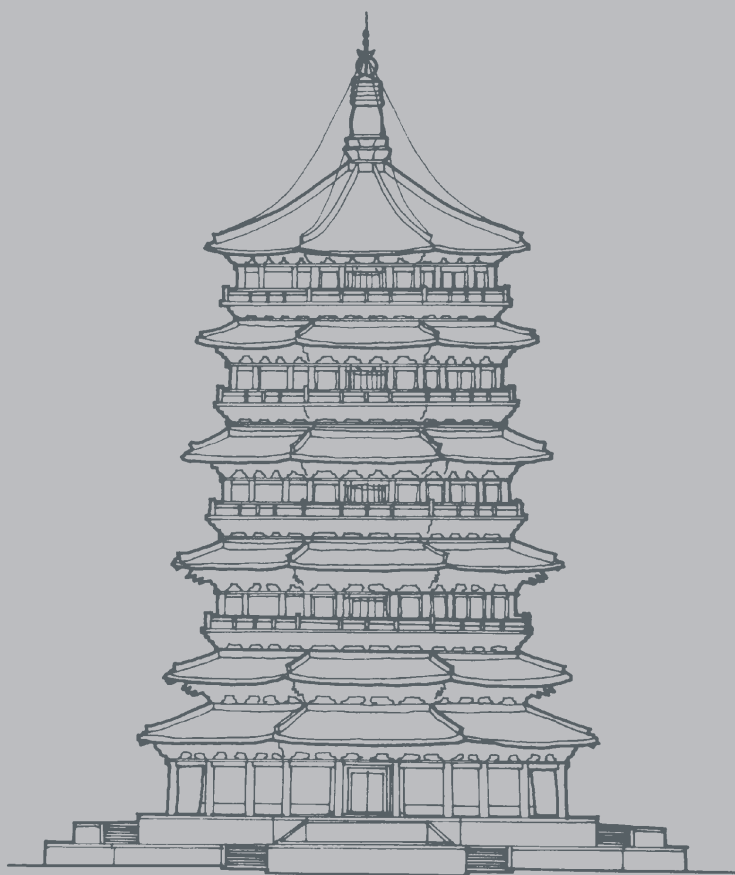


2022
華嚴專宗
國際學術研討會論文集

下冊



上冊 目錄

001-012	韓煥忠	南亭長老詩話
013-032	牟立邦	南亭法師與戰後中國佛教會的運作 ——功成不必在我的哲理實踐
033-062	陳清香	華嚴蓮社海印道場法會七處九會圖探討
063-084	陳英善	菩薩修證「無生法忍」的關卡 ——以不動地（ <i>Acalā-bhūmi</i> ）本願力為主
085-096	董群	中國思想史視域下的華嚴宗真空觀之分析
097-114	李萬進	圭峰宗密華嚴禪三教觀思想研究
115-136	伊藤眞	On <i>vāsanā</i> in Li Tongxuan's Huayan Thought
137-150	姚彬彬	華嚴與唯識思想徑路之分野 ——以華嚴學對唯識名相的新詮為視角
151-176	釋堅融	考釋〈普賢行願品〉的構成問題
177-194	崔紅芬	遼、夏遺存《華嚴經》相關問題考

下冊 目錄

195-208	吳國聖	西夏文《華嚴經·十地品》「世間技藝」考
209-234	陳俊吉	宋拓本《善財參問變相經》探討
235-262	黃惠菁	論宋代士僧對《華嚴經》的抄寫
263-314	邢東風	妙峰福登的傳記和遺跡
315-330	郭磊	新羅元曉及其華嚴思想
331-342	朴眞暎	Pojo Chinul (普照知訥 1158-1210) and Huayen Buddhism
343-358	高柏園	論方東美對華嚴思想的理解與詮釋
359-376	釋照澄	從阿德勒（Alfred Adler）個體心理學解析華嚴五祖宗密的生命風格
377-392	周玟觀	圓鏡、玄鏡、水月鏡——華嚴鏡喻析探

西夏文《華嚴經·十地品》「世間技藝」考

國立清華大學歷史研究所 助理教授
吳國聖

摘 要

在現藏京都大學人文科學研究所的西夏文《大方廣佛華嚴經》卷 36 中，保存了《華嚴經·十地品》中第五地與「世間技藝」(𐎗𐎆𐎚𐎉𐎕)有關的記載。此記載是《華嚴經》中具有特色的段落，與其他佛典或論書有互文比對的可能。本文將討論西夏譯經時如何對經典詮釋，以及如何以西夏文翻譯特殊用語的相關問題，配合梵、藏、漢《華嚴經》經文對勘，嘗試分析西夏人翻譯《華嚴經》的具體案例，以作為後續研究的基礎。

關鍵詞：《華嚴經·十地品》、世間技藝、夏漢對勘、梵藏漢文對勘

六，與北京圖書館所藏《大方廣佛華嚴經》所缺漏的部分相符合。雖然（曾）思索全體八十卷中，（是否）因為某些理由，使得開頭的部分成為京都大學藏書，但其詳細之來歷，現在仍然不明。

荒川慎太郎在討論普林斯頓大學藏卷 77 時，對全世界現存的西夏文《大方廣佛華嚴經》全面列表。⁴ 此外許生根、賈常業、馮雪俊之研究也涉及日藏西夏文《華嚴經》之可能來歷，惜至今對於其確切來源只有間接猜測，尚未有較直接的書面證據。⁵

之前筆者曾綜合前人意見，再行研究分析，確定此版西夏文本刻本《華嚴經》的翻譯底本是實叉難陀所翻譯的《八十華嚴》（大正藏 279 號）。⁶ 以下先彙錄在《八十華嚴》中相對應的漢文經句：

佛子！此菩薩摩訶薩為利益眾生故，世間技藝靡不該習。所謂：文字、算數、圖書、印璽；地、水、火、風，種種諸論，咸所通達；又善方藥，療治諸病——顛狂、乾消、鬼魅、蠱毒，悉能除斷；文筆、讚詠、歌舞、妓樂、戲笑、談說，悉善其事。⁷

如前所述，此段經文中具體臚列了各種身為「菩薩摩訶薩」應該學習的「世間技藝」，不僅對佛學研究與修習實踐具有指導意義，經文當中出現了一些在其他西夏文獻中不常見到的詞彙與用法，更值得深入討論。

筆者曾分析過西夏文《大方廣佛華嚴經》的版本狀態，經查此段經文，目前僅見於京大人文研藏本。俄藏本《大方廣佛華嚴經》寫本（摺本）無卷 36，寫本（冊子本）尚未公開，無法確認是否有對應段落。故只能就京大人文研藏本本身來研究與討論。

⁴ 荒川慎太郎，〈プリンストン大学所蔵西夏文華嚴經卷七十七訳注〉，《アジア・アフリカ言語文化研究》，81（2011），頁147-305。

⁵ 許生根，〈日本藏西夏文刊本《大方廣佛華嚴經》考略〉，《寧夏社會科學》，2009：04（2009），頁102-104。賈常業，〈日本藏西夏文《大方廣佛華嚴經》與漢本的別異〉，《西夏研究》，2013：2（2013），頁27-31。馮雪俊，〈寧夏靈武出土西夏文《大方廣佛華嚴經》考〉，《宗教學研究》，2014：02（2014），頁97-102。

⁶ 見吳國聖，〈西夏文華嚴經中的「孝」：基於梵、藏、漢、西夏文本對勘之研究〉[“Hsiao/Xiao” (Filial Piety) in Tangut Avatamsaka Sutra: Textual Criticism on its Sanskrit-Tibetan-Chinese-Tangut Editions]，《2018華嚴專宗國際學術研討會論文集》下冊，臺北：財團法人臺北市華嚴蓮社，2019，頁327-353。

⁷ CBETA 2022.Q1, T10, no. 279, p. 192b8-20。此段之後尚有一段有關之經文，因篇幅所限，另文討論。

此段經文過去曾由西田龍雄初步分析，給予一些字詞註釋與對譯。⁸本文站在前輩學者的基礎之上，再次研究這段文本的前半段。西夏文本以原文、擬音、對譯三行對照呈現，下附八十《華嚴》原文（標注為「八」），與筆者自西夏文新譯出之譯文（標注為「西」）。西夏文擬音用龔煌城擬音。單詞對譯、全句翻譯均由筆者重新撰寫。



圖一 西夏文《華嚴經·十地品》「世間技藝」

三、文本解析

𐰇𐰺	𐰇𐰽	𐰇𐰾	𐰇𐰿	𐰇𐱀	𐰇𐱁	𐰇𐱂	𐰇𐱃
tha ¹	gji ²	thji ²	po ¹	tsa ¹	ma ²	ŋa ²	tsa ¹
佛	子，	此	菩	薩	摩	訶	薩

八：佛子！此菩薩摩訶薩

西：佛子，此菩薩摩訶薩

𐰇𐱄	𐰇𐱅	𐰇𐱆	𐰇𐱇	𐰇𐱈	𐰇𐱉	𐰇𐱊
·ji ¹	wee ¹	·jij ¹	gij ¹	ye ²	niow ¹	ku ¹
眾	生	於	利	益	為	故…則，

八：為利益眾生故

西：為利益眾生故，則

⁸ 見西田龍雄，《西夏文華嚴經》2。（京都：京都大學文學部，1975-1977），頁395-396、398。以下西田對此段經文之研究，均出於此三頁中之註釋。

𐤁	𐤂	𐤃	𐤄	𐤅	𐤆	𐤇	𐤈
rjur ¹	kha ¹	wji ¹	dži ¹	to ²	zji ²	dzji ²	yiew ¹
世	間	巧	伎	藝 ⁹	盡	皆	習
							學

八：世間技藝靡不該習

西：世間技藝盡皆習學

第一句西夏文內容基本與漢文相同。「菩薩摩訶薩」為「bodhisattva mahāsattva」之漢譯（音譯+音節省略），在西夏文獻中曾意譯為「𐤁𐤃𐤅𐤇𐤉𐤋𐤍𐤏𐤑𐤓𐤕𐤗𐤙𐤛𐤝𐤟𐤡𐤣𐤥𐤦𐤧𐤨𐤩𐤪𐤫𐤬𐤭𐤮𐤯𐤰𐤱𐤲𐤳𐤴𐤵𐤶𐤷𐤸𐤹𐤺𐤻𐤼𐤽𐤾𐤿𐥀𐥁𐥂𐥃𐥄𐥅𐥆𐥇𐥈𐥉𐥊𐥋𐥌𐥍𐥎𐥏𐥐𐥑𐥒𐥓𐥔𐥕𐥖𐥗𐥘𐥙𐥚𐥛𐥜𐥝𐥞𐥟𐥠𐥡𐥢𐥣𐥤𐥥𐥦𐥧𐥨𐥩𐥪𐥫𐥬𐥭𐥮𐥯𐥰𐥱𐥲𐥳𐥴𐥵𐥶𐥷𐥸𐥹𐥺𐥻𐥼𐥽𐥾𐥿𐥰𐥱𐥲𐥳𐥴𐥵𐥶𐥷𐥸𐥹𐥺𐥻𐥼𐥽𐥾𐥿」：¹⁰

𐤁	𐤃	𐤅	𐤇	𐤉	𐤋	𐤍
po ¹	tji ¹	kji ¹	sjij ²	ljij ² tha ²	kji ¹	sjij ²
菩	提	勇	識	大	勇	識

菩提薩土無 摩訶薩土無¹¹

西夏語對譯「菩薩」、「摩訶薩」的「訶」（梵語 hā）字的西夏字「𐤁」，發音為[ŋa²]，與「訶」[hā]不類。對譯「薩」（梵語 sa）字時，也用「𐤃」[tsa¹]，而非表示[sa]音的字。其實西夏語對譯梵語咒文時，「訶」字另外還有以「𐤆」[xa-]對音，¹²而「薩」還有以「𐤃」[sja¹]對音者。¹³「菩薩」、「摩訶薩」在以漢文佛經為底本的西夏經典中，可能是來自漢語的借詞。而西夏語以「𐤁𐤃𐤅𐤇𐤉𐤋𐤍𐤏𐤑𐤓𐤕𐤗𐤙𐤛𐤝𐤟𐤡𐤣𐤥𐤦𐤧𐤨𐤩𐤪𐤫𐤬𐤭𐤮𐤯𐤰𐤱𐤲𐤳𐤴𐤵𐤶𐤷𐤸𐤹𐤺𐤻𐤼𐤽𐤾𐤿𐥀𐥁𐥂𐥃𐥄𐥅𐥆𐥇𐥈𐥉𐥊𐥋𐥌𐥍𐥎𐥏𐥐𐥑𐥒𐥓𐥔𐥕𐥖𐥗𐥘𐥙𐥚𐥛𐥜𐥝𐥞𐥟𐥠𐥡𐥢𐥣𐥤𐥥𐥦𐥧𐥨𐥩𐥪𐥫𐥬𐥭𐥮𐥯𐥰𐥱𐥲𐥳𐥴𐥵𐥶𐥷𐥸𐥹𐥺𐥻𐥼𐥽𐥾𐥿」來音譯「摩訶薩」可能反應的是當時西夏地區漢語的發音，而非梵文對音。

第二句，西田將「𐤁」與後句「世間技藝」相連，譯為「則ち，世間の技藝を皆な悉く習學する」（則世間技藝皆悉習學），他把「𐤁」譯為連接詞「すなわち」（即、則）。其實更前方一字的「𐤃」本身也可作為後置的連接詞用，對譯漢文「故、緣、為」，前方子句表示原因。¹⁴「𐤁」也是後置的連接詞，表示「則、故」。¹⁵兩者對譯漢字或功能看似有重疊，在西夏文《華嚴經》中此種語例曾出現多次，第一個「𐤃」字對應「為……故 / in order to (do)」，這裡可能在句子中帶有動詞的功能；而第二個「𐤁」字作為連接詞，對應「故 / so, therefore」，表示前後句有轉折關係。

⁹ 西田解為「技行＝わざと行い＝技藝」。

¹⁰ Кычанов, Е. И., 荒川慎太郎, *Словарь Тангутского (Си Ся) Языка: Тангутско-Русско-Англо-Китайский Словарь*. (Киото: Филологические Науки Университет Киото, 2006), p. 163.

¹¹ 此處漢文即「bodhisattva mahāsattva」之音譯，作者Кычанов未標明原典出處。

¹² 孫伯君，《西夏新譯佛經陀羅尼的對音研究》。（北京：中國社會科學出版社，2010），頁174。

¹³ 孫伯君，《西夏新譯佛經陀羅尼的對音研究》，頁179。

¹⁴ 林英津，《西夏語譯〈真實名經〉釋文研究》。（臺北：中央研究院語言學研究所，2006），頁435。

¹⁵ 林英津，《西夏語譯〈真實名經〉釋文研究》，頁404。

第三句漢文原文「世間技藝靡不該習」，「靡-不」（沒有不）為雙重否定，表示較為強力的肯定。此處西夏語並不使用漢語般的雙重否定來「負負得正」，而是用直接肯定的方式來翻譯。

𐵄	𐵅	𐵆	𐵇	𐵈	𐵉	𐵊	𐵋	𐵌	𐵍
thji ²	tja ¹	·jwir ²	dji ²	ɲewr ²	sej ¹	dziej ²	tji ²	rjar ¹	sjij ²
此	者	文	字	數	算	信	印	書	寫

八：所謂：文字、算數、圖書、印璽

西：此者，文字、算數、印信、書寫

𐵎	𐵏	𐵐 / 𐵑	𐵒	𐵓	𐵔	𐵕	𐵖
lji ²	zjiir ²	məə ¹	lji ¹	mə ²	mə ²	rjur ¹	lji ¹
地	水	火	風	種	種	諸	論

八：地、水、火、風，種種諸論

西：地、水、火、風，種種諸論

𐵗	𐵘	𐵙	𐵚
to ²	zji ²	tsji ²	dar ¹
盡	皆	識	達（借詞）

八：咸所通達

西：盡皆通達

以上幾句西田譯為「謂わゆる文字，算數，信印，書籍，地水，火風，種々の諸論に，皆な悉く通達する」（所謂文字、算數、信印、書籍、地水、火風、¹⁶種種諸論，皆悉通達），內容基本與漢文本一致。第一句以「𐵄𐵅」對譯漢文「所謂」。「𐵄」是指示詞「此」，代稱前句的「世間技藝」。「𐵅」一般對譯「者」，有提示論說主題（topic）的功用。「𐵄𐵅」的意思是「(when it comes to) 這件事物（世間技藝）」。

其餘大致與漢文貼近，唯一有出入的是「文字、算數、圖書、印璽」這四項技藝，在西夏文本中有些不同。西夏文本在「𐵆𐵇」（文字）、「𐵈𐵉」（算數）後的第三項不是「圖書」，而是直接接上「𐵊𐵋」（印信），最後則出現「𐵌𐵍」一語。西田認為西夏語「𐵌𐵍」=「書く—書く」（寫—寫）=「書いたもの」（寫[出來]的東西）=《華嚴經》漢文中的「圖書」。漢文原文之「文字、算數、圖書、印璽」的後兩項，在西夏文中順序是顛倒的「文字、算數、印璽、圖書」。

¹⁶ 「地、水、火、風」為四大，不應斷句為「地水、火風」。

「𘰇𘰈」究竟為何，關係到此句的解讀。「𘰇」、「𘰈」二字都與「書寫」有關，西夏文類書《𘰇𘰈》（類林）中曾經出現此語：

𘰇	𘰈	𘰇	𘰈	𘰇
·jwir ²	dji ²	rjar ¹	sjij ²	rjiir ¹
文	字	書	寫	巧、良、利

《類林》原文：善楷書¹⁷

若全句直譯的話是「善於書寫文字」，「𘰇𘰈」是「書寫」。¹⁸《類林》中「𘰇𘰈」的其他用例，大多也與「書法」的「文字書寫」(write, writing)有關。龔煌城將「𘰈」[sjij²]字視為來自漢字「寫」的借詞，在此基礎之上，筆者以為「𘰇𘰈」可能是西夏語本身的「𘰇/寫」[rjar¹]與從漢語借入的「𘰈/寫」[sjij²]放在一起的同義複詞。

「圖書」在古代漢語中，有很多不同指涉，《漢語大詞典》列舉了六種釋義：1. 書籍、2. 圖籍、3. 指河圖洛書、4. 圖識、5. 畫冊、6. 圖章。¹⁹當中3、4為特指或引伸用法，於此處經文不合，可先排除。「圖書」若解為「6. 圖章」，則與其後「印璽」重複，也可剔去。剩下的三個義項「1. 書籍、2. 圖籍、5. 畫冊」，除了「1. 書籍」是將「圖-書」專指「書籍」(book)的偏義複詞，其他兩個「2. 圖籍、5. 畫冊」都含有「圖」(picture, painting, map)的意義在其中。

以上對古代漢語「圖書」之解釋，都與西夏語的「𘰇𘰈/書寫」有段距離，漢語表示「圖書、書籍」之「書」(book)不能直接等同於「書寫」之「書」(writing)。然而，在這段經文中，「圖書、印璽」是列為一種「世間技藝」，或許不能從漢文字面將「圖書、印璽」視為單純的物質名詞，而是一種表示動作的動名詞，指稱一種「技藝」。若此，西夏語的「𘰇𘰈」(書寫)反而恰如其分地將漢文「圖書」譯為一種「技藝」的概念。²⁰

¹⁷ Кепинг, К. Б., *Лес Категорий: Утраченная Китайская Лэйшу в Тангутском Перевод: Факсимиле Ксилографа*. (Москва: Изд-во "Наука," Глав. ред. восточной лит-ры, 1983), p. 491. 俄羅斯科學院東方文獻研究所、中國社會科學院民族學與人類學研究所、上海古籍出版社編，《俄羅斯科學院東方研究所聖彼得堡分所藏黑水城文獻11=Памятники Письменности из Хара-Хото Хранящиеся в Санкт-Петербургском Филиале Института Востоковедения Ран 11》。(上海：上海古籍出版社，1999)，頁311。

¹⁸ 西夏文本將漢文底本的「楷書」譯為「𘰇𘰈𘰇𘰈」（書寫文字），看似不類。其實，「楷書」雖然今日指「書體」中的一種，但其原始意義即「正書」（楷者，端正、合乎模範也）。唐、宋官吏中有名為「楷書」之吏，其功能就是謄錄、淨抄文字的筆吏，故「楷書」可能也可作「書寫文字」解。

¹⁹ 漢語大詞典編纂處編纂，《漢語大詞典》。（上海：漢語大詞典出版社，2001），頁667。

²⁰ 關於此處「圖書」的問題，筆者將另文深入討論。

至於西夏譯文與漢文八十《華嚴》在詞彙順序上的差異，有很多種可能解釋。由於西夏文《華嚴》確實譯自漢文八十《華嚴》，這個問題可能單純只是活字的前後誤植，或者漢夏文之間的傳譯、謄寫，甚至校對過程出了一些問題。如若西夏譯場在此處沒有出錯的話，則恐怕其參照的漢文底本和現行流通本《八十華嚴》有些出入。

在此印本中，「繡/寫」的字形作「繡」，中間的「𠂔」為「𠂔+𠂔」，在其他地方沒有見過，可能是一個訛字。因此版西夏文《華嚴經》為木活字印本，所有活字應該是批次製作出來，或以同一活字重複排版印刷的，因此在其他章節、段落中可能也會用相同的字模來印出。目前已知在同為京都大學藏本的西夏文《大方廣佛華嚴經》卷 36 中也有相同的字樣，可知是用同一套活字印出的。

𠂔	繡	𠂔	𠂔	𠂔	𠂔	𠂔	𠂔
niow ¹	tsə ¹	tsjiir ¹	tsji ²	rjur ¹	ŋo ²	dji ²	njwi ²
又	藥	法	識，	諸	病、痛	醫	能

八：又善方藥，療治諸病

西：又，識藥法，能醫諸病

𠂔	𠂔	𠂔	𠂔	𠂔	𠂔	𠂔	𠂔
be ¹	ya ²	pa ²	ŋo ²	·ju ¹	džj ² \džjar ²	bə ²	do ¹
癲狂	狂	渴	病	鬼	魅	蟲	毒

八：顛狂、乾消、鬼魅、蟲毒

西：顛狂、渴病、鬼魅、蟲毒

𠂔	𠂔	𠂔	𠂔
zji ²	phja ¹	sji ¹	njwi ²
皆、悉	斷絕	盡、滅	能

八：悉能除斷

西：皆能斷滅

本段為與醫方明（cikitsāvidyā）有關的各種「世間技藝」。²¹西田譯為「復た藥法を解し諸病を治し能い，顛狂，渴病，鬼魅蟲毒を皆な斷ち盡し能う」（又，懂藥法，能醫治諸病，顛狂，渴病，鬼魅蟲毒皆能斷盡）。首先，「繡𠂔」

²¹ 澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》卷38：「三、『又善』下即醫方明，即四大不調眾生毒相病障對治故。善療能斷，皆除斷方便，斷已不生故名爲善。」(CBETA 2022.Q1, T35, no. 1735, p. 799c17-20)

對譯的漢文為「方藥」，「方藥」指「醫方和藥物。亦借指醫道，醫術」。²²而西夏語「𐽮𐽲」直譯為「藥-法」，可能為漢文「藥方」或「方藥」的對譯。

此段經文中，八十《華嚴》漢文本「乾消」一詞最耐人尋味，與此段相對應的六十《華嚴》作「乾消」、²³四十《華嚴》作「瘡瘻」（即「消瘦」）、²⁴《十住經》作「乾消病」、²⁵《十地經論》作「乾枯病」、²⁶《佛說十地經》中作「乾瘡」。²⁷歸納起來，「乾消（病）」一詞在《華嚴》相關經典中又作「乾瘡」、「乾瘡」、「瘡瘻」及「乾枯病」。從諸漢文語詞之字面來看，「乾消」是一種症狀與「乾枯、枯槁、消瘦」有關的疾病。

漢文「乾消」一詞，在與漢文本八十《華嚴》對應的藏文《སངས་རྒྱལ་པལ་པོ་ཆེ་ཞེས་བྱ་བ་ཤིན་ཏུ་རྒྱས་པ་ཆེན་པོའི་མདོ་》（大方廣佛華嚴經）中作「𐽮𐽲་པ་」，²⁹藏語「𐽮𐽲་པ་」意指「身體虛弱枯乾、枯槁、消瘦」。³⁰依據梵文《十地經》（*Daśabhūmikasūtram*）和《瑜珈師地論》（*Yogācārabhūmiśāstra*），³¹與藏語「𐽮𐽲་པ་」對應的梵語為「śoṣa」。梵語「śoṣa」與同源的巴利語「sosa」意為「乾掉、消失、乾涸」，同時有「pulmonary consumption, pulmonary tuberculosis」（肺癆、肺結核）之意。³²而《翻譯名義大集》俄藏本中與梵語「śoṣa」、藏語「𐽮𐽲་པ་」對應的漢譯文則為「消渴、內傷」。³³從以上的梵文、巴利文語源考釋中，可以推測「śoṣa」原始的義項應該是「乾涸」。可用於形容人體

²² 漢語大詞典編纂處編纂，《漢語大詞典》，頁1571。

²³ 《大方廣佛華嚴經》卷25 (CBETA 2022.Q1, T09, no. 278, p. 556c3)。

²⁴ 《大方廣佛華嚴經》卷9 (CBETA 2022.Q1, T10, no. 293, p. 704a29)。

²⁵ 《十住經》卷2 (CBETA 2022.Q1, T10, no. 286, p. 512c3)。《大正藏》原文為「消」，【宋】、【元】、【明】、【宮】等版本作「瘡」。

²⁶ 《十地經論》卷7 (CBETA 2022.Q1, T26, no. 1522, p. 166b28)。

²⁷ 《佛說十地經》卷4 (CBETA 2022.Q1, T10, no. 287, p. 551a14)。

²⁸ 如本文注25。「瘡」（《廣韻》榮美切，今音「ㄨㄞˋ」）字意為「受傷得皮破血流」或「癰痕」。「瘡」字字形與「瘡」（《廣韻》相邀切，今音「ㄊㄨㄟ」）相近，應為「瘡」字之訛。

²⁹ 德格本藏文《大藏經》，36-214b。

³⁰ གང་དབྱི་སུན་གྱིས་གཙོ་འགན་བཞེས་ནས་ཙྰམ་སྒྲིག་བྱས་པ།, 《བོད་ཀྱི་ཆོག་མཛོད་ཆེན་མོ།》, (ལེ་ཅིན་: མི་རིགས་དཔེ་སྟར་ཁང་, 1993), 頁132。

³¹ Vaidya, P. L. *Daśabhūmikasūtram*. p. 29. 横山紘一、広沢隆之，《梵藏漢对照・藏梵漢对照佛教語辭典：瑜伽師地論に基づく》。（東京：山喜房佛書林，1997），頁274。

³² Monier-Williams, Sir Monier. *A Sanskrit-English Dictionary, Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*, p. 1092. Pali Text Society. *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*. (London: Pali Text Society, 1921-1925), p. 726.

³³ 榊亮三郎，《梵藏漢和四譯對校 翻譯名義大集》。（京都：真言宗京都大學，1916），頁607-608。

「枯槁、乾瘦」，也可引伸描述肺結核患者的虛弱體態。³⁴藏語「སྒྲུབ་པ་」也大致與梵語「弄乾」語意相近，形容人時也可表示「乾瘦」。

西夏語《華嚴經》中對應漢文「乾消」者，如上引文為「𐽀𐽁𐽂」。𐽀 [paʔ] 對應漢語的「渴」，𐽁𐽂 [ŋoʔ] 意為「病、痛」。³⁵「𐽀𐽁𐽂」字面可直譯為「渴病」，與中醫所謂「飢渴」（消渴）字面看似接近，³⁶而「乾消」重在「消瘦」，「消渴」則有「多飲、多食、多尿」等症狀，兩者所指的病症應有不同之處。但漢字「瘠」字有時卻能表示「消渴」，例如《廣韻·平宵》：「瘠，瘠渴病也。」，³⁷前段提到《翻譯名義大集》俄藏本也將梵語「śoṣa」、藏語「སྒྲུབ་པ་」對譯為「消渴、內傷」，³⁸因此「乾消/乾瘠」就因為「瘠/ śoṣa/ སྒྲུབ་པ་」被某些文獻解釋為「消渴」，而與「消渴~糖尿病」的病症有了連結。

「乾消=消渴」這個解釋可能是「乾消」等詞在漢語使用時生成的泛指或語意擴大，或因「消渴」是一種病名，被寫成「疒部」的「瘠渴」後，產生與「乾消」混同的結果，並不一定是漢文《華嚴經》翻譯梵文「śoṣa」為「乾消」時之原意。古人在描述病狀時，有時相似的名稱會互相混同、假借，是今日研究時需要注意的關鍵問題。

「𐽀𐽁𐽂」一詞目前只出現在西夏語佛經之中，其他西夏語世俗文獻未見，只能先就佛經本身的脈絡和背景，作出以上分析。

四、結論

本文在西田龍雄的研究基礎上，重新分析西夏文《華嚴經·十地品》「世間技藝」段落之前半段。西夏文《大方廣佛華嚴經》忠實地轉譯了漢文八十《華嚴》的經文內容，但在翻譯過程中又保存了許多西夏語文、西夏文明的特殊用法，並未因為譯自漢文而有所失色。本文討論經文對譯時突顯出來的差異與值得申論處，發現如果不是翻譯出問題的話，西夏譯本所依據的漢文底本，可能部分文字與現行本有所差異。又此段經文中含有關鍵的醫學史資訊，從「乾消」一詞

³⁴ 梵語「śoṣa」源自印歐語同源詞*saus-, sus-，基本意義是「乾」（dry）。其他同源詞見Avestan語「haoš-」（乾）、古波斯語「uš-ka-」（乾）、新波斯語「kūshk (S. śush-ka)」（乾）；古斯拉夫語「*sŭxъ, *sъxnŏtī, *sŭšitī」（乾）等。Pokorny, Julius. *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*. Band 1 (Bern; München: Francke, 1959), pp. 880-881.

³⁵ 與「𐽁𐽂」[ŋoʔ]（病、痛）發音相同，意義接近，龔煌城認為兩者相等。

³⁶ 西夏例詞引自梁松濤，《黑水城出土西夏文醫藥文獻整理與研究》。（北京：社會科學文獻出版社，2015），頁447。「消渴」一般被認為和今日所說的「糖尿病」（diabetes）類似。

³⁷ 余迺永，《新校互注宋本廣韻 定稿本》。（上海市：上海人民出版社，2008），頁146。

³⁸ 從該寫本其他的漢文譯語帶有元代常見的語氣和用詞來判斷，這個譯語有可能是元朝之後的譯語，反映的是當時的理解與概念。

在不同版本、不同語文間的語意變化，可以觀察各時代對病症的指涉差異。「世間技藝」除可利益眾生，對學術討論也提供了寶貴的資料。

參考文獻

- Monier-Williams, Monier. *A Sanskrit-English Dictionary, Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*. (Oxford: The Clarendon Press, 1899).
- Pali Text Society. *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*. (London: Pali Text Society, 1921-1925).
- Pokorny, Julius. *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*. Band 1 (Bern; München: Francke, 1959).
- Vaidya, P. L. *Daśabhūmikasūtram*. (Darbhanga: The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, 1967).
- Walde, Alois; ed. by Julius Pokorny. *Vergleichendes Wörterbuch der Indogermanischen Sprachen. Herausgegeben und Bearbeitet von J. Pokorny*. (Leipzig: Walter de Gruyter, 1927-1932).
- Кеппинг, К. Б., *Лес Категорий: Утраченная Китайская Лэйшу в Тангутском Перевод: Факсимиле Ксилографа*. (Москва: Изд-во "Наука, " Глав. ред. восточной лит-ры, 1983).
- Кычанов, Е. И., 荒川慎太郎, *Словарь Тангутского (Си Ся) Языка: Тангутско-Русско-Англо-Китайский Словарь*. (Киото: Филологические Науки Университет Киото, 2006).
- 《སངས་རྒྱལ་པལ་པོ་ཆེ་ཞེས་བྱ་བ་ཤིན་ཏུ་རྒྱས་པ་ཆེན་པོའི་མདོ་》，德格本藏文《大藏經》，phal chen, 35ka 1b1-38a 363a6。
- ཀླད་དབྱི་སྤུན་གྱིས་གཙོ་འགན་བཞེས་ནས་ཚཱ་སྤྱིག་བྱས་པ་，《པོད་རྒྱ་ཆོག་མཛོད་ཆེན་མོ།》，(པེ་ཅིན་: མི་རིགས་དཔེ་སྤྲུལ་ཁང་, 1993)。
- 于闐三藏沙門尸羅達摩譯，《佛說十地經》，CBETA 2022.Q1, T10, no. 287。
- 于闐國三藏實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》(八十華嚴)，CBETA 2022.Q1, T10, no. 279。
- 中村元，《広説佛教語大辞典》。(東京：東京書籍，2001)。
- 天竺三藏佛跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》(六十華嚴)，CBETA 2022.Q1, T09。
- 天親菩薩造、菩提流支等譯，《十地經論》，CBETA 2022.Q1, T26, no. 1522。
- 平川彰，《佛教漢梵大辭典》。(東京：靈友会，1997)。
- 西田龍雄，《西夏文華嚴經》1-3。(京都：京都大學文學部，1975-1977)。
- 余迺永，《新校互注宋本廣韻 定稿本》。(上海：上海人民出版社，2008)。

- 吳國聖，〈《華嚴經》「如孝子心」的梵藏漢文本對勘問題：論《華嚴經》的版本異同〉[Textual Criticism on “如孝子心” in Sanskrit-Tibetan-Chinese Editions of Avatamsaka Sutra: A Discussion on the Ancient Editions of Avatamsaka Sutra]，〈2019 華嚴專宗國際學術研討會論文集〉上冊，（臺北：財團法人臺北市華嚴蓮社，2019），頁 55-86。
- 吳國聖，〈西夏文華嚴經中的「孝」：基於梵、藏、漢、西夏文本對勘之研究〉[“Hsiao/Xiao” (Filial Piety) in Tangut Avatamsaka Sutra: Textual Criticism on its Sanskrit-Tibetan-Chinese-Tangut Editions]，〈2018 華嚴專宗國際學術研討會論文集〉下冊，臺北：財團法人臺北市華嚴蓮社，2019，頁 327-353。
- 辛嶋静志，〈《道行般若經詞典》（A Glossary of Lokaksema's Translation of the Astasahasrika Prajnaparamita）〉。（東京：創価大学国際仏教学高等研究所，2010）。
- 林英津，〈《西夏語譯〈真實名經〉釋文研究》〉。（臺北：中央研究院語言學研究所，2006）。
- 俄羅斯科學院東方文獻研究所、中國社會科學院民族學與人類學研究所、上海古籍出版社編，〈《俄羅斯科學院東方研究所聖彼得堡分所藏黑水城文獻 11=Памятники Письменности из Хара-Хото Хранящиеся в Санкт-Петербургском Филиале Института Востоковедения РАН》〉。（上海：上海古籍出版社，1999）。
- 孫伯君，〈《西夏新譯佛經陀羅尼的對音研究》〉。（北京：中國社會科學出版社，2010）。
- 荒川慎太郎，〈プリンストン大学所蔵西夏文華嚴經卷七十七訳注〉，《アジア・アフリカ言語文化研究》，81（2011），頁 147-305。
- 梁松濤，〈《黑水城出土西夏文醫藥文獻整理與研究》〉。（北京：社會科學文獻出版社，2015）。
- 許生根，〈日本藏西夏文刊本《大方廣佛華嚴經》考略〉，《寧夏社會科學》，2009：04（2009），頁 102-104。
- 馮雪俊，〈寧夏靈武出土西夏文《大方廣佛華嚴經》考〉，《宗教學研究》，2014：02（2014），頁 97-102。
- 榊亮三郎，〈《梵藏漢和四譯對校 翻譯名義大集》〉。（京都：真言宗京都大學，1916）。
- 賈常業，〈日本藏西夏文《大方廣佛華嚴經》與漢本的別異〉，《西夏研究》，2013：2（2013），頁 27-31。
- 鳩摩羅什譯，〈《十住經》〉，CBETA 2022.Q1, T10, no. 286。
- 漢語大詞典編纂處編纂，〈《漢語大詞典》〉。（上海：漢語大詞典出版社，2001）。

横山紘一、広沢隆之，《梵藏漢対照・藏梵漢対照佛教語辞典：瑜伽師地論に基づく》。(東京：山喜房佛書林，1997)。

澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA 2022.Q1, T35, no. 1735。

闍賓國三藏般若譯，《大方廣佛華嚴經》(四十華嚴)，CBETA 2022.Q1, T10, no. 293。

宋拓本《善財參問變相經》探討*

華梵大學佛教藝術學系 助理教授
陳俊吉

摘 要

唐代敦煌遺存的華嚴經變，不乏於經變中配置入法界品圖，其依據《華嚴經》的〈入法界品〉而來，但善財童子參訪畫面中並未有明確的參次，到了北宋入法界品圖轉換成獨立的善財童子五十三參圖，才出現明確的參次。中土出現獨立的善財童子五十三參圖，目前發現最早的遺存案例為宋拓《參問變相經》孤本，藉由該拓本有助於釐清此時期該造像藝術的發展特色。

原本《參問變相經》為完整的五十三參連環畫，但目前僅存第二十七參以前的內容，第二十八參以後的部分佚失。此本經變由忠上人所繪製，被當時文壇的高官、雅士、高僧所推崇並書題跋，按照這些題跋考據，子忠禪師完成線描五十三參圖與讚偈的時間下限為 1091 年，宋哲宗紹聖年間（1094-1098 年）刊刻拓印流通。

據考子忠禪師應該為臨濟宗黃龍派的僧侶，製作《參問變相經》之目的，是藉由華嚴經變來闡揚佛理，在創作該作品時有別以往的釋道畫僅著重於宣教部分，更加強作品本身人文畫的品味，每幅善財童子參訪畫面皆配上子忠禪師體悟的讚偈，以及經文節錄參訪大意，使得佛法、偈語與畫作合一，圖文並茂具有濃郁的文藝氣息，成為案頭雅賞作品，也使觀者寄情於善財童子身上、優游於華嚴法界之中。

關鍵詞：華嚴藏海、華藏世界、五十三參、文人畫

* 本篇文章〈宋拓本《善財參問變相經》探討〉，為筆者於「財團法人覺風佛教藝術文化基金會」之「佛藝專欄」所發表的〈宋拓本善財參問變相經〉一文之擴展研究。

一、《參問變相經》概述

在盛唐時依據《華嚴經·入法界品》已經發展出相關造像，中唐時發展出入法界品圖，描繪善財童子參訪善知識的歷程，從敦煌石窟壁畫可知，此時の入法界品圖主要依附於華嚴經變中，但並未出現明確的求法參次計算與各參訪所獲得法門，並未發展出獨立的善財童子參訪善知識母題。¹到了 10 世紀中葉，已經發展出較完善的善財童子參訪造像，例如在日本永觀二年（西元 984 年）法華寺舉行華嚴法會，便使用木質材料，製作出七至八寸的小人偶，穿著華麗錦緞製成的衣服，一共製作五十餘尊善知識作為法會供養用。²日本洛陽誓願寺，於 10 世紀末至 11 世紀初時，舉行佛事曾掛置五十餘幅的《善財童子歷參圖》記載，每日誦經讚揚導入極樂信仰。³此種彌陀信仰與華嚴的善財童子結合，應該源於中土，在五代時期吳越國統治杭州資賢寺石窟便遺留彌陀與華嚴信仰融合的案例。⁴

宋代時期，善財童子參訪的母題，已經由唐代「入法界品圖」，轉換為獨立的「善財童子五十三參圖」並有作品傳世，且畫面中有明確的參訪脈絡次序、參訪對象、獲得法門，甚至將每參進行讚偈解說，目前發現最早的案例為宋拓《華嚴經入法界品善財童子參問變相經》（以下簡稱《參問變相經》）孤本，藉由該拓本的探討，釐清此造像藝術發展特色。

目前所見《參問變相經》拓本，剪裱成經折裝，凹版印拓，一冊共二十八開，每折高約 27 公分，寬約 15.7 公分，每一開呈現右圖左文的模式。原本應為完整的五十三參連環畫，目前僅存第二十七參以前的內容，第二十八參以後的部分佚失。該書原本裝幀上下兩冊，但隨著歷史流變使得下冊佚失？還是原本僅裝幀一冊，但後半脫落佚失？依據東大寺僧人凝然（1240-1321 年）所撰《華嚴宗經論章疏目錄》記載，該寺院曾經度藏此本《善財參問圖像經》一卷。⁵由此推論原書應該是一卷，裝幀成上下兩冊，下冊推論由第二十八參開始，一直到最後的跋文。

¹ 陳俊吉，〈唐五代善財童子入法界品圖像探究〉，《書畫藝術學刊》第 20 期（臺北：國立台灣藝術大學，2016 年 6 月），頁 33-53。

² 源為憲編，《三寶繪詞》，收錄仏書刊行會編撰，《大日本仏教全書》冊 111，頁 449。

³ 在善財童子參訪功德雲比丘（德雲比丘）時，比丘教導善財童子念佛三昧法門，藉由甚深念佛三昧神力加持，必獲阿彌陀佛救脫往生西方極樂世界。釋昌好，《洛陽誓願寺緣起》，收錄仏書刊行會編撰，《大日本仏教全書》冊 117，頁 350。

⁴ 陳俊吉，〈五代吳越國資賢寺石窟造像探究〉，《靜宜中文學報》第 20 期（臺中：靜宜大學中文系，2021 年 12 月），頁 43-80。

⁵ 〔日〕相見香雨，〈新出現の宋拓華嚴入法界品善財參問變相經について（下）〉，《大和文華》第 16 號（大阪：大和文華館，1954 年 9 月），頁 67。

該書首開為序文與開經扉頁圖，從第二開一直到第二十八開，一共二十七幅畫面，依序為善財童子第一參至第二十七參的內容，每一參左側刻《八十華嚴·入法界品》相關經文節錄大意內容與讚頌一首。例如在第一參前的文字刻「華嚴入法界品善財參問變相經」標題，第二行開始節錄經文內容，善財童子於佛會中發阿耨多羅三藐三菩提心，文殊菩薩指引善財童子南參的情節進行交代，文後刻兩行讚偈一首。

傳世來源有序的《參問變相經》，在宋代時東渡日本，最早庋藏於奈良東大寺中，著錄於《華嚴宗經論章疏目錄》，江戶時期被豐後國佐伯藩第八代藩主毛利伊勢守高標（1755-1801 年）所收藏，書中鈐印「佐伯文庫」長形方印。⁶該書在其孫第十代藩王毛利高翰（1795-1852 年）奉獻給幕府，收納於紅葉文庫中，明治維新之際，文庫被內閣文庫接收。⁷在佐伯文庫的《法帳目錄》曾記載「華嚴法帖 一本」條目，即此《參問變相經》，至今包覆書籍紙套上仍墨題「華嚴法帖」，因此推論至東大寺流出至佐伯文庫收藏前，該書下冊已佚失僅存上冊殘本。而佐伯文庫的圖書大多毀於東京戰火之中，但不知何時此書流落民間，昭和時期（1926-1989 年）由藝術史學者香見相雨（1874-1970 年）所收藏。⁸2014 年 12 月《參問變相經》登場在杭州西泠印社秋拍的會場，拍品第 2434 號，引起學界與各方人馬注意，最終以 621 萬元人民幣高價拍出，目前為中國私人收藏。

關於此書長期以來受到學界重視，不少學者進行探討研究，首先，香見相雨在 1954 年《大和文華》第 15 號〈新出現の宋拓華嚴入法界品善財參問變相經について（上）〉、第 16 號載〈新出現の宋拓華嚴入法界品善財參問變相經について（下）〉，第一次將該拓本進行全面探討解讀。⁹其次，1960 年《大和文化研究》，梅津次郎發表〈「華嚴入法界品善財參問變相經」解題〉，書寫一篇簡要介紹，並刊登此變相經所有全圖，但甚為可惜當時紙質不佳又黑白印刷，相關圖片刊印體量甚小，每幅僅 5 公分高。¹⁰爾後，梅津次郎該文收錄在 1968 年《繪卷物叢考》一書中，篇名重訂

⁶ 佚名，〈日本佐伯文庫舊藏宋拓連環畫帖《華嚴經入法界品善財童子參問變相經》綜述〉，《天水遺珍・古籍善本宋版精萃：西泠印社二〇一四秋季十周年慶典拍賣會》2014 年 12 月 13 日古籍善本專場（杭州：西泠印社拍賣有限公司，2014 年），頁 79。

⁷ 〔日〕相見香雨，〈新出現の宋拓華嚴入法界品善財參問變相經について（下）〉，《大和文華》第 16 號，頁 67。

⁸ 佚名，〈日本佐伯文庫舊藏宋拓連環畫帖《華嚴經入法界品善財童子參問變相經》綜述〉，《天水遺珍・古籍善本宋版精萃：西泠印社二〇一四秋季十周年慶典拍賣會》2014 年 12 月 13 日古籍善本專場，頁 79。

⁹ 〔日〕相見香雨，〈新出現の宋拓華嚴入法界品善財參問變相經について（上）〉，《大和文華》第 15 號（大阪：大和文華館，1954 年 9 月），頁 1-7。〔日〕相見香雨，〈新出現の宋拓華嚴入法界品善財參問變相經について（下）〉，《大和文華》第 16 號，頁 59-67。

¹⁰ 梅津次郎，〈「華嚴入法界品善財參問變相經」解題〉，《大和文化研究》第 5 卷 11 號、通卷 31 號（天理：大和文化研究會，1960 年 11 月），頁 16-31。

為〈華嚴經入法界品善財參問變相經〉，該書的經變圖片較之前刊登在《大和文化研究》略大些，圖片也較為清晰，但仍無法觀察畫作細節部分。¹¹接著，1967 年荷蘭學者 Jan Fontein 撰《朝聖之旅的善財：中國、日本、爪哇的華嚴經的圖像》（*The Pilgrimage of Sudhana: A Study of Gandavyuha Illustrations in China, Japan and Java*）論文中談論該書，並與北宋末《文書指南圖讚》中的五十三參進行對比。¹²爾後，上世紀 90 年代開始學界探討善財童子五十三參圖，大多皆引用日本學者研究成果。¹³到了 2014 年 12 月 13 日該物品回到杭州拍賣，拍賣會之前的 10 月 15 日為此還舉辦了研討會，與會學者使用圖像學、風格學、裝裱史等進行探討，將其發表文章書錄於《天水遺珍·古籍善本宋版精萃：西泠印社二〇一四秋季十周年慶典拍賣會》一書之中。

本文將在前人的研究基礎上，重新對《參問變相經》進行更加深入的探討，釐清此作品與《五相智識頌》之間不一致之處，並且將《參問變相經》的序跋與作者的關係，以及作品藝術風格重新仔細爬梳。

二、《參問變相經》與《五相智識頌》

關於《參問變相經》後半闕失的內容實在令人遺憾，但值得慶幸的是日本所編輯《卍續藏》收錄《五相智識頌》，可補充《參問變相經》後半闕文之不足。今日所見《五相智識頌》為明治時期（1868-1921 年）小野玄妙（1883-1939 年）依據古抄本所輯入藏經中，但古本今日已佚失。¹⁴

按照《五相智識頌》文中題記得知：「建長三年四月九日，於知足院草菴，以聖願房之所，渡觀良房之唐本，書寫之了，彼本雖有畫像并經文，依卒爾省略之了。」¹⁵在建長三年（1251 年）四月九日，一位日本名心海（1224-？年）的僧人，於東大寺知足院的聖願房（應為日籍僧人，生卒年不詳）之草菴處，看到觀良房（應為日籍僧人，生卒年不詳）從宋朝帶回的此文本，便將圖冊中所配置序文、頌文、題跋抄入，但因時間倉促，省略了圖像與經文。日僧心海抄錄該經，極可能反映出

¹¹ 梅津次郎，《繪卷物叢考》（東京：中央公論美術出版，1968 年），頁 80-95。

¹² Jan Fontein, *The Pilgrimage of Sudhana: A Study of Gandavyuha Illustrations in China, Japan and Java* (Hugue: Mouton, 1967), pp.23-52.

¹³ 佚名，〈日本佐伯文庫舊藏宋拓連環畫帖《華嚴經入法界品善財童子參問變相經》綜述〉，《天水遺珍·古籍善本宋版精萃：西泠印社二〇一四秋季十周年慶典拍賣會》2014 年 12 月 13 日古籍善本專場，頁 80。

¹⁴ 〔日〕相見香雨，〈新出現の宋拓華嚴入法界品善財參問變相經について（上）〉，《大和文華》第 15 號，頁 1-2。

¹⁵ 〔日〕釋心海抄錄，《五相智識頌》，收錄《卍新纂大日本續藏經》第 58 冊，頁 623 中。

當時為明惠上人（1173-1232 年）中興華嚴宗的趨勢，心海應該受到此思潮影響亦有振興華嚴教法的心願。¹⁶

現存《參問變相經》與《五相智識頌》在序文與前二十七參的頌文內容一致，只是有些字出現訛字、別字、通假字，例如《參問變相經》序言的「撫是標目」。¹⁷《五相智識頌》則書「撫是標泊」。¹⁸另外，《參問變相經》中有避諱，所以部分文字出現增筆或減筆現象，例如在善財童子參訪法寶髻長者，長者以香來度眾生，在《參問變相經》云：「一九香信傳來久。」¹⁹在《五相智識頌》將「丸」改為「九」。²⁰在《參問變相經》中「敬」、「殷」、「愍」等字都缺筆。²¹

《參問變相經》的作者為忠禪師（生卒年不詳），《五相智識頌》乃抄錄《參問變相經》而來，但《參問變相經》中並未記載任何關於「五相智識頌」的文字，香見相兩提出可能是心海抄錄時自己取的新書名，此題目與忠禪師無關，因此有些記錄「五相知識頌忠撰」是有誤的。²²但香見相兩也沒有提出為何心海和尚另訂題名？筆者認為應該和華嚴教法中的「寄位五相」有關，闡述華嚴判教思想極重要的：寄位修行相、會緣入實相、攝德成因相、智照無二相、顯因廣大相。²³此五相分別代表善財童子參訪善知識歷程中，五種修行階位德相，最後圓滿證入法界。至於「智

¹⁶ 〔日〕相見香雨，〈新出現の宋拓華嚴入法界品善財參問變相經について（上）〉，《大和文華》第 15 號，頁 6。

¹⁷ 西冷印社拍賣有限公司編，《天水遺珍——宋刻《妙法蓮花經入注》、宋拓《善財參問變相經》書影 西冷印社拍賣有限公司：二〇一四秋季拍賣會暨「十周年慶典拍賣會」（杭州：西冷印社拍賣有限公司，2014 年），第一開。

¹⁸ 〔日〕釋心海抄錄，《五相智識頌》，收錄《叢新纂大日本續藏經》第 58 冊，頁 620 上。

¹⁹ 西冷印社拍賣有限公司編，《西冷印社二〇一四秋季十周年慶典拍賣會（部分精品選）》（杭州：西冷印社拍賣有限公司，2014 年），頁 275。

²⁰ 〔日〕釋心海抄錄，《五相智識頌》，收錄《叢新纂大日本續藏經》第 58 冊，頁 621 上。

²¹ 佚名，〈日本佐伯文庫舊藏宋拓連環畫帖《華嚴經入法界品善財童子參問變相經》綜述〉，《天水遺珍·古籍善本宋版精萃：西冷印社二〇一四秋季十周年慶典拍賣會》2014 年 12 月 13 日古籍善本專場，頁 64。

²² 〔日〕相見香雨，〈新出現の宋拓華嚴入法界品善財參問變相經について（上）〉，《大和文華》第 15 號，頁 4。

²³ 所謂「寄位五相」名相，在《佛光大辭典》云：「華嚴宗以寄位顯示教門深淺之差別，如寄別教一乘位之順序於終教等。據華嚴經隨疏演義鈔舉出華嚴經入法界品中之寄位五相，即：（一）寄位修行相，謂善財童子初參文殊菩薩，為寄十信之位，乃由智明生信，發菩提心起淨行，而南行參諸善知識以修圓頓自性，是為寄位修行相。（二）會緣入實相，緣，即一切事法；實，即一真之理。謂善財童子由參摩耶夫人至參彌勒菩薩，為寄等覺之位，乃現大願身而遍滿虛空，含攝一切眾生，三世諸佛皆住自法而安住不動，融會諸眾事緣以歸於實理，是為會緣入實相。（三）攝德成因相，德，即果德；因，即修因。謂善財童子參德雲比丘至參瞿波女，為寄三賢十聖之位，乃顯示不可思議攝三世聖賢事行之德，而成一念皆具之因，是為攝德成因相。（四）智照無二相，智，即實智；照，即照了。謂善財童子初參文殊菩薩，後歷參五十三善知識，於復參文殊菩薩時，仍不變初心，始終不二，智理相合，是為智照無二相。（五）顯因廣大相，謂善財童子於如來前，見普賢菩薩身上一毛孔皆示現無邊光明雲，普賢菩薩摩其頂而為其解說諸法，善財即得一切佛刹微塵數三昧門，與諸佛所證同等，是為顯因廣大相。」

識頌」三字，則表示抄入忠禪師所撰《參問變相經》中善財童子參訪每參善知識的讚偈。

由上可知《五相智識頌》抄錄自《參問變相經》無疑，對照《五相智識頌》讚偈可知，原本一共繪製五十四幅畫面，第一開序文旁的扉頁圖為開經圖像，而五十三參圖由第二開的文殊菩薩指引善財童子南參起算，倒數第二參再會文殊菩薩，末參為參訪普賢菩薩，一共描繪五十三幅參訪善知識情節。《華嚴經》中善財童子一共參訪五十五位，其中文殊菩薩登場二次，有一會同時參訪德生童子與有德童女二位善知識，所以應該會出現五十四位參訪畫面。但按照《五相智識頌》記載的畫面，扣除第一開序文旁的扉頁定訂名為「守護天等」，剩餘為善財童子參訪善知識的情節。²⁴

《五相智識頌》將善財童子參訪天主光女之後，所參訪遍友童子與善知眾藝童子合為一參畫面，訂名為「遍友、眾藝」；善知眾藝童子與賢勝優婆夷也合為一參畫面，訂名為「善知眾藝、賢勝」。²⁵若按照《五相智識頌》抄錄此二回參訪的詩句對照來看，在訪遍友童子與善知眾藝童子的頌為：「童子行行尋遍友，善知眾藝嗣其後，唱持字母入圓明，別是一家風景秀。」²⁶偈語出現遍友童子與善知眾藝童子兩位善知識，依據《華嚴經》可知善財童子參訪遍友童子時，善知識並未說法，而是指引善財童子南參善知眾藝童子，當善財童子參訪善知眾藝童子時，童子教其「善知眾藝菩薩解脫」，也就是「四十二波羅蜜字母法門」，或稱「四十二字母法門」、「華嚴四十二字母法門」。故將此二童子合為一個畫面，心海將畫面訂為「遍友、眾藝」也是適切。至於，心海所訂「善知眾藝、賢勝」的畫面，筆者認為有誤，因為該頌為：「次參賢勝諸三昧，底事元來無向背，多謝叮嚀說悟由，不免登途又辭退。」²⁷偈語中僅出現賢勝優婆夷，並未出現善知眾藝童子，而善知眾藝重複出現兩次也顯得不合理，況且在歷代五十三參的參次計算未出現如此排序，從南宋至目前善財童子五十三參，基本上都將善知眾藝童子與賢勝優婆夷分為兩參。²⁸推論該畫面極可能僅描繪出善財童子參訪賢勝優婆夷的內容，可能是心海和尚當時判斷圖片，或抄錄時筆誤，後人皆不察知。而此種將遍友童子與善知眾藝童子合為一參，源於唐代華嚴三祖釋法藏（643-712 年）的判教思維。²⁹可見忠禪師在製作《五相智識頌》時，極可能受到華嚴祖師的判教思想影響，才會如此安排。

²⁴ 〔日〕釋心海抄錄，《五相智識頌》，收錄《卍新纂大日本續藏經》第 58 冊，頁 622 上。

²⁵ 同上註，頁 622 下。

²⁶ 〔日〕釋心海抄錄，《五相智識頌》，收錄《卍新纂大日本續藏經》第 58 冊，頁 622 中。

²⁷ 同上註。

²⁸ 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（臺北：國立台灣藝術大學，2012 年 6 月），頁 378-387。

²⁹ 〔唐〕法藏述，《華嚴經探玄記》卷十八，收錄《大正新脩大藏經》第 35 冊，頁 450 下。

三、序文與跋文內容

由《參問變相經》與《五相智識頌》來看，在卷首序文與卷末跋文，出現許多文人的題文，為重要的文獻值得仔細研讀，在《參問變相經》序文如下：

大華嚴藏，流出無邊萬行，種種差別，開方便門，以幻修幻，靈光微耀，六相俱空，此善財南遊，不思議境界也。有忠上人者，撫是標目，以筆三昧，遊戲神通，幻出諸相，如鏡涵像，對現色身，若人如是觀，如是信解，不起于坐，親見德雲比丘，初未發心，已契文殊室利，屬予為序，予欲無言得乎哉，滎陽潘興嗣述。³⁰

忠上人囑託潘興嗣（1023-1100 年）為其作品寫序，可見二人關係密切。在序文中闡述的重點：第一，華嚴的微妙法，唯心所造，如《華嚴經》偈云：「若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。」³¹又云：「心如工畫師，能畫諸世間，五蘊悉從生，無法而不造。」³²而華嚴宗判教思想上謂「六相」：總相、別相、同相、異相、成相、壞相，其本質也是空，善財童子的最終成就證入法界，實在不可思議。³³第二，忠上人以筆遊戲三昧，繪出善財童子五十三參圖實在精妙，心中幻化出諸相，如果觀者可以如此觀，不用如同善財童子五十三參尋訪諸善知識，頃刻即參訪諸善知識，當下便與文殊菩薩相契，則能入華嚴藏海。

潘興嗣，字延之，號清逸居士，江西南昌新建人，幼以父蔭得官，授江州德化（江西省九江市）縣尉，同郡許瑊（生卒年不詳）始拜江州守，他前往見之，許瑊對他無禮，因而辭官歸去。³⁴熙寧年間（1068-1077 年）召為筠州（今江西高安縣）推官，不任官引退成為隱居在野文人。³⁵他和王安石（1021-1086 年）、曾鞏（1019-1083 年）等文人友好。³⁶和北宋理學家周敦頤（1017-1073 年）為至交，曾為他撰

³⁰ 原圖抄錄文字，圖片出自〔日〕相見香雨，〈新出現の宋拓華嚴入法界品善財參問變相經について（上）〉，《大和文華》第 15 號，圖片頁 XI。

³¹ 〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷十九，收錄《大正新脩大藏經》第 10 冊，頁 102 上-中。

³² 〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷十九，收錄《大正新脩大藏經》第 10 冊，頁 102 上。

³³ 關於華嚴宗的六相探討，詳參釋明達，《華嚴六相思想之研究》（臺北：華嚴專宗學院大學部第六屆畢業論文，1998 年），頁 1-34。

³⁴ 〔清〕陳夢雷編著，《欽定古今圖書集成》博物彙編神異典第二百十一卷居士部，收錄楊家駱主編，《古今圖書集成》第 50 冊神異典下（臺北：鼎文書局，1977 年），頁 2153 上。

³⁵ 北京大學古文獻研究所編，《全宋詩》第 10 冊（北京：北京大學出版社，1998 年），頁 6448。

³⁶ 曾鞏曾為潘興嗣上奏〈奏乞與潘興嗣子推恩狀〉，收錄《元豐類稿》中。〔宋〕曾鞏撰，《元本元豐類稿》卷三十三冊（北京：國家圖書館出版社，2018 年），頁 58-60。

寫墓誌〈濂溪先生墓誌銘〉。³⁷潘興嗣長期在江西南昌東湖上彈琴，曾經臨濟宗黃龍派僧人潛庵清源（1032-1129 年）來訪，對答中充滿禪機。³⁸潘興嗣將彈琴視為助於風教，還帶有儒家的以樂移俗的文人思維，以此契機禪風。³⁹而他好佛，平時喜好與禪僧往來，曾協助新建鹿苑寺。⁴⁰史料記載，潘興嗣退隱後，參禪雲遊，受黃龍派慧南禪師（1002-1069 年）印可傳為法嗣。⁴¹

卷末題跋一共四位，為當時著名的文豪與高僧，依據《五相智識頌》的跋文如下：

余頃閱華嚴，至德生童子，有惠童女品，以清涼疏主李長者論主義，詳之未諭，反復深思，忽自有省，作頌曰：「妙意童真未後收，善財到此罷南遊，豁然頓入毗盧藏，悔向他山見比丘。」今因延慶老携所畫華嚴變相，及五十二頌相示，因記前頌，筆于卷末，以足其意。紹聖四年閏二月十一日，知洪州張商英筆。⁴²

張商英（1044-1122 年）在紹聖三年（1096 年）任職洪州（古時江西南昌、河南輝縣分別稱洪州）知縣，隔年閏二月戊申日（二十三日）任江、淮、荊、浙等路發運副使。⁴³該題款於紹聖四年（1097 年）閏二月十一日，此時他還就任洪州知縣。而文中惠童女應為有德童女。張商英曾獲臨濟宗黃龍派的兜率從悅禪師（1044-1091 年）印可，傳其法嗣。⁴⁴跋文中所寫的偈語若能意味，則入華嚴藏海，便不用參訪問道。此種思維有頓悟當下即是，佛在靈山莫遠求，在唐代禪宗臨濟慧照禪師（?-866 年）也說過心即佛，莫外求。⁴⁵北宋臨濟宗黃龍派雲庵真淨禪師（1025-1102 年）撰的〈不二〉云：「平等觀諸子，家門不二開。客程無是處，浪迹總歸來。法

³⁷ 曹月堂主編，《中國文化世家》江右卷（武漢：湖北教育出版社，2004 年），頁 127。

³⁸ 〔清〕陳夢雷編著，《欽定古今圖書集成》博物彙編神異典第二百十一卷居士部，收錄楊家駱主編，《古今圖書集成》第 50 冊神異典下，頁 2153 上。

³⁹ 蔣義斌，《宋儒與佛教》（臺北：東大圖書公司，1997 年），頁 103。

⁴⁰ 〔清〕謝旻等監修，《江西通志》卷一百一十一，收錄《景印文淵閣四庫全書》第 516 冊（台北：商務印書館，1986 年），頁 662 上。

⁴¹ 〔明〕朱時恩輯，《居士分燈錄》卷下，收錄《已新纂大日本續藏經》第 86 冊（東京：國書刊行會，1975-1989 年），頁 595 上。

⁴² 〔日〕釋心海抄錄，《五相智識頌》，收錄《已新纂大日本續藏經》第 58 冊，頁 623 上。

⁴³ 羅凌，《無盡居士張商英研究》（武漢：華中師範大學出版社，2007 年），頁 278-280。

⁴⁴ 〔明〕朱時恩輯，《居士分燈錄》卷下，收錄《已新纂大日本續藏經》第 86 冊，頁 595 中。

⁴⁵ 與祖佛不別，但莫外求。爾一念心上清淨光，是爾屋裏法身佛；爾一念心上無分別光，是爾屋裏報身佛；爾一念心上無差別光，是爾屋裏化身佛。此三種身是爾即今日前聽法底人，祇為不向外馳求，有此功用。〔唐〕慧然集，《臨濟慧照玄公大宗師語錄》卷一，收錄《大正新脩大藏經》第 47 冊（東京：大藏經刊行會，1924-1935 年），頁 497 中。

寶名如意，禪朋號善財。共遊華藏界，寰宇一塵該。」⁴⁶這些偈語並非表達參訪不重要，宋代禪宗盛行學禪之人喜好雲遊參訪，為善財行的表現，當參訪踏尋歸來，回歸自性了悟，發現華嚴法界即在當下，若沒有之前遍訪善知識，何來後來頓悟法界。由跋文可知延慶老自身攜帶所畫華嚴變相及偈頌前來，此延慶老與潘興嗣序文中的忠上人實為同一人。而跋文中「五十二頌」之說有誤，計算實為五十三幅參訪畫面，究竟是張商英誤寫，還是日僧心海誤抄，應該是誤抄的可能性較大，因為下一段為黃庭堅（1045-1105 年）的跋文所寫的為「五十三」。黃庭堅的題記云：

集賢校理黃庭堅一稽首：「均工能畫諸世間，十方三世唯心造。五十三門一關紐，我與善財同徧參。幻人夢入諸境界，一切學道真規矩。菩提妙德生死心，重重影現大圓鏡。」⁴⁷

黃庭堅（1045-1105 年），字魯直，號山谷，洪州分寧人，按史料記載：「哲宗立，召為校書郎、《神宗實錄》檢討官。逾年，遷著作佐郎，加集賢校理。《實錄》成，擢起居舍人。」⁴⁸黃庭堅任集賢校理一職為元祐元年至六年（1087-1091 年）編撰《宋神宗實錄》。黃庭堅對於佛學頗有研究，為禪宗黃龍派祖心禪師（1025-1100 年）的法嗣。⁴⁹文獻記載他喜好作艷詞，廣為世人傳頌，一日與李公麟（1049-1134 年）一同去見雲門宗的圓通法秀禪師（1027-1090 年），李公麟被禪師喝斥畫馬未來神識將投胎馬身，而喜好作艷詞的未來也將受報將比馬身更慘，二人惶悚悔悟，李公麟不再畫馬，黃庭堅不再作艷詞迷惑世人。⁵⁰黃庭堅該首讚偈，前面兩句闡釋華嚴諸世間唯心所造，接著兩句講述若了解善財童子五十三參關鍵，便能與善財童子同去參訪善友。最後四句講述，廣行菩薩行的心願，入華嚴教主重重無盡的華嚴法界中，同《八十華嚴》中所云：「十方所有諸變化，一切皆如鏡中像，但由如來昔所行，神通願力而出生。若有能修普賢行，入於菩薩勝智海，能於一切微塵中，普現其身淨眾刹。」⁵¹此外，黃庭堅的讚偈也是目前發現最早，明確以「五十三參」之名，來闡釋善財童子參訪諸善知識的經變圖，此乃唐五代華嚴經變中的入法界品圖所沒有的現象。繼黃庭堅之後的跋文，由當時的大文豪蘇轍（1039-1112 年）書寫：

