

## 靈辨的實像與虛像——以法藏的《靈辨傳》考察為中心

中國人民大學佛教與宗教學理論研究所 教授  
張文良

### 摘 要

關於北魏時期的華嚴家靈辨的傳記，最詳細的是唐代法藏的《靈辨傳》。但通過考察澄觀所著《華嚴經疏》和《演義鈔》對靈辨生平的相關記載，再結合對北魏時期佛教界狀況的考察可以發現，法藏《靈辨傳》的記載大部分是虛構的。法藏虛構《靈辨傳》的動機和背景，則與唐代出現的五臺山系華嚴思想與終南山系華嚴思想之間的對立分不開。

**關鍵詞：**靈辨、法藏、澄觀、《靈辨傳》

# **The Truth and Fiction of Lingbian**

## **Centered on Fazang's *The Biography of Lingbian***

ZHANG, Wen-liang

(Professor, Institute for the Study of Buddhism and Religious Theory, Renmin University of China)

### **Abstract**

The life of Lingbian, Huayan Scholar in the Northern Wei Dynasty, is recorded in most detail in Fazang's *The Biography of Lingbian*. However, having investigated the involved contents about Lingbian's life in *Hua-yan-jing-shu* (The Commentary on the Mahāvaiṣṭya Buddhāvataṃsaka Sūtra) and *Yan-yi-chao* written by Chengguan, as well as considered the situation of Buddhism in the Northern Wei Dynasty, it is found that most of the contents in *The Biography of Lingbian* are fictional. The fictional descriptions in *The Biography of Lingbian* by Fazang may have a lot to do with the dispute between the Huayan thought of Wutai Shan Sect and Zhongnan Shan Sect appeared in Tang Dynasty.

**Keywords:** Lingbian, Fazang, Chengguan, *The Biography of Lingbian*

## 一、前言

靈辨(477-522)是活躍於北魏晚期的《華嚴經》注釋者，其所著《華嚴經論》一百卷是中國佛教史上首部對《華嚴經》(六十卷)全書所作的注釋書。但《華嚴經論》問世之後的命運頗為坎坷。一百六十餘年間，只是在民間流傳，未引起佛教界的注目。直到唐永淳二年(683年)，才被介紹到長安，並得到當時佛教界的高度評價，我們可以稱之為《華嚴經論》的「再發現」。但之後，《華嚴經論》在中國再次隱跡。通常我們看到的只是《續藏經》所收錄的第十卷。長久以來，只聞其名、未見其容，學界一直引為憾事。直到二十世紀五十年代在日本又發現其中的五卷(三、十四、十六、十七、十八)<sup>1</sup>，九十年代在韓國又發現五卷(五十二、五十三、五十四、五十五、五十六)<sup>2</sup>，雖然仍非全璧，但一千六百年前的著作重見天日，即便是吉光片羽，亦足以讓學界感到歡喜讚歎。

關於靈辨的生平，最詳細的記載出自法藏的《華嚴經傳記》(以下略稱《傳記》)。根據《傳記》的記載，靈辨的生平可以分為五個時期，即青年時代的求學；在五臺山的修行；在懸壺山<sup>3</sup>著《華嚴經論》；在洛陽完成《華嚴經論》的著述並在宮中講經；在融覺寺靜養與入寂。應該說，這一傳記是對靈辨一生事蹟比較完整的記載，特別是對靈辨一生最重大的事業——《華嚴經論》的撰述，從著述的緣起、過程，一直到《華嚴經論》如何在唐代被「再發現」，都有詳細的記載。

後世關於靈辨傳記的記述，幾乎都承襲法藏的《傳記》的說法，內容雖然有詳有略，但故事的梗概無重大變化<sup>4</sup>。現代的華嚴學者如佐藤泰順<sup>5</sup>、木村清孝<sup>6</sup>等在論及靈辨的生平時，亦重複《傳記》的說法，未加批判性考察。但如果我們結合其他的史料(主要是慧祥的《古清涼傳》和澄觀的《演義鈔》)細加考察就會發現，法藏的《傳記》中的內容頗多疑問。不僅靈辨在五臺山修行的部分不是歷史事實，而且靈辨在洛陽撰述、講經的說法，也都極有可能是法藏附加上去的。以下，我們從對《傳記》真實性的討論入手，考察《華嚴經論》何以在唐代被「再

<sup>1</sup> 日本南都佛教研究會，《南都佛教》，1961年，頁9-13。

<sup>2</sup> 《花嚴經論》，韓國：佛日出版社，2003年。

<sup>3</sup> 《傳記》作「玄兌山」。包括法藏的《探玄記》在內的其他文獻皆作「懸壺山」，而且古地名中亦無「玄兌山」之名，出處存疑。

<sup>4</sup> 如明代株宏的《華嚴經感應略記》、清弘璧《華嚴感應緣起傳》、清周克復《華嚴經持驗記》等都沿襲《華嚴經傳記》之說。

<sup>5</sup> 佐藤泰順，〈靈弁の『華嚴經論』——新発見六卷の解説——〉，《宇井伯壽博士還曆記念論文集——印度哲学と仏教の諸問題》，1951年，頁249-280。

<sup>6</sup> 木村清孝，〈靈辨の華嚴思想〉，《初期中国華嚴思想の研究》，東京：春秋社，1977年，頁276-282。

發現」，以及《靈辨傳》是如何被「再構成」的。通過這一考察，我們既可以趨近靈辨真實的生平，也可以發現歷史「被構建」的某些規律性。

## 二、關於靈辨在五臺山的修行

關於靈辨在五臺山的修行，《傳記》記載如下：

及見《華嚴》，偏加味嘗，乃頂戴此經，入清涼山清涼寺，求文殊師利菩薩哀護攝受。冀於此經，義解開發。則頂戴行道，遂曆一年。足破血流，肉盡骨現。又膝步懇策，誓希冥感。遂聞一人謂之曰，汝止行道，思惟此經。於是披卷，豁然大悟。時後魏熙平元年，歲次大梁正月。起筆於清涼寺，敬造華嚴論。演義釋文，窮微洞奧。<sup>7</sup>

