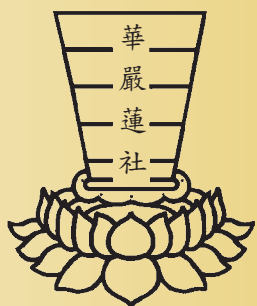




二〇一九國際青年華嚴學者論壇論文集



二〇一九國際青年華嚴學者論壇論文集



2019
國際青年華嚴學者論壇
論文集

2019 國際青年華嚴學者論壇論文集 目錄

- A1~A23 張文婷 政治視角下的八十卷《華嚴經》的翻譯及其譯場組織
- B1~B17 釋天映 現前地和遠行地探究
——以《華嚴經·十地品》為主
- C1~C15 釋隆明 李通玄五十三參相關釋文之研究
——以德雲比丘為中心
- D1~D12 張宇心 慧苑的根機論及其與法藏教學的關係
——以「教所被機」釋義為中心
- E1~E15 譚井陽 論法藏在《大乘起信論義記》中的思想嬗變
- F1~F16 魏藝 南朝講經注疏對《華嚴經》的接受
- G1~G15 釋知文 試論《華嚴經》敘事模型及其象徵解讀的新方向
- H1~H14 平燕紅 玉溪延俊小考
- I1~I23 劉鐔靖 論《大方廣佛華嚴經感應傳》的「法藏因素」與傳播關係
- J1~J16 陳廷嘉 華嚴學作為「禪淨合一」的一種方法
——雲棲祿宏「禪淨合一」的實踐可能
- K1~K21 林悟石 無情即法身：
禪宗系譜中的南陽慧忠之無情教義與華嚴思想

政治視角下的八十卷《華嚴經》的翻譯及其譯場組織

佛光大學佛教學系 博士生
張文婷

摘要

華嚴經作為漢地影響頗深、流傳甚廣的重要經典，歷來為帝王所重視，其中八十卷《華嚴經》尤其受到武則天的關注。本文將以政治視角考察《華嚴經》於唐武周時期被重新翻譯的譯場組織，借助經錄、序跋、僧傳、譯場列位等內、外部資料，考察新《華嚴經》的譯場列位及各自的背景、人物之間的利益權衡關係及其所形成的權力場域，進而挖掘《華嚴經》及其重譯的政治身分以及其在武則天執政期間的特殊意義。本文在譯場列為考察中發現作為筆受之一的法藏，對於華嚴思想的發展發揮重要作用，其推動《華嚴經》理論與實踐的作為與武則天施展戰略部署的步調呈現很大的一致性，而長久被選定為《華嚴經》的代言人以幫助武則天借《華嚴經》的神聖話語權，匯集政治立場堅定、具有社會威望的宗教、政治界精英，展開與李氏、世族權力的較量，以此優化政治資源配置，乃至以《華嚴經》作為外交中手段，以實現其大唐帝國的戰略部署。

關鍵詞：華嚴經、譯場、政治身分、權力關係

前言

佛教東傳乍至中國，便揭開了佛典翻譯的序幕；自前秦苻堅（357-385 年在位）支持有組織的翻譯佛經，由釋道安（312-385 年）組織團隊翻譯佛典，一直延續到宋代成立譯經院，佛典翻譯呈現政府支持、帝王重視的官家譯場發展已臻成熟。¹然北宋神宗熙寧四年（1071 年）王安石變法期間（1069-1086 年）廢譯經院（即傳法院），並於元豐五年（1082 年）又罷譯經史、潤文官，廢「譯經使司印」，至此持續將近千年的組織性佛典翻譯宣告告一段落。²浩大的佛典被編輯、翻譯、再編輯、再翻譯進而流傳於世，歷經私人小規模譯經發展到鳩摩羅什時代「譯講同宣」的大譯場再到唐代由官家下支持的規範化專業菁英譯場，乃至宋代的翻譯組織完善化、譯場列位明確化，由譯場主導的佛典翻譯奠定了中國在整個東亞佛教發展中的重要地位。³

文字如文化之帷幕，在文化交流過程中扮演著重要角色。若就佛典翻譯而言，梵語與漢語之間的語言差異使得漢譯佛典具有鮮明的特色，然而我們又必須意識到其不單是語言問題，當中充斥著不同文化接觸過程中不可避免的磨合、衝突，經典詮釋的義理論爭、譯場列位的角色扮演及贊助者在譯場的功能發揮等諸多因素。Theo Hermans 認為翻譯作為一種制度（*Translation as institution*），其並不只是譯著本身，周遭圍繞著種種有形無形的期待與成規，這些期待與成規會逐步建構起某種場域，左右譯者或論者的選擇、策略與行動；⁴若以福柯對話語與政治之關係的洞見為思考的角度，佛典的翻譯就是一種話語的產生，就其內部而言真理與謬誤並不是任意的也不是可修正的，既不是體制性的也不是暴力性的，但窺探漫長歷

¹ 《佛祖統紀》卷四十五：「二年（景祐二年，1035）。上（仁宗）御製天竺字源序賜譯經院。是書即法護惟淨。以華梵對翻為七卷。聲明之學實肇於茲。其所序云。翻宣表率則有天息災等三藏五人（西土四人天息災、施護、法賢、法護，東土一人，則惟淨耳）。筆受綴文證義，則自法進至慧燈七十九人，五竺貢梵經僧。自法軍至法稱八十人，此土取經僧得還者，自辭澣至栖祕百三十八人，梵本一千四百二十八。」。

² 《宋會要輯稿》冊七十三「職官」23-25；《續資治通鑑長編》卷三百四十六，「詔：譯經潤文使、同譯經潤文並罷，自今令禮部尚書領之，廢譯經使司印。」案：宋廢除譯經院，標誌著譯經制度的結束，但並不意味著中國佛典漢譯就全然結束，宋之後主要體現在重譯或者撰述。

³ 曹仕邦，〈中國佛教的譯場組織與沙門的外學修養：大乘佛教奠基於東亞的兩大要素〉，《中華佛學學報》第十二期，臺北：中華佛學研究所，1999 年，頁 113-129。

⁴ Theo Hermans, *Translation as Institution*. In: Snell-Hornby, Mand Jettmarová, Zand Kaindl, K. (eds.) *Translation as Intercultural Communication. Selected Papers from the EST Congress, Prague 1995*. (pp. 3-20). John Benjamins: Amsterdam, Philadelphia. p. 5. "what I want to stress is, firstly, that translation, as an institution, is circumscribed by expectations which have both cognitive and normative elements in them; secondly, that, beyond this, these expectations also structure the domain or the field, or indeed the system of translation, in the sense in which Niklas Luhmann speaks of expectations as constituting the structure of social system (1984: 377ff.); and thirdly, that since we are dealing with translation, the matter is more complicated than it looks."

史中貫穿話語的真理意志時，則能夠看到類似排斥系統的東西，一種歷史的、可修正的和制度性的限制系統。⁵當然真理意志本身需要制度的支持，二者存乎於某種權衡關係之中：一端是真理意志只關乎真理，另一端則完全為制度所攝，或者處於二者之間。就漢譯佛典的翻譯來說，翻譯家們通過參與譯經而最有可能掌握經典解釋的話語權，這必然與譯經制度、不同文化背景的譯經團隊與身分各異的贊助者緊密聯繫，佛學研究者已經給予了足夠的重視，然而值得重視的是與譯場往來密切的皇室，就現存的多部經錄來看，特定時期特定經典被翻譯，並且有很大一部分甚至被多次重譯，經典被擇定翻譯或者重譯的因素有哪些？尤為特別的是，就宏觀角度觀察，中國的譯場多屬於官家譯場，政府如何介入譯場，發揮怎樣的作用乃至對於經典本身的流傳和整個中國佛教的發展走向有怎樣的影響；就微觀的個人信仰者而言，特別是身處官家譯場的翻譯人員，佛典翻譯是其信仰行為，是否也是一種主動的政治參與行為呢？經典的譯場及譯經過程是否是一個話語權與政治權力相互較量、妥協甚至轉化的過程呢？無疑這些都提供了回到整個佛典翻譯史的脈絡中，考察漢譯佛典的重要面向。

在近半個世紀以來比較宗教學的脈絡中，關大眠頗為肯定的佛學研究視角是尼尼安·斯馬特(Ninian Smart)提出的「宗教七維」⁶，考察佛教現象除了直接的哲學義理討論與佛教史敘事之外，儀式、情感、器物、戒律與倫理以及佛教與社會、制度皆可提供更多討論的可能，作為人工製品漢譯佛典則顯示了佛教的巨大可塑性及其與當地文化傳統的高適應度。本文將以政治學的進路考察佛典漢譯及其譯場組織，以流傳甚廣的八十卷《華嚴經》為考察對象，討論唐代實叉難陀主導的八十華嚴的譯經及其譯場組織。筆者可使用經錄、序跋、僧傳、譯場列位等內外資料，重點討論華嚴經的譯場列位以及翻譯過程，同時對於華嚴經譯場中可能會影響到經典翻譯產出的人物、人物之間的互動和利益權衡關係以及權力關係。

一、《華嚴經》的翻譯

目前為止關於《華嚴經》翻譯的研究成果已經有不少成果，學者們關注的焦點主要有：華嚴典籍的早期傳譯，不同傳本《華嚴》之翻譯、著錄及流通，⁷譯場的職司考辨，藉由語言學方法分析《華嚴經》的語言特色並進行詮釋，⁸當然學者關注到

⁵ 米歇爾·福柯著，尚濤譯，袁偉校：〈話語的秩序〉，許寶強、袁偉選編：《語言與翻譯的政治》，北京：中央編譯出版社，2000年9月。

⁶ 關大眠著，鄭柏銘譯：《佛學概論》，牛津大學出版社，1998年，頁1-14。

⁷ 王富宜，〈華嚴典籍的早期傳譯〉，《世界宗教研究》，2017年06期；熊舒琪：《隋以前漢文〈華嚴經〉的翻譯、著錄及流傳》，《蘭州文理學院學報》，2014年11月，第6期。

⁸ 高明道：〈談談翻譯與詮釋：以《華嚴》數偈為例〉以「光明覺品」中的幾個偈頌為例討論梵漢語言轉換過程中的抉擇與詮釋。

《華嚴經》翻譯中的人物關係及對經典翻譯的影響，⁹但是仍然有諸多尚未解決的問題，比如何以法藏之於華嚴經的地位甚至超越了作為華嚴經的主譯實叉難陀，置身於同時代的諸多譯場，華嚴經得以脫穎而出的關鍵只是因為當時的統治者武則天深為這部經典的義理所吸引嗎？在中國漢譯佛典的翻譯史上，某一部經典被翻譯並非偶然事件，應該將置其於整個脈絡中，因此首先從華嚴經的經序及經錄的記載談起。

唐智昇於開元十八年(730)編撰的《開元釋教錄》卷九中關於「實叉難陀」的傳記可以提供一些信息幫助我們了解《華嚴經》的重譯。因為天后明揚佛日，敬重大乘，但是苦於華嚴舊經，處會未備。而天后個人崇信佛教，對《華嚴經》更是情有獨鍾，對此熟悉自不待言，此反應了華嚴經初譯以降，迨至智儼時代已頗受重視，儼師於雲華寺講華嚴經。而與八十卷《華嚴經》關係重大的法藏(643-712年)年甫十七初「雲棲求食，久玩雜華」。後尋訪名師，「既泐儼之妙解，以為真吾師也。」其對《華嚴經》的關注也頗為老師看好，以至儼乃累道成、薄塵二大德曰：「此賢者注意於華嚴，蓋無師自悟，紹隆遺法其惟是人。」隨即在天后為悼念其母捨宅為寺、廣度僧眾之際出家，並受敕於太原寺削染出家，雖未進具而承旨講經。也正因為精於舊譯《華嚴經》而業已建立的解釋權威，以及法藏個人出家與武後之諸多聯繫，¹⁰使得《華嚴經》的重譯披上濃重的政教外衣，即翻譯《華嚴經》不只是出於佛弟子追求真理的內在要求，如崔致遠所記載的：

然於「入法界品」內有兩處文脫(一從摩耶夫人後至彌勒菩薩前中間，天主光等十善知識。二從彌勒後至普賢前中間，脫文殊申手案善財頂等半紙餘文)。歷年僅乎四百，製疏餘乎五三。經來未盡之言，猶如射地；義有不妥之處，頗類窺天。莫究闕遺強成箋釋，唯藏每慨百城之說，多虧一道之文。捧香軸以徒悲，擁疑襟而莫決，引領西望日庶幾乎！果至聖唐調露之際，有中天竺三藏地婆訶羅(此云日昭)，齎此梵本來屆。藏乃親共讎校，顯驗缺如，聲聞于天。¹¹

嚴格意義上說，經典能夠得到皇室的重視則是《華嚴經》從舊譯不斷進行補充並尋新版本的外在動力。不久「尋奉綸旨與成塵基師等譯出補之，復禮潤文，慧智度語，依六帙本為定。」¹²至此，可知《華嚴經》的翻譯、詮釋及講說工作很

⁹ 張青青：〈改寫理論之贊助人系統：武曌對《大雲經》與《華嚴經》翻譯的操縱〉，《外國語文》第27卷6期，2011年12月。

¹⁰ 本段敘述所用引文出於新羅·崔致遠《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》(CBETA, T50, no. 2054)。

¹¹ 新羅·崔致遠《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》(CBETA2019.Q4, T50, no. 2054, p. 282a4-13)。

¹² 新羅·崔致遠《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》(CBETA, T50, no. 2054, p. 282a6-14)。

早就進行著，直到証聖元年(695)，天后「遠聞于闐有斯梵本，發使求訪。并請譯人實叉與經同臻帝闕。」¹³實叉難陀(652-710年)攜梵筴至長安，組建《華嚴經》的譯場。然而同樣在《開元釋教錄》卷九中記載「《大方廣佛華嚴經》八十卷(第二出，與東晉覺賢譯者同本，證聖元年三月十四日於東都大內大遍空寺譯，天后親受筆削，至聖曆二年十月八日於佛授記寺功畢。)」¹⁴由此可知新譯《華嚴經》並非新的版本被發現，而是東晉譯本的同本，由「天后親製筆削」於「東都大內大遍空寺」即天后特在宮內道場設置《華嚴經》的譯場並親自筆削。若對「筆削」二字進一步考察的話，法藏的學生慧苑作《新譯大方廣佛華嚴經音義》二卷，卷一中有一條目：「筆削(《漢書》『衛青霍光傳』曰：削則削，筆則筆，音義。曰『削』調刪去，『筆』調增益也。有雲治書、勘校，削而注也，謂筆削也。)」¹⁵藉此條文字訓詁，是否一定程度上表明天后對《華嚴經》翻譯的高度參與熱情是基於某種目的，以其個人的華嚴信仰營造某種政治壓力。然而天后個人意志有什麼樣的影響及其可能達成的途徑，尤其在譯經流程日漸成熟，譯場型態向精英型的轉變的情況下。以下將就實叉難陀的《華嚴經》譯場組織及譯經流程進行詳細分析。

關於《華嚴經》的譯場列位，在既有的經錄中沒有特別詳細的記載，而且參譯人員、參差不齊、彼此出入。《開元釋教錄》中涉及到的主要譯經人員只是簡略的「南印度沙門菩提流志、沙門義淨同宣梵本。後付沙門復禮法藏等。」¹⁶在新羅僧崔致遠所撰的法藏傳記中，較為詳細的記載了《華嚴經》譯場的職司列位「命藏筆受。復禮綴文。梵僧戰陀、提婆二人譯語。仍詔唐三藏義淨·海東法將圓測、江陵禪師弘景、及諸大德神英法寶而下審覆證義。」¹⁷近些年，隨著古城晉陽的風峪石經廣被關注，¹⁸學者們在整理、入錄及考察華嚴石經後，發現其中載有《大方廣佛華嚴經》較為完善的譯場列位。並且，據學者們考究這部石經系於實叉難陀帶領的《八十華嚴》翻譯功畢之後的第二年即開始開鑿，也就是說石經刻制之於譯經幾乎是同步進行的，就目前所發現的《華嚴經》版本，風峪石經是傳世最早的石刻本。因此對石經所《華嚴經》的題記中，現就學者們對石經的整理錄入彙整如下：

¹³ 同上

¹⁴ 唐·智昇，《開元釋教錄》卷九，(CBETA,T55,no.2154,p.565c15-16)

¹⁵ 唐·智昇，《開元釋教錄》卷九，(CBETA,A091,no.1066,p.314b8-9)

¹⁶ 唐·智昇，《開元釋教錄》卷九，(CBETA,T55,no.2154,p.566a19-21)

¹⁷ 新羅·崔致遠，《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》(CBETA,T50,no.2054,p.282a14-21)

¹⁸ 根據王鴻賓、胡春英二者對風峪石經的考察，可瞭解到其全稱《晉祠藏風峪華嚴石經》，又略稱《華嚴石經》，當地俗稱《風洞石經》。抗日戰爭時期，石經經搶救後遷歸晉祠廟內長期收藏。並綜合考察《元一統志》清《寰宇訪碑錄》著錄為唐代石經、石經洞建築特點、物理條件等，判斷石經始刻於聖歷三年。現存在晉祠十方奉聖寺裏專建碑廊內，整石加殘石共近 130 通，品相完整，存放在晉祠博物館。2017 年五台山信仰國際佛學研討會，小島岱山(正在研究)、陳金華、羅炤等給與高度重視。

《八十華嚴譯場職司》			
職司名稱	人數	人名	備註
釋梵本	1	三藏沙門于闐國僧	譯主
證釋梵本	3	三藏沙門南天竺國僧菩提流【志】 *****阿爾真那 ¹⁹ 三藏沙門大福先寺義淨	「菩提流」 後面四、五 字漫損
譯語	2	烏菴國沙門達摩藏陀 婆羅門大首領臣李無諂	
釋語	3	大慈恩寺寄住沙門波菩提婆 翊麾副尉直祠部婆羅門大首領臣李無寻	
證梵語	3	北天竺國沙門達摩難陀 北天竺國沙門尸利末多 佛授記寺沙門道昌	
綴文	1	翻經大德大福先寺沙門復禮	
證義	9	翻經大德荊州玉泉寺沙門弘景 翻經大德泰州大雲寺沙門靈睿 翻經大德大福先寺上座沙門波侖 翻經大德長壽寺主沙門智漱 翻經大德崇仙寺上座沙門法寶 翻經大德大福先寺都維納沙門惠（慧）儼 翻經大德佛授記寺沙門法藏 翻經大德佛授記寺沙門德感 翻經大德中大雲寺都維納沙門玄軌	
寫梵本	4	翊麾副尉直祠部婆羅門伊舍耶 婆羅門臣祝模羅 鴻州山縣人叱開智藏 麟臺楷書令史張山虫	
經生	1	呂仙喬	
監護	5	檢校翻譯使朝請大夫守太子中舍人上柱國 賈膺福 判官朝議郎行梁王府記室參軍事王璠 判官通直郎行洛州參軍事宋之問 判官承奉郎守左玉鈐衛錄事參軍于師逸 典劉珍遠	

¹⁹ 《宋高僧傳》「北印度沙門阿你真那證梵文義，沙門波崙、復禮、慧表、智積等筆受證文，沙門法寶、法藏、德感、勝莊、神英、仁亮、大儀、慈訓等證義，成均太學助教許觀監護，繕寫進呈。」

就風峪石經所顯示的信息可知，《華嚴經》的譯場配備了高質量的翻譯團隊，人數高達 30 位，主要譯經職司有釋梵本、證釋梵本、譯語、證梵語、綴文、證義、寫梵本、經生及監譯等，單就列位設置而言，與有唐以來逐漸形成的職司²⁰相比，發生了較大幅度的調動。主譯實叉難陀之外配備兩位三藏法師及印度沙門作為證釋梵本，此並非譯場定製。三者在高僧傳中分別有傳，²¹且各自主持譯場，三位三藏法師的參與一方面表現了在皇家對翻譯工作的高度重視下，《華嚴經》譯場根據需要靈活調整其列位人員，另一方面也一定程度反應了譯場中力量的較量，法藏早已樹立了《華嚴經》思想的權威，也多次被敕令講授《華嚴經》，尤為武則天器重。義淨則海外遊學二十餘年後，於証聖元年(695)還至河洛而受到天后親迎於上東門外的禮遇，而且二人合作參與譯場的場合比較多。²²而身為方外之士的菩提流志，根據學者就義理、語言等多方面進行的考察，其重新翻譯的《寶雨經》較舊譯增加了兩段，當中諸多關於「日月光天子」、「長壽天女」、「女身」等字眼，並

²⁰ 《宋高僧傳》卷 3：「曰此務所司先宗譯主。即齋葉書之三藏明練顯密二教者充之。次則筆受者。必言通華梵學綜有空。相問委知然後下筆。……又謂為綴文也。次則度語者。正云譯語也。傳度轉令生解。亦名傳語。……次則證梵本者。求其量果密能證知。能證不差所顯無謬矣。……至有立證梵義一員。乃明西義得失。貴令華語下不失梵義也。復立證釋義一員。……次則潤文一位。員數不恒。令通內外學者充之。良以筆受在其油素。文言豈無俚俗。儻不失於佛意。何妨刊而正之。……次則證義。蓋證已譯之文所證之義也。……次則梵唄。法筵肇啟梵唄前興。用作先容令生物善。……次則校勘。雖對已譯之文。……次則監護大使。……監掌翻譯事詮定宗旨。……又置正字字學，玄應曾當是職。後或置或否。」(CBETA,T50,no.2061,p.724b29-725a1)

²¹ 據《開元釋教錄》卷 9 記載，義淨十五歲欲遊西域，三十七歲方遂發足，二十五年後遊歷三十餘國。

以天后證聖之元乙未仲夏還至河洛。將梵本經律論近四百部合五十萬頌。金剛座真容一鋪。舍利三百粒。天后敬法重人親迎于上東門外。洛陽緇侶備設幢幡兼陳鼓樂在前導引。勅於佛授記寺安置。所將梵本並令翻譯。初共于闐三藏實叉難陀翻《華嚴經》。久視已後方自翻譯。即以久視元年庚子至長安三年癸卯。於東都福先寺及西京西明寺。……北印度沙門阿彌真那證梵文義。沙門波崙、復禮、慧表、智積等筆受證文。沙門法寶、法藏、德感、成莊、神英、仁亮、大儀、慈訓等證義。(CBETA,T55,no.2154,p.568b17-24)

關於菩提流志，智昇《開元釋教錄》卷 9：

天皇遠聞雅譽遣使往邀。未及使還白雲遽駕。暨天后御極方赴帝京。以長壽二年癸巳創達都邑。即以其年於佛授記寺譯寶雨經。中印度王使沙門梵摩同宣梵本。沙門戰陀居士婆羅門李無諂譯語。沙門[*]慧智證譯語。沙門處一等筆受。沙門思玄等綴文。沙門圓測神英等證義。(CBETA,T55,no.2154,p.570a14-20)[*]：慧【大】*，惠【宋】*【元】*【明】*

阿彌真那相關傳記見《開元釋教錄》卷 9：

沙門阿彌真那。唐云寶思惟。北印度迦濕蜜羅國人。剎帝利種。彼王之華胄。幼而捨家禪誦為業。進具之後專精律品。復慧解超群學兼真俗。乾文呪術尤[1]工其妙。加以化[2]導為心無戀鄉國。以天后長壽二年癸巳居于洛都。勅於天宮寺安置。即以天后長壽二年癸巳。至中宗神龍二年[*]丙午。於授記天宮福先等寺。譯不空罽索陀羅尼經等七部。(CBETA,T55,no.2154,p.567a1-8)[1]：工【大】，功【宋】【元】【明】[2]：導【大】，道【宋】[*]：丙【大】*，景【宋】*【元】*【明】*

²² 智昇《開元釋教錄》卷 9「沙門釋義淨」的傳中記載，在實叉難陀的《華嚴經》譯場二者共同參與，在義淨放哪一的二十部一百一十五卷經中，法藏列位證義之一。(CBETA,T55,no.2154,p.568b5-c8)

認其為偽作，實為迎合「武曌」統御天下的需要。²³因此，儘管《華嚴經》譯場的主譯為實叉難陀，然受漢語能力限制，在上述譯場列位中所見，海內外諸多高僧、贊助、政治力量等介入，其能否及如何發揮譯主作用是值得深思的。

其他翻譯人員，擔任「證義」一職的九位翻經大德，皆係東西二京及州郡大寺徵調而來的高僧，《開元釋教錄》中高僧傳記的相關材料顯示，他們多為本譯場四位三藏各自譯場的參譯人員。也就是，《華嚴經》譯場的列位人員來自同時代的其他譯場，而且惠儼、感德二位不僅參加菩提流志的《寶雨經》譯場，而且與薛懷義、法明同進出，在內道場念經、編撰《大雲經疏》等²⁴。正如上文提到的倘若譯主無法主導譯場的情況下，在《華嚴經》重新翻譯中扮演實際領導角色的又會是那些職司呢？其中值得注意的是師從專精華嚴的智儼法師並且自身已經在《華嚴經》上頗具造詣的法藏，位列九位翻經大德之一，儘管僧職並不高；同時眾多史料記載，其與政治之間保持的親密往來，對《華嚴經》的重新翻譯是否具有特殊的作用，關於此筆者將於後面進行詳細分析。另外，譯場列位的五位官員中，「使朝請大夫守太子中舍人上柱國賈膺福」在舊唐書中有簡單的傳記，為昭文館文士，官職為從五品。²⁵在趙明誠整理的《金石錄》卷二十五中記載《周大雲寺碑》即為賈膺福所撰，但對其評價並不高。²⁶《舊唐書》中記載宋之問頗有才藝，但是在政治上偏於諂媚，多為世人詬病。²⁷還有一點值得注意，《開元釋教錄》實叉難陀傳記中指出其前後翻譯的十九部經典，監譯皆為賈膺福。²⁸除賈膺福之外，另外三位的官職為參軍，一般多為七品以下，未見宰相、尚書等可見華嚴經譯場的官員配備並非較高官階，數量偏少，顯然與同時代其他譯場差異較大。張弓曾撰寫《唐代譯場儒臣參譯》，考察有唐以來七家譯場，即波頗譯場、玄奘譯場、實叉難陀譯場、義淨譯場、不空譯場、般若譯場，官員參譯數量大，並呈現出五多

²³ 古正美：《從天王傳統到佛王傳統》，頁 289。

²⁴ 參閱《舊唐書·薛懷義傳》CBETA,ZS01,no.1,pp.123a09-124a18、《宋高僧傳·釋德感》CBETA,T50,no.2061,p.731c13-24

²⁵ 《舊唐書》卷一八五上，《列傳》第一三五上「良吏」上「敦頤子膺福」：子膺福，先天中，歷左散騎常侍、昭文館學士，坐預竇懷貞等謀逆伏誅。善文，工書八分，筆法精妙，小楷尤工。嘗撰並書《周大雲寺碑》，及《唐修封禪記》。

《新唐書·百官志》曰「從五品上曰朝請大夫，從五品下曰朝散大夫，正六品上曰朝議郎，正六品下曰承議郎。」

²⁶ 趙明誠《金石錄》卷二十五〈周大雲寺碑〉「右大雲寺碑，賈膺福撰并八分書，其筆法精妙可喜。按舊唐史云：武后鑄九鼎圖，寫山川物像，命工書人賈膺福、薛昌容、李元振、鍾紹京等分題之。紹京之書世固多有，膺福筆跡雖僅存，然世亦未嘗有稱之者，如昌容等書遂不得見。以此知士所以自著于不朽者，果在德而不在藝也。」中國哲學書電子化計劃

<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=539016>

²⁷ 《舊唐書》卷二〇二，《列傳》第一二七「文藝」中：於時張易之等烝昵寵甚，之問與閻朝隱、沈佺期、劉允濟傾心媚附，易之所賦諸篇，盡之問、朝隱所為，至為易之奉溺器。

²⁸ 《開元釋教錄》卷九：「前後總譯一十九部。沙門波崙玄軌等筆受。沙門復禮等綴文。沙門法寶弘景等證義。太子中舍賈膺福監護。」(CBETA,T55,no.2154,p.566a24-26)

的特徵——應舉登第者多、文館學士多、東宮官屬多、參修國史者多以官高至宰相者多。²⁹相比於整個《華嚴經》的龐大的譯經團隊，文士參譯的的諸多特徵體現並不明顯。唐代職官規定，凡別敕差遣之使，事務繁重者，必備判官；使與判官之下必備典，使、判官、典為皇帝差遣，執行特定任務的一套班子，使為總領、判官為助手、典為胥吏。³⁰以此可見華嚴經譯場的官員是「一使、三判官、一典」屬於「別敕事務要重」的組合。考慮到武則天執政的特殊情況，這樣的監護團隊缺乏高官、頗具「別敕要重」性格、以及較低職位但頗具才華的官員在武則天的整個政治戰略中扮演的角色等特點，是否是武則天帶有某種意圖而刻意為之？或者反映了其與貴族的權力鬥爭中處於劣勢而不得不採取高控手段，大幅度調整政治人才從而引起的政治人才不穩定，政治立場堅定的官員嚴重不足的政治處境；抑或者表達了其迫切的正統性慾望，多位三藏及翻經大德打造的華嚴經譯場足以確保其絕對權威性和合法性。換句話說，此一譯場不只展現了武則天全力支持的《華嚴經》譯場的地位，高僧們以其佔有的宗教資源、社會地位為籌碼得以進入，同時吸納深得武則天器重的低級官員進入，使得它儼然武則天精心構建的政治場域，由此可見不同政治力量的登場、亮相。顯然《華嚴經》譯場要吸引的絕不是朝中的政治資源，它還牽動著中亞、西域、南海以及東部的政治、經濟、文化的各方力量。

根據方廣錫整理的敦煌遺書中所發現的《大周新譯大方廣佛華嚴經總目》³¹即藏外文獻數據庫中的《進新譯大方廣佛花嚴經表》也保留了翻譯《八十華嚴》的相關人員的詳細信息，如下所顯示的列位：

聖曆二年十月八日依經撰定
翻經大德大福先寺僧復禮撰錄
翻經大德崇先寺上座僧法寶審覆
翻經大德秦州大雲寺主僧靈叡審覆
翻經大德荊州玉泉府僧弘景審覆

²⁹ 張弓：《唐代譯場儒臣參譯》，北京：中國社會科學院，《中國社會科學院研究生院學報》1999年第2期。

³⁰ 《唐六典》卷二第12：「凡別敕差使事務繁劇要重者，給判官二人，每判官並使及副使各給典二人；非繁劇者，判官一人、典二人，使及副使各給典一人」

³¹ 方廣場關於《進新譯大方廣佛花嚴經表》：「敦煌遺書中發現的《大周新譯大方廣佛華嚴經總目》為伯2314號，首尾完整，文字清晰整齊，書品亦佳。當為敦煌遺書中的上品。存111行，可分為三個部分：第一部分為《進新譯大方廣佛〈華嚴經〉表》，40行；第二部分為《總目》正文，55行；第三部分為該經的譯者題名，16行。《大周新譯大方廣佛華嚴經總目》，一卷，歷代經錄均失載。僅在敦煌遺書伯3202號《龍錄內無名經論律》中有記載，作「《大方廣佛華嚴經總目》，一卷」。所指很可能就是伯2314號這一卷子。該《總目》於《華嚴經》七處九會一一標明，於卷品開闔也一一註出，條貫清晰醒目，優於傳世本《八十華嚴》的目錄。但與傳世本相較，品名略有異同。」(CBETA,ZW06,no.56,p.382a15-25)

翻經大德大福先寺上座僧波侖審覆
 翻經大德長壽寺主僧智澈審覆
 翻經大德大福先寺維那僧惠儼審覆
 翻經大德佛授記寺上座僧玄度審覆
 翻經大德大周西寺僧法藏審覆
 翻經大德佛授記寺主僧德感審覆
 翻經大德中大雲寺都維那僧玄軌審覆
 三藏沙門于闐國僧實叉難陀審覆
 三藏沙門大福先寺僧義淨審覆
 判官承奉郎守左玉鈐衛錄事參軍於師逸
 使朝請大夫守太子中舍人上柱國賈膺福³²

上述同樣呈現了新譯《華嚴經》較為詳細的人員列表，與風峪石經中所列人員稍有出入。因為筆者無法看到風峪石經的第一手資料，無法確定上述錄入是否精確，但是可以發現在中國由政府組織、支持的官方譯場傳統中，《華嚴經》譯場所表現出其獨特性格：1.《華嚴經》譯場組織並沒有完全依照當時已經形成的譯經流程和規範，在既有規範下根據需要作出了增加、刪減等調整。2.《華嚴經》譯場集聚了各地的中外高僧大德，有的身為一方寺主，有的自己領導譯場，有的則為公認的《華嚴經》研究上的權威。3.《華嚴經》監護人員的配備，與文官參與譯場的傳統甚至當時其他譯場的文官配備，有著明顯的不同。4.作為贊助，武則天不僅對《華嚴經》充滿興趣，且「親臨法座，煥發序文」，其在翻譯中發揮怎麼樣的作用，應該給予高度重視。

此外，新譯華嚴經完成後，《進新譯大方廣佛花嚴經表》作為呈上報告，由弘景代表執筆。³³弘景出身荊州玉泉寺，在《宋高僧傳》中有其傳記，其為南山律師親度授具弟子，天后、中宗凡三詔入宮供養為受戒師³⁴，唐代高僧如鑒真和尚、懷讓禪師皆依止弘景得戒³⁵。同時追隨智者大師學習止觀，為天台門人。因此筆者以

³² 《進新譯大方廣佛花嚴經表》(CBETA,ZW06,no.56,pp.387a14-388a7)

³³ 《進新譯大方廣佛花嚴經表》「弘景等幸以凡庸，忝承恩命，俾續傳譯，令終卷部。想生、融之茂范，始愧當仁；顧澄、什之遺風，終慚策蹇。但以十王帝力巍哉俯被；六時日用妙矣難知。積月累年，將勤補拙。傳度云畢，裝繕又了。」(CBETA,ZW06,no.56,pp.383a15-388a7)

³⁴ 《宋高僧傳》卷5(為避諱作〈恆景傳〉)：「初就文綱律師隸業毘尼。後入覆舟山玉泉寺。追智者禪師習止觀門。於寺之南十里別立精舍。號龍興是也。自天后中宗朝。三被詔入內供養為受戒師。」(CBETA,T50,no.2061,p.732b17-21)；凝然《三國佛法傳通緣起·卷下》：「弘景是南山律師親度授具弟子。」

³⁵ 《宋高僧傳》卷十四〈鑒真傳〉「景龍元年詣長安。至二年三月二十八日於實際寺依荊州恒景律師邊得戒。」T50n2061_p0797b03-04；《宋高僧傳》「弱冠詣荊南玉泉寺事恒景律師便剃髮受。」T50n2061_p0761a18

為，若敦煌遺書中的資料可信，那麼在新譯《華嚴經》的眾多高僧及重要貢獻者中選擇弘景上表進呈，有著深遠的政治意義。一方面律師參譯並上呈確立了新譯《華嚴經》的正統和神聖性，彌補了對《華嚴經》有重大貢獻的法藏個人宗教生涯中在戒律上的缺憾，然而更為重要的是戒律直接關係到僧團力量的變化，控制佛教組織力量，亦向來為帝王所器重，再者依循歷史傳統，如編撰《梁高僧傳》的慧皎、《大唐內典錄》的道宣、《開元釋教錄》的智昇皆為律師，若為君王所用，則如同政府對社會言論的審查機關。另一方面弘景同時具有的天台門人的背景，也可以想像《華嚴經》翻譯所調動、匯聚的佛教中不同派別的力量。在《開元釋教錄》實叉難陀的傳記中記載了實叉難陀前後翻譯的十九部經典，弘景皆列位「證義」；在法藏傳記中記載新譯《華嚴經》乍出，帝詔法藏於佛授記寺講大經，至「華藏世界品」，講堂及寺中地皆震動。正是弘景，其時為都維那，具表以聞。對於弘景個人以及其在華嚴經譯場中發揮的作用，還有深入討論的空間。

綜上所述，對《華嚴經》重新翻譯的譯場列位的考察所具有的重大意義是將其置於武周革命的特殊背景下而得以凸顯的，八十卷《華嚴經》的翻譯工作只是《華嚴經》被重視的一個環節，事實上《華嚴經》貫穿於武則天政治革命的始終，甚至可以放大到整個唐代的政治、經濟、文化發展的脈絡中，來了解譯場參與人員的角色扮演、力量權衡以及此譯場在當時所代表的文化意義，則會發現不只是經典本身，圍繞經典翻譯的錯綜複雜的人物、事件以及彼此之間的關係，都揭示了華嚴經重譯中少為人知的多面向。

二、關於《華嚴經》之政治身分分析

上文初步考察《華嚴經》譯場組織及列位的相關信息，了解其作為官家譯場所具有的複雜性和特殊性，及與執政者武則天之間的特殊關係。天后在《八十華嚴》御製序文中對華嚴經的推崇表明她對於《華嚴經》義理有一定程度的了解，其重視《華嚴經》並精心組織高僧團隊重新翻譯這部經典的意圖何在？以下筆者將進一步考察武則天本人如何理解華嚴，以揭示這部經典在當時所具有的政治身分以及重要意義。

1. 華嚴經與政治意識形態

武則天所贊助的佛教經典翻譯有其戰略性，如在序文中所寫的「朕曩劫植因，叨承佛記。金^[4]仙降旨，大雲之偈先彰；玉宸披祥，寶雨之文後及。加以積善餘慶，

俯集微躬，遂得地平天成，河清海晏。」³⁶按照天后的意思，似乎《大雲經》，《寶雨經》相繼被翻譯之後，華嚴經的翻譯係水到渠成之舉。

據學者古正美研究武后用以建立佛教意識形態的主要經綸有(1)《大雲經》及其《疏》，(2)《寶雨經》，(3)《華嚴經》，此外還有一部偽經《普賢菩薩說證明經》。《華嚴經》初出於東晉建康道場寺，南方學子競相學習，之後傳到北方，受到僧人高度重視，北齊僧範(476-555)、道憑(488-559)等名僧在當時的都城鄴講華嚴經並造疏記。³⁷稍有不同的是北朝統治者以《華嚴經》大作佛事。清代出土的北齊《華嚴經碑》，據研究是受北齊王子東安婁睿的贊助所成。³⁸河清二年(563)，北齊武帝高湛詔令慧藏法師於太極殿講《華嚴經》，565年改清涼山為五台山，使《華嚴經》成為五台山的開山聖典。³⁹可以說《華嚴經》與政治之間的親密關係與其所構建的佛王信仰有著重要的關聯。回到《華嚴經》本身所貫穿的兩個重要思想：一是「一佛多身」不離本座而遍在一切。對於此，古正美認為《華嚴經》的佛之法身，因在不同的場所及不同地方教化不同的眾生之故，能在一頃或者一念之間，用其神通之力示現不同的身體。⁴⁰二是佛或者菩薩與轉輪聖王同身，即佛王，古正美認為《華嚴經》的轉輪聖王同時具有轉輪聖王及菩薩或者佛的形象，王即是佛，佛即是王的佛王。⁴¹若根據學者們的研究成果，我們進一步分析武則天所重視的幾部經典為其提供的政治話語有什麼樣的區別。

選定《大雲經》是因為其提供了「淨光天女」由「女身」而為佛所授記作轉輪聖王的故事情節，旨在打破儒家文化世界中女性為王的束縛並確立權威。然而這只是其推行其政治意志的第一步，儘管自說自話，卻首先直接回應了女性是否可以為王的難題；繼而，菩提流志於長壽二年(693)翻譯《寶雨經》，由《大雲經》的主角沙門懷義監譯，時為大白馬寺大德；菩提流志在舊譯基礎上增加了新內容，即在經典開頭和結尾增加了「日月光天子」當以女身在「摩訶支那國」為「自在主」授記，又有佛說長壽天女為何不能轉此女身的原因，顯然與武后自名為「武曌」並於當年改元為「長壽」

³⁶ 《大方廣佛華嚴經》卷1(CBETA,T10,no.279,p.1a17-20)[4]：仙【大】，山【宋】，僊【元】

³⁷ 《續高僧傳》卷8「(僧範)講華嚴十地地持維摩勝鬘各有疏記。」(CBETA,T50,no.2060,p.483c8-9)；《續高僧傳》卷8「(道憑)講地論涅槃花嚴四分。」(CBETA,T50,no.2060,p.484c6)

³⁸ 關於北齊東安王婁睿，《北史》、《北齊書》等史料均有記載。婁睿，鮮卑人，本姓匹婁，簡稱婁，是北齊統治者鮮卑高氏的內戚。有關東安王的佛教信仰，見董永剛著《北齊東安王婁睿墓佛教文化略述》，《五臺山研究》，2014年1月。

³⁹ 《續高僧傳》卷9：「研詳雖廣而以華嚴為本宗。……齊主武成降書邀請。於太極殿開闡華嚴。法侶雲繁士族咸集。時共榮之。為大觀之盛也。」(CBETA,T50,no.2060,p.498a29-b6)[9]：結【大】，經【宋】【元】【明】【宮】，另見釋誌磐《佛祖統紀》卷三十八〈法運通塞誌〉，(CBETA2019.Q4,T49,no.2035,p.357c15-16)

⁴⁰ 古正美：《從天王傳統到佛王傳統》，商周出版社，2003年，頁180。

⁴¹ 同上，頁230。

有著直接的聯繫。⁴²天竺三藏翻譯《寶雨經》向天下證明佛早已授記女王，降臨大唐，統御四方，此為第二步也，回答了轉輪聖王以何種面目橫空出世，為武則天稱帝增加了宗教的神聖色彩及權威。最後，《華嚴經》要解決的則是鞏固其統治權力，提高正統性，晚近學者揭示這部經典中的佛王信仰及其所反映的、源自印度的佛王傳統，為武后構建佛教意識形態的宏觀格局。

古正美也特別分析了《大雲經》、《寶雨經》到《華嚴經》為武則天所重視的內在關聯，他認為武氏造《大雲經疏》的目的，除了如陳寅恪所說的要利用其傳達武氏當王天下的「符讖」外，也是要宣告天下，武則天將以《華嚴經》的佛王傳統治世。其進一步指出大雲經疏的製作說明了武氏在登位前，已經將其未來執政藍圖策劃就緒。⁴³武則天以佛教信仰為支撐步步為營，借助圖讖、尋求經典的權威支撐以及構建其執政模式及藍圖，貫穿其親權的長達半個世紀歷史中。當然其佛王計畫的執行只是一個基本架構，早期對玄奘的往來、晚期禮敬禪師、支持善導、智威及道世等佛教界高僧，大規模建寺、造像乃至其策劃的兩次祭天告廟等等重大活動，使我們看到武氏一個宏大而豐滿的政治戰略部署，體現了一位女政治家的氣魄。當然實行並非一帆風順，過程中出現的諸多危機如明堂失火、邊防失守等，對佔據宗教與政治、經濟等多方資源的武則天，似乎並沒有造成重要影響。

2. 華嚴經—法藏與武則天政治互動的橋樑

以上分析重在解釋武則天如何打造《華嚴經》的政治身分以及政治話語以推廣其意識形態。當前對此尤為關注的學者陳金華，結合多年的研究成果在其近作《法藏新畫像》中表明考察武則天急切推廣《華嚴經》教義背後的意識形態、政治和外交諸方面的因素，在大的宗教和政治環境下，法藏與武則天結下了密切的關係；同時作者強調一個事實即法藏與《華嚴經》的「國際性」角色源於與法藏合作過的六位譯經領導者中有三位（提雲般若、實叉難陀和彌陀山）與于闐有關係，而于闐地區曾經促進了華嚴教義的發展。因此陳金華認為在法藏的政治生涯的考察上，武則天對其影響再怎麼強調都不為過，具體說《華嚴經》在二者關係中起到主導性作用。⁴⁴

武則天自永徽六年(655)年被冊封為皇后，分別以皇后、皇太后及皇帝身分參政、稱制、執政長達五十年之久，直到神龍元年(705)這在中國歷史上可為空前絕

⁴² 福安敦、古正美對此做了較為深入的考察，古正美《從天王傳統到佛王傳統》，商周出版社，頁 289 分析在《寶雨經》卷二後的《譯經後記》，菩提流志的譯場列位有「寫梵文」職，暗示有製作梵文的造經活動。(CBETA, T16, no. 660, p. 292a29-b30)

⁴³ 古正美：《武則天〈華嚴經〉佛王傳統與佛王形象》，《國學研究》卷七，頁 280，北京，大學出版社，2007 年；轉引吳智勇博士論文《六到七世紀僧人與政治：以個案研究為中心》，頁 132。

⁴⁴ 陳金華：〈法藏新畫像〉，見氏著《佛教與中外交流》，楊增等譯，陳金華校，上海：中西書局，2016 年 10 月第 1 版，頁 188-189。

後，正如筆者一直試圖說明的武則天對《華嚴經》的關注貫穿其整個政治生涯，以下將以表格呈現。

年號	大事	法藏
咸亨元年 (670)	榮國夫人奄歸冥路。則天皇后廣樹福田度人。則擇上達僧捨宅乃成太原寺。	(藏年二十八)於是受顧託者連狀薦推。帝諾曰俞仍 賴 新剎。
上元元年 (674)	敕令京師十大德授滿分戒，賜號賢首。	
永隆元年 (680)	任用名將黑齒常之擊敗吐蕃進犯，命為「為河源經略大使」，蒞軍七年，吐蕃不盜；斥地置峰七十所，實行屯田，效果甚佳。	三月內。有中天竺三藏法師地婆呵羅唐言日照。奉勅與沙門道成等十大德。於西京太原寺譯出補之。沙門複禮筆受。
垂拱三年(687) 垂拱四年(688)	任命儒者唐休璟為安西都護府，並陳方略，請復四鎮。	法藏應詔於西明寺立壇祈雨，得瑞石「聖母臨人，永昌帝業」
載初元年 (689)	武則天親撰寫《聽華嚴詩並序》 武則天令薛懷義及沙門等十人作《大雲經》	受敕建華嚴高座八會道場講經，集尼眾數千人，華嚴法會
天授 (690-692)	*暨女皇革命變唐為周。加尊號神聖皇帝 *令釋教於道法之上 *婁師德在豐州率土屯田	土火羅沙門彌陀山共法藏等譯出《污垢淨光陀羅尼經》
如意 (692)	禁斷天下屠釣	

年號	大事	法藏
長壽 (692-694)	*元年冬十月，武威軍總管王孝傑大破吐蕃，復龜茲、于闐、疏勒、碎葉鎮 *二年秋九月，上加金輪聖神皇帝號，大赦天下，大酺七日 *三年五月，上加尊號為越古金輪聖神皇帝，大赦天下二年，再命婁師德至河源屯田；二年，默啜率眾寇靈州，派薛懷義討伐不遇而回；默啜遣使來朝，武則天冊授左衛大將軍封歸國公、可汗	二年，法藏助菩提流志翻譯《寶雨經》
延載 (694)	*五月，上加尊號為越古金輪聖神皇帝 *五月，敕天下僧尼隸祠部，不再隸司賓，敕文謂佛有護國救人造福解厄之德	法藏於雲華寺講《華嚴經》
証聖 (695)	*元年春一月，上加尊號曰慈氏越古金輪聖神皇帝 *丙申夜，明堂災，至明而並從煨燼。庚子，以明堂災告廟，手詔責躬，令內外文武九品已上各上封事，極言正諫 *春二月，上去慈氏越古尊號	實叉難陀攜梵本《華嚴經》並主持翻譯，三月東都大遍空寺開譯
天冊萬歲 (695)	秋九月，親祀南郊，加尊號天冊金輪聖神皇帝，改元天冊萬歲 ⁴⁵	法藏立壇誦經、念咒作法

⁴⁵ 尊號天冊金輪聖神皇帝，改元「天冊金輪」與義淨有重要關係。趙明誠《金石錄》卷二十五「唐聖教序碑側」「右聖教序碑側云：則天嘗得玉冊，上有名十二字，朝野不能識。義淨能讀，其文曰「天冊神皇萬歲，忠輔聖母長安」證聖元年五月，上之詔書褒答。案宋芑公《紀年通譜》「武后以證聖元年九月授天冊金輪聖人之號故，大赦改元。先是司饌局人於水際得石函，有玉冊云『神皇萬歲忠輔聖母長安』故，改元協瑞。」其文與義淨所載小異云。余嘗謂義淨方外之人，而區區為武后稱述符命，可笑也。然陶弘景號稱一代高士，在梁武時亦屢上圖讖，豈獨義淨哉？」中國哲學書電子化計劃，<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=539016>

年號	大事	法藏
萬歲登封 (695-696)	元年臘月甲申，上登封於嵩岳親謁太廟。	
萬歲通天 (696-697)	春三月，重造明堂成； 夏四月，親享明堂，大赦天下， 改元萬歲通天	契丹拒命出師討之。特詔藏依經教遏寇虐。乃奏曰。若令摧伏怨敵請約左道諸法。詔從之。
神功 (697)	九月，以契丹李盡滅等平，大赦天下，改元神功	
聖曆 (698-700)	八十卷《華嚴經》譯成於聖曆二年己亥十月八日，帝旋即詔藏於佛授記寺講大經，以「金獅子」為喻，「互影交光」闡明大義，成《華嚴金獅子章》	
	*授命唐休璟為涼州都督，持節隴右諸軍副大使。以應吐蕃，並按照休璟建議建屯置 *接受默啜之請歸還豐勝等突厥降戶數千	
久視 (700-701)	停金輪等尊號，大赦天下，改元「久視」	
大足 (701)		
長安 (701-705)	*帝幸京師，任郭元振涼州都督，加強邊防，並派甘州刺史李漢通開闢屯田	長安四年冬杪於內道場因對敷言及岐州舍利是阿育王靈跡。即魏冊所載扶風塔是。則天特命鳳閣侍郎博陵崔玄暉。與藏偕往法門寺迎之
神龍 (705)	被迫禪讓	法藏選擇支持中宗

46

以上信息充分說明，武則天執政期間頻繁改換年號，自載初元年(690)武周革命即位稱帝到神龍元年(705)被迫禪讓的 15 年時間內，換用 15 個年號，但就其國號的使用能看出武則天的執政與佛教有著極為親密的關係，隨著國是政策變化更

⁴⁶ 以上表格信息來源《唐會要》《舊唐書》《宋高僧傳》《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》《華嚴經傳記》。

改年號往往借助佛教意象。政策具有階段性，武則天在其執政不同階段選擇了不同的對象、政策靈活多變，但是我們依然可以發現，正如上面表格所展示的，法藏與《華嚴經》伴隨武則天的政治生涯，只是不同階段被賦予不同的角色與任務。

筆者以為大致上《華嚴經》在武則天執政期間的角色扮演可以劃分為三個階段。第一，690年稱帝前，《華嚴經》主要是武則天政治意志的表達，這與北朝統治者重視《華嚴經》，是以女性或者外族的身分對儒家政治權威的挑戰，《華嚴經》是他們攥在手中的最大籌碼，同時，調動了廣大的宗教力量儲備政治實力。學者陳金華選取了689年舉辦的隆重的華嚴法會作為焦點，揭示栩栩如生的故事所掩蓋的真相。689年的華嚴法會似乎與一系列有預謀的複雜行動有著重要聯繫，而這些行動的目的則是690年初的政治革命。陳引用溫士敦的研究成果，說明與《華嚴經》本身的教義及世界觀的魅力比較起來，經典被賦予的政治意義即武則天支持《華嚴經》和法藏的宗教活動的政治動機值得深入挖掘。⁴⁷其次，690-695年間，法藏除了於長壽二年(693)出席了菩提流志《寶雨經》譯場之外，基本以講授《華嚴經》、設壇舉辦法會的活動為主，這一階段，武則天新登帝位，李氏家族及世族勢力的非難和障礙紛至沓來，排除異己，在權力鬥爭之佔據上風成為當務之急；而《大雲經》及《大雲經疏》發揮「符讖」作用為武則天稱帝作政治宣傳，然而單憑這些自說自話終難以服眾；那麼支持法藏的講經說法、設壇念咒，實則為政治教化，奠定其合法性的民間輿論基礎。最後則是695-705年間，經過一系列的政策措施，朝野政局逐漸穩定，武則天一直關心的邊患，儘管在多次派遣大將組織屯田而有所改善，但是西北依然衝突頻發。武則天除了採取軍事打擊之外，但凡吐蕃、突厥稍有示好，則盡可能予以接受，採取綏靖政策，最大努力保持西北、西南邊防的和平局面。⁴⁸關於此，陳金華以為武則天對《華嚴經》的濃厚興趣，派人前往于闐籌覓梵本《華嚴經》的新版本的行為，可視為其與于闐外交政策所做的努力，是女皇綏靖中亞其他國家的政策中的重要一環。⁴⁹無疑，中亞之於大唐發展的重大意義，絕不止是邊防安全問題，與路上絲綢商路的維護以及武則天一直依賴並盡力構建的佛王意識形態，都關係重大，體現了政治統治者總攬全局的胸懷和戰略眼光。此外，陳金華提醒《華嚴經》新譯也著意於將五台山作為文殊師利的道場，使其上升為整個亞洲的佛教聖地，這一計畫旨在置中國於整個佛教世

⁴⁷ 陳金華：〈法藏新畫像〉，見氏著《佛教與中外交流》，楊增等譯，陳金華校，上海：中西書局，2016年10月第1版，頁189-190。

⁴⁸ 李必忠：《論武則天執政時期的西北邊防》《四川大學學報》（哲學社會科學版），1986年6月

⁴⁹ 陳金華：〈法藏新畫像〉，見氏著《佛教與中外交流》，楊增等譯，陳金華校，上海：中西書局，2016年10月第1版，頁189-190。

界的中心，同時製造武則天個人背景的神聖性，使其出生地與五台山聯繫起來。⁵⁰這一觀點與《寶雨經》翻譯的意圖不謀而合。

三、法藏與《華嚴經》地位的確立

上述圍繞《華嚴經》的人物關係與相關政治資源進行分析，為我們揭示了《華嚴經》翻譯的不同面向及其在佛教發展中所發揮的作用，但是法藏法師對於《華嚴經》的重要性乃至被尊崇為華嚴宗三祖絕不只是體現在其對於政治參與的活躍，其對《華嚴經》的義理的詮釋及建樹才是樹立他在華嚴學的權威地位乃至決定了華嚴宗派的發展的關鍵。

《宋高僧傳》中記載「屬英師譯經，始預其間。後因筆受、證義、潤文見識不同而出譯場。」⁵¹，雖然不少學者如呂澂、巨贊、方立天等考察玄奘的生平，認為這一記載不可信，⁵²呂澂解釋這一錯誤記載時認為「無非是華嚴宗人的飾辭，用來掩蓋本宗因襲慈恩家理論的行跡罷了。」⁵³巨贊法師則認為華嚴宗弟子捏造這個故事的主要原因是華嚴宗與慈恩宗在中國佛教史上無盡緣起或者法界緣起說的認識分歧，而事實上，二者並無本質區別。⁵⁴姑且不論哪種詮釋更符合歷史真相，法藏與玄奘之間的矛盾是確定無疑的，基於佛學立場的不同、政治立場不同抑或彼此之間的利益衝突、競爭關係等諸多可能的原因，就目前掌握的資料無法予以確定。其實崔致遠在法藏的傳記中記錄了法藏問學於日照法師，追溯印度佛學源頭，何以判聖教之昇降。

既遇日照三藏乃問，西域古德其或判一代聖教之昇降乎？答曰：「近代天竺有三大論師，一名戒賢，二稱智光。賢則遠承慈氏無著，近踵護法難陀，立法相宗（以一乘為權。三乘為實。唐三藏奘之所師宗）。光即遠體曼殊龍勝，近稟青目清辯，立法性宗（以三乘為權。一乘為實。青目〔有〕本云提婆）。由是華梵兩融。空色雙泯。風除惑靄。日釋疑冰（具如探玄所釋）。」⁵⁵

⁵⁰ 同上。

⁵¹ 贊寧等撰《宋高僧傳》卷五，(T50n2061-p0732a16-17)

⁵² 呂澂：《中國佛教源流略講》，中華書局，1979年，頁353；巨贊：《華嚴宗的傳承及其他》，見黃夏年主編的《近現代著名學者佛學文集·巨贊集》，頁256，中國社會科學出版社，1995年。方立天：《隋唐佛教》，頁13，中國人民出版社，2006年。

⁵³ 呂澂：《中國佛教源流略講》，頁353，中華書局，1979年。

⁵⁴ 巨贊：《華嚴宗的傳承及其他》，見黃夏年主編的《近現代著名學者佛學文集·巨贊集》，頁256-259。

⁵⁵ 新羅·崔致遠，《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》(CBETA, T50, no. 2054, pp. 284c17-285a1)

可見法藏對其立場非常明確，區分佛法本末，判一代聖教之昇降，須追本溯源至印度法相宗與法性宗，然而聖教性相之發展並非一蹴而就，哪種傳統更優或者佔據優勢地位是在漫長的發展過程中，相互競爭和較量而成的。

法藏回溯印度傳統明聖教昇降，對印度整個佛教經典和流派作出了自己的判斷，是為了解決佛教內部學派的矛盾，區別先後高低，給以系統的安排。因為本文並非處理佛教義理與宗派思想問題，主要分析法藏分判高下的真實意圖是什麼。法藏在《華嚴一乘教義分齊章》卷中在略敘十家立教，以為龜鏡：(1)菩提流支的一音教。(2)護法師的漸、頓二教。(3)光統律師的漸、頓、圓三教。(4)大衍法師的因緣、假名、不真、真實四教。(5)護身法師的因緣、假名、不真、真實、法界五教。(6)耆闍法師的因緣、假名、不真、真、常、圓六教。(7)南岳慧思、智顗所立的藏、通、別、圓四教。(8)江南懃法師的屈曲、平等二教。(9)光宅法雲的三乘、一乘四教。(10)玄奘法師的轉法輪、照法輪、持法輪三教。⁵⁶以上十家為法藏所選取應該並非其看重哪家思想更為高明，而是因為其絕大多數推崇《華嚴經》的教義最圓滿，地位最高，這對法藏而言是一個重要啟發。法藏意圖將《華嚴經》通過系統化方式打造成為佛教義理的集大成者，在諸多學說相互關聯、對立的關係中，法藏並不打算證明《華嚴經》更技高一籌，而是採取融合吸收的策略，立五教說，為《華嚴經》定位，以延續經典流傳的命脈，這不僅關係到佛教思想的命數，也深刻影響著思想背後的不同宗派之間以及宗派所關聯的政治勢力的命運。

法藏的著書立說，以闡揚華嚴之大義，看似只是與玄奘所重視的瑜伽師地論為代表的新唯識的義理論辯，但就當時的佛教與社會、政治互動的角度看，佛教義理背後的權力鬥爭也是極其複雜的，道宣《續高僧傳》中有部份資料，如〈法沖傳〉載：

三藏玄奘不許講舊所翻譯，沖曰：「君依舊經出家，若不許弘舊經者，君可還俗，更依新翻經出家，方許君此意。」奘聞遂止。

此外，如學者黃運喜所考證的，諸如《大唐大慈恩寺三藏法師傳》、《唐高僧傳》、《瑜伽師地論新譯序》等材料所載，在玄奘主持的譯場中先後參與的大德均為諳解經義，富有學識之徒，他們是靈潤、文備、慧貴、明琰、法祥、普賢、神昉、道琛、玄忠、神泰、敬明、道因、栖玄、辯機、道宣、靜邁、行友、道卓、慧立、玄則、玄應、玄模、慧明、靈慧、靈雋、智開、知友、玄度、通觀、明覺、道智、處衡、窺基、普光、明恂、慧朗、嘉尚、元瑜、神察、釋詮、道洪、義褒、弘彥、道世、彥琮、懷素、大乘巍、大乘欽、大乘林、大乘謚、大乘雲等法師，及信士

⁵⁶ 《華嚴一乘教義分齊章》卷1，(CBETA,T45,no.1866,pp.480b09-481a25)

杜行顗等人。⁵⁷而太宗所支持下的玄奘譯場成為其收囊天下文士的重要場所，也是帝王對佛教進行管控的重要途徑。而對於唯識學的義理，筆者以為相比於佛教其他面向，太宗顯然是充滿興趣的。早在貞觀六年，唐太宗令高士廉等人勘正姓氏，修訂《氏族志》貞觀十二年（638年），《氏族志》修成，仍列山東士族崔民乾為第一等。唐太宗看後，很是不滿，他指出「山東士族，世代衰微，全無冠蓋」，而靠以婚姻得財，「不解人間何為重之？」⁵⁸他命高士廉等重新刊定，並指示「不須論數世以前，止取今日官爵高下作等級」。新修訂的《氏族志》「凡二百九十三姓，千六百五十一家」，⁵⁹基本貫徹了唐太宗的指示，以皇族為首，外戚次之，崔民乾被降為第三等。唯識學所提倡的五性個別，顯然正中太宗心意，其支持玄奘翻譯《瑜珈師地論》，以此作為其建構以關隴世族為核心，壓制山東、江南士族的權力結構的內在依據。

然而，到了高宗朝武則天當政時期，這種情況發生了重要變化。武則天之父武士護曾為木材商，雖太原為鄉，亦無資格躋身於《貞觀氏族志》中高門之列。如何提高自己及武氏集團成員的社會地位，重新組織統治集團骨幹隊伍，就成了柄政後武則天固位進取所急於完成的兩大政治任務。唐高宗在顯慶初命令禮部侍郎孔志、著作郎楊仁卿、太子洗馬元道、太常卿呂才等十二人重修譜牒彙編。顯慶四年（659年）新譜修成，名為《姓氏錄》，共收二百三十五姓、二千二百八十七家。高宗親自撰寫書序，說明類例。《姓氏錄》仍以現任官職高低為劃分等級的標準。「以四后姓、鄺公、介公及三公、太子三師、開府儀同三司，尚書僕射為第一姓，文武二品及知政事三品為第二姓，各以品位高下敘之，凡九等，取身及昆弟子孫，余屬不入。」⁶⁰不僅當時五品以上執事官得以錄入，就是兵卒中以軍功獲五品以上勳官者也譜中有名，而舊士族未在當朝任五品以上官的均被摒棄於外。

在此背景下，八十卷《華嚴經》的新譯場組建以及華嚴思想的大力弘揚，一方面在思想領域與唯識學較量，藉由印度佛教之「有宗」和「無宗」的傳統論爭，發起對唯識思想之權威的挑戰，另一方面則充當武后打擊舊士族，提高出身較低但對於武周政權予以支持的新人之社會地位的配套舉措。法藏闡揚華嚴學，判一代聖教之昇降的行為的背後是政治與佛教合作而進行的權力抗爭。

⁵⁷ 黃運喜，〈玄奘大師的晚年行實——以高宗朝為中心〉，頁8。

⁵⁸ 《全唐文新編》，吉林文史出版社，2000年，頁18。

⁵⁹ 後晉·劉昫，《舊唐書》卷六十五，〈高士廉傳〉。

⁶⁰ 宋·宋祁、歐陽修，《新唐書》「高儉傳」，中國哲學電子化計劃。

四、結論

語言與文字在不同文化中的轉換是文化交流過程中的普遍現象，古今中外無時無刻不在發生，而佛經漢譯堪稱中國古代最大規模的書面翻譯，藉由譯場這一組織化形式變梵為夏則有其特殊性。在經歷過短暫的自發譯經之後，由私立轉變為官方，佛典漢譯逐漸被組織化、制度化，從而形成一個聚集人、事、物，權力整合與較量、利益分配與交換的政治、文化、外交場域。借用福柯曾在《語言的秩序》中提到的「在每個社會，話語的製造是同時受一定數量程式的控制、選擇、組織和重新分配的，這些程式的作用在於消除話語的力量和危險，控制其偶發事件，避開其沉重而可怕的物質性。」⁶¹，以此，中國官方形態的譯場及組織在製造、審查、篩選甚至改造話語的背後，有怎樣的意圖則是本文思考的關鍵問題。

筆者以武則天全力支持下實叉難陀領導的《華嚴經》新譯譯場為核心，從譯場組織切入，考察不同文獻中保留的參譯人員的背景及社會關係，進而挖掘《華嚴經》及其重譯的政治身分以及其在武則天執政期間的特殊意義。學者們早就關注到法藏與《華嚴經》乃至武周革命之間的親密關係，本文企圖從佛教政治學的視角重新審視，試圖揭示佛教經典在遭遇中國文化中可能發生的變化，這一變化帶有文化對話的一般性特徵，但也體現了中國佛教的特色及中國人的佛教接受狀況。若本文對多方面或者更深入了解《華嚴經》翻譯有所貢獻的話，那麼筆者將《華嚴經》譯場視為一政治場域，考察以華嚴為專精的法藏在其中的地位和可能扮演的角色，發現其與武則天施展其戰略部署的步調呈現很大的一致性，而長久被選定《華嚴經》的代言人以幫助武則天借《華嚴經》的神聖話語權，匯集政治立場堅定、具有社會威望的宗教、政治界精英，展開與李氏、世族權力的較量，以此優化政治資源配置，乃至以《華嚴經》作為外交中手段，以實現其大唐帝國的戰略部署。除此之外，女皇目光所及，胸懷所至，單憑一部《華嚴經》的翻譯無疑如同管中窺天，這也正體現了武則天本人與《華嚴經》多元交互的氣質相契合之處。考慮到個人視野不足、能力有限，尚有諸多問題無力處理，敬候多方批評後，以期日後進一步完善此文。