⁴⁶ [南宋] 頤藏主集，《古尊宿語錄》卷四十五，收錄《卍新纂大日本續藏經》第 68 冊，頁 303 下。

⁴⁷ [日] 釋心海抄錄，《五相智識頌》，收錄《卍新纂大日本續藏經》第 58 冊，頁 623 中。

⁴⁸ [元] 脫脫等撰，《宋史》卷四百四十四、列傳第二百三，收錄許嘉璐主編，《二十四史全譯》宋史第 15 冊，（上海：世紀出版集團，2004 年），頁 9627。

⁴⁹ [明] 朱時恩輯，《居士分燈錄》卷二，收錄《卍新纂大日本續藏經》第 86 冊，頁 598 上。

⁵⁰ [宋] 普濟集，《五燈會元》卷十七，收錄《卍新纂大日本續藏經》第 80 冊，頁 362 中。

⁵¹ [唐] 實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷八，收錄《大正新脩大藏經》第 10 冊，頁 41 下。

予聞李伯時畫此變相，而未見也，伯時好學，善楷書小，畫為今世道子。忠師，未識伯時，而此畫已自得其髣髴，當往從之游，以成此絕技耳。眉山蘇子由題。紹聖三年九月佛印元老自雲居訪予高安，携以相示。⁵²

由題記可知蘇轍書余紹聖三年（1096年），蘇轍本身為佛教忠實信徒，為臨濟宗黃龍派的洪州順禪師（？-1094年）的法嗣。⁵³書寫此時，蘇轍派任江西筠州（州治在高安縣），佛印了元禪師（1032-1098年）自江西雲居山至筠州拜訪蘇轍，恰好攜帶忠上人的畫作便與蘇轍同品。蘇轍評論說曾聞李公麟（1049-1106年）曾繪製五十三參變相，當時李公麟可媲美唐代吳道子（685-758年）的美譽，而忠禪師並未認識李公麟，卻能自我體悟描繪彷彿李公麟所繪之作，蘇轍看待此經變圖的角度，以文人畫的觀點看待，強調游於藝的技法高尚，對於該經變的華嚴教法，並無著墨。該作品之後為佛印了元禪師的題跋，對於蘇轍的觀點頗有微辭：

蘇公：「忠師之筆，髣髴李伯時。」此特見其畫耳。予謂忠師非畫也。直欲追善才影迹，逍遙法界之間耳。後之覽者，不起于座，自於覺城東際。逆觀文殊象王迴旋。平生際會南求善友，遍歷百城，曠劫之，一時參畢。所謂開大施門，於末法之時，畫焉能盡之。紹聖丙子十月二十日臥龍庵佛印大師（了元）跋。⁵⁴

對於，蘇轍著重於經變畫中人物表現技法的觀點，佛印了元禪師以出家人的身分導回佛法本身，認為經變畫的圖像，不僅僅是表現出令人歎為觀止的高超技法，而是傳達善財童子參訪諸善知識的歷程內容，著重於宣教的內涵，而該題記寫於1096年。

四、作者忠禪師

由上述的題款可以得知，延慶老、忠上人、忠師實為同一人，但查閱中國佛教藏經傳記中並無相關文獻，此本《參問變相經》從宋至清代藏經中也未收錄。但明代時，該文獻似乎仍在部分佛門中流傳，在上世紀80年代，山西五臺山顯通寺銅塔內發現了明代萬曆年間手書《大方廣佛華嚴經綸貫》，又稱為《複庵和尚華嚴綸貫》，是指導讀經的教科書，複庵和尚（生卒年不詳）曾追隨真歇清了禪師（1088-1151年）學習，為兩宋時期復興曹洞宗的重要人物，融合諸教，主張禪淨雙修，

⁵² 〔日〕釋心海抄錄，《五相智識頌》，收錄《卍新纂大日本續藏經》第58冊，頁623中。

⁵³ 〔明〕朱時恩輯，《居士分燈錄》卷二，收錄《卍新纂大日本續藏經》第86冊，頁602上。

⁵⁴ 〔日〕釋心海抄錄，《五相智識頌》，收錄《卍新纂大日本續藏經》第58冊，頁623中。

該作品許多理念出自真歇清了，書中引用忠禪師《參問變相經》與惟白禪師《文殊指南圖贊》的大量內容，可見該作品在宋代時受到禪宗的推崇。⁵⁵

依據清道光《靖安縣志》記載：「延慶寺距縣西北八十里，忠夏都梁天監中建。宋紹聖間僧子忠刻華嚴像，黃山谷為之頌云：『巧工能畫諸佛像，十方三世惟心造。』後洪武初僧道泰復興。」⁵⁶可知忠上人應為江西靖安縣延慶寺的延慶子忠禪師，生卒年不詳，而目前學界考據皆如此認定。⁵⁷至於，子忠禪師是屬於禪宗何派別？史料中不無記載，但按照子忠禪師所邀請為《參問變相經》寫序文與跋文的潘興嗣、張商英、黃庭堅、蘇轍等人皆屬於臨濟宗的黃龍派傳人，只有佛印禪師屬於雲門宗，推論延慶子忠禪師可能請同門的在家居士撰文藉此提升該宗門聲望。此外，黃龍派的發展整體上也和江西地域有密切關係，黃龍派開山祖師龍門慧南禪師，為信州玉山人（今江西省玉山縣），在楚圓禪師（986-1039年）那得法後南遊，爾後主要在江西一代活動，曾住錫廬山歸宗寺，後來又去江西黃檗山結庵，晚年在修水境內黃龍寺宏揚禪法。⁵⁸

延慶子忠禪師究竟何時完成《參問變相經》的線描作品與相關偈文，由黃庭堅任集賢校理所題頌偈時間推論，完成作品時間下限為1091年。最後一個跋的年份為1096年，所以刻印拓本應該在此時間之後，而拓本完成的下限按縣志記載為紹聖年間（1094-1098年）刊刻始拓，最遲不晚於1098年之年，已經開始拓印該經書流傳。

此外，在宋代文字避諱趨嚴謹且完善，皇帝七世祖以上的名字都須避諱，連讀音相近也須避諱，如宋欽宗趙桓（1100-1161年），因桓、紉讀音相近須避諱，《淳熙重修文書式》記載垣、丸二字須避趙桓廟諱，但該《參問變相經》中的此二字並未避諱，也證明該版為北宋欽宗之前刻本。⁵⁹

⁵⁵ 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》總175期（北京：國社會科學出版社，2019年2月），頁69-70。

⁵⁶ 〔清〕朱堂、李紀疇等編修，《靖安縣志》卷十二，收錄《中國方志叢書 華中地方913冊 江西省靖安縣志二》（臺北：成文出版社，1989年），頁886。

⁵⁷ 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》總175期，頁69-70。佚名，〈日本佐伯文庫舊藏宋拓連環畫帖《華嚴經入法界品善財童子參問變相經》綜述〉，《天水遺珍·古籍善本宋版精萃：西泠印社二〇一四秋季十周年慶典拍賣會》2014年12月13日古籍善本專場，頁64-65。

⁵⁸ 蔡日新，《五家禪源流》（蘭州：甘肅民族出版社，2009年），頁510-512。

⁵⁹ 佚名，〈日本佐伯文庫舊藏宋拓連環畫帖《華嚴經入法界品善財童子參問變相經》綜述〉，《天水遺珍·古籍善本宋版精萃：西泠印社二〇一四秋季十周年慶典拍賣會》2014年12月13日古籍善本專場，頁76。

五、潘興嗣序文與經文書法差異

目前傳世《參問變相經》的殘本來看，在序文的書法與內文書法的字體有顯著的差異，並非同一人所書風格，在第一開序文的部分有屬名潘興嗣，該篇序文應該為潘興嗣的書法摹刻拓本。至於，第二開至地二十七開的內文中，每幅經變圖另一側配置的小楷，雖無屬名，推論應該為子忠禪師所書寫。二人的書風、字體結構上有明顯不同。

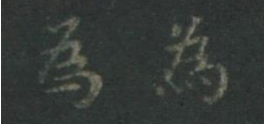
潘興嗣的楷書字體較大，每字大於 1 公分，部分字體並帶有行書的筆法，最明顯的「出」字，在豎劃連筆書寫，呈現行書趣味。亦有部首偏旁使用行書筆意，如「辵」部的「述」字，但亦有辵部書寫上使用趨近楷書筆法，例如「遊」、「邊」字。在水部旁的「洎」字，上面一點獨立，下方兩點會連筆成豎勾狀行書用筆，例如「流」、「潘」字，亦有「洎」部將三點分離採楷書字形，如「涵」字（圖表 1）。整體而言，通篇以楷書為主，部分略加行書筆意，使得字形大小錯落自然，別具風趣。

圖表 1 潘興嗣書法表現

圖片						
字形	出	述	遊	潘	流	涵
出處	《參問變相經》第一開序文					

至於，子忠禪師所寫書風，通篇以楷書呈現，每字小於 1 公分，並且帶有唐楷的趣味性，字體秀麗工整排列，每字的結構嚴謹，用筆細膩小心，例如「遊」、「寶」、「離」等字。但少數有些字體在筆法上會加入行書筆意，例如「為」字下面四點、有將其連為一筆的行草筆法，或以四點分開呈現的楷書筆法，例如在第十四開、二十七開中所出現「為」字二次，便分別使用不同寫法，以增進書法的變化性。在第二十七開中「門闥」二字，在「門」字採用標準楷書寫法，「闥」字的門部的表現上使用行書的筆法，使得二字門部表現上有所變化（圖表 2）。

圖表 2 子忠禪師書法表現

圖片					
字形	遊	寶	離	為	闥
出處	《參》24	《參》27	《參》27	《參》27	《參》27
備註	參指《參問變相經》的代稱，本表編號指該書第幾開頁。				

二人在表現書法字形結構上也是有所差異，例如序文中「發心」中的「發」字，潘興嗣上方書寫成「业」，而子忠禪師書寫為「𦍋」；「界」字，潘興嗣將田下方書寫成「分」形，而子忠禪師書寫為「介」形；在善財童子的「善」字，潘興嗣將羊部的上段與下段橫畫分開，並在橫畫上點頓撇上兩點，而子忠禪師書寫為羊部的上段與下段相連，並無頓撇上兩點；潘興嗣的「心」字中的點是向上勾成為「✓」，而子忠禪師的中的點是向下成為頓筆「丶」；在「此」字的表現上，潘興嗣將字體左右半以橫劃相連，帶有行書筆趣，而子忠禪師則將字體左右半分開，呈現標準的楷書結構；而「無」字的表現上，潘興嗣起筆的「ノ」、「一」，以行書連筆書寫，後半字形結構接著以楷書書寫；而子忠禪師自起筆皆以楷書書寫；至於，華嚴的「嚴」字，上半部潘興嗣書寫兩個口，而子忠禪師有同潘興嗣的筆法字體，也有將「嚴」的上半部，簡化為三點結構。除此之外，在「欲」、「是」、「興」等字上也有明顯差異。雖然子忠禪師通篇以小楷書法撰寫，但用筆上嚴謹、具有法度，有時相同字體在書寫上也注意到字體結構不同的變化運用，由此來看子忠禪師也是一位擅長楷書外，亦會書寫行書的方家（圖表3）。

圖表3 潘興嗣與子忠禪師書法表現比較

字形	發			界		
圖片						
作者	潘興嗣	子忠禪師	子忠禪師	潘興嗣	子忠禪師	子忠禪師
出處	《參》1	《參》14	《參》16	《參》1	《參》14	《參》16
字形	善		心		此	
圖片						
作者	潘興嗣	子忠禪師	潘興嗣	子忠禪師	潘興嗣	子忠禪師
出處	《參》1	《參》2	《參》1	《參》16	《參》1	《參》5
字形	無			嚴		
圖片						
作者	潘興嗣	子忠禪師	子忠禪師	潘興嗣	子忠禪師	子忠禪師
出處	《參》1	《參》5	《參》5	《參》1	《參》2	《參》27

字形	欲		是		興	
圖片						
作者	潘興嗣	子忠禪師	潘興嗣	子忠禪師	潘興嗣	子忠禪師
出處	《參》1	《參》16	《參》1	《參》28	《參》1	《參》16
備註	參指《參問變相經》的代稱，本表編號指該書第幾開頁。					

六、扉頁圖殘圖與序文

現存拓本《參問變相經》的第一開右側為扉頁畫，左側為潘興嗣序文，仔細觀察扉頁畫時，可發現該畫面並不完整，有殘圖的疑慮。扉頁畫中央描繪文殊菩薩，頭戴高冠，身著天衣菩薩裝，體格修長，跣足站立於蓮花之上，左手其中三指彎曲欲與母指相捻，右臂伸出覆掌摩頂前方善財童子。文殊菩薩身後放置一座方形金剛寶座，寶座後方站立兩尊雙手合十的脅侍菩薩，寶座版上刻劃一朵碩大蓮華寶相華圖騰。文殊菩薩左側上方站立一位身著袈裟，雙手合十，眉清目秀的年輕比丘，身後配置頭光，跣足站立蓮花上（圖 1）。比丘身旁出現殘存的另一個頭光局部，原本應該配置一位比丘或者菩薩，在善財童子左側，即比丘所踏的蓮花的下方，還殘存寶座主角局部，該寶座主角局部明顯比文殊菩薩的寶座還富麗繁華，原本的體量應當大於文殊菩薩的寶座，推論原本寶座上極可能表現出是華嚴教主，端坐其上，佛兩側至少各配置二尊脅侍，此畫面應為華嚴七處九會中的第九會，該會中出現文殊菩薩攝善財的場景。

在宋遼金時期的華嚴經刻版畫，在扉頁處常見到以華嚴教主為核心的構圖，而該畫面中卻缺乏了華嚴教主，以及拓本殘存缺失圖像局部，扉頁圖明顯缺了左半，而該扉頁圖與序文之間有拼接痕跡，原本應該序文與扉頁圖各自為獨立畫面，但為何會成為目前的樣式，使人疑惑？筆者推論可能的成因：其一，延慶子忠禪師完成《參問變相經》的線描作品與相關偈文，不久便找工匠進行摹刻雕版，當時每幅結構十分一致，右側為圖，上下配置框線，左側為文字，未配置框線，只有扉頁圖例外，圖橫跨左右兩側。當子忠禪師將畫作正本拿給當時文人與高僧觀看，並請他們為作品寫下序跋，當文人序跋完成之後，再請工匠進行版畫摹刻文字，而本來預留潘興嗣的序文為全紙，打算將其放置扉頁畫之前，但潘興嗣序文卻只書半紙，另一半空白，顯得畫面排版不協調。而且每開都是右圖左文的模式呼應，子忠禪師衡量結果將扉頁圖左裁除，強調善財童子發菩提心文殊菩薩摩頂部分，潘興嗣的序文右側空白處裁除，將二者相接成為首開頁，且畫面扉頁圖裁切得宜，乍看並不會發現缺了一半的扉頁圖，除非仔細觀察。

其二，當時序文與扉頁圖各為獨立畫面，而該拓本並非子忠禪師的始拓本，為後人的再次拓本。當時雕版可能已經部分損毀或佚失，乃至漏拓。或者墨拓擁有者佚失此張拓片，在善巧變通下才進行如此處理。但這種推論又有些不合理，因為此本傳到日本時，善財童子五十三參其餘的每參畫面完整，乃至經變後方的跋文也沒有遺失，僅獨缺半幅經畫面，顯得有些不合理。而該拓版完成後距離兩宋之際，年代並非十分久遠，且江西兩宋之際，該處也沒受到戰火干擾，不應該缺版，若真有缺版，當時該拓本禪門流傳甚廣，若有殘缺補刻並非難事，可惜擁有者並未進行翻刻。

另外，還值得一提的，當時日僧心海訂名該扉頁圖名稱為「守護天等」，然則實際畫面中並未出現任何關於天王、護法等圖像，該經變表現出善財童子於會中發菩提心，文殊菩薩摩頂內容，心海不察題名有誤應該更改之。



圖1 〈序文與扉頁圖〉，出自《參問變相經》第一開，延慶子忠禪師，紙本墨拓，每折 27x15.7cm，宋元祐六年（1091 年）以前完成手繪圖與讚偈；1097-1098 年間刊刻拓印，日本東大寺舊藏，現今私人藏。

七、作品拓印與裝幀

經本背後襯紙也相當特別，使用雙層《崇寧藏》的《舍利弗阿毘曇論》殘經紙。《崇寧藏》又稱《崇寧萬壽大藏》為中國南方系統第一部寺院所刻藏經，雕刻於福州東禪寺等覺院，最初雕刻於北宋元豐三年（1080 年）以前，至徽宗崇寧二年（1103 年）刻藏完成，但到了南宋寧宗慶元二年（1196 年）又進行藏經補版。⁶⁰在《參問變相經》第二十一開背面出現鈐印朱紅長方印「□禪大藏」，缺字為「東」（圖 2），在第三、四、六、八、十二、十五、二十三、二十七、二十八開襯紙經文的接縫處刻印小字，其中以第十二開字樣最全，即：「邛／五卷／十二／安撫賈侍郎捨／丙辰／江茂」（圖 3）。⁶¹「邛」為《崇寧藏》依據千字文排序的《舍利弗阿毘曇論》字號；「五卷」表示該論第五卷；「十二」表示印刷紙次；「安撫賈侍郎捨」表示施錢刻印功德主，撫賈侍郎據《福州府誌》考，賈侍郎為賈達（生卒年不詳），於淳熙十三年至十六年（1186-1189 年）擔任福建安撫使。「丙辰」為刻印年代，即慶元二年；「江茂」為刻工名。⁶²

現存《參問變相經》屬於第一次原裝幀，使用南宋 1196 年《崇寧藏》印刷殘經作襯紙，此現象說明《參問變相經》裝裱時間應在此時間之後，但又距離不遠，所以才出現大量《舍利弗阿毘曇論》殘經廢料足夠用以裝幀不以為珍，而當時裝幀並非十分精美略顯粗糙。

現存該本《參問變相經》刻板最遲於 1098 年以前完成，裝幀約在 1196 年左右，墨拓應該在此段時間中。在該扉頁圖中兩尊脅侍菩薩的上方，出現一條拓本殘缺的紋路，呈現橫線（圖 1）。此種現象說明，該拓本應該並非 1098 年的始拓版，為後人使用舊版再拓印，拓版使用久了出現部分損毀老化現象。若進一步由《參問變相經》紙張取樣分析來看，墨拓紙與托紙皆為構皮白棉紙二者應屬同材質，襯紙為竹漿紙，而構皮白棉紙與竹漿紙為南宋常見的印刷紙張材料，該拓本在南宋印拓的可能性極高，但版畫內容拓印尚且清晰來看，版畫老化情況尚未嚴重，可能拓印於兩宋之際。⁶³由此來看墨拓與托底的時間相近，可能江西靖安縣延慶寺墨拓完後不久便進行襯底，而後作品流傳到福建福州，運用《崇寧藏》殘紙進行裝幀。

⁶⁰ 李際寧，《佛經版本》（南京：江蘇古籍出版社，2002 年），頁 70-71。

⁶¹ 佚名，〈日本佐伯文庫舊藏宋拓連環畫帖《華嚴經入法界品善財童子參問變相經》綜述〉，《天水遺珍·古籍善本宋版精萃：西泠印社二〇一四秋季十周年慶典拍賣會》2014 年 12 月 13 日古籍善本專場，頁 72。

⁶² 同上註，頁 75。

⁶³ 王菊華，〈拓本《華嚴經入法界品善財童子參問變相經》紙樣分析報告〉，《天水遺珍·古籍善本宋版精萃：西泠印社二〇一四秋季十周年慶典拍賣會》2014 年 12 月 13 日古籍善本專場，頁 123。



圖2 〈(東)禪大藏朱文印〉，出自《參問變相經》第二十一開背面襯紙，印高約7cm；印寬3.2cm，裝幀約在1196年左右。

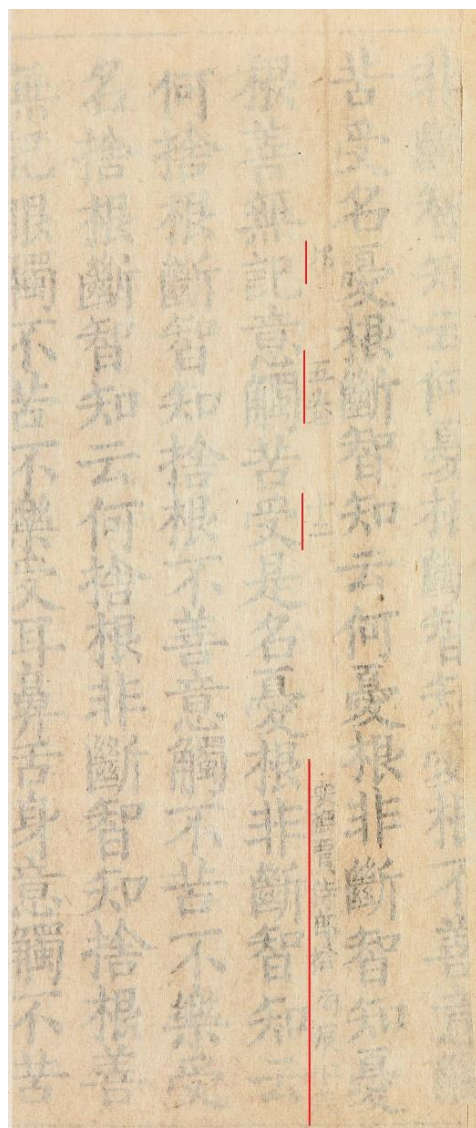


圖3 〈經文背後襯紙刊記〉，出自《參問變相經》第十二開背面襯紙，裝幀約在1196年左右。刊刻「邛／五卷／十二／安撫賈侍郎捨／丙辰／江茂」文字以紅線標示。

八、作品拓版與拓法

流傳至今《參問變相經》孤本究竟是木刻拓本，還是石刻拓本，目前學界尚無定論，其中認為木刻本的觀點佔多數，理由為刀法細膩、線條流暢、無斷版現象，應為初拓本，因為木刻版印刷久了會產生開裂或斷版等情況，另一派學者認為應該是石拓，認為木拓之目的通常為了加快印刷速度，應該使用陽刻版，而非

陰刻版，審度該拓版尺寸較小，因而推論石拓原版可能是玉版冊書之類的墨拓成品。⁶⁴

宋代雕版印刷技術成熟，石刻多用於書法的法帖中，在佛經部分目前並未發現宋代玉冊的實例，但在明清時期宮廷佛經不乏此工藝技法的展現。如果進一步仔細審度作品，可以發現在某些墨拓的部分出現似木紋的質感，例如第一參文殊菩薩身後的祥雲與背光處，可看見數條斜紋（圖 4）；第四參善住比丘下方大海，隱約可發現數條縱紋呈現出木質年輪（圖 5）；第五參彌伽長者身後的祥雲也出現木質垂直紋理以及不規則的肌理（圖 6）。準此判斷，大體上推論可能是木刻版非石板，如果進一步觀察第一開扉頁畫的拓本中，畫面脅侍菩薩圓光中拓印殘缺的紋理，呈現橫線，說明應該為木紋開裂現象，而非石紋的表現。

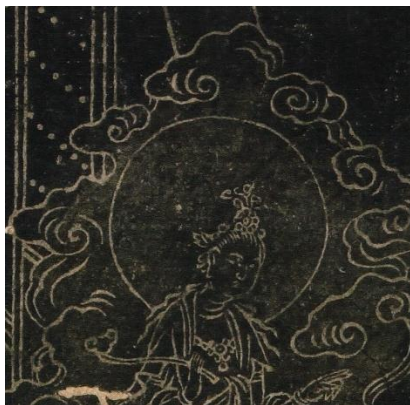


圖 4 〈善財童子首參文殊菩薩局部〉，出自《參問變相經》第二開，延慶子忠禪師，紙本墨拓，每折 27×15.7cm，宋元祐六年（1091 年）以前完成手繪圖與讚偈；1097-1098 年間刊刻拓印，日本東大寺舊藏，現今私人藏。



圖 5 〈善財童子第四參善住比丘局部〉，出自《參問變相經》第五開，延慶子忠禪師，紙本墨拓，每折 27×15.7cm，宋元祐六年（1091 年）以前完成手繪圖與讚偈；1097-1098 年間刊刻拓印，日本東大寺舊藏，現今私人藏。

⁶⁴ 周心慧，〈從版畫史角度看《華嚴經入法界品善財童子參問變相經》〉，《天水遺珍·古籍善本宋版精萃：西泠印社二〇一四秋季十周年慶典拍賣會》2014 年 12 月 13 日古籍善本專場，頁 87-88。佚名，〈《華嚴經入法界品善財童子參問變相經》專家發言及討論〉，《天水遺珍·古籍善本宋版精萃：西泠印社二〇一四秋季十周年慶典拍賣會》2014 年 12 月 13 日古籍善本專場，頁 129-130。

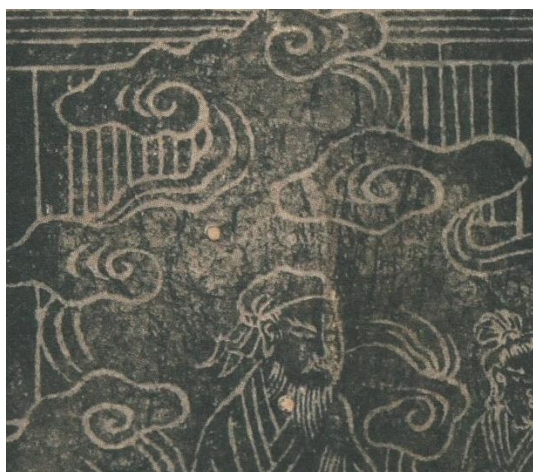


圖 6 〈善財童子第五參彌伽長者局部〉，出自《參問變相經》第六開，延慶子忠禪師，紙本墨拓，每折 27x15.7cm，宋元祐六年（1091 年）以前完成手繪圖與讚偈；1097-1098 年間刊刻拓印，日本東大寺舊藏，現今私人藏。

在椎拓技法上也極為特殊，畫面依據拓印物件對象不同採用濃淡不一拓墨，此拓法稱為「鑲拓」，該拓本為目前發現最早的案例。在祥雲、背光、水波、虛空等處使用淡墨擦拓，其餘部分使用深墨拓印，使畫面產生虛實濃淡變化的層次。雖然淡墨與深墨拓印之間界線不明，鑲拓表現不如明代技法成熟，濃淡之間有明確的界線，卻透露該技法早期發軔面貌略顯稚趣，為鑲拓工藝發展，留下歷史重要例證，顯得十分珍貴。

九、宋代世俗場景融入與白描表現

在《參問變相經》畫面構圖結構，基本上都是兩段式構圖，前景與中景的安排，在中景的部分通常表現出善財童子參訪善知識求法內容，在前景的部分有時會配置世俗生活的場景。將經變圖中融入大量世俗生活的表現，在宋遼金時期的經變圖中，不乏相關案例，例如北宋山西開化寺壁畫，金代山西巖山寺壁畫等。

《參問變相經》第五開畫面表現出善財童子第四參，參訪善住比丘，比丘身著袈裟，雙手當胸合十，站立祥雲上，從虛空而降，比丘下方描繪波濤大海，波岸邊求法的善財童子恭敬合十遙拜。畫面下段岩石與樹叢後方描繪一棟飯館，高高懸掛旗幟，旗布中書「酒」大字，表示飯店販賣酒水，吸引來往商旅遊客。飯店外空地上來往三位旅人，肩上駝著貨物辛勞的工作（圖 7）。另一幅第二十三開畫面，即第二十二參，表現出善財童子參訪鬻香長者，畫面前室屋內大廳擺放桌案，居士坐於案前，桌面上放種種香，善財童子雙手合十恭敬的求法。屋外庭院中刻劃一隻狗在奔跑，庭院後方擺放太湖石，以及種植芭蕉。中景為迴廊，其後方為後院，屋內工匠們正在搗碎檀香料磨製香粉的勞動場景（圖 8）。在第二十七開，即第二十六

參，一棟豪華屋宇內端坐著婆須蜜多女，善財童子恭敬合十向善知識請法。屋外前庭來往的人群可分為兩組畫面，一組畫面為貨郎背負宋代獨特的牛角挑桌，桌面上放各式玩具，貨郎身後兩位孩童見之興奮地前往之。另一組的畫面表現出一位男子騎乘馬匹上，身後一位僕人馱負物品跟隨於後的趕路辛勞的模樣（圖9）。

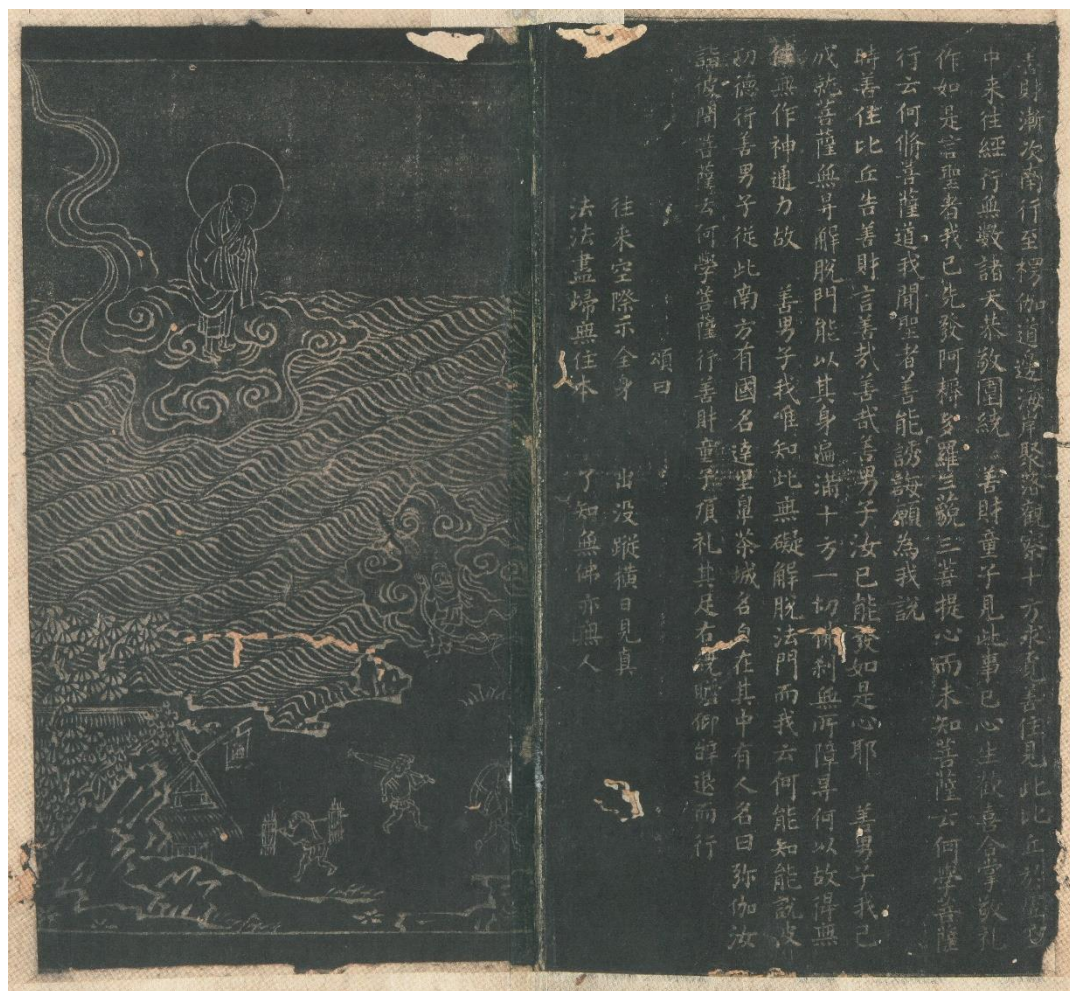


圖7 〈善財童子第四參善住比丘〉，出自《參問變相經》第五開，延慶子忠禪師，紙本墨拓，每折 27×15.7cm，宋元祐六年（1091 年）以前完成手繪圖與讚偈；1097-1098 年間刊刻拓印，日本東大寺舊藏，現今私人藏。

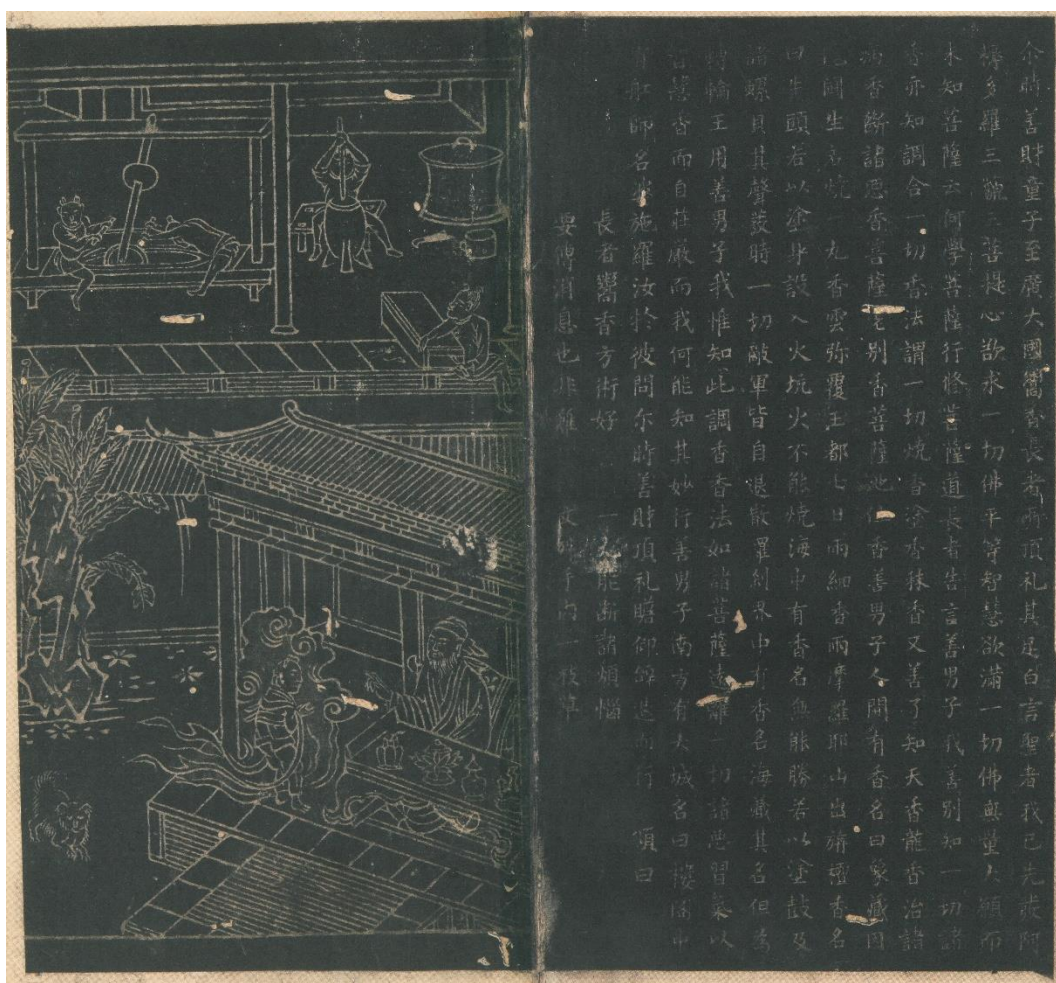


圖8 〈善財童子第二十二參鬻香長者〉，出自《參問變相經》第二十三開，延慶子忠禪師，紙本墨拓，每折27×15.7cm，宋元祐六年（1091年）以前完成手繪圖與讚偈；1097-1098年間刊刻拓印，日本東大寺舊藏，現今私人藏。



圖 9 〈善財童子第二十六參婆須蜜多女〉，出自《參問變相經》第二十七開，延慶子忠禪師，紙本墨拓，每折 27x15.7cm，宋元祐六年（1091 年）以前完成手繪圖與讚偈；1097-1098 年間刊刻拓印，日本東大寺舊藏，現今私人藏。

子忠禪師所描繪的《參問變相經》原版為白描之作，北宋諸位文人見此作品進行的序跋，認為可以媲美李公麟五十三參的白描。宋代《宣和畫譜》對於繪畫進行分科評判，認為人物畫是最難，而且形貌與神韻兼備才為佳作，李公麟為當時是著名的人物畫藝術家，認為所繪〈華嚴會〉的人物像可媲美唐代吳道子的〈地獄變相圖〉，當時北宋御府也收藏李公麟的《華嚴經相》一共六幅。⁶⁵今日並無李公麟的相關佛畫作品傳世，目前可信的傳世作品為〈五馬圖〉，描繪五匹元佑初西域所進獻的名馬，利用寫實白描細膩的筆法，略施丹青而成。李公麟人物畫始學六朝顧愷之（？-405 年）、陸探微（生卒年不詳）、張僧繇（生卒年不詳），唐代吳道子等名家之作，繼承寫實的傳統，延續唐代吳道子一脈的著重線條表現，也強調人物的傳神

⁶⁵ [北宋]佚名，《宣和畫譜》卷四、卷七，于安瀾編，《畫史叢書》第一冊（臺北：文史哲出版社，1994 年），頁 425、449。

氣韻，改變吳道子豪邁大氣的線條表現，轉為含蓄內斂，帶有剛勁變化的線描，趨向文人品味，並將現實生活融入。⁶⁶

若將《參問變相經》與李公麟的〈五馬圖〉相比，《參問變相經》的線描為線刻手法，勢必不如繪畫於紙上的作品如此細膩。但該刻本的線條運用上還是相當靈活生動、頗具神氣，在不同描繪對象物使用不同表現，在人物衣紋表現上多使用粗細虛實變化活潑的蘭葉描，例如第五開的善住比丘；界畫與人物背光使用堅挺中鋒行筆的鐵線描，例如第二十七、二十八開等；岩石使用小斧劈皴與釘頭描結合，例如第二十三開等。祥雲、水波、火焰線條的曲線流動活潑，粗細變化隨筆鋒蜿蜒自然胖瘦，例如第十一開等。這些線描為北宋繪畫常見的表現手法，也反映出該作品的時代風格。

李公麟所引起宋代文人畫的新時代風潮，對於當時藝文界影響力極大，雖然子忠禪師並未見到李公麟的五十三參圖，但從子忠禪師結識當時文壇相關文豪來看，或許也耳聞到李公麟的白描特殊性，便使用白描藝術來表現五十三參圖，同李公麟將原本佛教壁畫宣教意味極強的宗教畫，轉為文人的案頭雅賞的小品，畫面圖案表現十分精緻。子忠禪師雖然其目的性是藉此來宣揚佛法，但《參問變相經》的工藝手法以及凹版印刷使用深淺墨拓的難度，顯然比凸版印刷複雜許多，印量也應當較少，流通量也有限，而該書的前序後跋模式，使此作品更契合文人案頭雅賞的書籍，主要應該在文人、釋門高僧，以及部分信士群體中流通。該拓本印刷無法普及推廣，某種程度限縮其傳播性。

十、作品的文人品味融合

《參問變相經》打破以往佛經的形式，更像是忠禪師個人繪畫與文學結合之作，多位文人雅士於經書中前序後跋的形式，實在有別以往傳統佛教經典，更像文人墨客的藝文著作，無疑將佛教典籍轉換為更具文學性與藝術性的道路。該作品的出現深刻影響後來佛經插圖之發展，成為一種獨特表現的佛教版畫藝術。

敦煌藏經洞發現唐代時期抄經文中已有配置圖案的形式，如《因果經》、《法華經·普門品》，但在版畫印刷經典則通常在卷首扉頁畫才出現圖像，目前最早記年實例為晚唐咸通九年（868年）刻的《金剛般若波羅密經》。宋代雕版印刷的進步，使得佛教文化帶動刻經風氣，一般延續著在卷首處刻印扉頁畫的傳統，但該經卻在卷中配合經文插入若干圖像，頗具新意。在每一參的節錄經文之後方，還配上子忠禪師所作各參讚偈，此乃之前佛經所未見的新樣式。而禪師將經變圖像與讚偈文學

⁶⁶ 張光福，《中國美術史》（臺北：華正書局，1986年），頁470-473。

的結合，反映出宋代的文字禪與禪詩的興盛，子忠禪師對於佛學經論、文學修養、繪畫造詣顯得深厚，藉由表現五十三參佛教題材來呈現自我特殊才氣。

宋代理學興起成就繪畫獨特的理論與藝術涵養，認為繪畫作品是人格與思想的理想寄託，例如山水畫的興起，在郭熙（約 1000 年—約 1087 年）在《林泉高致》視為：「世之篤論，謂山水有可行者，有可望者，有可游者，有可居者。畫凡至此，皆入妙品。」⁶⁷在宋代禪宗雲遊參訪的風氣依舊盛行，把善財童子五十三參寄情於畫作中，觀畫者自身彷彿自身便是參訪的男主角，黃庭堅說：「五十三門一關紐，我與善財同徧參。」佛印禪師也說：「遍歷百城，曠劫之，一時參畢。所謂開大施門，於末法之時，畫焉能盡之。」藉由觀畫以藝入佛，而寄身華嚴法界。

十一、小結

宋代孤本《參問變相經》流傳之今雖僅存殘本，尚可得見於世，實乃不幸之大幸也，此瑰寶因為拍賣得以重新展現世人眼前，得以仔細品味該經變圖冊結合藝術、文學、印刷、宗教等特色於一身的風華，實在令人嘆為觀止！

傳到日本的《參問變相經》，相關文字內容被心海和尚所抄錄，依據華嚴的寄位五相，以及各參善知識的偈頌關係，另取名為《五相智識頌》，而該書在識別圖文時有些許錯處，序文旁的扉頁圖並非「守護天等」，善知眾藝童子與賢勝優婆夷合為一參應該有誤，張商英的跋文提到「五十二頌」有誤，應改為「五十三頌」。

依據本文探討可知《參問變相經》的作者為子忠禪師，為江西靖安縣延慶寺僧人，作品完成下限為 1091 年，拓印版最遲完成時間為 1098 年，目前傳世孤本的《參問變相經》，此時拓版已出現些許受損痕跡呈現在拓本中，種種跡象顯示目前傳世的《參問變相經》並非首拓本，為原版再拓本，應該拓於兩宋之際或南宋初，該書裝幀使用《崇寧藏》的紙張，應該裝幀於 1196 年左右。

還有目前傳世的《參問變相經》，在第一開的經變圖扉頁畫，並非完整的圖，僅出現文殊菩薩摩善財童子頂的內容，至於畫面中的華嚴教主卻不見身影，僅存少部分臺座構建，顯然有意裁去，將另一側黏接潘興嗣的序文。

《參問變相經》結合《八十華嚴》節錄經文、經變圖像、各參讚偈、文人序跋、刻工技法、墨拓藝術集於一體顯得別具韻味，反映獨特歷史文化。蘇轍評論忠禪師所作的五十三參變相圖，可以與當時文壇李公麟所繪製五十三參圖媲美。當時文豪

⁶⁷ [宋]郭熙著，《林泉高致》，收錄張瓊元編，《林泉高致》（新竹：黃山國際，2015 年），頁 20。

雅士與釋門高僧為其作品作序書跋，文人對其繪畫藝術的讚譽似乎比讚偈更加重視，而佛門僧侶視乎更重視於佛法的思想傳達。

該作品為北宋傳世最早的獨立善財童子五十三參圖，每幅參訪配上子忠禪師體悟下所寫下偈語，使得畫與詩進行緊密的結合，將宗教藝術品提升至文人品味。藉由觀賞善財童子五十三參圖，彷彿自身如同善財童子，遍訪諸善知識，優游於華嚴法界之中，對於經變圖產生此種獨特的時代性審美品味。

《參問變相經》為綜合性的藝術表現，除了本身書法、畫面、經文、偈語、序跋等融為一體，在拓本的刻工、拓印工法，裝幀手法也是一門獨特的藝術表現，反映出宋人所理解的佛教藝術，並非單純的表現，而是結合多元藝術的表現形式，呈現出宋代佛教美術獨特的美學觀，可在作品中仔細品味。

論宋代士僧對《華嚴經》的抄寫

國立屏東大學中國語文學系 副教授
黃惠菁

摘 要

佛教進入中國後，傳法者帶入「功德說」觀念，使得抄經蔚為風氣。華嚴經文中雖未特別強調抄經功德，但華嚴世界描繪了一座圓融莊嚴的佛國淨土，引人嚮往。自宋以後印刷技術發達，抄經並未式微，反而成為一種自我修持的主要方式。宋代士大夫頗愛《華嚴經》，認為諸大乘經猶是華嚴無量門中之一門，加以士人又多與知識僧侶建立聯繫，因此，抄寫《華嚴經》的風氣日盛，而此活動也是推動「華嚴」流行的途徑之一。宋代士僧抄寫《華嚴經》者，有單卷、單品，或整部者。其書寫的動機，或為弘揚佛法，或為生者消災增福、或為亡者祈求冥福，甚者，因基於愛好，寄情筆墨，以翰墨為佛事，以文字為布施。總上，促成宋代《華嚴經》的抄寫，不只是一項宗教活動，也具備豐富的文藝內涵。

關鍵詞：宋代士僧、華嚴經、佛經抄寫、功德

一、前言

釋迦牟尼佛涅槃之後，摩訶迦葉尊者應佛弟子請求，邀集多位尊者將佛陀一生所說的教法結集起來，使佛日增輝，法輪常轉，以作後世人天眼目。¹結集後的佛智慧，以文字紀錄，廣佈教法需求。為存教典，之後也衍生出「抄經功德說」，鼓舞信眾抄經佈教。

佛教進入中國後，傳法者帶入「抄經功德說」觀念，搭配傳教佛經，深具吸引力而蔚成風氣，影響力遍及各朝代、各階層。上自帝王將相，²下至自平民庶士，無不籠罩在這股風氣中。奉持者相信抄經是一方便易行門，不僅讚法、親近如來，更能受菩薩庇佑，攝取福德，消災滅罪。《佔察善惡業報經》便曾提及書寫供養經典具備的功德：

以能得聞大乘深經故，能執持書寫供養恭敬大乘深經故，能受持讀誦大乘深經故。能於究竟甚深第一實義中，不生怖畏，遠離誹謗，得正見心，能信解故。決定除滅諸罪障故，現證無量功德聚故。³

誠然如此，許多信仰者一旦遇到非人力所能處理時，輒以抄寫佛經汲取心靈力量，作為聚集福德資糧的方法之一。其目的或為生者消災解厄，增長福德，開發智慧；或為亡者祈求冥福，消除生前業障，早日度脫生死輪迴之日，成為往生佛國的助緣。

誠然因為抄經有極大的功德利益，因此書寫的準備，絕非一般。除了誠意正心外，謹慎者，更是齋戒飲食，薰香淨身，沐手除垢，清淨身心，摒棄外緣，捨去雜念，自省參驗行為有無過失，本持「以佛治心」理念，抄寫經書，護持佛法。

¹ 有關三藏聖典的結集過程，可參考明暘法師撰：《佛法概要》（臺北：佛陀教育基金會印贈，1990年），頁314-321。

² 據《舊唐書》記載，唐肅宗上元二年（761）春正月甲午日，「上不康，皇后張氏刺血寫佛經。」《本紀第十·肅宗》，（後晉）劉昫撰：《舊唐書》（北京：中華書局，1975年5月），卷10，頁260；宋神宗元豐八年（1085），神宗皇帝危憊之際，太后傷心至極，手撫延安郡王說：「兒孝順，自官家服藥，未嘗去左右，書佛經以祈福，喜學書，已誦《論語》七卷，絕不好弄。」《列傳第一·后妃上》，（元）脫脫等撰：《宋史》（北京：中華書局，1977年11月），卷242，頁8625；清代帝王抄寫佛經的習慣更是轉趨生活化，上行下效，風行草偃，抄寫佛經風氣還在臣工間產生深刻影響，皇子、親王、大臣、書法名家紛紛效法。見彭悅柔撰：〈從檔案論盛清君臣抄寫佛經的特色並淺釋文化意義〉，《史學彙刊》，第29期，2012年6月，頁137-184。

³ （隋）菩提燈譯：《佔察善惡業報經》，卷下，見《大正新脩大藏經》T17，No.0839，頁909a。

二、佛經抄寫概述

抄寫佛經一直是佛教傳播的重要形式之一。隋唐時，佛教對民眾生活影響日益深入，信眾屢屢有開窟建寺、捐田施物等宗教活動。其中，抄寫佛經更是信徒熱衷的佛事之一。

抄寫經文的目的，依唐人唐臨的《冥報記》所收諸例，可知可以消災解厄：

璞自以必死，與家人訣別，而請僧行道，造像寫經。可六七日；夜夢前鬼來召，引璞上高山，山巔有大宮殿；既入，見眾君子迎謂曰：「此人修福，不得留之，可放去。」乃推璞墮山，於是驚悟；遂至今無恙矣。⁴

文中記載許多生前作孽殘害生靈或者詆毀佛法、不做佛事而被拘至陰司拷問者，最後因為寫經念佛而得免。這是屬於消極寫經一類。然更多的寫經者是採取積極的態度，是為了種福田，求功德，如同求醫問藥、燒香許願一般。⁵因此寫經、抄經風氣，在隋唐之時，已別為熾盛。據《隋書·經籍志》的記載：

開皇元年，高祖普詔天下，任聽出家，仍令計口出錢，營造經像。而京師及并州、相州、洛州等諸大都邑之處，並官寫一切經，置于寺內。而又別寫，藏于秘閣。天下之人，從風而靡，競相景慕，民間佛經，多於六經數十百倍。⁶

信士抄經熱絡，可見一斑。考究原因，主要還是緣於「因果報應」和「功德回向」思想的宣揚，因「果報」絲毫不爽、鉅細無遺，故「身」、「口」、「意」造業性質的好壞，將直接影響果報，這一觀念卒使民眾相信抄寫佛經是一種善事，因為抄經可以具備「勝因」、「功德」、「善根」、「福」、「善果」、「勝業」及「福田」。⁷抄寫佛經是善因、勝因，所以必定會換取福報和吉慶。緣此，不止隋唐，遠自魏晉時期起，⁸即有許多出家僧人、帝王和士大夫、文人墨客及平民在家居士等等，為了弘

⁴（唐）唐臨撰：《冥報記》，卷中，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=95197&page=44>

⁵張國剛撰：〈佛教的世俗化與民間佛教結社〉，《中國中古史論集》（天津：天津古籍出版社，2003年9月），頁267。

⁶《經籍志四》，（唐）魏徵等撰：《隋書》（北京：中華書局，1982年10月），卷35，頁1099。

⁷見趙青山撰：〈敦煌寫經——古人世界的折射鏡〉《光明日報》「國家社科基金專刊」（2019年12月18日11版）https://epaper.gmw.cn/gmrb/html/2019-12/18/nw.D110000gmrb_20191218_2-11.htm

⁸現存寫經中，士大夫作品最早者，傳為李盛鐸舊藏的所謂《佛說五王經》，其經後記有：「景初二歲戊午九月十六日，敦煌太守倉慈，為眾生供養，熏沐寫已。」景初為曹魏年號（西元二二七—二二九年），此時否有紙寫經，殊屬可疑，對此，池田溫教授業已指出問題所在。參見陳國燦撰：〈從敦煌吐魯番所出早期寫經看佛教的東傳西漸〉，《普門學報》，第7期，2002年1月，頁3-4。

揚佛法，或為了祈福、報恩、布施、超薦亡者而親自寫經，或請「寫經生」抄經⁹；也有因寺院僧侶乃書法名家，特以抄經為媒介，接引文人、士子皈依佛教，而士大夫、文人又以書法抄經酬謝助揚佛法者。¹⁰

事實上，抄經的殊勝功德在很多經藏中皆曾敘及：《增壹阿含經》序品中，即述說寫經可積福德：「若有書寫經卷者，繒綵花蓋持供養，此福無量不可計，以此法寶難遇故。」¹¹《六十華嚴·賢首普賢品》亦指出抄經就是佛法的護持，「令求法者意充滿」：「聽法講說及書寫，於正法中常愛樂，佛法欲滅能護持，令求法者意充滿，精勤修習佛正法，因是得成樂法光。」¹²《金剛般若波羅蜜經》，亦曾記述寫經乃是受持經典，弘法利生之事：

若有善男子善女人。初日分以恒河沙等身布施，中日分復以恒河沙等身布施，後日分亦以恒河沙等身布施。如是無量百千萬億劫以身布施。若復有人聞此經典，信心不逆，其福勝彼，何況書寫、受持、讀誦、為人解說。¹³

不惟如此，包括《辯中邊論》也提到書寫佛經，受持讀誦，可以「獲福聚無量」¹⁴。還有《法華經》、《地藏經》、《維摩詰經》、《金光明最勝王經》等眾多重要大乘經典，都明示書寫佛經有極大的功德。

歷來抄寫佛經的動機，既是懼因果，求功德，因此書寫過程意在文字，以無訛為上，不能有任何差池爽失。撰寫當下，必定修整自持，心念收攝，專注一心。《冥報記》即曾描述寫經者如何臨事謹飭，恭敬供養的完整過程：

唐武德時，河東有練行尼法信常誦《法華經》。訪工書者一人，數倍酬值，特為淨室，令寫此經。一起一浴，然香熏衣。仍於寫經之室，鑿壁通外，加一竹筒，令寫經人，每欲出息，輕含竹筒，吐氣壁外。寫經七卷，八年乃畢。供養殷重，盡其恭敬。龍門僧法端常集大眾，講《法華經》。以尼經本精定，遣人請之。尼固辭不與，法端責讓之。尼不得已，乃自送付。法端等開讀，

⁹ 唐代寫經，有所謂的專職者，謂之「經生」，其書寫佛經多以端正工穩的小楷手抄而成。這類手抄的經卷，在書法上亦有較高的水準，反映了唐代書法藝術已相當普及。經生有官府經生和民間經生兩類。官府經生由造經使統籌督管，造經謹嚴；民間經生則多籍沒無可考，或受僱於僧尼或信眾，主要在寺院抄寫。這些經生的佛經書寫，主要為生計所需，與文人士大夫撰作動機基本不同。

¹⁰ 例如唐人張旭書《心經》、柳公權書《金剛經》、《心經》和智永禪師書《法華經》和宋人張即之書《華嚴經》等。

¹¹ （東晉）瞿曇僧伽提婆譯：《增壹阿含經》，見《大正新脩大藏經》，T02，No.0125，頁550。

¹² （東晉）佛跋跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》，見《大正新脩大藏經》，T09，No.0278，頁437b。

¹³ （後秦）鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》，見《大正新脩大藏經》，T08，No.0235，頁750c。

¹⁴ 世親菩薩造、（唐）玄奘譯：《辯中邊論》，卷3，見《大正新脩大藏經》，T31，No.1600，頁0474b。

唯見黃紙，了無文字。更開餘卷，悉皆如此。法端等慚懼，即送還尼。尼悲泣受，以香水洗函，沐浴頂戴，遶佛行道。於七日七夜，不暫休息。既而開視，文字如故。故知抄寫，深加潔淨。比來無驗，只為不殷。¹⁵

從文中可見法信尼師如何看重寫經過程，不僅「特為淨室，令寫此經。一起一浴，然香熏衣」，更還進一步力求俗人之濁氣不會沾染經書，每一口吐出的濁氣，都以竹管接到室外。如此嚴謹的要求，致使經書的抄寫速度緩慢，「寫經七卷，八年乃畢」。這等莊敬而完成的作品，卻使龍門僧法端等人也不免「慚懼」！因為諸人開讀後，在「唯見黃紙，了無文字」的佛經之間，照見了自己虔誠恭敬程度的不足，以致造成無緣領受佛恩的結果。¹⁶類似的記載，真實的案例也見諸敦煌文獻：

弟子等減割一米之餘，奉為亡考亡妣、七世先靈，敬造《維摩經》一部、《華嚴十惡經》一卷。弟子燒香，遠請經生朱令辯用心齋戒：香湯洗浴，身著淨衣，在於靜室，六時行道。寫經成就，金章玉軸，琉璃七寶，莊嚴具足。又願弟子兄弟、合門眷屬、諸親知識等，百惡從茲並滅，十善還來捕（補）處。法輪恒暉，三寶無難；耶摩（邪魔）歸正六道，眾生俱時成佛。安樂三年三月十四日寫訖，弟子閻碩供養、沙門玄叡受持。¹⁷

寫經者為求福報，乃於寫經前戒酒斷葷，不作歌舞，齋戒沐浴，清淨身心，以表達對佛法的尊重。這條題記不僅寫明抄經發願的緣由，而且具體描寫了經生寫經的肅穆氣氛和寫經後的精美裝幀。

事實上，《法苑珠林》不止著錄恭敬寫經的案例，也曾就抄寫心志不夠嚴謹，點出其中後果：

惟今末世，法逐人訛，道俗相濫，傳謬背真，混雜同行，不修內典，專事俗書。縱有抄寫心不至殷，既不護淨，又多舛錯，共同止宿，或處在門簷，風雨蟲宇，都無驚懼，致使經無靈驗之功，誦無救苦之益。實由造作不殷，亦由我人逾慢也。故敬福經云：善男子，經生之法不得顛倒，二字重點，五百世中墮迷惑道中，不聞正法。¹⁸

¹⁵（唐）道世撰：《法苑珠林》，卷 27，見《大正新脩大藏經》，T53，No.2122，頁 486c。

¹⁶ 王美秀撰：〈從經典翻譯到救贖之道——論《法苑珠林》中「法華故事」的演變及其意義〉，《世界宗教學刊》，第 19 期，2012 年 6 月，頁 53。

¹⁷（日）池田溫編：《中國古代寫本識語集錄》（東京：大藏出版株式會社，1990 年 3 月），頁 179 頁；轉引自趙青山撰：〈俗眾佛教信仰的法則——以敦煌寫經為考察中心〉，《唐史論叢》，第 12 輯（西安：三秦出版社，2010 年 4 月），頁 284。

¹⁸（唐）道世撰：《法苑珠林》，卷 17，見《大正新脩大藏經》，T53，No.2122，頁 415b。

顯然寫經時所持的態度不一，將影響獲得的功德。蓋寫經亦是對佛法的追求與供養，因此，只有在心無所礙，本持宗教的堅心下，功德方能實現。

三、《華嚴經》抄寫的功德與方式

魏晉之後，寫經風氣漸開，唐代寫經者眾，包括寫經生與士人。至宋代，雖然雕板印刷術加速了各類書籍的出版及流通，但寫經活動並未因此消滅。因緣於文藝背景，宋代士人所寫之經，雖非民間流傳佛經之來源，但成為更多後人收藏、臨摹之對象。其抄寫原由，或為個人消災解厄，增長福德，或用以之追薦亡者，祈願往生。或以寫經與緇友往來、酬贈友朋，寓法書於寫經，所謂「名手遺跡，出自精誠，廣大流通，尤當秘重」¹⁹。使原本單純為求因果，做功德的性質，發展成複雜而意義深遠的多元文化活動。²⁰

唐宋文人寫經，主要抄寫的，包括《心經》、《金剛經》、《維摩詰經》、《法華經》、《佛遺教經》、《無量壽經》、《阿彌陀經》、《楞嚴經》和《華嚴經》等，其中因《心經》一卷書寫完畢，共 260 字，短小精悍，字字精華，功德殊勝，以致深受廣大抄經者所鍾愛。其次為《金剛經》五千多字；而《法華經》、《楞嚴經》和《華嚴經》三部經中之王，因經卷長，字數多，故往往摘卷抄寫，鮮有整部書竟者，其中又以《華嚴經》為最。

《華嚴經》體系雄闊，義海宏瞻，卷帙浩繁，其在中國即有三個漢譯本：分別為「六十華嚴」，為東晉佛馱跋陀羅所譯，六十卷，又稱《舊華嚴》、《晉經》，收於大正藏第九冊；「八十華嚴」則是唐代于闐（新疆）實叉難陀譯，八十卷，又稱《新華嚴》、《唐經》，收於大正藏第十冊，總成七處，九會，三十九品。此譯本品目完備，文筆流暢，因此在中國受到歡迎；另有「四十華嚴」，係唐人般若譯，四十卷，全稱《大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品》，略稱《普賢行願品》，為該經《入法界品》的全譯本，因在貞元十二年譯出，故又稱《貞元經》，收於大正藏第十冊。三譯本中，流通最廣者，乃是唐代于闐實叉難陀的八十卷譯本，後人取閱，多為此本，如宗密所著《華嚴經疏》、《華嚴大疏鈔》，蓋八十卷本文義最為暢通，故依據者眾。至於現在通行的八十一卷本，最後一卷第八十一卷，乃是將唐代般若翻譯的四十卷本《華嚴經》中的《普賢行願品》單獨列出，附在八十卷後，成為通行的八十一卷本。不論四十、六十或八十卷本，皆是卷帙浩繁，奉持不易，抄寫更

¹⁹ 〈題董宗伯法華經前〉，（明）釋澹歸撰：《遍行堂集》，見明復法師主編：《禪門逸書續編》，第 4 冊（臺北：漢聲出版社，1987 年 6 月），頁 335。

²⁰ 宋代印刷術廣泛流行之後，手抄書稿仍相當普遍，不只費用低廉，也因為手抄單冊或少量文書較印刷更為方便；加上宋代喜好翰墨的士人較唐代有增而無減，因此寫經活動反而益為普遍。見黃啟江撰：〈論宋代士人的手寫佛經（上）〉《九州學林》，2006 冬季第 4 卷第 4 期（總 14 期），頁 61-62。

是耗時費力。數十卷《華嚴經》的抄寫，輒令古人望而卻步。是以非立宏願，否則不易竟成。

據現存資料，可知早在隋朝，敦煌即有信士抄寫《華嚴經》²¹，而其書寫的目的，也與佛法傳播分不開，更希望得到穰災除禍的「福田利益」。²²直至宋代，在文藝渲染和抄經風氣影響下，文人抄寫的佛經中，也包括卷帙浩繁的《華嚴經》。有關抄寫佛經的利益功德，在《華嚴經》卷八十一《普賢行願品》中，說明得很清楚：

或復有人，以深信心，於此大願，受持讀誦，乃至書寫一四句偈，速能除滅五無間業，所有世間身心等病，種種苦惱，乃至佛剎極微塵數一切惡業，皆得銷除。一切魔軍，夜叉、羅剎，若鳩槃荼，若毗舍闍，若部多等，飲血啖肉，諸惡鬼神，悉皆遠離。……是故汝等，聞此願王，莫生疑念，應當諦受，受已能讀，讀已能誦，誦已能持，乃至書寫，廣為人說。是諸人等，於一念中，所有行願，皆得成就，所獲福聚無量無邊，能於煩惱大苦海中，拔濟眾生，令其出離，皆得往生阿彌陀佛極樂世界。²³

正是「所獲福聚無量無邊」諸如此類的說教，引導著眾多僧侶及信眾抄寫經卷，布施功德。以《華嚴經·淨行品》為例，其內文主要為佛說淨化身、口、意三業的方法，是佛教徒修身、修行的寶典，日誦、摹寫當能清淨已受染污的身心。事實上，抄寫經文必需身心滌淨，齋沐即是一個嚴肅謹慎的儀式過程。而抄寫時，內在心性專注一意，安住於經文上，可以去除心中雜念與不善之事，斷除煩惱，進而引出正確的思維，深入經藏，理解經文含義，細細體會佛陀廣大的慈悲與智慧，達到身心自在。

唐代法藏所集的《華嚴經傳記》即記載多則因持誦《華嚴經》而得到無量無邊的功德利益者，例如：北魏朝宦官劉謙之感應文殊菩薩慈悲加護，持誦《華嚴》，鬚鬢忽然自生的感通事蹟：

²¹ 隋代敦煌華嚴經寫卷共十二卷，分別是開皇三年（583）宋紹演、邑敬各造一卷與開皇十七年（597）袁敬姿所造的十卷。袁敬姿所造華嚴經寫卷分別是《華嚴經卷第四》、《華嚴經卷第七》、《華嚴經卷第九》、《華嚴經卷第十四》、《華嚴經卷第十五》、《華嚴經卷第卅》、《華嚴經卷第卅三》、《華嚴經卷第卅七》、《華嚴經卷第四十七》、《華嚴經卷第四十九》，見毛秋瑾撰：《敦煌寫經書法研究》，香港中文大學中國藝術史課程哲學博士論文，2005年12月，頁164-173。

另外，在臺灣「國立中央圖書館」（即今「國家圖書館」）亦收藏有六朝人所寫的《大方廣佛華嚴經》一卷（卷31），亦是出於敦煌寫本。<http://www.yac8.com/news/15922.html>

²² 吳新欽撰：〈隋代敦煌袁敬姿所寫華嚴經寫卷的傳播〉，《2017華嚴專宗國際學術研討會論文集》，下冊，2019年3月，頁386。

²³ （唐）般若譯：《大方廣佛華嚴經卷》，卷40，見《大正新脩大藏經》，T10，No.0293，頁846c。

華嚴論六百卷 昔北齊大和初年，第三王子，於清涼山，求文殊師利菩薩，燒身供養。其王子有闍官劉謙之，既自慨形餘，又觀王子焚軀之事，乃奏乞入山修道，有勅許焉。遂齋此經一部，晝夜精懃，禮懺讀誦并心祈妙德，以希冥祐。絕粒飲水，垂三七日，形氣雖微而丹抱彌著。忽感髮鬢盡生復丈夫相，神彩超悟，洞斯幽指。於是覃思研精，爰造前論，始終綸綜。還以奏聞。高祖信敬由來，更增常日。華嚴一經於斯轉盛。²⁴

說明因持誦《華嚴》，傾誠懺悔，闍人也能鬚髮重生事。洵因感通事實俱在，故當時持誦《華嚴》風氣也就愈盛。除上，書寫《華嚴經》以至感通實例，在唐代亦有多則相關記載，例如：

