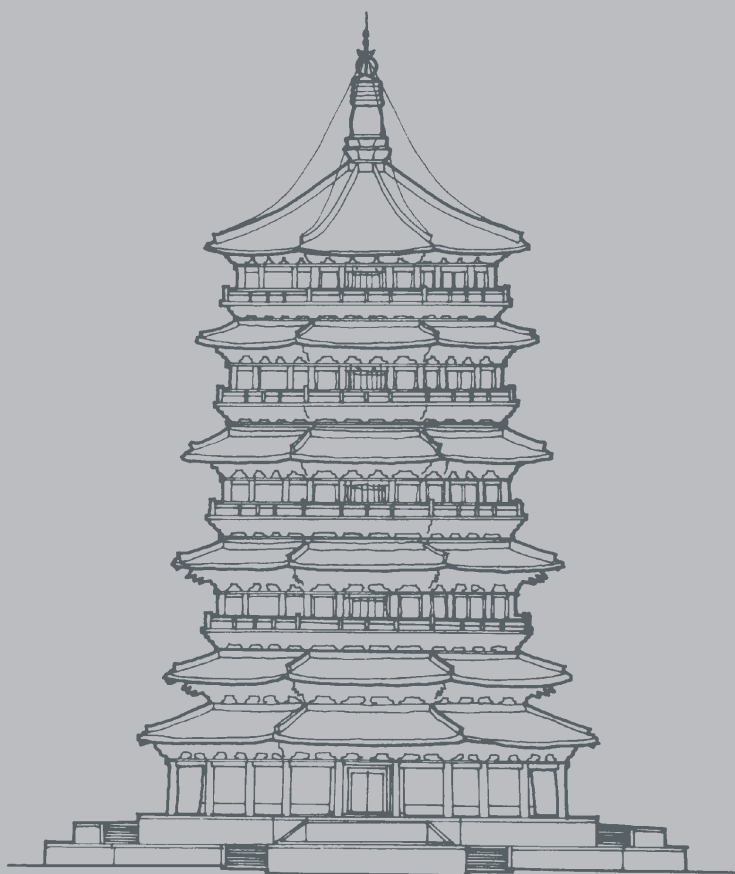


2023
華嚴專宗
國際學術研討會論文集

下冊



上冊 目錄

- 001-014 高柏園 論牟宗三對華嚴思想的理解與詮釋——以方法論為中心之討論
- 015-036 陳英善 華嚴·密——以持松法師為主
- 037-046 邱高興 華嚴思想中的「一」與「多」
- 047-058 Jin Y. Park
(朴真暎) **Huayan Buddhism and Nonviolence**
- 059-080 釋堅融 素養導向的《華嚴經》教學——以「離瞋恚心」的論述為例
- 081-100 釋德安 試論華嚴經教中的教育方法
- 101-142 郭秀年 六十《華嚴經》〈入法界品〉別教一乘之敘事模式
- 143-172 李治華 《華嚴經》與《楞嚴經》的菩薩階位比較——以十信、十住、十行為主
- 173-206 Nicholaos Jones **Dependent Arising and Mutual Identity in Fazang's Huayan Thought**
- 207-230 ITO Makoto
(伊藤真) **Putting a Human Face on *Panjiao*: Kaneko Daiei's Critique of Fazang's Classification of the Buddha's Teachings**
- 231-242 平燕紅 華嚴三祖法藏法脈新探

下冊 目錄

- 243-254 李萬進 論華嚴十玄門中唯心門的思辨結構
- 255-266 郭磊 新羅義相及其「法界緣起」之華嚴思想
- 267-298 施凱華 清涼澄觀「一心」融即無礙「法界觀」之圓頓詮釋進路
- 299-326 黃惠菁 北宋陳瓘對華嚴思想的接受
- 327-338 陳俊吉 大理國華嚴經變扉頁圖探究
- 339-358 陳清香 故宮藏元人華嚴主軸圖像探討——以元人毘盧遮那佛像軸與元人華嚴海會圖軸等二圖為例
- 359-382 Jennifer Eichman (艾靜文) **Reincarnating to Finish Copying the *Huayan Sutra* in Blood: A Late Ming Literati Perspective**
- 383-394 索羅寧 華嚴、禪與西夏的傳播新探（以西夏文獻為中心）
- 395-422 崔紅芬 黑水城出土《華嚴感通靈應傳記》及其相關問題探析
- 423-432 文志勇 《注華嚴法界觀門》在西夏的傳播
- 433-454 吳國聖 西夏文《華嚴經·十地品》「世間技藝」續考
- 455-470 釋天曉（照澄） 從「三世間」談華嚴菩薩商主之「商道」即「成佛之道」
- 471-488 陳一標 談華嚴與榮格心理學的連接點——以河合隼雄的詮釋為起點

論華嚴十玄門中唯心門的思辨結構

四川師範大學文理學院 副教授
李萬進

摘 要

華嚴宗建構的華嚴十玄門，具有極為抽象而精審的思辨意義。在華嚴宗人建構的十玄門體系中，唯心門佔有一個較為重要的位置。唯心門在智儼那裡被稱之為唯心迴轉善成門，在法藏那裡則被稱之唯心迴轉善成門，並進而建構了緣起唯心門。智儼建構的唯心迴轉善成門是將如來藏自性清淨心作為思辨論證的基石，由此完成了唯心迴轉善成門的理論建構。法藏在繼承智儼唯心迴轉善成門的基礎上，提出了唯心迴轉普成門，將華嚴宗的性起思想置入其中，並將唯識所現的內容也納入其中，由此為建構緣起唯心門奠定了理論基礎。法藏在建構緣起唯心門時，從「本影相對」與「說聽全攝」兩個方面展開思辨論證，並在每一個方面又展開四個內容的分析與論證，由此完成了緣起唯心門的思辨建構。統觀華嚴十玄門的唯心門的思辨結構，是以如來藏自性清淨心為基石，進而納入華嚴思想以及唯識學等相關內容，來不斷豐富與完善。最終建構了一個極為精審而嚴密的思想理論體系。

關鍵詞：華嚴宗十玄門、唯心迴轉善成門、唯心迴轉普成門、緣起唯心門、如來藏自性清淨心

一、導論

在中國佛教發展的歷史上，華嚴宗以詮釋與闡揚《華嚴經》教理為中心，建立了一套極為精深的理論思想體系。華嚴宗人建構的理論體系，極具抽象思辨的哲學意蘊。華嚴宗人建構的華嚴宗哲學體系，是從概念、範疇再到一系列命題，由此形成了一套精深而淵奧的哲學體系。正因為華嚴宗哲學建構了極具抽象思辨意義的概念、範疇與命題，因此在中國哲學史華嚴宗具有一定的地位，在較為著名的中國哲學史的著作中，一般都會辟有專章來分析與討論華嚴宗的哲學思想。

華嚴宗的哲學體系中，華嚴十玄門無疑是極為重要的內容。十玄門作為華嚴宗哲學的重要組成部分，經過華嚴宗人的不斷完善與理論建構，形成了極為嚴密的思辨體系。十玄門涉及到了眾多的內容，其中包括法界緣起、六相圓融、相即相入等華嚴宗思想體系中極為精審的理論部分。不過，華嚴十玄門涉及到的概念、範疇與命題中，唯心門則更富有抽象思辨的意義。

心這一概念在中印佛學理論體系中，都是一個極為重要的範疇。中國佛教心性論的建立，主要就是對於印度佛教心性論的繼承與發揮，而對於心這一概念的繼承與發揮，則體現出平章華梵的思維特質。華嚴宗十玄門的思想理論體系中，以唯心作為闡明本宗心性論的一個重要標誌。心這一概念在華嚴十玄門中的地位極為重要。可以說，十玄門中涉及到眾多的概念、範疇與命題，但不少內容都是圍繞著唯心所變現來展開的。這樣，唯心的理論體系體現了華嚴十玄門的思辨結構的特質。從浩瀚如煙海的華嚴宗人的著作中，完全可以看到冠以唯心門名稱的論證，在華嚴宗人的重要著作中具有鮮明的思辨特徵，即以心為一切法的依止，通過對於心的觀照與內省，可以最終達到涅槃的境界。正因為心這一概念，在華嚴十玄門中具有如此重要的地位，所以華嚴宗人才會在十玄門中以唯心作為一門來進行專門的論證與闡述。

在華嚴宗人建構與闡釋的華嚴十玄門的理論體系中，智儼提出與論證了唯心迴轉善成門，法藏在此基礎上對智儼提出的唯心迴轉善成門進行了一定的發展性的闡述，並提出了緣起唯心門的理論。法藏提出緣起唯心門的理論，是對智儼唯心迴轉善成門的繼承與發展，將華嚴宗十玄門中唯心門的理論建構以及抽象思辨的水準提升到了較高的程度。可以說，法藏繼承唯心迴轉善成門的十玄門理論，並由此提出緣起唯心門的理論，是華嚴宗十玄門在思辨結構上呈現出一種邏輯性發展的必然結果。法藏建構的華嚴十玄門中由唯心迴轉善成門到緣起唯心門的理論發展，充分顯示了華嚴宗具有的抽象而完備的思辨特質。

二、唯心迴轉善成門與如來藏

在構建與論證十玄門的華嚴思想時，智儼無疑具有開創之功。智儼本人在論證華嚴十玄門的理論體系時，提出了唯心迴轉善成門。作為華嚴十玄門中的一門，智儼直接冠之以唯心二字，凸出了心體在唯心迴轉善成門中的根本地位。僅從唯心迴轉善成門的字面意義而論，唯心表明的一切法依於心體而得以存在，迴轉表明的是心念意識由染轉淨、由惡轉善，所有的一切都是含攝與心體之中，所以智儼建構這一唯心迴轉善成門的思辨結構，首先就預設了心體這一前提，這個心體就是如來藏自性清淨心。智儼關於唯心迴轉善成門的理論建構的思辨，都是圍繞著如來藏自性清淨心而展開的：

第九唯心迴轉善成門者，此約心說。所言唯心迴轉者，前諸義教門等，並是如來藏性清淨真心之所建立。若善若惡隨心所轉，故云迴轉善成，心外無別境故言唯心。若順轉即名涅槃，故經云：心造諸如來，若逆轉即是生死，故云：三界虛妄，唯一心作，生死涅槃皆不出心，是故不得定說性是淨及與不淨。故《涅槃》云：佛性非淨亦非不淨，淨與不淨皆唯心，故離心更無別法。故《楞伽經》云：心外無境界，無塵虛妄見。問：若心外更無別境，有無皆由心成者，如人先見障外有物，別有人去物時心由謂有，爾時物實無何名由心成耶？答：若隨虛妄心中轉者，此障外物亦隨心之有無，此亦心隨去物不去物而轉。若論如來藏性真實淨心說者，此物不動本處，體應十方，性恒常轉縱移到他方，而常不動本處，此即緣起自在力，然非是變化幻術所為。是故雖復七處九會，而不離寂滅道場。¹

智儼為了凸出如來藏自性清淨心的依止地位，不僅在展開唯心迴轉善成門的理論建構時，將這一門的理論基石建立在如來藏自性清淨心這一概念之上，還將其所建構的整個華嚴十玄門的理論基石建立在如來藏自性清淨心之上，這就是智儼所說的「所言唯心迴轉者，前諸義教門等，並是如來藏性清淨真心之所建立」，這即表明，智儼認為，華嚴十玄門中的唯心迴轉善成門與其他九門是一體的，而這個一體的基石就是如來藏自性清淨心，所謂的唯心迴轉之義就是對於如來藏自性清淨心的回復。從智儼關於唯心迴轉的界定中，已經清晰地表明，這一門的理論思辨結構就是立足於如來藏自性清淨心而展開的。

如來藏這一概念的確是華嚴宗哲學體系中極為重要的範疇，智儼指出善惡、淨染之法皆融於如來藏一心之體中，因此他所論證的迴轉善成之義就是個體的心

¹ 智儼：《華嚴一乘十玄門》，《大正藏》第45冊，第518頁。

念意識由染轉淨、由惡趨善的過程。正因為如來藏自性清淨心包含了淨染、善惡一切諸法，故而智儼由此順理成章地推導出除了如來藏自性清淨心之外，而別無他法，這樣一切法、一切境皆可以歸攝到如來藏自性清淨心之中，這樣智儼就完成了唯心這一理論的建構，即通過由如來藏自性清淨心含攝一切法的論證，由此來推論出如來藏自性清淨心之外別無一法的結論，這是一種由個別到一般的歸納意義的思辨論證。在智儼論證唯心迴轉善成門時凸出的唯心之義中，這個心已經涉及到了染心即虛妄之心的問題，這是智儼在論證唯心門時要回應心與物的關係而作出的論述，染心即虛妄之心是產生世間法的根源，虛妄之心是有隨物即色法所轉的可能。但如來藏自性清淨心卻是恒常不滅的清淨心體，幻化而成的虛妄色法是不能夠影響與左右如來藏的。

智儼論證唯心迴轉善成門的理論思路是從唯心之義開始而展開的，而這個唯心的心體就是如來藏自性清淨心，以如來藏自性清淨心為唯心之體來展開唯心迴轉善成門的論證，不僅僅是智儼所進行的理論建構，也直接影響到了法藏建構的華嚴十玄門的論證模式。法藏在名稱上延續使用了智儼建立的唯心迴轉善成門，也直接沿用了唯心之心體就是如來藏自性清淨心這一概念，這體現了華嚴宗哲學概念具有延續性的特徵。法藏在延續使用智儼建立的唯心迴轉善成門的名稱時，在繼續以如來藏作為展開思辨論證的基石時，涉及到了性起這一概念，法藏對於唯心迴轉善成門的論證，除了延續智儼論證的思辨模式外，更為重要的就是將性起這一華嚴宗哲學體系中的主要概念融入到了思辨論證之中：

九者唯心迴轉善成門，此上諸義，唯是一如來藏，為自性清淨心轉也。但性起具德故，異三乘耳。然一心亦具足十種德，如性起品中說十心義等者，即其事也。所以說十者，欲顯無盡故，如是自在具足無窮種種德耳。此上諸義門，悉是此心自在作用，更無餘物名唯心轉等。²

智儼在論證與闡述唯心迴轉善成門時，重點放在了論證一起法是如何收攝於如來藏自性清淨心這一心體之中，即主要將論證的重心指向了心與物的關係。法藏在闡述唯心迴轉善成門時，將重心指向了「唯是一如來藏，為自性清淨心轉」的論證上，凸出與強調的是世間法為如來藏所轉的問題。既然世間法的迴轉其依止在於如來藏這一清淨的心體，那麼如來藏為何能夠成為世間法迴轉成淨法與善法的依止，為了解決這一疑惑，法藏引入了華嚴宗宣揚的性起這一理論。

華嚴宗的性起理論凸顯的是心體的絕對清淨本性，所以華嚴宗的心性論又被稱之為圓明清淨之體性，這是華嚴宗心性論獨有的特質。法藏在展開唯心迴轉善

² 法藏：《華嚴一乘教義分齊章》卷四，《大正藏》第45冊，第507頁。

成門的思辨論證時，將性起理論融入到其中，其用意在於凸顯如來藏自性清淨心的絕對圓滿性。法藏認為，如來藏具有十種無上功德，猶如《華嚴經·性起品》中所宣揚的十心之義。在法藏以及華嚴宗人看來，這個十的數字本身就具有圓滿、究竟的含義，這個含義就是法藏所說的：「所以說十者，欲顯無盡故，如是自在具足無窮種種德耳」。十這個數字，在華嚴宗哲學體系中，不僅僅是一個數位的符號，而是被賦予了絕對圓滿與究竟的意義。因此，法藏在將性起這一理論援引到唯心迴轉善成門的思辨論證時，目的極為明確，就是要論證如來藏作為唯心迴轉善成門的基石，必須要有無上絕對的圓滿性，否則就不能夠作為唯心迴轉善成門的理論基石。關於此，法藏在進行思辨論證時，有過專門的闡述：「悉是此心自在作用，更無餘物名唯心轉等」，這既是法藏論證唯心迴轉善成門收攝於如來藏之中預設的前提，也可以看作是思辨論證之後得出的結論。

三、唯心迴轉普成門與如來藏

自智儼建構了華嚴十玄門的理論體系之後，法藏在此基礎上有了更為深入的理論推進。法藏在建構與論述華嚴十玄門時，既繼承了智儼華嚴十玄門的名稱與內容，但卻有一些發展與改變。僅就唯心迴轉善成門而言，法藏儘管在建構自我的華嚴十玄門時沿用了唯心迴轉善成門的名稱，但已經有了一些理論上的推進，這就是如前所述的那樣，法藏將性起的華嚴思想引入到了唯心迴轉善成門的思辨論證模式中。在性起被引入到唯心迴轉善成門之後，法藏在此基礎上提出了唯心迴轉普成門，普成與善成雖然是一字之差，但其中所蘊含的思辨理論卻有所不同。智儼所論證的善成門是從如來藏自性清淨心的回復這一角度來進行理論建構的，而法藏所論述的普成這一概念，卻具有更為廣泛的涵義，即將華嚴宗思想的更多概念與內容融入其中。

關於唯心迴轉普成門的論述，法藏在《華嚴金獅子章》指出：「金與獅子，或隱或顯，或一或多，各無自性，由心迴轉。說事說理，有成有立，名唯心迴轉普成門。」顯然根據法藏的思辨理路，金所比喻的就是如來藏自性清淨心，獅子則是由如來藏緣起而變現出的各種現象即一切法。如來藏與一切法的關係在法藏的論述中呈現為顯與隱、一與多的關係，儘管一切法呈現出紛繁蕪雜的狀態，但任何一個世間法的本質都是無有自性，之所以是無有自性的原因，在法藏看來就是一切法的生滅離不開如來藏，如來藏才是決定一切法生滅的根本基石，所謂的唯心迴轉就是轉於如來藏之中。法藏在論述了唯心之所轉最終轉回到如來藏自性清淨心之中，那麼為何在法藏的論證中，善成門改名為普成門，關鍵在於法藏在論證唯心所轉之後，將華嚴宗的理與事這一對範疇融入其中，這樣在法藏看來就完成了「說事說理，有成有立，名唯心迴轉普成門」的理論思辨的建構。

法藏建構唯心迴轉普成門的思辨理路，除了使用了顯與隱、一與多、理與事這些範疇之外，還專門論證了唯心所轉成的法，這個法既有淨法也有染法。也就是說智儼建構唯心迴轉善成門時，已經開始涉及到了淨染諸法的問題，而到了法藏這裡，則是要明確去論證唯心所轉成的普成門，是如何轉成變現出世間法與出世間法的。法藏的唯心迴轉普成門的思辨建構，在《金獅子章光顯妙》中稱之為：「尋如此諸義，于金獅子上無有隱顯一多等自性，唯心分別所成。即金非獅子，心分別為獅子，唯由心力迴轉成獅子，乃至於獅子上知隱顯等諸義，故云無有自性，由心迴轉也。」為了凸出唯心之中心體的起滅與變現的重要屬性，法藏建構的唯心迴轉普成門中，顯隱與一多等範疇，都是圍繞著如來藏展開的。在個體的心念意識沒有與如來藏的清淨本性相應的狀態下，個體的心念意識就會生起分別與執著等妄念，於此就會唯心所現，形成外在與內在的一切法。由於這些內外之法是由於妄念而起滅的與變現的，因此其本身就是無有自性，唯有一心即如來藏自性清淨心。法藏建構的唯心迴轉普成門中，轉出的一切法是由如來藏變現而成的，一切法最終要成為淨法，也是由如來藏迴轉而成的，這樣如來藏就是唯有一心的理論基石。法藏建構的唯心迴轉普成門的思辨結構，是從如來藏與世間法的生成，世間法最終如何才能夠轉成出世間法逐步展開論證的，這種思辨結構就是世間法——如來藏——出世間法的抽象思維模式。

法藏之所以能夠最終建構形成唯心迴轉普成門的理論模式，是與他闡述的十世隔法異成門有著密切的關係。在法藏建構的華嚴十玄門中，十世隔法異成門與唯心迴轉普成門有著極為密切的聯繫，法藏之所以能夠完成普成門的理論建構，與他對於十世隔法異成門的論述有關。法藏在《華嚴金獅子章》中專門論述了他建構的十世隔法異成門：「獅子有為法，念念生滅。剎那之間，分為三際，此三際各有過現未來；總有三三之位，以立九世，即束為一段法門。雖則九世，反各有隔，相由成立，融通無礙，同為一念，名十世隔法異成門。」有為法即是世間法，是個體心念意識雜亂無章的染法狀態，這種狀態下心念意識處於念念生滅、流動不居的剎那變化的意識流之中。法藏認為，就是在這種剎那生滅之間，一念之中包含了過去、現在與未來三個時間段，每一個時間段中又包含了過去、現在與未來的時間段，如此就構成了九世的時間概念，這九世的時間觀念的關係是「反各有隔，相由成立，融通無礙」，也就是說九世的時間概念本質上是一致的，是融通無礙的。那麼，為何九世的時間概念是融通無礙的，法藏認為因為九世的時間觀念都是有個體之心生成與變現的，這就是「同為一念」，這樣九世時間觀念產生與形成的基石就在於如來藏。法藏之所以將這一門的名稱冠之以十世隔法異成門，原因就在於他認為九世的時間觀念雖然有著形式上的差異與不同，但其本質由於都是基於與如來藏有著密切關係的心之一念，所以所隔之法只是形式，本性卻是

都要歸入到如來藏自性清淨心之中。顯然，法藏建構十世隔法異成門的目的，是為了給建構與論證唯心迴轉普成門做理論鋪墊，十世隔法異成門在邏輯思辨的推導中，必然會建構出唯心迴轉普成門。

關於一念與如來藏自性清淨心的關係，體現在法藏論證華嚴十玄門中十世隔法異成門與唯心迴轉普成門的思辨邏輯理論之中。一念就是與如來藏清淨本性相背離的狀態，所以十世隔法異成門可以看做是建構唯心迴轉普成門的理論前提，如來藏最終能夠成為唯心之心體，也是離不開一念的：

十金與師子，或隱或顯，或一或多，各無自性，由心迴轉。謂全心一事，隨心遍一切中，即一隱多顯也；全心之一切，隨心入一事中，即多隱一顯也。以表師子與金悉皆迴轉，而無定相耳。說事說理，有成有立。經云：應觀法界性，一唯心造。³

法藏建構的唯心迴轉普成門預設了一個前提條件，這就是一心即如來藏是緣生緣滅一切法的基石，後世的華嚴宗人在詮釋法藏建構的唯心迴轉普成門時，就是遵循這一思辨的理論而展開的論證。一切法或隱或顯、或一或多，都是其自身無自性的體現，一切法的生滅與存在都是依於一心之體即如來藏而得以建立的。法藏雖然論證了如來藏與一切法的顯隱、一多的關係，但並沒有深入地去論證如來藏與一切法是如何呈現出顯與隱、一與多的關係，這樣後世的華嚴宗人淨源則作了進一步的思辨意義上的補充論證。這種補充性的論證，在淨源那裡就是明確闡明了一心之體即如來藏與一切法是如何呈現出顯與隱、一與多的關係。如來藏與一切法的顯與隱、一與多的關係，是與理與事這一對範疇密切相關的。淨源在詮釋法藏建構的唯心迴轉普成門時，認為法藏論證的如來藏與一切法的顯隱、一多的關係，是與理事這一對範疇相對應的。淨源認為，理遍於事之中，就是一隱而多顯，也就是說在這時如來藏的清淨本性暫時被遮蔽了；如果是事融於理之中，那麼就是多隱而一顯，這就是如來藏清淨本性得以顯現的狀態。無論是如來藏清淨本性是否得以顯現出來，一切法的建立都離不開如來藏自性清淨心。值得注意的是，淨源在詮釋法藏建構的唯心迴轉普成門時，專門引用了「應觀法界性，一唯心造」的說法，這即預示著法藏將唯心迴轉善成門更名為唯心迴轉普成門，是與華嚴宗建構的法界緣起思想有著不解之緣。法藏建構的唯心迴轉普成門，在思辨的邏輯結構中，必然要導向法界緣起的華嚴思想。這也就表明，法藏建構的唯心迴轉普成門，最終要向他所建構的緣起唯心門過渡。

³ 淨源：《金獅子章雲間類解》，《大正藏》第45冊，第666頁。

四、緣起唯心門與如來藏

法藏建構華嚴十玄門的理論體系，之所以會有緣起唯心門，是與法藏將智儼的唯心迴轉善成門改為唯心迴轉普成門有著直接的關係。智儼論證的唯心迴轉善成門是為了凸顯如來藏自性清淨心在唯心門中的重要核心地位，是為了論證眾生心體的清淨本性。但對於紛繁蕪雜的世間法領域而言，僅僅只是論證如來藏的清淨本性，凸顯如來藏清淨本性作為唯心迴轉善成門的基石還不夠，還無法較為圓滿地回答心與物、心與法的關係，所以法藏才會在《金獅子章》中提出唯心迴轉普成門，繼而在此基礎上提出緣起唯心門。由於法藏在唯心門中置入了緣起這一理論，就較為圓滿地解決了如來藏與一切法的生成、變現以及眾生心如何迴轉成就清淨本性的問題。這樣，法藏建構的緣起唯心門，體現了華嚴宗十玄門中唯心門在思辨結構上的邏輯推衍的必然結果。

法藏建構的緣起唯心門與唯心迴轉普成門有著直接的關係，在《華嚴金獅子章》中，法藏建構的十世隔法異成門與唯心迴轉普成門之間存在著互為依存的關係，即法藏建構的十世隔法異成門涉及到的一念與九世的時間關係，其本質就是唯識學中唯識所現的問題，這即意味著法藏建構的唯心迴轉普成門已經將唯識所現引入到了唯心門的理論建構中。所以，法藏在論證與闡述緣起唯心門時，開宗明義地就指出，緣起唯心門離不開唯識所現的理論：「第四緣起唯心門者，此上一切差別教法無不皆是唯心所現，是故俱以唯識為體。」⁴法藏在這裡使用了兩個命題，一個是唯心所現，一個是唯識為體，唯心與唯識在佛教思想中還是有區別的，特別是在華嚴宗思想體系中，唯心的包含的範圍要大於唯識的範圍，並且如來藏緣起屬於唯心的範圍，而唯心所現包含的理論內容大於唯識為體的命題。法藏之所以會提出唯心所現作為緣起唯心門的根本，就在於已經意識到智儼建構的唯心迴轉善成門中存在沒有完全融入唯識為體的問題，這樣心與物、心與法的緣起關係就存在著理論與思辨上的空白，這一空白在法藏那裡就是通過引入唯識為體而建構其緣起唯心門而得以完成的。

法藏在建構緣起唯心門時，其論證的思辨結構是從「本影相對」與「說聽全攝」兩個方面展開的。在「本影相對」的論證過程中，法藏提出了「唯本無影」、「亦本亦影」、「唯影無本」以及「非本非影」四種命題，相應地就是小乘教、大乘始教、大乘終教以及頓教，顯然法藏是將華嚴判教的理論模式置入到了緣起唯心門的思辨結構之中，由此完成了他所論證的「本影相對」這一方面的抽象

⁴ 法藏：《華嚴經探玄記》卷一，《大正藏》第35冊，第118頁。

論證。⁵從法藏建立緣起唯心門的論證思路中可以看到，法藏是將華嚴判教的思維模式納入到了緣起唯心門的理論建構中。華嚴判教的標準就是以如來藏自性清淨心為核心而展開的，將佛教各個宗派的理論置於如來藏自性清淨心的評判之中，來評述各個宗派思想與如來藏自性清淨心的關係。由於佛教各個宗派的思想中都涉及到了緣起的理論，因此法藏將緣起與如來藏合而論之，也就是自然而然的事，並且《大乘起信論》建構的就是如來藏緣起的理論體系。因此，從法藏援引華嚴判教思想置入十玄門的唯心門的理論建構來看，其本身就是符合華嚴宗具有的思辨理論結構特徵。相對於智儼建構的唯心迴轉善成門以及法藏本人在《華嚴金師子章》提出的唯心迴轉普成門而言，援引華嚴判教思想置入到緣起唯心門之中，無疑在理論與思想的結構上更為豐富，在思辨的論證模式上更趨於完善。

法藏對於緣起唯心門的理論建構，是從兩個方面展開的。在援引華嚴判教思想完成了「本影相對」這一方面的思辨論證之後，接下來就是對「說聽全攝」這個方面進行思辨性的論證。在進行「說聽全攝」的思辨論證時，法藏提出了四個方面的內容，即：「離佛心外無所化眾生」、「總在眾生心中」、「隨一聖教全唯二心」以及「或彼聖教俱非二心」，在這四個方面的內容的論證中，都是圍繞著心體展開的，而這個心體就是如來藏自性清淨心：

第二說聽全收者，亦四句，一離佛心外無所化眾生，況所說教，是故唯是佛心所現。此義云何？謂諸眾生無別自體，攬如來藏以成眾生。然此如來藏即是佛智證為自體，是故眾生舉體總在佛智心中。下文云：諸佛悉了知一切從心轉。又云：如來菩提身中，悉見一切眾生發菩提心，修菩薩行，成等正覺。乃至見一切眾生寂滅涅槃，亦復如是，皆悉一性以無性故。又云：三世一切劫，佛刹及諸法、諸根、心、心法、一切虛妄法，於一佛身中，此法皆悉現。又佛性論第二如來藏品云：一切眾生悉在如來智內，故名為藏。以如如智，稱如如境故，一切眾生決定無有出如如境者，並為如來之所攝持，故名所藏眾生為如來藏，是故離佛心智無一法可得。二總在眾生心中，以離眾生心無別佛德故，此義云何？佛證眾生心中真如成佛，亦以始覺同本覺故。是故總在眾生心中，從體起用，應化身時即是眾生心中真如用大，更無別佛，《起信論》中盛明此義。又下文云：若人欲求知，三世一切佛，應當如是觀，心造諸如來。三隨一聖教全唯二心，以前二說不相離故。謂眾生心內佛為佛心中眾生說法，佛心中眾生聽眾生心佛說法，如是全收說聽無礙，是謂甚深唯識道理。四或彼聖教俱非二心，以兩俱形奪不並現故，雙融二位無不泯故，

⁵ 參見法藏：《華嚴經探玄記》卷一，《大正藏》第35冊，第118頁。

謂佛心眾生無聽者故，眾生心佛無說者故，兩俱雙泯二相盡故。經云：夫說法者，無說無示，亦其聽法者，無聞無得。又此下文云：眾生所生非是生，亦無流轉生死中。又經云：如來不說法，亦不度眾生如是等。是故此四於一聖教圓融無礙方為究竟。⁶

法藏關於緣起唯心門的理論思辨結構的論證模式，是層層遞進展開的。法藏從「離佛心外無所化眾生」、「總在眾生心中」等四個方面來進行思辨性的論證，都是建立在如來藏這一心體的基石上。也就是說，如果將如來藏自性清淨心抽去，那麼法藏建構的緣起唯心門就成為了一個空架子，在抽象思維的理論角度毫無意義。所以，法藏延續了智儼建構唯心迴轉善成門的思辨論證的結構，將思辨論證與邏輯推演的基石建立在如來藏自性清淨心之上。只是法藏完善和豐富了智儼唯心迴轉善成門的內容，通過論證佛心即是如來藏，而離開如來藏即脫離佛性就無法度化一切眾生，這樣就自然推高了如來藏的本體依止的地位。同時，「總在眾生心中」是如來藏緣起理論的延續，凸顯了如來藏自性清淨心對於眾生心念意識的能否成就佛道與佛果的決定性作用。而「隨一聖教全唯二心」強調的是如來藏心如何變現出世間法，這就是心與物、心與法的關係的問題。同時，「或彼聖教俱非二心」含有超凡入聖之義，是從凡夫之心轉向佛心的過程。綜合而論，法藏建構的論證「說聽全收」的四個方面的內容，體現了嚴密的邏輯推演的思辨結構，層層遞進，面面俱到，極大地豐富與完善了智儼唯心迴轉善成門的理論結構的缺陷，將華嚴宗哲學的思辨性，推向了一個極致的高度。

五、結論：唯心門思辨結構的理論特徵

華嚴宗十玄門本身就是通過華嚴宗人的理論論證與推衍而建立起來的。所以，在中國哲學史上，華嚴宗以及華嚴十玄門都佔有一定的位置。僅就華嚴十玄門中的唯心門而言，這一門建立的核心就在於唯心之義上面，而所唯之心其實質就是如來藏自性清淨心。華嚴十玄門不僅僅只是為了建起一套極為精審而抽象、淵奧的思辨體系，最終目的是為了修證佛果即無上之智。所以，從佛教本身而言，華嚴十玄門本質上屬於佛教修行的不二法門。不過，在華嚴宗人看來，「佛教的一切法門，世間的一切事物，都由『心』所決定。這個『心』，就是『自性清淨心』。『唯心迴轉善成』是智儼『十玄門』中的一門，是其『十玄門』的內容之一，並沒有放在最後。法藏將此門移到最後，說明他力圖把『十玄門』作為闡述作為闡述『自性清淨心』的學說，作為與其『性起』說有更多一致的學說。」⁷這樣，智

⁶ 法藏：《華嚴經探玄記》卷一，《大正藏》第35冊，第118-119頁。

⁷ 魏道儒：《中國華嚴宗通史》，南京，江蘇古籍出版社，2001年，第153頁。

儼與法藏建構唯心門的思辨結構的特質，就是圍繞著如來藏而展開的。如來藏自性清淨心具有各種體性，就成了智儼與法藏建構唯心門的理論資源。

從哲學思辨的角度與意義上而言，如來藏「作為心的本體來說就是所謂心性來說明，它就變成宇宙萬有的第一原因，為絕對平等的實在，也就是表現『無性為性』的實相般若。它的體性是不生不滅，決定平等的真如，又可以成為如來藏或稱之為自性清淨心，它是泯滅境智於能所。」⁸華嚴十玄門中的唯心門，儘管在智儼那裡被稱之為唯心迴轉善成門，在法藏那裡被稱之唯心迴轉普成門以及緣起唯心門，這種差異只是名稱上的不同，但唯心之義卻是一致的。這就決定了華嚴宗十玄門中唯心門的理論建構的思辨模式，起始於如來藏自性清淨心，終於如來藏自性清淨心。只是在由始至終的論證過程中，智儼建構的唯心迴轉善成門關注焦點與使用的概念、範疇，與法藏建構的唯心迴轉普成門以及緣起唯心門有所出入，這些出入在思辨結構上僅僅是形式的問題，在本質上卻是一致的。

之所以華嚴宗在建構華嚴十玄門的理論體系時，最終確立了緣起唯心門，是要將世間法與佛法予以圓融統攝在一起，由此來彰顯出華嚴宗唯心門的殊勝性。緣起唯心門顯示出了世間法與佛法之間圓融無礙、重重無盡的境界，這在華嚴宗人看來，不僅僅是其他佛教宗派無法企及以及達到的境界，同時也是唯心迴轉善成門以及唯心迴轉普成門的理論結構中也是有所欠缺與不足的。因為唯心迴轉善成門與唯心迴轉普成門，還沒有真正地將世間法與佛法有機地融為一體，也就是說只有緣起唯心門才是真正地實現了世間法與佛法的圓融無礙與重重無盡的境界。所以，華嚴宗人從思辨結構的完善性這一角度，最終要建構緣起唯心門的理論體系，以此來彰顯華嚴宗唯心門以及十玄門的圓滿性與殊勝性。

參考文獻

- 方東美：《華嚴宗哲學》（下），北京，中華書局，2012年。
 王彥明：《試論十玄門的理事無礙和事事無礙思想》，《法音》，2018年第8期。
 法藏：《華嚴一乘教義分齊章》卷四，《大正藏》第45冊。
 法藏：《華嚴經探玄記》，《大正藏》第35冊。
 淨源：《金獅子章雲間類解》，《大正藏》第45冊。
 智儼：《華嚴一乘十玄門》，《大正藏》第45冊。
 湯一介：《華嚴「十玄門」的哲學意義》，《中國文化研究》，1995年第2期。
 馮友蘭：《中國哲學史》（上、下），上海，華東師範大學出版社，2000年。
 蒙培元：《中國心性論》，臺北，學生書局，1996年。

⁸ 方東美：《華嚴宗哲學》（下），北京，中華書局，2012年，第780頁。

鄭朝暉：《論〈金獅子章〉「十玄門」的方便說法》，《宗教學研究》，2013 年第 1 期。

蕭蕭父：《淺析佛教哲學的一般思辨結構》，《江漢論壇》，1984 年第 11 期。

魏道儒：《中國華嚴宗通史》，南京，江蘇古籍出版社，2001 年。

蘭天：《法藏論華嚴宗「十玄門」與「緣起根據」》，《長安大學學報（社會科學版）》，2012 年 3 月。

新羅義相及其「法界緣起」之華嚴思想

東國大學佛教學術院 研究員
郭磊

摘要

至新羅統一時期（西元六六八至九三五年），新羅的佛教已逐漸產生了其獨有的特點。西元七到八世紀中葉，在新羅歷史上大放異彩的正是義相所創立的華嚴宗。不同於元曉著重於國民教化和編撰著述，義相則更加關注培育人才和發展教團。新羅之後的高麗、朝鮮時代華嚴宗日漸衰落，時至今日，雖然海東華嚴宗的外形已經不復存在，但禪（禪宗）教（華嚴）融合之佛教思想早已經成爲韓國佛教的傳統。如果說中國佛教的特質在於禪（禪宗），日本佛教的特質是密（唐密），那麼韓國佛教的特質就是教（華嚴），所以說華嚴思想是韓國佛教思想的基礎。

龍朔元年（661）義相入唐求法拜入終南山至相寺智儼門下學習，與法藏同學。西元六七〇年，義相返回新羅，大力弘揚華嚴一宗，創建華嚴十剎，門下有十大弟子。他熱衷於教化活動，被譽爲實踐華嚴思想的先驅者。後人稱他爲海東華嚴初祖。西元七〇二年，新羅聖德王元年，義相以七十八歲的高齡入寂。終其一生，他都以弘揚華嚴爲志業，講經著述，開闡圓教。一千多年後的今天，在韓國佛教的日常念誦儀文裡，仍是以持誦《華嚴一乘法界圖》中的〈法性偈〉來作爲迴向，可見其影響。

義相的華嚴思想可以歸結為三個方面：首先就是法界緣起，毫無疑問，義相繼承了智儼的法界緣起思想，他更加強調性起。第二個是義相對「一」的重視。第三個是義相向新羅國王提到佛教主張「眾生平等」。

關鍵詞：一乘法界圖、義相、華嚴一乘、法界緣起

一、前言

義相（625-702）被稱為海東華嚴初祖的最重要原因於因是他把華嚴傳入新羅，義相在其著作《華嚴一乘法界圖》中系統、集中地論述了世界的本原問題。他認為世界是由普遍的、絕對的精神實體「理」所構成的統一體。「理」不僅是眾生成佛的依據，而且是存在於一切事物之中的萬物共同的本質和存在的依據。現象世界「事」是本體世界「理」的顯現，本體世界是現象世界的依據。

本文首先考察了海東華嚴宗的成立及其傳承，然後探討了義相的華嚴思想。首先就是法界緣起，毫無疑問，義相繼承了智儼的思想。然後就是義相對「一」的重視。最後就是義相向新羅國王提到佛教的主張眾生平等。可以說這些思想的基礎都是來自於義相對華嚴緣起觀的理解。

二、海東華嚴宗的成立及其傳承

義相（625-702）被稱為海東華嚴初祖的最重要原因是他把華嚴傳入新羅，崔致遠稱之為「傳燈妙業」，一然在其《三國遺事》中列有〈義相傳教〉的題目，讚揚其傳教之功。義相在大唐龍朔元年（661）年入唐求法，禮終南山至相寺智儼（602-668）為師專攻華嚴，武德初年（671）年返回新羅。義相於文武王十六年（676）年在太白山創浮石寺弘揚華嚴，因此被後人稱為浮石尊者。以太白山為中心展開傳教活動的義相的名聲不僅響徹新羅，還遠揚大唐，並對後世日本產生了影響。他受到了王公貴族的尊敬，求道者蜂湧而至。法藏（643-712）在給他的信中寫到：

仰承上人歸鄉之後，開演華嚴。宣揚法界，無礙緣起。重重帝網，新新佛國。利益弘廣，喜躍增深。是知如來滅後，光輝佛日，再轉法輪，令法久住者，其唯法師矣。¹

曾經同在智儼門下學習的原因，從法藏的這封信中可以得知義相弘揚華嚴的名聲也傳到了唐都。信中法藏讚揚義相弘教之行，義相根據教團的組織弘揚華嚴教義，經由弟子代代傳承。義相在皇福寺、浮石寺、小白山錐洞等處講學時門下弟子雲集。義相給弟子們講述《華嚴經》或者他自己撰寫的《法界圖》，諸如太伯山大蘆房講會、浮石山四十日會、小白山錐洞九十日會等。個人的著作有《十

¹ 《三國遺事》，卷4，〈義相傳教條〉，頁143-144。

門看法觀》一卷，《入法界品鈔記》一卷，《小阿彌陀義記》一卷，《華嚴一乘法界圖》一卷，《白花道場發願文》一卷以及《一乘發願文》等。

義相在浮石山四十日會中講道「一乘十地可橫可豎」，相元、智通等弟子自以為得到和尚的真傳，在講會結束後四處宣揚自己所得。但是義相和尚又說到：「並不得也，一乘十地者，依寂滅道場始成正覺佛心而見也。」²

義相和尚住大伯山大蘆房時，為真定、智通等說：「行人欲見十佛，應先作眼目通等。問云：何是眼目耶？和尚曰：以花嚴經為白眼目，所謂文文句句皆是十佛，自此以外求觀佛者，生生劫劫終不見也。」³

表訓、真定等十人隨義相和尚學〈法界圖印〉時，提問到：

不動吾身即是法身自體之義云何得見？和尚即以四句偈子而答之：諸緣根本我，一切法源心。語言大要宗，真實善知識。又曰：汝等當善用心耳。表訓嘗作五觀釋：一實相觀、二無住觀、三性起觀、四緣起觀、五因緣觀也。初觀者法源心與大要宗也。後四觀者根本我也。因說頌曰：「我是諸緣所成法，諸緣以我得成緣。」是因緣觀。「以緣成我，我無體。以我成緣，緣無性。」是緣起觀。「諸法有無元來一，有無諸法本無二。」是性起觀。「有時非有還同無，無時非無還同有。」は無住觀。「諸法本來不移動，能觀之心亦不起。」是實相觀。作此五觀以呈和尚。和尚曰：是也。以此五觀准三十句，則證分四句實相觀，次十四句無住觀，次四句性起觀緣起觀，後諸句緣起觀因緣觀也。真定德作三門釋：一理事具德門，二事融現理門，三修行增長門。于此三門表訓德，加不動建立門為四門也。⁴

在唐法藏門下求學的勝詮於公元 690 年前後回到新羅，並帶回法藏的著述呈給義相，其中包括二十卷《華嚴經探玄記》（兩卷未成），義相把《華嚴經探玄記》分給真定、相元、亮元、表訓等弟子每人五卷，並講說大義。在這之前，他閉門十日通讀全篇。

義相門下以十大弟子最為有名，依《三國遺事》有悟真、智通、表訓、真定、真藏、道融、良圓、相源、能仁、義寂等人，他們也被稱為十聖弟子。其中真定、相源、良圓、表訓等又被稱為四英。⁵

² 佚名，《法界圖記叢髓錄》，卷上之 2，《大正藏》冊 45，第 1887B 號，頁 742b。

³ 同上注，卷下之 1，頁 758a。

⁴ 同上注，卷上之 1，頁 721a。

⁵ 〔新羅〕崔致遠：《法藏和尚傳》，《韓國佛教全書》冊 3（首爾：東國大學出版社，1996

八世紀中葉，禮相源為師的神琳在浮石寺重振華嚴學風，被稱為浮石嫡孫，當時寺內常住有千人之多。他還曾在佛國寺、月瑜寺、世達寺等寺常住，並主持佛國寺之法會，世達寺到了高麗時代更名為興教寺，到那個時候為止寺內還懸挂有神琳之真影。

神琳門下也有很多杰出的弟子，對新羅華嚴教學的發展作了重要的貢獻。他的弟子中比較有名的是法融、崇業、順應、質應等人，法融寫有對《法界圖》的注釋《法融記》以及對智儼十句的注釋《十句章》，對後日的華嚴教學產生深遠影響。法融的弟子有梵體、融咄、融質等人，梵體在九世紀中葉駐錫浮石寺。曾在神琳門下學習的順應（生卒年不詳）於唐大曆元年（766）入唐學習禪法，以後返回新羅創建了伽耶山海印寺，時為 802 年（哀莊王三年）。以後海印寺的華嚴學風經由現俊、決言、希朗等人的繼承和發揚有了更大的發展。

義相的十大弟子們延續法燈綿綿無盡，這種教團組織和弟子教育讓義相和元曉的傳教活動形成了鮮明的對比。《宋高僧傳》也寫到「湘講樹開花，談叢結果」。⁶義相公元 702 年（唐長安二年）圓寂後，由他的弟子們延續海東華嚴宗的傳承。

有關宗派的成立和變遷問題是韓國佛教史研究中的重要課題之一，根據金映遂的研究，新羅有五教九山之說⁷，當時有戒律宗（慈藏）、涅槃宗（普德）、芬皇宗（元曉）、華嚴宗（義相）、法相宗（真表）等五大宗派。但是金映遂的五教說從上世紀七十年代末開始受到金煥泰、李鐘益、許興植等人的質疑⁸，他們指出前者提出的學說除了歷史根據不足，還有對史料的錯誤解讀⁹。金煥泰等學者認為新羅時代初期形成五大宗派比較牽強，以後到了教學興盛的新羅中代，才有逐漸有唯識和華嚴教派的出現，特別是華嚴教派已經具備宗派之規模。

年），頁 775c。

⁶ [宋]贊寧等撰：〈新羅國義湘傳〉，《宋高僧傳》，卷 4，《大正藏》冊 50，第 2061 號，頁 729b。

⁷ [韓]金映遂：〈五教兩宗之說〉，《震旦學報》第 7 期，1937 年，頁 74-101。

⁸ [韓]金煥泰：〈五教九山之說〉，《佛教學報》第 16 期（東國大學），1979 年，頁 59-77。

[韓]李鐘益：〈韓國佛教諸宗派成立之歷史考察〉，《佛教學報》第 16 期，（東國大學），1979 年。

[韓]許興植：〈試論韓國佛教宗派之形成〉，《金哲俊華甲紀念史學論叢》（首爾：知識產業社，1983 年）。

[韓]金煥泰：〈九山禪門之形成與曹溪宗〉，《韓國史論》第 20 期（國史編撰委員會），1990 年。

[韓]許興植：〈試論宗派之起源〉，《高麗佛教史研究》（首爾：一潮閣，1986 年），頁 104-124。

[韓]許興植：〈對教宗五宗派說之批判〉，《高麗佛教史研究》，頁 127-143。

⁹ 李鐘益認為學、宗派的成立必須具備教理、宗祖、宗徒等三要素。金煥泰強調了國家認可的重要性。許興植認為僧政是宗派形成的重要條件。以上各學者所認為的宗派成立條件都有所不同，也很難達成一致。

三、新羅佛教與緣起法頌

《佛本行集經》舍利目連因緣品中馬勝比丘對舍利弗說頌曰：「諸法從因生，諸法從因滅。如是滅與生，沙門說如是。」此緣起偈因顯示了佛法核心的緣起解脫思想，被視作佛的法身體現。因此把法頌安置於塔基、塔內或佛像內，在密咒法中用緣起咒加持持，能令所誦真言如實成就。緣起法頌安置於塔內的儀軌也傳到了新羅。在皇龍寺出土的「諸法因緣生」被刻印在兩片銀板之上。在 1986 年開始的錫杖寺遺址發掘過程中，發現了刻在磚塊上的緣起法頌。在這兩處發現的銀板和磚塊都是七世紀前半葉的文物。

慈藏在唐貞觀十年（636，善德女王 5 年）赴唐求法，在五臺山求法時與太和池的文殊石像前祈禱而感得四句偈：「了知一切法，自性無所有。如是解法性，即見盧舍那。」

這個偈頌本是八十華嚴第十六卷〈須彌頂上偈讚品〉中的偈頌¹⁰，慈藏所得文殊菩薩感應偈中的「自性無所有」是針對緣起而言的。史料中慈藏親見文殊菩薩部分的可信度雖說要打個問號，但就偈頌本身的內容來說，是有關「緣起」的部分。總之，緣起法傳播到新羅，對於朝鮮半島的佛教發展產生的影響不容忽視，可以說後來慶州在修建皇龍寺九層塔時在裡面安置「緣起法頌」的由來就是源自於此。隨著塔中安置緣起法頌的流行，新羅佛教對於無盡緣起的理解日益加深，這應該與新羅華嚴學的發展不無關係。

四、海東華嚴初祖義相及其華嚴思想

（一）法界緣起

義相（625-702）被稱為海東華嚴初祖的最重要原因是他把華嚴傳入新羅，高麗時代的一然（1206-1289）在其《三國遺事》中列有〈義湘傳教〉的題目，讚揚其傳教之功。義相 661 年入唐求法，禮終南山至相寺智儼（602-668）為師專攻華嚴，671 年返回新羅。義相在智儼圓寂百日前撰寫了《華嚴一乘法界圖》，得到了智儼的稱讚。¹¹《華嚴一乘法界圖》中並沒有義相自己的名字，他通過這個方式來說明對「緣」的理解，並在文章最後作了說明。

¹⁰ 《華嚴經》卷十六，《大正藏》冊10，頁81下。

¹¹ 《法界圖記叢髓錄》卷上之二；B 《大正藏》卷45，頁737a。

一乘法界圖合詩一印，依花嚴經及十地論，圓教宗要。總章元年七月十五日記，問何故不著集者名字？答表緣生諸法無有主者故。又問：何故存年月名？答示一切法依緣生故。¹²

最早發現《華嚴一乘法界圖》中沒有著者記載的是金昊成，他在論文中引用了近代學者 Roland Barthes 的理論，並把他與新羅義相的著述方法進行了比較說明。¹³ 對於習慣於實體論式思考方式的西方人而言，通過文字使得作者和讀者產生共鳴的認識，而義相早在一千三百多年前就已經知曉這個技巧並將其運用在他的著作中。

義相於文武王 16 年（676）年在太白山創浮石寺弘揚華嚴，因此被後人稱為浮石尊者。以太白山為中心展開傳教活動的義相在皇福寺、浮石寺、小白山錐洞等處講學時門下弟子雲集。義相給弟子們講述《華嚴經》或者他自己撰寫的《法界圖》，諸如太伯山大蘆房講會、浮石山四十日會、小白山錐洞九十日會等。

義相在學習了智儼的華嚴思想後，展開了自己的「法界緣起」思想。法界緣起整體上可以分為菩提淨分和凡夫染法，菩提淨分是眾生在覺悟自身性起存在的過程中，從本有、本有修生、修生、修生本有等四個側面對其的把握。本有、本有修生以《性起品》和《普賢品》為根據，可以理解成作為法界自體因果的《普賢品》是因，《性起品》是果。

智儼曰：「問性起絕言離相，云何有因果？有二意。一為經內因中辨性起果中明性起故二也。二性由不住故起，起時離相順法故有因果也。」¹⁴

本有修生中，修生是在需找本有的過程時，同性而發，菩提心即是性起，菩薩的菩提心之真智則隨順普賢行。修生與修生本有通過《十地品》現前地之緣起角度而顯現。以上說明為基礎，整理《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》中法界緣起說明如【表 1】所示。

¹² 《法界圖記叢髓錄》 卷下之二。

¹³ [韓]金昊成，《佛教解釋學研究》，民族社，2009，頁107-114。

¹⁴ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，《大正藏》冊35，頁78下。

【表1】智儼之法界緣起

緣起之存在			修行者之心		
菩提淨分	絕對	本有	性起 (性起品：果 普現品：因)	緣起本體	
		本有修生		修智隨順理而不隨諸緣	
	相對	修生	緣起 (十地品)	依教導生起覺悟之芽（見聞）	
		修生本有		通過實踐而體現如來藏的本來清淨（解行）	
凡夫染法		緣起一心門	眞妄緣集門	眞妄和合識	
			攝本從末門	妄心 (本：真實，末：阿賴耶識)	
			攝末從本門	真心	
		依持一心門		十二緣生依據阿賴耶識而成立	染淨分為能所

智儼在瞭解眾生的一心時，藉由菩提淨分的構造而把握性起，並把其包含在緣起中。義相繼承了智儼的法界緣起思想，在法性性起與真性緣起之法界在相即同等的構造中，更加強調性起，顯示了其獨創性。¹⁵這種對眾生心的理解成為後來的「舊來成佛、五尺法性成佛」等。觀法中法的意義是法性性起而成的法界，這種法界的救助自己身心之處就是「五尺法性成佛」思想的根本趣旨。所以，義相的觀法就是觀照法性性起之自己的法身身心，從而成就智慧。

十二因緣的十門觀行，可以稱為是般若空觀實踐的終極，通過在《華嚴經》〈十地品〉第六現前地中觀察緣起，繼而在一心之上展開。通過六門而說明的緣起陀羅尼法中《十地經論》的阿賴耶識通三乘一乘，依托《十地品》現前地的十二因緣的十門之緣起觀行，則體現出別教一乘的觀點。

對於方便一乘，義相認為：

所謂別義者，因緣者隨俗差別，即是因緣相望。現無自性義，正俗諦體也。緣起者順性無分別，即是相即相融，現平等義，正順第一義體也，俗

¹⁵ [韓]李洪九，《義湘 華嚴觀行의 研究》，2004年，東國大學大學院。

諦無自性故順第一義。是故經云：隨順觀世諦，即入第一義諦，即其義也，別義如是。¹⁶

因緣和緣起相同也相異，相同是因為都是十玄緣起的世界，相異可以用《十地經論》的觀點來說明，即「云何世諦差別，隨順觀世諦即入第一義諦。」¹⁷俗諦是因果道理的因緣觀，第一義諦作為緣起觀，朝向根本法性。參考以上引用的經文可以得知義相把因緣觀與緣起觀理解為，覺悟成為法性性起之自身的一種方便。為了說明中道的緣性二起的圓融無礙之華嚴一乘法界，引用了龍樹的「空、假名、中道都是因緣所生法」等思想。

那麼，讓我們看看義相的不住中道思想的淵源——龍樹的見解。繼承了佛陀之「空與空性」思想的龍樹在《中論》中寫道：「問曰：云何知一切諸行皆是空。答曰：一切諸行虛妄相故空，諸行生滅不住，無自性故空。」¹⁸那麼龍樹所建立的空之概念與緣起法則有關聯，色無自性是缺少空性的狀態。¹⁹空、緣起、無自性等可以聯繫起來的根據，通過中道思想而否定諸法，繼而論證空性之實在。由此可知，義相受到了龍樹的空與緣起、空性的關係結合中道思想的影響。²⁰

義相對於「緣起無性」的理解如下：

道身章云：若定自古則緣起有性不得自在，所謂緣起者無性，無性者無住。法此法隨緣，一乘不爾，緣即是法。緣外無隨緣之法，既云自古，即知是今緣起故爾。若定住古又定住今非緣起，故可云緣起法以無性為真性矣。²¹

以上說明了義相對於緣起法的理解，他認為緣生法無自性，所以無住，從而歸屬中道。有關緣生法的相關見解還引用了龍樹的觀點。

一切緣生法無有一法定有自性，無自性故即不自在。不自在者即生不生不生，不生者即是不住義。不住義者即是中道義，中道義者即通生不

¹⁶ 《法界圖記叢髓錄》，《韓國佛教全書》冊6，頁831上。

¹⁷ 《十地經論》，《大正藏》冊26，頁169上。

¹⁸ 《中論》，《大正藏》冊30，頁17中。

¹⁹ [韓]申賢淑，《法界圖記叢髓錄을 통해 본 義相의 空觀》，《佛教學報》26，東國大學校佛教文化研究院，1989，頁2~3。

²⁰ [韓]李洪九，《義湘 華嚴觀行的 研究》，2004年，東國大學大學院。

²¹ 《法界圖記叢髓錄》卷上之一，頁777下。

生。故龍樹云：因緣所生法，我說即是空。亦說是假名，復是中道義。即其義也。中道者是無分別義，無分別法不守自性故，隨緣無盡亦是不住。²²

無分別義是什麼？無分別義就是中道。《涅槃經》云：

中道者，名為佛自性。一切有為、無為法，唯無真實者也。如是，入于一切假立為法者唯無，全乃假立而無他事，是故當自入于作離分別、尋思、無戲論、成一性之意，無造作故，當極明修、住于即彼真實性。寂用一相、等如虛空。

（二）義相對「一」的重視

鑒於義相的著作傳世不多，了解他的華嚴思想並非一件容易的事情。從有限的各種著作用所找到的隻言片語可以讓我們拼湊出義相華嚴思想的一些斷面。義相對於「一」的重視應該說是受到了他的老師智儼的影響。

在高麗華嚴僧人均如（923-973）所著的針對華嚴經的注釋書《十句章圓通記》中這樣一段論述：

道申章云：儼師遷神十個日前，學徒進所問訊。師問大眾曰：經中一微塵中含十方世界，與無量劫是一念等文。汝等作何物看？眾人白云：緣起法無自性，小不住小，大不住大。短不住短，長不住長故爾耶。浮矣見耳。師曰：然之然矣。而猶生白云何謂？師曰：莫須多道，只言一故云。²³

智儼說千言萬語都不需要，做好一個就好。所以義相就老老實實地實踐了智儼的教導，他非常認真的學習了華嚴，但是並沒有留下任何長篇的著作，這點與在韓國佛教歷史上留下等身著作的高僧元曉大有不同。雖然義相編撰的法性偈只有短短的七言，三十句，兩百一十個字，卻縱觀三界、橫遍十方。

東國義相法師釋華嚴經云：當知此一部華嚴經，雖七處九會，而唯在十地品，所以者何？以根本攝法盡故。雖在十地不同，而唯在初地。何以故？不起一地，普攝一切諸地功德故。一地中雖多分不同，而唯在一念。何以故？三世九世，即一念故。一切即一故，如一念，多念亦如是。一即是一切，一念即多念。陀羅尼法，主伴相成。一即為主，一切為伴。隨舉一

²² 《法界圖記叢髓錄》卷下之二，頁755上。

²³ 《十句章圓通記》卷下，《韓國佛教全書》冊4，頁66下。

法，盡攝一切。乃至一文一句，盡攝一切。何以故？若無此，彼不成故。陀羅尼法，法如是故。經云：如來於一語言中，演出無邊契經海。²⁴

義相所寫《法性偈》中的文句「一微塵中含十方，一念即是無量劫」以及《一乘發願文》中的「諸惡一斷一切斷 諸善一成一切成」，都是對陀羅尼法理解 and 說明。

（三）眾生平等

緣起作為佛教的基本教理，還體現了眾生平等的觀念，佛陀當時的僧團雖然出身不同，但是都在同一個制度下平等共住。不止是人類，大而廣之，一切眾生本來平等，這裡面包括天地萬物，有情無情，無一例外。因為其法性平等，法理一如，同根同源，一多不二。

新羅時代具有嚴格的身份制度，從上到下無不受此之約束。可以說，骨品制度是當時人們身份的區別標注和生活行動的準則，是整個社會國家運轉的基本規則。出家前的義相是真骨貴族，但是出家後這種身份對他而言成了無用之物。他並沒有對貴族階層表現出特別的感情，反而主張身份平等之說。義相在浮石寺講說華嚴時，國王因為尊敬他的學識和修為準備賜給他良田和奴隸，但是義相拒絕了國王的好意，並說到：

湘言於王曰：我法平等、高下共均、貴賤同揆。涅槃經八不淨財，何莊田之有，何奴僕之為。貧道以法界為家，以盂耕待稔，法身慧命藉此而生矣。²⁵

義相向國王說了佛教主張貴賤均同、眾生平等，進而拒絕了國王的恩賜，這在當時一個以骨品制度為基礎的國家需要何等的勇氣。義相平等思想的基礎則是來自於對華嚴緣起觀的理解，義相的十大弟子都被後人尊為聖者，他們的身份各異，智通和真定的都是奴婢出身，並不是貴族。

新羅時代，華嚴思想受到貴族階層的歡迎，成為新羅中代專制王權的思想基礎。「一中一切多中一，一即一切多即一」把宇宙萬象歸結為一，義相所理解的華嚴思想成為當時統治階層的總和思想，這與其出身貴族有關，但是義相本人強調佛教的平等思想並切實實踐，對此統治階層並不認同。這些都不影響其在海東華嚴發展中的作用和位置。

²⁴ 《宗鏡錄》卷100，《大正藏》冊48，頁952a。

²⁵ 《宋高僧傳》卷4，〈義湘傳〉。

五、結語

智儼門下新羅僧人義湘把華嚴宗傳到朝鮮，被稱為海東華嚴初祖。義相在其《華嚴一乘法界圖》中系統、集中地論述了世界的本原問題。認為世界是由普遍的、絕對的精神實體「理」所構成的統一體。「理」不僅是眾生成佛的依據，而且是存在於一切事物之中的萬物共同的本質和存在的依據。現象世界「事」是本體世界「理」的顯現，本體世界是現象世界的依據。

從這種理論觀點出發，他又提出「圓融」說，認為既然事物都是本體「理」所顯現出來的現象，每一現象都包含著本體「理」，因此，各種事物都是互相包容的，事物之間沒有差別，沒有對立。正如在《華嚴一乘法界圖》中所總結的：「法性圓融無二相，諸法不動本來寂，無名無相絕一切。……一中一切多中一，一即一切多即一。」

義相的華嚴思想可以歸結為三個方面：首先就是法界緣起，毫無疑問，義相繼承了智儼的法界緣起思想，只是在法性性起與真性緣起之法界在相即同等的構造中，更加強調性起。然後就是義相對「一」的重視。第三個就是義相向新羅國王提到佛教主張眾生平等。

本文以韓國學界的研究成果為基礎展開論述，對韓國佛教歷史背景和發展脈絡的說明限於篇幅無法具體展開，只能點到而止，所以有不盡人意之處，還望海涵。筆者所想強調的是應該正確認識到佛教在亞洲各地區的傳播特點與發展形態。這又何嘗不是一種「緣起」呢。

參考文獻

（一）佛教典籍

- 《華嚴經》卷十六，《大正藏》冊 10。
- 《宗鏡錄》卷 100，《大正藏》冊 48。
- 《十地經論》，《大正藏》冊 26。
- 《中論》，《大正藏》冊 30。
- 《法界圖記叢髓錄》，卷上之 2，《大正藏》冊 45，第 1887B 號。
- 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，《大正藏》冊 35。
- 《宋高僧傳》，《大正藏》冊 50，第 2061 號。
- 《韓國佛教全書》，首爾：東國大學出版社，1996 年。
- 《三國遺事》，韓國學術情報出版社，2012 年。

(二) 專書、論文

- [韓]許興植，《高麗佛教史研究》，首爾：一潮閣，1986年。
- [韓]金昊成，《佛教解釋學研究》，民族社，2009年。
- [韓]李洪九，《義湘 華嚴觀行의 研究》，2004年，東國大學大學院。
- [韓]金映遂，〈五教兩宗之說〉，《震旦學報》第7期，1937年。
- [韓]金煥泰，〈五教九山之說〉，《佛教學報》第16期（東國大學），1979年。
- [韓]李鐘益，〈韓國佛教諸宗派成立之歷史考察〉，《佛教學報》第16期，（東國大學），1979年。
- [韓]許興植，〈試論韓國佛教宗派之形成〉，《金哲俊華甲紀念史學論叢》，首爾：知識產業社，1983年。
- [韓]金煥泰，〈九山禪門之形成與曹溪宗〉，《韓國史論》第20期（國史編撰委員會），1990年。
- [韓]申賢淑，《法界圖記叢髓錄을 통해 본 義相의 空觀》，《佛教學報》26，東國大學校佛教文化研究院，1989年。

清涼澄觀「一心」融即無礙「法界觀」之圓頓詮釋進路

輔仁大學哲學系 兼任副教授
施凱華

摘要

綜觀清涼澄觀以「一心法界」總攝統貫一切法界體相用三大法義之核心底蘊，於其中，意即以「一心」為法界真體，以如來藏恆沙妙德所透出之「理事無礙」義與「事事無礙」理為法界德相，以「一心」融即一切法，成就一切自行化他之善法為法界業用，開啟「一心法界」融即無礙一切法之端緒，圓顯出「總該萬有，即是一心」之究極義趣。

究實言之，澄觀之以「一心法界」融即無礙「三法界觀」、「四法界觀」、「五法界觀」，乃至一切「無障礙法界觀」之辯證進路，乃至以「一心」融即無礙法界體相用三大之湛深諦理，凡此實皆立基於，始則「一心」融即融攝一切法，終則「舉一全收」一切萬法，皆會歸於「一心」之辯證趣向與論證基底，整全的體現出，以圓觀圓修圓悟圓證「一真法界」融即無礙一切法界觀的全面開展而有以致之，究極的彰顯出「一切法即心自性，則智慧之身，不由他悟」之終極理趣的圓現與實現。此一湛深義理，實值得進一步深入探究。

綜上而論，本論文即以四重義理進路，以之體顯出華嚴清涼澄觀「一心」融即一切法界觀之圓頓觀詮釋進路，彰顯出以「一心」圓融圓頓圓妙一切法界觀之一觀一切觀之究極理趣與終極要義。

首先，開顯澄觀以「一心」融即一切法之圓頓諦理，其二，論述「一心」融即「事法界觀」之圓頓詮釋，其三，探究「一心」融即「理法界觀」之圓頓詮釋，最後，開展「一心」融即「無障礙法界觀」之圓頓詮釋，而「理事無礙法界觀」與「事事無礙法界觀」，即融攝即入於此「無障礙法界觀」之中。

透過上述之四重義理進路，以之體顯澄觀之圓頓禪觀，以「一心法界」融即無礙法界緣起圓頓一乘教觀無二一體之微妙諦理，所圓具之圓融圓妙圓頓圓攝圓遍要義，所蘊具之舉一觀全收一切觀的辯證義蘊微妙諦理，以之融貫與統攝一切法界圓頓觀之終極要義與真實旨趣。

關鍵詞：一心、事法界、理法界、理事無礙法界、事事無礙法界、無障礙法界

一、前言

綜觀清涼澄觀以「一心法界」總攝統貫一切法界體相用三大法義之核心底蘊，於其中，意即以「一心」為法界真體，以如來藏恆沙妙德所透出之理事無礙義與事事無礙理為法界德相，以「一心」融即一切法，成就一切自行化他之善法為法界業用，開啟「一心法界」融即無礙一切法之端緒，圓顯出「總該萬有，即是一心」之究極義趣。

亦於是中，一轉智儼、法藏以降，以「法界緣起」義為觀修行持之修悟觀，開展為以「性起」思想圓融會攝《起信論》之一心二門三大之微妙諦理，所透出之「一心」融即無礙一切法之圓頓修悟觀為其究極之底蘊，不但總攝總持總收一切千門萬法，亦旁通統貫融攝一切教理智斷行位因果等斷證圓頓道觀修次第，亦融即融遍融攝華嚴一乘圓頓教觀思想體系之法界緣起重重無盡無礙之妙旨。

於即觀之教的向度上，體現出以「一心」融即無礙小教、始教、終教、頓教、圓教等「五教」教判之宏規，於即教之觀的圓頓教觀義理向度上，則開出「一心」融即「三法界觀」，「四法界觀」，「五法界觀」等法界修悟觀行，乃至終則進至以「一心」融即無礙「無障礙法界觀」之究極義趣與終極諦理於其中。

究實言之，澄觀之以「一心法界」融即無礙「三法界觀」、「四法界觀」、「五法界觀」，乃至一切「無障礙法界觀」之辯證進路，乃至以「一心」融即無礙法界體相用三大之湛深諦理，凡此實皆立基於，始則「一心」融即融攝一切法，終則「舉一全收」一切萬法，皆會歸於「一心」之辯證趣向與論證基底，整全的體現出，以圓觀圓修圓悟圓證「一真法界」融即無礙一切法界觀的全面開展而有以致之，究極的彰顯出「一切法即心自性，則智慧之身，不由他悟」之終極理趣的圓現與實現。此一湛深義理，實值得進一步深入探究。

綜上而論，本論文即以四重義理進路，以之體顯出華嚴清涼澄觀「一心」融即一切法界觀之圓頓觀詮釋進路，彰顯出以「一心」圓融圓頓圓妙一切法界觀之一觀一切觀之究極理趣與終極要義。

首先，開顯澄觀以「一心」融即一切法之圓頓諦理，其二，論述「一心」融即「事法界觀」之圓頓詮釋，其三，探究「一心」融即「理法界觀」之圓頓詮釋，最後，開展「一心」融即「無障礙法界觀」之圓頓詮釋，而「理事無礙法界觀」與「事事無礙法界觀」，即融攝即入於此「無障礙法界觀」之中。

透過上述之四重義理進路，以之體顯澄觀之圓頓禪觀，以「一心法界」融即無礙法界緣起圓頓一乘教觀無二一體之微妙諦理，所圓具之圓融圓妙圓頓圓攝圓

遍要義，所蘊具之舉一觀全收一切觀的辯證義蘊微妙諦理，以之融貫與統攝一切法界圓頓觀之終極要義與真實旨趣。

二、「一心」融即一切法之圓頓諦理

綜觀澄觀所開展之以「一心法界」總該總攝總持一切萬法之義理中，整全的透顯出「一心」融即無礙一切法之究極理趣¹，其所指稱表詮之所謂「心體靈知」的道理，於是中，既結合了如來藏自性清淨心所蘊具的「空」與「不空」的道理，意即靈明本性真空妙有之諦理²，於是中，彰顯靈知性體之微妙旨趣，體現「知之一字，眾妙之門」的微妙諦理³，亦聯結了禪宗荷澤宗之「空寂知」以圓顯「心體」之深廣理趣⁴。

此外，其並融攝了《起信論》一心開二門具三大的道理於其中，以是「心體靈知」之要義，乃當現圓顯即法界德相業用之靈知法界真體⁵，意即「一心法界」真體，進而圓顯出由「一心」真體，所蘊具且開出的性相融即，相性互融無礙的道理。

特別的是，其於《華嚴心要法門》中，即透顯出澄觀的圓觀證圓修圓悟之觀點，其表明至極妙道，本於「一心」，此之「一心」微妙法門，不住一切法，契應一切法皆空，即符應真空理性的道理，然而於真空之中，同時具有不空妙有的性德與性能，意即「一心」之體性，本自圓具真性德相業用之妙理，賅攝內外，湛深廣滿，不住有空，不生不滅，徹始徹終而無有始終。

若迷昧於一真覺性，則起惑、造業、受苦；反之，若開悟一真覺性，則性體現前，通透明徹，深廣無邊，於當現體證「即心即佛」之深層奧義於其中。如其所言的⁶：

¹ 唐·澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》卷第三，大正藏第三十五冊，頁 526 中，澄觀於該文中，論及「攝歸一心」之要義時，即已提出「諸門乃至無盡，不離一心，一心即法界故」的主張，亦於《大方廣佛華嚴經疏》卷第三，頁 521 下處，提及「謂法界門中義分為境，諸佛證之以成淨土，法界即是一心，諸佛證之以成法身」之論說，以是澄觀已然提出「法界即一心」，「一心即法界」之核心要旨。

² 唐·澄觀，《華嚴經隨疏演義鈔》卷第四，大正藏第三十六冊，頁 32 上。文中澄觀於詮釋法報化三身時，引《起信論》體相用三大的道理，來詮解法身報身化身等三身之義，特別是在「相大」之釋義的部份，其引用賢首法藏所詮解的「相大」義，即不空如來藏的道理，來圓詮自性本自具足如來藏恆沙妙德之深層諦理於其中。

³ 唐·澄觀，《華嚴經行願品疏》卷第一（并序），卍續藏第五冊，頁 63 中~63 下

⁴ 唐·澄觀，《華嚴經行願品疏》卷第一（并序），卍續藏第五冊，頁 64 中~64 下

⁵ 唐·澄觀，《華嚴經疏鈔玄談》卷第一，卍續藏第五冊，頁 690 上~690 中

⁶ 唐·澄觀，〈五臺山鎮國大師澄觀答皇太子問心要〉，《景德傳燈錄》卷第三十，大正藏第五十一冊，頁 459 中

至道本乎其心，心法本乎無住，無住心體，靈知不昧，性相寂然。包含德用，該攝內外，能深能廣，非有非空，不生不滅，無始無終，求之而不得，棄之而不離，迷現量則惑苦紛然，悟真性則空明廓徹，雖即心即佛，唯證者方知。

澄觀之以「一心」融即融攝一切萬法，充份展現了「鏡一心之玄極」的微妙諦理之所在，其特別從「心」、「境」相對中，與「智」、「境」相待對演中，所呈顯之能所二義，來開演此一要義⁷。

澄觀於所著《華嚴經疏鈔玄談》卷第一中，於闡揚《華嚴經》之殊勝奧義時，其一開始即對「法界」之湛深廣滿要義，展開全面性的詮釋，其特別將「法界」分為「心」、「境」二重向度，來闡述「法界」所蘊具之心境一如、心境雙泯、心境具存，乃至心境融即無礙之無分別、無對待的道理⁸。由是中，即可觀達透顯出，澄觀特別著重在以現觀直證圓修圓悟的觀修模式，作為論證圓融頓速即入頓超「一切法界」乃至「無障礙法界」的核心義理基底，以此出發作為其辯證融攝華嚴一乘教觀思想體系之論軸主體，及其義理架構。

以是，在心、境二分與智、境二分的基礎之上，而有能所交相融攝之辯證，從中開演出「能所歷然」，「能所無二」，「能所俱泯」，「存亡無礙」，「舉一全收」等五門之論證模式⁹，以此來圓詮一切華嚴一乘圓頓教觀之義理思想，進而統攝於「一心」之中，同然的。亦由「一心」起始，透過能所之辯證，藉以開出一切萬有之微妙不思議的道理，此之所以體現「總該萬有，即是一心」的思想要義之所據與所由。

於能詮教法之智，進而契證「一心」的同時，另一方面，於所詮之境，亦圓顯「一心」之要義，此之所以「鏡一心之玄極」之根本要義的所在與所由。如其所言的¹⁰：

今謂如來演說三乘十二部經，利益有情，故云垂誥，鏡一心等者，鏡者喻也，鏡有照鑑之功，喻能詮教法，鏡中之像，喻一心，玄極即所詮之法也。清涼云：以聖教為明鏡，照見自心，以自心為智燈，照經幽旨，即斯意也。

⁷ 唐·澄觀，《華嚴經疏鈔玄談》卷第一，卍續藏第五冊，頁 686 上~690 下。文中澄觀將一切萬法總歸「一心」，開出一心五教之要義，賦予了圓觀修悟之深層奧旨，並於是中，將「一心即法界」之道理，開為心、境二門，能、所二義，以能詮之教為鏡，以所詮所觀之境為「一心」，總攝一切萬法，終則達致華嚴圓教之玄極妙理，故謂之「鏡一心之玄極」。

⁸ 唐·澄觀，《華嚴經疏鈔玄談》卷第一，卍續藏第五冊，頁 690 中~690 下

⁹ 唐·澄觀，《華嚴經行願品疏》卷第一（并序），卍續藏第五冊，頁 63 中~63 下

¹⁰ 唐·澄觀，《華嚴經疏鈔玄談》卷第一，卍續藏第五冊，頁 686 中~686 下

故爾，從澄觀引用能所辯證五門中的「能所無二」之論證進路處，即可透觀出其趨向於本心性體之辯證模式與辯證路徑。於是中，澄觀即體現「一心」融即一切法，於圓觀頓證妙悟之下，當現即圓顯與體現出「能所無二」之不思議圓妙境界。

以是，「能所無二」之究極旨趣，即是展現「以即體之智，還照心體」，體現能觀之智與所證之心體融即至一如一致一理，展現「以心證心」之微妙境界，是以真實展現「舉一全收，舉理收智」之妙作用與妙功用於其中。

澄觀於此論證能所無二，境智雙泯無二之際，同時亦將荷澤宗的「空寂知」之思想，帶入於「能所無二」的論證中，作為其辯證於「真性」與一切法間呈顯著「即體即用」，「即用即體」，乃至「體用無二」的諦理之論據，言明「即體之用曰知，即用之體曰寂，體用既無有二，知寂不可兩分」，分明的彰顯出空寂知之義理，所體現的靈知心體的體用義之所在，而且是遍一切處的，無處不在的，無有極限的。

以是，其云所處之境，若清淨，若雜妄，若佛，若心，體現「一心真性」之普遍性、無差別性，與超越性的本質義涵之諦理，以是一切法門、一切性相、事理、真妄、動靜、往復、迷悟、體用、本末等諸法，無不是真心本性之體現與圓現，此之所以彰顯「知之一字，眾妙之門」所圓具之「靈知心體」之根本要義。如其所言的¹¹：

能所無二者，以知一切法，即心自性，以即體之智，還照心體。舉一全收，舉理收智，智非理外，舉智收理，智體即寂，故上經云：無有智外如，為智所入，亦無如外智，能證於如，如一明珠，珠自有光，還照珠體，非別有光來照珠也。善知識云：即體之用曰知，即用之體曰寂，體用既無有二，知寂不可兩分，非獨知之一字，眾妙之門，若淨若雜若佛若心，無不皆是，斯則一字法門，一味真道。

此外，澄觀亦透過華嚴「五教」教判之絕對一心化的圓融轉化歷程，體現「一心」融即「五教」之湛深諦理。首先，於小乘教之中，以說一切有部為首的，所體現的是「我空法有」之心識觀與觀修行持觀¹²，正如《阿毘達磨俱舍論》卷第四所言之「諸行即是一切有為，調色、心、心所、心不相應行，前必俱言流至於此，

¹¹ 唐·澄觀，《華嚴經行願品疏》卷第一（并序），卍續藏第五冊，頁63中~63下

¹² 唐·澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》卷第十八，大正藏第三十五冊，頁136上

謂色、心等諸行生時，必與有為四相俱起」¹³，意即有部主張，一切生滅變動之有為法，涵蓋色法、心法、心所法、不相應行法，總攝於色、心二法，皆實有之理¹⁴，體顯心外實有色法之義。然則，澄觀言明有部執一切法皆實有之義，實則不了一切有為法，不外色、心二法，皆如幻不實¹⁵，且不識不知真如本性之理，故爾其以「假立一心」立其名。

其次，於大乘始教教判中，以相始教為核心，體現異熟賴耶為生死輪迴之主體，開展一切萬法唯心所現，唯識所變之諦理。以是，澄觀賦予了「異熟賴耶一心」之說。

其三、於終教之部份，意謂大乘終極之教說，即是叩緊以如來藏真如自性為緣起一切萬法之本的論說，融攝融入了《起信論》一心開二門具三大之諦理，展現空如來藏與不空如來藏之論說¹⁶。是故，其以「如來藏一心」詮之以終教教判之義。

其四、針對頓教教判之處，澄觀除了承繼了法藏「相想俱絕」之論說¹⁷，以「一念不生」，「不依漸次」，「頓詮此理」之義理，來表詮頓教教判，以聖說默為法門，頓顯無言說之教化於其中，究實而言，此一頓顯絕言之教理，實亦攝入禪宗「以心傳心」之理於其中¹⁸。

故其予頓教教判以「泯絕無寄一心」之深義，體現頓教教判，顯無言說之教相，作為詮釋教理，教化法門，與接引手法之深義。

最後，是圓教教判處，於開展重重無盡無礙法界緣起，體現事事無礙的諦理之際，予之以以總體「一心化」之核心要義，體現百千法門融即融攝無礙會歸於「一心」之湛深理趣，圓顯「總該萬有，即是一心」之究極義趣，於圓教教判之中，全然的體現與開展開來。

¹³ 唐·玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》卷第四，大正藏第二十九冊，頁 19 上

¹⁴ 唐·圓暉，《俱舍論頌疏論本》第一，大正藏第四十一冊，頁 823 中

¹⁵ 澄觀於《大方廣佛華嚴經疏》卷第三，大正藏第三十五冊，頁 153 上，言詮法有我無宗時，即舉「法有我無宗。謂薩婆多等。彼立諸法不離色心，皆無有我」，言明有部所建立之五法中的色法、心法、心所法，及不相應行法等為有為法，不外色心二法。另外其於《華嚴經行願品疏》卷第九，卅續藏第五冊，頁 173 中，闡明有為法轉變壞滅之中，立生住異滅等有為四相，在色心二法之上，假立生老病死等法義，來體現有為法，乃至色心二法，皆如幻不實之理。如其言：「依有為法始起暫用轉變壞滅，立四相等，於色心上，假立生老病死等法，故四相等皆妄分別，妄分別生，安不如幻。」

¹⁶ 馬鳴菩薩造，梁·真諦譯，《大乘起信論》，大正藏第三十二冊頁 580 上~580 中；唐·澄觀，《華嚴經隨疏演義鈔》，大正藏第三十六冊，頁 32 上。澄觀特於文中採《大乘起信論》不空如來藏之諦理，以之圓詮法界德相大之深層底蘊。

¹⁷ 唐·法藏，《華嚴一乘教義分齊章》，大正藏第四十五冊，頁 481 下~482 上

¹⁸ 唐·澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》卷第二，〈世主妙嚴品〉第一，大正藏第三十五冊，頁 512 中

故爾，澄觀即於五教教判「一心化」之辯證歷程中，開展「一心融即五教」之終極義趣，作為澄觀圓以「一心法界」融即無礙法界觀之核心義理基底，與教觀一體之論證基底。如其所言的¹⁹：

今依五教略明一心：初、小乘教中，實有外境，假立一心，由心造業所感異故。二、大乘始教中，以異熟賴耶為一心，遮無外境。三、終教以如來藏性，具諸功德，故說一心。四、頓教以泯絕無寄故說一心。五、圓教中總該萬有，事事無礙，故說一心。良以如來隨機設教，故有千差殊途同歸，皆一致也。玄極者，深妙也，又玄者，幽也遠也，極者盡也，謂至理幽奧，深遠難測故。

澄觀特於《大方廣佛華嚴經疏》卷第四十之中，整全的融貫於圓具圓中不共之「別教一乘」諦理，所開出之「事事無礙」的微妙奧義，著實的以「一心法界」融即圓顯於「融事相入」、「令事相即」、與「帝網無礙」等三重深廣圓妙的圓教諦理於其中。

首先，於融攝事理，融即空有，乃至融遍有為無為，融通色心諸法，所圓顯之超越主客絕對真心要義出發，融構蘊涵著即入事理鎔融，入即事事無礙，所開展之「法界一心」之要義，體現於即「圓融相攝門」以顯「事相差別行布門」中，所圓顯的「一心」入一切事法中，乃至「一心」開展一切無量法之要義中，彰顯出「融事相入故說一心」之諦理，意即如實的彰顯出「一一塵內各見法界，天人脩羅不離一塵」之即「相即」以言「相入」的辯證理趣展現。

另一方面，於即「事相差別行布門」以顯「圓融相攝門」中，所圓顯之「一中有一切，彼一切中，復有一切，重重無盡」諦理之「令事相即故說一心」之奧義。凡此，皆鎔融會攝於如來藏性圓融重重無盡無礙之不思議圓融義趣之中，而圓觀圓悟圓行圓證圓顯。

最後，以「圓融相攝門」融即無礙於「事相差別行布門」中，而圓顯圓現出「一中有一切，彼一切中，復有一切重重無盡，皆以心識如來藏性圓融無盡故」之無盡無礙微妙諦理於其中，進而圓展出「帝網無礙故說一心」之終極義趣。如其所言的²⁰：

八、融事相入故說一心，謂由心性圓融無礙，以性成事，事亦鎔融不相障礙，一入一切，一中解無量等，一一塵內各見法界，天人脩羅不離一塵。(中

¹⁹ 唐·澄觀，《華嚴經疏鈔玄談》卷第一，卍續藏第五冊，頁 686 下

²⁰ 唐·澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》卷第四十，大正藏第三十五冊，頁 806 下~807 上

略)。九、令事相即故說一心，謂依性之事，事無別事，心性既無彼此之異事，亦一切即一。上文云：一即是多，多即一等。十、帝網無礙故說一心，謂一中有一切，彼一切中，復有一切重重無盡，皆以心識如來藏性圓融無盡故。上之十門，初一小教，次三涉權，次三就實，後三約圓中不共。

故爾，透觀澄觀以「知一切法，即心自性，智慧之身，不由他悟」之華嚴圓教核心命題，以之圓融開展「總該萬有，即是一心」之究極要義，以直觀現證圓觀頓證一切萬法，不離真心本性之諦理，並以之架構「五教」教判之中，體現「一心融即五教」之微妙湛深旨趣。

更要者，其全然的整全的運用了「一心開二門」之義理架構，展現「心境一如」，「境智雙泯」，「能所俱融」之圓妙境界展現，究極的體現出其以「一心法界」融即一切法之圓頓諦理，於圓觀圓悟圓修圓行圓證之湛深底蘊之中，本然的，亦以此一核心要義，以之融攝統貫一切斷證觀修法義之辯證進路與論證理據。

尤其是澄觀於開展華嚴「圓教」之「別教一乘」融攝即入含容一切法之義理論證中，即透出「法界即事法界」的圓頓妙理，即於是中透顯出「一真法界即事法界」之深廣義趣²¹，全然的圓顯「融性於事」，「事如性融」之湛深要義於其中²²，彰顯出澄觀所特別強調的「當相即道」，「即事而真」，「即身成就」的現觀直證圓觀頓證的觀修特質，此一特質，既是體現出直觀「法界」之頓超底蘊，亦為其圓詮「一真法界」超絕本體論證之根本法要。

三、「一心」融即「事法界觀」之圓頓詮釋

透觀澄觀以「一心」所融即融攝之「四法界觀」中的「事法界觀」，事實上是融攝即入於「理法界觀」中，乃至進一步開展出「理事無礙觀」與「事事無礙觀」之微妙諦理。「事法界觀」於一切諸法而言，即的屬於有為法，呈顯出生滅變動之境地；而「理法界觀」，則的屬於無為法，乃體現出不生不滅之境界諦理。

如上所云的，以「一心」融即「事法界觀」而言，實立基於如理觀照觀修向度上而立論的。另外，如於澄觀所圓建之一心化的五教教判觀上論之，即是所謂的「假立一心」，一方面，其源自於心外實有外境可言，而加以立論；另一方面，則因於小乘教之教法中，只論及到涵蓋「有為法」與「無為法」之「五法」分立