這一記載與《古清涼傳》的如下記載的框架相一致：

昔元魏熙平元年，有懸甕山沙門靈辨，頂戴此經，勇猛行道。足破血流，勤誠感悟，乃洞曉茲典，著論一百卷。<sup>8</sup>

比較兩種文獻的內容可以發現，法藏的《傳記》與《古清涼傳》有密切關係，那麼，兩者孰前孰後，何者更為原始呢？法藏的《探玄記》在注釋「清涼山」處云，「此山及文殊靈應等，有《傳記》三卷」，提到在此之前有關於五臺山以及文殊感應故事的三卷「《傳記》」存在。查閱史料，在法藏之前，關於五臺山的傳記有兩種：一是會曠的一卷本《五臺山略傳》（已佚），二是慧祥著《古清涼傳》二卷。法藏這裡所說的「《傳記》」三卷，顯然是指《五臺山略傳》和《古清涼傳》。這說明，法藏在著《探玄記》之時參考了《古清涼傳》的內容。

那麼，法藏的《傳記》是否也參考了《古清涼傳》的內容呢？考察法藏《傳記》的內容構成就會發現，「靈辨傳」之前是北齊「劉謙之傳」。北齊（550-577）在北魏（386-534）之後，按照常理，北齊的人物故事應該安排在北魏的人物故事之後，《傳記》的內容構成顯然不合常理，而考察其淵源，《傳記》的這種內容構成恰恰出自《古清涼傳》。據此可以證明，法藏的《傳記》未加仔細考察就襲用了《古清涼傳》的內容。

如果說《古清涼傳》的內容是詳實可靠的話，那麼《傳記》對《古清涼傳》

<sup>7</sup> 唐·法藏，《華嚴經傳記》，《大正藏》冊 51，卷 1，頁 157 中 9-16。

<sup>8</sup> 唐·慧祥，《古清涼傳》，《大正藏》冊 51，卷 1，頁 1094 下 22-24。

的襲用也無可厚非。但問題恰恰在於《古清涼傳》的記載是錯謬很多的。最明顯的例子就是上述的「劉謙之傳」。

《古清涼傳》的「劉謙之傳」云：

至北齊初年，第三王子，於此求文殊師利，竟不得見。乃於塔前，燒身供養，因此置寺焉。其王子有闍豎劉謙之，自慨刑餘，又感王子燒身之事，遂奏訖入山修道，勅許之。乃於此處，轉誦《華嚴經》。三七行道，祈見文殊師利。遂獲冥應，還復根形，因便悟解。乃著《華嚴論》六百卷，論綜始終。還以奏聞，高祖敬信，由此更增。常日講《華嚴》一篇，于時最盛。

早就有學者指出，這裡的內容不符合歷史事實<sup>9</sup>。首先，北齊原本就沒有「太和」的年號；其次，關於北齊的歷代王子，史書皆有傳記，其中並無「燒身供養」的記載；還有，「高祖」係北魏孝文帝（467-499）的廟號，北齊皇帝中無「高祖」廟號。由此可見，這裡的說法並沒有史實根據。我們追索這一故事的淵源，就會發現，這一故事最初出自隋代侯君素的《旌異記》<sup>10</sup>。故事的最初版本是：

魏高祖大和中，代京闍官自慨刑餘，奏乞入山修道。敕許之。乃齋《華嚴》，晝夜讀誦，禮悔不息。一夏不滿，至六月末，髭鬚生，得大丈夫相。以狀聞，帝大驚，重之，於是國敬《華嚴》，復尊恒日。

比較《旌異記》和《古清涼傳》的內容就可以發現，《古清涼傳》至少有四處做出了重大改動：一、將北齊王子的「燒身供養」與劉謙之的故事串聯在一起，並且「燒身供養」的故事成為劉謙之故事得以展開的重要契機；二、將「北魏」太和年間（477-499）發生的故事移到了「北齊」年間；三、《旌異記》只講到劉謙之讀誦《華嚴經》，而《古清涼傳》則增加了劉謙之撰《華嚴經論》六百卷的內容；四、原故事中只是提到劉謙之「入山」修道，並沒有指出是何地的何山，而《古清涼傳》則明確為「五臺山」。可見，慧祥是將民間關於北齊王子的傳說與劉謙之的傳說雜糅在一起，經過「再創作」而納入到《古清涼傳》之中。只是這種「再創作」完全不顧及歷史常識，漏洞百出。

<sup>9</sup> 湯用彤：「查《內典錄》亦引《旌異記》此段，然未言及六百卷《華嚴經》，且未著錄，可見其偽妄」，《漢魏兩晉南北朝佛教史》冊下，北京：中華書局，1983年，頁630。

<sup>10</sup> 《大唐內典錄》第十「歷代眾經感應興敬錄」記載此事云，「魏高祖大和中，代京闍官自慨刑餘，奏乞入山修道。敕許之。乃齋《華嚴》，晝夜讀誦，禮悔不息。一夏不滿，至六月末，髭鬚生，得大丈夫相。以狀聞，帝大驚，重之，於是國敬《華嚴》，復尊恒日。並見侯君素《旌異記》」。按：《旌異記》已失傳，宋代李昉等編《太平廣記》對此書多所引用。

值得注意的是，法藏的《傳記》不僅未發現《古清涼傳》對「劉謙之傳」進行「再創作」的問題（也或許是法藏有意忽略），而且將《古清涼傳》的記載視為信史，幾乎是原原本本將其納入到自己所做的《傳記》之中。

對我們這裡的討論有直接意義的是，無論是《古清涼傳》還是法藏的《傳記》在記述劉謙之的故事時，都有意地將傳記主人的事蹟與「五臺山」聯繫在一起。為了達到這一目的，甚至不惜杜撰歷史事實。後面我們將討論到，這與唐代的「五臺山」的「聖山化」運動密切相關。

