

華嚴與禪的交涉——兼論如來禪與祖師禪

賴建成

1、緒論 - 悟得真切

《大乘起信論》上說，一心開兩門（心真如、心生滅），古今習禪學道者，都在此一心真、妄上流轉生死。古代的禪堂為解決此生死大事，大眾集會，禪師上堂開示，說理說教，無非是要讓學人會取，掏出一些親近分來印心，但不期然卻能開創出心性論上的新生命。達摩心法，「直證釋迦未開口說法前的覺源心海，打開了自心徹天徹地的大光明藏，佛心自心印合無間，然後應用一切方士的俗言雅語，乃至全宇宙的事事物物，活活潑潑地以表現指示其悟境於世人，使世人各各直證佛陀的心境，此為佛學之核心，亦為中國佛學之骨髓。」（釋心源「中國佛學之特質在禪」，《指月集》69年1月東和禪寺 p53）

為初學開示見地，隨手拈一些話題，讓行人有個「入頭處」，也不失為度化眾生，也給自己找一些修證上的機緣。話頭不同，以悟為則，但激發得「疑情」起處，便是得力話頭。（《宗範錄》第二章「徹參」）就此，心源和尚說：「祖師門下，杜絕名言，一名不立，何更多名，應感隨機。有時呼為自己，眾生本性故；有時名為正眼，鑑諸有相故；有時叫作妙心，虛靈寂照故；有時名曰主人翁，從來荷負故；有時喚作無底鉢，隨處生涯故；有時號曰無盡燈，照破迷情故；有時稱謂無根樹，根蒂堅牢故；乃至名泥牛、木馬、心源、心印、心月、心珠、明珠等等，不可計其數。」（《指月集》自序）

宗門因對真如或真性，有深切的認知，而漸捨觀行與澄心。（《景德傳燈錄》卷四法融傳）但禪者的話語，仍不免關涉到台家與賢首的教理，習禪在根器及需要禪師們對宗本的提舉。禪門不輕視初學，如懷讓對馬祖說：「汝學心地法門，如下種子。我說法要，譬彼天澤，汝緣合故，當見其道。」（《古尊宿語錄卷第一》「大鑑下一世」，83年5月中華書局 p2）然教下中人總難懂禪客話語，寬筠在「禪宗」一文中說：「禪宗是佛門極則事，原非言說所到的。古德說『妙高峰頂不許商量，第二峰頭諸祖略容會話，第三句薦得自救不了。』何況不慧第三句尚未夢見在呢？回憶民國二十四年，一天九江關息霞居士問如何是第三句？不慧曰：『性本

善。」關曰：『此是第二句。』不慧曰：『才道人之初，早是第二句！』關便欣然有省。禪客相逢爲著要留些子給當人薦取，多這樣倔禿禿的語話。所以教下師僧，看禪人總覺得是腦後見腮的，因此甚少碰著商量個事的師友。」（《佛教與禪宗》，p12）若論宗門，此中有事有理有法，信得及者，驀直去，則較教下次第禪觀省力。

二、如來藏與真、妄

（一）作用見性

宗門與台家多不能會同，以台家只觀一念妄心，具一切法，即空即假即中；而宗門先須滅盡妄心，方得真心脫露。宗門重視見性，亦習唯識、天台、賢首教理，說見聞覺知是真，根微智劣者要安禪靜慮，不然聽宗門言語也茫然。（燈錄卷十一慧寂傳）在境地上，惟依行人暗證，此教下所謂：「同指此住地無明，即諸佛不動智也。」（《宗範錄》「貫教一天台家條下」）因此禪、教，同用獅子搏兔法，亦通達上上等禪境。（明復「識得來時路」，80年7月國文天地74期p22）