永徽年中，定洲有禪師名修德，學徒數萬，禪之領袖也，而專業華嚴。欲寫斯經，敬為宗故。先以沈香漬水，而種諸樹。樹大，取皮造紙，而用寫經。經生、筆匠、造紙等三人，大小便並皆洗浴護淨。每一卷了，施以十縑。裝染周畢，設齋慶讚。香函盛之，志心禮拜。當設齋日，道俗雲趨。初開函時，金光遠照，徹百餘里。山東五十餘洲皆來禮經。外道俗無不聞知。²⁵

從造紙起始到書寫《華嚴》當下，無不慎重持淨！每書一卷，又以貴重縑帛包裝，之後「香函盛之」，「設齋慶讚」，眾人志人禮拜。而設齋日，方打開函盒，「金光遠照，徹百餘里」，一片光明，現場道俗皆親眼目睹奇景。

另一例則見於澄觀的《華嚴經隨疏演義鈔》：

疏：冬葵發豔者，即鄧元爽，華陰人。證聖年中，爽有親故暴死，經七日卻蘇，說冥中欲追爽。爽甚危懼，蒙彼使命，令寫《華嚴》。寫竟，爽母墳側先種蜀葵，至冬已悴，一朝華發，璨然榮茂。鄉閭異之，乃為聞奏，則天皇帝為立孝門。²⁶

唐人鄧元爽有親故暴斃，但經過七日後卻甦醒，告知鄧氏將壽盡，鄧元爽因此心生恐懼，對方卻教其抄寫《華嚴經》以避禍。待完成，鄧元爽母親墳前種植的蜀

²⁴ (唐)法藏集：《華嚴經傳記》，卷1，見《大正新脩大藏經》，T51，No.2073，頁156c。

²⁵ (唐)惠英撰、胡幽貞纂：《大方廣佛華嚴經感應傳》，卷1，見《大正新脩大藏經》，T51，No.2074，頁177c。

²⁶ (唐)澄觀疏：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，卷15，見《大正新脩大藏經》，T36，No.1736，頁114c。

葵適值冬天早已枯萎，未料，有一天竟又再開花，茂盛燦爛。鄉里皆覺不可思議，遂奏聞朝廷，武則天皇后為此立鄧元爽為孝門。

上述種種，傳達了書抄《華嚴經》後，所得感應、功德，不可思議。雖然《華嚴》經文中並未特別強調抄經功德，但華嚴世界描繪了一座圓融莊嚴的佛國淨土，引人嚮往。誠然如此，才会有信者為求更大殊勝功德，乃進一步「剝皮為紙」、「析骨為筆」和「刺血為墨」：

言常隨佛學者：如此娑婆世界毘盧遮那如來，從初發心精進不退，以不可說不可說身命而為布施。剝皮為紙，折骨為筆，刺血為墨，書寫經典，積如須彌，為重法故，不惜身命，何況王位、城邑、聚落、宮殿、園林，一切所有，及餘種難行、苦行，乃至樹下成大菩提，示種種神通，起種種變化，現種種佛身，處種種眾會。²⁷

從初發心，精進不退，到不惜身命而為佈施，刺血為墨，書寫經典，積如須彌，這是對宗教的堅心。宋代以來，自北宋淨土宗七祖省常法師血抄《華嚴經·淨行品》始，「刺血書經」逐漸相習成風，僧侶固常為之，士人以孝聞名者亦然。不過，最初也只是單卷或其單品，至於整部八十卷「血書華嚴」最早則是由元末善繼禪師完成，引起後世文人讚嘆、僧人仿效及鼓勵。自此，「血書華嚴」才形成顯著的風氣。而根據僧傳所記，血抄《華嚴》之僧者也確實多集中在元明以後。²⁸

自宋以後印刷技術發達，抄經並未式微，反而成一種自我修持的主要方式。而「刺血書經」更是結合「刺血」的誠心與苦行，以求「抄經」之後的功德累積，這種書寫形式，其實已超越原有廣傳佛法的意義，成為漢傳佛教發展中特有的修行實踐。²⁹不論單純手墨抄經或刺血書寫，其中抄經皆不同於一般書法，每一步驟皆是修行，每一個字都不能有絲毫爽失，是修身養性與寄託情意的一種功夫。藉專注於

²⁷ (唐)般若譯：《大方廣佛華嚴經卷》，卷 40，見《大正新脩大藏經》，T10，No.0293，頁 845c。

²⁸ 綜合學者賈杏年與李西寧的研究彙整，目前「刺血華嚴」有以下幾部：江蘇蘇州西園戒幢律寺，藏有元代善繼以舌血書寫的《華嚴經》一部。另一部現藏于光福司徒廟，乃明代崇禎年間，玄墓山聖恩寺當家和尚為表明自己是佛門的「正知見」，刺破自己的舌尖，將血符在茶盅裡，請人蘸著一筆一劃抄寫出來。這部血經所抄也是《華嚴經》，但只抄有 6000 多字。其字為蠅頭小楷，字跡秀麗飄逸。安徽九華山歷史博物館藏有明代無瑕禪師刺血研磨銀砂，歷經 28 年才抄寫成的《華嚴經》。在北京雲居寺有明崇禎（西元 1628 年）時期的僧人祖慧 7 卷舌血《華嚴經》。江西廬山博物館收藏海會寺普超和尚用血抄寫的《華嚴經》，他歷時 15 載，因出血太多，圓寂時年僅 45 歲。廣東省潮州開元寺則珍藏智誠法師血書《華嚴經》。全為元明以後的血書華嚴。見賈杏年撰：〈刺血為墨的經書〉，《蘇州雜誌》，2002 年第 6 期，頁 46；皮朝綱撰：〈棲心大乘，每以筆墨而作佛事〉，《四川師範大學學報（社會科學版）》，第 39 卷第 4 期，2012 年 7 月，頁 37-38。

²⁹ 徐郁繁撰：〈元明時期「血書華嚴」之因緣初探〉，《2014 國際青年華嚴學者論壇論文集》，頁 K1-K4。

抄寫佛經，增加定力，增強心念力量，達到身心安泰，一心不亂的境地。寫經者，始終相信發心必虔，實施必恭，也必不負期待：可以降伏魔怨，遠離惡道，斷絕煩惱；所有夙世怨親，亦能受法益而得解脫；在祈福自養下，種下善根，離苦得樂，兼具此生與來世的利益。

四、宋代士僧對《華嚴經》的抄寫

從許多筆記小說、經藏及史傳的記載中，可知宋代士大夫頗愛《華嚴經》，³⁰認為「華嚴具無量門，諸大乘經猶是華嚴無量門中之一門耳。華嚴天王也。諸大乘經侯封也，諸小乘經侯封之附庸也。」³¹加上宋代士人多從應試入仕，有良好的文化修養，易與知識僧侶建立多方面的聯繫，因此，抄寫佛經活動日盛。其中，書寫《華嚴》以求福報，也是推動「華嚴」流行的途徑之一。³²自唐代始，蘇杭一帶，講《華嚴》的僧者即多，而信奉《華嚴》而組織誦讀的經社益愈加盛行。³³北宋淳化年間，僧俗結社的風氣又更為蓬勃，尤其受到淨土七祖省常法師（959-1020）的影響。根據《華嚴經持驗記》之記載：

十七歲出家受具。戒行謹嚴。習天台止觀法門。淳化中住錫昭慶。慕廬山之風。結社西湖。以華嚴淨行品。乃成聖之宗要。自刺指血。和墨書之。每書一字。三拜三圍繞。三稱佛名。又刊板印施千卷。易蓮社為淨行社。預會者。皆稱淨行弟子。王文正公旦及相國向公敏中為社首。一時士大夫百二十人。比丘千人焉。翰林蘇易簡作〈淨行品序〉。³⁴

省常自刺指血，和墨抄寫《華嚴經·淨行品》，開啟宋代「血書華嚴」之例。他每下筆抄一個字，就拜三拜佛，繞三匝佛，念三聲佛號，待書寫完成，特以此刊

³⁰ 例如（宋）葉夢得撰：《避暑錄話》卷上載歐陽修晚年從問顯華嚴：「顯使觀《華嚴》，讀未終而薨。」見《欽定四庫全書·子部十·雜家類》，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=5911&page=29> 除上，其餘可參考「前言」所述。

³¹ （明）朱時恩輯：《居士分燈錄》，卷上，見《叢新纂續藏經》，X86，No.1607，頁576b。

³² 魏道儒撰：《中國華嚴宗通史》（南京：鳳凰出版社，2008年7月），頁194。

³³ 結社念佛的風氣日漸蓬勃，除了省常，還有臺高僧法智知禮（960-1028）與其師弟南湖異聞亦於明州延慶寺創立「念佛施戒會」；而天臺的慈雲遵式和神照本如（982-1051）和淨覺仁岳（992-1064）也主持結社。黃惠菁撰：〈論蘇軾對淨土信仰的接受〉，《文與哲》，第27期，2015年12月，頁285-287。至於士庶方面，自發結社念佛，抄寫經書者，（宋）志磐撰：《佛祖統紀》卷28亦載有一則：「陸偉，錢唐人，為州都掾。中年厭世，念佛。率眾結『法華』、『華嚴』二社。各百許人。其法各人在誦經一卷，日終就寺讀誦，終日而散。如是二十年，遂成大會。嘗手書《法華》、《華嚴》、《楞嚴》、《圓覺》、《金剛》、《金光明》等經。晚年子孫彫落，更無餘累。忽一日易衣端坐，念佛而化。」見《大正新脩大藏經》，T49，No.2035，頁285b。

³⁴ （清）周克復纂：《華嚴經持驗記》，見《叢新纂續藏經》，X77，No.1534，頁653c。

板印行千冊，以一本施一人，作為信仰之誓。〈淨行品〉是八十華嚴的第十一品，篇幅不長，乃佛陀在人世間宣說關於如何成就佛道的經典，主要記錄著大乘菩薩為眾生修行的一百四十一個大願，是佛陀在人間次第修行菩薩道的體悟。其特點是：隨事發願，防心不散；不捨眾生；三業清淨，圓滿菩提；持戒不犯；善用其心，獲勝妙功德。省常以血書方式，宣揚其信願，因此許多人都受其感召，約有一百二十位士大夫，千位比丘加入淨行社，陣容浩大，翰林學士蘇易簡更曾為此「血書華嚴」作序。³⁵

省常之後，宋仁宗至和二年（1055），閩中沙門文用為了使佛教界與士大夫的關係更為緊密，「使貴勝同風，益堅外護」，特邀公卿朝士等六十三位僧俗大眾，合寫《華嚴經》。書寫未竟，文用示寂，幸有錢塘沙門志廣接續其志，歷經八年，卒成其業。王欽臣〈大宋諸朝賢書《大方廣佛華嚴經》序〉一文，詳載當時過程：

自真籍東至始於晉朝，非文無以見法，非譯無以示眾。秘語再翻，群心知悟，是以歷世寶其書焉。大宋之興，四聖丕承法輪世轉，守妙道於不言之教，範蒼生於無名之德，俗仰大覺而此書益興人能廣道，是之謂也。至和二年，歲次鶉火，閩中沙門文用誠心浚發，思建勝業，以為道俗雖分，心同則一至。理苟會契合不差，將使貴勝同風，益堅外護，翰林學士天水公，夙悟真乘，領會宏趣，乃與共請公卿朝士等六十三人共書此經一部。事業未半，用公化去，有錢塘沙門志廣，贊成其志，歷八稔乃終，藏之于東京興國寺閣。³⁶

據王欽臣的說法，諸人所以選擇《華嚴經》書寫，蓋注意到此經內容具有廣泛的適用性：「此經所明，該萬法則以門戶為諭，用喜舍則以回向為先，悅歸往則以嚴侈為容，互沓莽則以廣大為目，此大方廣之本也。至若聖仙非一，神變迭興，十地同歸，趣成法界，大方廣之道也。」³⁷

群賢共書之後，又有士大夫宋迪書《華嚴經》。宋迪生卒年不詳，僅《宣和畫譜》載：

文臣宋迪字復古，洛陽人，道之弟。以進士擢第為郎。性嗜畫，好作山水，或因覽物得意，或因寫物創意，而運思高妙，如騷人墨客，登高臨賦，當時

³⁵ 省常之後，未見其他「血書華嚴」者，據知，宋徽宗曾下達禁令：「大觀四年（1110年）二月庚午朔，禁然頂、煉臂、刺血、斷指。」《本紀第二十·徽宗二》，（元）脫脫等撰：《宋史》，卷20，頁383。此後，血抄《華嚴》之士僧者，多集中在元明以後。

³⁶ （宋）王欽臣撰：〈大宋諸朝賢書大方廣佛華嚴經序〉，見（宋）宋太祖等撰、曾棗莊、劉琳等編：《全宋文》第72冊（上海：上海辭書出版社，2006年9月），卷1580，頁315。

³⁷ 同註36。

推重往往不名，以字顯，故謂之宋復古。又多喜畫松，而枯槎老桤，或高或偃，或孤或雙，以至于千株萬株，森森然殊可駭也。聲譽大過於兄道。³⁸

按其兄宋道生卒（1014-1083）及其元豐年間（1078-1085）時，嘗作〈瀟湘晚景圖〉，又與司馬光（1019-1086）、范純仁（1027-1101）及蘇軾（1036-1101）等人有所往來交游推測，³⁹宋迪主要活動應在仁宗與神宗朝。然各本皆未曾載其善書，但在《欽定秘殿珠林續編》中，卻記錄了宋迪書《華嚴經》第六十六卷〈入法界品第三十九之七〉，依據的是于闐實叉難陀譯的八十卷《大方廣佛華嚴經》，形制為「素箋本，縱九寸二分，橫三丈一尺，楷書」，卷後有明初學者宋濂（1310—1381 年）題跋：

復古，故宋洛陽人也，自幼精字畫，及長舉進士，好習經典，日書數千言，無倦筆。余向客京邸，王氏見金經一卷，字樣紙色與此相似，運筆稍縱。後有趙子昂題識，歎為書家董狐，惜名不甚傳。今偶得此，如獲拱璧焉。乙酉嘉平月金華宋濂謹識。⁴⁰

《欽定秘殿珠林續編》所錄為一卷，但宋迪當年所抄，究竟為全本，或一品，抑僅止於一卷，無法確定。依文中所述，宋濂作此跋時，乃元至正五年（1345）12 月，時年三十六歲。

與宋迪亦有交遊的蘇軾，亦好寫經。其所寫之經，數目亦不少，包括《圓覺經》、《法華經》、《金剛經》、《心經》、《觀自在菩薩如意陀羅尼》、《摩利支經》、《楞伽經》、《毗婆沙論》、《八師經》、《楞嚴經》之《圓通偈》等，⁴¹其中，《心經》、《金剛經》更是多次抄寫。而其抄寫原因各異，⁴²或與朋友交誼殷厚，因應其請而作；或為宣揚佛法，永續其傳；或為祭奠父母親人，視抄經為福田；或因仕途偃蹇，增強內斂工夫等等，動機不一。其抄經活動，大量集中在五十歲以後，而這一時期，仕途艱

³⁸ 《宣和畫譜》，卷 12，《欽定四庫全書·子部八·藝術類》，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=63603&page=4>

³⁹ 元豐年間，司馬光曾與其詩歌往來，作〈次韻和復古春日五言絕句〉；另蘇軾與宋家兩代皆相識，蘇軾曾題寫宋迪的〈瀟湘晚景圖〉，而宋迪十分讚賞蘇軾的題詩。元祐三年（1088）蘇軾在題寫意派畫家宋子房（宋迪侄）畫作時，還記述此事。〈跋宋漢傑畫〉，（宋）蘇軾撰、孔凡禮點校：《蘇軾文集》（北京：中華書局，1986 年 3 月），卷 70，頁 2215。有關蘇、宋兩人之交游可參考衣若芬撰：〈閱讀風景：蘇軾與「瀟湘八景圖」的興起〉，見王靜芝、王初慶等著：《千古風流：東坡逝世九百年紀念學術研討會》（臺北：洪葉文化事業有限公司，2001 年 5 月），頁 689-717。

⁴⁰ （清）王杰等輯：《欽定秘殿珠林續編》（二），「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=33886&page=85>

⁴¹ 黃啟江撰：〈論宋代士人的手寫佛經（下）〉《九州學林》，2007 春季第 5 卷第 1 期（總 15 期），頁 37。

⁴² 劉金柱撰：〈蘇軾抄寫佛經動因初探〉，《佛學研究》，2003 年 1 期，頁 204-210。

辛，生活拮据，親舊紛紛故去。蘇軾以抄經為功德，寄託對親友的哀思，同時，也是改善個人境遇的良好願望。

在多方接觸經典後，蘇軾對於《華嚴經》的參究還是頗深的，尤其是對法界緣起思想感到高度興趣。⁴³在接受華嚴思想後，蘇軾亦曾有意抄寫此經，可惜未能如願。據李之儀記載：

蘇少公嘗為其先公書是經，與人以薦冥福。長公則因張安道述夢中事作楞伽經已鏤板矣！今在金山，其他皆未嘗見也！在中山時，謂予曰：早有意寫華嚴經，不謂因循！今則眼力不逮矣！良可惜者，子能勉之否？予亦僅分黑白，每有愧於斯言也！⁴⁴

蘇軾一生，雖未能完成《華嚴經》的抄寫，但對於《華嚴經》的喜愛，不言而喻。元豐二年，蘇軾得知友人劉行甫手寫《華嚴經》，立刻給予高度的肯定：

中和堂後石楠樹，與君對床聽夜雨。玉笙哀怨不逢人，但見香煙橫碧縷。謳吟思歸出無計，坐想蟋蟀空房語。明朝開鎖放觀潮，豪氣正與潮爭怒。銀山動地君不看，獨愛清香生雪霧。別來聚散如宿昔，城郭空存鶴飛去。我老人間萬事休，君亦洗心從佛祖。手香新寫《法界觀》，眼淨不覷登伽女。餘姚古縣亦何有，龍井白泉甘勝乳。千金買斷顧渚春，似與越人降日註。⁴⁵

隨著生活境遇的轉變，蘇軾對佛理的融通、體悟也就益為深刻。詩中四句「我老人間萬事休，君亦洗心從佛祖。手香新寫《法界觀》，眼淨不覷登伽女。」透露

⁴³ 在〈和子由四首·送春〉一詩中，蘇軾曾充分傳達了個人對華嚴法界思想的喜愛與信仰：「夢裡青春可得追？欲將詩句絆餘暉。酒闌病客惟思睡，蜜熟黃蜂亦懶飛。芍藥櫻桃俱掃地，鬢絲禪榻兩忘機。憑君借取法界觀，一洗人間萬事非。」見（宋）蘇軾撰、（清）王文誥輯註、孔凡禮點校：《蘇軾詩集》（北京：中華書局，1982年，2月），卷13，頁628。蘇詩中所稱的《法界觀》，其實是指五祖宗密所作的《註華嚴法界觀門》，是闡述華嚴宗圓融法界無盡緣起的觀法的重要典籍。其中為了對應「四法界」，而有所謂的「三重觀法」——真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀。「依這種觀法，萬法都是一真法界的體現，諸緣依恃，相互具足，平等無二。這實際上是佛教宇宙觀融合了中國傳統的『天人合一』和『天地與我同根，萬物與我同體』的觀念的產物。」見孫昌武撰：〈蘇軾與佛教〉，見《文學遺產》，1994年第1期，頁67。蓋其時蘇軾在密州任上，而子由在齊州，當下北宋朝廷新舊黨爭，氣氛詭譎，新法如火如荼展開，年近四十的蘇軾已然經歷了親人生死變故，加以宦海浮沈，對人生早有一層體悟。因此在感傷青春虛度、逝去之時，想要取資華嚴法界觀的思想來泯除是非，忘懷得失，希冀在精神上得到最大的平衡。

⁴⁴ 〈跋東坡書多心經〉，見（宋）李之儀撰：《姑溪居士前集》，卷38，《欽定四庫全書·集部三·別集類》，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=3001&page=56>

⁴⁵ 〈送劉丞丞赴餘姚〉，見（宋）蘇軾撰、（清）王文誥輯註、孔凡禮點校：《蘇軾詩集》，卷18，頁952。

蘇軾已認識到無所不容的法界乃是「心」的造作，這項觀點正反映出禪宗與華嚴的合流，也說明蘇軾對華嚴「法界」大義已有較深入的理解和感悟。

許是手抄念想一直未能遂願，所以當蘇軾得知孫元忠為其父手書《華嚴經》一事時，特發出讚語，並指出其中的抄寫之功：

觀公奏疏，本欲為龍作廟，又恐血食，與龍增業，故上乞度僧，以奉祠宇。公之愛龍，如愛其身，只令作福，不令造業。若推此心，以及世間，待物如我，待我如物。予知此人，與佛無二，覺既圓寂，公亦棄世。其子元忠，為公親書《華嚴經》八十卷，累萬字，無有一點一畫，見怠惰相。人能攝心，一念專靜，便有無量感應。而元忠此心盡八十卷，終始若一。予知諸佛，悉已見聞，若以此經，置此山中，則公與二士若龍，在在處處，皆當相見。共度眾生，無有窮盡，而元忠與予，亦當與焉。⁴⁶

「人能攝心，一念專靜，便有無量感應」，體現了蘇軾對佛教所講福報的篤信，褒揚抄寫《華嚴經》獲得福報的理念。有關孫樸的史料記載鮮少，⁴⁷其父孫固則「宅心誠粹，不喜矯亢，與人居久而益信」，《宋史》卷 341 有其傳記。⁴⁸蘇軾稱譽孫固「與佛無二」、「待物如我，待我如物」，其子元忠事親至孝，因欲為亡父祈福，乃「親書《華嚴經》八十卷，累萬字，無有一點一畫，見怠惰相。」令蘇軾動容。除了蘇軾的題跋外，此事蘇轍亦知之，同樣為文記述：

開府孫公，曆仕四朝，與聞國政者再，經涉夷險，而不改其度，世皆知貴之矣。至其中心純白，表裡如一，平生無負於物，則世之人未必盡知之。公之守真定也，聞其覺山僧惠實說法，惻然有契於心，遂以為善知識。復受詔祈雨，此山能出其靈蛇以救枯槁。此僧此蛇，豈其用意專精，獨有以識公誠心歟？公亦嘗為請於朝，得間歲度僧，又為實立碑於塔，終身眷眷，若有過於

⁴⁶ 〈書孫元忠所書華嚴經後〉，見（宋）蘇軾撰、孔凡禮點校：《蘇軾文集》，卷 69，頁 2208。

⁴⁷ （宋）呂本中撰：《童蒙訓》卷中但言：「孫丈元忠學士樸，正獻公所薦館職也。嘗為本中言，某嘗對侍講譏笑程正叔，一日侍講責某云：『正叔有多少好事公都不說，只揀他疑似處非笑他何也？』某因釋然心服後，不敢復深議正叔。今世之士如孫丈之服義亦少有也。」《欽定四庫全書·子部一·儒家類》「漢」部 Kanseki Repository」<https://www.kanripo.org/text/KR3a0037/002#1a>

⁴⁸ 史傳稱孫固：「固宅心誠粹，不喜矯亢，與人居久而益信。故更歷夷險，而不為人所疾害。嘗曰：『人當以聖賢為師』又曰：『以愛親之心愛其君，則無不盡矣。』司馬光退處，固每勸神宗召歸；及光為陳州，過鄭，固與論天下大事至數十，曰：『公行且相，宜視先後緩急審處之。』傳堯俞銘其墓曰：『司馬公之清節，孫公之淳德，蓋不言而信者也。』世以為確論。」《列傳第一百·孫固》，（元）脫脫等撰：《宋史》，卷 341，頁 10876。

此。公子元忠，復手書此經，藏之山中，以成公遺意，如佛所說因緣，不為妄語，則予兄子瞻所記，可信不疑矣。元祐八年十二月八日。⁴⁹

文中亦述及孫固的佛教因緣。孫固尚佛，嘗為覺山僧惠實請於朝廷，一年後得度僧。又為其立碑建塔，眷眷之心，想見其虔誠。立此，始有孫樸手書《華嚴經》，「藏之山中，以成公遺意」。蘇軾題記在前，蘇轍所記在後，除了反映其人與孫固父子情誼外，也感動於孫樸的堅心，畢竟《華嚴經》八十卷，累萬字，若無恒心，難以畢書。

與蘇軾同時代抄寫《華嚴經》者，除了孫樸外，一說向佛虔誠的黃庭堅也曾書寫《華嚴經疏》，不過，究其內容是為巽上人募緣而寫，是一種勸緣疏，並非寫經。⁵⁰而一如孫樸，恭謹完成《華嚴經》抄寫者，乃哲宗朝的士人胡考甫。胡考甫生平不詳，其抄寫《華嚴經》一事，主要見諸於蘇頌的題記。蘇頌博學多才，為官清正，曾任尚書右僕射兼中書侍郎。《宋史·蘇頌傳》稱他「經史、九流、百家之說，至於圖緯、律呂、星官、算法、山經、本草，無所不通。」⁵¹因文中蘇頌稱胡考甫為「大夫」，據此，推測胡氏亦曾任官。胡考甫書寫《華嚴經》的背景，主要見諸同朝蘇頌的題記：

予熙寧中，赴東陽，守道桐江失舟，弟息及甥三人不救，追悼不已！因作毗盧文殊普賢三像以薦天橫，通經義者以為正合教意。今考父大夫服太夫人之喪，三年齋潔，書此經全部八十卷，字皆端楷，功已圓成，仰報劬勞，一陰助冥福，其勤至矣！非特見孝子精誠之意，抑可示導門誘掖之勸，因覽巨軸，贊嘆不已！因假翰墨題于入法界品之篇末云。元祐七年二月初七日，丹陽蘇某謹誌。⁵²

文中蘇頌提到自己親人意外死亡，飽嘗失親之痛，為此特「作毗盧文殊普賢三像以薦天橫」。而胡考甫在面對母親過世時，其回報親恩的方式，乃是抄寫經書。他守喪三年，期間齋戒沐浴，潔淨身心，完成《華嚴經》八十卷的抄寫，每一字皆

⁴⁹ 〈書孫樸學士手寫華嚴經後〉，見（宋）蘇轍著、曾棗莊、馬德富校點：《欒城集·後集》（上海：上海古籍出版社出版，1987年3月），卷21，頁1404。

⁵⁰ 據黃啟江考證，該疏文乃是巽上人「為華嚴做佛事」之後，攜《華嚴經》軸至黃庭堅處，請其惠賜疏語。疏文共一百一十二字，其末還云：「時念彌陀三五聲，追薦東村李胡子生天，西山里孟八郎強健。福田院裡貧兒叫喚，乞我一文大光錢。」並有「可持此字去，有能以百千助緣事者與之」之句，足見其為巽上人募緣而作，是勸緣疏。見黃啟江撰：〈論宋代士人的手寫佛經（下）〉，頁48-49。

⁵¹ 《列傳第九十九·蘇頌》，見（元）脫脫等撰：《宋史》，卷340，頁10867。

⁵² 〈題胡考甫書華嚴經〉，（宋）蘇頌撰：《蘇魏公文集》，卷72，《欽定四庫全書·集部三·別集類》，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=2289&page=164>

端正，可謂功德圓成！蘇頌展軸觀後，贊嘆不已！以為從該作品中，不只見到胡氏的精誠孝心，其書寫過程也可做為扶持信仰的最好導引。

北宋另一位特愛《華嚴經》的士大夫乃陳瓘。陳瓘（1057-1124），字瑩中，號了翁。少登進士第，於徽宗朝官至左司諫。崇寧年間，以個性耿直曾貶謫台州。《宋史》稱其諫疏似陸贄，剛方似狄仁傑，明道似韓愈。與陳師錫被稱「二陳」，同斥蔡京、蔡卞、章敦、安敦等。雖為之忌恨，然其人品無不為之折服。陳瓘早年留心內典，精研佛法，有所省發，之後接觸《華嚴經》，深好其義，遂自號為「華嚴居士」。因對華嚴情有獨鍾，故發心抄寫《華嚴經》八十卷，恭謹嚴肅，一絲不苟。其姪孫陳淵嘗記述其書寫過程：

右筆供養發願文，乃了翁謫官合浦，過長沙時，為興化平禪師作也。翁嘗寫華嚴經盡八十卷，不錯一字，或以問之，曰：方吾落筆時，一點一畫，心無不至焉，故能如此。夫心與筆相應，而筆與經默會，則華嚴樓閣之內種種所有，莫不呈露於目前矣！以是求佛，雖不出几硯之間，曷嘗不與善財同叅乎？宜其語言之妙如佛所說，使後之以毛錐子隨喜佛事者，誦其文，可依之而入也。璚公方寫是經，謹書以為贈！紹興八年三月二十三日姪孫淵書。⁵³

據陳淵的說明，可知陳瓘嘗抄寫《華嚴經》八十卷，而且書竟，不錯一字。人皆異之，問其故，他回答落筆時，「一點一畫，心無不至焉，故能如此」，心與筆應，筆與經默會，形神俱化，渾然天成。這等工夫，也是建立在陳瓘長期精研，不斷抄錄的過程中。陳瓘於書法，造詣亦頗深。李綱曾云：「了翁書法，不循古人格轍，自有一種風味。觀其書，可以知氣節之勁也。」⁵⁴陳瓘與李綱之父是同年進士，兩人互有往來，相好之情如兄弟。陳瓘素有文名，才氣凜然，李綱幼時便知其名，甚為敬佩。⁵⁵對於陳瓘手抄《華嚴經》，李綱也在跋記中提出自己的看法：

諫議陳公留心內典，尤精於華嚴，手寫數過，前後抄錄其要，積累篇帙。平生踐履，惟以澤物為心，處憂患如遊戲，蓋深解乎此！觀其所書，世間法界等語，真知言之要哉！⁵⁶

⁵³ 〈書了齋筆供養發願文〉，（宋）陳淵撰：《默堂先生文集》，卷 22，《四部叢刊三編》（國立北平圖書館藏景宋鈔本），「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=80727&page=108>

⁵⁴ 〈跋了翁墨蹟〉，（宋）李綱撰：《梁谿集》，卷 162，《欽定四庫全書·集部四·別集類》，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=10347&page=148>

⁵⁵ 陳瓘與李綱之交游，可參考周君芸撰：《邵雍弟子考》，中國文化大學中國文學碩士論文，2007 年，頁 91-94。

⁵⁶ 〈跋了翁所書華嚴偈〉，（宋）李綱撰：《梁谿集》，卷 162，《欽定四庫全書·集部四·別集類》，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=10347&page=149>

其見解與陳淵之記不謀而合，所謂「平生踐履，惟以澤物為心，處憂患如游戲，蓋深解乎此」，說明陳瓘對華嚴的理解已經十分深刻，故能以之治心、應物，恬然於世而不驚。

除上，北宋末年《韻語陽秋》作者葛立方之父葛勝仲也曾書寫《華嚴經》。葛勝仲（1072-1144），字魯卿，丹陽郡人。紹聖四年（1097）進士。累遷國子司業，官至文華閣待制，卒諡文康。從宋史記載「復知湖州，時群盜縱橫，聲搖諸郡，勝仲修城郭，作戰艦，閱士卒，賊知有備，引去。歲大饑，發官廩振之，民賴以濟」，⁵⁷可知為政仁民愛物、頗具治績。有關葛勝仲與佛教的因緣，可由〈妻碩人張氏墓誌銘〉一文，⁵⁸知其梗概。葛勝仲之妻張洩（1074-1122），「喜浮屠學，日誦其語。食不擊鮮，奉觀世音尤力，課所謂《大悲咒》者數以萬億計。嘗得寒疾瀕死，觀世音現白衣瓔珞像，升卧榻以楊枝荆芥拔其體，尋汗浹，頓愈。」平日，張氏相夫教子，恪守婦德。其住在汝州臨汝郡時，因信佛虔誠，疾病中，仍勉力上中嶽嵩山朝拜。歸後，「一夕神識去體」，家人環泣，都「剔股、燬臂、灼頂以禱觀世音像復現。」不久「光相滿室」，而張氏亦於黎明甦醒，於安度四十一日之後不幸去世。去世時「轉識不亂」，論者都認為是累善之報。可見信佛、拜觀音為葛勝仲家族之事，不僅張氏一人而已。⁵⁹緣此，葛勝仲自己也信佛，他嘗手抄佛經，好友陳與義（1090-1138）曾賦詩贊之：

如來性海深復深，留書與世湔蓬心。畫沙累土皆佛事，況乃一字能千金。
 老郎居塵念不起，法中龍象人獅子。前身智永心了然，結習未空猶寄此。
 怪公聚筆如須彌，經成筆盡手不知。凌雲題就韋誕老，願力所到公何疑。
 珠函繡帙芝蘭室，護持金剛竦神物。枯葵應感不足論，毛穎陶泓俱見佛。⁶⁰

從詩題〈聞葛工部寫《華嚴經》成隨喜賦詩〉可知葛勝仲抄寫的，正是《華嚴經》，細則雖不知，可能僅是其中一卷。葛勝仲與陳與義、陳與能兄弟關係密切，相互交遊，詩詞會友，聲氣相通，緣情放言，酬唱之作為數不少。⁶¹詩中陳與義稱許葛勝仲願力已到，「經成筆盡手不知」。此說與陳瓘自述抄經「夫心與筆相應，而

⁵⁷ 《列傳第二百四·葛勝仲》，見（元）脫脫等撰：《宋史》，卷 445，頁 13143。

⁵⁸ 〈妻碩人張氏墓誌銘〉，（宋）葛勝仲撰：《丹陽集》，卷 14，《欽定四庫全書·集部四·別集類》「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=10393&page=89>

⁵⁹ 黃啟江撰：〈兩宋社會菁英家庭婦女佛教信仰之再思考（上篇）〉，《法鼓佛學學報》，第 2 期，2008 年，頁 176-177。

⁶⁰ 〈聞葛工部寫《華嚴經》成隨喜賦詩〉，（宋）陳與義撰：《簡齋集》，卷 7，《欽定四庫全書·集部四·別集類》，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=10516&page=8>

⁶¹ 宋徽宗宣和二年（1120 年），陳與義母親逝世，回汝州服喪。結識汝州知州葛勝仲。兩年後，由葛勝仲舉薦，任太學博士。後來又升任符寶郎，但不久被貶為監陳留酒稅。在汝州期間，時人以詩會友，形成汝州詩人群，其中成員包括葛勝仲、陳與義、陳與能、富直柔、宋唐年、陳恬、段拂等。

筆與經默會」，有異曲同工之妙，所謂「見字不見人」，「嗒然遺其身」，⁶²身與字化，渾然天成。

至於南宋初期，有關《華嚴經》書抄，均與大慧宗杲禪師有關。

大慧宗杲（1089-1163）俗姓奚，字曇晦，號妙喜，又號雲門，諡號普覺禪師，宣州寧國（今屬安徽）人，乃禪門臨濟宗楊岐派下祖師圓悟克勤禪師的弟子，是宋代最具影響力的禪門大師之一，提倡看話禪。大慧雖屬禪宗臨濟楊岐派，但思想面向上，主張的禪法是華嚴禪。在《大慧普覺禪師年譜》中，曾多次提及宗杲和《華嚴經》的關係：

師十歲嘗謂侍者道先了德曰：「吾家因我生之後，家道日微。及十歲，忽罹回祿，一夕蕩盡。父母以余命破祖業，親族間以『善財』呼之。余雖心知其戲，實未審何等語。後因閱《華嚴經》，至〈入法界品〉，不覺失笑耳。⁶³

這段話道出宗杲與華嚴間的連結，是始於早年家庭變故。而三十六歲時，他也曾「贖清涼《華嚴疏鈔》一部，齎之天寧」。⁶⁴四十歲時，在虎丘看華嚴經，有所悟入。⁶⁵七十五歲，「三月聞王師凱旋，作偈曰：氛埃一掃蕩然空，百二山河在掌中。世出世間俱了了，當陽不昧主人公。出衣盂，命闔山清眾閱華嚴經七百餘部，用祝兩宮聖壽，保國康民。」⁶⁶不惟如此，紹興年間，宗杲再主徑山能仁禪院時，當時傳法就採用了許多《華嚴經》裡的思想及用語，如「華藏世界海」、「法界」、「印入」、「一塵」等，強調「一多相即」、「大小含容」及「遠近互攝」等無礙思想。⁶⁷緣此，當時與他交游，並受其感召而抄《華嚴經》者，就有劉季高與周必大兩人。

據《大慧普覺禪師年譜》記載，大慧宗杲五十八歲時，劉季高（生卒年不詳）曾手寫《華嚴經》一部，獻予禪師：

⁶² 蘇軾在《文與可畫筍篤谷偃竹記》中提出「成竹在胸」和「身與竹化」的觀點，其《書晁補之所藏與可畫竹三首》亦云：「與可畫竹時，見竹不見人。豈獨不見人，嗒然遺其身。其身與竹化，無窮出清新。莊周世無有，誰知此疑神！」（宋）蘇軾撰、（清）王文誥輯註、孔凡禮點校：《蘇軾詩集》，卷 29，頁 1522。

⁶³ （宋）祖詠編、張掄序、宗演跋：《大慧普覺禪師年譜》，見《嘉興大藏經》，J01，No.A042，頁 793b。

⁶⁴ （宋）祖詠編、張掄序、宗演跋：《大慧普覺禪師年譜》，見《嘉興大藏經》，J01，No.A042，頁 796c。

⁶⁵ （宋）祖詠編、張掄序、宗演跋：《大慧普覺禪師年譜》，見《嘉興大藏經》，J01，No.A042，頁 797c。

⁶⁶ （宋）祖詠編、張掄序、宗演跋：《大慧普覺禪師年譜》，見《嘉興大藏經》，J01，No.A042，頁 806b。

⁶⁷ 楊惠南撰：〈看話禪和南宋主戰派之間的交涉〉，《中華佛學學報》，第 7 期，1994 年，頁 197-199。

解空居士侍郎劉公季高手寫華嚴經一部施師受持，仍請為眾普說，發明奧旨。師以衣盂建閣於花藥寺之方丈，設龕像以所施經奉其上。⁶⁸

劉季高親書華嚴經施師，仍禮請宗杲為眾人說法，發明奧旨。《大慧普覺禪師語錄》亦錄其事：

杼山居士劉公，以手寫《大方廣佛華嚴經》一部，施妙喜道人受持。仍揮金辦供，以伸慶懺。妙喜今日登曲泉木，為居士發揚。且要大家知有。佛言：一切世界諸群生，少有欲求聲聞乘，求獨覺者轉復少，趣大乘者甚難遇，趣大乘者猶為易能信此法倍更難。今有信此法者，手寫是經，黑底是墨，白底是紙，喚甚麼作此法，此法又如何舉揚。即今還有能信此法者麼，出來為杼山居士證明。若證明得，居士功不唐捐。若證明不得。妙喜乘便下坡，為諸人說箇影子。⁶⁹

除了劉季高外，宗杲六十一歲時，曾任左相的周必大（1126-1204），也手抄《華嚴經》示之，宗杲還為此特作偈一首以記之：「總別同異成壞行布，圓融無礙塵入眾刹。非寬刹入眾塵非隘，居士筆端宣暢果海。因源自在我今說偈，讚揚同證一真法界。」⁷⁰顯見宗杲對諸人抄寫華嚴的肯定與讚許。

南宋初期，還有一位抄經居士莫用之。莫用之生平不詳，但同時同郡人劉一止曾作〈跋莫用之書藏經〉一文，詳實記述莫用之抄經的部數：

同郡莫用之未老而請老，好閒而得閒，予甚喜之，久不得面。一日持所書釋氏藏典，曰：《寶積》、《華嚴》、《涅槃經》及《大智度論》等，累四百五十餘卷，通為四十八函，見示以薦其親。又於報本禪院創修輪藏以貯此經，累歲而後辦。嗚呼！亦良苦矣！予真為之喜，三歎而歸之。曰：用之於今，志願已畢，真得閒矣！真得老矣！紹興二十九年七月丙戌劉行簡書。⁷¹

上文可知莫用之「未老而請老」，得閒而抄經，其所抄之經多達四百五十餘卷，共計四十八函，數量可觀。其中所涉者，包括《寶積》、《華嚴》、《涅槃經》及《大

⁶⁸（宋）祖詠編、張掄序、宗演跋：《大慧普覺禪師年譜》，見《嘉興大藏經》，J01，No.A042，頁802c。

⁶⁹（宋）蘊聞編：《大慧普覺禪師語錄》，卷15，見《大正新脩大藏經》，T47，No.1998A，頁877a。

⁷⁰〈示周子充寫華嚴經〉，（宋）蘊聞編：《大慧普覺禪師語錄》，卷11，見《大正新脩大藏經》T47，No.1998A，頁857c。

⁷¹〈跋莫用之書藏經〉，（宋）劉一止撰：《苕溪集》，卷21，《欽定四庫全書·集部四·別集類》，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=4186&page=111>

智度論》等，其目的主要是為了超薦親人。莫氏抄寫佛經，身心投入，深入經藏，一分恭敬始得一分利益，恭敬越大利益也才越大，深刻體會抄經功德最為殊勝，因此長期躬身書寫，勤懇未輟。其向佛虔誠，不止寫經，還在「報本禪院」創修轉輪藏，以收藏自己所寫的多部佛經，耗費一年多時間，才完成工作。

而宋人抄寫《華嚴經》中，最著者，莫過於張即之。

張即之（1186-1263），字溫夫，号樗寮、樗寮道人、樗翁等。參知政事張孝伯之子，因祖先從四明鄞縣遷居歷陽，遂為歷陽人。曾以父蔭授承務郎、銓中兩浙轉運使，後舉進士，歷官司農寺丞、授太子少傅、中散大夫，卒以直秘閣致仕。張即之出身世家，他的叔父是著名詞人、南宋書壇「中興四大家」之一的張孝祥，其父張孝伯亦擅書法。《宋史》本傳稱其「以能書聞天下，金人尤寶其翰墨」。⁷²

張即之因曾於兩浙任官，故與不少禪師大德往來，過從甚密，因此自號「樗寮」，意指有椿樹環繞的僧房。其傳世法書幾乎都是抄寫的佛經，每一字句，皆出自親手抄錄。其時與張即之往來的禪僧，包括笑翁妙堪和無文道璨師徒、西巖了慧、兀庵普寧、偃溪廣聞、物初大觀和希紹曇等。⁷³他與這些禪僧詩文相酬唱，在「棲心大乘，每以筆墨而作佛事」下，⁷⁴也致贈法書予禪師，彼此情誼交好，誠如清人王文治所稱，張即之「于文字布施可謂精進頭陀矣」。⁷⁵

據學者研究指出，張即之書寫佛經，當與其嗜好書畫有關，非應禪師之請而作。⁷⁶而其抄寫的佛經有署年月者，計有《維摩詰經》三冊、《觀無量壽佛經》、《法華經》七冊、《金剛經》至少五冊、《佛遺教經》一冊等，除上，還有未載年月及目的的《楞嚴經》、《華嚴經》及《觀音經》等經。⁷⁷張即之令人感佩處，在於不止寫完十卷長、數萬字的《楞嚴經》，即使更長的八十卷《華嚴經》，也完成全本，而且累書此經，甚至「不一書」，嘗試以不同書體各寫了幾部。⁷⁸可惜這幾部《華嚴經》皆已破損或散佚，無緣見其全貌。但清人雜記筆記中，卻留下幾則與張即之《華嚴經》有關的

⁷² 《列傳第二百四·張即之》，見（元）脫脫等撰：《宋史》，卷445，頁13145。

⁷³ 關於張即之與禪門之往來，可參見黃啟江撰：〈南宋書家張即之的方外遊〉，《漢學研究》，第26卷第4期，2008年12月，頁133-164。

⁷⁴ 〈題董宗伯法華經前〉，（明）釋澹歸撰：《遍行堂集》，見明復法師主編：《禪門逸書續編》，第4冊（臺北：漢聲出版社，1987年6月），頁335。

⁷⁵ 〈樗寮《法華經》真迹〉，（清）王文治撰：《快雨堂題跋》，見《中國書畫全書》（上海：上海書畫出版社，1993年10月），第10冊，頁799。

⁷⁶ 黃啟江撰：〈南宋書家張即之的方外遊〉，頁154。

⁷⁷ 黃啟江撰：〈南宋書家張即之的方外遊〉，頁154-157。

⁷⁸ 〈樗寮《華嚴經》真迹〉，（清）王文治撰：《快雨堂題跋》，見《中國書畫全書》（上海：上海書畫出版社，1993年10月），第10冊，頁798。

內容，以供參考。如清人陸心源《穰梨館過眼錄》就記述了後人對張即之《華嚴經》的修補：

大方廣佛華嚴經卷第七十一。張節之所書《華嚴經》全部，在內府失去六卷，康熙間裘日修補全，如出一手。相傳節之係水星，其書可避火。裘為節之後身，死成河神。然節之書大金國匾，知其國將火，則又何說？此第七十一卷得之杭城潮鳴寺僧，僧藏有三卷。一為梁山舟題作鎮山之寶，劫後不知存亡矣！予得之卷，退光漆原板面尚存，雕漆金嵌題籤亦樗寮書，精絕尤為難得，鈕福惇記。⁷⁹

從上述文字記載可知清朝內府原藏有張即之《華嚴經》，後失去六卷，透過裘日修補全，而裘氏妙筆，修復後，竟令人有「如出一手」之感。關於這一點，在阮元的《石渠隨筆》中，也有相同的記載：「張即之墨書《華嚴經》一部，精神腕力獨出冠時。因內府所藏，獨缺失一卷，上以裘日修書法相近，命摹補之，極能媲美，優詔褒賞。」⁸⁰另外，在《頻羅庵遺集》中，時人梁同書在聞知杭州潮鳴寺藏有張即之《華嚴經》殘卷時，也衷心冀望寺院能妥善收藏，永為鎮山之寶。其中珍貴，不言而喻：

向聞潮鳴寺有戴文進功德畫若干幅，不聞有張樗寮手寫華嚴經也，是冊不知又從何處流傳到此，雖全經零散僅存八十卷中之一，而閱世六七百年，紙墨如新不可多得，住僧當善藏之，永為潮鳴鎮山之寶。⁸¹

晚清詩人、書畫家何紹基對張即之的寫經作品，也十分看重。在吳門（蘇州）見到張即之的《華嚴經》刊本後，愛不釋手，乃應友朋要求，題詩表達贊嘆之情：「焦山石壁寶貞珉，吳會欣逢手墨新。拔戟蘇黃米蔡外，寫經規矐接唐人。」詩前跋語也提出個人對張氏《華嚴經》書法特色的看法：「其嚴整峭削，不似有宋諸名家全以行草法破楷法也。」⁸²給予極高的評價。

⁷⁹ 文中陸氏將「張即之」誤書為「張節之」，〈張節之書華嚴經冊〉，（清）陸心源撰：《穰梨館過眼錄》，卷3，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=35998&page=73>

⁸⁰ （清）阮元撰：《石渠隨筆》，卷3，《文選樓叢書》，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=37437&page=25>

⁸¹ 〈樗寮書《華嚴經》第三十六卷跋〉，（清）梁同書撰：《頻羅庵遺集》，卷10，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=42434&page=102>

⁸² 該詩詩題是〈題張樗寮妙法蓮華經係張游甫所藏〉，詩前跋語為：「游甫云樗寮書此經，其七卷藏杭州潮鳴寺。嘉慶中，屠琴臨讀書寺中，得其一卷，其于十七葉後歸魏稼孫。咸豐庚申兵亂，稼孫以付游甫時，需次吳門也。游甫以事渡江至通州，為張杞堂分去四十八葉，游甫自存此九葉。余謂樗寮楷書世間往往有之，其嚴整峭削，不似有宋諸名家全以行草法破楷法也。珍重！珍重！聞杞堂

張即之耽心於禪悅，喜與釋氏為伍。寄情筆墨，屢以翰墨為佛事，創作許多佛經作品，其所書之藝術水準更在儕輩之上，僅《華嚴經》就有多部，且書體不一，彌足珍貴。⁸³藉抄經以為「文字布施」，此乃佛教三施中的「法施」，也是大乘菩薩戒的「筆墨施」，功德無量，是虔誠佛教信仰的表現，此等「布施」可謂「善知識」，⁸⁴故叢林樂與結交，亦屬情理中事。

五、結語

佛教進入中國後，傳法者帶入「抄經功德說」觀念，搭配傳教佛經，深具吸引力而蔚成風氣，影響力遍及各朝代和各階層。

許多經藏均提及書寫佛經，受持讀誦，可以「獲福聚無量」，有極大的功德利益。因此許多信仰者，輒以抄寫佛經汲取心靈力量，作為聚集福德資糧的方法之一。透過清淨身心，書寫佛經，為生者消災解厄，增長福德，開發智慧；或為亡者祈求冥福，消除生前業障，早日度脫生死輪迴之日，成為往生佛國的助緣。而書寫的準備，除了誠意正心以外，謹慎者，更是齋戒飲食，薰香淨身，沐手除垢，清淨身心，摒棄外緣，捨去雜念，自省參驗行為有無過失。本持「以佛治心」理念，靜心抄寫，祈福自養，護持佛法，以求此生與來世的利益。

從許多筆記小說、經藏及史傳的記載中，可知宋代士大夫頗愛《華嚴經》，認為「諸大乘經猶是華嚴無量門中之一門」，被奉為「經中之王」，加上宋代士人多從應試入仕，有良好的文化修養，易與知識僧侶建立多方面的聯繫，因此，士僧抄寫佛經活動日盛。

北宋初，率先抄寫《華嚴經》者，乃淨土七祖省常法師。省常自刺指血，和墨抄寫《華嚴經·淨行品》，開啟宋代「血書華嚴」之例。他每下筆抄一個字，就拜三拜佛，繞三匝佛，念三聲佛號，待書寫完成，特以此刊板印行千冊，以一本施一人，作為信仰之誓。省常之後，閩中沙門文用為了使佛教界與士大夫的關係更為緊密，「使貴勝同風，益堅外護」，特邀公卿朝士等六十三位僧俗大眾，合寫《華嚴經》。

不日來吳門，或有緣得觀此卷之全。吾意堂合成全璧為妙也。」見（清）何紹基撰：《東洲草堂詩鈔》，卷 27，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=41641&page=10> 詩題指向《妙法蓮華經》，實則應是《華嚴經》，蓋同治初，張游甫曾就所收藏的《華嚴經》九葉，請求何紹基作跋，何氏因在旅途中，率爾落筆，未暇翻閱全經，所以誤為《妙法蓮華經》。詳見徐邦達撰：《古書畫過眼要錄——晉隋唐五代宋書法：3》（北京：紫禁城出版社，2005 年 10 月），頁 915。

⁸³ 張即之《華嚴經》各卷書蹟下落，據調查收藏地分別在以下幾處：北京故宮博物院、安徽省博物館、蘇州博物館、日本東京高島菊次郎槐安居藏本、遼寧省博物館、香港佳士得拍賣及日本東京國立博物館。參見嚴崑晉撰：《以翰墨為佛事——南宋書家張即之研究》，臺南大學國語文學系碩士論文，2011 年 12 月，頁 139-140。

⁸⁴ 黃啟江撰：〈南宋書家張即之的方外遊〉，頁 147。

書寫未竟，文用示寂，幸有錢塘沙門志廣接續其志，歷經八年，卒成其業。群賢共書之後，又有士大夫宋迪書《華嚴經》一卷、蘇軾友人劉行甫手寫《華嚴經·法界品》。而事親至孝的孫樸，因欲為亡父祈福，亦「親書《華嚴經》八十卷，累萬字。同樣想回報親恩而抄寫經書者，還有哲宗朝的胡考甫。他守喪三年，齋戒沐浴，潔淨身心，完成《華嚴經》八十卷的抄寫，每一字皆端正，功德圓成；另一位特愛《華嚴經》的士大夫乃陳瓘。陳氏早年留心內典，精研佛法，有所省發，之後接觸《華嚴經》，深好其義，遂自號為「華嚴居士」。因對華嚴情有獨鍾，故發心抄寫《華嚴經》八十卷，恭謹嚴肅，一絲不苟。北宋末年葛勝仲也曾書寫《華嚴經》。葛氏家族皆信佛、拜觀音，而葛勝仲手抄的《華嚴經》，曾得到好友陳與義賦詩贊之。

至於南宋初期，有關《華嚴經》書抄，均與大慧宗杲禪師有關。當時與宗杲交游，並受其感召而抄《華嚴經》者，就有劉季高與周必大兩人。劉季高是在大慧宗杲五十八歲時，手寫《華嚴經》一部，獻予禪師；而左相周必大，則是在宗杲六十一歲時，手抄《華嚴經》以示，宗杲為此，特作偈一首以記之。此時，還有一位抄經居士莫用之。莫用之抄經部數，多達四百五十餘卷，共計四十八函，數量可觀。而知名度最大的抄經者，乃「以能書聞天下」的張即之。張即之書寫佛經，當與其嗜好書畫有關。張氏與不少禪師大德往來，過從甚密，因此自號「樗寮」。他一生抄寫多部佛經，不止寫完十卷長、數萬字的《楞嚴經》，即使八十卷《華嚴經》，也完成全本，而且累書此經，甚至「不一書」，嘗試以不同書體各寫幾部，清人阮元就曾讚賞其墨書《華嚴經》一部，「精神腕力獨出冠時」。

因緣於文藝背景，宋代士人所寫之經，雖非民間流傳佛經之來源，但成為更多後人收藏、臨摹之對象。而眾部佛經抄寫中，因《心經》一卷，短小精悍，共 260 字，功德殊勝，以致深受廣大抄經者所鍾愛。其次為《金剛經》五千多字；相對於其他佛經，《華嚴經》經卷長，字數多，故往往摘卷抄寫，鮮有整部書竟者。設若抄寫整部，必須更多堅心，其難度亦更高。宋代士僧抄寫《華嚴經》者，有單卷、單品，亦不乏整部者。其書寫《華嚴經》，或為弘揚佛法；或為生者消災增福，增長福德；或用以之追薦亡者，祈求冥福；或以寫經與緇友往來、酬贈友朋，寓法書於寫經，寄情筆墨，以翰墨為佛事，以文字為布施，所謂「名手遺跡，出自精誠，廣大流通，尤當秘重」，使原本單純為求因果，做功德的性質，發展成複雜而意義深遠的多元文化活動。可見，宋代士僧的《華嚴經》抄寫，不惟是一項宗教活動，其背後還隱寓著極其豐富的文藝內涵。

引用書目

（一）古籍

- （後晉）劉煦撰：《舊唐書》，北京：中華書局，1975年5月
- （唐）魏徵等撰：《隋書》，北京：中華書局，1982年10月
- （宋）宋太祖等撰、曾棗莊、劉琳等編：《全宋文》，上海：上海辭書出版社，2006年9月
- （宋）蘇軾撰、孔凡禮點校：《蘇軾文集》，北京：中華書局，1986年3月
- （宋）蘇軾撰、（清）王文誥輯註、孔凡禮點校：《蘇軾詩集》，北京：中華書局，1982年2月
- （宋）蘇轍著、曾棗莊、馬德富校點：《欒城集·後集》，上海：上海古籍出版社出版，1987年3月
- （元）脫脫等撰：《宋史》，北京：中華書局，1977年11月
- （明）釋澹歸撰：《遍行堂集》，明復法師主編：《禪門逸書續編》第4冊，臺北：漢聲出版社，1987年6月
- （清）王文治撰：《快雨堂題跋》，《中國書畫全書》，上海：上海書畫出版社，1993年10月

（二）專著

- 明暘法師撰：《佛法概要》，臺北：佛陀教育基金會印贈，1990年
- 徐邦達撰：《古書畫過眼要錄——晉隋唐五代宋書法：3》，北京：紫禁城出版社，2005年10月
- 魏道儒撰：《中國華嚴宗通史》，南京：鳳凰出版社，2008年7月

（三）期刊

- 王美秀撰：〈從經典翻譯到救贖之道——論《法苑珠林》中「法華故事」的演變及其意義〉，《世界宗教學刊》，第19期，2012年6月
- 皮朝綱撰：〈棲心大乘，每以筆墨而作佛事〉，《四川師範大學學報（社會科學版）》，第39卷第4期，2012年7月
- 孫昌武撰：〈蘇軾與佛教〉，《文學遺產》，1994年第1期
- 陳國燦撰：〈從敦煌吐魯番所出早期寫經看佛教的東傳西漸〉，《普門學報》，第7期，2002年1月
- 彭悅柔撰：〈從檔案論盛清君臣抄寫佛經的特色並淺釋文化意義〉，《史學彙刊》，第29期，2012年6月

- 黃啟江撰：〈兩宋社會菁英家庭婦女佛教信仰之再思考（上篇）〉，《法鼓佛學學報》，第2期，2008年
- 黃啟江撰：〈論宋代士人的手寫佛經（上）〉《九州學林》，2006冬季第4卷第4期（總14期）
- 黃啟江撰：〈論宋代士人的手寫佛經（下）〉《九州學林》，2007春季第5卷第1期（總15期）
- 黃啟江撰：〈南宋書家張即之的方外遊〉，《漢學研究》，第26卷第4期，2008年12月
- 黃惠菁撰：〈論蘇軾對淨土信仰的接受〉，《文與哲》，第27期，2015年12月
- 楊惠南撰：〈看話禪和南宋主戰派之間的交涉〉，《中華佛學學報》，第7期，1994年
- 賈杏年撰：〈刺血為墨的經書〉，《蘇州雜誌》，2002年第6期
- 劉金柱撰：〈蘇軾抄寫佛經動因初探〉，《佛學研究》，2003年1期

（四）論文集

- 衣若芬撰：〈閱讀風景：蘇軾與「瀟湘八景圖」的興起〉，王靜芝、王初慶等著：《千古風流：東坡逝世九百年紀念學術研討會》，臺北：洪葉文化事業有限公司，2001年5月
- 吳新欽撰：〈隋代敦煌袁敬姿所寫華嚴經寫卷的傳播〉，《2017華嚴專宗國際學術研討會論文集》，下冊，2019年3月
- 徐郁縈撰：〈元明時期「血書華嚴」之因緣初探〉，《2014國際青年華嚴學者論壇論文集》，頁K1-K4。
- 張國剛撰：〈佛教的世俗化與民間佛教結社〉，《中國中古史論集》，天津：天津古籍出版社，2003年9月
- 趙青山撰：〈俗眾佛教信仰的法則——以敦煌寫經為考察中心〉，《唐史論叢》，第12輯，西安：三秦出版社，2010年4月

（五）學位論文

- 毛秋瑾撰：《敦煌寫經書法研究》，香港中文大學中國藝術史課程哲學博士論文，2005年12月
- 嚴崑晉撰：《以翰墨為佛事——南宋書家張即之研究》，臺南大學國語文學系碩士論文，2011年12月

（六）電子資料

- （唐）唐臨撰：《冥報記》，卷中，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=95197&page=44>

- (宋)李之儀撰：《姑溪居士前集》，卷 38，《欽定四庫全書·集部三·別集類》，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=3001&page=56>
- (宋)蘇頌撰：《蘇魏公文集》，卷 72，《欽定四庫全書·集部三·別集類》，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=2289&page=164>
- (宋)陳淵撰：《默堂先生文集》，卷 22，《四部叢刊三編》（國立北平圖書館藏景宋鈔本），「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=80727&page=108>
- (宋)李綱撰：《梁谿集》，卷 162，《欽定四庫全書·集部四·別集類》，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=10347&page=148>
- (宋)葛勝仲撰：《丹陽集》，卷 14，《欽定四庫全書·集部四·別集類》，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=10393&page=89>
- (宋)陳與義撰：《簡齋集》，卷 7，《欽定四庫全書·集部四·別集類》，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=10516&page=8>
- (宋)葉夢得撰：《避暑錄話》，卷上，《欽定四庫全書·子部十·雜家類》，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=5911&page=29>
- (宋)呂本中撰：《童蒙訓》，卷中，《欽定四庫全書·子部一·儒家類》，「漢リポ Kanseki Repository」<https://www.kanripo.org/text/KR3a0037/002#1a>
- (宋)劉一止撰：《苕溪集》，卷 21，《欽定四庫全書·集部四·別集類》，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=4186&page=111>
- 《宣和畫譜》，卷 12，《欽定四庫全書·子部八·藝術類》，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=63603&page=4>
- (清)王杰等輯：《欽定秘殿珠林續編》（二），「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=33886&page=85>
- (清)阮元撰：《石渠隨筆》，卷 3，《文選樓叢書》，「中國哲學書電子化計劃」<http://ctext.org/library.pl?if=gb&file=37437&page=25>
- (清)陸心源撰：《穰梨館過眼錄》，卷 3，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=35998&page=73>
- (清)梁同書撰：《頻羅庵遺集》，卷 10，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=42434&page=102>
- (清)何紹基撰：《東洲草堂詩鈔》，卷 27，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=41641&page=10>
- 趙青山撰：〈敦煌寫經——古人世界的折射鏡〉《光明日報》「國家社科基金專刊」（2019 年 12 月 18 日 11 版）https://epaper.gmw.cn/gmrb/html/2019-12/18/nw.D110000gmrb_20191218_2-11.htm

（七）佛典資料

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

（東晉）瞿曇僧伽提婆譯：《增壹阿含經》，《大正新脩大藏經》，T02，No.0125

（東晉）佛馱跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》，《大正新脩大藏經》，T09，No.0278

（後秦）鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》，《大正新脩大藏經》，T08，No.0235

（隋）菩提燈譯：《佔察善惡業報經》，卷下，《大正新脩大藏經》，T17，No.0839

世親菩薩造、（唐）玄奘譯：《辯中邊論》，卷 3，《大正新脩大藏經》，T31，No.1600

（唐）法藏集：《華嚴經傳記》，卷 1，《大正新脩大藏經》，T51，No.2073

（唐）惠英撰、胡幽貞纂：《大方廣佛華嚴經感應傳》，卷 1，《大正新脩大藏經》，T51，No.2074

（唐）澄觀疏：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，卷 15，《大正新脩大藏經》，T36，No.1736

（唐）道世撰：《法苑珠林》，卷 27，《大正新脩大藏經》，T53，No.2122

（唐）般若譯：《大方廣佛華嚴經卷》，卷 40，《大正新脩大藏經》，T10，No.0293

（宋）祖詠編、張掄序、宗演跋：《大慧普覺禪師年譜》，《嘉興大藏經》，J01，No.A042

（宋）蘊聞編：《大慧普覺禪師語錄》，卷 15，《大正新脩大藏經》，T47，No.1998A

（宋）志磐撰：《佛祖統紀》卷 28，《大正新脩大藏經》，T49，No.2035

（明）朱時恩輯：《居士分燈錄》，卷上，見《卍新纂續藏經》，X86，No.1607

（清）弘璧輯：《華嚴感應緣起傳》，《卍新纂續藏經》，X77，No.1533

（清）周克復纂：《華嚴經持驗記》，《卍新纂續藏經》，X77，No.1534

妙峰福登的傳記和遺跡

日本國立愛媛大學法文學部 教授
邢東風

摘 要

妙峰福登（1540-1612）是晚明時期著名的高僧，他不僅精通佛法，而且擅長工巧，在以建築形式表現華嚴理念方面，更是無人能及。妙峰生前建造了許多聖像、寺宇、橋樑等，其中有的遺存至今，澤被後人。然而有關他的介紹，大多根據一部分史料記載，很少有對他的學術性考察，至於他在佛教史上的地位，也沒有得到恰當的評價。實際上，關於妙峰的史料還有很多，各種記載互有出入，除了傳記資料以外，還有相關山寺志中保存的遺文，以及遺跡實物資料，如建築、鑄件、碑刻等等，這些資料尚未經過系統的調查和梳理，本文試圖彌補缺憾，以《寶華山志》中的妙峰傳等多種資料為依據，辨析妙峰傳記內容的分歧，弄清他生平事蹟的經過，揭示他和同時代人物的關係，確認他的遺跡及其歷史原委，收集他的作品，從而更清楚地展示妙峰的特質以及他在佛教史上的貢獻。

關鍵詞：妙峰福登、憨山德清、華嚴、明代佛教、建築

妙峰福登（1540-1612）是晚明時期著名的高僧，他不僅精通佛法，而且擅長工巧，生前建造了許多聖像、寺宇、橋樑等，其中有的遺存至今，澤被後人。說到妙峰大師，網上不乏介紹，有關他生平事蹟的敘述，大多源於一部分史料記載，而很少見有與他相關的學術性考察，至於他在佛教史上的地位，也沒有得到恰當的評價。實際上，關於妙峰的史料還有不少，各種記載頗有出入，除了傳記資料以外，還有相關山寺志中保存的遺文，以及遺跡實物資料，如建築、鑄件、碑刻等等，這些資料尚未經過系統的調查和梳理，本文試圖彌補缺憾，以這些資料為依據，辨析妙峰傳記資料中的分歧，確認他的遺跡及歷史原委，從而更清楚地揭示妙峰的特質以及他在佛教史上的貢獻。

妙峰的傳記有多種，按形成的時間順序來說，最早的是蘇惟霖的〈御賜真正佛子妙峰大師行實碑記〉（以下簡稱〈行實碑記〉）¹，作於萬曆四十一年（1613），也就是妙峰去世的第二年。後來刻立成碑，立於五台山妙峰舍利塔前，相當於塔銘。作者蘇惟霖，字雲浦，號潛夫，江陵（今湖北潛江）人，萬曆二十六年（1598）進士，官至監察御史，曾任兩淮巡視、巡按山西、河南按察副使。與公安三袁關係密切，著作有《兩淮遊草》、《西遊草》、《西遊詩餘》、《西遊雜著餘》。蘇惟霖早年在北京就認識妙峰，到了妙峰晚年，又在太原見過，他的記載當然是妙峰傳記的第一手資料。

其次是憨山德清（1546-1623）撰寫的妙峰傳。憨山也是晚明時期著名的高僧，年輕時就與妙峰相識，結為道友，一同在五台山生活了八年。妙峰去世後，憨山為他作傳，這篇傳記也是關於妙峰的第一手資料。