²¹ 唐·澄觀，《華嚴經行願品疏》卷第一（并序），卍續藏第五冊，頁 60 下；唐·澄觀，《華嚴經疏鈔玄談》卷第七，卍續藏第五冊，頁 796 中

²² 唐·澄觀，《法界玄鏡》卷上，大正藏第四十五冊，頁 672 下~ 673 上

之上²³，並且實未論及且契入到真如本性之故。因此，此即是針對小乘教的教相義理來進行判攝而論²⁴。

「假立一心」之深層義涵，不論是從達本還源之觀修義，或是「以別攝總」之華嚴教相判釋義而言，對於判攝在「我空法有」義底下之小乘教而言，自是皆融攝會歸於性相俱融的圓教一真法界義理底蘊下，所融構之法界真性理體之中²⁵。

另外，從禪觀向度上觀之，就一切法不外色、心二法而論，不論是妄亂的五欲之境，或是禪定中由色相執境，或是心識執境所體現的攝心一境之境相，實皆為所觀之境，即是屬於「事法界」之範疇。

然則「事法界」與「理法界」，並非兩分，互不關涉，就小乘言，於心外實有色相等境，故事理兩分；然而對大乘唯識而言，則心外無境，外境實是唯心所現，唯識所變。進而論之，就大乘終教而言，乃至頓圓教，亦復如是，則一切法皆唯心所現，即無有心外之境可論可言。

透觀澄觀對於「法界」所作之全面總體性的詮解判攝歷程中，實然的，其所開展的「法界」義理，乃是建立在《起信論》之一心二門三大的義理體系底下，來體現與圓展的。故爾，於「一心」開「生滅門」與「真如門」中，則「事法界」即是生滅門，而「理法界」乃是「真如門」，此即是就「三法界觀」的義理分類之下，所融構建立進而會立的論點。²⁶

此外，澄觀言明，「事法界」屬分限義，分際義，與差別義，相對的，「理法界」為法性義，真性義，本性義。立基於性相俱融的義理架構之下，既性相融通，

²³ 唐·圓暉，《俱舍論頌釋疏》論本第一，大正藏第四十一冊，822 中~822 下。文中論及到小乘部派佛教說一切有部，將一切法分為五種，總攝一切有為法與無為法。即：一、色法，指物質界，二、心法，指構成心主體之識，三、心所法，指心之作用，四、心不相應行法，非色法、心法而與心不相應之有為法，五、無為法，其生滅變化並非因緣所作，亦不起作用。

²⁴ 唐·澄觀，《華嚴經疏鈔玄談》卷第一，卅續藏第五冊，頁 686 下

²⁵ 唐·澄觀，《華嚴經隨疏演義鈔》卷第十八，大正藏第三十六冊，頁 136 上。澄觀對於大乘小乘的判攝，是以空宗與性宗之雙重義理論證模式來進行的。於空宗之處，澄觀言明二乘只破我空不破法空，所謂的我空法有觀；而菩薩則我法皆破，證我法二空。其次，於性宗之處，澄觀言明，二乘了知我空法有；而菩薩則契證法空我有，意謂二乘所破之我執證我空，菩薩亦然，然而菩薩於無我法中，開出真我之奧義，二乘則不知。如其所言的：「二乘知我空法有，菩薩知法空我有，然二乘所空之我，菩薩亦空，謂是我執，若無我法中有真我，菩薩知有，二乘不知，若但約二空，了我空與菩薩同，不了法空，與菩薩異。」

²⁶ 唐·澄觀，《華嚴經疏鈔玄談》卷第一，卅續藏第五冊，頁 690 上~690 中。文中澄觀於三法界中，即於事法界，理法界，與無障礙法界等三法界中，進行與體相用三大之法義的和會融攝，其中「用大」為事法界，而「體大」則為理法界，無障礙法界乃是「相大」。易言之，事法界即屬生滅門，而理法界即的屬於真如門之範疇。

相性交徹，事理自是鎔融互通，意即「事法界」與「理法界」，蘊具著互融相通之理。如其言²⁷：

今初法界名體，廣如本品，今略申其二：一事法界，二理法界，二法俱含，持軌二界，則性分不同，互用皆通。互用皆通者，謂不壞性相，則理法界，性義名界；若事法界，分義名界，若性相交徹，相既即性，分即名性，理即是事，性可名分，故言互通。

「事法界」義既攝屬於「生滅門」之中，的顯概括於「有為法」之範疇，意謂著有為生滅變動之世間法，所呈顯之森然羅列之差別相。其次，以心、境相對待面向以言詮「事法界」而論，則於六根對六境，生六識的根境識和合，而產生之觸境²⁸，凡此種種所觀境皆屬「事法界」所攝。

復次，以八識建立唯識無境的萬法唯識面向言，則於轉識成智之前的八識，於修因面向上論，實皆屬於「事法界」所攝，緣於「八識唯是生滅，依生滅識建立生死及涅槃因」之故²⁹，且「所立識唯業惑生，故所立真如常恆不變，不許隨緣」³⁰。相對的，正如澄觀於《華嚴經疏鈔玄談》卷五中所言的「言所說法性即法相數者，說真如法性，乃是百法之中六無為數」³¹，即轉識成智之後的真如法性，乃是唯識百法中的六種無為法之一。易言之，八識唯是由業惑所生，自是攝屬於百法中之色法、心法、心所法，乃至不相應行法等三有為法中³²，自是屬於「事法界」所攝，此正是澄觀所言「八識名界，取其因義，亦事界攝」之諦理所在。

再者，從如來藏緣起一切染淨諸法而論，則立基於體相用三大之要義下，所透出的業用義，或云從法界真體現起染淨業用之「依體起用」義而言，即攝屬「事法界」之諦義，其間亦旁及一切諸佛度生化用之無量自在神通變化等，亦皆會歸於「事法界」之範疇義趣下來立論。如其言³³：

²⁷ 唐·澄觀，《華嚴經疏鈔玄談》卷第八，卍續藏第五冊，頁 825 中

²⁸ 唐·玄奘譯，《阿毘達摩俱舍論》卷第四，大正藏第二十九冊，頁 19 上

²⁹ 唐·澄觀，《華嚴經疏鈔玄談》卷第五，卍續藏第五冊，頁 766 上~766 下

³⁰ 唐·澄觀，《華嚴經疏鈔玄談》卷第五，卍續藏第五冊，頁 766 上~766 下

³¹ 唐·澄觀，《華嚴經疏鈔玄談》卷第五，卍續藏第五冊，頁 765 下

³² 三有為法者，一、色法，即質礙之法，小乘俱舍論所言有部主張，五根，五境，無表色之十一法。大乘法相宗主張，五根，五境，法處所攝色之十一法。二、心法，慮知之法，俱舍論言心王一法，與心所法四十六法，共四十七法；大乘法相宗建立心王八法，與心所法五十一法，共五十九法。三、非色非心法，俱舍論言不相應行法有十四法；而大乘法相宗則言不相應行法共二十四法。此三法皆有因緣之為作，故稱之為有為法。

³³ 唐·澄觀，《華嚴經行願品疏》卷第一（并序），卍續藏第五冊，頁 62 上~62 中

事法界者，界即分義，謂三世之法，差別邊際，意識所知，並名法界，縱八識名界，取其因義，亦事界攝故。不思議品云：諸佛知過去一切法界，盡無有餘等，既云一切，明約事也，(中略)，我知法界無邊，見一切佛諸神變故，皆約事界，事則無量。

綜觀澄觀的立論出發點，不論是從教相判攝之義，或是從禪觀攝心觀照之理出發，凡此皆從圓觀圓證圓修圓悟之觀點出發的，徹始徹終，終究是歸本於，且符應契入於華嚴一乘圓頓教觀思想的核心底蘊之中。

對澄觀而言，「事法界」之範疇，是如幻不實的，是生滅變動的，正如其言明「總觀事法界，從緣如幻無實體故，是以不著」的觀點出發³⁴，來言詮「事法界」之義。此之所以其於小乘教義中，開展建立「假立一心」之內涵。

其於《大方廣佛華嚴經疏》卷第四十中，援引《十地經論》中所論及的「三界虛妄，但是一心作」之命題³⁵，進行論述與論證，即於是以「假立一心」、「賴耶一心」與「如來藏一心」，來分別詮解論觀此三心，在「但是一心作」的法義下，進行分別判攝與論觀。

其從總該萬有之「一心法界」的觀點出發，特以從五教判教義理，所開出之「以別攝總」的觀念，體現此三心，皆唯心所轉，皆會入於「一心」之中，體現出此三心，皆展現出「會緣入實」的融轉辯證趨向，以及「會權入實」的論證進路特質。對於小乘教所開出之「假立一心」而言，「事法界」不包含於「理法界」，乃從心色、事理兩分之境中，體現斷惑、了業、出苦之觀修底蘊，而顯現隨業識心流轉之諦理於其中。

其次，對大乘法相「唯識無境」的義理內涵而言，則「事法界」所涵概的一切內外境相，皆唯心識而轉，即唯「賴耶一心」所轉。

其三，就終教的「如來藏一心」而言，則一切法皆含容攝於如來藏緣起一切染淨諸法之中，意即如來藏蘊具了遍攝一切法，亦超越一切法之義涵，一切差別諸法的「事法界」義，即是隨緣於「如來藏一心」而轉。

因是之故，所觀之境的「事法界」，於此三心之中，雖有心外之境，與無心外之境的分別，然則「事法界」之義蘊，從實有化之諸多事相差別法義，到如幻不實之「事法界」義，乃至如來藏性淨一心之中，展現進至會事入理，全理入事之「事法界」義趣，至終則圓顯出「融性於事」，「事如性融」之辯證理趣，整全的

³⁴ 唐·澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》卷第二十三，大正藏第三十五冊，頁 668 下

³⁵ 世親著，北魏·菩提流支等譯，《十地經論》〈現前地〉第六卷之八，大正藏第二十六冊，頁 169 上

開展「一心」融攝即入「事法界」之義理進路³⁶，實是體現出究極之路徑於其中。如其言³⁷：

論云：但是一心者，一切三界，唯心轉故，此言則總。轉者，起作義，亦轉變義，然此一文，諸教同引，證成唯心，云何一心而作三界，略有三義：一、二乘之人，謂有前境，不了唯心，縱聞一心，但謂真諦之一，或謂由心轉變，非皆是心。二、異熟賴耶名為一心，揀無外境，故說一心。三、如來藏性清淨一心，理無二體，故說一心。此初一心，菩薩不為此觀，後二一心，經意正明，通於三觀，約清淨一心為第一觀，通此二心為後二觀，後二一心，略如問明，廣開有十：初之一門，假說一心，謂實有外法，但由心變動故。

統而論之，不論是就「法雖無量，不出色心」所開出之心境相對義³⁸，或是唯識無境之唯心立場，乃至是就如來藏緣起一切諸法而論，終則實皆會歸於「一心」。是以在統攝能所相待對演的圓觀修悟論證中，透觀澄觀對「法界」諦理之全面性開展，皆從《起信論》之一心二門三大之法義出發，開展擴延至一切觀斷修證等諸法義之中。

澄觀援引《占察善惡業報經》中所呈顯的二種觀法，即「唯心識觀」與「真如實觀」之理，融攝會入於「法界觀」法之諦理中。其引用《占察善惡業報經》下卷中，所述之大乘實義之觀法，謂欲向大乘者，須先知所行根本之一實境界，修學之方，即「唯心識觀」及「真如實觀」二種觀道³⁹，透過觀修此二種觀法，藉以契入真如法性之微妙諦理。

澄觀特別於詮解「應觀法界性，一切唯心造」之深層奧義，融入「唯心識觀」與「真如實觀」之觀法，一方面言詮不了法界性，意即不了三界唯心的道理，以是於有為法之「事法界」處，執幻為實，全由不了一切法，皆唯心造之諦理之故。另一方面，其亦將此二種觀法，會攝融入於一心二門之義理架構之下，進一步加以和會，以「唯心識觀」觀破生滅門以契入明了唯心之諦理；以「真如實觀」觀達真如門之本來具足了不可得之微妙要義。

總而論之，此唯心觀與真如觀二觀法，乃是大乘觀要，觀此真如生滅二門，唯是一心，亦如生滅門與真如門之底蘊，各總攝一切法遍攝無餘，融即無礙一致

³⁶ 唐·澄觀，《法界玄鏡》卷上，大正藏第四十五冊，頁 672 下~ 673 上

³⁷ 唐·澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》卷第四十，大正藏第三十五冊，頁 806 中~806 下

³⁸ 唐·澄觀，《華嚴經隨疏演義鈔》卷第九，大正藏第三十六冊，頁 771 中~771 下

³⁹ 隋·菩提燈譯，《占察善惡業報經》下卷，大正藏第十七冊，頁 908 上~ 908 下

一味一理，亦為三世諸佛所證之體，以一心為體，復歸於「總該萬有之一心」的究極諦理之中。如其所言的⁴⁰：

若不知心，常畫妄境，觀唯心造，則了真佛，上半有機，下半示觀，然有二釋：一云，若欲了佛者，應觀法界性，上一切差別，皆唯心作，以見法即見佛故。二、觀法界性，是真如門，觀唯心造，即生滅門，是雙結也。又一真如實觀，一是唯心識觀，大乘觀要，不出此二，觀此二門，唯是一心，皆各總攝一切法盡，二諦雙融，無礙一味。三世諸佛，證此為體故。

澄觀所彰顯之「一心」融即「事法界觀」，如實的體現「會事歸理」，「會用歸寂」深層義趣於其中。於「會事歸理」義之處，緣於「事法界」與「理法界」之融攝分判之處，實為性相一如俱融之奧義，體現此「事法界」既如幻不實，則諸相無不淨盡，同時真空理性之理無不顯現，同時真空妙有之理即圓顯於其中。

於「事法界」如幻處，顯業緣果報皆空之義，其原無實體，若不圓修，自有因果受報之理，若當下現觀直證本心，則「事法界」即體顯觀破斷惑之用，並體現證真顯真之用，於當下顯現出真如本性之理，如實的圓顯出，此之所以「會用歸寂」之要義所在，直至「會用歸真」而後已。⁴¹

總而論之，澄觀於契證所入法界之奧義論證中，即以一真覺性所圓展之無障礙法界之理，以「性相融通」之義，混融事理，故其言「語其性相，不出事理」，澄觀詮釋理事相待對演之義，必以性相言詮之，故爾，其以「性相融通」，「相性俱融」之義涵，融攝理事之言詮，實為炳然確當。

就如其以「一真法界」融即融攝五法界中，將事法界與理法界，分別配比於有為法界與無為法界，於此二者交相融，即於融攝與相待互融對演下，進而呈顯出「有為法界」、「無為法界」、「亦有為亦無為法界」、「非有為非無為法界」，乃至「無障礙法界」等之法義詮釋。

然而，此「有為法界」與「無為法界」，實皆會歸於「一真法界」之中，正如其表詮「事法界」與「理法界」所透顯出的，此二無二等無礙法界之諦理於其中，並於是中，圓顯出蘊具「破惑成德」之體用奧義於其中。⁴²

⁴⁰ 唐·澄觀，〈夜摩宮中偈讚品第二十〉《大方廣佛華嚴經疏》卷第二十一，大正藏第三十五冊，頁 659 上

⁴¹ 唐·澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》卷第二十七，大正藏第三十五冊，頁 705 中

⁴² 唐·澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》卷第二十，大正藏第三十五冊，頁 673 上

是中，「有為法界」即「事法界」義，於義有二：其一、為本識能攝持善惡及有漏無漏等諸種子，其二、則指稱「有為法界」於生滅變動之流中，所呈顯出過去現在未來等三世諸法，此即體現出有為生滅變動之特質，顯現於「事法界」之中。如其《大方廣佛華嚴經疏》卷第五十四所言明的⁴³：

總唯一真無礙法界，語其性相，不出事理，隨義別顯，略有五門：一有為法界，二無為法界，三俱是，四俱非，五無障礙，然五各二門。初有為二者：一、本識能持諸法種子，名為法界，唯識云：無始時來界等，此約因義，而其界體，不約法身。二、三世之法，差別邊際，名為法界，不思議品云：一切諸佛知過去一切法界，悉無有餘等，此即分齊之義。

總而論之，針對「事法界」之法義處，於澄觀而言，實不與「理法界」兩分，究其源底，實由「一心」所開出，因為一心二門之義理架構，始終為澄觀論證「一心」融攝即入「法界觀」之核心辯證架構，故爾，「事法界」呈顯為生滅門之諦理，而「理法界」則體現為真如門之底蘊。

尤其是表徵真如門之「理法界」，乃圓具真如之諦理，再加上理事原本即建立在稱性融通一切法之論證之上，因於此，必然的推導出「融性於事」，「事如性融」之辯證進路之體現，既然由「稱性而起」一切事理，性相，乃至有為無為等諸多法義，所以於「事法界」與「理法界」交相融攝融即之辯證中，整全的開展出，「會事入理」，「會相歸性」，至終則總歸於「一心」，同時亦圓顯出「一心」融即無礙「事法界」之圓頓義理旨趣於其中。

四、「一心」融即「理法界觀」之圓頓詮釋

承上而論，則於「一心」融即「事法界」之圓頓妙理中，即呈顯出「會事入理」，「會相歸性」之義，以之體現「理法界」之核心義涵，展現「稱性顯理」之底蘊，並且事理本即是互相融通，相互為用，故即展現出即事顯理，即理顯事，乃至事事融通，事事無礙之微妙諦理，全然攝入於性相融通無礙之論證諦理中，既然「理法界」乃由一真覺性所開出之究極諦理，終究「理法界」實必會歸於一真覺性，即復歸於「一心」之湛深義趣之中。

以是，就「一心」融即「理法界觀」之要義而言，則「理法界」即真性之理，意即無盡之事法，彰顯同一性理，對於澄觀而言，理即真性之理，真如之理，全

⁴³ 唐·澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》卷第五十四，大正藏第三十五冊，頁908上~908中

然圓具著圓觀圓修圓悟要義於其中⁴⁴，以是，澄觀於表詮事理交相融攝融即要義之開展時，必將會歸於「性相俱融」的論證義理開展之中。故爾，其「理法界」義，自是圓顯出一真體性之理，進而於事法界與理法界交相融攝之際，亦必然的體現「稱性融通」之義蘊於其中，此之所以「理事無礙法界」具性、分義的道理所在。

此即是圓顯出稱性融通於「理事無礙法界」之義涵於其中，乃至「事事無礙法界」，意即是呈顯出「即性理以言事事無礙」之底蘊，整全的體現稱性而現起「事事無礙」之究極義趣於其中。故爾，澄觀特別以「融性於事」之深層義涵，即入於「事事無礙」要義之開展中，彰顯「如性融通，重重無盡」之要義。

因是之故，澄觀的「四法界觀」，全由稱性而起，體現「即真如本性以言事法界、理法界、理事無礙法界、事事無礙法界」之微妙諦理於其中。正如其於《法界玄鏡》卷上所言的⁴⁵：

然事法名界，界則分義，無盡差別之分齊故，理法名界，界即性義，無盡事法同一性故，無礙法界具性、分義，不壞事理而無礙故，第四法界亦具二義，性融於事，一一事法，不壞其相，如性融通，重重無盡故。

澄觀於「五法界觀」中，對於「理法界」之義理，詮釋為「無為法界」，表詮不生不滅真空理性之諦理於其中，然則空無自性之理，自有不空妙有之義，以是其乃回歸於「稱性融通」之核心諦理出發，來言詮「無為法界」之理，即「理法界」之諦理。

以是，作為「法界」所蘊具之多重詮釋向度中的「五法界」義之一的無為法界，融具性淨門與離垢門二義，是中，於性淨門處，體現真如本性恆清淨之理，在凡不染，在聖不淨，一味平等。復次，於離垢門處，其引五位行法次第中之十地位，於觀斷證之道次第處，斷除十種障礙，體證十種真如的道理，來表詮「障盡淨顯，隨位淺深」之深廣要旨。

其並進一步言明「真如平等無相身」即「性淨門」之深義，與「離垢光明淨法身」即「離垢門」之要理，進而推導出「法身」即「法界」之湛深要義。是中，分明的，其欲表明「法身」義與「法界」義，同為表詮真如自性之究極理趣。

⁴⁴ 唐·澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》卷第十八，大正藏第三十五冊，頁 634 下。文中澄觀於「法界」四義中，開出言詮「理法界」於能所一如無礙理中，所透出的觀修圓悟之深層義涵，體現出「正念真如」的道理。如其云：「其法界言含於四義：一正念真如，同理法界深無際限，勝諸凡夫，亦勝二乘偏真理故。二普該菩薩無邊行相，大悲深心同「事法界」無有邊量，勝二乘故。三者三心無礙，同「無礙法界」，事理融故。四同「圓融法界」，一一塵中無不具故。」

⁴⁵ 唐·澄觀，《法界玄鏡》卷上，大正藏第四十五冊，頁 672 下~ 673 上

顯然的，澄觀的「法界觀」之核深廣奧義，即由稱性而起一切法的核心底蘊出發，而有「四法界」觀之建構，而「理法界」即充份的展現出，「界者性也」之真意，即是全然體現「即真如之性以稱理法界」之道理於其中。如其所言的⁴⁶：

理法界者，界者性也，謂真理寂寥為法之性。略有二門：一性淨門。謂在凡不染。性恒清潔。遍一切法。不同一切。一味平等。如濕之性，遍於動靜，疑流不易。經云：譬如法界遍一切。不可見取為一切。下經云：我知法界一性。又出現品云。法性無作無變易。猶如虛空本清淨等。二離垢門，謂由對治，障盡，淨顯。隨位淺深。分十真如。故云陶冶塵滓，如鍊真金。又經云：真如平等無相身。離垢光明淨法身。上句證初義。下句證後義。法身即法界故。攝論云：欲明法身具五義，故轉名法界，即其義也。

復次，澄觀以真妄交徹之義，來開展理法界與事法界之諦理，此真妄交徹之義理，實皆立基一心開二門之義理架構來開展，真即指真如門，妄即指生滅門，其言明交徹之諦理，即圓顯出，無差別，不可得之真義於其中，而此真妄之所以交相應徹之義，即在於「真妄二法同一心」之故。

其次，其更從「三性說」與「二諦說」之理，來言詮此一法義。於「三性說」之諦理言，澄觀乃是就華嚴無礙諦理向度以言「真妄交徹」之義，是中，於三性一際一如一理中，觀達「遍計執性」是妄義，情有即是理無，顯妄徹真之理；反之理無即是情有，顯真徹妄之義。其次，於「依他起性」而言，緣生相有即是自性無，顯妄徹真之義，反之無性即緣成，顯真徹妄之理，同然的於「圓成實性」言，情無即理有，顯妄徹真之義，而理有即情無，顯真徹妄之義。

復次，於生死涅槃相待對演義而言，則生死即涅槃義，顯妄徹真之理；而涅槃即生死義，則的顯真徹妄之義。故爾，此遍計、依他、圓成等三性，於真如隨緣不變，不變隨緣義的開展中，進而體現此三性間相互融即成一際平等無分別之微妙諦理展現，復歸於「一心」之中。如其言⁴⁷：

然其真妄所以交徹者，真妄二法同一心故，妄攬真成，無別妄故；真隨妄顯，無別真故，真妄名異，無二體故，(中略)，真妄自有二義：一、約三性說，圓成是真，遍計為妄，依他起性通真通妄，淨分同真，染分為妄。二、約二諦說，真諦為真，俗諦為妄，二諦多門，下當廣說，今且約理事二門，理為真諦為真，事為俗諦為妄，(中略)，今就華嚴，則前諸義皆得交徹，以

⁴⁶ 唐·澄觀，《華嚴經行願品疏》卷第一（并序），卍續藏第五冊，頁62中

⁴⁷ 唐·澄觀，《華嚴經隨疏演義鈔》卷第一，大正藏第三十六冊，頁8中

具前即一心等義故，如約遍計為妄者，情有即是理無，妄徹真也；理無即是情有，真徹妄也。若染分依他為妄者，緣生無性，妄徹真也；無性緣成，真徹妄也。若約生死涅槃說者，生死即涅槃，妄徹真也；涅槃即生死，真徹妄也。

其次，就「二諦義」而言，則真諦為真如門，俗諦為生滅門，故真諦為真，俗諦為妄，於二諦雙融無礙之中，就華嚴而言，真諦俗諦之所交徹互融之諦理，全由真俗二諦同「一心」之故，非僅彰顯出終教「如來藏一心」之法義，實乃是全顯圓顯出直觀現證「一心法界」之無礙諦理於其中。

澄觀首先透過真諦無有，俗諦無無之雙重論證，以之彰顯出即真而俗即俗而真之道理。是中，其先以「雙遮雙遣」之「遮詮」義，展顯真俗二諦非有非無之不住兩端，顯中道第一義諦之義，接著又以「雙照雙顯」之「表詮」義，展現出真諦雖無而有，顯真徹妄之義，而俗諦雖有而無，顯妄徹真之義，圓顯出不住真俗二諦，達至本末一味之諦理於其中。

澄觀雖言詮於真妄，真諦俗諦乃至本末等諸多相待對演之法義，實皆攝入於生滅門與真如門之中，意即本末一味，二門一味，而同於「一心」之理，意乃彰顯出真妄交徹同於「一心」之微妙諦理於其中。

透過三性一際化，二諦雙融化，使真妄交徹融即無礙融通「一心法界」，體現「理法界」與「一真覺性」之融構聯結，整全的展現於此真妄交相應徹之中而圓顯開來。如其言⁴⁸：

若依二諦，以妄為俗諦，以真為真諦，言交徹者，即俗而真，即真而俗故。故影公云：然統其要歸，則會通二諦，以真諦故無有，以俗諦故無無，真故無有，則雖無而有，俗故無無，則雖有而無，雖有而無，則不累於有，雖無而有，則不滯於無，寂此諸邊，故名中道，即真妄交徹也。真故無有，則雖無而有，則真徹妄也；俗故無無，則雖有而無，則妄徹真也，餘可思準。若約隨俗說，真妄本虛，居然交徹，真妄皆真，則本末一味，居然交徹，若觸物皆中，居然交徹。

更有要者，澄觀透過「能所契合」之奧義，以之彰顯證入「一真覺性」之理，意即「理法界」之理⁴⁹，此「能所契合」之論證要義，乃是澄觀特別揭舉之觀修圓

⁴⁸ 唐·澄觀，《華嚴經隨疏演義鈔》卷第一，大正藏第三十六冊，頁8中

⁴⁹ 唐·澄觀，《華嚴經行願品疏》卷第一（并序），卍續藏第五冊，頁63上~63中。文中澄觀於行願品疏中，所圓建之「能所契合」以證入一真法界之深層要旨，主要在體現「理法界」之究極底蘊，

悟之義與現觀直證之義，展現在「一心」融即一切法之辯證之中，自是不離於「一真覺性」之體用深廣要義，展現於教理行果，與信解行證等斷證次第，與華嚴一乘圓頓道次第之觀修行持究極要旨於其中。⁵⁰

易言之，對其而言，透過「能所契合」的辯證要義展現，乃是澄觀最能體現出以「一心法界」融即無礙「法界觀」之圓頓微妙諦理展現之核心論證義理架構。

澄觀特為透過因果二位，來開展此一要旨，首先，於「果位」向度上言，於真心本性之中，開展圓觀頓證「法界」之微妙境界，此即是開展圓觀圓證「一真法界」之深層要義圓現於其中，其特別以禪宗之「以心印心」，「以心傳心」之離於言說之要義，融入於果位向度上之圓詮，來彰顯「能所契合」之觀修圓悟現觀直證之究極要義，此之所以其特別以直觀頓證法界之圓融頓超義涵，圓顯當下圓契現觀直證「一真法界」之不思議微妙境界於其中。如其於《華嚴經行願品疏》卷第一（并序）中，所呈顯之深廣義涵⁵¹：

能所契合正顯入義，入者了達證悟之名，總有二位：一者果位，二者因位，果位有二：一者究竟圓極之果，謂如來自證果海離言，心智不及，但依三昧，現相成益，寄言說之，即是本分，如來自入師子頻申三昧，以心傳心，令諸大眾頓證法界是也。二、隨能證如與佛智合，即名果海，亦不可說，故云如空中鳥跡，如空中風相，牟尼智如是，分別甚難見，亦但隨相及以修行，而說契合，名十地證智。

另外，在「因位」向度上，澄觀特以能所五門辯證之義，以之彰顯「能所契合」，以證入真性法界之究極要旨。此五門義即「能所歷然」，「能所無二」，「能所俱泯」，「存亡無礙」，「舉一全收」。⁵²

首先，於「能所歷然」義中，體現以無分別智，契證無差別理，以達「心」與「境」相互應契之微妙境界。緣於澄觀之圓詮「法界」要義，原本即展現著心境一如一致一理之無礙境界，而「心」、「境」兩分，對澄觀而言，本來即用於「即言以離言」之辯證模式進路中，作為詮釋之應用而已。⁵³

因為「理法界」之理，即一真覺性之理，因此其主要皆以「真性」之義，來詮解「理法界」之根本義涵。擴而延之，此能所契合以證入一真法界之辯證，亦全然的融攝即入於「理事無礙法界」，與「事事無礙法界」之論證義理之中。

⁵⁰ 唐·澄觀，《華嚴經隨疏演義鈔》，大正藏第三十六冊，頁 112 上~112 下

⁵¹ 唐·澄觀，《華嚴經行願品疏》卷第一（并序），卍續藏第五冊，頁 63 上~63 中

⁵² 唐·澄觀，《華嚴經行願品疏》卷第一（并序），卍續藏第五冊，頁 635 中

⁵³ 唐·澄觀，《華嚴經疏鈔玄談》卷第一，卍續藏第五冊，頁 690 下

於是中，開展以無分別智，證無差別理，顯一相平等之義，然而於能證之理與所證之智之分別中，歷然分明，體現出「能所歷然」之境界，此即展現差別不礙平等，平等不礙差別之「差別即平等的無礙辯證」諦理於其中。如其言⁵⁴：

能所歷然者，謂以無分別智，契無差別理，心與境冥，智與神會，成能證智，與所證理，一相平等，(中略)，今能證智，一同比界，無有分別，離二取相，都無所得，(中略)，無分別智，證理亦爾，雖同一相，平等一味，不可言一，智非所證，智有照用，是緣起故，理非能證，無有照用，但寂滅故，故雖平等，理智歷然。

其次，於「能所無二」之辯證中，澄觀善用「知一切法，即心自性」的命題，援引之，以作為論證真心本性融即無礙一切法之核心判準與究極判準，以是能觀之智與所證之心體融即無二，理智一如，無有二致。

澄觀之「能所契合」觀，充份運用了以真心本性融即一切之核心辯證，來聯結聯動融構一切教法教義與教理，其更攝入禪宗之荷澤宗之真心本性的體用觀中所蘊具「空寂知」之心體奧義，以之來開展融攝能觀之智與所照之心體，無有二致之法要。⁵⁵

以是，其以荷澤宗之圓具「空寂知」圓妙義的靈知心體，所開出的真心本性的體用觀，展現理智不二，體用不二，皆不離真心本性而言「能所無二」之湛深諦理。如其言⁵⁶：

能所無二者，以知一切法，即心自性，以即體之智，還照心體，舉一全收，舉理收智，智非理外，舉智收理，智體即寂。故上經云。無有智外如，為智所入。亦無如外智，能證於如，(中略)，善知識云：即體之用曰知，即用之體曰寂，體用既無有二，知寂不可兩分，非獨知之一字，眾妙之門，若淨，若雜，若佛，若心，無不皆是，斯則一字法門，一味真道。

其三，澄觀以「雙遮雙遣」之遮詮義，來言詮「能所俱泯」之諦理，「雙遮雙遣」之遮詮義與「雙照雙顯」之表詮義，是一體兩面，相待相即而互融無礙的，緣於此兩層面皆由「一真心體」所開展出來的辯證法義。

⁵⁴ 唐·澄觀，《華嚴經行願品疏》卷第一（并序），卍續藏第五冊，頁 63 中

⁵⁵ 唐·澄觀撰、宗密注，《大方廣佛華嚴經普賢行願品別行疏鈔》卷一（并序），卍續藏第五冊，頁 230 上~230 下

⁵⁶ 唐·澄觀，《華嚴經行願品疏》卷第一（并序），卍續藏第五冊，頁 63 上~63 下

故爾，「能所俱泯」者，即以非理非智之義，呈顯理智雙泯，並彰顯心體性相齊離，體現無相無性之心體寂靜離相之義。因此，既非理非智，乃的顯理智俱泯之義，以顯現出從「遮遣離言」之面向，來開顯理智雙融，無別無待之義。

澄觀並引用了洪州宗馬道一之「即心即佛」的命題，對觀於「非心非佛」之法義，開展「心即是佛，心則非心，佛即是心，佛亦非佛，非心非佛，遠離一切，故無所念，方為真念」⁵⁷之超越有無、空有，乃至能所對待之平等真法界之微妙境界於其中。如其言⁵⁸：

能所俱泯者，由智即理，故智非智，以全同理，無自體故，由理即智，故理非理，以全同智，無自立故，二互相奪，理智俱寂，(中略)，既動靜兩亡，則性相齊離。經云：平等真法界，無佛無眾生，(中略)，無心於理理泯，無心於智智忘，蕭焉無寄，理自玄會，是故經云：無智亦無得，有得有證，於佛法中為增上慢，前門強說即心即佛，此門亦復非心非佛，則是無字法門，無尚不存，何況於有。

其四，「存泯無礙」，澄觀於因位面向開出「能所契合」之五門法義，呈顯出能觀之智與所觀之心體間，於能所對待對演所體現之差別平等，俱存俱泯間之相待法界的融攝辯證法義，呈顯出融合、超越，乃至融即無礙之義涵，由「能所差別歷然」，而後達至「能所無二」，接著能觀與所觀俱泯，全然展現融攝「能所差別歷然」，「能所無二」之俱存義，與「能所俱泯」義，進而相互融攝即入，達至「能所存泯無礙」之不思議微妙境界，如實的開展於「能」、「所」之際間，圓顯能所雙遮雙遣義，同時彰顯能所雙照雙顯義，進而相互融即，互相融攝，達至無礙，彰顯能所即遮而照，即照而遮之圓融湛深究極義趣於其中。

澄觀至終，依於以能觀之智與所證之境，皆復歸「一心」，彰顯稱性融通諦理為辯證基底，開展「舉一全收」之辯證模式，即舉「一心法界」總該「能所歷然」、「能所無二」、「能所俱泯」，乃至「存泯無礙」等四門義理，體現「至理既融，契道無二」之究極義趣於其中。故爾，如實的圓顯出「一心」融攝即入能觀之心與所觀之境，體現「一心」融即一切法核心要義，於此特為彰顯「理法界」之湛深諦理於其中，更彰顯出「虛心冲融，方見玄妙」之奧義於「理法界」中。因是之故，正因於稱性而起「理法界」之內在底蘊，圓顯「理法界」即真如本性之道理，本無二致，融成一味，整全的展現於其中，亦體現了「一心」融即「理法界」之深層奧旨。如其言⁵⁹：

⁵⁷ 唐·澄觀，《華嚴經行願品疏》卷第四，卍續藏第五冊，頁99中~99下

⁵⁸ 唐·澄觀，《華嚴經行願品疏》卷第一（并序），卍續藏第五冊，頁63上~63下

⁵⁹ 唐·澄觀，《華嚴經行願品疏》卷第一（并序），卍續藏第五冊，頁63下~64上

存泯無礙者，以前三門，說有前後，體無二故，約離相離性，則能所雙泯，約不壞性相，則能所歷然，正離性相，則不壞故，存亡無礙，非謂滌除萬物，杜塞視聽，然後契真，是則雙遮永寂，故云雙泯，寂照心境，即曰雙存，即遮而照，故云無礙，是曰靜無遣照，動不離寂，雙亡正入，寂照雙流矣。舉一全收者，上列四門者，(中略)，然至理既融，契道無二故，四門一揆，舉一全收，若大海一滴，全含海味，亦具百川，虛心沖融，方見玄妙，上來略說，證理法界。

總而論之，「理法界」之理，即一真覺性之理，即真如之理，因此澄觀主要皆以「真性」之義，來詮解「理法界」之根本義涵。於真妄交徹，理事交徹，真俗交徹，乃至因果交徹之當體，實皆展現「動靜一源」，「真妄一源」，「理事一源」，「真俗一源」，乃至「因果一源」之微妙諦理於其中，此之「一源」，即是圓顯體現法界玄妙真體—「一心」之根本奧旨⁶⁰。

透過「能所契合」之五門辯證奧義之論證推演，即可觀達出於能觀之心與所觀之境，乃至能觀之智與所觀之境的論證對演中，展現能所融即無礙，復歸「一心」之究極理趣於其中，同時亦符應了澄觀於開展「三法界觀」之圓妙諦理開展之際，體現「理法界」為法界真體之真實要旨。如實展現「一心」融即「理法界觀」之究極理趣於其中。

五、「一心」融即「無障礙法界觀」之圓頓詮釋

綜上所述的，總觀澄觀以「一心」總該總攝總持一切「法界觀」之辯證進路與歷程中，實已令一切法界觀全然的真如化、真性化、一心化，開展總體法界恆沙妙德之深廣諦義，融攝即入於一切「法界觀」之中而罄無不盡。始從一心融即事法界觀，理法界觀，理事無礙法界觀，終至事事無礙法界觀，終則進至以一心融即無障礙法界觀，可謂始終一貫一如一致一理。對澄觀而言，「無障礙法界」即「一真法界」，即總攝一切法界之諦理，究其實際，乃是以「一真法界為玄妙體」，所透出與融構之法界體相用三大之深層要義，為融構圓建一切無障礙法界之湛深義蘊於其中⁶¹。

總而論之，澄觀之「無障礙法界觀」，實蘊具了「事法界」、「理法界」、「理事無礙法界」與「事事無礙法界」之總體法界要義於其中，是中，特別是彰顯無障礙法界之核心要義之所以無礙，所蘊具的「理事無礙」與「事事無礙」之湛深諦

⁶⁰ 唐·澄觀，《華嚴經疏鈔玄談》卷第一，卍續藏第五冊，頁 689 上~690 下

⁶¹ 唐·澄觀，《華嚴經行願品疏》卷第一(并序)，卍續藏第五冊，頁，62 中~62 下

理⁶²。對於澄觀而言，能詮之教理與所詮之理境，實是相符一致的，源於其現觀直證「法界」真理，所體現的「圓觀頓證」之不思議微妙境界⁶³。

澄觀於《華嚴經行願品疏》卷第一（并序）中，特別圓詮「無障礙法界」之深廣旨趣，言明真實「法界」義，乃超越法與非法間之分別，亦超越了界與非界間之分別，將「無障礙」之奧義，透過雙遮雙遣之辯證，展現出「無障礙法界」所蘊具之超然絕待一切法之深廣奧義。

進而論之，正由於「無障礙法界」總攝一切法界之諦理，以是體現「一心法界」之究極本懷。易言之，「無障礙法界」即「一真覺性」之法界，乃呈顯出以真如之理為法界玄妙真體之法界義，即是「一心」，若以「無障礙法界」為所觀之境者，即體現出以「一心」融即「無障礙法界」之湛深理趣於其中。

復次，正由於「一心」融即「無障礙法界」之故，因於此而隨順於一心二門之義理框架，開展此「無障礙法界」為事理二門，於此二門相互融即融攝中，展現無有障礙之湛深義趣。

故爾，澄觀將法界義涵，分成「事法界」、「理法界」，與「無障礙法界」等三法界，而事、理二重法界，融攝即入於「無障礙法界」之中，體現圓顯出「一心」融即「三法界觀」之全體義涵⁶⁴。

復次，若於「四法界觀」而言，則「無障礙法界」之無礙義，即含容了「理事無礙法界」與「事事無礙法界」於其中，是則詮顯出「一心」融即「四法界觀」之諦理於其中。不僅於此的，乃至於法藏所融攝之「五法界觀」，亦不出「無障礙法界」之融即融攝一切法界之辯證模式之外。

於是中，「有為法界」即「事法界」，而「無為法界」即「理法界」，此外「亦有為亦無為法界」展現了雙照雙顯之表詮模式，顯現出「事理俱顯俱存」之義涵；而「非有為非無為法界」則體現出，雙遮雙遣之遮詮模式，圓顯出理之與事，乃俱隱俱泯之特質，而事理俱顯俱存，同時又俱隱俱泯，達致理事融即存泯無礙，隱顯無礙之微妙境界，而「無障礙法界」即周遍融攝此「五法界」之全體義蘊，如實的詮顯出「一心」融即「五法界觀」之深層要義。如其所言的⁶⁵：

⁶² 唐·澄觀，《華嚴經行願品疏》卷第一（并序），卍續藏第五冊，頁 62 上

⁶³ 唐·澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》卷第八，大正藏第三十五冊，頁 61 下~62 中。文中澄觀即充份的運用了「能詮之教」，與「所詮之理」，以及「無言之言」與「教言之言」，實皆無礙無別之義。「頓顯真性」既是「能詮之教」，亦為「所詮之理」，以是澄觀以現觀直證一真覺性之詮釋手法與圓觀頓證之觀法，全然的立基於此「頓顯真性」之不思議圓融無礙要義之上。

⁶⁴ 唐·澄觀，《華嚴經行願品疏》卷第一（并序），卍續藏第五冊，頁，62 中~62 下

⁶⁵ 唐·澄觀，《華嚴經行願品疏》卷第一（并序），卍續藏第五冊，頁 62 上

言所入者，即法界緣起，復開二門：一者開合，二者釋相。今初，然其法界，非界非不界，非法非不法，無名相中強為立名。是曰無障礙法界，寂寥虛曠，冲深包博，總該萬有，即是一心，體絕有無，相非生滅，莫尋終始，豈見中邊，為聖智境而二智不知，唯證所見，而五目亡照，解之則廓爾大悟，迷之則生死無窮，諸佛出世，本欲開示令其悟入，於此無障礙法界，開為事理二門，色心等相，謂之事也，體性空寂，謂之理也，事理相融即，無有障礙，故於法界，略分三種：一、事法界，二、理法界，三、無障礙法界，無礙有二，則分四種法界，謂事理無礙法界，事事無礙法界，古德立五種法界，亦不出此，謂：一有為法界，即事界也，二無為法界，即理界也，三亦有為亦無為法界，雙具事理，四非有為非無為法界，即雙非顯理，五無障礙法界，即第三所攝，從一至五，並不出無障礙法界。

澄觀對於「法界」諦理之圓融詮釋，可謂不離「一心」，即不離「一真法界」，乃至於「教相門」與「觀心門」之圓頓詮釋，亦不離於「一心」，更何況是其以「華嚴心法」現觀直證圓觀頓證「一真覺性」⁶⁶，乃至於圓觀修悟之圓頓道次第上，亦復如是，實皆由「一心」之融攝即入與總持總該一切法之故。

正因於「法界」之核心要義，即是立基於法界玄妙體—「一真法界」之故，以是，澄觀對於一切「法界觀」之詮釋，自是必從「一真覺性」出發，意即是從「一心法界」出發，而「一真法界」融即無礙一切法界，所彰顯出的無有障礙微妙要義之「無障礙法界觀」，正是體現出「一心」本自圓具恆沙妙德之深廣奧義於其中⁶⁷。

對澄觀而言，「法界」之所以蘊具著幽微玄妙之奧旨，即在其於「一真法界」之全體大義，分成「心」、「境」二門，由是開展無量無盡之無礙法義，於「心」、「境」相互融即對演的無礙辯證進路之中，全然的開展開來。

澄觀立基於「超越主客絕對唯心」之論證向度，進而開展「無障礙法界」之真實諦理，其謂「無障礙法界」即「一真法界」，乃展現「心境一如」，「智境雙泯」，「能所雙融」之不思議微妙境界。其言明「一真法界，本無內外，不屬一多」，既無內外、一多之別，則由此「一真法界」所透出之「心」、「境」二門兩分之境界，轉化為其開展以「一心法界」融即一切法之圓頓要義，融即融攝融入於能觀之「心」，與所觀之「境」間之融即無礙辯證。

⁶⁶ 唐·澄觀，〈五臺山鎮國大師澄觀答皇太子問心要〉，《景德傳燈錄》卷第三十，大正藏第五十一冊，頁459中~459下

⁶⁷ 唐·澄觀，《華嚴經隨疏演義疏》卷第十，大正藏第三十六冊，頁73中

並於「心」、「境」交相融攝之辯證中，開展以「一心」圓觀圓修圓悟圓證一切法之究極義趣，全現全顯於「能所歷然無礙」、「能所無二無礙」、「能所俱泯無礙」、「能所存泯無礙」，乃至「舉一法全收一切法無礙」，圓現於能所雙融無礙之辯證中⁶⁸，整全的體現「一真法界」融即無礙一切法，意即「一心」融即無礙一切法之圓頓微妙究極義趣，彰顯「一心」融即無礙一切法之超絕不思議微妙境界，並於能所雙融即入無礙之圓頓辯證的究極義趣之中，體現華嚴一乘圓頓心要法門所開展的湛深奧義於其中，亦於能所雙融超越絕待之辯證中，展現「大方廣佛華嚴經」之究極要旨。如其於《華嚴經疏鈔玄談》卷第一中所言及的⁶⁹：

言玄微者，即指前法界多義，為幽玄微妙之旨，剖判分裂在乎此經，謂於無障礙法界剖為心、境二門，故下句云昭廓心境云何部裂，謂一真法界，本無內外，不屬一多，佛自證窮，知物等有，欲令物悟，義分心、境，境為所證，心為能證，故下引裕公云：心則諸佛證之以為法身，境則諸佛證之以為淨土，則二皆所證，智為能證，所證之境，即大方廣，能證之心，即佛華嚴也。

澄觀以「一心」融即「無障礙法界」之辯證歷程中，總攝總該總持一切教法，一切觀法，乃至一切教理智斷行位因果等「斷證八法」，亦復如是，於是中，即開出以法界體相用三大法義融攝統貫一切「法界觀」之究極法義圓顯於其中，融構以一心二門三大義理為論證基底，由「心」、「境」二門之能所相待對演之超絕辯證，彰顯「一心」融即「無障礙法界」之融通無礙之全體大用，意即皆不離於「一心法界」之全體大用。

是中，澄觀特別透過體相用三大之義，與由「心」、「境」二門，所開出的本末無礙辯證，此一義理辯證透過「從本起末」，「攝末歸本」，「本末無礙」，「本末雙寂」，與「舉一全收」之義，來融貫一切「法界觀」之深廣理趣⁷⁰。

當然「本」者是指法界真體，「末」者則指稱法界業用，故爾本末辯證，即蘊具著「一真法界」之體用義於其中，是故，「心」、「境」二門所開出之事理義、真妄義、能所義、本末義，乃至體用義等，皆不離「一真法界」，意即一切諸法皆由「一真法界」所開出，依於此而言事理、真妄、能所、本末，乃至體用無礙之義趣。

⁶⁸ 唐·澄觀，《華嚴經行願品疏》卷第一（并序），卍續藏第五冊，頁 63 中~64 上

⁶⁹ 唐·澄觀，《華嚴經疏鈔玄談》卷第一，卍續藏第五冊，頁 690 下

⁷⁰ 唐·澄觀，《華嚴經疏鈔玄談》卷第一，卍續藏第五冊，頁 690 上~690 下

其中，就「三法界觀」而論，澄觀於此法義處，開出「事法界」，「理法界」，與「無障礙法界」，而「理事無礙法界」與「事事無礙法界」，即融攝於「無障礙法界」之中⁷¹。

承上而論，澄觀透過法界體相用三大之諦理，來融貫會攝「三法界觀」之深層底蘊，是中「事法界」即體現出法界業用義，此外，於本末無礙辯證進路而言，則體現「攝末歸本」義，即「不動真際，建立諸法」⁷²，圓顯「真如之理」本自不變，而隨緣現起一切諸法。

其次，於「理法界」向度言，則體現「攝末歸本，即不壞假名而說實相」之諦理⁷³，究實言之，「理法界」者即圓顯出「真如之理」於其中。

其三，於「無障礙法界」而言，則圓顯「本末無礙，則性相歷然」之理趣⁷⁴。於是中，透顯出真如之理為本，融即諸事法之末的道理，既然於此「無障礙法界」展現融即無礙一切法界之深廣義趣於其中，以是本末無礙即是事理無礙，即是性相無礙，並進而展現全理入事，意即展現全真如之理，入於一切事法之中，開展「事事無礙」之微妙諦理於其中。

更彰顯出澄觀特於是中圓顯「融性於事」之諦理於「一真覺性」融即「事事無礙」之辯證全然的開展開來。

並進而圓現圓顯出「事法界」、「理法界」，與「無障礙法界」間，呈顯著「本末無礙」之根本諦理。推而廣之，於能所之際，本末之際，與事理之際，皆展現出相互融即融遍融攝於此三法界三者之間，展現「三一互收，三一雙寂」的道理，是中，分明的透顯出，此三法界融攝於一味一體一理，而會歸於「一真法界」，即會歸於「一心」之中⁷⁵，進而融攝無盡即入無餘，圓顯圓現出「一心」融即「三法界觀」終極義趣於其中。

其次，於「一心」融即「四法界觀」之微妙諦理而論，是中，「事法界」固然是的屬有為生滅之法，依於法界體相用三大遍攝融即一切法之根本原理，在於皆從一真法界之理而透出。故爾，表徵原「一真法界」稱性而起一切法之理的「一心」義，自是融攝即入於「事法界」、「理法界」、「理事無礙法界」，乃至融攝即入於「事事無礙法界」之中。

⁷¹ 唐·澄觀，《華嚴經疏鈔玄談》卷第一，卍續藏第五冊，頁 690 中

⁷² 唐·澄觀，《華嚴經疏鈔玄談》卷第一，卍續藏第五冊，頁 690 上

⁷³ 唐·澄觀，《華嚴經疏鈔玄談》卷第一，卍續藏第五冊，頁 690 上

⁷⁴ 唐·澄觀，《華嚴經疏鈔玄談》卷第一，卍續藏第五冊，頁 690 上

⁷⁵ 唐·澄觀，《華嚴經疏鈔玄談》卷第一，卍續藏第五冊，頁 690 上~690 中

是中，「事法界」自是表徵有為法界之業用諦理。而表徵動靜一源之法界真體者，乃具有賅攝「事法界」、「理法界」，以及「事理無礙法界」等三法界義於其中，源於「動」者，即是指生滅變動之「事法界」，而「靜」者，即是指不生不滅不動之「理法界」，而動靜一源者，即指稱理事一源之義，亦乃彰顯真如、生滅二門之義，會歸於一源之處，彰顯直指「一心」之諦理，表詮此二門同於「一心」之理趣於其中，其亦圓顯出表徵全理入事，全理在事之「一心」。而「事事無礙法界」，融即於「一心」之湛深要旨，即圓顯於其中。

澄觀言明全理入於事者，特為彰顯法界之德相要義於其中，源於其所主張的法界德相不離法界業用，業用不離德相之核心要旨，全由法界一真之性體所由所出之故⁷⁶，自是於「事事無礙」之諦理中，透出真如之理，展現復歸於「一心」之辯證於其中。進而論之，全理入於事者，乃是全真如之理，融攝即入於一切事相之中，而成為「一心」融即「事事無礙法界」之核心義涵。亦因於此，即於是中，整全的彰顯出「稱性融相」，乃至「性相俱融」於「事事無礙法界」之微妙理趣之中⁷⁷。

故爾，凡此皆由於澄觀所展現的說法不離自性，乃至圓詮一切《法界觀》之諦理，亦皆不離真心本性之道理所在。以是澄觀強調「因果理事，皆由眾生性有」，又言「良以眾生包性德而為體」之根本諦理⁷⁸，圓顯出「無障礙法界」之深廣要旨。如其所言的⁷⁹：

會四法界、往復無際，事也，動靜一源，具三義也，動即是事，靜即是理，理事一源，即事理無礙法界也，含眾妙而有餘，事事無礙法界也，超言思而迥出，融拂四法界，其唯法界歟，亦結屬四法界也。

⁷⁶ 唐·澄觀，《華嚴經疏鈔玄談》卷第六，卍續藏第五冊，頁782中~782下。文中，澄觀針對慧苑於《華嚴刊定記》中，將德相與業用兩分，各有十玄之諦理，加以問難評破，其強調德相與業用，皆源自於法界一真性體，意即德相，業用，皆由法界一真玄妙體所開出，以是德相業用雖形式上義理有所不同，而此二者之實質意義實無二致。正如其所云的「若約對機而作，名業用門，本來即是，名德相門，依此而分，非無小異，統其體事，更無別也」之詮釋，即透出澄觀所主張之原意，在於德相與業用，理無二致之道理。又如澄觀於《華嚴疏鈔玄談》卷一，卍續藏第五冊，頁690上，所云的「欲言相用即同體寂，欲謂之寂，相用紛然，即一而三相不同，即三而一體無二，三一無礙互奪雙亡，存泯莫羈」之對於體相用三大，進行「三一互收，三一雙寂」之辯證，即已彰顯出澄觀主張體相用三大一體無二之詮釋於其中。

⁷⁷ 唐·澄觀，《華嚴經行願品疏》卷第一（并序），卍續藏第五冊，頁49下

⁷⁸ 唐·澄觀，《華嚴經疏鈔玄談》卷第二，卍續藏第五冊，頁712中。澄觀對於「一心」融即「事事無礙法界」之詮釋，即扣緊了稱性而起一切法之原理，其始終透過以性融相、攝相歸性，而達致性相俱融之論證模式，自是亦體現於其以「一心」融即一切法界觀之辯證中，以之開展以「一心」融即事事無礙之道理，而其所言詮之「事事無礙」之核心底蘊，即是圓顯出，即真如之理融即融入於一切事相之中，彰顯出澄觀特有的「性相俱融無礙」的義理辯證底蘊，展現其特有的以「一心」融即融入於「事事無礙法界」諦理之稱性詮釋，體現「因果事理，皆由性有」，「良以眾生包性德以為體」之根本旨趣於其中。

⁷⁹ 唐·澄觀，《華嚴經疏鈔玄談》卷第一，卍續藏第五冊，頁690中

同然的，澄觀以稱性而起一法論證之規式，進而開展「以性融相」、「攝相歸性」，乃至「性相俱融」之辯證模式，全然體現於其融會「五法界」之義理論證進路之中。

是中，「有為法界」、「無為法界」、「亦有為亦無為法界」、「非有為非無為法界」，以及「無障礙法界」等「五法界」，與「事法界」、「理法界」、「理事無礙法界」，及「事事無礙法界」等四法界間之義理架構實皆相同。其中，「有為法界」即「事法界」，「無為法界」即理法界，而「亦有為亦無為法界」與「非有為非無為法界」，即是表顯「理事無礙法界」之遮照隱顯同時之義蘊呈現，而「五法界」中的「無障礙法界」，總攝前四法界，此義即同然於「四法界」中的「事事無礙法界」，總攝前三法界之諦理，而無有二致⁸⁰。

就此「五法界」與法界體相用三大之融會關係而言，則有為法界屬動境相，而無為法界屬靜境相，皆屬法界業用之理。其次，於動靜事理一源之處，即法界真體之處，體現真如之理，遍攝事理動靜之義，於五法界處，其含融了「亦有為亦無為法界」之「雙具事理」，即呈顯「互融雙照」之理、與「非有為非無為法界」之「雙非顯理」，即體現「互奪雙亡」之義⁸¹，其之所以融即於法界真體之中，乃灼然體現真如之遍攝融即於事理之中。而無障礙法界緣於總攝「五法界」之理趣，體現法界德相之義蘊。

此「五法界」亦同然於「四法界」與「三法界」之義理辯證模式，體現舉一法圓收一切法之周遍含容微妙義趣於其中，此三重法界，實皆會歸於「一真法界」之中，即「一心」之中，而融即無礙，融攝無餘。如其所言的⁸²：

會五法界，往復與動，皆有為也，靜無為也。一源有二：若互奪雙亡為一源，則非有為非無為法界；若互融雙照為一源，則亦有為亦無為法界。含眾妙而有餘，即無障礙法界。超言思而迥出，總融五法界。其唯法界歟，結屬五法界。

總而論之，綜上所論證之「一心」融即「三法界觀」、「四法界觀」，乃至「五法界觀」等，實皆展現「舉一全收」之融即無礙辯證理趣，特別是體現「一心法界」融即無礙一切法一切教一切觀於其中，澄觀言明於法界之深廣要義，加以信解明了，則必能心行自造，豁然證入於「一真法界」之深廣要義與微妙理趣。

⁸⁰ 唐·澄觀，《華嚴經疏鈔玄談》卷第一，卍續藏第五冊，頁 690 上~690 中

⁸¹ 唐·澄觀，《華嚴經行願品疏》卷第一（并序），卍續藏第五冊，頁 62 上；唐·澄觀，《華嚴經疏鈔玄談》卷第一，卍續藏第五冊，頁 690 中

⁸² 唐·澄觀，《華嚴經疏鈔玄談》卷第一，卍續藏第五冊，頁 690 中~690 下

特別是澄觀於詮釋普賢深廣行願之注疏中，即開展三重義理之門，以之圓詮圓解「無障礙法界」之深廣要旨。分別為「相即無礙門」，「形奪無寄門」，與「雙融俱離性相渾然門」，此三門總體含融含攝了「理事無礙法界」與「事事無礙法界」之微妙諦理於其中⁸³。

澄觀並且於《華嚴經行願品疏》卷第一（并序）中，開展「入法界」之湛深奧義⁸⁴，究實言之，實為圓觀圓修圓悟圓證圓入於「一真法界」之真實要義於其中。尤為特別的是，其從觀修圓悟之向度，開出能所交相融攝無礙辯證模式，開展契證「入一真法界」之論證進路，則於能所五重無礙辯證之中與一切法界相互應契，是中，於「能所歷然無礙」辯證之處，乃契證「事法界」之諦理，而於「能所一相無分別無礙」辯證之處，則為彰顯契入「理法界」之究極理趣，即是契入真如之理之究極理趣，同時亦為契入「事理無礙相即門」之究極義趣。

此外，於「能所俱泯無礙」辯證向度中，開展於事理雙遮雙遣之論證路徑中圓顯契證契入「事理無礙法界」之諦理，亦相應契入證入於「形奪無寄門」之中。而於「能所存泯無礙」之辯證中，展現事理雙照雙顯之向度中，圓顯能契證契入於「事理無障礙門」之深廣義趣。

最後，於「能所舉一全收無礙」之辯證中，澄觀則總攝能所之交相融攝融即一切諸法，回歸於「一心」之中，整全的圓展寂照無二之「一心」，契證空有雙融之中道，以之契證「事事無礙」之究極要義，整全的如實的圓現圓顯出「一心」融即一切法，乃至「一心」融即一切「無障礙法界觀」之究極義趣，圓顯超越絕待「能所」、「心境」、「事理」、「真妄」、「本末」、「體用」，乃至「性相」等相待法義，而達至融即融攝融遍無有障礙之不思議微妙境界。如其所言的⁸⁵：

若約證事理無礙，及事事無礙法界者，但如前法界，信解明了，則心行自造，豁然證入，若說其相，益復繁廣，如識真俗成真俗智，若識中道成中道智，離境說智，智不可知，故但細解，自當證入，亦可以能所歷然，證事法界；能所一相，證理法界，及事理無礙相即之門；能所俱泯，證事理無礙，形奪無寄門；存亡無礙，全證事理無障礙門；則寂照無二之一心，契空有雙融之中道，以舉一全收，證事事無礙門，所證法界，既互融通，

⁸³ 唐·澄觀，《華嚴經行願品疏》卷第一（并序），卍續藏第五冊，頁，62 中~62 下

⁸⁴ 唐·澄觀，《華嚴經行願品疏》卷第一（并序），卍續藏第五冊，頁，62 下~63 下。是中，澄觀以「一心」總持總攝「入法界」之要義，亦統攝華嚴經七處九會之全體奧義，不論是「所入」，「能入」，乃至「能所契合」處，皆全面開展「舉一法全收一切法」，達至「能所混融無礙」而契入「一真法界」，即契入「一心」。

⁸⁵ 唐·澄觀，《華嚴經行願品疏》卷第一（并序），卍續藏第五冊，頁 63 下

能證契合，亦須一揆，即一證一切證故，唯亡言者可與道合，虛壞者可與理通，冥心者可與真一，遺智者可與聖同。

故爾，澄觀以「一心法界」，開出法界真體、德相、業用三大一體之諦理，融攝即入於「三法界觀」，「四法界觀」，「五法界觀」，乃至「無障礙法界」之微妙奧義之中，

於表詮之面向，顯體相用三一互收相攝之妙義，另外，於遮詮之面向，則體顯體相用三一雙泯雙寂之微妙深義；於表詮門全顯體相用雙照雙顯之義，於遮詮門則全顯雙遮雙遣之理，於是中，整全的體現法界體相用三大融收拂寂之不思議微妙境界，圓顯於「三法界」、「四法界」、「五法界」，乃至「無障礙法界」之中。

澄觀透過「三法界觀」，「四法界觀」，乃至「五法界觀」以及「無障礙法界觀」乃至總攝「三法界」、「四法界」、「五法界」，乃至一切法界之「無障礙法界」之剖析推演辯證，皆歸結至「一心」，即「一心法界」，正體現「無不從此法界流，無不還證此法界」之根本原理⁸⁶，整全的圓顯「一心」融即「無障礙法界觀」之究極義趣，蘊具於此偈之中。

易言之，其湛深之底蘊，正如實的圓顯「無不從此一真法界流，無不還證此一真法界」之究極妙趣於其中，全然的圓顯「一心」融即無礙「無障礙法界」之終極理趣。

六、結論

統而論之，澄觀以「一心」總持總攝「入法界」之要義，亦統攝華嚴經七處九會之全體奧義，「所入」者，即為總該萬有之「一心」。「能入」者，亦由「心」所攝，於現觀直證圓觀頓悟之向度，以正信、正解、正行以契入證入「一心」。乃至「能所契合」處，實皆全面開展「舉一法全收一切法」，達至「能所混融無礙」而契入「一真法界」即契入「一心」，真實圓顯「一心」融即「無障礙法界」之深層底蘊於其中。

⁸⁶ 唐·澄觀，《華嚴經疏鈔玄談》卷第七十九，卍續藏第五冊，頁 615 上。澄觀於稱性而起之「性起」思想時，即融之以此偈，並詮釋之，以開展稱性而起一切法之「起即不起，不起即起」之深廣要義，既遍攝染淨，亦超越染淨之深廣要旨。另外，澄觀於《華嚴經疏鈔玄談》卷第一，卍續藏第五冊，頁 695 中~695 下。澄觀於是中闡述「無不從此法界流，無不還證此法界」之微妙諦理，終歸於華嚴一乘之究極諦理，體現「以別攝總」之根本義趣於其中，更透出由「法界真體」現起一切法之究極義涵。

澄觀於「一心法界」融攝即入「法界觀」之真實要義，整全聯動聯結了主體之一真覺性，與客體之法性，融成一味一致一理，實即體現了隨舉一法界即一切法界之微妙諦理之中，意即隨舉一法即圓融具足法界真體德相業用之全體大要之妙理於其中皆同於「一心」亦皆融攝即入於「一心」。

澄觀於總攝華嚴經之全體微言深廣大義時，即對重重無盡無礙法界緣起所揭示之「法界」湛深廣滿要義，展開全面性的詮釋。其所謂「法界」即指「一真法界」，其特別將「法界」分為「心」、「境」二重向度，來闡述「法界」所蘊具之心境一如、心境雙泯、心境俱存，乃至心境融即無礙之無分別、無對待的道理⁸⁷。由是中，即可觀達透顯出，澄觀特別著重在以現觀直證圓修圓悟的觀修模式，作為論證圓融頓速即入頓超「一切法界」乃至「無障礙法界」的核心義理基底，以此出發作為其辯證融攝華嚴一乘教觀思想體系之論軸主體，及其義理架構。

故爾，澄觀所建構的華嚴圓頓一乘教觀思想體系之中，表徵圓教之隨舉一法即圓融無礙一切法之核心要義，從始至終，皆不離一真覺性真如之理。不論是「事觀」、「理觀」、「理事無礙觀」、「事事無礙觀」、「三法界觀」、「四法界觀」、「五法界觀」，乃至「無障礙法界觀」等，實皆由「一真法界」所開出，即「一心」所開出，體現一觀即入一切觀，一切觀即入一觀的湛深奧義於其中。

其主要皆以「真性」之義，即「一真覺性」之義，來詮解「理法界」之根本義涵，乃至「理事無礙」、「理事存泯無礙」、「事事無礙」之理，皆復如是，皆與「真性」融攝相即於一致一味一理之中。於真妄交徹，理事交徹，真俗交徹，乃至因果交徹之當體，實皆展現「動靜一源」，「真妄一源」，「理事一源」，「真俗一源」，乃至「因果一源」之微妙諦理於其中，此之「一源」，即是圓顯體現法界玄妙真體—「一心」之根本奧旨。

凡此，皆由於清涼澄觀所展現的圓頓心法，蘊具了說法不離自性，詮釋教相不離本性，圓觀頓證直顯一切法不離本性，乃至圓詮一切《法界觀》之諦理，亦皆不離真心本性之道理所在。

於是中，全然圓顯一切能所、心境、事理、真妄、本末、體用皆融攝即入於「一心」之中，同然的亦由「一心」總該總攝總持一切法、一切教、一切觀，體現能所一心、事理一心、真妄一心、本末一心、體用一心，乃至性相一心之究極要義於其中，整全的開顯圓現「一心」融即「無障礙法界」之終極理趣。

⁸⁷ 唐·澄觀，《華嚴經疏鈔玄談》卷第一，卍續藏第五冊，頁 690 中~690 下

參考資料

- 世親著，北魏·菩提流支等譯，《十地經論》，大正藏第二十六冊
- 馬鳴菩薩造，梁·真諦譯，《大乘起信論》，大正藏第三十二冊
- 後秦·僧肇，〈物不遷論第一〉，《肇論》，大正藏第四十五冊
- 隋·菩提燈譯，《占察善惡業報經》下卷，大正藏第十七冊
- 唐·玄奘譯，《阿毘達摩俱舍論》，大正藏第二十九冊
- 唐·圓暉，《俱舍論頌釋疏》，大正藏第四十一冊
- 唐·杜順，《華嚴法界觀門》，大正藏第四十五冊
- 唐·杜順，《華嚴五教止觀》，大正藏第四十五冊
- 唐·智儼，《華嚴一乘十玄門》，大正藏第四十五冊
- 唐·法藏，《華嚴一乘教義分齊章》，大正藏第四十五冊
- 唐·法藏，《華嚴經探玄記》，大正藏第三十五冊
- 唐·法藏，《華嚴經旨歸》，大正藏第四十五冊
- 唐·法藏，《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，大正藏第四十五冊
- 唐·澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》，大正藏第三十五冊
- 唐·澄觀，《華嚴經隨疏演義鈔》，大正藏第三十六冊
- 唐·澄觀，《華嚴經疏鈔玄談》，卍續藏第五冊
- 唐·澄觀，《法界玄鏡》，大正藏第四十五冊
- 唐·澄觀，《三聖圓融觀門》，大正藏第四十五冊
- 唐·澄觀，《大華嚴經略策》，大正藏第四十五冊
- 唐·澄觀，《華嚴經七處九會頌釋章》，大正藏第三十六冊
- 唐·澄觀，《華嚴經行願品疏》，卍續藏第五冊
- 唐·澄觀，〈五臺山鎮國大師澄觀答皇太子問心要〉，《景德傳燈錄》卷第三十，大正藏第五十一冊
- 唐·澄觀撰、宗密注，《華嚴心要法門註》，卍續藏第五十八冊
- 唐·澄觀撰、宗密注，《大方廣佛華嚴經普賢行願品別行疏鈔》，卍續藏第五冊
- 唐·宗密，《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》，大正藏第三十九冊
- 唐·宗密，《圓覺經略疏鈔》，卍續藏第九冊
- 唐·宗密，《圓覺經大疏》，卍續藏第九冊
- 唐·宗密，《圓覺經大疏釋義鈔》，卍續藏第九冊

北宋陳瓘對華嚴思想的接受

國立屏東大學中國語文學系 副教授
黃惠菁

摘 要

以「直諫」聞名的士大夫陳瓘，是北宋居士佛教的代表人物之一。陳瓘原是以儒立身，北宋末年由於政治的動盪，促使其人有了由儒向佛調整的契機，從儒士轉而成為居士。他留心內典，精研佛法，與禪、天台、華嚴諸宗皆有因緣。由其佛教崇信的軌跡來看，他經歷了初信《金剛經》、《華嚴經》，之後皈依天台，晚年則服膺淨土的信仰歷程，可謂將禪宗、華嚴、天台以及淨土彙聚於一身的居士，而這一信仰歷程正與其被貶際遇及政理想破滅息息相關。陳瓘一生屢屢遭受政治迫害，貶謫憂患後，卒明白「天下之死一耳」，「俱無所擇」，因此將生死置之度外。從其個人深好《華嚴經》，自號為「華嚴居士」，抄寫《華嚴經》八十卷，撰作〈鳳池華藏閣記〉、〈華嚴大旨〉，並與友朋、師長頻頻切磋討論《華嚴》義理等事項來看，在在顯示其熟習華嚴教典，對華嚴思想的傾心。本文即從各經藏、典論及史傳記載，爬梳線索，彙整陳瓘與華嚴之間的連繫，從而了解其人對華嚴思想的接觸及接受情形。

關鍵詞：陳瓘、華嚴、惠洪覺範、靈源惟清、楊時

一、前言

《華嚴經》是一部描繪、闡揚佛的境界的大乘經典，向有眾經之王的美譽，而華嚴宗正是據此大乘經典建構了四法界、十玄無礙、六相圓融等思想體系，它以法界緣起作為主要教義，以四法界、六相、十玄等思想闡釋法界緣起的意義；透過對理事和事事關係論證，闡明「理事無礙」、「事事無礙」即為華嚴理想境界，亦即法藏《華嚴經旨歸》中所謂「無礙鎔融，盧舍那之妙境」的「現象圓融」。¹而這種勝境，實際上也是華嚴宗思想中最高境界之美。

《華嚴經》為華嚴宗的主要經典，其中語及法界事理圓融部分，對士大夫立身處世有很大的啟發，特別受到宋代居士的青睞。如王安石除著《維摩詰經註》三卷，《楞嚴經解》十卷外，又著《華嚴經解》；²蔣之奇亦撰《華嚴經解》三十篇；³傳聞歐陽修晚年亦從投子修顯禪師讀《華嚴經》，觀看《華嚴》，未終而逝；⁴周敦頤曾與常總禪師討論華嚴理法界、事法界；⁵程顥亦曾觀《華嚴合論》；⁶楊傑嘗作〈華嚴一乘分齊章義苑疏敘〉及〈義苑後序〉；蘇軾亦對《華嚴經》參究頗深，尤其是對法界緣起思想感到高度興趣，曾言：「憑君借取法界觀，一洗人間萬事非。」⁷可見其人對華嚴法界思想的喜愛與信仰：諫官陳瓘早年留心內典，特愛《華嚴經》，號華嚴居士；⁸護法宰相張商英更與克勤禪師劇談《華嚴》旨要；⁹陳師道亦曾因佈施寺院而買《華嚴經》一部；¹⁰吳則禮〈閑居〉詩則稱：「大部《華嚴經》，字字要飽

¹（唐）釋法藏述：《華嚴經旨歸》，見《大正新脩大藏經》，T45，No.1871，頁 589c。

²〈跋王氏華嚴經解〉，見（宋）蘇軾撰、孔凡禮點校：《蘇軾文集》（北京：中華書局，1986 年 3 月）卷 66，頁 2060。

³（宋）釋曉瑩集：《羅湖野錄》卷下：「樞密蔣公穎叔。與圓通秀禪師為方外友。公平日雖究心宗。亦泥于教乘。因撰華嚴經解三十篇。頗負其知見。」見《卍新纂續藏經》，X83，No.1577，頁 394a。

⁴（明）朱時恩輯：《居士分燈錄》卷下（歐陽修）：「穎州因穎守極。道修顯禪師德業。……借華嚴經。讀至八卷乃安坐而逝。」見《卍新纂續藏經》，X86，No.1607，頁 594b。

⁵（明）朱時恩輯：《居士分燈錄》卷下（周敦頤）：「又嘗與總論性及理法界、事法界。至於理事交徹，冷然獨會。」見《卍新纂續藏經》，X86，No.1607，頁 600b。

⁶（明）朱時恩輯：《居士分燈錄》卷下（周敦頤）：「嘗曰：佛說光明變現，初莫測其旨。近看華嚴合論，却說得分曉。」見《卍新纂續藏經》，X86，No.1607，頁 600b。

⁷〈和子由四首·送春〉，見（宋）蘇軾撰、（清）王文誥輯註、孔凡禮點校：《蘇軾詩集》（北京：中華書局，1982 年 2 月）卷 13，頁 628。

⁸（明）朱時恩輯：《居士分燈錄》卷下（周敦頤）：「陳瓘。字瑩中。號了翁。又號華嚴居士。」見《卍新纂續藏經》，X86，No.1607，頁 601b。

⁹（宋）釋曉瑩集：《羅湖野錄》卷上：「時張無盡公寓荆南。以道學自居。少見推許。圓悟艤舟謁之。劇談華嚴旨要曰。華嚴現量境界。理事全真。」見《卍新纂續藏經》，X83，No.1577，頁 377c。

¹⁰〈華嚴證明疏〉：「弟子陳師道與妻郭悟同心共施，因慧嚴大師宗永買《大方廣福華嚴經》一部八十一策并櫃二隻。」見（宋）陳師道撰：《後山集》卷 17，《欽定四庫全書》本，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=6299&page=36>

觀」；¹¹李綱更傳聞精通《易》與《華嚴》二經¹²等等。由上述諸人的例證中，¹³可知，雖然宋代佛教發展以禪宗最為興盛，並與各宗各派相互融攝，但居士對華嚴的接受，顯然仍具有普遍性的意義。¹⁴

二、北宋華嚴思想發展概況

被視為華嚴二祖的智儼和三祖法藏雖然在唐代創立了獨特的華嚴思想體系，而四祖澄觀和五祖宗密可能也具備了宗派意識，¹⁵但是在唐代卻沒有形成真正的華嚴宗教團。一直到宋代，在禪宗和天台宗的刺激下，才產生了華嚴宗。但此時的華嚴宗所展示的思想特色，其實是「華嚴禪」¹⁶，是宗密所創立融合華嚴宗與荷澤宗的思想體系，將華嚴理事觀與荷澤心識觀緊密結合下的思想產物，而「理事無礙」、「圓融無盡」乃是其思想核心。這條思想路線雖由宗密創始，但因受安史之亂動盪、寺院沒落、武宗滅佛和典籍散佚等因素影響，傳承中斷，直到宋初，朝鮮半島攜入我華嚴典籍，華嚴信仰始得復甦。¹⁷

¹¹ (宋)吳則禮撰：《北湖集》卷1，「中國哲學書電子化計劃」《宋人集乙編》<https://ctext.org/libra-ry.pl?if=gb&file=82621&page=74>

¹² (清)彭際清述：《居士傳》卷29(李伯紀傳)：「則發憤求出世法。研佛書。聞伯紀通易、華嚴二經。」見《卍新纂續藏經》，X88，No.1646，頁235b。

¹³ 以上參見周裕鍇撰：《文字禪與宋代詩學》第二章「文字禪」的闡釋學語境：宋代士大夫的禪悅傾向「第一節參禪學佛與文化整合」(上海：復旦大學出版社，2017年10月)。

¹⁴ 本段內容主要依據黃惠菁撰：〈北宋居士對華嚴思想的接受——以蘇軾、張商英為觀察核心〉，《2019華嚴專宗國際學術研討會論文集》(臺北：財團法人臺北市華嚴蓮社，2019年10月)，頁336-337。

¹⁵ (唐)宗密在《圓覺經略疏之鈔》卷3中嘗云：「此師是華嚴宗主，即康藏和尚也。姓康，名法藏，為帝師，敕諡號賢首大師。當今天下所傳《華嚴》新舊二疏，皆出大師，門下皆宗承大師義門。」見《卍新纂續藏經》，X09，No.0248，頁849b。《圓覺經略疏之鈔》卷8又稱「姓杜名法順，是華嚴宗源之師，即文殊化身也。」見《卍新纂續藏經》，X09，No.0248，頁899c。在《注華嚴法界觀門》中宗密又稱：「京終南山釋杜順集。姓杜，名法順。唐初時行化，神異極多，傳中有證。驗知是文殊菩薩應現身也。是《華嚴》新舊二疎初之祖師，儼尊者為二祖，康藏國師為三祖。」見《大正新脩大藏經》，T45，No.1884，頁684c。雖是如此，但是澄觀、宗密所說的華嚴宗的含義是指尊崇《華嚴經》，以華嚴為「宗趣」(宗旨)的人，其「宗」的含義與後世所說的宗派有明顯不同。宗密的提法對淨源具有啟發意義，但是從思想史的外部環境來看，作為宗派譜系「五祖說」的提出，完全是淨源在禪宗的刺激下獨創的，所以宗密的觀點僅可視為宋代淨源的「七祖說」的伏筆。王頌撰：〈從日本華嚴宗的兩大派別反觀中國華嚴思想史〉，見《世界宗教研究》2005年第4期，頁12。

¹⁶ 據王頌〈十一世紀中國北方廣泛流行的華嚴禪典籍與人物〉研究指出，「華嚴禪」此一概念名稱並未見諸古籍，最早探討華嚴與禪的關係者為日本學者吉津宜英教授《華嚴禪思想史的研究》，而高峰了州《華嚴與禪的通路》則是代表作。見《世界宗教文化》2018年第4期，頁100。董群亦曾對「華嚴禪」概念進行過系統分析，梳理為廣義與狹義兩種：「廣義而言，華嚴禪是宗密所代表的以真心為基礎，內融禪宗之頓漸兩宗、佛教之禪教兩家。外融佛教和儒道兩教的整合性的思想體系。這一體系的最核心的融合內容，是華嚴宗和荷澤禪的融合，宗密以荷澤思想釋華嚴，又以華嚴思想釋荷澤禪，視兩者為完全合一；狹義而言，華嚴禪體現出融華嚴理事方法論，理事分析和理事無礙、事事無礙的方法入禪的禪法。」〈論華嚴禪在佛學和理學之間的中介作用〉，見《中國哲學史》2000年第2期，頁35。

¹⁷ 以上內容主要依據王頌撰：〈十一世紀中國北方廣泛流行的華嚴禪典籍與人物〉，見《世界宗教文

入宋後，華嚴教觀的中心逐漸往江南遷移。從靈光洪敏開始，江南華嚴教之宗由長水子璿開其端，而其門下即為晉水淨源。子璿本身即是融會華嚴與禪的代表人物，而淨源被稱為華嚴宗的「中興教主」¹⁸。他師承長水子璿，修習《楞嚴經》、《圓覺經》及《大乘起信論》等經論，表現殊出。淨源收集整理華嚴典籍，修訂重校唐代華嚴文獻，重新刊刻唐代華嚴祖師典籍，針對唐代華嚴教典、特別是法藏、澄觀、宗密等祖師著作進行疏釋，並以華嚴教義解釋其他佛教典籍。¹⁹淨源弘闡華嚴教觀，推原其本，推崇法藏「賢首教」並提出新的傳法世系，確立了華嚴傳承祖師譜系，創立「華嚴五祖」說，在杜順、智儼、法藏三祖外，立澄觀、宗密為五祖；²⁰又將馬鳴、龍樹置於杜順之前，而有所謂「華嚴七祖」說。

除了南方的淨源在華嚴思想闡揚上，發揮最大影響力外，北方也出現了將禪與華嚴融合為一體，大力弘揚華嚴思想的本嵩。

本嵩又稱廣智大師，生卒年不詳，據載元豐六年（1083），他歸隱嵩山宣講華嚴經教。²¹元祐三年（1088）宰相張商英，廣邀群賢達，禮請本嵩到京師宣講華嚴，將華嚴觀法與禪法相互融通。本嵩在開封，除了講經說法外，亦致力著述工作。包括《通玄記》以及《華嚴七經題法界觀三十門頌》兩部。本嵩對大眾宣講華嚴法界觀時，輒以禪釋教，以教釋禪，提綱契領，將華嚴觀法與禪法互為詮釋的運用，使聽者明瞭觀法。

三、陳瓘的生平經歷

陳瓘（1057-1124），²²字瑩中，號了翁，北宋南劍州沙縣（今福建沙縣人。宋神宗元豐二年（1079）進士，歷任知衛州、知越州、右司諫等職，因與章惇、曾布、

化》2018年第4期，頁100。

¹⁸（明）李翥撰、（清）丁丙補：《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志》卷3〈晉水法師〉，見《中國佛寺史志彙刊》，GA020，No.0017，頁38a。

¹⁹據義天《新編諸宗教藏總錄》等相關記載，淨源撰著成果包括華嚴文獻類、修證禮懺類、經論疏釋類等，相關之著作有19種，收錄在義天所錄《圓宗文類》淨源短篇之著作有4種，但從傳記所載錄著作與現存藏經目錄比對，發現有不少著述已失佚，現在尚有保存的著作僅有13種，仍有見存之著述序文有13篇，參見陳永革撰：〈論晉水淨源與北宋的華嚴中興〉，見《吳越佛教》（第五卷）（北京：宗教文化出版社，2010年3月）、釋法幢撰：〈華嚴中興教主淨源所撰懺儀之略探〉，《大專學生佛學論文集》（臺北：華嚴專宗學院，2011年），頁236。

²⁰（明）李翥撰、（清）丁丙補：《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志》卷6記述：「賢首教者，世傳《華嚴經》之學始於帝心杜順，次尊者智儼，次賢首國師法藏，次清涼國師澄觀，次圭峰禪師宗密。帝心有《法界觀》、尊者有《搜玄記》、賢首有《探玄記》皆釋晉經而已。至清涼為唐經作疏，而證聖、正元之二譯始備。圭峯復為清涼作講義，源師因以五師為華嚴五祖。以其判教自賢首始，故謂之賢首教。」此為「五祖」之說，見《中國佛寺史志彙刊》GA020，No.0017，頁76a。

²¹（宋）釋本嵩撰：《華嚴七字經題法界觀三十門頌》卷上，見《大正新脩大藏經》，T45，No.1885，頁692c。

²²有關陳瓘的生卒年，歷來有幾種說法，尚無定論。生年部分，有嘉祐二年（1057）說，主要見諸

蔡京等政見不和，屢遭貶謫，一生顛沛流離，官職不顯，作品眾多，惜多散佚，流傳至今的僅有《四明尊堯集》《責沈文》《了齋易說》等作品。

《宋史》卷 345 本傳詳實記載了陳瓘個性耿直，不與人苟合，不隨人起舞和大公無私的性格特質：

章惇入相，瓘從眾道謁。惇聞其名，獨邀與同載，詢當世之務，瓘曰：「請以所乘舟為喻：偏重可行乎？移左置右，其偏一也。明此，則可行矣。天子待公為政，敢問將何先？」惇曰：「司馬光姦邪，所當先辨，勢無急於此。」瓘曰：「公誤矣。此猶欲平舟勢而移左以置右，果然，將失天下之望。」惇厲色曰：「光不務績述先烈，而大改成緒，誤國如此，非姦邪而何？」瓘曰：「不察其心而疑其跡，則不為無罪；若指為姦邪，又復改作，則誤國益甚矣。為今之計，唯消朋黨，持中道，庶可以救弊。」意雖忤惇，然亦驚異，頗有兼收之語。至都，用為太學博士。會卞與惇合志，正論遂絀。卞黨薛昂、林自官學省，議毀《資治通鑒》，瓘因策士題引神宗所製序文以問，昂、自意沮。²³

文中記載章惇因聞知陳瓘之名，獨請登舟，共載而行，訪以當世之務。²⁴陳瓘乃以乘船為喻，主張「消朋黨、持中道」，強調為政的平衡，必須秉公辦事，不可偏袒，提出消除朋黨，保持中正之道才是拯救政治危機的當務之急！當時章惇是王安石「新法」一派，與司馬光「舊法」一派屢屢政見相悖。章惇掌權，遂對司馬光一派大規模報復，所以陳瓘乃藉此提出個人見解，而章惇為此又嚴厲反駁，而陳瓘也毫不退讓。可惜其思想適與章惇相左，無力改變章氏決定。另外，陳瓘為太學博士時，蔡卞與薛昂和林自討論詆毀《資治通鑒》，排除異己，而陳瓘乃藉策士出題特別援引神宗為該書所作之序，才讓諸人打消意圖。由是可知陳瓘之人品。

《永樂大典·陳瓘年譜》、《宋文鑒》和呂祖謙《少儀外傳》：有嘉祐五年（1060）說，主要根據《宋史·陳瓘傳》：有嘉祐七年（1062）說，見於邵伯溫《邵氏聞見錄》、陸心源《陳忠肅言行錄》。卒年部分，有四種說法，分別為釋惠洪《石門文字禪》載宣和二年（1120）說；陳淵作《祭叔祖右司文》採宣和四年（1122）說；《皇朝編年綱目備要》、朱熹《三朝名臣言行錄》、釋志磐《佛祖統紀》和《宋史·陳瓘傳》、黃宗羲《宋元學案》等皆載陳瓘卒于宣和六年，元代陳宣子所作陳瓘《年譜》（舊《年譜》）亦持此說。而《邵氏聞見錄》和陸心源《三續疑年錄》據《陳忠肅言行錄》所記，則力主靖康元年（1126）說。綜上，陳瓘生卒年一般多採嘉祐二年（1157）生，宣和六年（1124）卒。參見楊高凡撰：〈宋代陳瓘及其作品考辨〉，《河北大學學報（哲學社會科學版）》第 45 卷第 1 期，2020 年 1 月，頁 12-13。

²³ 〈陳瓘列傳〉，（元）脫脫等撰：《宋史》（北京：中華書局，1977 年 11 月），卷 345，頁 10961。

²⁴ 據楊高凡撰：〈陳瓘年譜〉考證，此為元祐九年甲戌暨紹聖元年（1094 年）事，見姜錫東編：《宋史研究論叢》（北京：科學出版社，2020 年 6 月），第 26 輯，頁 383。

徽宗即位時，召陳瓘為右正言，遷左司諫。「瓘論議持平，務存大體，不以細故藉口，未嘗及人晦昧之過」。²⁵擔任左司諫時，陳瓘議事公正，以大體為重，不以小事為藉口，涉及他人的愚昧過錯。嘗云：「人主託言者以耳目，誠不當以淺近見聞，惑其聰明。」²⁶認為君主以耳目寄託言官，故司諫實不應以淺薄的見聞，迷惑君上，應該善盡其責，言所當言。緣此，他所上的奏章，本於正義公理，有憑有據，字字擲地有聲。誠因不畏權貴、剛正不阿，故多次上書揭露蔡京、蔡卞、章惇、安惇及邢恕等人結黨營私、誤國誤民等罪，力陳其過，披露諸人奸心，揭發其隱情；同時還上書抨擊太后干預朝政等事，得罪太后一黨。在強權面前，陳瓘沒有絲毫退讓妥協，卻為此被罷監揚州糧料院，亦因此，為諸人所忌恨，埋下其後仕宦偃蹇：四十二年間，調任凡二十三次，經八省歷十九州縣，不斷被打壓，可謂艱困異常。

