 Norman Fairclough (1995) 的「批判論述分析」。²⁵ Fairclough 氏提出「文本分析」(text analysis)、「過程分析」(processing analysis) 與「社會分析」(social analysis) 三個向度作為批判論述分析法的研究架構，分別採用描述 (description)、詮釋 (interpretation) 和

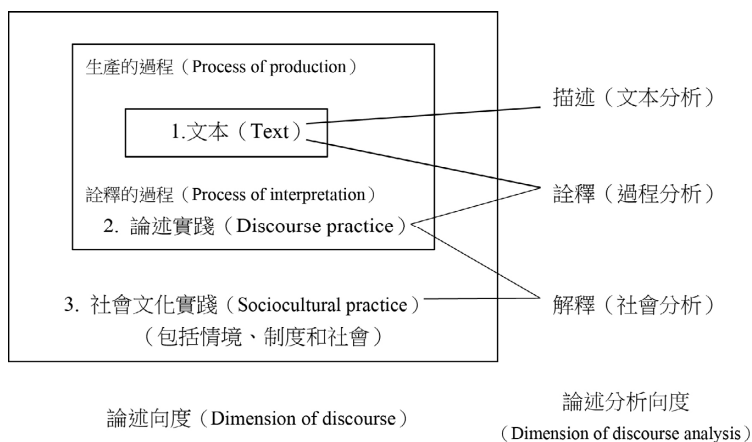
程表 (https://www.ddsu.org/?page_id=1158, 2021/7/19) 和華嚴專宗學院大學部的學程規劃架構 (<https://www.huayencollege.org/index.php/college/plan>, 2021/7/19)，基本上不離上述範疇。

²³ 據《教育大辭書》，教材的組織方式分為五種：「1. 論理式組織法：又稱邏輯式 (logical) 組織法，係依照學科知識自身的系統來組織課程，注重邏輯的順序，屬於成人本位的方式。2. 心理式組織法：係依照學生心理的需要與興趣，是學生本位的組織方式。3. 直線式組織法：依論理的次序，循序漸進，組織的方式成直線狀。4. 圓周式組織法：係將教材分為數個階段，教材在每個階段都出現，但深淺不同，使學生有機會反覆學習。5. 螺旋式組織法：為布魯納 (J.S. Bruner) 所倡，以概念為中心，融合各種行為科學的概念成一有機的課程組織，隨著年級的增加，概念亦逐漸抽象、複雜、概括。」參 <http://terms.naer.edu.tw/detail/1309766/> (2021/7/19)

²⁴ 王雅玄，〈「批判教科書研究」方法論探究〉，《課程與教學季刊》19，2016年，頁28，DOI：10.6384/CIQ.201607_19(3).0002。

²⁵ 王雅玄，〈「批判教科書研究」方法論探究〉，《課程與教學季刊》19，頁30-32，DOI：10.6384/CIQ.201607_19(3).0002。

解釋（explanation）三個分析策略解析文本。Fairclough 氏的批判論述分析三向度如下圖所示。²⁶



三向度的論述分析重點分別為：第一層文本分析，即描述文本（Text）樣貌，解析其語文或內容形式；第二層過程分析，詮釋文本的論述實踐（Discourse practice），著重文本的產製過程，探究編撰者所欲傳達的觀點；第三層社會分析，解釋文本產製與社會文化實踐（Sociocultural practice）之關聯。²⁷

現代教科書由官方審訂而成，可能隱含「非客觀的事實」或「有利於特定人士的見解」，因此教育學研究者透過批判論述分析法來解構教科書，檢驗其中是否潛藏的不當意識型態。²⁸ 必須

²⁶ Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*, New York: Longman, 1995, p. 98. 專有名詞係參考王雅玄的中文翻譯，參氏著，〈「批判教科書研究」方法論探究〉，《課程與教學季刊》19，頁 38，DOI：10.6384/CIQ.201607_19(3).0002。

²⁷ 王雅玄，〈「批判教科書研究」方法論探究〉，《課程與教學季刊》19，頁 38-40，DOI：10.6384/CIQ.201607_19(3).0002。

²⁸ 據《教育大辭書》的定義，「教科書」有十二個義項，可以區別成兩大類：「第一類是採結構功能學派的觀點，認為教科書具有正面的生產性（productive）功能；第二類是採批判理論的觀點，認為教科書具有負面的再

特別說明的是，「意識型態」(ideology)並非只有負面的意義，可以將之廣義地視為：在某一社會文化情境下所形成的特定觀念。²⁹ 換言之，論述分析法的「批判」並非否定文本的價值，而是儘可能地分析、推論文本的各項構成因素，從中揭示語言表層下的文本脈絡。

三、《華嚴綸貫》的三向度論述分析

《華嚴綸貫》作為一引領華嚴初學者的入門教材，實際上並不完全符合現代教科書的定義，但從章段編排、名相撰述乃至引文採錄，《華嚴綸貫》確實帶有獨特的主觀意識，有賴使用者加以檢別。雖然上述 Fairclough 氏的理論含蓋三個向度，但在實際應用時，過往研究者常因資料或證據不足，僅能挑選其架構中一、兩個向度作為分析途徑。³⁰ 由於復菴撰寫《華嚴綸貫》的背景資料難以查知，³¹ 本文也有相同的研究局限。下文擬側重在文本分

製(reproductive)功能，是少數的統治者用以操縱被統治者，並保有自己利益的政治工具而已。」基於這兩項截然不同的特質，詞條編寫者鄭世仁指出：「教科書是具有雙刃本質的教學資源，是寄寓著意識型態的合法知識，是師生對話的橋樑，而其生產性或複製性功能的發揮與否，則有賴師生於教學過程中加以檢驗。」見 <http://terms.naer.edu.tw/detail/1309809/> (2021/7/19)

²⁹ Raymond Geuss 在分析「意識形態」時，從三方面界說其涵義，分別為：描述式義涵(ideology in the descriptive sense)、貶損式義涵(ideology in the pejorative sense)和積極式義涵(ideology in the positive sense)。第一式的意識形態主要描寫或解釋社會的某些特徵或事實，提供一個關涉某個群體的信仰、認知和行為框架。參 Terry Eagleton, *Ideology: An Introduction*, London · New York: Verso, 1991, p. 43.