不過，憨山的妙峰傳有兩個版本。一般常見的是〈勅建五台山大護國聖光寺妙峰登禪師傳〉（以下簡稱〈夢遊集傳〉），收在《憨山老人夢遊集》卷三十²，這是一個簡本，大約三千七百字。另一個題名〈妙峰登禪師傳〉（以下簡稱〈寶華志傳〉），收在清代劉名芳編纂的《寶華山志》卷十二³，這是一個詳本，大約五千餘字，但是很少有人參考⁴。這兩個本子一簡一繁，相差一千餘字，可是兩本的基本內容和敘述順序大體相同。對於這種情況，日野比丈夫認為是某人在憨山撰寫的妙峰傳的

¹ 蘇惟霖的〈御賜真正佛子妙峰大師行實碑記〉載於趙林恩《五台山碑文》上，山西人民出版社，2016年，第21-23頁。以下引自這篇碑記的文字，不再另注出處。

² 憨山的〈夢遊集傳〉載於《卮言藏經》第27冊，第634-639頁。以下引自這篇傳記的引文，不再另注出處。

³ 〈寶華志傳〉載於《中國佛寺志叢刊》第54冊，廣陵書社，2006年，第473-499頁。以下引自這篇傳記的引文，不再另注出處。

⁴ 日本學者日野比丈夫有〈妙峰福登的事蹟について〉一文（載於《塚本善隆博士頌壽記念佛教史學論集》，塚本博士頌壽記念會刊行，1961年，第583-595頁），是筆者所見唯一提到〈寶華志傳〉、並據以考察妙峰事蹟的學術論文。

基礎上，再加上其他資料改寫而成。這就意味著〈夢遊集傳〉是憨山的原作，〈寶華志傳〉是在憨山原作的基礎上增補而成的擴充本。然而在筆者看來，實際的情況恐怕剛好相反，就是說〈寶華志傳〉才是原作，〈夢遊集傳〉是對原作刪節而成的壓縮本。之所以這樣說，主要有以下理由：

第一，兩本相較，〈寶華志傳〉多出的部分和〈夢遊集傳〉減少的部分，大多集中在故事情節的起承轉合處，而基本內容和文章結構並無差別。假如〈寶華志傳〉是對〈夢遊集傳〉加以擴充而成的，那麼像這樣只在細微處改動的擴充有什麼意義呢？好像沒有必要。反過來說，假如〈夢遊集傳〉是對〈寶華志傳〉化簡而成的，那麼這種只在細微處改動的化簡有沒有必要呢？答案是可能有，例如在把文章刻在碑上的場合，由於碑面字數的限制而不得不把原文刪節，於是需要做成壓縮本。〈夢遊集傳〉很可能就是〈寶華志傳〉的壓縮本。

第二，通過兩本對照可以發現，〈夢遊集傳〉的內容沒有超出〈寶華志傳〉的範圍，它除了在對〈寶華志傳〉作了刪節的地方有文字改動以外，其他部分基本上保留了〈寶華志傳〉的原樣。而且，刪節的地方基本上都是將細節的敘述加以化簡，因此刪節以後的文本依然保持了原本的內容梗概、敘事順序和文字風格。假如是增補改寫的話，很難做到這一點。

第三，〈夢遊集傳〉對原本的刪節，分佈在原文各處，可以說從頭到尾都有刪改。像這樣涉及全文的改動，一般來說只有在刪節縮寫的場合才可能做好，假如是增補改寫的話，很難做到既面面俱到，又在各個修改的地方都和原文銜接得天衣無縫。

第四，大家知道，改寫文章，通常是由繁化簡易，由簡變繁難。把長文壓縮成短文，比較容易保持原文的內容和風格；相反，把原文加以擴張，特別是修改他人作品的場合，很難在內容和風格上跟原作保持一致。〈寶華志傳〉和〈夢遊集傳〉相差一千多字，而內容和文風竟然沒有明顯的差別，這樣的結果很有可能是由長文化簡而來。

至於〈夢遊集傳〉這個刪節本的作者是憨山本人還是其他什麼人，現在說不清了，但是它很早就被當作憨山的作品而編入《夢遊集》，而且其內容也沒有超出〈寶華志傳〉的範圍，所以我們不妨把兩個版本都看作憨山的作品。憨山的妙峰傳不知作於何年，但其中提到了蘇惟霖撰寫〈行實碑記〉之事，可見它作於蘇惟霖之後。就兩個版本來說，應當是〈寶華志傳〉在先，〈夢遊集傳〉在後。就兩本的優劣來說，〈寶華志傳〉的記敘更清楚、詳細，因而也更便於利用和參考，但是其中有些文字的錯亂和缺漏，可以根據〈夢遊集傳〉來校改。

憨山晚年作有《憨山老人自序年譜實錄》（以下簡稱《憨山年譜》），按年代順序記述他自己的生平事蹟，其中含有涉及妙峰的內容，有的記述還很詳細，因而也可作為妙峰傳記的補充資料。其中關於妙峰的記述，與〈寶華志傳〉比較接近，只是敘述順序有所不同。據錢謙益（1582-1664）說，憨山「向有手筆草藁」，就是說憨山以前就有自己年譜的草稿。這樣說來，憨山撰寫妙峰傳時，很可能參考了自己的年譜，年譜中關於妙峰的記載，成了妙峰傳的素材。

憨山去世以後，他的弟子顯愚觀衡（1579-1646）寫了一篇詳細的傳記，叫作〈曹溪中興憨山先師傳〉（以下簡稱〈憨山傳〉）⁵，大約有八千字，其中也有涉及妙峰的內容，可以參考。觀衡的記述，很可能是根據〈寶華志傳〉或《憨山年譜》而來。

再稍後，到了崇禎年間，明河的《補續高僧傳》卷二十二也有妙峰的傳記，叫作〈真來佛子傳〉。此傳主要是依據〈夢遊集傳〉作成，但也有若干事項是參考其他資料寫成的。

另外，與妙峰同時代的鎮澄（1547-1617）作有《清涼山志》，書中卷三也有妙峰傳。《清涼山志》在清康熙年間和民國時期都經過修訂，其中的妙峰傳有可能是後人增補，該傳基本上依據〈夢遊集傳〉作成，但是保存了若干五台山的相關記憶，亦可參考。

清代編修的傳燈史書裡也有妙峰傳，但都比較簡短，所依據的資料也不太清楚。

下面就以〈寶華志傳〉為基本線索，參照其他資料，對妙峰的經歷、事蹟、遺跡以及相關人物、事件等進行考察。

一、早期經歷

嘉靖十九年（1540），妙峰出生。妙峰俗姓續，家在山西平陽（今臨汾）。七歲那年，父母死於災荒，他只得為人牧羊。十二歲到附近的寺院出家，不得善待。十八歲逃到蒲阪，就是現在的永濟，當初也叫蒲州。按〈行實碑記〉的說法，妙峰俗姓「徐」，生於大戶，自幼向佛，十二歲時，父母把他送到蒲州萬固寺出家。清代編纂的傳燈史也說妙峰俗姓徐，「從蒲州萬固朗出家」。關於妙峰出家後的遭遇，《清涼山志》說是「僧待之虐」，就是受到虐待。正因為這樣，所以他後來才會逃跑。

⁵ 觀衡的〈憨山傳〉收在《紫竹林顯愚衡和尚語錄》卷十二，《嘉興藏》第28冊。以下引自這篇傳記的文字，係採用CBETA電子佛典本。



蒲州古城門（1914 年）⁶

嘉靖三十七年（1558），妙峰十九歲。他從家鄉逃到蒲州。蒲州有一個明朝宗室，名叫朱俊柵，是朱元璋第十三子代王朱桂的後代，封為山陰郡王。妙峰在蒲州遇到山陰王，得到他的關照。這位山陰王對妙峰的成長和發展給了很大的影響。

山陰王先在蒲州建成文昌閣，請萬固寺的僧人朗公住在那裡。妙峰到蒲州後，白天在街市行乞，晚上到文昌閣投宿，朗公見他可憐，便讓他住下。過了不久，山陰王來到文昌閣，遇見妙峰，得知原委，覺得他可堪造就，便叮囑朗公多加關照，於是朗公把妙峰收為弟子。

一天夜裡，蒲州發生地震，房倒屋塌，妙峰熟睡不醒，人們都以為他已經遇難。朗公急忙尋找，三天後發現他被擋在一根大木頭下面，安然無恙。山陰王聽說後，大為驚奇，覺得妙峰大難不死，乃是奇跡，於是勸他深入思考生死大事。關於地震的經歷，〈寶華志傳〉說地震發生後，「幸無恙，亟搜之」，〈夢遊集傳〉作「朗公亟搜之，幸無恙」，顯然後者更為通順。那場大地震，發生在嘉靖三十四年臘月十二（1556 年 1 月 23 日），震中位於陝西華縣，所以稱為「嘉靖大地震」或「華縣大地震」，震級超過八級，波及陝西、山西、河南、甘肅等地，一百餘縣受災。妙峰當時十七歲。

嘉靖四十一年（1562），妙峰二十三歲。妙峰打算行腳遠遊，到各地的寺院掛單修行，參訪高僧大德，山陰王覺得妙峰還年輕，擔心他受不了行腳的艱苦，於是建議他先就近修行。為此，山陰王特意在中條山的棲巖寺修建了一座靜室，讓妙峰在那裡閉關。棲巖寺位於山西永濟韓陽鎮的中條山中，始建於北周，在明代依然香火旺盛，規模宏大。妙峰入住之後，起初也不知道怎麼做才好，於是向周圍的法師請教，人家給他一卷《法界觀》，然後他就帶著這本書閉關，按照書中講的修習禪

⁶ 本圖引自〈山西老照片〉，網站名稱：古詩詞庫，網頁地址：<https://www.gushiciku.cn/dl/0f1Pl/zh-hk>，檢索日期：2021 年 10 月 27 日。

觀。閉關期間，他經常感到昏沉，於是把荊棘之類帶刺的東西貼在牆上，讓自己無法倚靠，從早到晚都端身正坐，而且不用坐具，就這樣堅持了三年。經過一段磨練，妙峰有了些心得，於是寫了一首偈送給山陰王。山陰王看了，覺得妙峰的見地有很大提高，但是為了防止他驕傲自滿，需要給他潑一點冷水，於是在一只破鞋上寫了一首偈，大意是說：「因為你作了詩偈，所以我要用這個臭鞋底打你的嘴巴。」然後寄給妙峰。妙峰接到以後，馬上醒悟過來，把那個鞋底掛在自己的脖子上，一言不發。三年以後，閉關結束，妙峰更成熟了，山陰王心裡也很高興，於是建議他接下來還要學習佛法，以免墮入邪見。當時剛好有位法師在介休山（在今山西介休東南）講《楞嚴經》，山陰王就讓他去聽講經，並在那裡受具足戒，成為比丘。妙峰在介休山裡只是幹活，沒過多久就回來了。按照憨山的記載，妙峰的僧臘是「四十有奇」，也就是四十一二年。依此算來，妙峰受戒大致在隆慶四年（1570）左右，當時三十歲出頭，那是他南方行腳回來以後的事了。關於妙峰的僧臘有異說，後面再提。



棲巖寺遺址⁷

關於妙峰和山陰王的相遇，以及早期的修行經歷，〈行實碑記〉的說法是：妙峰十六歲時，山陰王在萬固寺見到妙峰，「策進以參生死話」，妙峰從此有向上一路的追求，而後「至嶺歎寺，閉關立禪」；閉關三年之後，「又服菜吃粗三年，過建頭河，結庵水齋，作不語禪」；「又三年，入中條山，手書《華嚴經》，煉魔於中山南。」所謂「嶺歎寺」，乃「讚嘆寺」之誤，據光緒版《永濟縣志》卷十二「寺觀」：「棲巖寺，在縣東南二十五里中條山上，北周建德中建，初名靈居，後改焉。……棲巖為河中諸寺勝賞之最，其上有讚嘆寺。」可見讚嘆寺是棲巖寺的一部分，它位於中條山上，後來稱為「上棲巖寺」。「建頭河」在哪裡，不清楚。妙峰十六歲時認識了山陰王，後來在讚歎寺閉關三年，又苦行三年，服菜吃粗，再返回中條山三年，手

⁷ 本圖引自〈行書入碑之典範——中條山棲巖寺塔銘〉，網站名稱：搜狐，網頁地址：https://www.sohu.com/a/456546792_614377，檢索日期：2022 年 1 月 17 日。

寫《華嚴經》，這幾個三年加在一起，大致經歷了十年的磨練。後來，清代編修的燈史如《徑石滴乳集》、《五燈全書》、《續燈正統》等都說妙峰「從蒲州萬固朗出家，有願行普賢行，始於讚嘆寺，立關（或作「禪」）三載」。

關於妙峰在中條山的禪修，〈夢遊集傳〉的記載是「師請益，近之法師，示以法界觀」。這個說法讓人搞不清「法界觀」到底是指一種觀法，還是指一本書，而〈寶華志傳〉說妙峰「得《法界觀》一卷」，這就清楚地表明「法界觀」是指一本書，大概就是杜順的《法界觀門》一卷，妙峰就是按照書裡講的修習禪關。另外，〈行實碑記〉說妙峰「入中條山，手書《華嚴經》」，《補續高僧傳》說他「遂入中條山閉關，習華嚴觀」，都說明他這次閉關禪修是按照《華嚴經》的法界觀進行的。

關於妙峰到介休聽講經和受具戒，〈夢遊集傳〉只提到山陰王催促妙峰去介休山中聽講《楞嚴經》和受戒，〈寶華志傳〉則進而補充說：「師至，但作務，居頃歸。」這樣看來，妙峰在介休的時間不長，此行的意義主要是受戒。

二、南方行腳

嘉靖四十五年（1566），妙峰二十七歲。因山陰王的鼓動，妙峰到南方行腳。山陰王也是佛教徒，他曾作有一篇〈淨土寺記〉，自稱「予早歲讀儒書，二十閱道典，三十閱釋典，乃知釋其上乘矣。……竊聞古有佛日、道月、儒星之說，謂三光同一名，三聖同一道，無少異者。」⁸可見他是通過儒、道、佛的比較，認為三教一致，而佛教最高。由於虔信佛教，所以他也有心參訪天下善知識，只是限於身份，不能隨意遊走，因而把行腳的希望寄托給妙峰。他覺得妙峰需要開闊眼界，而當時的義學高僧多在南方，所以讓妙峰到南方行腳參學，並親自為他準備行李用品，送他上路。

按照山陰王的指導，妙峰到了南方。當他從普陀山返回寧波時，染上了重病。妙峰住在旅館，口渴了也沒人幫助取水，於是用手從浴盆裡撈水喝，當時還覺得味道不錯。第二天發現那個水又髒又臭，不禁嘔吐。通過這件事，他忽然明白了「淨穢由心」的道理，於是病也好了，不過渾身留下了疥痕。

隆慶元年（1567）冬，妙峰到了南京天界寺，在那裡認識了憨山德清。當時，憨山的老師無極守愚（1500-1584）在天界寺講《法華經》，憨山陪同，並擔任副講。妙峰剛好在天界寺掛單，擔任淨頭，負責打掃廁所。憨山發現廁所總是乾乾淨淨，猜想打掃廁所的人非同一般，於是主動找到妙峰，與他相識。當時妙峰覺得憨山講

⁸ 光緒版《永濟縣志》卷十九「藝文」。

經能讓人「心開意解」，真是「英年妙悟」，憨山希望跟著妙峰「行腳遠遊，參究向上一著」，二人可謂惺惺相惜。過了不久，妙峰不辭而別，返回蒲州。

關於妙峰南方之行到過的地方，憨山的記載只提到普陀山、寧波、南京，而《寶華山志》卷十三有一篇晚明時期劉肇國（1603-1659）寫的〈妙峰禪師像贊〉，其中說妙峰「蒲坂中條，機關參透，天台普陀，履無滲漏」，就是說妙峰曾在中條山禪修，又到普陀和天台行腳參學。如果真是這樣的話，那麼妙峰當初還到過天台山。

關於這次旅行的順路，〈行實碑記〉的記載和憨山的說法剛好相反：「詣之金陵，□無極法師說法報恩寺，師復隱身淨頭，立禪聽經，打掃糞穢，一身安之。期散渡海，謁普陀而回。」就是說妙峰先到了南京，在報恩寺當淨頭，而後到普陀山，再從普陀山回到蒲州。

關於妙峰與憨山的相識，按《憨山年譜》的說法，嘉靖四十五年（1566）冬，憨山二十一歲，跟隨無極守愚來到天界寺。憨山當時立志遠遊，很想找一個同行的伴侶，可是沒找到，正在這時，偶然注意到廁所每天都乾乾淨淨，猜想那個打掃廁所的淨頭一定「心非常人」，於是找機會認識了妙峰，後來還「相期結伴同遊」，約好了一同遠遊。

按照觀衡的〈憨山傳〉，這段經歷又很不一樣：首先是二人初見面時，妙峰非常謙遜，自稱「我輩是笨工人，行得是笨工事」，好像一個大老粗對知識分子特別尊敬；當得知憨山想去行腳住山之後，妙峰又答應與他同行，並許諾「我荷草鞋住山，願拾薪汲水給事焉」，表示要為憨山服務。其次是妙峰離開天界寺時並非不辭而別，而是「辭師北歸」，而且憨山還「送於江干，再四囑住山行腳事，揮手而別」。觀衡的記載跟憨山的不同，不知是根據什麼資料，但是這個說法似乎更符合事情的邏輯，否則二人後來在北京的重逢也過於「巧合」了。

妙峰回到蒲州，見到山陰王，山陰王問他在旅行中都見到了什麼人，妙峰一一述說，還提到了年輕的憨山，從這以後，山陰王也想見到憨山。這時，妙峰對外面的世界沒有興趣，獨自跑到中條山隱居修行，經過三年時間，有了很多感悟，特別是對禪宗的心法有了深入的理解。這一期間，山陰王對佛教的信仰也更加虔誠，他在南山修建了一座寺廟，請妙峰在那裡住持，過了不久，又讓妙峰到北京去請求藏經。

關於妙峰在南方行腳中見到的人物，〈行實碑記〉的記載是：妙峰對山陰王說自己見到了「一僧一俗」，僧是指弘濟守心禪師，俗是指牛山李氏兄弟。弘濟守心（1541-1591），法名仁敬，妙峰說他「攝心淨業，晝夜無間，齋之因果，纖毫不錯」。《憨山老人夢遊集》卷二十八有〈廬山千佛寺恭乾敬公塔銘〉，其中說「道過金陵，

守心禪師隱居弘濟，操履密行，為一時推重」，可見仁敬當時住在南京弘濟寺，修行淨土，頗受尊敬。俗是指「牛山李氏兄弟」，妙峰說他們「飯僧如意十有年一日」，這句話大概是「飯僧十年如一日」的誤寫。在妙峰看來，他們一個是「為人天眼目」，一個是「為福田最勝」，都值得自己終身學習。

清代編修的燈史，如《徑石滴乳集》、《五燈全書》、《續燈正統》等書裡的妙峰傳，都說他「遊金陵，參雲谷，谷拈『念佛是誰』話令參」，就是說妙峰在南京時曾向雲谷禪師參學。雲谷（1500-1575）是號，法名法會，晚明臨濟宗僧，法舟禪師法嗣，住南京天界寺、棲霞山，注重禪修，提倡唯心淨土，以讓人參「念佛是誰」話頭而聞名。憨山隨無極守愚住天界寺期間，曾向雲谷學禪⁹。妙峰在天界寺時，雲谷也在那裡，所以妙峰有可能向雲谷參學，但是明代撰寫的妙峰傳裡沒有提到此事，不知清代燈史的說法是根據什麼資料。

三、進京請藏

隆慶六年（1572），妙峰三十三歲。妙峰受山陰王委託，到北京請求大藏經。當年七月，憨山先到北京，妙峰於秋季到達，不久後在街市上遇到了憨山。當時憨山住在西山，妙峰住在龍華寺，二人曾互相訪問，「連床夜談」，憨山說自己是特意來尋找妙峰，順便看看京師的樣子，見識各種人物，妙峰表示願意陪憨山遠遊。

翌年三月，憨山自己去了五台山，因天氣寒冷，沒待多久就返回北京，而後又去盤山，秋天再回到北京。在北京期間，憨山和妙峰都曾和汪道昆來往。汪道昆（1525-1593），字伯玉，号南溟，直隸歙縣（今屬安徽）人，嘉靖二十六年（1547）進士，官至兵部左侍郎，人稱「左司馬」，《明史》卷二百八十七有傳。有一次，汪道昆對憨山說：「現在佛門衰落，很是可悲，你將來一定能成為人天師。我看現在沒有誰能當你的老師，只有妙峰可以作你的朋友。」憨山回答說：「我早就和他有盟約了。」當初，明北藏的經版保存在宮內，封存已久，必需有御旨批准才可以印經。妙峰通過他的同鄉、兵部尚書王崇古，打通了司禮監的關係，於是得以印經。同年秋天，印經完畢，運往山西，妙峰讓憨山跟著行李先走，自己處理完事情才出發，然後在德州追上憨山，一同向河南進發。到了衛輝地界，改為用二十輛小車運載經書，途中休息時，憨山問：「如何是一微塵裡轉大法輪？」妙峰拈起一點塵土說：「此是一塵法輪，響！」憨山無言以對，心裡覺得鬱悶。過了孟津（今洛陽孟津區）以後，憨山去少林寺參訪。到了澠池（今屬河南三門峽），妙峰撇下經車，自己先行，讓車夫等憨山到了以後再走。

⁹ 參見憨山〈雲谷先大師傳〉，《憨山老人夢遊集》卷三十，CBETA 電子佛典本。

那個幫助妙峰疏通關係的同鄉，憨山稱他為「王見川」，指的就是王崇古（1515-1588），字學甫，號鑑川，蒲州（今山西永濟）人，明代著名將領。嘉靖二十年（1541）進士，歷任安慶知府、汝寧（今河南汝南縣）知府、常鎮兵備副使、陝西按察使、河南布政使。嘉靖四十三年（1564）任都察院右僉都御史，巡撫寧夏。隆慶初年，總督陝西、延、寧、甘肅軍務。隆慶四年（1570），總督宣府、大同、山西軍務。萬曆元年（1573）入京，先後任刑部尚書、兵部尚書。著作有《王襄毅公奏議》十五卷、《公餘漫稿》五卷、《王鑑川文集》四卷、《王督撫集》一卷。《明史》卷二百二十二有傳。他與妙峰是同鄉，而且他入京時，妙峰也在北京，所以他們有接觸的機會。王崇古也是一位大護法，後來和妙峰多有交涉。

關於妙峰入京請藏的經歷，〈行實碑記〉的記載很簡單，只說「以請藏入長安，得佛大藏」。這裡的「長安」，有人誤解為西安，其實是指北京。關於憨山和妙峰在衛輝路上的那段對話，〈行實碑記〉裡也有記載：

一日，（妙峰）與清（指德清）路見推小車者，清曰：「坐微塵裡□轉法輪。」師以手按小車輪，重問曰：「法輪如何轉？」清無語。師曰：「參去。」

這裡同樣表現了妙峰的悟境比憨山更高。〈行實碑記〉把這個對話安排在二人到五台山之後，因而使人以為它發生在五台山時期。

又據清代的禪宗燈史記載：

（妙峰）同憨山清北遊，參徧融圓、嘯巖寶、大千潤諸公。萬曆初，再參大千於少林。一日請益千曰：「九年面壁，坐耶？非坐耶？」千曰：「坐不坐兩頭語，須知旋嵐偃嶽，就中原自不遷。」師不解，問憨曰：「物不遷耶？」憨曰：「諸法元無去來，遷箇甚麼？」師有省。¹⁰

就是說妙峰在北京參訪了徧融圓、嘯巖寶、大千潤等高僧，萬曆元年，從北京返回山西時路經河南，在少林寺再次參訪大千。妙峰問大千達摩面壁九年是坐還是動，大千說坐、動都是一偏之論，實際的情況就像《肇論》裡說的那樣，是動而不動；妙峰不解，於是問憨山是不是事物沒有變化，憨山說事物本來是空，難道有什麼在變嗎？在憨山的啟發下，妙峰終於省悟。

這裡提到的「徧融圓」，法名真圓（1506-1584），字大方，號徧融，西蜀營山（今屬四川）人，明代臨濟宗僧，不二真際弟子。早年習儒業，三十二歲在峨嵋山

¹⁰ 《五燈全書》卷一百二十，《續燈正統》卷四十二。

出家，擅《華嚴》。多次出入京師，歷住龍華寺、柏林寺、世剎海、千佛寺。隆慶中，被誣陷入獄，後獲釋。李太后建大千佛寺，請為開山。已被毀的北京塔院大塔，就是他的舍利塔，係李太后支持建造¹¹。徧融和妙峰都是不二真際的弟子，名義上是同學，但是徧融比妙峰年長三十多歲，妙峰年輕時，徧融已經是大名鼎鼎的高僧。

「嘯巖寶」，法名德寶（1513-1581），號嘯巖（又作笑巖），北京金臺人，明代臨濟宗僧，龍泉明聰弟子，歷住高座、牛首、圓通等寺，晚年住京師柳巷，以念佛聞名，有語錄《笑巖集》¹²。

「大千潤」，法名常潤（？-1585），字幻休，號大千，南昌進賢人，明代曹洞宗僧。在伏牛山出家，歷參徑山萬松慧林（1482-1557）、大方蓮，從少林寺小山宗書（1499-1566）得法。小山去世後，大千到京師傳法，萬曆二年（1574）任少林寺住持¹³。

徧融、笑巖、大千三人都是當時的高僧，也都曾住北京，在憨山的妙峰傳裡，沒有提到妙峰參拜這幾位高僧的經歷，但是憨山在〈金臺龍華寺第八代住山瑞菴禪公塔銘〉裡提到妙峰參見過大千常潤：

若大千潤禪師，中興曹洞，凡為諸方師匠者，多發跡於斯。妙峰登禪師微時，以大藏因緣謁師，師為引重於公卿間，道風大著，妙師為法門推漸，亦藉資焉。¹⁴

這裡提到的妙峰謁見大千禪師，就發生在他到京師請藏期間。

再看《憨山年譜》的記載，又不大一樣：

（隆慶六年十一月，妙峰和憨山）竟夕之談，遲明一笑而別。即往參徧融大師，禮拜，乞和尚指示。師無語，唯直視之而已。參笑巖師，師問：「何處來？」予曰：「南方來。」師曰：「記得來時路否？」曰：「一過便休。」師曰：「子却來處分明。」予作禮，侍立請益，師開示向上數語而別。……

（萬曆二年）他日（汪道昆）特設齋請予，與妙師同坐。公謂予曰：「禪門寥落大可憂，小子切念之。觀公器度，將來成就不小，何以浪遊為？」予曰：「貧道特為大事因緣，參訪知識，今第遊目當代人物，以了他日妄想耳，非

¹¹ 參見清·通醉《錦江禪燈》卷九。

¹² 參見《續燈存藁》卷十、《揅黑豆集》卷三。

¹³ 參見《補續高僧傳》卷十六、《續燈存藁》卷十一、《續指月錄》卷十八。

¹⁴ 《憨山老人夢遊集》卷二十九。

浪遊也，且將行矣。」公曰：「信然。予觀方今無可為公之師者，若無妙峰，則無友矣。」予曰：「昔已物色於眾中。曾結同參之盟，故北來相尋，不意偶遇於此。」公曰：「異哉！二公若果行，小子願津之。」

時妙師取藏經回，司馬公因送勘合二道，又為文以送予。一日公速予至，問曰：「妙峰行矣，公何不見別？」予曰：「姑徐行。」公曰：「予知公不欲隨人腳跟轉耳，殊大不然。古人不羞小節，而恥功名不顯於天下。但願公他日做出法門一段光明事業，又何以區區較去就哉？」予感而拜謝，遂決行。即往視妙師，已載乘矣。見予至，問曰：「師行乎？」曰：「行矣。」即登車，未別一人而去。

秋八月，渡孟津。……遂入少林謁初祖。時大千潤宗師初入院，予訪之，未遇。出山，……即追妙師。

上面第一段引文說明：在北京時，有一次憨山和妙峰徹夜長談，直到天快亮了才分手，然後憨山去參拜徧融和笑巖。第二段說明：萬曆二年，汪道昆宴請憨山，當時妙峰也在座。然而，妙峰傳裡沒有提到妙峰。另外，憨山說自己在京師見到妙峰是「不意偶遇於此」，此說可以和妙峰傳的不辭而別說相呼應。第三段說明：妙峰請到藏經之後，沒和憨山打招呼就要出發，憨山通過汪道昆才知道出發的消息，心中不悅，經過汪的勸說，才追上妙峰。這個記載與妙峰傳裡妙峰讓憨山先行、自己遲後出發的說法不同，而且流露出對妙峰的不滿。第四段說明：他們於萬曆二年八月到孟津，而後憨山去少林寺拜訪大千禪師，此說與妙峰傳的記載一致。另外，關於妙峰在京師的時間，妙峰傳說他是隆慶六年十一月到北京，萬曆元年冬季已到蒲州，而《憨山年譜》說是萬曆二年到蒲州。

再看觀衡的〈憨山傳〉：

師（指憨山）年二十有七。師北入燕都，意訪妙師，間游諸講肆以俟之。……未幾，妙師奉山陰王命入京，請大藏經，亦注意覓師。一日，妙師聞某處到一南方學者，人品秀拔，神悟孤朗，與諸學人論內外典籍，問辯無礙，宿學後進，無不推重之。妙師躍然信決是師，直趨所指之處。一入門，師遙見，此豈非昔年與友之黃腫頭陀耶？向前扯住，相視笑曰：「還認得麼？」妙師曰：「不認得不至此。」師曰：「我到京，特為訪師。」妙師曰：「我福登來京亦無別，第一為尋師，第二為山陰王請藏經。候經成，同師至蒲州安置，即同上五台山住靜。」兼述山陰王企慕之誠。師以藏經事大，候之。

時有大居士南溟汪（道昆）先生在朝，聞師名，請一會，師至，汪公喜不自禁，如見天上人也。謂師曰：「五宗衰弱，獅脈垂絕，非師莫能起之，師當痛念佛祖慧命，眾生本有，極盡擔荷，去諸佛諸祖智慧德相，自然萃于師身。」師曰：「不知如何擔荷去。」公曰：「莫作此語。此時不要師用心用力支持，只要師放捨身命住山去，冰雪堆裏深埋去，大死一番去，死後發活，然後出頭，管取包天裹地，耀古輝今，那時自信沒量大人，不讓佛祖。」師曰：「住山是為僧本事，初在南方，與一真實衲子號妙峰結友，同去住山，此師即今為山陰王造藏，俟畢同去住山，究竟本事。」公大喜，請妙師相會，亦以此事叮囑。公于藏經密用力，欲速起，時邀師私館對坐竟夕，盤桓此事。

久之，藏經未起，師即別汪公、妙師，參遍融大師，師禮拜，乞和尚指示，遍唯直視之而已。隨過西城柳巷參笑巖寶祖，祖一見，便問曰：「禪人從那裏來？」師曰：「南方來。」祖曰：「還記得來時路麼？」師曰：「一過便休。」祖曰：「子甚來處清楚，宜當珍重。」師作禮，祖遂以記莚之語，囑付居山，以待龍天推出，師即唯唯辭退。遂遊五台一載，未獲安逸之所，復返京都之盤山。……

妙師藏經起，已上船，向汪公詢師，汪公即遣使登盤山覓師，問至巖中，見師，述主人、妙師相候之意，師聞之，拜辭隱者回京。妙師、汪公迎師笑曰：「回何遲耶？」師具陳山上因緣，公曰：「如是則吾師住山已竟。」師曰：「猶是途路邊境界耳。」公與妙師相視大笑，公餞送二師登舟，曰：「佛法大事，全在二師擔荷去。」師曰：「老居士也不得推他。」

上面第一段引文說明：憨山和妙峰到京師，雙方都有尋找對方的自覺意識，這樣的說法與〈憨山傳〉裡二人在南京「揮手而別」的記載相呼應，而與妙峰傳的說法不太協調。第二段說明：汪道昆與憨山、妙峰的相會，是先見了憨山，由於憨山的介紹，汪道昆才「又請妙師相會」，這個說法與妙峰傳、《憨山年譜》的記載都不同。第三段說明：憨山在京師等待藏經期間，參拜過遍融真圓和笑巖德寶，另外還到過五臺山和盤山，大約用了一年時間，此說與妙峰傳的記載大致相同。第四段說明：請到藏經之後，裝船待發，然而不見憨山的蹤影，於是汪道昆派人到盤山，把憨山叫回；憨山回到京師，汪道昆和妙峰並未生氣，然後「二師登舟」離開北京，此說與妙峰傳、《憨山年譜》的說法都不同。

綜合以上諸說，妙峰在京師期間，應當見過汪道昆和大千禪師，然而是否見過遍融和笑巖，明代史料沒有記載，只能說有可能見過。

四、回到蒲州

萬曆元年（1573），妙峰三十四歲。當年秋冬之際，妙峰和憨山到了蒲州。山陰王請憨山講《楞嚴經》，憨山謝絕，山陰王留他在蒲州過冬。當時有人刻印《肇論》，憨山把其中的〈物不遷論〉給妙峰看¹⁵，妙峰問：「畢竟如何？」憨山答：「昨見西門兩個鐵牛，鬪入黃河水底，至今絕無消息。」妙峰說：「今日乃破塵出經也。」所謂「破塵出經」，是就他們在河南路上談到的「一微塵裡轉大法輪」來說的，當時憨山無言以對，這次回答得到妙峰的讚許。

關於這個對話，《憨山年譜》有更詳細的記載，從中可知事情的原委：

（萬曆二年）九月，至河東，會山陰至，遂留結冬。時太守陳公延妙師及予，意甚勤。為刻《肇論中吳集解》，予校閱。向於〈不遷論〉「旋嵐偃岳」之旨不明，竊懷疑久矣。今及之，猶罔然。至「梵志自幼出家，白首而歸，鄰人見之曰：昔人猶在耶？志曰：吾似昔人，非昔人也。」恍然了悟曰：「信乎諸法本無去來也！」即下禪牀禮佛，則無起動相。揭簾立階前，忽風吹庭樹，飛葉滿空，則了無動相，曰：「此旋嵐偃岳而長靜也。」至後出遺，則了無流相，曰：「此江河競注而不流也。」於是去來生死之疑，從此冰釋。乃有偈曰：「死生晝夜，水流花謝。今日乃知，鼻孔向下。」明日，妙師相見，喜曰：「師何所得耶？」予曰：「夜來見河邊兩箇鐵牛相鬪入水去也，至今絕消息。」師笑曰：「且喜有住山本錢矣。」

按照《憨山年譜》的記載，這個對話發生在萬曆二年。當時憨山、妙峰在蒲州，知府陳某刻印《肇論中吳集解》，讓憨山校閱。《肇論》裡說「旋嵐偃岳而常靜，江河競注而不流」，憨山一直不太理解，這次為了校閱而重讀此書，當他讀到梵志的「吾似昔人，非昔人也」這句話時，忽然明白了「諸法本無去來」的道理。當時正是夜裡，憨山看著風吹落葉，也不覺得「動相」，次日早上出去解手，也不覺得「流相」。後來見到妙峰，妙峰問他有什麼收穫，憨山回答說：「昨天夜裡看見河邊有兩個鐵牛爭鬥，然後掉進河裡，到現在也不見蹤影。」妙峰笑著說：「這下你可有住山隱居的資本了。」妙峰的意思大概是說，憨山理解了不動，於是可以不動心；只有不動心，才能在山裡踏踏實實地隱居修行。

按〈行實碑記〉的記載，妙峰回到蒲州以後，把大藏經安置在萬固寺，閱讀了三年；關於〈物不遷論〉的對話，是妙峰和憨山到五台山以後發生的事情：

¹⁵ 〈物不遷論〉的「物」，原文作「悟」，今校改。

又一日，見秋風落葉，清（指德清）口誦〈物不遷論〉中動靜語，師（指妙峰）手一葉曰：「是動是靜？」清又無語。而清衲氣吞湖海，不可一世，而於師則師事之。

就是說，憨山有一天看到秋風落葉，嘴裡念叨著〈物不遷論〉的句子，妙峰手裡拿著一片樹葉問道：「這是動還是靜？」憨山答不上來；憨山很有氣魄，志向遠大，但是對妙峰特別尊敬，把他當作自己的老師。〈行實碑記〉裡記述二人的機鋒問答，還是要說明妙峰的悟境比憨山更高。當然，對於妙峰的悟境，憨山本人也是承認的，而且非常欽佩。

另外，關於前面提到的推小車的對話，以及關於〈物不遷論〉的動靜對話，蘇惟霖在五台山顯通寺〈清涼妙高處〉碑陰的跋文（作於1612年）裡也有記載：

暇日舉似汪以虛中丞（指汪可受），中丞曰：「登公者，某於丁亥年識之。往時不識此公，□□□□後問憨公云：『登公如何？』憨云：『宗門下真實衲子。曾與同往臺山，一日推小車云：『一微塵裡轉妙法輪。』師□□□□云：『法輪如何轉？』幾為他死。師云：『參去。』又一日，見秋風落葉，誦〈物不遷論〉，師取一葉問云：『是動是靜？』又幾為他死。』憨公蓋事之左。師友間居士眼光透徹，照破此者。」¹⁶

這裡是以憨山的口吻，述說當年在五台山與妙峰談論小車動靜的往事；而憨山講述的這段經歷，又是蘇惟霖從汪可受那裡聽說的。汪可受（1559-1620），字以虛，湖北黃梅人，萬曆八年（1580）進士，先後在禮部、江西、山東、山西、陝西等地任職，萬曆三十八年（1610）任順天府尹、大同巡撫，後任兵部右侍郎，萬曆四十五年（1617）任薊遼總督。汪在萬曆十五年（1587）已和妙峰相識，後來又從憨山那裡瞭解妙峰的事蹟，他和蘇惟霖都在山西任職，於是當蘇向他提到妙峰時，就把憨山講述的這段經歷告訴了蘇。從這個記載可以看出，關於這兩段對話發生的時間和地點，憨山的記憶有些混亂，忽而說是河南，忽而說是蒲州，忽而說是五台山。究竟是在哪裡，恐怕很難搞清楚了。

五、五台山八年

萬曆二年（1574），妙峰三十五歲。是年正月，妙峰和憨山一同到五台山。在蒲州時，妙峰就打算把父母重新安葬，山陰王和分守河東的參將查某也為他提供了

¹⁶ 趙林恩《五台山碑文》上冊，山西人民出版社，2016年，第18-19頁。

贊助。這次去五台山，路過妙峰的家鄉平陽（今臨汾），終於把他的父母合葬在一起。當時臨汾巡撫胡順庵還贈送了兩副上好的棺材，棺木原來是堯廟裡的古柏，古柏被雷擊燒毀，剩下的部分用作板材。憨山幫助挑選了墓地，還寫了一篇合葬墓誌銘。墓地選好之後，憨山說妙峰將來弘法「必國王為檀越」，預言將來一定有國王之類的大人物成為妙峰的施主。

安葬完畢，二人來到五台山，先住大塔院，而後又住到北臺的龍門。過了不久，妙峰往五台山各處巡遊，每天夜裡經行。過了三年，憨山發願刺血泥金書《華嚴經》，以報父母養育之恩。妙峰也用刺出的舌血書寫《華嚴經》，於是回到龍門，和憨山住在一起。

血經將要寫完，妙峰打算舉辦一場無遮大會，結文殊萬聖緣，於是下山募捐。所謂「萬聖」，是指一萬聖眾。按照《華嚴經》的說法，文殊菩薩與一萬聖眾在東北方金色世界說法。五台山是文殊菩薩的道場，五台山和眾多的僧人結緣，就是「結文殊萬聖緣」。妙峰在外面跑了近兩年，結緣完畢，接著要演講《華嚴經》，計劃於萬曆九年（1581）冬季開始。原來在萬曆初年（1573），萬曆皇帝的母親李太后為了追薦已經故去的隆慶帝，並為萬曆帝祈福，發願為五台山大塔院寺修建如來舍利塔。萬曆七年（1579），塔將竣工，李太后為了求生皇儲，派官員到五台山。由於這個緣故，憨山建議把法會完全搞成求生皇儲的活動，以表達對皇帝的忠心。妙峰同意了這個建議，於是萬曆九年十一月在大塔院舉辦法會，翌年（1582）三月結束，為期一百二十天。當時從各地前來參加法會的僧俗人士絡繹不絕，每次吃飯的人就不下數千，真是人聲鼎沸，盛況空前。

法會結束後，憨山和妙峰覺得盛名之下難以久居，於是把剩下的錢物送給大塔院，然後告別了五台山。妙峰擔心憨山一個人孤單，便讓德宗小師作為侍者，跟隨憨山去了山東。妙峰去了蘆芽山（位於今山西忻州寧武縣東寨鎮）。

按照《憨山年譜》的記載，憨山和妙峰於萬曆三年（1575）正月到五台山，萬曆十一年（1583）正月離開。妙峰之所以為父母改葬，是因為他當初「少貧，值歲饑，父母死，葬無殮具」。那位平陽太守胡順菴，憨山在《夢遊集》裡稱他為「胡中丞」，他是東萊（今山東煙台）人，在平陽送給憨山郵符（一種可以利用驛站設施的憑證），後來又趕到靈石見面，一同到省城停留數日，最後派人把憨山和妙峰送到五台山。胡氏也是虔誠的佛教徒，後來應憨山的請求，上書保護五台山的林木，憨山到嶗山以後，胡氏又把兒子送去出家。

同年二月，妙峰和憨山住在塔院寺，得到主人大方的招待。三月，轉移到北臺的龍門，在幾間老屋內住下。不久，「妙峰往遊夜臺」，憨山一人在此修行。憨山書寫血經是在萬曆五年（1577）春到翌年四月，大致同一時期，妙峰也在書寫血經。

萬曆七年（1579）秋，李太后建京都大慈壽寺，然後又派內使率三千工匠到五台山修建塔院。妙峰和憨山原定萬曆九年（1581）舉辦無遮大會，籌備即將就緒，剛好皇上下旨祈求皇嗣，李太后派內使到五台山。憨山提議，「將所營道場事宜，一切盡歸併於求儲一事」，然而「妙師意不解，上遣內使亦不解事，但以阿附為心」，經過憨山「力爭」，妙峰才接受他的建議。而後妙峰赴京募捐和招人，憨山在山上準備各種用品和食物，而「妙師在京若罔聞知」，好像是裝不知道。十月法會召開，「妙師率所請五百餘僧，一日畢集，內外千人，其安居、供具、茶飯、齋食，條然不失不亂，亦不知所從出，……每日換供五百卓，次第不失。不知所從來，觀者以為神運」。就是說大會的接待工作和後勤保障都井井有條，可是人們並不知道是誰的功勞。在憨山的敘述中，明顯表現出對妙峰的不滿。

萬曆十年（1582），妙峰前往蘆芽山，憨山先去真定（今河北正定）、京西中峰寺，再回五台山，萬曆十一年（1583）正月前往山東嶗山。他們分手時，妙峰讓德宗作憨山的侍者。同年八月，皇子誕生，就是後來的明光宗。萬曆十二年（1584）七月，李太后為了慰勞五台山祈嗣法會的僧人，派人尋訪大方、妙峰和憨山，妙峰和大方得到了賞賜。

關於五台山大塔院寺，張居正（1525-1582）有〈敕建五台山大塔院寺碑記〉（萬曆十年立碑），其中說：

昔阿育王獲佛舍利三千餘顆，各建塔藏之，散布華夷，今五台靈鷲山塔是其一也。我聖母慈聖宣文皇太后，前欲創寺於此，為穆考薦福，今上祈儲，以道遠中止，遂於都城西建慈壽寺以當之，臣居正業已奉敕為之記。顧我聖母至性精虔，不忘始願，復遣尚衣監太監范江、李友輩，捐供奉餘貲，往事莊嚴，敕建大塔院。……工始七年九月十五日，成於十年七月二十七日，計費金錢出自內帑。¹⁷

由此可知，李太后信佛，原打算在五台山建大塔院，但因路途遙遠，於是改為在北京建慈壽寺，而後心有不甘，又派人到五台山建塔院，萬曆七年（1579）開工，萬曆十年（1582）竣工，費用出自宮中。憨山的年代記載有些混亂，張居正的記載比較可靠。

按照觀衡〈憨山傳〉的記載，憨山和妙峰到五台山後，「先投大塔院寺，主人大方遇之甚優」。就是說，他們剛到五台山時，得到大方和尚的熱情關照。大方，法名圓廣，是五台山大塔院寺的住持。然後二人移住到北臺的龍門，《清涼山志》

¹⁷ 趙林恩《五台山碑文》上冊，第52頁。首句「佛舍利三千」的「千」，原文作「十」，今校改。

說是龍門的妙德寺。有一次挖地基時，挖出一尊銅佛像，佛像背後有「清郎造」三字，於是憨山說自己曾在此地住過；妙峰問他理由，憨山說這個佛像是他自己造的；妙峰問有什麼證據，憨山說佛像背後的「清郎」就是他的名字。妙峰問：「你叫德清，不叫清郎，怎麼能說佛像是你造的？」憨山拿出以前在南京得到的一方印，上面刻著「清郎印」三字，以此證明自己就是清郎，於是妙峰沒話說了。過了不久，「妙師別結廬於木瓦樑，師（指憨山）靜室構成，單丁獨處」。憨山此舉，未免有爭地之嫌，有可能使妙峰感到不愉快，或許就是這樣的原因，在二人來到龍門後不久，妙峰就去了別處。不過，過了一段時間以後，妙峰又回到龍門。有一次連日大雪，他們的住處被積雪覆蓋和封堵，「二師（指憨山和妙峰）融雪作茶飯畢，無可為計，兀坐而已」，後來人們從雪中挖洞，才把他們營救出來。這時二人又在一起。

關於德宗小師，憨山有一篇〈促小師大義歸家山侍養〉，文中說德宗原來是山陰王那裡的小沙彌，萬曆五年（1577）到五台山，「躍然負米採薪，履水踏雪，百務惟先，日夜無隙，眾皆推其精勤」；萬曆九年（1581）大法會期間，德宗「獨任點茶湯，晝則周旋不失一人，夜則以餘力課誦」；萬曆十年（1582），妙峰與憨山分手時，為了照顧憨山，特意叮囑德宗作他的侍者¹⁸。很顯然，德宗本是山陰王的人，到五台山後自然是跟隨妙峰，妙峰派德宗侍奉憨山，表現了他對憨山的深情厚意。

按清代禪宗燈史的記載，妙峰是不二真際法嗣，二人的相遇似乎是在五台山期間：

（妙峰）隱居臺山，獲文殊摩頂授記。明神宗為慈聖皇太后祝遐，詔不二赴京，奉旨於臺，與師（指妙峰）盤桓累日，機緣甚契。一日被不二驚地一劄，忽然大悟。如是道望隆重，至有猛虎開路、菩薩送燈之事。¹⁹

這裡是說，妙峰住五台山期間，不二真際奉詔進京，然後又到五台山，當時妙峰和真際接觸，非常投機，有一天妙峰被真際大聲吼叫，於是大悟，從此以後，妙峰的聲望越來越高。這樣的記述，實際上就是在講妙峰從不二真際得法的經過。按照清代的記載，妙峰是不二真際的法嗣，但是明代的妙峰傳記都沒有提到二人的關係，後來到了清代才有這樣的說法。

關於不二真際，史料記載很少，據《徑石滴乳集》卷四：

¹⁸ 參見《憨山老人夢遊集》卷二。

¹⁹ 《徑石滴乳集》卷四「不二真際國師法嗣」。

均州武當佛巖雲菴真際禪師，神宗時，為慈聖皇太后轉大藏，詔住靈應寺，恩寵甚渥，賜號不二大師。

可知不二真際原本在均州（今湖北丹江口）的武當，萬曆帝時，李太后崇佛，召集天下高僧到北京，轉讀藏經，真際也在其中。大概此後又到五台山，在那裡遇到妙峰，傳法給他，於是妙峰成為無準師範下第十三代臨濟宗僧。從無準師範算起，這一派的法脈是：

無準師範（住徑山）——斷橋妙倫（住淨慈）——方山文寶（住台州瑞巖淨土禪寺）——無見先覩（住台州華頂山）——白雲智度（住處州福林院）——密庵何居士（古拙俊的同學）——素庵田大士——佛蹟頤庵真——行庵柔（住寶峰寺）——傑峰定懋（住阿育王寺）——大方寬——無礙明理（住伏牛山）——不二真際——妙峰福登、一然如幻（白虎如幻，1560-1643）、徧融真圓、白馬儀峯方象。

本來，對僧人來說，接誰的傳法，屬於哪個法脈，是非常重要的事情，但不知什麼原因，妙峰的各種傳記都沒有交代此事。

六、蘆芽山時期

萬曆十一年（1583），妙峰四十四歲。是年初，妙峰來到蘆芽山（位於今山西寧武縣東寨鎮），結庵而居。一年後，皇儲誕生，就是後來的泰昌帝，李太后為了獎賞當初主持五台山法會的高僧，派人找到了妙峰，並在蘆芽山賜建華嚴寺，在山頭建起一座萬佛鐵塔，高七級，塔中安放紫柏真可（1543—1603）書寫的《法華經》。李太后還賞賜了一些金錢，妙峰用這些錢參訪山西、陝西、河南的佛教聖地，供養各地的僧人，與他們結緣。

蒲州萬固寺是妙峰住過的地方，那裡有唐代僧人的舍利塔，高十三級，還有大佛殿，都已破舊。王崇古請妙峰重修，於是妙峰在蒲州待了三年，將萬固寺修葺一新。重修後的大殿高十三丈，殿內中間有四根立柱，人們讚嘆說是「神工」。

不久，陝西渭河發大水，三原縣受災，妙峰應李世達的邀請，前去修建橋樑，在那裡住了兩年，建起一座十三孔的大橋。

後來，妙峰在返回蘆芽山的途中經過寧化（今山西寧武西南寧化鄉），在山上開鑿洞穴，建造石窟寺院，洞內按《華嚴經》的說法雕刻華藏世界十方佛剎，繪製萬佛菩薩圖像，還寫了一首自讚詩。這首詩題名〈萬佛洞〉，刻在萬佛洞的門外，現在還有保存。當時紫柏真可也寫了一首讚詩：

一片蒼崖古佛胎，殷勤鑿出萬如來。
流泉晝夜無休歇，鼻口同聲喚去回。

這座石窟叫作「萬佛洞」，後來成為莊嚴的道場。

以上是憨山的記述。

這一期間，紫柏真可曾經來到蘆芽山，與妙峰交往，並參與妙峰的建塔活動。關於紫柏真可為鐵塔納經之事，憨山在〈徑山達觀可禪師塔銘〉裡也曾提到：

（真可）聞妙峰師建鐵塔于蘆芽，乃送經安置塔中，且與計藏事。復之都門，乃訪予於東海，萬曆丙戌秋七月也。²⁰

由此可知，妙峰建塔是在萬曆十四年（1586）。那麼，紫柏真可為什麼要把自己書寫的佛經放到鐵塔裡呢？關於這個問題，他在一封書信裡談到自己的動機：

貧道《法華》、《楞嚴》，藉佛寵慈，俱已書完。……此經安置西山寧化蘆芽峰頂鐵塔之內，所願併塔堅固，候慈氏下生，放大光明，炳燭法界。四眾問佛，佛說所因：「釋迦教中初末世，有一比丘名真可，書此二經，一名《妙法蓮華》，一名《大佛頂首楞嚴》，為報父母生育之恩，今放光明，願見者聞者，共生孝心，因孝得佛，是彼願故，乃放此光。」時彌勒語訖，四眾人等，皆生希有想，亦發願如我。²¹

由此可見，紫柏書寫《法華經》和《楞嚴經》是為了報父母恩，他認為由孝心可以轉化為佛教的覺悟，因此希望把自己的寫經保存下來，以便將來的人們見到以後生起孝心。

在蘆芽山期間，二人曾有密切的交流，乃至深夜密談，論人長短。紫柏在〈蘆芽夜話記過〉裡提到這樣一件事：

歲丁亥，予與蘆芽妙師，燈下偶及世故，不覺談一二交遊短處，既而思我非如來，安知無誤，書此以記吾過。²²

²⁰ 《憨山老人夢遊集》卷二十七。

²¹ 《紫柏尊者別集》卷三，CBETA 電子佛典本。

²² 《紫柏老人集》卷二十一，CBETA 電子佛典本。

這裡講的是萬曆十五年（1587）的事情，當時紫柏在蘆芽山，與妙峰夜談，說到某人的缺點，後來覺得這樣議論不好，於是特意紀錄下來以為自己記過。為了這次議論，紫柏還做了一首詩，題名〈與蘆芽主人談世故有感〉：

雲屋寥寥冰雪重，燈前盃茗論英雄。
情關未破寧無失，世路相遭豈易公？
共飲每憐愁不共，同床未必夢相同。
年來多少傷心事，總付瞿曇妙觀中。²³

此詩大意是說，在冰雪覆蓋的山間小屋，二人秉燭夜話，議論天下英雄；自己凡情未了，論人未必得當，世上遭遇之事，哪有那麼多公平？平生交往的人，未必志同道合；這些令人傷心的事情，都要用佛教的眼光看待。詩題中的蘆芽主人就是指妙峰。

同年冬，紫柏仍在蘆芽。據紫柏〈雜錄〉記載：

萬曆丁亥冬，余結制蘆芽。禪餘無事，偶與主人妙師閱及此篇，妙師捧腹笑而淚下，余問：「何故若是？」妙師曰：「我笑中有痛。」余又問：「痛甚事？」妙師曰：「痛他父子情忘，始做得賊。」余感妙師知言，故錄之。²⁴

根據這個記載，萬曆十五年（1587）冬，紫柏在蘆芽山結冬，當時與妙峰談起五祖法演禪師（？-1104）講的賊父教兒子偷竊的故事，妙峰聽罷，一邊笑一邊落淚，紫柏問他為什麼這樣，妙峰回答說：我是痛心那個賊父對孩子無情，讓孩子通過冒險學會作賊。在紫柏看來，妙峰從法演講的故事中看出了修禪要打破情識束縛的要點，所以說妙峰善於「知言」。

關於蘆芽山的華嚴寺，按照〈行實碑記〉的記載，當時皇帝賜名「永慈大華嚴寺」。據清代史料記載：

華嚴寺在蘆芽山，明萬曆年重修，上有率法台、捨身崖、琳宮，虧雲蔽日，鐵塔插漢摩空，千里朝謁，四方檀施。寺雖亞於清涼，而山實勝於五台矣。明崇禎初寇毀。²⁵

²³ 《紫柏老人集》卷二十六。

²⁴ 《紫柏老人集》卷二十二。

²⁵ 《山西通志》卷一百七十「寺觀」三，《四庫全書》電子本。

可見妙峰當年的華嚴寺，在崇禎初期就已被毀，所以很少留下記載。蘆芽山現在有雷鳴寺，是一九九〇年代重建。據學者調查，蘆芽山「汾源近旁的山坡上有雷鳴寺遺址，古為晉北名刹，可惜於七〇年代全毀，三百餘間建築殘跡依稀可見」²⁶。這裡提到的雷鳴寺，就是在華嚴寺遺址上修建的寺院。蘆芽山本是佛教聖地，據說其歷史比五台山還早，華嚴寺應係古刹，因妙峰的關係而被御賜重建，崇禎年間被毀，而後又經重建，俗稱雷鳴寺，「文革」時期徹底破壞。

關於妙峰修建萬固寺，憨山說是受王崇古的委託，歷時三年，而沒有說明是在什麼時候。按照〈行實碑記〉的記載，妙峰於萬曆十九年（1591）「回滇。受山陰王請，修萬固寺殿塔」。就是說修建萬固寺是在萬曆十九年，動員妙峰的是山陰王。所謂「回滇」，是指妙峰第二次去雲南雞足山。所謂「修萬固寺殿塔」，是指修建萬固寺的佛殿和古塔。按照〈行實碑記〉的記述順序，妙峰修建萬固寺好像是他第二次去雲南之後的事情。事實上，萬固寺的重建工程進行了很長時期，妙峰的參與可能更早。

萬固寺是歷史悠久的古刹，寺內現存佛塔和無樑殿，都是妙峰的傑作。佛塔始建於北魏，嘉靖三十四年（1555）大地震，塔身傾斜。萬曆十一年（1583），內閣首輔張四維與舅父王崇古一同發起重建²⁷。兩年後張四維去世，王崇古繼續其事，並請妙峰負責施工。萬曆十四年（1586）開工，萬曆二十二年（1594）完成。其間王崇古去世（1588年），而後其子王謙、王益繼續修建²⁸。新建的佛塔高五十四米多，磚結構，塔額曰「多寶佛塔」，兩旁有落款：「大明萬曆十四年歲在丙戌春三月吉旦上柱國少保兵部尚書郡人鑑川王崇古題」，「光祿大夫柱國少師兼太子太師吏部尚書中極殿大學士郡人鳳磐張四維書」²⁹。由此可知，塔額由王崇古命名，張四維書寫。據說萬固寺的規模就是妙峰奠定的，如來殿裡現在還保存有萬曆二十四年（1596）妙峰製作的王勃〈釋迦成道記〉³⁰。

²⁶ 劉潔、孟彩萍〈山西管涔山地質遺跡資源及其旅游開發研究〉，網站名稱：世界地質公園網絡，網頁地址：<http://www.globalgeopark.org.cn/thesis/4648.htm>，檢索日期：2021年11月20日。

²⁷ 張四維（1526-1585），字子維，號鳳磐，平陽府蒲州（今山西運城市芮城縣）人，王崇古的外甥。嘉靖三十二年（1553）進士，歷任翰林院學士、吏部左侍郎，萬曆十年（1582）任內閣首輔。《明史》卷二百一十九有傳。

²⁸ 參見〈晉行·運城：永濟萬固寺〉，網站名稱：新浪博客，網頁地址：http://blog.sina.com.cn/s/blog_3ba8bcca0102xkyu.html，檢索日期：2022年1月25日。

²⁹ 參見〈河東訪古3（永濟編）〉，網站名稱：簡書，網頁地址：<https://www.jianshu.com/p/9ae994e61c0b>，檢索日期：2022年1月25日。

³⁰ 參見〈萬固寺〉，網站名稱：百度百科，網頁地址：<https://baike.baidu.com/item/万固寺/3115341?fr=aladdin>，檢索日期：2021年11月23日。



萬固寺

無樑殿³¹

關於妙峰到山西三原造橋，憨山說是受李世達的邀請，而沒有說明是哪一年。〈行實碑記〉在上面的「修萬固寺殿塔」之後接著說：「復受溫中丞純、王中丞象乾之虔請，修三原澤河寺橋。諸既竣事，乃還蘆芽。」就是說妙峰的三原造橋是受溫純和王象乾的委託，時在萬曆十九年。三原有清河，又名清峪河，所謂「澤河」，恐怕是「清河」的誤寫。這件事涉及三個人物，即李世達、溫純、王象乾。

李世達（1533-1599），字子成，號漸庵，又號廓庵，陝西涇陽人。嘉靖三十五年（1556）進士，萬曆年間先後任山東巡撫、總督漕運兼鳳陽巡撫、刑部尚書、左都御史等職。《明史》卷二百二十有傳。因李世達當過左都御使，所以憨山稱他為「大中丞」。

溫純（1539-1607），字景文，號一齋，陝西三原人。嘉靖四十四年（1565）進士，歷任知縣、巡撫，官至工部尚書、左都御史，有《溫恭毅公集》。萬曆十九年，溫純與知縣高進孝發起修建清河龍橋，萬曆三十年（1602）竣工，當時請妙峰設計。《明史》卷二百二十有傳。

王象乾（1546-1630），字子廓，號霽宇，新城（今山東桓臺）人。隆慶五年（1571）進士。先後在保定、河南、山西任地方官，萬曆二十二年（1594）任宣府長官，二十八年（1600）兼任兵部右侍郎，次年改左侍郎，同年總督川湖貴州軍務、兼四川巡撫。萬曆三十六年（1608）任右都御史，總督薊遼保定等處。萬曆四十年（1612）任兵部尚書。八十三歲時任總督，綜理宣、大、山西軍務。因王象乾曾任右都御使，所以〈行實碑記〉稱他為「中丞」。

³¹ 二圖引自〈河東訪古3（永濟編）〉，網站名稱：簡書，網頁地址：<https://www.jianshu.com/p/9ae994e61c0b>，檢索日期：2022年1月25日。

三原古龍橋³²

憨山所謂「陝西渭川河水病涉三元」，或許是錯把「涇河」當作「渭河」，因為涇河流過涇陽，離三原也比較近，而渭河較遠；「三元」應作「三原」，指涇陽東邊的三原縣；所謂「大中丞廓菴李公」，是指左都御使李世達。假如當時確是李世達邀請妙峰去涇陽造橋，那麼實際的情況很可能是涇河氾濫，殃及三原，於是有李世達的邀請。但是，涇陽沒有妙峰建造的大橋，也不見有妙峰造橋的歷史記載，而在鄰縣的三原，倒是有一座明代古橋，叫作「古龍橋」，與妙峰有關。據光緒版《三原縣新志》卷二：「龍橋，在縣北門外，舊架以木，萬曆二十年少保溫公倡建石橋。」可知此橋建於萬曆二十年（1592），由溫純發起建造。據說此橋由妙峰設計，僧人性經負責後勤供應，萬曆十九年（1591）九月開工，萬曆三十年建成³³。當時李維楨撰有〈三原縣龍橋記〉，其中說：

陝以西稱壯縣，曰涇陽、三原，而三原為最，沃野百里，……蓋三秦大都會也。邑南北二城，清河貫其中，深十丈，而贏廣倍之。河故架木為橋，不可以久，水漲橋敗，腰舟木嬰，載胥及溺，問水濱，葬魚腹，其人可以澤量。……太子太保溫公慨然曰：「當吾世而不為邑人捍大患，何用鄉先生？」為謀於邑長及父老，必石橋，一勞永逸。計徒庸，慮財用，當三萬金，先以百金為倡，邑人及監司守令，各捐助有差。而公起家為司寇、御史大夫，念未嘗不在橋也，割其祿秩千金，繼之介弟、編冢子，予知咸加一力焉。橋廣三丈三尺有奇，高七丈五尺有奇，長三十有三丈，皆石鉤連鐵錮之，為勾欄若干，具甚嚴飭，下為門，傍為堤，石蓄入地者丈有奇。更植大木千餘株，為隄泰山，

³² 本圖引自〈你不知道的三原——古龍橋〉，網站名稱：資訊咖，網頁地址，<https://inf.news/culture/>，檢索日期：2021年11月23日。

³³ 參見〈你不知道的三原——古龍橋〉，網址同上。

而四維之不固於此矣。……有蒲阪僧福登，募施資。有僧性經某某，在量功。……橋作於萬曆十有九年九月，而成於三十有一年有二月。³⁴

就是說三原縣有清河，將縣城分為南北兩部，這裡原有木橋，每逢洪水，橋毀人亡，於是工部尚書溫純倡議建造石橋，並帶頭捐款。關於妙峰，文中說他「募施資」，就是募捐和捐款，實際上很可能還參與了設計。〈三原縣龍橋記〉的作者李維楨（1547-1626），字本寧，號翼軒，京山（今屬湖北）人。隆慶二年（1568）進士，歷任編修、修撰，萬曆年間長期在陝西，任右參議、提學副使，晚年官至南京禮部尚書，當時頗有文名，《明史》卷二百八十八有傳。他對陝西的情況比較了解，這個記載可以證明妙峰確實參與了三原龍橋的建設。結合李維楨的記載來看，〈行實碑記〉關於妙峰的三原造橋說更為可靠。

〈行實碑記〉說妙峰在三原修建寺橋，就是說他當時修建了寺院和橋樑。橋樑就是三原的清河龍橋，那麼寺院呢？涇陽現在保存有一座明代建造的崇文塔，高八十七米，磚構十三級，由李世達發起重建，也是萬曆十九年（1591）開工，與三原龍橋同時，塔下原來也有寺院，或許就是妙峰當初修建的。

萬佛洞是妙峰返回蘆芽山途中建造的。這座石窟位於山西寧武縣化北屯鄉寧化村西的寧越山，萬曆十九年（1591）開鑿，清代同治、光緒年間重修，至今尚在。洞窟頂上有「大明萬曆十九年歲次八月初二妝彩完工」題記，洞門上方有王崇古題寫的「萬佛洞」三個大字，洞門外左右兩側刻有妙峰的詩，右側是〈萬佛洞〉詩，作於萬曆二十五年（1597），其文如下：

巖龕天設自開闢，霄壤渾然一法體。
妙相圓充碧嶂間，靈光深隱丹崖裡。
施能工，運奇指，鑿出慈容無數已。
識得白毫處處彰，乾坤何所不如此？

這首詩在憨山的妙峰傳裡叫作「自讚詩」，其中第六句「鑿出慈容無數已」的「慈容」，憨山誤作「如來」。左側是〈洞頂華藏海〉詩，作於萬曆三十一年（1603），其文云：

本自虛融絕尊倫，圓充圓遍徹空塵。
飛埃列嶂含華藏，秉識陶形顯法身。

³⁴ 李維楨《大泌山房集》卷五十四下，明刻本。

妙旨音聲溪澗水，真如相睹碧雲嶙。
毗盧性海渾無際，具眼何勞動口唇。³⁵

從王崇古的題字來看，可以想見他是妙峰開鑿萬佛洞的支持者。



寧化萬佛洞³⁶

按〈行實碑記〉記載，妙峰在萬曆十七年和十九年兩次去雲南，而雲南之行又是促成他為峨眉山建造銅殿的一大因緣。萬曆十七年（1589），妙峰奉李太后懿旨，到雲南雞足山頒賜藏經。關於這件事，清代范承勳（1641-1714）的《雞足山志》卷四也有記載：

大覺寺，……萬曆十七年，楚僧本安同吳僧福登，齎慈聖太后懿旨一道，頒藏經至山，儒全、宗堯延請本安居之。³⁷

就是說，當時本安、妙峰二僧奉旨到雞足山大覺寺，頒賜藏經，當地的儒全、宗堯二僧請本安留了下來。文中把妙峰說成「吳僧」，應是「晉僧」之誤。關於本安，《雞足山志》卷六有記載：