學如來禪，修證無期，而禪門一悟百悟，自心冥證，登佛地直在當下一念，而非要歷經阿僧祇劫數。淨宗同禪是頓門，一念合剎塵，清淨滅見思，念念一真心，心量周海界，其別於禪在說淨土，然頓超義同。天台強調介爾一念心的顯發，一念三千大千世界，一念有合根塵與靈知之別，其性具、性理說啓發了理學思想的善惡說。念佛拜佛的廣圓法師在「什麼是見性成佛」文中說：「信佛，要信自己的佛，具足佛的三身。三身，就是報身、化身、法身。怎樣來認識這個道理呢？佛說，識心達本，性在作用。何爲本？本地風光。本地風光，凡聖同居也。何爲用？周遍法界。周遍法界者，佛三身也。如何性在作用？化肉身爲報身。肉身者，雜念造作，隨業受報。報身者，隨緣行願，有了行願，便是報身住世。化雜念爲法身。雜念者，凡夫也；憶念者，在聖也。雜念者，念念自利；憶念者，念念利他。自利利他，周遍法界，不苦不救，無難不幫。心雖凡夫，念念法界眾生，心量周遍，無處不在。用慈悲的憶念，圓融一切眾生，心包太虛，周遍法界，雜染念爲法身也。化造作爲化身。凡夫造作，行爲自利，化身造作，行爲助他，爲眾代苦。雖凡夫身，而能到每一位需要我們的眾生身邊去，安慰每位有情。哪裡有苦有難，我們就出現在哪裡，普利一切眾生。如此認識，便破開了自己是凡夫的執著。行佛的事業，做佛的事業，便說自己是凡夫，這也是執著；說自己是佛，也是驕慢。放下凡聖，心心蕩蕩，無自無他，性在作用，無處不在。《華嚴經》中善財童子五十三參，說明上無諸佛可成，下無眾生可度，中無煩惱可斷，一切無所住，心住安忍，隨緣應現；但無顛倒，直下做去，二六時中，念念清楚，臨終也如此見性成佛也。」（《苦行頭陀墓林僧筆記本》，2000年7月西

安 p1-2)

化雜念爲淨覺行爲，心包太虛，周遍法界，隨緣無礙。廣圓法師的這種觀行，是禪行與華嚴教理的融攝。至於禪者的觀點又是如何？佛教不同他教，一味盲從迷信，佛教徒對佛所說一切法生起信心，靠現量、比量、聖言量。覺的境地，如人飲水，冷暖自知，現量難顯，比量卻隨處可得，這事較世間的任何用場的學問來得究竟。（《佛教與禪宗》，64年4月觀世音雜誌社 p25-26）所以南亭法師說「本覺真性，是禪的最道地的源流。」（《永嘉大師證道歌淺解》，73年4月華嚴蓮社 p5）

（二）向上一路

佛法要行人能對於存在的現象，保握本性上的空，同時要學人在畢竟的實相中，去了解現象界的緣起。倘若能依性空緣起的正論，而明心見性，當可破除認識上我執與法執的錯誤。以佛教的終極標的來說，它無疑的顯現在對一個名爲絕對寂靜或清淨義的涅槃境界的追求與體證上。這個名爲涅槃境界，於理是人所能經由禪修或禪悟過程來趨進的。（周慶華《後佛學》，p178）如是，就不難明白宗門常說的：「自己會取，實無一法可得！」行人一鏟破三關，人我心、境情心、心佛眾生三者的關係，一瞬間破除殆盡，一念自在，不須透過觀行與澄心。如說無門關，則三叉有路，至道無門。或說：「無門是門，有路千差萬別，無門人人本有。」然要知三叉門路，須問過來上人。（月溪法師語）