³⁰ 王雅玄評述：「整體而言，採用 Fairclough CDA 三向度的研究通常著重在第一層級的文本分析，而較為忽略過程分析與社會分析。研究者通常先對教科書作微觀的文本描述，從中發掘論述中隱含的威權思想與意識型態，但對教科書論述的生產與運作過程的詮釋，以及其與社會條件的辯證關係則往往簡略呈現。」見氏著，〈「批判教科書研究」方法論探究〉，《課程與教學季刊》19，頁 39，DOI: 10.6384/CIQ.201607_19(3).0002。

³¹ 學者對於復菴(復庵)的生卒年有不同推判，詳下文第三單元「社會文化實踐」。

析和論述實踐兩大向度，即：描述其構成樣式，兼採詮釋和解釋兩項分析策略，考述其內容採錄來源。最後透過《華嚴綸貫》屢次徵引的禪師偈語，推論《華嚴綸貫》的社會文化實踐向度。

（一）文本描述

成一法師在《〈華嚴綸貫〉略釋》一書中將《華嚴綸貫》全文分成十個章段，列示如下：

- 一、略述《華嚴經》的發現、傳譯與內容；
- 二、解釋經題；
- 三、闡明七處九會演法次第；
- 四、標《華嚴經》之行動格式，演四分五周之等階；
- 五、解釋「六相」、「十玄」、「四法界」及「二十重華藏世界」；
- 六、說明十處放光的光名與意義；
- 七、闡明九會說法之會主；
- 八、敘述五十三參的幾項要義；
- 九、舉佛言祖語證成道真相；
- 十、結示復菴作述初願。³²

上述章段劃分契合傳統以「十」為圓數的華嚴分科方式。不過，分判細節上有一些值得留意的歧異。首先，復菴概括《華嚴經》的構成樣貌時，言其「行動格式，先大後小」³³，指出「一部經不出信、解、行、證四門，此乃能詮之教」³⁴，其後提取華嚴重要概念用語「四分」、「五周」、「六相」、「十玄」、「四種法界」、「二十重華藏」及「無量香水海」，將之歸為一類，即「所詮之義」。復菴以「能詮」和「所詮」兩角度統攝《華嚴經》的經品

³² 見成一和尚，《〈華嚴綸貫〉略釋》，頁4-27。

³³ 《華嚴經綸貫》，CBETA, X03, no. 220, p. 567a13。

³⁴ 《華嚴經綸貫》，CBETA, X03, no. 220, p. 567a20-21。

分布和核心教說，但成一法師並未完全依循此二分法。由於「四分」——舉果勸樂生信分、脩因契果生解分、託法進脩成行分、依人證入成德分——對應信、解、行、證四門，而「五周」又用以說明其中的因果關係，於是成一法師將「四分」和「五周」納入第四章段，同屬《華嚴經》的經文組織分科，而其他名相為華嚴義理的範疇，因此別立第五章段收攝。另外，《華嚴論貫》在「所詮之義」大項中列示了「無量香水海」一詞，但其下解釋名相時卻止於「二十重華藏」。成一法師解說第五章段時，便未列此一名目。儘管《〈華嚴論貫〉略釋》與《華嚴論貫》的判攝有細微差異，但次第井然有序。為了便於分析，下文以成一法師的十大章段分判為基準。³⁵

從編輯主題的類別來說，十章段又可分為四組。前三個章段是鳥瞰漢譯《華嚴經》的組成，尤其第三章段分析《華嚴經》「七處九會」的品會組織、大意。第四、五章段從華嚴義理切入，擇取華嚴注疏中的幾個重要概念——即：「四分」、「五周」、「六相」、「十玄」、「四法界」、「二十重華藏世界」——加以說明。在第六至八項章段，復菴回歸到經，選「如來放光」、「九會會主」與「五十三參要義」三者為論說主題。不過，自第八章段開始，復菴便加入了許多華嚴經論以外的素材。第八章段首先概陳文殊菩薩囑咐善財南行參訪為事由，其次摘選善財童子所參訪的幾位善知識，依次為：文殊菩薩、德雲比丘、勝熱婆羅門、無厭足王、婆須密女、德生童子、有德童女、彌勒菩薩和普賢菩薩。除了簡述善知識的功德，復菴在此章段屢引北宋惟白（號佛

³⁵ 本研究亦參考了梁瑞明所撰〈復菴和尚《華嚴論貫》疏釋〉。在編排結構的分判上，梁氏之文雖言「現分為九段疏釋」，但前九段的劃分與《〈華嚴論貫〉略釋》完全相同，而且在九段之後有「末段說《華嚴論貫》的寫作緣由」。顯然〈復菴和尚《華嚴論貫》疏釋〉與《〈華嚴論貫〉略釋》分科方式完全一致。詳見梁瑞明，〈復菴和尚《華嚴論貫》疏釋〉，《志蓮文化集刊》8，2012年，頁1-71。

國禪師，生卒年不詳）的《文殊指南圖讚》³⁶，每一善知識下都以佛國禪師的贊辭作結。到了第九章段，引《圓覺經》和禪宗門人語錄來讚頌善財五十三參，總攝《華嚴經》的意旨，並且結言「皆與此經同意」³⁷。第十章段記述《華嚴綸貫》乃源自「真歇禪師」——當指真歇清了（1088-1151）——對華嚴思想的教說，從而顯示作者復菴的曹洞宗背景。³⁸

（二）論述實踐

《華嚴綸貫》的論述實踐主要見於華嚴名相的摘選、解釋以及引用書證。第一至七章段以華嚴宗祖師的論述為核心，之後則大量援引的禪門詩偈。釋文格式主要使用「者」字句來界說，例如第五章段解釋華嚴核心思想：「『六相』者，總相、別相、同相、異相、成相、壞相」，或「『二十重華藏世界』者，十重表自利，十重表利他」等等。有意思的是，復菴所列的幾個概念用語——例如「七處九會」、「二十重華藏世界」、「十處放光」、「九會會主」、「五十三參」、「六相」等等——雖可溯源至《華

³⁶ 據《大正藏》，書題「佛國禪師文殊指南圖讚」下作「中書舍人張商英述」（見《文殊指南圖讚》，CBETA, T45, no. 1891, p. 793a6）。此書作者實為惟白，張商英（1043-1121）僅為其作序，書成於北宋元符三年（1100）。詳羅凌，〈《佛國禪師文殊指南圖讚》作者考略〉，《圖書與情報》3，2005年，頁85。

