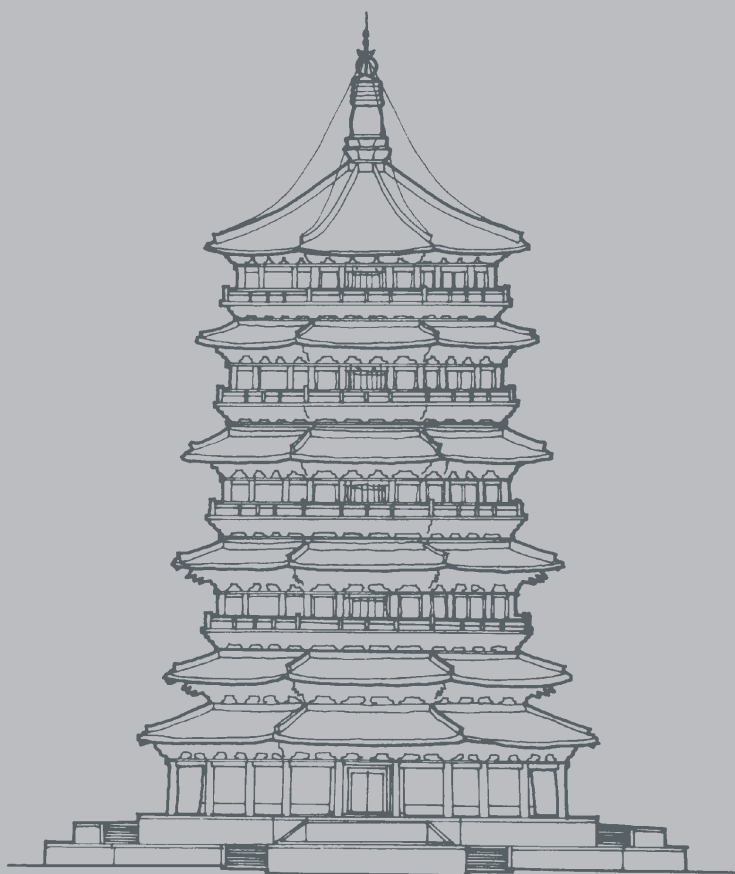


2025
華嚴專宗
國際學術研討會論文集

下冊



上冊 目錄

- 001-018 劉政明 新媒體世代的佛教文化創意傳播
——道場轉型與華嚴推廣的弘法契機研究
- 019-030 陳清香 華嚴蓮社朝暮課誦儀軌中所彰顯的華嚴思維
- 031-050 黃惠菁 靄亭法師及其推動的佛教教育
- 051-076 陳英善 華嚴宗對《維摩經》之看法
——以「如」(tath ā t ā) 為主
- 077-102 李治華 《華嚴經》與《楞嚴經》的菩薩階位比較三探
——以十地、等妙覺位與如來藏理為主
- 103-124 黃國清 《華嚴經·十地品》的智慧修證次第析論
- 125-152 郭秀年 無量劫·無盡行
——六十《華嚴經·入法界品》十地善知識修行敘事
- 153-166 張文良 宗密的「一心」與如來藏思想
- 167-186 釋德安 試論京師華嚴宗祖師通理的般若思想
——以《金剛新眼疏經偈合釋》為中心

下冊 目錄

- 187-216 陳劍鎧 慈舟法師對賢首「五教判」的詮釋
——以《大乘起信論述記》為中心
- 217-232 邱奕菲 道元禪師的「海印三昧」理解及其對東亞近代哲學的影響
- 233-264 伊藤真 **Views on Dharmadhātu in D. T. Suzuki's Huayan Thought**
- 265-282 朴真暎 **Sŏn Master Daehaeng and Huayan Buddhism**
- 283-300 崔紅芬 俄藏黑水城「行願經變相」內容探析
- 301-312 索羅寧 西夏漢傳佛教文獻的研究意義（華嚴與禪文獻為例）
- 313-328 吳國聖 西夏文《擇要常傳同名雜字》研究事始
- 329-354 羅慎平 從原始儒道思想論圭峰宗密大師對儒道二家的批評與會通
——以《原人論》為中心的考察

慈舟法師對賢首「五教判」的詮釋 ——以《大乘起信論述記》為中心

香港中文大學人間佛教研究中心 主任
陳劍鎧

摘 要

本文探討慈舟法師如何詮釋賢首五教判，並以此闡述其對《大乘起信論》念佛觀的獨特見解。法師一方面基於《大乘起信論》的教義，建構出一套念佛修行次第；另一方面，法師將《大乘起信論》歸類於終教，卻指出其兼攝其他四教，展現其教義的包容性。

文章的核心在於慈舟法師將念佛修行分為五個層次，分別對應華嚴五教判：稱名緣境念佛、攝境唯心念佛、心境無礙念佛、心境俱泯念佛及重重無盡念佛。這些層次層層遞進，最終達到圓融無礙的境界。「一心不亂」被視為念佛修行的關鍵，並可分為事一心不亂和理一心不亂，能對應五教判的不同層次。慈舟法師更提出「四料簡」，闡述往生淨土的不同情況及其深層義理，他的詮釋豐富賢首五教判和念佛法門的理解，為淨土法門與華嚴宗的研究提供了新的視角。

關鍵詞：慈舟法師、法藏法師、五教判、《大乘起信論》

一、前言

慈舟法師（1877-1958）¹曾說：「我等向來學賢首五教，故講經時俱依賢首五教。」²賢首五教即是小教、始教、終教、頓教、圓教，由華嚴宗賢首大師（即三祖法藏，643-712）將佛陀一代聖教（含大小乘經典）分判為五類。

五教是依所詮的法義淺深，將佛陀一代所說之教相分為五類。如法藏《華嚴一乘教義分齊章》所云：「就法分教，教類有五。」³《華嚴經探玄記》亦云：「以義分教，教類有五。此就義分，非約時事。一小乘教，二大乘始教，三終教，四頓教，五圓教。」⁴此五教之分類，法藏於《金師子章》裡，將因緣界定為小教，無自性空為始教，幻有宛然為終教，二相雙亡是頓教，情盡體露是圓教。在《遊心法界記》中，法是我非者，是小教；緣生無性者，是始教；事理混融者，是終教；言盡理顯者，是頓教；法界無礙者，是圓教。⁵

小乘教又稱愚法二乘教，乃專論人空，未能通達法空之理。愚法者，所指對機言者，執迷自法，黯然而無知於大乘法空之微妙，因此名之為愚法。依據六識、三毒，建立染淨根本，然未盡法源，唯論小乘，故名小乘教。再者，澄觀於《華嚴經疏》中，亦謂小乘教為天台之藏教。⁶

¹ 有關慈舟法師的生平，參閱陳劍鏗，〈慈舟法師對十念法、一心不亂、念佛三昧及賢首五教判的詮釋〉，收入《2024 首屆華嚴學與佛教中國化學術研討會會前論文集》，武漢：武漢市佛教協會主辦、武昌佛學院協辦、武昌佛學院尼眾部（武昌蓮溪寺）承辦「2024 武昌佛學院尼眾部創辦 100 週年院慶暨第二屆華嚴學與佛教教育學術研討會」，2024 年 9 月 28-29 日。以及參閱釋道源，〈慈舟上人之應化事蹟〉，《慈舟大師紀念集》，《慈舟大師法彙》（臺北：財團法人佛陀教育基金會，2014 年），頁 10-17；釋東初，〈中國佛教近代史（下）〉（臺北：中華佛教文化館，1974 年），頁 784-786；釋白聖，〈慈舟老人與我〉，《慈舟大師紀念集》，《慈舟大師法彙》（臺北：財團法人佛陀教育基金會，2014 年），頁 21-27，尤其頁 21-22。按：有關慈舟法師的生卒年，東初法師的記敘是「生於清光緒三年（1877）九月十九日，歿於民國四十六年（1957）十一月十七日，世壽八十，僧臘四十六。」與道源法師所記載的不同。

² 釋慈舟，〈佛說梵網經（心地戒）懸談〉，《慈舟大師法彙》（臺北：財團法人佛陀教育基金會，2014 年），頁 152-185，尤其頁 153。

³ 〔唐〕法藏述，《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》冊 45，第 1866 號，頁 481 中 5-6。

⁴ 〔唐〕法藏述，《華嚴經探玄記》，《大正藏》冊 35，第 1733 號，頁 115 中 4-6。

⁵ 參閱懺摩，〈賢首宗的五教十宗判釋〉，《華嚴宗之判教及其發展》，《現代佛教學術叢刊 34》（臺北：大乘文化出版社，1978 年），頁 1-7，尤其頁 5。

⁶ 參閱梅光羲，〈華嚴宗教義略說〉，《華嚴學概論》，《現代佛教學術叢刊 32》（臺北：大乘文化出版社，1981 年），頁 1-18，尤其頁 2。

大乘始教又稱生教、權教、分教，為從小乘始入大乘的根器未熟者所說的教法。此教乃大乘之初門，與後之終教相應，故名大乘始教。其內又分「空始教」、「相始教」兩類，前者多明破相遣執之空義。該教旨在除去有所得之迷執，顯示一切諸法皆空，而未達大乘法理之究竟，故稱之為「空始教」；後者認為眾生的根性法爾有五種不同，定性二乘不能轉為菩薩乃至成佛。是以共論人法二空，指出真如凝然，常恆不變，不隨緣而轉變諸法。且依他百法，廣談法相，但是少及法性，其所言法性亦屬法相名數之內，又只在生滅事法上說阿賴耶緣起，故名之為「相始教」。賢首法藏對空、相二種始教，無所輕重，但清涼澄觀則認為空勝相劣，而由空而入終教。⁷因為相始教廣說法相，少說法性，所說八識，唯是生滅法相，名數多同小乘。設立五位百法，抉擇詳明。主就五性各別，不許一切皆成佛。但是，空始教明因緣生萬法，緣生無自性，萬法唯是假名，其體畢竟是空。⁸再者，般若的空始教如由本體界看，迷悟染淨，本無差別，生佛本來同一體，一念不生即是佛，一超直入如來施，這也是頓教所說的境界。⁹

大乘終教又稱熟教、實教，是大乘終極之教門。此教認無性有情與定性二乘悉當成佛，故言一切眾生皆可成正覺。又指出真如隨緣而生起諸法，萬象即是真如，理事不隔，性相融通。此教多論法性而少及法相，所說法相亦會歸法性。其所說八識，通於如來藏，隨緣而成立，兼具生滅與不生滅二義。因此，相對於前所述之始教，謂之大乘終教。以上始、終二教都是依諸經教言說，漸次修行成佛，故皆稱之為漸教。

頓教乃指頓修頓悟之教門，離言離相、頓顯頓成，闡明一念不生，不依階位、次第而說，故名頓教。該教不談法相，惟辨真性，沒有八識、二無我差別，亦不立五法、三自性之門路，不設斷惑證理之階位，不同於始、終二教之漸次修成，更異於圓教之圓明具德，故另立為一教。

圓教又稱一乘圓教，乃圓融無礙之教門。此教明性之圓融，隨緣起而成無盡法界，彼此之間不相連礙，相即相入，如因陀羅網，重重無際，微細相容，主伴無盡。在此教中，明一位即是一切位，一切位即是一位，十信滿心¹⁰即攝五位成正等覺，因此稱之為圓，此乃《華嚴經》所言之旨。¹¹

⁷ 參閱藍吉富主編，《中華佛教百科全書③》（臺南：中華佛教百科文獻基金會，1994年），頁1044。

⁸ 參閱朱世龍，〈華嚴概要〉，《華嚴學概論》，《現代佛教學術叢刊32》（臺北：大乘文化出版社，1981年），頁105-139，尤其頁122。

⁹ 參閱李世傑，〈華嚴宗綱要〉，《華嚴學概論》，《現代佛教學術叢刊32》（臺北：大乘文化出版社，1981年），頁155-272，尤其頁228。

¹⁰ 十信者，信心、念心、精進心、慧心、定心、不退心、護法心、迴向心、戒心、願心也。

¹¹ 以上參閱藍吉富主編，《中華佛教百科全書③》，頁1044-1045。

本文針對慈舟的《大乘起信論述記》¹²對賢首五種判教的承繼，討論他說明小乘教與大乘教之間的區別與聯繫是什麼？小乘教如何為大乘教奠定基礎？頓教相對於漸教有何特色？在慈舟的判教中，《大乘起信論》判屬於終教的意義是什麼？最後，結合《大乘起信論》論及念佛的觀點，這一教門在修行中的具體應用是如何體現的？這些研究方向有助於更深入地理解慈舟對於賢首五種判教觀念的解釋及其在大乘佛教中的意義與作用。

二、對賢首五教的解釋

慈舟法師在《大乘起信論述記》中對賢首五教有詳細的解釋，並將其與念佛門相結合，展現了念佛修行的深廣次第。以下依序探討慈舟對五教的觀點。

（一）小乘教

慈舟法師在《大乘起信論述記》裡指出，小教分為兩種：

（一）人天教，為轉惡成善故，以眾生造如來說五戒十善等教，轉惡為善。不學佛法眾生，起惡心，作惡事，結惡果；聞法則轉成善心，作善事，結善果。故、即緣故也。因此故說五戒十善等教，使學人空三途之惡因果，以為歸善之緣。緣、即教，為增上緣，亦即助緣。眾生為因，可轉惡成善；教為緣，即轉惡為善之緣。（二）二乘教，為轉凡成聖故，凡、是一二善道之凡夫人，如前既已轉惡成善，故此但說轉善道眾生，使成出世聖人，乃說四諦十二因緣等教法，使學人空我執，成聲聞四果及緣覺等，為出世聖人。我執不空，生死不了，四諦十二因緣法中，廣破我執，以為入聖之緣。¹³

慈舟在小教乘中所提到的「人天教」與「二乘教」，是非常獨特的區分。通常來說，小教乘的討論主要集中在「二乘教」，而慈舟卻將「人天教」包含在其中，並特別強調其重要性。這一切的根本在於通過五戒十善等教義來轉化眾生心中的惡念。當我們心中充滿善良的念頭時，生活便會散發出光輝，通過如何將惡轉為善，更是實踐者在修行道路上打下堅實的根基。慈舟教導我們，「作善事，結善果」，這不僅是因果法則的簡單陳述，更是對每一個人追求心靈成長的鼓勵。正因如此，他才說：「故說五戒十善等教，使學人空三途之惡因果，以為歸善之緣。」

¹² 本書於民國 37 年（1948 年）冬季在「古臺岩」講授，由弟子們整理而成。彼時，慈舟法師年屆 72 歲，其思想已臻成熟。因此，選擇該書作為探討對象，深入研究慈舟法師的華嚴五教判觀念。值得注意的是，此時距離慈舟法師圓寂僅有十年。

¹³ 釋慈舟，《大乘起信論述記》，《慈舟大師法彙》（臺北：財團法人佛陀教育基金會，2014 年），頁 1-419，尤其頁 13-14。

因緣法則是佛教的核心教義，教導我們一切事物都並非孤立存在，而是因各種因緣的相互作用而發生。這裡的「故、即緣故也」，不僅是一個簡單的公式，更是強調學習和實踐佛法的重要性。作為「增上緣」和「助緣」的教化，通過五戒和十善的修行，修行者可以有效避免惡果，減少未來輪迴中的痛苦——這就是所謂的「空三途之惡因果」。而「以為歸善之緣」，正是讓眾生實現善果積累的關鍵的一環。當修行者能夠轉化心中的惡念，積累善業時，他們不僅改變了自己的人生軌跡，也在積極地影響著周圍的世界。每一個善行都是在為未來播種希望，讓人生充滿光明和正能量的源泉。這一切都充分體現了佛教教義中深刻的因果法則和修行方法，幫助每位修行者在精神上不斷成長，邁向解脫之道。

有關「二乘教」的詮釋，慈舟指出二乘教的核心在於幫助凡人轉凡成聖。這裡的「凡人」指的是那些尚處於一二善道的眾生。經過前面的教導，眾生已成功地將惡轉為善，而二乘教的目的是進一步引導他們沿善道前行，最終成為出世的聖人。

在這一過程中，慈舟指出釋迦牟尼佛以四諦和十二因緣等教法，幫助行者破除自我執著。四聖諦的教義在於揭示痛苦的現象、產生的原因、痛苦的消除，以及通向涅槃的方法。只有當我們學會了放下「我」的執念，才能真正超越生死的束縛。「我執不空，生死不了」這一深刻的道理，表明自我中心的觀念是輪迴與痛苦的根源。在我們執著於自我的時候，便無法看清生命的真實面貌，無法破除內心的困擾與煩惱。四聖諦與十二因緣的教義，破除自我的執著，是修行者通向聖境的重要途徑。通過實踐這些教法，修行者消解內心的糾結與煩惱，最終實現從凡夫到聲聞或緣覺的蛻變，邁向覺悟之路。

慈舟把小乘教分為「人天教」與「二乘教」，應受圭峰宗密影響。圭峰宗密所設立的五教，比之於賢首五教，則有異同。宋代的淨源在其《華嚴原人論發微錄》指出：「佛教自淺之深，略有五等：（一）人天教；（二）小乘教；（三）大乘法相教；（四）大乘破相教；（五）一乘顯性教。前之四教，皆斥偏淺，後一顯性，方彰圓深耳。略有五等，不說別教一乘，故云略也。小乘教即賢首愚法，攝初人天教；大乘法相，即賢首分教；大乘破相，即賢首始教；一乘顯性，即終、頓、圓，同教一乘。」¹⁴這裡可以得知宗密的五教將人天教與小乘教分開，但他將人天教提至五教裡，因而慈舟合供之，將「人天教」與「二乘教」置於「小乘教」。

（二）始乘教

從小乘教到始教乘，慈舟有如下解釋：

¹⁴ [宋]淨源述，《華嚴原人論發微錄》，《新纂卍續藏》冊 58，第 1031 號，頁 727 上 8-14。

始教，為轉小成大故，以上小果聖人，自利不圓，又不利他，如來教化眾生，節節接引，更使空我執之小乘聖人，兼破法執，乃轉小成大，故說唯識等教，以明萬法皆是唯識變現。唯者，獨也；獨有八識心，而無萬法故，謂十法界依正二報，色空諸法，皆阿賴耶識變現之相分；見聞覺知，皆阿賴耶識變現之見分。既是唯識變現，則見相二分，皆虛妄不實可知。既知依正二報，見聞覺知，虛妄不實，唯識變現，則心不被見相二分法轉，而悟萬法唯識，即空法執。若執見相二分為實有，仍為小乘法執；大乘不執，故唯識法空之教，以為入大乘之助緣。法空空已，更有執空者，即始教之般若空宗，如是空相二宗，皆為始教。¹⁵

始教的核心在於幫助修行者從小乘的自利走向大乘的自他兼顧。小乘的聖人往往側重於個人的解脫，但未能達到圓滿的境界，無法廣泛利他。雖然他們已經獲得跳脫輪迴，但由於局限於自我解脫，未能體現到普世的慈悲與智慧。因此，為了實現「轉小成大」，釋迦牟尼佛採取了唯識方法來進行教化，逐步引導他們走向更高深的境界。換言之，始教透過不斷接引，空掉我執的小乘行者，逐步破除法執，從而實現從小乘到大乘的境界邁進。

始教特別強調「破法執」的重要性，鼓勵小乘聖人進一步破除對法的執著。當我執和法執都被克服時，修行者才能接觸到大乘的教義。因此，始教提到的「唯識」思想，正是為了闡明萬法皆是唯識的變現。在這一教義中，所有的現象和體驗，其實都是心識的投射。通過理解唯識的教導，修行者可以認識到外在世界和內心世界的關係，從而轉化視野，達到更高的境界。

就唯識的核心觀念，即一切現象的存在都是依賴於八識心的變現，而非獨立存在的實體。此處的「唯」指的是唯一、獨特，意味著只有八識心的存在，而其他法則和現象則是依於心的顯現。在唯識論裡的八識，包括色慮識（感知）、阿賴耶識（根本識）等。所有的認知與體悟都來自於心識的作用。因此，十法界眾生的不同存在狀態，包括佛、菩薩、聲聞、緣覺、天、人、阿修羅、餓鬼、地獄等正報身心；以及眾生所依賴的依報環境，無論色法與空法皆由阿賴耶識的變現而成，亦即所有的現象（見相）和個體的感知（見分）都是阿賴耶識所顯現的結果。即便我們經歷並觀察到的，都是基於心識的作用，反映出「所見」並非真實存在，而是心識的投射。既然一切現象都是心的顯現，那麼這些現象的實質都是虛妄的。因此，無論是外在的物質世界還是內在的感知體驗，皆無法被視為絕對真實。

¹⁵ 釋慈舟，《大乘起信論述記》，《慈舟大師法彙》，頁 1-419，尤其頁 14-15。

這段話從唯識的角度闡釋了萬法皆由阿賴耶識的變化所顯現的觀點，強調修行者破除對自我的執著，洞悉一切現象的虛幻性，從而走向更深的覺悟和解脫。

（三）終乘教

慈舟對於終乘教的解釋是：

終教，為轉權成實故，遇小教機，權為之計，轉惡成善，轉凡成聖，於始教之機，權為之計，轉小成大；皆為權教。今乃轉權教之機，而入實教，令不著空有，說唯心等教。唯心與唯識，亦通亦別，通則識即是心，心即是識；別則心指真心，識為真妄和合。

此教，說空非斷空，說有非實有；心能隨緣現有，而不變真空，故云萬法唯心，三界唯心，此皆本空真心隨緣，而有三界萬法。見聞覺知之見分，乃真心隨緣而成；及依報之相分，亦真心隨緣而成。唯心，無見相二分，而非斷滅之無。始教法相宗，著有；空宗，著空。唯心乃不著有，亦不著空，而亦空有不礙，使學人等空「空執」，以為入中道之助緣。故終教，是令眾生入中道之增上緣。¹⁶

就終教而言，主要在於「轉權成實」，如果是針對小教根機的眾生，權計方法是轉惡成善、轉凡為聖。這種方法不僅用來引導人天乘從惡向善，還能促進二乘「轉小成大」。慈舟提到的「轉權教之機，而入實教」則是透過權巧方便讓修行者進入實教，不再執著於空有的對立思維，而是以唯心來教化。唯心與唯識的關係被慈舟深入地探討，強調它們之間的相互依存性的「通」，及不同層次「別」的理解，進一步解析唯心與唯識的核心概念。

首先，在「通則」的部分，強調了心與識的同一性。唯心論認為，所有的現象和存在都是由心所生發，因此在這種理解中，「心即是識，識即是心」。這表示心的狀態決定了識的運作，人的認知和情感直接受到心的影響。這個觀點強調了心的主導作用，意即外部世界的所有現象和我們的內在經驗彼此密切相關，無法分割。在這種解釋中，心和識的界限變得模糊，它們是一個整體，互為影響，呈現出一個相互依存的關係。

慈舟指出在終教的境界裡，所謂「說空非斷空」，意在強調空性並非斷滅之空，空並無虛無或不存在之義，而是指事物沒有自性。空性意味一切現象皆依緣而生，修行者得以超越對絕對之執著，洞悉諸事皆由多重因緣所構成，隨時隨地處於不斷

¹⁶ 釋慈舟，《大乘起信論述記》，《慈舟大師法彙》，頁 1-419，尤其頁 15-16。

變化之中。因此，此處所謂「非斷空」，乃是對於空性之誤解之批判，認為「空」實為一種動態而流動的存在。慈舟隨後又言「說有非實有」，深入闡明對「有」之見解。「有」並不是指具體的、絕對的存有，而是指一切具體的現象和狀況都是暫時的、相對的。因此，「非實有」乃不執著於所有的具體存在，「有」之存在為流動，非具固定之本質。進一步而言，「心能隨緣現有，而不變真空」，強調心能夠根據緣起而展現出不同的感受與認知，然其本質之「真空」則始終不變。此中之「真空」，即為清淨心之狀態，無被外界現象所污染之存有。

慈舟又指出「萬法唯心，三界唯心，此皆本空真心隨緣，而有三界萬法」，強調所有現象的根源皆出於心，意即萬法是由心所變現。萬法指的是一切存在的事物，而三界則通常指的是欲界、色界和無色界，這三種存在層次都離不開心的作用。可見，「本空真心」是指心的本質是空靈無相的，它能隨著外在緣起而展現不同的現象。

慈舟接著言，「見聞覺知之見分，乃真心隨緣而成」，意指見聞覺知之所謂「見分」，皆由真心隨萬緣而反應生成。此見聞覺知，隨外境變化而生，真心則為自性清淨之心，明妙虛徹，靈通無障，離虛妄想。故雖受外境的影響，然其根本來源，實乃真心之所引。至於「依報之相分，亦真心隨緣而成」，乃表示環境之依報，亦是基於真心隨著各種因緣而變現。無論我之內在體驗，或外在之結果，皆由真心所引導，隨因緣殊異而顯現出各種不同之境。此言意在指出，修行者須明察心之流動，認識內在之狀態，所及之環境，皆與真心之引導息息相關，乃至塑造其外在之因果結果。

慈舟特別強調「唯心，無見相二分，而非斷滅之無」，強調唯心教義的深層內涵。「無見相二分」意指在唯心的當下已沒有見分與相分，但沒有見分與相分不是斷滅之論；也不是將心與識、心與外界簡單地二分開來，而是看作一個整體。這即是心的本質無法被簡單地歸類為「有」或「無」，因為心是無分別的，既不完全見分，也不完全是相分，因而這裡的「無」不是斷滅的虛無。進一步強調了心的流動性和變化性，以及如何在遷流變化之中體悟萬法皆空。

最後提到的「始教法相宗，著有」，指始教乘的法相宗執著於有；而「空宗，著空」則指的是另一個極端，空宗執著於空。然而，「唯心」則提供了中道的體悟。唯心教義不僅不執著於有，也不固執於空。唯心的教化「使學人等空『空執』，以為入中道之助緣」，進一步強調了唯心教義幫助修行者去除對空的執著，學會放下對有與空的執著，就能夠真正進入「空有不礙」，指出唯心教義作為證入中道的助緣，亦即終教是令眾生朝向中道的有利條件和助力，幫助修行者超越對有與空的執著，中道之義乃避諸極端，無論於有之執著，抑或於空之妄見皆不取。換言之，「終

教，是令眾生入中道之增上緣」，終教所倡，便是眾生入中道之有利因緣，亦隱含鼓勵修行者證入不偏不倚的中道之意。

（四）頓乘教

從終乘教轉入頓乘教，如何轉入？慈舟提出的見解是：

頓教，為轉滿成頓故，說離言等教，使學人空名言，以為親證之緣。以前小始終教，皆漸次而來，故曰漸教。頓對漸說，漸次修證皆時久功多，故說頓教，使學人頓修頓悟頓證，即轉漸機入頓。若為頓機說漸教即失機，故必說離言等教。

以終教雖云大乘至極，其所說空有不礙之中道，安知不類說食數寶者乎！故禪宗以直指人心，不依文字，專在無言說之自性上用功，然亦有無言之教，即說離言之道，如「一切不可說」，謂但有言說，皆無實義，即無言之教，不同前依言之教。此離言教，使頓機學人空名言，以為親證之助緣。然亦有頓不離漸，以漸修而後頓證故。¹⁷

慈舟這段解釋「頓教」的內涵，有幾層意義：首先明白指出「頓教」是經由漸修而成就，「轉滿成頓」是在已完成的所有基礎、條件上，接續向上一層，達到更高境界。頓教強調離開文字教義，空掉名言作為親證自性的方法。慈舟接著跟前面所述的小教乘、始教乘及終教乘做比較說明，這三種教乘都是屬於漸教，經過長時間的過程，逐漸積累修持的經驗和體悟的智慧。但須特別注意的是，頓教須站在漸教的基礎上，即漸教持續不斷的修行，累積經驗與智慧，當時機和因緣成熟時，就能在一瞬間頓悟真理。總之，「頓」與「漸」此二者之道，密不可分。漸者，乃長時修行，積累智慧，然後方可漸入佳境。然當因緣成熟，頓悟之機運則至，瞬息之間，證悟本性（空性、真如、佛性），恍如曉星初現，照耀心田。頓教乃是提倡修行者於漸中尋頓，於時久工夫中尋得頓悟之境。不過亦有一點須特別注意，不可對具有頓悟根機的人說漸教，這便不是因機設教，是「失機」的錯誤教導。因此，必需教導離言等教，直接體悟，直指心源，不被文字所限，達至無言之境。於無言中見無畏，自然契入，證得真實自在之道。

接著慈舟為了強調「頓教」的特質，他說前面述所的「終教」雖是大乘佛教之極致，但在其所言之空有不礙之中道，難免令人感到如同說食數寶一樣。即是說，雖言大乘高深之教義，然若不明其真義，或徒然追逐文字與概念，如同享用虛幻之食，無法真正滋養內心之道。因而，必須再進一層，接引眾生進入「頓教乘」。以

¹⁷ 釋慈舟，《大乘起信論述記》，《慈舟大師法彙》，頁 1-419，尤其頁 16-17。

禪宗教義為例，「直指人心」而不拘泥於文字言語，超越語言的侷限，體悟至真之自性。這即是「無言之教」，呼應「說離言之道」，雖有言說來教化，但所說內容皆無實義。對於「頓機」的學人來說，「空名言」是讓學人體證超越語言的直觀感悟。因而是「離言之教」可作為頓根者親證的助緣。最後，慈舟說「然亦有頓不離漸，以漸修而後頓證故」，頓者有不捨離漸的方式而證入，覺悟往往是建立在基礎修習之上，透過逐步的修行，最終達到瞬間的明悟。

（五）圓乘教

慈舟對於圓教的詮釋，也依循華嚴教說的判釋，分出同圓與別圓二種，他說：

圓教，為轉偏成圓故，說同圓等教，使學人證知前五，為同一圓滿之緣。又說別圓等教，使學人證知前五，為別別皆圓之緣。偏、指前四教，小教偏於小，始教偏於權，終教偏於漸，頓教偏於頓，皆不圓滿；要轉偏成圓，乃說圓教。

同圓、指《法華經》，會三乘歸於一乘，是為同圓；此教使學人證知前五教中，人天、小乘、權、漸、偏機，入於法華會上，普同授記，所謂單合掌，小低頭，「若人散亂心，入於塔廟中，一稱南無佛，皆已成佛道」等是也。

別圓、指《華嚴經》說，使學人證知前五類之機，別別皆圓；同圓是收五機入一乘，別圓是前五機，一圓一切皆圓，重重無盡圓滿。此教為使學人證知，別別皆圓之增上緣。學者必由解知，乃有修證，證得澈底，方不負己靈。¹⁸

在華嚴宗教義中，圓教概念可分為「同圓」與「別圓」兩類，同圓與別圓的兩種圓教都是對治偏機，提升狹隘或片面的修行見解至圓滿的教義。「同圓」指的是所有教法最終皆回歸於一乘的圓滿境界，特別是天台宗的教義中以《法華經》為例，將三乘教義（聲聞、緣覺、菩薩）融入一乘之中，使學人明白人天教、小乘教、始教、終教、頓教等前五種教法，都是成就、體悟圓滿之教的助緣。然而，就華嚴的教說，前五教不只是各各獨立存在，各具特性，為通向圓滿的教理之助緣，可說是同一圓滿教理的不同展現，形成完整修行的助緣或增上緣。然而，小教之偏在於狹，始教之偏於權，終教之偏於漸，而頓教之偏於頓，各有其局限性，皆無法達至至高的圓滿。因此，須將此偏之教法轉為圓之智慧，進而體現圓教之真義。慈舟接著分述兩種圓教的內涵：

¹⁸ 釋慈舟，《大乘起信論述記》，《慈舟大師法彙》，頁 1-419，尤其頁 17-18。

首先，對於天台的同教一乘之圓教，是指《法華經》之義將三乘歸於一乘，是為「同圓」。此教使學人證知前五教中之人天教、小乘教、權教、始教及頓教，悉皆可融入於法華會上，普同授記。所謂單單只是合掌，稍微小小低頭，即能如《法華經》所說「若人散亂心，入於塔廟中，一稱南無佛，皆已成佛道」的教理一樣。

再者，對於華嚴的別教一乘之圓教，是指《華嚴經》教示學人證知前五教中之人天教、小乘教、權教、始教及頓教的不同根機，皆是「別別皆圓」，也就是說前五教的五種根機都能證入圓教，一旦證入則一圓一切皆圓。這跟天台的同教一乘之圓教，只收攝五機證入一乘之圓教不同，故華嚴的別教一乘之圓教是重重無盡圓滿，圓滿的境界層層相疊，無窮無盡。足見，「別圓」之教作為學者證知「別別皆圓」之增上緣。因此，學者必事先審解其義，方能修證其道；證道澈底，方不負己身之慧命。

（六）判釋《大乘起信論》

依慈舟上述所論的賢首五種教判觀點，他依此而判釋《大乘起信論》屬於終教，他說：

此論，即屬第三終教，使終教之學人，空「空執」以為入中道之緣。亦可兼小、始，曰兼前；亦可兼頓、圓，曰兼後。雖是終教，亦兼前後者，以前由小至大，即轉小成大，又轉權成實；若不兼，即不能轉；能轉，即可兼也。後由依言而離言親證，無漸不成頓，無偏不成圓，有心皆成佛，故得通前後也。¹⁹

慈舟指出《大乘起信論》於華嚴的判教系統，是歸為「終教」，引導修行者超越「空執」，以入中道之智慧。然而，此論非止限於「終教」，亦包容小乘教與始乘教（稱之為兼前），以及頓乘教與圓乘教（稱之為兼後）。

其兼前後，在這兩方面的內涵是：

一、兼前（小乘教與始教）：自小乘而至大乘，乃「轉小成大，轉權成實」之過程。由相容並蓄小乘與始教，修行者得以漸修，逐步昇華，終至化為大乘之大悟。因為能「兼」小乘與始教，使之轉入終教的智慧之中。否則，「不兼」即「不能轉」。因而，在終教此一階位，可以相容與轉化小、始教。

二、兼後（頓教與圓教）：藉由對教理之不斷深刻理解，修行者可藉由言教，而達到離言之無上智慧，以證得頓悟與圓滿之智。無漸進則無頓悟，修行的漸進過

¹⁹ 釋慈舟，《大乘起信論述記》，《慈舟大師法彙》，頁 1-419，尤其頁 18。

是頓悟的基礎；無偏執則無圓滿，修行的偏執過程是圓滿的基礎。凡有心修行者皆可成佛，因此「終教」能夠通達前後教義的關係。

綜上所述，《大乘起信論》包容之深，非惟助修行者漸由小乘渡入大乘，亦於其備至時，助其頓悟與圓滿成就。此等兼容並包，極具深遠之影響，能夠適應不同修行階段之學人。使得不同教義之間的聯繫得以體現，顯示出本論的相容與貫通的智慧。

對於五教的彼此相對關係，慈舟說：

一、小教為小，後四為大，曰小大一對。二、始教為大乘之初，終教為大乘至極，曰始終一對。三、始終為漸，頓教為頓，是漸頓一對。四、小、始、終、頓皆偏，圓教為圓，是偏圓一對。²⁰

「小」和「大」代表了相對概念，慈舟總共提出四個關係：一、小教與後四教（小大一對）；二、始教與終教（始終一對）；三、漸教與頓教（漸頓一對）；四、偏教與圓教（偏圓一對）。

小教具有入門的智慧，相對於更高層次教義的後面四教（如始教、終教、頓教和圓教），因而產生「小大」之對比。再者，始教代表了大乘思想的起始，終教則象徵了大乘的最高境界，達到了完全的智慧開顯與徹底覺悟，因而有「始終」之對比。其次，始教與終教是屬於漸教，著重於逐步的理解與實踐，而頓教則是瞬間的覺悟，因而有「漸頓」之對比。最後，四種教義（小、始、終、頓）都具有某種局限性（即「偏」），而圓教則達到圓滿無漏的智慧，因而有「偏圓」之對比。

在華嚴的「法界緣起」思想，任何修行階段的教義都在整體中存在，它們相互聯繫且影響著彼此。修行者可以從小乘開始，透過逐步修行達成始教與終教的層次獲得大悟，或者在特定時刻經歷頓悟。此外，在華嚴宗的圓教觀念裡，任一層次的修行當能進入圓教的實踐，由於無盡法界，性海圓融，緣起無礙，相即相入，如帝網珠，重重無盡，於中明一位即一切位，一切位即一位，故十信滿心，即成正覺。因而，在圓教的教義上而觀，「圓教義，能攝前四教之義」，「小教，不能攝後四教之義」。²¹

²⁰ 釋慈舟，《大乘起信論述記》，《慈舟大師法彙》，頁 1-419，尤其頁 20。

²¹ 釋慈舟，《大乘起信論述記》，《慈舟大師法彙》，頁 1-419，尤其頁 20。

三、《大乘起信論》的念佛觀

《大乘起信論》關於修持彌陀淨土法門的一段話，常被念佛行者拿來討論，在該論的後面指出：

復次眾生，初學是法，欲求正信，其心怯弱。以住於此娑婆世界，自畏不能常值諸佛，親承供養，懼謂信心難可成就，意欲退者。當知如來有勝方便，攝護信心，謂以專意念佛因緣，隨願得生他方佛土，常見於佛，永離惡道。如修多羅說，「若人專念西方極樂世界阿彌陀佛，所修善根迴向，願求生彼世界，即得往生。」常見佛故，終無有退。若觀彼佛真如法身，常勤修習畢竟得生，住正定故。²²

有關《大乘起信論》這段文字的起源、承繼龍樹的說法等問題，值得在此先做說明。藤原凌雪在其《念佛思想之研究》裡談及《大乘起信論》對於末後勸說往生極樂世界的看法，跟龍樹菩薩《十住毘婆娑論》²³「易行道」的提法相似，對於「不堪正規修行，開示了方便易行之彌陀易行之道」，並且引用前田惠學教授〈《起信論》之勸歸淨土段與〈易行品〉之比較〉的說法，而有如此評論：

唯前田博士將《起信論》放在龍樹以前，說明「〈易行品〉是引延了《起信論》之文章」，現今看出考量本論是受到「易行品」之影響而才有本論之成立。²⁴

藤原凌雪指出：「〈易行品〉中呵責懦弱怯劣菩薩，然而說為攝取「有信方便，易行疾至阿惟越致地者」，與此文之情形頗為彷彿。」²⁵但是應該注意的是「〈易行品〉說：於現身中以聞名稱名而達到不退轉；但本論以不退為目標之事實，其不退之前提，首先要求往生佛國。即依據念佛往生，由往生見佛，以見佛得不退轉，因此說漸漸積修菩薩之行是本論之順序。」²⁶藤原凌雪反對前田惠學的說法，認為《大乘起信論》是早於龍樹菩薩《十住毘婆娑論》，她說《大乘起信論》的內容較〈易行品〉簡單，於諸如來之中，只舉彌陀一佛之名，以及在修持上的詮釋，