本安，號無心，大覺寺開山和尚也。承天人，俗姓舒。幼隨母至燕，不茹葷。遂辭母，祝髮法海寺。年十六受戒，大闡宗教。萬曆己丑，慈宮頒藏鷄山，賜紫衣。與妙峯同齎至山，奉藏華嚴。師駐錫大覺，一山無不宗仰。

³⁵ 參見鄭志東〈尋古探今寧化城〉，《寧武報》，2020年8月5日。

³⁶ 本圖引自《西妹兒帶你游山西：寧武縣萬佛洞》，網站名稱：每日頭條，網站地址：<https://kknews.cc/zh-cn/travel/3xneevo.html>，檢索日期：2021年9月9日。

³⁷ 《中國佛寺志叢刊》第115冊，廣陵書社，2006年，第263-264頁。

可見本安是北京法海寺的僧人，萬曆十七年和妙峰一起到雞足山，於是留在那裡。

按〈行實碑記〉的說法，妙峰去雲南，路過峨眉山，得知山上的普賢殿屢次毀於火災，於是默默發願，要為峨眉山建造銅殿。不過，按照《清涼山志》的說法，妙峰早年南方行腳時，就已經發願為佛教三名山（普陀、五台、峨眉）建造佛像和銅殿了。

又按《清涼山志》卷三的妙峰傳記載，自從妙峰在蘆芽山建成華嚴寺以後，就開始了他的建設時期：

自此建叢林、修橋樑、鋪山路者二十餘年。凡大工程，他人不能成者，一請登料理，不久即成。成則去之，不復過問。一生所興大道場十餘處，并其他工程，由登之福德智慧，與其忠誠，故上自皇帝宰輔，以迄士庶，無不敬仰信從而樂施之。³⁸

從蘆芽山時期開始，妙峰就不斷地「建叢林、修橋樑、鋪山路」，在二十多年間，先後建起十多處道場，以及其他工程。日野比丈夫根據文獻記載和實地調查，將妙峰的建築梳理如下：

寺院類

1. 中條山棲巖寺 讚嘆寺是棲巖寺的一部分，可能是山陰王發起修建。
2. 蘆芽山華嚴寺 有七層萬佛鐵塔。明末毀於戰亂。
3. 重修萬固寺 舍利塔第五層是如來殿，有三間閣樓，每間有圓錐形斗拱，頂上為圓天井，工藝和無樑殿相同。此後妙峰的建築幾乎都是無樑殿。
4. 峨嵋山 銅殿和藏經閣。
5. 寶華山 銅殿和兩座無樑殿。
6. 五台山 七處九會殿。
7. 五台山 龍泉關外惠濟院，藏經閣。
8. 阜平縣城東長壽莊 慈佑圓明寺（為李太后建），後名普佑寺。
9. 太原永祚寺（重修） 關野貞在大雄寶殿內發現銘文：「新建宣文塔永祚寺。總督塔工京都太僕寺少卿王，經理塔工福登妙峰，寫入塔經真澄。」
10. 寧武萬佛洞 牆面雕刻華藏世界十方佛剎。

橋樑類

1. 陝西渭河十三孔橋 應李世達之請。
2. 宣府城南洋河廣惠橋 應宣府巡撫王象乾之請。

³⁸ 《中國佛寺志叢刊》第9冊，第151頁。

3.阜平縣普濟橋

4.崞縣滹沱河大橋（長五里）

5.太原城南汾水大橋 未完成而去世。³⁹

又據〈行實碑記〉記載：「妙大師於永明寺、長壽莊、阜聿橋、印鈔石、都之寶塔寺，共立不朽之業，豈筆舌能盡哉？」這裡提到的「永明寺」，就是五台山的顯通寺；「長壽莊」，是指阜平縣長壽莊的慈佑圓明寺；「阜聿橋」，應是指阜平縣的普濟橋；「印鈔石」，憨山稱為「忍草石」，是龍泉關附近的地名，妙峰在那裡建惠濟院；「都之寶塔寺」，就是北京的寶塔寺，這是日野比丈夫沒有統計到的項目。總之，從蘆芽山時期開始，妙峰的主要精力都用於建築，其中建造最多的是寺宇，最輝煌的是三座銅殿。

接下來再看憨山的記載。寧化萬佛洞建成不久，妙峰又被王象乾請到宣府修建大橋。宣府是明代的一個軍事單位，叫作宣府鎮，它的指揮機關設在現在的河北宣化。王象乾從萬曆二十二年（1594）擔任宣府巡撫，在這個位子上幹了五六年。有一年秋季，宣府河道發洪水，王象乾親赴蘆芽山，把妙峰請到宣府，妙峰在宣府建起一座三十二孔大橋，橋身設為兩層，以防特大洪水。

按照憨山的記述，妙峰修建宣府大橋是在「渭川之役」之後、峨嵋銅殿之前。「渭川之役」實際上是以萬佛洞工程結尾，時在萬曆二十五年（1597），因此宣府大橋的修建應在這一年稍後。這座大橋早已毀壞，據乾隆版《宣化府志》卷八記載：

廣惠橋，在城南洋河上，萬曆二十六年巡撫王象乾建，有記。《縣志》：康熙十九年圯二洞，總鎮閻可權補以土橋，人便之。四十五年圯四洞，橋遂廢。

可知此橋名為「廣惠橋」，位於宣化城南洋河，建於萬曆二十六年（1598），發起人是王象乾；到了清代康熙年間，一部分橋孔坍塌，大橋廢止。又據明代郭正域（1554-1612）的〈洋河建廣惠橋碑記〉，當初的工程負責人就是妙峰：

會妙上人福登有戒行，從寧武董將所來，曰：「大事在心，勝緣非偶，欲橋而橋，勿與俗同。」……為層者二，為級者六，為門十有七，橋長千尺，廣並數軌。……凡始自己亥仲夏，越明年孟冬而落成。……妙上人經營之。⁴⁰

³⁹ 參見日野比丈夫〈妙峰福登の事蹟について〉，《塚本善隆博士頌壽記念佛教史學論集》，第 588-592 頁。

⁴⁰ 民國版《宣化縣新志》卷十六。

可見工程期間為萬曆二十七年（1599）到二十八年（1600），妙峰負責「經營」，橋身分為兩層，共有十七孔。「廣惠橋」早已頹毀，不過萬幸的是，2019年，人們在宣化洋河的舊河道中發現了這座橋的遺跡⁴¹。



宣化洋河廣惠橋遺跡⁴²

七、建造三銅殿

（一）峨眉山銅殿

從萬曆二十七年（1599）到三十四年（1606），妙峰先後為峨眉山、寶華山、五台山建造了三座銅殿。據憨山記載，妙峰在建成宣府大橋之後，就根據自己的夙願，要製造鍍金的三大士像，以及三座銅殿，分別送給三大名山。三大士就是普賢、觀音、文殊三尊菩薩，三大名山是指峨眉山、普陀山、五台山，它們分別是上面三大士的道場。萬曆二十七年（1599）春，妙峰到潞安府（今山西長治），見到明朝宗室藩定王朱珪堯（？-1633）。朱珪堯是第七代藩王，於萬曆十二年（1584）年襲封，他的封地就在潞安府。當時他正在為峨眉山製造鍍金的普賢菩薩像，聽妙峰說起製造銅殿的想法，便決定出資幫助建造峨眉山的銅殿，並讓妙峰到荊州負責監造，費用由藩王提供。做成的銅殿高、寬各有一丈多，諸佛菩薩像都是鍍金的，非常精美，然後送到峨眉山。

當時王象乾剛好轉任四川巡撫，和妙峰交流學習佛法的心得，頗為投機，並幫助妙峰製作普陀山的銅殿。於是妙峰在四川採銅，在荊州加工，然後把銅殿運到龍江。龍江是指龍江關，也就是現在南京的下關。到了龍江以後，妙峰先派人到普陀

⁴¹ 參見〈宣化：洋河濕地治理工地發現明代古橋遺址〉，網站名稱：新浪新聞，網頁地址：<https://news.sina.cn/2019-08-23/detail-ihytcern3023397.d.html>，檢索日期：2021年12月4日。

⁴² 〈一起走近宣化這座明代石橋〉，網站名稱：搜狐，網頁地址：https://www.sohu.com/a/432528625_734969，檢索日期：2021年12月6日。

山，探問山上能否接收，可是普陀山的僧人極力推辭，不肯接受，於是銅殿無法送出。無奈之下改變計劃，將銅殿送給南京的寶華山，同時上奏李太后，於是賜建殿宇，安置銅殿，結果在寶華山建起宏偉的寺院。

在龍江期間，妙峰又四處化緣集資，建成五台山的銅殿。萬曆三十三年（1605）春，銅殿運到五台山，安置在顯通寺。當時萬曆皇帝和李太后都特意派太監前去視察，監督建造新的佛殿。萬曆三十四年（1606），在顯通寺建成一座全磚製的七處九會大殿，皇帝賜額「勅建大護國聖光永明寺」。竣工時，按照《華嚴經》的說法，把這座大殿設為七處九會道場，請十位大法師講演《華嚴經》，參加者一千二百人，費用由朝廷出資，又一次盛況空前。

上面是憨山的記載。按照〈行實碑記〉的記載，妙峰在建成宣府大橋之後，回到蘆芽山，瀋王見到妙峰，高興地說：「你已經辦成了好多事，現在可以在山上安心住下了。」這時，妙峰把為峨眉山製造銅殿的想法告訴了瀋王，瀋王給妙峰一萬兩銀子，讓他從棧道入蜀。當時王象乾擔任川湖貴州軍務總督，同時兼任四川巡撫。妙峰買了很多銅，鑄造成殿，非常精美，王象乾看了說：「三大士是平等的，你把普賢的銅殿做得這麼精美，就不擔心觀音和文殊兩位菩薩抱怨你對他們不夠平等嗎？」妙峰說：「我沒有一分錢，只管出力，假如兩位菩薩抱怨，那也要先怪罪你們當官的。」於是王象乾和太監丘乘雲發起建造另外兩座銅殿，做得和峨眉山的同樣精美。造好之後，一座送到五台山，安置文殊菩薩，一座送到寶華山，安置觀音菩薩。三座銅殿落成之後，李太后分別頒賜藏經，萬曆皇帝派中常侍張然到三山傳旨祝賀，又賜予五台山永明寺的寺額，並開設七處九會道場，作為慶賀。

上面是〈行實碑記〉的記載。按照這個記載，妙峰和瀋王相會是在蘆芽山，而不是潞安；妙峰為寶華山和五台山造銅殿，似乎不是原來的計劃，而是王象乾激勵的結果；王象乾對妙峰的援助，是因為妙峰的激勵，而不是王氏自身的主動。總之，和憨山的記述有些不同。

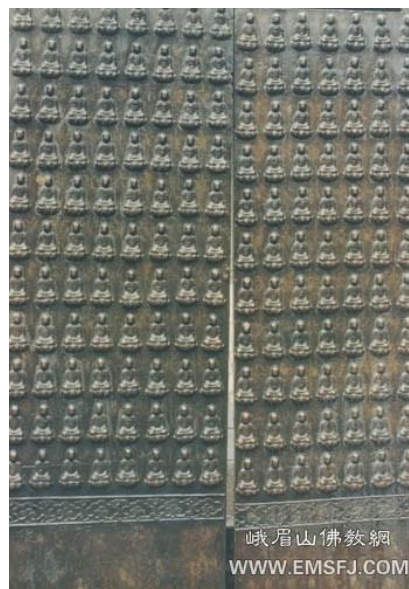
王象乾任川湖貴州軍務總督、兼四川巡撫是在萬曆二十八年（1600），妙峰為峨眉山造銅殿，也在這年前後。另外，妙峰在建造銅殿的同時，還在五台山和寶華山建造了無樑殿，它們至今尚存。

妙峰當年為峨眉山建造的銅殿已經不存，但銅殿的大門和記述銅殿的銅碑還在。銅門上有許多佛像，銅碑兩面刻有碑文，正面是王毓宗撰寫的〈大峨眉山永明華藏寺新建銅殿記〉，背面是傅光宅撰寫的〈峨眉山普賢金殿碑〉。這兩篇碑文在《峨

《峨眉山志》裡也有收錄⁴³，但有若干文字遺漏，下面參照碑文拓本的錄文加以校補⁴⁴，以便獲得更接近原貌的錄文。



峨眉山銅殿碑（銅製）



峨眉山銅殿的銅門⁴⁵

大峨眉山永明華藏寺新建銅殿記⁴⁶

今上在宥六合，誕育蒸人，嘉與斯世，共臻極樂。遣沙門福登，齋聖母所頌龍藏，至雞足山。登公既竣事，還禮峨眉鐵瓦殿。猛風倏作，棟宇若撼。因自念塵世功德，土石木鐵，若非勝，若非劣，外飾炫耀，內體弗堅，有摧剝相，未表殊利。惟金三品，銅為重寶。瞻彼玉毫，敞以金地，中坐大士，天人瞻仰，眷屬圍繞；樓閣臺觀，水樹花鳥，七寶嚴飾，罔不具足，不越咫尺，便見西方。以此功德，迴施一切眾生，從現在身，盡未來際，皆得親近供養一切諸佛菩薩，共證無上菩提。既歷十年，所願力有加。藩王殿下，文雅如河間，樂善如東平，以四方多事，痼瘵有恤。久之，聞登公是願，乃捐數千金，拮據經始，為國祝釐。會大司馬王公，節鎮來蜀，念蜀當兵侵之後，

⁴³ 參見許止淨《峨眉山志》卷六，《中國佛寺志叢刊》第117冊，第266-268頁、第269-271頁。

⁴⁴ 本文參照的是隅田正三和何大勇的轉錄。1900年，日本僧人能海寬在四川獲得若干碑文拓片，其中包括這兩篇碑文。2008年，隅田正三發表〈能海寬の将来した中国・四川省の拓本〉一文（載於《石峰》第13號，2008年3月），其中有〈大峨眉山永明華藏寺新建銅殿記〉的錄文。而後何大勇發表〈日僧能海寬收藏的四川拓本研究〉（載於《石峰》第4號，2019年3月）一文，增加了〈峨眉山普賢金殿碑〉的錄文。相比較而言，《峨眉山志》的錄文雖有遺漏，但是錯誤較少，因此這裡把它作為底本。

⁴⁵ 此二圖引自〈峨眉山佛教〉，網站名稱：佛教與文物，網站地址：<http://www.emsfj.com/fsgn/ShowPhoto.asp?PhotoID=327>，檢索日期：2021年9月7日。

⁴⁶ 這個題目，《峨眉山志》作「大峨山新建銅殿記」。

謂宜灑以法潤，洗滌陰氛，乃與稅監丘公，各捐資以助其經費。已，中使銜命，奉宣慈旨，賜尚方金錢，葺置焚修常住若干，命方僧端潔者主之。庀工於萬曆壬寅春，成於癸卯秋。還報王命，額其寺曰「永明華嚴寺」。遐邇之人，來游來瞻，嘆未曾有。登公謁於九峰山中，俾為之記：

惟我如來，弘開度門，法華會中，廣施方便。檀相覺雲，遍周沙界，竹林布地，上等色天，所以使人，見像起信，而為功德之母，萬善所由生也。法界有情，種種顛倒，執妄為真，隨因感果，墮入諸趣。當知空為本性，性中本空，真常不滅。六塵緣影，互相磨蕩，如金在鎔，鑪冶煎灼，非金之性；捨彼熔金，求金之性，了不可得。十方剎土，皆吾法身。一切種智，或淨或染，有情無情，皆吾法性。大覺聖人，起哀憐心，廣說三乘，惟寂智用，渾之為一。然非因像生信，因信生悟，欲求解脫，若濟河無筏，無有是處。故密義內熏，莊嚴外度，爰闢廟塔，以為瞻禮，馨潔香花，以為供養，財法並施，以破貪執，皆以使人，革妄歸真，了達本性而已。

登公号妙峰，力修梵行，智用高爽，法中之龍象，山西蒲州萬固寺僧也。贊曰：

世尊大慈父，利益於眾生。功德所建立，種種諸方便。後代踵遐軌，嚴飾日益勝。如來說法相，皆是虛妄作。云何大蘭若，福遍一切處？微塵剎土中，塵塵皆是佛。眾生正昏迷，深夜行大澤。睹面不見佛，冥冥罔所睹。忽遇紅日輪，赫赫出東方。三千與大千，萬象俱悉照。亦如日春至，百卉盡發生。本自含萌芽，因法而溉潤。亦如母憶子，形神兩相通。瞻彼慈憫相，酌我甘露乳。唯知佛願弘，聖凡盡融攝。熒熒白毫相，出現光明山。帝網日繽紛，報珠仍絢爛。欄楯互周遮，扃戶各洞啟。天龍諸金剛，擁護於後先。既非圖繪力，亦非土木功。於一彈指間，樓閣聳霄漢。星斗為珠絡，日月成戶牖。即過阿僧劫，此殿常不毀。願我大地人，稽首咸歸依。一覽心目了，見殿因見性。若加精進力，了無能見者。佛法難度量，讚嘆亦成妄。諸妙樓觀間，各有無量光。各備普賢行，慎勿作輕棄。我今稽首禮，紀此銅殿碑。佛佛為證盟，同歸智淨海。

萬曆三十一年癸卯九月之吉

賜進士第翰林院檢討漢嘉就鶴居士王毓宗頓首撰 晉右軍王羲之書
雲中朱建雄鐫 吳郡吳士端集

峨眉山銅殿法派 普行澄清海，智鏡常照明。聞思修心德，覺遍性圓融。

峨眉山普賢金殿碑⁴⁷

贈進士第中憲大夫四川等處提刑按察司副使奉勒提督學政前河南道監

⁴⁷ 這個題目，《峨眉山志》作「峨眉山金殿記」。

察御史聊城傅光宅撰

余讀《華嚴經》，佛授記震旦國中，有大道者三：一代州之五台，一明州之補怛，一即嘉州峨眉也。五台則文殊師利，補怛則觀世音，峨眉則普賢願王。是三大士，各與其眷屬千億菩薩，常住道場，度生弘法。乃普賢者，佛之長子，峨眉者，山之領袖。山起脈自崑崙，度葱嶺而來也，結為峨眉，而後分為五嶽。故此山西望靈鷲，若相拱揖授受，師弟父子，三相儼然。文殊以智入，非願無以要其終。觀音以悲運，非願無以底其成。若三子承乾，而普賢當震位，蜀且於此方為坤維，峨眉若地軸矣。故菩薩住無所住，依山以示相。行者修無所修，依山以歸心。十方朝禮者，無論緇白，無間遠邇，入山而瞻相好，觀瑞光者，無不回塵勞而思至道。其冥心入理，捨愛棲真者，或見白象行空，垂手摩頂，直游願海，度彼岸，住妙莊嚴域，又何可量，何可思議哉？顧其山高峻，上出層霄，鄰日月，磨剛風，殿閣之瓦，以銅鐵為之，尚欲飛去，榱桷棟樑，每為動搖。宅辛丑春暮登禮焉，見積雪峰頭，寒冰澗底，夜宿絕頂，若聞海濤震撼，宮殿飛行虛空中。夢驚嘆曰：「是安得以黃金為殿乎！」太和真武之神，經所稱毗沙門天王者，以金為殿久矣，而況菩薩乎？居無何，妙峰登公，自晉入蜀，攜瀋王所施數千金，來謀於制府濟南王公，委官易銅於酆都、石柱等處。內樞丘公，復捐資助之。始於壬寅之春，成於癸卯之秋。殿高二丈五尺，廣一丈四尺四寸，深一丈三尺五寸。上為重簷雕甍，環以繡櫺瑣窗，中坐大士，傍繞萬佛，門枋空處，雕畫雲棧劍閣之險，及入山道路，逶迤曲折之狀。滲以真金，巍峨晃漾，照耀天地。建立之日，雲霞燦爛，山吐寶光，澗壑峰巒，恍成一色，若兜羅綿，菩薩隱現，身滿虛空。嗚呼異哉！依眾生心，成菩薩道，依普現行，證如來身。非無為，非有為，非無相，非有相。大士非一，萬佛非眾。毗盧遮那如來，坐大蓮華千葉之上，葉葉各有三千大千，一一世界，各有一佛說法，則佛佛各有普賢為長子，亦復毗盧舍那如來，由此願力成就普賢大願，即出生諸佛。賓主無礙，先後互融，十方三世，直下全空，亦不妨歷有十方三世。華嚴理法界，事法界，理事無礙法界，事事無礙法界，此一殿之相，足以盡攝之矣。大矣哉！師之用心也。豈徒一錢一米作福緣，一拜一念為信種哉？師山西臨汾人，受業蒲之萬固，後住蘆芽梵剎，興浮圖。起住上谷，建大橋數十丈。茲殿成，而又南之補怛，北之五台，皆同此莊嚴，無倦怠心，無滿足心。功成，拂衣而去，無係吝心。是或普賢之分身，乘願輪而來者耶？宅敬信師已久，而於此悟大道之無外，願海之無窮也。歡喜感嘆，而為之頌曰：

峨眉秀拔，號大光明。有萬菩薩，住止經行。普賢大士，為佛長子。十願度生，無終無始。金殿陵空，上勢天宮，日月倒影，萬佛圍繞，莊嚴相好。帝網珠光，重重明了。西連靈鷲，東望補怛。五台北拱，鐘磬相和。是一即

三，是三即一。分合縱橫，彰顯三密。示比丘相，現宰官身。長者居士，國王大臣，同駕願輪，同游性海。旋嵐長吹，此殿不改。壽同賢聖，淨比蓮華，六牙香象，遍歷恒沙，威音非遙，龍華已近，虛空不銷，我願無盡。

萬曆癸卯九月之吉

吳郡吳士端集

唐尚書右僕射上柱國河南郡開國公褚遂良書 雲中朱建雄刻

兩篇碑文都作於萬曆三十一年（1603）九月，即銅殿建成之際。〈大峨眉山永明華藏寺新建銅殿記〉的作者王毓宗，字相甫，四川嘉定人，萬曆二十八年（1600）任翰林院檢討，後來官至翰林院侍讀、冊封正使。從他的碑文可知，萬曆十七年（1589），妙峰奉李太后懿旨到雞足山頒賜藏經，返程途經峨嵋山，禮拜金頂，遇到大風，寺宇搖晃，於是發願製作銅殿，目的既是為了堅固，同時也為了方便人們親近諸佛菩薩，共證菩提。十年以後，妙峰的想法得到瀋王的資助，還有四川巡撫王象乾、稅監太監丘乘雲，也都捐資贊助，於是銅殿終於建成。工程從萬曆三十年（1602）春開始，次年秋完成。建成之後，皇帝賜額「永明華藏寺」。

〈峨眉山普賢金殿碑〉的作者傅光宅（1547-1604），字伯俊，別號金沙居士，山東聊城人。萬曆五年（1577）進士，萬曆二十九年（1601）任成都知府，次年任提刑按察司副使，三十一年任提督學政。根據他的碑文，妙峰於萬曆二十九年到峨嵋山，帶來瀋王贊助的資金，與王象乾商議，王派人在酆都、石柱（兩地今屬重慶）購銅，太監丘乘雲也出資贊助。工程始於萬曆三十年（1602）春，完成於萬曆三十一年（1603）秋。銅殿高二丈五尺，寬一丈四尺四寸，深一丈三尺五寸。殿內安置普賢菩薩像，四壁有萬佛圍繞，鍍金裝飾，輝煌耀眼。

值得注意的是，傅光宅在碑文裡還指出妙峰的銅殿設計所包含的意蘊，那就是：銅殿裡有成千上萬的毗盧遮那佛像，每尊佛都坐在蓮華上，每朵蓮華都含有三千大千世界，每個世界都有一佛說法；由於普賢菩薩是佛的長子，所以每尊佛都有普賢菩薩作為長子，毗盧遮那佛也由這樣的願力成就普賢的大願，從而生成諸佛，也就是說普賢是由佛所生，然後又成為佛。傅光宅認為，這樣的關係就是「賓主無礙，先後互融」，它是《華嚴經》理事無礙、事事無礙觀點的具體表現，而妙峰就是要通過一座殿的佛像來展現這樣的關係，所以說他的銅殿設計含有深意，那就是《華嚴經》的法界觀。

（二）寶華山銅殿和無樑殿

繼峨嵋山之後，妙峰又建造了寶華山銅殿。關於這件事，《寶華山志》有焦竑和黃汝亨的碑文，他們對當時的情況作了比較具體的記述。焦竑的碑文題名為〈敕建寶華山護國聖化隆昌寺觀音菩薩銅殿碑〉，其中說：

先是，有妙峰師福登者，為晉之蒲州人，通達無礙，慧解多能，勤求于八清淨心，成就于五菩提法。曩于西蜀，廣購南金，造大士像三軀，各為殿以貯之，文殊、普賢，奉安有所，獨觀音大士，擬送普陀，緣事未果，乃遍卜佛前，得華山而定居焉。……聖母慈聖皇太后，及今上皇帝，念聖祖龍興之地，闡釋真乘，羽翼大化，為功不淺，各賜大藏一部，滲金塔一座，山名寶華山，寺名護國隆昌寺，並給金錢，助其修葺，俾守備內監劉朝用董之。⁴⁸

就是說，妙峰到寶華山之前，先在四川製作了文殊、普賢、觀音的像，其中文殊、普賢的像都有地方安置，只有觀音像，原來打算送到普陀山，可是因為某種原因不能送達，於是改在寶華山安置；李太后和萬曆皇帝考慮到這裡是明王朝的發祥地，而且佛教有益於教化，於是頒賜大藏經一部，鍍金銅塔一座，寺名改為「護國隆昌寺」，還撥出資金修葺寺院，讓太監劉朝用負責。這篇碑文作於萬曆四十三年（1615），作者焦竑（1540-1620），字弱侯，號澹園，世稱漪園先生、焦太史，南京旗手衛人，萬曆十七年（1589）狀元，是明代著名的史學家。

黃汝亨的碑文題名為〈敕建寶華山護國聖化隆昌寺碑〉，其中說：

嘉靖間，有僧普照，仿跡尋址，構廬而居，纂修其緒。萬曆初，其徒明律，稍張拓之。歲在乙巳，厥運斯新，乃有妙峰登師，液銅為殿，住錫金陵。師為峨嵋、清涼、補陀三山發願造三銅殿，以往有士大夫謂補陀薄南海，出沒島夷，侈名啟寇，不可。於是留其一金陵，諸大刹皆願選地以奉。師總其地而卜之曰：「歸華山，三卜三吉。」于是普照徒子明慧率諸眷屬以庵基山場，約百餘畝，請師置殿，聿建梵刹，供眾叢林，南內諸監，同為證明。于佛誕日安置茲殿，是夜遠近居民，皆見此山放大光明炬，如連珠，若華嚴之帝網。……師念建刹功德匪渺，思得精進幢，弼諧勝業，乃自峨嵋白水寺，請南宗深公來。深公許諾，俱詣京師奏請，上施製曰可。施造寺金一千，賚經一藏，滲金毗盧佛一尊，幢幡二首，賜額曰「護國聖化隆昌寺」。遣御馬監太監張然來。慈聖皇太后施金二千，賚經一藏，及幢幡、滲金寶塔、觀音大士

⁴⁸ 《寶華山志》卷六，《中國佛寺志叢刊》第53冊，第202-205頁。

像，遣奉御太監閻鸞來。二師皆蒙賜紫。復請慈壽寺天空祿公為隆昌總持，當十方雲水縑素之歸，亦蒙慈聖賜紫。……數百步而上，則銅殿在焉。精光煜燭，并映霞日，翼以石臺，左文殊而右普賢，礪磚琢石，矩駢繩界，淨不容唾，煌乎備哉！……寶公之業，千載彌振，然則妙峰之宏肇，南宗之匡弼，天空之軌持，皆寶華之宗臣，法輪之佐運，先後樹功，與山不朽者也。⁴⁹

就是說，嘉靖年間，普照和尚來到寶華山，結庵而居，到了萬曆初年，他的弟子明律進一步擴建；萬曆三十三年（1605），妙峰造了三座銅殿，來到南京，其中一座本來要送給普陀山，但是有人說普陀山地處海島，銅殿容易招徠賊寇的劫掠，所以不同意接收；於是這座銅殿留在南京，各大寺院都想接納，妙峰經過占卜，決定送給寶華山；當時普照的弟子明慧，把自己小廟一帶百餘畝山地貢獻出來，讓妙峰修建寺宇，安置銅殿；建成之後，妙峰把峨嵋山白水寺（即萬年寺）的南宗深公請來，並向朝廷報告，於是朝廷賜給他們銀錢千兩、大藏經一部、鍍金毗盧佛像一尊、幢幡二面，並賜寺額「護國聖化隆昌寺」；李太后也贊助銀錢二千兩、大藏經一部，以及幢幡、鍍金寶塔、觀音菩薩像；又請北京慈壽寺的天空祿公和尚來作隆昌寺的住持；銅殿建在山上，裡面供奉觀音像，左右各有磚殿，分別供奉文殊和普賢；南北朝時期，寶誌和尚曾住此山，千年以後，妙峰、南宗、天空三位高僧重振宗風，其功不朽。這篇碑文也是作於萬曆四十三年（1615）。作者黃汝亨（1558-1626），字貞父，錢塘（今杭州）人，萬曆二十六年（1598）進士，曾任南京工部尚書郎，官至江西布政司參議。作此碑時，任職禮部郎中。

妙峰興建寶華寺，憨山聞訊，有詩寄贈。其詩收錄在《寶華山志》卷十五，茲錄於下：

聞妙峰大師鼎新寶華，軍中寄懷
四十年曾乞食過，祇陀精舍傍恆河。
中條山湧青蓮髻，華岳雲騰碧海波。
城郭千家還舍衛，法身三展變婆娑。
何時重荷降龍錫，麻谷床前再羯磨。

寄懷妙大師三截句
寶華山色蘸江流，師住中峰最上頭。
麻谷床前志公錫，迄今風韻鬼神愁。

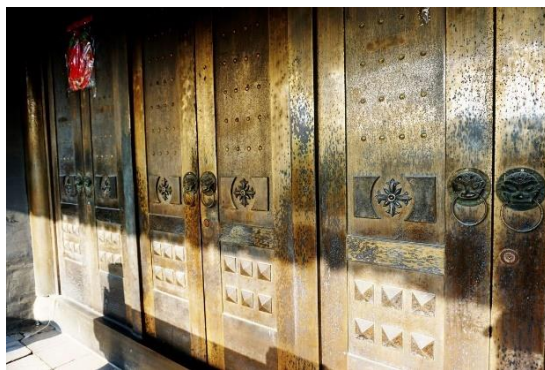
⁴⁹ 《寶華山志》卷六，《中國佛寺志叢刊》第53冊，第212-216頁。

長江一帶自天來，流入千華洗劫灰。
把斷要關看砥柱，慈航不數濟川才。

天涯行盡路途難，毒霧炎風任飽餐。
千里千華真面目，五更夢斷徹心寒。



寶華山隆昌寺銅殿遺址



寶華山銅殿遺物⁵⁰



寶華山隆昌寺無樑殿⁵¹

妙峰當年建造的銅殿已經不在，不過銅殿的一部分構件還有保存。另外，妙峰當初在銅殿的左右兩側各建一座全磚結構的無樑殿，它們至今尚存。

⁵⁰ 此二圖引自金陵未醉人《江蘇寶華山隆昌寺》，網站名稱：新浪博客，網站地址：http://blog.sina.com.cn/s/blog_5487f7d00102zgoy.html，檢索日期：2021年9月7日。

⁵¹ 引自〈寶華山隆昌寺〉，網頁地址：<https://mapio.net/pic/p-11209904/>，檢索日期：2021年12月11日。

（三）五台山銅殿和無樑殿

妙峰為五台山建造的銅殿安置在顯通寺。關於這件事，李維楨的〈聖光永明寺記〉有如下記載：

聖光永明寺在五台山，漢名大孚靈鷲，以藤蘭故；北魏一名花園，以十二院故；唐名大華嚴，以新譯經故；明永樂名大顯通，以多神應故；萬曆三十五年，上始賜今名云。初，蒲阪僧福登游蜀，為文殊師利象及殿，金十萬斤，高二十五尺，廣深各十有五尺，水陸萬餘里，將至，議所奉安，僉曰顯通可。時登並造大士普賢像、殿，制皆同。上聞而賜金三百，錢十五萬，慈聖太皇太后賜數倍之。已而上金書《佛說眼明經》十二卷，為慈聖祝釐。先期有五色雲見于山者，三日已而經至，萬目讚誦。自是歲拜上及慈聖，所賜金錢、幡幢、法器無算，中涓相繼於道，以寺制狹小，不稱上意，革故鼎新，上為易名，而敕登住持。登辭以老，請得寶塔寺住持僧法須來代。須，武陵人，講經都下三十年，其住持寶塔也，亦奉慈聖旨，賜千佛冠，千佛衣，有加常等。須既至，乃與登經營，不三年而工具舉，更寺門東向，北為千手文殊殿，左右為十方堂，為敬業堂，南復為文殊殿，如故時象。進為三身佛殿，沿顯通之舊而加麗焉。進為七處九會殿，事光明遍照佛，皆累瓊甃，無柱棟。進為請聖殿，為五須彌塔，為新造金殿。掘地而得徐花石若干枚，適與殿等，事甚奇。翼以兩藏經閣，閣亦用瓊甃，若漢屬玉之意。其左右則有祖師、伽藍諸殿，禪堂、講堂、庖湍、庫廩、養老居、疾若僧廬，凡千餘楹。維楨與登相識於京師，且四十年復會晉陽，同遊五台，而屬為之記。⁵²

所謂聖光永明寺，就是顯通寺，以往叫作大孚靈鷲寺、大華嚴寺等等，明代永樂年間改稱顯通寺，萬曆三十五年（1607），妙峰擴建以後，賜名「聖光永明寺」。按照文中記述，妙峰先在四川造好了文殊銅像和銅殿，然後運到五台山，決定安置在顯通寺。當時萬曆皇帝和李太后都賜給了銀錢。由於顯通寺規模較小，於是重新擴建，皇帝賜名聖光永明寺，並讓妙峰擔任住持。妙峰以年齡為由推辭，同時請寶塔寺的法須和尚來代任⁵³。法須與妙峰合作，不到三年時間就完成了擴建。擴建後的顯通寺，寺門朝東，南北各有文殊殿，左右為十方堂、敬業堂；接下來是三身佛殿；然後是新建的七處九會殿，供奉光明遍照佛，全磚製，無樑柱；然後是請聖殿，有五座銅塔和銅殿，還有兩座藏經閣，左右有祖師殿、伽藍殿、禪堂、講堂等等，共有九十餘間殿宇。經過妙峰的擴建，顯通寺成為五台山規模最大的寺院。〈聖光永明

⁵² 李維楨《大泌山房集》卷一百五十四上，明刻本。

⁵³ 寶塔寺，原址在北京南禮士路寶塔寺胡同，始建於明正統十三年（1448），現已不存。《日下舊聞考》卷九十六：「順天府西有寶塔寺。」

寺記〉的作者李維楨早年在北京和妙峰相識，萬曆四十年（1612）又和妙峰在太原重逢，同遊五台山，這篇紀文應作於萬曆四十年之後。

萬曆四十年（1612），妙峰被皇帝敕封為「真正佛子」，時任巡按山西監察御史の蘇惟霖為妙峰題寫了「清涼妙高處」五個大字，又在碑陰寫了一篇跋文，其中有云：

蒲阪有僧曰妙峰登公者，以莊嚴作佛事，幾遍閭浮。其大者曰金殿，凡三示現：一住大峨，普賢居之。一住華山，世尊居之。一住清涼，文殊居之。登公因卓錫焉。其他隨地而作，作曆不能算。……清涼深遠博大而醞釀最厚者，莫如臺山。臺山金碧錯落而妙好嚴整者，莫如永明。登公祈余顏其七處九會道場，遂援筆而書之清涼妙高處，公色喜，為跋於碑陰。⁵⁴

按照蘇惟霖的說法，三銅殿是妙峰建築成就的代表，顯通寺的銅殿建成以後，妙峰就住在那裡；五台山以顯通寺最為莊嚴，蘇惟霖應妙峰的請求，為七處九會殿題寫了「清涼妙高處」。

妙峰建造的銅殿，完整保存到現在的只有顯通寺的一座。他當初建造的無樑殿中，也數顯通寺最為壯觀，而且它的構造是按照《華嚴經》的七處九會說設計的。



五台山顯通寺

⁵⁴ 趙林恩《五台山碑記》上冊，第18-19頁。



妙峰建造的銅殿



妙峰建造的七處九會殿

按照憨山的記載，妙峰還從事過其他建設項目：一是在五台山搭橋鋪路。他初到五台山時，看到道路崎嶇，「於是溪設橋樑，石鋪大路，三百餘里」。二是阜平縣（今屬河北保定）的建設，共有四項：第一是普濟橋，「修阜平縣橋，賜額『普濟』」；第二是接待院，「建接待院一座，以為往來息肩之所」，這個接待院或許就在普濟橋附近，以供來往行人落腳休息；第三是惠濟院，原本是建在龍泉關外忍草石的一座茶庵⁵⁵，皇帝賜名「惠濟院」，僧人在此捨藥施茶，修行養老，後來又蒙頒賜藏經，建起佛殿，最終成為佛寺；第四是慈佑圓明寺，位於阜平縣長壽莊，是根據李太后的意旨建成，有三丈六尺高的阿彌陀佛像，院落七層，山門、鐘鼓樓、廊宇、寮舍一應俱全，規模宏大，皇帝賜額「慈佑圓明寺」。以上阜平縣的建設，具體年代不詳，但從憨山的敘述來看，好像是妙峰住五台山時期的業績。

關於普濟橋，未見有其他史料記載。據同治版《阜平縣志》卷二：「阜邑向有古橋三：一曰永濟橋，在城東五十里。一曰萬年橋，在城西四十里。一曰西橋，在城西一里。皆久圯。」這裡提到的三座古橋，不知建於何時，清代已經毀壞，不知妙峰建設的普濟橋是否也在其中。

惠濟院在龍泉關附近。龍泉關是明長城真保鎮的一處關口，位於今河北阜平縣西部的龍泉關鎮，東距阜平縣城約三十五公里，西距五台山約三十公里，是燕晉兩地的重要通道，當初有軍隊駐紮，於是有了居民、村落，乃至寺院。現如今，龍泉關鎮顧家臺村有一座招提寺，據同治版《阜平縣志》卷二「寺觀」：「招提寺，仁皇帝所賜之名也，在龍泉關之東。」從五台山的角度來說，這裡剛好在龍泉關的「關外」，與妙峰所建惠濟院的方位相合。招提寺據說始建於明初，「招提」之名由康熙皇帝御賜，它會不會就是妙峰修建的惠濟院呢？

⁵⁵ 忍草石，〈行實碑記〉作「印鈔石」，二者讀音相近，其實是指同一地名。

妙峰修建的慈佑圓明寺，後代稱為「普佑寺」。據同治版《阜平縣志》卷二記載：「普佑寺，在邑東長壽莊，明萬曆中建，碑記尚存，有佛像高三丈六。」這座寺院就是妙峰所建的慈佑圓明寺，佛像就是三丈六尺高的阿彌陀佛像。普佑寺位於阜平縣城以東十公里的西莊村，俗稱「大佛寺」，據說建於萬曆四十二年（1614），石碑上刻有「敕建長壽莊洪慈普佑寺御製碑記」大字，清代和近代都曾擴建，頗具規模⁵⁶。

又據憨山記載，「師居臺山，當建立時，亦應他緣」，就是說妙峰在五台山修建聖光永明寺（顯通寺）期間，還應接了其他建設項目。這些項目有三：一是崞縣（今山西原平）滹沱河大橋，「適山西撫臺孚公請修崞縣要路滹沱河大橋，長五里」，就是說，剛好在修建聖光永明寺時，妙峰應山西巡撫孚公之請，修建了崞縣滹沱河大橋，橋長五里。二是省城大塔寺，「工竣，又修省城大塔寺殿宇」，就是說，妙峰在滹沱河大橋完工之後，又修建省城晉陽的大塔寺。三是省城的「會城要路橋」，「完，晉王請修會城要路橋，長十里」，就是說，在大塔寺完工之後，妙峰又應晉王之請，修建省城內兩城相會的要道和橋樑，長十里。這些工程都發生在妙峰的晚年，特別是最後一項，妙峰在工程期間病倒，返回五台山，而後去世。

關於滹沱河大橋。

首先，邀請妙峰建橋的山西巡撫孚公是誰？今已不詳。那麼當時的山西巡撫是誰呢？妙峰修建滹沱河大橋是在萬曆三十四年（1606），當時的山西巡撫是李景元（？-1613），他曾擔任山西按察使、右布政使、左布政使，萬曆三十二年至三十五年任山西巡撫。李景元作為山西長官，為了整備省內交通要道，邀請妙峰建橋，乃屬分內，責無旁貸。

其次，這座大橋建在哪裡？對於這個問題，妙峰的傳記裡沒有記載，不過，最近山西當地有人考察，認為現在五台縣境內瑤池村一帶的濟勝橋，就是妙峰所建滹沱河大橋的位置⁵⁷。另外，有的人還在濟勝橋附近的寺院發現明清時代的碑記，碑文中有妙峰在這裡建橋的記載。例如明代李昌時（1582-1619）的〈佛入聖化寺記〉裡說：

⁵⁶ 〈景點大全·普佑寺〉，網站名稱：來旅行旅遊網，網頁地址：<https://www.zijiay.cn/ListLHS/ScenicContent?id=28233>，檢索日期：2021年12月22日。

⁵⁷ 參見郭耀庭〈「佛門魯班」所建崞縣滹沱河大橋今何在？〉，網站名稱：搜狐，網頁地址：https://www.sohu.com/a/442901596_261152，檢索日期：2021年12月14日。又參見〈濟勝橋的前世今生〉，網站名稱：七六五新聞，網頁地址：<https://765news.com/history/299322.html>，檢索日期：2021年12月27日。

是年，妙峰禪師發願創橋，立志以遊捐募，諸臺上人感其誠，欲續其志而未遑。遂有西域法王，住錫於臺，為今上（萬曆皇帝）所崇禮。王以微言動聖天子，發帑金助之，此橋所由作也。是水在代、崞、忻、定之間，其底盡沙潰，又沖決非定，難尋其基。獨此三縣接壤處，兩山遙對，一脈暗聯，且為京省通衢，欲作擇地，無如此便。顧此地去村落漸遠，畚鍤既興，昌庇風雨，是即橋之上流，建蘭若一區，列屋數間，周以崇垣，僧之董橋事者居其中。因其山為聖化掌，遂以名寺，此寺所由興也。

這篇碑文作於萬曆四十二年（1614），文中說妙峰當初發願建橋，募捐籌備，後來有位住在五台山的西域法王向萬曆皇帝進言，於是才由官府出資修建；滹沱河多沙，橋基難立，而這一帶剛好是代、崞、定襄三縣接壤之地，又是連接山西和京城的要道，最適合建橋；當時造橋的僧人在這裡修建了幾間房屋，以便休息，後來成為寺院，由於它位於「聖化掌」山谷，所以就叫「聖化寺」。這座橋的所在地原來是瑤池渡口，橋北面有鳳凰山餘脈兔嘴山，西側的山谷就是聖化掌，當年妙峰帶領僧人在這裡建橋，於是順帶建起聖化寺。另外，在橋址附近的洪福寺，現在還保存有清康熙年間梁大勳的〈瑤池茶庵碑記〉，其中說：「瑤池渡口，定、崞、臺三邑接壤，明末妙峰和尚創建石橋，未成而化，至今石尚累累。」這個記載也證明妙峰建橋的地址就在瑤池渡口，工程未完成他就去世了。據推測，這座大橋很可能沒有建成。一九二七年，閻錫山在這裡修建濟勝橋，據說當時還使用了妙峰留下來的石料。後來閻錫山修建的大橋被炸毀，一九六九年在原址重建濟勝橋，一九九〇年代又在舊橋旁邊建起新橋，現在是三三七國道（原三三一省道）的必經之路。⁵⁸



濟勝橋，左側是新橋，右側是舊橋（一九六九年建）

⁵⁸ 參見〈濟勝橋創建之謎〉，網站名稱：搜狐，網頁地址：https://www.sohu.com/a/375505100_197494，檢索日期：2021 年 12 月 15 日。下圖出處相同。

關於大塔寺。

妙峰修建省城大塔寺之事，蘇惟霖的〈行實碑記〉也有記載：

太原士民，持形像□乞師造浮屠於郡城之左，慈聖佐以金錢，塔成雙峙，名曰「宣文」。其下汾流，濟荒形勢，民命攸係，為造虹樑。⁵⁹

就是說，太原士民請妙峰建造佛塔，李太后也出資相助，結果建成雙塔，叫作「宣文塔」；附近的汾河不時氾濫，威脅民眾的生命安全，於是妙峰又在那裡建造橋樑。



太原永祚寺⁶⁰



永祚寺的無樑殿⁶¹

妙峰建造的大塔寺，就是太原的永祚寺。這座寺院始建於萬曆二十七年（1599），原名「永明寺」，萬曆三十六年（1608），妙峰主持擴建，改稱「永祚寺」。關於妙峰和永祚寺的關係，乾隆版《太原府志》有明確記載：

妙峰，陽曲僧，戒行見重於世。居郡中時，以永祚寺舊塔微側，更建新塔，今名雙塔寺。又謀於汾水上建石橋，事幾成，被徵而去。⁶²

永祚寺，在城東南門外高岡，明萬曆中，釋佛登奉敕建。慈聖太后佐以金錢，造兩浮圖，各十三層，名曰宣文，土人呼雙塔寺。京山李維楨記。登得舍利，

⁵⁹ 趙林恩《五台山碑文》上冊，第23頁。

⁶⁰ 引自〈永祚寺〉，網站名稱：搜狗百科，網頁地址：<https://baike.sogou.com/v7119378.htm>，檢索日期：2021年12月28日。

⁶¹ 引自〈太原永祚寺一覽〉，網站名稱：網易，網頁地址：<https://www.163.com/dy/article/GL178K920519J81Q.html>，檢索日期：2021年12月28日。

⁶² 乾隆版《太原府志》卷四十七，《太原府志全集》，山西人民出版社，2005年，第1218頁。

納塔內。萬曆壬子重九，巡按蘇惟霖、考官郭士望、王成得訪登，觀舍利，惟霖撰碑。⁶³

這些記載說明，當時永祚寺舊塔傾斜，於是妙峰修建了兩座新塔，塔名「宣文」，俗稱「雙塔寺」；建塔時，妙峰把佛舍利放入塔中，後來蘇惟霖等人還前往拜觀；建塔之後，妙峰又在汾河上建橋。如今，永祚寺內保存的妙峰遺跡，除了高聳的雙塔之外，還有作為大雄寶殿的無樑殿，非常精美。

關於「會城要路橋」。

妙峰在永祚寺工程期間，應晉王之請，修建了太原的「會城要路橋」。晉王是指晉穆王朱敏淳（？-1610），他是第十一代晉王，住在太原。所謂「會城要路橋」，意思是兩城交會處的主要道路和橋樑。那麼「會城」是指哪裡呢？當初，太原城南門外還有一座南關小城，所謂「會城」，就是指太原城和南關之間的地帶。妙峰在太原期間，那裡建起一座「迎澤橋」。據萬曆版《太原府志》記載：

迎澤橋，在府城南迎澤門外，國初建，架木，遇虜警則懸起捍門。然緊連關城，歲久頽圯，人行不便。萬曆三十六年，巡撫李公景元重修，易為石橋，欲其永固，想更有深意。按察司李公維楨銘記。⁶⁴

明代太原城的南門叫作「迎澤門」，南門外還有一座關城，叫作「南關」，包括大南關和小南關。迎澤橋位於迎澤門外，與南關相連，原來是木造，年久朽壞，所以在萬曆三十六年（1608），山西巡撫李景元發起重修，改為更堅固的石橋；為紀念此事，李維楨寫了一篇〈改建迎澤橋銘有序〉，其中有云：

晉城左仰而右下，東北城址俯視西南樓櫓，若高屋建瓴也。城三面，惟南郭數千家之市，市有少城，所部東南諸名城大都，冠蓋輪蹄，輻輳不絕。南門樓曰迎澤，下有木橋，當兩城間，歲久圯毀。溝澮水注隍中，沒人咫尺，邈若河漢，樵蘇不入，細民無所舉火。⁶⁵

就是說，太原的地勢是東北高而西南低，南面的外城有一座小城，就是南關；太原城的南門叫作迎澤門，迎澤門外有一座木橋，剛好在太原城和南關這兩城之間，由

⁶³ 乾隆版《太原府志》卷四十八「寺觀」，《太原府志全集》，第1220頁。

⁶⁴ 《太原府志》卷二十四「古蹟・橋渠」，《太原府志全集》，第470頁。

⁶⁵ 萬曆版《太原府志》卷二十三「藝文」，《太原府志全集》，第435頁。又見《大泌山房集》卷一百二十四，明刻本。

於年長日久，橋已朽壞；河溝裡的水匯入護城河中，水深沒人，一片汪洋，交通阻斷，民生受困，於是李景元發起建橋。

上面兩則引文都沒有提到妙峰，但是，迎澤橋修建期間，妙峰就在太原，橋的位置也符合所謂「會城」的特徵，而且李景元、李維楨都和妙峰相識，即使是晉王邀請妙峰造橋，也少不得李景元作為地方長官出面張羅，因此，當時妙峰參與修建迎澤橋的可能性極大。也許有人會問，憨山說妙峰「修會城要路橋，長十里」，可是迎澤橋沒有那麼長，這是怎麼回事？筆者認為，所謂「十里」，應當是連路帶橋合計的長度，迎澤橋只是其中的一段而已。



近代的迎澤橋⁶⁶

妙峰當年的迎澤橋早已不在，今天可以看到的最早的迎澤橋影像是近代的，那是一座木橋，它的位置應當與妙峰所造迎澤橋大體一致。從一九三〇年代起，這裡建起水泥橋，以後拆了又建，建了又拆，現在有一座迎澤大橋。

八、妙峰的作品

說到妙峰的詩文作品，很少有人知曉。就筆者所見，《寶華山志》卷十四收錄有他的組詩，名曰〈自畏歌〉，為方便讀者，抄錄於下：

自畏歌

自可畏，自可畏，無限光陰盡虛棄，
語默動靜未曾離，雖然未離爭自昧？

⁶⁶ 引自梁俊生〈太原迎澤橋的「一橋四變」〉，網站名稱：新浪新聞，網頁地址：<https://news.sina.com.cn/o/2020-03-18/doc-iimxyqwa1280882.shtml>，檢索日期：2021年12月28日。

妄承當，自哄自，六根門頭仔細試，
見聞覺知臨境時，件件推來便不濟。

這虛靈，無涯際，尋常遇境就蒙昧，
果爾色空一混融，總然相似還不是。

細審查，休輕易，莫將知解分真偽，
假若念起慧光騰，塵塵剎剎未能耳。

既不然，當自恥，十二時中挨排起，
幾時有醒幾時昏，冷暖自知如飲水。

一切色，見內融，萬象森羅體自空，
絲毫塵相不能破，即是無明礙眼睛。

群音響，遍界鳴，聞機寂寂絕異同，
耳外有聲生滅本，動靜雙存霧鎖空。

物有異，性無同，從來香臭不自名，
識情未斷妄分別，莫教錯認定盤星。

甘苦嘗，名號立，微言幻語空鳥跡，
擬議開口先失腳，過後承當總是癡。

覺冷暖，分細滑，離合渾忘玉無瑕，
妙觸宣明猶能所，性空慧日被雲遮。

識若生，無起相，澄潭秋月難比況，
未能圓充當有外，且莫自迷自欺誑。

隱山林，居城市，紛紛幻境寂滅體，
靈臺一點若圓明，任運隨緣無順逆。

或著衣，或喫飯，動靜施為莫羈絆，
頃刻相應不圓充，必須細細重鍛煉。

一無寂，群方顯，靈光一塊難收攬，
捏不聚兮撥不開，日用如前方可坦。

微芒靜，便猖狂，自於虛空論短長，
分別事理甚明白，逆順臨頭少主張。

這習氣，須調治，莫言生定難改易，
自誤一生甚可憐，乖異眾生成佛旨。

當自警，當自策，真實履踐方可說，
信解行証心境如，那怕虛空盡為舌。

禪不習，行不修，五千餘卷一毫頭，
塵中具眼如會得，大千沙界一浮漚。

困時睡，醒時起，閑看山雲聽流水，
山花野鳥皆具足，碧嶂秋輪亦如是。

滅滅子，要斟酌，行住坐臥細揣摩，
愛憎能所渾無間，少分相應須充擴。

一念生，一念滅，念念圓融無欠缺，
佛生體界自如如，涅槃生死水中月。⁶⁷

這首〈自畏歌〉，說好懂也好懂，說難懂也難懂，筆者就不妄自解釋了，還請讀者自行體會。

九、支持佛經研究和出版

說起妙峰，好像他只是一位建築家，其實他對佛教經典也有相當的造詣，而且慧眼識珠，對於自己看中的佛經研究，積極鼓勵，協助出版。這可以從他對交光真鑑的支持略見一斑。

萬曆年間，北京西湖寺有位學問僧交光真鑑，寓居在潞州（今山西長治），為《楞嚴經》作註，書名叫《楞嚴經正派疏》。大約在萬曆二十一年（1593），妙峰為了鑄造萬固寺佛塔的塔頂來到潞州，見到真鑑，真鑑把自己尚未完成的書稿拿給妙峰看，妙峰剛看了一部分，就覺得這是一部革故鼎新之作，大為讚賞，鼓勵真鑑早日完成，表示書成以後負責出版。三年以後，也就是萬曆二十四年（1596）冬，書稿寫完，妙峰又到潞州，想把書稿帶到蒲州出版，真鑑說要親自處理才行，要求暫緩。萬曆二十五年（1597）春，真鑑到五台山，而後到蘆芽山，在華嚴寺過夏。萬曆二十六年（1598）夏，真鑑到大同西巖寺講《楞嚴經》，剛好妙峰去宣化造橋，途經西巖寺，再次催促真鑑去蒲州，而後真鑑於當年冬天到了蒲州，住在萬固寺，

⁶⁷ 《寶華山志》卷十四，《中國佛寺志叢刊》第54冊，第591-594頁。

受到妙峰的熱情關照。萬曆二十七年（1599）二月開版，一年後刻印成書。⁶⁸從真鑑的記錄可以看出，他這部書是在妙峰的鼓勵催促下完成的。

萬曆二十五年（1597），真鑑又寫了一部《大佛頂首楞嚴經正脉科判》（也叫《楞嚴經正脉疏科》），妙峰勸代王刻印出版。在妙峰的鼓動下，代王不僅出資刊刻，而且親自作序，妙峰擔任校勘，同時還有宋化卿居士出資贊助，於是此書得以出版。⁶⁹

真鑑解說《楞嚴經》的兩部著作，都是在妙峰的幫助下得以出版。當時和妙峰一起幫助的還有明朝宗室的代王，而且他是主要的出資人。那麼這位代王是誰呢？此王曾為《楞嚴經正脉科判》作序，可是他的序文現在不見了，所以沒有留下他的名字。不過，在《楞嚴經正脉疏》的末尾，有一篇跋文，署名「持菩薩戒門下弟子、體玄子朱俊樞」⁷⁰，他在跋文裡稱贊自己的「王兄殿下，研精貝典，洞燭玄微」，就是說他那位藩王兄長精研佛典，深通佛理。這位「王兄」，應當就是作序的代王。從明代藩王資料來看，萬曆二十年代後期的代王是代康王朱鼎鈞（1559-1627），他於萬曆二十四年（1596）襲封，成為第八代代王⁷¹。代王的封地就在大同。

妙峰和當時的山西諸王多有聯繫，如山陰王、瀋王、晉王、代王等等，諸王當中不乏虔誠的佛教徒，表明那時山西的佛教氛圍相當濃重，於是吸引了一些學僧到這裡來研講佛經，妙峰聯合諸王為他們提供了有力的支持。

十、去世與評價

萬曆四十年（1612）九月，妙峰因病回到五台山，將顯通寺立為十方叢林，確定住持，讓其他人員返回原來的地方，同年十二月十九日去世，享年七十三歲，法臘四十有餘。妙峰去世前，蘇惟霖派醫生前往看病和送藥，妙峰去世後，皇帝賜葬，亦即由國家安排後事，在顯通寺西側建塔，萬曆皇帝題寫塔額「真正佛子妙峰高僧之塔」，李太后賜予金錢、布匹，蘇惟霖撰寫塔銘，極盡哀榮。

按照〈行實碑記〉的記載，妙峰去世前，即萬曆四十年（1612）夏，賜金佛繡冠、千佛磨衲紫衣；十一月，授予「真正佛子」封號；十二月十九日去世，年七十三，臘五十一。如此說來，妙峰受戒應在嘉靖四十年或四十一年（1561-1562），當時二十二三歲，人在蒲州。關於妙峰僧臘的計算，蘇惟霖比憨山的說法早了十年，鑑於妙峰很早就出家的情況，恐怕蘇氏的說法更可靠。

⁶⁸ 參見真鑑〈刊楞嚴正脉後跋〉。

⁶⁹ 參見廣豐〈大佛頂首楞嚴經正脉科判翻刻緣起〉。

⁷⁰ 參見《大佛頂首楞嚴經正脉疏》朱俊樞跋。

⁷¹ 參見《明史》卷一百十七「諸王二」。

關於妙峰的為人和業績，歷史上有很多評價，其中講得最全面、最中肯的是憨山，他在〈寶華志傳〉的末尾寫道：

嘗曰：人以妙師為福田善知識⁷²，而實不知其超悟處也，嗚呼！師果何人哉？起於孤微，卒能於天人中作一代廣大佛事也。以予蚤歲物色師於陸沉賤役中，及年三十，同行腳，刻志修行。既而臺山一別，三十餘年，除瑣瑣隨緣，始以小王助道，終至聖天子、聖母、諸王為檀越，凡所營建法施，應念雲湧，投足所至，遂成寶坊。動費不止萬計，果何緣而能致耶？苟非心遊法界，圓融性海，所流不思議力，而能若此也耶？以予所知，師自發跡操方，住山行履，從來一衲外無長物，恒隨侍者無一人，即如所建立，皆秉明一心，而金錢施利，悉聽他人，曾未染指，隨立隨去，略無介懷。所成大剎十餘處，無一弟子為居守，住則隨緣，一毫不漏，去則若忘，寸絲不掛，飄然若浮雲之聚散，孤鶴之往來，豈非深証唯心、遇緣即宗者耶？不然何能有此？師貌古骨剛，具五陋，目大鼻昂，唇掀齒露，喉結，面嚴冷，絕情識，無緣飾，終身脇不至席，即與予同處，每見一長，則惜如眼珠，纔見其短，則痛入心腑，偶見有失，則厲聲一喝，令人神悚，時時提撕，不啻古道吾之為雲巖，故予感師切磋之力，名雖道友，其實心師之也。雖別三十餘年，時時居然在目，如臨師保，生平不忘所自，豈非夙緣哉？……世多肉眼，概以福田視師，而不知其密造，故述師生平之概，使後世知我明二百餘年，其在法門建立之功行，亦唯師一人而已，豈易見哉？

就是說，人們以為妙峰是「福田善知識」，亦即只會給人們提供物質利益的僧人，而不了解他高超的精神境界；妙峰出身寒微，又是孤兒，最終在佛教事業上取得卓越的成就；他年輕時和憨山相識，一同行腳修行，自五台山分手之後，從事建築三十餘年，得到皇帝、太后、諸王的贊助，所到之處，佛寺建起，他主持的往往是耗費巨資的大工程，若不是對佛教有完全透徹的理解，怎能取得如此不可思議的成就呢？他從早年行腳時就不積蓄財物，獨來獨往，不用侍者，修建寺廟也不計較報酬，先後建成十餘處大寺，從不安排自己的弟子去作住持，自己住與不住，也是隨緣而定，既不刻意追求，也無戀戀不捨，憨山認為，妙峰的這種態度，表明他已經達到「深証唯心、遇緣即宗」的境界；妙峰與憨山相處，每見對方有一點長處，都會特別珍惜，見到對方的短處，則會感到痛心，有時見到對方的過失，則大喝一聲，令對方驚醒，時時警惕，就像古時候道吾山圓智對待雲巖曇晟那樣⁷³，所以在憨山看來，妙峰是可以和自己交流切磋的朋友，名義上是道友，實際上相當於自己的老師，

⁷² 「福田善知識」，原文作「福田善」，據〈夢遊集傳〉校補。

⁷³ 圓智和曇晟都是藥山惟儼的弟子。

和妙峰分手三十多年以後，還不時感到像是受到他的保護；世人往往以為妙峰只會為人們提供物質利益，而不了解他內心達到的高超境界，所以憨山為妙峰記述生平，目的是要讓後人明白：在明朝二百餘年的歷史上，說到「法門建立」的功績，妙峰當數第一。所謂「法門建立」，是指佛教事業的開創。佛教事業包括方方面面，但是都離不開基本的物質基礎，假如佛教連自己生存的物質空間都沒有，那還何談其他？妙峰沒有著書立說，也沒有網羅自己的派系，他經營的大多是建寺造塔之類的「粗活」，而恰恰是這樣的努力，為佛教的開展提供了最基本的物質保障，所以說功莫大焉。

憨山晚年還寫過一篇〈刻五大師傳題辭〉，收在《憨山大師夢遊全集》卷三十一。文中說明朝開國時期朱元璋支持佛教，佛法大盛，超過前代，高僧大德輩出，後來佛教逐漸衰落，到了嘉靖、隆慶時期，衰落到極點，幸虧有李太后的扶持，得以復興，四十年間，法門龍象聚集，先後出現了五位大師，他們法門各異，但都符合佛祖的教導。五大師是指雲棲株宏（1535-1615）、紫柏真可、無明慧經（1548-1618）、妙峰福登、雪浪洪恩（1545-1608）五位高僧。從這篇文章也可以看出，在憨山心目中，妙峰確實是一代傑出的僧人。

總之，在憨山看來，妙峰不僅僅是一位「福田善知識」，同時也是一位「心遊法界，圓融性海」、「深証唯心、遇緣即宗」的得道高僧，在明代佛教中，他的「功行」最高，即使從所謂「佛學」的角度來說，他也在五大師之列。

另外再看兩條評語。一是傅光宅的評語：

師，山西臨汾人，受業蒲之萬固，後住蘆芽梵剎，興浮圖。起住上谷，建大橋數十丈。茲殿成，而又南之補怛，北之五台，皆同此莊嚴，無倦怠心，無滿足心。功成，拂衣而去，無係吝心，是或普賢之分身，乘願輪而來者耶？宅敬信師已久，而於此悟大道之無外，願海之無窮也。⁷⁴

另一條是《清涼山志》卷三的〈妙峰大師傳〉：

如登者，可畏人天師表，法門砥柱矣。當其閉關得鞋底時，若非由大根行，當即氣死，豈肯以此繫之於項乎？況已通宗教後，為養病故，討淨頭當。今人稍有見處，令彼打掃佛殿尚不肯，況廁室乎？又況偷空打掃，必至及其淨

⁷⁴ 傅光宅〈峨眉山金殿記〉。

潔乎？所興十處大道場，自己眷屬一人不住，其謙卑自牧，無有我相，唯知為法為人，了無自私之念。非乘願再來、振興法道者，能如是乎？⁷⁵

傅光宅評語的重點是妙峰為了佛教建築永無倦怠，永無滿足，對自己的功績毫不留戀，可見當妙峰在世時，他的忘我無私、一心為了佛教的品德就已經為人所知了。

《清涼山志》說妙峰具有超出常人的謙虛和忍耐力，又不謀私利，毫無私心，把他和後代的僧人相比，認為他堪稱「人天師表，法門砥柱」。

最後，筆者要說的是，妙峰是明代最偉大的高僧，他的建築成績並不限於目前通常了解的範圍，而是更多，恐怕還有我們尚不清楚的項目；他的建築不僅僅是物質的堆積和實用的物件，而是佛教理念的物質化表現，妙峰不是一般的建築家，而是一位把佛教思想融匯到建築物的佛教建築家，他特別善於用物質的建築形態表現華嚴的理念，這樣的精義與善巧，遠非一般的建築家和佛教義學者所能比；他的建築大多採用磚製無樑殿形式，當時主要是為了節省木材，現在從環保的角度看來，依然有示範意義；他的佛學素養、修行功夫、禪機參悟都達到相當高的水準，即使他沒有建築上的成就，也不愧為真修實證的高僧；他的人格充滿魅力，嚴格自律，生活簡樸，熱情厚道，樂於助人，雖與皇室權貴有廣泛交往，但從不利用這些關係謀取私利，也不經營個人的勢力範圍，而是一心為了佛教和大眾。在中國佛教史上，這麼多優點集於一身的高僧能有幾人？憨山把妙峰譽為明代佛教第一人，並非過獎吧。

⁷⁵ 《中國佛寺志叢刊》第9冊，第152頁。

新羅元曉及其華嚴思想

Silla Wonhyo and His Thoughts of Huayen

東國大學佛教文化研究院 研究員
郭磊

摘 要

韓國古代的華嚴經傳來可以追溯到新羅中代（654-780）時期，自唐傳入的華嚴在新羅這片土地上生根發芽，經由義相、元曉等高僧的弘傳繼而生長出自己的果實，他們兩人對於韓國華嚴學的發展貢獻頗大。華嚴學自中國傳入新羅後，新羅華嚴學的主流雖是義相一脈，但元曉也對華嚴頗有研究，他編撰了針對《華嚴經》的注釋《華嚴經疏》，還在學習中國佛判教教思想的基礎上形成了自己的判教思想。而且元曉所著的《華嚴經疏》後來回傳入唐，被法藏的《探玄記》和慧苑的《刊定記》所引用，由此可知，元曉的佛教思想對於中國佛教的發展曾經產生過一定的影響。

