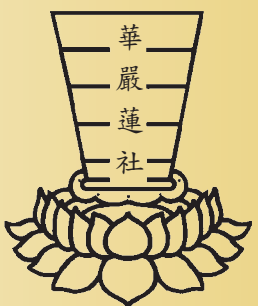




二〇二一國際青年華嚴學者論壇論文集



二〇二一國際青年華嚴學者論壇論文集



2021
國際青年華嚴學者論壇
論文集

2021 國際青年華嚴學者論壇論文集 目錄

001-020	釋 德 安	試論裴休的發菩提心觀 ——以《普勸僧俗發菩提心文》為主
021-030	王 凱	宋代華嚴一系《圓覺經》注疏及其特點考辨
031-044	吳 卿	方以智「公因反因」說撫論 ——以《藥地炮莊》為中心
045-062	劉 雪 玲	善財圖贊梳理與頌贊文本研讀
063-078	李 庚 道	試析「華嚴會偈讚」在佛教法儀的運用表現
079-098	釋 德 存	炳靈寺 169 窟第 6 龕中建弘題記與華嚴十方佛研究
099-126	釋 慧 法	《華嚴經》音寫詞黑水城殘卷俄藏 TK252 定位考
127-140	楊 本 華	心攝空有與宗派意識 ——宋代華嚴宗僧的《肇論》注疏研究
141-158	賴 學 輝	仿佛圭峰密：常惺法師的學思歷程與華嚴義學思想
159-170	錢 寅	淨土正因，華嚴正信 ——論彭紹升《華嚴念佛三昧論》

試論裴休的發菩提心觀

——以《普勸僧俗發菩提心文》為主

蘇州大學宗教研究所 博士生

釋德安（田健）

摘 要

裴休對華嚴菩提心的理解，集中體現在其著作《普勸僧俗發菩提心文》（以下簡稱《勸發心文》）中。該文不僅是一篇發願文，更體現了隋唐時期佛教傳播的過程中，華嚴經教在其中起到的重要作用以及華嚴教學注重解行合一的旨趣。檢視關於此文的相關研究，發現針對其解行意趣及文義背後對華嚴圓教義的運用等方面問題尚未有人關注。然而，這一小文上承清涼、圭峰的思想，下啟如守遂禪師禮華嚴文，乃至省庵大師發菩提心文，將發菩提心的教法轉化為行門與觀法。因此，其在理解華嚴圓教的解行，並在這一基礎上繼承恢復華嚴修證體系，顯得頗有意義。本文在梳理裴休與圭峰祖師交遊的歷史片段基礎上，以「解證」二門，結合「體相用」、「境行果」展開對此文結構的疏解，從而貫通「菩提心」之「解」與「行」，並用華嚴特色的「行圓不二」予以匯歸。本文進而就裴休所理解之「初發」菩提心、「菩提心」之「體相用」等問題進行解析，由此提出《勸發心文》的若干特點，包括：解行並舉的價值取向、宗主華嚴的詮釋理念、借鑒融合的敘述風格、普行無盡的終極關懷。以《勸發心文》為例，透過對裴休發菩提心觀的理解，為我們更加接近當時的華嚴教學的觀修理路提供了一個角度，也對華嚴教之「解行」的圓融面提供了一個註腳。

關鍵詞：裴休、華嚴菩提心、普勸僧俗發菩提心文、華嚴教學、普賢觀

裴休（791-864）是中唐時代的相國，同時也是歷史上著名的佛教居士。除了依止黃檗習禪外，裴相對華嚴教尤為服膺，其與華嚴五祖圭峰的交往，可謂是華嚴教學史乃至中國佛教歷史上的一段佳話。裴休對《華嚴經》中關於初發菩提心的理解，集中體現在其著作《普勸僧俗發菩提心文》（以下簡稱《勸發心文》）之中。本文不僅是一篇發願文，更體現了隋唐時期佛教傳播的過程中，華嚴經教在其中所起到的重要作用以及華嚴教學注重解行合一的旨趣。檢視關於裴相發願文的相關研究，發現針對其解行意趣及文義背後對華嚴圓教義的運用等方面問題尚未有人關注。然而，這一小文上承清涼、圭峰的思想，下啟如守遂禪師禮華嚴文，乃至省庵大師發菩提心文，將發菩提心的教法轉化為行門與觀法，因而在理解華嚴圓教的解行問題中頗有意義。

《勸發心文》是立足於華嚴宗立場對菩提心詮讀，而有關菩提心的教法在佛典及祖師著述中並不少見，如《菩提行經》、《優婆塞戒經》、《十住毗婆沙論·發菩提心品》、《瑜伽師地論·發正等菩提心品》、《發菩提心經論》，中土著述中如天台智者（538-597）在《摩訶止觀》中重視發心於觀法的作用¹，慧沼（650-714）匯《瑜伽師地論》中發菩提心的內容而成《勸發菩提心集》。宋明以降，逐步對菩提心關注減少，從而方有清初省庵（1686-1734）大師句句血淚之《勸發菩提心文》。關於華嚴菩提心的典籍，除《普勸僧俗發菩提心文》這篇發願文²外，早在華嚴宗二祖智儼（602-668）就在《孔目章》中有「賢首品初立發菩提心章」³，透過對《大乘義章》的引用⁴及結合五教判提出五類發心；三祖法藏（643-712）著有《華嚴發菩提心章》，對菩提心之「三心三十門」行相、發起次第及觀修提出了清晰的理路。實際上，作為成佛之不共因，菩提心在華嚴圓教中一直是一個重要的問題⁵。

關於菩提心的研究論文，亦不算鮮見。如呂姝貞⁶以《勸發菩提心集》為文本較為系統的研究了唯識宗發菩提心問題。釋善智以《入菩薩行論》⁷為中心，從中觀角度闡發了菩提心思想。釋如石⁸提出關於「發心」在宗教實踐上的心理功能及

¹〔隋〕智顗，《摩訶止觀》卷1：「發菩提心即是觀，邪僻心息即是止」（CBETA, T46, no. 1911, p. 5, b6-7）。亦有今人對此予以關注並加以介紹，如：超然，〈淺說發菩提心與止觀之聯繫〉，頁21-23。

²實際上，本文一般被認為是「發願文」，實際上我們後文的敘述將說明，此文通過「願行」二門展開菩提心之大用，從而提出了修證意義上的旨趣。

³〔唐〕智儼，《華嚴經內章門等雜孔目章》卷2（CBETA, T45, no. 1870, p. 549, a22-b17）。

⁴〔隋〕慧遠，《大乘義章》卷9（CBETA, T44, no. 1851, p. 636, a12-b3）。

⁵《大方廣佛華嚴經》卷8（CBETA, T09, no. 278, p. 449, c14-15）；〔唐〕李通玄，《新華嚴經論》卷1（CBETA, T36, no. 1739, p. 722, a1-2）。

⁶呂姝貞，《慧沼〈勸發菩提心集〉研究》（新竹：玄奘人文社會學院宗教學研究所碩士論文，2004年）。

⁷釋善智，《寂天菩薩的菩提心思想》（江蘇：戒幢佛學研究所碩士論文，2017年）。

⁸釋如石（陳玉蛟），〈「發心」在漢藏佛學中之意義及其在宗教實踐上之心理功能〉，《中華佛學學

在大乘實踐法門中應用的見解。此外，還有關於菩提心修證⁹、初學者所面臨問題¹⁰等研究。在關於華嚴發菩提心的研究中，陳英善教授關於菩提心的研究¹¹強調須從「別教一乘」這個華嚴不共特色的角度來理解「初發心即成正覺」的深刻內涵。賴玉梅¹²進一步透過對《華嚴經》發願思想的梳理，總結了發願的幾個類型。楊麗芬¹³梳理「普賢行願品」，從修行實踐的角度強調了發心的重要性。伊藤真¹⁴對李通玄五種初發菩提心進行分析。江真慧¹⁵歸納《華嚴經》菩提心特色融入華嚴六位行法來考察，對寄位修行做了詳細的說明。此外，邱湘凌較為系統的研究了整部經典的菩提心思想¹⁶，馬淵昌也¹⁷的研究強調關於「初心成佛」義的解釋到澄觀這裡臻於圓滿。權坦俊¹⁸在探討華嚴經修行的漸、頓問題時，指出「初發心即成正覺」為佛光照破凡夫的虛妄性為頓，而又因為佛的果德之無限性故同時也需要從十住至十地的漸次修行，從而提出了頓漸在此經中並不相違。本人也一直關注華嚴菩提心的議題，除了關於華嚴初發心教法、觀法的文章¹⁹外，筆者亦通過對善財童子五十三參背後蘊含的知行觀²⁰等角度對華嚴初心行門提出了現代性解讀。

繼續華嚴菩提心的思考，本文依《勸發心文》對裴休的菩提心觀進行詮讀。《勸發心文》這篇著作是以「發願」形式闡述菩提心之最早的作品，同時延續裴休對

報》第3期（1990年4月），頁209-234。

⁹ 林維明，〈論發菩提心（一）〉，《海潮音》第98卷第5期（2017年5月），頁28-33；林維明，〈論發菩提心（二）〉，《海潮音》第98卷第6期（2017年6月），頁21-26；林維明，〈論發菩提心（三）〉，《海潮音》第98卷第7期（2017年7月），頁22-24。

¹⁰ 宋智明，〈初心修道中的四個障礙〉，《法音》1988年第11期，頁16-17。

¹¹ 陳英善，〈從一乘三乘論華嚴的菩提心〉，《華嚴學報》第1期（2011年4月），頁79-102。

¹² 賴玉梅，〈《華嚴經》發願思想之研究〉（新北市：法鼓佛教學院佛教學系碩士論文，2014年）。

¹³ 楊麗芬，〈析論菩提心是普賢行願的實踐依據——以《普賢行願品別行疏鈔》為例〉，《法音》2011年第4期，頁21-27。

¹⁴ 伊藤真，〈李通玄による五種の初発心の説について〉，《印度學佛教學研究》第59卷第2期（2011年3月），頁603-606。

¹⁵ 江真慧，〈《華嚴經》菩提心的特色之研究〉，收入《全國佛學論文聯合發表會論文集（第19屆）》（臺北縣：法鼓佛教研修學院，2008年），頁1-28。

¹⁶ 邱湘凌，〈《華嚴經》的菩提心思想〉（臺北縣：華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2006年）。

¹⁷ 馬淵昌也，〈清涼澄觀の安国批判をめぐって：初発心成仏と一生有望〉，《東洋文化研究》第3期（2005年3月），頁287-319。

¹⁸ 權坦俊，〈『華嚴經』修行道の頓漸問題〉，《印度學佛教學研究》第51卷第2期（2003年3月），頁837-835。

¹⁹ 釋德安，〈華嚴初發菩提心教法指要〉，收入《2017國際青年華嚴學者論壇論文集》（臺北：華嚴蓮社，2018年），頁B1-B12；釋德安，〈華嚴初發菩提心觀法淺見〉，收入《2018國際青年華嚴學者論壇論文集》（臺北：華嚴蓮社，2019年），頁E1-E20；釋德安，〈試論華嚴初發心〉，《蘇州佛教》2019年第1期，頁59-66。

²⁰ 釋德安，〈初心發軔，圓成始終——淺談佛教發心的當代價值〉（北京：第二十四屆世界哲學大會，2018年）；釋德安，〈從善財童子的初發心修行看人生的成長〉（廈門：漢傳佛教院校論文發表會，2018年）；釋德安，〈試論華嚴的人生成長觀——從善財童子的知行實踐談起〉，《戒幢佛學》第5卷（2021年12月），頁152-163。

華嚴教學的推崇，此文為我們提示了華嚴菩提心的解行面向，為繼承和恢復華嚴修證體系能夠提供可供參照的材料。關於裴休與佛教的研究，目前尚不多見。依筆者目力所及，僅見於概要性的論述²¹，特別是吉川忠夫的《裴休傳——唐代の一士大夫と佛教》²²系統地論述了裴休與當時高僧的交遊及其思想特質，在陳艷玲《論裴休的佛教信仰》²³一文的結尾處述及裴休對菩提心行門的關注，但相關問題並未展開。關於《勸發心文》，目前僅見 2017 年孫伯君發表的關於西夏譯本考釋的研究²⁴，此文系統地將西夏文本進行翻譯並與現存漢語本進行對照，不但解決了相關西夏文資料的內容解讀困惑，也為我們認識華嚴經教在西夏的傳播提供了新認識。此外，平燕紅²⁵也針對《勸發心文》在日本留存的版本情況進行較為系統的整理。這些研究為我們結合典籍體會裴休的發菩提心觀以及《勸發心文》在華嚴發菩提心解行二門的地位，提供了前期的基礎。但需要指出的是，由於前人研究大都關注於作者的生平，特別是作為居士身份的護教、作為士大夫身份與高僧交遊等方面，而關涉此文的研究又主要是在文獻學方面。因此，對此文架構的進一步梳理，在義理上的深化解讀，在修證旨趣方面的詮釋，以及對文章特點等方面的總結等，都需要進一步研究。

本文在梳理裴休與圭峰祖師交遊的歷史片段基礎上，以「解證」二門，結合「體相用」、「境行果」展開對此文結構的疏解，並用華嚴特色之「圓融行佈無礙」的方法論予以匯歸。其次，本文就裴休發菩提心觀的關鍵議題，如「初發」菩提心、「菩提心」之「體」與真心、「菩提心」之行相、「菩提心」之「用」的特色等問題進行解析，由此提出《勸發心文》的若干特點，包括：解行並舉的價值取向、宗主華嚴的詮釋理念、借鑒融合的敘述風格、普行無盡的終極關懷。以《勸發心文》為例，透過對裴休發菩提心觀的理解，為我們更加接近當時的華嚴教學的觀修理路提供了一個角度，也對華嚴教之「解行」的圓融面提供了一個註腳。

一、為什麼是裴休？

裴休²⁶，字公美，河東聞喜（今山西聞喜）人，於唐穆宗長慶年間登進士第。

²¹ 大刀，〈護法宰相裴休〉，《五台山研究》1986 年第 3 期，頁 28-30。

高玉春，〈裴休與佛教〉，《邢台學院學報》2000 年第 3 期，頁 41-45。

²² 吉川忠夫，〈裴休傳 - 唐代の一士大夫と佛教〉，《東方學報》第 64 期（1992 年 3 月），頁 115-277。

²³ 陳艷玲，〈論裴休的佛教信仰〉，《南京曉莊學院學報》2013 年第 4 期，頁 112-116。

²⁴ 孫伯君，〈裴休《發菩提心文》的西夏譯本考釋〉，《寧夏社會科學》2017 年第 4 期，頁 186-193。

²⁵ 平燕紅，〈《普勸僧俗發菩提心文》的校註〉，收入《2017 國際青年華嚴學者論壇論文集》（臺北：華嚴蓮社，2018 年），頁 H1-H20。

²⁶ 關於裴休的生平，可見於《景德傳燈錄》、《居士分燈錄》、《居士傳》、《佛祖歷代通載》、《佛祖統紀》等中記載，但其文內容大致相同，而燈錄中多是其就教黃檗之事跡，而《居士傳》中則對其

歷官兵部侍郎、同平章事、中書侍郎、宣武節度使、荊南節度使等職，曾主持改革漕運及茶稅等積弊，頗有政績。晚年官至吏部尚書、太子少師，封河東縣子²⁷。裴休一生虔心奉佛，不但就教黃檗後「既徹法源」，而且與華嚴圭峰祖師交往深篤，為圭峰著述皆作序文²⁸，包括《禪源諸詮集都序》²⁹、《圓覺經略疏》³⁰、《圓覺經大疏》³¹和《註華嚴法界觀門》³²。其所著《勸發心文》，似可以視為其對華嚴經教乃至佛教體解修證的總結，使後人由此得以窺見華嚴修證體系之一葉。據已續藏版本附後的兩則題跋可以看出，《勸發心文》在南宋紹興至嘉定年間即傳入日本，並受到華嚴宗高僧明惠上人（高辨）的推崇³³。

裴休一家世代奉佛，使其從小便與佛教結緣。《居士傳》記載裴休兒時不食肉的一段經歷便可鑒之一斑。裴休與兄弟在私塾讀書，此時正逢有人餽贈鹿脯，而年少的裴休不吃，並說「疏³⁴食猶不足，今一啖肉，後將何繼」，這一段經歷可見其善根之早熟³⁵。關於漢地佛教不食肉的做法，實際上就是秉承了大乘菩提心的精神，而這種精神在古代社會普遍接受，而裴休家族世代奉佛，這一精神應是早已在年幼的裴休心中種下良善的種子。《居士傳》中還記載「有異僧自清涼來，貽舍利三顆並一簡」，其中的清涼應是山西五台山，可以說授記一事也使裴休與華嚴宗產生了某種聯繫。裴休得到餽贈的舍利三顆外，還有一封書簡，其內容用梵文所寫，文曰：「大士涉俗，小士居真，欲求佛道，豈離紅塵」³⁶，似有授記裴休之意。在由新安太守轉任洪州刺史這段時間³⁷，裴休與黃檗希運結識，並「豁然從此契入」，隨後裴休便對黃檗執弟子禮，將黃檗視為自己的依止師。裴休在禪門獲得印

一生做了梳理。

²⁷ 〔後晉〕劉煦，〈列傳第一百二十七・裴休〉，《舊唐書》第十六冊（北京：中華書局，1975年），頁4593-4594。

²⁸ 〔清〕彭際清，《居士傳》卷13：「公美既徹法源，復博綜教相，與宗密法師往來甚親。宗密有所著述，輒序而行之。」（CBETA, X88, no. 1646, p. 208, b15-17）。

²⁹ 〔唐〕宗密，《禪源諸詮集都序》卷1（CBETA, T48, no. 2015, p. 398, b7-p. 399, a9）。

³⁰ 〔唐〕宗密，《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》卷1（CBETA, T39, no. 1795, p. 523, b5-p. 524, a10）。

³¹ 〔唐〕宗密，《圓覺經大疏》卷1（CBETA, X09, no. 243, p. 323, a3-c8）。

³² 〔唐〕宗密，《註華嚴法界觀門》（CBETA, T45, no. 1884, p. 683, b2-p. 684, b12）。

³³ 〔唐〕裴休，《勸發菩提心文》（CBETA, X58, no. 1010, p. 489, b10-24）。

³⁴ 即「疏」。

³⁵ 〔清〕彭際清，《居士傳》卷13（CBETA, X88, no. 1646, p. 208, b2-4）。

³⁶ 〔清〕彭際清，《居士傳》卷13（CBETA, X88, no. 1646, p. 208, b6-7）。

³⁷ 據《居士傳》（卷13, CBETA, X88, no. 1646, p. 208, b8-14）及《景德傳燈錄》（卷12, CBETA, T51, no. 2076, p. 293, a28-b10）中載裴休是任新安太守後結識黃檗，而《居士分燈錄》（卷1, CBETA, X86, no. 1607, p. 584, b2-11）和《佛祖歷代通載》（卷17, CBETA, T49, no. 2036, p. 645, b2-8）記載裴休任洪州刺史後見到黃檗。據吉川忠夫考證，裴休應是於會昌二年即西元842年於黃檗相識的（西尾京雄，〈悲華經の成立、及び其の仏身觀〉，《大谷學報》第12卷第2期，1931年，頁44-62），其所依據的即是裴休為黃檗《傳法心要》所作之序文（序文謂：「予會昌二年廉于鍾陵。自山迎至州。」《黃檗山斷際禪師傳心法要》卷1, CBETA, T48, no. 2012A, p. 379, c5-6）。

證，又師從圭峰學習華嚴教典，可以說對南宗禪和華嚴教皆有心得。據說裴休在中年後奉行五戒十善，「齋居焚香誦經，習歌唄為樂」³⁸，潛心修行。

從裴休的經歷來看，其對佛教的服膺較之一般文人士大夫要強烈，其深入學習佛法，更是將依止黃檗和圭峰這兩位在當時來看是禪門和義學之旗幟性人物，這也為其深入佛教解行二門提供了基礎。我們從裴休為圭峰所作的序文中，也可以窺見這位佛教居士對華嚴義理和禪門修持的見地和態度。實際上，這種兼顧宗門和教學的風氣是當時的普遍現象，自然也影響了裴休撰寫《勸發心文》的旨趣。另一方面，裴休自小表現出來的慈悲心以及其中年後儼然在家修行的表現，更是其對佛教所追求之解脫成佛之究竟目標孜孜以求的最好註腳。作為成佛不共因、同時也是華嚴經教最重要核心意涵的「菩提心」自然是其所關注的問題，而對「發菩提心」的這種「普勸」，實際上就是呼應了「普賢願行」的目標趣向，由此也可以看出華嚴教義對裴休之深刻影響。

二、《勸發心文》的結構

《勸發心文》幾乎每一段都配有一個小標題，將全文主要內容分為十七個部分。仔細檢視全文內容，每一部分並不是平行關係，而是具有一定層次的，同時小標題也提示了我們相對應部分所需要的修法及這一部分修法的主要目標和內容。關於此文的結構及主要修法的要點總結於表 1 中。值得注意的是，小標題所表明的修法，主要有「明」、「勸」和「通」三種，前兩種各出現八次，「通」只在最後出現一次，所謂的「明」，也就是將相關義理或方法進行「說明」³⁹之意，同時兼具「讚美」、「顯示」和「明亮」等義涵⁴⁰。因此，以「明」來修的「所緣境」包括義理層面的「菩提名義」、「菩提心體」、「三心」、「五誓」、「發菩提心功德」以及方法層面的「一切助菩提法」、「菩薩四懈怠法」、「菩薩四速疾法」。「勸」，更多是一種通過自己的體會為例，達到對讀者加以引導的目的，其對應的「所緣境」為「常持菩提心」、「度脫眾生」、「積集福德」、「修學佛法」、「親事諸佛善知識」、「修唯求佛果」、「結菩提道俗」和「通圓頓經典」這些與行門相關的內容。而「通」的所緣為「凡聖差別疑」，「通」與「塞」相對，即「暢通」、「瞭解」等義，是對「阻塞」、「迷惑」等涵義的否定，也就是說，通過前面「八明」、「八勸」，應能夠「通」曉凡聖的差異，從而由當下的生命狀態為起點，逐步通過修習菩提心而成

³⁸ [清] 彭際清，《居士傳》卷 13 (CBETA, X88, no. 1646, p. 209, a23-24)。

³⁹ 即動詞，後者皆為形容詞。

⁴⁰ [唐] 澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》卷 14：「美言讚述令理顯煥曰明。」(CBETA, T35, no. 1735, p. 600, c17)。

就佛果。此外，全文之首未標明小標題者，其修法可以用「普願」來概括，也是對本文標題之「普勸」的呼應，同時「普願」亦與上述之「八明」、「八勸」、「一通」構成「總分」關係。

全文之首的兩節長行首先表明裴休勸發大眾之殷切心以及與發心者同修同證、直至菩提的大願。這一部分雖然沒有標題，但也是原文最核心的內容，下文正是對其所發願陪同者的描述，即其本人以「願行」法門修證之所緣境。這樣生生世世、在在處處的陪伴，正是普賢大願的展現，也就是華嚴圓融無盡在發願上的體現。接下來正文內容就是對「解」、「行」、「證」菩提心的詳說，分為「略說菩提心」和「廣說菩提心」兩大內容。這一點與諸經典中的敘述方式相一致，舉《華嚴經·十住品》⁴¹為例來說，菩薩首先說明十住位的名稱，然後具體分說每一住之內涵。與經中的總分結構相似，《勸發心文》對「初發菩提心」的總說以「覺」、「道」和「源」⁴²來描述「菩提心」。通過將《勸發心文》中的「初發菩提心」之定義與智儼在《賢首品初立發菩提心章》中的相關內容進行對照，可以發現裴休對「菩提心」基本上延續了智儼的說法⁴³，同時，進一步強調了「真心」的意義，反映了其繼承華嚴宗重視「真心」的思想特質。不過，智儼的定義是結合了華嚴五教判，從而對「菩提心」的理解有深淺之別⁴⁴，而裴休此處的表述則並未明確深淺，但「最初發起」之意在此得到強調⁴⁵。

表 1 《勸發心文》的結構及要點

結構			原文中標題	修法	所緣境
圓	發願		無	普願	同修至菩提
解	略說		明菩提名義	明	菩提名義
	廣說	體	明菩提心體	明	菩提心體
		相	明三心	明	三心
		用	總標五誓	明	五誓
			總說五誓	勸	常持菩提心
			勸度脫眾生	勸	度脫眾生
			勸積集福德	勸	積集福德

⁴¹ 《大方廣佛華嚴經》卷 16 (CBETA, T10, no. 279, p. 84, a18-25)。

⁴² [唐]裴休，《勸發菩提心文》卷 1 (CBETA, X58, no. 1010, p. 486, a16-18)。

⁴³ [唐]智儼，《華嚴經內章門等雜孔目章》卷 2 (CBETA, T45, no. 1870, p. 549, a23-26)。

⁴⁴ 智儼對圓教「菩提心」的解讀為：「一乘究竟。有十種發心。如離世間品說。顯無盡故。其發心德。有二百一十八句經。」(《華嚴經內章門等雜孔目章》卷 2, CBETA, T45, no. 1870, p. 549, b15-16)

⁴⁵ [唐]裴休，《勸發菩提心文》卷 1：「既慕如來永離諸苦。自悲己身久失大利。慨然奮發將求佛身。即是初發阿耨多羅三藐三菩提心也。」(CBETA, X58, no. 1010, p. 486, a18-20)實際上，對於「久失大利」的理解可深可淺，而對此理解之深淺也直接決定了初發菩提心的深度和廣度。

證				勸修學佛法	勸	修學佛法
				勸親事諸佛善知識	勸	親事諸佛善知識
				勸修唯求佛果	勸	修唯求佛果
	境	人		勸結菩提道俗	勸	結菩提道俗
				勸通圓頓經典	勸	通圓頓經典
	行	助伴		明一切助菩提法	明	一切助菩提法
		減損		明菩薩四懈怠法	明	菩薩四懈怠法
		增益		明菩薩四速疾法	明	菩薩四速疾法
	果	圓融		明發菩提心功德	明	發菩提心功德
		行佈		通凡聖差別疑	通	凡聖差別疑

三、「解」菩提心之「體」、「相」、「用」

（一）菩提心之「體」與行「相」

在略說菩提心含義後，下邊的內容皆是對這一意涵的詳細解讀。根據「體相用」三門，將「菩提心」的解讀通過修證依據、行相特徵和修持要點與次第等進行展開。其中「菩提心」之「體」為「真心」，裴休對此的定義是「廣大靈知者」⁴⁶，其中「廣大」是「真心體」的描述，是兼容法界、包納虛空的。兼容法界，說明了心境不二，其廣度超越虛空，無限無際。「靈知」是對「真心」功能的描述，心的作用就是分別，但妄心系統的分別基於無明和我執，從而由惑造業感苦果，而真心的功能特點就是了了分明、鑒照清徹。所謂的了了分明，就是於海印定中每一物事皆能詳說至毫微而不壞全部的映像，而鑒照清徹則是透過譬喻的方法進一步說明了這種分明具體性、準確性和直接性。這種真心的特徵就是在體上具有「空」性、「寂」靜、「靈」明、「智」慧的特徵，對於真心之體的描述是「絕百非」即離於言詮，同時猶如皎潔的滿月是「清靜」和「圓滿」的，因而是不變的同時起大用自在、具足無量德用⁴⁷。同時，裴休還給出了凡夫能夠轉凡成聖、最終體悟真心的原理和途徑，並從反面說明了不體認真心所招感之過患⁴⁸。在這一段的最後，裴休以總說的形式說明了發菩提心的要義就是「行大丈夫」，其具體內容包括「起三心」、「立五誓」、「修一切助菩提法」、「以諸佛為師、以菩薩為侶、以六道眾生為眷屬」、「以生死煩惱為園林」，還要發誓盡未來濟拔度脫眾生，由此可確認其發菩提心觀正是「願行結合」為要旨的⁴⁹。

⁴⁶ 〔唐〕裴休，《勸發菩提心文》卷1 (CBETA, X58, no. 1010, p. 486, b3-5)。

⁴⁷ 〔唐〕裴休，《勸發菩提心文》卷1 (CBETA, X58, no. 1010, p. 486, b5-6)。

⁴⁸ 〔唐〕裴休，《勸發菩提心文》卷1 (CBETA, X58, no. 1010, p. 486, b6-10)。

⁴⁹ 〔唐〕裴休，《勸發菩提心文》卷1 (CBETA, X58, no. 1010, p. 486, b10-14)。

《勸發心文》中關於菩提心之行「相」為「大悲心」、「大智心」、「大願心」三種。前兩個正是福智二莊嚴的起點，而大願心在此處也是呼應了普賢菩薩的大「願行」。「大悲心」以四攝法為方便，其目的是引導眾生「皆令歸真，同成佛道」⁵⁰；「大智心」是在發願度脫眾生的基礎上，因為眾生的品類眾多、根器不同，因此要通過普遍的「事佛」、「學法」、「證入」，達到「轉化眾生」之目的⁵¹；「大願心」的原因是發起「悲智」之「願」後，但生命的現狀仍是凡夫，總是流轉生死、難聞佛法，由此更加需要「備修萬行」、「行願相資」，方能「運行不退，直至菩提」⁵²。在這三門行相中，大願心是主要的方面，悲智二心以此為起點⁵³同時也隱含了發願的成分。需要指出的是，至少從法藏開始，關於菩提心的行「相」就往往運用「直心」、「深心」、「大悲心」三門⁵⁴，到澄觀也繼承這一說法⁵⁵。而澄觀進一步還提出「直心」、「深心」、「大悲心」三心與「大智心」、「大願心」、「大悲心」的對應關係⁵⁶，這一對照應是對裴休闡釋時產生了啟發。將依照《起信論》的三心向悲智願三心的過渡，也反映了從因位上闡釋菩提心到結合佛之果德來闡釋菩提心的某種轉變。

（二）「五弘誓願」——顯菩提心之「用」

《勸發心文》中關於菩提心之「用」開為「願」和「行」兩門。因為「願」的部分更多是從「解」入「行」過程中意業的造作，因此仍可以認為是「解」的必然結果。因此，這部分「用」放在菩提心之「解」來一起討論。作為發起「悲」、「智」、「願」三心後的必然結果，將「大願心」的展開是進一步將菩提心由「解」導向「行」具體體現。今人一般涉及到菩提心的發願，有「四弘誓願」⁵⁷和「四無量心」⁵⁸等，但這裡裴休採用的是「五弘誓願」⁵⁹來呈現菩提心之「大願」。「五弘

⁵⁰ 〔唐〕裴休，《勸發菩提心文》卷1 (CBETA, X58, no. 1010, p. 486, b18-20)。

⁵¹ 〔唐〕裴休，《勸發菩提心文》卷1 (CBETA, X58, no. 1010, p. 486, b21-22)。

⁵² 〔唐〕裴休，《勸發菩提心文》卷1 (CBETA, X58, no. 1010, p. 486, c1-2)。

⁵³ 〔唐〕裴休，《勸發菩提心文》卷1 (CBETA, X58, no. 1010, p. 486, c3-4)。

⁵⁴ 〔唐〕法藏，《華嚴經探玄記》卷7：「一約菩提心有三心故。起信論云。菩提心有三。一直心正念真如法故。二深心樂修一切諸善行故。三大悲心救拔一切苦眾生故。」(CBETA, T35, no. 1733, p. 243, c12-15)；《華嚴發菩提心章》(CBETA, T45, no. 1878, p. 651, a15-18)。

⁵⁵ 〔唐〕澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》卷18：「然三賢十聖。皆以菩提心而為其體。菩提心有三。一者直心。正念真如法故二者深心。樂修一切諸善行故。三者大悲心。救護一切苦眾生故。」(CBETA, T35, no. 1735, p. 634, b26-29)

⁵⁶ 〔唐〕澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷35：「今初。初明大智心，次慨眾生迷此下大悲心，後悼昔不知下大願心，即菩提心燈，大悲為油，大願為炷，大智為光，光照法界故。上如次即：直心、大悲心、深心也。」(CBETA, T36, no. 1736, p. 269, a25-29)

⁵⁷ 〔隋〕智顗，《釋禪波羅蜜次第法門》卷1 (CBETA, T46, no. 1916, p. 476, b14-18)。

⁵⁸ 〔後秦〕鳩摩羅什，《大智度論》卷20 (CBETA, T25, no. 1509, p. 208, c9)；〔唐〕玄奘，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷141 (CBETA, T27, no. 1545, p. 726, c15-17)；〔唐〕玄奘，《瑜伽師地論》卷77 (CBETA, T30, no. 1579, p. 724, b8-12)；〔唐〕波羅頗迦羅蜜多羅，《大乘莊嚴經論》卷9 (CBETA, T31, no. 1604,

誓願」可見於真言宗的相關資料，但其來源應還是華嚴宗祖師。在不空三藏譯出的《受菩提心戒儀》⁶⁰一卷中，其「正受菩提心」的部分就是「五弘誓願」，其譯出的《佛頂尊勝陀羅尼念誦儀軌法》⁶¹中，「發露懺悔」的部分也是「五弘誓願」。不空於唐大曆九年（774）⁶²入滅，而彼時圭峰和裴休尚未出生且兩人的生活年代幾乎重合⁶³，與不空的時代相去不遠，因此在圭峰對《圓覺經》的註疏中，可以看到關於「四弘誓願」與「五弘誓願」的討論⁶⁴。因此，裴休此處的「五弘誓願」應是間接受到不空三藏、直接受到圭峰的啟發而得以選擇的。

裴休對「五弘誓願」的運用方式是無間斷的「念念運心」，結合《受菩提心戒儀》之「正受菩提心」，同時認為此五大願就是持菩提心戒。進一步，他認為三心、五誓能夠互相資持，也是諸佛成就的共同之道。裴休進一步將五願逐一解釋，以「總勸」加上五個「分勸」，構成了《勸發心文》文體的核心點。在「總勸」中，裴休以「彌勒座下，皆證無生」和「千佛會中，俱為導首」⁶⁵為發心盡未來際修行的目標，後者自然是華嚴的見地，前者除了視為在彌勒樓閣體悟無生外，還可以認為是發願共赴龍華會，在當來下生彌勒尊佛的座下體悟無生，這也與其開頭的發願相呼應。在「分勸」中，依五願分別展開，其中「度眾生願」以「令入佛知見」⁶⁶為目標，「積集福德」以「為眾生修道」⁶⁷為目標，「修學佛法」以圓滿大乘教法的修學⁶⁸為目標，「親事諸佛善知識」以「善財童子」⁶⁹為目標，「修證果位」以「與眾生一同成佛」⁷⁰為目標。此外，在「分勸」的最後，裴休都以「若持此心，則永不退失阿耨多羅三藐三菩提」結束，足見其良苦用心⁷¹。

p. 635, c20)；〔唐〕澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》卷 52 (CBETA, T35, no. 1735, p. 895, c3-5)；〔隋〕智顗，《法界次第初門》卷 1 (CBETA, T46, no. 1925, p. 672, b9-13)。

⁵⁹ 〔唐〕裴休，《勸發菩提心文》卷 1 (CBETA, X58, no. 1010, p. 486, c9-15)。

⁶⁰ 〔唐〕不空，《受菩提心戒儀》 (CBETA, T18, no. 915, p. 941, a4-10)。

⁶¹ 〔唐〕不空，《佛頂尊勝陀羅尼念誦儀軌法》 (CBETA, T19, no. 972, p. 365, a14-17)。

⁶² 〔唐〕趙遷，《大唐故大德贈司空大辨正廣智不空三藏行狀》 (CBETA, T50, no. 2056, p. 294, a8-13)。

⁶³ 裴休出生於唐貞元七年（791），去世於咸通五年（864）；圭峰宗密出生於建中元年（780），示寂於會昌元年（841）。

⁶⁴ 〔唐〕宗密，《圓覺經大疏釋義鈔》卷 13：「四弘者……為對四諦故……五願者……即不取斷煩惱，而加如來無邊誓願本，福智無過誓願集。」 (CBETA, X09, no. 245, p. 745, b24-c4)。

⁶⁵ 〔唐〕裴休，《勸發菩提心文》卷 1 (CBETA, X58, no. 1010, p. 486, c20)。

⁶⁶ 〔唐〕裴休，《勸發菩提心文》卷 1 (CBETA, X58, no. 1010, p. 486, c23-24)。

⁶⁷ 〔唐〕裴休，《勸發菩提心文》卷 1 (CBETA, X58, no. 1010, p. 487, a5-7)。

⁶⁸ 〔唐〕裴休，《勸發菩提心文》卷 1 (CBETA, X58, no. 1010, p. 487, a12-13)。

⁶⁹ 〔唐〕裴休，《勸發菩提心文》卷 1 (CBETA, X58, no. 1010, p. 487, a18-20)。

⁷⁰ 〔唐〕裴休，《勸發菩提心文》卷 1 (CBETA, X58, no. 1010, p. 487, b1-3)。

⁷¹ 〔唐〕裴休，《勸發菩提心文》卷 1 (CBETA, X58, no. 1010, p. 487, a2-3, a9, a14-15, a21-22, b4-5)。

四、「證」菩提心之「境」、「行」、「果」

在「解」菩提心的基礎上，「證」菩提心的部分可以從「境」、「行」、「果」三個方面來理解。「證」菩提心之「境」為「菩提道俗」和「圓頓經典」兩個方面，前面就「人」說，後者就「法」說。「行」的部分包括「助菩提法」、「四懈怠法」和「四速疾法」三部分，分別是「助伴」和「減損正行」及「增益正行」。「果」包括「菩提心功德」和「凡聖差別」，分別以「圓融門」和「行佈門」來說明菩提心的果德。

（一）「人法並舉」——菩提心之「境」

在「人」之所緣方面，裴休對「結菩提道俗」的理解是⁷²：

生生世世，不相捨離。同願同心，同行同德，各修定慧，分化眾生；或為兄弟，或為師長，迭相勸發，彼此護持；一人失路即同拯拔，一人證道即共歸依，永無厭倦，不相捨離。

與一般描述「無邊眾生」不同，此處通過結伴而行的方式，將無盡眾生歸為同修道侶，這樣在法上緊密的聯繫，最終就是「不相捨離」。需要指出的是，這裡的「不相捨離」有三個層次：第一，同行同進不相捨離；第二，具有共同的目標和責任，不會相捨；第三，互相扶持，遞相增上，不能相捨。這裡，裴休運用「同體大悲」的原理導向「眾生與佛等無差別」，與「行願品」中「恆順眾生」長行⁷³所說有異曲同工之意。同時，還通過引發同修道友的法情，在曉之以「理」基礎上，再通過動之以「情」來引導，這為後人撰寫發願文也提供了一種鏡鑒⁷⁴。

「法」之所緣為「圓頓經典」，其要求是「通」。之所以強調「圓頓經典」，主要是為了遣除行者「滯小」⁷⁵的弊端，從而洞徹「菩提心體」、合於「菩提法源」，前者即「真心」，後者就是「法界」，兩者不一不異、一而二、二而一。按照裴休的理解，通徹「圓頓經典」首先要體悟「圓明淨覺」，其特徵是體會現象與本質「俱非實體」，從而「遠離執取」，使心常處於「寂照」的狀態⁷⁶。「寂照」的說法，應

⁷² [唐]裴休，《勸發菩提心文》卷1 (CBETA, X58, no. 1010, p. 487, b8-11)。

⁷³ [唐]般若，《大方廣佛華嚴經》卷40 (CBETA, T10, no. 293, p. 846, a10-22)。

⁷⁴ 早於此文的《南嶽思大禪師立誓願文》(CBETA, T46, no. 1933, p. 786, b25-p. 792, b5)，其行文特點是發願，頗有臨摹《無量壽經》之感。而裴休此文與清省庵《勸發菩提心文》頗為類似，情理兼具，引人深思。

⁷⁵ [唐]裴休，《勸發菩提心文》卷1 (CBETA, X58, no. 1010, p. 487, b15-16)。

⁷⁶ [唐]裴休，《勸發菩提心文》卷1 (CBETA, X58, no. 1010, p. 487, b16-17)。

直接受到圭峰的影響，如《圓覺經略疏》中有「體用無礙，寂照同時，是為圓滿無上妙覺」⁷⁷一句，點出了「真心」的「體用」關係，而在《禪源諸詮集都序》中更直接說「寂照現前，應用無窮，名之為佛」⁷⁸。因此，裴休認為這樣的心就具有流出廣大的「大悲智」的能力，從而「不滯諸相」、「不墮二邊」，按裴休的理解這樣才是達到了「菩提正因」的標準，也就是開顯出了「真心」的功能。

（二）「主伴圓明」——菩提心正「行」

菩提心的正行，裴休提供給我們三個層面，分別是作為助伴的「助菩提法」，以及作為正行的「四懈怠法」和「四速疾法」。「助菩提法」的部分統攝了從一般行者可以做到的內容到大菩薩所作內容，從世間到出世間皆有，提供了關於積集助道資糧方面豐富的方法。「四懈怠法」和「四速疾法」分別從減損不足和增上圓滿的兩個方面說明了正修菩提行的內容。

在闡釋作為助伴的「助菩提法」時，裴休幾乎全文引用了《悲華經》寶海梵志勸人發心時所說的諸門助道法⁷⁹，其內容涵蓋六度、多聞、福德、思惟、四無量心、聽法、出世、阿蘭若、隨喜、三十七道品、六和敬⁸⁰，是從聲聞共法過渡到大乘不共法的多樣內容。需要說明的是，除了有六門助道法⁸¹沒有引用外，《勸發心文》中還增加了一種「隨喜」⁸²，這是在《悲華經》或其他經典中較為少見的。除了針對每一門的助菩提法起修外，裴休認為其竅訣就是「繫念得菩提」，而對於助道的定解，裴休認為應是認為「是道清淨」，乃至「無漏」、「正直」、「安穩」⁸³。此外，修「助菩提法」應生起莊嚴佛土，進而隨意所求之大誓願，同時此處也通過註解的方式引導讀者進一步詳閱《悲華經》來了解菩薩因地修行的下手處⁸⁴。

關於正行部分的「四懈怠法」及「四速疾法」，仍是引用《悲華經》內容來說明。「四懈怠法」的內容⁸⁵與《悲華經》中的⁸⁶完全一致，包括在行為、眷屬、布施和發願四個方面應如何與菩提心的發起相應，而何者又是減損菩提心的。作為「四懈怠法」的反面，「四速疾法」與之完全相反，其具體內容⁸⁷與《悲華經》中的相

⁷⁷ [唐]宗密，《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》卷2 (CBETA, T39, no. 1795, p. 562, b17-18)。

⁷⁸ [唐]宗密，《禪源諸詮集都序》卷1 (CBETA, T48, no. 2015, p. 403, a10)。

⁷⁹ 《悲華經》卷5 (CBETA, T03, no. 157, p. 198, b2-c14)。

⁸⁰ [唐]裴休，《勸發菩提心文》卷1 (CBETA, X58, no. 1010, p. 487, b22-c22)。

⁸¹ 對比《悲華經》，此文所缺的助道法有：智、寂滅、念、意、持，且根與力的內容作了合併。

⁸² [唐]裴休，《勸發菩提心文》卷1 (CBETA, X58, no. 1010, p. 487, c16-17)。

⁸³ [唐]裴休，《勸發菩提心文》卷1 (CBETA, X58, no. 1010, p. 487, c22-23)。

⁸⁴ [唐]裴休，《勸發菩提心文》卷1 (CBETA, X58, no. 1010, p. 487, c24-p. 488, a1)。

⁸⁵ [唐]裴休，《勸發菩提心文》卷1 (CBETA, X58, no. 1010, p. 488, a3-11)。

⁸⁶ 《悲華經》卷5 (CBETA, T03, no. 157, p. 201, a11-25)。

⁸⁷ [唐]裴休，《勸發菩提心文》卷1 (CBETA, X58, no. 1010, p. 488, a13-17)。

關內容⁸⁸也是相一致的。關於「四懈怠法」和「四速疾法」的描述，其共同的特點就是以善法、圓滿、無限為究竟、「速疾」，以不善、缺損、有限為不究竟、「懈怠」。這四種「懈怠法」對修行上的過患就是「於生死獄，受諸苦惱」，同時也不能「疾成阿耨多羅三藐三菩提」，而按照四種「速疾法」來做則能夠快速成就無上菩提。因此，「四懈怠法」和「四速疾法」兩個部分是通過說明過患或利益，同時對四法的内容進行詳說的方式來強調為速成無上菩提，「四懈怠法」是行者需要減損直至最終完全遮止的，而「四速疾法」是行者需要增上修習直至最終圓滿的。裴休選取《悲華經》作為菩提心正行部分的内容，而且幾乎是原文引用，說明了其對這部經中關於菩薩因地修行法門的推崇。而《悲華經》中的佛身觀，對本身作為華嚴行者的裴休在理解《華嚴經》中的佛身觀和佛陀觀，也有借鑒意義⁸⁹。

（三）「圓融行佈無礙」——菩提心之「果」

作為菩提心之「果」，此文是通過「校量功德」和「超越差別」兩方面來說明的。「校量功德」直接就菩提心圓滿之「果」所得功德進行說明，是菩提心「果」的「圓融」方面。「超越差別」則是先是通過承認顯現上的凡聖差別，進而會通這一差別，從而溝通起從凡入聖的可能性，是菩提心「果」的「行佈」方面。

作為「圓融門」的「校量功德」，其顯著表現為直抵佛之「果」德而不忽視「果」德之因，也就是運用了「因該果海、果徹因源」的原理將「初心成佛」之功德予以展現，後者一方面呼應了本文「普勸發心」之「初發心」意味，同時本身也是彰顯了這一華嚴不共教法。實際上，作為經文普遍的方式，「校量功德」在諸經⁹⁰中較為常見，是佛陀言教中的一種重要方式。此文對「普勸發心」亦即「初發心」的功德，是通過引用《華嚴經·初發心功德品》⁹¹的内容來說明的。在《華嚴經》中，初發心為「十住位」之「初住」，為寄位修行之內凡三賢之初賢位。不過，按圓教解，此處正是「十信成滿」之結果，而「十信成滿」即「初心成佛」。因此，裴休選取的這一部分經文正好契合本文以「普勸」僧俗二眾「發起」菩提心的旨趣。本文的「發菩提心」之「十二正因」⁹²及初發心與佛功德齊等⁹³這些内容係全文引用自《華嚴經》⁹⁴，只是略去了對無限功德層層遞進的描述。

⁸⁸ 《悲華經》卷 5 (CBETA, T03, no. 157, p. 201, a25-b3)。

⁸⁹ 西尾京雄，〈悲華經の成立、及び其の仏身觀〉，頁 60-62。

⁹⁰ 除《華嚴經》外，尚有，如：《大般若波羅蜜多經》有〈校量功德品〉 (CBETA, T05, no. 220, p. 570, c15-p. 906, b29)；《妙法蓮華經》的〈隨喜功德品〉和〈法師功德品〉 (CBETA, T09, no. 262, p. 46, p. 46, b21-p. 50, b22)；另，如《雜阿含經》卷 20 (CBETA, T02, no. 99, p. 145, a24-c11)，阿含系統的經典對於具體的修行法門也往往運用校量功德的方式。

⁹¹ 《大方廣佛華嚴經》卷 17 (CBETA, T10, no. 279, p. 89, a5-p. 91, c29)。

⁹² 〔唐〕裴休，《勸發菩提心文》卷 1 (CBETA, X58, no. 1010, p. 488, b21-c4)。

在最後「通凡聖差別疑」的部分，針對學人可能存在「聖者境界凡人莫能企及」或「凡夫根器不能承受此大法」等疑問⁹⁵時，裴休先是從「凡聖同源本無差別」的原理出發，會通凡聖顯現上差別是源於「一念迷倒自取沈淪」的原因，進而說明既發菩提大心就可名之為「菩薩」，而隨順菩提心的修行，於布施波羅蜜、四攝法門以及戒定慧三學方面不斷增上，能夠漸薄「貪嗔癡」三毒，由此「便成法器」⁹⁶。此外，還以「法門誠不虛設」的信仰前提，進而說明住前菩薩修行⁹⁷亦須依止此法方得成滿。同時，就理證的基礎上，還引用釋迦如來本生事跡⁹⁸來通過教證進一步說明凡夫修行的起點正是修習菩提心。與一般認為的寄位修行的行佈門不同，此處裴休只是點出凡聖之間並不存在不可逾越之鴻溝，以此為原點，說明從類似於相似性⁹⁹的發起菩提心直至圓成，其全部過程不離最初發心的原理。以這一方式「超越差別」，提供了「圓融行佈無礙」的發心修證意趣。

五、解行圓融、即事即理——裴休發菩提心觀的要點

從《勸發心文》的解行二門，體現了裴休有關發菩提心觀的解行圓融面向，其融合理事的敘述方式又體現了其菩提心觀即事即理的特點。這兩個特點呈現為下面幾個方面：

第一，基於真心之「體」的「初發心」是成佛修證之路的重要起點。發菩提心自然是成佛不共因，但初發心的重要性在華嚴教學中顯得更為重要和殊勝。初發心的意涵除了繼承智儼《孔目章》的內容外，還結合華嚴圓教義發揮了真心在華嚴初心觀中的作用。在裴休來看，大眾執「旋聚旋散」之「五蘊身」和「乍起乍滅」之「虛妄之心」¹⁰⁰為實在，而不能指認「圓滿空寂」之「真身」和「廣大靈知」之「真心」，這是問題的關鍵。彌合迷悟之間鴻溝的是「心佛眾生三無差別」這一原理¹⁰¹，由此出發，倘若能夠體認菩提心之「體」本自具足圓滿無缺，而當下凡夫的生命狀態是由於「惑雲所覆」且「不自覺知」，將成佛的可能性和眾緣具

⁹³ 〔唐〕裴休，《勸發菩提心文》卷1 (CBETA, X58, no. 1010, p. 488, c4-20)。

⁹⁴ 《大方廣佛華嚴經》卷17 (CBETA, T10, no. 279, p. 89, b10-18; p. 91, c7-29)。

⁹⁵ 〔唐〕裴休，《勸發菩提心文》卷1 (CBETA, X58, no. 1010, p. 488, c24-p. 489, a2)。

⁹⁶ 〔唐〕裴休，《勸發菩提心文》卷1 (CBETA, X58, no. 1010, p. 489, a2-9)。

⁹⁷ 〔唐〕裴休，《勸發菩提心文》卷1 (CBETA, X58, no. 1010, p. 489, a9-13)。

⁹⁸ 〔唐〕裴休，《勸發菩提心文》卷1 (CBETA, X58, no. 1010, p. 489, a13-19)。

⁹⁹ 這裡權且用「類似於」「相似性」來描述住前菩薩的「菩提心」，其特徵包括：可退、體解皆不深刻等方面，但其已經蘊含了圓滿具足菩提心的成分。因為並未真正不退，所以是「相似性」，又因為已經蘊含具足圓滿，所以前面有限定詞「類似於」。

¹⁰⁰ 〔唐〕裴休，《勸發菩提心文》卷1 (CBETA, X58, no. 1010, p. 486, b1)。

¹⁰¹ 〔唐〕裴休，《勸發菩提心文》卷1 (CBETA, X58, no. 1010, p. 486, b7-8)。

足後的可行性統一於這兩個方面。故行人所需要做的，就是「妄惑既除」達到嚴淨本心的結果¹⁰²。

第二，裴休的菩提心之「行相」是「五弘誓願」。現今流傳較多的「四弘誓願」是基於「苦集滅道」四諦來展開，如天台智者所解¹⁰³，而此處的「五弘誓願」與「四弘誓願」也有一定的關係¹⁰⁴：

四弘者，如常可知，為對四諦故，亦如發菩提心義門中釋，然今更略言：觀苦諦故願度眾生，觀集諦故斷煩惱，觀道諦故學無過法門，觀滅諦故願成菩提，證真寂滅也。五願者，亦如前述，即：不取斷煩惱，而加如來無邊誓願本¹⁰⁵，福智無過誓願集。

「四弘誓願」中「煩惱無盡誓願斷」一願未被「五弘誓願」所採納，這一區別表明四誓是隨順三乘教法共同的四諦法門來闡述菩提心的特徵，並由此提供發願的內容。而五願更體現了菩薩乘別行的特點，除了「不取斷煩惱」外，還加上「無邊如來誓願本」和「福智無邊誓願集」兩誓，分別對應「成所作智之因」以及是「平等性智之因」，實際上這種說法即是將五誓與五方佛和五智相結合，成為一種菩提心觀行的法門¹⁰⁶。

第三，「解證並舉」是裴休菩提心觀之特色。其表現方式有二：一是由解入行，解起而行藏、行起而解謝。從《勸發心文》整體來看，「解」、「證」二門是菩提心觀的總綱，從「體相用」的角度來「解」此處所勸之發心的「最初」與「圓成」之義，再由「境行果」三門提供「行」與「證」的所緣、方法和目標。二是解行俱融，即解即行，交參無礙。例如，在「解」菩提心方面，有觀行菩提心的主要目標¹⁰⁷，有指導心行的五誓願¹⁰⁸，有校量菩提心發起功德的心理引導¹⁰⁹等，皆是

¹⁰² 〔唐〕裴休，《勸發菩提心文》卷1 (CBETA, X58, no. 1010, p. 486, b6-7)。

¹⁰³ 〔隋〕智顗，《釋禪波羅蜜次第法門》卷1 (CBETA, T46, no. 1916, p. 476, b14-18)。

¹⁰⁴ 〔唐〕宗密，《圓覺經大疏釋義鈔》卷13 (CBETA, X09, no. 245, p. 745, b24-c4)。

¹⁰⁵ 應為「事」、「仕」或「侍」。如：〔唐〕不空，《受菩提心戒儀》卷1 (CBETA, T18, no. 915, p. 941, a8-10)；〔唐〕不空，《佛頂尊勝陀羅尼念誦儀軌法》卷1 (CBETA, T19, no. 972, p. 365, a14-17)；金慧暢，《安樂妙寶》卷1 (CBETA, B11, no. 70, p. 48, a12-13)；〔唐〕善無畏，《無畏三藏禪要》卷1 (CBETA, T18, no. 917, p. 943, a12-16)；〔元〕王子成，《禮念彌陀道場懺法》卷6 (CBETA, X74, no. 1467, p. 106, b16-18)。

¹⁰⁶ 大興善寺翻經院述，《聖無動尊一字出生八大童子祕要法品》卷1 (CBETA, T21, no. 1204, p. 32, c6-26)。

¹⁰⁷ 〔唐〕裴休，《勸發菩提心文》卷1 (CBETA, X58, no. 1010, p. 486, b15-c8)。

¹⁰⁸ 〔唐〕裴休，《勸發菩提心文》卷1 (CBETA, X58, no. 1010, p. 486, c9-p. 487, b5)。

¹⁰⁹ 〔唐〕裴休，《勸發菩提心文》卷1 (CBETA, X58, no. 1010, p. 486, b7-10)。

融攝「行」門於「解」中；又如，引用經典說明「菩薩四懈怠法」¹¹⁰、「菩薩四速疾法」¹¹¹等，又是在「行證」中運用「解」的方法。因此，透過這樣兩個方面《勸發心文》將「解證並舉」的特點呈現出來，也提供了一種關於菩提心發起的有效引導方法。

餘論：兼議《勸發心文》的特色

作為中土著述典籍中不多的以「勸發菩提心」為主題的論文，裴休的這部著代表了佛教本土化過程中宗經而有所發揮的嘗試，其寫作特點也值得關注，就這一問題僅就《勸發心文》之特色做幾點簡單說明：

「解行並舉」的價值取向。裴休的發菩提心觀的「解行並舉」思路直接決定了這篇著作的行文風格。我們能看到其中裴相對行人的殷殷期待，情理並重的方式基於同情與同理，是更易為人所接受的一種引導方式。由觀念的調整，行人逐步將發菩提心轉化為自身的穩定心理，由此從發願而主動導人身語意三業的轉化，終使「善用其心」的修行要訣得以運用與熟悉。這是對「圓淨行品」¹¹²蘊含之「普行」義的回歸，也是適合三根行人的「圓融行佈無礙」¹¹³的法門。

「宗主華嚴」的詮釋理念。此文多次直接引用《華嚴經》的內容，如在詮說「大願心」時，在註解和正文共引用了三次原文，包括了譬喻¹¹⁴、大願不捨眾生經典依據¹¹⁵以及勸導大家對「聖言量」信受奉行¹¹⁶；在說明發菩提心功德¹¹⁷的方面，整段完全來自「初發心功德品」相關內容。同時，無論是在解讀菩提心還是在導行門中，皆以圓教思惟貫穿始終。此外，在「勸通圓頓經典」中，將《華嚴經》、《涅槃經》等¹¹⁸當做「圓頓經典」中的代表，為菩提道侶所應學修通達者。