²² 馬鳴造，〔梁〕真諦譯，《大乘起信論》，《大正藏》冊 32，第 1666 號，頁 583 上 12-21。

²³ 毘婆娑，譯廣解、廣說、勝說、種種說。註釋經書者，稱為「優婆提捨」；而以律、論之註釋為主者，稱為「毘婆沙」。

²⁴ 藤原凌雪著，印海譯，《念佛思想之研究》（臺北：財團法人嚴寬祐文教基金會，2004 年），頁 121。

²⁵ 藤原凌雪著，印海譯，《念佛思想之研究》，頁 121。

²⁶ 藤原凌雪著，印海譯，《念佛思想之研究》，頁 121。

〈易行品〉比《大乘起信論》所教示的更為詳細，《大乘起信論》在修行上的教示單純化了。²⁷

如果依據前田惠學的說法，《大乘起信論》直接提出阿彌陀佛的教法是為怯弱眾生而開示，因而有易行之「勝方便」。那麼，這個說明應該是被〈易行品〉所繼承，並且在〈易行品〉裡被擴充發展，予以更加詳細的說明。因此，前田惠學將《大乘起信論》置於龍樹菩薩的《十住毘婆娑論·易行品》之前，應是較為合理的說明。當然，馬鳴被認定的生存年代是西元 100~160 之間，以及龍樹的生存年代在西元 150~250 之間，則《大乘起信論》早於《十住毘婆娑論·易行品》所出，本是合理的事。但是，這裡更為重要的訊息是，確立《大乘起信論》是馬鳴所做，此觀點與望月信亨於 1902 年（明治三十五年）發表〈關於起信論之作者〉及 1907 年〈起信論中國撰述考〉等文相背，望月信亨質疑《大乘起信論》非馬鳴所作的主張，在學界引發諸多爭議。前田惠學、村上專精、常盤大定、羽溪了諦、宇井伯壽等學者相繼投入論戰，然因缺乏直接證據，無論支持或反對馬鳴作者說之立場，均難以確立定論，此問題遂成為學界懸而未決的公案。²⁸

《大乘起信論》翻譯於南北朝之際，它的文風迥異，成為一股新思潮。其旨趣宏深，開闢中國佛教發展之新途徑，綿延至今，影響深遠，遍及諸宗派。其義理與修行，所謂「一心二門」、「無念」、「止觀具行」、「熏習真如」、「四信」、「五行」等（下文討論慈舟法師所念佛觀，將會述及），皆為彌陀淨土思想之基石，構其修行體系之獨特風格。

（一）五濁惡世·正信難成

慈舟對這段教示，作出充分的詮釋。首先，指出：

初四句，明行劣。是法，或指全論，或指五行，或指止觀，依此以求正信，未經一萬劫，故未入住。其心怯弱，即懼正信難成。²⁹

這段教示特別指出初學者在面對信心與修行的困難。由於娑婆世界的眾生心性普遍「怯弱」，於成就正信時產生憂慮與不安。這裡提到的「法」意指多種修持方法，包括《大乘起信論》中的五行，施、戒、忍、進和止觀，五種修持方式。這些修行方法特別針對那些信心尚未成就的、不定聚的行者，提供了一條明確的

²⁷ 藤原凌雪著，印海譯，《念佛思想之研究》，頁 120-121。

²⁸ 藤原凌雪著，印海譯，〈第四章 諸論師的念佛思想·第四 大乘起信論之念佛說〉，《念佛思想之研究》，頁 115-122，尤其頁 115。

²⁹ 釋慈舟，《大乘起信論述記》，《慈舟大師法彙》，頁 1-419，尤其頁 404。

修行道路。透過這些修持，修行者能夠在初期的修行階段培養信心，逐步達到不退的境界。

由於這些方法若未經歷一萬劫的持續修持，³⁰修行者往往無法進入菩薩五十二階位中的住位，³¹即菩薩所達到的第一種穩定修行狀態。因此，初學者在其心性怯弱的情況下，必然容易對成就正信感到懼怕，並深具不安感。慈舟接著指出：

次五句，舉處，釋成懼退所以。以住此堪忍世界，五濁惡世，退緣頗多，自恐不能常值諸佛，親承供養，培植福慧；不但不能成就信心，反欲退失信心。³²

修行者在五濁惡世中所面臨的挑戰與懼怕，為生活在這個充滿煩惱和不善的世界（即五濁惡世），修行者面對的退緣非常多，這使得他們更感不安。修行者擔心自己無法時刻親近佛陀，缺乏福德和智慧來修行，進而導致信心的喪失。這些困難甚多，包括生活在五濁惡世的外在環境的影響，以及內心的煩惱、目標的模糊、缺乏善知識的引導、未能體會到修行的果報等困境。因此，修行者在五濁惡世中需要有效的策略來應對這些挑戰。以下便提出了念佛方便，來護持修行者的信心。

（二）念佛方便·護持信心

因而，慈舟對此解釋說：

論主欲喚醒欲退之人，乃曰當知如來有殊勝方便，可以防退。方者，法也；便者，用也。如來八萬四千，無量法門，無非方便，然念佛因緣，為一切方便中之勝方便，能攝受護持信心。³³

強調在如來的八萬四千無量法門的種種方便法中，「方」指的是方法或法門，「便」則是實際運用這些法門的方式。在這麼多的法門中，念佛是方便中的勝異方便，因為此法簡便易行、增長福德智慧、成就正念，建立信心、直接與阿彌陀佛的慈悲與智慧建立聯繫。

³⁰ 這裡「一萬劫」的說法是《大乘起信論》所言：「所謂依不定聚眾生，有熏習善根力故，信業果報，能起十善，厭生死苦、欲求無上菩提，得值諸佛，親承供養修行信心，經一萬劫信心成就故，諸佛菩薩教令發心。」（馬鳴造，〔梁〕真諦譯，《大乘起信論》，《大正藏》冊 32，第 1666 號，頁 580 中 19-23）。

³¹ 案：在佛教修行中，眾生的修行狀態可分為邪定聚、不定聚和正定聚三種類型。在不定聚的修行階段，修行者需要長達一萬劫的修行時間，才能於十信位中建立起堅定的信心，當修行者積累了足夠的智慧與信心後，便能進入三種發心的正定聚階段，實現不退位於十住中。

³² 釋慈舟，《大乘起信論述記》，《慈舟大師法彙》，頁 1-419，尤其頁 404。

³³ 釋慈舟，《大乘起信論述記》，《慈舟大師法彙》，頁 1-419，尤其頁 405。

因而，慈舟接續有很長的一段解釋，以下分別闡述：

上科泛論十方淨土，此科專指極樂淨土，故引經證他方淨土，亦即正說彌陀淨土，以此修行決定不退。然此方便又二：一事二理，先八句約事念；又二：先五句念佛因，若人專念極樂世界阿彌陀佛，依正皆妙有事。此經先說此事，即舉果勸樂以生信；次勸願，願生彼國土；次勸行，即念佛名號，以七日一心不亂之行，為殊勝方便，三根普被，五教通收。³⁴

從泛論十方淨土談到極樂淨土，強調念佛修行的重要性。極樂淨土作為阿彌陀佛所建立的淨土，只要專注於極樂淨土的修行，便能夠確保不退轉。接著，就勝方便分為事、理兩個面向。首先八句是就事念而論，即具體描述念佛的事相，接著先解釋前面五句有關念佛的住生因，當修行者專注於念阿彌陀佛，可以感受到極樂世界的依報與正報的莊嚴，這被視為妙有的事相。

以西方極樂世界的依正莊嚴而激發信願，從果地來建立行者的信心；其次，勸導行者發願往生淨土；最後，闡述念佛名號的修行方法，並特別強調「七日一心不亂」的要旨，認為此法門的殊勝方便易行，能普被三根、為小、始、終、頓、圓五教所涵攝，是殊勝的修行方便。這種次第安排，體現了淨土宗漸修漸悟的修行次第，先以願力引導，再以方便法門攝持，最終達到一心不亂的境界，體現了淨土法門「信願行」三資糧圓滿的修行特色。

（三）賢首五教·應機念佛

接著，慈舟將賢首的五種教判來比擬說明各種念佛的境界：

如小教機，稱名緣境念佛，可生極樂化土，而見化佛。

始教機，攝境唯心念佛，即攝極樂依正，會歸一心，故曰「唯心淨土，自性彌陀」。極樂雖在十萬億土外，皆不出心外，心包太虛故，彌陀心同我心，攝土攝佛，皆在心中，唯心真義，唯大乘人知，小乘四果尚莫能測。

終教機，心境無礙念佛，即理事無礙，心即是理，極樂依正是事，理事融通，即是中道，故曰心境無礙。

頓教機，心境俱泯念佛，即是真空，心境皆不可說。

圓教機，重重無盡念佛，能念之心，十界互融，所念極樂依報，即華藏世界，塵剎互融；彌陀正報，與塵剎諸佛，互為主伴，故念一彌陀，即念十方一切諸佛；念一極樂世界，即念十方一切世界：隨心力之小大，皆得成就。³⁵

³⁴ 釋慈舟，《大乘起信論述記》，《慈舟大師法彙》，頁 1-419，尤其頁 407。

³⁵ 釋慈舟，《大乘起信論述記》，《慈舟大師法彙》，頁 1-419，尤其頁 407-408。

慈舟闡述念佛法門在不同修行層次的境界和特點，就小教機而觀，此層次的修行者以「稱名緣境念佛」為方法往生西方淨土，所見的是化佛。這代表初步的修行階段，對境念佛，往生相土。就始教機而言，此層次修行者採用「攝境唯心念佛」的方法。他們能夠攝取西方淨土的依正莊嚴，歸於一心，達到「唯心淨土，自性彌陀」的境界。雖然極樂世界看似遙遠，在十萬億佛土之外，但實則都在修行者的心中，因為心能包容太虛的一切。這體現了對唯心淨土的理解，認為極樂世界並非外在的實體，而是修行者內心清淨的體現，彌陀佛也存在於修行者心中。此境界是唯有修持大乘佛法的行者才能理解，小乘佛教的四果阿羅漢也都難以企及。就終教機來看，修行者採用「心境無礙念佛」的方法，達到理事無礙的境界。「心」代表真如本體之理，「境」代表極樂依正之事相，理事二者融通，即為中道，達到心與境、理與事的無礙統一。就頓教機而言，此階段修行者通過「心境俱泯念佛」，進入空寂的境界，心境二者都無法言說，這代表著頓悟的境界，修行者超越了二元對立的分別心，到達了一種空靈寂靜的最高境界。最後，就圓教機而觀，這是淨土念佛法門中最高的修行境界，修行者通過「重重無盡念佛」，達到圓融無礙的境界。「能念之心」與十法界融為一體，所念的西方淨土依報土與華藏世界融通無礙；「彌陀正報」與十方諸佛互為因果、互相依存。因此，念彌陀佛就等於念十方一切諸佛，思惟西方淨土就等於思惟十方一切世界。可見，修行者的成就與自身的願力大小成正比，只要精進修行，都能最終成就佛果。

賢首宗的五種（小教、始教、終教、頓教、圓教）教判，對應五種念佛法門漸進的修行次第，如同階梯般逐步提升，最終達到圓融無礙的究竟境界。它們之間並非相互排斥，而是層層遞進的關係，後一層境界包含前一層，並超越前一層。小教機是基礎，始教機在其上進一步提升，終教機再超越始教機，頓教機是頓悟的特殊途徑，而圓教機則包含了前面所有層次，並達到最高的圓融境界。圓教機並非否定前面的修行方法，而是包含和超越了所有層次，達到萬法歸一的究竟境界。

慈舟接著闡述事一心不亂，以回應上述的五種教判，討論往生報、化二土的問題。

（四）一心專念·迴向極樂

慈舟對於事一心不亂的詮釋，指出：

但能事一心不亂，淨念相繼，必得蒙佛接引，往生西方，隨行深淺，而生報化二土，經云：「不可以少善根福德因緣，得生彼國。」一句彌陀，具足無量福德因緣，以此大善根，迴向願求生彼世界。迴向兼願，願不兼迴向，以念佛善根迴向往生，則迴向中兼願也。以信願行善求生彼土為因。³⁶

³⁶ 釋慈舟，《大乘起信論述記》，《慈舟大師法彙》，頁 1-419，尤其頁 406-408。

這段文字論述了淨土念佛法門「一心不亂」的重要性以及信願行三資糧的相互關係。核心思想可以概括為：只要能夠做到事一心不亂、淨念相繼地念佛，就一定能夠蒙佛接引往生西方淨土；往生的品位高低取決於修行的深度；念佛的功德能夠幫助行者往生，而發願往生是念佛修行的目的。

往生淨土需要「信願行」三資糧的具足，「信」是深信極樂世界真實存在，阿彌陀佛的願力不可思議；「願」，是發願往生極樂世界，遠離娑婆世界的苦難；行，是實際的念佛修行，將信願落實於日常生活中。這三者缺一不可，正如經中所言：「不可以少善根福德因緣，得生彼國。」一句彌陀具足無量福德因緣，由於念一句「南無阿彌陀佛」含攝無量功德，能夠圓滿往生的因緣。慈舟說：「防退方便中勝方便說，當以信願行念佛為宗，近則求生淨土，遠則成就佛果為趣。」³⁷又說：「此論為起大乘信心，無念即體大，向無念上觀想即相用二大，俱在其中；信心不起，以無願故；已有信願，益以觀行，即證佛智之資糧，可見信願行，非僅淨土之資糧也。」³⁸可見，大乘佛法中「信願行」的重要性，並將其與「體、相、用」三大（即體大、相大、用大）相結合，進一步說明信願行不僅是淨土法門的修行資糧，更是通達佛智、成就大乘佛道的根本。

此外，「迴向願求」也是往生淨土的重要條件，迴向是將念佛功德迴向往生極樂世界，而願求則是發願往生的心。迴向與願求相輔相成，迴向中兼有願求，願求中也需要迴向的功德來強化。這種迴向願求的力量，能夠幫助修行者超越心境的對立，直指空寂的佛性，從而與阿彌陀佛的願力相應。

如與上一小節配合來看，從修行層次而論，念佛的功夫與境界可以對應五種根機的分類：初學者從「小教機」的稱名念佛開始，逐步深入「始教機」的攝境唯心，再到「終教機」的心境無礙，乃至「頓教機」的心境俱泯，最終達到「圓教機」的重重無盡。每一層次都有其相應的境界與修行方法，但無論哪一種機，都離不開信願行的根本。

念佛修行是一條從淺入深、從有相到無相的修行道路。通過「事一心不亂，淨念相繼」的念佛功夫，結合信願行三資糧的修持，以及迴向願求的強化，修行者必能蒙佛接引，往生西方極樂世界。而往生的品位，則取決於修行的深淺與願力的強弱。因此，念佛修行者應當以信心為導，以願力為舟，以念佛為行，最終成就往生淨土的殊勝因緣。

³⁷ 釋慈舟，《大乘起信論述記》，《慈舟大師法彙》，頁 1-419，尤其頁 32。補充說明，慈舟在其《佛說阿彌陀經講記》裡提出：「信願行為此經正宗，亦為往生之三資糧。『不可以少善根』者，念佛即多善根；『不可以少福德』者，念佛即多福德。何以故？念佛即得仗佛無量善根福德故。能念為因，所念為緣，能所不二，同一無量善根福德因緣，即得往生。」（釋慈舟，《佛說阿彌陀經講記》，《慈舟大師法彙》，頁 1-88，尤其頁 71-72）。

³⁸ 釋慈舟，《大乘起信論述記》，《慈舟大師法彙》，頁 1-419，尤其頁 99。

（五）生去無二·四料簡說

慈舟接著闡述後面的三句，也是對應著五教判攝來解釋：

次三句，所得果。往，去也；去、生二字，古有四料簡：

一、亦生亦去，如前小教念佛，

二、不生不去，又二：（一）不念佛人可知；（二）明心見性人，如頓教心性本自無生，亦無來去。

三、生而不去，如觀音、勢至，方便生，而實不從他處去也。

四、去而不生，如普賢十大行願，迴向西方，乃方便接引，而普賢普與諸佛為上首，自亦去極樂，而非生也。

以學者紛紜，或云實生實去，或云不生不去。明此四句，則不必強辯！

既生彼國，則常見佛，佛與眾生，皆無量壽，常得供養培福，聞法培慧，一生福足、慧足成佛，與《華嚴經》善財等一生成佛同科，故曰「勝方便」；較三大阿僧祇劫，誠方便中之勝方便也。³⁹

從最初階段的亦生亦去，到頓教修行者的不生不去，再到菩薩的方便示生與究竟義的無住涅槃。這種分類不僅解決了學者對「實生實去」或「不生不去」的紛紜爭論，也顯示了淨土法門的深廣與圓融。

慈舟料簡四種「生」、「去」的內涵：

「亦生亦去」，這是針對初機學佛者的境界，如小教念佛（含人天乘及聲聞乘，如上節所述）。他們通過稱名念佛，往生極樂世界，並從娑婆世界離去。這種情況是「生」與「去」同時發生的。

「不生不去」，這分為兩種情況：一為「不念佛人」，他們既不念佛，也不往生，自然無生無去。這類人尚未進入佛法的修行，未能體會往生的意義。二為「明心見性人」，如頓教修行者，體悟心性本自無生，亦無來去。這是從勝義諦的角度，超越了生與去的對立，顯示了佛法中「無生」的智慧。

「生而不去」，如觀音、勢至等大菩薩，他們雖示現往生極樂世界，但實際上並未從他處離去。這是從方便示現的角度來說，顯示了菩薩的慈悲與智慧，既能利益眾生，又不執著於生滅。

³⁹ 釋慈舟，《大乘起信論述記》，《慈舟大師法彙》，頁 1-419，尤其頁 408-409。

「去而不生」，如普賢菩薩以十大行願迴向西方，雖示現去極樂世界，但並非真正的「生」。這是從究竟義的角度，顯示菩薩的無住涅槃，既不執著於生死，也不執著於涅槃，體現了佛法的究竟圓滿。

通過「四料簡」的分類，闡明了往生的不同層次與境界。同時強調了往生極樂世界的殊勝利益，如常見佛、無量壽、福足慧足、成佛等，進一步凸顯了淨土法門的「勝方便」特質。將其與《華嚴經》中善財童子一生成佛的修行相提並論，顯示淨土法門「勝方便」的要旨。這種修行方法不僅適合初機學佛者，也為高根器者提供快速成佛的途徑。因此，淨土法門不僅是方便法門，更是究竟法門，值得所有修行者深入修持與弘揚。

慈舟接著有如下的詮釋文字：

又彼土黃金為地，不但無惡道，且無女人，故無殺盜淫等，有天然衣食住，故人民不用士農工商以求名利，唯以修行為業，故得一生補處成佛，此皆彌陀慈父四十八願之所成就，不信修此法門者，腦筋錯亂也。⁴⁰

在極樂淨土的理想境界裡，缺乏惡道與女性的存在，人們免於殺戮、盜竊與淫亂等惡行。依靠自然的衣食住，人民不再追求名利，而是專注於修行，最終能夠達成成佛的目標。這一切都是基於阿彌陀佛的慈悲與其四十八願的實現，並指出那些不信奉這一法門的人是腦筋錯亂。

「彼土黃金為地」是彌陀淨土三經所描述的情況，如《佛說阿彌陀經》卷 1：「彼佛國土，常作天樂，黃金為地，晝夜六時天雨曼陀羅華。」⁴¹如此殊勝的修行環境，與現實生活中的痛苦與困擾形成鮮明對比。根本原因在於阿彌陀佛所發的四十八願，這些願景為世人提供了成佛的可能。這些願望體現了無條件的慈悲，並為修行者提供了清晰的方向。

（六）修因證果·三身圓融

上面所談的為「事念」，接下來，慈舟對「理念」作出這樣的詮釋：

次四句，約理念，又二：

先二句，舉修因。若觀彼佛法身理念，常勤修習，即常觀念，而不懈怠為因。
次二句，釋成果。畢竟得生，即生常寂光淨土，得證真如之意，全理即事，

⁴⁰ 釋慈舟，《大乘起信論述記》，《慈舟大師法彙》，頁 1-419，尤其頁 409。

⁴¹ 〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《佛說阿彌陀經》，《大正藏》冊 12，第 366 號，頁 347 上 7-8。

故亦不在報化土外，此即信心成就，曰住正念故，即登初住，永不退轉，直成法身佛。⁴²

念無量壽，為即事之理，法身佛也；

念無量光，為即理之事，報身佛也；

念阿彌陀，即理事不二，光壽不二之中道，化身佛也。

此以三身各別分之，實則一句佛號，舉一即三，全三是一，至於通因果，自他一多義，如前因緣中說。⁴³

就理念而觀，慈舟首先舉出修行的因與果兩部分。若能觀察佛的法身理念，並持之以恆地進行修習，即持續不斷地實踐觀想念佛，即是修行的「因」。「觀佛法身理念」並非僅僅是對外在佛像的觀想，而是對佛的智慧、慈悲與覺悟本質的內在體悟；接下來的兩句則針對修行成果進行深入解析。修行者最終將得生於常寂光淨土，象徵著究竟的覺悟與解脫。這裡的「生」並非指肉體的轉生，而是心靈的徹底轉化與提升，「證真如」則是對宇宙實相的體悟，超越一切二元對立，達到究竟的安樂與自在。當修行者達到這種境界時，即稱為「信心成就」，也就是對佛法的信心完全穩固，不再動搖。這種信心使修行者「住正念」，即始終保持覺知與智慧，不再退轉於煩惱與無明之中。此時，修行者已「登初住」，即進入菩薩修行的階位，並獲得「永不退轉」的保證，最終直達「法身佛」的境界。

接著慈舟以「無量壽」、「無量光」與「阿彌陀」為核心，解釋三身佛（法身、報身、化身）的深義，以及佛號在修行中的重要性。並進一步說明三者之間的關係是不一不異。

「念無量壽」代表的是「即事之理」，即從現象中體悟真理。無量壽象徵著佛的法身，超越時間與空間的限制，是宇宙萬法的真實本性。「無量壽」不僅是對佛壽命的讚歎，更是對永恆真理的體悟。法身佛是佛的究竟境界，超越一切相對與分別，是修行者最終證悟的目標。法身佛是佛的究竟體性，無形無相，卻遍一切處。通過念誦無量壽，修行者能夠體悟到現象背後的真實理體，即「即事之理」。

「念無量光」代表的是「即理之事」，即從真理中顯現現象。無量光象徵著佛的報身，是佛在因地修行圓滿後所顯現的智慧與功德之身。報身佛是佛的智慧與慈悲的具體展現，具有無量的光明與莊嚴。「無量光」不僅是對佛光明的讚歎，更是對佛智慧與功德的體悟。報身佛是佛的智慧與慈悲的具體化，是修行者在因地修行圓滿後所顯現的境界。通過念誦無量光，修行者能夠體悟到真理在現象中的顯現，即「即理之事」。

⁴² 釋慈舟，《大乘起信論述記》，《慈舟大師法彙》，頁 1-419，尤其頁 410。

⁴³ 釋慈舟，《大乘起信論述記》，《慈舟大師法彙》，頁 1-419，尤其頁 410。

「念阿彌陀」代表的是「理事不二，光壽不二」，即真理與現象的完全統一。阿彌陀佛是法身、報身與化身的綜合體現，是佛為度化眾生而顯現的應化身。化身佛是佛在眾生世界中的具體顯現，具有無量的方便與慈悲。「阿彌陀」不僅是佛的名號，更是法身、報身與化身的統一體現。通過念誦阿彌陀佛，修行者能夠體悟到真理與現象的不二性，即「理事不二，光壽不二」。

雖然法身、報身與化身在名相上有所區別，但實際上「舉一即三，全三是一」。一句佛號（如「阿彌陀佛」）即包含了三身佛的全部意義，三者不可分割，相互圓融。這種統一性不僅體現在佛的境界中，也貫穿於修行的因果關係中，並涵蓋了自他、一多等深層義理。此外，三身佛的區分是為了方便理解，實際上三者是統一而不可分割的。例如，念誦「阿彌陀佛」時，既是對法身的體悟，也是對報身與化身的相應，這種統一性體現了佛法的圓融與究竟。

因而，慈舟繼續解念佛行者如何得到救度，通過念佛往生淨土，橫超三界（欲界、色界、無色界）的生死輪迴，直接達到解脫的境界。

（七）念佛救度·橫超三界

慈舟詮釋「橫超三界」的意見如下：

又三界眾生，如竹桿中蟲，欲出竹桿，豎則須通二十五節，橫則唯通一節；故古德以念佛為橫超三界，二十五有法門，況超九界而成佛。縱未能如是圓頓，而生下品，以血肉之軀，而易以蓮花化生之清虛身，何憚而不為。

又況修此法，更得彌陀、釋迦、十方諸佛之所護念，捨此不修，非乘願入塵度生，即似癡狂。

又況欲度生，亦不得不用此法。

論主以此為防退方便，我等當深感大恩，古云：此身不向今生度，更向何生度此身。⁴⁴

上述以「竹桿中蟲」比喻三界眾生的處境，「豎出三界」如同蟲子從竹桿的底部一節一節向上爬，需要經過二十五節（象徵二十五有）才能脫離竹桿。這代表自力修行，需要逐步斷除煩惱，過程漫長而艱難；「橫超三界」則如同蟲子直接從竹桿的側面咬破一節，即可脫離竹桿。這代表念佛往生淨土的法門，依靠佛力迅速超越三界，無需經歷漫長的修行過程。尤為重要的是，即使修行者未能達到圓滿的境界，只要往生淨土，即使是下品下生，也能以血肉之軀換得蓮花化生的清淨之身，脫離生死輪迴。

⁴⁴ 釋慈舟，《大乘起信論述記》，《慈舟大師法彙》，頁 1-419，尤其頁 410。

修持念佛往生淨土的法門不僅得到阿彌陀佛的護念，還得到釋迦牟尼佛及十方諸佛的加持。捨棄這樣殊勝的法門而不修，除非是乘願再來的菩薩，否則無異於癡狂。此外，即使是發願度化眾生的修行者，也必須依靠念佛往生淨土的法門，才能實現度生的願望。

念佛往生淨土的法門是「防退方便」，即防止修行者退轉的殊勝方法。修行者應深感佛恩，珍惜這一法門，並努力實踐。正如古德所言：「此身不向今生度，更向何生度此身。」今生若不把握機會修行，未來可能再無解脫的機會。

總之，「橫超三界」的念佛往生淨土法門，為末法時代的眾生提供了一條簡易、穩妥且迅速的解脫之道。修行者應以信願為基礎，專心持名念佛，將往生淨土作為人生的終極目標。

四、賢首「五教判」與「一心不亂」

蓮池大師《阿彌陀經疏鈔》指出：「一心不亂，亦分五教。今不敘者，以正指頓圓故。」⁴⁵「一心不亂」雖然可以與華嚴五教判相對應，但他並未詳細展開，因為「一心不亂」的核心意義在於「頓圓」，即頓悟與圓滿的特性。這意味著，念佛往生淨土的法門，不僅是漸次修行的法門，更是一種直截了當、圓滿成就的修行方式。

「一心不亂」是《阿彌陀經》中提出的往生淨土的關鍵條件，意指心念專注於佛號，不為外境所擾。蓮池大師認為，這種專注與華嚴宗的「頓圓」思想相契合，即通過一念的專注，即可頓悟佛性，圓滿成就。後世以華嚴思想闡釋念佛法門者，常將「一心不亂」與華嚴五教判並提，以期展現一心不亂之不同境界。尤其以專精華嚴義理的慈舟法師，進一步以賢首五教判來解釋「一心不亂」的證入境界。他的闡釋進一步豐富了「一心不亂」的內涵，並將其與華嚴宗的圓融思想相結合，展現了念佛往生淨土法門的深廣境界。

（一）念佛普被·各機成就

無論是智慧高深的修行者，還是業障深重的凡夫，皆可通過念佛往生淨土，適應不同根器的眾生。慈舟指出：

念佛名號，以七日一心不亂之行，為殊勝方便，三根普被，五教通收，如：
小教機，稱名緣境念佛，可生極樂化土，而見化佛。

⁴⁵ [明] 株宏述，《阿彌陀經疏鈔》，《新纂卮續藏》冊 22，第 424 號，頁 664 上 9-10。

始教機，攝境唯心念佛，即攝極樂依正，會歸一心，故曰唯心淨土，自性彌陀，極樂雖在十萬億土外，皆不出心外，心包太虛故，彌陀心同我心，攝土攝佛，皆在心中，唯心真義，唯大乘人知，小乘四果尚莫能測。

終教機，心境無礙念佛，即理事無礙，心即是理，極樂依正是事，理事融通，即是中道，故曰心境無礙。

頓教機，心境俱泯念佛，即是真空，心境皆不可說。

圓教機，重重無盡念佛，能念之心，十界互融，所念極樂依報，即華藏世界，塵刹互融；彌陀正報，與塵刹諸佛，互為主伴，故念一彌陀，即念十方一切諸佛；念一極樂世界，即念十方一切世界。

隨心力之小大，皆得成就，但能事一心不亂，淨念相繼，必得蒙佛接引，往生西方，隨行深淺，而生報化二土。⁴⁶

念佛名號具有「三根普被，五教通收」的殊勝特性。無論眾生的根器如何，只要專心持名念佛，皆能往生淨土，成就解脫。慈舟根據華嚴五教判，不同根器的眾生通過念佛名號，能夠達到不同的境界，修行者的根機可分為小乘、始乘、終乘、頓乘及圓乘五種情況。

首先，小乘教的根機以「稱名緣境念佛」為主，通過持名念佛與極樂世界的化境相應，修行者可以往生極樂世界的化土，見到阿彌陀佛的化身。

其次，始乘教的根機以「攝境唯心念佛」為特點，強調心中攝取的極樂依報莊嚴與正報莊嚴，與「唯心淨土，自性彌陀」的理念密切相關。極樂世界雖然存在於十萬億佛土之外，但其實也在心中，因為心的本體可以包容一切。當修行者能夠證入這一境界時，彌陀心即為我心，我心即為彌陀心，只有具備大乘根機的眾生才能完全理解這一唯心之義。

接著，終乘教的根機則據「心境無礙念佛」的原則，透體悟理與事之間的無礙關係。這一境界是理事融通無礙，如以極樂世界的依報、正報屬於事相，而心即是理，分別行相而不著相，生死即涅槃，無毫釐差別，理事無礙的境界則是在理事融通之際而證入中道義。

對於頓乘教的根機，則以「心境俱泯念佛」為特徵，既然能夠將能所俱泯，便能證入空性，心與境的空性皆不可言說，達到頓悟的境界。頓教機的修行者通過念佛，體悟到心與境的空性，達到言語道斷、心行處滅的境界。

⁴⁶ 釋慈舟，《大乘起信論述記》，《慈舟大師法彙》，頁 1-419，尤其頁 407-408。

最後論述的圓乘教根機眾生，是以「重重無盡念佛」，因為能念之心在十方世界是互融互攝，所念之極樂依報亦即是華藏世界，彼此塵刹也是互融互攝。進一層言，阿彌陀佛的正報莊嚴與塵刹諸佛是互為主伴，一身與無量身是互為主伴，同而不同，不同而同，因而念阿彌陀佛這一尊佛，即是念十方一切諸佛；念極樂世界這一淨土世界，即是念十方一切淨土世界。依澄觀大師的說法，若就理來說，「理既無盡，以理融事，事亦無盡，故隨一門攝一切門」⁴⁷，頓顯華嚴念佛法門是重重無盡的念佛法。

再進一層而言，以稱名念佛方式修行一心不亂的成效，是特殊的勝異方便，能夠普被上、中、下三種根器的眾生，對應出五種修持情況（境界），即所謂「三根普被，五教通收」。慈舟法師以華嚴五教判強調稱名念佛的修行方式適合不同根器的眾生，指出不同教義和境界的相互關聯。小乘強調信仰的實踐，始乘則深入心的理解，終乘的無礙性促進了理事的整合，頓乘和圓乘進一步揭示了空性及互融的深意。總之，無論眾生的根器如何，只要專心持名念佛，皆能往生淨土，成就解脫。從「稱名緣境」到「重重無盡」，念佛的境界隨根器而提升，最終達到事事無礙的圓滿境界。

（二）五門念佛·教判解析

慈舟根據華嚴宗「小、始、終、頓、圓」的五種判教，對應四祖清涼國師（澄觀，738-839）所開立的五種念佛門。澄觀大師在其論述中將《華嚴經·入法界品》中功德雲比丘所說的二十一種念佛三昧，歸納為五門：指出：一、緣境念佛門；二、攝境唯心念佛門；三、心境俱泯念佛門；四、心境無礙念佛門；五、重重無盡念佛門。⁴⁸澄觀在《華嚴經行願品疏》裡再度提出這五門，修訂為：一、緣境正觀念佛門；二、攝境唯心念佛門；三、心境俱泯念佛門；四、心境無碍（礙）念佛門；五、重重無盡念佛門。⁴⁹

另外，清代中興華嚴的續法大師（1641-1728）在其《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》中提及澄觀大師的教法，指出其五門為：一、緣想境界念佛門；二、攝境唯心念佛門；三、心境無礙念佛門；四、心境俱泯念佛門；五、重重無盡念佛門。⁵⁰此外，在其《大乘起信論疏筆削記會閱》中他也列舉了五門：一、稱名緣境念佛門；二、攝境唯心念佛門；三、心境無礙念佛門；四、心境俱泯念佛門；五、重重無盡念佛門。上述幾種說法，列一表格如下：

⁴⁷ [唐]澄觀述，《華嚴經行願品疏》，《新纂卍續藏》冊5，第227號，頁99下1-2。

⁴⁸ [唐]澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》冊35，第1735號，頁924中15-23。

⁴⁹ [唐]澄觀述，《華嚴經行願品疏》，《新纂卍續藏》冊5，第227號，頁99中17-下1。

⁵⁰ [清]續法集，《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》，《新纂卍續藏》冊16，第311號，頁381上3-5。

五種 教判	慈舟：《大乘起信 論述記》	續法：《楞嚴經勢 至圓通章疏鈔》	續法：《大乘起信論 疏筆削記會閱》	澄觀：《大方廣佛 華嚴經疏》	澄觀：《華嚴經行 願品疏》
小乘教	稱名緣境念佛門	緣想境界念佛門	稱名緣境念佛門	緣境念佛門	緣境正觀念佛門
始乘教	攝境唯心念佛門	攝境唯心念佛門	攝境唯心念佛門	攝境唯心念佛門	攝境唯心念佛門
終乘教	心境無礙念佛門	心境無礙念佛門	心境無礙念佛門	心境無礙念佛門	心境無礙念佛門
頓乘教	心境俱泯念佛門	心境俱泯念佛門	心境俱泯念佛門	心境俱泯念佛門	心境俱泯念佛門
圓乘教	重重無盡念佛門	重重無盡念佛門	重重無盡念佛門	重重無盡念佛門	重重無盡念佛門

這個表格對比了五種教判的不同來源，包括慈舟法師的《大乘起信論述記》、續法大師的《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》與《大乘起信論疏筆削記會閱》，以及澄觀大師的《大方廣佛華嚴經疏》和《華嚴經行願品疏》。主要以小乘、始乘、終乘、頓乘和圓乘，來劃分為五個層次。

從表格中可以看出，三位大德對念佛門的分類基本一致，在「小乘教」念佛情況（名稱）裡，慈舟是「稱名緣境念佛門」，續法（兩部作品）分別是「緣想境界念佛門」與「稱名緣境念佛門」，而澄觀（兩部作品）分別是「緣境念佛門」與「緣境正觀念佛門」。可以看出略有不同，有的強調「稱名」，有的強調「緣想」或「正觀」，但皆著重「緣境」，以「稱名」作為所緣境，這是小乘教的修法，依託名號功德的佛力，往生化土，並見到化佛。

但值得注意的是，澄觀這裡的「緣境正觀」是強調藉由名號而進行觀想。其餘在「始乘教」、「終乘教」、「頓乘教」及「圓乘教」方面，慈舟、續法、澄觀所持的論點都是一致。

慈舟的說法與續法相同，唯有小乘教與澄觀有細微不同。這些差異主要體現在對「所緣境」的具體指示動詞上，主要是「稱名緣境」與「緣想境界」、「緣境正觀」的指示動詞不同。在慈舟跟續法使用「稱名緣境」，強調以佛的名號為所緣境，通過持名念佛來修持，續法進一步解釋：「緣境者，稱名、觀像皆屬外境故。」⁵¹這表明「稱名」與「觀像」都是借助外境的方便來修持。這樣的說法呼應澄觀的見解，「緣想境界」（觀想極樂世界的莊嚴景象或佛的相好光明）與「緣境正觀」（以正觀的方式觀照所緣境，體悟其如理性）強調通過觀想或正觀外境來修持念佛。澄觀的詮釋更注重「觀」的層面，即通過觀想或正觀來攝心。不過，細論之，慈舟與續法使用「稱名緣境」，強調「稱名」與「觀像」並行。澄觀使用「緣想境界」與「緣境正觀」，更強調「觀」的層面。

⁵¹ [清]續法集，《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》，《新纂卍續藏》冊16，第311號，頁381中9。

如果「緣想境界念佛門」的稱名、觀像兩種方法，是藉由外境的方便來修持，則在華嚴的五教判裡被判為小乘教。⁵²無論是「稱名」、「觀像」還是「緣想境界」、「緣境正觀」，都是以佛的名號或極樂世界的依、正莊嚴景象為所緣境，通過外境的專注來攝心，達到初步的一心不亂。

小乘教的念佛門雖然偏重事相，但為後續的「攝境唯心」、「心境無礙」等深層修行奠定基礎。修行者應從「稱名」或「觀像」入手，逐步提升至更高的境界。此外，無論是「稱名緣境」還是「緣想境界」，其核心都是通過外境的方便來修持念佛。這種修持方式與華嚴宗的「理事無礙」思想相通，顯示了念佛門的圓融性。