³⁷ 見《華嚴經綸貫》，CBETA, X03, no. 220, p. 569a7。

³⁸ 真歇清了是兩宋時期曹洞宗復興的重要人物，通達華嚴、淨土乃至道教等。代表性的華嚴禪思想著作為《華嚴無盡燈記》。明代彙編的淨土文類記載了真歇兼習淨土的言行，並將他視為弘揚禪淨雙修的人物。據毛忠賢研究，清了一生歷主東南名剎及京城大寺，而且「每至一處，僧眾雲集」，但《五燈會元》所錄入的法嗣僅五人。（筆者按：復菴並未名列其中）毛氏認為，這應該是南宋初年人口遷徙流離，資料流失所致。（毛忠賢，《中國曹洞宗通史》，南昌：江西人民出版社，2006年，頁339-348。）有關真歇清了的生平履亦可另參孔雁，〈宋代曹洞宗真歇清了禪師新材料的發現及其生平履考〉，《法鼓佛學學報》28，2021年，頁39-82，DOI: 10.6889/DDJBS.202106_(28).0002。

嚴經》，但這些語詞並未見於《華嚴經》經文，係出自華嚴宗古德摘取經句成分，提領要義。舉例而言，若依當代文獻考據，《華嚴經》係由早期單本流通的諸經典彙編成立，³⁹ 但華嚴祖師認為此經乃是毘盧遮那佛「一時頓演」，所謂「徧七處而恒演，歷九會以同宣」⁴⁰。澄觀依據唐譯八十卷本的經文場景，統攝該經講法地點和會集次數為「七處九會」，進一步標列「九會會主」。

《華嚴綸貫》各名相的釋義融攝不同時期的華嚴論著，而且幾乎都不注明來處。譬如：「七處九會」、「四分五周」是澄觀《大方廣佛華嚴經疏》對唐譯八十卷《華嚴經》的科分；⁴¹ 以人身的構造來喻說「六相」，採自李通玄（635-730）的《新華嚴經論》⁴²。「十玄」的十個法目雖出自法藏（643-712），但依每一玄門下的小字注文，《華嚴綸貫》的十玄解說係輯引澄觀《大華嚴經略策》。⁴³ 復庵釋義「四種法界」時，綜合多種不同材料：先採宗密《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》對「一真」⁴⁴ 的解說，闡發「一真法界」即「一心」的概念；接著列示四法界要義，此處似乎意引澄觀《華嚴法界玄鏡》⁴⁵，但考量釋文乃接續於「一真

³⁹ 參 Jan Nattier, "The Proto-History of the *Buddhāvataṃsaka: The Pusa benye jing* 菩薩本業經 and the *Dousha jing* 兜沙經," *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University* 8, 2005, pp. 323-324; 薩爾吉, 〈試論《華嚴經》的構成與流布——以梵藏文獻為中心〉, 陳一標主編, 《2013 華嚴專宗國際學術研討會論文集》, 臺北: 華嚴蓮社, 2014 年, 頁 45-46。

⁴⁰ 引自《華嚴道場起止大略》, CBETA, X74, no. 1474, p. 374a14。

⁴¹ 明代德清於《華嚴綱要》提挈: 「《清涼疏》, 以信、解、行、證四分科釋全經七處九會、三十九品者。」, CBETA X08, no. 240, p. 487c19-20。

⁴² 《新華嚴經論》, CBETA, T36, no. 1739, p. 886a1-7。

⁴³ 例如第一項玄門, 《華嚴綸貫》作「一、同時具足相應門(如海一滴味具百川)」(CBETA, X03, no. 220, p. 567b16-17)。此乃源自澄觀於《大華嚴經略策》所述「一、謂同時具足相應門, 如大海一滴含百川之味」(CBETA, T36, no. 1737, p. 707b13-14)。

⁴⁴ 《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》, CBETA, T39, no. 1795, p. 542a21-22。

⁴⁵ 詳《華嚴法界玄鏡》, CBETA, T45, no. 1883, pp. 672c28-673a4。

法界」下，文句內容也可能源自宗密《註華嚴法界觀門》⁴⁶；其後再節選圓悟克勤（1063-1135）《圓悟佛果禪師語錄》「春色無高下，華枝有短長」⁴⁷，說明「理無分限，事有千差」⁴⁸；最後雜糅宗密《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》和《禪源諸詮集都序》的觀點，指出：諸佛菩薩為了破凡夫的法、我二執，而說四法界。⁴⁹其下對於「二十重華嚴世界」與「十處放光」的解釋相對單純，皆參考澄觀的注疏。

《華嚴綸貫》博採不同時期的古德著作，但針對「四種法界」的處理方式明顯有別於其他概念。於第五、六章段界說「六相」、「十玄」乃至「十處放光」等等名相，復菴僅摘錄或意引祖師的解說，隱而未言出處。然而，論及「四種法界」時，明確直陳「圭峯禪師云」⁵⁰，同時援引禪門詩文，加以發揮。這樣的論述方式延續至《華嚴綸貫》末後三個章段。

復菴自言師承真歇清了的華嚴教說，於《華嚴綸貫》第十章段記：「余嘗隨侍真歇禪師，於《雜華》大意，耳剽目竊，得其一二，不敢自祕，輒此錄出，以廣流通矣。」⁵¹若據魏道儒的研究評述，曹洞宗清了禪師並未專門研習華嚴類典籍，其著作《華嚴無盡燈記》即便吸收、照搬華嚴古德的學說，但「最終還要歸

⁴⁶ 詳《註華嚴法界觀門》，CBETA, T45, no. 1884, p. 684b24-c1。

⁴⁷ 《華嚴綸貫》言「古詩云：『春色無高下，華枝有短長。』」（CBETA, X03, no. 220, p. 567c5）。借助CBETA搜尋，可查至《圓悟佛果禪師語錄·小參二》的問答，但第二小句有一字之差：《大正藏》作「華枝自短長」（CBETA, T47, no. 1997, p. 754b29）。

⁴⁸ 《華嚴經綸貫》，CBETA, X03, no. 220, p. 567c4-5。

⁴⁹ 《禪源諸詮集都序》，CBETA, T48, no. 2015, p. 404c5-17。梁瑞明認為宗密和復菴都採《華嚴經·如來出現品》來說明華嚴的法界觀，但兩人有不同的解讀。詳氏著，〈復菴和尚《華嚴綸貫》疏釋〉，《志蓮文化集刊》8，頁42。