關鍵詞：新羅、華嚴經、義相、元曉、法藏

一、序言

西元六世紀到八世紀末，當時正值大唐帝國冉冉升起，隨著經濟文化的發達，佛教的傳播也得到了極大的助力。特別是玄奘法師把從西域帶回的經典一一翻譯成中文，正是這項偉大的事業造就了中國佛教的輝煌時刻。唐都長安有六大宗派橫空而出，相關佛教思想則推陳出新，層出不窮。三種版本的《華嚴經》陸續傳入新羅，加之義相（625-702）入唐求法，跟隨智儼學習華嚴，並在學成之後返回新羅大開華嚴，被譽為海東華嚴初祖，從而使得華嚴宗自新羅時代就成為韓國佛教歷史上非常重要的一個宗派。

新羅的華嚴學主流是以義相為主，他跟隨智儼學習，與法藏進行交流，並且經由他的弟子留下了很多珍貴的聽講筆記，如《華嚴經問答》等。不過新羅以及之後的高麗時代對於《華嚴經》的注釋書非常少，目前能確認的僅有元曉（617-686）的《華嚴經疏》以及太賢的《華嚴經古迹記》。

元曉比義相年長八歲，兩人亦師亦友，曾兩次結伴入唐求法。對於生活在那個時代的元曉來說，他深入經藏，緊跟時代的脈搏，密切關注著大唐佛教的思想發展。他的一生堪稱傳奇，年少出家，入唐途中悟道而放棄入唐。返回新羅捨戒還俗，以居士身份在民間弘揚佛法，被譽為是觀音菩薩的化身。他著述頗豐，有八十多部兩百多卷。

同時，在當時朝鮮半島與大唐交流頻繁的大背景下，元曉的思想受到大唐佛教思想之影響是必然的。不過他的思想也反過來影響了大唐佛教的發展，如元曉的《大乘起信論疏》對華嚴三祖法藏的影響。遺憾的是，中國學界對元曉的生平、著作及其佛教思想的研究相對不多，湯用彤先生雖然很早就注意到了元曉，但卻對其出家求法的經歷有所誤判。他認為元曉曾經入唐求法，並拜在玄奘門下。《隋唐佛教史稿》中的內容如下：

玄奘弟子元曉，新羅人，航海來華，就教三藏。其學當與圓測同其風趣。著述極富，可知著約四十餘部（見《東域錄》、《義天錄》），所涉甚廣，現存有十七部。其於唯識、瑜伽、因明皆有章疏，且有三論著述及淨土經類之章疏，又有《華嚴》、《起信》等章疏多種。曉原與同國人義相偕來，義相受學於華嚴宗大師智儼，元曉當亦與華嚴宗有關係之人。¹

¹ 湯用彤，《隋唐佛教史稿》（南京：鳳凰出版傳媒集團江蘇教育出版社，2007年），頁123-

本文通過整理新羅時代的高僧元曉之生平、求法經歷以及其華嚴相關著述和思想，希望提供給讀者一個不一樣的視角。讓我們可以從一個側面看到在唐代，東亞各地區的佛教並不是彼此孤立的存在，而是作為一個整體相互影響、彼此互補，各有特點卻又同根同源。

二、元曉的生平及其求法經歷

（一）有關元曉生平的文獻資料

關於元曉生平的碑文資料有兩塊，分別是新羅時期的《高仙寺誓幢和上》塔碑²（新羅哀莊王年間，800-808），以及高麗時期的《芬皇寺和諍國師》碑（高麗明宗年間，1170-1197）。傳記資料有宋贊寧（919-1001）的《宋高僧傳·元曉傳》和高麗一然（1206-1289）所著的《三國遺事·元曉不羈條》等。此外，還有其他一些史料也片面的記錄了元曉的行跡，被收錄在韓國學者金煥泰注釋的《元曉研究史料總錄》中³，該書遺漏的部分，由金相鉉補充收入其著作《元曉研究》一書中⁴。

在現存有關元曉的文獻中，《高仙寺誓幢和上》塔碑是距元曉圓寂的時間最近的碑刻資料。關於此碑建立的年代，由於《朝鮮金石總覽》在 1919 年出版時，此碑的上半部殘片還沒有被發現，所以將此碑建立的年代推定為新羅惠恭王年間（765-780）。而 1976 年出版的黃壽永編撰的《韓國金石遺文》則將其年代推定為新羅哀莊王年間（800-808），後者成為韓國學界之主流。

《高仙寺誓幢和上》塔碑現存四個殘片，分屬碑的上下兩部分，下部為三片，上部為一個殘片，分別藏於韓國國立博物館和東國大學博物館。其中，韓國國立博物館收藏的是碑的下部分，是 1914 年 5 月朝鮮總督府參事官室的中裏伊十郎去慶尚北道收集朝鮮金石文的時候，在慶州郊外某處偶然發現的。而東國大學博物館收藏的上部分殘片，是 1968 年 9 月在慶州東川洞（芬皇寺北）附近的一個農家發現的。不過現存上下兩個部分的殘片並非完整吻合，中間還缺少一部分。

碑文中說元曉出生在佛地村，具體時間不詳，「垂拱二年三月州日終於穴寺，春秋七十也。」垂拱（685-688）是唐睿宗李旦的年號，垂拱二年是公元 686

124。

² 《朝鮮金石總覽》，（朝鮮總督府編，1919 年），此書中記為「慶州高仙寺誓幢和上塔碑」。

³ 金瑛泰，《元曉研究史料總錄（원효연구사료총록）》，（首爾：藏經閣，1996 年）。

⁴ 金相鉉，《元曉研究》，（首爾：民族社，2000 年）。

年，向前推七十年，即公元 617 年，就是元曉出生的年份。元曉圓寂後，其遺骨曾暫存於穴寺西面山上的一個臨時龕室中，但因碑殘缺，不知最終葬於何處。此外，碑文還介紹了元曉編撰的《十門和諍論》以及《花嚴宗要》。碑文內容如下。

(上缺) 音里火三音里火三千幢主級浪高金口鍋

(上缺) 初無適莫慈迦如影隨形良由能感之心故所應之理必然大矣哉說欲抽法界括

(上缺) 相印登法空座作傳遺之口再轉法輪者誰其能之則我 誓幢和上某人也俗

(上缺) 佛地聖體高山據此村名 佛地口是一途他將 佛地我見丘陵何者只如驢

(上缺) 口母初得夢星流入懷便口有待其月滿分解之時忽有五色雲口特覆層居

(上缺) 文武大王之理國也早應天成家邦口晏恩開大造功莫能宣為靈動之乾坤作翬

(上缺) 口啓口獨勝歎 大師德性宿植道貴生知因心自悟學口從師性復孤誕茲情

(上缺) 暫衡拔苦濟危既發信那之願研微析理口口薩云之心矣 王城西北有一小寺

(上缺) 口識記口口外書等見斥於世口就中十門論者 如來在世已賴圖音樂生等

(上缺) 雨驟空空之論蓋奔或言我是言他不是或說我然說他不不然遂成河漢矣 大

(上缺) 山而投迥谷僧有愛空猶捨樹以處長林譬如青藍共體水同源鏡納萬形水分

(上缺) 通融聊為序述名日十門和評論衆莫不允食日善哉 花嚴宗要者理雖元一隨

(上缺) 口口口讚歌婆娑闍為梵語便附人口此口言其三藏寶重之由也 山僧提涌

(上缺) 口后土立待更不移此顯冥心之倦也 女人三禮天神逕之又表非入愛法來

(上缺) 心法未會口悉口觀口口口口下之言口口正誦念瓶水口西口之言日我見

(上缺) 大唐聖善寺坡(中缺) 口口口口口口口口灌水之處從此池成此口高仙寺 大師房前小池是也

(上缺) 倭南演法口峯騰空(中缺) 口而口口 大師神測未知机復遠口口口口移居穴寺緣以神廟非滌見神

(上缺) 不喜意欲和光放白日(中缺) 口通化他方以垂拱二年三月卅日終於穴寺春秋七十也即於寺之西臺置龕室

(上缺) 未經數日馬駒成群取將饗(中缺) 口萬善和上職中傳口 佛法能者有九人皆稱大口 大師在初基是毗

(上缺) 玄風之大匠也 大師日我(中缺) 口 大曆之春 大師之孫翰林字仲業口使滄溟口口日本彼國上宰因口語

(上缺) 知如是 大師賢孫相敬之甚傾(中缺) 諸人口口期淨利頂戴 大師靈章曾無口捨及見口孫口瞻口口論三昨來進

(上缺) 得頌文已經一紀雖不躬申頂禮親奉(中缺) 知神口有口聲者有 奉德寺大德法師三藏神將口口與慈和知心空寂

(上缺) 見法無生道俗咸稱僧龍法口奉尋(中缺) 行遇 聖人攀旆靡絕追戀無從尤見人口頌文據尋口口幾幾焉寧知日

(上缺) 更有口叔哉 以此貞元年中躬(中缺) 口口口口是傷心乃苦口口倍增便策身心泥堂葺屋二口口口口口池之口口

(上缺) 造 大師居士之形至于三月口(中缺) 口山驅淩傍野雲趨靚像觀形誠心頂禮然後講讀口口口口口口口口口口角

(上缺) 千金彥昇公海岳精乾坤秀承親(中缺) 三千心超六月德義資口口光口物見彼山中大德奉口口口口口口口口方銘

(上缺) 口心委命志在虔誠尊法重人(中缺) 之靈跡非文無以陳其事無記安可表其由所以令信作口口口口口求自揆無

(上缺) 能學不經遠辭不免輒誤(中缺) 口趣矣歷年不朽芥刳長在其詞日

(上缺) 偉哉法體無處不形十方口(中缺) 口三明高仙大師佛地而口一代口言深窮正理此界他口口口口口口口口口口

(上缺) 口口赤弓向彼恒沙狂言(中缺) 口口口還為居士淡海之口口東相府匡國匡家允文允口口口口口其祖父口

(上缺) 口口欲口不勝口舞惆悵(中缺) 口口口口海口口口身莊談口聖快說通神再修穴口口口口口長壽帝關口

(上缺) 不斷口窟徑行樂道寂(中缺) 口口口口口覺遺跡遺文盡蒙靈澤 大師口當口口口口口含啼月口

(上缺) 每至口口成臻容讀日(中缺) 口口口口銘口口穴寺堂東近山慈改口口恒口

另一塊《芬皇寺和諍國師》碑則立於高麗時期，在朝鮮時代李俣編的《大東金石書》（1668 年）中收錄了此碑殘片的拓本，有 13 行文字，文字最多處是 10 個字，其中約一半的文字說的是元曉的著作，可辨的只有《瑜伽師地論》十卷和《百論宗要》一卷。除這一拓本外，此碑的一小塊殘片於 1976 年 1 月在芬皇寺遺址被發現。此殘片所載文字四行，共 12 個字，是元曉的著作名稱，但也殘缺不全。在朝鮮時代的文人盧思慎等人編撰的《新增東國輿地勝覽》（1530）卷二十一《慶尚道・佛宇》之「芬皇寺」條中載：「芬皇寺在府東五裏，善德王三年建。有高麗平章事韓文俊（？-1190）所撰和諍國師碑，乃烏金石也。」



除這兩篇殘缺的碑文外，元曉的行跡亦見於北宋贊寧的《宋高僧傳·元曉傳》。在贊寧為元曉所寫的傳記中，關於元曉的生平著墨不多，大都是關於《金剛三昧經》及元曉編撰《金剛三昧經論》的神異過程。據贊寧所記，元曉俗姓薛，是東海湘州人，少年出家，精通佛教戒定慧三學。他因仰慕玄奘，遂與義相相約結伴入唐，不過兩人在途中經歷了一番波折，之後義相獨自繼續求法之路，而元曉則放棄求法返回新羅。之後他開始發言狂悖，並入酒肆，行為放蕩。有時則制疏以說法，或露宿街頭，或坐禪山水，隨緣任運，一無拘束。

高麗僧一然的《三國遺事》中〈元曉不羈〉條記錄得比較詳細。根據記錄可知，元曉俗姓薛，小名誓幢，祖父為仍皮公，父名談捺，官職是乃末。乃末，也作奈麻，是新羅十七等官職中的第十一等，屬中小貴族。因為元曉的母親夢到流星入懷，因而有娠。在將產之時，則有五色雲覆地。這與《誓幢和尚碑》中所記一致，不過《誓幢和尚碑》所記為「五色雲覆其母居」而不是娑羅樹。於真平王三十九年（隋大業十三年，公元 617 年）出生在押梁郡佛地村娑羅樹（栗樹）

下，年少便出家為僧。一然說他「生而穎異，學不從師」。這也與《誓幢和尚碑》文中「因心自悟，學□（碑文殘缺無法辨識）從師」一致。一然轉載了《鄉傳》中所記的元曉之異事，說明瞭元曉何以由僧人變為居士，由於捨戒還俗，元曉就自號小性居士，開始向社會底層的一般大眾傳播佛法。他手持大瓠，口唱「無礙歌」，「千村萬落且歌且舞，化咏而歸」。「使桑樞瓮牖獼猴之輩，皆識佛陀之號，鹹作南無之稱」。

有關元曉的後事，《三國遺事》與《誓幢和尚碑》的記載有異。《誓幢和尚碑》說元曉圓寂後，遺骨暫時安放於穴寺西面山峰上的一個龕室中，幾日後葬於他處。而《三國遺事》中說元曉「既入寂，聰碎遺骸塑真容，安芬皇寺，以表敬慕終天之志。」文中的「聰」是指元曉之子薛聰（655-？），他是新羅時期著名的儒家學者、新羅十賢之一，《三國史記》記載薛聰「至今學者宗之」，不過沒有文章傳世。高麗顯宗十三年（宋真宗天禧五年，公元 1021 年），薛聰被追贈為「弘儒侯」。⁵

（二）元曉的求法悟道經歷

元曉曾兩次嘗試入華求法，都是與義相結伴而行。但元曉本人的相關傳記中卻沒有相關的內容，《三國遺事》中與義相有關的文獻則明確說明兩人是有兩次入唐的。《三國遺事》卷四「義相傳教」條記載：「法師義相，考曰韓信金氏。年二十九依京師皇福寺落髮。未幾，西圖觀化。遂與元曉道出遼東，邊戍邏之為諜者。囚閉者累旬，僅免而還。永徽初，會唐使舡有西還者，寓載入中國。」⁶

從這段文字來看，元曉和義相第一次入唐的時候取道遼東地區，當時屬於高句麗的領地，兩人打算通過陸路入唐。然而，當時高句麗和新羅處於敵對狀態，他們在新羅與高句麗的邊界被高句麗的邊防軍當作間諜抓住，遭囚禁了幾十天才被釋放回國。之後的永徽初，兩人第二次同行計劃再次入唐，不過元曉途中放棄，返回了新羅。只剩下義相獨自一人，恰逢有唐朝使節回國，於是義相便搭載使臣的船隻入唐。

需要注意的是，同樣一件事，高麗一然在同本書中所記卻不同，特別是義相兩次出行的時間，完全是矛盾的。《三國遺事》卷三〈前後所將舍利〉條的記載如下：

⁵（高麗）金富軾，《三國史記·列傳第六》（漢城：景仁文化社，1982 年），頁 467。

⁶《三國遺事》，《大正藏》冊 49，第 2039 號，頁 1006 下 3-7。

按此錄義相傳云：永徽初，入唐謁智儼。然據浮石本碑，湘武德八年生，卅歲出家。永徽元年庚戌，與元曉同伴欲西入。至高麗（高句麗）有難而回，至龍朔元年辛酉入唐，就學於智儼。⁷

一然認為，義相於永徽初入唐投身智儼門下的說法是根據《宋高僧傳·義相傳》，《浮石寺義相碑》的記載則完全不同，碑文中說元曉和義相結伴西行，中途遇難而回的時間是永徽元年即公元 650 年（這一年確實是庚戌年）。第二次出行則是龍朔元年（661 年）。這個說法應該是正確的，因為崔致遠所撰寫的《海東華嚴初祖忌晨願文》中說義相「於龍朔二載，詣終南山至相寺。以儼和尚為嚴師，以藏和尚為益友」，此可作為旁證。值得注意的是，這兩則記錄中關於義相的第二次出行都沒有提到元曉，只是說義相「會唐使船有西還者，寓載入中國」，可以佐證元曉是沒有入唐的。

對元曉「悟道而返」一事記錄得最早的是永明延壽（904-975）的《宗鏡錄》。據《宗鏡錄》卷 11 記載：

如昔有東國元曉法師、義相法師。二人同來唐國尋師。遇夜宿荒，止於塚內。其元曉法師，因渴思漿。遂於坐側，見一泓水，掬飲甚美。及至來日觀見，元是死尸之汁。當時心惡，吐之。豁然大悟。乃曰：「我聞佛言，三界唯心，萬法唯識。故知美惡在我，實非水乎？」遂卻返故園，廣弘至教。⁸

這段記載說的是元曉和義相一起入唐求師，在途中夜宿於荒塚。元曉因口渴喝了塚內之水，感覺甚美。第二天他才發現是污水，心念一動將欲吐之，就在這一念間，元曉豁然開悟，原來「三界唯心，萬法唯識」，美惡在於人心一念，而不在於外在表像。於是元曉返回新羅，開始向大眾傳播佛教的教義。

稍晚於《宗鏡錄》的《宋高僧傳·義相傳》中，對於元曉、義相二人的這段經歷的記載有所不同。

釋義相，俗姓朴，鷄林府人也。生且英奇，長而出離。逍遙入道，性分天然。年臨弱冠，聞唐土教宗鼎盛，與元曉法師同志西游。行至本國海門唐州界，計求巨艦。將越滄波，倏於中塗遭其苦雨。遂依道旁土龕間隱身，所以避飄濕焉。迨乎明旦相視，乃古墳骸骨旁也。天猶霖霖，地且泥塗。

⁷ 《三國遺事》，《大正藏》冊 49，第 2039 號，頁 994 中 26-29。

⁸ 《宗鏡錄》，《大正藏》冊 48，第 2016 號，頁 477 上 22-28。

尺寸難前，逗留不進。又寄埏甕之中。夜之未央，俄有鬼物爲怪。曉公嘆曰：前之寓宿謂土龕而且安，此夜留宵托鬼鄉而多祟。則知「心生故種種法生，心滅故龕墳不二」。又「三界唯心，萬法唯識」。心外無法，胡用別求。我不入唐。卻携囊返國。湘乃只影孤征，誓死無退。⁹

從這段文字中，我們可以看到與《宗鏡錄》所記有不同之處：一是，元曉悟道有具體的地點，是在「本國海門唐州界」，在新羅境內。二是，兩人並非是夜宿荒塚，而是由於途中陰雨連綿，二人不得已進入路旁土龕避雨，天明方知土龕原來是古墳，而兩人在死人骸骨邊過了一夜；無奈苦雨不斷，路途艱難，只能繼續安身於墓中，誰料夜裏突然有鬼神作怪，元曉於是大悟。之前以爲所居之處是土龕時很安心，當知道是留宿於荒塚後，則感覺到鬼在作祟，所以「心生則種種法生，心滅故龕墳不二」，「三界唯心，萬法唯識」，所以心外無法，還用向他人求法嗎？於是元曉放棄入唐，返回新羅。這與《宗鏡錄》中元曉口渴喝了死尸之而大悟完全不同。

記錄雖然不同，但元曉所悟之道是一致的，都是「三界唯心，萬法唯識」。顯然，元曉對佛教教義尤其是法相唯識系的理論有非常深刻的瞭解，所以他才有此覺悟。而「三界唯心，萬法唯識」也正是他佛教思想的立足點，以其爲基礎元曉建立起他的「一心」思想。他雖然沒有完成入唐求法，但正是他能會通佛教不同思潮、不同宗派思想的原因之一。元曉終其一生都在踐行大乘佛教的菩薩行，其影響彌足深遠。

三、元曉的著作

七世紀的新羅佛教可以很快的接收到中國佛教的最新動向——漢譯經典。對生活在那個時代的元曉來說，他的佛教思想之基礎就建立在此之上。元曉在其著述中引用的經論大概有一百種之多，可見他平日的刻苦和努力。元曉的努力並沒有簡單地以讀書的形式結束，而是留下了大量的讀書筆記——各種疏鈔。

元曉的著作很多，絕對稱得上是著作等身，超過號稱「百部疏主」的窺基。收錄元曉著作的各種目錄大約二十種。除高麗時期義天的《新編諸宗教藏總錄》以外，其他都是日本的經錄：《東域傳燈目錄》、《華嚴章疏並因明錄》、《三論宗章疏》、《法相宗章疏》、《律宗章疏》、《增補諸宗教疏》、《注進法相宗章疏》、《佛典疏鈔目錄》、《華嚴經論章疏目錄》、《淨土依憑經論章疏目

⁹《續高僧傳》，《大正藏》冊 50，第 2060 號，頁 729 上 4-16。

錄》、《蓮門類聚經籍錄》《扶桑藏外現存目錄》、《高山寺聖教目錄》、《諸師製作目錄》、《釋教諸師製作目錄》、《密宗書籍目錄》、《密教部類總類》、《奈良朝現在一切經疏目錄》和《大安寺審祥師經錄》。

此外，學者們還從元曉現存的著作、後人的引文以及《三國遺事》和寺志等文獻中考證了元曉的著作。對於其著作的名稱和數量，日韓學者有不同的見解。日本學者忽滑穀快天¹⁰認為是 81 部，福士慈稔認為是 74 部¹¹。韓國學者閔永珪認為是 78 部¹²，趙明基¹³和蔡印幻¹⁴都認為有 98 部，東國大學佛教文化研究所編《韓國佛教撰述文獻總錄》確定為 86 部¹⁵，李梵弘認為是 72 部¹⁶，元曉學研究院認為是 87 部¹⁷。

整理元曉的著作目錄不是一件容易的事情，筆者參考了韓國元曉學研究院所整理的內容，認為目前可以確認的著作大概有八十多部兩百多卷。目錄如下：

1	《大慧度經宗要》一卷	存
2	《金剛般若經疏》三卷	
3	《般若心經疏》一卷	
4	《法華經宗要》一卷	存
5	《法華經方便品料簡》一卷	
6	《法華經要略》一卷	
7	《法華略述》一卷	
8	《金剛三昧經論》三卷	存
9	《華嚴經疏》十卷	存序文和卷三
10	《華嚴經宗要》卷數不詳	
11	《華嚴綱目》一卷	
12	《華嚴關脈義》卷數不詳	

¹⁰ 忽滑穀快天著／朱謙之譯，《韓國禪教史》（北京：中國社會科學出版社，1995），頁 42-43。

¹¹ 福士慈稔，《新羅元曉研究》（東京：大東出版社，2004），頁 162-167。

¹² 閔永珪，〈新羅章疏錄長編〉，《백성 옥송수기념불교학논문집》（漢城：東國大學出版社，1959 年），頁 354-360。

¹³ 趙明基，《新羅佛教의 理念과 曆史》（漢城：經書院，1962 年），頁 97-102。

¹⁴ 蔡印幻，《新羅佛教戒律思想研究》（漢城：國書刊行會，1977 年），頁 277-287。

¹⁵ 東國大學佛教研究所編，《韓國佛教文獻撰述總錄》（漢城：東國大學出版部，1976 年），頁 16-37。

¹⁶ 李梵弘，〈元曉의 撰述書에 대해서〉，《哲學書志》10（嶺南大學校，1983 年），頁 45-80。

¹⁷ 元曉學研究院編，《元曉學研究》4，1999 年，頁 225-289。

13	《大乘觀行》一卷或三卷	
14	《勝鬘經疏》兩卷或三卷	
15	《無量壽經宗要》一卷	存
16	《無量壽經要簡》卷數不詳	
17	《無量壽經私記》一卷	
18	《阿彌陀經疏》一卷	存
19	《無量壽經疏》一卷	
20	《涅槃經宗要》一卷	存
21	《涅槃經疏》五卷	
22	《般舟三昧經疏》一卷	
23	《般舟三昧經略記》一卷	
24	《彌勒上生經宗要》一卷	存
25	《彌勒上下生經疏》三卷	
26	《維摩經宗要》一卷	
27	《維摩經疏》三卷	
28	《金光明經疏》八卷	
29	《金鼓經義記》卷數不詳	
30	《楞伽經疏》八卷	
31	《楞伽經料簡》卷數不詳	
32	《楞伽經宗要》一卷	
33	《解深密經疏》三卷	序存
34	《不增不減經疏》一卷	
35	《方廣經疏》一卷	
36	《梵網經宗要》一卷	
37	《梵網經疏》兩卷	
38	《梵網經略疏》一卷	
39	《梵網經菩薩戒本私記》兩卷	上卷存
40	《菩薩戒本持犯要記》一卷	存
41	《菩薩瓔珞本業經疏》三卷	序、下卷存
42	《四分律羯磨疏》四卷	
43	《廣百論宗要》一卷	
44	《廣百論旨歸》一卷	
45	《三論宗要》一卷	
46	《掌珍論宗要》一卷	

47	《掌珍論料簡》一卷	
48	《瑜伽師地論疏》十卷	
49	《瑜伽抄》五卷	
50	《瑜伽論疏中實》四卷	
51	《成唯識論宗要》一卷	
52	《梁攝論疏抄》四卷	
53	《攝大乘論世親釋論略記》四卷	
54	《攝大乘論疏》四卷	
55	《中邊分別論疏》四卷	卷三存
56	《雜集論疏》五卷	
57	《寶性論宗要》一卷	
58	《寶性論要簡》一卷	
59	《因明論疏》一卷	
60	《判比量論》一卷	大部分存
61	《因明入正理論記》一卷	
62	《大乘起信論疏》兩卷	存
63	《大乘起信論別記》兩卷	存
64	《大乘起信論宗要》一卷	
65	《大乘起信論料簡》一卷	
66	《大乘起信論大記》一卷	
67	《大乘起信論私記》一卷	
68	《一道章》一卷	
69	《二障章》一卷	存
70	《大乘六情懺悔》一卷	存
71	《六現觀義發菩提心義淨義含》一卷	
72	《十門和淨論》兩卷	部分存
73	《調伏我心論》一卷	
74	《安身事心論》一卷	
75	《求道譬喻論》一卷	
76	《初章觀文》卷數不詳	
77	《發心修行章》一卷	存
78	《清辨護法空有論諍》一卷	
79	《劫義》一卷	
80	《普法記》一卷	

81	《慈藏傳》一卷	
82	《無礙歌》一卷	
83	《彌陀證性歌》一卷	

以上目錄中的著作有些流傳在韓國，還有一些被收藏在日本，都被確認為是元曉的著作，由此也可知新羅佛教對於日本的影響。此外，像通常被認為是元曉著作的《遊心安樂道》卻沒有列入以上的目錄，因為關於該書是否是元曉的著述，還存在諸多疑問。

從元曉的上述著作來看，他注釋的經論有《華嚴經》、《法華經》、《金剛經》等三十七部之多。對於《大乘起信論》更是特別用心，編撰了好幾種不同的論著。在元曉的八十多部著作中，完整流傳至今的有《大慧度經宗要》、《法華宗要》、《涅槃宗要》、《彌勒上生經宗要》、《無量壽經宗要》、《阿彌陀佛經疏》、《菩薩戒本持犯要記》、《金剛三昧經論》、《大乘起信論別記》、《大乘起信論疏》、《二障義》、《發心修行章》、《大乘六情懺悔》等十三部。

還有一些以殘本的形式流通，如《華嚴經疏》、《菩薩瓔珞本業經疏》、《梵網經菩薩戒本私記》、《解深密經疏鈔》、《判比量論》、《中邊分別論疏》、《十門和諍論》、《彌陀證性偈》等。

殘本中，《華嚴經疏》是針對六十華嚴的注釋書，原本有十卷，現存只有序部分和第三卷。《菩薩瓔珞本業經疏》原本是上中下三卷，現存只有下卷。《梵網經菩薩戒本私記》原本上下兩卷，現在只有上卷。《中邊分別論疏》原本四卷，現存卷三。《十門和諍論》原本有兩卷，現存只有海印寺收藏的三塊經板。《解深密經疏》只留下序文，《彌陀證性偈》也只剩下一首七言十二句的偈頌。

縱觀整個韓國佛教的歷史，沒有哪一位僧人像元曉這樣高產，也很難再找到編撰的論著數量超越元曉的。新羅時代的義寂有二十五部，憬興有四十餘部，太賢的著述最多，也只有五十多部而已。這些高僧的著作加起來也不過只有元曉著作的一半而已。不只是數量，元曉的著作還被傳播到中國和日本，對東亞佛教的發展產生了非常大的影響，這是不應被忽視的部分。

四、元曉著述中的華嚴思想

從六世紀開始到八世紀末，三種版本的《華嚴經》陸續傳入新羅，一方面說明新羅與唐的密切往來關係，另一方面也說明佛教在新羅的發展之迅猛。在這之後有眾多的海東僧人對於《華嚴經》撰寫了很多的注釋書，使得華嚴宗成為韓國佛教歷史上非常重要的一個宗派。

元曉所撰述的與華嚴相關的著述分別有《華嚴綱目》一卷，《華嚴經疏》十卷，《華嚴經宗要》，《華嚴入法界品抄》二卷，《一道章》一卷，《普法記》等，以上著作大部分都已經散失，流傳至今的只有《華嚴經疏》的序文以及第三卷「光明覺品第九」。由於元曉對所有種類的經典都感興趣，所以他應該很早就開始關注《華嚴經》。有關《華嚴經》的著述從初期到後期也都會涉獵。《一道章》被認為是較早時期的著作，《華嚴經宗要》和《普法記》因為看得到「普法」、「數錢法」等用語，這些都是智儼所使用的華嚴用語，入唐求法的義相曾跟隨智儼學習，學成返回新羅是在西元六七〇年之後，所以這兩部著作應該是這之後編撰的。而《華嚴經疏》則是他晚年的著作。

在元曉編撰的有關《華嚴經》的各種著述中，傳播最廣、影響最大的應該就是《華嚴經疏》了。有關《華嚴經疏》的卷數，根據高麗義天所著《新編制宗教藏叢錄》第一卷的記錄，「原為八卷，後將其中五卷和宗要合為十卷」。由此可知，此經疏一開始是八卷，後來被重新編輯成十卷。

如果要相對全面的瞭解元曉的華嚴思想，現在只能通過其他僧人的著作做一個探究，此處選用新羅表員（生卒不詳）的《華嚴經文義要決問答》¹⁸，書中有「皇龍寺釋表員集」的內容。可知表員是慶州皇龍寺的一名僧人，除此之外，就再也沒有他的其他記錄。

通過表員的著作可以瞭解到元曉提出的「普法說」：

第一釋名者。普者溥也。謂遍義是普也。法自體義。軌則義。（如常說也）謂一切法相入相是。言相入者。曉云。謂一切世界。入一微塵。一微塵入一切世界。（如一微塵一切亦爾）三世諸劫。入一剎那。一剎那入三世謂劫。（如一剎那。一切亦爾）如諸大少促相入。餘一切門相入亦爾。如說相是亦爾。謂一切法及一切門。一是一切。是一如是廣蕩。名為普法。¹⁹

「普」是廣闊廣泛，「法」是自體、規則。此普法是指一切法相入相即、盡在普法之中，而這就是《華嚴經》所說之境界。

¹⁸ 有關此文獻最早的記錄出現在 751 年的日本寫經記錄中，目前共有 7 種寫本傳世。（1）佐藤達次郎（1868-1959）舊藏本，卷第 1。（2）延曆寺所藏本，卷上下。（3）東大寺四聖藏本，卷第 1、卷第 2。（4）龍谷大所藏本，卷第 1~卷第 4。（5）京都大所藏本，卷第 1~卷第 4。（6）東大寺松原文庫本，卷第 1、卷第 2。（7）身延山大學收藏有四卷。

¹⁹ 《華嚴經文義要決問答》卷二，《卍續藏》冊 8，第 237 號，頁 425 中 9。

那麼，一切法相入相即、圓融無礙的理由是什麼呢？對此，元曉給出了十因來說明。

元曉師云。略而言之。有十種因。一者。一與一切。互為鏡影。如帝網故。二者。一與一切。更互緣集。如錢數故。三者。皆唯是識。如夢境故。四者。皆非實有。如幻事故。五者同相異。通一切故。六者。至大至少。齊一量故。七者。法性緣起。離性故。八者。一心法體。非一異故。九者。無礙法界。無邊無中故。十者。法界法爾。無障無礙故。²⁰

在韓國佛教史上，義相被譽為海東華嚴初祖，但也有人提出是元曉。這說明瞭元曉佛教思想中華嚴所占據的比重。應該說，元曉的華嚴思想受到了他的老朋友義相的影響和啟發。比如他從義相那裏知道了「數錢法」並編入了《華嚴宗要》中，他還向義相當面請教了一些華嚴方面的問題。

韓國學界有一種觀點，即認為新羅的華嚴思想分為元曉和義相兩大傳統。華嚴信仰的方面延續了義相的教誨，但在華嚴教理方面受元曉的影響更多。元曉的華嚴思想不但對後世高麗時代的見登和均如產生了深遠的影響。《華嚴經疏》還被新羅僧人傳入了中國和日本，成為東亞三國廣為閱讀的華嚴著作。而在日本，該著作被列為是《華嚴經》的基本注釋之一，一直到中世紀都被頻繁的抄寫傳頌。

需要特別說明的是，本疏中提出的獨特的「判教」思想受到了法藏等中國華嚴思想家們的關注。《華嚴經疏》是他通讀法藏《探玄記》後對此書的總結和整理，並加入了自己的思考。元曉在《華嚴經疏》中提出了「三乘別教、三乘通教、一乘分教、一乘滿教」的四判教說。

七唐朝海東新羅國元曉法師造此經疏。亦立四教。一三乘別教。謂如四諦教緣起經等。二三乘通教。謂如般若經深密經等。三一乘分教。如瓔珞經及梵網等。四一乘滿教。謂華嚴經普賢教。釋此四別如彼疏中。²¹

元曉把四諦、十二緣起等小乘佛教的觀點看做是三乘別教，認為《般若經》、《解深密經》屬於三乘通教，當然這是慧觀（368～438）的觀點，²²元曉只是做了繼承。

²⁰ 《華嚴經文義要決問答》卷二，《卍續藏》冊8，第237號，頁425中18。

²¹ 《華嚴經探玄記》卷一，《大正藏》冊35，第1733號，頁111上26。

把佛教教理分為三乘和一乘之後，又把一乘分為分教和滿教。一乘分教是《梵網經》、《瓔珞本業經》，一乘滿教是《華嚴經》。元曉認為嚴哲學是至高無上的滿教，這種認識可說是相當有見地的。

元曉的所謂四判教說當然是在接受法藏等中國華嚴宗思想家的基礎之上而構建的，然後以此為根本而加入自己的理解，元曉也被稱作是海東的華嚴祖師。但是他並沒有只是探究華嚴，拘於一宗，同時也深入其他經典，廣加議論。他行化人間所用卻是華嚴一偈，即「圓融無礙」。

五、結論

隨著《華嚴經》傳入新羅，以及義相、元曉等高僧對華嚴學的闡釋和弘揚，使得海東華嚴一派得以成立並逐漸進入鼎盛。新羅華嚴的主流是義相及其弟子一系，除他們之外，元曉也對華嚴多有鑽研，並撰寫了針對《華嚴經》的注釋。

元曉一生著作宏富，醉心華嚴也廣閱經典。撰寫的華嚴著作不在少數，遺憾的是，記錄元曉華嚴思想的資料傳世不多，現存的只有《華嚴經疏》的序文和卷三。元曉的判教思想被後世的華嚴家所借鑒，並成為宣揚華嚴宗優越性的依據。又被後世稱為華嚴宗祖，當然這是後世華嚴家對他的尊敬和崇拜之表現，應該說元曉研讀華嚴是作為一個佛教修行者的本分而已。他的判教論也不是為了強調華嚴的優越，而是基於經典做出了一個客觀的判斷。

參考文獻

- 〔唐〕法藏述，《華嚴經探玄記》。《大正藏》冊 35，第 1733 號。
- 〔唐〕道宣撰，《續高僧傳》。《大正藏》冊 50，第 2060 號。
- 〔新羅〕表員集，《華嚴經文義要決問答》。《卍續藏》冊 8，第 237 號。
- 〔宋〕延壽集，《宗鏡錄》，《大正藏》冊 48，第 2016 號。
- 〔高麗〕一然撰《三國遺事》，《大正藏》冊 49，第 2039 號。
- 〔高麗〕金富軾撰，《三國史記》，漢城：景仁文化社，1982 年。
- 《朝鮮金石總覽》，朝鮮總督府編，1919 年。
- 元曉學研究院編，《元曉學研究》4，1999 年。
- 呂澄，《中國佛學源流略講》，北京：中華書局，1979 年。

²² 呂澄，《中國佛學源流略講》（北京：中華書局，1979 年），頁 117。

李梵弘，〈元曉의 撰述書에 대해서〉，《哲學書志》10，嶺南大學校，1983 年，頁 45-80。

忽滑穀快天著／朱謙之譯，《韓國禪教史》，北京：中國社會科學出版社，1995 年。

東國大學佛教研究所編，《韓國佛教文獻撰述總錄》，漢城：東國大學出版部，1976 年。

金相鉉，《元曉研究》，首爾：民族社，2000 年。

金瑛泰，《원효연구사료총록》，首爾：藏經閣，1996 年。

湯用彤，《隋唐佛教史稿》，南京：鳳凰出版傳媒集團江蘇教育出版社，2007 年。

閔泳珪，〈新羅章疏錄長編〉，《백성 육송수기념불교학논문집》，漢城：東國大學出版社，1959 年，頁 345-402。

福士慈稔，《新羅元曉研究》，東京：大東出版社，2004 年。

趙明基，《新羅佛教의 理念과 曆史》，漢城：經書院，1962 年。

蔡印幻，《新羅佛教戒律思想研究》，漢城：國書刊行會，1977 年。

Pojo Chinul (普照知訥 1158-1210) and Huayan Buddhism

Professor of Philosophy and Religion, American University

Jin Y. Park (朴眞暎)

Abstract

Pojo Chinul (普照知訥 1158-1210) is known as the founder of Korean Chan/Sŏn (禪) Buddhism. Kanhwa Sŏn (看話禪), which Chinul introduced in the last stage of his life, has been the main form of Sŏn practice in Korea until today. Chinul was also keenly interested in Huayan Buddhism, agonized over the relationship between Sŏn and Huayan Buddhism, and finally concluded that the Buddha's mind (Sŏn Buddhism) and patriarchs' teachings (Huayan Buddhism) cannot come into conflict with each other. His Huayan Buddhism was especially influenced by Li Tongxuan (李通玄 635-730), the Chinese lay Huayan Buddhist. Chinul's acknowledgement of Huayan Buddhism as a valid companion for the Sŏn practitioner, however, faced a challenge in recent years. T'oeong Sŏngch'ŏl (退翁性徹 1912-1993), one of the most influential Sŏn masters in Korea in the second half of the twentieth century, criticized Chinul as a heretic in the Sŏn tradition, defining Chinul's Sŏn Buddhism with a derogatory expression Huayan-Sŏn, a Sŏn amalgamated with Huayan Buddhism. In this paper, I examine the nature of Chinul's Huayan Buddhism and the influence of Li Tongxuan on Chinul. In doing so, I challenge the validity of Sŏngch'ŏl's criticism of Chinul and demonstrate the importance of Huayan Buddhism not only in Chinul's Buddhism but in Korean Sŏn Buddhism in general.

Keywords: Pojo Chinul, Li Tongxuan, Chan/Sŏn Buddhism, Hwaŏm-Sŏn

This paper examines the nature of Pojo Chinul's (普照知訥 1158-1210) Huayan Buddhism and the influence of Li Tongxuan on Chinul. In doing so, I challenge the validity of T'oeong Sŏngch'ŏl's criticism of Chinul and demonstrate the importance of Huayan Buddhism not only in Chinul's Buddhism but in Korean Sŏn Buddhism in general.

1. Huayan-Chan and Heretics

Do awakening and cultivation happen suddenly or gradually? The question might sound counterintuitive. Awakening requires cultivation, and cultivation (修) is a process of acquiring a quality or skill. As with cultivating crops, it is by definition an act that has a temporal duration. What would it mean to claim that practice or cultivation in Chan/Sŏn Buddhism should be sudden?

In his 1981 publication *The Orthodox Path of the Sŏn School* (禪門正路), T'oeong Sŏngch'ŏl (退翁性徹 1912-1993) claimed that the true form of Sŏn practice is sudden awakening followed by sudden cultivation (頓悟頓修) and that anybody who allows sudden awakening followed by gradual cultivation (頓悟漸修) is a heretic in the Sŏn tradition. Sŏngch'ŏl had a clear target to ostracize with this claim: Pojo Chinul (普照知訥 1158–1210), the founder of Korean Sŏn Buddhism.

Chinul introduced Kanhua Chan (看話禪) to Korean Buddhism and strongly encouraged practitioners to follow it, as he claimed it was the fastest way to attain awakening. For Sŏngch'ŏl as well, Kanhua Chan was the best way to practice Buddhism, but he did not believe that Chinul actually practiced Sŏn Buddhism correctly or led practitioners as he should.

At the core of Sŏngch'ŏl's criticism of Chinul lies Huayan Buddhism. According to Sŏngch'ŏl, Chinul was aware that *hwadu* (話頭; Chi. *huatou*) meditation was the authentic way of practicing Sŏn, but Chinul still hung onto the understanding-awakening (Kor. *haeo* 解悟). Sŏngch'ŏl observes, “During the later years in his life, Chinul was clearly aware that complete-sudden-understanding-awakening (圓頓解悟) is not Sŏn practice, but he still maintained complete-sudden thought. This proves that Pojo Chinul was not an authentic teacher in the direct transmission of the Sŏn tradition, and the core of his teaching is Hwaŏm-Sŏn (華嚴禪).”¹

¹ T'oeong Sŏngch'ŏl 退翁性徹, *Sŏnmun chŏngno* (*The Orthodox Path of the Sŏn School* 禪門正路) (Seoul: Pulgwang Ch'up'ansa, 1981), p. 209.

Several questions arise in response to Sŏngch'ŏl's attitude toward Chinul. Are Hwaŏm and Sŏn such disparate teachings in the context of Korean Sŏn Buddhism? Is the incorporation of Hwaŏm such a serious problem that it makes one a heretic? If, as Sŏngch'ŏl claims, Chinul was aware of the authentic nature of Sŏn Buddhism and still incorporated Hwaŏm into his Sŏn teaching, why did Chinul take that path? What is the nature of Chinul's Hwaŏm and his Sŏn teaching? We will examine these issues with a focus on Chinul's view of Huayan Buddhism as it appears in his *Treatise on the Complete and Sudden Attainment of the Buddhahood* (Wondon SŏngPul non 圓頓成佛論, hereafter *Treatise on the Complete and Sudden*).

2. Chan and Huayan in Chinul

The *Treatise on the Complete and Sudden* is one of two works of Chinul's that were published posthumously by his disciple Hyesim (慧諱 1178-1234) in 1215; the other is *Treatise on Resolving Doubts about Hwadu Meditation* (Kanhwa kyŏlŭi ron 看話決疑論). In the latter, Chinul proposes *hwadu* mediation as the fastest way to attain awakening, and in the former he presents his position on Huayan Buddhism. Sŏngch'ŏl's criticism of Chinul as practicing Hwaŏm-Sŏn (華嚴禪 Huayan-Chan) is based on this text and two other sources.² For our discussion, we will focus on *Treatise on the Complete and Sudden*, as this is the text where Chinul explicitly explains his views on Huayan Buddhism and its relation to Sŏn practice.

Why did Chinul feel it necessary to consider Huayan Buddhism in his practice of Sŏn Buddhism? We can consider at least two reasons, one historical and the other philosophical.

By the time of Chinul, Sŏn Buddhism was settling down in Korea, competing with other schools of Buddhism, and Chinul received credit for giving the Sŏn school its distinctive identity.

The fact that Chinul focused mainly on Hwaŏm in competition with Sŏn but not on other schools of Buddhism should indicate that Hwaŏm was in a strong position in Korean Buddhism. Chinul's focus on Hwaŏm may also suggest that the tension between Hwaŏm and Sŏn practices was serious too.

² The two other sources are *Pŏpchip pyŏrhaeng nok chŏryo pyŏngip saki* (Excerpts from the Dharma Collection and Special Practice Record with Personal Notes 法集別行錄節要并私記), *Han'guk Pulgyo Chŏnsŏ* (Hereafter HPC), vol. 4, 740a–767b; and *Hwaŏm non chŏryo* (Excerpts from the Exposition of the Huayan Jing 華嚴論節要), HPC, vol. 4, 767c–869c.

Tension between the Hwaŏm and Sŏn school was not necessarily something a Sŏn master would need to address, unless the master himself felt something was lacking from Sŏn Buddhism, or that Sŏn Buddhism could learn something from Hwaŏm Buddhism. In fact, Chinul did notice that the Huayanists in his time seemed to emphasize the unobstructed interpenetration of the realm of reality without reflecting upon their mind and practice, whereas Sŏn practitioners just thought that the mind is the Buddha, and that nothing therefore needs to be done, and they idled away their time.

This leads us to the philosophical issue related to Chinul's investigation of Hwaŏm Buddhism. The core of Chinul's Buddhism can be summarized in one phrase: "The mind is the Buddha" (心即佛). From early in his practice, Chinul took the core of Sŏn Buddhism to be the cultivation of the mind. In *Encouragement to Practice: The Compact of Samādhi and Prajñā Community* (Kwŏnsu chŏnghye kyŏlsa mun 勸修定慧結社文), he argued that one's own mind is the source of awakening.

In *Secrets of Cultivating the Mind* (Susim kyŏl 修心訣, ca. 1203-05), Chinul repeats his view that the mind is the Buddha. Here he contends that observing precepts or memorizing entire Buddhist *sūtras* will not help one attain Buddhahood if done without the realization that each sentient being is equipped with the Buddha nature. Chinul continues his exploration of the mind in *Straight Talk on the True Mind* (Chinsim chiksŏl 真心直說, ca. 1205) where he argues that there is no other teaching than seeing through one's own mind and attaining awakening.

While proclaiming that the sentient being's mind is the Buddha, Chinul must have thought about its relation to scriptural tradition. He must also have been aware of the Huayanist criticism of Zen Buddhism. In the preface to *Excerpts from the Exposition of the Huayan jing* (Hwaŏmnon chŏryo 華嚴論節要, 1207), Chinul wondered about the criticism of Sŏn meditation raised by a Huayanist, who said, "If you contemplate only your own mind and do not contemplate the unimpeded interfusion of all phenomena, you will lose the fruit of the perfect virtue of the Buddha's enlightenment" (汝若但觀自心, 不觀事事無礙, 即失佛果圓德).³ Chinul was not convinced by this remark, and he thought to himself, "If one uses the mind to contemplate the phenomena, since the phenomena must have obstacles [among themselves] one will have to pursue worries in one's mind and there will be no end of it. If one is only to clear up one's mind and clarify its wisdom, then one hair and the world will become interfused, and this cannot possibly

³ HPC, vol. 4, p. 767c.

be something that happens outside of one's mind" (將心觀事，事即有礙，徒擾自心，何有了時？但心明智淨，則毛剎容融，必非外境).⁴

Chinul obviously had an answer to the Huayanist criticism, but still he does not seem to have been satisfied with his answer, and he spent the next three years examining Buddhist literature to confirm his ideas. Eventually, he came to the following conclusion:

What the World Honored One said with his mouth constitutes the teachings of the scholastic schools. What the patriarchs transmitted with their minds is Zen. What the Buddha said and what the patriarchs transmitted can certainly not be contradictory. Why do [students of both scholastic and Sŏn schools] not explore what is at the core [of these teachings], but instead, complacent only in their own training, vainly involve themselves with debates and waste their time?

(世尊說之於口即爲教，祖師傳之於心即爲禪。佛祖心口，必不相違，豈可不窮根源，而各安所習，妄興諍論，虛喪天日耶？)⁵

This is the moment when Chinul confirmed for himself the compatibility between Sŏn and Hwaŏm practice. He reached this conclusion, however, not by following through the Huayanist question about the relationship between the potential solipsism of the mind-focused practice and the "unobstructed interpenetration among phenomena" of Huayan Buddhism. His realization was inspired by the lay Buddhist Li Tongxuan (李通玄 635-730) who claimed the mind of the sentient being is the very mind of the Buddha; that there is no difference between the Buddha and the sentient being.

Li Tongxuan is an obscure figure in Huayan Buddhism in comparison with the patriarchs of the school, and his understanding of Huayan Buddhism is distinctively different from that of the orthodox Huayan teachers. Not much is known about his life. After studying the Eighty Fascicles *Huayan Jing*, Li wrote commentaries known as *Exposition on the Eighty Fascicles of Huayan Jing* (新華嚴經論), which must have given inspiration to Chinul. After Chinul read Li, he came to a complete resolution of the Sŏn-Hwaŏm issue, which he describes as follows:

⁴ HPC, vol. 4, p. 767c.

⁵ HPC, vol. 4, p. 768a.

Having returned to the mountain [after the encounter with the Huayan lecturer], I sat down and examined scriptures, searching for the Buddha's words which would comply with the school of the mind. Three winters and summers had passed by, when I came to read in the chapter of "Appearance of the Tathāgata" of the *Huayan jing* a simile stating that a single mote contains a thousand volumes of scriptures. The passage is later explained with, "The wisdom of the Tathāgata is like that. It is equipped in the bodies of the sentient beings; however, the common and foolish people do not know it, nor do they realize it." I placed the scripture on my head [with joy] and was not aware of tears coming out.

退歸山中，坐閱大藏，求佛語之契心宗者，凡三周寒暑。至閱華嚴經出現品，舉一塵含大千經卷之喻，後合云，「如來智慧，亦復如是，具足在於眾生身中，但諸凡愚，不知不覺。」予頂戴經卷，不覺殞涕。⁶

In the following section, we will examine what Chinul discovered in Li's exposition on *Huayan Jing* and how that resolved the tension between the two schools for Chinul.

3. Chinul's Sōn Buddhism and Li Tongxuan's Huayan Buddhism

As I have discussed in other places,⁷ one major claim of Li in his *Exposition* is that there is no difference between the sentient being and the Buddha. Li observes:

Between the mind of the Tathāgata and that of all the sentient beings, there is originally no difference. ...They are both one mind and one wisdom. All the Buddhas, with the wisdom in the mind of sentient beings, attain the correct enlightenment. All sentient beings are confused about the wisdom of all the Buddhas and make themselves sentient beings.

以如來心與一切眾生心本不異故。是一心一智慧故。……一切諸佛以一切眾生心智慧而成正覺。一切眾生迷諸佛智慧而作眾生。⁸

⁶ HPC, vol. 4, p.767 c.

⁷ See Jin Y. Park, "Temporality and Nontemporality in Li Tongxuan's Huayan Buddhism," in *Dao Companion to Chinese Buddhist Philosophy*, edited by Youru Wang and Sandra A. Wawrytko (Springer, 2019), 325-347; Jin Y. Park "A Huayanist Reading of the Lotus Sūtra: The case of Li Tongxuan," *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol. 35 (2012/2013):295-237.

⁸ Li Tongxuan, *Xin Huayanjing lun (Exposition of the New Huayan Sūtra 新華嚴經論)*, T. 36.1739.853c.

This was exactly the passage that Chinul was hoping to find in Buddhist literature. At the bottom of this idea of the sameness of the Buddha and the sentient being lies the confirmation of the Buddha of the Unmoving Wisdom (不動智佛). For Li, the Buddha of the Unmoving Wisdom is the body and essence of the Buddha's wisdom, and this wisdom is also the body and essence of the sentient being's wisdom. Li explains the meaning of "unmoving" in the "Unmoving Wisdom" as follows: "the wisdom of one's mind recognizes the differences [in the world] but is not affected by it, and thus does not move" (自心智隨分別性無所動).⁹ If we accept that sentient beings are Buddhas as they are, as Li emphasizes, for Chinul, the seeming tension between the principle and the phenomenon—and the doctrinal school and Sōn meditation—loses its ground.

At the beginning of the *Treatise on the Complete and Sudden*, Chinul launches a conversation with a fictive discussant, a Hwaōm practitioner who asks Chinul about the nature of the Buddhahood attained through the Buddha of the Unmoving Wisdom. The practitioner asks: "Is the fruition of Buddhahood of the unmoving wisdom the noumenal Buddha of original enlightenment or a newly produced phenomenal Buddha? (此中不動智佛果，是本覺理佛耶，是新成事佛耶？)"¹⁰

The assumption behind this question is to make a distinction between the principle and phenomena and between the Buddha and the sentient being. In other words, the questioner is making a distinction between the idea of the Buddhahood and its realization in the phenomenal world. In response to this question, Chinul introduces Li's *Exposition*. Here, Chinul is already following Li Tongxuan's idea that there is no difference between the Buddha and sentient beings. That is, what is called "the noumenal Buddha (理佛)" refers to the Buddha who is pure and who is a presentation of the principle. And the "phenomenal Buddha (事佛)" is the Buddha who eventually attained Buddhahood after long practice. From Chinul's perspective, backed by Li's *Exposition*, the distinction between the principle and the phenomenon, the original pure Buddha and the Buddha in the lifeworld, is itself misleading. That is because the sentient being's own ignorance and discrimination is the same as the unmoving wisdom of the Buddha. Neither of them has self-nature. This is the core of Li Tongxuan's teaching. If there is no difference between the Buddha and the sentient being, then the Huayanist's question asking about the identity of the mind between the Buddha of the principle and the Buddha of the effect is nothing but theoretical. Chinul presents Li's exposition to support his argument:

⁹ Li Tongxuan, *Exposition of the New Huayan Sūtra* (新華嚴經論), T 36.1739.766b.

¹⁰ *HPC*, vol. 4, p. 724a.

A poem of the commentator says:

“The Buddha is the buddha in the minds of sentient beings,

In terms of personal capacities, [buddhas and sentient beings] are not different things.

If you want to know the source of all the buddhas,

Awaken to the fact that your own ignorance originally is buddha.”

If you carefully examine the words of this verse, you will be able to understand it.

Those who are contemplating the mind nowadays should realize that the fruition wisdom produced by awakening from their own ignorance is both the ideal buddha [the Buddha of the principle] and the phenomenal buddha. It is the buddha within themselves and the buddha within others; it is the causal buddha and the fruition buddha. Consequently, it is said: “Whether it is the water at the beginning of the river or the water at the end, it is of one nature—water. Whether it is a causal buddha or a fruition buddha, it is of one nature—buddhahood.” As he said, “The Buddha is the buddha in the minds of sentient beings, / In terms of personal capacities, they are not different things.”

又論主頌云，「佛是眾生心裏佛，隨自根堪無異物。欲知一切諸佛源，悟自無明本是佛。」將此頌意，字細思看，可以知之，今日觀心之士，悟自無明所成果智，即理佛即事佛，即自佛即他佛，即因佛即果佛。故云，「初水後水一性水，因佛果佛一性佛。」既云，「佛是眾生心裏佛，隨自根堪無異物。」¹¹

I cited the long passage to demonstrate Chinul’s resolution. From Chinul’s perspective, Huayanists of his time are consistently asking him whether the Buddha-mind of Sōn school is the mind of the ideal Buddha (the Buddha of the principle) or the Buddhahood achieved through practice (the Buddha of phenomenon). Chinul is responding that such a distinction is only in the minds of sentient beings. For sentient beings to attain awakening, what is needed is not to make such a distinction, but to realize that there is no original difference between the Buddha and the sentient being, the Buddha of the principle and that of the phenomenon; instead, one must realize that one’s own mind is the Buddha.

¹¹ HPC, vol. 4, p. 726b. English translation, Robert E. Buswell, *Chinul*, p. 270. Translation modified. The passage 「佛是眾生心裏佛，隨自根堪無異物。」 appears in 《宗鏡錄》，T48, no. 2016, p. 513b6-7。

Chinul's incorporation of Huayan thought in this context does not have much to do with relying on doctrine and deviating from the "authentic" teachings of Chan/Sōn Buddhism, as Sōngch'ōl claims. By employing Li's idea of the identity of the Buddha and the sentient being, Chinul was offering a philosophical foundation for Sōn meditation.

The philosophical foundation of Hwaōm for Sōn might not have been possible if Chinul had not encountered Li's teaching. Here, we find another aspect of Chinul's Hwaōm-Sōn collaboration. The Sōn Buddhist criticism of Huayan Buddhism has been that all of the Buddhist schools, including Huayan Buddhism, focus on the theoretical level of Buddhist teaching, whereas Sōn Buddhism focuses on Buddhist practice. Chinul was not different. In his *Treatise on Resolving Doubts about Hwadu Meditation*, Chinul made his stance on this issue clear.

In this work, Chinul emphasizes that the problem is not that discourses on Buddhist teachings are useless in their entirety, but that such discourses focus on the state of enlightenment, whereas the issue is how to lead unenlightened sentient beings to the state of awakening. Li's interpretation of the *Huayan Jing*, from Chinul's perspective, is doing exactly the opposite. Li repeatedly emphasizes that theory. From Chinul's perspective, unlike Li, the orthodox Huayan thinkers were focusing more on the theory of interpenetration instead of leading sentient beings to how to experience that interpenetration.

For Sōn Buddhist, Huayan ideas of the unobstructed interpenetration among phenomena or mutual identity and mutual penetration (相即相入) are merely theories that do not help sentient beings attain awakening. In Li's interpretation of the sameness of the Buddha and the sentient being, however, Chinul saw the mutual identity and mutual penetration between the Buddha and sentient beings. As mentioned above, the idea of the Buddha is possible only because there is the idea of the sentient being. In the mind of the sentient being, the sentient being creates the being who is different from itself: the perfect being, the Buddha. Wisdom (慧) and ignorance (無明) are also mutually interpenetrated and are not two different states.

In order to accept the sameness of wisdom and ignorance, one needs "faith" (信) in addition to logic. Chinul finds that Huayan Buddhism offers this faith through the idea of the identities of the Buddha and the sentient being.¹²

¹² For a detailed discussion of this issue, see Sim Chaeryong, "Pojo Kuksa Chinul ūi "Wōndon song Pul non sangsōk" (In-depth explanation of National Master Pojo Chinul's 'Treatise on the Complete and

An important aspect of faith is that faith is an action. Faith is enabled by making wishes (誓願); the wishes become real by faith, and faith becomes real by practice. Here, we see how a series of things occurs. Thinking is an action, especially in Buddhism. For Chinul and Sŏn Buddhism, the source of all of these happenings—logic, thinking, wishing, faith, and practice—is the sentient being’s mind. Hence Chinul’s declaration: the mind is the Buddha.

4. Conclusion: Sŏn, Hwaŏm, and Buddhism in Context

The fundamental teaching of Buddhism is that nothing exists in isolation. Things exist in connection with other things. Buddhist teaching and Buddhist scholarship are no exception. When the Buddha teaches how to eliminate suffering in life, the Buddha doesn’t say that everybody should get rid of suffering. The Buddha’s proposal is that, if you want to get rid of suffering, then Buddhist teaching can help you. Buddhist teaching does not subscribe to a “categorical imperative” that should be followed without conditions and context. Buddhism is always making hypothetical recommendations: “If you want to have a peace with your neighbor, then try to love them.” The theory of upāya (or *fangbian* 方便) teaches us exactly this. Each and every sentient being will need a different method, depending on the different situation they are in and without a hierarchy of different teachings.

The sectarian identities of Buddhism go against such a teaching. Sectarianism violates the foundational teaching of Buddhism, which is contextualization. By claiming the superiority of one Buddhist sect over others without considering the function of the school in working to help sentient beings, sectarianism fails and weakens Buddhist teaching.

Sŏngch’ŏl’s criticism of Chinul for his incorporation of Huayan Buddhism seems to be largely motivated by his desire to create a perfect Sŏn Buddhism without considering the context of Chinul’s time and Chinul’s agony to provide a way to lead the sentient being to practice.

That being said, Sŏngch’ŏl’s claim should also be understood in the context of Korean Buddhism in his time. One of the most valuable credits that Sŏngch’ŏl must receive in the context of modern Korean Buddhism is regarding his efforts to rebuild the dignity of Korean Buddhism after the religion suffered from social marginalization for

Sudden Attainment of the Buddhahood), in *Chinul*, edited by Yi Tŏkchin (Seoul: Yemoomseowon, 2002), 436-463.

centuries. He launched a compact community movement in the middle of the twentieth century with the goal of living the life of the Buddhist practitioner and following the original teachings of the Buddha. He criticized practitioners who compromised regarding the time taken and ease of practicing, and his absolutism can be interpreted as a part of his determination to (re-)establish Buddhist tradition incorporating rigorous practice. Whether such an effort needed a scapegoat and the wholesale criticism of a tradition that was established by Chinul is a different story.