禪門教人尋覓自性，「倘若真悟得本」，那就是源頭活水，展本地風光。但這本是甚麼？釋心源在《指月集》自序上說：「六祖慧能大師說：『吾有一物，無頭無尾，無名無字，無背無面。』」這個一物，由外觀之，物而質；由內察之，精而神；其大無窮，遍周法界；其小無限，充實鄰虛；在天日月星辰，陸離放其光彩；在地山川草木，芸芸現其妙用；在人生死代謝，躍如示其神機；一切群靈之母，天地萬物之父。般若經喚作菩提，與覺爲體故；或呼爲涅槃，眾聖所歸故；華嚴經立爲法界，交徹融故；金剛經號爲如來，無所從來故；金光明經稱爲如如，真常不變故；維摩經好報身，報化依止故；起信論名曰真如，不生不滅故；涅槃經叫做佛性，三身本體故；圓覺經名曰總持，流出功德故；勝鬘經號曰如來藏，隱覆含攝故；了義經名爲圓覺，破暗獨照故；一法千名，應緣立號。這個物，至靈至妙，不可名，不可象，真如！真如！究其真則學術生，顯其美則藝術起，傲其德則道義成。百千法門，無量妙義，盡在此中。靈覺而寂照，是以名之謂佛，或稱涅槃妙心。達摩西來，唯傳此心，唯教此佛，至簡至易，至明至瞭，直下信得，則本來成佛，瓦礫放光，當下悟入，則觸處解脫，淨域腳下。誠醇乎之醇，正傳此法，更無別法。」（43年6月東和禪寺）其受用如永嘉大師說：「不思議，解脫力，妙用

恆沙也無極。四事供養敢辭勞，萬兩黃金亦銷得，粉骨碎身未足酬，一句了然超百億。法中王，最高勝，恆沙如來同共證。我今解此如意珠，信受之者皆相應。了了見，無一物，亦無人，亦無佛。大千世界海中嘔，一切聖賢如電拂。假使鐵綸頂上旋，定慧圓明終不失。」因國人根器及對文化的奮進故，「古人所謂：『儒門淡泊，收拾不住。』於是天下叢林，盡是五家法席。宋代大儒朱紫陽、陸象山，只得禪家緒餘，尙能蔚成理學異彩。可見稱性而談的禪宗，對吾國人根機之獨契了。」（《佛教與禪宗》，p13-14）

三、真性下的禪教

（一）同一真性

依教下言說，入道要先見道，即悟入諦理。然《續高僧傳》「菩提達摩傳」說：「夫入道多途，要唯兩種，謂理、行也。藉教悟宗，深信含生同一真性。客塵障故，令捨偽歸真，凝住壁觀。無自無他，凡聖同一，堅住不移，不隨他教。與道冥符，寂然無爲，名爲理入。行入四行，萬行同攝。…磨以此開化魏土，識真之士，從奉歸悟。」（高僧傳二集卷第十九）不久即有學人，目真性爲禪。「玄挺禪師傳」云：「嘗一日，有長安講華嚴經僧來問五祖（智威）云：『真性緣起，其義云何？』祖默然。時師侍立次，乃謂曰：『大德正興一念問時，是真性中緣起。』其僧言下大悟。」（燈錄卷四）真性同虛空傳響，「解得經意。」（馬祖語）

禪遇南宗、教逢圓覺的宗密，一覽澄觀華嚴疏，上都執弟子禮，觀曰：「毗盧華藏，能隨我遊者，其汝乎！」（燈錄卷十三本傳）師以禪教學者互相非毀，遂著《禪源諸詮》，寫錄諸家所述詮表禪門根源道理文字句偈，集爲一藏。其會通三禪（息妄修心宗、泯絕無寄宗、直顯心性宗）三教（密意依性說相教、密意破相顯性教、顯示真心即性教），總會一味。（集都序卷二）其在《注華嚴法界觀門》「漩復頌」云：「若人欲識真空理，身內真如還徧外；情與無情共一體，處處皆同真法界。祇用一念觀一境，一切諸境同時會；於一境中一切智，一切智中諸法界。一念照入於多劫，一一念劫收一切；時處帝網現重重，一切智通無罣礙。」