⁵⁰ 見《華嚴經綸貫》，CBETA, X03, no. 220, p. 567b23。

⁵¹ 《華嚴經綸貫》，CBETA, X03, no. 220, p. 569a7-9。

結到禪宗所強調的啟發悟解言外之旨上」。⁵² 《華嚴綸貫》的第八章段多次輯錄「佛國（禪師）頌」或「忠禪師頌」⁵³，以禪師詩偈結讚〈入法界品〉的善知識行誼。舉例而言，第八章段言及善財童子見勝熱婆羅門（以登刀山、入火聚為其修行法門），復菴引忠禪師之頌「童子尋求勝熱公，門庭別露一家風，刀山火聚方登跳，頓悟圓明色是空」⁵⁴ 作結。另如最後參見普賢菩薩，援用「佛國頌」——即北宋惟白《文殊指南圖讚》——「一百由旬摩頂歸，片心思見普賢師，堂堂現在紅蓮座，落落明白象兒，沙劫智慧方滿日，微塵行願正圓時，佛功德海重宣說，愁見波濤轉渺瀰。」⁵⁵ 到了第九章段，禪學傾向更為鮮明。直引《圓覺經》、「古德」、「忠禪師頌」和趙州行腳的公案詩，最後再以「皆與此經同意」收束。⁵⁶ 換言之，復菴站在禪宗門人的角度，認為這些禪門語錄都與華嚴經文旨趣相契。⁵⁷ 上述魏道儒評判真歇清了擅以禪宗歸結華嚴教說，而《華嚴綸貫》第八、九章段的華嚴詮釋特色似乎也與之如出一轍。

⁵² 參魏道儒，《中國華嚴宗通史》，頁 233-234。除了禪僧之外，朱子理學對華嚴的挪用也影響了宋代華嚴學發展。針對此一領域的研究可參董群，〈論華嚴禪在佛學和理學之間的中介作用〉，《中國哲學史》2，2000 年，頁 35-43。

⁵³ 據張雪芬考證，此「忠禪師」與《五相智識頌》、《華嚴入法界品善財參問變相經》中的「忠師」、「忠上人」、「延慶」為同一人，也就是該文推測的北宋末年江西高僧延慶子忠。參張雪芬，〈《華嚴入法界品善財參問變相經》作者「忠上人」考〉，《世界宗教研究》1，2019 年，頁 70。

⁵⁴ 《華嚴經綸貫》，CBETA, X03, no. 220, p. 568a23-24。

⁵⁵ 《文殊指南圖讚》，CBETA, T45, no. 1891, p. 806a7-9。

⁵⁶ 《華嚴經綸貫》，CBETA, X03, no. 220, pp. 568c23-569a7。

⁵⁷ 毛忠賢也指出：「禪宗自中唐以下一直十分重視對《華嚴經》和華嚴宗的學習。就曹洞宗而言，其所標舉的洞上玄風玄旨，固然是遠承道家的齊物論，但其佛學思維卻是華嚴宗的理事圓融論。」見氏著，《中國曹洞宗通史》，頁 342。

對於華嚴教理與禪宗思想之間的交流與融通現象，現代研究者常以「華嚴禪」概括，但指涉的語意範圍不盡相同。⁵⁸ 王頌撰文討論盛行於十一世紀中國北方的華嚴禪典籍與其弘傳者時，參考前人論述，從兩方面界說「華嚴禪」：

從廣義角度來說，凡是禪宗人物，將華嚴思想作為理論模式或方法論，運用它來詮釋其教義與實踐的；或者禪宗以外的人士，將華嚴宗與禪宗的相關學說打成一片的，都可以稱為「華嚴禪」。……從狹義的角度來說，「華嚴禪」特指宗密所創立的融合華嚴宗與荷澤宗的思想體系。這一體系並非泛泛結合二者，而是特別揀選出華嚴理事觀與荷澤心識觀，將二者進行系統地、緊密的結合，且在後世形成了有影響的傳承系統。⁵⁹

就筆者目力所及，上列定義應足以總括目前「華嚴禪」、「禪化華嚴」或「禪解華嚴」等等相關概念用詞所指的意涵。若以此作為標準，檢視復菴如何結合禪宗與華嚴學，可發現《華嚴繪賞》

⁵⁸ 舉例而言，吉津宜英《華嚴禪の思想史の研究》（東京：大東出版社，1985年）一書所探討的「華嚴禪」主要針對唐代宗密的禪教思想。董群則以廣義和狹義兩種角度來界說此一概念用語：「廣義而言，華嚴禪是宗密所代表的以真心為基礎，內融禪宗之頓漸兩宗、佛教之禪教兩家，外融佛教和儒道兩教的整合性的思想體系，這一體系的最核心的融合內容，是華嚴宗和荷澤禪的融合、宗密以荷澤思想釋華嚴，又以華嚴思想釋荷澤禪，視兩者為完全合一；狹義而言，華嚴禪體現出融華嚴理事方法論，理事分析和理事無礙、事事無礙的方法入禪的禪法。」（董群，〈論華嚴禪在佛學和理學之間的中介作用〉，《中國哲學史》2，頁35。）另外，探討圓悟克勤或大慧宗杲以禪學解釋華嚴思想時，研究者們大致上也都以「華嚴禪」統稱之。詳參阿部肇一，《中國禪宗史》，臺北：東大出版，1986年，頁526-527；李開濟，《華嚴禪——大慧宗杲的思想特色》，臺北：文津出版社，1996年；孫少飛，〈禪解華嚴：圓悟克勤華嚴禪思想初探〉，《懷化學報》34:2，2015年，頁54。

⁵⁹ 王頌，〈十一世紀中國北方廣泛流行的華嚴禪典籍與人物〉，《世界宗教文化》4，2018年，頁98-99。

第五章段至第九章段似乎隱含一種由狹義走入廣義範疇的華嚴禪論述脈絡。在這些引述材料中，採禪學思想概說華嚴義理之例始於第五章段「四種法界」——仍是澄觀注疏所列示的法界名數，但釋義內容雜糅了宗密學說和禪門詩文。⁶⁰ 綜合而言，復菴一部分援用澄觀（未禪學化）的華嚴思想，同時帶有比重不小的華嚴禪成分，其中顯著的「禪化」特徵在於：《華嚴論貫》引用宗密禪學相關著作⁶¹ 和禪僧詩偈來界說華嚴核心概念。本文前言論及後代學人對《華嚴論貫》的評價大相逕庭，而此一現象很可能關涉評判者是否認同「援禪思入華嚴」的詮釋方式。⁶²