既然關於劉謙之的傳記，法藏的《傳記》沿襲《古清涼傳》的說法，對故事的原型做了改變，那麼，對「劉謙之傳」之後的「靈辨傳」同樣做出「再創作」，也就不難理解了。事實上，這種「再創作」的確發生了。透露這一資訊的，是被後世尊為華嚴宗四祖的澄觀。在《華嚴經疏》中，澄觀在提到靈辨時，沿襲了法藏《傳記》的說法，「後魏僧靈辨，於五臺山，頂戴此經，行道一載，遂悟玄旨，造論一百卷」。但在後來所著的《華嚴經隨疏演義鈔》（以下簡稱《演義鈔》）中，澄觀的說法就發生了變化。《演義鈔》有兩處提到「靈辨傳」，其一云：

言靈辦法師者，《傳》云，後魏沙門靈辨，太原晉陽人。宿殖勝善，常讀大乘。及見《華嚴》，偏加贊仰。乃頂戴此經，入清涼山寺，求文殊師利潛護。凡曆一歲，足破血流，肉盡骨穿。忽聞空中謂之曰，「汝止！汝止！但思惟此經」。於是披卷，豁然玄悟。後熙平元年，歲次大梁正月，乃於清涼寺，敬造《華嚴論》。演義釋文一百卷，窮微洞奧。至二年初，徙居懸甕山嵩岩寺造畢，餘具如《傳》。若准論序，但雲在懸甕感通。今據《傳》文故，亦清涼感通玄悟也。<sup>11</sup>

這段引文中的「《傳》」是指法藏的《傳記》，澄觀雖然援引法藏的《傳記》的說法，但他注意到了《華嚴經論》本身的記載與法藏《傳記》之間的不同，即《華嚴經論》的「序文」僅僅提到靈辨在懸甕山獲得文殊菩薩的感通，並沒有提到靈辨在五臺山獲得感通。從這段文獻，我們可以推知，在澄觀活動的年代，《華嚴經論》的全本包括「序論」仍在流通。澄觀在讀過《華嚴經論》的「序文」之後，對法藏《傳記》的說法已經產生懷疑。澄觀在《演義鈔》的另一處又云：

三北齊劉謙之等者，及與靈辨並如《纂靈記》，下當重出。但今云「行道一載」，即是《傳》文。若准《論》序不言年數。又但云於懸甕山嵩岩寺，頂戴《華嚴經》，勇猛行道，足破血流，膝步殷勤，精微感悟，不言清涼。

<sup>11</sup> 唐·澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》冊 36，卷 15，頁 114 中 20-下 1。

多是隨方之人，欲美其處，故取太原當處明之。《傳》既云在清涼，必託勝境。<sup>12</sup>

在這裡，澄觀透露出關於「靈辨傳」的更多資訊：所謂靈辨在五臺山「行道一載」只是法藏的《傳記》的說法，《華嚴經論》的「序文」並沒有提到修行年數<sup>13</sup>；《華嚴經論》只是提到靈辨於「懸甕山嵩岩寺」頂戴《華嚴經》行道，並沒有提到五臺山行道；《傳記》之所以出現靈辨在「五臺山」修行的說法，是為了假託「五臺山」作為「聖山」的威名而彰顯傳主靈辨的傳奇性。

澄觀的這段文字，不僅明確無誤地指明了法藏《傳記》的說法並沒有事實根據，而且解釋了法藏何以會在《傳記》中故意加上「五臺山」的動機所在。對這一點，我們下面還會作進一步的考察。

### 三、關於靈辨在洛陽的著述活動

法藏的《傳記》關於靈辨的記載，其主體部分無疑是靈辨在洛陽的著述活動。關於靈辨在洛陽的活動，法藏記載如下：

時孝明帝靈太后胡氏，重道欽人，旨請就闕。法師辭疾未見。至夏首，重命固請。既辭不獲免，至十六日，進入東柏堂，尋遷式乾殿，後居徽音殿，緝論無輟。至神龜元年夏，詔曰，大法弘廣，敷演待人。今徽音殿修論法師靈辨，德器淵雅，早傳令聞。可延屈趣宣光殿，講《大品般若》。於是四部交歡，十方延慶。講訖，勅侍中、大傅清河王允懌，安置法師式乾殿樓上，准前修論。夏則講《華嚴》，冬則講《大品》。法師與弟子靈源，候時輯緝綴，忘寢與食。神龜三年秋九月，其功乃畢。略經廣論，凡一百卷。首尾五年，成就十帙。<sup>14</sup>

這裡提到的靈太后（493-528）和清河王元懌（487-520）在史書上都實有其人。靈太后是北魏孝明帝的生母，在孝明帝即位（515）之初，由於皇帝年僅六歲，故由靈太后執掌朝政。靈太后崇信佛教，著名的洛陽永寧寺就是靈太后所建，由於靈太后的大力護持，洛陽寺院林立，佛教呈現繁榮景象。而清河王元懌是宣武帝之

<sup>12</sup> 唐·澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》冊 36，卷 15，頁 112 下 22-28。

<sup>13</sup> 法藏在《探玄記》中云，「又魏朝此土高僧靈辨法師，於五臺山頂戴《華嚴》，膝步殷勤，足破血流，遂經三載，冥加解悟。」（《大正藏》冊 35，卷 1，頁 122 下 4-6），將靈辨在五臺山的修行年數說成「三載」，可見，關於靈辨在五臺山修行之事，《華嚴經論》本身確實沒有說明，無論「一年」還是「三載」的說法都是法藏的主觀想定而已。

<sup>14</sup> 唐·法藏，《華嚴經傳記》，《大正藏》冊 51，卷 1，頁 157 中 17-28。

弟、孝明帝之叔，博學多識，深孚眾望，擔任奉侍中和太尉之職，是孝明帝的股肱之臣。這裡提到的靈辨入寂之地融覺寺，據《洛陽伽藍記》的記載，是洛陽的著名寺院，由清河王元懌所建。《傳記》所載，乍看起來，似乎與北魏的歷史相吻合，我們似乎難以懷疑其真實性。但仔細推敲，《傳記》的記載有諸多疑點。

其一，靈辨如果應靈太后之邀到達洛陽，而且在長達五年的時間裡（515-520）在皇宮中著述和講經，那麼，北魏的正史中應該有所記載。但考諸《魏書》特別是其中專門記載北魏佛教和道教歷史的《釋老志》完全沒有提到靈辨和其弟子的任何活動，也沒有提到《華嚴經論》。如《釋老志》中列出了北魏世宗（500年即位）到東魏武定末年（550）的知名僧侶，前後有惠猛、惠辨、惠深、僧暹、道欽、僧獻、道晞、僧深、惠光、惠顯、法榮、道長等，但其中並無靈辨或其弟子靈源的名字。