南宋朱熹在編寫《五朝名臣言行錄、三朝名臣言行錄》時，即對陳瓘的仕宦行實，有詳密的記載：

徐師川以才氣自負，少肯降志於人。常言：吾於魯直為舅氏，然不免有所竊議，至於了翁，心誠服之。每見公或經旬月必設拜禮。忠宣范公晚年益以天下自任，尤留意人材。或問，其所儲蓄人材可為今日用者？蒼曰：陳瓘。又問：其次？曰：陳瓘。自好也，蓋言公可以獨當天下之重也。宣和之末，人憂大厦之將顛，或問游定夫察院以當今可以濟世之人，定夫曰：四海人材不能周知，以所知識陳了翁其人也；劉器之亦嘗因公病，使人勉公以鑿藥自輔，云天下將有賴於公，當力加保養以待時用也。其為賢士大夫所欽屬如此！²⁷

徐師川（1075～1141）即徐俯，號東湖居士，黃庭堅乃其舅舅。元豐末年以父蔭授通直郎，累遷司門郎。靖康之變以後，金人扶植張邦昌稱帝，徐俯辭官歸鄉，以志節名世，為當代著名詩人。據朱熹的記載，「才氣自負，少肯降志於人」的徐俯，對舅舅黃庭堅私下仍不免有意見，唯獨對陳瓘，「心誠服之」，想見陳氏為人之剛正。另外一則記載，則可知陳瓘處世之遠慮周詳：

徽宗初政，欲革紹聖之弊以靖國，於是大開言路，眾議皆以瑤華復位，司馬溫公等敘官為所當先。公時在諫省，獨以為幽廢母后，追貶故相，彼皆立名以行，非細故也。今欲正復，當先辨明誣罔，昭雪非辜，誅責造意之人，然後發為詔令，以禮行之，庶幾可無後患，不宜欲速致悔也。朝廷以公論久鬱，

²⁵ 〈陳瓘列傳〉，（元）脫脫等撰：《宋史》卷 345，頁 10962。

²⁶ 〈陳瓘列傳〉，（元）脫脫等撰：《宋史》卷 345，頁 10962。

²⁷ （宋）朱熹撰：《五朝名臣言行錄、三朝名臣言行錄》卷 13 之 3，《四部叢刊初編》（景海鹽張氏涉園藏宋刊本），「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=77638&page=104>

且欲快悅人情，遽施行之。至崇寧間，蔡京用事，悉改建中之政，人乃服公遠慮也。²⁸

元符三年（1100），哲宗病逝，端王趙佖繼位，是為徽宗。舊黨在向太后的支持下重新抬頭，徽宗欲革除之前哲宗的弊政以穩定國家，想將出居於瑤華宮的哲宗皇后孟氏復位，並為過去舊黨司馬光等臣子敘官，重新評議授職。當時陳瓘在諫院，獨獨以為孟皇后被幽廢或宰相司馬光被追貶，皆非小事，而其人皆有名聲。因此，今日若欲復位或恢復職銜，應當先辨明諸人被誣陷的虛妄，澄清冤枉，還其無辜，追究刻意扭曲事實、造謠是非者，然後再下詔，以禮行，才能杜絕日後口實，無端禍患。陳瓘意見頗為中肯，無奈朝廷急欲施令，決定立刻執行，未能正本清源，遂導致後來崇寧年間，發生元祐黨人事件，徽宗重新任用新黨蔡京等人，貶謫元祐舊黨，一改初期政令。此時，識者始覺察當初陳瓘的建議是深謀遠慮的。

而與陳瓘深交的北宋名僧惠洪覺範，亦曾多次提及個人對陳瓘為人處世剛直持正的感佩：

瑩中竄海上而名震天下，不減司馬丞相之在洛中時。平生多與山林之人游，處處見其翰墨，雖戲語亦如雪中春色。予觀堪公所蓄答仰山真慧禪師，簡重而謹嚴，如其為人，味其立朝盡節，無媿宋廣平、陸宣公也。²⁹

惠洪讚許陳瓘，雖仕途偃蹇，但名震天下，不減司馬光；其性格簡重謹嚴，立位朝堂，忠誠盡節，如同唐代名臣宋廣平、陸贄剛正不阿。在〈跋了翁書〉一文中，他更以唐人陸贄、顏真卿、白居易及裴休四人特色形容陳瓘，但也為其抱屈，云其「兼四公之長」，卻不能如四人「享富貴，建功名，死無遺恨」，反而「以一斥不能復，遂坐廢三十年」，此等遭遇，不禁令人「追悼而不去心也」：

宣和二年夏，得翁書前去無日矣，能復一來相見乎？翁平生剛方，吐言如刀鋸。而此書若悽冷，私怪之。明年四月，遣書走山陽，八月人還云：翁方發書日下世矣！蓋四月九日也。聞之，酸鼻累日。翁視死生一戲耳，予重為天下惜此人品。翁知國如陸忠公；臨大節不奪如顏魯公；文章光明瞻博如白樂天；通達宗教如裴公。美然四公者，皆享富貴，建功名，死無遺恨。而翁兼四公之長，而以一斥不能復，遂坐廢三十年，予所以追悼而不去心也。³⁰

²⁸（宋）朱熹撰：《五朝名臣言行錄、三朝名臣言行錄》卷13之3，《四部叢刊初編》（景海鹽張氏涉園藏宋刊本），「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=77638&page=76>

²⁹〈跋瑩中帖〉，（宋）釋德洪覺範撰：《石門文字禪》卷27，《嘉興大藏經》，J23，No.B135，頁712b。

³⁰〈跋了翁書〉，（宋）釋德洪覺範撰：《石門文字禪》卷27，《嘉興大藏經》，J23，No.B135，頁712b。

正因陳瓘勇於直言，不畏權勢，「視死生一戲耳」，人品為天下重。所以，當好友惠洪聞其死訊時，不覺「鼻酸累日」，萬般不捨。

宣和六年（1124年）陳瓘病逝於楚州。直至欽宗即位，蔡京一黨方被問罪，蔡京則死於被貶嶺南途中。同年，朝廷始追封陳瓘為諫議大夫，並在縣學中建齋祠奉祭。紹興二十六年（1156年），宋高宗更對輔臣們說：

陳瓘昔為諫官，甚有讜議。近覽所著《尊堯集》，明君臣之大分，合於《易》天尊地卑及《春秋》尊王之法。王安石號通經術，而其言乃謂「道隆德駿者，天子當北面而問焉」，其背經悖理甚矣。瓘宜特賜諡以表之。³¹

文中特別申明陳瓘為諫官時的正直，以及對其著作思想言論的高度肯定，因此，特諡陳瓘為「忠肅」，忠者，慮國忘家、廉方公正；肅者，直言決斷。賜葬揚州禪智寺。

四、陳瓘由儒而佛的背景

陳瓘在應舉之前，對王安石及其學術極為服膺：「當是之時，臣以答義應舉析字談經，患史事之難究，棄而不習；悅莊周之寓言，躋為聖典。凡安石之身教，王雱之口學，臣皆以為是也。」³²然經過熙寧、元豐新政及元祐更化後，陳瓘對政事開始形成自己的立場，逐漸拋棄獨尊王氏的一隅之見，傾向於持平去偏的折中立場，所謂「昔之所是，今覺其非」³³，此轉向可從《宋史》記載其與章惇的談話中可得明證。陳瓘認為元豐時期神宗開始對新法有所調整，同時適當任用舊黨，以調和新舊兩黨矛盾，「神考以堯舜用人之道，舉安石而相之，……安石求去，亦遂出之，然後自攬威柄，用人讎己，凡安石所怒之人無不復用，凡安石所喜之人往往斥去，不膠不執，聖政日新」³⁴，這是陳瓘政治態度發生變化的重要依據，其中與北宋以來變法失敗、朝政日非的現實直接相關。加以章惇等新黨上臺後，對舊黨大肆迫害，益使陳瓘感到失望，認為必須取平去偏。洵因如此，新黨在得勢後，遂視陳瓘為眼中釘。³⁵

³¹ 〈陳瓘列傳〉，（元）脫脫等撰：《宋史》卷 345，頁 10964。

³² （宋）陳瓘撰：《陳了翁四明尊堯集》卷 8，（清光緒本）「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=20697&page=83>

³³ 同註 32。

³⁴ （宋）陳瓘撰：《陳了翁四明尊堯集》卷 8，（清光緒本）「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=20697&page=82>

³⁵ 本段文字多參考吳增輝撰：〈北宋後期的政治變動與陳瓘晚年由儒而佛的思想嬗變〉，《河北科技大學學報（社會科學版）》第 18 卷第 4 期，2018 年 12 月，頁 67-69。

政治態度的轉折，促使陳瓘的思想亦經歷了由崇儒轉而信佛的變化歷程。陳瓘原本以儒立身，全祖望《宋元學案》案語提及：

了翁最宗元城，則以為涑水私淑弟子可也；每得明道之文，衣冠讀之，以為二程私淑弟子可也；精於皇極之學，以為康節私淑弟子可也。然而其淵源則出於豐氏（豐稷）。³⁶

文中提到其學術路徑，乃至為人處世之則，與豐稷一脈相承。³⁷豐稷則因對佛學深有研究而廣為人知。李樸在〈豐清敏公遺事跋〉中曾指出：紹聖間豐稷南貶之後，閒暇所讀乃是《華嚴合論》：

公被謫，攜孫姪一二人與居佛寺，怡然自得。日與衲子輩遊，賓客一時杜絕。部使者、郡守往往皆門生故吏，踵門請謁，終謝不見。燕坐閱《華嚴合論》，鈔其要為百卷。每還天寧節，自謂雖散官流徙，昔嘗居禁從，必出金就僧寺營佛寺一月，躬詣焚香。逮罷散，率孫輩已仕者皆就拜，具以伸天保之報。³⁸

豐稷不只閱讀唐朝李通玄長者的《華嚴合論》，而且「鈔其要為百卷」，顯見其對佛法的接受，陳瓘作為其門下，亦是儒釋兼修，或多或少，也受到豐稷的影響。

由陳瓘生平史略觀察，其對佛教的信仰，與政治受到的打擊不無關係。起初，他對佛教的態度是十分鄙夷的，曾言：

佛法之要，不在文字，亦不離於文字，只《金剛經》一卷足矣。世之賢士大夫無營於世，而致力於此經者，昔嘗陋之，今知其亦不癡也。……年過五十，宜即留意，勿復因循。此於日用事百不相妨，獨在心不忘耳，早知則早得力。³⁹

³⁶（清）黃宗羲整理、元祖望補述：《宋元學案》卷 35，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=22538&page=71>

³⁷ 豐稷歷任要職，清苦廉直，曾任穀城縣令，行善政，百姓便擷取「水」、「衡」兩種意象歌頌其清廉，所謂「清如水，平如衡」，故文彥博「嘗品稷為人似趙抃」！及賜謚，皆以「清」得名。其在位期間，反對權臣擅改，又博學多聞，遍注經傳。見〈豐稷列傳〉，（元）脫脫等撰：《宋史》（北京：中華書局，1977 年 11 月），卷 321，頁 10423-10426。

³⁸（宋）李樸撰：〈豐清敏公遺事跋〉，見（宋）宋太祖等撰、曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》（上海：上海辭書出版社、合肥：安徽教育出版社，2006 年 8 月），冊 135，卷 2910，頁 63。

³⁹（清）黃宗羲整理、元祖望補述：《宋元學案》卷 35，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=22538&page=82>

表明了自己早年對於賢士大夫心折於《金剛經》的思想，頗不以為然。後來因政爭，感到憂憤無力，才知其中「不癡」！更提及自己是在五十歲之後，開始研習佛經，並且以過來人經驗，勸大家趁早學習。

陳瓘最初雖以儒立身，但在追求政治的理想破滅後，思想遂隨之發生轉變，漸漸接受了諸相皆幻的性空理論。在朝政無力挽救下，佛教便成為被貶者的精神皈依。北宋末年政治的腐敗，促使陳瓘有了由儒向佛調整的契機，從儒士轉而成為居士。他留心內典，精研佛法，自從接觸《華嚴經》後，深好其義，遂自號為「華嚴居士」。由其佛教崇信的軌跡來看，他經歷了初信《金剛經》、《華嚴經》，之後皈依天台宗，晚年則服膺淨土，刻意西歸的信仰歷程，可說是將禪宗、華嚴、天台以及淨土彙聚於一身的居士。而這一信仰歷程正與其被貶際遇及政治理想的破滅息息相關。當儒家的處世哲學已經不能化解他精神上的痛苦時，佛家的禪理正給了他直面生死困苦的勇氣。他嘗自云：「吾平生學佛，故於死生之際了然無怖。」⁴⁰《居士傳》也記其晚年曾對身邊的親人說：吾往年遭患難，所懼惟一死。今則死生皆置度外矣。尋卒，年六十五。」⁴¹

雖然陳瓘思想是由崇儒轉而信佛，但其與宋代多數士大夫相同，仍明顯帶有混同三教的色彩，據《宋元學案》所收文記載，⁴²陳瓘曾表達：

莊周高而不中，寓而不實，其言可喜悅而實則誕幻，尚不如老子之有益於世，況可比吾教之中道乎！《華嚴》雲「依教修行」，此語乃百家之總門也。吾教非彼教，彼教非吾教，其實無二，其門不一，各依自教，則本不相妨。⁴³

顯示陳瓘雖肯定儒家中庸之道的高妙，卻又認為老子有益於世，並以華嚴語錄作為百家總門，明顯帶有混同三教的色彩。而陳瓘圓融儒門與佛門的思想，亦可由釋熙仲《歷朝釋氏資鑑》卷 10 的記載，得其一二。陳瓘宣和元年（1119）奏議有云：

儒與釋者。迹異而道同，不善用者用其迹，如梁之用齋戒，漢之求神仙是也。善用其心者，如我祖宗是也；用其迹則泥，泥則可得而攻；用其心則通，通則無得而議。漢梁之迹，可得而攻也。祖宗之心，孰得而議焉。用老子之無

⁴⁰（清）黃宗羲整理、元祖望補述：《宋元學案》卷 35，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=22538&page=82>

⁴¹（清）彭際清述：《居士傳》，卷 27，見《叢書新纂大日本續藏經》，X88，No.1646，頁 233c。

⁴²據《宋元學案》所收，該文字出自陳瓘〈與鄒志完書〉，然《全宋文》並未收錄！

⁴³（清）黃宗羲整理、元祖望補述：《宋元學案》卷 35，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=22538&page=80>

為，而斯民休息。用釋氏之饒益，而天下莫與爭。此祖宗已試之效也。老子曰：知者不言。釋氏曰：止止勿說。孔子曰：默而識之。此祖宗之所躬行，而非有言之士所能擬議哉⁴⁴

所謂「儒與釋者。迹異而道同」、「用其心則通，通則無得而議」正是其主張會通的最好說明。另外，陳瓘也曾於〈與羅彥侔修撰別紙〉中言及：「故譯梵之書，以釋迦為能仁，又譯釋迦為能儒。然則儒外有佛，是未貫也，乃知融會之旨，出於高識。」⁴⁵認為儒佛一以貫之，實乃不二。不惟如此，在寫給他人的祭文中，陳瓘仍然強調儒釋的圓融，所謂「生死不二，歸其宮也。儒耶！佛耶！一視融也。」⁴⁶除上，陳瓘還以《中庸》之語解《金剛經》的「阿耨多羅三藐三菩提」：

此經要處只九字，曰「阿耨多羅三藐三菩提」，華嚴一「覺」字耳，《中庸》「誠」言即此也。⁴⁷

陳瓘將《金剛經》中的「阿耨多羅三藐三菩提」，等同於華嚴的「覺」，與儒家之「誠」，正表明其佛教信仰與儒家思想的相貫通。⁴⁸

事實上，在陳瓘的思想中，不只儒門與佛門可融通，佛教中的各宗派思想亦然。其《宗教記》則以圓融和會禪與華嚴二宗著稱的宗密大師的話為例：「圭峰曰：『經是佛語，禪是佛意。』諸佛心口，必不相違。」⁴⁹同樣的意思陳瓘自己也在〈請照堂夏講經疏〉中提及：「禪者調御之心，教是能仁之語。覺王心口，動寂總具於全身。」⁵⁰禪宗宗門與他宗教門，一出佛心一出佛口。諸佛心口無異，故宗門、教門本質上可謂不相違背。

⁴⁴ (元)釋熙仲集：《歷朝釋氏資鑑》，卷 10，見《卍新纂大日本續藏經》，X76，No.1517，頁 233c。

⁴⁵ (宋)陳瓘撰：〈與羅彥侔修撰別紙〉，(明)解縉、(明)姚廣孝、(明)鄭賜等編修、許仲毅編：《海外新發現 永樂大典十七卷》(上海：上海辭書出版社，2003 年 8 月)，卷 10110，頁 264。

⁴⁶ (宋)陳瓘撰：〈祭鄧鯁之文〉，見(宋)宋太祖等撰、曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，冊 129，卷 2785，頁 150。

⁴⁷ (清)黃宗羲整理、元祖望補述：《宋元學案》卷 35，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=22538&page=82>

⁴⁸ 本段文字多參考黃文翰撰：〈陳瓘佛學思想管窺〉，《新宋學》(上海：復旦大學出版社，2018 年 10 月)，第七輯，頁 374。

⁴⁹ (宋)陳瓘撰：《宗教記》，見(宋)宋太祖等撰、曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，冊 129，卷 2785，頁 139。

⁵⁰ (宋)陳瓘撰：〈請照堂夏講經疏〉，見(宋)宋太祖等撰、曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，冊 129，卷 2785，頁 153。

五、陳瓘對華嚴的傾心

《宋史》本傳多言陳瓘仕宦與性格，思想部份僅觸及儒家並未載明與佛教的關係，有關其信仰的訊息，主要還是見諸其個人著作及相關的佛教典籍：包括〈三千有門頌〉（《大正藏》T49）、〈南湖淨土院記〉（《大正藏》T49）、〈延慶寺淨土院記〉（《大正藏》T47）、〈止觀坐禪法要記〉（《大正藏》T47）、〈淨土十疑論後序〉（《大正藏》T47）、〈與明智法師書〉（《大正藏》T49）、《了翁易說》1卷（《四庫全書·經部二·易類二》）和《四明尊堯集》11卷（《四庫全書》史部四十五·史評類存目一）等個人著作；另外《佛法金湯編》、《名公法喜志》、《居士傳》、《居士分燈錄》、《淨土聖賢錄》、《角虎集》、《釋門正統》及《武林梵志》等佛教典籍，亦有收錄陳瓘信仰及著作訊息。據典論記載：

陳瓘，字瑩中，南劍人。……自號了翁。公初尚雜華，頗有所詣。及會明智法師，叩天台宗旨。明智示以止觀上根，不思議境，以性奪修，成無作行，忽有契悟。其謫居海上，未嘗有不滿意。惟尅念西歸，會作延慶寺淨土院記。又嘗謁靈源清公，執聞見以求解會。⁵¹

瓘。字瑩中。號了翁。又號華嚴居士。南劍州沙縣人。……嘗謁靈源清禪師。執聞見以求解會。師曰。執解何宗。何日偶諧。離却心意識而參。絕却聖凡路而學。然後可也。公乃開悟。⁵²

由以上文字尋繹，可知陳瓘初信華嚴，之後遇見延慶寺明智法師，請益參問天台宗的宗旨，明智開示他上根利智者所修的止觀不可思議境界，用本性的工夫取代事相的修行，以成就無作之行，陳瓘聽聞後深深有所契入，著〈三千有門頌〉。之後，專修念佛三昧，導歸淨土，結合天台與淨土的修行，作〈天台十疑論之後序〉、〈延慶寺淨土院記〉等發揮淨土法門要旨。而《大慧普覺禪師宗門武庫》也嘗提供陳瓘好禪的訊息：「獨參禪未大發明。禪宗因緣多以意解。酷愛南禪師語錄。」⁵³李之儀《姑溪居士前集》亦云：「瑩中上人少啟禪關，得佛三昧。」⁵⁴透露他接觸禪宗的時間，應是早期。而今所留下來的文獻，確實曾記載陳瓘拜謁過禪僧靈源惟清，

⁵¹（明）夏樹芳輯：《名公法喜志》卷4，見《卍新纂大日本續藏經》，X88，No.1649，頁345c。

⁵²（明）釋心泰編：《佛法金湯編》卷13，見《卍新纂大日本續藏經》，X87，No.1628，頁427a。

⁵³（宋）釋道謙編：《大慧普覺禪師宗門武庫》，見《大正新脩大藏經》，T47，No.1998B，頁945a。

⁵⁴（宋）李之儀撰：《姑溪居士前集》卷35，《欽定四庫全書·集部三·別集類》，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=3001&page=15>

並以個人對佛法的理解，「執聞見以求解會」⁵⁵。由上，可知陳瓘在佛法的信仰過程中，與同時代人相似，屬多方師法。

但由相關典籍及友朋間往來的詩文、書信記載，亦可知陳瓘對華嚴的接觸與喜好情形。蓋崇寧二年（1103）正月乙酉（七日），陳瓘因故被列入「元祐黨籍」，編管廉州（廣西合浦）。陳瓘在貶謫廉州途中，預先書信約見好友惠洪覺範。三月甲申（五日），二人相見於潭州興化寺，覺範作〈了翁謫廉，欲置華嚴，托余將來，以六偈見寄。其略曰：杖頭多少閒田地，挑取華嚴入嶺來。次韻寄之〉⁵⁶、〈陳瑩中由左司諫謫廉，相見於興化，同渡湘江，宿道林寺，夜論華嚴宗〉⁵⁷。陳瓘到達合浦後，兩人依舊書信往來頻繁，屢有唱和之偈。設若崇寧二年（1103）陳瓘與覺範已屢就華嚴思想進行討論，可知最遲應是崇寧元年壬午（1102），公年四十六時，已接觸華嚴思想。

除上，有關陳瓘對華嚴的信仰，亦可由同時代李綱的跋記中，得知一、二：

諫議陳公留心內典，尤精於華嚴，手寫數過，前後抄錄其要，積累篇帙。平生踐履，惟以澤物為心，處憂患如遊戲，蓋深解乎此！觀其所書，世間法界等語，真知言之要哉！⁵⁸

陳瓘與李綱之父是同年進士，兩人互有往來，相好之情如兄弟。陳瓘素有文名，才氣凜然，李綱幼時便知其名，甚為敬佩。⁵⁹而在〈跋了翁所書華嚴偈〉一文中，直指陳瓘「留心內典，尤精於華嚴」，顯見其對華嚴的情有獨鍾，始有發心抄寫《華嚴經》八十卷之信願。而書寫當下，作者恭謹嚴肅，一絲不苟。所謂「平生踐履，惟以澤物為心，處憂患如遊戲，蓋深解乎此」，說明陳瓘對華嚴的理解已經十分深刻，故能以之治心、應物，恬然於世而不驚。而陳瓘之姪陳淵亦嘗記述其親自書寫《華嚴經》八十卷的過程：

右筆供養發願文，乃了翁謫官合浦，過長沙時，為興化平禪師作也。翁嘗寫華嚴經盡八十卷，不錯一字，或以問之，曰：方吾落筆時，一點一畫，心無不至焉，故能如此。夫心與筆相應，而筆與經默會，則華嚴樓閣之內種種所

⁵⁵（明）朱時恩輯：《居士分燈錄》卷下，見《卍新纂大日本續藏經》，X86，No.1607，頁601b。

⁵⁶（宋）釋德洪覺範撰：《石門文字禪》卷15，《嘉興大藏經》，J23，No.B135，頁643c。

⁵⁷（宋）釋德洪覺範撰：《石門文字禪》卷3，《嘉興大藏經》，J23，No.B135，頁587c。

⁵⁸〈跋了翁所書華嚴偈〉，（宋）李綱撰：《梁谿集》，卷162，《欽定四庫全書·集部四·別集類》，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=10347&page=149>

⁵⁹（宋）李綱撰：《梁谿集》卷162〈跋了翁墨蹟〉載陳瓘政和五年（1115）自台州回通州途中，與李綱相見於姑蘇，兩人定交，成忘年之契，此後兩人多有書信、文章往來。陳瓘與李綱之交游，可參考周君芸撰：《邵雍弟子考》，中國文化大學中國文學碩士論文，2007年，頁91-94。

有，莫不呈露於目前矣！以是求佛，雖不出几硯之間，曷嘗不與善財同叅乎？宜其語言之妙如佛所說，使後之以毛錐子隨喜佛事者，誦其文，可依之而入也。璪公方寫是經，謹書以為贈！紹興八年三月二十三日姪孫淵書。⁶⁰

陳淵的說明與李綱的記述相近，是知陳瓘抄寫《華嚴經》八十卷，可謂紮紮實實，一心一意。書竟，不錯一字，人皆異之，問其故，他回答落筆時，「一點一畫，心無不至焉，故能如此」，心與筆應，筆與經默會，形神俱化，渾然天成。這等工夫，也是建立在個人長期精研，不斷窮閱的過程中。

宋人中，陳瓘的書法極具個人鮮明特色，造詣頗高。李綱在《梁溪集》中，曾評論陳瓘的書法：「不循古人格轍，自有一種風味，觀其書，可以知氣節之勁也。」⁶¹ 惠洪〈跋瑩中帖〉也形容：「予觀堪公所蓄答仰山真慧禪師簡重而謹嚴，如其為人。」⁶² 明人陶宗儀也認為其書法：「精勁蕭散，有《蘭亭》典刑」。⁶³ 確實，陳瓘為人謙和，矜莊自持，不苟言談，剛直不阿，一身正氣，運筆嚴整而精勁，力透紙背，骨氣厚實！以此背景抄寫《華嚴經》八十卷，心神聚合，定然可觀，可惜今日不傳。

綜上，可知陳瓘與華嚴確有交涉！然陳瓘雖號「華嚴居士」，但有關其華嚴思想的接受，閱藏研經的部分，卻鮮少有人觸及。學界論及其佛法之研修，多圍繞在禪宗、天台與淨土。主要原因受其貶謫於四明時，與明智中立法師交遊有關。明智修學天台教觀，後依延慶寺鑒文，並繼其席，勤修淨土。因此，陳瓘與其交遊，深受其影響，對於天台教義亦頗為契入，並專修念佛三昧，效法晁迥《道院集》的作法，將修習淨土的方法以四句偈匯集為《寶城易記錄》，便於讀者修習淨業。⁶⁴

與陳瓘交好的北宋名僧惠洪覺範，曾作〈華嚴居士贊〉，肯定陳瓘的佛法修行，認為眼下只有自己可與陳瓘「遊乎大華嚴毗盧法界」：

遍界難藏，而應緣震旦；通身是眼，而現形宰官。祭如景星，矯如翔鸞，販夫灶婦，欣聞悅觀。醫國法門，筆端三昧，奮迅出入，遊戲自在，居然不容，世議迫隘。夢游海南，御風騎氣，覺來浙東，有口如耳。且置是事，聊觀其

⁶⁰ 〈書了齋筆供養發願文〉，（宋）陳淵撰：《默堂先生文集》，卷 22，《四部叢刊三編》（國立北平圖書館藏景宋鈔本），「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=80727&page=108>

⁶¹ 〈跋了翁墨蹟〉，（宋）李綱撰：《梁谿集》，卷 162，《欽定四庫全書·集部四·別集類》，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=10347&page=148>

⁶² （宋）釋德洪覺範撰：《石門文字禪》卷 27，《嘉興大藏經》，J23，No.B135，頁 712b。

⁶³ 原文「刑」為「型」之誤。見（明）陶宗儀撰：《書史會要》，卷 6，《欽定四庫全書·子部八·藝術類》，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=63808&page=52>

⁶⁴ 謝智明撰：《北宋居士佛教研究》，彰化師範大學碩士論文，2001 年，頁 109。

一，戲以稱性，印印毛印，海光生佛，僧沮卻魔，外惟我可與此道人遊乎大華嚴毗盧法界也。⁶⁵

除上，在《石門文字禪》中，也收錄許多惠洪與陳瓘往來、酬唱的詩歌，證明兩人交遊頻繁，同好華嚴。⁶⁶

崇寧元年（1102）九月己亥日，徽宗下御批：「應元祐謫責籍，並元符末敘復過當之人，各具元籍、定姓名、人數進入，仍常切契勘，不得與在京差遣。」⁶⁷陳瓘等凡一百一十九人，因此被御書黨籍，刻石端禮門。崇寧二年（1103）正月，陳瓘被移送廉州（廣西合浦）編管。惠洪得知此事，立馬作〈寄華嚴居士三首〉以慰之：

仰惟陛下實英主，鑄印消印如沛公。補天正賴女媧手，萬物吐氣思春風。文章日月不能老，忠義奸邪膽自磨。公能一念了萬法，奈此功名未放何。謝公捉鼻知不免，整頓乾坤民望深。勿嗔禿頭預世事，我是同時支道林。⁶⁸

詩中傳達出兩則訊息，一則希望徽宗能效仿漢高祖撤銷自己錯誤的決定，重新召回陳瓘。二則也勸慰陳瓘「一念了萬法」，放下功名。最後，作者將自己和陳瓘的關係比作支道林和謝安，安撫陳瓘日後定如謝安，有東山再起的機會。而陳瓘在貶謫廉州途中，亦預先寫信約見惠洪。三月甲申（五日），兩人相見於潭州興化寺，惠洪作〈陳瑩中由左司諫謫廉，相見於興化，同渡湘江，宿道林寺，夜論華嚴宗〉：

范韓醉倒眠荒丘，撼之不應民始愁，天生公副天下望，雷霆聲名塞九州。立朝嚴冷傳鐵面，坐令鼠輩驚魚頭，上前論事傷太直，逆鱗投笏來南陬。長沙共渡一水碧，中流笑語驚沙鷗，湘西古寺夜對榻，高論自破千人浮。華藏法

⁶⁵（宋）釋德洪覺範撰：《石門文字禪》卷 19，《嘉興大藏經》，J23，No.B135，頁 670a。

⁶⁶ 如〈和靈源寄瑩中〉（卷 3）、〈陳瑩中自合浦遷郴州，時余同粹中寓百丈粹中請迓之，以病不果，粹中獨行，作此送之〉（卷 3）、〈了翁有書與謝無逸云：覺範真是比丘〉（卷 8）、〈陳瑩中左司自丹丘欲家豫章，至湓浦而止，余自九峰往見之。二首。〉（卷 11）、〈陳瑩中居合浦，余在湘山三首寄之。〉（卷 14）、〈粹中自郴江瑩中與南歸時，余在龍山容泯齋，為誦唐詩入郭，隨緣住思山破夏歸之句，為韻十首〉（卷 14）、〈李光祖自了翁法窟來訪余於鍾山，留十日，方知鼻孔，大頭向下。既行，作六首送之〉（卷 15）、〈瑩中南歸至衡陽作六首寄之〉（卷 15）、〈嶺外大雪，故人多在南。中元日作三偈，奉寄瑩中〉（卷 17）、〈明白庵銘（并序）〉（卷 20）、〈跋了翁書〉（卷 27）、〈跋瑩中帖〉（卷 27）和〈跋瑩中詩卷〉（卷 27）等等。

⁶⁷（清）秦綱業、（清）黃以周等輯：《續資治通鑑長編拾》，卷 20，「中國哲學書電子化計劃」<http://ctext.org/library.pl?if=gb&file=18187&page=27>

⁶⁸（宋）釋德洪覺範撰：《石門文字禪》卷 15，《嘉興大藏經》，J23，No.B135。

界在掌握，遇緣即宗甘自由。世驚海隅在萬里，我視閻浮同一漚。坐中忽舉毗盧印，印海印毛皆遍周。大哉此法本無礙，從公一游容我不？⁶⁹

詩中高度肯定陳瓘的正直，無奈換得「逆鱗投笏來南陬」，被謫廉州命運。但兩人相約在湘西道林寺中對榻時，暢論「華藏法界」，瞬間有「印海印毛皆遍周」之感，惠洪不禁讚嘆即使此刻人生偃蹇，但「此法本無礙」，希望能跟隨陳瓘悠游法海中。

除上，惠洪還有一首〈了翁謫廉，欲置《華嚴》，托余將來，以六偈見寄，其略曰：杖頭多少閒田地，挑取華嚴入嶺來。次韻寄之〉詩。⁷⁰詩題中有關陳瓘所作六偈，⁷¹在惠洪的《冷齋夜話》卷7中，有較詳實的記載：

陳瑩中謫合浦時，予在長沙，以書抵予，為負《華嚴》入嶺。有偈曰：「大士遊方興盡回，家山風雨絕纖埃。杖頭多少閒田地，挑取《華嚴》入嶺來。」予和之曰：「因法相逢一笑開，俯看人世過飛埃。湖湘嶺外休分別，圓寂光中共往來。」又聞嶺外大雪，作二偈寄之曰：「傳聞嶺外雪，壓倒千年樹。老兒拊手笑，有眼未曾睹。故應潤物材，一洗瘴江霧。寄語牧牛人，莫教頭角露。」又曰：「遍界不曾藏，處處光皎皎。開眼失卻蹤，都緣大分曉。園林忽生春，萬瓦粲一笑。遙知忍凍人，未悟安心了。」⁷²

據上透露陳瓘當初貶謫廉州，是帶著《華嚴》入嶺；宋人梁克家《淳熙三山志》卷38載陳瓘作〈鳳池華藏閣記〉，其中亦曾提及：「罪竄之餘，世念衰歇，惟致一內典而已。」⁷³與上述記載可謂相符。加上此際惠洪作詩寬慰陳瓘時，詩題為〈寄華嚴居士〉，而兩人相會湖南，對榻暢論時，所涉內容即是《華嚴》！由是可知，至少在崇寧二年（1103）移送廉州編管之前，陳瓘早已精閱《華嚴》！⁷⁴

⁶⁹（宋）釋德洪覺範撰：《石門文字禪》卷3，《嘉興大藏經》，J23，No.B135，頁587c。

⁷⁰（宋）釋德洪覺範撰：《石門文字禪》卷15，《嘉興大藏經》，J23，No.B135。

⁷¹此六偈其中一則，亦見於時人所編《全宋詩》，詩題為〈寄覺範長沙〉：「大士遊方興盡回，家山風月絕塵埃。杖頭多少閒田地，挑取《華嚴》入嶺來。」與《冷齋夜話》所記一致。見（宋）宋太祖等撰、傅璇琮主編：《全宋詩》（北京：北京大學出版社，1995年1月），冊20，頁13469。

⁷²〈負華嚴入嶺及大雪偈〉，（宋）釋惠洪撰：《冷齋夜話》，卷10，《欽定四庫全書·子部十·雜家類》，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=162722&page=120>

⁷³（宋）梁克家撰：《淳熙三山志》卷38載懷安縣（今屬福建福州）鳳池寺華藏閣，見《欽定四庫全書·史部十一·地理類》，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=4759&page=31>

⁷⁴黃文翰亦主張陳瓘接觸華嚴，應在此之前：「（陳瓘）對華嚴思想「依教修行」的保證，是持久深入地研習《華嚴經》。至遲從四十六歲始……其深入研讀此經的歷史，至遲也可以追溯到崇寧二年（1103）貶官廉州（又稱合浦）、『頃在合浦，專閱此書』的時期。」〈陳瓘佛學思想管窺〉見王

而在陳瓘與惠洪往來的過程中，還有一個共同的友人靈源惟清禪師。在惠洪《石門文字禪》中收有一詩〈和靈源寄瑩中〉，⁷⁵可見三人存在之交誼。《佛法金湯編》則載有陳瓘求法惟清事：

嘗謁靈源清禪師，執聞見以求解會。師曰：執解何宗，何日偶諧。離却心意識而參，絕却聖凡路而學。然後可也。公乃開悟。寄師偈曰：書堂兀坐萬機休，日暖風柔草木幽。誰識二千年遠事，如今只在眼睛頭。⁷⁶

《靈源和尚筆語》中另有一封書簡，係惟清禪師寫予陳瓘者。⁷⁷此簡所載，亦是陳瓘與《華嚴經》關係密切之明證。⁷⁸此簡或說作於羈管台州，抑或居住九江之時，大約是政和五年（1115）至七年（1117）之間，⁷⁹全文如下：

敬，繹所示諸偈，皆華藏蘊藉醇全之旨，由是見存誠之所常勝。爾欽服感幸，〈鳳池華藏閣記〉尤示發玄關而布法施之妙利也。其於指宗教同歸之根源，攝偏小異馳之枝派，使皆知悟已而融他，則宗而不攝，教悉能會，他而為己，則教為不歸宗。茲實吾法之本爾。緣見量以成差，遂見一法紛然多途。斥多反一以旋源，實責在吾曹而顯所不能。乃賴外護奮毗耶彈偏擊小之權，以獎飾我輩，凡預恩力，孰不歸瞻，此記之行，其知痛癢者，舉蒙益矣。今去凡遇此因緣，不可放過，因行掉臂，宗教所資，幸幸香城所書經。求左右跋證

水照、朱剛主編：《新宋學（第七輯）》（上海：復旦大學出版社，2018年10月），頁369。

⁷⁵（宋）釋德洪覺範撰：《石門文字禪》卷15，《嘉興大藏經》，J23，No.B135，頁590b。

⁷⁶（明）釋心泰編：《佛法金湯編》卷13，《卍新纂續藏經》，X87，No.1628，頁427a。

⁷⁷《靈源和尚筆語》一書，收錄惟清79通書簡，來源清晰、首尾完整、內容豐富，是考察北宋佛教文化史以及僧徒與文人、佛教與儒林相互交流之重要資料。此書在中國土已佚，日本有五山版、江戶刊本等，近年金程宇據靜嘉堂文庫藏五山版影印，收入所編《和刻本中國古逸書叢刊》「子部·釋家·語錄」類。據椎名宏雄《宋元版禪籍之研究》考察，靜嘉堂此本乃日本北朝曆應五年（1342）臨川寺版，應係覆宋版，價值甚高。詳見李貴撰：〈《靈源和尚筆語》書簡受主考釋〉，《勵耘學刊》2018年第2期（總28輯），頁344。

⁷⁸（宋）釋惟清撰：〈答陳瑩中〉見《靈源和尚筆語》，收入於金程宇編：《和刻本中國古逸書叢刊》（南京：鳳凰出版社2012年12月影印本），冊39，「子部·釋家·語錄」類，頁332-334。

⁷⁹李貴撰：〈《靈源和尚筆語》書簡受主考釋〉則認為此簡作於政和五年（1115）或其後。見《勵耘學刊》2018年第2期（總28輯），頁346。而楊高凡〈陳瓘年譜〉則以為：「政和七年丁酉（1117年），公年六十一。居住九江。七月辛巳（一日），作〈福州鳳池報慈院華嚴閣記〉。」見姜錫東編：《宋史研究論叢》，第26輯，頁402。另（宋）梁克家撰：《淳熙三山志》卷38載懷安縣（今屬福建福州）鳳池寺華藏閣，下云：「政和五年承事郎陳瓘為記云：『罪竄之餘，世念衰歇，惟致一內典而已。』時了翁在丹丘，方蒙恩自便。」《欽定四庫全書·史部十一·地理類》，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=4759&page=31>而（元）陳宣子撰：《陳了翁年譜》則繫於政和六年，云是年「七月朔，作《福州鳳池報慈院華嚴閣記》。」見吳洪澤、尹波主編：《宋人年譜叢刊》（成都：四川大學出版社，2003年1月），第6冊，頁3478。總上，各家說法，〈福州鳳池報慈院華嚴閣記〉約成於政和五年至七年間。

惟可，其所為必不之拒也。空山絕外擾，愚智幼艾，一一究已為務，同少魔撓，伏乞悉及。守實乍居法輪亦無恙，俟有便附與也。師川寄龍舒，聞將還豫章，渠服道義為厚，應以取道為謁觀之便也。⁸⁰

文中主要肯定陳瓘所揭示的諸偈，「皆華藏蘊藉醇全之旨」，令惟清感佩，並對陳瓘所作〈鳳池華藏閣記〉，能「示發玄關而布法施之妙利也」，予以肯定。對照陳瓘早於崇寧二年（1103）之前，即已接觸《華嚴經》的可能事實來看，其對《華嚴》豐富義理的掌握，至少已累積十多年的研閱經驗，誠所謂深入經藏，智慧如海，其中的微細覺知和善妙思惟，不禁令惟清禪師也發出讚嘆之聲。

另一則有關陳瓘傾心《華嚴》的事例，可由其人與理學家楊時往來互動的信件及相關作品窺知大概。

楊時（1053-1135），字中立，後世學者稱之為龜山先生。陳瓘與楊時關係頗深，除了學術、政治上的立場、見解相彷彿外，兩人也有一些姻親背景。⁸¹據《建炎以來繫年要錄》記述：「至大觀以後，時名望益重，陳瓘、鄒浩皆以師禮事時。」⁸²楊、陳彼此之間也多有學術上的交流與探討，陳瓘對於楊時的學術是極為推崇的，而楊時也對陳瓘的人品、學術有極高的讚譽與評價。楊時在所著的〈跋公與韋深道書〉中，即曾明顯表露出對陳瓘的欽慕：「了翁天下士也，世以其言為輕重而相與欽慕如此。余雖未嘗知深道而信其賢也無疑矣。」⁸³讚譽之情，溢於文字。現今留存的資料中，楊時有八封〈答陳瑩中書〉，但陳瓘只有〈答楊中立遊定夫書〉保存至今。由這些書信中可以看到兩人常常互相請教，其中也展現了各自的學術思想背景。

⁸⁰（宋）釋惟清撰：〈答陳瑩中〉見《靈源和尚筆語》，收入於金程宇編：《和刻本中國古逸書叢刊》（南京：鳳凰出版社 2012 年 12 月影印本），冊 39，「子部·釋家·語錄」類，頁 332-334。

⁸¹現存《四明尊堯集》各版本中，陳氏世系表中皆明確記載陳淵乃陳瓘仲兄陳玗之子。因陳玗早卒，陳瓘作為叔父將侄子帶在身邊教養。又，陳淵是楊時女婿，李郁亦楊時女婿。李郁乃陳瓘姊之次子，二人同為楊時婿，又有姻親關係。陳淵自少年時代即追隨於陳瓘左右，深得陳瓘的言傳身教，前後「聞家學十有八歲」，為陳瓘「器重特甚」。至建中靖國元年（1101）時，陳淵始投於楊時門下，並逐漸成為楊時之門的高足。陳淵可謂是陳瓘和楊時溝通的重要橋樑。崇寧年間，陳瓘被列入「元祐黨籍」，二程理學作為「元祐學術」也在被禁之列，而陳淵卻於此時跟隨楊時求學，陳瓘也與楊時在此種政治氛圍中開始了書信往來。而陳淵在陳瓘、楊時二人的諸多傳人中，「凡出入於兩公之門者，蓋莫如淵之久也」。參見郭志安撰：《陳瓘研究》，河北大學碩士論文，2004 年 6 月，頁 40。

⁸²（宋）李心傳撰：《建炎以來繫年要錄》卷 8，見《欽定四庫全書·史部二·編年類》，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=4340&page=83>

⁸³〈跋公與韋深道書〉，（宋）陳載興撰：《宋陳忠肅公言行錄》卷 7（嘉靖二十九年本·原國立北平圖書館甲庫善本叢書）（北京：國家圖書館出版社影印，2013 年）。

在楊時回覆陳瓘的書信中，可以發現陳瓘曾撰〈華嚴大旨〉贈送給楊時，而楊時也曾經讀過《華嚴經》，雖有些意見和陳瓘相左，但也有差近之處。在〈答陳瑩中書〉（其一）中，楊時稱：

辱示《華嚴大旨》，辭義精奧，得所未聞，幸甚。然此書昔嘗讀之，雖未盡解，要之大略可見。其論布施也，至於剗心剔髓而不吝，此其用心廣矣。來書所謂其施也不欲狹，其濟也不欲寡，豈不信然歟。……若顏淵、禹、稷不當其可，則是楊墨而已，君子不與也，此古人之樣轍章章明矣。今公卿大夫比肩在上，則天下有任其責者，自惟愚鄙無所用於世，雖閉戶可也。故不敢出位冒天下之責而任之，以胎身憂，非忘天下也，⁸⁴

文中，楊時肯定陳瓘對《華嚴》的深解，其著作〈華嚴大旨〉辭義精奧，得所未聞，但對《華嚴經》中有關剗心剔髓式義無反顧的布施是有意見的。他以士大夫當世為例，認為「君子所以施諸身，措之天下，各欲當其可而已。」倘若顏淵、禹、稷不當其可，而硬是欲當其可，「則是楊墨而已」，此「君子不與也」。楊時這封書信寫于崇寧三年（1104）任荊州教授期間，當時他已離開官場，主要原因是其時崇寧黨禁，政治氛圍嚴酷，楊時認為當時是「不當其可」之際，只能選擇遠身避禍，才能倖免於難！相比之下，陳瓘則是「剗心剔髓」般、不顧後果的上書抨擊蔡京、蔡卞及曾布等重臣罪責，以至於被列入「元祐黨籍」，外放嶺南。楊時在嚴酷的政治環境中遵循孟子的「當其可」而得以「獨善其身」，而陳瓘則從《華嚴經》中得到了「於死生之際了然無怖」的勇氣，所以各有不同的命運。⁸⁵

從《龜山先生文靖楊公年譜》中，可知楊時這封書信作於「崇寧三年甲申（1104年），公年五十二，在荊州」之時，⁸⁶同年楊時還有〈和陳瑩中了齋自警〉六詩。據此可知，設若崇寧年間四十八歲的陳瓘即有辭義精奧的〈華嚴大旨〉之作，可想當時其對《華嚴》的精深研閱應當頗有時日。⁸⁷

⁸⁴（宋）楊時撰：〈答陳瑩中書〉（其一），見（宋）宋太祖等撰、曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》（上海：上海辭書出版社、合肥：安徽教育出版社，2006年8月），冊124，卷2680，頁182。

⁸⁵本段參考韓蕊蕊撰：《陳瓘及其文學作品研究》，鄭州大學碩士論文，2017年5月，頁29。

⁸⁶（宋）黃去疾和（清）毛念恃所作楊時《年譜》，均將〈答陳瑩中書〉（其一）（又稱〈答陳瑩中示華嚴大旨〉書）繫於崇寧三年甲申（1104年），公年五十二，在荊州之時。（宋）黃去疾編：《龜山先生文靖楊公年譜》（成都：四川大學出版社，2003年1月）；（清）毛念恃編：《宋儒龜山楊先生年譜》，收入《北京圖書館藏珍本年譜叢刊》，第21冊（北京：北京圖書館出版社，1999年，據光緒二年刻本影印）。

⁸⁷韓蕊蕊研究指出：「陳瓘晚年對佛學也產生了濃厚興趣。楊時和陳瓘對佛學的態度經歷了相反的過程。楊時早年研讀了大量佛經，中年轉向洛學，而陳瓘早年反對士大夫學佛，五十歲之後開始沉迷佛經，楊時對陳瓘沉迷《華嚴經》提出了批評。」見《陳瓘及其文學作品研究》，鄭州：鄭州大學碩士論文，2017年5月，頁9。韓氏認為陳瓘係五十歲之後沈迷佛經，此說並不精確！蓋楊時對

陳瓘至遯崇寧元年（1102）四十六歲時，已接觸華嚴，一直到其謝世：宣和四年（1122）六十四歲，近乎二十年，始終沒有停止對華嚴的研閱。政和二年（1112），陳瓘五十六歲，羈管台州時，曾作〈寶城易記錄序〉，其中提及：「安養不在彼，浮雲非我有。此涑永公所謂安樂土也。余既得罪台州，自壬辰八月捐書，不復為文，革心改過，專趣此土。路長身老，恨發心之晚也。」⁸⁸表明遷謫台州後，他便捐俗書，棄為文，一心趨往淨土信仰。但是，他仍然沒有停止研讀《華嚴經》。這一點可由宣和三年（1121），他所寫的〈與葉擇甫甥別紙〉一文，得到證明：

所云近誦《華嚴經》，此經文字浩繁……老舅頃在合浦，專閱此書。自竄丹丘以來，九年之間，更不看其他文字。⁸⁹

文中陳瓘親述自己崇寧二年（1103）被貶廉州（即合浦）後，專心一意研閱《華嚴經》。自政和二年（1112）五十六歲羈管台州（即丹丘）後，此後九年，直至宣和三年（1121）六十五歲，「更不看其他文字」！此說抑或太過，⁹⁰但其間窮閱「華嚴」，未有停歇，也是事實。

陳瓘篤好《華嚴經》，對《經》中「一多關係」理論特別有感。「一多互具」思想乃《華嚴經》思想的特色之一。唐代三祖法藏在提及法界時，曾云：「謂法界自在具足圓滿，一即一切，一切即一無礙法門，亦華嚴等是也。」⁹¹認為每一法緣都互相補助，互相圓融，造成整個圓滿無礙的境界。四祖澄觀的說法亦同：「八諸法相即自在門者，此上諸義一即一切，一切即一，圓融自在，無礙成耳。所以然者？圓融法界無盡緣起。一若無時一切並無，若得一時即得一切。因果俱齊，無前後別。」⁹²以《八十華嚴經》為例：⁹³卷 16《十住品》第 15 曰：「所謂說一即多，說多即一……一即是多多即一。」卷 31《十回向品》第 25 之 9 曰：「於一法中知不可說不可說法，於一切法中而知一法。」卷 44《十忍品》第 29 曰：「於一法中解

陳瓘沉迷《華嚴經》提出意見，乃見於〈答陳瑩中書〉（其一），而此文卻作於崇寧三年（1104），時陳瓘四十八歲。

⁸⁸（宋）釋宗曉編：《樂邦文類》，見《大正新脩大藏經》，T47，No. 1969A，頁 174c。

⁸⁹（宋）陳瓘撰：〈與葉擇甫甥別紙〉，《海外新發現 永樂大典十七卷》（上海：上海辭書出版社，2003 年 8 月），卷 10110，頁 261。

⁹⁰崇寧五年（1106），陳瓘離開廉州，量移郴州，得自便，尋居明州，遇延慶寺明智法師，深為天台止觀所吸引，遂悉心參究，深有解悟。和二年（1112），羈管台州時，作〈寶城易記錄序〉，提及：「余既得罪台州，自壬辰八月捐書，不復為文，革心改過，專趣此土。」表明一心趨往淨土信仰。由上可知，崇寧二年（1103）至宣和三年（1121），十八年間，陳瓘對佛法的涉入，不惟華嚴。

⁹¹（唐）釋法藏述：《華嚴經探玄記》，見《大正新脩大藏經》，T35，No. 1733，頁 111a。

⁹²（唐）釋澄觀撰述：《新譯華嚴經七處九會頌釋章》，見《大正新脩大藏經》，T36，No. 1738，頁 718c。

⁹³由陳瓘在《與葉擇甫甥別紙》中所言：「《華嚴》云依教修行，八十卷中，為此一語最為省要。」知陳瓘研閱《華嚴經》，所據者，主要為八十卷本。故此處以八十卷本為例。

多法，於多法中解一法。」這種一多互具、相互融攝的觀點，築構了法界所謂圓融無礙的境界。

針對這種一多互具思想，陳瓘頗有感發。他在〈答羅茂衡大夫別紙〉嘗提出：「吾輩但當盡心於不可舍之處，其不可取者，默而信之可也……識者識此而已，成者成此而已。一識一切識，一成一切成。」⁹⁴他認為修行存在有得處，亦存在不得者，而吾人就當「盡心」於有得之處，庶幾能一得一切得，由此趨入圓融實相。至於不得者，不必攀緣執著，以求解會。緣此思想，陳瓘也常利用華嚴一多互具的思想來解釋一些佛教問題。例如時人費解智顛大師有《摩訶止觀》（《大止觀》）之作，卻另有《修習止觀坐禪法要》（又名《小止觀》《童蒙止觀》）一書！針對此項，陳瓘在《止觀坐禪法要記》中，為之解釋：

此摩訶止觀之所為作也，然其文義深廣汪洋無涯，譬如大海，孰得其際。以大悲故復作方便。使嘗一滴知百川味，使由一漚見全潮體，故於大經之外，又為此書。詞簡旨要，讀之易曉，應病之藥盡在是矣。⁹⁵

他認為智顛大師的《摩訶止觀》「文義深廣，汪洋無涯，譬如大海，孰得其際」，為了鈍根學人能夠得到「止觀」的修行法益，大師「復作方便，使嘗一滴，知百川味，使由一漚，見全潮體，故於大經之外，又為此書」。正如一滴而能攝百川，一漚而能見全潮，修行者也可依一部簡便易行的《小止觀》，窺入《摩訶止觀》的堂奧。

除上，陳瓘還曾利用華嚴帝釋天珠網思想，⁹⁶溝通、調和自心淨土與他方淨土思想。⁹⁷因陀羅網上的寶珠，能夠顯現種種色相。每一顆寶珠的珠光，都是互相含攝的。一珠普現一切珠，一切寶珠一珠現。本此思想，陳瓘在〈淨土十疑論後序〉中曾表述：⁹⁸

⁹⁴（宋）陳瓘撰：〈答羅茂衡大夫別紙〉，《海外新發現 永樂大典十七卷》（上海：上海辭書出版社，2003年8月），卷10110，頁266。

⁹⁵（宋）釋志磐撰：《佛祖統紀》卷49，見《大正新脩大藏經》，T49，No.2035，頁442b。

⁹⁶《華嚴經》中有「帝網陀珠」之喻，體現了無盡緣起、圓融互攝的華嚴思想：在帝釋天的一張大網之上，綴有無數寶珠。一顆寶珠的珠光，攝入其他寶珠中，其他寶珠的珠光，亦攝入一顆寶珠中。每一顆寶珠既發光又含攝，最終形成交光互攝、重重無盡之境。因陀羅網上的寶珠，能夠顯現種種色相。每一顆寶珠的珠光，都是互相含攝的。一珠普現一切珠，一切寶珠一珠現，比喻眾生的心性，相互含攝，我中有你，你中有我。

⁹⁷自心與他方二種淨土，是根據方所的不同而立名的。前者是說，心淨則土淨，心外非別有一淨土。後者是說，淨土確乎存在於人類所生活的娑婆世界之外，依靠佛菩薩願力所成就。如彌勒菩薩的兜率天內院、藥師佛的東方淨琉璃世界、阿彌陀佛的西方極樂世界等，都屬於他方淨土的範疇。

⁹⁸〈淨土十疑論後序〉文末註記「元祐八年七月十一日左宣義郎前簽書鎮東軍節度判官廳公事陳瓘序」（見《大正新脩大藏經》，T47，No.1961，頁81c），可知該文作於元祐八年（1093）三十七歲時，〈序〉中的燈鏡之喻，若確實受「因陀羅網」觀點的啟發，則顯示陳瓘對「華嚴」思想的研閱，

然而彌陀之岸，本無彼此。釋迦之船，實非往來。譬如一燈分照八鏡，鏡有東西，光影無二。彌陀說法，遍光影中。而釋迦方便，獨指西境。故已到彼岸者，乃可以忘彼此。未入法界者，何自而泯東西。於此法中，若未究竟，勿滯方隅，勿分彼此，但當正念，諦信而已。⁹⁹

阿彌陀佛的究竟之岸，本來沒有彼岸此岸之分；釋迦如來的大願法船，實際上也沒有往返來去之相。譬如一盞燈，分照於八個鏡，鏡子因位置不同，雖有東西之分，但光影卻都一樣。阿彌陀佛說法，遍布於所有的光影之中；而釋迦如來以方便法，獨指西方極樂這個鏡子。因此只有到達究竟彼岸的人，即可以捨棄此岸彼岸的分別；換言之，已經到達西方極樂世界的人，方可放下娑婆與極樂，一切處都無分別。毋須停滯在東南西北方位的概念上，彼此愈分，就愈有障礙。在〈淨土十疑論後序〉中，陳瓘讚揚智顛〈淨土十疑論〉，鼓勵修行者斷疑生信，堅持一入永入，得到究竟，並將彌陀喻為能照之燈，將娑婆世界與西方極樂比喻為所照之鏡。燈光遍照諸鏡，諸鏡之光又交光互攝，莫分彼此。故由娑婆世界往生極樂淨土，實非往生於一個娑婆之外的他方，而是於交光互攝之內隨意往來罷了。所以只要能入法界，相信念佛往生者，根本不必拘泥於自心淨土，因為往生西方又有何不可呢？¹⁰⁰

六、結語

北宋居士佛教信仰中，陳瓘可算是一位頗具代表性的人物。

陳瓘原是以儒立身，學術路徑乃至為人處世之則，與著名學者豐稷一脈相承。北宋末年由於政治的動盪，促使陳瓘有了由儒向佛調整的契機，從儒士轉而成為居士。他留心內典，精研佛法，與禪、天台、華嚴諸宗皆有因緣。自從接觸《華嚴經》後，深好其義，遂自號為「華嚴居士」。由其佛教崇信的軌跡來看，他經歷了初信《金剛經》、《華嚴經》，之後皈依天台，晚年則服膺淨土的信仰歷程，可謂將禪宗、華嚴、天台以及淨土彙聚於一身的居士。而這一信仰歷程正與其被貶際遇及政治理想的破滅息息相關。每每政爭帶給他精神上的痛苦時，佛家的思理正給了他直面生死困苦的勇氣，「視死生一戲耳」，嘗自云：「吾平生學佛，故於死生之際了然無怖。」

而由相關典籍及友朋間往來的詩文、書信記載，可知陳瓘對華嚴的接觸與喜好情形。

可以推估得更早。但此部分仍須更多的資料佐證。一般學界還是保守以為，最遲崇寧元年（1102）四十六歲時，陳瓘已接觸華嚴思想。

⁹⁹（隋）釋智顛說：〈淨土十疑論〉，見《大正新脩大藏經》，T47，No.1961，頁81b、c。

¹⁰⁰有關陳瓘以華嚴思想解釋、調和天台或淨土的論述，多參考黃文翰撰：〈陳瓘佛學思想管窺〉，《新宋學》（上海：復旦大學出版社，2018年10月），第七輯，頁368-369。

崇寧二年（1103）正月乙酉（七日），陳瓘因「元祐黨籍」，編管廉州。貶謫途中，約見好友惠洪覺範，二人相見於潭州興化寺，覺範作〈了翁謫廉，欲置華嚴，托余將來，以六偈見寄。其略曰：杖頭多少閒田地，挑取華嚴入嶺來。次韻寄之〉、〈陳瑩中由左司諫謫廉，相見於興化，同渡湘江，宿道林寺，夜論華嚴宗〉。從詩中，可知兩人見面已屢就華嚴思想進行討論。立此，惠洪覺範，又作〈寄華嚴居士三首〉、〈華嚴居士贊〉等，肯定陳瓘的佛法修行，認為眼下只有自己可與陳瓘「遊乎大華嚴毗盧法界」。

另據陳瓘姪孫陳淵的記載，陳瓘精研佛法，之後接觸《華嚴經》，深好其義，遂自號為「華嚴居士」。因對華嚴情有獨鍾，故曾發心抄寫《華嚴經》八十卷，恭謹嚴肅，一絲不苟。書竟，不錯一字。李綱也在跋記中提及陳瓘「留心內典，尤精於華嚴」、「觀其所書，世間法界等語，真知言之要哉」，認為陳瓘對華嚴的理解已經十分深刻，故能以之治心、應物，恬然於世而不驚。

除上，《靈源和尚筆語》中亦收有一封書簡，係惟清禪師寫予陳瓘者。陳瓘曾求法惟清，而惟清在寫給陳瓘的書信中，則肯定陳瓘所揭示的諸偈，「皆華藏蘊藉醇全之旨」，令惟清感佩，並對陳瓘作〈鳳池華藏閣記〉，能「示發玄關而布法施之妙利也」，予以肯定。

而在理學家楊時回覆予陳瓘的書信中，可以發現陳瓘曾撰〈華嚴大旨〉贈送給楊時，而楊時也曾經讀過《華嚴經》，雖有些意見和陳瓘相左，但也有差近之處。

陳瓘因篤好《華嚴經》，對《經》中「一多關係」理論特別有感，故嘗利用華嚴一多互具的思想解釋智顛大師《摩訶止觀》（《大止觀》）之作後，為何又有《修習止觀坐禪法要》（又名《小止觀》《童蒙止觀》）一書；也利用華嚴帝釋天珠網思想，溝通、調和自心淨土與他方淨土思想。

綜觀陳瓘一生，南宋樓鑰曾對其人其行給予高度評價，指出：

惟公忠言大節，照映千載。身罹百謫，視生死如旦晝。平時學問自得之效，固自應爾。方在丹丘時逆境尤多，而心地泰然，深入不二法門。公之學佛得力，豈易測哉。¹⁰¹

在後人眼中，陳瓘身處逆境卻能心地泰然，實緣於「學佛得力」之故。他一生經歷多次政治迫害，遭遇貶謫憂患後，卒明白「天下之死一耳，死於瘴癘，死也；死於囹圄，亦死也；死於刀鋸，亦死也。吾今一視之，俱無所擇。」¹⁰²這等覺悟正

¹⁰¹（宋）釋志磐撰：《佛祖統紀》卷 49，《大正新脩大藏經》，T47，No.2035，頁 433c。

¹⁰²（清）黃宗義輯：《宋元學案》卷 35，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb>

是建立在長期學佛的工夫上，故能將生死置之度外。又，從其個人深好《華嚴經》，自號「華嚴居士」，抄寫《華嚴經》八十卷，撰作〈鳳池華藏閣記〉、〈華嚴大旨〉，並與友朋、師長頻頻切磋討論《華嚴》義理等事項來看，在在顯示其熟習華嚴教典，對華嚴思想傾心的程度。審視陳瓘的學佛歷程，融通各宗，吸收各法門思想，在北宋居士佛教的發展中，可謂是重要的指標性人物之一。

引用書目

（一）古籍

- （宋）宋太祖等撰、傅璇琮主編：《全宋詩》，北京：北京大學出版社，1995年1月
- （宋）宋太祖等撰、曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，上海：上海辭書出版社、合肥：安徽教育出版社，2006年8月
- （宋）蘇軾撰、（清）王文誥輯註、孔凡禮點校：《蘇軾詩集》，北京：中華書局，1982年2月
- （宋）蘇軾撰、孔凡禮點校：《蘇軾文集》，北京：中華書局，1986年3月
- （宋）釋惟清撰：《靈源和尚筆語》，收入於金程宇編：《和刻本中國古逸書叢刊》，南京：鳳凰出版社2012年12月影印本，冊39
- （宋）陳載興撰：《宋陳忠肅公言行錄》（嘉靖二十九年本·原國立北平圖書館甲庫善本叢書），北京：國家圖書館出版社影印，2013年
- （宋）黃去疾編：《龜山先生文靖楊公年譜》，成都：四川大學出版社，2003年1月
- （元）脫脫等撰：《宋史》，北京：中華書局，1977年11月
- （元）陳宣子撰：《陳了翁年譜》，收入於吳洪澤、尹波主編：《宋人年譜叢刊》第6冊，成都：四川大學出版社，2003年1月
- （明）解縉、（明）姚廣孝、（明）鄭賜等編修、許仲毅編：《海外新發現 永樂大典十七卷》，上海：上海辭書出版社，2003年8月
- （清）毛念侍編：《宋儒龜山楊先生年譜》，收入於《北京圖書館藏珍本年譜叢刊》，第21冊，北京：北京圖書館出版社，1999年（據光緒二年刻本影印）

（二）近人著作

周裕鍇撰：《文字禪與宋代詩學》，上海：復旦大學出版社，2017年10月

（三）期刊論文集

王頌撰：〈從日本華嚴宗的兩大派別反觀 中國華嚴思想史〉，《世界宗教研究》2005年第4期

- 王頌撰：〈十一世紀中國北方廣泛流行的華嚴禪典籍與人物〉，《世界宗教文化》2018年第4期
- 李貴撰：〈《靈源和尚筆語》書簡受主考釋〉，《勵耘學刊》2018年第2期（總28輯）
- 吳增輝撰：〈北宋後期的政治變動與陳瓘晚年由儒而佛的思想嬗變〉，《河北科技大學學報（社會科學版）》第18卷第4期
- 陳永革撰：〈論晉水淨源與北宋的華嚴中興〉，《吳越佛教》（第五卷），北京：宗教文化出版社，2010年3月
- 黃文翰撰：〈陳瓘佛學思想管窺〉，收入於王水照、朱剛主編：《新宋學（第七輯）》，上海：復旦大學出版社，2018年10月
- 黃惠菁撰：〈北宋居士對華嚴思想的接受——以蘇軾、張商英為觀察核心〉，收入於《2019華嚴專宗國際學術研討會論文集》，臺北：財團法人臺北市華嚴蓮社，2019年10月
- 董群撰：〈論華嚴禪在佛學和理學之間的中介作用〉，《中國哲學史》2000年第2期
- 楊高凡撰：〈陳瓘年譜〉，收入於姜錫東編：《宋史研究論叢》，第26輯，北京：科學出版社，2020年6月
- 楊高凡撰：〈宋代陳瓘及其作品考辨〉，《河北大學學報（哲學社會科學版）》第45卷第1期，2020年1月
- 釋法幢撰：〈華嚴中興教主淨源所撰懺儀之略探〉，收入於《大專學生佛學論文集》，臺北：華嚴專宗學院，2011年

（四）學位論文

- 周君芸撰：《邵雍弟子考》，中國文化大學中國文學碩士論文，2007年
- 郭志安撰：《陳瓘研究》，河北大學碩士論文，2004年6月
- 韓蕊蕊撰：《陳瓘及其文學作品研究》，鄭州大學碩士論文，2017年5月
- 謝智明撰：《北宋居士佛教研究》，彰化師範大學碩士論文，2001年

（五）電子資料

- （宋）陳師道撰：《後山集》卷17，《欽定四庫全書》本，「中國哲學書電子化計劃」
<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=6299&page=36>
- （宋）吳則禮撰：《北湖集》卷1，「中國哲學書電子化計劃」《宋人集乙編》<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=82621&page=74>
- （宋）陳瓘撰：《陳了翁四明尊堯集》卷8，（清光緒本）「中國哲學書電子化計劃」
<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=20697&page=83>
- （宋）釋惠洪撰：《冷齋夜話》，卷10，《欽定四庫全書·子部十·雜家類》，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=162722&page=165>

- (宋)李之儀撰：《姑溪居士前集》卷 35，《欽定四庫全書·集部三·別集類》，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=3001&page=15>
- (宋)李綱撰：《梁谿集》，卷 162，《欽定四庫全書·集部四·別集類》，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=10347&page=149>
- (宋)陳淵撰：《默堂先生文集》，卷 22，《四部叢刊三編》（國立北平圖書館藏景宋鈔本），「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=80727&page=108>
- (宋)朱熹撰：《五朝名臣言行錄、三朝名臣言行錄》卷 13 之 3，《四部叢刊初編》（景海鹽張氏涉園藏宋刊本），「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=77638&page=104>
- (宋)梁克家撰：《淳熙三山志》卷 38，《欽定四庫全書·史部十一·地理類》，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=4759&page=31>
- (宋)李心傳撰：《建炎以來繫年要錄》卷 8，《欽定四庫全書·史部二·編年類》，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=4340&page=83>
- (明)陶宗儀撰：《書史會要》，卷 6，《欽定四庫全書·子部八·藝術類》，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=63808&page=52>
- (清)黃宗義輯：《宋元學案》，卷 35，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=22538&page=81>
- (清)秦緝業、(清)黃以周等輯：《續資治通鑑長編拾》，卷 20，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=18187&page=27>

(六) 佛典資料

本文佛典引用主要是採用「中華電子佛典協會」，2022CBETA 漢文大藏經，各本如下：

- (隋)釋智顛說：〈淨土十疑論〉，《大正新脩大藏經》，T47，No.1961
- (唐)釋法藏述：《華嚴經探玄記》，《大正新脩大藏經》，T35，No.1733
- (唐)釋法藏述：《華嚴經旨歸》，《大正新脩大藏經》，T45，No.1871
- (唐)釋澄觀撰述：《新譯華嚴經七處九會頌釋章》，《大正新脩大藏經》，T36，No.1738
- (唐)宗密撰：《圓覺經略疏之鈔》卷 3，《卍新纂續藏經》，X09，No.0248
- (唐)宗密撰：《注華嚴法界觀門》，《大正新脩大藏經》，T45，No.1884
- (宋)釋本嵩撰：《華嚴七字經題法界觀三十門頌》卷上，《大正新脩大藏經》，T45，No.1885
- (宋)釋道謙編：《大慧普覺禪師宗門武庫》，《大正新脩大藏經》，T47，No.1998B

- (宋) 陳瓘撰：〈淨土十疑論後序〉，《大正新脩大藏經》，T47，No.1961
- (宋) 釋德洪覺範撰：《石門文字禪》卷 27，《嘉興大藏經》，J23，No.B135
- (宋) 釋曉瑩集：《羅湖野錄》卷下，《卍新纂續藏經》，X83，No.1577
- (宋) 釋志磐撰：《佛祖統紀》卷 49，《大正新脩大藏經》，T47，No.2035
- (宋) 釋宗曉編：《樂邦文類》卷 2，《大正新脩大藏經》，T47，No.1969A
- (元) 釋熙仲集：《歷朝釋氏資鑑》，卷 10，《卍新纂大日本續藏經》，X76，No.1517
- (明) 朱時恩輯：《居士分燈錄》卷下，《卍新纂續藏經》，X86，No.1607
- (明) 李翥撰、(清) 丁丙補：《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志》卷 3，《中國佛寺史志彙刊》，GA020，No.0017
- (明) 夏樹芳輯：《名公法喜志》卷 4，《卍新纂大日本續藏經》，X88，No.1649
- (明) 釋心泰編：《佛法金湯編》卷 13，《卍新纂大日本續藏經》，X87，No.1628
- (清) 彭際清撰：《居士傳》卷 27，《卍新纂大日本續藏經》，X88，No.1646

大理國華嚴經變扉頁圖探究

華梵大學佛教藝術學系 助理教授兼副主任
陳俊吉

摘要

《華嚴經》在中國是一部影響力極大的經典之一，在隋唐之際，祖師大德便依據此經詮釋教義、開宗立派。為了推廣華嚴教法，在唐代時更發展出相關的華嚴經變造像藝術，主要由「七處九會圖」與「華嚴藏海圖」所構成。在唐五代時期，《華嚴經》的流傳主要以抄寫為主，隨著雕版印刷術的發達，到了宋遼金時期，《華嚴經》的流傳改以木雕刊印本為主。此時，為了使經典更加莊嚴，以及強調以圖說法的重要性，有些刊刻《華嚴經》的各卷前後，便加入扉頁圖。當時，中國並非大一統的王朝，宋國北方先後出現遼與金的政權，西北方有西夏，西南方有大理國，這些政權基本上對於佛教展給予扶持態度，使得各國都有發現刊刻《華嚴經》的案例，不乏在經卷中配置扉頁圖，而各地域的扉頁圖呈現出各民族的特色性。本文將大理國刊刻的《華嚴經》，經卷中配置扉頁圖的造像案例，進行探討，釐清其造像特色與時代性意義。

關鍵詞：華嚴教主、華嚴十菩薩、八大菩薩、智拳印

一、前言

宋遼金時期是中國歷史上地域分治的時代之一，在宋國的西南邊陲有段式家族所建構的大理國之政權，北方先後有契丹人所建立的遼國，以及女真人所建立的金國，這些政權的統治者，大體上相當崇佛，使得佛教得以蓬勃發展。在大理國的佛教造像別具一格，帶有地方民族特色，傳世與出土的佛教文物，主要以立體造像、法器為主，至於刊印佛經與寫經的部分相對較少。

大理國刊印佛經與寫經的傳世之作不多，有其歷史緣由，在永樂十九年(1421年)大理府法藏寺住持大阿黎董賢(生卒年不詳)所撰〈趙州南山大法藏寺碑銘〉記載，明初洪武壬戌(1382年)攻入雲南時，將領大量焚燒大理國所藏經卷，許多文物難逃此浩劫。¹就針對材質而言，經卷與書畫本來就不易保存，尤其在雲南該地氣候潮濕，加速紙張有機質的老化與裂解，使其更不容易存世。而今可見到相關作品，便顯得彌足珍貴。在美國大都會博物館典藏一件北宋政和六年(1116年)，由當時大理國相國高泰明(?-1116年)，請高僧抄錄一套精美的《維摩詰經》，作為國禮贈於宋國使者。²雲南省博物院藏有大理國天開十九年(1223年)的《大般若波羅蜜多經》一卷。1956年在大理市鳳儀北湯天法藏寺發現一批兩大櫃經卷，其中南詔大理時期寫經達三十餘卷。³1978年至1981年在進行崇聖寺三塔維修時，發現一批佛經，多為密法與華嚴的經典，但多數經典已腐朽碳化無法修復。⁴1981年雲南省文物修復團隊，在修葺大理市佛圖塔(俗稱蛇骨塔)先後發現經卷二批，共十餘種，包含大理國晚期至元代初期佛經。⁵

關於，大理國大量刊刻佛經，應該和入宋迎請佛經有關，最早的記錄在《南詔野史·段智廉傳》記載：「使人入宋，求大藏經一千四百六十五部，置五華樓。」⁶此時，大理國亨天帝段智廉(?-1204年，1200-1204年在位)，遣使入宋求經，和自身篤信佛教有關。此時，南宋帝王為寧宗趙擴(1168-1224年，1194-1224年在位)，正值朝廷準備發動伐金前夕，關於大理國入宋所迎請的藏經為何，文獻中並未詳述，尹恒認為入宋所迎請的藏經應該是圓覺藏。⁷迎藏入大理國後，也帶動大理國的統治者摹刻藏經的風氣。

¹ 碑文云：「今之法藏，乃趙州知周段信祥苴祥、請平老比丘，並楊善等，前來錢塘印造三乘大藏經文，置於本州大華嚴寺。至大明聖世洪武壬戌(1382年)春，天兵入境，經藏毀之。餘等儉歲之中，救得二千許卷，安於石洞。數年之間，切念斯之聖教。唯啟豐珠，為窺全寶。予等前法滇池，於太慈、圓通二寺之中，請的五千餘卷，捋來本郡，合為一藏。洪武三十五年(1392年)命工起茲藏殿，以經置之。」轉引至張錫祿，〈宋明以來華嚴經典在雲南大理的傳播與應用〉，《華嚴學報》第5期(新北市：中華民國佛教華嚴學會，2013年6月)，頁79。

² 李霖燦，《南詔大理國新資料的綜合研究》(臺北：中央研究院民族研究所，1967年)，頁3-6。

³ 楊世鈺、趙寅松主編，《大理叢書·大藏經篇》卷一(北京：民族出版社，2008年)，頁34。

⁴ 姜懷英、邱宜充，《大理崇聖寺三塔》(北京：文物出版社，1998年)，頁121-124。

⁵ 楊世鈺、趙寅松主編，《大理叢書·大藏經篇》卷一，頁35。

⁶ 轉引李玉珉，《觀音特展》(臺北：國立故宮博物院，2000年)，頁241。

⁷ 陳璞、尹恒編，《雲南古本經籍遺珍十種》(昆明：雲南美術出版社，2013年)，頁7。

目前學界關於大理國的刊經與抄經探討並不多，尤其著重於華嚴領域，以張錫祿發表〈宋明以來華嚴經典在雲南大理的傳播與應用〉一文探討為代表。⁸此外，楊世鈺主編的《大理叢書·大藏經篇》共五卷（冊），也全文收錄大理出土與發現的相關重要刊經與抄經，期中不乏《華嚴經》的內容。⁹但對於大理國刊刻《華嚴經》中的扉頁圖，並未有專門論述探討，故引發筆者好奇，本文將針對筆者所蒐集到，大理國刊刻《華嚴經》中有扉頁圖的部分進行探討，以釐清此時期該地域的華嚴造像特色。

二、佛圖塔出土《華嚴經》的〈文殊菩薩當機啟問圖〉

關於，雲南大理佛圖塔出土的經文資料，因為年代久遠損毀相當嚴重，紙張有機質經過自然老化而脆弱，經卷當時用棕葉繩綁後封泥，有些經卷受到蟲蛀鼠咬之破壞，使得經卷脫落散亂無章。¹⁰世人難以窺知全貌，直到 1993 年才整理出版《大理叢書·大藏經篇》，世人才可窺知其貌。但甚為可惜，在第一卷收錄二張佛圖塔出土的《華嚴經》修復後的扉頁圖，但圖檔甚小，難以窺知細節（圖 1、圖 2）。另外，在第五卷則使用黑白印刷，收錄佛圖塔出土的《華嚴經》內容，但受到印刷媒材的限制，相關扉頁圖的解析度不高，畫面也難以仔細判讀。



圖 1 大理佛圖塔發現《華嚴經》殘卷，已修復。



圖 2 大理佛圖塔發現《華嚴經》殘卷，已修復。

⁸ 張錫祿，〈宋明以來華嚴經典在雲南大理的傳播與應用〉，《華嚴學報》第 5 期，頁 75-109。

⁹ 關於《華嚴經》主要收錄於《大理叢書·大藏經篇》第四卷與第五卷。詳參楊世鈺、趙寅松主編，《大理叢書·大藏經篇》卷四，頁 47-419。《大理叢書·大藏經篇》卷五，頁 411-768。

¹⁰ 張錫祿，〈宋明以來華嚴經典在雲南大理的傳播與應用〉，《華嚴學報》第 5 期，頁 81。

《大理叢書·大藏經篇》第五卷中所刊印佛圖塔出土的《華嚴經》，皆為《八十華嚴》，寫本計有：第六十二卷、六十三卷為長卷殘本，屬於大理國或元初寫本。刻本皆為經折裝，屬於南宋至元初，或大理國晚期至元初製作，計有：卷三，首尾殘缺，僅存中間部分，版心中刻「拱三」，頁碼及序號。卷四，首尾殘缺，僅存中間部分，版心中刻「拱四」，頁碼及序號。卷五，卷首殘缺，版心中刻「拱五」，頁碼及序號。卷二十八，首尾殘缺，僅存中間部分，版心中刻「帙三」、「章六」、「章七」、「章八」，頁碼及序號。卷五十二，卷尾殘缺，版心中刻「黎二」，頁碼及序號，卷首與卷尾皆配置扉頁圖。卷五十四，卷尾殘缺，版心中刻「黎四」，頁碼及序號，卷首配置扉頁圖。卷五十七，卷首殘缺，版心中刻「黎七」、「十六末」，頁碼及序號。卷七十五，卷尾殘缺，版心中刻「臣五」，頁碼及序號，卷首置扉頁圖二張。

相關扉頁圖，皆屬於大理國晚期至元代初期製作，在卷五十二為《八十華嚴·如來出現品》第三十七之三。在卷首與卷尾處，各配置一張〈善財童子圖〉（圖1、圖3），體量甚大的善財童子像為單尊像，呈現童子貌，菩薩裝，當胸合十，跣足而立蓮花之上，善財童子身後配置頭光，上方配置華蓋，華蓋正上方刻榜題「功德藏」。¹¹表示善財童子歷經五十三參，圓滿菩薩行，勵行普賢十大願，累積無量功德藏海，遊戲於華嚴法界之中，故稱功德藏。

在卷首〈善財童子圖〉旁，接續另一幅佛會扉頁圖，〈文殊菩薩當機啟問圖〉（圖4），在扉頁左上隅榜題刊印：「世尊在耆闍崛山，與諸大眾八部鬼神共會說法，爾時會中新發意菩薩欲從佛求長壽，文殊菩薩當機啟問。」¹²該卷經文和此經變扉頁圖，並未直接聯繫關係。首先，該品在《八十華嚴》的七處九會中，屬於第七會普光明殿會，此時，佛在摩竭提國阿蘭若法菩提場的普光明殿中說法，但榜題卻指向摩竭提國的耆闍崛山（靈鷲山），二者地點有所出入。其二，關於榜題中文殊菩薩從佛求長壽的問題，在第七會中經文中並無問佛求長壽的事情，但在第五會兜率天宮會，依據《八十華嚴·十迴向品》會主金剛幢菩薩，發菩提心，增壽，利益一切眾生。¹³其三，在第七會中文殊菩薩並未說法，說法的法主是普賢菩薩，榜題中「文殊菩薩當機啟問」有對應不上的問題。

¹¹ 《大理叢書·大藏經篇》的善財童子圖，在卷第五十二、五十四、七十五都出現善財童子使用同樣的圖，卷五十二榜題抄錄為「功德贊」，卷七十五榜題抄錄為「功德藏」，書中抄錄「功德贊」有誤，應該為「功德藏」。楊世鈺、趙寅松主編，《大理叢書·大藏經篇》卷5，頁603、737。

¹² 楊世鈺、趙寅松主編，《大理叢書·大藏經篇》，頁603。

¹³ 《大方廣佛華嚴經》云：「願一切眾生發菩薩心，具足智慧，永保壽命，無有終盡；願一切眾生住無量劫，供一切佛，恭敬勤修，更增壽命；願一切眾生具足修行，離老死法，一切災毒不害其命；願一切眾生具足成就無病惱身，壽命自在，能隨意住；願一切眾生得無盡命，窮未來劫住菩薩行，教化調伏一切眾生；願一切眾生為壽命門，十力善根於中增長；願一切眾生善根具足，得無盡命，成滿大願；願一切眾生悉見諸佛供養承事，住無盡壽，修集善根；願一切眾生於如來處善學所學，得聖法喜無盡壽命；願一切眾生得不老不病，常住命根，勇猛精進，入佛智慧。」〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷二十七，輯錄《大正新脩大藏經》第10冊（臺北：世禪出版社，1994年），頁149中-下。



圖3 〈善財童子圖〉，《八十華嚴》卷五十二卷尾處扉頁圖，紙本刊印，高31cm，雲南大理佛圖塔出土。



圖4 〈文殊菩薩當機啟問圖〉，《八十華嚴》卷五十二卷首處扉頁圖，紙本刊印，高31cm，雲南大理佛圖塔出土。

由此看來，〈文殊菩薩當機啟問圖〉可能是借用其他經典的扉頁圖，置放於《華嚴經》某些卷首前方的通用扉頁版畫之一。筆者認為該扉頁圖，可能是《佛說長壽滅罪護諸童子陀羅尼經》的經變情節，該經佛說法處在王舍城耆闍崛山中，在會中有新發意菩薩共四十九人，向佛求長壽命，由文殊師利菩薩代為請示，佛陀宣說此長命壽經，能滅諸重罪而增壽無量。¹⁴這些經文內容與畫面榜題記載，對照有高度一致性吻合。

〈文殊菩薩當機啟問圖〉畫面中如來結跏趺坐蓮臺之上，佛左側站立迦葉尊者，佛右側站立阿難尊者，佛身後兩側共配置七尊菩薩，菩薩之間站立五尊天龍八部護法神，佛的右側站立另一組五尊群像護法神，佛的上方呈現諸佛雲集場面，佛的右下隅，三位人物跪地，班首為文殊菩薩，雙手合十，仰望世尊，恭敬求法，菩薩身旁跪坐一位王者貌，頭頂戴大理王獨特的高冠，手持柄香爐，王身側又跪坐一尊人物。

此外，卷五十二的卷尾接一幅〈善財童子圖〉，同該卷首的〈善財童子圖〉雕版。另外，卷五十四，卷首配置扉頁圖，同卷五十二〈文殊菩薩當機啟問圖〉雕版。在卷五十四卷尾扉頁圖為〈善財童子圖〉，此圖同卷五十二的〈善財童子圖〉。

¹⁴ [唐] 佛陀波利譯，《佛說長壽滅罪護諸童子陀羅尼經》，輯錄《卍新纂大日本續藏經》第1冊（東京：國書刊行會，1975-1989年），頁394上-下。

三、佛圖塔出土《華嚴經》的〈七處九會圖〉

在卷七十五，卷首的兩幅扉頁圖，首先為〈善財童子圖〉該圖案同卷五十二、卷五十四的〈善財童子圖〉雕版。在〈善財童子圖〉後方接另一幅〈七處九會圖〉（圖5）該畫面一共分為九場畫面，由榜題可知由左至右，由上而下依序排列。

第一會在左上隅，中心描繪一佛結跏趺坐，雙手當胸結智拳印，佛身後大放光明，佛左右側各配置一尊脅侍菩薩，佛前左右方各跪坐一尊供養菩薩。在第一會的正下方為第二會，構圖布局與第一會相似，在佛的正前方多了一尊跪坐請法菩薩。第三會位於第一會右側，其下方為第四會，兩會的中心偏右處，出現一道明顯的殘缺裂痕，但整體上還不影響畫面判讀。第三會中畫面人物布局與第二會相似。第四會，畫面中矗立一棟樓閣，樓閣內端坐一佛，左側配置一尊脅侍菩薩，樓閣外一尊菩薩端坐蓮臺，似乎正在與樓閣內的佛對話，空地前方下面跪坐一群聽法菩薩。第五會位於畫面正中心的上方，即第三會的右側，佛高坐於蓮臺上，佛前平臺跪坐三尊菩薩聞法。

第六會位於第一會下方，其人物配置結構同第一會。第七會位於第六會之右側，畫面主尊為一佛二菩薩式的構圖，但右側的脅侍菩薩已經損毀嚴重，漫滅不明，僅存部分配飾，佛前跪坐一尊人物請法。第八會位於第七會下方，描繪一棟廣大樓閣，屋外祥雲處，站立幾位護法神，闡釋佛在普光講堂說法，但畫面並未將佛說法的場景繪出。

第九會位於畫面的最右側，亦可分為上下兩個部分，上方中央為一座大塔廟，周圍有許多人物圍繞，中善財童子跪坐恭敬求法，表現出經典的第九會，文殊菩薩到福城東，莊嚴幢娑羅林中大塔廟說法，此時，善財童子與諸童子前來聽法。塔廟畫面下方的場景，畫面中心為文殊菩薩，乘坐於獅子身上，善財童子此時已發菩提心，跪地求法，文殊菩薩便指引善財童子南參之行。在文殊菩薩的右側，描繪出一位比丘站在山頂，善財童子站於下方，向上仰望，恭敬合十求法，展現出文殊菩薩指引善財童子南參，首參功德雲比丘的場景，以此代表善財童子開啟南巡問道之旅，最後圓滿佛道，成就菩提。