（三）社會文化實踐

第三向度的論述分析主要探討文本產製與社會文化之間的連繫，成書時間或作者生平是考證的重要線索。對於復菴的活動年代，碧云、金申和崔波三位學者有不同的看法。首先，碧云據明代《復庵和尚華嚴論貫》抄本的「御製」字樣和錄款「萬曆十八年十一月十七日」，主張復菴是明代人，當時奉旨寫《華嚴論貫》。⁶³ 金申批駁碧云的判斷，指出上列內容是金字抄寫《華嚴經》時一併錄入了底本所刻印的文字。由於現存版本缺乏序跋，金申認為復菴生平不得考知，並且提出疑惑：「蔡念生編《三十

⁶⁰ 魏道儒曾以此「四法界」為例，論說宗密的禪化華嚴學：「宗密雖名義上承澄觀《華嚴經疏》之說，實則從本體（心）和現象（萬有）的關係方面提出四法界，是『本一心而貫萬法』的思路。……這樣，宗密把四法界完全建立在『一心』的基礎上。這是澄觀沒有清楚表述的內容。」見氏著，《中國華嚴宗通史》，頁183。

⁶¹ 據魏道儒的評述，「宗密在研究禪籍方面遠比澄觀廣博，所接觸和研究的華嚴典籍比澄觀少得多，以發揮澄觀個別觀點為主，以用禪學再塑華嚴學為特色」。見氏著，《中國華嚴宗通史》，頁182。

⁶² 審查人乙指出：「基於是否認同『華嚴禪』、『禪教一致』的會合理念，自是對《華嚴論貫》有南轅北轍的評價」。在此向其致謝。

⁶³ 碧云，〈金字《華嚴經》的問世〉，《五臺山研究》1，頁47。

一種藏經目錄》在《復庵和尚華嚴綸貫》下標明其為宋人，不知何據。」⁶⁴ 另外，元初有一禪師與復菴重名，即嵩山大法王寺第九代住持「復庵圓照」（1206-1283）。崔波考察其生平史事時，留意到碧云所撰〈金字《華嚴經》的問世〉一文，並推斷此「復庵圓照」與《復庵和尚華嚴綸貫》作者是同一人。⁶⁵ 顯而易見，無論是碧云、金申或崔波，三位學者很可能都沒有閱讀《華嚴綸貫》內文，不知復菴於第十章段自述「余嘗隨侍真歇禪師」。而依真歇清了的生卒年（1088-1151）來推判，復菴理應活躍於北宋末至南宋時期。

宋代華嚴宗除了義學僧人大力闡揚華嚴教法之外，其發展也得力於禪僧資取華嚴義理來闡揚禪法。⁶⁶ 譬如，真歇清了撰《華嚴無盡燈記》，內容即以華嚴「法界圓融」闡釋曹洞「偏正回互」、「兼帶正偏」的禪旨，將華嚴義理與禪宗公案交織、混融。⁶⁷ 事實上，不僅曹洞宗僧人重視華嚴理論，與真歇清了同時期的臨濟宗傳人大慧宗杲（1089-1163）亦是發揚華嚴禪的重要代表人物。宗杲師承圓悟克勤，經常採用華嚴經教的概念用語闡說禪理，而且影響了與之往來的士大夫。⁶⁸ 由此看來，復菴頻頻徵引禪師語

⁶⁴ 金申，〈金字《華嚴經》略談〉，《五臺山研究》3，頁35。

⁶⁵ 崔波，〈嵩山大法王寺第九代住持復庵圓照史事考〉，何勁松主編，《佛法王庭的光輝》，北京：社會科學文獻出版社，2014年，頁392-403。

⁶⁶ 參魏道儒，《中國華嚴宗通史》，頁224。

⁶⁷ 舉例而言，《華嚴無盡燈記》起首便以「東平破鏡」和「龍潭滅燈」兩公案開篇，言：「東平打破鏡，已三百餘年；龍潭吹滅燈，復四百餘歲。後代子孫迷於正眼，以謂鏡破燈滅，而不知行住坐臥放大光明，燈未嘗滅也。」其下再意引法藏「十玄門」的「因陀羅網法界門」，闡說「十法界則事有萬狀，然則理外無事，鏡外無燈。雖鏡鏡中有無盡燈，惟一燈也；事中有無盡理，惟一理也。」（見《真歇清了禪師語錄》，CBETA, X71, no. 1426, p. 779a6-17）關於清了的華嚴禪思想，詳見毛忠賢，《中國曹洞宗通史》，頁342-347。

⁶⁸ 大慧宗杲禪法與華嚴思想的淵源可參見楊惠南，〈看話禪和南宋主戰派之間的交涉〉，《中華佛學學報》7，1994年，頁197-200，DOI: 10.6986/CHBJ.199407.0187。

錄來應和華嚴思想，確實映現北宋以降華嚴教理與禪法結合的學術思潮。

唐譯八十卷本的《華嚴經》共有三十九品，復菴在《華嚴綸貫》特別摘選其中〈入法界品〉善財童子的求法經歷，這同樣與當時的社會文化息息相關。以復菴引用的《文殊指南圖讚》為例，唐代的〈入法界品〉變相都依附於華嚴經變中，到了宋代才開始以獨立作品形式出現，今多以「善財童子五十三參圖」統稱之。⁶⁹這類圖像的開展顯然契合禪宗行腳參學的宗風。另外，張雪芬透過《華嚴綸貫》的禪偈引用，推證佛國（惟白）禪師和忠禪師二人在禪林有不小的影響力：

兩宋相交之際，惟白已是當世雲門宗名僧，領京師皇家寺院「法雲寺」住持職，著《建中靖國續燈錄》進上，哲宗皇帝為之寫序，並有《文殊指南圖讚》廣為流傳。對於時代略晚於惟白的真歇、復庵等而言，研習《華嚴經》時引用其語不足為奇，但文中並列推崇惟白與忠上人，可見二者的「華嚴」修養在後學禪僧心中並無明顯高下之分。⁷⁰

復菴所列舉的善知識也值得多加留意。《華嚴經·入法界品》詳說善財遍訪五十三位善知識的過程，《華嚴綸貫》在其有限的篇幅中篩選出九位人物作為概說項目。那麼，作者意圖藉此向當時的讀者顯示何種樣貌的佛教修行者？九位善知識中，首二位文殊菩薩、德雲比丘與末後的德生童子、有德童女、彌勒菩薩、普賢菩薩四者，這兩組善知識分別代表善財參學歷程的起迄，而且

⁶⁹ 參陳俊吉，〈五十三參語彙與圖像考〉，<https://www.chuefeng.org.tw/article/xNNcymQBPyQ68LCAp> (2021/7/19)