另據《洛陽伽藍記》的記載，洛陽比丘惠凝死後復生，並講述他在閻羅王殿見到曇無最等當時活躍於洛陽的諸僧，並發現那些平日坐禪、誦經者升入天堂，而曇無最這樣知名的講經僧人卻被閻羅王貶到黑暗之處。靈太后知道這一消息之後，即「請坐禪僧一百人，常在殿中供養之」，「自此以後，京邑之比丘皆事禪誦，不復以講經為意」<sup>15</sup>。這一記載是否是歷史事實另當別論，但考諸記載孝明帝生平的《魏書·肅宗紀》和記載靈太后生平的《魏書·皇后列傳》，都沒有他們召請高僧在內宮講經或著述的任何記載。由此可見，所謂靈辨在北魏內宮為靈太后和大臣講經，與北魏當時重視坐禪而不重視講經的社會風潮不相符合。

而且，在北魏孝明朝的神龜年間（518-520），宮廷鬥爭激烈，先是領軍將軍元叉誣告清河王元懌謀反，欲殺掉清河王，未果。520年，元叉與宦官劉騰發動宮廷政變，軟禁靈太后，殺害清河王。此事發生在520年的7月，如果靈辨真的是出入內宮的高僧，且與靈太后和清河王關係密切的話，在這次政變中斷無全身而退之理，更不可能繼續在宮中撰寫《華嚴經論》。

其二，在當時的洛陽，影響最大的是曇無最僧團，據《續高僧傳》「曇無最傳」記載，曇無最在孝明帝時代受到召請，住融覺寺弘法，座下弟子達千人，是當時佛教界的領袖。在正光元年（420），曾與道士姜斌在朝廷辯論老子和釋迦孰先孰後的問題。由於其佛學造詣很深，其所著《大乘義章》還被菩提流支翻譯為梵文，曇無最本人則被大夏國僧俗尊為「東土菩薩」<sup>16</sup>。但在靈辨的傳記中，靈辨與曇無最沒有任何交集。如果靈辨的最後時光真的是在融覺寺度過，而曇無最也在融覺寺講《華嚴經》，他們之間應該有思想的碰撞，也應該在史書中留下某些記錄，但無論在《續高僧傳》的「曇無最傳」還是在《洛陽伽藍記》中，我們都看不到任何記載。

<sup>15</sup> 後魏·司馬楊銜，《洛陽伽藍記》，《大正藏》冊51，卷2，頁1005，下4-8。

<sup>16</sup> 唐·道宣，《續高僧傳》，《大正藏》冊50，卷23，頁614中-625頁上。

其三，據記載，菩提流支是在永平元年（508年）到達洛陽，並與勒那摩提於512年共同譯出《十地經論》，開啟了中國佛教史上影響深遠的地論學派。如果《傳記》的記載確實，即靈辨在416年至422年在洛陽活動，兩人在時間上有很大的交集。而且菩提流支所翻譯的《十地經論》作為《十地經》的論書，與靈辨的《華嚴經論》都屬於華嚴系列的注釋書，而且菩提流支的譯場永寧寺就坐落在宮前閭闔門南一里之遙的御道西側，與靈辨著《華嚴經論》的內宮相距不遠，兩人之間有所交流才正常。但菩提流支的傳記中亦未見關於靈辨的隻言片語，而靈辨的《華嚴經論》就現有的十一卷內容看，也看不到《十地經論》的引用或思想上的影響。

其四，《傳記》提到，靈辨在完成《華嚴經論》的撰述之後，孝明帝曾頒旨，准其入藏，「於是孝明皇帝勅曰，其論是此土菩薩所造，付一切經藏。則上目錄，分佈流行。」但據《隋書·經籍志》和《歷代三寶記》的記載，最早的眾經目錄是梁武帝蕭衍天監十四年（515）由僧紹撰寫的《眾經目錄》四卷（十七年，又由寶唱改訂，共1433部，374卷），而在北魏時期，最早的眾經目錄則是孝武帝在太昌元年至永熙三年（532-534）李廓所撰《魏眾經目錄》二十卷。但後者只是彙集群經，列出目錄，並未進行編次。可見孝明皇帝將靈辨的《華嚴經論》敕入「目錄」斷無可能。即使在隋法經所著《眾經目錄》（594年）中也未見《華嚴經論》的著錄。由此可見，在《華嚴經論》完成之後，孝明帝下令「付一切經藏」的說法，是沒有根據的。

其五，法藏本人在《探玄記》中言及靈辨著《華嚴經論》時亦云，「於懸甕山中造此經論一百餘卷，現傳於世」<sup>17</sup>。只是提到靈辨在懸甕山造《華嚴經論》，並沒有講到在洛陽造《華嚴經論》。澄觀在《演義鈔》中提及靈辨的《華嚴經論》的撰述時云，「後熙平元年，歲次大樑正月，乃於清涼寺，敬造《華嚴論》。演義釋文一百卷，窮微洞奧。至二年初，徙居懸甕山嵩岩寺造畢」。即靈辨是在北魏熙平元年（516），在清涼寺動筆撰寫《華嚴經論》，在第二年轉移到懸甕山的嵩岩寺繼續撰寫，直到完畢。又云，「況《傳》中所明，經歷數處，方終百軸」，即所謂靈辨輾轉數個地方（五臺山、玄兌山、洛陽宮內的東柏堂、式乾殿、徽章閣）才最終完成百卷《華嚴經論》的說法，源自法藏的《傳記》，而非《華嚴經論》本身。反過來說，澄觀所看到的《華嚴經論》的「序文」中並沒有靈辨在洛陽宮殿中撰寫《華嚴經論》的記載。在這裡，雖然澄觀並沒有直接否認法藏《傳記》的真實性，但從其字裡行間，我們還是可以感受到澄觀對法藏之說的懷疑。那麼，澄觀為什麼不願意直接否定法藏的說法呢？因為澄觀自認是法藏的正統繼承者，他雖然知道《華嚴經論》的「序文」中的說法與法藏的說法不同，但出於「為尊者諱」的考慮而婉轉言之。

