

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；《續資治通鑒長編》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, ZandKaindl, K, (eds.) *Translation as Intercultural Communication. Selected Papers from the EST Congress, Prague 1995*. (pp.3-20). John Benjamins: Amsterdam, Philadelphia. p5. "what I want to stress is, firstly, that translation, as institution, is circumscribed by expectation 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、譯場列位等內外外部資料，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「雲棲朮食，久玩雜華」。後尋訪名師，「既滄儼之妙解，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；義有不安之處，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)，齋此梵本來屆。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』謂刪去，『筆』謂增益也。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《大方廣佛花嚴經》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，判斷石經始刻於聖曆三年。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、羅焯等給與高度重視。

《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尋	
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。讎對已譯之文。……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，官員參譯數量多，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激審覆
 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恆景律師邊得戒。」T50n2061_p0797b03-04；《宋高僧傳》「弱冠詣荊南玉泉寺事恆景律師便剃髮受。」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)，北齊武成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「武曩」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 <small>類</small> 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。沙門復禮筆受。
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)	<p>*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</p> <p>*二年秋九月，上加金輪聖神皇帝號，大赦天下，大酺七日</p> <p>*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</p>	二年，法藏助菩提流志翻譯《寶雨經》
延載 (694)	<p>*五月，上加尊號為越古金輪聖神皇帝</p> <p>*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</p>	法藏於雲華寺講《華嚴經》
証聖 (695)	<p>*元年春一月，上加尊號曰慈氏越古金輪聖神皇帝</p> <p>*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</p> <p>*春二月，上去慈氏越古尊號</p>	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。先是司饋局人於水際得石函，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馭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「屬奘師譯經，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：「近代天竺有二大論師，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、智顛所立的藏、通、別、圓四教。(8)江南愍法師的屈曲、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、大乘謀、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)

杜行顛等人。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、鄗公、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》的代理人以幫助武則天借《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》，尚濤譯、袁偉校，中央編譯出版社，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:《進新譯大方廣佛花嚴經表》,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「阿爾真那傳」。
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：武曩對《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：《武曩與佛教》，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。

