

黑水城《華嚴感通靈應傳記》初探

浙江大學古籍研究所 博士生
張旭

摘 要

《華嚴感通靈應傳記》是附於黑水城中的《普賢行願品》之後的一篇文獻，其主要內容是標舉念誦華嚴經的功德，注文當中包含了一些華嚴感應故事。雖然有學者注意到此文獻的存在，但並未對其內容詳加探究。本文主要注意以下兩個問題：一、此文獻究竟是西夏人撰寫還是漢文著作。二、《華嚴感通靈應傳記》與華嚴感應記密切相關，其注文中引用的史料是華嚴感應記中習見的故事，基於第二點中對於華嚴感應記源流的梳理，同時對《華嚴感通靈應傳記》中提到的故事進行考訂和比對，確定該文獻的源流。

關鍵詞：《華嚴感通靈應傳記》、華嚴感應記、應縣木塔

一、黑水城文獻中的《華嚴感通靈應傳記》

在黑水城文獻中，有一篇題為《華嚴感通靈應傳記》的文獻，此文未在歷代大藏經中出現，沒有引起學者們足夠的關注。該文獻附於黑水城本《華嚴經普賢行願品》之後。《華嚴經普賢行願品》是西夏佛教文獻當中較為流行的經典之一，版本眾多，較為複雜。根據孟列夫、侯沖、崔紅芬等人的研究，我們可以得出結論：俄藏漢文部分共有 17 個編號，俄藏西夏文部分共有 11 個編號，中國藏西夏文部分共有 2 個編號，中國藏漢文部分共有 1 個登錄號，英藏以碎片為主，共有 19 個編號。¹在上述《普賢行願品》的不同版本中，後附《華嚴感通靈應傳記》的登錄號分別為 TK61，TK64，TK65，TK69，TK71，TK71V，TK72，TK161。²其中以 TK61 較為完整，故以 TK61 為底本，並參考其他諸本將《華嚴感通靈應傳記》錄文如下：³

《華嚴感通靈應傳記》

爾乃十種受持，（經云：十種者，一受持，二讀，三誦，四解脫，五書寫，六施他，七聽聞，八正開演，九思惟，十修習。）**誦一偈，破鐵城之極苦**。（垂拱三年，賢安坊中，郭神亮死，經十日卻蘇，云有使者追至冥司，引送地獄，忽見一僧云，我欲救汝獄之苦，教念一偈云：「若人欲了知，三世一切佛。應觀法界性，一切唯心造。」當誦之時，受罪者數千萬人皆得離苦，此乃《華嚴經·十行品》中偈文。）**天帝請講**。（垂拱三年，西域有寶意三藏常講《華嚴經》，忽有二人於大眾中禮三藏曰：「弟子從忉利天帝釋使來，請法師天上講《華嚴經》。」法師當時與都講離那等於高座上一時遷化。）**才觀奧旨，知思議之難窮**。（龍樹祖師於龍宮見此《華嚴經》，稱是不思議之典。上本中本，非世傳持；惟誦得下本，有十萬偈頌，因此傳持於世間。）**乍聽靈文，弘小典而何及？**（西域無弟天親初業

¹ 孟列夫《黑城出土漢文遺書敘錄》（後文簡稱孟列夫《敘錄》）中共著錄了 24 個編號，參孟列夫著，王克孝譯，《黑城出土漢文遺書敘錄》，頁 119。侯沖發現孟列夫《敘錄》中有多個登錄號在《俄藏黑水城文獻》中不能找到。他依據的是《俄藏黑水城文獻》中公佈的登錄號，加之侯沖發現孟列夫《敘錄》中 TK147 和 TK258 兩個登錄號定名有誤。因此侯沖統計《俄藏黑水城文獻》（漢文部分）共收錄了 17 件《普賢行願品》漢文本，參侯沖，《敦煌遺書和俄藏黑水城文獻中的〈普賢行願品〉》，頁 337-366。崔紅芬對黑水城文獻中出現的漢文和西夏文本華嚴經典作了全面的梳理，據她統計《華嚴經普賢行願品》俄藏西夏文部分共有 11 個登錄號，俄藏漢文部分共有 24 個登錄號，中國藏西夏文共有 2 個登錄號，中國藏漢文共有 1 個登錄號，英藏西夏文部分共有 19 個登錄號，參崔紅芬《夏漢文本華嚴經典考略》，頁 205-212。崔紅芬對於俄藏漢文本《普賢行願品》的統計依據的是孟列夫《敘錄》，未參考侯沖的研究，故俄藏漢文部分仍以侯沖統計的較為準確。