論方東美對華嚴思想的理解與詮釋

淡江大學中文系 教授
高柏園

摘 要

當代學界對於華嚴宗思想的理解與詮釋十分多元，例如牟宗三先生就認為天台宗的圓教勝於華嚴宗的圓教，而唐君毅先生則以哲學史的發展角度，認為天台宗是圓教中的始教，華嚴宗則是圓教中的終教，以此判定華嚴與天台兩宗的地位與價值。方東美先生則以華嚴宗為中國佛教思想的最高發展，同時更以西方哲學家懷德海的機體主義哲學、歷程哲學，做為與華嚴宗哲學對話的基本模式。這一方面溝通了佛學與西方哲學的對話，另一方面也使華嚴宗哲學有更進一步的詮釋與發展。本文便是針對方東美先生所強調的機體主義、歷程主義哲學，說明其對華嚴思想的理解與詮釋。

華嚴宗哲學強調「一即一切，一切即一」，所有的存在在因陀羅網重重互攝互具的關係網絡之中，形成了個體與整體互具、互攝、互動的動態關係，這不是一種機械論的立場，而是一種機體主義的立場。全體與部分、個體與整體，這樣的區分都不是一種決定性的區分，而是一種相對性的方便，而主與從也都是因為相對的觀點而產生的暫時區分。所有的存在都是一種發展中的歷程，也就是緣起與緣滅的歷程，既然是緣起緣滅的歷程，那就表示一切法沒有自性，一切法是空的。因此，歷程哲學可以與龍樹《中論》所說的「以有空義故，一切法得成；若無空義者，一切則不成」相呼應，歷程正好使得一切的存在成為可能而且生生不息。值得注意的是，無論是機體主義或者是歷程哲學都是一種存有論的立場與態度，但是華嚴宗哲學的立場並不僅止於對一切法的說明，同時更要強調價值與意義的重要，也就是成佛與解脫的重要，以及如何成佛解脫的功夫修養問題，這裡就與西方哲學的立場有所不同。正是在這個意義下，我們可以說華嚴宗思想並不只是一套哲學，因為它並不是一種思辨的理論系統而已，同時它似乎也不是西方的所謂的宗教，因為佛教並不肯定上帝的存在。華嚴宗哲學並不是沒有思辨的系統，但是它並不只是一種思辨的系統，它還有生命的實踐修養，同時華嚴宗思想也能提供有關生老病死的終極關懷的方向，因此它也可以說是一種宗教。以上所說的種種問題，我們都將在方東美先生對華嚴思想的理解與詮釋中，得到進一步的詮釋與說明。

關鍵詞：圓教、一切即一、機體主義、歷程哲學

一、前言

當代學界對於華嚴宗思想的理解與詮釋十分多元，例如牟宗三先生就認為天台宗的圓教勝於華嚴宗的圓教，而唐君毅先生則以哲學史的發展角度，認為天台宗是圓教中的始教，華嚴宗則是圓教中的終教，以此判定華嚴與天台兩宗的地位與價值。¹方東美先生則以華嚴宗為中國佛教思想的最高發展，同時更以西方哲學家懷德海（A. N. Whitehead）的機體主義哲學、歷程哲學，做為與華嚴宗哲學對話的基本模式。這一方面溝通了佛學與西方哲學的對話，另一方面也使華嚴宗哲學有更進一步的詮釋與發展。本文便是針對方東美先生所強調的機體主義、歷程主義哲學，說明其對華嚴思想的理解與詮釋。

華嚴宗哲學強調所有的存在都是在因陀羅網重重互攝互具的關係網絡之中，形成了個體與整體互具、互攝、互動的動態關係，這不是一種機械論的立場，而是一種機體主義的立場。全體與部分、個體與整體，這樣的區分都不是一種決定性的區分，而是一種相對性的方便，而主與從也都是因為相對的觀點而產生的暫時區分。所有的存在都是一種發展中的歷程，也就是緣起與緣滅的歷程，既然是緣起緣滅的歷程，那就表示一切法沒有自性，一切法是空的。因此，歷程哲學可以與龍樹《中論》所說的「以有空義故，一切法得成；若無空義者，一切則不成」相呼應，歷程正好使得一切的存在成為可能而且生生不息。值得注意的是，無論是機體主義或者是歷程哲學都是一種存有論的立場與態度，但是華嚴宗哲學的立場並不僅止於對一切存在的說明，同時更要強調價值與意義的重要，也就是成佛與解脫的重要，以及如何成佛解脫的功夫修養問題，這裡就與西方哲學的立場有所不同。正是在這個意義下，我們可以說華嚴宗思想並不只是一套哲學，因為它並不是一種思辨的理論系統而已，同時它似乎也不是西方的所謂的宗教，因為佛教並不肯定上帝的存在。華嚴宗哲學並不是沒有思辨的系統，但是它並不只是一種思辨的系統，它還有生命的實踐修養，同時華嚴宗思想也能提供有關生老病死的終極關懷的方向，因此它也可以說是一種宗教。以上所說的種種問題，我們都將在方東美先生對華嚴思想的理解與詮釋中，得到進一步的詮釋與說明。

¹ 參見牟宗三《佛性與般若》，台北：台灣學生書局 1977 年 6 月。牟宗三，《中國哲學十九講》，台北：台灣學生書局 1983 年 10 月。唐君毅，《中國哲學原論·原道篇三》，台北：台灣學生書局 1986 年 10 月。

二、方東美對華嚴思想的理解

方東美先生著作等身，對於華嚴哲學的討論也非常豐富，主要集中在《華嚴宗哲學》、《中國大乘佛學》、《生生之德》、《中國哲學的精神及其發展》等書。²正是因為方先生對於中西哲學的深刻理解與掌握，因此在對於華嚴思想的理解與詮釋上，就不僅止於華嚴思想相關的文獻，而是以一種綜觀東西古今的宏觀方式加以理解與詮釋。因此，無論是在質與量上都十分豐富而深入，讓人有目不暇給、美不勝收之感。閱讀方先生的書有一種生命的躍動與喜悅，就是因為這種思想的豐富性與深刻性，因而要想對方先生華嚴思想做較為周延的理解其實是十分不容易的。俞懿嫻教授就以〈方東美論華嚴法界緣起〉為題，對於方先生有關華嚴是想緣起論的部分做了深入的探討。³本文在此則不是以特定的主題為切入點，而是以方先生宏觀的思想模式為依據，重點式的展示方先生對華嚴思想的理解與詮釋，有關於方先生對於華嚴思想的理解，至少有以下三點值得特別加以說明。

（一）華嚴思想的定位

一如前文所說，在當代思想家中對於華嚴思想的定位，以方先生最為肯定，並認為是中國佛教思想最圓滿的表現：

倘若我們要從時間的發展段落，來看佛教的教義同內容時，那麼我們便會發現華嚴宗的這一種宗教及其從其教義內容中所產生的哲學，在中國大乘佛學的發展領域上，可以說是一種 culmination（最高峯）。雖然不是最後的，但是至少是最高的發展。⁴（上 181 頁）

華嚴宗的佛學思想，表現了大乘佛學裏面的緣起論或緣生論，所以經由其思想而展開，就形成法界緣起論、法性緣起論、或又叫做無盡緣起論。這是一個相當圓滿的圓教思想，在其思想裏面，並沒有二元對立性。（上 372 頁）

² 參見方東美《生生之德》，台北：黎明文化事業公司 1979 年 4 月。方東美著，孫智燊譯《中國哲學精神及其發展》，台北：黎明文化事業公司 2004 年 5 月。方東美，《中國大乘佛學》，台北：台灣黎明文化事業公司 1984 年 7 月。方東美，《華嚴宗哲學》，台北：黎明文化事業公司 1982 年 7 月。

³ 參見俞懿嫻，〈方東美論華嚴法界緣起〉，《2016 華嚴專宗國際學術研討會論文集下冊》，台北：財團法人台北市華嚴蓮社，2019 年 1 月。

⁴ 為避免繁瑣，本文引用《華嚴宗哲學》一書不再詳細標明出處，而僅標註上下冊及頁數。

在第八識裡面是善惡糾纏在一起的，為染淨同住的。假使人性是如此，而應該地要受到善惡糾纏不清的話，那麼人類是否有可能升到大般涅槃經所說的那一種永恆的精神世界的上去呢？這當然是一個大問題。華嚴宗才是最後解決人類困惑問題的最後收穫者。（上 380～381 頁）

如此說來，假使我們是從圓滿的立場出發，從無窮的廣大面出發，然後再來說明那些有限的境界；……你能靠上這個地方，然後再拿這麼一個基本範疇來說明宇宙的一切最初的是怎麼樣產生的。……因為惟有在這個統一的、美滿的、和諧的、圓融的價值中心之下，才能充份說明宇宙的根本根源，人生的根本來源，以及宇宙演變的最後歸宿，同人生發展的最後歸宿。（上 417～418 頁）

方先生對於華嚴思想的定位當然不只以上所說，這裡只是舉其中之要點而已。首先，是將華嚴哲學思想視為是中國佛教思想發展的最高峰，雖然不是最後的發展。因為佛教仍在發展之中，因此，華嚴思想是最高峰而不必是所謂「最後的發展」。其次是有關超越二元論的問題，無論是西方哲學或是小乘佛教都有著二元論的思想模式，以致於產生了「乖離」的問題，也就是二元之間的關係與溝通的問題，而方先生認為只有中國思想中的儒家、道家以及中國大乘佛學尤其是華嚴宗思想，才能充分回應並徹底解決二元論所帶來的乖離問題。⁵而這個問題在價值問題的表現內容，就是善惡、染淨的問題，而華嚴思想則以法性緣起、法界緣起、無盡緣起，超越了業惑緣起、如來藏緣起的思想，從而徹底取消了二元論的困擾。正是因為對於二元論的超越，因此才形成終極圓滿的和諧與統一，這不但提供了人類生命與理想的最後歸宿，也是華嚴思想對人類最偉大的貢獻之所在。我們可以說，華嚴思想正是充分回應了人類對於生命價值與意義永恆的終極關懷。

（二）華嚴宗思想的特殊性

有關華嚴宗思想的特殊性，方先生以九點加以說明：

⁵ 《華嚴宗哲學》下冊 323 頁：「西方古代希臘的最大哲學家柏拉圖，他就把宇宙畫一個中分線，當這一條中分線劃成了之後，然後就說上界與下界隔絕，這就產生了一個問題 chorismos，而且這個 chorismos 是上下隔絕的問題」。

1. 華嚴宗該用哲學的眼光去探究

華嚴宗的佛教思想，不能僅以宗教的眼光去看，要透過哲學的眼光去探究。(上 206 頁)

2. 透過儒道思想才能了解華嚴哲學的精神成就

因為法藏的祖先雖是外國人，但是他們來到中國以後，到了法藏已經是第三代了，他已經完全中國化了。所以我們如果要想了解華嚴宗的思想，那麼我們就必須要透過儒家思想、道家思想，尤其更要透過對莊子思想的瞭解，然後我們再看華嚴宗的思想，就會就特別會了解華嚴宗哲學的精神成就。(上 207 頁)

3. 華嚴經的主要精神由一真法界所彰顯

在華嚴經裏面，其開宗明義的第一章，馬上就把整個宇宙的現象彰顯出來，即是「一真法界」。而在這一真法界裏面的主要精神首腦就是宇宙的法身，是覺者，也就是說馬上把成佛的法身——最高智慧的成就——彰顯出來，做為一切有情眾生的榜樣。然後再回頭來看世界，便可看出在物質世界之所以會有不理想的原因，生命境界的許多缺點，甚至於精神世界之所以未能發展到最高度。因此就拿一真法界的這種無窮的理想，來建設一套完整的思想體系，……如此說來，華嚴經的宗教乃成為高度理性主義的哲學思想，能用理性的文字來表達出來。(上 208 頁)

4. 華嚴宗的宗教思想就在此時此生

華嚴宗與其他的佛教宗派比較起來，它可稱之為「別教」，別教的本義是說它同其他的小乘佛教及大乘佛教的各種宗教的發展有分別，其最主要的區別就是在於佛教的其他宗派在發展的初期都有一種傾向，這一種傾向是什麼呢？就是他生他世應當作為宗教的最後歸宿。……而華嚴宗的宗教思想就在此地，這當然與其他別的宗教不同。(上 208～209 頁)

5. 華嚴中的理想世界是華藏世界

這個一真法界就理想這一方面看起來，若用華嚴經的名詞來說，就是「華藏世界」，它是光明閃耀的「金色世界」，是「寶光世界」，也是一個價值的理想世界。不過對於這樣的理想世界到底在那裏呢？就在於現實世界之內。（上 209 頁）

6. 華嚴世界是金色妙香世界

其實這個世界，就是你自己內在的心靈領域所顯現出來的最高價值。你不必再等別人來救你，也不要等到你死後，再經過漫長的「中陰身而有」的時期，才去攀附於未來的世界。（上 210 頁）

7. 華嚴宗是自力宗教

8. 華嚴經的宗教精神再彰顯大般若經的「善行無轍跡」

9. 最理想的教育在表現華嚴高貴的人性——文化理想

方先生這九點說明其最根本的歸宿，其實就在文化理想上，也就是表現人性的高貴與理想。而這樣理想的實踐就是一種人性的自然流露，它既是我們自由的選擇，也是我們人性本有的內容，因此，所有的善行都只是一種自我的完成，而沒有任何的優越與傲慢可言，這就是所謂的「善行無轍跡」。因為文化理想與生命的高貴都是人性自我的內容，因此，人最終是要通過自覺的創造而完成自我的實現，這就是所謂的「自力宗教」。而理想的實現是由我們的生命在這個世界中展開，一真法界並不是一種未來的構想，而是一種對現實世界的提升與創造，這是華嚴宗思想之為「別教」的主要原因所在。而在一真法界的世界裡，一切都是美好而莊嚴的，這就是所謂的金色的華藏世界。在金色的華藏世界裡，我們不再是一種二元論的乖離，而是一種圓融、和諧與統一，也就是所謂的「無礙」。而這樣的無礙精神除了通過實踐修養之外，同時也要有充足的智慧加以表達與說明，這就是方先生所謂的宗教的實踐精神與哲學的理論智慧，這都是華嚴宗思想的重要內容與特色所在。更進一步則是指出，華嚴宗思想之所以為無盡的圓融無礙，那是因為與中國文化「天人合一」的思想相結合，例如《莊子·齊物論》就有「天地與我並生，萬物與我為一」的思想，這也說明了天台宗、華嚴宗、禪宗之為中國佛教特色的理論基礎所在，這就是方先生論華嚴宗思想九點特色的主要內容。

（三）杜順大師的特殊地位

一般而言，在討論華嚴宗思想的時候，往往是以法藏賢首的思想為主幹，華嚴宗又稱之為賢首宗理由在此。但是方先生卻有不同的見解，而是以杜順大師作為華嚴宗思想的核心人物：

「除華嚴宗外中國大乘佛學首開風氣者非第一流人物，反觀在其他中國的大乘佛學裏面，我們看那些首開風氣的祖師或大德，並不是第一流的人物，反而是第二、三流的人物，然後再逐漸導引第二流的人出來，最後才培養出第一流的人物」（上 301 頁）。譬如天台宗、法相唯識宗都是如此的狀況。「但是在華嚴宗裏面卻不一樣，第一個首開華嚴的大宗師，雖然他所留下來的著作並不多，然而他卻已經在華嚴宗的哲學範疇的系統中，開闢出境界，制定出範疇，統攝結合這些範疇而成為一個廣大悉備的思想體系。這一位大宗師就是杜順禪師。」（上 302 頁）。易言之，華嚴思想體系與輪廓，全由杜順大師所建立，「所以在過去都認為從唐代到宋代，華嚴宗的大宗師是法藏。其實在思想的創獲這一方面看，應當從法藏追溯到杜順大師」。（上 302 頁）。無論是判教的方法、華嚴法界觀中的三觀、華嚴宇宙觀中的四法界，以及十玄門等等的思想，其實都是以杜順大師的思想為核心而展開的內容。「所以我們可以說，假使沒有杜順大師，整個華嚴宗哲學，從判教的程序開始，一直到所謂的三觀、四法界、十玄門等，這些學說都沒有來源。因此在華嚴宗裏面出來的第一個大宗師，馬上就創造出一個龐大的思想體系，制定出根本範疇，再一一說明根本範疇上面所根據的基本原則，幾幾乎他一個人就佔盡了華嚴宗哲學智慧的思想領域。以後其弟子智儼大師起來，便從各方面再補充或添足杜順大師在學說上面的一些缺乏完整的部分。」（上 303 頁）。

以上所說的「根本範疇」，其實就是杜順大師華嚴法界觀中的三觀：真空觀、理事無礙觀、周徧含容觀，而四法界觀的內容其實就是杜順大師所設計の後設文字，用以闡述華嚴宗哲學，更直接的說，就是將華嚴經的宗教意義通過哲學的觀念加以展示。「因此我們可以說像李通玄長者的一百二十卷的「華嚴經新舊合論」，這樣一部書裏面，他是從宗教的觀點來了解華嚴經，他所研究的對象也僅限於華嚴經裏面的 *objective language*（對象文字）。這些對象文字，主體文字，也僅就宗教立場來討論宗教信仰與內容。但是從杜順大師這一系列的華嚴宗師，像從智儼、法藏、澄觀到宗密，都以華嚴經宗教教義裏面所記載的內容，把它當主題文字，來做研究對象，同時在從宗教上面跳出來，跳到與教義理論有關的哲學觀點上面去。所以我們可以說，杜順大師這一系列的正統華嚴宗師，是從哲學的立場去製訂另一套文字，這一套文字正是近代符號邏輯所設計出來的 *meta-language*（後設文字）。」（上 306 頁）

以上的引文重點有三個，首先，華嚴宗的發展不同於天台、法相唯識等其他宗派，一般宗派是經過逐步發展而成熟，核心人物都是後出者，也就是一種逐步歸納式的成長。而華嚴宗則是以杜順大師的思想為根據與方向，以演繹的方式加以發揮而已。也就是說，杜順大師已經決定了華嚴宗哲學的主要內容與方向，而其追隨者則只是將此基本原理加以更詳細的發揮而已。這是就學派的發展上說。其次，華嚴宗思想的內容以杜順大師的法界觀、無礙觀為核心，無人能出其右者，這是就學派的思想內容上說。第三，華嚴宗思想不僅限於宗教而更表現為哲學，這都是根據杜順大師所創造的「後設文字」為基礎，由此而使得《華嚴經》不只是一種宗教的教義，而更表現為一種深刻的哲學思想，也使得不可說的宗教經驗與境界，得以通過語言而能充分地表達，這都是杜順大師在華嚴宗思想上所以重要的關鍵所在。相應於此，方先生在其《華嚴宗哲學》一書上冊第 11 章以後，以及下冊 19 章以後，其實重點都是放在杜順大師的理論系統上，一直到下冊的第 27、28、29 三章，才討論智儼、法藏、澄觀等人對於華嚴宗哲學的相關理論發展，而從這樣的內容比例，就可以知道方先生對於杜順大師思想的推崇與重視了。

三、方東美先生對於華嚴思想的詮釋

方東美先生學問博雅，對中西文化與哲學都有深入的研究，因此，除了對於華嚴思想本身有客觀的理解與說明外，同時也將華嚴思想與中、西、印等其他的文化與思想做了對比研究，進而以華嚴思想作為解決哲學基本問題的重要根據，這也就是方先生對於華嚴思想的進一步詮釋與應用。這部分的內容十分豐富，本文在此僅以三個主題加以展示與說明，也就是以方法論、二元論與機體主義、上下雙迴向等三個面向為主軸。

（一）方法論

有關方法論的問題，主要是以宗教與哲學兩種態度與進路的差別為主，也就是回應了前文所說杜順大師對於華嚴哲學的重要貢獻，就在於提供了一套理論架構與範疇，從而將華嚴經思想做了系統而哲學性的展示。也就是不再以宗教內容為主，同時更將宗教的內容以哲學的、理性的思想與語言加以表達。因此，方先生認為華嚴宗思想既是一種哲學，也是一種宗教，佛學也是如此。這樣的想法就與歐陽竟無先生的想法有所不同。

可是歐陽竟無先生卻認為佛法既非宗教，亦非哲學。那是什麼道理呢？這是因為他對於西方哲學沒有系統的瞭解。……所以他以為西洋哲學的重心只是擺在知識論上，因而佛學這種由內心所彰顯的智慧，在知識論的分歧

思想上便無從開展。此外，他又認為佛學不是宗教，因為宗教多數是他律的，而佛學卻是自律的，自然也不是以知識論為中心的那種理性主義。……對佛學來說，人一體悟到極其深微的奧妙處，那便是超越語言文字，超越一切思想理路的一種最高的宇宙真理，它當然是不可言說、不可思議。他說佛學不是宗教，其實倘若有一種思想能導人入於真、善、美、聖的不可思議的境界，你也可以稱為宗教了。總之，對於這麼一種最高價值的領域上來看起來，佛學是亦宗教、亦哲學，尤其是我們現在所討論的華嚴宗的佛教思想，更可充分的表現出這種特色。(上 1~2 頁)

其實這個問題也十分單純，也就是先要確定「哲學」與「宗教」的意義。哲學當然不必限制在所謂的知識論，甚至也不必限制在所謂的理性主義，而可以是包含著倫理學、價值論、形上學、美學，甚至還包含著一種實踐的智慧。因此，佛學當然包含了知識論，但是它並不只是知識論而已，佛學的內容與廣義的哲學而言，其實是十分相稱的。此外就宗教而言，如果我們借用田立克 (Paul J. Tillich) 的想法，認為宗教是對於人類終極關懷 (Ultimate Concern) 的一種回應與安頓，那麼佛教與其他的宗教基本上也都符應了對於終極關懷的安頓，因此也都可以稱之為一種宗教，至於自律與他律，其實並不是宗教之所以為宗教的本質所在。就此而言，方先生認為佛學既是宗教也是哲學，是可以有充分的理由加以肯定的。

其次，有關哲學與宗教的進路，方先生是以「能詮之教」與「所詮之義理」分別加以說明：

所以我們要研究華嚴宗哲學，可以根據這兩大項的資料：第一大項是從晉經、唐經同四十華嚴合起來的經典，其主要重點在宗教上，若用專門的名詞來說，就是「能詮之教」。(上 26 頁)

另外還有一種很奇怪的現象，譬如像華嚴宗的直接傳人，號稱印度文殊師利菩薩化身的杜順大師。在他看來，當然應該以宗教方面的研究為最大的興趣。另外就像智儼、法藏、澄觀，一直到宗密，都是嚴格的佛教徒，但是這四個大佛教徒，對《華嚴經》的研究，卻是偏向於 intensive philosophical study (精深的哲學研究)，做一種嚴密的哲學發揮。所以這不僅是採取「能詮之教」的立場，而且還偏重於「所詮之義理」的部分。(上 28 頁)

這裡其實就是以「能詮之教」說明了宗教的立場，而以「所詮之義理」肯定哲學的義理與思想，因此，我們可以說，對於《華嚴經》自身的研究是一種宗教性的研究，也就是對於「所詮之教」的研究。而華嚴宗哲學從杜順大師以來，就已經從宗教的層次更發展出哲學的層次，也就是由「能詮之教」發展出「所詮之義理」，這也是華嚴宗哲學之所以為哲學的重要根據所在。

（二）二元論與機體主義

有關二元論與機體主義，我們可以從方先生這段話開始討論：

在上學期我們講華嚴宗的思想時，是根據八十華嚴經裡面的「世主妙嚴品」、「如來現相品」、「離世間品」，一直講到「入法界品」，而在這些裏面都是根據印度原來的宗教教義中所包含的哲理。而事實上，我們可以把它們的含義歸結到一個字上來說明，這一個字就叫做 *apratihata*（無礙），就是所謂「無礙」，這個「無礙」是什麼呢？就是拿一個根本範疇，把宇宙裏面千差萬別的差別境界，透過一個整體的觀照，而彰顯出一個整體的結構，然後再把千差萬別的這個差別世界，一一化成一個機體的統一。並且在機體的統一裏面，對於全體與部分之間能夠互相貫注，部分一部分之間也能互相貫注。於是從這裏面我們就可以看出，整個的宇宙，包括安排在整個宇宙裏面的人生，都相互形成一個不可分割的整體。倘若我們引用近代西洋哲學上面的慣用名詞來說，就是所謂的 *Organic unity*（機體統一），是一種 *Organism*（機體主義）。對於這樣的一種思想，在中國的佛學領域從初唐開始就產生了一位佛學的大宗師杜順禪師，他首先發揮了這一種學說。雖然在他的著作中所遺留下來也僅是兩篇短文章，可是這兩篇短文章（華嚴五教止觀與華嚴法界觀），在中國大乘佛學的發展上，我們可以看出它是解決了很重要的困難問題。」（下3頁）

「無礙」就是一種根本範疇，通過「無礙」將宇宙中一切的存在做一種整體性的關照，既然是「一切」就表示是多數，也就是說，這裡有「部分的多」與「整體的一」之間的和諧，有「部分與部分」的和諧，而且這種和諧並不是一種靜止的、靜態的關係，而是一種動態的、發展的、歷程的、互動的關係。這種互動可以因為主客間的角度差異而互為主客、互相融攝，而這樣的哲學理論就是一種機體主義的思想，也是杜順大師以《華嚴經》為基礎而發展出的哲學理論。這套理論也就是前文所說的一種後設語言，而在西方哲學思想家中則是以懷德海的

歷程哲學與機體主義最能與華嚴宗思想相呼應，這也是方先生所一直強調的重點之一。⁶

然後再演變成近代的 Whitehead（懷德海）時，才由他建立了一套 Organicistic metaphysics in the form of cosmology and the form of ontology（機體主義的形上學以在宇宙論與本體論的形式出之）。（下 10 頁）

所以 Whitehead（懷德海）在近代要想聯繫哲學與科學，首先要聯繫著各種科學同各種科學的基本理論。那麼，到底要怎麼樣子聯繫呢？也就是要把 Isolated systems（孤立系統）這一個觀念打破，然後才可以看出貫串各種境界裏面，各種研究、各種方法的聯繫，然後再尋求理論的匯通。這樣子一來，才可以產生科學的哲學化，而哲學的理論又可以籠罩科學的理論，這樣才能產生了所謂的 organic theory（有機說，機體論），organic unity（機體統一）而支援 organismic system of philosophy（機體主義之哲學體系）。（上 412 頁）

就方法論而言，孤立系統並不是一種錯誤，而是一種暫時性的方法與策略，也就是暫時將整體分割為部分加以處理。如果我們要同時處理整個宇宙的內容，則我們所遭遇到的是一個無限大的內容，此時我們也無法找到研究的起點，因此，我們暫時將部分的對象與其他對象加以分離，而將對象視為獨立的個體加以研究，而所完成的內容就是一種孤立系統。因為系統是已經將個體的假設納入其中而成立，也就是暫時切斷了與其他事物的聯繫，這就是所以為「孤立」的理由，就此而言，孤立系統並沒有什麼錯誤，而只是一種方法的策略而已。但是如果我們將孤立系統所得到的結論，視為是一種周延的、普遍的、完備的甚至是終極的知識或真理，就可能產生誤導，也就是將孤立的、抽象的部分的內容，誇張成為整體的、具體的內容，這也就是一種「具體性誤置的謬誤」。因此，機體論的態度並不是對於孤立系統的取消，而是對於孤立系統的重新定位與相互的融通，如此一方面可以肯定孤立系統的意義，同時也突破孤立系統所產生的限制。這也就是所謂的理事無礙、事事無礙的境界，也就是一種廣大無涯的和諧體系，而華嚴宗的思想正是這種體系的表現，也是懷德海哲學的用心所在。至於機體論要解決什麼樣的問題呢？對方先生而言，最重要的問題之一，就是解決二元論所產生的乖離問題。

⁶ 有關華嚴宗哲學與懷德海哲學的差別，可參見《華嚴宗哲學》上冊 412 頁、496 頁，下冊 285 頁。

有關二元論的問題，方先生事實上是從三個角度說明，分別是西方哲學、印度哲學以及中國佛學。就西方哲學而言，方先生表示「西方哲學始終無法解決上下層宇宙對立的問題」⁷並區分了希臘哲學、近代歐洲哲學以及近代知識論對於解決二元論偏執的努力。依據方先生的說法，希臘哲學的二元對立最明確的指標就是柏拉圖思想，而柏拉圖思想基本上繼承了巴門尼底斯（Parmenides）與赫拉克利特斯（Heraclitus）這兩套思想，前者是主張一種永恆哲學，後者則強調一種變化哲學，因此，這裡就有永恆世界的「法相世界」Realm of forms，以及變動不居的 World of opinion（臆見界）與 World of change（變化界）等二元對立的情況，這是一種存有論的區分。進一步則是通過數學境界而在伸展到道德價值、藝術價值、哲學的真理價值，因而也形成了真善美的價值世界。而這個價值世界對於形而下的現實變化的世界之間有何種的關係，便成為柏拉圖哲學的重要問題，最後他是採取「狄米奧吉」（Demiurge），也就是一種宗教上的神，通過宗教的神秘境界，而將永恆世界與變動世界加以整合。到了亞里士多德則是提出上帝的概念，通過上帝的概念一樣是一種宗教神學的努力，以此來解決二元之間對立與分裂問題。「因此從希臘末世一直到羅馬時代，都是要靠外來的一種宗教，企圖來解決這個問題。這個外來的宗教就是 Hebraic Religion（希伯來人的宗教），如此才勉強把希臘哲學上面的二元對立的分裂化成宇宙全體的統一。」（下 6 頁）。到了近代歐洲哲學則有不同的發展，「近代所說的二元對立，卻是屬於內外的對立。換句話說，是心物的對立，心身的對立，精神與物質（肉體）的對立。於是這樣一來，在知識論上面，就好像現在若干中國學人所流行的主體性與客體性的對立，或者是能所的對立，都是從心身對立、心物對立的裏面所產生出來的。而這就是近代西方所說的心理學同知識論的二元對立性。」（下 7 頁）。其中最具代表性的人物就是笛卡爾，而笛卡爾最後是通過松果腺來聯繫心與物的統一性，而日後的康德則是以「先驗的統覺」作為統一，但無論如何，這些都不是一個理想的解決方式。近代西方哲學較為成功的解決，應該是機體主義，方先生指出，懷德海所建立的機體主義的形上學，這才真正回應、解決了二元論的困難。⁸

有關印度哲學與中國佛學的二元論問題，方先生認為，「在印度原始的宗教或原始奧義書的哲學裏面，並沒有犯下像希臘哲學以來的那種二元對立性，或者像近代歐洲的二元對立性，在他所形容的宇宙是一個整體。但是印度的這種思想，一發展到後期的（雅利安人的文化），就慢慢演變成婆羅門的宗教同哲學，然後再等到婆羅門的宗教同哲學衰退後，佛教才獲得了啟蒙而興起。」（下 13 頁）。「大乘佛學的成立，就必須加深小乘佛學的那個現實與理想的二元對立性，才可以徹底去鄙視現實世界，然後在精神領域上才可以轉移到超越世界上面

⁷ 參見《中國哲學精神及其發展》314 頁。

⁸ 參見《華嚴宗哲學》下冊，9～12 頁。

去。」(下 14 頁)。這就是大乘始教所產生的二元對立性的偏執，而這樣的偏執通過了《大乘起信論》的橋接之後，最後是由華嚴哲學作為終極的統一。方先生指出，「佛學發展到唐代的華嚴宗哲學，才是真正的機體統一的哲學思想體系的成立，……對於這一個嶄新的貢獻，這一個具足整體的智慧，從我的觀點上看來，是可以醫治希臘人的心靈分裂、正也可以醫治近代西方心物能所對立的分裂症，甚至還可以醫治佛學在印度方面所產生的心靈分裂症。因為我認為華嚴宗的第一位大師杜順禪師，雖然只是流傳下來兩篇簡短的文章，但是在思想開創的工作上面，他的確是有了了不起的貢獻。」(下 30~31 頁)。易言之，印度原始宗教基本上仍保留了東方文化的「物我一體」的非二元論立場，而由於受到雅利安文化的影響，才發展出婆羅門思想的二元論，以及部派佛教、大乘始教的二元論問題，而這個問題最後是要由華嚴宗思想做出最後的安頓與解決，這就是方先生基本的立場與觀點。值得注意的是，方先生並不是要反對或取消二元的思考模式，而是要排除對二元對立的一種誤用與偏執。因此，重點並不在於二元，而在於我們因為二元而取消了彼此間通透的關係而變成了隔絕的關係，進而產生乖離與破碎的問題。方先生指出，心與色的對立，「它具有一個對照的關係，而並不是對立的關係。因此我們可以說，華嚴宗的哲學並不是要否認這個二元論所存在的不同層次，而是要解決任何相對的層次的隔絕性。……換句話說，這兩種相對的境界裏面，它並不是隔絕的關係，而是通透的關係，是上下迴向的雙軌的路，可以在兩點之間給連接起來。」(下 354 頁)。

(三) 上下雙迴向

方東美先生以「上下雙迴向」來詮釋華嚴宗思想是非常具有創造性的詮釋，首先，上下雙迴向並不否定上與下的二元性，其實正是因為通過二元性的對立，而讓我們能夠對事物有更多理解的角度與觀點。因此，方先生並不排斥二元性，比如說上與下的對立性，而是以一種動態的方式溝通了所謂的二元之間的關係，這就是所謂的上下雙迴向。「迴向」作為動詞，就表示上下之間是在一種動態的關係序列中呈現出意義與價值，而且雙迴向的意義，更是說明這種動態發展是一種無止境的、無量的、無限的發展歷程。我們既可以由上而下，也同時是由下而上，這也可以說是上下相即、內外相即，在這樣的一種模式下，二元成為了一種內容豐富的表現，而雙迴向則使得二元在一種對話互動的過程裡，將無限的意義逐步通過歷程而展現，這樣的動態性的思想，也正是佛教緣起思想的根本基礎所在。換言之，緣起原本就是一種動態的歷程，這種歷程說明所有事物之間的關係，不是一種單向的直線的關係，而是一種雙向的曲線的關係。因為緣起之間、因果之間，是可以互換互動、互具互攝的，這就形成了一種完全超出有限理性的一種思維模式，終究而成為一種不可思議的境界。這就是為什麼方先生會一直強

調，真正的哲學與真理、真正究極的宗教境界，都是一種不可思議的境界，而對這種不可思議的境界加以描述，也只有通過詩的語言，也就是一種烘托性的模式，將這種不可說的意義，以一種「說而不說」的方式加以表達，這是我們對於上下雙迴向作為動態思考的一種基本理解。其次，上下雙迴向還有兩種意義，首先是一種存有論的意義，上下雙迴向說明了理與事之間是一種互具互攝的互動歷程，因此，真空觀正是一種上迴上的表現，也就是由紛然雜多的現象，上達於最圓滿的形式與理想，這就是一種上迴向的努力，使我們進入一種超越界。但是超越的意義並不是一種靜止的，而是一種動態的，因此，在了解理法界之後，我們即由理法界下迴向到現象世界，由此而成立了事法界的意義與內容。既然有了理法界與事法界，似乎有了二元的傾向，但事實上並不然，因為理與事之間是互具、互動而互攝的，二元只是一種虛的姿態而已，並不是真的有兩個完全對立的、隔絕的存在，而是一種互動歷程的相互滲透。因為是如此，這種理法界與事法界之間，就沒有所謂的障礙可說，這就是理事無礙、事事無礙法界的所呈現的意義，而這個意義正是說明了上下雙迴向的一種動態的境界。因此，理法界與事法界還只是一種分解的、分析性的說明，也就是先暫時以一種二元的模式加以展示，其實真正的重點是在理事無礙、事事無礙，這才是上下雙迴向的真實意涵，也就是一種動態的、究極的和諧圓滿，而這也正是華嚴經廣大悉備的圓融思想所在。

上下雙迴向除了具有存有論的意義之外，同時也具有深刻的價值意義，也就是說，上迴向代表了對於理想性的追求，而下迴向則是將理想貫注、實現在現實的世界之中。從這一個觀點，也可以說明大乘佛教的主要精神之所在，也就是對於一切眾生、一切法都是以一種「一體」的觀念加以理解與掌握的。因為我們是在一個整體之中，所謂一大緣起，因此我、眾生與一切法是一體的，是無法分割的，而成佛也必然是與眾生具，與眾生一起。我們在上迴向的同時，必然就已經肯定了對於下迴向的必然發展，也就是說，上迴向的真正用意，是將理想能夠落實在現實之中，能夠讓眾生同樣成佛，因此，沒有一個眾生可以被放棄，沒有一個存在可以被遺忘，因為法界緣起正是一種無量無盡的緣起。從機體主義、整體主義的觀點而言，華嚴宗思想正是將這種一體的、互具、互攝、互動的精神表現的最為淋漓盡致，甚至我們可以說，上下雙迴向真正的終極理想，其實並不只是對於存在的說明，而更是對於價值的肯定。這說明華嚴宗哲學是一種高度的理想主義，這也是方先生最為重視的內容所在。

但是我們在講「真空觀」的時候，發現在它裏面儘管它的精神在世界上面是不斷的超昇，但是，這是一種向上的迴向：以迴向般若、迴向菩提；在宗教上面要迴向佛性、迴向涅槃；在哲學上面要迴向法性、迴向實際，這

變成每一個人所應當走的一條道路。……因此這第二個關係就是下迴向，對於這個下迴向是什麼呢？也就是說對我們在精神上面所看不起的下層世界裏面的一切境界，我們必須要發下大願力，一定要想辦法來拯救他們，讓他們都能夠破迷啟悟、超凡入聖、離苦得樂，使這個現實世界，真正達到至真、至善、至美、至聖的理想世界；……所以我們從這一點上看來，華嚴哲學上面所講的「真空」，它首先要達到的目的就是為了要救「色」，其次是為了救「心」，然後再來拯救一切下層世界裏面的諸含靈，這才是華嚴經裏面所要闡釋精神要向下迴向的作用。它不是迴向般若、迴向菩提、迴向佛性，而是要迴向現實、迴向人間世、迴向物質世界、迴向心靈世界。這樣一來，他自然會產生大的慈悲精神……所以「向下迴向」就已經成為發大菩提心者的 spiritual mission（精神的使命）。（下 350～352 頁）

誠如方先生所說「會色歸空觀」為理性的向上迴向，而「明空即色觀」為菩提之體起現妙用的向下貫注，這就是所謂的雙迴向。在雙迴向的理論架構下，方先生所謂「救色」，是指對於現實世界的包容、提升與肯定，這就是下迴向的作用；至於「救心」，則是能夠在眾多紛紜的現象世界中，體會真實的意義與價值，這就是「會色歸空觀」，讓心不會在人間世的物質世界中迷失。但是這也只是不迷失，更進一步所謂的「救心」，並不是讓心處在一種真空的狀態，反之，而是要回頭在現實世界加以創造與提升，而這種對於現實世界的肯定、對於眾生的肯定，其實就是一種慈悲心的表現。因此，「救心」有兩重意義，其中一層是提供了心的自覺與智慧，這就是「會色歸空觀」的意義所在；其次，是將心中的慈悲激發出來，而對於現實世界有一種承擔、轉化與創造，甚至莊嚴，這就是「明空即色觀」的一種下迴向的智慧所在。而這種上下雙迴向就構成了般若與智慧的互動，也構成了華嚴思想的最高境界。

至於在中國佛學的發展上，從東晉以後，般若中觀的思想不斷的展開。……然後在那個境界裏面，可以說只是在表現哲學上面所說的 idealism（理想主義）。但是通過三論宗、天台宗以後，就漸漸曉得利用下迴向的辦法，而把上迴向時所得的，般若最高哲學智慧所形成的理想，再轉移而貫注到現實世界裏面來；甚至於貫注到物質世界來時，便能把物質世界也給理想化了。因此，在華嚴宗的思想領域，不僅僅有 romantic idealism（浪漫的理想主義），同時還 romantic realism（浪漫的唯實主義）。這兩方面結合起來，變成理想的現實化，現實的理想化，然後所形成華嚴宗的思想，便可以叫做 Ideal-realism（即理想即現實主義，即事即理，理事不二）。……華嚴宗的佛教最擅長於上下迴向，一方面迴向菩提，同時還要站在菩提的

最高智慧上面，迴向人間、迴向眾生，而產生了「明空即色觀」。……這就是為何在修「會色歸空觀」後，還要再修「明空即色觀」的理由，因為惟有雙運悲智，才能趨入大佛。（下 389～391 頁）

浪漫的理想主義就是上迴向，浪漫的唯一主義就是下迴向，而兩者是缺一不可的一體的兩面，上下雙迴向也就是一種「即理想即現實主義」。其實，這種上下雙迴向的想法也正是一種機體主義的思想延伸，也就是說，我們不可能也不必要採取一種二元對立的態度，而是應該採取一種二元互動的立場，不只是二元間的互動，我們的存在與一切的存在都是息息相關的，因此，上下雙迴向不僅只是理想主義的想法，同時也是根據事實存在的面貌而有的最佳選擇。同時，上下雙迴向並不是一種靜態的立場，而是一種動態的實踐，這也就呼應了機體主義與歷程哲學的動態性意義。而正是在這種動態性的意義下，我們將「無礙」的最高境界予以具體的表現與實踐；同時也因為是一種無止境的歷程，因此，法界緣起、佛性緣起就呈現出一種無盡的歷程與不可思議的無限內容，而這也就是一真法界生生不息、法輪常轉的最高智慧。

四、結論

方東美先生對於華嚴思想的理解與詮釋，一方面有其思想史的理論基礎，另外一方面則是以中西印三大文明與思想為背景，通過第二序的立場，說明華嚴思想所具有的特殊意義與價值。此中，我們看出方先生是以一種動態的機體主義、歷程哲學為出發點，進一步將「無礙」的思想發揮得淋漓盡致，同時，機體主義與歷程主義並不只是一種存有論的說明、一種對存在的說明，其中也隱含一種價值的意義，這就是所謂的「上下雙迴向」的雙重意義。「上下雙迴向」一方面呈現對於二元思想的超越與安頓，這是對於存在的說明；同時，也在價值上將存有與價值、現實與理想，進行一種動態的整合，進而形成一種無限、無量的發展歷程與價值境界。而華嚴思想不只是中國大乘佛學的最高境界，同時也充分回應人類對於價值與理想的需求，因而也具有一種普遍性的意義與價值，這是方先生對華嚴思想的理解與詮釋最重要的貢獻所在。

從阿德勒（Alfred Adler）個體心理學 解析華嚴五祖宗密大師的生命風格

華嚴專宗學院 講師
釋照澄

摘 要

近幾年奧地利心理學家阿德勒（Alfred Adler，1870-1937 年）的思想在台灣許多領域備受矚目。阿德勒與西格蒙德·佛洛伊德（Sigmund Freud）和卡爾·榮格（Carl Jung）齊名，並稱為 20 世紀精神分析學派三大巨擘。他於一九一一年提出根本上與佛洛伊德不同的見解，支持社會性因素在構成疾病上的重要性，不認同佛洛伊德崇尚驅力的精神決定論，使得阿德勒與佛洛伊德兩人的關係陷入決裂，並進而創立了個體心理學派。阿德勒系統性寫下的著作僅有七本，因為他將更多的時間留給教學及演講。在諸多個體心理學會議中，都會有許多患者參加，因為阿德勒期許患者熟稔這個理論並採取行動，最終能成為個體心理學的宣導者。他把艱澀的學術用語轉化為日常語言，一場一場的說給一般民眾聽。阿德勒的學說也被稱為「勇氣心理學」，儘管他無暇建構定義嚴謹與系統分明的理論，許多心理學學者及臨床工作者，仍認為阿德勒所提出了解人格的方法，後世學者也很難超出其思考範疇。

宗密大師不僅在中國佛教史上佔有重要的地位，於中國古代哲學思想史中也是一位舉足輕重的思想家。本文將以其自述及歷史文獻中記載關於宗密的事蹟為材料，解析華嚴宗五祖宗密大師的生命風格，預期為讀者例示一個以悲智克服困境並不斷超越的生命故事，以此與佛教行者共勉。

關鍵詞：阿德勒、個體心理學、宗密

一、前言

阿德勒 (Alfred Adler, 1870-1937 年) 說：「故事即人生」，每一個故事腳本的構成要素都離不開自己與自己 (自我關係)、自我與他人 (人際關係)、自我跟宇宙的關係，¹ 生命中的所有痛苦與困境也都因「關係」而產生。當個體面對生命任務或困境時，其如何思考、感受和採取行動，經由仔細觀察與推測後會發現都具有統合性與獨特性，阿德勒稱這樣的一致性為「生命風格」(Life Style)，而所謂的「人格」就是由生命風格主導的統合體。生命風格是個體面對各種生命任務時，運用創造性的能力所形成的「生命軸線」。這條順著時間之流的生命軸線模糊且無法從表面行為去捉摸，必須透過各種心理表達及細微線索進行推測。因此，個體心理學家的作為被認為有點像天文學家，試圖去推定一顆新發現星球的軌道。²

在確定一套了解個案的分析架構後，接著就是選定生命故事的主人翁。筆者初讀宗密大師的《原人論》時，感佩他廣泛且熟練地運用印度阿毘達摩的哲學思辨方法論，對中國文化脈絡下釋儒道三家的思想精髓進行精彩剖析。正如冉雲華先生所云：「以佛學理論批評中國傳統哲學的思想家，還沒有別人能做出像他這麼深刻的貢獻。」³ 拜讀《禪源諸詮集都序》的迷悟十重說時，又再一次為宗密大師的系統組織及邏輯能力所折服。筆者在了解宗密大師為諸多經論著疏及個人著作的時代背景和動機後，也深深地為他佛教宗教家的使命感所感動。此外，泰恭的斷臂慶法，引起當時反佛大儒同時也是朝廷宰臣的鄭餘慶的關注，使得斷臂事件有被放大檢視的疑慮，未免餘波盪漾宗密大師以佛教整體在中國的發展為考量，其當下危機處理的能力令人感佩也值得學習。職此，筆者視宗密大師為生命典範，並以其為此篇論文分析之個案。

¹ 阿德勒認為一般人必須面對三大生命任務——工作 (work)、愛／親密感 (love/intimacy)、社會關係 (social relation)，之後阿德勒學派的學者，包含阿德勒的大弟子德瑞克斯 (Rudolf Dreikurs)，在三大任務之外另外提出了第四項任務：「學習如何與自己相處並因應自己」的「自我關懷」任務，以及第五項任務：精神信仰的「超心理」任務。以上可參考 Mosak, H. H. Ed. (1977b). *On Purpose* (pp.100-117). Chicago, IL: Adler School of Professional Psychology Chicago.

² 透過個案講述早年回憶、童年生活狀況、生活經歷及種種困境，阿德勒以能迅速掌握個案生命風格並做出診斷聞名。參考精神科師及醫學史學家-亨利·艾倫伯格 (Henri Ellenberger) 著／劉絮愷、吳佳璇、鄧惠文、廖定烈譯，《讓內與阿德勒：發現無意識之理性主義》(北京：世界圖書出版公司，2015 年)，頁 219。

³ 冉雲華，《宗密》(台北：東大出版社，2015)，頁 69。

二、從佛教觀點重構個體心理學的三個重要概念：恐懼、自卑、勇氣

（一）恐懼（fear）

勇氣或自卑的產生之前必定出現了「困境」，在危險、失望或失敗的種種困境中，首先產生的自然反應是害怕或恐懼（fear）。⁴「恐懼」是我們直覺式的生存本能，它類似於警報系統，於面對生命任務時的一切威脅產生保護作用。

「恐懼」可以說是阿德勒系統心理學的主要觸發點，跟他幼年身體缺陷的成長背景，以及猶太人的身分有關。害怕在人的一生可以說是無所不在，當害怕大於困境本身時會演變為「焦慮」。反之，當害怕驅使勇氣產生時，就可以推動個人朝目標前進。因此，害怕可以說與人類身心健康與生活品質息息相關。佛法中的「害怕」或「恐懼」可被歸為心所法的範疇，然而，無論是唯識學派的典籍或密宗認知理論中，都遍尋不著有貼切於「恐懼」意涵的心所法。因此有必要從佛典中尋找佛教中對於「恐懼」的使用方式及定義，整理如下：

1. 非「善」心所亦非「惡」或「煩惱」心所

在電子大藏經中搜尋關鍵詞為恐懼、恐怖、怖畏、怯劣等，它們以動詞或名詞的型態出現，由於篇幅限制之故，筆者將這些語詞在佛典中的使用概要式地歸納為兩種指涉意涵。

（1）菩薩「畏」因

對於能妨礙成就佛道的一切因緣，菩薩皆應謹慎看待並遠離。相關經文如下：

菩薩摩訶薩觀於惡象及惡知識等無有二。何以故？俱壞身故。菩薩摩訶薩於惡象等心無怖懼，於惡知識生畏懼心。何以故？是惡象等唯能壞身、不能壞心，惡知識者二俱壞故；是惡象等唯壞一身，惡知識者壞無量善身、無量善心。⁵

⁴ Moran 是英國首相邱吉爾(Winston Churchill)的醫師，邱吉爾鼓勵他出版第一本關於勇氣的書，此書是根據 Moran 在戰爭中的經驗寫成，他發現：從戰士身上可以得知，恐懼會在形成勇氣及展現勇氣之前先出現。書完成後，邱吉爾拒絕為他寫序，理由是這本書會負面的影響軍隊的招募。參考自 Moran, L., *The Anatomy of Courage*, (Gordon City Park, NY: Avery Publishing Group Inc., 1987)楊瑞珠、艾倫·米勒林、馬克·布雷根著／蒙光俊、簡君倫、郭明仁譯，《勇氣心理學：阿德勒安點的健康社會生活》（臺北：張老師出版社，初版十刷 2020 年 4 月），頁 41。

⁵ 《大般涅槃經》，CBETA, T12, no. 375, p. 741b10-15。

(2) 惶恐、害怕

用於形容一般眾生都會出現的樣貌，如「如來察於眾生之行：心懷恐懼、擾擾不安、周旋生死……。」⁶

聽聞甚深大法時，怯弱眾生因欠缺智力及願力會產生恐懼的情緒反應，菩薩則具有八力而不感怖畏。如經云：

善男子！菩薩摩訶薩有何力故聞深佛法不生怖畏？

梵天！有八種力，聞深佛法不生怖畏。何等為八？一者、信力；二者、善友力；三者、多聞力；四者、善根力；五者、善思惟力；六者、破憍慢力；七者、大慈悲力；八者、如法住力。梵天！菩薩具足如是八力，聞說深法不生怖畏。⁷

(3) 小結

恐懼相關詞語在佛典中的含意，並沒有指涉絕對的善惡對錯，需要在文本脈絡下檢視恐懼反應所帶來的影響屬正向或負向。諸如：**a.** 若是對一切阻礙生死解脫或菩提大道的對象感到怖畏並遠離，例如五欲或惡知識等，則恐懼具有正向的作用力。**b.** 其餘會使眾生感到恐懼的對象或現象，由於眾生智力劣弱無法排遣，需要菩薩施以無畏救渡，如龍樹菩薩所云：「如是眾生我今應以大悲牢堅智慧之船，載至諸安隱無怖畏一切智洲。」⁸ **c.** 另有一類眾生經由佛陀開示恐懼之「根源」後，經思維及順遵修法而得自在。如帝釋天在顏貌變惡即將壽終之時，內心糾結於將捨離一切宗室眷屬，擔憂「他的」國度將無人可治理而發大恐懼。佛陀因此對他說：「且止！爾以貪欲而懷恐懼，吾當施汝至無畏難。歸命佛者不當復懼，所由致恐，當斷其根。」⁹對於自度度人的菩薩行者而言，了解恐懼之根源方能對症下藥以達自救並療癒他人的目的，以下針對導致恐懼的根源進行疏理。

2. 恐懼的根源

呈上述 **c.** 的案例，帝釋天請示佛陀：「恐懼何因致之？」¹⁰ 佛陀答曰：

⁶ 《大哀經》，CBETA, T13, no. 398, p. 431b07-08。

⁷ 《大方等大集經》，CBETA, T13, no. 397, p. 58a26-b02。

⁸ 《十住毘婆沙論》，CBETA, T26, no. 1521, p. 109a15-17。

⁹ 《佛說大淨法門經》，CBETA, T17, no. 817, p. 823c26-c27。

¹⁰ 《佛說大淨法門經》，CBETA, T17, no. 817, p. 823c28。

因姪、怒、癡而致恐懼。用是我身嬌高自大，而觀顛倒與恩愛會，計於吾我，倚於所有，眩愛慳貪招致鬭諍。自見其身為縛著故，無常常想、苦為樂想、無身身想、空見實想，受於五陰以為業故。觀四種大，求諸衰入悉處所故。不察身瑕，樂壽命故。以是致恐，當蠲此意也。¹¹

恐懼由「貪、嗔、癡」三毒土壤所孕育，而承載三毒土壤的大地則是「我見及我所」。因此文殊菩薩也說：「假使吾計有為，身是我所，則墮恐懼。」¹²《漢譯南傳大藏經相應部》對於恐懼也有細緻的解說，佛陀對諸比丘說明「取著」與「恐懼」以及「不取著」與「不恐懼」的關係。凡夫因為「取著」色、受、想、行、識為我，且心著於五取蘊為「常」的存在，當五蘊因無常而不斷更迭變動時便會感到驚愕與困惑。¹³也就是說，一切眾生由於「取著」五蘊而生起「恐懼」，當無我見時則無執我的心，此時即失去轉生恐懼的根源。何時能斷我見、心無恐懼心得自在呢？須陀洹果斷見惑，即斷我見（身見）、戒禁取見、疑見之三縛結，不只「超越一切惡趣、墮處之怖畏」¹⁴，也如宗密大師所言「臨命終時業不能繫，隨意自在，天上人間也。」¹⁵證入須陀洹果的聖人，不僅已無墮入惡道之怖畏，往生後雖現中陰但其去處（天上人間）可自在選擇業不能繫。再者，須陀洹果不入色生香味觸法故，「不受六入，則無憂懼，已無所懼，則入道場，得向慧門。」¹⁶以此而言，佛法能提供「調伏及根除」恐懼此一病徵的藥方，心理學則貢獻「調伏」的方法。

（二）自卑（inferiority）

1. 個體心理學的自卑概念

阿德勒認為，人總是不止息地追求從自卑感到優越感，從低位到高位，終其一生都走在這條追求的軸線上。「自卑感」對阿德勒而言，是大自然賜給人類的祝福，驅策人類奮力克服資源有限的大自然的考驗。自卑感將循著兩條路線持續發展，第一種情況，個體會觸發勇氣並以「直接」努力的方式獲取優越地位；第二種，個體會嘗試用「間接」方式達到優越目標，他會選擇退到一些防衛性的屏障後，諸如虛弱、害羞、焦慮等。¹⁷自殺是有些個體感受到自卑時，為獲得優越感所採取的最極端的手段或稱為過度補償的策略。

¹¹ 《佛說大淨法門經》，CBETA, T17, no. 817, p. 823c29-824a04。

¹² 《佛說魔逆經》，CBETA, T15, no. 589, p. 114b03。

¹³ 《漢譯南傳大藏經》，CBETA, N15, no. 006, p. 21a04-24a02。

¹⁴ 《漢譯南傳大藏經》，CBETA, N18, no. 006, p. 22a10。

¹⁵ 《景德傳燈錄》卷十三，CBETA, T51, no. 2076, p. 308b06。

¹⁶ 《佛說四自侵經》，CBETA, T17, no. 736, p. 538b15。

¹⁷ 亨利·艾倫伯格(Henri Ellenberger)著／劉絮愷、吳佳璇、鄧惠文、廖定烈譯，《讓內與阿德勒：發現無意識之理性主義》，頁 207。

阿德勒區分「自卑感」與「自卑情結」的差別，個體心理學所提到的「自卑」指的是前者能觸發勇氣的狀況。由害怕所驅使的自卑感呈現在每個個體的生命風格中，讓我們可以產生勇氣以創造性的力量克服並超越生命任務中的阻礙。就此而言，「自卑」的感覺或感知在個體心理學扮演驅使個體採取行動以「超越」困境的角色。然而，如果「自卑感」沒有得到療癒，情緒未獲得平復且被長期滯留在潛意識中，就會形成帶有強烈情緒色彩的「自卑情結」。¹⁸

2. 佛法對自卑的詮解

佛法中並無直接與自卑涵義相符應的名相，筆者嘗試由《成唯識論》卷四與第七末那識俱起的四煩惱中的「我慢」¹⁹，推論出「自卑」在佛教的含意。真諦譯《攝大乘論釋》對我見及我慢有簡要的定義，：「我見是執我心，隨此心起我慢。我慢者，由我執起高心，實無我起。」²⁰《成實論》進一步將我慢分為兩種：

我慢二種：示相、不示相。(1)示相是凡夫我慢，謂見色是我見有色是我，見我中色見色中我，乃至識亦如是，示是二十分故名示相。(2)不示相是學人我慢，如長老差摩伽說：「不說色是我，不說受想行識是我。」但五陰中有我慢我欲我使，未斷未盡是名我慢。若未得須陀洹等諸果功德，自謂為得名增上慢。²¹

「僞心所」²²與「慢心」的差異，在於僞是「自僞」、慢是「慢他」，也就是慢心是因為先有「我」是實存的概念，之後在自他「關係中」進行比較並將「我」高舉而產生。因此，從「慢心」切入討論佛教的自卑意涵，較符合個體心理學的「自卑」是在各種工作任務的關係中產生的脈絡。依據《成唯識論》卷四所云：「我慢者，謂踞傲恃所執我，令心高舉，故名我慢。」²³令心「高」舉代表由「我慢」所「示相」的高傲自大的態度或「不示相」的我慢煩惱，源自於與他人比較後，自覺處於相對低下的位置因此需要採取「高舉」的防衛機制；此外，與第七末那識俱起的四煩惱之一的「我愛」，其作用是不斷希求能安樂自我，²⁴因此將虛設為相對低

¹⁸ 參考曾端真，《解密自卑情結：阿德勒學派心理治療力成解析》（臺北：張老師文化事業股份有限公司，2021年2月），頁104, 144-145。

¹⁹ 「四煩惱常俱，謂我癡我見，并我慢我愛，及餘觸等俱。」引自《成唯識論》，CBETA, T31, no. 1585, p. 19b03-04。

²⁰ 《攝大乘論釋》，CBETA, T31, no. 1595, p. 158b01-02。

²¹ 《成實論》，CBETA, T32, no. 1646, p. 314b13-20。

²² 「云何為僞，於自盛事深生染著醉傲為性。」《成唯識論》卷六，CBETA, T31, no. 1585, p. 33c16-17。

²³ 《成唯識論》卷四，CBETA, T31, no. 1585, p. 22b01-02。

²⁴ 「由我執起我愛，由此我愛不求滅我，欲安樂此我故。」出自《攝大乘論釋》，CBETA, T31, no.

下的自我不斷高舉，方能滿足「我愛」所執取的樂受，眾生也因此才能感到這種顛倒妄執的安樂。職是之故，個體所示相的我慢態度，其實是自覺相對低下的自我(自卑)的反動機制；不示相的我慢也是潛意識自卑的反動。因此，筆者認為佛法中的「我慢」與「自卑」實為一體兩面的存在，兩者均源自於妄認五陰為「實我」。這也是為什麼現實世界中，「示相我慢」為狂妄自大的個體，其實是自卑情結的外顯反應，這種自大表現往往都伴隨著個體無法自知的強烈的情緒擾動。

至於何時「我慢」／「自卑」這一組內心的虛妄覺受能伏能斷呢？《成實論》詳說如下：

見諦斷法者，謂須陀洹所斷「示相我慢」及從此生法也。思惟斷法者，謂須陀洹、斯陀含、阿那含所斷「不示相我慢」及從此生法也。無斷法者謂無漏也。²⁵

見諦得須陀洹果時，斷示相我慢；思維斷結縛，得須陀洹等果位時，斷不示相我慢。第七末那潛意識中的不示相我慢由於微細難除，需經歷須陀洹、斯陀含、阿那含三重果位的思維斷結所生智火方能燃燒殆盡。最後，當無一法可斷時，就是證得無漏聖道的阿羅漢果位時。

（三）勇氣（courage）

筆者在構思此篇論文時，發現佛學中不存在能直接代入個體心理學的詞彙如害怕、自卑及勇氣等的名相。原因可能是因為被稱為佛教心理學的唯識學，其探討心所法的內容仍以生死解脫及成就佛道為最終目標。因此整個理論架構就只施設了能助成我們完成目標的「善心所」，以及與解脫目標相違的「惡心所」或「煩惱心所」，或有時屬善、有時屬惡的「不定心所」。儘管如此，基於對佛法的信心，筆者認為只要花時間鑽研都能對當代心理學的概念提出佛教的詮解。接著，提出佛教對「勇氣」概念的認知意涵。

阿德勒說，失敗不是沒有成功，而是不去嘗試便停止努力。有勇氣的人在努力過程中，追求成功的意念是大於害怕失敗的。史丹博士（Henry Stein, 1932-）是當代阿德勒心理學及心理治療首屈一指的人物，他說勇氣來自以現實生活為基礎，歷經付出努力和克服困難後，所感到的自我效能感。²⁶以上，是個體心理學代表人物對勇氣的闡述。藏傳佛教的《心類學》有近於「勇氣」的「信心所」，分為三類：

1595, p.162a01。

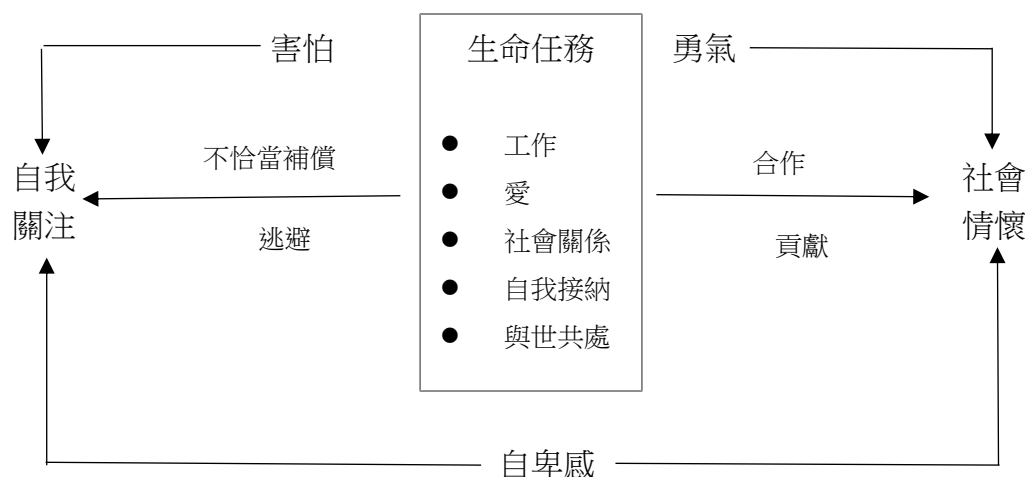
²⁵ 《成實論》，CBETA, T32, no. 1646, p.252c06-c10。

²⁶ 曾端真，《解密自卑情結：阿德勒學派心理治療力成解析》，頁 70-71。

勝解信、清淨信與欲求信。其中，「欲求信」是指「見某功德時，覺得有能力獲得並具有『欲求』行相的信」。²⁷亦即「欲求信」是與欲心所俱起的信心所。欲心所的性相為：「於所樂境，希望為性，勤依為業」，²⁸以希求渴望可樂境為體性，以勤求可欣境為業相。雖然我們可以說「欲心所」的性相已近於勇氣的意涵，但欲求「信心所」的欲求是與「覺得自己有能力獲得」的信心所同時產生，更為接近勇氣在個體心理學脈絡下「追求成功的意念大於害怕失敗」以及「克服困難後的自我效能感」的定義。只是個體所追求的不會僅是佛教倫理學或解脫學意義下的「功德」，而是在完成世俗生命任務過程中，所可能產生的優越目標以及依之而來的實際目標。

（四）小結

以下透過北美阿德勒心理學會代言人楊瑞珠博士的勇氣模式圖表，²⁹協助讀者在篇幅限制下更好的理解個體心理學的勇氣藍圖。



在勇氣模式的圖表中出現「社會情懷」(social interest)一詞，這個概念貫穿了阿德勒的個人生命風格，同時也是個體心理學的核心特質。社會情懷是個體心理學判斷健康的指標，缺乏社會情懷的個體多會淪為犯罪者或引發精神疾病如精神官能症等。反之，社會情懷足夠的個體，能夠以勇氣、合作和貢獻的態度參與社群，以完成生命任務為考量，而不是以逃避為前提。具備社會情懷的人，追求成功的動力會大於害怕失敗。缺乏社會情懷的人，過度關注在排除自卑感和維護優越感，遭遇挫折便會製造各種藉口，拉大各種關係的距離，以逃避生命任務。³⁰

²⁷ 蔣悲桑佩著／佛子譯，《建立心類學》(台北：大千出版社，2021年)，頁78。

²⁸ 《成唯識論》，CBETA, T31, no. 1585, p. 28a21。

²⁹ 楊瑞珠、艾倫·米勒林、馬克·布雷根著／蒙光俊、簡君倫、郭明仁譯，《勇氣心理學：阿德勒安點的健康社會生活》，頁40。

³⁰ 曾端真，《解密自卑情結：阿德勒學派心理治療力成解析》，頁44-45。

三、解析宗密大師生命風格

（一）探索生命風格的「顯微鏡」與「探照燈」

儘管宗密大師的童年回憶、家庭星座³¹等並無資料可循，當然也沒機會對他提出擴展性的提問以便獲得更多生命風格的線索。但從大師自述的第一手資料以及研究其事蹟的第二手資料，我們仍可透過其一致的行為動向描繪出生命軸線。

個體心理學認為人一生不斷從自卑感朝向優越目標的磁極移動，這種一致性的行為動向及主旋律必須仰賴社會情懷才能觀察並精準地猜測，進而拼出案主生命風格的圖像。本文借助曾端真教授³²所提供的解析原則，並微調為探究宗密大師生命風格的方法論。阿德勒說猜測生命風格必須先照亮一個視野，之後再加以聚焦、謹慎、嚴密地細查個體獨特的生命風格結構。端真老師引用此阿德勒的觀點，將探照燈比喻「通則性」的猜測，照亮視野以勾勒案主的行為動向——從自卑感朝向優越感的移動軸線；用顯微鏡比喻「特則性」猜測的細微功夫。端真老師進一步將「通則性」視為案主的「水平訊息」，「特則性」專屬於早年回憶的「垂直訊息」，最後比對水平及垂直訊息找出生命風格的公約數。阿德勒認為早年回憶隱含生命風格的縮圖，是幫助我們進行「特則性」猜測的重要依據。也因此端真老師才會將顯微鏡功能的「特則性」猜測，限縮在早年回憶的垂直訊息。³³

筆者基於三點原因只採取端真老師為「通則性」猜測所歸納的推測要點，略去其垂直與水平訊息的分類，以及打破「特則性」必須在早期經驗中檢視的限制：

1. **理由一：**「特則性」即阿德勒所重視的每個個體的「獨特性」，他認為特殊規則是指個人的「行動法則」，是其生命風格的基礎。必須透過個體獨特的優越目標與追求目標的慣用方式，以及個體對自己與世界的觀點，才能徹底了解個體的「特則性」。反之，「通則性」則是存在不同個體間類型、相似或近似的部分。³⁴由此看來，阿德勒並沒有將「特則性」限縮在早期回憶

³¹ 「孩童以其主觀知覺，從家庭中的人、事、物、手足關係、性別角色等，編寫出一個關於自己在家庭成員中的角色、關係和地位的家庭星座故事。孩童總是奮力在其虛構的家庭星座中，爭取最耀眼的太陽地位。」曾端真，《解密自卑情結：阿德勒學派心理治療力成解析》，頁 60-61。

³² 曾端真教授曾任台北教育大學心理與諮商學系教授及副校長。端真老師鑽研古典阿德勒學派歷經二十年，師事 Henry Stein（西北華盛頓阿德勒中心主任），為亞洲首位獲得古典阿德勒學派深層治療師證照的心理治療師。

³³ 曾端真，《解密自卑情結：阿德勒學派心理治療力成解析》，頁 110-123。

³⁴ 阿爾弗雷德·阿德勒／編者：亨氏·安斯巴可，羅文娜·安斯巴可／譯者：黃孟嬌、鮑順聰、田育慈、周和君、江孟蓉，《阿德勒個體心理學》（臺北：張老師文化事業股份有限公司，2017 年 6 月），頁 193-194。

來顯露，應是端真老師為引導後進治療者能更快進入阿德勒的治療藝術中，因此減少了阿德勒所強調的彈性。

2. **理由二：**宗密大師選擇出家成道，已經從心理學所針對的普羅大眾之「通則性」跳脫而為「特則性」；再者，宗密大師一生以其悲願及現證量致力於「禪教一致」與「三教和會」，在僧眾間更顯其「特則性」。因此，或許在宗密出家前，仍可以「通則性」猜測其行為動向、三大生命任務可能遭遇哪些困境及如何面對。出家後則不斷展現大師對生命的獨特演繹，因此無須將「特則性」規範於早期回憶來觀察，宗密出家後的生命軸線或動向都是其「特則性」的展現。
3. **理由三：**端真老師於書中也提到，熟練的治療師不需思考何為「特則性」猜測，何為「通則性」猜測，也不需考量水平或垂直訊息。而是透過案主的層層敘述，以邏輯的思考和藝術的直覺，來回驗證猜測，行成獨特的生命風格結構之假設。³⁵亦即，通則性=水平訊息，特則性=垂直訊息=早年回憶，並非必要的推測用假設工具，亦如阿德勒所說，個體的獨特性不能用簡單的公式表述。

本文依據冉雲華先生《宗密》一書的年表，以時間順序爬梳宗密大師自述的關鍵事件的線索，分析如下面向。最後並交叉比對宗密大師童年回憶的生命原型，完成其生命軸線的動向，並拼出其生命風格的圖像。

1. 案主遇到什麼困境？
2. 猜測訊息中的行為動向、自卑感和優越目標。（阿德勒常將行為動向當作生命風格的同義語）
3. 社會情懷的程度。
4. 活動力程度、活動方向。（是否對於完成任務付出足夠的活動力？方向是否正確？是否走在社會情懷的方向？）
5. 私人邏輯（自我觀、人我觀、世界觀／案主的自我決定是什麼？）

³⁵ 曾端真，《解密自卑情結：阿德勒學派心理治療力成解析》，頁 115。。

（二）從自「卑」到「悲」智願行：為利他，以夢幻身心游影像世界

1. 西元 780~787 年（德宗建中元年-貞元三年）

根據歷史文獻記載，宗密大師俗姓何，居住於現在的四川南充一帶，家境富裕。³⁶除此之外，自宗密出生到七歲間的生長狀況完全沒有記載，因此也無法由他的童年記憶猜測這段時間期採取哪些創意性行動來因應生命任務。

阿德勒說人類從幼兒階段就開始展現一股為了克服困難以追求優越感的努力，例如能力比成人低下（自卑）必須以哭或悶哼幾聲（採取行動），來克服生存困難（肚子餓、尿布濕等）且追求優越目標（想要生存、長大）。當嬰兒出生時，因為生理需求而悶哼幾聲時，就代表一個合作的信號。他必須耐心等候、與周圍大人建立良好的關係。當有人進來查看他為何出聲時，若手中沒有奶瓶，他就會放聲大哭，因此誰也沒有勇氣在空手的情況下去安撫他，阿德勒認為這個孩子同時也在教育他人如何與她合作。³⁷嬰兒一出生就面對生命任務中的人我關係，必須在恐懼、自卑中產生勇氣並採取行動，如果能學習與他人合作則能更好的完成優越目標。

阿德勒舉出三種負擔過重的童年環境，如器官劣勢、溺愛和忽略，都會妨礙社會情懷的發展，因此會間接影響未來三項工作任務能力的發展。從往後的生命動向來觀察，宗密並無以上童年環境所導致的錯誤生命風格，或者，跟阿德勒一樣以勇氣克服並超越。³⁸

2. 西元 787~797 年（貞元三年~十四年）

阿德勒說想要分辨孩子具有何種「人生原型」特質，可以透過檢視他們有哪些與眾不同的興趣，他們為了超越其他人做了哪些計畫與努力，以及他們立下哪些充滿優越感的目標。³⁹儘管阿德勒認為個體的人生原型在四、五歲時就會形成，但同時也主張人格具有統合性及一致性，因此，從宗密七歲之後的生命軸線亦可推測出他的生命原型。

³⁶ 《宋高僧傳》卷六，CBETA, T50, no. 2061, p. 741c23；《佛祖歷代通載》卷十六，CBETA, T49, no. 2036, p. 635b03；《景德傳燈錄》卷十三，CBETA, T51, no. 2076, p. 305c11。《圓覺經大疏釋義鈔》卷一，CBETA, X09, no. 245, p. 477b11。

³⁷ 亨利·史丹博士著／吳書榆譯，《阿德勒演講集：建立自我的生命風格》（台北：張老師文化出版公司，2020年），頁40。

³⁸ 阿德勒的困難及自卑來自於：1.兩歲時患佝僂病不能行動或走路（器官劣勢）2.有一個身體健康頭腦聰明的哥哥一直在刺激他 3.母親忙著照顧弟弟而忽略他 4.他的弟弟在阿德勒三歲時死在他旁邊，對死亡的恐懼讓他產生身為人的自卑。

³⁹ 阿德勒著／吳書榆譯，《阿德勒心理學講義》（台北：經濟新潮社，2015年），頁62。

實而言之，即七歲乃至十六七為儒學。⁴⁰

志好道而不好藝，縱游藝而必欲根乎道。自齠年泊弱冠，雖則詩書是業，每覺無「歸」，而復傍求釋宗，薄似有「寄」。⁴¹

家本豪盛少通儒書，欲干世以活生靈，負俊才而隨計吏。⁴²

宗密七歲入學習儒，直到十七歲都受到儒家濟世思想的薰陶，加上家人及當時社會文化的期許，使得宗密自幼便以「社會情懷」（救助生靈）為出發點訂定「優越目標」（為世所用），期許自己能為國家社會做出「貢獻」。設定優越目標是為了彌補自卑感，宗密當時的自我概念低下可能來自於優秀的同學、親戚或書中的儒家聖賢。若想達到為世所用的目標，當時宗密給自己的選擇（私人邏輯）只有透過科舉制度成為官員來為民服務。然而，宗密所處的中唐時期，想要在科舉考試上成功必須具備一個很重要的條件，就是獲得朝廷著名士大夫的庇護。⁴³對於有錢無勢⁴⁴的何家少爺宗密而言，手中並不掌有進官場的入場卷，這種弱勢的處境也形成了一種力不能及的自卑感。此外，宗密自述其「志好道而不好藝，縱游藝而必欲根乎道」，環境卻驅使宗密以儒家世業事藝為生活重心及目標。阿德勒曾說假設一個聽力敏銳的人被迫成為鐵匠，他會感到不舒服且自卑；強迫對聆聽不感興趣的人以音樂為生，他也會感到自卑。同理，對於生命究竟意義感興趣（志好道）的宗密，令他游於儒家事藝及跟著會計（計吏）之類的小官一起工作必然也會感到自卑。

總結這個階段宗密大師的生命主旋律：面對生命任務的困境，包含人際關係中沒有助他在科舉成功的人脈、從事感受不到生命意義的事藝等，宗密仍以社會情懷結合勇氣，設定經世濟民的優越目標並不斷努力克服困難。個案所採取兩項主要的行動策略，包含：(1)持續為明經考試做準備〔自我關係、人我關係〕、與他人（計吏）合作並做出貢獻〔工作關係、人我關係〕，以及(2)「傍求釋宗」使心有所歸宿，其自卑感也因此得到療癒，由自卑而來的情緒獲得健康的平復。因此，「傍求釋宗」並非宗密因恐懼而逃避生命任務的挑戰，反倒是為了克服困難所採取的行動策略。

3. 西元 787~803 年（貞元三~十九年）

阿德勒說一個人之所以不耐煩，是因為他沒有克服困境的耐性。所以當我們看到有人不斷躁動、脾氣暴躁，情緒起伏很大時，就能推論這樣的人應該具有強烈的

⁴⁰ 《圓覺經大疏釋義鈔》卷一，CBETA, X09, no. 245, p. 477b11。

⁴¹ 《遙稟清涼國師書》，CBETA, T39, no. 1795, p. 576c9-c11。

⁴² 《宋高僧傳》卷六，CBETA, T50, no. 2061, p.741c23。

⁴³ Peter N. Gregory, *Tsung-mi and the Signification of Buddhism* (Princeton N.J.: Princeton University Press, 1991), 28. Refer to Arthur Waley, *The Life and Times of Po Chi-I*, pp.18-19.