「借鑒融合」的敘述風格。作為朝廷命官，裴休對主流傳統文化的另兩個主體——儒家、道家自然也十分熟悉。如其在詮說「大悲心」時，引用道家先哲老子「聖人後其身身先」的言論以及儒家「仁者博施濟眾」的說法來說明三教在慈

¹¹⁰ 〔唐〕裴休，《勸發菩提心文》卷1 (CBETA, X58, no. 1010, p. 488, a2-11)。

¹¹¹ 〔唐〕裴休，《勸發菩提心文》卷1 (CBETA, X58, no. 1010, p. 488, a12-17)。

¹¹² 〔唐〕法藏，《華嚴經探玄記》卷4 (CBETA, T35, no. 1733, p. 184, c13-19)。

¹¹³ 〔唐〕法藏，《華嚴經探玄記》卷1 (CBETA, T35, no. 1733, p. 108, c3-8)。

¹¹⁴ 〔唐〕裴休，《勸發菩提心文》卷1 (CBETA, X58, no. 1010, p. 486, c2-3)。

¹¹⁵ 〔唐〕裴休，《勸發菩提心文》卷1 (CBETA, X58, no. 1010, p. 486, c4-8)。

¹¹⁶ 〔唐〕裴休，《勸發菩提心文》卷1 (CBETA, X58, no. 1010, p. 486, c8)。

¹¹⁷ 〔唐〕裴休，《勸發菩提心文》卷1 (CBETA, X58, no. 1010, p. 488, a18-c22)。

¹¹⁸ 〔唐〕裴休，《勸發菩提心文》卷1 (CBETA, X58, no. 1010, p. 487, b19-20)。

悲心方面的一致性¹¹⁹，從而為將「發菩提心」置於佛教的本土化視野。同時，其引導讀者生起慚愧心，特別是用「與畜生無異」¹²⁰、「失信」¹²¹等說法，幾乎就是用儒家君子的思維來做心理引導了。

「普行無盡」的終極關懷。除了直接引用行願品的內容作為教證，《勸發心文》甫一開始，就用了兩個「普告大眾」來表明自己的弘願，其內容就是「生生世世」伴隨大眾互相扶持、共同增上進而發願未來龍華會上同受佛記。類似的，除了 17 處「普勸」或「普願」外，還使用「一切」、「一一」、「念念」等表示普遍含義的詞達 56 處，大量運用這類詞彙也說明了欲窮極語言之極限，將一個「普」字貫徹到底的意圖。

本文就裴休的菩提心觀為主題，探討了《普勸僧俗發菩提心文》的結構、主要內容以及菩提心觀的特點，這篇發願文融菩提心的觀行於解行兩面，其行文還具有情理並重和以華嚴經教為主、其他內外學為助伴等特點，這些要素提高了文本的普及性和在實踐上的易操作性，為我們今天繼承和恢復華嚴修證體系提供了可資借鑒的藍本。深入檢視這篇發願文，尚有一些問題有待進一步研究，例如五誓和四誓之間的選擇、源流及其與華嚴宗判教之間的關係；其在唐會昌法難後直至清末民初再次與省庵《勸發菩提心文》、《菩提心論》等內容合訂而出現，這漫長的時間中的版本流通、義解、運用等情況，尚有待新材料和新觀點的出現。

參考文獻

〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含經》。T02, no. 99。

〔北涼〕曇無讖譯，《悲華經》。T03, no. 157。

〔唐〕玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》。T05, no. 220。

〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》。T09, no. 262。

〔東晉〕佛跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》。T10, no. 278。

〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》。T10, no. 279。

〔唐〕般若譯，《大方廣佛華嚴經》。T10, no. 293。

〔唐〕不空譯，《受菩提心戒儀》。T18, no. 915。

〔唐〕善無畏說，《無畏三藏禪要》。T18, no. 917。

〔唐〕不空譯，《佛頂尊勝陀羅尼念誦儀軌法》。T19, no. 972。

大興善寺翻經院述，《聖無動尊一字出生八大童子祕要法品》。T21, no. 1204。

¹¹⁹ 〔唐〕裴休，《勸發菩提心文》卷 1 (CBETA, X58, no. 1010, p. 486, b16-20)。

¹²⁰ 〔唐〕裴休，《勸發菩提心文》卷 1 (CBETA, X58, no. 1010, p. 486, b8-14)。

¹²¹ 〔唐〕裴休，《勸發菩提心文》卷 1 (CBETA, X58, no. 1010, p. 486, c18-19)。

- 〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》。T25, no. 1509。
- 〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》。T27, no. 1545。
- 〔唐〕玄奘譯，《瑜伽師地論》。T30, no. 1579。
- 〔唐〕波羅頗迦羅蜜多羅譯，《大乘莊嚴經論》。T31, no. 1604。
- 〔唐〕法藏述，《華嚴經探玄記》。T35, no. 1733。
- 〔唐〕澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》。T35, no. 1735。
- 〔唐〕澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》。T36, no. 1736。
- 〔唐〕李通玄撰，《新華嚴經論》。T36, no. 1739。
- 〔唐〕宗密述，《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》。T39, no. 1795。
- 〔隋〕慧遠撰，《大乘義章》。T44, no. 1851。
- 〔隋〕杜順說、〔唐〕智儼撰，《華嚴一乘十玄門》。T45, no. 1868。
- 〔唐〕智儼集，《華嚴經內章門等雜孔目章》。T45, no. 1870。
- 〔唐〕法藏述，《華嚴發菩提心章》。T45, no. 1878。
- 〔唐〕宗密註，《註華嚴法界觀門》。T45, no. 1884。
- 〔隋〕智顗說，《摩訶止觀》。T46, no. 1911。
- 〔隋〕智顗說，《釋禪波羅蜜次第法門》。T46, no. 1916。
- 〔隋〕智顗撰，《法界次第初門》。T46, no. 1925。
- 〔陳〕慧思撰，《南嶽思大禪師立誓願文》。T46, no. 1933。
- 〔唐〕裴休集，《黃檗山斷際禪師傳心法要》。T48, no. 2012A。
- 〔唐〕宗密述，《禪源諸詮集都序》。T48, no. 2015。
- 〔隋〕費長房撰，《歷代三寶紀》。T49, no. 2034。
- 〔元〕念常集，《佛祖歷代通載》。T49, no. 2036。
- 〔唐〕趙遷撰，《大唐故大德贈司空大辨正廣智不空三藏行狀》。T50, no. 2056。
- 〔宋〕道原纂，《景德傳燈錄》。T51, no. 2076。
- 〔唐〕澄觀述，《華嚴經行願品疏》。X05, no. 227。
- 〔唐〕宗密述，《圓覺經大疏》。X09, no. 24。
- 〔唐〕宗密撰，《圓覺經大疏釋義鈔》。X09, no. 245。
- 〔唐〕裴休述，《勸發菩提心文》。X58, no. 1010。
- 〔元〕王子成集，《禮念彌陀道場懺法》。X74, no. 1467。
- 〔明〕朱時恩輯，《居士分燈錄》。X86, no. 1607。
- 〔清〕彭際清述，《居士傳》。X88, no. 1646。
- 金慧暢編，《安樂妙寶》。B11, no. 70。
- 〔後晉〕劉煦，〈列傳第一百二十七・裴休〉，《舊唐書》第十六冊，北京：中華書局，1975年，頁4593-4594。
- 大刀，〈護法宰相裴休〉，《五台山研究》1986年第3期，頁28-30。

- 平燕紅，〈《普勸僧俗發菩提心文》的校註〉，《2017 國際青年華嚴學者論壇論文集》，2018 年，臺北：華嚴蓮社，頁 H1-H20。
- 伊藤真，〈李通玄による五種の初発心の説について〉，《印度學佛教學研究》第 59 卷第 2 期，2011 年，頁 603-606。
- 吉川忠夫，〈裴休傳 - 唐代の一士大夫と佛教〉，《東方學報》第 64 期，1992 年，頁 115-277。
- 江真慧，〈《華嚴經》菩提心的特色之研究〉，《全國佛學論文聯合發表會論文集（第 19 屆）》，臺北縣：法鼓佛教研修學院，2008 年，頁 1-28。
- 西尾京雄，〈悲華經の成立、及び其の仏身觀〉，《大谷學報》第 12 卷第 2 期，1931 年，頁 44-62。
- 呂姝貞，《慧沼〈勸發菩提心集〉研究》，新竹：玄奘人文社會學院宗教學研究所，碩士論文，2004 年。
- 宋智明，〈初心修道中的四個障礙〉，《法音》1988 年第 11 期，頁 16-17。
- 林維明，〈論發菩提心（一）〉，《海潮音》第 98 卷第 5 期，2017 年，頁 28-33。
- 林維明，〈論發菩提心（二）〉，《海潮音》第 98 卷第 6 期，2017 年，頁 21-26。
- 林維明，〈論發菩提心（三）〉，《海潮音》第 98 卷第 7 期，2017 年，頁 22-24。
- 邱湘凌，〈《華嚴經》的菩提心思想〉，臺北縣：華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2006 年。
- 孫伯君，〈裴休《發菩提心文》的西夏譯本考釋〉，《寧夏社會科學》2017 年第 4 期，頁 186-193。
- 馬淵昌也，〈清涼澄觀の安国批判をめぐって：初発心成仏と一生有望〉，《東洋文化研究》第 3 期，2005 年，頁 287-319。
- 高玉春，〈裴休與佛教〉，《邢台學院學報》2000 年第 3 期，頁 41-45。
- 陳玉蛟，〈「發心」在漢藏佛學中之意義及其在宗教實踐上之心理功能〉，《中華佛學學報》第 3 期，1990 年，頁 209-234。
- 陳英善，〈從一乘三乘論華嚴的菩提心〉，《華嚴學報》第 1 期，2011 年，頁 79-102。
- 陳艷玲，〈論裴休的佛教信仰〉，《南京曉莊學院學報》2013 年第 4 期，頁 112-116。
- 超然，〈淺說發菩提心與止觀之聯繫〉，《浙江佛教》2001 年第 1 期，頁 21-23。
- 楊麗芬，〈析論菩提心是普賢行願的實踐依據——以《普賢行願品別行疏鈔》為例〉，《法音》2011 年第 4 期，頁 21-27。
- 賴玉梅，〈《華嚴經》發願思想之研究〉，新北市：法鼓佛教學院佛教學系碩士論文，2014 年。
- 釋善智，《寂天菩薩的菩提心思想》，江蘇：戒幢佛學研究所碩士論文，2017 年。
- 釋德安，〈初心發軔，圓成始終——淺談佛教發心的當代價值〉，北京：第二十四屆世界哲學大會，2018 年。

釋德安，〈從善財童子的初發心修行看人生的成長〉，廈門：漢傳佛教院校論文發表會，2018 年。

釋德安，〈華嚴初發菩提心教法指要〉，《2017 國際青年華嚴學者論壇論文集》，2018 年，臺北：華嚴蓮社，頁 B1-B12。

釋德安，〈華嚴初發菩提心觀法淺見〉，《2018 國際青年華嚴學者論壇論文集》，2019 年，臺北：華嚴蓮社，頁 E1-E20。

釋德安，〈試論華嚴初發心〉，《蘇州佛教》2019 年第 1 期，頁 59-66。

釋德安，〈試論華嚴的人生成長觀——從善財童子的知行實踐談起〉，《戒幢佛學》第 5 卷，2021 年，頁 152-163。

權坦俊，〈『華嚴經』修行道の頓漸問題〉，《印度學佛教學研究》第 51 卷第 2 期，2003 年，頁 837-835。

宋代華嚴一系《圓覺經》注疏及其特點考辨

中國海洋大學馬克思主義學院 講師
王凱

摘 要

自華嚴五祖宗密作疏以來，《圓覺經》便成為華嚴宗所重視的重要典籍。宋代華嚴宗承續宗密對該經的詮釋，但由於其義學興趣的減弱，使得這一時期對《圓覺經》的研究呈現出三種新的面向：一是以淨源為代表，對《圓覺經》懺儀的研究；二是以善喜、觀復為代表，對《華嚴經》與《圓覺經》地位問題的研究。三是以行霆、清遠等為代表，對《圓覺經》推廣性質的研究。這三種傾向都從總體上凸顯了宋代華嚴宗在增強本教活動、強化本派經典、傳承本門法義方面的努力，明顯具有提升本宗地位的意圖，是宋代華嚴宗中興的重要表現。

關鍵詞：宋代華嚴宗、《圓覺經》、注疏、宗派

由於《圓覺經》在早期華嚴宗的發展過程中並不佔據主要地位，加之明清以後隨著禪宗在宗派勢力上佔據絕對優勢且一直保有《圓覺經》的宣講傳統，使得此經與華嚴宗的關係研究沒有得到學界的充分重視，即便研究宗密的學者對其「圓覺疏」的研究已然汗牛充棟，但是從中國華嚴宗的整體研究方面看，我們對《圓覺經》在宗門內的角色與作用還遠為達到充分的理解。本文試圖通過對宋代華嚴宗門人的《圓覺經》注疏進行分類研究，來展示宗密後華嚴宗內部對《圓覺經》的態度與看法的某個側面，以期能夠對《圓覺經》與華嚴宗關係之研究稍加豐富。總體上看，與宗密從「教」門角度詮釋改造《圓覺經》不同，宋代華嚴宗的《圓覺經》注疏呈現出強烈的宗派建構性特徵，在繼承宗密疏大義的同時，強化《圓覺經》在宗派發展中的作用。這些注疏尤以淨源的《圓覺經道場略本修證儀》、觀復的《圓覺經鈔辨疑誤》、善喜的《斥謬》、行霆的《圓覺經類解》、清遠的《圓覺疏鈔隨文要解》最具代表性。

一、

在宋代圓覺疏解中，淨源的著作是關注度最高的。晉水淨源(1011-1088.12.19)，早年在五台承遷、橫海明覃處初受華嚴，次還南受業於長水子璿(965.4.12-1038.5.27)，後還親近高麗僧統義天(1055-1101)，並於此獲得很多當時中土佚失的華嚴典籍。淨源被稱為北宋華嚴宗中興之祖，又被後世尊為華嚴七祖(一說十祖)，與其對華嚴宗典籍的搜集整理有很大關係，其著錄的《華嚴原人論發微錄》、《華嚴妄盡還源觀疏鈔補解》、《華嚴經疏注》、《華嚴經義海百門》、《華嚴還源觀科》為宋代華嚴的義學發展奠定了基礎¹。但正如吉田剛所指出的那樣，義學典籍的推進並不能作為宗派復興的標誌，真正意義上的復興是需要具備聖典的完備、教理的發揚、教學的推廣、教儀的流行、教團的擴大、教徒的認同等多方面條件的²。如果說淨源的前述著作還是側重在義學領域推動華嚴宗的復興，那其對宗密《圓覺經道場修證儀》的刪減和由此發揮而來的《華嚴普賢行願修證儀》則體現了其在建立華嚴特色宗教儀式方面的貢獻。

¹ 關於淨源對宋代華嚴義學發展的貢獻，學界存在不同的說法，吉田剛認為淨源對華嚴義學的貢獻僅在於收集典籍和建設經藏，對教理的研究也限於以推行教學為目的，其對華嚴教團的復興貢獻遠大於對華嚴法義復興的貢獻。(參見吉田剛，《宋代華嚴復興事蹟》，<http://www.lingshh.com/34/jitiangang.htm>。)而魏道儒則認為淨源以華嚴教義解釋當時流行的各類佛教典籍，本身就具有重要的理論意義，可以看做是淨源為振興本宗所作努力不可分割的組成部分。(參見魏道儒，〈宋代華嚴中興的過程、內容和特點——從慧因寺系到「宋代華嚴四大家」〉，《法源》總第二十三期(2005年)，<http://www.zgfy.cn/ztjj/zgfy/fy/zdssq2005n/2012/03/30/142019859.html>。)雖然二說有異，但是都從根本上承認了淨源對華嚴經典進行義學研究並將之傳播的歷史事實，因此本文在此意義上認定淨源對佛教典籍的疏解是宋代華嚴義學發展的基礎。

² 吉田剛，〈宋代華嚴復興事蹟〉，<http://www.lingshh.com/34/jitiangang.htm>。

淨源所作《圓覺經道場略本修證儀》(下簡稱《略儀》)一卷是根據宗密《圓覺經道場修證儀》發展而來的一部禮懺法本。此書雖僅為宗密一書的節略版本,但揀選的過程本身就蘊含了作者對其中比較具有華嚴特色的內容的宣揚,且淨源節略的目的在於將之推廣,並在天台懺法流行的環境下,推動華嚴懺法的實踐,因此在宋代華嚴中興史上具有較為重要的意義³。《略儀》全書受到宗密思想的極大影響,淨源自己在記述寫作緣起時,就直言不諱說到:「有唐中吾祖圭峰禪師,追彌天之餘烈,貫智者之遺韻,備述圓覺禮懺禪觀,凡一十八卷,包並勸修揅敘證相,故道場法事之門有七,而禮佛懺儀之門有八。其所伸引沖邃澹漫(多用佛名文及《華嚴經》等意),蓋被三期限內修證耳。餘以像法之末遇茲遺訓,緬懷淨業其亦有年,繇是略彼廣本為此別行,法類相從。蓋盡一席之軌矣。既而觀其辭雖異於彌天,唱其聲似協於智者(天竺西明皆廣智者之襲)。後之末學繼而修之,則圭峰劬勞之德亦報之之萬一也。」⁴淨源雖未明說《略儀》在發揚宗密何種思想,但是從其對懺法發展史的敘述來看,其寄希望通過節略宗密修證儀,來推動華嚴懺儀實踐的目的是很明顯的,他《略儀》中寫道:

吾佛之唱圓覺也,開一心法而被乎三根者,斯蓋障之有淺深,機之有利鈍矣,是故通別觀門離之為二,道場懺悔次其第三,亦猶出廐良駒已搖鞭影,薶塵大寶須設治方耳。然則懺之為義,有理懺焉,有事懺焉。若夫陳罪相以精勤,責妄心而愧切,此事懺也。念實相以宴安,耀慧日於霜露,此理懺也。漢魏以來崇茲懺法,蔑聞其有人者,實以教源初流。經論未備(方等諸經婆沙等論),西晉彌天法師嘗著四時禮文,觀其嚴供五悔之辭,尊經尚義多摭其要,故天下學者悅而習焉。陳隋之際,天台智者撰法華懺法,光明百錄具彰逆順十心,規式頗詳而盛行乎江左矣。⁵

此中,不僅強調了懺法在佛教傳播中的重要性,借此為在華嚴宗內恢復本宗懺儀建立充分的理由,而且也特別強調了天台懺法的完善和流行,也體現其意欲在懺法層面與當時流行江南的天台諸寺相抗衡的宗派意識。

如果說《略儀》還只是淨源在推廣華嚴典籍方面的諸多例證之一,那其根據此書創作的《華嚴普賢行願修證儀》(下簡稱《普賢儀》)則可以看做其在懺法方面挺立自宗的突出成果。《普賢儀》有甲、乙兩本,根據鎌田茂雄的研究,其內容與《略

³ 關於淨源在天台盛勢之下力弘華嚴的事實見於《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志》卷六:「杭之為州,領屬縣十。寺院五百三十有二。凡講院所傳,多天台智者之教。惟賢首一宗,歷年沈隱。是以法師源公,力振宏綱,始立教藏於蘇、於秀。」(CBETA 2019.Q4, GA020, no. 17, p. a071a4-6)

⁴ 《圓覺經道場略本修證儀》, CBETA 2019.Q4, X74, no. 1476, pp. 512c24-513a8。

⁵ 《圓覺經道場略本修證儀》, CBETA 2019.Q4, X74, no. 1476, p. 512c14-24。

儀》雖多有相似，但是也兼有天台小止觀的影響⁶，可見其在懺法的弘揚方面並不是嚴格以華嚴法義來進行揀選，而是集成了宗密相容並包的精神，一切以因應各類僧眾的根機需求，促進華嚴宗禪法的快速流行為根本目的。

二、

如果說淨源的圓覺研究是試圖發揮《圓覺經道場修證儀》的實踐特性在現實層面推動華嚴懺法的快速流行，從而達到中興華嚴宗的目的，那作為華嚴「宋朝四家」⁷之一的師會（1102-1166）的兩位弟子觀復與善喜，則是從判教角度對《圓覺經》進行正本清源的考察，以期明確華嚴典籍的正統地位。

觀復，生卒年不詳，號笑庵，據陳永革研究，其主要活動時間應在 1141-1152 年間。先學於宗豫，後又受業於師會，主要著作有《圓覺經鈔辨疑誤》、《華嚴疏鈔會解記》、《金剛別記》、《遺教經論記》等，而其最具影響的著作當屬《五教章析薪記》，這部書用澄觀、宗密的思想來詮釋《華嚴五教章》，後師會於紹興十七年（1147）作《華嚴一乘教義章焚薪》對觀復一書進行逐條批駁。

《圓覺經鈔辨疑誤》是觀復對《圓覺鈔》中存在的錯謬之處進行辨明的一部著作。其寫作緣起，正如其卷首所說：

然此鈔多疑誤者，以於大疏鈔略出時，非圭峯一手，乃弟子輩，同抄略之，致與大疏鈔前後不相照也，抑又傳寫脫略刊板添改，故齊師自敘云，不削而削，乃本其本，況有剗去元板，妄加修補者，輾轉訛舛，彌失其源，而講者不悟，皆謂圭峯本文，或見其非，但加粉飾，致鵠不成，為蛇添足也，今次第引大疏鈔對校，并正義辨之，如欲刊板流通者，能依此詳而改諸，則圭峯之心燈分照於無盡矣。⁸

全書共辨一百零三處疑誤。此書雖未對《圓覺經》進行系統的評判研究，但是其作為觀復存世作品之一，從側面展示了他對《圓覺經》的重視。事實上，觀復也的確對《圓覺經》關注有加，尤其在《圓覺經》與《華嚴經》在華嚴宗內部的地位問題上，觀復表現除了與其師師會不同的觀點。師會與觀復關注的一個共同的問題是華

⁶ 鎌田茂雄，〈華嚴普賢行願修證儀の研究〉，《禪研究所紀要》6・7，1976 年，頁 305-317。

⁷ 華嚴宋朝四家，指的是與淨源同時代的雪溪道亭、觀復、師會、希迪四人，在一些學者的著作中也稱作「宋代華嚴四大家」，但根據楊維中教授的研究，此四人的稱號是因為他們都注釋過《五教章》，因此日本佛教史籍將他們合稱作「宋朝四家」。（參見楊維中，〈宋代華嚴宗的延續與復興考述〉，2013 浙江國際華嚴文化節華嚴禪國際學術研討會，http://www.168.cn/pty/xqsd/201312/t20131210_215651_23.htm）為體現稱呼的準確性，故而此文選擇使用其本來用法。

⁸ 《圓覺經鈔辨疑誤》，CBETA 2019.Q4, X10, no. 249, p. 1a9-16。

嚴判教理論中的「同教」和「別教」的問題，觀復認為：「故下決擇其意中，三依一起，會三歸一，即是同教。若知彼三乘等法本是一乘，即是別教。此約法以明也，故云：一切三乘等本來悉是一乘也。」⁹將同教與別教統攝於一乘之中，並且將三乘法與一乘法的關係問題轉化為同教與別教的關係問題，不再將《華嚴經》作為唯一的別教聖典，消解了《華嚴經》在華嚴宗內部獨一無二的至高地位。正是在此種意義上，觀復進一步分析指出《圓覺經》兼具同教與別教特色，認為自己的觀點與宗密是一致的，應為正統¹⁰。師會對此堅決反對，強調「一乘法」是華嚴法義的專用名詞，是「三乘法」無法比擬的，在經典判釋上，應該明確「同教」與「別教」的差異，不能將二者混同，他以強烈的反問語氣批判觀復的觀點：「今試問曰：彼第八門是會方便說邪？直就正乘說邪？華嚴所顯邪？法華所顯邪？約法本然邪？約機今見邪？若是詰之，全無所守，引彼釋此，殊非正當，以同為別，一謬也。」¹¹師會對同教與別教的嚴格劃分，是為了凸顯只有《華嚴經》才是獨一無二的別教經典，其他經典只是同教，不能與《華嚴經》相提並論。師會的弟子善喜繼承了這一觀點，因此才引發了被稱為「淨源之後華嚴宗內部最重要的思想事件」¹²之稱的觀復、善喜《華嚴經》地位之辯。

善喜（1148-1204）又名頤園善喜、玉岑頤庵善喜，是師會最忠實的弟子，其在宋代華嚴史上向來被稱作師會思想的維護者。著有《華嚴一乘教義分齊章復古記》、《注同教問答》、《評金剛鉅》、《辨非集》、《斥謬》等。但他著作多半是與師會合著或為與師會的反對者觀復論辯所作，因此從嚴格意義上來說，善喜並沒有專門的《圓覺經》疏解著作，對《圓覺經》本身也沒有做系統的論述研究，最能體現其對《圓覺經》看法的《斥謬》一書，實際上是為了反對觀復將《圓覺經》與別教經典《華嚴經》相等同所作的辯駁之作。正如其在開篇寫的那樣：「近人不師先覺，多尚胸臆，聾瞽後生，其過非淺，余丁此時不容緘默，遂書條件以示來學，有類此者，僉可斥之則使。」¹³開宗明義地指出此篇文章是為了破斥當時有違先覺法義的謬說所作。而在文章開頭就又明確指出此文反對的是將「圓覺經乃同華嚴別教一乘」¹⁴的觀點，直指觀復將《圓覺經》在華嚴宗門內地位提升的做法。接下來，針對觀復關於《圓覺經》的相關論述，強調「性起」、「一一圓融」、「三聖圓融」、「主伴無盡」絕非《圓覺經》所講的內容，而是《華嚴經》所有，因此堅決不能將二經

⁹ 《華嚴一乘教義分齊章焚薪》卷2，CBETA 2019.Q4, X58, no. 996, p. 267a7-9。

¹⁰ 參見金龍泰，〈笑菴觀復の華嚴思想研究〉，收入《韩国仏教学 SEMINAR 9》（東京：山喜房佛書林，2003年），頁184。

¹¹ 《華嚴一乘教義分齊章焚薪》卷2，CBETA 2019.Q4, X58, no. 996, p. 267a10-13。

¹² 參見龔雋，〈唐宋《圓覺經》疏之研究：以華嚴、天台為中心〉，《中國哲學史》2011年第2期，頁75。

¹³ 《斥謬》，CBETA 2019.Q4, X58, no. 1020, p. 589c8-10。

¹⁴ 《斥謬》，CBETA 2019.Q4, X58, no. 1020, p. 589c12。

等同，而且善喜還反復強調即便是在華嚴宗內廣大《圓覺經》的宗密也沒有將《圓覺經》視作別教經典。善喜甚至為了凸顯自己所說的正統性，在卷尾直稱：

易簡依圭山敘，大乘與一乘異法相宗，學人多不信之。故藏和尚制五教義章，有十義差別等。焚薪引賢首與海東書，以和尚義豐文簡，致使後人多難趣入等。二師皆引祖據，如何去取？彼出意云：在賢首雖有法相一宗，苦未甚盛，故賢首不辨。圭山正謂法相繁興，不得不辨。此說謬矣。賢首作章，引二十餘部經論證之，卻云不辨。圭山出賢首意，引多經論證者，乃謂法相宗也。不言為彼而作章，則知二祖之意俱失。後之學者，當審其是而已矣。¹⁵

總之，觀復與善喜的《圓覺經》之爭，實際上是其在判教視域下對《圓覺經》和《華嚴經》在宗派內部的地位問題的探討。觀復從同教、別教混同論出發，消解《華嚴經》在教內的獨一地位，指出《圓覺經》也具備別教經典的特徵；而善喜堅決維護其師師會的觀點，認為《華嚴經》應在華嚴宗內部具有獨尊地位，是獨一無二的別教經典，非如此不能團結華嚴學人，以達到中興華嚴宗的目的。

三、

淨源、觀復、善喜之外的《圓覺經》注疏雖然也非常豐富但在法義或教史方面卻無甚新意和貢獻。行霆的《圓覺經類解》、清遠的《圓覺經疏鈔隨文要解》都算的上是篇幅較大的《圓覺經》疏但是其依經銷義，少有發揮，因而從本質上算不上是研究之作，更像是宣講所用的講義。雖然如此，但考慮宋代華嚴宗門人傳記中常有聽講《圓覺經》的相關記載，因此也將此二著作作一簡要介紹，以期完善讀者對宋代華嚴《圓覺經》疏的認知。

行霆《圓覺經類解》四卷「專用圭山疏要，傍類經子禪語，直銷文義大意」¹⁶，基本是沿用宗密對《圓覺經》的疏解成文作章。本書開頭用圭峰圓覺修證義十二章頌分各成一頌，序分說儀：「圓覺先須了說儀不同穢土混凡機婆伽梵主身全現大光明藏處希奇百千大士同斯會十二真人欲問時不二境中圓鏡像何殊光瑩淨瑠璃。」後以頌文形式，分頌文殊章、頌普賢章、頌普眼章、頌金剛藏章、頌彌勒章、頌淨慧章、頌威德章、頌辨音章、頌淨業章、頌普覺章、頌圓覺章、頌賢善首章，簡明扼要宣說《圓覺經》各章大意。後說：

十二章來意：文殊章頓悟本有圓覺妙心，本無無明生死，方名信解，成發起因。普賢章以悟修之理難明，故須征釋，令解用心。普賢章開示身心無性二

¹⁵ 《斥謬》，CBETA 2019.Q4, X58, no. 1020, p. 591c7-15。

¹⁶ 《圓覺經類解》卷1，CBETA 2019.Q4, X10, no. 252, p. 168a14。

空理顯根塵諸法，普淨普徧，見境同佛。金剛藏章令深悟輪回，分別邪正，故乃征釋。彌勒章窮輾轉根元推差別種性，令斷貪愛。淨慧章已知圓覺染淨無殊辨，隨順修證。威德章眾生根性不同，煩惱厚薄不等，立三觀門隨根趣入。辨音章就前三觀示觀網交羅，隨宜各契。淨業章約計淺深分我四相，若除我執便是。圓覺普覺章由前除障修慣用意，依善知識，免溺四病及諸細惑。圓覺章道場克期，加功用行，以求證入上、中、下根普歸圓覺。賢善首章正宗之法，法義已周，欲使廣益佗方，遠沾來世，流傳通泰，輾轉無窮。一部諸章，大旨若是，閱者預可知始末。¹⁷

後面開始正文，依宗密圓覺疏展開詳細論述各章大意。

清遠《圓覺經疏鈔隨文要解》是對宗密《圓覺經疏》的隨文解釋，在行、住、坐、臥等日用功夫方面對之進行比較詳細的解釋。所謂：

夫圓覺修多羅了義經者，如來入寂光土現受用身，為諸登真大士上根凡夫一乘圓頓之機稱性而說。詮露地大、白牛、車無、化城、除糞等喻，五時難攝，圓頓可收，苟非大士之闡揚，孰契此經之宗旨。有唐開士圭峰定慧禪師疏鈔，斯經弘傳今古。清遠猥因宿植，獲遇斯文，學無常師，歷諸名席，服膺諮質，覃思研精，雖僅免於亡羊終未逃於數寶，既登先稟圓觀之門（師諱如實），遂契以芥投針之旨圓悟如來無上知見顛沛造次履踐於是念念與此相應行住坐臥活潑潑底受用無盡，忝於師席貳座兼人凡滯說通蒙師亭毒適允毗陵之命承乏華嚴應緣掃灑之餘為徒敷演皆此因退席待盡林泉衲子二三相從辦道禪誦之外復闡斯文，於是隨文摭要，直解疑難，備學者之討論，助斯文之流演。遂詔之曰《圓覺疏鈔隨文要解》逾十九萬言，成一十二卷，詎敢當於達者，姑以被於初機，有所不安，固難折中，冀諸來學為我正諸然纖塵培於華嶽，滴流足（子句切）於滄溟，徒設疲勞無增高廣，知我罪我，其惟斯乎。¹⁸

即是此書宗旨。

四、

自唐末五代之亂，及唐、後周的滅佛運動之後，佛教經典散失，僧團的離散等諸多因素給佛教宗派的發展帶來諸多困難。宋代華嚴宗諸家通過對《圓覺經》進行研究、注解、爭辯、宣講試圖達到復興宗門的目的，從結果上看似乎缺少宗密式的對《圓覺經》的系統改造和義學討論，但是從現實層面上卻也的確製造了華嚴宗門

¹⁷ 《圓覺經類解》卷1，CBETA 2019.Q4, X10, no. 252, pp. 167c14-168a3。

¹⁸ 《圓覺經疏鈔隨文要解》卷1，CBETA 2019.Q4, X10, no. 250, p. 12b15-c8。

人們可以共同探討的主題，增強了宗派內部的認同感，為華嚴宗在實踐性極強，也在當時頗具影響力的禪、天台之中爭取了生存空間。淨源的《略儀》從懺法入手為華嚴宗的禮懺實踐提供指導，並發展處獨具宗門特色的《賢首儀》，為對抗勢盛面廣的天台懺法提供了一定的條件；觀復與善喜的《圓覺經》、《華嚴經》地位之爭看似只是沒有堅實義學支撐的淺顯判教之爭，但是觀復從圓融角度的增擴，還是善喜從獨尊角度的堅守，都各自達到了團結華嚴門人的目的，而爭論的本身，也正如陳永革所說：「表明華嚴宗還有一定的活力，表明華嚴學還有一定的群眾基礎，受到來自僧俗各界的關注。」¹⁹行霆和清遠的疏解雖然沒有深入的發揮，但是其依宗密疏銷文解義也為僧俗兩眾增進對華嚴法義的理解提供了便利。總之，宋代華嚴的圓覺疏雖然不似宗密那樣從根本上推動華嚴義學的巨大飛躍，但其在因應其時代社會背景、中興宗派方面仍然發揮了一定的作用。

參考文獻：

- 〔明〕李翥撰、〔清〕丁丙補，《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志》，CBETA 2019.Q4, GA020, no. 17。
- 〔宋〕觀復，《圓覺經鈔辨疑誤》。CBETA 2019.Q4, X10, no. 249。
- 〔元〕清遠，《圓覺經疏鈔隨文要解》。CBETA 2019.Q4, X10, no. 250。
- 〔宋〕行霆，《圓覺經類解》。CBETA 2019.Q4, X10, no. 252。
- 〔宋〕師會，《華嚴一乘教義分齊章焚薪》。CBETA 2019.Q4, X58, no. 996。
- 〔宋〕善熹，《斥謬》。CBETA 2019.Q4, X58, no. 1020。
- 〔宋〕淨源，《圓覺經道場略本修證儀》。CBETA 2019.Q4, X74, no. 1476。
- 吉田剛，〈宋代華嚴復興事蹟〉，<http://www.lingshh.com/34/jitiangang.htm> (2020/08/10)。
- 金龍泰，〈笑菴觀復の華嚴思想研究〉，《韩国仏教学 SEMINAR 9》，東京：山喜房佛書林，2003 年，頁 167-185。
- 楊維中，〈宋代華嚴宗的延續與復興考述〉，2013 浙江國際華嚴文化節華嚴禪國際學術研討會，http://www.168.cn/pty/xqsd/201312/t20131210_215651_23.htm (2020/07/02)。
- 魏道儒，〈宋代華嚴中興的過程、內容和特點——從慧因寺系到「宋代華嚴四大家」〉，《法源》總第二十三期，2005 年，http://www.zgfsy.cn/ztjj/zgfs/fy/zd_essq2005n/2012/03/30/142019859.html (2019/12/31)。
- 鎌田茂雄，〈華嚴普賢行願修證儀の研究〉，《禪研究所紀要》6・7，1976 年，頁 305-317。

¹⁹ 參見魏道儒，〈宋代華嚴中興的過程、內容和特點——從慧因寺系到「宋代華嚴四大家」〉。

龔雋，〈唐宋《圓覺經》疏之研究：以華嚴、天台為中心〉，《中國哲學史》2011年第2期，頁71-83。

方以智「公因反因」說撫論 ——以《藥地炮莊》為中心

蘇州大學哲學系 博士生
吳卿

摘 要

結合《藥地炮莊》、《易餘》等著作來看，方以智的「公因反因」說除了易學的源頭外，也有曹洞宗「回互不回互」和華嚴學「理事無礙」觀的影響在其中。就「反因」而言，方以智在相對、相對與無對兩個層面「相反相因」的建立契合了「回互」的「理事交融」。就「公因」而言，他通過「公因」和「反因」的「互餘」體現了「公因在反因中」的原則，以此回應了「不回互」的「理事相即」。在此基礎上，他以「公因在反因中」會通「一多相即」，使之發展為「對舍」、「對攝」、「對入」、「對奪」四種關係，由此為「炮製」《莊子》提供了方法。

關鍵詞：《藥地炮莊》、公因反因、理事無礙、一多相即

一、前言

方以智（1611-1671），安徽桐城人，出身士大夫家庭。在 1640 年中進士後，他先後歷任工部觀政、翰林院檢討、皇子講官等職務。崇禎帝死後，方以智先為農民軍所俘，後得以逃出並投奔南明政權，但因受權宦排擠又流亡南嶺、兩廣一帶。清軍入關後，方以智依金陵大報恩寺覺浪道盛和尚（1592-1659）披剃，法名大智，法號弘智，字無可，世稱藥地和尚。清康熙四年（1665），方以智入主江西青原山主持淨居寺，晚年又因文字獄而被清廷拘捕並在押赴廣東途中亡故。關於方以智之詳細生平，還可以參考同時代王夫之所著《方以智傳》、徐芳所著《愚者大師傳》，民國初期馬其昶所著《方以智傳》，建國以後羅熾所著《方以智評傳》，錢王剛所著《方以智傳》等。

方以智的「公因反因」說是其易學思想的精髓。從目前學界的研究來看，大陸方面，龐朴先生在《東西均注釋》中多次討論到「公因反因」說和方以智「一分为三」思想之間的關聯。¹蔣國保也在《方以智哲學思想研究》中以「公因反因」說貫穿「太極」的哲學範疇以揭示方以智思想體系的內涵。²而周勤勤則將方以智的「公因反因」納入其「.:（伊）」易學圖式的框架下考察其「絕對在相對待中」的易學思想展開。³張永義則結合方孔炤和方以智父子二人的「太極觀」分析了「公因反因」說在方以智思想中的核心地位。⁴港臺方面的研究則側重結合方以智的禪學來分析他的易學思想，廖肇亨在〈藥地愚者禪學思想蠡探——「眾藝五明」到「俱融一味」〉中就大陸學者龐朴的《東西均注釋》為底本，分析了《東西均》中體現的華嚴思想與華嚴學，認為華嚴禪法是方以智思想的重要淵源之一。⁵徐聖心在〈火、爐、土、均——覺浪道盛與方以智統攝之學〉中從覺浪道盛和方以智的師承關係入手，分析了「火、爐、土、均」之後展現的禪法意蘊。⁶鄧克銘則在〈方以智禪學思想〉一文通過討論方以智出家的心路歷程、對禪宗的理解和批判、弘揚曹洞宗的統合一切知識學問的思維方式，表現了方以智禪學思想兼具理論與實踐的特點。⁷

結合目前學界對方以智「公因反因」說的研究情況來看，相關研究主要集中在《東西均》上而較少涉及《易餘》和《藥地炮莊》中方以智對「公因反因」說的討

¹ [清]方以智撰，龐樸注釋，《東西均注釋（外一種）》（北京：中華書局，2020 年）。

² 蔣國保，《方以智哲學思想研究》（合肥：安徽人民出版社，1987 年）。

³ 周勤勤，〈方以智「.:」說解析〉，《中國社會科學院研究生院學報》第 5 期，2005 年，頁 94-102。

⁴ 張永義，〈「公因反因」說在方以智思想中的地位〉，《周易研究》第 5 期，2019 年，頁 90-97。

⁵ 邢益海編，《冬煉三時傳舊火——港臺學人論方以智》（北京：華夏出版社，2012 年），頁 273-308。

⁶ 邢益海編，《冬煉三時傳舊火——港臺學人論方以智》，頁 309-342。

⁷ 邢益海編，《冬煉三時傳舊火——港臺學人論方以智》，頁 343-368。

論和運用。隨著《藥地炮莊》和《易餘》的再版，既為當前深入研究方以智「公因反因」說提供了新的材料，也拓寬了方氏易學思想研究的範圍。作為方以智晚年的集大成之作，《藥地炮莊》不僅是明末遺民的《莊子》注集評，更集中體現了方以智家傳易學的精髓。「公因反因」說既是《藥地炮莊》的靈魂，也是貫穿全書眾多哲學範疇的主線。通過和《易餘》《東西均》的互參，方以智以「公因反因」說為方法將儒、釋、道各家言論靈活的融會了到《藥地炮莊》的集評和公案之中，從而表達了他「炮製」《莊子》使之成為明末經世致用藥方的學術理想。

總之，以《藥地炮莊》為基礎，結合《易餘》《東西均》等其他著作來研究方以智對「公因反因」說的運用，一方面能夠深入發掘方以智對家傳易學思想的繼承和發展；另一方面，也能一窺方以智晚年出家以後嘗試將華嚴「理事無礙」觀和「公因反因」說相結合的努力。此外，也能為研究方以智會通三教「炮製」《莊子》的展開尋找切入點，以此補充當前方以智易學思想、禪學思想和三教關係研究的不足。

二、「相反者相因」

從《藥地炮莊·齊物論》文末的集評來看，「公因反因」說發端於方孔炤的《周易時論合編》⁸，卻是由方以智進行了展開和完善。在他看來，「反因」和「公因」是二即一的關係。「相反相因」即是「反因」，它指的是處於對立之中兩者的相反相成。但是從無對待的「公因」和相對待的「反因」之間的相反相成來看，「反因」和「公因」又構成了另一層面的「反因」。

就相對者的「相反相因」而言，方以智堅持世間一切存在皆是相對待的存在，正是因為相對待而成「偶」。在《藥地炮莊·齊物論》開頭，他在眉批中討論了南郭子綦「喪其偶」之說。

一切法皆偶也。喪偶者，執一奇耶？奇與偶對，亦偶也。喪之，當立何處耶？莫是一往而自迷頭耶？莫墮混沌無記空耶？喪二求一，頭上安頭。執二迷一，斬頭求活。⁹

方以智詮釋了南郭子綦的「喪其偶」，認為「喪其偶」是對大道之「一」（奇）和世間之「二」（偶）的無分別。這種無分別看似取消了「奇」和「偶」的對立，

⁸ [明]方以智著，張永義、邢益海校點，《藥地炮莊》（北京：華夏出版社，2016年，修訂版），頁147。

⁹ [明]方以智著，張永義、邢益海校點，《藥地炮莊》，頁123。

實際上卻沒有跳出「偶」的狀態。在他看來，世間一切相對待者皆是「偶」，就連大道之「奇」也要和世間之「偶」相對而成「偶」，由此否認了可以獨立於相對之「偶」而獨存的絕對之「奇」。在《易餘·反對六象十錯綜》中，他又進一步對「偶」狀態中的雙方關係展開了論述。

一分以自偶，偶本同出，而還以相交。交則立體，因以象名。象無不對，對無不反，反無不克，克無不生，生無不代，代無不錯，錯無不綜，綜無不彌，彌無不綸。¹⁰

結合易學來看，方以智不但認為「偶」是一切存在的根本，還強調了「偶」的雙方「同出」而「相交」的關係。從易學的原則出發，象徵世間萬物的卦象都是以「偶」的方式存在，既表現為卦象之間的相反對立，又表現為卦象之間的相互轉化。可以說，正是因為相對者處於「偶」中的相反相成才造就了世間的豐富多彩。「相反相因」的關鍵就在於相反相成，這一點在《東西均》中也被多次提及。

吾常言天地間之至理，反相因者皆極相反。¹¹

所謂相反相因者，相救相勝而相成也¹²

可見，在方以智看來，相對者皆是「偶」，而「偶」又不僅僅是對立，也包含了相互轉化於其中，由此萬物因為成「偶」而「相反相因」，在「偶」的「相反相因」中體現出「至理」（公因）的作用。

就有對的「反因」和無對的「公因」而言，也可以成「偶」而構成「反因」。在《藥地炮莊·內篇》中，方以智認為：「可見不可見，待與無待，皆反對也，皆貫通也」。¹³有對和無對本身也是一種對立的關係，所以彼此也能相互「貫通」。結合《東西均·反因》來看，這種「貫通」即是「相反相因」：「然今所謂無對待之法，與所謂一切對待之法，亦相對反因者也，但進一層耳——實以統並，便為進也」。¹⁴以有對待者之間彼此成「偶」而「相反相因」為第一層，則有對待者和無對待者也可以成第二層的「偶」，也可以貫徹「相反相因」的原則。在《藥地炮莊·齊物論》討論「是非」一段，方以智在眉批中作詩曰：「各各不相知，舌齒聊送難。各

¹⁰ [明]方以智著，張昭煒整理，《易餘（外一種）》（上海：上海古籍出版社，2018年），頁77。

¹¹ [清]方以智撰，龐樸注釋，《東西均注釋（外一種）》，頁133。

¹² [清]方以智撰，龐樸注釋，《東西均注釋（外一種）》，頁134。

¹³ [明]方以智著，張永義、邢益海校點，《藥地炮莊》（修訂本），頁100。

¹⁴ [清]方以智撰，龐樸注釋，《東西均注釋（外一種）》，頁143。

各互為用，且坐一爐炭。此一大反因，葬送者何限？嗚呼哀尚餉，聊發夢中歎」¹⁵。辯論之前，是非不知而統一於「大道」。辯論以後，各自以對方之是非來展開自己的是非。這種彼此是非的相輔相成就是「反因」，而「各各互為用」與「各各不相知」又構成了更大一層的「反因」。在方以智看來，讀者認為莊子以「齊物論」泯滅是非，只發現了相對層面的「反因」，而沒有發現無對和有對層面的更大「反因」。由此，他揭示了讀者對「齊物論」可能出現的誤讀，陷於無對而不見有對的不足。

通過無對待和有對待的兩層「反因」，方以智將「相反相因」的原則貫穿到形上和形下兩個世界，使得「反因」既是有對中的相反相成，也是有對和無對的彼此圓融。

三、「反因」與「理事交融」

結合《藥地炮莊》來看，方以智主張「相反相因」的「一分为二」不僅僅是從易學展開的邏輯推導，其中也有曹洞宗主張「回互」的「理事交融」觀的影響。

曹洞宗的「回互不回互」思想主要來源於禪宗青原系石頭希遷（700-790）因讀《肇論》有感而作的《參同契》。所謂「回互不回互」，是希遷結合實際生活中的感悟而對華嚴學「理事無礙」觀的再一次發揮。

靈源明皎潔，枝派暗流注。執事元是迷，契理亦非悟。門門一切境，回互不回互。回而更相涉，不爾依位住。¹⁶

希遷以「靈源」比喻「理法」，「枝派」比喻「事法」，認為無論「契理」還是「執事」都只是見「理」和「事」之兩端而非真正領悟「理事無礙」。為了解決認識上的非此即彼，他將「理事無礙」劃分為「理事交融」和「理事相即」兩重關係。「理事交融」，既從「事」中見「理」，又見「理」不離「事」的「回互」；「理事相即」，「理」和「事」屬於同一本體，但是不妨礙各住其位的「不回互」。通過建立「回互」與「不回互」的認識雙循環，希遷以此打破了對「理」和「事」的執迷。結合《大方廣佛華嚴經疏》來看，希遷對「理事無礙」觀的兩重劃分也符合澄觀（738-839）在序言中對「理法界」和「事法界」之間「往復無際，動靜一源」¹⁷關係的描述。

¹⁵ [明] 方以智著，張永義、邢益海校點，《藥地炮莊》，頁 144。

¹⁶ [宋] 普濟著，蘇淵雷點校，《五燈會元》，北京：中華書局，1997 年，頁 255。

¹⁷ [唐] 澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 503a35。

作為曹洞宗法嗣，方以智的兩層「反因」也是對「回互不回互」說和「理事無礙」觀的再發揮。就有對層面的「反因」而言，在《東西均·反因》和《易餘·反對六象十錯綜》中他也引用洞山良介禪師(807~869)的《寶鏡三昧歌》來詮釋「反因」的相反相成。

開眼者，半夜正明，天曉不露，當下知反因即正因矣。¹⁸

豁然二即一者，『半夜正明，天曉不露』。生即不生，有即無有矣。¹⁹

作為曹洞宗的開山祖師，良介的《寶鏡三昧歌》繼承和發展了希遷《參同契》中「回互不回互」的思想脈絡，他用「半夜正明，天曉不露」的比喻是為了說明「事」和「理」的「理事交融」關係。「理」不因為「半夜」而遮蔽自己，也不因為「天曉」而顯露自己，但是又表現在從「半夜」到「天曉」的轉變之中，因此「半夜」和「天曉」都是「理」的作用。在方以智看來，無對者是相對中的兩端變化發展的原因，就像「生即不生，有即無有」的相反相成那樣，這也是第一層「反因」所揭示的「一分为二」的意義。

就有對和無對層面的「反因」而言，則是方以智關注的重點。在《藥地炮莊·齊物論》中，方以智在眉批中借用曹山本寂(839~901)的詩句來評論《莊子》的「樂出虛，蒸成菌。日夜相代乎前，而莫知其所萌」²⁰。

「渠無我則死，我無渠則餘。渠如我則佛，我如渠則驢。」曹山用之，今有知其萌、烹其菌者乎？²¹

本寂以「渠」代指「色身」，「我」代指「法身」，其原意是借「色身」和「法身」的相互對立和統一來展現華嚴學從「事」見「理」，從「理」到「事」的「理事交融」，而方以智卻將此公案靈活的運用在對《莊子》的注解之中。在他看來，無論是「樂」還是「菌」，看似不知道從何而來，實際上卻顯示出了「大道」從無到有的變化作用。此「大道」雖然是無對的存在，但是必須借助從無到有的「樂出虛，蒸成菌」才能顯示自己，如此無對和相對又構成了第二層的「反因」關係。此種關係借由對立的另一方而表現自己，也是「一分为二」的結果。這一層「反因」體現的則是「無對者在相對者中」的「理事交融」。

¹⁸ [清]方以智撰，龐樸注釋，《東西均注釋（外一種）》，頁139。

¹⁹ [明]方以智著，張昭煒整理，《易餘（外一種）》，頁77。

²⁰ [明]方以智著，張永義、邢益海校點，《藥地炮莊》，頁125。

²¹ [明]方以智著，張永義、邢益海校點，《藥地炮莊》，頁125-126。

此外，方以智還直接運用「理事交融」詮釋《莊子》。在《藥地炮莊·德充符》中，方以智評論莊子與惠施論道與之貌，天與之形一段時，總結到：「道與之貌，則殘形皆可踐行；無入之情，則曼衍著書，皆可陶情。須知回互，勿矜一往」。²²莊子主張回到「大道」之中以順應萬物的「不益生」養「身」，「不以好惡內傷其身」的「無情」為「情」，由此批評了惠施之學。在方以智看來，莊子這一做法突出了由「大道」入「萬物」，而忽視由「萬物」入「大道」。以「大道」為「理」，「萬物」為「事」，結合「理事交融」來看，只有從「理」到「事」，又從「事」見「理」，才能真正把握世間的實相。因此，從「理事交融」看莊子，讀者對莊子「大道」的追求和對惠施批評的解讀，恰恰缺乏從「事」見「理」的一邊。所以方以智才會在此處提醒讀者「須知回互，勿矜一往」。言下之意，讀者不能停留在從「理」到「事」的一邊，而要明瞭惠施之學的從「事」見「理」的展開正好和莊子之學一同構成了「理事交融」，這也是方以智做《惠子與莊子書》的初衷。

總的來說，方以智的兩層「反因」在從相對層面上升到無對與相對層面的過程中，逐步取消了「反因」和「公因」的差別性，體現了「反因」「一分為二」的特點。同時，他對於兩層「反因」的構建，也借鑒了「理事交融」的思想脈絡，這也為他在《藥地炮莊》中借題發揮提供了入手處。

四、公因在反因中

作為無對待者的「公因」，方以智始終是將其納入「反因」之中來討論的。在他看來，「公因」的無待不能脫離「反因」的有待而獨存，「公因」無時無刻通過「反因」來展現自身，「公因」之「一」即在「反因」之「二」中。

「公因」的「合二為一」是一個「互餘」的過程。在《藥地炮莊·〈齊物論〉總炮》中，他自問自答到：「何謂公因？獨問天根，五官俱竭。喪貝躋陵，一日敦復。不關冬至，安有三時？道一物也，物一道也」²³。「天根」出自《莊子·應帝王》，指的是「天根」向「無名」問治國之道，「無名」以順應自然答之。「喪貝躋陵」指「震卦」六二爻，意為雷聲猛烈，丢失了很多錢只有登到高地上去躲避。「敦復」指「復卦」六五爻，意為敦厚地反復探索。「震卦」六二爻和「復卦」六五爻從爻位來看，都處在客方素質不佳，需要主方積極探索的位置。結合後文來看，方以智在此處引用這三處典故，是為了說明把握「公因」是一個順應自然，在事物變化的過程中積極探索的過程。在這一過程中，無對的「公因」和有對的「反因」通過「正餘」關係表現彼此的圓融，所以方以智才会有「不關冬至，安有三時」的說

²² [明]方以智著，張永義、邢益海校點，《藥地炮莊》，頁193。

²³ [明]方以智著，張永義、邢益海校點，《藥地炮莊》，頁88。

法。結合《易餘·小引》來看：「三時以冬為餘，冬即以三時為餘矣」²⁴。就四季變化而言，方以智以冬為「餘」，借由冬之「餘」來顯示春、夏、秋之「正」。反過來，他也能以春、夏、秋為「餘」顯示冬之「正」。「正」和「餘」之間的「互餘」，既通過否定對方以確立自身，又在自身的確立中肯定對方。從統一性來看，「正」和「餘」的統一體現在「正」和「餘」的差別中。從差別性來看，「正」和「餘」的差別又體現了「正」和「餘」的統一。張昭煒經過深入的研究認為，「從顯微無間而言，『餘』是密、藏、隱；從動靜一體而言，『餘』是靜、寂；從體用一源而言，『餘』是本、體；從有無而言，『餘』是無、不可知、無窮」²⁵。結合《藥地炮莊》來看，方以智的「餘」也可以代指「公因」，「正」也可以代指「反因」。他正是借由「正」即是「餘」，「餘」即是「正」的「互餘」來體現「公因即在反因中」這一主張，由此得出「道一物也，物一道也」的結論。

「餘」和「正」的「互餘」既是「合二為一」的過程，也是「一分为二」的過程，由此使得「公因在反因中」變得圓融起來。在《一貫問答·說學》中，方以智討論了「公因」和「反因」的圓融關係。

愚嘗以無對待之公因，在對待之反因中。本無頓漸，猶本無迷悟也。而即有迷悟，即有頓漸，頓漸即相反相因；此一消息也。²⁶

「迷誤」與「頓漸」，皆是相對之「反因」。而「反因」的成立之中則體現了「公因」的作用。反過來，無對待的「公因」不能脫離相對待的「反因」而單獨成立，要通過相對的「反因」來表現自己。但是，沒有「迷誤」與「頓漸」，也就沒有「公因」。於是「反因」也在不斷地在「一分为二」中指明了「公因」的存在。因此，「公因」和「反因」就是作為一個圓融的整體而同時出現。在《藥地炮莊·齊物論》中，方以智引用其外祖父吳應賓之語評價《莊子》「因是因非」一段時，就體現了這種圓融的原則。

正曰：至善統善惡，公是統是非，能明此因者誰耶？莊生胸中，只是放在一邊已耳，看得不過如此，故能放下。²⁷

讀者往往認為莊子借「齊物論」以「大道」消解「是非」，只是從「是非」之「二」回到了「大道」之「一」，卻不知道「大道」之「一」要不斷的體現為「善

²⁴ [明]方以智著，張昭煒整理，《易餘（外一種）》，頁1。

²⁵ 張昭煒，〈方以智「餘」論〉，《哲學動態》第6期，2020年，頁45。

²⁶ [清]方以智撰，龐樸注釋，《東西均注釋（外一種）》，頁487。

²⁷ [明]方以智著，張永義、邢益海校點，《藥地炮莊》，頁131。

惡」、「是非」之「二」，因此才說這種理解「只是放在一邊已耳」。「至善」、「公是」均是「公因」的另一名稱，「至善統善惡」與「公是統是非」都要求「至善」、「公是」之「一」不斷的轉化為「善惡」、「是非」之「二」，在「一分為二」中體現「至善」、「公是」的無對待。由此，讀者在認識到莊子「合二為一」的基礎上還要能夠「一分為二」，如此才能「看得不過如此，故能放下」。

通過「正」和「餘」關係的引入，方以智為「公因」和「反因」構建了「一分為二」與「合二為一」同時展開的圓融系統，使得「公因在反因中」由單向的從無對到相對的靜態展開轉變為雙向的無對和相對之間的動態循環。

