

## 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」<sup>1</sup>。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<sup>2</sup>。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。

<sup>1</sup> 索羅寧，《西夏佛教與漢藏圓融》，《世界宗教研究》4（2022）：18-29

<sup>2</sup> 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<sup>3</sup>。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<sup>4</sup>。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<sup>5</sup>。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<sup>6</sup>。

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》

<sup>3</sup> 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。

<sup>4</sup> 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）。

<sup>5</sup> 索羅寧《西夏佛教“系統性”之初探》，《世界宗教研究》4（2013）：22-28

<sup>6</sup> 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<sup>7</sup>。

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<sup>8</sup>。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<sup>9</sup>。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

<sup>7</sup> 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。

<sup>8</sup> 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。

<sup>9</sup> 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<sup>19</sup>。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)[]<sup>20</sup>

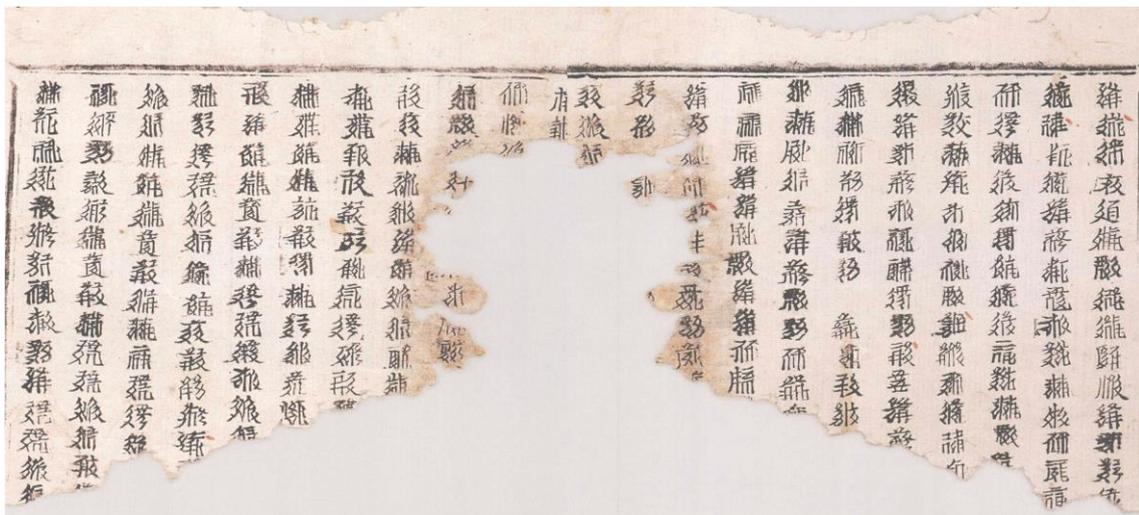
從夏漢文字比對可見，二種文本個別語句相互接近，一部分語句基本上是一致的。從版本佈置觀之，兩個殘葉曾屬於同一篇文獻，即是可以湊合為一本。至於山嘴溝文獻，目前的考證如下：據載蒼山普瑞為元代雲南大理的僧侶，為元代華嚴大師之一。蒼山普瑞生卒時期雖然不確定，但據考證，其活動集中在1319-1320年間，《華嚴懸談會玄記》成書在1328<sup>21</sup>。嘴溝石窟的發現大致上屬於西夏時期。據普瑞所說，《華嚴懸談會玄記》的架構為：「將明一部」懸談「，啟以二門分別，初總解題目，後逐難釋文。初又分二：初別解法題，以經、疏、科、鈔，題各別故，【】故今初大凡開演不越其四。謂先科、次經、次疏、後鈔」。K-2:214, 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。