然而，我們要繼續追問的是，續法對於「稱名緣境念佛門」的解釋如何？他說：

今此文中，約佛教邊，四、五俱通；約機稟邊，唯局持名。然此持名，亦通圓頓，不唯局小，亦開五門：

- 一、持念佛名門，心外有佛名故，小教，事法界觀也。
- 二、攝名歸心門，佛名唯心現故，始教，理法界觀也。
- 三、心名雙融門，即心即佛故，終教。
- 四、心名俱絕門，非心非佛故，頓教，理事無礙法界觀也。
- 五、圓通無盡門，一念心一佛名，遍合法界，無有盡故，圓教，事事無礙法界觀也。⁵³

續法藉澄觀的說法進一步指出《楞嚴經勢至念佛圓通章》的內涵，以華嚴宗的「五教判」為框架，將持名念佛分為五門，對應五教判與四法界觀（事法界、理法界、理事無礙法界、事事無礙法界），從淺至深，從事入理，最終達到圓融無礙的境界。

如就佛智而論，則通於第四、五種念佛門，亦即攝屬於頓教及圓教。但如就眾生根機而論，則《楞嚴經勢至念佛圓通章》專重持名念佛，此持名念佛亦攝屬於頓教及圓教，不僅局限於小乘教的範圍，故亦可開出五門：一、持念佛名門（小教，屬事法界觀）；二、攝名歸心門（始教，屬理法界觀）；三、心名雙融門（終教）；四、心名俱絕門（頓教，屬理事無礙法界觀）；五、圓通無盡門（圓教，屬事事無礙法界觀）。

⁵² 參閱陳劍鎧，〈續法《楞嚴經勢至念佛圓通章疏鈔》判釋「稱名念佛」的義理辨析〉，收入《2019華嚴專宗國際學術研討會論文集（下冊）》（臺北：華嚴蓮社，2019年），頁303-317，尤其頁310-312。

⁵³ 〔清〕續法集，《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》，《新纂卍續藏》冊16，第311號，頁381上7-14。

首先，修行者在心外持念佛名，這對應小乘的修行方式，強調對佛名的具體觀察與誦念，屬於事法界觀，代表著修行者尋求外在的佛陀，屬於外相的修行。

第二，佛名在心中現出，這是始教的理解，強調心乃根本，佛名由心所生。從小乘的外相進入始教的攝心，這是屬於理法界觀，表示通過內心的收攝來體悟佛名的實相。

第三，修行者體悟「心即是佛」，強調心與佛的雙融合一，這種觀念屬於終教的境界。這表明了心與佛之間的無分別，與理事無礙的理解有關。

第四，超越了心與佛的二元對立，即非心非佛的境界，超越心與佛名的對立，這是頓教的體現。理事無礙法界觀強調破除對存在的執著，進入更高的體悟境界。

第五，在這一境界中，每一念心都包含一佛名，念一佛即念一切佛，念一土即念一切土，並遍含法界，無盡無外，屬於圓教。這是屬於事事無礙法界觀，體現了圓融的智慧，所有的法都融通在這一佛念之中。

此外，值得注意的是，續法這裡所言的「一、持念佛名門」的內涵是「心外有佛名故」，跟上文他對澄觀的「緣境念佛門」所指稱的藉由外境的方便來修持，這在華嚴的五教判裡被判為小教，意旨是相通的。⁵⁴

五、結論

本文探討慈舟法師如何詮釋賢首五教判，並以此闡述《大乘起信論》的念佛觀。慈舟法師巧妙地將賢首五教判與念佛法門結合，建構出一套完整的念佛修行次第，展現了念佛法門的深廣與圓融。慈舟法師根據《大乘起信論》的教義，對五教判作出獨特的詮釋，他將《大乘起信論》歸類為終教，但同時指出其兼攝小乘、始教、頓教和圓教，展現了其教義的包容性和圓融性。這也說明了《大乘起信論》非單純地屬於某一教階，而是涵蓋不同的修行階段和根機。

在念佛法門的詮釋上，慈舟法師以「一心不亂」為核心，並根據華嚴五教判，依據前賢將念佛修行分為五個層次：小教機的稱名緣境念佛、始教機的攝境唯心念佛、終教機的心境無礙念佛、頓教機的心境俱泯念佛以及圓教機的重重無盡念佛。這五個層次並非相互割裂，而是層層遞進，彼此包含和超越，最終達到圓融無礙的究竟境界，體現了念佛法門的漸修漸悟，以及頓悟的可能性。

⁵⁴ 參閱陳劍鎧，〈續法《楞嚴經勢至念佛圓通章疏鈔》判釋「稱名念佛」的義理辨析〉，頁 303-317，尤其頁 313-315。

值得注意的是，慈舟法師強調無論眾生的根器如何，只要能夠做到「一心不亂，淨念相繼」，便能蒙佛接引，往生淨土。這體現了淨土法門的「三根普被，五教通收」的殊勝特性。此外，慈舟法師還深入探討了「事一心不亂」與「理一心不亂」的區別與關係。他以「四料簡」來闡釋往生淨土的四種不同情況：亦生亦去、不生不去、生而不去、去而不生。這些不同情況並非相互矛盾，而是從不同角度來詮釋往生淨土的深層義理。

本文透過分析慈舟法師的詮釋，不僅加深了我們對賢首五教判的理解，也展現了念佛法門的深邃內涵。他將五教判與念佛法門巧妙結合，建構出一套系統性、層次化的念佛修行次第，並強調了「一心不亂」的重要性，以及信願行的三資糧，這不僅為念佛修行提供了清晰的指引，也為研究淨土法門與華嚴宗的關係提供了新的視角。慈舟法師的詮釋，突顯了念佛法門的普適性和圓融性，不僅適合初機學佛者，也為高根器者提供快速成佛的途徑。他的詮釋為念佛法門的修行提供指引，這對於現代佛教的修行和研究都具有重要的參考價值。未來研究可以進一步探討慈舟法師的詮釋與其他淨土法門大師的觀點的異同，並探討其在現代社會中的應用價值。同時，更深入地探討《大乘起信論》在慈舟法師詮釋中的特殊地位及其與念佛法門的關係，將有助於更全面地理解慈舟法師的思想及其在近代佛教史上的貢獻。

徵引文獻

（一）古籍（依經號排序）

- 〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《佛說阿彌陀經》。《大正藏》冊 12，第 366 號。
- 馬鳴造，〔梁〕真諦譯，《大乘起信論》。《大正藏》冊 32，第 1666 號。
- 〔唐〕法藏述，《華嚴經探玄記》。《大正藏》冊 35，第 1733 號。
- 〔唐〕澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》。《大正藏》冊 35，第 1735 號。
- 〔唐〕法藏述，《華嚴一乘教義分齊章》。《大正藏》冊 45，第 1866 號。
- 〔唐〕澄觀述，《華嚴經行願品疏》。《新纂卍續藏》冊 5，第 227 號。
- 〔清〕續法集，《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》。《新纂卍續藏》冊 16，第 311 號。
- 〔明〕株宏述，《阿彌陀經疏鈔》。《新纂卍續藏》冊 22，第 424 號。
- 〔宋〕淨源述，《華嚴原人論發微錄》。《新纂卍續藏》冊 58，第 1031 號。

（二）近人著作（專書、論文集等）

- 朱世龍，〈華嚴概要〉，《華嚴學概論》，《現代佛教學術叢刊 32》，臺北：大乘文化出版社，1981 年，頁 105-139。
- 佛陀教育基金會編，《慈舟大師法彙》，臺北：財團法人佛陀教育基金會，2014 年。

李世傑，〈華嚴宗綱要〉，《華嚴學概論》，《現代佛教學術叢刊 32》，臺北：大乘文化出版社，1981年，頁155-272。

梅光羲，〈華嚴宗教義略說〉，《華嚴學概論》，《現代佛教學術叢刊 32》，臺北：大乘文化出版社，1981年，頁1-18。

陳劍鎧，〈慈舟法師對十念法、一心不亂、念佛三昧及賢首五教判的詮釋〉，《2024首屆華嚴學與佛教中國化學術研討會會前論文集》，武漢：武漢市佛教協會主辦、武昌佛學院協辦、武昌佛學院尼眾部（武昌蓮溪寺）承辦「2024武昌佛學院尼眾部創辦100週年院慶暨第二屆華嚴學與佛教教育學術研討會」，2024年9月28-29日。

陳劍鎧，〈續法《楞嚴經勢至念佛圓通章疏鈔》判釋「稱名念佛」的義理辨析〉，《2019華嚴專宗國際學術研討會論文集》下冊，臺北：華嚴蓮社，2019年，頁303-317。

藍吉富主編，《中華佛教百科全書③》，臺南：中華佛教百科文獻基金會，1994年。

藤原凌雪著，印海譯，《念佛思想之研究》，臺北：財團法人嚴寬祐文教基金會，2004年。

懺摩，〈賢首宗的五教十宗判釋〉，《華嚴宗之判教及其發展》，《現代佛教學術叢刊 34》，臺北：大乘文化出版社，1978年，頁1-7。

釋東初，《中國佛教近代史（下）》，臺北：中華佛教文化館，1974年。

道元禪師的「海印三昧」理解 及其對東亞近代哲學的影響*

國際華嚴研究中心 助理研究員
東京大學綜合文化研究科 客座研究員
邱奕菲

摘 要

活躍於日本鎌倉時代的道元禪師，作為日本佛教思想史上最富創造性的思想人物之一而廣為國際所知。相較於現今學界研究多注重道元思想的獨特創造性，本論文將目光轉向相較之下較少數的、從大乘或漢傳佛教思想史之問題意識脈絡來定位道元思想的相關研究。另一方面，在目前的道元思想相關研究當中，道元《正法眼藏》中的「悉有佛性」詮釋一直是注目的焦點所在。對此，本論文試圖從佛性本有／始有問題來重新審視道元的「悉有佛性」詮釋，藉此導向過去較少人注意的、道元《正法眼藏》中的「海印三昧」解釋，並論及近代日本京都學派在汲取道元禪學過程中所顯示出的，其與華嚴思想的親和性。

關鍵詞：道元、正法眼藏、已事究明、京都學派、海印三昧

* 本文撰寫期間受到國科會編號 114-2917-I-564-036 計畫補助，特此致謝。

一、近現代哲學思想研究中道元的獨特性

活躍於十三世紀日本鎌倉時代的道元（Dōgen，1200-1253年），自少年時期起因為對當時的佛教主流天台宗所引發的本覺／始覺問題感到困惑，二十五歲時毅然決定渡海前往中國求法。幾經波折後，道元最終拜師於南宋曹洞宗僧人天童如淨（1163-1228年）門下，並於西元1227年歸國傳法，被後世弟子尊奉為日本曹洞宗始祖。¹

如所周知，《正法眼藏》²為道元禪師自青壯年至辭世期間所撰，是其思想體系之集大成之作。然而，道元在這本著作裡多次忽視漢文語法，恣意（或有意）偏離一般語意理解、創造性地詮釋漢傳佛教典籍中的關鍵詞彙，使他的思想顯得不拘傳統且晦澀難解。³因此，儘管道元被後世奉為日本曹洞宗的始祖，並受到一定程度的尊崇，但其思想卻長期未受到相應的重視與討論，可說沉寂了相當長的一段時期。直到近代，隨著西方思潮席捲東亞，日本知識分子們在面對本國歷史文化危機時，發現道元對佛教的獨特詮釋在哲學等層面上，與西方思想之間具有可對話的潛力，遂使其思想作為日本具代表性的思想之一，重新受到各界重視。例如，被視為京都學派成員⁴的和辻哲郎（Watsuji Tetsurō，1889-1960年）自1920

¹ 根據日本學者井上克人（Inoue Katsuhito，1949-2023年）對道元禪師傳記《建誓記》的考證，少年時期的道元花了六年時間於佛教重地比叡山修習當時的主流思想天台宗，從而對天台本覺思想「本來本法性，天然自性身」產生了疑問，認為既然如此又何須修行？另外，根據傳偉勳教授同樣對《建誓記》以及《三祖行業記》的考察，漢譯《涅槃經》中著名的「一切眾生，悉有佛性」一語，不僅是本覺思想的起源，在興起於日本平安時代末期的天台本覺思想中，更轉變為「人人本來覺有佛性，不待修行」之意，因此導致了後人要如何綜合本覺／始覺，即如何說明修行有重要性卻又不失本覺立場的修證問題。參見：井上克人，《露現と覆蔵：現象学から宗教哲学へ》（大阪：関西大学出版部，2003年），頁117-118。傳偉勳，《道元》（臺北：東大圖書公司，1996年），頁9。此外，井上教授同書中接著指出，道元從批判天台本覺立場出發的修證論，其背後更蘊含了何謂「本覺」、「真如」，甚至是「法性」的存有論問題。井上教授認為道元對這些問題的思考體現在他稱為道元的「絕對現在之顯然如實的全機現」（絶対現在の端的如實な全機現）思想中，限於篇幅本文不另做探討。

² 道元的《正法眼藏》與成書時間更早的中國南宋禪師大慧宗杲的《正法眼藏》同名。根據道元《正法眼藏》的中譯者何燕生教授所述，道元還另有一本以漢文寫成的《正法眼藏》（一般稱為《真字正法眼藏》以示區別），現今學者多認為漢文版的《真字正法眼藏》應是日文版的《正法眼藏》的底本。儘管《真字正法眼藏》裡有十餘則公案顯然引自大慧宗杲的《正法眼藏》，然而若就對同一公案的解釋及其觀點而言，道元與大慧宗杲兩人之間並無太大的思想影響關係，毋寧說道元有藉由取同樣書名但內容對同一公案做不同解釋的做法，來穿越時空與大慧宗杲辯論究竟孰為正法的意圖。參見：何燕生，〈譯者序〉，《正法眼藏》（北京：宗教文化出版社，2003年），頁21-22。

³ 關於《正法眼藏》裡被道元創造性地詮釋的漢傳佛教詞彙，何燕生教授初步整理出有：「即心是佛」、「諸惡莫作」、「悉有佛性」、「諸法實相」……等。相關內容參見：何燕生，〈譯者序〉，《正法眼藏》，頁11-26。

⁴ 京都學派是外界冠上的稱呼，主要係指以長年任教於京都帝國大學的西田幾多郎為中心的思想社交圈，因此成員範圍依各方標準不同而有所變動。

年代初起於日本雜誌《新小説》與《思想》中連載的道元系列論文，其內容透過西方哲學觀點，將道元《正法眼藏》之〈佛性〉卷所詮釋的「悉有佛性」，其中的「悉有」理解為德國哲學裡所謂的「普遍的實在」(All-sein)，是近代日本學者當中以東西哲學對話角度來重新發掘道元思想的先驅者之一。⁵

如今，道元禪師作為日本佛教思想史上最富創造性的人物之一，已廣為國際所知。例如已故學者傅偉勳（1933-1996年）便認為：「如要講求本土佛教的創新發展，日本佛教可為最佳借鏡。日本佛教思想之中，道元禪學的哲理最為深奧」。⁶此外傅先生認為，被視為京都學派創始人的西田幾多郎（Nishida Kitarō，1870-1945年），其晚期思想「絕對矛盾的自己同一」辯證法（有時簡稱為「矛盾的自己同一」辯證法，即西田晚期為了對自身哲學的核心概念「場所」邏輯作進一步深化解釋而再發展出的辯證邏輯），⁷是「西田本人以西方哲學表達方式建構日本禪本位思想而成的」。⁸傅先生此處所指具日本特色的「日本禪」，乃基於道元故意誤解漢典詞彙所導出的獨特思想，他稱道元為「創造的解釋家」；而傅先生本人則從十三世紀的道元禪學到二十世紀的西田「絕對矛盾的自己同一」辯證法，這樣的創造性的時代思想演變中汲取正反面教訓，進而發展出他認為能用來統合不同時代思想流變的「創造的解釋學」。⁹

雖然傅偉勳先生並未明確提起，但是上述他將道元禪學透過思想史脈絡連繫到西田「絕對矛盾的自己同一」辯證法的作法，實際上已觸及到了影響日本近現

⁵ 這些刊載於《新小説》與《思想》的道元系列論文有：〈入宋求法的沙門道元〉（入宋求法の沙門道元，刊於《新小説》1921年2月～6月號）、〈禮拜得隨〉（礼拝得隨，刊於《思想》1923年1月號）、〈道元的「佛性」〉（道元の「仏性」，刊於《思想》1923年4月號）、〈道元的「道得」〉（道元の「道得」，刊於《思想》1923年5月號）、〈道元的「葛藤」〉（道元の「葛藤」，《思想》1923年6月號）。並且這些短篇論文後來被和辻彙整起來，添寫成為單篇長篇論文〈沙門道元〉，收入和辻於1926年刊行的《日本精神史研究》。

⁶ 傅偉勳，《道元》，頁1。十二～十四世紀以鎌倉地方為政治及宗教中心的日本鎌倉時代，是日本佛教史中各種本土宗派興起的黃金時代。除了原先八世紀奈良時代的古京（平城京，現奈良）六宗：三論宗、成實宗、法相宗、俱舍宗、律宗、華嚴宗，以及八～十二世紀平安時代遷至新京（平安京，現京都）後興起的天台宗和真言宗以外，淨土宗、淨土真宗、禪宗、日蓮宗等，都是後來興起於鎌倉時代，逐漸走向日本在地化的新興宗派。參見：釋聖嚴，〈日本佛教史〉，《現代佛教學術叢刊》第82期（1980年10月），頁115-231。

⁷ 參見：邱奕菲，〈西田哲學「無的場所」中的華嚴思想——「矛盾的自我同一」邏輯〉，《2023國際青年華嚴學者論壇論文集》（臺北：華嚴蓮社，2024年），頁1-16。

⁸ 傅偉勳，《從西方哲學到禪佛教：哲學與宗教一集》（臺北：東大圖書公司，1986年），頁41。

⁹ 傅偉勳，《從西方哲學到禪佛教：哲學與宗教一集》，頁40-41。傅先生於該書中使用的「創造的解釋學」一詞，到了1990年同樣由東大圖書公司出版的《從創造的詮釋學到大乘佛學：哲學與宗教四集》中則改稱為「創造的詮釋學」。關於「創造的詮釋學」用於統合不同時代思想流變的方法，傅先生曾經在1991年的論文〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察〉中，藉由「創造的詮釋學」將文本區分為「實調、意調、蘊調、當調、必調」五大層次的方法，將其運用於統合佛教歷史上的各派緣起說。參見：傅偉勳，〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察〉，《中華佛學學報》第4期（1991年7月），頁160-187。

代禪觀點甚鉅的道元禪學核心，也就是後世一般多統稱為「己事究明」的思想。《正法眼藏》中寫成時間較早的〈現成公案〉卷，是目前公認最能呈現道元禪學思想基盤的重要篇章，在該卷裡道元這麼說道：

所謂學佛道者，即學自己也。學自己者，即忘自己也。忘自己者，為萬法所証也。為萬法所証者，即令自己之身心及他人之身心脫落也。¹⁰

這個著名段落，向我們顯示出道元禪學中兩個重要的基本思想——如前述，後世將這個基本思想統稱為「己事究明」；另一個則是「修證一等」（或稱「修證一如」，意謂「修」、「證」等同不二）。

道元禪學中的「己事究明」概念，隨著如前述日本近代知識分子們透過東西哲學對話等方式對道元思想進行重新發掘，進而影響日本近現代的禪學基本立場甚鉅。如同本文接下來所述，不少日本思想家們認為禪的核心即「己事究明」，也就是尋求所謂「真的自己」（真の自己）的本來面目。於是問題就轉向成為：究竟什麼是「真的自己」？我們又該如何去尋求它？

例如，對前述京都學派創始者西田幾多郎而言，作為尋求「真的自己」的「自覺」，就是去自由自在地展現日常生活經驗當下、行住坐臥瞬間身心一如的「自我」，即「平常底」。¹¹當然，西田所講的「平常底」，並非僅是日常生活經驗當下的那個自我這麼簡單，而是作為從萬法同一的、無分別的「真的自己」中所對蹠（用京都學派的術語即「矛盾」）分別出來的、作為處於整體中的個別的「自我」。換句話說，所謂「自覺」，就是吾人從無分別的「真的自己」裡對蹠（矛盾）分別出那個活在日常生活經驗當下的、個別的「自我」；與此同時，吾人再以否定這個分別的「自我」為契機來回歸無分別的「真的自己」。所謂的

¹⁰ 「佛道ヲナラフトイフハ。自己ヲナラフナリ。自己ヲナラフトイフハ。自己ヲワスルルナリ。自己ヲワスルルトイフハ。萬法ニ證セラルルナリ。萬法ニ證セラルルトイフハ。自己ノ身心オヨヒ他己ノ身心ヲシテ脱落セシムルナリ」。道元撰，《正法眼藏》，《大正藏》冊82，第2582號，頁23下19-25。中譯引自：道元著，何燕生譯，《正法眼藏》（北京：宗教文化出版社，2003年），頁21。

¹¹ 參見西田離世後隔年1946年出版的、西田生前最後一篇完稿論文〈場所邏輯與宗教世界觀〉（場所的論理と宗教の世界觀），收錄於：西田幾多郎，《西田幾多郎全集》第11卷（東京：岩波書店，1949年），頁371-464。該論文裡西田所謂的「平常底」雖引自臨濟義玄禪師的「佛法無用功處，祇是平常無事——屙屎、送尿、著衣、喫飯、困來即臥」，但如竹村牧男教授指出的，西田在較早的1939年著作《哲學論文集第三》之〈圖式的說明〉篇中，稱他的「絕對矛盾的自己同一」觀點（參見下註）與禪的「否定即肯定」事理相通，而西田於該處引用的，正是前述道元《正法眼藏·現成公案》中的「所謂學佛道者，即學自己也。學自己者，即忘自己也」段落。參見：〔唐〕慧然輯，《鎮州臨濟慧照禪師語錄》，《大正藏》冊47，第1985號，頁498上16-17。竹村牧男，〈西田の禪思想をめぐって：逆対応から平常底へ〉，《西田哲学会年報》第8號（2011年7月），頁1-19。

「自覺」，便是這一整個在瞬間同時完成的自我之生成與消融的辯證過程，此即西田晚期哲學的核心「絕對矛盾的自己同一」辯證法。

西田幾多郎中後期思想裡與「絕對矛盾的自己同一」辯證法關係密不可分的「自覺」說，融合了源自道元以「己事究明」為核心的禪思想，還有以「反省」(reflection)為核心的西方近代哲學。我們知道，西方近代的反省哲學最先是笛卡兒(René Descartes, 1596-1650年)著名的「我思故我在」為序幕，接著在康德(Immanuel Kant, 1724-1804年)把真理問題從對外在自然之認識，倒轉為對內在自我之認識(即審視吾人純粹理性的「批判哲學」)後達到巔峰。關於日本京都學派的大乘佛教詮釋，特別是以「己事究明」為主的禪詮釋與西方近代反省哲學之間的關係，相關研究成果已非常豐富，本文不再贅述。¹²但須特別強調的是，相較於近代西方哲學大多探討作為存有的、認知個體的「我」，京都學派的主要成員則堅持他們的基本立場始終不離佛教的「無」或「空」，也就是以「真的自己」為本質的「絕對無」。¹³

二、大乘佛教思想史脈絡中的道元

如目前為止所述，由於早期研究經常將道元的「悉有佛性」、「即心是佛」等漢傳佛教詞彙詮釋，視為迥異於佛教傳統教義之外的創造性獨特理解，縱然道元此一理解有其價值，往往也是來自代表日本本土佛教思想的興起，或如前述和辻哲郎、西田幾多郎等人所致力之東西思想對話。相對於此，後來的水野弘元、何燕生等佛教學者則提出了從大乘乃至漢傳佛教的思想轉承脈絡來定位道元思想的可能性。

我們於上節中曾經提過，〈現成公案〉卷是目前公認最能夠呈現道元《正法眼藏》禪學思想基盤的重要篇章。相較於日本思想界主要注重該卷裡面的「己事究明」概念並認為這是道元禪學核心，《正法眼藏》的中文譯者何燕生教授則指出同卷裡「公案」概念在漢傳佛教思想脈絡當中的重要性。根據何教授的看法，

¹² 例如被視為京都學派第二代的西谷啓治(Nishitani Keiji, 1900-1990年)在他主編的1974年論文集《講座禪 第一卷：禪的立場》(講座禪 第1卷：禪の立場)裡具有導言性質的開頭文章〈禪的立場〉(禪の立場)中，便以「己事究明」作為當時普遍認知的禪思想核心，進而將相關議論延伸至西方傳統哲學裡對人自身問題的探討，並認為近代笛卡兒的思想所達到的、對自身之存在的覺知，與禪的「己事究明」在某些部分具有相當近似的性質。參見：西谷啓治，〈禪的立場〉，收入《講座禪 第一卷：禪的立場》(日本東京：筑摩書房，1974年)，頁5-28。

¹³ 即使京都學派成員們彼此間對「無」或「空」的解讀有所出入，藤田正勝教授、田中久文教授等學者認為仍然能夠以思想影響的角度，將京都學派成員們的思想統稱為「絕對無的哲學」或「無」的思想系譜。參見：藤田正勝，《日本哲學史》(京都：昭和堂，2018年)。田中久文，《日本の哲学をよむ：「無」の思想の系譜》(東京：筑摩書房，2015年)。

禪宗，尤其是唐朝五代以後的禪宗，特別強調從現前的一切事物現象，也就是現前的「諸法」或「萬法」中體悟佛法的真諦，即「諸法」或「萬法」本身就是一種佛法存在。同樣主張「公案」存於客觀世界一切處、有待吾人去參究的道元，可說延續了中國禪思想。¹⁴

不僅如此，若我們再將前述〈現成公案〉卷中：「所謂學佛道者，即學自己也。學自己者，即忘自己也。忘自己者，為萬法所証也。為萬法所証者，即令自己之身心及他人之身心脫落也」一文，文中顯示的「已事究明」與「修證一等」概念與何教授指出的「公案」概念相參照，便能夠發現其中道元對如何綜合本覺／始覺二者修證問題（參見本文註1）所做的努力——「萬法」即是超脫個人的、無分別的「自己」，因此所謂修證萬法就是學自己、忘自己，進而達到身心脫落與自己本來面目合一的解脫境界。

我們知道，「本覺」一詞的相關概念架構主要成形於《大乘起信論》，可以說是在漢傳佛教裡扎根興盛的思想；但如果根據日本學者末木文美士教授的見解，就佛教的真理觀而言，傳統印度佛教與漢傳佛教的本覺思想，皆認為開悟的關鍵在於正確理解現象界的法則，也就是緣起的原理，並不會因為開悟而另外有一個現象界以外的開悟境界。單就這一點來說，本覺思想仍在自印度初期佛教以來的佛教傳統思想範圍內；另一方面，從印度到中國的佛教思想在歷經了大乘佛教以「空」、「真如」、「諸法實相」等概念來重新肯定現象世界的原貌後，漢傳佛教的本覺思想則進一步以佛性來肯定眾生內在具有成佛的可能性。¹⁵而這個與本覺／始覺問題緊密相關的佛性本有／始有問題，則自魏晉南北朝起就成為佛教各派間的議論焦點。

在談論道元思想所延續的漢傳佛教之佛性本有／始有問題以前，我們先回到本文之前曾略提過的道元「悉有佛性」詮釋。在《正法眼藏》的〈佛性〉卷中，道元如此說道：

悉有之言，即眾生也，群有也；即悉有者，佛性也。悉有之一悉，謂之眾生，正當恁麼時，眾生之內外，即是佛性也之悉有也。〔中略〕有一類人以為佛性有如草木之種子。法雨潤濕時，芽莖生長，枝葉花果茂盛，果實更孕懷種子。如此之見解，乃凡夫之情量也。設若如是見解，須當參究種子及花果皆為條條之赤心也。果裡有種子，種子雖不可見，卻生根莖等。雖不可集取，卻能長為枝條大圍。此非內外之論，乃互古互今之不虛也。〔中

¹⁴ 參見：何燕生，〈譯者序〉，《正法眼藏》，頁17。

¹⁵ 參見：末木文美士著，涂玉盞譯，《日本佛教史——思想史的探索》（臺北：商周出版，2002年），頁146-149。

略〕第十二祖馬鳴尊者為十三祖示說佛性海，云：「山河大地皆依建立，三昧六通由茲發現」。然則此山河大地皆為佛性海也。所云「皆依建立」者，謂建立之正當恁麼時，即乃山河大地也。既云「皆依建立」，當知佛性海之形相即如是也，無須更關乎內外中間也。既是恁麼，見山河者，即見佛性也，見佛性者即見驢腮馬嘴也。¹⁶

我們可以看到，在道元的詮釋下，「悉有佛性」成了一個同義複詞：即「悉有」等同於「佛性」，兩者都是指不分吾人內外、作為眾生萬物的普遍存有，也就是引文一開頭道元所講的「群有」。在第一節中我們曾提過，京都學派的和辻哲郎將道元的「悉有佛性」之「悉有」理解為近代德國哲學裡所謂的「普遍的實在」（All-sein），這是從東西方思想對話的角度出發賦予道元思想價值。相對於此，佛教學者水野弘元（Mizuno Kōgen, 1901-2006年）則從佛教教義出發，就佛性與具知根之間的關係，說明道元的佛性論中顯現的佛性本有／始有問題。

在 1996 年的論文〈根（Indriya）〉（根 Indriya について）裡，水野弘元教授認為佛教所講的六根、三根、五受根、五根、三無漏根，¹⁷這個「根」（Indriya）是指「現象變化的原動力」（現象変化の原動力）；雖然「根」是自古印度《梨俱吠陀》以來就有的概念，但是《梨俱吠陀》裡的“Indriya”不僅指存在於人之中的生命力、體力、性力、感覺力、動作力等，更主要用於指作為帝釋天（又稱「因陀羅」Indra）之屬性的「自在的能力」（自在の能力）；之後的正統派婆羅門教的轉變說則主張，梵天是宇宙最高原理或全知全能的力量，是一切現象生滅的原因，所以作為吾人肉體或精神中諸作用的「根」，也派生自這一梵天的力量。儘管佛教的「根」概念承自古印度思想，但洗去了外教的形上學觀點，僅就合理

¹⁶ 「衆生ナリ。群有ナリ。スナハチ悉有ハ佛性ナリ。悉有ノ一悉ヲ衆生トイフ。正當恁麼時ハ。衆生ノ内外。スナハチ佛性ノ悉有ナリ。〔中略〕アル一類オモハク。佛性ハ草木ノ種子ノコトシ。法雨ノウルホヒシキリニウルホストキ。芽莖生長シ。枝葉華果モスコトアリ。果實サラニ種子ヲハラメリ。カクノコトク見解スル。凡夫ノ情量ナリ。タトヒカクノコトク見解ストモ。種子オヨヒ華果。トモニ條條ノ赤心ナリト參究スヘシ。果裏ニ種子アリ。種子ミエサレトモ。根莖等ヲ生ス。アツメサレトモ。ソコハクノ枝條大圍トナレル。内外ノ論ニアラス。古今ノ時ニ不空ナリ。〔中略〕第十二祖馬鳴尊者。十三祖ノタメニ。佛性海ヲトクニイハク。山河大地。皆ナ依テ建立シ。三昧六通。由リテ茲ニ。發現ス。シカアレハコノ山河大地。ミナ佛性海ナリ。皆ナ依テ建立ストイフハ。建立セル正當恁麼時。コレ山河大地ナリ。ステニ皆依建立トイフ。シルヘシ佛性海ノカタチハ。カクノコトシ。サラニ内外中間ニカカハルヘキニアラス。恁麼ナラハ。山河ヲミルハ。佛性ヲミルナリ。佛性ヲミルハ。驢腮馬嘴ヲミルナリ」。道元撰，《正法眼藏》，頁91下20-頁93上28。中譯引自：道元著，何燕生譯，《正法眼藏》，頁30-31、33。

¹⁷ 六根分別為：眼、耳、鼻、舌、身、意六個識根；五受根分別為：苦根、樂根、憂根、喜根、捨根；五根分別為：信根、精進根、念根、定根、慧根；三無漏根分別為：未知當知根、已知根、具知根。以上綜合起來就是佛教的二十二根。

的日常認識層面將「根」視為現象變化的原動力。當中關於作為個人主體修道之原動力的五根（信根、精進根、念根、定根、慧根）與三無漏根（未知當知根、已知根、具知根）的探討，自大乘佛教時期以後被六波羅蜜以及其背後更根源的清淨心性、佛性、菩提心等問題所取代。然而水野教授也強調，佛教並不將清淨心性、佛性、菩提心等視為「根」。¹⁸

水野弘元教授在上述論文裡提出佛教並不將佛性視為根的同時，也舉出了「無明」。他認為，無明煩惱作為輪迴流轉的原動力，之所以不被視為「根」，是因為自從原始佛教以來佛教便從「心性本淨、客塵煩惱」觀點出發，把「無明」等的煩惱視作外來客塵而排除於個別主體的原動力之外。水野教授的見解來自《俱舍論》卷三對「根」的解釋，即「根」是「最勝、自在、光顯」，總括為「增上」之義；而如果就眼、耳、鼻、舌、身五根來說，「增上」意謂著這五根能夠達成下列四件事情：一、莊嚴身；二、導養身；三、生識等；四、不共事。根據水野教授的理解，第四「不共事」意指「個別」，也就是具有殊相（特相）的、有別於其他的個別原動力。由於佛教拒斥形上學的本體存在，所以佛教裡的「根」只能是作為現象顯現的、個別主體內個別不同的原動力，因而被視為外來客塵的無明煩惱不能是「根」。

以上水野弘元教授解釋了在佛教裡「無明」何以不能為「根」，但是同論文中卻沒有對另一個「佛性」概念多作解釋。那麼，究竟作為眾生成佛可能性的「佛性」之所以不能為「根」，是因為它並不具備個別的殊相？又或是因為它並不是個別主體內的個別原動力？

上述疑問讓我們重回到道元的佛性論。在本節前面的引文裡我們可以發現，道元對「佛性」的描述相當注重「內外」概念。除了我們強調過的「悉有」即「佛性」，是不分吾人內外的、具普遍性的無分別之外，就像引文中道元說的：「有一類人以為佛性有如草木之種子。法雨潤濕時，芽莖生長，枝葉花果茂盛，果實更孕懷種子。如此之見解，乃凡夫之情量也。〔中略〕果裡有種子，種子雖不可見，卻生根莖等。雖不可集取，卻能長為枝條大圍。此非內外之論，乃亙古亙今之不虛也」。在這個段落裡面我們可以看到，面對佛性的本有／始有問題，道元所採取的作法是將其轉化為佛性是否能分為「內外」的問題。對道元而言，

¹⁸ 水野弘元，〈根 Indriya について〉，《印度學佛教學研究》第28號（1996年3月），頁493-500。收錄於：水野弘元，《水野弘元著作選集第二卷：仏教教理研究》（東京：春秋社，1996年）。中譯參見：水野弘元著，釋惠敏譯，《佛教教理研究：水野弘元著作選集（二）》（臺北：法鼓文化出版社，2000年）。論文中水野教授指出，「根」（Indriya）最初是「帝釋天」（Indra）的形容詞形式，也用來描述作為帝釋天之屬性的「自在的能力」（帝釋天的“Indra”原為最勝、王者、主宰之意）。

正由於佛性是不分吾人內外的、具普遍性的無分別，所以認為肉眼不可見的佛性有如種子待法雨滋養而後生長，實則為凡夫之見。

此外，前述水野弘元教授 1996 年的論文雖未明確說明為何「佛性」不能視為「根」，但是在更早的 1956 年論文〈心識論與唯識說的發展〉（心識論と唯識説の発達）、1972 年論文〈心性本淨之意義〉（心性本淨の意味）裡面，水野教授分別指出了：從大眾部系的心性說、如來藏的清淨說、淨樂我常的真如佛性說，直到法相說與法性說的融和統合，道元的佛性論可說並未離開過這一條從部派佛教、大乘佛教，直到漢傳佛教的思想歷史長流，並依此進一步將佛性視為性相融和的具體存在。¹⁹然另一方面，道元的特別之處在於他並不將佛性視為一種可能態，而是視之為完全態，據此水野教授認為道元的「佛性」實則更近似三無漏根中的「具知根」，也就是心之作用達到無我執的自由自在完全態。只是這個佛性並非個別主體內的個別原動力，而是不分吾人內外的、具普遍性的無分別，這是道元佛性論的特色。²⁰

三、道元的「海印三昧」詮釋及其對近代東亞哲學思想的影響

至此，我們沿著前人們的研究成果，抵達一個至今尚待更多探討的領域——如果說對道元而言，佛性是性相融和的具體存在，那麼當我們重讀上節引文時，文中的下列部分將變得相當重要：

第十二祖馬鳴尊者為十三祖示說佛性海，云：「山河大地皆依建立，三昧六通由茲發現」。然則此山河大地皆為佛性海也。所云「皆依建立」者，謂建立之正當恁麼時，即乃山河大地也。既云「皆依建立」，當知佛性海之形相即如是也，無須更關乎內外中間也。

這一段落明白顯示出「佛性海」是道元思想裡萬物存有的基礎，並且道元透過引用馬鳴菩薩所言，闡述此「佛性海」不但是山河大地藉此建立的所依，同時也是「形相即如」，即佛性海與山河大地是共時性的相依存在。當中顯露出華嚴思想的存有論觀點，也暗示我們道元《正法眼藏》中的「海印三昧」解釋具有比現今研究所認知的更重要的地位。

¹⁹ 水野弘元，〈心識論と唯識説の発達〉，《仏教の根本真理—仏教における根本真理の歴史的諸形態》第 2 號（1956 年 11 月），頁 415-454。收錄於水野弘元著《水野弘元著作選集第二卷：仏教教理研究》，中譯參見釋惠敏譯《佛教教理研究：水野弘元著作選集（二）》。

²⁰ 水野弘元，〈心性本淨の意味〉，《印度學佛教學研究》第 40 號（1972 年 3 月），頁 503-511。收錄於水野弘元著《水野弘元著作選集第二卷：仏教教理研究》，中譯參見釋惠敏譯《佛教教理研究：水野弘元著作選集（二）》。

儘管道元的《正法眼藏》與中國南宋禪師大慧宗杲的《正法眼藏》同名，且道元《正法眼藏》的底本《真字正法眼藏》裡頭有十餘則公案顯然引自大慧宗杲的《正法眼藏》，但兩者的思想觀點極為不同，毋寧說道元有藉由取同樣書名但內容對同一公案或概念做不同解釋的做法，來穿越時空與大慧宗杲辯論究竟孰為正法的意圖（參見本文註 2）。例如就「海印三昧」這個概念而言，如下方引文所示，大慧宗杲的《正法眼藏》引述馬祖道一禪師語錄，重視的是一種覺悟經驗：