<sup>17</sup> 唐·法藏，《華嚴經探玄記》，《大正藏》冊35，卷1，頁122下6-7。

總括以上諸點，我們基本可以認定，靈辨早年在懸甕山修行，並在懸甕山的嵩岩寺完成《華嚴經論》。我們甚至還可以大膽地推測，靈辨從來就沒有到過洛陽，終其一生，靈辨都在以懸甕山為中心的並州一帶活動。因為只有如此，上述諸疑問才能渙然冰釋。即靈辨未曾到過洛陽，也沒有在內宮講經、著述，所以他不可能出現在北魏的正史中；他未曾到洛陽，所以也就不可能與曇無最、菩提流支等當時活躍在洛陽的高僧有任何交集；其《華嚴經論》是在並州完成，並在民間流傳，所以不可能由孝明帝敕令入眾經目錄。

#### 四、《華嚴經論》的再發現與五臺山的「聖山化」

關於《華嚴經論》在唐代被佛教界「發現」的經緯，《傳記》的記載如下：

此論雖盛傳汾晉，未流京洛。長安碩德，每有延望。永淳二年，有至相寺沙門釋通賢及居士玄爽房、玄德寺，並業此經，留心贊仰。遂結志同遊，詣清涼山，祈禮文殊聖者。因至並州童子寺，見此論本，乃殷勤固請，方蒙傳授。持至京師，帝輦髦彥，莫不驚弄，遂繕寫流通焉。<sup>18</sup>

這段文字應該是歷史事實的真實記錄。因為事情發生在永淳二年（683），當時法藏就在長安，而且在佛教界享有崇高的地位。而且，法藏是至相寺智儼的弟子，與至相寺淵源很深，至相寺沙門通賢等的行動應該事先知會法藏，甚至他們的行動原本就是法藏的動議。這段文字透露出的重要資訊包括：1、《華嚴經論》雖然在山西一帶流傳很廣，但一直沒有流傳到當時的政治中心長安和洛陽。這又從一個側面證明了《華嚴經論》的著述與洛陽沒有關係，因為如果靈辨是在洛陽最終完成《華嚴經論》，不可能在洛陽見不到該寫本。2、至相寺的通賢等是《華嚴經》的奉持者，在到五臺山巡禮文殊菩薩的途中，在並州（今山西省太原市）的童子寺見到《華嚴經論》的寫本；3、在《華嚴經論》被帶到長安後，不僅引起佛教界的極大關注，而且引起皇室（帝輦）的關注，而當時的最高統治者就是唐高宗和武則天。也就是說，《華嚴經論》的「再發現」雖然最初是民間的行為，但最終得到皇室的支持。那麼，這次看似偶然的「再發現」，背後有著怎樣的社會背景呢？或者說，《華嚴經論》「被發現」是否有其必然性呢？

我們在思考這一問題時，不能忽略兩個重要事實，一是《華嚴經》的地位在唐代的上升；二是發生在唐代的五臺山「聖山化」運動。而且這兩者又是相互聯繫的，即《華嚴經》為五臺山成為「聖山」提供了經典依據，而五臺山的「聖山

<sup>18</sup> 唐·法藏，《華嚴經傳記》，《大正藏》冊51，卷1，頁157下5-11。

化」又反過來強化《華嚴經》在大乘經典中的地位。靈辨作為與五臺山有關聯的《華嚴經》的注釋者，既契合了當時社會崇信《華嚴經》的時代需要，又契合了當時的五臺山「聖山化」的社會需求。從這個意義上說，《華嚴經論》「被發現」，從歷史塵埃中重新走上歷史的前臺就成為一種必然。

在至相寺通賢等到並州尋訪《華嚴經論》之前四年，即唐高宗調露元年（679），中天竺僧人地婆訶羅（日照三藏）帶梵文《華嚴經》來華。法藏比對梵文原本和漢文譯本（《六十華嚴》）之後，發現漢譯本有兩處脫文，於是上奏朝廷，並奉命與道成、薄塵等譯出脫文。而早在唐高宗咸亨元年（670），法藏剛擔任太原寺住持時，就承旨在太原寺為武則天講《華嚴經》。武則天即位後，又遣使赴於闐求《八十華嚴》梵文本，並請實叉難陀主持翻譯。這次譯經十分隆重，武則天親臨譯場，並在翻譯完成之後（699），御賜序文。為了使《八十華嚴》傳至久遠，在武周（590-705）後期，還將《八十華嚴》全文雕刻在 160 通石柱之上，此石經現在仍保存在太原市的晉祠，已經成為中國佛教史上一大文化奇觀。可以說，在七世紀下半葉到八世紀初，主要由於武則天的推動，《華嚴經》的翻譯、講解和注釋出現了一個高潮。

六十卷《華嚴經》在 422 年被佛陀跋陀羅等譯出之後，中土僧人屢有講習和注疏，靈辨的《華嚴經論》一百卷可以說是第一個注疏的高峰。但在 511 年菩提流支與勒那摩提譯出世親的《十地經論》之後，《十地經論》成為佛教界關注的焦點。菩提流支的門下道寵和勒那摩提的門下慧光各張旗幟，圍繞心性（真如）和心相（阿梨耶識）何者是萬法之源等問題展開論辯，形成地論宗的南道派和北道派。兩派的論爭延續達百年之久，佛教界都是借助《十地經論》而理解《華嚴經》。但《十地經論》只是世親試圖從唯識的立場對《十地經》進行解讀的一種嘗試，中國僧人如果只是停留在對《十地經論》的研讀，就既不可能全面理解唯識的思想，也不可能真正理解《十地經》的思想。從研究《十地經論》的「論學」轉到研究《華嚴經》的「經學」，是中國佛教發展的必然趨勢。