⁶¹ 福柯：〈話語的秩序〉，出自許寶強、袁偉編：《語言與翻譯的政治》，肖濤譯、袁偉校，中央编译出版社，2001年。

參考文獻

- 《大方廣佛華嚴經》(八十)卷一,「序文」,CBETA,T10,no.279,p.1a17-20。
- 《宋會要》第73冊。
- 《花嚴經文義綱目》卷一(CBETA,T35,no.1734)。
- 《唐會要》卷一百,中國哲學書電子化計劃。
- 《舊唐書》卷六「本紀第六・則天皇后」,中國哲學書電子化計劃。
- 小林實玄,《華嚴法藏の事傳について》,《南都佛教》36號,1976年。
- 方立天,《法藏》,台北:東大圖書公司,1991年。
- 方廣錫整理:《進新譯大方廣佛華嚴經表》,CBETA,ZW06,no.56,pp.387a14-388a7。
- 王鴻賓、胡春英,《關於〈風峪石經〉中的武周改字和武則天時期的佛典翻譯》,出自《武則天論文集》,1997年。
- 王乐庆:〈法藏学行及其佛事活动考析〉,《佛學研究》,2015年第2期。
- 古正美,〈武則天〈華嚴經〉佛王傳統與佛王形象〉,《國學研究》卷七,頁280,北京,大學出版社,2007年。
- 巨贊,《華嚴宗的傳承及其他》,見黃夏年主編的《近現代著名學者佛學文集5・巨贊集》,頁256-259。
- 米歇爾・福柯著,肖濤譯、袁偉校,〈話語的秩序〉,許寶強、袁偉選編:《語言與翻譯的政治》,北京:中央編譯出版社,2000年9月。
- 吳智勇,《六到七世紀僧人與政治:以個案研究為中心》,頁132。
- 呂澂,《中國佛教源流略講》,中華書局,1979年,頁353。
- 宋・贊寧:《宋高僧傳》「恆景傳」(CBETA,T50,no.2061,p.732b17-21)。
- 李小榮,〈唐代譯場與文士:參與與影響〉,《文化遺產》,2015年第2期,頁94-105。
- 李必忠,《論武則天執政時期的西北邊防》《四川大學學報》(哲學社會科學版),1986年6月。
- 杜斗城,《关于武则天与佛教的几个问题》,宗教學研究,1994(21):26-33。頁187-282。
- 唐・崔致遠(新羅):《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》CBETA,T50,no.2054,p.280c19-20。
- 唐・智昇《開元釋教錄》卷九「阿彌真那傳」。
- 唐・智昇《開元釋教錄》卷九「菩提流志傳」。
- 唐・智昇《開元釋教錄》卷九「義淨傳」。
- 唐・道宣《續高僧傳》卷九(CBETA,T50,no.2060,p.498a29-b6)。
- 高明道,〈談談翻譯與詮釋:以《華嚴》數偈為例〉以「光明覺品」中的幾個偈頌為例討論梵漢語言轉換過程中的抉擇與詮釋。

張弓，〈唐代譯場的儒臣參譯〉，《中國社會科學院研究生院學報》，1999 年 2 期，頁 49-55。

張青青，〈改寫理論之贊助人系統：武曌對《大雲經》與《華嚴經》翻譯的操縱〉，《外國語文》第 27 卷 6 期，2011 年 12 月。

曹仕邦：《論中國佛教之譯經方式與程序》（張曼濤主編譯場制度與譯場組織）。

陳金華，〈法藏新畫像〉，見氏著《佛教與中外交流》，楊增等譯，陳金華校，上海：中西書局，2016 年 10 月第 1 版。

陳寅恪：《武曌與佛教》，金明館叢稿（二編），上海：上海古籍出版社，1980 年。

熊舒琪，〈隋以前漢文〈華嚴經〉的翻譯、著錄及流傳〉，《蘭州文理學院學報》，2014 年 11 月，第 6 期。

趙明誠《金石錄》卷二十五〈周大雲寺碑〉，中國哲學書電子化計劃。

趙明誠《金石錄》卷二十五〈唐聖教序碑側〉，中國哲學書電子化計劃。

閻朝隱：《大唐大薦福寺故大德康藏法師之碑》，CBETA，T50n2054。

關大眠著，鄭柏銘譯，《佛學概論》，牛津大學出版社，1998 年，頁 1-14。

現前地和遠行地探究——以《華嚴經·十地品》為主

The research of current and far away ——mainly based on Avatamsaka Sutra

國立東華大學中文研究所 博士生
釋天映

摘 要

本文探討《華嚴經》中的〈十地品〉裡的現前地和遠行地，現前地菩薩的行持是般若波羅蜜，以觀十二因緣的智慧而住緣起智，是以般若智慧對緣起法性的體證。現前地菩薩，大悲心轉增，勤修不捨，為未得滿菩提分法令其圓滿，以觀世間生滅的緣起智慧為內涵，展現出其般若波羅蜜利生的觀行；現前地菩薩的位果是作善化天王。遠行地菩薩的行持是方便波羅蜜，其勝行是具足十波羅蜜與圓滿菩提分法，以大願力行於實際而不作證；遠行地菩薩有大方便智慧與大願力，所以能超越過染淨二界，入於後三地的無功用行皆悉成就；遠行地菩薩的位果是作自在天王。

關鍵詞：〈十地品〉、現前地、遠行地、般若波羅蜜、方便波羅蜜

一、前言

〈十地品〉是《華嚴經》的核心部分，《華嚴經》云：「一切佛法皆以十地為本；十地究竟，修行成就，得一切智。」¹十地是一切佛法的根本，猶如大地長養一切萬物，大乘菩薩行者，以行十地攝持圓滿十波羅蜜，方能證得成佛所應具備的福德與智慧。菩薩道最重要的即是智慧與慈悲，若無智慧一切所行皆是戲論，故不管是解脫道或大乘菩薩道之修行，其重點皆離不開般若智慧，即便是慈悲的攝化，亦是建立在智慧之上。菩薩在度化不同根機的眾生時，其宣說的教法與方式也有所不同，此皆是方便的詮釋，其目的是為了讓眾生皆能知曉這通往覺悟之道，所應修行的方法與次第，繼而能滋養各自心中的善法。

筆者的研究動機是：想要了解〈十地品〉中的「現前地」與般若智慧的關係，以及探討「遠行地」與「方便度」之關係。研究目的在於深入〈十地品〉中的「現前地」和「遠行地」之意涵，以及菩薩應如何行持其行相，令能續佛慧命，不捨眾生苦。本文的研究範圍是以唐譯《華嚴經》和澄觀法師(738-839)撰的《華嚴經疏》，以及李通玄(635-730)撰的《新華嚴經論》為主。研究方法是筆者將用文獻學方法對經典進行義理的探究，並且參考現代相關的研究成果。

二、現前地與般若智慧之關係

（一）現前地菩薩之圓滿般若波羅蜜行

1、入地條件

現前地，梵語 *abhimukhī-bhūmi* 音譯阿比目佉普。為菩薩乘十地之第六，即此地係真如淨性顯現之位，故有此稱；又作現在地、目見地。菩薩摩訶薩已圓滿具足第五地，欲入第六地現前地，須方便加行，應當觀察十種平等法。在澄觀的《華嚴經疏鈔》中說：「五地初能入俗慧，悟空未深，六地前猶見染相，然相既存，對染苦集，還生淨相滅道之見，故有斯慢。今以十種染淨平等能治。」²五地之前能進入世俗慧，悟空性智慧未深；六地之前還能見到染濁相，苦集名染，滅道為淨，對治苦集染相，才能生滅道淨相的見解，所以有微細的慢心。現在以十種染淨平等法能對治，此十種平等法，〈十地品〉的經文說：

菩薩摩訶薩已具足第五地，欲入第六現前地，當觀察十平等法。何等為十？

¹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 180, a29-b1。

² 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 511, a25-b1。

所謂：一切法無相故平等，無體故平等，無生故平等，無成故平等，本來清淨故平等，無戲論故平等，無取捨故平等，寂靜故平等，如幻、如夢、如影、如響、如水中月、如鏡中像、如焰、如化故平等，有、無不二故平等。菩薩如是觀一切法自性清淨，隨順無違，得入第六現前地。³

大菩薩已經修行圓滿第五難勝地行門，希望繼續前進到第六現前地，應該觀察十種平等法門。是哪十種平等法門呢？就是：一、一切法沒有相狀，所以平等。二、法無自相，也無自體，所以平等。澄觀疏義，德清(1546-1623)提拏的《華嚴綱要》寫道：「無體故平等者，論經云：『無想。』論云：『十二入自性想，謂內六根取外六塵之相總名為想，即十二入之體。』故今經云體，謂想取相以為體故，亦自性無，故經云無體故平等。」⁴無體性所以平等者，《十地經論》說：「是無想。」論云：「十二入是自性想，所謂：內六根（眼、耳、鼻、舌、身、意）取外六塵（色、聲、香、味、觸、法）之相總名為想，即是十二入的體性。」現在經中說：「體。」所謂：心取相當作體的原因，也沒有自性，所以《華嚴經》說：「沒有體性所以平等。」三、法沒有生，也不會滅，因無生無滅，所以平等。四、法沒有成，也沒有敗，所以平等。五、法本來清淨，也沒有什麼能染污它，因清淨無垢，所以平等。六、法都是真實的，沒有戲論，所以平等。七、法是無取無捨的，所以平等。八、諸法本來寂滅，不會被外境所變動，所以平等。九、法是如幻的，又像夢、又像影子、又像聲響、又像水中的月亮、又像鏡中的影像、又像火焰、又像幻化的，所以平等。十、法是有無不二的，所以也是平等。菩薩像這樣來觀察一切法的自性清淨，隨順著法，不違背法的真理，這樣修行進入第六現前地。

2、現前地菩薩之般若行

(1)諸法緣起——十二有支

菩薩在第六地中，以修十二緣起的智慧而住緣起智，是以般若智慧對緣起法性的體證，也就是說以現證而悟入緣起法。〈十地品〉的經文說：

所謂：業為田，識為種，無明闇覆，愛水為潤，我慢溉灌，見網增長，生名色芽，名色增長生五根，諸根相對生觸，觸對生受，受後希求生愛，愛增長生取，取增長生有；有生已，於諸趣中起五蘊身，名生；生已衰變為老，終歿為死。於老死時，生諸熱惱；因熱惱故，憂愁悲歎，眾苦皆集。⁵

³ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p.193, c7-16。

⁴ 《華嚴綱要》，CBETA, X08, no. 240, p. 787, b1-4。

⁵ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 193, c23-p. 194, a2。

我們造的業，就像一塊田地，八識內收藏的善惡因，就是種子。無明把業田、識種都遮蓋著，李通玄的《新華嚴經論》說：「無明闇覆者，覆謂覆蓋自己如如之本智故，為智自無性逐境緣迷故，隨迷苦極自覺迷除故，以覺無我智無明即無故。」⁶煩惱會覆蓋自己真如的根本無分別智，智慧是沒有自性的，會追求境界是因為迷惑的原因；隨著迷惑會招來極大的苦，自己如有覺悟，就會去除迷惑，以覺悟無我的智慧，就會沒有煩惱。接著「愛」像水會滋養潤澤這些種子，用「我慢」來灌溉。我見如網，罩著這些業種，使它日夜增長，就生出了「名色」的芽（胎）。

「名色」的芽逐漸長大，就生出「五根」——眼、耳、鼻、舌、身。這些諸根相對就產生了「觸」，觸覺的反應就是「受」，有了這種感受之後，就生出一種希望欲求的貪心——是「愛」；「愛欲」一增長，就生出了「取」的意念，「取」的意念增強，就形成「有」。「有」一成熟，就在六道輪迴中，產生了「五蘊」具全的身體，這就是「生」，生了以後，不久就變為衰老，最後，終歸於死滅。當老死的時候，百感交集，產生很多煩惱，因熱惱的原因，讓人憂心、愁苦、悲哀、歎息，所有的苦都集在一起了。

菩薩從因緣中以如實知眾生因無明而苦聚，其以利益眾生之大悲願心，想要將眾生從流轉中解救出來。所以瞭解因緣是首要的觀行，從因緣中瞭解如何使輪迴與煩惱還滅，是最重要的事。所以，現前地菩薩作如是念：「世間受生皆由著我，若離此著，則無生處。」⁷也就是說，修行以捨去自我的執著是第一要務，所謂離我則無我所，而能寂靜。〈十地品〉中指出：

此因緣故，集無有集者，任運而滅亦無滅者⁸；無明滅則行滅，乃至生滅則老死滅者，由無明乃至生不為緣，令諸行乃至老死斷滅，不助成故。⁹

從這當中，菩薩的智慧明白，要解除眾生的生死苦迫，必須從煩惱的根本來斷除才是究竟，煩惱的根本，即是愚癡無明，去除無明成為斷除煩惱的根本。現前地菩薩以觀十二緣起的智慧瞭解，隨著事相生起的貪欲是與心共生的，心是意識，事相為心所行，迷惑的行為即是無明。所以從無明直至老死的十二有支，如此的三界流轉，皆由凡夫一心的妄執著我輾轉而來，〈十地品〉的經文中指出：

⁶ 《新華嚴經論》，CBETA, T36, no. 1739, p. 896, c2-5。

⁷ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 193, c19-20。

⁸ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 193, c29-p. 194, a1。

⁹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 194, b9-11。

三界所有，唯是一心；如來於此分別演說十二有支，皆依一心如是而立。¹⁰

欲界、色界、無色界所有的一切，皆因一真心所造成；佛對三界中所有衆生，解釋十二因緣成立的由來——皆是依著一真如心生出來，也是為一真心所持。澄觀的《新譯華嚴經七處九會頌釋章》寫道：「世親釋云：唯是一心者，一切三界唯心轉故。」¹¹世親菩薩解釋說：唯是一心的意思，一切三界所有事物都是心識所變現的。從此地菩薩的整體觀行來看，現前地菩薩以其緣起智慧觀一切法無有自性、不生不滅、本自清淨，又能於緣起智慧中起悲憫衆生的心念，其菩薩行的特色，乃融合了緣起大悲與真實般若雙運而行，為現前地大乘法的菩薩觀行。

現前地菩薩從觀十二緣起的智慧，知一切有為，因緣和合則產生種種流轉，若無和合則無流轉。此十二有支因緣和合產生種種過患，現前地菩薩皆能了知，應斷此和合因緣。所以現前地菩薩觀諸緣起，修三解脫門，經文說：

知無我、無人、無壽命、自性空、無作者、無受者，即得空解脫門現在前。
觀諸有支皆自性滅，畢竟解脫，無有少法相生，即時得無相解脫門現在前。
如是入空、無相已，無有願求，唯除大悲為首，教化衆生，即時得無願解脫門現在前。菩薩如是修三解脫門，離彼我想，離作者受者想，離有無想。¹²

知道一切事物之中，都沒有「我」的存在，這是我空；也沒有「人」的存在，沒有「壽」命的存在，這是衆生空。自性本空，沒有本體，既無能作的人，也沒有所受的人；這樣觀察，就證得空的解脫法門，了達一切諸法空相。又觀一切有支的因緣，它的自性本來就是寂滅，究竟解脫的，不會有一點點法相產生，這樣一觀察，立刻證得無相的法門。如此觀察之後，循空而入假，明白一切相都是假的，既無求、也無願，唯有一個大悲心是最重要的。有大悲心，才能教化衆生，利益衆生，這時就證得無願的解脫法門。

菩薩這樣修三種解脫法門，離開了無人、無我，人我雙亡的思想；離開了作者、受者，能所兩空的思想；離開了有和無的思想，到了真空的境界。李通玄撰的《新華嚴經論》中說：「三解脫門者：一、觀十二緣自性空無作，皆自性滅，畢竟解脫，得空解脫門。二、無有少法可得，即得無相解脫門。三、得前空及無相二門，更無餘願求，唯有大悲教化一切衆生，皆令畢竟解脫，得無願解脫門。」¹³三解脫門是：一、觀十二因緣是自性空無所作，自性本來寂滅，究竟解脫，證得

¹⁰ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p.194, a14-15。

¹¹ 《新譯華嚴經七處九會頌釋章》，CBETA, T36, no. 1738, p. 718, c28。

¹² 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 194, c1-7。

¹³ 《新華嚴經論》，CBETA, T36, no. 1739, p. 898, b23-27。

空解脫門。二、沒有一法可得，即證得無相解脫門。三、證得空及無相二解脫門，於三界無所願求，只有以大悲心教化一切眾生，皆令他們究竟解脫，這樣可證得無願解脫門。

現前地菩薩，大悲心轉增，勤修不捨，為未得滿菩提分法令其圓滿，以觀世間生滅的緣起智慧為內涵，展現出其般若波羅蜜利生的觀行。〈十地品〉的經文說：

此菩薩摩訶薩大悲轉增，精勤修習，為未滿菩提分法令圓滿故，作是念：『一切有為，有和合則轉，無和合則不轉；緣集則轉，緣不集則不轉。我如是有為法多諸過患……亦不畢竟滅於諸行。』¹⁴

現前地菩薩，大悲心轉增，勤修不捨，為未得滿菩提分法令其圓滿，以觀世間生滅的緣起智慧為內涵，展現出其般若波羅蜜利生的觀行。此地菩薩的真實般若，即是從一切因緣法中，以平等的觀法而證入的；以不著一切相，了悟一切法本來清淨，無染無淨，無有自性，不生不滅。其了知有為法多諸過患，有和合則轉，無和合則不轉；緣集則轉，緣不集則不轉。《新華嚴經論》解釋說：「若無明緣行則轉，若無明滅即行隨；智起則起唯法起，非無常遷變故。」¹⁵若無明煩惱攀緣著各種善惡行業，則眾生輪迴之因緣便開始流轉；若無明煩惱滅卻了，那麼各種善惡行業也隨之消滅。一旦這樣的智慧生起了，就能明白世間一切的緣起只為諸法聚合而起，而非由那無常不斷變遷的緣故。

現前地菩薩能證得「無障礙智光明」，菩薩是如何證得的呢？〈十地品〉的經文說：

菩薩如是觀察有為多諸過患，無有自性，不生不滅，而起大悲，不捨眾生，即得般若波羅蜜現前，名：無障礙智光明。成就如是智光明已，雖修習菩提分因緣，而不住有為中，雖觀有為法自性寂滅，亦不住寂滅中，以菩提分法未圓滿故。¹⁶

現前地的菩薩，這樣觀察因緣和合所生的有為法，明白它有許多的缺點，可以造成很多過失，令人憂患不止。有為法是沒有自性不生不滅的，但菩薩仍然常生起救護眾生的大悲心，不捨棄眾生；因為這樣，他即證得般若波羅蜜，這波羅蜜的名字叫做「無障礙智慧光明」。菩薩成就這種智慧光明之後，雖然有繼續修習

¹⁴ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 194, c8-13。

¹⁵ 《新華嚴經論》，CBETA, T36, no. 1739, p. 898, c13-14。

¹⁶ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 194, c13-18。

菩提覺道的因緣，但他並不執著住在有為法中。雖然觀察有為法自性是寂滅的，但也不住在寂滅法中，因為他所修的菩提分法未圓滿的緣故。《華嚴綱要》說：「以菩提下不住所為，智慧助道未滿足，故不住有為；功德助道未滿足，故不住無為，又俱未滿，故俱不住。」¹⁷行菩提道但不住其所為，因智慧助道未圓滿，所以不住在有為法中；修諸功德助道未圓滿，所以不住在無為法中，又兩者都未圓滿，所以都不住。

(2)圓滿十心般若波羅蜜增上

現前地菩薩住此地，從起大悲心，得見性空，皆沒有任何有所得之心念。以大慈悲心及大願力的驅使，而恆不捨眾生，不斷的為了圓滿菩提分法，增上所有的廣大心念，令其圓滿。現前地菩薩不斷的修習，為使菩薩的十種心皆悉圓滿，遠離二乘道，而趣向於佛智。如〈十地品〉中說：

復更修習滿足不可壞心、決定心、純善心、甚深心、不退轉心、不休息心、廣大心、無邊心、求智心、方便慧相應心，皆悉圓滿。……入諸智地，離二乘道，趣於佛智，諸煩惱魔無能沮壞，住於菩薩智慧光明，於空、無相、無願法中皆善修習，方便智慧恆共相應，菩提分法常行不捨。……得般若波羅蜜行增上，得第三明利順忍，以於諸法如實相隨順無違故。¹⁸

菩薩更加修習圓滿不可毀壞的心、決定心、純善心、甚深心、不退轉心、不休息心、廣大心、無邊心、求智心、方便慧相應心，以此十心的圓滿修持，順佛菩提，不懼異論，能證入所有智地，離聲聞、緣覺二乘道，趣向於佛智，諸煩惱魔障無能沮壞。《新華嚴經論》解釋說：「明煩惱魔是生死因也，陰魔、死魔是生死果也，天魔生死緣；住於菩薩智者：一切隨世差別智也。」¹⁹煩惱魔是生死輪迴的因，五蘊魔和死魔是生死輪迴的果，天魔是生死之緣；住於菩薩智慧者是：一切都隨順世間的差別智慧。菩薩常住在智慧中，對於空解脫門、無相解脫門、無願解脫門，他都善於修習。菩薩得到的各種方便權巧智慧，與所修習的法門恆共相應；菩提覺分的法門，也是常常修習，從未捨離。菩薩住此現前地中，得般若波羅蜜行增上，得上品明利順忍，上品對治微細慢心，所以云明利，於諸法實相能隨順無違。

¹⁷ 《華嚴綱要》，CBETA, X08, no. 240, p. 798, c19-21。

¹⁸ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 194, c26-p. 195, a1-7。

¹⁹ 《新華嚴經論》，CBETA, T36, no. 1739, p. 899, b1-b3。

（二）現前地菩薩之位果

有四種風輪和四種魔道不能毀壞現前地菩薩，他在修行十度波羅蜜中，以修般若波羅蜜這個法門較多，其他九種波羅蜜不是不修，而是隨自己的力量和條件來修習。〈十地品〉的經文說：

譬如真金，以毘琉璃寶數數磨瑩，轉更明淨；此地菩薩所有善根亦復如是，以方便慧，隨逐觀察，轉更明淨，轉復寂滅，無能映蔽。譬如月光，照眾生身，令得清涼，四種風輪所不能壞，此地菩薩所有善根亦復如是，能滅無量百千億那由他眾生煩惱熾火，四種魔道所不能壞。此菩薩，十波羅蜜中，般若波羅蜜偏多；餘非不修，但隨力隨分。²⁰

譬如煉製真金一樣，用毘琉璃寶石一次復一次的磨它，使金的光彩一次比一次更明亮、更乾淨。現前地菩薩所積聚的善根，就像磨真金一樣，也是一劫比一劫具足圓滿。以他的方便善巧智慧，隨類觀察，他的善根更加明淨，轉復寂滅，沒有任何東西可以遮蓋它。譬如月光，能映照著一切眾生的身體，令所有眾生感到清涼自在。澄觀在《華嚴經疏》說：「喻中真金喻證，亦喻信等；琉璃喻方便智，由方便智數磨，令出世證智發教智光轉勝前也。」²¹真金是比喻證果，琉璃比喻是方便智，由方便智很多次的琢磨，令出世間的證智，發教智光，勝過前地。

四種風輪和四種魔道，《華嚴經疏》解釋說：「即四時之風：春日和風，喻煩惱魔順愛心故；夏日炎風，喻於蘊魔多熱惱故；秋日涼風，亦曰金風，喻於死魔果熟收殺故；冬日寒風，喻於天魔敗藏人善故。」²²春日的和風，譬喻煩惱魔，因為有順愛心的意思；夏日的熱風，比喻蘊魔，很多熱惱的意思；秋日的涼風，比喻死魔，果熟肅殺的意；冬日寒風，比喻天魔，敗人善行的意思。現前地菩薩的善根，能夠滅除無量百千億那由他眾生的煩惱熾盛火焰，而且煩惱魔、蘊魔、死魔和天魔這四種魔都不能破壞菩薩的善根。現前地菩薩修行十度波羅蜜，以修般若波羅蜜這個法門較多，其它九種波羅蜜不是不修，而是隨自己的力量和因緣來修習。

前地菩薩的位果是作善化天王，而且聲聞所有的問難都不能令他退屈，經文說：

菩薩住此地，多作善化天王，所作自在，一切聲聞所有問難無能退屈，能

²⁰ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 195, a17-24。

²¹ 《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 813, c26-29。

²² 《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 814, a7-11。

令眾生除滅我慢、深入緣起。布施、愛語、利行、同事——如是一切諸所作業，皆不離念佛，乃至不離念具足一切種、一切智智。²³

菩薩修到現前地時，多數作善化天的天王，他所行所作，都能任運自在，就算聲聞乘來問難，這位菩薩也不會退縮屈服。這位菩薩也善於教化眾生，能令眾生受益而滅除我慢的惡習，令眾生能深入瞭解緣起法。菩薩度化眾生，先觀察眾生的習性與需要，然後用四攝法——布施、愛語、利行、同事。這樣，他所作的一切度化工作，都不離開念佛，乃至不離開念具足一切種智、一切智智，也就是佛智。《華嚴經疏》：「攝報中言聲聞難問無能屈者，已知二乘緣諦等故。²⁴」菩薩在攝化中，即使聲聞乘來問難，菩薩也不會屈退於疑難中，因為他深明二乘的道諦而能催伏的原因。

三、遠行地與方便波羅蜜之關係

（一）遠行地意涵與入地條件

〈十地品〉在說明菩薩修行階位的十地中，其說到七地菩薩主修方便波羅蜜，而此第七地亦名「遠行地」，對於「遠行」之意，澄觀在《華嚴經疏》卷四十一中引《解深密經》說：

能遠證入無缺、無間、無相作意，與清淨地共相鄰接，故名遠行。²⁵

第七地菩薩是以能證入無缺失、無間斷、空有無礙的緣起中道，與清淨地可以共相連接，就成佛的過程中已屬遙遠而難以達到之境地，故名「遠行地」。亦即第七地即是止息了所有之相，進入於純無相之作意，所以六地之前，可以說是以三空成就出世間圓滿，而在七地中是以三空成行來滿足世間的慈悲行，故能在穢、淨二土中來去無礙，方便利生，成就萬行。

菩薩摩訶薩已圓滿具足第六地，欲入第七遠行地，要修十種方便慧，是哪十種方便慧呢？〈十地品〉的經文說：

菩薩摩訶薩具足第六地行已，欲入第七遠行地，當修十種方便慧起殊勝道。何等為十？所謂：雖善修空、無相、無願三昧，而慈悲不捨眾生；雖得諸

²³ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 195, a25-29。

²⁴ 《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 814, a11-13。

²⁵ 《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 814, b16-17。

佛平等法，而樂常供養佛；雖入觀空智門，而勤集福德；雖遠離三界，而莊嚴三界；雖畢竟寂滅諸煩惱焰，而能為一切眾生起滅貪、瞋、癡煩惱焰；雖知諸法如幻、如夢、如影、如響、如焰、如化、如水中月、如鏡中像、自性無二，而隨心作業無量差別……雖隨諸佛了知三世唯是一念，而隨眾生意解分別，以種種相、種種時、種種劫數而修諸行。²⁶

大菩薩修行圓滿第六地之後，再繼續修行第七遠行地時，應該修習十種方便智慧。《華嚴經疏論纂要》寫道：「今以十種不捨眾生，法無我智以為能治，治前樂心，名方便慧；便能攝取增上行故，名起殊勝道。是則即有修空，故不住空，是空中方便慧。即空涉有，故不住有，是有中殊勝道。」²⁷以十種不捨棄眾生，諸法無我的智慧為能治，治前地樂心，名為方便慧；能攝取增勝上進行的緣故，名為起殊勝道。這樣即為有中修空，所以不住空，是空中之方便慧。空中涉有，所以不住有，是有中之殊勝道。

有哪十種方便慧呢？就是：一、菩薩雖然善修空、無相、無願三昧，可是他還是發大慈悲心來教化眾生，不捨一個眾生。李通玄的《華嚴經合論》說：「淨土菩薩修三空法門，自惑已滅，隨願生於淨土。聞佛教化，自力成已，方還穢國，方便利生。」²⁸淨土菩薩修空、無相、無願三空法門，自身的煩惱已經滅除，隨著願力生於淨土。聽聞佛的教化，自力成就，然後又返還穢土，行方便法利益眾生。二、雖然已證得諸佛平等法，但還是樂於常供養諸佛。三、雖然已入觀空的智慧法門，了知諸法皆空，但還是勤修種種福德。四、雖然已超出三界，但還是不停的做善功德，以此莊嚴三界。五、菩薩已經滅除了一切煩惱的火燄，但能為一切眾生起可滅貪、瞋、癡的煩惱焰。六、菩薩雖然已經知道一切有為法是如幻的、如夢境、如光影、如響聲、如火燄、如變化、如水中的月亮、如鏡裡的影像，自性無二，而能隨心的作業無量差別。七、菩薩雖然知道一切諸佛的國土，也是猶如虛空一樣，而他仍能以清淨的妙行，來莊嚴十方諸佛國土。八、菩薩雖然已知道諸佛的法身，沒有一定的身相，但他仍然用相好來莊嚴諸佛法身。九、菩薩雖然已知道諸佛的音聲，本來是性空寂滅，不可以用言說來表達，是離言說相、離文字相、離心緣相的，可是菩薩能隨一切眾生的境界，發出種種不同的清淨音聲。十、菩薩雖然隨諸佛了知三世只是一念，可是依然隨眾生心意所明白的來一一分別，以種種形相、種種時間、種種劫數裡，而修種種法門。現前地欲入遠行地所修的十種方便慧是修無量行，其中所明的是境界無量、佛德業無量，要攝眾生界無量、世界無量、法界無量、調伏界無量、調伏方便界無量。

²⁶ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 196, a18-b4。

²⁷ 《華嚴經疏論纂要》，CBETA, B04, no. 2, p. 1554, a14-16。

²⁸ 《華嚴經合論》，CBETA, X04, no. 223, p. 416, a24-b2。

（二）遠行地的菩薩勝行

1、具足十波羅蜜與圓滿菩提分法

〈十地品〉中十波羅蜜為修行成佛的根本行體，而遠行地菩薩何以常能念念具足？如經中所言：

此菩薩於念念中，常能具足十波羅蜜。何以故？念念皆以大悲為首，修行佛法，向佛智故。所有善根，為求佛智，施與眾生，是名：檀那波羅蜜；能滅一切諸煩惱熱，是名：尸羅波羅蜜；慈悲為首，不損眾生，是名：羼提波羅蜜；求勝善法，無有厭足……能出生無量智，是名：方便波羅蜜；能求上上勝智，是名：願波羅蜜；一切異論及諸魔眾無能沮壞，是名：力波羅蜜；如實了知一切法，是名：智波羅蜜。²⁹

遠行地菩薩何以能念念頓具十度之行？《華嚴經疏》：「一念頓具十度之行，義利廣故；念念修起，故名為作。」³⁰一念中能頓時具足十度之行，表示獲得的利益很廣，念念中都在修，所以稱為作。因此地菩薩悲智雙運，廣大心念念現前，皆以大悲為首，修行一切佛法，皆為趣向佛智，所以能具足十度之行。菩薩積集種種善業功德，是為了求得如佛的智慧，然後將這些殊勝的智慧，教授給眾生，令眾生也能得到無上的大智慧，這就是所謂的檀那（佈施梵語）波羅蜜。菩薩能消滅任何煩惱執障，無明熾火，是因為修行持戒，稱為尸羅（持戒梵語）波羅蜜。以慈悲心為首，不令眾生受到絲毫損傷，這是羼提（忍辱梵語）波羅蜜。

勤求修學殊勝的善法，從不生厭倦心和自滿驕傲心，這是毗梨耶（精進梵語）波羅蜜。所有佛道的智慧，常常呈現於心意識中，運用自如，絕不會散亂，這是禪那（禪定）波羅蜜。能夠瞭解諸法實相，無生無滅的真實道理，而登彼岸，這是般若波羅蜜。能夠生出無量的善巧方便智慧，對治無量的世法，這就是方便波羅蜜。能夠勤求無上勝智，這是願波羅蜜。一切外道的邪見異論，和其他諸魔等，都不能破壞菩薩修學佛道的堅固心，這是力波羅蜜。如實能了知一切法的真理，這是智波羅蜜。

遠行地寄位菩薩乘，以四攝法、四持、三十七道品、三解脫門之修持，乃至一切菩提分法，悉皆成就圓滿。〈十地品〉的經文說：「如是四攝、四持、三十七道品、三解脫門，略說乃至一切菩提分法，於念念中皆悉圓滿。」³¹遠行地菩薩以修

²⁹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 196, b25-c7。

³⁰ 《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 816, a19-20。

³¹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 196, c7-10。

行成就菩提分法，乃至一切菩提分法，皆悉圓滿；這是因為依於大乘行十波羅蜜教化眾生，煩惱障增上淨、智障清淨。

菩薩於十地中皆能滿足菩提分法，然而為何在第七地最為殊勝？金剛藏菩薩如是說：

菩薩於十地中皆能滿足菩提分法，然第七地最為殊勝。何以故？此第七地功用行滿，得入智慧自在行故。佛子！菩薩於初地中，緣一切佛法願求故，滿足菩提分法；第二地離心垢故，第三地願轉增長得法光明故，第四地入道故，第五地順世所作故，第六地入甚深法門故，第七地起一切佛法故，皆亦滿足菩提分法。何以故？菩薩從初地乃至第七地，成就智功用分。以此力故，從第八地乃至第十地，無功用行皆悉成就。³²

第七地之滿足菩提分法最為殊勝，乃因第七地起無量殊勝道，功用行滿，能入於智慧自在行。《華嚴綱要》說：「云何此地中方便行滿足，方便即功用也，具十方便。故論自釋云：彼餘世間、出世間中更起殊勝行。」³³為何說此地中方便行圓滿？方便即是有功用行，有十方便；所以菩薩能在世間、出世間中起無量殊勝行。在初地的一切佛法，並非自行圓滿，而是願求菩提分圓滿。第二地離心垢是十善法身性戒，以清淨諸妄。第三地願轉增長得法光明，是明修上二界四禪八定，得稱理智淨明。第四地入道，是明以修三十七品助菩提觀令智眼淨。第五地順世所作，是明以法界自體無作定門，能順達世間技藝悉能了。第六地圓滿具足菩提覺道，而進入甚深法門。第七地則是積世出世間互各殊勝，能生一切佛法，所有的法門都已圓滿具足了。什麼原因呢？修學十地法門的菩薩，從初地到第七地，以前六地都是偏重修學一種，到第七地才具足一切。因此從初積集到此地時，就已成就了智功用的真實智慧。有了這分智力，進入第八地以至第十地，都能任運自在，不必刻意，很自然的無功用行都能成就。

遠行地菩薩有方便智慧與大願力，所以能超越過染淨二界，入於後三地的無功用行皆悉成就。經文說：

譬如有二世界，一處雜染，一處純淨，是二中間難可得過，唯除菩薩有大方便神通願力。佛子！菩薩諸地亦復如是，有雜染行，有清淨行，是二中間難可得過。唯除菩薩有大願力，方便智慧乃能得過。³⁴

譬如說有二個世界，一個世界是有清淨也有雜穢染污的，一個世界是純一清

³² 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 196, c13-23。

³³ 《華嚴綱要》，CBETA, X08, no. 240, p. 804, c22-24。

³⁴ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 196, c24-28。

淨無一點雜染的，這兩個世界中間，是很難通過的。法藏(643-712)在《探玄記》裡說：「二世界者，無功用位，如淨世界；有功用位，如染世界。」³⁵不假功用之行，於自然而然的狀態下，任運自如者，有如淨世界；不能任運修習無相觀，尚須藉方便加行者，有如染世界。唯有菩薩他有很大的方便智慧，神通妙用，捨己為人的大願力，可以來去自如。二中間的意思：是說阿賴耶識是染淨二者和合，現在於七地中要破此俱生和合之相，斷絕盡淨，最為困難。除非菩薩有極大的願力，有殊勝的方便智慧，才能安然渡過進入後面的諸地。

2、大願力行於實際而不作證

願力行於實際而不作證，是因遠行地菩薩慈悲不捨眾生，若遠行地菩薩證於實際，則不起救護眾生的大悲行，眾生也無得被救護的因緣。〈十地品〉的經文說：

解脫月菩薩言：「佛子！菩薩從何地來，能入滅定？」金剛藏菩薩言：「佛子！菩薩從第六地來，能入滅定。今住此地，能念念入，亦念念起，而不作證。故此菩薩名為：成就不可思議身、語、意業，行於實際而不作證。譬如有人乘船入海，以善巧力不遭水難；此地菩薩亦復如是，乘波羅蜜船行實際海，以願力故而不證滅。」³⁶

解脫月菩薩問金剛藏菩薩，菩薩從哪一地能入滅定？金剛藏菩薩回答，從第六地來即能入滅定。六地入深緣起之實際，但未能念念入，亦念念起，而此七地菩薩卻能念念入，亦念念起，因此，此地菩薩可成就不可思議身語意業，他能行於實際，而不作證。《華嚴綱要》說：「以得方便即寂起用，故成不思議三業，故能不起滅定而現諸威儀。」³⁷以方便法在寂靜中起作用，所以可成就不可思議身語意三業，也能不入無餘涅槃之寂靜而現諸威儀。七地菩薩的修行與實踐是在於善巧方便力，因此，在深入六地之甚深緣起之後，因大悲大願而起於無邊殊勝妙行。這說明了菩薩若未得方便波羅蜜，則將入實際海證實際，即無法發起大悲為首，智慧增上，善巧方便，廣度眾生。就好比有人不曉船法，乘船入海，將沒溺而死；如果知道了船法，則雖入於大海，而能不被沒溺。所以，菩薩也是如此，要有方便慧，才能入於實際而不作證。七地菩薩有能力入於實際而不作證，是因為了解到動寂無二，而發起大慈大悲之心，以大方便大願力，不退菩薩道，亦不捨菩薩事，修習波羅蜜無有間斷。

³⁵ 《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 357, a5-6。

³⁶ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 197, b22-29。

³⁷ 《華嚴綱要》，CBETA, X08, no. 240, p. 807, c6-7。

3、大方便力起殊勝行

遠行地菩薩得滅定三昧，而不作證智，所以成後大方便。經文中有十句是顯其以大方便力所起的勝行，經文說：

此菩薩得如是三昧智力，以大方便，雖示現生死，而恆住涅槃；雖眷屬圍遶，而常樂遠離；雖以願力三界受生，而不為世法所染；雖常寂滅，以方便力而還熾然，雖然不燒；雖隨順佛智，而示入聲聞、辟支佛地；雖得佛境界藏，而示住魔境界；雖超魔道，而現行魔法；雖示同外道行，而不捨佛法……人及非人、帝釋、梵王、四天王等之所有者，而不捨離樂法之心。³⁸

這位菩薩得到了這種三昧的智慧力量，以此大方便的自在妙用之力，雖然示現生死，但心念總是在涅槃之中；雖示現眷屬常圍繞，而心常遠離，不為其眷屬所著；雖然是以願力受生於三界，也不為世法所染；菩薩雖然常在寂滅不動之中，但他仍然用方便巧妙的智力隨緣度眾，就像一堆火炬，看起來火勢很旺，但是並不會造成災害。《華嚴經疏》說：「謂雖言不染而示有妻子，名家不斷。雖然不燒者，示有常修梵行故，唯此一句，具空中方便慧，有中殊勝行。」³⁹雖說不染著而示現有妻子，表不隔絕家庭；雖然不燒的意思，表示常修梵行的原因，這一句話，具有空中起方便慧，有中行殊勝道之意。

菩薩雖然已有如佛的智慧，可是他還常常示現入聲聞、緣覺之中，令二乘人入佛慧。菩薩雖然已到達佛的神通境界，而他能示現住在魔的境界，菩薩已經超越魔道，但他示現老、病、死、衰，即四魔等法。菩薩雖然示現隨順著世間法，但他常行一切出世間法；菩薩以他修積的種種善根功德，莊嚴佛的國土，無不超過天、龍，及八部神祇、帝釋、梵王、四大天王等所有的莊嚴之事，雖然這樣，但他並沒有捨離好樂佛法的深心。

（三）遠行地之位果

第七地菩薩以修方便波羅密行的智慧，住於遠行地，因為以大神通力、大願力的原因，能見多百佛、千佛乃至多百千億那由他佛，經文說：

菩薩成就如是智慧，住遠行地，以願力故，得見多佛。所謂：見多百佛，乃至見多百千億那由他佛。於彼佛所，以廣大心、增勝心，供養恭敬，尊重讚歎，衣服、飲食、臥具、醫藥，一切資生悉以奉施，……譬如真金，

³⁸ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 197, c1-11。

³⁹ 《華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 818, b11-14。

以眾妙寶間錯莊嚴，轉更增勝，倍益光明，餘莊嚴具所不能及；菩薩住此第七地所有善根亦復如是，以方便慧力轉更明淨，非是二乘之所能及……此菩薩，十波羅蜜中，方便波羅蜜偏多；餘非不行，但隨力隨分。⁴⁰

遠行地菩薩所修位果之調柔果中，於諸佛所護持正法，常為如來之所歡喜讚歎，對於二乘的問難亦不退屈，這是因為利益眾生是有中殊勝行，法忍清淨是空中方便智，此二雙行，方為善修無相行。經中以真金作為譬喻，《華嚴經疏》中說：「金喻證智、信等善根，眾寶間錯，即一切菩提分法方便行，功用滿足故，令前善根轉勝。」⁴¹真金譬喻證智、信等善根，眾多的妙寶交錯嚴飾，即是一切菩提分法之方便行，有功用行圓滿的緣故，令之前的善根轉更增勝。遠行地菩薩因歷劫修行的功夫，令他修得的方便智慧之力，得以任運自在，妙用無窮；至此地時，他的善根更加光明清淨，不是二乘的聲聞緣覺行者，所能比擬的。這位菩薩以修方便波羅蜜這個法門較多，其它九種波羅蜜不是不修，而是隨自己的力量和因緣來修習。

遠行地菩薩的位果是作自在天王，且善為眾生說修證智慧的法門，令眾生也能證得殊勝的智慧。經文說：

菩薩住此地，多作自在天王，善為眾生說證智法，令其證入。布施、愛語、利行、同事——如是一切諸所作業，皆不離念佛，乃至不離念具足一切種、一切智智。復作是念：『我當於一切眾生中為首、為勝，乃至為一切智智依止者。』……若以菩薩殊勝願力自在示現，過於此數，乃至百千億那由他劫不能數知。」⁴²

菩薩住在遠行地時，以他修積的善根功德，多數受生作他化自在天王，善能對眾生講說修證智慧的法門，令眾生也能證得殊勝的智慧。用布施、愛語、利行、同事的四攝法門，行一切度生的善業，教化眾生離惡修善；當他修這些善業時，不論在任何境界中，他的心念裡，都不會離開憶念佛的功德，以及不離念具足一切種智、一切智智，也就是佛智。《新華嚴經論》說：「意明此地以普光明智，用嚴萬行，以世間利益眾生之行，起智用自在，彰智更明故。」⁴³此地是以普光明智來莊嚴無量的善行，用利益世間眾生的修行，起智慧作用自在，彰顯智慧更加明淨。

⁴⁰ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 197, c12-p. 198, a1。

⁴¹ 《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 818, c3-5。

⁴² 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 198, a2-6。

⁴³ 《新華嚴經論》，CBETA, T36, no. 1739, p. 904, b16-19。

四、結語

現前地菩薩，以修十二緣起的智慧而住緣起智，是以般若智慧對緣起法性的體證，也就是說以現證而悟入緣起法。現前地菩薩觀諸緣起，修空、無相、無願三解脫門，圓滿十心，般若波羅蜜增上，得第三明利順忍，於諸法實相能隨順無違。現前地菩薩的位果是作善化天王，他以其緣起智慧觀一切法無有自性、不生不滅、本自清淨，又能於緣起智慧中起悲憫眾生的心念，其菩薩行的特色，乃融合了緣起大悲與真實般若雙運而行。

遠行地是寄位菩薩乘，以四攝法、四持、三十七道品、三解脫門之修持，乃至一切菩提分法，悉皆成就圓滿。遠行地之滿足菩提分法最為殊勝，乃因遠行地起無量殊勝道，功用行滿，能入於智慧自在行；其所修為無相功用行圓滿，而入於後三地之無相無功用皆悉成就，其地位於十地當中乃最為關鍵的一地。遠行地菩薩能念念頓具十度之行，因此地菩薩悲智雙運，廣大心念念現前，皆以大悲為首，修行一切佛法，皆為趣向佛智，所以能具足十度之行。遠行地菩薩修方便波羅蜜行，能於空中起無量方便智，有中行無量殊勝道，因此，其悲智願行無盡，依於大方便善巧智慧，而無盡萬行莊嚴，盡未來際劫恆悲智願行。

參考文獻

一、原典文獻

- 〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》。《大正藏》冊 10，第 279 號。
- 〔唐〕法藏撰，《華嚴經探玄記》。《大正藏》冊 35，第 1733 號。
- 〔唐〕澄觀著，《大方廣佛華嚴經疏》。《大正藏》冊 35，第 1735 號。
- 〔唐〕澄觀著，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》。《大正藏》冊 36，第 1736 號。
- 〔唐〕澄觀著，《大華嚴經略策》。《大正藏》冊 36，第 1737 號。
- 〔唐〕李通玄撰，《新華嚴經論》。《大正藏》冊 36，第 1739 號。
- 〔唐〕李通玄撰，《華嚴經決疑論》。《大正藏》冊 36，第 1741 號。
- 〔唐〕法藏撰，《華嚴經旨歸》。《大正藏》冊 45，第 1871 號。
- 〔唐〕李通玄撰，《華嚴經合論》。《卍新纂續藏經》冊 4，第 223 號。
- 〔唐〕澄觀疏義，〔明〕德清提挈，《華嚴綱要》。《卍新纂續藏經》冊 9，第 240 號。

二、當代著作

- 方東美著，《華嚴宗哲學》，台北：黎明文化，1981 年初版。
- 釋成一，《華嚴經品會大意淺釋》，台北：華嚴蓮社，2005 出版。

釋賢度，《華嚴學講義》，台北：華嚴蓮社，2001 出版。

釋賢度，《華嚴經十地品淺釋》，台北：華嚴蓮社，2002 出版。

釋賢度，《華嚴學專題研究》，台北：華嚴蓮社，2003 出版。

三、工具書

藍吉富主編，《中華佛教百科全書》，台南：中華佛教百科全書編輯委員會，1994 年。

釋慈怡主編，《佛光大辭典》，高雄：佛光出版社出版，1989 年。

中華電子佛典協會，CBETA 電子佛典，2016 年。

李通玄五十三參相關釋文之研究

——以德雲比丘為中心

日本龍谷大學 佛教學博士生
釋隆明

摘 要

《華嚴經》全體不離三聖圓融，其中文殊表智，普賢表行，智行圓滿即為成佛。〈入法界品〉中善知識之諸行，是普賢行，是眾生的成佛之路。李通玄的華嚴思想與法藏相比，他更加注重修行。而五十三參的相關釋文集中體現了，李通玄的華嚴思想的這一特點。其中李通玄對德雲比丘章，表現出非一般的重視。這也是其華嚴思想的一種體現，所以研究李通玄的五十三參釋文可以一窺其華嚴思想之整體。德雲比丘章則是其重中之重。

本文以〈入法界品〉德雲比丘章為範圍，通過從整體看個體，從個體看個體的兩個角度，對第一參德雲比丘章進行對比分析。認為李通玄對第一參德雲比丘的重視，是他的一真法界思想的體現。從整體來看第一參，在五位修行次第中與發心住對應，包含三聖圓融一重因果，文殊、普賢表因，佛表果。以檀波羅蜜為主修，餘九波羅蜜為輔修。從個體來看李通玄的佛光觀¹可能是從德雲比丘法門得到啟發。以毗盧遮那佛光明遍照之義為主要依據，結合二乘空觀，彌陀淨土觀延伸出來的一種修法。所以從綜合角度來看李通玄的五十三參釋文中，第一參德雲比丘章是重中之重，集中體現了其修行思想。

關鍵詞：李通玄、五十三參、德雲比丘、佛光觀

¹ 李通玄於佛光為用、為入的修行法門的簡稱。

一、前言

李通玄(635-730)思想的相關研究成果有不少²，但是對其五十三參之德雲比丘章相關釋文則關注甚少。而在五十三參中，李通玄對德雲比丘章，表現出非一般的重視。這也是其華嚴思想的特徵之一。所以研究李通玄的華嚴思想，這一現象不可忽視。

李通玄五十三參釋文有兩種，一是《新華嚴經論·入法界品》³釋文，二是《略釋新華嚴經修行次第決疑論》（以下略稱《決疑論》）。《決疑論》是李通玄從〈入法界品〉釋文中，抽取五十三參的內容，加以修改作為修行次第單獨成論的。這兩種釋文雖然大致相同但是又各有特色，兩者不可獨一而論。儘管李通玄是與法藏(643-712)同時代的佛教學者。但他的著作多成書於法藏圓寂之後。其著作有自己獨特見解的一面，也有深受法藏思想影響的一面。所以本論將兩種釋文互為參考，對比法藏的釋本，指出李通玄的五十三參釋文的特點。

二、五十三參中的德雲比丘

德雲比丘是善財童子接受文殊菩薩指引後的第一參，即特殊而又普通，說他特殊是指他是文殊菩薩向善財童子介紹的第一個善知識，說他普通是指德雲比丘只是善財童子五十三參中五十幾位善知識之中的一位而已。在法藏的《探玄記》中德雲比丘明顯是屬於後者。但是李通玄的釋文，明顯體現出對第一參德雲比丘的重視，是屬於前者。所以在對李通玄釋文進行研究時，有必要究明其第一參釋文的特徵及李通玄對其重視的原因。

在〈入法界品〉中五十三參各自獨立但又成一個整體。五十三參整體是總相，單場的一參是別相。六相中總別不離，雖然本論著重於論述第一參，但又不能離五十三參之整體。因此略論五十三參之總體結構，有助於從整體的角度認識第一參的特徵。《決疑論》卷2中李通玄有一段關於五十三參的綜述，內容如下：

A 總有五十三箇善知識。五十箇以明十住十行十迴向十地及等覺位，各有十箇善知識為本位，通有五十人。自文殊彌勒普賢三箇，以為佛果理智大

² 先行研究中綜合性的研究主要有以下幾篇：小島岱山，〈李通玄の基礎的研究〉博士論文（1997年）京都府立圖書館所藏。邱高興，〈李通玄佛學思想述評論〉《中國佛教學術論典九》1996年，佛光山文教基金會刊。〈李通玄與法藏的佛學思想比較〉《世界宗教研究》1998年第1期。洪梅珍，〈李通玄及其華嚴學之研究〉（國立高雄師範大學博士論文1998年）。

³ 李通玄的著作成立於720-730年之間，具體年份不詳。

用。而與五位中五十箇法門，而作因果理智體用。五十箇昇進位中，常有此根本智，無相法身簡擇妙慧，普賢差別智中萬行，以為因果。一一位中，皆有此三法，以成因果。因中有五十，果中有五十，都為一百，重因果五位。常以十波羅蜜，以為昇進之行，名為一百一十。此十波羅蜜，常以根本智，無相法身，普賢萬行，以為體用。故如修行者，未發心時，無始正使無明，十住初發心見道一時總斷。⁴

這段話包含了四個信息點：（一）、五十三參與五位次第的關係。（二）、五十參與三聖的關係。（三）、五十參與一百一十因果的關係。（四）、初發心見道一時總斷。下面將對以上四點依次進行論述。

（一）五十三參與五位次第的關係

首先，李通玄以五十參對應五位中的五十個階位，五位是指十住、十行、十迴向、十地及等覺位等等。為了便於了解其對應關係，筆者將五十三參與五位對應關係列於下表。

表(1)

五十三參	五位	五十三參	五位	五十三參	五位
1 功德雲比丘	發心住	19 優婆夷不動	善法行	37 夜神開敷一切樹華	遠行地
2 海雲比丘	治地住	20 外道遍行	真實行	38 夜神大願精進力救護一切眾生	不動地
3 善住比丘	修行住	21 長者優鉢羅華	救護一切眾生離眾生相迴向	39 神妙德圓滿	善慧地
4 彌伽居士	生貴住	22 船師婆施羅	不壞迴向	40 有釋種女瞿波	法雲地
5 解脫長者	方便住	23 長者無上勝	等三世一切佛所作迴向	41 摩耶夫人	十一地等覺 入幻住門
6 海幢比丘	正心住	24 比丘尼師子頻申	至一切處迴向	42 王女天主光	
7 休舍優婆夷	不退住	25 女人婆須蜜多	無盡功德藏迴向	43 童子師（遍友）、善知眾藝	
8 毗目瞿仙人	童真住	26 居士鞞瑟胝羅	隨順平等善根迴向	44	

⁴ 《略釋新華嚴經修行次第決疑論》卷 2, T36, no. 1741, p. 1021, a15-27

五十三參	五位	五十三參	五位	五十三參	五位		
9 婆羅門勝熱	王子住	27 菩薩觀自在	隨順等觀一切眾生迴向	45 有優婆夷賢勝			
10 童女慈行	灌頂住	28 菩薩正趣	如相迴向	46 長者堅固解脫			
11 善見比丘	歡喜行	29 神大天	無縛無著解脫迴向	47 長者妙月			
12 童子自在主	饒益行	30 地神安住	法界無量迴向	48 長者無勝軍			
13 優婆夷具足	無違逆行	31 夜神婆珊婆演底	歡喜地	49 婆羅門最寂靜			
14 居士明智	無屈撓行	32 夜神普德淨光	離垢地	50 童子德生、童女有德			
15 長者法寶髻	離癡亂行	33 夜神喜目眾生	發光地	51 彌勒菩薩	佛果		妙覺
16 長者普眼	善現行	34 夜神普救眾生妙德	焰慧地	52 文殊師利	理智		
17 王者無厭足	無著行	35 夜神寂靜音海	難勝地	53 普賢	大用(妙行)		
18 王者大光	難得行	36 夜神守護一切城增長威力	現前地				

表(1)中從德雲比丘開始到第四十參有釋種女瞿波，順次與十住、十行、十迴向、十地相對應，另外從摩耶夫人開始到童子德生、童女有德之間的十一位善知識對應十一地等覺又稱入幻住。李通玄在解釋十地善知識後，在解釋十一地時提到：

B 從十一地等覺位普賢菩薩行門，初摩耶夫人至十一地滿，見德生童子有德童女。以恆往十方生死六道，入幻住門，是等覺位之功終。文殊師利彌勒如來普賢菩薩三人，總通是五位及十信位中一理智妙行之體用法界之門。⁵

引文表明，從摩耶夫人到童子德生、童女有德之間的十參同為「入幻住門」是等覺位之功德圓滿，恆往十方生死六道，所以稱為入幻住門。因世間虛幻非真實故。而文殊師利、彌勒如來、普賢菩薩三人，貫通五位及十信位等一切次第法

⁵ 《略釋新華嚴經修行次第決疑論》卷 4, T36, no. 1741, p. 1046, a18-23

門中，是理智妙行之體用法界之門。在這裡李通玄的五十三參的寄位方法與法藏相似。如法藏在《華嚴經探玄記》卷 18 中對五十三參寄位關係總說如下：

一；寄位修行相有四十一人。二；從摩耶夫人下有九會十一人明會緣入實相。三；彌勒一人明攝德成因相。四；後文殊一人明智照無二相。五；普賢一位明顯因廣大相。⁶

可見，李通玄的五十三參中最初四十一人的寄位說法和法藏的寄位方法是一致的。李通玄所說的「入幻住門」對比法藏所說的「入實相」，兩者都是對應從摩耶夫人開始的十參，雖然說法有異，但是實際上意思還是一樣的。因為世間諸法的實相就是世間諸法如夢幻泡影。入等覺位的菩薩已證諸法實相，即「入實相」所以才能在住世間時如「入幻住門」。法藏的「攝德成因」是指所攝之德是成佛之因，彌勒是成佛之人，故彌勒一人明攝德成因相。「智照無二」即為智照一如，文殊表智，故文殊一人明智照無二相。「因廣大」是指普賢菩薩在因地時修諸萬行，故普賢一位明因廣大相。李通玄的「文殊師利彌勒如來普賢菩薩三人，總通是五位及十信位中一理智妙行之體用法界之門」是指文殊表理智，普賢表妙行，彌勒表如來這種說法與法藏相同。只是法藏的「入實相」等的說法是從「性起」的「性」上說起的，李通玄的「入幻住門」等的說法是從「性起」的「起」上說起的。

另外從表(1)可以看出德雲比丘對應的五位修行次第為發心住。《決疑論》卷 1 中，李通玄再次強調這一住位的重要性：

以住一位，總收五位因果。五位行門，皆在一位通收。以初發心住，已契根本智。⁷

文中「以住一位」是指以初發心住總收十住、十行、十迴向、十地、十一地五位因果。因為登初發心住時即已契合根本智（即佛位）。

（二）五十參與三位一體的關係

上述引文 B 提到了文殊、彌勒、普賢三位菩薩。貫徹於五位中五十箇法門及妙覺位中的文殊、彌勒、普賢三位之法，既是李通玄三聖圓融的一種組合方式。三聖圓融，是李通玄有別於法藏的代表思想之一。其著作中多次提到三聖圓融，其中較詳細的敘述有《決疑論》卷 1 中提的三智和三聖的關係，其文如下：

⁶ 《華嚴經探玄記》卷 18, T35, no. 1733, p. 451, a28-b3

⁷ 《略釋新華嚴經修行次第決疑論》卷 1, T36, no. 1741, p. 1015, a20-22

此無相法身、根本智、差別智、三法是一根本智之無相無作神用之源，皆遍周法界虛空界也。此一部經，以文殊師利，此云妙德，明無相法身智慧門。毘盧遮那佛，此云種種光明遍照，以根本智光，遍照種種眾生。同行濟生，名曰普賢，無相法身，明成普賢大悲之行，處世間而不染也。根本智明，神性光明，自無體性根本之相。善知一切眾生業也根種，悉皆明了，名之差別智。此三法是一體性。初發心者，皆須以禪定觀照助顯，方便發起令明。以此信心之後，安立五位之法，進修之行。治此三法，漸漸令明。修行者，常以此文殊師利、毘盧遮那、普賢三法，為始終之體。⁸

引文中提到，無相法身、根本智、差別智三法是一根本智之無相無作神用之源。其中文殊表無相法身，普賢表差別智，毗盧遮那佛表根本智。這三法（三智）是為一體。十住、十行、十迴向、十地及等覺位等五位之法，次第進修之行都不離此三法，修行之人始終都以這三法為體用。

此處文殊、毘盧遮那、普賢分別表無相法身（智）、根本智、差別智。但是李通玄也用文殊表根本智。如《新華嚴經論》卷 31 中解釋如來出現品之品名時說到：

為明文殊是佛法身現根本智者，普賢是佛昇進修行差別智者，明至此位根本智及差別智齊滿周圓，方始名為如來出現。⁹

「文殊是佛法身現根本智者」表明法身所現根本智，即法身智是法身所現，等同於法身。文殊所表的根本智和普賢所表的差別智，兩者同時圓滿即為如來。這就是所謂的文殊、普賢、佛三聖圓融。綜合李通玄的著作中的各種三聖組合則如下表：

表(2)

三 聖 圓 融	佛（一切佛）	文殊菩薩	普賢菩薩
	毘盧遮那佛（釋迦佛）	文殊菩薩	普賢菩薩
	彌勒（未來佛）	文殊菩薩	普賢菩薩

雖然李通玄講述的三聖圓融的組合有多種表達，但這三聖圓融之法都貫徹於十住、十行、十迴向、十地及等覺位等五位法之中。當然也貫徹於德雲比丘的法門之中。而德雲法門因為內含三聖圓融之法，所以此法門即為圓頓之法，登此法門即為成佛。

⁸ 《略釋新華嚴經修行次第決疑論》卷 1, T36, no. 1741, p. 1013, a21-b5

⁹ 《新華嚴經論》卷 3, T36, no. 1739, p. 938, b5-8

（三）五十參與一百一十因果的關係

上述引文 A 中有提到，「五十箇昇進位中……一一位中，皆有此三法，以成因果。因中有五十，果中有五十，都為一百，重因果五位。常以十波羅蜜，以為昇進之行，名為一百一十」此中「一一位中，皆有此三法」意為一一位中，皆有文殊、普賢、佛等三法。這三法中文殊、普賢表因，佛表果。所以從德雲比丘開始的五十參中各有一因一果，共為一百。加上五位之行，常以十波羅蜜為修行之法。共有一百一十因果。該引文表明兩點：1、從德雲比丘起的五十參中個個具有三聖圓融（其中文殊、普賢表因，佛表果），關於這一點，前文已有論述。2、此五十參中都以十波羅蜜為修行根本。

李通玄認為十波羅蜜之進修方法都是有主次之分的。這種十波羅蜜之主次分配進修方法，是李通玄參照《華嚴經》中十地修行方式進行分配的。為方便比較，筆者將十地修行與十波羅蜜主次對應，及李通玄主張的五十參的十波羅蜜對應方式，分別列於表(3)及表(4)。

表(3)

十地	修行主伴（《華嚴經·十地品》） ¹⁰	主修（李）
歡喜地	十波羅蜜中、檀波羅蜜增上；余波羅蜜非不修行、但隨力隨分。	檀
離垢地	十波羅蜜中、持戒偏多；余非不行、但隨力隨分。	戒
發光地	十波羅蜜中、忍波羅蜜偏多；余非不修、但隨力隨分。	忍辱
焰慧地	十波羅蜜中、精進偏多；余非不修、但隨力隨分。	精進
難勝地	十波羅蜜中、禪波羅蜜偏多；余非不修、但隨力隨分。	禪
現前地	十波羅蜜中、般若波羅蜜偏多；余非不修、但隨力隨分。	般若
遠行地	十波羅蜜中、方便波羅蜜偏多；余非不行、但隨力隨分。	方便
不動地	十波羅蜜中、願波羅蜜增上；余波羅蜜非不修行、但隨力隨分。	願
善慧地	十波羅蜜中、力波羅蜜最勝；余波羅蜜非不修行、但隨力隨分。	力
法雲地	十波羅蜜中、智波羅蜜最為增上；余波羅蜜非不修行。	智

而《新華嚴經論》和《決疑論》中的五位修行方式如下表：

表(4)

十住	主修	十行	主修	十迴向	主修	十地	主修
發心住	檀	歡喜行	檀	救護一切眾生離眾生相迴向	檀	歡喜地	檀

¹⁰ 《大方廣佛華嚴經》卷 34〈十地品〉：T10, no. 279, p. 183-p. 208

十住	主修	十行	主修	十迴向	主修	十地	主修
治地住	戒	饒益行	戒	不壞迴向	戒	離垢地	戒
修行住	忍辱	無違逆行	忍辱	等三世一切佛所作迴向	忍辱	發光地	忍辱
生貴住	精進	無屈撓行	精進	至一切處迴向	精進	焰慧地	精進
方便住	禪	離癡亂行	禪	無盡功德藏迴向	禪	難勝地	禪
正心住	般若	善現行	般若	隨順平等善根迴向	般若	現前地	般若
不退住	方便	無著行	方便	隨順等觀一切眾生迴向	方便	遠行地	方便
童真住	願	難得行	願	如相迴向	願	不動地	願
王子住	力	善法行	力	無縛無著解脫迴向	力	善慧地	力
灌頂住	智	真實行	智	法界無量迴向	智	法雲地	智

對比兩張表格，可見李通玄提倡的遍布于五位的十波羅蜜修行方法，是來源於《華嚴經・十地品》的。而這種把十波羅蜜修行方法貫徹於五位的修行方法是其獨創，也是他有別於法藏的地方。

引文 A 提到了五十善知識共有五十因五十果，另外十波羅蜜雖然貫徹於每一階位當中，但統一計為十因果，因此五十因五十果加上十因果即為一百一十因果。另外此一百一十因果中，包含德雲比丘的一因一果及十波羅蜜修行方式。而且德雲比丘所對應的發心住修行方式，是以檀波羅蜜為主，其餘的九波羅蜜為伴的。

（四）十住初發心見道一時總斷

「十住初發心見道一時總斷」其意思與「初發心時便成正覺」相同。都是指在十住中的發心住時，見道惑一時總斷，等同佛位。如《新華嚴經論》卷 2 中所言「初發心位階同佛位。入佛智流同佛知見，為真佛子也」。另外李通玄把德雲比丘之參對應發心位並多次在說到德雲比丘之參時順帶提及「初發心時便成正覺」的類似思想。其例如下：

初發心位階同佛位，入佛智流同佛知見，為真佛子也。¹¹

若上上根人於此教中起信者，還依此法，創首十住初心正證如來佛果智法……於初發心時與三世佛同成正覺。無前後際故法如是故。¹²

初發心時便成正覺，方可修道。治行上智慧諸藝不圓滿，障菩薩行，是以善財南行。¹³

¹¹ 《新華嚴經論》卷 2：T36, no. 1739, p. 728, b8-10

¹² 《新華嚴經論》卷 4：T36, no. 1739, p. 741, a7-13

¹³ 《略釋新華嚴經修行次第決疑論》卷 2：T36, no. 1741, p. 1022, b29-c2

從妙峯山上初發心住……初發心時便成正覺。¹⁴

雖然僅有四例，但也可以看出李通玄在五十三參中注重第一參的思想特征。可見李通玄對「初發心」的重視。另外從「一真法界」的根本思想來看，可以理解李通玄對初發心住重視的原因，正如《決疑論》卷2中所說：

一真法界無古今性。不見新成佛，不見舊成佛，以法無古今新舊成壞等性故。¹⁵

在一真法界思想中，成佛是沒有先後次第的，大家都是同一時間成佛。沒有未來佛，沒有過去佛也沒有現在佛，因為法無古今、新舊、成壞等性。根據此文可說「於初發心時與三世佛同成正覺。無前後際故法如是故。」或者說「十住位初發心見道一時總斷」。因此李通玄在五十三參中首重第一參德雲比丘之發心住也是可以理解的。

三、佛光觀與德雲比丘法門

李通玄對於佛光觀的說明在五十三參的德雲比丘章之外¹⁶，這樣看兩者似乎沒有太大的聯繫。但是通過具體分析佛光觀的修行方法和功德特徵，佛光觀既是李通玄對德雲比丘法門的詮釋。本章試從修行方法及功德特徵方面考察兩者之間的關係。

（一）德雲比丘法門

上文提到，李通玄因為重視初發心從而重視五十三參之第一參。其實李通玄在言初發心之外，在第一參之隨文解釋部分外，次也曾多引用德雲比丘及其法門，這種優待是五十三參中其他善知識所沒有的。例如李通玄在解釋《華嚴經》十種德時提到德雲比丘及其法門，以德雲比丘法門表佛之德用，由此可見李通玄對此第一參的重視。其文如下：