馬祖示眾云：汝等諸人，各信自心是佛，此心即佛。〔中略〕夫求法者，應無所求。心外無別佛，佛外無別心。不取善不捨惡，淨穢兩邊俱不依怙，達罪性空，念念不可得，無自性故。故三界唯心，森羅及萬象，一法之所印，凡所見色，皆是見心，心不自心，因色故有。汝但隨時言說，即事即理，都無所礙，菩提道果亦復如是。於心所生，即名為色，知色空故，生即不生。〔中略〕師曰：自性本來具足，但於善惡事中不滯。喚作修道人。取善捨惡，觀空入定，即屬造作。更若向外馳求，轉疎轉遠。但盡三界心量。一念妄心，即是三界生死根本。但無一念即除生死根本，即得法王無上珍寶。〔中略〕故經云：「但以眾法，合為此身」。起時唯法起，滅時唯法滅。此法起時，不言我起，滅時不言我滅。前念後念中念，念念不相待，念念寂滅，喚作海印三昧，攝一切法。如百千異流，同歸大海，都名海水。住於一味即攝眾味，住於大海即混諸流。〔中略〕故經云：「凡夫有返復心而聲聞無」也。對迷說悟，本既無迷，悟亦不立。一切眾生從無量劫來，不出法性三昧，長在法性三昧中著衣、喫飯、言談、祇對。六根運用，一切施為，盡是法性。不解返源，隨名逐相，迷情妄起，造種種業。若能一念返照，全體聖心。汝等諸人，各達自心，莫記吾語。縱饒說得河沙道理，其心亦不增。總說不得，其心亦不減。說得亦是汝心，說不得亦是汝心。²¹

相較之下，道元禪師更注重從存有學的角度來解釋「海印三昧」，此一思路深深影響了日本近代及周邊相關的東亞哲學，從以下京都學派對道元思想的引用便可看出端倪。

我們多次提到，京都學派的和辻哲郎自 1920 年代初起於雜誌《新小說》與《思想》連載的道元系列論文，將道元《正法眼藏》的「悉有佛性」之「悉有」理解為近代西方哲學裡所謂「普遍的實在」（All-sein），這樣的作法是近代對道元

²¹ 大慧宗杲撰，《正法眼藏》，《大正藏》冊 67，第 1309 號，頁 572 下 3-頁 573 上 15。

思想進行重新發掘的先驅之一。儘管該系列論文對道元思想的哲學分析僅點到為止，卻也啟發了同樣被視為京都學派成員的田邊元（Tanabe Hajime, 1885-1962年）。後者於 1939 年出版的《正法眼藏的哲學私觀》（正法眼藏の哲学私観），是最早融合西方哲學方法對道元《正法眼藏》進行探討的專著之一。

在《正法眼藏的哲學私觀》一書序中，田邊元稱道元為「日本哲學的先驅」（日本哲学の先蹤）、「偉大的形上學思索者」（偉大なる形而上学的思索者）。²²雖然田邊元在後期與他曾經尊為師長的西田幾多郎有著許多哲學觀點上的爭執，但就基本立場而言，田邊還是延續了許多自西田以來的觀念。尤其田邊所稱的「形上學」與西田相近，都不是指像西方傳統形上學那樣探討關於超越於人世間之外的不可觸及之物的學問，反而是關於追求實際生活中「真實在」之本來面目的學問，這也是京都學派中心成員們共通的基本立場。²³基於此一立場，田邊首先注重的就是探討存在於人世間這件事，而當時的京都學派大多將此類問題放在對「文化」的討論之下。

在第一章〈日本思想的傳統與使命〉（日本思想の傳統と使命）中，田邊元開頭就說「文化」是繼承傳統與發揮個性之綜合。²⁴接著在第二章〈日本哲學之先驅道元的正法眼藏〉（日本哲学の先蹤道元の正法眼藏）裡面，田邊稱讚道元以世法為否定契機，將其轉化為自己的媒介，進而回歸佛法，這樣的「對立的統一」觀點，是從宗教通往哲學的道路。²⁵田邊此一段話除了顯示出本文第一節道元《正法眼藏》引文「所謂學佛道者，即學自己也。學自己者，即忘自己也。忘自己者，為萬法所証也」文中所表現的道元禪學核心「己事究明」思想以外，同書中田邊舉例用來說明道元「對立的統一」觀點的《正法眼藏》之〈全機〉卷段落如下：

然則，一枚之盡大地、一枚之盡虛空，非生亦全機，非死亦全機也。非一而非異，非異而非即，非即而非多。是故，生亦有全機現之眾法，死亦有全機現之眾法。雖非生非死，然亦有全機現。全機現中，有生有死。²⁶

²² 田邊元，《正法眼藏の哲学私観》（東京：岩波書店，1939年），序言。

²³ 參見：邱奕菲，〈西田哲學「無的场所」中的華嚴思想——「矛盾的自我同一」邏輯〉，《2023 國際青年華嚴學者論壇論文集》，頁 1-16。

²⁴ 田邊元，《正法眼藏の哲学私観》，頁 1。

²⁵ 田邊元，《正法眼藏の哲学私観》，頁 18。

²⁶ 「シカアレトモ一枚ノ盡大地。一枚ノ盡虚空ヲ。生ニモ全機シ。死ニモ全機スルニハアラサルナリ。一ニアラサレトモ異ニアラス。異ニアラサレトモ即ニアラス。即ニアラサレトモ多ニアラス。コノユエニ。生ニモ全機現ノ眾法アリ。死ニモ全機現ノ眾法アリ。生ニアラス。死ニアラサルニモ全機現アリ。全機現ニ生アリ。死アリ。」。道元撰，《正法眼藏》，頁 167 下 12-下 19。中譯引自：道元著，何燕生譯，《正法眼藏》，頁 214。田邊於書中引用的《正法眼藏·

根據《正法眼藏》中譯者何燕生教授的解釋，「全機」即全體性、全體、全貌。所謂的「生之全機」，即「生」的全體性、「生」的全貌，也就是生命個體存在的全部，將其換成「死」亦同。²⁷這樣的「全機」之「非一而非異，非異而非即，非即而非多」構造，田邊把它理解為「對立的統一」，進而擴及至對道元「海印三昧」的解釋。同書中田邊舉出《正法眼藏》之〈海印三昧〉卷如下段落：

〔筆者注：曹山元證大師〕師曰「包含萬有」者，是道著海也。所道得之宗旨者，非謂阿誰一物包含萬有，包含者，萬有也。非謂大海之包含萬有。道著包含萬有者，唯大海也。²⁸

田邊認為道元這段文字的意思，是要說明所謂「包含」的否定性（＝對立性、矛盾性）統一構造，是指「萬有」的無限創生發展這件事（包含の否定的統一即万有の無限發展なること）。在這裡我們可以看到，田邊用來詮釋道元思想的措詞「對立的統一」，是帶有創生發展意義的存有學概念。據此田邊認為，華嚴思想裡作為重重無盡之法界緣起的「海印三昧」，事實上已蘊含了田邊所稱的「具體現實性」，也就是蘊含了作為世間一切萬物的「有」其背後的生成原理；而禪更是把這個具體性落實到日常思惟方面，所謂「平常心是道」，意謂著日常生活經驗即是體現「萬有」的生成原理。²⁹

雖然西田幾多郎被視為京都學派創始者，並有著長年的參禪經驗，但若僅就在著作中較具體地討論禪這件事來說，西田比起上述和辻、田邊兩位後輩要來得晚一點。³⁰如所周知，西田長年修習的禪主要是洪洲禪或其分支臨濟禪，本文前面所述西田用來指稱作為日常生活經驗當下、行住坐臥瞬間身心一如之「自我」的「平常底」，便是引自臨濟義玄禪師所言的「佛法無用功處，祇是平常無事——屙屎、送尿、著衣、喫飯、困來即臥」³¹——但另一方面，就如井上克人教授指出的，西田並不滿足於停留在屬於分別層次的日常生活現象，而是渴求探索洪洲禪

全機》部分僅為「非一而非異，非異而非即，非即而非多」，為方便閱讀理解，本文補上〈全機〉卷中的前後文。

²⁷ 道元著，何燕生譯，《正法眼藏》，頁 213。

²⁸ 「師イハク 19 ノ包含萬有ハ。海ヲ道著スルナリ。宗旨ノ道得スルトコロハ。阿誰ナル一物ノ萬有ヲ包含スルトハイハス。包含萬有ナリ。大海ノ萬有ヲ包含スルト*イフニアラス。包含萬有ヲ道著スルハ。大海ナルノミナリ」。道元撰，《正法眼藏》，頁 146 中 9-中 14。中譯引自：道元著，何燕生譯，《正法眼藏》，頁 114。文中「阿誰」意指不特定的某人。

²⁹ 田邊元，《正法眼藏の哲学私観》，頁 70、93-94。

³⁰ 就筆者個人觀點而言，於西田離世後隔年 1946 年出版的、西田生前最後一篇完稿論文〈場所邏輯與宗教世界觀〉（場所の論理と宗教の世界觀），最能呈現西田的禪觀點。

³¹ 參見：〔唐〕慧然輯，《鎮州臨濟慧照禪師語錄》，頁 498 上 16-17。

裡幾乎沒有談及的「超越者」(超越的なもの)。³²所以實質上，西田的禪觀點更接近於近代詮釋下的道元思想。³³

我們知道，基於取自佛教的「絕對無」的基本立場，京都學派哲學裏頭經常使用的「超越」或「超越者」一詞，並非指超然於人的世界之外，或某種超自然力量，而是指一種貫徹於世間萬物之間，把所有具「分別」性(京都學派的術語為「特殊」性)的諸多個體給包含起來的、具普遍性且無分別的「一」。³⁴所謂「絕對無」的「絕對」，意謂這個無並不是相對於「有」的「無」(若它是相對於有的無，那麼這個無也是具分別性的)，而是把一切事物(包括「有」)包含在它之內的、絕對不二的「一」。對此，前述的井上教授論文傾向以宋代儒學的「體」與「用」來理解西田的禪觀點中的「超越者」與「平常底」之關係。然而綜觀西田乃至整個京都學派，其著作直接談論宋學的地方並不多，宋學對京都學派禪學的影響程度還有待確認。反而是西田在晚年作品中曾明確提到華嚴思想與他的哲學相契合。因此，比起洪洲禪或臨濟禪，道元禪在實質上更接近西田乃至整個京都學派的「絕對無」哲學，這也可能是京都學派成員特別容易對華嚴思想產生共感的重要原因之一。

四、結語

在本論文中，我們透過舉例活躍於二十世紀的京都學派，說明了道元禪學對日本近代哲學思想的影響。對筆者而言，京都學派最重要的貢獻在於致力從肯定現象世界的立場來試圖說明「空」與「有」之關係，即作為「絕對否定」的「空」如何能夠與現象世界中的「有」產生正面關聯。對此，京都學派雖採用了西方哲學的辯證法，但同時也從道元的《正法眼藏》裡面找到了來自東方思想的依據，藉此將「有」視為「絕對否定」的「肯定」，因而世界全體就是辯證法地對立統一的「一」。

³² 參見：井上克人，〈西田哲学に見る禅仏教の特質〉，《宗教研究》第364號(2010年6月)，頁101-125。西田幾多郎從1911年出版的首部著作《善的研究》(善の研究)開始，就顯現出對於包攝萬物的「統一者」或「統一力」的濃厚興趣。這個「統一者」在西田1917年的著作《自覺中的直觀與反省》(自覺に於ける直觀と反省)中被改稱為「絕對者」並融入近代德國哲學理論，也奠定了日後京都學派主要成員的哲學走向。

³³ 參見：竹村牧男，〈西田の禅思想をめぐって：逆対応から平常底へ〉，《西田哲学学会年報》第8號(2011年7月)，頁1-19。也參見：本文註10。

³⁴ 至於這個「一」如何能是「無」或「空」？關於這個問題，京都學派成員們各有不同的解釋，限於篇幅本文不多做討論。扼要地說，多數京都學派主要成員對「無」或「空」之性質的解釋，其共通點除了本文所述的「絕對」性之外，另一個則是動態性，即「無」並不是恆常固定的靜態實體，而是處於不斷變動狀態的某種無分別的力。例如，西田幾多郎的《善的研究》認為，唯一真正的實在只能是意識現象，而意識的根本構造則是「超越」一切分別的、無分別且具普遍性的動態意志。

那麼，為何京都學派要如此大費周章地從「空」來肯定現象世界的「有」？歸根究柢，主要原因還是來自當時西方的現代化浪潮席捲東亞，京都學派作為對自身傳統文化感到危機的知識分子，努力地要維護包括自身在內的、現實世界中的各個「文化」的獨自特殊性，而他們所認知的東方文化，是根源於「無」或「空」思維之上。當然，這個問題絕不僅限於京都學派哲學範圍，它還可以擴大至大乘佛教的現代化問題。例如，熟稔中國哲學、佛教哲學，以及西田哲學的已故學者傅偉勳先生就曾說過：

如何融貫勝義諦與世俗諦，而使般若知與分別知在日常運用上相輔相成的問題。這個問題可以說是包括禪宗在內的整個中國大乘佛教所一直面臨著的艱難課題。其中最棘手的課題是，在勝義諦層次頓悟解脫的禪者如何向下，在世俗諦層次如何適當地處理人倫道德的善惡對錯。為了「挽救」鈴木禪學的「反邏輯、反理性」，我曾暗示過，般若知與分別知可依大乘佛學的二諦中道立場相輔相成而不彼此排除的可能性。但在實際上的應用，卻不是那麼簡單。在具體的道德處境，對於善惡對錯有所取捨的分別知必定優先於超越一切二元對立的般若知，在這種處境，大澈大悟的禪者又如何將就分別知的道德抉擇而不影響般若知的應用呢？大乘佛學與禪宗直到今天，似乎還未找出令人滿意的回答。³⁵

誠如傅先生所言，要如何融合空與日常生活中的實際存在，是關乎當今大乘佛教現代化的重要課題。至於傅先生為何會把大乘佛教的現代化問題聚焦於禪，並認為禪的現代化問題特別顯現於具體的道德處境及其實踐問題？其實這些問題也與傅先生的京都學派哲學理解息息相關。限於篇幅，期待日後有機會另稿分享筆者對此問題的考察。

參考文獻

（一）佛教典籍

〔唐〕慧然輯，《鎮州臨濟慧照禪師語錄》。《大正藏》冊 47，第 1985 號。

〔宋〕大慧宗杲撰，《正法眼藏》。《大正藏》冊 67，第 1309 號。

〔鎌倉〕道元撰，《正法眼藏》。《大正藏》冊 82，第 2582 號。

〔鎌倉〕道元著，何燕生譯，《正法眼藏》，北京：宗教文化出版社，2003 年。

³⁵ 傅偉勳，《從西方哲學到禪佛教》，頁 320-321。

(二) 專書、論文

- 水野弘元，〈心識論と唯識説の発達〉，《仏教の根本真理—仏教における根本真理の歴史的諸形態》1956年第2號，頁415-454。
- 水野弘元，〈心性本淨の意味〉，《印度學佛教學研究》1972年第40號，頁503-511。
- 水野弘元，〈根 Indriya について〉，《印度學佛教學研究》1996年第28號，頁493-500。
- 水野弘元，《水野弘元著作選集第二卷：仏教教理研究》，東京：春秋社，1996年。
- 水野弘元著，釋惠敏譯，《佛教教理研究：水野弘元著作選集（二）》，臺北：法鼓文化出版社，2000年。
- 井上克人，《露現と覆蔵：現象学から宗教哲学へ》，大阪：関西大学出版部，2003年。
- 井上克人，〈西田哲学に見る禅仏教の特質〉，《宗教研究》2010年第364號，頁101-125。
- 田中久文，《日本の哲学をよむ：「無」の思想の系譜》，東京：筑摩書房，2015年。
- 田邊元，《正法眼蔵の哲学私観》，東京：岩波書店，1939年。
- 末本文美士著，涂玉盞譯，《日本佛教史——思想史的探索》，臺北：商周出版，2002年。
- 西田幾多郎，《西田幾多郎全集》第11卷，東京：岩波書店，1949年。
- 西谷啓治，〈禪的立場〉，《講座禪 第一卷：禪的立場》，日本東京：筑摩書房，1974年，頁5-28。
- 竹村牧男，〈西田の禅思想をめぐって：逆対応から平常底へ〉，《西田哲学会年報》2011年第8號，頁1-19。
- 何燕生，〈譯者序〉，《正法眼蔵》，北京：宗教文化出版社，2003年，頁11-26。
- 和辻哲郎，《日本精神史研究》，東京：岩波書店，1926年。
- 邱奕菲，〈西田哲學「無的场所」中的華嚴思想——「矛盾的自我同一」邏輯〉，《2023 國際青年華嚴學者論壇論文集》，臺北：華嚴蓮社，2024年，頁1-16。
- 傅偉勳，《從西方哲學到禪佛教：哲學與宗教一集》，臺北：東大圖書公司，1986年。
- 傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學：哲學與宗教四集》，臺北：東大圖書公司，1990年。
- 傅偉勳，《道元》，臺北：東大圖書公司，1996年。

傅偉勳，〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察〉，《中華佛學學報》1991年第4期，頁160-187。

藤田正勝，《日本哲学史》，京都：昭和堂，2018年。

釋聖嚴，〈日本佛教史〉，《現代佛教學術叢刊》1980年第82期，頁115-231。

Views on *Dharmadhātu* in D. T. Suzuki's Huayan Thought

Visiting Researcher,
The Center for Shin Buddhist Studies, Japan
Makoto ITO

Abstract

Suzuki Teitaro Daisetz (鈴木貞太郎, 大拙 1870–1966), a distinguished Japanese Zen scholar and practitioner, is renowned for his scholarly work on the *Huayan Sutra* and Huayan thought which he perceived as aligning with the insights in the Zen tradition. Building on my previous paper, wherein I explored Suzuki's perspectives on *bodhicitta* (Ch. *putixin*, Jp. *bodaishin* 菩提心) and *shishi wu'ai* (Jp. *jiji muge* 事事無礙), this paper examines Suzuki's diverse—or potentially inconsistent—views concerning *dharmadhātu* (Ch. *fajie*, Jp. *hokkai* 法界) and *dharmakāya* (Ch. *fashen*, Jp. *hosshin* 法身). Our analysis commences with Suzuki's early conception of *dharmakāya*, as elucidated in the *Outlines of Mahāyāna Buddhism* (1907), where he described it as a transcendent, universal entity possessing a will. This view was critically assessed by the Belgian Buddhist scholar Louis de la Vallée Poussin, who characterized it as “Vedāntic.” Next, we trace Suzuki's “redirection,” as hypothesized by Sasaki Shizuka, to either amend or uphold his earlier views, with a renewed emphasis on the concepts of *dharmadhātu*, *śūnyatā*, and Suchness, which eschew a substantial view of a transcendent, powerful entity operating behind the Huayan *dharmadhātu*. Nevertheless, Suzuki's interest in a transcendent power with a will resurfaces in his immediate post-war writings, albeit in a slightly altered form, wherein he posits the Amitābha Buddha as the source of the great loving heart (Ch. *dabeixin*, Jp. *daihisshin* 大悲心, *mahākaruṇā*) that emanates from the Huayan *dharmadhātu*. Another significant theme evident throughout Suzuki's various discussions on Huayan thought is his emphasis on “spiritual insight” (Jp. *reiseiteki chokkan* 靈性的直觀) which he elucidates as a product of non-discriminating wisdom and in relation to his theory of the logic of *soku-hi* (即非, is/is-not). Suzuki's views on spirituality as a means to transcend discriminating, dualistic thought and to achieve salvation from human anxieties are examined in the last chapter of the paper.

Keywords: D. T. Suzuki, *Huayan Sutra*, *dharmadhātu*, *dharmakāya*

Introduction

Suzuki Teitaro Daisetz (鈴木貞太郎, 大拙 1870–1966), popularly known in the West as D. T. Suzuki or Daisetz Suzuki,¹ is widely acknowledged as a pioneer in propagating Buddhism, especially Zen, to the Western world through his numerous writings published in English and through his public lectures and speeches which he delivered also in the English language.² Although Zen (including the Chinese tradition of Chan) was Suzuki's main object of concern as a scholar, thinker, and Buddhist practitioner, he also elucidated Huayan thought and teachings in his writings,³ most notably in the *Essays in Zen Buddhism Third Series* (hereafter: *EZB3*) published in English in 1934. Suzuki argued that the “Chinese practical genius” brought the loftiness found in the *Huayan Sutra* “down again on earth” and that “we see the spirit of the *Gaṇḍavyūha* perfectly acclimatized in the Far Eastern soil” in the form of Zen (*EZB3*:106). He also co-edited and published a critical Sanskrit text of the *Huayan Sutra* with Izumi Hōkei (泉芳璟 1884–1947) in 1936.⁴ Suzuki continued to discuss Huayan thought in his various writings and lectures throughout his lifetime.⁵

¹ Daisetz Teitaro Suzuki follows the order of dharma name, first name, and family name which is the most popularly known form in the West. For other Japanese persons I will put the family name first followed by the dharma name (for monks and priests) or first name (for lay persons) based on the Japanese custom, hence Shaku Sōen (釋宗演) and Sasaki Shizuka (佐々木閑), for example. The romanization of Japanese names and terms will be based on the Hepburn system unless an alternative transliteration is designated by those directly concerned, as in the cases of Otani University (大谷大學) and Shinshu Otani-ha (真宗大谷派), for example.

² After his initial awakening (Ch. *jianxin*, Jp. *kenshō* 見性) in 1897 under the Japanese Rinzai School master Shaku Sōen (釋宗演, 1860–1919), Suzuki was active in the United States between 1898–1908. He worked as an editor, translator, and writer at the Open Court Publishing Company in Illinois, run by Paul Carus (1852–1919). After returning to Japan, while he assumed professorship at universities, first in Tokyo and later in Kyoto, Suzuki continued to publish books in English until the late 1930s. Discontinuation of publishing in English may have been partly due to the death in 1939 of his American wife Beatrice (1878–1939), a scholar of esoteric Buddhism who co-edited the English journal the *Eastern Buddhist* at Otani University in Kyoto with Suzuki and who had most likely helped Suzuki in his English authorship. After the Asia-Pacific War, Suzuki returned to the United States to give a series of lectures at Columbia University, between 1952–57. For chronological facts on the life of Suzuki, see Bandō 1993, Grace 2014, and for a brief summary of academic studies on Suzuki up to the present, see Sueki and Toda 2016.

³ Following the terminology proposed by Kimura Kiyotaka (木村清孝), I utilize “Huayan doctrine” (華嚴教學) to mean the systematic ideas established by the people regarded as belonging to the Chinese, Korean, and Japanese Huayan schools (*Huayan zong*, 華嚴宗) and “Huayan thought” (華嚴思想) as ideas in general based on and inspired by the *Huayan Sutra* (Kimura 1992, p. 2). Hence, for example, the ideas of Fazang (法藏) belong to the former, while those of Li Tongxuan (李通玄) belong to the latter. I add “Huayan teachings” (《華嚴經》的教說) as the teachings found in the *Huayan Sutra*.

⁴ Suzuki and Hōkei 1936.

⁵ A post-war discussion on Huayan thought by Suzuki can be found in his Columbia University lectures (1952–57). However, the content of the lectures are still understudied, with a full transcript edited by Richard M. Jaffe set to be published in August, 2025. Although the English transcripts and Japanese

During the long course of his career, Suzuki expressed diverse views on the central ideas found in the *Huayan Sutra* and Huayan thought. The inconsistencies, or rather reflections of multiple perspectives, that can be found expounded in his writings merit close investigation. In my previous paper (Itō 2024), I examined Suzuki's views on the concepts of the great loving heart (Ch. *dabei*, Jp. *daihi* 大悲 *mahākaruṇā*, hereafter: *mahākaruṇā* except in citations from Suzuki's work),⁶ desire for enlightenment (*bodhicitta*, Ch. *putixin*, Jp. *bodaishin* 菩提心, hereafter: *bodhicitta*), and the realm of reality⁷ (*dharmadhātu*, Ch. *fajie*, Jp. *hokkai* 法界, hereafter: *dharmadhātu*) expressed as the Huayan formula of unimpeded interpenetration of all individual things (Ch. *shishi wu'ai*, Jp. *jiji muge* 事事無礙, hereafter: *shishi wu'ai*). In my previous paper, I briefly mentioned how Suzuki's views transformed from his earlier understanding of these primary Huayan concepts centered on the initiative of the individual to his later ideas emphasizing the existence of a transcendent entity or power behind them. In this paper, I aim to put this 'diversity,' or 'inconsistency' of focus, into a coherent perspective. This shall be done by taking Sasaki Shizuka's hypothesis regarding the diversity of ideas in Suzuki's writings and by applying it to Suzuki's divergent views on the central ideas of the *Huayan Sutra*. Through this, we shall see how his diverse views on Huayan thought reflect Suzuki's multiple views towards what he believed to be the heart of Mahāyāna Buddhism at each juncture of his long scholarly career.

translation of his lectures of the Winter Term, 1952 and Spring Term, 1953 in which he mainly discussed Zen and the *Awakening of Faith in the Mahāyāna* (*Dasheng qixin lun* 《大乘起信論》). Hereafter: *Awakening of Faith*) have been published (Shigematsu and Tokiwa 2016), it is premature at this stage for me to discuss Suzuki's views on Huayan thought elucidated in the lectures.

⁶ Although *mahākaruṇā* is typically rendered as "great compassion" (Ch. *dabei*, Jp. *daihi* 大悲) and *mahāmaītrī* as "great loving heart" (Ch. *daci*, Jp. *daiji* 大慈), I follow Suzuki's translation in the *EZB3*, except in instances where alternative terms are employed in his text, such as in the *Outlines of Mahāyāna*, where he mostly uses the term "compassion."

⁷ In a recent comprehensive analysis of the concept of *dharmadhātu*, Fujii Jun offers two general definitions of *dharmadhātu* based on early Mahāyāna sources: (1) as a synonym for the concept "all *dharmas*," which constitute the object of the Buddha's awakened cognition, and (2) as an expression denoting the essence or nature inherent in all *dharmas*. Concerning the *Gaṇḍavūha*, Fujii also observes that "instead of interpreting (*sarva*) *dharmadhātu* in the *Gaṇḍavūha* solely as a spatial concept, we should understand this term as signifying either 'all *dharmas*' in a literal sense or 'totality of *dharmas*' in a more abstract sense" (Fujii 2025, p. 244, pp. 310–311). Although my translation of *dharmadhātu* as the "realm of reality" may carry a spatial connotation, I intend to mean "the reality of all phenomena in their entirety," while acknowledging a degree of spatial implication as an expression of the phenomenal. In his examination of the concept of *dharmadhātu* in the *Huayan Sutra*, Suzuki conceptualized it as "one great the Reality" and further described it as "the world of the *Gaṇḍavūha*," encompassing spatial-temporal dimensions, although not in the physical sense but as a spiritual intuition. This topic will be elaborated in sections 2-2 and 3-1. I would like to extend my gratitude to Doctor Fujii for his generous provision of the newly released volume *The Dynamic Non-Duality of Dharmadhātu: Elucidations of Buddhist Truth Expressions*. This volume, which he edited, includes his most recent scholarly contribution on the concept of *dharmadhātu* (See Fujii 2025).

1. Issues Surrounding Suzuki's *Outlines of Mahāyāna Buddhism*

1-1. Views on Mahāyāna Buddhism in the *Outlines of Mahāyāna Buddhism*

In this section, we will briefly confirm the central ideas articulated by Suzuki in the *Outlines of Mahāyāna Buddhism* (hereafter: *Outlines*), his first book written and published in English.⁸ In the next section, we shall see Sasaki Shizuka's discussion regarding the critique towards this work by the Belgian Buddhist scholar Louis de la Vallée-Poussin (1869–1938). Through an analysis of La Vallée-Poussin's critique, Sasaki proposed a hypothetical viewpoint to understand the objectives of Suzuki's subsequent writings.⁹

Suzuki published the *Outlines* in 1907, professing that the object of this book was first and foremost to “refute the many wrong opinions which are entertained by Western critics concerning the fundamental teachings of Mahāyāna Buddhism” and additionally, to “awake interest among scholars of comparative religion” towards this Buddhist tradition (*Outlines*:v). In this book, Suzuki defined Mahāyāna Buddhism as follows:

It is the Buddhism which, inspired by a progressive spirit, broadened its original scope, so far as it did not contradict the inner significance of the teachings of the Buddha, and which assimilated other religio-philosophical beliefs within itself, whenever it felt that, by so doing, people of more widely different characters and intellectual endowments could be saved. (*Outlines*: 10)

Suzuki listed seven “principal features of Mahāyānism” which reflect his view of the “progressive spirit” and “broadened” scope of Mahāyāna Buddhism: (1) comprehensiveness, (2) Universal love for All Sentient Beings, (3) its greatness in intellectual comprehension, (4) its marvelous spiritual energy, (5) its greatness in the exercise of the *upāya* (i.e., skillful means) (6) its higher spiritual attainment, and (7) its greater activity (*Outlines*:62–63). He also pointed out the “ten essential features of Mahāyānism” according to the Yogacāra school tradition, such as the immanent existence of all things in the *ālayavijñāna*, the ideality of the universe, the “regulation of moral life” in the practice of the six Pāramitās, the ten spiritual stages of Bodhisattvahood, etc. Suzuki concludes the list with the “doctrine of Trikāya” as the “final characteristic to be

⁸ Suzuki's first publication in English was his English translation of the *Awakening of Faith* published in 1900.

⁹ Sasaki articulated his hypothesis in his afterword to the Japanese translation of the *Outlines* (Sasaki 2016).

mentioned as distinctly Mahāyānistic,” noting that “there is, it is asserted, the highest being which is the ultimate cause of the universe and in which all existences find their essential origin and significance. This is called by the Mahāyānists *Dharmakāya*” (*Outlines*:66–73).¹⁰

Suzuki conceded that the points he listed as the main characteristics of Mahāyāna Buddhism are “to a great extent saturated with a partisan spirit” and that “they are more or less scattered and unconnected statements of the so-called salient features of Mahāyānism” which do not “furnish much information concerning the nature of Mahāyānism as a coherent system of religious teachings” (*Outlines*:75). In an effort to “present a more comprehensive and impartial exposition” of Mahāyāna Buddhism, Suzuki discussed wide-ranging topics such as *nirvāṇa*, karma, Suchness (*bhūtatathatā*), non-ego (*anātman*), emptiness (*śūnyatā*), *dharmakāya* and *trikāya* (Ch. *sanshen*, Jp. *sanjin* 三身), bodhisattva and bodhisattvahood, etc.

One idea that Suzuki used as a thread to weave together the diverse elements of Mahāyāna Buddhism was his view of *dharmakāya*. It aligns with the tenth characteristic Suzuki mentioned in the above list and reiterated in the concluding passages of the *Outlines* in the last chapter discussing *nirvāṇa*:

Theoretically speaking, *Nirvāṇa* is the dispersion of the clouds of ignorance hovering around the light of Bodhi. Morally, it is the suppression of egoism and the awakening of love (*karuṇā*). Religiously, it is the absolute surrender of the self to the will of the *Dharmakāya*. When the clouds of ignorance are dispersing, our intellectual horizon gets clearer and wider; we perceive that our individual existences are like bubbles and lightnings, but that they obtain reality in their oneness with the Body of Dharma. (*Outlines*:369)

Suzuki interpreted *dharmakāya*, also rendered the Body of Dharma in the above passage, as “the ultimate reality that underlies all particular phenomena” and contrary to an impersonal being of the *Brahman* in Vedāntism, it “is capable of willing and reflecting, or, to use Buddhist phraseology, it is *Karuṇā* (love) and Bodhi (intelligence), and not the mere state of being” (*Outlines*:46). He asserted that “this pantheistic and at the same time entheistic *Dharmakāya* is working in every sentient being, for sentient beings are nothing but a self-manifestation of the *Dharmakāya*” and that “all particular existences acquire

¹⁰ The styles of Sanskrit terms such as the use of italics and capitalization in the citations follow Suzuki's.

their meaning only when they are thought of in their oneness in the Dharmakāya” (*Outlines*:46–47). This view of the transcendence and immanence of *dharmakāya* as an ultimate universal being with a will became a central focus of critique by La Vallée-Poussin.

Sasaki Shizuka acknowledged that the *Outlines* is “a work that should be accorded an extremely important position in that Suzuki Daisetz, in his youth, asserted his own understanding of Buddhism to the West straightforwardly.”¹¹ Sasaki suggested that in this work, Suzuki “fully recounted his own [spiritual] state of realization [Jp. *kyōchi* 境地] taking the style of introducing the quintessence of Mahāyāna Buddhism to the Western world, utilizing his mastery of English at will,” and that it became “the starting point of his international activities.”¹² However, Sasaki elucidates that shortly following its initial publication, the *Outlines* was subjected to intense criticism from the Belgian scholar of Buddhism, Louis de la Vallée-Poussin, with whom Sasaki largely concurred. La Vallée-Poussin’s primary point of contention was directed at Suzuki’s portrayal of Mahāyāna Buddhism, which he perceived as being excessively Vedāntic.

1-2. Critique Towards the *Outlines of Mahāyāna Buddhism*

While reiterating his esteem of Suzuki’s learning, La Vallée-Poussin wrote that “the very interesting work of Teitaro Suzuki must be severely criticized: his Mahāyānism is, beyond what is useful or admissible, tinged with Vedāntism and with German philosophy” and that Suzuki “gives us as true Mahāyānism a pantheistic system much more Vedāntic and Hegelian than Buddhistic.”¹³ Although La Vallée-Poussin acknowledged that “there is Vedāntism in Buddhism” and that historically, “Mahāyānism finally merges into Vedāntism,” he argued that “it is not Vedāntism from the cradle, and it retains some characteristics owing to which it can be distinguished even when merged.”¹⁴

Mr. Teitaro Suzuki has “tout brouillé,” because he has admitted, without reflection, that the *Dharmakāya*—*id est*, the “Body of Law,” the true and unique body of the Buddhas and of all the saints who arrive at Nirvāṇa—of course a “non-body”—is

¹¹ Sasaki 2016, p. 471. The English translation of all citations from non-English sources (including Suzuki’s Japanese works) in this paper are by the present author.

¹² Sasaki 2016, p. 471.

¹³ La Vallée-Poussin 1908, p. 886, p. 887.

¹⁴ La Vallée-Poussin 1908, p. 888, p. 889.

the ultimate principle of the universe, the ontological substratum of movable phenomena: this is not true Mahāyānism.¹⁵

To prove this point, La Vallée-Poussin identified specific instances in the *Outlines* that he interpreted as Vedāntic. Notably, he criticized Suzuki's description of *dharmakāya* as “the spontaneous Will that pervades everywhere and works all the time, which always manifests itself for the best interests of sentient creatures.”¹⁶ He further revealed that Suzuki quoted passages regarding “will, or rather vow, resolution (*praṇidhāna*)” from Mahāyāna sutras where “he adds after the word ‘will,’ *between brackets*, the talismanic words ‘of the Dharmakāya.’” La Vallée-Poussin gave as an example a passage Suzuki summarized from the *Huayan Sutra*:

Painful as these sufferings are, I will not retreat, I will not be frightened. I will not be negligent, I will not forsake my fellow beings. Why? Because it is the will [of the Dharmakāya] that all sentient beings should be universally emancipated.¹⁷

The original text is from a verse on the confession of resolve expected of a bodhisattva: the bodhisattva resolves to take on the heavy loads of the suffering of all sentient beings and fulfill his will, or vow (Ch. *yuan* 願, *praṇidhāna*), of impartiality (Ch. *pingdeng* 平等) in the salvation of sentient beings. This will of impartiality “that all sentient beings should be universally saved” is that of the bodhisattva and not a transcendent being such as Suzuki's *dharmakāya*.¹⁸

¹⁵ La Vallée-Poussin 1908, p. 889.

¹⁶ La Vallée-Poussin 1908, p. 889. The citation is from *Outlines*: 275.

¹⁷ La Vallée-Poussin 1908, p. 890, *Outlines*:370. The passage is from the Chapter on the Ten Transference of Merit (Ch. *Shi huixiang-pin* 〈十廻向品〉) in the *Huayan Sutra*: 我當代受無量苦惱，不以苦故，其心退轉，恐怖懈怠，捨離眾生。何以故？我爲眾生，荷負重擔，滿平等願。(T09, No. 278, 489b25–27).

¹⁸ Although the Chinese text of the *Huayan Sutra* does not clearly indicate the subject who wills for the impartial salvation of sentient beings, clearly, it is the bodhisattva's own will, even though, admittedly, it takes the will of the Buddha also called Vairocana Buddha in the sutra—or more comprehensively, will of all Buddhas which could be expressed more symbolically as that of the *dharmakaya* or a universal will—as an ideal model to emulate. In the cited passage, Vajraketu Bodhisattva (Ch. *jingangchuan pusa* 金剛幢菩薩) is preaching the virtues of a bodhisattva's vow (*praṇidhāna*) after having being introduced into and exited from a profound meditative state thanks to the divine supportive powers of the Buddha. The Buddhas in the sutra remind Vajraketu Bodhisattva that all Buddhas underwent the same process (爾時，金剛幢菩薩承佛神力，入菩薩明智三昧正受。入正受已……十方各百萬佛剎微塵數等世界諸佛，如汝神力故，乃能入是三昧正受。又盧舍那佛本願力故……爾時，諸佛各申右手，摩金剛幢菩薩頂。摩其頂已，時彼菩薩即從定起，告眾菩薩言。(T09, No. 278, 488a19–488b22). The supportive powers of

Other points of contention include Suzuki's inaccurate understanding or translation, according to La Vallée-Poussin's interpretation, of concepts such as *bodhicitta* and *tathāgata-garbha*. Furthermore, he suggests that the *Outlines* "seems to be inspired by the views of the 'school of the mantras' (Shin-gon-shu), which agrees with the theosophical principles of the Tantrism."¹⁹

How should La Vallée-Poussin's criticisms of the *Outlines* be assessed? Sasaki Shizuka commented that La Vallée-Poussin's critiques are generally acceptable: "The various thoughts Suzuki explains as the characteristics of Mahāyāna Buddhism in this book cannot be applied to Mahāyāna as a whole; if we may look for a correspondence, we find it only in late esoteric Buddhism [Jp. *kōki mikkyō* 後期密教] advanced in Hinduization....I realize that much of the Mahāyāna Buddhism Suzuki recounts is, actually, his creation which is not even remotely close to Mahāyāna Buddhism."²⁰

Despite the noted differences in content between Suzuki's exposition of Mahāyāna Buddhism and that of Indian Mahāyāna Buddhism, Sasaki recognized a degree of "closeness [Jp. *shinkinsei* 親近性] to Japanese Buddhism."²¹ Sasaki observed that Japanese "readers may not feel so much strangeness towards the depiction of Mahāyāna Buddhism that Suzuki presents....[including] the existence of a singular principle of the universe that manifests ubiquitously with the will to save all sentient beings; the instantaneous nature of enlightenment, which suggests that one can achieve the spiritual state of realization [Jp. *kyōchi* 境地] of a Buddha in an instant by recognizing one's own Buddha nature [Jp. *bussō* 仏性]; and a form of *tat tvam asi* nature [Jp. *bonga-ichinyōsei* 梵我一如性] that perceives the will of the universe as being reflected within each and every individual."²² In this regard, Andō Reiji's positive assessment of Suzuki's ideas may substantiate Sasaki's observations. Andō noted that within the *Outlines*, one can discern, "based on the interpretation of the *Awakening of Faith*,²³ the organic interconnections among 'tathatā,' 'ālaya-vijñāna,' and 'tathāgata-garbha,' [revealing] a rigorous structure wherein 'tathatā,' as the ultimate truth of the universe, is, as it is, the

the Buddhas constitute a significant element of the teachings in the *Huayan Sutra*. In this context, these powers may be collectively and symbolically represented as those of the universal truth (*tatathā*), *dharmadhātu*, or, in a personified expression, the *dharmakāya*. However, they should not be construed as emanating from a foundational substantial entity, nor a fundamental source, or essence, of all phenomena.