² 孟列夫《敘錄》當中的登錄號與《俄藏黑水城文獻》中的登錄號不能一一對應，本文採用《俄藏黑水城文獻》中的登錄號。

³ 《俄藏黑水城文獻·第 2 冊》，65 頁。

小乘，因聞華嚴大教，方獲信悟，深敬華嚴一乘是諸佛境界，遂舍小乘，深自悔咎，欲以利刃斷蛇。無著戒之曰：「向以汝口激揚權教，今還以汝舌讚美真乘，自滅深累，何斷舌為？天親於是入山造《華嚴十地論》等。）**上聖同推，下類難知。**（經云：此經十方諸佛同說同贊，海會菩薩俱來證明，一切聲聞緣覺不聞此經，何況受持？）**以少方便，功越僧祇。**（經云：“以少方便，疾得菩提”。又云：「若菩薩億那由他劫，行六波羅蜜，不聞此經，雖聞不信，是等猶為假名菩薩。」）**但聞其名，不墮修羅之四趣。**（傳云：「聞大方廣佛華嚴經題七字者，決定不墮修羅惡鬼地獄畜生等四趣，何況受持？」）**法界圓宗，真如榜樣。**（華嚴是一乘圓教，乃成佛之宗，得道之本矣。）**升天而能退強敵。**（聖歷年中，于闐國中有沙彌名彌伽，專誦《華嚴》。天帝請迎，乃曰：「每被修羅見擾，故屈師表師受持《華嚴經》，諸天護持，請為誦經，以穰彼敵。遂登華座，誦華嚴經，修羅軍眾睹此威神，即便退衄。」）**修禪習慧，冥通九會之中。**（顯慶年中，九隴山有一尼師，志精佛乘華嚴秘藏，入山受持。十餘載禮誦無替，依教修行，性定心寂，遂證慧眼，得因陀羅網境界，十方世界微塵剎海，九會道場了了分明，見如鏡中像場。）**此典幽玄，不可妄傳。**（經云：“此經不落一切，餘眾生手唯除諸大菩薩，種佛善根者。）**水洗持華嚴人之手，諸類承著，命盡生天。**（總章元年，西域有梵僧來至京洛，見僧看《華嚴經》，乃曰：“此土亦有此不思議典，西域傳記中說有人轉《華嚴經》以洗手，水滴著蟻子，命終生忉利天，何況受持？」）**非大非小，塵塵諦了。**（此《華嚴經》是不思議之典，非情量所拘，說大說小。經云：「十方諸佛於一微塵中常轉如是無盡法輪，無有間斷。」）**金光孕於口中，**（上元年中，洛州敬受寺有僧歸。洛州觀友路投店宿，與一僧同宿，見此僧問主人索酒肉噉之。其敬受寺僧怒而呵之，續見其僧，緩發梵音，誦《華嚴經》口角所邊，俱放光明狀，若金色誦至五帙以上，真光漸收，卻入僧口。又禪師修德專業《華嚴》，書寫此經，關函之時，金光遠照，徹百餘黑。）**紅蓮生於舌表。**（如意元年，漳州有尼，戒行精苦，常誦《華嚴》，忽然坐化，三年墳上生紅蓮，五莖因發，墳破棺見，從舌上而生，光彩鮮豔。）

從文中可以看出，《華嚴感通靈應傳記》包括正文和括號中的雙行小注兩部分，正文主旨在於說明《華嚴經》在佛教典籍中的地位以及誦持《華嚴經》的功德。注文則引用《經》、《論》諸說以及感通靈應事跡為正文之佐證。這篇文獻還未引起人們的重視，研究者尚不多。侯沖指出，此文在歷代大藏經中不見著錄，但他未對此文作進一步考證。索羅寧認為此文應為西夏人撰寫，但是沒有給出確鑿的

證據。⁴從目前學術界的進展來看，此文獻還存在一些問題。首先，此文獻究竟是西夏人自己撰寫的還是抄錄漢文著作而成依然存疑。如果該文獻是抄錄漢文著作，那是否可以找到依據的文本。如果該文獻是西夏人自己的著作，那麼西夏人撰寫此文是否有相應的經典依據，尤其是該文獻的雙行小注與華嚴感應傳密切相關，是否可以找出相應的史料來源。這些問題都可以進一步探討。