禪宗從達磨到神秀時，其禪行不論念佛，或看淨、看心，皆重視本有覺性，至宗密合會禪、教於真性，引發出本覺真性，而特重本知。如摩尼寶珠，唯圓淨明（空寂故也），都無差別相（此知本無一切分別，亦無聖凡善惡。）以體明故，對外物時，能現一切差別色相。（以體知故，對諸緣時，能分別一切是非好惡，乃至經營造作世，出世間種種事數，此是隨緣義也。）色相自有差別，明珠不會變易。（愚智善惡自有差別，憂喜愛憎自有起滅，能知之心不會間斷，此是不變義也。）然明珠所現色，雖百千般，今且取與明珠相違者之黑色，以況靈明知見，與黑暗無明，雖即相違，而是一體。（法喻已具。）謂如珠現黑色時，徹體全黑，都不見明。

（靈知之心，在凡夫時，全是迷愚貪愛，都不見如來知見大圓鏡智。故經云：「身心等性，皆是無明也。」）如癡孩子，或村野人見之，直是黑珠。（迷人但見定有凡夫。）（《中華傳心地禪門師資承襲圖》第三）

宗密把真性識為禪門之源，與夫萬法之源，故名法性；亦是眾生迷悟之源，故名如來藏識（出楞伽經）；亦是諸佛萬德之緣，故名佛性（涅槃等經）；亦是菩薩萬行之緣，故名心地（梵網經）。其又把如來藏識與清淨法眼，結合在一塊說如來清淨禪，而不說祖師禪，但最後還是要推崇達磨直契入的心地法門。《禪源諸詮集都序》卷一云：「萬行不出六波羅密，禪門但是六中之一，當其第五，豈可都目真性為一禪行哉？然禪定一行，最為神妙，能發起性上無漏智慧，一切妙用，萬德萬行，乃至神通光明，皆從定發。故三乘學人，欲求聖道，必須修禪，離此無門，離此無路。至於念佛求生淨土，亦須修十六觀禪，及念佛三昧，般舟三昧。又，真性，不垢不淨，凡聖無差；禪則有淺有深，階級殊等。謂帶異計欣上厭下而修者，是外道禪；正信因果，亦以欣厭而修者，是凡夫禪；悟我空偏真之理而修者，是小乘禪；悟人法兩空所顯真理而修者，是大乘禪。（上四類，皆有四色四空之異也。）若頓悟自心，本來清淨，元無煩惱，無漏智性，本自具足，此心即佛，畢竟無異。依此而修者，是最上乘禪，亦名如來清淨禪，亦名一行三昧，亦名真如三昧。此是一切三昧根本，若能念念修習，自然漸得百千三昧。達摩門下，展轉相傳者，是此禪也。達摩未到，古來諸家所解，皆是研四禪八定。諸高僧修之，皆得功用。南岳天台，令依三諦之理，修三止三觀，教義雖最圓妙，然其趨入門互次第，亦只是前之諸禪行相。達摩所傳者，頓同佛體，迥異諸門，故習宗者難得其旨。得即成聖，即證菩提；失即成邪，速入塗炭。先祖革味防失，故且人傳一人，後代已有所憑，故任千燈千照。」佛說頓、漸教法，而禪開頓門、漸門，各相符契，同歸一真法界。但宗密時，已是「講者偏彰漸義，禪者偏播頓宗，禪講相逢，胡越之隔。」受心真如的影響，禪宗由本覺又發展到本知的路上，對自心的體會更加的深入，強調自心本有（神秀）、以自己意觀密作用（慧安國師）一念心靈明朗照，一念即靈知自性（永嘉玄覺《永嘉集》）。

（二）華嚴判教

華嚴五祖說，在趙宋的華嚴學派上形成。杜順—智儼—法藏—（慧苑）—（法銑）—澄觀—宗密。禪宗的祖統的流行，波及到華嚴宗。此宗以地論學系為其淵源，然作為一宗一派的自立，不在於師之智儼，而在其弟子法藏的實現。（吉津宜英「華嚴宗」，許明銀譯《佛學研究入門》，法爾 79 年 5 月 p409—427）此宗的觀門、教相，到法藏才建立周備，於是創賢首一宗。