¹⁹ La Vallée-Poussin 1908, pp. 892–893.

²⁰ Sasaki 2016, p. 482.

²¹ Sasaki 2016, p. 485.

²² Sasaki 2016, p. 485.

²³ Influences of the *Awakening of Faith* in Suzuki's Huayan thought merits further examination.

mind (*‘ālaya-vijñāna*) and [simultaneously] the womb [Jp. *botai* 母胎] (*tathāgata-garbha*) of all phenomena in nature.”²⁴ Sasaki concluded that Japanese Buddhism shares a closer affinity with Hindu philosophies, such as Vedānta, and that Suzuki's attempt to explain Indian Mahāyāna Buddhism through the framework of Japanese Buddhism based on his own personal experience of enlightenment (in Zen) was ultimately unsuccessful.²⁵

How then did Suzuki address La Vallée-Poussin's critique? Although there is no evidence that Suzuki actually read the critical review at the time, Sasaki believes that Suzuki became aware that his own ideas expounded in the *Outlines* were not universal enough to be applied to Mahāyāna Buddhism in general; hence he sought to bury this work by denying permission for reprints in English or as a Japanese translation.²⁶ Sasaki further argues that Suzuki pursued two directions to address the limitations he identified: firstly, he sought to refine his own ideas to achieve a more precise comprehension of Buddhism; secondly, he chose not to alter his own ideas but rather to restrict their applicability from the broader realm of Mahāyāna Buddhism to Buddhism in Japan or the Far East, regions where Suzuki's central ideas were relevant. Sasaki noted that “per [La Vallée-]Poussin's observations, Suzuki reduced the overly Vedāntic elements, and further introduced it to the West, presenting it as a form of thought unique to Japan.”²⁷

Sasaki believes that either of the two solutions was applied at Suzuki's discretion in his subsequent publications. In some works, the will to save all sentient beings is limited to the level of the resolve of a bodhisattva and not to the will of a transcendent, singular principle of the universe. In other works, such as the *Japanese Spirituality (Nihonteki Reisei* 《日本の靈性》) published in Japanese in 1944, the second method is utilized, allowing Suzuki to “maintain the force of his own thought by limiting the sphere of thought from a universal stage to a local field.”²⁸

²⁴ Andō 2019, p. 32.

²⁵ Sasaki 2016, pp. 484–485. Tokiwa Gishin offered a rebuttal to the critiques advanced by La Vallée-Poussin and Sasaki regarding Suzuki's *Outlines* (Tokiwa 2009, 2019). His arguments encompass several key points: their interpretations of the *Laṅkāvatāra Sūtra* failed to correctly capture the significance of the *tathāgata-garbha* theory; Vedānta philosophy was established under Buddhist influence rather than the reverse; they neglect to mention the *Huayan Sutra* as the contextual background to Suzuki's perspectives on concepts such as the *dharmakāya*, *bodhicitta*, and *prañidhāna* (see fn.18 for my view in part on this issue). Furthermore, Tokiwa contests Sasaki's choice to extensively analyze Suzuki's conception of Mahāyāna Buddhism in general, neglecting Zen. Tokiwa argues that Suzuki's approach to Buddhism is inseparably linked to his approach to Zen. However, Tokiwa does not directly address Suzuki's conception of the *dharmakāya* as a universal ultimate entity with a will, with which Suzuki claims that one must regain identity. This is a significant omission in Tokiwa's critique.

²⁶ Sasaki 2016, pp. 486.

²⁷ Sasaki 2016, p. 487.

²⁸ Sasaki 2016, pp. 486–487.

This leads us to the central focus of this paper: by applying Sasaki's hypothesis, which of the two directions can be discerned in Suzuki's varied perspectives on Huayan thought, and how are these two orientations manifested within them? Our analysis will concentrate on the pre-war publication *EZB3* and the pertinent essays Suzuki authored immediately after the Asia-Pacific War.

2. D. T. Suzuki's Pre-war Views on *Dharmadhātu*

2-1. Citations from the *Huayan Sutra* in the *Outlines*

Before we analyze Suzuki's ideas in *EBZ3*, let us first consider his references to the *Huayan Sutra* in the *Outlines*. As *dharmakāya* is a central theme in the text, Suzuki's references to the sutra are centered thereon, utilizing the sutra to substantiate his arguments regarding the nature of *dharmakāya*. In Chapter Nine: *Dharmakāya*, Suzuki defines *dharmakāya* as follows:

The Dharmakāya is a soul, a willing and knowing being, one that is will and intelligence, thought and action. It is, as understood by the Mahāyānists, not an abstract metaphysical principle like Suchness, but it is living spirit, that manifests itself in nature as well as in thought.... Further, Buddhists ascribe to the Dharmakāya innumerable merits and virtues and an absolute perfect intelligence, and makes it an inexhaustible fountain-head of love and compassion; and it is in this that the Dharmakāya finally assumes a totally different aspect from a mere metaphysical principle, cold and lifeless. (*Outlines*: 222-223)

Following this, Suzuki says that “the *Avatamsaka Sūtra* gives some comprehensive statements concerning the nature of the Dharmakāya”(Outlines:223) and cites a passage from the Chapter on the Inconceivable *Dharma* of the Buddha (Ch. *Fo busiyifa-pin* 佛不思議法品) of the *Huayan Sutra*:

The Dharmakāya, though manifesting itself in the triple world, is free from impurities and desires. It unfolds itself here, there, and everywhere responding to the call of karma. It is not an individual reality, it is not a false existence, but is universal and pure. It comes from nowhere, it goes to nowhere, it does not assert itself, nor is it subject to annihilation. It is forever serene and eternal. It is the One, devoid of all determinations. This Body of Dharma has no boundary, no quarters, but is embodied in all bodies. Its freedom or spontaneity is incomprehensible, its

spiritual presence in things corporeal is incomprehensible. All forms of corporeality are involved therein, it is able to create all things. Assuming any concrete material body as required by the nature and condition of karma, it illuminates all creations. Though it is the treasure of intelligence, it is void of particularity. There is no place in this universe where this Body does not prevail. The universe becomes, but this Body forever remains. It is free from all opposites and contraries, yet it is working in all things to lead them to Nirvāna. (*Outlines:223–224*)²⁹

The above passage from the *Huayan Sutra* reveals the pervasive nature of *dharmakāya*, which signifies a pervasive, universal principle (*dharmatā*) governing all phenomena (“no boundary, no quarters, but is embodied in all bodies”). Although, admittedly, the term *dharmakāya* takes a personified expression as *dharmabody*, or Body of Dharma in Suzuki's rendering, Suzuki further posits that it is “a soul, a willing and knowing being, one that is will and intelligence, thought and action.” Moreover, he claims that the *dharmakāya* ascribed with “absolute perfect intelligence” is “an inexhaustible fountain-head of love and loving heart.” Suzuki's interpretation is subjective and cannot be corroborated by the passage from the *Huayan Sutra*. His intention to depict the *dharmakāya* as an absolute entity with a will, wisdom, and “love and loving heart” is further evident in his translation of the phrase “[the *dharmakāya*] has [but] one characteristic, [which is] devoid of characteristic” (*yixiang wuxiang* 一相無相) as “it is the One, devoid of all determinations,” where “the One” implicitly suggests an absolute personified entity which transcends “all determinations.”

²⁹ The original Chinese text of the *Huayan Sutra* is as follows: 於三界中無所染污。隨因緣應一切普現。非實非虛、平等清淨。非去非來、無為無壞。清淨常住。一相無相。是法身相、非處非方、一切身身。自在無量、妙色無量。攝一切身、作種種身。隨方便身、普照一切。具足智藏而無種種分別。其身充滿無餘世界。說一切法界雖動非動。清淨法身。非有非無、非滅非不滅亦非不現而化眾生。(T09, No. 278, 599b14–23). The punctuation in the Chinese text is adjusted to fit with Suzuki's translation. Suzuki reads the passage “一相無相是法身相非處非方……” as “一相無相。是法身相非處非方……,” and translates it as “It is the One, devoid of all determinations. This Body of Dharma has no boundary....” However, it is more natural to read it as “一相無相、是法身相。非處非方……,” which can be translated as “it has [but] one characteristic [which is] devoid of any characteristic; this is the characteristic of *dharmakāya*. It has no boundary....” The term *xiang* (相, Skt. *lakṣaṇa*), translated here as “characteristic,” can also be translated as “mark,” “attribute,” or “sign.” (Robert E. Buswell Jr. and Donald S. Lopez Jr. eds., *The Princeton Dictionary of Buddhism*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2014, p. 463l). Suzuki fails to translate the phrase “清淨法身” (*Dharmakāya* which is pure), and summarizes the phrases “非有非無、非滅非不滅亦非不現” simply as “It is free from all opposites and contraries.”

Regarding “love and loving heart,” Suzuki cites from a verse in the Chapter on the Virtues of the Bodhisattva of Initial Arousal of *Bodhicitta* (Ch. *Chufaxin pusa gonde-pin* 初發心菩薩功德品): “with one great loving heart/The thirsty desires of all beings he quencheth with coolness refreshing.”³⁰ Suzuki utilizes it to assert that “every existence, great or insignificant, is a reflection of the glory of the Dharmakāya and as such worthy of its all-embracing love” (*Outlines*:233). However, the above lines from the verse are a praise of the unfettered powers of the bodhisattva (Ch. *pusa zizai li* 菩薩自在力) whom the sutra calls “true child of the Buddha” (Ch. *zhenfozi* 真佛子).³¹

From the preceding analysis, it is apparent that Suzuki employed the *Huayan Sutra* to substantiate his claim that *dharmakāya* represents “an absolute existence which pervades the universe and exercises unfettered powers.”³² It is noteworthy that certain elements of his English translation of the Chinese text of the *Huayan Sutra* exhibit a degree of deliberate ‘adaptation’ or ‘interpretation’ rather than an ‘accurate translation.’

2-2. Suzuki’s Views on *Dharmadhātu* in the *Essays in Zen Buddhism Third Series*

Between 1927 and 1934, Suzuki published a series of books titled *Essays in Zen Buddhism*. In the *First Series* (1927), Suzuki discussed the early history of Zen in China, enlightenment and meditation in Zen; in the *Second Series* (1933), he discussed the *koan* (Ch. *gong’an* 公案), some major Zen texts such as the *Wumenguan* (《無門關》), and touched upon Pure Land teachings and *nembutsu* (Ch. *nian fo* 念佛). The aim of the *Third Series* (1934) was “to trace the relationship which exists between Zen and the two chief Mahāyāna sūtras, the *Gaṇḍavyūha* and the *Prajñāpāramitā*, and then the transformation through which Indian Buddhism had to go while adapting itself to Chinese psychology.”³³ Our analysis will focus on Suzuki’s examination of the *Huayan Sutra* in the *EZB3*. In the initial four chapters of the *EZB3*, Suzuki addresses themes such as the bodhisattva-ideal, bodhisattva’s abode, and *bodhicitta*,³⁴ drawing extensively from the Chapter on Entry into the *Dharmadhātu* (Ch. *Rufajie-pin* 入法界品) of the *Huayan Sutra*. This approach contrasts with his selection in the *Outlines* of passages from various other chapters of the *Huayan Sutra*.

³⁰ 具足大悲心，清涼除渴愛。(T09, No. 278, 454a14).

³¹ T09, No. 278, 453c29, 544a02.

³² Sasaki 2016, p. 427. The citation here is a comment by the translator Sasaki.

³³ *EZB3*:3, Preface to the 1953 edition. For different editions of *EZB*, see the list of reference sources at the end of this paper.

³⁴ In the *EZB3*, Suzuki translated *bodhicitta*, a central topic in the volume, more correctly as “the desire for Enlightenment” as opposed to “intelligence-heart” in the *Outlines*.

Although the central focus of Suzuki's discussions on the *Huayan Sutra* in the *EZB3* is *bodhicitta* and concepts related to bodhisattvahood, such as *mahākaruṇā* and *prañidhāna*, the concept of *dharmadhātu* also figures as a central idea rather than *dharmakāya*, which Suzuki extensively discussed in the *Outlines*.

In the first chapter "From Zen to the *Gaṇḍavyūha*," Suzuki comments on the relationship between the two traditions:

When all is said, Zen discipline consists in realizing the Unconscious [Ch. *wuxin* 無心] which is at the basis of all things, and this Unconscious is no other than Mind-only [Ch. *weixin* 唯心, Skt. *citta-mātra*] in the *Gaṇḍa[vūha]* as well as in the *Laṅkā[vatāra]*. When Mind [Ch. *xin* 心] is attained not as one of the attainables but as going beyond this existence dualistically conceived, it is found that Buddhas, Bodhisattvas, and all sentient beings are reducible to this Mind, which is the Unconscious. (*EZB3*:74)

Suzuki equates the "Unconscious" of Zen with the Huayan notion of "Mind-only," which is an expression of the emptiness of all phenomena. Suzuki explains the mind-only theory based on *Wangjin huan 'yuan guan* (《妄盡還源觀》) which he believed was authored by Fazang (法藏, 644–712) and listed "three characters" of the mind designated as One Mind (Ch. *yixin* 一心, Skt. *ekacitta*):

Existentially viewed, every particular object, technically called 'particle of dust' (*aṇuraja*) [Ch. *weichen* 微塵], contains in it the whole *Dharmadhātu*. Secondly, from the creational point of view, each particle of dust generates all kinds of virtues; therefore, by means of one object the secrets of the whole universe are fathomed. Thirdly, in each particle of dust the reason of *Śūnyatā* is perceivable. (*EZB3*:72–73)³⁵

Suzuki evidently regarded *śūnyatā* as a central concept in the *Huayan Sutra*. From the second characteristic, it is possible to discern his recognition of the theory of mutual identity and interpenetration (Ch. *xiangji xiangru* 相即相入), a defining feature of

³⁵ Suzuki is summarizing the "three universals" (Ch. *sanbian* 三遍) which are as follows in the original Chinese text: 一塵普周法界遍、一塵出生無盡遍、塵含容空有遍 (T45, No. 1876, 637c17–638a29). The third point is explained as the particles being without essence and hence empty (謂塵無自性即空也。 T45, No. 1876, 638a29).

Huayan thought. This theory enables us to perceive infinite potentialities within the individual, in contrast to Suzuki's proposition in the *Outlines*, where he posited that the will of a transcendent being is the source of all phenomena and their workings. However, we must approach this point with caution, as Suzuki interprets the mind as One Mind (Ch. *yixin* 一心) based on the *Wangjin huanyuan guan*. He describes it as "ultimate reality, by nature pure, perfect, and bright," and asserts that it is through its sustaining function that "the existence of a world of particulars is possible; and from it originates all activity, free and illuminating, making for the virtues of perfection (*pāramitā*)" (*EZB3*:72). Although within the East Asian Buddhist tradition, the concept of One Mind has frequently been regarded as an absolute, foundational reality or the essential source of all phenomena, Suzuki does not mention it as a transcendent entity possessing a will—"a soul, a willing and knowing being" (*Outlines*:222) as he did in the *Outlines*. Nevertheless, this issue may merit further scrutiny.³⁶

Next, Suzuki's conception of *dharmadhātu* in the *EZB3* needs clarification. Among numerous accounts of *dharmadhātu*, Suzuki noted two aspects. First, he posits that "the Dharmadhātu, which is the world of *Gaṇḍavūha* is assuredly a transcendental one standing in no connection with the hard facts of life" (*EZB3*:85). However, he also notes that this view of *dharmadhātu* as disconnected from the realities of our lives has an objective:

...the Mahāyāna expects us to first clear off all the obstacles that rise from our obstinacy in taking the world of relativity as the ultimate limit of reality. When the veil is lifted, the obstacles are swept away, and the self-nature of things presents itself in the aspect of Suchness;³⁷ ... When this is done, the world of the *Gaṇḍavūha* ceases³⁸ to be a mystery, a realm devoid of form and corporeality, for it now overlaps this earthly world; no, it becomes that 'Thou art it', and there is a perfect fusion of the two. The Dharmadhātu is the Lokadhātu, and its inhabitants—that is,

³⁶ In the *Wangjin huanyuan guan* the One Mind is explained as embracing all mundane and supra-mundane phenomena and that it is the essence ("body", Ch. *ti*, 體) of the great comprehensive characteristic of *dharmadhātu* (是心即攝一切世間出世間法，即是一法界大總相法門體。T45, No. 1876, 637b296–27).

³⁷ If this passage is interpreted as conveying the revelation, or perception, of *dharmadhātu*, it is plausible to consider Suzuki's understanding of *dharmadhātu* as overlapping with two possible interpretations of *dharmadhātu* identified by Fujii Jun, specifically, "an expression denoting the essence or nature inherent in all *dharmas*" and "totality of *dharmas*," in this case, as perceived by the Buddha (Fujii 2025, p. 244, p. 311).

³⁸ I have changed "ceased" in the original text to "ceases".

all the Bodhisattvas, including the Buddhas—are ourselves, and their doings are our doings. (*EZB3*:85)

We may find a “Vedāntic” tendency in Suzuki’s use of expressions such as “that ‘Thou art it’” and the “perfect fusion” of the transcendent and mundane realms of *dharmadhātu* and *lokadhātu*. Nevertheless, it should be noted that, as previously discussed, Suzuki maintained that, from the perspective of the Mind-only theory of the *Huayan Sutra*, the truth of *śūnyatā* can be discerned in all individual entities within this world. Furthermore, we notice a positive interpretation of the concept of Suchness, understood as “the self-nature of things,” which becomes apparent through a perspective unencumbered by “obstinacy” towards the mundane world.³⁹ This contrasts with Suzuki’s earlier view of Suchness. In the *Outlines*, it was seen as an “abstract metaphysical principle” lacking the “living spirit” of the *dharmakāya* regarded as “a soul, a willing and knowing being, one that is will and intelligence, thought and action” and the source of “innumerable merits and virtues” (*Outlines*:222-223). Here, it is this Suchness which enables each individual thing, or “the particle of dust,” to “generate all kinds of virtues” and through which we are able to fathom “the secrets of the whole universe” (*EZB3*:72–73).

Suzuki argued that the acknowledgement of both the transcendence and down-to-earthiness of *dharmadhātu* and the Suchness of all things leads us to arouse our concern towards the sufferings of all sentient beings. As discussed in my previous paper,⁴⁰ when Maitreya opens the doors of the Vairocana Tower for Sudhana, that is, when we acquire the right view and enter into the realities of *dharmadhātu*, we come to see the realities of life in a new light:

No more sitting on the summit of reality (*bhūtakoti*), in the tranquility of absolute oneness, do we review the world of turmoil; but rather we see both the Bodhisattvas and the Buddhas shining in the sweat of their foreheads, in the tears shed for the mother who lost a child, in the fury of passions burning against injustice in its multifarious forms—in short in their never-ending fight against all that goes under the name of evil. (*EZB3*:85–86)

³⁹ “Suchness” here can be paraphrased as *śūnyatā* seen from a positive perspective which acknowledges the mutual identity and interpenetration of all things.

⁴⁰ Itō 2024, p. 211.

Suzuki further illustrates this spiritual attainment by introducing a verse by a renowned lay Tang dynasty Zen practitioner Pang *jushi* (龐居士, 8–9c):

How wondrously supernatural!
And how miraculous this!
I draw water, I carry fuel! (*EZB3:86*)⁴¹

Suzuki refers to the *Record of Linji* (*Linji lu* 《臨濟錄》) to explain the verse:

‘There are’ he says, ‘some student-monks who look for Mañjuśrī [Bodhisattva] at Wu-tai Shan (五臺山), but they have already taken the wrong road. There is no Mañjuśrī at Wu-tai Shan. Do you wish to know where he is? There is something this very moment at work in you, showing no tendency to waver, betraying no disposition to doubt—this is your living Mañjuśrī. The light of non-discrimination which flashes through every thought of yours—this is your Samantabhadra [Bodhisattva] who remains true all the time. Every thought of which, knowing of itself how to break off the bondage, is emancipated at every moment—this is entering into the Samādhi of Avalokiteśvara [Bodhisattva]. Each of them functions in harmonious mutuality and simultaneously, so that one is three, three is one. When this is understood, you are able to read the sūtras.’⁴² (*EZB3:86*)

We see wisdom, impartiality, and emancipation at work within the individual. Suzuki, citing authentic, reliable Zen sources he is well acquainted with,⁴³ makes no mention of a transcendent being conferring these merits on us. He further elaborates on the relationship between the individual and the universal, commenting as follows:

⁴¹ 神通并妙用，運水及般柴。(T51, No. 2076, 263b12) from the *Jingde Record of the Transmission of the Lamp* (Ch. *Jingde chuandeng lu* 《景德傳燈錄》).

⁴² This is from the 7th lecture (Ch. *jizhong* 示眾). 有一般學人向五臺山裏求文殊，早錯了也。五臺山無文殊。爾欲識文殊麼？祇爾目前用處，始終不異，處處不疑，此箇是活文殊。爾一念心無差別光，處處總是真普賢。爾一念心，自能解縛，隨處解脫，此是觀音三昧法。互為主伴，出則一時出，一即三，三即一。如是解得，始好看教。(T47, No. 1985, 498c26–499a03).

⁴³ Suzuki notes that the “method of Zen differs from that of the *Gaṇḍavūha*, but as both agree in spirit, the one will prove complimentary to the other when we endeavor to study Buddhism comprehensively as it has developed in the Far East” (*EZB3:90*). Suzuki appears to qualify his own examination of Mahāyāna Buddhism by confining the scope of his study to Buddhism as it evolved in East Asia. This choice aligns with Suzuki’s second orientation subsequent to the *Outlines* as identified by Sasaki Shizuka. Nevertheless, given that the subject is the “development” of Buddhism, Suzuki may be attempting to integrate the fundamental characteristics of Mahāyāna Buddhism as it was established in India with those that evolved in East Asia.

The fundamental insight of the *Gaṇḍavūha* is known as Interpenetration⁴⁴....Each individual reality, besides being itself, reflects in it something of the universal, and at the same time it is itself because of other individuals. A system of perfect relationship exists among individual existences and also between individuals and universals, between particular objects and general ideas. This perfect network of mutual relations has received at the hand of the Mahāyāna philosopher the technical name of Interpenetration. (*EZB3*:87)

In the above discussion by Suzuki, a distinctively different approach can be discerned from the one he took in the *Outlines* to elucidate some of the fundamental ideas of the *Huayan Sutra* and Mahāyāna Buddhism. Here, the emphasis is on the attainment of enlightenment (entry into the realities of *dharmadhātu*) of the individual bodhisattva (albeit in mutual interaction with other individuals and universal principles). The focus is not aimed at the “will” of a transcendent, universal being that Suzuki had earlier expressed as the “*dharmakāya* with a will.” In the *EZB3*, the defining concepts of his perspective are twofold: Firstly, the truth of the emptiness of all phenomena, or Suchness, which was not a focal point in the *Outlines*; and secondly, the assertion that the virtues of wisdom and impartiality (or “love and kindness,” as previously articulated by Suzuki) are inherent within the individual’s mind.

One final point needs to be examined before we conclude our analysis of the *EZB3*. In the section summarizing the characteristics of the *Huayan Sutra* and “the Mahāyāna teachings generally,” Suzuki mentions what he calls “one great Reality.”

...in the world of the *Gaṇḍavūha*, known as the Dharmadhātu, individual realities are enfolded in one great Reality, and this great Reality is found participated in by each individual one. Not only this, but each individual existence contains in itself all other individual existences as such. Thus there is a universal interpenetration, so called, in the Dharmadhātu. (*EZB3*:99)

The term “one great Reality” makes us incredulous as to whether Suzuki may be resorting back to his earlier notion of a transcendent being with a will. However, the above passage can be taken as an elucidation of the notion of mutual identity and

⁴⁴ Sugihira Shizutoshi translates this term as *sōsoku-sōnyū* 相即相入 (Ch. *xiangze xiangru*). See the Japanese translation of *EZB3*, p. 103.

interpenetration (*xiangji xiangru* 相即相入) and the theories of “unimpeded interpenetration of principle and phenomena” and “unimpeded interpenetration of individual things” (*lishi wu'ai* 理事無礙 and *shishi wu'ai* 事事無礙. Hereafter: *lishi wu'ai* and *shishi wu'ai*). Nevertheless, there is an element of transcendence, or something spiritual, involved in the awakening to such realities. Suzuki argues that this “is not a philosophical interpretation of existence reached by cold logical reasoning, nor is it a symbolical representation of the imagination. It is a world of real spiritual experience” and that “Spiritual experience is like sense-experience. It is direct, and tells us directly all that it has experienced without resorting to symbolism or ratiocination. The *Gaṇḍavūha* is to be understood in this manner—that is, as a document recording one’s actual spiritual life” (EZB3:100).

Suzuki elaborates on the above claims regarding “Reality” and spiritual intuition in a later chapter. There, “Reality” is confirmed to be the truth of emptiness as grasped by “spiritual insight”:

The Dharmadhātu, which is the world of *Avataṃsaka*, is the one which reveals itself to our spiritual insight—an insight attainable only by transcending the dualism of being (*asti*) and non-being (*nāsti*)....Interpenetration is then directly perceived without any medium concepts, which is to say, not as a result of intellectualization.

It is also in this sense that this world constructed by the notions belonging to the category of causation is declared by Mahāyāna Buddhists to be empty (*śūnya*), not born (*anutpāda*), and without self-nature (*asvabhāva*). This declaration is not a logical reference, but the intuition of the Mahāyānist genius....Emptiness is a Mahāyāna perception of Reality itself. (EZB3:155)

Suzuki’s exposition of the perception of “Reality itself,” or the revelation of *dharmadhātu*, through spiritual insight is significant. This approach prevents a substantial view of *dharmadhātu*, not only by acknowledging emptiness as “Reality itself” but also by perceiving the Huayan *dharmadhātu* as a “vision” or “image” rather than a substantial entity akin to Suzuki’s *dharmakāya* as articulated in the *Outlines*. Let us conclude our examination of Suzuki’s pre-war perspectives on *dharmadhātu* with his own summary of the topic:

Lastly, we must remember that there is a sustaining power (*adhiṣṭhāna*) behind all these spiritual phenomena that are going on in Jetavana, and also behind all those transformation-Bodhisattvas who have gathered around the Buddha. This power comes from the Buddha himself. He is the great centre and source of illumination....The Buddha of the *Gaṇḍavūha* is, therefore, called Mahāvairocana-Buddha, the Buddha of Great Illumination. (*EZB3*:100–101)

The Buddha, whom Suzuki identifies as the source of “Great Illumination,” is the preacher of the *Huayan Sutra*. It remains uncertain whether Suzuki perceived this Buddha as analogous to the *dharmakāya* discussed in the *Outlines*, given that the Buddha, referred to as *Vairocana* in the sutra, is often interpreted as a transcendent, omnipresent *dharmakāya* within Huayan doctrines. Nevertheless, based on the analysis presented in this paper, it appears reasonable to conclude otherwise. From the perspective of Sasaki Shizuka's hypothesis, Suzuki's reorientation of focus can be discerned: it has transformed from the acknowledgement of the existence of a substantial transcendent being to a closer look at the relationship between the *dharmadhātu* governed by the universal principle of *śūnyatā* and the individual bodhisattvas, their intuition, actions, and the virtues they exercise. Suzuki's emphasis on the Buddha's sustaining power (*adhiṣṭhāna*) may be another case of redirection of perspective, securing a position for a transcendent power at work in (or behind) the Huayan *dharmadhātu* in a different and more plausible way than the idea of the *dharmakāya* advocated in the *Outlines*. One question that remains is what actually does Suzuki mean by “real spiritual experience”? We shall revisit this issue following an examination of some of the foundational concepts in Suzuki's later works.

3. D. T. Suzuki's Post-war Views on *Dharmadhātu*

It appears that towards the end of the Asia-Pacific War, Suzuki started to contemplate the potential contributions of Buddhism to the reconstruction of Japan and the world. This contemplation followed the cessation of hostilities through which “the ego of individual self, ego of the state, ego of the race [Jp. *koko-ga* 個己我, *kokka-ga* 國家我, *minzoku-ga* 民族我]”⁴⁵ manifested themselves and clashed in devastating ways. Soon after Japan's defeat, Suzuki proceeded to publish an array of books that addressed the subject from diverse perspectives: *Construction of a Spiritual Japan (Reiseiteki Nihon no Kensetsu* 《靈性的日本の建設》, 1946), *Main Purport of Buddhism (Bukkyo no Tai'i* 《佛教の

⁴⁵ *Main Purport of Buddhism*:111.

大意》, 1947), and *Spiritualization of Japan* (*Nihon no Reiseika* 《日本の靈性化》, 1947). In these works, the teachings of the *Huayan Sutra* figure prominently, most notably in the *Construction of a Spiritual Japan* and the *Main Purport of Buddhism*. In addition, Suzuki published an essay in a magazine in June of 1946, entitled “The Significance of Huayan Thought in This Age” (“Gendai ni okeru Kegon Shisō no Igi” 《現代における華嚴思想の意義》).⁴⁶ However, in contrast to the title’s implications, Suzuki’s primary focus in this essay is on the major doctrinal issues of Huayan thought, aligning with the ideas he previously discussed in the *EZB3*. He offers a cursory discussion of their contemporary significance toward the end of the essay, which we shall subsequently consider.

The *Main Purport of Buddhism* was based on two lectures Suzuki gave to the emperor and the empress on April, 23 and 24, 1946.⁴⁷ The first lecture was on the great wisdom (Jp. *Daichi* 大智, *mahāprajñā*) which he discussed by outlining Buddhist doctrines such as the law of dependent origination and *śūnyatā*, mind-only, and *karma*, etc.⁴⁸ The second lecture was on *mahākaruṇā* in which he discussed *dharmadhātu*, focusing on the Huayan world-view of *shishi wu’ai* and subsequently, *mahākaruṇā*.

In the *Construction of a Spiritual Japan*, Suzuki presented his view of reconstructing Japan based on Huayan thought by applying the basic tenets of the *shishi wu’ai* world-view to the prospected new social structure of Japan. He sought to present an alternative framework to the pre-war theory of National Structure (Jp. *kokutai* 國體). The *Spiritualization of Japan* is derived from a series of public lectures delivered at Otani University in Kyoto in June 1946. These lectures were compiled with the intention of supplementing the *Construction of a Spiritual Japan*, primarily addressing philosophical and doctrinal issues related to Shinto, National Structure, and nationalism. In the concluding chapter, Suzuki extensively cautioned against the widespread belief in the supremacy of science, machinery, and intellect, emphasizing the importance of fostering spirituality grounded in values such as liberty, initiative, and morality.⁴⁹

⁴⁶ First published in the magazine *Tenbō* (《展望》) in June, 1946. Citations from the essay are from the *Suzuki Daisetsu Zenshū* 《鈴木大拙全集》, vol. 22.

⁴⁷ An English version based on the lectures, but different from the Japanese version, was published in Britain as *The Essence of Buddhism* in 1946, which Suzuki found unsatisfactory. The Japanese version shall be referenced in this present paper.

⁴⁸ Suzuki also touched upon his original theory, which he called the “logic of *soku-hi* [is/is not]” (Jp. *soku-hi no ronri* 即非の論理) (*Main Purport*: 70–71).

⁴⁹ *Spiritualization of Japan*:389–420.

3-1. View of *Dharmadhātu* in the *Construction of a Spiritual Japan*

As discussed in my previous paper (Itō 2024), in the *Construction of a Spiritual Japan* (hereafter: *Construction*), Suzuki advocated applying the Huayan world-view of *shishi wu'ai* to the Japanese society as a template for building an egalitarian, democratic society.⁵⁰ With pre-war Japanese society—and probably those of Western powers—in mind, Suzuki argued that “a collective life organized upon the principle of power (Jp. *chikara* 力) leads to strained circumstances without exception. Power does not allow for rivalry (Jp. *taikō* 對抗); one always tries to defeat the other” (*Construction*:137). In contrast, the *dharmadhātu* of the *shishi wu'ai* was, in Suzuki's interpretation, a world where each and every individual not only existed side by side—“this aspect featuring the distinction of each individual is spatial” according to Suzuki—but they were also “mutually unimpeded (Jp. *muge* 無礙).” This allows for a dynamic relationship between individuals that truly establishes *dharmadhātu*—hence “we must see the dimension of time in the unimpeded [relationship]” (*Construction*:139).

How then is such a society a “spiritual” one? In the *Construction*, Suzuki defines “spirituality” as a tentative name (Jp. *kemyō* 假名) expressing the “non-discriminative wisdom” (Jp. *mufunbetsu-chi* 無分別智, [*nirvikalpa-jñāna*]), a wisdom or its function that transcends dualistic thinking. Suzuki argues that in the self-awareness (Jp. *jikaku* 自覺) of “discriminative wisdom” (Jp. *funbetsu-chi* 分別智, [*vikalpa-buddhi*]), “there are the subject of wisdom and the object of wisdom.” In such self-awareness, “one sees something which is not the self that exists outside of the self” (*Construction*:160). In other words, “discrimination is fetters, or illusions, non-discrimination is *bodhi*, or *nirvāṇa*, or enlightenment, or establishment of faith (Jp. *shinjin ketsujō* 信心決定), or rebirth in the Pure Land (Jp. *jōdo ōjō* 淨土往生)” (*Construction*:162). This view of a spiritual understanding of *dharmadhātu*, which is based on non-discriminatory wisdom, aligns with Suzuki's fundamental perspective elucidated in the *EZB3*. In this work, Suzuki wrote that such an insight is “attainable only by transcending the dualism of being (*asti*) and non-being (*nāsti*)” (*EZB3*:155).

However, two points warrant further consideration. Firstly, in the essay “The Significance of Huayan Thought in This Age” (hereafter: “In This Age”), published three months prior to the *Construction*, Suzuki observes that “the contemplation of the *shishi*

⁵⁰ For the role and position of the emperor in Suzuki's view of a new Japanese society based on the *shishi wu'ai* world-view and criticisms of his view, see Itō 2024, Section 1-2.

wu'ai world-view (Jp. *jiji muge kan* 事事無礙觀) is not founded upon general intellectual discrimination (Jp. *chiseiteki funbetsu* 知性的分別); rather, it emanates from spiritual intuition." He emphasizes that "we must not forget that, although this acceptance, this affirmation, is simple in form, it is, in fact, something that has undergone the logic of *prajñā-soku-hi* (Jp. *hannya soku-hi* 般若即非)" ("In This Age":145). As previously noted in my paper, the logic of *soku-hi* (is/is not) has been criticized by Okimoto Katsumi, who contends that it is based on a misinterpretation of the *Prajñāpāramitā* literature. Okimoto denounced Suzuki's argument as relying on an implausible logic wherein "an absolute opposition (JP. *zettaiteki na tairitsu* 絶對的な對立) is [directly] unified by the function of intuition without any mediation (Jp. *mubaikai ni* 無媒介に)." According to Okimoto, Suzuki interpreted the formula of "A is not A. Therefore, it is A" from the *Prajñāpāramitā* literature as signifying that "denial is simultaneously affirmation,...this standpoint of 'not' (Jp. *hi* 非) is immediately that of 'is' (Jp. *soku* 即)." However, Okimoto interprets the formula as meaning that "the world (of phenomena as we know of) is not the (true) world (but no other world exists apart from this temporary phenomenal world)."⁵¹ In Okimoto's view, there is no necessity to employ Suzuki's logic of "*prajñā-soku-hi*." In light of Okimoto's critique, the validity of Suzuki's "spiritual intuition" and his comprehension of the Huayan *dharmadhātu* must be scrutinized.

Secondly, Suzuki's association of the attainment of non-discrimination with rebirth in the Pure Land represents a perspective absent from his pre-war writings. Takemura Makio has observed that the new Japanese society envisioned by Suzuki was neither totalitarian, as was characteristic of pre-war Japanese society, nor individualistic, as Suzuki perceived certain Western societies. Instead, it was a society in which "all individuals perfectly fulfill themselves (Jp. *enjō* 圓成) and respect each other"—"a form of society that must be realized for the sake of true human existence."⁵² Takemura emphasized that Suzuki recognized the necessity of cultivating "self-awareness of an existence greater than oneself and others" as a fundamental basis for promoting mutual respect among individuals. Suzuki wrote as follows:

In the world of power, it is impossible to acknowledge and respect the values of humanity and the self-initiative (Jp. *jinkakuteki jishuteki kachisei* 人格的自主的

⁵¹ See Itō 2024, fn.20, Okimoto 2017, pp. 250–251.

⁵² Takemura 2018, p. 42.