圖5 〈七處九會圖〉，《八十華嚴》卷七十五卷首處扉頁圖，紙本刊印，高31cm，雲南大理佛圖塔出土。

四、元寧齋藏《華嚴經》的〈七處九會圖〉

大理國時期刊印華嚴經變扉頁圖，除了政府文化有關單位所典藏外，亦有私人收藏的特色精品，在 2013 年雲南美術出版社發行《雲南古本經籍遺珍十種》，書中內容為私人元寧齋所藏的雲南地方古版佛經，其中有一幅刊刻大理國晚期的《華嚴經》卷第四十六，卷首配置扉頁圖（圖 6）。

此卷《華嚴經》經摺裝，書衣部分為藍色布紋包覆，右上方以白字書寫「大方廣佛華嚴經」；右下方以白字書寫「卷第四十六」，經書尺寸高 30.5 公分，寬 11 公分，經書紙質似浸漬皮紙，紙張表面蟲蛀多處，卷首配一幅 5 摺面扉頁圖，後方接經文，每摺面寬 23.2 公分。

經文標題書「大方廣佛華嚴經卷第四十六」下方空格，後接「育六」，表示該經卷本為某套大藏經的千字文編號，但歷代所知藏經對不上，該套大藏經刊刻不明，該本極可能為海內外孤本。尹恒認為該刻本可能是依據宋代迎請圓覺藏為底本重新翻刻，在卷首的扉頁畫，又融入大理國的造像風格。¹⁵

該扉頁圖外框使用連續性的金剛杵紋飾裝飾，畫面一共配置八處刊印文字，以及一處榜題墨書文字。畫面右隅處，體量較大的墨框，框內刊印「南無華嚴海會佛菩薩」，闡明該扉頁圖表現，華嚴佛會中諸佛菩薩雲集場景。其餘七處刊印墨書，體量較小。其中，畫面中央的主尊為華嚴教主，佛的左上方刊印「菩提場阿蘭若處」表示第一會，扉頁圖中央佛會兩側，分上、中、下三層，各描繪三座宮殿，每座宮殿皆配置榜題文字，左下為「普光明殿處」表示第二會、第七會、第八會；左中「夜摩天宮處」表示第四會；左上「他化自在天宮處」表示第六會；右下「逝多園林處」表示第九會；右中「忉利天宮處」表示第三會；右上「兜率天宮處」表示第五會。除了第一會以外，其餘各會並未繪製佛菩薩會中雲集的場景，僅描繪出廣大華麗樓閣，以此表示佛會於宮殿內展開。

畫面中央主尊為華嚴教主，面如滿月，螺髮，身披通肩式袈裟，結跏趺坐於蓮臺上，雙手當胸，結智拳印，身後配置大圓光，與大放光明放色性線條，佛上方配置華蓋，華蓋兩側各三尊相對的坐佛，乘祥雲而至，表示十方諸佛雲集。佛兩側各配置四尊菩薩，合計共計八尊，極可能為八大菩薩。佛的正前方跪坐一位請法菩薩，菩薩身旁站立一尊雙手合十，跣足而立的善財童子。佛兩側菩薩的外側，各站立五尊天龍八部的護法神祇。

¹⁵ 陳璞、尹恒編，《雲南古本經籍遺珍十種》，頁 13。



圖6 〈七處九會圖〉，《八十華嚴》卷四十六卷首處扉頁圖，紙本刊印，高 30.5cm，私人藏。

左側護法神祇由下而上需序排列，最下方一尊身著甲冑，右手當胸，左手持金剛杵，應為密跡金剛神。其後方站立一位，頭戴通天寶冠，身著圓領寬袖大袍，手持笏版的天神，應為梵天。梵天的後方右側，一位鬼面臉，張口利牙，逆髮上揚，上身裸體，肩披獸皮，雙手開掌當胸，右手高舉持劍，此位應該為夜叉神。夜叉神的左側一位男性，身著交領長袍，雙手當胸合十，頭戴獅頭帽，應該為香氣供養的樂神乾達婆。夜叉神後方一位男性護法神，雙手持笙吹奏，該畫面的的嘴部殘缺，但按照明初覆刻本來看，呈現鳥嘴，由此來看應為大鵬金翅「迦樓羅」。¹⁶

右側護法神祇由下而上次序排列，最下方一尊身著甲冑，雙當胸抱掌，應為天王。天王後方站立一位六臂護法神，逆髮，兩手當胸合十，兩手舉至肩處，兩手舉至肩上手托日、月，此位應為阿修羅王。阿修羅王左側站立一尊天王，頭戴寶冠，身著交領長袍，雙手持笏版的天神，應為帝釋天。帝釋天的後方站立一位，鬼面臉，張口利牙，逆髮上揚，頭頂戴骷髏頭，胸前披瓔珞，上身裸體，右手持大刀，應為緊那羅。緊那羅上方，一位男性，頭戴冠，穿著寬袖大袍，雙手持一物，是乎法螺，應為龍王。

五、大理國的華嚴經變扉頁圖的特色

宋遼金時期地域分治，遼、金、宋、西夏、大理國，各地域華嚴教法或強或弱皆有其一定影響力，目前發現皆有相關華嚴經變與扉頁圖傳世，但仔細比較可以發現，各地域華嚴表現各有異同，展現出地域性的特色。在大理國的華嚴扉頁造像有以下幾點特色。

¹⁶ 圖片參見，余鍾韻編，《雲南明清經本拓刻選》（昆明：雲南美術出版社，2001年），頁4-5。

（一）華嚴教主與大日如來手印混用

華嚴與密法本來就有一定的聯繫關係，按佛教史而言，華嚴教法為顯教中最終的完滿大集成，闡述佛的境界、菩薩行、以凡轉聖入法界，進入華嚴教主身，對於後來密教有深遠的影響。宋遼金時期，有時認知上將華嚴教主與密法的大日如來視為同等重要，在造像上產生混用的情況，因此將華嚴教主雙手結手結智拳印，頭戴五佛寶冠，身著袈裟的樣貌出現。華嚴教主身著袈裟源於北朝至唐以來，常見的造像傳統延續。密法金剛界的大日如來，則身著菩薩裝，披瓔珞裝飾，頭戴五佛寶冠，雙手胸前結智拳印。

遼、金、西夏的華嚴教主常見到，雙手胸拳智拳印，頭戴寶冠或不戴寶冠的樣貌出現，例如山西應縣木塔出土遼代的《大法炬陀羅尼經》卷第十三的扉頁〈佛會圖〉，與山西博物院藏《中阿含經》卷第三十六的扉頁圖雕版同。¹⁷扉頁圖與經文內容，二者並無聯繫關係，為一版多用，畫面中的華嚴教主便呈現此造型，並戴寶冠。在 1981 年大同市四老溝磚塔地宮出土，繪製於金大定十二年（1172 年）的〈殘佛像帛畫〉也是如此。黑水城出土金代刻本編號 TK142 的〈普賢行願變相圖〉亦是如此。黑水城出土西夏刻的華嚴教主皆身著袈裟，雙手當胸結智拳印，頂上有戴冠與不戴冠之別，戴冠作品為 TK61，不戴冠 TK72、TK98、Dx8270 等等。至於，宋土的華嚴教主，通常身著袈裟、頭戴寶冠，但手不喜用智拳印，在江浙一帶喜用佛光三昧印，例如杭州飛來峰石窟，於北宋乾興元年（1022 年）所刻，第 5 窟〈盧舍那佛會〉便是如此。¹⁸在四川、重慶一代喜用抱拳印，例如安岳茗山寺第 5 窟、安岳毘盧洞第 8 窟、安岳華嚴洞的華嚴教主皆是如此。

大理國佛圖塔出土《華嚴經》的〈七處九會圖〉，與元寧齋藏《華嚴經》的〈七處九會圖〉中的華嚴教主，皆是雙手當胸，右手在上，左手在下，結智拳印，反而與宋代的華嚴教主慣用手印有別，與遼、金、西夏的華嚴教主常用手印相同。但大理國的華嚴教主都不戴冠，而遼、金、西夏卻常用之。此外，大理國的造像還融合當地的造像文化特色，〈七處九會圖〉中的多尊華嚴教主偏袒右肩，露出右胸與右手臂的造像，此與宋、遼、金、西夏的華嚴教主常使用通肩式袈裟有別。

（二）華嚴教主眷屬的菩薩配置

華嚴被視為圓教之法，教義思想上以「十」圓滿，在宋遼金時期，華嚴教主兩側配置脅侍菩薩，常見較簡易的配置，便是配置文殊與普賢菩薩，構成華嚴三聖為主，而外圍有時在配置其餘菩薩、天龍八部護法等眾，例如黑水城出土西夏本 TK61、TK72、TK98 的扉頁圖。另外，也有一類造像，是將華嚴教主兩側，共配置十尊菩薩，以表示華嚴十菩薩，象徵華嚴的圓滿與獨特性，例如黑水城所

¹⁷ 黃土珊，〈唐宋時期佛教版畫中所見的媒介轉化與子模設計〉，輯錄石守謙、顏娟英主編《藝術史的漢晉與唐宋之變》（臺北：石頭出版社，2014 年），頁 420-421。

¹⁸ 陳俊吉，《宋遼金時期華嚴造像研究》（南投：財團法人國際佛教法林基金會，2023 年），頁 79-112。

出土西夏刻本 D x8270、金代刻本 TK142。北宋元祐七年至紹聖三年（1092-1096年）山西高平開化寺大雄寶殿內的〈華嚴教主與華嚴十菩薩〉壁畫便是如此。臺北故宮博物院所度藏一套，北宋淳化至咸平年間（990-1000年）杭州隆興寺刊本《華嚴經》，第一卷配置一幅〈七處九會圖〉扉頁圖，其中畫面中心的佛會，體量較大，佛兩側各配置五尊菩薩，構成華嚴十菩薩。

大理國佛圖塔出土《華嚴經》的〈七處九會圖〉，各會主要以華嚴三聖像為主。至於，元寧齋藏《華嚴經》的〈七處九會圖〉中的華嚴教主，畫面中心華嚴教主，兩側各配置四尊菩薩，構成八尊菩薩，此八尊菩薩特徵不明確，難以一一辨別身分。華嚴體系使用八大菩薩明顯與宋遼金有別，而大理國如此運用並非偶然，因為另一幅佛圖塔出土《華嚴經》的〈文殊菩薩當機啟問圖〉，扉頁圖雖然與《華嚴經》無關，但佛身旁也出現八尊菩薩，構成八大菩薩。

八大菩薩在不同經典中，所排序都不同，依據大理國當時密法也有相當影響力來看，以及宋遼金時期，一般所指的八大菩薩為唐代不空（705-774年）譯的《八大菩薩曼荼羅經》：觀自在（觀音）、慈氏（彌勒）、虛空藏、普賢、金剛手、曼殊室利（文殊）、除蓋障、地藏菩薩。¹⁹爾後，宋代法賢（?-1000年）所譯《佛說八大菩薩經》也是此八尊菩薩。²⁰在雲南昆明地藏寺藏有一座經幢，大理國晚期所雕刻，在經幢第三級雕刻：普賢、金剛手、除蓋障、地藏菩薩，在第四級分別雕刻：文殊、觀音、彌勒、虛空藏菩薩，合計為八大菩薩，同上述經典記載。²¹

此外，佛圖塔出土《華嚴經》的〈七處九會圖〉與元寧齋藏《華嚴經》的〈七處九會圖〉，後者的雕版，對於後代的影響力似乎比前者大，在明初與晚明時期，出現覆刻板，但整體工藝水平與表現，不及大理國的原雕版。²²

（三）單幅善財童子雕版的展現

善財童子童子在《華嚴經》中為極重要的角色之一，整部《華嚴經》闡述佛的果德莊嚴世界，此世界的成就由無量劫以來，菩薩行的悲願所建構而成，善財童子於佛會中受到文殊菩薩的啟迪，發阿耨多羅三藐三菩提心，菩薩指引南參諸善知識，最終圓滿佛道，闡釋由凡轉聖的歷程，最終圓滿證入法界，所證之境界等同華嚴教主、普賢菩薩、文殊菩薩等等。

在北宋器重善財童子參訪諸善知識的情節，將「入法界品圖」轉換成獨立造像的「五十三參圖」，例如《善財參問變相經》、《文書指南圖讚》傳世。²³遼、金、

¹⁹ [唐]不空譯，《八大菩薩曼荼羅經》，收錄《大正新脩大藏經》第20冊，頁675上-676上。

²⁰ 此經八大菩薩順序如下：妙吉祥菩薩摩訶薩、聖觀自在菩薩摩訶薩、慈氏菩薩摩訶薩、虛空藏菩薩摩訶薩、普賢菩薩摩訶薩、金剛手菩薩摩訶薩、除蓋障菩薩摩訶薩、地藏菩薩摩訶薩。〔北宋〕法賢譯，《佛說八大菩薩經》，收錄《大正新脩大藏經》第14冊，頁751下。

²¹ 劉長久主編，《中國石窟雕塑全集：雲南 貴州 廣西 西藏》第9卷（重慶：重慶出版社，1999年），圖版說明頁29-30。

²² 圖片參見，余鍾韻編，《雲南明清經本拓刻選》，頁4-5、17-18。

²³ 陳俊吉，《宋遼金時期華嚴造像研究》，頁19-22、149-175。

西夏也器重善財童子的角色，在黑水城出土的《華嚴經》扉頁圖中，於佛會中不乏出現善財童子於佛前請法，例如 TK61、TK98、Dx8270、TK142 等，甚至為了彰顯善財童子的菩薩行，在 TK98〈普賢行願變相圖〉，善財童子行普賢十大願的連環故事畫出現。而大理國卻將善財童子表現出，單幅版畫刊印於經文卷首與卷尾，闡釋善財童子在《華嚴經》的重要性。

四、小結

在宋、遼、金、西夏、大理國時期，是中國歷史上一個級特殊的時代，各地方的統治者對於佛教基本上給予扶持乃至成為國教，各政權境內都有《華嚴經》與華嚴教法流傳，卻展現出不同的佛教文化面貌。大理國所遺存的《華嚴經》相關扉頁圖，可以看出華嚴教主使用智拳印，此手印本為密教金剛界大日如來專用印，此時期借用於華嚴教主身上，在遼、金、西夏亦有發現相關案例，表示顯教華嚴教主，與密法大日如來，視為同體亦名。而大理國的華嚴教主常見造像，頭頂不戴寶冠，身著偏袒右肩的袈裟，展現出地方的特色造像。此外，華嚴教主造像在大理國以外的地域，都是配置華嚴十菩薩為眷屬，展顯華嚴教法以「十」為圓滿的特殊性，而大理國受到密教的影響，卻配置八大菩薩，此種區域的獨特造像，一直持續到明末。此時，各地域的善財童子造像，基本上差異不大，主要都是童子貌的菩薩裝為主，用於華嚴佛會的扉頁畫中，呈現恭敬求法的樣貌。大理國的善財童子扉頁圖，還發展出單幅刻本，附在《華嚴經》的卷首與卷尾，這是其他地域《華嚴經》扉頁畫所未見到的情況。

圖片出處	
圖 1	楊世鈺、趙寅松主編，《大理叢書·大藏經篇》卷 1，彩圖。
圖 2	出處同上。
圖 3	楊世鈺、趙寅松主編，《大理叢書·大藏經篇》卷 5，頁 654。
圖 4	出處同上，頁 657。
圖 5	出處同上，頁 740-742。
圖 6	陳璞、尹恒編，《雲南古本經籍遺珍十種》，頁 7。

參考文獻

- 〔北宋〕法賢譯，《佛說八大菩薩經》，收錄《大正新脩大藏經》第 14 冊，臺北：世樺出版社，1994 年。
- 〔唐〕不空譯，《八大菩薩曼荼羅經》，收錄《大正新脩大藏經》第 20 冊，臺北：世樺出版社，1994 年。
- 〔唐〕佛陀波利譯，《佛說長壽滅罪護諸童子陀羅尼經》，輯錄《大正新纂大日本續藏經》第 1 冊，東京：國書刊行會，1975-1989 年。
- 〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，輯錄《大正新脩大藏經》第 10 冊，臺北：世樺出版社，1994 年。

- 李玉珉，《觀音特展》，臺北：國立故宮博物院，2000年。
- 李霖燦，《南詔大理國新資料的綜合研究》，臺北：中央研究院民族研究所，1967年。
- 姜懷英、邱宣充，《大理崇聖寺三塔》，北京：文物出版社，1998年。
- 張錫祿，〈宋明以來華嚴經典在雲南大理的傳播與應用〉，《華嚴學報》第5期，新北市：中華民國佛教華嚴學會，2013年6月。
- 陳俊吉，《宋遼金時期華嚴造像研究》，南投：財團法人國際佛教法林基金會，2023年。
- 陳璞、尹恒編，《雲南古本經籍遺珍十種》，昆明：雲南美術出版社，2013年。
- 黃士珊，〈唐宋時期佛教版畫中所見的媒介轉化與子模設計〉，輯錄石守謙、顏娟英主編《藝術史的漢晉與唐宋之變》，臺北：石頭出版社，2014年。
- 楊世鈺、趙寅松主編，《大理叢書·大藏經篇》，北京：民族出版社，2008年。
- 劉長久主編，《中國石窟雕塑全集：雲南 貴州 廣西 西藏》第9卷，重慶：重慶出版社，1999年。

故宮藏元人華嚴主軸圖像探討

——以元人毗盧遮那佛像軸與元人華嚴海會圖軸等二圖為例

中國文化大學史學研究所 兼任教授
陳清香

摘 要

本文以「故宮藏元人華嚴圖像探討」為主題，並加「以元人毗盧遮那佛像軸與元人華嚴海會圖軸等二圖為例」為副標。內容主要討論現藏台北故宮博物院的兩幅元代的華嚴主軸的畫軸。全文共分五節，由前言的研究動機為起始首節，第二節簡要的敘述元代華嚴思想的流布，舉居於京城大都、五台山與江浙地區的高僧大德，其弘傳華嚴思想史實為背景。第三節進入本文主軸之一，即討論元人毗盧遮那佛像軸，先述本畫幅歷經清宮皇室的珍藏，再分析全幅畫的內容架構，由毗盧佛的頭冠、坐姿、手印，談到光背、寶座以及周圍的圖像，探究其寓意源流，並比對元明之際的毗盧佛、大日如來圖像。第四節再入本文主軸之二，即討論元人華嚴海會圖軸，亦先引述清宮對本幅畫的收藏著錄，再分析此以群像畫幅結構的華嚴圖，其圖中的山水人物，並比對元明之際的華嚴海會圖像，提出此故宮本與傳統華嚴圖像，其間甚大的差異之處。本文最後的一節的結語，總結文中所述前幅毗盧遮那佛畫，是承襲了漢傳系的用筆架構，再加上藏傳系的裝飾手法，而呈現漢藏融合的風格。後幅華嚴海會圖則是顛覆了傳統群像華嚴圖的結構布局。但卻結合了山水畫、道釋人物畫、界畫等用筆構圖的精華。

關鍵詞：華嚴圖像、故宮藏元人佛教圖像、毗盧遮那佛像、大日如來像、華嚴海會圖

一、前言

自東晉佛馱跋陀羅《六十華嚴》與唐代實叉難陀《八十華嚴》的譯本流傳以來，華嚴思想已深入漢地各階層，入唐以後，華嚴宗是長安佛教十大宗派之一。華嚴圖像的創作，自魏晉南北朝以來，即表現於石窟與伽藍的壁面中，至唐宋之際，已達高峰期，畫面精彩，涵義深邃，數量豐富。

但進入蒙古人統治的大元帝國時期，雖然創建佛寺，演說華嚴教理，並未中斷，但當時所製作的具華嚴思想的文物，在今日尚存的遺品中，並不多見。而與此時期華嚴論題相關的學術研究領域，亦未見大力發揮。

筆者溯自二三十年前，投入佛教藝術的研究領域，對於漢地與境外的遺蹟中，與華嚴思想相關的論著，亦曾發表了十餘篇上下的文稿。但其內容均未涉及元明之際的華嚴思想。

為彌補此段對十三四世紀華嚴圖像的研究缺失，筆者自台北故宮博物院的藏品目錄中，蒐集瀏覽了兩幅以華嚴思想為主軸的畫作，對其內容，作初步的探討，並撰文如下。

首節先鋪陳此圖軸創作的歷史背景，即就史書中所載元代研讀、探究、講解華嚴內涵的高僧或學人，僅舉元代京城大都、五台山、江浙一代等三兩地為例，將其弘揚華嚴的事蹟，稍加以陳述。

其次再就台北故宮所藏元人毘盧遮那佛像軸與元人華嚴海會圖軸二幅圖軸，作進一步的探討，並比對元代前後華嚴相關題材的畫例，最後就此二圖的主題、畫風、時代特色等，作總要的結語。

二、元代華嚴思想的流布

（一）元帝的崇佛政策

蒙古人自世祖忽必烈建大元帝國起，至統治漢人止，均「崇尚釋氏」¹，亦即倡導佛教，於元世祖忽必烈在位期間（1260-1294），即舉辦各式佛事活動，如作佛事、修功德，自誦經、禮佛、印經、齋僧至受戒、修法等。又建立了前代所未有的「帝師制度」²，元代帝制，始於八思巴（1239-1279），八思巴是吐蕃薩迦斯（今日喀則薩迦縣）人，十五歲謁世祖於潛邸。中統元年（1260），世祖即位，

¹ 《元史·釋老傳》：「元興，崇尚釋氏。」

² 《元史·釋老傳，帝師傳》：「元興，崇尚釋氏，而帝師之盛，尤不可與古昔同語。」

八思巴被尊為帝師，授以玉印，其後，又受命創制蒙古文字，當四十一歲去世時，受賜號達三十六字³。八思巴之後，元代相繼又聘任了十一位帝師。

帝又推行「尊教奉禪」的政策。當統治南北漢地時，更將全國寺院分成禪教律三類，隸屬於宣政院。其中，「禪」概指禪宗；「教」指天台、華嚴、唯識三派；「律」¹則不脫離禪教而完全獨立。故實際上是僅教禪二派。然而在官方指定的理念下，教界走向禪教一致的風氣。

至於僧務機構，首先於中統元年（1260）即設置一個中央級的「釋教總統所」，同時在地方各路，也相應設立諸路釋教總統所。

如世祖至元二年（1265）二月，下詔諭總統所：「僧人通五大部經者為中選，已有德業者為州郡僧錄、判正、副都綱等官。」⁴

此依元世祖的詔諭下，各派漢地僧人均必須重視經典，也促使禪僧走向禪教融合之途。而當時所選的五大部經，包括《妙法蓮華經》、《大方廣佛華嚴》、《金剛般若波羅蜜經》、《唯識法相學》等諸經及經疏。而華嚴經為其中之一。

「帝詔講《華嚴》大德，於京城大寺開講，彰顯如來之富貴。……帝設大會，七處放光，顯示《華嚴》七處之玄旨」⁵。

依此策略下，元代所蘊育的重要高僧，其思維理念是多重的，而非單一的。以下舉例述之：

（二）居大都弘揚華嚴的高僧

溯自宋元之際鑽研華嚴思想的高僧，如萬松行秀（1166-1246），早年已將禪僧的思維，聯繫到《華嚴經》與《華嚴經疏》的理念。入元以後，如高僧高峰元妙（1238-1295），倡導參究話頭的禪法，借用出自《華嚴》、《法華》、《涅槃》等諸經的典故，以樹立起對「信」的證悟理念。

元代所孕育一群宣講《華嚴經》的高僧，遍布全國各地，就思維而言，可分祖述澄觀宗密思想為主、表現修法界觀，以及推動淨土行等三個系統。其分部地區，主要集中於京城大都、五台山、以及江浙一帶。

³ 賜號三十六（或三十八）字，曰：「皇天之下、一人之上、（或添開教）宣文輔詔、大聖至德、普覺真智、佑國如意、大寶法王、西天佛子、大元帝師。」《元史》卷二百二《釋老傳》。而最初晉封為帝師的賜號，載於《薩迦世系史》、《西藏王臣紀》等文獻，但其間稍有出入。

⁴ 見《元史·世祖紀》。

⁵ 見《佛祖歷代通載》卷二十二。

其中京城大都地區，以達益巴、妙文、德謙、萬安揀壇主等為名師。其次，五台山地區，以仲華文才、大林了性、幻堂寶嚴、以及善柔、定演、正順法師（華嚴菩薩）等高僧，為具代表性者。至於江浙大地，則有麗水盤谷、溪谷蒲蒲尚、一雲大同、古庭善學等，具為華嚴高僧。

居大都弘揚華嚴的達益巴（1246-1318）高僧，曾從學於帝師八思巴（1239—1280），前後長達十三年。也赴甘肅臨洮從學棟思吉，達十九年。達益巴大師學問淵博，通達大小乘律論及密部，又「兼通賢首之教，於是名譽四表，道重三朝。」⁶武宗因聽其講經，而賜號「弘法普記三藏」。

其次，妙文大師（1237-1319），蔚州人，十八歲受具足戒後，遊學雲肅燕趙，二十一歲至大都，「跋涉雲曙之墟 觀風燕趙之邦」⁷，之後依著名高僧「大德明公」學習華嚴教理圓頓之道，達十一年，三十二歲開始講經說法。四十八歲出居雲泉寺，元世祖稱其為「福德僧」，詔令居大寶集寺。

妙文大師力主振興圓宗（即華嚴宗），「使守殊文字者，有以蕩滌情塵，融通寂照。」⁸

另一位居京城大都的德謙大師（1267-1317），原寧州平定（今甘肅寧縣）人幼年出家，遊學於秦洛汴汝，包括早期齊魏燕趙諸國，即今日陝西至河北地方，博學多聞。當進入京城後，即就學於萬安揀壇主，專習華嚴教義。在揀壇主的器重與推薦下，先受詔令居於元成宗所建的萬寧寺，再遷於元武宗時所建的崇恩寺，前後十年方離世。受頒諡號曰：「佛護宜覺憲慈匡道大師」。

（三）居五台山的華嚴大師

至於京城之外，居於五台山的華嚴大師，如釋善柔，永興人，七歲出家，初隨永安廣形師學習《金剛經》、《大佛頂首楞嚴經》諸經，二十歲時，開始接觸華嚴教義，並深入研習。元憲宗蒙哥在位時（1251-1259），賜號「弘教通理大師」，詔令於五台山舉辦「清涼大會」。又親赴大都京城開《華嚴》講座席，並至各地道場傳授菩薩戒。

「自是門人加進，法到半天下矣。」⁹「經之缺者，勒而補之，寺之廢者，撤而新之。」⁹

⁶ 見《大明高僧傳》卷二〈本傳〉。

⁷ 見〔元〕梅屋念常：《佛祖歷代通載》卷二十二。

⁸ 見《佛祖歷代通載》卷二十二。

⁹ 見《補續高僧傳》卷四。

善柔大師的積極宏傳，又在朝廷的大力支持下，通過舉辦法會與傳戒的活動，開建新的佛教寺院，華嚴思想的流布，更加廣闊。其後五台山也成為文殊菩薩的道場，是全國四大菩薩道場中，唯一位於北方者。

除了善柔大師以其弘法志業，受朝廷封號外，另有定演大師（1237-1310），也是居五台山的華嚴弘法大師。定演大師師承崇國隆安，專習華嚴教義，早年居五台山上方寺，後移居五台山崇國寺。因辛勤在寺中講學，孜孜不倦¹⁰，蒙元世祖賜號「佛性圓融崇教大師」。至元二十四年（1287），更賜贈位於大都的土地，定演大師遂與門人就地建寺，寺名沿用五台山的「崇國寺」，因此形成了南北二座「崇國寺」。

在五台山依《華嚴經》修禪觀的高僧，如正順大師為其中之代表。正順大師在五台山受具足戒後，依《華嚴經》修禪定。

「於嶺頭見大閣，閣下為海水，出大蓮華，華上坐毘盧遮那佛滿月像，每對佛入觀，五七日方起，故人以『華嚴菩薩』稱之。」¹¹

另一宏傳華嚴知名度最高的文才大師（1241-1302），陝西清水人，早年遍覽儒家經史，受具足戒後，多方研習佛學經論，終以華嚴教義為歸。曾隱居成紀（今甘肅天水），於戶外植松，被稱「松堂和尚」。受元世祖詔令，主持白馬寺，號「釋源宗主」。

元成宗創建五台山萬聖佑國寺，文才大師被推薦為第一任住持，並賜鑄金印，鈐體書曰「真覺國師」。

文才大師一生專精於華嚴學，論著可觀，如：《華嚴懸談詳略》五卷、《肇論略疏》三卷、《慧燈集》二卷。其內容「皆內據佛經，外援儒老，托譬取類，其辭質而不華，簡而詣取其達而已一。」¹²

而其後更有後續撰述的《肇論新疏》，三卷、《肇論新疏遊刃》三卷等論著，其內容更有進一步的發揮，深具特色。

文才教導弟子，亦十分用心，謂：

學貴宗通，言欲會意，以意逆志，為得之矣。語言文字糟粕之餘也，豈有餘味哉？……以記問自多，殊不知支離其知，穿鑿其見，愈惑多歧，不能冥會於道。¹³

¹⁰ 依《補續高僧傳》卷四所載，曰：「日以《雜華》為講課，訓釋孜孜。」

¹¹ 見《補續高僧傳》卷四。

¹² 見《佛祖歷代通載》卷二十二。

此主張「會意」與「宗通」等意，是貫通了禪思想。弟子受其教化，受益良多，影響深遠。其中多年跟隨其側的弟子，如幻堂寶嚴，是文才大師赴各地說法傳教的助手。文才離世後，寶嚴承師命繼住其師講席，後奉帝詔住持玉山普庵寺。

又如早年先從學文才的大林了性（?-1321），一度赴關陝河洛襄漢等地周遊，從學於柏林潭等名僧，但最後再度返回清水，依文才大師門下受學，陪侍文才至五台山，至文才逝世，乃承其衣鉢，繼其權威地位。至元成宗時受詔居萬寧寺，聲名已遠播四方，至大年間（1308-1311），再奉詔擔任普寧寺第一代住持，並終老於此寺。

（四）居江浙一帶的華嚴高僧

至於江浙地區的華嚴高僧，如盤古法師，號麗水，浙江海鹽人，「志氣超邁，博覽經史，性耽山水之樂。」¹⁴元世祖至元年間（1264-1294）歷五台、峨嵋、伏牛、少室等名山聖地。仁宗延祐六年（1319）九月，高麗王子太尉沈王王璋拜謁中鋒明本大法師之際，順道拜望，並恭請盤谷法師於杭州慧因寺開講華嚴大意，聲名大振。其後退隱松江，專修淨業，日誦彌陀佛號。約七十餘歲時，遇告左右弟子，疾而寂，遺有《遊山詩集》二卷行世。

另一位浦尚法師（1290-1362），字希谷，浙江嘉興人，十二歲從紫薇山惠力海和尚習佛典，落髮後，稍長，赴崇德嘗樂寺叩謁景岩福和尚，參就法界觀。後隨侍景岩和尚升住杭州慧因寺。天歷四年（1328）浦尚法師奉宣政院搭出任住嘗樂寺，引進四方學徒「不遠千里而至，至無所容」¹⁵至元四年（1338）遷往稟亭崇先寺，因善講華嚴，名聞朝廷，受賜「慈峰妙辯大師」尊號。至正十年（1350），生住杭州慧因寺，獲賜御制金襴袈裟。浦尚法師專精華嚴思想，又兼淨土行門，生平念佛不輟，又長於詩偈，至正二十二年（1362）九月，留偈一首，曰：

七十三年住世，只為佛祖出氣，今朝打個散場，驚得虛空落地。¹⁶

浦尚法師在此偈書畢，擲筆而圓寂。當荼辟之日，與會者達二萬餘人，顛骨、舌根、牙齒、念珠具不壞，舍利千餘顆，光彩奪目。

¹³ 見〔元〕梅屋念常：《佛祖歷代通載》卷二十二。

¹⁴ 見〔明〕大闡幻翰：《釋鑿稽古略續集》卷一，收入於〔明〕幻為如惺：《大明高僧傳》卷一，《大正藏》第四十九冊：。

¹⁵ 見〔明〕釋明河《補續高僧傳》卷四。

¹⁶ 見〔明〕釋明河《補續高僧傳》卷四。

以上簡述處於藏傳密教興盛漢地的元朝，被列入「教」派的華嚴大師的弘傳華嚴思想，也因大師的勉力宏揚，又獲得皇室的支持，頒贈名號獎勵，華嚴學得以傳承下來。

而華嚴學既已流傳，華嚴道場亦持續增添創立，則代表此時期的華嚴圖像，自必應運而生。以下進入本文主軸，討論故宮所藏華嚴圖像。

屬於華嚴內容的圖像，以華嚴教主盧舍那佛，或毗盧遮那圖像為最具主軸的地位。而主尊佛之兩旁再增添文殊師利、普賢等二脇侍菩薩，則合稱華嚴三聖像。若將毗盧遮那佛，左右再安置盧舍那佛與釋迦牟尼佛，則形成法、報、化、三身像。而由華嚴三聖像或三身像的左右上下四周，再添增脅侍菩薩、供養天人、力士、護法天王等，或再聚集聽法的群眾，如此畫作已可命名曰「華嚴海會圖」。若以歷史上的華嚴經變相圖而言，七處八會或七處九會、善才童子五十三參、善才禮觀音等題材，均是彰顯華嚴思想的精彩主題。

這些題材的圖像表現，到了元代，圖像風格有所變動。立體造像在杭州西湖飛來峰，尚保留六十七石龕¹⁷，為元代所開鑿，但屬於華嚴主題者，為數不多。平面的華嚴圖畫表現，多數為華北寺院壁面。元明以後的華嚴圖像，就遺留文物而言，數量有限。

本文所舉毗盧遮那佛及華嚴海會圖二件文物，為故宮元代藏的希有物件。以下討論此二圖之結構、意涵、風格特色等。

三、元人毘盧遮那佛像軸

（一）清宮皇室的珍藏著錄

故宮所藏的〈元人毘盧遮那佛像軸〉（圖 3-1），在較早的著錄《故宮書畫錄》曰：

本幅絹本 縱一四二·四公分 橫八一·四公分 下方題紙本 縱一一·四公分 橫八二·三公分
祕殿珠林三篇乾清宮著錄云
設色畫毘盧遮那佛趺坐像。無款印。
高宗純皇帝御題四體書（壬寅御讚。文不錄。）
題籤 御書。元人毘盧遮那佛像。珠林清供。鈐寶一。乾隆宸翰。

¹⁷ 西湖飛來峰石窟，現存元代佛龕 67 龕，造像 116 尊，附有題記者計 19 尊。

軸內分鈐寶璽 乾隆御覽之寶。乾隆鑑賞。
藏寶璽 五璽全。珠林三編。¹⁸

而其後所刊《故宮書畫圖錄》，其登錄的文字，所記畫幅尺寸不變，但正文卻稍作了調整：

第一行、第二行、第三行均沿錄舊稿，但第四行改易曰：

御題四體書〈乾隆壬寅御讚。文不錄〉。

第五行也延錄舊稿不變，而第六行前後又有所增添，全行較長，曰：

鑒藏寶璽 乾隆御覽之寶。乾隆鑑賞。五璽全。珠林三編。宣統御覽之寶。
宣統鑑賞。無逸齋精鑒璽。¹⁹

從兩則圖錄題字，推斷之，前者是乾隆皇帝在壬寅年的御讚，後者則為宣統皇帝增添的鑒賞文錄，兩皇帝均訂為「御覽之寶」，可知元人毘盧遮那佛像畫軸，原是清代皇家擁有的稀有珍貴繪畫作品。

若追溯清宮早期的著錄，於《秘殿珠林》所載，乾隆帝曾以滿、蒙、藏、漢等四體文字，作題讚²⁰，且裱於毗盧佛尊像下方，帝題讚稱揚蒙古奉佛，也肯定毗盧遮那佛普渡眾生的慈悲力量。其署年款為壬寅八月望日，即乾隆四十七年（1782）9月21日，此畫幅上方上。

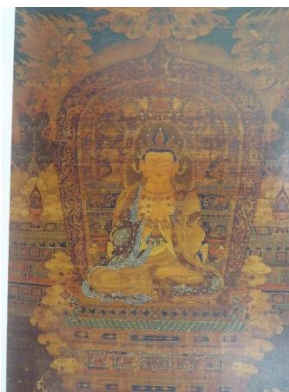


圖 3-1 故宮藏元人毘盧遮那佛像軸

¹⁸ 見《故宮書畫錄》增訂本（三），卷五，頁一五六。故宮博物院於民國 73.3.10 出版。

¹⁹ 見《故宮書畫圖錄（五）》頁一七六，民國 102 年 10 月初版二刷。

²⁰ 見《秘殿珠林》三篇。

(二) 畫幅的中心毗盧遮那佛



圖 3-2
山西稷山縣青龍寺腰殿西壁上隅毗盧佛
元代 高 178cm 寬 153cm



圖 3-3
北京首都博物館藏大日如來像
13—14 世紀 鍍金銅 高 48 公分

傳承自漢系華嚴思想的毗盧遮那佛像，多表現於佛寺的壁面、樑坊之上，如位於山西稷山縣青龍寺腰殿西山牆上端，所繪法報化三身佛像，其中中央的法身毗盧遮那佛（圖 3-2）²¹。為元代作品，高 178 公分，寬 153 公分。頭戴蓮花金冠，腦後圈正圓光、身著披帛袈裟，結跏趺坐於蓮花座上，身後再圈正圓身光，袈裟、蓮座具為白色，全尊用筆線條流暢，敷色淡雅，神韻端莊，氣質清淨。

故宮藏本的元人毗盧遮那佛圖軸正中央以細筆勾勒畫出毗盧佛坐姿，佛頭頂上肉髻，額上戴鑲寶珠的五佛冠，冠飾垂至雙耳側，尾端向上起翹。

就此寶冠式樣而言，是承襲了青龍寺三身佛中的法身毗盧佛的寶冠型，但與十三、四世紀西藏地區的金銅佛大日如來尊像的寶冠外型（圖 3-3）²²，更為相似，因此此故宮本毗盧佛法像源流，除了漢傳系統之外，藏傳秘教系統，更是不可或缺的一環。

²¹ 稷山青龍寺位於稷山縣城西南 4 公里的土崗上，寺初建於唐代，元代重建，明清時屢有修葺，參見《山西寺觀壁畫》北京文物出版社，1997 年。

²² 見北京首都博物館藏大日如來像，13-14 世紀，銅鍍金，高 48 公分。見世界宗教博物館十週年特展，《智慧華嚴》p. 141。

佛面眼簾下垂，五官端莊，法相圓滿。佛身穿二層袍服，內層深褐色，右端手臂袖口露出鑲綠色花紋，垂至袍服末端。外層為白色寬袖袍服，領口鑲暗紅彩色紋飾，覆蓋左側手臂袖口，兩臂袖口一紅一綠，相互對比。

袍服敞開前胸，露出紅綠串珠瓔珞，瓔珞前為佛左右手掌相疊而作毘盧印，二手腕呈現精細的腕釧。佛雙腿以結跏趺坐之姿，端坐於須彌座之上。

傳統藏傳大日如來的手印而言，歸納之，其中的三式樣為常見的主軸：

一者，智拳印，為金剛界大日如來之手印，以雙手各作金剛拳，左手食指直豎，以右手小指纏握住左手食指的第一節，而左手食指端支柱著右拇指的第一節。²³

二者，法界定印，為胎藏界大日如來之手印，以腹前左膝托左手，掌心向上，右手同左手一般，重疊於左手之上，兩姆指指端相頂柱。

三者，金剛自在印，為金剛界大日如來於三昧耶會之手印，金剛外縛，豎兩中指相柱，上節屈如劍形，兩食指伸附兩中指背。

故宮本毘盧遮那如來手印，承襲了稷山青龍寺毗盧佛的手印式，屬於第三式樣，即金剛自在印。亦屬來自密教的圖像系統。

整體而言，整座毘盧遮那佛的姿勢彰顯了佛法的總綱，三無漏學：即「戒、定、慧」。其中「戒學」表現在垂簾下視的雙目，「定學」表現在其跏趺坐姿中，以筆直的腰肢與橫置的雙腿，呈現出無比的定力。

至於「慧學」，慧即智慧的簡稱，是比較抽象的，不容易以形體物象表現，但傳統的佛教圖像學，往往以光芒表現之。本圖毗盧遮那佛尊，其象徵智慧者，一者，佛頭頂上突出的肉髻。二者，罩在佛身上四周的光芒，即頭光與身光，頭光圈在腦後肩上四周，範圍較小，身光則罩住整座毗盧遮那佛全身，表示整座佛發光，發光的範圍呈現蓮花瓣的形狀。而此蓮瓣形光芒，由內而外，分隔成三層，層層畫框格，內層以化佛紋飾，外層以捲草紋飾，佈滿整座光芒，華麗燦爛。光芒即是智慧，故毗盧遮那佛全身充滿光芒智慧，便是「慧學」的展現。

²³ 此智拳印義含理智不二、生佛一如、迷悟一體等深義，其左手表眾生的五大身、右手表五智五佛的寶冠，將寶冠戴於眾生之形狀，稱為大智拳印，又稱「菩提最上契」、「菩提引導第一智印」、「能滅無明黑暗印」、「金剛拳印」、「大日法界印」等。

（三）畫幅的上下端

本幅圖的上端，即毘盧遮那佛的頂部高空段，以深綠色為底，黃橙色為面，畫出三朵雲彩。正中的雲朵上端載著一排天女，兩端為左右向的騰龍，中端圍繞稱托著一具毘盧遮那主尊寶冠頂端的華蓋，華蓋下端的珠玉垂飾，垂向左右兩側，表現了動感之美。而正中雲朵左右兩旁的雲朵，各自畫了一位華麗的天女，左右對向，頭上髮髻突出，腦後圈頭光，身披天衣，兩手抱持著寶物，浮游於雲朵之上中，傳承了傳統技樂天人的神韻。

主尊毗盧遮那佛的光背，圖飾細緻。項後為頭光，以正圓加拱形，映出頭冠、法相的光芒。而整體主尊身後四周，則圍繞著身光。身光由三層橫框加上拱形框組成，橫框位於主尊的腰部至胸部的左右兩側，各有動物圖飾。底層畫兩隻紅毯覆背的白色大象，象身左右朝向外，但象頭鼻迴首向內。中層左右為蹲坐的獅子，身軀外向，顏面則迴首向內。上層為兩隻麋鹿，立姿的身子向外，迴首的頭角向內，相同於獅象，但框內繪有捲曲的樹枝圖為背景。此由上而下的鹿、獅、象，寓意了六靈捧聖。

三層拱形框，最外層為蓮瓣紋，由上下 S 型起伏的捲聯紋外加火焰紋組成，由主尊底座兩旁向上，升至頂部，正中向上突起，為一團按在圓圈紋上的金翅大鵬鳥紋。中層以下為圓拱型，圍住主尊雙肩上下的兩側，與橫框相接。第二層的紋飾，由瓶供、花朵、圖飾組成，頂上正中為禪定坐姿的化佛尊。第三層在雲層花朵散布中，由主尊左右兩肩側起，兩隻張口吐舌向外的龍頭為底，向上為正圓光圈中的上下各兩尊化佛，頂上正中為供具，左右維護法力士，屈膝半蹲下半身向外側，上身裸兩手臂側舉向外，但顏面轉向內側，全身充滿了動感活力。表現了佛尊光背特殊的紋飾。總計化佛尊共五尊，寓意五方佛，其他圖飾代表八寶供養。

畫幅圖的下端，即毘盧遮那佛的須彌寶座，方框形的寶座，橫向上下分隔四段行，底層兩段及上層段，寬度較長，高度較窄。第二層段內縮，形成為束腰式樣。每層劃分長左右方形畫框，各以幾何形圖案，左右分成五框，裝飾其中。而內縮的第二層，其上下高度最高，紋飾最細緻，加上以紅綠色澤染之，顯得十分鮮豔亮麗。

須彌寶座上端為源於蓮瓣形的寬廣主尊寶座，須彌座左右兩旁及束腰處，盤桓著朵朵白雲，有飛騰於空中的氣氛。須彌座的前方正中央。畫了一顆正圓形的透明寶珠。寶珠內閃耀著波濤、綠樹、宮殿的影像，寶珠底部由白色雲朵托住。須彌座座腳的左右兩端及座下，由下而上的長出兩叢蓮花與捲簾枝幹，此以如意樹、護摩爐壇、珊瑚寶石等形象圍繞寶座，十分生動華麗。

此畫幅中既有禪定印、五方佛等佛教密宗元素，又有龍、鳳等典型中原文化形象，是漢藏合流的表現。

而如此高廣華麗的須彌座造型與紋飾，可追溯自北宋以來，佛尊說法時的寶座式樣，例如山西省高平市開化寺大雄寶殿西壁壁畫中，釋迦牟尼所坐的須彌寶座造型²⁴，為北宋時代所繪，卻是故宮本元人毗盧佛華麗寶座的源頭。

（四）比對元明之際的毗盧佛、大日如來圖像

前節引述的稷山縣青龍寺尊像畫作屬於漢傳系統，故宮所藏的元人毗盧佛與其對比之，同是元代作品，也以漢式風格為基礎。而故宮本承襲了青龍寺本的頭冠造型，上身敞胸、兩肩披帛、雙手持金剛自在印，跏趺坐於高廣須彌座之上，尤其光背所附龍鳳獅象等動物圖象，是承襲漢式系統的題材。但故宮本又增添了藏傳密教風格。

蒙古人以武功建立四大汗國，也征服了西藏，但卻接受了藏傳佛教的信仰，並將此信仰帶到漢地，因此，處於十三、四世紀的元明之際，便出現了藏傳式樣的毗盧遮那佛，通稱大日如來像，

大日如來像的遺例，如前述藏於北京首都博物館的大日如來像（圖 3-3），此像為銅鍍金，高 48 公分，13—14 世紀的作品。²⁵

此像頭戴鑲嵌玉寶冠，耳際寶縷呈 U 字形向外翻卷，耳下垂掛圓環，垂至雙肩，面部額頭高廣，雙目垂簾俯視，眉心白毫呈長方形，鼻樑高突，雙脣微帶笑容。身軀上身裸露，頸下飾項圈，胸前飾 U 形長鏈，腰下著長裙，腰間束帶，手足飾釧鐺燭，雙腿結跏趺坐，雙手於胸前結智拳印。整座法像呈現藏傳密教風格，可追溯來自尼泊爾造像的影響。

除銅像之外，另舉石雕像遺例，如位於杭州西湖青林洞的華嚴三聖像，正中為毗盧遮那佛，高 155 公分，頭戴高聳的五佛寶冠，面頰豐滿圓潤，雙肩寬闊，雙手於胸前結智拳印，雙腿跏趺坐於蓮珠寶座之上（圖 3-4），此摩崖石刻留有銘文，記下了創作的年款，與捐刻人的名諱，²⁶十分珍貴。

²⁴ 見柴澤俊編著《山西寺觀壁畫》，頁 168-169。山西省古建築保護研究所。文物出版社，1997 年，北京。

²⁵ 見《智慧華嚴——北京首都博物館佛教文物珍藏展》，頁 140-141，世界宗教博物館主辦發行，2011 年 11 月。

²⁶ 刻銘曰：「大元功德主徐僧錄 端為祝延皇帝萬安 四恩三有齊登覺岸 至元十九年八月 授杭州路僧錄徐□□潭州僧錄李□□」。

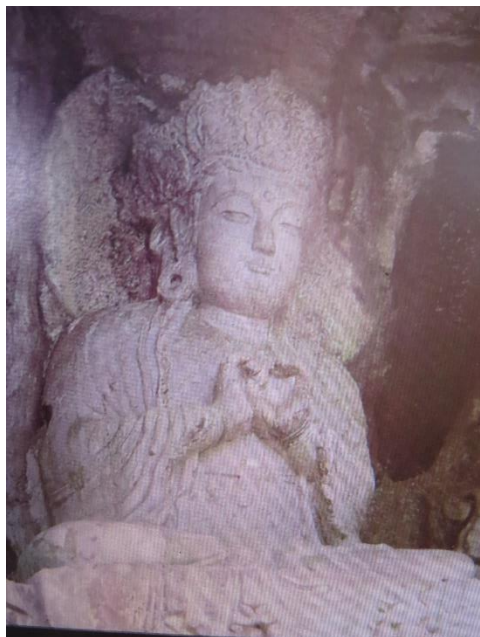


圖 3-4
杭州西湖飛來峰青林洞 三身像 中央毗盧佛



圖 3-5
元代毗盧遮那佛

中國嘉德香港於 2017 年的春季拍賣會中，以「觀想—中國古代書畫」為題的專賣場，呈現了一幅「元毗盧遮那佛」大佛像²⁷（圖 3-5），此尊像毘盧遮那佛結禪定印，全跏趺坐於金剛座上，神態安詳，已入三昧之境。此畫作繪畫風格、形制與本文所述故宮藏《元人毘盧遮那佛》圖比對之，除了雙手的手印，故宮本上舉胸前作金剛自在印，香港本下垂腹前作禪定印，上下有所差異外，其他如畫幅大小尺寸、毗盧佛尊的神韻、坐姿、全幅構圖線條運筆設色等，均如出一轍。香港本過去曾對於創作的時間定位，猶疑不定，但比對了故宮本後，便肯定為元代作品。

香港本畫幅上端附有「乾隆御覽之寶」、「乾隆鑒賞」、「秘殿珠林」、「宜子孫」、「三希堂精鑒璽」等乾隆五璽鈐印，可證明曾是清宮的珍藏品。

以上所述此元人毗盧遮那佛像軸，是屬於單一佛尊的華嚴畫幅，以下再論屬於群體的華嚴圖像，即元人華嚴海會圖。

²⁷ 見網路所刊 2017 年的 5 月 20 日香港春拍，手印心證：元 毘盧遮那佛。

四、元人華嚴海會圖大要

追溯傳統有關依華嚴經的內容而創作的華嚴圖像，首先，僅表現主尊毗盧遮那佛的法相，如前節所述。其次，主尊兩旁增添文殊、普賢二脅侍菩薩，而形成華嚴三聖像，或兩旁增添盧舍那佛與釋迦佛，而成為法報化三身像畫。均是為較單獨的尊像畫。

而若較為群像者，以華嚴經變相圖而言，早期約在南北朝至隋唐之際，表現於伽藍與石窟的壁面上。其題材或為七處八會、七處九會圖，或善財童子五十三參、或十地品變相圖等，再發展出蓮華藏世界海，或華嚴藏海圖。

而至今此類華嚴圖像遺品尚存者，以敦煌莫高窟壁畫數量最為豐富。其中以七處九會為題的壁畫，自盛唐經中唐、晚唐、五代，至宋代，尚遺有將近三十幅的彩繪畫面。此外，尚有原藏敦煌石室的卷軸絹畫七處九會圖，今存法國巴黎吉美博物院，為五代十世紀的作品，十分珍貴。

結合七處九會圖與蓮華藏世界海圖而成的華嚴海會圖，至兩宋之際，是華嚴圖像創作的高潮期。但入元以後，便逐漸趨於衰歇了。可知故宮此件〈元人華嚴海會圖〉藏品，是具極高之稀有度。

（一）清宮皇室的珍藏

故宮所藏這一幅〈元人華嚴海會圖〉²⁸（圖 4-1），同是絹本畫，上下縱長一九三·五公分，左右橫寬八十九公分。比前幅面積更大，畫中的人物景物，更是數量龐大，構圖趨複雜繁瑣。

依故宮網上的說明文字曰：

尺寸：193.5x89

說明文：

此圖畫如來講讚華嚴經的法會情景。案，華嚴宗有佛講華嚴經七處八會的說法，前七會為佛成道之初，三七日（二十一天）監所講，第八會為其後二七日（十四天）所講。七處，分為人間三處及天上四處。分別是菩提道場、普光法堂、逝多林、忉利天、夜摩天、兜率天、地化天²⁹。畫上無作

²⁸ 見故宮文物圖檔編號：K2A000871N000000000PAA

²⁹ 此「地化天」，應為「他化天」筆誤。

者名款，舊傳為元代人所繪，不過從山石樹木較為刻板格式化的作風來看，可能是晚明到清初之間的作品。

此記錄了此幅畫作的內容，呼應了畫題名曰：「華嚴海會圖」。

若依《故宮書畫錄》所載：

本幅絹本縱一九三·五公分 橫八九公分

祕殿珠林續編乾清宮著錄云：

設色畫者闍崛山華嚴海會故事，無名款

鑒藏寶璽 八璽全。³⁰

但後期所刊的《故宮書畫圖錄》中，前三行相同，而第四行卻有增添文字，曰：「鑒藏寶璽 八璽全。太上皇帝。嘉慶御璽之寶。宣統御覽之寶。」³¹

而從此二則著錄，得知此華嚴海會圖軸，曾歷經清宮乾隆、嘉慶、宣統等三位皇室的珍愛，視為至寶。



圖 4-1 元人華嚴海會圖軸

³⁰ 見《故宮書畫錄》增訂本（三） p.255，民國 73. 3. 10 出版。

³¹ 見《故宮書畫圖錄》（五） p.166 國立故宮博物院 中華民國一零二年十月。

（二）畫幅中的山水與人物

茲將元人華嚴海會圖軸原圖全幅稍作瀏覽，其內容以山水畫為背景，其間再安排以人物畫為主軸的群組，山水畫以細筆勾勒的皴法，畫出高挺的山勢、岩石、瀑布、流水、雲朵、小屋、小橋等景物，而分散在各山岩之間的人物群組，表現了各式人物姿勢。

畫幅頂上有雲端人群，其次在樹林間，有以歇山式屋頂的宮殿建築，前後兩落。圖中瀑流上下兩串，上端一串細流綿綿不絕，下端串水流寬闊澎湃，氣勢恢宏。

而在自然山水的陪稱下，畫幅上下林木間各分部人群，群組達九組以上。其中以至尊說法組人群最多，多見前有溪流，溪流上有小橋橫跨的景緻。

畫幅上端稍近右側的山岩之間，由高處傾洩而下的瀑布流泉，陡峭的山岩之側，突出松葉、枝幹，點綴其間，並以雲朵團團圍繞，襯托出其高遠壯闊之氣勢。

若以山水畫而言，是元代山水畫的趨向，與元四大家之一的王蒙的畫作有相近之處³²。

畫幅中端，山勢較為緩和，不若上端的陡峻，所畫樹木枝幹亦較為繁盛茂密。雲朵亦十分生動。畫幅下端，沿續中端的景物，但增添蜿蜒的溪流，上架橋梁，橋下溪水浪花朵朵，動感十足。

以此引人入勝的山水自然景觀的背景下，分散在這些多具變化的山岩、瀑布、樹叢、河岸之間，自上而下，位於大塊岩石樹叢之側，總是聚集了一組組人物群，而每一位人物幾乎都是光頭無髮，身披袈裟的僧侶。少數呈坐姿為主尊的說法者，多數為立姿，或站立或前行。其面相外具正背面或左右側身，多樣變化。這群或為聽法的弟子群，姿勢多樣變化，極具生動。

每一位僧侶所穿袍服，或偏袒右肩，或通肩式，而覆蓋兩肩的服飾，或單一交領右衽式，或外再加方格水田衣，即袈裟。畫中僧侶袍服的顏色，亦有紅、藍、白、灰等的區分。

依這些僧侶的造型神韻，是沿襲了傳統佛弟子作為僧侶的裝扮，可呼之為羅漢，僧侶群，即羅漢群。若依古畫中的羅漢造型，追溯其源頭，可回歸至五代前蜀畫僧貫休的所創作的「悉是梵相，形骨古怪」的十六羅漢像³³的系統神韻。

³² 如王蒙所繪「葛稚川移居圖」，與此故宮元人華嚴海會圖有相似的布局。

若依故宮在網路上所公布此畫作內的景物為：

菩薩、觀音、羅漢（應真、尊者）、天王、江河、湖海、寺廟、轎、山徑、孩童、百姓、佛道侍者、鬼怪、松、竹、芭蕉、罌粟、魚、蟹、烏龜、鹿、虎、龍、鶴、奇石、石磴、棧道、珊瑚、臺閣、柵、欄杆、麒麟、家俱（屏風）、飲食器、宗教器用。³⁴

若歸納之，屬於佛教十法界系統者，包括四聖的菩薩與聲聞二法界，與六凡的四法界（天人、百姓、鬼怪、魚獸），就自然界的景觀而言，包括包括河海山徑奇石等。就植物而言，包括松竹芭蕉等樹木。就建築物及家具而言。包括了寺廟、橋、欄杆、屏風、飲食器具等。

整幅畫幅的人物景物是反映了處於十三四世紀時代、包括宗教信仰在內的社會生活的實地影子。

而僧侶羅漢群組中，位於中段稍近左側處，安置了一位尊像，似以主尊的地位坐在一塊方形寶座之上，雙手作說法的姿勢，其身背後及左右兩側，以三面華麗的屏風相隔，屏風的右側一叢嫩綠的芭蕉葉，再向右方，為架在溪水上的木橋，橋上站滿了羅漢群，正面對著寶座上的說法主尊，此是全幅畫作中，唯一的表現主尊在高台上說法的場景。

而下端的左側位於山岩中，一位頭戴高挺的寶冠，項後一圈圓光，五官莊嚴，坐在岩石上，是全幅羅漢群組像中，唯一腦後放圓光、頭頂戴寶冠、而非呈現羅漢像者。此尊像面對著羅漢群像說法，是否就是毗盧遮那佛？

此幅畫作題目既曰：「華嚴海會」，則其內容必是描繪華嚴經內所載的情節。

就整幅畫作上下結構而言，推測最上端中央一群羅漢，站立於一塊白色的浮雲之上，右側的樹叢間，為精美壯闊的歇山式宮殿建築。左側亦繪出皇家式樣的亭閣。是故畫意是否表現華嚴經七處九會中，屬於天宮的處所，或忉利天，或夜摩天，或兜率天，或他化自在天等情境？

而畫幅字中端以下，以羅漢群組齊集於瀑布、溪流、岩石、岸邊之間為主軸，人數倍於上端，宮殿建築不再出現，又有高台說法，及具頭光寶冠的主尊人

³³ 見陳清香〈羅漢圖像研究〉一文，初發表於民國六十九年的《華岡佛學學報》第四期，其後結輯了〈五百羅漢圖像研究〉、〈元代的羅漢畫〉等十篇論文，完成《羅漢圖像研究》一書，文津出版社印行，民國八十四年七月。

³⁴ 見故宮網路〈數位典藏與學習聯合目錄 538757〉。

物，因此推測應是表現七處九會中，屬於人間的會所，亦即：或菩提道場、或普光法堂、或逝多林等。

（三）比對元明之際的華嚴海會圖像

追溯華嚴圖像的源流，先舉唐至五代時的一幅「華嚴經十地品變相圖」³⁵（圖 4-2），本幅圖出自敦煌莫高窟石室，絹本著色，縱 286cm，橫 189cm，為十世紀之際的作品。內容依《八十華嚴》〈十地品〉內容作繪。全圖分成格上下四橫圖，每一橫圖再分三畫面，共計十二幅畫面，除最下端中央海會圖的左右幅外，十幅中每一畫面中央均為佛陀結跏趺坐於蓮花座上，兩旁各安置文舒與普賢二脇侍菩薩，同樣結跏趺坐於蓮花座上，三尊像上下對圍繞著供養菩薩及天人，主尊頂有華蓋，頭光身光燦爛，雙手各作不同手印，全幅所有尊像，排列整齊畫一，用色明亮，令人動容。

再舉另一幅「華嚴海會善知識曼荼羅圖」，現存日本奈良東大寺，絹本著色，長 216 公分寬 95.8 公分，十五世紀作品，（圖 4-3）。

本圖依《八十華嚴》〈入法界品〉內容而描繪，畫幅上端中央畫主尊毗盧納佛，以澄紅為底色掌托，佛尊頭頂高挺向上聳立的寶冠，法相圓融，身穿大紅色袍服，兩手臂著袖外張，敞開前胸，露出覆肚前綠色內裙裳。毗盧佛頭光墨綠色，身光深墨綠色為底，外圍淺綠色繞邊，整尊結跏趺坐於粉紅色的大仰蓮花瓣之上。整幅毗盧遮那佛尊，寶相莊嚴，著色鮮豔亮麗，對比強烈，十分醒目。

毗盧佛尊左右兩側與下端，安置了五十四個小方格，每一格內容描繪善知識參訪的不同內容，是依〈入法界品〉所載，演化而來。

將此前後期的華嚴圖像，對比故宮本的華嚴海會圖，相較之下，其間差異甚大。

一者，傳統華嚴圖像，必強調主尊，安置於中心位置，加寬加高圖像面積，凸顯其說法的姿勢手印。二者，主題或七處九會，或善財參訪圖，均每一會分隔獨立，意涵清晰。

本故宮藏本華嚴海會圖，並未承襲傳統此二圖像的主次結構特徵，卻另開創新的景物格局，整幅以華嚴思想為主軸，卻布滿了山水樹石雲影，是繼承自宋代以來，山水畫文人畫的旨趣。

³⁵ 見林保堯，《佛像美術全集〈壹〉佛像大觀》，藝術家出版社，頁 181，1997 年 10 月。

其次，全幅以羅漢形象的人物畫，布滿於林間、崖面、橋上、水波上，是顛覆了傳統道釋人物畫的固定格局，也開展了另一階段的新畫風。



圖 4-2
華嚴經十地品變相圖 絹本設色
286x189cm 五代十世紀 敦煌石室

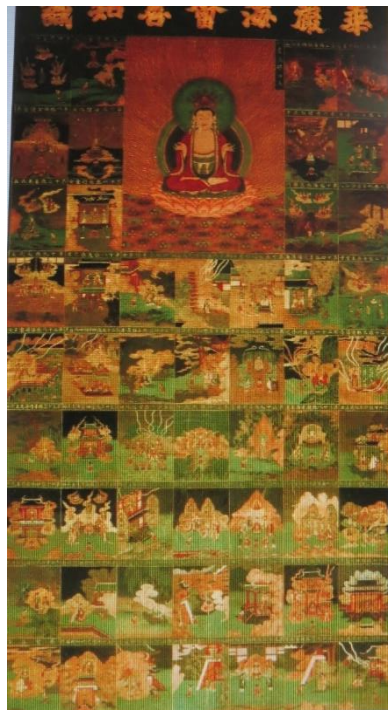


圖 4-3
華嚴海會善知識曼荼羅 絹本著色
217x95.8cm 15世紀 奈良東大寺

五、結語

以上所述為二幅故宮珍藏的元代華嚴相關圖軸的內涵的初步探討。

前者，元人毗盧遮那佛圖軸，是屬於單一的尊像畫，以八十華嚴的教主毗盧遮那佛畫像為主軸，此畫像承襲了漢傳系統的用筆架構，再加上藏傳密教系統的裝飾手法，呈現出漢藏融合的風格。

後者，元人華嚴海會圖軸，是眾多人物畫群體，加上山水樹林景觀畫的融合，以華嚴海會圖為題，表現出七處會的情節，比對傳統的七處九會圖，此故宮本既無以體積碩大、位居中央的主尊人像，又對七處九會的每一處所，無一絲毫的標明，與傳統畫本的結構，無思毫相關連的傳承關係。

因此此幅「元人華嚴海會圖軸」可視為是十三四世紀的創新之作，但畫中的山水樹林景觀，接近明清之際的文人畫風，因此推定或為十五世紀重新修正

的作品，而畫幅圖中卻是結合了山水樹木畫、道釋人物畫、界畫等用筆與構圖的精華。

Reincarnating to Finish Copying the *Huayan Sutra* in Blood: A Late Ming Literati Perspective

Research Associate, Centre of Buddhist Studies, SOAS, University of London
Jennifer Eichman

Abstract

This article takes as its subject one very famous intergenerational blood-written copy of the *Huayan Sutra* and the subsequent veneration of this text among the late Ming literati. This artifact was copied out by the late Yuan dynasty monk Shanji 善繼 (1286-1357) who was thought to be a reincarnation of Yongming Yanshou 永明延壽 (904-975), the purported progenitor of this project. However, the copy was believed to have been completed only after Yongming's second reincarnation as the great early Ming statesman Song Lian 宋濂 (1310-1381). The karmic connections between these three successive generations elevated the stature of this particular copy, which was revered for its provenance in a storied traceable 'Huayan lineage' comprised of two monks and a famous literatus. Yet despite this acceptance, the historical work of determining who was a reincarnation of whom became a topic of interest in literati prefaces and postfaces, many of which espoused a uniquely Buddhist method of historical proof premised on assessments of reincarnation, karmic connections, dream encounters, and personal realization. After presenting a detailed analysis of prefaces and postfaces written by Song Lian, the Huizhou scholar Xie Bi 謝陛 (1547-1615), and the famous literatus Qian Qianyi 錢謙益 (1582-1664), this article presents a brief history of how this text left Suzhou and was later returned. And finally, I will end with a brief discussion of how this copy is referenced in other late Ming and early Qing sources. The historical reconstruction of the provenance of the Shanji copy evinces a uniquely Buddhist method of historical proof, while the intricacies of this story further shed light on the devotional status of this Buddhist artifact and its reverberations within Buddhist culture during the late Ming to early Qing.

Keywords: *Huayan Sutra*, blood-writing, Yongming Yanshou, Shanji, Song Lian, Xie Bi, Qian Qianyi, Li Weizhen, Tao Ru'nai

It is well-known that the Ming dynasty did not produce any new lengthy commentaries to the *Huayan Sutra* 華嚴經 nor is there a prominent lineage of well-regarded Huayan monks that dominated Buddhist discourse throughout this dynasty. This would seem to suggest that Huayan had receded to a distant horizon, and yet, when we read prefaces and postfaces from the collected writings (*wenji* 文集) of late Ming (1550-1644) literati, we find a surprisingly robust engagement with Huayan scripture, doctrines, images, and practices. These texts tell us that Buddhist monks, Buddhist laymen, and various other literati wrote about Huayan ideas, preached about Huayan, and recited the *Huayan Sutra* in diverse ritual settings.¹ The late Ming further witnessed an extraordinary engagement in the copying of the *Huayan Sutra* in blood. This arduous blood-writing (*xieshu* 血書) practice was so-called because practitioners used their own blood to copy scripture, sometimes in an admixture of ink or other substances. This article is focused on how late Ming literati reconstructed the history of one very famous intergenerational blood-written copy of the *Huayan Sutra* and their veneration of this text.

The artifact under analysis here was copied out by the late Yuan dynasty monk Shanji 善繼 (1286-1357) who was thought to be a reincarnation of Yongming Yanshou 永明延壽 (904-975), the purported progenitor of this project. However, the copy was believed to have been completed only after Yongming's second reincarnation as the great early Ming statesman Song Lian 宋濂 (1310-1381, z. Jinglian 景濂, h. Qianxi 潛溪). Despite the fact that Song Lian contributed a preface and praise verses (*zan* 讚), that were not written in blood, his contribution was considered an intrinsic part of this devotional object and not conceived of as an external set of writings. In his oft-cited preface, Song Lian himself asserted that he was a reincarnation of Yongming Yanshou.

Many other late Ming prefaces and postfaces that reference this *Huayan Sutra* copy accept the idea that all three figures collectively created this devotional object. The karmic connections between these three successive generations elevated the stature of this particular copy, which was revered for its provenance in a storied traceable 'Huayan lineage' comprised of two monks and a famous literatus. Yet despite this acceptance, the historical work of determining provenance, that is, who was a reincarnation of whom, and

¹ See for example, Guan Zhidao 管志道 (1536-1608) and his attempt to combine Huayan ideas and the *Yijing* 易經; see also, Wang Yuanhan 王元翰 (1565-1633) and his acknowledgement of how important Huayan sutras and commentaries were to his acceptance of Buddhist ideas. For the former see, Wu Mengqian 吳孟謙, *Rongguan yu pipan: Guan Dongming de sixiang jiqi shidai* 融貫與批判：管東溟的思想及其時代 (Taipei: Yunchen wenhua shiye gufen youxian gongsi, 2017). For the latter, see Jennifer Eichman, "Buddhist Historiography: A Tale of Deception in a Seminal Late Ming Buddhist Letter," *Journal of Chinese Religions* vol. 46, no. 2 (2018): 123-165.

thus, who copied the text, became a topic of interest in prefaces and postfaces about this copy. The rhetoric employed in literati deliberations about provenance evince a uniquely Buddhist method of historical proof premised on assessments of reincarnation, karmic connections, dream encounters, and personal realization.²

The very rich discourse on reincarnations, blood-writing practices, and literati endeavors to preserve the Shanji copy of the *Huayan Sutra* will serve as the subject of this study. As will become apparent, the arguments about who was a reincarnation of whom and who actually copied the text underscore the very real contemporaneous literati belief in reincarnation. Relevant prefaces and postfaces occasionally touch upon Huayan doctrine, but much more is said about the quality of the calligraphy, the ascetic blood sacrifice, and their devotional reverence for this Buddhist artifact. In the late Ming, the fame of this text reverberated across the Jiangnan region and outward to other geographic locations, achieving broad regional if not national fame. Consequently, many literati writers aspired to elevate other lesser known blood-writing projects, whether of the *Huayan Sutra* or other sutras, through linking them to this text.

The Shanji copy was originally housed in Suzhou at the Bantang monastery 半塘寺. On the pretext that the monastery had become dilapidated, however, the text was “lent” to the very wealthy collector Wang Daokun 汪道昆 (1525-1593) for safe keeping until a time when the monastery could be restored. In what follows, I will include some discussion on how this text changed hands and the lengths to which literati went to buy it back and return it to what they deemed its rightful place at Bantang monastery. My discussion of the Shanji copy will be confined to the early Ming through early Qing interest in this text and will not extend to how the text was treated throughout the later Qing and on into the Republican Era. Suffice it to say, the Shanji copy survived the Cultural Revolution and is now housed in a stone shrine just outside the vegetarian hall at Xiyuan jiechuang lu Monastery 西園戒幢律寺 in Suzhou.³

² For an extended discussion of how some of these concepts were used throughout Buddhist historiography, see John Kieschnick, *Buddhist Historiography in China* (New York: Columbia University Press, 2022).

³ The Bantang shengshou si 半塘聖壽寺 (Suzhou Bantang Imperial Longevity Monastery) no longer exists. Many sources simply call it the Bantang si or Shousheng si. The Shanji copy remains at another Suzhou monastery, the Xiyuan jiechuang lu si 西園戒幢律寺 (Western Garden, Precept Banner Vinaya Monastery) where it can be viewed only once every three years when the shrine is opened to dry out the text. I have yet to see the text or find a photographic reprint and for this reason will not comment on the current condition of this artifact.

The following newspaper article preserved on the Suzhou Library website offers a brief historical overview. The article is cached under the Wenwu guji 文物古蹟 section of the Difang wenxian jianbao 地方文獻剪報. Zheng Fengming 鄭風鳴, “Bantang si ji qi zhencang de xiejing 半塘寺及其珍藏的血經,” in *S*

I will analyze in detail the postfaces and prefaces written about this copy by Song Lian, the Huizhou scholar Xie Bi 謝陸 (1547-1615), and the famous literatus Qian Qianyi 錢謙益 (1582-1664). This will be followed by a brief history of how the text came to be possessed by Wang Daokun and the efforts to return it to Suzhou. And finally, I will end with a brief discussion of how this copy is referenced in other late Ming and early Qing sources. The historical reconstruction of the provenance of the Shanji copy evinces a uniquely Buddhist method of historical proof, while the intricacies of this story further shed light on the devotional status of this Buddhist artifact and its reverberations within Buddhist culture during the late Ming to early Qing.

Introducing the Interconnections between Yongming, Shanji, and Song:

That the monk Yongming Yanshou 永明延壽 (904-975) should figure so prominently in this story is not surprising. After all, Yongming's stature grew exponentially throughout the late Ming fueled as it was by the inspiration Buddhist exegetes found in his work as they attempted to fuse Pure Land and Chan. Buddhist monks and laymen often drew novel lessons from Yongming's writings; they also artfully edited his biography to reflect their own religious needs and desires.⁴ Despite the late Ming attempts to characterize Yongming as the great synthesizer of Pure Land and Chan, one could certainly make the argument that Huayan ideas are threaded throughout Yongming's *Records of the Source-Mirror* (*Zongjing lu* 宗鏡錄), but Song dynasty sources do not praise him for his devotion to the *Huayan Sutra* nor was he considered a Huayan exegete. In this respect, Yongming's prominence in this blood-writing narrative appears to be yet another artful expansion of his profile. The idea that Yongming began this blood-writing project either originates with Song Lian's mother's dream episode or with the story of the monk Shanji and his copying of the *Huayan Sutra* in blood.⁵ Late

uzhou ribao 蘇州日報, November, 13, 2015, B no. 2. <https://suzhouculture.szlib.com/dfwxjb/show.aspx?col=%E6%96%87%E7%89%A9%E5%8F%A4%E8%BF%B9&guid=c579dbc4-156e-4b11-851e-d2500b47ae7f>; and the website of the Xiyuan jiechuang lu si, <https://www.chinabuddhism.com.cn/zdsy/65/2012-03-13/323.html>.

⁴ For one scholarly argument on the difference between what Yongming propagated concerning Pure Land thought in his own time and later interpretations of Yongming as a successful synthesizer of Pure Land and Chan, see Albert Welter, *The Meaning of Myriad Good Deeds: A Study of Yung-ming Yen-shou and the Wan-shan t'ung-kuei chi* (New York: P. Lang, 1993); for more on Yongming's Chan ideas, see also, Albert Welter, *Yongming Yanshou's Conception of Chan in the Zongjing lu: A Special Transmission within the Scriptures* (Oxford, 2011).

⁵ For the late Ming interest in Yongming Yanshou and most particularly in re-establishing his presence at Pure Compassion Monastery 淨慈寺 near Hangzhou where late Ming literati purportedly rediscovered Yongming's relic-remains, see Jennifer Eichman, *A Late Sixteenth-Century Chinese Buddhist Fellowship: Spiritual Ambitions, Intellectual Debates, and Epistolary Connections* (Leiden: Brill, 2016), 170-194. For

Ming literati were, of course, equally if not more familiar with the collected writings of Song Lian, a reputable official and government advisor to the first Ming emperor. Given his stature, Buddhist-inclined literati must have been pleased to discover his assertion that he was a reincarnation of Yongming. As for the obscure monk Shanji, two factors have saved him from the dustbin of history, first, his decision to copy the *Huayan Sutra* in blood, but foremost the linking of that act to Yongming and the genealogical assessment of their karmic connection.

In comparison to Yongming, there are far fewer available sources concerning the Yuan dynasty monk, Shanji 善繼 (1286-1357, z. Juezong 絕宗). Most curiously, although Song Lian wrote the preface and praise verses for the Shanji copy of the *Huayan Sutra*, the separate stupa epitaph he wrote for him mentions only his Tiantai training and says nothing about this pivotal episode. According to Song Lian, twenty years after Shanji's death almost no one remembered him, thus worried that Shanji would be completely forgotten, Song Lian wrote the stupa epitaph.⁶ The best information we have on how Shanji copied the *Huayan Sutra* comes from Song Lian's preface, where he tells us that Shanji first tried copying the scripture only in ink, but found it too dark, next he tried cinnabar, but found it bright enough to blind a person. Gold and silver lacked any internal affinity with himself, and so he finally settled on using only his own blood. Knowing that the blood running through our veins is what gives humans life and that humans would do anything to preserve it, he vowed in front of a buddha image to do what is most difficult and use his blood in service to the Buddha.⁷

Most monks and literati who copied scriptures in blood did so only after performing a prescribed set of rituals. Many copiers prostrated before each character they wrote.

a detailed elaboration on some of this material, see Albert Welter, *A Tale of Two Stūpas: Diverging Paths in the Revival of Buddhism in Hangzhou China* (New York, NY: Oxford University Press, 2022).

⁶ In fact, none of his canonical biographies mention copying of the *Huayan Sutra*, either. Song Lian, "Gu Wenming Haihui fashi taming 故文明海慧法師塔銘," in *Hufa lu* (J no. B110, vol. 21, 633a15-634a12).

⁷ I have not seen the Shanji copy, nor have I been able to find a photographic reproduction of it, and thus, I will be discussing only what my sources reveal about its construction and not provide my own visual analysis. One scholar has described this copy as written in *kaishu* script with five lines per page, seventeen characters per line with each character seventeen millimeters in height. See the conference paper published only online, Xu Yuying 徐郁縈, "Yuan ming shiqi 'xieshu Huayan' zhi yinyuan chutan 元明時期「血書華嚴」之因緣初探," in *Guoji qingnian Huayan xuezhe luntan lunwenji* 國際青年華嚴學者論壇論文集, 2014, 1-16, <https://www.huayencollege.org/huayen-centre/huayen-young/huayen-young-seminar/paper-single#2014>. For the description of Shanji's thoughts on what substance to use, see the preface, Song Lian, "Xieshu Huayan jing zan (youxu) 血書華嚴經贊(有序)," in *Hufa lu* (J no. B110, vol. 21, 674c9-674c23). See also the description in Yin Wenhan 尹文漢, "Zhongguo gudai cixie shujing zhi feng—jian lun Jiu Hua shan Haiyu heshang xieshu *Huayan jing* 中國古代刺血書經之風—兼論九華山海玉和尚血書《華嚴經》," *Zongjiao xue yanjiu* 宗教學研究 vol. 1 (2016): 114-119.

Some kept vegetarian diets, limiting salt intake to keep their blood from coagulating; others sequestered themselves in a special abode.⁸ As for Shanji, other than the decision to use only his own blood and to draw that blood by pricking his ten fingers, a practice usually carried out on successive days, there is no record of his ritual choices.

In the late Ming, the monk Lianchi Zhuhong 蓮池祿宏 (1535-1615) compiled a collection of Song Lian's Buddhist writings. The resulting ten-fascicle compilation, *The Honorable Song Wenxian's Record of Protecting the Dharma* (*Song Wenxian gong hufa lu* 宋文憲公護法錄; hereafter *Protecting the Dharma*)⁹ attests to Song Lian's far-reaching engagement in various Buddhist endeavors, most particularly the writing of monk stupa epitaphs, temple stele texts, records of numerous monastery visits, monastery repairs, prefaces, postfaces, praise texts, and some poetry, among other genres. The work does not include any serious treatises on Buddhist doctrine, yet it provides an invaluable record of late Yuan and early Ming dynasty Buddhist monks and their networks. In this case, the details surrounding Song Lian's social network reveal tantalizing clues regarding the practice of blood writing. Song Lian was a lay disciple of the Chan monk Qianyan Yuanchang 千巖元長 (1284-1357), as was the monk Weian Deran 唯庵德然 (d. 1388). Deran cut his finger to draw the blood needed to copy the *Huayan Sutra*. Most notably, he later stored this copy in a seven-tiered stupa. Song Lian, who wrote a preface to Deran's poetry collection, surely knew of this.¹⁰ Song Lian also wrote a preface and praise verses for a copy of the *Heart Sutra* 心經 written in blood in the shape of the bodhisattva

⁸ For detailed descriptions of the ritual procedures followed by some Republican Era practitioners who copied sutras in blood, see Jimmy Yu, "Blood Writing as Extraordinary Artifact and Agent for Socioreligious Change," *Humanities and Social Sciences Communications* vol. 7, no. 3 (2020):1-9; Xu Meizhong 許美中, Cixie wei moxie jingdian—Zhicheng fashi xieshu Huayan jing shiji jianjie 刺血為墨寫經典--智誠法師血書《華嚴經》事跡簡介," *Fayin* 法音 no. 44 (1988): 38; for pre-modern descriptions, see Jimmy Yung Fung Yu, *Bodies and Self-inflicted Violence in Chinese Religions, 1500-1700* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2012); John Kieschnick, "Blood Writing in Chinese Buddhism," *Journal of the International Association of Buddhist Studies* vol. 23 no. 2 (2000): 177-194.

⁹ See for example, Song Lian's commemoration of the Zhongfeng Mingben 中峰明本 (1263-1323) cloister, which has certainly enriched our understanding of that structure and its patrons. For full translation of the text and analysis, see Natasha Heller, *Illusory Abiding: The Cultural Construction of the Chan Monk Zhongfeng Mingben* (Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2014), 124-127. *Song Wenxian gong hufa lu* 宋文憲公護法錄 (J no. B110).

¹⁰ For the Deran story see the untitled biography in *Chongzhen Songjiang fuzhi* 崇禎松江府志 45.27, 1630 edition (Reprint, Beijing: Shumu wenxian chubanshe: Xinhua shudian Beijing faxingsuo faxing, 1991), 1184; "Deran zhuan 德然傳," in *Buxu gaoseng zhuan* 補續高僧傳 (X no. 1524, vol. 77, 531c13- 532a5); the *Hufa lu* 護法錄 reprinted Song Lian's biography of this monk, "Songyin an ji 松隱庵記," *Hufa lu* (J no. B110, vol. 21, 655c24-656a22), and a postface to his poetry, "Ba De chanshi chuanju shi hou 跋德禪師船居詩後," *Hufa lu* (J no. B110, vol. 21, 687c2- 687c13).

Guanyin.¹¹ Clearly in Song Lian's Buddhist milieu, blood-writing was one, albeit rigorous, but not unheard of method of Buddhist cultivation.

The Record of Protecting the Dharma also reprinted the Song Lian preface and praise verses written to commemorate Shanji's copying of the *Huayan Sutra*. The story Song Lian recounted in the preface of his mother's dream encounter with Yongming was often cited by late Ming literati as historical proof that Song Lian was indeed a reincarnation of Yongming. Buddhist historians had long drawn on dream encounters in their writing of history, so the use of this here follows an established pattern.¹² Late Ming literati belief in the veracity of this story had the added effect of raising Song Lian's stature in late Ming literati Buddhist circles.¹³ Referring to himself by the epithet Layman Wuxiang, Song Lian begins to narrate this story in the third-person, but then switches to the first-person:

Before the Layman Wuxiang came forth from his mother's womb, his mother had a dream in which an extraordinary monk¹⁴ [carrying] a handwritten copy of this sutra came to her and said, "I am none other than Yongming Yanshou, I would like to borrow a room to finish this text." After his mother woke from her dream, the layman was born. Now in being presented with this superb good cause, I suddenly remembered this prior event. Thereupon, I personally lit five sticks of marvelous incense. The incense smoke rose upward, coiling around to form a precious canopy over the text. I placed my palms together in supplication to the Buddha, scattered flowers, and prostrated. I then recited the following praise verses:

無相居士未出母胎，母夢異僧手寫是經，來謂母曰：「吾乃永明延壽，宜假一室，以終此卷。」母夢覺已，居士即生。今逢勝因，頓憶前事。於是親炳五分妙香，香雲輪囷，結為寶網，遍覆經上。乃復合爪向佛，散華作禮，而稱讚曰：¹⁵

¹¹ The *Heart Sutra* preface is very short as are the praise verses. Song Lian, "Xie jing wei xiang ji xieshu Xinjing zan 寫經為像及血書心經贊," *Hufa lu* (J no. B110, vol. 21, 676b17-676b28).

¹² For dreams as Buddhist historical evidence, see John Kieschnick, *Buddhist Historiography in China*, 116, 85.

¹³ Natasha Heller aptly describes the many Buddhist biographical depictions of Song Lian who was presented variously as a Buddhist statesman, a Chan devotee, and the reincarnation of Yongming. Natasha Heller, "From Imperial Glory to Buddhist Piety: The Record of a Ming Ritual in Three Contexts," *History of Religions* vol. 51, no. 1 (2011): 73-78.

¹⁴ The term *yiseng* 異僧 has been variously translated as monks who are eccentric, extraordinary, strange, peculiar, singular, or have magical powers. See Paramita Paul, "Wandering Saints: Chan Eccentrics in the Art of Song and Yuan China" (Ph.D. diss., University of Leiden, 2009), 42-43.

¹⁵ Song Lian, "Xieshu *Huayan Jing zan* 血書華嚴經贊," in *Hufa lu* (J no. B110, vol. 21, 674c30-675a4).

In this narrative of portents and flashbacks, Song Lian refers to his viewing of the Shanji blood-writing copy of the *Huayan Sutra*, as “this superb good cause” and writes that he suddenly recollected a “prior event.” Whether he means that he remembers the story his mother told him or that he remembers his past life being the monk in the dream is unclear. As will be discussed below, Qian Qianyi interprets this “prior event” to mean that Song Lian personally met Shanji. The dream narrative implies that Yongming finished the text before Song Lian was born. Yet other interpretations of this episode strongly suggest that Yongming reincarnated as Song Lian so that Song Lian could finish the copy. Given the karmic connection between Song Lian and Yongming, some literati understood Song Lian’s written contribution to be an integral part of the text. In short, unlike the many other prefaces and postfaces literati wrote for other blood-writing copies of scripture, the Song Lian preface and praise verses became devotionally inseparable from the scripture and intimately tied to the literati understanding of the Yongming-Shanji-Song Lian genealogy. And this is despite the fact that Song Lian wrote only in ink not blood. Most significantly, Song Lian describes how he venerated this sutra copy by burning incense, scattering flowers, and prostrating before it, much as a practitioner might do before a Buddha statue in the main hall of a temple. The image of a net or canopy forming over the text is redolent of how the *Lotus Sutra* sought to elevate scripture as the embodiment of the Buddha by suggesting metaphorically if not literally that scripture should be venerated like a Buddha—buddhas were often depicted with a canopy over their head.¹⁶ In short, Song Lian venerated the Shanji copy of the *Huayan Sutra* before his own writing was considered an integral part of this devotional object.

Assessing Claims to Reincarnation: Xie Bi and Qian Qianyi’s Differing Historical Views

At the end of the praise verses, *The Record of Protecting the Dharma* appended a postface written by the Huizhou native, Xie Bi 謝陸 (1547-1615, z. Shaolian 少連). A friend of Wang Daokun and his brothers,¹⁷ Xie Bi joined their poetry society, the Fenggan

¹⁶ For more on this idea and a summary of research on the notion of the cult of the book, see Bryan D. Lowe, *Ritualized Writing: Buddhist Practice and Scriptural Cultures in Ancient Japan* (Honolulu: University of Hawai’i Press, 2017), 3-8.

¹⁷ Xie Bi was the son of a Huizhou merchant from Shexian County. He sat for the exams, but never rose above the level of a *shengyuan* 生員. This does not seem to have hindered his participation in literati organizations. He compiled the 1609 *She County Gazetteer* 歙縣志. For more biographical information see, Chen Yi’an 陳怡安, “Wanming wenren de mingshengde jingying—yi Shexian Xie Bi de jiaoyou wei li 晚明文人的名聲的經營——以歙縣謝陸的交遊為例,” *Xin beida shixue* 新北大史學 vol. 19 (2016): 1-24.