五教判，是法藏一代的主張，弟子慧苑否定五教，建立新的判教并主張法性觀，後來的澄

觀批判慧苑，而主張法界觀；逐漸地比起教來，更在義方面移轉了教學重心。此教學的改觀，是針對教外別傳的禪宗之興隆，而法藏的五教主張，主要是批判法相唯識。針對禪宗教外別傳的宗旨，與其比起教來，不如以義的內容之高遠來對付。題名為杜順所作的《華嚴五教止觀》（法無我門、生即無生門、事理圓融門、語觀雙絕門、華嚴三昧門），經過印順法師考證，認為是法藏的《華嚴遊心法界記》（立法是我非門、緣生無性門、事理混融門、言盡理顯門、法界無礙門）初稿。（《中國禪宗史》p151）反觀神秀的《五方便》，「離念門」、「不動門」有方便引導的意義，「顯不思議門」、「明諸法正信門」、「了無異門」，只是悟入歷程。「不思議門」與「事理圓融門」相應，「明正性門」引《思益經》及達摩的解說，是心意識寂滅的境地，與「語觀雙絕門」一致；「了無異門」—「自然無礙解脫道」，引華嚴經，與「華嚴三昧門」相合。（《中國禪宗史》p151）禪宗與賢首的契合，奠定了禪教一致的基礎。

（三）真性下的學風

由「十地品」的第六現前地，有關「三界虛妄一心作、十二因緣由一心」，法藏開展十重唯識，而澄觀《行願品疏》與《華嚴經疏》中，主張事、理、事理無礙、事事無礙的四法界，宗密的《行願品疏鈔》，著眼於一真法界。宗密著有《華嚴綸貫》五卷、《普賢行願品別行疏鈔》六卷、《注華嚴法界觀門》及《華嚴原人論》各一卷。他的學說，是融合華嚴與禪宗的禪教一致論。宗密把《華嚴經》的教說，稱做化儀頓，認做是佛陀初成道的最高教說。不過為了兼具頓悟與漸修，其認為《圓覺經》等主張的逐機頓，是學人易於親近的。性起思想與法界觀，展示著無限高、深的教說，對於凡夫，必須與說頓悟的同時，一併提示漸修。所以說，宗密與其闡釋《華嚴經》，不如說比較重視《圓覺經》，以之作為機用的出色經典，其著有《圓覺經道場修證儀》之實踐修道書。沿著華嚴教學，探出圓覺，進而找出《楞嚴經》來注釋研究，這是中國華嚴學研究的主要步驟。（吉 p241）

至於天台亦受禪宗與華嚴的影響，到宋初有山家、山外之爭。山外受真性影響很深，提出「真心觀」，說一念即一性也，一念靈知性體常寂，一念真知妙體，并我一念清淨靈知；四明知禮起而奮戰，強調性具思想，說一念無明法性心，其思想亦不免和會諸宗而說。（王志遠《宋初天台佛學窺豹》）

至於華嚴學的路徑，另有不經由宗密學，禪宗人士直接親近杜順的《法界觀門》、李通玄的《新華嚴經論》，進而親近澄觀的著作。也有直接親近澄觀的著作，且與《釋摩訶衍論》融通，指向密教與華嚴學的合一。（吉 p411）今學《華嚴經》與《楞嚴經》教法，而走向習禪之路者，多矣。古代不僅華嚴學者重視《楞嚴經》，南北禪宗皆受其影響。從見聞覺知性去悟入

的法門，使其不同於天台的妄心觀。（《中國禪宗史》，p148—149）而禪門五宗，與唯識、華嚴最接近的當是法眼宗，而其他諸宗亦不乏真性味道。永明延壽合著禪教，唱導萬善同歸，其又主張「即境作佛」、「是境作佛」；其把禪從唯心引向華嚴淨海，淨土中人稱作祖師，乃說悟在禪，行履在淨土。此外，見性成佛，是心是佛，非心非佛，即境作佛，是境是佛，一路走去，活活潑潑，明光朗照，也是一路攝收華嚴的活禪。