価値性) of the individuals. Unless one comes up against something higher than power, such a presence of the mind would not arise solely from within power. Also respecting others because one respects the value of oneself is a product of the self-awareness that oneself and others both live within something ever greater (Jp. *ori ōi narumono* より大なるもの)...To be embraced by something ever greater means denying oneself by it. In other words, by denying oneself, one lives within an ever-greater thing. Moreover, one stands there facing others at the same time. When one sees others in oneself and sees oneself in others, the relationship that arises between the two is a respect for each individual's human character (Jp. *jinkaku* 人格). (*Construction*:138)

Suzuki does not elaborate on what he actually means by an “ever-greater thing.” This idea was further developed in his lectures at the Imperial Palace. Next, we turn to the *Main Purport*, which is based on the imperial lectures.

3-2. View of *Dharmadhātu* in the *Main Purport of Buddhism*

As Takemura Makio noted, Suzuki asserted that “the Buddha's *mahākaruṇā* is the essence of what establishes both oneself and others in transcendence of them both” and “the basis on which the world of *shishi wu'ai* is established is *mahākaruṇā*.”⁵³ Suzuki reveals this perspective in the following passage from the *Main Purport*:

The power that moves the *dharmadhātu* of *shishi wu'ai* is nothing other than *mahākaruṇā*. It is this *mahākaruṇā* that enables the human individual ego [Jp. *ningen no koga* 人間の個我] (or the individual self [Jp. *koko* 個己]) to break through its limitations and broadly embrace and [also] be embraced by [Jp. *hen'yō shōnyū* 徧容摂入] the many other individual egos....Therefore, when they are hurt, so is oneself....This is not done with deliberate consciousness but becomes so naturally. (*Main Purport*:103–104)

What is *mahākaruṇā* by which “the world of *shishi wu'ai* is established”? Notably, it is not something that individuals, as bodhisattvas, cultivate in the manner typically anticipated in the teachings on bodhisattvahood, nor as articulated in Suzuki's *EZB3*. At the outset of the chapter entitled ‘Great Loving’ (Jp. *Daihi* 大悲), Suzuki first elucidates the relationship between *mahākaruṇā* and personality:

⁵³ Takemura 2018, p. 44.

There are two Great Pillars that support the great architectural construction called Buddhism. One is called *prajñā* or great wisdom, the other is called great loving heart [Jp. *Daihi* 大悲] or great compassion [Jp. *Daiji* 大慈]...The essence (Jp. *tai* 體) of the notions that wisdom is identical to loving heart and that loving heart is identical to wisdom [Jp. *chi soku hi, hi soku chi* 智即悲、悲即智]...can be described as personality [Jp. *jinkakusei* 人格性]; great wisdom and great loving heart are living things. In particular, when considering the great loving heart, we must think of a living personality. Needless to say, this is not a personality that can be seen through discriminative wisdom. As it emerges through spiritual self-awareness, it may be regarded as a godhead [Jp. *shinkaku* 神格]....That which lives the logic of *soku-hi* [即非, is/is-not], this I will posit as the Absolute One [Jp. *zettaiteki issa* 絕對的の一者].... This *kāya* manifests itself in various forms in the world of intellectual discrimination, precisely because it is inconceivable [Jp. *fukashigi* 不可思議, *acintya*]. (*Main Purport*:78–79)

In the above passage, both great wisdom and *mahākaruṇā* are envisioned in the form of personality. Although Suzuki's perspective suggests that the ultimate origin of both great wisdom (*mahāprajñā*) and *mahākaruṇā* is *dharmadhātu* itself, he does not identify it as *dharmakāya*, as he did in the *Outlines*. Instead, he attributes a more tangible personality to *mahākaruṇā*, embodied in the form of the Amitābha Buddha. In one passage, he notes that “what makes the Huayan *dharmadhātu* function is no other” than *mahākaruṇā* and that “Buddhists always give it a personified appearance. The Amitābha Buddha is a personality as such” (*Main Purport*:107). Suzuki designates the Amitābha Buddha as one possible example of how *mahākaruṇā* might be envisaged in the form of a person. However, as the lecture proceeds, Suzuki exclusively speaks of Amitābha as the personified form of *mahākaruṇā*.

The vow⁵⁴ of Amitābha wills to make the Huayan *dharmadhātu* appear on this land (Jp. *shido* 此土). The *dharmadhātu* perceived through spiritual intuition means the Pure Land of Amitābha. And Amitābha is nothing other than each and every one of us. If we beat the *shishi wu'ai* into one totality, it becomes Amitābha, and if the great loving heart of Amitābha is divided into the pearls that each and every individual thing is [Jp. *koko-jiji no shinju* 個個事の眞珠], we sentient beings

⁵⁴ The original Japanese term is *seigan* 誓願 which Suzuki also translates as “prayer,” but I have followed his translation in the *EZB3*.

will each be decorative ornaments [Jp. *shōgon* 莊嚴] of the Pure Land. (*Main Purport*:111)

In any case, the forty-eight vows on the part of Amitābha (or the countless vows made over the course of countless *kalpas*), the constant *nembutsu* (prayer [Jp. *oinori* お祈り]) and repentance on the part of sentient beings—in them, the essence of religion is exhausted. Both are nothing but the manifestations of great loving heart, which serves to establish the Huayan *dharmadhātu*. (*Main Purport*:121)

In these passages, we see the notion of *dharmadhātu* transformed into a richly described, yet somewhat metaphysical, idea; it is simultaneously the Amitābha Buddha, its Pure Land consisting of each and every sentient being, and essentially the manifestation of *mahākaruṇā* itself. Although this is not the simple image of the *dharmadhātu* personified as a transcendent universal being with a “will” called *dharmakāya*, as Suzuki posited in the *Outlines*, it diverges significantly from the ideas articulated in the *EZB3*. In the *EZB3*, Suzuki described *dharmadhātu* as discerned through spiritual contemplation, illustrated by the image of the Maitreya's Tower. Suzuki contended for the identity of *dharmadhātu* and *lokadhātu*, and posited that the sustaining power (*adhiṣṭhāna*) of *dharmadhātu* is constituted by the bodhisattva's vow (*praṇidhāna*) or *bodhicitta* alongside knowledge (*jñāna*). Furthermore, he emphasized the crucial role of *mahākaruṇā* of each and every bodhisattva (*EZB3*:179–189). Suzuki's emphasis on the establishment of closer ties between *dharmadhātu* and a transcendent being, specifically the Amitābha Buddha, finds greater resonance with his perspective on the *dharmakāya* articulated in the *Outlines*. Suzuki's second direction subsequent to the publication of the *Outlines*, as hypothesized by Sasaki Shizuka in his critique of the *Outlines*, can be discerned in Suzuki's treatment of the *dharmadhātu*, where he maintains his early beliefs regarding a foundational transcendent entity.

What, then, motivated Suzuki to advocate for a personified interpretation of *dharmadhātu* in the *Main Purport*, with a notable degree of passion in his expression? One plausible explanation lies in his pronounced emphasis on the religious experience, which is more oriented towards individual spiritual salvation. This approach stands in stark contrast to the emphasis on the fervent commitment to the salvation of other sentient beings, which Suzuki elaborated on in the *EZB3*. Suzuki's anxiety is evident in the following passage.

.....there is a vague sense of insecurity at the very bottom of our hearts that we cannot completely erase. There is a sense that we cannot feel fulfilled by just being who we are—a being merely of intellectual discrimination (Jp. *chiseiteki funbetsu* 知性的分別) and moral duty. I do not know what it is, but there is the feeling that we need something more, a being which transcends humans and which has the most intimate relation with humans; there exists on our side a sense of *longing* towards that....This *longing*, this feeling, this anxiety, constantly demands a solution. It is simultaneous with this solution that Amitābha truly relates to my being. (*Main Purport*:121–122)

Notably, these are words uttered by Suzuki in the spring of 1946, barely eight months after the devastating defeat of Imperial Japan, when the country was still under allied occupation, with a new democratic Constitution yet to be written. In order to get a possible glimpse of Suzuki’s inner mind, the concluding words of the lecture may give us a clue: “One says, ‘Give glory to God in heaven, and on earth let there be peace.’ This is an outflow of great loving heart equivalent to decorating the Pure Land (Jp. *jōdo no shōgon* 淨土の莊嚴). What will save the world from now on is this great loving heart. And the great loving heart must also be the great wisdom” (*Main Purport*: 144).

The acknowledgement of our limitations and the existence and the sustaining power of something “larger than ourselves” holds significant importance, not only for Suzuki and the Japanese populous in the immediate post-war period but also for many individuals facing conflicts, divisions, and anxieties in the contemporary world. However, the compatibility between the recognition of the transcendent power of an existence “larger than ourselves,” as expressed in the form of Amitābha, and Suzuki’s earlier advocacy for individuals to strive for spiritual realization akin to that of the young Sudhana in the *Huayan Sutra*, warrants further examination. In the *EZB3*, Suzuki asserted that the attainment of bodhisattvahood, as illustrated by Sudhana’s spiritual journey, reveals “the Bodhisattvas and the Buddhas shining in the sweat of their foreheads,...in the fury of passions burning against injustice in its multifarious forms...in their never-ending fight against all that goes under the name of evil.”⁵⁵ Following the path of the bodhisattva requires us to ultimately join the “Bodhisattvas and the Buddhas” in their efforts towards the salvation of all sentient beings. Although this aspiration might seem beyond reach, the *Huayan Sutra* continues to encourage its pursuit.

⁵⁵ *EZB3*:85–86.

Conclusion

In this paper, we examined some of D. T. Suzuki's writings wherein he discussed some of the central teachings and concepts of the *Huayan Sutra* and Huayan thought. Based on the initial interest in scrutinizing the 'diversity' or 'inconsistencies' in Suzuki's understanding of certain concepts in the *Huayan Sutra*, such as *bodhicitta* and *mahākaruṇā*, we analyzed how Suzuki understood the Huayan concept of *dharmadhātu*. Through this, we have been able to clarify the following points:

In the *Outlines*, the first book authored by Suzuki in English, the focus is on *dharmakāya*, which is occasionally depicted as a personified expression of *dharmadhātu*. Suzuki understood *dharmakāya* as a transcendent and universal entity with a "will." In our analysis of the critique by Louis de la Vallée-Poussin regarding this interpretation, as discussed by Sasaki Shizuka in the 'translator's afterword' to his Japanese translation of the *Outlines*, we confirmed that Suzuki's English translation of the Chinese text of the *Huayan Sutra* exhibits a degree of 'adaptation' in his effort to buttress his view of a highly personified *dharmakāya*, which La Vallée-Poussin criticized as 'Vedāntic.'

In the subsequent sections of this paper, we examined Suzuki's interpretation of the Huayan *dharmadhātu*, which became the center of focus in place of *dharmakāya* in his later works. From the perspective articulated in Sasaki's hypothesis regarding the two directions that Suzuki pursued in response to critiques of the *Outlines*, we observed that in the *EZB3*, a reorientation of view is evident. This reorientation is characterized by a pronounced emphasis on the teaching of *śūnyatā* and Suchness, an implicit acknowledgement of the Huayan doctrine of mutual identity and interpenetration (Ch. *xiangji xiangru* 相即相入).

Throughout Suzuki's writings on the *Huayan Sutra*, and potentially on other topics, a recurring theme is his emphasis on "spiritual insight" or "spiritual intuition." Although there are reasons to question this concept when viewed through Suzuki's logic of *soku-hi* (is/is-not), spirituality remains a significant element in his interpretation of the *Huayan Sutra*. In the *EZB3*, the concept of "spiritual intuition" is closely associated with his interpretation of *dharmadhātu*, grounded in the fundamental principle of *śūnyatā*. There, he underscores the importance of individual bodhisattvas' intuition, actions, and the virtues they exercise. Conversely, in Suzuki's post-war works, such as the *Main Purport*, the notion of "spiritual intuition" led him to assert the identity of *dharmadhātu* with the Amitābha Buddha and the *mahākaruṇā* it emanates. His discussions on *dharmadhātu*,

although not a complete revival of the personified concept of *dharmakāya* he advocated in the *Outlines*, seem to underscore the presence of a transcendent power with a “will” (in this context, *mahākaruṇā*) in personified form, which he equates with *dharmadhātu*.

In his post-war writings, Suzuki asserted that we must acknowledge the existence of a power that is “larger than ourselves.” We observed that his endorsement of faith in the Amitābha Buddha as the transcendent source of *mahākaruṇā* was linked to Suzuki’s significant anxiety and concern with spiritual salvation during the immediate post-war period. Within this framework, we observed that Suzuki’s perspective was also grounded in a strong conviction that the Huayan world-view of *dharmadhātu* articulated in the form of *shishi wu’ai*, could contribute, and indeed should, be utilized in the construction of a more egalitarian and compassionate society in the aftermath of a globally devastating war.

Suzuki wrote in the concluding passage of the essay “In This Age”: “If *dharmadhātu* is reflected in the [mundane] world, and the Pure Land is reflected in the *Sahā* world, the Huayan world-view must immediately be our world-view....If people are in confrontation with the monarch,⁵⁶ if nations are in confrontation the world, and if there is no interaction [among the people] of unfettered perfect interfusion [Jp. *en’yū jizai* 圓融自在], nor mutual embracing, nor interpenetration [Jp. *hen’yō* 徧容, *shōnyū* 攝入], the destruction of the human race is inevitable” (“In This Age”:148). From a soteriological standpoint, it would be prudent to allow readers to determine which of Suzuki’s varied interpretations of the concept of *dharmadhātu* (and *dharmakāya*) they find the most compelling. However, whether one perceives *dharmadhātu* as synonymous with Amitābha Buddha and its Pure Land, representing something “larger than ourselves,” or conceives the sustaining power (*adhiṣṭhāna*) of *dharmadhātu* as being constituted by the Buddha (or Buddhas) and the vow (*praṇidhāna*) or *bodhicitta* of each and every bodhisattva, the Huayan perspective—characterized by unfettered mutual embracing of all individuals and an emphasis on *mahākaruṇā*—remains profoundly relevant in an era marked by widespread division and conflict among individuals, societies, cultures, and nations.

⁵⁶ This statement could be taken as reflecting a conservative view of imperial rule, one that confers a human yet still a special status on the emperor. This view was also reflected in his plan to apply the *shishi wu’ai* world-view to the reconstruction of Japan, which Ichikawa Hakugen criticized. See Itō 2024, p. 204.

Reference Sources

Primary sources: writings by D. T. Suzuki

Outlines of Mahāyāna Buddhism. London: Luzac and Company, 1907. (A scanned digitized version made available by Google Book Search was used for this paper. <http://books.google.com>, last accessed June 29, 2025. In citations in this paper, typographical and grammatical errors in Sanskrit usage have been corrected based on Sasaki Shizuka's corrections in his Japanese translation. Inconsistencies in the italicization and capitalization of Sanskrit terms have been left as in the original text).

Essays in Zen Buddhism: Third Series. Delhi: New Age Books. 2017. (Originally published by Samuel Weiser, Maine, 1934. Later republished as a volume of *The Complete Works of D. T. Suzuki*, edited by Christmas Humphreys and published by Rider & Company in London in 1953, together with the *First Series* and the *Second Series*. Japanese translation: *Kegon no Kenkyū* 《華嚴の研究》, translated by Sugihira Shizutoshi 杉平顛智, Tokyo: Kadokawa Sophia Bunko 角川ソフィア文庫, 2020. Originally published by Hōzōkan 法藏館, Kyoto, 1955).

Gendai ni okeru Kegonshisō no Igi 《現代における華嚴思想の意義》 [“The Significance of Huayan Thought in This Age”]. *Suzuki Daisetsu Zenshū* 《鈴木大拙全集》, vol. 22. Tokyo: Iwanami Shoten 岩波書店, 2001. (Originally published in the magazine *Tenbō* 《展望》, Tokyo: Chikuma Shobō 筑摩書房, 1946).

Reiseiteki Nihon no Kensetsu 《靈性的日本の建設》 [*Construction of a Spiritual Japan*]. *Suzuki Daisetsu Zenshū* 《鈴木大拙全集》, vol. 9. Tokyo: Iwanami Shoten 岩波書店, 1968. (Originally published by Daitō Shuppansha 大東出版社, Tokyo, 1946).

Nihon no Reiseika 《日本の靈性化》 [*Spiritualization of Japan*]. *Suzuki Daisetsu Zenshū* 《鈴木大拙全集》, vol. 8. Tokyo: Iwanami Shoten 岩波書店, 1968. (Originally published by Hōzōkan 法藏館, Kyoto, 1947).

Bukkyō no Tai'i 《佛教の大意》 [*Main Purport of Buddhism*]. Tokyo: Kadokawa Sophia Bunko 角川ソフィア文庫, 2017. (Originally published by Hōzōkan 法藏館, Kyoto, 1947).

Suzuki, Daisetz Teitaro and Izumi Hokei eds., *The Gandavyuha Sutra: Critically edited*. Kyoto: The Society for the Publication of Sacred Books of the World 世界聖典刊行協會, 1936. (New Revised edition published in 1949).

Shigematsu, Sōiku and Tokiwa Gishin eds., *Daisetz Teitaro Suzuki's Columbia University Seminar Lectures: (Lectures for the Winter Term) 1952, and (Lectures for the Spring Term) 1953*. Tokyo: The Public Interest Matsugaoka Bunko Foundation 公益財團法人松ヶ岡文庫, 2016.

Secondary sources

(Japanese sources)

- Andō, Reiji (安藤禮二). 2019. “*Daijōbukkū Gairon no Aratana Ichizuke: Shin hakken shiryō wo tōshite*” 〈《大乘佛教概論》の新たな位置づけ—新発見資料を通して〉 [“A review of the position of *Outlines of Mahāyāna Buddhism: Based on newly discovered sources*”], *Matsugaoka Bunko Kenkyū Nenpō* 《松ヶ岡文庫研究年報》 Vol. 33. 2019.
- Bandō, Shyōjun (坂東性純). 1993. “Suzuki Daisetsu: Reisei to Jōdokyō” 〈鈴木大拙——靈性と浄土教〉 [“Suzuki Daisetz: Spirituality and Pure Land teachings”], *Jōdobukkū no Shisō* 《浄土仏教の思想》 vol. 15. Tokyo 東京: Kōdansha 講談社, 1993.
- Grace, Stefan P. (ステファン・P・グレイス). 2014. “Suzuki Daisetsu no kenkyū: Gendai ‘Nihon’ bukkū no jikoninshiki to sono ‘seiō’ ni taisuru hyōgen” (PhD dissertation) 〈鈴木大拙の研究——現代「日本」佛教の自己認識とその「西洋」に対する表現〉 (博士學位論文) [D.T. Suzuki: Contemporary Japanese Buddhism’s Self-Perception and Its Promotion of Such to the West, PhD dissertation], Komazawa University 駒澤大學. 2014.
- Kimura, Kiyotaka (木村清孝). 1992. *Chūgoku Kegon Shisōshi* 《中國華嚴思想史》 [*History of Chinese Huayan Thought*], Tokyo 東京: Heirakuji Shoten 平樂寺書店, 1992.
- Okimoto, Katsumi (沖本克己). 2017. *Zen: Chinmoku to jōzetsu no bukkūshi* 《禪—沈黙と饒舌の佛教史》 [*Zen: A Buddhist History of Silence and Hyperlogia*], Tokyo 東京: Kōdan-sha 講談社, 2017.
- Sasaki, Shizuka (佐々木閑). 2016. “Yakusha Kōki” 〈譯者後記〉 [“translator’s afterword”], in Suzuki, Daisetz (鈴木大拙), *Daijō Bukkū Gairon* 《大乘佛教概論》, Tokyo 東京: Iwanami Shoten (岩波書店), 2016.
- Shigematsu, Sōiku (重松宗育) and Tokiwa, Gishin (常盤義伸), edited and translated by. 2016. *Suzuki Daisetz Columbia Daigaku Seminā Kōgi* 《鈴木大拙 コロンビア大學セミナー講義》 (*Daisetz Teitaro Suzuki's Columbia University Seminar Lectures*), Kamakura 鎌倉: The Public Interest Matsugaoka Foundation 公益財團法人松ヶ岡文庫, 2016.

- Takemura, Makio (竹村牧男). 2018. “Daisetsu no Kegon gaku” 〈大拙の華嚴學〉 [Daisetz's Huayan studies], *Gendai Shisō* 《現代思想》 Vol. 46–16 (October, 2018, Special edition, 2018年10月臨時増刊號). 2018.
- Tokiwa, Gishin (常盤義伸). 2009. “Daisetsu Hihan wo Fukumu Nisho wo Yonde Aratamete Suzuki Daisetsu no Hihan-seishin to Jihi to wo Omou” 〈大拙批判を含む二書を読んで改めて鈴木大拙の批判精神と慈悲とを想う〉 [“Reflecting anew on the critical spirit and compassion of Suzuki Daisetz on reading two books including critiques towards Daisetz”], *Matsugaoka Bunko Kenkyū Nempō* 《松ヶ岡文庫研究年報》 Vol. 23). 2009.
- Tokiwa, Gishin (常盤義伸). 2019. “Suzuki Daisetsu no *Daijō Bukkyō Gairon* wo Megutte” 〈鈴木大拙の《大乘佛教概論》を巡って〉 [“Regarding D. T. Suzuki's *Outlines of Mahayana Buddhism*”], *Matsugaoka Bunko Kenkyū Nempō* 《松ヶ岡文庫研究年報》 Vol. 33). 2019.

(English Sources)

- Fujii, Jun. 2025. “Monistic Descriptions of *Dharmadhātu* and Instantaneous Insight in Mahāyāna Sutras,” in Fujii Jun ed. *The Dynamic Non-Duality of Dharmadhātu: Elucidations of Buddhist Truth Expressions*, Hamburg Buddhist Studies; 21. Bochum/Freiburg: Project Verlag. 2025.
- Itō, Makoto. 2024. “D. T. Suzuki's Pre-war Views on the *Shishi Wu'ai* and *Bodhicitta*,” 《華嚴專宗國際學術研討會論文集 2024》, 2024.
- La Vallée-Poussin, Louis de. 1908. “Daisetz Teitaro Suzuki. *Outlines of Mahāyāna Buddhism*” (Review), *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1908.
- Sueki, Fumihiko; Toda, Dylan Luers. 2016. “Reading D. T. Suzuki with a Focus on His Notion of “Person,”” *The Eastern Buddhist*, NEW SERIES, Vol. 47, No. 2. 2016.

Sŏn Master Daehaeng and Huayan Buddhism¹

Professor of Philosophy and Religion, American University

Jin Y. Park

Abstract

Sŏn Master Daehaeng (大行禪師, 1927–2012) was one of the most prominent Buddhist nuns in modern Korean Buddhism. She founded the Hanmaum Seonwon (Sŏn Center of One Mind), which expanded to include fifteen branch temples across South Korea and ten international branches, in addition to its headquarters in Anyang. Daehaeng's teachings integrate Buddhist doctrine with the bodhisattva practice of everyday life. At the time of her passing in 2012, she was working on a Korean translation of the *Huayan jing*, although it remains unpublished. Nonetheless, various materials suggest the influence of Huayan thought on her Buddhism. This article explores Daehaeng's Huayan thought in three sections: the first examines her life and key teachings; the second analyzes the wooden painting in the dharma hall of Hanmaum Sŏn Center, which she identified as a visualization of the Huayan Buddhist world; and the third and final section considers the connections between Daehaeng's teachings and Huayan Buddhism's approach to social engagement in our time.

Keywords: Sŏn Master Daehaeng, Hanmaum Seonwon, Huayan Buddhism, bodhisattva path, Buddhism's social engagement, echo-dharma

¹ This work was supported by the *Fostering a New Wave of K-Academics* Program of the Ministry of Education of the Republic of Korea and the Korean Studies Promotion Service (KSPS) at the Academy of Korean Studies (AKS-2021-KDA-1250001).

1. Introduction

Sŏn Master Daehaeng (大行禪師, 1927–2012) was one of the most prominent Buddhist nuns in modern Korean Buddhism. She founded the Hanmaum Seonwon (Sŏn Center of One Mind), which expanded to include fifteen branch temples across South Korea and ten international branches, in addition to its headquarters in Anyang. Daehaeng’s teachings integrate Buddhist doctrine with the bodhisattva practice of everyday life. At the time of her passing in 2012, she was working on a Korean translation of the *Huayan jing*, although it remains unpublished. Nonetheless, various materials suggest the influence of Huayan thought on her Buddhism. This article explores Daehaeng’s Huayan Buddhist thought in three sections: the first section examines her life and key teachings; the second section analyzes the wooden painting in the dharma hall of Hanmaum Sŏn Center, which she identified as a visualization of the Huayan Buddhist world; and the third and final section considers the connections between Daehaeng’s teachings and Huayan Buddhism’s approach to social engagement.

2. Life in the Wilderness: On the Fundamentals of Existence

The Essential Teaching of One Mind (Hanmaum Yojŏn), published by Hanmaum Seonwon, provides a relatively detailed account of Daehaeng’s early life, although some scholars question the reliability of her biography compared to those of other Sŏn masters.² According to this source, she was born in 1927 into a relatively comfortable household. The family owned a considerable amount of land in what is now the Itaewon area, and her father was running a company. Korea was colonized by Japan in 1910, and her father, a retired military officer, resisted colonial rule. As a result, he was repeatedly imprisoned and forced into a life of a fugitive, constantly hiding from Japanese authorities. Eventually, the family was suddenly evicted from their home—an event that occurred when she was around seven years old. Left with nothing, the family reportedly survived by building a hut on a hillside in Heukseok-dong. Although Heukseok-dong is now part of central Seoul, at the time it was an undeveloped area of wooded hills, lacking village infrastructure or basic facilities.

² Choe Won-sup (Ch’oi Wŏnsŏp) has noted that the chronology of Daehaeng’s life is less clearly documented than that of other Sŏn masters, and that even the details of her life prior to 1980 remain uncertain. For example, see Choe, Won-sup, 「미래 한국불교를 위한 묘공대행의 생애와 사상 재조명-탄신 100주년 전시회를 가정하여-」. (Illuminating Myogong Daehaeng’s Life and Philosophy for Future Korean Buddhism—Assuming an Exhibition Commemorating the 100th Anniversary of Her Birth), *Hanmaum yŏn’gu* 9 (2022), 303-392.

Forced out of their home, the family struggled to survive in extreme poverty. For young Daehaeng, however, poverty was not the only hardship. Daehaeng recalled that her father was generous to others but, for reasons unknown, was harsh toward her. She later recounted avoiding home and sometimes sleeping outside, afraid of his outbursts.

Life on the hillside was undoubtedly hard and difficult. Yet through this experience, Daehaeng appears to have gained early insight into fundamental truths about existence. She recalled that during her time wandering the hills and spending nights outdoors, she often asked herself, “Why are there rich and poor people in the world? And why are there more people who are poor, hungry, and sick than those who are wealthy?”³ This was a profound question for a child to contemplate, especially while living in such destitution. Yet Daehaeng’s anguish over life’s inequities did not focus solely on unfairness. In *The Essential Teaching of One Mind*, she reflects on this early memory in contrast to a deeper realization she gained in the mountains: “In the forest, there were no gaps between rich and poor, no hierarchies of power—there was only life itself. Yet ... life outside the forest remained unchanged, still filled with inequality and suffering.”⁴

Whether in the 1930s, when Daehaeng wandered the mountains, or in 2025, nearly a century later, the experience of suffering and living in an unjust society remains a daily reality for many. The world has long been marked, however one explains it, by a persistent conflict between those who have and those who have not, between the powerful and the powerless. Yet if we focus solely on this dimension of life, we risk falling into despair or cynicism. Daehaeng’s strength lies in her ability to perceive the other side of pain and inequality—what she calls “life” itself. Because she saw this life, and the suffering and conflict that inevitably arise from it, she turned inward, asking a deeper ontological question: “If there is a you who made me, show yourself—I want to see your form.”⁵

Humans struggle in the face of life’s absurdity. We are often frustrated by misfortunes and suffering that arise without apparent reason or cause. How one navigates a situation of such destitution shapes the direction and meaning of their life. For Daehaeng, communion with nature in the wilderness became the path to practice and awakening to the fundamental nature of existence. As she reflects: “I didn’t learn truth

³ Hanmaum Seonwon, *Hanmaüm yojŏn: Daehaeng sŏnim haengjang, pŏbŏ chip* (Anyang, Korea: Hanmaum Seonwon ch’ulp’anbu, 2022), 27.

⁴ Hanmaum Seonwon, *Hanmaüm yojŏn*, 26-27.

⁵ Hanmaum Seonwon, *Hanmaüm yojŏn*, 27.

from grand and noble sources like sutras or seated meditation—I learned from humble things. For instance, I learned the law of cause and effect from picking a single frost-covered chili pepper.”⁶ As such, Daehaeng grasped life’s most fundamental principles through her encounters with various beings in nature.

Daehaeng’s encounters with other beings in the mountains, where she once learned the laws of existence from something as humble as “a frost-covered chili pepper,” intensified during her continued life of homelessness in the wilderness. She recounts several moments when she survived with the “help” of non-human beings. On one occasion, she was saved from a collapsing cliff by following a line of ants. At another, a sudden appearance of diving pigeons prevented her from falling off a precipice. On yet another, a snake brought her specific leaves that, when brewed, stopped her bleeding as she lay weak and coughing blood, expecting death. These moments reveal a profound communion with the natural world, one that goes beyond metaphor into lived interdependence. These encounters with nature and other living beings may sound like fables from a children’s book. Yet through them, Daehaeng came face to face with the mystery of existence. Such experiences opened her to the depth and intensity of life itself. As she recalls: “The profound love and compassion common to all living things, that ultimate, desperate heart that seeks to save, rescue, and comfort each other, seized my entire body and soul so powerfully that I could not help but weep.”⁷

Religious activities take many forms, and among them, *pilgrimage* is a practice that transcends both time and culture. At first glance, religious pilgrimage may seem difficult to grasp. Logically, visiting sacred sites appears paradoxical: when pilgrims journey to Lumbini, the birthplace of the Buddha, the Buddha himself is not physically present, nor does the site remain as it was at the time of his birth. Yet pilgrimage has the power to transform ordinary space into sacred space, offering access to a spiritual dimension that eludes everyday experience. It also transcends chronological time, allowing pilgrims to symbolically return to the age of sages and founders, thus collapsing the distance between the present and the sacred past.

The fact that pilgrimage enables travelers to transcend their present time and space to enter the world of the sages also suggests that pilgrimage is a transformative experience within the pilgrim’s own body. As a journey undertaken through the body, pilgrimage becomes a holistic act—one that integrates the physical, spiritual, and emotional

⁶ Hanmaum Seonwon, *Hanmaum yojŏn*, 54

⁷ Hanmaum Seonwon, *Hanmaum yojŏn*, 73.

dimensions of being. This helps explain the enduring appeal of routes like the Camino de Santiago, where pilgrims walk for days or even for more than a month, often with blistered feet. Each step is not only a spiritual movement but also a bodily transformation, making the pilgrimage a fully embodied experience.

During her ascetic practice in the mountains, Daehaeng must have undergone such a holistic pilgrim's experience. She describes this experience:

“While wandering in the mountains, I often looked up at the sky and pleaded, ‘O dear, now that I reflect on my path, I realize I never knew how difficult it was for this unworthy one to walk this path’. This was because I thought of those ancient seekers of truth who risked their lives walking from Korea to China, and from China to India. Since no one forced me but I chose to follow and walk this path myself, there was really nothing to resent, nothing to call difficult, nothing to call joyful—but when I reflected on their hearts and intentions, those who silently walked while treating their bodies as mere straw, I came to understand the minds of the patriarchs and Buddha.”⁸

During this pilgrimage, she “sang with birds, conversed with unnamed plants and trees, and at times soared freely through the vast sky.”⁹

Daehaeng referred to a state of being in harmony with nature and in communion with all beings as *chuiin'gong* (主人空), or “Master of Emptiness.” This concept has become a signature of her teachings. From the standpoint of Buddhist philosophy, *chuiin'gong* resonates deeply with the East Asian Buddhist notion of buddha-nature (K. *pulsŏng*, 佛性). Within the Sŏn Buddhist tradition, the idea of buddha-nature is rooted in Bodhidharma's teaching: “directly pointing to the mind to see one's nature and become Buddha” (直指人心 見性成佛), and further developed in the Sixth Patriarch Huineng's assertion that the mind is originally pure, with “no place for dust to settle.” In the context of Korean Sŏn Buddhism, Daehaeng's *chuiin'gong* may be understood as a contemporary expression of Pojo Chinul's (1158-1210) teaching that “mind is the Buddha,” rearticulated for the 21st century.¹⁰

⁸ Hanmaum Seonwon, *Hanmaüm yojŏn*, 98

⁹ Hanmaum Seonwon, *Hanmaüm yojŏn*, 99.

¹⁰ The idea that “mind is the Buddha” appears in various places throughout East Asian Buddhism. In Chinul's Sŏn Buddhism, the teaching that “mind is the Buddha” emerges as his core philosophy. In his

In a gesture that bridges tradition and modern sensibility, Daehaeng reinterprets the familiar Korean term *chuin'gong* (主人公, “main character”) as *chuin'gong* (主人空, “Master of Emptiness”), broadening the public resonance of her teaching. This reinterpretation gains traction precisely because the expression sounds familiar, even as it shifts its meaning radically. Daehaeng articulates *chuin'gong* through a range of vivid metaphors, including the following passage: “Before the sun, not even a point of darkness is tolerated. The *chuin'gong*, my original self, is the sun, and therefore the eyes of *chuin'gong* can see reality exactly as it is. Trust in the power of *chuin'gong*, the light of *chuin'gong*, the virtue of *chuin'gong*, the eyes of *chuin'gong*. With this trust, turn deeply inward toward *chuin'gong*. While seeing objects, do not become entangled in them; let them go and observe yourself with the bright eyes of *chuin'gong*.”¹¹ In such descriptions, *chuin'gong* emerges as an energetically awakened self—the *main character* (*chuin'gong*, 主人公) who is at the same time the *master of emptiness* (*chuin'gong*, 主人空). The “I” is not a passive recipient of reality but an actively engaged presence grounded in luminous awareness.

Traditional Buddhist concepts such as *buddha-nature* and *emptiness* are notoriously difficult to grasp. Equally profound is Pojo Chinul’s core Sōn Buddhist teaching that the mind itself is the buddha. In his influential text *Secrets on Cultivating the Mind* (修心訣), Chinul writes with urgency: “The suffering of the three realms is like a house engulfed in flames—how can one remain inside, willingly enduring such prolonged agony? If you wish to escape the cycle of birth and death, nothing surpasses the aspiration to become a buddha. Yet even as we speak of seeking buddhahood, the buddha is none other than this very mind. Why, then, search for the mind in distant places?”¹² Chinul’s words call for an inward turn, reminding us that liberation is not found elsewhere but within the very mind we already possess—a theme that reverberates through East Asian Chan/Sōn/Zen Buddhist tradition and resonates with Daehaeng’s articulation of *chuin'gong*. Chinul reiterates this central teaching—that the mind is buddha—in several of his other works, including *Complete and Sudden Attainment of Buddhahood* (圓頓成佛論) and *Excerpts from the Dharma Collection with Personal Notes* (法集別行錄並入私記).

major works such as “Secrets on Cultivating the Mind” (修心訣), “Treatise on the Complete and Sudden Attainment of Buddhahood” (圓頓成佛論), and “Excerpts from the Dharma Collection and Special Practice Record with Personal Notes” (法集別行錄並入私記), Chinul repeatedly emphasizes this point.

¹¹ Hanmaum Seonwon, *Hanmaum yojŏn*, 510.

¹² Chinul, 修心訣 (*Secrets on Cultivating the Mind*), 《韓國佛教全書》 vol.4.708, “三界熱惱, 猶如火宅, 其忍淹留, 甘受長苦. 欲免輪迴, 莫若求佛, 若欲求佛, 佛即是心, 心何遠覓.”

The originality of Daehaeng’s teaching lies not only in her creation of the concept *chuin ’gong*—the “subject of emptiness”—which draws from Sŏn Buddhism’s traditional insight that the mind is both a buddha and empty, but also in the way she grounds this realization in her own lived experience. Ironically, Daehaeng attributes her awakening to *chuin ’gong* not to scholarly study or monastic training, but to her encounter with profound existential pain and solitude: “Had I been well-versed in writing and Buddhist sutras, would I have felt such loneliness? And had I not been so lonely, could I have received the consolation of *chuin ’gong*?”¹³

The fundamental solitude of existence is an inescapable condition for all beings. Yet, as Daehaeng observes, various worldly structures often serve to obscure this solitude. Education, family, society, material wealth, and social status all function as mediating forces that temporarily shield us from confronting the starkness of existential aloneness. Daehaeng reflects that had such structures been available to her during her years wandering in the mountains, she might not have encountered solitude in its rawest form. But she had no access to formal knowledge, social position, material comfort, or even familial protection. It was precisely because she faced existential solitude without mediation that the depth of her awakening became so profound. And perhaps because no human bonds were available to her, she was instead able to form deeper connections with non-human beings.

One might wonder how Daehaeng was able to cultivate such a strong and positive spirit in the face of overwhelming destitution. It is unlikely that she adopted this positive outlook from the very beginning. She must have struggled repeatedly, and through that struggle, a will to understand life—piece by piece—gradually emerged in her thinking. Her time in the mountains was not brief; it began when she was around seven years old, circa 1935, and continued until the founding of the Hanmaum Center in 1972. During this period, she received the novice precepts twice. In 1950, Daehaeng expressed her wish to enter monastic life to Sŏn Master Pang Hanam (1876–1951), the first Supreme Patriarch of the Jogye Order, the largest Buddhist order in modern Korea. She received the novice precepts from him, along with the Dharma name Ch’ōnggak (靑覺). Even after receiving the precepts, Daehaeng did not remain within the institutional setting; instead, she “ran away” to the mountains, where she continued her practice—wandering through the peaks like clouds and flowing water.¹⁴ Through her solitary practice in the mountain wilderness,

¹³ Hanmaum Seonwon, *Hanmaüm yojŏn*, 125-126.

¹⁴ Hanmaum Seonwon, *Myogongtang Daehaeng Sŏnsa haengjang*, <https://ebook.hanmaum.org/ecatalog5.php?Dir=433&Cate=&start=&catimage=&callmode=&eclang=>, 9.