⁴⁴ 冉雲華，《宗密》，頁2。

自卑感。從這個階段所呈現宗密的生活線索，其情緒如何雖不見於文字，但可以觀察到宗密擺盪在環境所附予其儒家經世任務的「猶疑」，以及符合其所志之道卻仍存「惑情」的佛學之間，在人生道路選擇的不安與困境中，他以勇氣接納並給自己足夠的時間決定生命的走向（自我觀／自我接納）。

十八九二十一二之間素服莊居，聽習經論。二十三又却全功，專於儒學。⁴⁵

自韶年泊弱冠，雖則《詩》《書》是業，每覺無歸，而復傍求釋宗。薄似有寄，決知業緣之報，如影響應乎形聲，遂止葦茹、考經論、親禪德、狎名僧，莊居屢置法筵。素服濫嘗覆講，但以學虧極教，悟匪圓宗，不造心源，惑情宛在。⁴⁶

宗密長年閱讀儒家經典的反思可由他自述的內容中可以得知，他引《莊子》中輪扁斲輪的故事，說製車輪的輪扁以自己的經驗對桓公說明為何他所讀的書不過就是古人留下的糟粕罷了。主要是想表達古代典籍所記載的事蹟只存在於過去，古時候的因緣與現今不同，學人應該「任性與時變化而後〔生〕焉」。⁴⁷這個階段宗密的第一個生命困境是儒家典籍及科舉制度對他自由的思考方式所形成的桎梏，他的優越目標仍是「干世以活生靈」。阿德勒說心理活動被優越目標的磁極所牽引，朝向理想圖像移動。在面對上述的生命困境時，宗密所採取的創意性行動是「傍求釋宗」並且「止葦茹、考經論、親禪德、狎名僧，莊居屢置法筵，素服濫嘗覆講」。

專研宗密的中外學者，一致認為宗密之所以習佛與他早年喪親有關。⁴⁸此階段他的第二個困境除了喪親之外，其自述「釋教宗意，通達自心，脩習定慧，具於悲智，不在立身事業，當時難習之而迷之。」⁴⁹學佛之後未遇善知識點撥所產生的感情，使得學佛這個補償措施本身變成了一項挑戰，宗密並沒有因為對儒家教育的疑慮及對佛學的迷惑而選擇逃避。面對佛法難契的困境，他再次選擇採取專於儒學的行動。勇氣是一種對自己承受失敗、忍受挫折的信心，宗密並沒有因為研讀釋、儒典籍的挫敗而停止努力，仍是不斷採取有效的行動去克服困難。

⁴⁵ 《圓覺經大疏釋義鈔》卷一，CBETA, X09, no. 245, p. 477b12-13。

⁴⁶ 《遙稟清涼國師書》，CBETA, T39, no. 1795, p. 576c10-c15。

⁴⁷ 《圓覺經大疏釋義鈔》卷一，CBETA, X09, no. 245, p. 477c17-478a02。

⁴⁸ Peter N. Gregory, *Tsung-mi and the Signification of Buddhism*, 30. Peter 書中採納冉雲華先生在其著作《宗密》第一版的內容，認為宗密曾自述「早年喪親」，因此他 17-22 歲之間習佛跟儒家守孝三年的傳統剛好一致，Peter 認為此假設的可能性很高。冉先生在《宗密》2015 年第二版中除了保留其素服習佛與喪親之關聯的可能之外，也增加當時所進行的官員服色整頓的背景，認為宗密素服是因為沒有考取做官，故為穿白衣的平民之可能。胡建民則以喪親與宗密習佛相關為定論，參考胡建民，《宗密思想綜和研究》（北京：中國人民大學出版社，2013 年），頁 18-19。

⁴⁹ 《圓覺經大疏釋義鈔》卷一，CBETA, X09, no. 245, p. 477b17-18。

4. 西元 804 年（貞元二十年）

乃至二十五歲，過禪門，方出家。⁵⁰

將赴貢舉，遇造圓和尚法席欣然契會遂求披削，當年進具。⁵¹

宗密為沙彌時，於彼州，因赴齋請，到府吏任灌家，行經之次，把著此圓覺之卷，讀之兩三紙已來不覺，身心喜躍，無可比喻。自此耽翫，乃至如今，不知前世曾習，不知有何因緣，但覺耽樂徹於心髓。⁵²

嘗赴齋次，受經得圓覺十二章，誦未終忽然大悟，歸以告其師，師印可。⁵³

宗密二十三歲再次專攻儒學，且非常有行動力的從家鄉果州到遂州大闡儒宗的義學院深造，並準備參加考試。遂州待了兩年後宗密二十五歲那年，在甚深因緣牽引下他與由西川遊化至遂州的道圓和尚相遇。宗密自述師徒相遇「問法契心，如針芥相投」，並引用經中佛譬喻說從兜率天滾下一顆芥子，再於閻浮提豎起一根針，使芥子剛好落在針鋒的難度已相當高，而「正因正緣，得值相遇，更難於此。」⁵⁴宗密與道圓和尚言下相契，了知儒家「世業事藝本不相關」，於是落髮出家。這個決定與行動不但療癒了「志於道卻遊於藝」的自卑，宗密的優越目標也改變為依如來智救渡眾生。

出家後尚未受具足戒的沙彌宗密，在讀誦圓覺經時大悟，其悟境也得到道圓和尚的印可。對於個案這種知見上的昇華躍進，筆者不禁自問，此時的宗密是否還能適用於個體心理學的凡夫心理模組，因此有必要進行檢驗。本文第二部分陳述的勇氣模式，說明個體心理學主張所有人一生都在自卑感中克服困難，人在遇到生命任務的困境時會出現兩種行為動向，一者因恐懼而選擇逃避，⁵⁵二者產生勇氣並採取彌補行動克服困難。個體心理學也被稱作勇氣心理學，勇氣往往出現在克服恐懼之後產生，筆者在梳理「恐懼」的佛學意涵時，依據經典提出佛教行者在證得斷見惑的須陀洹果位後，由於已斷「恐懼根源」的「薩迦耶見」，因此面對世間幻像時已

⁵⁰ 《圓覺經大疏釋義鈔》卷一，CBETA, X09, no. 245, p. 477b13。

⁵¹ 《景德傳燈錄》卷十三，CBETA, T51, no. 2076, p. 305c11。

⁵² 《圓覺經大疏釋義鈔》卷一，CBETA, X09, no. 245, p. 478a13-16。

⁵³ 《佛祖歷代通載》卷十六，CBETA, T49, no. 2036, p. 635b03。

⁵⁴ 《圓覺經大疏釋義鈔》卷一，CBETA, X09, no. 245, p. 478a08-11。

⁵⁵ 個體心理學主張「目的論」，也就是每個行為背後都一定隱含個體的心理目的。例如：有的孩童每到上學時間就會出現身體上的痛症，治療師識破其「目的」是逃避到學校，接著就是釐清其恐懼來源。而佛洛伊德的精神分析學派則持「因果論」，治療方式是追索目前病徵（果）的原「因」，會一直追溯回更早的幼年時期。

無所懼。接下來需要釐清的問題就是「開悟與須陀洹果的關係」，是等同、交集還是含攝關係。

根據《楞嚴經》卷四：「阿難及諸大眾聞佛示誨，疑惑銷除心悟實相，身意輕安得未曾有，重復悲淚頂禮佛足。」⁵⁶經中阿難聞佛開示疑情頓除的身心狀況，與宗密大師讀圓覺大悟一致。緊接著，佛陀又對阿難說：「汝今已得須陀洹果，已滅三界眾生世間見所斷惑，然猶未知根中積生無始虛習，彼習要因修所斷得。」⁵⁷由此，我們可以得出(1)心悟實相時斷除三界見惑，入聖流得須陀洹果，或(2)須陀洹果的證境含攝開悟的明心見性的結論。此外，宗密大師以個人實證體驗說道：「迷之即觸面向牆，悟之即萬法臨鏡」⁵⁸，且「悟鏡恆明不驚影像之變」⁵⁹，由此得知開悟的人對於世間影像的任何變化已不再感到驚恐。

冉雲華先生書中提到：「後來他在《圓覺經大疏鈔》中，回憶這一段麻煩事件及他自己的『恐懼心情』」，⁶⁰文中麻煩事件指的是西元 811 年發生的泰恭斷臂，而西元 804 年宗密大師頓悟本覺明心見性，儘管面對這種政治操作下的不確定性，理應是處變不驚而無所謂的恐懼心情了。

5. 西元 805~827 年（順宗永貞元年~文宗太和元年）

隨著宗密大師出家及開悟，他改變了原先正統儒家教育下的優越目標，也勢必會在生命任務中遭遇不同的困境，雖然已知他必定以大無畏的勇氣迎接挑戰，但是，將如何行動？採取什麼行動策略？是接下來疏理的重點。至此，宗密大師的生命軸線其實已很清楚，他克服困難的勇氣是以社會情懷為依歸，而他的「社會」已然不是阿德勒的「現世」及有限空間中的社會、國家及世界，而是「念包三世，同時互促互延。塵與十方，全體相即相入多生。」⁶¹

宗密大師頓悟後進入因悟而修的「解悟」階段，因為解悟之後仍需將習氣損之又損、覺智百鍊百精，此即名為悟後起修，之後再達至因修而悟的「證悟」成佛。宗密本人實踐過程正如他在悟妄歸真的「悟」十重中所云，⁶²「頓悟」後的第二重是發悲心欲度眾生願修萬行以資悲智，發智心欲了達一切法，發願心欲修萬行以資悲智，直至成佛前仍有七重過程，宗密大師一生依此而行。

⁵⁶ 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷四，CBETA, T19, no. 945, p. 122a10-11。

⁵⁷ 同上，p.123a17-19。

⁵⁸ 《禪源諸詮集都序》卷上之一，CBETA, T48, no. 2015, p. 402a08-09。

⁵⁹ 《遙稟清涼國師書》，CBETA, T39, no. 1795, p. 576c24。

⁶⁰ 冉雲華，《宗密》，頁 18。

⁶¹ 《遙稟清涼國師書》，CBETA, T39, no. 1795, p. 576c25-26。

⁶² 《禪源諸詮集都序》卷下。

針對「發智心了達一切法」的實際目標，宗密採取「坐探群籍」、「以疏通經，以鈔釋疏」的行動來完成目標，其間遭遇一些根性浮淺的禪者批評他「不守禪行而廣講經論、遊名邑大都，乃為多聞所役」。⁶³（困境）宗密以比量及聖言量回應此等評論，他舉《華嚴經》善財童子「行」詣百城為參善知識（針對遊名邑大都的批評），說明此為求學法門也。宗密說自己「坐」探披覽所遇釋門中典籍，跟善財童子一樣都是問道求法，⁶⁴且成佛之因需要假多聞之力，多聞有何過咎。對於批評他廣講經論的部分，他引《大智度論》：「假使頂戴經塵劫，身為床作遍三千，若不傳法化眾生，畢竟無能報恩者。」並引菩薩戒序說明法施的必要性：「彼說法者且復如是，應常宣說不得休懈。若常說法，法則增長，利益人天。若不宣說，法則衰終。」⁶⁵

宗密大師悟後起修階段的生命任務困境，包含(1)面對「頓漸門下相見如仇讎」的教內對立，以及「合會三教」的挑戰，均採取著疏立說的行動策略，試圖化解世俗的仇恨現象。宗密著疏的目標為「冥心聖旨者，全忘己情，以合佛意」，⁶⁶為達成此目標宗密採取的行動是「參詳諸論反復百家，以利其器方為疏解」⁶⁷以及「極其智思，研磨精煉，遂得文無重疊，義無繁雜，廣而不剩，略而不闕。」⁶⁸其次(2)大師遊化人間也會有察覺到「愛見難防」的困頓，他義無反顧採取的行為動向是「捨眾入山習定均慧」。宗密在追求特定優越目標的過程中，我們清楚的「看到」他「以知見為妙門，以寂靜為正味，慈忍為甲冑，慧斷為劍矛，破內魔之高壘，陷外賊之堅陣」的生命軸線，也清晰的「聽到」他生命中六度萬行的主旋律。

6. 西元 828~841 年（太和二年~武宗會昌元年）

(1) 知識分子取向的弘化方式

宗密在太和二年至三年的期間（828-829），文宗宣召他進入內道場，當時獲此殊榮及權貴、名臣敬慕的景象，正如《景德傳燈錄》所載：「賜紫衣，帝累問法要，朝士歸慕。」⁶⁹兩年處於帝都長安，面對皇帝及掌權官員、馳名遠近的詩人，宗密又會產生哪些行為動向來因應呢。國外研究宗密的著名學者 Peter N. Gregory 對此做出細微的觀察，他說在這段時間，為了面對新拓展的視聽者，宗密著作的書面形式顯得更加的文言，著作內容也從原先面對佛教學者的立疏形式，變成回應更寬廣的訴求。他關懷的議題也從囿於佛教經院的範疇，拓展到當時知識分子所提出且影

⁶³ 《佛祖歷代通載》卷十六，CBETA, T49, no. 2036, p. 635b03。

⁶⁴ 《圓覺經大疏釋義鈔》卷一，CBETA, X09, no. 245, p. 479b13-20。

⁶⁵ 《圓覺經大疏釋義鈔》卷一，CBETA, X09, no. 245, p. 480b12-c04。

⁶⁶ 《圓覺經大疏釋義鈔》卷一，CBETA, X09, no. 245, p. 481c03。

⁶⁷ 《圓覺經大疏釋義鈔》卷一，CBETA, X09, no. 245, p. 481b11。

⁶⁸ 《圓覺經大疏釋義鈔》卷一，CBETA, X09, no. 245, p. 481c04-05。

⁶⁹ 《景德傳燈錄》卷十三，CBETA, T51, no. 2076, p. 305c11。

響佛教的一些包羅萬象的議題。⁷⁰這種隨順時勢與對象採取對應行動策略的方式，呼應了宗密大師認為佛教的法醫就如同「世醫處方必須先候脈」，根據病狀輕重、痊癒深淺來提供藥方一樣。⁷¹

宗密一生弘法教化眾生，勢必面對形形色色的人，他如何在優越目標的指引下採取因應人際關係生命任務的挑戰，裴休所撰的傳法碑中提供了清晰的圖像：

雖童幼不簡於應接，雖傲很不怠於扣勵，其以闡教度生，助國家之化也如此。故親師之法者，貪則施暴則斂，剛則隨戾則順，昏則開情則奮，自榮者謙自堅者化，循私者公溺情者義。故士俗有變活業絕血食，持或法而為近住者，有出而修政理以救疾苦為道者。有退而奉父母以豐供養為行者。其餘憧憧而來，欣欣而去。揚袂而至，實腹而歸。所在不可勝紀。⁷²

(2) 社會平等的倡議者

個體心理學派學者德瑞克斯，同時也是阿德勒的大弟子，將阿德勒「社會情懷」的概念延伸到「社會平等」。吾人關係中大部分的衝突可歸因於缺乏平等，社會平等的也就是平等的看待自己和他人，以合作的勇氣共同貢獻社會，而不是把生命耗費在優越感的虛構信念上。

性別平等也是社會平等的一個環節，中國自古男尊女卑的文化根深蒂固，宗密大師在《佛說孟蘭盆經疏》中為社會平等的實踐做出思想上貢獻。

然父母有遠近，恩有輕重，報有分全。遠者七世乃至多世，近者即生此身。七世者，外教所宗，人以形質為本傳體相續，以父祖已上為七世故，偏尊於父。佛教所宗，人以靈識為本，四大形質為靈識所依，世生皆有父母，生養此身，已去乃至七生所生父母為七世也。然寄託之處，惟在母胎。生來乳哺懷抱亦多是母，故偏重母，是以經中但云報乳哺之恩也。

⁷⁰ “They must also have enlarged his sense of mission, for the character of his writings changes. His style becomes more literary, reflecting his broaden audience. From this time on he turns from primarily exegetical works aimed at a learned Buddhist audience to works of wider appeal ; he moves beyond the confines of Buddhist scholastic concerns to address more encompassing intellectual issues affecting the Buddhism of his day.” Quoted from Peter N. Gregory, “Bridging the Gap: Zongmi’s Strategies for Reconciling Textual Study and Meditative Practice” in *Journal of Chinese Buddhist Studies* (2017, Vol.30), p.105.

⁷¹ 《禪源諸詮集都序》卷下。

⁷² 《佛祖歷代通載》卷十六，CBETA, T49, no. 2036, p. 635b03。

首先，七世是外教的觀念，且七世算法的核心概念是形質上的傳承，故主軸在父系；而佛教則是重在靈識的寄託之處——母胎，且懷胎後生養的乳哺懷抱也多是母親，因此以恩有輕重來說，佛教偏重於報乳哺之恩。宗密能夠將一般人固有的性別意識形態道破，想必大師的見解也是先於那個時代的。

四、結語

阿德勒的個體心理學以社會情懷為出發點，主張唯有以社會情懷來引導的勇氣，並採取行動完成優越目標才是對個人及社會產生好的影響。本文最後分享阿德勒在羅浮宮美術館所收藏數量龐大，不乏諸多輝煌華麗的畫作中，最吸引他眼球的一幅畫——農人之家。他向來關注眾生苦難，其生命風格始終展現為以社會情懷貫穿行為動向的一致性。



農人之家 Louis Le Nain, 1640 羅浮宮

本文由點成線描繪宗密的生命軸線，他欲以聖教令一切眾生永離妄想的悲智願心，面對困境不斷努力與超越的恆心毅力，是如來付囑之菩薩、眾生不請之良友。宗密大師在法界中以六度萬行無有疲厭的生命風格完成的畫作，令人動容。

圓鏡、玄鏡、水月鏡——華嚴鏡喻析探

中興大學中文系 副教授
周玟觀

摘 要

鏡為日常重要用物，透過鏡鑑反映物像的特性用以自照或照物。古人用鏡，常取喻於鏡，鏡之譬喻，亦通中外。吾人可聯想到許多著名的傳說、神話與民間小說出現特殊的鏡子，或可辨人之美醜、鑑照肉眼所看不見的疾病，或照顯藏諸內心之真實物像或聲音，乃至可以辨識人物真假。可說鏡子除了照形，亦為鑑真之物。鏡子之喻在漢語傳統經史典籍中，亦常見其重要表述，如以民為鑑、殷鑑不遠之語，唐太宗以直諫之名臣魏徵為鑑，亦為鏡之名喻。此外，道家莊子有「至人用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷」之語以明聖人虛心應物之理；佛教有「法鏡」、「智鏡」、「如實空鏡」、「大圓鏡智」等專有名相，可知用鏡為喻實為中國傳統思想家常用之譬喻，且具有特定的思想意義與文化象徵。儒家之鏡喻，六朝之前多意指以史、以人為鑑戒，如「明鏡者，所以察形也；往古者，所以知今也」，「忠臣孝子，覽照前世，以為鏡誠。能盡忠於國，事君無二」等語皆以人以史為鏡喻之例。唐宋以降，以心為鏡之喻大量出現，特別是宋明理學家的心性之論，不論是以鏡為心源或是磨鏡以喻工夫，皆為其特色，此與佛教之以鏡喻心之說不無關係。

本文為筆者鏡喻之漢語文化溯源系列研究之一，漢語中的鏡鑑之喻如何轉為心鏡之喻，佛教之鏡喻與影響當是重要的研究範疇。本文採取譬喻語言學的跨域映射為基礎分析工具，以華嚴文獻為討論對象，分析華嚴經教中的四類鏡喻，漢譯華嚴經典中的明鏡喻心與鏡中像喻；華嚴中土著述中的圓鏡喻智與十鏡之喻。從概念譬喻之映照模型分析其取喻角度之異同，用以辨析用鏡為喻之思維，知思想文獻中之用喻非徒文飾，往往反映其文化思維。同時延伸討論華嚴鏡喻之獨特性。首先討論漢傳譯經與中土著述中華嚴鏡喻的四種類型，從中可見華嚴豐富多元的取喻於鏡之形態，而其中明鏡、鏡中像與圓鏡喻智等喻皆通見於其他佛教經教，為佛教文化常見之常規譬喻。獨最能彰顯華嚴思想者實屬十鏡說。論此最詳者以澄觀《華嚴法界玄鏡》為代表。故其次以十鏡為討論中心，並論十鏡喻與帝珠、剎塵同喻重重無盡義，析論其何以用多重來源以喻奧義，同時從討論所得亦可見華嚴用喻之特色。由是觀之，聚焦特定經典之譬喻文化溯源，可以更為細緻地看出用鏡為喻的古漢語文化特色。

關鍵詞：鏡喻、概念譬喻、映照模型、認知圖式、重重無盡

一、前言

本文以「圓鏡、玄鏡、水月鏡——華嚴鏡喻析探」為題，討論華嚴經論中以鏡為喻的類型與特色。此題乃賡續近年研究取徑譬喻語言學，觀察古漢語語料與思想文獻，以譬喻為主題之系列研究，主要關懷重心與問題意識有二。一是漢語譬喻類型的文化溯源考察、一是思想文獻的新關鍵詞的掘發。

先論「漢語譬喻類型的文化溯源考察」，此為對譬喻理論於漢語應用之反思。譬喻理論雖源自美國認知語言學者所創，但如何用於漢語？如何可用，仍是引借此一理論的重要問題。譬喻本非一抽象學說理論，而實為一種語言現象。認知語言學者所提出的新意在於將譬喻視為思維的運作，乃以一經驗概念域理解另一經驗概念域，並非將之視為語言表層的類比關係或修辭作用。譬喻理論提供審視語言中譬喻現象的新視角，而譬喻源於身體經驗¹產生的共性基礎，創造了跨語言與文化的討論平台。身體作為基本來源域的意義，一方面是身體與生俱來的特性，是初始重要的認識對象，也據以理解與認識外在世界，身體自然成為重要而基礎的來源域，另一方面譬喻研究的身體生理基礎，也成為跨文化比較時的共性基礎。以視覺為例，視覺作為人類獲取外部訊息的重要管道，「知如見」即成為跨語言的重要結構概念譬喻。而漢語的視覺認知譬喻討論更為研究重點所在，或是著眼於漢語視覺隱喻詞彙的對比研究，或是著眼於個別詞彙的語義範疇與隱喻認知研究。²此研究趨勢與成果發現英漢語的視覺詞彙譬喻具有大同小異的現象，大同是指「視覺範域」映射至「智慧」或「理解範域」而同為常規譬喻，小異則是取譬與映射角度的差別，可證明「理解是見」的結構譬喻存在於現代英漢語。然而，譬喻的殊異性本在文化，不同文化圈中的文化基因造成了譬喻的差異，此差異適足以反映與彰顯文化的獨特性，如何找出並釐清別具文化意涵的譬喻運作，是值得關注與深探的領域。從溯源的分析與比較中，不只驗證特定概念譬喻作為一跨文化的常規譬喻，更由此掘發出特定概念譬喻在不同的思想文獻中別具該思想學派的特殊性。譬喻的溯源考察，從古今流變中對於文化殊性更具體的釐清，文化的殊性不只是跨語言之間的比較題，也是不同思想家與流派的競喻場。³

¹ 參見曹逢甫、蔡立中、劉秀瑩：《身體與譬喻：語言與認知的首要介面》（台北：文鶴出版社，2001年），頁14。

² 相關漢語視覺隱喻研究成果的考辨，參見拙著：《觀念與味道》（臺北：萬卷樓，2016年），頁45-46。

³ 此處以「競喻場」一詞指涉比較不同的思想家設喻表現，猶如其設喻之彼此競爭。關於譬喻競爭之義，鄧育仁曾指出「不同的隱喻策略會形成隱喻的競爭態勢」、「隱喻交鋒表現在智巧的隱喻語彙使用、批評和駁斥，而背後通常含藏隱喻策略的競爭」，參見氏著：〈由童話到隱喻裡的哲學〉，收入蘇以文、畢永峨主編：《語言與認知》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2009年8月），頁43-48。

次就「思想文獻的新關鍵詞的掘發」而言，以特定概念隱喻為基礎，分析古典思想文學文獻，發現以譬喻為鉤，垂釣於廣袤的古典文獻海時，時有新趣。譬喻詞彙作為新關鍵詞，帶來研究新視野，是其中之一。如視覺概念域中「觀念」一詞，詞典釋其義為「由外界感受而來對事物的心象」或「由認知作用而來的意識，如感覺、知覺、幻覺、想像、概念等」，⁴先秦未見此詞，六朝隋唐出現於佛教典籍中，指諦觀心念之義，天台更指為觀現前一念之修法，與華嚴教典常見「觀察」一語彙，兩者有別。味覺動詞之「味」，「味道」一語，詞典釋義為舌頭嚐東西或鼻子聞東西所得到的感覺，或是「趣味」、「意味」，而中古經史典籍中不論是潘岳文中「鉤深探蹟，味道研機」、或是《晉書》：「味道則理貫莊肆，研妙則穎奪豪鋒」之語，乃至道家典籍《抱朴子》指「卓然不群之士，不出戶庭，潛志味道」。味從身體域映射至人物域，描述其品味體解玄道的特殊性格。對概念譬喻存在與否的詞彙考索，產生了隱喻的關鍵詞，同時也打開耙梳思想文獻的新入口。所謂關鍵詞，一如史學家指出特定語言詞彙所形成的關鍵詞，反映了特定時代的重要概念。⁵以古代思想文獻為例，各家有其代表性關鍵詞，如「理氣」、「形神」、「性命」、「道命」與「身心性命」等，這些關鍵字詞提供討論不同思想家的學思特色，有其長久的傳統。諸家之間是否尚有可資比較與討論的關鍵詞存在？隱喻詞彙則在傳統的論學的框架外，提供新的可能性。

換言之，譬喻的文化溯源與關鍵字概念群的追溯與討論，冀由文化溯源考察，能發現獨具漢語文化特色的譬喻意涵，另一方面則對於具有思想意涵的新關鍵詞，持續挖掘其文化深義。

二、鏡喻的文化溯源與考察

留心特定譬喻作為思想流派間的比較，亦早見於思想大家，如錢穆釋朱子「明睿所照，如箇明鏡在此，物來畢照」一語時即言：

此處朱子據程子語提出睿照與推測之辨。睿照者，思而便通，此須姿質，亦貴學力。心如明鏡，釋道皆有此想，儒家亦然，惟所用方法與所達境界則各不同。此非深究三家及於深處不易知。⁶

⁴ 本文所引詞彙釋義，援引自教育部重編國語辭典（<https://dict.revised.moe.edu.tw/> 檢索日期：2021.12.20）。

⁵ 關鍵詞的界義，參考金觀濤、劉青峰：〈藏在關鍵詞中的歷史世界〉，《東亞觀念史集刊》第一期（2011年12月），頁55-84。

⁶ 錢穆：〈朱子論思〉，《朱子新學案》（台北：聯經出版，1998年）冊二，頁593-594。

依錢氏所言「此非深究三家及於深處不易知」，可知其視以鏡作喻，信非僅為修辭之用，裝飾之語，實與設喻之文化思惟息息相關。錢穆提出三家以鏡為喻之「方法」與「所達境界」各有不同，可說是以鏡喻論思想文獻的開題者，但以鏡喻心，此喻所指的「方法」與「境界」為何，仍有待細論。學界著眼於此爬梳其義，論證鏡喻作為思想文獻的特殊譬喻，後繼者如鄧克銘〈王陽明以鏡喻心之特色及其異說〉一文，指出儒典本無以鏡喻心之說，早見於莊子與佛教文獻，文章聚焦於陽明及其後學鏡喻特色與發展，指出王陽明借鏡喻心的兩個面向，一是「體用一源」，一是「本體工夫」，論其既有別於程頤與朱子之說，亦與禪宗心如明鏡義有別。而陽明後學如聶雙江、季本、羅近溪等承接與反省陽明之說中，對於鏡喻復有不同詮解與新主張。⁷劉錦賢亦有專文〈儒道釋三家鏡喻析論〉，指出自先秦發端，儒家《荀子》以水鑑喻心，以水澄清則清明可見，強調心虛靜而能辨是否；《莊子》與《淮南子》為道家者說，以鏡之明而無塵染可鑑物，強調心神清虛無欲。至唐宋以降，理學家、禪宗、華嚴與天台諸家皆有鏡說，其中指出「大抵以鏡像之非真喻萬法之虛幻，以鏡能明照萬像喻性能顯萬法」，歸納佛教之說。⁸此外，謝如柏〈聖人無迹——郭象迹冥觀之鏡像詮釋〉一文，⁹討論西晉玄學家郭象跡冥論與無迹之說，提出「鏡像說」作為詮釋角度，指出郭象以「聖人無愛若鏡耳」與「物來乃鑒，鑒不以心」釋莊子學說別有意趣。即使同為道家，已在莊子用心為鏡的說法上，有了更詳盡的表述。另有黃馨儀〈道家與禪宗修養論中的鏡觀義涵〉提出禪宗與道家在鏡喻說上的相承性，指出兩者鏡喻，取譬於「明觀於物」且「不滯於物」，而功夫上則同是以「磨鏡」使鏡子明性呈現。¹⁰不過文中處理譬喻現象，限於喻體喻依有無的解讀，未能深入取鏡於喻的思維模式，而言禪喻襲自道家喻說，仍留有進一步析論與商榷空間。由此可見鏡說受到思想研究者的關注情形，同時從幾位學者的討論中，亦可見出喻解之歧見，如先秦儒典是否有以鏡喻心之說、陽明與佛教、道家與佛教的鏡喻說一異與否，是否有相承性等議題，尚留有繼續深探空間。¹¹

⁷ 鄧克銘：〈王陽明以鏡喻心之特色及其異說〉，《臺大中文學報》第26期（2007年6月），頁153-190。宋明理學之鏡喻討論尚可參陳立勝：《「身體」與「詮釋」：宋明儒學論集》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2011年）。

⁸ 劉錦賢：〈儒道釋三家鏡喻析論〉，《興大中文學報》第42期（2017年12月），頁79-118。

⁹ 謝如柏：〈聖人無迹——郭象迹冥觀之鏡像詮釋〉，《成大中文學報》第70期（2020年9月），頁1-36。

¹⁰ 黃馨儀：〈道家與禪宗修養論中的鏡觀義涵〉，《宗教哲學》（64），2013年，頁133-154。

¹¹ 另西方學者亦提出中西鏡喻比較，如Erin M. Cline, "Mirrors, Minds, and Metaphors." *Philosophy East and West*, vol. 58, no. 3, 2008, pp. 337-57. 以及Jiani Fan, "Images of Mind, Images of God: Mirror as Metaphor in Chinese Buddhism and Early Mysticism." *Buddhist-Christian Studies*, vol. 38, 2018, pp. 173-86.

由是觀之，鏡喻實可作為概念譬喻之研究主題，且有其文化溯源與取喻類型分析之研究空間。鏡喻於傳統思想文化，為取喻之一源，亦有思想奧義蘊於其內。除了從思想史的角度進行分析，譬喻語言學的分析策略與方法是否有裨益之方？諸家借鏡為喻，其設喻之思維為何？此為筆者從事此題之動機所在。文化溯源初步著眼於詞彙層面，現代漢語中有「借鏡」一詞，指「以他人的言行作為自己的警惕」，鏡以物品之來源域，映射至人生德性實踐，而有以之為警誡或學習之義；「明鏡」一詞指「比喻見解清晰」，則是跨域映射至理解概念域。餘如「破鏡」喻夫妻分散，「冰鏡」喻明月，此皆可見在現代漢語的詞彙鏡之語義網中，鏡早已不單純只照形之物解，而有豐富的文化喻涵。這些文化喻涵當為歷時性層層積累而來，透過從成語與經史語料考索其語源。初期考所得六朝的儒家經史文獻，取喻與照察、鑑戒義為主，唐宋以降，思想文獻中的以鏡喻心增多，或可說從鏡喻的探討，可見思想的轉變。再者，聚焦於以鏡喻心，前述學者已有所討論，就儒佛文獻中，或以鏡喻心，或磨鏡喻工夫進行考察、比較與討論。發現即使同以鏡喻心，但在取譬角度與涵義所指仍皆有別。一如諸研究者所見，取喻於鏡，為中國古代儒釋道三家思想皆有所用，然所用方法、所達境界的確有所不同，亦如學者所言須「深究三家及於深處」，否則不易知。由此可知鏡喻有其文化的深刻意涵，另一方面亦可見各家鏡喻各有其複雜性，故不當只是將文化類型大分為三，三者之內的用鏡為喻之說，當各據其學派與學者之思想異同，而各自有取喻思想，循此觀之，文化殊性深意之探方有其意義。本文之作，即承續前文詞彙溯源之工作，嘗試進一步就佛教個別部類經典，考索其中用鏡為喻之文化意涵，著眼於鏡喻之取喻類型與思維模式，期望從取喻類型與映照模型等分析方法，¹²可以更為細緻地區分鏡喻之異同及其背後之思維模式與文化深意。本文即據此譬喻分析之設想，擇選華嚴經教為研究對象。

三、華嚴之鏡喻類型

從詞彙層面來看，先論鏡與鑑字的字頻與鏡的詞彙組合現象。華嚴經教中鏡與鑑，以鏡字為多，鑑之詞義延伸現象，即如六朝經史之明察義為主。故本文鏡喻之討論，暫不論鑑字，而先聚焦於鏡及其詞彙組合現象。華嚴經教中鏡之詞彙有明鏡、淨鏡、明淨鏡、淨明鏡、寶鏡、玻瓈鏡、摩尼鏡、圓鏡、皎鏡、心鏡、鏡中像、鏡智、智鏡、大圓鏡智、無漏鏡智、無漏鏡智、秦鏡等。可見鏡在華嚴

¹² 譬喻分析之策略與方法，參酌認知語言學所提出的映照模型與命題結構諸說，相關理論與漢語應用討論參考 Lily I-Wen Su *What Can Metaphors Tell Us about Culture?*（蘇以文：〈從譬喻看文化：語言之認知研究〉），《語言暨語言學》3卷3期，2002年7月1日，頁589-613；安可思：〈概念隱喻〉，收入蘇以文、畢永峨主編：《語言與認知》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2009年8月），頁76。

經教中豐富的詞彙組合表現。至於其取喻角度與思想義涵，以下舉其要者，分就華嚴譯經與中土著述討論之。

（一）漢傳譯經的兩類鏡喻

首先從三部譯經中來看，集中在明（淨）鏡與鏡中像兩類，心鏡與圓鏡都僅有一二之語例，大圓鏡智與無漏鏡智等語幾未見於漢譯華嚴。明鏡與鏡像就取喻角度而言，前者著眼於鏡體之本體與功能，後者則有取於鏡像之特質。

1. 取喻鏡體

譯經中言鏡、明鏡、淨明鏡者，取喻於鏡體具能照之功能義，多用以喻佛菩薩之心，然而據其上下文脈亦微有別。如下列兩語例：

我主勝端嚴，懲忿誠諸欲，心如淨明鏡，鑒物未嘗私。¹³

菩提心者，猶如明鏡，普現一切法門像故。¹⁴

遙見如來相好嚴身，其心澄淨，如鏡淵淨，諸根調伏猶如象王，心大歡喜，踊躍無量。¹⁵

例一出自般若譯之四十華嚴〈入法界品〉，為婆羅門為善財童子稱讚甘露火王內外功德，指其心如淨明之鏡，能鑑物無私，取鏡之照物功能，義襲鑑察義。例二同出般若譯之四十華嚴〈入法界品〉，為彌勒菩薩對善財童子勸發阿耨多羅三藐三菩提心時，舉近百種譬喻況說菩提心，如種子能出生諸佛法、如良田能長眾生淨法、如大水能滌一切煩惱垢，如明燈能放種種光明等。而此明鏡之喻，則指菩薩心如明鏡照像，能普現一切諸法門之像。例三出自東晉譯六十華嚴，亦為〈入法界品〉中增上功德太子事，言其遙見如來後的心境澄淨如鏡淵淨，《一切經音義》釋淨為水止，指心靜平和之義。故此三例，同以鏡喻心，但義實有別，當有所細辨。

2. 取喻鏡像

譯經另一類鏡喻，則取喻鏡像，或言鏡像、鏡中像、鏡中之像等，取喻於鏡之照物於鏡中現像之特性。不過，所指涉之義，義非盡同。亦舉四例略示其別。

¹³ 唐·般若譯：《大方廣佛華嚴經》卷 12，《大正藏》冊 10，第 293 號，頁 717。

¹⁴ 唐·般若譯：《大方廣佛華嚴經》卷 35，頁 825。

¹⁵ 東晉·佛跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》卷 56，《大正藏》冊 9，第 278 號，頁 759。

觀陰如幻界、如毒蛇入、如空聚，觀一切法如化如焰、水月**鏡像**、如夢、如電、如呼聲響、如旋火輪、如空中字、如因陀羅陣、如日月光、非常非斷、無來、無去、無住，深心信解，不起誹謗，是無生住滅，第七智具，具足成就一切法空淨智慧故。¹⁶

第一則出自東晉譯本卷四十二〈離世間品〉，為普賢菩薩答普慧等言菩薩有十種智具，其中釋第七智具，以菩薩能觀一切諸法如焰、水月鏡像等幻而非真之物，而成就一切法空之智慧。

捨離有見、諸顛倒惑，謂從自在而生諸法；本有實性，次第而出；離我、我所，深達緣起；入諸法界，見有為法，猶如**鏡像**。¹⁷

第二則出自東晉譯本卷五十八〈入法界品〉，此言善財等觀諸法空性，視有為諸法，猶如鏡像，與其他諸喻，如鏡中像、如電、如夢、如響、如幻等同指幻而不實。

知諸眾生悉皆如幻，知諸如來悉皆如影，知諸界趣業行受生悉皆如夢，知諸世間所現果報如**鏡中像**，知諸世間諸有生起如熱時焰，知諸國土依心想住皆如變化。¹⁸

第三則分別出唐譯四十華嚴，以鏡中像喻世間所現果報。上三例，取喻鏡中像非實之特性，喻說一切有為法或世間所現果報之空性，僅為指涉對象總別範疇之別。此外，鏡中像亦用指如來與菩薩等所現之相或所說之法，其示現如鏡像之現。如《大方廣佛華嚴經》卷 22 言：

菩薩摩訶薩以此善根如是迴向：令一切眾生得如是等清淨妙身，所謂：明淨身、離濁身、究竟淨身、清淨身、離塵身、離種種塵身、離垢身、光明身、可愛樂身、無礙身，以如是身普應十方一切世界，示一切業，示現眾生，普照一切，示現一切猶如**鏡像**淨水之月，令一切眾生悉得如是淨妙之身。¹⁹

¹⁶ 東晉·佛跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》卷 42，頁 662。

¹⁷ 東晉·佛跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》卷 58，頁 770。

¹⁸ 唐·般若譯：《大方廣佛華嚴經》卷 2，《大正藏》冊 10，第 293 號，頁 665。

¹⁹ 東晉·佛跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷 22，頁 537a。

復次，佛子！摩耶夫人一一毛孔中，顯現如來於過去世為菩薩時，恭敬尊重供養諸佛，彼諸如來所說正法，於毛孔中，皆悉得聞，譬如明鏡淨池水中，見日月像。²⁰

鏡像水月，或鏡花水月，為常見以鏡為喻的成語之一。考「鏡像水月」之語源，今所見《成語典》引其出處為《鳩摩羅什法師大義》，此為東晉慧遠與鳩摩羅什之問答，常見稱《大乘義章》。其中對於「法身」一義的討論，其言：

佛法身者，同於變化，化無四大五根，所以者何？造色之法，不離四大。而今有香之物，必有四法，色香味觸；有味之物，必有三法。……何以知之？火從白石出者，則無香也。風但有觸，而無色也。若非色之物，則異今事，如鏡中像、水中月。見如有色，而無觸等，則非色也，化亦如是，法身亦然。²¹

據引文可知，鏡中像、水中月在原始文獻材料中的意義，並非單純指「虛幻不實在」，而是針對法身非色法的討論，色法由四大組合，文中討論諸物為色香味觸不同組合的情形。引鏡中像、水中月之如有色而無觸的特質，證之為非色，用以說明法身非色的意義。若要查考「鏡像水月」語言，並非僅限於成語典所引《鳩摩羅什法師大義》一文；即除中土著述外，在譯經中已有鏡像水月之說。以下引兩例為證。一是曇無讖所譯《悲華經》，「鏡中像」喻出於〈檀波羅蜜品第五〉，經文言：

勸化眾生令得知見，觀一切法如鏡中像，如熱時炎，如水中月，於諸法中皆知無我、無生、無滅，第一寂靜微妙涅槃。復令無量無邊眾生，安止住於八聖道中，作如是等大利益已，即便命終。²²

該經以「大悲菩薩」為釋迦牟尼佛過去菩薩道身之一，此指其勸化眾生之修行法之一，令眾生觀五陰，即色受想行識等五陰，復觀一切法如「鏡中像」、「熱時炎」、「水中月」。以鏡像、炎性與水月三者同作來源域，目標域所要指涉的意涵為知諸法之空性，即知無我、無生、滅、第一寂靜微妙涅槃之理。鏡中像在此的取譬角度為鏡像，此影像並無實體可言，喻諸法空性。而第二個例子是《華嚴經·離世間品》指菩薩十種無量修道之一，其言：

²⁰ 東晉·佛跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷 55，《大正藏》冊 9，第 278 號，頁 752-753。

²¹ 東晉·慧遠問，羅什答：《鳩摩羅什法師大義》卷 1，《大正藏》冊 45，第 1856 號，頁 122。

²² 北涼·曇無讖譯：《悲華經》卷 9，《大正藏》冊 3，第 157 號，頁 223。

佛子！菩薩摩訶薩有十種無量修道。何等為十？所謂：不來不去修，身、語、意業無動作故；不增不減修，如本性故；非有非無修，無自性故；如幻如夢、如影如響、如鏡中像、如熱時焰、如水中月修，離一切執著故；空、無相、無願、無作修，明見三界而集福德不休息故；不可說、無言說、離言說修，遠離施設安立法故；不壞法界修，智慧現知一切法故；不壞真如實際修，普入真如實際虛空際故；廣大智慧修，諸有所作力無盡故；住如來十力、四無所畏、一切智智平等修，現見一切法無疑惑故。是為十。若諸菩薩安住此法，則得如來一切智無上善巧修。²³

如上所言《華嚴經》多處提及「鏡中像」，除了類似《悲華經》用法，有業緣如鏡中像，一切法如鏡中像之說，此處所引雖同使用鏡像水月之喻，但將之視為種特定而專門的修法，稱之為「如幻如夢、如影如響、如鏡中像、如熱時焰、如水中月修」之修行，與「不來不去修」、「不增不減修」等同為「十種無量修」，此修法之特質在於離一切執著，推測取喻於鏡像水月，是指若能知所執著之物如鏡像水月之不實，則可離一切執著。由此可見《悲華經》與《華嚴經》兩者同用鏡像水月之喻，取譬角度雖近似，但置放在篇章中，自上下文脈與語境推敲，實微有語義之差異，此亦篇章層面中指出須透過上下文脈與語境，作為解讀譬喻的重要方法之因。

（二）中土著述的兩類鏡喻

漢譯華嚴之外，華嚴部類中之中土著述，除了上述兩類外，另有兩類的高頻鏡類詞彙，實有其討論之意義。一為圓鏡，一為玄鏡（十鏡）。以下分別討論：

1. 圓鏡喻智

圓鏡出現於華嚴譯經中，僅見於兩部唐譯《華嚴經》，出自〈入法界品〉，其文曰：

或有見此三千界，猶如妙喜具莊嚴，阿閼如來住在中，及如香象諸菩薩。
或見月覺大名稱，與金剛幢菩薩等，住如圓鏡妙莊嚴，普遍十方清淨剎。²⁴

此八十華嚴最後一卷，四十華嚴之三十九卷，〈入法界品〉末卷，普賢菩薩為善財說佛功德海之偈頌，以圓鏡喻佛住世之莊嚴。但以圓鏡喻智慧，則多見於華嚴之

²³ 唐·實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷 57，頁 301。

²⁴ 唐·實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷 80，頁 443。同文另見唐·般若譯《大方廣佛華嚴經》卷 39，頁 842。

中土著述。《探玄記》有「大圓鏡智」、澄觀與宗密的華嚴疏鈔中亦常見「大圓鏡智」之詞彙，或鏡智、智鏡連用，或有無漏鏡智之語。以宗密釋「大圓鏡智」兩則為例，其言：

問：何名**大圓鏡智**？答：從喻為名，謂此智性淨圓明，能鑒照萬物，故名大圓鏡智，即一切有情，心行差別，品類各異，及菩薩影像，三世諸佛之影像，乃至五趣影像，若事若理，及有為無為，萬德無不朗鑒，悉於中現，故名**大圓鏡智**。即猶如**大圓鏡**能照萬物也。²⁵

問：何以**鏡智**現此土耶？答：以因中有漏第八識能變山河大地器世間等，佛位無漏轉成大圓鏡智，還能變起自受用土，與自受用佛為依止，故云**鏡智**所現也。²⁶

大圓鏡智與鏡智之釋義則取唯識之說、相宗之教，唯識有八識轉四智之說，大圓鏡智即四智之一。

2. 十鏡交映喻無盡

圓鏡喻智之說尚見其他教典，但以十鏡喻佛理實為華嚴著述中創發之新喻。《宋高僧傳》²⁷載法藏為「學不了者設巧便，取鑑十面，八方安排，上下各一，相去一丈餘，面面相對中安一佛像，燃一炬以照之，互影交光。學者因曉剎海涉入無盡之義」，此事雖未見其他法藏傳記，但取十為數，以鏡為喻無盡之作法，在後來的華嚴學者作品中則成為常見之喻。如澄觀《華嚴法界玄鏡》中，以「十鏡」喻相入相攝之義。另華嚴疏鈔中言以兩面鏡重現此鏡喻之境，其言：

余曾瑩兩面鏡，鑑一盞燈，置一尊容，而重重交光佛佛無盡。見夫心境互照本智雙入，心中悟無盡之境，境上了難思之心，心境重重，智照斯在。又即心了境界之佛，即境見唯心如來，心佛重重而本覺性一，皆取之不可得，則心境兩亡；照之不可窮，則理智交徹。心境既爾，境境相望，心心互研。萬化紛綸皆一致也。²⁸

²⁵ 唐·澄觀疏、宗密鈔：《華嚴經行願品疏鈔》卷6，頁318。

²⁶ 唐·澄觀疏、宗密鈔：《華嚴經行願品疏鈔》卷6，頁317。

²⁷ 宋·贊寧：《宋高僧傳》卷6，頁732a。

²⁸ 唐·澄觀疏、宗密鈔：《華嚴經行願品疏鈔》卷16，頁123c。

宗密亦有「如四方四維布八鏡，又上下各安一鏡為十，於中安一燈，即十鏡互入。如一鏡遍九鏡時，即容九在一內。」實體鏡設喻之說，此十鏡說與因陀羅網之取喻義同，指華嚴觀法中重重無盡，互攝互入之境。

綜上所言，本節言華嚴經教中取鏡，以鏡作為來源域（source domain）所映射之目標域（target domain）實有多種取喻角度與類型。錢鍾書曾於《談藝錄》中言及中國古籍鏡喻，有「物無遁形，善辨美惡」之洞察義與「物來斯受，不擇美惡」之涵容義，言前者重明，後者重虛之不同面向有所討論。²⁹一如語言學者研究所指出「每個語言會有每個語言在特定來源範疇與目標範疇的對應間，所著重的面向」，這各有擇，適正反映文化、學派甚至學者之特殊思維模式。³⁰綜上所論華嚴鏡喻諸例，則不僅限於鑑察或涵容之義，而有特屬佛教，甚至可說是專屬華嚴之鏡說。故以下續就華嚴以鏡喻重重無盡之義再延伸討論之。

四、鏡與諸喻共明重重無盡之義

華嚴鏡喻分析之作法，除了如上節所示將鏡視為單一來源域，觀察其多元的映射現象，辨析喻義所指之目標域意涵外，尚可針對鏡與其他諸喻同陳一說，共明一義的譬喻現象作進一步的分析討論，³¹由此理解所欲詮釋之目標對象，其義理之多重面向。本節即以澄觀華嚴疏鈔中將鏡與帝網、剎塵等其他諸譬喻，相互參照欲詮重重無盡之義者為例，討論其中的譬喻現象與思維特色。

（一）帝珠鏡塵諸喻共陳一義

澄觀於《華嚴經行願品疏》的自序中，對於華嚴經的旨趣要義有一總說，其曰：

大方廣佛華嚴經者，即窮斯旨趣，盡其源流，故得恢廓宏遠，包納沖邃，不可得而思議矣！指其源也。情塵有經，智海無外，妄惑非取，重玄不空。四句之火莫焚，萬法之門皆入；冥二際而不一，動千變而非多；事理交徹而兩亡，以性融相而無盡；若秦鏡之互照，猶帝珠之相含；重重交光，歷歷齊現，故得圓至功於頃刻，見佛境於塵毛。³²

²⁹ 錢鍾書：《管錐篇》（北京：中華書局，1986年）頁77。

³⁰ 蘇以文：《隱喻與認知》，頁31。

³¹ 譬喻語言學者稱此現象為「多重來源單一目標」的譬喻映射現象，參見張榮興：〈從心理空間理論解讀古代「多重來源單一目標投射」篇章中的隱喻〉，《華語文教學研究》9卷1期，（2012年3月），頁1-22。

³² 唐·澄觀疏、宗密鈔《華嚴經行願品疏鈔》卷1，頁48。

文末所舉之「秦鏡」、「帝珠」與「塵毛」三類事物，可視為同詮華嚴事理交徹無礙、重重無盡之義。先言秦鏡互照，用喻義同上述十鏡之義，取鏡之互照而顯現之相互徹照之義。但所引「秦鏡」一語，其語源語用本僅有鑑照義，故宗密鈔解其義言：

疏「若秦鏡」至「齊現」者，鏡喻則兼前諸門交徹之意，以兩鏡相對，如事理二門；若取相入，展轉成多，則亦喻事事無礙也；珠喻則唯喻融攝無盡。言「秦鏡」者，秦朝有鏡，能照人心；故朱鎰詩云：「西國有秦鏡，其光世所希，照人見肝膽，鑒物窮幽微。」今意取文涉稽古，又取至極之明，故云「秦鏡」。謂兩鏡互照，中置一燈，互相影入，交參無礙也。「帝珠」者，帝釋殿網之珠明淨，一入多中，多入一中，重重無盡也。³³

其中所引朱鎰「西國有秦鏡」句，似僅見此處引用，亦未見收於《全唐詩》。但《全唐詩》引「秦鏡」為典故者不少，如劉長卿〈溫湯客舍〉「且喜禮闈秦鏡在，還將妍醜付春官」；以〈秦鏡〉為詩題者，亦不少見，如仲子陵「但見人窺膽，全勝回應聲。妍媸定可識，何處更逃情」、張佐「皎色新磨出，圓規舊鑄成。愁容如可鑒，當欲拂塵纓」。秦鏡之典，源出記錄漢朝遺聞軼事之《西京雜記》，記高祖劉邦入秦咸陽宮傳說，言高祖見秦宮有無數珍寶，其中令人特為驚異之寶有青玉五枝燈、有六尺七寶琴外，尚有一方「表裏有明，人直來照之，影則倒見」的寶鏡，其特異處除了辨形影之別，尚能照見人體內之腸胃五臟。照見臟腑有何用處？除了可知人之有疾病，更可透過人之「邪心」。據鏡之能照功能，推衍神力，能照人心之邪正。此秦宮之鏡遂成為鑑別是否、辨別邪正之象徵之源。然而，此以「鑑察」義為取喻圖式之秦鏡，至宗密華嚴注疏中則轉為原本語義所無之「互照」為喻，故其解釋取喻之義有二：稽古與至極義。秦鏡鑑察之本義之重要性，則遠遜於華嚴互照之義，故言「云『秦鏡』，謂兩鏡互照，中置一燈，互相影入，交參無礙也」。由此更可見譬喻取喻之承襲與轉變，所受個別思想文化之影響。

而澄觀文中與「秦鏡互照」互文者，復舉「帝珠之相含」為喻，帝珠，為帝釋天珠，又作帝網，東晉譯六十華嚴中有「摩尼妙寶以為其網，普現如來所有境界，如天帝網於中布列」³⁴，華嚴中土著述，帝網天珠成為一重要的譬喻，用以說明事事無礙、重重無盡義。

至於澄觀文末「見佛境於塵毛」所用之塵毛喻，塵毛或言微細塵毛，指極微小之事物，於此微小事物中可體現廣大之諸佛境界，亦用於表明重重無盡之義。

³³ 唐·澄觀疏、宗密鈔《華嚴經行願品疏鈔》卷1，頁226a。

³⁴ 東晉·佛跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷8，頁40a。

華嚴譯經中查無塵毛一詞，多用「毛端」一詞。言於一毛端現佛境等。澄觀於疏中有言：「廣大即入於無間，塵毛包納而無外」，宗密釋其義言：

第二廣狹自在無礙門。上句大能入小，下句小能容大，雖有即入，意取廣狹。無間謂小，小之則無內，以無內故無有中間，無外謂大，大之則無外。無外即是廣大之身剎，即入無內之塵毛，故名廣狹無礙。若即若入，皆得廣狹無礙。經云「金剛圍山數無量，悉能安置一毛端。欲知至大有小相，菩薩以是初發心。」至大有小相，即廣狹無礙也。又云「能以小世界作大世界，大世界作小世界」等。³⁵

則知塵毛、毛端之喻亦喻華嚴事理無礙，重重無盡義。但以至小無內之極微塵毛能納至大無外之世界，如文中言「雖有即入，意取廣狹」，意即取喻於塵毛，著眼於空間之廣狹、世界之大小對舉，以明此小能容大、廣狹無礙義。

綜上三喻，澄觀舉秦鏡互照、帝珠相含與見佛境於塵毛皆是對於華嚴「事理交徹而兩亡，以性融相而無盡」義之詮釋。分析三喻之取喻圖式意象，秦鏡與帝珠以鏡體與珠體之互照較為相近，取其鏡像珠影皆能互映互入之圖式意象，兩者之別或一為天上之神物，一為人間易見之事物。而塵毛取喻之圖式意象則以其至微至小之物，能納大千，作為廣狹無礙之喻證。無盡之義何須用三喻以明，由此取喻圖式意象之比較或能明一二，重重無盡之義理非一喻能盡明之，是其主因。進而言之，除此三喻，華嚴中尚有以「大海一滴，具百川味」之海喻、「一夕之夢，翱翔百年」之夢喻、法藏曉喻武后之金獅子喻等，以喻此理事無礙、重重無盡之義。

（二）非世喻能喻與境界相望義

華嚴著述中以多重來源域，如鏡、帝網與剎塵諸喻用以喻說華嚴重重無盡之義。設喻之法，澄觀於《華嚴法界玄鏡》引賢首《華嚴法界觀門》之言：「此全遍門超情難見，非世喻能況」，就「喻之難」、「寄喻別顯」與「問答解釋」三端分別詮釋其義，首先言其喻之難，曰：

言難見者，以道理深故。有本云離見，離見即超情義耳。……下寄喻以明難，言世喻難喻耳，言難喻者，事理相殊而互相遍，理遍事故，無相全在相中；事遍理故，一塵便無涯分。一塵既無涯分。何有法之當情？無相全在相中，至理何曾懸遠？即相無相，五目難觀，其容全理之事，世法何能

³⁵ 唐·澄觀疏、宗密鈔《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷2，頁10a。

為喻？故經云：譬如法界遍一切，不可見取為一切。又云：三界有無一切法不能與此為譬喻。³⁶

此為澄觀釋法界觀門第二門「事遍於理門」之義，其先言「謂能遍之事是有分限，所遍之理要無分限。此有分限之事，於無分限之理，全同非同。何以故？以事無體還如理故，是故一塵不壞而遍法界也，如一塵。一切法亦然思之」³⁷。以所詮之華嚴教義實為凡情所難以測度，更非世喻之所能比況。那麼，如何看待澄觀文中鏡與帝網剎塵諸喻說之用喻？於此，本文提出兩點詮說，分別從譬喻語言學與華嚴教義的視角來加以詮釋，從譬喻語言學的視角而言，譬喻作為跨域理解的映射關係，鏡、帝珠與剎塵毛端諸事物與重重無盡之奧義，兩者本為渺不相涉之概念，因鏡、帝珠與剎塵毛端等事物，各有其自身的某部份特性，適足以用以了解華嚴無盡奧義之特定某一面向，故經教之作者，以之作為取喻之源，適如《宋高僧傳》中言法藏以金獅子作喻是「徑捷易解」；取鑑十面「令學者因曉剎海涉入無盡之義」，是「善巧化誘」之行。³⁸由此亦能理解澄觀於其中所言「三界有無一切法，不能與此為譬喻」。不過，復從華嚴教義的視角而論，澄觀文中「事理相殊而互相遍，理遍事故，無相全在相中；事遍理故，一塵便無涯分」句細推，則鏡、帝珠與剎塵毛端豈是獨立於理之外無關之物事，當是以事望理，而事法與理非異故，故《玄鏡》華嚴用喻之深意，亦當從此華嚴本色視之，一如澄觀於設兩鏡喻後所得之結論「心境既爾，境境相望，心心互研，萬化紛綸皆一致也」。³⁹故本文雖假譬喻語言學之方法，分析華嚴鏡喻之用喻特色與文化思維，但深入華嚴鏡喻之文化思維，則復另提供譬喻之後設反思。此一用喻思維，實為華嚴譬喻之耐人尋味處。

五、小結

當譬喻從修辭之法轉為思維與文化研究的媒介，譬喻的共性，建立跨文化的具像討論平台。但譬喻的文化比較，應不徒只有不同語言間，如英漢語的比較，即使在同一漢語圈中，個別的學派與學者之用喻思維亦實有別，透過個案的深入分析與討論，用喻思維豐富多元的樣態亦於此展現。本文即是聚焦華嚴鏡喻的個案研究，可見華嚴經教中豐富的鏡喻樣態。由此反推一般泛言佛教以鏡喻心之說，或視鏡像水月只喻為虛幻之想，實僅為一般常識之說，尚未臻至佛教以鏡為喻的文化思維與深意。因此，譬喻之文化溯源與其策略與方法，應著眼於古漢語中豐

³⁶ 唐·澄觀：《華嚴法界玄鏡》卷1，頁676c。

³⁷ 唐·澄觀：《華嚴法界玄鏡》卷1，頁676b。

³⁸ 宋·贊寧：《宋高僧傳》卷6，頁732a。

³⁹ 唐·澄觀疏、宗密鈔：《華嚴經行願品疏鈔》卷16，頁123c。

富的思想文獻語料，理解不同學者與學派在同一類型譬喻上，緣於思想內涵與意趣的差異，而有不同的取譬角度與用喻特色，漢語豐富的譬喻文化殊性由此溯源探勘而更為突顯。反之，同一譬喻類型的溯源考察的歷程，也為研究思想文獻的研究別開新猷。

本文聚焦華嚴鏡喻，即為譬喻文化溯源考察之嘗試，就此鏡喻之共性與殊性據文本以核實討論，所得之初步結論歸納有二。其一，指出從映射與命題結構的差異，釐清同喻異義之文化差異。回應安可思與蘇以文等語言學者所提出之映照模型與命題結構等的譬喻分析方法，透過思想文獻之語料與文本，詞彙與篇章等層面之分析，用以分析取喻與鏡有其共同基礎，如取喻於鏡體、鏡中像或圓鏡，有其鏡作為物理特性之共性基礎，與傳統思想各家取喻有近同處，此為鏡喻之共性基礎。在此共性基礎上，不同學派或思想家之文本，即有不同論題之主張與訴求，即使是在同一學派同一學者的文本中，在不同前後文脈絡中，亦可能在取喻之義上微有差異。鏡喻殊性之透顯，應透過個別文本的深入討論方可實現，文化與思維的差異亦由此有具體的異同比較。

其二，了解譬喻非徒文飾，反映吾人思想與行動。此可從兩類情況理解，一是指以鏡照的理解框架作為處事行動的準則，見諸實事者，如唐太宗以魏徵之人之言為鏡，以明自身是非得失。另一則指鏡物本身作為隱喻象徵之物，如相傳賢首所布之十鏡，澄觀瑩兩面鏡，鑑一盞燈，置一尊容之舉，以實事闡相即相入之玄義奧理。另學者亦指出高麗〈水月觀音圖〉之觀音，坐於大圓光內的造像圖像，合《華嚴經》「大圓鏡智」之義與密教的「月輪觀」儀軌，⁴⁰即為本文所指實物層面的譬喻象徵意涵。將鏡喻分析拓展至行動與實物層面的考察，也讓我們看見隱喻不只是文字形式的表達方式，更可見隱喻思維落實於行動，成為實行或實物層面的隱喻意涵，由此推見鏡喻於生活、宗教修行面上的文化意涵。

⁴⁰ 陳明華：〈以觀音禮懺儀軌的觀點論—高麗水月觀音圖與念佛觀想〉，《美術學報》第4期（2011年9月），頁127-173。