⁷⁰ 見張雪芬，〈《華嚴入法界品善財參問變相經》作者「忠上人」考〉，《世界宗教研究》1，頁70。

彌勒之後還有重會文殊菩薩的描述。⁷¹ 因此，就頭尾相顧的完整度而言，復菴擇取六位並不令人意外。比較特別的是，中間略過各種不同身份和修行法門的菩薩行者，提出勝熱婆羅門、無厭足王、婆須密女三位善知識，似乎另有深意。三人並非一般熟知的善知識形象，甚至不是傳統的佛教梵行者——勝熱婆羅門修外道苦行，無厭足王以瞋相攝受眾生，婆須密女則以姪女身份度化世人。《華嚴經》經文描述善財童子在參訪三位善知識時，皆心生疑懼，而華嚴古德澄觀於《〈大方廣佛華嚴經〉疏》中稱三人的法門為「行非道」⁷² 或「逆行」⁷³。考量宋代禪僧交游廣闊、僧俗往來密切的風氣，⁷⁴ 復菴摘列三位善知識，除了作為順境修行的對照組，⁷⁵ 或許也用以呈現佛教在宋代以後所強調的「入世」教化精神，即：修行不拘僧俗、階級地位或職業。⁷⁶ 另外，復菴多

⁷¹ 《華嚴經繪貫》：「只見文殊手（初悟似有能所證悟了能所俱亡）摩善財頂，云：『善哉，善哉！汝所證法解雖已圓，而行未圓，可更去見普賢，彼當令汝得深妙行！』」CBETA, X03, no. 220, p. 568c11-13。

⁷² 見〔唐〕澄觀撰，華嚴編藏會主編，《新修華嚴經疏鈔》冊 18，臺北：華嚴蓮社，2004 年，頁 261。

⁷³ 〔唐〕澄觀撰，華嚴編藏會主編，《新修華嚴經疏鈔》冊 19，頁 91。

⁷⁴ 宋代禪門除了有諸宗趨融的傾向，毛忠賢認為「社會習禪成風」亦是宋禪的特色。他指出：「宋代帝王、達官、文化幾乎都是業儒與習禪並重，多數士大夫都與禪僧交游，參禪問道，殷勤之至。而禪僧也頻頻出入宮廷、王府和達官、富室之門，僧俗兩界交往之密切，亘古未有。」毛忠賢，《中國曹洞宗通史》，頁 303。

⁷⁵ 成一法師指出「於緣緣中有逆有順，所謂方便多門，緣會便契」，因此他以逆、順二者來分攝五位善知識，即：勝熱婆羅門、無厭足王、婆須密女代表「由逆緣方便而入道」，德生童子和有德童女屬「從順境為緣而入道」。詳氏著，《〈華嚴繪貫〉略釋》，頁 22-24。

⁷⁶ 據余英時的看法，唐末以至宋代，中國宗教倫理都「一直朝著入世苦行的方向轉變」，並且「滲透到社會各個階層」。佛教作為「一個極端出世型的宗教」能融入「人間性」的中國文化傳統，不可避免地經歷了長期且複雜的轉化過程。余英時引禪宗祖師「不經過此世的磨煉，也就到不了彼岸」、「若識本心，即是解脫」、「若欲修行，在家亦得」等等言論，指出：禪宗即是此一「入世苦行」轉變的具體代表。參余英時，〈中國近世宗教倫理與商人精神〉，《余英時文集（第三卷）——儒家倫理與商人精神》，桂林：廣西

處援引圓悟克勤之詩，而克勤禪師曾借華嚴「事事無礙法界」之思惟理路為那些浪蕩無羈、有違戒律的禪僧行事辯護：

若到事事無礙法界，法界量減，始好說禪。如何是佛？乾屎橛。如何是佛？麻三斤。是故真淨偈曰：「事事無礙，如意自在。手把豬頭，口誦淨戒。趁出娼坊，未還酒債。十字街頭，解開布袋。」⁷⁷

魏道儒認為圓悟克勤將「事事無礙」由禪悟境界擴展為一種能隨心所欲行事的生活實踐，而且這種詮釋並非由克勤一人所創造或宣揚，實乃廣泛流行於當時的禪宗界和士大夫群體。⁷⁸ 職是之故，若從澄觀所歸類「行非道」或「逆行」的字面意義思考，《華嚴綸貫》列引此三位善知識，這可能表徵北宋禪門宗師「以華嚴說禪」的另一面向。

四、結語：《華嚴綸貫》教學的批判性思考

傳統綱要書之所以適合接引初機，係因其「執簡馭繁」的特質。就教學而言，「簡化教材」含蓋兩個層面：一、減少內容，二、降低難度。⁷⁹《華嚴綸貫》將博雜的華嚴經論收攝於四千多字

師範大學出版社，2004年，頁241-246。

⁷⁷ 《羅湖野錄》，CBETA, X83, no. 1577, p. 378a1-5。

⁷⁸ 參魏道儒，《中國華嚴宗通史》，頁237。周裕鍇研究禪宗的語言表現時，也指出：禪宗語言相當多元，而且因應不同的聽眾類型，採用風格各異的措詞。甚至，宋代的禪宗典籍有大量「與出家身份不符的淫詞豔語」。周氏言：「當然，宋代真正敢逛妓院的禪僧也極為罕見，但至少禪宗在理論上承認出入淫坊無礙佛法。因此，表現男女愛情的詩詞不僅未遭禁止，反而頻頻被用來闡釋禪理。」見周裕鍇，《禪宗語言》，杭州：浙江人民出版社，1999年，頁365、383-384。

⁷⁹ 詹志禹，〈簡化教材不如活化教材〉，<https://flipedu.parenting.com.tw/article/1217> (2021/7/19)

內，在第一至三章段簡要導引《華嚴經》的傳譯與架構，而且以典型的釋義句來定義華嚴學說的幾個重要名相，文句十分明朗易曉，甚至便於記誦。⁸⁰ 這些文本特色都顯示《華嚴綸貫》實為一極有價值的華嚴學入門書。不過，現代教科書研究者指出一個教學者應留意的思考面向：「簡化」涉及對知識的節選，而選擇背後必有特定考量或意識型態。復菴的著述意識可透過《華嚴綸貫》所節選的華嚴名相、釋義和書證得知。譬如「七處九會」和「四分五周」，經品分判方式係建立在《華嚴經》為一部完整作品的前提下，此屬唐宋注釋家所重視的科判之學。「六相」⁸¹、「十玄」、「四法界」等等概念則更加明顯是華嚴祖師獨創的注經見解。換言之，復菴以《華嚴綸貫》梳理、勾勒「華嚴」大意，但此「華嚴」卻不完全等同於「華嚴經」。