五、「公因」與「理事相即」

作為一個整體，方以智的「公因反因」說，既包含了「反因」的「一分為二」，也包含了「公因」的「合二為一」。對應曹洞宗的「回互不回互」說，即是包含了「理事無礙」觀下「理事交融」和「理事相即」的兩重關係。他通過「正」「餘」構建的「公因在反因中」的圓融關係，也是對「不回互」的「理事相即」的繼承和發展。

所謂「不回互」的「理事相即」，指「理」和「事」雖然歸屬於同一本源，但是又不妨礙各住其位。從各住其位來看彼此之間不存在「交融」關係，差別即是統一。方以智在《藥地炮莊》中對「理事相即」的運用往往，就是為了指明「事」和「理」彼此差別又相互統一的性質。在《藥地炮莊·大宗師》中子犁感歎「大道」要將子來變成鼠肝蟲臂一段，方以智在眉批中評價道：「鼠肝蟲臂，亦具獅子嘖呻，只是不能反擲」²⁸。此處「獅子嘖呻」與「反擲」便出自曹洞宗大陽警玄（943-1027）。警玄以「獅子」比喻「理體」，以「獅子嘖呻」比喻見「事」而不見「理」，使得「理」隱藏在「事」中；以「獅子反擲」比喻見「理」而不見「事」，「事」隱藏在「理」中；以「獅子據地」比喻「理」和「事」不相妨礙的「回互不回互」意。²⁹在方以智看來，子犁感歎「大道」要將子來變成鼠肝蟲臂，這正是陷入「事」的相對一端而不見「大道」的無對。於是他在後文通過引用譚元春、薛正平、劉晨翁等人的言論以設立「反擲」，使得「大道」能夠跳出「鼠肝蟲臂」的一端而顯示出自己。通過「嘖呻」和「反擲」的設立，方以智試圖將無對的「大道」和有對的「鼠肝蟲臂」契合到「理事相即」的「不回互」之中。「不回互」中的「大道」與「鼠肝蟲臂」相互不干涉而各住其位，但是各住其位中又蘊含了彼此的統一，於是「鼠肝蟲臂」

²⁸ [明]方以智著，張永義、邢益海校點，《藥地炮莊》，頁216。

²⁹ [宋]普濟著，蘇淵雷點校，《五燈會元》，頁871。

即是「大道」，由此建立起「道」即是「物」，「無對待即是相對待」的「公因在反因中」。

可見，方以智的「公因在反因中」是對「不回互」的「理事相即」的再發揮，這一原則也是他「炮製」《莊子》以表達自己言外之意的重要方法。

六、「一多相即」的四種關係

此外，以「理」為「一」，「事」為「多」，則「理事無礙」就轉變為「一多相即」。在《易餘·反對六象十錯綜》中，方以智繼續「公因在反因中」的思路拓展「一多相即」為四種關係。

一不是多，多不是一，此對舍也。一舍多，而未嘗不望多待多；多舍一，而未嘗不望一待一也。攝多於一，攝一於多，此對攝也，攝則相統相歸矣；一入多而始為一，多入一而始為多，此對入也，入則相沁相親矣。奪多然後顯一，奪一然後顯多，此對奪也。奪之雲者：相侵相逼，使之易於攝入雲爾。一是多中之一，多是一中之多，一外無多，多外無一，此一即多、多即一之對即也，即之而無多、無一矣。³⁰

華嚴「十玄門」立「一多相容不同門」以討論「一」和「多」相即相離的關係。當「一」顯而「多」隱，「多」隱而「一」顯時，「一多相容不同門」又轉變為「隱密顯了具成門」，這也是曹洞宗「正偏五位」的理論來源。「正偏五位」的「回互不回互」就是圍繞「一」和「多」的「顯」和「隱」展開的五種狀態。方以智對「一」和「多」的討論，在延續了曹洞宗「回互不回互」特點的同時，也對「一多相即」進行了發揮。他從「公因在反因中」的原則出發，將「一」和「多」的關係延伸為「對舍」、「對攝」、「對入」、「對奪」四種關係。「對舍」是相互對立，「一」和「多」各住其位而不相互干涉，但是不妨礙「公因」作用下「一」期待「多」，「多」期待「一」。「對攝」則是相互成立，「一」在「多」之中，「多」在「一」之中，彼此相互依存。「對入」是「一」與「多」借助彼此而顯示自己的存在，「對奪」則是「一」和「多」通過否定彼此而顯示自己的存在。將「對舍」和「對奪」看成是「不回互」的「理事相即」，「對攝」和「對入」看成是「回互」的「理事交融」，則「對奪」和「對攝」相通，由此使得「不回互」到「互回」得以成立。方以智將借由四種關係而細化的「一多相即」稱之為「對即」。「對即」狀態下的「一」和「多」，既顯

³⁰ [明]方以智著，張昭煒整理，《易餘（外一種）》，頁78-79。

示出彼此的相互轉變，又在彼此的差別中展現統一，由此體現了「公因在反因中」的圓融特點。

結合《藥地炮莊·逍遙遊》來看，方以智自覺的將這四種關係運用到了對《莊子》的解讀中。如在開頭討論「有無」問題時，他以「對奪」的方式說道：「以無而空其有，以有而空其無，以不落而雙空，以法位而空其不落，有知一用二、二即一之妙葉本冥者乎？」³¹ 通過從「無」到「有」，從「不落」到「雙空」，從「法位」到「不落」，方以智建立起了三層「對奪」關係。在他看來，三層之間相互「對奪」，正是因為差別即是統一的緣故。「無」即是「有」，在「有」和「無」對奪的當下就顯示出來「一用二、二即一」的圓融。同樣，在「禦六氣之辯，以遊無窮者」一段後，他引用吳應賓之語曰：「乘物以遊心者，無無者也。有即是無，非有之外更拈出無也」。³² 此處正是通過「對入」，在「有」中展現「無」，在「無」中展現「有」，使得「有」和「無」通過「回互」的「理事交融」來體現「不落有無」的「公因」。又如，在面對「大小之辯」一段時，方以智認為：「大小各適之中，不礙椿夭菌壽，亦不礙椿久於菌也；不礙鵬鵠一視，亦不礙鵬高於鵠也。故曰：本無大小，大大小小」³³。「大」和「小」，除了相反相成而可以相互轉化之外，也能通過「對舍」來顯示出「不回互」的「理事相即」。「理事相即」時，「大」不妨礙「小」，「小」不妨礙「大」，就各自體現「大道」的無對待而言，「大」即是「小」，「本無大小」也是「大大小小」。在「堯讓天下於許由」一段，方以智在集評中評論道：「此言惟不用天下，乃能用天下。後言能平治天下者，即往見四子之神人也。可知堯、許一人，原在名實主賓之外，而不礙覆本垂跡，曆然於名實主賓之場」³⁴。以「不用」為「用」正體現了他的「對攝」，在他看來，以「大道」治理天下不是離開天下空談「大道」，「大道」就在天下之中。就如同「主賓」關係一樣，無對者就在相對待的「主賓」關係之中，不能跳出相對的「主賓」來尋找無待的「大道」。正是在「不用」的「大道」和「有用」的天下的「回互不回互」中，才能體現「公因在反因中」。

綜上所述，方以智借由對「一」和「多」關係的討論細化了「理事無礙」為四種關係，其目的是為了將其作為一種方法論運用到對《藥地炮莊》的「炮製」之中。

³¹ [明]方以智著，張永義、邢益海校點，《藥地炮莊》，頁102。

³² [明]方以智著，張永義、邢益海校點，《藥地炮莊》，頁111。

³³ [明]方以智著，張永義、邢益海校點，《藥地炮莊》，頁109。

³⁴ [明]方以智著，張永義、邢益海校點，《藥地炮莊》，頁113。

七、總結

從「公因反因」說和「回互不回互」說之間的關係來看，方以智的家傳易學和曹洞禪法、華嚴學之間具有一定的相似性，這也為他晚年的出家提供了思想上的準備。《藥地炮莊》的編撰，正是以「公因反因」說為方法論來會通儒、釋、道諸家之學的嘗試。而這一方法論，也是方以智以曹洞禪法的「回互不回互」說為仲介，對華嚴學「理事無礙」觀的發展。他會通方氏易學和曹洞禪法，不僅為了在思想上的會通諸子之學，還表現在現實關懷之中，試圖以出世來平衡入世不得的無奈，由此形成了《藥地炮莊》內容的龐雜與豐富。

具體而言，方以智的「相反相因」，既涵蓋了相對層面相反相成的彼此，又貫穿了相對和無對層面的形上與形下關係，以此契合曹洞宗「回互」的「理事交融」。他通過「公因」和「反因」的「互餘」來體現「公因在反因中」，回應了曹洞宗「不回互」的「理事相即」。他將「公因在反因中」的原則運用到「一」和「多」關係的討論之中，在華嚴學「一多相容不同門」的基礎上將「一多相即」拓展為「對舍」、「對攝」、「對入」、「對奪」四種關係，由此將「公因反因」說和「一多相即」進行了會通，使之能夠作為方法論而運用到《藥地炮莊》的「炮製」之中。

參考文獻

佛教典籍：

〔唐〕澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 503a35。

〔宋〕普濟著，蘇淵雷點校，《五燈會元》，北京：中華書局，1997年。

專書：

〔明〕方以智著，張永義、邢益海校點，《藥地炮莊》，北京：華夏出版社，2011年，修訂版。

〔明〕方以智著，張昭煒整理，《易餘（外一種）》，上海：上海古籍出版社，2018年。

〔清〕方以智撰，龐樸注釋，《東西均注釋（外一種）》，北京：中華書局，2020年。

邢益海編，《冬煉三時傳舊火——港臺學人論方以智》，北京：華夏出版社，2012年。

蔣國保，《方以智哲學思想研究》，合肥：安徽人民出版社，1987年。

論文：

周勤勤，〈方以智「：」說解析〉，《中國社會科學院研究生院學報》第 5 期，2005 年，頁 94-102。

張永義，〈「公因反因」說在方以智思想中的地位〉，《周易研究》第 5 期，2019 年，頁 90-97。

張昭煒，〈方以智「餘」論〉，《哲學動態》第 6 期，2020 年，頁 36-46。

善財圖贊梳理與頌贊文本研讀

香港寶蓮禪寺文教中心 研究員
劉雪玲

摘 要

善財童子南詢參訪善知識，是佛教藝術之華嚴藝術的主要題材之一。宋代中晚期相繼出現的圖贊是這個題材的各種藝術形式的粉本和源頭。學界對圖贊的研究已有初步成果，多為對單個圖贊現狀和流傳歷史的描述，偶有對不同圖贊版本之間，出於辨析確認之目的比對。前輩們的這些研究促進了各地與善財相關的寺院、石雕和壁畫的識別、保護和重新發現，意義重大。總體而言，缺乏對現有圖贊的系統梳理以及在此基礎上的頌贊文本研究。就目前留存下來的圖贊來看，圖多殘缺不全，讚頌則相對比較豐富完整。從創作初，圖和贊即為一個整體，相輔相成。圖以生動活潑的形象接引大眾，讚頌則更多地承載著作者對華嚴義理的領悟，是圖的點睛之筆，值得細細體會，深入研究。

關鍵詞：善財、圖贊、頌贊、文本研讀

《華嚴經》的諸多藝術呈現中北宋中晚期出現了善財童子南詢參訪善知識的圖贊，這些圖贊成為善財題材創作的粉本，以各種形式延續到元明清，成為華嚴的標誌性藝術符號之一。本文擬對現有不同版本圖贊進行較為系統的梳理，並對相關贊和頌做文本比對研讀，以便在華嚴藝術的文學性方面做一些探索。

一、現有圖像文本梳理

（一）《華嚴入法界品善財參問變相經》

按照學界目前的斷代，最早出現的善財南詢參訪題材的圖贊是收錄入卍續藏(X)第58冊，編號No.1022的《五相智識頌》，即《華嚴入法界品善財參問變相經》。¹由滎陽潘興嗣做序，忠上人繪像、作頌，張商英附頌，黃庭堅附詩，蘇轍和佛印評畫，日本心海法師於建長三年四月九日(1251)由東大寺知足院草庵抄錄文字而流傳下來。

儘管這個文本標注為宋 佚名，從序言可辨析出忠上人(附文中也提到延慶老、忠禪師)為其作者。原本應該有繪像和頌，收錄中僅存頌，無畫。頌從善財童子參文殊菩薩開始，到參普賢菩薩結束，遍友和善知眾藝為一頌，有德和德生為一個頌，文殊第二次出現時，也有一頌，共54個頌。據張雪芬分析，忠上人或為江西靖安延慶寺的延慶子忠禪師²。禪師的更多資訊則暫無考證。圖贊最晚於北宋紹聖三年(1096)完成。

西泠印社2014年秋季拍賣會展出了部分宋拓畫帖《華嚴經入法界品善財參問變相經》，為宋代濃淡相間初拓本，1冊28開，皮紙。³其中5副圖文可辨，每幅的右側附文左側附畫。通過仔細辨認，這5副畫贊分別是第十參勝熱婆羅門，第十一參慈行童女，第十四參具足優婆夷，第十五參明智居士，第十六參寶髻長者。畫為勾勒清晰、生動傳神的線描。

（二）《大方廣佛華嚴經入法界品贊》

比忠禪師的變相經更少為人知的是楊傑的《大方廣佛華嚴經入法界品贊》，目前存文不存圖。⁴但是據Fontein推測，楊傑的畫贊由高麗王子義天(1055-1101)

¹ 《五相智識頌》，CBETA, X58, no. 1022。

² 張雪芬，〈華嚴入法界品善財參問變相經作者「忠上人」考〉，《世界宗教研究》2019年第1期，頁71。

³ 〔北宋〕忠禪師撰並繪，《宋拓畫帖〈華嚴經入法界品善財參問變相經〉》，「西泠印社拍賣有限公司」網站，http://www.xlysauc.com/auction5_det.php?id=80349&ccid=665&n=2434 (2020/10/22)。

⁴ 《圓宗文類》卷22錄有〈大方廣佛華嚴經入法界品讚〉55首，作者為朝散郎尚書主客員外郎輕車都尉賜紫金魚袋楊傑。《圓宗文類》，CBETA, X58, no. 1015。

帶回高麗國⁵，並可能流傳到日本。《釋門正統》卷七和卷八分別記錄了楊傑和義天，並確認楊傑「詔陪高麗王子祐世僧統義天訪道吳越。」但並無二人交換禮物的記錄，也沒有提及畫贊⁶。

然而楊傑的贊出現在日本繪的《華嚴五十五所畫卷》上，為七言絕句。楊傑作贊的才能在《樂邦文類》卷2有載，提刑楊傑作「安樂國讚三十章，善導彌陀道場讚，白蓮咸教主真讚」⁷；《全宋文》錄入《楊傑集》的事實也說明其文學才華⁸。大足寶頂石窟的牧牛圖即是依據楊傑《牧牛頌》創作的。⁹ 魏道儒在《中國華嚴宗通史》中也確定楊傑曾作《大方廣佛華嚴經入法界品贊》，有贊文55首。¹⁰另據 Fontein 考證，楊傑也畫彌陀像，由此他推斷，《大方廣佛華嚴經入法界品贊》極有可能配畫，並早於《佛國禪師文殊指南圖贊》¹¹。據《釋門正統》載，義天到中國的時間是元佑初，即1086年（也有注為1085年，比如釋法幢關於華嚴中興教主的論文¹²，以及葛洲子的相關論文¹³），共參訪修學14個月。如果他歸國時，隨身帶著楊傑的圖贊，那麼《大方廣佛華嚴經入法界品贊》出現得比忠禪師的《華嚴經入法界品善財參問變相經》更早。楊傑和義天在《慧因寺志》卷四有提及，或為宿世因緣。¹⁴另據《無為集》卷一四所載《故錢夫人墓誌銘》，楊傑和「潘延之興嗣」為好友¹⁵，而後者為忠禪師的圖贊作序。

載有楊傑贊的《華嚴五十五所畫卷》目前存世的有三部分，一是兩個斷簡，1幅是文殊菩薩，紙本淡彩，東京國立博物館 A-10494；1幅是普賢菩薩，紙本淡彩，東京國立博物館 A-10493。畫面的左上角和右上角有簡短的述文和楊傑的贊。除此之外還有一卷，紙本著色，東京國立博物館 A-11876。¹⁶ 這一卷共存5段，從

⁵ Jan Fontein, *The pilgrimage of Sudhana: a study of Gaṇḍavyūha illustrations in China, Japan and Java* (Hague: Mouton, 1967), 123.

⁶ 《釋門正統》，CBETA, X75, no. 1513, p. 347c17。

⁷ 《樂邦文類》，CBETA, T47, no. 1969A, p. 165c10-12。

⁸ 曹小云、張鉉，〈《全宋文·楊傑集》校議〉，《古籍整理研究學刊》2009年第4期，頁47-49。

⁹ 楊雄，〈大足北山宋代石刻與寶頂石刻的關係〉，《重慶三峽學院學報》2016年第4期，頁1-5。

¹⁰ 魏道儒，《中國華嚴宗通史》（南京：鳳凰出版社，2008年），頁229。

¹¹ Jan Fontein, *The pilgrimage of Sudhana: a study of Gaṇḍavyūha illustrations in China, Japan and Java*, 134.

¹² 釋法幢，〈華嚴中興教主淨源所撰懺儀之略探〉，收入《大專學生佛學論文集》（臺北：華嚴專宗學院，2011年），頁234。

¹³ 葛洲子，〈慧因教院改制與宋代華嚴宗的「中興」〉，《西北民族論叢》2017年第2期，頁9。

¹⁴ 卷四記引《王蒲團傳》，住慧因寺廊簷下，制蒲團施眾的王蒲團，死後為一善人買棺善終，此人投生為高麗王子義天，「買棺土人即無為楊傑次公也」。見《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志》，CBETA, GA020, no. 17, p. a049a1。

¹⁵ 楊傑，《無為集》卷十四，「中國哲學書電子化計畫」網站，<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=181250> (2020/12/23)。

¹⁶ 華嚴五十五所繪卷斷簡（普賢）（けごんごじゅうごしよえまきだんかん ふげん），「東京國立博物館」網站，https://www.tnm.jp/modules/r_collection/index.php?controller=dtl&colid=A10493 (2020/12/23)。

右往左分別對應《入法界品》善財參訪的第 11、12、23、24、25 參。畫面的上端偏左或右有簡短的述文和贊，可以辨識出第一歡喜行，第二饒益行，第三等諸佛迴向，第四至一切處迴向，第五無盡功德藏迴向，及相應的楊傑贊。¹⁷

（三）《文殊指南圖贊》

以上兩本圖贊都不完整，忠禪師的頌存，畫不全；楊傑的贊存畫不存。相比之下，佛國禪師的圖贊就比較完整，彌足珍貴，錄入大藏經華嚴部華嚴宗下¹⁸，贊畫俱存。其中有幾幅畫與文不符，有學者參照太原崇善寺的善財五十三參臨摹本進行了辨析和糾正。¹⁹ 羅凌先生也梳理了這部贊的作者表述，認為圖和贊的作者是佛國禪師，序和贊前的簡短敘述應為張商英作。²⁰ 但是參照孤雲居士作畫版《善財童子五十三參圖贊》，筆者認為佛國禪師圖贊中的述的作者未必是張商英，而更可能是佛國禪師本人。²¹因本文主題所限，此處不論。

《文殊指南圖贊》存 54 贊，為七言律詩，從參文殊菩薩開始，到參普賢菩薩結束，共 53 贊，加上佛國禪師總結式自贊和畫像，共 54 贊，畫也有 54 副。其中 54 個贊和最後一幅佛國禪師的自畫像被引用到孤雲居士畫版的《善財童子五十三參圖贊》中，有學者就兩個版本中的差異進行了比對²²。張商英在元符三年 1100 年春正月己卯，改遷中書舍人，任職不到三個月就轉任龍圖閣待制，河北都轉運使兼專功提舉河事。²³ 據此推測，《文殊指南圖贊》最晚於 1100 年完成，於南宋時刊刻流布。²⁴

（四）《五十三參鈔諦》

《文殊指南圖贊》及張商英的序，還被引入現藏於 Freer Gallery of Art 的《五十三參鈔諦》，洪山遂禪師畫，東海沈雲沛題端。該美術館給遂禪師的時代標注是十五世紀，Artist Sui Chanshi (15th century)²⁵。但是據《五燈全書》卷三十載，大洪恩禪師法嗣隨州大洪守遂禪師，「宋重和戊戌（1118）。徽宗賜號淨嚴。」²⁶「師於

1/01/20)。

¹⁷ 華嚴五十五所繪卷斷簡（普賢菩薩），「e 國寶」網站，https://emuseum.nich.go.jp/detail?langId=ja&webView=&content_base_id=100287&content_part_id=0&content_pict_id=0 (2021/01/20)。

¹⁸ 《文殊指南圖贊》，CBETA, T45, no. 1891。

¹⁹ 董華鋒、張媛媛，〈《佛國禪師文殊指南圖贊》考論〉，《宗教學研究》2018 年第 2 期，頁 154-160。

²⁰ 羅凌，〈《佛國禪師文殊指南圖贊》作者考略〉，《圖書與情報》2005 年第 3 期，頁 85-86。

²¹ 孤雲居士畫，《善財童子五十三參圖贊》（成都：成都古籍書店，2000 年）。

²² 李偉穎，〈略探「善財五十三參圖讚」〉，《書目季刊》2000 年 34 卷第 1 期，頁 33-42。

²³ 羅凌，《無盡居士張商英研究》（四川：四川大學博士論文，2006 年），頁 228。

²⁴ 李偉穎，〈略探「善財五十三參圖讚」〉，頁 34。

²⁵ “The Pilgrimage of Sudhana,” Smithsonian Institution, accessed September 23, 2020, https://www.si.edu/object/pilgrimage-sudhana:fsg_F1917.132.1-56.

²⁶ 《五燈全書》，CBETA, X81, no.1571, p. 681a8。

紹興丁卯（1147）三月。示疾而化。塔於本山。」²⁷ 因此，遂禪師應為宋人，活躍於十二世紀。

《五十三參鈔諦》為泥金畫，卷首頁是善財童子雙手合十泥金畫像，並有篆體八字：善財童子紫金瑞像。內附五十三參圖，畫面的左上角或右上角有簡短的述，交待參訪的次序，善知識名，善財得到的果位和相應的偈贊。贊與《文殊指南圖贊》的贊同，序和述則為靈活引用，不完全雷同。部分贊後有一行字：佛國禪師文殊指南烏斯藏。烏斯藏是明元對西藏的稱呼。本套圖贊的最後一頁是解制文，標注為宣德十二季。宣德是明宣宗朱瞻基的年號，共存 10 年，從 1426 年到 1435，沒有宣德十二年。另據董華鋒考證，海倫是活動於明代宣德前後的一位甯瑪派僧人，積極保護和傳播善財類圖贊。²⁸

值得注意的是，《秘殿珠林》卷十有兩則記錄，「宋僧海倫畫五十三參圖一卷磁青箋本泥金書畫」²⁹，「前有篆書，善財童子紫金瑞像八字，引首有郭孔陵隸書，百城煙水，四大字款，署郭孔陵」。³⁰ 據董華鋒考證，此處斷代有誤，海倫應該是明代人。

對照《秘殿珠林》的記錄，Freer 美術館藏的《五十三參鈔諦》1. 有「善財童子泥金瑞像」八字；2. 為磁青箋本泥金書畫，無「百城煙水」。這四個隸書大字出現在孤雲居士畫版的《善財童子五十三參圖贊》的首頁。鑒於遂禪師善作畫的歷史記錄缺乏，《五十三參鈔諦》泥金繪本與宋代其他圖贊的構圖和技法又大相逕庭等因素，這套泥金繪本或為明代宣德前後寧瑪派有發僧海倫所創。（附錄 1）

（五）《善財童子五十三參圖贊》

2000 年成都古籍書店影印發行了一批《善財童子五十三參圖贊》標為【宋】孤雲居士 畫【宋】佛國禪師贊³¹。開篇有兩張彩印的文殊騎獅和普賢騎象畫。文殊留五髻發，童子樣，左手持蓮莖托經書，右手持劍，有牽獅人一個；普賢留淡鬚鬚，右手持如意，大象的左右各有一持幡人和一持荷花人。文殊畫，敷絢麗黃色，普賢畫，主體白描，配飾著重彩，應出自不同畫家之手。

目錄部分列三大塊：二菩薩像，諸家序文，善財童子五十三參。諸家序文列三個序：善財南詢華藏海因緣序，張序，原序。《善財南詢華藏海因緣序》，引自宋文

²⁷ 《五燈全書》，CBETA, X81, no.1571, p. 681a23-24。

²⁸ 董華鋒，〈瞿曇寺善財童子五十三參壁畫及漢藏文化交流相關問題補論〉，《藏學學刊》2015 年第 2 期，頁 74-82。

²⁹ 孫岳頌，《秘殿珠林》卷十，「中國哲學書電子化計畫」網站，<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=507910> (2020/10/19)。

³⁰ 孫岳頌，《秘殿珠林》卷十，「中國哲學書電子化計畫」網站，<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=507910> (2020/10/19)。

³¹ 孤雲居士畫，《善財童子五十三參圖贊》，封面。

憲公護法錄。宋文憲公即明代宋濂，「正德中，追諡文憲。」³² 據此，有學者斷定這個版本的圖贊不可能早於明嘉靖十五年即 1536 年。³³ 這個因緣序於「丙申一之日，古吳褚篆熏沐敬書」，另有一行題字「天地一指。古吳吳復午董沐敬題」。

正文的第一頁是四個隸書大字：百城煙水。第二頁是佛國禪師文殊指南圖贊序，序文內容與《文殊指南圖贊》同。標注為「無盡居士張商英題」，附兩個方印：俊明明懷 不寐道人。第三頁是一張畫，居中金剛蓮花座上畫一坐佛，戴寶冠，持毗盧印，前方左右各四菩薩圍繞，後方有天龍八部 12 位。第四頁是目錄中所說的原序，「華嚴入法界品文殊指善財南詢知識圖贊 宋東京法雲寺沙門惟白述」，內容為對善財南詢背景的簡單綜述，引出文殊，然後過度到「出林還又入林中」的參文殊贊。贊同《文殊指南圖贊》，述則不同。贊後有兩個方印：法名淨行 吳會孤雲。第五頁的配圖，文殊坐盛開的蓮花上，善財合十問詢，比丘、居士、天龍等圍繞。

第六頁開始第一詣，參德雲比丘，述和贊都與《文殊指南圖贊》同。贊後附兩個方印：俊明明懷 不寐道人。第二參海雲比丘，贊後方印為：吳會孤雲 俊明明懷。第二十七參觀自在菩薩，贊後方印為：法名淨行 吳會孤雲。第五十二為第二次參文殊菩薩，述和贊為《文殊指南圖贊》中所沒有的。第五十三參普賢菩薩，贊後有題記：丙申長至日佛弟子金俊明熏沐敬書。附兩方印：法名淨行 俊明明懷。正文的最後一部分是一個總結性的述贊和佛國禪師的畫像，與《文殊指南圖贊》的文和圖同。正文後是諸家題贊，時間標記有癸丑、丙申、己亥、壬寅、光緒癸卯、光緒三十三年、宣統辛亥等，由此可見，宋代起源的善財童子南詢參訪善知識圖贊歷代有見，延續到清末民初。

就 2000 年影印版《善財童子五十三參圖贊》而言，金俊明是核心人物。《蘇州府志》卷 82 載，金俊明為明末人，科舉不順，「以備書自給，未幾明亡」「兼工詩古文詞，四方來請者不絕，閑畫樹石尤工墨梅」³⁴，書法和畫俱佳。圖贊中出現的四個方印：俊明明懷，法名淨行，不寐道人，吳會孤雲，應該指的都是金俊明。于金苗的碩士論文專門研究了這位明末遺民，把金俊明的生卒年定為 1602-1675 年，提及他喜歡收集宋元書畫，但是沒有關於善財參訪圖贊的任何記錄。³⁵ 封面所注的【宋】孤雲居士，查無此人，或是誤刊。本冊圖贊的圖或為金俊明作，第五十二參文殊菩薩的贊也應是他寫的，第五十三參後，題記署名留印，圖贊部分就算完結了。後面的佛國禪師贊和像，以及開頭的二菩薩像，或為後人添加。原畫創作年代

³² 萬斯同，《明史·列傳第十六·宋濂》，「中國哲學書電子化計畫」網站，<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=65024> (2020/10/19)。

³³ 李偉穎，〈略探「善財五十三參圖讚」〉，頁 35。

³⁴ 馮桂芬，《蘇州府志》卷 21 至卷 25，「中國哲學書電子化計畫」網站，<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=539284> (2020/10/19)。

³⁵ 于金苗，《明遺民金俊明研究》，（黑龍江：黑龍江大學碩士論文，2014 年）。

或為順治十三年 1656（1602-1675 年間只有 1656 為丙申年）。這冊圖贊曾是江蘇吳縣聖恩寺的鎮寺之寶，流失後於癸丑年由李姓歸還給寺裡。

除了以上 5 個版本，太原崇善寺成化甲辰（1484）的臨摹本敷色絢麗，氣勢恢宏，也彌足珍貴。臨摹本借用了佛國禪師圖贊的構圖，榜題只列出參訪次序，善知識名稱和所修持的法門，沒有偈贊。³⁶

小結

目前流傳的善財童子南詢參訪善知識的圖像，唯有《文殊指南圖贊》相對比較完整，其他的要麼無畫、要麼作者和年代標注不清、要麼圖文俱不存，只留零星文字。在大量文獻閱讀與認真比對的基礎上，本文 1. 梳理出現存 5 個版本圖贊的前後順序（請參照表一《善財童子南詢參訪善知識相關圖贊情況一覽表》）；2. 在學者已有研究的基礎上再次提出《五十三參鈔諦》或是明代藏僧海倫的作品；3. 目前標注為【宋】孤雲居士作畫的《善財童子五十三參圖贊》或是明末清初金俊明的作品，其中第二次參文殊菩薩的贊或是金俊明所作。

至於楊傑之前是否有善財童子南詢參訪善知識圖像，筆者目前僅見一處提法。《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志慧因寺》卷 6 載，在義天到慧因寺參訪晉水淨源前，

春正月，請晉水淨源闍黎住持南山慧因道場，又施金立賢首、華梵七祖之像，設帳座而祠焉。轉運使許懋、孫昌齡同繪「善財童子參善知識」五十四軸，並供具三十事。³⁷

這五十四軸「善財童子參善知識」目前沒有下落，或比楊傑版的圖贊更早。有待考證。

表一 善財童子南詢參訪善知識相關圖贊情況一覽表

（為突出出題，以畫贊作者為名）

圖贊	圖	序	述	贊/頌	其他
楊傑圖贊	不明 （或為楊傑作）	不明	不明	楊傑 （全）	1. Fontein 認為此圖贊由高麗王子僧人義天帶入高麗 2. 1087 年左右完成 3. 《華嚴五十五所畫卷》存贊

³⁶ 佛教志蓮圖書館，《善財童子五十三參圖》（香港：中國佛教文化出版有限公司，1996 年）。

³⁷ 《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志》，CBETA, GA020, no. 17, p. a78a2-5。

圖贊	圖	序	述	贊/頌	其他
忠禪師 圖贊	忠禪師 (或為延慶 子忠禪師)	潘興嗣	為經文 節選， 缺	忠禪師 (全)	1. 後附張商英，黃庭堅，蘇轍，佛印，日本心海法師文 2. 1091 年之前圖贊完成 3. 南宋紹興年間(1131-1162)刻寺(或為江西靖安延慶寺)石頭上 ³⁸ ，拓印
佛國禪師 圖贊	佛國禪師	張商英	張商英 (或佛國禪師)	佛國禪師 (全)	1. 張商英作為中書舍人的時間是元符三年即 1100 年 2. 圖贊於 1100 年或之前完成
遂禪師 圖贊	遂禪師 (或為烏斯藏海倫作)	張商英	參照佛國禪師版	佛國禪師	1. 磁青箋本泥金畫 2. 題字中有烏斯藏 3. 宣德十二年不存在
孤雲圖贊	孤雲居士 (或為金俊明作)	張商英	參照佛國禪師版	佛國禪師 (全) 第二次參文殊贊或為金俊明作	1. 查宋無孤雲居士記載 2. 金俊明有印「吳會孤雲」 3. 有金俊明丙申年年題記 4. 圖贊於 1656 年完成，為清代作品

二、讚頌文本比對研究

鑒於第一部分的梳理，我們發現，貫穿這個題材始終，並被多方引用的是佛國禪師的贊。這部分以佛國禪師的贊為參照系，比對楊傑留存於《華嚴五十五所畫卷》

³⁸ 張雪芬，〈華嚴入法界品善財參問變相經作者「忠上人」考〉，頁 69。

上的偈贊，忠禪師的頌，金俊明的第二次參文殊菩薩贊，梳理善財五十三參圖像背後的文字，以期在華嚴佛教藝術研究的文學和義理層面做些許探索。

（一）寄五位修萬行

《華嚴五十五所畫卷》載楊傑贊前的簡述中沒有用善財參訪的序列來編號，而是直接用五位法標注，即從信起行，經十住十行十回向登十地而終證菩提。日本東京國立博物館 A-11876 號藏品中有五段可以辨識，是十行位和十迴向位的五次參訪，分別是第一歡喜行，參善見比丘，第二饒益行，參自在主童子，第三等諸佛迴向，參無上勝長者，第四至一切處迴向，參師子頻申比丘尼，第五無盡功德藏迴向，參婆須蜜女。

大藏經中收錄的忠禪師的《華嚴入法界品善財參問變相經》存頌，無述。參照西泠印社官方網站上展示的宋拓畫貼，可以辨識出五段述文。分別參訪勝熱婆羅門、慈行童女、具足優婆夷、明智居士和寶髻長者。述文是對八十卷版《大方廣佛華嚴經》³⁹原文的簡單編輯和引用，沒有用寄五位法搭建框架。

《文殊指南圖贊》每一贊前的述文中交待參訪的次序、善知識的名稱，然後是參訪場景的簡潔描述，善財所學得的法門，證得的依五位法排列的果位。比如第三參：

善財童子第三詣海門國。參海雲比丘。十二年中觀海現佛。千二百歲摩頂說經。憶念受持。聚筆難寫。得普眼法門。證治地住。⁴⁰

金俊明和海倫的畫贊都借用了佛國禪師的贊，因此也是依五位法標注勝進的果位。

以上分析可知，以寄五位證佛果來闡釋善財參訪，是宋以來善財圖像的主體框架。這個思路在智儼（602-668）的《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷五中已經有較為詳細的開演。「初四十一人顯位修行相，次摩耶夫人一人會緣入實相，三彌勒一人攝德成因相，四重會文殊一人寄智照無二相，五普賢一人寄顯因廣大相。」⁴¹李通玄（635-730）的《新華嚴經論》（40卷）對入法界品著墨頗多，與智儼的思想大體一致。從第32卷起開演入法界品，善財以十信入佛根本不動智，以十住入法界智如來果德理體妙慧，以十行起普賢行進修，十回向以理智圓融起興大願以成悲智，至十地則以蘊修智使令慣習功濟。

³⁹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279。

⁴⁰ 《文殊指南圖贊》，CBETA, T45, no. 1891, p. 793b23-25。

⁴¹ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，CBETA, T35, no. 1732, p.90b7-11。

除了忠禪師的《華嚴入法界品善財參問變相經》在述文中只是引用原經文外，其他圖贊都以寄五位法統攝。

（二）頌贊文本研讀

學界對善財類圖贊的研究，多出於識別同題材石雕和壁畫的需求，比如張雪芬對安岳臥佛院北岩宋代善財童子參訪相關浮雕的辨識⁴²，以及王英等對五台山佑國寺善財參訪壁畫的辨識⁴³也有學者探討善財五十三參語義表述的淵源等（本文因主題所限，不作名稱上的探討，統一用善財童子南詢參訪善知識）⁴⁴，或以宏觀的視角對華嚴圖像進行整體研究⁴⁵，以圖贊本身作為研究物件的有限，讚頌文本研究目前還沒有出現，甚為遺憾，本文擬在這方面做些探索，以期拋磚引玉，挖掘善財圖像研究的內涵。

以下從三個層次就讚頌的文本進行解讀，第一個層次以楊傑的 6 個贊為參照，比對忠禪師和佛國禪師的相關讚頌（文本請參照表二《以楊傑贊為線索的六參比對》）；第二個層次比對楊傑、忠禪師和金俊明的第二次參文殊贊（文本請參照表三《第二次參文殊贊比對》）；第三個層次，比對目前存忠禪師畫的五個頌和同參的佛國禪師的五個贊（文本請參照表四《兩位禪師的五次參訪的頌贊比對》）。

1. 以楊傑贊為線索的六參比對

表二 以楊傑贊為線索的六參比對

（楊傑贊摘自《華嚴五十五所畫卷》片段，並參照《圓宗文類》；忠禪師和佛國禪師贊分別引自大藏經錄《五相智識頌》和《文殊指南圖贊》）

善知識	楊傑贊	忠禪師頌	佛國禪師贊
善見比丘	比丘善見住三目 言我此生方出家 于一念中興供養 如來三十八河沙	善見曾雲我後生 恒沙諸佛次修行 但知隨順燈光智 不管傍人論甲庚	直入城中借問人 人人指點在雲林 便知求友到三眼 忽見吾師光一尋 三十八河崇佛事 百千萬劫聽潮音 出家何必雲年少 一息蹉跎歲月深

⁴² 張雪芬，〈安岳臥佛院北岩宋代善財童子五十三參浮雕圖像辨識〉，《成都考古研究（三）》（北京：科學出版社，2016 年），頁 289-323。

⁴³ 侯慧明、王英，〈五臺山佑國寺善財童子五十三參壁畫圖像初探〉，《五臺山研究》2020 年第 1 期，頁 53-59。

⁴⁴ 陳俊吉，〈中國善財童子的「五十三參」語彙與圖像考〉，《書畫藝術學刊》第 12 期（2012 年 06 月），頁 355-396。

⁴⁵ 潘亮文，〈華嚴圖像研究回顧-以殷光明先生研究成果為例〉，《華嚴學報》第 8 期（2014 年 12 月），頁 39-61。

善 知 識	楊傑贊	忠禪師頌	佛國禪師贊
自 在 主 童 子	我于往昔見師利 悟入工巧神通智 十千童子圍繞時 河渚聚沙自為戲	童子聚沙河渚畔 十千流類相遊翫 文殊受我筭兼書 兩個五百是一貫	十千童子樂無涯 河渚沙中共戲沙 不可數窮為轉轉 阿庾多計洛叉叉 巧書算印將何用 醫相商農未足誇 大智光明如會得 滿天星月屬皇家
無 上 勝 長 者	百千圍繞莊嚴幢 無憂林中無上勝 無依無作大神通 成就一切菩薩行	可樂城中無上勝 善財見已生欣慶 百千居士鎮相隨 一粒靈丹能治病	十有餘年四海遊 因尋上勝到無憂 幾多魔畜貪瞋息 八部龍天鬪諍休 一切處修菩薩行 三千世界鬼神愁 祇因成就如斯力 喚得勞生盡轉頭
師 子 頻 申 比 丘 尼	輸那國出比丘尼 遍坐林中寶座時 何來善財心右繞 百千周匝不相隨	師子嚙呻劉鐵磨 今古英豪能幾個 饒君親見釋迦文 一狀喚來同領過	師身已得意生身 遍往塵方指示人 泉沼靈源八德美 園林寶樹百花新 頭頭顯現輝心鏡 各各隨宜轉法輪 多劫既能師子吼 不知何處又嚙呻
婆 須 蜜 女	頻申瞬目妙音聲 觸處能除貪欲心 險難國中人不識 莊嚴寶地有黃金	童子虛空尋鳥跡 行行等見婆須蜜 嬉遊同看後園春 千眼頓開千界日	相逢相問有何緣 高行如來一寶錢 執手抱身心月靜 吻唇啖舌戒珠圓 人非人女皆隨現 天與天形應不偏 三德已明貪欲際 酒樓花洞醉神仙
普 賢 菩 薩	毗盧海藏泯纖塵 香象無跡孰可親 不赴大心開普眼 安知身在普賢身	行(打)鼓弄琵琶 還他一會家 木童能無(撫)掌 石女解煎茶 雲散天邊月 春來樹上花 善財參遍處 累(黑)豆末生芽 注：這三處據張雪芬 依《華嚴綸貫》改動 ⁴⁶	百一由旬摩頂歸 片心思見普賢師 堂堂現在紅蓮座 落落分明白象兒 沙劫智悲方滿日 微塵行願正圓時 佛功德海重宣說 愁見波濤轉渺渺

⁴⁶ 張雪芬，〈華嚴入法界品善財參問變相經作者「忠上人」考〉，頁 70。

楊傑的贊和忠禪師的絕大部分頌都是七言絕句（注：忠禪師的參鞞瑟胝羅為五言絕句，參普賢菩薩為五言律詩），佛國禪師的贊七言律詩。仔細研讀文本會發現，楊傑的贊簡潔樸實，側重於對參訪的高度概括式描述；忠禪師的簡潔的描述裡則有跳脫的禪意和引人深思的禪機。相比之下，佛國禪師的贊就比較從容飽滿，除了參訪的簡單交待，還有說教和抒情的部分。除此之外，兩位禪師都在起承轉合中納入世俗的成分，活潑親切。比如在參訪善見比丘時，楊傑的贊交待了善知識的住地為三目，出家還不久，修的法門是廣大供養；忠禪師的頌則把善見比丘的性格勾勒出來了，不管旁人說什麼，他就是要隨順燈光智；佛國禪師的贊，承上有銜接，啟下有跟進，最大的特點還在於轉的部分有抒情「出家何必雲年少，一息蹉跎歲月深」，仿佛是作者本人的心語，能引發讀者的同理心。大體同樣的結構在參自在主童子時同樣適用，楊傑的贊平鋪直敘，忠禪師的頌添加生動戲謔式的意像「兩個五百是一貫」，佛國禪師的贊則在合的部分納入世俗成分「滿天星月屬皇家」，顯示出禪師與皇家的密切互動，與他在《建中靖國續燈錄》裡的偈子「山河王國土，水月佛家風」相呼應⁴⁷。忠禪師的跳脫在普賢菩薩頌裡表現的更充分，他沒有追求全篇的一致性，在最後一個頌裡改弦易轍，用了五言律詩，隨著每句字數的減少，詩意的成分也被稀釋，凸顯一種兒歌式的輕快明瞭，尤其是最後一句「善財參遍處，黑豆未生芽」，念劫圓融的禪機盡顯。楊傑的贊還是四平八穩，佛國禪師則繼續了他的教化意圖（佛功德海重宣說）和情感互動。

通過文本比對我們發現，三位作者的關注角度各有側重：楊傑，無為居士，關注的是經文的準確概括；忠禪師，雖在南宋初被禪林所推崇⁴⁸，卻不為人知，尤其不見有與皇家互動的記錄，他的頌隨意灑脫，包藏禪機；佛國禪師，貴為皇家寺院法雲禪寺主持，「屢入中禁，三登高座」⁴⁹，他的關注點更側重於善知識的德性對大眾的教化。

2. 第二次參文殊菩薩贊比對

佛國禪師的贊從第一次參文殊菩薩開始，到參普賢菩薩結束，共 53 參，第二次參文殊菩薩沒有贊。有金俊明題記的《善財童子五十三參圖贊》中，補充了這個贊，在本文中，這個贊記在金俊明名下，與《華嚴五十五所畫卷》上楊傑的贊，《五相智識頌》裡忠禪師的贊進行比對研究。

⁴⁷ 惟白，《建中靖國續燈錄》（海口：海南出版社，2011），頁 504。

⁴⁸ 張雪芬，〈華嚴入法界品善財參問變相經作者「忠上人」考〉，頁 70。

⁴⁹ 惟白，《建中靖國續燈錄》，御制建中靖國續燈錄序。

表三 第二次參文殊贊比對

(金俊明的贊摘自《善財童子五十三參圖贊》2000 年成都古籍書店影印發行)

楊傑	忠禪師	金俊明
爾時摩頂手長舒 百千由旬指坦途 無量善財無所住 普門何處見文殊	古佛廟前蒙付囑 人間天上尋知識 紫金光臂謝重申 稽首文殊大智力	煙水南詢遠悉過 殷勤漸次到蘇那 一心觀察希親覲 雙手遙伸按頂摸 法海普緣成大智 慈雲無際入陀羅 始終圓證僧祇妙 方信文殊威力多

楊傑贊用的是第三人稱，從旁觀者的角度描述善財參訪這件事，以提問的形式引發思考；忠禪師贊用的是第一人稱，以善財的身心體會第二次參文殊這件事，生起極大殷重心；金俊明的七言律詩裡有人稱的微妙變化，贊的前半部分用的是第三人稱，後半部分則切入了第一人稱，有很強的帶入感。

這三個贊的承上用意都很明顯，善財的參訪即將結束，無論是爾時的摩頂，還是古佛廟前的叮嚀，還是一路南詢的奔波，都將在第二次見文殊菩薩後得到印證和認可，善財求菩薩道的歷程即將畫上圓滿的句號。

3. 兩位禪師的五次參訪的頌贊比對

目前流傳下來的兩個完整的善財圖像文本是忠禪師的頌和佛國禪師的贊。兩位禪師的頌贊後人都有編輯收錄，張雪芬對此有所考證⁵⁰。魏道儒曾提及禪宗中的華嚴學，列舉了 10 位代表人物，惟白禪師是五位雲門宗的代表人物之一，認為他的圖贊是「以禪解《華嚴》，並納華嚴思想入禪的代表作。」⁵¹ 兩位作者都是禪林高僧，頌贊自然流露出祖師語錄的風範；儘管是關於善財參訪的「命題詩」，因為巧妙地借用了叢林典故，使得禪家宗風蔚然，在對機拈古偈頌中讓善財的南詢之旅禪意盎然。目前存圖的忠禪師畫贊是西泠印社展出的宋拓畫帖的片段，共有五參，以下就這五參的忠禪師頌和佛國禪師贊作比對研讀的嘗試。

表四 兩位禪師的五次參訪的頌贊比對

善知識	忠禪師頌	佛國禪師贊
勝熱	童子尋求勝熱公 門庭別露一家風 刀山火聚方登眺 頓悟圓明色是空	求師擇友古今難 邪正誰分萬慮間 若使全身投火聚 先須努力上刀山 六天贊後方知妙 五熱熏時豈等閒 無盡輪中王子住 玉樓金殿鎖塵寰

⁵⁰ 張雪芬，〈華嚴入法界品善財參問變相經作者「忠上人」考〉，頁 65-71。

⁵¹ 魏道儒，《中國華嚴宗通史》，頁 228。

善知識	忠禪師頌	佛國禪師贊
慈行	奮迅城中慈行女 皮膚紺紫金光聚 毗盧藏殿路分明 童子行行驀直去	控鶴乘雲入帝鄉 漸觀真境漸難量 狻猊城裡音容秀 龍勝床高雅韻長 一一器中含佛刹 重重影內現神光 千門萬戶今朝啟 成朵波羅花滿堂
具足	我此宅中唯一器 隨器所欲皆如意 名無盡藏解脫門 休更紛紜求受記	海住城高瑞氣濃 更觀奇特事無窮 須知隱約千般外 盡出希微一器中 四聖授時成聖果 六凡食後脫凡籠 少林別有真滋味 花果馨香滿木紅
明智	五百諸天奏眾音 爭如居士沒弦琴 輕彈一曲無生忍 八面清風爽客襟	萬象澄明絕點埃 大興居士在高臺 求財窮子紛紛到 聽法高流迭迭來 施物應機心路遠 出生隨意藏門開 萬般千樣從空落 無量人天飽暖回
寶髻	寶髻殷懃接善財 歸家攜手看樓臺 一九香信傳來久 不是音知不肯開	執手歸家看技能 善財一見長威棱 十重樓閣從頭覷 三世如來最上層 今日人間成妙果 當年佛所施香燈 若將此事為奇特 辜負南山萬歲藤

這五次參訪的善知識分別是婆羅門，童女，優婆夷，和兩位長者，涵蓋了十住位的兩位，十行位的三位。佛國禪師的七言律詩比忠禪師的七言絕句容量大一倍，贊裡的資訊更為豐富，善財參訪善知識的具體經歷、心理活動、所得果位等都有涉及。忠禪師的頌則依舊暗含禪機，於言猶未盡中拓展詩歌的生命力。

比如參勝熱婆羅門片段，善財被要求上刀山下火海，他心存疑慮，原經文用一大半的文字由諸天啟發善財，於善知識不能起疑心。佛國禪師的贊與原文的比例相當，前六句描述善財的困境和疑慮，以最後兩句轉合，點出果位。忠禪師的頌則重在挖掘刀山火海背後的故事，以「頓悟圓明色是空」來點題。兩位禪師，一個重相，以相來接引讀者；一個重體，以體來觀機逗教，啟發覺悟。這個特點在頌贊明智居士時更為顯著。佛國禪師的律詩敘述了居士應機施物，廣度眾生的故事；忠禪師則提煉出了明智居士的核心法門，即八面玲瓏，來者受益。

小結

通過三個層次的比對研讀，我們發現在善財童子南詢參訪善知識圖贊這個題材上留下文字的居士或者出家人，楊傑、忠禪師、佛國禪師、金俊明，都以各自的角度述說善財參訪這個華嚴大事件。楊傑的贊出現的最早，平穩周正；忠禪師的頌第二個出現，灑脫凌厲；佛國禪師的贊第三個出現，端莊深情；金俊明留下的一個

贊與佛國禪師的贊風格雷同，細微處又有變化。另外，在善財類圖贊上頻頻出現的張商英也存七言絕句一首，錄入《宗鑑法林》卷四善財下，同時錄入的還有道林志、湛染澄等人的偈頌。⁵² 由此可見，善財參訪不僅是佛教藝術的一個經久不衰的題材，也進入文學領域，激發禪意創作。

三、結論

本文的出發點是華嚴藝術中的善財童子南詢參訪善知識這個題材。論文的第一部分，比較仔細完整地梳理了現有的五個版本或殘缺不全或比較完整的圖贊，依據歷史線索，排列出其出場次序為楊傑圖贊、忠禪師圖贊、佛國禪師圖贊、遂禪師圖贊（或藏僧海倫）、孤雲圖贊，給後續更深層次的研究奠定比較牢固的基石；出於對圖贊作為一個整體的考慮，本文在第二部分把零散的承載著華嚴僧俗學者修行體悟的文字收集起來，進行三個層次比對研讀的嘗試，使善財參訪的意趣能由圖到文到意，不斷深入。

附錄：《五十三參鈔諦》⁵³



善財童子紫金瑞像



包裹外觀

⁵² 《宗鑑法林》，CBETA, X66, no. 1297. p0298c19。

⁵³ “The Pilgrimage of Sudhana,” Smithsonian Institution, accessed September 23, 2020. https://www.si.edu/object/pilgrimage-sudhana:fsg_F1917.132.1-56.



第十一詣善財參慈行童女

參考文獻

（一）佛教典籍

- 〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279。
- 〔唐〕智儼述，《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，CBETA, T35, no. 1732。
- 〔唐〕李通玄，《新華嚴經論》，CBETA, T36, no. 1739。
- 〔宋〕張商英述，《文殊指南圖贊》，CBETA, T45, no. 1891。
- 〔宋〕佚名，《五相智識頌》，CBETA, X58, no. 1022。
- 〔南宋〕宗曉編，《樂邦文類》，CBETA, T47, no. 1969A。
- 〔南宋〕宗鑑集，《釋門正統》，CBETA, X75, no. 1513。
- 〔清〕集雲堂編，《宗鑒法林》，CBETA, X66, no. 1297。
- 〔清〕超永編，《五燈全書》，CBETA, X81, no. 1571。
- 〔宋〕惟白輯，《建中靖國續燈錄》，海口：海南出版社，2011年。
- 〔宋〕孤雲居士畫，《善財童子五十三參圖贊》，成都：成都古籍書店，2000年。

〔明〕李翥撰，〔清〕丁丙補，《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志》，CBETA, GA020, no. 0017。

〔高麗〕義天集，《圓宗文類》，CBETA, X58, no. 1015。

（二）專著論文

- 于金苗，《明遺民金俊明研究》，黑龍江：黑龍江大學碩士論文，2014年。
- 佛教志蓮圖書館，《善財童子五十三參圖》，香港：中國佛教文化出版有限公司，1996年。
- 李偉穎，〈略探「善財五十三參圖讚」〉，《書目季刊》第34卷第1期，2000年，頁33-42。
- 侯慧明、王英，〈五臺山佑國寺善財童子五十三參壁畫圖像初探〉，《五臺山研究》2020年第1期，頁53-59。
- 張雪芬，〈安岳臥佛院北岩宋代善財童子五十三參浮雕圖像辨識〉，《成都考古研究（三）》，北京：科學出版社，2016年，頁289-323。
- 張雪芬，〈華嚴入法界品善財參問變相經作者「忠上人」考〉，《世界宗教研究》，2019年第1期，頁65-71。
- 曹小云、張鉉，〈《全宋文·楊傑集》校議〉，《古籍整理研究學刊》2009年第4期，頁47-50。
- 陳俊吉，〈中國善財童子的「五十三參」語彙與圖像考〉，《書畫藝術學刊》第12期，2012年，頁355-396。
- 楊雄，〈大足北山宋代石刻與寶頂石刻的關係〉，《重慶三峽學院學報》2016年第4期，頁1-5。
- 葛洲子，〈慧因教院改制與宋代華嚴宗的「中興」〉，《西北民族論叢》2017年第2期，頁151-165。
- 董華鋒，〈瞿曇寺善財童子五十三參壁畫及漢藏文化交流相關問題補論〉，《藏學學刊》2015年第2期，頁74-82。
- 董華鋒、張媛媛，〈《佛國禪師文殊指南圖贊》考論〉，《宗教學研究》2018年第2期，頁153-160。
- 潘亮文，〈華嚴圖像研究回顧——以殷光明先生研究成果為例〉，《華嚴學報》第8期，2014年，頁39-61。
- 魏道儒，《中國華嚴宗通史》，南京：鳳凰出版社，2008年。
- 羅凌，〈《佛國禪師文殊指南圖贊》作者考略〉，《圖書與情報》2005年第3期，頁85-86。
- 羅凌，《無盡居士張商英研究》，四川：四川大學博士論文，2006年。

釋法幢，〈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231-254。

（三）西文資料

Fontein, Jan. *The Pilgrimage of Sudhana: A Study of Gaṇḍavyūha Illustrations in China, Japan and Java*. Hague: Mouton., 1967.

（四）網路資源

〔北宋〕忠禪師撰並繪，《宋拓畫帖〈華嚴經入法界品善財參問變相經〉》，「西泠印社拍賣有限公司」網站，http://www.xlysauc.com/auction5_det.php?id=80349&ccid=665&n=2434 (2020/10/22)。

〔宋〕楊傑，《無為集》卷十四，「中國哲學書電子化計畫」網站，<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=181250> (2020/12/23)。

〔清〕孫岳頌，《秘殿珠林》卷十，「中國哲學書電子化計畫」網站，<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=507910> (2020/10/19)。

〔清〕馮桂芬，《蘇州府志》卷21至卷25，「中國哲學書電子化計畫」網站，<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=539284> (2020/10/19)。

〔清〕萬斯同，《明史·列傳第十六·宋濂》，「中國哲學書電子化計畫」網站，<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=65024> (2020/10/19)。

華嚴五十五所繪卷斷簡（普賢）（けごんごじゅうごしよえまきだんかん ふげん），「東京國立博物館」網站，https://www.tnm.jp/modules/r_collection/index.php?controller=dtl&colid=A10493 (2021/01/20)。

華嚴五十五所繪卷斷簡（普賢菩薩），「e國寶」網站，https://emuseum.nich.go.jp/detail?langId=ja&webView=&content_base_id=100287&content_part_id=0&content_pict_id=0 (2021/01/20)。

Smithsonian Institution. "The Pilgrimage of Sudhana." Accessed September 23, 2020. https://www.si.edu/object/pilgrimage-sudhana:fsg_F1917.132.1-56.