C 當知若欲行菩薩行先成正覺。是故善財十住初首，於妙峯山頂，此像須彌山頂上說十住法門，德雲比丘所得憶念一切諸佛境界智慧光明普見法門。

¹⁴ 《略釋新華嚴經修行次第決疑論》卷2：T36, no. 1741, p. 1028, b19-27

¹⁵ 《略釋新華嚴經修行次第決疑論》卷2：T36, no. 1741, p. 1023, c11-13

¹⁶ 在《略釋新華嚴經修行次第決疑論》卷1, T36, no. 1741, p. 1014, c18-p. 1015, a18 中

解云：以處表法者，為至法際無相可得，如上高山至相盡處故。以無相性能現色身，無心性中知見自在，觀機攝益，名之為妙。善害煩惱，名之曰峯。具足知見出過情境，智逾高遠不動為山。釋法門者：憶念者，常無念也。一切諸佛境界者，無念則無內外中間，無內外中間故則佛境界也。智慧光明者：應物觀根名之曰智，簡機權實名之曰慧，應機破惑名之為光^b，心垢解脫名之曰明，法眼遐明等眾生界名之曰普，恆無所得名之曰見，創證斯理名曰法門。此一位之中悲智齊足，具差別智入俗接凡。一如善財所行軌範，從初住位與佛齊光。¹⁷

引文開頭表明當知若欲行菩薩行先成正覺」然後提出，所以善財在十住初首德雲比丘所得「憶念一切諸佛境界智慧光明普見法門」。其意思為在初發心住，得「憶念一切諸佛境界智慧光明普見法門」即為成佛（初發心時便成正覺），而後行諸菩薩行。

第二、以處表法，以妙峯山頂類比須彌山頂。以山頂之上的天空比喻無相法，因為須彌山頂是世間最高處，表有相法的盡頭，山頂之上是天空，是無相的，所以在山頂上得無相法。即表德雲比丘法門是無相法門。

第三、用妙峯山之名表德雲比丘法門之德。妙峯山的「妙」是觀機攝益之妙，「峯」是善害煩惱之峯。「山」是指知見超出世間有情的境界，不為世間法所動之不動如山。所以德雲比丘法門之德為觀機攝益，善害煩惱，超出世間有情的境界，不為世間法所動。

第四、以德雲比丘法門之名闡述法門特點。「憶念一切諸佛境界智慧光明普見法門」其中「憶念」即無念。「一切諸佛境界」即無內外中間的佛境界。「智慧光明」即，應物觀根名之為智，簡機權實名之為慧，應機破惑名之為光，心垢解脫名之為明。「普見法門」即，法眼遐明等眾生界名之為普，恆無所得名之為見，創證佛理名為法門。

第五、末後兩句中再次言初發心時便成正覺。李通玄認為德雲比丘的所謂初發心住之位，悲智具足，具有差別智能入俗接凡，就如教導善財所行軌範，使善財童子在初發心位時與佛同等。這裡雖然沒有直言初發心時便成正覺，但是末後兩句中卻出現兩次初發心時便成正覺之義的語句。一句為：德雲比丘在初發心住之位，悲智具足等同於佛「此一位之中悲智齊足」。另一句為：善財童子至初發心位等同於佛「從初住位與佛齊光」。

¹⁷ 《新華嚴經論》卷 2, T36, no. 1739, p. 733, b7-23

綜合所述，內容要點概括如下：第一、即三次強調初發心時便成正覺。第二、闡明德雲比丘法門功德特徵，於表《華嚴經》功德。可見李通玄對德雲比丘的重視，認為初發心住即等同於佛位。

另外李通玄在〈入法界品〉中也有對德雲比丘法門功德特點的解說，其文如下：

D 如下妙峯山上得憶念諸佛智慧光明門者，明託事表法。以艮為山，為止。以約止心無念，妄想不生正慧現前，名為憶念，以正慧與一切諸佛無相妙理合故。以此無相正慧現前普照心境，身邊等五見總亡萬境虛寂，見亡業謝，名曰光明 b。故言憶念諸佛智慧光明門。¹⁸

該文，依然用到「託事表法」的解經方法，用山表無念，表止，說明「憶念諸佛智慧光明門」中的憶念是無念之念，與無相妙理相合，是禪定法門。破諸邪見是為光明，故名「憶念諸佛智慧光明門」。關於這一方面的說明引文 C 和 D 的說法基本一致。

李通玄在《決疑論》卷 2 第一參釋文中，對德雲比丘法門和二乘空觀、淨土觀門進行比較，其內容如下：

E 若一向觀空淨業貪，緣空理虛神，妙用不行即滯寂，是二乘行種。若也迷理智妙神，一向有作想觀者，即是有為生滅，同西方阿彌陀淨土觀也。此一乘智境觀門，使清淨無作智光神妙，從根本無相法身清淨大智光明，成大用門。學菩薩神通，入普賢道。一向作想者亦不至，一向真心多者亦不成，迴真入用者始可作也。如經中德雲比丘，讚善財所求。汝求菩薩神通，乃至求菩薩生死涅槃門，求菩薩觀察有為無為，心無所著，是故開此入佛境界門。¹⁹

引文提到了三種觀法。第一種是二乘空觀。第二種是阿彌陀淨土觀。第三種是德雲比丘的一乘智境觀門。

李通玄認為二乘行種貪著於觀「空」，不理解空法妙用，則會使修行者停滯於空寂之中不懂萬法之妙用，是一向真（空）心多者，這是不能成佛的。阿彌陀淨土觀則與二乘空觀相反，阿彌陀淨土觀是有作想觀，是於佛智生迷，是有為生滅法，這種觀法也不能到達佛的境界。德雲比丘的一乘智境觀門是「使清淨無作智光神妙，從根本無相法身清淨大智光明，成大用門。」求菩薩觀察有為（神通）

¹⁸ 《新華嚴經論》卷 33, T36, no. 1739, p. 953, a1-9

¹⁹ 《略釋新華嚴經修行次第決疑論》卷 2, T36, no. 1741, p. 1023, a28-b10

無為（涅槃）而心無所著是入佛境界之門。李通玄將德雲比丘法門與二乘空觀、阿彌陀淨土觀進行比較，明顯是強調德雲比丘法門有兩者之長，而無兩者之弊。將德雲比丘法門置於更優異的位置。

在此之前李通玄只依據法門之名，解法門之德。然而僅僅從法門的名字功德，並不能看出它與其他兩種法門的同異。要對比德雲比丘法門與其他兩種法門在修法內容上比較優劣，勢必要在德雲比丘法門的修行內容上有一個假設。所以筆者認為，李通玄對德雲比丘法門有一個修行內容的假設。如李通玄在對這三種法門進行比較過程中，流露出一些與德雲比丘法門修行內容相關的語句。

F 從根本無相法身清淨大智光明 a，成大用門。²⁰

G 以清淨大智光明 a入，菩薩大用神通妙用恆寂故。²¹

引文中「光明 a」並非是在依德雲比丘法門之名解法門功德時，所提到的「應機破惑名之為光 b」「見亡業謝，名曰光明 b」中的光明，這「光明 b」只是比喻之名。引文 F 和 G 中的「光明 a」是指佛光，就如《佛說觀無量壽佛經》中提到的佛陀光明。其文如下：

H 次當更觀無量壽佛身相光明。阿難當知，無量壽佛身，如百千萬億夜摩天閻浮檀金色。佛身高六十萬億那由他恆河沙由旬，眉間白毫右旋宛轉如五須彌山，佛眼清淨如四大海水清白分明，身諸毛孔演出光明如須彌山。彼佛圓光如百億三千大千世界，於圓光中，有百萬億那由他恆河沙化佛。一一化佛，亦有眾多無數化菩薩，以為侍者。無量壽佛有八萬四千相，一一相中，各有八萬四千隨形好。一一好中復有八萬四千光明，一一光明遍照十方世界。²²

上文中的觀想內容中有明顯的觀想佛光的部分，比如「身諸毛孔演出光明如須彌山，彼佛圓光如百億三千大千世界……一一好中復有八萬四千光明，一一光明遍照十方世界。」這一部分與德雲比丘法門的以光明為用，以光明為入相應。這一相似點，應該是李通玄引用這淨土法門中的觀想法門，與德雲比丘法門進行

²⁰ 《略釋新華嚴經修行次第決疑論》卷 2, T36, no. 1741, p. 1023, b4-5

²¹ 《略釋新華嚴經修行次第決疑論》卷 2, T36, no. 1741, p. 1023, b11-12

²² 《佛說觀無量壽佛經》卷 1, T12, no. 365, p. 343, b15-26)

前文中提到，李通玄將德雲比丘的憶念一切諸佛智慧光明門與阿彌陀淨土觀進行比較。在淨土法門中的觀想法門主要出自《佛說觀無量壽佛經》。雖然此經中提到的觀想內容甚多，但為與「憶念一切諸佛智慧光明門」對應故，此處只引用觀想阿彌陀佛一段。

比較的原因之一。同時也可以從這種比較中可以看出李通玄對德雲法門中「光明」的理解更加傾向於佛陀的光明。

（二）佛光觀

前面提到了，李通玄極有可能有對德雲比丘法門進行過假設，又德雲比丘法門與淨土法門中的觀想法門有相似之處等。李通玄在《決疑論》卷 1 詮釋以佛光為用為入的修行法門。其法門也含有空觀和淨土觀門相似的特徵，其文如下：

是信心者作觀隨光引心，漸令心廣大。其光於初會中，眉間放出，照十方已。……乃至不可稱，不可量，盡法界，虛空界，作光明想。……然後照此能觀光明之心，無體無相，無身無心，無內無外，無中無邊，無大無小，一切皆無名為法身。於此法身無作性海，體無一物，唯無依之智。本自虛空性無古今，體自明白，恆照十方，無有本末方所可依，名曰根本智。名為智身，一切眾生同共有之，迷之不了。用作貪瞋，著我我所，流浪生死諸惡道中，妄想執固，隨自心所作行業流轉，非他能與。若能如是，觀照力滅。方能顯得，不是修生。如是相應，名十住初心初發心住。便同善財童子，妙峯山頂，德雲比丘所得憶念一切諸佛智慧光明門。與一切諸佛同一正智家生故，言初發心時便成正覺。²³

此文所在位置非解釋五十三參的釋文部分之內，這種觀法也並非專門為解釋德雲比丘的憶念法門而說。是李通玄在「自己發心，信解修行門」中闡述的。從文中可以看出，此觀法（佛光觀）的能修之人為「信心者」即對佛法已生信心的眾生。所修之法為佛光觀，此法有兩個要點一個作用。要點一、眉間放出光，照十方界乃至不可稱，不可量，盡法界，虛空界，皆作光明想。要點二、無體無相、無身無心、無內無外、無中無邊、無大無小、一切皆無名為法身。這兩點若對比引用文 E 和 H，那麼第一點與觀阿彌陀佛之佛光內容對應。第二點與空觀對應。佛光觀的功德是「本自虛空性無古今，體自明白，恆照十方，無有本末方所可依，名曰根本智。」這一根本智即是佛智。從這一點可以看出李通玄把此佛光觀定位為成佛法門。而並非只是單純的一個輔助發菩提心，成就信位的法門。

從上文的佛光觀的修法內容，功德來看佛光觀應該就是德雲比丘的「憶念一切諸佛智慧光明門」。另外《新華嚴經論》卷 17 中另有一文可證。其文如下：

即如善財於妙峯山上見德雲比丘，得諸佛智慧光明門。即除已上世間諸

²³ 《略釋新華嚴經修行次第決疑論》卷 1, T36, no. 1741, p. 1014, c18-p. 1015, a18)

煩惱障，以成佛智慧光明故。如善財妙峯山上信眼明淨智光照耀普觀境界離一切障。²⁴

引文雖沒有說明諸佛智慧光明門的具體修行內容。但是李通玄在最後一句話中，提到了諸佛智慧光明門的法門功德是「能智光照耀普觀境界使眾生遠離一切障」。這同於李通玄所說的佛光觀「此觀照力能滅眾生之迷」。兩者的作用方式都是通過智光（佛光）的照耀力，消除眾生的無名之迷，消除眾生的諸煩惱障礙，以成佛果。此處智光即為佛智慧光明亦即佛光。這兩種法門不管是方式還是作用都極為相似。可見李通玄的理解中佛光觀與憶念一切諸佛智慧光明門應是相同的。李通玄因德雲比丘法門之名而得提示，依據毗盧遮那佛，佛光遍照之義²⁵及法界無依之智，結合二乘空、阿彌陀佛淨土觀法門的內容，從而得出佛光觀之修行法門。

而李通玄把佛光觀的講述列於五十三參釋文之前，不在德雲比丘法門隨文解釋時闡述。是因為李通玄注重初發心的緣故。強調只有發起菩提心，堅固菩提心，才有資格接受五十三善知識的法門。所以把佛光觀作為助發菩提心的一種修法，置於五十三參釋文之前。這種做法正好跟五十三位善知識在傳授法門前，都要強調一遍發菩提心的重要性一樣。因此李通玄的解釋，並不突兀，反而暗合與五十三善知識的本意。

總結

李通玄對第一參德雲比丘章極為重視，認為初發心位等同佛位。這是他一真法界思想的一種體現。從整體來看此第一參，在五位修行次第中與發心住對應，包含三聖圓融一重因果，文殊、普賢表因，佛表果。其對應的主修波羅蜜為檀波羅蜜，餘九波羅蜜為輔修。從個體來看李通玄的佛光觀可能是從德雲比丘法門得到啟發，以毗盧遮那佛光明遍照之義為主要依據，結合二乘空觀，彌陀淨土觀延伸出來的一種修法。而從其法門特徵來看此佛光觀即為李通玄所理解的德雲比丘憶念諸佛智慧光明門，是無相法門。所以從綜合角度來看李通玄的五十三參釋文中，第一參德雲比丘章是重中之重，集中體現了其修行思想。

²⁴ 《新華嚴經論》卷 17, T36, no. 1739, p. 832, a24-28)

²⁵ 邱高興《李通玄佛學思想述評》（中國人民大學哲學系博士論文，1996 年），44 頁。「李通玄的佛光觀是從《華嚴經》毗盧遮那佛光明遍照之義出發、引申出佛放光表示種種佛法、且因放光的無邊無盡、顯示佛法周遍世界。」

參考文獻：

1. 《八十華嚴》，唐·實叉難陀譯，《大正藏》冊 10，第 279 號。
2. 《華嚴經探玄記》，唐·法藏，《大正藏》冊 35，第 1733 號。
3. 《新華嚴經論》，唐·李通玄，《大正藏》冊 36，第 1739 號。
4. 《略釋新華嚴經修行次第決疑論》唐·李通玄，《大正藏》冊 36，第 1741 號。
5. 邱高興《李通玄佛學思想述評》（中國人民大學哲學系博士論文，1996 年）。

慧苑的根機論及其與法藏教學的關係

——以「教所被機」釋義為中心

中國人民大學哲學院 博士生
張宇心

摘 要

慧苑被稱作法藏的「上首門人」，卻由於教判思想與法藏相左，被澄觀排除出華嚴宗祖師之列。當代學術研究成果表明，慧苑對法藏思想的繼承與改造具有一定的邏輯性與合理性，後世輕易斥之為「背離師說」是有失公允的。慧苑其人其學在華嚴思想史上的地位有待重新挖掘與定義。本論文聚焦於慧苑的根機論，以《刊定記》卷一「教所被機」部分的釋義為中心，從內容的用例、結構及其與四教說的關聯等方面出發，考察慧苑論述中獨有的名相、用例與思想結構，甄別其與法藏思想的繼承性與矛盾性。其中重點分析慧苑對法藏在「所為」立場提出的五種根機的改造及其在闡述上與法藏的異同，從五者結構上的變化、「三乘」概念的延用、「正為」所對境界等方面展開，試圖從思想史事實的角度，正視慧苑教學的獨創性，對慧苑的根機論主張進行初步考察。

關鍵詞：慧苑、法藏、根機、四教、正為

一、序

眾所周知，繼華嚴學集大成者法藏之後，澄觀繼承其法脈，使得華嚴宗再一次佔據了中國佛教的主流地位。而後世所尊崇的四祖與三祖並非直接的師徒關係，在他們之間還存在著數位重要的華嚴學家，其中作為法藏弟子的慧苑，是梳理華嚴宗法脈時不得不談及的一位華嚴思想家。從慧苑判教思想來看，其最大的特點在於提出了「迷真異執教」，將印度外道思想以及中國本土儒道思想都歸入了判教體系。這種做法雖然在智儼、法藏那裡未曾出現過，但是這並不意味著慧苑的四教判就像澄觀評判的「背棄師道」。在屈指可數的慧苑傳記（《開元釋教錄》、《宋高僧傳》）中，一般都稱慧苑為法藏的「上首門人」，並且讚揚他編纂的《新譯大方廣佛華嚴經音義》為後學提供了很大方便，特別是在《宋高僧傳》中慧苑受到了「稟從賢首之門，不負庭訓之美」的積極評價。¹坂本幸男、吉津宜英等學者也曾提出，慧苑的四教判後來被批判為「背離師說」確有不妥之處。吉津宜英通過對慧苑判教思想的考察，梳理了其與法藏判教思想的繼承性關係，認為慧苑的四教可以說是將法藏的五教判、四宗、十宗等教判思想進行綜合、歸納的結果，它非但沒有背離法藏的思想，還與法藏的判教思想存在著緊密的承接關係。²由此看來，若想全面系統地探究慧苑華嚴思想的內容、背景與意義，筆者認為可以從其判教學說出發，逐步拓寬研究範圍，挖掘出更多慧苑思想中的獨創性觀點。

從以往有關慧苑的專門研究看來，討論的重點大量集中在教判思想以及澄觀對慧苑評價的正當性上，具有代表性的有，坂本幸男著『華嚴教學の研究』與李惠英博士論文「慧苑撰『統華嚴略疏刊定記』の基礎的研究」³。二者都通過對《刊定記》的考察，很大程度上還原了慧苑本身的思想主張，釐清了慧苑在何種程度上繼承或改造了法藏的思想，並借此重新審視澄觀著作中對慧苑思想的評價與定位。根據二者的研究，慧苑是在歷史上被過分批判的一位華嚴思想家，其主張與法藏雖有相異之處，但放在其所處歷史背景下也屬於合乎邏輯的改造與發揮，並不至於要受到在祖統中被抹去的待遇。由此可知，慧苑在華嚴思想史上是不可忽視的重要人物之一，若要完善我們對華嚴宗思想發展脈絡的認知，則十分有必要對慧苑的思想進行更加詳盡、全面的解讀。當然，除被討論最多的判教思想之外，可以發現慧苑華嚴思想的特色也體現在其他很多方面，例如吉津宜英曾重點考察

¹ 《宋高僧傳》，《大正新修大藏經》，冊 50，頁 739。

² 吉津宜英：《華嚴思想史研究》（『華嚴禪の思想史的研究』），大東出版社，1985 年，頁 155。

³ 坂本幸男：《華嚴教學的研究》（『華嚴教學の研究』），平樂寺書店，1956 年。李惠英：「慧苑撰『統華嚴略疏刊定記』の基礎的研究」，東京大学，博士(文学)，甲第 12250 号。

過的「二種十玄說」以及側重於「法性一元」的「成佛論」問題⁴等。此外，還存在許多尚未被關注的問題，它們都與慧苑的「四教」存在著或多或少的關聯，這些問題不僅能夠反映出慧苑不同於其他華嚴祖師的思想意圖，也將有助於揭示慧苑所處時代的焦點問題及其構築出來的思想背景，為研究慧苑思想及法藏以後華嚴思想發展走向提供一些啟發。

自智儼起，華嚴思想家在解釋《華嚴經》時，都會首先列出綱領。從智儼到法藏，五門被發揮成十門，而到慧苑及澄觀，依然列十門，只是在順序和名目上略微進行調整。根據坂本幸男做出的對比圖表⁵，可以清晰地看到，法藏《探玄記》中列出的第四項「簡教所披機」，在慧苑《刊定記》與澄觀《華嚴經疏》中的位置與名目基本沒有變化。但在具體的闡述上，則存在實質上的差別。

本論文嘗試以慧苑《刊定記》卷一第四項「教法所披之機」的內容為切入點，結合其四教思想，分析其思想結構的獨特之處，再通過對比法藏相應部分的論述，對慧苑關於華嚴教法所被眾生根機的觀點進行初步的釋義和考察。

二、慧苑根機論的提出

與法藏、澄觀不同的是，慧苑在《刊定記》卷一的第四部分「教所被機」中是在「四教」的框架下展開論述的。因而有必要先來談談慧苑最為人所熟知的教判思想，根據慧苑自己的說法，他是依《寶性論》中有關四種「不識如來」的眾生而提出了「四教」：

寶性論第四云：有四種眾生，不識如來，如生盲人。一者凡夫，二者聲聞，三者辟支佛，四（者）初心菩薩。今之所存，依此而立。初迷真異執教，當彼凡夫；二真一分半教，當彼聲聞及辟支佛；三真一分滿教，當彼初心菩薩；四真具分滿教，當彼識如來藏之根器。⁶

亦即是說，慧苑是根據眾生的不同根機而重新設立了四種教，把不能認識如來藏的四種眾生劃為前三，能夠認識如來藏的根本機則判為四教中地位最高的「真具分滿教」。顯而易見，評判眾生的根機，關鍵的標準為是否能夠認識「如來藏」。與法藏的五教判重在突出「別教一乘」的殊勝性不同，慧苑此番設定似乎不再著重強調華嚴教學的優越地位，而是以認識如來藏為最高。

⁴ 吉津宜英：《華嚴禪思想史研究》（『華嚴禪の思想史的研究』），大東出版社，1985年，頁158-175。

⁵ 坂本幸男：《對於慧苑教學的論難及其考察》，張曼濤主編：《現代佛教學書叢刊（34）·華嚴宗之判教及其發展》，臺北：大乘文化出版社，1978年，頁134。

⁶ 《續華嚴經略疏刊定記》卷一，《已新纂續藏經》，冊3，頁581。

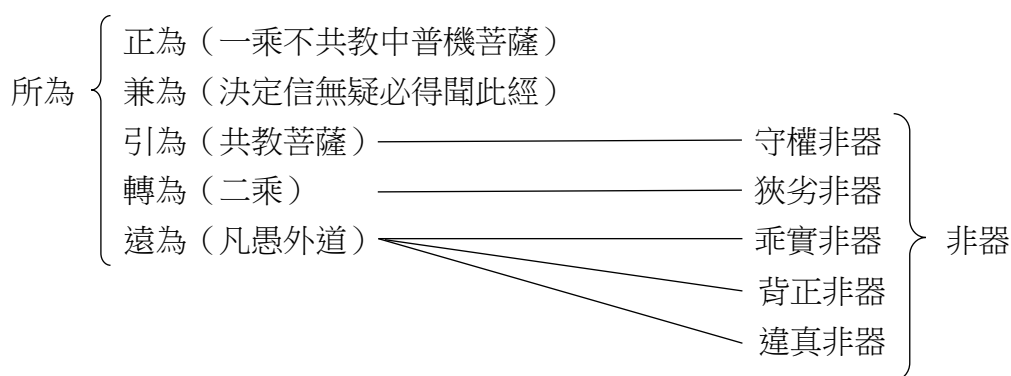
如前所述，「簡所被機」能夠對應於法藏《探玄記》中同樣位列第四的「簡教所被機」一項。這裡是指教法所被之機，意在說明在受持《華嚴經》上眾生不同的根性。不能否認的是，慧苑基本沿襲了法藏的說法，因而首先需要了解法藏的論述結構。

(一)《探玄記》：「非器」與「所為」

從法藏的表述來看，眾生的根機從正反兩方面展開：

第四教所被機者，通有十位。於中前五簡其非器，後五正顯所為。前中五者，一違真非器，謂不發菩提心不求出離……二背正非器，謂詐現大心偽修邪善，近感人天終成佛，恐墮阿鼻地獄多劫受苦……三乖實非器，謂雖不巧偽，然隨自執見以取經文，遂令超情至教迴不入心，故成非器……此上三位俱是凡愚眾生境界……四狹劣非器，謂一切二乘無廣大心，亦非此器。……五守權非器，謂三乘共教諸菩薩等……第二顯所為中五者，一正為者，謂是一乘不共教中普機菩薩，正是此經所為之器……二兼為者，謂遺法中見聞信向此無盡法，成金剛種當必得此圓融普法……三引為者，謂彼如前共教菩薩……四轉為者，謂諸二乘以根鈍故，要先迴入共教大乘捨二乘名得菩薩稱……五遠為者，謂諸凡愚外道闡提悉有佛性，以障重故久遠亦當得入此法……⁷

一方面為「非器」，即在否定意義上來界定那些不能接受華嚴教法的眾生；一方面為「所為」，即在肯定意義上來劃分眾生在何種程度上能夠領悟華嚴教法。兩個方面有重疊之處，大致可歸納如下：



⁷ 《華嚴經探玄記》卷一，《大正新修大藏經》，冊 35，頁 116-117。

由此可知，法藏雖然沒有在五教判的框架下闡述眾生在聽聞、受持《華嚴經》上的根機，但所謂最契合《華嚴經》的根機——「正為」實際上正是法藏一直奉為最高的「別教一乘」，而且還強調了「此普賢機，乃見一切所見，聞一切所聞」，這裡無疑是在呼應為突出《華嚴經》而設立的「圓教」。而「兼為」作為另一未被「非器」視角所攝的根機，因為「宿聞本法」，因而具有「必得聞此經」的特權。雖這一項處於共教菩薩與不共教菩薩中間稍顯突兀，但它的存在也對於提高華嚴教法的殊勝性起到了輔助的作用。

簡言之，法藏的論述突出了「正為」、「兼為」兩種根機，確立了二者在接受華嚴教法上的契合性與正當性。更關鍵的是，法藏也在此重申了別教一乘的優越性。

（二）《刊定記》：「正為」與「兼為」

慧苑在這一問題上的表述是在其四教思想的框架下進行的：

初明正為，後辨兼為。前中即是具分教機，於三乘中，唯是實教大乘菩薩故……後兼為中三：一引為，二轉為，三遠為。初是真一分滿教機也，於三乘中，權教大乘菩薩，五種姓內，菩薩種姓，及不定性中，一分菩薩，由此根性，未可正為，但應且依權教脩習，從此引入實教中故……二轉為者，謂即真一分半教機也，於三乘五姓中，隨其所應，今依此經，但應轉為不可直被故……三遠為者，謂即迷真異執無聞非法，亦即是前壞於善根，溺見水等。於五姓中，畢竟無有般涅槃法諸有情也。今依此經，但得遠為。⁸

通過對比慧苑與法藏二者的論述可知，慧苑省略了法藏論述中的「非器」視角下的五類根機的眾生，又將五種「所為」視角下的不同根機壓縮為四種。從結構上看，慧苑將五種根性的眾生分為兩大類：「正為」與「兼為」。而「兼為」中又分為「引為」、「轉為」、「遠為」。由此看來，「兼為」成為了一種概括性的總稱，而並不具有具體的意義。如此一來，在抹去「兼為」實際內涵的同時，也突出了「正為」的絕對優勝地位。如下表：

正為	兼為		
	引為	轉為	遠為
具分教機	真一分滿教機	真一分半教機	迷真異執
實教大乘菩薩	權教大乘菩薩	聲聞、辟支佛	凡夫

⁸ 《續華嚴經略疏刊定記》卷一，《已新纂續藏經》，冊3，頁584-585。

在四教的框架下，慧苑完成了對華嚴教法所被不同根機的整理，也基本忠實於其立「四教」所針對的不識如來藏的幾類眾生的劃分標準：「初心菩薩」、「聲聞、辟支佛」、「凡夫」。整體來看，與其說慧苑對法藏提出「顯所為」五類根機理論進行了改造，不如說是慧苑借之來填充、豐富了其四教的主張。

三、「正為」——一乘？三乘？

無論是對於慧苑還是法藏來說，最契合華嚴教法的是「正為」根機，在此先以「正為」為例，對比慧苑與法藏的論述如下：

前中即是具分教機，於三乘中，唯是實教大乘菩薩故。〈出現品〉云：「此法門，如來不為餘眾生說，唯為趣向大乘菩薩說，唯為乘不思議乘菩薩說。」釋曰：此簡持名也。簡中二種，一者二乘，二是漸悟，俱非正為，故云唯為趣向大乘菩薩也。持者乘是運載之義，謂無分別智所有脩行，及所成位等一切諸法。不同行布乘教，彼中行但一，多行但多，上位但上，下位但下，理在事外，事在理外。今此不爾，一即多而不壞一，多即一而不失多，上即下而不壞上，下即上而不失下，事即理而非理，理即事而非事，恒是不是，不是而是，理事鎔融，互無障導。如斯運載乘，謂一不可以一思議，以即多故，乃至理不可以理思議，由即事故，是故名此為不思議。（《刊定記》卷一）⁹

一正為者，謂是一乘不共教中普機菩薩，正是此經所為之器。下文云：「如是經典，但為乘不思議乘菩薩摩訶薩說，不為餘人。」解云：乘者運轉為義。若依別門，初運至十信，次轉至十住，乃至佛果，次第相乘，以階彼岸，名可思議。若依普門，一位即一切位故，亦一運即一切運，名不思議乘。乘此乘者，十信滿心即得六位，如〈賢首品〉等說。又十住等位皆亦如是，如下文諸會處說。又如善財一生具五位等，皆是普法相收故也。又〈舍那品〉云：「非餘境界之所知，普賢方便皆得入。」又普賢誠眾云：「普眼境界清淨身我今演說，仁諦聽如是可知。」問：何故此法非餘境界？答：以盧舍那周遍塵方普應法界一切群機。若彼別機稱自根器，但各見己所見聞自所聞，皆不見他所見不聞他所聞。此普賢機乃見一切所見聞一切所聞，皆盡盧舍那能化分齊，故云普眼境也。是故當知，普別二機感普別二法各不同也。（《探玄記》卷一）¹⁰

⁹ 《續華嚴經略疏刊定記》卷一，《已新纂續藏經》，冊3，頁584。

¹⁰ 《華嚴經探玄記》卷一，《大正新修大藏經》，冊35，頁117。

通過第一句話對「正為」的界定來看，法藏意在突出「別教一乘」的「普機」，而慧苑則強調「正為」是「三乘」當中的「實教大乘菩薩」。另外，法藏對「正為」的論述基本是從「普門」與「別門」這對概念展開的，而慧苑則傾向於借用「行布乘」為對比突出「實教大乘」，即〈出現品〉中的「不思議乘」。

在此首先來談談慧苑對「三乘」概念的延用。慧苑此處將「正為」置於「三乘」的標準來界定，認為「正為」屬於三乘中的「實教大乘菩薩」，並且通過將「行布乘教」作為反面來體現出「實教大乘菩薩」作為「不思議乘菩薩」的「理事無礙」圓融境界。「兼為」中的「引為」和「轉為」部分也都以「三乘」來界定，這雖然無可詬病，但是卻可以與法藏的說法構成鮮明的對比。在《探玄記》中，法藏將「正為」描述為「一乘不共教中普機菩薩」，對「三乘」的概念棄而不用，這顯然是站在「別教一乘」的立場，與法藏五教判思想相一致。然而，作為法藏「上首門人」的慧苑不僅重設四教，而且將其中地位最高的「真具分教」所對應的眾生根機重新置於「三乘」之中來考量，卻對法藏強調的「一乘」概念絕口不提，可見慧苑似乎有著摒棄「一乘」說、恢復「三乘」說合法性的強烈意圖。

根據吉津宜英對法藏、慧苑判教說的整理¹¹，五教中的終教與圓教從思想的角度分別可匹配四教中「真具分滿教」中的「理事無礙門」與「事事無礙門」¹²。按照法藏五教判中小乘、三乘、一乘的分佈格局¹³，慧苑的做法相當於將一乘的「事事無礙」與三乘中終教的「理事無礙」劃歸一類，成為能夠認識如來藏的「真具分滿教」，對應於「實教大乘」。如此一來，所謂「實教大乘菩薩」的指示範疇則包括相當於「理事無礙」境界的菩薩和相當於「事事無礙」境界的「別教一乘」。值得注意的是，慧苑棄用了法藏五教判中通過拉開「一乘」與「三乘」距離而形成的華嚴教學至上的格局，而是採用權教與實教這對範疇來判斷、定義教法的優劣。正如吉津宜英指出，慧苑並未延續法藏的別教一乘主義，而是極有可能繼承了法藏《大乘起信論義記》「第四教所被機」中有關權實二教根機的說法¹⁴，將如來藏與華嚴一體化並稱之為實教，將唯識等規定為權教。¹⁵如此一來，雖然與法藏

¹¹ 吉津宜英：《華嚴禪思想史研究》（『華嚴禪の思想史的研究』），大東出版社，1985年，頁156。

¹² 「四法界」是華嚴思想的重要概念之一，而在確定是法藏的著作中並沒有出現過「四法界」的用例，雖然法藏也有相當於「事事無礙」的思想，但是從他的著作來看，並沒有後世流傳的將「事事無礙」視為最高法門的確切說法。根據目前掌握的資料，慧苑是第一個提出「事事無礙法界」與「理事無礙法界」的華嚴學家，然而他並未單獨抬高「事事無礙」，而是將二者共同歸入「真具分滿教」。真正把「事事無礙」視為最高的華嚴境界，是到了澄觀才確定下來的。參見：石井公成：《華嚴思想の研究》，春秋社，1996年，頁3。

¹³ 法藏受到《攝大乘論》的影響，吸收了其中小乘、大乘、一乘的分法，大乘又有三乘：聲聞、緣覺、菩薩。參見：呂澂：《中國佛教源流略講》，中華書局，1979年，頁193。

¹⁴ 《大乘起信論義記》卷上，《大正新修大藏經》冊44，頁243。

¹⁵ 吉津宜英：《華嚴一乘思想研究》（『華嚴一乘思想の研究』），大東出版社，1991年，頁463。

「別教一乘」相比，慧苑的思想不具有獨尊華嚴的純粹性，但其思想源頭也顯然可追溯至法藏晚年的著作。

四、關於「正為」根機的境界

所謂「正為」，是指《華嚴經》之教所對應（「所為」）的根機。如前所述，法藏與慧苑在闡述「正為」境界時運用了不同的兩套概念。慧苑提到了「行布教乘」，而法藏則用「普門」、「別門」來解釋。

首先來看「普門」與「別門」。「普門」的基本內涵是指「一即一切」的一與多的融攝關係，如《探玄記》中：

一門中攝一切門名普門，故乘此普門故入深法界，是故具德無窮盡也。¹⁶

一門中即攝圓融法界，故云普門也。¹⁷

那麼「普門」是否就相當於「普賢根機」呢？在法藏有關「正為」的論述中，明顯是借用「普門」「以一攝多」的圓融性發揮出了「普賢機」的概念：

一正為者，謂是一乘不共教中普機菩薩，正是此經所為之器。下文云：「如是經典，但為乘不思議乘菩薩摩訶薩說，不為餘人。」解云：乘者運轉為義。若依別門，初運至十信，次轉至十住，乃至佛果，次第相乘，以階彼岸，名可思議。若依普門，一位即一切位故，亦一運即一切運，名不思議乘……若彼別機稱自根器，但各見己所見，聞自所聞，皆不見他所見，不聞他所聞。此普賢機乃見一切所見，聞一切所聞，皆盡盧舍那能化分齊，故云普眼境也。是故當知，普別二機感普別二法各不同也。¹⁸

值得注意的是，「別門」與「普門」是在「境」的意義上講的，但此處法藏演繹出的「別機」與「普賢機」的概念，是在根機上講的。亦即是說，原本是在「境」的意義上有普門、別門的差別，此處為解釋「正為」，則順勢將其轉變為了在根機的角度，「普機」眾生可以「見一切所見，聞一切所聞」，「別機」眾生則只能「見己所見，聞自所聞」。最後一句「普別二機感普別二法各不同」更加表明，法藏用普別這對範疇從「境」的層面拓展出「機」的層面。

¹⁶ 《華嚴經探玄記》卷七，《大正新修大藏經》，冊 35，頁 242。

¹⁷ 《華嚴經探玄記》卷二，《大正新修大藏經》，冊 35，頁 138。

¹⁸ 《華嚴經探玄記》卷一，《大正新修大藏經》，冊 35，頁 117。

吉津宜英在分析法藏此段文本時認為，法藏詮釋下的「正為」根機除了包含「別教一乘」的「信滿成佛」，也包含了「同教一乘」的「別門」（「行布門」）成佛。¹⁹如此理解存在顯然的誤讀，法藏十分明確地將「普門」對應於「不思議乘」，將「別門」對應於「可思議乘」，而且還以此來突出「普門」所對的「普賢機」、「普眼境」，可見在法藏那裡，「正為」專指「普賢機」，「別機」不過是起到突出「普賢機」的作用罷了。

此外，在法藏對《華嚴經·離世間品》的一段解釋中，對普別有如下解釋：

三顯普別者。謂一行相必遍一切，然恒不雜。不雜故別義元分，必遍故普義該收。猶如錦文朱紫窠別故得成文，朱紫縱通織而非繡。當知此中行相亦爾，即普是別，即別為普，皆無障礙，思之可見。若爾，此則普別具足。何獨名為普賢行耶？釋非謂守普而不能別，亦非作別而失於普，實謂能別而不壞普者是普賢也。²⁰

這是在「行相」的意義上談普別，這裡明確指出了「普賢」並非等於「普」，而是超越「普別」、融攝「普別」的存在，是指「能別而不壞普者」。這與法藏解釋「正為」的「普賢機」（對應於「普門」）的說法雖有細微差別，但也同樣將「普賢機」置於絕對殊勝的地位。

簡言之，法藏用普別概念從果位、境界的角度，說明了「正為」可以擁有「普眼境」，突出了「正為」「別教一乘」的優越性。

再來看慧苑的論述：

持者乘是運載之義，謂無分別智所有脩行，及所成位等一切諸法。不同行布乘教，彼中行但一，多行但多，上位但上，下位但下，理在事外，事在理外。今此不爾，一即多而不壞一，多即一而不失多，上即下而不壞上，下即上而不失下，事即理而非理，理即事而非事，恒是不是，不是而是，理事鎔融，互無障導。如斯運載乘，謂一不可以一思議，以即多故，乃至理不可以理思議，由即事故，是故名此為不思議。²¹

實際上，「行布乘教」一詞應該源自「次第行布」，在法藏著作中常與「圓融

¹⁹ 吉津宜英：《華嚴禪思想史研究》（『華嚴禪の思想史的研究』），大東出版社，1985年，頁167。

²⁰ 《華嚴經探玄記》卷十七，《大正新修大藏經》，冊35，頁421。

²¹ 《續華嚴經略疏刊定記》卷一，《卍新纂續藏經》，冊3，頁584。

相攝」作為一對概念出現²²。慧苑提出的「行布乘教」的概念，也是在「境界」的意義上，襯托「不思議乘」的圓融，這雖與法藏利用普門、別門來詮釋「正為」沒有太大差別。但從慧苑的表述中，大部分是在表達「一」與「多」、「理」與「事」的融通無礙的關係，即更多強調「理事圓融」的層面。反觀法藏描述「普賢機」所對應的境界多是從「一即一切」角度來說的，可以說正是後來被澄觀繼承並發揚的「事事無礙」一層的境界。

從這一差別中，我們能夠再次印證慧苑的「真具分滿教」不再像法藏那樣突出「一即一切」（相當於「事事無礙」）的境界，同時也側面顯現出慧苑不同于法藏的《華嚴經》觀。不能否認，慧苑弱化了「別教一乘」的光環，重新抬高了更廣意義上的如來藏思想的地位。正因為慧苑有意地維持根機論與四教說的一致性，所以這種以如來藏思想為最高地位的格局不僅體現在慧苑的判教思想，也相應地滲透進其根機論中。

五、結語

本論文在先行研究的基礎上，進一步討論了慧苑《刊定記》「教所被機」的內容，分析了慧苑在根機論上獨特的敘述方式與結構安排，並試圖建立其與法藏教學的關聯，以期探明其思想來源。

第一，慧苑在結構上做出了較大調整。對於法藏提出「所為」立場的五種根機，慧苑抹去了位列第二的「兼為」，把「兼為」作為概括後三項的總稱，使它不再具有實際的指向性。事實上將五種根機壓縮成了四種根機，這與慧苑四教的主張緊密相關，是慧苑積極拓展、弘揚四教思想的重要體現。同時，「兼為」實際意義的消失也在一定意義上更加突出了「正為」的優越性地位。

第二，法藏把「正為」視為五教判中最高的圓教所對應的「別教一乘」，法藏極力弘揚的一乘、三乘的判教格局，慧苑則不予採用。相反，他似乎更傾向於借用法藏《大乘起信論義記》中出現的權教實教範疇來表明真具分滿教的殊勝性。由此可初步判定，慧苑是反對在三乘之外別立「一乘」的，而是把目光投向權實這對概念，將四教中地位最高的「具分教機」稱作「實教大乘菩薩」。

²² 「六顯位故者。為顯菩薩修行佛因。一道至果具五位故。此亦二種。一次第行布門。謂十信十解十行十迴向十地滿後。方至佛地。從微至著階位漸次。二圓融相攝門。謂一位中即攝一切前後諸位。是故一位滿皆至佛地。此二無礙廣如下文諸會所說。」（《華嚴經探玄記》卷一，《大正新修大藏經》冊 35，頁 108。）「四無等位。此亦二義。一行布差別位比證不同故。二圓融相攝位一位即具一切位故五無等果。」（《華嚴經探玄記》卷一，《大正新修大藏經》，冊 35，頁 120。）

第三，在「正為」根機的境界上，法藏從「普門」、「別門」發揮出了「普賢機」與「別機」，把普門對應於普賢根機，雖然此處與法藏其他著作中的說法存在出入，但此處的用意則是毋庸置疑的，那就是用「一即一切」（相當於「事事無礙」）來界定「正為」的境界。相比之下，慧苑雖把「正為」對應於「真具分滿教」（即包括「事事無礙門」與「理事無礙門」），但在對「正為」境界的表述中並沒有特別強調「事事無礙」的層面，而更多是在講「一」與「多」、「理」與「事」的圓融關係。這或許與他棄用法藏「別教一乘」思想的主張存在一致性。

簡言之，從名相來看，慧苑基本對法藏的說法進行沿用，從結構來看，慧苑對法藏的五種「所為」立場的根機進行了刪減與重組，以便符合其「四教」的論述框架，從內容來看，慧苑不再強調法藏推崇的「別教一乘」，而是採用權教實教這對範疇，將華嚴置於如來藏思想的框架中、統稱之為「實教」。其中將格局擴大為如來藏思想的意圖也充分體現在論述「正為」（華嚴經教所對根機）的部分。這些似乎都是在繼承法藏思想的基礎上為了彌合四教的主張而做出的改造。就根機論看來，慧苑的創新與發揮雖彰顯出有別於法藏的獨特華嚴宗旨，事實上卻可謂是法藏思想的合理延伸。

參考文獻：

- 《大方廣佛華嚴經》，《大正新修大藏經》，冊 9，第 278 號。
 《大方廣佛華嚴經》，《大正新修大藏經》，冊 10，第 279 號。
 《續華嚴經略疏刊定記》，《卍新纂續藏經》，冊 3，第 221 號。
 《入楞伽心玄義》，《大正新修大藏經》，冊 39，第 1790 號。
 《華嚴經探玄記》，《大正新修大藏經》，冊 35，第 1733 號。
 《華嚴遊心法界記》，《大正新修大藏經》，冊 45，第 1877 號。
 王頌，《宋代華嚴思想研究》，北京：宗教文化出版社，2008 年。
 石井公成，《華嚴思想の研究》，東京：春秋社，1996 年。
 吉津宜英，《華嚴禪の思想史的研究》，東京：大東出版社，1985 年。
 吉津宜英，《華嚴一乘思想の研究》，東京：大東出版社，1991 年。
 呂澂，《中國佛教源流略講》，北京：中華書局，1979 年。
 坂本幸男，《對於慧苑教學的論難及其考察》，張曼濤主編：《現代佛教學書叢刊 (34)・華嚴宗之判教及其發展》，台北：大乘文化出版社，1978 年。
 坂本幸男，《華嚴教學の研究》，京都：平樂寺書店，1956 年。
 李惠英，〈慧苑撰《統華嚴略疏刊定記》の基礎的研究〉，東京大學，博士（文學），甲第 12250 号。
 徐紹強 釋譯，《華嚴五教章》，《中國佛學經典寶藏 60》，北京：東方出版社，2016 年。

張文良，《東亞佛教視野下的華嚴思想研究》，北京：國際文化出版社，2017 年。

湯用彤，《隋唐佛教史稿》，武漢：武漢大學出版社，2008 年。

鎌田茂雄，《中国華嚴思想史の研究》，東京：東京大学出版会，1965 年。

魏道儒，《中国华严宗通史》，南京：江苏古籍出版社，2001 年。

論法藏在《大乘起信論義記》中的思想嬗變

On Fazang's Doctrine in Commentary on the Awakening of Mahāyāna Faith

南京大學哲學系 碩士生
譚井陽

摘 要

《大乘起信論義記》作為法藏中後期的一部作品，相對於前期的《華嚴一乘教義分齊章》等著作，此作品體現了法藏在思想轉型期的一些重要轉變，在判教思想上，由前期的「五教判」轉為「四宗判」，並且提出了以「理事」關係這一重要概念分判四宗；在如來藏與阿賴耶識的關係上，改變前期將如來藏與阿賴耶識為一體之二相的說法，拉開了二者之間的距離；在對《大乘起信論》中三細六粗的解釋上，與生住異滅的四相結合，並且匹配五意與六染，不僅縱向歷時而說，更借鑒唯識宗，使其有橫向俱時之意；在對五意與意識的關係上，對意與意識問題提出了自己的理解。這些都表明了法藏在四相形成期融匯諸宗的包容性與複雜性，同時也因本作並非法藏最終的成熟思想，也暴露出來因融匯不足而產生的種種問題。

關鍵詞：法藏、如來藏、阿賴耶識、判教思想

一、前言

作為對中國佛教影響極大的一部經論，《大乘起信論》（以下簡稱《起信》）一直是研究熱點。其自身的真偽問題已經是佛教史上的著名公案，本文不再贅述。對於本論的注疏千百年來也從未斷絕。近代以前，關於《起信論》最著名的注疏有三部，即是所謂「起信三疏」：淨影慧遠的《大乘起信論義疏》四卷、新羅元曉的《起信論疏》二卷以及法藏的《大乘起信論義記》（以下簡稱《義記》）五卷。本文以法藏的《義記》為中心，通過梳理《義記》中的理路，探討法藏思想在《義記》中的變化。

在對法藏的思想發展進行分析前，首先需要明確法藏各著作的寫作年代，本文根據日本學者吉津宜英和鎌田茂雄的考證，將與《義記》有關的前中期著作年代簡單介紹。法藏的《華嚴一乘教義分齊章》（又名《華嚴五教章》以下簡稱《五教章》），吉津宜英未言其年代，鎌田茂雄認為著自法藏四十歲之前。之後，據吉津宜英，《華嚴經探玄記》（以下簡稱《探玄記》）著自西元 695 年之後，即法藏 53 歲後；《義記》著自西元 696 年，即法藏 54 歲後¹，而對於以上二著作，鎌田茂雄均認為只能判定為法藏 40 到 49 歲之間所作²。本文綜合二位學者觀點，認為法藏最先寫出《五教章》，之後著《探玄記》，最後著《義記》。至於其他後期作品，與本文關係不大，故略而不言，由於本文並非重在考據，故粗略判定其先後，具體考據可見於二位學者著作。（參見吉津宜英《華嚴一乘思想の研究》，第 144 頁。參見鎌田茂雄《華嚴五教章》，東京大藏出版社，1979 年，第 22-23 頁。）

二、五教判與四宗判

判教思想在印度便已有之，比如著名的戒賢與智光的判教之爭。佛法東流之後，各宗派幾乎都有自己獨特的判教思想，一方面對複雜的佛教流派進行分類，另一方面也可以顯示本宗殊勝。法藏本人亦有自身的判教理論，且並非一成不變。在《義記》中，法藏提出了四宗判教的說法，而在此之前，法藏卻是堅持五教判的，因此，在分析四宗判之時，繞不開其早期的五教判。

在《義記》之前，前期法藏主要堅持的判教思想是「五教十宗」的判斷，即：「初就法分教。教類有五。後以理開宗。宗乃有十。初門者。聖教萬差要唯有五。一小乘教。二大乘始教。三終教。四頓教。五圓教。初一即愚法二乘教。後一即

¹ 吉津宜英，《華嚴一乘思想の研究》（東京：大東出版社，1991 年），頁 144。

² 鎌田茂雄，《華嚴五教章》（東京：大藏出版社，1979 年），頁 22-23。

別教一乘。」³此處第一為小乘教，最末的圓教僅指華嚴的別教一乘，而並不包括天臺的同教一乘。中間三教，法藏對其進行開合，言其中有三義，三教可合為一教，即三乘教；亦可分為頓漸二教，始教、終教均歸漸教；還可分為三教，即於漸教中分出始終二教，與頓教合為三。

結合下文中法藏以阿賴耶識為中心對於五教的說明，可以看出，其所指的小乘教即只承認六識的早期部派佛教，終教即是以《起信》為代表的如來藏系統經典，頓教則為以《維摩詰經》為代表的離言絕慮的禪宗一系，圓教為法界緣起的華嚴一系。然而，此處的始教定義卻含糊不清，確切來說，則是唯識與中觀的地位難以準確安放。因在初解釋五教時，法藏引《法鼓經》分判始終二教：「《法鼓經》中以空門為始，以不空門為終。……此則約空理有餘，名為始教；約如來藏常住妙典，名為終教。」⁴不空門即是如來藏一系之真如不空，而空門則應為中觀一系。但在下文以賴耶為中心細說五教時，法藏又言：「若依始教。于阿賴耶識。但得一分生滅之義。以於真理未能融通。但說凝然不作諸法。故就緣起生滅事中建立賴耶。從業等種辨體而生。異熟報識為諸法依。方便漸漸引向真理。」⁵這裡明顯即是指的唯識宗的思想。

再來看看法藏「以理開宗」的十宗說。十宗分別為：一我法俱有宗，包括人天乘和犢子部等。二法有我無宗，為有部等。三法無去來宗。謂大眾部等。四現通假實宗。謂法假部等。五俗妄真實宗。謂說出世部等。六諸法但名宗。謂說一部等。七一切法皆空宗。謂大乘始教。說一切諸法皆悉真空。然出情外無分別故。如般若等。八真德不空宗。謂如終教，諸經說一切法唯是真如。如來藏實德故。有自體故。具性德故。九相想俱絕宗。如頓教中顯絕言之理等。十圓明具德宗，即別教一乘的華嚴教理。⁶此處對於大乘始教的說法，又轉為了中觀般若。

綜合以上法藏的敘述，所能得出的較為可信的結論便是，此時的法藏是將中觀與唯識均看作大乘始教，確切來說，此時的法藏並沒有明確認識中觀與唯識之間的區別以及二者究竟應如何定位，而另外一點就是將如來藏一系判為第八真德不空宗，已經可以看出法藏對於如來藏經典的重視。而在之後的《華嚴經探玄記》中，法藏本人的判教思想並沒有發生變化，仍然堅持五教判：「二約曆位無位，開漸頓二教故為四。一小乘教；二漸教；三頓教；四圓教。五或散分為五。於上漸教，複分始終二教。」⁷

³ 《華嚴一乘教義分齊章》卷一，《大正藏》冊45，第1866號，頁481中5-9。

⁴ 《華嚴一乘教義分齊章》卷一，《大正藏》冊45，第1866號，頁481中24-下6。

⁵ 《華嚴一乘教義分齊章》卷二，《大正藏》冊45，第1866號，頁484下13-17。

⁶ 《華嚴一乘教義分齊章》卷一，《大正藏》冊45，第1866號，頁481下9-20。

⁷ 《華嚴經探玄記》卷一，《大正藏》冊35，第1733號，頁116上27-中1。

而根據法藏在《義記》中所自述，此後直到寫作《義記》之前，法藏參加了一些重要的譯經活動，並時常將自己的一些困惑與當時的來華僧人如地婆訶羅等討論，自身的判教思想也發生了變化，這些都在《義記》中有所體現。

在《義記》中，法藏摒棄了原本的五教十宗說，重新提出了四宗判教的說法。

「隨教辨宗者，一隨相法執宗，即小乘諸部是也。二真空無相宗，即《般若》等經、《中觀》等論所說是也。三唯識法相宗，即《解深密》等經、《瑜伽》等論所說是也。四如來藏緣起宗，即《楞伽》、《密嚴》等經，《起信》、《寶性》等論所說是也。此四之中，初則隨事執相說，二則會事顯理說，三則依理起事差別說，四則理事融通無礙說。以此宗中，許如來藏隨緣成阿賴耶識，此則理徹於事也亦許依他緣起無性同如，此則事徹於理也。又，此四宗，初則小乘諸師所立，二則龍樹提婆所立，三是無著世親所立，四是馬鳴堅慧所立。」⁸

相對於原本的五教說，法藏此時提出的「四宗說」有了較為明顯的變化，將小乘諸部收歸於隨相法執宗，中觀一系被判為真空無相宗，唯識思想為唯識法相宗，第四則是以《楞伽》、《起信》為代表的如來藏緣起宗。這種判教模式使得中觀與唯識的思想均有了相應的位置。

更為值得注意的是，法藏提出了「理事」這一對觀念，以此去分判四宗，小乘為隨事執相，中觀為因事顯理，唯識則是依理起事，最後則是理事融通無礙的如來藏思想。在這一標準下，四宗層層遞進，最終則是最高的理事圓融。理與事這一重要概念，在法藏「法界三觀」思想中也佔有重要地位，總的來說，理與事的關係可以概括為：一方面，理體不在事法之外，理全體即是事，事法依緣而起、本無自性，故當體亦即是理；另一方面，事法是依於理體而起的幻相，而理體是作為所依的真實，兩者又全然不同。總之，這種以理事互遍為核心的理事無礙觀，旨在說明，形態各異的事法正是因由它們所普遍攝入的同一的理體而獲得了它們的統一性，不可分的理就是它們能彼此迭合、相即相入的仲介。⁹此外，無論是之後圭峰宗密的三教判模式，還是澄觀的「四法界說」，甚至是宋明理學，都深刻收到了法藏這一「理事」思想的影響。

另外，四宗說引人注目的另一點在於，在這種判教模式下，沒有了頓教和華嚴教理的位置。如果說以禪宗為代表的頓教可以被看作是一種修行體悟方式而被收攝於他教之中，尚且可以理解。而法藏本人所代表的華嚴宗卻在四宗中無處安

⁸ 《大乘起信論義記》卷一，《大正藏》冊44，第1846號，頁243中15-下6。

⁹ 傅新毅，《法界觀門與四法界說的形成》，《閩南佛學院學報》2000年第二期，頁98。

放，就難以解釋了。對於此，劉續騰在其博士論文中認為，「由於在四宗之中故意不提華嚴宗，反而更加突出了華嚴宗教理思想不與四宗相提並論的獨尊地位。」¹⁰而袁大勇則以為法藏：「似乎在有意避免先前的五教判的說法，而代之以四宗判教，這可能是對來自華嚴宗內、外批評者的一種回應。」¹¹，對於此點，筆者因學力尚淺，亦無法做出確切判斷。

三、如來藏與阿賴耶識

作為早期華嚴宗人，法藏與其師智儼均受到了包括攝論學派、地論學派以及玄奘窺基所傳的唯識今學在內的唯識學的長期影響，而無論是在地論師、攝論師、唯識今學或是《起信論》中，阿賴耶識都是一個重要概念。此外，如來藏作為真如，對於包括《起信論》在內的中國佛教也都有深遠的影響。對於阿賴耶識與如來藏之間的關係，法藏本人的觀點也是不斷變化的。

在其早期作品《華嚴五教章》中，法藏就以阿賴耶識為中心，對教派進行了判釋，因法藏並未以賴耶分析頓教與同教，故現僅列其對於《起信》為代表的大乘終教中阿賴耶識的看法：「若依終教。於此賴耶識。得理事融通二分義。故論但雲不生不滅與生滅和合非一非異。名阿梨耶識。以許真如隨熏和合成此本識。」¹²之後法藏廣引《楞伽經》、《起信論》、《勝鬘經》、《寶性論》等為證，論證阿賴耶識即是如來藏與無明和合而生。此時的法藏，還是大部分繼承了其師智儼的思想，企圖會通阿賴耶識與如來藏，將賴耶作為隨染的如來藏來處理。

到了中後期的作品《義記》中，法藏對這一觀點做出了改動。不再將阿賴耶識看作是隨熏之後的如來藏，而是在《義記》中強調，此賴耶識「不生滅心與生滅合。以是隨緣門故。非是生滅與不生滅合，以此非是向本真如門故。」¹³此處不生滅心，即如來藏，生滅即前七識。

具體來說，在《起信》中，對於阿賴耶識的定義為：「心生滅門者，謂依如來藏有生滅心轉，不生滅與生滅和合，非一非異，名阿賴耶識。」¹⁴對於阿賴耶識與如來藏的「不一不異」的關係，法藏進行了詳細的說明。

關於不異，法藏以三種「本末」關係來說明：一是「以本從末明不異。」即如來藏隨緣而成一切生滅法。二是「攝末從本明不異者。」即眾生即真如，一切染法

¹⁰ 劉續騰，《華嚴宗教理思想的形成》，（上海：復旦大學哲學學院博士論文，2010年），頁112。

¹¹ 袁大勇，《論法藏對〈大乘起信論〉的判釋》，《北京社會科學》2014年第六期，頁127。

¹² 《華嚴一乘教義分齊章》卷二，《大正藏》冊45，第1866號，頁485上5。

¹³ 《大乘起信論義記》卷二，《大正藏》冊44，第1846號，頁254下20。

¹⁴ 《大乘起信論》卷一，《大正藏》冊32，第1667號，頁585上4-5。

皆無自體，悉歸如來藏所收攝。三是「本末平等明不異者。」即「唯真不生，單妄不成。」真妄和合才能生一切法。總之，如來藏與一切妄法不異，亦與賴耶不異。

對於不一，法藏則指出：「不一義者，即以前攝末之本唯不生滅故，與彼攝本之末唯生滅法而不一也。依是義故，經雲『如來藏者，不在阿梨耶中，是故七識有生滅，如來藏者不生不滅。』解雲此中唯生滅是七識，唯不生滅是如來藏，二義既分，遂使梨耶無別自體，故雲不在中，此約不一義說，非謂不和合。」¹⁵阿賴耶識由生滅七識與如來藏二義而成，故而阿賴耶識與如來藏非是一體。

在下文中，法藏對於如來藏、賴耶、七識與無明四者的關係作了詳細說明：「以四句辨之。一以如來藏唯不生滅。如水濕性。二七識唯生滅。如水波浪。三梨耶識亦生滅亦不生滅。如海含動靜。四無明倒執非生滅非不生滅。如起浪猛風非水非浪。」¹⁶

法藏於此引《楞伽經》說，賴耶為七識染法與如來藏和合而生，然而查閱久視年間，法藏奉詔與實叉難陀翻譯的《大乘入楞伽經》，經文中所言乃是：「以此四緣，阿賴耶識如瀑流水，生轉識浪。如眼識，餘亦如是。」¹⁷，而求那跋陀羅與菩提流支的另外兩個《楞伽經》譯本同樣認為乃是阿賴耶識生諸轉識，此外以上三譯本《楞伽經》中，雖然認為阿賴耶識乃是真妄和合的藏識，但均認為阿賴耶識是以如來藏為體的。而在《攝大乘論》與《十地經論》中亦無此說法，甚至在法藏前期作品《五教章》中亦未見。可見此乃後期法藏自身對於《楞伽經》的解讀。將經中如來藏隨染而成賴耶，賴耶中生前七識的思路轉變為《義記》中生滅的七識與如來藏和合而成賴耶，這種轉變，可以看作其在面對同時代窺基的唯識學的挑戰時，所做出的回應。在《五教章》中，面對唯識學以真如乃是寂然不動的本體，不可生成染法的觀點做出了批判，批評這種觀點將真如看作「凝然常」，認為真如的「常」是指的「隨緣作諸法時，不失自體，故說為常。」¹⁸隨染隨緣而作諸法，但是真如自體並未改變。此時法藏對賴耶的看法，仍然是和如來藏密切聯繫起來。

而在《五教章》寫成之後，法藏參與了一些譯經活動，並向地婆訶羅等人請教，對於阿賴耶識的認識有了進一步的深化，於是在《義記》之中提出了生滅七識與如來藏和合而成賴耶的觀點，取代了之前認為賴耶就是雖然地如來藏的說法，進一步將賴耶與如來藏劃清了界限。在這一分判基礎之上，法藏在《義記》中就能更好地對於賴耶和如來藏與一切法的關係做出判斷。

¹⁵ 《大乘起信論義記》卷二，《大正藏》冊 44，第 1846 號，頁 255 上 15。

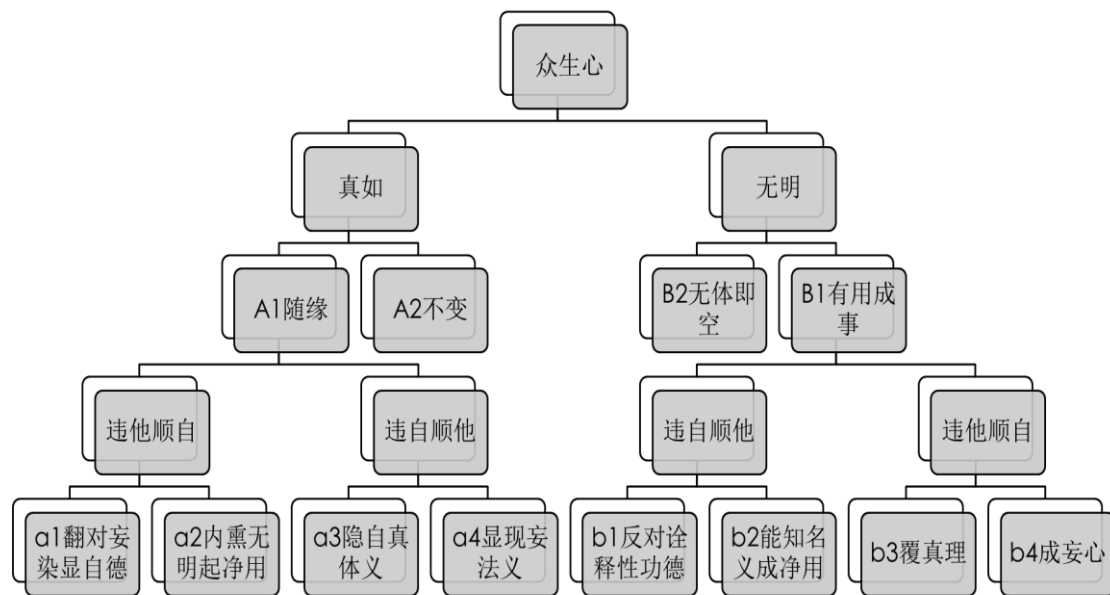
¹⁶ 《大乘起信論義記》卷二，《大正藏》冊 44，第 1846 號，頁 255 上 28。

¹⁷ 《大乘入楞伽經》卷二，《大正藏》冊 16，第 672 號，頁 594 中 16。

¹⁸ 《華嚴一乘教義分齊章》卷二，《大正藏》冊 45，第 1866 號，頁 485 上 12。

《大乘起信論》在解釋眾生心時提到：「所言法者，謂眾生心，是心則攝一切世間法、出世間法。依於此心顯示摩訶衍義。何以故？是心真如相，即示摩訶衍體故；是心生滅因緣相，能示摩訶衍自體相用故。」¹⁹心真如相即是如來藏，亦即是真如，而無論是心真如門，還是心生滅門，都只能攝一切法，卻不能生一切法。真正具有攝和生兩種含義的，只有阿賴耶識：「心生滅者，依如來藏故有生滅心，所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿賴耶識。此識有二種義，能攝一切法、生一切法。」²⁰如果延續法藏在《五教章》中的觀點，將賴耶作為隨染的如來藏，隨染之後的如來藏在這裡就具有了生的含義，而將賴耶作為七識與如來藏的和合，便避免了這種理論缺陷。

在對賴耶與七識的關係進行了說明之後，法藏賴耶的覺與不覺二義切入，對賴耶與如來藏的關係做出了新的闡發：「謂真如有二義。一不變義。二隨緣義。無明亦二義。一無體即空義。二有用成事義。此真妄中。各由初義故成上真如門也。各由後義故成此生滅門也。此隨緣真如及成事無明亦各有二義。一違自順他義。二違他順自義。」²¹而違自順他與違他順自又各有二義，具體參見下表：



由以上圖表，如此分判，則共有八門，若將以上把門兩兩相對合成，即 A1 與 B1 成生滅門，由 A2 與 B2 成真如門。由 a1 與 b1 成本覺；由 a2 與 b2 成始覺；由 a3 與 b3 成根本不覺；由 a4 與 b4 成枝末不覺，共有四門。本覺與本不覺在阿賴耶

¹⁹ 《大乘起信論》卷一，《大正藏》冊 32，第 1666 號，頁 575 下 21。

²⁰ 《大乘起信論》卷一，《大正藏》冊 32，第 1666 號，頁 576 中 7。

²¹ 《大乘起信論義記》卷二，《大正藏》冊 44，第 1846 號，頁 255 下 20。

識中，始覺與枝末不覺在七識中。而本末不相離，則唯有覺與不覺二門，二門均收攝於賴耶。然而若就此分辨，則賴耶中所具之覺與不覺，來自於真如與無明二者和合，根據法藏在下文所說：「此識之中以不覺熏本覺故，生諸染法流轉生死。以本覺熏不覺故，生諸淨法返流出纏成於始覺，依此二義遍生一切染淨法。故雲能生也。」²²阿賴耶識為一切染淨法之因，全在真如與無明二者之和合所成的覺與不覺，與前七識無幹，此又與上文所言之賴耶定義相違，對於這一矛盾，法藏本人亦並未做出解釋。