首先，先解決第一個問題，筆者同意索羅寧認為此文是西夏人撰寫的觀點。一方面，在傳世各種漢文的《普賢行願品》中均沒有發現該文獻，說明該文獻在中原地區並沒有流行。同時，在黑水城文獻中，除了以上提到的載有《華嚴感通靈應傳記》的幾號文獻，還有 TK98，TK99，TK100 三種版本相同的《華嚴經普賢行願品》。此三種文獻中的題記和《華嚴感通靈應傳記》正文的性質類似，在文本上也有一些聯繫，其文如下：⁵

《大方廣佛華嚴經普賢行願品》者，圓宗至教，法界真詮，包括五乘，該羅九會。十種愿行，攝難思之妙門。一軸靈文，為無盡之教本。情含剎土，誓等虛空。示諸佛之真源，明如來之智印。身身同毗盧之果海，出世玄猷；心心住普賢之因門，利生要路。繇是一偈書寫，除五逆之深殃；四句誦持，滅三途之重苦。

兩文不僅都是附在《普賢行願品》後的文獻，而且在文體、用詞以及用典上有相似之處，不同之處在於 TK98，TK99，TK100 沒有雙行小注。具體而言，此處「圓宗至教，法界真詮」就與《華嚴感通靈應傳記》中的「法界圓宗，真如榜樣」有相通之處。「繇是一偈書寫，除五途之深殃；四句誦持，滅三途之重苦」與「誦一偈，破鐵城之極苦」用的是相同的典故，所指都是垂拱三年，郭神亮誦《華嚴經》夜魔天宮偈而得以免墮惡趣的故事。在 TK98 的這段文字後面緊接著敘述了舉行法會以及撰寫文章的目的，其文如下「今皇太后罗氏慟先帝之遐升，祈覺皇而冥薦，謹於大祥之辰所作福善，暨三年之中，通興種種利益，俱列於後，將茲勝善。伏願仁宗皇帝佛光照體，駕龍軒以游淨方……」說明 TK98 後面附的這篇文章是西夏某位文臣奉皇太后之命所作的，其目的是說明誦讀《普賢行願品》的功德，為後面誦經、施經等法會的活動賦予意義，為仁宗皇帝祈福。據此我們可以推斷，這兩種文獻都是西夏的皇室刻本，《華嚴感通靈應傳記》應也是西夏文臣的作品。

⁴ 索羅寧，《西夏佛教之「系統性」初探》，頁 22-38。

⁵ 《俄藏黑水城文獻·第 2 冊》，頁 372。

二、華嚴感應記的源流

關於這篇文獻，第二個問題是文獻的來源是什麼。要解決這個問題，首先要對華嚴感應記的源流有一個大致的了解。感應記是指向佛、菩薩祈禱、懺悔，或念佛、誦經、造經、造像之後，出現感通、靈異等神異事件的記述。⁶感應記的淵源已久，魏晉以來就已經有此類作品的創作。據李劍國考證，史料中所載最早的感應故事集是公元 399 年謝敷所作的《光世音靈驗記》，其中記載了光世音菩薩救度眾生的七個故事。⁷

佛經感應記的研究因為敦煌文獻的出土而受到關注，學者們大多從佛教文學的角度對這些感應文獻進行解讀。而敦煌文書中並沒有發現以華嚴為中心的感應記。因此關注華嚴感應故事的學者並不多，筆者目力所及，僅有吉津宜英、郝清新和陳金華等人進行過研究。筆者先介紹一下華嚴感應文獻。⁸華嚴的感應傳統濫觴於法藏《華嚴經傳記》。法藏《華嚴經傳記》分為十門：部類、隱顯、傳譯、支流、論釋、講解、諷誦、轉讀、書寫、雜述。據崔致遠所撰《唐大薦福寺翻經大德法藏和尚傳》：「經出虬宮已來，西東靈驗繁蔚。而或班班僧史，或眈眈俚談。義學之徒，心均暢日，耳功是競，躬覽者稀。由是簡二傳而聚異聞，考百祥而謚近說，緝《華嚴傳》五卷，或名《纂靈記》。」據崔致遠所說，《華嚴經》行世之後，便有不少靈應事件出現，或載之於僧史，或成為街頭巷議，流傳於下層百姓之中。普通的義學僧人對這些靈應事件興趣寡淡，但是法藏卻特意搜集了這些奇聞異說，撰成五卷《華嚴傳》，即現在流通的《華嚴經傳記》。這些感應故事在《傳記》中所佔的比例並不高，故事的靈應色彩並沒有後來濃厚。因此有些學者將法藏的《華嚴經傳記》視為感應記，但此說法還有待商榷。⁹雖說法藏的《華嚴經傳記》未必可以視為感應記，但是其內容為後來的華嚴感應記提供了靈感和素材，可視為華嚴感應記的濫觴，則是無可懷疑的事實。