試析「華嚴會偈讚」在佛教法儀的運用表現

國立中興大學中國文學系研究所 博士班一年級
李庚道

摘 要

本文對整理分析各種類型「華嚴會偈讚」表現形式，作為研究誦經法儀之準備。在曲家的認識中，與《華嚴經》之讀誦儀軌直接相關。就偈讚而言，大致有供養讚、祝儀讚以及卷末結讚三種表現類型。

在曲譜以及《諸佛世尊如來菩薩尊者名稱歌曲》中，華嚴會歌曲所謂〈華嚴讚〉、〈華嚴會〉、〈華嚴海會〉與〈華嚴海會之曲〉之表現情況，而知由於其作為《華嚴經》卷末結讚，與曲家以深刻印象，且因此定名，但內容與《華嚴經》無關。《諸經日誦集要》之〈諷華嚴經儀式字母〉法儀中，列出根據唐譯《大方廣佛華嚴經》的「七處九會」，以安排佈置各卷卷末結讚和〈華嚴字母讚〉，當是其曲牌名之肇因。至於《金剛經》等普及流通之經文及懺儀之卷末或經末結讚，曲調、句式亦皆相同，文例豐富。雖明顯與曲譜所錄體例有別，然大量的卷末結讚實為華嚴會偈讚之重要來源。

以此大致定其曲式，考察《佛門必備誦本》所錄 35 首「六句贊」，參照曲譜中之南北雙調華嚴會歌曲，以整理其句式、格律。相對而言，與南曲〈華嚴海會〉更接近。進而探討推敲華嚴會偈讚之出現時代，曲牌早見錄於《中原音韻》，而在元·中峰明本《三時繫念佛事》更見偈讚先例。但偈讚之文句較〈華嚴海會之曲〉等歌曲更加規範，考量文體發展，先後仍難確定。而當今法儀之華嚴會偈讚的體例文詞，其成熟且流行當盛於明代。

關鍵詞：《華嚴經》結讚、聲音佛事、誦經法儀、華嚴海會之曲、六句讚

一、前言

佛教法會儀式，豐富繁多，僧徒藉助緣以脩止觀，信眾賴善因而調罪福。自行化他，樹教幢、宣功德、鳴法鼓、示果報，崇三寶之垂裕，懷四恩之負載，告召龍天以安國土，薦供鬼神以護伽藍。歌唄繞旋，憬醒我生值像末；吟詠禮拜，感徠眾會致皈依。音聲佛事，由來尚矣。

種種法儀，數量紛複，約束其要，不出三類。所謂：

紀念法儀，佛祖降誕或圓寂，以及重要紀念日之法事。

脩持法儀，誦經、禮懺和普供等課誦，以及施食法事。

應用法儀，放生、灑淨、開光，以及超拔、追薦，祝延等法事。

略出大概，間或有疏。至於說法開示，亦與一般演講授課不同，皆有其始終儀節。而法儀施行，約作三章，謂：

起，供養、禮讚、啟請之節。

行，經咒、懺禱、名稱之節。

止，讚歎、祝願、迴向之節。

此佛事之大綱也。以〈二時臨齋儀〉¹為例，「供養清淨法身毘盧遮那佛」云云至「三德六味，供佛及僧」云云者是起；「法力不思議」云云及「汝等鬼神眾」云云者是行；「颯多喃三藐三菩陀」云云者是止。若《佛前大供》，則於啟請前附以〈爐香乍爇讚〉，三章次第益顯分明。至若維那舉腔，大眾同念，其實串儀節之終始，收攝兩序之身心，調息引吭，抖擻精神者，厥為偈讚。所以諸品經中，鼓樂歌讚，敷揚佛法；乾闥婆王、緊那羅王、絲竹謳吟，聞其音聲，策勵信人，踴躍歸命，皆得解脫。

自魚山、泥洹，梵唄流行，噌弘剌字，囀讀閭巷，聲教所及，禮樂敦化。故佛教之傳佈，藉因唱誦，脩己導俗，利益被遠。而印度傳習，師資授受，多憑口耳記問，貝葉繕抄，難喻聲譜。軌範律儀，不容侈靡過份，禪經中亦說「治好歌唄偈讚法」，恐耽愛好聲，妨礙道業。雖然，其功在敷宣化育，住眾安僧，過猶不及而瑕不掩瑜，故未因防閑而廢頓，乃傳唱於東國，緇素嘹唳，叢林景效，肅謐沖和，於穆清徹。至於曉嫻音韻者，按聲度譜，摩抑揚於悅眾，傳宮商於教坊。或者舊操管弦，既服剌染，不忘素業，改變時曲，益施莊嚴，以供佛奉僧，增長禪悅。

* 本文經汪娟教授以及匿名審查人提供批評意見修改完成，在此敬申感謝。

¹ 佚名，〈二時臨齋儀〉，《佛門必備課誦本》（臺中：瑞成書局，2019年，2版12刷），頁74-76。

故梵唄偈讚中，兼胡漢之古聲，參東西之時調，所秉殊齊，並蓄呈粹。所謂：

東國之歌也，則結韻以成詠；西方之贊也，則作偈以和聲。雖復歌、贊為殊，而並以協諧鐘律，符靡宮商，方為奧妙。²

至今法會舉讚，魚磬鐘鼓，點按弗舛，慢亂緩疾，轉折有度，佛教禮樂之盛概，固燦然大觀矣。鄭阿財先生指出偈讚作為結合華梵藝術的音樂文學，在發展過程中，往往轉化「俗曲」而成佛曲，更增進佛教通俗宣化之功用。所謂：

唐代佛教運用俗曲轉化而成的佛曲《五更調》、《十二時》，對佛教通俗文學的發揮發展相當的催化作用。後代佛教文學以詞調、曲牌來達佛教題材與思想內涵此後也就屢見不鮮……也啟發了其他宗教文學在宣傳教義的手法。³

宋代以後，梵唄偈讚益更由「詩讚體向樂曲體發展」⁴，所採用之曲調，多出於當時流行。

明成祖《諸佛世尊如來菩薩尊者名稱歌曲》依時行南北曲，編輯度詞，如依「清江引」作〈證圓融之曲〉，「水仙子」作〈廣善世之曲〉，「沁園春」作〈妙安住之曲〉，「沉醉東風」作〈無所離之曲〉，「青玉案」作〈清淨華之曲〉等等，皆在所創度的佛曲題目後註明曲牌。在此須尤加留意者，全部佛曲不另外標註曲牌的，只有二種，謂〈華嚴海會之曲〉和〈金字經之曲〉。此二種曲亦見於當時後世之曲譜中，足可見其固已行諸傳唱，且原先便是佛教歌曲，不待自俗曲翻改也。

〈華嚴海會之曲〉又稱〈華嚴會〉、〈華嚴讚〉或〈華嚴海會〉，其實即當前佛教法會最常舉唱的「六句贊」，諸如「楊枝淨水」、「爐香乍爇」、「蓮池海會」、「伽藍主者」等等。此外更見於誦經法儀之結讚，如誦《金剛經》舉唱「斷疑生信」之類。僧徒信眾，素所熟詳，雖不能知其確切肇創於何年，傳替不休，奉為楷式。然在於元、明以降曲家所認知，六句贊似與《華嚴經》直接關聯，由以「華嚴會」訂曲牌名可見一斑。固未必便如所議，但作為《華嚴經》卷末結讚之運用，當有其出處來由，且與以曲家深刻印象。為考察「六句贊」在佛教法儀之表現，方便起見，在此稱之為「華嚴會偈讚」。

² 〔梁〕慧皎，《高僧傳》卷13，《大正藏》冊50，第2059號，頁713下24-27。

³ 鄭阿財，〈佛曲偈讚在敦煌講唱文學的運用〉，收入《第四屆通俗文學與雅正文學論文集》（臺中：國立中興大學中國文學系，2003年），頁637-655。

⁴ 鄭阿財，〈佛曲偈讚在敦煌講唱文學的運用〉，頁653。

二、諸經卷末結讚

華嚴會亦名〈華嚴海會〉（南雙調），其得名由於《大方廣佛華嚴經》之卷末結讚。《九宮大成南北詞宮譜》錄三闋，⁵附識曰：

第二闋、第三闋與《華嚴經》結尾讚同，惟第五句減一字作三字疊句。北雙調曲〈華嚴讚〉亦即此調。⁶

首闋作七言四句，與第二、三闋絕不相類。又錄北雙調〈華嚴讚〉曲兩闋，⁷曰：「首闋即《華嚴經》卷末尾讚，故以為名。」⁸但《御定曲譜》與《太和正音譜》文例一致卻署為楊文奎作。⁹無論是七言四句之「詩白」或長短句之歌曲，皆明顯不同於當前流行的華嚴會偈讚。歌曲以讚為名，則讚偈應在歌曲之前。但歌曲之創作與曲蒲集成，較現行流傳諸課誦本為早，《中原音韻》已錄有〈華嚴讚〉名¹⁰，或者能反映華嚴會偈讚之早期樣貌。

明成祖《諸佛世尊如來菩薩尊者名稱歌曲》之華嚴海會之曲 54 首，¹¹體例有兩種。其一為〈佛名稱歌曲〉（北曲）與〈菩薩名稱歌曲〉（北曲）所用，謂：

⁵ [清]周祥鈺、鄒金生，《新定九宮大成南北詞宮譜》卷 63，頁 44-47。網際網路檔案館（Internet Archive），<https://archive.org/details/02111024.cn/page/n144/mode/2up> (2021/10/6)。

〈華嚴海會〉三闋如下：

（一）朝遊北海暮蒼梧，袖裡青蛇膽氣粗。三醉岳陽人不識，朗吟飛過洞庭湖。（香囊記）
（二）軒轅黃帝，道德登仙，鼎湖龍去幾千年，湖水染紅蓮，染紅蓮，仙家好洞天。（放羊記）
（三）青牛老子，道法無邊，筆端曾著五千言，元元又元元，又元元，函關紫氣連。（放羊記）

⁶ [清]周祥鈺、鄒金生，《新定九宮大成南北詞宮譜》卷 63，頁 47，檢索頁碼：145。

⁷ [清]周祥鈺、鄒金生，《新定九宮大成南北詞宮譜》卷 66，頁 58-59，檢索頁碼：145。周祥鈺、鄒金生，《新定九宮大成南北詞宮譜》卷 66，網際網路檔案館（Internet Archive），<https://archive.org/details/02111026.cn/page/n144/mode/2up> (2021/10/6)。

〈華嚴讚〉兩闋如下：

（一）花迎劍佩，柳拂旌旗，扇開雉委五雲飛，香散染朝衣，仰光輝，願皇帝萬萬歲。（散曲）
（二）你既是紅絲繫卻，況為俺繁衍椒聊，俺和你白頭共保莫相拋，怎忍說離別自今朝，這海樣恩情如何撇得了。（月令承應）

⁸ [清]周祥鈺、鄒金生，《新定九宮大成南北詞宮譜》卷 66，頁 59。然首闋文字與今見《華嚴經》卷末結讚絕不相同，不知所指是何意思？

⁹ [明]朱權，《太和正音譜》卷下，面 101。東京大学東洋文化研究所，「古籍善本全文影像資料庫」，http://shanben.ioc.u-tokyo.ac.jp/main_p.php?nu=D8592400&order=rn_no&no=04412 (2021/10/15)。
[清]王奕清，《御定曲譜》卷 3，《欽定四庫全書》集部十詞曲類五，頁 17。網際網路檔案館（Internet Archive），<https://archive.org/details/06070423.cn/page/n110/mode/2up> (2021/10/6)。

¹⁰ [元]周德清，《中原音韻》卷下，《欽定四庫全書》集部十詞曲類五，頁 26。檢索頁碼：53。網際網路檔案館（Internet Archive），<https://archive.org/details/06070430.cn/page/n52/mode/2up> (2021/10/6)。

¹¹ [明]朱棣，《諸佛世尊如來菩薩尊者名稱歌曲》卷 1、卷 11、卷 46，《永樂北藏》冊 179、180，第 1612 號，頁 355 上 2 至 361 上 4、頁 261 中 2 至 632 中 1、頁 737 上 5 至 738 上 7。

至心頂禮，釋迦牟尼佛，南無須彌光明佛，南無法光佛，功德輪佛，南無華香佛。¹²

至心皈命，普賢菩薩，南無觀世音菩薩，歡喜王菩薩，寂行菩薩，華莊嚴菩薩。¹³

此句式與法儀中之偈讚如〈楊枝淨水讚〉等接近。其二在〈五供養〉所用，謂：

清淨菩提華，供獻十方法，千紅萬紫映芳華，斷除諸幻見真葩，一葉一葉攝河沙，佛恩深廣海無涯。¹⁴

此則殊不相類，文本中亦無襯字。聲律和諧固按譜可歌，句式迥異則難擬軌轍。《名稱歌曲》以化導勸善為功，「間取諸佛如來菩薩尊者名號著為歌曲，廣布流通，俾人人受持諷誦，積善修因以共成佛果，同臻快樂。」¹⁵而既屬御製，例雖從俗，選譜想應頗合規範。可見至少在明初永樂朝時，華嚴會偈讚曲調已傳，文句或仍未有固定形式。且就曲牌名而言，當時對此歌曲之印象，確與《華嚴經》有關。

卷末結讚作為誦經法儀之必要部份。清康熙元年（1662）四月刊刻，《嘉興藏》版《諸經日誦集要》所錄〈諷華嚴經儀式字母〉列出《華嚴經》卷末結讚，每卷誦畢舉讚。¹⁶其儀先舉〈爐香乍爇讚〉，啟白文（遮那妙體，遍法界以為身），三稱佛名（盧舍那佛），開經偈，誦經，舉卷末讚，字母讚，唱四十二字母，舉字母後讚，唱聖號（華嚴海會佛菩薩），附大洪守遂〈禮華嚴文〉。此卷末結讚依據唐譯八十卷《大方廣佛華嚴經》（八十華嚴）「七處九會」之數安排，清涼大師《新譯華嚴經七處九會頌釋章》云：

初會六品盡十一卷，第二會六品合盡四卷，第三會六品合盡三卷，第四會四品合盡三卷，第五會三品合盡十二卷，第六會一品合盡六卷，第七卷十一品合盡十三卷，第八會一品合盡七卷，第九會一品合盡二十一卷。¹⁷

¹² 〔明〕朱棣，《諸佛世尊如來菩薩尊者名稱歌曲》卷1，頁355上3-4。

¹³ 〔明〕朱棣，《諸佛世尊如來菩薩尊者名稱歌曲》卷11，頁631中5-7。

¹⁴ 〔明〕朱棣，《諸佛世尊如來菩薩尊者名稱歌曲》卷46，頁737上5-7。

¹⁵ 〔明〕朱棣，《諸佛世尊如來菩薩尊者名稱歌曲》卷47，頁782中1-3。

¹⁶ 註稱：「每卷畢舉讚，共有四讚。」或者意謂每卷誦畢後，舉唱佛、法、海會讚和當會結讚，計4首。但佛、法與海會讚後亦註明所在經中卷數，其舉唱時為同為別？在文本上未能確認。

〔明〕佚名，《諸經日誦集要》卷3，《嘉興藏·續藏》冊19，第B044號，頁130-146。

《天寧諸經禪門日誦》中稱為〈諷華嚴經起止儀〉，內容相同，唯較《諸經日誦》多華嚴補闕咒，而少「普賢行願，功德周圓」之〈經畢總讚〉，又有「唱某字時，普願法界眾生，入般若波羅蜜門」之語。《諸經日誦》附大洪守遂〈禮華嚴文〉於此，《禪門日誦》則附在別處。佚名，《禪門日誦》，收入《禪宗全書》第97冊（臺北：文殊出版社，1988年），頁402-412。

¹⁷ 〔唐〕澄觀，《新譯華嚴經七處九會頌釋章》，《大正藏》冊36，第1738號，頁713上21-22。

其初舉讚佛、法、海會眾各一首，起句皆「華嚴海會」，用於卷一至卷八。初會讚一首，起「覺帝揚靈，覺帝揚靈」，用於卷九至卷十一。以下各卷結讚，皆按各會排部，每會各一首。八十卷以外，另加〈普賢行願品〉一卷，亦舉結讚：

普賢行願，功德周圓，普資恩有利人天，福壽廣增延，滅罪無邊，同願禮金仙。¹⁸

作為「經畢總讚」，共得 13 首。¹⁹又每卷結讚畢，舉唱〈華嚴字母讚〉，其句式、韻調亦同華嚴會曲：

華嚴字母，眾藝親宣，善財童子得真傳，秘密義幽玄，功德無邊，唱誦利人天。²⁰

右為目前僅見《華嚴經》卷末結讚之文例，是否符同《中原音韻》等曲譜以及《名稱歌曲》所見？尚不可知。文本刊於清初，與當前各種法儀中所用之華嚴會偈讚，句式體例完全一致。相較於歌曲，差異仍然明顯。

華嚴會用於經文、懺儀之卷末結讚，因各種讀誦本流通而普及於世。如誦《金剛經》或《般若經》之結讚，亦見錄於《天寧諸經禪門日誦》和《佛門必備課誦本》：

斷疑生信，絕相超宗，頓忘人法解真空。般若味重重，四句融通，福德歎無窮。²¹

據藏經資料，此讚最早見於明英宗正統三年（1438），大功德寺住持洪蓮重刊之《金剛經註解》又稱五十三家註解，為〈金剛經道場後儀〉之誦經讚。²²但仍不

¹⁸ [明]佚名，《諸經日誦集要》，頁 136。

¹⁹ 華嚴海會，舍那如來，蓮華藏海坐華臺，諸佛歎奇哉！萬象昭回，幽暗一時開。（卷 1-卷 3）
華嚴海會，寶藏靈文，大千經卷一微塵，剖出在當人，華雨繽紛，法界普熏聞。（4-5）
華嚴海會，十聖三賢，華臺寶座擁諸天，法界廣無邊，助佛弘宣，陸地綻金蓮。（6-8）
華嚴海會，覺帝揚靈，菩提場內道初成，夜半睹明星，普救迷情，幽暗悉光明。（初會，9-11）
普光明殿，大法弘宣，如來名號廣無邊，四諦義幽玄，法炬常然，普獻法王前。（二會，12-15）
菩提樹下，不動而升，天王帝釋遠相迎，數座已圓成，覺帝揚聲，萬象悉皆聽。（三會，16-18）
波騰行海，雲布慈門，夜摩天上眾雲臻，圍遶法王尊，花雨繽紛，一會儼然存。（四會，19-21）
率陀天上，慧日舒光，十迴向義廣宣揚，苦海作津梁，化日舒長，華雨散天香。（五會，22-23）
高升他化，自在天宮，廣宣十地義無窮，行布盡圓融，慧燄重重，燦破太虛空。（六會，34-39）
普光再會，大法重宣，高超十聖與三賢，等覺義幽玄，心月孤圓，究竟離言詮。（七會，40-52）
普光三會，萬行圓修，普賢瓶瀉二千酬，苦海泛慈舟，一句全收，法義一齊周。（八會，53-59）
福城東際，童子南詢，百城煙水渺無垠，知識異常倫，五十三人，一曲和陽春。（九會，60-80）
普賢行願，功德周圓，普資恩有利人天，福壽廣增延，滅罪無邊，同願禮金仙。（經畢總讚）

²⁰ [明]佚名，《諸經日誦集要》，頁 136。

²¹ 佚名，〈往生蓮位前安位〉，《佛門必備課誦本》，頁 106。

²² [明]洪蓮等刊，《金剛經註解》卷 4，《叢書集成》冊 24，第 0468 號，頁 818，下 14-15。

得確定此讚是否即作於明朝，蓋目前所見各版本《五十三家註解》，皆清代所刊刻。《已續藏》收錄版本，有繆彤〈金剛經會解跋〉一篇，「康熙癸丑（1673）夏六月」作；²³陶學椿〈重刻金剛經跋〉，「乾隆四十一年歲次丙申（1776）九月既望之七日」作。²⁴然藏經中可稱為金剛經會解者有二種，即宋嘉定年間，栢庭善月編述之《金剛經會解》，以及清順治辛丑（1661），徐觀周所著《金剛經會解了義》。然繆彤〈跋〉中說：「三十年前鑄於城東。」²⁵顯然非徐觀周之《會解了義》，但是否可能指栢庭之《會解》目前不得而知。〈會解跋〉在此，固與《已續藏》使用之底本有關，而所錄之《五十三家註解》，當刊刻於乾隆年間無。

美國華盛頓大學圖書館藏本，有清康熙「癸己（1713）正月」署題「傳臨濟正宗第三十五世寓汾陽淨土龍池遠孫實俗」所作〈重刻金剛經解序〉一首，²⁶然書實刊梓於民國八年，且其中無「結經讚」乃至〈金剛經道場後儀〉。國立中興大學圖書館藏本，有〈金剛經道場後儀〉、陶學椿〈重刻跋〉及繆彤〈會解跋〉同《已續藏》本，然頁次有異。²⁷版本附識「道光二十四年歲次甲辰（1844）季夏月」重刊，復於「同治十三歲次甲戌（1874）仲冬月」由浙江昭慶寺翻刻並印造。²⁸

從上整理可見《五十三家註解》流通既盛，重複翻版，多少出入，增刪情況仍待考察，是否仍明本舊貌，不得而知。《五十三家註解》之底本為《明永樂御製金剛經集註》如洪蓮〈序〉中云云，²⁹陶氏〈跋〉所謂：「前明永樂朝命諸臣彙考輯定」者也。³⁰然《御製集註》中亦無「結經讚」及「道場後儀」，則〈斷疑生信讚〉是否作於明代或更早？亦尚未能確定。此關於《金剛經》持誦法儀之成形，在此不做更多探討，且不妨害華嚴會偈讚出現及流行。

同樣類型，如《地藏菩薩本願經》三卷3首結讚：

如來慈愍，轉大法輪，婆羅門女救慈親，覺華度迷津，摩耶夫人，請問地藏因。³¹

²³ 〔明〕洪蓮等刊，《金剛經註解》卷四，頁819，上5-17。

²⁴ 〔明〕洪蓮等刊，《金剛經註解》卷四，頁819，中5-20。

²⁵ 〔清〕繆彤，〈金剛經會解跋〉，《金剛經註解》卷四，頁819，上6。

²⁶ 〔清〕實俗，〈重刻金剛經解序〉，《金剛經五十三注》，康熙五十一年刊本，美國華盛頓大學圖書館藏，頁11。國家圖書館，「古籍與特藏文獻資源」資料庫，[https://rbook.ncl.edu.tw/NCLSearch/Search/SearchDetail?item=a23c1f23993b46ecb97bdece1815554ffDcwODM5NA2&image=1&page=13&whereString=&sourceWhereString=&SourceID= \(2021/10/6\)](https://rbook.ncl.edu.tw/NCLSearch/Search/SearchDetail?item=a23c1f23993b46ecb97bdece1815554ffDcwODM5NA2&image=1&page=13&whereString=&sourceWhereString=&SourceID= (2021/10/6))

²⁷ 《續藏本》先道場後儀，次繆跋，次陶跋。《興圖本》先陶跋，次繆跋，次道場後儀。

²⁸ 〔明〕洪蓮等刊，《金剛經五十三註解》下冊，同治十三年重刻本，國立中興大學圖書館藏，頁262。

²⁹ 「洪惟太宗皇帝，不忘靈山付囑之情，遂啟流通之念。故乃留神內典，簡閱諸編選其至精至要經旨弗違者，重加纂輯特命鈐梓。……奉佛弟子來福等……會約同志，罄捨珍資，命工重刊印施。」洪蓮，〈金剛經集注原序〉，《金剛經註解》卷一，頁757，下1-5。

³⁰ 〔清〕陶學椿，〈重刻金剛經跋〉，《金剛經註解》卷四，頁819，中15。

³¹ 佚名，《地藏菩薩本願經》（臺南：和裕出版社，2001年，讀誦本注音版），頁59。

以及《禪門日誦》收錄楞嚴經讚 10 首、地藏經讚 3 首（不同前引）、法華經讚 7 首、光明經讚 4 首，以及藥師、梵網、彌陀等，皆用華嚴會調。不僅僅在經卷，於懺儀中亦然。《禪門日誦》錄有千佛懺讚 3 首、梁皇懺讚 10 首以及懺悔文讚。較廣為人知者，如《慈悲三昧水懺法》之三卷 3 首結讚，所謂：

瘡如人面，宿憾何多，清泉一掬即消磨，愍已復憐佗，述為懺摩，萬古沐恩波。³²

亦用華嚴會調，文例豐富，不及備舉。此皆是漢傳佛教中普遍流行，時常諷誦、書寫、受持之經文、懺儀。此「卷末結讚」一類，實足備華嚴會偈讚曲式之大觀。

卷末結讚不同於〈爐香乍爇讚〉一類供養，以及〈蓮池讚〉、〈伽藍讚〉一類頌德為內容之偈讚。其特別功用，即總結經文。在稱嘆功德中，概括該卷經文之因緣、大義、始終。如《楞嚴》卷一讚說「阿難示墮」，《水懺》上卷讚唱「瘡生人面」，即教起因緣分也。《地藏經》卷上讚所云，即經中〈忉利天宮神通品第一〉及〈觀眾生業緣品第三〉之內容。〈楞嚴經讚〉之「七重徵詰破攀緣，心目耀金拳」³³，即卷一說法正宗分之重要情節。

在結讚及各種偈讚後，往往三復「南無某某會菩薩摩訶薩」或「南無某某會上佛菩薩」，如祇園會、般若會、華嚴會、蓮池會之類。或某尊佛菩薩，如《地藏經》稱「南無地藏王菩薩摩訶薩」，《法華》卷一讚稱「南無過去日月燈明佛」。較特殊者如《三昧水懺法》唱「南無等覺地菩薩摩訶薩」，中卷則「妙覺地」，下卷為「圓覺地」。³⁴三唱佛菩薩名稱，普遍見於各種讚偈，不獨華嚴會為然。如〈戒定真香讚〉亦唱「香雲蓋菩薩」，³⁵《慈悲道場懺法》（即《梁皇寶懺》）結讚或唱「龍華會菩薩摩訶薩」，及「登雲路菩薩」。³⁶「三復尊號」並非華嚴會偈讚之固定內容，然實為法儀之慣例。

三、華嚴海會之曲

華嚴會偈讚在佛教法儀中隨處可見，以當前較普及的《佛門必備課誦本》為例，共錄華嚴會偈讚 35 首。³⁷運用範圍諸如早晚課誦、二時齋儀、普佛、午供、

³² 佚名，《禪門日誦》，收入《禪宗全書》第 97 冊，頁 380。

³³ 佚名，《禪門日誦》，收入《禪宗全書》第 97 冊，頁 376。

³⁴ 佚名，《慈悲三昧水懺法》（臺南：和裕出版社，2007 年，讀誦本注音版），頁 101、195、276。

³⁵ 佚名，〈應用諸讚語〉，《佛門必備課誦本》附錄，頁 123、124。

³⁶ 許金興、何為儀編校，《金山御製梁皇寶懺》卷 1（桃園：甘泉寺藏經圖書館，2007 年，勘文注音版），頁 98。

³⁷ 本節引用諸偈讚，在《佛門必備課誦本》中位置如次：

〈韋馱讚〉，頁 33。〈伽藍讚〉，頁 73。〈爐香乍爇〉，頁 104。〈佛光祝照〉，頁 105。〈斷疑生信〉，頁 106。〈天廚妙供〉，頁 109。〈心香五分〉、〈心然五分〉、〈珍香乍爇〉，頁 124。〈釋迦文佛〉、〈八十八佛〉、〈藥師教主〉、〈阿彌陀佛〉、〈位居補處〉，頁 133。〈甚深智慧〉、〈普賢菩薩〉、〈觀音大士〉、〈圓光百二〉、〈地藏大士〉，頁 134。〈大哉佛母〉、〈玄覺聖會〉、〈權實教典〉、

演淨、佛七、浴佛送聖、焰口參禮等，幾乎涉及各種佛事。紀錄在《禪門日誦》及《百丈清規證義記》中的運用情況，尤更豐碩。

以下分析各種形制華嚴會歌曲、偈讚之格律，以《課誦本》之文例為本，聲調依《中原音韻》，主要考察第四句、第五句、第六句，蓋此三句異體較複雜。而歌曲固有通押之例，在此討論平仄時不考慮韻轍。

第五句為四言，押韻，《名稱歌曲》所編錄者亦皆然。調式分析如下：

仄平平平：〈旃檀海岸〉、〈藥師教主〉、〈甚深智慧〉。3 首。

仄仄仄平：〈珍香乍爇〉、〈權實教典〉。2 首。

平仄平平：〈爐香乍爇〉、〈心香五分〉、〈九龍吐水〉、〈伽藍讚〉、〈韋馱讚〉、〈位居補處〉、〈普賢菩薩〉、〈地藏大士〉、〈玄覺聖會〉。9 首。

仄仄平平：〈心然五分〉、〈佛慈廣大〉、〈佛歸靈鷲〉、〈楊枝淨水〉、〈蓮池讚〉、〈某某寶懺〉、〈斷疑生信〉、〈佛光祝照〉、〈樂邦教主〉、〈第一大願〉、〈焦面大士〉、〈釋迦文佛〉、〈八十八佛〉、〈阿彌陀佛〉、〈觀音大士〉、〈圓光百二〉、〈大哉佛母〉、〈雲散空淨〉、〈監齋使者〉、〈瑤天玉露〉。20 首。

〈天廚妙供〉之「怛你也他」為擬聲姑不論。

仄仄平平最常見，當屬正格，而首字平聲者九次。收尾有仄平平、仄仄平、平平平三種，以仄平平出現二十九次為最多。經整理可見，中仄平平（韻），當即是華嚴會偈讚第五句之通例。

歌曲則第五句皆作三言。不同者，南曲〈華嚴海會〉為前句之複沓，如「潮水染紅蓮，染紅蓮」，與「元元又元元，又元元」者是；北曲〈華嚴讚〉則三字與前後不必相聯屬。本句調式見錄譜律者，皆作仄平平（韻）。《九宮大成南北詞宮譜》稱〈華嚴海會〉曲第二闋、第三闋與《華嚴經》結讚同，「惟第五句減一字。」³⁸今所見讚偈第五句確為四言，平仄亦相近。

第四句皆五言，北曲「華嚴讚」為平仄仄平平，南曲「華嚴海會」據《九宮大成南北詞宮譜》所錄，第二闋為平仄仄平平，第三闋為平平仄平平。兩相對照，當以「平仄仄平平」為正。

讚偈第四句亦為五言，押韻，調式分析如下：

〈雲散空淨〉、〈監齋使者〉，頁 135。〈瑤天玉露〉，頁 136。〈九龍吐水〉，頁 142。〈佛慈廣大〉、〈佛歸靈鷲〉，頁 145。〈楊枝淨水〉，頁 148。〈旃檀海岸〉，頁 151。〈某某寶懺〉，頁 157。〈樂邦教主〉、〈第一大願〉，頁 170。〈蓮池讚〉，頁 171。〈焦面大士〉，頁 173。

³⁸ [清]周祥鈺、鄒金生，《新定九宮大成南北詞宮譜》卷 63，頁 47。

平仄仄平平：〈爐香乍爇〉、〈斷疑生信〉、〈蓮池讚〉、〈心香五分〉、〈釋迦文佛〉、〈普賢菩薩〉、〈地藏大士〉、〈監齋使者〉、〈瑤天玉露〉、〈佛慈廣大〉。10 首。

平平仄平平：〈心然五分〉、〈珍香乍爇〉、〈藥師教主〉。3 首。

平仄平仄平：〈八十八佛〉。1 首。

仄仄仄平平：〈韋馱讚〉、〈佛光祝照〉、〈伽藍讚〉、〈阿彌陀佛〉、〈甚深智慧〉、〈觀音大士〉、〈大哉佛母〉、〈玄覺聖會〉、〈權實教典〉、〈雲散空淨〉、〈九龍吐水〉、〈佛歸靈鷲〉、〈楊枝淨水〉、〈旃檀海岸〉、〈某某寶懺〉、〈樂邦教主〉、〈第一大願〉。17 首。

仄平平仄平：〈位居補處〉。1 首。

仄平仄平平：〈圓光百二〉。1 首。

仄仄平仄平：〈焦面大士〉。1 首。

〈天廚妙供〉之「恒他阿識多」為擬聲姑不論。

〈佛慈廣大〉之「原不離伽耶」句，「離」字可以陽平讀，亦可去聲讀，《中原音韻》兩調皆見錄。³⁹異例頗雜，以仄仄仄平平為正格，但首字平聲者十四次。收尾較見規律，有仄平平、平仄平兩種，以前者為正，出現三十一次。經整理可見，中中仄平平（韻），當即本句通例。

又末句（第六句），南曲〈華嚴海會〉為五言，平平仄仄平（韻）。北曲「華嚴讚」則或五言，仄平仄仄仄（韻），或七言，仄仄平平仄仄仄（韻），《九宮大成南北詞宮譜》稱前者五言為正體。⁴⁰

偈讚則末句為五言，押韻，調式分析如下：

平平仄平平：〈爐香讚〉、〈心香五分〉。2 首。

仄仄仄平平：〈伽藍讚〉、〈佛光祝照〉、〈斷疑生信〉、〈蓮池讚〉、〈釋迦文佛〉、〈藥師教主〉、〈普賢菩薩〉、〈圓光百二〉、〈地藏大士〉、〈玄覺聖會〉、〈權實教典〉、〈九龍吐水〉、〈佛歸靈鷲〉、〈楊枝淨水〉、〈某某寶懺〉、〈焦面大士〉。16 首。

仄仄平仄仄平：〈樂邦教主〉、〈第一大願〉。2 首。

仄平仄平平：〈瑤天玉露〉。1 首。

平仄仄平平：〈韋馱讚〉、〈心然五分〉、〈珍香乍爇〉、〈八十八佛〉、〈阿彌陀佛〉、〈甚深智慧〉、〈大哉佛母〉、〈監齋使者〉、〈佛慈廣大〉、〈旃檀海岸〉。10 首。

平平仄仄平：〈位居補處〉、〈雲散空淨〉。2 首。

³⁹ [元]周德清，《中原音韻》卷上，頁7、頁9。檢索頁碼：37、41。網際網路檔案館（Internet Archive），<https://archive.org/details/06070429.cn/page/n36/mode/2up> (2021/10/6)。

⁴⁰ [清]周祥鉅、鄒金生，《新定九宮大成南北詞宮譜》卷66，頁59。

平仄仄仄平：〈觀音大士〉。1 首。

〈天廚妙供〉讚之「蘇魯薩婆訶」擬聲姑不論。

〈蓮池讚〉之「普願離塵埃」句，「離」字可以陽平讀，亦可去聲讀，說如前。末句之異例較雜，以仄仄仄平平為正格，首字平聲者十五次。收尾較規律，有仄平平、仄仄平兩種，以仄平平出現二十九次為最多。經整理可見，應以中仄仄平平（韻）為末句之通例。

華嚴會偈讚面世，固應在《中原音韻》所錄〈華嚴讚〉曲牌之前。在《中峰國師三時繫念佛事》已有「爐香乍爇」、「第一大願」、「阿彌陀佛」三首，文詞、句式與當今所用者幾乎一致。姑不論其它常見曲調，如〈戒定真香讚〉、〈佛寶讚〉、「彌陀佛大願王」、「阿彌陀佛身金色」及〈迴向偈〉（某某功德殊勝行）等，形制亦與今無別。佛事法節雖或增修，儀文偈讚仍循古本。⁴¹若《三時繫念佛事》的確為中峰明本禪師所撰，固當更早於《中原音韻》無疑。但相較於曲譜和永樂《名稱歌曲》所輯出者，若謂《三時繫念》之偈讚先於彼，誠難令人信服。

若以方今法會慣用之華嚴會偈讚為準繩，在藏經資料中，相類文本絕大多數見於明、清時代。如《諸經日誦集要》所錄共 24 首（含華嚴經結讚及字母讚 14 首），體例與今完全相同，文字稍有出入。〈爐香乍爇讚〉第三句「諸佛海會悉遙聞」，或易「諸佛」為華嚴、瑜伽、祇園、藥師，任憑需要（《雲棲法彙》註明「隨換」⁴²），自是常例。〈楊枝淨水讚〉第四句或作「福壽（慧）廣增延」，或作「餓鬼免針咽」，亦非罕聞。〈伽藍讚〉差異較明顯，《佛門必備課誦本》所錄者為：

伽藍主者，合寺威靈，欽承佛教共輸誠，擁護法王城，為輪為屏，梵剎永安寧。⁴³

⁴¹ 此據《卍續藏》（CBETA）收錄《中峰國師三時繫念佛事》而言，若明·萬曆辛卯（1591）刊刻《中峯三時繫念儀範》，內容則差別明顯。《繫念儀範》亦收在《卍續藏》中，章次與明版（駒澤大學藏《嘉興藏》本）不同，續藏本《繫念儀範》在法儀末「奉勸畢。施食」之後，為〈念佛正因說〉及跋文，明版則卷首前揭跋文、〈念佛正因說〉，然後儀節正文。相較於《繫念佛事》及時行儀軌（如淨宗學會和法鼓山所誦法本，文字稍異，章節大同，較續藏本《繫念佛事》亦唯增加數首真言、偈讚和疏白），《繫念儀範》法節更複雜，第一時法事後作〈齋佛儀式〉，第二時法事後行〈彌陀懺儀〉，第三時法事畢作施食，尤強調懺悔發願，起止備周。啟壇不舉〈戒定真香讚〉，而唱〈雲集讚〉（西方會啟，淨土門開）；拈香不唱〈爐香乍爇讚〉，但三稱「香雲蓋菩薩」；亦無「覺海虛空起」四句。《繫念佛事》各時舉讚兩首，提綱畢坐念佛號百聲，唱「第一大願，觀想彌陀」；演講後繞念佛號千聲，各念佛、法、僧寶讚；法事畢，第一、二時唱「阿彌陀佛，無上醫王」，第三時唱「彌陀佛，大願王」。《繫念儀範》則只在法事畢時舉讚，第一時唱「第一大願」，第二時唱「阿彌陀佛」，第三時唱「念佛功德，不可思議」。其它差異尚多。李玉珍認為《繫念儀範》用於結會自修，《繫念佛事》用於作法度亡（摘引自全國宗教資訊網）。此或因「佛事」多指應用類法儀之故。《繫念儀範》之華嚴會偈讚亦有三首，〈雲集讚〉、「第一大願」和「阿彌陀佛」。

⁴² [明] 祿宏訂，〈重刊諸經日誦〉下，光緒二十五年（1899）金陵刻經處版，《蓮池大師全集（雲棲法彙）》冊 2（台北：佛陀教育基金會，2022 年），頁 1867。

⁴³ 佚名，〈晚課〉，《佛門必備課誦本》，頁 73。

《諸經日誦》之文例則曰：

伽藍聖眾，護法為心，光明正大破群陰，非橫總無侵，四眾同欽，萬古鎮叢林。⁴⁴

舉讚畢之三稱聖號亦不同，《課誦本》唱「護法藏菩薩摩訶薩」，《諸經日誦》則唱「常擁護菩薩」。其它如〈護法韋馱讚〉、〈監齋使者讚〉亦曲同而詞殊。此外，〈祝祖師讚〉與《祝井泉讚》，不在《佛門必備課誦本》中。

較之更早的《雲棲法彙》錄華嚴會偈讚6首，除〈爐香乍爇讚〉與〈西方讚〉（蓮池海會，彌陀如來）之外，尚有〈祝韋馱儀〉、〈祝伽藍儀〉、〈祝祖師儀〉、〈祝監齋儀〉，和《諸經日誦》相同，疏白相同，偈讚曲調亦同，但文詞卻不類。⁴⁵《雲棲法彙》之祝韋馱、伽藍、監齋偈讚，與《課誦本》完全一致。又《高峰三山來禪師疏語》載錄同樣四篇祝儀和偈讚，文字與《諸經日誦》相同，唯增修之〈祝祖師儀〉偈讚首句有「少林初祖」和「西來祖派」之別，⁴⁶兩種文本刊行時間亦更接近。《三山疏語》又補錄有〈囑孤魂儀〉，偈讚亦用華嚴會：

孤魂白子，無主無依，三途六道苦淒淒，正法未聞知，靜聽玄機，頓脫苦泥犁。⁴⁷

他本所無，亦不在焰口施食及超拔法節中。唯見於《天寧諸經禪門日誦》之〈小祈禱儀〉內，題為〈祝禱孤魂儀〉⁴⁸，疏白相異，偈讚無殊。且在每篇祝儀皆列舉兩首偈讚，兼備《諸經日誦》和《課誦本》之文例。⁴⁹

比較《雲棲法彙》、《諸經日誦集要》、《天寧諸經禪門日誦》和《佛門必備課誦本》，可見法儀之演化，而《諸經日誦》之偈讚系統，顯然不同於《雲棲法彙》和《課誦本》《禪門日誦》則薈萃叢林，博融大觀矣。《課誦本》省略祝延、普供法儀，將相關偈讚編入〈應用諸讚語〉。固因時境遞別，制作殊異，而《課誦本》雖亦在道場日用，契機流通，緇素諷習，但似不為叢林組織所施設。

總結本章之整理論述。相對而言，華嚴會偈讚之句式、格律，明顯與南曲〈華嚴海會〉更接近。其大量出現在明、清時期的文本中，且體例文詞與當今之法儀

⁴⁴ [明]佚名，《諸經日誦集要》，頁130。

⁴⁵ 〈重刊諸經日誦〉下，頁1861-1866。

⁴⁶ [清]燈來，《高峰三山來禪師疏語》卷3，《嘉興藏·又續藏》冊39，第B439號，頁265。

⁴⁷ 《高峰三山來禪師疏語》卷3，頁265。

⁴⁸ 又讚云：「孤魂佛子，莫往泉鄉，少隨法水悟真常，直下自承當，返照回光，何處不天堂。」佚名，《禪門日誦》，收入《禪宗全書》第97冊，頁351-352。

⁴⁹ 佚名，《禪門日誦·小祈禱儀》，收入《禪宗全書》第97冊，頁338-344、頁350-352。

基本一致，則華嚴會偈讚雖不能考度其肇始於何年，其成熟而流行當盛於明代。例繁不逐一列載。

四、結語

夫樂著菩提者，名菩提薩埵。求菩提故，於已證究竟者生大欣羨，恆不暫捨而念慕佛陀，繫念佛而隨佛學。學如佛故，得知法向法法隨順，遠離取捨分別緣想，如實見法，名摩訶薩。「見法者，即是見佛」⁵⁰。既得見佛，則雖不能周顯如來法身之量，賅通諸佛功德之聚，猶可以如實如量以全形容。形容佛德，則佛身斯見，佛法現前，於是顯示菩提莊嚴之道，大人所行清淨因果，妙不思議中大權方便。種種善巧因緣，譬喻言詞，多寄諸偈頌伽陀以作旋陀羅尼門。

是故大樹緊那羅王以「善解因緣」歎辯才無礙，摩訶莊嚴菩薩用「實相非相」顯三身具足，寶積大長者子於「無受亦不亡」入不思議解脫。如是舉唱偈頌、讚佛德、示達道、演妙法，一經大旨且略盡於其門。是故，於諸經中之「讚佛偈頌」，不可不多多著眼。而讚法亦猶讚佛，蓋道藉人弘，「我法妙難思」，因過量人說難思法故。又法是佛所說，佛亦隨法行，法如如佛故。

《華嚴經》者，所謂雜華莊嚴，眾妙同資，成辦廣大淵淼果海也恢宏淵奧，其義理、文章皆丰偉絕世，亙古昭然。既令海眾賅徹心源，更因感興震動，踴躍遍起，讚佛誦法，志學菩薩廣大行業，種種莊嚴淨道場，恆沙伽陀微妙譬喻，稱歎如來。還共一切從所聞者，齊共瞻禮，歸信、發心、讚歎，於是法音宣流法界。萬行頓成，門門遍到而無方；十佛一音，身身普現而莫形。無量慈悲，運載一切，心心迴入薩婆若海；不可思議智慧方便，乘波羅蜜多，趣入法界平等行處。過塵點劫數，不可籌計，是大慈佛陀無邊願海，影顯漩洑。而以無礙神力自在，加持無量菩薩摩訶薩，今能如實敷演開示，舉揚讚嘆諸佛名稱、事業、功德，教菩薩法。如是，《華嚴經》中種種微妙伽陀章句，是菩薩藏，廣大甚深法門之聚。其網節科目，條理分疏，皆表現佛法之境、行、果。《華嚴經》之歌詠表法，為緇素大德所運用於佛事法儀，為曲家文士譜度為「華嚴會」曲。

本文先說明在曲譜以及《諸佛世尊如來菩薩尊者名稱歌曲》中，華嚴會歌曲所謂〈華嚴讚〉、〈華嚴會〉、〈華嚴海會〉與〈華嚴海會之曲〉之表現情況，而知由於其作為《華嚴經》卷末結讚，與曲家以深刻印象，且因此定名。《諸經日誦集要》之〈諷華嚴經儀式字母〉法儀中，列出根據唐譯《大方廣佛華嚴經》的「七處九會」，以安排佈置各卷卷末結讚和〈華嚴字母讚〉，當是其曲牌名之肇因。至於《金剛經》等普及流通之經文及懺儀之卷末或經末結讚，曲調、句式亦皆相同，

⁵⁰ [唐]澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷42，《大正藏》冊36，第1736號，頁325，下5。

文例豐富。雖明顯與曲譜所錄體例有別，然大量的卷末結讚實為華嚴會偈讚之重要來源。

當前常見的法會佛事中，廣泛運用之「六句贊」即是華嚴會偈讚，所謂〈爐香乍爇讚〉、〈蓮池讚〉之類。本文對《佛門必備課誦本》所錄之文例 35 首，參照曲譜中之南北雙調華嚴會歌曲，以整理其句式、格律。相對而言，與南曲〈華嚴海會〉更接近。進而探討推敲華嚴會偈讚之出現時代，曲牌早見錄於《中原音韻》，而在元·中峰明本《三時繫念佛事》更見偈讚先例。但偈讚之文句較〈華嚴海會之曲〉等歌曲更加規範，考量文體發展，先後仍難確定。或者佛門中獨自發展，不可與俗曲齊觀。由於在明、清時期的文本中大量出現，當今法儀之華嚴會偈讚的體例文詞，其成熟且流行當盛於明代。

以上著重於文例，及各類型華嚴會偈讚表現形式之整理，可作為研究誦經法儀之準備。在曲家的認識中，與《華嚴經》之讀誦儀軌直接相關。就偈讚而言，大致有三種表現類型，所謂供養讚、祝儀讚以及卷末結讚。然仍有遺緒。蓋本文於種種「華嚴會」歌曲、偈讚，僅就文本自身考察，而未及探討其在法會現場舉唱之情況。據筆者個人之參與經驗，卷末結讚之唱法，往往不同於最初之〈爐香乍爇讚〉、〈蓮池讚〉等供養讚或祝儀讚。若同宮同調，夫何歌唄異聲？或者此諸法儀之舉唱和運用，亦隨地、隨時、隨宜而變化也。此為關於佛教誦經法儀研究，須再考察之課題。

引用文獻

一、佛教典籍

- 〔梁〕慧皎，《高僧傳》。《大正藏》冊 50，第 2059 號。
- 〔唐〕澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》。《大正藏》冊 36，第 1736 號。
- 〔唐〕澄觀，《新譯華嚴經七處九會頌釋章》。《大正藏》冊 36，第 1738 號。
- 〔元〕明本，《中峰國師三時繫念佛事》。《卍續藏經》冊 74，第 1464 號。
- 〔元〕明本，《中峰三時繫念儀範》。《卍續藏經》冊 74，第 1465 號。
- 〔明〕朱棣，《諸佛世尊如來菩薩尊者名稱歌曲》。《永樂北藏》冊 179，第 1612 號。
- 〔明〕洪蓮等刊，《金剛經註解》。《卍續藏經》冊 24，大小乘釋經部二十二，第 0468 號。
- 〔明〕洪蓮等刊，《金剛經五十三註解》，清·同治十三年重刻本，國立中興大學圖書館藏。
- 〔明〕株宏，《蓮池大師全集（雲棲法彙）》，清·光緒二十五年金陵刻經處版，臺北：佛陀教育基金會，2022 年。
- 〔明〕佚名，《諸經日誦集要》。《嘉興藏·續藏》冊 19，第 B044 號。
- 〔清〕燈來，《高峰三山來禪師疏語》。《嘉興藏·又續藏》冊 39，第 B439 號。

二、專書論文（含古籍）

佚名，《禪門日誦》，《禪宗全書》第 97 冊，臺北：文殊出版社，1988 年，頁 227-658。

鄭阿財，〈佛曲偈讚在敦煌講唱文學的運用〉，《第四屆通俗文學與雅正文學論文集》，臺中：國立中興大學中國文學系，2003 年，頁 637-655。

三、網路資源

〔元〕周德清，《中原音韻》卷下，《欽定四庫全書本》集部十詞曲類五，網際網路檔案館（Internet Archive），<https://archive.org/details/06070430.cn/page/n52/mode/2up>（2021/10/6）。

〔明〕洪蓮等刊，《金剛經五十三注》，清·康熙五十一年刊本，美國華盛頓大學圖書館藏。國家圖書館，「古籍與特藏文獻資源」資料庫，<https://rbook.ncl.edu.tw/NCLSearch/Search/SearchDetail?item=a23c1f23993b46ecb97bdeee1815554ffDcwODM5NA2&image=1&page=13&whereString=&sourceWhereString=&SourceID=>（2021/10/6）。

〔明〕朱權，《太和正音譜》卷下，東京大学東洋文化研究所，「古籍善本全文影像資料庫」，http://shanben.ioc.u-tokyo.ac.jp/main_p.php?nu=D8592400&order=rn_no&no=04412（2021/10/15）。

〔清〕王奕清，《御定曲譜》卷 3，《欽定四庫全書本》集部十詞曲類五，網際網路檔案館（Internet Archive），<https://archive.org/details/06070423.cn/page/n110/mode/2up>（2021/10/6）。

〔清〕周祥鈺、鄒金生，《新定九宮大成南北詞宮譜》卷 63，網際網路檔案館（Internet Archive），<https://archive.org/details/02111024.cn/page/n144/mode/2up>（2021/10/6）。

〔清〕周祥鈺、鄒金生，《新定九宮大成南北詞宮譜》卷 66，網際網路檔案館（Internet Archive），<https://archive.org/details/02111026.cn/page/n144/mode/2up>（2021/10/6）。

中國古典戲曲資料庫，<http://ccddb.econ.hc.keio.ac.jp/wiki/>（2021/10/15）。

四、課誦本與讀誦本（依出版先後）

佚名，《地藏菩薩本願經》，讀誦本注音版，臺南：和裕出版社，2001 年。

許金興、何為儀編校，《金山御製梁皇寶懺》，勘文注音版，桃園：甘泉寺藏經圖書館，2007 年。

佚名，《慈悲三昧水懺法》，讀誦本注音版，臺南：和裕出版社，2007 年。

佚名，《佛門必備課誦本》，2 版 12 刷，臺中：瑞成書局，2019 年 4 月。

炳靈寺 169 窟第 6 龕中建弘題記與華嚴十方佛研究

香港大學文學院佛學研究中心 博士生
釋德存（熊燁）

摘 要

炳靈寺 169 窟作為西秦與北魏時期河西走廊一帶最具研究意義與影響力的石窟之一，其展現的內容極其豐富。在 169 窟的第 6 龕中，即有迄今為止中國境內發現最早的西方三聖像，也保存著中國石窟寺中現存最早的造像題記。在西方三聖像與造像題記中間偏上部分有十方佛的造像與題名，這引起了學術界的討論與研究。本文首先會介紹炳靈寺 169 窟第 6 龕中建弘題記的內容與題材，以及當時、當地佛教傳播之概況。之後會重點討論建弘題記附近的十方佛像與題名，以及第 6 龕中十方佛剎的來源。在對比多個版本的十方佛以及相關的歷史資料後，本文在參考建弘題記的時間、內容，第 6 龕的題材，以及華嚴經學傳播概況的情況下，認為第 6 龕中的十方佛剎應當是依據晉譯《華嚴經》所造。在文章的最後，筆者會初步討論建弘題記附近出現十方佛剎相關內容的原因以供讀者思考。

關鍵詞：炳靈寺、建弘題記、十方佛、華嚴經

一、引言

炳靈寺位於甘肅省臨夏回族自治州永靖縣西南約 30-40 公里處的小積石山中。根據相關的記載，其開鑿年代大致從十六國時期，一直延續到了明、清。¹ 雖然炳靈寺石窟開鑿跨度的年代很長，但就石窟的分期而言，筆者認為大致可以分為四個時期：北朝時期、初唐（包括隋朝）與盛唐時期、中晚唐時期、宋至明清時期。就北朝時期而言，也有學者進行了更加細緻的劃分，並且將 169 窟單獨作為北朝時期開鑿的第一個階段。² 這也凸顯了 169 窟作為炳靈寺最具代表性石窟的重要性。

從歷史上看，早在北魏酈道元的《水經注·河水二》中就有著相關的記載：「河北有層山……下層岩峭舉，壁岸無階，懸岩之中，多石室焉。室中若有積卷矣……俗人不悟其仙者，乃謂之神鬼。彼羌目鬼曰唐述，復因名之為唐述山。指其堂密之居，謂之唐述窟，其懷道宗玄之士，皮冠淨發之徒，亦往棲托焉。故《秦州記》曰：河峽崖傍有二窟，一曰唐述窟，高四十丈；西二裡有時亮窟，高百丈，廣二十丈，深三十丈，藏古書五筭。」³ 這裡的河北指的是黃河以北，其中描述的「唐述窟」或「時亮窟」具體所指目前雖仍有爭議，但已有學者更傾向於將「時亮窟」匹配到 169 窟。⁴ 《水經注》中提到的「懷道玄宗之士，皮冠淨發之徒」就是對當時、當地出家人的描述。筆者曾於 2020 年 10 月前往炳靈寺考察。考察的重中之重也是 169 窟（見圖一）。從石窟寺下方的水泥道前往 169 窟時，需要攀爬多層較為陡峭狹窄的木質結構棧道。雖然這一棧道為近幾十年重新建造，但 169 窟即使經歷了 1600 多年，仍與《水經注》的描述基本一致。

本文的重點是討論 169 窟第 6 龕的建弘題記及其左上方的十方佛壁畫與題名。從上世紀 90 年代起，已有學者陸續對 169 窟進行了各個角度的分析。就建弘題記而言，張寶璽在結合其他學者錄文的基礎上對題記的內容重做了識讀，並且大致識別出了 230 餘字。除此之外，也對題記以及周邊壁畫的內容根據不同的題材進行了分類。⁵ 就張寶璽所持建弘題記應為西元 420 年所造之觀點，王惠民認為雖然題記中的建弘元年（西元 420 年）可以被識別，但是以「玄枵」作為紀年依據應該更加可靠。同時，王惠民也將晉譯《華嚴經》⁶的翻譯年代作為佐證來證明建弘題記

¹ 請參見：祁永龍，〈淺析炳靈寺石窟開鑿的原因〉《西北民族大學學報（哲學社會科學版）》2005 年第 4 期，頁 113。

² 有關炳靈寺北朝分期的進一步劃分，請參見：陳海濤、劉惠琴，〈炳靈寺石窟及其三個重要階段〉，《西北史地》1994 年第 4 期，頁 51。

³ 酈道元，《水經注》（上海：商務印書館，1929 年），頁 16-39。

⁴ 請參見：齊正奎，〈亦談唐述與時亮二窟〉，《敦煌學輯刊》1996 年第 2 期，頁 57-60。

⁵ 張寶璽，〈建弘題記及其有關問題的考釋〉，《敦煌研究》1992 年第 1 期，頁 11-20。

⁶ 如無特別說明，本文中的《華嚴經》或者是晉譯《華嚴經》均指代由東晉天竺三藏佛跋陀羅

的創作時間應該是建弘五年而非建弘元年。⁷ 魏文斌更加認可張寶璽的觀點。他提出「建弘元年歲在玄枵三月廿四日造」出現筆誤的可能性不大，「玄枵」即「子」的意思，「子」即代表元年，因此 169 窟中的年代應當是建弘元年。⁸ 曹學文、丁萬華近期對有關建弘題記的研究進行了梳理，其中列舉了六個版本的錄文與識讀，並且對建弘題記年代的兩種觀點進行了分析。文章的最後，作者提出目前鮮有學者將炳靈寺石窟與河州當地的文化進行聯繫，這也可能是今後研究的一個方向。⁹ 莊希祖從書法的角度簡要分析了建弘題記的重要意義。作者根據題記與其他文字的特點提出一個假設：「題記是南方高僧書家所為，而其它為北方書家所為。」¹⁰ 當然，作者也認為題記可能出自於僧人之手。這兩種觀點似乎本身就是自相矛盾的。