Society 豐幹社, founded in 1567.¹⁸ Although the Xie Bi postface was originally a stand-alone work, in this context, Qian Qianyi 錢謙益 (1582-1664) incorporates much of it at the beginning of his own postface, and thus the two works were printed in one continuous block, not consecutively as their original independent formats would dictate. Qian Qianyi 錢謙益 (1582-1664), a well-known government official, poet, and the author of the 1616 preface to the *Record of Protecting the Dharma*, was instrumental in getting the work published, since Zhuhong had passed away the previous year. The decision to introduce Xie Bi's work in a collection devoted to Song Lian was likely that of Qian Qianyi who was particularly keen to set the historical record straight by refuting some of Xie Bi's claims about who was a reincarnation of whom. The Xie Bi postface not only comments on the successive reincarnations, but further adds pertinent historical criteria for how to make such determinations. The first half of the postface, translated here, discusses lineage succession.

As was well-known, the Shanji copy of the *Huayan Sutra* was one of the Bantang monastery's most precious Dharma possessions (*fabao* 法寶). Xie Bi wrote:

After the monk [Shanji] finished writing the sutra in blood, Mr. Song Wenxian of our dynasty added a preface and praise verses. According to the preface, we know that the monk was a later reincarnation of master Yongming and that the monk was the previous incarnation of Mr. Wenxian. Master Yongming directly ascended to the Pure Land; he was a great bodhisattva who caused many in this Sahā world to convert and ascend to that Western Land. Mr. Wenxian who wore the hatchet-embroidered robes of an official, promoted Buddhist truths as the emperor asked; in this Eastern Land he was a great official. The monk [Shanji] succeeded as the next reincarnation of Master Yongming and copied this sutra; after another reincarnation, we finally have this [full] text. When [a monk] appeared in the mother's dream, he did not say "Shanji." But surprisingly said, "Yongming." In fact, by raising the initial cause in confirming the latter result and [pulling these] together to constitute the conditions of this one great undertaking, how could one say that Mr. Wenxian is deceiving us? In again viewing this sutra I looked upon it with great admiration. Whether discussing the vigorous quality of the brush

¹⁸ The society appears to have been named after the eccentric Buddhist poet-monk Fenggan 豐幹 (active 627-649). In 1580, Wang Daokun organized the Baiyu Society 白榆社 which counted Xie Bi, Tu Long 屠隆 (1542-1605), and Li Weizhen 李維楨 (1547-1626), among its members. See, Guo Qitao, *Huizhou: Local Identity and Mercantile Lineage Culture in Ming China* (University of California Press, 2022), 88.

strokes or the even and clear width of the vertical columns, from start to finish one does not see the slightest negligence. And moreover, the blood's luminosity is like that of polished gems, gradually transforming into golden rays. If he were not a later reincarnation of master Yongming, then how could it be like this? Mr. Wenxian's preface shines light on this undertaking, his praise verses explain the doctrine, and his writing is of a high standard. If he were not a later reincarnation of master Yongming, then how could it be like this?

上人血書經後，我 明宋文憲公序之、讚之。據序，乃知上人永明師後身，而文憲公前身也。永明師直超極樂，轉度娑婆西方一大菩。文憲公黼黻 皇猷，宣揚聖諦，東土一大宰官。上人從永明師二轉而書此經，再轉而終此卷。其入母夢時不曰「善繼」而竟曰：「延壽」。蓋挈前因以徵後果，共一大事因緣，文憲公豈作誑語乎？余一再瞻仰此經，毋論筆鋒道勁，行款清勻，自始至終不見一毫怠惰相，而血光融瑩，漸變金光，非永明師一轉後身而能然乎？文憲公序則事昭，贊則義了，書復標解，非永明師再轉後身而能然乎？¹⁹

Xie Bi, like Wang Daokun, was a connoisseur of good calligraphy. In these opening lines of his postface, he praises the quality of the brushstrokes, the even spacing of the columns, and the luminosity that the blood brought to this piece. The calligraphic quality and luminosity of this work is in fact of such a high caliber, Xie Bi argues, that it, in effect, serves as a visual testament to the spiritual potency Shanji possessed because he was a reincarnation of Yongming. He equally claims that Song Lian's preface and praise verses are so well-written only because Song Lian was a reincarnation of Yongming. In writing this postface, Xie Bi pushes back against anyone who might be skeptical of reincarnation in general or of this specific textual lineage in particular. Most prefaces and postfaces for blood-writing texts emphasize the commitment to repaying the Buddha's kindness and the merit these ascetic acts generate: merit that could be dedicated to better rebirths for

¹⁹ Qian Qianyi inserted an extended comment after Song Lian's praise verses. The first half of the comment is the entire Xie Bi postface. This is then followed by Qian Qianyi's evaluation, which is largely a reprinting of his postface, "Ba Shanji shangren xieshu Huayan jing hou," with a few variations in word choice. This postface was printed in Qian Qianyi's work, the *Chuxue ji* 初學集, and also in Song Lian, *Song Lian quanji* 宋濂全集, 5 vols. edited by Huang Linggeng 黃靈庚 (Beijing: Renmin wenzue chubanshe, 2014), 2828. Xie Bi, "Xindu Xie Bi ba 新都謝陸跋," *Hufa lu* (J no. B110, vol. 21, 675a27- 675b3). There is one Buddhist temple gazetteer reprint of Xie Bi's postface, "Xindu Xie Bi ba 新都謝陸跋," in *Wudu fasheng* 吳都法乘, 113-117, in *Zhongguo Fosi Shizhi Huikan* 中國佛寺史志彙刊, 3rd series, vol. 19-28 (Taipei: Mingwen shuju 、Danqing tushu gongsi, 1980-1994).

recently deceased family members.²⁰ Xie Bi offers three other criteria for why such texts might be acclaimed: the quality of the calligraphy, its level of luminosity, and the spiritual potency of its writer(s). All three of these criteria are further used to advance a particular historical narrative—judgments of reincarnation could be made on the basis of visual, material assessments, and through a fine-tuned appreciation of the written word.

Qian Qianyi was so invested in setting the record straight that he took it upon himself to refute some of Xie Bi's claims in a postface of his own. At issue was how to interpret the reincarnation of a famous monk. Qian Qianyi's postface rejects as untenable Xie Bi's claim that Shanji was a reincarnation of Yongming and that Song Lian was thus a reincarnation of Shanji. In his refutation, Qian Qianyi interprets the narrative account of the mother's dream of Yongming differently and further attempts to work out the exact dates for when Shanji copied out the *Huayan Sutra*, the dates of Song Lian's birth, and whether it is conceivable that the two of them ever met face-to-face.²¹ Qian Qianyi's reasoning is as follows:

Xie Bi Shaolian's postface records in great detail all the events surrounding this sutra, but it says, "Yongming's reincarnation was Shanji and then it was Wenxian." To think that Wenxian is Shanji's reincarnation is erroneous. With respect to whether Wenxian is Yongming's reincarnation, see the preface and praise verses to this sutra and also the [text] "In praise of Yongming's Image." Now with respect to whether Shanji is Yongming and Wenxian is Shanji, I do not know what he used as evidence.

有謝陞少連跋載此經去來事，甚詳，第云：「永明師一轉為善繼，再轉為文憲」，以文憲為善繼後身，誤也。按文憲為永明後身，見此經序、讚及「永明像讚」中，而善繼之為永明與文憲之為善繼，則未知何據也。

Wenxian's preface and praise verses are recorded in the *Later Collection of Qianxi* published by his disciples, Li Duan 李崱 and Zheng Yuan 鄭淵 (1326-1373). It

²⁰ For a greater discussion of merit as a motivating factor, see John Kieschnick, "Blood Writing in Chinese Buddhism," *Journal of the International Association of Buddhist Studies* vol. 23 no. 2 (2000): 177-194.

²¹ As for the idea that Song Lian is a *nirmana-kaya* body of Shanji, this view is expressed in the work of the monk Xueguan Zhiyin who wrote that Song Lian realized that he was a reincarnation of Shanji and that Shanji was Yongming (昔景濂宋學士，悟前身為半塘書經長老，即壽師脫胎應現). Xueguan Zhiyin, "Da jisheng Yu jushi wen 答集生余居士問," in *Xueguan chanshi yulu* 雪關禪師語錄 (J no. B198, vol. 27, 464a17-a18).

seems that there was a time before Wenxian had entered into service to this dynasty that Shanji copied the sutra. [He started] in 1305 and finished in 1306. Wenxian was born in 1310, [whereas] in calculating his lifespan [Shanji] died in fifty-seven [1357]. [Song Lian's] preface says, "Now in being presented with this superb good cause, I suddenly remembered this prior event." Wenxian most likely personally met Shanji, so how could he be Shanji's reincarnation? As for the succession between these three generations, it is like the extension and contraction of an arm, it is beyond our comprehension.²² However, if this extension is [understood to be] a *nirmāṇakāya* body, then as for the order of succession, it is clear. As for Mr. Xie's error, I had no choice but to correct it. In the tenth month of 1616, I visited Bantang and paid my respects to the sutra. Therefore, I wrote this postface.

文憲序、讚載其門人李崱、鄭淵所刻《潛溪後集》中²³。蓋文憲未入國朝之作。而善繼寫經，始於至正二十五年乙巳，成於次年丙午，文憲生於元至大庚戌，計是時五十有七年矣。序云：「今逢勝因，頓憶前事」，文憲殆親見善繼者，安得為善繼後身乎？三世去來，如屈信臂²⁴，不可思議。然以應身信之，則後先歷然。謝氏之訛，不可不訂也。丙辰冬十月過半塘，瞻禮是經，因志其後。²⁵

Qian Qianyi first attempts to refute Xie Bi's claims by pointing out that in the year 1310, the year Song Lian was born, Shanji was forty-seven years old, and very much alive. In fact, Shanji passed away at the age of seventy-one in 1357. Qian Qianyi extrapolates from this that the two men were alive at the same time and that they may have met. Qian does not date this purported meeting, but instead interprets the enigmatic claim "Now in being

²² Most scholars translate *bu ke siyi* 不可思議 as inconceivable, yet in this English sentence inconceivable could potentially be misunderstood to mean impossible, thus I have chosen a different wording.

²³ Li Duan 李崱 (d.u.) and Zheng Yuan 鄭淵 (1326-1373, z. Zhonghan 仲涵) were students of Song Lian. When they published Song Lian's *Qianxi houji* each wrote a preface. See, Song Lian, *Song Lian quanji* 宋濂全集, 5 vols. edited by Huang Linggeng 黃靈庚 (Beijing: Renmin wenxue chubanshe, 2014), 2729-2730.

²⁴ In this context, *xin* 信 means extend. My translation follows the gist of how these terms are used in the *Xici xia* 繫辭下 (Treatise on the Appended Remarks II) to the *Yijing* (*Book of Changes*) where it says, "What has gone is a contraction, what is to come is an expansion. Contraction and expansion impel each other on, and benefits are generated in this process (往者屈也，來者信也。屈信相感，而利生焉。)" Translation by Richard Lynn. *The Classic of Changes: A New Translation of the I Ching as interpreted by Wang Bi*, translated by Richard John Lynn (New York: Columbia University Press, 1994), 81.

²⁵ Qian Qianyi, *Hufa lu* (J no. B110, vol. 21, 675b07-675b14).

presented with this superb good cause, I suddenly remembered this prior event,” to refer to a meeting Song Lian had with the elder Shanji and not to a recollection of a past life or a dream episode. If both men were alive and in the same room at the same time, Qian Qianyi reasons, then Song Lian could not be a reincarnation of Shanji and thus Xie Bi’s calculations are false. This is also why the monk in the dream calls himself Yongming and not Shanji.²⁶ What Buddhist definitional or doctrinal criteria Qian Qianyi had in mind when he asserted that this reincarnation is a *nirmāṇakāya* body is unclear. However, based on the internal textual evidence presented here, it is clear that he interprets this to mean that, historically speaking, only the deceased can be reincarnated. According to his thinking, both Shanji and Song Lian can be emanation bodies of Yongming, but because they were alive at the same time, Song Lian cannot be a reincarnation of Shanji. In other words, one life must end before it can reincarnate as another or even, in this case, as multiple others.

Qian Qianyi further recommends that readers searching for proof consult another text that Song Lian wrote, “In praise of Yongming’s Image” (Yongming xiangzan 永明像讚). The title is a shorthand reference to a long praise text Song Lian was asked to write by the abbot of Jingci Monastery 淨慈寺 (Pure Compassion Monastery) who had shown him a portrait of Yongming. Song Lian first praises Yongming’s self-cultivation and his writings. Only at the end of this long text does he claim that when he prostrated before the portrait that he had a sudden realization of their three-generation connection (*huwu sanshi* 忽悟三世).²⁷ Song Lian’s realization and his claim that he and Yongming had a past karmic connection (*suyin* 宿因) coupled with his mother’s dream account was all the historical evidence Qian Qianyi needed to make his assessment.

There is also a 1607 fundraising circular, *Traces of Yongming’s Path* (Yongming daoji 永明道蹟), compiled to raise funds for the rebuilding of Yongming’s stupa at Jingci

²⁶ Xie Bi was not the only one to argue that Song Lian was a reincarnation of Shanji. There is another contrary account in the *Hufu zhi* 虎阜志 that claims that Song Lian’s mother saw the monk Shanji in her dream and that he needed to complete his writing of the *Huayan Sutra* before she could give birth. For this untitled text, see *Hufu zhi* 虎阜志 10.18, edited by Lu Zhaoyu 陸肇域 and Ren Zhaolin 任兆麟, copy-edited by Qian Zhuting 任兆麟 (Rare book, 1792, held at the East Asian Library and Gest Collection, Princeton University).

²⁷ The title given here differs from that in other recensions of Qian Qianyi’s postface, which describe the text as a “Portrait of the Deceased Yongming (Yongming yixiang 永明遺像).” The full title is “Praise Verses for an Image of the Deceased Chan Master Yongming Zhijue (Yongming Zhijue chanshi yixiang zan 永明知覺禪師遺像讚).” Song Lian, “Yongming Zhijue chanshi yixiang zan 永明知覺禪師遺像讚,” in *Song Lian quanji*, 2116.

Monastery in Hangzhou. The text is comprised of a biography of Yongming that is divided into sections interspersed with short comments by various literati supporters. The biography states that Shanji was a reincarnation of Yongming.²⁸ But the ensuing series of comments by the prolific writer Chen Jiru 陳繼儒 (1558-1639) identify Song Lian only as a reincarnation of Yongming, not Shanji.²⁹ Chen Jiru further asserts that when born, Song Lian was originally named Shou 壽 because the mother had a dream encounter with Yongming Yanshou and that his name was later changed to Lian 濂, further cementing the connection.³⁰

What is not contested by the many literati contributors to this fundraising circular is whether there were Ming dynasty reincarnations of Yongming or whether reincarnation itself was even verifiable. Qian Qianyi's calculations, Xie Bi's visual assessments, and the assertions of other literati discussed below, further underscore the importance to them of sifting through rebirth claims and karmic connections in their historical determinations of the provenance of the Shanji copy. From the literati perspective, the full artifact, consisting of the blood-writing of the *Huayan Sutra* in eighty-one *juan* together with the preface and praise verses by Song Lian, was viewed as a devotional object whose value was derived in part from the belief that this was, indeed, Yongming Yanshou's project, which he saw to completion through two subsequent reincarnations. The vast majority of blood-writing projects are attributed to a single monk, only. That so many highly educated literati were willing to entertain the possibility of an intergenerational project reveals just how seriously they took the possibility of reincarnation and how important it was to them that they make the right historical determination with respect to the life and reincarnation of such an esteemed monk like Yongming Yanshou. Without the two bookends—Yongming and Song Lian—the value of this blood-written copy drops precipitously.

²⁸ This particular text does not comment on whether Song Lian is a reincarnation of Shanji. The text only states that both Shanji and Song Lian are reincarnations of Yongming Yanshou. *Yongming daoji* 永明道蹟 (X no. 1599, vol. 86, 59a18a19).

²⁹ Chen Jiru never attained the level of a presented candidate in the Metropolitan examinations. He was, however, a well-connected literatus who made a living by teaching, writing in various genres for money, and compiling volumes of his work and others for publication. See Jamie Greenbaum, *Chen Jiru (1558-1639): The Background to Development and Subsequent Uses of Literary Personae* (Leiden; Boston: Brill, 2007).

³⁰ See the biography of Song Lian in *Yongming daoji* 永明道蹟 (X no. 1599, vol. 86, 59b6-b7). For a short description of the *Yongming daoji*, see Jennifer Eichman, *A Late Sixteenth-Century Chinese Buddhist Fellowship: Spiritual Ambitions, Intellectual Debates, and Epistolary Connections* (Leiden: Brill, 2016), 174-175.

Controversial Moves: How Wang Daokun Acquired the Shanji Copy

In the second half of Xie Bi's postface, he gives us one, albeit benign, version of how the text came into the possession of Wang Daokun 汪道昆 1525-1593 (h. Nanming 南明, z. Yuqing 玉卿; 進士 1547), the son of a Huizhou salt merchant.³¹ A government official at home among elite literati, Wang Daokun's interest in the Shanji copy of the *Huayan Sutra* constitutes only one small part of his extensive engagement with Buddhist monks, temples, texts, and practices during the final twenty years of his life. A wealthy collector who valued calligraphy, he had in his possession at least three blood-written copies of the *Huayan Sutra*.

In Xie Bi's retelling, the Bantang Monastery had fallen into disrepair, and for this reason, some monks traveled to Mt. Jiao with Wang Zijian 汪子建 (d.u.),³² a clan relation of Wang Daokun, and were able to convince Daokun to take possession of the work and store it at his abode, Zhaolin 肇林, for safe keeping. Wang Daokun, however, was not without scruples. He had his younger brother write up a contract stating that the text would be removed only temporarily and that if the temple could revive itself, this precious work of calligraphy would be returned to Suzhou and the Bantang monastery. Xie Bi wrote:

Some 230 years later in 1586 [after] the temple had already met with misfortune, having fallen into disrepair, Vice Prefect Wang [Daokun] traveled around the Wu

³¹ Wang Daokun is best known in contemporary scholarship for his writings on Huizhou family lineages, female chastity martyrs, literary dramas, and Huizhou culture. For a brief biography in English (pp. 84-89) and for a detailed consideration of Wang Daokun's writings (pp. 83-111) and a greater consideration of Huizhou merchant culture, see Guo Qitao, *Huizhou: Local Identity and Mercantile Lineage Culture in Ming China* (University of California Press, 2022). There are a considerable number of Chinese secondary sources, many of which Guo Qitao cites, see the bibliography.

³² Wang Daokun rarely mentions this person, who must have been part of the extended clan. At times, other texts refer to him as a *shanran* 山人, a mountain recluse or ascetic. Most references to Wang Zijian appear in titles to parting poems written after an event as is the case for a poem written by the poet-monk (*shiseng* 詩僧) Ruyu 如愚 (d.u.), an acquaintance of Feng Mengzhen. None of these sources offers more than a fleeting view. Zijian is mentioned once traveling on a boat with Feng Mengzhen in 1591, and once by Li Weizhen in the capacity of travel around Lake Taihu. Li Weizhen refers to both Wang Zijian and Mao Baosun 毛豹孫 as *shanren* 山人. Li Weizhen 李維楨, "Taihu liang Dongting youji 太湖兩洞庭游記," in *Dami shanfang ji* 大泌山房集 juan 60.2 (Rare Book, 1611: Hishi copy held at the East Asian Library and Gest Collection, Princeton University. Original held at the Naikaku Bunko, Tokyo); Feng Mengzhen 馮夢禎, *Riji* 日記, juan 51.7, in *Kuixue tang ji* 快雪堂集, in *Siku quanshu cunmu congshu* 四庫全書存目叢書, *jibu* 集部, vol. 164, p. 723 (1616 Reprint, Jinan: Qi Lu shushe chubanshe, 1997). Shi Ruyu 釋如愚, "Xiari Xu Chirong Lin Bosheng jinwu, Wang Zijian shanren tong jizhong Xiangting fenyun 夏日許穉榮林伯升金吾汪子建山人同集衆香亭分韻," in *Konghua ji* 空華集 1.18, selected by Long Yong 龍庸, edited by Zhou Rudeng 周汝登, in *Siku quanshu cunmu congshu* 四庫全書存目叢書, *jibu* 集部 vol. 191 (Jinan: Qi Lu shushe chubanshe, 1995-1997).

region. He prostrated before the sutra and looked upon it with great reverence, sighing at the rarity of such a work. Not long after, while resting at Mt. Jiao, his relative Wang Zijian arrived along with a temple monk who implored him to assume temporary custody of the sutra and send it to Zhaolin Abode where officials could provisionally see to its safekeeping. The Vice Prefect encouraged this. In addition, he ordered his younger brother Zhongjia to give the monks a [written] pledge that, in the future, if they were able to somewhat revive the monastery, the sutra would again return to its original casement. The monk also sent the Zhi'er Stupa³³ to Layman Wang to house at his Banji Abode.³⁴

二百三十餘年，寺運式微，萬曆丙戌 (1586)，汪司馬公遊吳，頂禮瞻仰，嘆為希有。尋憩焦山，宗人汪子建以寺僧來，願以是經權寄肇林精舍，暫藉宰官護持，司馬告之，且命其弟仲嘉與約。他日，寺僧稍能興復，仍復歸其原函。寺僧亦以雉兒塔寄王居士半偈菴。

In 1602, the monk Tanxu had the karmic conditions to come to my local area and the monastery monk's grand-disciple Mingde also vowed to retrieve the sutra. At that time officials, laymen, monks, and others praised their accomplishment [in reviving the monastery]. They sent a letter to Zhongjia, and Zhongjia honored the agreement. This sutra and the stupa were both returned. These past sixteen years went by very quickly, like the man from Chu who retrieved his bow and the meeting of swords at Yanjin, is this not inconceivable!

³³ The name of this particular stupa was misunderstood by many late Ming literati. Some sources like, Yu Chunxi's 虞淳熙 (1553-1621) stupa epitaph for Yongming Yanshou, take the name literally and describe this as a stupa for a bird, most likely a quail. However, other sources claim that Zhi'er was the name of a child in the Eastern Jin (317-420) who died sometime after he heard the monk Daosheng 道生 (355-434) recite the *Lotus Sutra*, and thus, a stupa was built for him at this temple. Yet another source says that a quail who heard the monk recite, appeared in the monk's dream and said that it would be reborn as a child; it is this quail-turned-child for whom the stupa was built. See Yu Chunxi 虞淳熙, "Shou chanshi sudubo bian 壽禪師窣堵波辨," in *Nan bing Jingci si zhi* 南屏淨慈寺志, 772, in *Zhongguo Fosi Shizhi Huikan* 中國佛寺史志彙刊, 1st series, vol. 17-19 (Taipei: Mingwen shuju ˙ Danqing tushu gongsi, 1980-1994); Wei Xian 魏憲, "Bantang shousheng jiaosi chongxiu taji 半塘壽聖教寺重修塔記 in *Wudu fa sheng* 吳都法乘, 1118-1119; for a correction to Yu Chunxi's views, see the untitled explanation in Li Rihua 李日華 (1565-1635), *Liu yan zhai erbi* 六研齋二筆, *juan* 2.27-28, in *Yingyin wenyuange Siku quanshu* 景印文淵閣四庫全書, *zibu* 子部 10, vol. 867, 604-605 (Reprint: Taiwan shangwu yinshuguan 1983-1986).

³⁴ Wang Zhideng 王穉登 (1535-1614; z. Baigu 百谷) had an abode he named Banji 半偈.

萬曆壬寅 (1602)，曇旭比丘有緣吾土，而寺僧孫徒明德有願還經，一時宰官、居士、開士等並贊成其勝，移書仲嘉，仲嘉謹如約，此經既還，塔亦歸附。十六年間，彈指去來，楚人之弓³⁵，延津之劍³⁶，豈可思議哉！³⁷

Xie Bi sheds light on both how this text traveled to Zhaolin Abode and when it was returned to Suzhou. He is clearly elated by the ability of the monks Tanxu 曇旭 and Mingde 明德 to repair the temple. He likens the Wu literati ability to retrieve what they lost to the classic example of the man of Chu who lost his bow, yet was able to find it himself. Both Xie Bi and Qian Qianyi make it clear that the Shanji copy of the *Huayan Sutra* was a valued part of their Wu cultural heritage and for this reason it belonged in Wu. Just as the two swords were reunited, so were the Shanji copy and the stupa when they were returned to Bantang Monastery.

Other sources do not dispute the general outline provided by Xie Bi, but several sources are more judgmental and dispositive in their depictions. The entry on this history in the *Tiger Hill Gazetteer* (*Hufu zhi* 虎阜志) claims that a degenerate monk sold the work to Wang (不肖僧以經質錢于汪司馬).³⁸ As to the price Wang may have paid, there is one tantalizing clue in the travel writings of Feng Mengzhen 馮夢禎 (1546-1623). Feng Mengzhen's *Daily Chronicle* (*Riji* 日記) entry for the twenty-fourth day of the second month of 1602, states that it took fifty taels to buy it back:

Thereupon, we took a small boat to the other side of [West] Lake and anchored it at Chishan pier where we clambered onto the shore and proceeded to visit the Liutong Monastery (Six Supranormal Powers Monastery). There we happily viewed

³⁵ This idiom aptly sums up Qian Qianyi's feeling that one should take care of one's own and refers to the story of the king of Chu who lost his bow and said that a man of Chu would find it (楚人失弓，楚人得之).

³⁶ As for the phrase, *Yanjin zhi jian* 延津之劍, this idiom is derived from the story of the reuniting of two swords called respectively, Longquan and Tai'e. The swords were originally together, but Lei Huan 雷煥 (d.u.) separated them when he sent only one of them to Zhang Hua 張華 (232-300). Both swords eventually end up at different times in the same river where they are transformed into two intertwined dragons, and thus, are reunited. The phrase is used to express how fortunate or auspicious it is when two things that have been separated are somehow, mysteriously reunited. For the *locus classicus* of this story, see "Zhang Hua zhuan 張華傳," in *Jinshu* 晉書 36:1075.

³⁷ Xie Bi, "Xindu Xie Bi ba," *Hufa lu* (J no. B110, vol. 21, 675b3- 675b7).

³⁸ In Qian Qianyi's funeral epitaph for the compiler of the *Wudu fasheng* 吳都法乘, Zhou Yongnian 周永年 (1582-1674), he claimed that the text was 100 *juan*. The *Siku quanshu* copy preserved only twelve *juan*, whereas there is a Buddhist temple gazetteer collection that includes a forty-two *juan* version. There are also other recensions of varying length. The *Hufu zhi* 虎阜志 text cited here claims to be a citation from the *Wudu fasheng*, but this particular story is not in any of the recensions of that gazetteer that I have seen. For this untitled text see the *Hufu zhi* 虎阜志 10.18.

the blood-written copy of the *Huayan Sutra* Scholar Song wrote in his previous life. The Bantang Sheng Shou Monastery monk Shanji copied it beginning in the *zhizheng* period of the Yuan dynasty. His calligraphy was like that of Zhao Weiguo, clear block script without deviation for eighty fascicles. . . . As for this text, the temple monk sold it to the Vice Prefect Wang [Daokun]. In proclaiming our desire for its return, my generation made it possible for the monk Tanxu to pay fifty taels to buy it back. Because of this, the Yongzhen monastery gate will not be disgraced again. The monk Tanxu remained for a meal. The abbot said

遂乘小舟，絕湖赤山埠，登岸，過六通寺，隨喜宋學士前身血書《華嚴經》。元前至正，半塘聖壽寺，僧善繼所書。書法似趙魏國，端楷不苟，八十卷 . . . 此經，寺僧質于汪司馬，余輩唱願，俾曇旭以五十金贖之。以永鎮山門不可再辱，曇旭留齋，主僧曰 . . .³⁹

Fifty taels was a hefty sum. If Wang Daokun did indeed purchase the text for that sum, the temple monks would have been able to use these funds to support themselves and begin repairs to their dilapidated monastery. Feng makes note of the calligraphy and compares it favorably to that of another famous calligrapher, Zhao Mengfu 趙孟頫 (1254-1322, epithet Weiguo 魏國). He also mentions the monk Tanxu who was clearly part of their entourage, and that they remained at the monastery for a meal, presumably at noontime. But the entries in the *Daily Chronicle* tend to be short and choppy and Feng rapidly moves on to other topics. Feng does not shed any light on why the text was at Liu Tong Monastery 六通寺 and not at Zhaolin Abode. Since the text was returned to Bantang Monastery in 1602, perhaps it was available for viewing en route to that destination or it had already been turned over to Tanxu who shared it with them.

With respect to the repair of the Bantang Monastery, there is some evidence that Qian Qianyi himself was quite invested in supporting this endeavor, as was the prolific writer and government official Li Weizhen 李維楨 (1547-1626), the author of other short prefaces and postfaces on blood-writing.⁴⁰ Li Weizhen's preface to a Bantang Monastery

³⁹ Feng Mengzhen's recounting of Song Lian's mother's dream adds nothing new, and thus, I have left it out. Feng Mengzhen 馮夢禎, *Riji* 日記, *juan* 59.3, in *Kuaxue tang ji* 快雪堂集, in *Siku quanshu cunmu congshu* 四庫全書存目叢書, *jibu* 集部, vol. 165, p. 47 (1616. Reprint, Jinan: Qi Lu shushe chubanshe, 1997).

⁴⁰ Li Weizhen wrote many merchant biographies, a lucrative practice. He also weighed in on various government matters, composed poetry, and participated in the compilation of the *Shenzong Veritable Records* (*Shenzong shilu* 神宗實錄). Xie Bi is listed among the editor-readers of Li Weizhen's collected

donation circular created by Chen Jiru 陳繼儒 (1558-1639) and the scholar-official Fan Yunlin 范允臨 (1558-1641; h. Zhangbai 長白, *jinsi* 1595)⁴¹ opens by telling the reader that, when on a boat trip, Qian Qianyi stopped at Bantang Monastery where he saw the sutra repository.⁴²

Whether the Shanji copy was given to Wang Daokun for safekeeping or whether something more nefarious unfolded in how he came to possess it depends on one's point of view. That Feng Mengzhen would list such a specific sum of money for the repurchase further indicates that there is a larger story to be told—one that requires further information on the costs of repair and efforts to solicit donations—a story beyond the scope of this project. What is not in dispute is that the monastery was dilapidated and in need of repair. Having made the repairs, the Shanji copy was procured through the efforts of several energetic monks and their literati supporters so that it could be returned to Suzhou.

Later References to the Shanji Copy:

The Shanji copy of the *Huayan Sutra* continued to inspire literati viewers well into the mid-seventeenth century, as well as in later periods.⁴³ Some of these viewers sought to elevate other lesser known blood-writing projects, whether of the *Huayan Sutra* or other sutras, through association with this copy. Despite the power and authority enjoyed by the monk Yongming in late Ming contexts and the debates outlined above concerning his reincarnations, later references all but obscured his role. In subsequent prefaces and postfaces the vast majority of literati writers privileged Song Lian as the central figure, but kept an oblique reference to the intergenerational provenance. Occasionally a work would mention Shanji, but Yongming's name only appears in longer explanations.

This was certainly the case for postfaces written by the Ming loyalist-turned-monk Tao Ru'nai 陶汝鼐 (1601-1683; 進士 1633) who said, “In the past when I visited the

writings, the *Dami shanfang ji* 大泌山房集. For a description of some of Li Weizhen activities, see Ying-shih Yu, *Chinese History and Culture*, vol. 1 (New York: Columbia University Press, 2018), 254, 297.

⁴¹ Fan Yunlin was well-known for his calligraphy some of which is housed in various museums worldwide. See for instance, the album leaf letter, in the John B. Elliott Collection, Princeton University Art Museum, Princeton, New Jersey.

⁴² Li Weizhen, “Ti Shousheng si muyuan ce 題壽聖寺募緣冊,” in *Dami shanfang ji*, *juan* 130.49.

⁴³ There are many other postfaces written by literati viewers of the Shanji copy from the late Qing through the Republican Era, including by such prominent figures as Kang Youwei 康有為 (1858-1927). For some of this material, see Yin Wenhan 尹文漢, “Zhongguo gudai cixie shujing zhi feng—jian lun Jiuhua shan Haiyu heshang xieshu *Huayan jing* 中國古代刺血書經之風—兼論九華山海玉和尚血書《華嚴經》,” *Zongjiao xue yanjiu* 宗教學研究 vol. 1 (2016): 114-119.

Bantang Monastery in Suzhou, I saw the *Huayan Sutra* the Honorable. Song had written over three lifetimes (昔過吳門三塘寺，見宋公三世書《華嚴經》. . .).⁴⁴ And in another postface, Tao Ru'nai wrote, “In the past, only after three lifetimes was Song Jinglian able to complete the writing out of a single copy of the *Huayan* [*Sutra*] (昔宋景濂書《華嚴》一部，三世始成).”⁴⁵ In both instances the reference to three generations or three lifetimes was only comprehensible to those who already knew the backstory. As for the 1630 Suzhou provincial gazetteer, it recorded only that “at the beginning of the dynasty, Song Lian from Jinhua was reborn and copied the *Huayan Sutra* in blood (國初，金華宋濂再生血書《華嚴經》),” with no ensuing explanation or comment.⁴⁶

With respect to the usage of Shanji's name, Li Weizhen, who had traveled to Suzhou to see the Shanji copy, incorporated two references to the work in a preface he wrote for a monk who had copied the *Lotus Sutra* in blood. The monk, Rong 榮, hailed from Hubei province as did Li Weizhen, but like many monks, he had traveled from monastery to monastery seeking Buddhist instruction. In this pursuit, he was tonsured under Xuelang Hongen 雪浪洪恩 (1545-1608) and received some Chan training under Zhuhong at Yunqi Monastery 雲棲寺 (Cloud Dwelling Monastery), yet despite training under such eminent monks, he did not achieve their level of renown.⁴⁷ After he arrived in Nanjing, he copied the *Lotus Sutra* in blood by collecting blood from the blood vessels on the underside of his tongue. Upon completion an unidentified group of scholar-officials asked Li Weizhen to compose a postface.⁴⁸ Li Weizhen's last official post was in the Ministry of Rites in Nanjing, so perhaps this is when he saw the Rong copy. Wanting his readers to fathom the superb quality of the Rong copy, Li Weizhen compared it to the Shanji copy:

⁴⁴ The copy cited here has Santang si 三塘寺, but this is a graphic error and should be Bantang si 半塘寺. I have thus translated it accordingly. Tao Ru'nai, “Nanyue Zhengguang zunzhe xieshu Huayan jing ba 南岳正光尊者血書《華嚴經》跋,” in *Tao Mi'an xiansheng wenji* 陶密庵先生文集, in *Rongmu tang heji* 榮木堂合集 35 juan, in *Siku jinhui shu congkan* 四庫禁燬書叢刊, *jibu* 集部, vol. 85 (Beijing: Beijing chubanshe, 1997-2000), 628.

⁴⁵ Tao Ru'nai, “Mingxiu biqiu shoushu Huayan jing ba 明修比丘手書《華嚴經》跋,” in *Siku jinhui shu congkan*, 628.

⁴⁶ See *Suzhou fuzhi* 蘇州府志, 9.36, in *Da Ming yitong mingsheng zhi* 大明一統名勝志, in *Siku quanshu cunmu congshu* 四庫全書存目叢書, *shibu* 史部 vol. 167, 526 (1630 Reprint; Jinan: Qi Lu shushe chubanshe, 1995-1997).

⁴⁷ Li Weizhen only provides one name for this monk, which makes it difficult to track down any biographical information. Rong hailed from Huangzhou, met a number of famous monks, and appears to have also met Qian Qianyi. Li Weizhen wrote that a number of donors built him an abode (*jingshe* 精舍), but offers no names.

⁴⁸ Li Weizhen's words were added at the end of Rong's copy much in the spirit of a colophon. Written in the style of a postface, the text would have received wider circulation through its publication in Li Weizhen's collected works.

Recently when traveling around Suzhou, I saw the Yuan dynasty monk Shanji's blood-written copy of the eighty-one fascicle *Huayan Sutra* and praise text by Song Wenxian at the Shousheng Monastery; those near and far venerate this Dharma treasure! Now I have also viewed this monk [Rong's] blood artifact and moreover he hails from my native province, Chu. Although I dare not compare his copy to the Wenxian one, I was happy [he did it] since Chu has never had such an event. For this reason, I added a few words after those of other officials and scholars.

余頃遊吳中壽聖寺，見元僧善繼血書華嚴經八十一卷，宋文憲為讚，遠邇尊奉法寶！今又見上人血蹟⁴⁹，且出吾楚，雖不敢比文憲，竊喜得未曾有。因綴數言，諸薦紳學士之後。⁵⁰

Li Weizhen's self-effacing proclamation notwithstanding, he is careful to mention his trip to Bantang Monastery and the comparison to guide readers toward greater appreciation if not veneration for the Rong copy and to place it within a storied tradition of blood-writing. Li may have hoped the association would further elevate the stature of this relatively unknown monk. Invoking the Shanji copy of the *Huayan Sutra* as an exemplary model even when the copyist was focused on a different scripture affirmed the value of this ascetic practice, elevated lesser known works and monks, and kept references to the Shanji copy in circulation, thus further inscribing its own relevance.

That Li Weizhen, Wang Daokun, and others made the pilgrimage to see the Shanji copy further demonstrates that such texts were so worthy of veneration that they warranted a stop on a literati trip around a region, suggesting that blood-writing texts drew practitioners and others to the monasteries and temples that housed them. Such a powerful draw surely enhanced the prestige of Buddhist establishments, resulted in monetary donations, and the writing of more prefaces, and postfaces. Much has been made in previous scholarship about the cult of the book. Mahayana scripture often included prescriptive language that encouraged practitioners to treat scripture as the sacred repository of the Buddha's words and to worship the texts as an embodiment of the Buddha. That be as it may, it was the blood-writing copy studied here that drew late

⁴⁹ *Xueji* 血蹟 means, literally, blood traces. But here it is used in the sense of a treasured object or artifact.

⁵⁰ The *Dami shanfang ji* includes several pieces Li wrote about blood-writing. Li Weizhen, "Ti Rong shangren juan 題榮上人卷," in *Dami shanfang ji*, juan 127.42-43.

Ming literati visitors to Bantang Monastery, not its repository of ink-copied or woodblock print texts.

In Conclusion:

The prefaces and postfaces analyzed here reveal a robust literati interest in the Shanji copy of the *Huayan Sutra* and in blood-writing more generally. Originally scattered throughout the collected writings of individual literati, some of these sources were republished in *The Record of Protecting the Dharma*, a compilation that was included in the Jiaxing Canon. As the prefaces and postfaces for the Shanji copy and for other blood-writing projects written by Tao Ru'nai, Li Weizhen, Xie Bi and others come to light, they bring to the fore social connections among literati whose shared Buddhist interests would otherwise be obscured. Many late Ming literati read Buddhist scriptures and Chan discourse records. Many also visited numerous Buddhist monasteries and smaller temples. Yet very few literati writings discuss reincarnation so directly, let alone attempt to use Buddhist historical criteria to work out an intergenerational succession as seen here in the writings of both Xie Bi and Qian Qianyi.

That there were literati who cared deeply about provenance and successive reincarnations is significant for how we understand late Ming literati beliefs about the rebirth of famous monks and literati, their dream appearances, their karmic connections, and the standards for determining truth claims. Late Ming and early Qing viewers of the Shanji copy understood that the karmic responsibility for the completion of this endeavor was shared cross three generations. Not only did the literati accept this possibility, in their writing of postfaces for other blood-writing projects, they often linked those projects to the Shanji copy, which, in effect, raised the stature of both copies. The practice reinforced the importance of the Shanji copy, keeping it in the public eye, and elevated other lesser known monks and their work by association with this venerated artifact.

The Shanji copy of the *Huayan Sutra* functioned as an object of veneration and worship. Primary sources whether by Song Lian, Qian Qianyi, or the other literati named here describe their prostrations, burning of incense, and offerings of flowers to this blood scripture. Viewed as Dharma treasures, such works put a monastery on the map, drew pilgrims, and generally elevated the profile of the places that were fortunate enough to have them. Literati also admired the quality of the calligraphy and the luminous sheen of the blood, neither of which could be appreciated without in-person viewing.

Although this study provides a detailed analysis of the reception of only one blood-written copy with an unusual backstory, it should be noted that there were many other monks engaged in blood-writing of the *Huayan Sutra* and of other sutras. These works and their prefaces and postfaces remain to be studied as does the history of the reception of the Shanji copy from the mid-Qing onwards.

ACKNOWLEDGEMENTS

I would like to express my thanks for the invitation to present this research at the 2023 International Conference on Huayen Buddhism and to the Huayen Lotus Association, and to Chen I-Biau 陳一標, Chen Ying-shan 陳英善, Shi Jianrong 釋堅融, and other members of this institute for their kindness and understanding as well as their willingness to read some of these materials with me. I would especially like to thank Dr. Tu Yen-chiu 涂艷秋 for her insightful comments and for encouraging me to present at this conference. I would also like to thank the many scholars who discussed this material with me, those who offered sound editing advice, and those who helped me track down various difficult to find primary sources, among which are James A. Benn, Alia Goehr, He Yingtian, Martin Ching Kit Wu, and Lin Sheng-tsai. I would like to offer a special thanks to Princeton librarian Joshua Seufert for helping me find many obscure references.

LIST OF ABBREVIATIONS:

- J *Jiaxing da zangjing* 嘉興大藏經, CBETA rpt. of *Jingshan zangban banzang* 徑山藏版藏 (Taipei: Xinwenfeng chubanshe, 1987).
- X *Xu zangjing* 續藏經, CBETA rpt. of *Shinsan Dai Nihon zokuzōkyō* 新纂大日本續藏經 [Newly Edited Great Japanese (Republication of the) Supplement to the Chinese Buddhist Canon] (Tokyo: Kokusho kankōkai, 1975–1989), rpt. of *Dai Nippon zokuzōkyō* 大日本續藏經 150 vols. Eds. Maeda Eun 前田慧雲 and Nakano Tatsue 中野達慧 (Kyoto: Zōkyō shoin, 1905-1912). In following the conventions of *CBETA*, I use X not Z.

華嚴、禪與西夏的傳播新探（以西夏文獻為中心）

中國人民大學國學院 教授
索羅寧

摘 要

西夏漢傳佛教發展早已引起學術界關注。關鍵問題即是在於缺乏西夏佛教傳播歷史記載，我們只能從文本抽出歷史資訊。該文章企圖把部分西夏文獻放置在宋元漢傳背景討論西夏漢傳佛教的多元性。主要結論是西夏華嚴禪文獻的漢語底本異於現存的文本。西夏華嚴禪有其獨特發展脈絡，追求宗密荷澤禪與以馬祖道一禪學進行會通。如此，西夏漢傳佛教起源 可見在遼佛教以及遼金時期的河北不同禪寺中。

關鍵詞：西夏漢傳佛教、洪州、宗密、北宋禪宗、山嘴溝，華嚴禪

一、導論

西夏（1038-1227）為中亞及華北地區主要佛教基地，也是不同佛教傳承的匯點。自從其建國以來，佛教是西夏文化主要成分之一。西夏佛教主要由三個基本因素組成的：漢傳佛教、藏傳佛教以及所謂「本土」佛教，另稱之為「漢藏佛教」¹。學術界早已關注，從義理內容觀西夏漢傳佛典，西夏漢傳佛教的主要脈絡是以圭峰宗密（780-841）著作為代表所謂「華嚴禪」思想。另有部分材料暫定為北宋時期諸禪師語錄的西夏譯文²。從語言分配觀之，則有西夏語（絕大部分）、漢語文獻二類。本文目的為總結漢傳佛教中的「禪宗」在西夏的傳播，並以西夏文材料為主。該立場顯然有內在限制，其中的研究成果只能解決一部分問題，不能為西夏漢傳佛教史提供全面構擬。同時，本研究可視為在西夏佛教史重構過程中的一個階段。

研究西夏佛典的立場必須是綜合性的：雖然西夏佛典基礎研究離不開個別文本解讀，只有綜合討論才助於西夏佛教史的構造。因為西夏佛教史並非獨立過程，而是 11-13 世紀西域和華北佛教史代表，學術界需要把西夏文本放置漢傳或藏傳佛教「大傳統」的框架內。「大傳統」的研究立場潛力相當豐富，允許從義理研究、文獻學、版本學等角度進行歷史比較研究。因為西夏語保留的漢傳文獻之間，有不少本子的漢語底本已失傳未存或尚未發現，西夏文獻的重要性遠遠超越「西夏學」限制，即可以為漢傳和藏傳佛教史提供在他處未記載的內容。同時，西夏本土著作，均分配在漢傳或藏傳佛教發展趨勢之間，因此也能顯露主流漢傳佛典未見的內容。從佛教史角度觀之，與大傳統之比較能顯露西夏文本的實際重要性及其歷史意義、同時也允許更徹底掌握西夏佛教的特殊性。從此觀之，西夏文獻可視為研究漢傳或藏傳佛教史主要材料之一。

二、漢傳佛教文本的架構與斷代問題

漢傳佛教在西夏國土傳播資訊頗為有限，其中關鍵的是《歷代法寶記》中關於保唐無住（713-774 年）在賀蘭山修行的記載。據此，唐代天寶年間賀蘭山地區流傳過不同法門，包括禪宗某種「頓法」，律宗等思想或修行脈絡。儘管如此，西夏時期的材料並未記載西夏佛教與保唐無住法門的相續性。漢語歷史記載基本證明，最早佛教傳入西夏的時段為其開國大王李元昊（1003-1048）時期或更早。漢語記載大致合乎西夏文獻的資訊，證明佛經翻譯工作起於李元昊時期，到西夏惠宗秉常時段（11 世紀末）基本完成了主要大乘佛教經典的翻譯。

¹ 索羅寧，《西夏佛教與漢藏圓融》，《世界宗教研究》4（2022）：18-29

² 細見：索羅寧《西夏文漢傳佛典研究》（蘭州：甘肅文化，2022）

佛教在西夏傳播的初步階段無疑問基於漢語經典的翻譯。據不同經譯不同題記、序、題跋等內容，西夏人認為西夏佛教史應該視為「佛教在東土」傳播的一部分，即是西夏佛教歷史屬佛教自東漢以來在東土傳播過程的一部分。所謂「核心佛經」（如《華嚴經》、《維摩詰經》、《涅槃經》等）屬於歷史文獻所記載的漢語「大藏經」六次傳入西夏的境內之內³。據西田龍雄以及史金波的考證，翻譯工作在 11 世紀末（大略惠宗秉常時期）已經結束，12 世紀仁宗時期為「校勘」時段⁴。此階段傳入西夏的佛教義理內容現在無以得知，據現存西夏語和漢語的碑銘記載，西夏佛教的早期內容限於不同儀軌以及所謂「護國」儀禮活動，其中也包括漢傳佛教的「華嚴學」。

至於所謂「宗派」（包括禪宗以及其他漢傳藏傳宗派）的傳播，其斷代問題頗為複雜。其中主要問題是，西夏文獻內容類別型反映一種「系統架構」，但此架構不能機械視為漢傳或藏傳「宗派」傳播的痕跡。筆者曾提出西夏有「官方」/「民間」佛教的架構；在此架構上，華嚴信仰作為核心因素。如此架構界定了西夏境內華嚴思想的傳播⁵。因為如此，西夏就存在明顯的「華嚴」思想趨勢，並且「華嚴信仰」的影響力遠遠超越了其他漢傳佛教內容。以上考證基於西夏法典《天盛改舊新定律令》（大致屬於西夏天盛年間，1149-1170）的記載，以及不同發願文、題跋等內容的分析。法典所載的「般若、華嚴、百法、唯識、起信」以及「常做法事」為僧侶必須掌握的佛教義理內容的範疇，均代表西夏官方佛教的內容⁶。

從上可知，《天盛律令》條例代表 12 世紀 50 年代的情況。恰恰我們迄今未見 1150 年之前的宗派材料，最晚接近西夏滅亡時期（《唯識二十頌》1223—1224 年）。因此可以假設，所謂「宗派」材料（非佛經譯本，其中包括「華嚴」）屬於西夏佛教晚期。可見所謂「宗派材料」的傳播，無論是漢傳還是藏傳，都在仁宗時期校勘舊譯的時段開始傳播。藏傳佛教《大手印究竟集》（非譯本，西夏本土著作）是西夏高僧德慧在 1152 年左右編輯的，時段與漢語《注華嚴法界觀門》相同。可以假設，漢傳佛教「宗派」，如華嚴宗文獻，華嚴禪文獻，以及藏傳文獻（《大手印》文本等）傳入西夏的時段也是 12 世紀 60 年代。從神秀撰《達摩觀心論》（1172 年）、漢語《注華嚴法界觀》（1152 年）、《三十五佛名禮懺功德文發願文》（1180 年）、《瑜伽師地論》（1215 年）的題記可見，這些材料翻譯成西夏語的時間為 1152—1224 年間。雖然許多漢傳宗派文獻的西夏譯文，如賢首法藏撰《華嚴金獅子章》

³ 六次引進漢語大藏經的研究可見在史金波《西夏佛教史略》（銀川：寧夏人民出版社，1988）等處。

⁴ 此觀點後來克恰諾夫的《西夏佛典目錄》序中也接受；見：Е. И. Кычанов, *Каталог буддийских текстов из собрания СПб. Филиала Института Востоковедения РАН*（Kyoto: University of Kyoto Press, 1999）。

⁵ 索羅寧《西夏佛教“系統性”之初探》，《世界宗教研究》4（2013）：22-28

⁶ K. Solonin, “Textual evidence for Sino-Tibetan Buddhism”, *T'oung Pao* 108.3-4（2022）：436-485

(雲間本)、《還源觀》等缺乏題款，但可以確定其西夏譯文的時代與上述文獻大同小異。大部分現存的西夏語序跋、題記、發願文等材料的撰寫編輯時段在天盛、乾佑年間。在西夏宗派文獻中所見到的本子，特別是華嚴文獻，雖然定為唐代，實際上基於南北宋版本。綜上可知，「宗派文獻」不為 11 世紀「西夏大藏經」所收，傳入及翻譯時期是 12 世紀中葉以後⁷。

從「政治史」角度觀之，漢傳「華嚴」(華嚴禪)文獻傳入西夏的時段稍晚於契丹遼佛教最盛行遼道宗(1055-1101)的時代以及稍後的大遼滅亡。由於有部分遼代佛教文本出現西夏譯本，此外可見與遼佛教有直接關係漢語的本子，主要是「華嚴禪」和「百法」以及與《釋摩訶衍》有關類型文本，可以假設遼與西夏的佛教關係⁸。考慮以上內容可以假設，西夏漢傳佛典文本在西夏的流傳時間範圍屬於 12 世紀 50 年代以來乃至西夏滅亡。從西夏佛教歷史的角度觀之，可見「宗派」思想文本傳入西夏的時期晚於「核心大乘佛教經典」，並且與藏傳文本傳入西夏的時段是一樣的。

(一) 西夏「華嚴禪」文獻背景

「華嚴禪」需要華嚴學和禪學並行，也需要有相關的文本。從西域佛教歷史研究角度觀之，學術介面對的問題是：西夏各地出土大量不同內容佛教文獻，那麼這一批文獻的性質和歷史背景為何，如此諸本文獻代表一種什麼樣的歷史事實，其與漢傳佛教的主流有如何關係。基同樣內容文獻代表西夏佛教中的某種脈絡，同時也可視為研究「大傳統」在西夏以及整個中亞的歷史材料。於其內容出土文獻可以組成「文獻群」(textual cluster)，但仔細分析顯露屬於同一個「文獻群」的文本的歷史背景頗為不同。據目前瞭解，西夏華嚴學和華嚴禪可分為二脈絡：遼代華嚴與北宋「復興華嚴」。其中遼代佛教遺產主要以澄觀，宗密一系的文本以及「華嚴禪」為主，北宋脈絡則是傳播華嚴學「復興」文獻(長水子璿/晉水淨源)和思想的途徑。二種脈絡西夏以及西域的互動問題尚待進一步研究，下文提出部分文獻考證。

同時，學術界有關於華嚴文獻在西夏的傳播的具體記載：元代西夏遺僧一行慧覺撰《大方廣佛華嚴經海印道場十重行願常徧禮懺儀》所收「大夏國弘揚華嚴諸師」表⁹。據此，西夏華嚴傳承的時代屬於惠宗秉常時期，並以《華嚴經》本經、清涼

⁷ 索羅寧，《西夏文漢傳佛典研究》：23-28；另見聶鴻音，：《西夏佛經序跋譯注》，(上海：上海古籍出版社，2016)一書中關於不同西夏語序文、題記等翻譯和討論。

⁸ K. Solonin, "Buddhist Connections between the Liao and Xixia: Preliminary Considerations", *Journal of Song-Yuan studies* 43 (2013): 171-219; 竺沙雅章：《宋元佛教文化史研究》，(東京：汲古書院 2000)一書中關於遼佛教的系統討論。

⁹ 原收錄《嘉興藏》，CBETA X74, #1470，相關記載參見：《華嚴經海印道場懺儀》卷 42：CBETA 2022.Q4, X74, no. 1470, p. 356b1-18// Z 2B:1, pp. 355d7-356a6// R128, pp. 710b7-711a6。文獻研究見：索羅寧，《一行慧覺及其《大方廣佛華嚴經海印道場十重行願常徧禮懺儀》》。《台大佛學研究》23

之修【】則文字之□佛□母「。界【】與無礙【】二分(2)【】之不礙【】無是，則佛□□□亦順性【】與智隨順，故全無礙(3)【】入于【】應安立十門。理分齊(4)【】中入。因為此為能詮門而說(5)，互不【】，取則前七門中攝理事而無礙，【】所說理事無礙者，與此有殊？(6)答：「此【】詮無礙，前七門從通而起，理事無礙(7)【】屬於法，如何？先七門中事事無礙等【】能引入。答：「雖說同教，事事無礙(8)【】」

內容比較接近的漢語段落可見在元代蒼山再光寺普瑞撰《華嚴懸談會玄記》卷34中¹⁹。文本錄文如下（雙線代表與西夏文相應的語句）。

[] 又例前六七二門。此應收前七門中事理而明無礙。謂一切下，雖教全即，如事不礙理也，而十二分等(2)宛然，理不礙事也。雖理全即，為一切教法，理不礙事也而真理湛然。事不礙理也，由真理既即性即相而無礙。佛之聲教亦順性而融通，以所施教法皆與能施，如智而相應，故具斯無礙(3)。如前下廣說，應立事徧理門等十門，如義分齊(4)已明，但彼歸所詮為門，此約能詮為門(5)，自不相濫。問：前聲名句文等中已明事理無礙，與此何殊？答：彼聲名句文四法(1)，上明事理無礙，此不住通明前七門皆令事理無礙(6)。問：前料揀中此屬同教，何能令前七門中事事無礙等義，皆歸理事無礙耶？(7)答：既名同教何有？事事無礙(8)[]²⁰

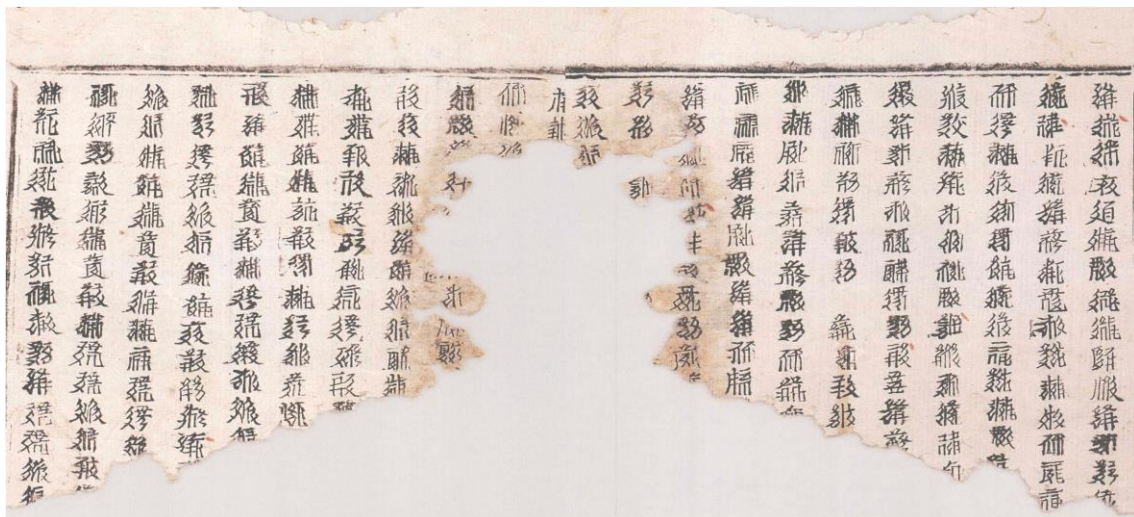
從夏漢文字比對可見，二種文本個別語句相互接近，一部分語句基本上是一致的。從版本佈置觀之，兩個殘葉曾屬於同一篇文獻，即是可以湊合為一本。至於山嘴溝文獻，目前的考證如下：據載蒼山普瑞為元代雲南大理的僧侶，為元代華嚴大師之一。蒼山普瑞生卒時期雖然不確定，但據考證，其活動集中在1319-1320年間，《華嚴懸談會玄記》成書在1328²¹。嘴溝石窟的發現大致上屬於西夏時期。據普瑞所說，《華嚴懸談會玄記》的架構為：「將明一部」懸談「，啟以二門分別，初總解題目，後逐難釋文。初又分二：初別解法題，以經、疏、科、鈔，題各別故，【】故今初大凡開演不越其四。謂先科、次經、次疏、後鈔」。K-2:214, K :2: 141的架構為「注、疏、鈔」，普瑞文本比較接近。同時，《華嚴懸談會玄記》的內容架構待考證：文本雖然基於澄觀《華嚴經大疏》及其《演義鈔》，不少文字不見在澄觀著作中。與西夏文相應的部分內容在現代《大疏》和《演義鈔》未見文字。

¹⁹ 普瑞記載比較缺，參見：鎌田茂雄《雲南華嚴の系譜》《印度學仏教学研究》44. (1): 299-303；林鳴宇，馬淵昌也，《《華嚴經剛要》校釋》（上海：上海辭書出版社，2017）：47-48。

²⁰ CBETA 2022.Q4, X08, no. 236, pp. 352c14-353a2 // Z 1:12, p. 263c13-d7 // R12, p. 526a13-b7 (《華嚴懸談會玄記》萬曆年間的版本另見《中華大藏經》，# 1770 第九十冊：457-458)

²¹ 林鳴宇，馬淵昌也，《《華嚴經剛要》校釋》：48。

儘管如此，K :2: 141 的文字與《華嚴懸談會玄記》不全一樣，因此山嘴溝文本不可能是為《華嚴懸談會玄記》的翻譯。重複的文字可視為西夏文本和普瑞的本子基於同一個未存的漢語底本。山嘴溝文本與《華嚴懸談會玄記》有重複的文字，代表西夏華嚴與大理華嚴曾有某種關係。這些關係的性質和規模尚待考證，但其之存在屬於歷史事實。



K :2: 141 (山嘴溝，圖 104)



K2-214 (山嘴溝，圖 105)

可見文中不少引語來自《華嚴懸談會玄記》、《演義鈔》、《圓覺經略疏》的引文。該文獻與 K2:214, K 2: 141 的關係不明顯，三者雖然有部分相互接近內容，但不屬於同一篇材料。從版本佈置觀之，K2:214, K2: 141 實際可以與另外一篇文獻，K2:126 湊合。此外，山嘴溝 K2:148, K2:216 另有《圓覺經略疏鈔》、《華嚴經隨疏演義鈔》

的引語。但該文獻同時有《瑜伽師地論》、《大毗婆沙》等文獻的引語，該材料不能視為「華嚴」或「華嚴禪」思想的文獻，具體內容尚待考證。

以上引文足以證明西夏文曾存在過對《華嚴經大疏》、《隨疏演義鈔》的瞭解，恰恰符合一行慧覺所載「大夏國弘揚華嚴」的脈絡和內容。同時，需要注意的，以上山嘴溝殘片提供的引語出處與現代流傳的本子不同。因為引語相當正確，可見西夏作者（譯者）參考的漢語的底本確實指出如此出處。這一點能補充關於《華嚴經大疏》、《隨疏演義鈔》宋元華北和西南的流傳。西夏文獻內容與蒼山普瑞《華嚴懸談會玄記》的內容關係問題待進一步考證。暫假設蒼山普瑞編寫《華嚴懸談會玄記》時參考的文本接近西夏譯者的漢語底本

（二）《圓覺經略疏鈔》及其他華嚴文獻傳播

上段考證證明，西夏雖然沒有保留《華嚴經大疏》、《隨疏演義鈔》等譯文，西夏人仍對相關內容有所瞭解。本文使用的「華嚴禪」概念基於吉津宜英描述圭峰宗密（780-841）以及其後北宋時期長水子璿（？-1038）思想所提的概念²²。所謂「華嚴禪」基於宗密在《諸說禪源諸詮集都序》（《禪源》）、《中華傳心地禪門師資承襲圖》（《禪圖》）以及宗密對《圓覺經》的注釋中的判教觀而成的思想。宗密著作在西夏流傳的問題早已被學術界關注²³。山嘴溝有幾篇殘葉，公佈者鑒定為《圓覺經之略疏第一，上半》，即《圓覺經略疏鈔》。

五代之後，中原流傳的宗密著作版本有許多錯誤和脫漏。據 1138 年《圓覺經大疏釋義鈔》序，該本子的修正工作在紹興戊午（1138）在平江府昆山（即蘇州昆山）能仁院完成，為今本的底本。至於《圓覺經略疏鈔》，據《大正藏》版本的序文，整理過的版本的刊佈是在皇宋康定二年（1041），即是在西夏建國時期。參加文本勘定工作的武林法師仲希（活躍在 11 世紀中葉）同樣在杭州一帶。據我們考證，西夏《圓覺經略疏鈔》譯本的漢語底本與今存仲希本有些差異，證明西夏文本屬於異於錢塘一帶「復興華嚴」的版本系統。

據公佈者考證，共有六篇殘葉均屬於《圓覺經略疏鈔》，但是我們迄今可以確定三篇屬於本著作。此處初步考證山嘴溝 K-2: 129; K-2: 243; K-2: 237，錄文，漢語對照和翻譯如下²⁴：

²² 參見：吉津宜英，《宋代における「華嚴禪」の展開：子璿の『起信論疏筆削記』を中心として》，收錄在《禪学研究の諸相：田中良昭博士古稀記念論集》（東京：大東出版社，2003）：177-198；同著，《華嚴禪の思想史的研究》（東京：大東出版社，1985）等。

²³ 如荒川慎太郎《西夏文金剛經の研究》（京都：松香堂 2015）

²⁴ 寧夏考古研究所，《山嘴溝西夏石窟》，下冊，圖 34,35,36。初步考證見高山杉《一部未定名的西夏文古籍》文中（https://www.sohu.com/na/417052412_523187，2022.12.26）

<p>注：「天網羅恢恢甚大，羅列疏遠而觀察人之善惡無漏缺。」竟</p> <p>《莊子》曰：「恢恢也，有殊餘地」。</p> <p>【《疏》】：「晃晃」者，日光熾盛，有輝光，是「晃」之相。「恢恢」者，體也；寂也；圓也。「晃晃」者用也；知也，覺也。</p> <p>【《疏》】：「多超思議」者，不可思議之說。何故不可思議？心言不及故。此者，「圓理偏語」。言出理伏，法無想相。思而亂生。故《金剛三昧》曰：「千思萬想，不益道理。忘動造亂，失本心王。」故「心王者」言語道斷。</p> <p>注名者是言語之道《竟》【缺】</p> <p>2.</p> <p>相。」《竟》又此二聖【】故三普賢者，一【】解無信，則此解邪見【】為智。極智反照，不[異]初心，【】互相融【】故為三聖，此二菩薩【】</p> <p>3.</p> <p>【】無，自體本來【】是淨情。「南雅」【】普照者，起先知【】《起信》文，但指空體，【】經言：「法界性【】性」者，此論曰：「【】則為法性名。佛性者【】造惡」者，《楞伽》、《起信》【】大同小異。</p>	<p>(天所羅網恢恢甚大。雖自疎遠白，察人善惡無所失也)</p> <p>《莊子》云：「恢恢焉猶有餘地」。</p> <p>《疏》：「晃晃」者。日光熾盛，照耀輝赫，天之貌也。「恢恢」體也，寂也，圓也。「晃晃」用也，知也，覺也。</p> <p>《疏》「迥出思議之表」者，不可思議也。何名不思議？心言不及故。謂：理圓言偏，言生理喪。法無相想，思則亂生。故《金剛三昧》云：「千思萬慮，不益道理。徒為動亂，失本心王」。故知，心王言語道斷(名是言語道路)²⁵</p> <p>2.</p> <p>【】相也)然此二聖，各皆融攝，謂依體起行。行能顯理故，三普賢而一體。信若無解，信是無明。解若無信，解是邪見。信解真正。方了本源。成其極智。極智反照。不異初心故。三文殊亦是一體。故前總為妙德也。又二聖亦互相融【】²⁶</p> <p>3.</p> <p>【】疏如法界下。二釋不空藏也。佛性法性者，彼論云：「在有情數中，名為佛性」；在非情數中，名為法性」，前已引釋。如云「能造」等者，《楞伽》、《起信》、《寶性》，皆有此文。大同小異。疏二義之別者。如來藏法界性也，一體之同者。經云：「知是法界性也」。²⁷</p>
---	--

²⁵ 《圓覺經略疏鈔》卷1：CBETA 2022.Q4, X09, no. 248, p. 830b10-19 // Z 1:15, p. 99a1-10 // R15, p. 197a1-10CBETA 2022.Q4, X09, no. 245, p. 470a12-22 // Z 1:14, p. 215a3-13 // R14, p. 429a3-13

²⁶ 《圓覺經大略疏鈔》卷5：CBETA 2022.Q4, X09, no. 248, p. 876a9-12 // Z 1:15, p. 144c6-9 // R15, p. 288a6-9

²⁷ 《圓覺經略疏鈔》卷6：CBETA 2022.Q4, X09, no. 248, p. 889a8-11 // Z 1:15, p. 157c8-11 // R15,



K2: 129, 圖 34

文中「注」和「竟」字中的文字代表文中的注疏（符合《大正藏》版的「細字」部分文字）。這個文獻為《圓覺經略疏鈔》的西夏譯文的情況早已為高山杉所公佈（原圖公佈者未鑒定本子的屬性）。據以上的考證，西夏譯本與《大正藏》本接近，只有一處明顯錯誤：西夏語「故」心王者「言語道斷」漏了漢語版中的「知」字。第三段落「佛性者【】造惡」者雖然無疑問符合漢語「如雲「能造」等者」之說，但西夏語明顯把「能造」寫成「造惡」。因為西夏語翻譯很少有異於底本，可見以上兩點錯誤或疏漏可能屬於漢語底本本身的問題。第三段落有部分文字（【】無，自體本來【】是淨情。「南雅」【】普照者，起先知【】《起信》文，但指空體）不見在《大正藏》版本。從此可知，西夏語《圓覺經略疏鈔》的底本非為現存《大正藏》校勘過的漢語底本，也就是並非平江府仲希整理過的版本。目前的假設則是，西夏《圓覺經略疏鈔》的漢語底本為西北地方單獨流傳的版本。這說明，西夏流傳部分華嚴禪文獻實際上與北宋「華嚴復興」屬於不同脈絡。同時，高山杉確定《華嚴金獅子章》、《修華嚴還源觀》雖然接近於北宋晉水淨源（1011-1088）修復過的本子，但其漢語底本與今存漢語版本不全同，可以進一步假設西夏華嚴學的來源是多元的，包括雲間和華北二種傳統²⁸。

p.314a8-11；文獻公佈者另鑒定幾篇殘葉為《略疏鈔》的殘片，本人暫時無法判斷其是與否。

²⁸ 高山杉，談西夏文《還源觀》所依底本問題，《澎湃新聞》2019:02:07

黑水城出土《華嚴感通靈應傳記》及其相關問題探析*

上海師範大學歷史系 教授
崔紅芬

摘 要

佛教靈驗故事伴隨著佛教流傳而出現傳播，它以佛經為中心進行渲染，與佛經有差異也有聯繫。隨著《華嚴經》單篇及其整部經典傳入中土，有關華嚴的靈驗感應故事不斷流傳和繁盛，至唐代出現了多個或繁或簡的華嚴靈驗故事版本。華嚴感應故事也傳入西夏，西夏信眾摘錄簡化為《華嚴感通靈應傳記》。本文以黑水城《華嚴感通靈應傳記》為中心，分別與唐法藏《華嚴經傳記》、四明居士胡幽貞《華嚴感應傳》和遼木塔存《華嚴經感應傳記》等進行比較，確認黑水城《華嚴感通靈應傳記》主要輯錄自胡幽貞《華嚴感應傳》，而遼木塔本《華嚴經感應傳記》則主要摘抄自法藏《華嚴經傳記》，黑水城本和遼木塔有很大差異，也有相同之處，它們的格式受到澄觀《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》疏鈔影響。

關鍵詞：黑水城文獻、《華嚴感通靈應傳記》、應縣木塔、《華嚴感應傳》

* 本論文為 2019 年國家社科基金重大招標專案階段性成果，批准號 19ZDA240；2018 年國家社科基金「冷門絕學和國別史等研究專項」項目階段性成果，批准號 2018VJX009。

《華嚴經》是大乘佛教的重要經典之一，主要有晉佛陀跋陀羅譯六十卷《華嚴經》、唐實叉難陀譯八十卷《華嚴經》和唐般若譯四十卷《華嚴經》。《華嚴經》在翻譯流傳的過程中，也出現了《華嚴持驗紀》、《華嚴感應緣起傳》、《大方廣佛華嚴經感應傳》等，這些通俗的靈驗感應故事又推動了華嚴經的流傳。其中八十卷、四十卷《華嚴經》和四十卷《華嚴經》最後一品「入不思議解脫境界普賢行願品」傳入西夏，被翻譯成西夏文，在黑水城等地出土的文獻中漢文、西夏文本皆有保存，且在漢文本四十卷《華嚴經》最後一品「入不思議解脫境界普賢行願品」後附有《華嚴感通靈應傳記》，或者說《華嚴經普賢行願品》、《華嚴感通靈應傳記》刊在一起。索羅寧認為「《華嚴感通靈應傳記》是基於賢首法藏（643-712）撰寫《華嚴經傳記》和惠英撰寫《華嚴經感應傳》，與《華嚴經》信仰有關的神奇故事集，雖然由漢傳佛教材料記載而成，其編纂成書應該在西夏，並且與西夏佛教舉辦法會相應」。¹張旭對黑水城本《華嚴感通靈應傳記》進行考察，認為此文是西夏文臣撰寫，此傳記來源於慧英和胡幽貞的兩卷本系。²本論文欲對黑水城出土《華嚴感通靈應傳記》文本及其涉及內容進行考證。

一、《華嚴感通靈應傳記》遺存及類型

佛教靈驗故事伴隨著佛教經典傳入翻譯而出現傳播，存世文獻不少，多為輾轉傳抄和後人輯錄本，一般以「記」、「傳」、「錄」等命名，以觀音靈驗、入冥還魂和《金剛經》、《法華經》、《金光明經》、《華嚴經》等傳記或靈驗記。靈驗故事利用世人趨利避害的心理，與佛經內容相結合，以通俗易懂的神佛靈驗神異故事，誘導人們信仰佛教，持誦經典，將佛教思想與現實生活有機結合在一起。有關宣揚《華嚴經》靈驗故事在唐出現多部著述，傳至西夏經過再次改造流傳。

（一）《華嚴感通靈應傳記》遺存

《華嚴經普賢行願品》保存多個編號，以黑水城文獻為最豐富，有漢文也有西夏文，裝幀版式多樣，存在情況複雜。俄藏黑水城西夏文存 11 個編號《華嚴經普賢行願品》，為刻本蝴蝶裝，每頁 7 行，行 15、16 字；或刻本經折裝，每折頁 6 行，行 14 字。英藏黑水城西夏文有 46 個編號《華嚴經普賢行願品》³，為刻本經折裝或寫本經折裝等。中國藏黑水城漢文存 M1-1407[F9:W20-1] 至 M1-1407[F9:W20-6]《華嚴經普賢行願品》刻本經折裝。俄藏黑水城漢文《華嚴經普

¹ 索羅寧：《西夏佛教之「系統性」初探》，《世界宗教研究》2013 年第 4 期，頁 30。

² 張旭：《〈華嚴感通靈應傳記〉考略》，《寧夏社會科學》2018 年第 1 期，頁 231-236。

³ 其中英藏黑水城 Or.12380-3831.1 (K.K.) 為漢文《華嚴經普賢行願品》。

賢行願品》25 個編號，其中 23 個編號為西夏刻本經折裝⁴，刊佈者將其分為甲、乙、丙、丁、戊本，即 TK65、67、68、160、320、98（甲種本），TK61、62、63、66、100、162、99（乙種本），TK64、71、146（丙種本），TK161（丁種本），TK69（戊種本）⁵，以及諸多未分類的 TK63A、72、73、147 和 ИHB.951 A 等；2 個編號即 **TK142.1**、**TK243** 為金刻本經折裝《華嚴經普賢行願品》。

梳理比較俄藏、英藏、中國藏、日本藏等漢文、西夏文等《華嚴經普賢行願品》，可初步確定俄藏和英藏西夏文本、中國藏漢文本《華嚴經普賢行願品》後皆未有《華嚴感通靈應傳記》。僅在《俄藏黑水城文獻》漢文《華嚴經普賢行願品》後附《華嚴感通靈應傳記》。而與《華嚴經普賢行願品》印刷在一起內容分為三類情況，第一類附《華嚴感通靈應傳記》，涉及編號 TK61、62、63、64、65、66、69、71、72、160、161、162 等；第二類附《淨除一切業障如來陀羅尼》，涉及編號 TK98、100⁶、146⁷、258 等；第三類金刻本後附《四分律七佛略說戒偈》、《大乘起信論立義分》，涉及編號 TK142。《華嚴經普賢行願品》後附《淨除一切業障如來陀羅尼》、《四分律七佛略說戒偈》、《大乘起信論立義分》不在本文討論範圍之內，見另文考證。

（二）《華嚴感通靈應傳記》所存類型

據《俄藏黑水城文獻》「附錄·敘錄」介紹，TK61、62、63、64、65、66、69、71、72、160、161、162 等《華嚴經普賢行願品》後附有《華嚴感通靈應傳記》，但《俄藏黑水城文獻》刊佈的圖版並不全，僅 TK61、64、65、69、71V、72、161 有圖版內容。考察圖版內容，《華嚴感通靈應傳記》又分為三種版式。

1、TK61 西夏刻本經折裝，未染楮紙，高 28、每折寬 11、版框高 23.4、天頭 2.7，地腳 1.7 釐米，每折面 6 行，行 18 字，上下雙邊，首題《大方廣佛華嚴經》，下小字「罽賓國三藏般若奉詔譯」，另行大字品題「入不思議解脫境界普賢行願品」，尾題同首題，另行小字「太原崇福寺沙門澄觀校勘詳定譯」，下接《華

⁴ 《俄藏黑水城文獻》將 **TK258** 定名為《華嚴經普賢行願品》，刊佈者錯誤，侯冲定為《淨除一切業障如來陀羅尼》，無誤。TK258 僅存一個單頁，正好是 TK98、100 的一折頁內容吻合。

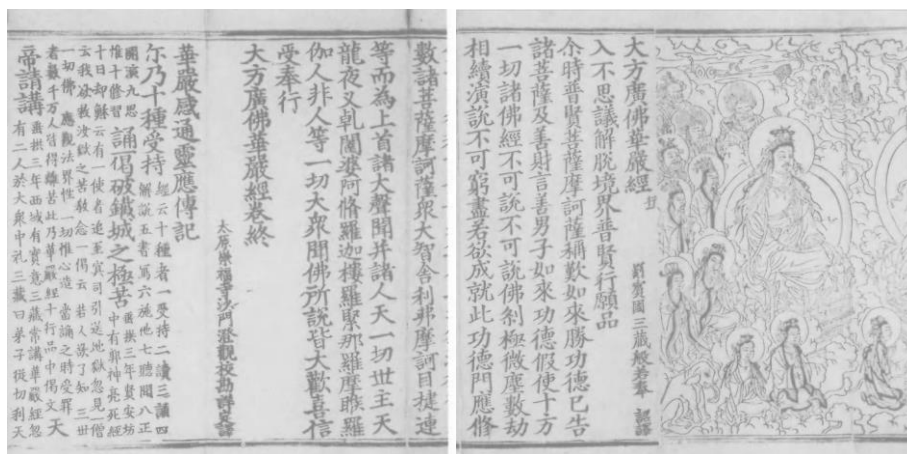
⁵ 刊佈者將黑水城所出漢文《華嚴經普賢行願品》分為甲、乙、丙、丁、戊五類比較混亂，即 TK65、67、68、160、320、98（甲種本），TK61、62、63、66、100、162、99（乙種本），TK64、71、146（丙種本），TK161（丁種本），TK69（戊種本），此外 TK63A、72、73、147 和 ИHB.951 A《華嚴經普賢行願品》未分類；還有 **TK142.1**、**TK243** 為金刻本經折裝《華嚴經普賢行願品》。根據《俄藏黑水城文獻》「附錄·敘錄」描述，主要以存在「能、界、旨」異刻字進行劃分，實際上忽略了佛經首題、尾題、版式、欄線等內容，我們將 30 多種西夏刻本經折裝《華嚴經普賢行願品》重新劃分為七類，將金刻本經折裝 2 個編號分為兩類。

⁶ 張旭認為 TK98、99、100 後附《華嚴感通靈應傳記》，筆者不贊同。

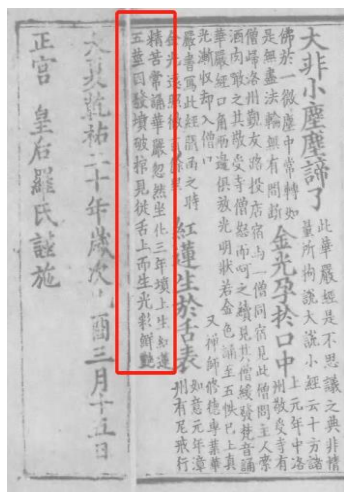
⁷ TK146 殘存題記與 TK98 相同，故此判斷為通過一類。TK99 也與此類相同，但殘缺過於嚴重，後是否附有陀羅尼尚能判斷。

《華嚴感通靈應傳記》(共 5 折面)，內容有小字雙行注釋，後有印施題記「大夏乾祐二十年(1189)歲次巳酉三月十五日 正宮皇后羅氏謹施」。

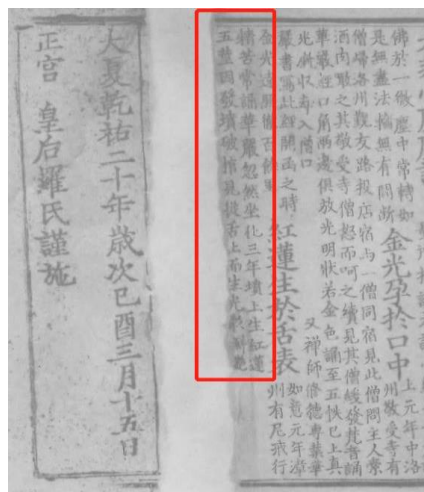
TK69 西夏刻本經折裝，潢麻紙，高 29.2、每折寬 11、版框高 22.3、天頭 4，地腳 3.2 釐米，每折面 6 行，行 18 字，上下雙邊，首尾皆缺，有佚文，《華嚴感通靈應傳記》(存最末頁)，內容有小字雙行注釋，後有印施題記「大夏乾祐二十年(1189)歲次巳酉三月十五日 正宮皇后羅氏謹施」。



TK61

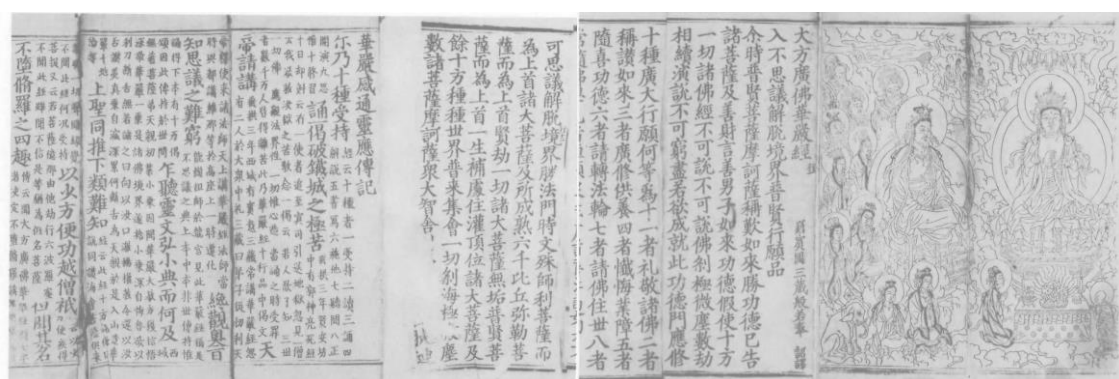


TK61



TK69

2、TK64 西夏刻本經折裝，未染麻紙或未染楮紙，高 27.5、每折寬 11、版框高 23.3、天頭 3.2，地腳 1.1 釐米，每折面 6 行，行 18 字，上下雙邊，首題《大方廣佛華嚴經》，下小字「罽賓國三藏般若奉詔譯」，另行大字品題「入不思議解脫境界普賢行願品」，尾題缺，後接《華嚴感通靈應傳記》(共 5 折面)，內容有小字雙行注釋。

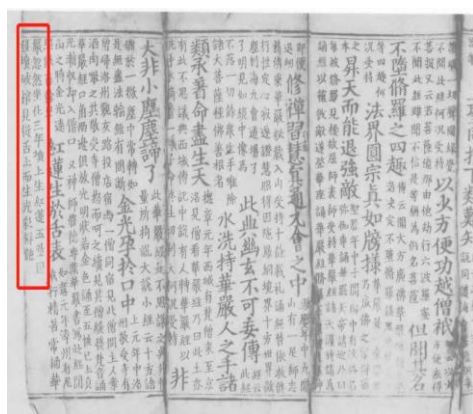


TK64

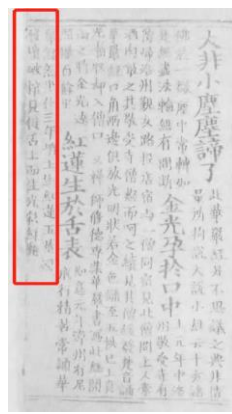
TK71 西夏刻本經折裝，未染麻紙或未染楮紙，高 28.7、每折寬 11、版框高 23.3、天頭 3.7，地腳 1.8 釐米，每折面 6 行，行 18 字，上下雙邊，首題《大方廣佛華嚴經》，下小字「罽賓國三藏般若奉詔譯」，另行大字品題「入不思議解脫境界普賢行願品」，尾題缺，TK71V《華嚴感通靈應傳記》（僅存 1 折面），內容有小字雙行注釋。TK64 與 VTK71V《華嚴感通靈應傳記》版式相同。

TK61 與 TK64《華嚴感通靈應傳記》版式相同，比較 TK61 與 TK64《華嚴感通靈應傳記》，僅最後一折頁最後一行個別字排序有所差異，如 TK61、69「……精苦常誦華嚴，忽然坐化，三年墳上生紅蓮 / 五莖，因發墳破棺，見從舌上而生，光彩鮮豔」。

TK64、71V「……嚴，忽然坐化，三年墳上生紅蓮五莖，因 / 發墳破棺，見從舌上而生，光彩鮮豔」。



TK64



TK71V

TK65 西夏刻本經折裝，高 29.3、每折寬 11、版框高 23.2、天頭 4，地腳 2 釐米，每折面 6 行，行 18 字，上下雙邊，首題《大方廣佛華嚴經》，下小字「罽賓國三藏般若奉詔譯」，另行大字品題「入不思議解脫境界普賢行願品」，尾題同

首題，另行小字「太原崇福寺沙門澄觀校勘詳定譯」，下接《華嚴感通靈應傳記》（缺最後一頁）、殘缺題記。

TK161 西夏刻本經折裝，未染麻紙，高 29.5、每折寬 11、版框高 22.7、天頭 4.1，地腳 2.7 釐米，每折面 6 行，行 18 字，上下雙邊，首尾皆缺，有佚文，尾題《大方廣佛華嚴經》終，另行小字「太原崇福寺沙門澄觀校勘詳定譯」，下接《華嚴感通靈應傳記》（存前 2 折面）。

TK65、161《華嚴感通靈應傳記》沒有結尾處的內容，它們屬於 TK61 類還是 TK64 類尚不能確定。

3、TK72 西夏刻本經折裝，白麻紙，高 29、每折寬 10、版框高 22.5、天頭 3.7，地腳 2.5 釐米，每折面 5 行，行 15-16 字，上下單邊，首題《大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品》，下小字「罽賓國三藏般若奉詔譯」，經末雙行小字「京市周家□□□僧，雕字人王善慧」，尾題同首題，下接《華嚴感通靈應傳記》（共 5 折面餘），其版式是《大方廣佛華嚴經普賢行願品》尾題與《華嚴感通靈應傳記》在同一折面上，最後兩行內容「……常誦華嚴，忽然坐化，三年墳上生紅蓮五 / 莖，因發墳破棺，見從舌上而生，光彩鮮豔」。末為題記「大夏（天盛辛）巳十三年（1161）……」。



TK72

可知，俄藏黑水城漢文《華嚴經普賢行願品》後附《華嚴感通靈應傳記》有三種版本，都是在仁孝時期刊印流傳的。一種為 TK61 與 TK69《華嚴感通靈應傳記》版式相同，存有印施題記「大夏乾祐二十年（1189）歲次巳酉三月十五日 正宮皇后羅氏謹施」；二種為 TK64 與 TK71V《華嚴感通靈應傳記》版式相同，且有印施題記「大夏乾祐二十年（1189）歲次巳酉三月十五日 正宮皇后羅氏謹施」。一種、二種施經者和刊印時間相同，只是《華嚴感通靈應傳記》版本不同；TK72 為第三類，且有尾題「大夏（天盛辛）巳十三年（1161）」。

主要表現在《華嚴經普賢行願品》的首題寫法、尾題寫法、尾題與《華嚴感通靈應傳記》是否在同一折上，及《華嚴感通靈應傳記》最後一折版式的差異。

二、黑水城《華嚴感通靈應傳記》的來源

自兩漢之際佛教傳入中土，佛經被翻譯傳播，及至南北朝時佛教出現興盛時期，但高深的義理思想對普通民眾難以領悟和理解，僧侶士人們不斷翻譯佛經和撰寫經疏，闡釋精微玄妙的佛學思想，同時簡明易懂的講經文和佛教靈驗故事也大量出現，對佛經傳播也起了很大的推動作用。隨著《華嚴經》單品和整部經典翻譯流傳，靈驗故事流傳繁蔚，或載於史書，或民間流傳，義學僧眾躬覽者較少，至到法藏才考百祥而抄寫近說，輯錄完成《華嚴經傳》或《纂靈記》（五卷）。《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》載：