崔致遠的《法藏傳》中尤值得注意的是「簡二傳而聚異聞，考百祥而謚近說」

⁶ 鄭阿財《鄭阿財敦煌佛教文獻與文學研究》，頁 370。

⁷ 李劍國《論南北朝的「釋氏輔教之書」》，頁 62-68。

⁸ 至於每種文獻的生成、流傳以及相互關係，由於篇幅所限，此文不展開論述，筆者擬另撰一文進行詳細討論。可參考吉津宜英《華嚴經傳記について》，頁 161-179。郝清新 (Imre Hamar)，*Creating Huayan Lineage: Miraculous Stories About the Avatamsaka-sūtra*, p181-192。陳金華，*Philosopher, Practitioner, Politician: The many lives of Fangzang*, p299-325。

⁹ 法藏此書雖然記載了部分感應故事，成為後來華嚴感應記的故事原型。但是感應故事在本書中的比例並不大，只在講解、諷誦等部分出現。而且法藏的記載大多仍依據史實，其撰作此書的目的仍然在於記述《華嚴經》翻譯、流傳和信仰的歷史過程。因此，我仍將此書視為一部史傳作品，而非一部感應記。但不可否認的是，《華嚴經傳記》中的感應故事為他的門人編纂華嚴感應記提供了啟發和原始素材。

一句，可知法藏《華嚴經傳記》當中的靈驗故事並非完全出自杜撰，而是出自《華嚴經傳記》之前的兩部傳記。此處提到的「二傳」應為《高僧傳》和《續高僧傳》。吉津宜英曾經詳細分析《華嚴經傳記》依據的史料並列出表格，其中「講解第六」篇中依據兩傳的內容最多。在兩部僧傳的基礎上，法藏還進一步糅合了當時流傳較廣的感應故事，正所謂「考百祥而騰近說」。

法藏之後，其弟子慧苑和慧英繼續華嚴感應故事的編纂。二人不僅繼承了法藏《華嚴經傳記》中的感應要素，並且一方面將《傳記》中的史傳成分剝離開來，另一方面，將感應記當中的感應故事改造得越發離奇，二人所作相較法藏而言成為更純粹的華嚴感應記。元代的普瑞在《華嚴懸談會玄記》中提到了《華嚴經傳記》與後來的兩種華嚴經感應記的關係：「言《纂靈記》說者，以《華嚴傳記》五卷本賢首集……至清涼時有二家，並賢首弟子：一靜法寺慧苑法師修五卷，名《纂靈記》；二經行寺慧英法師修兩卷，名《華嚴感應傳》，又近四明居士胡幽貞纂成一卷。」¹⁰也就是法藏之後，其門人慧苑、慧英分別撰有五卷本《華嚴經纂靈記》（後文簡稱《纂靈記》）和兩卷本《華嚴經感應傳》（後文簡稱《感應傳》）。後來胡幽貞又將慧英的兩卷本《感應傳》刪節為一卷本。因此，我們可將這四種文獻歸為三類：法藏《華嚴經傳記》為一類，代表華嚴感應記的濫觴。慧苑為一類，代表五卷本系統。慧英和胡幽貞為一類，代表兩卷本系統，後文將會辨析三者之間的差別。

三、《華嚴感通靈應傳記》的文獻學考察

《華嚴感通靈應傳記》的雙行小注引用了經論中的說法，以及感應故事。關於注文的史料來源，值得進一步考察。需要注意的是，《感通靈應傳記》的注文當中涉及到九件感通事件：1) 垂拱三年郭神亮事。2) 垂拱三年西域寶意三藏。3) 龍樹菩薩。4) 西域天親造《華嚴十地論》。5) 聖歷年中彌迦沙彌。6) 顯慶年中九隴山尼。7) 總章元年西域梵僧。8) 上元年中洛州敬受寺僧。9) 如意元年漳州尼。

前文已經介紹了華嚴感應記的源流和系統，我們可以對上述九起靈應事件中的做一個考察，從而確定三者之間的關係，以及《華嚴感通靈應傳記》注文依據的是哪一部經典。要解決此問題，需要在九件靈異事件當中找到同時存在於三個系統並且顯現出記載差異的靈應事件，才能分辨出《華嚴感通靈應傳記》來源於哪個系統。幸運的是，「郭神亮」一事在以上三個系統中都能找到類似的故事結構。故事的主體是某個叫郭神亮或者叫王某的人，生前不做善事，患病死後，被兩個使者帶到地獄。他在地獄門前見到一個自稱是地藏菩薩的僧人，教他誦《華嚴經》