除了建弘題記之外，也有諸多學者對 169 窟中十方佛這一題材的壁畫或題名中佛刹的名號進行了研究。馬德重點參考了 30 卷本《佛說佛名經》出現的 40 多組十方佛中帶有「智」的佛號，然後與第 6 龕中的十方佛名進行了比對。這一論點雖然有一定的合理性，但由於《佛名經》的各個版本並非一致，且 30 卷本的出處仍存疑惑，所以這一觀點的說服力還有待驗證。同時需要注意的是，作者似乎選擇性的忽略了晉譯《華嚴經》中的十方佛與第 6 龕中十方佛兩者之間的高度一致性。此外，作者依據敦煌寫本《十方千五百佛名經》試圖連接了第 6 龕中十方佛與千佛的關係。這一觀點也需要補充其他的證據才能證實。¹¹ 張寶璽通過對比晉譯《華嚴經》與第 6 龕中佛像側面的題名，認為兩者之間保持了高度的一致性。魏文斌在張寶璽與馬德的基礎上，將第 6 龕中的題名、晉譯《華嚴經》中〈如來名號品〉的文字、還有馬德所依據《佛名經》的文字做出了對比。雖然作者更加傾向於張寶璽的觀點，但是論證過程中並沒有過多的考慮早期淨土信仰與晉譯《華嚴經》之間的關係。就「十方三世佛」而言，賴文英也做出了相關的論述，但其重點放在了北魏的 126，128，以及 132 號窟。西秦時期所造的 169 窟中第 6 龕的十方佛壁畫與題名並未引起作者足夠的重視。¹² 梁燕重點分析了建弘題記附近的壁畫題材。雖然作者的出發點是第 6 龕，但其分析的內容卻集中到了第 11 龕

所譯六十卷版本的《大方廣佛華嚴經》。

⁷ 王惠民，〈炳靈寺建弘紀年應為建弘五年〉，《敦煌研究》1998 年第 3 期，頁 167。

⁸ 魏文斌，〈關於炳靈寺石窟研究的幾個問題〉，收入《炳靈寺石窟學術研討會論文集》（蘭州：甘肅人民出版社，2003 年），頁 128。

⁹ 曹學文、丁萬華，〈炳靈寺石窟第 169 窟「建弘題記」研究述評〉，《敦煌學輯刊》2020 年第 3 期，頁 92-103。

¹⁰ 莊希祖，〈炳靈寺石窟題記的意義〉，《中國書法》2011 年第 2 期，頁 123。

¹¹ 馬德，〈炳靈寺第 169 窟 6 號龕「十方十智佛」臆測〉，收入《炳靈寺石窟學術研討會論文集》（甘肅：甘肅人民出版社，2003 年），頁 93-99。

¹² 賴文英，〈論炳靈寺北魏石窟的「十方三世佛」——以 126、128、132 窟為例〉，收入鄭炳林、花平甯主編：《麥積山石窟藝術文化論文集——2002 年麥積山石窟藝術與絲綢之路佛教文化國際學術研討會論文集》（下）（蘭州：蘭州大學出版社，2004 年），頁 332-347。

和 12 龕。¹³ 其他作者在分析第 6 龕的相關壁畫時，基本上都聚焦於彌陀三聖像上，而忽視了附近十方佛像的相關內容。

綜上所述，目前已經有諸位學者對建弘題記的文字以及附近的十方佛像做出了識別與說明。這些議題大多集中在兩個方面：（1）建弘題記的年代。（2）十方佛名的來源。但是，鮮有作者在此基礎上進一步討論為什麼在淨土為主題的佛龕內會出現與晉譯《華嚴經》密切相關的十方佛像與題名。早期的華嚴內容為什麼在西元 420 年前後出現在北方這一石窟中？這些問題都會在本文中有所涉及。

二、炳靈寺 169 窟第 6 龕中的建弘題記及相關壁畫題材

（一）建弘題記的介紹

根據相關圖冊資料的介紹¹⁴，結合本人 2020 年對炳靈寺特別是 169 窟的實地考察，在 169 窟第 6 龕附近牆面上存在一處非常明顯的題記（見圖二）。根據甘肅炳靈寺文物保護研究所的介紹，「題記高 0.47 米，寬 0.87 米，500 餘字，內容為第 6 龕造像發願文，末書『建弘元年歲在玄枵三月廿四日造』……『建弘題記』是迄今中國石窟中發現最早的紀年題記……」。¹⁵ 至今為止，這是中國境內發現的有明確紀年的最早的造像題記。

當筆者在 169 窟實地考察時，發現題記有近一半的內容侵蝕嚴重。比較難以辨識的內容主要集中在題記的前半部分（題記的右側）；而題記後半部分的文字（題記的左側）則相對保存完好，其大致內容依然可以識別。建弘題記上最後一句（最後一豎排）中明確的記載了造像題記的時間，即：「建弘元年歲在玄枵三月廿四日造」。其中的建弘元年指的是西秦（西元 385 年～400 年、西元 409～431 年）建弘元年，可以非常明確是西元 420 年。歲在玄枵指的是西元 424 年。這一時期炳靈寺一帶屬於十六國時期西秦政權第三位君主乞伏熾磐的統治之下。根據張寶璽的實地勘測與研究¹⁶，169 窟建弘題記中（包括建弘題記附近相關的壁畫與題名）大致

¹³ 梁燕，〈炳靈寺 169 窟北壁畫塑源流〉，《中國美術研究》2018 年第 2 期，封 2、封 3。

¹⁴ 有關炳靈寺 169 窟第 6 龕建弘題記的圖片，請參見：甘肅炳靈寺文物保護研究所編，《炳靈寺》（江蘇：江蘇鳳凰美術出版社，2015 年），頁 157。或參見：甘肅省文物工作隊、炳靈寺文物保管所編，《中國石窟永靖炳靈寺》（北京：文物出版社、東京：株式會社平凡社，1989 年），頁 21。

¹⁵ 甘肅炳靈寺文物保護研究所編，《炳靈寺》，頁 157。

¹⁶ 張寶璽，〈建弘題記及其有關問題的考釋〉，頁 11-20。

出現了十方佛、三世佛、彌勒、華嚴、供養人等題材。那麼在這一時期，炳靈寺與河西走廊一帶到底受到了哪些佛教思想的影響才會出現如上所述的多種題材呢？

（二）西元 4 世紀末期到 5 世紀初期河西走廊一帶的佛教思想

首先，建弘題記與相鄰壁畫的相關內容都顯示當時、當地的佛教受到了大乘思想的影響。甚至可以說，大乘佛教在河西走廊一帶的傳播與大乘思想在這一地區的影響直接顯示到了炳靈寺 169 窟的相關題記與壁畫之中。

根據呂澂先生的論述，大乘佛教在印度的起源時間還很難確定，但是大乘佛教的起源是與大乘經「相伴而來」。¹⁷ 呂澂先生認為大乘經的起源大約在西元 1 世紀。¹⁸ 在筆者看來，河西走廊地區大乘佛教的起源依然是隨著大乘經典的傳播與翻譯而來。大乘經典在河西走廊的傳播，本身就是一個相對獨立的議題。它涉及到西元 2-4 世紀游走於印度、西域與中原地區多位譯經師的生平以及思想，且在細節上依然有諸多爭議，本文在此不做贅述。於此同時，毗曇特別是有部的經典與思想在這一地域也有所流傳。但是，就西元 4 世紀末期至 5 世紀初期炳靈寺 169 窟所體現的內容而言，筆者認為它們大致受到了兩類經典的影響。

首先，根據學者的判斷，炳靈寺 169 窟整體而言是一個禪窟。¹⁹ 因此，169 窟的開鑿肯定會受到早期禪法的影響。這裡所提到的早期禪法，並非等同於大乘禪法，這與此後逐漸發展出來的天臺宗或者禪宗的修行方式有著較大的差異。這裡的禪法，更多的指向於禪觀或者是觀法。這類修行方式與一些講述禪法的早期經典都有著密切的聯繫，例如鳩摩羅什於 5 世紀初期在長安翻譯的《禪秘要法經》²⁰、《坐禪三昧經》²¹、《思惟略要法》²²等。這類經典對西秦與北魏時期河西走廊一帶早期禪窟的建造有著直接的影響。相比從唐代起逐漸發展出的各個宗派中的修行方式，早期禪法對觀佛的方法與過程都更加重視。隨著道安、羅什等僧人對早期禪法經典的翻譯，這一時期河西走廊一帶的禪窟也逐漸興盛。169 窟，不論是其建築結構、佛龕內容，還是建造目的都與早期禪觀經典關係密切。

除此之外，由於 169 窟中大乘佛教的內容佔據了相當大的比例，這也是這一時期大乘思想在河西地區傳播的具體體現之一。例如：第 6 龕的主題就是無量壽佛三聖，第 6 龕中既有三聖像的整體佈局，也在彌陀背光中描繪了非常生動、形象的

¹⁷ 呂澂，《印度佛學源流略講》，（上海：上海人民出版社，2005 年），頁 75。

¹⁸ 呂澂，《印度佛學源流略講》，頁 75。

¹⁹ 關於炳靈寺石窟開鑿的原因，請參見：祁永龍，〈淺析炳靈寺石窟開鑿的原因〉，頁 113-115。

²⁰ 《禪秘要法經》，CBETA 2019.Q3, T15, no. 613。

²¹ 《坐禪三昧經》，CBETA 2019.Q3, T15, no. 614。

²² 《思惟略要法》，CBETA 2019.Q3, T15, no. 617。

天女與歌舞等內容。這些具體的內容，在 4 世紀末期到 5 世紀初期所翻譯的淨土經典中都能夠找到具體的依據。其他的題材例如：彌勒，三世佛、十方佛等，也可以在當時傳播的大乘經典中找到相對應的來源。因此，筆者認為 169 窟第 6 龕（也包括其他龕）受到了以上兩類經典的共同影響。

三、建弘題記左上方相鄰壁畫中的十方佛

上文簡要的介紹了建弘題記的內容與 169 窟第 6 龕中所體現的相關題材，其中大部分的題材例如十方佛、三世佛、彌勒、華嚴、供養人等都與大乘佛教在當時、當地的傳播有著密切的聯繫。在第 6 龕建弘題記的左上方，有著比較清晰的十方佛壁畫。除了部分壁畫受到侵蝕外，在每一個小佛像壁畫的上側，都可以識別出佛刹的方向與佛號名稱的題名（見圖三）。因此，十方佛刹與題名源自何部經典便是首先需要解決的問題。

（一）169 窟第 6 龕中十方佛的名號與方向識別

在此類石窟中，壁畫旁的題名對識別這一題材的內容起到了重要的作用。就第 6 龕中出現的十方佛而言，十方佛像皆為坐像，且大小、姿態、間隔、色彩、繪畫方式保持了高度的一致性（見圖三與圖四）。如果沒有相關的題名在側，幾乎沒有方法來識別出十方佛的具體內容以及造像的來源或依據。因此，在這一環境中，對題名內容的分析特別是對題名內容來源的分析顯得至關重要。

十方佛，本身就是大乘佛教的顯著特徵與表現形式之一。在大乘佛教的興起階段，大乘經典的傳播與翻譯起到了舉足輕重的作用。西元 4 世紀末期至 5 時期初期河西走廊一帶大乘佛教的傳播可以直接追溯到西域，特別是古代新疆，龜茲，于闐等地。在這一時期，不論是淨土、法華，還是華嚴等各類經典中，都可以找到十方佛的相關內容。但是，各類經典中十方佛的方向與佛的名號都有著顯著的區別。根據實地考察與圖片資料的顯示，筆者可以大致可以識別出十方佛中的七個佛名與方向（由上至下、由右至左）：南方智火佛、西方習智佛、北方行智佛、西南方上智佛、西北方自在智佛、下方梵智佛、上方伏怨智佛。²³ 筆者的識別與張寶璽的錄入與比對也是基本相同的。根據張寶璽的發現，第 6 龕中十方佛刹的方向與佛的名號與晉譯《華嚴經》中〈如來名號品〉的內容保持了高度的一致性。²⁴ 除此之

²³ 甘肅省文物考古研究所主編，《中國敦煌壁畫全集 11：麥積山 炳靈寺》（天津：天津人民美術出版社，2006 年），頁 3。

²⁴ 張寶璽，〈建弘題記及其有關問題的考釋〉，頁 12-13。

外，晉譯《華嚴經》中有關十方佛刹的描述也是結跏趺坐的坐姿，這種姿勢與第 6 龕中十方佛壁畫的姿勢也保持了一致。

（二）晉譯《華嚴經》中的十方佛刹引起的思考

《華嚴經》的傳譯經過了大約 5 個世紀，在華嚴本部第一次譯出之前，已經譯出了多部支品經、節譯經、眷屬經等。其中明確涉及到十方佛號的，就是後漢支婁迦讖翻譯的《佛說兜沙經》。

1. 晉譯《華嚴經》中的十方佛刹與《兜沙經》中的十方佛刹

晉譯《華嚴經》的〈如來名號品〉中提到了佛陀在普光法堂的蓮華藏師子座上宣講了十個方向十佛刹微塵數國的世界名稱、佛陀名號、菩薩名號、佛刹方向等資訊：

爾時，世尊知諸菩薩心之所念，即如其像，現神通力。現神力已，東方過十佛刹微塵數國，有世界名金色，佛號不動智，有菩薩字文殊師利，與十佛土塵數菩薩來詣佛所，恭敬供養，頭面禮足，即於東方，化作蓮華藏師子之座，結跏趺坐。

南方過十佛刹微塵數國，有世界名樂色，佛號智火，有菩薩字覺首……

西方過十佛刹微塵數國，有世界名華色，佛號習智，菩薩字財首……

北方過十佛刹微塵數國，有世界名蒼白華色，佛號行智，菩薩字寶首……

東北方過十佛刹微塵數國，有世界名青蓮華色，佛號明智，菩薩字德首……

東南方過十佛刹微塵數國，有世界名金色，佛號究竟智，菩薩字目首……

西南方過十佛刹微塵數國，有世界名寶色，佛號上智，菩薩字進首……

西北方過十佛刹微塵數國，有世界名金剛色，佛號自在智，菩薩字法首……

下方過十佛刹微塵數國，有世界名玻瓈色，佛號梵智，菩薩字智首……

上方過十佛刹微塵數國，有世界名如實色，佛號伏怨智，菩薩字賢首……²⁵

對比後漢支婁迦讖所譯的《兜沙經》：

佛悉知諸菩薩心所念，佛悉現光明威神。

東方極遠不可計佛刹有佛，佛名阿逝墮，其刹名訖連桓。文殊師利菩薩從是刹來，與諸菩薩俱——數如十方刹塵——皆前為佛作禮，各各於自然師子座交路帳中坐。

²⁵ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA 2019.Q3, T09, no. 278, pp. 418b18-419a1。

南方極遠不可計佛刹有佛，佛名阿泥羅墮羅，其刹名樓耆洹。佛陀師利菩薩從是刹來……

西方極遠不可計佛刹有佛，佛名阿斯墮陀，其刹名波頭洹。羅鄰師利菩薩從是刹來……

北方極遠不可計佛刹有佛，佛名阿闍墮，其刹名占倍洹。檀那師利菩薩從是刹來……

東北方極遠不可計佛刹有佛，佛名阿輸那墮國陀，其刹名優彼洹。群那師利菩薩從是刹來……

東南方極遠不可計佛刹有佛，佛名阿旃陀墮陀，其刹名犍闍洹。那涅槃師利菩薩從是刹來……

西南方極遠不可計佛刹有佛，佛名鬱沈墮大，其刹名羅憐洹。惟闍師利菩薩從是刹來……

西北方極遠不可計佛刹有佛，佛名阿波羅墮，其刹名活逸洹。曇摩師利菩薩從是刹來……

下方極遠不可計佛刹有佛，佛名楓摩墮羅，其刹名潘利洹。憍那師利菩薩從是刹來……

上方極遠不可計佛刹有佛，佛名墮色，其刹名價提拾洹。那鞞陀師利菩薩從是刹來……²⁶

2. 169 窟第 6 龕中十方佛刹的溯源

對比如上兩個版本，不難發現二者描述十方佛刹的方向是完全相同的，都是從東方、南方，一直到最後的下方和上方。但是兩個版本中佛陀的名號與相對應菩薩的名號都有著明顯的區別。此外，《佛說佛名經》²⁷（失譯 30 卷本）中也有多個版本的佛號與第 6 龕中的佛號重合，但是在《佛名經》中，東北方佛刹出現在西北方之後，而不是晉譯《華嚴經》與《兜沙經》中的西南方佛刹之後。

表格一：炳靈寺 169 窟第 6 龕十方佛來源對比

169 窟第 6 龕識別佛號 ²⁸	晉譯《華嚴經·如來名號品》中的十方佛	《兜沙經》中的十方佛	失譯版本《佛說佛名經》的十方佛 ²⁹
東□□□	東方佛號不動智	東方佛名阿逝墮	東方多智佛

²⁶ 《佛說兜沙經》，CBETA 2019.Q3, T10, no. 280, p. 445b14-c25。

²⁷ 《佛說佛名經》，CBETA 2019.Q3, T14, no. 441。

²⁸ 張寶璽，〈建弘題記及其有關問題的考釋〉，頁 12-13。

²⁹ 這一版本的佛號是馬德根據 30 卷本《佛名經》中三組十方佛綜合而來。請參見：馬德，〈炳靈寺第 169 窟 6 號龕「十方十智佛」臆測〉，頁 9。

169 窟第 6 龕識別 佛號 ²⁸	晉譯《華嚴經·如來名號 品》中的十方佛	《兜沙經》中的十方佛	失譯版本《佛說佛 名經》的十方佛 ²⁹
南方智火佛	南方佛號智火	南方佛名阿泥羅墮羅	南方大集佛
西方習智佛	西方佛號習智	西方佛名阿斯墮陀	西方習智佛
北方行智佛	北方佛號行智	北方佛名阿闍墮	北方行智佛
東北方明智佛	東北方佛號明智	東北方佛名阿輸那墮國陀	東北方明智佛
東南方□□□□	東南方佛號究竟智	東南方佛名阿旃陀墮陀	東南方究竟智佛
西南方上智佛	西南方佛號上智	西南方佛名鬱沈墮大	西南方上智佛
西北方自在智佛	西北方佛號自在智	西北方佛名阿波羅墮	西北方自在智佛
下方梵智佛	下方佛號梵智	下方佛名楓摩墮羅	下方梵天智佛
上方伏怨智佛	上方佛號伏怨智	上方佛名墮色	上方伏怨智佛

表格一中多個版本的十方佛是目前已知文獻中與第 6 龕十方佛題名相似度最高的幾處來源。不論是從建弘題記所標明的年代（西元 420 年或者西元 424 年），還是從晉譯《華嚴經》的翻譯時間以及譯者在當時的活動軌跡來看，筆者認為炳靈寺建弘題記附近所出現的十方佛號與晉譯《華嚴經》的翻譯很難說是偶然。因此，就目前已知的證據，筆者認為 169 窟第 6 龕的十方佛題名最可能是依據晉譯《華嚴經》中的〈如來名號品〉所作，原因如下：

- (1) 炳靈寺 169 窟第 6 龕建弘題記的時間與晉譯《華嚴經》的時間高度吻合。建弘題記本身就是造像題記，題記末尾處注明撰寫題記與相關造像的時間也是最為通行的做法。建弘題記最後一豎行明確記錄到：「建弘元年歲在玄枵三月廿四日造」。就這一時間而言，有學者認為應該採用「建弘元年」³⁰，也有學者認為應當用「玄枵」來判定紀年，即：建弘五年。³¹ 筆者認為這一爭議在本文暫可擱置。因為無論是西元 420 年還是西元 424 年，都顯示出十方佛像的創作時間與晉譯《華嚴》的翻譯與傳播時間比較一致。
- (2) 此外，有學者根據吐魯番出土現存最早晉譯《華嚴經》的寫經殘片，以及有紀年可考的北涼宮廷寫經生道養的書法，考證出現存於旅順博物館藏（編號 LM 20_1454_27_08、LM 20_1519_06_15）的《華嚴經》殘片應該是在 426 年前後出現。³² 寫經的時間肯定是早於經典傳播與被接受的時間，而且《華嚴經》從南朝傳播到吐魯番的時間應該晚於從南朝傳播到炳靈寺的時間。此外，晉譯《華

³⁰ 張寶璽，〈建弘題記及其有關問題的考釋〉，頁 12。

³¹ 王惠民，〈炳靈寺建弘紀年應為建弘五年〉，頁 167。

³² 崔中慧，〈吐魯番出土北涼且渠安周供養《佛華嚴經》研究〉，《華嚴學報》第 6 期（2013 年 11 月），頁 247-249。

嚴經》中〈如來名號品〉的內容非常靠前。在古代，大部經典的保存與傳播本身就是一件相對困難的事情。晉譯《華嚴經》很可能是一品一品的傳播，即翻譯一品流通一品。因此有很大的可能在〈如來名號品〉譯出後便傳播到了北方。

- (3) 從相似度來看，對比第 6 龕中的十方佛題名，晉譯《華嚴經》中〈如來名號品〉中的十方佛與失譯（三十卷）版本《佛說佛名經》的十方佛相似度最高。但是《佛名經》的翻譯時間與來源本來就存有疑問。在《佛名經》中，存在著多個版本的十方佛，而且很多版本的十方佛中都存在著重複。因此，筆者更傾向於將《佛名經》中的十方佛視為一個彙集。因此，《佛名經》中的十方佛很難作為第 6 龕中十方佛名的源頭。況且，「南方智火佛」或者「智火佛」在《佛名經》的全文中難尋蹤跡，而「南方智火佛」在晉譯《華嚴經》中十分明確。
- (4) 此外，我們也需要參考 169 窟特別是第 6 龕的主題與相關題材來分析十方佛題名的來源。這一問題我們將會在下一節中具體討論。

除此之外，建弘題記中十方佛刹的名號與目前已知其他版本的《華嚴經》（包括華嚴本部、支品經與眷屬經）都完全不同；建弘題記中十方佛刹的名號與其他含有大乘十方佛刹（十方世界）名稱的各類經典（例如各個版本的《阿彌陀經》、《無量壽經》等），也完全不同。這就涉及到了西元 4 世紀末期到 5 世紀初期十方佛思想在河西走廊與中原地區的傳播情況，故不在本文討論。

四、建弘題記附近出現十方佛刹相關內容的原因初探

就這一問題而言，一方面，可以追溯到早期華嚴經學的傳播；更為重要的是，可以依據 169 窟建弘題記附近相關的壁畫與題名來分析十方佛像出現的原因。

就十方佛的傳播而言，在非常早期的經典例如《阿含經》中都很難尋覓蹤跡，《阿含經》中僅僅對「他方世界」³³有多處描述。根據學者的研究，「十方佛觀在中亞為一成熟之禪觀，在《般舟經》與《思惟略要法… 十方諸佛觀法》中諸佛皆沒有特定的名稱。在本龕中……引進了《華嚴經》系的佛名，其用意當不只是諸佛的名號而已，應有其禪法上的用意，亦即《華嚴經》中應有與十方佛觀對應的內容。」³⁴ 在筆者看來，「《華嚴經》中應有與十方佛觀對應的內容」這一論點可以用來作為十方佛出現在第 6 龕之中的原因之一來看待。但除此之外，第 6 龕中的十方佛也是晉譯《華嚴經》經過翻譯後由南到北傳播的具體體現之一。在上文中，筆者曾經對晉譯《華嚴經》的傳播年代提出了討論。自後漢支婁迦讖開始傳譯，到東晉譯

³³ 《長阿含經》，CBETA 2019.Q3, T01, no. 1, p. 144c17。

³⁴ 賴鵬舉，《絲路佛教的圖像與禪法》（桃園：財團法人圓光佛學研究所，2002 年），頁 161-162。

出《六十華嚴》乃至唐譯完《八十華嚴》間，《華嚴經》的翻譯大約經過了五個世紀。在這一過程中，各種版本《華嚴經》的傳譯工作從未停息，不論是華嚴本部還是支流別品對《華嚴經》的形成都有著很大影響力。這為早期華嚴經學的開展，奠定了理論基礎。因此，早期華嚴經學的開展與晉譯《華嚴經》的譯傳也是建弘題記附近出現十方佛內容的原因之一。

建弘題記的本身就是造像題記，也自然包括了造像時的歷史資訊。在這類題記中，除了造像時間與造像主題外，通常都會顯示供養人或者是功德主的資訊。在建弘題記中，根據張寶璽的研究，可以識別出造像的目的，即：「乃妙斑匠，神儀重輝」。³⁵ 這裡的「神儀」指的便是第 6 龕的核心：無量壽佛三聖像（見圖五）。在題記的靠前部分中可以識別出的「亡第」等字眼，這也符合本龕的淨土主題。除了十方佛之外，在西方三聖像周遍也有類似規模的壁畫同時配有題名，例如有彌勒菩薩像、曇摩毗、道融、慧普等比丘像；也有供養人像，例如：博士南安姚慶子、侍聖廣甯邢裴等。其中曇摩毗、道融（見圖六）等僧人都是在西秦時期非常活躍的僧人。

根據《高僧傳》的記載，「時乞佛熾盤，跨有隴西，西接涼土。有外國禪師曇無毘。來入其國，領徒立眾，訓以禪道。然三昧正受，既深且妙，隴右之僧，稟承蓋寡。高乃欲以己率眾，即從毘受法……曇無毘既西返舍夷。」³⁶ 從這段文字中，可以知道曇摩毗來自「舍夷」，即：印度迦毗羅衛國。其中也講到了曇摩毗是一位禪師，所以才會「訓以禪道」。至於比丘道融，《高僧傳》有如下記載：「融便就講，剖折文言，預貫終始。什又命融，令講新法華，什自聽之乃歎曰，佛法之興融其人也。」³⁷ 道融與在中原地區的羅什本就有師徒之宜，而且羅什也非常欣賞道融根據新譯版本講授的《法華經》。正因如此，筆者認為道融對大乘經典應該是非常熟悉的。就羅什而言，與翻譯晉譯《華嚴經》的佛陀跋陀羅和慧遠之間本就有很多交集，因此在淨土窟中出現華嚴與法華的內容也就不是那麼突兀了。

除此之外，供養人像中的題名也提供了非常重要的線索。「博士南安姚慶子」中的博士這一官職最早可追溯到戰國時期。在西秦時期，博士這一官職的功能是掌管儒家經學研究和人才教育。³⁸ 因此題名中「博士南安姚慶子」及其多位侍生、清信的出現表明 169 窟的建造應該有著官方的支持，而且供養人的規模較大，這與 169 窟的大型建造規模也非常一致。此外，相鄰的壁畫中也顯示了大型的行列（見圖七），這也意味著功德主中有著西秦政權的高級官員。

³⁵ 張寶璽，〈建弘題記及其有關問題的考釋〉，頁 12。

³⁶ 《高僧傳》，CBETA 2019.Q3, T50, no. 2059, p. 397a27-b5。

³⁷ 《高僧傳》，CBETA 2019.Q3, T50, no. 2059, p. 363c1-3。

³⁸ 齊然，《西秦政權治國策略研究》（甘肅：西北民族大學碩士論文，2019 年），頁 30。

因此，根據建弘題記以及周圍的相關壁畫、題名，筆者可以做出如下結論：(1)第 6 龕在建造過程中得到了西秦政權的支持。(2)第 6 龕中有著諸多的供養人。(3)第 6 龕中雖然以淨土為主題，但其內容並非局限於淨土。不論是禪僧曇摩毗還是比丘道融的造像與題名，亦或是三聖像附近的彌勒像與十方佛像，都顯示出多種早期大乘經典與題材在四世紀末期至五世紀初期出現在了河西走廊地區。因此，華嚴十方佛在建弘題記附近的出現並非偶然。在淨土為主題的佛龕與題記附近出現華嚴十方佛的壁畫與題名，不論是從當時大乘佛教的傳播狀況，還是同時期多位僧人的相互交流情況來看，都體現了早期華嚴信仰與大乘佛教的其他信仰已經有了交流，並且幾乎是同步發展的。

五、餘論

不論是從建弘題記，還是 169 窟中的其他內容來觀察，都可以窺測到西元 4 世紀末期至 5 世紀初期河西地區所呈現出的早期大乘經典與禪法經典傳播的狀況。其中，就第 6 龕中的建弘題記、十方佛像以及相鄰的壁畫而言，它們反映了在當時、當地與華嚴相關的十方佛已經有了一席之地。北方早期的華嚴信仰在這一時期已經得到了官方的支持，同時有了一定的群眾基礎。早期的華嚴信仰與同時期其他的大乘經典與思想一起逐漸在河西走廊一帶生根、發芽。

參考文獻：

（一）經文、論疏等

〔後秦〕佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含經》，CBETA 2019.Q3, T01, no. 1。

〔後秦〕鳩摩羅什等譯，《禪秘要法經》，CBETA 2019.Q3, T15, no. 613。

〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《坐禪三昧經》，CBETA 2019.Q3, T15, no. 614。

〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《思惟略要法》，CBETA 2019.Q3, T15, no. 617。

〔東晉〕佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，CBETA 2019.Q3, T09, no. 278。

〔後漢〕支婁迦讖譯，《佛說兜沙經》，CBETA 2019.Q3, T10, no. 280。

失譯，《佛說佛名經》（30 卷本），CBETA 2019.Q3, T14, no. 441。

〔宋〕贊寧等撰，《高僧傳》，CBETA 2019.Q3, T50, no. 2059。

酈道元，《水經注》，上海：商務印書館發行，1929 年。

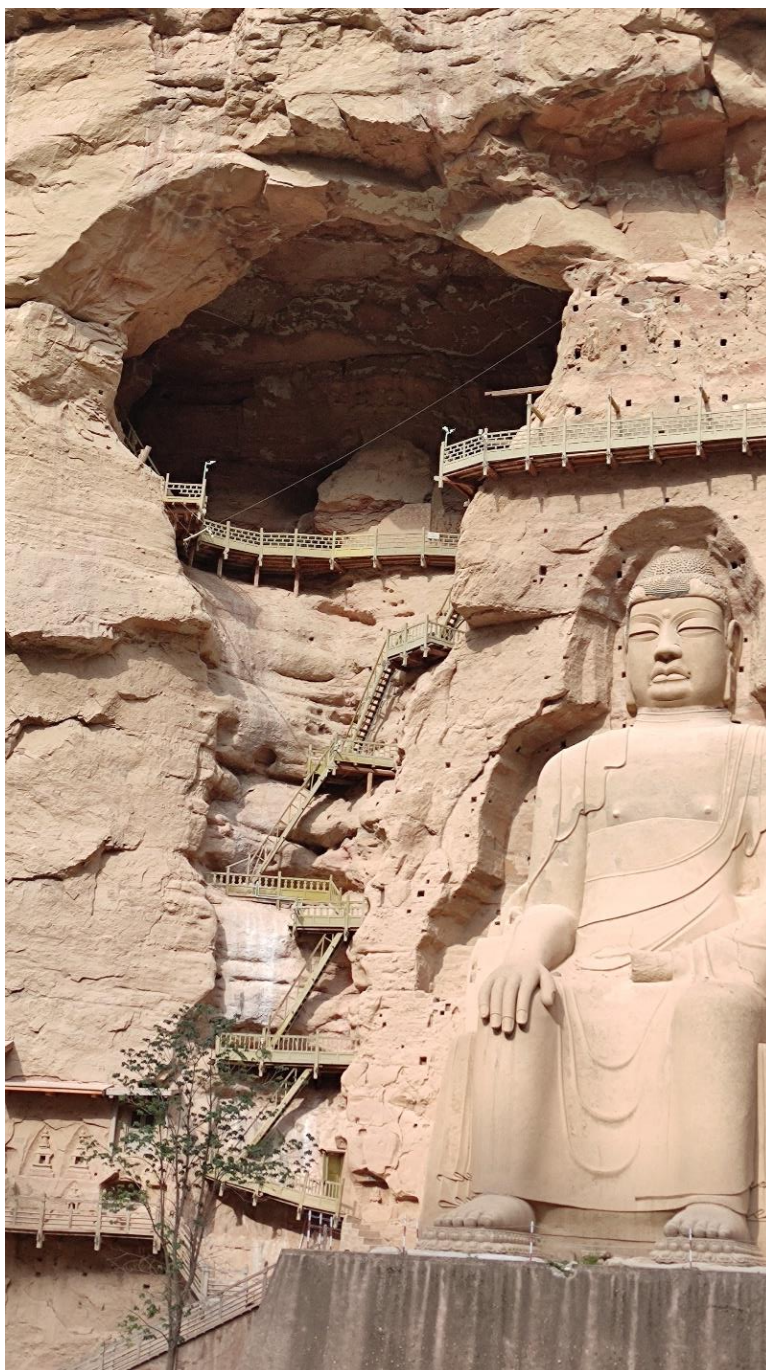
（二）書籍、論文、圖冊等

王惠民，〈炳靈寺建弘紀年應為建弘五年〉，《敦煌研究》1998 年第 3 期，頁 167。

甘肅炳靈寺文物保護研究所編，《炳靈寺》，江蘇：江蘇鳳凰美術出版社，2015 年。

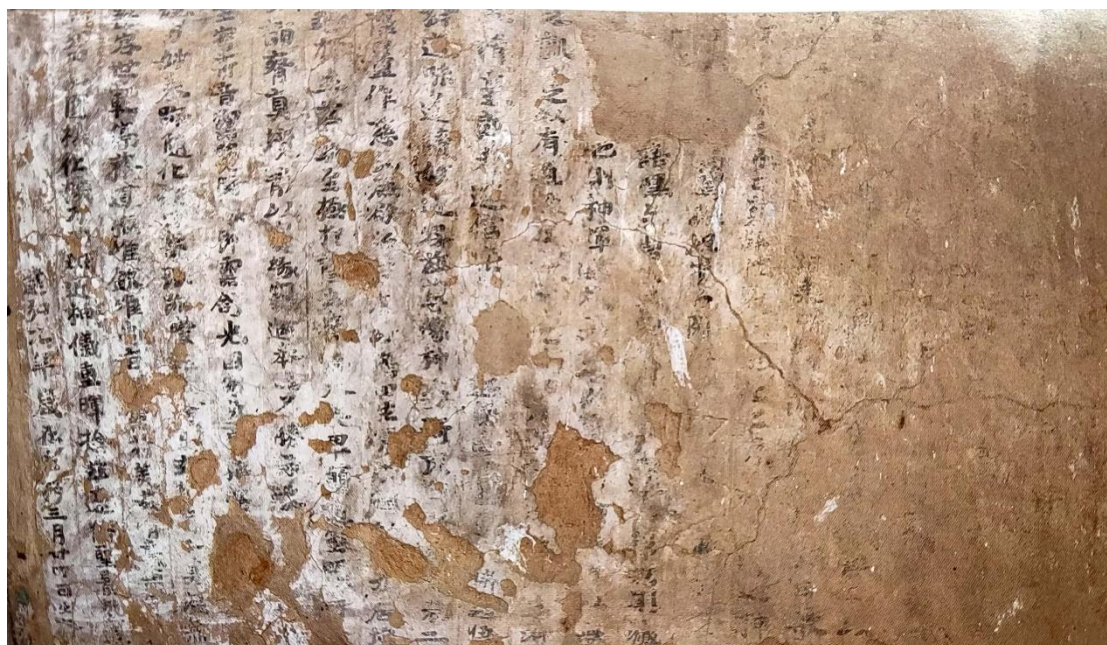
- 甘肅省文物工作隊、炳靈寺文物保管所編，《中國石窟永靖炳靈寺》，北京：文物出版社、東京：株式會社平凡社，1989 年。
- 甘肅省文物考古研究所主編，《中國敦煌壁畫全集 11：麥積山 炳靈寺》，天津：天津人民美術出版社，2006 年。
- 呂澂，《印度佛學源流略講》，上海：上海人民出版社，2005 年。
- 祁永龍，〈淺析炳靈寺石窟開鑿的原因〉，《西北民族大學學報（哲學社會科學版）》2005 年第 4 期，頁 113-115。
- 馬德，〈炳靈寺第 169 窟 6 號龕「十方十智佛」臆測〉，《炳靈寺石窟學術研討會論文集》，甘肅：甘肅人民出版社，2003 年，頁 93-99。
- 崔中慧，〈吐魯番出土北涼沮渠安周供養《佛華嚴經》研究〉，《華嚴學報》第 6 期，2013 年，頁 217-261。
- 張寶璽，〈建弘題記及其有關問題的考釋〉，《敦煌研究》1992 年第 1 期，頁 11-20。
- 曹學文、丁萬華，〈炳靈寺石窟第 169 窟「建弘題記」研究述評〉，《敦煌學輯刊》2020 年第 3 期，頁 92-103。
- 梁燕，〈炳靈寺 169 窟北壁畫塑源流〉，《中國美術研究》2018 年第 2 期，封 2、封 3。
- 莊希祖，〈炳靈寺石窟題記的意義〉，《中國書法》2011 年第 2 期，頁 122-123。
- 陳海濤、劉惠琴，〈炳靈寺石窟及其三個重要階段〉，《西北史地》1994 年第 4 期，頁 50-53。
- 齊正奎，〈亦談唐述與時亮二窟〉，《敦煌學輯刊》1996 年第 2 期，頁 57-60。
- 齊然，《西秦政權治國策略研究》，甘肅：西北民族大學碩士論文，2019 年。
- 賴文英，〈論炳靈寺北魏石窟的「十方三世佛」——以 126、128、132 窟為例〉，《麥積山石窟藝術文化論文集——2002 年麥積山石窟藝術與絲綢之路佛教文化國際學術研討會論文集》（下），蘭州：蘭州大學出版社，2004 年，頁 332-347。
- 賴鵬舉，《絲路佛教的圖像與禪法》，桃園：財團法人圓光佛學研究所，2002 年。
- 魏文斌，〈關於炳靈寺石窟研究的幾個問題〉，《炳靈寺石窟學術研討會論文集》，蘭州：甘肅人民出版社，2003 年，頁 127-135。

附錄：



圖一：169 窟的外觀³⁹

³⁹ 圖片來源：作者本人拍攝。



圖二：建弘題記⁴⁰

⁴⁰ 圖片來源：甘肅炳靈寺文物保護研究所編，《炳靈寺》，頁 157。



圖三：炳靈寺 169 窟第 6 龕的十方佛⁴¹

⁴¹ 圖片來源：甘肅省文物考古研究所主編，《中國敦煌壁畫全集 11：麥積山 炳靈寺》，頁 3。



圖四：依據圖三中十方佛細節的局部放大⁴²

⁴² 圖片來源：甘肅省文物考古研究所主編，《中國敦煌壁畫全集 11，麥積山 炳靈寺》，頁 3。



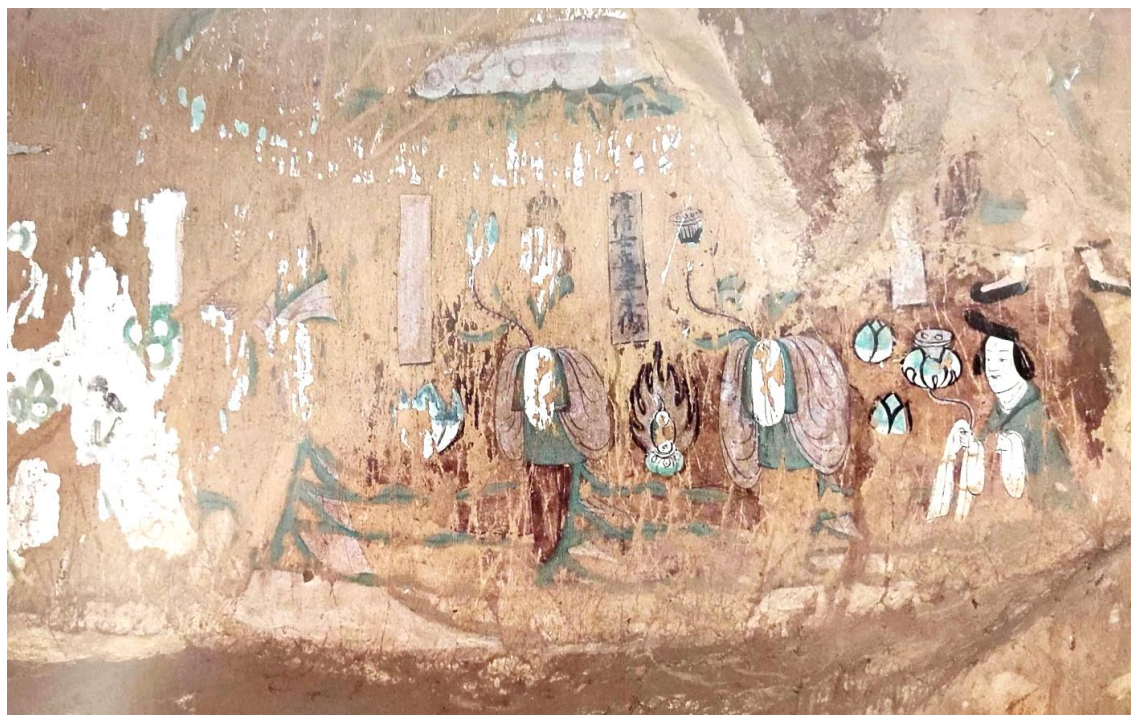
圖五：炳靈寺 169 窟第 6 龕無量壽佛三聖像⁴³

⁴³ 圖片來源：甘肅炳靈寺文物保護研究所編，《炳靈寺》，頁 44。



圖六：炳靈寺 169 窟第 6 龕中曇摩毗、比丘道融之像⁴⁴

⁴⁴ 圖片來源：甘肅省文物工作隊、炳靈寺文物保管所編，《中國石窟永靖炳靈寺》，頁 25。



圖七：炳靈寺 169 窟第 6 龕中的供養人像與儀仗⁴⁵

⁴⁵ 圖片來源：甘肅炳靈寺文物保護研究所編，《炳靈寺》，頁 115。

《華嚴經》音寫詞黑水城殘卷俄藏 TK252 定位考

佛光大學佛教學系 博士生
釋慧法（李雪冰）

摘 要

黑水城文獻數量較多且版本大都完整，是研究西夏王朝甚至於和西夏王朝同時的宋、遼、金王朝，還有元朝歷史的「無價之寶」。作為黑城漢文文獻中佔比最大的佛教文獻是我們了解彼時彼地不可或缺的資料。本文所考兩頁殘卷 TK252 是唐實叉難陀所譯《大方廣佛華嚴經》卷七十六到卷七十八的音寫，原書將該殘卷命名為「新集藏經音義隨函錄」。

那麼這份殘卷是否就是五代時漢中沙門可洪所做、目前僅存高麗藏再雕孤本的《新集藏經音義隨函錄》呢？

帶著此問題，本文通過與再雕本《可洪音義》的詳細校勘，同時還原回所出詞條的原文《華嚴經》唐譯本文脈，參校他本，並在此基礎上對所得異文類型進行統計和分析。我們認為：黑城殘卷俄藏 TK252 與高麗藏再雕本《可洪音義》在數量、編纂目的、編纂方針三者來看，二者皆有著較大的差異性，故而不適合將其命名為「新集藏經音義隨函錄」。考其定位或許兩頁殘卷 TK252 的文本樣態是隨著西夏佛教日益昌隆，僧侶出於佛經讀誦、修持等自身實際需求出發的創造性整理。由此也可窺見音義書更加靈活和多樣化的形態。

關鍵詞：黑水城文獻、可洪音義、華嚴經、高麗藏

序言

作為研究中國五代、遼、宋、金、元時期，特別是西夏的珍貴資料，黑水城數量龐大、版本大都完整的漢文文獻自出土以來便受到學界關注。本文聚焦的兩頁殘卷 TK252 屬於漢文佛教文獻中的音義書。

在中國佛教藏經中歷來有北方、中原、南方三系說之分，各系藏經有自己獨特的行款等版式特徵。其中，與南方系四本藏經（崇寧藏、毗盧藏、思溪藏、磧砂藏）通常於卷末或函末列出音義詞條的款式不同，中原系藏經（高麗藏初雕本、再雕本、金藏）通常卷末、函末皆沒有音義詞。然筆者在藏經校勘中偶然發現，在通常不出音義的中原系藏經《華嚴經》部分則罕見的於卷末列出音義，此點引起我們注意。由是，黑城這兩頁就唐譯《華嚴經》所出的音義殘卷被看到，原書將其命名為「新集藏經音義隨函錄」¹，似有不妥。

本文通過將兩頁殘卷與再雕本的詳細校勘，同時還原回所出詞條的原文高麗藏再雕《華嚴經》唐譯本文脈，參校唐譯《華嚴經》的高麗藏初雕本（卷七十七）、金藏廣勝寺本（卷七十六）、毗盧崇寧藏（卷七十六到七十八）、思溪藏（卷七十六到七十八）、磧砂藏（卷七十六到七十八）本，在此基礎上對所得異文類型進行統計和分析。我們認為二者皆有著較大的差異性，不適合將其命名為「新集藏經音義隨函錄」。推測應該是閱藏中因應個人所需的「音義書」。正因為這樣的「個人所需」的特殊性，進而藉此可以看到音義書乃至藏經流出中原王朝，在不同於中原政權的少數民族地區、西夏境內出於實際閱藏需求下，對音義書的靈活運用及其多樣化形態。

一、黑城文獻及殘卷俄藏 TK252 簡介

（一）黑城文獻概況

黑水城簡稱為黑城，位於達來呼布鎮東南約二十五公里處的戈壁荒漠中，在現在的內蒙古自治區額濟納旗。始建於西夏時期，當時西夏王朝在此設置「黑水鎮燕軍司」，公元 1286 年，元世祖忽必烈擴建此城，並設「亦集乃路總管府」。黑城東西長四百七十米，是「古絲綢之路」以北保存最完整的一座古城遺址。

¹ 凡黑城殘卷「新集藏經音義隨函錄」或「可洪音義」皆以引號「」表示，並未加書名號《》，因為本文不認為殘卷是可洪的《新集藏經音義隨函錄》，故未加。而再雕本《新集藏經音義隨函錄》（簡稱《可洪音義》）以書名號表明。

1909 年，沙俄上校同時也是俄國皇家地理學會會員和探險家的科茲洛夫以所調科考的名義，帶著全副武裝的俄國軍隊進入黑水城。科茲洛夫一生七次中亞考察探險，其中第二次（1907-1909 年）前往內蒙古-四川進行考古時發現黑水城大佛塔，先後兩次對黑水城進行挖掘（分別在 1908 年 3 或 4 月，1909 年 5-6 月）。並於 1926 年進行了最後一次哈喇浩特（黑水城）考古，將塔大量文物、文獻運往聖彼得堡（原意是要運往拉薩與其老師會合）²。其中文獻資料存放在聖彼得堡亞洲民族博物館（後改名為俄國科學院東方學研究所聖彼得堡分所）；文物藝術品存放於東宮博物館。

由此黑水城文獻驚現於世，數量很大且版本大都完整，是研究西夏王朝甚至於和西夏王朝同時的宋、遼、金王朝，還有元朝歷史的「無價之寶」。俄藏黑水城文獻共有八千多個編號，內容涉及政治、法律、經濟、軍事、文化、社會和語言文字等各個方面。有西夏文、漢文、藏文、回鶻文、波斯文等多種民族文字類型，其中西夏文文數量最多，佔 90% 左右；漢文文獻次之，不足 10%；其他民族文字文獻則數量較少，是研究中國五代、遼、宋、金、元時期特別是西夏的珍貴資料。

從 1996 年開始，由中、俄共同合作整理的大型珍貴文獻圖書《俄藏黑水城文獻》陸續出版到二十九冊（截止 2019 年 11 月），全部出齊將有三十餘冊。主編為中方的史金波、魏同賢；俄方的 E.H. 克恰諾夫教授，漢文部分主編是李偉國。其中第一到六冊為中文文獻（可洪《新集藏經音義隨函錄》在第四冊），第七到十四冊為西夏文世俗文獻，第十五冊開始為西夏文佛教文獻。

（二）黑城出土 TK252 前人研究

在《俄藏黑水城文獻》第四冊中，TK252 文獻為兩張音義書殘卷。在最後一冊俄藏黑水城中文文獻即第六冊的附錄中，有對這兩頁的介紹：

宋寫本。蝴蝶裝。白麻紙。共 4 個半頁。紙幅高 16.9cm，半頁寬 13.2cm。字心高 12.9cm，半頁寬 11.5 cm，天頭 2.5cm，地腳 1.8cm。每半頁 7 行，行字數不一。大字下雙行小字注直音或反切音。四周單邊。楷書，墨色濃。首尾缺。中有題：第七十七卷，第七十八卷。為《大方廣佛華嚴經》八十卷本的語音注釋。³

² 於 2021.12.11 青年論壇發表現場，經崔紅芬教授介紹與講解後得知細節，並進行更改、補充。

³ 孟列夫、蔣維崧、白濱，《俄藏黑水城文獻·敘錄》，《俄藏黑水城文獻》（第六冊附錄）（上海古籍出版社，2000 年），頁 31。

這兩頁的西夏抄本《可洪音義》殘卷，不論在研究俄藏黑水城文獻的學者中，還是研究《可洪音義》的學者中，都少有提及。經筆者查訪，目前僅有趙陽的〈黑水城出土《新集藏經音義隨函錄》探微〉和辛睿龍的〈俄藏黑水城佛經音義文獻再考〉兩篇論文。趙文在前，辛文在後於趙文基礎之上進行了「再考」。趙文也指出這兩頁可洪音義「雖堪布已久，卻少人問津」，於是他先就這兩頁先進行了錄文，並與《高麗大藏經》中的可洪音義進行了比較，指出從「唱縛」到「滲」黑城本共出七十八條，麗藏出八十五條，二者所列音義條目也不盡相同，以及直音與反切的標音方式側重不同等⁴。辛睿龍的〈再考〉一文則主要利用日本小川睦之輔氏家藏本的《新譯大方廣佛華嚴經音義私記》（下稱《私記》）對這兩頁的「黑水城佛經音義文獻」對《華嚴經》卷七十七所出詞條進行考釋和梳理。⁵

然而上述兩篇文章雖然也提到有用高麗藏和《私記》與殘卷進行考察，但趙文主要側重用《說文》、《玉篇》、《廣韻》、《龍龕手鏡》、《字彙》、《類篇》等傳統字書，就所出音寫字進行了解說，以及分析《可洪音義》與西夏佛教發展的關係。雖然有將黑城殘卷與麗藏《可洪音義》相對比，但幾乎僅見詞條數量與標音方式的籠統介紹，對所出詞條的解釋更多的仍然是從文字學角度，利用傳統小學進行解說與勘查。辛文則更側重將殘卷與日人著作《私記》在華嚴經音上的考證，尤其側重於七十七卷。

二、黑城 TK252 校勘及異文類型分析

本文則希望不僅止於此，而是能夠將殘卷與現存麗藏再雕孤本《可洪音義》進行對校，並將殘卷與孤本《可洪音義》放入麗藏唐譯《華嚴經》的原文脈絡下來看，同時參考南方系四部藏經（崇寧、毗盧、思溪、磧砂）隨函、隨卷音義來考察這兩頁殘卷，通過校勘也發現黑城殘卷嚴格意義上不適合命名為《新集藏經音義隨函錄》。

下文將通過黑城殘卷與高麗藏再雕本《可洪音義》、唐譯《華嚴經》為中心，以及參考南方系藏經的隨函、隨卷音義來校勘，以期對此問題進行說明。

（一）校勘 TK252 所用藏經及版本

本文所用可洪《新集藏經音義隨函錄》（以下簡稱《可洪音義》）為再雕孤本，如標註：K.1257.16.89.b.1-2，即表示：再雕 1257 經（即《可洪音義》），第 16 策（《可洪音義》中該冊為《四分律》），第 86 張（可洪用「策」），左頁，第 1-2 行。《新譯大方廣佛華嚴經》（以下簡稱唐

⁴ 趙陽，〈黑水城出土《新集藏經音義隨函錄》探微〉，《吐魯番學研究》2016 年第 1 期，頁 33-40。

⁵ 辛睿龍，〈俄藏黑水城佛經音義文獻再考〉，《保定學院學報》2017 年第 7 期，頁 89-96。

譯《華嚴經》)亦為再雕本，校勘中選取經文原文與隨卷音義，經文以「經.卷.張.行」標示，如 K.0080.76.17.2，即表示：再雕 0080 經(即《華嚴經》)，第 76 卷，第 17 張，第 2 行。《高麗藏(再雕本)》為高麗大藏經研究所數位圖檔。

高麗藏初雕本唐譯《華嚴經》僅存十八卷殘卷，本文相關卷七十六至七十八中僅有卷七十七尚存，為韓國嘉泉博物館館藏。

金藏廣勝寺本唐譯《華嚴經》在《中華藏》第 12-13 冊，然本文相關卷七十六至七十八中，僅卷七十六為趙城廣勝寺本，七十七至七十八卷以明永樂北藏配補。

南方系四部藏經中，崇寧藏、毗盧藏、思溪藏三藏為隨函音義，磧砂藏為隨卷音義。其中前二藏即崇寧、毗盧藏選用宮內廳藏本掃描檔，二藏皆殘，以宮本通稱⁶；《思溪藏》採用國圖善本的湖州思溪法寶資福禪寺；《磧砂藏》以 1934 年上海印經會影印宋版磧砂藏(全 591 冊)為本。

黑城兩頁殘卷原書以 TK252.2-1，TK252.2-2 標示，為免「-」造成跨行編號的混淆，故黑城殘卷編號為 TK.252，具體詞條以 1/2.a.1-2 標明，即表示：黑城殘卷(即是書所謂「可洪音義」)，第一張，左欄，第 1-2 行。

詞條以黑城殘卷及再雕《可洪音義》為主，二本中任一本有出詞條皆依序列出(黑城 1-78；可洪 1-25)；二本未出而其他音義書有出的詞條則不列入。

(二) 黑城 TK252 校勘

本文首先就黑城所出從「唱縛」到「滲」詞條之間的殘卷「可洪音義」與再雕孤本《可洪音義》所出詞條數目進行比較，總數雖然與趙文統計一致，但做了更細化的逐一詞條比照。

茲將二者以再雕唐譯《華嚴經》經文所出詳列如下表 1：

編號	黑城文獻	高麗藏(再雕本)		
	「可洪音義」TK252	唐譯《華嚴經》K.0080		《可洪音義》K.1257
	編號,張,欄,行	經文 卷,張,行	卷末音義 卷,張,行	策,張,欄,行
黑城 1 ⁷	唱縛：1/2.a.1	76.17.2	未 出	4.26.b.4
黑城 2	唱哆：1/2.a.1	76.17.3		4.26.b.4
黑城 6 經文在前依序應為 3	唱也：1/2.a.3	76.17.4		未出-1

⁶ 宮本為毗盧藏、崇寧藏二藏的合藏，網址：http://db.sido.keio.ac.jp/kanseki/T_bib_frame.php?id=007075-1251 (2021/06/01)。

⁷ 表中編號，殘卷 TK252 有出的按照殘卷順序編號為黑城 1-78，凡殘卷 TK252 未出，再雕《可洪音義》出的詞條，編號為：可洪 1-25，全文序號同詞表。

編號	黑城文獻	高麗藏（再雕本）		
	「可洪音義」 TK252	唐譯《華嚴經》 K.0080		《可洪音義》 K.1257
	編號,張,欄,行	經文 卷,張,行	卷末音義 卷,張,行	策,張,欄,行
黑城 3 經文在後依序應為 4	瑟吒：1/2.a.1-2	76.17.5		4.26.b.4-5
黑城 7 經文在前依序應為 5	唱娑： 1/2.a.3	76.17.7		未出-2
可洪 1	未出	76.17.8		4.26.b.5
黑城 4 經文在後依序應為 6	湍激：1/2.a.2	76.17.9		4.26.b.5
黑城 5 經文在後依序應為 7	峙：1/2.a.2-3	76.17.9		4.26.b.5-6
黑城 8	唱伽：1/2.a.3-4	76.17.9		4.26.b.6
黑城 9	唱他：1/2.a.4	76.17.10		4.26.b.6
黑城 10	唱奢：1/2.a.4	76.17.14		4.26.b.6
黑城 11	唱义：1/2.a.5	76.17.17		未出-3
黑城 12-13	唱娑：1/2.a.5	76.17.18		4.26.b.7
	多：1/2.a.5			
黑城 14	唱 1/2.a.6	76.17.19		4.26.b.7
黑城 15-16	曷攞：1/2.a.6	76.17.20		4.26.b.7
	多：1/2.a.6-7			
黑城 17	唱婆：1/2.a.7	76.17.21		未出-4
黑城 18	唱婆：1/2.a.7	行文無		未出-5
黑城 19	唱娑：1/2.a.7-b.1	76.17.24		4.27.a.1
黑城 20	訶婆：1/2.b.1	76.18.1		未出-6
黑城 21	唱縵：1/2.b.1-2	76.18.3		4.27.a.1
黑城 22	唱伽：1/2.b.2	76.18.4-5		未出-7
黑城 23	唱拏：1/2.b.2	76.18.7		4.27.a.1
黑城 24-25	唱娑：1/2.b.2-3	76.18.8		4.27.a.1-2
	頗：1/2.b.3			
黑城 26	唱婆：1/2.b.3	76.18.9-10		未出-8
黑城 27-28	唱也：1/2.b.3-4	76.18.11		4.27.a.2
	娑：1/2.b.4			
黑城 29	唱佗：1/2.b.4	76.18.14	4.27.a.2	
黑城 30	咸綜：1/2.b.5	76.18.21	76.22.18	4.27.a.2-3
可洪 2	未出	76.18.22	未出	4.27.a.3
黑城 32 經文在前依序應為 31	呪詛： 1/2.b.6	76.18.22	76.22.18	4.27.a.3
黑城 31 經文在後依序應為 32	癡癡：1/2.b.6	76.18.23	76.22.19	4.27.a.3