筆者以為，法藏之所以在《義記》之中如此前後矛盾，乃因其為了拉開阿賴耶識與如來藏的距離，根據《楞伽經》賴耶為海生諸轉識浪的說法，做出創造性詮釋，以如來藏與諸轉識和合生賴耶，將賴耶作為一個離於轉識與如來藏後無別自體的存在，但在遇到賴耶如何生一切法這一問題時，作為染法的轉識並不具備與真如和合生覺與不覺的能力，否則前七識將超越賴耶成為生滅門的核心概念，而這是起信論的體系所不能容納的，因此在論述覺與不覺問題時，法藏不得不再次回到起信論系統，用原有的真如與無明互熏來解釋，如此便造成了前後齟齬。然而，此處的矛盾尚屬於表面，這種創造性解釋如果在字面意義上看做賴耶由如來藏和轉識組合而成自然不妥，但若是將其看作是對三者內在關係的另一種解讀也可成立。真正的問題在於，以上表格中所提及的真如與無明二者之間的關係中，無明的違自順他與違他順自之二分。無明的違他順自，即是無明熏真如，使得妄心等得以產生。但無明的違自順他之解釋，相對來說就顯得較為牽強。真如之違自順他與違他順自得以成立的論據在於，接受了《起信》的思路後，真如既有內熏之清淨力，又可因無明力強而受染污。但無明內在卻無此違自順他之力。故，嚴格來說，此處對於無明的種種開合，乃是在對真如開合完畢之後的鏡像配置，無名的違自順他之所以可能，根本即在於真如的違他順自。因此，雖然法藏通過這種複雜綿密的開合構建了真如與無明二者似乎是二元論的生成方式，但是實際上無明依舊是依真如而生，實際上依然難以徹底擺脫「真如生萬法」的不平等因陰影。

此外，法藏在解釋眾生心時，提出了一個「如來藏心」的概念，這一概念只在文中出現了兩次：「初眾生心者，出其法體，謂如來藏心，含和合不和合二門，以其在於眾生位故。若在佛地，則無和合義。以始覺同本，唯是真如，即當所顯義也。」以及「初中言一心者，謂一如來藏心含於二義。一約體絕相義，即真如門也。……二隨緣起滅義。即生滅門也。」²³在極力對如來藏與阿賴耶識進行區分的情況下，又提出了「如來藏心」這一概念，如來藏心乃是眾生心的法體，這一

²² 《大乘起信論義記》卷二，《大正藏》冊 44，第 1846 號，頁 256 中 19。

²³ 《大乘起信論義記》卷二，《大正藏》冊 44，第 1846 號，頁 251 下 25。

如來藏心將真如門、生滅門、阿賴耶識等皆收攝，而法藏在後文也並未對這一如來藏心做出任何解釋，這種前後矛盾，根源在於在於法藏並未明確「區分『隨緣』與『緣起』。」²⁴

四、三細六粗與四相

三細六粗是《起信論》為解釋枝末不覺所提出的概念，三細六粗與下文中的五意及六染三者內容大致相同，只不過依據不同的主體與著重點而用不同標準分判，在心因無明而不覺的流轉說三細六粗，在一心的次第展開上說五意，在染心粗細上說六染。因此本節主要分析三細六粗，順帶五意與六染。

具體而說，三細中可分：一、無明業相，即是心因無明而初起極微細的動念，法藏將其對應為唯識家阿賴耶識的自體分。二、能見相，即轉相，業相起後轉成能見，對應賴耶的見分。三、境界相，即現相，依能見相而能現一切境界，對應賴耶的相分。以上三細雖名為三，但因其形相微細，凡夫難以分辨，均統一於賴耶之中。六粗則歸於六識。

應當注意，無論是《起信》本論還是《義記》，在闡發六粗時，均沒有一一對應六識。而是將其統稱為事識。印順的《大乘起信論講記》對此解釋為，真諦所傳之《攝大乘論》中提到兩派，一為多心論者，橫說六識或八識，近於北方所傳；二為一心論者，即一意識師，縱說一識，認為六識均可名為意識，因六識均依意而生，且六識雖各不同，不過是一意識依根不同而有差別。《起信論》於此近於一意識師，故而解說六粗時並未細分六識。²⁵

分說六粗如下：一、智相，依境界心起分別。二、相續相，依智相起念相應不斷。三、執取相，依相續中苦樂等境，深起取著。四、計名字相，於所執相上，更立名言。五、起業相，依名字尋名取著造種種業。六、業系苦相，依業受報。如法藏言，此三細六粗總攝一切染法，皆因不了真如而起。根據印順的理解，三細六粗在《起信》是試圖匹配十二緣起的，雖名字不同，有二支合于一支並說之處，但總體與十二緣起次序相合，雖十二緣起如環無端，但在十二緣起內部，乃是相對歷時性的次第解說，《起信》與此同。²⁶而法藏在《義記》中對於三細的解釋，卻匹配了賴耶中的自證分、見分與相分，如此就並非僅僅是歷時性的解說，更有了橫向俱起的意思，在以三細六粗匹配四相時，這種傾向更為明顯。

²⁴ 石吉岩，《法藏思想的變遷及元曉的影響》收入《西北民族論叢》（第五輯）（北京：中國社會科學出版社，2007年），頁26。

²⁵ 印順，《印順法師佛學著作全集·大乘起信論講記》（北京：中華書局，2009年），頁111。

²⁶ 印順，《印順法師佛學著作全集·大乘起信論講記》（北京：中華書局，2009年），頁99。

在闡述覺與不覺時，法藏將解釋諸法生滅變遷的生、住、異、滅四相引入，並配合《起信論》中的三細六粗、五意、六染，以此分判真心隨熏的過程。所謂諸法生滅，即自性清淨心因無明風動而有一切染法，其過程可分生住異滅四相。其中：「生相有一，住相有四，異相有四，滅相還一。」²⁷

生相中之一即是業相，即三細中第一無明業相，心初因無明起動，而相見未分，這是唯有佛能知的最細微生相，對應賴耶中自證分，也是五意中的初一業識，六染中第六根本業不相應染。

住相中有四，一是轉相，即轉成能見，對應賴耶見分，三細中能見相，五意中第二轉識，六染中第五能見心不相應染。二是現相，境界妄現。即三細中境界相，五意中第三現識，六染中第四現色不相應染。三是智相，由所現之境，妄起分別染淨之相。即六粗中第一智相，五意中第四智識，六染中第三分別智相應染。四是相續相，由不了所分別之法空無所有，起念相應不斷。即六粗中第二相續相，五意中第五相續識，六染中第二不斷相應染。

異相有二，一是執取相，二是計名字相，對諸法起執著貪瞋，計以名字。分別對應六粗中的執取相與計名字相，對應五意後意識，記六染中第一執相應染。

滅相有一，為起業相，因不了無名而因諸緣造諸業。即是六粗中第五起業相。因六粗第六相業系苦相意為依業受報，而果報非可斷，故法藏在此不論第六相。²⁸

至此法藏將原本因角度不同而分而說之的三細六粗、五意及六染統合一處，配合生住異滅四相重新劃分。應當說，此處充分體現了法藏思想融攝百家的複雜性，如在生相及住相中涉及到的三細問題上，借鑒了唯識宗陳那一系對於阿賴耶識的三分法。而五意的名稱，則幾乎全部來源於《楞伽經》，這些思想為法藏吸收後均被做了相應改造，如阿賴耶識中的三分，在唯識宗原本是同時俱起的，而法藏將此匹配三細，使其更有了次第生起的歷時性含義。五意雖全部源自《楞伽經》，但在《義記》已與《楞伽》中五意的含義大不相同，與《起信論》中也有差別，可謂是取名不取體。

雖然諸法生滅種種變化，然而卻都是一心因無明所起：「是故三界四相，唯一夢心，皆因根本無明之力。」如此將一切諸法皆收歸於一心所攝。另外，更為重要的一點是，在將此諸法變遷的四相講完之後，法藏又表示，這種說法，只不過是對於未能窮源的凡夫方便而說：「雖復從微至著辨四相階降，然其始終竟無先後，總此四相以為一念，為粗細融融唯是一心故，故說俱時而有，皆無自立也。然未

²⁷ 《大乘起信論義記》卷二，《大正藏》冊 44，第 1846 號，頁 257 中 6。

²⁸ 《大乘起信論義記》卷二，《大正藏》冊 44，第 1846 號，頁 257 下 9。

窮源者，隨行淺深覺有先後；達心源者，一念四相俱時而知。」²⁹歷時性的諸法流變不過是方便教法，實則諸法四相一念俱時而起，這種觀點，和法藏自身的性起緣起極為類似。

緣起說是佛法的基石，佛教各宗都有自身的各不相同的緣起理論，但總而言之，無論什麼樣的緣起理論，都是要承認一切法從緣而起，事物現象均要依照一定的條件才能生起，世間萬物均處在普遍的因果聯繫之中。而法藏所提倡的性起緣起，卻認為這種緣起理論只不過是一種不究竟的方便之談，真正的性起緣起，乃是「本具性不從緣」，即是說，作為本體的「一心」，乃是不依賴任何條件的絕對永恆存在，而一心所顯的諸法，其產生便是「法性」的體現，自然也不需要任何條件。在這種「不起之起」的性起緣起之下，諸法既無需條件即可產生，自然也就可以一念之間俱時而起了。法藏此處對於四相的看法，與其自身的性起緣起思想是分不開的。

五、意與意識

五意與六染，在上文中已基本談到，至於六染，按照法藏的分判，則是將五意及意識分別對應粗細染心，此處略而不論。而五意中值得注意的一點，便是五意中的相續識與意識之關係。

《起信論》中在談到意識時提到，「複次生滅因緣者，所謂眾生依心意意識轉故」，印順以為，《起信》本論對於心、意、意識的看法，與真諦玄奘不同，而是接近於古代地論師，將心識分為八種，即作為事識的前六識，作為妄識的第七識，以及作為真識的第八識，第七妄識的作用極豐富，《起信》中將意分為五種，與地論師的妄識十分相近。³⁰重點在於，法藏在《義記》中取消了第七末那識的地位，嚴格說來，這並非法藏本人的獨創，在《楞伽經》中已經有這種傾向：

「識廣說有八，略則唯二，謂現識及分別事識。大慧！如明鏡中現諸色像，現識亦爾。大慧！現識與分別事識，此二識無異，相互為因。大慧！現識以不思議熏變為因；分別事識以分別境界及無始戲論習氣為因。大慧！阿賴耶識虛妄分別種種習氣滅，即一切根識滅，是名相滅。大慧！相續滅者，謂所依因滅及所緣滅，即相續滅。」³¹

²⁹ 《大乘起信論義記》卷二，《大正藏》冊 44，第 1846 號，頁 257 下 23。

³⁰ 印順，《印順法師佛學著作全集·大乘起信論講記》（北京：中華書局，2009 年），頁 112。

³¹ 《大乘入楞伽經》卷一，《大正藏》冊 16，第 672 號，頁 593 中 16。

八識若略說，則只有兩種，一是現識，二是分別事識，以不思議熏變為因的現識即是第八識，以分別境界及戲論習氣為因的分別事識為前六識。至於第七識是收攝到現識中或是分別事識中，《楞伽經》中並未討論。在唯識家，末那識恒緣賴耶見分，執以為「我」，並恒審思量，且不僅為第六識所依根，另外與第八阿賴耶識互為所依，其作用十分重要。而法藏在此處卻取消了末那識的地位和作用。理由有二：一是末那識執相應賴耶，故說賴耶必有末那。二是三細均屬賴耶，六粗均與外境相關，末那無緣外境義。故而不說末那識。應當說，法藏的這種處理方式，是有些武斷草率的，取消末那識將引發一系列問題，下文將詳說。

如上所引，《起信》本論是承認第七識的，名之為意。法藏將第七識取消，在解釋五意時，就難免有所不合之處。

《起信》說五意為：「以依阿梨耶識，說有無明，不覺而起能見、能現、能取境界，起念相續，故說為意。」因無明不覺而起是業識，能見為轉識，能現為現識，能取為智識，相續為相續識。前三識屬於賴耶所攝，而第四識的智識是「事識內細分別」，屬於分別事識。

相續識則較為複雜。《起信》對相續識的解釋為：「五者、名為相續識，以念相應不斷故，住持過去無量世等善惡之業令不失故，復能成熟現在未來苦樂等報無差違故，能令現在已經之事忽然而念，未來之事不覺妄慮。」³²法藏在疏解時以此相續識同樣為「事識中細分」，法執因此識念念不斷而得以長相續。認為相續識的一大功能便是能起潤業煩惱，「引持過去無名所發諸行善惡業種」，使得業種不失，並引生其成熟。這裡法藏引入了唯識學的種子說，將業的起現成熟等歸於相續識的相應不斷。

然而，在唯識學中，執持種子使其不斷的是阿賴耶識，而在這裡卻被交給了作為分別事識的相續識，這在唯識宗來看是絕對不能接受的。法藏應該也意識到了這一點，在下文中自己也解釋道：「次言念已經乃至妄慮者，顯此識用粗分別相不同智識微細分別故也。二又總辨前五意功能，初住持業果，是前三細功能，屬梨耶。後念已未之境，是後二功能，屬事識細分也。」³³在解釋了智識和相續識的區別在於一細一粗之後，法藏又順應唯識宗的說法，將住持業果的功能明確為屬於賴耶，念過去未來之境的功能屬於事識。如此解釋仍然不能令人信服，三細中重要的受持種子功能為何可以交由相續識？具備此功能的相續識是否還可被歸為事識？更為重要的一點在於，法藏於此將法執歸為相續識，而我執歸為下麵的意識。然而在唯識宗的教義，能發業潤生而縛有情的煩惱障是因不明無我，執著於

³² 《大乘起信論》卷一，《大正藏》冊 32，第 1666 號，頁 577 中 12。

³³ 《大乘起信論義記》卷二，《大正藏》冊 44，第 1846 號，頁 265 中 3。

一個實我而產生，實屬於我執，此處將煩惱障抽離出我執而與法執共同塞進相續識中，如何應對唯識宗的反駁？

阿賴耶識為心，意分為五意，心與意都有瞭解釋，對於意識也需有一說明。《起信》中解意識為：「複次，言意識者，即此相續識，依諸凡夫取著轉深計我、我所，種種妄執隨事攀緣，分別六塵名為意識，亦名分離識。又複說名分別事識，此識依見愛煩惱增長義故。」³⁴此處的意識，也即五意中的相續識，此相續識因計身為我，計六塵為我所，分別六塵，故名意識。

法藏對此進行了更為細緻的說明：「初中言即此相續識等者。明此生起識粗細雖殊。同是一識更無別體故。即指前五識也。但前就細分法執分別相應依止義門。則說為意。此中約其能起見愛粗惑相應從前起門。說名為意識。謂意之識。故名意識也。」³⁵計法執者歸為五意中之相續識，計我執者歸為相續識所轉變之意識。而就體來說，則唯有相續識一體。而唯識宗對於我法二執的觀點則為：我法二執均則可細分為俱生與分別二種，俱生我、法二執又可分為常相續與有間斷二種，前者在第七識，後者在第六識。分別我法二執雖亦可分為二種，但均屬於第六識。³⁶此處法藏並未採納唯識觀點，而是將法執與我執一分为二，法執歸相續識，我執歸意識，但除開前面所言的煩惱障被剝離我執二與法執相合的矛盾之外，另外引發的一點就是，無論是相續識還是意識，都是被劃歸到分別事識之中的，而這一分別事識是否可以遍於三界一切時空？或者說，這一作為前六識的相續識是否可以做到無始時來念念相續從不斷絕？《唯識三十論頌》中明確提到：「意識常現起，除生無想天，及無心二定，睡眠與悶絕。」³⁷在無想天、二無心定、極重睡眠與悶絕之時，意識是不現起的，而前五識則更是隨緣現起，其現起的條件更為複雜。在前六事識均不能現起的時候，是否意味著相續識與意識所承載的我法二執也都消失了？在《義記》之中，法藏同樣未能給出對於相續識與意識生起條件的定義。

總而言之，五意之說乃是《起信》綜合地論師、一意識師、《楞伽經》等種種說法而提出的，這五意即是對於末那識的分析說明。而到了法藏的《義記》，加入了自身對於奘傳唯識學的理解，並依據《楞伽經》，取消了末那識的存在，如此五意之說便失去了根基，因此法藏只能將五意一分为二，前三意劃歸賴耶，後二義劃歸前六識，之後的我法二執定位混亂、相續識承擔受持業種功能等等問題，皆是由此所引發的。

³⁴ 《大乘起信論》卷一，《大正藏》冊 32，第 1666 號，頁 577 中 24。

³⁵ 《大乘起信論義記》卷二，《大正藏》冊 44，第 1846 號，頁 266 中 5。

³⁶ 《成唯識論》卷二，《大正藏》冊 31，第 1585 號，頁 6 下 27。

³⁷ 《唯識三十論頌》卷一，《大正藏》冊 31，第 1586 號，頁 60 下 7。

六、結語

《大乘起信論義記》是法藏中後期的重要作品，通過對其所提出的「四宗說」判教思想、阿賴耶識與如來藏的關係、三細六粗與生住異滅四相和合、相續識與後意識之關係這四個相互聯繫又各有特點的四相進行分析，大致可以得出以下結論：

一、與前期作品相比，在此論中，法藏逐漸擺脫了其師智儼的影響，開始獨立形成自己獨特的思想，如新的四宗判說法，阿賴耶識與如來藏的關係被進一步區分等。

二、法藏思想在形成過程中，接受了包括地論師、攝論師、如來藏思想、以及唯識宗思想的多重影響，而這些思想被法藏精心取捨，構成了其實際創立華嚴宗的思想基礎。

三、在《義記》中，已經可以看出一些對後世影響極大的思想萌芽，如在「四宗判」中提出的理事關係這一哲學範疇，對後世華嚴宗澄觀、宗密等影響深遠。

四、此時法藏的很多思想，仍然不夠周密，如對於如來藏與阿賴耶識的解釋並非圓滿，如來藏心的提出也未伴隨明確定義；取消末那識而談賴耶與事識，在分析賴耶與如來藏的關係，以及分判五意時都出現了問題。以上種種，都說明瞭法藏在試圖吸納唯識學與如來藏學等多家思想時，仍時有滯澀，尚未爐火純青。

五、法藏此時提出的某些思想，並非是其晚年定論。如阿賴耶識與如來藏的關係，在之後的作品如《法界無差別論疏》與《入楞伽心玄義》中，都有進一步的討論，將如來藏與阿賴耶識更清晰地分判，「表現出了此時的法藏在思想上向《華嚴經探玄記》中所提出的依于「一心」的「性起緣起」的回歸，也表現了他在對如來藏的解釋上與慧遠和智儼之和會如來藏與阿賴耶識的很大不同。」³⁸。因此，《義記》在法藏思想的形成過程中，可以說處在一個承前啟後的位置，研究法藏思想，是無法避開這部作品的。

³⁸ 劉續騰，《華嚴宗教理思想的形成》，（上海：復旦大學哲學學院博士論文，2010年），頁118。

參考文獻

(一)佛教典籍：

- 《大乘入楞伽經》卷二，《大正藏》冊 16，第 672 號，頁 594 中 16。
《大乘起信論》卷一，《大正藏》冊 32，第 1667 號，頁 585 上 4-5。
《大乘起信論義記》卷一，《大正藏》冊 44，第 1846 號，頁 243 中 15-下 6。
《成唯識論》卷二，《大正藏》冊 31，第 1585 號，頁 6 下 27。
《唯識三十論頌》卷一，《大正藏》冊 31，第 1586 號，頁 60 下 7。
《華嚴一乘教義分齊章》卷一，《大正藏》冊 45，第 1866 號，頁 481 中 5-9。
《華嚴經探玄記》卷一，《大正藏》冊 35，第 1733 號，頁 116 上 27-中 1。

(二)專書、論文：

- 石吉岩，《法藏思想的變遷及元曉的影響》收入《西北民族論叢》(第五輯)(北京：中國社會科學出版社，2007 年)，頁 26。
印順，《印順法師佛學著作全集·大乘起信論講記》(北京：中華書局，2009 年)，頁 111。
吉津宜英，《華嚴一乘思想の研究》(東京：大東出版社，1991 年)，頁 144。
袁大勇，《論法藏對〈大乘起信論〉的判釋》，《北京社會科學》2014 年第六期，頁 127。
傅新毅，《法界觀門與四法界說的形成》，《閩南佛學院學報》2000 年第二期，頁 98。
劉續騰，《華嚴宗教理思想的形成》，(上海：復旦大學哲學學院博士論文，2010 年)，頁 112。
鎌田茂雄，《華嚴五教章》(東京：大藏出版社，1979 年)，頁 22-23。

南朝講經注疏對《華嚴經》的接受¹

The Reception of *Avataṃsaka Sūtra* in Lecture and Commentary of the Southern Dynasties

龍谷大學佛教學系 博士生
魏藝

摘 要

東晉末年佛馱跋陀羅譯出《華嚴經》(420 年)之際,曇無讖譯出《大般涅槃經》(421 年)。此後《涅槃經》風靡中國佛教,而《華嚴經》在隋代初期逐漸抬頭。本文通過對南朝文獻杏雨書屋藏羽 271《不知題佛經義記》(擬題)〈中寺法安法師解十地義〉的考察,參照《涅槃經》注疏中類似的見解,確認南朝獨特的煩惱論,以及從外凡夫、內凡夫,再到聖人,聖人經過初地到十地最後到達極果(佛)的修行體系。這一修行體系的形成正是齊梁時期,成實、涅槃的學僧在對《成實論》《涅槃經》教義進行融會貫通時,巧妙地選擇性接受《華嚴經》的菩薩修行相關名稱,以內外凡夫和三十心概念相結合,諸師按照自己的理解對十住、十行、十迴向、十地,進行高低階位排列的結果。

關鍵詞：三十心、成實論、涅槃經、十地、菩薩修行階位

¹ 本研究是根據論文「中國南朝佛教の行位解釈に関する一考察—成實涅槃師を中心に—」(刊登於京都:《龍谷大學佛教學研究室年報》24 號,2020 年)的一部分修正整理而成。

緒言

420 年佛馱跋陀羅譯出 60 卷《大方廣佛華嚴經》(以下簡稱《華嚴經》)之後，《華嚴經》逐漸被中國佛教接受。回顧鎌田茂雄所著《中國華嚴思想的研究》²、石井教道所著《華嚴教學成立史》³、石井公成的《華嚴思想の研究》⁴，這些研究論及地論、三論、攝論與華嚴的關係。極少有研究注意到成實、涅槃學派對《華嚴經》的引用。不同於地論學派在研究《十地經論》(508-511 年譯)的基礎上弘讚華嚴與涅槃⁵，南朝齊梁佛教在研究成實、涅槃教義的基礎上⁶，選擇性地接受了《華嚴經》中修行階位相關的十住、十行、十迴向、十地。

涅槃學派教義大成之《大般涅槃經集解》(以下簡稱《集解》，509 年)是記錄南朝佛教教義的重要文獻。是現存唯一一部南本《大般涅槃經》⁷(以下簡稱《涅槃經》)的注疏，現存 71 卷(收錄在《大正藏》37 卷，no.1763)。2009 年起，杏雨書屋將羽田亨收藏的敦煌文獻，以《敦煌秘笈》為名陸續出版了目錄和影片冊。2011 年出版的第四冊影片冊收錄的編號羽 271《不知題佛經義記》，該文獻被考證為南朝齊蕭子良(460-499)主催的講經記錄⁸。文獻殘存 5 卷，收錄了南朝諸師的法

² 鎌田茂雄，《中國華嚴思想史の研究》(東京：東京大學出版會，1965 年)。

³ 石井教道，《華嚴教學成立史》(東京：國書刊行會，1964 年)。

⁴ 石井公成，《華嚴思想の研究》(東京：春秋社，1996 年)。

⁵ 菩提流支和勒那摩提來華後，如來藏、瑜伽唯識等經論傳到北地，其中《十地經論》(508-511)譯，兩師的弟子以《十地經論》為根本所以聖典，成立地論學派(又稱地論宗)。相關研究成果有荒牧典俊《北朝隋唐中國佛教史》，(京都：法藏館，2000 年)；金剛大學校佛教文化研究編《地論思想の形成と變容》(東京：國書刊行會，2010 年)；同，《地論宗の研究》(東京：國書刊行會)等。布施浩岳論證過地論教學的涅槃研究，布施浩岳著《涅槃宗の研究・後篇》(東京：國書刊行會，1973 年)，第 467 頁。

⁶ 以南本《涅槃經》和《成實論》作為兩大台柱，形成了南朝宋、齊、梁的教義學的主流。一方面以《涅槃經》的大乘如來藏(佛性)思想為骨骼構造，另一方面重視《成實論》，阿毗達摩的數法理論，融合了「經」和「論」發展成為南朝的「涅槃成實學」教理學。參照船山徹《六朝隋唐佛教展開史》，第 88 頁。

⁷ 421 年曇無讖譯出 40 卷《大般涅槃經》(北本)，430 年北本《涅槃經》傳到南地建康。436 年慧嚴、慧觀、謝靈運等校對法顯譯《大般泥洹經》，將北本增減編輯成 36 卷《大般涅槃經》(南本)。

⁸ 該文獻的研究成果，管見所及，臼田淳三，〈擬南齊竟陵文宣王所持の「雜義記」殘簡——《敦煌秘笈》羽 271 錄文研究〉，《佛教文化研究所紀要》52 期(京都：2014 年 3 月)，頁 160-220，該研究成果最早發表於 2013 年 10 月 21 日龍谷大學佛教文化セミナー。池田將則，〈杏雨書屋所藏敦煌文獻《義記》(羽 271)的基礎研究〉，《東亞佛教文化》第 16 集(釜山：2013 年 12 月)，頁 149-202。2018 年由張凱譯成中文刊載於中國人民大學佛教與宗教學理論研究所主辦《宗教研究》，頁 63-94。張文良〈南朝十地學的一側面——法安的十地義解釋を中心とする〉，《印度學佛教學研究》62(2)期(2014 年 12 月)。張雪松，〈《義記》殘簡中的淨土思想〉，《中國社會科學報》第 3 版(2015 年 12 月)，頁 1-2。張凱，〈中國南朝的法身思想に関する一考察——特に《敦煌秘笈》羽二七一《不知題佛經義記》をめぐって〉，《武藏野大學人間科學研究年報》3 期(東京：2014 年 3 月)，頁 95-108；同，〈《敦煌秘笈》羽二七一《不知題佛經義記》的基礎研究〉，頁 56-65；同，《不知題佛經義記》的法身思想，《中國社會科學報》4 版(2015 年 8 月)；同，《不知題佛經義記》的一乘思想，《吳越佛教》11 卷(北京：宗教文化出版社，2016 年)；同，〈日

身義、十地義、淨土義、涅槃義、等 18 組講義⁹。講義形式為講師一人和問者數人構成¹⁰。這為我們提供了一個重要信息，即講經現場的諸位法師之間的探討交流。雖然沒有具體經題，概觀內容與《涅槃經》息息相關，為南朝佛教研究提供了新資料。

本研究通過對杏雨書屋收藏敦煌文獻羽 271《不知題佛經義記》（以下簡稱《義記》，大約成立於 483-489 年間）¹¹〈中寺法安解十地義〉考察，參照《集解》相關聯的注釋，解讀以三十心和十地義構造的修行階位。南朝學僧不僅引用了《華嚴經》，更將《華嚴經》十住、十行、十迴向的概念用於菩薩修行體系。

關於三十心與菩薩修行的最新研究成果，船山徹對中國撰述的《菩薩瓔珞本業經》（大約成立於 480-500 年）¹²進行了論述¹³。指出印度佛教僅有以十為單位的修行項目，不管十住、十行、十迴向、還是十地，這些修行過程之後最終要到達的都是佛的境界。我們熟知的天台提倡菩薩四十二位，或者華嚴提倡的五十二位，都是具有漢傳佛教特色的修行體系¹⁴。筆者參照船山徹的意見，考察中寺法安講述的十地義。成實涅槃學者對《華嚴經》平行的十住、十行、十迴向、十地修行項目進行高低優劣排序。

一、杏雨書屋收藏羽 271《義記》的十地義

2013 年 10 月臼田淳三在龍谷大學佛教セミナー（西域研究班）將羽 271 錄文

本杏雨書屋藏《敦煌秘笈》羽 271〈義記〉的三寶思想》，《第四屆佛教文獻與文學國際學術研討會論文集》（2016 年 11 月）；同，〈日本杏雨書屋藏羽 271《義記》的涅槃思想〉，《哲學門》18(1) 期（2017 年 6 月）。同，〈杏雨書屋藏羽 271《義記》の三寶思想〉，《東アジア佛教研究》16 期（2018 年 5 月），頁 23-38。拙稿，〈初期中國佛教における法身解釋—杏雨書屋藏羽二七一《義記》を中心として〉，《佛教學研究》75 号（2019 年 3 月），頁 1-29。

⁹ 卷一：天安僧鍾法師解法身義、上定林僧柔法師解法身義、靈基曇纖法師解涅槃義、南潤道祭法師解涅槃義；卷二：冶城智順法師解三寶義、天安僧鍾法師解一乘義、南潤惠隆法師解一乘義、中寺法安法師解十地義。卷三：中寺法安法師解四等義、祇洹惠令法師解四攝義、上定林僧柔法師解淨土義、白馬寺僧宗法師解淨土義；卷四：天安僧鍾法師解金剛心義、上定林僧柔法師解金剛心義、靈曜僧盛法師解六通義、上定林僧鍾（疑為僧柔）法師解二諦義；卷五：天安僧表法師解四諦義、以下缺冶城智秀法師三乘同觀義、天安僧鍾法師解三乘同觀義、謝寺僧最法師解三乘同觀義。

¹⁰ 講義內容以及講師、問者總結可參考池田將則，〈杏雨書屋所藏敦煌文獻《義記》（羽 271）的基礎研究〉；張凱，〈《敦煌秘笈》羽二七一《不知題佛經義記》的基礎研究〉。

¹¹ 池田將則，〈杏雨書屋所藏敦煌文獻《義記》（羽 271）的基礎研究〉，《東亞佛教研究》16 期（韓國：2013 年 12 月）頁 175，成立年代推定為 483~489。張凱〈《敦煌秘笈》羽二七一《不知題佛經義記》的基礎研究〉，《世界宗教研究》6 期（2014 年），頁 62，《義記》成立年代推定為南齊永明元年 483~永明七年 489。

¹² 船山徹，〈疑經《梵網經》成立の諸問題〉《佛教學研究》39(1)，（1996 年 10 月），頁 54-78。

¹³ 最早指出這種認識的學者是水野弘元。船山徹，《佛教の聖者—史實と願望の記録》（京都：臨川書店，2019 年），頁 89-90。另外船山徹《六朝隋唐佛教展開史》（京都：法藏館，2019 年）提到了菩薩修行階位。

¹⁴ 船山徹，《佛教の聖者—史實と願望の記録》，頁 89-90。

研究成果發表。同年 12 月池田將則在韓國發表了該文獻的基礎研究。之後張文良對十地義、張雪松對淨土義、張凱對法身義、涅槃義、三寶義等陸續進行論證，以上研究並未涉及《集解》的內容。本文主要對〈中寺法安法師解十地義〉進行考察。

關於該講義的主講法師法安傳記，可參照梁《高僧傳》卷八義解篇(CBETA T50, no.2059, p.380a10-29)。據僧傳記載：

釋法安，……七歲出家事白馬寺慧光為師。永明中還都止中寺。講涅槃維摩十地成實論。相繼不絕。司徒文宣王及張融何胤劉繪劉瓛等。並稟服文義共為法友。永泰元年卒於中寺。春秋四十有五。著淨名十地義疏并僧傳五卷。

可見，法安甚是熟知《涅槃》《維摩》《十地》《成實論》。並與文宣王蕭子良等同為佛教法友。因此，羽 271《義記》中的講經記錄與僧傳記錄一致。

法安解十地義有兩部分構成，首先是法安總講部分，其次是問答部分¹⁵。文獻記錄的問者有靈味寺寶亮(444-509)¹⁶、祇洹寺惠令(生沒年不詳)、靈基寺光泰(生沒年不詳)、天安寺智藏(458-522)四位法師。其中寶亮撰寫《集解》序文。智藏後移居開善寺¹⁷，與莊嚴僧旻(467-527)、光宅法雲(467-529)並稱梁三大法師。羽 271《義記》〈冶城智順法師解三寶義〉中有「莊嚴僧旻問曰」的記錄。因此智藏、僧旻確實接觸了羽 271《義記》的部分內容。

下面將法安總講的內容分為三個問題進行討論。第一，從凡成聖的修行體系。第二，南朝的煩惱論。第三，三忍與十地。

(一) 從凡成聖的修行體系

法安在講義的開頭，十地解釋如下：

夫設名樹教，厭趣不同，其所以廣嘆極果，為生欣樂之情。是故備陳萬行，為示趣果方法。十地者，即萬行之總稱也。(羽 271-10)

法安指出佛教詳細述說一切行法，為了表示趣果的方法。十地就是一切行法的總稱。然後法安講解到達極果的途徑，如下文：

¹⁵ 因文獻殘存不全，關於講義的詳細狀況無法考證。講經有主講法師和都講（提問者），可參考橫超慧日，《中國佛教研究》卷 1（京都：法藏館，1958 年），頁 260。

¹⁶ 可參照梁《高僧傳》卷 8 釋寶亮，CBETA T50, o.2059, pp.381b24-382a24。

¹⁷ 可參照《續高僧傳》卷 5 釋智藏，CBETA T50, no.2060, pp.465c07-467b27。

行者始終，凡有三時。自住前心，謂之凡夫。凡夫有兩種，初十心以前為外凡夫，第廿心為種性地，第卅心為解行地。此二地通為內凡夫也。登住以上是為聖人。智周德備謂之極果。就登聖上未至極果以還，制為十地。地以能生長為義。此十階之行能生極果故，故以言之。(羽 271-10)

引文總結如下三點，①修行階位：外凡夫→內凡夫→聖人→極果（佛）¹⁸。②將三種十心和內外凡夫相對應。初十心以前是外凡夫，第二十心和第三十心為內凡夫。內凡夫即種性地和解行地¹⁹。③從聖人到佛的十階修行，為十地。

《成實論》中有對內、外凡夫的解釋。如《道諦聚智論中智相品》

是義說有內外凡夫，若不得達分善根名外凡夫，得名為內。是內凡夫亦名聖人亦名凡夫，因外凡夫故名聖人，因見諦道故名凡夫。²⁰

如果沒有得到達分善根是外凡夫，得到了是內凡夫。內凡夫也稱聖人，也稱凡夫。相對外凡夫稱作聖人，因為見諦道，即煩惱並未完全斷還是凡夫。

《分別聖賢品》中：

若無信等五根，是人則住外凡夫中。²¹

五根是信根、精進根、念根、定根、慧根²²，若沒有這五根是外凡夫。

依《高僧傳》「釋法安……講涅槃維摩十地成實論」²³，可見法安相當熟悉《成實論》。但是《成實論》中並沒有講三十心。那麼何為三十心呢，法安的講義中沒有明確答案。《集解》中寶亮對《涅槃經》文「善男子是大涅槃微妙經典……如來即說即便少見」²⁴的注釋，給出明確答案。

¹⁸ 《大般涅槃經集解》中諸師以大涅槃為極果。如：僧宗曰。海之吞納眾流。無有增。咸因地萬善。鍾於極果。以因滿則常也。又勝鬘經言。如來藏即是佛性。在因為藏。在果為佛。CBETA T37,no.1763,p.417b3-5。因此極果即是成佛，也是大涅槃。

¹⁹ 張文良指出種性地、解行地的般若地。張文良〈南朝十地學的一側面—法安の十地義解釋を中心とする〉，《印度學佛教學研究》62(2)期（2014年12月），頁577。

²⁰ 《成實論》卷15,CBETA T32,no.1646,p.362a22-25。

²¹ 《成實論》卷1,CBETA T32,no.1646,p.245c19-20。

²² 平井俊榮等譯《成實論Ⅱ》（新國譯大藏經⑮，東京：大藏出版社，2000年），頁645。

²³ 《高僧傳》卷8,CBETA T50,no.2059,p.380a23-24。

²⁴ 慧嚴等編南本《大般涅槃經》卷8,CBETA T12,no.375,p.652c7-10。

寶亮曰。就文求義。此實為難。云何行階。法雲猶不知有佛性。方須佛說。乃得見耶。此謂住前卅心中。初十心者。名十住也。第廿心。名為十行。第卅心名十迴向。若使菩薩。雖無量劫修行苦行。不聞涅槃經者。信首五根。終不可立。信根立時。正第卅心也。此行人者。要須佛說因果之性。方涉信首耳。如向所論。十住菩薩。非是法雲明矣。言少見者。聞佛說後。信慧漸明。故稱少見。²⁵

直線引文明確指出：初十心是十住，第二十心是十行，第三十心是十迴向。寶亮說「不聞涅槃經者信首五根終不可立信，根立時正第三十心」。結合《成實論》所說「若無信根此人住外凡夫」，也就是說有信根就是內凡夫。我們可以推測寶亮的第三十心相當於內凡夫。意思是說，聽聞《涅槃經》可幫助確立信等五根，信根立了，就是第三十心位，相當於內凡夫。回顧法安所講的第二十心和第三十心通為內凡夫。兩位法師的見解雖有些許不同，但第三十心，指的是十迴向，相當於內凡夫，這一點是相同的。

「十住菩薩非是法雲明矣」，這裡的「法雲」即「法雲地」，可見寶亮明顯區分了十住與十地。此處雖然沒有明文指出引用了《華嚴經》，但是十住、十行、十迴向，三個用語作為一組詞出現的經典，齊梁年間只有佛馱跋陀羅翻譯的 60 卷《華嚴經》。即卷 8 的「菩薩十住品」²⁶，卷 11 的「功德華聚菩薩十行品」²⁷，卷 14「金剛幢菩薩十迴向品」²⁸。因資料的欠缺我們無法判定羽 271《義記》與《菩薩瓔珞本業經》²⁹的先後順序。但在現存《大般涅槃經集解》中沒有《菩薩瓔珞本業經》的引用。法安的修行階位中沒有提到妙覺、等覺，可排除此經。相反，〈中寺法安解十地義〉有一處取義於《華嚴經》。

地經云如轉輪王見諸貧苦，王雖無之而猶是人身。³⁰（羽 271-13）

白田淳三指出該處引自 60 卷《華嚴經》卷二十五十地品³¹。經文如下：

²⁵ 《大般涅槃經集解》卷 20, CBETA T37, no. 1763, p. 462c16-19。

²⁶ CBETA T09, no. 278, p. 444c6。

²⁷ CBETA T09, no. 278, p. 466b5。

²⁸ CBETA T09, no. 278, p. 488a17。

²⁹ 船山徹指出《菩薩瓔珞本業經》的「十住心・十行心・十迴向心」是根據佛馱跋陀羅譯『華嚴經』。船山徹，《佛教の聖者—史實と願望の記録》，頁 85。

³⁰ 本句為天安智藏問，法安答的部分。可見法安是熟知《華嚴經》的。

³¹ 白田淳三，〈擬南齊竟陵文宣王所持の「雜義記」殘簡—《敦煌秘笈》羽 271 錄文研究〉，《佛教文化研究所紀要》52 期（2014 年 3 月），頁 218，參考注 334。張凱，《南北朝佛身研究》（北京：中國人民大學宗教學博士論文，2015 年），頁 170，參考注②。

譬如轉輪聖王，乘大寶象，遊四天下，見諸眾生貧窮困惱，王雖無苦而未離人，若捨王身生於梵世，遊千世界，現大威力，爾時乃名離於人身。³²

鳩摩羅什譯《十住經》³³同處經文如下：

譬如轉輪聖王乘大寶象遊四天下，知有貧窮苦惱者，而過不在王，然王未免人身。³⁴

直線處引文、經文對比來看，法安的引用更接近《華嚴經》。另外現存《集解》中也有引用《華嚴經》的例子。

僧亮曰。佛與純陀。說常住感應之義。備於上文。純陀既去之後。疑者應發。而未即問者。冀佛稽延也。故現必去之徵催令問也。六種動義。備之華嚴經也。³⁵

齊梁已漢譯經典講「六種震動」的很多，但僧亮（大約 400 頃-469 頃）³⁶明確指出「備之華嚴經也」，可見僧亮對《華嚴經》有一定研究。還有一例。

僧宗曰。非唯仰等諸佛。亦復同昔大士也。昔七處八會。說華嚴方廣。于時十方大士。雲集論義。亦嘗作此問。³⁷

《華嚴經》共有三個譯本。除上述佛馱跋陀羅譯 60 卷《華嚴經》（晉本），還有 699 年實叉難陀譯 80 卷《華嚴經》（唐本）和 798 年般若譯 40 卷《華嚴經》（《入法界品》）。從時間來看，僧亮、僧宗引用的只能是 60 卷《華嚴經》。「七處八會」出自 60 卷《華嚴經》。80 卷《華嚴經》是七處九會說，與僧宗所說不符。因此，僧宗所說的《華嚴經》是 60 卷《華嚴經》。

³² 《大方廣佛華嚴經》卷 25，CBETA T09,no.278,p.562a2-5。

³³ 《華嚴經·十地品》單譯本。

³⁴ 《十住經》卷 3,CBETA T10,no.286,p.518b1-3。

³⁵ 《大般涅槃經集解》卷 6,CBETA T37,no.1763,p.399c15-18。

³⁶ 布施浩岳，《涅槃宗の研究・後篇》（東京：國書刊行會，1973 年），頁 232-241。《高僧傳》釋道亮が「宋太始年間（465-471）卒，春秋六十有九」（CBETA T50,no.2059,p.372b14-15）。吉川忠夫・船山徹譯，《高僧傳》3 冊（東京：岩波文庫，2010 年）頁 128，注(1)：道亮は僧亮とも呼ばれた。《大般涅槃經集解》に僧亮の注釋がある。また後代には本冊後掲卷八・義解篇五の寶亮を小亮法師と呼ぶに對して、道亮を廣州大亮法師と呼ぶようになった。

³⁷ 《大般涅槃經集解》卷 9，CBETA T37,no.1763,p.415c18-20。

南朝《涅槃經》注疏中的引用了《華嚴經》這一點，表明《華嚴經》雖不如《涅槃經》盛行，但是已經被南朝學僧接受。法安、寶亮作為涅槃學者，借用《華嚴經》十住、十行、十迴向這些用語，是理所當然的。

以上，確認了法安講義中所說的從凡至聖的修行體系。用內外凡夫、三十心的概念，將《華嚴經》的十住、十行、十迴向，進行初、第二、第三的排列。

（二）南朝的煩惱論

法安講述從凡至聖的修行體系後，又講述了煩惱論。法安將修行者的煩惱（惑），作如下分類。

行者之惑，大判有三。一者最重，能潤惡業，受三途之生，即經論所謂見諦惑也。二者次重，能潤善業，能受人天之生，即經論所謂思惟惑也。三者最輕，能潤變易之生，即《勝鬘經》所謂無明住地惑也。（羽 271-10）

法安將煩惱由重到輕分為三種，即見諦惑、思惟惑、無明住地惑。分別對應的果報為三途生、人天生、變易生（意生身）。指出無明住地惑源於《勝鬘經》。但是三惑論的並不是完全來自於《勝鬘經》，而是在詳細鑽研《成實論》和《勝鬘經》的基礎上總結出來的。池田將則指出南朝佛教教學依據《成實論》來解釋《勝鬘經》的煩惱論³⁸。

需要注意的是，三種惑論在當時是有普遍性的。略年長於法安的僧宗（438-496）、寶亮有同樣見解。《集解》記錄了僧宗對《涅槃經》文「善男子佛性者所謂十力……一切眾生悉有佛性」的解釋。

僧宗曰，第四上雖明當有。未知何為體。今顯出其體。乃是生死之外也。理既深遠。若欲見，自非破三重惑障，則無由覩見也。三惑者，謂見諦思惟無明住地也。³⁹

據引文，僧宗認為眾生當有佛性，佛性體在生死之外。要見佛性的話，必須破除見諦、思惟、無明住地三種惑障。因此僧宗將三惑和見佛性關聯起來。

³⁸ 池田將則，敦煌出土地論宗集成文獻スライン六一三 V 第二章「經弁五住地煩惱義」に見られるアビダルマ教理について，金剛大學校佛教文化研究所編《地論宗の研究》，（東京：國書刊行會，2017 年），頁 323-356。

³⁹ 《大般涅槃經集解》卷 55,CBETA T37,no.1763,p.551a14-17。

《集解》也記錄了寶亮的見解。

寶亮曰，……今從譬如色法下。第一段佛性雖有。但眾生為煩惱障故。不得見。若能破三種惑。見諦思惟無明住地。煩惱都盡。則見佛性也。⁴⁰

寶亮與僧宗見解相同，即破見諦、思惟、無明住地三種惑則見佛性。

僧宗、寶亮、法安以外，參加法安十地義講義的聽眾與上述的問者惠令、光泰、智藏，肯定知道三惑論。另外作為問者法安出現在〈天安僧鍾法師解法身義〉〈靈基曇纖法師解涅槃義〉〈祇洹惠令法師解四攝義〉的講義現場。可以推測諸位法師在不同講經現場有著關於佛教教義探討。我們可以想像到法安的三惑論在這個講經團體中的傳播與流通。

綜上所述，法安講解了內外凡夫到聖人的修行體系。對比羽 271 和《集解》寶亮、僧宗的見解，可見法安的修行體系和三種惑的煩惱論在當時是流通的。用初十心、第二十心、第三十心將十住十行十迴向進行高低排列。十住、十行、十迴向源自於 60 卷《華嚴經》。因此，諸如法安、寶亮、僧宗的南朝學僧有選擇性地接受了《華嚴經》。從外凡夫到內凡夫再到聖人的修行階位的構成，涵蓋了《成實論》、《涅槃經》、《華嚴經》等諸經論的內容。

二、三忍與十地

前章概述了法安的從凡至聖的修行體系和煩惱論。行者分為外凡夫、內凡夫、聖人，從聖人到極果之間的修行為十地。因而可看出十地被置於十住十行十迴向之上。那麼，法安講述的三惑與十地又是怎樣聯繫起來的呢。通過三忍對治三惑聯繫起來。

對治此惑必資明解。惑既有三，解亦如之。此解能安前理謂之為忍。初忍最劣明少昧多、故奪其見名以依（信？）忍為稱。種（初？）忍者、憑師受定未能自了之名。中忍轉勝、心調順理故以順為名。順者捨師從理之稱也。上忍最深、心與理冥故仍以前境為名。无生者前境空寂之稱也。（羽 271-10）

直線引文：對治煩惱後見解會越來越明了，煩惱既然有三種，「解」也有三種。即所謂初忍、中忍、上忍。「解」「忍」俱與智慧（般若）相關。之後一一解釋初忍稱為信忍，中忍稱為順忍，上忍稱為無生忍。

⁴⁰ 《大般涅槃經集解》卷 55, CBETA T37, no. 1763, p. 551a2-5。

寫本中初忍名稱寫作依忍。筆者推測「依忍」應為「信忍」的誤寫。理由有兩點。第一，檢索現有大藏經數據庫中沒有「依忍」一詞用法。更無「依忍、順忍、無生忍」作為一組詞出現。在《仁王般若波羅蜜經·菩薩教化品》（以下《仁王經》）中有「五忍是菩薩法，伏忍上中下、信忍上中下、順忍上中下、無生忍上中下、寂滅忍上下，名為諸佛菩薩修般若波羅蜜。」⁴¹一文。現有的文獻記錄無法判定法安的說法是否源自《仁王經》。但可以確定「信忍、順忍、無生忍」是一組用語。抄寫於西魏大統 11(545)年的《法華經文外義》中〈十地者〉解釋三忍如下：

離辨三忍，以之為十。三忍者、信忍、順忍、無生法忍。信忍者，有其二義：一者聞信，二者證信。聞信者，淺行之徒未能自悟，必須憑師藉教，然後得解。從初立名，故言聞信也。證信者，始涉理照，得會真寂，驗先聞非虛，故言證信也。緣此二信以辨智，故名信忍。⁴²

儘管該文獻與法安的十地義年代不同、地區不同。直線引文「信忍」的解釋與法安見解一致。可見羽 271《義記》誤寫的可能性較大。

緊接法安講義的內容，三忍對治三惑之後，三忍分為十地。

一一忍中各為三地。依（信？）忍下品為初地。中品為二地。上品為三地。順忍下品為四地。中品為五地。上品為六地。無生忍下品為八地。中品為九地。上品為十地。其第七一地對治二因中間之惑。二因中間之惑、即愛樂果地功德之情也。治此惑地之解、謂之無生法樂忍。謂之法樂者從所治受名也。體深於順忍、有同於無生、故復以無生言之。此忍所以不開為三、但為一地者、以愛法之心、本非正結。猶是前惑餘引、不劣多行、所以不足為三。但為一地、並前為十地也。（羽 271-11）

信忍下品、中品、上品對應初地、二地、三地，順忍下品、中品、上品對應四、五、六地。以無生為名，無生忍分無生法樂忍對應第七地。無生忍下品、中品、上品對應八、九、十地。很顯然從對治重煩惱開始修行，智慧越來越深，修行階位越來越高。值得注意的是第七地的煩惱，解釋為愛法之心即對佛法愛著之心，不是主要煩惱，是前面修行中煩惱的殘留。

緊接上文，一一列出十地名稱，並解釋名稱由來。

⁴¹ 《佛說仁王般若波羅蜜經》卷 1,CBETA T08,no.245,p.826b23-25。

⁴² 《法華經文外義》,CBETA ZW0,no.20,p.349a4-8。

第一曰歡喜、以初登聖境、始出凡界、恃欣所遇故以為名。第二曰離垢、十惡垢也。大判三品。初地除上、二地除中、所去已多故受離名。第三曰明、得十二門禪故心解慮靜。心解慮靜故初忍滿足。心靜解足故以明為名也。第四曰炎、因前為名也。如燈燭外明不及內炎明。四地之明有感於前、故以炎為名也。第五曰難勝、此地多通世事匠方工巧等。此等是世人所知、而不及菩薩。唯六住以上、乃能勝之、故以難勝為名也。第六曰現前、此地洞解因緣之空、如在目前故以為名也。第七曰遠行、六地終心始出三界、未足稱遠。七地之行乃合斯稱故以為名也。第八曰不動、入大寂滅、通達色難、過心意之境、絕動求之念、故以為名。第九曰善慧、通達心難、成就四辨、又无生之慧、有善於前故以為名也。第十曰法雲、惠解深明達色心集起、前第九曰地。謂之善惠、從內解受稱。今此法雲以外益為名。外益弘曠若雲雨之无邊、故以法雲為稱也。(羽 271-11)

此處十地名稱為歡喜、離垢、明、炎、難勝、遠行、不動、善慧、法雲。當時已有十地相關的經論。如鳩摩羅什譯《大智度論》《十住經》《十住毗婆沙論》。三部經論的十地名稱如下：

經論	初地	二地	三地	四地	五地	六地	七地	八地	九地	十地
大智度論	歡喜	離垢	有光	增曜	難勝	現在	深入	不動	善根	法雲
十住經	歡喜	離垢	明	焰	難勝	現前	遠行	不動	妙善	法雲
十住毗婆沙論	歡喜	離垢	明	炎	難勝	現前	深遠	不動	善慧	法雲

對比上表，法安的十地與《十住毗婆沙論》用詞最接近，但《十住毗婆沙論》中十地解釋與法安的見解有根本差異。

菩薩在初地始得善法味心多歡喜故名歡喜地。第二地中行十善道離諸垢故名離垢地。第三地中廣博多學為眾說法能作照明故名為明地。第四地中布施持戒多聞轉增。威德熾盛故名為炎地。第五地中功德力盛。一切諸魔不能壞故名難勝地。第六地中障魔事已。諸菩薩道法皆現在前故名現前地。第七地中去三界遠近法王位故名深遠地。第八地中若天魔梵沙門婆羅門無能動其願故名不動地。第九地中其慧轉明調柔增上故名善慧地。第十地中菩薩於十方無量世界。能一時雨法雨如劫燒已普澍大雨名法雲地。⁴³

⁴³ 《十住毘婆沙論》卷 1, CBETA T26, no. 1521, p. 23a8-21。

簡略對比法安十地與《十住毗婆沙論》的不同，如下表：

十地	法安解釋	《十住毗婆沙論》
歡喜地	初登聖境，始出凡界	始得善法味，心多歡喜
離垢地	除去十惡垢	十善道，離諸垢
明地	得十二門禪，初忍滿足	為眾說法能作照明
炎地	四地之明，有感與前	布施持戒多聞轉增，威德熾盛
難勝地	通世事醫方工巧，六住以上能勝	功德力盛，諸魔不能壞
現前地	洞解因緣之空	諸菩薩道法皆現在前
遠行地	始出三界，未足稱遠	去三界遠，近法王位
不動地	入大寂滅，過心意之境	若天魔梵沙門婆羅門無能動其願
善慧地	成就四辯，無生之慧，內解受稱	慧轉明調柔增上
法雲地	外益弘曠，若雲雨無邊	於十方無量世界能一時雨法雨

兩者對歡喜地、明地、炎地、難勝地、現前地、不動地、善慧地的解釋根本不同，可見法安的十地名稱見解並不是來自《十住毗婆沙論》。除去漢譯較早的《十住毗婆沙論》，另有北涼道泰等翻譯的《入大乘論》⁴⁴、求那跋陀羅（394-468）翻譯的《相續解脫地波羅蜜了義經》⁴⁵有關於華嚴十地的經文。兩部經文均與法安解說有出入。儘管《入大乘論》中言「依十二門禪，得明智慧故，名為明地」⁴⁶與法安的解釋相同，但目前僅存的文獻記錄無法判定，法安是否接觸到北地翻譯的經典。因此，法安講解十地義所依據的經論還有待進一步詳細考證，留作今後的研究課題。但是，《入大乘論》中有言「如《花嚴經》廣說」⁴⁷，歸根結底，同時闡述十住、十行、十迴向、十地的只有 60 卷《華嚴經》。

⁴⁴ 云何名歡喜地？出過凡夫，得不思議出世間道，心生歡喜故，名歡喜地。云何名為離垢地？離破戒垢故，名為離垢地。云何名明地？依十二門禪，得明智慧故，名為明地。云何名焰地？得增上覺意分別道品，燒煩惱薪，功德熾然，故名焰地。云何名難勝地？修習十智，雖伏煩惱，未能勝故，名為難勝地。云何名現前地？能逆順觀十二因緣，得法現前故，名為現前地。云何名深遠地？愛佛功德智慧次第不[1]間餘心，深入法相故，名深遠地。云何名不動地？離色等相，堅固難動故，名為不動地。云何名善慧地？入四辯才，解一切音聲，隨其所問，於一剎那頃悉皆能答故，名善慧地。云何名法雲地？能受一切佛法，猶如大雲能注法雨故，名法雲地。堅意菩薩造北涼道泰等譯《入大乘論》(397-439)卷 2,CBETA T32,no.1634,pp.42c25-43a14。

⁴⁵ 初地名歡喜地。離一切細微犯戒故，第二地名離垢地。彼三昧聞持依無量智光明故，第三地名明地。以智火焰燒諸煩惱，修習菩提分法故，第四地名焰地。彼方便修習諸菩提分法，艱難勤苦而得自在故，第五地名難勝地。現前觀察諸行生及多相思惟故，第六地名現前地。不斷無間無相思惟，遠入近清淨地故，第七地名遠行地。無相無開發相煩惱，不行不動故，第八地名不動地。一切種說法自在，得無過廣大智故，第九地名善慧地。如虛空等過惡，以如大雲法身周遍覆故，第十地名法雲地。細微煩惱爾焰障斷，得無礙無障爾焰一切種覺故，第十一地名佛地。《相續解脫地波羅蜜了義經》CBETA T16,no.678,p.715a24-b8。

⁴⁶ 《入大乘論》卷 2,CBETA T32,no.1634,p.43a1-2。

⁴⁷ 《入大乘論》卷 2,CBETA T32,no.1634,p.43b2。

從名稱用語來看，法安的十地名稱與《華嚴經·十地品》相同，十地名稱如下：

菩薩摩訶薩智地有十……何等為十？一曰歡喜，二曰離垢，三曰明，四曰焰，五曰難勝，六曰現前，七曰遠行，八曰不動，九曰善慧，十曰法雲。⁴⁸

法安的十地名稱跟〈十地品〉中的完全一致。下面來看法安講義是否與《華嚴經》教義有關聯。講義中天安智藏問、法安答，關鍵在於對《地經》一文的引用。

天安智藏問曰：說煩惱三種，可以三忍別諸地。今遠行獨立，云治二因之間若以三重惑辨，問義云何。（羽 271-12）

該問與法安講解「其第七一地對治二因中間之惑，二因中間之惑、即愛樂果地功德之情也」相關。法安的回答如下：

答曰：所謂三重，就其輕重也。此三重中，前二重同是稱起，俱惑三界，所以通為穢。八地以上，稱起已亡，法身自在，所以稱為淨國。居淨穢之中，故問義以生。（羽 271-13）

可見，第七地在中間的意思是指在淨穢之間。智藏和法安針對第七地的反復問答中，法安引用了地經一文。

地經云如轉輪王見諸貧苦，王雖無之而猶是人身。推此言之，則七地之果猶在三界。但以不系，故為中間義也。（羽 271-13）

「推此言之」說明法安是根據前面的引用經文，推測出後面的結論。《華嚴經·十地品》的經文，與此答案見解一致。《華嚴經》中有關於第七菩薩的問答。

解脫月言：第七菩薩為是淨行，為是垢行。

金剛藏言：譬如轉輪聖王，乘大寶象，遊四天下，見諸眾生貧窮困惱，王雖無苦而未離人，若捨王身生於梵世，遊千世界，現大威力，爾時乃名離於人身。菩薩亦如是，……若捨一切所修功行，入於八地，爾時名為乘清淨乘，……菩薩住七地，過貪欲等諸煩惱垢，在此七地不名有煩惱，不名無煩惱。何以故？一切煩惱不起故，不名有煩惱；貪求如來智慧未滿願故，不名無煩惱。……菩薩如是以大願力故，得智慧力故，從禪定智慧生大方

⁴⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷 23, CBETA T09, o.278, pp.542c25-543a1。

便力故，雖深愛涅槃，而現身生死，雖眷屬圍遶而心常遠離；以願力故，受生三界，不為世法之所污染，心常善寂。⁴⁹

這一段經文是解釋第七地遠行。可以確認八地清淨，於法安所說「八地以上稱為淨國」是一致的。「貪求如來智慧未滿願」「深愛涅槃」即相當於法愛（對佛法的愛著）。「菩薩以願力受生三界不為世法所污染」與法安所說「七地之果猶在三界但不系」理解相同。由此可見，法安是根據上述《華嚴經》的經文，來理解第七地遠行地的。

綜上所述，回顧法安從凡至聖的修行體系中，所說的三十心也與《華嚴經》的十住、十行、十迴向息息相關。通過用三忍對治三種惑，修行階位開為十地。法安所用十地名稱與 60 卷《華嚴經·十地品》一致。加之法安對第七地的見解，這些均可看作南朝學僧接受《華嚴經》的實例。

結語

『高僧傳』，法安「講涅槃維摩十地成實論」⁵⁰、寶亮「講大涅槃凡八十四遍、成實論十四遍、勝鬘四十二遍」⁵¹，因此法安、寶亮均可稱為成實論師，同是在《大般涅槃經集解》中記錄了法安和寶亮，僧宗等諸師的涅槃經注釋。所以法安、寶亮同時也是涅槃學派的代表。

綜上所述，十地義為我們展示了法安為代表的南朝學僧構建的斷煩惱成佛論，即怎樣成佛的修行過程。先將所有煩惱大體分為三惑：見諦惑（最重）、思惟惑（次重）、無名住地惑（最輕）。從對治見諦惑開始，智慧慢慢增長。修行者從三途生（惡業）、人天生（善業）到變易生，從外凡夫到內凡夫，再到聖人，聖人經過初地到十地修行最後成佛（極果）。而這一修行階位的形成正是齊梁時期學僧，在對《成實論》《涅槃經》教義進行融會貫通時，巧妙的選擇性接受《華嚴經》的菩薩修行相關教義。以內外凡夫和三十心概念相結合，成實、涅槃諸師根據自己的理解對十住、十行、十迴向、十地，進行高低階位排列的結果。

⁴⁹ 《大方廣佛華嚴經》卷 25, CBETA T09, no. 278, pp. 561c27-562b27。

⁵⁰ 《高僧傳》卷 8, CBETA T50, no. 2059, p. 380a23-24。

⁵¹ 《高僧傳》卷 8, CBETA T50, o. 2059, p. 381c11-13。

參考文獻

(一) 佛教典籍

- 〔南朝〕《佛說仁王般若波羅蜜經》。《大正藏》T8,no.245。
- 〔東晉〕佛馱跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》。《大正藏》T9,no.278。
- 〔劉宋〕求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》(略稱《勝鬘經》)。《大正藏》T12,no.353。
- 求那跋陀羅譯《相續解脫地波羅蜜了義經》。《大正藏》T16,no.678。
- 〔南朝〕《菩薩瓔珞本業經》。T24,no.1485。
- 〔後秦〕鳩摩羅什譯《大智度論》。《大正藏》T25,no.1509。
- 〔後秦〕鳩摩羅什譯《十住毘婆娑論》。《大正藏》T26,no.1521。
- 〔北涼〕堅意菩薩造道泰等譯《入大乘論》。《大正藏》T32,no.1634。
- 〔梁〕寶亮等集《大般涅槃經集解》。《大正藏》T37,no.1763。
- 〔梁〕慧皎撰，《高僧傳》。《大正藏》T50,no.2059。
- 〔唐〕道宣撰，《續高僧傳》。《大正藏》T50,no.2060。
- 〔西魏〕《法華經文外義》，《藏外佛教文獻》W02,no.ZW02n0020。武田科學振興財團杏雨書屋編，《敦煌秘笈》影片冊四，大阪：武田科學財團出版，2011年。

(二) 著書・論文

- 中村元譯，《維摩經・勝鬘經》(現代語訳大乘仏典3)，東京：東京書籍，2003年。
- 石井教道，《華嚴教學成立史》，東京：國書刊行會，1964年。
- 石井公成，《華嚴思想の研究》，東京：春秋社，1996年。
- 平井俊榮等譯《成實論Ⅱ》(新國譯大藏經⑮)，東京：大藏出版社，2000年。
- 布施浩岳，《涅槃宗の研究・後篇》，東京：國書刊行會，1973年。
- 臼田淳三，〈擬南齊竟陵文宣王所持の「雜義記」殘簡——《敦煌秘笈》羽271錄文研究〉，《佛教文化研究所紀要》52期，京都：2014年3月，頁160-220。
- 池田將則，〈杏雨書屋所藏敦煌文獻《義記》(羽271)的基礎研究〉，《東亞佛教文化》16集，釜山：2013年12月，頁149-202。
- 同，〈敦煌出土地論宗集成文獻スライン六一三 V 第二章「經辨五住地煩惱義」に見られるアビダルマ教理について〉，金剛大學校佛教文化研究所編『地論宗の研究』，東京：國書刊行會，2017年，頁323-356。
- 伊藤隆壽，〈四論玄の佛性説〉，《印度學佛教學研究》21(1)，1972年，頁295-297。
- 同，〈四論玄義佛性義の考察〉，《駒澤大學佛教學部紀要》31期，1973年，頁325-336。
- 同，《三論宗の基礎研究》，東京：大藏出版，2018年。
- 菅野博史，〈《大乘四論玄義記》の基礎的研究〉，《印度學佛教學研究》57(1)，2008年，頁512-504。

- 同，〈《大乘四論玄義記》「仏性義」の「第二釈名」の分析〉，《印度學佛教學研究》61(1)，2012 年，頁 471-464。
- 同，〈《大乘四論玄義記》「仏性義」の「第一大意」の分析〉，《創価大学人文論集》24 期，2012 年，頁 47-71。
- 同，《南北朝隋唐代中国佛教思想》，2012 年，東京：大藏出版。
- 船山徹，〈疑經《梵網經》成立の諸問題〉，《佛教史學研究》39(1)，1996 年，頁 54-78。
- 同，《六朝隋唐佛教展開時》，京都：法藏館，2019 年。
- 同，《佛教の聖者—史實と願望の記録》，京都：臨川書店，2019 年。
- 福原亮巖，《成実論の研究—仏教諸派の学説批判》，京都：永田文昌堂，1969 年。
- 横朝慧日，《中国佛教研究》卷 1，京都：法藏館，1958 年。
- 鎌田茂雄，《中國華嚴思想史の研究》，東京：東京大學出版會，1965 年。
- 崔鈺植校注，《校勘大乘四論玄義》，首爾：金剛大學校佛教文化研究所，2009 年。
- 張文良，〈南朝十地學の一側面—法安の十地義解釋を中心とする〉，《印度學佛教學研究》62(2)期，2014 年，頁 576-582。
- 張雪松，〈《義記》殘簡中の淨土思想〉，《中國社會科學報》第 3 版，2015 年，頁 1-2。
- 張 凱，〈中国南朝の法身思想に関する一考察—特に《敦煌秘笈》羽二七一《不知題佛經義記》をめぐって〉，《武藏野大學人間科學研究年報》3 期，2013 年，頁 95-108。
- 同，〈《敦煌秘笈》羽二七一《不知題佛經義記》的基礎研究〉，頁 56-65；
- 同，〈《不知題佛經義記》的法身思想〉，《中國社會科學報》4 版，2015 年。
- 同，〈《不知題佛經義記》的一乘思想〉，《吳越佛教》11 卷，北京：宗教文化出版社，2016 年。
- 同，〈日本杏雨書屋藏《敦煌秘笈》羽 271〈義記〉的三寶思想〉，《第四屆佛教文獻與文學國際學術研討會論文集》，2016 年 11 月。
- 同，〈日本杏雨書屋藏羽 271《義記》的涅槃思想〉，《哲學門》18(1)期，2017 年 6 月。
- 魏 藝，〈初期中國佛教における法身解釋—杏雨書屋藏羽二七一《義記》を中心として〉，京都：《佛教學研究》75 号，2019 年，頁 1-29。

試論《華嚴經》敘事模型及其象徵解讀的新方向

佛光大學佛教學系 碩士生
釋知文

摘 要

《華嚴經》被定位為「如來覺悟境界」之經，卻是以「菩薩行」為敘事的骨幹、主體。而本研究構想在於，試圖緊密扣合作為《華嚴經》主體的「菩薩行」概念，以跨學科的方法，來解讀《華嚴經》裡所有的敘事象徵意涵。

首先，本文企圖釐定所謂《華嚴經》的「菩薩行」概念，具有「人間性」（現實）的實踐意義。因此將會涉及處理這樣的問題：將神話般超現實的《華嚴經》敘事，賦予人間性的、生活性的理解。

再者，本研究試著透過分析《華嚴經》各種敘事模型的方式，來系統性地解讀《華嚴經》各種敘事模型的象徵意涵。而本次報告則先以「法界、三昧、神足、階位」等敘事模型為主要考察。