Daehaeng gradually deepened her spiritual realization, reaching a recognizable state of mental clarity and eventually founded Hanmaum Seonwon in 1972. After the death of Hanam in 1951, Master T'anhö (1913–1983), who had witnessed Daehaeng's rigorous practice, advised her to receive the novice precepts again in order to restore her standing within the sangha. Because Daehaeng had not been engaged with the sangha after receiving her initial precepts, her name had been removed from the sangha registry. Master T'anhö recommended Venerable Ujin as her teacher so that she could receive the precepts again. Venerable Ujin gave her the dharma name Daehaeng.¹⁵

Daehaeng's writings are filled with the heart-wrenching agony she endured during her years in the mountains. Yet because her awakening was so profound, the solitude and pain she experienced did not remain merely personal—they became the ground for deep empathy with all beings, especially those dwelling at the margins of existence. Reflecting on this, Daehaeng writes:

“I never wanted to harm even the smallest creatures for my own benefit, because the pain was too deep. Because this world was so painfully bitter and so tearful, I hoped that at least others would not have to experience such bone-deep pain, that at least others could live without tears. Even now, I am drawn more to the pitiful, the uneducated, the inadequate. Not just people, but also to animals. Among them, I feel particular compassion for creatures like snakes, which everyone, human and beast alike, detests and abhors as repulsive.”¹⁶

Like her experiences, Daehaeng's language describing her mountain asceticism is raw and unrefined. She speaks of the bone-deep pain and tearful anguish of existential solitude in unadorned, direct terms. This naked language mirrors the starkness of her life in the wilderness. Her deep compassion for those at the margins reveals not only the core of her own thought but also points to the fundamental purpose of religion itself: to recognize suffering and respond with awakened empathy.

Although all humans are, in a fundamental sense, marginal beings, most strive to present themselves as if they occupy the center of reality. They not only conceal their own marginality but, in doing so, construct hierarchies that place others—especially those

¹⁵ Hanmaum Seonwon, *Myogongtang Daehaeng Sönsa haengjang*, 16.

¹⁶ Hanmaum Seonwon, *Hanmaüm yojön*, 126.

visibly at the margins—beneath them. This concealment often leads to condescension toward other people and beings, reinforcing systems of superiority and exclusion.

Daehaeng’s deep concern for those at the margins emerged directly from her own life at the margins. She recalls: “Living in this world, when I was trampled upon, beaten, and despised by others, I walked a path of tears, dragging my body. At such times, I thought of insects crushed under pedestrians’ feet. Our lives were no different from the insects’ condition—understanding that their world has its own way of living, I observed in detail how they dragged their broken bodies away, weeping, after being stepped on. How can we call any life trivial and another life noble or refined?” She continues, “Had I not fallen into the pit myself, I would not have understood its meaning; had I not walked on muddy ground, I would not have understood its meaning.”¹⁷

Daehaeng’s experiences in the mountains and the existential truth she realized through them form both the foundation and core of her Buddhist thought. Her meditation on marginal beings led her to perceive existence not through the lens of hierarchy, but through the lens of equality. This deep sense of existential equality, in turn, becomes the ground for the co-existence of all beings. As Daehaeng writes: “There is no separation between poisonous herbs and medicinal herbs. . . . Since I and the grass are not two, and I and the grass and emptiness (空) are not two, how could what we call poisonous herbs kill me?”¹⁸

The relationship Daehaeng cultivated with nature during her mountain practice offers a vivid illustration of the environment that fosters awakening to the reality of all beings. Humans are not separate from nature but are an inseparable part of it. In this sense, our relationship with the natural world becomes a vital lens through which we can understand the foundation of human existence. Daehaeng’s mountain practice testifies to this truth. Unlike in human society, in nature she encountered the equality of all existence. There, beyond the binary of good and evil, beyond distinctions between poisonous and medicinal herbs, she perceived the non-duality that underlies all things. She referred to this interrelationship among beings simply as “life.” Daehaeng’s awakening in the mountains thus offers a lived expression of what is now called *ecodharma*—a nature-centered interpretation of Buddhist practice increasingly embraced in contemporary Western Buddhism.

¹⁷ Hanmaum Seonwon, *Hanmaŭm yojŏn*, 127.

¹⁸ Hanmaum Seonwon, *Hanmaŭm yojŏn*, 126-127.

In today's world, where environmental issues are a pressing global concern, a group of Buddhist scholars and practitioners in the United States has developed the concept of *ecodharma*—a nature-centered form of Buddhist teaching that integrates climate change awareness, mindfulness, and meditation. Rooted in the principles of engaged Buddhism, the *ecodharma* movement foregrounds the intersection of ecological crisis and social injustice, particularly racial inequality. Central to *ecodharma* is the belief that Buddhist practice must include an ethical and practical responsibility toward the environment.

Advocates of *ecodharma* argue that ecological issues are inseparable from broader structures of social injustice, including racial discrimination and the marginalization of peripheral communities by dominant centers. In this context, some *ecodharma* activists contend that the movement should be led by people of color, as a corrective to elite, white-centered environmental discourses that often exclude or overlook marginalized voices. This position is deeply informed by the historical realities of Western, especially American, society. After centuries of racial discrimination and the historical trauma inflicted on communities of color, particularly African Americans, critics find it troubling when white intellectuals seek to link ecological concerns with social justice without addressing their own complicity in systemic violence.

While the United States has a distinct history of racial discrimination that has shaped the *ecodharma* movement in specific ways, the core concerns raised by *ecodharma* activists are not limited to any one racial or national context. As they rightly point out, the issue of marginalization transcends racial categories. In many parts of the world, societies continue to grapple with deeply rooted forms of discrimination against those living at the margins—whether due to class, caste, ethnicity, gender, or other social hierarchies. The suffering of these marginalized communities is often ignored, and public sensitivity to their pain remains limited. In this broader sense, the insights of *ecodharma* carry global relevance, calling attention to the interdependence of ecological well-being and social justice across diverse cultural and historical contexts.

At the very foundation of *ecodharma* lies the relationship between humans and nature. Since the onset of the modern era, dominant paradigms of civilization have viewed humans and nature as fundamentally separate, celebrating the “conquest” of nature as a marker of human achievement and superiority. However, when we return to the basic condition of existence—that humans are not apart from nature but inherently part of it—this relationship can open the possibility for profound self-recognition. In moments of genuine harmony with the natural world, human beings may experience a return to their

deeper selves. In this spirit, environmental activist and Zen Buddhist practitioner Tim Ream describes the awakening that arises through such intimate engagement with nature as “eco-kenshō”—a term that fuses ecological awareness with the Zen insight of seeing into one’s true nature.¹⁹ Ream notes that being in nature helps reduce attachment-based thinking, alleviates anxiety, and allows one to overcome complex emotional patterns, ultimately enabling a loosening of the ego’s hold. While Daehaeng’s ascetic practice in the mountains differs significantly from modern efforts to reconnect with nature, there are meaningful resonances with the practices of ecodharma activists. Like them, Daehaeng came to understand the origin of existence and the Buddhist worldview not through study of texts, but through direct, embodied experience with the natural world.

One of the key insights that *ecodharma* Buddhism offers is the recognition of the social dimension of karma. While karma has traditionally been understood in Buddhism as a framework for individual actions and consequences, modern movements such as engaged Buddhism have expanded this view to include the concept of *social karma* or *collective karma* (K. *kongŏp*, 共業). This broader understanding is fully consistent with foundational Buddhist teachings. If, as the metaphor of Indra’s net suggests, the existence of any one being is defined through its relationship with all others, then an individual’s karma cannot be entirely separate from the karma of the collective. Acknowledging the sociality of karma shifts the focus of Buddhist practice from purely personal liberation to active engagement with the conditions of collective suffering and responsibility. In this light, Daehaeng’s life may be seen as a journey from individual awakening to a deep and sustained commitment to social engagement.

3. Daehaeng’s Teaching and the World of Huayan Buddhism Visualized

During her time in the mountains and afterward, Daehaeng did not undergo formal Buddhist training. Instead, as she explained, she learned universal principles through observing and living with nature. After establishing the Hanmaum Sōn Center, she translated major Buddhist sutras into Korean in a way that was accessible to the general public. At the time of her death, she was working on a Korean translation of the *Huayan sūtra*. This translation remains unpublished, though I understand her disciples are working to publish it posthumously.

¹⁹ BESS Family Foundation. *Earth-Based Mindfulness and Meditation: An Exploration of Ecodharma Practice*, 2024. Online <https://online.flippingbook.com/view/18874694/>, 12.

While her dharma talks rarely addressed specific Buddhist scriptures directly, Daehaeng occasionally referenced the *Huayan sūtra*. A distinctive artifact helps us gauge Huayan's influence on her Buddhism: the Buddhist Wooden Panel/Painting (K. *mokt'aeghwa*, 木幀畫) in the main dharma hall at Hanmaum Center headquarters. In a dharma talk on February 21, 1988, Daehaeng described this painting as a representation of the Huayan Buddhist worldview.

In the following, I discuss the Buddhist panel painting at the Hanmaum Center and how Daehaeng envisioned the Huayan world through this work. Although the artist, Venerable Ch'ōngwōn, created the painting, he worked closely with Daehaeng throughout its nearly year-long creation—from conception to completion. One could say that Ch'ōngwōn's artistry gave form to Daehaeng's vision.



Figure 1: Buddhist Wooden Panel Painting at the Hanmaum Center, photo taken by the author

The Buddhist Panel Painting measures 12 meters and 28 centimeters in width and 3 meters and 80 centimeters in height. It consists of three panels: the center depicts the world of the enlightened; the right panel represents the world of sentient beings; and the

left panel portrays the realm of hell.²⁰ Each panel shows Daehaeng’s unique vision of the world and visualize her teaching of *chuin’gong* and how to practice Buddhism.

The center panel features an arrangement that is distinctive from the common setting of a Buddhist painting that one might find in a dharma hall of Buddhist temples. The Buddha is sitting at the center of the painting. On the right side of the Buddha, sixteen Korean national masters appear, and on the left, sixteen Korean Sŏn masters. These arrangements clearly depart from the usual image of the Buddha surrounded by traditional attendant bodhisattvas (K. *hyŏpsi posal*, 脇侍菩薩). This painting’s representation of Korean masters in the main hall is unprecedented even in the paintings in Korean Buddhist temples. The choice reflects Daehaeng’s emphasis on localizing Buddhism, making its teachings more accessible to Korean practitioners by visualizing Korean masters rather than focusing on Indian or Chinese ones. This localization aligns with Daehaeng’s core teaching that practice begins from within oneself, not from external sources. According to Ch’ŏngwŏn, Daehaeng included Korean masters to emphasize the centrality of one’s own existence—the *chuin’gong*, a self with agency. Yet as discussed earlier, this self is empty, thus preventing egocentric thinking.

Another significant element of the painting appears below the Buddha: a figure shown from behind, standing on earth and viewing the entire scene. This figure represents each viewer—the *chuin’gong* in Daehaeng’s terminology—who observes and exercises agency in the world. The figure embodies Daehaeng’s teaching that “Because I exist, there exists the Buddha.”

The right panel (from the viewer’s position) depicts the world of sentient beings—a radical departure from traditional Buddhist paintings in main dharma halls, which typically portray the Buddha’s life or enlightened realms but not the world of sentient beings. Daehaeng placed this world of ordinary experience directly adjacent to the Buddha’s enlightened realm. The panel illustrates the full spectrum of human life—birth, youth, marriage, and death; those who face failure and those who achieve success; some devoted to spiritual practice, while others pursue worldly pleasure. At the center of this world lies a circle containing an “eye,” symbolizing the perspective of the sentient being, the *chuin’gong*, who possesses the agency to engage with and embody the Buddha’s teachings.

²⁰ A video presentation of this wooden painting/panels can be found on YouTube, “Hanmaum Seonwon A nyan Ponwŏn Mokt’aenghwa,” <https://www.youtube.com/watch?v=UmHgP5wzY5E&t=121s>

The hell realm panel depicts various forms of torment: people being dismembered, boiled in cauldrons, and having their limbs nailed. At the center of this hellish chaos stands a solitary figure within a circle. Framing these realms of sentient beings and hell are passages from Daehaeng's teachings. Above the hell realm appears: "Since karma is fundamentally empty with nothing to cling to, everything depends on this single thought in the present moment." Below it reads: "One thought creates hell, one thought achieves nirvana. Learn to master that one thought well."

Viewed holistically, the three realms—enlightenment, sentient beings, and hell—appear not as separate worlds but as interconnected domains. A practitioner living in the realm of sentient beings can create hell through misunderstanding their existential reality or achieve enlightenment through proper understanding and practice. The Korean national masters and Sōn masters in the central panel stand as testament to the attainment of nirvana. Yet this achievement does not represent a fixed state; like the circles at the centers of the panels, everything exists in flux.

This brief analysis of the painting reveals why Daehaeng identified it as representing the Hwaōm world. The figure standing on earth below the Buddha in the central panel, the eye in the realm of sentient beings, and even the person in hell's center represent potential manifestations of each one of us. These figures parallel Sudhana's journey on the bodhisattva path as described in the *Huayan sutra*, each embodying different aspects of spiritual pilgrimage.

The dharma hall features a series of paintings depicting Sudhana-like figures on a journey to learn about bodhisattva practice. The Huayan teaching that "The moment of raising the first thought [of enlightenment] is itself complete enlightenment" (初發心時即正覺) aligns with Daehaeng's teaching of one-mind (K. *hanmaum*), while her concept of *chuin'gong* appears as a modern interpretation of Sudhana.

4. Daehaeng's Teaching of Five Sharing (五共) and Huayan Buddhism

Daehaeng's social engagement can be seen as an extension of the pain, empathy, and shared nature she felt toward other beings in the mountains. That empathy and pain stemmed from the stark recognition of her own marginality—the realization that she stood on the periphery rather than at the center of society. As Daehaeng says, "I think I was able to know the true principles because I felt so deeply that I was an inadequate person. Because I was so inadequate, I don't know how much I cried while embracing that

inadequate self.”²¹ In modern Korean Buddhist history, there are few Sŏn masters who have dealt with the marginality of existence as intensely as Daehaeng did.

Daehaeng taught her followers about Buddhism in daily life. She taught, “Since the Buddha is present everywhere, do not think he exists only in the temple’s dharma hall. Instead, believe inwardly and observe inwardly— in any place and at any time.”²² Daehaeng’s attitude toward practice is also reflected in her explanation of truth. When she healed people’s illnesses and helped fulfill their wishes, people came to expect teachings about some special truth from her. To such public expectations, Daehaeng responded: “Truth—or reality—is not something astonishing, mysterious, or overwhelming. Shouldn’t truth be something profoundly simple? Truth is the heart that grieves for others and cherishes them; it is the pain that comes with understanding and embracing one another. What else could truth be?”²³

This understanding of truth is closely aligned with Buddhism’s most fundamental practical teaching: the elimination of suffering. Therefore, Daehaeng says, “Your very life, as you live and breathe, is the Buddha dharma, truth, meditation, and the path. It’s not something you can learn through some systems, methods, and stages of practice - the system of dharma and method of practice exist within the very fact that you are here, now. The Buddha dharma is not something that exists separately.”²⁴

As a practice of *chuin’gong*, Daehaeng laid out five sharing or five ways of being together (K. *ogong*, 五共). Buddhist scholar Kim Ho-gwi proposes the structure of Daehaeng Dahaeng’s Buddhist teaching as follows: “Hanmaum [one mind] corresponds to the fundamental principle of Dahaeng’s Sŏn, *chuin’gong* corresponds to the mode of being, and *ogongbŏp* [five ways of sharing] corresponds to the practice of Daehaeng’s Sŏn.”²⁵

We have discussed Hanmaum and *chuin’gong* before. Their practical teaching, *ogong* (five togetherness, or five sharing 五共), consists of five ways of being together: the principles of living together (K. *kongsaeng*, 共生), sharing mind/heart together (K. *kongsim*, 共心), being one body (K. *kongch’e*, 共體), using together (K. *kongyong*, 共

²¹ Hanmaum Seonwon, *Hanmaum yojŏn*, 132.

²² Hanmaum Seonwon, *Hanmaum yojŏn*, 148.

²³ Hanmaum Seonwon, *Hamaum yojŏn*, 230-231.

²⁴ Hanmaum Seonwon, *Hamaum yojŏn*, 274.

²⁵ Kim, Ho-Gwi, 「대행선 형성의 사상적 배경-본래성불사상과 관련하여」 (“The Philosophical Background of Daehaeng Seon: Regarding the Thought of Inherent Buddhahood”), *Hanmaum yŏn’gu* 1 (2018), 98.

用), and becoming food for one another (K. *kongsik*, 共食). Hyeseon expresses this teaching of five sharing more elegantly as follows: Daehaeng teaches the realization of One Mind as “living together with countless living beings (共生), with shared mind/heart (共心), with shared origin (共體), with shared function (共用), and with shared nourishment (共食).”²⁶

The teaching of the five ways of sharing can be understood as a modern articulation of the Huayan concept of Indra’s net, offering a more concrete and accessible expression of its meaning. If our beings are like the jewels in Indra’s net, then what must we do to embody that realization in practice? Daehaeng outlines the practice through five sharing, or five ways of being together. Daehaeng’s teaching that “countless beings are teeming and living together in a single human body” shows that the “together” (K. *kong*, 共) is also emptiness (K. *kong*, 空).²⁷ Furthermore, Daehaeng declares that “Even one’s own body is not truly ‘mine’; it is a community [composed of countless interdependent elements].”²⁸ Therefore, the five ways of togetherness (K. *ogong*, 五共) are both the emptiness of existence (K. *ogong*, 吾空) and the emptiness of awakening (K. *ogong*, 悟空).²⁹

This aligns well with Huayan Buddhism’s emphasis on the practical dimension of Buddhism. This is why Daehaeng says, as quoted earlier, “Since the Buddha is present everywhere, do not think he exists only in the temple’s dharma hall. Instead, believe inwardly and observe inwardly—in any place and at any time.”³⁰

5. Conclusion

Daehaeng did not have formal education in Buddhism but learned it through her experiences in the mountains. Her dharma talks rarely delve into the discursive contexts of Buddhist scripture, instead focusing on the application of Buddhist teachings to daily life. Hanmaum Center defines Daehaeng’s teaching as “everyday Buddhism” (K. *saenghwal Pulgyo* 生活佛敎). Her references to Huayan Buddhist teaching, especially in

²⁶ Hyeseon, 《한마음과 대행선》 (Hanmaum and Daehaeng’s Sŏn) (Seoul: Unjusa, 2013), 259.

²⁷ Hanmaum Seonwon, *Hamaum yojŏn*, 380.

²⁸ Hanmaum Seonwon, *Hamaum yojŏn*, 380.

²⁹ The passage makes use of wordplay in Chinese characters where different characters pronounced “gong” (sharing 共, emptiness 空) and “o” (five 五, oneself 吾, awakening 悟) create layers of meaning that are difficult to fully capture in English translation.

³⁰ Hanmaum Seonwon, *Hanmaum yojŏn*, 148.

her vision reflected through her design of the wooden panels in the main dharma hall of Hanmaum Center, clearly demonstrate the influence of Huayan Buddhism on her thought. Three of her main teachings—one mind, *chuin'gong*, and five sharing—also reveal the Huayan teachings in her Buddhism.

In evaluating Daehaeng's teaching for our time, I interpret it as a new form of Buddhist social engagement. Buddhist social engagement has taken various forms throughout history. Limiting the context to modern Korean Buddhism, it is evident that Buddhist social engagement has evolved according to the changing needs of the times.

In the case of Daehaeng, her teaching of social engagement reveals a modern version of the bodhisattva path, especially one that embodies the journey of the youth Sudhana in his quest for bodhisattva practice. In his journey to meet fifty-three dharma teachers, Sudhana comes to learn about bodhisattva practice from people representing diverse layers of society. His teachers are not limited to renowned bodhisattvas and monastics but include a language specialist, a distinguished man, a laywoman, a seer, ordinary boys and girls, kings and queens, mariners, fishermen, and even a heretic.

Daehaeng's teaching of everyday Buddhism requires such a practice of Buddhism in the milieu of diverse lifestyles and ways of living. The drawing of boys meeting people in the dharma hall of Hanmaum Center symbolizes this journey of coming to understand diverse aspects of life and applying Buddhist principles in dealing with different dimensions of existence.

The wooden panels, which visualize the world of Huayan Buddhism, convey that ordinary people should recognize both the emptiness of all beings and their own agency to create a better life. These panels not only embody the core of Daehaeng's Buddhist teaching but also offer compelling evidence of her deep connection to Huayan thought.

References

BESS Family Foundation. *Earth-Based Mindfulness and Meditation: An Exploration of Ecodharma Practice*. Online <https://online.flippingbook.com/view/18874694/>, 2024.

Cha, Cha-Seok. 「대행의 오공의식에 나타난 사상적 특징과 연원 고찰」 (“A Study on the Philosophical Features and Origin of Daehaeng's ‘Awareness of five sharing’”). *Hanmaum yŏn'gu* 1 (2018): 174-211.

Chinul. 修心訣. 韓國佛教全書 vol.4.

Choe, Won-sup. 「미래 한국불교를 위한 묘공대행의 생애와 사상 재조명-탄신 100주년 전시회를 가정하여-」 (“Illuminating Myogong Daehaeng’s Life and Philosophy for Future Korean Buddhism – Assuming an Exhibition Commemorating the 100th Anniversary of Her Birth--”). *Hanmaum yŏn’gu* 9 (2022): 303-392.

Hanmaum Seonwon. “Hanmŭm sŏnwŏn Anyang ponwŏn mŏkt’aenghwa” (Wooden Paintings in Anyang headquarters of Hanmaum sonweon.) YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=UmHgP5wzY5E&t=121s>

Hanmaum Seonwon. *Hanmaum yojŏn: Daehaeng sŏnim haengjang, pŏbŏ chip*. Anyang, Korea: Hanmaum Seonwon ch’ulp’anbu, 2022.

Hanmum Seonwon, *Hŏgong ūl kŏtnŭn kil: Daehaeng sŏnim pŏbŏ chip, Chŏnggi pŏbhoe* 1. Anyang, South Korea: Hanmaum Seonwon ch’ulp’anbu, 1999.

Hyeseon Sunim (Kyunghee Lee). “From Mountains to Metropolis: Sŏn Master Daehaeng’s Teachings on Contemporary Buddhist Practice.” *Eminent Buddhist Women*, ed. Karma Lekshe Tsomo. Albany: State University of New York Press, 2014.

Hyeseon. 「생활참선 수행도량, 한마음선원의 포교현황과 미래의 방향」 (Current Status of Dharma Propagation and Future Directions of the Hanmaum Sŏn Center, a Practice Monastery for Sŏn Meditation in Daily Life). *Hanmaum yŏn’gu* 9 (2022): 55-124.

Hyeseon. 《한마음과 대행선》 (Hanmaum and Daehaeng’s Sŏn). Seoul: Unjusa, 2013.

Kim, Ho-Gui. 「대행선 형성의 사상적 배경—본래성불사상과 관련하여」 (“The Philosophical Background of Daehaeng Sŏn: Regarding the Thought of Inherent Buddhahood.” *Hanmaum yŏn’gu* 1 (2018): 94-131.

Kim, Kyungrae and Cheonghwan Park. “A Critical Examination of Research on the Legacy of Daehaeng.” *Religions* 12.649. 2021.

俄藏黑水城「行願經變相」內容探析*

上海師範大學人文學院歷史系 教授
崔紅芬

摘 要

俄藏黑水城漢文文獻存 20 餘件《大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品》(以下簡稱《普賢行願品》),僅有 TK61、TK64、TK72、TK98、TK142、TK243《普賢行願品》保存卷首畫,以至尊形象分為兩大類。TK61、TK64、TK142、TK243 為一類,毗盧遮那佛頭戴寶冠相;TK72、TK98 為另一類,毗盧遮那佛螺髮肉髻相。其中以 TK98《普賢行願品》卷首畫內容最為完成,共六折面,包括了序分和十大願的內容。TK98《普賢行願品》第六折面上有榜題「行願經變相」,可將 TK98 卷首畫稱為「行願經變相」。本文主要探析「行願經變相」的內容,結合「行願經變相」與《普賢行願品》、〈淨除一切業障如來陀羅尼〉內容,可確定 TK98《普賢行願品》充分展現了華嚴思想與淨土思想的結合,體現了羅氏刊印施經的目的,卷首畫人物細節、服飾等也反映了周邊政權佛教文化對西夏的影響。

關鍵詞：俄藏黑水城、普賢行願品、卷首畫、變相、毗盧遮那佛

* 本論文為 2019 年國家社科基金重大招標專案《西夏文文獻中遺存唐譯經整理與綜合研究》階段性成果。

《俄藏黑水城文獻》中保存了 20 餘件漢文《大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品》(以下簡稱《普賢行願品》)，僅有 TK61、TK64、TK72、TK98、TK142、TK243 等保存卷首畫，按其至尊形象，TK61、TK64、TK142、TK243 為一類，毗盧遮那佛頭戴寶冠相；TK72、TK98 為另一類，毗盧遮那佛螺髮肉髻相。其中以 TK98《普賢行願品》卷首畫內容最為完整，保存六折面，包括了序分和十大願的內容。本文僅對 TK98《普賢行願品》卷首畫即「行願經變相」進行探析，結合《普賢行願品》、〈淨除一切業障如來陀羅尼〉內容，可確定 TK98《普賢行願品》充分展現了華嚴思想與淨土思想的結合，體現了羅氏刊印施經的目的，也體現了西夏與遼金文化間的密切關係。

一、TK98「行願經變相」解說

TK98《普賢行願品》為西夏刻本，經折裝，未染麻紙，共存 32 折半，65 面，每面 6 行，行 15 字，上下單邊，保存了卷首畫六折，有榜題，從右往左，第六折上有「行願經變相」。可將 TK98《普賢行願品》卷首畫定為「行願經變相」。「變相」又稱「變」、「經變」，廣義指繪於紙帛、寺壁、佛窟表現神佛及佛經故事場面的圖畫；狹義指將某一部佛經變成一鋪首尾完成、有情節鋪陳之繪畫作品。¹ TK98「行願經變相」則是對《普賢行願品》內容繪製成比較完整、有情節鋪陳的作品，將《華嚴經》與《普賢行願品》之普賢十大願有機結合起來，簡潔明瞭的畫面將《普賢行願品》的內容和思想淋漓盡致地表現出來。

(一) 第一、二折內容

從右向左的第一折、第二折構為一整體，描述毗盧遮那佛說法的場景，華嚴三聖中毗盧遮那居中，左右為文殊菩薩、普賢菩薩等，但第二折很不清晰。第一、二折應該為佛經序分的內容。

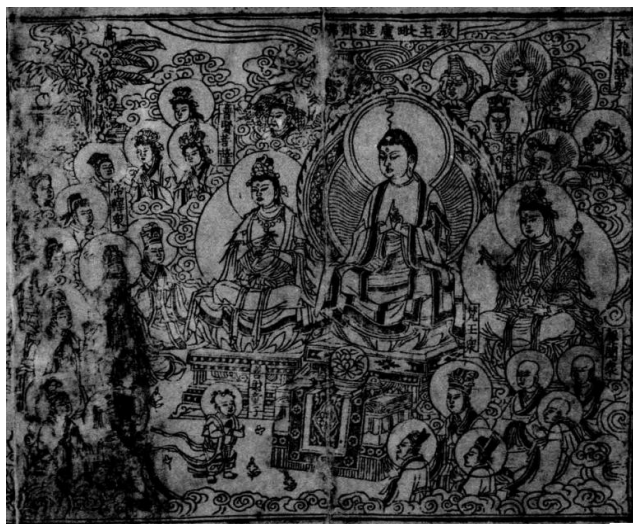
「毗盧遮那佛」居第一、二折中間，側面坐在蓮花座上，上方有榜題從右往左 1 行內容為「教主毗盧遮那佛」，結跏趺坐於蓮華寶座上，身披田字格袈裟，雙手作智拳印；其袈裟很有特色，為了突顯田字格紋，袈裟邊緣用比較寬的不同深色表示。

毗盧遮那佛左右分別為文殊菩薩、普賢菩薩，有榜題。文殊菩薩畫在第一折，在毗盧遮那佛的左面；右為普賢菩薩，畫在第二折。毗盧遮那佛的左上為天

¹ 季羨林主編，《敦煌學大辭典》(上海：上海辭書出版社，1998 年)，頁 82。

龍八部，他們都有頭光，髮髻、形態各異；左下聲聞眾，剃髮，有頭光，服飾為右衽；聲聞眾左面為梵王眾，有頭光，頭戴官帽，衣服右衽。這是第一折內容。

第二折中為帝釋眾，有頭光，戴官帽；諸佛弟子眾，頭光，可見衣襟為右衽；下方擺有供桌，供桌上有花、果等供品；供桌旁是雙手合掌的善財童子，赤足，雙手合十，有頭光，頭上梳童子髮髻。



TK98 (1、2 折面)

第一折、第二折「變相」描繪的內容主要與《華嚴經》的「佛在室羅筏城逝多林給孤獨園大莊嚴重閣，與菩薩摩訶薩五千人俱，普賢菩薩摩訶薩、文殊師利菩薩摩訶薩而為上首……復與五百聲聞眾俱……復與無量諸世主俱……時，諸菩薩及大聲聞、世間諸王并其眷屬咸作是念……」²基本相似。

因《華嚴經》序分所涉及神靈非常多，而佛經卷首畫不可能面面俱到，受版面的影響，「行願經變相」中出現了以「天龍八部、聲聞眾、梵王眾、弟子眾、帝釋眾」等為代表的人物概括諸多神靈。故此，「行願經變相」所涉神靈也與《普賢行願品》流通分中出現的神靈有密切聯繫：

世尊與諸聖者菩薩摩訶薩演說如是不可思議解脫境界勝法門時，文殊師利菩薩而為上首，諸大菩薩及所成熟六千比丘；彌勒菩薩而為上首，賢劫一切諸大菩薩；無垢普賢菩薩而為上首，一生補處住灌頂位諸大菩薩，及餘十方種種世界普來集會一切剎海極微塵數諸菩薩摩訶薩眾；大智舍利弗、摩訶目犍連等而為上首，諸大聲聞；并諸人天一切世主、天、龍、夜叉、

²〔唐〕般若譯，《大方廣佛華嚴經》卷40，《大正藏》冊10，第293號，頁661上7-662上1。

乾闥婆、阿修羅、迦樓羅、緊那羅、摩睺羅伽、人、非人等一切大眾，聞佛所說。³

第一、二折卷首畫中，其他諸神靈圍繞在華嚴三聖周邊，下方是比較明顯的善財童子。第一、二折的「行願經變相」畫面雖然簡單，但把《華嚴經》序分、流通分以及善財童子參謁普賢菩薩的場景淋漓盡致地表現出來。

（二）佛經第三、四折內容

TK98「行願經變相」之第三、四、五、六折面則展示了普賢菩薩的十種廣行願，十大願有榜題。般若譯《普賢行願品》十大願的內容為：

普賢菩薩摩訶薩稱歎如來勝功德已，告諸菩薩及善財言：善男子！如來功德，假使十方一切諸佛，經不可說不可說佛剎極微塵數劫，相續演說，不可窮盡。若欲成就此功德門，應修十種廣行願。何等為十？一者、禮敬諸佛，二者、稱讚如來，三者、廣修供養，四者、懺悔業障，五者、隨喜功德，六者、請轉法輪，七者、請佛住世，八者、常隨佛學，九者、恆順眾生，十者、普皆迴向。⁴

從內容看，TK98「行願品變相」所述十大願遵循了《普賢行願品》，只是年代久遠或刊布的問題，第三「廣修供養」、第九「恆順眾生」願榜題不清楚或有遮蓋。第三、四、五、六折面卷首畫既展現十大行願，又對十大行願的解釋。

1. 第三折內容

在「行願經變相」的第三折出現了第一願「禮敬諸佛」、第二願「稱讚如來」的描繪。如何「敬禮諸佛」、「迴向諸佛」？《普賢行願品》言：

善男子！言禮敬諸佛者：所有盡法界、虛空界十方三世一切佛剎極微塵數諸佛世尊，我以普賢行願力故，起深信解，如對目前，悉以清淨身、語、意業，常修禮敬；一一佛所，皆現不可說不可說佛剎極微塵數身，一一身遍禮不可說不可說佛剎極微塵數佛；虛空界盡，我禮乃盡，而虛空界不可盡故，我此禮敬，無有窮盡。如是乃至眾生界盡、眾生業盡、眾生煩惱

³〔唐〕般若譯，《大方廣佛華嚴經》卷40，《大正藏》冊10，第293號，頁848中13-23。

⁴〔唐〕般若譯，《大方廣佛華嚴經》卷40，《大正藏》冊10，第293號，頁844中20-28。

盡，我禮乃盡。而眾生界乃至煩惱無有盡故，我此禮敬無有窮盡，念念相續，無有間斷，身、語、意業無有疲厭。⁵

如何「稱讚如來」？《普賢行願品》言：

善男子！言稱讚如來者：所有盡法界、虛空界十方三世一切剎土所有極微一一塵中，皆有一切世界極微塵數佛，一一佛所皆有菩薩海會圍遶，我當悉以甚深勝解，現前知見；各以出過辯才天女微妙舌根，一一舌根出無盡音聲海，一一音聲出一切言辭海，稱揚讚歎一切如來諸功德海，窮未來際相續不斷，盡於法界無不周遍。如是虛空界盡、眾生界盡、眾生業盡、眾生煩惱盡，我讚乃盡。而虛空界乃至煩惱無有盡故，我此讚歎無有窮盡，念念相續，無有間斷，身、語、意業無有疲厭。⁶



第四折



第三折

⁵〔唐〕般若譯，《大方廣佛華嚴經》卷40，《大正藏》冊10，第293號，頁844下1-11。

⁶〔唐〕般若譯，《大方廣佛華嚴經》卷40，《大正藏》冊10，第293號，頁844下12-23。

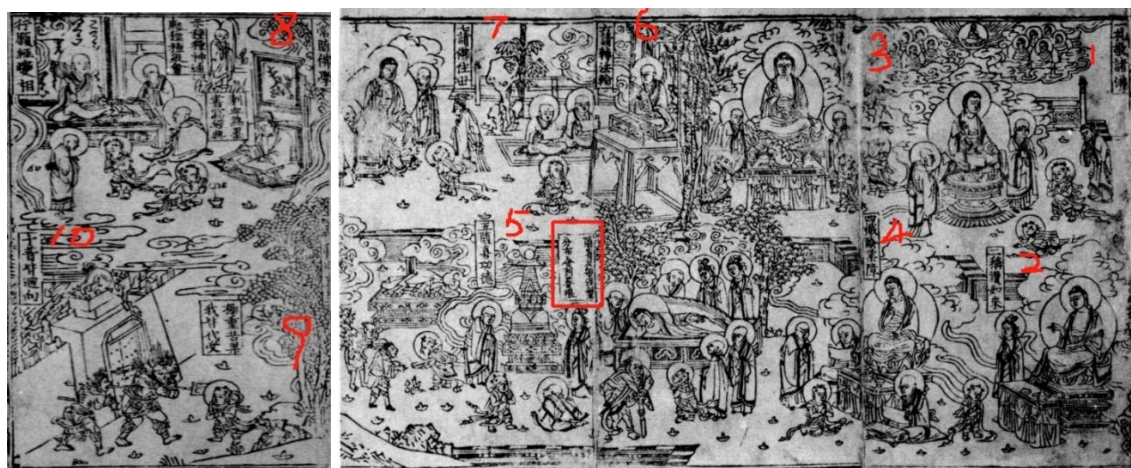
TK98第三折雖是第一、二願的場景，但畫面將第一、二願的內容合為一體。第三折上方有坐祥雲的諸佛、菩薩，而「禮敬諸佛」、「稱讚如來」放在下方。「禮敬諸佛」畫面出現一佛二弟子，身披田字格袈裟，坐在圓形蓮華座上，佛有身光、頭光，一手作說法印；二弟子只有頭光，雙手合十，下方有跪拜和站立的童子、世俗人物，童子有光頭等。第三折下方是「稱讚如來」，佛坐方形蓮台之上，身穿田字格袈裟，有身光、頭光，辯才天女立在佛一側，另一側不清，下方立一童子，雙手合十，衣帶飄飄，這個畫面標記法界、虛空界不同場景。

2. 第四折內容

TK98 第四折與第三折緊密相連，有第三願「廣修供養」、第四願「懺悔業障」榜題出現在第三折，畫面內容出現在第四折。第四折還有「隨喜大般涅槃、分布舍利善根」場景，榜題出現在第五折，而描繪內容則出現在「第四折」。

因年代久遠或刊布拼接問題，第三願「廣修供養」出現在第四折，榜題不清楚，這一畫面比較簡單，佛端坐蓮座之上，結禪定印，左右兩側有脅侍菩薩和童子。佛前面供桌上擺滿供品，體現了《普賢行願品》所言：

然種種燈，酥燈、油燈、諸香油燈，一一燈炷如須彌山，一一燈油如大海水，以如是等諸供養具常為供養。善男子！諸供養中，法供養最。所謂：如說修行供養、利益眾生供養、攝受眾生供養、代眾生苦供養、勤修善根供養、不捨菩薩業供養、不離菩提心供養。善男子！如前供養無量功德，比法供養一念功德百分不及一，千分不及一，百千俱胝那由他分、迦羅分、算分、數分、論分、優婆尼沙陀分亦不及一。⁷



第六折

第五折

第四折

第三折

⁷〔唐〕般若譯，《大方廣佛華嚴經》卷40，《大正藏》冊10，第293號，頁845上2-11。

第四願「懺悔業障」榜題寫在第三折，畫面佔據第三折、四折部分。佛坐蓮台之上，有身光、頭光；兩側坐兩弟子，有頭光，手裡各執一頁紙張，像是在念著什麼；前方跪拜童子和站立一菩薩，皆有頭光，雙手合十。如《普賢行願品》所言：「言懺除業障者：菩薩自念我於過去無始劫中，由貪、瞋、癡發身、口、意，作諸惡業無量無邊。若此惡業有體相者，盡虛空界不能容受。我今悉以清淨三業，遍於法界極微塵刹一切諸佛菩薩眾前，誠心懺悔，後不復造，恒住淨戒一切功德。」⁸

（三）第五折內容

第五折包括第五願「隨喜功德」、第六願「請轉法輪」、第七願「請佛住世」等畫面。第五願「隨喜功德」和「隨喜大般涅槃、分布舍利善根」佔據第四折、第五折畫面，畫在第六願、第七願的下面。「隨喜大般涅槃、分布舍利善根」是「隨喜功德」之一，表示釋迦牟尼在娑羅雙樹間入滅，有舍利塔，四周有八位帶頭光人物表示悼念佛陀諸王或分舍利的八王。如《普賢行願品》所言：