編號	黑城文獻	高麗藏（再雕本）		
	「可洪音義」TK252	唐譯《華嚴經》K.0080		《可洪音義》K.1257
	編號,張,欄,行	經文 卷,張,行	卷末音義 卷,張,行	策,張,欄,行
可洪 3	未出	76.18.23	未出	4.27.a.4
黑城 33	痊瘡：1/2.b.7	76.18.24	76.22.19	4.27.a.4
可洪 4	未出	76.19.3	76.22.20	4.27.a.4-5
黑城 34	唱攘：1/2.b.7	行文無		未出-9
黑城 35	婆 咀：1/2.b.7- 2/2.a.1	76.19.11	未出	4.27.a.5
黑城 36	擯：2/2.a.1	行文無		未出-10
黑城 37	將殄：2/2.a.2	77.7.19	77.26.5	4.27.a.5
黑城 38	傭：2/2.a.2	77.8.4	77.26.5	4.27.a.6
黑城 39	旃荼：2/2.a.2	77.8.10	未出	4.27.a.6
黑城 40	牯：2/2.a.3	77.8.10	未出	4.27.a.6
黑城 41	𩇛：2/2.a.3	77.8.19	77.26.7	4.27.a.7
黑城 42	拈：2/2.a.3	77.9.5	77.26.7	4.27.a.7
黑城 43	冠王冠：2/2.a.4	77.9.9	未出	4.27.a.7
黑城 44	耗：2/2.a.4	77.10.24	77.26.7	4.27.b.1
黑城 45	𣵀：2/2.a.4	77.11.3	未出	未出-11
可洪 5	未出	77.17.21	未出	4.27.b.1
可洪 6	未出	77.17.23	77.26.9	4.27.b.1
可洪 7	未出	77.22.3	未出	4.27.b.1-2
黑城 46	炷：2/2.a.5	77.22.8	未出	4.27.b.2
可洪 8	未出	77.22.11	未出	4.27.b.2
黑城 48 經文在前依序應為 47	策：2/2.a.5	77.25.14	77.26.10	4.27.b.2-3
黑城 47 經文在後依序應為 48	哽噎：2/2.a.5	77.25.19	未出	4.27.b.3
可洪 9	未出	78.3.2	78.24.17	4.27.b.4
黑城 49	攢：2/2.a.7	78.3.6	78.24.17	4.27.b.4
可洪 10	未出	78.3.13	未出	4.27.b.4
黑城 51 經文在前依序應為 50	軼：2/2.a.7	78.3.13	78.24.17	4.27.b.4-5
黑城 50 經文在後依序應為 51	撤：2/2.a.7	78.3.14	78.24.18	4.27.b.5
黑城 52	汨：2/2.a.7	78.3.16	78.24.18	4.27.b.5
可洪 11	未出	78.3.24	78.24.19	4.27.b.5-6
可洪 12	未出	78.6.20	未出	4.27.b.6

編號	黑城文獻	高麗藏（再雕本）		
	「可洪音義」TK252	唐譯《華嚴經》K.0080		《可洪音義》K.1257
	編號,張,欄,行	經文,卷,張,行	卷末音義,卷,張,行	策,張,欄,行
可洪 13	未出	78.6.20	78.24.19	4.27.b.6
黑城 53	坑穽：2/2.b.1	78.6.24	78.24.19	4.27.b.6-7
可洪 14	未出	78.7.1	78.24.20	4.27.b.7
可洪 15	未出	78.7.2	未出	4.27.b.7
黑城 54	毗笈：2/2.b.1	78.7.6	78.24.20	4.27.b.7-28.a.1
黑城 55	矛：2/2.b.1-2	78.7.22	78.24.21	4.28.a.1
黑城 56	鎧：2/2.b.2	78.8.2	未出	4.28.a.1
黑城 57	鋸：2/2.b.2	78.8.3	未出	4.28.a.1
黑城 58	斧：2/2.b.2	78.8.4	78.24.22	未出-12
黑城 59	鉗鑷：2/2.b.2-3	78.8.9	78.24.22	4.28.a.2
可洪 16	未出	78.8.22	78.24.23	4.28.a.2
黑城 60	鉤鉗：2/2.b.3	78.8.23	78.24.23	4.28.a.2
可洪 17	未出	78.8.23	未出	4.28.a.3
黑城 61	貿：2/2.b.3	78.9.7	78.24.23	4.28.a.3
可洪 18	未出	78.9.7	未出	4.28.a.3
黑城 62	銖：2/2.b.3	78.15.2	78.24.24	4.28.a.3-4
黑城 63	島：2/2.b.3	78.16.2	未出	4.28.a.4
黑城 64	椰：2/2.b.4	78.16.2	78.24.24	4.28.a.4
可洪 19	未出	78.17.3	未出	4.28.a.4
黑城 68 經文在前依序應為 65	鼠：2/2.b.4-5	78.17.4	78.25.1	4.28.a.4-5
可洪 20	未出	78.17.6	未出	4.28.a.5
可洪 21	未出	78.17.7	78.25.1	4.28.a.5
可洪 22	未出	78.17.14	78.25.1	4.28.a.5
黑城 66	勁：2/2.b.4	78.17.18	78.25.2	4.28.a.6
黑城 65 經文在後依序應為 67	鈔：2/2.b.4	78.17.23	78.25.2	4.28.a.6
可洪 23	未出	78.18.2	未出	4.28.a.6
黑城 73 經文在前依序應為 68	庖：2/2.b.6	78.18.3	78.25.2	4.28.a.6-7
黑城 74 經文在前依序應為 69	技藝：2/2.b.6-7	78.18.7	未出	4.28.a.7
可洪 24	未出	78.18.9	78.25.3	4.28.a.7
黑城 67 經文在後依序應為 70	貓狸：2/2.b.4	78.18.20	78.25.3	未出-13
黑城 69 經文在後依序應為 71	磁：2/2.b.5	78.19.2	78.25.3	未出-14

編號	黑城文獻	高麗藏（再雕本）		
	「可洪音義」TK252	唐譯《華嚴經》K.0080		《可洪音義》K.1257
	編號,張,欄,行	經文,卷,張,行	卷末音義,卷,張,行	策,張,欄,行
黑城 75 經文在前依序應為 72	鑠：2/2.b.7	78.19.3	未出	4.26.a.7-b.1
黑城 76 經文在前依序應為 73	吞噬：2/2.b.7	78.19.10	78.25.4	4.28.b.1
黑城 72 經文在後依序應為 74	繕：2/2.b.6	78.19.16	78.25.4	4.28.b.1
黑城 77 經文在前依序應為 75	齡：2/2.b.7	78.20.5	未出	4.28.b.1-2
黑城 70 經文在後依序應為 76	耆：2/2.b.5	78.21.1	未出	4.28.b.2
黑城 71 經文在後依序應為 77	楔：2/2.b.5-6	78.21.16	78.25.5	4.28.b.2
可洪 25	未出	78.22.16	未出	4.28.b.2
黑城 78 詞條不完整	滲：2/2.b.7	78.23.14	78.25.5	4.28.b.3
破詞 8 條	共 78 條	行文無 衍 3 條		共 85 條

根據黑城殘卷 TK252 以及高麗藏（再雕本）唐譯《華嚴經》與《可洪音義》逐板校勘後可得：

一者，再雕孤本《可洪音義》非常清楚可見在黑城殘卷「唱縛」到「滲漏」二詞條之間共出音義詞條目八十五個（=黑城 1-78 + 可洪 1-25 — 未出 14 條 — 破詞 4 條）。

二者，黑城殘卷共出七十八個詞條，即表中編號黑城 1-78，其中「黑城 78」以他本來看，詞條未完整，據他本該詞條皆作「滲漏」，殘卷至「滲」終結，僅餘一字。其中卷七十六闕首，以目前所見，出詞條最多，共三十六個（即黑城 1-36），幾乎占一半；卷七十七出十一個（黑城 37-47）；卷七十八尾殘，至「滲（漏）」共三十一個（黑城 48-78）。

在卷七十六的三十六個詞條中，有二十八個條目是對四十二個華嚴字母門中二十二個字母的音寫，編號分別為：黑城 1、2、3、6、7、8、9、10、11、12-13、14、15-16、17、18、19、20、21、22、23、24-25、26、27-28、29、34，共二十六個詞條，茲將黑城該卷所出全二十八個音寫詞與華嚴字母對照整理如表 2：

序號	華嚴字母		黑城所出	備註
1	阿	अ (a)	黑 城 卷 七 十 六	
2	囉	र (ra)		
3	波	प (pa)		
4	者/左	च (ca)		
5	那/曩	न (na)		
6	邏	ल (la)		

7	柁 _{輕呼}	द (da)	首 闕	
8	婆 _{蒲我切}	ब (ba)		
9	茶 _{徒解切}	ड (ḍa)		
10	沙 _{史我切}	ष (ṣa)		
11	縛 _{房可洪切}	व (va)	黑城 1 唱縛	
12	哆 _{都我切}	त (ta)	黑城 2 唱哆	
13	也 _{以可洪切}	य (ya)	黑城 6 唱也	《可洪音義》未出
14	瑟吒	ष्ट (ṣṭa)	黑城 3 瑟吒	
15	迦	क (ka)		
16	娑 _{蘇我切}	स (sa)	黑城 7 唱娑	《可洪音義》未出
17	麼	म (ma)		
18	伽 _{上聲輕呼} /誑	ग (ga)	黑城 8 唱伽	
19	他 _{他可洪反}	थ (tha)	黑城 9 唱他	
20	社	ज (ja)		
21	娑嚩	स्व (sva)		
22	柁/馱	घ (dha)		
23	奢 _{尸苛切}	श (śa)	黑城 10 唱奢	
24	佉	ख (kha)		
25	訖灑	क्ष (kṣa)	黑城 11 唱义	《可洪音義》未出
26	娑 _{蘇訖切} 多 _{上聲呼} /叉 _{楚我切}	स्त (sta)	黑城 12-13 唱娑，多	
27	壤	ञ (ña)	黑城 14 唱	
28	曷攞多 _{上聲}	थं (rtha)	黑城 15-16 曷攞，多	
29	婆 _{蒲我切}	भ (bha)	黑城 17 唱婆	《可洪音義》未出
30	車 _{上聲呼}	छ (cha)		黑城 18 「唱婆」疑衍
31	娑 _{蘇訖切} 麼	स्म (sma)	黑城 19 唱娑	
32	訶婆 _{二字皆上聲呼}	ह (hva)	黑城 20 訶婆	《可洪音義》未出
33	多娑	त्स (tsa)	黑城 21 唱娑	
34	伽 _{上聲呼}	घ (gha)	黑城 22 唱伽	《可洪音義》未出
35	吒	ठ (ṭha)		
36	拏 _{爛可洪切}	ण (ṇa)	黑城 23 唱拏	
37	娑 _{蘇訖切} 頗	फ (pha)	黑城 24-25 唱娑，頗	
38	娑 _{同前音} 迦	स्क (ska)	黑城 26 唱娑	《可洪音義》未出 「婆」疑為「娑」之訛
39	也 _{夷訖切} 娑 _{蘇訖切}	य्स (ysa)	黑城 27-28 唱也，娑	

40	室者/室左	𑖦 (śca)		
41	佉 ^{𑖦加切}	𑖦 (ṭa)	黑城 29 唱佉	黑城 34 「唱攘」疑衍
42	陀/荼	𑖦 (ḍha)		

由上表我們可以看出在黑城殘卷所出涉及字母的二十八個條目中，有八個條目（黑城 12-13，15-16，24-25，27-28）將同一個二合或三合字母破詞為二來進行音寫；另有編號黑城 18「唱婆」、黑城 34「唱攘」疑衍，因為麗藏（再雕本）唐譯《華嚴經》行文無，且在固定排序的前後兩字母間亦不會溢出另一個字母。而相對應的再雕本《可洪音義》均未出詞條，唐譯《華嚴經》此處行文無，黑城疑衍。而黑城編號破詞的八個條目，再雕《可洪音義》皆正常，只出一個詞條。

（三）異文類型分析

通過上文，以再雕本唐譯《華嚴經》七十六卷到七十八卷的行文脈絡為次序，先後校勘三卷卷末音義、再雕本《可洪音義》、黑水城殘卷 TK252，同時參校他本藏經（金藏、南方四本等），將再雕本《可洪音義》八十五個詞條與黑城殘卷七十八條詞條詳細的對勘後，我們可以整理出以下三類異文類型：1、黑城殘卷有出詞條，再雕本《可洪音義》未出；2、黑城殘卷多個詞條對應再雕本一個詞條；3、再雕本《可洪音義》有出詞條，黑城殘卷未出，即表 1 中編號可洪 1-可洪 25。

1. 黑城 TK252 列出詞條，再雕《可洪音義》未出

黑城殘卷有，再雕《可洪音義》無的共十四個詞條。這十四個詞條又可分為兩類：一類是行文無，黑城衍出的三條；另一是黑城有，《可洪音義》未出的十一條（詳見附錄一）。

類一：再雕唐譯《華嚴經》行文無，疑黑城殘卷該詞條衍出的三個，即表 1 編號為黑 18、黑 34、黑 36，前二皆為字母。之所以判斷三條黑城所出疑衍，不僅如上所說在於唐譯《華嚴經》行文無，且在固定排序的前後兩字母間亦不會溢出另一個字母。而且相對應的再雕本《可洪音義》由於是可洪隨閱藏隨摘取的經文，故而此處亦列出詞條。此外，我們還參校到唐譯《華嚴經》的隨卷音義，以及南方四本的隨函音義，甚至慧苑《華嚴經音義》在卷七十六該處皆未列出這從三個詞條。

類二：黑城殘卷有列出條目，再雕《可洪音義》未出的十一個詞條。這部分未出詞條大比例為寫音之字母。尤其卷七十六所出詞條中全部為字母，卷七十七到七十八僅有四個條目。

2. 黑城 TK252 多個詞條對應再雕《可洪音義》一個詞條

黑城殘卷將二合、三合的音寫漢字破詞，拆分為兩個詞條，而再雕《可洪音義》為一個（詳見附錄一）。有的是二合、三合字母，有的是對字母音寫字而出的詞條。從再雕唐譯《華嚴經》的文脈以及隨卷音義可以明顯看出黑城殘卷將原本一個二合詞，或者經文就該字母音寫的詞彙中某一個詞破詞為兩個詞條。而《可洪音義》較準確的反映了原貌。

3. 黑城 TK252 未出詞條，再雕《可洪音義》列出詞條

再雕孤本《可洪音義》有出詞條，而黑城殘卷未出的共二十五個條目（詳見附錄一），即表 1 中編號可洪 1-可洪 25。

這二十五條僅再雕《可洪音義》列出，詞條全部為具有一般意思或言意譯類詞語，而非咒語或字母中較單純側重於發聲的音寫詞。前四條即可洪 1-4 為七十六卷所出，而同卷黑城殘卷未出此四條，反而近乎全部是四十二字母門中的梵字之音寫。也就是說，兩者相較的話，黑城殘卷較多的是標音，標識梵音讀法的詞；而再雕本《可洪音義》更多的則是意譯詞，秉持可洪序言中的宗旨，而在標識梵音或梵字母的比例上則大幅度少於黑城殘卷。

三、黑城 TK252 命名商榷與定位考

（一）TK252 並非原書命名之「新集藏經音義隨函錄」

在黑城殘卷 TK252 對唐譯《華嚴經》的音義中，只有第七十七卷是完整的，第七十六、七十八兩卷分別首、尾殘。就黑城條目本身來看黑 1-36 為卷七十六所出，黑 37-48 為卷七十七所出，黑 49-78 為卷七十八所出，通過上述逐卷主要以再雕孤本《可洪音義》校勘，還原回文脈唐譯《華嚴經》，以及參校高麗藏初雕本（卷七十七）、金藏廣勝寺本（卷七十六）、南方四本（卷七十六到七十八）、慧苑《華嚴經音義》，以及在此基礎上對所得異文類型進行統計和分析，我們認為黑城殘卷標識為「新集藏經隨函錄」俄藏 TK252 與目前所存孤本的高麗藏再雕《可洪音義》相去甚遠。

首先，二者在所出詞條數目以及所出詞條差異性上有著明顯差別，黑城殘卷共出七十八條，再雕《可洪音義》共八十五條。其中十一條為黑城獨有，二十五條僅見於再雕《可洪音義》。

其次，二者所出詞語條目的類型明顯不同，由此可見編纂音義書首要目的的差別。黑城三卷側重列出唱誦、修持類與實際效用型的梵音之音寫詞，可謂重音；而

《可洪音義》重在字。這一點突出的體現在卷七十六，該卷恰好為《華嚴經》四十二字母門，不僅再雕本唐譯《華嚴經》經文中有雙行小字的簡短標音，亦有卷末的隨卷音義，黑城殘卷幾乎將再雕唐譯《華嚴經》的標示悉數納入，又做了自己創造性的更改、增動，在四十二個華嚴字母中，「縛」為第十一，從唱「縛」字到唱「陀」字共三十二字母裡，黑城殘卷共出二十八個詞條；而我們看到再雕本《可洪音義》則並未如此，就字母部分僅對二合、三合及非常用、較複雜字形有列出十五個詞條，數量上僅是黑城殘卷的一半，而與此同時，就非字母音寫字的詞條，再雕則比黑城殘卷多出四條，由此也符合可洪在序文中所說其書目的在於「審音、定型、釋意」，而不僅只用來讀誦。但是黑城殘卷對字母幾乎每字皆出，所出詞條率達到 87.5%，似乎具有非常強烈的誦讀需求。

最後，黑城殘卷隨意性較大，訛略較多，在其所出七十八詞條中，破詞八條、衍詞三條、倒詞二十條，三者近乎占所出詞條的一半。較之具有強烈版本意識、著作嚴謹，參考當時民間十六種藏經，「首尾十載，綴撰方周」的《新集藏經音義隨函錄》實在相去甚遠。破詞、衍詞如上已經列名，茲不贅述。倒詞條目及文脈順序，除了黑城 31、32，47、48，50、51 六條三組互倒外（即按照經文文脈，後者應該在前），其他十七條更呈現亂序顛倒，如下表：

序號	殘卷順序	經文順序
1	黑城 3	4
2	黑城 4	6
3	黑城 5	7
4	黑城 6	3
5	黑城 7	5
6	黑城 65	67
7	黑城 67	70
8	黑城 68	65
9	黑城 69	71
10	黑城 70	76
11	黑城 71	77
12	黑城 72	74
13	黑城 73	68
14	黑城 74	69
15	黑城 75	72
16	黑城 76	73
17	黑城 77	75

而倒詞眾多的現象，也可以說與可洪是在閱藏時，隨閱隨錄，依託藏經的「帙、部、卷、紙」之先後順序而逐函次、部次、卷次，乃至紙次，符合文脈次序的詞條摘錄式編纂方針格格不入⁸。

綜上所述，我們認為不論在數量上、在不同編纂目的、相異的編纂方針三者來看，黑水城所出俄藏 TK252 與目前所存孤本高麗藏再雕《可洪音義》有著較大的差異性，或許不適合命名為「新集藏經音義隨函錄」。

（二）黑城 TK252 的文獻樣態

黑城殘卷 TK252 音義書的出現正如黑城出土漢文文獻絕大部分為佛教文獻一樣，正是西夏佛教昌隆的一個表現。由音義書形態的多樣化或可看出不同於中原王朝的特質。李富華、何梅曾就為什麼北方少數民族王朝能夠繼承比中原王朝更正統的藏經進行探討時認為這可能與當時的客觀條件有關⁹。眾所周知，唐武宗廢佛幾乎使當時鼎盛時代的中國佛教遭到毀滅性打擊，中原地區幾乎難尋佛典¹⁰。在這種接連打擊下保存中原地區的經書文獻，即使經過北宋初年的恢復也難以見到全貌，因此方廣錫曾指出「《開寶藏》所以被指令在益州雕造，這不能不是一個原因。然而，位於與北宋對峙的遼王朝所屬的幽燕之地則在唐武宗時代的廢佛時事件中倖免於難。」¹¹可以說這是歷史背景方面的一個重要時代條件。亦即與北宋中原政權並列的遼、西夏、金等少數民族政權由於唐朝時位於邊地，其地藏經或倖免於唐武宗廢佛。而且武宗朝後，五代十國時期又有後周世宗的一次廢佛。

西夏所在地區在唐末時，由於党項拓跋首領李思恭因平定黃巢之亂有功而被封為定難軍節度使，賜封五州（沙、瓜、肅、甘、涼五洲）之地。五代時候時期党項族政權主要亦在此一區域，即定難與中原先後交替的後梁、唐、晉、漢、周西北交界處。北宋時期先後通過宋夏戰爭、遼夏戰爭中獲勝而在中國北部形成西夏、遼、北宗三足鼎立局面。直到女真崛起、壯大後，臣服於女真族所建立的政權金。另外西夏佛教文獻發達，且極具自己獨創性特點，既不同於完全的中原王朝漢傳佛

⁸ 關於《可洪音義》蠶蛹藏經版本高大 16 種之多，兼具強烈的版本與校勘意識等，詳見：萬金川，〈《可洪音義》與佛典校勘〉，收入《「漢傳佛教研究的過去現在未來」會議論文集》（宜蘭：佛光大學佛教研究中心，2015 年），頁 93-114。

⁹ 參見：李富華、何梅，《漢文佛教大藏經研究》（北京：宗教文化出版社，2003 年），頁 154-155。書中的北方少數民族王朝是指契丹族建立的遼，將其與北宋相較。我們認為其原因同樣適用於同一時期的西夏。

¹⁰ 這一點方廣錫在其《中國寫本大藏經》（上海：上海古籍出版社，2006 年）研究中也多有論及，唐武宗滅佛不僅佛典，乃至武宗朝後，再回復時，連佛經目錄都幾乎不可尋。

¹¹ 方廣錫，《中國寫本大藏經》，頁 155。關於這點論壇上崔紅芬教授亦提醒道，武宗滅佛為什麼益州未滅？他所在的河北三鎮也並未受影響。對此，關於唐武宗廢佛的實際輻射範圍的確雖然並非本文討論主線，亦極需要考察，或留待以後專文再論。而《開寶藏》之雕造於益州，崔教授也指出有益州木材眾多等客觀條件方面的原因，非盡如方說。

教，又有別於西藏佛教，這或許也可以說是獨特多民族政權交界區域的開放性所及。當然對於西夏佛教的複雜性與多樣性或許遠超於我們目前的認識，是一座有待於開採的富礦，亦值得我們進一步的研究。

由於歷史背景可能造成西夏藏經文本與中原略有差異。除此之外，於藏經內部，歷來中原王朝西北地區的河西走廊，如唐之敦煌、夏州（貞元中分振武、朔方二節度，置夏州節度使），宋之西夏，在紙張、書寫以及由此而有的分卷等差異也躍然紙上。正如崔紅芬教授曾論述，西夏在向中原申請了藏經後，自己也開設譯場，翻譯佛經；蒙元統治時期也多次為西夏刊印佛經，流通於河西地區¹²。

我們可以合理性推測西夏在多次向中原王朝請賜藏經，從佛經讀誦、僧侶修持等實際需求出發，音義類閱藏工具書也依照自身需求做出創造性整理，或許是在多部音義書以及《華嚴經》經文隨卷音義等基礎上綜合整理而成。由此形成黑城殘卷俄藏 TK252 的樣態，雖然型類可洪《新集藏經音義隨函錄》，而實際上卻是西夏僧侶獨特的個性化創造，並非《可洪音義》。

結論

音義書在整體佛教典籍中頗具特殊意義，是中國僧侶在披覽、閱讀藏經時，摘取經文中較冷僻的字詞後，對其形、音、義進行的解說，為古代閱藏的工具書；是中國傳統小學與佛教藏經結合的產物與種學術實踐。正是由於音義書這一中、印學術結合的特性使得其在佛典校勘中具有他類文獻不可替代的作用，然而長期以來音義書並未受到足夠的重視，我們對其多樣態的認識也有不足之處。

本文通過就黑城 TK252 與高麗藏再雕本《可洪音義》、唐譯《華嚴經》經過詳細校勘與異文類型分析基礎上得出：不論在數量上、在不同編纂目的、相異的編纂方針三者來看，黑水城所出俄藏 TK252 與目前所存孤本高麗藏再雕《可洪音義》有著較大的差異性，不適合命名為「新集藏經音義隨函錄」。黑城殘卷 TK252 音義書應該是隨著西夏佛教的昌隆，出於佛經讀誦，僧侶修持等實際需求，對音義類等閱藏工具書也依照自身需求做出具有地方區域特色的創造性整理，以形成結合多部音義書以及《華嚴經》經文隨卷音義的 TK252 樣態。

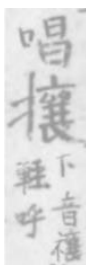
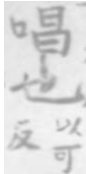
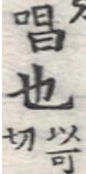
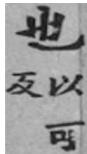
¹² 崔紅芬，〈西夏華嚴經論及其傳承研究〉，收入《2013 華嚴專宗國際學術研討會論文集（上冊）》（臺北：華嚴蓮社，2014 年），頁 61-84。

參考文獻

- 可洪，《新集藏經音義隨函錄》（高麗藏再雕本），高麗大藏經研究所數位圖檔。
- 慧苑，《華嚴經音義》（高麗藏再雕本），高麗大藏經研究所數位圖檔。
- 實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》（高麗藏再雕本），高麗大藏經研究所數位圖檔。
- 《華嚴經》卷七十七（高麗藏初雕本），韓國嘉泉博物館館藏。
- 《華嚴經》卷七十六（金藏趙城廣勝寺本），《中華藏》第 12-13 冊。
- 《華嚴經》隨函音義，宮本（毗盧、崇寧藏合本），書陵部宮內廳。
- 《華嚴經》隨卷音義（思溪藏本），湖州思溪法寶資福禪寺，國圖善本。
- 《華嚴經》隨卷音義（磧砂藏本），上海：上海印經會影印宋版磧砂藏，1934 年。
- 方廣鋁，《中國寫本大藏經》，上海：上海古籍出版社，2006 年。
- 李富華、何梅，《漢文佛教大藏經研究》，北京：宗教文化出版社，2003 年。
- 辛睿龍，〈俄藏黑水城佛經音義文獻再考〉，《保定學院學報》2017 年第 7 期，頁 89-96。
- 孟列夫、蔣維崧、白濱，《俄藏黑水城文獻·敘錄》，《俄藏黑水城文獻》（第六冊附錄），上海：上海古籍出版社，2000 年。
- 崔紅芬，〈西夏華嚴經論及其傳承研究〉，《2013 華嚴專宗國際學術研討會論文集》上冊，臺北：華嚴蓮社，2014 年，頁 61-84。
- 萬金川，〈《可洪音義》與佛典校勘〉，《「漢傳佛教研究的過去現在未來」會議論文集》，宜蘭：佛光大學佛教研究中心，2015 年，頁 93-114。
- 趙陽，〈黑水城出土《新集藏經音義隨函錄》探微〉，《吐魯番學研究》2016 年第 1 期，頁 33-40。
- 譚翠，〈英藏黑水城文獻所見佛經音義殘片考〉，《文獻》2012（2），頁 34-37。

附錄

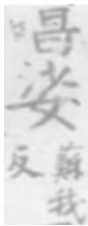
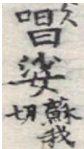
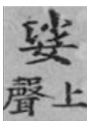
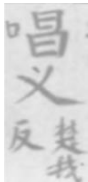
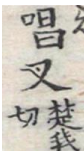
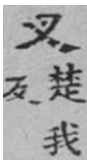
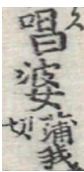
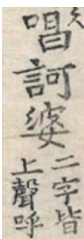
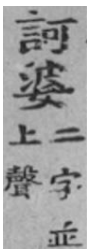
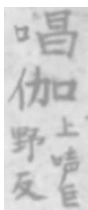
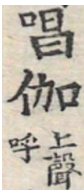
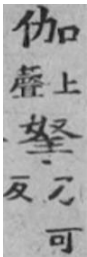
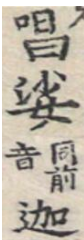
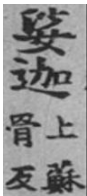
(一) 黑城 TK252 與再雕本《可洪音義》對照表¹³

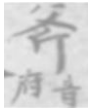
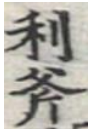
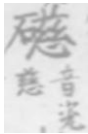
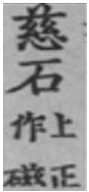
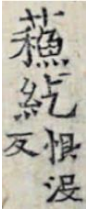
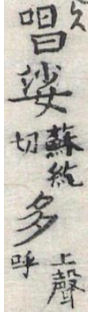
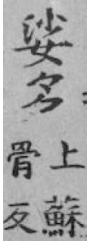
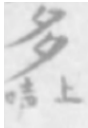
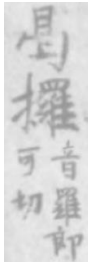
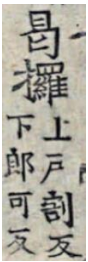
異文類型	編號	黑城 TK252	再雕 《可洪音義》	再雕 《華嚴經》	宮、思、磧 慧苑音義 ¹⁴
類型 1-1 黑城 TK252 有（疑衍） 再雕《可洪》未出	黑城 18 ¹⁵		未出-5	行文無	無
	黑城 34		未出-9	行文無	無
	黑城 36		未出 10	行文無	無
類型 1-2 黑城 TK252 有 再雕《可洪》未出	黑城 6		未出-1		

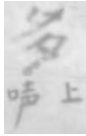
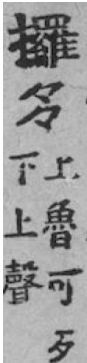
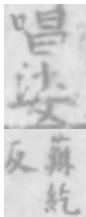
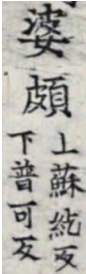
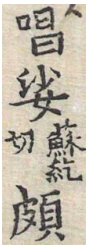
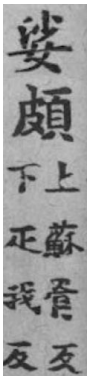
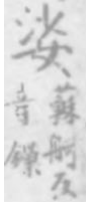
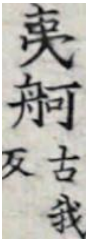
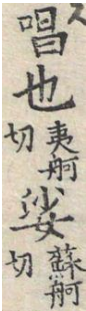
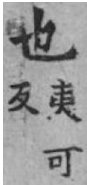
¹³ 另外經崔教授提醒，青年論壇後筆者參校了部分敦煌寫卷中的音寫材料，但多數與本文所用材料相去較遠，類比性不強，故未作為他校本，補列於表內，如 S3553 是西夏文對漢字的注釋，P3971 是一切經音義對《仁王經》與《金剛經》的部分音寫詞殘卷，S5508 是對《菩薩地持經》的音寫。考慮到敦煌文獻與黑城文獻多為殘卷，尤其在音義書部分，兩者能夠同時聚焦到《可洪音義》，甚至其中對唐譯《華嚴經》的音義部分實乃少之又少，由是之故，本文未曾詳見每一號敦煌音寫文獻，主要以刻本系統藏經來作為他校本。

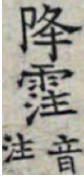
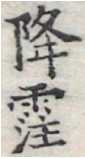
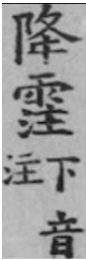
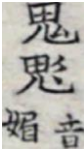
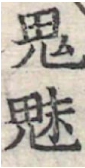
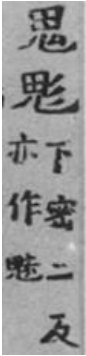
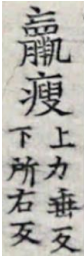
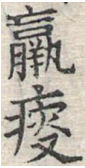
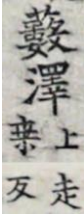
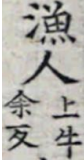
¹⁴ 異文類型 1-1 以下，從 1-2 開始此欄僅指宮本隨函音義。

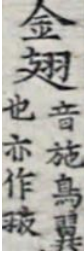
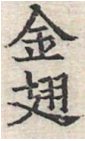
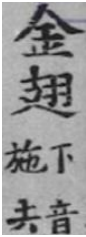
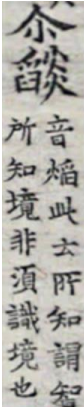
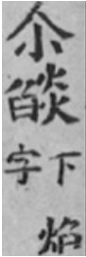
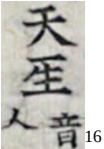
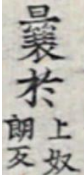
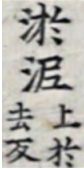
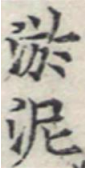
¹⁵ 附錄一中編號皆為文中表 1 編號。

黑城 7		未出-2		
黑城 11		未出-3		
黑城 17		未出-4		
黑城 20		未出-6		
黑城 22		未出-7		
黑城 26		未出-8		

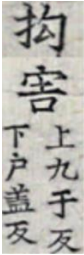
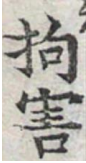
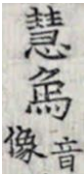
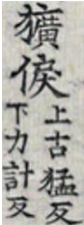
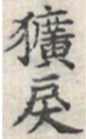
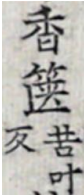
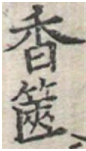
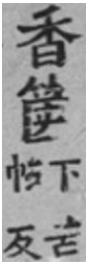
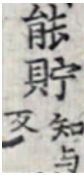
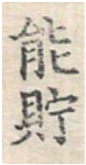
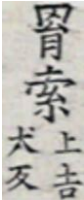
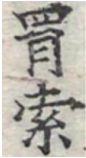
	黑城 45		未出-11		未出
	黑城 58		未出-12		
	黑城 67		未出-13		
	黑城 69		未出-14		
類型 2 黑城多個詞條對應 再雕《可洪》一個	黑城 12				
	黑城 13				
	黑城 15				

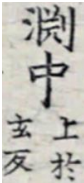
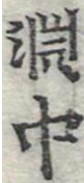
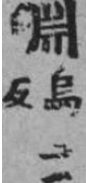
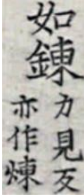
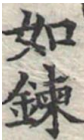
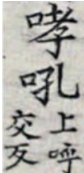
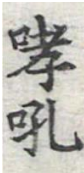
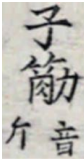
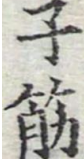
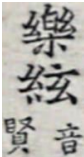
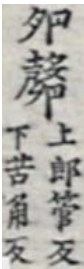
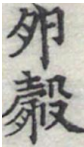
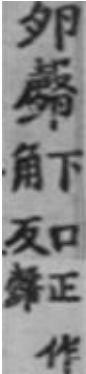
	黑城 16				
	黑城 24				
	黑城 25				
	黑城 27				
	黑城 28				

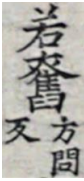
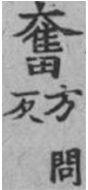
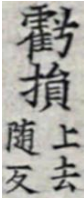
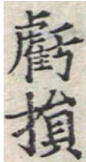
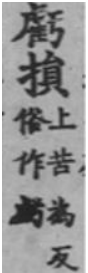
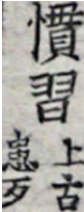
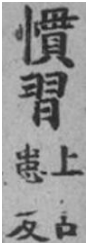
類型 3 再雕《可洪》有出 黑城 TK252 無	可洪 1	黑 城 未 出			
	可洪 2				
	可洪 3				未出
	可洪 4				
	可洪 5				未出

	可洪 6			
	可洪 7			
	可洪 8			未出
	可洪 9			
	可洪 10			未出

¹⁶ 此為武周新字之一，反映可洪時代獨特性。

可洪 11			未出
可洪 12			未出
可洪 13			未出
可洪 14			
可洪 15			未出
可洪 16			未出

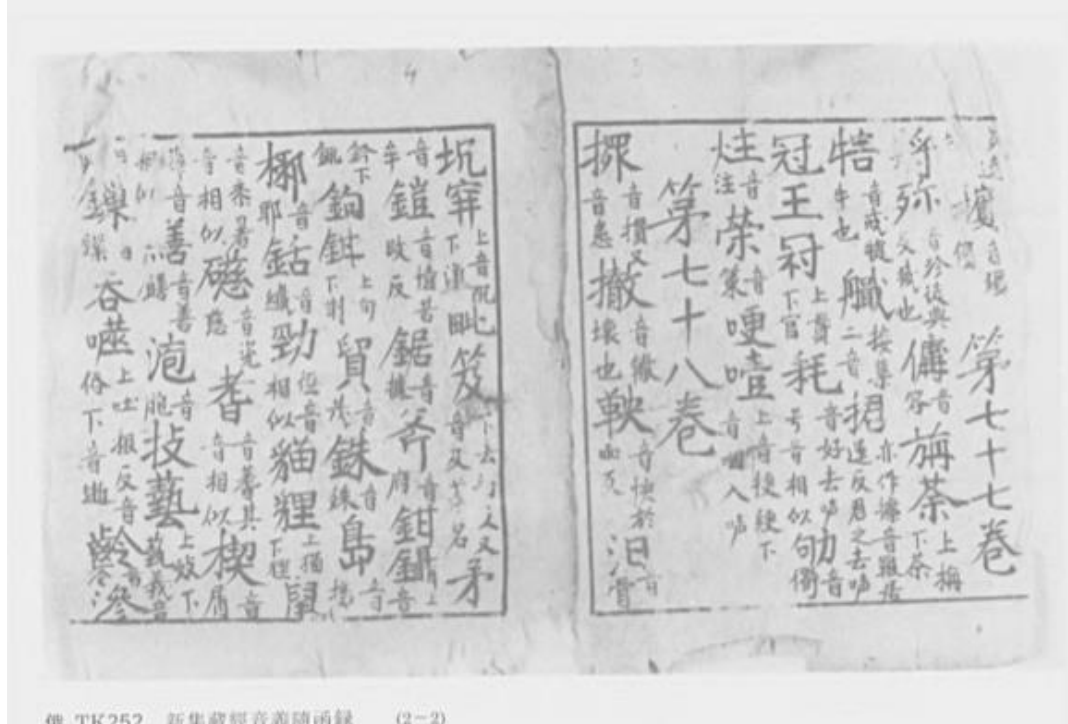
	可洪 17			
	可洪 18			未出
	可洪 19			未出
	可洪 20			未出
	可洪 21			未出
	可洪 22			

	可洪 23				
	可洪 24				
	可洪 25				

（二）黑城殘卷 TK252



俄 TK252 新集藏經音義隨函錄 (2-1)



俄 TK252 新集藏經音義隨函錄 (2-2)

心攝空有與宗派意識 ——宋代華嚴宗僧的《肇論》注疏研究

安徽大學哲學學院 講師
南京大學哲學系 博士生
楊本華

摘 要

宋代華嚴宗僧如秘思、淨源、文才等人，在繼承隋唐華嚴宗人詮釋《肇論》的觀點基礎上，通過系統化地注疏《肇論》，將此論原本闡發的般若空義轉化為了融攝般若「性空」與佛性「妙有」的華嚴宗心性論。具體表現為：首先，以華嚴化的「依真起妄」模式，詮釋《物不遷論》之遷與不遷，以及《不真空論》之空與不空；其次，綜合澄觀以《起信論》「本覺」及隋唐《肇論》注疏，以荷澤禪「靈知」來詮釋《般若無知論》之般若聖智為本覺真心；最後，以華嚴法界渾融詮釋《涅槃無名論》之涅槃聖境。在對《肇論》的注疏中，既融攝天台、唯識、禪宗而呈現圓融精神，又強調華嚴本宗心性論的特質而有自覺的宗派意識。從《肇論》般若「性空」到宋代華嚴宗《肇論》注疏中的真心，融攝般若「性空」與佛性「妙有」，以及對諸宗的融攝與本宗特質的強調，這是佛教中國化進程中契機、契理的表達。

關鍵詞：《肇論》注疏、華嚴宗、秘思、淨源、文才

一、妙明真心與注疏總綱

在隋唐佛教心性論的轉向的大趨勢下，既有如元康以「經學還原」態度力求《肇論》原義的注疏，¹也有隋唐諸宗以興盛的佛教心性論來詮釋《肇論》。其中華嚴宗僧以其華嚴心性論來解讀《肇論》的詮釋特點，也成為了宋代華嚴宗僧人對《肇論》詮釋的基本邏輯。「突出『真心緣起』，則是改造《肇論》的一個重要方面」²——亦即，將僧肇般若性空之空義轉化為融合「性空」與佛性「妙有」的華嚴心性論的詮釋傾向。

秘思對《肇論》的總體印象便是「遮詮雖詳，表詮未備。」³他認為產生這樣的原因並非是僧肇不作表詮地呈現，而是因為「《楞嚴》、《圓覺》諸經，《起信》、《十地》諸論，猶在西竺」⁴，諸多如來藏經典還未傳入到僧肇手中。秘思認為這些思想儘管當時未傳入，但實則與僧肇文論旨趣相合，並以《起信論》之說貫通四論，其鈔載：

夫總萬有之本，莫大乎一心；宗一心之源，莫深乎四論……義依起信，謂彼論先立一心為本源（即宗本義），次開真如生滅二門（即前二論，次明二諦），次修止觀（即《無知論》，雙解二智），乃至究竟覺（即無名論，終證三德），斯皆聖師宗經作則義次第耳。⁵

這便是說通過四論所呈現的是一心之源，《宗本義》是立心體，而眾生心開生滅真如二門便是《不真空論》、《物不遷論》兩說，止觀修行則是《般若無知論》，從始覺至究竟覺便是《涅槃無名論》的涅槃境界，這樣四論則成為了修行次第的一步一步的次第，而這些都根源於華嚴宗的清淨性體，以下詳論：

秘思疏云「宗本之要，其妙明真心乎？」⁶便在《宗本義》就直呈「妙明真心」概念，其認為僧肇四論本乎此一心，如同周易之元亨利貞是本於幹。僧肇原文中「如其真有，有則無滅」這句用來描繪事物性空的句子，也被解為「真心本有，不逐緣生，則無滅矣。」⁷強調真心並非緣生，而無滅真常；同樣淨源在疏鈔中也表達了相同觀點，淨源認為「若窮緣生之義，從本起末者，清淨心性為因，根本無明為

¹ 覃江，〈元康《肇論疏》對僧肇佛學思想的經學還原〉，《中華文化論壇》2015年第6期，頁141-146。

² 魏道儒，《中國華嚴宗通史》（南京：鳳凰出版社，2008年），頁210-211。

³ 伊藤隆壽、林鳴宇，《肇論集解令模鈔》（上海：上海古籍出版社，2008年），頁461。

⁴ 伊藤隆壽、林鳴宇，《肇論集解令模鈔》，頁461。

⁵ 伊藤隆壽、林鳴宇，《肇論集解令模鈔》，頁460。

⁶ 伊藤隆壽、林鳴宇，《肇論集解令模鈔》，頁31。

⁷ 伊藤隆壽、林鳴宇，《肇論集解令模鈔》，頁41。

緣。」⁸由清淨心性為因，由無明緣取而生出諸法現象，緣起性空而清淨心性真常。淨源多次將僧肇中諸如「乘真心而理順」等類似話語，詮釋為表達真心真常之說，如疏鈔載「論乘真心而理順者，即妙明真心，非集起、緣慮之心。」⁹文才的注疏中也是如此，其承襲秘思、淨源之說，認為「通者，即實相之一心。中吳淨源法師云：然茲四論宗其一心，然四論雖殊，亦各述此一心之義也。」¹⁰也認同僧肇四論都是指向一心，只不過是「實相一心」，這與秘思、淨源之妙明真心是一致的，是融合了般若性空之理與佛性妙有思想於一體之心。

將「秘思、淨源、文才」所詮釋的「一心」，較之「遵式」的「性具真心」。儘管兩者都是集般若性空之理與佛性妙有，亦為心之主體於一心的心性論模式，但兩者理論建構的模式卻頗有不同。遵式在注疏中呈現了天台宗性具之真心，¹¹而秘思等人在《肇論》注疏中卻強調的是清淨真心，是依真起妄的華嚴模式，如疏解中三人強調真心非緣慮之妄心，而是清淨之心性，依此清淨之心而一念無明升起緣慮妄想，是「法法本真，妄見流動」。¹²但隨著華嚴宗理論的發展，「澄觀致力於融天台之性具思想、禪宗之迷悟論于華嚴之染淨緣起學說之中。」¹³這一理論交融也呈現於秘思等人注解《肇論》之中，如疏云「心為諸法之本，然通真妄，真謂如來藏心亦非有無，如無名論引釋。妄即妄想識心。」¹⁴強調清淨真心，同時也強調真妄交徹，這樣能更好地解釋虛妄為何會從清淨本心中發展出。且淨源在鈔中更進一步認為，這種真妄交徹是僧肇文論本有思想，如其云「妙悟在於即真者，演義云：妙悟，能契也；即真，所契也。即妄即真者，演義云：即妄即真，生即無生矣……同一根體，即一法界大總相法門體也。」¹⁵僧肇即真妙悟本是說明般若性空之理遍在一切諸法現象，故即任一諸法現象便能即真於性空之理，淨源依澄觀大疏演義鈔認為此處則是詮釋了同一根本智心體真妄交徹，也即《起信論》所云法界大總相法門體之心。這種「實相般若該心境融真妄」¹⁶的真妄交徹之心便是秘思等人注疏《肇

⁸ 伊藤隆壽、林鳴宇，《肇論集解令模鈔》，頁 40。

⁹ 伊藤隆壽、林鳴宇，《肇論集解令模鈔》，頁 102。

¹⁰ 文才，《肇論新疏》，《大正藏》冊 45，第 1860 號，頁 201 中 22。

¹¹ 儘管此疏作者被日本學者考察為圓義遵式，即定慧式（詳見吉田剛，〈宋代における《肇論》の受容形態について——遵式《注肇論疏》をめぐって〉，《印度學佛教學研究》2000 年第 49 卷第 1 號，頁 99-102。以及伊藤隆壽、林鳴宇，《肇論集解令模鈔》，題解部分），是禪門中人，但此論之心性論模式無論從語言表達還是理論建構卻極具天台性具說特點（詳見拙作未刊文《遵式〈注肇論疏〉的天台宗化詮釋及其宗派意識》）。

¹² 文才，《肇論新疏》，《大正藏》冊 45，第 1860 號，頁 203 下 12。

¹³ 楊維中，《中國佛教心性論》（北京：宗教文化出版社，2007 年），頁 172。

¹⁴ 文才，《肇論新疏》，《大正藏》冊 45，第 1860 號，頁 211 上 13-14。

¹⁵ 伊藤隆壽、林鳴宇，《肇論集解令模鈔》，頁 293。

¹⁶ 文才，《肇論新疏》，《大正藏》冊 45，第 1860 號，頁 220 下 1-2。

論》的華嚴宗心性論基礎。在此基礎上，宋代華嚴宗僧對《肇論》四論作了進一步地華嚴化的詮釋，以下分三部分詳論。

二、不遷真空與依真起妄

《物不遷論》與《不真空論》二論，本是論說諸法性空無去無來之不遷，與諸法非有非無之性空，而闡發中觀般若學的理論。但二論經過宋代華嚴宗人的詮釋，呈現了不遷、非遷非不遷、不空空為真，而遷流、頑空為妄，但這二者的理論基礎則是上述華嚴宗心性論依真而起妄的心體迷、覺兩種狀態的呈現。由此，以華嚴心性論詮釋了兩論。

首先，就《物不遷論》注疏而言，除了「套用華嚴宗果德不可說，明因行以顯果德的方法來詮釋《物不遷論》」外，¹⁷宋代華嚴宗人對《物不遷論》的詮釋以依真起妄的模式來分別詮釋遷與不遷。如秘思在解《物不遷論》時以事物不遷不動來呈現性體常住，如疏解云「物不遷，由性常一，性隨緣起，相住本位，括其本位，則依正二報不遷也。」¹⁸物不遷的原因在於性常一不變，而遷變之相與不遷之性二者不能顧此失彼，「不舍諸動而求靜，即知真性，不離寒暑。」¹⁹於相而觀性，這與僧肇般若中觀思想是一致的，不離諸法而破邪顯正，但不同處在於「遮詮雖詳，表詮未備，幽致既密，微言亦隱。」²⁰般若思想是掃蕩諸相故以遮詮呈現，而秘思則進一步基於佛教中國化的空有轉向，而將此文論發展為表詮真心的內容，「更樂於肯定空性之真、常。」²¹由此遷不遷的問題實則在此處成為了真性之心與依真起妄之相，故其云「真常稱不遷，無常說流動」²²真常不遷乃真性之心，依真起妄而有遷流諸相。

文才則從理事關係呈現了基於華嚴心性理論解讀遷與不遷，其疏載「初終教者，謂隨緣之理起成諸事，即事同真故遷即不遷……後頓教者，謂法法本真妄見流動，若一念不生前後際斷，法非生滅，非遷非不遷，仍名不遷也。」²³從「以理從事」與「以事從理」乃至兩者無礙，是闡發華嚴理事無礙觀之方便呈現。從理或事的兩角度呈現出遷與不遷，旨在說明遷與不遷是依真起妄，如其引用《楞伽經》、《仁王經》等如來藏經典論證此說，遷流之妄與不遷之真乃至非遷非不遷的離相之

¹⁷ 王頌，《宋代華嚴思想研究》（北京：宗教文化出版社，2008年），頁178。

¹⁸ 伊藤隆壽、林鳴宇，《肇論集解令模鈔》，頁56。

¹⁹ 伊藤隆壽、林鳴宇，《肇論集解令模鈔》，頁58。

²⁰ 伊藤隆壽、林鳴宇，《肇論集解令模鈔》，頁461。

²¹ 丁建華，〈從空入有：論華嚴宗對中觀學的繼承與改造——以《肇論中吳集解令模鈔》為例〉，《中華文化論壇》2015年第10期，頁144-150。

²² 伊藤隆壽、林鳴宇，《肇論集解令模鈔》，頁85。

²³ 文才，《肇論新疏》，《大正藏》冊45，第1860號，頁203中29-下14。

說無非都是說明如來藏真心緣起，通過這樣的詮釋實則對遷流與不遷的認識引入了華嚴心性論的內容。

其次，就《不真空論》注疏而言，僧肇《不真空論》自隋唐時期便已廣泛存在爭議，元康疏中云「有人云：真者是有，空者是無，言不真空，即明不有不無中道義也，此是為蛇畫足。」²⁴此種隋唐時期盛行的說法遭受元康的斥責，卻為澄觀所肯定，澄觀認為是元康不得肇意。²⁵這一爭議實乃「不真故空」與「不真實空」兩種解讀傾向所造成的。前者仍是般若學的體系，而後者則基於空不空如來藏而引向對不空之「妙有」的強調。也正是這樣的原因，隨著晉宋之際空有之變，以及隋唐時期佛教心性論的轉向，後者的意思逐漸成為了佛教學者詮釋《不真空論》時首要採取的理解方式。這種詮釋在宋代華嚴宗對《肇論》的解讀中也是如此，如秘思疏解中載「不空空故名不真空，不有有故名非實有，非空非有是中道義。」²⁶不真空被解讀為不空空，強調有，但有非實有而是中道之「妙有」，亦即融合空有之辨以來的般若性空與佛性妙有及心性之說，也同上文所說華嚴性起之真心。再如僧肇文論中說「如其真有，有則無滅」本是作為論述諸法性空，緣起而不真故非真有之說。而秘思則順水推舟將此句解為無滅之真心，其疏解載「真心本有，不逐緣生，則無滅矣。」²⁷

淨源疏鈔也是如此，在晉宋以來的空有之變與中國佛教的理論轉向歷史大潮流下，淨源自然也把「妙有」和「真空」聯繫起來。²⁸淨源認為「若窮緣生之義，從本起末者，清淨心性為因，根本無明為緣。」²⁹緣起性空之本是妙有清淨之心為正因受到無明影響所致，淨源認為這種清淨一思想原來包含在《不真空論》裡，為了證實這一點，淨源指出僧肇的「乘真心而理順」的「真心」，也就是「妙明的真心」。³⁰

與秘思、淨源二人詮釋《不真空論》的不同，文才將「不真空」引向「妙有」更多採取了受《楞伽經》思想影響下的唯識學三自性來詮釋，如其疏云「名相性空

²⁴ 元康，《肇論疏》，《大正藏》冊 45，第 1859 號，頁 170 下 3-5。

²⁵ 澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》冊 36，第 1736 號，頁 242 中 21。

²⁶ 伊藤隆壽、林鳴宇，《肇論集解令模鈔》，頁 44。

²⁷ 伊藤隆壽、林鳴宇，《肇論集解令模鈔》，頁 41。

²⁸ 學者認為淨源這種空有結合是受到了法藏、宗密的影響，詳見王頌，〈淨源の《不真空論》に対する華嚴的な捉え方——不真空と真心の解釈について〉，《印度學佛教學研究》2003 年第 51 卷第 2 號，頁 537 上。誠然，就淨源文論引用了法藏、宗密之說固然如此，但法藏、宗密乃至華嚴宗實則乘中國文化影響下佛教空有結合之歷史潮流，淨源之注疏是受到了多方面複雜影響所致。

²⁹ 伊藤隆壽、林鳴宇，《肇論集解令模鈔》，頁 40。

³⁰ 王頌，〈淨源の《不真空論》に対する華嚴的な捉え方——不真空と真心の解釈について〉，頁 537 下。

即圓成性」、³¹「支公已了名假，未了相空，名相俱空圓成顯現。」³²認識到人們遍計所執或依他而起誤認為諸法實有，認識到緣起性空遍一切法，諸法圓成，這種圓成性呈現的便是從性空之理到妙有清淨之如來藏的轉化，如《楞伽經》載「云何成自性？調離名相事相妄想，聖智所得及自覺聖智趣所行境界，是名成自性如來藏心。」³³

三、般若聖智與本覺真心

《般若無知論》本是僧肇借般若聖智無惑取之知而闡發非有非無的主體之智性空的中觀般若學思想，而僧肇將無知之般若常稱作「聖智」、「聖心」，這已然為後來此智被轉為佛教心性論中的融合性空之理與佛性妙有之「心體」埋下了伏筆。隨著隋唐時期華嚴高僧澄觀將《般若無知論》中劉遺民諮詢僧肇所說的般若無知的問題詮釋為了《起信論》本覺、始覺問題，即劉遺民認為般若無知的說法如果是說般若之體本來就具足了眾理，那麼這樣佛教的修證又有什麼意義呢？澄觀認為這實則是《起信論》中的本覺與始覺問題。人人本具本覺，但並非人人已經覺悟，所以眾生心雖然本覺但卻淪於染汙不覺之中，這是之所以般若之體具足眾理但仍然需要修正的原因，需要始覺而能恢復本覺之靈明。澄觀的這種解釋將般若無知首次與本覺結合在一起，開啟了後世注疏以「本覺真心」詮釋般若無知的傳統，這在宋代華嚴宗人的《肇論》注疏中俯拾皆是。

值得注意的是，在《肇論》注疏中還有一種會通「本覺真心」與般若無知的路徑，即荷澤神會「靈知」思想。受到早期禪宗注解《肇論》對荷澤神會「靈知」的運用，以及華嚴諸高僧如宗密會通華嚴與禪的思想，「神會的思想，經宗密站在華嚴的立場上加以發揮……以寂知為心體，心靈空寂不昧，把《大乘起信論》的心性「本覺」進一步發展為心體即知」，³⁴這使得以荷澤神會「靈知」之說與華嚴清淨心體結合來詮釋般若無知之心體，成為了後世華嚴宗門人普遍選擇的注解方式。

在上述兩種背景的影響下，才有「以宗密學說為基礎，運用其具有真心、真如等同意義的『知』來解釋『般若無知』的知」，³⁵這塑造了宋代華嚴宗人對《般若無知論》的華嚴化詮釋。如秘思認為般若無知無惑取之知是「照絕妄知，此實

³¹ 文才，《肇論新疏遊刃》，《卍新纂續藏經》冊 54，第 872 號，頁 308 中 12-13。

³² 文才，《肇論新疏》，《大正藏》冊 45，第 1860 號，頁 209 上 28-29。

³³ 求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》，《大正藏》冊 16，第 670 號，頁 487 下 13-15。

³⁴ 洪修平，《禪宗思想的形成與發展（修訂本）》（南京：江蘇古籍出版社，2000 年），頁 330。

³⁵ 王頌，《宋代華嚴思想研究》，頁 185。當然此處需要強調的是並非「般若無知」之知，而應當是般若聖智之知。前者之知是般若無惑取之知的惑取知，而後者才是與真心相貫通的真心之知。