¹⁰ 《華嚴玄談會玄記》，CBETA, X08, no. 236, p. 379, b15-21

中的一首偈子。後來他因為會背誦這首偈而被閻羅王放免，得以不墮地獄。類似的故事情節在《華嚴經傳記》、《纂靈記》以及《感應傳》中都能找到，不過三種文獻的記載存在一定的差異。我們恰好可以依此確定《華嚴感通靈應傳記》來自哪個文本系統。

五卷本《華嚴經傳記》現在完整地保留下來。我們可以發現其中記載的類似情節的靈應事件，不過主人公是某個姓王的人，和《華嚴感通靈應傳記》不同。其文如下：¹¹

文明元年，京師人姓王，失其名。既無戒行，曾不修善。因患致死，被二人引至地獄門前，見有一僧云是地藏菩薩。乃教王氏，誦一行偈，其文曰：「若人欲求知，三世一切佛。應當如是觀，心造諸如來。」菩薩既授經文，乃謂之曰：「誦得此偈，能排地獄。」王氏盡誦，遂入見閻羅王，王問此人有何功德。答云：「唯受持一四句偈。」具如上說。王遂放免。當誦此偈時，聲所及處，受苦人皆得解脫。王氏三日始蘇，憶持此偈，向諸沙門說之。參驗偈文，方知是《華嚴經》第十二卷夜摩天宮無量諸菩薩雲集說法品。王氏自向空觀寺僧定法師說云，然也。

《纂靈記》雖已不存，但後世的著作屢有徵引。澄觀的《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》、遼代道殿的《顯密圓通成佛心要集》等著作都引用了其中的文字。甚至元代的普瑞在其《華嚴懸談會玄記》中仍有引用，說明《纂靈記》大概亡佚於十四世紀。在澄觀《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》當中恰好引用了上述故事，其文如下：¹²

《纂靈記》云：「京兆人，姓王，名明幹。本無戒行，曾不修善。因患致死，被二人引至地獄。地獄門前見一僧，云是地藏菩薩。乃教誦偈云：『若人欲了知。三世一切佛。應當如是觀，心造諸如來。』菩薩授經已，謂之曰：『誦得此偈，能排汝地獄苦。』其人誦已，遂入見王。王問：『此人有何功德？』答云：『唯受持一四句偈。』具如上說。王遂放免。當誦此偈時，聲所至處，受苦之人皆得解脫。後三日方蘇，憶持此偈，向諸道俗說之。參驗偈文，方知是《華嚴經》夜摩天宮無量菩薩雲集所說，即覺林菩薩偈也。今經偈云：『若人欲了知，三世一切佛。應觀法界性，一切唯心造。』大意是同。意明地獄皆由心造，了心造佛，地獄自空耳。既一偈之功，能破地獄，何況一卷、一品、一部之玄微？願思此言，勉夫傳誦。」

¹¹ 《華嚴經傳記》，CBETA, T51, no. 2073, p. 167, a18-29。

¹² 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 116, b18-c4。

慧英的兩卷本《感應傳》現已不存，但能借胡幽貞刪略後的一卷本得知其中的內容。《大方廣佛華嚴經感應傳》云：¹³

垂拱三年四月中，賢首於大慈恩寺講《華嚴》後散講謁。大德成、塵二律師報賢首云：「今夏賢安坊中郭神亮檀越，身死經七日却蘇。入寺禮拜，見薄、塵，自云：『傾忽暴已，近蒙更生。當時有使者三人，來追至平等王所。問罪福已，當合受罪。令付使者引送地獄。垂將欲入。忽見一僧云：我欲救汝地獄之苦，教汝誦一行偈。』神亮驚懼，請僧救護，卑賜偈文。僧誦偈曰：『若人欲了知，三世一切佛。應當如是觀，心造諸如來。』神亮乃志心誦此偈數遍。神亮及合同受罪者數千萬人因此皆得離苦，不入地獄。」斯皆檀越所說，當知此偈能破地獄，誠叵思議。」藏答塵曰：「此偈乃《華嚴》第四會中偈文。」塵初不記是華嚴，猶未全信藏公，乃索《十行品》檢看，果是《十行偈》中最後偈也。塵公歎曰：「纔聞一偈，千萬人一時脫苦。況受持全部，講通深義耶。」