經出虯宮已來，西東靈驗繁蔚。而或班班僧史，或聒聒俚談。義學之徒，心均暢日，耳功是競，躬覽者稀，由是簡二傳而聚異聞，考百祥而騰近說，緝《華嚴傳》五卷或名《纂靈記》（此記未畢而逝，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。⁸

法藏將僧史記載或坊間相傳的異聞，經過詳考、整理為《華嚴傳記》五卷，後為由門人慧苑、慧英省略簡化為《華嚴感應傳》。《華嚴懸談會玄記》也載：

《華嚴傳記》五卷，本賢首集，文有十章：一部類、二隱顯、三傳譯、四支流、五論釋、六講解、七誦、八轉讀、九書寫、十雜述。此賢首集，後經修飾，至清涼時有二家，並賢首弟子。一靜法寺慧苑法師修五卷名《纂靈記》，二經行寺慧英法師修兩卷名《華嚴感應傳》。又近四明居士胡幽貞纂成一卷。⁹

法藏集《華嚴經傳記》（五卷）未完畢，經門人慧苑修補或稱《纂靈記》（五卷），由另一弟子慧英簡化原有內容且補充新內容而為二卷，流行至唐德宗建中四年（783）胡幽貞重新整理為一卷，刊纂《華嚴感應傳》。

慧英兩卷本無存，而法藏《華嚴經傳記》和胡幽貞《華嚴感應傳》保留下來，《纂靈記》的一些內容被文獻引用而保存下來少許內容。黑水城《華嚴感通

⁸（唐）崔致遠：《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》，《大正藏》冊 50，號 2054，頁 280 下欄、頁 282 中欄。

⁹（元）普瑞集：《華嚴懸談會玄記》卷 37，《卍新續藏》第 8 冊，第 236 號，頁 379 中欄。

靈應傳記》與法藏本、胡幽貞本的關係淵源如何？我們選取內容最完整《華嚴感應傳記》（TK61）與其他內容進行比較（根據文獻的時間標注①②③④⑤⑥）：

	TK61 華嚴感應傳記④	胡幽貞·華嚴感應傳③	法藏和尚傳②	法藏·華嚴經傳記①	佛祖統紀⑤	普瑞 ¹⁰ ·華嚴懸談會玄記⑥
1	誦一偈，破鐵城之極苦（垂拱三年[687]賢安坊中有郭神亮死，經十日卻蘇，云：「有一使者追至冥司，引送地獄。」忽見一僧，云：「我欲救汝獄之苦，教念一偈。」云：「若人欲了知，三世一切佛；應觀法界性，一切惟心造。」當誦之時，受罪者數千萬人，皆得離苦。此乃《華嚴經》「十行品」中偈文。）	垂拱三年四月中……今夏賢安坊中郭神亮檀越，身死，經七日卻蘇，入寺禮拜，見薄塵自云：傾忽暴已，近蒙更生。當時有使者三人，來追至平等王所，問罪福已，當合受罪。令付使者引送地獄。垂將欲入。忽見一僧，云：我欲救汝地獄之苦，教汝誦一行偈。神亮驚懼，請僧救護，卑賜偈文。僧誦偈曰：若人欲了知，三世一切佛；應當如是觀，心造諸如來。神亮乃志心誦此偈數遍。神亮及合同受罪者數千萬人，因此皆得離苦，不入地獄，斯皆檀越所說。當知此偈能破地獄，誠叵思議。藏答塵曰：此偈乃華嚴	大帝永隆年（680-681）中，雍州長安縣人郭神亮者，修淨行暴終，諸天引詣知足天宮，禮敬慈氏。有一菩薩讓之，云何不受持《華嚴》？亮以無人講為辭，曰：「有人見講，胡得言無。」及蘇委說：眾驗藏之，弘轉妙輪，人天咸慶矣。故《演義鈔》顯證云：講得五雲凝空，六種震地。	文明元年（684）京師人，姓王，失其名，既無戒行，曾不修善。因患致死，被二人引至地獄門前。見有一僧，云是地藏菩薩。乃教王誦一行偈，其文曰：「若人欲求知，三世一切佛；應當如是觀，心造諸如來。」菩薩既授經文，謂之曰：「誦得此偈，能排地獄。」王氏盡誦，遂入見閻羅王。王問此人有何功德？答云：「唯受持一四句偈，具如上說。」王遂放免。當誦此偈時，聲所及處，受苦人皆得解脫。王氏三日始蘇，憶持此偈，向諸沙門說之，參驗偈文，方知是《華嚴經》第十二卷「夜摩天	《華嚴感應傳》 ¹¹ ：郭神亮為使者，追至平等王所。因誦「若人欲了知」四句偈得放回。	垂拱二年（686）四月中……今夏賢安坊郭神亮，身死七日後蘇，入寺禮拜，薄塵自云：入冥，有僧令誦偈云：若人欲了知（云云）。時賢首答塵曰：此偈乃《華嚴》第四會中偈文，塵初不記是《華嚴》，猶未全信。賢首乃索「十行品」檢看，果是「十行偈」中最後偈也。

¹⁰ 《華嚴懺儀》所載「宋 蒼山載光寺沙門普瑞補注」的普瑞年代也不正確，有關普瑞的大概事蹟已有多位學者進行考證。普瑞，號雪庭，為元代僧人，非宋僧，他既是禪僧，又精通華嚴思想。侯冲認為，普瑞是元僧大休的弟子，非大理崇聖寺僧人皎淵弟子昆明人，從昆明到大理弘法，大德年間普瑞仍在昆明。

¹¹ 《佛祖統紀》對《華嚴感應傳》故事有轉載記錄，涉及有郭神亮入冥，孫思邈入見，實叉難陀譯《華嚴經》、譯場初啟甘露天降、內沼生蓮一莖百葉，四明無生居士胡幽貞修《華嚴感應傳》一卷，備載歷代弘經之跡。

	TK61 華嚴感通靈應傳記④	胡幽貞·華嚴感應傳③	法藏和尚傳②	法藏·華嚴經傳記①	佛祖統紀⑤	普瑞 ¹⁰ ·華嚴懸談會玄記⑥
		<p>第四會中偈文。塵初不記是華嚴，猶未全信藏公。乃索「十行品」檢看，果是「十行偈」中最後偈也。</p>		<p>宮無量諸菩薩雲集說法品」。王氏自向空觀寺僧定法師說云，然也。 近永隆年（680-681）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。</p>		
2	<p>天帝請講（垂拱三年[687]，西域有寶意三藏，常講《華嚴經》。忽有二人於大眾中禮三藏，天帝釋使來，請法師天上講《華嚴經》。」法師當時與都講、維那等，於高座上，一時遷化。）</p>	<p>垂拱三年……西域有勒那三藏法師，唐雲寶意，數千。忽有二人，形貌端嚴，身光赫奕。於大眾前禮三藏曰：「弟子從忉利天帝釋使來，請法師天上講《華嚴經》，願垂即行。」三藏曰：「貧道講猶未畢，未可相隨，畢即依請。」使者曰：「幾時當畢。」三藏曰：「猶有兩帙。」使者又云：「願畢在畢，當更親迎。」三藏許已。忽即不見。及講欲終才收經</p>	——	<p>勒那摩提，魏雲寶意，中天竺人也。博瞻之富，理事兼通，誦一億偈，偈有三十二字，尤明禪法，意在遊化。以正始五年（508），始屆洛邑，譯《十地》等論二十四卷。初意神理標異，慧悟絕倫，領牒魏詞，遍盡隅奧。帝每令講《華嚴經》，披釋開悟，精義每發。一日正處高座，忽有持笏執名者，形如太宮云：天帝命來請法師，講《華嚴經》。意曰：今此法席，尚未停</p>	——	——

	TK61 華嚴感通靈應傳記④	胡幽貞·華嚴感應傳③	法藏和尚傳②	法藏·華嚴經傳記①	佛祖統紀⑤	普瑞 ¹⁰ ·華嚴懸談會玄記⑥
		了。使者又來。當時都講梵音維那等法師於高座上，一時遷化，隨使赴於釋宮，講贊大乘深旨。當知《華嚴》秘藏，天上、人間，無不宗重。		輟，待訖經文，當從來命。雖然法事所資，獨不能建，都講燒香，維那梵唄，咸亦須之，可請今定。使者則如所言，講席諸僧咸悉同見。既而法事將了，又見前使者云：奉天帝命故來下迎，意乃含笑，熙怡告眾，辭訣奄然，卒於法座，都講等僧亦同時殞。		
3	才觀奧旨，知思議之難窮（龍樹祖師於龍宮見此《華嚴經》，稱是不思議之典。上本、中本，非世傳持。惟誦得下本，有十萬偈頌，因此傳持於世間）	龍樹祖師於龍宮見文字結集所傳之經，有上、中、下三本。上本有十個三千大千世界微塵數偈一四天下微塵數品。中本有四十九萬八千八百偈一千二百品。下本有十萬偈四十八品。其上中之本。亦非閻浮人亦力可能受持。所以西域，唯有下本十萬偈經。今在彼國山中，此土所譯八十卷經，梵偈唯四萬五千，於十萬中，乃略出耳。	大經結集之後，龍王收入其宮。樹誦傳下本，亦是大龍菩薩所導化焉。況初譯經時，龍變青衣童子躬自給侍，道英說海神來聽，致兩救早，亦是二韻。故輒號曰《龍經》，亦猶儒教《春秋》感麟，而作目為《麟經》，四聖標題義亦無爽。	龍樹菩薩往龍宮，見此《華嚴經》有三本，上本有十三大千世界微塵數偈四萬八千八百偈一千二百品；下本有十萬偈四十八品。其上、中二本及普眼等，並非凡力所持，隱而不傳，下本見流天竺。蓋由機悟不同，所聞宜異，故也是以，文殊、普賢親承具教……佛初去後賢聖隨隱，異道競興，乏大乘器攝此經。在海龍王宮，六百餘年未傳於世。龍樹菩薩入龍宮，日見此淵府。誦之在心，將出傳授，因茲流布。	龍樹龍宮所傳下本十萬偈。今東土譯成八十卷者。唯四萬五千偈，其餘尚秘天竺，故今發願哀請下本經偈具足流傳此土。	

	TK61 華嚴感通靈應傳記④	胡幽貞·華嚴感應傳③	法藏和尚傳②	法藏·華嚴經傳記①	佛祖統紀⑤	普瑞 ¹⁰ ·華嚴懸談會玄記⑥
4	乍聽靈文，弘小典而何及？（西域無著菩薩弟天親初業小乘，因聞《華嚴》大教，方獲信悟，深敬《華嚴》一乘是諸佛境界，遂舍小乘，深自悔咎，欲以利刀斷舌，無著誠之曰：「向以汝口，激揚權教，令還，以汝舌讚美真乘，自滅深累，何斷舌為？」天親於是入山，造《華嚴十地論》等）。	西域無著菩薩弟天親，少習內氏，長通五部，初業小乘，造小乘論五百部。無著潛其聰穎未發大心，深媚小法非議大教。遂方便示疾，使人呼而誘進之，為其廣說病之因業。天親遂以兄之受持《維摩》、《法華》、《涅槃》、《華嚴》等經，抗聲轉誦。無著凝聽，且喜且悲。天親覽經數辰，方獲信悟，深敬《華嚴》一乘，是諸佛境界。遂舍小師大，深自悔咎，欲以利刀，斷舌為謝前過。無著誠之曰：「向以汝口，激揚權教，毀斥真乘。今還以汝口，讚美真乘，自滅深累，何斷舌為。」天親於是入山，受持《花嚴》，後造《十地論》。	——	《十地論》十二卷 婆藪般豆菩薩，此云天親，於山中釋「十地品」，迭本經文，依次消解，菩薩初造論成。感經放光明山振地動，其國主臣民，俱來慶賀，歎為稀有瑞也。	——	——
5	上聖同推，下類難知（經云：此經十方諸佛同說同贊，海會菩薩俱來證明，一切聲聞、緣覺不聞此經，何況受持？）以少方便，功越僧祇（經云：以少方便，疾得菩提。又云：「若菩	以少方便，疾得菩提。經云：此經不入一切眾生之手，唯除菩薩摩訶薩。一切聲聞、緣覺，不得此經。何況受持？若菩薩億那由他劫。行六波羅蜜，不聞此經，雖聞不信，是等猶為假名菩薩。	——	天親龍樹，僅睹遺筌，小聖同坐而不聞，大士異趣而先覺，聖教之行藏，器局之優劣，斷可知矣。	——	——

	TK61 華嚴感通靈應傳記④	胡幽貞·華嚴感應傳③	法藏和尚傳②	法藏·華嚴經傳記①	佛祖統紀⑤	普瑞 ¹⁰ ·華嚴懸談會玄記⑥
	薩億那由他劫，行六波羅蜜，不聞此經，雖聞不信，是等猶為假名菩薩。）」					
6	但聞其名，不墮修羅之四趣（傳云：聞《大方廣佛華嚴經》題七字者，決定不墮修羅、餓鬼、地獄、畜生等四趣，何況受持？）	---	---	---	---	---
7	昇天而能退強敵（聖歷年中，於闐國中有沙彌，名彌伽，專誦《華嚴》。天帝請迎，乃曰：「每被修羅見擾，故屈師表，師受持《華嚴經》，諸天護持，請為誦經，以穰彼敵。」遂登華座，誦《華嚴經》，修羅軍眾睹此威神，即便退却。）	聖歷年中，於闐三藏實叉難陀，於佛授記寺，翻譯《華嚴》，向藏公曰：「本國有沙彌，名彌伽薄，持十戒。雖未受具，身意清淨，專誦《華嚴》。于一日中，有二使者，至作禮，狀貌偉麗，身有光明，彌伽怪異，問所從來。」使者對曰：「弟子自降忉利帝釋使來，請師誦《華嚴經》，願垂即行。」伽曰：「未審，天帝何緣，見命而誦經耶。」使者曰：「帝與修羅戰時，每被凌迫，帝以天眼，觀視閻浮。欲求念誦加護。縱有四漢，未辦斯事，唯見法師專精《華嚴》，心遊佛境，可為人天福	---	於闐國有一沙彌，名般若彌伽薄，有戒行，每誦《華嚴》，以為恒業，既歷年歲，屢感靈祥。時忽有二人來至其所，禮拜問訊，合掌側住。沙彌怪其形異，問所從來，遂以手指天，答云：「弟子只在彼處。」因引沙彌至靜處，竊謂曰：「諸天令遣弟子奉請法師。」沙彌驚懼，回惶無已，天曰：願起慈心，勿生恐怖。請師閉目，沙彌僂俛，因從之，遂被此天持至天上。乃見樓殿宏麗，煥爛非常。天主跪而請曰：「諸天今與修羅鬥戰，屢被摧衄。今屈法師誦《華嚴經》，引	---	---

	TK61 華嚴感通靈應傳記④	胡幽貞·華嚴感應傳③	法藏和尚傳②	法藏·華嚴經傳記①	佛祖統紀⑤	普瑞 ¹⁰ ·華嚴懸談會玄記⑥
		<p>田，所以見迎耳。」師曰：「貧道必能有所饒益，豈敢辭耶，於是受請。」閉目俄頃便至天宮。帝喜曰：「每被修羅見擾，故屈師來。師受持《華嚴》，諸天護持，善神影衛，請為誦經，以禳彼敵。」帝即脫天冠，擬於虛空。忽然化出殿堂，七寶所成，四門八牖，摩尼眾寶之所莊飾，懸繒幡蓋，間列花香，以為供養。請入殿坐蓮花座，誦《華嚴經》。經聲寥高，遍徹天宮。帝釋即領三十三天四兵侍衛萬眾圍繞，坐於寶台，乘空而行，向其門所，修羅軍眾，睹此威靈，即便退却。</p>		<p>天兵眾，希仰法力，令我天眾克彼修羅。」沙彌如其所請，乃乘天寶輅，執天幢幡，心念《華嚴》微妙經典，尋諸天眾對彼勍敵。修羅見之自然潰散。既退之後，諸天欣悅，咸云：「任法師所願，我當與之。」沙彌云：「我不求餘，願唯無上菩提。」諸天謝曰：「如師大願，誠非我力。未審，法師更求何事。」答云：「餘非所願也。」凡經少時，遂則送歸本鄉。所有衣服，皆染天香，鬱烈氤氳，終身不滅。其後數載，右脅而臥，無疾而終。自云：得生淨佛國土。永昌元年（689）二月四日，于闐國三藏法師因陀羅波若若，在神都魏國東寺親向沙門賢首說之云。</p>		
8	<p>修禪習慧，冥通九會之中（顯慶年中[656-660]，九隴山有一尼師，志精佛乘華嚴秘藏，入山受持，十餘載，禮誦無替，依教修</p>	<p>顯慶年中，九隴山有一尼師，志精佛乘華嚴秘藏，入山受持。二十餘載，禮誦無替，依教修行，性定心寂，遂證惠眼，得因</p>	---	<p>釋法安，姓彭，安定鶉孤人，少出家，居大白山九隴精舍，慕禪為業，粗食弊衣，卒於終老……又入九隴山，可百餘里，</p>	---	---

	TK61 華嚴感通靈應傳記④	胡幽貞·華嚴感應傳③	法藏和尚傳②	法藏·華嚴經傳記①	佛祖統紀⑤	普瑞 ¹⁰ ·華嚴懸談會玄記⑥
	行，性定心寂。遂證慧眼，得因陀羅網境界，十方世界微塵剎海，九會道場了了明見，如鏡中像焉。)	陀羅網境界。十方世界微塵剎海九會道場，了了明見，如鏡中像焉。		於石室內，鑄寫《華嚴》。因即號為《華嚴堂》也。至大業十一年（615），無病而終，春秋九十八矣。帝令送柩於大白，今墳域存焉。士俗懷之，立像祈福，其鑄經之處，峰崖幽險。		
9	水洗持《華嚴》人之手，諸類承著，命盡生天。（總章元年[668-670]，西域有梵僧來至京洛，見僧看《華嚴經》，乃曰：「此土亦有此不思議典，《西域傳記》中說，有人轉《華嚴經》，以洗手水滴著一蟻子，命終生忉利天，何況受持？」）	總章元年，西域有三藏梵僧來至京洛。高宗師事，道俗歸敬。華嚴藏公猶為童子。頂禮三藏，請受菩薩戒。時眾白三藏言：「此童子誦得華嚴大經，兼解其義。」三藏驚歎曰：「《華嚴》一乘是諸佛秘藏，難可遭遇，況通其義。若有人誦得《華嚴》淨行一品，其人已得菩薩淨戒具足，不復更受菩薩戒。」《西域傳記》中說，有人轉《華嚴經》，以洗手水滴著一蟻子，其蟻命終，生忉利天，而況有人能得受持。當知此童子，於後必當廣大饒益，能施群生無生甘露。	---	---	---	---
10	非大非小，塵塵諦了（此《華嚴經》是不思議之			于海印三昧內，與普賢等海會聖眾。為大菩薩之		

	TK61 華嚴感通靈應傳記④	胡幽貞·華嚴感應傳③	法藏和尚傳②	法藏·華嚴經傳記①	佛祖統紀⑤	普瑞 ¹⁰ ·華嚴懸談會玄記⑥
	典，非情量所拘，說大說小。經云：十方諸佛於一微塵中，常轉如是無盡法輪，無有間斷。）			所說也。凡一言一義，一品一會皆遍十方虛空法界及一一微塵毛端剎土，盡因陀羅網微細世界，窮前後際一切劫海，及一念具無邊劫，常說普說無有休息。		
11	金光孕于口中（上元年中[674-676]，洛州敬愛寺有僧歸洛州觀友，路投店宿，與一僧同宿，見此僧問主人索酒肉噉之。其敬愛寺僧怒而呵之，續見其僧，綏發梵音，誦《華嚴經》，口角兩邊俱放光明，狀若金色，誦至五帙已上，真光漸收，卻入僧口。又禪師修德，專業《華嚴》，書寫此經，開函之時，金光遠照，徹百餘里。）	上元年中，洛州敬愛寺有僧，生緣在鄭州，歸奉觀所親，行及鄭州界，暮宿店家。次有僧來，不知名號，亦投店宿。與前來僧，並房安置。其後來僧謂主人曰：「貧道遠來，疲頓餒乏。主人有酒酤三升，有肉買一斤，具有資直，請速致之，無至遲也。」主人遽依請辦。僧盡噉之，其敬愛律師，怒而訶之，身披法服，對俗士恣噉酒肉，不知慚愧。其僧默而不答。至於初夜，索水漱口，端身趺坐，緣發梵音，誦《大方廣佛華嚴經》，初標品題。次誦如是我聞，一時佛在摩竭提國寂滅道場。其僧口角兩邊俱發光明，狀若金色。聞者垂淚，見者發心，律師亦生羨	——	釋法敏，姓孫氏，丹陽人，八歲出家，事英禪師，為弟子入茅山，聽明法師三論。又聽高麗實講《大乘經論》，躬為南座，結軫三周。貞觀元年（627），出還丹陽，講《華嚴》、《涅槃》。二年越州田都督，追還一音寺，相續法輪。于時四方義學沙門八百餘人，當境僧千二百人，尼眾三百，士俗之集，不可復記，時為法慶之嘉會也。至十九年（645）會稽士俗，請住靜林寺，講《華嚴經》，至六月末正講，有蛇懸半身，在敏頂上長七尺許，作黃金色，吐五色光，終講方隱。至夏訖還一音寺，夜有赤衣二人，禮敏曰：法師講四	——	——

	TK61 華嚴感通靈應傳記④	胡幽貞·華嚴感應傳③	法藏和尚傳②	法藏·華嚴經傳記①	佛祖統紀⑤	普瑞 ¹⁰ ·華嚴懸談會玄記⑥
		<p>慕，竊自念言，彼酒肉僧，乃能誦斯大經，比至三更，猶聞誦經聲聲不絕，四袂欲滿，口中光明，轉更增熾，遍於庭宇，透於孔隙，照明兩房。律師初不知是光而云，彼客何不息燈，損主人油。律師因起如廁方，窺見金色光明自僧之口兩角而出，誦至五帙已上，其光漸收，卻入僧口。夜五更誦終六帙，僧乃卻臥，須臾天明。律師涕泣，而來五體投地，求哀懺過，輕謗賢聖，願罪消滅。</p>		<p>部大經，功德難量，須往他方教化，故從東方來迎法師，弟子數十人同見，至八月十七日卒。爾前三日三夜，無故闇冥，恰至將逝。忽放大光，夜明如日，異香不滅，莫不怪歎，道俗莊嚴，送於隆安之山焉，造《華嚴疏》七卷。</p>		
12	<p>紅蓮生於舌表（如意元年[692]，漳州有尼戒行精苦，常誦《華嚴》，忽然坐化。（延載三年[694]，墳上生紅蓮五莖，因發墳破棺，見從舌上而生，光彩鮮豔。）</p>	<p>如意元年（692），降洲有二童女，皆性識靜正，眇年依師姑，誦《華嚴經》，得三十餘卷。師姑戒行，精苦常誦《華嚴》為業，欲教二女令得剃度。無幾師姑，忽然端坐而終，二女朝朝，詣墳所號泣。經於三年，墳上忽生紅蓮五莖，二女睹華感異，益以號慕。</p>	---	---	---	---

通過上述表格的比較，我們可以確定，法藏《華嚴經傳記》、胡幽貞《華嚴感應傳》和黑水城《華嚴感通靈應傳記》是一脈相承的，尤其胡幽貞本與黑水城

本的內容最為接近。從唐至西夏流傳的華嚴靈驗故事在流傳的過程中，經時人不斷改造，使之更加符合各時代信眾的需要。

首先，法藏《華嚴經傳記》主要記載南北朝至唐武則天時各地弘傳《華嚴》的諸多僧人、《華嚴》論疏等內容和持誦《華嚴經》的靈驗或救度故事等，史實與靈驗並存，內容形式與《高僧傳》、《續高僧傳》相似，不能將法藏《華嚴經傳記》視為純粹的靈驗記。

而胡幽貞刊刻《華嚴感應傳》的靈驗故事內容逐漸增加，史實內容大量減少，所記相同或類似事件的時間、地點和人物與《華嚴經傳記》發生了變化。《華嚴感應傳》對《華嚴經傳記》雖有大量內容的刪減，但也增加了一些靈驗故事，如水洗持《華嚴》人之手，諸類承著，命盡生天；舌生紅蓮等。

黑水城存《華嚴感通靈應傳記》所記故事出自胡幽貞《華嚴感應傳》。胡幽貞《華嚴經感應傳》刊刻在唐德宗建中四年（783），所記僧人弘法年代從南北朝至唐高宗、武則天時期，而黑水城《華嚴感通靈應傳記》選取的「破鐵城苦、天帝請講、龍樹得經、小典何及、升天退敵、冥通九會、命盡生天、金光孕口、紅蓮生舌」等靈驗故事，及「唐顯慶年（656-660）、總章年（668-670）、上元年（673-676）、垂拱三年（687）、如意元年（692）和聖歷年（698-700）」等年號多集中在唐高宗、武則天、唐德宗時期，眾多南北朝時的靈驗事蹟基本被舍去，這也反映了唐代文獻對西夏的影響。

黑水城本語言表述更加簡練，故事情節也更加簡單。可確定黑水城《華嚴感通靈應傳記》並非西夏人撰寫，而是西夏信眾從胡幽貞刊刻《華嚴經感應傳》摘抄和選取了部分符合西夏人的風格和特色內容，應屬於胡幽貞《華嚴感應傳》的簡略本。這也說明胡幽貞刊刻《華嚴感應傳》曾在西夏流傳。

法藏本《華嚴經傳記》、胡幽貞本《華嚴經感應傳》、黑水城本《華嚴感通靈應傳記》經歷了由史實、靈驗故事並存，到感應故事逐漸增多，乃至完全為靈驗故事的過程，內容也是一個由繁到簡的轉變。正如楊仁山《等不等觀雜錄卷三目錄》所言：「《華嚴經傳記》（占本五卷，今作三卷），一名《華嚴感應傳》，後代屢有改作，漸失原本規模。」¹²唐、西夏本的流傳對後世也產生了很大影響，它們與明代株宏《華嚴經感應略記》、清代弘璧《華嚴感應緣起傳》、清代周克復《華嚴經持驗記》等皆為同類著作，有一定的淵源關係。

¹² 《楊仁山居士遺書》之「等不等觀雜錄」（卷3），《大藏經補編》冊28，號157，頁629中欄。

三、西夏、遼華嚴感通靈應傳記的異同

黑水城本《華嚴感通靈應傳記》首尾完整，而在應縣木塔保存一件抄本，定名為「雜抄」，寫本卷軸裝，麻紙，存八頁，首尾皆缺，抄於背面，字小且不清楚。¹³「雜抄」內容不同，有唐文軌《天請問經疏》、《慧遠外傳》、劉宋求那跋陀羅譯《菩薩善戒經》、唐迦才撰《淨土論》、《華嚴經感應傳記》等，其中《華嚴經感應傳記》在《山西應縣木塔遼代秘藏》有部分錄文，從「掬掌之水」至「遠近咸賴」，前面一則靈驗故事未錄文。我們將其錄文並與胡幽貞、黑水城本進行比較如下：

	木塔·華嚴經靈驗記	法藏·華嚴經傳記	胡幽貞·華嚴感應傳	澄觀·隨疏演義鈔	黑水城·華嚴感通靈應傳記
1	<p>(前缺)記》說是京兆人，姓王失名，本無戒行，曾不修善，因患致死，被二人引至地獄。地獄門前見一僧，云是地藏菩薩，乃教誦偈云：「若人欲了知，三世一切佛；應觀法界性，一切惟心造。」王不得名，受持此偈，遂入見王。王問此人有何功德，答云：「唯受持一四句偈，具如上說。」王遂放免。當誦此偈時，聲所至處，受苦之人皆得解脫。三日後卻蘇，憶持此偈，向諸道俗僧說之，參驗偈文，方知是《花嚴經》「夜摩天宮偈」，無量菩薩雲集所說，即覺林菩薩偈……既一偈之功，能破地獄，何</p>	<p>文明元年(684)京師人，姓王，失其名。既無戒行，曾不修善，因患致死，被二人引至地獄門前，見有一僧，云是地藏菩薩，乃教王氏誦一行偈，其文曰：「若人欲求知，三世一切佛；應當如是觀，心造諸如來。」菩薩既授經文，謂之曰：「誦得此偈，能排地獄。」王氏盡誦，遂入見閻羅王。王問此人有何功德，答云：「唯受持一四句偈，具如上說。」王遂放免。當誦此偈時，聲所及處，受苦人皆得解脫。王氏三日始蘇，憶持此偈，向諸沙門說之，參驗偈文，方知是《華嚴經》第十二卷「夜摩天宮無量諸</p>	<p>垂拱三年(687)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，身死經七日卻蘇，入寺禮拜，見薄塵自云：傾忽暴已，近蒙更生，當時有使者三人來追至平等王所，問罪福已，當合受罪，令付使者引送地獄，垂將欲入。忽見一僧云我欲救汝地獄之苦，教汝誦一行偈。神亮驚懼，請僧救護，卑賜偈文，僧誦偈曰：「若人欲了知，三世一切佛；應當如是觀，心造諸如來。」神亮乃志心誦此偈數遍。神亮</p>	<p>亦是感通之事初一偈之功能破地獄者。《纂靈記》云：文明元年，洛京人，姓王，名明幹。既無戒行，曾不修善，因患致死，見彼二人引至地獄。地獄門前見有一僧，云是地藏菩薩，乃教王氏誦一行偈，其文曰：「若人欲了知，三世一切佛；應當如是觀，心造諸如來。」菩薩既授經偈，謂之曰：「誦得此偈，能排地獄之苦。」王氏既誦，遂入見閻羅王。王問此人曰：「有何功德？」答唯受持一四句偈，具如上說。王遂放免。當誦偈時，</p>	<p>誦一偈，破鐵城之極苦(垂拱三年[687]賢安坊中有郭神亮死，經十日卻蘇，云：「有一使者追至冥司，引送地獄。」忽見一僧，云：「我欲救汝獄之苦，教念一偈。」云：「若人欲了知，三世一切佛；應觀法界性，一切惟心造。」當誦之時，受罪者數千萬人，皆得離苦。此乃《華嚴經》『十行品』中偈文。)</p>

¹³ 山西省文物局、中國歷史博物館主編：《山西應縣木塔遼代秘藏》，北京：文物出版社，1991年，頁62-63。

	木塔·華嚴經靈驗記	法藏·華嚴經傳記	胡幽貞·華嚴感應傳	澄觀·隨疏演義鈔	黑水城·華嚴感通靈應傳記
	況一卷、一品、一部之玄微，願思此偈，勉共傳誦。	菩薩雲集說法品」。王氏自向空觀寺僧定法師說云：「然也。」	及合同受罪者數千萬人，因此皆得離苦，不入地獄。斯皆檀越所說，當知此偈能破地獄，誠叵思議。藏答塵曰：「此偈乃《華嚴》『第四會中偈文。』」塵初不記是華嚴，猶未全信藏公，乃索「十行品」檢看，果是「十行偈」中最後偈也。塵公歎曰：「才聞一偈，千萬人一時脫苦，況受持全部，講通深義耶。」	之人皆得解脫。王氏王日 ¹⁴ 方蘇，憶持此偈，向空觀寺僧定法師說之，參驗偈文，方知是舊《華嚴經》第十二卷。新經當第十九夜摩天宮無量諸菩薩雲集說法品偈。王氏自向空觀寺僧定法師說之也。 ¹⁵	
2	盥掌之水，尚拯生靈者，即僧伽彌多羅，本師子國人，來到東土，化度眾生。高宗大帝，甚加尊重，此法師戒行孤高，後於清涼山禮教文殊師利，行道求聖境。因出至太原寺，時屬諸僧轉讀《花嚴經》，乃問曰：此是何經？答云：是《花嚴經》。多羅法師肅然改容曰：此是邊國，此處亦有經耶？法師合掌，歡喜讚歎久之，言曰：「此大方廣功德難思。西	師子國長季沙門釋迦彌多羅者，第三果人也，此土云能友，麟德（664-665）之初，來儀震旦。高宗天皇，甚所尊重，請在蓬萊宮，與長年真人懷化大將軍，同處禁中，歲餘供養。多羅請尋聖跡，遍歷名山，乃求往代州清涼山，禮敬文殊師利。嘗至京師西太原寺，時屬諸僧將轉讀《華嚴》妙典，乃命譯語問云：「此是何經。」答是華嚴。多羅肅然改容曰：	總章元年（668），西域有三藏梵僧，來至京洛。高宗師事，道俗歸敬。華嚴藏公，猶為童子，頂禮三藏，請受菩薩戒。時眾白三藏言：此童子誦得《華嚴》大經，兼解其義。三藏驚歎曰：「《華嚴》一乘是諸佛秘藏，難可遭遇，況通其義。」若有人誦得《華嚴》「淨行一品」，其人已得菩薩淨戒具足，不復更受菩薩戒。《西域傳記》中說，有人轉	盥掌之水，尚拯生靈者，即長耳婆羅門僧伽彌多羅者，師子國第三果人也。麟德年初來儀震旦。高宗大帝甚加尊重。處於禁中歲餘供養。多羅請尋聖跡。遂往清涼山禮敬文殊師利。因出至西太原寺。時屬諸僧轉華嚴經。乃問曰此是何經。答是華嚴。多羅肅然改容曰。不知此處亦有是經耶。合掌歡喜讚歎久之。言曰。此大方廣功德難思。西國相傳。有人讀此	水洗持《華嚴》人之手，諸類承著，命盡生天。（總章元年[668-670]，西域有梵僧來至京洛，見僧看《華嚴經》，乃曰：「此土亦有此不思議典，《西域傳記》中說，有人轉《華嚴經》，以洗手水滴著一蟻子，命終生忉利天，何況受持？」）

¹⁴ 應為「三日」。

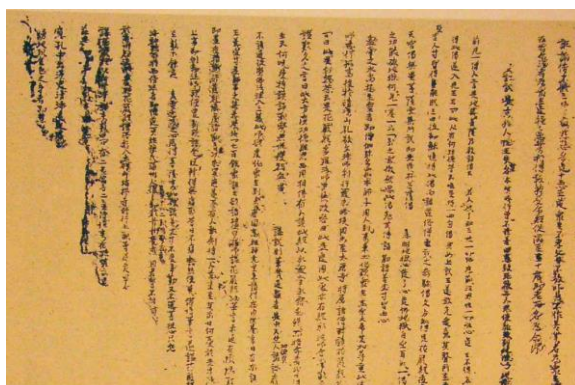
¹⁵ 出自唐澄觀述《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 15、42，內容略有不同。《宗鏡錄》卷 9 也引《纂靈記》云：有京兆人，性王，失其名。本無戒行，曾不修善，因患致死，被二人引至地獄。地獄門前見一僧，云是地藏菩薩，乃教誦偈云：「若人欲了知，三世一切佛；應觀法界性，一切唯心造。」菩薩授經已，謂之曰誦得此偈能破地獄苦。其人誦已，遂入見王。王問：「此人有何功德。」答云：「唯受持一四句偈，具如上說。」王遂放免。當誦此偈時，聲所至處，受苦之人皆得解脫。後三日方蘇，憶持此偈，向諸道俗說之，參驗偈文，方知是《華嚴經》夜摩天宮，無量菩薩雲集所說，即覺林菩薩偈。意明地獄心造，了心造佛地獄自空耳。

	木塔·華嚴經靈驗記	法藏·華嚴經傳記	胡幽貞·華嚴感應傳	澄觀·隨疏演義鈔	黑水城·華嚴感通靈應傳記
	國相傳有人讀此經，以水盥掌，水沾蟲蟻而捨命者，皆得生天。何況受持讀誦，觀察思惟，獲福無量。」	「不知此處亦有是經耶。」合掌歡喜，讚歎久之，而言曰：「此大方廣功德難思。西國相傳有人以水盥掌，將讀此經，水之所沾灑及蟲蟻，因此捨命後得生天，何況受持讀誦。蓋不思之福也。」	水，滴著一蟻子，其蟻命終，生忉利天，而況有人能得受持。當知此童子於後必當廣大饒益，能施群生無生甘露。	經以水盥掌。所沾蟲蟻而捨命者。皆得生天。何況受持讀誦觀察思惟者歟。故云爾也。	
3	又講說則華梵通韻者，是中天竺人功德賢，諸經靡不該通，後崇佛法，深入三藏。此師欲度化眾生，到來唐國。高祖神堯皇帝請得在內，供養多日。有南譙王義宣等，並師事之。集義學沙門七百餘眾，譙王欲請功德賢法師講《花嚴經》，以華言未通，有懷愧歎，即晝夜精勤，行道禮懺，虔請觀音，以求冥應。遂夢有人執劍，持一人首來至其前曰：何憂？於是具陳上事，即勿劫法師頭，便置新頭，語令回轉，得無痛耶？答曰：不痛。豁然便覺，備悟華言，遂講《華嚴經》至數十餘遍，表要至成之心，感得菩薩來加被諸善友等，不受辛勤。	求那跋陀羅，此云功德賢，中天竺人，以大乘學故，世號摩訶衍，本婆羅門種，初學五明諸論、天文書筭、醫方咒術，靡不該博。後遇見《阿毗曇雜心》，尋讀驚悟，深崇佛法焉，則投簪落飾，專精志學，及受具戒，博通三藏，須之辭小乘師，進學大乘師。大乘師試令探取經匣，即得《華嚴》，師喜而歎曰：「汝於大乘有重緣矣。」於是讀誦講宣，莫能酬抗，進受菩薩戒法。既而有緣東方，乃隨舶泛海，中途遇難，遂力念十方佛，稱觀世音，一舶蒙濟，其誠感如此。元嘉十二年（435）至廣州，刺史車朗表聞，宋太祖遣信，迎接既至京，敕名僧慧嚴、慧觀於新亭郊勞，見其神情朗徹，莫不虔仰。雖因譯交言，而欣若傾蓋。初住祇洹	至元熙二年（420）六月十日譯畢。後至太宗永初二年（421）十二月二十日。與梵本再校勘已。宋主請求那跋陀羅三藏講此經，三藏恨以方音未通，不盡經旨，乃入道場請念觀音，未盈七日，遂夢易漢首於梵頭。因即洞解秦言，時號換頭三藏是也。	講說則華梵通韻者，即宋朝求那跋陀羅，唐言功德賢，中天竺人。初學五明諸論，靡不該通，後崇佛法，深入三藏，進學大乘。大乘師試令探取經匣，即得《華嚴》，師喜之，令其講說。元嘉十二年至廣州，刺史車朗奏聞，太祖遣使迎接。南譙王義宣等並師事之，集義學沙門七百餘眾。譙王欲請講《華嚴經》，以華言未通有懷愧歎。即朝夕禮懺，虔請觀音以求冥應，遂夢有人執劍持一人首來至其前曰：「汝何憂乎？」於是具陳上事，即勿卻陀首，便置新頭語，令回轉得無痛耶。答曰：「不痛。」豁然便覺，備悟華言，遂講華嚴至數十遍，餘如傳說。	——

	木塔·華嚴經靈驗記	法藏·華嚴經傳記	胡幽貞·華嚴感應傳	澄觀·隨疏演義鈔	黑水城·華嚴感通靈應傳記
		<p>寺，俄而太祖延請，深加崇重，琅耶顏延之通才碩學，束帶造門。於是京師遠近，冠蓋相望。大將軍彭城王義康、丞相南譙王義宣，並師事焉。須之眾僧共請出經，於祇洹寺、東安寺、丹陽郡等諸處，集義學沙門七百餘人，前後所出凡百餘卷。譙王欲請講《華嚴經》。而跋陀自付，未善宋言，有懷愧歎，則旦夕禮懺，請觀世音，乞求冥應，遂夢有人白服持劍，擎一人首來至其前，曰：「何故憂耶？」跋陀具以事對答，曰：「無所多憂，即以劍易首，更安新頭。」語令回轉，曰：「得無痛耶？」答曰：「不痛。」豁然便覺，心神喜悅，則備領宋言。於是遠近道俗，服其精感，請令就講，遂講《華嚴》數十餘遍。元嘉（424-453）末，譙王屢有怖怪夢，跋陀答曰：「京師將有搢亂。」未及一年，元兇構逆……到太始四年（468）正月，覺體不愈，便與太宗及公卿等告別。臨終之日，延佇而望雲，見天華聖像，隅中遂卒，</p>			

	木塔·華嚴經靈驗記	法藏·華嚴經傳記	胡幽貞·華嚴感應傳	澄觀·隨疏演義鈔	黑水城·華嚴感通靈應傳記
		春秋七十有五。太宗深加痛惜，慰贈甚厚，公卿會葬，勞哀備焉。			
4	又不運菩提心，只憑海神聽，而時兩傍流者，即僧道英，姓陳氏，蒲州人，至年十八，二親為娶，五載同居，誓不相觸……於並州炬法師處聽《花嚴經》，便落彩發入太行山柏梯寺修行止觀。曾遇亢旱……講《華嚴經》以祈甘澤，將來數日間，有二老翁，各二童侍，恒來在聽，窗孔中出，須臾滂沛，遠近咸賴（後不清）	釋道英，姓陳氏，蒲州猗氏人也，年十八，二親重之，便為取婦，五年同床，誓不相觸。後遂巡至並州炬法師下聽《華嚴》等經。開皇十年（590），方預緇服，遂入太行山柏梯寺，修行止觀，忽然大解。後在京住勝光寺，從曇遷禪師聽《攝論》。遷特賞異之，聽講之暇，常供僧役，因事呈理，既以調心，常云：餘冥目坐禪，如有所詣，及開目後，還復常識，故於事務，遊觀役心，使空有無滯耳。然其常坐，開目如錢，動逾信宿。初無頓眩，後入禪定，稍呈異跡，嘗與人爭地，忽現僵屍，氣絕色變，俄欲臃脹，彼歸心啟悔，乃言笑如常，又入池六宿，臥雪三夕。唯云火灰土塗，誠難測也。一日講《起信論》，至真如門，奄然不語，怪往觀之，氣絕身冷，眾知滅想，即而任之。經于累宿，方從定起。又曾亢旱，遂講《華嚴》，以祈甘澤。有二老翁，稍異常	---	海神聽而時雨滂沱者，即僧道英，姓陳氏蒲州人，年二十二，親為之婚娶。五載同居，誓不相觸。後於並州炬法師筵下聽《華嚴經》，便落髮入太行山柏梯寺修行止觀。曾屬亢旱，講《華嚴經》以祈甘澤。有二老翁各二童侍，常來在座，英每異之，後因問由緒，答云：「弟子並是海神，愛此經，故共來聽受。」英曰：「今為檀越講經，請下微雨。」神乃敕二童，童便從窗孔中出，須臾霽，遠近咸賴焉。二翁拜謝，倏然而滅。故云海神聽而時雨滂沱。其行跡絕多，亦廣如傳說。	---

	木塔·華嚴經靈驗記	法藏·華嚴經傳記	胡幽貞·華嚴感應傳	澄觀·隨疏演義鈔	黑水城·華嚴感通靈應傳記
		<p>人，各二童侍，恒來在聽，英每異之。後因訊問由緒，答曰：「弟子是海神，愛此經故來聽。」英曰：「今既為檀越講經，請下微雨。」神敕二童，二童便從窓出。須臾滂沛，遠近咸賴焉。二翁拜謝，倏忽而退。及將終索水，剃洗還坐，被以大衣，告門人曰：「無常至也，但不可自欺，即令講此經賢首偈。」至於屬纊，令侍人稱佛，奄然神逝。貞觀十年（636）九月也，春秋八十。初將終感群鳥數萬，悲鳴房宇，青衣二童，執華而入，紫氣如光，從英身出，騰焰數丈。及明露結，周二十里，人物失光，三日方歇。蒲晉山川修行之侶聞哀屯赴，如喪重親。又感僧牛吼鳴，流淚不息，斷絕水草經七日，將欲藏殮，則下一鑿，地忽大震，周十五里，皆大驚怖。又感白虹兩道遠屬龕旋，白鳥二頭翔鳴，隨送至於龕所。詳英道開物悟，慧解入神。故得靈相氤氳，存亡總萃，不負身世，誠斯人乎。</p>			



應縣木塔八十號《華嚴經感應傳》

應縣木塔存一頁「雜抄」實際上為《華嚴經感應傳》，此頁講述了四則弘揚華嚴而得靈驗的故事，即王氏誦偈復蘇，師子國僧伽彌多羅掬水救度眾生，中天竺人功德賢換頭講《華嚴經》和蒲州僧道英講《華嚴》祈雨等故事。

應縣木塔「雜抄」第八頁第一個故事為王氏入地獄後，地藏菩薩教他誦偈而得返回世間的故事，其內容語句與法藏《華嚴經傳記》相應內容基本一致，只是應縣木塔本開頭沒有出現年代或年代不存，而結尾處又多出「既一偈之功，能破地獄，何況一卷、一品、一部之玄微，願思此偈，勉共傳誦」一句，此句內容又用到胡幽貞《華嚴感應傳》的影響，以突出持誦偈語和一部《華嚴經》的功德，可以確定木塔本內容出自法藏本。應縣木塔本所言王氏入冥，在《纂靈記》中為王幹入冥誦偈，而在胡幽貞本和黑水城本則是郭神亮入冥誦偈。偈語也作了改動，又與黑水城《華嚴感通靈應傳記》的偈語相同，二者偈語出自八十卷《華嚴經》「夜摩天宮菩薩說偈品第十六」之「若人欲了知，三世一切佛；應觀法界性，一切惟心造」，而與《纂靈記》、胡幽貞本所用六十卷《華嚴經》偈語不同。確定木塔本出自法藏本《華嚴經傳記》「諷誦第七」中的內容。

第二個故事，師子國僧伽彌多羅，唐高宗時來到東土，化度眾生，往清涼山禮教文殊師利，至太原寺，見諸僧讀《花嚴經》，歡喜讚歎，說此經功德難思，有人讀此經，以水掬掌，水沾蟲蟻而捨命者，皆得生天。何況受持讀誦，觀察思惟，獲福無量。可確定此故事出自法藏本《華嚴經傳記》，只是缺少了麟德（664-665）之初年。語言表述比胡幽貞本和黑水城本複雜，胡幽貞和黑水城的時間改為唐總章元年（668），沒有出現具體僧人名稱，只為「西域有三藏梵僧，來至京洛」。確定木塔本出自法藏本《華嚴經傳記》「轉讀第八」中的內容。

第三則故事講中天竺求那跋陀羅（功德賢）易首講《華嚴》，法藏《華嚴經傳記》比較詳細地記錄了求那跋陀羅由小乘改信大乘，與《華嚴經》有緣，然後隨舶泛海來中土，途中遇到風暴，他稱念觀音救度一船人，以及從廣州上岸後得

到劉宋皇帝、大臣禮遇，為了講誦《華嚴經》再次祈願觀音，異首領悟宋言而講《華嚴》和協助平定叛亂之事等。胡幽貞《華嚴感應傳》則把東晉支法領於闐取來《華嚴經》，佛陀跋陀羅與鳩摩羅什的關係，及佛陀跋陀羅與惠業、惠嚴、惠觀等，在建業謝司空寺等翻譯《華嚴經》，翻譯完畢之後，劉宋皇帝請求那跋陀羅講說《華嚴經》，因他初到漢地不久，未通方音，才有異首講《華嚴經》的故事。胡幽貞本出現了東晉元熙二年（420）六月十日譯畢，後至劉宋太宗永初二年（421）十二月二十日等年代。而木塔本則用簡單語言講述功德賢來至唐國，受禮遇，異首講《華嚴經》的事蹟，其他細節基本省略，其中木塔所記「唐國」或記載錯誤。雖然木塔本比較簡單，但內容應出自法藏本《華嚴經傳記》「講解第六上」。黑水城本未選此靈驗故事。

第四則故事講述道英弘傳《華嚴》祈雨故事。法藏《華嚴經傳記》也是詳細地記載了道英一生弘法事蹟，如道英年十八娶妻，同床五年，誓不相觸。後隨並州法師聽《華嚴經》出家，隋開皇十年（590）入太行山柏梯寺，修行止觀，在京住勝光寺，坐禪修心。道英遇乾旱，講《華嚴經》祈甘澤，海神聽經，得祈雨成功，恩澤眾生。木塔本只是突出了道英出家講《華嚴經》和氣候乾旱，講經祈雨的故事。胡幽貞本、黑水城本都沒有收錄道英祈雨的事蹟。也可確定木塔本還是出自法藏《華嚴經傳記》「講解第六下」。

通過上述比較，可以確定木塔所存相關華嚴靈驗故事出自法藏《華嚴經傳記》或以其為底本的簡化本，而不是出自慧苑《纂靈記》、胡幽貞本《華嚴感應傳》等。

應縣木塔始建於遼道宗清寧二年（1056），在金、元、明進行增修和重修，結合所出塔牌題記等，推斷「《遼藏》開始雕刻於遼聖宗朝（983-1031），因應縣木塔主佛像的年代晚於建塔年代，文物入藏時間應在遼末金初」。¹⁶同時結合現存《顯密圓通成佛心要》曾引用《纂靈記》記「今此兩宗，准《纂靈記》並義淨傳說，自如來滅度已後，時人不聞不知（不聞顯圓不知密圓），至龍樹菩薩七百年中出世，雙弘顯密圓宗，方乃流行人世」¹⁷的內容，我們曾考證，遼道宗清寧二年（1056）《顯密圓通成佛心要集》已經集錄。¹⁸這些資料說明遼代曾存法藏《華嚴經傳記》、慧苑《纂靈記》和胡幽貞《華嚴感應傳》等版本，而木塔遺存的民間抄本受法藏《華嚴經傳記》。

¹⁶ 山西省文物局、中國歷史博物館主編：《應縣木塔遼代密藏》，北京：文物出版社，1991年，頁19。

¹⁷ （遼）道[厄*爻]集《顯密圓通成佛心要》卷下，《大正藏》冊46，號1955，頁1004中欄。

¹⁸ 崔紅芬、文志勇：《俄藏黑水城〈顯密圓通成佛心要集〉考論》，韓世明等主編《遼金史論集》（14輯），北京：中國社會科學出版社，2016年，頁308。

遼、西夏、北宋對峙存在，唐代華嚴靈驗記故事對西夏、遼都產生了很多影響，卻在不同政權境內產生了不同版本。遼本《華嚴經感應傳記》與黑水城《華嚴感通靈應傳記》屬於同時代的作品，它們之間存在一定差異，但也有相同之處。

首先，不論是木塔本還是黑水城本，它們都是一個簡本，是西夏、遼代信眾根據流行的不同版本摘錄了不同內容。遼木塔本不全，僅四則故事，為摘抄自法藏《華嚴經傳記》「講解第六上」一則、「講解第六下」一則、「諷誦第七」一則、「轉讀第八」一則。遼待信眾對法藏本摘抄和改造，表述相對簡單，最出土的特色是木塔本四則華嚴靈驗故事都沒有出現時間，以彰顯靈驗故事的普及性。

而黑水城《華嚴感通靈應傳記》的故事摘抄自胡幽貞《華嚴感應傳》，語言表述更加簡練，根據殘存內容，黑水城本與木塔本摘抄故事僅有兩則相同，黑水城本講郭神亮入冥，而遼木塔本則是王幹入冥。

其次，不論是木塔本還是黑水城本，語言表達都趨於簡單，它們都突出靈驗感應故事的神奇功效，而對史實不再關注，幾乎全部刪除。如果說黑水城本還比較遵守胡幽貞的時間，那木塔本摘抄就更加隨意，基本未出現相關時間。

第三，黑水城本與木塔本相同之處即是在郭神亮或王氏入冥誦偈的偈語是相同的，為「若人欲了知，三世一切佛；應觀法界性，一切唯心造」，它出自八十卷《華嚴經》卷 19「夜魔宮中偈贊品第二十」，與宋《宗鏡錄》所應王氏入冥後誦偈語相同。這一情況說明，隨著實叉難陀八十卷本《華嚴經》的翻譯而得到廣泛流傳，宋、遼、西夏時期，僧侶或信眾將華嚴靈驗記的內容適當地進行調整和修改，也反映出西夏文八十卷本《華嚴經》、四十卷本《華嚴經》及《華嚴經普賢行願品》是西夏、遼時期流傳的主體。

西夏《華嚴經普賢行願品》非常流行。唐貞元十二年（791）至十四年（793）般若在長安崇福寺又翻譯完成了四十卷《華嚴經》，東都天宮寺沙門廣濟譯語，西明寺賜紫沙門圓照筆受，太原府崇福寺沙門澄觀詳定。可以說胡幽貞《華嚴經感應傳》傳至西夏仁孝時期，內容增補的情況不大。隨著四十卷本《華嚴經》最後一品《普賢行願品》單獨出來流傳並傳入西夏境內，西夏人把流行的《華嚴經普賢行願品》和華嚴感通故事刊刻在一起，在法會上散施流傳，說明二者在西夏信眾中流傳非常廣泛。

第四，黑水城本和遼木塔本的每一靈驗故事都有主題和下文的解釋，黑水城本存「十種受持」、「誦一偈，破鐵城之極苦」、「天帝請講」、「才觀奧旨，知思議之難窮」、「乍聽靈文，弘小典而何及」、「上聖同推，下類難知」、「以少方便，功越僧祇」、「但聞其名，不墮修羅之四趣」、「法界圓宗，真如勝樣」、「昇天而能退

強敵」、「修禪習慧，冥通九會之中」、「此典幽玄，不可妄傳」、「水洗持《華嚴》人之手，諸類承著，命盡生天」、「非大非小，塵塵諦了」、「金光孕於口中」、「紅蓮生於舌表」，而遼木塔本有「初一偈之功能破地獄者」、「盥掌之水，尚拯生靈者，即僧伽彌多羅」、「華梵通韻者，是中天竺人功德賢」、「不運菩提心，只憑海神聽，而時雨傍流者，即僧道英」，這些內容基本是對故事內容的提煉，其形式應受到澄觀《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》的影響，遼木塔本直接照搬過來。西夏人也借鑒這種形式，只是對內容提煉用詞與澄觀有所不同。如澄觀「升天止修羅之陣者，即般若彌伽」，黑水城本「天帝請講」；澄觀「盥掌之水，尚拯生靈者，即僧伽彌多羅」，黑水城本「水洗持《華嚴》人之手，諸類承著，命盡生天」；澄觀「初一偈之功能破地獄者」，黑水城本「誦一偈，破鐵城之極苦」等。這種形式與法藏《華嚴經傳記》、胡幽貞《華嚴感應傳》完全不同，這也說明西夏、遼時期，境內既有唐不同版本華嚴感應傳記，也有澄觀《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》等流傳。

綜上所述，佛教靈驗故事伴隨著佛教流傳而傳播，由佛教僧侶或信眾整理傳抄，至唐出現了法藏《華嚴傳記》五卷、弟子慧苑修飾為《纂靈記》五卷、慧英簡為《華嚴經感應傳》二卷和胡幽貞有重新整理為《華嚴感應傳》等版本。它們在傳承過程中或佚失或對後世西夏、遼產生了很大影響。我們分別將黑水城本、木塔本與唐不同版本等進行比較，確認黑水城《華嚴感通靈應傳記》是西夏信眾依胡幽貞本輯錄的簡略本；而應縣木塔存遼《華嚴經感應傳記》是遼信眾依法藏《華嚴經傳記》摘抄簡略本。黑水城《華嚴感通靈應傳記》與《華嚴經普賢行願品》一起刊印流傳，其內容完整，版式有三種，刊刻散施的年代集中在仁孝天盛、乾祐年間。此外，黑水城西夏刻本《華嚴經普賢行願品》還與《淨除一切業障如來陀羅尼》、黑水城金刻《華嚴經普賢行願品》與《四分律七佛略說戒偈》、《大乘起信論立義分》等一起刊刻傳播，這對瞭解西夏、遼、金時期佛教發展狀況，及與唐代佛教的淵源、古人的宗教情感和民眾信仰等有重要研究價值。

《注華嚴法界觀門》在西夏的傳播

上海師範大學人文學院 教師
文志勇

摘 要

《華嚴法界觀門》相傳是華嚴宗初祖杜（法）順法師（557-640）為闡釋《大方廣佛華嚴經》最核心的理念——法界思想而撰寫的一部重要著作。它不僅僅是對《華嚴經》這部大經根本要義的整體概括和清晰把握，也是法師終身熏修講說佛法造詣的經驗總結。因為法界觀在華嚴宗的教學和修行當中都具有決定性的指導意義，故爾杜順之後的三祖法藏（643-712）撰寫《華嚴發菩提心章》、四祖澄觀（738-839）撰寫《華嚴法界玄鏡》、五祖宗密（780-841）撰寫《注華嚴法界觀門》，繼續對《華嚴法界觀門》的宣講和闡釋都傾注了大量的心血，不斷地在原有的基礎上加以完善和發揮，使之解釋更符合《觀門》原意，也更加精準地闡釋《華嚴》義理，文辭比喻更簡明恰當，觀色觀空俱融於一心，觀理觀事融通無礙，更方便講說理解和學修。正因為如此，從唐五代至兩宋以後，這部著作成為一部舉世聞名的佛學要典，一直受到華嚴宗內部及其他宗派僧眾乃至方外儒士的關注和推崇，對中國佛教和中華文化的思想發展都產生了重大深遠的影響。

隨著佛教的傳播和文化的交往，這部著作也流傳到了漢族以外的其他民族政權控制的地區，比如遼、金、西夏、蒙元、朝鮮、日本等地。黑水城出土的宋、遼、西夏、金、蒙元時期的文獻當中，僅據目前已經公開刊布的，就有：1、宗密注解，裴休作序，……傳法賜紫遵式治（科），杭烏山沙門智藏注，邠州開元寺僧西安州（現位於寧夏海原縣境內）歸義劉德真雕板印文，汧道（漢水上游地區）沙門釋法隨勸緣及記的漢文本 TK241、242 號《注華嚴法界觀門》上、下兩卷；2、妙喜眾宮沙門慧海譯對西夏文 ИHB.№.942 號《注華嚴法界觀門深通記》（第四）；3、西夏文 ИHB.№.5656 號《華嚴法界觀綱》（僅有科文，似亦是宗密所注之科文）。

本文根據澄觀法師《華嚴法界玄鏡》和宗密法師《注華嚴法界觀門》，結合黑水城出土的西夏寫本文獻《注華嚴法界觀門》《華嚴法界觀綱》，對華嚴法界思想略作概述，並對《華嚴法界觀門》在西夏的傳播稍作探討。

關鍵詞：華嚴經、法界觀、西夏、佛教、黑水城文獻

《華嚴法界觀門》全稱為《修大方廣佛華嚴法界觀門》，是中國佛教華嚴宗初祖杜順法師闡述《華嚴經》法界觀思想和華嚴宗核心教義的一部重要著作。眾所周知，華嚴宗是依《華嚴經》為宗經，以法界緣起、三觀四界、五教止觀、六相十玄等義理名相來構建思想理論體系，用以指導教學入門和修行的一大宗派。它在創宗立派的過程當中，既注重發揮自己獨有的判教特色，又吸納包容了之前的地論學派、攝論學派、三論宗及禪宗和其他宗派的僧人，思想豐富深邃，且極富包容性。它特色鮮明，講修並重，其最核心的思想就是法界觀。華嚴宗既吸收和容攝了般若中觀系心融萬法、性空妙有、不變隨緣、不生不滅、非一非異、不即不離、二而不二、不二而二，最終以期達到依解生行，行起解絕，離言絕相，迥絕無寄而又普周遍融、無障無礙、凡聖一體、為一味法的修行境界，與禪宗所說的「言語道斷，心行處滅」有異曲同工之妙。同時它也批判地吸收和改造了涅槃學說中的常樂我淨的真心如來藏思想，捨棄了不適合中土國情的灰身滅智思想，對天台止觀法門和空、假、中三觀說中部分合理的成分，也作了充分的借鑑和吸收。當然更明顯的就是對南禪宗荷澤系禪法的吸收、容攝與闡釋及發揮，以華嚴宗義來闡釋禪法，互相補充會通。但它同時又時刻不忘以普賢行願、萬行因華來莊嚴佛國，以期最終證得佛果，到達涅槃彼岸。確實是一個講教並重，觀行兼修，義理圓明，循序漸進，環環相扣，重重顯玄而重重無盡的切實可行的非常好的修行體系。而且它也曾對宋明理學的產生和發展起過重要的啓發和推動作用。

一、華嚴法界觀門之結構與內容

在概述《法界觀門》之前，必須先了解何謂法界。一般來講，法指諸法。界是分界、性義、因由等。諸法各有自體而分界不同，故名法界。澄觀法師認為，言法界者，一經之玄宗，總以緣起法界，不思議為宗故。法界，就是指諸佛眾生之心體，曠包如空，湛寂常住，也叫作真如。而心念轉動，則有相用和生滅，於是便有了世間萬法和森羅萬象。宗密引證《華嚴經清涼疏》云：「統唯一真法界，謂總該萬有，即是一心。心融萬有，便成四種法界：事法界、理法界、理事無礙法界、事事無礙法界。」¹宗密的弟子裴休也說：「法界者，一切眾生身心之本體也，從本已來，靈明廓徹，廣大虛寂，唯一真之境而已。無有形貌而森羅大千，無有邊際而含容萬有。昭昭於心目之間，而相不可覩。晃晃於色塵之內，而理不可分。」²因此法包含兩個層面：諸佛眾生心體不滅，貫通三世一切，無形無相，廣大虛寂，平等一味，叫真如法。起心動念，則有情計念慮，形礙色相，遂有生、住、異、

¹ 圭峰宗密：《註華嚴法界觀門》，CBETA 2022, T45, no. 1884, p. 684b24-26。

² 圭峰宗密：《註華嚴法界觀門》，裴休作序，CBETA 2022, T45, no. 1884, p. 683b5-9。

滅之過程者，叫世間生滅法。統合世出世間法者，即阿賴耶識。於是便有了「依阿賴耶識故有生滅，依阿賴耶識故有涅槃」之說。

而《華嚴法界觀門》開宗明義，只標列三重觀門：一、真空觀，二、理事無礙觀，三、周遍含容觀。三重觀門是從不同角度對法界觀的觀察和深入論述，是一道豎窮，層層深入，展轉玄妙的，而非初法界外，別有第二、第三。既不旁橫，故云三重，不云三段。澄觀和宗密解釋說：一、真空即理法界。很顯然這是對般若系經典中「色不異空，空不異色。色即是空，空即是色」論題的進一步闡釋和發揮。³言真空者，非斷滅空，非離色空、即有明空，亦無空相，故名真空。原其實體，但是本心。今以簡非虛妄念慮，故云真。簡非形礙色相，故云空也。也就是說，澄觀引證《寶性論》批評空亂意菩薩的三種錯誤的對真空的認識：斷滅空、離色說空、執空為實有，這些都屬於情計虛妄念慮所產生的形礙色相，都非真實。最終要達到理想的真空無相，只有本心的目的。而事實上，般若中觀的最終目的是心境俱泯，既無真亦無不真。這還是有些區別的。二、理事無礙即理事無礙法界。它實際上闡述的是理或法的妙用，也就是對上文中「空色無礙」、「真空妙有」之展開。理和事作為一對互為依賴，非異非一，不即不離的相對概念，它們之間層層展開，形成以理望事，以事望理，大小無礙，一多無礙，各各全遍無礙等錯綜複雜的對應關係。並且每每以大海比喻理，以事比喻波來說明此玄妙奧義。簡單來講，理即真如、真空、實相、法義，是世間萬事萬物和諸法的本性，具有無邊無際、無壞、無雜之特性，它無形無相，平等一味而又不可分割，全遍於事法，但必依事才能顯現。事即千差萬別，大小不一，各有界性分位之種種事物包括思維意識活動，也就是我們所說的青黃形礙色相，它是依緣（法、理）聚散而生滅的情計虛妄念慮。所以稱之為「性空假（妙）有」「事虛理實」。理事無礙，即以理鎔事，事順理成，事與理和，理事融通，互遍互即，以此為基礎，進而形成存、亡、逆、順等五種對應關係，細開為十門，交絡自在，無障無礙，方為理事無礙觀。澄觀法師解釋說：「以理鎔事，事與理和，二而不二。十門無礙，其義同故。又此二理事鎔融，別當相遍，相遍互融故。次存即九、十，真理非事，事法非理，二相存故。亡即七、八，真理即事，事法即理，廢己同他，各自泯故。逆即五、六，真理奪事，理逆事也，事能隱理，事逆理故。順即三、四，依理成事，理順事也，事能顯理，事順理也。」總而言之，事無自體，舉體皆理。理無生滅，亦無形相，理必依相而顯現。理不壞事，故事能與理互遍、相成、共存。但理不可言生滅，只能言隱現。三、周遍含容觀指事事無礙法界。這是華嚴宗最具特色的理論創新。它也是在上述二觀中空色無礙、理事無礙的基礎上繼續擴展昇華，提出事事無礙，周遍含容（攝）。如此才能稱得上是圓融無礙。周遍含容者，事本相

³ 唐三藏法師玄奘譯：《般若波羅蜜多心經》，CBETA 2022, T08, no. 251, p. 848c7-8。

礙，大小等殊。理本包遍，如空無礙。以理融事，全事如理。性融於事，一一事法不壞其相，如性融通，重重無盡故。宗密明確指出：若唯約事，即彼此相礙。因為事有大小、差別、一多、同異，具界性分義，故彼此相礙。若唯約理，即無可相礙，亦無可遍容。理性平等，今以事如理融，故有十門無礙。如若展開，則無盡事法中有一中一，一切中一，一中一切，一切中一切之相互關係，實質上就是一與多的容攝問題。在說到交涉無礙時，又擴展出雙重復式再論一與多的關係：「調一攝一切，一入一切。一切攝一，一切入一。一攝一法，一入一法。一切攝一切，一切入一切。同時交參無礙。」並以著名的鏡燈為喻來形容交涉無礙。澄觀初以十玄門等同相配周遍含容門。但宗密認為十玄門與周遍含容門在文勢上還是有一點點差別：「將此十門遍配一切法義，方成十玄之義。若但將此十以配於十玄。即文勢別也。」最不可思議的是，在闡述事事無礙，周遍含容時，宗密宣稱：「事如理門，一一事皆如理，溥遍廣大，如理徹於三世，如理常住本然。」這也是我們理解此觀的關鍵所在。

通過以上概述，可清楚地看到，四種法界對應三種觀法，其中缺少事法界。澄觀法師解釋說：其事法界歷別難陳。一一事相，皆可成觀，故略不明，總為三觀所依體。宗密法師的解釋略有不同：事不獨立故，法界宗中無孤單法故。若獨觀之，即事情計之境，非觀智之境故。後世注解，多依從宗密之釋。

在撰文結構上，《華嚴法界玄鏡》和《注華嚴法界觀門》基本上都遵循著先引證《華嚴法界觀門》原文，然後進行注釋。在行文格式上，每一段落都按著：一、標宗義，二、詳釋文義，三、小結以上文義或結勸修行。這樣做的好處是前後呼應，段落清晰，觀點明確，注釋解說簡明扼要，引用證據也較充分，結論與本段宗義相互回護照應。再加上科注，使文中的每一句話都有著落。但實際上仍有個別內容焉語不詳，只述不論，不明所以。

在具體內容上，第一真空觀內略開四句 10 門：一、會色歸空觀，4 門；二、明空即色觀，4 門；三、空色無礙觀，1 門；四、泯絕無寄觀，1 門。

第一真空觀

一、會色歸空觀 4 門，先從色法的角度論證「色不即空，以即空故」，結論為「色即是空」。總之論述的是色空即與不即，非異非一的問題。具體來講，1、簡斷空：色不即斷空，以即真空。斷空指虛豁斷滅，非真實心，無知無用，不能現於萬法。又可分為兩種情況。一種是離色明空，認為空外有色，色外有空，陷入二元論。另一種是斷滅空，即滅色明空，先有後無。2、簡實色：青黃之相，非真空之理，色相不是體性；然青黃無體，莫不皆空（舉體是空）。實色是指將心中的虛妄念慮執為實體。此處特別強調空有三義：無邊、無壞、無雜，以破實色。3、

雙簡：空中無確然實色，故色不即空；然色舉體是空，故色即真空。其次還有對空說色，對色說空之相對意。4、顯理：色即是空，凡是色法，必不異真空，皆性空妙有。一切法皆如此。上 4 門中，前 3 以法簡情，後 1 顯理。

二、明空即色觀 4 門：接下來再從空的角度論證「空不即色，以空即色故」，結論是「空即是色」。具體來講，1、簡斷空：斷空非色，真空即色。2、簡執空為有：空理非青黃之相，理體非色相，故云不即；但也不異與色相，故云即。3、雙簡：空是所依非能依，故不即色；必與能依作所依，故即是色。原本按著一一反上之意，上句是「空中無色，故色不即空。然色舉體是空，故色即是空。」本句就應該說「色中無空，故空不即色」，但這種論述肯定是錯誤的，若色中無空，則文理俱絕。所以才改作「空是所依非能依，故不即色」。如鏡中無影，才能照見人影。也就是說，只有真空才能即色，斷滅空和執空為有都不能即色。可以說空中無色，但絕不能說色中無空。4、顯實：空即是色，因為真空必不異色，法無我理，非斷滅故。同樣也是，4 門之中，前 3 以法簡情，第 4 顯理。

三、空色無礙觀，只有 1 門。雖云空色無礙，實際上還是強調性空妙（幻）有，色是虛名虛相，唯體性皆空，因此無礙。若色是實色，則礙於空，空是斷空，即礙於色。今色是幻色，故不礙真空，空是真空，即不礙幻色。

四、泯絕無寄觀，也只有 1 門。

這已經是在超越色空相對關係的基礎上再次論述即與不即。不可言即色不即色。空若即色，則依此理，聖應同凡，凡應同聖，則無二諦。若空不即色，則凡聖永隔，凡總是凡，無由依修成聖，而聖總是聖，亦無能依方便法門應化眾生。也不可言即空不即空。若色即空，則凡夫也應見空，如聖見色，則無二諦。如色不即空，則色空永隔，相性分離。

真正的真空觀者，絕不是只停留在義理的辨析與論述，而是行動派。他應當是依經得解，依解成行，隨即隨離，即立即破，迥絕無寄，一法不受，言語道斷，心行處滅，捨解成行，行起解絕的。因此，在充分認識義理的指導作用之後，要捨解成行，才能趣入正行。但也只有在充分吸收義理的指導作用之後，才能捨解成行，泯絕無寄。否則即是盲人騎瞎馬，夜半臨深淵。

第二理事無礙（閔）觀

理事無礙（閔）觀中也內開 10 門：1、理遍於事門，2、事遍於理門，3、依理成事門，4、事能顯理門，5、以理奪事門，6、事能隱事門，7、真理即事門，8、事法即理門，9、真理非事門，10、事法非理門。為方便料檢，依其義類二二相和，分作五對：第一，理事相遍對（1、理遍於事門，2、事遍於理門）；第二，理事相

成對（3、依理成事門，4、事能顯理門）；第三，理事相害對（5、以理奪事門，6、事能隱事門）；第四，理事相即對（7、真理即事門，8、事法即理門）；第五，理事相非對，亦名不即對（9、真理非事門，10、事法非理門）。然此五對，皆先明理，尊於理故。又皆相望，一、三、五、七、九以理望事，二、四、六、八、十以事望理。於是形成了相遍基礎上的存（9、10，二相存故。）、亡（7、8，廢己同他，各自泯故。）、逆（5、6，真理奪事，理逆事也，事能隱理，事逆理故。）、順（3、4，事能顯理，事順理也。）自在交絡，理事無礙的關係。

第三周遍含容觀

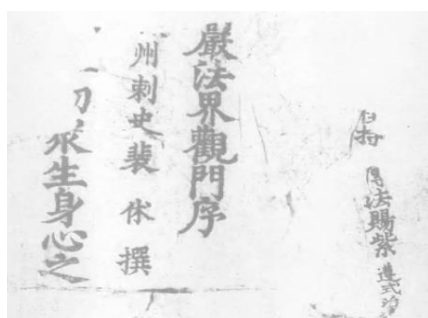
周遍含容觀內中也開 10 門：1、理如事門，2、事如理門，3、事含理事門，4、通局無礙門，5、廣狹無礙門，6、遍容無礙門，7、攝入無礙門，8、交涉無礙門，9、相在無礙門，10、溥融無礙門。其中前 3 門是核心，後 7 門是對前 3 的再闡釋和總結。澄觀解釋說：「前第二門是廣遍義，此第三門是含容義，已具此觀之總名矣。此下之七門，並皆不離廣遍、含容之二義也。」宗密的解釋更為簡明扼要：「一為法義體用之本（理如事門）。二是周遍（事如理門）。三是含容（事含理事門）。此三備矣。四（通局無礙門）釋二（事如理門）也，五（廣陬無礙門）釋三（事含理事門）也，六、七（遍容無礙門、攝入無礙門）皆收四、五（通局無礙門、廣陬無礙門）也，八、九（交涉無礙門、相在無礙門）融攝六、七（遍容無礙門、攝入無礙門），十（溥融無礙門）收八、九（交涉無礙門、相在無礙門）也。」

二、《注華嚴法界觀門》在西夏的傳播

20 世紀初，沙俄科茲洛夫探險隊在中國內蒙古西北地區的額吉納旗黑水城遺址發現了大批西夏和蒙元時期的文物文獻，其中絕大部份是佛教文物文獻，引起國際學術界的轟動和關注。這對我們研究中古時期中國西北地區的佛教狀況與發展傳播具有重要的學術價值和意義。這批文物文獻現分藏於聖彼得堡俄羅斯科學院東方文獻研究所和愛爾米塔什博物館，在這批文獻當中，就發現有 TK241、242 號漢文本《注華嚴法界觀門》上、下兩卷（皆殘缺不全）ИНВ.№.942 號西夏文本《注華嚴法界觀門深通記》（第四）和 ИНВ.№.5656 號西夏文本《華嚴法界觀綱》（殘缺不全）。經對這三件文書的初步閱讀和分析，現簡述如下。

1、宗密注解，裴休作序，……傳法賜紫遵式治（科），杭烏山沙門智藏注，邠州開元寺僧西安州（現位於寧夏海原縣境內）歸義劉德真雕板印文，汙道（漢水上游地區）沙門釋法隨勸緣及記的漢文本 TK241、242 號《注華嚴法界觀門》上、

下兩卷。⁴寫本，卷子裝，頁面分上下兩部份，上面是科注，下面是正文，包括裴休所作序文。字跡清晰。在每張紙的接頭處，寫有「法界上 二」「法界下 十四」之類的標識。每張紙約十數行不等，每行 10 字，中間夾雜有雙行小字，滿行約 13-14 字不等。後記小字，每行滿行約 22 字。上卷存 28 紙，卷首，也就是第 1 紙殘缺，只剩下部一小塊，勉強可見序文名稱及裴休題名。在序文名稱之前，還有……傳法賜紫遵式治（科）之題款。這位遵式，肯定不是宋代天臺宗的慈云遵式。據王頌《華嚴法界觀門校釋研究》引述日本學者吉田剛的研究成果，認為他是圓義遵式（1042-1103），《湖州府志》卷四十八有記載，字師道，俗九顧氏，長洲人，修習華嚴和禪，嘗住姑蘇定慧院，因此又稱作「姑蘇定慧院圓義禪師」，曾著有《法界觀門摭要鈔》四卷、《注肇論疏》六卷。⁵裴休序文占 12 紙，後面從第 13 紙開始，才是宗密《注華嚴法界觀門》真空觀的內容。



下卷存 17 紙，從十四至卅。卷首殘缺「理事無礙觀第二」直至「真理即事門」之「如水即波，無動而非濕故，即水是波。思之。」之前一大部份內容。

經過對比，這個版本與大正藏本幾乎完全相同。但它多出三部分內容，一是在序言中「證此本法，故能凡聖融攝，自在無礙，納須彌於芥中，擲大千於方外，皆吾心之常分爾，非假於他術也。」和「由是觀之，則吾輩從來執身心我人及諸法定相，豈非甚迷、甚倒哉？」之間，多出一段話：「世人見說諸佛菩薩神變，必謂假於他術，或謂虛誕之辭。此二疑皆非也。若言假於他術者，豈可聖人動不合理，必假妖怪以惑人哉。若言虛誕……有魔妖精魅尚能神變……況法身聖人獨不能為之哉？」二是在下卷觀門正文結束後，於第二十八紙至卅紙之間，又附有杭烏山沙門智藏注及偈頌。僧傳中有多位僧人皆名智藏，所以不能確定這位僧人的具體信息。他大概是對前人的注釋作了加工。但觀其偈頌，水平未見高深。

其偈頌曰：

⁴ 中國社會科學院民族學與人類學研究所等編：《俄藏黑水城文獻》，上海古籍出版社，1997 年，第 4 冊，第 250-277 頁；第 278-295 頁。

⁵ 參見王頌：《華嚴法界觀門校釋研究》，宗教文化出版社，2016 年，第 60 頁。

若人欲識真理空，身內真如還遍外，情與無情共一體，處處皆同真法界。只有一念觀一境，一切諸境同時會，於一境中一切智，一切智中諸法界，一念照入於多劫，一切智通無罣礙。

其三，在卷末，附有後記一篇，較為有趣，照錄如下：

恭惟毗盧現相，稱性演百千偈之大經，彰生佛也無二，如一味時雨，甘苦自分。曼殊化身，隨機設三十重之妙門，明階降也非一，似三獸渡河，淺深各異。是故定慧祖師（指圭峰宗密）嘆云：奇哉，顯決，文約義豐，理深事簡。以科注釋其義，引學者擊其門，至於悟入大經法界，則方通相虛萬象，性實一真也。相國裴公制序，指示惑者，贊斯法門，都可謂入聖玄術，出凡要路，意稱詞存，簡易尤忻，舉網提綱。華嚴經云：張大教網于生滅河，漉人天魚置涅槃岸。

此之觀文，若唯注而不科，如無綱之綱。若但科而不注，如無綱之綱。科注別軸，稍勞披覽。故有先賢移其科格，以就觀文，既觀下有注，文上有科，三者備矣，一經顯焉。使諸修觀之徒，講宣之侶，無煩眩目移科之意，其在於茲乎。

今者德真幸居帝里，喜遇良規，始欲修習，終難得本，以至口授則音律參差，傳寫者句文脫謬，致罷學心，必成大失。是以恭捨囊資，募工鏤板，印施流通，備諸學者。若持若誦，情盡見除，或見或聞，功齊種智，仰此上乘，遍嚴法界，延龍筭于皇家，曜福星于官庶。道如堯舜之風，國等華嚴之境。總期萬類，性反一真，不問冤親，將來無對，溥冀含情，悉如我願。大圓鏡中欲乘慈照者也。

皇朝天盛四年歲次壬申八月望日，汧道（漢水上游地區）沙門釋法隨勸緣及記
邠州開元寺僧西安州（現寧夏海原縣境內）歸義劉德真雕板印文，謹就聖節日散施

從此後記可以知道，當時的西夏境內，雖有《大方廣佛華嚴經》，也有部份佛教徒在誦持修習華嚴宗觀門，但總體上仍然是善本難求，民間流傳的，又參差不齊，字跡多有脫漏錯謬。於是劉德真發願捐資，雇工鏤刻，重印《注華嚴法界觀門》，並將科文和注文合並在一起，方便學修講宣。其次，沙門法隨和劉德真，都是從漢地游方到西夏境內的佛教徒，而且在西夏也並沒有受到什麼佛教和生活的限制，可見當時，也即是仁宗仁孝時期的社會環境，還是相對寬松穩定的，對宗教發展也是積極支持的。

2、妙喜眾宮沙門慧海譯對西夏文 ИHB.№.942 號《注華嚴法界觀門深通記》(第四)。⁶寫本，折本裝。現存 44 頁，第 1 頁僅剩左面，最後 1 頁僅有右面，其它頁面左右雙全，共計 84 面。字跡近於行草。每頁分左右兩面，每面 7 行，每行 19-21

⁶ 中國社會科學院民族學與人類學研究所等編：《俄藏黑水城文獻》，上海古籍出版社，2016 年，第 25 冊，第 354-369 頁。

字不等。筆者曾有心將其翻譯成漢文，但一來限於水平，對行草字體尚不能有把握翻譯，二來對西夏文能否準確闡釋如此思辨性的著作持懷疑態度，三耗時太多，於是暫時放棄，以期時日，逐步完成。現就粗略的翻閱，可知它是由西夏仁宗時期著名的僧人周慧海翻譯，題名妙喜眾宮沙門慧海譯對。這位僧人有功德司副之官職，譯過很多經典，但他並非華嚴宗僧人。這部譯作是他翻譯《華嚴法界觀門》第二理事無礙觀和第三周遍含容觀的內容。具體情況等翻譯完成再向諸位報告。

3、西夏文 ИИВ.№.5656 號《華嚴法界觀綱》（僅有科文，似亦是宗密所注之科文）。⁷寫本，卷子裝，存 5 紙，頁面分三層，首殘。第一層分次羅列三觀名稱及下屬各門名稱，第二層依標、征、釋，結排列，第三層詳釋各節內容。頁面卷首缺真空觀之會色歸空觀等一行。觀其內容，基本是依照宗密注文翻譯而成。可見在西夏也是有人讀誦修行華嚴法界的。但因為我們所發現的這幾種文獻，都是寫本，且書寫都較為潦草。因此我們推斷，在西夏，真正能熟悉華嚴義學的僧人並不是很多，閱讀和修習法界觀的僧人，文化層次和義學水平具有相當程度，故此不在乎書寫是否工整。但也從反面說明了閱讀者較少。

⁷ 中國社會科學院民族學與人類學研究所等編：《俄藏黑水城文獻》，上海古籍出版社，2016 年，第 25 冊，第 369-370 頁。

西夏文《華嚴經·十地品》「世間技藝」續考

國立清華大學歷史研究所 助理教授
吳國聖*

摘 要

在現藏京都大學人文科學研究所的西夏文《大方廣佛華嚴經》卷 36 中，保存了《華嚴經·十地品》之第五地與「世間技藝」(𐽀𐽁𐽂𐽃)有關的記載。此記載是《華嚴經》中具有特色的段落，可與其他佛典、論書互文比對。本文承繼本人前一研究〈西夏文《華嚴經·十地品》「世間技藝」考〉之基礎，討論西夏人翻譯《華嚴經》時如何以西夏語文與文化來詮釋經典，以及如何以西夏文翻譯特殊用語的相關問題，嘗試分析西夏人翻譯《華嚴經》的具體案例，作為後續研究的基礎。

關鍵詞：《華嚴經·十地品》、世間技藝、夏漢對勘、西夏語文

* 感謝與會學者在會議上的鼓勵與指導，特別感謝陳一標、索羅寧兩位教授建議補充部分說明，使本文更加完整。

一、研究緣起

凡論及中國漢文古籍版本，若有傳世之宋、元本，學者必定視若拱璧。宋、元本作為中國最早一批刻印本書籍，有其版本上的重要價值。歷代漢籍傳承久遠，內容遞嬗，迭有傳抄、再版。相對於偶然保存下來的出土胡語文書，漢籍傳諸後世的機會較多。就算早期版本不存，除了關鍵差異之外，大部分漢籍內容在其他年代較晚的版本中，還是有可能直接、間接地被保留下來。

西夏文文獻的狀況則有所不同。西夏國（1038-1227）與大宋（960-1279）國祚重合。¹從西夏文文獻之製作年代來看，當與漢籍宋、元本時間相近，可以說西夏文文獻只有宋、元本，但因西夏語文在元代之後式微殆盡，缺乏了承載文明的載體與人群，書籍文獻也無以流傳。大部分現存西夏文文獻都是出土文物，版本有限，存世數量不多，許多史料品種只有孤本或殘件。雖然種類、數量不多，西夏語文獻的優勢是其中保留著涉及官方、民間、宗教、商業等各種領域的珍貴記載。若從瞭解西夏文明的角度思考，西夏文文獻是最直接的材料，有著其他語文典籍無可取代的價值。

使用西夏語文的人群消失之後，西夏文獻遂成為無人能辨識的物件。在沒有母語使用者的情況下，要研究一門已經滅亡數百年的古代語文，誠非易事。前輩學人藉由比對佛典、漢籍之西夏文譯本與其漢文底本之間的異同，累積了相當多解讀成果。學者們也已編纂出幾部匯集西夏語彙的詞書，另外也有初級教材及語法研究的專書。看似研究工具已經周備，其實在實際分析文獻時，仍經常出現既有研究和文獻記載中尚未涉及，或無法解釋的難題。

筆者與西夏研究師友們都有相同的經驗：每次打開西夏文的詞書或早期研究，都會發現大小不一的問題。這是一門雖冷門，卻始終充滿活力的學問。研究者必須不斷檢驗既有的說法，修正自己的認知。找出問題，並設法解決它。不斷更新吾人對西夏語言、歷史的理解，是西夏歷史語言文獻學（Tangut philology）研究必經的道路。