在這一過程中，象徵性的事件就是靜淵法師於隋大業 8 年（588 年）創立至相寺。至相寺自創立之日起一直是華嚴學的研習道場，靜淵之師靈裕，以及智正、杜順（557-640）、智儼（602-668）等相繼在至相寺講習《華嚴經》，並著書立說。法藏於顯慶四年（659 年）到至相寺，跟從智儼學習《華嚴》，歷時十年，「親窺室奧」、「獨擅國工」，在智儼《搜玄記》的基礎上撰成《探玄記》，確立了華嚴宗的思想體系。智儼的門下，除了法藏，還有新羅著名僧人義湘。義湘回國後，開創了海東華嚴宗。至相寺不僅是唐朝的《華嚴經》弘揚中心，而且是整個東亞《華嚴經》的弘揚中心。正是在這一背景下，才有了至相寺僧人尋訪《華嚴經論》的舉動，而靈辨作為《華嚴經》的早期注釋者才重新進入到佛教界的視野。

還應注意的另一個細節是，至相寺的通賢等是在上五臺山禮拜文殊菩薩之後，才在並州發現《華嚴經論》的。也就是說，《華嚴經論》的被發現是在五臺山信仰和文殊菩薩信仰的背景下展開的。

五臺山被「聖山化」，開始於唐朝初期。唐太宗於貞觀三十五年下詔云，「五臺山者，文殊闍宅，萬聖幽棲。境系太原，實我祖宗植德之所，切宜祇畏」，「是年，臺山建十剎，度僧數百」（《山西通志》卷 171）。五臺山位於並州，而唐王朝也興起於並州的晉陽，通過五臺山的「聖山化」就可以間接地使晉陽這一「龍興之地」「神聖化」，從而使唐王朝具有宗教的神聖性。這一「聖山化」運動從三個方面得到展開：一五臺山作為「聖山」形象在民間的固定化。如《古清涼傳》中所記載的那樣，在民間，圍繞五臺山有大量故事和傳說等。其內容包括五臺山與文殊菩薩的特殊因緣、歷代高僧在五臺山修行證果、文殊菩薩在五臺山的靈異顯現等等。這些故事傳說，如果說以往都僅限於人門的口口相傳，那麼，通過會蹟編纂的《清涼略傳》和慧祥編撰的《古清涼傳》的流傳，這些靈異故事就具有了公共性和權威性，成為一種固定的觀念和認知。

二是高僧的理論論證，使得五臺山作為「聖山」的說法具有了權威性。法藏在《探玄記》中解釋《華嚴經》中的文殊菩薩住處「清涼山」云，「清涼山，則是代州五臺山是也。於中，現有古清涼寺，以冬夏積雪，故以為名」<sup>19</sup>。由於法藏在中唐佛教界的尊崇地位，其說法就具有了權威性<sup>20</sup>。本來，五臺山與文殊菩薩之間的聯繫是偶然的，即人門基於五臺山的自然特徵（冬夏清涼，有五頂等）而將其與《華嚴經》中的文殊道場「清涼山」相比附。但隨著法藏等的理論論證，其作為文殊道場的地位固定下來。在大歷年間，禪宗高僧無著、密宗高僧不空、華嚴宗高僧澄觀相繼赴五臺山巡禮，希望得到文殊菩薩的加持，就說明了這一點。

三是唐王朝對「聖山化」的推動。其高潮是在唐高宗特別是武則天時代。武則天出身於山西文水，對五臺山一往情深。早在顯慶五年（660）三月，回老家省親時就欲到五臺山禮佛，但未能如願。龍朔二年（662），遣沙門會蹟去五臺山檢行聖跡，並繪製〈五臺山圖〉，以備觀覽。會蹟寫了五臺山史上第一本《五臺山略傳》<sup>21</sup>。長安二年（702），武則天自稱「神遊五頂」，敕命重建五臺山清涼寺，竣

<sup>19</sup> 唐·法藏，《華嚴經探玄記》，《大正藏》冊 35，卷 15，頁 391 上 15-17。

<sup>20</sup> 澄觀在《演義鈔》中又云，「清涼山，即代州雁門郡五臺山也。於中現有清涼寺。以歲積堅冰，夏仍飛雪。曾無炎暑，故曰清涼。五峰聳出，頂無林木。有如壘土之台，故曰五臺。表我大聖，五智已圓，五眼已淨。總五部之真祕，洞五陰之真源。故首戴五佛之冠，頂分五方之髻。運五乘之要，清五濁之災矣」，對五臺山作了進一步的佛理解釋。

<sup>21</sup> 「唐龍朔年中，頻勅西京會昌寺沙門會蹟共內侍掌扇張行弘等，往清涼山，檢行聖跡。……蹟又以此山圖為小帳，述《略傳》一卷，廣行三輔雲」。唐·慧祥，《古清涼傳》，《大正藏》冊 50，卷 2，頁 1098 中 22-下 17。

工後，命名僧感法師為寺住持，並封感法師為「昌平縣開國公，食邑一千戶，主掌京國僧尼事」。清涼山住持感法師成為掌管全國佛教事務的最高僧官，這是五臺山在全國佛教界取得舉足輕重地位的發端<sup>22</sup>。

五臺山的「聖山化」運動帶來的社會影響包括：五臺山確立了在四大佛教名山即五臺山、普陀山、峨眉山、九華山中的第一大名山的地位，在此基礎上，出現了所謂「金五臺、銀普陀、銅峨眉、鐵九華」的說法；五臺山巡禮成為文殊信仰的重要形式，即通過親自巡禮五臺，期盼與文殊菩薩相感應，並獲得文殊菩薩的智慧加持。

《華嚴經論》被發現，正發生在五臺山的「聖山化」逐漸走向高潮之時。這一背景就解釋了《傳記》中提到的兩個情節：至相寺的通賢等到五臺山巡禮，以及《華嚴經論》受到「帝輦髦彥」的重視。通賢等通過巡禮五臺山而發現《華嚴經論》，在法藏等僧俗看來，這證明文殊菩薩的感應真實不虛，證明《華嚴經論》再世的因緣已經成熟。而對於當時的最高統治者武則天來說，《華嚴經論》的靈光再耀，與梵文本《華嚴經》的傳來一樣，都是其虔誠的文殊菩薩信仰所感召之祥瑞，其歡喜讚歎自不待言。只有把《華嚴經論》的「再發現」放到這一社會背景下考察，我們才能意識到這不是一件偶然的事件。