此外，本研究會參考其他學科討論的「旅遊學」、「過渡禮儀理論」及各種對「身體」與「場所」等主題展開的話題，來對《華嚴經》做出新的解讀。

以下以〈入法界品〉（善財童子參學敘事）為主，分別就「法界、三昧、神足、階位」等四個敘事主題來做探討。

關鍵詞：善財童子、法界、三昧、神足、身體、場所

一、法界

（一）華嚴宗「理」與「事」世界觀的難題

對於《華嚴經》世界觀，一般常援引中國華嚴宗的「四無礙法界」來分析。

一如學者李世傑所指的，〈入法界品〉是「證入法界」的具體表現；對於這法界緣起的法門，約能入方面則講信解行證的次第，約所入方面則講四法界之哲理，即講現象的事法界、講本體的理法界、講現象本體相即的理事無礙法界、講現象圓融的事事無礙法界，而這四法界也就是華嚴的四種世界觀。其中，關於第四，華嚴宗祖師更設立「十玄門」來加以闡釋，道出所謂現象圓融之「一即一切、一切即一」等諸法相即相入的現象背後，是根據重重無盡緣起之機制。李世傑進一步提到，法界無盡緣起的法門是佛陀在海印三昧中所示，是佛自證的境界，本不可說；但透過種種應機的現像、顯言，而能化導利根的眾生「直往頓入的無盡圓融之法門」，鈍根眾生則須先透過「三一同混之法門」方能階之。¹

然而，對〈入法界品〉解讀出所謂「四法界」的世界觀，是透過將四種世界觀平鋪展演來托出覺悟者的視野，是以「事」與「理」為基礎所展開的經驗。而《華嚴經》當中廣大的普賢菩薩行敘事，便似乎是為成就此一覺悟的視野而說；並且，為通達該三昧境界的禪定修煉，便也被強調。那麼進一步要問的是，這種超越凡見的超現實的世界觀，是企圖或者能否解決、回應什麼現實問題？此外，禪定的修煉，與同樣作為《華嚴經》不可忽視的敘事主體——菩薩行，二者之間又有怎樣的聯繫？這是在強調《華嚴經》的覺悟視野為「四法界」以及重視禪定修煉的論述，所要面對的問題。

（二）生活與科學喻證的難題

另一個要提出的反思之處是，為了消釋《華嚴經》法界觀的神秘性，傳統常以金獅子、屋舍、鏡像、水波等種種譬喻，近代以科學的微觀、相對論，抑或以緣起性空之原理，來闡釋該重重無盡、大小無礙的特性。但究竟這些科學性、生活性的比喻，或空性之強調，又如何聯繫到菩薩行的實踐意義上來？

此外，《華嚴經》所描繪的無量法界觀，從根本上來講，是離不開與「身體」乃至最細緻的「毛端」或者心頭之「一念」的關係的。而這方面的敘事表現，又如何以上述的種種比喻與理論來消釋？

¹ 張世傑，〈華嚴的世界觀〉，《現代佛教學術叢刊 33 華嚴思想論集》。台北：大乘文化，1981，頁30。

(三)「價值」與「現實」：基於「通過儀式」的視角

為了解決這些問題，本文試著援引人類學的「旅遊」與「通過儀式」(rites of passage，或譯作「過渡禮儀」、「過關禮儀」)等理論框架，跳脫華嚴宗「事」與「理」的框架，別開另一座落於「價值」²與「現實」上的時空座標，作為《華嚴經》宇宙觀的基礎理解。

根據人類學的觀點，能與日常家居生活與工作區別開來的「旅遊」，其形式與功能正形如一種「通過儀式」，故謂之「通過型旅遊」³。正如傳統禮儀一樣，旅遊也「是一種再創造、自我更新並且讓日子得以繼續的方式」，會帶領旅行者進行身心上的汰換，體驗著無數可能的變化，結果能以有別以往的心態來面對、回歸世俗生活。⁴

「過渡禮儀」理論指出，通過一事的前後過程有三項結構：「分隔禮儀」、「邊緣禮儀」、「聚合禮儀」⁵，原用來考察民俗禮儀（如：成年禮、結婚禮等），後被運用廣泛，如長途的「旅遊」⁶。「過渡禮儀」指出，人們通過某種儀式之後，就會轉換身份角色，自覺改變身心並促進某種行為與義務去履行。儀式在此便成了一種「象徵」。

² 關於華嚴經當中存在一種「價值空間」的想法，得之於郭朝順教授的華嚴哲學課。

³ 「當我們歷盡生命中一系列的身份變化時(所有變化都以截然不同但結構相似的儀式作為標志)，生命就是累進的，或者說是與過去線性(linear)相關的。生命歷程中的這些標志性事件被稱作『通過禮儀』(rites of passage)，法國民俗學家阿諾德·範金納普(Arnold Van Gennep, 1909)開此研究之先河，正是循著他的理論模式，我們才有了把旅遊視為儀式的研究。根據範金納普的儀式理論，比起尋常的周期性事件（如生日、感恩節等），人們的出生、畢業、婚禮和葬禮可謂意義重大的儀式，因此，通過型旅遊者體驗的儀式可能會具有較大的強度。」Nelson Graburn 著，趙紅梅等譯，〈旅遊人類學〉，《人類學與旅遊時代》。桂林：廣西師範大學出版社，2009，頁 374。

⁴ 「當然，一些更具約束力的機構或部門中可能每時每刻都潛藏著變化，但是人們或許更願意選擇到短暫的旅遊中去體驗無限的變化，而不是從漫長的日常生活中去苛求變化。因為旅遊在人生中只是驚鴻一瞥，時間短暫，身處其中，人們相信自己可以自由地放飛夢想，去挑戰身體的極限和文化的樊籬，去擴展自己的視野和眼界。」Nelson Graburn 著，趙紅梅等譯，〈旅遊人類學〉，《人類學與旅遊時代》。桂林：廣西師範大學出版社，2009，頁 134。

⁵ 阿諾爾德·范熱內普著，張舉文譯，《過渡禮儀》。北京：商務印書館，2010，頁 2-4。關於過渡禮儀的三項結構：「分隔禮儀」、「邊緣禮儀」、「聚合禮儀」，舉例而言，如一場佛教戒會，通過它，受戒的行者如獲得一種印記存在於體內，即「戒體」，能對行者產生精神面的約束力量。而在此前，依照傳統，欲受戒者會為了讓戒會順利，沒有障礙，開始做很多「功課」，如：誦經、禮佛、懺悔等，這是邁入儀式的前階準備，是逐漸與日常生活分開的過程，即稱「分隔」禮儀。迨戒會結束後，行者以新的身份、角色或義務，回到日常生活當中，將戒會所陶鑄的神聖身心與原先的世俗生活兩者「聚合」在一起，稱為「聚合」禮儀。而處在戒會當中的狀態，是介於身份轉換中的過程，稱為「邊緣」禮儀，正如一位青年要經過成年禮之後才被視為大人，而在成年禮當中，正逐漸脫離卻尚未完全脫離青年之身、正逐漸成為大人卻尚未完全成為大人之身，故這個階段叫做「邊緣」禮儀。「邊緣」是「界線」、「邊界」、「交界」的意思。

⁶ Nelson Graburn 著，趙紅梅等譯，《人類學與旅遊時代》。桂林：廣西師範大學出版社，2009。

（四）善財童子參學敘事所具有的「通過型旅遊」特徵

而〈入法界品〉裡善財童子的參學故事，便結合了長途之「旅遊」以及歷時很長的「通過儀式」這兩種特徵，它可以從「通過型旅遊」理論來理解。

首先，且在參學旅遊當中所撞見並能影響身心轉變的每一事件，都可以視為更小單位的通過歷程，故都可更再細緻地以「分隔」、「邊緣」、「聚合」等三階段去分析一一的敘事內涵。

第二，旅遊的活動涉及一個人追尋生命重心、反思生命價值的過程，而這就是旅遊的終極目的，「旅遊行為和旅遊願望就像一盞直接或間接的指示燈，無論是針對人們生活中的自我認識、階級或族群身份，還是其社會渴望，它都指示著什麼才是價值與意義的所在」⁷。正如善財童子追尋的是菩薩道的價值，他不僅行走在旅遊的「現實世界」，在其心中也始終處於不斷追尋某種超現實的理想、始終縈繞著那觀照整個旅程的光源——佛，亦即是菩薩道的終極價值方向——，而這是超脫現實又不離開現實的「價值世界」，用來提供給現實世界的一個信仰上的心靈依靠。

第三，旅遊是一種空間上的改變，牽涉時間上的流動。童子的參學與獲得「一切智」的願望有關，然而那趟參學之旅，並非單純只關涉知識的增長與積累，也同步兼具深刻的修持與體驗，解行並重才能構成完整的智慧。既然需要大量的體驗，就需要廣袤的空間與時間敘事來安排童子逢遇種種不可知的機遇。因此，它可能是順遂的，也可能會遇到阻礙，有時踟躕與退縮——而這些都符應於那無止盡且充滿不定性的長途旅行之特徵。

第四，這種「通過型旅遊」，相對於日常生活而言，它是被視為一種被人嚮往的「神聖性」體驗，無論它的內容是不是涉及宗教性成分⁸；正如善財童子的參學對象，有的是醫生、船師、紅塵女子，有的處在宮殿享受繁華的物質生活等，這些，都已超出傳統意義上「神聖」與「宗教」之意味了。而從這視角去看，更可以看出善財童子的旅程，相對於上座佛教的傳統修行觀，有著更鮮明的出格性。

還可將過渡儀式的特徵與功能等來類比善財童子參學的敘事之處，尚有很多。透過這「通過型旅遊」的理論框架來重新檢視善財童子參學的敘事，將對之開展不同且更細緻的處理手法，並對於如何在現實生活中實踐菩薩行，提供一種理解的方式。

⁷ Nelson Graburn 著，趙紅梅等譯，〈旅遊人類學〉，《人類學與旅遊時代》，頁 134。

⁸ 有關「旅遊」的「神聖性」議題，參見 Nelson Graburn 著，趙紅梅等譯，〈旅遊人類學〉，《人類學與旅遊時代》。桂林：廣西師範大學出版社，2009，頁 372-373。

二、三昧

(一)「三昧」切割不同的價值世界

相對於傳統論述將《華嚴經》的三昧敘事視為實際的修煉功夫，本研究則試圖提出，在《華嚴經》裡的一些三昧敘事，承擔著穿越兩種時空之「門」的象徵；透過這扇「門」，來區分菩薩道的道路上存在著另外一個與現實有別、以菩薩道價值來架設新的時空座標的世界。

與一般眾生所體驗、認識的境界不同，以菩薩道價值為世界中心的境界，恍如存在於超現實的另一空間當中。在那個凡夫所看不見的世界，是以如來的覺悟為宇宙重心，其以「跏趺坐」及「師子座」之意象凸顯該重心的「不動性」。而以右旋的方向環繞這定點的，是菩薩道。眾生或才剛啟程、或早已遠行，念念無不受那中心的重力所牽引，樂向佛法並不斷運轉著。最後，當菩薩道價值來源從如來之覺悟移轉到自心當中時，菩薩們自己也可以結「跏趺坐」，開發自心的力量成為實踐菩薩道的重心，成為菩薩道價值的光源與重力，來吸引（接引）眾生。

簡言之，那個世界是以追求覺悟的菩薩道為價值的世界，一切的活動都不離開菩薩道的行業，一切的事物都因指向著菩薩道價值而被施設與世俗凡見不一樣的意義與功能。如云：

爾時，世尊知諸大眾心之所念，以大悲身、大悲門、大悲為首、大悲隨順方便法，入師子奮迅三昧，令一切眾生樂清淨法。⁹

(二)「三昧」切割不同的活動經驗

並且，沿用並擴大了傳統所謂三昧出生神通來變化萬物的理論。需留意的是，其中有關身體在「一」與「多」之間轉換等描寫，如《長阿含經》云：

彼以定心，清淨無穢，柔濡調伏，住無動地，一心修習神通智證，能種種變化，變化一身為無數身，以無數身還合為一；身能飛行，石壁無礙；遊空如鳥，履水如地；身出烟燄，如大火積；手捫日月，立至梵天。譬如陶師善調和泥，隨意所造，任作何器，多所饒益。¹⁰

⁹ 《大方廣佛華嚴經》卷 44〈之一〉：CBETA 2019.Q2.T09,no.278,p.677a11-14。

¹⁰ 「彼以定心，清淨無穢，柔濡調伏，住無動地，一心修習神通智證，能種種變化，變化一身為無數身，以無數身還合為一；身能飛行，石壁無礙；遊空如鳥，履水如地；身出烟燄，如大火積；

《華嚴經》也處處透過三昧敘事來展演世界萬物不可思議之變化，尤其表現在景物的莊嚴性方面。而所謂「莊嚴」，意味著沒有缺陷與瑕疵，象徵在這個世界裡一切事物都因承載、聯繫到菩薩道的價值與意義而光明圓滿，之所以有著那不可思議莊嚴的世界圖景，是因其背後為不可思議菩薩行所構築：

入三昧已，時，大莊嚴重閣講堂忽然廣博，無量無邊不可破壞，金剛寶地清淨莊嚴。……爾時，佛神力故，令祇洹林忽然廣博，與不可說佛剎微塵數世界等，眾寶莊嚴，不可說寶遍布其地。……¹¹

因此，「三昧」之門是「分隔」現實的世俗世界與超現實的菩薩道價值世界的邊界，同時它也是讓眾生將世俗世界與菩薩道價值世界「聚合」之通道。所以，三昧處於兩種世界之間的「邊緣」。

（三）「三昧」具「共感」的特性

進一步地，聖者透過隱喻著說法教化活動之光照、摩頂等動作，對眾生全幅地開發、顯現其三昧境界亦即他們實踐佛法而得來的視野；相對的，眾生則「承佛神力」而得以共感聖者的三昧體驗。

此中，所謂「承佛神力」具體而言，指眾生用如來的聖教之「眼」去觀察、照見、重新認識世界萬事萬物的價值，即依照菩薩道的精神來改變其原先對現實世界的體認，這彷彿進入了聖者所體驗的三昧空間。而當他們對現實世間的體驗發生變化之後，其表現出的語言與身行等便開始向著普賢行推展開來。

以淨慧眼，入佛自在不可思議神力境界，普入無量方便大海、諸三昧海，恭敬、供養一切諸佛，守護正法，以四攝法，攝取眾生。

因而，三昧當中的景觀，並非只能流動在個人密契的經驗裡，而是可以與他人「共感」的，關鍵就在於要以說法教化為媒介。然而，所謂菩薩之能共感佛陀的覺悟境界，並非意味菩薩與佛陀有同等的覺悟，而是兩者都共享著同樣的價值世界，即菩薩道價值的世界。

值得關注的是，經典強調菩薩的一切語言身行等活動，其背後都由佛陀「神

手捫日月，立至梵天。譬如陶師善調和泥，隨意所造，任作何器，多所饒益。亦如巧匠善能治木，隨意所造，自在能成，多所饒益。又如牙師善治象牙，亦如金師善煉真金，隨意所造，多所饒益。」《長阿含經》卷 13：CBETA 2019.Q2,T01,no.1,p.86a6-15。

¹¹ 《大方廣佛華嚴經》卷 44〈之一〉：CBETA 2019.Q2,T09,no.278,p.677a24-26。

力」所驅動，並借菩薩之口來證明菩薩感通到了如來之境界。¹²但由於眾生種類、根器利鈍不一，導致他們對菩薩道的理解角度有異，進而展開多角度的讚頌乃至實踐風貌。

至於，眾生如欲共感聖者所體驗的境界，要透過聞法、信樂、受持、修行；如不這麼做，就如二乘聲聞弟子無法睹見佛菩薩的神通自在。如〈入法界品〉之初，佛陀在祇樹給孤獨園大莊嚴重閣講堂進入師子奮迅三昧後展示的景觀，聲聞弟子完全「不見、不聞、不入、不知、不覺、不念、不能遍觀、亦不生意」，經文指出正是因為他們「修習別異善根行故」，所以縱使身在祇洹林而「不見不可思議菩薩大會、菩薩境界自在變化」、「雖與如來對面而坐，不能覺知神變自在」¹³；相對而言，如來神變雖「非諸聲聞所能知見」而「唯諸菩薩乃能睹見」，正是因為菩薩生生世世修習菩薩道之故。

三、神足

（一）《華嚴經》中「神足」的書寫意圖

在《華嚴經》裡而最常見的神通，是一身與無量身互相轉換，抑或一身變成種種不同形貌身份的描寫，其實這就是「神足通」在形變上的典型表現。《華嚴經》

¹² 如〈入法界品〉最開始時，世尊進入師子奮迅三昧展現各種變化，唯有菩薩觀見、感通之，而為證明此，經典開始以偈大篇幅，道出十方菩薩對如來三昧境界的讚詞：

「爾時，明淨願光明菩薩承佛神力，觀察十方，以偈頌曰：『瞻察堅固人，菩提難思議，祇洹林顯現，無量自在法。如來神力持，顯現無量德，世間悉迷惑，不知諸佛法。法王甚深法，無量難思議，顯現大變化，一切莫能測。如來莊嚴相，讚歎不可盡，以法無相故，宣明一切佛。最勝於祇洹，顯現自在力，甚深不可議，遠離語言道。觀察無量德，菩薩眾雲集，不思議剎來，供養於最勝。悉滿諸大願，常修無礙行，一切諸世間，莫能知其心。一切諸緣覺，無量大聲聞，皆悉不能知，菩薩行境界。菩薩大智慧，一切莫能壞，遠離諸亂想，究竟深智地。最大名稱人，深入無量定，顯現自在力，充滿諸法界。』」

「爾時，不可壞精進勢王菩薩承佛神力，觀察十方，以偈頌曰：……。爾時，無上普妙德王菩薩承佛神力，觀察十方，以偈頌曰：……。爾時，無礙妙德藏王菩薩承佛神力，觀察十方，以偈頌曰：……。爾時，法界善化願月王菩薩承佛神力，觀察十方，以偈頌曰：……。爾時，法義慧焰王菩薩承佛神力，觀察十方，以偈頌曰：……。爾時，壞散一切眾魔智幢王菩薩承佛神力，觀察十方，以偈頌曰：……。爾時，明淨願智幢王菩薩承佛神力，觀察十方，以偈頌曰：……。爾時，壞散一切障智慧勢王菩薩承佛神力，觀察十方，以偈頌曰：……。爾時，分別法界智通王菩薩承佛神力，觀察十方，以偈頌曰：……。爾時，壞散一切眾魔智幢王菩薩承佛神力，觀察十方，以偈頌曰：……。爾時，明淨願智幢王菩薩承佛神力，觀察十方，以偈頌曰：……。爾時，壞散一切障智慧勢王菩薩承佛神力，觀察十方，以偈頌曰：……。爾時，分別法界智通王菩薩承佛神力，觀察十方，以偈頌曰：……。」「（《大方廣佛華嚴經》卷 44〈之一〉：CBETA 2019.Q2, T09, no. 278, p. 680c11-p.683b8。）

¹³ 《大方廣佛華嚴經》卷 44〈之一〉：CBETA 2019.Q1, T09, no. 278, pp. 679b28-680a10。

的另一「神足通」重要表現，則涉及空間上的穿梭，主要表現在「一念頃遍至十方」等詞藻上。

丁敏依據米克·巴爾(Mieke Bal)在《敘事學：敘事理論導論》(*Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*)的分類方法，來分析佛經裡「神足飛行」的空間有「結構空間」與「主題化空間」兩種：前者的神足敘事只充作背景，用來連貫故事裡的不同場所，常付諸簡短的「定型套語」如「此沒彼出」、「忽然不現、即至彼方」、「猶若力士屈申臂頃」等；至於後者，身體在虛空中飛行的展演被「主題化」，有更多畫面性、戲劇性的描寫，成為敘事的重點。¹⁴

如依照上述那兩種對神足飛行的空間敘事之分類來檢視《華嚴經》的空間敘事，則那兩種類型都可見於經中：一方面，神足充當菩薩們造訪十方佛土進行供養、聞法與度眾的交通工具，這種場合的神足功能在於構建敘事的空間；但更多的是，神足在經裡處處被付諸繁麗的筆墨或一再重複的行文來敷演著《華嚴經》的深義，神足便成為構築《華嚴經》主題的不可或缺之元素。那麼，進一步要問的是，究竟這樣的敘事手法，意圖陳出怎樣的主題？

(二) 大乘經典神足敘事之傳統解讀

根據佛教傳統理論，發動這些神足通的條件是三昧禪定的修為¹⁵，行者透過進入禪定空間展開神足飛行，就能瞬間穿梭現實空間的兩地。¹⁶另外，有的神足敘事並非只在闡釋具體的修行境界，而是在演繹般若空性的隱喻¹⁷，甚至是在較量大乘菩薩與二乘人的道行高下。¹⁸

¹⁴ 丁敏，《佛教神通：漢譯佛典神通故事敘事研究》。臺北市：法鼓文化，2007.9，頁212。

¹⁵ 「彼以定心，清淨無穢，柔濡調伏，住無動地，一心修習神通智證，能種種變化，變化一身為無數身，以無數身還合為一；身能飛行，石壁無礙；遊空如鳥，履水如地；身出烟燄，如大火積；手捫日月，立至梵天。譬如陶師善調和泥，隨意所造，任作何器，多所饒益。亦如巧匠善能治木，隨意所造，自在能成，多所饒益。又如牙師善治象牙，亦如金師善煉真金，隨意所造，多所饒益。」《長阿含經》卷13：CBETA 2019.Q2.T01.no.1.p.86a6-15。

¹⁶ 丁敏對佛典的神足敘事曾有詳細的研究，其指出：「《阿含經》中常敘述佛陀及阿羅漢弟子往返世間兩地的方式，是以『此沒彼出』的神足飛行，穿越離開與到達之間的空間來進行，雖然人間兩地或人間天界的距離，佛典的描述是具體存在的空間，然而飛越兩地『此沒彼出』的中間過渡空間，並非以神足在有形有質的現象世界虛空中飛行，而是從此空間中進入另一無形微妙的『禪定空間』層次，在禪定空間中展開神足飛行，速度飛快到時間只用了『猶若力士屈申臂頃』的瞬間就到達目的地。」(丁敏，〈漢譯大小乘佛典中「神足飛行」的空間敘事〉，《佛學研究中心學報》第十二期，頁13)

¹⁷ 「有菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時修神通波羅蜜，以是神通波羅蜜受種種如意事，能動大地，變一身為無數身、無數身還為一身……。神通事及己身皆不可得，自性空故、自性離故、自性無生故。不作是念：『我得如意神通。』除為薩婆若心。如是，舍利弗！菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時得如意神通智證。」《摩訶般若波羅蜜經》卷2〈4往生品〉：CBETA 2019.Q2.T08.no.223.p.228b1-13。

¹⁸ 參見丁敏於〈漢譯大小乘佛典中「神足飛行」的空間敘事〉中所做大小乘神足之比較。

由此，我們或可理解《華嚴經》中的佛菩薩往往能一面處於「結跏趺坐」的定靜狀態、同時間化為無量之身在十方世界行動，如此模型可能參考了傳統所謂「三昧出生神足」的修行框架。

或者，其旨在敷演具有活潑應用性的大乘空義。如善財童子拜訪的一位「解脫長者」，其自謂能見十方各一萬佛剎如來，並體認到自己與那些如來的互動關係是「彼諸如來不來至此，我不往彼」，而無論是諸佛還是己心都「無所從來」、「如夢」、「如電光」、「如水中像」、「如幻」、「音聲如響」等，最後歸結道「菩薩皆由己心得諸佛法，修菩薩行，淨一切剎，教化眾生，出諸大願」等¹⁹。而這當中所運用的詞彙，正好都是大乘般若經用來描繪空性的語彙。²⁰

或者，旨在用來凸顯菩薩高超自在的神通力非聲聞所能企及。如〈入法界品〉最初序幕即描述世尊入師子奮迅三昧後，重閣講堂忽然變得廣博，十方無量菩薩都來聚會，但唯獨許多大聲聞弟子都無能睹見這些境界，他們「雖與如來對面而坐，不能覺知神變自在」，也看不見菩薩們「於念念中，悉詣一切諸如來所；現自在力，一身充滿一切世界」等神足變化，於是經裡強調：「此是菩薩智慧境界，非諸聲聞智慧境界」。²¹

（三）神足：象徵以「身」為基礎的「體驗」

而除了這些理解方式之外，本文試著提出，所謂的神足敘事即是對實踐菩薩道的「體驗」之象徵。作為實踐菩薩行的「體驗」，基礎單位為「一身」、極致的量化單位為「一毛孔」；而承載著菩薩身行體驗所不可或缺「場所」概念，其基礎單位為「一佛剎」、極致的量化單位為「一微塵」等。

這些「一」，或出生「無量」境界、或內含「無量」境界，象徵菩薩行體驗有兩種「極致化」的向度。簡言之，前者是「一身為無量」，如云：「如來一身充滿一切法界」、「如來一毛孔中出一切佛剎微塵等化身雲充滿一切世界」等；後者是「無量身為一」，如云：「一切佛剎莊嚴入一佛身」、「一微塵中現一切佛一切法界」、「一毛孔中，盡過去際一切如來次第顯現」、「如來一毛孔中，現一切佛剎成壞」等。²²

¹⁹ 《大方廣佛華嚴經》卷 46〈之三〉：CBETA 2019.Q2,T09,no.278,pp.694c24-695a11。

²⁰ 如《大般若波羅蜜多經》卷 468 云：「諸菩薩摩訶薩行深般若波羅蜜多時，安住如夢、如響、如像、如光影、如陽焰、如幻、如化五取蘊中，如實了知如夢乃至如化五蘊無實相已，發起勇猛身心精進。是菩薩摩訶薩發起勇猛身心精進故，引發殊勝迅疾神通，能往十方殑伽沙等諸佛世界親近如來、應、正等覺，以無量種上妙供具供養恭敬、尊重讚歎，於諸佛所種諸善根，利益安樂諸有情類，亦能嚴淨種種佛土。是菩薩摩訶薩由身心精進成熟有情，隨其所宜以三乘法方便安立各令究竟。」（CBETA 2019.Q2,T07,no.220,p.366a7-17。）

²¹ 《大方廣佛華嚴經》卷 44〈之一〉：CBETA 2019.Q2,T09,no.278,pp.679b28-680a10。

²² 《大方廣佛華嚴經》卷 44〈之一〉：CBETA 2019.Q2,T09,no.278,p.677b18-27。

而「一身」是現實空間所能捕捉的具體概念；超越此「一身」之上的各種極致量化的神足表現——具體而言即「法身」的展演，則是在「超現實空間」亦即「價值空間」當中的活動。

關於「法身」，如《維摩詰所說經》云：「佛身者即法身也：從無量功德智慧生，從戒、定、慧、解脫、解脫知見生，從慈、悲、喜、捨生，從布施、持戒、忍辱、柔和、勤行精進、禪定、解脫、三昧、多聞、智慧諸波羅蜜生……」²³。法身之身，是透過各種修行體驗聚集而來；推之其積集的元素正也是「身」（有壽命與體積）的概念。如構成法身的「無量功德智慧」，每一項功德智慧也都是「身」；構成法身的「戒、定、慧、解脫、解脫知見」，個個修行也都是「身」（故傳統謂之「五分法身」）；「慈、悲、喜、捨」構成法身，故伴隨這四無量心的具體實踐在時間座標上有過去、現在、未來的延展性，在空間座標上也有位移與形變上的活動，因此這些度眾行業也一一為「身」；「布施、持戒、忍辱」等構成法身，故布施、持戒、忍辱等修行也個個是「身」。如此看來，《華嚴經》常見的一身當中「出生／包含」無量之身的敘事，也就不難理解了。

（四）從「菩薩行體驗」解讀「一」、「多」相即的神足敘事

為何一身「出生」無量身？這是因為一個人的修行深入無量法門當中，度眾的事業深入無量領域當中，恍如一身化出無量之身去實踐，去體驗。如，《華嚴經》云菩薩平等教化一切眾生，便能「具足成就無量法、無量行、無量身、無量刹」²⁴。

又從諸法彼此相依緣起的原理來看，菩薩即便以一身於一時修行與度眾，然在因緣法的運作下，其於日後更影響到其他領域，最終讓無量眾生受到度化，恍如是無量之身所能達到的功效，故謂「一身悉能現一切身，不離本處悉遍示現一切世間」²⁵，菩薩看似只在此間行化，其影響力卻能施展到其他領域。

為何一身「包含」無量身？同樣的，這也是因為一個人的修行深入無量法門當中，度眾的事業深入無量領域當中，讓這無量個實踐體驗，都內含在一介個體的經驗當中，恍如將一切之身納入一身。

又從因緣法的角度來看的話，與「我」最切身相關的「我所」，首先是眼耳鼻身等，都是常識中屬於「一身」的範圍；向外擴一點，凡家人、親屬、摯友、寵物等，也常被視如己命；而如果能深深體察萬事萬物互相依存緣起的原理，就能了解聯繫著一身的還有無量的生命。如此觀，菩薩行者便不吝於利益他人、幫助

²³ 《維摩詰所說經》卷1〈2 方便品〉：CBETA 2019.Q2,T14,no.475,p.539c1-9。

²⁴ 《大方廣佛華嚴經》卷34〈之二〉：CBETA 2019.Q2,T09,no.278,p.616a15-16。

²⁵ 《大方廣佛華嚴經》卷30〈之一〉：CBETA, T09,no.278,p.591a24-25。

眾生，因為深知彼此都共享著一極大的生命共同體。至於這種將一切他身視歸己身的觀念，並非一種貪取執著，而是菩薩在利益眾生時，所持的一種超越世俗局限性之間的生命觀，解構了主體與客體之間的界線。因此，經文強調，要「以此無縛無著解脫心善根，於一身內悉能容受無量諸身」。²⁶

如此，高妙的神足變化不僅在於呈現覺悟者視野下圓融無礙的世界觀，而是正如佛陀當初悟了緣起法並指出「緣起還滅」的八正道可以解決生命的問題般，華嚴宗指出「緣起無礙」的道理正也可以解決現實生命的問題，提供菩薩行的具體實踐方式。

四、階位

（一）有關菩薩修行階位的華嚴宗理論

對於《華嚴經》五十三參，常被關注的是五十三位善知識法門彼此間的階位次第之話題；此中，菩薩的修行階位也被拿來配對童子遍歷善知識的模型。

有關菩薩的修行階位概念，可以理解為兩種：

為顯菩薩修行佛因，一道至果具五位故。此亦二種：

一、次第行布門，謂十信、十解、十行、十迴向、十地滿後，方至佛地，從微至著，階位漸次。

二、圓融相攝門，謂一位中即攝一切前後諸位，是故一一位滿皆至佛地。

此二無礙。²⁷

一是「次第行布門」，即在講菩薩行的階位與童子參訪的五十三位善知識法門有漸次之分。童子遇見的善知識，他們修的法門都達到登峰造極的境地；但善知識卻都自陳仍有未滿之處。可見，對於一個法門雖能造其巔，但對於成佛度眾而言，一個法門仍是不夠的。這就是為什麼善知識們不斷要童子繼續向另一位善知識參學、遍學下去——菩薩道是一個永遠沒有圓滿的長途旅程。

二是「圓融相攝門」，「一一位滿皆至佛地」，這又如何理解呢？無論是菩薩道五位中的每一位，還是童子所參學的每一個善知識法門，都到了登峰造極的境地時，真的就如同「佛地」嗎？澄觀於圓融相攝門釋云：「頓成諸行，一行一切行。」

²⁶ 《大方廣佛華嚴經》卷 20〈之七〉：CBETA 2019.Q2,T09,no.278,p.529c12-13。

²⁷ 法藏，《華嚴經探玄記》卷 1：CBETA 2019.Q2,T35,no.1733,p.108c3-8。

故〈十住品〉云：『一即是多、多即一』等，〈普賢行品〉說：『一斷一切斷』等。²⁸由此，或可理解所謂圓融門是指一個人將一個法門實踐到達該領域中的圓滿境地，必也能引導其他法門達到其圓滿性；一法真的通透了便不會自限，而能夠圓融地運用在萬法當中，決斷其他方面的問題。

（二）參學歷程反映的「場所」意識

然而，以上無論是在講述五十三參的行布階位抑是彼此圓融相攝的特性，都易予人限在抽象性的哲學思辨邏輯，或因境界過於高妙而難以令人理解，致使難以關聯到菩薩行的實踐意義。因此，本文試著援引在哲學裡談的「場所論」等的理論框架來捕捉其實踐意義。

善財童子的五十三參是一趟長途旅程的敘事，與菩薩五十三階位一樣，都緊密聯繫著鮮明的「場所」意識²⁹。而這個「場所」的意涵不從方位、時刻等「物理空間」來理解，而是以「價值空間」來捕捉。因為，每個場所都以其所承載的經驗而被安置其獨特的價值意義；同時，場所無法獨立存在，都要與其他場所交互、往還的觀察之下，方能被予以圈畫與定位。故本文試圖指出，善財童子五十三參的敘事當中，每有一個場所敘事被施設，便意味著有一種價值觀被托出。以下即就著「場所」意識來理解個個善知識的法門的意義。

（三）從「場所」意識解讀善財參學過程的行布性與圓融性

首先，關於次第行布門：由於每個善知識的種類、性向不一，故對菩薩道的價值認知不同，從而展示的實踐風貌也有所殊異。菩薩要修的法門有很多，如辯才，辯才有辯才的屬性與功能；如慈、悲、喜、捨等，一一也具有不同的屬性與功能。正因為它們都能保其獨特的屬性與功能，便成就一個菩薩道中豐富的經驗與多元的應用。因此一一法門都有其不可忽視的價值，並且被不同種類性向的眾生予以不同程度的關注。

所以，縱使在統一的菩薩道價值觀之下，仍允許當中存在多元的價值面向。故澄觀指出：「圓融不礙行布，故一為無量。」³⁰唯有存在多元的價值面向，才能豐富菩薩道的廣大內涵；為圓滿究竟菩薩道，便需要無歇止地實踐具不同價值取向的法門。於是，為了陳出菩薩道中存在種種價值面向，經文便付諸具有「漸次」特性的「階位」作為「價值場所」之隱喻，而菩薩道便是朝禮各種「價值場所」的無止盡之旅。

²⁸ 澄觀《大方廣佛華嚴經疏》卷1〈1 世主妙嚴品〉：CBETA 2019.Q2,T35,no.1735,p.504b16-c5。

²⁹ 所謂「場所意識」，參考黃冠閔，〈唐君毅的境界感通論：一個場所論的線索〉，《清華學報》41(2)，2011年6月，頁362-370。

³⁰ 澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》卷1〈1 世主妙嚴品〉：CBETA 2019.Q2,T35,no.1735,p.504b25-26。

再者，關於圓融相攝門：一一法門，即「價值場所」，都統一指向一個「菩薩道價值」，如澄觀云：「行布不礙圓融，故無量為一。」³¹如以菩薩道為整個修行旅程的指標，那麼於此過程中所修習之種種法門，便都被視為「為圓滿菩薩道」此一目的而修；並且，在修習某種法門之後，會基於菩薩道的理念而對該法門進行回顧與檢討。縱使有的法門看似有悖於菩薩道的價值觀，也會因為深層的回顧與反思，而將之視為是內含在一大菩薩道旅程當中的一個重要關口，而同樣具有資益菩薩道的功能。因此，一一法門能超越其在當下時空所顯現的表面價值之局礙性，而這是透過其後不斷的「還觀」之歷程，方能讓此前的經驗提升到對齊菩薩道價值的更高視野；直至觸及最後一位之時處來「還觀」整個菩薩道的一切經驗時，方能體認到：前所習學的一切法門，其實一一都具有無比崇高的價值，一一法門都是必經而無有饜足，且無法被量化來比較彼此間的高低階次，故彼此都是平等通達菩薩道之圓滿。由此故稱每個法門「一位滿，皆至佛地」。那麼，從這個道理來看，善財童子所參學的對象，彼此間便不存在「從微至著」恁般次第階位之分。

然而，須強調的是，這種對各個法門階位抱以平等的體認，並非單靠建立單一的菩薩道價值觀就能得到；而是要實地去向多元背景的眾生參學、請益、叩問乃至付諸應用，進行刻苦銘心的「換位」之後，才能獲得的。

（四）善財參學歷程所暗示的「往還」特徵

秉持菩薩道價值觀下的視野，將因為進一步地透過「歷觀」所獲得的每一特殊視角、兼之「遍觀」所得的整全視角，而讓實踐菩薩道的生命中的每個經驗各安其位、各得其所，同時互有相連而不獨存。同時，這正也點出，在《華嚴經》的最後敘事亦即〈入法界品〉裡，佛陀為何施展那能在不同「場所」進行「往還運動」的「師子奮迅三昧」³²之深層意義。

³¹ 澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》卷1〈1 世主妙嚴品〉：CBETA 2019.Q2,T35,no.1735,p.504b25-26。

³² 關於「師子奮迅三昧」的具體內容，可參考《增壹阿含經》描述了舍利弗行將涅槃前，進入「師子奮迅三昧」的情況：

「舍利弗即住如來前坐，正身正意，繫念在前，而入初禪；從初禪起，入二禪；從二禪起，復入三禪；從三禪起，復入四禪；從四禪起，復入空處、識處、不用處、有想無想處；從有想無想起，入滅盡定。

「從滅盡定起，入有想無想處；從有想無想起，入不用處、識處、空處；從空處起，入第四禪；從第四禪起，入三禪；從第三禪起，入第二禪；從第二禪起，入初禪。

「從初禪起，入第二禪；從第二禪起，入第三禪；從第三禪起，入第四禪。」時，尊者舍利弗從四禪起已，告諸比丘：「此名師子奮迅三昧。」

是時，諸比丘歎未曾有：「甚奇！甚特！尊者舍利弗入三昧，速疾乃爾。」（《增壹阿含經》卷18：CBETA 2019.Q2,T02,no.125,p.640a18-b1。）

《摩訶般若波羅蜜經》也解釋道：「云何名師子奮迅三昧？須菩提！菩薩離欲、離惡不善法，有覺

五、結論

以下簡述各章對敘事模型做出新解讀方向的意義。

關於「一、法界」，傳統上以「四無礙法界」來勾勒《華嚴經》的宇宙觀，但因為它被定位為覺悟者的感官境界，而難以讓一般人理解箇中所具有著的人間性菩薩道意涵。本文則採用「通過型旅遊」理論，來解讀《華嚴經》的菩薩行是一種「通過儀式」的長途「旅遊」；並根據「通過儀式」與長途「旅遊」的特徵來分析《華嚴經》存在著兩種空間——「價值空間」與「現實空間」——的宇宙觀，是在提出「四無礙法界」這超現實宇宙觀之前的更基礎之分類，基此指出在超越現實空間之外還存在一個超現實的、以如來之覺悟為宇宙重心並為菩薩道所環繞的「價值空間」，作為於現實空間推進菩薩行的心靈指標。

關於「二、三昧」，傳統上目「三昧」為甚深禪定修煉，是進入如來境界的必經修行，如此，菩薩道如何在像這樣的強調禪定修煉的論述下展開，便成為問題。本文則試著論述所謂「三昧」也可能是一種「象徵」敘事，如同一扇「門」，同時具有將價值空間與現實空間「分隔」與「聚合」的功能；而處在這三昧當中的境界，就是「邊緣」。而「菩薩道」就是通過扇門的鑰匙。

關於「三、神足」，傳統上將幻化的神足視為三昧禪定的修為，或用以演繹般若空性教義，或用以較量菩薩與二乘人的高下等。本文則試著理解所謂「神足」是一種對菩薩行實踐所得的體驗之象徵。並借用「法身」的概念，將所謂「一身為無量」、「無量身為一」的神足敘事，理解為對被極致化的菩薩行，具有兩種向度「體驗」之象徵。

關於「四、階位」，則依循傳統所關注的五十三位善知識法門彼此間的階位話題，進一步借用「場所論」的框架，來分析一一法門所具有的「價值場所」之特性；而一種菩薩道價值與多種法門價值的「次第行布」與「圓融相攝」兩門關係，透過「歷觀」、「還觀」的交互往還過程，做出另番解讀。

未來，本研究將多方參考日本與歐美的相關研究成果，並循著「模型分析」與「象徵解讀」的方法來縝密考察中國華嚴宗的理論，以加深論述的厚度。

有觀，離生喜樂，入初禪乃至入滅受想定。從滅受想定起，還入非有想非無想處；非有想非無想處起，乃至還入初禪。」（《摩訶般若波羅蜜經》卷 20〈68 攝五品〉：CBETA 2019.Q2.T08, no.223, p. 368a29-b4。）

參考資料

（一）藏經

東晉 佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》：CBETA 2019.Q2,T09,no.278。

（二）註疏

法藏，《華嚴經探玄記》：CBETA 2019.Q2,T35,no.1733。

澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》：CBETA 2019.Q2,T35,no.1735。

（三）專書、論文

Nelson Graburn 著，趙紅梅等譯，《人類學與旅遊時代》。桂林：廣西師範大學出版社，2009。

丁敏，《佛教神通：漢譯佛典神通故事敘事研究》。臺北市：法鼓文化，2007.9。

阿諾爾德·范熱內普著，張舉文譯，《過渡禮儀》。北京：商務印書館，2010。

張世傑，〈華嚴的世界觀〉，《現代佛教學術叢刊 33 華嚴思想論集》。台北：大乘文化，1981。

黃冠閔，〈唐君毅的境界感通論：一個場所論的線索〉。《清華學報》41(2)，2011年6月，頁362-370。

玉溪延俊小考

A Study on Yuxi Yanjun 玉溪延俊

國際佛教學大學院大學 博士生
平燕紅

摘 要

北宋中期的玉溪延俊，著有《起信論演奧鈔（抄）》一文，此文為宋朝慧因沙門希迪所引用，並在遼代志福沙門《通玄鈔》中留下零光片羽，日本《教理鈔》和《聽集記》中多處對此文有片段式的引用。他的著作為各國華嚴大師所引用，且其在文中遵循法藏「小、始、終、頓、圓」的判教框架，完成了自己的以義分教；在宗密「隨相法執宗、真空無相宗、唯識法相宗、如來藏緣起宗、圓融具德宗」五宗的框架內，詳細論述了自己的五宗五教觀念，並在其中加入了澄觀、宗密、子璿的思想來完善自己的思想，可以認為延俊應為北宋華嚴宗人。且延俊具有一定的唯識背景，在處理宗教關係時他認為唯識宗與如來藏宗、圓宗同說三界唯心，試圖提高唯識宗的地位。

關鍵詞：玉溪延俊、《起信論演奧鈔（抄）》、清涼澄觀、圭峰宗密、長水子璿

五代宋初時期，由於戰亂加朝代更替，這段時間一直被稱為華嚴宗的「黑暗期」，此段歷史中受到注意的華嚴宗的相關人事物都乏善可陳，僅是九牛一毛而已，其中有很多為其做出努力的人並沒有得到人們應有的注目和理解。玉溪延俊，生卒年不詳且並無留下任何傳記記錄，但義天(1055-1101)在其《新編諸宗教藏總錄》中存有「演奧抄十卷、科二卷，延俊述」這一紀錄，可知延俊著有《起信論演奧鈔（抄）》一文，此文為宋朝慧因沙門希迪所引用，並在遼代志福沙門《通玄鈔》中留下零光片羽，日本《教理鈔》和《聽集記》中有多處對此文片段式的引用。他的著作為各國華嚴大師所引用，是否可以認為他與華嚴宗存在一定的關係。延俊在中國、朝鮮半島、日本雖都留有其痕跡，但關於他的記錄與研究卻並無半分，實在可惜。千年以來，能在歷史中留下隻言片語者，皆可謂英才，一旦能為人所知，吾等必全力以赴。本文試圖對其生存年代、著作情況做詳細探討，並在此基礎上窺其義學理念。

一、「宋玉溪」

關於延俊，現存高僧傳中並無其傳記，但在其他文獻和資料中，還是留下了蛛絲馬跡。義天在其《新編諸宗教藏總錄》中記有「演奧抄十卷、科二卷，延俊述」¹（義天記其為「延俊」，但由於繁體字「俊」與俊非常相似，筆者認為後當為俊之誤寫），可以明確得知延俊著有《起信論演奧抄》十卷、科一卷，但由於此段記錄文字著實太少，想要從中再提煉出其他資訊是著實不可能的了，也正是因為中土關於此人的記錄太少，導致筆者一度認為延俊很有可能不是宋人，也許是高麗人，義天是在其本國搜集到了延俊的著作並將其編入目錄，但有趣的是，日本鎌倉僧人賴寶(1279-1330)在其《釋摩訶衍論勘注》中指出「玉溪者。圓宗文類（淨源）云。起信論演奧鈔十卷。宋玉溪沙門釋延俊述」²，由此可知延俊乃是宋朝玉溪沙門。

那麼問題隨之而來，「玉溪」到底指的是哪裡？由於中國地域遼闊，玉溪很有可能指的就是一條小溪，一座小城，或者一座小廟，具體是個地名還是寺名還是河流名，很難給出明確的結論。筆者更傾向於將「玉溪」作為一個行政地理上的指稱，根據《舊唐書》卷 41〈志第二十一·地理四〉所言：「成都府，隋蜀郡……貞觀二年，廢蒙州之九隴、綿竹……十年，又督益、綿、簡、嘉、陵、雅、眉、邛八州，茂、嵩二都督……茂州都督府，隋汶山郡……七年，改為都督府，督南會、翼、向、維、塗、冉、穹、炎、徼、笮十州……冉州下，本徼外斂才羌地。」

¹ 義天述，《新編諸宗教藏總錄》，《大正藏》卷 55，第 2184 號，第 1175 頁上。

² 賴寶述，《釋摩訶衍論勘注》，《大正藏》卷 69，第 2290 號，第 852 頁上。

貞觀五年，置西冉州。九年，去「西」字。領縣四，與州同置。冉山，磨山，玉溪，金水。領戶一千三百七十，無口。在京師西南三千七百三十九裡。」³其中透露訊息如下：唐朝設成都府，貞觀十年督茂州都督府，茂州都督府下設冉州，冉州之下有一地名玉溪。根據宋史記錄，成都府路下設茂州，南渡後州十一中仍有茂州，茂州之下並無任何關於玉溪的記錄，但可以推測，宋朝時期四川成都府茂州仍下設有玉溪一地。此外，雲南省中部有一玉溪，「先秦時屬古滇國領地，漢代元豐三年（西元前 109 年）置益州郡俞元縣地。隋時置甯州總管府西爨地。唐貞觀年間置求州，玉溪市紅塔區即為所屬。玄宗時，雲南為南詔控制。肅宗上元元年（西元 760 年），南詔國時期以澄江為河陽郡，郡下轄溫富州；溫富州的設置使玉溪市紅塔區在歷史上開始成為州一級的行政單位。宋代大理國時為河陽郡休制部。元代至元十三年（西元 1276 年）設新興州，隸屬澄江府，明清沿襲。辛亥革命後，民國元年（1912 年）國民政府撤銷了府、州兩級建制，由省直接管轄縣，新興州的建制被撤銷，改為新興縣，管轄範圍與原來的新興州相同。民國二年（1913 年），因新興縣與廣東肇慶的新興縣同名，又改名為玉溪縣」⁴。由此可知，玉溪縣在宋時並不稱為玉溪，但玉溪縣因玉溪河出名，此玉溪也有可能指的是這條玉溪河。但在筆者看來，上述兩種可能性中，玉溪是在距離西安（唐朝京師）西南角三千多裡遠的四川省成都管轄下的一個地方的可能性比較大。

這一「玉溪」到底指的是一條溪水？一座小廟？一個地名？都全然不得而知，所以很難確認「宋玉溪」指的就是《舊唐書》中記錄的成都府茂州都督府下設的冉州的一處地名，但筆者較傾向於上述的推論，認為玉溪很大可能指的就是現今四川成都的一處地名，且成都作為圭峰宗密(780-841)的家鄉，延俊是否在此處通過某種機緣繼承了宗密的學說，這都是有討論的餘地（通過對延俊著作的研究，不可否認的是他受澄觀(738-839)、宗密影響非常大，其中是不是存在一定的關係，待下文探討）。

二、延俊生存年代

至今為止，關於延俊生存年代的記錄僅留有「宋」這一線索，再想找到關於他的直接記錄似乎也不大可能，只能轉而通過其著作的引用與被引用情況來確定其大致生存年代。首先義天在其目錄中記載有《起信論演奧鈔》一文，可知在義天完成此目錄之前延俊就已完成其《起信論演奧鈔》，此文應在被義天收錄之前已處於流通狀態。義天在高麗在宥八年(1091)年完成了此目錄的撰寫，那麼在 1091 年前延俊就應完成《演奧鈔》的著書。其次，《高麗大覺國師文集》中收錄有義天

³ 劉昫等，《舊唐書》第五冊，北京：中華書局，1975 年，第 1663-1693 頁。

⁴ 陳文述，《玉溪老城空間形態保護研究》，昆明：雲南大學出版社，2012 年，第 19 頁。

與宋朝善聰法師的往來信件，義天在其中一封中寫道：「去年容易貢上新疏十卷，幸蒙允納，以副勤誠，不勝忻抃。今再附去《花嚴綸貫》十五卷十四冊、《起信論演奧鈔》十卷、科一卷、《重校龍樹釋論》十卷、《三寶章》十卷、《指歸章》十卷等，到希采閱」⁵。義天在歸國後，與宋朝、大遼、日本的法師都還保持著密切的聯繫，從這些往來書信看，義天在歸國後給宋朝善聰法師寄去了《起信論演奧鈔》十卷、科二卷（而義天在目錄中僅記載科一卷，不知是何原因），這也是為何後來希迪(1202-1218)在其《華嚴一乘教義分齊章集成記》能夠借鑒引用延俊《演奧鈔》的原因（宋代吳越地區華嚴佛教盛行）。善聰法師的生平也不得而知，僅在其與義天的書信中一窺其貌，善聰在信中自我介紹：「善聰八歲出家，十九試經落髮，才受具品，便擇師從學，幾二十年。末後傳大經，觀道于姑蘇法王門下，諱元智也，始覺有歸也」⁶。善聰⁷年幼出家，十九而立才落髮，後拜師于蘇州元智，至此才真正找到自己的法門。且善聰在隨後的信中向義天轉達了其師淨源(1011-1088)圓寂的消息，可見義天是在 1088 年前後將搜集到的《起信論演奧鈔》寄于善聰法師（雖然古時書信往來耗時極長，但這些書信應是往來於 1088 年前後幾年之間），即延俊應在 1088 年（前後幾年）前完成《起信論演奧鈔》一文。

日本順高在其《起信論本疏聽集記》卷三末對《起信論演奧鈔》有大段引用，從中似乎也可以得出一些線索。此段引用文是延俊對法藏、宗密注疏《大乘起信論疏》中「第三教義分齊」部分的注鈔，他繼承法藏宗密的思想，以教義來判釋「小、始、終、頓、圓」五教。其中除了大方向上的義學思想、結構與法藏宗密相似之外，延俊的有些語句與傳奧、子璿(965-1038)非常相似，筆者作下圖方便大家理解。

延俊《起信論演奧鈔》 ⁸	傳奧《起信論隨疏記》 ⁹	子璿《起信論疏筆削記》 ¹⁰
疏呵教者呵遣也。斥其無實故須遣也。名無得物之功故。圓覺云，修多羅如標月指。若復見月了知所標畢竟非月。	呵教者斥其無實即離教也。名無得物之功故。圓覺云，修多羅者如標月指，若復見月了知所標畢竟非月。	呵教者斥其無實。肇公雲名無得物之功故。圓覺云，修多羅者如標月指，若復見月了知所標畢竟非月。

⁵ 黃純豔點校，《高麗大覺國師文集》，蘭州：甘肅人民出版社，2007 年，第 42 頁。

⁶ 黃純豔點校，《高麗大覺國師文集》，蘭州：甘肅人民出版社，2007 年，第 130 頁。

⁷ 善聰著有《身土說》一卷、《賢首宗百門決疑解》一卷、《辨三義折實問》一卷、《答頂山十二問》一卷、《入法界品禮贊》一卷、《裴序助洪記》一卷。義天述，《新編諸宗教藏總錄》，《大正藏》卷 55，第 2184 號，第 1167 下-1169 頁下）

⁸ 順高述，《起信論本疏聽集記》，《大日本佛教全書》卷 92，第 152-158 頁

⁹ 順高述，《起信論本疏聽集記》，《大日本佛教全書》卷 92，第 159-164 頁

¹⁰ 子璿述，《起信論疏筆削記》，《大正藏》卷 44，第 1848 號，第 307 頁上-308 頁下。

延俊《起信論演奧鈔》 ⁸	傳奧《起信論隨疏記》 ⁹	子璿《起信論疏筆削記》 ¹⁰
古人云，一念不生前後際斷。		觀師云，一念不生前後際斷。
即剎那而登妙覺等。諸佛於一朝不亦頓乎。疏不依下結成頓義。思益經云，得諸法正性者不從一地至於一地。圓覺云，知幻即離，不作方便，離幻即覺，亦無漸次。	即剎那等妙覺等佛於一朝也，不假余方故雲但矣。不依下結成頓義，既一念成佛不亦頓乎，故思益經云，得諸法正性者，不從一地至於一切。圓覺覺知幻即離不作方便，離幻即覺亦無漸次。	不依下結成頓義。既一念成佛豈立位焉位既不存不亦頓乎。故思益經云，得諸法正性，不從一地至於一地。圓覺云，知幻即離不作方便，離幻即覺亦無漸次。
疏性海圓融者，理法界也，理性豎深橫廣故如海也。	性海圓融者，理法界，調理性豎深而橫廣故如海也。	性海圓融者，理法界也，調理性深廣故如海也。
疏緣起二字事法界也……疏無礙二字三理事無礙法界……疏相即相入下三句，明事事無礙法界。	緣起下，事法界……相即相入者，理事無礙法界……帝網下事事無礙法界。	緣起者，事法界……無礙者，理事無礙法界……相即相入下，事事無礙法界也。
相即三有四句，一即一，一即一切，一切即一，一切即一切。前句各重主一重伴，第四句主伴重重無盡。相入亦四句，一入一，一入一切，一切入一，一入一切。帝網是亦即帝釋殿上蛛網，光影互相攝入無礙無盡。	謂諸事法個全攝理以理融之故成無礙。一即一切，一切即一，一入一切，一切入一。互為主伴，重重無盡如天帝釋殿網之珠光彩，相攝無盡無礙也。	謂諸事法各全攝理即理之事，互不相礙，故得一一事法相即相入。一即一切一切即一，一入一切一切入一。互為主伴重重無盡。如天網珠光影互入，無礙無盡也。

延俊《起信論演奧鈔》 ⁸	傳奧《起信論隨疏記》 ⁹	子璿《起信論疏筆削記》 ¹⁰
惣該下萬既即是心，一心豈在法外。此意在出體，不為收于萬法。恐存物外之見，故曰惣該。……然萬法一心諸教皆說。今約五教淺深不同，一愚法聲聞教假說一心，謂世出世間染淨等法由心造業之所感，故推征則一心之義不成故云假說。二相教說異熟賴耶……三終教說如來藏性，以為一心，識境皆妄緣生……四頓教泯絕染淨，以說一心……五圓教惣該萬有以說一心。	惣該下明此一心該于萬有，萬有不出一心也。此但意在出體不在收于萬法，恐存物外之見，故曰惣該等也。然諸教之中皆說萬法一心而深淺有異，今約五教略為辨之，一愚法聲聞教假說一心，謂世出世間染淨等法，皆由心造業之所感，故推征則一心之義不成故云假說。二大乘權教，○（有關文）	惣該下明該收萬有者，一切法也。萬有不出一心，是故一切全為心性，心性無外攝無不周也。此但意在出體，不在收于萬法，恐存心外之見，故云惣該等也。然諸教中皆說萬法一心，而淺深有異。今約五教略為辨之，一愚法聲聞教假說一心，謂世出世間染淨等法，皆由心造業之所感，推征則一心之義不成，故云假說。二大乘權教明異熟賴耶以為一心……三終教說如來藏以為一心，識境諸法皆如夢幻。四頓教泯絕染淨以說一心……五圓教惣該萬有以為一心。

綜上所述，《演奧鈔》應該是在傳奧、子璿著作基礎上完成的作品，筆者更傾向于延俊是以子璿《大乘起信論筆削記》為底本進行重新闡述和增添而成《演奧鈔》一文，因為延俊的有些引用在傳奧的文中並無出現。（但子璿與延俊在《起信論》能否攝圓教的問題上觀點有所分歧，子璿認為《起信論》「唯終教兼於頓圓也」，而延俊承襲法藏、宗密、傳奧的思想，認為《起信論》「不開事事無礙重重無盡之義故不攝圓教」。）遺憾的是關於子璿創作《起信論筆削記》的時間也並無任何記載，但子璿的《筆削記》和《刊定記》都是在石壁傳奧和宗密的作品基礎上修訂改編的，筆者推測此兩部著作應是子璿一個時期的作品。子璿在《刊定記》自序中說：「釋氏教《金剛經》，世所由來尚矣。自秦至今凡幾百載，諷誦無卑高，感應盈簡牘，利及幽壤而達乎神明，蓋趣大之坦塗，破小之宏略也。故補處頌以為本，二論釋而有貫，諸疏互解或依或違。圭山大師，撮掇精英黜逐浮偽，命曰《纂要》。蓋取中庸，複申記略，用備傳習。石壁師，仍貫義意別為廣錄，美則美矣辭或繁長，後學多不使用。今更刊定，翦削煩亂，俾流而無滯、學而思講，庶吾道

無墜地之患也已。大宋天聖紀號之明年季冬月甲子日序云。」¹¹這說明他是在北宋天聖二年(1024)完成了《刊定記》的成書，那麼《筆削記》的成書時間應該也在 1024 年前後，因延俊《演奧鈔》是在《筆削記》完成之後的作品，所以《演奧鈔》成書時間應不早於 1024 年。

最後，大遼志福(?-1124-1143-?)的《釋摩訶衍論通玄鈔》、南宋希迪(1202-1218)的《華嚴一乘教義分齊章集成記》、日本凝然(1240-1321)的《五教章通路記》、鳳潭(1654-1738)的《起信論義記幻虎錄》、賴寶(1279-1330)的《釋摩訶衍論勘注》等文都對延俊《演奧鈔》有引用，雖然這些著作並不能幫助筆者進一步判斷延俊的精密的生存年代，但這些引文的出現，足以說明此文具有強大的生命力，一直在世間流傳。

延俊的《演奧鈔》一文應該完成於 1024（左右）至 1088（左右）年之間，那麼他的生存年代也應該是在這段時間內，雖然不能更精確地縮小範圍，但也可以大致瞭解延俊應為北宋初期（中期）人士。王頌老師指出「『二水四家』當然是宋代華嚴宗的重要人物，但是僅僅以他們的現存著作來作為研究的全部或基本資料，就不免陷入特定思想派別的框架，忽視更加生動、廣博的歷史視野。特別是，當我們開始整理方志、碑記、刊記、序跋等碑史資料是，我們就會發現，在宋代活躍的華嚴宗人物遠遠不止這麼幾位，宋代華嚴的研究還有待進一步拓展深度和廣度」¹²。筆者認為在宋朝「二水四家」之外，對宋代華嚴做出貢獻的人員名單中似乎還需要再加上延俊一人。

三、《演奧鈔》引用文的收集

延俊的著作，可見於義天目錄中的記載，僅為《起信論演奧鈔》一文。但本文並無全本存留，僅以片段式的方式為一些著作所引用。其中此文曾以全文流傳的方式流傳於宋朝、朝鮮半島以及大遼，但並未全本傳入日本，而是以被《圓宗文類》所引用的方式傳入日本，並對日本華嚴宗人產生了影響，我們不難發現這些在國內並無任何痕跡的大師的作品是以流傳在鄰國高麗和日本的方式延續其生命力，以下筆者將《演奧鈔》的引用文一一收集作簡要檢討。

首先，日本順高在其《起信論本疏聽集記》中有對《演奧鈔》的大段引用，其文如下：

1. 「起信論演奧鈔第二沙門延俊述（圓宗文類第三引之）三教義分齊者。能

¹¹ 子璿述，《金剛經纂要刊定記》，《大正藏》卷 33，第 1702 號，第 170 頁上。

¹² 王頌述，《宋代華嚴思想研究》，北京：宗教文化出版社，2008 年，第 45 頁。

詮所詮淺深頓漸之限量也……但此論不開事事無礙重重無盡之義故不攝圓教。」¹³

2.「起信論演奧鈔第二云（圓宗文類七引之）○疏一切經論等猶是惣中之別……隨何經中皆此教故。」¹⁴

3.「演奧抄云，疏惣以一心等者，是所信所解之境……若細分為四，即濫下別宗但下一重也。」¹⁵

4.「起信論演奧抄第二云（圓宗文類第七引之）六中當部等者，宗是所主所崇意……又如進士宗于文字而趣於祿位元。」¹⁶

5.「演奧抄云，疏教說等者，以言詮義義著言亡，如乘筏渡河至岸舍筏，下文雲具雲當知如來等。」¹⁷

其中 1 和 2 引用文篇幅極長，其內容有助於分析延俊的義學思想。引用 1 是以義分五教的内容，引用 2 是對五宗的解釋，延俊在其中將五宗配釋五教。

其次，湛睿《起信論義記教理鈔》對《演奧鈔》有幾處的引用，其文如下：

1.「圓宗文類卷第七（諸文宗趣類）引起信論演奧鈔第二云。宗是所主所崇意。令生正解了所立宗義也。趣是所歸所向意……必能起行進趣佛果故。」¹⁸

2.「演奧抄云。疏理事等者，合云事理。即頓于宗趣舉生滅染淨事法。顯真如無生之理。疏證信者，先宗後趣，合云信證。」¹⁹

3.「演奧鈔云。疏以真俗等者……觀即真智明瞭故成止觀行也。」²⁰

4.「演奧抄云，成信不退者，通說地前惣名信行地。」²¹

另外，大遼志福在《釋摩訶衍論通玄鈔》中有四處引用，其文如下：

¹³ 順高述，《起信論本疏聽集記》，《大日本佛教全書》卷 92，第 152-159 頁。

¹⁴ 順高述，《起信論本疏聽集記》，《大日本佛教全書》卷 92，第 143-146 頁。

¹⁵ 順高述，《起信論本疏聽集記》，《大日本佛教全書》卷 92，第 216-217 頁。

¹⁶ 順高述，《起信論本疏聽集記》，《大日本佛教全書》卷 92，第 218-219 頁。

¹⁷ 順高述，《起信論本疏聽集記》，《大日本佛教全書》卷 92，第 143-146 頁。

¹⁸ 湛睿述，《起信論義記教理鈔》，《大日本佛教全書》卷 94，第 97 頁。

¹⁹ 湛睿述，《起信論義記教理鈔》，《大日本佛教全書》卷 94，第 98 頁。

²⁰ 湛睿述，《起信論義記教理鈔》，《大日本佛教全書》卷 94，第 98 頁。

²¹ 湛睿述，《起信論義記教理鈔》，《大日本佛教全書》卷 94，第 99 頁。

1. 「又演奧鈔云，若依諸教總有五解，一藏始二教，五蘊相集曰衆，仗緣而起曰生……一事攝多事而炳然露現故。」²²
2. 「演奧鈔云一空一切空，無假無中而不空也。次生滅攝准而知之，此約二門非異，然真如下至諸法者斯據二門非一。」²³
3. 「准演奧鈔云有四句，一鈍根精進，二鈍根懈怠，三利根精進，四利根懈怠。前據初一，此據後二，故不相違。」²⁴
4. 「演奧鈔云狀異者，著妄狀真故成六道殊異，而性不異也。舍別者舍源逐派，故三乘有別而性無別，故雲唯一真故。」²⁵

南宋希迪《華嚴一乘教義分齊章集成記》中有兩處引用文，其文如下：

1. 「演奧曰，頓者揀漸為名，疾速之義，言說等如次教理行果，如諸記說。」²⁶
2. 「演奧鈔曰，始分兩名，然有二說，一云始則破相教，分則法相教……五果回心，名漸悟菩薩。」²⁷

凝然在《五教章通路記》卷十四中的引文如下：

「起信論演奧鈔曰，可有二說，一云始則破相教，分則法相教，此約說中文勢然也……終實教依所詮立名，依主釋。清涼曰，夫能權教，皆從所詮已立。」²⁸

鳳潭在《起信論義記幻虎錄》卷一中的引文如下：

「演奧抄云。疏總以一心者。是所信所解之境。若能信解必起行歸趣故。若信一味空理則忻厭都絕。若信一向法相則凡聖絕隔。斯皆不能起行修進。今信一心三義則空有無礙性相融合。但衆生迷之生死系縛。若能悟解出離有期。必能起行進趣佛果故……演奧抄雲。宗是所主所崇。意令生正解了所立宗義也。趣是所歸所向。意令依解成行有所詮入。入法華宗一乘涅槃宗佛性而各

²² 志福述，《釋摩訶衍論通玄鈔》，《卍續藏經》卷46，第775號，第120頁上。

²³ 志福述，《釋摩訶衍論通玄鈔》，《卍續藏經》卷46，第775號，第125頁上。

²⁴ 志福述，《釋摩訶衍論通玄鈔》，《卍續藏經》卷46，第775號，第159頁中。

²⁵ 志福述，《釋摩訶衍論通玄鈔》，《卍續藏經》卷46，第775號，第151頁上。

²⁶ 希迪述，《華嚴一乘教義分齊章集成記》，《卍續藏經》卷58，第999號，第406頁中。

²⁷ 希迪述，《華嚴一乘教義分齊章集成記》，《卍續藏經》卷58，第999號，第406頁下-407頁上。

²⁸ 凝然述，《五教章通路記》，《大日本佛教全書》卷9，第216頁。

有所歸。又如進士宗于文學而趣於祿位……演奧鈔雲，疏理事者，合雲事理，即順于宗趣，舉生滅染淨事法顯真如無生之理。疏證信者，先宗後趣，合雲信證。○境行相對者。演奧抄雲。疏以真俗等者。前則依教生解因事悟理。此則依解起行為入聖之階漸也。良由真諦絕相。向即妄心自息。俗諦萬差。觀即真智明瞭故成止觀行也。此依圭山解止觀行。今雲觀心行。謂能觀心即行也。○成信不退者。演奧抄雲。成信不退者。通說地前總名信行地。此依十地論及金剛般若論說解。○漸次相由者。長水雲。初由教故得義。二由義中事故顯理。三由事理為境故以成止觀行。四由止觀故入證地位。五由入證故得果。」²⁹