真知」³⁶，而此真知則是與真心相結合之知，如其云「身智二照，既韜且默。而照寂一心，玄鑒中道。」³⁷照用寂體於一心，此心已非僧肇以佛教中國化的方式而說的聖心，而是具有隋唐佛教心性論的清淨真心。如僧肇文論中曾引用《寶積經》「以無心意而現行」被秘思解讀為「由無賴耶心及末那意現行用也。」此時的無賴耶之心是一心覺而非迷為賴耶識的真心清淨之體，如其緊接著便引用《起信論》中「此非心識分別能知，以真如自在用義故」，³⁸便可為證。

淨源承襲了秘思之說，認為般若無知而無所不知之知「知之為體者，靈知本體也。」³⁹般若聖智之體即荷澤神會之「靈知」，「空寂之心靈知不昧，即此空寂之知，是汝真性。」⁴⁰此知具般若性空之理，同時亦強調了是人人皆具有的本心真性。淨源更以《華嚴經》中「問明品」文殊菩薩告知諸菩薩如何是佛境界時所說頌曰「非識所能識，亦非心境界，其性本清淨，開示諸群生。」⁴¹來闡釋此靈知之體，且鈔後還引用了諸如《起信論》以及荷澤神會、宗密等人的文句，如其引澄觀所言「心要云：般若非心外新生，智性（乃）本來具足。」⁴²可見此時的般若之知已然是其融會諸宗思想的華嚴清淨圓明性體，是人人本來具足的清淨本性。

文才對《般若無知論》的詮釋方式與秘思、淨源相似，也將非有非無之無知般若性空之理等同心性本體，並引用《大乘起信論》等如來藏經論將《般若無知論》詮釋為華嚴清淨心性之體的內容，如其題解載：

初明般若，後解無知。初有二種：一本覺般若……二始覺般若……此復有二：一因修，謂歷位漸得故；二果證，謂覺至究竟故。然始本平等唯一覺也，又有三種。一實相般若……二觀照般若……三文字般若……後言無知者……一揀妄……二顯真有三：一本覺離念……二始覺無知……三文字無知。⁴³

般若在文才看來有始覺般若與本覺般若二種，即始覺智慧與本覺智慧。再者，從因果二位來看，從因而有始覺，從果則達到究竟覺而言，此時本有始有般若無二，這種理解顯然是《起信論》的詮釋方式，只不過文才強調《起信論》眾生心之本覺與

³⁶ 伊藤隆壽、林鳴宇，《肇論集解令模鈔》，頁 142。

³⁷ 伊藤隆壽、林鳴宇，《肇論集解令模鈔》，頁 156。

³⁸ 真諦譯，《大乘起信論》，《大正藏》冊 32，第 1666 號，頁 579 下 18-19。

³⁹ 伊藤隆壽、林鳴宇，《肇論集解令模鈔》，頁 270。

⁴⁰ 宗密，《禪源諸詮集都序》，《大正藏》冊 48，第 2015 號，頁 402 下 28-29。

⁴¹ 佛跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 278 號，頁 69 上 25-27。淨源鈔中末句為「開示諸眾生」意思相同。

⁴² 淨源鈔中脫落一「乃」字，詳見澄觀撰、宗密注，《華嚴心要法門注》，《叢新纂續藏經》冊 58，第 1005 號，頁 426 中 15。這些在注疏文本中的出入現象已為日本學者鎌田茂雄所分析，詳見鎌田茂雄，《中國華嚴思想史の研究》（東京：東京大學出版會，1965 年），頁 600。

⁴³ 文才，《肇論新疏》，《大正藏》冊 45，頁 212 下 14-213 上 9。

始覺即本來具足摩訶般若之大慧及由迷轉覺般若大慧之始覺，這樣《般若無知論》的般若思想便與《起信論》眾生心之本覺與始覺結合在了一起，這也本來是《起信論》的文本意思，如論中所說心真如法體如實空與不空的詮釋便是對般若學性空之理的結合。這樣文才採取了《起信論》的思路，既肯定眾生本有解脫的根據，又強調必須修行覺悟才能夠解脫，而覺悟之理本自具有，這樣現實之迷與解脫之悟的兩個世界便搭起了溝通的橋樑；進而文才認為僧肇所說般若無知的無知二字意謂「揀妄」與「顯真」兩義，前者是說般若無惑取之知，這是僧肇文論原義，而文才則進一步強調這種本無惑取之知，實則在表達本覺般若離念，始覺般若、文字般若無知，這是說本覺離念故雖知不知，始覺同樣如此，而文字亦性空故雖有其理，仍是無知。這樣由遮詮到表詮的過程，文才將般若無知思想轉化為了基於般若性空之理思想上對清淨真心體性的詮釋。

四、涅槃聖境與法界渾融

《涅槃無名論》雖有作者爭議問題，但就其文義而言，此論與龍樹《中論》觀涅槃品旨趣並無二致，毫無疑問是一篇闡發涅槃性空的般若中觀學派作品。而宋代華嚴宗僧對《涅槃無名論》的詮釋基本延續了隋唐時期以澄觀為代表用「法界大涅槃」思想詮釋此論性空涅槃思想的路線，並作了大量地從「性空」涅槃到「妙有」涅槃的華嚴心性論內容地補充，以下基於秘思、淨源、文才三人的疏鈔分別解讀如下：

秘思對《涅槃無名論》九折十演之說有一整體認識，注云「初一章開宗，融十界之性海；後九重問答，窮迷悟之義天，於迷悟中前三重辯一乘之本跡，次三重示三乘之同修，後三重明菩薩之別證。」⁴⁴秘思將開宗第一與後面十八次問答分為四部分，第一部分是開宗第一，論述性體渾融法界；後三部分則是後十八次問答分別分為三等分，前六次問答呈現的是一乘教義本跡，即有餘無餘為跡，而涅槃性空為本；中六次問答則是通過差異頓漸來解答三乘同修，後六次問答則是通過動寂、始末、得涅槃等問題來呈現菩薩別證的無二涅槃。總之，這些都最終回歸到對「融十界之性海」的清淨性體的詮釋上。就其注解中的具體展開而言，則多是從具體的文句來溝通華嚴性體與僧肇《涅槃無名論》所詮釋的涅槃性空之理體。如秘思認為《成唯識論》四種涅槃與僧肇此論中「有餘、無餘者，良是出處之異號，應物之假名耳」「意思一致，即本來自性清淨涅槃、有餘依涅槃、無餘依涅槃、無住處涅槃也都是出處不同，隨緣應機、方便說法的名相。而真涅槃則「離相絕名，涅槃理顯，結十界性海也。」⁴⁵秘思認為僧肇所說「無所得之得，誰獨不然耶？」便是說明「涅槃

⁴⁴ 伊藤隆壽、林鳴宇，《肇論集解令模鈔》，頁 306。

⁴⁵ 伊藤隆壽、林鳴宇，《肇論集解令模鈔》，頁 459。

性德，周遍一切。」⁴⁶此時已有華嚴理論的色彩，淨源則在此基礎上進一步引《華嚴經》中金剛幢菩薩借佛力所說頌「法性遍在一切處，一切眾生及國土。」⁴⁷認為涅槃性德遍在實則是華嚴稱性而無盡緣起的法界渾融之境。這樣僧肇之性空涅槃則轉變為了依此性空之理體而起融通一切諸法現象的華嚴三昧之境。這樣華嚴化地詮釋頗多，如僧肇之「天地與我同根，萬物與我一體」一句歷來頗受人們喜愛，秘思與淨源則充分發揮了《起信論》眾生心覺則攝一切法，迷則生一切法來解讀此句，其疏鈔載「迷真即變起天地萬物，悟妄即同一根體」⁴⁸淨源認為前句便是《起信論》所說迷而生一切法，「一切諸法唯依妄念而有差別，」而後句則是覺則攝一切法，即「若離心念則無一切境界之相」萬物同根則是「一法界大總相法門體」；再如秘思與淨源解讀九折十演中通古第十七中「萬物無非我造」一句時，秘思云「萬物無非我造，即依理成事義」，⁴⁹淨源進一步發揮為「依理成事門」並引用法藏《華嚴發菩提心章》中此門來解讀，而將僧肇此說注入了華嚴思想；復如秘思解九折十演中「為莫之大，故乃返于小成」以華嚴法界渾融，如其引澄觀大疏演繹鈔以及《華嚴經》中諸多一多關係圓融的思想，以及淨源引宗密疏鈔及諸經論，⁵⁰這些都旨在說明僧肇所說「小成」是華嚴稱性而起下一切事物關係的渾融狀態。

文才對《涅槃無名論》的華嚴化詮釋與秘思、淨源相似，都是對涅槃進行華嚴性體化地詮釋。如文才認為的涅槃也非僅是性空涅槃，而加入了佛性妙有的成分，如其疏云「涅槃唐譯圓寂……即第一義真該通空有佛性是也。」⁵¹涅槃是性空之理與佛性妙有的空有結合。在此性空之理與佛性妙有結合之清淨性體基礎上所聯繫的一切事物之間無盡緣起的關係網絡便構成了頗有華嚴色彩的詮釋，如其疏載「終古久也，謂涅槃之體既遍既圓，稱體之用亦彌綸包羅，亭毒養育也。」⁵²以及「本即涅槃之理，末即萬物之事。窮本即萬法而皆涅槃，極末即涅槃而恒萬法……杜順和尚頌云：情與無情共一體，處處皆同真法界。」⁵³皆有此意，都從清淨性體而渾融一切諸法的華嚴三昧之說。

⁴⁶ 伊藤隆壽、林鳴宇，《肇論集解令模鈔》，頁 454。

⁴⁷ 佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 278 號，頁 156 下 15。

⁴⁸ 伊藤隆壽、林鳴宇，《肇論集解令模鈔》，頁 392。

⁴⁹ 伊藤隆壽、林鳴宇，《肇論集解令模鈔》，頁 440。

⁵⁰ 伊藤隆壽、林鳴宇，《肇論集解令模鈔》，頁 357。

⁵¹ 文才，《肇論新疏》，《大正藏》冊 45，頁 228 上 17-19。

⁵² 文才，《肇論新疏》，《大正藏》冊 45，頁 243 中 4-6。

⁵³ 文才，《肇論新疏遊刃》，《已新纂續藏經》冊 54，第 872 號，頁 327 上 15-17。

五、宗派意識與宗派圓融

宋代《肇論》注疏普遍地受到了華嚴思想的影響，如遵式《注肇論疏》「本疏的第一特色是華嚴的五教判，這也是用澄觀和宗密通融的想法。」⁵⁴曉月、夢庵二人注疏雖是禪宗立場，但曉月「亦顯示了立足華嚴教學來進行注疏的立場」⁵⁵而夢庵疏鈔「依遵式疏而成」，⁵⁶對遵式疏的大量接受也「間接容受了華嚴思想」。⁵⁷而就華嚴宗人的《肇論》注疏對其他諸宗的融攝而言，在注疏《肇論》他們進一步發揮了隋唐時期佛教宗派融攝諸宗的形式，這主要呈現為融攝天台判教思想的華嚴判教理論對《肇論》一乘圓教同教的判教，以及對唯識、禪宗思想的融會，且這些融攝諸宗的詮釋都基於華嚴宗心性論為基準的會通性詮釋工作。

值得注意的是，儘管宋代華嚴宗人以華嚴心性論對《肇論》作了很多華嚴宗化的詮釋，但秘思、淨源等仍以華嚴判教思想將《肇論》判為較低於華嚴宗一乘別教的一乘同教次第，這在疏解中秘思以華嚴判教思想對《物不遷論》的總結中有所體現，疏解云：

世之學者以謂論文宗經標始屬漸教矣，而不知標始證終，融漸歸頓……通而括之，以圓收偏，齊一乘同教，亦不誣矣。矯後之二論……與觀門理事無礙，源同而派別也。⁵⁸

此處華嚴五教是基於天台判教思想發展而來，華嚴宗人進一步將小、始、終、頓、圓中的圓教分為同教與別教，從而將《法華經》判為同教，華嚴則判為別教。在此基礎上，宋代華嚴宗人對《肇論》的融會同時也對其思想進行了判教，秘思認為僧肇文論雖有九折十演中折頓演漸，但並非其立意便是如此，秘思引頗多僧肇文論來論證了僧肇頓悟的思想，如「立處即真」等，通過這些論證旨在說明《肇論》雖然明確提出駁頓演漸，但其旨趣在於由漸歸頓。且不僅為頓教，在秘思看來還可以劃判一乘圓教中的同教，這是對主《法華經》的天台宗同樣的判教結論。

這樣華嚴判教思想的詮釋在文才疏解中也用來解讀《肇論》，文才疏載：

⁵⁴ 伊藤隆壽，〈宋代之華嚴學と肇論〉，《印度學佛教學研究》，1983年第32卷第1號，頁250下。

⁵⁵ 伊藤隆壽、林鳴宇，《肇論集解令模鈔》，頁8。

⁵⁶ 牧田諦亮，《關於肇論之流傳》，載塚本善隆，《肇論研究》（京都：法藏館，昭和30年），頁289。

⁵⁷ 伊藤隆壽，〈宋代之華嚴學と肇論〉，頁253上。

⁵⁸ 伊藤隆壽、林鳴宇，《肇論集解令模鈔》，頁96。

空即實相，故物物皆不遷也。今約終頓二教之義，略示玄妙，初終教者，謂隨緣之理起成諸事，即事同真故遷即不遷，此中曲有三門：一以理從事理亦隨遷……二以事從理且事且不遷……三此二無礙同時鎔融，非一非異，遷與不遷亦非前後……後頓教者，謂法法本真妄見流動，若一念不生前後際斷，法非生滅非遷非不遷，仍名不遷也。⁵⁹

文才以頗具華嚴色彩的理事關係理論解讀《物不遷論》，其認為不遷可由終教、頓教兩部分來解讀，由終教而言則是諸法現象之事即顯性空之理，遷流之相便是不遷之性，用理事關係而言便是「以理從事，理亦隨遷」、「以事從理，事且不遷」即就事而言，以事方便言理，故理隨事遷流，而從理而言，則事也不遷，第三門理事交融無礙，則遷與不遷非一非異，這樣的理事關係旨在說明不遷之理與遷流之事可以達成一種互相溝通；而以頓教而言，文才認為，即事即真，故非遷非不遷，這種諸法實相無有分別仍名之以不遷。文才雖未與秘思一樣直接認為此論是說圓教之旨，但認為「此論中雙含二教」⁶⁰實則也一定程度上透露著《物不遷論》雙融終、頓的圓教旨趣。這在文才疏中有文為證，其疏云「約頓教則一念不生、前後際斷，何古何今；依圓教則古今二相即入圓融……三乘涅槃初證非始，證極非終，本末即理事海波一濕故。」⁶¹這是對九折十演中涅槃始終與通古討論中得出對始終圓融的解讀，此時頓教前後分別之說與圓教融合古今的詮釋已然是文才肯定此論為圓教的體現，秘思、淨源、文才對《肇論》判教思想實則呈現了宋代華嚴宗人對《肇論》會通的旨趣全在於華嚴本宗。

宋代華嚴宗人注疏《肇論》不僅融攝天台判教思想，在注疏中也通過經典的互釋加入了基於華嚴清淨性體基礎上的唯識學思想的會通，且主要有二方面：其一是概念的互釋、解讀，其二則是基於華嚴清淨心體基礎上以《起信論》等如來藏經典為依據選擇性地闡發唯識思想。這兩種方式雖有分開運用的情況，但兩者相輔相成於文論之中，就其一而言，如上文秘思、淨源詮釋涅槃時引用《成唯識論》四種涅槃說，這些雖然主要以訓詁注疏的經學方式呈現，但這些經學訓詁的目的全在基於華嚴宗對唯識學的一種新的選擇性詮釋來補充華嚴思想，即如上所說引用《成唯識論》四種涅槃是為了突出華嚴清淨性體。復如文才疏解中對僧肇所說三乘一乘的法華譬喻以唯識有漏無漏之說、三細六粗等說法詮釋後，其文後緊跟著便是引用《起信論》將覺與迷的緣由歸因於「未能證極一法界心」⁶²這些例子頗多，且除《起信論》外，還有諸如引《楞伽經》中對唯識五法三自性的引用來解讀《肇論》，以及

⁵⁹ 文才，《肇論新疏》，《大正藏》冊 45，第 1860 號，頁 203 頁中 28-下 14。

⁶⁰ 文才，《肇論新疏》，《大正藏》冊 45，第 1860 號，頁 203 下 16。

⁶¹ 文才，《肇論新疏》，《大正藏》冊 45，第 1860 號，頁 241 下 13-16。

⁶² 文才，《肇論新疏遊刃》，《已新纂續藏經》冊 54，第 872 號，頁 322 上 15。

其他如來藏經典中有會通唯識思想的經論等，這些詮釋的目的都導向華嚴心性論，蓋言之，華嚴宗僧通過《肇論》注疏會通諸教，是基於華嚴心性論基礎上的會通。

除了對天台、唯識等佛教宗派的會通外，宋代禪宗興盛的背景，是華嚴宗會通禪宗的歷史契機，也是當時禪教合一背景下自然而然地選擇。且華嚴宗史上本具有華嚴禪的歷史，如澄觀曰「會南北二宗之禪門，攝台衡三觀之玄趣，使教合亡言之言，心同諸佛之心。」⁶³宗密云「經是佛語，禪是佛意，諸佛心口必不相違。」⁶⁴華嚴圓融旨趣塑造了其宗一直致力於溝通禪教關係的歷史，「澄觀重視僧肇的思想，以及宗密教禪一致的思想是宋代《肇論》注釋書的創作背景。」⁶⁵以上這些從當時思想界潮流與華嚴理事的考察，以及從淨源、文才等注疏中所引用的華嚴史上諸如杜順、智儼、澄觀、宗密等人的文獻，以及根據其中的判教思想來發揮這些《肇論》注疏中的華嚴理論的解讀，⁶⁶學界研究成果頗多，茲不贅述。僅就《肇論》注疏而言，華嚴與禪的融會則自隋唐時期便已有所呈現。隋唐《肇論》散軼注疏的牛頭禪僧人有光瑤、慧澄⁶⁷，而光瑤受到了荷澤神會思想的影響，淨源「引用了現今失傳的幽棲慧燈（又稱慧澄、慧證）」⁶⁸且其疏云「馬鳴與文殊一宗，荷澤與達摩同派，」⁶⁹以及文才是「復獲唐光瑤禪師，並有宋淨源法師二家註記。」⁷⁰又是在吸收隋唐這些荷澤禪與牛頭禪交融的注疏基礎之上，加之秘思、淨源、文才等注疏又受到了澄觀、宗密等人強烈的影響，⁷¹而澄觀、宗密又出自荷澤禪，⁷²這樣交錯的關係使得宋代華嚴宗人的《肇論》注疏自然帶有了強烈融會禪教的思想。具體而言，宋代華嚴宗僧對《肇論》注疏中加入了大量基於華嚴心性論的詮釋，這種對心的關注也使得《肇論》注疏中呈現了對禪宗「觀心」現量等修行方式的重視，這也是宋代產教合一在教門中的普遍現象，⁷³而《肇論》注疏中最為特別處當是對荷澤神會「靈知」說的大量引用。這些引用多出於對僧肇關於《般若無知論》中般若聖智的詮釋之中，般若聖智作為非有非無的離相「非主體」之假名主體，以荷澤「靈知」說詮釋，則進一步賦予了其融攝般若「性空」與佛性「妙有」的心性主體內涵，這對於將《般若無知論》溝通為華嚴宗清淨性體是有直接的詮釋價值，如疏鈔中載「至

⁶³ 澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》第36冊，第1736號，頁17上8-10。

⁶⁴ 宗密，《禪源諸詮集都序》，《大正藏》冊48，第2015號，頁400中10-11。

⁶⁵ 伊藤隆壽，〈宋代之華嚴學と肇論〉，頁249下。

⁶⁶ 鎌田茂雄，《中國華嚴思想史の研究》，頁358-362。

⁶⁷ 唐代禪宗的《肇論》詮釋研究可參見，楊本華：〈唐代禪宗的《肇論》詮釋〉，《唐史論叢》2021年第三十三輯，頁414-423。

⁶⁸ 伊藤隆壽、林鳴宇，《肇論集解令模鈔》，頁5。

⁶⁹ 伊藤隆壽、林鳴宇，《肇論集解令模鈔》，頁271。

⁷⁰ 文才，《肇論新疏》，《大正藏》冊45，第1860號，頁201上。

⁷¹ 伊藤隆壽，〈宋代之華嚴學と肇論〉，頁252上。

⁷² 胡適認為此神會非彼神會，宗密「存心攀龍附鳳」。詳見胡適，《胡適禪宗研究文集》（貴陽：貴州大學出版社，2013年），頁327。儘管如此，這並不妨礙其對荷澤禪思想融會的事實。

⁷³ 賴永海編，《中國佛教通史》（第十卷）（南京：江蘇人民出版社，2010年），頁19-24。

道絕言，真知本有……然則知之為體，具載群籍，是以文殊抗志《華嚴》，馬鳴潛神《起信》，荷澤開拓眾妙，圭峰包並一言。自非內印聖心，外跡祖訓，則何以優遊其源哉……知之為體者，靈知本體也。」⁷⁴強調荷澤之知的本有特點，以及《起信論》、《華嚴經》與宗密思想的貫通性，這實則透露了對於「靈知」所具備的真心之體內涵的特別，是非有非無性空之般若聖智能夠轉為妙有之心性本體之知的直接表達，在這樣的情況下，觀心的重要性便呈現出來了，這也是禪教合一的體現。

綜上，宋代華嚴宗僧以秘思、淨源、文才為代表，在注疏《肇論》時以華嚴心性論為注疏總綱，依華嚴依真起妄的模式詮釋了《物不遷論》與《不真空論》，繼隋唐華嚴宗理解《般若無知論》與荷澤禪靈知思想而將般若聖智詮釋為華嚴心性論之心體，對《涅槃無名論》的注疏也是接續隋唐時期華嚴宗的法界大涅槃思想來詮釋涅槃聖境。由此既將中觀般若學思想的《肇論》詮釋為了融攝般若「性空」與佛性「妙有」思想的內容，又將華嚴宗義理綱骨建構於其中。在注疏中既自覺地強調宗派意識而突出華嚴義理，又無礙圓融諸宗，廣泛吸收各宗思想，並充分地繼承了隋唐華嚴宗人對《肇論》的理解，從而建構了體系化的華嚴宗《肇論》注疏系統。唐宋華嚴宗對《肇論》的詮釋也深刻影響了唐宋以來的其他宗派的《肇論》注疏，特別是遵式《注肇論疏》、夢庵《節釋肇論》等。

誠如伽達默爾（Hans-Georg Gadamer, 1900-2002）所言「每一個時代都必須按照他自己的方式來理解歷史流傳下來的文本，因為這本文是屬於整個傳統的一部分。而每一時代則是對整個傳統有一種實際的興趣，並試圖在這傳統中理解自身。」⁷⁵《肇論》與注疏之間非一非異，既有思想的「空」、「有」之別，又是傳統與現代的繼承發展。隨著晉宋之際中國佛教的思想轉變，融般若「性空」攝佛性「妙有」的理論廣泛得到傳播與認同，這也催生了從《肇論》到《肇論》注疏地不斷發展，此乃中國佛教契機、契理地詮釋。

參考文獻

（一）佛教典籍

佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 278 號。

求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》，《大正藏》冊 16，第 670 號。

真諦譯，《大乘起信論》，《大正藏》冊 32，第 1666 號。

澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》冊 36，第 1736 號。

元康，《肇論疏》，《大正藏》冊 45，第 1859 號。

⁷⁴ 伊藤隆壽、林鳴宇，《肇論集解令模鈔》，頁 270。

⁷⁵ 伽達默爾著，洪漢鼎譯，《真理與方法》上卷（上海：上海譯文出版社，2004 年），頁 383。

文才，《肇論新疏》，《大正藏》冊 45，第 1860 號。

宗密，《禪源諸詮集都序》，《大正藏》冊 48，第 2015 號。

文才，《肇論新疏遊刃》，《卍新纂續藏經》冊 54，第 872 號。

澄觀撰、宗密注，《華嚴心要法門注》，《卍新纂續藏經》冊 58，第 1005 號。

（二）專書、論文

丁建華，〈從空入有：論華嚴宗對中觀學的繼承與改造——以《肇論中吳集解令模鈔》為例〉，《中華文化論壇》2015 年第 10 期，頁 144-150。

王頌，《宋代華嚴思想研究》，北京：宗教文化出版社，2008 年，頁 178。

王頌，〈浄源の《不真空論》に対する華嚴的な捉え方——不真空と真心の解釈について〉，《印度學佛教學研究》2003 年第 51 卷第 2 號，頁 537 上。

伊藤隆壽，〈宋代の華嚴學と肇論〉，《印度學佛教學研究》1983 年第 32 卷第 1 號，頁 249-254。

伊藤隆壽、林鳴宇，《肇論集解令模鈔》，上海：上海古籍出版社，2008 年。

吉田剛，〈宋代における《肇論》の受容形態について——遵式《注肇論疏》をめぐって〉，《印度學佛教學研究》2000 年第 49 卷第 1 號，頁 99-102。

伽達默爾著，洪漢鼎譯，《真理與方法》上卷，上海：上海譯文出版社，2004 年，頁 383。

牧田諦亮，〈關於肇論之流傳〉，載塚本善隆，《肇論研究》，京都：法藏館，昭和 30 年，頁 289。

洪修平，《禪宗思想的形成與發展（修訂本）》，南京：江蘇古籍出版社，2000 年，頁 330。

胡適，《胡適禪宗研究文集》，貴陽：貴州大學出版社，2013 年，頁 327。

覃江，〈元康《肇論疏》對僧肇佛學思想的經學還原〉，《中華文化論壇》2015 年第 6 期，頁 141-146。

楊本華，〈唐代禪宗的《肇論》詮釋〉，《唐史論叢》2021 年第三十三輯，頁 414-423。

楊維中，《中國佛教心性論》，北京：宗教文化出版社，2007 年，頁 172。

賴永海編，《中國佛教通史》（第十卷），南京：江蘇人民出版社，2010 年，頁 19-24。

鎌田茂雄，《中國華嚴思想史の研究》，東京：東京大學出版會，1965 年，頁 600。

魏道儒，《中國華嚴宗通史》，南京：鳳凰出版社，2008 年，頁 210-211。

仿佛圭峰密：常惺法師的學思歷程與華嚴義學思想

上海大學文學院 博士生
賴學輝

摘 要

常惺作為近代華嚴義學復興的重要人物，其義學思想長期以來未受到足夠的重視，或對其思想主線存有歧義。常惺雖然遍學華嚴、天台、唯識、真言等各宗各系教理，而最終以華嚴統攝一切經教。他以華嚴為思想樞紐，試圖融通各宗教理，形成了自己獨特的佛教研究次第，並且以此作為興學的指導方針。常惺與太虛交誼甚深，互為彼此的知心人；「仿佛圭峰密」是太虛對常惺的義學思想給予的非常恰切的評價。常惺的思想主軸，概言之，是以華嚴為歸依，以廣修六度的普賢行作實踐，而以《大乘起信論》之「真如三昧」作為契入的方便。

關鍵詞：常惺、圭峰宗密、太虛、《大乘起信論》、真如三昧

一、前言

常惺（1896-1939）是晚清民國華嚴義學復興浪潮之中，最重要的參與者之一。常惺九歲出家，其後追隨近代復興華嚴的月霞（1858—1917）求學，後又學禪於常州天寧寺、求天台教觀於諦閑（1858—1932）門下，甚至向同學持松（1894—1972）學習真言儀軌，求法經歷不可謂不廣。且他一生創辦僧學，任教或創辦過安慶佛教學校、閩南佛學院、北京柏林教理院等近代著名僧學，更有大量著述行世，是近代頗具影響的學僧。這些因素對其思想而言，何者為重？

而且，常惺似乎是一位在今日佛教內部和佛教史學者忘卻的名字，他曾擔任方丈和創辦佛學院的廈門南普陀寺，其官方網站之上幾乎找不到常惺的身影。即使為數不多的研究文章，也對他存在著兩種看似矛盾的認知。就目前學界的研究而言，一般將常惺視為月霞門下、專弘華嚴的代表人物之一。¹亦有學者將常惺列為太虛（1890—1947）門下弟子，將常惺視作太虛思想的認同者。²常惺曾求學於多門，既就學於月霞與諦閑門下，亦曾在天寧寺禪堂參學。其後參與僧學教育，既有專弘華嚴的僧學，如興福寺的華嚴大學預科、安慶佛教學校等；又有太虛大師主導的柏林教理院等。因此，需要更進一步的梳理，方能理解常惺的義學思想內核。

本文以常惺的求學與辦學為線索，梳理常惺的學思歷程，釐清其思想的主軸。並通過考察他和太虛二人的互動與交誼，以及通過他與《大乘起信論》之關係，對常惺法師的思想核心作進一步的考察。

二、求法因緣：納於賢首一脈宗承之內

清宣統三年（1911），常惺進入如皋省立師範學校就學，至 1913 年畢業，在校成績優異，每有考試常名列前茅，常惺文筆暢達，應是受益於青少年時這段世學的教育。³民國三年（1914），月霞在上海哈同花園創辦華嚴大學，常惺便前往就學。當時的華嚴大學設有佛學、文學兩科，且佛學科有戒定慧三班，文學科則分甲乙二班，常惺與持松同在文科甲班。⁴民國四年（1915），在華嚴大學遷校杭州之際，常惺赴南京寶華山受具足戒。翌年，華嚴大學三年期滿，常惺亦結業。常惺在華嚴大學，因年少，且受過新式教育，能為大文，深受月霞器重。常惺決心受比丘戒，也

¹ 賴永海主編，《中國佛教通史·第十五卷》（南京：江蘇人民出版社，2010 年），頁 239-240。

² 鄧子美、陳衛華，《太虛大師新傳》（北京：華文出版社，2016 年），頁 197。

³ 持松，〈常惺法師傳〉，《學僧天地》第 1 卷第 2 期（1948 年 2 月），頁 1。

⁴ 持松，〈常惺法師傳〉，頁 1。

是因月霞之勸說。⁵ 常惺在華嚴大學肄業後，在常州天寧寺結冬參禪，後又於焦山定慧寺聽月霞講《楞嚴經》。⁶數年之間，多親近月霞，聞法受教。

民國六年（1917）夏，常惺往寧波觀宗寺，跟從諦閑法師習天台教觀，「由是專攻賢首，旁及天台並各宗學理，靡不深研而精究之。」⁷民國八年（1919），諦閑所辦觀宗學舍正式開學，常惺亦入學就讀。在該年7月放假前的考試中，常惺名列第一，第二是仁山，第三是顯蔭，皆是當時教界之俊秀。⁸民國八年（1919）秋，持松在常熟虞山興福寺辦華嚴大學，常惺尚未在觀宗學舍畢業，便受邀前往掌教務。常惺在興福寺任教時間，對唯識、三論教義都曾深入探究。⁹

民國十四年（1925），常惺應廈門南普陀請，開辦閩南佛學院於南普陀寺，歷時兩年。¹⁰民國十六年（1927）秋，受昆明王竹村邀請，常惺前往雲南昆明弘法。與以往講經方式不同，常惺以演講的方式，在此講說了《佛學概論》《學佛與佛學》等，期間欲入藏學密宗，被太虛勸止。¹¹民國十七年（1928）夏曆一月，常惺由昆明經廈門、漳州抵上海。恰逢持松已從日本學密歸來，並在上海南園起建密壇。常惺隨即依止持松法師修學密法，修習半年，獲密教受明灌頂。¹²

民國二十一年（1932），常惺被推舉為廈門南普陀寺方丈，再次主持閩南佛學院，擔任院長。在舉行晉院儀式中，常惺所說的禮祖法語中，有所禮之祖師名諱，為「上浩下淨得戒老和尚，華嚴座主上月下霞老法師，本寺開山慧日臨祖老和尚，歷代中興傳承老和尚」¹³，其中浩淨是常惺受具足戒的得戒和尚，慧日是南普陀寺的開山祖師，月霞則是常惺學法之恩師，而常惺曾受教的老師尚有諦閑等人。依據禪宗叢林習慣，常惺是確認自己為月霞之法嗣，由是可見常惺對月霞義學傳承之認同。¹⁴民國二十八年（1939）1月14日，常惺因病在上海佛教醫院圓寂。¹⁵他昔日華嚴大學的師友應慈、持松等為其主持身後法事。

⁵ 古幢，〈常惺法師與太虛法師〉，《學僧天地》第1卷第2期（1948年2月），頁9。

⁶ 靄亭和尚，〈栖雲文集／靄亭和尚紀念特刊合刊〉（臺北：萬行雜誌社，1995年8月），頁114。

⁷ 曇光、曇影、曇華，〈常惺法師行狀〉，《華南覺音》第八期（1939年4月），頁15。

⁸ 倓虛，〈影塵回憶錄〉（高雄：高雄淨宗學會，1992年），頁134-135。

⁹ 林子青，〈懷常惺法師——為紀念常惺法師示寂五十周年而作〉，《法音》1988年09期，頁26。

¹⁰ 于凌波《中國近代佛教人物誌（第三集）》謂「輔太虛大師於廈門南普陀寺創辦閩南佛學院」一說有誤，參見于凌波，《中國近代佛教人物誌（第三集）》，臺北：慧炬出版社，2007年，頁170。

¹¹ 林子青，〈懷常惺法師——為紀念常惺法師示寂五十周年而作〉，頁28。

¹² 持松，〈常惺法師傳〉，頁1。

¹³ 見釋慧雲編著，《常惺法師年譜》（江蘇：常熟興福寺，2011年），頁57。

¹⁴ 叢林寺院新任住持，在升座或者晉院典禮過程中，會拈香禮敬祖師，一般所禮之祖師為個人法系及就任寺院祖師。如晚清冶開禪師在就任常州天寧寺方丈的升座法語中，便包含了天寧寺開山及歷代祖師、天寧寺所傳磬山法系及個人得法之師長。見顯澈編：《冶開鎔禪師語錄》卷第一，（版本信息不明），頁2。

¹⁵ 佚名，〈常惺法師在上海圓寂〉，《海潮音》第22卷第2號（1939年2月），佛教新聞，頁53。

綜觀常惺的求法經歷，他對各宗教理均抱熱情，實是在實踐他自己主張的「大悲學一切法」的精神。¹⁶他求法歷程中所呈現的思想主軸，正如其摯友持松在為他所作的傳記中所寫的：「師對於佛學各宗系門，遍為涉獵，故卒博覽群籍，貫徹性相，而總匯於賢首一家宗範者也」¹⁷。

三、創辦僧學：旁考群宗歸之賢首

民國時期的僧教育，常常帶有創辦者個人修學思想的色彩，那麼常惺所辦的僧學又呈現出什麼樣子的特點呢？以下試從常惺創辦的幾個僧學機構的辦學特點，來考察其創辦僧學與其義學思想之關係。

從民國八年（1919）持松請常惺到興福寺任教開始，常惺先後參與了近十個僧學機構的辦學過程，這在整個近代中國佛教僧教育史上都是鳳毛麟角，參與僧教育是常惺一生最重要的弘化活動。在常惺參與的眾多僧教育中，如興福寺華嚴大學預科與安慶佛教學校，常惺並非學校規劃者，僅是受聘參與。而北平柏林佛學研究社則甫建不久便納入太虛倡建的世界佛學苑教理研究院，閩南佛學院創辦初期則是常惺貫徹僧教育理念的第一所僧學。遺憾的是，在不到百年的時間裡，關於常惺所辦的僧教育機構的歷史記錄，大部分已經難以尋覓。但我們通過對其中資料保存較完整的第一屆閩南佛學院與柏林佛學研究社的課程設置為主的梳理，一窺常惺僧教育的思想，及其僧學與華嚴之間的關係。

民國十一年（1922），安慶迎江寺住持竺庵，在安徽省財政廳廳長馬冀平的護持下，擬在迎江寺開辦「安慶佛教學校」¹⁸，欲聘請應慈主持學校。此時應慈在杭州西湖閉關，因此推薦常惺前往擔任。¹⁹民國十三年（1924）夏，安徽僧學校舉行畢業典禮，隨後常惺亦離開迎江寺。這是常惺自主辦學的第一次嘗試。

民國十四年（1925），在安慶佛教學校結束後，畢業學僧中有閩籍廣箴與瑞今二人，回閩後將常惺的學問道德與辦學經驗介紹給南普陀寺住持會泉，而會泉亦有興學之意，故請常惺南下相商。經過商討之後，決定在南普陀寺開辦閩南佛學院，由會泉與常惺共同擔任院長，對於學院具體教育施設實有常惺負責²⁰，並於是年秋

¹⁶ 常惺法師著，《佛學概論·賢首概論合刊》（臺北：新文豐出版股份有限公司，2000年10月），佛學概論，頁56。

¹⁷ 持松，〈常惺法師傳〉，頁1。

¹⁸ 安慶佛教學校辦學簡章等內容見於〈創辦安慶佛教學校公函〉及〈安慶佛教學校簡章〉等文，載於《海潮音》第3卷第6期（1922年8月），記事，頁8-12。

¹⁹ 應慈，〈茶毗法語〉，見《常惺法師集》第六冊，泰州光孝寺，頁1。

²⁰ 會泉為南普陀主持，閩南佛學院的辦學所需之經費，全由其設法承擔，《閩南佛學院開學志勝》（《海潮音》第六年第十一期）亦有「首由院長常惺法師宣布開會宗旨」之記述，可見常惺負責學

季開學。²¹至 1927 年四月，南普陀寺主持會泉三年任滿，常惺主持之閩南佛學院第一屆亦同時宣告畢業，前後共有兩年時間。

閩南佛學院設有普通科與專修科，「普通科以通各宗之郵，專修科深造一門之極」²²，普通科修學年限為三年，而專修科分為五宗，每宗修學年期無定，由主講自由支配。普通科課程設置詳見下表²³：

第一學年	律學 《四分律》	經學 《心經》《金剛經》《文殊般若經》《楞嚴經》	論學 《教觀綱宗》《五蘊論》《百法明門論》 《法華玄義》節要	漢文 選授	史學 中國史及世界史	
第二學年	律學 《梵網經》	經學 《維摩經》《法華經》	論學 《因明綱要》《唯識通論》	漢文 選授	史學 印度佛教史	哲學 周秦諸子學及宋明理學
第三學年	教義 《華嚴教義章》《賢首概論》	經學 《華嚴十地品》及《論》《普賢行願品》	論學 《起信論》《攝大乘論》《佛地論》	漢文 選授	史學 中國佛教史及各宗源流	哲學 西洋哲學概要及印度外道學

在閩南佛學院的課程體系之中，普通科較之於專修科為基礎，但從普通科課程內容上看，課程要求並不低，且年年深入。除律學與世學外，第一年課程以般若經典和華嚴宗、天台宗基礎教典為主，第二年則講說漢傳佛教所特重的圓頓經典，論學則全為唯識諸論，而第三年課程基本在於華嚴宗經論，包括《華嚴十地品》、《大乘起信論》等華嚴宗所特重之經論，並且在專設前二年所無之「教義」一科，其內

院具體運作。

²¹ 林子青，〈懷念常惺法師——為紀念常惺法師示寂五十周年而作〉，見《長亭古道芳草碧：憶弘一大師等師友》（臺北：法鼓文化，2000），頁 168-169。許多學者誤認為閩南佛學院為太虛所辦或常惺輔佐太虛所辦（如于凌波《中國近現代佛門人物誌》，太虛曾在《三十年來之中國佛教》中提及閩南佛學院時說：「其仿設者，若常惺於廈門之閩南佛學院」，實際上閩南佛學院雖對太虛所辦武昌佛學院有所借鑒，但在課程設計上實不一致。參見太虛，〈三十年來之中國佛教〉，《海潮音》第 21 卷第 1 期（1940 年 1 月），頁 8。

²² 佚名，〈閩南佛學院緣起文〉，《海潮音》第 6 卷第 7 期（1926 年 12 月），頁 9。

²³ 此表整理自佚名，〈閩南佛學院章程〉，見《海潮音》第 6 卷第 7 期（1926 年 12 月），頁 11。

容為賢首所著華嚴義學之概論性典籍《華嚴教義章》與常惺所撰的《賢首概論》。可以看出，常惺辦學的主線是從唯識教義入門，而導向於華嚴義學之研習。

專修科課程分為五宗，包括南山宗、三論宗、唯識宗、天台宗、賢首宗，但並非同時開設五宗課程，而是有十名學僧以上意願開設某一宗學期，並至少修完一宗課程。²⁴當然，這是《閩南佛學院章程》所擬定的專修科課程，在專修科實際的教授上是有所出入的。專修科所設立五宗之中，南山宗是必修科，也就是所有專修科學僧都必須修學的一門。²⁵除南山宗一科必修之外，其他大乘四宗「先探唯識之微意」。²⁶

從閩南佛學院的課程上看，我們不難發現常惺辦學思想的核心在於華嚴義學，而又不是傳統華嚴義學那般僅僅傳授一宗之教義，而是有全體義學的考量，這也是新式僧教育常有的特點。在常惺給閩南佛學院學僧所做的《研究佛經之方法及將來潮流之應對》演講中，對他自己整體佛學觀念及僧教育理念有完整的表達，其整體佛學觀念即如上文所述，是由印度佛教空有兩宗進而發展成為中國佛教天台、賢首二宗之教理。常惺興學理念的義學部分，則是沿著這種佛教整體義學脈絡去創辦僧教育。所以常惺主張先從唯識入手，而後三論，再進而天台、賢首。²⁷並令閩院學僧「假以數年，旁考群宗，觀其得失，然後匯之賢首，庶無執一廢餘之病」。²⁸

民國十八年（1929）春，常惺應杭州昭慶寺惠宗之邀，主持僧師範講習所。同年冬，常惺赴北京擔任柏林佛學研究社院長及主講，翌年又任柏林教理院院長，主持教務。柏林佛學研究社設有汎學部和專學部，汎學部學制三年，專學部學制五年。其中汎學部設有佛學、哲學、文學等八個科目，佛學部分所開設課程如下表²⁹：

第一學年	《維摩經》《發菩提心論》《起信論》《宗派源流》
第二學年	《楞嚴經》《佛學概論》《百法明門論》《唯識三十頌》
第三學年	《法華經》《普賢行願品》《妙玄節要》《法華玄義》

專學部則分甲乙兩系，分別為（甲）法性天台系、（乙）法相賢首系，其課程設置如下表³⁰：

²⁴ 佚名，〈閩南佛學院章程〉，頁 10。

²⁵ 常惺，〈攝大乘論講錄懸談〉，見法空編：《常惺法師集》第四冊，泰州光孝寺，頁 33。

²⁶ 常惺，〈攝大乘論講錄懸談〉，泰州光孝寺，頁 33。

²⁷ 常惺，〈研究佛經之方法及將來潮流之應付〉，《海潮音》第 6 卷第 3 期（1925 年 4 月），理論，頁 13-14。

²⁸ 常惺，〈常惺法師復書〉，見《佛化策進會會刊》1927 年二輯，頁 106。

²⁹ 佚名，〈柏林佛學研究社簡章〉，《海潮音》第 11 卷第 3 期（1930 年 3 月），佛教史料，頁 14。

³⁰ 佚名，〈柏林佛學研究社簡章〉，佛教史料，頁 15-16。

科目	必學經論	必修文學	參考經論	選修文學
(甲) 法性天台系	《法華經》《涅槃經》 《中論》《百論》《十二門論》 《掌珍疏》《教觀綱宗》 《法華玄義》	英、法文 任選一種	《仁王般若》《大品般若》 《大智度論》《廣百論》 《觀音玄義》《光明玄義》 《法華文句》《涅槃經疏》 《維摩玄疏》	梵、藏、日文 任意選修
(乙) 法相賢首系	《解深密經》《楞伽經》 《密嚴經》《唐譯華嚴經》 《攝大乘論》《十地經論》 《因明論》《成唯識論》 《佛地經論》	梵、藏文 任擇一種	《深密測疏》《楞伽疏抉》 《密嚴經疏》《華嚴玄談疏鈔》 《賢首探玄記》《華嚴合論》 《華嚴一乘教義章》 《大乘起信論義記》 《法界觀玄鏡》《普賢行願品疏鈔》	英、法、日文 任意選修

從汎學部所設的佛學課程來看，內容主要以佛學基礎為主，就其中包含的《起信論》《妙玄節要》《法華玄義》以及唯識教典來看，汎學部似乎並沒有明顯的突出某一個宗派的傾向。若與專學部的課程一起，則能明白常惺完全以漢傳佛教天台、賢首二宗教理展開施設，亦明顯體現出常惺所主張的，佛法由印度佛教空有兩宗發展而成爲中國佛教天台、賢首二宗的判攝。³¹民國十九年（1930）五月，太虛欲在柏林寺設立「世界佛學苑」，此後柏林佛學研究社逐步改制成世界佛學院教理院，常惺雖然繼續參與其中，但柏林佛學研究院的課程計劃即未能實現了。

民國二十年（1931）春，常惺被推舉爲泰州光孝寺主持，隨即在泰縣光孝寺創立僧學院，其主要教授的課程是《賢首五教儀》、《華嚴一乘教義分齊章》和《華嚴原人論》等。³²可見常惺雖然已與太虛合作多年，在辦僧教育上並不是完全跟著太虛的思路，光孝佛學研究社可以說是一所專弘華嚴義學的僧學校。

綜上所述，在常惺創辦的僧教育中的佛學課程施設，是本於他對佛法流傳次第的認識，即從印度佛教空有兩宗的發展，進而「由龍樹《中論》三觀而衍為天台，由世親《地論》而衍為賢首」，並且強調「教理研究之遞進，事實上有如是也。」³³

³¹ 常惺法師著，《佛學概論·賢首概論合刊》，佛學概論，頁 45。另外，柏林佛學研究社的課程施設，之所以天台、賢首兩宗並進的原因，或許與柏林寺時任方丈台源法師為天台宗人有關。常惺在寫給仁山的信中提到，柏林寺主人為倭虛法師的門下弟子。見常惺，〈北平柏林寺常惺法師致仁山法師書〉，《法海波瀾》第五期，1930 年 4 月，函札，頁 3。

³² 卓遵宏，侯坤宏採訪／廖彥博記錄，《成一法師傳》（臺北：三民書局，2007 年），頁 37-38、46。

³³ 常惺，〈研究佛經之方法及將來潮流之應付〉，佛教消息，頁 13。常惺在此特別強調：「此乃各宗各據一殊勝點而發揮之，非如近人之佛法進化論也。」

由此可知，常惺辦學的理念，是以教理發展的源流作為研究之次第方便，故以唯識學為基礎，進而深入到華嚴義學，同時參考各宗、兼顧世學。

四、責可君代：常惺法師與太虛大師

常惺與太虛關係甚密，亦有學者將常惺視為太虛門下弟子。如鄧子美、陳衛華的《太虛大師新傳》，認為太虛大師有三種類型的追隨弟子，常惺法師屬於「接受或比較贊同他的思想的僧人」，其謂：「太虛培養和聚集的新僧可以分為三類：一類為他親自剃度的僧人，如大嚴、大慈、大勇。二為武昌佛學院、閩南佛學院、漢藏教理院的學生，如會覺、法舫、法尊、大醒、芝峰、印順、慈航、茗山、正果、演培等。三為別處出家，但接受或比較贊同他的思想的僧人，如常惺、善因、妙闊等。」³⁴太虛年長常惺七歲，年齡相距不大，彼此之間的在義學思想與佛教改革上意見相似，但並非簡單的師徒關係，他們的義學思想上各有所宗。

關於兩人交往的經過，在太虛所撰的《常惺法師塔銘並序》中所述頗詳：

法師民國六年會識余觀宗，至是重遇迎江，殷勤諮請，乃益蒙傾誠契重。十四年，南普陀寺延辦僧學，仿余設之武昌者創閩南佛學院，此二佛學院遂為國內僧教育圭臬。先是十三年，法師受法泰州光孝寺，夏赴余廬山所召開世界佛教聯合會畢，迺余至寺講維摩經，蘇北士女皈依者極一時盛。後海潮音月刊得王、錢二君繼持三年以不斷，亦肇於此。十五年、余講學閩院、廈門大學；十六年、余主南普陀及長閩院，胥出法師謀畫。余接閩院後，法師應王竹村總長邀，入滇講經，並組四眾佛教會往戰地救護，承化歸佛者以千計，昆明信佛人士至今欽慕弗衰。十八九年間，又先後在杭州、北平主持浙江僧學院及柏林教理院，復與餘曆共事中國佛教會，縉素同志咸以整理僧制復興佛教相屬望。³⁵

³⁴ 鄧子美、陳衛華，《太虛大師新傳》（北京：華文出版社，2016年），頁196-197。

³⁵ 太虛，〈常惺法師塔銘並序〉，《海潮音》第20卷第3、4、5、6期合刊（1939年5月），頁41（157）—42（160）。太虛認為閩南佛學院是仿效其創辦的武昌佛學院而設。若從課程設置而言，兩則各有所重。根據首屆武昌佛學院的《章程》所見之內容，該院所設定的修習科三年共六學期的授課內容如下：

第一學期	《大乘起信論》《大佛頂首楞嚴經》《小乘佛學概論》《佛教各宗派源流》《因明入正理論疏》；
第二學期	《百論》《中論》《十二門論》《心經》《金剛經》《文殊般若經》《印度佛教史》《印度外道概略》；
第三學期	《成唯識論》《攝大乘論天親釋》《解深密經》《楞伽經》《彌勒上生經》《中華佛教

太虛與常惺初見與民國六年（1917年），是年秋太虛到寧波觀宗寺拜訪諦閑法師，在太虛昔日一起「大鬧金山」道友、時任觀宗寺輔講仁山的引見下，與正在觀宗學社研習天台教觀的常惺初次見面。³⁶民國十一年（1922），太虛路經安慶，在迎江寺駐足三日。當時常惺在迎江寺籌辦佛教學校，向太虛「商承學課」，太虛自此「乃心焉契之」。³⁷

民國十三年（1924）夏，太虛等人在廬山東林寺召開世界佛教聯合會，常惺作為江蘇省代表參加。就在這次會面，常惺邀請太虛到泰縣光孝寺講經，造成了極大的影響，有很多蘇北信眾皈依太虛，此後資助太虛創辦《海潮音》的，也是在這時皈依太虛的。³⁸

廈門南普陀寺是常惺與太虛結緣最深的地方。民國十五年（1926）秋，太虛從新加坡弘法返國，路經廈門。當時在廈門南普陀擔任閩南佛學院院長的常惺，便聯絡廈門各界為太虛舉辦歡迎會並邀請其說法。翌年四月，南普陀寺住持會泉三年任滿，南普陀寺依據十方叢林制度進行方丈改選。在常惺的極力推薦下，南普陀寺公推太虛擔任南普陀寺方丈與閩南佛學院院長。³⁹民國二十二年（1933），太虛在南普陀寺的第二任住持即將任滿，決定告退。常惺被推選為南普陀寺住持，並重任閩南佛學院院長。

民國十八年（1929）六月，自歐美弘法歸國不久的太虛行抵杭州，常惺與蕙庭等在杭州主辦浙江僧學院，領導江浙諸山佛教聯合會，歡迎太虛加入改組中國佛教會。⁴⁰兩年後，民國二十年（1931），太虛在中國佛教會因為經費、會務、人事等問題與圓瑛、黃建六等人產生分歧，太虛最後宣布退出，在南京另組中國佛學會。⁴¹

	史》《西洋倫理及心理學概略》；
第四學期	《教觀綱宗》《十不二門指要抄》《大乘止觀》《維摩經》《法華經》《各國佛教史》《西洋心理學及生物學概略》；
第五學期	《華嚴一乘教義章》《五蘊觀》《妄盡還原觀》《三聖圓融觀》《法界觀》《華嚴十地品》及《論》「中華孔老話號及晉宋玄學、宋明理學」《西洋哲學概略》；
第六學期	《七佛與三十二祖偈》《信心銘》《六祖壇經》《永嘉集》《梵網經》及《瑜伽菩薩戒學處》《彌陀經》《十六觀經》《往生論》《十位心論》《宗教及社會學概略》。

從此表格所列之課程的內容，可見漢傳之性、相、台、賢、禪、律、淨、密均開，更體現太虛八宗平等之精神，與前述常惺法師之辦學理念未盡一致。參見〈武昌佛學院成立之經過（一）佛學院緣起及章程〉，《海潮音》第3卷第5期（1922年6月），頁4-5。

³⁶ 釋印順，《太虛大師年譜》（北京：中華書局，2011年），頁57；太虛，〈悼念常惺法師〉，《海潮音》第22卷第2期，詩與文，頁47（107）。

³⁷ 太虛，〈悼念常惺法師〉，詩與文，頁47（107）。

³⁸ 參考古幢，〈常惺法師與太虛法師〉，《學僧天地》第2期（1948年2月），頁9。

³⁹ 古幢，〈常惺法師與太虛法師〉，頁9。另參考林子青，〈太虛法師初到廈門之回憶〉，《長亭古道芳草碧》，〈憶弘一大師等師友〉（臺北市：法鼓文化，2000年），頁234-141。

⁴⁰ 古幢，〈常惺法師與太虛法師〉，頁10；釋印順，《太虛大師年譜》，頁190。

⁴¹ 釋印順，《太虛大師年譜》，頁208-213。

常惺在過程中對太虛頗有護持，隨太虛一起宣布退出中國佛教會，但其後又重新參與中國佛教會的工作，所以太虛的弟子法舫等人對常惺也略有微詞。⁴²釋印順在其所編著的《太虛大師年譜》這樣記載：「常惺年來任中國佛教會秘書，與園瑛合作，而大師始終愛其才識。」⁴³太虛對此自述：「民十八以來，出沒於中國佛教會間，同抱整理全國僧寺之志願。」⁴⁴

民國十八年（1929），常惺北游，駐錫在柏林寺，該寺住持台源法師邀請常惺留北平襄助其辦理僧學，於是成立柏林佛學研究社，由常惺主持教務。⁴⁵民國十九年（1930）二月開始陸續招生，並擬在秋季正式開學。⁴⁶是年五月，太虛弘法北平，駐錫在柏林寺。⁴⁷太虛向常惺與台源提出，將設立在漳州南山寺的錫蘭留學團移到北平，作為柏林佛學研究社的專科；同時，太虛提出將計劃中的世界佛學院設立在北平，先將在武昌成立的籌備處遷至柏林寺。並擬將錫蘭留學團改組成為世界佛學苑教理院之梵藏文系，由常惺負責；柏林佛學研究社轉變成為華日文系，由台源主持。⁴⁸由是，常惺、太虛二人在僧學上的合作更加親密了。

太虛與常惺確實存有極為密切的交往一情誼，將常惺視為太虛的門人亦非過分。一方面，太虛寄望常惺能夠「責可君代」，所以在僧伽教育和僧團改革方面，兩人多有合作。尤其是在僧教育方面，二人在廈門南普陀寺和北平柏林寺都有深度的合作。正如太虛在給悼念文中所寫的「識面今廿三載，知心有十八年。方期協整僧制，那堪逝占我先。」⁴⁹，太虛對常惺最大的期待便在於此。另一方面，太虛與常惺兩人相互賞識，對彼此的人格與學養都及其尊重。

但就兩人義學思想而言，兩人雖然都提倡各宗平等弘揚，但各有側重。太虛重新梳理全體佛教，提出自己的判教體系；常惺則依華嚴義學而總攝各宗，而並未完全服膺太虛的思想。⁵⁰常惺在與太虛互動中也時有體現，如常惺在為太虛的《彌勒

⁴² 法舫，〈悼常惺法師〉，《常惺法師集》第六冊，頁 22-23。

⁴³ 釋印順，《太虛大師年譜》，頁 283。

⁴⁴ 太虛，〈悼念常惺法師〉，詩與文，頁 47（107）。

⁴⁵ 圓光，〈柏林佛學研究社改組世界佛學苑教理院的經過〉，《佛教評論》第 1 卷第 1 期（1931 年 1 月），頁 69-70。

⁴⁶ 圓光，〈柏林佛學研究社改組世界佛學苑教理院的經過〉，頁 69-70；圓光，〈北平柏林佛學研究社狀況〉，《江南九華佛學院院刊》（1931 年 9 月），佛教消息，頁 7-8。柏林佛學研究社之相關章程，見台源，〈柏林佛學研究社緣起〉，《海潮音》第 11 卷第 3 期（1930 年 3 月），頁 12-16。

⁴⁷ 佚名，〈世界佛學院最近〉，《現代僧伽》，第 3 卷第 2 期（1930 年），頁 17-18。

⁴⁸ 圓光，〈柏林佛學研究社改組世界佛學苑教理院的經過〉，頁 70。一說由法芳（舫）法師為籌備處主任，錫蘭留學團與柏林佛學研究社均有常惺負責，見佚名，〈世界佛學院最近的籌備〉，頁 18。