## 五、《靈辨傳》的「再構成」與靈辨形象的變異

如上所述，《華嚴經論》及其作者靈辨的「再發現」不是偶然的行為，而是具有時代的和社會的必然性。換言之，「發現」《華嚴經論》和靈辨看起來是至相寺的通賢等沙門的個人行為，但實際上，他們的行為反映了整個社會的現實需求。

然而，正因為靈辨走上前臺是社會的需求，所以其「復出」後的形象也必須符合社會的需求。如果其形象與社會的需求不相符合，那麼他就有可能被重新塑造以適應這種需求。我們在《靈辨傳》的「再構成」中就發現了這種「被塑造」的明顯痕跡。

首先是靈辨在五臺山修行的情節被附會出來。如上所述，《華嚴經論》自身雖然提到「頂戴修道」以及在清涼寺動筆著《華嚴經論》的情節，但並沒有言及在五臺山「頂戴修道」並獲得文殊菩薩感應的事蹟。如上所述，這一情節或許最早出現於會蹟的《五臺山略傳》，但因為此文獻已經亡佚，所以無從查考。但慧祥的

<sup>22</sup> 大曆四年（769），唐代宗批准不空三藏的奏疏，尊文殊為天下寺院食堂中的「上座」，欽定普賢菩薩和觀音菩薩為「侍者」（唐·圓照，《貞元新定釋教目錄》，《大正藏》冊 55，卷 16，頁 886 下 11），此後文殊信仰在中國的菩薩信仰中的地位凸顯出來。

《古清涼傳》已經把其修行的場所「移到」了五臺山。法藏的《傳記》不僅承襲了《古清涼傳》的說法，而且進一步發展為活靈活現的故事。如此一來，靈辨在五臺山修行的故事，就由民間的傳說，經由知識界和佛教界的整理而一躍成為一種「信史」。不特如此，靈辨的頂戴《華嚴經》行道的行為，還成為後代僧人如解脫、澄觀等所效法，從而衍生出《華嚴經》和文殊菩薩信仰的新形式。

這種重構之所以能夠成功，原因在於隨著五臺山「聖山化」的展開，社會已經出現了將五臺山、文殊菩薩和《華嚴經》一道神聖化的心理機制，提到《華嚴經》和文殊菩薩，自然就聯想到五臺山。靈辨既然是文殊菩薩的虔誠信仰者，又是《華嚴經》的注釋家，靈辨就「應該」是在五臺山修行得道。正因為有這樣的社會心理預期，所以當《古清涼傳》和法藏的《傳記》問世之後，社會各界都願意相信也願意接受靈辨在五臺山修行的敘事。

那麼，靈辨在洛陽著述《華嚴經論》的說法是如何形成的呢？《傳記》的說法的直接來源仍是《古清涼傳》。《古清涼傳》云「時孝明皇帝，請於式乾殿，敷揚奧旨。宰輔名僧，皆從北面」<sup>23</sup>。法藏在《探玄記》中言及靈辨著《華嚴經論》之後云，「後勅請法師入內，於式乾殿講此大經」<sup>24</sup>。法藏的說法顯然是襲用《古清涼傳》，只是敘述略微簡單。但在《傳記》中，靈辨在洛陽的活動就變得豐富起來。首先，召請靈辨到洛陽的不是孝明帝（510-528，515-528 在位），而變成了靈太后。孝明帝於 515 年登基時才六歲，到《華嚴經論》完成時（520 年）也才十一歲，由孝明皇帝召請靈辨顯然不合理，於是法藏將故事的主角由「孝明皇帝」改為了「靈太后胡氏」，並進一步演義出靈辨在諸殿堂講經和著述的情景。

如果再深究一步，《古清涼傳》的故事原型是什麼呢？其原型或許來自《魏書》。在《魏書》「世宗記」中，有北魏宣武帝（483-515，500-515 在位）曾於式乾殿招集諸王、諸大臣講《孝經》，以及在式乾殿為諸僧和諸大臣講《維摩經》的記載<sup>25</sup>。《古清涼傳》的作者或許以此為原型，將故事的主角由宣武帝改為孝明帝，從而杜撰出孝明帝召請靈辨於式乾殿講經的故事。而法藏則進一步增加了在宣光殿講經、在式乾殿造論，以及孝明皇帝敕令《華嚴經論》「付一切經藏」等情節。

另一不可忽略的要素是法藏個人的經歷。根據《法藏傳》的記載，法藏自二十八歲住持太原寺之後，唐朝皇室特別是武則天保持著密切的關係。曾受武則天之召請，到內宮為武則天親自講解《華嚴經》教理，為了形象說明「六相」和「十

<sup>23</sup> 唐·慧祥，《古清涼傳》，《大正藏》冊 51，卷 1，頁 1094 下 24-25。

<sup>24</sup> 唐·法藏，《華嚴經探玄記》，《大正藏》冊 35，卷 1，頁 122 下 8。

<sup>25</sup> 據《魏書·世宗記》記載，宣武帝「雅愛經史，尤長於釋氏之義，每與講論，連夜忘疲」。又，永平三年（510）十一月「帝於式乾殿為諸僧、朝臣講《維摩詰經》」。《魏書·釋老志》云「世宗篤好佛理，每年常於禁中，親講經論，廣集名僧，標明義旨」。

玄」的道理，法藏還以殿前的金獅子為例來進行解說，這就是《華嚴金獅子章》的來歷。法藏不厭其煩地敘述靈辨受到靈太后的眷顧，敘述靈辨在北魏內宮輾轉於東柏堂、宣光殿、式乾殿、徽音殿等講經、著述，或許是將自身的經驗投射到傳主靈辨身上，只是把故事發生的時間由唐代改為北魏，故事的主角由法藏和武則天改為靈辨與靈太后而已。