四、結論

（一）定慧等持

佛教的真髓，在於三昧，在於禪那。教下師僧或缺實修實證，成為學解僧人。或判他宗為邪，全然忘卻一門深入的妙理。《華嚴經》上說：「一切皆從法界流，一切還歸法界。」要入理趣，不免有著安禪靜慮的過程。而宗門呵祖罵佛，在懲時教多元的敝端，盼學人「契入一真之體。」（蔣之奇《楞伽經大義序》）

佛法重「定慧等持」，釋心源在「禪在佛教的地位」文中說「蓋（俱舍、成實、法相、天台、華嚴宗）此等宗派背後，預想著禪觀，其教理結局也立在禪觀的準備，可是而最肝要的禪觀卻不切實行履，只充為教相一部理論，變成理論宗，喪失了禪本來的特質實修的意義。所以無四禪四無色定的修行，就無俱舍宗；無五重唯識觀的實踐，就無法相宗；無二諦空觀的實修，就無三論宗；無修止觀的天台宗，就喪失其生命。達摩下的禪宗，實在是將這些失去了禪的學解佛法，拉回到本來的精神，為其重要的任悟。」（《指月集》，p56）這也就是說，埋首祖錄提唱，或者是專注重講義，而輕視打坐實修，結局與學解佛法沒有兩樣。

（二）華嚴與天台禪的實踐

華嚴宗的真性觀，偏向理趣上的實踐，而天台採取妄心觀，全妄歸真。兩者在人間佛教的闡揚，對教界來說不失為一種度眾生的出路，但也有著種種不相應的行法，如不修禪與止觀法門，成了乾慧，不自覺落入無記善行的窠臼中，出鬼窟無期。如是觀法與教相的推陳出新，就顯得格外重要。天台釋一念心是妄，知禮釋一念，乃是趣舉根塵和合一刹那，一念之中，顯三千法，乃至貪瞋等心及諸根塵。知禮的一念無明法性心，將無明與法性包在一起，供給充滿世俗之念的凡夫，有個入理之門、趨果之道。天台的人間佛教說，謂華嚴不遍收，其由理具三千，發展到性具三千，事事圓融遍收，而終教只看到真如變遷諸法。又說真如隨緣，通於別圓兩教，真如有著覺知，知禮透過別理隨緣，向社會提供冶心良方。

總之，一心開兩門（心真如、心生滅），但真如、真性同虛空，人活在世一天，如岩頭所說：「還有人情在！」不論修妄修真，不離住地無明，此無始無明，似死灰，火還在，所以習禪、

習止觀者易走入歧路，變成如俗世所言：「凡入我眼，皆為我用我有，只須享有，不論擁有。」這應合天台妄心的世俗體用論。

而止觀與三昧能發慧解，心源和尚在「坐禪與功夫」一文中說：「一切的佛教思想，都是禪的考察之結果，而且由於禪的思惟始能體得的。離開了祈禱，就無靈活的基督教；和這同樣，離了禪觀就無靈活的佛教。」（《指月集》，p56）其又說：「蓋禪的考察，其性質上有消極積極的二方面。前者是抑制感覺，捨離一切妄念雜想；後者是統一精神，專念某一問題，使其融合全意識，兩者合稱為止觀。而佛教以止觀均等為發現真理、體驗真理之要道。所以理論無論如何精銳，理想無論如何高遠，那只滯留在智識範圍內，結局是一種的圖案。其圖案須要依止觀的方法，徹底的轉換改造我們的心靈，始可得具體化。不然的話，所謂八萬四千的法門，也不過是畫餅，畫餅結局是不能充饑的。佛教的思想，不是單純的理論，而是以靈的甦生為目標的宗教，所以須要實修，其實修的方法，以坐禪最為捷徑。」（前引書，p57）