在現藏京都大學人文科學研究所的西夏文《𑖀𑖂𑖄𑖆𑖈𑖊𑖌𑖎𑖐𑖒𑖔𑖖𑖘𑖚𑖜𑖞𑖠𑖡𑖣𑖤𑖥𑖦𑖧𑖨𑖩𑖪𑖫𑖬𑖭𑖮𑖯𑖰𑖱𑖲𑖳𑖴𑖵𑖶𑖷𑖸𑖹𑖺𑖻𑖼𑖽𑖾𑗀𑖿𑗁𑗂𑗃𑗄𑗅𑗆𑗇𑗈𑗉𑗊𑗋𑗌𑗍𑗎𑗏𑗐𑗑𑗒𑗓𑗔𑗕𑗖𑗗𑗘𑗙𑗚𑗛𑗜𑗝𑗞𑗟𑗠𑗡𑗢𑗣𑗤𑗥𑗦𑗧𑗨𑗩𑗪𑗫𑗬𑗭𑗮𑗯𑗰𑗱𑗲𑗳𑗴𑗵𑗶𑗷𑗸𑗹𑗺𑗻𑗼𑗽𑗾𑗿𑘀𑘁𑘂𑘃𑘄𑘅𑘆𑘇𑘈𑘉𑘊𑘋𑘌𑘍𑘎𑘏𑘐𑘑𑘒𑘓𑘔𑘕𑘖𑘗𑘘𑘙𑘚𑘛𑘜𑘝𑘞𑘟𑘠𑘡𑘢𑘣𑘤𑘥𑘦𑘧𑘨𑘩𑘪𑘫𑘬𑘭𑘮𑘯𑘰𑘱𑘲𑘳𑘴𑘵𑘶𑘷𑘸𑘹𑘺𑘻𑘼𑘽𑘾𑘿𑙀𑙁𑙂𑙃𑙄𑙅𑙆𑙇𑙈𑙉𑙊𑙋𑙌𑙍𑙎𑙏𑙐𑙑𑙒𑙓𑙔𑙕𑙖𑙗𑙘𑙙𑙚𑙛𑙜𑙝𑙞𑙟𑙠𑙡𑙢𑙣𑙤𑙥𑙦𑙧𑙨𑙩𑙪𑙫𑙬𑙭𑙮𑙯𑙰𑙱𑙲𑙳𑙴𑙵𑙶𑙷𑙸𑙹𑙺𑙻𑙼𑙽𑙾𑙿𑚀𑚁𑚂𑚃𑚄𑚅𑚆𑚇𑚈𑚉𑚊𑚋𑚌𑚍𑚎𑚏𑚐𑚑𑚒𑚓𑚔𑚕𑚖𑚗𑚘𑚙𑚚𑚛𑚜𑚝𑚞𑚟𑚠𑚡𑚢𑚣𑚤𑚥𑚦𑚧𑚨𑚩𑚪𑚫𑚬𑚭𑚮𑚯𑚰𑚱𑚲𑚳𑚴𑚵𑚷𑚶𑚸𑚹𑚺𑚻𑚼𑚽𑚾𑚿𑛀𑛁𑛂𑛃𑛄𑛅𑛆𑛇𑛈𑛉𑛊𑛋𑛌𑛍𑛎𑛏𑛐𑛑𑛒𑛓𑛔𑛕𑛖𑛗𑛘𑛙𑛚𑛛𑛜𑛝𑛞𑛟𑛠𑛡𑛢𑛣𑛤𑛥𑛦𑛧𑛨𑛩𑛪𑛫𑛬𑛭𑛮𑛯𑛰𑛱𑛲𑛳𑛴𑛵𑛶𑛷𑛸𑛹𑛺𑛻𑛼𑛽𑛾𑛿𑜀𑜁𑜂𑜃𑜄𑜅𑜆𑜇𑜈𑜉𑜊𑜋𑜌𑜍𑜎𑜏𑜐𑜑𑜒𑜓𑜔𑜕𑜖𑜗𑜘𑜙𑜚𑜛𑜜𑜝𑜞𑜟𑜠𑜡𑜢𑜣𑜤𑜥𑜦𑜧𑜨𑜩𑜪𑜫𑜬𑜭𑜮𑜯𑜰𑜱𑜲𑜳𑜴𑜵𑜶𑜷𑜸𑜹𑜺𑜻𑜼𑜽𑜾𑜿𑝀𑝁𑝂𑝃𑝄𑝅𑝆𑝇𑝈𑝉𑝊𑝋𑝌𑝍𑝎𑝏𑝐𑝑𑝒𑝓𑝔𑝕𑝖𑝗𑝘𑝙𑝚𑝛𑝜𑝝𑝞𑝟𑝠𑝡𑝢𑝣𑝤𑝥𑝦𑝧𑝨𑝩𑝪𑝫𑝬𑝭𑝮𑝯𑝰𑝱𑝲𑝳𑝴𑝵𑝶𑝷𑝸𑝹𑝺𑝻𑝼𑝽𑝾𑝿𑞀𑞁𑞂𑞃𑞄𑞅𑞆𑞇𑞈𑞉𑞊𑞋𑞌𑞍𑞎𑞏𑞐𑞑𑞒𑞓𑞔𑞕𑞖𑞗𑞘𑞙𑞚𑞛𑞜𑞝𑞞𑞟𑞠𑞡𑞢𑞣𑞤𑞥𑞦𑞧𑞨𑞩𑞪𑞫𑞬𑞭𑞮𑞯𑞰𑞱𑞲𑞳𑞴𑞵𑞶𑞷𑞸𑞹𑞺𑞻𑞼𑞽𑞾𑞿𑟀𑟁𑟂𑟃𑟄𑟅𑟆𑟇𑟈𑟉𑟊𑟋𑟌𑟍𑟎𑟏𑟐𑟑𑟒𑟓𑟔𑟕𑟖𑟗𑟘𑟙𑟚𑟛𑟜𑟝𑟞𑟟𑟠𑟡𑟢𑟣𑟤𑟥𑟦𑟧𑟨𑟩𑟪𑟫𑟬𑟭𑟮𑟯𑟰𑟱𑟲𑟳𑟴𑟵𑟶𑟷𑟸𑟹𑟺𑟻𑟼𑟽𑟾𑟿𑠀𑠁𑠂𑠃𑠄𑠅𑠆𑠇𑠈𑠉𑠊𑠋𑠌𑠍𑠎𑠏𑠐𑠑𑠒𑠓𑠔𑠕𑠖𑠗𑠘𑠙𑠚𑠛𑠜𑠝𑠞𑠟𑠠𑠡𑠢𑠣𑠤𑠥𑠦𑠧𑠨𑠩𑠪𑠫𑠬𑠭𑠮𑠯𑠰𑠱𑠲𑠳𑠴𑠵𑠶𑠷𑠸𑠺𑠹𑠻𑠼𑠽𑠾𑠿𑡀𑡁𑡂𑡃𑡄𑡅𑡆𑡇𑡈𑡉𑡊𑡋𑡌𑡍𑡎𑡏𑡐𑡑𑡒𑡓𑡔𑡕𑡖𑡗𑡘𑡙𑡚𑡛𑡜𑡝𑡞𑡟𑡠𑡡𑡢𑡣𑡤𑡥𑡦𑡧𑡨𑡩𑡪𑡫𑡬𑡭𑡮𑡯𑡰𑡱𑡲𑡳𑡴𑡵𑡶𑡷𑡸𑡹𑡺𑡻𑡼𑡽𑡾𑡿𑢀𑢁𑢂𑢃𑢄𑢅𑢆𑢇𑢈𑢉𑢊𑢋𑢌𑢍𑢎𑢏𑢐𑢑𑢒𑢓𑢔𑢕𑢖𑢗𑢘𑢙𑢚𑢛𑢜𑢝𑢞𑢟𑢠𑢡𑢢𑢣𑢤𑢥𑢦𑢧𑢨𑢩𑢪𑢫𑢬𑢭𑢮𑢯𑢰𑢱𑢲𑢳𑢴𑢵𑢶𑢷𑢸𑢹𑢺𑢻𑢼𑢽𑢾𑢿𑣀𑣁𑣂𑣃𑣄𑣅𑣆𑣇𑣈𑣉𑣊𑣋𑣌𑣍𑣎𑣏𑣐𑣑𑣒𑣓𑣔𑣕𑣖𑣗𑣘𑣙𑣚𑣛𑣜𑣝𑣞𑣟𑣠𑣡𑣢𑣣𑣤𑣥𑣦𑣧𑣨𑣩𑣪𑣫𑣬𑣭𑣮𑣯𑣰𑣱𑣲𑣳𑣴𑣵𑣶𑣷𑣸𑣹𑣺𑣻𑣼𑣽𑣾𑣿𑤀𑤁𑤂𑤃𑤄𑤅𑤆𑤇𑤈𑤉𑤊𑤋𑤌𑤍𑤎𑤏𑤐𑤑𑤒𑤓𑤔𑤕𑤖𑤗𑤘𑤙𑤚𑤛𑤜𑤝𑤞𑤟𑤠𑤡𑤢𑤣𑤤𑤥𑤦𑤧𑤨𑤩𑤪𑤫𑤬𑤭𑤮𑤯𑤰𑤱𑤲𑤳𑤴𑤵𑤶𑤷𑤸𑤹𑤺𑤻𑤼𑤽𑤾𑤿𑥀𑥁𑥂𑥃𑥄𑥅𑥆𑥇𑥈𑥉𑥊𑥋𑥌𑥍𑥎𑥏𑥐𑥑𑥒𑥓𑥔𑥕𑥖𑥗𑥘𑥙𑥚𑥛𑥜𑥝𑥞𑥟𑥠𑥡𑥢𑥣𑥤𑥥𑥦𑥧𑥨𑥩𑥪𑥫𑥬𑥭𑥮𑥯𑥰𑥱𑥲𑥳𑥴𑥵𑥶𑥷𑥸𑥹𑥺𑥻𑥼𑥽𑥾𑥿𑦀𑦁𑦂𑦃𑦄𑦅𑦆𑦇𑦈𑦉𑦊𑦋𑦌𑦍𑦎𑦏𑦐𑦑𑦒𑦓𑦔𑦕𑦖𑦗𑦘𑦙𑦚𑦛𑦜𑦝𑦞𑦟𑦠𑦡𑦢𑦣𑦤𑦥𑦦𑦧𑦨𑦩𑦪𑦫𑦬𑦭𑦮𑦯𑦰𑦱𑦲𑦳𑦴𑦵𑦶𑦷𑦸𑦹𑦺𑦻𑦼𑦽𑦾𑦿𑧀𑧁𑧂𑧃𑧄𑧅𑧆𑧇𑧈𑧉𑧊𑧋𑧌𑧍𑧎𑧏𑧐𑧑𑧒𑧓𑧔𑧕𑧖𑧗𑧘𑧙𑧚𑧛𑧜𑧝𑧞𑧟𑧠𑧡𑧢𑧣𑧤𑧥𑧦𑧧𑧨𑧩𑧪𑧫𑧬𑧭𑧮𑧯𑧰𑧱𑧲𑧳𑧴𑧵𑧶𑧷𑧸𑧹𑧺𑧻𑧼𑧽𑧾𑧿𑨀𑨁𑨂𑨃𑨄𑨅𑨆𑨇𑨈𑨉𑨊𑨋𑨌𑨍𑨎𑨏𑨐𑨑𑨒𑨓𑨔𑨕𑨖𑨗𑨘𑨙𑨚𑨛𑨜𑨝𑨞𑨟𑨠𑨡𑨢𑨣𑨤𑨥𑨦𑨧𑨨𑨩𑨪𑨫𑨬𑨭𑨮𑨯𑨰𑨱𑨲𑨳𑨴𑨵𑨶𑨷𑨸𑨹𑨺𑨻𑨼𑨽𑨾𑨿𑩀𑩁𑩂𑩃𑩄𑩅𑩆𑩇𑩈𑩉𑩊𑩋𑩌𑩍𑩎𑩏𑩐𑩑𑩒𑩓𑩔𑩕𑩖𑩗𑩘𑩙𑩚𑩛𑩜𑩝𑩞𑩟𑩠𑩡𑩢𑩣𑩤𑩥𑩦𑩧𑩨𑩩𑩪𑩫𑩬𑩭𑩮𑩯𑩰𑩱𑩲𑩳𑩴𑩵𑩶𑩷𑩸𑩹𑩺𑩻𑩼𑩽𑩾𑩿𑪀𑪁𑪂𑪃𑪄𑪅𑪆𑪇𑪈𑪉𑪊𑪋𑪌𑪍𑪎𑪏𑪐𑪑𑪒𑪓𑪔𑪕𑪖𑪗𑪘𑪙𑪚𑪛𑪜𑪝𑪞𑪟𑪠𑪡𑪢𑪣𑪤𑪥𑪦𑪧𑪨𑪩𑪪𑪫𑪬𑪭𑪮𑪯𑪰𑪱𑪲𑪳𑪴𑪵𑪶𑪷𑪸𑪹𑪺𑪻𑪼𑪽𑪾𑪿𑫀𑫁𑫂𑫃𑫄𑫅𑫆𑫇𑫈𑫉𑫊𑫋𑫌𑫍𑫎𑫏𑫐𑫑𑫒𑫓𑫔𑫕𑫖𑫗𑫘𑫙𑫚𑫛𑫜𑫝𑫞𑫟𑫠𑫡𑫢𑫣𑫤𑫥𑫦𑫧𑫨𑫩𑫪𑫫𑫬𑫭𑫮𑫯𑫰𑫱𑫲𑫳𑫴𑫵𑫶𑫷𑫸𑫹𑫺𑫻𑫼𑫽𑫾𑫿𑬀𑬁𑬂𑬃𑬄𑬅𑬆𑬇𑬈𑬉𑬊𑬋𑬌𑬍𑬎𑬏𑬐𑬑𑬒𑬓𑬔𑬕𑬖𑬗𑬘𑬙𑬚𑬛𑬜𑬝𑬞𑬟𑬠𑬡𑬢𑬣𑬤𑬥𑬦𑬧𑬨𑬩𑬪𑬫𑬬𑬭𑬮𑬯𑬰𑬱𑬲𑬳𑬴𑬵𑬶𑬷𑬸𑬹𑬺𑬻𑬼𑬽𑬾𑬿𑭀𑭁𑭂𑭃𑭄𑭅𑭆𑭇𑭈𑭉𑭊𑭋𑭌𑭍𑭎𑭏𑭐𑭑𑭒𑭓𑭔𑭕𑭖𑭗𑭘𑭙𑭚𑭛𑭜𑭝𑭞𑭟𑭠𑭡𑭢𑭣𑭤𑭥𑭦𑭧𑭨𑭩𑭪𑭫𑭬𑭭𑭮𑭯𑭰𑭱𑭲𑭳𑭴𑭵𑭶𑭷𑭸𑭹𑭺𑭻𑭼𑭽𑭾𑭿𑮀𑮁𑮂𑮃𑮄𑮅𑮆𑮇𑮈𑮉𑮊𑮋𑮌𑮍𑮎𑮏𑮐𑮑𑮒𑮓𑮔𑮕𑮖𑮗𑮘𑮙𑮚𑮛𑮜𑮝𑮞𑮟𑮠𑮡𑮢𑮣𑮤𑮥𑮦𑮧𑮨𑮩𑮪𑮫𑮬𑮭𑮮𑮯𑮰𑮱𑮲𑮳𑮴𑮵𑮶𑮷𑮸𑮹𑮺𑮻𑮼𑮽𑮾𑮿𑯀𑯁𑯂𑯃𑯄𑯅𑯆𑯇𑯈𑯉𑯊𑯋𑯌𑯍𑯎𑯏𑯐𑯑𑯒𑯓𑯔𑯕𑯖𑯗𑯘𑯙𑯚𑯛𑯜𑯝𑯞𑯟𑯠𑯡𑯢𑯣𑯤𑯥𑯦𑯧𑯨𑯩𑯪𑯫𑯬𑯭𑯮𑯯𑯰𑯱𑯲𑯳𑯴𑯵𑯶𑯷𑯸𑯹𑯺𑯻𑯼𑯽𑯾𑯿𑰀𑰁𑰂𑰃𑰄𑰅𑰆𑰇𑰈𑰉𑰊𑰋𑰌𑰍𑰎𑰏𑰐𑰑𑰒𑰓𑰔𑰕𑰖𑰗𑰘𑰙𑰚𑰛𑰜𑰝𑰞𑰟𑰠𑰡𑰢𑰣𑰤𑰥𑰦𑰧𑰨𑰩𑰪𑰫𑰬𑰭𑰮𑰯𑰰𑰱𑰲𑰳𑰴𑰵𑰶𑰷𑰸𑰹𑰺𑰻𑰼𑰽𑰾𑰿𑱀𑱁𑱂𑱃𑱄𑱅𑱆𑱇𑱈𑱉𑱊𑱋𑱌𑱍𑱎𑱏𑱐𑱑𑱒𑱓𑱔𑱕𑱖𑱗𑱘𑱙𑱚𑱛𑱜𑱝𑱞𑱟𑱠𑱡𑱢𑱣𑱤𑱥𑱦𑱧𑱨𑱩𑱪𑱫𑱬𑱭𑱮𑱯𑱰𑱱𑱲𑱳𑱴𑱵𑱶𑱷𑱸𑱹𑱺𑱻𑱼𑱽𑱾𑱿𑲀𑲁𑲂𑲃𑲄𑲅𑲆𑲇𑲈𑲉𑲊𑲋𑲌𑲍𑲎𑲏𑲐𑲑𑲒𑲓𑲔𑲕𑲖𑲗𑲘𑲙𑲚𑲛𑲜𑲝𑲞𑲟𑲠𑲡𑲢𑲣𑲤𑲥𑲦𑲧𑲨𑲩𑲪𑲫𑲬𑲭𑲮𑲯𑲰𑲱𑲲𑲳𑲴𑲵𑲶𑲷𑲸𑲹𑲺𑲻𑲼𑲽𑲾𑲿𑳀𑳁𑳂𑳃𑳄𑳅𑳆𑳇𑳈𑳉𑳊𑳋𑳌𑳍𑳎𑳏𑳐𑳑𑳒𑳓𑳔𑳕𑳖𑳗𑳘𑳙𑳚𑳛𑳜𑳝𑳞𑳟𑳠𑳡𑳢𑳣𑳤𑳥𑳦𑳧𑳨𑳩𑳪𑳫𑳬𑳭𑳮𑳯𑳰𑳱𑳲𑳳𑳴𑳵𑳶𑳷𑳸𑳹𑳺𑳻𑳼𑳽𑳾𑳿𑴀𑴁𑴂𑴃𑴄𑴅𑴆𑴇𑴈𑴉𑴊𑴋𑴌𑴍𑴎𑴏𑴐𑴑𑴒𑴓𑴔𑴕𑴖𑴗𑴘𑴙𑴚𑴛𑴜𑴝𑴞𑴟𑴠𑴡𑴢𑴣𑴤𑴥𑴦𑴧𑴨𑴩𑴪𑴫𑴬𑴭𑴮𑴯𑴰𑴱𑴲𑴳𑴴𑴵𑴶𑴷𑴸𑴹𑴺𑴻𑴼𑴽𑴾𑴿𑵀𑵁𑵂𑵃𑵄𑵅𑵆𑵇𑵈𑵉𑵊𑵋𑵌𑵍𑵎𑵏𑵐𑵑𑵒𑵓𑵔𑵕𑵖𑵗𑵘𑵙𑵚𑵛𑵜𑵝𑵞𑵟𑵠𑵡𑵢𑵣𑵤𑵥𑵦𑵧𑵨𑵩𑵪𑵫𑵬𑵭𑵮𑵯𑵰𑵱𑵲𑵳𑵴𑵵𑵶𑵷𑵸𑵹𑵺𑵻𑵼𑵽𑵾𑵿𑶀𑶁𑶂𑶃𑶄𑶅𑶆𑶇𑶈𑶉𑶊𑶋𑶌𑶍𑶎𑶏𑶐𑶑𑶒𑶓𑶔𑶕𑶖𑶗𑶘𑶙𑶚𑶛𑶜𑶝𑶞𑶟𑶠𑶡𑶢𑶣𑶤𑶥𑶦𑶧𑶨𑶩𑶪𑶫𑶬𑶭𑶮𑶯𑶰𑶱𑶲𑶳𑶴𑶵𑶶𑶷𑶸𑶹𑶺𑶻𑶼𑶽𑶾𑶿𑷀𑷁𑷂𑷃𑷄𑷅𑷆𑷇𑷈𑷉𑷊𑷋𑷌𑷍𑷎𑷏𑷐𑷑𑷒𑷓𑷔𑷕𑷖𑷗𑷘𑷙𑷚𑷛𑷜𑷝𑷞𑷟𑷠𑷡𑷢𑷣𑷤𑷥𑷦𑷧𑷨𑷩𑷪𑷫𑷬𑷭𑷮𑷯𑷰𑷱𑷲𑷳𑷴𑷵𑷶𑷷𑷸𑷹𑷺𑷻𑷼𑷽𑷾𑷿𑸀𑸁𑸂𑸃𑸄𑸅𑸆𑸇𑸈𑸉𑸊𑸋𑸌𑸍𑸎𑸏𑸐𑸑𑸒𑸓𑸔𑸕𑸖𑸗𑸘𑸙𑸚𑸛𑸜𑸝𑸞𑸟𑸠𑸡𑸢𑸣𑸤𑸥𑸦𑸧𑸨𑸩𑸪𑸫𑸬𑸭𑸮𑸯𑸰𑸱𑸲𑸳𑸴𑸵𑸶𑸷𑸸𑸹𑸺𑸻𑸼𑸽𑸾𑸿𑹀𑹁𑹂𑹃𑹄𑹅𑹆𑹇𑹈𑹉𑹊𑹋𑹌𑹍𑹎𑹏𑹐𑹑𑹒𑹓𑹔𑹕𑹖𑹗𑹘𑹙𑹚𑹛𑹜𑹝𑹞𑹟𑹠𑹡𑹢𑹣𑹤𑹥𑹦𑹧𑹨𑹩𑹪𑹫𑹬𑹭𑹮𑹯𑹰𑹱𑹲𑹳𑹴𑹵𑹶𑹷𑹸𑹹𑹺𑹻𑹼𑹽𑹾𑹿𑺀𑺁𑺂𑺃𑺄𑺅𑺆𑺇𑺈𑺉𑺊𑺋𑺌𑺍𑺎𑺏𑺐𑺑𑺒𑺓𑺔𑺕𑺖𑺗𑺘𑺙𑺚𑺛𑺜𑺝𑺞𑺟𑺠𑺡𑺢𑺣𑺤𑺥𑺦𑺧𑺨𑺩𑺪𑺫𑺬𑺭𑺮𑺯𑺰𑺱𑺲𑺳𑺴𑺵𑺶𑺷𑺸𑺹𑺺𑺻𑺼𑺽𑺾𑺿𑻀𑻁𑻂𑻃𑻄𑻅𑻆𑻇𑻈𑻉𑻊𑻋𑻌𑻍𑻎𑻏𑻐𑻑𑻒𑻓𑻔𑻕𑻖𑻗𑻘𑻙𑻚𑻛𑻜𑻝𑻞𑻟𑻠𑻡𑻢𑻣𑻤𑻥𑻦𑻧𑻨𑻩𑻪𑻫𑻬𑻭𑻮𑻯𑻰𑻱𑻲𑻳𑻴𑻵𑻶𑻷𑻸𑻹𑻺𑻻𑻼𑻽𑻾𑻿𑼀𑼁𑼂𑼃𑼄𑼅𑼆𑼇𑼈𑼉𑼊𑼋𑼌𑼍𑼎𑼏𑼐𑼑𑼒𑼓𑼔𑼕𑼖𑼗𑼘𑼙𑼚𑼛𑼜𑼝𑼞𑼟𑼠𑼡𑼢𑼣𑼤𑼥𑼦𑼧𑼨𑼩𑼪𑼫𑼬𑼭𑼮𑼯𑼰𑼱𑼲𑼳𑼴𑼵𑼶𑼷𑼸𑼹𑼺𑼻𑼼𑼽𑼾𑼿𑽀𑽁𑽂𑽃𑽄𑽅𑽆𑽇𑽈𑽉𑽊𑽋𑽌𑽍𑽎𑽏𑽐𑽑𑽒𑽓𑽔𑽕𑽖𑽗𑽘𑽙𑽚𑽛𑽜𑽝𑽞𑽟𑽠𑽡𑽢𑽣𑽤𑽥𑽦𑽧𑽨𑽩𑽪𑽫𑽬𑽭𑽮𑽯𑽰𑽱𑽲𑽳𑽴𑽵𑽶𑽷𑽸𑽹𑽺𑽻𑽼𑽽𑽾𑽿𑾀𑾁𑾂𑾃𑾄𑾅𑾆𑾇𑾈𑾉𑾊𑾋𑾌𑾍𑾎𑾏𑾐𑾑𑾒𑾓𑾔𑾕𑾖𑾗𑾘𑾙𑾚𑾛𑾜𑾝𑾞𑾟𑾠𑾡𑾢𑾣𑾤𑾥𑾦𑾧𑾨𑾩𑾪𑾫𑾬𑾭𑾮𑾯𑾰𑾱𑾲𑾳𑾴𑾵𑾶𑾷𑾸𑾹𑾺𑾻𑾼𑾽𑾾𑾿𑿀𑿁𑿂𑿃𑿄𑿅𑿆𑿇𑿈𑿉𑿊𑿋𑿌𑿍𑿎𑿏𑿐𑿑𑿒𑿓𑿔𑿕𑿖𑿗𑿘𑿙𑿚𑿛𑿜𑿝𑿞𑿟𑿠𑿡𑿢𑿣𑿤𑿥𑿦𑿧𑿨𑿩𑿪𑿫𑿬𑿭𑿮𑿯𑿰𑿱𑿲𑿳𑿴𑿵𑿶𑿷𑿸𑿹𑿺𑿻𑿼𑿽𑿾𑿿𑾀𑾁𑾂𑾃𑾄𑾅𑾆𑾇𑾈𑾉𑾊𑾋𑾌𑾍𑾎𑾏𑾐𑾑𑾒𑾓𑾔𑾕𑾖𑾗𑾘𑾙𑾚𑾛𑾜𑾝𑾞𑾟𑾠𑾡𑾢𑾣𑾤𑾥𑾦𑾧𑾨𑾩𑾪𑾫𑾬𑾭𑾮𑾯𑾰𑾱𑾲𑾳𑾴𑾵𑾶𑾷𑾸𑾹𑾺𑾻𑾼𑾽𑾾𑾿𑿀𑿁𑿂𑿃𑿄𑿅𑿆𑿇𑿈𑿉𑿊𑿋𑿌𑿍𑿎𑿏𑿐𑿑𑿒𑿓𑿔𑿕𑿖𑿗𑿘𑿙𑿚𑿛𑿜𑿝𑿞𑿟𑿠𑿡𑿢𑿣𑿤𑿥𑿦𑿧𑿨𑿩𑿪𑿫𑿬𑿭𑿮𑿯𑿰𑿱𑿲𑿳𑿴𑿵𑿶𑿷𑿸𑿹𑿺𑿻𑿼𑿽𑿾𑿿𑿀𑿁𑿂𑿃𑿄𑿅𑿆𑿇𑿈𑿉𑿊𑿋𑿌𑿍𑿎𑿏𑿐𑿑𑿒𑿓𑿔𑿕𑿖𑿗𑿘𑿙𑿚𑿛𑿜𑿝𑿞𑿟𑿠𑿡𑿢𑿣𑿤𑿥𑿦𑿧𑿨𑿩𑿪𑿫𑿬𑿭𑿮𑿯𑿰𑿱𑿲𑿳𑿴𑿵𑿶𑿷𑿸𑿹𑿺𑿻𑿼𑿽𑿾𑿿

¹ 在西夏國滅亡之後，其人民仍然存續了一段時間。目前已知有記年資訊的西夏文文獻的下限，應該是明代弘治十五年（

間技藝」(𐎗𐎆𐎗𐎆𐎗𐎆)有關的記載。這段經文，西田龍雄教授曾在 1975 年出版的《西夏文華嚴經》專書中逐字、逐詞研究過。³該書出版將近五十年後，筆者認為其內容已經有修正、補充的必要，於 2022 年發表了該錄文前半段的重新研究。⁴本文延續前文的研究方法，深入研究經文之內涵，繼續後半段錄文的解釋與考證。⁵

這段關於「世間技藝」的記載，是《華嚴經》中相當具有特色的段落，列舉了一系列名相和特殊用詞，可與其他漢文佛典或論疏有互相比對。本文將討論西夏譯經時如何詮釋經典，並分析如何以西夏文翻譯特殊用語的相關問題，嘗試以西夏人翻譯《華嚴經》的具體案例，分析其思維模式與詞語使用，作為後續研究的基礎。

二、文本範圍與書影

筆者曾綜合前人意見，再行研究分析，確定此西夏文本刻本《華嚴經》的翻譯底本是實叉難陀所翻譯的《大方廣佛華嚴經》(八十《華嚴》)(大正藏 279 號)。⁶以下先逐錄該段西夏錄文在漢文「八十《華嚴》」中相對應的經句：

佛子！此菩薩摩訶薩為利益眾生故，世間技藝靡不該習。

所謂：文字、算數、圖書、印璽；地、水、火、風，種種諸論，咸所通達；

又善方藥，療治諸病一顛狂、乾消、鬼魅、蠱毒，悉能除斷；

文筆、讚詠、歌舞、妓樂、戲笑、談說，悉善其事；⁷

國城、村邑、宮宅、園苑、泉流、陂池、草樹、花藥，凡所布列，咸得其宜；

金銀、摩尼、真珠、瑠璃、螺貝、璧玉、珊瑚等藏，悉知其處，出以示人；

日月星宿、鳥鳴地震、夜夢吉凶，身相休咎，咸善觀察，一無錯謬；

持戒入禪，神通無量，四無色等及餘一切世間之事，但於眾生不為損惱，為利益故，咸悉開示，漸令安住無上佛法。⁸

³ 見西田龍雄，《西夏文華嚴經》2。（京都：京都大學文學部，1975-1977），頁395-396、398。以下西田對這段經文之研究，均出於此三頁中之註釋。

⁴ 吳國聖，〈西夏文《華嚴經·十地品》「世間技藝」考〉，《2022華嚴專宗國際學術研討會論文集》下冊。（臺北：財團法人臺北市華嚴蓮社，2022），頁195-207。

⁵ 本經典、版本之文獻背景與其他相關資料，請參照腳注5的專文討論。

⁶ 見吳國聖，〈西夏文華嚴經中的「孝」：基於梵、藏、漢、西夏文本對勘之研究〉，《2018華嚴專宗國際學術研討會論文集》下冊，臺北：財團法人臺北市華嚴蓮社，2019，頁327-353。

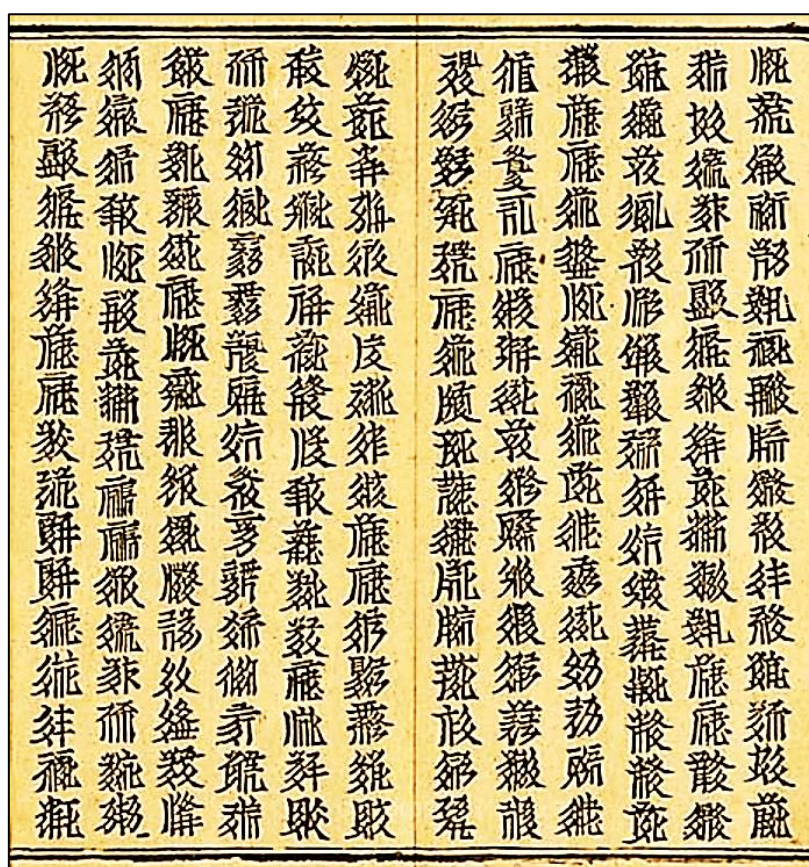
⁷ 前一研究（出處見腳注5）討論至此句為止，本文繼續討論此處之後的文句。

⁸ CBETA 2022.Q4, T10, no. 279, p. 192b8-20。筆者重新修訂其標點。

此段經文中列舉了多種身為「菩薩摩訶薩」應該學習的「世間技藝」，表明《華嚴經》對部分世間法的態度。不僅對佛學研究與修習實踐具有指導意義，經文中也出現了一些在其他西夏文獻中不常見到的詞彙與用法，值得深入討論。

本文站在前輩學者的基礎之上，再次研究這段文本的後半段。西夏文本以原文、擬音、對譯三行對照呈現，下附漢文八十《華嚴》原文（標注為「八」），與筆者自西夏文新譯出之譯文（標注為「西」）。

西夏文擬音用龔煌城擬音。⁹單詞對譯、全句翻譯均由筆者重新撰寫。



圖一 西夏文《華嚴經·十地品》「世間技藝」¹⁰

⁹ 由於李範文《夏漢字典》序言中說明其擬音採用「龔煌城方案」，目前臺灣以外的學者提及龔煌城擬音者，大多直接引用《夏漢字典》之擬音，2021年出版的韓小忙《西夏文詞典·世俗文獻部分》也沿用該擬音。但這兩部詞典中的擬音其實與真正的龔煌城擬音方案有所出入，在符號和內容上都有不少差異。本人研究之擬音均依據龔煌城《西夏文辭典》稿。本文中涉及之西夏擬音，若在其他著作中查得號稱基於龔方案，卻不同於龔方案的擬音，均特別標示出來。

¹⁰ 西田先生《西夏文華嚴經》書中的附圖，可能因攝影、製版過程中出現問題，在此段圖面文字筆畫有些許殘缺。本文使用京都大學新拍攝的原經摺的彩色相片作為圖版，筆畫完整，較書中圖版為佳。

三、文本解析

𨺗	𨺘	𨺙	𨺚	𨺛	𨺜	𨺝	𨺞
lhjij ²	we ²	gijj ²	nji ¹	mji ¹	·jij ²	rejr ² /lhejr ²	bo ¹
國	城	野、村	里、都	宮	帳；室	木、林	林。

八：國城、村邑、宮宅、園苑

西：（有）國城、村邑、宮宅、園苑

𨺟	𨺠	𨺡	𨺢	𨺣	𨺤	𨺥	𨺦	𨺧
rar ²	mæ ²	rewr ¹	dziəj ²	phu ²	·šji ²	wja ¹	tsə ¹	wjij ²
泉	泉、源	澤	池	樹	草	花、華	藥	存有

八：泉流、陂池、草樹、花藥

西：泉流、陂池、草樹、花藥

𨺨	𨺩	𨺪	𨺫	𨺬	𨺭	𨺮
šji ¹	bio ¹	khji ²	to ²	zji ²	gjwi ²	šjwi ²
所	行、列	行、序	盡、皆	皆、悉	句、詞	順、雅

八：凡所布列，咸得其宜。

西：凡所布列，咸得其宜。

上述段落，西田先生譯為「國城，村落，宮宅，梅林，泉源，澤池，樹草，華藥有るにしたが順い，布列する（もの）皆な悉く妙和し」¹¹（依照國城、村落、宮宅、梅林、泉源、澤池、樹草、華藥，所布列者皆悉妙和）。¹²西夏文「𨺗𨺘𨺙𨺚𨺛𨺜𨺝𨺞.....」等字詞，在已知的夏漢對譯文獻中，有許多不同的譯法，以下逐詞討論。

在現有的西夏文辭書中都沒有收錄「𨺗𨺘」一詞，在西夏文世俗文獻中目前也尚未見過「𨺗𨺘」二字連用成詞的案例，很難判斷西夏人如何理解這個詞，姑且先依照漢文原文討論。¹³

漢文「國城」一詞在《漢語大詞典》中作兩解，都與「國家的首都」有關：

【1】指國都的城郭。《呂氏春秋·制樂》：「興事動衆，以增國城。」；【2】國

¹¹ 原文無訓讀，此處為筆者添加。

¹² 現代漢語譯文為筆者翻譯，本文日文引文之漢譯文皆然。

¹³ 既然西夏文《華嚴經》有「𨺗𨺘」一詞，西夏語可能有這個詞，或是一個西夏人可能可以理解其意義的語詞。然此詞不見於現有的西夏語世俗文獻，諸西夏語字詞典也未收錄此語詞。也有可能「𨺗𨺘」只是漢文「國城」的逐字對譯。

「穠穠」二字直接對譯漢文本的「村」字。從《華嚴經》、《目得迦》等兩則夏譯佛典之案例，可以確認西夏語「穠穠」對應漢語的「村」。

「穠穠」不僅在佛典中作為「村」或「村邑」的翻譯，在世俗文獻中也出現過，應該是西夏語固有詞。「穠穠」曾出現在《三才雜字》甲種本序言中，此序言原無漢文本。²¹聶鴻音等人將「穠穠」譯為「村邑」，²²韓小忙譯為「村野」。²³

「穠穠」一詞在已知夏漢對譯文獻中並不多見，聶、史二氏著作中「村邑」之解讀，顯然是參考了西田對《華嚴經》的解析（亦即依據《華嚴經》中「穠穠」對應漢文「村邑」之案例）。至於韓氏今譯「村野」，或因西夏語「穠」字在其他文本中有不少對譯漢語「野」的例子。例如西夏譯《類林》中有「穠獬」對譯漢文「野豹」：²⁴

穠	獬
gij ²	zewr ²
野	豹

西夏譯《孟子》有「穠獬」對譯漢文「野人」：²⁵

穠	獬
gij ²	dzjwo ²
野	人

在相關用例中，「穠」字多半表示「偏鄙之地、田野」。

「穠」字則主要是「家」、「舍」之意，例如「穠經」（在家）、「穠穠」（出家）、「穠獬」（家人）。²⁶但此字似乎並非指稱單一戶人家，而是泛指多戶人家，甚至是聚落等較大規模的聚居狀態。Кычанов—荒川《西夏語詞典》曾著錄

切有部尼陀那目得迦」（*Mūlasarvāstivāda nikāya nidāna mātrkā*）是說一切有部律的一部著作，分為兩部分：前五卷為「尼陀那」（*nidāna*），意為「因緣、起源」，是經（*sūtra*）的十二部（十二分教）之第十類。後五卷為「目得迦」（*mātrkā = Pali mātikā*），意為「本母」或「綱目」，亦指「本事=本生故事」。此著作主要以故事形式記載「律」的來歷。

²¹ 俄羅斯科學院東方文獻研究所、中國社會科學院民族學與人類學研究所、上海古籍出版社編，《俄羅斯科學院東方研究所聖彼得堡分所藏黑水城文獻 10》，（上海：上海古籍出版社，1999），頁39。

²² 聶鴻音、史金波，〈西夏文《三才雜字》考〉，《中央民族大學學報》，1995：6（1995），頁82-83。

²³ 韓小忙，《西夏文詞典·世俗文獻部分》冊3。（北京：中國社會科學出版社，2021），頁190。

²⁴ 俄羅斯科學院東方文獻研究所、中國社會科學院民族學與人類學研究所、上海古籍出版社編，《俄羅斯科學院東方研究所聖彼得堡分所藏黑水城文獻 10》，頁261。

²⁵ 俄羅斯科學院東方文獻研究所、中國社會科學院民族學與人類學研究所、上海古籍出版社編，《俄羅斯科學院東方研究所聖彼得堡分所藏黑水城文獻 11》，（上海：上海古籍出版社，1999），頁66。

²⁶ 以上詞例出自龔煌城《西夏文字典》手稿。

一則不明出處的詞例「蕊穉」，譯為漢文「村邑」，²⁷「穉」字為「村、里」之意。若將「蕊穉」、「蕊穉」兩詞相對照，兩者的結構似乎都是由「蕊」（野）來修飾、補充後面的中心詞「穉/舍」或「穉/村」：

蕊	穉	蕊	穉
gij ²	nji ¹	gij ²	wju ²
野	家、舍	野	村、里

「野」字在漢語中所指稱的地區，比較明顯地遠離人煙，「郊」則離城市較近，甚至城市邊緣都可以稱之為「郊」。將「蕊穉」直譯為漢文「村野」或「野村」，是否真的貼近西夏人的理解，不得而知。「蕊」字有可能對應漢語的「郊」或「野」。「蕊穉」也有可能接近漢語的「郊村、郊居」之意。

關於西夏語詞「蕊穉」，筆者找到一個似乎與其有平行構詞關係的藏語詞「དགོན་གྲོང」。「དགོན」在藏語中為「曠野、偏鄙荒蕪之地」，意同西夏語「蕊」；「གྲོང」意為「人家、村莊、聚落」，意同西夏語「穉」。「དགོན་གྲོང」一詞也譯為「鄉、鄉村」，與西夏語「蕊穉」有異曲同工之妙。²⁸

《華嚴經》經文中的「蕊穉」一詞，西田龍雄譯為「梅林」，此處則頗有問題。他在《西夏語の研究：西夏語の再構成と西夏文字の解讀》書中的〈西夏文字小字典〉，將「蕊」字解讀為「梅」（見圖2）：

17-091

蕊 *re «梅»: 流風音類, 小類 51 (49B3), 注(㊦) 穉
 *riṽ «竹»: 文字要素 𐰇, 𐰆, 𐰄, 𐰃 に分析できる
 (B3).

圖2 西田龍雄〈西夏文字小字典〉對「蕊」字的分析²⁹

²⁷ E. И. Кычанов, 荒川慎太郎, *Словарь Тангутского (Си Ся) Языка: Тангутско-Русско-Англо-Китайский Словарь*. (Киото: Филологические Науки Университет Киото, 2006), p. 674.

²⁸ 「དགོན་གྲོང」此詞未見藏文辭典收錄，但查藏文資料庫BUDA，可確定是一個名詞。例如「སི་ཁོང་མཚོ་དང་དགའི་གྲོང་བ་དགོན་གྲོང་གི་ལོ་རྒྱུས་རྒྱུས་པ།」中的「དགོན་གྲོང」應譯為「鄉」。見ལྷོང་ཡོན་ཏན་གྱི་མཚོ་དང་བྱང་རིག་ལོ་གཉིས་ཀྱིས་བཅམས་, 〈སི་ཁོང་མཚོ་དང་དགའི་གྲོང་བ་དགོན་གྲོང་གི་ལོ་རྒྱུས་རྒྱུས་པ།〉, (ལན་གུའུ་ཀན་སུའུ་མི་རིགས་དབུ་སྐྱོན་ཁང་, 1998), 扉頁。因「དགོན」字除「郊野」之外，另有「寺院」之意，部分用例會以「དགོན་གྲོང」表示「村寺、寺村」之類用語。

²⁹ 西田龍雄，《西夏語の研究：西夏語の再構成と西夏文字の解讀》冊2，（東京：座右宝刊行會，1966），頁327。

而李範文各版本《夏漢字典》中，「菴」字也都收錄「梅」的義項。³⁰這種解釋在西夏研究由來已久，其詞例均出自《番漢合時掌中珠》「𦉳菴𦉳」（梅花）（見圖3）：

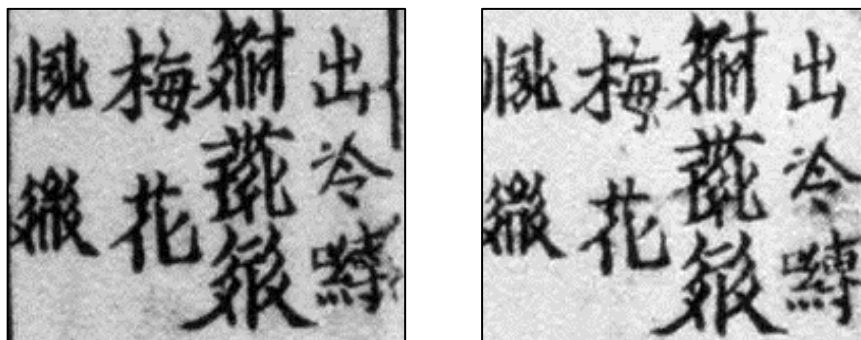


圖3 《番漢合時掌中珠》中的「𦉳菴𦉳」（梅花）[左：甲種本、右：乙種本]³¹

「𦉳菴𦉳」（梅花）一詞中的「𦉳」字解為「花」沒有問題，單從《掌中珠》書中就有不少例子，就連「華嚴經」經名也是以含有「𦉳」字的「𦉳𦉳𦉳𦉳」來對譯。而「𦉳菴𦉳」前半的「𦉳菴」二字，正常情況下當然對應漢文的「梅」。西田在〈西夏文字小字典〉中將開頭的「𦉳」字解為「醋」：

204 06w

𦉳 *tšhju «醋»: 正齒音類, 獨字(40B3), 注(右) 菴*?
 «醋?»: 文字要素 𦉳, 𦉳, 𦉳 に分析でき(A3). 文字
 𦉳 «舌» を意符とする派生字.

圖3 西田龍雄〈西夏文字小字典〉對「𦉳」字的分析³²

「醋」字之解讀來自《掌中珠》詞項「𦉳𦉳」（醋）：³³

𦉳	𦉳
tšhjwir ²	rjir ²
醋	汁

³⁰ 以最新近出版的《簡明夏漢字典》為例。李範文，《簡明夏漢字典》，（北京：中國社會科學出版社，2012），頁510-511。

³¹ 俄羅斯科學院東方文獻研究所、中國社會科學院民族學與人類學研究所、上海古籍出版社編，《俄羅斯科學院東方研究所聖彼得堡分所藏黑水城文獻10》，頁7、25。

³² 西田龍雄，《西夏語の研究：西夏語の再構成と西夏文字の解讀》冊2，頁434。

³³ 《俄羅斯科學院東方研究所聖彼得堡分所藏黑水城文獻10》，頁8、26。

《同音》中另有「菴薺」一詞，³⁴既然「菴」字如前所述為「梅」之意，而「薺」字意為「竹」。職是之故，前人復將「菴薺」解釋為「梅竹」。³⁵

然而，如果依照前述解釋，那麼《番漢合時掌中珠》「緜菴薺」（梅花）一詞中的「緜菴」一詞就要解為「醋梅」或「梅醋」了，而非「梅」。「緜菴薺」（梅花）也因此變成「梅醋花」或「醋梅花」了。若要說「緜菴/醋梅」是「梅」的同義複詞，文意有些牽強。

其實，「菴」字在《文海》中，是用來解釋「菴」[sji¹]（木、樹）的同義字，³⁶並不具有「梅」（plum）的相關意義。若欲討論「緜菴」一詞，可以參考《類林》如下之例句：³⁷

𣎵	𣎵	𣎵	𣎵	𣎵	𣎵	𣎵	𣎵	𣎵	𣎵	
tshew ¹	tsha ²	da ²	gja ²	mji ²	ɣwə ²	rjir ²	tshjwir ²	sji ¹	bo ¹	dju ¹
[曹]	[操]	言	「我(等)」 ³⁸	前	酸	木	林	存在		
𣎵	𣎵	𣎵	𣎵	𣎵	𣎵	𣎵	𣎵	𣎵	𣎵	
thja ²	·jij ¹	mjaa ¹	tja ¹	ŋa ²	ŋa ²	tshjwir ²	lji ¹	·ji ¹		
其、彼	之	果	者	相當	酸	也	也	謂		

《類林雜說》漢文：操曰：「前有梅林，其子甚酸。」

譯文：曹操說：「我們前面有梅林，其果甚酸」云云。

³⁴ 俄羅斯科學院東方文獻研究所、中國社會科學院民族學與人類學研究所、上海古籍出版社編，《俄羅斯科學院東方研究所聖彼得堡分所藏黑水城文獻 7》，（上海：上海古籍出版社，1997），頁25、53。

³⁵ 李範文，《簡明夏漢字典》，頁510。

³⁶ 《俄羅斯科學院東方研究所聖彼得堡分所藏黑水城文獻 7》，頁128。

³⁷ 《俄羅斯科學院東方研究所聖彼得堡分所藏黑水城文獻 11》，頁242。

³⁸ 「𣎵」早期研究見林英津，《夏譯《孫子兵法》研究》上，（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1994），頁4-38，注112。Е. И. Кычанов, 荒川慎太郎, *Словарь Тангутского (Си Ся) Языка: Тангутско-Русско-Англо-Китайский Словарь.*, p. 731. 史金波認定「𣎵」為第一人稱複數代名詞。見史金波，《西夏文教程》，（北京：社會科學文獻出版社，2013），頁176。聶鴻音認為是「第一人稱敬語」，見聶鴻音，《西夏文字和語言研究導論》，（上海：上海古籍出版社，2021），頁265-266。但聶氏所謂「敬語」是由地位高者對地位低者使用，與一般「敬語」係由下對上使用者，定義有些出入。筆者暫且推測此語可能類似日語中年長對年幼者、位高者對位低者所使用的「謙讓語」，或者考慮聽者心情所使用的「丁寧語」。

這個例句恰好是成語「望梅止渴」的由來典故。而「𪗇」字從引文中的夏漢文對照來看，其對應的概念應該是「酸」，而不是「醋」。因此，前述《掌中珠》「𪗇𪗇」（漢譯：醋）一詞的逐字解析應該修正為「酸汁」：

𪗇	𪗇
tshjwir ²	rjir ²
酸	汁

整合以上所有討論，《類林》以「𪗇𪗇」（酸木）對譯漢文「梅（樹）」，而「𪗇」字意思為「木」，並不含「梅」之意。若將《類林》「𪗇𪗇」（梅樹）與《掌中珠》「𪗇𪗇」（梅樹）兩相對照，「𪗇」、「𪗇」兩字意義似乎相近，可能猶如漢語的「木、樹」之間的差異。

很清楚地，主要區辨「梅」之意義者，在於前面的「𪗇：酸」字，而非後面的「𪗇/𪗇：木」。「𪗇：酸—𪗇/𪗇：木」即西夏人指稱「梅」這種木本植物的用語，很可能是以梅子強烈的「酸味」作為其特徵，而命名之。

是故，前文提到的例詞「𪗇𪗇𪗇/梅花」，應該解為：

𪗇	𪗇 ³⁹	𪗇
tshjwir ²	rejr ²	wja ¹
酸	木	花

漢譯文：梅花

既然「𪗇」字是「木」而非「梅」，前文提到的《同音》「𪗇𪗇」一詞，⁴⁰也應解釋為「竹木」，而非「梅竹」：

𪗇	𪗇
rejr ²	lhju ²
木	竹

「𪗇𪗇」這種構詞法有點類似滿語的 ᠴᡠᡰᡳ ᡠᡵᡠᡩ (cuse moo, 「竹子」：cuse/竹子+moo/木)，cuse/竹子為其品名，⁴¹moo/木為其類型)。

³⁹ 李範文擬音為[lhejr²]。李範文，《簡明夏漢字典》，頁510。

⁴⁰ 俄羅斯科學院東方文獻研究所、中國社會科學院民族學與人類學研究所、上海古籍出版社編，《俄羅斯科學院東方研究所聖彼得堡分所藏黑水城文獻7》，（上海：上海古籍出版社，1997），頁25、53。

⁴¹ 滿語「cuse」源自漢語「竹子」、「紬子」、「厨子」等詞，一如「dangse」為「檔子」（檔案）之對音。

上述討論確認了「菴」字非「梅」之意，若重新回到《華嚴經》本文來看，「菴菴」一詞就不能如西田先生所述，譯為「梅林」了。「菴」字在夏譯《孫子》中有兩義，對譯漢語「林」或「隊（列）」，⁴²這兩種意思也見於其他西夏文獻。西夏《華嚴經》以「菴/木-菴/林」對譯漢語「園苑」，漢語「園苑」意即「園囿、庭院」之意。「菴菴」一詞另外見於英藏黑水城文獻之書名《菴菴菴菴菴》（見圖4）：

菴	菴	菴	菴	菴
gja ¹	bjuu ²	rejr ²	bo ¹	tshji ²
軍	統、將	林	林、列	典

《菴菴菴菴菴》即漢文兵書書名《將苑》之西夏語譯。「菴菴」一詞在夏譯《孫子兵法》中，對譯漢文《孫子兵法》的「軍將」，⁴³另在夏譯《類林》中對譯《類林》漢文本之「將軍」。⁴⁴因此，「菴菴」二字顯然對應《將苑》書名之「將」，而其後的「菴菴」二字就要對譯《將苑》書名之「苑」了。此例可作為西夏《華嚴經》以「菴菴」對譯「園苑」之旁證。

「菴菴」（咸）見本論文引文最後一段之討論。



圖4 夏譯《將苑》卷末書名書影局部⁴⁵

⁴² 林英津，《夏譯《孫子兵法》研究》下，（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1994），頁7-131。

⁴³ 例子甚多，茲舉一例為代表：林英津，《夏譯《孫子兵法》研究》上，頁3-10。

⁴⁴ 《俄羅斯科學院東方研究所聖彼得堡分所藏黑水城文獻11》，頁224。

⁴⁵ 西北第二民族學院、上海古籍出版社、英國國家圖書館編纂，《英國國家圖書館藏黑水城文獻》2，（上海：上海古籍出版社，2004），頁219。

繆	繇	𪗇	𪗈	𪗉	繆	𪗊	𪗋
kie ¹	ŋwo ²	mo ²	dzji ¹	nji ²	ɣiej ¹	niaa ²	ɣji ¹
金	銀	【摩】	【尼】	珠	真、實	琉璃	琉璃

八：金銀、摩尼、真珠、瑠璃
西：金銀、摩尼、真珠、瑠璃

𪗌	𪗍	𪗎	𪗏	𪗐	𪗑
kwə ²	ɣjiw ²	siwə ¹	khiwə ¹	nji ²	·u ²
螺	玉	珊瑚		等	庫；藏

八：螺貝、璧玉、珊瑚等藏
西：螺、玉、珊瑚等藏

𪗒	𪗓	𪗔	𪗕	𪗖	𪗗	𪗘	𪗙	
tji ¹	tji ²	zji ² /李	zji ²	nwə ¹	thji ¹	mji ¹	·jij ¹	neej ²
置	處所	皆	知，	放、脫，	他人	於(dative)	示、教	

八：悉知其處，出以示人
西：悉知其處，放以示人

「𪗒𪗓」一詞未見現有詞書收錄。兩者構字部件與發音均相同，應有同源關係，僅音調不同以區辨詞類：「𪗒」為動詞「放置」，「𪗓」為名詞，表「處所」。⁴⁶「𪗒𪗓」為「放置的地方」之意，⁴⁷對譯漢文「(其)處」。

「繆繇」金銀(125)、「𪗊𪗋」琉璃(131)、「𪗎𪗏」珊瑚(126)等詞均見於《掌中珠》，用字與意義都與此處《華嚴經》引文相同。對譯「螺貝」的「𪗌」字則見於《掌中珠》212「𪗌𪗍」(海螺)。

𪗌	𪗍
ŋjow ²	kwə ²
海	螺

對譯「璧玉」的「𪗍」字，在《掌中珠》中見於兩處：「𪗍𪗎」(玉兔)(046)、「𪗍𪗏」(玉花)(136)：

𪗍	𪗎	𪗍	𪗏
ɣjiw ²	·o ²	ɣjiw ²	wja ¹
玉	兔	玉	花

⁴⁶ 相關討論見林英津，《夏譯《孫子兵法》研究》上，頁4-84~4-85。

⁴⁷ 動詞+「𪗓」表示該動作發生的地點。

漢語的「玉」字作構詞成分時，不一定表示「玉石」(jade)。例如一般語境下提到的「玉女」、「玉人」，嚴格說來都跟具體的物質「玉」沒有關連，而是表達「美好」意涵的語詞。上述例子中，漢文語詞「玉兔」與「玉花」的「玉」字，在西夏人眼中確實以表示「玉/jade」的「𠵿」來對譯。至於「玉兔」與「玉花」這兩個詞只是從漢語引入的外來詞、或為漢語之直譯、還是西夏語也有平行構詞「𠵿𠵿」與「𠵿𠵿」，就不得而知了。只能說這些語詞應該在當時的西夏社會是相對常見的用詞，以致於在編寫日用雜字教材《掌中珠》時，需要編入。

「𠵿𠵿」一詞，為漢文「摩尼」之音譯，「𠵿」字見於《掌中珠》「𠵿𠵿」(071)，對譯漢文「麼竭」，即黃道十二宮中的「摩羯」(Capricornus)。「麼」、「摩」同音，故「𠵿」可以對音「摩」：

𠵿	𠵿
mo ²	khja ²
麼	竭

西田先生將此段譯為「金銀摩尼，眞珠琉璃，螺玉珊瑚等の藏を置く處を皆な知り，垂らして他人に示す」(皆知放置金銀摩尼、眞珠琉璃、螺玉珊瑚等的庫藏處所，垂下並指示他人)。其譯文「金銀摩尼，眞珠琉璃，螺玉珊瑚」以四字為一分句，有些遷就《大正藏》的漢文斷句了，應該分為「金銀、摩尼、眞珠、琉璃、螺、玉、珊瑚」等七種珍寶物質。

此外，「𠵿」字意為「放、棄、脫」，若譯為「垂らす」也有問題，應該是解讀時與形近的另一個西夏字「𠵿」(意為「垂、尾、下」)兩相混淆了。

𠵿	𠵿	𠵿	𠵿	𠵿	𠵿	𠵿	𠵿
be ²	lhji ²	gji ²	gji ¹	we ¹	bjj ²	lji ²	saar ¹
日	月	星宿		鳥	鳴	地	震

八：日月星宿、鳥鳴地震

西：日月星宿、鳥鳴地震

𠵿	𠵿	𠵿	𠵿	𠵿	𠵿	𠵿	𠵿
gji ²	mjiij ¹	gjuu ²	ljiij ²	lju ²	jjj ¹	ŋa ²	niow ²
夜	夢	吉	凶	身	相	好	惡

八：夜夢吉凶，身相休咎

西：夜夢吉凶，身相好壞

𦉑	𦉑	𦉑	𦉑	𦉑	𦉑	𦉑	𦉑
zji ^{2 48}	bioo ¹ /bjoo ¹	thjuu ¹	njwi ²	zji ²	mji ¹	dzji ¹	da ²
皆	觀	察	能、善	皆	無	錯	謬

八：咸善觀察，一無錯謬

西：皆善觀察，均無錯謬

「𦉑𦉑」日月(046)、「𦉑𦉑」星宿(046)、「𦉑𦉑」地動(124, 即「地震」⁴⁹)等語詞均見於《掌中珠》,「𦉑𦉑」(鳥鳴)則多見於夏譯佛典。⁵⁰「𦉑𦉑」[gji² gjij¹]一詞,兩字字形與發音均相近,似乎是有雙聲關係的連綿詞。「𦉑𦉑𦉑𦉑」(夜夢吉凶)、「𦉑𦉑𦉑𦉑」(身相好惡/休咎)則可能為漢語直譯為西夏語,且夏漢雙語詞序恰好相合。

夏譯《類林》第三十有〈占夢篇〉:

𦉑	𦉑	𦉑	𦉑	𦉑	𦉑
mjiij ¹	seew ²	tji ¹	so ¹	ya ²	tsew ²
夢	占	篇	三	十	第

固然此〈占夢篇〉為唐代類書《類林》之編者,彙集古代漢籍中與夢占相關之故事而成,但從西夏譯者的譯文中,並沒有為了說明相關概念,而增添額外的解說,顯示「𦉑𦉑」(占夢)在西夏人中或許是可以接受,甚至經常實踐的概念。

西夏語「𦉑𦉑」(身相)一詞另曾見於夏譯《彌勒上生經》,同樣對譯漢文「身相」。⁵¹「𦉑𦉑」(觀察)另見於夏譯《妙法蓮華經》。⁵²「𦉑𦉑」(錯謬)於夏譯《佛說本行集經》中曾對譯漢文「怪悞」,於夏譯《阿含經》中曾對譯漢文「錯亂」等語。⁵³

西田先生翻譯此段西夏錄文為「日月星宿,鳥鳴,地震,夜夢,吉凶,身相の善惡を皆な觀察し能い,皆な錯謬せず」(漢譯:「日月星宿、鳥鳴、地震、夜夢、吉凶,身相之善惡」皆能觀察,皆不錯謬。)大致上均接近西夏文、漢文原

⁴⁸ 李範文《夏漢字典》擬音作[zji²]。李範文,《簡明夏漢字典》,頁2。

⁴⁹ 臺語、客語至今仍稱地震為「地動」(漳泉tē/tuē-tāng, 四縣 thi⁵⁵ thung²⁴)。

⁵⁰ Nevsky曾引用四十《華嚴》的例詞:如「𦉑𦉑𦉑𦉑」(鳥和鳴),見 Николай Александрович Невский, *Тангутская Филология: Исследования и Словарь в Двух Книгах. I* (Москва: Изд-во восточной литературы, 1960), p. 571.《簡明夏漢字典》復轉引之。見李範文,《簡明夏漢字典》,頁543。

⁵¹ Николай Александрович Невский, *Тангутская Филология: Исследования и Словарь в Двух Книгах. I*, p. 324.

⁵² Николай Александрович Невский, *Тангутская Филология: Исследования и Словарь в Двух Книгах. II* (Москва: Изд-во восточной литературы, 1960), p. 638.

⁵³ Николай Александрович Невский, *Тангутская Филология: Исследования и Словарь в Двух Книгах. I*, p. 272.

意，唯其譯文中「𦉳𦉳𦉳𦉳」（夜夢吉凶）四字應該連在一起，作「夜夢之吉凶」解，「夜夢」、「吉凶」並非兩件事，不應從中點斷。

𦉳	𦉳	𦉳	𦉳	𦉳	𦉳	𦉳	𦉳
kie ¹	·jii ¹	·sjä ¹	·o ²	mee ²	mjiir ²	mji ¹	pju ¹
戒(借詞)	持守	禪(借詞)	入	神	靈通	無	量

八：持戒入禪，神通無量

西：持戒入禪，神通無量

𦉳	𦉳	𦉳	𦉳	𦉳	𦉳	𦉳	𦉳	𦉳	𦉳
ljii ¹	tsə ¹	mji ¹	nji ²	niow ¹	dzji ²	rjur ¹	kha ¹	da ²	ŋowr ² ŋowr ²
四	色	無	等	及	餘、他	世	間	事	一切

八：四無色等及餘一切世間之事

西：四無色等及餘一切世間之事

𦉳	𦉳	𦉳	𦉳	𦉳	𦉳	𦉳	𦉳
lew ¹	·ji ¹	wee ¹	·jii ¹	ŋjwo ^{2 54}	·zji ¹	mji ¹	wji ¹
但、唯	眾	生	於	損	惱	不	為

八：但於眾生不為損惱

西：但於眾生不為損惱

西田先生翻譯此段為「戒持，禪入，神通，無量，無四色等，復た餘の一切の世間事を，唯だ衆生に損惱を爲さず」⁵⁵（持戒、入禪、神通、無量、無四色等，又其餘一切之世間事，但對眾生不為損惱。）。

對應漢文「持戒」、「入禪」的「𦉳𦉳」和「𦉳𦉳」，西田先生似乎都依照西夏字的順序翻譯成「戒持」和「禪入」了。看似直譯，其實是因為日語與西夏語的動賓詞組詞序相同，「戒持」和「禪入」在此處應解釋為日語的動名詞，即未附上「送り仮名」的「戒持ち」與「禪入り」，其構詞法猶如「金-持ち」（有錢人）或「つゆ-いり」（入梅）一般，都是賓語+動詞連用形，省略賓格動詞「を」所形成的名物化動詞。西田先生的日譯文並非以現代口語撰寫，而是帶有濃厚文言調/成分的書面日文，解讀時必須具備相關知識。

⁵⁴ 另有擬音作ŋjow²/ŋwo²。

⁵⁵ 漢字之訓讀為筆者添加。

對應漢文「四無色等，及餘一切世間之事」的西夏經文，是觀察西夏人如何閱讀、理解漢文《華嚴經》的內容、語法的珍貴窗口。「四無色」，又名「四空天」、「四空處」、「四空定」、「四無色定」，都是由數詞「四」修飾後方的諸名相，表示「無色」(arūpa)有四種。「四無色」之梵語「catvāro' rūpyāḥ」⁵⁶或「catasraārūpya-samāpattayaḥ, catvāraārūpyāḥ」⁵⁷，係由「catur>catvār-/catasra」(四)+「ārūpyāḥ」(無色)等詞構成。藏語亦由「གཟུགས་མེད」(無色)+「བཞི」(四)組成「གཟུགས་མེད་བཞི」(四無色)。⁵⁸

因此，漢語「四無色」應是「四」種「無色」。在西夏語中，如同藏語一般，「𐰇𐰆𐰏/無色/གཟུགས་མེད」是由後方的「𐰆𐰏/無/མེད」來修飾前面的「𐰇/色/གཟུགས」，再由「𐰇/四/བཞི」來修飾「無色」。⁵⁹以圖示之如下：

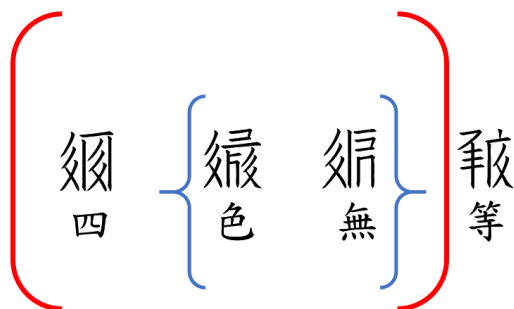


圖 5 西夏語「四無色等」的修飾關係圖

西田先生將其譯為「無四色等」，是將「四色/𐰇𐰆」作為一個名詞，再用後方的「無/𐰏」去修飾「四色」，形成「無四色」，即 [{四色}無] 等。雖然從西夏語法上看並非錯誤，算是另外一種讀法，但是與《華嚴經》經文原意就有出入了。

「餘一切世間之事」句中，係以「𐰇𐰆/世間」修飾後方的「𐰇/事」，再以更後方的「𐰇𐰆/一切」來形容「世間事」，最後加上表示「其餘」的「𐰇」來統括「一切世間事」。共有四個層次，圖示如下：

⁵⁶ 中村元，《佛教語大辭典》（東京：東京書籍株式會社，1975），頁533。

⁵⁷ 平川彰，《佛教漢梵大辭典》（東京：靈友會，1997），頁281。

⁵⁸ 此處八十《華嚴》「四無色」對應之藏文本原文為「གཟུགས་མེད་བཞི་གནས་ནམས」(德格本藏文大藏經, 36-215a)，梵文本為「ārūpya sthānāni」(P. L. Vaidya, *Daśabhūmikasūtram*. p. 29.)，為「無色處」之意，原文並無表示「四」的用詞。八十《華嚴》漢文本為解釋性的增譯，四十《華嚴》則譯為更長的「四無量心、四無色定」。西夏文本係由漢文本八十《華嚴》譯來，故僅就漢文「四無量」討論之，梵、藏文底本無「四」亦不影響立論。

⁵⁹ 唯藏語「བཞི」放在最後，西夏語「𐰇」放在最前。

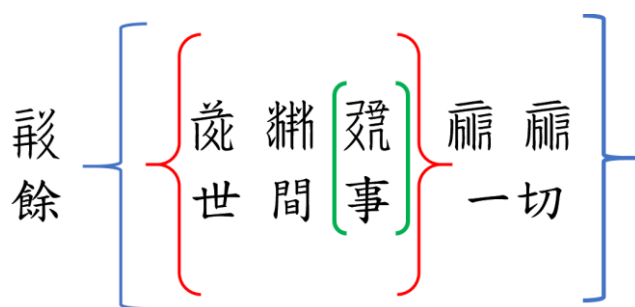


圖 6 西夏語「餘一切世間之事」的修飾關係圖

西田先生譯為「餘の一切の世間事」，與筆者所分析之階層相同。本段經文之用詞與其詞序充分呈現了西夏語的特色，也證明了西夏文佛經並非機械地轉譯漢文，而是依照西夏語語序來建立譯文的架構。

𪛗	𪛘	𪛙	𪛚	𪛛	𪛜	𪛝	𪛞
gijj ¹	ye ²	nioww ¹	ku ¹	to ²	zji ²	phie ²	neej ²
利	益	故	則、故	盡、咸	悉	開	示

八：為利益故咸悉開示

西：為利益故咸悉開示

𪛟	𪛠	𪛡	𪛢	𪛣	𪛤	𪛥	𪛦	𪛧	𪛨
mjiij ²	mjiij ²	zji ²	phju ²	tha ¹	tsjiir ¹	ya ²	no ²	dzjiij ¹	phji ¹
	漸漸	最	上	佛	法	[處所]	安	住	令、教

八：漸令安住無上佛法

西：漸令安住無上佛法

「𪛙𪛚」二字作為表示原因子句的語法功能詞組，詳細討論請見筆者之前的論文。⁶⁰對譯「利益」的「𪛗𪛘」一詞，在西夏語《妙法蓮華經》中曾經對譯漢文的「利益」或「饒益」。⁶¹

西田先生雖未翻譯本段西夏經文，但在本論文之引文第一段已將「𪛛𪛜」譯為「皆な悉く」（全部都）。「𪛛𪛜」見於《掌中珠》201「𪛛𪛜𪛟𪛠」（盡皆全備）詞條，對應漢文「盡皆」，與本段經文對應之「咸悉」，以及本段引文第一段所對應的「咸」，都是「全、盡/all, altogether」之意。

⁶⁰ 吳國聖，〈西夏文《華嚴經·十地品》「世間技藝」考〉，頁198-199。

⁶¹ Николай Александрович Невский, *Тангутская Филология: Исследования и Словарь в Двух Книгах*. II, p.640.

「𣪗」意為「開、解」，「𣪗」則是「指示、示現、教示、闡明」。「𣪗𣪗」（開示），在《妙法蓮華經》中曾對應漢文「開闡」。⁶²

「𣪗𣪗」在《華嚴經》中對應漢文「無上」。若參考現藏俄國聖彼得堡俄羅斯科學院東方研究所的木刻本 Танг 419 之題名《𣪗𣪗𣪗𣪗𣪗》：⁶³

𣪗	𣪗	𣪗	𣪗	𣪗
zji ²	phju ²	phji ¹	lwər ²	rejr ² ⁶⁴
最、甚	上	意	經	經、典

「𣪗𣪗𣪗𣪗𣪗」對應的漢文經名為「最上意經」，即「最上意陀羅尼經」（*viśeṣavatīnamadhāraṇī(sūtra)*）之簡稱。「𣪗𣪗」二字對應的漢文是「最上」，與本經對應的「無上」，都是「至上」之意。

四、結論

本文在 50 年前西田龍雄的研究基礎上，延續筆者先前的研究，重新分析西夏文《華嚴經·十地品》「世間技藝」段落之後半段。作為一種以距今八百年前的語言所撰寫的文獻，吾人對西夏語文，乃至西夏文文獻的理解，尚有不少努力與進步的空間。為了避免近人對古代語言的誤解，繼續累積成為日後的問題，本研究採用「以經解經」，也就是以西夏文獻解釋西夏文獻的方法，配合對漢文《華嚴經》經文的解讀，相輔相成，從夏漢文之間的比對，討論可能的解讀方案。

從本文的討論中，我們觀察到西夏譯場翻譯漢文八十《華嚴》為西夏文本的成果，即現存的西夏文《華嚴經》經文，與漢文十分貼合，看得出來譯者對漢文原文的理解相當好。從西夏譯文的忠實逐譯，可以假設主要譯者對閱讀漢文佛典應該沒有障礙。翻譯不只是文意的轉譯，更重要的是要讓讀者能順利理解譯文。西夏譯者們運用各種手法，直譯或意譯了許多複雜的佛學名相與概念，既保存了漢文佛典的內容，更兼顧了西夏語文的現實，讓西夏語使用者能透過自己的母語知識，來理解複雜的哲理。今天我們正因有了西夏譯場留下來的數量龐大的佛典譯文，提供了寶貴的對譯資料，才能增進對西夏語文與歷史的認識。

⁶² Николай Александрович Невский, *Тангутская Филология: Исследования и Словарь в Двух Книгах*. I, p.560.

⁶³ Е. И Кычанов и т.п., *Каталог тангутских буддийских памятников Института востоковедения Российской Академии Наук*. (Киото: Университет Киото, 1999), p. 474.

⁶⁴ 李範文擬音為[lhejr²]。李範文，《簡明夏漢字典》，頁522。

這一系列「世間技藝」，雖然屬於世間法的範疇，但依經典所述「但於眾生不為損惱」，可以利益眾生。「為利益故，咸悉開示」，最終可以讓眾生「漸令安住無上佛法」。這些「世間技藝」不僅對眾生及佛法有大利益，相應的西夏語經文還對許多學術問題提供了啟發與提示，實是殊勝可貴。

參考文獻

- 《སངས་རྒྱལ་པལ་པོ་ཆེ་ཞེས་བྱ་བ་ཤིན་ཏུ་རྒྱས་པ་ཆེན་པོའི་མདོ།》，德格本藏文《大藏經》，phal chen, 35ka 1b1-38a 363a6。
- 《根本說一切有部尼陀那目得迦》，CBETA 2023.Q1, T24, no. 1452。
- ལྷོ་ལོན་ཏན་རྒྱ་མཚོ་དང་བྱང་རིག་ལོ་གཉིས་ཀྱིས་བཟམས་，〈སེཾན་མཛོད་དགའི་གླིང་བ་དགོན་གྲོང་གི་ལོ་རྒྱུས་རྒྱས་པ།〉，(ལན་གྲུ་：ཀན་སུའུ་མི་རིགས་དབེ་སྐྱེན་ཁང་，1998)。
- 于闐國三藏實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》(八十華嚴)，CBETA 2023. Q1, T10, no. 279。
- 東晉天竺三藏佛跋跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》(四十華嚴)，CBETA 2023.Q1, T09, no. 278。
- Eric D. Grinstead, *The Tangut Tripitaka*. (New Delhi: Sharada Rani, 1971).
- Vaidya, P. L. *Daśabhūmikāsūtram*. (Darbhanga: The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, 1967).
- Кешинг, К. Б., *Лес Категорий: Утраченная Китайская Лэйшу в Тангутском Переводе: Факсимиле Ксилографа*. (Москва: Изд-во "Наука, " Глав. ред. восточной лит-ры, 1983).
- Кычанов, Е. И и т.п.. *Каталог тангутских буддийских памятников Института востоковедения Российской Академии Наук*. (Киото: Университет Киото, 1999).
- Кычанов, Е. И., 荒川慎太郎, *Словарь Тангутского (Си Ся) Языка: Тангутско-Русско-Англо-Китайский Словарь*. (Киото: Филологические Науки Университет Киото, 2006).
- Невский, Николай Александрович, *Тангутская Филология: Исследования и Словарь в Двух Книгах. I-II* (Москва: Изд-во восточной литературы, 1960).
- 中村元，《広説佛教語大辞典》，(東京：東京書籍，2001)。
- 中村元，《佛教語大辞典》，(東京：東京書籍株式會社，1975)。
- 史金波，《西夏文教程》，(北京：社會科學文獻出版社，2013)。
- 平川彰，《佛教漢梵大辞典》，(東京：靈友会，1997)。
- 西北第二民族學院、上海古籍出版社、英國國家圖書館編纂，《英國國家圖書館藏黑水城文獻》2，(上海：上海古籍出版社，2004)。

- 西田龍雄，《西夏文華嚴經》1-3。(京都：京都大學文學部，1975-1977)。
- 西田龍雄，《西夏語の研究：西夏語の再構成と西夏文字の解讀》，(東京：座右寶刊行會，1966)。
- 吳國聖，〈《華嚴經》「如孝子心」的梵藏漢文本對勘問題：論《華嚴經》的版本異同〉[Textual Criticism on “如孝子心” in Sanskrit-Tibetan-Chinese Editions of *Avatamsaka Sutra*: A Discussion on the Ancient Editions of *Avatamsaka Sutra*]，〈2019 華嚴專宗國際學術研討會論文集〉上冊 [International Conference on *Hua-yen Buddhism* 2019 Vol. 1]，(臺北：財團法人臺北市華嚴蓮社，2019)，頁 55-86。
- 吳國聖，〈西夏文《華嚴經·十地品》「世間技藝」考〉[On the temporal skills: Philological Collation in Tangut *Daśabhūmika, Avatamsaka Sutra*]，〈2022 華嚴專宗國際學術研討會論文集〉下冊 [International Conference on *Hua-yen Buddhism* 2022 Vol. 2]，(臺北：財團法人臺北市華嚴蓮社，2022)，頁 195-207。
- 吳國聖，〈西夏文華嚴經中的「孝」：基於梵、藏、漢、西夏文本對勘之研究〉[“Hsiao/Xiao” (Filial Piety) in Tangut *Avatamsaka Sutra*: Textual Criticism on its Sanskrit-Tibetan-Chinese-Tangut Editions]，〈2018 華嚴專宗國際學術研討會論文集〉下冊，(臺北：財團法人臺北市華嚴蓮社，2019)，頁 327-353。
- 李範文，《簡明夏漢字典》，(北京：中國社會科學出版社，2012)。
- 林英津，《西夏語譯〈真實名經〉釋文研究》，(臺北：中央研究院語言學研究所，2006)。
- 林英津，《夏譯《孫子兵法》研究》，(臺北：中央研究院歷史語言研究所，1994)。
- 俄羅斯科學院東方文獻研究所、中國社會科學院民族學與人類學研究所、上海古籍出版社編，《俄羅斯科學院東方研究所聖彼得堡分所藏黑水城文獻 7》，(上海：上海古籍出版社，1997)。
- 俄羅斯科學院東方文獻研究所、中國社會科學院民族學與人類學研究所、上海古籍出版社編，《俄羅斯科學院東方研究所聖彼得堡分所藏黑水城文獻 10》，(上海：上海古籍出版社，1999)。
- 俄羅斯科學院東方文獻研究所、中國社會科學院民族學與人類學研究所、上海古籍出版社編，《俄羅斯科學院東方研究所聖彼得堡分所藏黑水城文獻 11》，(上海：上海古籍出版社，1999)。
- 漢語大詞典編纂處編纂，《漢語大詞典》，(上海：漢語大詞典出版社，2001)。
- 橫山紘一、広沢隆之，《梵藏漢対照・藏梵漢対照佛教語辞典：瑜伽師地論に基づく》，(東京：山喜房佛書林，1997)。

韓小忙，《西夏文詞典·世俗文獻部分》，（北京：中國社會科學出版社，2021）。

聶鴻音，《西夏文字和語言研究導論》，（上海：上海古籍出版社，2021）。

聶鴻音、史金波，〈西夏文《三才雜字》考〉，《中央民族大學學報》，1995：6
（1995），頁 81-88。

龔煌城，《西夏文辭典》（未出版手稿）。

從「三世間」談華嚴菩薩商主之「商道」即「成佛之道」

華嚴專宗學院 專任教師
釋天曉（照澄）

摘 要

商人階級在印度佛教興起與傳播的過程中扮演了重要的角色，因此，商人的形象及譬喻也經常出現在佛經中。而「商主」一詞在《華嚴經》中常用以比喻引導眾生經過險路，最終獲得無上珍寶的菩薩或善知識，甚至其中有佛以「商主」為其名號。

本文從華嚴學「三種世間」的視角切入，並嫁接到當前產學界都必須正視的 ESG 課題，闡明華嚴菩薩商主致力於三世間圓融「商道」的同時，也成辦了圓滿自他二利的「成佛之道」。

文中首先爬梳晉唐時期三個版本的漢譯《華嚴經》，有關「商主」一詞的意涵及指涉，其次論述華嚴菩薩商主的三世間管理心法為何能打造人間淨土的理論依據。第三、闡述當前無論是企業界或是哈佛、華頓等知名商學院都必須正視的 ESG 永續經營，及其與「三種世間」的對應關係。最後，本文總結華嚴菩薩商主致力於三世間自在的「商道」與「成佛之道」鎔融不二。

關鍵詞：三世間、ESG、華嚴商主

一、前言

「六相」散見於華嚴宗祖師的論著中用以解經，也常為當代學者借以闡釋華嚴哲學互攝互入、相即相融的法界觀。主要是因為經由華嚴宗祖師所詮釋並拓展的「六相」義理，能有效的解構諸法，再重構為展示華嚴鎔融無礙的法界性起觀。「六相」名目出現在實叉難陀譯八十卷《華嚴經》卷三十四，¹意在說明初地「歡喜地」的菩薩以其為方便行門。澄觀大師將此方便法門分為「自行方便」與「化他方便」兩種：「自行方便」指菩薩以「六相」如實的觀照現象界萬法，並因此而產生般若智慧；「化他方便」則是菩薩引導眾生以「六相」觀法消融煩惱所緣的人事物，或以六相方便教化眾生。²由此得知，「六相」不僅是精巧的哲學分析方法，更是消除我人對事相貪著執取的觀想行門。

澄觀大師解釋《十地經論》的一段文句中，存在與上述相同的論點，論云：「一切所說十句中，皆有六種差別相門。此言說解釋，應知除事。事者，謂陰界入等。」³「應知除事」在消文時容易被誤解為：一切萬法除了陰、界、入之外，都可以用六相來說明。澄觀認為世親在論中提到「除事」，用意在於點撥一些執取五陰、十二入、十八界為實有的佛弟子，⁴以六相觀消融法執，而非陰、界、入不具六相。

我人在日常生活中藉由對「事相」及「名相」的執取產生概念化的分別作用，這種概念化的過程往往透過數次學習後，成為不易察覺的自動化認知內容。以從事商業行為為正命的佛弟子為例，若以「商人」為「總相」，「別相」包括以營利為目的人、精打細算的人、累積財富的人、時機敏感度佳的人、瞭解消費者心態的人等等；「同相」是指上述所有「別相」不僅互不相違，且同為「緣」和合作商人；雖同作一商人，別相之間彼此互望時其相各異，此為「異相」；「成相」是指以眾別相為諸緣共同成就商人義；而當以營利為目的、精打細算等諸緣各住自法時，商人義即不成，此為「壞相」。此六相互為因果同時俱生，為一即具多的事事無礙法界。⁵

¹ 「願一切菩薩行廣大無量，不壞不雜，攝諸波羅蜜，淨治諸地，總相、別相、同相、異相、成相、壞相，所有菩薩行皆如實說，教化一切，令其受行，心得增長。」〔唐〕實叉難陀所譯：《大方廣佛華嚴經》卷 34，《大正藏》第 10 冊，第 181 頁。

² 『一、自「行方便」，謂以六「相」圓融，巧「相」集成，「一」具一切，仍「不壞」相，故名「方便」。六「相」之義，廣如別章，略如前釋。二、「皆如實」下，即化他「方便」，不違「實」道而化物故。二、「心得增長」者，即所增長「心」。化他「受行」，他「心」增長；化他成自，自「心」增長。』《新修華嚴經疏鈔》冊 11，卷 44，頁 124。

³ 《十地經論》卷 1，《大正藏》第 26 冊，第 124 頁。

⁴ 『今《疏》加「執取」之「言」以「釋」論「意」，「意」不令人隨「事」「執取」，非「陰」、「界」體不具「六相」。』《新修華嚴經疏鈔》冊 10，卷 41，頁 110。

⁵ 關於六相「同時」且「互為因果」的理論證成，二祖智儼大師在其《華嚴經搜玄記》與《華嚴五

如果以「佛」為總相，「商人」為別相之一，會發現以這兩者進行六相解析在因果上不太對稱。因為若以「佛」為「總相」，乍看之下六道眾生都是「別相」，但光是身為六道眾生並無法保證能成佛，還必須有菩薩萬行為緣，一如智儼大師所說「因有決定用，緣有發果能，方得法生。」⁶以智儼的「因門六義」來分析，此屬「有有力待緣」，眾生本有的「正因」靈覺之性為有力的親因，仍需藉由萬行之外「緣」以共成佛「果」。或屬「空有力待緣」，正「因」、「緣」因俱有且具成力用，得外緣是為顯了正因的體性是空。⁷智儼舉炎炷為例證成「因果理事相成」之後，安立了六因義，並總結「其六義及前因果理事相成，更以六法顯之。」⁸六法即六相。此處以「佛」為總相，「商人」為別相來觀察六相的困難在於，智儼將「總相」與「別相」定義為「總，總成因果也；別，義別成總故。」且提到如下因果間動態的關係：

因因亦因因，果果亦果果者，簡別因果親疎有無力用分齊。「初因」者「親因」也，「復因」者「緣因」也。「亦因因」者「二因相由」也，「果果」等者「準因二果相由成」也，餘因果相望則無用耳。又「增上緣」望自「增上果」還為「親因」。⁹

亦即具有「佛性」的一切眾生為「親因」，「菩薩萬行」是「增上緣」，二因相互由藉顯事事無礙。從佛的果位望向因位，則「菩薩萬行」是「親因」。整理如圖表一：

十要問答》兩著作中有詳盡的論述，由於該論證非本文的著眼點，且若分析起來會需要大量的篇幅，在此不作詳盡闡述，僅略述如下：智儼受一異僧指點，若想解得一乘義理，不要輕忽十地中六相之義。智儼聽從建議花了一兩個月的時間攝靜思惟六相之義，他採取與所有佛法「直探本源」一致的進路，追溯六相的本源或理體，他總結「其六義及前因果理事相成，更以六法顯之」。也就是「六義及因果理事相成」之「理」，需藉由「六」法事「相」表顯出來。智儼首先由兩重三門的因果論證證成「因果理事相成」，所欲證成的命題是「隨順觀世諦（事相；因）則入「第一義」（理體；果），兩者為同時、互為因果的關係。」⁶「六義」指六因義，也就是一切相起於六種因，這部分已有學者梳理，在此略過六義內容，僅補充智儼認為六義與六相是共成關係，亦即六義為生起「因」，六相為「果」，由於共成，因此兩者同時並互為因果。《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷三下，大正三五，頁 66 上-66 中；《華嚴五十要問答》卷下，大正卷四五，頁 530 下-531 下。

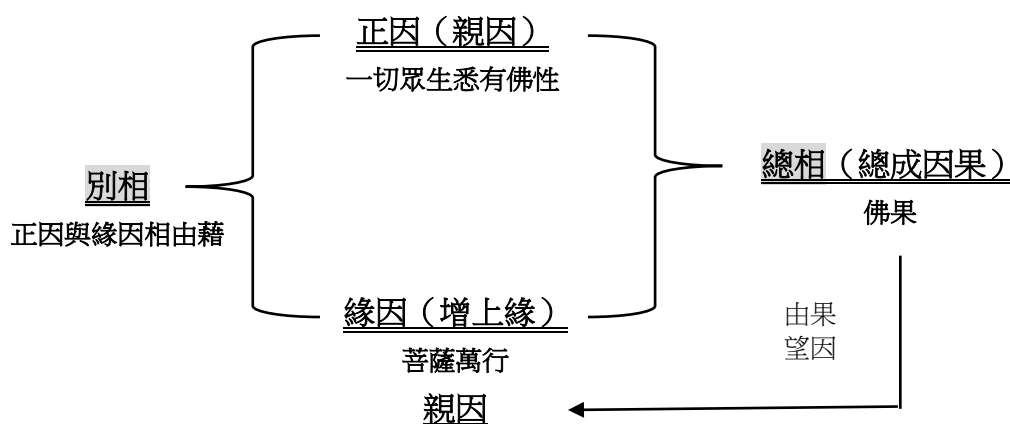
⁶ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷三下，大正三五，頁 66 上。

⁷ 「何者為六義？一念念滅。此滅是空，有力不待外緣。所以有力不待緣，為因體未對緣事自遷動故。二俱有，是空有力待緣。所以者，為得外緣，唯顯體空，俱成力用也。三隨逐至治際是有，無力待緣。所以知？為隨他故不可無，不能違緣故無力也。四決定是有，有力不待緣。所以知？外緣未至，性不改，自成故。五觀因緣是空，無力待緣。所以知者，為待外緣唯，顯親因非有，無力能生果也。六如引顯自果是有，有力待緣。所以知？得外緣時，唯顯自因得自果故。」《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷三下，大正三五，頁 66 上。

⁸ 六法即六相。「所謂總總成因果也。二別義別成總故。三同自同成總故。四異諸義自異顯同故。五成因果理事成故。六壞諸義各住自法不移本性故。」《華嚴五十要問答》冊 45，卷 1871，頁 530 下-531 下。

⁹ 《華嚴五十要問答》冊 45，卷 1871，頁 531 中。

圖一：因果動態關係圖



「商人」非「佛」的親因，但仍可依其職業特性而展現菩薩萬行內容來構成「佛」總相的一組緣因。職是，我們從理上瞭解華嚴菩薩外現何種職業、性別、種族及身分都不會影響成就佛果，且從佛果的立場往回望，種種自他兩利的菩薩行才是其親因緣。本文之所以選擇聚焦於「商主」，主要是因為企業體掌握世界上大量的社會資源及就業人口，因此以「三世間」為菩薩萬行的領域，從理事上證成「經商之道」與「成佛之道」不二無礙。

二、「商主」在漢譯《華嚴經》所指涉的意涵

筆者爬梳晉唐時期三個版本的漢譯《華嚴經》並整理有關「商主」的指涉意涵如表二，主要有四種用法：1.以「商主」比喻「菩薩」具足智慧善知方便，能引導眾生脫離生死輪迴的險道，入於大城（如來智地）。如彌勒菩薩就讚嘆善財童子「作大商主護諸眾生。」2.佛號為「商主」，3.菩薩化身為「商主」，4.以商業貿易謀生的人，如救護一切眾生主夜神曾經有一世是一位「商主」。根據梵文故事集同時也是研究印度大乘佛教成立的參考典籍之一的《天業譬喻》（梵 Divyāvadāna）記載，印度商人中的大資產家被稱為資產者（梵 grhapati）。資產者的種類包括貿易商（梵 sārthavāha）、大航海者（梵 mahā-nāvika）等，¹⁰其中 nāvika 是以 a 結尾的男性名詞，意指船員或船師。因此，五十三參中在靠近海岸的地方為十萬商人說法的婆施羅船師，有可能不僅僅是一位深諳海象的船員，從語意上來看，他也可能是一位大資產家或商主。

¹⁰ 《佛光大辭典》<http://buddhaspace.org/dict/fk/data/%25E5%2595%2586%25E4%25BA%25BA.htm> |, 2023.02.03.