華嚴綱要書的取材確實以華嚴宗師的著作為重，但這也容易出現一個現象：初學者難以區辨「華嚴經」與「華嚴宗」之差別。南北朝以後的漢地古德解經並非止步於消文釋義，而是將佛教契經視為結構完整、條理嚴明的著作，更從中加入義理發揮，進而逐漸形成特定的宗派思想。⁸² 經、宗不分的情況可能使得學生解讀經典時，幾乎不自覺地直接代入宗派門人的詮釋框架。若往下

⁸⁰ 正如華嚴門人典壽在《新譯華嚴經七處九會頌釋章·序》中的評論，《華嚴綸貫》的文句「痛快、直捷」（CBETA, T36, no. 1738, p. 709c14-16）。成一法師也讚賞言：「華嚴綸貫這部書，文字雖然精簡，條理卻很明析……讀起來令人有不忍中斷之感。」見氏著，《〈華嚴綸貫〉略釋》，頁2。

⁸¹ 雖然「六相」概念可溯及《十地經論》，但華嚴二祖法藏進一步提出「六相圓融」，開闡諸法的平等與差別。《華嚴綸貫》運用「六相圓融」講述八十卷《華嚴經》「卷卷經文各別」和「卷卷皆成就」二者同時成立。參《華嚴經綸貫》，CBETA, X03, no. 220, p. 567b9-13。

⁸² 李四龍透過天台宗「五重玄義」省思解經體例與中國佛教宗派成立之關係，文言：「五重玄義的形成，以及智顛對此所作的論證，雖然表面上只是一種解經，但實際上在不經意間形成了特定的思想傳統，也就是佛教宗派的成立。」見氏著，《論「五重玄義」的解經體例——再談中國佛教宗派的成立依據》，《華梵人文學報·天台學專刊》，2013年，頁158。

細究：即使不解經、宗之別，那又何妨？一部經可以有不同的解讀方式，華嚴祖師的注解必然有其獨特的修行關懷，或者回應當時的學術傾向。不辨經、宗的異同，這便無法意識到《華嚴論貫》中屬於華嚴宗或華嚴禪的觀點，也就容易忽略古德在特定時空背景下的著述立意。

正如教科書研究者的「批判」，教學工作者對於教材選用應當留意時代脈絡、價值篩選、知識簡化和文化再現等諸多問題。佛教教育的首要目標是培養人才，現代教育者與古德同樣必須兼顧出世（仿古）與入世（順今）二者。⁸³ 復菴在宋代的社會文化風潮下，於《華嚴論貫》第八、九章段融入禪宗門人觀點，並且摘述三位逆道行者的善知識，此論述型態足堪玩味。這些經文節選、意旨發揮乃至引證或許順應當時的潮流，但在現今附佛外道盛行之下，教學者也許應適度地回到《華嚴經》文脈下，重新尋找契合當代需求而且如法的詮釋角度。

⁸³ 黃夏年在其研究中言及南宋兩位禪師的佛教教育之辯，內容極富啟發性。古林大茂（1262-1329）提出「教育英材，貴順時宜」，而松隱小茂（1280-1364）則認為「順今而非古」的過患比「以古行今」來得大，因此主張「與其奢〔順今〕也，寧儉〔行古〕」。（參《南宋元明禪林僧寶傳·松隱茂禪師》，CBETA, X79, no. 1562, p. 640c1-6。）黃夏年進一步解釋：「小茂認為，宗教教育是解決生死問題，應該追求的是古樸，返樸歸真才是最終的目的，所以佛教教育要仿古而不要順今。」見氏著，〈古代的傳統佛教教育〉，《普門學報》37，頁4。

引用書目

藏經原典或古籍

CBETA 電子佛典集成，中華電子佛典協會，2019.Q3 版。

- 《大華嚴經略策》，CBETA, T36, no. 1737。
- 《新譯華嚴經七處九會頌釋章·序》，CBETA, T36, no. 1738。
- 《新華嚴經論》，CBETA, T36, no. 1739。
- 《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》，CBETA, T39, no. 1795。
- 《華嚴法界玄鏡》，CBETA, T45, no. 1883。
- 《註華嚴法界觀門》，CBETA, T45, no. 1884。
- 《文殊指南圖讚》，CBETA, T45, no. 1891。
- 《法界次第初門》，CBETA, T46, no. 1925。
- 《圓悟佛果禪師語錄》，CBETA, T47, no. 1997。
- 《禪源諸詮集都序》，CBETA, T48, no. 2015。
- 《華嚴經綸貫》，CBETA, X03, no. 220。
- 《華嚴綱要》，CBETA, X08, no. 240。
- 《真歇清了禪師語錄》，CBETA, X71, no. 1426。
- 《華嚴道場起止大略》，CBETA, X74, no. 1474。
- 《南宋元明禪林僧寶傳》，CBETA, X79, no. 1562。
- 《羅湖野錄》，CBETA, X83, no. 1577。
- 《靈峰蕩益大師宗論》，CBETA, J36, no. B348。
- 《新續高僧傳》，CBETA, B27, no. 151。
- 《中華大藏經總目錄》，CBETA, B35, no. 194。
- 《賢首五教儀開蒙增註》，〔清〕通理述，心興校。臺北：新文豐出版公司，1977年。
- 《新修華嚴經疏鈔》，〔唐〕澄觀撰，華嚴編藏會主編。臺北：華嚴蓮社，2004年。