<sup>19</sup> 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。

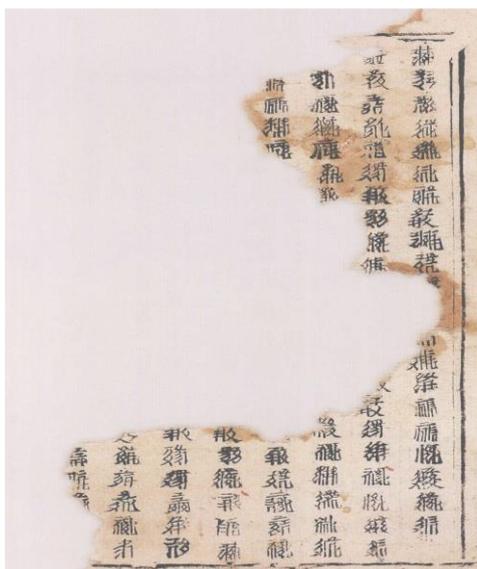
<sup>20</sup> CBETA 2022.Q4, X08, no. 236, pp. 352c14-353a2 // Z 1:12, p. 263c13-d7 // R12, p. 526a13-b7 (《華嚴懸談會玄記》萬曆年間的版本另見《中華大藏經》，# 1770 第九十冊：457-458)

<sup>21</sup> 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<sup>22</sup>。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<sup>23</sup>。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<sup>24</sup>：

<sup>22</sup> 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。

<sup>23</sup> 如荒川慎太郎《西夏文金剛經の研究》（京都：松香堂 2015）

<sup>24</sup> 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](https://www.sohu.com/na/417052412_523187)，2022.12.26）

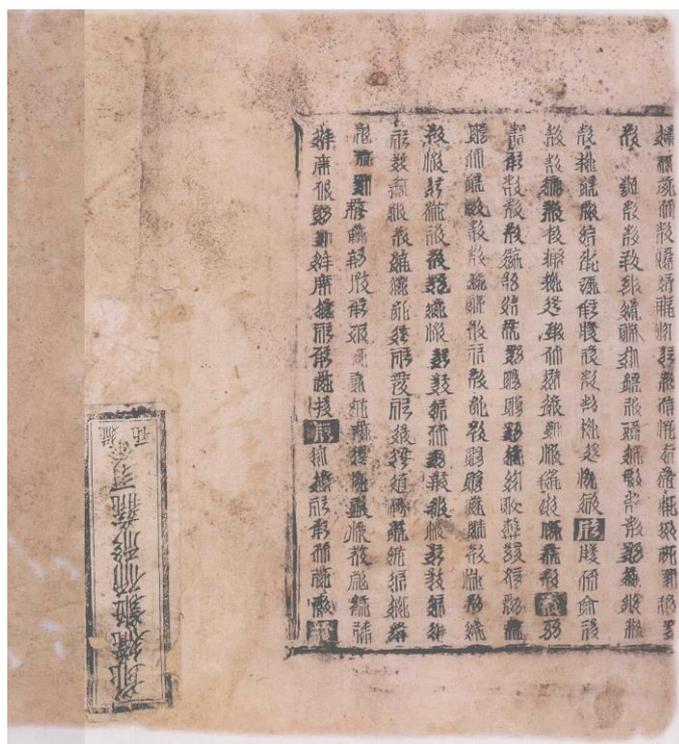


<p>注：「天網羅恢恢甚大，羅列疏遠而觀察人之善惡無漏缺。」竟</p> <p>《莊子》曰：「恢恢也，有殊餘地」。</p> <p>【《疏》】：「晃晃」者，日光熾盛，有輝光，是「晃」之相。「恢恢」者，體也；寂也；圓也。「晃晃」者用也；知也，覺也。</p> <p>【《疏》】：「多超思議」者，不可思議之說。何故不可思議？心言不及故。此者，「圓理偏語」。言出理伏，法無想相。思而亂生。故《金剛三昧》曰：「千思萬想，不益道理。忘動造亂，失本心王。」故「心王者」言語道斷。</p> <p>注名者是言語之道《竟》【缺】</p> <p>2.</p> <p>相。」《竟》又此二聖【】故三普賢者，一【】解無信，則此解邪見【】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)<sup>25</sup></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【】<sup>26</sup></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」。<sup>27</sup></p>
---	--

<sup>25</sup> 《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. 197a1-10 CBETA 2022.Q4, X09, no. 245, p. 470a12-22 // Z 1:14, p. 215a3-13 // R14, p. 429a3-13

<sup>26</sup> 《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

<sup>27</sup> 《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<sup>28</sup>。

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。

<sup>28</sup> 高山杉，談西夏文《還源觀》所依底本問題，《澎湃新聞》2019:02:07