表一：漢譯《華嚴經》關於「商主」的指涉意涵

「商主」指涉意涵	《華嚴經》三種漢譯本	經 文
商主喻「菩薩」	《晉經》	<p>卷二十三：如大商主，多將賈人，欲至大城，先問道路退還過咎，在道利害；未發初處，知道宿時，乃至善知到彼城事，能以智慧思惟籌量，具諸資用，令無所乏，正導人眾，得至大城，於險道中，免諸患難，身及眾人皆無憂惱；菩薩摩訶薩亦復如是，住於初地而善知諸地對治法，乃至善知一切菩薩淨地法，入如來智地。(CBETA, T09, no. 278, p. 547, a19-24)。</p>
	《唐經》	<p>卷三十二：作諸眾生大智商主，普令得入安隱正道。(CBETA, T10, no. 279, p. 171, a13-14)。</p> <p>卷三十四：譬如商主善知方便，欲將諸商人往詣大城，未發之時，先問道中功德過失，及住止之處安危可不，然後具道資糧，作所應作。佛子！彼大商主雖未發足，能知道中所有一切安危之事，善以智慧籌量觀察，備其所須令無乏少，將諸商眾乃至安隱到彼大城，身及眾人悉免憂患。佛子！菩薩商主亦復如是，住於初地，善知諸地障對治，乃至善知一切菩薩地清淨，轉入如來地，然後乃具福智資糧，將一切眾生經生死曠野險難之處，安隱得至薩婆若城，身及眾生不經患難。(CBETA, T10, no. 279, p. 183, b14-25)。</p> <p>卷五十九：菩薩為商主，普見諸群生，在生死曠野，煩惱險惡處，魔賊之所攝，癡盲失正道，示其正直路，令入無畏城。(CBETA, T10, no. 279, p. 314, a29-b04)。</p> <p>卷六十二：菩薩為商主，普見諸群生，在生死曠野，煩惱險惡處，魔賊之所攝，癡盲失正道，示其正直路，令入無畏城。(CBETA, T10, no. 279, p. 333, a02-03)。</p> <p>卷七十七：汝觀善知識，猶如大猛將，亦如大商主，又如大導師，能建正法幢，能示佛功德，能滅諸惡道，能開善趣門，能顯諸佛身，能守諸佛藏，能持諸佛法，是故願瞻奉。(CBETA, T10, no. 279, p.425c26-p.426a02)。</p>

	《四十華嚴》	<p>卷四：廣博福智<u>大商主</u>，勇猛不退求菩提，普利一切諸眾生，唯願垂悲拔濟我。(CBETA, T10, no. 293, p. 675, a29-b01)。</p> <p>卷五：菩薩出世與諸眾生為大利益：……如<u>商主</u>，能導群生至寶所故。(CBETA, T10, no. 293, p. 684, c12-13)。</p> <p>卷三十三：善知識者，猶如<u>商主</u>，令到一切智寶洲故。(CBETA, T10, no. 293, p. 813, a29-b01)。汝應於善知識發如<u>商主</u>心，引導令至佛智城故。(CBETA, T10, no. 293, p. 813, b25-b26)。</p> <p>卷三十五：汝觀善知識，猶如大猛將，亦如<u>大商主</u>，又如大導師。(CBETA, T10, no. 293, p. 821, a12-13)。菩提心者，猶如住宅，諸功德法所依處故；菩提心者，猶如市肆，<u>菩薩商主</u>貿易處故。(CBETA, T10, no. 293, p. 821, a12-13)。</p>
佛號	《唐經》	<p>卷九：有世界，名：普光寶莊嚴；佛號：勝智<u>大商主</u>。(CBETA, T10, no. 279, p. 45, a19-20)。</p> <p>此上過佛剎微塵數世界，有世界，名：妙音藏；佛號：大力善<u>商主</u>。(CBETA, T10, no. 279, p. 46, a02-03)。</p>
菩薩化身	《唐經》	卷六十一： 或現醫王身，或現 <u>商主</u> 身。(CBETA, T10, no. 279, p. 33, b19)。
	《四十華嚴》	卷三： 或現醫王身，或現 <u>商主</u> 身。(CBETA, T10, no. 293, p. 675, a23)。
救護一切眾生主夜神的因緣故事	《唐經》	卷七十三： 次有佛出，名離垢臂，我為 <u>商主</u> ，親近供養(CBETA, T10, no. 279, p. 400, b26-27)。
	《四十華嚴》	卷二十五： 次有佛出，名離垢臂，我為 <u>商主</u> ，親近供養令生歡喜。(CBETA, T10, no. 293, p.776, b20-22)。
彌勒菩薩讚嘆善財童子	《唐經》	卷七十八： 「諸仁者！此長者子甚為難有，趣向大乘，乘於大慧，發大勇猛，擯大悲甲，以大慈心救護眾生，起大精進波羅蜜行，作 <u>大商主</u> 護諸眾生。」(CBETA, T10, no. 293, p. 428c25-p.429a01)。
	《四十華嚴》	卷三十五： 「諸仁者！此善男子甚為難有，趣向大乘，住佛境界，乘大誓願，修同類行，發大勇猛，擯大悲甲，以大慈心救護眾生，起大精進修波羅蜜，作 <u>大商主</u> 護諸眾生。」(CBETA, T10, no. 293, p. 824, a27-b01)。

三、「三世間」管理心法打造人間淨土的理論依據

(一)「世間」之語意與詮釋

梵文 *loka-dhātu* 這個複合詞翻譯為世間或世界，*loka* 由「毀壞」意思的動詞語根√*luj-1* 構成，*dhātu* 源於「放置」意義的動詞語根√*dha-3*，傳統上翻譯為「界」。*dhātu* 翻為界有「要素」及「領域」兩種主要意思，以漢譯「世界」或「世間」的用法，取「界」為「領域」義較為合理。以「世間」為「會損滅的運行領域」，在《俱舍論》卷一對世間有相同的定義：猶如有漏，……亦名世間，可毀壞故。¹¹然而，以「會損滅的運行領域」定義「世間」時，無法適切的解釋華嚴三世間中的「智正覺世間」，因為智正覺是如來的理體世間，其間損滅與不可壞的世間互攝互融、不相妨礙。

華嚴宗祖師的著作中多將「世間」與「世界」以同義詞的方式使用，唯法藏大師解釋「世界海」時提出與「世間」不太一樣的定義。《華嚴經探玄記》卷一提到「世者是時、間者是中，時中顯現，故云世間。」¹²這是我們常見的漢傳佛教對世間或世界的解釋，「世」是時間、「間」是空間，一切現象於時空中顯現，故稱為世間。《華嚴經探玄記》卷三中法藏詮釋世界海為：「世是時、界是分齊，謂於時中分齊顯現，從相得名。繁多奧積、深廣難窮，同名海也。世界即海從喻，……。」¹³「世」一樣指涉時間，「界」為分齊也就是差別的意思。此處法藏以「世間」（時中）為時間空間，「世界」則詮解為於「世間」中顯現如海般繁多且深廣難窮的法相。為了呈現「世界海」微塵數無法估量及想像，法藏詮釋「世界」即「海」，「海」是取其譬喻修辭法以具體事相（海）說明重重無盡、難知抽象的世界實相。

(二) 漢譯文本中「三世間」概念之運用情形

《華嚴經探玄記》卷一於定義「世間」後進一步分析世間有三種：一器世間，為所依處；二智正覺世間，為能化主；三眾生世間，為所化機。¹⁴這三種世間的項目不僅與《大智度論》眾生世間、國土世間、五眾世間在名目上稍有不同，¹⁵且廣

¹¹ 《阿毘達磨俱舍論》冊 29，卷 1558，頁 2 中。

¹² 《華嚴經探玄記》冊 35，卷 1773，頁 122 上。

¹³ 《華嚴經探玄記》冊 35，卷 1773，頁 158 中。

¹⁴ 《華嚴經探玄記》冊 35，卷 1773，頁 122 上。

¹⁵ 《大智度論》於卷 47 及 70 中提到三種世間名目，但並未說明三世間各自的意涵。唐·窺基於《阿彌陀經疏》中提到：「世間有三：一、眾生世間，謂六趣之類；二、器世間，謂三界四十居止處；三、五眾世間，謂有漏五陰。」唐代天台宗高僧湛然於《止觀輔行傳弘決》卷五之三論及「三科即是五陰世間。」所謂的五陰世間包含五陰、十二入、十八界。可見，五陰世間指的是三科外，還是有漏且為正依報的通體。

泛的被華嚴宗祖師用來詮釋華嚴義理。漢譯《華嚴經》六十與八十卷本僅出現「三種世間」或「三世間」的名目，均未陳列出三世間的項目內容。而漢譯佛教文本中依照論主生存年代先後排序，最早提出眾生世間、器世間與智正覺世間的是龍樹菩薩所造，姚秦筏提摩多譯（384~417）《釋摩訶衍論》。¹⁶其次為世親菩薩造，後秦菩提流支譯（508~508）《十地經論》。¹⁷筆者在 CBETA 數位研究平台上搜尋「智正覺世間」，¹⁸從年代來看搜尋結果，則自上述姚秦及後秦的兩本論書之後，一直到唐代華嚴宗三祖法藏大師開始多次使用三世間名目及其項目內容。在此之前，由華嚴初祖杜順和尚所說，二祖智儼所撰的《華嚴一乘十玄門》僅出現一次。¹⁹二祖智儼也僅在《華嚴經內章門等雜孔目》對三種世間自在行有較詳細的解說內容，²⁰其後自三祖法藏開始廣泛運用三世間的概念詮釋華嚴經教及弘揚華嚴學，四祖澄觀繼承之。由此我們可以得知，中國佛教以器世間、眾生世間及智正覺世間為三世間項目的用法，與唐代華嚴宗人深具淵源。

（三）華嚴宗對「三世間」的詮釋

依《八十華嚴經》〈普賢三昧品〉之描述，與會的諸菩薩眾在普賢菩薩從毘盧遮那藏身至定起後同聲讚嘆，並承佛威神之力提出了三個問題向普賢菩薩請益：

國土云何得成立？**諸佛**云何而出現？

及以一切**眾生海**？願隨其義如實說。²¹

眾菩薩的三個疑惑中，「國土」是「器世間」，「眾生海」為「眾生世間」。至於「諸佛」是否為「智正覺世間」，可以從《釋摩訶衍論》定義「智正覺世間」為「佛」

¹⁶ 《釋摩訶衍論》的真偽問題非本文探討的範圍。「云何名為三種世間？一者眾生世間、二者器世間、三者智正覺世間。眾生世間者，謂異生性界。器世間者，謂所依止土。智正覺世間者，謂佛菩薩。是名為三。」《釋摩訶衍論》冊 32，卷 1668，頁 622 上。

¹⁷ 「論曰：得自在者，是菩薩如是修行，器世間、眾生世間智正覺世間三種自在行故，得十自在。」《十地經論》冊 26，卷 1522，頁 183 下。

¹⁸ 由於眾生世間（有情世間）與器世間（國土世間）也為其他佛教宗派的大德所使用，而「智正覺世間」從目前可知的漢傳佛教文本來判斷，至少在唐代，僅為華嚴宗人所活用於詮釋華嚴經教。

¹⁹ 「於一微塵中各示那由他無量無邊佛於中而說法，此即**智正覺世間**。又云：於一微塵中現無量佛國須彌金剛圍，世間不迫迮，此即據**器世間**。又云：於一微塵中現有三惡道天人阿修羅，各各受業報，此即據**眾生世間**。」《華嚴一乘十玄門》冊 45，卷 1868，頁 516 中。

²⁰ 「三世間者，於淨佛國土中，有三種自在行：一器世間自在行，二眾生世間自在行，三智正覺世間自在行。器世間自在行者，有五種自在：一隨心所欲，彼能現及不現。二隨何欲彼能現，三隨時欲彼即能現，四隨闊狹欲彼能現，五隨心幾許欲彼能現，名器世間自在。云何眾生世間自在行？是菩薩隨眾生差別信。隨決定信差別，彼彼佛國土中、彼彼大會中，如是如是自身示現是菩薩。若於沙門眾中，示沙門形色。如是等彼彼國土中，如是自身差別示現。云何智正覺自在行？第一義諦智世諦智等。」《華嚴經內章門等雜孔目》冊 45，卷 1870，頁 568 下。

²¹ [唐]實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》冊 10，卷 279，頁 34 中。

菩薩，²²以及澄觀大師所言「毗盧遮那徧興即智正覺」²³得到肯定的答案。眾菩薩基於三世間源起之不可思議，因此在普賢菩薩從至定起後請求開示，而法界眾多源起為何僅針對器世間、眾生世間及智正覺世間的安立提出問題？筆者認為「三世間」是華嚴哲學分析世界海的三個根本範疇，瞭解三者安立及出現的原理原則能協助行者更精準且越發自在的行自他二利之事。就像古典企業管理集中在「五管」——生產、行銷、人事、研發、財務的基本元素上，藉此以鍛鍊企業的核心競爭力。華嚴菩薩行者學習並內化根本範疇之「三世間」安立的因緣，則無論現世以何種職業為正命，個人微觀的三世間都能在理事上與佛菩薩的三世間相即互入、重重無礙，因此也可稱之為「三世間管理心法」。

1. 三世間統稱為「世界海」

承上所述，〈普賢三昧品 3〉中普賢菩薩接受了眾菩薩的提問，並在接續的〈世界成就品 4〉以「世界海」綜合回答「三種世間」安立的因緣。由此我們得以瞭解為何法藏將「世界海」詮解為：「世是時、界是分齊，謂於時中分齊顯現，從相得名。繁多奧積、深廣難窮，同名海也。世界即海從喻，……。」²⁴界是分齊，從一理「性」土開出三有「相」世間即：器世間、眾生世間、智正覺世間，再由三世間開出微塵數法相，名為世界海。世界海「安立」的原則是「因果互具」，因此一（性）即一切（相）、一切即一，當然三世間彼此也是互攝互融。

澄觀於《華嚴經疏鈔》為〈世界成就品〉釋名如下：

「世」謂三「世」，墮去、來、今故；「界」謂方分，有彼此故。又「世謂隱覆，界亦分齊。謂諸有為可破壞世，即隱覆無為不可壞法；從真性起，同無為法，即隱覆有為可破壞世。各不相雜，是其分齊。是故感娑婆者，對華藏而見娑婆；感華藏者，對娑婆而見華藏。」「成就」者，即能成之緣，謂十緣等，能、所合目。若以「世界」之「成就」，即依主釋也。準「梵本中云『《世界海成就》』」。下文辨「海」，譯人略也。意云：佛果依、正，聞修方起；眾生業報，本自有之。故但標「世界」耳。²⁵

澄觀為「世」提供兩種解釋：(1)「世」謂三世即過去、現在、未來，「界」為「方分」亦即在空間中佔有體積，因各據一方而有了彼此的概念。(2)「世謂隱覆」可以看出澄觀大師的創見及無礙的思辯能力。「世」又可稱「隱覆」，因為「世」作為可

²² 同註 15。

²³ 《新修華嚴經疏鈔》冊 4，卷 14，頁 142。

²⁴ 同註 12。

²⁵ 《新修華嚴經疏鈔》冊 4，卷 16，頁 420。

破壞的有為法，當「世」存在，即隱覆一切不可壞的無為法；從緣起面觀察，「世」與無為法同是由「有為無為不二」的「真性」而起，當這樣觀察時，即隱覆「世」是可破壞的有為法的一面。「界」是分齊，由於在空間中佔有體積而各不相雜，像娑婆世界與華藏淨土染淨互不相雜，但此處的不相雜不是從兩個客觀存在而彼此對礙的面向觀察，而是從華嚴主體業感的角度切入說明。「是故感娑婆者，對華藏而見娑婆；感華藏者，對娑婆而見華藏。」

漢譯本的〈世界成就品〉，梵文本原意為〈觀察十方世界海演說合集名品〉可略為〈世界海成就品〉。澄觀認為「海」是取「佛果的剎海莊嚴」之義而說「世界海」，而「世界」是因眾生業感而成，以這一品的內容而言，澄觀大師認為「海」字切要而不應略去。²⁶以下就世界海安立的十種因緣進行疏理。

2. 「世界海」(三世間) 安立的十種因緣

一如我們在這個世間行走，如果能深諳世界運作的原理原則就能更順利無礙的達成目標一樣。普賢菩薩開演世界海(三世間)安立的十種因緣，讓佛弟子在有道理可循之下，得以更加篤定地依循軌則實踐菩薩萬行。此段落依澄觀《華嚴經疏鈔》闡述十因緣的內容，原經文在如《大方廣佛華嚴經》卷7〈世界成就品4〉：

諸佛子！略說以十種因緣故，一切世界海已成、現成、當成。何者為十？所謂：1.如來神力故，2.法應如是故，3.一切眾生行業故，4.一切菩薩成一切智所得故，5.一切眾生及諸菩薩同集善根故，6.一切菩薩嚴淨國土願力故，7.一切菩薩成就不退行願故，8.一切菩薩清淨勝解自在故，9.一切如來善根所流及一切諸佛成道時自在勢力故，10.普賢菩薩自在願力故。諸佛子！是為略說十種因緣；若廣說者，有世界海微塵數。²⁷（為便於說明筆者為十因緣加入序號）

澄觀的論證進路從「依報」的國「土」(器世間)入手，陳列出四種純淨與染淨交徹的國土種類差異後，再由「土既不等，因緣亦殊」，轉向闡述十因緣間的次第鉤鎖關係。上述十種因緣中第1、2、9、10屬佛智的正覺世間，因為「世界海」是佛智的所證知境。²⁸第3至8及第10因緣為眾生及菩薩所成的眾生世間，兩者「共

²⁶ 《新修華嚴經疏鈔》冊4，卷16，頁422。

²⁷ 《大方廣佛華嚴經》冊10，卷279，頁35上-35中。

²⁸ 疏主澄觀說明「佛智」(智正覺世間)與「世界海」的關係：「智」之與「海」反覆相成，謂前自「智」觀「海」，微細難知；知唯「佛智」，方能究盡。「海」難「思」故，「佛智」難「思」；「佛智」難「思」故，「海」為深廣。若爾，何不說「智」而但說「海」？「智」離「海」境安知其相？又表唯所證「知」，故但說「海」。亦即「世界海」是「佛智」的所證知境。《新修華嚴經疏鈔》冊4，卷16，頁428。

構」一緣，菩薩於眾生世界隨機現化自在行。且因為菩薩雖尚未獲得佛至極的最正覺，但也有隨分正覺，²⁹因此因緣 4 至 8 及第 10 因緣也可歸屬於智正覺世間。因緣 10「普賢菩薩自在願力」橫跨「眾生世間」、「隨分正覺世間」及「智正覺世間」，原因為疏主澄觀於闡述因緣 10「普賢願力」時，將普賢菩薩劃分為三位：「普賢有三：一位前普賢，但發普賢心，即是非今所用；二位中普賢，即等覺位故，此居佛前；三位後普賢，謂得果不捨因行故。」³⁰職是，因緣 10 得以同時是眾生世間、菩薩的「隨分正覺世間」及佛之「智正覺世間」。整理如表三，並陳述如下：

表二：「世界海」安立十因緣及其與三世間歸屬關係表

「世界海」安立 十因緣	器世間	所化處	所
因緣第 3 至 8、10	眾生世間	所化機	
因緣第 4 至 8、10	隨分正覺世間	隨分能化主	隨分能、所無礙
因緣第 1、2、9、10	智正覺世間（佛）	能化主	能所無礙

總的來說，「法爾如是」為法界海安立的「正因」，其餘九個皆為「緣因」。疏主以鉤鎖次第的方式詮釋世界海安立的十種因緣，首先，諸佛土總依佛神力而安立，何以如來神力能成世界海？法爾如是故，「法爾」即「法性」。此處的「法性」是指以本識如來藏身為所依，恆頓變起諸外諸器界。既然是「法性」所起，為何世界海有淨穢等種種差異？眾生由「業力」、菩薩由「願行力」、佛由「一切智」故。種種差別的國土中為什麼會有凡聖同居土呢？³¹因為「眾生」及「菩薩」同構一緣。何以世界海重重無盡卻能重重融攝？由於佛及普賢菩薩的自在力故。

（四）菩薩商主的「三世間」管理心法

普賢菩薩的自在願力隨著位前、位中及位後有不同的勢力，因此即使是初發心的菩薩商主也可將自己置於法界安立的第 10 個因緣，為這個世間轉染為淨盡一份力。因為身處凡聖同居的變化之土中，現代企業商主亦可致力於在菩薩萬行的運行領域——器世間、眾生世間及智正覺世間中找到促進「劫轉變」的施力點。「劫」是時間義，劫數的長短沒有太大的意義，因為天界跟大地獄的壽命都很長。因此，

²⁹ 《華嚴經探玄記》卷 2：「最正覺者，能覺之妙智。以菩薩亦有隨分正覺，然位未極，不得稱最，今就至極名最正覺。」

³⁰ 《新修華嚴經疏鈔》冊 4，卷 16，頁 480。

³¹ 「又此十事展轉生起，謂「諸佛」「土」總由「佛」「力」，何以由之？「法」「如是故」。「法」爾云何而有異耶？「業」不同故。「眾生」由「業」，「佛」復由何？「成」「一切智」之所變故。「生」、「佛」有異，何以凡、聖同居？同構一緣故。何以復有純「菩薩」「國」？「菩薩」「願」「行」「力」故。既由「行業」，何可轉變？「勝解自在故」。云何復得融攝重重？「佛」及「普賢」「自在」「力」故。」《新修華嚴經疏鈔》冊 4，卷 16，頁 475。

比起長短，染淨更為重要。世界海的劫住轉變差別有兩種：一者是感成、住、壞「劫」的轉變；二是於「劫」中居住之人所造作的善、惡身口意業，可以使此「劫」產生染、淨的轉變。例如一般凡夫眾生因為業引生至此劫中居住，而菩薩同居此劫中，能因心純善故，使得此劫發生染淨交徼的作用。³²若能方便善巧接引更多眾生實踐六度萬行，就能在變化之土上共構一人間淨土。

四、華嚴「商道」與當代 ESG 永續發展之交涉

近年來，地球暖化、氣候變遷，讓世人驚覺「永續生存」的重要。而掌握大量社會資源及就業人口的企業體，被認為是最需要對永續貢獻心力的主體，ESG 也因此成為現代管理的顯學。全球 ESG 研究權威喬治·塞拉分 (George Serafeim) 指出，目的與獲利不僅不衝突，還是使企業更偉大、世界更美好的不二法門。

-- 《遠見雜誌》，〈喬治·塞拉分：做好事、賺大錢，能兩全〉2022/08 月號

(一) ESG 企業永續發展策略

過去商業倫理學所研究的 CSR (社會企業責任) 快速的進展到 ESG (環境、社會及公司治理)，美國哈佛大學商學院講座教授喬治·塞拉分 (George Serafeim) 被視為 ESG 領域的先行者。將近 20 年前當他還在哈佛大學讀博士班時，對企業是否可能在以社會利益為目的的同時，仍能有亮眼的獲利績效表現的議題感到興趣並投入研究。在當時這是十分冷門也不符額商業思考模式的領域，因此許多人都勸他放棄。基本上，塞拉分要挑戰的是整個商業界所奉行的圭臬——傅利曼理論，該理論是由經濟學家米爾頓·傅利曼 (Milton Friedman) 所提出，認為企業要做的事就是獲利，企業領導人唯一的目標就是盡可能增加獲利，不用管社會影響力跟其他因素。³³當時，華爾街分析師對努力正面影響社會的公司抱持消極的投資態度，因為當時投資界認為對社會有正面影響力的公司的績效表現會比同業差。因此，塞拉分與他的同事十年前開始投入一場改變人們思考方式的革命，從過去十年的研究成果發現，在 ESG 議題有所改善，以正面影響社會為目的的組織或企業，每年的股票報酬率會比競爭者高出超過 3%。塞拉分在新書中舉一個具體的例子說明，一個以實際行動因應新冠疫情來保護客戶、員工和供應商的公司，在 2020 年 3 月股市

³² 《新修華嚴經疏鈔》冊 4，卷 16，頁 529。

³³ 喬治·塞拉分 (George Serafeim)，《目的與獲利：ESG 大師塞拉分的企業永續發展策略》(臺北：天下文化出版，2022 年)，頁 30-31。

大跌的一個月內，股價表現高出同業 2%。³⁴過去當塞拉分還是哈佛大學年輕教授時，企業對他的研究一點興趣都沒有。而就在幾年前，他以「企業如何改變社會現況」為題的一場專題演講中，聽眾有數十位是《財星》五百大企業的執行長。因為他們知道有越來越多的數據顯示，在 ESG 作出改善可以在金融市場獲得回報。也瞭解員工、消費者、投資人及供應商等利害關係人（stakeholders）對 ESG 的要求也越來越多，經商之道正在改變。以下針對 ESG 作簡單的介紹：

1. Environment（環境保護）：對環境友善又能獲利的策略。2016 年塞拉分對眾汽車公司的主管們演講氣候變遷的相關議題，當他提到特斯拉時，這些主管聽眾笑說特斯拉不可能成為大規模製造又可靠的公司。當時的汽車龍頭前執行長也說特斯拉是個笑話，與偉大的德國汽車公司比還差地遠呢。然而，短短幾年內，特斯拉的市值高過許多競爭對手，甚至高過這些公司的市場總值。塞拉分將特斯拉能稱霸車市歸因於這家公司專注於因應氣候變遷的「目的」，而不只是「獲利」。³⁵塞拉分的書中還有許多關心環境議題並採取行動的公司，因為篇幅關係讀者可自行參閱。

2. Society（社群責任）：企業體對面對的社群相當廣泛，包含客戶及員工福利、勞工關係、投資者、員工多樣化與所有利害關係人等面向。舉例來說，波拉與巴洛（Burlap&Barrel）是一家只有三個人的小型香料供應公司，一般香料供應商的供應鏈都拉的很長且貨源來自多個國家，許多農家的香料最後被好壞參雜混在一起，且因為運輸過程漫長，通常在超市或雜貨舖上架時可能已經經過了二十多個站點，香料變得越來越老。波拉與巴洛將供應鏈縮的很短，他們跟小農合作，把新鮮採摘的香料直接送到客戶手上。由於少了中間商，他們可以支付一般收購價二到十倍的金額給合作的小農，如此小農收入增加，消費者也以跟超市買的一樣價錢獲得更新鮮且品質更高的商品。與他們合作的小農有些成為農場主人，同時也是熱心扶助當地社區的企業家。³⁶由此可見，一個公司的社會使命創造了差異化的競爭力，是培養消費者忠誠度與吸引粉絲的秘訣，更可以成為提升整體社會的重要環節。

投資人也是企業利害關係人之一。根據塞拉分的研究，在 1990 年代，分析師認為一家在 ESG 表現好的公司，必然專注於本業及獲利以外的地方，因此這樣的公司股市上不被期待有亮眼的表現。當時的分析師對於對買進、賣出或持有這些公司股票的建議，都是比較消極悲觀的。但這樣的趨勢逐漸逆轉，到了 2010 年人們開始瞭解，在 ESG 上有強勁表現的公司，財務表現會比預期的基本數字還要更好，因此

³⁴ 同上註，頁 14-15。

³⁵ 同上註，頁 27-28。

³⁶ 同上註，頁 172-173。

股票出現溢價。目前有些大型投資公司，像英荷倫集團，運用其投資技能幫助一些公司在環境和社會方面進行有意義的變革。他們尋找有潛力透過 ESG 的績效提升而增加價值的公司，投資這些公司，與管理階層互動、給他們壓力努力執行 ESG 方向的策略。相反的，對於背離永續發展趨勢的公司，英荷倫集團在股票市場上讓他們自食惡果。方法是放空這些公司的股票，導致股價暴跌，而英荷倫集團從中獲利。這種從多空兩方面獲利的做法，是投資界因應永續發展下全新的事實。³⁷

政府也是企業利害關係人。日本政府年金投資基金擁有世界上幾乎所有大型上市公司 1% 以上的股份，也擁有全日本大公司 5% 以上的股份，因此對企業領導人有很大的影響力。瑞典國家退休基金在 2016 年與其他公司合作，以更永續發展的行動採購剛果的鈷礦。挪威擁有全世界規模最大的退休基金，且有許多致力推動世界企業實踐 ESG 策略發展的案例。2018 年，挪威退休基金與聯合國兒童基金會合作，幫助頂尖服飾公司透過供應鏈來增進兒童的權利，提供接受教育的機會，以及改善兒童的健康和營養狀況。³⁸

3. Governance (公司治理)：公司治理是指一種指導及管理企業的機制，以落實企業經營者的責任，並保障股東的合法權益及兼顧其他利害關係人的利益。董事會是公司治理的終極工具，可以讓一個組織的高層管理人為 ESG 行動扛起責任。根據塞拉分的研究，董事會的參與程度，是評價一家公司 ESG 高或低最密切相關的一項特徵。也就是，一家公司的 ESG 永續發展能否永續，公司治理是領頭因素。

微軟的董事會對職場多元化的注重與承諾，反映在他們給執行長的薪酬上。像執行長薩帝亞·納德拉六分之一的獎金（2019 年為一千零八十萬美金）與完成多元化的目標成果息息相關。而澳洲的 BHP 礦業公司及荷蘭皇家殼牌石油公司，他們的執行長 20%-25% 的獎金與減碳成績有關。³⁹

綜上，我們瞭解 ESG 永續發展策略不僅可以幫助企業「獲利」，也對社會及地球產生正面的影響力（「目的」）。塞拉分是哈佛大學最年輕獲得終身職的教授，他用二十年檢證企業可以實現「獲利」與「目的」兩不相違的目標。如同上一段落所說明，一位菩薩純善的身口意可以改變一個世界為染淨交徹的劫數，一個企業採行 ESG 行動，所產生影響社會正面的影響力亦不可思議。事相上就像因陀羅網從個人到董事會、管理階層、企業員工、數量龐大的利害關係人網絡、環境等，影響力無遠弗屆；理體上，個人與個人間、企業體與企業體間，主伴圓融重重無盡。

³⁷ 同上註，頁 199-212。

³⁸ 同上註，頁 220-226。

³⁹ 同上註，頁 158。

(二) 華嚴菩薩商道與 ESG 之交涉

就華嚴菩薩商主而言，「三世間」不僅是分析世界海的基本範疇，也是菩薩行的運行領域。三世間中的智正覺世間是能化主，眾生世間為「所」化機、器世間為「所」化處。正如同 ESG 的「公司治理」是領頭羊及企業永續發展的關鍵指標一樣，是驅動公司由上到下貫徹 ESG 永續發展策略的「能」動者；環境及社群則是受企業 ESG 正面影響而改善的「所」動者。ESG 的三個面向跟「三世間」一樣，在事相上彼此互相依存，理體則是互融互攝。茲將華嚴菩薩商主的「三世間」管理心法與 ESG 策略發展整理如下表：

表三：菩薩商主「三世間」商道與 ESG 對照表

三世間	ESG	能所	事相	理體
器世間	Environment (環境)	所化處	相互 依存 (事無理外之事)	相互 融攝 (事隨理而融通)
眾生世間	Society (社會)	所化機		
智正覺世間	Gnvironment (公司治理)	能化主		

從行布門來看，佛果稱智正覺世間，因位菩薩的隨分正覺是以器世間及眾生世間為萬行之領域，依次第證得第一義諦。圓融門則是說「初發心，便成正等覺」。華嚴海會佛菩薩所開演的圓融與行布不二之義理，是期盼眾生不只停留在理事不二的思想領域，且能進一步發起信解，仿效佛菩薩的悲智願行成就佛智。就算此生未能成就，也能將華嚴無邊、無盡、無二之正見熏成將來助道的種子，而不滯於權小之教。一如澄觀大師於《華嚴經疏鈔》中語重心長的道出佛菩薩的用心如下：

然其意趣乃有多種：一令諸菩薩發大信解悟入為趣。謂令知佛及菩薩大悲行海廣覆無邊盡眾生界，徧而行故；世界無邊悉嚴淨故；眾生無邊悉化度故；剎由心異，當淨自心及他心故；世界重重無盡無盡，以大行願悉充滿故；佛界生界非一非異，能正了知成大智故、未能了者熏成種故，皆意趣也。……故下頌云「離諸諂誑心清淨，常樂慈悲性歡喜，志欲廣大深信人，彼聞此法生欣悅。」若不聞此無邊無盡無二之境，滯於權小，普賢行願何由可成？故普賢自說「為令眾生」等文。⁴⁰

⁴⁰ 《新修華嚴經疏鈔》冊 4，卷 16，頁 422-424。

五、結語：華嚴「商道」即「成佛之道」

普賢菩薩於〈世界成就品〉將國土、眾生及佛智「三世間」融為「世界海」，並說明世界海安立的十種因緣。其中，第 3 及 4 因緣說明了凡夫因業力與菩薩因願行力「同構一緣」——如娑婆世界。凡夫隨其行業來生此土，菩薩則是修因取土，皆緣眾生，若無眾生，取土何用？此外，世界海的劫住長短不同，如大地獄的壽命長，人命短促。世界海也有清淨劫與染污劫的差別，如一佛興是清淨劫。如果是在凡聖同居土上，世界海除了有成壞劫的轉變，也有染淨劫的轉變。眾生若能行十善修人天大福，能令世界多淨少染，此時世界的景象如經中說：「粳米自然生，樹中出妙衣，男女皆嚴飾」。反之，若眾生行惡者多，世界少淨多染時，眾生「貧窮少衣服，以草自遮蔽，飢羸如餓鬼。」因此，菩薩商主以三世間管理心法貫徹 ESG 永續經營策略，以友善共好的心念對待眾生及器世間，為世界轉染劫為淨劫盡一份心力。菩薩商主以行願力及十度萬行即染令淨，因此我們可以說其「經商之道」與「成佛之道」無二無別。

談華嚴與榮格心理學的連接點 ——以河合隼雄的詮釋為起點

摘 要

河合隼雄曾將華嚴思想運用在榮格心理學的詮釋上，使其在現代扮演重要的角色。本文試圖將其論述與華嚴祖師法藏等的思想做連結，以找出其解釋的合理性。

研究發現華嚴四法界的思想有助於我們釐清現代心理學有關意識與無意識的區分，以及自我的定位等的相關討論。更有助於看出西方依個人主義所定立的自我在現代所可能衍生的與身體、他人、社會、環境的關係割裂的問題，由此看出理法界、理事無礙法界、事事無礙法界如何可以讓我們個體發展能夠照顧到他人並能達致圓滿完全。

關鍵詞：華嚴、榮格、四法界、緣起、主伴

《華嚴經》是大乘佛教重要經典，若從其全名《大方廣佛華嚴經》先去除作為大乘經之特質的大、方、廣三字，將「佛華嚴」解釋為「以菩薩因地的修行的花來莊嚴佛陀的果德」，就可以知道如印順從〈如來名號品〉所得全經的三大主要內容為「佛與佛剎」、「菩薩所行法門」、「佛的果德」¹，是相當切合於此經的經題的。

相對於此一成立於西元一到三世紀的經典，榮格(Carl Gustav Jung, 1875-1961)則是繼佛洛伊德(Sigmund Freud, 1856-1939)之後重視潛意識理論的現代心理學家，提出了集體潛意識的概念，重視人類心理內在固定的思考模式亦即原型，由此發展出具有特色的心理療法。《華嚴經》與榮格不管是從時間或空間來說，距離都相當遙遠，看起來不可能有什麼連接點的。但是由於榮格本人對於東方思想有相當的憧憬，不但研究道教煉丹的經典，也實際經由畫西藏佛教的曼陀羅讓自己由瀕臨分裂的心理狀態恢復過來，這使得其心理學與心理療法跳脫西方思想的框架而帶有東方的色彩。後來日本第一位榮格心理治療師河合隼雄，在歷經了榮格心理學的嚴格訓練後回到日本執業，發現到日本人的心與西方人有顯著的不同，在多年的研究與觀察後，他運用佛教的思想幫助他了解東西方人心的不同，並且發展出具有東方特色或說是受佛教熏陶的獨特心理療法。這使得《華嚴經》與榮格心理學有了一個初步的連接點。

河合隼雄對華嚴的理解來自於井筒俊彥相當哲學式的詮釋，但他關心的不是佛教哲學，而是華嚴的某些看待事物的方式如何為心理療法所用，或者對心理治療師有什麼助益，都是相當實務性的運用。本文的重點在於河合如何看待佛教，如何運用華嚴思想，在他運用華嚴時所說的一些概念在華嚴宗代表性人物法藏等的著作當中，是不是可以找到其根據。因此本文類似文學或戲劇的倒敘法，從現代回返到傳統，從中尋找傳統走向現代的可能方向。也希望由此能夠發現華嚴思想在現代社會中可以扮演的角色。

一、從自我的定立與否定看事法界、理法界的詮釋

河合隼雄在《佛教與心理治療藝術》²一書第三章〈我是什麼〉中，第四節「華

¹ 印順《初期大乘佛教之起源與開展》，CBETA 2023.Q1, Y37, no. 35, pp. 1011a14-1012a11。

² 河合隼雄《佛教與心理治療藝術》(鄭福明、王求是譯，台北：心靈工坊，2004)。此書譯自英文，其原書是河合在1996年應邀到美國德州A&M大學「費伊分析心理學系列講座」(Carolyn and Ernest Fay Series in Analytical Psychology)，講座前所做的英文稿，在講座後略做修改於1996年由A&M University Press出版，題名為*Buddhism and the Art of Psychotherapy*。

但是英文原書原來是譯自河合用日文寫作的〈ユング心理学と仏教〉(《榮格心理學與佛教》)，本來是1995年岩波書店以單冊方式出版，後來在2002年才收入河合隼雄著作集第3卷《ユング

嚴的世界」、第五節〈緣起〉都是專門討論華嚴，之後幾節有時候雖然說的是佛教，但似乎也是以華嚴作為佛教的代表。因此以下就從這兩節作為討論的起點，而其中四法界、緣起是最重要的內容。

河合引用井筒的研究，來說明事法界與理法界。所謂的事法界即是我們一般日常生活所體驗到的狀態，「A 有 A 的本性，B 有 B 獨自的性格，藉此 A 和 B 被清楚地區別，不允許被混同」³；相對於此，理法界則是去除此用以區別事物的界線，來看待這個世界，這個時候「被無限細分的存在的差別相，一舉轉成茫茫無差別性的空間」⁴。河合也清楚地知道理法界所指即是大乘佛典所謂的「一切法空」或者「一切諸法皆無自性」，是禪宗所謂的「無」。而理法界的空或無並不是什麼都不存在，而是含蘊著「無與有的微妙兩義性」。

此事、理法界的區別，也可以與心理學的關心做連結。河合為了區別東西方對於個體自身基本認知的不同，曾經用了兩個不同的概念來指稱它們，他說要「暫時將依個人主義者，稱之為『個人性』(individuality)，而將依於佛教思想者，稱之為『個別性』(eachness)」⁵。河合分析英文的 individual (個人) 一詞，乃是由 divide (區分) 的動詞加上否定接頭詞 in- 所構成，意即若可以再區分就加以區分，而那無法再區分的東西就是 individual (個人)⁶。就如在事法界的思惟當中，個別的事物都具有其各自的「自性」，A 與 B 的界限是清清楚楚的，這就是「有自性的思惟」。西方從笛卡爾提出「我思故我在」，經歷了理性的啟蒙，發展成重視「個人」主體性的個人主義，從人類發展的歷史來說確實是一大成就。心理學上也重視一個人的「自我」(ego) 的形成，如何逐漸以一個完整獨立的形態，追求自身慾望的滿足，聽從自身的判斷，願意去承擔自身的責任，以形成一個獨立的人格。

心理学と超越性》(《榮格心理學與超越性》) 的。

³ 〈ユング心理学と仏教〉，收於河合隼雄著作集第 3 卷《ユング心理学と超越性》(東京：岩波書店，2002)，p. 89 (中譯本，p. 122)。由於中譯本有些地方譯錯，如英譯本“Independent Origination [Prati tya-samutpada]” (p. 101) 一詞，中譯本譯作「同相」(p. 124)，這是明顯的誤譯。當然若中譯者有注意到英譯本所附的梵文 *prāṭhyasamutpāda* (英譯本所附有少許出入)，或者從日文原書來翻譯，就不會有此問題產生，因為日文使用的就是漢字「緣起」(p. 91)。筆者也發現日文原文當中明顯使用井筒俊彥所謂的「意義分節理論」的部分，在中文譯本中完全消失了。有些也許與英文譯本有關，但就研究而言，筆者必須採取更謹慎的作法。因此，本文引用到河合隼雄著作的部分，還是依日文原本做中譯，標註日文原書的頁碼外，也會標註中譯本《佛教與心理治療藝術》的頁碼。

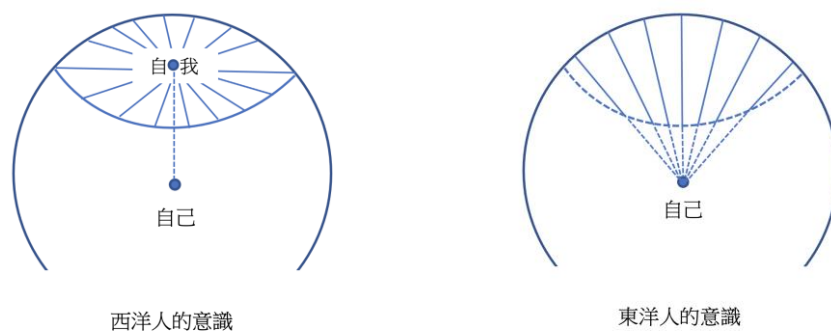
⁴ 河合隼雄〈ユング心理学と仏教〉，p. 90 (中譯本，p. 122)。

⁵ 河合隼雄〈ユング心理学と仏教〉，p. 98 (中譯本，p. 129)。在此處相對應的英譯本，還特別提到 eachness 或許也可以用 selfness, *Buddhism and the Art of Psychotherapy* (Texas A&M University Press, 1996), p. 107。

⁶ 河合隼雄〈ユング心理学と仏教〉，p. 98 (中譯本，pp. 129-130)。

相對於西方自我的發展相當清晰，東方人的自我則是較為曖昧的。河合在以榮格心理學家的身份進行心理療法時，發現由於自身的「自我」與歐美有別，所以漸漸傾向佛教式的思考。他清楚地意識到「在主張自我的獨立性與統合性之前，乃是一個生於緣起世界的存在」；而且當他碰到同為榮格心理學家的人認為對於人心已經確實知曉，對一切都要「解釋」、「分析」的時候，他就忍不住地想說「一切皆空」，雖然他對此也幾乎一無所知。⁷

河合曾經用以下的兩個圖來表示東西方人心的差別⁸，放在此處來看，也可以用作說明事法界與理法界式的思惟在自我的定立與否定的影響。



圖一：河合隼雄對東西方意識差異的看法

首先必須說明的是圖中所說的「意識」是廣義的用法，其中也包含了榮格心理學所說的「無意識」。圖中的「自我」是我們一般日常生活中的意識的中心，在西方相當強調此自我，也就是強調自身與他人的不同，雖然在西方由於佛洛伊德與榮格的提倡，漸漸也了解人心除了此可以認識到的部分之外，還有所謂的無意識的部分，但由此所設定的作為人心的中心的自己，還是無法脫離以自我為中心的思惟。相對於此，東方人則先是將自身放在一個整體的脈絡，看作是一個緣起的存在，此時自我就不那麼明顯，也可以說自我就「空」了。

在回到有關華嚴祖師的詮釋前，我們先綜合法藏對宗、教、五法界的對應關係⁹，將其歸納如下，以作為討論時的參考。雖然法藏沒有四法界的分類，但其五

⁷ 河合隼雄〈ユング心理学と仏教〉，p. 97（中譯本，p. 129）。

⁸ 河合隼雄《無意識の構造》（東京：中央公論社，1977），p. 153。筆者曾於〈河合隼雄心理療法有關《起信論》阿賴耶識說之詮釋的根據與特色〉一文中，較為詳細說明如何從「自我」與「自己」的區別，看東方人與西方人意識的差異。該文已通過《佛光學報》審稿，即將刊行。

⁹ 法藏的五教、十宗分判，主要參考其《華嚴經探玄記》「十門談玄」第三門「明立教差別」中的第九項「就義分教」、第十項「以理開宗」；四宗判見於其《大乘起信論義記》、《楞伽經疏》，五宗則見於其《大乘起信論疏》；五法界說則見於《探玄記》。至於四法界與前述諸項的對應關係，以及五教中的頓教為何可以對應於理事無礙法界，則參考澄觀在《華嚴經疏鈔》的說法，他於卷 1

法界只要多一個轉換，將其中的亦有為亦無為法界和非有為非無為法界合而為一，即與四法界無異。由於四法界乃是一般論述華嚴時最常用的論式，河合隼雄的詮釋也是依四法界進行，因此以下依澄觀所言也將四法界列入表中。

表一：華嚴的立教分宗與法界的對應

就義分教	以理開宗	四宗（五宗）	事理關係	五法界	四法界
小教	法我俱有宗	隨相法執宗	隨事執相	有為法界	事法界
	法有我無宗				
	法無去來宗				
	現通假實宗				
	俗妄真實宗				
	諸法但名宗				
始教（分教）	一切皆空宗	真宗為相宗	會事顯理	無為法界	理法界
		唯識法相宗	依理起事差別		
終教（實教）	真德不空宗	如來藏緣起宗	理事融通無礙	亦有為亦無為法界 （互融雙照）	理事無礙法界
頓教	相想俱絕宗			非有為非無為法界 （互奪雙亡）	
圓教	圓明具德宗	（圓融具德宗）	事事無礙	無障礙法界	事事無礙法界

在實際進入事法界、理法界的定義說明前，我們先來看法藏對「法界」一詞的解釋。他說法與界各有三義，法的三義是能持自性的「持」義、軌範生解的「軌」義、意識所知的「對意」義；界的三義則是依生聖法的「因」義、法之實性的「性」義、諸法分齊各不相雜的「分齊」義。法是指一切能維持自身特質、能夠讓人對其特質生起固定的認識而且是作為意識的對象者，它包含一切有為法和無為法或者雜染法和清淨法。而法界合起來就會變成是「一切清淨聖法生起的因 = [凝然]真如」、「一切染淨諸法的實性 = 具有稱性佛功德的真如法性」、「一切有為法本身即是不相雜的界限分齊」，前兩者是依主釋的屬格關係，第三者則是持業釋的同位格關係。¹⁰

中解釋疏中「往、復無際，動、靜一源，含眾妙而有餘，超言思而迴出者，其唯法界歟」時說：「二者、約四法界，『往復無際』事也；『動靜一源』具三義也，「動」即是事，「靜」即是理，「動靜一源」即事理無礙法界也。「含眾妙而有餘」，事事無礙法界也……。三者、約五法界，「往復」與「動」，皆有為也；靜即無為。「一源」有二，若互奪雙亡為一源，則非有為非無為法界；若互融雙照為一源，則亦有為亦無為法界。「含眾妙而有餘」，即無障礙法界。」(CBETA, T36, no. 1736, p. 2c4-13)

¹⁰ 以上筆者的解說，依法藏《法界無差別論疏》的內容立論：「法有三義，一、持義，謂自性不改

澄觀、宗密接著將法藏有關「法」、「界」的語意分析，應用到事法界、理法界的定義上¹¹，於是「事」是有差別的「分齊」，「理」是無差別的「實性」，就變成華嚴宗解釋的基本立場。「法」同時具二義：「能持自性」的「持」義以及「軌生物解」的「軌」義。「界」則是有二義：作為界限的「分齊」義或者作為法之實性且具有稱性佛功德的「性」義。作為意識所知的「對意」義基本上可以被「持」、「軌」二義含括；界作為依生聖法的「因」義，像唯識一樣單純將真如作為所緣境的凝然真如這方面的意含，也就被作為諸法之實性的「性」義所收攝，因為此「性」義不單只是作為真如所緣緣境這種消極義的真理，甚至是發動世間、出世間善法的積極動力，是眾生本具的如來性。如此的結構可以簡單歸納如下：

事法界：事（具體的現象）= 諸法本身即是界（分齊）〔用持業釋解「法界」〕

理法界：理（普遍的真理）= 諸法的界（性）〔用依主釋解「法界」〕

具體的事象作為一種法界，即是說萬象繽紛各具自性的諸法本身即是一種界限，它區別了自身與他者的不同。以佛教發展的歷史來看，相當於小乘佛教重視諸法各有不同自性（或自相），再由此談所謂的共相、相攝、相應、因緣等阿毘達磨的主要論題，所以從法我俱有宗到諸法但名宗等小教被歸為事法界所攝。其中除犢子部主張有一補特伽羅我外，佛教是主張「無我」的。

河合隼雄認為西方對「自我」的定位或者對「個人」的重視，即是站在事法界的立場，表面上看起來這似乎違反佛教的「無我論」。但是必須注意的是，心理學上所說的「自我」也是發展而來，不同於宗教或哲學上所說的常一、自在、不變的實體。從「自我」的形成標幟著一個獨立的個體以區別於他者來說，這就是事法界——諸法有其自性、界限的「有自性的思惟」。

而普遍的真理作為一種法界，是說真如或空性乃是無盡事法所共同的實性。從佛教發展的歷史來看，這是大乘佛教《般若經》所說的「一切諸法皆無自性」、「一切法空」。打破事法界有自性的思惟，進入到無自性的思惟。放在有關「自我」

故；二、軌義，謂軌範生解故；三、對意義，是意識所知故。界亦三義，一、因義是界義，謂依生聖法故，《攝論》云：「法界者，謂是一切淨法因故」，《中邊論》意，亦同此說。二、性義是界義，謂法之實性，《起信論》云：「真如者，即是一法界大總相法門體」，又云：「法性真如海」，故云也。三、分齊義是界義，謂諸法分齊，各不相雜，故名為界。前二皆法之界故。名為法界。後一法即界故。名為法界也。」(CBETA, T44, no. 1838, p. 63, b18-26)詳細有關「法界」一詞的意義、唯識學派與法藏解說的同異，可參考筆者拙文〈從法界義的確立看華嚴與唯識的差異〉，《2018 華嚴專宗國際學術研討會論文集》。

¹¹ 澄觀《華嚴經疏》：「一、事法界，二、理法界，二『法』俱含『持』、『軌』；二『界』則『性』、『分』不同，互用皆通。(CBETA, T35, no. 1735, p. 522b5-7)宗密《註華嚴法界觀門》：「一、事法界，界是『分』義，一一差別，有分齊故。二、理法界，界是『性』義，無盡事法同一性故。」(CBETA 2023.Q1, T45, no. 1884, p. 684b26-28)

的問題上，則是傾向不從自我的定位而是將自身放在一個緣起或空性的脈絡中，此時就沒有西方那麼明顯的自我。但這種情形也絕不是陷入到相互依賴的可怕境地，而是在與他人的關係當中看到自我。河合曾經用西方人演講前喜歡從講笑話來拉近彼此，表示彼此原來是不同的個體；東方人則習慣先自謙說自己不憚淺陋而敢於分享淺見，表示彼此原來就是同一個群體¹²。這也相當能夠突顯事法界與理法界思惟的不同。

二、「舉體性起」的心理學詮釋與理事無礙法界

如前所述，從自我的定立與否定來談事法界與理法界，可以說一方面符合華嚴思想所說，一方面為華嚴思想的現代應用開啟了一扇窗。接下來他基本上是以華嚴的「性起」來說明理事無礙法界，用華嚴的「緣起」與「主伴關係」來說明事事無礙法界。

河合在談完理法界後，接著就如何由事法界提升到理法界時，說到「意識的『空』化，即是存在的『空』化的必要條件」，也就是說在作為我們意識主體的這一側必須產生「空」化，要空掉佛教所謂的「分別心」亦即想要區別——一個別事物以見出其差別的日常意識。當這種空化產生後，理自然在事當中無礙地生起，進入到理事無礙的境界，河合直接用華嚴的「性起」來做說明：

如此被絕對空化的「理」的世界，在我們通常稱之為「現實」的世界中，自己分節為無數的現象形態。「理」顯現為「事」。華嚴將此稱為「性起」。華嚴中的「性起」最重要的地方在於它是「舉體性起」。茲引用井筒博士所說如下：

「『理』在任何場合永遠都必然舉其全體顯現為『事』。因此，凡是被我們說是存在於我們經驗世界中的一切事物，它們一個一個本身就全然原原本本地體現出『理』。不管多麼微小的事物，如荒野中盛開的一朵花，不！即使是漂浮在空中的一粒微塵，都有『理』的存在能量完全投入其中。這是華嚴哲學的相當具有其特色的想法。」¹³

值得注意的是，空理顯現為具體現實的事物，被說成是「理」自身的自己分節作用，而此「分節」(articulation)理論，乃是井筒俊彥哲學當中試圖用以統攝東方哲學的一個基本理論。簡單來說，井筒認為整體的存在本身原來是一種彼此相關、

¹² 河合隼雄〈ユング心理学と仏教〉，pp. 4-5（中譯本，pp.25-26）。

¹³ 河合隼雄〈ユング心理学と仏教〉，p.90-91。

無法切離的渾沌狀態，而後此存在本身自己分節為個別的存在，人們用語言去指涉它，這樣的意義的分節本身即是存在的分節；換言之，「存在乃是語言」，首先是未分節的語言，而後才是有具體現實指涉的語言，但是我們常常執著被分節化的語言可以指涉一一具體真實的事物，而忘記了作為未分節之語言的存在本身。¹⁴ 這樣艱深的哲學理論，實在不容易理解，河合曾經如此說明：

用西洋流來說，我們會說「在此花存在」或「在此河合存在」；用東洋意識來表現的話，就會變成「這是存在顯現為花」(これは存在が花している)或「這是存在顯現為河合」(これは存在が河合している)。若用英文說成是「存在 Being 正在 Flower-ing」或者「存在 Being 正在 Kawai-ing」，這樣外國人應該會很開心吧！在西洋說「花存在」，所以「存在」變成是述詞，「花」變成是主詞。但是以東洋的方式來說，「存在」變成是主詞。¹⁵

這涉及到不同語言的表現方式，日文有一類所謂「サ行變格活用」的動詞，是在一個外來語（漢語一開始也算是外來語）後面加上”する”，就可以做成動詞，如”説明する”、”研究する”，即是由「説明」和「研究」這樣的名詞做成的動詞。日文裡面甚至於會在本來不太具有動作性意味的名詞後面加上”する”，如”哲学する”（做哲學性的思考 philosophizing）、”音楽する”（做音樂 doing music, music-ing）。河合在此處就運用了日文的這種特性，造了“花する”、“河合する”這樣的詞，並將其變化成現在進行式“花している”（Flower-ing）、”河合している”（Kawai-ing），而它們的主詞都是所謂的「存在」。也就是說，站在理事無礙法界也就是華嚴「性起」的角度，所有日常現實世界帶有「花」、「河合」這種各別名稱的具體事物，原來都是存在於意義未分節、彼此相關的渾沌當中的。是這個整體的存在具象化

¹⁴ 井筒俊彦在〈意味分節理論と空海〉（〈意義分節理論與空海〉）一文中的這一段話，可說是最像「意義分節理論」的定義性文字：「所謂『分節』（articulation），如文字表現所示，即是「區分」之意，就像是竹子的節將一根竹子分成幾個部分。若依帶有素樸實在論性格的常識性想法，先有事物存在，也就是說各式各樣的事物從一開始就被區分而存在，語言（コトバ）是後來追上去的。但是分節理論與此相反，一開始是沒有任何區分的、只是存在的東西，它作為渾沌，是在任何地方都沒有其真正境界的原始體驗的 chaos（渾沌）。此平整而無任何節目的感覺原初素材，由深受語言之意義網目構造熏染而有種種區分的人的意識，極為自然地做區分切割，為它加上了節。這些一一的區分切割，被「名」所固定下來，成為存在的有意義的凝結點，就好像是從一開始就自立自存的事物，在人的意識的對向一側，帶著客觀性而作為現象現起。所有的一切事物，都不僅僅只是事物，甚至於是以各式各樣事物複雜且多層次相互連關的方式，受到隱藏在其背後的意義與意義連關構造根本的規定。」收於氏著《意味の深みへ》（《往意義的深層》，東京：岩波書店，1985），pp. 250-251。

¹⁵ 〈開かれたアイデンティティ——仏教の役割を求めて〉（〈被開啟的自我同一性——尋求佛教的任務〉），收於《ユング心理学と超越性》，p. 205。

為花、具象化為河合。而這種所謂的性起，是所謂的「舉體性起」，理舉其全身而成為事，沒有任何的理是離開事物而存在的。將這樣的思惟運用在事物的觀察，原來認為「河合正在觀察花」的西洋流的態度，用東方流來說，就會變成是「你呢！是顯現為花；我呢！則是顯現為河合。」（あなたは花してますね。私は河合してますよ。）¹⁶都回到存在的渾沌、彼此之間永遠具有連結的空當中，此一空的真實具象化為花，或者具象化為河合，當這樣看待時，就不再只是作為主觀存在的河合，以主客對立的方式去觀察作為客觀存在的花，河合與花就能夠更為貼近。

若我們回到有關華嚴性起的研究，可以發現法藏確實是將其與如來藏思想連結在一起的，如此一來則用性起來解釋理事無礙法界就順理成章了。高崎直道曾經研究六十華嚴〈寶王如來性起品〉以及與其對應的八十華嚴〈如來性起品〉、竺法護譯《如來興顯經》還有西藏譯本，最後得到的結論是「如來性起」此一品名，雖然對應的梵文比較是 "tathāgata-(utpatti-)sambhava"（如來的〔生起〕出現），但從該品中相關的文句對比研究，也會發現有 "tathāgata-gotra-sambhava"（如來的種姓的出現或存在），所以他得出該品經題有兩個重要意義：一、說明「如來出現的意義之演義」（從 tathāgata-utpatti-sambhava 導出），二、「如來性的示現」（從 tathāgatānām gotram 導出）。所以如來性起也可以說成是如來種姓的現起，而此「如來種姓」即是後來《寶性論》所說的如來藏三義「法身遍滿、真如無差別、如來種姓存在」當中的第三義。高崎認為內在於〈寶王如來性起品〉中的性起思想，經過了《如來藏經》以九喻解說「一切眾生皆有如來藏」（sarvasattvās tathāgatagarbhās，或譯作「一切眾生皆是如來藏」，到了《寶性論》將其作系統的解說放到到如來藏三義當中。¹⁷法藏在解釋「性起」的意義時，也與如來藏思想有密切的關係，他說：

《佛性論·如來藏品》云「從自性住來至得果，故名如來。」不改名性，顯用稱起，即如來之性起。又真理名如名性、顯用名起名來，即如來為性起。¹⁸

在此法藏引用了整體受《寶性論》影響的《佛性論》來做論述，其〈如來藏品〉中所說的「自性住來至得果」，乃是指住於自性的真如，本來為煩惱客塵所覆蓋，在來到最終得到佛果時，離開了垢染，回復到本自清淨的狀態。也就是說自性清

¹⁶ 〈開かれたアイデンティティ——仏教の役割を求めて〉, p. 199。

¹⁷ 高崎直道〈華嚴教学と如来藏—インドにおける「性起」思想の展開〉, 收於氏著《如來藏思想》II（京都：法藏館，1989）。原收於川田熊太郎監修、中村元編《華嚴思想》（京都：法藏館，1960），《華嚴思想》一書有李世傑的中譯（台北：法爾出版社，1989）。

¹⁸ 《華嚴經探玄記》卷 16〈32 寶王如來性起品〉, CBETA 2023.Q1, T35, no. 1733, p. 405a10-13。

淨的有垢真如，變成了離垢清淨的無垢真如，這就是如來出現的意義，也就是如來種姓存在的證明。從其本自清淨，悟前悟後無有差異來說，是為「不改」，所以稱為「性」；但從悟後有如來無漏三業大用來說，是為「顯用」，所以稱為「起」。所以這可以說成是「如來之性起」（依主釋，屬格關係），就著如來從自性住到得果的過程中所看見的性起。法藏又說也可以採取持業釋的解法，就是「如來」即是「性起」，因為「真理=如=性」、「顯用=來=起」，所以真理顯用即是如來、性起的意義。而這種「起」是有相當特殊意義的，用智儼所說最能表現出來：

性起者，明一乘法界。緣起之際，本來究竟，離於修造。何以故？以離相故。起在大解、大行、離分別菩提心中，名為起也；由是緣起性，故說為起。起即不起，不起者是性起。¹⁹

此處說性起乃是闡明一乘法界，並說這是有關緣起的本來究竟，用智儼的分判來說，性起乃是關乎「一乘緣起」也就是「淨分緣起」的。這顯示出「清淨法為究極覺性自體所現起，自本性上觀為不待緣」²⁰，所以離於後天的修習造作。因為作為自性清淨心的真如理體乃是離一切相的。但由於在離分別的菩提心中，在佛果的大解、大行中，有如來本性的現起，所以稱為「起」；也由於必須透過修習才能顯現，所以也可以稱為「起」。但究竟來說，從其本自清淨，「起」本身即是「不起」。

由以上并簡所謂未被分節的存在的渾沌在現實世界當中，自己分節為無數的現象狀態，河合進一步闡述說是存在顯現為花或存在顯現為河合，或者像法藏說「不改名性，顯用稱起」，智儼所表達的「起即不起」，都是在呈顯一個本來具足而後由此顯現差別的情形。用四法界來說即是所謂的「理事無礙法界」，而從其法界的意義來說，宗密說此時的「界」是同時具有「性」、「分」二義的，也就是作為界限的「分齊」義，以及作為法之實性且具有稱性佛功德的「性」義。²¹因此看具體的現象事物，無論它是如何微小，都有整體的存在或者理的力量完全展現於其中。如此，我們可以將理事無礙法界做以下的解析：

¹⁹ 《華嚴經內章門等雜孔目章》卷4，CBETA 2023.Q1, T45, no. 1870, p. 580c5-8。

²⁰ 智儼曾區分有一乘緣起與三乘緣起，也區分淨分緣起與染法緣起，廖明活曾對此有相當明確的分判：「如是看，所謂『一乘緣起』跟『三乘緣起』的分別，其實亦即淨分緣起跟染法緣起的分別。前者關乎清淨法的生起，顯示清淨法為究極覺性自體所現起，自本性上觀為不待緣，其義《華嚴經》述之最詳，故稱『一乘緣起』；後者關乎十二支緣生等染污法的生起，顯示染污法的現起是緣集的結果，其義見於一般大乘經論，故稱『三乘緣起』。」廖明活〈智儼的「緣起」和「性起」思面〉，《佛學研究中心學報》（現更名為《臺大佛學研究》）2，1997，p.65。

²¹ 《註華嚴法界觀門》：「三、理事無礙法界，〔界〕具『性』、『分』義，性、分無礙故。」（CBETA 2023.Q1, T45, no. 1884, p. 684b28）

理事無礙法界：事（具體的現象）乃是由理（普遍的真理）所展現
 諸法 = 界（性） [用持業釋解「法界」]

河合曾說東方的思惟讓他在聆聽個案時，不再只是停留在一般意識的層次，如此使得他比較不會累積壓力；也使得自己不再以一個心理治療師的角色出現，而是有各種的可起，甚至於自己變成是一個被治療者。他也說當面對個案一籌莫展時，簡直和參公案沒有什麼兩樣。這種理事無礙法界，讓他更能了解榮格心理學當中所說的無意識的意義。²²

三、緣起、主伴關係與事事無礙法界

在前一節我們看到河合隼雄用華嚴的性起來解釋理事無礙法界，但是當我們看華嚴祖師在解釋性起時難免就與緣起這樣的概念拉上關係。當然從緣起發展的歷史來看，原始佛教到部派佛教談所謂業感緣起，主張有情的存在不是偶然的無因生，而是有其因緣條件的，有情因為煩惱亦即知性、情感、意志上的惑亂與擾動，而造作了各式各樣的業，從這些業而感得三界各種生存的苦果。而其中最為根本的煩惱即是對「無我」真實的無知，解脫即是要體證身心不外是五蘊的和合，其中並沒有常一、自在、不變的「我」存在。在這樣的主張當中，否定五蘊之外另有一個我，但並不否定色以質礙為自性乃至於識以分別為自性。因此對諸法的自相、共相、相攝、相應、因緣做分析，明白各自的界限、分際，從中發現諸法都是緣起的，所以不會有「我」成立的空間。這也就是華嚴為何將這樣的思想歸在四法界當中的「事」法界的原因，因為其重視一一的事其間的界限。從業的感召而有有情眾生的生命的存在產生，此時說緣起，是說有一一自性的各別事法，形成因果的連結，並未進到一一諸法自性皆空。

大乘佛教面對「我空法有」的主張，尤其說一切有部將「法有」推到極點所主張的「三世實有，法體恒存」，認為當我們更深刻觀察緣起的諸法時，會發現既然一切法是緣起的，就不應該說有任何一法可以離開其他法而可以獨立自存，既然是緣起，其「自性」就必然是「空」的；既然自性是空，那麼一般我們站在有自性的思惟立場所認為的生起就不是真實的，所以說「不生」；既然沒有生起，也就沒有所謂的滅去，所以說「不滅」。這就是大乘《般若經》所說的「一切諸法皆無自性，不生不滅，本來寂靜，自性涅槃」，也就是所謂的「一切法空」。這樣的緣起，我們也不妨說是「性空緣起」。這樣的主張強調「色即是空，空即是色」，空理並未離開一一現實的色受想行識諸法，翻轉了「我空法有」的思惟中認為要

²² 河合隼雄〈ユング心理学と仏教〉，pp. 124-126（中譯本，152-155）。

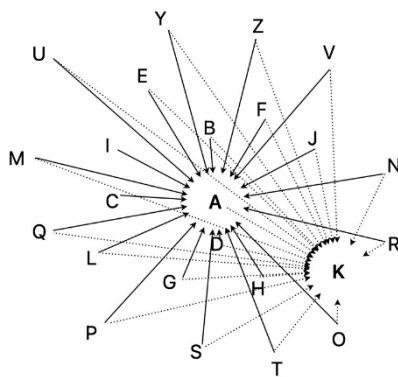
捨棄有自性的生死諸法以追求有自性的涅槃的概念，強調「生死即涅槃」、「煩惱即菩提」的現實肯定論。

同樣被華嚴放在理法界的唯識思想，也是站在大乘佛教一切法空的立場，只是在有關世俗生起的部分，提出了作為分別自性緣起的阿賴耶識說，以阿賴耶識作為有為法的流轉所依，以補足作為分別愛非愛緣起的業感緣起說的不足；相對於般若中觀主張「一切法空」、「空亦復空」的立場，則主張以阿賴耶識為種子所生的三界心心所作為依他起性是緣起的有、如幻的有，不同於被三界心心所執無為有，所投出來的不真實的能取與所取（主觀與客觀），作為遍計所執性，永遠是無。這樣的緣起說被說成是阿賴耶識緣起。

相對於中觀的性空緣起、唯識的阿賴耶識緣，另有法藏所謂的如來藏緣起宗，從眾生心本具的如來藏自性清淨心亦即覺性，來談一切染淨法的生起。眾生從無始時來即具有與如來一樣的真如性或說是稱性功德，但因一念不覺使本具的覺性為外來的客塵煩惱所覆蓋，心變成虛妄分別而有雜染諸法的現起，此即是所謂「依如來藏故有生滅心」。而當此本具覺性現起時，本不是有什麼新的東西出現，而只不過本具覺性的顯現，此即為前所說的起而不起的「性起」。

從這樣的發展看來，緣起本來就具有業感緣起、性空緣起、阿賴耶識緣起、如來藏緣起等面向，智儼曾經分染分緣起與淨分緣起，大體而言前者相當於阿賴耶識緣起，而後者相當於如來藏緣起。當然如果站在華嚴的立場來說，究竟應為事事無礙緣起，但有時候相對於前述的業感緣起等，稱之為法界緣起，而其法界就包含了事、理、理事無礙、事事無礙四個法界於其中，由此亦可突顯於一法界中即含其餘法界之義。

若能有如此的理解，則可以知道河合隼雄在解釋事事無礙緣起時，用的是華嚴的緣起與主伴關係，此時的緣起乃是強調相即相入的法界緣起以及法藏十玄門當中的主伴圓融。河合借用了井筒俊彥所畫的圖來說明華嚴哲學當中的存在論關係。



圖二：井筒俊彥有關「緣起」的圖形

河合解釋說，A、B、C、D 等是表示一個個別的具體事物，A 此一個別事物雖然沒有其自性，但卻與其他 B、C、D 等個別事物形成一種關係，也就是說 A 唯有在與其他 B、C、D 等個別事物的關係中，才有 A 的成立。在 A 的內在構造中，其他一切事物乃是以隱藏的形式被包含在它當中。接著他用井筒俊彥的話總結說：

某一事物的現起即是一切萬法的現起。絕對不可能有某個特定的事物，只有它自身以個別的方式現起。永遠都是一切的事物同時全體性地現起。華嚴哲學將這種事物存在的方式稱作「緣起」。「緣起」與「性起」並列為華嚴哲學的中樞概念。

河合接著說這就是龍樹「見緣起即見法」所表達的意義，並說「個別事物無法只以其自身存在，它們是與自身之外的其他一切法相關連而存在的，唯一不可分的『理』透過這所有一切事物而遍在於其中」，這就是華嚴「事事無礙」的意義。

事事無礙法界：事（具體的現象）與事（具體的現象）平等
諸法 = 界（性）〔用持業釋解「法界」〕

河合接著用「主伴」的存在論理，進一步來說明事事無礙法界的意義²³：

在此認為有 A、B、C 這樣的不同事物存在。若依華嚴的想法，它們雖然是「不同的事物」但是彼此之間相通，都是取了理的分節的性起之形。因此，A、B、C 都被認為完全是由同樣的無限數量的存在論構成要素（abcde……）所構成。用符號學的想法，所指（シニフィエ, signifié, signified）明明同樣是”（abcde……）”，但是能指（シニフィアン, signifiant, signifier）則有不同，是 A，是 B，是 C。²⁴為了說明這不可解的事情，華嚴導入了「有力」、「無力」的概念。所謂的有力是積極的、顯現的、自我主張的、支配性的；

²³ 河合隼雄〈ユング心理学と仏教〉, pp. 93 (中譯本, 125); *Buddhism and the Art of Psychotherapy*, p.103。

²⁴ 此處乃根據日文原文所譯。對應的英文翻譯作”Suppose that there are entities A, B, C, each differing from the other. Each in turn, according to Hua-yen, is constructed by an indefinite number of the same ontological elements, a, b, c, d, e, f, g, ..., even though A, B, C differ. If we use semantic thinking, the signifier is always everything (a, b, c...), whereas the signifiants differ like A, B, C.”日文原文中用的是シニフィエ和シニフィアン，分別是所指和能指，對應於法文為 signifié 和 signifiant，對應於英文應該是 signified 和 signifier，但英譯卻將應該是 signifié 誤作 signifier。中譯依英譯卻又變成「假設有的三個不同的實體 A、B、C，根據華嚴的思想，他們各自卻是由相同的本體性因素 a、b、c、d、e、f、g 等等組成的。用語義學的話來說，就是能指總是所有這些相同的因素（a、b、c……），而所指各不相同，如 A、B、C，這有點匪夷所思了。」剛好就將所指與能指說反了，所以整體的意義就完全相反了。此外，英譯中的”entity”乃是翻譯日文中的”もの”（「東西」、「事物」之義），中譯作「實體」，用來翻譯此處指稱無有自性的東西，容易引生誤解。

所謂的無力與此相反，是消極的、隱退的、自我否定的、被支配性的。由於無限要素 abc……當中的某一些成為有力，其它的變成無力，在日常世界中就被認識為不同的事物 A、B、C。這就是「主伴」論。在此之際，成為有力的要素不僅限一個，那也在與全體的關係中隨著時間一起變化。

在此河合借用了語言學之父索緒爾 (Ferdinand de Saussure, 1857-1913) 符號學中的「所指」與「能指」概念來做說明，亦即我們會用不同的能指來指涉同一個作為所指的對象，在現象世界當中出現已經分節化的個別事物，其實都是由無分節的渾沌存在而來，A 這樣的個別事物雖然在日常生活中被我們當作是一個特別的 A 來認識，但它的成立背後是有無限數量的存在論構成要素 (abcde……)，只不過是其中的某些要素成為有力，但還是有其他的無素成為無力，所以 A 這樣的個別事物就指向一個具有無限數量的存在論構成要素 (abcde……)。同樣地，當我們用這樣的方式去觀察 B 時，也會得到同樣的結論。於是就變成具體現象世界的 A、B、C 等作為不同的能指，指向的都是同一個所指。河合運用了符號學與意義分節理論，有助於我們了解他所要表達的意思。另外一個他所運用從「有力」、「無力」來解說的「主伴」論，從用詞上就與法藏有密切的關係，「主伴」應該與法藏十玄門的「主伴圓明具德門」有關，「有力」、「無力」應該出自法藏「緣起因門六義」的三對概念「空／有」、「有力／無力」、「待緣／不待緣」之一。

四、去自我、去中心的人間思惟與華嚴思想的新面貌

如前所述，事法界放在心理學的脈絡會強調事物的界限、人我的區分，強化自我的定立，這有助於自然科學研究所強調從可觀察、可測量、可調控、可預測的向度來研究人的心理。但是這種「有自性的思惟」所突顯出來的自我，已經將個體從一個因緣和合的緣起因陀羅網中割裂，失去了與身體、他人、社會、環境的關連。自我變成了另一種形式的「神」，在現代化社會中企圖主宰整個世界，與自然的關係變成是「人定勝天」的自大，社會愈進步、經濟愈發達，人卻沒有愈來愈快樂。

如何找回那與自身周遭失去連繫的個體，華嚴的理法界應該是可以派上用場的。如河合所說「在日常的意識中，看見事物的差別是相當重要的，藉此來辨別各種事物。透過將此區別更細緻化、更精密化，而有自然科學的發展。更加鍛鍊日常意識使其更趨完善，在自然科學上是必要的，由於自然科學與技術的發展，人可以如己所欲地操作自身周遭的事物。相對於此，佛教可以說是向著與自然科學相反的方向來鍛鍊意識的存在方式，即是改變意識使其往去除對事物之區別的方向前進。用圖像的方式來表現，可說是逐漸降低意識的水平。當下降到最低亦

即產生意識的空化時，此時所見世界即是《華嚴經》所描繪的。」²⁵有了意識的空化，也就是佛教所說的體證空性，這個時候就有理法界的現起，原來在專注於區別事物之不同的事法界的眼界，完全以自我為中心的世界，才開始有了改變，原來被忽視的身體、他人與環境，才會受到本質性的關注，不再只具有工具性的價值。

更進一步進入到理事無礙法界，如前所述，這是「理」自身作為「事」而現起，是「存在」本身顯現為花或河合這種具體事物的存在，這同時也是清淨的如來性自身的現起，是華嚴所說的「性起」。而這種清淨的如來的「自性」或真如，即是榮格所強調的人人本具的本來面目，心理治療的目的即是使這樣的「自性」能夠顯發出來，這就是榮格所說的「自己實現」(individuation，也譯作「自性化」或「個性化」)的過程²⁶。而佛陀的肉身成道也就證明了人的心是可以完成此「自己實現」的過程的。

最後如果從具備「緣起」與「主伴關係」的事事無礙法界向度來看，當我們觀看每一個個體本身，能夠知道它們都是由無限數量的存在論構成要素所構成，只是這些要素中有些展現出有力的強勢姿態，有些是處於無力的弱勢姿態，因為這樣的不同所以才能具體的個別現象的不同。能夠這樣做觀察時，所看見的世界就會完全不同。河合曾說：

基於個人主義所建立的個人，其存在方式是相當明確的，所以像我所說不基於個人主義所建立的人的獨特性等，看起來或許是曖昧、不太有價值的。但是我想兩種想法都是各有其優缺點的。若依照佛教的想法，想說的是若不能一直注意全體的關係以積極提出「自性」，結果就不會有獨特性等，從一開始也就不會有主體性。我們試著依前述的「主伴」想法來思考如下。我們認為「我」乃是由 abc.....這樣無限的要素所構成，其中譬如說 bfk 這些要素是有力的，由此而展現其獨特性。若我積極發揮這些有力要素，可能使自身的存在凌駕並控制他人。但若好好思考，我們會發現真實上是我在都還沒有注意到我所擁有的其他無限的「無力」要素之下就已經死去了。

²⁵ 河合隼雄〈ユング心理学と仏教〉，pp. 95 (中譯本，pp. 126-127)

²⁶ 河合特別提到「自己實現」的過程乃是榮格心理學劃時代的貢獻，他說：「西洋近代的個體性首先是以確立 ego (自我) 為前提的。認為要在青年期確立 ego 為一個具備獨立於他人之外的主體性與統合性的存在，到了大人的時候，可以確立自己的同一性 (identity)。如此確立的 ego，也就會透過自身的主體性判斷與責任，一方面依照其欲求一方面擴展其個體性。相對於此，眾所周知，榮格的「個性化過程」(process of individuation) 乃是劃時代的想法。但是，縱使是榮格，也還是強調在最初確立強立的 ego 乃是其前提條件。因此在歐美從小時候，在教育上就是要建立獨立的 ego。」參見河合隼雄〈ユング心理学と仏教〉，pp. 99 (中譯本，130)。

若我想要更加豐富地活出我的獨特性，要更加被動地、以隱退的方式等待我的獨特性，則那我所完全沒有注意到的我的「無力」的要素才會開始啟動，我的個別性（eachness）才會變得與我一開始所想的不一樣，我才會感覺到「發現」了它。也就是，驚訝並玩味於獨特性的自然發生，這也就變成是和以自身之力去建立起自身的個人性（individuality）的感覺是不一樣的。²⁷

事事無礙法界的觀察，立基於每一個具體的事物，但是這樣的事物不再是事法界的自性思惟當中所見與他者具有明顯界限的事物，從其構成皆是無限要素，可以看出事與事的平等性，從這樣的平等性看出每個具體事物的價值。河合這一段的說明當中，尤其可以讓我們深刻反省觀察我們自身的存在，可能因為我們理性思惟特別發達也成為一位佛學研究者，但是從緣起、主伴的思惟來看，我們內在同樣具有成為音樂家、畫家的要素，只是它們是處於一個「無力」的狀態。若能不斷地發揮我們潛在的可能性，就能夠讓我們的心理有一個圓滿、整全的發展，用榮格的話來說即是「自己實現」的過程，用佛教的話來說應該就是成佛的過程。

事事無礙法界所表現出來的，還有一種就是所謂的去中心化，或者說是每一個事物皆是中心，隨處為主。這也就是華嚴思想中所說的一即一切、一切即一的展現。河合還曾經用多田富雄有關免疫學的研究，說人體是一個「超系統」（supersystem），「人體的神經系統、內分泌系統與免疫系統是各自獨立運作的，彼此之間相互調合但卻沒有一個統合三者的中樞存在」，由此進一步說人心也是一個「超系統」，「論理上矛盾的東西，在一個人的人心中共存，而且毋寧是有其共存的價值的。我想要說的是人心在其意識的不同層次各自有其統合性，整體並沒有一個中心，它作為一個超系統，運作地相當好。也就是說，作為心整體運作地相當好的時候，沒有追求統一的中心的必要」²⁸。河合認為這就是華嚴思想在建立研究人的新科學時，可以提供的觀點。

五、結論

經由以上的研究分析，我們可以知道河合隼雄藉由井筒俊彥的研究所得出的華嚴思想，來論述華嚴與榮格心理學的連結，相當切合於華嚴祖師法藏等的思想，而且能夠為華嚴思想在現代社會尤其是與心理學的解釋相關領域，提供一個相當不錯參考點。如事法界的思惟可以相應於現代心理學有關自我的定立，而且從心

²⁷ 河合隼雄〈ユング心理学と仏教〉，p. 100（中譯本，p. 131）。

²⁸ 河合隼雄〈ユング心理学と仏教〉，p. 136（中譯本，p. 163）。

理學所說自我乃是經由發展而成立也與佛教的無我論沒有什麼違和。理法界的思惟提醒我們必須打破不斷在做「區分」(divid)的分別心，讓我們的意識空化而注意到無意識的部分，讓原來以自我為中心所被忽略的與身體、他人、社會、環境的關連重新被重視。理事無礙法界所提出的由如來性或者由存在顯現出具體的事物，相應於榮格所提出的「自己實現」(individuation)，重視人人本具的如來自性。而事事無礙法界則強調每一個體皆是由相同的無限的要素所組成，能夠如此觀察就能夠體會人人平等、諸法平等的實相，能夠了解華嚴一即一切、一切即一的道理。

河合更由現在免疫學領域的研究所得出的神經系統、內分泌系統與免疫系統各自獨立運作，沒有一個統合的中心卻能夠協調運作，來類比有關人的新科學，應該也要重視本自矛盾無法輕易整合的部分，不急切去尋求心理的統合，是華嚴思想對人的新科學思惟所可能有的啟發。

參考文獻

- 《大方廣佛華嚴經》，CBETA 2023.Q4, T09, no. 278。
- 《華嚴經探玄記》，CBETA 2023.Q1, T35, no. 1733。
- 《華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735。
- 《華嚴經疏鈔》，CBETA, T36, no. 1736。
- 《法界無差別論疏》，CBETA, T44, no. 1838。
- 《華嚴經內章門等雜孔目章》，CBETA 2023.Q1, T45, no. 1870。
- 《註華嚴法界觀門》，CBETA 2023.Q1, T45, no. 1884。
- 井筒俊彦在，〈意味分節理論と空海〉收於氏著《意味の深みへ》(《往意義的深層》，東京：岩波書店，1985。
- 印順《初期大乘佛教之起源與開展》，CBETA 2023.Q1, Y37, no. 35。
- 河合隼雄，〈開かれたアイデンティティ——仏教の役割を求めて〉(《開放的自我同一性——尋求佛教的任務》)，收於《ユング心理学と超越性》，河合隼雄著作集第3卷，東京：岩波書店，2002。
- 河合隼雄，《無意識の構造》，東京：中央公論社，1977。
- 河合隼雄〈ユング心理学と仏教〉(《榮格心理學與佛教》)，收於《ユング心理学と超越性》(《榮格心理學與超越性》)，河合隼雄著作集第3卷，東京：岩波書店，2002。
- 河合隼雄著，鄭福明、王求是譯，《佛教與心理治療的藝術》，台北：心靈工坊，2004。河合隼雄〈ユング心理学と仏教〉(中譯本)。

高崎直道，〈華嚴教学と如来藏—インドにおける「性起」思想の展開〉，收於氏著《如來藏思想》Ⅱ（京都：法藏館，1989）。原收於川田熊太郎監修、中村元編《華嚴思想》，京都：法藏館，1960。《華嚴思想》一書有李世傑的中譯（台北：法爾出版社，1989）。

陳一標，〈從法界義的確立看華嚴與唯識的差異〉，《華嚴專宗國際學術研討會論文集》，台北：華嚴蓮社，2018。

廖明活，〈智儼的「緣起」和「性起」思面〉，《佛學研究中心學報》（現更名為《臺大佛學研究》）2，1997。

Hayao Kawai (Author), David H. Rosen (Foreword), *Buddhism and the Art of Psychotherapy*: Texas A&M University Press, 1996. 河合隼雄〈ユング心理学と仏教〉（英譯本）

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

華嚴專宗國際學術研討會論文集. 2023 / 陳一標主編.

-- 初版. -- 臺北市 : 華嚴蓮社, 2023.10

冊 ; 公分

ISBN 978-626-96177-7-7 (上冊 : 平裝). --

ISBN 978-626-96177-8-4 (下冊 : 平裝). --

ISBN 978-626-96177-9-1 (全套 : 平裝).

1.CST: 華嚴宗 2.CST: 文集

226.307

112017657

2023

華嚴專宗

國際學術研討會論文集

下冊

編審：論文集編輯委員會

主編：陳一標

執行編輯：張瀕心

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：100023 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：吾現創意顧問有限公司

出版日期：2023 年 10 月初版

版權所有，翻印必究