以上三種文獻的記載有幾點值得注意。其一，《華嚴經傳記》中僅提到他姓王，失其名。但是在《纂靈記》當中，出現了他完整的姓名——王明幹。這或許是慧苑著《纂靈記》時搜求了新的史料，補其空缺。或許是為增加故事的可信度，而杜撰了此人的姓名。筆者更傾向於後一種看法。此人的名字在《感應傳》中被改竄為郭神亮。至於名字改竄的原因，我們可以從《華嚴經傳記》中的另一記載得到答案。《華嚴經傳記》卷三云：「近永隆年中，雍州長安縣人廓神亮梵行清淨，因忽患暴終。諸天引至兜率天宮，禮敬彌勒。有一菩薩語亮云：『何不受持華嚴？』對曰：『為無人講。』菩薩曰：『有人見講，何以言無。』亮後再蘇。具向薄塵法師，論敘其事，以此而詳。首之弘轉法輪，亞迹參微矣。」¹⁴「廓」與「郭」相通，或是將「郭」誤記為「廓」。《感應傳》是將《華嚴經傳記》中王某人和郭神亮兩人的故事拼湊在一起，將故事主人公的名字改為郭神亮，所以才會與之前的記載差別較大。

其二，此故事當中提到了一首四句偈，在《華嚴經傳記》當中作「若人欲了知，三世一切佛。應當如是觀，心造諸如來。」這是晉譯華嚴當中的翻譯，也就是佛陀跋陀羅翻譯的《六十華嚴》當中的夜魔天宮偈。因此《華嚴經傳記》的撰作時間應是在《八十華嚴》尚未翻譯出來的時候，否則法藏在自己的著作中不可能還繼續引用舊譯本，而不使用自己參與翻譯的新譯本。《纂靈記》提到了此四句

¹³ 《大方廣佛華嚴經感應傳》，CBETA, T51, no. 2074, p. 175, c12-29。

¹⁴ 《華嚴經傳記》，CBETA, T51, no. 2073, p. 164, a6-11。

偈的兩個版本，前面引用的仍是《六十華嚴》當中的四句偈，應是襲用《華嚴經傳記》的緣故。後面附加說明「今經偈云：若人欲了知，三世一切佛。應觀法界性，一切唯心造。」，這是《八十華嚴》中對應的四句偈。《感應傳》中僅引用了《六十華嚴》中的四句偈，慧英作為法藏的弟子不應不引用法藏的新譯本。之所以《感應傳》中出現的是《六十華嚴》中的四句偈，極有可能是胡幽貞刪略原文的結果。而且慧英將此偈指認為《十行品》中的四句偈，顯然有誤。

其三，對比三種文獻當中的文字，我們發現《纂靈記》和《華嚴經傳記》的文句較為相似。不同的是《纂靈記》在故事的末尾加上了一些評論，這可能就是崔致遠《法藏和尚傳》中所說的「慧苑、慧英續之，別加論贊」。與前兩種文獻不同的是，雖然《感應傳》中的記載史源與前二者相同，但是具體內容已經改頭換面。不僅改換了故事主人公的姓名，還將四句偈的出處說錯了。這是因為《感應傳》將《華嚴經傳記》中的故事合併為一個。更重要的是，我們發現整個故事的敘事結構也發生變化。《華嚴經傳記》和《纂靈記》都是以第三人稱視角進行的記述，而《感應傳》則變成了故事主人公郭神亮的自述。這應該是慧英為了增加故事可信度進行的改編。同時，還可以發現在前兩種記載中，法藏並沒有出現在故事中，但在《華嚴經感應傳》中，法藏也參與其中，（這種情況在《感應傳》中並非孤例，多個故事均出現了這種轉變）法藏說明了此四句偈的出處。這是慧英為了展示法藏的博學，對故事進行的「聖傳」改造，目的是為了顯示自宗祖師的神聖性，從而有利於宗教宣傳和華嚴學派的傳播。

對三類文獻的記載進行比對之後，我們再回到《華嚴感通靈應傳記》注文的記載，從故事主人公的名字以及四句偈出處有誤的情況來看，可以清晰地確定《靈應傳記》依據的是慧英和胡幽貞的兩卷本系統。

餘論

根據竺沙雅章和索羅寧等人的研究，西夏和遼在佛教上存在密切的互動關係，並且二者在漢傳佛教方面，都帶有明顯的華嚴印記。¹⁵以往的研究都是根據在西夏和遼發現的澄觀和宗密的著作進行的，而未涉及到華嚴感應在西夏和遼的傳播。巧合的是，除了上述討論的《華嚴感通靈應傳記》之外，在山西應縣木塔當中也發現了與之相關的內容。應縣木塔的資料雖然早已公佈，但是對這一資料關注的