通過上述引文的收集與分類，有助於筆者對其義學理論進行探討。從這些引文來看，延俊很有可能具有華嚴和唯識背景。

四、延俊與華嚴宗的關係

延俊的《起信論演奧鈔（抄）》一文，為宋朝慧因沙門希迪所引用，並在遼代志福沙門《通玄鈔》中留下零光片羽，日本《教理鈔》和《聽集記》中多處對此文有片段式的引用。他的著作為各國華嚴大師所引用，是否可以認為他與華嚴存在一定的關係。關於這一點還需要更進一步的探討，通過閱讀其片段式引文，可以明確地指出延俊受澄觀、宗密影響頗深，除了多處引用澄觀《大方廣佛華嚴經疏》、澄觀《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》宗密《大方廣佛華嚴經普賢行願品別行疏鈔》、宗密《圓覺經大疏》、宗密述・子璿治定《金剛般若經疏論纂要》等內容，還直接在其作品中闡述澄觀、宗密的華嚴思想和教義。

延俊《起信論演奧抄》第二（為《圓宗文類》第三所引）的內容³⁰，是基於法藏、宗密的《起信論疏》中教義分齊改編而成的內容，此處他遵循法藏「小、始、終、頓、圓」的判教框架，完成了自己的以義分教，除了對法相教有較多篇幅的展開之外，其他內容幾乎與子璿的《刊定記》如出一轍（子璿《刊定記》是在宗密、傳奧本的基礎上重新刊定的作品）。延俊《起信論演奧抄》第二（為《圓宗文類》第七所引）的內容³¹，是在宗密《大方廣圓覺經大疏》統論佛教大小乘，宗途有五，即「隨相法執宗、真空無相宗、唯識法相宗、如來藏緣起宗、圓融具德宗」的框架內，詳細論述了自己的五宗五教觀念。可以肯定的是，已上兩處內容足以證明延俊是在華嚴內部，遵循法藏、宗密的腳步，完成了自己對佛教教派的判釋，

²⁹ 鳳潭述，《起信論義記幻虎錄》，《日本大藏經》卷 43，第 119-120 頁。

³⁰ 順高述，《起信論本疏聽集記》，《大日本佛教全書》卷 92，第 152-159 頁。

³¹ 順高述，《起信論本疏聽集記》，《大日本佛教全書》卷 92，第 143-146 頁。

不管是「小、始、終、頓、圓」的五教判釋，還是「隨相法執宗、真空無相宗、唯識法相宗、如來藏緣起宗、圓融具德宗」的五宗判釋，都是延俊對前輩思想繼承的體現。

其次，延俊還直接利用澄觀、宗密的思想來完善自己的展開性闡釋。第一，他在闡述圓教總該萬有以說一心的內容時，指出只有到了圓教才能達到究竟心性，此究竟心性具有三義，「融事相入心、令事相即心、帝網無盡心」³²，而此究竟心性的三義，應是來自宗密在《大方廣佛華嚴經普賢行願品別行疏鈔》闡述的內容，宗密指出「一切法即心自性成就，慧身不由他悟，於中有三。一融事相入故說一心，謂一切事法既全是真心而現（揀法相宗唯妄識而變也），故全心之事隨心徧一切中，全心之一切隨心入一事中，隨心回轉相入無礙。二融事相即故說一心，謂以一事即真心，故心即一切時，此一事隨心亦即一切，一切即一亦然。三帝網無盡故說一心，謂一切全是心故能含一切，所含一切亦唯心故複含一切，重重無盡皆由一一全具真心，隨心無礙故無盡也」³³，延俊贊同宗密的「融事相入心、融事相即心、帝網無盡心」三心，認為圓教所說即是華嚴理事無礙、事事無礙的法界圓融觀念，此教相即相入、帝網重重、主伴無盡。第二，延俊在討論五宗中的如來藏緣起宗時，指出如來藏教與空宗有十異，即「法義真俗異、心性二名異、性字二體異、真智真知異、有我無我異、遮詮表詮異、認名認體異、二諦三諦異、三性空有異、佛德空有異」³⁴，此十異及其解釋均來自宗密《禪源諸詮集都序》³⁵。第三，延俊在闡述一法為何重重無盡時，略明十義即「唯心現故、法無定性故、緣起相由故、法相融通故、如夢幻故、如影像故、因無限故、佛澄窮故、深定用故、神通解脫故」，此十義來自澄觀《大方廣佛華嚴經疏》³⁶，澄觀在闡述「明德所用因」時，指出正是有此十類因緣，得令諸法混融無礙。第四，延俊在闡述第五圓融具德宗與前四宗區別時，略明十義即「教門儀式異、所詮理事亦、成佛遲速異、見佛通局異、說教時分異、化境寬狹異、因果行位異、立乘多少異、利益勝劣異、流通付屬異」，此十義的內容來自澄觀《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，澄觀舉此十義「略云四異下第三結成昔義」³⁷。第五，他在最後解決宗教對應問題時，在宗密「五宗對前五教，互有寬狹，謂一宗容有多教，一教容有多宗」³⁸的基礎上，增加子璿「一經容多教、一宗具多經」³⁹的想法，並在此之外提出還有

³² 順高述，《起信論本疏聽集記》，《大日本佛教全書》卷 92，第 159 頁。

³³ 宗密述，《大方廣佛華嚴經普賢行願品別行疏鈔》，《卍續藏經》卷 5，第 229 號，第 246 頁中。

³⁴ 順高述，《起信論本疏聽集記》，《大日本佛教全書》卷 92，第 144-145 頁。

³⁵ 宗密述，《禪源諸詮集都序》，《大正藏》卷 48，第 2015 號，第 406 頁上-407 頁上。

³⁶ 澄觀述，《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》卷 35，第 1735 號，第 515 頁下-516 頁上。

³⁷ 澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》卷 36，第 1736 號，第 42 頁中。

³⁸ 宗密述，《大方廣圓覺經大疏》，《卍續藏經》卷 9，第 243 號，第 334 頁上-中。

³⁹ 子璿述，《起信論疏筆削記》，《大正藏》卷 44，第 1848 號，第 312 頁中。

一經容有多宗、一教容多經、一教融多宗⁴⁰等內容，提出了富有特色的宗、教、經的關係。

綜上所述，延俊具有華嚴學術背景已是不爭的事實，他在法藏、澄觀、宗密的教論框架內，多處引用澄觀、宗密、子璿的教義，來完善自己的五教、五宗觀點。他遵循法藏「小、始、終、頓、圓」的判教框架，完成了自己的以義分教；在宗密「隨相法執宗、真空無相宗、唯識法相宗、如來藏緣起宗、圓融具德宗」五宗的框架內，詳細論述了自己的五宗五教觀念。並在其中加入了宗密的圓教心性三義、宗密的如來藏教與空教的十異、澄觀的一法重重無盡的十個原因、澄觀的第五圓融具德宗與前四宗的十種區別、子璿「一經容多教、一宗具多經」思想。可以承認，宋朝華嚴大師，延俊應擁有一席之地。

五、延俊的唯識學背景

雖然通過上述的討論，可以明確地知道延俊是與華嚴宗有關係的人物，他為宋朝華嚴思想的傳播與發展貢獻了力量，但細細研讀其文章，不免提出疑問，延俊是否受過系統的唯一識學訓練，有其相關求學背景，因為在此文中他的唯識傾向非常明顯。

首先，顯而易見地是，在闡述「小、始、終、頓、圓」五教時，相較于法藏、宗密、傳奧和子璿的一筆帶過，延俊花了較多篇幅來論述分教法相宗的教義。在討論法相宗因有不成佛故名為分時，指出《楞伽經》說有五種種性，其中五無種性謂一闡提，此一闡提有兩類，一是焚燒善根，二是憐憫一切衆生作盡衆生界願；《莊嚴論》說五性前四同上，第五無種性者也有二，一時邊調斷善者，二畢竟調無性者；《瑜伽》所說五性前四亦同上，第五調闕三乘無漏種子；《慈恩樞要》結合上述經論總說闡提有三，一斷善，二大悲，三無性，前二通斷善亦通大悲，第三無性者意同《莊嚴論》第二畢竟也同《瑜伽》無性，這一類永不成佛。《莊嚴論》第一時邊斷善者同《楞伽》焚燒善根斷善者，此二論都不說「大悲闡提」。他詳細闡釋了唯識分教中所說的不成佛者，指出因「教所被機時衆別故」，所以楞伽不說畢竟無，莊嚴論不論大悲，瑜伽唯說無性，他還認為由於《楞伽經》中不分闡提為三，所以闡提只能分為二種。接著他指出，雖然闡提斷善之後永不復生，但不能唯名闡提，因為假使因力斷善，地獄死時亦生緣力斷滅善根，地獄生時便續。他解釋道，佛為了讓人捨棄闡提心而說作闡提時決定無解脫等語，經中所說焦種比其斷善之初疾類，膏盲比喻昏迷之後信無毫末罪積迷慮。

⁴⁰ 順高述，《起信論本疏聽集記》，《大日本佛教全書》卷 92，第 146 頁。

其次，他在提出自己處理宗、教、經的關係時，指出唯識法相宗、如來藏緣起宗、圓融具德宗此三宗皆說三界唯一心，是一分唯心之義，也是唯識所宗之處⁴¹。延俊所指的唯識法相宗，識性識相皆不離心心所，心王也以識為主，所以他在最後處理宗教關係時認為因為唯識也說心，所以在一定程度上唯識與如來藏宗及圓宗可以相提並論。他在此處片面混淆了唯識所說的阿賴耶識和圓宗所指的真心，將其混為一談，認為此三宗所說均為一心，實則提高了唯識的地位，相比較宗密僅將大乘法相教至於小乘教之上的作法，延俊此舉也算是「離經叛道」了。筆者推測延俊應有一定的唯識背景，曾系統研習過唯識學說，所以在自己的著作中大篇幅解說唯始教義並試圖提高唯識的地位，也是一種可能的解釋。

北宋初期（中期）的玉溪延俊，留有《起信論演奧鈔（抄）》一文，此文為宋朝慧因沙門希迪所引用，並在遼代志福沙門《通玄鈔》中留下零光片羽，日本《教理鈔》和《聽集記》中多處對此文有片段式的引用。他的著作都為各國華嚴師所引用，且他在此文中遵循法藏「小、始、終、頓、圓」的判教框架，完成了自己的以義分教；在宗密「隨相法執宗、真空無相宗、唯識法相宗、如來藏緣起宗、圓融具德宗」五宗的框架內，詳細論述了自己的五宗五教觀念，並在其中加入了澄觀、宗密、子璿的思想來完善自己的思想。並且延俊具有一定的唯識背景，在處理宗教關係時他認為唯識宗與如來藏宗、圓宗同說三界唯心，試圖提高唯識宗的地位。綜上所述，我們可以認為宋朝除了「二水四家」之外，還有很多活躍的華嚴宗人物，延俊就是其中一個值得注目的華嚴學者。

參考文獻

（一次資料）

《大日本佛教全書》，南條文雄、高楠順次郎等主編，全 151 冊，佛書刊行會，1911-1912 年。

《大正新修大藏經》，高楠順次郎、渡邊海旭主編，全 85 冊，大正新修大藏經刊行會，1922-1933 年。

《日本大藏經》，全 100 冊，日本大藏經編纂會，1914-1921 年。鈴木學術財團增補改定版，方長堂出版，1973-1978 年。

《卍續藏經》，全 150 冊，新文豐出版社，1976 年。

子璿：《大乘起信論筆削記》，《大正藏》卷 44

子璿：《金剛經纂要刊定記》，《大正藏》卷 33

希迪：《華嚴一乘教義分齊章集成記》，《卍續藏經》卷 58

⁴¹ 順高述，《起信論本疏聽集記》，《大日本佛教全書》卷 92，第 146 頁。

- 志福：《釋摩訶衍論通玄鈔》，《卍續藏經》卷 46
- 宗密：《大方廣佛華嚴經普賢行願品別行疏鈔》，《卍續藏經》卷 5
- 宗密：《大方廣圓覺經大疏》，《卍續藏經》卷 9
- 宗密：《禪源諸詮集都序》，《大正藏》卷 48
- 湛睿：《起信論義記教理鈔》，《大日本佛教全書》卷 94
- 順高：《起信論本疏聽集記》，《大日本佛教全書》卷 92
- 義天：《新編諸宗教藏總錄》，《大正藏》卷 55
- 鳳潭：《起信論義記幻虎錄》，《日本大藏經》卷 43
- 劉昫等：《舊唐書》，北京：中華書局，1975 年。
- 澄觀：《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》卷 35
- 澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》卷 36
- 凝然：《五教章通路記》，《大日本佛教全書》卷 9
- 賴寶：《釋摩訶衍論勘注》，《大正藏》卷 69

（二次資料）

- 王頌：《宋代華嚴思想研究》，北京：宗教文化出版社，2008 年。
- 陳文：《玉溪老城空間形態保護研究》，昆明：雲南大學出版社，2012 年。
- 黃純豔點校：《高麗大覺國師文集》，蘭州：甘肅人民出版社，2007 年。

論《大方廣佛華嚴經感應傳》的「法藏因素」與 傳播關係

國立臺灣師範大學國文系研究所 博士生
劉鐔靖

摘要

根據《大方廣佛華嚴經感應傳》題記，撰寫者為法藏門人惠英（生卒年不詳）集結成二卷本，胡幽貞認為惠英版本「浮詞蕪於祥感」乃筆削成一卷，於建中年間(780-783)成書。惠英與胡幽貞，在史料的檢索中，幾乎未留軌跡。《大方廣佛華嚴經感應傳》的影響力，似未因作者因素而於流傳歷程消逝。

歷來研究者認為《大方廣佛華嚴經感應傳》摘自《華嚴經傳記》而未關注，或聚焦其靈驗、感應的文本敘事研究。本文從文本現象探討《大方廣佛華嚴經感應傳》核心因素，論證文本流通的可能原因，或提供華嚴宗再發展之中介，亦影響後來的佛經刻本傳播之共同閱讀的傳播現象。

箇中原因或為「法藏因素」，於西夏(1038-1227)黑水城文獻，亦見「並經合刻」現象。本文將據以下論述：第一、文獻紀年落於武則天前後時期的可能意涵；第二、法藏因素作為構成核心；第三、影響及漣漪：佛經傳播與共同閱讀，將藉敦煌寫本現象及黑水城文獻論述《大方廣佛華嚴經感應傳》的後續影響。

關鍵詞：《大方廣佛華嚴經感應傳》、法藏因素、武則天、黑水城文獻、胡幽貞

一、前言

歷來靈驗記、感應傳的書寫不計其數，如學者專書探討分成三大類：《觀世音經》類靈驗記、《法華經》類靈驗記、《金剛經》類靈驗記，或為大宗。¹當時亦屬發展狀態的《華嚴經》，相關的靈驗、感應記的發展，據學者的研究成果，《華嚴經》的「靈驗記」似遲至唐代才有僧人進行集結，現存胡幽貞（生卒年不詳）筆削的《大方廣佛華嚴經感應傳》或為傳世文獻中最早《華嚴經》感應、靈驗記之集結本。²

據題記，撰寫者為賢首法藏(643-712)門人惠英（生卒年不詳）集結成二卷本，後經胡幽貞認為惠英版本「浮詞蕪於祥感」乃筆削成一卷本，³約於唐德宗(742-805)建中年間(780-783)成書。⁴不論是惠英或胡幽貞，在其他史料的檢索中，幾乎未留下更多資料。但《大方廣佛華嚴經感應傳》的影響力，似乎未因撰者、纂刪者的名氣因素而於流傳歷程消逝。

箇中原因，或是「法藏因素」。賢首法藏為華嚴三祖，其為華嚴教學之大成者，⁵並於武則天(624-705)前後時期使華嚴宗獲得很好的發展。法藏著作有《華嚴經傳記》，將《華嚴經》相關佚事進行系統整理，分為「十門」。⁶據任繼愈主編《宗教大辭典》對《華嚴經傳記》提及：「本書對研究《華嚴經》在中國的流傳史很有參考價值。」⁷《華嚴經傳記》根據新羅崔致遠(857-900)《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》的描述，或為門人慧苑(673-743?)、惠英（或慧英，生卒年不詳）完成。⁸惠英亦為《大方廣佛華嚴經感應傳》的撰寫者，諸多文獻取自《華嚴經傳記》亦不意外。

¹ 劉亞丁，《佛教靈驗記研究——以晉唐為中心》（成都：巴蜀書社，2006年）。

² 劉亞丁：「唐惠詳撰《弘贊法華傳》十卷，另有唐僧詳的《法華傳記》十卷，唐法藏的《華嚴經傳記》五卷，唐惠英的《大方廣佛華嚴經感應傳》一卷。這些經傳仿《高僧傳》體例，有譯經、義解、持誦、遺身等科。感應故事多見於持誦、遺身科。」劉亞丁，《佛教靈驗記研究——以晉唐為中心》，頁6。

³ 胡幽貞筆削後，惠英版本則亡佚。《大方廣佛華嚴經感應傳》：「此傳本花嚴疏主藏公門徒僧惠英，集為上下兩卷。今予鄙其事外浮詞蕪於祥感，乃筆削以為一卷。俾有見聞於茲祕乘，生難遭想，各勉受持。」《大方廣佛華嚴經感應傳》，CBETA, T51, no. 2074, p. 173b6-9。

⁴ 《佛祖統紀·卷41·德宗》：「二年。吐蕃遣使乞朝廷賜沙門善講佛理者，帝令良琇文素往赴說法教化。歲一更之，四明無生居士胡幽貞，修《華嚴感應傳》一卷，備載歷代弘經之迹。」《佛祖統紀》，CBETA, T49, no. 2035, p. 379a25-28。

⁵ 詳參木村清孝著，李惠英譯，〈華嚴教學之大成·法藏的傳記和著作〉，收入於《中國華嚴思想史》（臺北：東大出版社，2017年），頁111-115。

⁶ 法藏將《華嚴經傳記》分為十門，分別為：部類第一、隱顯第二、傳譯第三、支流第四、論釋第五、講解第六、諷誦第七、轉讀第八、書寫第九、雜述第十。

⁷ 詳參任繼愈主編，《宗教大辭典》（上海：上海辭書出版社，1998年），頁323。

⁸ 根據《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》：「緝華嚴傳五卷，或名纂靈記（此記未畢而逝，

據筆者製作之附錄一（筆者分為 25 項次），其中「它處異文」揭示各條目原先的可能來源（部分為筆者據王翠玲的研究成果進行的整理）⁹，發現亦有根據目前的傳世文獻來看，僅見於《大方廣佛華嚴經感應傳》的材料，如第 7、9、14、18、19 條。其中的第 7、9、19 條，亦於黑水城的刻本文獻看見文本的互文性。

《大方廣佛華嚴經感應傳》收錄的條目或也成為故事原型，影響後世對《華嚴經》感應、靈驗書寫的複製、取材之可能源頭。¹⁰雖然目前似未能在敦煌文獻找到「並經合抄」的現象，¹¹但在刻本文獻卻有此現象。這點可藉由學者提及黑水城的出土文獻作為舉例，如俄藏黑水城文獻 TK72，¹²其中錄有題目與簡短的靈驗記，¹³但經筆者查找《俄藏黑水城文獻》發現有更完整的刻本。顯見《大方廣佛華嚴經感應傳》的相關文獻與後續《華嚴經》的流通構成影響，有共同刊刻的現象。

目前針對《大方廣佛華嚴經感應傳》的研究成果，已有研究者根據「神變情節」進行探討。¹⁴歷來學者對「感應書寫」的相關視角，也多藉此進行開展，梁麗玲則是以〈《法苑珠林·敬法篇》感應緣研究〉探討弘法與各時代盛行的佛經及靈驗故事的關係，¹⁵多數學者觀察到靈驗記「虛實參雜」的歷史價值。借助學者的研

門人慧苑慧英等續之別加論贊，文極省約所益無幾。），使千古如面知祖習之無妄焉。」（括號為崔氏注）或可略知時人認為法藏並未完成《華嚴經傳記》，而是由門人慧苑(673-743?)、惠英（生卒年不詳）完成。《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》，CBETA,T50,no.2054,p.283a7-9。

⁹ 王翠玲原是針對五代時延壽(904-976)的賦作進行逐句與《華嚴經》相關感應傳的探源，王氏謹慎及成果具貢獻，筆者援引其成果進行附錄製作。詳參王翠玲，〈《華嚴感通賦》初探〉，《成大中文學報》第 19 期（2007 年 12 月），頁 125-164。

¹⁰ 如〔清〕周克復，《華嚴持驗記》於唐以前的內容多襲自《大方廣佛華嚴經感應傳》。詳參《華嚴經持驗記》，CBETA,X77,no.1534。

¹¹ 鄭阿財：「敦煌寫本此類並經流傳的靈驗故事，除了可提供當時此類鼓吹持誦專經的靈驗故事並經流傳的原貌外，同時從所鼓吹抄造經典的用心大抵與精義教理無涉，主要則是一般民眾的現實利益有關。如敦煌寫卷 P.2094《持誦金剛經靈驗功德記》等一類作品，記錄了受持、讀誦、講說《金剛經》而得到救護、復活、延壽或滅罪等神奇靈驗功德的見證十九則。」鄭阿財，《見證與宣傳——敦煌佛教靈驗記研究》（臺北：新文豐出版股份有限公司，2010 年），頁 250。

¹² 俄羅斯科學東方研究所聖彼得堡分所，中國社會科學院民族研究所，上海古籍出版社合編，《俄藏黑水城文獻》第二冊（上海：上海古籍出版社，1996 年），頁 90。

¹³ 劉亞丁：「俄 TK72 號卷子前面是《大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品》，與之相連是《華嚴經感通靈應傳記》，在《誦一偈破鐵城之極苦》、《金光孕於口中》、《紅蓮生於舌表》等題目下，收錄關於《華嚴經》的簡短靈驗記。」劉亞丁，《佛教靈驗記研究——以晉唐為中心》，頁 7。

¹⁴ 學者多聚焦於其最顯著的靈驗書寫特質進行分析，例如黏凱蒂將「神變情節」分為三類：「1.信受持頌《華嚴經》所生出之種種神變現象 2.本信其他經典，後改信《華嚴經》所產生之神變 3.不誦讀《華嚴經》所帶來的後果」，亦發現文本「虛實參雜」的歷史價值，粘氏以「餘論：感應記所衍生之研究價值」作為相關論述。詳參粘凱蒂，〈感應記和神變情節——以《大方廣佛華嚴經感應傳》為中心的討論〉，收入《魏晉南北朝時期佛教傳播活動之研究》（桃園：國立中央大學中國文學系碩士論文，2005 年），頁 145-164。

¹⁵ 梁麗玲亦針對《法苑珠林·敬法篇》的「感應」進行論述，將「佛經靈驗的內容」於「佛典傳譯」、「寫經應驗」、「誦經感應」、「佛經自身異能」四項。梁氏專文亦給予筆者思考的開端，或可從《大方廣佛華嚴經感應傳》進行對《華嚴經》的相關論述。詳參梁麗玲，〈《法苑珠林·敬法篇》感

究視角，筆者意欲從《大方廣佛華嚴經感應傳》的「法藏因素」探討，並認為此因素或與《大方廣佛華嚴經感應傳》獲得較好的流傳有關。

根據附錄，較為顯著的項目有兩點，第一：文獻材料多為武則天前後時期（筆者設定為高宗、睿宗、武后），共有 17 條（附錄第 5、6、7、8、10、11、12、13、14、15、16、17、18、19、20、22、25）。第二：感應記內容與「法藏」、「藏公」有關者，共有 10 條（第 5、8、11、12、13、14、15、16、20、21 條）。

筆者將分成以下面向論述：第一部分、文獻紀年落於武則天前後時期（高宗、睿宗、武后）的可能意涵；第二部分、法藏因素作為構成核心；藉由第一、第二部分的討論基礎，便能進行第三部分、影響及漣漪：佛經傳播與共同閱讀，筆者則將藉敦煌寫本的現象及黑水城文獻論述《大方廣佛華嚴經感應傳》的影響及漣漪。

二、文獻紀年落於武則天前後時期的可能意涵

關於《大方廣佛華嚴經感應傳》的成書年代，據前述約為唐德宗建中年間(780-783)，距離武周(690-705)已過八十年。據本文附錄整理，與武則天前後時期¹⁶（高宗、睿宗、武則天）相關條目共 17 條(5、6、7、8、10、11、12、13、14、15、16、17、18、19、20、22、25)，直接提及武則天者 7 次（第 15、18、19 條），可見武則天前後時期的相關文獻，在《大方廣佛華嚴經感應傳》的重要性。筆者以直接提及武則天的條目進行討論，根據聖曆元年（698，附錄第 15 條）之事，提及「則天」四次：

聖曆元年，則天太后，詔請于闐三藏實叉難陀，與大德十餘人，於東都佛授記寺，翻譯華嚴。僧復禮綴文，藏公筆授，沙門戰陀提婆等譯語。僧法、寶弘置波崙，惠儼、去塵等審覆證義，太史太子中舍膺福衛事參軍于師逸等，同共翻譯。則天與三藏大德等，於內遍空寺，親御法筵，製序刊定。其夜則天夢見天雨甘露，比至五更，果有微雨，香水之雨。又於內苑庭(庭)沼中，生一莖百葉蓮華，綠枝紅葩香艷超倫。蓮花有三種，一人間華有十葉，二天上華有百葉，三淨土華有千葉。今內苑生百葉者，明是天華也。則天嘉此翻譯瑞應，詔出花牒使中官，送向佛授記寺翻譯之所，舉寺僧眾，及懷洲大雲寺什法師，在悉同觀覩，敬歎希奇。至聖曆二年十月八日，譯

應緣研究》，《玄奘佛學研究》第 6 期（2007 年 1 月），頁 61-94。

¹⁶ 本文認定的「武則天前後時期」係根據本文附錄「文獻紀年」為「高宗、睿宗、武后」之相關條目。

新經訖，詔請藏公，於佛授記寺，講此新經。至華藏世界品，講堂及寺院，地皆震動，舉眾驚異，都維那惠表、僧弘置等，連狀聞奏。勅批云：昨敷演微言，弘揚祕願。初譯之日，甘露以呈祥。開講之晨，感地動而標異。斯乃如來降迹，用符九會之文。豈朕庸虛敢堂六種之震。披覽來狀，欣暢兼懷。¹⁷

聖曆元年由武則天詔請于闐僧人實叉難陀(652-710)翻譯《華嚴經》，這時的法藏為被敘述者（華嚴藏公）擔任筆授。在譯成前，有幾件瑞應之事：夢天雨甘露、降香水之雨及百葉蓮華生。將瑞應與政權連結，顯示對《華嚴經》翻譯的支持。新經譯成後，法藏講經至「世界品」時，亦有「地皆震動」。據文本的描寫，武則天皆有回應，這些「親身經歷」之事均與《華嚴經》產生極深的感應連結。從《大方廣佛華嚴經感應傳》的靈驗敘事，可知《華嚴經》為當時的政權所信仰並支持，自然成為被書寫的護持者。¹⁸

獲得政權的支持，對特定教派的發展應有一定程度的幫助。此時能否堪稱《華嚴經》的興盛時代？木村清孝認為法藏入歿後（先天元年，712）華嚴宗的勢力則逐漸衰落。¹⁹如此看來，法藏時期《華嚴經》的相關發展應是如日中天。興盛時，靈驗消息除了是對於受持者的精神鼓舞，亦呈現執政者的默許。²⁰或見如意元年（692，附錄第19條，提及兩次）之事：

洲縣知之，兼花檢覆聞奏，則天異之，詔遣二女。兼花根莖同入，發墓取花，乃見花莖透棺而出，破棺取根，根自師始舌上而生，光彩鮮艷。洲縣同見，二女京召入內，則天自手執刀落髮，并賜三衣瓶鉢等，俱配天女寺。因此便出勅天下諸寺，各度僧尼二人。²¹

敘事的前緣為如意元年「絳州二童女」，述二女隨尼師誦讀《華嚴經》志求出

¹⁷ 《大方廣佛華嚴經感應傳》，CBETA,T51,no.2074,p.176b4-25。

¹⁸ 這一段敘述後來被《佛祖統記》接受並引用：「證聖元年，太后以晉譯《華嚴》處會未備，遣使往于闐國迎實叉難陀，於東都大遍空寺與菩提流志重譯（晉譯六十卷，七處八會。新譯八十卷，七處九會）。沙門復禮綴文，法藏筆受，弘景證義，成八十卷，御製經序。譯場初啟甘露天降，內沼生蓮一莖百葉（華嚴感應傳云：人間華十餘葉，天華百葉，淨土華千葉）。」《佛祖統記》，CBETA, T49, no.2035,p.370b6-11。

¹⁹ 木村清孝：「法藏入歿的先天元年（712），是玄帝登地位之年。此時代，在宗教方面正是由華嚴走向密教的時代。因此，在其之後，法藏的弟子們的活躍場所次第變窄，華嚴宗的勢力，在全體上，亦走向衰退。」木村清孝著、李惠英譯，《中國華嚴思想史》，頁177。

²⁰ 湯用彤亦言：「武后重瑞應，初亦頗好道教，然於佛教則特為獎勵。」湯用彤，《隋唐佛教史稿》（高雄：佛光文化事業有限公司，2001年），頁29。

²¹ 《大方廣佛華嚴經感應傳》，CBETA,T51,no.2074,p.177b6-12。

家。尼師驟逝「忽然端坐而終」其墳上生「紅蓮五莖」。偶遇梵僧給予神像，二女誠心供養，神像日日成長。以神異之事作為開頭，指發心虔誠出家，並藉敘事陳述誦讀《華嚴經》舌根生花的特殊靈驗。文本將當時的執政者置入，由武則天親為二女執刀落髮，或能據此推測握有政治權力者樂見靈驗、瑞應與自身有關。²²

政權支持之外，亦需要民間信眾，易獲響應的方式便是讓靈驗與世俗期待產生連結，於「證聖年中鄧元英」（附錄第 18 條，提及一次）頗能看見實際運用。鄧元英為父疾寫《華嚴經》，免除父親災厄之餘更有瑞兆，於冬日凋枯之時母墳生花，直述與鄧氏寫經有關，武則天為此感到驚異，故立孝門表彰鄧氏。²³

上述三條(15、18、19)直接提及武則天，顯見這些與《華嚴經》相關的瑞應均與當時執政者有關。歷來重視「感應」的執政者，具重要意義。前述法藏時期為華嚴宗的興盛時代，彼時為武則天前後時期的範圍，如第 15 條所述八十《華嚴》於聖歷二年(699)譯成，武則天為之作序：

朕曩劫植因，叨承佛記，金仙降旨，《大雲》之偈先彰；玉宸披祥，《寶雨》之文後及。加以積善餘慶，俯集微躬，遂得地平天成，河清海宴。殊祥絕瑞，既日至而月書；貝葉靈文，亦時臻而歲洽。逾海越漠，獻賑之禮備焉。架險航深，重譯之辭罄矣。²⁴

序文可見《大雲經》、《寶雨經》兩部深受武則天信奉之經，湯用彤亦有提及此與武則天政權關係密切，²⁵亦可見「積善餘慶」²⁶作為歷來文人的核心理解。「殊祥絕瑞」的發生雖與譯經有關，應也是執政者潛在的期待。觀武則天八十《華嚴》序文亦與第 15 條的敘述相互呼應，《華嚴經傳記》亦留有〈聽華嚴詩并序〉紀錄，²⁷

²² 瑞應往往也與權力的合理性有關。漢代之後，魏晉南北朝的政權更替亦與感應、瑞應有著間接關係，此時亦開始與道教、佛教產生關係。如《南齊書·卷十八·志第十·祥瑞》有「異象、瑞應、瑞獸、慶雲、瑞草木、甘露、嘉禾、銅鍾等、綿繡等、白鳩等、白珠等」項目。〔梁〕蕭子顯撰，楊家駱主編，《南齊書》宋大字本，收入《中國學術類編》（臺北：鼎文書局，1980 年），頁 349-366。

²³ 《大方廣佛華嚴經感應傳》：「元英驚懼曰：『修何功德，而疾獲免？』彼人云：『急寫《大華嚴經》一部，若遲大期不遠。』……於後遂免斯厄……至其冬十一月中，於母墳所舊種寒枯之莖，忽生花葉……斯蓋寫經之感也。洲縣以之聞奏，則天嗟異，賜立孝門，降勅旌表。」《大方廣佛華嚴經感應傳》，CBETA, T51, no. 2074, p. 177a12-21。

²⁴ 《大方廣佛華嚴經·大周新譯大方廣佛華嚴經序》，CBETA, T10, no. 279, p. 1a17-23。另外標點及部分文字，則根據湯用彤校正。詳參湯用彤，《隋唐佛教史稿》，頁 29。

²⁵ 湯用彤，《隋唐佛教史稿》，頁 27-29。

²⁶ 《周易·易經·坤》：「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。」〔魏〕王弼，韓康伯注，〔唐〕孔穎達正義，《周易正義》，收入〔清〕阮元校勘，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》，（臺北：藝文印書館，2001 年，據嘉慶 20 年江西南昌學府開雕本），頁 20。

²⁷ 《華嚴經傳記·卷 3·講解下·釋智儼》：「勅以示諸僧等，大眾驚嗟，悲忻頂禮，咸稱聖德所感，實為希有瑞矣，御因製〈聽華嚴詩并序〉。」《華嚴經傳記》，CBETA, T51, no. 2073, p. 164a28-b1。

可見武則天對《華嚴經》的信奉應為歷史事實，或據學者所論，有其「政治目的」²⁸。

除了武則天，亦提及唐太宗(598-649,附錄第25條)與孫思邈(541或581-682)的對話：

上元年中，孫思邈服流珠丹雲母粉，生一百五十歲，顏如處子。至長安說齊魏間事，明如目覩，書寫此經七百五十部。

太宗欲讀佛經問邈，何經為大？邈云：「《華嚴經》佛所尊大。」帝曰：「近玄奘三藏，譯《大般若》六百卷，何不為大？而八十卷《華嚴經》獨得大乎？」邈答云：「《華嚴》法界具一切，於一門中。可演出大千經卷，《般若經》乃是《華嚴》中一門耳。」太宗方悟，乃受持《華嚴》一乘祕教，亦名《大不思議解脫經》。²⁹

「上元年中」(674-676)為唐高宗(649-683)的年號，此時唐太宗已逝二十餘年。筆者將之視作一條，論述道教經典人物孫思邈藉服丹藥長壽，能談及「魏齊間事」。此處孫思邈作為道教的重要人物，推崇並書寫《華嚴經》，敘述中對《般若經》及《華嚴經》的理解層面，或為法藏「五教十宗」³⁰的概念。藉唐太宗與孫思邈對話，構築與佛教的密切關係，彰顯《華嚴經》與其他佛教經典及宗教的殊勝。

從本文附錄可見考校出處，或據《華嚴經傳記》所衍，對談者為高宗。不論高宗或太宗，此條均有譯經發展的謬誤，前述八十卷本《華嚴經》為實叉難陀(652-710)所譯(699年譯成)，高宗、太宗時八十卷本均未譯成，於《華嚴經傳記》亦未提及卷數。是否純為訛誤？據湯用彤指出太宗敬重玄奘法師及晚年對佛教的看法稍有改變，³¹文本或將之與《華嚴經》興趣連結，或為改動目的。

²⁸ 陳金華以武則天的「政治動機」提出另外兩種說法，或可作為補充，陳氏：「《華嚴經》的新譯也著意於將五台山作為文殊師利的道場，使其上升為整個亞洲的佛教聖地。這一複雜的計劃目的有二：一是置中國於整個佛教世界的中心；另一個則是製造武則天個人背景的神聖性；她的出生地山西文水離五台山很近，這樣便可把五台山與其出生地聯繫起來。更重要的是有證據證明武則天對《華嚴經》的興趣部分源自她促進與于闐國外交關係的努力，而這又是她綏靖其他中亞國家的政策中關鍵的一環。」陳金華，〈法藏新畫像〉，收入於《佛教與中外交流》（上海：中西書局，2016年），頁189-190。

²⁹ 《大方廣佛華嚴經感應傳》，CBETA,T51,no.2074,p.78a15-23。

³⁰ 《華嚴經探玄記·卷1》：「七一切皆空宗，謂大乘初教，說一切法悉皆性空，超於情表無分別故，如《般若》等皆辯。……十圓明具德宗，謂如別教一乘，主伴具足無盡自在所顯法門。」《華嚴經探玄記》，CBETA,T35,no.1733,p.116b20-27。

³¹ 或與唐太宗晚年對佛教的態度稍有改變有關。湯用彤：「近世頗有謂太宗弘贊釋教者，即歐陽永叔亦惜其牽於多愛，復立浮圖，評此為『中材庸主之常為』。但唐太宗實不以信佛見稱，如睿宗時辛替否反佛之疏及武宗毀法之詔均引太宗為法式。……綜計太宗一生，並未誠心獎挹佛法，僅於晚年或稍有改變。此或在僧人之敗德，道士如秦世英之進讒。但太宗所以抑佛者，亦更有其理由。」

《宋高僧傳》提及法藏為武則天講《華嚴經》之事，³²應能展現法藏期間，武則天對《華嚴經》具有一定程度的興趣。武則天對《華嚴經》既有理解興致，又喜瑞應。《大方廣佛華嚴經感應傳》收錄感應之事均與《華嚴經》有著密切的關係，法藏亦受武氏所敬，³³傳中所收之事多發生於武則天前後時期似也合理。惠英所撰《大方廣佛華嚴經感應傳》二卷本多收此時瑞應，後來即便經胡幽貞筆削成一卷，仍保留此現象。

三、法藏因素作為構成核心

前述提及大多材料均為武則天前後時期，應與執政者興趣有密切關係。筆者列出以下表格，或可作為開端：

與法藏有關之條目（共 10 條）	武則天時期文獻（共 17 條）
第 5、8、11、12、13、14、15、16、20、21 條	第 5、6、7、8、10、11、12、13、14、15、16、17、18、19、20、22、25 條

武則天前後時期的文獻內容包含法藏的相關條目，這時為法藏活躍的時期，兩者呈現相應的結果。法藏與武則天時期文獻構成《大方廣佛華嚴經感應傳》的核心，筆者認為「法藏因素」幾乎決定《大方廣佛華嚴經感應傳》能得流通的原因。

目前傳世文獻，僅能見胡幽貞的一卷本，惠英的二卷本已亡佚，足見胡本成為後來的傳世流通本。胡氏完成《大方廣佛華嚴經感應傳》的唐德宗建中年間 780 至 783 年，法藏已圓寂七十餘年，此時的華嚴宗發展，應今非昔比。再來則待澄觀（738-839），才有下一階段的發展，或參木村清孝所言：

後來被尊為華嚴宗第四祖的，是澄觀（738-839）。但是，他不僅非三祖法藏的門下，亦未曾受教於其弟子們。法藏和澄觀之間，若以兩者活躍的年代為中心來考慮的話，幾乎相差了一百年。³⁴

根據湯用彤整理兩點：「一曰，帝崇文治，認佛法無益於平天下。……二曰，帝自以為係李老君之後，故嘗先道後佛。……總之太宗所為，如為陣亡者立寺，為高祖、太穆皇后造福，蓋皆具有政治作用。……然最為其所敬重者，則為玄奘法師。」湯用彤，《隋唐佛教史稿》，頁 16、17-19。

³² 《宋高僧傳·卷 5·義解篇第二之二·周洛京佛授記寺法藏傳》：「藏為則天講新華嚴經，至天帝網義十重玄門海印三昧門，六相和合義門普眼境界門，此諸義章皆是華嚴總別義網，帝於此茫然未決。藏乃指鎮殿金獅子為喻，因撰義門，徑捷易解，號《金獅子章》，列十門總別之相，帝遂開悟其旨。」《宋高僧傳》，CBETA, T50, no. 2061, p. 732a22-27。

³³ 《宋高僧傳·卷 5·義解篇第二之二·周洛京佛授記寺法藏傳》：「著《般若心經疏》，為時所貴天下流行，復號康藏國師是歟。」《宋高僧傳》，CBETA, T50, no. 2061, p. 732b12-14。

³⁴ 木村清孝著、李惠英譯，《中國華嚴思想史》，頁 187。另外《佛祖歷代通載·卷 12》有述：「藏

澄觀與法藏相距百年，此間亦發生安史之亂(755-763)，澄觀實為於安史之亂後的重要人物。澄觀曾為德宗、順宗、憲宗宣講《華嚴經》，³⁵這時的華嚴宗頗見中興氣象。是以，胡幽貞在法藏圓寂七十年後，於德宗時對惠英的版本進行再一次的纂寫，或對此時的華嚴宗推波助瀾，這時也是澄觀即將興起的時候。³⁶

胡氏《大方廣佛華嚴經感應傳》的收錄內容未見與澄觀有關的靈驗書寫，或因惠英成書二卷本時，此時澄觀應尚未開始活躍，³⁷即便胡氏筆削成一卷，亦未添入澄觀的靈驗經驗。胡氏為最後筆削者，以推廣《華嚴經》為要旨，仍可見大量與法藏相關的材料以及武則天前後時期的文獻，而這些文獻大多可見於它處（詳見本文附錄），最主要的來源亦是法藏的《華嚴經傳記》。但是，部分內容為了加強靈驗性或是經過改寫加強「法藏因素」，而與原先的出處有所不同，例如附錄第 11 條：

垂拱初年，有中天竺三藏法師日照，遠將梵典來此傳譯。……時華嚴藏公在寺，因翻譯次問三藏曰：「西域頗有受持一乘獲感應否？」三藏曰：「貧道比尋師，至於南天，夜宿一寺有大德六十餘僧，皆誦《華嚴》為業，以文殊為上座。寺僧有已者，以誦得《華嚴經》者，次補其處。每以日暮來集，焚香禮懺，各誦一卷《華嚴》，以為恒准。此寺本輪伽鳥捨寶造之，緣眾僧誦《華嚴經》，其鳥遂感生天，其餘感應其多，不可備述。」³⁸

此記述日照法師與法藏之間的對話，經設計為法藏聽聞日照言，此便是強調「法藏因素」的操作，讓這些靈驗敘事設計由法藏作為聽聞者，加強《大方廣佛華嚴經感應傳》取材的可信程度。但是，內容卻與《華嚴經傳記》的版本不同。此述「鳥感生天」是指僧人誦持《華嚴經》，鳥名「本輪伽鳥」為聽聞誦經，捨寶造寺。但在《華嚴經傳記》的版本則是：

沒清涼國師澄觀宗其教，天下學者宗之。目為一念圓融具德宗，謂之賢首教。」《佛祖歷代通載》，CBETA, T49, no. 2036, p. 585c9-10。

³⁵ 木村清孝著、李惠英譯，《中國華嚴思想史》，頁 190。

³⁶ 雖然無法從其他史料找到胡氏的《大方廣佛華嚴經感應傳》對德宗的實際影響，但筆者認為，惠英二卷本從發行至亡佚前應仍有流傳，直至德宗時胡氏筆削成一卷本，並取代二卷本成為目前的傳世文獻。胡氏的筆削時機及最後現象，不可小覷《大方廣佛華嚴經感應傳》於此時的影響力。

³⁷ 《宋高僧傳·卷 5·唐代州五臺山清涼寺澄觀傳》：「大曆十一年」(777)暫遊五臺……時寺主賢林請講大經，并演諸論。因慨華嚴舊疏文繁義約……觀將撰疏。俄於寤寐之間見一金人，當陽挺立以手迎抱之。無何咀嚼都盡，覺即汗流自喜，吞納光明遍照之徵也。起興元元年(784)正月，貞元三年(788)十二月畢功……後常思付授，忽夜夢身化為龍，矯首于南臺，蟠尾于山北，掣攫碧落鱗鬣耀日。須臾蜿蜒化為千數小龍，騰耀青冥分散而去，蓋取象乎教法支分流布也。」《宋高僧傳》，CBETA, T50, no. 2061, p. 737a25-b12。

³⁸ 《大方廣佛華嚴經感應傳》，CBETA, T51, no. 2074, p. 175b29-c29。

日照三藏又說，嘗遊南天竺國，止一伽藍，名堀忧遮，此名雁也。見彼寺諸德，竝受持《華嚴》。因問，此伽藍何因取名於鳥。彼僧對曰：「昔有一比丘飲嗽，同俗每誦《華嚴》，以為己業。命終之後，由破戒故，生南海作一雁，身大可三丈，猶作人語，誦經不輟。時有一清信士，泛海採寶，忽值惡風飄船覆沒，唯執片版，遇止一洲，衣糧俱絕，懷憂而住。忽聞樹上有誦經聲，即便候聽，乃見一雁誦《華嚴經》，怪歎良久。遂讚言：『善誦善誦。』雁聞讚聲，即下樹語人云：『汝能為我造僧伽藍不？』答云：『我身命不濟，何能造寺？』雁曰：『汝若能作，當附貴寶送爾還鄉。』人曰：『如言甚善。』雁遂負人於背，飛至寶山。此人識寶，乃多採諸珍，同附雁背。飛空越海，送於天竺，至岸而下。雁云：『願君為我，造僧伽藍，還用我名，以題寺號。』信士既媿深恩，銜悲而別，奉其珍物，以事啟王。王乃封邑五百戶，令為造寺，由是以雁為名也。」³⁹

兩個版本或有相關性，只是此版本並沒有法藏因素，純為日照法師聽聞的靈驗記。一方面可以思考兩則敘事的不同，雖無法確認《大方廣佛華嚴經感應傳》的版本是經過惠英還是胡氏所改，但敘述主軸顯見相反。此述大雁原是破戒比丘，因曾誦《華嚴》而仍能誦《華嚴》，後有一居士借雁得救，乃為雁立寺。《大方廣佛華嚴經感應傳》所記是鳥感《華嚴》「捨寶造寺」，故以鳥為寺名；此處則為居士「受雁之恩」故以雁名為寺名，足見雖取材《華嚴經傳記》，但內容亦有變化，其中的法藏因素亦相當重要。

無獨有偶，附錄第 12 條亦可看見法藏因素：

垂拱三年四月中，華嚴藏公於大慈恩寺，講《華嚴經》。寺僧曇衍為講主散講，設無遮會。後藏公往崇福寺，巡謁大德成薦二律師。時塵律師報藏公曰：「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，來迫至平等王所，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

³⁹ 《華嚴經傳記·卷4·諷誦第七》，CBETA, T51, no. 2073, p. 166b19-c7。

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。」⁴⁰

敘述中，法藏為聽聞者，講述者為薄塵（626-690 或 674-739）轉述關於神亮猝死又復生的經驗。神亮透露在將入地獄之時，有一僧人教誦一行偈語可免地獄之苦即「若人欲了知三世，一切佛應當如是，觀心造諸如來。」神亮藉此效用，不僅自身免入地獄亦使他人離苦不入地獄。法藏因素則於此處發揮，揭示偈語來源，乃出於《華嚴經》。

觀看《大方廣佛華嚴經感應傳》的可能取材來源，據《華嚴經傳記·卷3·講解下·釋智儼》所述：

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。⁴¹

此述神亮因病驟逝，受使者接引禮敬彌勒。由其它菩薩問其為何不受持《華嚴經》，神亮因答「無人講」而得復生，並向薄塵轉述，再經薄塵轉述法藏，敘述僅止於此。可見《大方廣佛華嚴經感應傳》或從《華嚴經傳記》此處作為素材，不僅添筆強調《華嚴經》偈語功效，亦增加法藏的對話，使這則層層轉述的復生經驗，靈驗效果與法藏因素均得增強。

《大方廣佛華嚴經感應傳》除了加強各條目對於靈驗、感應的陳述，更加上「法藏因素」，這一點應能在當時獲得較好的傳播。或能藉由觀看《宋高僧傳·周洛京佛授記寺法藏傳》獲得旁證：

釋法藏，字賢首，姓康康居人也……至天后朝傳譯首登其數，實又難陀齋華嚴梵夾至同義淨復禮譯出新經，又於義淨譯場與勝莊大儀證義。昔者燉煌杜順傳華嚴法界觀，與弟子智儼講授此晉譯之，智儼付藏。藏為則天講新《華嚴經》……蓋帝王歸信緇伍所憑之故，洎諸梵僧罷譯。帝於聖曆二年己亥十月八日，詔藏於佛授記寺講大經，至華藏世界品，講堂及寺中地皆震動，都維那僧恒景具表聞奏。勅云：「昨請敷演微言闡揚祕蹟，初譯之日夢甘露以呈祥，開講之辰感地動以標異，斯乃如來降迹，用符九會之文，

⁴⁰ 《大方廣佛華嚴經感應傳》，CBETA, T51, no. 2074, p. 175b29-c29。

⁴¹ 《華嚴經傳記》，CBETA, T51, no. 2073, p. 164a6-11。

豈朕庸虛敢當六種之震，披覽來狀欣惕于懷云」其為帝王所重實稱非虛，所以華嚴一宗付授澄觀，推藏為第三祖也。著《般若心經疏》，為時所貴天下流行，復號康藏國師是歟。⁴²

《宋高僧傳》論述法藏傳的內容，關於實叉難陀譯八十《華嚴》處，大多可見於《華嚴經傳記》（詳參本文附錄，第 15 條）。《宋高僧傳》敘述法藏講經，應運而生的感應敘述亦與《大方廣佛華嚴經感應傳》（實出自《華嚴經傳記》）相去不遠。根據《宋高僧傳》，法藏「為帝王所重實稱非虛」，亦提及華嚴一宗付授澄觀時，首要推崇法藏為三祖。關於澄觀，可參木村清孝論述：

貞元十二年(796)被賜與紫衣，同十五年被號清涼國師，元和五年(810)被授與僧統之印。總之，他的後半生是以『七帝門師』之身分，走完光輝的一生的。⁴³

澄觀的影響力自也不容小覷，亦於此時遙追三祖賢首法藏。是以《大方廣佛華嚴經感應傳》或於德宗建中年間(780-783)由胡幽貞纂刪「浮詞」後，仍保留大量彼時視作合理的靈驗、感應書寫，並重新筆述添入「法藏因素」亦合乎時機。如此，胡氏的一卷本取代原先惠英二卷本或是應其更有聚焦：武則天前後時期的文獻、法藏因素，這兩個顯著點亦有助於往後的流通與發展。

四、影響及漣漪：佛經傳播與共同閱讀

感應、靈驗記作為佛教的另一種宣傳方法，時常藉由既有的史傳添筆靈驗、感應的描述作為加強特定經典的信仰的宣傳功效，故鄭阿財認為靈驗記、感應類的書寫或能揭示民眾對特定佛教經典的接受與信奉的發展概況。⁴⁴鄭氏亦指出敦煌寫本「並經流傳的靈驗故事」在佛經的流傳經常被使用。⁴⁵可知眾經面對競爭，而

⁴² 《宋高僧傳·卷 5·義解篇第二之二·周洛京佛授記寺法藏傳》，CBETA, T50, no. 2061, p. 732a14-b14。

⁴³ 木村清孝著、李惠英譯，《中國華嚴思想史》，頁 190。

⁴⁴ 鄭阿財提供我們很好的思考開端：「中國佛教譯經的狀況，可據歷代經錄來考察；佛經的講習則可從歷代僧傳的〈誦經篇〉、〈讀誦篇〉獲得訊息。不過這些多屬於上層佛教的信仰活動，至於佛教在民間實際的發展概況及其弘揚信奉的經典與思想情形，則當從感應傳、靈驗記、功德記、冥報記等一類的作品，進行析論。」詳參鄭阿財，〈敦煌佛教靈應故事綜論〉，收入《佛學與文學——佛教文學與藝術學術研討會論文集》（臺北：法鼓文化，1998 年），頁 151。

⁴⁵ 鄭阿財：「將此類靈驗功德的見證，抄撮安置於經前以流通散布，其凸顯現實的利益……此種手法，在佛經流傳的初期經常被用來鼓吹抄寫、受持、讀誦的。」鄭阿財，《見證與宣傳——敦煌佛教靈驗記研究》，頁 250。

感應、靈驗記的內容亦可能影響信仰者的選擇，敦煌寫本即呈現結果。⁴⁶

例如在池田溫主編《中國古代寫本識語集錄》，即可看見兩條題記有提及抄寫《法華經》的祈求：

垂拱四年十一月、清信佛弟子琳（王琳）王妻、比為身染纏病、敬寫法華經一部。以此功德、資益一切含靈、俱登佛果。⁴⁷

垂拱四年十二月、清信佛子王琳妻齊氏、奉為亡女敬寫法華一部。願亡者及遍法界眾生、共成佛道。⁴⁸

垂拱四年(688)為武則天時期，這時的《法華經》顯然為信眾所寄託，對病癒的祈求及為亡者祈福。若將八十卷《華嚴經》的翻譯定義為興盛時期，以西元 699 年為座標，參考《中國古代寫本識語集錄》往後收錄的題記，均未見與《大方廣佛華嚴經》相關的寫本題記條目。唯一可見的條目命名為「933 新譯華嚴經卷一譯場列位及翻經沙門圓照願文(唐貞元十四年〔七九八〕四月)」（筆者僅節錄部分）：

貞元十一年十一月十八日，南天竺國王進奉梵夾、十二年六月五日。奉詔於長安崇福寺譯。十四年二月廿四日譯畢進上。

劉賓國三藏賜紫沙門般若宣梵文……大唐貞元十四年歲在戊寅四月辛亥朔翻經沙門圓照、用恩賜物、奉為皇帝聖化無窮……伏願先師考妣上品往生、法界有情同霑斯益。手自書寫此新譯經、填續西明寺菩提院東閣一切經闕本。⁴⁹

貞元十四年(798)為唐德宗年號，根據圓照的願文，提及抄寫來源、參照本的翻譯團隊並說明此抄本目的。可見新譯《華嚴經》內容應為般若(705-806或744-835)所譯之四十卷本。這時胡幽貞筆削的《大方廣佛華嚴經感應傳》(德宗建中年間完成，780-783)業已流通近十年，卻未見並經抄寫。

⁴⁶ 劉亞丁：「從敦煌寫卷可以看出，有的靈驗記直接附在所抄的經文前後。一方面佛經給了靈驗記主題，另一方面靈驗記反過來又可以增加善男信女對佛經的崇信。如 S.364、S.1963、S.2981、S.3257、S.4155、S.4984、S.6514、P.2099、P.2203、北 1360、北 1363 等。」劉亞丁，《佛教靈驗記研究——以晉唐為中心》，頁 6-7。

⁴⁷ 池田溫條目名稱「649 妙法蓮華經卷三王琳妻題記(唐垂拱四年〔六八八〕十一月)」根據 S.791。詳參池田溫主編，《中國古代寫本識語集錄》(東京：東京大學東洋文化研究所，1990 年)，頁 235。

⁴⁸ 池田溫條目名稱「651 妙法蓮華經卷二王琳妻齊氏題記(唐垂拱四年〔六八八〕十二月)」根據 S.592。詳參池田溫主編，《中國古代寫本識語集錄》，頁 236。

⁴⁹ 詳參池田溫主編，《中國古代寫本識語集錄》，頁 319。

《大方廣佛華嚴經感應傳》是否以一卷本的方式作為主要流傳的途徑呢？雖未敢篤定，但在黑水城的文獻，卻能看見另一版本，篇幅明顯短小，題為《華嚴感通靈應傳記》。⁵⁰根據《俄藏黑水城文獻》一至五冊，可見〈大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品〉與《華嚴感通靈應傳記》的合刻本現象，筆者整理如下（後續提及相關編號文獻均不再贅引出處）：

	編號	《俄藏黑水城文獻》文獻出處	文獻位置
1	TK61	〈大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品〉，《俄藏黑水城文獻》第二冊，頁 65。	(20/21、21/21)
2	TK64	〈大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品〉，《俄藏黑水城文獻》第二冊，頁 76。	(19/20、20/20)
3	TK65	〈大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品〉，《俄藏黑水城文獻》第二冊，頁 86-87。	(19/20、20/20)
4	TK69	〈大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品〉，《俄藏黑水城文獻》第二冊，頁 90。	(6/7、7/7)
5	TK71V	〈大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品〉，《俄藏黑水城文獻》第二冊，頁 94。	
6	TK72	〈大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品〉，《俄藏黑水城文獻》第二冊，頁 106-107。	(24/26、25/26、26/26)
7	TK161	〈大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品〉，《俄藏黑水城文獻》第四冊（上海：上海古籍出版社，1997 年），頁 23。	(17/18、18/18)

上述表格提及的黑水城文獻均為刻本，根據學者援引孟列夫的說法 TK72 為「大夏天盛十三年」（1161）的雕版印刷，⁵¹TK61 則記「大夏乾祐二十年」（1189）。

上列七個編號均為般若所譯的四十卷本《華嚴經》之第四十卷。前述「沙門圓照願文」未附靈驗記，但在黑水城的文獻刻本，遂見《華嚴經》與靈驗記的合刻現象，這時與胡本《大方廣佛華嚴經感應傳》成書已隔三百六十餘年。⁵²

史金波論及「在西夏佛教中對《華嚴經》的重視，也可以推想，華嚴宗在西夏佛教中可能有較大影響。」⁵³亦可藉由西夏發展的情況思考，《大方廣佛華嚴經

⁵⁰ 黑水城文獻的刻本題：《華嚴感通靈應傳記》，2018 年版《CBETA 電子佛典》未收。另外，亦有學者對此有初步的討論，例如：張旭〈黑水城《華嚴感通靈應傳記》初探〉是針對黑水城文獻本身的探討，分為二部分探討：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。該文對 TK61 完整錄文，可供參考。筆者則是藉此證成《大方廣佛華嚴經感應傳》對黑水城刻本文獻《華嚴感通靈應傳記》的實際影響。詳參張旭，〈黑水城《華嚴感通靈應傳記》初探〉，收入陳一標主編，《2015-2017 國際青年華嚴學者論壇論文合集》（臺北：華嚴蓮社，2018 年），頁 K1-K12。

⁵¹ 劉亞丁援引孟列夫原文出處：孟列夫，《哈拉—浩特出土漢文文獻敘錄》（莫斯科：莫斯科科學出版社，1984 年），頁 177-178。詳參劉亞丁，《佛教靈驗記研究——以晉唐為中心》，頁 7。

⁵² 但這樣合刻的現象並非絕對，例如：TK142〈大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品〉與〈四分律七佛略說戒偈〉、〈大乘起信論立義分〉並「施印題記」合刻。

⁵³ 史金波於《西夏佛教史略》第七章論及「佛教宗派的影響：華嚴宗」有其推論，或可參考。史

感應傳》的實際流通，雖未在敦煌寫本留下「並經抄寫」的軌跡，卻可見於西夏的「並經合刻」的現象。

前述黑水城文獻的《華嚴感通靈應傳記》體例大幅縮減，如傳統經傳注疏的方式呈現，大標下以雙行小字詳述。筆者根據較為完整的 TK61（附於本文附錄二）進行各大標的整理如下：

項目	《華嚴感通靈應傳記》大標	部分內容應出自《大方廣佛華嚴經感應傳》
1	尔乃十種受持	
2	誦一偈破鐵城之極苦	垂拱三年……（附錄第 12 條）
3	天帝請講	垂拱三年……（附錄第 13 條）
4	觀奧旨知思議難窮	龍樹祖師……（附錄第 24 條）
5	乍聽靈文弘小典而何及	西域無著菩薩弟天親……（附錄第 1 條）
6	上聖同推下類難知	一切聲聞緣覺不聞此經……（或據尾題）
7	以少方便功越僧祇	猶為假名菩薩……（或據尾題）
8	但聞其名不墮脩羅之四趣	傳云聞大方廣佛華嚴經題七字者 （或據附錄第 12 條）
9	法界圓宗真如勝樣	
10	昇天而能退強敵	聖歷年中……（附錄第 16 條）
11	修禪習慧真通九會之中	慶顯年中……（附錄第 7 條）
12	此典幽玄不可妄傳	
13	水洗持華嚴人之手諸類承著命盡生天	總章元年……（附錄第 8 條）
14	非大非小塵塵諦了	
15	金光孕於口中	上元年中……（附錄第 9 條）
16	紅蓮生於舌表	如意元年……（附錄第 19 條）

黑水城文獻的《華嚴感通靈應傳記》應多襲自胡氏一卷本的《大方廣佛華嚴經感應傳》。原因在於這些條目的開頭大多錄有「年號」並與胡氏《大方廣佛華嚴經感應傳》相符。根據內容比觀，亦據胡本進行刪減。

從時間歸屬於西夏時期(1038-1227)的黑水城文獻 TK61 的屬名「大夏乾祐二十年歲次己酉三月十五日正宮皇后羅氏謹施」(1189)可判斷應為西夏所刻之漢文刻本。刻本的形制，更利於印刷與流通，或可據此「並經合刻」的版本，證明彼時佛教的流通、多元與興盛。⁵⁴

金波，《西夏佛教史略》（臺北：臺灣商務印書館，1995 年），頁 137-138。

⁵⁴ 史金波：「《涼州重修護國寺感通塔碑銘》漢文部份指出：『佛之去世，歲月浸遠，其教散漫，宗

思考「並經合刻」的現象，確實有摘錄並縮小篇幅需求。觀之摘錄的條目亦見揀擇，符合本文第一部分的討論「文獻紀年落於武則天前後時期」的現象。但至於第二部分「法藏因素」，以重疊條目（第 12、13 條）為觀察，則刪減成刻本需要的篇幅，並消去原先胡氏《大方廣佛華嚴經感應傳》的「法藏因素」。這時，法藏因素是否仍有保留的必要？雖為當時成書的重要元素之一，令其可保存流傳至此，並為黑水城文獻《華嚴感通靈應傳記》取材。但「法藏因素」顯然已消融至「武則天前後時期」的年號系統之中，黑水城文獻《華嚴感通靈應傳記》僅剩下強調靈驗、感應的功效以及對《華嚴經》的推崇。

黑水城文獻「並經合刻」的現象，不僅展現感應、靈驗記自身的影響之外，亦因其附於佛經前後，而被視為共同閱讀。這樣的現象，在寫本文化中取決於抄錄者，例如敦煌文獻的抄寫多信崇「十種受持」的功德；⁵⁵在刻本文化的思考層面則有另一種意義，刻本文化的本質是流通，在制式的樣板大量複製，取得刻本的閱讀受眾則會據取得的刻本而接受「並經合刻」的共同閱讀，⁵⁶並藉由附上的「神聖經驗」⁵⁷使信仰者信心加強。此間復返，促使「十種受持」的正循環。

五、結論

雖然法藏的門人惠英為二卷本《大方廣佛華嚴經感應傳》最初的編撰者，但經胡幽貞筆削的一卷本《大方廣佛華嚴經感應傳》取代原先的版本，成為傳世文獻。筆者根據現存的版本進行整理，雖然多數文獻實根據法藏的《華嚴經傳記》，

尚各異。然奉之者無不尊重贊嘆。」從中或可以看出西夏境內有佛教多種宗派的影響，而西夏王朝對不同的宗派都是加以提倡的。」史金波，《西夏佛教史略》，頁 137。

⁵⁵ 「十種受持」或可參 TK61 提及：「經云十種者：一受持、二讀、三誦、四解說、五書寫、六施他、七聽聞、八正開演、九思惟、十修習」

⁵⁶ 筆者的思維來自張湧泉對寫本文獻、刻本文獻的概述：「古代文獻主要可分為寫本文獻、刻本文獻兩大類……宋以後刻本文獻成為傳世文獻的主體。古書一經刊刻，隨即化身千百，即促進了書籍的普及，也使古書的內容逐漸被定型化。而寫本文獻出於一個個單獨的個體，許多文獻本來就是為了自用的，作者本沒有刊布的思想準備，即便是那些前人傳下來的古書，人們在傳抄過程中，也往往會根據自己的理解增省改易……都會帶上時代和抄寫者個人的烙印。」張湧泉，〈敦煌文獻的寫本特徵〉，《敦煌學報刊》2010 年第 1 期，頁 1。

⁵⁷ 施志諺於〈六朝佛教靈驗記之宗教文學特質探論〉一文對「神聖經驗」有所說明：「『神聖經驗』乃指宗教信仰的過程中，信仰者與其信仰對象間產生的神聖體驗，也就是對『聖顯』（hierophany）的感應。當神聖以凡俗事物為媒介，向我們展示他超越自然經驗的神聖能力時，對於非信仰者而言，可能只有『靈異』、『怪異』的感受，缺乏神聖的直感過程；所以我們稱之為『神聖經驗』，強調我們將站在信仰者的立場去理解這個現象。」施氏多據魯道夫·奧托（Rudolf Otto）著，成窮、周邦憲譯，《論神聖》（成都：四川人民出版社，1995 年）作為思考的源頭。詳參施志諺，〈六朝佛教靈驗記之宗教文學特質探論〉，《國立中正大學中國文學研究所研究生論文集刊》第 10 期（2008 年 5 月），頁 2。

但其擇取關於「武則天前後時期」的條目以及呈現的「法藏」因素，或許是一卷本《大方廣佛華嚴經感應傳》於彼時獲得保存的根本原因。

第二節「文獻紀年落於武則天前後時期的可能意涵」揭示這些瑞應與執政者的關係。獲得執政者的信仰，賢首法藏時期也在後代的描述中，將華嚴宗引領至興盛時代。

第三節「法藏因素作為構成核心」根據第二節的成果再深入分析，這些落點於「武則天前後時期」的條目，多經過潤筆與修飾，加強靈驗性或是經過改寫增強「法藏因素」。筆者認為箇中原因在於胡氏筆削成一卷本的時機點為唐德宗時期，此時距離法藏逝世已逾七十年，期間華嚴宗或許興盛不再。此時重新筆削一卷本的《大方廣佛華嚴經感應傳》提供《華嚴經》相關的靈驗、感應敘事，強調興盛時期的法藏作為關鍵要素，應有助於傳播與流通。待四祖澄觀推崇法藏為三祖，或合於時機，澄觀亦受到執政者重視，此時華嚴宗隨著澄觀的興起亦有新的開展。