中日文專書、譯著、論文或網路資源等

- 孔雁(2021)。<〈宋代曹洞宗真歇清了禪師新材料的發現及其生平履考〉，《法鼓佛學學報》28，頁 39-82，DOI: 10.6889/DDJBS.202106_(28).0002。
- 毛忠賢(2006)。《中國曹洞宗通史》。南昌：江西人民出版社。
- 王雅玄(2016)。<〈「批判教科書研究」方法論探究〉，《課程與教學季刊》19，頁 27-54，DOI：10.6384/CIQ.201607_19(3).0002。
- 王頌(2018)。<〈十一世紀中國北方廣泛流行的華嚴禪典籍與人物〉，《世界宗教文化》4，頁 98-103。
- 吉津宜英(1985)。《華嚴禪の思想史の研究》。東京：大東出版社。
- 成一和尚(2006)。《〈華嚴論貫〉略釋》。臺北：華嚴蓮社。
- 余英時(2004)。《余英時文集(第三卷)——儒家倫理與商人精神》。桂林：廣西師範大學出版社。
- 李四龍(2013)。<〈論「五重玄義」的解經體例——再談中國佛教宗派的成立依據〉，《華梵人文學報·天台學專刊》，頁 143-167。
- 李開濟(1996)。《華嚴禪——大慧宗杲的思想特色》。臺北：文津出版社。
- 周叔迦(2006)。<〈華嚴經研究法〉，黃夏年主編，《民國佛教期刊文獻集成》第 96 卷。北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，頁 309-312。
- 周裕鐸(1999)。《禪宗語言》。杭州：浙江人民出版社。
- 金申(1987)。<〈金字《華嚴經》略談〉，《五臺山研究》3，頁 35。
- 阿部肇一(1986)。《中國禪宗史》。臺北：東大出版社。
- 香光尼眾佛學院(2007)。《香光尼眾佛學院教學設計彙編》。嘉義：香光書鄉出版社。
- 孫少飛(2015)。<〈禪解華嚴：圓悟克勤華嚴禪思想初探〉，《懷化學報》34:2，頁 52-58。
- 崔波(2014)。<〈嵩山大法王寺第九代住持復庵圓照史事考〉，何勁松主編，《佛法王庭的光輝》。北京：社會科學文獻出版社，頁 392-403。
- 張芬芬(2012)。<〈文本分析方法論及其對教科書分析研究的啟示〉，國家教育研究院主編，《開卷有益：教科書回顧與前瞻》。臺北：高等教育出版社，頁 161-197。

- 張雪芬(2019)。<〈華嚴入法界品善財參問變相經〉作者「忠上人」考〉，《世界宗教研究》1，頁 65-71。
- 張愛萍(2019)。<〈達天通理及其華嚴思想特點淺析〉，陳一標主編，《2017 華嚴專宗國際學術研討會論文集（下冊）》。臺北：華嚴蓮社，頁 316-328。
- 梁瑞明(2012)。<〈復菴和尚《華嚴論貫》疏釋〉，《志蓮文化集刊》8，頁 1-74。
- 梁曉虹(2001)。<《佛教與漢語詞彙》。臺北：佛光文化。
- 黃夏年(2007)。<〈古代的傳統佛教教育〉，《普門學報》37，頁 1-13。
- 慈怡法師(1988)。<《佛光大辭典》。高雄：佛光文化。
- 楊惠南(1994)。<〈看話禪和南宋主戰派之間的交涉〉，《中華佛學學報》7，頁 191-212，DOI: 10.6986/CHBJ.199407.0187。
- 董群(2000)。<〈論華嚴禪在佛學和理學之間的中介作用〉，《中國哲學史》2，頁 35-43。
- 碧云(1986)。<〈金字《華嚴經》的問世〉，《五臺山研究》1，頁 47-48。
- 薩爾吉(2014)。<〈試論《華嚴經》的構成與流布——以梵藏文獻為中心〉，陳一標主編，《2013 華嚴專宗國際學術研討會論文集》。臺北：華嚴蓮社，頁 37-60。
- 魏道儒(2008)。<《中國華嚴宗通史》。南京：鳳凰出版社。
- 羅凌(2005)。<〈《佛國禪師文殊指南圖讚》作者考略〉，《圖書與情報》3，頁 85-86。
- 五十三參語彙與圖像考，<https://www.chuefeng.org.tw/article/xNNcymQBPyQ68LCAp> (2021/7/19)
- 法鼓山僧伽大學佛學系課程表，https://www.ddsu.org/?page_id=1158 (2021/7/19)
- 法鼓山僧伽大學校訓與院訓，https://www.ddsu.org/?page_id=3067 (2021/7/19)
- 香光尼眾佛學院辦學宗旨，<https://hkbi.gaya.org.tw/2-3/> (2021/07/19)
- 教育大辭書，詞條「泰勒理論」，<http://terms.naer.edu.tw/detail/1453931/> (2021/7/19)
- 教育大辭書，詞條「教材」，<http://terms.naer.edu.tw/detail/1309766/> (2021/7/19)

教育大辭書，詞條「教科書」，<http://terms.naer.edu.tw/detail/1309809/>
(2021/7/19)

華嚴專宗學院大學部學程規劃表，<https://www.huayencollege.org/index.php/college/plan> (2021/7/19)

華嚴專宗學院研究所辦學宗旨，<https://www.huayencollege.org/index.php/about/arm> (2021/7/19)

詹志禹，〈簡化教材不如活化教材〉，<https://flipedu.parenting.com.tw/article/1217> (2021/7/19)

西文專書、譯著、論文或網路資源等

Eagleton, Terry. 1991. *Ideology: An Introduction*. London · New York: Verso.

Fairclough, Norman. 1995. *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*. New York: Longman.

Nattier, Jan. 2005. "The Proto-History of the *Buddhāvataṃsaka*: The *Pusa benye jing* 菩薩本業經 and the *Dousha jing* 兜沙經," *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhism at Soka University* 8, pp. 323-360.

A Critical Discourse Analysis of the *Huayan Lunguan*

Shi Jian-rong

Assistant Research Fellow

International Centre for Huayan Studies

Abstract

The simplification of knowledge involves a process of selection, which is based on particular considerations or a particular perspective. The Buddhist tradition abounds in systematic introductions to Buddhist scriptures. Taking the Huayan school as an example, The *Huayan Lunguan*, written by Fu-an in the Song Dynasty, contains just over 4,000 words providing a survey of the *Huayan Sutra*. While many contemporary followers of the Huayan school regard it as a helpful introductory book for understanding the Sutra, some ancient masters held different views. This study aims to explore the editorial ideology embedded in the *Huayan Lunguan*, taken as a guide to reading the *Huayan Sutra*. The study will take the form of a critical discourse analysis, a method widely applied to contemporary educational research.

Norman Fairclough's critical discourse analysis focuses on the study of textual ideology, asserting that the ideology of a text is hidden beneath its linguistic expression, and that the process of textual construction is often influenced by external factors such as history or social culture. As a summary treatise on Huayan, the interpretations and even the quotations in the *Huayan Lunguan* are necessarily subjective in nature. This paper uses Fairclough's three-dimensional framework (Text, Discourse practice, and Sociocultural practice) to illustrate the composition of the *Huayan Lunguan* from the perspective of textbook compilation, discussing its editorial features and the author's academic orientation. Through this case study of the analysis of the *Huayan Lunguan*, this paper discusses the various dimensions of teaching materials which teachers should take into consideration.

Keywords

Huayan Lunguan, critical discourse analysis, Huayan teaching, Buddhist textbooks