行人習禪，或如達摩法，「若也捨妄歸真，凝住壁觀。無自無他，凡聖同一，堅住不移，更不隨於言教。」（柳田本《禪的語錄·二入四行論》）關於壁觀，或解為：「外息諸緣，內心無喘，心如牆壁，可以入道。」黃蘗希運說：「心如頑石，都無縫隙，一切法透汝心不入，兀然無著，如此有少分相應。」（大正藏 T48 黃蘗禪師宛陵錄）德山宣鑒上堂云：「於已無事，則勿妄求，妄求而得亦非得。汝但無事於心，無心於事，則虛而靈，寂而妙。」（燈錄卷十五本傳）只有一門深入有得，方知萬行門中不捨一法，不捨一人，不捨一事，乃能隨處做主。

作者簡介：

賴建成博士，民國四十三年生於宜蘭蘇澳白石山，性喜寂靜，雅好蘭草。大學畢業後，當過鼎文書局編輯、補習班英文教師。七十二年在草山就學，旋隨明復上人研習佛教史，協助編輯獅子吼雜誌、佛學譯粹、佛教藝術刊物。碩士論文《吳越佛教之發展》，得中華學術著作獎助出版，列入東吳大學叢書之一〇二（79年4月出版）。後續在文化史學所攻讀，博士論文為《晚唐暨五代禪宗的發展—以與會昌法難有關的僧侶和禪門五宗為重心》（83年6月）。

在松山寺，皈依靈根法師，後又隨諸師修習密法，乃融合多年所學自創一套「十字明」、「心氣行法」與「十方普賢通明禪」授徒。民國七十五年起，陸續在樹林海明佛學院、台中太平蓮花山淨土專宗佛學院、台北華嚴蓮社擔任「中國佛教史」課程，並在華嚴蓮社開設「禪學講座」、「世界佛教史」等課程。因修習氣功、禪定之學多年，在景文技術學院擔任過教師氣功學社社長。

在佛學論著方面，除博碩士論文之外，著有《禪思維與管理藝術》三集、《藝術與生活美

學》(93年3月華立)；譯作方面有〈薩滿信仰與神秘經驗〉上中下三篇(獅子吼雜誌第24卷第1、2、3期)論文、〈摩啞里制多砵尊者及其一百五十贊佛頌〉、〈佛教古代碑銘中僧侶的孝道觀念與實踐—從另一觀點來看佛教中國化〉(75年5月佛學譯粹第一卷第一期)、〈佛教僧伽在時代發展中所扮演的角色〉、〈緬甸的佛教藝術與建築〉(獅刊第二十四卷第四期)等十多篇。論文方面，有〈中共的宗教理論與政策〉(74年4月獅刊第二十四卷第五期)〈佛制與唐律令對佛教徒的約制力〉(76年7月歷史學會史學集刊第十九期)、〈韋伯的宗教社會學說〉(74年6月)、〈歐陽修的排佛與釋子之辨駁〉(76年12月)、〈竺佛圖澄在佛教史上的功業與地位〉(77年1月)、〈義淨法師的志行節操〉(81年4月)、〈當前社會現象與佛教教育的考察1-5〉(81年8月-82年1月)、〈海峽兩岸宗教文化交流概況與展望〉(82年7月金門日報)、〈唐朝的政教關係上下〉(82年10月11日)、〈由禪宗在中土初行到分燈五家來看其間禪法的特質〉(85年佛光)、〈如何藉著觀看面目而修心補相〉(87年3月景刊)、〈晚唐五代禪門的特質—從上所傳的行法及其修證上的抉疑〉(88年5月南華)、〈唐宋之際禪門行法的特質—兼論禪餘〉(93年5月景文)、〈民間信仰與神壇初探〉(93年內政部約稿)。