第四節「影響及漣漪：佛經傳播與共同閱讀」歷來研究者均以敦煌寫本文獻的「並經合抄」現象論及靈驗、感應書寫對佛經傳播的效應。雖然《大方廣佛華嚴經感應傳》於敦煌寫本文獻尚未發現合抄現象，但筆者以西夏黑水城「並經合刻」的刻本文獻為佐證，論述《大方廣佛華嚴經感應傳》的影響，並引起漣漪成為刻本另立的《華嚴感通靈應傳記》取材的範本。法藏因素雖於黑水城文獻的刻本去除，卻也曾是建構《大方廣佛華嚴經感應傳》通過時光淘洗的重要因素，遂融於武則天的年號系統。黑水城文獻中「並經合刻」的現象，則展現大量印刷、流通目的，或可遙指《大方廣佛華嚴經感應傳》對佛經傳播與共同閱讀的實際影響。

《大方廣佛華嚴經感應傳》擇取「武則天前後時期」材料與增強「法藏因素」或為歷久未衰的核心要素。使其不僅成為三百六十餘年後的西夏黑水城刻本文獻《華嚴感通靈應傳記》的底本，亦提供清代周克復《華嚴持驗紀》論述唐代以前靈驗、感應相關文獻的重要根據。

附錄一：《大方廣佛華嚴經感應傳》相關整理

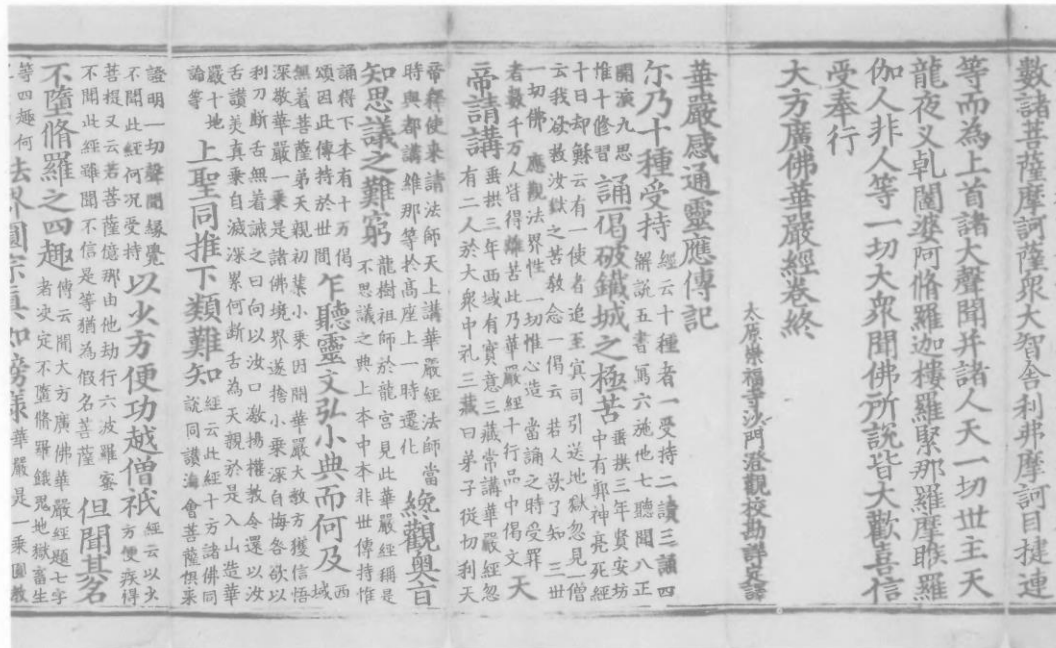
條目	提及明確紀年	文獻紀年	提及相關人名	它處異文 ⁵⁸
首題				
1			無著菩薩弟天親	《婆藪槃豆法師傳》，No.2049 陳·真諦譯，《T50》頁 190 下-191 上。 王翠玲補充：「胡氏為凸顯《華嚴經》之殊勝，所言乃與原文旨趣略有不同。」(頁 149)
2	魏朝		靈辨	No.1733 法藏述《華嚴經探玄記》卷 1，《T35》頁 122 下。
3	東晉		支法領、佛駄跋陀羅、惠業、惠嚴、惠觀、孟顓、猪叔度、宋主(劉裕)、鳩摩羅什、秦主姚興、謝靈運、費長房、寶雲	1.法藏集《華嚴經傳記》卷 1，《T51》頁 154 下。
	義熙十四年	418		2.No.1733 法藏述《華嚴經探玄記》卷 1，《T35》頁 122 下。
	元熙二年	420		3.No.1734 法藏撰《華嚴經文義綱目》，《T35》頁 493 中。
	太宗永初二年	421		(另有胡幽貞補充論述)
4	北齊		惠炬、善財童子	法藏集《華嚴經傳記》卷 2〈釋智炬〉，《T51》頁 158 下-159 上。 (此版本記「普賢菩薩」)
5	大唐永徽(徽)年中	650-655 (高宗)	樊玄智、華嚴藏公	《華嚴經傳記》卷 4〈樊玄智〉CBETA,T51,no.2073,p.166c8-23。
6	永徽年中	650-655 (高宗)	道祥、惠悟	法藏集《華嚴經傳記》卷 4，《T51》頁 165 下。(此版本記「釋慧悟」)
7	顯慶年中	656-661 (高宗)	尼師	
8	總章元年	668 (高宗)	梵僧、華嚴藏公	「西域傳記」一段可見於法藏集《華嚴經傳記》卷 4，《T51》頁 169 下-170 上。
9	上元年中	760-761 (肅宗)	律師、僧	
10	儀鳳年中	676-679 (高宗)	西域二梵僧、尼師	《華嚴經傳記》卷 4〈釋曇義〉。CBETA,T51,no.2073,p.166a16-b9。

⁵⁸ 王翠玲，〈《華嚴感通賦》初探〉，頁 125-164。來源引自 CBETA 及括號內文字均為筆者註記。

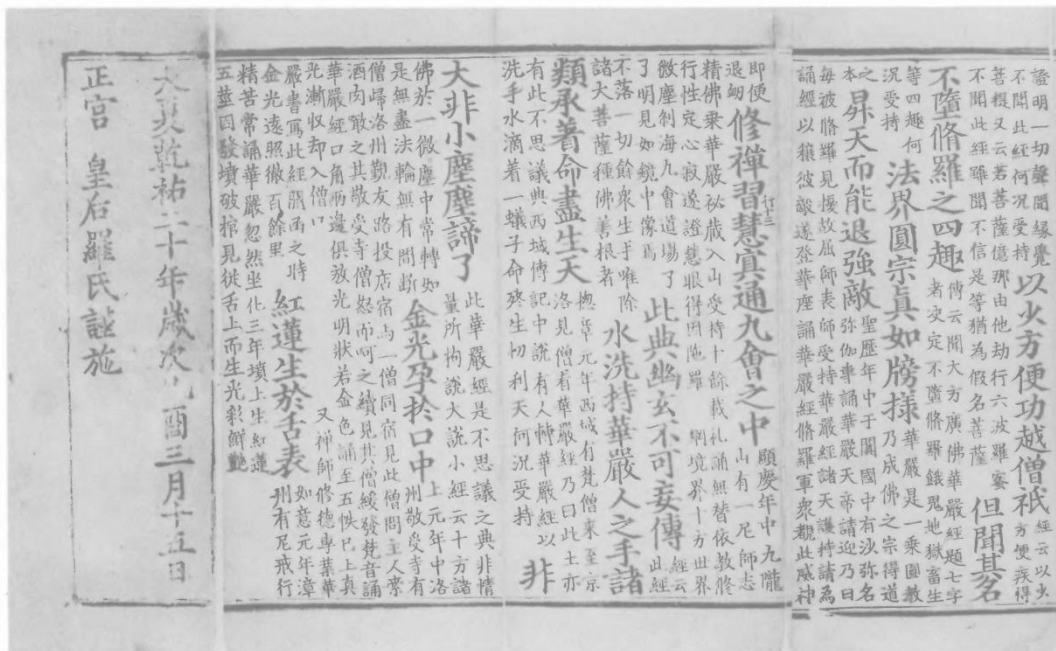
條目	提及明確紀年	文獻紀年	提及相關人名	它處異文 ⁵⁸
11	垂拱初年	685 (唐睿宗／武后)	日照、唐高宗、僧道成、薄塵、圓測、思玄、惠智、華嚴藏公	《華嚴經傳記》卷 4〈日照三藏〉。 「止一伽藍，名堀忧遮，此名雁也。見彼寺諸德，竝受持華嚴，因問，此伽藍何因取名於鳥？」 引自 CBETA,T51,no.2073,p.166b19-21。 (此為雁感之事，應是胡本所示「鳥遂感生天」但論述稍有不同)
12	垂拱三年四月中	687 (唐睿宗／武后)	華嚴藏公、曇衍、薄塵、神亮	《華嚴經傳記》卷 3〈釋智儼〉僅提及「神亮」：「廓神亮梵行清淨，因忽患暴終。諸天引至兜率天宮，禮敬彌勒，有一菩薩，語亮云：何不受持華嚴？」引自 CBETA,T51,no.2073,p.164a7-9。
				(胡本敘事稍有內容不同)
13	垂拱三年	687 (唐睿宗／武后)	惠英、藏公、慈恩弘志法師、楚國寺光法師、寶意	《華嚴經傳記》卷 2〈勒那摩提〉(寶意)。 CBETA,T51,no.2073,p.158c13-26
14	天授元年	690 (武后)	華嚴藏公、道士	
15	聖曆元年	698	武則天、實叉難陀、華嚴藏公、戰陀提婆、僧法、寶弘、惠儼、去塵、于師逸	略可見於《華嚴經傳記》卷 1〈實叉難陀〉。 CBETA,T51,no.2073,p.155a10。
	聖曆二年	699	藏公、都維那惠表、僧弘置、武則天	
16	聖曆年中	698-700 (武后)	實叉難陀、華嚴藏公、彌伽薄	法藏集《華嚴經傳記》卷 4，《T51》頁 166 下-167 上。
				(胡氏版本增加情節，指出彌伽薄拒絕天眾給予的長生謝禮)
17	聖曆年中	698-700 (武后)	實叉難陀	1.法藏集《華嚴經傳記》卷 4，《T51》頁 170 上。 2.遼僧非濁集《三寶感應要略錄》卷之中，《T51》頁 837 下。
				(法藏的版本為文明元年，西元 684 年，且敘述者為日照(地婆訶羅，612-687))
18	證聖年中	695 (武后)	鄧元英(元爽)、武則	

條目	提及明確紀年	文獻紀年	提及相關人名	它處異文 ⁵⁸
			天	
19	如意元年	692（武后）	二童女、師姑、梵僧、武則天	
20	大足年中	701（武后）	弘寶、花嚴藏公	法藏集《華嚴經傳記》卷 4，《T51》頁 170 上-中。
21			惠招法師（惠祐）、華嚴藏公、惠諒、惠雲、玄觀、如琮	清涼澄觀《華嚴經隨疏演義鈔》卷 15，《T36》頁 115 上。（慧祐）
				（胡本指傳此聞者為法藏）
22	永徽年中	650-655（高宗）	修德	《華嚴經傳記》卷 5〈釋修德〉。 CBETA,T51,no.2073,p.171b4-23
23	齊太和年中	（467-499）以劉謙之的生平推估	王子燒身、劉謙之	1.法藏集《華嚴經傳記》卷 1，《T51》頁 156 下。 2.隋・侯君素《旌異記》（參見：唐・釋道宣《續高僧傳》卷 28，《T50》頁 686。）
24	唐建中 （780-783） 癸亥紀	應為 783（德宗）	海雲比丘、龍樹祖師	部分襲自：《華嚴經傳記》卷 1〈部類第一〉。 CBETA,T51,no.2073,p.153a25-b4
				（胡幽貞補充論述）
25	上元年中	674-676（高宗）	孫思邈、唐太宗	《華嚴經傳記》卷 5〈孫思邈〉。 CBETA,T51,no.2073,p.171b24-c19
				（《華嚴經傳記》記為高宗）
尾題				

附錄二：《俄藏黑水城文獻》TK61⁵⁹



俄 TK61 大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品 (21-20)



俄 TK61 大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品 (21-21)

⁵⁹ 俄羅斯科學東方研究所聖彼得堡分所，中國社會科學院民族研究所，上海古籍出版社合編，《俄藏黑水城文獻》第二冊（上海：上海古籍出版社，1996年），頁65。

參考文獻

（一）佛教文獻

本文採用「中華電子佛典協會」(Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱 CBETA) 文獻如下：

- 《華嚴經探玄記》，CBETA,T35,no.1733。
《佛祖統紀》，CBETA,T49,no.2035。
《佛祖歷代通載》，CBETA,T49,no.2036。
《宋高僧傳》，CBETA,T50,no.2061。
《華嚴經傳記》，CBETA,T51,no.2073。
《大方廣佛華嚴經感應傳》，CBETA,T51,no.2074。
《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》，CBETA,T50,no.2054。
《華嚴經持驗記》，CBETA,X77,no.1534。

（二）專書、論文

- 〔魏〕王弼，韓康伯注，〔唐〕孔穎達正義，《周易正義》，收入〔清〕阮元校勘，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，2001 年，據嘉慶 20 年江西南昌學府開雕本。
- 〔梁〕蕭子顯撰，楊家駱主編，《南齊書》宋大字本，收入《中國學術類編》，臺北：鼎文書局，1980 年，頁 349-366。
- 木村清孝著，李惠英譯，《中國華嚴思想史》，臺北：東大出版社，2017 年。
- 王翠玲，〈〈華嚴感通賦〉初探〉，《成大中文學報》第 19 期，2007 年，頁 125-164。
- 史金波，《西夏佛教史略》，臺北：臺灣商務印書館，1995 年。
- 任繼愈主編，《宗教大辭典》，上海：上海辭書出版社，1998 年。
- 池田溫主編，《中國古代寫本識語集錄》，東京：東京大學東洋文化研究所，1990 年。
- 孟列夫，《哈拉—浩特出土漢文文獻敘錄》，莫斯科：莫斯科科學出版社，1984 年。
- 俄羅斯科學東方研究所聖彼得堡分所，中國社會科學院民族研究所，上海古籍出版社合編，《俄藏黑水城文獻》第二冊，上海：上海古籍出版社，1996 年。
- 俄羅斯科學東方研究所聖彼得堡分所，中國社會科學院民族研究所，上海古籍出版社合編，《俄藏黑水城文獻》第四冊，上海：上海古籍出版社，1997 年。
- 施志諺，〈六朝佛教靈驗記之宗教文學特質探論〉，《國立中正大學中國文學研究所研究生論文集刊》第 10 期，2008 年，頁 1-26。
- 張湧泉，〈敦煌文獻的寫本特徵〉，《敦煌學報刊》2010 年第 1 期，頁 1-10。
- 張旭，〈黑水城《華嚴感通靈應傳記》初探〉，收入陳一標主編，《2015-2017 國際

- 青年華嚴學者論壇論文合集》，臺北：華嚴蓮社，2018年，頁K1-K12。
- 陳金華，〈法藏新畫像〉，收入於《佛教與中外交流》，上海：中西書局，2016年，頁182-202。
- 梁麗玲，〈《法苑珠林·敬法篇》感應緣研究〉，《玄奘佛學研究》第6期，2007年，頁61-94。
- 粘凱蒂，〈感應記和神變情節——以《大方廣佛華嚴經感應傳》為中心的討論〉，收入《魏晉南北朝時期佛教傳播活動之研究》，桃園：國立中央大學中國文學系碩士論文，2005年，頁145-164。
- 湯用彤，《隋唐佛教史稿》，高雄：佛光文化事業有限公司，2001年。
- 劉亞丁，《佛教靈驗記研究——以晉唐為中心》，成都：巴蜀書社，2006年。
- 鄭阿財，〈敦煌佛教靈應故事綜論〉，收入《佛學與文學——佛教文學與藝術學術研討會論文集》，臺北：法鼓文化，1998年，頁121-152。
- 鄭阿財，《見證與宣傳——敦煌佛教靈驗記研究》，臺北：新文豐出版股份有限公司，2010年。
- 魯道夫·奧托（Rudolf Otto）著，成窮、周邦憲譯，《論神聖》，成都：四川人民出版社，1995年。

華嚴學作為「禪淨合一」的一種方法 ——雲棲株宏「禪淨合一」的實踐可能

Huayan as a solution to the consistency of Zen and Pure Land——A possible way of Yun-qi Zhu-hong's “consistency of Zen and Pure Land” thought

國立臺灣大學中國文學研究所 碩士生
陳廷嘉

摘 要

明末的「禪淨合一」可以說是中國思想史上重要的議題之一，而禪宗與淨土宗儘管在方法上差別很大，但總的來說，都是基於「上求菩提，下化眾生」的精神，可以說「禪淨合一」的形成，從目的論或從理論上來說，都是必然的。然而，重要的是如何「禪淨一致」？雲棲株宏作為在「禪淨合一」有特殊性見解的僧人，其方式或許可為我們在「禪淨合一」的實踐議題上提供創見。本文即旨在探究雲棲株宏在「禪淨一致」這一議題上所採用的方法，以及其實踐問題。本文基本上分為幾個部分：（一）討論雲棲株宏的「禪淨一致」究竟是自力哲學抑或他力哲學；（二）討論禪宗與淨土宗的修行方法要如何合一；（三）華嚴學在雲棲株宏的「禪淨一致」所起到的關鍵作用。

關鍵詞：禪淨一致、禪淨合一、四法界、雲棲株宏、華嚴學

一、前言

明末的「禪淨合一」可以說是中國思想史上重要的議題之一，而禪宗與淨土宗儘管在方法上差別很大，但總的來說，都是基於「上求菩提，下化眾生」的精神，可以說「禪淨合一」的形成，從目的論或從理論上來說，都是必然的。然而，重要的是如何「禪淨合一」？畢竟禪宗與淨土宗在方法上可說是天差地遠，如許穎的《近現代禪淨合流研究》中就有將明末高僧的種種「禪淨合流」系統統整成一條一條的方法，如中峰明本的「看話念佛不二」、憨山德清的「以禪攝淨」、雲棲株宏的「導禪歸淨」等等不同方法，這樣的歸納所顯現出的是「禪淨合一」的方法，在實踐上是有其困難，畢竟二者在方法上本就相異甚遠，所以才會有如此多不同的方法嘗試突破「禪淨合一」的困境。

荒木見悟先生在《雲棲株宏の研究》的〈序說〉中，¹則點出了雲棲株宏這一僧人在明末「禪淨一致」這一議題上的特殊性，不僅是淨土宗批判雲棲株宏的「禪淨一致」違反淨土教理，禪宗的白隱禪師更認為雲棲株宏是「似是而非禪」的毒害。然而，從憨山德清寄給雲棲株宏的信〈寄蓮池禪師〉卻又將雲棲株宏形容為富有創見、得以拯救當時佛教惰性之希望。綜合以上的評價，我們大抵可以確定的是，雲棲株宏在「禪淨一致」這一議題上所採用的方法，確實是有別於其他僧人，或許是有所創見的，也或許是邪魔歪道的，但確實在「禪淨一致」這一議題上有其特殊性，本文即旨在分析雲棲株宏在「禪淨一致」這一議題上所採用的方法，以及其實踐問題。上文已經提過，禪、淨二者的方法截然不同，但雲棲株宏除了禪淨二宗之外，還有其華嚴學的背景，這樣華嚴學的背景是否是使雲棲株宏在「禪淨一致」這一議題上如此特殊的關鍵？而華嚴學的滲入，是否使得「禪淨一致」在實踐上更有可能？

今天所見跟雲棲株宏的思想體系相關的遺作大抵可見於《雲棲法彙》或《蓮池大師全集》，這兩套書乃幾經增補而來，最早關於雲棲株宏著作的蒐集、編輯，乃是在株宏示寂後三個月，鄒匡明、王宇春費十晝夜蒐集大師之遺著，得三十一部，刊刻《雲棲蓮池大師遺稿》。歷經十年，於天啟四年（1624 年），由大賢、大雯、大霖等十七名僧，及居士王宇春等十六人共加校訂印刻《雲棲法彙》三函，各函分別為「釋經」²、「輯古」³、「手著」⁴。其後又有明崇禎十年（1637 年）比

¹ 〔日〕荒木見悟：《雲棲株宏の研究》，（東京：大藏出版社，1985 年），頁 6-7。

² 含《戒疏發隱》、《戒疏發隱事義》、《戒疏發問辯》、《阿彌陀經疏鈔》、《阿彌陀經疏鈔事義》、《阿彌陀經疏鈔問辯》、《阿彌陀經疏鈔續問答》、《阿彌陀經疏鈔答問》、《淨土四十八問答》、《淨土疑辯》、《佛遺教經論疏節要》等。

³ 含《諸經日誦》、《西方願文略釋》、《具戒便蒙》、《沙彌要略》、《尼戒錄要》、《誦戒式》、

丘智瑛募資刊為方冊本行於世，清朝則有清康熙十五年（1676 年）徑山藏版，以及清光緒十八、二十三、二十五年（1892、1897、1899 年）⁵由金陵刻經處重刻刊行，增補雲棲遺稿、雲棲規約、雲棲紀事、雲棲塔偈讚等數部。金陵刻經處重刻版共包含《菩薩戒疏發隱》五卷、《彌陀疏鈔》四卷、《具戒便蒙》一卷、《禪關策進》一卷、《緇門崇行錄》一卷、《水陸法會儀軌》六卷、《楞嚴摸象記》十卷、《竹窗隨筆》三卷、《山房雜錄》二卷、《雲棲遺稿》三卷等三十餘種。本文⁶所討論到雲棲株宏的思想體系僅限於以上這三十餘種，而不踰越出這個範圍，從這三十餘種著作的思想體系中，試圖找出「禪淨一致」在方法實踐上的可能性。

二、他力哲學？自力哲學？

在討論「禪淨合一」、「禪淨一致」時，我們必定會遭逢到的問題即是：究竟在方法上，這樣的「禪淨合一」、「禪淨一致」屬於自力哲學抑或是他力哲學？禪的方法本就是強調透過有限個體自身的努力，故無疑是自力哲學，但「淨土」就充滿了他力哲學的色彩。也就是說，我們勢必要先釐清雲棲株宏所謂的「禪淨合一」究竟是自力哲學抑或是他力哲學，我們才能進到討論「禪淨合一」方法的核心。

對「他力」、「自力」的分判，首先分判得如此細密的是淨土真宗親鸞所謂「他力本願」的淨土真宗思想系統，雖然我們必須承認日本的淨土真宗與淨土教是有所不同的，但此處僅是引親鸞聖人的話來說明何謂「他力」。親鸞在《教行信證》信卷中將《大無量壽經》的「諸有眾生，聞其名號，信心歡喜，乃至一念。至心迴向（至心に迴向して），願生彼國，即得往生，住不退轉」改讀為「諸有眾生，聞其名號，信心歡喜，乃至一念。使至心迴向（至心に迴向せしめたまえり），願生彼國，自即得往生，住不退轉。」⁷親鸞的這樣改讀，基本上是將原本「自動」的讀法改為「使動」，有限個體不管如何用力，最終決定有限個體是否可以迴向的決定權並不在有限個體自身，而是一外於有限個體的「力」，由此力來「使」有限個

《禪關策進》、《僧訓日記》、《緇門崇行錄》、《自知錄》、《往生集》、《附勸修淨土三章》、《皇明名僧輯略》、《武林西湖高僧略》、《水陸儀軌》、《施食儀軌》、《施食補註》、《華嚴感應略記》、《附華嚴大經處會品目總要之圖》、《放生儀》、《附戒殺放生文》等。

⁴ 含《楞嚴摸象記》、《竹窗隨筆》、《竹窗二筆》、《竹窗三筆》、《正訛集》、《直道錄》、《山房雜錄》、《雲棲大師遺稿》、《雲棲共住規約四集》、《雲棲紀事附孝義無礙庵錄》等。

⁵ 荒木見悟先生所編的《近世漢籍叢刊·雲棲蓮池大師遺稿》中也有針對《雲棲法彙》的版本進行過考證，本文所呈現的結果與荒木先生考證的結果幾乎相同，唯光緒年間所刊刻的幾個版本，荒木先生並未提及，在此補上。

⁶ 本文所使用的版本為《蓮池大師全集》（臺北：法輪雜誌社，1992 年）。乃採清光緒二十五年金陵刻經處重刻刊行的版本。

⁷ 石田瑞程譯：《親鸞全集》（東京：春秋社，1986 年），第 4 卷，頁 566。

體「至心迴向」。也就是說，親鸞聖人的說法根本的否定了自力的種種可能，唯有透過他力的關懷，有限個體才有「往生」的可能。

其後淨土真宗大谷派的清澤滿之對自力、他力做過如此解釋：「由此可知，在宗教的實踐上有兩種。一是有限開發其內部的因性，進而達到無限。一是有限外部的果體來攝引有限，令其達到無限。前者稱為自力門，後者稱為他力門。也就是說，開發彼之因性是有限各自以自己的力量為之。而無限的攝引則是他力面對有限之所為。此二門的區別在宗教上是最根本的東西，吾人若不依此二門，則無法進入宗教的實踐。」⁸從這段話，我們大致可歸納出幾個重點：(1)二種法門的皆是從有限通往無限，也就是說，這樣「有限—無限」的方向即宗教實踐的方向；(2)二者的差別在於是否肯認有限個體的內部因性，也就是有無自力通向無限的可能性，如果否定其內部的因性，也就是否定了有限個體依憑自身力量通向無限的可能性，唯有依憑他力的恩惠，才有達致無限的可能；(3)延續(2)，雖然他力門否定有限個體依憑自身力量通向無限的可能性，但所謂無限的攝引還是他力面對有限之所為所做出的反應，所以才會以「有限外部的果體」稱之，也就是所謂的「他力門」仍是須以有限個體的所為當起點。

在這樣對自力門、他力門認識的基礎上，我們在討論雲棲株宏的「禪淨合一」、「禪淨一致」時，將從雲棲株宏對「自性彌陀，唯心淨土」⁹的詮釋進行討論，以理解雲棲株宏的態度。這是基於這句話本身所包含的內涵，「自性彌陀，唯心淨土」中的「自性」、「唯心」表達了人已身由有限通往無限的可能性，而「心」、「彌陀」、「淨土」又表達了一個己身之外的他者。正是因為「自性彌陀，唯心淨土」在解釋上有導向不同結果的可能性，故本節著重在理解雲棲株宏如何詮釋這兩句話。

在雲棲株宏前，就有所謂肯認自力的「自性彌陀說」，而雲棲株宏在《阿彌陀經疏鈔》¹⁰的開卷「言阿彌陀佛全體是當人之自性是也。」無疑就表達了株宏肯認「自性彌陀說」的態度，而《阿彌陀經疏鈔》的〈通序〉中株宏就表達了更明確的態度：

⁸ [日]清澤滿之：《清澤滿之全集》（東京：岩波書店，2002年），第二卷，頁11-12。

⁹ 荒木先生在討論雲棲株宏時，也是將「自性彌陀，唯心淨土」特別提出來討論，「自性彌陀，唯心淨土」在「禪淨一致」或雲棲株宏的思想系統中所佔的重要性足見於此。

¹⁰ 按雲棲株宏對「疏鈔」的理解乃是「疏者，古云條陳也，又記注也。今謂經義得此條陳而不隱晦，記注而不遺忘也。鈔者，古云略取也，又寫錄也。略取，則條陳之切要；寫錄，即記注之顯明。冀，望也。經難明，疏通之，疏難明，鈔出之，望人人曉了經義也。」《阿彌陀經疏鈔》可以說是雲棲為了在末法時代使世人理解經意為《阿彌陀經》所作的註解，類似的態度也見於別處：「仍以心懷兼利，道貴弘通，慨古疏鈔見其全，惟數解僅行於世，辭雖切而太簡，理微露而不彰，不極論其宏功，僞發起乎真信。頓忘膚見，既竭心思，總收部類五經，直據文殊一行，而復會歸玄旨，則分入雜華，貫穿諸門，則博綜羣典。」參《蓮池大師全集》卷二，頁813、839-840。

無念之念，謂之真念，又念體本空，念實無念，名真念也。生無生者，達生體不可得，則生而不生，不生而生，是名以念佛之心。入無生忍。……故知佛，終日念心，熾然往生，寂然無往矣。心、佛、眾生者，經云：「心、佛及眾生，是三無差別。」蓋心即是佛，佛即是生，諸佛心內眾生，念眾生心中諸佛也，故云一體。中流兩岸者，娑婆喻此，極樂喻彼，始焉厭苦欣樂，既焉苦樂雙亡，終焉一不駐於非苦非樂，所謂兩邊不著，中道不安也。自性彌陀，唯心淨土，意蓋如是。……以不離自心，即是佛故，即是禪故，是則禪宗、淨土，殊途同歸，彼執禪而謗淨土，是謗自本心也，是謗佛也，是自謗其禪也。¹¹

依照株宏的這段話，所謂的「淨土」也可視作「心」的觀法，即是賦予了有限個體的「心」通往無限（淨土）的可能性；淨土的顯現即如同「唯心淨土」一般，是淨土呈顯於心。而「心」這樣的擴大，如「諸佛心內眾生，念眾生心中諸佛也」，我們可以說是株宏將無限他者與有限個體己身都收攝於「心」，如此循環流轉。¹²這一方面，是將「淨土」也視為有限個體的「禪的體驗」，另一方面，因為株宏以「心」來等同佛、眾生，給了我們將華嚴學方在這個議題下討論的可能性，從株宏的這段話來說所謂的「淨土」即是某種「心」的觀法，而華嚴所謂的四法界所涉及的也是「心」的觀法。而株宏如此的強調「心」，我們可以說是從主體實踐探討，由此來看，正因為「心」本就含有這樣的「可能性」，所以從主體實踐最終才能通向無限，在此，我們可以說株宏這樣「禪淨一致」的思路是有「自力」色彩的。但同時，我們仍然不能保證，最終決定通向無限的關鍵在他者抑或己身，縱使「心」本就含有這樣的「可能性」，決定通向無限的決定權仍可能在無限的他者。也就是說，在這樣「禪淨合一」、「禪淨一致」的嘗試中，唯有解決己身與他者問題，才能在實踐上有所可能。

三、淨土與禪方法上的合一

在理解到株宏「禪淨合一」、「禪淨一致」的「自力」色彩後，我們要解決的是，在方法上要如何「禪淨合一」、「禪淨一致」，畢竟禪宗的「參禪」與淨土宗的「念佛」還是存在著差別，要達到「禪淨合一」、「禪淨一致」，勢必在方法上也要有所貫通。

（一）「一心不亂」與信

荒木先生在說明雲棲株宏的「禪淨合一」、「禪淨一致」時，在方法上舉了「念

¹¹ 《蓮池大師全集》卷二，頁 831。

¹² 至於這種將無限與有限皆收攝於「心」的方法將在結語做討論。

佛公案」為例。在說明「念佛公案」時，荒木先生舉了株宏對「執持名號，一心不亂」的詮釋作討論，在《禪關策進·後集·彌陀經》中株宏對於「執持名號，一心不亂」下了「祇此『一心不亂』四字，參禪之事畢矣，人多於此忽之。」的評語，荒木先生對此下的註解是「依據『一心不亂』的念佛，則參禪所切望的目標，自然而然就可達成。」並提了株宏所述古音禪師的案例：¹³

行住坐臥之中，一句彌陀莫斷。須信因深果深，直教不念自念。若能念念不空，管取念成一片。當念認得念人，彌陀與我同現。（便入念佛三昧。）¹⁴

從荒木先生對株宏「執持名號，一心不亂」詮釋的註解，我們能歸納出，參禪與持執名號在表面方法上縱使不同，但在「一心不亂」這點上，兩者是一致的。同樣的道理放到古音禪師的例子中，我們可以發現古音禪師是肯認了這一念一念皆須信，而在念佛當下體悟到「彌陀與吾人」的融為一體。至此，我們可以確定一件事，不管在語言形式上是「一心不亂」或「信」，它們皆表達了一種對佛、對淨土的，不亂、不假的「信」，也就是對宗教的「信」。換言之，不管是參禪或持執名號等等不同的表面方式，它們的本質都是「信」，這也就是在雲棲系統下「禪淨合一」、「禪淨一致」唯一可能的法門。

然而，不管是參禪或念佛都是有限個體己身之行為，而淨土、彌陀等說到底也仍是他者，縱使古音禪師完全不認為這是個問題。¹⁵但不管有限個體己身在表面上如何的行為，他者人不一定會給予有限個體任何機會，縱然淨土、彌陀如株宏的體系，是存在於心，念佛說到底仍是表面的、對外的行為，它只是不斷重複一段話語，而不牽涉往內心的探究，這樣如何而能使淨土、彌陀顯現於心？株宏的

¹³ 在《蓮池大師全集》中，古音禪師的故事出現兩次，一次是在《禪關策進》中，一次是在《皇明名僧輯略》中，故事的記載詳盡程度略有不同，但都有引述古音禪師「行住坐臥之中……彌陀與我同現」。而《禪關策進》、《皇明名僧輯略》的形式雖然類似，但目的與範圍並不相同，《禪關策進》乃是為了免去禪門工夫難入、勞苦之困擾，而將雲棲自身在文獻中所見過去禪師之工夫歷程的輯錄、重編；而《皇明名僧輯略》則是輯錄了有明一代名僧文字、語錄中，被雲棲認為是思想重點的段落，更詳細的資訊可參《皇明名僧輯略》凡例。而古音禪師的例子出現在這兩處文獻中，並且都是記載古音禪師念佛的工夫，這樣的現象所顯現的是，雲棲在工夫上對這類方法以及例子的注重，縱使《禪關策進》與《皇明名僧輯略》多是轉錄。又參《禪關策進》：「予初出家，得一帙於坊間，曰禪門佛祖綱目。中所載多古尊宿，自敘其參學時始之難入，中之做工夫，經歷勞苦次第，與終之廓爾神悟。心愛之慕之願學焉，既而此書於他處更不再見，乃續閱五燈諸語錄雜傳，無論縉素。但實參實悟者併入前帙，刪繁取要彙之成編，易名曰禪關策進。居則置案，行則携囊，一覽之則心志激勵、神采煥發，勢自鞭逼前進。」

¹⁴ 《蓮池大師全集》卷四，頁 2623。

¹⁵ 下一節將會討論為何對於古音禪師這不成問題。

方法是將「一心不亂」之「一心」分為「念念相續」之念佛的「事一心」與「體察究審」之念佛的「理一心」，在華嚴「理事無礙」的原則下，兩者就是融通的。¹⁶

（二）眾生與佛的無礙

換言之，要理解「一心不亂」的原理，還是得從「理事無礙」的圓融性下手，荒木先生《雲棲祿宏の研究》一書在討論祿宏華嚴學的圓融性時，曾使用了「所謂的『部分』正是由於『全體』的『局部性的自我否定』，才得以成為『部分』的；而所謂『全體』，則是由於『部分』的『普遍性的自我否定』，才得以成為『全體』的。」這樣的話語，這樣「局部性的自我否定」、「普遍性的自我否定」的思路無疑是延續了京都學派西田哲學「絕對矛盾的自我同一」的思路而來，¹⁷京都學派的後學花岡永子也以華嚴宗四法界的「理事無礙法界」對比西田哲學的「絕對無」，¹⁸京都學派的學術基礎本就立足於佛學，縱使他們的目標乃是與討論主體問題甚深刻的西方哲學對話，但有別於西方哲學重視「外在超越」，京都學派重視的是「內在超越」¹⁹，也就是「心」的問題²⁰，我們也就能試著以此來解決前文所提到「心的觀法」的問題。

¹⁶ 「歸命者，梵語南無，解見前序。若不委身歸命，焉能一心執持，故義同也。歸復二義，亦如前序中說，一者歸投義，執持名號，一心向往，即事一心。二者歸元義，執持名號，還歸一心，即理一心也。」、「理一心者，如前體究，獲自本心，故名一心。於中復二，一者了知能念所念，更非二物，唯一心故。二者非有非無，非亦有亦無，非非有非無，離於四句，唯一心故。此純理觀，不專事相，觀力成就，名理一心，屬慧門攝，兼得定故。」、「次明事理者，如來一語，事理雙備，故同名一心。有事有理，如大本云：『一心繫念，正所謂一心不亂也。』而事理各別，初事一心者，如前憶念，念念相續，無有二念，信力成就，名事一心，屬定門攝，未有慧故。」

¹⁷ 荒木先生本就深受西田影響，參〔日〕荒木見悟，廖肇亨譯注：《佛教與儒教》。（臺北市：聯經出版社，2017年），中譯本導讀頁 xi-xii。

¹⁸ 對於西田、西谷哲學與理事無礙、事事無礙的對應，過去已有文章討論過，如陳一標〈從四法界看西谷啟治空哲學的內涵與發展〉。收於華嚴一甲子回顧學術研討會論文集（臺北市：財團法人臺北市華嚴蓮社，2012年）；李雨鍾〈「理事無礙」與「事事無礙」之間的主體實踐——從西谷啟治看華嚴思想史上的爭議性問題〉，收於《二〇一五國際青年華嚴學者論壇會前論文集》（臺北市：財團法人臺北市華嚴蓮社，2015年），頁 N1-N12；陳廷嘉〈從「理事無礙法界」到「事事無礙法界」的實踐問題——從西田哲學與西谷哲學談起〉，收於《二〇一八國際青年華嚴學者論壇會前論文集》（臺北市：財團法人臺北市華嚴蓮社，2019年），頁 H1-H14。本文在西田、西谷哲學與理事無礙、事事無礙的對應問題上，乃延續陳廷嘉〈從「理事無礙法界」到「事事無礙法界」的實踐問題——從西田哲學與西谷哲學談起〉一文的思路而來，本文未詳盡之處可參原文章。

¹⁹ 「『……』不是往外在・對象的方向超越，毋寧是往內在・主體的方向超越。從來，西洋哲學的傳統認為實在是對象的・超越的方向。與此相對，王陽明與西田幾多郎認為實在是內在的・超越的方向。『……』不是外在超越的方向，毋寧是內在超越的方向。這樣的思維方法可以說突破了從來西洋的思維方法的構造。」（「『……』外的對象的方向に超越的であるのではなく、むしろ反対に内的主體的方向に超越的であるのである。從來、西洋哲学は伝統的に實在を對象の超越的方向に考えてきた。それに対して、王陽明や西田幾多郎はもっぱら實在を内在的超越的方向にもとめている。『……』外的超越的方向ではなく、むしろ内的超越的方向である。このような思惟方法は從來の西洋の思惟方法の枠組みを突破するものであるといわなければならない。」）《西田幾多郎全註釋》

花岡永子以華嚴宗四法界的「理事無礙法界」對比西田哲學的「絕對無」，以「絕對無」同時作為「場所邏輯」之「理」，以及作為個別自我絕對否定的「事」，成為如此理與事相即的場所。²¹西田認為，這些多樣的經驗事實都是從同一的實在所發展而成，並且是透過同一種形式產生，若置於「理事無礙」的論法中，即所有的事皆是由同一的理現成。西田在解釋「絕對矛盾的自我同一」時，²²指出任何性質都是相對於其他的性質而成立，比較好理解的是顏色的例子：如果世界上只有「白色」一種顏色，那麼「白色」這種顏色是無法被經驗的，其他顏色必須存在，以作為能與「白色」作「比較」以「區別」出不同顏色的參照，「白色」才能被分別，才能夠被經驗。可以說一切事物都是透過否定自己為非 A，來肯定自身為 A，這樣「對立面」的辯證方式而得以存在，²³即從否定自身的方法來肯定自身。而沿著這個思路，被區別的兩者之間，必須存在著某種共同的基礎，或者兩者必須是屬於同一類的事物才能比較，在前文的例子中，這個共同的基礎是「顏色」，²⁴用範疇論的話語來說，即一個共通的事物包攝了這兩個相對立的被比較者。在西田的體系中，最大的「包攝者」、「類」，就是一切實在的「統一者」、「全般者」，²⁵西田將之類比於宋明理學的「理」概念。同理，我們也可以將這個「統一者」、「全般者」視作宇宙創造的根源「絕對無」或「佛」。²⁶

小坂國繼（東京都：講談社，2006 年），頁 510。

²⁰ 「作為東洋獨特思維樣式的特徵，首先是唯心論的性格」（「東洋に独特な思惟様式の特徴として、第一にあげられるのは唯心論的性格であろう。」）出處同前註，頁 508。「個人的心與普遍的心是相即的或一體不二的關係，或說是現象與本體、用與體的關係」（「個人的な心と普遍的な心が相即的ないし一体不二の關係にあるものとして、あるいは現象と本体、用と体との關係にあるものとして考えられている。」）出處同前註，頁 510。

²¹ 「これに対して西田哲学では、『絶対無』は、たとえば龍樹のテトラ・レンマ（四句分別）のような論理がそこで成り立つ『場所の論理』の要としての『理』でもあると同時に、各個の自我の絶対の否定性である『事』としての『絶対無』でもある。したがって、理事無礙法界での『絶対無』である。一言で言うと、西田での『絶対無』は、『理事無礙』の世界での要であり、西谷での『空』はそれを脱自的に自覚した『事事無礙』の世界での万物の一々の真如としてのあり方である。」花岡永子：〈空の哲学における「空と即」〉，日本哲学史フォーラム編：《日本の哲学》（京都市：昭和堂，2004 年），頁 101。

²² 關於西田幾多郎「絕對矛盾的自我同一」的議題，黃文宏先生已有非常清楚的分析了。詳參黃文宏。〈論西田幾多郎「絕對矛盾的自我同一」的邏輯構造〉，收於《國立政治大學哲學學報》第 33 期，頁 39-75。

²³ 西田幾多郎：〈善の研究〉、〈思索と体験〉，收入《西田幾多郎全集》新版（東京都：岩波書局，2003 年以下），頁 68。

²⁴ 同前註。

²⁵ 參黃文宏：〈論西田幾多郎「絕對矛盾的自我同一」的邏輯構造〉，《國立政治大學哲學學報》第 33 期（2015 年），頁 39-75。

²⁶ 即如西田所說：「『全般者』限定自身而開拓出了存在世界，而存在世界中的存在又反過來相互限定以呈顯出『全般者』」由此產生出相互限定的現實世界，開展出現實世界的如此「絕對矛盾的自我同一」的創造性，故是創造世界的根源。

正因為個物是由全般者限定自身而分化，如同宗密在解說理事無礙時所說的「諸法各各全遍」，大的包攝者指涉了小的個物，也就是理指向了事；而個物必指向作為共通基底的全般者，也就是由事指向了理。如此邏輯下，全般者無量數的限定自身而開拓出存在世界，我們才得以分辨各個事，而各個事又作為「理」的呈現，如此一（全般者、理）與多（無數個物、事）將是無礙的、同一的，這樣的存在世界即「多即一」、「一即多」的，也就是西田所說的「個物的限定即全般的限定，全般的限定即個物的限定」²⁷。而更進一步言，這樣的範疇論與「多即一」、「一即多」的邏輯，即是株宏所說的「諸佛心內眾生，念眾生心中諸佛也，故云一體」，眾生本就是為佛所含攝，是內存於佛心，眾生雖然皆含攝於佛心，但個別不同的個體還是呈現不同的樣態，然而從佛透過「念眾生心中諸佛」來顯現時，我們可以說是從部分顯現全體，這就如同顏色的例子，白色、藍色、綠色皆是含攝於「顏色」這個大範疇之下，白色、藍色、綠色皆呈現不同的樣態，但我們經驗到白色、藍色、綠色時，他們都顯露出了他們「顏色」的性質，這也就是「從部份顯現全體」。換到佛心的語境下，我們可以說正因眾生本就是為佛所含攝，所以眾生本就存在著佛性，也就是有通向無限的可能性，這也就回答了前面討論株宏的「禪淨合一」是否有他力色彩的問題。但現下的問題即是要如何使佛性在眾生中展現，這就回到了理與事要如何無礙的問題。

我們從原理上有所理解後，就必須進到，在方法上如何實現的問題；也就是說，我們要思考如何使「念念相續」之念佛的「事一心」與「體察究審」之念佛的「理一心」之間無限接近，或是說二者如何無礙。根據古音禪師的例子，他是如「如確信其行因果之深遠，則口雖不稱誦，自然而然地即會持誦不斷」般，因為確信其為真，所以「自然而然地即會持誦不斷」。此處的用詞使用了「不念自念」一詞，彷彿古音禪師在念佛時，是無思慮、無意識的一直在進行這個動作。西田之後的哲學家湯淺泰雄就以從「有我的我」的「有的場所」過渡到「無我的我」的「無的場所」來對應西田的「場所邏輯」，²⁸這是以己身的意識為分別之後的個別物，而以分別前的集體意識²⁹為主客分別前的「整體」、「全般者」。也就是說，我們可將「理事無礙」的教理對應到「有我的意識」沒入到「無我的意識」的過程。在古音禪師案例的語境下，也就是念佛者古音禪師在意識上的藩籬在念佛的過程中被消解了，這點我們從「須信因深果深，直教不念自念。」一句可以確定，

²⁷ 更詳細的討論可參考黃文宏〈論西田幾多郎「絕對矛盾的自我同一」的邏輯構造〉。

²⁸ 所謂「有我的我」的「有的場所」與「無我的我」的「無的場所」，即是從「有我的意識」沒入到「無我的意識」中，而這二者所對應到的分別是「有的場所」與「無的場所」；至於從「有的場所」到「無的場所」的邏輯構造，可參本節的對西田「場所邏輯」的分析。而「有我的我」與「無我的我」的內涵應該分別對應到「有意識的意識層」以及「無意識的集體意識層」。

²⁹ 湯淺在此取用的是榮格的「集體無意識」概念，乃是認為在個別意識分別前，有一先於分別的集體意識存在，就如同西田所說的，先於主客對立的底層「絕對無」、「全般者」一般。

「不念自念」的行動在在的說明了古音禪師的「意識我」並沒有參與這個行動，念佛者在現實上僅是一「無我的形軀」，而古音禪師的意識則化為無，而與含攝一切、底層的（無限）整體，也就是「淨土」、「佛」無限接近，真正在主導著「不念自念」的持誦行動者，可以說是「無我的我」，或可以說是含攝一切的「佛」，「諸佛心內眾生，念眾生心中諸佛也，故云一體」及是這樣的原理，。在這個例子中，可以說這樣的方式也就是消解掉有限的「事一心」的範疇限制，使之與無限的「理一心」能夠有所疊合，而使無限的「理」能在現實層面上透過有限的「事」顯現。用前面的範疇論為例子，如果我們消解了對各顏色名稱的定義，如紫色，我們把「紫色」這樣的範疇限制取消，我們不在稱這個顏色為「紫色」，它只是一個沒有定義的「顏色」，則現下的「紫色」將會與「顏色」的概念無限接近。從前面白、藍、綠的例子延伸，當我們取消掉白、藍、綠的範疇限制，等於是取消掉了他們之間的對立，此時的白、藍、綠變成無法被比較、辨認的「顏色」，但同時它們的定義也與「顏色」無限接近。

而念佛者古音禪師在意識上的藩籬在念佛的過程中能被消解，我們或許可以用「修行」的概念去理解。湯淺認為所謂「修行」即是以自身的「身體」來「體得」，湯淺曾以日本能劇演員、劇作家世阿彌的「傳書」³⁰——《花傳書》為例來解說，根據湯淺對世阿彌傳書的解釋，「能」技法的獲得，其關鍵在於反覆的練習——「稽古」的累積；使「心」的活動與「身」的活動達致合一的境界。³¹在湯淺的解說中，世阿彌後期又將演技的境界分為「安位」與「闌位」二種層次，³²「安位」指的是表演者的內心與表演技巧「大致相互伴隨」的境界；³³而「闌位」則是最高的藝術境界，是透過身心的無間隙所達到的「無心」或「離間之間」的自由境界，而能「自然而然」為之，是超越了是非分別的無分別，它可以說是創造性根源的「絕對無」在個體的顯現。而在古音禪師的例子中，也是透過不停的「念佛」來達到「自然而然」的境界，³⁴這樣不同的「動作」或「修行」所蘊含的是古音禪師不斷的試圖以行為的方式（動、絕對矛盾）³⁵往上探問「全般者」，消解自身的限制，試圖達到創造的根源，也就是「佛」或「淨土」。³⁶

³⁰ 即能劇作者自身製作體驗的實際記述。

³¹ 〔日〕湯淺泰雄：《身體論——東洋的心身論と現代》，頁 136。

³² 同前註，頁 136-137。

³³ 同前註。

³⁴ 荒木所說的「參禪所切望的目標，自然而然就可達成」也是包含其中。

³⁵ 行為即是「動」，「絕對矛盾的自我同一」即是說明了存有的經驗不停的「動」，以往上探問「全般者」。西田幾多郎：〈善の研究〉、〈思索と体験〉，收入《西田幾多郎全集》新版（東京都：岩波書局，2003 年以下），頁 66。

³⁶ 也就是意識底層的「晦暗的集體意識層」往表面的「明亮的個體意識層」移動。

四、事事無礙法界與作為基底的華嚴學

然而討論至此，還是存在著己身與他者對峙的問題，不管如何的「理事無礙」，不管如何的無限接近，「理」的彌陀、淨土終究還是對立於「事」的我，我們勢必還是得分別彌陀、淨土與我，我們才能指認出彌陀、淨土，也就是說，縱使「理事無礙」，理還是統攝著事，作為理的彌陀、淨土終究還是作為一個無限的他者（終極實體）存在於有限個體的彼端。換言之，討論至此，我們還是無法解決「禪淨合一」他者與己身的問題。

但從雲棲株宏的種種著疏中，我們可以發現並非這麼一回事，他者與己身在這個體系中確實有著融為一體的可能。「以不離自心，即是佛故，即是禪故，是則禪宗、淨土，殊途同歸」的表述中，重點雖然在自心、佛、禪的對應，但在這後面，我們可以發現，作為理的佛、禪被往著事的自心拉動、吸收；同樣的，在而古音禪師的例子中，描述道「若能念念不空，管取念成一片。當念認得念人，彌陀與我同現。」在念佛的當下，對古音禪師的描述都是處於現實世界，是作為理的「彌陀」是被拉到現實的「事」層面，而被「念佛者」吸收而融為一體。

西田之後，京都學派的西谷啟治也舉過類似的案例，即西谷自己從閱讀詩作的過程中體悟到理事無礙之窮盡，而到了理窮盡之處，也就是事事無礙之處：

所有在如此文脈下所出現的語言的 logos 不是論理意義下的「理」，而是在事實被給出的本原之處，與「事」為一而現成之「理」，在事實體驗的場所中當下所被會得之「理」，也可說是所謂理事無礙的原初型。在此意義下的語言 logos 中，也含有在情意世界中扮演重要任務的「沉默」或「無言」的契機。難以用語言表達，縱使表達出來也不會是真實，這樣的東西在此和語言有同等的重要性。在語言的本原之處，語言和沈默是相互滲透的，也就因此之故，語言也可成為有影響者。」語言的 logos 作為一種與「事」為一而現成之「理」，是透過作為「事」的詩作之語言，表現「事實被給出的本原之處」，而達致理事無礙之境界。在這「事實被給出的本原之處」，語言中的「理」和沈默本就是相互滲透的。而在上乘詩作中，語言則已窮盡而變得無力，「沉默」或「無言」則佔了優勢。這樣的「沉默」或「無言」正是因為：「對詩人而言，原本與語言的 logos 結合在「理事無礙」中成立的體驗，在事理究明的窮極處，遭逢了「理」的消失，不是嗎？在此，「理」與徹其自身之底，都被吸收到「事」當中去了。

花岡永子認為，³⁷西谷的這種體悟，可以被對應到華嚴的「事事無礙」法界。而〈空與即〉中從詩作所得到的體悟，被西谷說是到了「理」徹其自身之底，「理」被吸收到「事」當中去了。但在形式上，不同的是，西谷強調語言的無力，也就是「沉默」或「無言」，「禪淨合一」卻仍講「持執名號」。但「持執名號」說到底並不算是語言，「持執名號」乃是不斷的復念，在這個過程中，透過言說的方式，反而是不斷的削弱語言，而使語言達到無力，³⁸凸顯出來的反而是念佛者「無理」³⁹的「信」。

西谷對於這樣體驗的說明，是延續了西田「一即多，多即一」的思路，而溪谷對「多」、「一」這兩極繼續往下挖掘後發現這二者根本是一體之兩面，也就是說前文中所討論的他者與己身，在此理路下可以說是一體的兩面，這也就能解決他者與自身對峙的問題了。我們現下該問的就是，究竟該怎麼理解這兩極的同一性，對此，西谷講得不是十分清楚：

絕對的一與絕對的多的同一性，既不是一即多，也不是多即一，也不是這兩個相即的相即。若勉強要說，可說是一即零，零即多，乃至這兩個即的相即。這不是任何意義的理法、logos，是絕對無理的、是非「理」的。……作為世界的聯關的具體的現實「世界」，是唯有透過作為絕對的不回互相矛盾的兩極是同一這樣的方式，才成為可能的。……這不外就是「事事無礙」法界。⁴⁰

為了解決同一性的問題，西谷在此提出了等式「一即零，零即多」，前文提到西谷從詩作體悟到理事無礙之窮盡一事，理事無礙之所以會窮盡，乃是因為理已都被吸收到「事」當中去了，而理就消失了。將西谷的體驗拿去解釋「一即零」，「一即零」中的「零」指出了不再有一超越於個物的東西「一」，這就是為何言「零」，也就是作為「一」的「理」被吸收殆盡，而成為了「零」。所以說這樣兩極的相即就必然「不是任何意義的理法、logos，是絕對無理的、是非『理』的」。至於等式的後半部「零即多」，花岡在提到西谷的這種思路時其實有提到很重要的一點，即「脫自」⁴¹，我們放到詩作的例子中即可理解，詩人在創作詩作時以及讀者在閱讀詩作

³⁷ 花岡永子是同時指出，西田幾多郎哲學應歸在華嚴宗四法界的「理事無礙法界」境界，以及應歸在四法界的「事事無礙法界」境界之西谷啟治空哲學。

³⁸ 比較貼近日常生活的例子是，當我們不停地重複念誦同一個詞時，過了一段時間後，我們便會對這個詞產生一種疏離感，彷彿這個詞的語言形式語其所指涉的內涵是有所區隔的，或我們會對這個詞產生一種陌生感，彷彿我們不了解這個詞一般的將詞義的「理」與作為「事」的語詞形式分離，這便是這樣不斷復念後，語言被削弱至無力的現象。

³⁹ 同前註。

⁴⁰ 西谷啟治，〈空と即〉，頁 144。

⁴¹ 參花岡永子，〈空の哲學における「空と即」〉，收於《日本の哲学》第 5 號，特集《無／空》，頁 101。

時，很重要的一部分即是主體脫離自身的「脫自」，脫離自身而進到詩作的世界之中。我們需要注意的是，西谷本身認為「理事無礙法界」就是「脫自」的，離開自身而關連著它的根源，也就是如同前面我們所提到「理一心」、「事一心」的無礙或無限接近，而理事無礙法界的根本處即是以背理的事事無礙為根源。當我們有「脫自」的自覺時，我們實已感受著背理的事事無礙法界，而我們「脫自」的自覺以及對背理的事事無礙法界的感受，都來自於我們對宗教或藝術的「信」。⁴²在品味詩作的境界時，讀者或作者必須要解消、脫離其主客關係中的自身而進入到詩作的世界之中，這是一種主體消融在事事的無盡法界中，由此達到「多即零」或「零即多」。在閱讀者、作者消融於詩的世界前，閱讀者、作者必須要先相信詩的世界為真，他們才有消融於詩的可能，才有可能達致「事事無礙」；而就如同前文所提過的，「一心不亂」或「須信因深果深，直教不念自念」，它們皆表達了一種對佛、對淨土的，不亂、不假的「信」，也就是對宗教的「信」。我們可以在株宏的種種描述中發現不管是「持執名號，一心不亂」或古音禪師的「念佛公案」例子，都是要求念佛者「信」在先，而後行動。如果我們把這樣對於詩作的理解，放到「持執名號，一心不亂」或古音禪師的語脈下檢視，正是因念佛者在念佛當下離卻了主客關係，主體脫離自身的「脫自」，而進入了念佛當下「一心」所相信的「淨土」世界，而在這個當下，正如「自性彌陀，唯心淨土」所述，「淨土」世界現於心中。從「心」的觀法講，吾心相信「淨土」，吾心也才能觀見「淨土世界」。但要注意的是，此時的「淨土」世界並非是高高在上的、「理」的「淨土」世界，而是念佛者所相信、所希望的，從「理」被吸收入「心」中的「淨土」世界，而從禪來說，我也大可說這是一種「禪的體驗」。

西谷在〈空與即〉中提到他從詩作體悟到事事無礙法界，在京都學派的學術脈絡下，詩作所屬的藝術、美學等等都統攝在宗教之下，⁴³宗教本就是無理、背理的，而正因為如此，由「信」才方得進入其中，這也正如西谷所引龍樹所言「佛法大海，唯信能入」，宗教的重點在於如何由「信」來感受「無理的世界」。而同樣的，在雲棲株宏的語脈下，即是在「念佛參禪」的「信」中感受「無理的世界」，古音禪師所說在靜坐中的「致見種種境界」⁴⁴也是如此，在現實世界中感受到「理」

⁴² 同前註。

⁴³ 賴錫三先生就有指出過：「西田的美學、倫理、宗教、真理的一體觀，是建立在知的直觀這樣的原初存在體悟上，而不是一種綜攝理論的系統建構而已。西田這種論調，其實在東方的大傳統中淵源流長，幾乎是遍佈在儒釋道的經典傳統中。例如：西田的『知的直觀』，其層次是相映於禪佛教的『無分別智』、莊子的『無知之知』、熊十力的『性智』、牟宗三的『智的直覺』等等……這種直觀澈澈底底的就是一種終極實在、一種存有狀態。」參賴錫三。〈西田幾多郎《善的研究》之存有論詮釋——認識之真、倫理之善、藝術之美、宗教之神的一體觀〉，收入《中正大學中文學術年刊》第8期，2007年，頁192。

⁴⁴ 《蓮池大師全集》卷四，2059。

被吸入到禪師當下所處的「事」世界之中，而能被禪師所見。更重要的是，作為雲棲株宏思想基底的華嚴學，提供了「事事無礙」這一條通道，提供了把無限的他者與有限的己身融在現實世界的可能性。

五、結語

雲棲株宏的「禪淨合一」說到底也就是將「眾生」、「佛」、「禪」、「淨土」等都收攝於「心」，如「諸佛心內眾生，念眾生心中諸佛也，故云一體」、「以不離自心，即是佛故，即是禪故，是則禪宗、淨土」，這也就是把眾生、己身、無限他者都視為「心」的觀法，而這樣的作法使得「禪淨合一」可以置於華嚴四法界的脈絡下做對應。「禪淨合一」本身所存在的斷裂本就在有限個體與無限他者的對立、對比，用荒木先生的語彙來說，也可以說是本來性與現實性的斷裂，但正因株宏在《阿彌陀經疏鈔》的〈通序〉所說的「四法界歸一心也」⁴⁵與《阿彌陀經疏鈔》卷尾所說的「不越一心，是名淨土」⁴⁶，株宏將「四法界」、「佛」、「禪」、「淨土」等都收攝於「心」的觀法，在「事事無礙」的觀法下，作為「理」的無限他者反而有機會被拉入「事」而被「心」吸收，而必須是在對於宗教的「深信」此一前提下才能達致。因為吾人的「心」相信「淨土」，「心」所觀見的即是「淨土」，如此「無理」可言。也就是說，最終決定雲棲株宏「禪淨合一」方法是否可能實踐的關鍵，反而在是作為株宏學術基底的華嚴學，唯有透過「事事無礙」的圓融性，「禪淨合一」中斷裂的問題才有可能消解。

參考文獻

《蓮池大師全集》臺北：法輪雜誌社，1992 年。

〔日〕石田瑞程譯：《親鸞全集》第 4 卷，東京：春秋社，1986 年。

〔日〕荒木見悟：《雲棲株宏の研究》東京：大藏出版社，1985 年，頁 6-7。

〔日〕清澤滿之：《清澤滿之全集》第二卷，東京：岩波書店，2002 年，頁 11-12。

〔日〕小坂國繼：《善の研究全注釈》東京：講談社，2007 年。

〔日〕西田幾多郎：〈全般者の自覺體系〉，《西田幾多郎全集》第 5 冊，東京都：岩波書局，2003 年以下。

〔日〕西田幾多郎：〈思索と体験〉，《西田幾多郎全集》第 1 冊，東京都：岩波書局，2003 年以下。

〔日〕西田幾多郎：〈哲學の基本問題：行為の世界〉，《西田幾多郎全集》第 7 冊，東京都：岩波書局，2003 年以下。

⁴⁵ 《蓮池大師全集》卷二，819。

⁴⁶ 《蓮池大師全集》卷二，1349。

- 〔日〕西田幾多郎：〈善の研究〉，《西田幾多郎全集》東京都：岩波書局，第1冊，2003年以下。
- 〔日〕西谷啟治：〈理と事—自覚—永遠の現在〉，《西谷啟治著作集》第26卷，東京：創文社，1995年，頁287-304。
- 〔日〕西谷啟治：〈禪における法と人〉，《西谷啟治著作集》第11卷，東京：創文社，1987年。頁85-157。
- 〔日〕西谷啟治：《宗教是什麼》。陳一標、吳翠華譯。（台北：聯經出版社，2011）。
- 〔日〕花岡永子，〈空の哲學における「空と即」〉，收於《日本の哲学》第5號，特集《無／空》，頁87-101。
- 〔日〕荒木見悟，廖肇亨譯注：《佛教與儒教》臺北市：聯經出版社，2017年。
- 〔日〕湯淺泰雄：〈「氣之身體觀」在東亞哲學與科學中的探討〉，楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論與身體觀》臺北：巨流圖書，2009年。
- 〔日〕湯淺泰雄：《ユングと東洋》東京：白亞書房，1999年。
- 〔日〕湯淺泰雄：《気の科学》，《湯淺泰雄全集》第16卷，東京：ビーイング・ネット・プレス，2011年。
- 〔日〕湯淺泰雄：《身体論——東洋的心身論と現代》東京：講談社學術文庫，2010年。
- 〔日〕湯淺泰雄：《宗教と科学の間》東京：名著刊行会，1999年。西谷啟治。〈空と即〉，《西谷啟治著作集》第13卷，東京：創文社，1987年。頁111-160。
- 吳汝鈞：《絕對無的哲學——京都學派哲學導論》臺北市：臺灣商務，1998年。
- 李雨鍾〈「理事無礙」與「事事無礙」之間的主體實踐——從西谷啟治看華嚴思想史上的爭議性問題〉，收於《二〇一五國際青年華嚴學者論壇會前論文集》（臺北市：財團法人臺北市華嚴蓮社，2015年），頁N1-N12。
- 陳一標、吳翠華：〈從絕對無到空的哲學——從京都學派內部思想談《宗教是什麼》的成立脈絡與立場〉。作為〈導讀〉收於西谷啟治著／陳一標、吳翠華譯《宗教是什麼》台北：聯經出版社，2011年。頁xi-lx。
- 陳一標〈從四法界看西谷啟治空哲學的內涵與發展〉。收於《華嚴一甲子回顧學術研討會論文集》（臺北市：財團法人臺北市華嚴蓮社，2012年）。
- 陳廷嘉〈從「理事無礙法界」到「事事無礙法界」的實踐問題——從西田哲學與西谷哲學談起〉，收於《二〇一八國際青年華嚴學者論壇會前論文集》（臺北市：財團法人臺北市華嚴蓮社，2019年），頁H1-H14。
- 黃文宏：〈西田幾多郎的「直觀」論〉，《臺大文史哲學報》73期，2010年11月，頁173-169。
- 黃文宏：〈西田幾多郎論「實在」與「經驗」——以《善の研究》為核心〉，《臺灣東亞文明研究學刊》3卷2期，2006年12月，頁61-90。

黃文宏：〈從西田哲學來看前期海德格「實存論的獨我論」〉，《國立政治大學哲學學報》第三十一期，2014年1月，頁31-65。

黃文宏：〈論西田幾多郎「絕對矛盾的自我同一」的邏輯構造〉，《國立政治大學哲學學報》第33期，2015年，頁39-75。

黃文宏：〈論西田幾多郎中期「絕對無」的意義——以《睿智的世界》為線索〉，《臺大文史哲學報》第78期，2013年，頁117-142。

賴錫三。〈西田幾多郎《善的研究》之存有論詮釋——認識之真、倫理之善、藝術之美、宗教之神的一體觀〉，收入《中正大學中文學術年刊》第8期，2007年，頁183-222。

無情即法身： 禪宗系譜中的南陽慧忠之無情教義與華嚴思想

法鼓文理學院佛教學系 博士生
林悟石

摘 要

無情教義——本文用以指稱無情眾生有佛性、可說法，乃至能成佛的觀念——在十世紀後的燈史敘事書寫中，如《祖堂集》與《景德傳燈錄》，呈現出不同於七、八世紀的《楞伽師資記》、《絕觀論》與《寶藏論》等禪宗文獻的樣貌。或者，應該更直接的說，《楞伽師資記》與《絕觀論》在著作名義上所歸屬的祖師的無情教義，如四祖道信(580-651)、五祖弘忍(602-675)與牛頭法融(594-657)，在十世紀中葉成書的《祖堂集》後就幾乎全然隱匿——換言之，七到八世紀所建立的無情教義的系譜，在《祖堂集》與《景德傳燈錄》等文獻中消聲匿跡。然而，另一方面，無情教義十世紀後消失，《祖堂集》與《景德傳燈錄》描繪了一個新的無情教義系譜（相對於七、八世紀）——即「南陽慧忠(675-775)——洞山良价(807-869)」，而慧忠則成為後世禪門追溯無情教義的鼻祖，本文即旨在討論南陽慧忠的無情教義為何，又如何成為該概念在禪宗系譜中的鼻祖位置。實則，比起《楞伽師資記》、《絕觀論》與《寶藏論》等更早期的禪宗文本，慧忠的無情教義更明顯的帶有濃厚的華嚴色彩，像是以《華嚴經》提及的法身觀，即法身遍一切處的概念，宣稱一切無情皆有佛性，亦為法身，亦可說法。再者，慧忠的角色形象在無情教義的相關議題中，巧妙的容攝與取代了以上文本——尤其是牛頭宗——在禪宗思想系譜上的角色，於是慧忠的角色書寫奠定了禪門無情教義的根源與原創性——不是三論嘉祥吉藏、天台荊溪湛然(711-782)或華嚴清涼澄觀(738-839)，亦非托名僧肇（生寂年不詳）的《寶藏論》，甚至也不是已經被視為禪門但又屬旁系的牛頭宗的《絕觀論》，更不是被後世斥為「傍出」的北宗。

關鍵詞：禪宗、牛頭宗、無情教義、南陽慧忠、法身

一、問題的提出：禪宗脈絡下的無情教義與慧忠的系譜位置

「無情教義」是筆者對於漢傳佛教中，「無情有佛性」、「無情成／是佛」與「無情說法」三種概念的統稱。從字面上且最直接而簡略的解釋，即是指無情物具有佛性，無情物能夠成佛（或已經是佛），以及無情物宣說法義。在八到十二世紀的禪宗脈絡中，可以將「無情」視為「翠竹、黃花、草木、瓦石、牆垣、燈籠、露柱、山河、大地」等物的集合名詞；而在文本中反過來使用黃花翠竹或燈籠、露柱的時候，則是一種對「無情」的借代。¹

¹ 無情教義的定義在東亞佛教的脈絡中相當複雜，而在本文所爬梳的文獻中，「無情」所指涉的主要是翠竹、黃花、草木、瓦石、牆垣，乃至燈籠、露柱與山河大地，以及柏樹、三斤麻與花藥欄等等。但就誠如 Robert H. Sharf 考察的，「無情佛性」概念的難以釐清，光是「無情」的性質，從印度佛教脈絡中就已展現在相對於無情、無想、斷滅與涅槃之間的心識議題的混淆上就展露端倪。在漢傳佛教的脈絡中，儘管很可能因為「滅」與「涅槃」在翻譯的術語上的模糊，所以沒有太多的延續著印度佛教的討論脈絡，但 Sharf 指出這個概念在中世紀的各種不同的論述之中沒有共識，代表了它在漢傳佛教脈絡中的思想實驗性質，同於印度佛教脈絡如何區別滅與無想天的問題(Robert H. Sharf, "Is Nirvāṇa the Same as Insentience? Chinese Struggles with an Indian Buddhist Ideal," in John Kieschnick, and Meir Shahar ed, *India in the Chinese Imagination: Myth, Religion, and Thought* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013), pp. 167-168.)。在印度佛教的材料中，Lambert Schmithausen 指出在經、律藏中，沒有決定性的證據表明早期的印度佛教（甚至耆那教亦然）將植物視為具有生命、情識等性質，這有可能是一個被刻意略過的議題(Lambert Schmithausen, *Plants in Early Buddhism and the Far Eastern Idea of the Buddha Nature of Grasses and Trees* (Bhairahawa: Lumbini International Research, 2009), p. 98)，而果鏡法師亦指出漢譯的經藏中並未有字面上如「無情具有佛性」或「無情能夠說法」的直接宣稱（釋果鏡，〈佛教「無情說法」的學理探究——以聖嚴法師為例的現代應用〉，載於《聖嚴研究》第9輯（臺北：法鼓文化，2017），頁10-15。在八至十二世紀禪宗文本中的實際狀況是，不同的無情教義文本中對於「無情」的認知有著差異——儘管這些文本大多是指一般在一般所認知的現象世界中的花草、樹木、土木、瓦石等等，但因為背後涉及到各自的認識論或本體論的差異，對於「無情」的看法也不甚相同。

然而，令人困擾的問題或許不僅僅是如何定義「無情」而已，何謂「佛性」、「成佛」與「說法」等三個概念，在漢傳佛教的脈絡中亦十分豐富且多歧。而且另一個與「無情」類似的狀況是，儘管意符或字面上同是無情的「佛性」、「成佛」與「說法」，但在解讀不同敘述者與不同的語境中，卻可以發現意指有著差異。例如初期禪宗文獻《楞伽師資記》與稍晚成書的《絕觀論》，在字面上雖都有著「無情物具有佛性」、「無情物可成佛」的主張，但論證的方式與根本的立場卻往往大相逕庭；更有趣的是，在宋代禪代表文獻《碧巖錄》的公案脈絡中，甚至可以發現無情教義僅剩下形式上的使用，而且與字面上的意指關聯不大，甚或無涉。於是，作為一個跨時代脈絡與不同文本的思想史考察，加上其思想實驗性質，筆者實難對「無情教義」給出一個明確而精準的定義，僅能操作性的權宜為「無情物具有佛性，無情物能夠成佛（或是已經是佛），以及無情物宣說法義」等三個概念的統稱。這毋寧更近於 Ludwig Wittgenstein 提出的語義脈絡決定論，亦即「意義即使用」(meaning is use/the meaning of a word is its use in the language) (Ludwig Wittgenstein, 《哲學研究》(臺北：桂冠圖書，1995)，頁27-28)，意即「無情教義」必須在不同語境中才能呈現其內容，而所呈現的差異正是多方交織互攝的結果，並映射著該文本的心性論、成佛次第等等命題。例如《絕觀論》將草木視為已成佛者，並視草木的「無情」與「無心」為一種最高境界的表徵。

無情教義在禪宗脈絡被正式提及，現存的最早文本是初期禪宗²中名屬淨覺(683-750)的「北宗」作品《楞伽師資記》³與牛頭宗名屬該系開祖的牛頭法融(594-657)的八世紀作品《絕觀論》。⁴而後在古典禪時期，隨著機緣問答文本形式的流行，無情教義則改以故事性的方式展現，包括《祖堂集》與《景德傳燈錄》中洞山良价(807-869)的「無情說法什麼人得聞」以及趙州從諗(778-897)的「亭前柏樹子」。無情教義也以不同的形式屢屢出現在公案形式之中，如《碧巖錄》中洞山守初(910-990)的「麻三斤」與雲門文偃(864-950)的「花藥欄」等等。這意味著無情教義在八到十二世紀之間跨越初期禪、古典禪乃至宋代禪的等不同階段的禪宗文獻中，有著不同的書寫，貫穿了整個禪宗發展的不同階段及其代表性的文獻之中。⁵

在「北宗」與牛頭宗相繼鳴出「無情佛性」的法螺後，《祖堂集》的南陽慧忠(675-775)更叩響「無情說法」的大鐘，接著後出的石頭系敘事中聯繫了後者，但卻遺忘了前者。而南陽慧忠，在禪宗的系譜上他扮演了一個相當特殊的角色——與因「一花開五葉」的系譜圖而倍受禪門後世推崇的南嶽懷讓與青原行思不同，慧忠的傳承中除了在後來被敘說成傳六祖圓相給仰山慧寂(807-883)的耽源真應(生寂年不詳)⁶外，後來的法嗣就湮沒於歷史敘事的長河中。這個情況似乎與永嘉玄覺有些類同——一方面他們都在後來的系譜上有直接的法嗣乃至開宗立派，二方面他們又都被認為是六祖慧能第一代的重要弟子。賈晉華就指出，永嘉在系譜上所處的特殊位置，反而讓他成為一個洪州系傳承極力推崇的一位「非洪州」的祖師。⁷對於慧忠，由於目前更早的史料或文獻的缺乏，《祖堂集》與《景德傳燈錄》中的

² 本文的禪宗歷史分期，主要是參考 John R. McRae 以禪宗風格與文獻而進行劃分：原始禪宗（約 500-600）、初期禪宗（約 600-900）、中期禪宗（即古典禪，約 750-1000）、宋代禪宗（約 950-1300）。必須注意的是如何解讀這個分期——McRae 說明，該分期展示的是禪宗在不同時代階段如何追溯與建構自身，而不是提供一個線性的、連續性的禪宗史觀。詳見 John R. McRae., *Seeing through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2004), pp. 13-21.