¹⁵ 關於此問題，導夫先路的是竺沙雅章（Masaaki Chikusa）。他的相關研究收入《宋元佛教文化研究》一書中，參竺沙雅章《宋元佛教文化研究》，頁 147-150。索羅寧對西夏的漢傳佛教進行了較為系統的梳理，其中就涉及到很多與華嚴以及與遼代有關的內容，見索羅寧(Solonin, Kirill J). 「The Glimpses of Tangut Buddhism」. p64-127；索羅寧. 西夏佛教之「系統性」初探，頁 22-38。索羅寧（K.J.Solonin）. Khitan connection of Tangut Buddhism, p371-395。

人並不多。因為這個資料被命名為《雜抄》，與其他文字混雜在一起的，而且字跡頗難辨認，應為一個民間的抄本。史樹青在《應縣佛宮寺木塔發現的遼代俗文學寫本》一文中最早注意到這個文獻的存在，將其性質定為華嚴感應。¹⁶這並沒有錯誤，但是他的錄文並不完全，只注意到其中的一段文字，現將全文錄入如下：¹⁷

（上缺）記說是京兆人姓王失名，本無戒行，曾不修善。因患致死，被二人引至地獄。地獄門前，見一僧云是地藏菩薩，乃教誦偈云：若人欲了知，三世一切佛。應觀法界性，一切惟心造。王不得名，受持此偈，遂入見王。王問此人有何功德。答云：唯受持一四句偈。具如上說。王遂放免。當誦此偈時，聲所至處，受苦之人，皆得解脫。三日後卻蘇，憶持此偈，向諸道俗僧說之。參驗偈文，方知是花嚴經夜摩天宮偈，無量菩薩雲集所說，即覺林菩薩偈。意明地獄心造，了心造佛，地獄自空耳。既一偈之功，能破地獄，何況一卷一品一部之玄微，願思此偈，勉共傳誦。掬掌之水，尚拯生靈者，即僧伽彌多羅，本獅子國人，來到東土，化顯眾生。高宗大帝，甚加尊重。此法師戒行孤高，後於清涼山禮敬文殊師利，行道求聖境。因出至太原寺，時屬諸僧轉讀《花嚴經》。多羅法師肅然改容曰：「此是邊國，此處亦有經耶？」法師合掌，歡喜讚歎久之：「此《大方廣》功德難思，西國相傳有人讀此經，以水掬掌，水沾濕蟲蟻而捨命者，皆得升天，何況受持讀誦，觀察思維，獲福無量。□□□□講說則華梵通韻者，是中天竺人功德賢，諸經靡不該通，後崇佛法，深入三藏。此師欲度化眾生，到來唐國。高祖神堯皇帝請得在內，供養多日。有南譙王義宣等，并師事之。集義學沙門七百餘眾，譙王欲請功德賢法師講《花嚴經》，以華言未通，有懷愧嘆，即晝夜精勤，行道禮懺，虔請觀音，以求冥應。遂夢有人執劍，持一人首來，至其前曰：何憂？於是具陳上事，即刎劫法師頭，便置新頭，于令回轉，得無痛耶？答曰：不痛。豁然便覺，備悟華言。遂講《華嚴經》，至數十遍。表要至成之心，感得菩薩來，加被諸善友等。不受辛勤；又不運菩提心，只恁海神聽。而時兩傍流者，即僧道英，姓陳氏，蒲州人。至年十八，二親為娶，五載同居，誓不相觸。……於並州□法師處聽《花嚴經》，便落髮入太行山柏梯寺修行。（下缺）」

他認為此文獻來自慧英的《大方廣佛華嚴經感應傳》，但是此文獻實際上早已亡佚。另澄觀《普賢行願品疏》有以下文字，「海神聽而時兩傍流……講說則華梵通韻……故一偈之功，能破地獄。盥掌之水，尚拯生靈……」恰與文中的劃線部

¹⁶ 史樹青，《應縣佛宮寺木塔發現的遼代俗文學寫本》，頁 34-39。

¹⁷ 山西省文物局，《應縣木塔遼代秘藏》，頁 545-549。

分相合。根據《普賢行願品疏》以及《雜抄》的內容可以判斷，《雜抄》恰好是解釋《普賢行願品疏》的。經過文字比對，可以發現此文根據的原始材料比較接近澄觀的《華嚴經疏鈔玄談》。因為是一個民間抄本，書寫潦草，文字又多有訛誤。編寫者還對其進行了改編，刪除其中涉及義理的部分，而摘錄了散見其中的感應故事。