⁴⁹ 太虛，〈悼常惺法師〉，頁 47（107）。

⁵⁰ 在此需要說明的是，雖然常惺在演說中響應太虛的「人生佛教」議題，但太虛倡導「人生佛教」有其完整的義學體系，即新的判教思想的支撐；但是常惺的思想並不曾脫離賢首宗的範圍，而服膺太虛。

上生經講要》作序時，便建議太虛依華嚴教義來建設雪竇道場，他提出「故於虛大師宣說《彌勒上生經》之際，特唱雪竇為五大名山之議，並願虛大師於雪竇山中依華嚴教義建一彌勒樓閣，俾由兜率內院而即入華嚴法界。」⁵¹

太虛對常惺的義學思想也曾給予非常明確的評價，他在給常惺的《塔銘並序》中說常惺「六度齊修，悲智兼大，求之古人，仿佛圭峰密……」⁵²太虛後在昆明發表的紀念常惺的演說中有更詳細的說明：「常惺法師平生的學問雖所涉甚多，確切的說他所得力處應該是在於華嚴宗；所以他對於華嚴宗的教理的闡發以及實行，各方面頗與華嚴五祖圭峰密相近。而在華嚴宗自帝心創立之後，傳到圭峰五祖，即沒有再繼續的六祖。這是因為無人能為繼承者的緣故。常惺法師卻堪可作繼承者。」⁵³太虛指出，常惺對華嚴教理的闡發與實踐，各方面頗與宗密相近，且認為在宗密之後，常惺是能夠作為「六祖」的繼承者，可見評價之高。

五、真如三昧：依《起信》入華藏世界

二十世紀初，《大乘起信論》（以下稱《起信論》）在中日兩國引起了非常激烈的討論，是民國初年佛學界最受矚目的論題。⁵⁴這場《起信論》之爭，至今尚未定案，其爭論的影響延續至今。常惺曾深度參與到這場爭論之中，他與《起信論》的關係亦不僅僅在於此，從常惺的論述中可以看到，《起信論》乃是他義學思想的核心。

爭論的開始，是日本學者舟橋水哉、松本文三郎、望月信亨和村上專精等人對該論的作者、譯者及思想傾向等問題發出議論，著文否認《起信論》為馬鳴所造。⁵⁵這一爭論擴展到了中國，最早參與討論的中國學者是曾旅居日本的章太炎（1869-1936）。光緒三十四年（1908），章太炎發表了〈大乘起信論辯〉，認為此論係馬鳴所撰，時間在龍樹以前所出。繼之，梁啟超（1873-1929）整合日本學者松本文三郎、望月信亨、村上專精等人的著作，並重新加以專著，撰成〈大乘起信論考證〉，將《大乘起信論》的討論引向高潮。梁氏認為《大乘起信論》為中國所撰，不僅《起信論》是假，而且前面智愷所作的序也是假的，唐代重譯《起信論》也靠不住。梁啟超認為：「前此共指為二千年前印度大哲所撰述，一旦忽證明其出於我

⁵¹ 常惺，〈彌勒上生經講要序〉，《常惺法師集》第四冊，頁27。

⁵² 太虛，〈常惺法師塔銘並序〉，頁41（159）—42（160）。

⁵³ 太虛講，大慧記，〈菩薩行與大乘勝解——太虛大師在雲南追悼常惺法師會講〉，《海潮音》第20卷第3、4、5、6期合刊（1939年6月），頁10（128）。

⁵⁴ 藍吉富，〈《大乘起信論》之法諍〉，《慧炬》第100期（1972年4月），頁9。

⁵⁵ 關於日本學界對《大乘起信論》的研究狀況，詳見張文良，〈日本的《大乘起信論》研究〉，《佛學研究》總第19期（2010年），頁410-423。以及張文良，〈中日近代的《大乘起信論》研究與中國的近代佛教學〉，《佛學研究》總第24期（2015年）頁96-104。

先民之手，吾之歡喜踴躍乃不可言喻。」⁵⁶在梁啟超發表了《大乘起信論考證》之後，在當時的學術界與佛教界引起很大的影響。梁論發表未久，太虛便以「非心」的筆名發表《評大乘起信論考證》，⁵⁷針對梁氏的觀點，逐條加以辯駁。

支那內學院的創始人歐陽竟無（1871-1943）對《大乘起信論》提出了疑問，認為這一部被歷代佛教徒奉為經典之作的最有代表性著作，僅是一部小乘的論書，它並不能代表大乘佛學了義教的真正水平。他批評《起信論》所倡的「真如緣起」，認為《起信》作者馬鳴是「學出小宗，首宏大乘；過渡時論、義不兩牽，誰能信會，故立說粗疏遠遜後世，時為之也。」⁵⁸但歐陽竟無主要批評《大乘起信論》，並未否認其為馬鳴真撰。⁵⁹

這場爭論的高潮，是歐陽竟無的弟子王恩洋（1897-1964）發表了《大乘起信論料簡》。王氏認為《起信論》「理事前後，自相矛盾」，甚至說：「此論而可存，將三藏十二部經、空有兩宗一切論義，並皆可廢矣。」結論說：「夫斯論之作，固出於梁陳小兒，無知遍計亦何深汀仁！」王恩洋此文一出，佛學界嘩然一片，應答、辯論之聲接踵而至。⁶⁰民國十二年（1923）9月，當時在主持安徽佛教學校的常惺，首先發表商榷意見。常惺撰寫了一篇《大乘起信論料簡駁議》，對王恩洋居士的言論進行辯駁，提出了「三義」加以破斥。在文中，常惺批評王恩洋不應以門戶之見，而欲以唯識壟斷一切：「余於二宗（天台、賢首）精義，雖無所得，然亦窮聞二宗之末議矣。欲以唯識為門而入法界，亦自有道。若如《料簡》中所顯之理，似望天台性具之義尚遜一籌，更何論於華嚴性起之談；或更能於空有兩輪中，另闢一重境地。」⁶¹

常惺參與到這場《起信論》的世紀之爭中，不僅僅是因為簡單的護教情感，而是《起信論》對他而言有著更深的意義。他在《大乘起信論料簡駁議》中提到的，「欲以唯識為門而入法界」，似乎常惺的思想是攝唯識入賢首宗，類似的表述在他後來的演說中也曾提及。民國十五年（1926）4月6日，常惺在廈門大學做過一次題為《唯識宗之人生觀》的演說，有學者認為這是常惺攝唯識教義入華嚴法界性海：

⁵⁶ 梁啟超，《大乘起信論考證·序》（臺北：台灣商務印書館股份有限公司，1973年），頁5。

⁵⁷ 非心，〈評大乘起信論考證〉，《海潮音》第4卷第1期，1923年3月，言論，頁1-7。

⁵⁸ 歐陽竟無，《唯識抉擇談》（南京：支那內學院，1928年5月，第二版），頁21。

⁵⁹ 有學者認為，支那內學院師生對《大乘起信論》的批判，是站在唯識學的立場，實際上仍然延續了中國佛教的性相之爭。見林鎮國，〈《起信論》與現代東亞主體性哲學——以支那內學院與新儒家的爭論為中心的考察〉，《漢語佛學評論》第六輯（上海：上海古籍出版社，2018年11月），頁11。

⁶⁰ 關於民國時期《大乘起信論》的爭論的內容，非本文主旨所在，可參考一下文章：包蕾，〈民國時期有關《起信論》的真偽之爭及評價〉，（南京：南京大學碩士學位論文，2012年）；藍吉富，〈《大乘起信論》之法諍〉，頁9-18；黃夏年，〈《大乘起信論》研究百年之路〉，《普門學報》第6期（2001年11月），頁2。

⁶¹ 常惺，〈大乘起信論料簡駁議〉，《常惺法師集》第四冊，頁6。

「這是常惺法師佛學思想中攝唯識宗義入華嚴法界義海的代表性論述。」⁶²常惺曾在華北居士林發表的《密宗大意》演說中，強調過去所盛行的顯宗中不立文字的禪宗與適合中下社會的淨土宗，因時代科學的發達，已經不再當機了，所以他提出：「以後唯識、法相最合於現代社會，然後再從唯識擴大，而成賢首，由賢首而進入真言宗，這是我最近思想的變化途徑。」⁶³

以「攝唯識入賢首」來認識常惺的思想，在常惺同時代的師友中已經有類似的觀點了。法舫在紀念常惺的文章中就提到，常惺在思想上對於唯識的重視，他指出：「對於《因明》、《起信》等論，有著述行世，尤其善解《起信論》，他應用著唯識的思想，依據了華嚴的教觀去解釋，於是他把今人誤解《起信論》的執見，遮遺無餘。常惺法師的思想，在佛教方面，當然是華嚴、唯識思想，可是他的研究態度卻沒有門戶之見，我沒有聽他說過『我們的賢首或我們的華嚴』的頭銜，他對其他宗派的學理和教義也都虛心地去研究。」⁶⁴

但是，用「攝唯識入賢首」來認識常惺的義學思想可能並不周全，雖然常惺看來，如上文所述，唯識是華嚴宗成立的基礎，但這是強調教理研習的次第。從常惺的陳述中可以看出，尚不能忽略他之所以倡導唯識還有兩個重要條件：一是論辯需要，即在與王恩洋的論辯中強調「以唯識為門而入法界」，實際是為了凸顯後者（天台、賢首）的特勝；二是契合時機，常惺強調唯識的場合，多是在對在家居士，尤其是知識階層時所發的議論。常惺所側重的是因為「以後唯識、法相最合於現代社會」。

常惺的師友們，如其師月霞由禪入於賢首，所謂「教宗賢首，行在南禪」；持松東渡學密，歸來後卻依據賢首宗，重新判攝真言，撰寫《賢密教衡》。其實，「華嚴之觀行法門，其實指的即是普賢行，尤其指一乘普賢行，可就任何一法來切入。」⁶⁵常惺對於發心修學的程序，也強調應當如實修行六度，應從一門為主，其餘五門隨力隨分，以此漸漸契入彌滿法界之普賢行。⁶⁶常惺雖歷學華嚴、天台、唯識、真言，其個人修持的核心是依據《大乘起信論》中的真如三昧法契入華嚴的，他說：「惺之修持，向依《起信論》中真如三昧法，故華嚴法界觀，及天台止觀，雖曾研習，以其下手處，與真如三昧法相差不遠，故從未改張。即從前專習禪時，亦未離此窠

⁶² 韓朝忠，《近代華嚴宗發展研究（1840-1949）》（吉林大學博士學位論文，2015年），頁55。

⁶³ 常惺講，胡繼羅、胡繼木合記，〈密宗大意〉，《常惺法師集》第五冊，頁29。

⁶⁴ 法舫，〈悼常惺法師〉，頁21。

⁶⁵ 陳英善，〈教宗賢首·行在彌陀〉，收入《2015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，2018年11月初版），頁228。

⁶⁶ 常惺法師著，《佛學概論·賢首概論合刊》，佛學概論，頁57。

白。」⁶⁷可見，常惺認為華嚴法界觀、天台止觀等觀行方法與真如三昧法相差不遠，甚至他曾經在天寧寺參禪時也以此為修行法門，並且「從未改張」。

常惺一生講說最多的的經論便是《大乘起信論》，他曾在上海佛教居士林和北京居士林以及雲南等處開講，結集成書的講錄便有 3 種之多，⁶⁸是常惺著述中最多的一類。民國十八年（1929）10 月 4 日至 11 月 13 日，他在北京居士林講說大乘起信論，其中對「真如三昧」解釋頗詳，他說：「今初依止觀法，凡欲觀心者，當遠離憤鬧，端身跏趺，雙手結法界定印，目光半開，氣息不滑不澀，直觀現前，不使流散。凡小乘所修數息觀，及十遍處定等，一概屏除，故曰端坐正意，不依氣息，乃至不依見聞覺知等。一切想念隨時屏除，乃至屏除之念亦除，心冥法界，與宇宙打成一片，以一切法本無生滅，攝心常住，無令散亂，一切境界，唯心表現，即復此心，亦無自相可得，此先於作中如是修習也。若從坐起推至一切去來動作中，皆如是觀察，久習淳熟，其心有力得住，不隨境轉，故得隨順入真如三昧。」⁶⁹常惺進一步說明「真如三昧」與「一行三昧」之關係，謂：「故真如三昧，亦名一行三昧，以一行具足一切行，為一切三昧根本，若能修習，漸漸能生無量三昧故。」在這裡，常惺已經將「真如三昧」與華嚴所說的「一即一切，一切即一」之道理連結起來了。

此外，常惺曾在安慶迎江寺應居士請講說《圓覺經》，並編訂成講義行世。該經為華嚴宗五祖圭峰宗密（780-841）所推崇，他著有《圓覺經大疏》《圓覺經大疏鈔》等注解《圓覺經》的著作，宗密在闡發《圓覺經》的過程中常常引用《起信論》的內容予以說明，並且認為《圓覺經》與《起信論》在判教上屬於同質性。⁷⁰常惺在講解《圓覺經》時，完全遵照宗密的判釋，「其間科判，概尊圭祖，不敢妄加己見。」⁷¹常惺在講解《圓覺經》時，亦反復引用《起信論》的內容與教理進行闡釋。他在《圓覺經講義》中說到，《起信論》所開顯的「五重生起」，同為《圓覺經》所攝屬，《圓覺經》與《起信論》同以「一心」為所依法體。⁷²常惺談到：「前判今經（即《圓覺經》）極盡《起信》五重生起之本末，信不誣矣。」⁷³這也

⁶⁷ 常惺，〈復呂碧城居士書〉三，《常惺法師集》第五冊，頁 21。

⁶⁸ 南亭，〈常惺法師初刊後記〉，《常惺法師集》第六冊，頁 77。

⁶⁹ 常惺法師講演／智嚴女士筆記，《大乘起信論親聞記》（北京：華北居士林，1930 年 3 月初版，1935 年 9 月再版），頁 77-78。

⁷⁰ 關於宗密與《大乘起信論》的關係，參見張文良，〈宗密的〈大乘起信論〉觀——以宗密的判教說為中心〉，收入張風雷、竹村牧男、金成哲主編，《〈大乘起信論〉與東亞佛教》（北京：宗教文化出版社，2016 年 5 月），頁 1-20。

⁷¹ 常惺，《圓覺經講義》，《常惺法師集》第二冊，頁 1。

⁷² 常惺，《圓覺經講義》，頁 2-3。

⁷³ 常惺，《圓覺經講義》，頁 19。

說明常惺與圭峰宗密二人切入華嚴的路徑是一致的，印證了太虛所的「仿佛圭峰密」之評價。

以上，可知常惺一生雖然也曾對唯識、真言等法門應機提倡，而其修學主幹可以用「依《起信》入華藏世界」來概括之。

六、結語

常惺一生的學思歷程，可以從兩個面相給予素描：一是以月霞所辦的華嚴大學為起點，開始一生的求法、學法之路，對各宗各系均抱有極大的熱誠，而總匯於賢首一家宗範；二是通過創辦僧學，並依據華嚴宗教義成立之次第為方便，施設課程，既以華嚴義學為其核心，又避免「執一廢餘」的弊病。

而從太虛與常惺兩人的互動，可見彼此的惺惺相惜。作為後學，常惺對太虛的主張多所唱和；而太虛也可謂是最能賞識常惺的人，既對常惺多有器重，也相當了解常惺的思想。太虛給予常惺「仿佛圭峰密」的評價，是常惺一生的思想與實踐最完美的寫照。只是圭峰宗密深契《圓覺經》，常惺則依《起信論》入華嚴，且以《起信論》之「真如三昧」為修行方便，彼此遙相呼應。

綜合常惺一生的學思歷程觀之，常惺的義學思想不離他在《佛學概論》中所強調的研究佛法的態度與方法：一是觀苦發菩提心。常惺一生步履不歇，弘法足跡遍佈南北。二是大悲學一切法。所以常惺對於各宗教理從不排斥，且願廣學多聞，最後以華嚴統攝性相；具體而言，就是他所倡導的從唯識到華嚴的教理研究次第。三是如實修行六度，亦即廣修菩薩六度的普賢行。常惺是以「普賢行」為實踐，並假「真如三昧」為其切入的觀行方便。⁷⁴

參考書目

- 于凌波，《中國近代佛教人物誌（第三集）》，臺北：慧炬出版社，2007年。
- 中山大學哲學系佛學研究中心主辦，《漢語佛學評論》第六輯，上海：上海古籍出版社，2018年11月。
- 太虛，〈三十年來之中國佛教〉，《海潮音》第21卷第1期，1940年1月，頁8。
- 太虛，〈常惺法師塔銘並序〉，《海潮音》第20卷第3、4、5、6期合刊，1939年6月，頁41（159）—42（160）。
- 太虛，〈悼念常惺法師〉，《海潮音》第22卷第2期，詩與文，頁47（107）。

⁷⁴ 參見常惺法師著，《佛學概論·賢首概論合刊》，佛學概論，頁53-57。

- 太虛講，大慧記，〈菩薩行與大乘勝解——太虛大師在雲南追悼常惺法師會講〉，《海潮音》第二十卷第3、4、5、6期合刊，1939年6月，頁10（128）。
- 包蕾，《民國時期有關〈起信論〉的真偽之爭及評價》，南京：南京大學碩士學位論文，2012年。
- 古幢，〈常惺法師與太虛法師〉，《學僧天地》第1卷第2期，1948年2月，頁9-10。
- 台源，〈柏林佛學研究社緣起〉，《海潮音》第11卷第3期，1930年3月，頁12-16。
- 佚名，〈世界佛學院最近〉，《現代僧伽》，第3卷第2期（1930年），頁17-18。
- 佚名，〈閩南佛學院緣起文〉，《海潮音》第6卷第7期，1926年12月，頁9。
- 佚名，〈閩南佛學院章程〉，《海潮音》第6卷第7期，1925年9月，頁11。
- 佚名，〈安慶佛教學校簡章〉，《海潮音》第3卷第6期，1922年8月，記事，頁9-12。
- 佚名，〈武昌佛學院成立之經過（一）佛學院緣起及章程〉，《海潮音》第3卷第5期，1922年6月，頁4-5。
- 佚名，〈柏林佛學研究社簡章〉，《海潮音》第11卷第3期，1930年3月，頁15-16。
- 佚名，〈常惺法師在上海圓寂〉，《海潮音》第22卷第2期，1939年2月，佛教新聞，頁53。
- 佚名，〈創辦安慶佛教學校公函〉，《海潮音》第3卷第6期，記事，1922年，第8-9頁。
- 林子青，〈懷常惺法師——為紀念常惺法師示寂五十周年而作〉，《法音》1988年09期，頁25-32。
- 非心，〈評大乘起信論考證〉，《海潮音》第4卷第1期，1923年3月，言論，頁1-7。
- 卓遵宏，侯坤宏採訪／廖彥博記錄，《成一法師傳》，臺北：三民書局，2007年。
- 持松，〈常惺法師傳〉，《學僧天地》第1卷第2期，1948年2月，頁1-2。
- 倓虛，《影塵回憶錄》，高雄：高雄淨宗學會，1992年。
- 常惺法師著，《佛學概論·賢首概論合刊》，臺北：新文豐出版股份有限公司，2000年10月。
- 常惺法師講演／智巖女士筆記，《大乘起信論親聞記》，北京：華北居士林，1930年3月初版，1935年9月再版。
- 常惺著，法空編，《常惺法師集》，泰州：泰州光孝寺，無標注出版時間。
- 常惺，〈研究佛經之方法及將來潮流之應付〉，《海潮音》第6卷第3期，1925年4月，理論，頁13-14。

- 常惺，〈常惺法師復書〉，《佛化策進會會刊》1927年第二輯，頁106。
- 常惺，〈北平柏林寺常惺法師致仁山法師書〉，《法海波瀾》第五期，1930年4月，函札，頁3。
- 梁啓超，《大乘起信論考證·序》，臺北：台灣商務印書館股份有限公司，1973年，頁5。
- 圓光，〈柏林佛學研究社改組世界佛學苑教理院的經過〉，《佛教評論》第一卷第一號，1931年1月，頁69-70。
- 圓光，〈北平柏林佛學研究社狀況〉，《江南九華佛學院院刊》，1931年9月，佛教消息，頁7-8。
- 黃夏年，〈《大乘起信論》研究百年之路〉，《普門學報》第6期，2001年11月，頁233-267。
- 張風雷、竹村牧男、金成哲主編，《〈大乘起信論〉與東亞佛教》，北京：宗教文化出版社，2016年5月。
- 張文良，〈日本的《大乘起信論》研究〉，《佛學研究》總第19期，2010年，頁410-423。
- 張文良，〈中日近代的《大乘起信論》研究與中國的近代佛教學〉，《佛學研究》總第24期，2015年，頁96-104。
- 陳英善，〈教宗賢首·行在彌陀〉，《2015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，2018年11月初版。
- 鄧子美、陳衛華，《太虛大師新傳》，北京：華文出版社，2016年。
- 曇光、曇影、曇華，〈常惺法師行狀〉，《華南覺音》第八期，1939年4月，頁15。
- 賴永海主編，《中國佛教通史·第十五卷》，南京：江蘇人民出版社，2010年。
- 韓朝忠，《近代華嚴宗發展研究(1840-1949)》，長春：吉林大學博士學位論文，2015年。
- 歐陽竟無，《唯識抉擇談》，南京：支那內學院，1928年5月，第二版。
- 釋慧雲主編，《常惺法師年譜》，江蘇：常熟興福寺，2011年。
- 釋印順，《太虛大師年譜》，北京：中華書局，2011年，頁57。
- 藍吉富，〈《大乘起信論》之法諍〉，《慧炬》第100期，1972年4月，頁9-18。
- 靄亭和尚，《栖雲文集／靄亭和尚紀念特刊合刊》，臺北：萬行雜誌社，1995年。
- 顯澈編，《冶開鎔禪師語錄》卷第一，版本信息不明。

淨土正因，華嚴正信——論彭紹升《華嚴念佛三昧論》

河北工業大學人文與法律學院 講師
錢寅

摘 要

彭紹升，字允初，法名際清，號知歸子，以二林居士、尺木居士稱，生於乾隆五年庚申（公元 1740），卒於嘉慶元年丙辰（公元 1796），享壽五十七歲，是清代乾隆年間的古文家、學者、淨宗居士。彭紹升所作《華嚴念佛三昧論》，是以圓融無礙的華嚴義理來指導念佛修行的論著。《華嚴念佛三昧論》依據《華嚴經》義，從「念佛法身」、「念佛功德」、「念佛名字」、「念毗盧遮那佛」、「念阿彌陀佛」五門，開示念佛三昧。這為普遍認為重實修少哲理的淨土宗修行補充了不少義理因素。本文探討了《華嚴念佛三昧論》的寫作經過，以及其基本思想，並藉由《華嚴念佛三昧論》進一步考察彭紹升的佛學思想。

關鍵詞：《華嚴念佛三昧論》、彭紹升、淨土宗、居士佛教

彭紹升，字允初，法名際清，號知歸子，以二林居士、尺木居士稱，生於乾隆五年庚申（公元 1740），卒於嘉慶元年丙辰（公元 1796），享壽五十七歲，是清代乾隆年間的古文家、學者、淨宗居士。作為清代乾嘉時期的江南名士，同時也是居士佛教的代表，彭紹升的佛教思想也具有很深刻的居士佛教特色。總體來說，其佛教思想主要是儒釋調和，融諸宗匯歸淨土。在一般的認識裡，淨土宗重視信仰和實修，而較少義理方面的建設，相比其他宗派淨土宗「偏重信仰性而少哲理性」¹。淨土宗的這種特點，使其更容易被基層信眾所接受，出現「家家阿彌陀，戶戶觀世音」的局面。伴隨淨土宗勢力強盛於震旦，漢地佛教也出現諸宗歸於淨土的趨勢。具備知識精英和淨宗居士雙重身份的彭紹升，在淨土宗的修行中會自覺去豐富念佛法門的義理。其所作《無量壽經起信論》、《無量壽經約論》、《阿彌陀經約論》以及《華嚴念佛三昧論》等皆是從義理的層面來探討淨土宗的念佛法門，以求用義理來指導進一步的修行。本文即嘗試通過解讀《華嚴念佛三昧論》，以求進一步認識彭紹升對念佛法門的義理建設。

一、《華嚴念佛三昧論》基本情況

（一）彭紹升的佛學淵源

彭紹升承明末四大高僧之思想，受諸友人、同修之影響，故能以華嚴「圓融無礙」學說為背景²，提倡並踐行禪淨合一的主張。淨土宗以念佛法門為要，認為借念佛之力可證三昧，往生淨土。《華嚴經》乃諸宗皆奉之大乘要典，介紹佛教世界觀最為詳細，享譽「經中之王」，乃佛成道後在菩提場等處，藉普賢、文殊諸大菩薩顯示佛陀的因行果德如雜華莊嚴，廣大圓滿、無盡無礙妙旨的要典。此經之義理，為古今佛教學人所尊崇。晚明四大高僧中，雲棲株宏便以華嚴法界觀指導念佛修行，對彭紹升影響很大。

（二）《華嚴念佛三昧論》的結構

彭紹升將念佛法門分為普念和專念兩類，其云：「念佛法門，諸經廣讚。約其總貫，略有二途：一普念、一專念。如《觀佛相海經》、《佛不思議境界經》等，但明普念；《藥師琉璃光如來經》、《阿閼佛經》、《無量壽經》等，特明專念。今此《華嚴》，一多相入，主伴交融，即自即他，亦專亦普。」³是故彭紹升認為依照《華嚴經》的義理，可以融匯念佛法門之二途，必能得非凡之成就。其所造此論，標明五義：「一念佛法身：直指眾生自性門。二念佛功德：出生諸

¹ 劉長東，《晉唐彌陀信仰研究》（成都：巴蜀書社，2000年），頁522。

² 潘桂明，《中國居士佛教史（下冊）》（北京：中國社會科學出版社，2000年），頁814。

³ 《華嚴念佛三昧論》，《己新續藏》冊58，第1030號，頁714上20-23。

佛報化門。三念佛名字：成就最勝方便門。四念毗盧遮那佛：頓入華嚴法界門。五念極樂世界阿彌陀佛：圓滿普賢大願門。」⁴俗人念佛大多只知持珠念「阿彌陀」，彭紹升依《華嚴》作論闡明念佛真義，以調釋禪淨之諍，可謂有至偉之功於蓮宗耳。在論明五門之義後，彭紹升又附五章問答，進一步闡述己意。是論卷前有甲辰三月王文治敘，大抵闡發其禪淨並修之道，並質之紹升以求教。末尾有彭紹升乾隆五十六年六月題記，稱是論作於乾隆四十八年冬十二月，汪大紳評之為「淨土正因、華嚴正信」、「五念一念、一念無念」⁵。楊仁山《書〈華嚴念佛三昧論〉後》云：「彭二林居士撰《華嚴念佛三昧論》，以五門分疏，可謂盡善盡美矣。唯後之問答第四章內，謂方山吃緊提倡，在十住初心，即成正覺，若依自力，積劫熏修，程途尚遠。此語與華嚴圓頓門似覺有礙。何則？方山宗旨，唯是一時一處法門，不立日劫遠近之見。二林見地圓明，當不至以時量為實法，想是偶失檢點耳。」⁶

（三）《華嚴念佛三昧論》的成書

彭紹升創《華嚴念佛三昧論》，並非僅將個人思想表述，而是真真切切地依照修行。其在卷末題記中言是論作成於乾隆四十八年冬十二月左右，其後又反復與王文治、汪縉等同修摯友商量修訂。特別是在父親彭啟豐去世以後，彭紹升在杭州彌勒院、清寧禪院等地閉關修行⁷，趁此時間詳究《華嚴經》，並與當時華嚴宗僧人唯然等互相質證，「輒于此論時有損益」⁸。待到彭紹升晚年從杭州回到長洲，在文星閣中閉關修行，專修念佛三昧。在修行實踐中，彭紹升以自己感悟重新完善是論，加以整理點勘最終成為定本。可見，彭紹升對《華嚴念佛三昧論》用心極深，不單單體現他的思辨成果，也融匯了他本人的實修經驗。可以說《華嚴念佛三昧論》不僅賦予了念佛法門深刻的義理，同時也足以指導眾生修行。因此，彭紹升對《華嚴念佛三昧論》頗感自得，認為「設遇雲棲老人，定當相視而笑」⁹。

⁴ 《華嚴念佛三昧論》，《叢新續藏》冊 58，第 1030 號，頁 714 上 23-中 2。

⁵ 《華嚴念佛三昧論》，《叢新續藏》冊 58，第 1030 號，頁 718 中 7-8。

⁶ 〔清〕楊仁山，《楊仁山集》，收入《近現代著名佛教學者文集》（北京：中國社會科學出版社，1995 年），頁 79。

⁷ 〔清〕彭紹升，《觀河集·卷四》（臺北縣：文海出版社，影乾隆末年著者自定手稿本），頁 107。

⁸ 《華嚴念佛三昧論》，《叢新續藏》冊 58，第 1030 號，頁 718 中 11。

⁹ 《華嚴念佛三昧論》，《叢新續藏》冊 58，第 1030 號，頁 718 中 14。

二、《華嚴念佛三昧論》的主要思想

（一）王序中的念佛法門

彭紹升著作之中，唯《華嚴念佛三昧論》融匯禪淨，使他力與自覺一統於念佛法門，是論作於乾隆四十八年冬十二月，乾隆四十九年同修王文治為之作序：

《大乘起信論》云：一切眾生不名為覺。以從本來念念相續，未曾離念。念者不覺也，佛者覺也。念佛者，以覺攝不覺也。念佛三昧者，以覺攝不覺，入于正覺海也。華嚴具諸佛一切三昧，而其間念佛三昧，為一切三昧中王。大莫過于是，方莫過于是，廣莫過于是矣。¹⁰

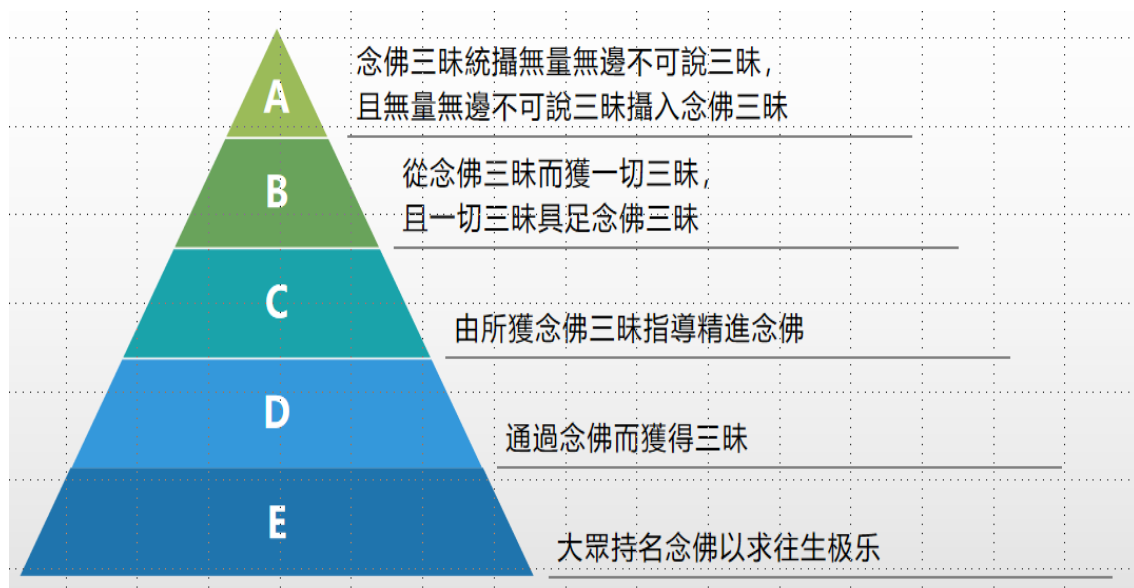
按，王文治，江蘇丹徒人，乾隆二十五年進士，嘗出使琉球，善書，名動京城。其與彭紹升交往頗密。在敘文中，王文治表明了自己對念佛法門的認識。他說：

念佛修淨土者，轉煩惱惡血為清淨法乳也。由念佛而獲三昧，所謂念歸無念，轉生乳為熟酪也。于三昧中精進念佛，所謂無念而念，變熟酪為生酥也。由念佛三昧，徧歷一切三昧，夫然後具足念佛三昧，變生酥為熟酥也。以念佛三昧，統攝無量無邊不可說三昧，以無量無邊不可說三昧攝入念佛三昧，即念即佛，非念非佛，微妙神通不可思議，轉熟酥為醍醐也。不能轉乳為酪，雖念佛而不能得三昧門。不能變酪為酥，不能以念佛三昧攝一切不可說三昧門。不能轉酥酪為醍醐，不能以念佛一門，直超十地等覺，獲大圓鏡智，坐證無上菩提。¹¹

所謂念佛三昧，就是修觀想念佛、稱名念佛時，達到一心不亂之境界，如心入禪定。從敘文中可以看出，王文治認為念佛法門雖一，但所得成就不同。凡人念佛，只是尋求往生極樂，口持佛名而不得三昧，難證菩提。上根利智者念佛，不僅能夠往生極樂，同時能夠得證菩提，有大成就。淨土宗的持名念佛，是依賴阿彌陀佛的他力增上，方便在末法時代引導群迷、救渡眾生。而在王文治的敘文中則體現為念佛法門的最高層次是能夠了悟無上智慧的自覺。因此，藉由義理建設的念佛法門是可以將他力與自覺相融合，為不同根器的信眾提供不同的修行指引。這一點雖由王文治所表達，實則是《華嚴念佛三昧論》的根本思想。此處嘗試以簡單的圖示對念佛法門的層次稍作總結：

¹⁰ 《華嚴念佛三昧論》，《卮新續藏》冊 58，第 1030 號，頁 713 頁下 8-12。

¹¹ 《華嚴念佛三昧論》，《卮新續藏》冊 58，第 1030 號，頁 713 頁下 19-頁 714 上 5。



由圖示可見，稱名念佛是最低層次的淨宗修行，而由念佛獲得禪定且依禪定來精進念佛才到達修行的中間層次。在中間層次之上，由念佛三昧而進一步獲得一切三昧，一切三昧反作用於念佛三昧使之具足。在念佛法門的最高層次則深入華嚴藏海，以念佛三昧與無量無邊不可說三昧互攝。可知念佛三昧為華嚴所具諸佛三昧的核心，念佛法門修行至極致可獲無量無邊三昧，而無量無邊三昧可以反過來精進念佛，使修行者即念即佛。

（二）「略標五義」

《華嚴念佛三昧論》，即於華嚴義理下理解念佛法門。是論中，彭紹升「略標五義以貫全經」¹²。其一為念佛法身，「直指眾生自性門」；其二為念佛功德，「出生諸佛報化門」；其三為念佛名字，「成就最勝方便門」；其四為念毗盧遮那佛，「頓入華嚴法界門」；其五為念極樂世界阿彌陀佛，「圓滿普賢大願門」。

彭紹升以為：

吾人固有之性，湛寂光明，徧周塵剎，諸佛別無所證，全證眾生自性耳。……諸佛如來不離此心成正覺故，如自心，一切眾生心亦如是。悉有如來成等正覺，廣大周徧，無處不有，不離不斷，無有休息。¹³

¹² 《華嚴念佛三昧論》，《卮新續藏》冊 58，第 1030 號，頁 714 上 23。

¹³ 《華嚴念佛三昧論》，《卮新續藏》冊 58，第 1030 號，頁 714 中 4-9。

此是持眾生皆有佛性，唯有能證覺自性者能成佛。修道者應從自心覺悟，而不能覺悟者因妄想所蔽，慧光障礙而不顯。若離妄想，則智慧顯現，自性可證。因此，彭紹升云：

須知一切眾生顛倒執著，全是諸佛法身，何以故。顛倒執著常自寂滅故。于此信入，諸佛法身無處不現，清淨圓滿，中不容他，念念不迷，心心無所。從此起行，具足大悲，究竟大慈，于身無所取，于修無所著，于法無所住。歷十住十行十回向十地十一地，不離當念因果圓成，故曰：才發菩提，即成正覺。如〈賢首品〉〈初發心功德品〉廣明斯事。如是念佛，能于一切處見如來身。又如〈光明覺品〉，世尊放百億光明，從此三千大千世界，徧照十方，乃至盡法界虛空界。而文殊說頌，教人離于有無一異生滅去來種種諸見，徧一切處觀于如來，是為入佛正信。¹⁴

自性明了，則自心智慧無障礙；自心智慧無障礙即如來境界。因此，彭紹升名此為「念自性佛」或「自性念佛」，他說：

自性念佛者，無佛外之念能念于佛；念自性佛者，無念外之佛為自所念。不入此門，所念之佛終非究竟，以不識法身自性故，將謂別有故。入此門時，一念功德，過于虛空，無有限量。¹⁵

如此觀點，與禪宗之「皈依自性佛」並無二旨。彭紹升講解《阿彌陀經》要領時，稱「是經以一心為宗，以持名為行，以信願為導，以不退為程，以阿耨多羅三藐三菩提為究竟」¹⁶。所謂「以一心為宗」，則是

唯此一心，諸佛之本原，眾生之慧命。迷之故流浪三涂，悟之故直登彼岸。然迷悟雖殊，而本來不動。但離前塵虛妄相想，光明洞然，徧周沙界，盡未來際無有間歇，故號之曰無量光，亦號之曰無量壽。¹⁷

如此則可以視為彭紹升用禪宗「明心見性」等理論來解讀淨土宗經典。故其云：「佛不異心，心不異佛。坐臥經行，了無餘念。隨其心淨，則佛土淨。轉娑婆，成極樂。」¹⁸

¹⁴ 《華嚴念佛三昧論》，《卮新續藏》冊 58，第 1030 號，頁 714 中 12-22。

¹⁵ 《華嚴念佛三昧論》，《卮新續藏》冊 58，第 1030 號，頁 714 下 14-17。

¹⁶ 《阿彌陀經約論》，《卮新續藏》冊 22，第 433 號，頁 910 中 8-9。

¹⁷ 《阿彌陀經約論》，《卮新續藏》冊 22，第 433 號，頁 910 中 10-13。

¹⁸ 《阿彌陀經約論》，《卮新續藏》冊 22，第 433 號，頁 910 中 23-24。

彭紹升講法身佛，即自性佛；而報化佛者，亦出乎自性。只要深入普賢願海，則「一切處無非佛土，一切時無非佛事」。他說：

如解脫長者言：「我入出如來無礙莊嚴解脫門，見十方各十佛剎微塵數如來，彼諸如來不來至此，我不往彼。我若欲見安樂世界阿彌陀如來，隨意即見。我若欲見梅檀世界金剛光明如來、妙香世界寶光明如來、蓮華世界寶蓮華光明如來、妙金世界寂靜光如來、妙喜世界不動如來、善住世界師子如來、鏡光明世界月覺如來、寶師子莊嚴世界毗盧遮那如來，如是一切悉皆即見，知一切佛及以我心，悉皆如夢，知一切佛猶如影像，自心如水，知一切佛所有色相，及以自心，悉皆如幻，知一切佛及以己心，悉皆如響。我如是知，如是憶念，所見諸佛皆由自心。」所謂無礙莊嚴解脫者，離一切相，成一切相。雖然如夢如幻，而亦不壞夢幻諸境。¹⁹

彭紹升念佛三身之思想，皆與禪宗明心見性、自性成佛之說異曲同工。其又云：「法身無朕，假于名而法身顯矣；報化無邊，緣于名而報化該矣。」²⁰然法身自性，報化無量。念佛乃尋求他力增上，若有無量之佛則無所入手，故應「念一佛而即徧攝一切佛」²¹因此，彭紹升認為念一佛名字能廣攝一切諸佛，為最方便之法門，其云：

然初入此門，必依乎數，日須尅定課程，自一而萬、自萬而億。念不離佛，佛不異心，如月在水，月非水內，如春在枝，春非枝外。如是念佛，名字即法身，名字性不可得故；法身即名字，法身徧一切故。乃至報化不異名字，名字不異報化，亦復如是。故〈如來名號品〉謂一如來名號，與法界虛空界等，隨眾生心各別知見。則知世間凡所有名，即是佛名。隨舉一名，諸世間名無不攝矣。²²

是故，在其另外一篇淨土宗論著《阿彌陀經約論》中彭紹升直言「以名召德，法報化三，攝無不盡」。²³

彭紹升又提出念法界佛之思想。其云：

¹⁹ 《華嚴念佛三昧論》，《卍新續藏》冊 58，第 1030 號，頁 715 中 6-18。

²⁰ 《華嚴念佛三昧論》，《卍新續藏》冊 58，第 1030 號，頁 715 下 10-11。

²¹ 《華嚴念佛三昧論》，《卍新續藏》冊 58，第 1030 號，頁 716 上 2-3。

²² 《華嚴念佛三昧論》，《卍新續藏》冊 58，第 1030 號，頁 716 上 5-12。

²³ 《阿彌陀經約論》，《卍新續藏》冊 22，第 433 號，頁 910 中 19。

如是念于毗盧遮那，即念是佛，即佛是念，盡十方虛空乃至鍼鋒芥子許，無一不是毗盧法界，是名念法界佛，亦名徧念一切佛。²⁴

彭紹升以念毗盧遮那佛則能徧攝一切法界，然諸佛法界過於廣大，眾生修學難以把握。故以念阿彌陀佛，往生彌陀淨土為最方便之門。他說：

蓋毗盧報土，與二乘凡夫無接引之分。而極樂則九品分張，萬流齊赴，一得往生，橫截生死，視此娑婆，迴分勝劣。²⁵

是故彭紹升以念佛一法統攝華嚴法界，而將修行歸宿於彌陀淨土。他自己總結說：

須知從真起幻，即幻全真；生滅俱離，自他不二；一念圓融，普周法界。²⁶

如此念佛三昧，蓋以華嚴之義理、禪宗之哲理融合淨土之他力所生成的思想。

（三）「五念一念」

綜上所述，彭紹升在華嚴法界圓融的義理指導下，將念佛法門區別為五個層次，並且認為這五個層次最終可以圓融為一，被念佛法門所攝，貫穿華嚴全經。彭紹升認為：「一心念佛，不雜餘業，即入事法界；心佛雙泯，一真獨脫，即入理法界；即心即佛，大用齊彰，即入理事無礙法界；非佛非心，神妙不測，即入事事無礙法界。」²⁷可見，念佛與華嚴法界觀是完全能夠契合的，隨著念佛境界的提升便能進入圓融無礙的華嚴法界。這正是汪緝所言「五念一念，一念無念」，也是王文治的敘文中所言念佛三昧是一切三昧的核心，即「一切三昧中王」。

那麼彭紹升的「五念」是如何對應王文治所劃分的念佛法門五個層次呢？首先，念佛名字是最基本，也是最方便的。正如前文所作圖示，為「金字塔」之基座，可以承載其他四個層次。念佛名字也可按修行者的根器分別，利根之人念佛名字同時便能了悟自性，也就同時實修了念法身佛；若凡夫愚癡者能念佛名字則已經接近佛法，是一種方便法門，雖然還不能了悟自性但可以次第修行。其次，念佛名字至一心不亂，則已進入禪定。獲此三昧則可了悟自性，是故念法身佛，即「以自心智慧本無障礙故，無障礙智慧即如來境界故」²⁸，名為念自性佛，亦名

²⁴ 《華嚴念佛三昧論》，《卮新續藏》冊 58，第 1030 號，頁 716 中 17-19。

²⁵ 《華嚴念佛三昧論》，《卮新續藏》冊 58，第 1030 號，頁 716 下 21-23。

²⁶ 《華嚴念佛三昧論》，《卮新續藏》冊 58，第 1030 號，頁 717 下 22-23。

²⁷ 《華嚴念佛三昧論》，《卮新續藏》冊 58，第 1030 號，頁 717 下 6-9。

²⁸ 《華嚴念佛三昧論》，《卮新續藏》冊 58，第 1030 號，頁 714 下 12-13。

自性念佛。第三，彭紹升認為《華嚴經》初會六品「全顯如來果德」，二會至八會三十二品「明進修階次，直至菩提」²⁹。〈說華藏世界品〉言：「一切處無非佛土，一切時無非佛事。」³⁰是故念佛報化可以智慧光明遍攝一切。只有念佛者「依智起行，圓修圓證」³¹，才能見諸佛大用現前。彭紹升就以為三七念佛門，即「一以自心無邊智行而為其體，本具三身，一念相應，名為念佛三昧。入此三昧門，即能徧攝一切諸三昧門」³²。第四，〈十地品〉「每歷一地，必曰不離念佛念法念僧」³³，彭紹升以此認為「諸位階次雖殊，莫不以念佛為其本行」³⁴。因此，在念佛三昧遍攝一切三昧之上，當深入華嚴藏海，念毗盧遮那佛，即念法界佛。由於「十方虛空乃至鍼鋒芥子許，無一不是毗盧法界，是名念法界佛，亦名徧念一切佛」³⁵，此時即由具足念佛三昧而攝無量無邊三昧，達到即念是佛、即佛是念的圓融無礙境界。第五，既然在這種圓融無礙的境界之中，念一佛則了悟自性，讚歎佛智，依智起行，深入藏海，具足諸佛，遍攝一切無量無邊三昧，那麼就可以專念阿彌陀佛。彭紹升認為「阿彌陀一名無量光，而毗盧遮那此翻光明遍照，同一體故，非去來故，于一體中要亦不礙去來故」³⁶，因此專念阿彌陀佛可以實現與念華嚴世界諸佛的功德一致，且「極樂則九品分張，萬流齊赴，一得往生，橫截生死，視此娑婆，迴分勝劣」³⁷，是故念阿彌陀佛可以涵蓋以上四個層次，既念佛名字，又念法報化三身和毗盧法界，最終往生極樂世界，可證成菩提，獲淨土極果。由此可見，彭紹升的五門念佛雖然層次分明，但是最終還是歸於專念阿彌陀佛，是為「五念一念」。而當以彭紹升所開示的五門，將華嚴義理貫入念阿彌陀佛之中，則即念即佛的境界，則即念無念，深契三昧，是為「一念無念」。

淨土宗的修行自有其所依持的經典，彭紹升何以不以淨土諸經來闡述念佛法門而力主《華嚴經》呢？若視念佛是修行的法門之一，深入華嚴藏海則是修行之果，是故以《華嚴經》來論述念佛，或有「據果論因」³⁸之嫌。彭紹升認為《無量壽經》的敘分「首述普賢行願，勸進行人，三輩往生，俱云發菩提心；終之以不了佛智不思議智不可稱智無等無倫最上勝智」³⁹，因此學者同修若只念佛縱使能夠修行到一定功德，但仍然不保險有可能再墮輪迴，「誠欲坐寶蓮華，登不退地，

²⁹ 《華嚴念佛三昧論》，《叢新續藏》冊 58，第 1030 號，頁 715 上 2-3。

³⁰ 《華嚴念佛三昧論》，《叢新續藏》冊 58，第 1030 號，頁 715 上 9-10。

³¹ 《華嚴念佛三昧論》，《叢新續藏》冊 58，第 1030 號，頁 714 下 24。

³² 《華嚴念佛三昧論》，《叢新續藏》冊 58，第 1030 號，頁 715 中 3-5。

³³ 《華嚴念佛三昧論》，《叢新續藏》冊 58，第 1030 號，頁 716 上 22-23。

³⁴ 《華嚴念佛三昧論》，《叢新續藏》冊 58，第 1030 號，頁 716 上 23-24。

³⁵ 《華嚴念佛三昧論》，《叢新續藏》冊 58，第 1030 號，頁 716 中 18-19。

³⁶ 《華嚴念佛三昧論》，《叢新續藏》冊 58，第 1030 號，頁 716 下 14-16。

³⁷ 《華嚴念佛三昧論》，《叢新續藏》冊 58，第 1030 號，頁 716 下 22-23。

³⁸ 《華嚴念佛三昧論》，《叢新續藏》冊 58，第 1030 號，頁 717 中 13。

³⁹ 《華嚴念佛三昧論》，《叢新續藏》冊 58，第 1030 號，頁 717 中 14-16。

必也依文殊智，建普賢願，回向往生」⁴⁰，而《華嚴經》正是這樣一部開導智慧的經典。彭紹升又據《觀無量壽經》中上品上生者，「必誦讀大乘方等經典」⁴¹，而大乘方等又以「華嚴最尊第一」⁴²。觀此，彭紹升力主《華嚴經》來指導念佛符合佛教經義，內在邏輯合理且充足。

三、彭紹升的唯心淨土觀

至於五門念佛的方法，是從一門入，還是五門並入呢？這實際涉及到自力與他力的問題。禪宗以自悟自度為標榜，而淨土宗以為末法時代自力難行，則以他力為憑藉。彭紹升認為除上根利智之人能見性成佛外，諸多信眾雖應了悟自心，但亦應於佛力有所依怙。其云：

上根利智，了得自性彌陀，全顯唯心淨土，舉一法身，攝無不盡。然理則頓悟，事須漸除，故華嚴教指，十住初心即同諸佛。然五位進修，不無趣向，未臻妙覺，階次宛然，至十地始終。以大願力，于一念頃見多百佛多千佛，乃至百千億那由他佛。所居之地，悉隨所見之佛而為差等。此土行人，縱能伏惑發悟，而未證無生，甯逃後有，不依佛力，功行難圓。必待回向樂邦，親承授記，淨諸餘習，成滿願王，斯為一門超出妙莊嚴路。其或粗窺向上，未盡疑情，尤須專一持名，翹勤發願，如子憶母，畢命為期。加以教觀熏修，助發勝智，感應道交，功無虛棄，斯則全憑一念便攝諸門，所貴絕利一原，切忌回頭轉腦。⁴³

彭紹升認為以念佛為統攝，依靠他力修行的同時，並不忽視自覺本性。這正好彌補了淨土宗哲理不足的缺陷。正是因此，若上根利智之人能夠見性成佛、五門並入以外，普通大眾還是要以念阿彌陀佛名字一門入，同時通過義理熏習自覺本性，才能實現念阿彌陀佛名字而遍攝其他四門，深入華嚴藏海，證無上菩提。

唯心淨土，源自《維摩詰所說經》中「隨其心淨則佛土淨」⁴⁴。既然心淨則有淨土，穢土亦可隨緣成為淨土，那麼何必往生？這一點與淨土宗的持論有著根本性的對立，所以為排斥淨土念佛的慧能所支持。所謂的「心淨」，則是在般若思想基礎之上建立。然而淨土宗何嘗不立定於般若思想之上，又何況維摩詰之教誨與不思議之神通又都可被視作為他力救渡的表現。故唯心淨土與淨土宗所唱的西

⁴⁰ 《華嚴念佛三昧論》，《卮新續藏》冊 58，第 1030 號，頁 717 中 16-18。

⁴¹ 《華嚴念佛三昧論》，《卮新續藏》冊 58，第 1030 號，頁 717 中 18-19。

⁴² 《華嚴念佛三昧論》，《卮新續藏》冊 58，第 1030 號，頁 717 中 19-20。

⁴³ 《華嚴念佛三昧論》，《卮新續藏》冊 58，第 1030 號，頁 717 上 23-中 11。

⁴⁴ 《維摩詰所說經》，《大正藏》冊 14，第 475 號，頁 538 下 5。

方淨土在歷史發展中能夠不斷融合。宋代延壽和尚以真俗二諦統一唯心淨土與西方淨土，頗有令淨土宗從事禪宗之意味。對於六祖提出「東方人念佛，求生西方；西方人念佛，求生何國」的質疑，彭紹升作出如下回答：

此乃一期掃蕩之談，未合圓指。謂西方人往生何國者，同居念佛，生方便土；方便念佛，生實報土；實報念佛，生寂光土。故知一念佛門，豎窮四土，達本之人，覓心尚不可得，豈可于幻化身中，別求淨土？若了此不可得心，徧一切處，乘願往生，如空印空，何礙之有！⁴⁵

由此可見，彭紹升極力調和禪宗與淨土宗之爭。從彭紹升與友人王文治的書信中，猶可看出其主張唯心淨土要靠念佛來統攝：

但提起一句佛名，盡大地無非極樂，徧法界全體彌陀。即有即空，非空非有，從此信入，則淫坊酒肆，悉是道場；古木寒巖，依然佛國。⁴⁶

彭紹升以為通過念佛達到一心不亂的境界，從而淨土隨心化現。是故，彭紹升非常讚歎《維摩詰所說經》中的唯心淨土，認為唯心淨土與西方淨土沒有矛盾，二者皆應為大乘信眾所奉持。特別是淨土宗的修學者，更應該將《維摩詰所說經》與唯心淨土的思想領會並弘揚。彭紹升在其《書〈維摩詰所說經〉後》直接以唯心淨土為《維摩詰所說經》「一經之要」⁴⁷，故而提倡「學大乘者，不可以不修淨土；修淨土者，不可以不讀此經」⁴⁸。彭紹升還引孟子之言以解「心外無土」之義，其云：

至哉淨土之教！其諸聖人所由以踐形者乎？孟子曰：形色，天性也。知形色之為天性，則不容離土以言心。知天性之為形色，則不容外心以求土。離土以言心，是以天性為有外也。其所謂心，一介然而已矣。外心以求土，是以形色為有外也。其所謂土，一塊然者而已矣。是皆不明乎踐形之說者也。⁴⁹

由是，彭紹升之淨土觀念亦可見一斑。

⁴⁵ 《阿彌陀經約論》，《卮新續藏》冊 22，第 433 號，頁 911 下 10-15。

⁴⁶ 彭紹升，〈與王與卿〉，《一行居集》卷四（舊金山：三藩市大覺蓮社影印清刻本，1993 年），頁 19 上。

⁴⁷ 彭紹升，〈書《維摩詰所說經》後〉，《一行居集》卷一，頁 23 上。

⁴⁸ 彭紹升，〈書《維摩詰所說經》後〉，《一行居集》卷一，頁 23 下。

⁴⁹ 彭紹升，〈淨土聖賢錄敘〉，《一行居集》卷三，頁 15 上。

四、結論

作為清代江南著名的居士，彭紹升對淨土宗念佛法門起到了傳承和建設的作用。他將圓融無礙的華嚴義理和稱念阿彌陀佛名號的修行方式結合，為稱名念佛的實修灌注了充沛的義理，使不同根器的修行者都可以找到適合自己的方便法門，最終依智起行，證成菩提。因為彭紹升出身於理學世家，其學識和思辨能力遠遠高於市井普通念佛信眾，所以其有能力在自己的實修中去探討義理。明清以來，中國佛教發展過程中居士佛教的作用明顯增強，在佛學義理、修行方法等方面的建設是顯著的，也是居士佛教發展的特點之一。彭紹升以圓融無礙的華嚴法界觀來消弭淨土宗與其他宗派之間的隔閡，同時也以圓融無礙的思想來破除儒、釋、道三教之間的隔膜，其著作大多貫徹了這樣的思想。總而言之，彭紹升作為居士佛教的代表，憑藉其深厚的佛學學養以及豐富的實修經驗為淨土宗的修行提供了方法上的指導和義理上的建設，而華嚴宗的教義正是其重要的思想資源。

參考文獻：

- 〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》。《大正藏》冊 14，第 475 號。
- 〔清〕彭紹升，《阿彌陀經約論》。《叻新續藏》冊 22，第 433 號。
- 〔清〕彭紹升，《華嚴念佛三昧論》。《叻新續藏》冊 58，第 1030 號。
- 星雲、慈怡等，《佛光大辭典》，北京：書目文獻出版社，據台灣 1989 年第 5 版影印。
- 彭紹升，《觀河集》，臺北縣：文海出版社，影乾隆末年著者自定手稿本。
- 彭紹升，《一行居集》，舊金山：三藩市大覺蓮社影印清刻本，1993 年。
- 楊仁山，《楊仁山集》，《近現代著名佛教學者文集》，北京：中國社會科學出版社，1995 年。
- 劉長東，《晉唐彌陀信仰研究》，成都：巴蜀書社，2000 年。
- 潘桂明，《中國居士佛教史（下冊）》，北京：中國社會科學出版社，2000 年。
- 羅竹風等，《中國大百科全書·宗教卷》，北京：中國大百科全書出版社，1988 年。

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

國際青年華嚴學者論壇論文集. 2021/

陳一標主編. -- 初版. -- 臺北市：財團法人臺北市華嚴蓮社，2022. 06

面；公分

ISBN 978-626-96177-1-5 (平裝)

1. CST:華嚴宗 2. CST:文集

226.307

111009400

2021

國際青年華嚴學者論壇 論文集

編審：論文集編輯委員會

主編：陳一標

執行編輯：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：華來股份有限公司

出版日期：2022 年 06 月初版

版權所有，翻印必究



財團法人臺北市華嚴蓮社

弘法・慈善・教育・文化