³ 《楞伽師資記》的考證與文本構成 詳見 Bernard Faure 的 *The Will to Orthodoxy: A Critical Genealogy of Northern Chan Buddhism* (Stanford: Stanford University Press, 1997)第七章。

⁴ 《絕觀論》的考證與文本構成，詳見 Robert H. Sharf, *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of The Treasure Store Treatise* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002), pp. 40-42.

⁵ 而在後來，根據高明道的考察，無情教義中無情成佛的概念成為一種普遍存在於漢傳佛教各類儀軌中——有情、無情同圓種智——，而這種說法可能是由「法界有情／含靈同圓種智」蛻變而來，而在清代的時候普遍流通，並於當代佛教中導致部份教界人士認為有、無情之間能夠互相轉換，則是後話了（詳氏著，〈「同圓種智」略考〉一文）。無論如何，本文對慧忠的無情教義的考察，以及慧忠如何化用《華嚴經》的法身觀而推出以「法身遍一切」故「無情亦法身」而「無情能說法且得授記成佛」的觀念，也算是補充了該文著重討論宋代以後的「情與無情同圓種智」，而較少討論教早期的禪宗無情教義的一環。

⁶ 《祖庭事苑》卷 2：「圓相之作始於南陽國師，付授侍者耽源，源承識記，傳于仰山，今遂目為為仰家風。」X64, no. 1261, p. 332a19-20.

⁷ 賈晉華，《古典禪研究——中唐至五代禪宗發展新探》，頁 219-224。

文本仍是主要的研究材料。⁸雖然《祖堂集》與《景德傳燈錄》中我們可以看到可能是比較早期的文獻，⁹但不管外部或內部，我們沒有其他有力的證據表明那足以代表真實歷史上的慧忠。正如小川隆已經指出來的，禪宗文獻在內容上，有著「初期禪宗＝敦煌文獻」與「傳世資料＝馬祖以後的禪」的斷層。¹⁰從文獻年代的角度而言，目前可考的九世紀間的禪宗樣貌，幾乎是由十世紀的文獻所書寫。¹¹也是因為如此，導致了該時期在禪宗史研究上的困難。但不論史實如何，《祖堂集》以降乃至《景德傳燈錄》所描繪的慧忠形象，在十世紀後已被認知為唐代禪宗無情教義的主要代表禪師，也被認知為整個禪宗無情教義的主要起點，¹²而非代表天台的荊溪湛然(711-782)及其《金剛錍》、代表三論學的《大乘玄義》或牛頭宗的《絕觀論》。

在這其中，從思想史意義而言，不能忽略的是南陽慧忠所扮演的角色。一方面是在禪宗系譜上，因為宋代禪宗中敦煌文獻《楞伽師資記》與《絕觀論》的缺席，慧忠被視為禪門無情教義的鼻祖；二方面則是慧忠的無情教義思想，雖然與《楞伽師資記》同樣走認識論¹³的解釋路線，但後者主要是源於《楞伽經》，慧忠的想法則更多的來自《華嚴經》。於是，本文最主要的問題就在於釐清初期禪宗脈絡中的無情教義與慧忠的無情教義之間有何關涉，而後者又如何吸收與取代前者，並在傳世文獻的禪宗史敘事中成為無情教義的源頭。

二、南陽慧忠的無情教義

目前關於慧忠無情教義的最早可考文獻是《祖堂集》，並且有著不算短的篇幅。

⁸ 雖然在《景德傳燈錄》28卷中收有《南陽慧忠國師廣語》（與《祖堂集》〈南陽和尚〉內容相近），且記述風格較接近八、九世紀的禪宗文獻，具有較多的論述內容。然而，由於其他可靠文獻的缺乏，仍難推斷這些作品可以確切歸屬於慧忠。無論如何，最嚴謹的處理方式是將之視為《祖堂集》成書年代十世紀中的文本，但仍無法排除可能具有較多的八、九世紀文本的元素。

⁹ 以相關慧忠的文獻而言，或許是比較早期的文獻，但仍難確知能否視為「紀實」。

¹⁰ 小川隆，《語錄の思想史——中国禪の研究》，頁42-43。

¹¹ 就如龔雋所提出的，除了《龐居士語錄》、《傳心法要》、《宛陵錄》與《臨濟錄》等少數文本外，大多數我們用以討論「經典禪」時代（亦即「古典禪」，Classical Chan）的文獻材料，幾乎都是宋代以後所編纂的。詳氏著，《禪史鉤沉：以問題為中心的思想史論述》，頁313。

¹² 雖然《祖庭事苑》將竺道生視為提出無情佛性的鼻祖（姑且不論道生是否說過「青青翠竹」此名句的歷史考據問題），接著才是慧忠。但實際上大多數的禪宗文獻提到無情教義的典故與源流時，還是溯源至慧忠，而非道生。（《祖庭事苑》卷5, X64, no. 1261, p. 387, b13-17：「道生法師說無情亦有佛性。尸云：『青青翠竹盡是真如，鬱鬱黃花無非般若。』世少信者，謂無佛語所證。法師乃端坐十年，待經而證。後三藏帶《涅槃》後分經至，果有斯說。法師覽畢，塵尾墜地，隱几入滅。」）《祖庭事苑》在解釋「翠竹黃花」時先給予南陽慧忠的無情教義正面的肯定，但隨即引用大珠慧海的看法加以評破，以避免錯將「事相」認知為理。（詳黃繹勳，《宋代禪宗辭書〈祖庭事苑〉之研究》，頁251-254。）

¹³ 在此的認識論，是借用西方哲學中以認知主體如何認知、認識客體／對象為範疇的討論進路。

內容主要分為兩段，分別是與隱士張漬以及南方禪客的問題，兩者都是以對話形式書寫與呈現。《祖堂集》的這兩段落與《景德傳燈錄》中所記載大致相同，但仍有差別。首先是傳記編排的部份，《景德傳燈錄》將慧忠與南方禪客對話收錄於 28 卷的「諸方廣語」中，並題為《南陽慧忠國師語》。其中段落的差異，配合兩段文字的主題，簡單表列如下：

	主題	《祖堂集》	《景德傳燈錄》
與張漬問答	何為無情說法義	○	○
與南方禪客問答	無情物是古佛心	○	○
	誰可聞無情說法	○	○
	講無情說法典據	《阿彌陀經》、《華嚴經》	僅《華嚴經》
	答南方知識佛性	X	○
	論刹無情結罪否	○	○
	何為翠竹黃花喻	○	X

由上表可看出《祖堂集》與《景德傳燈錄》所書寫的內容有差異，這些差異筆者會於下文繼續討論，這邊先行解讀兩文獻共有段落中的無情教義。而由於與南方禪客對答的內容篇幅較長，論述也比較豐富而完整，因此先選從該段落開始解讀。

（一）以「無情即法身」為核心的慧忠無情教義

以下，筆者將以篇幅與內容較多的《祖堂集》的文本為主，展開討論。首先，慧忠很明確的申明自己主張「無情物有佛性」：

有南方禪客問：「如何是古佛心？」

師（慧忠）曰：「牆壁瓦礫無情之物，並是古佛心。」

禪客曰：「與經太相違。故《涅槃經》曰：『離牆壁瓦礫，無情之物，故名佛性。』¹⁴今云『一切無情皆是佛心』，未審心與性為別不別？」

¹⁴ 《大般涅槃經》卷 33〈迦葉菩薩品 24〉，T12, no. 375, p. 828, b27-28：「非佛性者，所謂一切牆壁、瓦石、無情之物。離如是等無情之物，是名佛性。」

師曰：「迷人即別，悟人即不別。」

禪客曰：「又與經相違，故《〔涅槃〕經》曰：『善男子心非佛性。佛性是常，心是無常。』¹⁵今日不別，未審此義如何？」

師曰：「汝依語而不依義。譬如寒月結水為冰，及至暖時釋冰為水；眾生迷時結性成心，眾生悟時釋心成性。汝若定執無情無佛性者，經不應言：『三界唯心，萬法唯識。』故《華嚴經》曰：『三界所有法，一切唯心造。』¹⁶今且問汝：無情之物，為在三界內，為在三界外？為復是心，為復不是心？若非心者，經不應言：『三界唯心。』若是心者，不應言：『無情無佛性。』汝自違經，吾不違也。」¹⁷

可以見得的是，慧忠認為無情有佛心，並且在其語境下心即是性，因此無情也有佛性。其中以冰、水比喻心性同體，闡釋迷成心、悟成性，這點則呼應了《祖堂集》與《景德傳燈錄》所描繪的慧忠「即心是佛」觀念。而《祖堂集》慧忠的論述中，不管是「三界唯心，萬法唯識」或「三界所有法，一切唯心造」，都是典出《華嚴經》的概念，這種概念強調心對外境的主觀認知，其強調無情物處三界內、屬唯心所造，而且與唯識學有著標誌性的差別則是慧忠很強調「法身」的觀念，這點我們後文會再見到。而從這個角度來看，慧忠的無情佛性與《絕觀論》不同，¹⁸不是建立在一種本體論¹⁹的宣稱上（後者是道遍一切），而是一種華嚴式的、綜合了認識論與本體論的立場。這又與《楞伽師資記》無情教義中的唯識傾向及其強調能觀者的能動性，不完全相同。²⁰這不免讓人聯想到《大乘玄論》以「唯識

¹⁵ 《大般涅槃經》卷 26〈師子吼菩薩品 23〉，T12, no. 375, p. 778, a8-9：「善男子！心非佛性。何以故？心是無常，佛性常故。」

¹⁶ 《大方廣佛華嚴經》卷 19〈夜摩宮中偈讚品 20〉，T10, no. 279, p. 102, a29-b1：「若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。」

¹⁷ 《祖堂集》，頁 119-120。

另參《景德傳燈錄》卷 28, T51, no. 2076, p. 438, a9-17。

¹⁸ 《絕觀論》所呈現的無情教義的本體論層面，參見林悟石，〈佛性說的中國化問題：吉藏到法融的無情有性說之轉向〉，頁 79-82、96-97。

¹⁹ 在此的本體論，是借用西方哲學中以世界的存有、存在為何為範疇的討論進路。

²⁰ 《楞伽師資記》中，三位祖師求那跋陀羅、道信與弘忍都有著關於無情教義的敘述。雖然三者在無情教義上的側重與述及的層面不甚相同，可能是無情說法、可能是無情坐禪、可能是無情相等同佛相，但共通的是多以唯識立場出發的「就事而徵」、「指事問義」的進路來闡述無情教義，強調在所觀（無情眾生）因能觀（心識）而變的能動性，或說外境的虛妄性、不固定相與可變化性，因此更重視的是「如何看待外境」的議題。像是其中「初祖」求那跋陀羅提及：「從師而學，悟不由師。凡教人智慧，未嘗說此。就事而徵，指樹葉是何物？……汝能入瓶，入柱，及能入穴山，杖能說法不？……屋內有瓶，屋外亦有瓶不？瓶中有水不？水中有瓶不？乃至天下諸水，一一中皆有瓶不？……此水是何物？又，樹葉能說法，瓶能說法，柱能說法，及地、水、火、風皆能說法，土石亦能說法者，何也？」（《楞伽師資記》卷 1, T85, no. 2837, p. 1284, c12-20）以及弘忍說道：「有佛三十二相，瓶亦有三十二相不？住亦有三十二相不？乃至土木、瓦石亦有三十二相不？又將火著，

無境」來處理草木皆有佛性的議題，²¹《楞伽師資記》的看法也比較接近「唯識無境」的論述。然而除了某種程度上的相似外，我們很難推斷兩者之間有其他明顯的關聯性，現存名義為慧忠的文本中，筆者也沒有發現明顯引用吉藏論著（尤其是《大乘玄論》）的段落，因此很難推斷在思想史上有明確的聯繫。

若把慧忠的無情教義分為無情佛性與無情說法，就篇幅而言，其論述重點顯然是後者。而在解釋完慧忠認知的無情佛性後，才提出慧忠在後世禪門的標誌性觀念——無情說法，其云：

禪客曰：「無情既有心，還解說法也無？」

師（慧忠）曰：「他熾然說、恒說、常說，無有間歇。」

禪客曰：「某甲為什麼不聞？」

師曰：「汝自不聞，不可妨他有聞者。」

進曰：「誰人得聞？」

師曰：「諸聖得聞。」

禪客曰：「與摩即眾生應無分也。」

師曰：「我為眾生說，不可為他諸聖說。」

禪客曰：「某甲愚昧聾瞽，不聞無情說法；和尚是為人天師，說《般若波羅蜜多》，得聞無情說法不？」

師曰：「我亦不聞。」

進曰：「和尚為什麼不聞？」

師曰：「賴我不聞無情說法。我若聞無情說法，我則同於諸聖。汝若為得見我，及聞我說法乎？」

禪客曰：「一切眾生，畢竟還得聞無情說法不？」

師曰：「眾生若聞，即非眾生。」²²

一長一短並著，問若箇長，若箇短也。又見人然燈，及造作萬物，皆云：『此人作夢、作術也。』或云：『不造、不作，物物皆是大般涅槃也。』（《楞伽師資記》卷 1, T85, no. 2837, p. 1290, a4-9。）甚至還說「汝正在寺中坐禪時，山林樹下亦有汝身坐禪不？一切土、木、瓦、石亦能坐禪不？土、木、瓦、石亦能見色、聞聲、著衣、持鉢不？《楞伽經》云『境界法身』，是也。」（《楞伽師資記》卷 1, T85, no. 2837, p. 1290, a13-18。）

²¹ 鎌田茂雄、恆清法師、楊惠南與奧野光賢皆認為，吉藏是藉由「唯識之理」而於理內（識內）的一切諸法（依正）於是不二。參：鎌田茂雄，〈三論宗・牛頭禪・道教を結ぶ思想の系譜〉，頁 82；楊惠南，〈吉藏〉，頁 252-253；恆清法師，〈草木有性與深層生態學〉，《佛教與社會關懷學術研討會論文集》，臺南：中華佛教百科文獻基金會，1996 年，頁 18；奧野光賢，〈吉藏と草木成仏説〉，《駒沢短期大学研究紀要》27，東京：駒沢短期大学，1999 年，頁 13。

²² 《祖堂集》，頁 120-121。另參《景德傳燈錄》卷 28, T51, no. 2076, p. 438, a17-25。

這段可以配合慧忠與張漬的問答來解讀：

南陽張漬問：「某甲聞有無情說法，未諦其事，乞師指示。」

師（慧忠）曰：「無情說法汝若聞時，方聞無情說法。緣他無情，始得聞我說法，汝但問取無情說法去。」

張漬曰：「只如今約有情方便之中，如何是無情因緣？」

師曰：「但如今於一切動用之中施為，但凡、聖兩流都無小分起滅，便是出識，不屬有情，熾然見覺只是無其繫執，²³所以六根對色，分別非識。」²⁴

可以見得的是，這兩段文字傳達了幾個訊息：一，無情眾生恆常說法；二，能否聽聞的條件在於能聽者是否具足達到某種境界（諸聖境）；三、無情所說之法，無法透過口傳來傳達。綜合這些解讀，可以發現的是，慧忠的無情教義是從華嚴的法身觀作為出發點。這點，也呈現在慧忠對於後世禪門名句「青青翠竹盡是真如；鬱鬱黃花無非般若」的解釋：

又問：「古德曰：『青青翠竹，盡是真如；鬱鬱黃花，無非般若。』有人不許，是邪說；亦有人信，言『不可思議。』不知若為？」

師（慧忠）曰：「此蓋是普賢、文殊大人之境界，非諸凡小而能信受，皆與大乘了義經意合。故《華嚴經》云：『佛身充滿於法界，普現一切群生前，隨緣赴感靡不周，而恆處此菩提座。』²⁵翠竹既不出於法界，豈非法身乎？又《摩訶般若經》曰：『色無邊故，般若無邊。』²⁶黃花既不越於色，豈非般若乎？此深遠之言，不省者難為措意。」²⁷

²³ 該句《景德傳燈錄》寫做「但凡、聖兩流都無少分起滅，不屬有、無，熾然見覺，只聞無其情繫執」。

²⁴ 《祖堂集》，頁 115。

另參《景德傳燈錄》卷 5, T51, no. 2076, p. 244, b26-c4：「南陽張漬行者問：『伏承和尚說無情說法，某甲未體其事，乞和尚垂示。』師曰：『汝若問無情說法，解他無情方得聞我說法。汝但問取無情說法去！』漬曰：『只約如今有情方便之中，如何是無情因緣？』師曰：『如今一切動用之中，但凡、聖兩流都無少分起滅，便是出識不屬有無，熾然見覺，只聞無其情識繫執。所以六祖云：『六根對境分別非識。』」

²⁵ 《大方廣佛華嚴經》卷 6〈如來現相品 2〉, T10, no. 279, p. 30, a6-7：「佛身充滿於法界，普現一切眾生前，隨緣赴感靡不周，而恆處此菩提座。」

²⁶ 《大般若波羅蜜多經》卷 99〈歎眾德品 28〉, T05, no. 220, p. 547, b29-c1：「色無邊故，菩薩摩訶薩所行般若波羅蜜多亦無邊。」

但真的在字面上一樣的語句，是來自《大智度論》卷 100〈曇無竭品 89〉, T25, no. 1509, p. 752, c17-22：「如色等法，分析破裂，乃至微塵則無方，無方故無邊；無色法，無形故無此彼，無此彼故無邊。般若波羅蜜亦如是，於一切法，分別色乃至微塵，分別無色法乃至一念中，不見決定有常、樂、我、

從此，可看到慧忠又再次徵引《華嚴經》作為經證，也再次展現出慧忠「無情即是法身」的觀念。換句話說，慧忠的無情教義是建立在法界的無所不包、一切皆是法身的概念上的，也因此無情即法身，法身能說法。慧忠也論及了無情成佛，用的是相同的邏輯與理路：

客曰：「經教中但見有情授三菩提記，於未來世，而得作佛。號曰某等，不見無情授菩提記作佛之處。只如賢劫千佛中，阿那個是無情成佛？請為示之。」

師（慧忠）曰：「我今問汝：譬如皇太子受王位時，為太子一身受於王位，為復國界一一受也？」

對曰：「但令太子受得王位，國土一切自屬於王，寧當別受乎？」

師曰：「今此亦爾。但令有情授記作佛之時，三千大千世界，一切國土，盡屬毗盧遮那佛身。佛身之外，那得更有無情而得授記耶？」²⁸

於是，慧忠不但華嚴式的主張無情有佛性、能說法，甚至還能成佛，或已經得授記成佛。從這點來看，雖然在如何能夠聽聞無情所說法的立場上，慧忠的無情說法同以「境界」作為判準，而主張無情眾生恆常說法。其背後的原因應該是出於慧忠以華嚴的法身觀，因此說不外於法界的無情物既是法身，也是般若，本來清淨，因此無情物本身「熾然常說（法）」。換言之，慧忠認為既為法身的無情物本來就在說法，只是能聞者的境界是否具足條件去認知。

而在《祖堂集》中，因應著禪客的提問，慧忠提出無情教義的經典依據。慧忠對典據的提出（不管是被問而被動的提出，或是書寫上的需要而呈現），或許是在回應前段類同於莊子的「子非魚，安知魚之樂」的弔詭——慧忠說無情說法只有「諸聖得聞」，但慧忠又自稱不是聖者，那他如何知道無情能夠說法？只不過慧忠不是走莊子的「子非我，安知我不知魚之樂」的論辯方式，而是訴諸聖言量：

禪客曰：「無情說法，還有典據也無？」

師（慧忠）曰：「言不開典，非君子之所談。汝豈不見《彌陀經》云：『水、鳥、樹林，皆是念佛、念法、念僧。』²⁹鳥是有情，水及樹豈是有情乎？」

淨。是故說色無邊，故般若無邊。」

²⁷ 《祖堂集》，頁 123-124。

²⁸ 《祖堂集》，頁 122-123。

²⁹ 《佛說阿彌陀經》卷 1, T12, no. 366, p. 347, a12-24：「彼國常有種種奇妙雜色之鳥……是諸眾鳥，晝夜六時出和雅音，其音演暢五根、五力、七菩提分、八聖道分如是等法。其土眾生聞是音已，皆悉念佛、念法、念僧。……彼佛國土，微風吹動，諸寶行樹及寶羅網出微妙音，譬如百千種樂同時

又《華嚴經》云：『刹說眾生說，三世一切說。』³⁰眾生是有情，刹豈是有情乎？」

客曰：「既是無情有佛性，未審有情又如何？」

師曰：「無情尚爾，豈況有情乎？」³¹

從此可見，《祖堂集》的慧忠以《阿彌陀經》與《華嚴經》作為經證，認為前者說明了水鳥、樹林皆能念佛、念法、念僧，認為後者則表示了不但佛說、菩薩與眾生皆能說法，刹土亦可說法。然而，其實從字面上的嚴格分析，慧忠的解釋並沒有貼著《阿彌陀經》的經文。根據《阿彌陀經》的原文，並不是「水、鳥、樹林念佛、念法、念僧」，而是極樂世界眾生聽聞諸眾鳥所演暢的「五根、五力、七菩提分、八聖道分如是等法」與樹林產生的「如百千種樂」的種種微妙音，進而念佛、念法與念僧。因此，能念三寶的主體仍是有情眾生，其中真的能算是說法的也就只有仍屬有情的鳥類，而非無情樹木。其實《祖堂集》慧忠的引用的經文，與其說是《阿彌陀經》，不如說是《觀無量壽經》的第十二觀：「眼目開想……水鳥、樹林及與諸佛，所出音聲皆演妙法」。³²但是慧忠的說法還是跟經文不甚相同。從字面上來看，《觀無量壽經》闡述的是一種「觀想」，並不一定是直接肯定「水鳥、樹林及與諸佛所出音聲皆演妙法」。並且，雖然該句在斷句上並沒有絕對的對錯問題，但「水鳥樹林」四字在慧忠的解讀中，將之分為「水、鳥、樹林」，而非「水鳥、樹林」。換言之，慧忠認為作為「無情」的水，也具有演說妙法的能力。從這邊也可以看出，就如同前文慧忠否定《涅槃經》類似，雖然不時引用經典，但其實並不十分按照經文在字面上的意思進行詮釋。

另外順道一提的是，我們可以發現慧忠在《華嚴經》的引用，在譯本上並不一致，亦即有著不同譯本的混用情形。比方在慧忠回答典據來源的時候，《祖堂集》與《景德傳燈錄》相同的是，「刹說、眾生說，三世一切說」一句所採用的是佛馱

俱作，聞是音者皆自然生念佛、念法、念僧之心。舍利弗！其佛國土成就如是功德莊嚴。」

另見《佛說觀無量壽佛經》卷 1, T12, no. 365, p. 344, b14-21。

³⁰ 《大方廣佛華嚴經》卷 33〈普賢菩薩行品 31〉, T09, no. 278, p. 611, a24-26：「佛說菩薩說，刹說眾生說，三世一切說，菩薩分別知。」

³¹ 《祖堂集》，頁 121。

另參《景德傳燈錄》卷 28, T51, no. 2076, p. 438, a25-29：「曰：『無情說法有何典據？』師曰：『不見《華嚴》云：『刹說眾生說，三世一切說？』眾生是有情乎？』曰：『師但說無情有佛性，有情復若為？』師曰：『無情尚爾，況有情耶？』」

³² 《佛說觀無量壽佛經》卷 1, T12, no. 365, p. 344, b14-21：「當起想作心，自見生於西方極樂世界，於蓮華中結跏趺坐，作蓮華合想，作蓮華開想。蓮華開時，有五百色光來照身想；眼目開想，見佛菩薩滿虛空中，水鳥、樹林及與諸佛，所出音聲皆演妙法，與十二部經合。若出定時憶持不失。見此事已，名見無量壽佛極樂世界。是為普觀想，名第十二觀。」

跋陀羅的譯本(No. 278),³³但在其他處如「佛身充滿於法界，普現一切群生前，隨緣赴感靡不周，而恆處此菩提座」此句則採自實叉難陀的譯本(No. 279),³⁴以及「一切唯心造」的譯文也是來後者。我們不清楚這是後世口傳或傳抄的時造成引用的譯本不一致，或是歷史上的慧忠就是如此。

儘管慧忠沒有明確的引述與提及幾乎同時期的華嚴教學代表人物如賢首法藏(643-712)與稍晚的清涼澄觀(737-838)的著作及其思想，然而從地域上有所互動的可能性應該不低——七至九世紀時期，這些被後世歸為華嚴宗相關人物的祖師大多活動於關隴地區。³⁵若參照法藏的六相圓融論³⁶與澄觀提出的四法界觀³⁷或多或少可以解釋在上述引文中慧忠一方面回答無情熾然不斷的說法，但僅「諸聖得聞」而「凡夫不聞」——或許可以說，凡夫不聞是因為凡夫僅事法界中，從現象本身去理解無情眾生，所以僅能看到無情眾生之間乃至無情與法身之間的別相與異相；而慧忠若單提法身，則是理法界的層次，而宣說一切有、無情眾生皆是法身，則是理事無礙法界的角度。然而，僅有如文殊、普賢菩薩以上之聖者，能從事事無礙法界的角度去認知其總相與成相，可觀一切諸法的體、用同時，於是才可聞無論是有情抑或無情眾生的恆常說法。簡言之，則凡夫視現象為現象而異於真如，但從「一切即一」的角度則是根本性地認為有情、無情皆是法身，而具有差別相的有情、無情能夠以法身的立場「說法」則是「一即一切」的展現，亦即澄觀所謂的：「真理既不離諸法，則一事即是真理，真理即是一切事故，是故此一即彼一切事。一切即一。」³⁸亦如名義歸屬為嘉祥吉藏(549-623)且是現存最早具體支持無情教義的文本《大乘玄論》中，在論述無情有佛性的概念時，也曾經引述華嚴樓觀作為佐證。³⁹也如陳英善對於後世被尊為華嚴初祖的杜順(558-641)的名義作品《法界觀門》中理事無礙觀的解釋，其中作為相遍門的「理遍於事」與「事遍於理」門主張理與事彼此相遍且非一非異。⁴⁰本文礙於篇幅與主題之限未在此繼續深

³³ 實叉難陀的譯本(No. 279)為：「佛說眾生說，及以國土說，三世如是說，種種悉了知。」(《大方廣佛華嚴經》卷 49〈普賢行品 36〉, T10, no. 279, p. 262, a3-5。)

³⁴ 《大方廣佛華嚴經》卷 6〈如來現相品 2〉, T10, no. 279, p. 30, a6-8。

³⁵ 詳魏道儒,《中國華嚴宗通史》,智儼見頁 102-103;法藏部份見頁 115-117;澄觀部份見頁 155-157。

³⁶ 《華嚴一乘教義分齊章》卷 4：「初列名者，謂總相、別相、同相、異相、成相、壞相。總相者，一舍多德故；別相者，多德非一故。別依比總，滿彼總故。同相者，多義不相違，同成一總故；異相者，多義相望各各異故。……」(T45, no. 1866, p. 507c5-9)

³⁷ 魏道儒,《中國華嚴宗通史》,頁 162-164；至於四法界原型之《法界觀門》的三法界的詳細解說，見陳英善,《華嚴無盡法界緣起論》，頁 25-53。

³⁸ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 2, T35, no. 1735, p. 517b4-6。

³⁹ 林悟石,〈佛性說的中國化問題——吉藏到法融的無情有性說之轉向〉,頁 74-75。

華嚴樓觀，見：《大方廣佛華嚴經》卷 59：「爾時，善財觀察樓觀，廣大無量，猶如虛空，眾寶為地。……於樓觀內，具有百千諸妙樓觀，不相障礙，莊校嚴飾，亦如上說。」(T09, no. 278, p. 780b13-25)以及該經文下段：「善財諸樓觀中，見一樓觀，高廣嚴飾，勝妙於前，包容三千大千世界、百億閻浮提、百億兜率天。」(T09, no. 278, p. 781a14-17)

⁴⁰ 陳英善,《華嚴無盡法界緣起論》，頁 34-40。

究華嚴教學與慧忠是否有更具體的相互關聯與影響，不過這可能是一個相當有趣的思想史議題。

（二）慧忠與牛頭法融在無情教義上的形象重合

關於前段引文裡，值得一提的是，在《祖堂集》中慧忠的「六根對色，分別非識」並沒有特別註明出處，《景德傳燈錄》則寫為「六根對境，分別非識」。但結果是，不管在敦煌本、敦博本乃至宗寶本《壇經》，與《金剛經解義》這兩部唯二以六祖慧能為名義的作品中，都沒有一樣的文句，該句反而出現在《景德傳燈錄》自己收錄的《牛頭山初祖法融禪師心銘》中：

四德不生，三身本有。六根對境，分別非識。
一心無妄，萬緣調直。心性本齊，同居不携。⁴¹

由於史料的缺乏，我們無從得知這段與《心銘》一模一樣的語句，究竟是慧忠自己所說，還是後人的書寫（增添、改寫或訛誤），但這或許表明了《祖堂集》與《景德傳燈錄》所呈現的慧忠無情教義，是揉合了牛頭禪的內容的；或是說在十世紀後禪門對慧忠無情教義的理解，已經融合了牛頭禪的內容；抑或南陽慧忠與牛頭祖師的形象已經有所合揉。

值得注意的是，在《絕觀論》中學生緣門曾問過老師入理「煞草木有無罪」的問題，⁴²類似的提問也出現在《祖堂集》慧忠與南方禪客的問答中：

禪客曰：「若有情、無情俱有佛性，殺有情而食噉其身分，即結於罪怨相報。損害無情，食噉五穀、采蔬、菓栗等物，不聞有罪互相讎報也。」

師（慧忠）曰：「有情是正報，從無始劫來，虛妄顛倒，計我我所，而懷結恨，即有怨報；無情是依報，無顛倒結恨心，所以不言有報。」

（中略）

客曰：「一切大地既是佛身，一切眾生居佛身上，便利穢汙佛身，穿鑿踐踏佛身，豈無罪乎？」

師曰：「一切眾生全是佛身，誰為罪乎？」⁴³

⁴¹ 《景德傳燈錄》卷 30《牛頭山初祖法融禪師心銘》，T51, no. 2076, p. 457, c17-19。

⁴² 「答曰：『夫言罪不罪，皆是就情約事，非正道也。但為世人不達道理，妄立我身。煞即有心，心結於業，即云罪也。草木無情，本來合道，理無我故。煞者不計，即不論罪與非罪。夫無我合道者，視形如草木，被斫如樹林。故文殊執劒於瞿曇，鶩掘持刀於釋氏，此皆合道，同証不生，了知幻化虛無，故即不論罪與非罪。』」《絕觀論》，頁 91。

⁴³ 另外，在《祖堂集》中的「一切眾生全是佛身，誰為罪乎」（頁 491），在《景德傳燈錄》中卻少

客曰：「佛身無為，無所罣礙。今以有為質礙之物而作佛身，豈不乖於聖旨乎？」

師曰：「汝今不見《大品（般若）經》曰：『不可離有為而說無為，又不可離無為而說有為。』⁴⁴汝信色是空不？」

對曰：「佛之誠言，那敢不信？」

師曰：「色既是空，寧有罣礙？」⁴⁵

我們不妨對比一下這兩個不同文獻對此問題的回應：《絕觀論》先是根本否定了「罪不罪」做為一個問題的合理性，說明有罪與否是「就情〔識〕約事」而言，是基於「有我」且「有心」（妄立我身，煞即有心）的錯誤命題。《絕觀論》認為草木既然無情而理無我，傷害草木者就無所謂有罪與否的問題，但因為有心而結罪；從被傷害者的立場，因為「無心合道」而肉身與草木無異，因此「文殊執劍於瞿曇，鵞掘持刀於釋氏」皆是「了知幻化虛無」，無關罪與非罪。《祖堂集》中的慧忠對於食無情是否結罪的回應，則從依、正二報的角度切入，但慧忠如此的分類卻不是傾向唯識的一切眾生皆在識中（或心中），而比較偏向心性論式的有妄心則結罪、無妄心則無罪。正如慧忠指稱正報有情因為「虛妄顛倒，計我我所，而懷結恨，即有怨報」才是問題的根本，而依報無情因「無顛倒結恨心，所以不言有報」。而最後，慧忠又再度以華嚴式的「一切皆是佛身」的論述，以消解結罪與否的問題。

從有情眾生有染心而結罪，無情眾生無染心而不結罪這點來看，《絕觀論》法融與《祖堂集》慧忠的回答邏輯非常相似，都以迷跟悟作為背後的問題根源，「有妄心」才是結罪的主因。當然如此的思想相似性仍不足以作為一種證據，但至少也表示了禪門內部在思考這個問題時具有某些共同的理路。也無怪與《祖堂集》同時期成書的《宗鏡錄》中由永明延壽代答慧忠同樣被問及的一個問題，將可以看到其中將來自《絕觀論》的成句「文殊執劍於瞿曇，鵞掘持刀於釋氏」，⁴⁶兩者對於無情教義的回答揉合，作為回答：

了可能是關鍵的「身」字，而寫作「眾生全體是佛，欲誰為罪？」（卷 28, T51, no. 2076, p. 438, b13-14）。雖然很有可能是缺字，但直接宣稱「眾生是佛」是否跟景德傳燈錄的成書時代背景有關，或許可以進一步討論。

⁴⁴ 《大般若波羅蜜多經》卷 397〈勝義瑜伽品 75〉, T06, no. 220, p. 1057, b19-21：「平等法性非是有為，非是無為。然離有為法，無為法不可得；離無為法，有為法亦不可得。」

⁴⁵ 《祖堂集》，頁 121-123。

⁴⁶ 《絕觀論》，頁 91。

如學人問：「忠國師：『經云「一切法皆是佛法」』，殺害還是佛法不？」

〔延壽〕答：「一切施為皆是佛智之用，如人用火，香臭不嫌；亦如其水，淨穢非污，以表佛智也。是知火無分別，蘭、艾俱焚；水同上德，方、圓任器。所以『文殊執劍於瞿曇，鵝掘持刀於釋氏』豈非佛事乎？若心外見法而生分別，直饒廣作勝妙之事，亦非究竟。』。」⁴⁷

這段主要的立場在於主張一切揭示「佛智之用」，並批評「心外見法」而產生的分別，與該段前一句的「一切法唯心」相關，而「萬法唯心」也是與《祖堂集》慧忠一致的立場。至於「文殊執劍於瞿曇，鵝掘持刀於釋氏」，此成句在諸版本的《絕觀論》中皆一致，⁴⁸當然這典故其來有自，且各別在禪宗文獻中有著廣泛使用，像是「文殊執／仗劍」的成語也見於《祖堂集》。⁴⁹但可以發現的是，大多是「文殊劍」或「文殊仗劍」，並無類似於該句組「文殊執劍於瞿曇」的特定使用方式。在《祖庭事苑》中解釋「文殊仗劍」的典故時，⁵⁰也並未提及慧忠或法融。而整個成句完整連用的例子其實更少，在此之後即晦堂祖心(1025-1100)所編的《冥樞會要》，⁵¹但該編著又是晦堂對於百卷《宗鏡錄》的輯要。另外就是成書於 1036 年的《天聖廣燈錄》。⁵²但無論如何，不管是成語還是成句，除了《絕觀論》與《宗鏡錄》（或是其輯要《冥樞會要》）以外，皆非討論傷害無情眾生是否結罪的問題。儘管在這邊延壽是以《絕觀論》的成句回答慧忠曾經被問過的問題，但其實如前所述，《絕觀論》內容就包含了相同問題，而在此處《宗鏡錄》又剛好沒有註明該句來源為《絕觀論》（習慣處處標明「融大師云」的延壽應該不是刻意忽略），或許也代表著法融與慧忠兩者形象的逐漸重疊。

而我們目前知道的是：不但九世紀的宗密還有「《絕觀論》是牛頭初祖法融的作品」的認知，⁵³名義為永明延壽的作品《宗鏡錄》與《萬法歸心錄》也持相同見解。⁵⁴換言之，與《祖堂集》同時期成書的永明延壽著作（而《祖堂集》的名義編纂者靜、筠則被認知為來自「南唐」泉州招慶寺的兩禪僧，在活動地域上與延壽接近），

⁴⁷ 《宗鏡錄》卷 13, T48, no. 2016, p. 488, a10-17。

⁴⁸ 該句在六種版本《絕觀論》圖影分別見：《絕觀論》，頁 6、19、32、41、60、70。

⁴⁹ 《祖堂集》，頁 302：「問：『文殊丈劍擬殺何人？』師（雲居道膺，835-902）云：『動者先死。』」《祖堂集》，頁 385：「問：『如何是文殊劍？』師（鏡清道忞，868-937）便作斫勢〔云〕：『只如一劍下得活底人，又作摩生？』」

⁵⁰ 《祖庭事苑》卷 6, X64, no. 1261, p. 396, a7-15。

⁵¹ 《冥樞會要》，《禪學典籍叢刊》第三卷，頁 296。

另該文獻之解題詳見椎名宏雄，〈『冥樞會要』三卷〉，《禪學典籍叢刊》第三卷，頁 421-427。

⁵² 《天聖廣燈錄》卷 9, X78, no. 1553, p. 461, c14-17。

⁵³ 《圓覺經大疏釋義鈔》卷 11, X09, no. 245, p. 707, c22-23：「牛頭融大師，有《絕觀論》。」

⁵⁴ 《宗鏡錄》卷 97, T48, no. 2016, p. 941, a24-25：「牛頭融大師《絕觀論》問云：……」

《萬法歸心錄》卷 3, X65, no. 1288, p. 422, b13：「牛頭融大師《絕觀論》：……」

不但知道《絕觀論》的存在，也把該文獻認知為牛頭法融的作品。儘管如此，在目前可考的九世紀文獻中，也只有永明延壽的作品有援引《絕觀論》的紀錄，而引用牛頭宗文獻較多的《宗鏡錄》，則很可能在甫成書時不太受到重視。⁵⁵最後，在延壽的著作之後，《絕觀論》似乎就消失了，不但再無人徵引，也再無人提及。

《絕觀論》在二十世紀的重新發現，跟《楞伽師資記》是一樣的——敦煌文獻。而且，有趣的是，儘管《宗鏡錄》與《萬法歸心錄》都提及牛頭法融著有《絕觀論》，並有引用《絕觀論》的紀錄，但是無情教義的部份卻沒有提及。雖說如此，必須注意的是，《宗鏡錄》中有一段題為引自《淨名〔經〕私記》（已佚）的引文，其曰：

或有光明而作佛事，何故如此？體遍虛空，同於法界。畜生蟻子、有情無情皆是佛子。此即是解脫法，即是須彌入芥子。⁵⁶

這段展示了無情教義，而且是「道遍一切」的本體論式、牛頭宗風格的無情教義。並且，《淨名私記》在《宗鏡錄》在其他的段落中也有引用，其中一筆則記為「牛頭《淨名私記》云……」。⁵⁷由此可見，儘管《宗鏡錄》並未引用最著名的《絕觀論》段落，但《宗鏡錄》撰者應是認為法融具有「道遍無情」此等無情佛性的主張。而《淨名經》（《維摩詰經》）也是《絕觀論》在論述無情教義時，所援用的主要經證之一。而本段引文，實則更接近於以《華嚴經》的角度來解釋《絕觀論》所宣稱的「道遍一切」，尤其是「法界」一詞。（當然，《絕觀論》本身就有對《華嚴經》的徵引，顯然其文本作者是閱讀過後者的。⁵⁸）

然而，儘管至今傳世的《宗鏡錄》中，有著牛頭宗宣講無情教義的蹤跡，但不管《祖堂集》或《景德傳燈錄》，乃至後世禪門，從上述分析中可以得知，《楞伽師資記》與《絕觀論》這兩部分別代表著北宗（以及其所描寫的東山法門）與牛頭宗的文獻，在十世紀時候不是散佚就是不受重視，其無情教義也被跟著淹沒於歷史的長流中。這些文獻缺乏後續的影響力或失傳，多少也跟失去了背後支持、傳續與弘揚這些文獻的宗派有關，何況這些文獻是作為特定宗派的作品，尤其《楞

⁵⁵ 考察禪宗文獻在當時社會中傳播的實際狀況，一直是漢傳佛教社會史研究中的一大難題。若北宋楊傑的〈宗鏡錄序〉所述不假，則《宗鏡錄》的廣為流通約於元祐年間(1086-1094)。

詳：《宗鏡錄》卷1〈宗鏡錄序〉，T48, no. 2016, p. 415, a26-b3：「初吳越忠懿王(929-988)序之，祕于教藏。至元豐(1078-1085)中，皇弟魏端獻王鏐板分施名藍，四方學者罕遇其本。元祐六年(1091)夏，游東都法雲道場，始見錢唐新本，尤為精詳，乃吳人徐思恭請法涌禪師同永樂法真二三耆宿，遍取諸錄，用三乘典籍、聖賢教語，校讀成就，以廣流布。」

⁵⁶ 《宗鏡錄》卷24, T48, no. 2016, p. 552, b19-22。

⁵⁷ 《宗鏡錄》卷25, T48, no. 2016, p. 557, c6。

⁵⁸ 林悟石，〈佛性說的中國化問題：吉藏到法融的無情有性說之轉向〉，頁81-82。

伽師資記》背後代表的是被斥為走偏了的「北宗」——在系譜上的位置比從道信「旁出」的牛頭宗還要尷尬許多。但有趣的是，在《祖堂集》與《景德傳燈錄》當中，東山法門乃至北宗與牛頭宗的幾位祖師被選入並列傳。東山法門作為四祖與五祖的道信、弘忍，畢竟是禪宗「分燈」前的共同祖師，列傳可以說是必然；不過作為「旁枝」的北宗與牛頭宗，在系譜圖上也有或許也具有旁枝襯正系的功能，這可能是有意的列傳，以將之改寫為另一種樣貌；亦有可能單純只是撰寫者覺得，蒐集到的資料值得書寫下來。但惜於現存文獻的不足，筆者目前無法推斷出證據比較確鑿的原因。儘管如此，這也提供了我們比較的可能，也就是比較八世紀與十世紀文獻中東山法門、北宗與牛頭宗的書寫，特別是無情教義的部份。

考慮到《宗鏡錄》有引用《絕觀論》內文的記錄，可以想見，前者的撰寫者將《絕觀論》與慧忠揉合一處，或是在其理解中，混淆了兩者的圖像。而以目前史料的匱乏，也無直接的證據來解釋為何《宗鏡錄》的撰寫者在討論慧忠的無情教義時，完全沒有提及法融或牛頭宗。考慮到文獻材料的複雜性，筆者更寧願注意後世所呈現出來的慧忠的無情教義為何，或是慧忠的無情教義被如何理解。無論如何，儘管論證無情教義的理路不同，一是類似問題的問答，二是特定成句的移植，牛頭法融與牛頭宗的祖師群像，似乎已與南陽慧忠產生了融合。這也表示在後世禪門的認知中，牛頭宗的無情教義在禪宗思想史的角色與慧忠產生了重疊，乃至後者接替了前者的位置。

另一方面，或許在討論慧忠的無情佛性與無情說法思想時，很容易同時聯想到牛頭宗，甚至直接為兩者賦予思想史的連續性，⁵⁹但無論史實如何，從最早記有慧忠無情教義的《祖堂集》乃至後世的文獻，皆未明文提到慧忠無情教義與牛頭宗的關聯，而事實上，也正如前文所述及的，北宗與牛頭宗的無情教義已經透過祖師圖像的改寫，消失於十世紀後的禪宗書寫中。對於慧忠，由於目前我們沒有早於《祖堂集》的相關文獻，無從得知之前是否有慧忠無情教義的相關記述。然而可以得知的是，歷史上的慧忠與牛頭宗的活躍雖然有地域上的差別，但顯然仍處於同一時期，也正好是《絕觀論》、《寶藏論》成書以及牛頭宗建構四祖傳承敘事的八世紀後半葉。因此不管是歷史上的慧忠確有提出無情佛性與無情說法，或此乃後世的書寫創作，都不太可能與牛頭宗全無關——尤其是後者。在上述的分析中，像是「六根對境，分別非識」這句來自《心銘》的語句，以及「煞草木有無罪」的問題以及內容，都表示慧忠無情教義中具有部份的牛頭宗元素。

如果從地緣上進行考量，北宗的活動地區主要都處在長安、洛陽兩京；牛頭宗以及背後的三論攝山派則是以金陵（今南京）為中心，及其周圍的牛頭山、攝

⁵⁹ 釋印順，《中國禪宗史：從印度禪到中華禪》，頁 124。

山（今棲霞山）、茅山乃至後來佛窟遺則的時代拓及天台山，範圍主在江東一帶。透過政治與社會史的考察，阿部肇一指出慧忠的興起，也是一個南宗在唐代的政治地位上取代北宗的一個標誌（雖然可能是朝廷官員間的政治鬥爭結果）。⁶⁰而佛雷也指出，安史之亂後的藩鎮割據、中央朝廷勢力衰弱的社會背景下，降低了對於單一正統性的訴求，也為地方禪系帶來更好的發展環境。⁶¹印順法師以慧忠出身地為越州諸暨（今浙江諸暨市）而認為慧忠受到江東學風的影響較大，才提出無情教義，印順法師對出身浙江會稽的洞山也做了相同的解釋。⁶²然而，一方面在敘事上，慧忠從惠能處得到付法後，就轉往北方，並長年隱居或駐錫於長安的諸寺院，主要的活動地域並不在江東。二方面，在思想與教義層面，就像前文中論及的，《祖堂集》慧忠的無情教義是華嚴式的，以法界中一切皆法身的概念為主調；《楞伽師資記》的無情教義則是唯識式的，以就事而徵的認知理路為基底；《絕觀論》的無情教義則是以本體論式的道遍一切與無心合道為根本。因此印順法師僅以地緣以及無情教義在「形式上」的相近而將慧忠歸為受到牛頭的影響，其中的關聯性或許還有可以進一步討論之處。並且從材料的歷史考證而言，我們很難斷定對於慧忠的記述，是否可以還原並等同為「歷史上」的慧忠。然而，有趣的是，雖然在論述的取徑與根本的理論基礎，慧忠與《楞伽師資記》、《絕觀論》兩者都不盡相同，但《祖堂集》與《景德傳燈錄》的慧忠的華嚴進路，一方面具有法界唯心作為本體論式傾向，另一方面也具有凡、聖境界在現象認知上的差異的認識論式傾向，在學理上同時涵括了《絕觀論》道遍一切的本體論式宣稱與《楞伽師資記》的現象的認識論傾向，或說慧忠為兩者的合流也是一個角度。

三、結語

慧忠往往被禪門視為無情說法觀念的代表人物，而其無情教義，雖與《楞伽師資記》與《絕觀論》都不同，但又同時以華嚴式的詮釋傾向而兼涵兩者。像是如何能夠聽聞無情所說法的立場上，慧忠與《楞伽師資記》的無情說法同以「境界」作為判準，但因為慧忠的無情教義立基於華嚴風格的進路，讓慧忠與《楞伽師資記》的無情教義在理論的立足點上有著相當大的差別。更精確的說，是心性論上的不同。從慧忠主張無情眾生恆常說法來看，《楞伽師資記》雖然也主張無情說法，但並不會說「熾然常說」。背後的原因應該是出於慧忠以華嚴的法身觀，因此說不外於法界的無情物既是法身，也是般若，本來清淨，因此無情物本身「熾然常說（法）」。但《楞伽師資記》的立場是唯識風格的，無情物能否說法是在於

⁶⁰ 阿部肇一，〈唐の南陽慧忠禪師の立場：北宗禪より南宗禪への交替〉，頁 30-32。

⁶¹ Bernard Faure, *The Will to Orthodoxy: A Critical Genealogy of Northern Chan Buddhism*, p. 5.

⁶² 釋印順，〈中國禪宗史：從印度禪到中華禪〉，頁 124。

能聞者如何聞之，而非無情物本身就「熾然常說」——《楞伽師資記》並不直接肯定無情物能主動說法。換言之，《楞伽師資記》的唯識取徑是以能聞者的立場來決定無情物是否說法；慧忠的華嚴進路則是說無情物本來就在說法，只是能聞者的境界是否具足條件去認知。而《絕觀論》則如前文分析，可以看到許多很可能某些《絕觀論》的無情教義概念，在後世與慧忠的無情教義被予以揉合而理解。而如此的祖師形象的重疊與重合，重點不在「慧忠」的形象是如何「取代」了牛頭禪與北宗禪的系譜位置，而是「慧忠」如何在思想史的脈絡中兼容了前人的元素而為大成。

不啻如此，《祖堂集》慧忠的無情教義，雖然比起吉藏與荊溪湛然(711-782)《金剛錚釋文》的篇幅短上許多，對於義學方面的討論也不及兩者複雜，但比起後世，甚至是《楞伽師資記》、《絕觀論》與《寶藏論》等禪宗文獻的對此主題的討論，可以說慧忠無情教義對禪宗的具體影響較前兩者有過之而無不及。可能的主要原因，一是禪門中自然更為認同身為同宗的慧忠；二是湛然與慧忠的兩種不同書寫形式的文本中，顯然後世禪門更偏好後者——對再詮釋者而言，「語錄體」或「對話式」的書寫形式，以及異於一般常識而偏向怪誕的主張，具有更多的解釋與運用的空間，呼應了後來宋代禪宗中「活句」之所以為活的可能性。⁶³

最後，此研究仍有許多不足之處，實則仍有諸多與華嚴學相關的問題可以進一步拓展。像是分別被後世奉為華嚴三祖與四祖的法藏與澄觀的著作中，我們可以看到與淨影慧遠(523-592)的《大乘義章》對有情、無情的分野極為相似的模式⁶⁴——法藏主張一切有情無情皆具「真如」之性，無情所有即「法性」，有情所具方為「佛性」，因此無情仍不能成佛。⁶⁵澄觀也以「靈知真心」作為有情與無情的分界，⁶⁶並提出佛性具有佛性性（有情）與佛性相（無情）的分別，⁶⁷並主張佛性在有情層面為佛性，在無情層面為法性，⁶⁸進而認為無情無法成佛。而身為澄觀弟子，

⁶³ 關於禪宗對「活句」的討論與案例分析，詳參小川隆，《語錄の思想史——中国禪の研究》，頁295-297、301-308。

⁶⁴ 該論書以佛性的能知性與所知性作為區別，認為沒有能知性（覺知能力）的無情無法成佛。詳見《大乘義章》卷1, T44, no. 1851, p. 472, c16-p. 473, a13。

⁶⁵ 釋恆清，《佛性思想》，頁261-262；釋果鏡，〈佛教「無情說法」的學理探究——以聖嚴法師為例的現代應用〉，頁18。

⁶⁶ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷34〈光明覺品9〉, T36, no. 1736, p. 261, b15-17:「疏：八知即心體者。此句標示『上智』即對所證之法明能證之智。今直語『靈知真心』異乎木石者，通能、所證也。」

⁶⁷ 釋恆清，《佛性思想》，頁263-264。另外關於華嚴宗從二祖智儼(602-668)、三祖法藏乃至四祖澄觀對於無情教義的看法的脈絡考察，參見：鎌田茂雄，《中国華嚴思想史の研究》，頁444-453。

⁶⁸ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷37〈須彌山頂偈讚品14〉, T36, no. 1736, p. 280, a23-b2:「若以第一義空為佛性者，唯是正因者，揀異智慧性也。然《涅槃》云：『佛性者名第一義空，第一義空名為智慧。』此二不二以為佛性。然第一義空是佛性性，名為智慧即佛性相。第一義空不在智慧，

又是禪宗教理的重要指標的圭峰宗密(780-841)，其立場與華嚴學是否為禪門的無情教義帶來影響？不啻於此，到了晚明，對天台性具思想進行批判，因而反對無情教義的五台山華嚴僧空印鎮澄(1547-1617)也是個有趣的案例。⁶⁹而晚明中日的佛教思想交流的脈絡中，日本江戶中期的著名華嚴學僧僧濬鳳潭(1659-1738)⁷⁰也一反澄觀的看法而主張無情教義，並且反對澄觀對無情教義的批判，⁷¹鳳潭還說「蓋是學得荷澤知解來底之大患」，似乎將這種「誤解」（此指澄觀以「靈知真心」為成佛關鍵，而說草木無情無此真心而不能成佛）歸結為荷澤所帶來的影響，⁷²其所指涉的對象很可能就是宗密。以上這些或許都是有待未來繼續深究有趣的議題。

引用文獻

（一）佛教藏經或原典文獻

以下本文所引用之古籍文獻依所收藏經、經號排序，其他則依照撰或編者之姓氏或首字筆劃遞增排序。

1、《大正新脩大藏經》

引用《大正新脩大藏經》（東京：大藏經刊行會。1924-1935），出處依照「題名、卷數、藏經、冊數、經號、頁數、欄數、行數」之順序標示，如：《大乘義章》卷1, T44, no. 1851, p. 472, c16-p. 473, a13。

《大般若波羅蜜多經》T05、T06、T07, no. 220.

《大方廣佛華嚴經》T09, no. 278.

《大方廣佛華嚴經》T10, no. 279.

《佛說觀無量壽佛經》T12, no. 365.

《佛說阿彌陀經》T12, no. 366.

《大般涅槃經》T12, no. 374.

《大般涅槃經》T12, no. 375.

《大方廣佛華嚴經疏》T35, no. 1735.

《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》T36, no. 1736.

但名法性；由在智慧，故名佛性。若以性從相，則唯眾生得有佛性，有智慧故；牆壁瓦礫無有智慧，故無佛性。若以相從性，第一義空無所不在，則牆壁等皆是第一義空。」

⁶⁹ 簡凱廷，《晚明五臺僧空印鎮澄及其思想研究》，頁 167-169。

另鎮澄之介紹與生平，詳同論文頁 29-66。

⁷⁰ 僧濬鳳潭的生平與考證，詳見王芳的〈鳳潭の生没年及び出身地に對する一考察〉。

⁷¹ 簡凱廷，《晚明五臺僧空印鎮澄及其思想研究》，頁 170-172。

⁷² 鳳潭的批判的引文，同上註，頁 171。

- 《大乘義章》T44, no. 1851
《大乘玄論》T45, no. 1853.
《寶藏論》T45, no. 1857.
《華嚴一乘教義分齊章》T45, no. 1866.
《宗鏡錄》T48, no. 2016.
《景德傳燈錄》T51, no. 2076.
《楞伽師資記》T85, no. 2837.

2、《卍新纂大日本續藏經》

引用《卍新纂大日本續藏經》(東京：國書刊行會。1975-1989)出處亦依照上述《大正新脩大藏經》順序註明，例：《祖庭事苑》卷 6, X64, no. 1261, p. 396, a7-15。

- 《圓覺經大疏釋義鈔》X09, no. 245.
《祖庭事苑》X64, no. 1261.
《萬法歸心錄》X65, no. 1288.
《天聖廣燈錄》X78, no. 1553.

3、其他

- 柳田聖山、椎名宏雄編(2000)。《冥樞會要》。收於《禅学典籍叢刊》第三卷。京都：臨川書店。頁 287-407。
常盤義伸、柳田聖山編集(1976)。《絕觀論：英文訳注、原文校定、国訳》。京都：禅文化研究所。
禅文化研究所編集(1994)。《祖堂集》。京都：禅文化研究所。

(二) 研究文獻

- Faure, Bernard. 1997. *The Will to Orthodoxy: A Critical Genealogy of Northern Chan Buddhism*. Translated by Phyllis Brooks. Stanford: Stanford University Press.
McRae, John R.. 2004. *Seeing through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
Schmithausen, Lambert. 2009. *Plants in Early Buddhism and the Far Eastern Idea of the Buddha Nature of Grasses and Trees*. Bhairahawa: Lumbini International Research.
Sharf, Robert H.. 2002. *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of The Treasure Store Treatise*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

- Sharf, Robert H.. 2013. "Is Nirvāṇa the Same as Insentience? Chinese Struggles with an Indian Buddhist Ideal," in *India in the Chinese Imagination: Myth, Religion, and Thought*, edited by John Kieschnick, and Meir Shahar, pp 141-170. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Wittgenstein, Ludwig(1995)。《哲學研究》。尚志英譯。臺北：桂冠圖書。
- 土屋太祐(2008)。《北宋禪宗思想及其淵源》。成都：巴蜀書社。
- 小川隆(2011)。《語錄の思想史——中国禪の研究》。東京：岩波書店。
- 王芳(2012)。〈鳳潭の生没年及び出身地に對する一考察〉。《インド哲學佛教學研究》19。頁119-129。
- 林悟石(2014)。〈佛性說的中國化問題——吉藏到法融的無情有性說之轉向〉。《正觀》69期。頁61-117。
- 阿部肇一(1967)。〈唐の南陽慧忠禪師の立場：北宗禪より南宗禪への交替〉。《駒澤史學》14。頁22-33。
- 高明道(2009)。〈「同圓種智」略考〉。《法光雜誌》233。臺北：法光。
- 陳英善(1996)。《華嚴無盡法界緣起論》。臺北：華嚴蓮社。
- 黃繹勳(2011)。《宋代禪宗辭書〈祖庭事苑〉之研究》。高雄：佛光出版社。
- 奧野光賢(1999)。〈吉藏と草木成仏説〉。《駒沢短期大学研究紀要》27。頁11-32。
- 楊惠南(2012)。《吉藏》，臺北：東大圖書。(初版：1989年。)
- 賈晉華(2010)。《古典禪研究——中唐至五代禪宗發展新探》。香港：Oxford University Press。
- 簡凱廷(2017)。《晚明五臺僧空印鎮澄及其思想研究》。博士論文。新竹：國立清華大學中國文學系。
- 鎌田茂雄(1965)。《中国華嚴思想史の研究》。東京：東京大學出版會。
- 鎌田茂雄(1968)。〈三論宗・牛頭禪・道教を結ぶ思想的系譜：草木成仏を手がかりとして〉。《駒沢大学仏教学部研究紀要》26。頁79-89。
- 魏道儒(2007)。《中國華嚴宗通史》。新北：空庭書苑。
- 釋印順(1992)。《中國禪宗史：從印度禪到中華禪》。臺北：正聞出版社。七版(初版：1971)。
- 釋果鏡(2017)。〈佛教「無情說法」的學理探究——以聖嚴法師為例的現代應用〉。收於聖嚴教育基金會學術研究部編《聖嚴研究》第九輯。臺北：法鼓文化。頁7-50。
- 釋恆清(1997)。《佛性思想》。臺北：東大圖書。
- 龔雋(2006)。《禪史鉤沉：以問題為中心的思想史論述》。北京：生活·讀書·新知三聯書店。

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

國際青年華嚴學者論壇論文集. 2019/
陳一標主編. -- 初版. -- 臺北市 : 華嚴蓮社,
2020.02

面 ; 公分

ISBN 978-986-98353-2-9 (平裝)

1. 華嚴宗 2. 文集

226.307

109002261

2019

國際青年華嚴學者論壇 論文集

編審：論文集編輯委員會

主編：陳一標

執行編輯：黃思涵

出版機關：財團法人臺北市華嚴蓮社

發行機關：財團法人臺北市華嚴蓮社

地址：10056 臺北市中正區濟南路二段 44 號

電話：(+866-2) 2351-8333

傳真：(+866-2) 2321-8958

印刷公司：華來股份有限公司

出版日期：2020 年 02 月初版

版權所有，翻印必究



財團法人臺北市華嚴蓮社

弘法・慈善・教育・文化