我們可以推測應縣木塔中的這個《雜抄》應該是民間講經或是宣傳佛教的記錄，除了這段文字之外，還記錄了很多其他內容。遼代的資料當中除了應縣木塔中的這個抄本，非濁所著的《三寶感應要略錄》也引用了不少華嚴感應故事。¹⁸此外，圓通道殿的《顯密圓通成佛心要集》中引用了《纂靈記》中的文字，¹⁹也可證明華嚴感應記載遼代的傳播和流行。遼代文獻當中華嚴感應的內容還值得進一步研究。

綜上所述，本文主要論述了華嚴感應故事的源流，同時發現華嚴的這一感應傳統在西夏和遼代得到延續。西夏的王室和皇家寺院刻印了《華嚴經普賢行願品》，後附《華嚴感通靈應傳記》，說明在西夏感應故事的傳播對象不僅是下層百姓，上層的王室和知識分子也受這一傳統的影響。在遼代的應縣木塔寫本和僧人著作中，我們也能找到華嚴感應故事的痕跡，顯示出遼和西夏一樣都受到華嚴感應傳統的影響。我們討論西夏和遼代存在的華嚴特點的時候，不僅應該重視例如澄觀和宗密等義學僧人的著作，同時也應該注意在西夏和遼代的宗教生活中存在的華嚴感應因素。

¹⁸ 《三寶感應要略錄》，CBETA, T51, no. 2084, pp. 837b12-838b16。

¹⁹ 《顯密圓通成佛心要集》卷2：「今此兩宗，准《纂靈記》并義淨《傳》說。自如來密度已後，時人不聞不知(不聞顯圓不知密圓)。至龍樹菩薩七百年中出世，雙弘顯密圓宗，方乃流行人世。」見《顯密圓通成佛心要集》，CBETA, T46, no. 1955, p. 1004, b15-18。

參考文獻

- 《三寶感應要略錄》，CBETA, T51, no. 2084。
- 《大方廣佛華嚴經感應傳》，CBETA, T51, no. 2074。
- 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736。
- 《俄藏黑水城文獻·第2冊》。上海：上海古籍出版社。1996年。
- 《華嚴玄談會玄記》，CBETA, X08, no. 236。
- 《華嚴經傳記》，CBETA, T51, no. 2073。
- 《華嚴經傳記》，CBETA, T51, no. 2073。
- 《顯密圓通成佛心要集》，CBETA, T46, no. 1955。
- 山西省文物局《應縣木塔遼代秘藏》。北京：文物出版社。1991年。
- 史樹青（1982）。《應縣佛宮寺木塔發現的遼代俗文學寫本》。《文物》。1982(6)。
- 吉津宜英（1978）。《華嚴經傳記について》。《駒澤大學佛教學部論集》9。
- 李劍國（1985）。《論南北朝的「釋氏輔教之書」》。《天津師範大學學報（社科版）》，1985(3)。
- 孟列夫著（1994）。《黑城出土漢文遺書敘錄》。王克孝譯。銀川：寧夏人民出版社。
- 竺沙雅章（2000）。《宋元佛教文化研究》。東京：汲古書院。
- 侯沖（2006）。《敦煌遺書和俄藏黑水城文獻中的〈普賢行願品〉》。魏道儒主編《普賢和中國文化》。北京：中華書局。
- 索羅寧（2013）。《西夏佛教之「系統性」初探》。《世界宗教研究》。2013(4)。
- 崔紅芬（2016）。《夏漢文本華嚴經典考略》。《寧夏社會科學》。2016(3)。
- 鄭阿財（2011）。《鄭阿財敦煌佛教文獻與文學研究》。上海：上海古籍出版社。
- Imre Hamar(2011), 「Creating Huayan Lineage: Miraculous Stories About the Avatamsaka-sūtra」, Oriens Extremus(50).
- Jinhua Chen(2007), Philosopher, Practitioner, Politician: The many lives of Fangzang(643-712), Sinica Leidensia (Book 75), London: Brill.
- K. J. Solonin(2008), 「The Glimpses of Tangut Buddhism」. Central Asiatic Journal 52(1).
- K. J. Solonin(2007), 「Khitan connection of Tangut Buddhism」, 沈衛榮、中尾正義、史金波主編《黑水城人文與環境研究》。北京：中國人民大學出版社。