但法藏的這種再創作，卻是對靈辨形象的徹底顛覆。澄觀基於《華嚴經論》自身的素材而描述的靈辨，是一位虔誠的文殊信仰者，也是一位遠離都市、避居山林的修行者。靈辨撰述《華嚴經論》僅僅是為了探求《華嚴經》自身的真理，是自身修行的一部分，絲毫不是為了獲得名聞利養，更不是以此作為躋身上流社會的進身之階。但在法藏的《傳記》中，靈辨最初雖然也拒絕了靈太后的召請，但在靈太后再次召請之下，最後還是離開懸甕山，進入洛陽的內宮，為皇帝和大臣等講經說法，儼然成為與法藏同樣的宮廷法師。在法藏看來，似乎非如此，靈辨的形象就不能與《華嚴經》論主的身份相符合。法藏在這裡有意忽略了北魏孝明帝時期與唐代武則天時代的政治生態的巨大差異，也忽略了《華嚴經》在北魏與唐代所具有的不同地位。

日本當代華嚴學者小島岱山提出，在中國華嚴思想史上存在五臺山華嚴思想文化圈和終南山華嚴思想文化圈的概念，認為兩者在思想體系和修行理念等方面存在巨大的差異，如五臺山系統的華嚴思想的基礎是「真如」、「空性」，而終南山系統則是「如來藏」；五臺山系統的華嚴是注重修行的實踐佛教，而終南山系統的華嚴則是注重教理的理論佛教；五臺山系統的華嚴思想是民間的、平民化的佛教，而終南山系統的華嚴則是宮廷的、貴族化的佛教等<sup>26</sup>。小島岱山所舉出的五臺山系華嚴的代表人物就是靈辨、解脫、澄觀、李通玄等，而終南山系的代表人物則是杜順、智儼、法藏、宗密等。當然，對於這種理論假說，我們可以質疑的地方很多，如被視為華嚴宗四祖的澄觀如何定位？他早年巡禮五臺、並在五臺山撰寫了代表作《華嚴經疏》，按理應該歸入五臺山系的華嚴，但澄觀又自認是法藏的正統繼承者，得到朝廷的尊崇，從這方面說，他又似乎屬於終南山系統。用非此即彼、兩項對立的圖式去概括複雜的中國華嚴思想史難免簡單化之嫌。正因為如此，對於小島岱山的理論，贊成者有之，批判者亦有之<sup>27</sup>。

<sup>26</sup> 〔日〕小島岱山著，黃玉雄譯，〈中國華嚴思想史的再認識〉，《五臺山研究》4，2000年。小島岱山在文章中說，「從地域上看，我們把東起阜平、龍泉關，西至管涔山天池，南至壽陽方山，北至北嶽恒山的這一地區命名為五臺山佛教文化圈」，可見，他所說的「五臺山系」是指以五臺山為中心的山西地區。

<sup>27</sup> 如王頌就認為，小島岱山將五臺山系的華嚴視為中國華嚴思想的正統是不符合歷史事實的，無論從佛教界的認知來看還是從社會影響來看，法藏等終南山系統的華嚴一直處於主流地位。參見〈從日本華嚴宗的兩大派別反觀中國華嚴思想史〉，《世界宗教研究》4，2005年，頁43-52。

而且，如果承認法藏的《靈辨傳》是信史，那麼，按照小島岱山的標準，將靈辨歸入五臺山系華嚴就顯得勉強。因為如果靈辨也曾出入宮廷，並終老於都市的大寺院，嚴格地說靈辨就是一位宮廷的、貴族化的僧人，並不符合五臺山系華嚴僧人的標準形象。但如果說《傳記》中的《靈辨傳》大部分是法藏的「再構成」，靈辨未曾到過洛陽，終其一生都在懸甕山著書立說，那麼，將靈辨歸入五臺山系華嚴思想家之列又未嘗不可<sup>28</sup>。

雖然不能簡單地全盤接受小島岱山的理論假說，但在思考《靈辨傳》的問題時，這一假說仍然給我們以啟發。從華嚴學兩大系統的角度看待法藏的《靈辨傳》「再構成」，問題就更為清晰，即法藏雖然看到了靈辨的《華嚴經論》，但他更意識到靈辨對《華嚴經》的解釋思路與自己大相逕庭，而且靈辨的平民化形象也不符合法藏對於《華嚴經》論主的主觀預期，於是為了適應時代的需求（五臺山的「聖山化」與借助政治權力而推進佛教事業），大膽地對生活於北魏時期的靈辨的生平進行了再創作，並借助《華嚴經傳記》的流傳，使自己所塑造的靈辨形象定型化。

中國著名歷史學家顧頡剛(1893-1980)在研究中國遠古史時提出了「層累說」，即中國的遠古神話都是由不同的神話傳說一層層累積起來的，在這一累積過程中，遠古的歷史越來越豐富，傳說中的人物形象也越來越高大。我們在「靈辨傳」的形成過程中也看到了這種層層累積，即由《古清涼傳》（或許還有更早的《五臺山略傳》）到《探玄記》，再到《傳記》，靈辨的故事越來越長，靈辨的形象也越來越豐滿。顧頡剛認為不僅在遠古史中存在這種「層累」，在古代的戲曲、小說的形成過程中也存在這種「層累」。那麼，後來的改編者是通過什麼手法編織故事的呢？顧頡剛認為，作者「要把古人的事實遷就於他們的想像」，因為作者「要求情感上的滿足，使得這種故事可以和自己的情感所預期的步驟和結果相符合」<sup>29</sup>。靈辨形象的變異，也正好與法藏的情感預期相符合。

《傳記》自問世以來，已經過去一千三百餘年。靈辨所呈現的形象一直是法藏所塑造靈辨，而非真實的靈辨。法藏的作法，站在法藏的立場上來看，自有其道理，但對傳主靈辨來說又是不公平的。我們需要還靈辨的真面目。

<sup>28</sup> 小島岱山在上述論文說，「從地域上看，我們把東起阜平、龍泉關，西至管涔山天池，南至壽陽方山，北至北嶽恒山的這一地區命名為五臺山佛教文化圈」，可見，他所說的「五臺山系」是指以五臺山為中心的山西地區。

<sup>29</sup> 顧頡剛的歷史研究成果集中於《古史辨》(1-10)，引文見〈自序〉，《古史辨》冊一，海南：海南出版社，2005年。