……一一劫中捨不可說不可說佛刹極微塵數頭、目、手、足，如是一切難行、苦行，圓滿種種波羅蜜門，證入種種菩薩智地，成就諸佛無上菩提及般涅槃，分布舍利，所有善根，我皆隨喜。及彼十方一切世界，六趣、四生一切種類所有功德，乃至一塵我皆隨喜。十方三世一切聲聞及辟支佛、有學、無學所有功德，我皆隨喜。一切菩薩所修無量難行、苦行，志求無上正等菩提廣大功德，我皆隨喜。⁹

第六願「請轉法輪」畫面中僅有四個人物，佛陀坐在高座，只有頭光，下面三個弟子，形態各異，請佛說法。如《普賢行願品》所言：「而我悉以身、口、意業種種方便，殷懃勸請轉妙法輪。如是虛空界盡、眾生界盡、眾生業盡、眾生煩惱盡，我常勸請一切諸佛轉正法輪無有窮盡。」¹⁰

第六願「請轉法輪」佔據第四折、第五折畫面，左面是第七願「請佛住世」。內容也比較簡單，一佛二弟子，佛有身光、頭光，弟子只有頭光，前面跪拜一俗人和一童子，請佛住世，利益眾生。如《普賢行願品》言：「所有盡法界、虛空界十方三世一切佛刹極微塵數諸佛如來將欲示現般涅槃者，及諸菩薩、聲聞、緣覺、有學、無學，乃至一切諸善知識，我悉勸請莫入涅槃，經於一切佛刹極微塵數劫，為欲利樂一切眾生。」¹¹

⁸〔唐〕般若譯，《大方廣佛華嚴經》卷40，《大正藏》冊10，第293號，頁845上19-24。

⁹〔唐〕般若譯，《大方廣佛華嚴經》卷40，《大正藏》冊10，第293號，頁845中3-9。

¹⁰〔唐〕般若譯，《大方廣佛華嚴經》卷40，《大正藏》冊10，第293號，頁845中21-24。

¹¹〔唐〕般若譯，《大方廣佛華嚴經》卷40，《大正藏》冊10，第293號，頁845中26-下2。

(四) 第六折內容

第六折是對第八願、第九願、第十願的描繪。TK98「行願品變相」的第八大願「常隨佛學」有榜題，畫在第六折上方，其左面還用了「示種種神通、處種種眾會」、「刺血為墨、書寫經典」等關鍵語句出自第八願的內容，用「示種種神通、處種種眾會」、「刺血為墨、書寫經典」展示了「常隨佛學」的具體內容。如《普賢行願品》有：

……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……如是一切，我皆隨學。如今世尊毗盧遮那，如是盡法界、虛空界十方三世一切佛刹所有塵中一切如來皆亦如是，於念念中，我皆隨學。如是虛空界盡、眾生界盡、眾生業盡、眾生煩惱盡，我此隨學無有窮盡，念念相續，無有間斷，身、語、意業無有疲厭。¹²

第六折下方右側為第九願「恒順眾生」，左面為第十大願「普皆迴向」，因年代久遠等因素第九願的榜題只存一半字跡。第九、十願內容非常豐富，且不好一一表述，在二者中間用「極重苦果、我皆代受」等畫面提示。《普賢行願品》記載：

從初禮拜乃至隨順，所有功德皆悉迴向盡法界、虛空界一切眾生，願令眾生常得安樂，無諸病苦；欲行惡法皆悉不成，所修善業皆速成就；關閉一切諸惡趣門，開示人天涅槃正路；若諸眾生因其積集諸惡業故，所感一切極重苦果，我皆代受；令彼眾生悉得解脫，究竟成就無上菩提……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。¹³

可見，TK98《普賢行願品》的「行願經變相」與經文相輔相成，通過連環畫形式的把「十大願」的畫面與《普賢行願品》內容進行了形象完整地表述，展現了《普賢行願品》的主要思想內容。在「行願經變相」中，「禮敬諸佛、稱讚如

¹² [唐]般若譯，《大方廣佛華嚴經》卷40，《大正藏》冊10，第293號，頁845下7-23。

¹³ [唐]般若譯，《大方廣佛華嚴經》卷40，《大正藏》冊10，第293號，頁846上29-下29。

來、廣修供養、懺悔業障、請轉法輪、請佛住世」直接以簡單的畫面表述，而在「隨喜功德、常隨佛學、恒順眾生、普皆迴向」中還出現了來自經文的關鍵字。

二、TK98「行願經變相」與TK72卷首畫比較

TK98「行願經變相」主要清晰地展現了《普賢行願品》普賢十大願的內容。「華嚴三聖」主尊毗盧遮那佛屬於繪為螺髮肉髻相，肉髻上方有放光。類似的螺髮肉髻相的毗盧遮那佛也出現在TK72《普賢行願品》之中。



TK98 華嚴三聖

TK72 華嚴三聖

TK72 西夏刻本經折裝，白麻紙，共 43 折半 87 面，每折頁 5 行，行 15-17 字，上下單欄，保存五折面的卷首畫，上下雙欄，畫面布局類似壁畫類型，與TK98 連環畫布局不同。TK72 第三折為中間，毗盧遮那佛居中，上方有榜題雙行小字「教主大毗盧遮那佛」，結跏趺坐，雙手做說法印，端坐在蓮花座上，毗盧遮那佛為男身，有八字鬚鬚。

TK98是羅皇太后施於仁孝皇帝大祥之年，也就是仁孝皇帝去世第三年，即純祐皇帝天慶三年（1196）。TK72《普賢行願品》經文末雙行小字「京市周家□□僧雕字人王善慧」，尾題後接《華嚴感通靈應傳記》，最後有殘存題記 1 行「大夏（天盛辛）已十三年（1161）」，天盛年是仁宗皇帝年號，TK72 應是仁孝和羅皇后散施佛經。僅從螺髮肉髻相的毗盧遮那佛看，二者屬於同一類型，但它們明顯不屬於同一版式，TK72 是仁孝皇帝在世時刊印，而 TK98 則是仁孝去世三周年之際羅皇太后散施刊印。

（一）毗盧遮那佛光

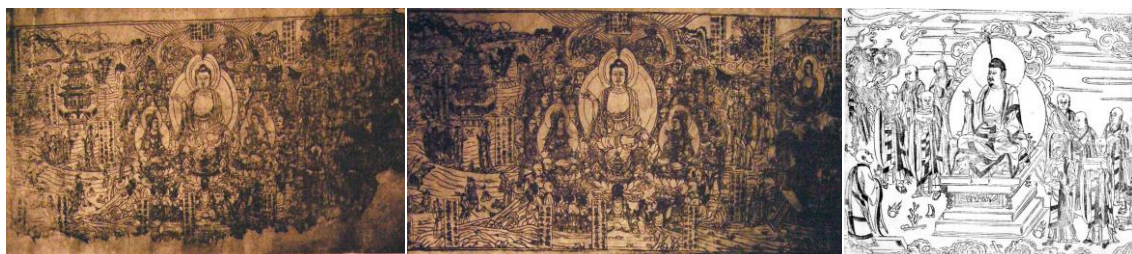
TK98、TK72《普賢行願品》卷首畫中「毗盧遮那佛」頭頂射出的光明表現出西夏繪畫的特色。TK98、TK72《普賢行願品》中的毗盧遮那佛頭頂射出光

明，也是遵循了《華嚴經》的思想。毗盧遮那佛射出的光明是佛智慧之光，「毗盧遮那佛」中「毗」是普遍的意思，表示「光照普遍、光明普照」。《華嚴經》之「世間淨眼品」這樣形容「智慧日光，照除眾冥，悉能顯現諸佛國土；普放三世智海光明，照淨境界；無量光明充滿十方，不壞法雲遍覆一切。以力無畏顯現無量自在力光，開方便門教化眾生，悉能普現一切眾會。猶如虛空，而無來去。了達一切無有自性，隨順諸法平等之相。一切光明普現三世諸佛所行諸佛世界，猶如大海，不可思議，音聲語言悉能隨順」。¹⁴《華嚴經》中毗盧遮那佛作為光明的本體，頭頂放光相當於日光，是佛智慧的象徵，開方便門，佛法普照，眾生受恩，能夠驅除眾生愚癡，令眾生可獲得一切智。

TK98、TK72《普賢行願品》卷首畫中毗盧遮那佛的形象不是西夏獨創。頭頂放光的形象也不僅僅出現在《普賢行願品》，類似螺髮肉髻且頭頂放光相在黑水城其他文獻和遼、金刻經卷首畫中皆有發現。

黑水城文獻卷首畫中佛肉髻放光的畫法應與遼、金卷首畫有密切關係。應縣木塔遺存卷首畫也有類似的畫法，應縣木塔《妙法蓮華經》卷八乙之一前的卷首畫¹⁵和《妙法蓮華經》卷八丙之一前的卷首畫¹⁶，佛為螺髮肉髻相，頭頂放光的描繪。

西夏《普賢行願品》卷首畫中螺髮肉髻且頭頂放光在一定程度上受到遼、金時期卷首畫的影響，從毗盧遮那佛頭頂放光明和佛身上的袈裟看，黑水城 TK98《普賢行願品》「行願經變相」中「毗盧遮那佛」更接近金代相類繪畫的特色。



《妙法蓮華經》卷八

《妙法蓮華經》卷八

趙城金藏通配圖

毗盧遮那佛的螺髮肉髻相不僅出現在《普賢行願品》卷首畫之中，螺髮肉髻頭頂放光相還與黑水城 TK137《佛說無常經》、《佛說業報差別經》、TK179《金剛經》、俄藏西夏文館冊第 2208 號《大般若經》（卷 1）和艾爾米塔什博物館藏西夏卷 396《大般若經》卷首畫中釋迦牟尼佛相似，髮髻層次不是很清楚。TK137《佛說無常經》、《佛說業報差別經》、TK179《金剛經》田字紋袈裟也與 TK98 相似。螺髮肉髻頭頂放光相，在不同佛經卷首出現，所表示的意思也有所不同。它

¹⁴ [東晉] 佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》卷 1，《大正藏》冊 9，第 278 號，頁 395 中 2-10。

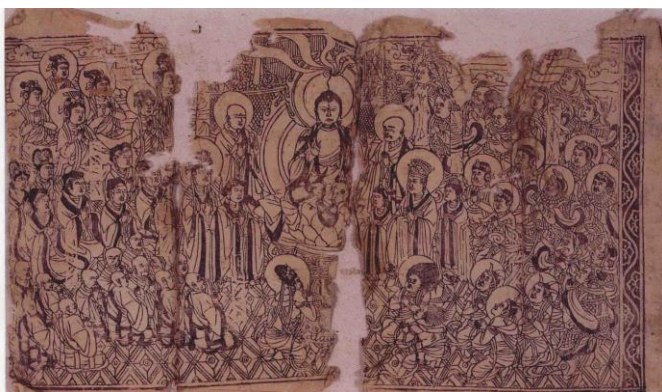
¹⁵ 山西省文物局等主編，《應縣木塔遼代秘藏》（北京：文物出版社，1991 年），頁 170。

¹⁶ 山西省文物局等主編，《應縣木塔遼代秘藏》，頁 173。

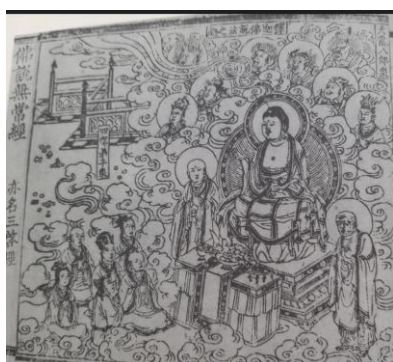
們的細節有些差異，但可確定它們大致為西夏時期的同類作品。西夏有大批卷首畫田字紋袈裟的邊飾非常明顯，突出了衣服紋飾，具有明顯的層次感，有典型的西夏繪畫風格。



黑水城出西夏文《大般若》卷1



館冊第 228 號現在賢劫千佛名經卷首畫



TK137《無常經》



TK137《佛說業報差別經》



TK179《金剛經》

(二) TK98 與 TK72 差異

從卷首畫內容和布局判斷，TK98、TK72 雖說屬於同一體系，但它們的刊印相差三十餘年，二者卷首畫有很多不同處：



TK72 (1161)



TK98 (1196)

1. 毗盧遮那佛形象不同

毗盧遮那佛，願力周法界，一切國土中恒轉無上輪。又云：「十方中所有，諸大世界海。佛神通願力，處處轉法輪。又云：如來大威力，普賢所成願。一切國土中，妙音無不至。二善根力故，亦有二種：一說法菩薩自善根力，二同會菩薩眾善根力。此中善根，除願智以外一切善根。」¹⁷

TK98 用 2 折面表示了《華嚴經》序文的內容，毗盧遮那佛以側面呈現，上方有榜題「教主毗盧遮那佛」，面相圓滿沉穩，眉間有白毫，頭頂有肉髻，螺髮肉髻層次不明顯，比較圓潤，肉髻放光，有髮髻珠，面部表情安詳，沒有鬚鬚，通肩批田字紋袈裟，格紋處以不同顏色的粗線條加以區分，雙手結智拳印。

TK72 用 5 折面表示《華嚴經》序文的內容，版式情景安排類似壁畫形式，毗盧遮那以正面呈現，出現在第三折，嘴上方有八字鬚鬚，上方有「教主大毗盧遮那佛」，頭頂有肉髻，肉髻放光，有髮髻珠，層次明顯肉髻飽滿，眉間有白毫，偏袒右肩袈裟，袈裟比較輕薄，雙手結智拳印。毗盧遮那佛，意為光明遍照，佛以身智無礙種種光明，遍照眾生，光明從佛頭頂肉髻放出，遍照眾生，救度眾生。希望佛光能夠遍照法界，開發眾生善根。

2. 毗盧遮那佛頭光背光差異

TK98 頭光、背光為圓形，頭光是三圈圓形。背光有三層，第一層為四射的光線，第二層或為供養天人（卷首畫布清晰），第三層為火焰紋；

而 TK72 頭光似桃型，有火焰紋。背光也有三層，第一層光線，第二層為花紋，第三層僅為圓圈，沒有了火焰紋。

3. 文殊普賢菩薩背光、頭光不同

TK98 毗盧遮那佛左為文殊菩薩，右為普賢菩薩，二位分別著菩薩裝，二位菩薩頭戴寶冠，都有圓形的頭光、身光，皆結跏趺坐，文殊、普賢的頭光、身光與毗盧遮那佛完全不同，二位菩薩頭光、身光僅用圓圈表示。

而 TK72 毗盧遮那佛右面文殊菩薩，左面普賢菩薩，二位菩薩頭戴寶冠，頭光、背光與毗盧遮那佛相似，頭光有火焰，身光有三層，與 TK98 明顯不同。

TK98 與 TK72 文殊、普賢菩薩的寶冠有差異，TK98 菩薩寶冠比較圓潤，而 TK72 菩薩寶冠比較高凸。

¹⁷ [唐] 慧苑述，《續華嚴經略疏刊定記》卷 1，《大正藏》冊 3，第 221 號，頁 570 下 10-15。



TK98



TK72

4. 善財童子位置不同

TK98 毗盧遮那佛下方供桌旁右面為「善財童子」，雙手合十，有圓形頭光，童子髮髻，赤腳，身上有飄帶飄飄欲動，與其他神靈的靜態形成了鮮明對比。《華嚴經》講述了善財童子五十三參，遍求佛法要義，他從初發心參文殊師利菩薩，得悟根本智慧，然後廣參諸位大菩薩，最後參普賢菩薩。普賢菩薩為眾菩薩、善財童子等講述能夠成就如來功德法門的十大願。

TK72 下方沒有供桌，左面為「善財童子」，右面為「威光太子」，而正下方坐一位菩薩，未有榜題，有圓形頭光，背光圓形，內有多條光線，他與毗盧遮那佛面對面。左面的「善財童子」僅存榜題，半圈頭光，至於童子形象無法識別。

TK98 與 TK72 卷首畫雖然屬於同一類，但它們還是存在較大差異，也反映了時代不同和刊印背景不同，同部《普賢行願品》所雕印的卷首畫所表現的主題和反映的內容也不同。

三、TK98「行願經變相」所體現思想

TK98《普賢行願品》與〈淨除一切業障如來陀羅尼〉，而 TK72《普賢行願品》則與《華嚴感通靈驗傳記》刊刻在一起。雖然羅氏都參與了二者刊刻，但刊印散施的背景和羅氏身份已大不相同。

TK72 刊印於天盛十三年（1161），天盛年間（1149-1169）西夏仁孝皇帝統治穩固，繼續奉行與周鄰友好的政策，聯金和宋，經濟發展，文化繁榮，創辦國學，科舉取士，編訂法律，社會安定，百姓還算安居樂業。TK72《普賢行願品》、《華嚴經感通靈應傳記》正是在這種背景下羅皇后和仁孝皇帝發願資助刊印

佛經，散施信眾。它們二者結合反映了西夏統治者崇信佛教，支持刊印事業，也說明《普賢行願品》、《華嚴經感通靈應傳記》在西夏都非常流行。

而 TK98 則刊印於純祐皇帝天慶三年（1196），也就是仁孝去世三年。仁孝去世，其子純祐即位，純祐雖能延續仁孝的國策，但西夏逐漸走向衰微，作為皇太后的羅氏，將《普賢行願品》、〈淨除一切業障如來陀羅尼經〉和發願文等一起刊印，發願文列數了自仁孝皇帝去世三年以來，羅皇太后和皇室所作功德：

大法會燒結壇等三千三百五十五次；大會齋一十八次；開讀經文：藏經三百二十八藏，大部帙經并零經五百五十四萬八千一百七十八部；度僧西番、番、漢三千員；散齋僧三萬五百九十員；放神幡一百七十一口；散施：八塔成道像等七萬七千二百七十六幀，番漢《轉女身經》、《仁王經》、《行願經》共九萬三千部，數珠一萬六千八十八串；消演番漢大乘經六十一部，大乘懺悔一千一百四十九遍；皇太后宮下應有私人盡皆捨放並作官人；散囚五十二次；設貧六十五次；放生羊七萬七百十九口；大赦一次。（下佚）。¹⁸

仁孝皇帝乾祐二十四年（1193）去世，天慶三年（1196）為仁孝大祥之辰，三年以來，羅氏為亡夫大作佛事，結壇誦經，度僧齋僧，放良散囚，作懺悔，救貧苦，先後散施《轉女身經》、《仁王經》、《行願經》等。其中《普賢行願品》及其〈淨除一切業障如來陀羅尼〉就是天慶三年（1196）羅皇太后所施，目的是為亡夫追福，為皇室、國祚祈福。希望仁孝皇帝早生淨土，也借助佛教保佑國祚長久。

故羅氏將《普賢行願品》、〈淨除一切業障如來陀羅尼〉¹⁹刊印在一起不是巧合，應該是皇室精心安排的。

《普賢行願品》以懺悔、滅罪、隨喜、供養、勸請、迴向為中心，強調了信受持誦經文的功德及禮佛的社會作用。它們共同把顯密「懺悔滅罪」和「往生極樂淨土」結合起來，不僅在十大願中有體現，而且《華嚴經》內容也有：

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……此善男子善得人身，圓滿普賢所有功德。不久，當如普賢菩

¹⁸ 史金波等主編，《俄藏黑水城文獻（冊2）》（上海：上海古籍出版社，1996年），頁372-373。

¹⁹ 〈淨除一切業障如來陀羅尼〉是西夏僧人依據《拔濟苦難陀羅尼》輯錄而成，收錄在西夏僧人輯錄的《密咒圓因往生集》之中，但比對《拔濟苦難陀羅尼》內容，獨立出來的〈淨除一切業障如來陀羅尼〉的內容要豐富。

薩，速得成就微妙色身，具三十二大丈夫相，若生人天，所在之處常居勝族，悉能破壞一切惡趣，悉能遠離一切惡友，悉能制伏一切外道，悉能解脫一切煩惱……又復，是人臨命終時，最後剎那一切諸根悉皆散壞，一切親屬悉皆捨離，一切威勢悉皆退失，輔相、大臣、宮城內外，象馬車乘，珍寶伏藏，如是一切無復相隨，唯此願王不相捨離，於一切時引導其前。一剎那中即得往生極樂世界，到已即見阿彌陀佛、文殊師利菩薩、普賢菩薩、觀自在菩薩、彌勒菩薩等，此諸菩薩色相端嚴，功德具足，所共圍遶，其人自見生蓮華中，蒙佛授記。²⁰

《普賢行願品》有淨土四經之說，誦讀書寫《普賢行願品》可滅一切惡業，消除種種苦惱，獲得身心清淨，可成就普賢菩薩所有功德。TK98將普賢十大願與亡者早生阿彌陀淨土結合起來，圖文並茂地展現了《普賢行願品》的思想內涵。

此外，西夏還將《普賢行願品》與密教緊密結合在一起，唐宋時期大量陀羅尼密教經典被翻譯成漢文，流傳至西夏，對西夏佛教產生很大影響，西夏時期有大乘佛教密教化的現象，大乘佛教經典前面增加了陀羅尼，如《金剛經》、《彌勒上生經》、《阿彌陀經》等。黑水城文獻中不僅有唐不空譯《普賢菩薩行願贊》、唐玄奘譯《拔濟苦難陀羅尼經》等，西夏將《普賢行願品》、〈淨除一切業障如來陀羅尼〉同時刊印，也說明它們在禮佛、懺罪、隨喜、發願和往生淨土的願望，及所獲得一切功德等是一致的。如〈淨除一切業障如來陀羅尼〉內容所載：

若誦一遍或帶項上，彼人所有罪業及橫夭、惡夢、惡相不祥等兆，悉皆消滅。若有眾生臨命終時，以此神咒誦歷耳邊，聞已，命終不墮惡趣。若為利益亡過者，清淨受齋於舍利塔處，禮拜行道稱亡者名，誦持此咒百千億遍，設墮地獄，即得解脫，生淨居天，得宿命智。或以芝麻、芥子，若沙、若米及以淨水加持、誦咒，散灑骨上屍上或墳塚上，其彼亡者由宿業故，設生惡趣，不過七日，必得解脫，人天淨土，隨意化生，見佛聞法。若以樺皮等上書寫此咒，一心專誦，造一億塔，香花供養，其彼塔等或棄河海長流水中，彼中眾生罪苦清淨，生諸佛前，善根圓滿。若復有人不敬三寶、父母、尊人，造五無間業、四重十惡、毀諸賢聖、謗正法罪，由此咒皆得消滅，臨命終時，彼不動佛與諸菩薩親來迎接，讚歎、慰喻其人，命終決定往生不動如來清淨佛土。²¹

²⁰ 〔唐〕般若譯，《大方廣佛華嚴經》卷 40，《大正藏》冊 10，第 293 號，頁 486 中 22-下 16。

²¹ 錄文見史金波等主編，《俄藏黑水城文獻（冊 2）》TK98，頁 371-372。

《普賢行願品》以十大願為核心，〈淨除一切業障如來陀羅尼〉以誦持淨除業障如來陀羅尼為中心，以利益廣大有情為入門，以往生淨土為方便，將十大願與臨命終時往生淨土密切結合起來，將華嚴思想與淨土修行結合起來。基於這些因素，羅氏在仁孝皇帝去世三周年之際，《普賢行願品》、〈淨除一切業障如來陀羅尼〉充分體現了既要救度亡者，也要關注顯示現世、眾生的利益。

羅氏刊經發願文講道：「今皇太后羅氏慟先帝之遐昇，祈覺皇而冥薦。謹於大祥之辰，所作福善，暨三年之中，通興種種利益，俱列于後，將茲勝善，伏願仁宗皇帝，佛光照體，駕龍軒以遊淨方，法味資神，運夔乘而御梵剎。仍願蘿圖鞏固，長臨萬國之尊；寶曆彌新，永耀閭浮之境。文臣武職，等靈椿以堅貞；玉葉金枝，並仙桂而鬱翠。兆民賀堯天之慶，萬姓享舜日之榮。四生悉運於慈航，八難咸霑於法雨。含靈抱識，普會真源矣。」²²

禮敬、稱讚、供養、懺悔、隨喜、勸請等都是希望斷除煩惱，積累善業，清淨身語意，斷除我見。經過禮佛、供養、懺悔、隨喜、迴向等獲得種種功德，宋施護譯《佛說法集名數經》講「云何七種最上供養？所謂禮拜、供養、懺悔、隨喜、勸請、發願、迴向」。²³將禮佛、懺悔、隨喜、勸請所獲得的一切功德迴向眾生，最終成就無上菩提。《佛說三十五佛名禮懺文》也有「一切罪懺悔，諸福結隨喜，即勸請諸佛，願證無上智」。²⁴

《普賢行願品》宣說了十種廣行願，也是最高的十種誓願，最終目的是達到極樂世界。

TK98《普賢行願品》發願文有「今斯《大方廣佛華嚴經普賢行願品》者，圓宗至教，法界真詮，包括五乘，該羅九會，十種願行，攝難思之妙門，一軸靈文為無盡之教本，情含刹土誓等虛空，示諸佛之真源，明如來之智印。身同毗盧之果海，出世玄猷；心心住普賢之因門，利生要路。繇是一偈書寫，除五逆之深殃，四句誦持，滅三塗之重苦」。²⁵

綜上所述，TK98《普賢行願品》卷首畫內容最為完整，六折面卷首畫內容形象生動地展現了「十大願」的內容，也就是對經文內容的全面表述。TK98卷首畫以連環畫的布局展開，毗盧遮那佛以螺髮肉髻相出現。與之同類型的TK72《普賢行願品》卷首畫和經文則屬於不同版式，二者相差三十餘年。TK98、TK72刊刻的時代背景不同、畫面布局不同，人物描繪也有很多差異。但不論如

²² 錄文見史金波等主編，《俄藏黑水城文獻（冊2）》TK98，頁372。

²³ 〔宋〕施護譯，《佛說法集名數經》，《大正藏》冊17，第764號，頁660中11-12。

²⁴ 〔唐〕不空譯，《佛說三十五佛名禮懺文》（1卷），《大正藏》冊12，第326號，頁43上26-27。

²⁵ 錄文見史金波等主編，《俄藏黑水城文獻（冊2）》TK98，頁373。

何，TK98《普賢行願品》的卷首畫呈現了漢式特色，突出了救度亡者和祈福生者，把華嚴思想與淨土思想有機結合起來，也充分體現了西夏與遼金文化間的密切關係。

參考文獻

（一）佛教典籍

〔唐〕慧苑述，《續華嚴經略疏刊定記》。《大正藏》冊 3，第 221 號。

〔東晉〕佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》。《大正藏》冊 9，第 278 號。

〔唐〕般若譯，《大方廣佛華嚴經》。《大正藏》冊 10，第 293 號。

〔唐〕不空譯，《佛說三十五佛名禮懺文》。《大正藏》冊 12，第 326 號。

〔宋〕施護譯，《佛說法集名數經》。《大正藏》冊 17，第 764 號。

（二）專書

山西省文物局等主編，《應縣木塔遼代秘藏》，北京：文物出版社，1991 年。

史金波、魏同賢、E.И.克恰諾夫主編，《俄藏黑水城文獻（冊 2）》，上海：上海古籍出版社，1996 年。

季羨林主編，《敦煌學大辭典》，上海：上海辭書出版社，1998 年。

西夏漢傳佛教文獻的研究意義（華嚴與禪文獻為例）

中國人民大學國學院西域研究所 教授
東京外國語大學亞非語言文化研究館 研究員
索羅寧

摘 要

本文集中在西夏漢傳佛教文獻研究意義的討論。本文認為西夏語文獻實際代表 11-13 世紀漢傳佛教在華北傳播的情況，因此，其研究意義不限於所謂「西夏學」領域，還有歷史研究的意義。本文章主要結論是西夏部分華嚴文獻代表 10-13 世紀華北區域華嚴思想體系，即是其與當時遼、高麗和日本華嚴思想屬於同一個文本脈絡。文本之間的關係顯示，西夏譯文的漢語底本異於今主流文本，並基於當地流傳的本子，說明華北地區為一個特殊佛教流傳的區域。文章內容的另一面是禪宗文獻的傳播，主要是以《六祖壇經》為主要研究對象。該材料的西夏文本的流傳情況代表華北流傳文本的多元性：即是今存的西夏二種譯文代表不同文本脈絡。因為西夏文本不只是代表西夏情況，而屬於華北主要脈絡，可見華北 10-13 世紀同時流傳不同歷史背景的文獻，這一點說明該區域文化交流的複雜性。

關鍵詞：西夏、華北佛教、華嚴、禪宗、遼佛教

一、華北區域華嚴信仰的傳播與西夏文獻

自從王靜如（1903-1990）如和聶曆山（1892-1938 / 1941）首次關注西夏漢傳佛教文獻，學術界一律認為西夏漢傳佛教保留所謂的「唐風」，即是認為西夏佛典中的許多材料代表唐代的佛教信仰。之後關注西夏漢傳文本的學者同樣認為西夏漢傳保留唐代的「華嚴學」，甚至認為西夏流傳過中原的華嚴宗¹。因為西夏文本中比較多可見圭峰宗密（780-841）的著作，如《諸說禪源諸詮集都序》（下文稱《禪源序》）《中華心地禪門師資承襲圖》（下文稱《承襲圖》）等，並且有部分與宗密思比較接近的文本和漢傳佛教傳統材料所未見的《禪源序》的注釋《諸說禪源集都序科判》和《諸說禪源集都序擇炬記》西夏譯文²，學術界進一步討論西夏的「華嚴禪」的思想脈絡。據今日的觀點「華嚴禪」只能為梳理文本「文獻群」，作為獨特思想脈絡的「華嚴禪」的存在與否屬於中原漢傳佛教歷史，此處不討論³。

先後西夏出土文獻出現一批遼代高僧著作的漢語文獻及其西夏譯本，這一事導致對西夏漢傳佛教歷史的一個新認識，即是所謂「遼西夏佛教關係」假設⁴。最早鑒定為具有遼背景的西夏文獻包括圓通道啟（1056-1114）⁵通理恒策（1031-1107）《究竟一乘圓明心義》、新發現的《通理大師性海圓明鏡知足文》⁶及其漢語《性海解脫三戒律》等著作，通圓法蹟（1050-1104）撰《圓心鏡》⁷，郎思孝（遼興宗，聖宗

¹ 如：K. Solonin, “Hongzhou Buddhism in Xixia and the Heritage of Zongmi (780-841): A Tangut Source”, *Asia Major* 2003.16.2: 57-103.

² 聖彼得堡東方文獻研究所所藏西夏文獻 Tang 227, 5172, 5174, 4919, 7554; Tang 227, 4736.

³ 索羅寧，《西夏漢傳佛教文獻研究》（蘭州：甘肅文化出版社，2023年），頁34-35。此處筆者關於「華嚴禪」的觀點需要重新思考。「華嚴禪」的說法是京津宜英針對宗密《禪源集都序》思想分析而提倡的概念，後來此觀點為石井修道和小川隆在《禪源序》整理研究中排斥批評，今不為學界所接受，本文梳理文本方便為之。

⁴ K. Solonin, “Buddhist Connections Between the Liao and Xixia: Preliminary Considerations” *Journal of Song-Yuan Studies*, 2013.43: 171-219; 對此問題總結可見在：K. Solonin K. Solonin, Haoran Hou, “Tangut Buddhism” 和 “Buddhism in the Liao and Jin” 收錄在：J. Silk et al eds. *Brill Encyclopedia of Buddhism IV* (Leiden: Brill, 2023): 214-215; K. Solonin, “Local Literatures: Tangut” in: *Brill Encyclopedia of Buddhism I* (Leiden: Brill 2015): 852-854; 索羅寧，《西夏漢傳佛教文獻研究》，頁67-68、147-188。

⁵ 索羅寧，《西夏漢傳佛教文獻研究》，頁159-175；K. Solonin, “The Teaching of Daoshen in Tangut Translation: “The Mirror of Mind” in: I. Hamar et al. eds., *Avatamsaka Buddhism in East Asia: Huayan, Kegon, Flower Ornament Buddhism: Origins and Adaptation of a Visual Culture*. (Wiesbaden: Harrassowitz, 2012): 137-187

⁶ 吳宇，《西夏文《性海圓明鏡知足》整理與研究》，待刊。特此感謝吳宇博士提供尚未發表成果。

⁷ 馮國棟、李輝，《俄藏黑水城文獻》中通理大師著作考，《文獻》2011.3：162-169；K. Solonin, “The Great Master Tōnglǐ: The Texts by a Liáo Buddhist Master among the Khara-Khoto Findings”, in: Chr. Anderl eds., *Chan Buddhism in Dūnhuáng and Beyond A Study of Manuscripts, Texts, and Contexts in Memory of John R. McRae* (Leiden: Brill: 2021): 227-328; 索羅寧，《西夏漢傳佛教文獻研究》，頁147-158、34-40（通圓法蹟內容）。

時期)《近住八齋戒文》等著作⁸，無名作者《解行照心圖》以及與遼道宗時期開始流傳的《釋摩訶衍論》相關的漢語文獻及此論西夏譯文的殘片和木刻板⁹。此外黑水城另出清涼澄觀(737-838)基於遼版本《華嚴經隨疏演義鈔》的西夏譯文殘卷和遼大高僧悟理鮮演(1048-1118)《華嚴經談玄抉擇》西夏語殘片¹⁰。據考證西夏流傳的《華嚴經隨疏演義鈔》的版本屬於遼 20 卷體系，並流傳過鮮演《談玄抉擇》的西夏譯本，證明西夏研究《演義鈔》與華北的關係。此外，學術界另關注山嘴溝西夏殘片中的一段「演義鈔注釋」的殘葉。除此之外，據學者考證，黑水城出土部分漢語文獻，如清涼澄觀《注清涼心要》和圭峰宗密《中華禪門承襲圖》均屬於遼時期代木刻版本¹¹。從我們初步考證，黑水城出土宗密《禪源序》和《禪門承襲圖》以及山嘴溝出土《圓覺經略疏鈔》的西夏譯文同樣顯露異於現存標準版的本子，盡可能均以遼版本的為其基礎¹²。最後，西夏譯文版本最多的《唐忠國師在光宅寺大眾佛理二十五問答》(即是南陽惠忠(卒 765)語錄)基於早已失傳漢語版本，均可算為華北單獨流傳的本子¹³。因為黑水城出土《禪門承襲圖》版本收錄南陽惠忠的的記載，《二十五問答》可以與《禪門承襲圖》合併為統一個起源於遼的文本傳承脈絡¹⁴。從此可見，西夏漢傳佛教歷史與遼佛教歷史不同情況是分不開的。

華北華嚴思想脈絡主要文獻之一是清涼澄觀撰《華嚴經》不同的注釋，其中關鍵的是《華嚴經隨疏演義鈔》以及與其相關的其他文獻。由於唐武宗滅佛未涉及華北，澄觀宗密華嚴體系未間斷，五代後遼人所繼承，為遼佛教主要內容之一。遼西夏譯文的殘片有這一觀點合乎佛教史的載入，如日本圓仁(793-864)撰《入唐求法巡禮行記》討論唐武宗滅佛一事有說：

唯黃河已北鎮、幽、魏、路等四節度，元來敬重佛法，不毀折寺，不條疏僧尼。佛法之事，一切不動之。頻有勅使勸罰云：「天子自來毀折焚燒，即可然矣」。臣等不能作此事也。¹⁵

⁸ 聶鴻音，《西夏本《近住八齋戒文》考釋》，《台大佛學研究》2012.23: 161-200；王若賓，《契丹佛教戒律學寫本：思孝集《毘奈耶優婆塞五戒本》とその三教戒律觀》，獨抽本。

⁹ K. Solonin, "Buddhist Connections between the Liao and Xixia"; 索羅寧，《遼與西夏之禪宗關係》。

¹⁰ K. Solonin, Gao Yipeng, "Sinitic Buddhism in Xixia: Aspects of Tangut Huayan": 472-473.

¹¹ 《注清涼心要》為宗密注釋《五台山鎮國大師澄觀答皇太子問心要》(收錄《景德傳燈錄》卷 30)的版本。版本研究見：笠沙雅章，《黑水城出土の遼代刊本について》，《汲古古典研究会》2003. 43: 20-27；椎名宏雄，《黑水城文獻《慈覺禪師勸化集》の出現》，《駒澤大學佛教學部研究紀要》2004.62: 17-18

¹² K. Solonin, Gao Yipeng, "Sinitic Buddhism in Xixia: Aspects of Tangut Huayan": 478-482; Solonin, "Textual evidence for the Chan Transmission in Xixia", 《禪學案》，待刊。

¹³ 索羅寧，《西夏漢傳佛教文獻研究》，頁 114-147。

¹⁴ 《禪門承襲圖》、《禪源序》原文圖像，錄文和西夏文本和漢字轉寫見：聶鴻音、孫伯君，《西夏譯華嚴宗著作研究》(北京：中華書局，2018 年)。

¹⁵ CBETA 2024.R1, B18, no. 95: 113a7-11

這一記載代表唐武宗滅佛行動針對華北佛教沒有巨大影響。該段落雖然存在版本問題，但其總意義頗為明顯：唐武宗滅佛運動基本未涉及華北區域，此地區、包括現代北京一帶仍存佛教的「唐風」。華北佛教的另一個內容是「慈恩宗」體系文獻，也即是唐代的唯識學版本。北京雲居寺保留的石經的不同題記和發願文基本支持華北佛教以「華嚴」和「慈恩」為兩個主流思想的重構¹⁶。「慈恩」脈絡因為西夏語資料研究程度尚不足，本文不討論。「華嚴」和「慈恩」可視為西夏文本之間占最大數的文本。這一點似乎符合西夏仁宗時期《新定改舊天盛律令》的記載：在西夏僧侶必學的佛教思想「般若」、「中道」、「華嚴」、「唯識」、「百法」中，「華嚴」和「百法」屬於漢傳及華北區域流傳「華嚴」和「慈恩」（百法）的脈絡¹⁷。這些佛教學科大致合乎遼代佛教義學的情況¹⁸。

華北研究《演義鈔》的脈絡一直沒有間斷：山嘴溝出土文獻中有一系列漢語未存的澄觀《演義鈔》「注釋」的殘卷。該「注釋」的內容接近元代大理學僧蒼山普瑞（活躍 1318-1320）撰《華嚴懸談會玄記》（下稱《會玄記》）頗為相似，甚至可以說山嘴溝西夏語文獻與《會玄記》的漢語記載來自同一個迄今未存的本子。《華嚴懸談會玄記》大致在 1328 年左右成書，而山嘴溝文獻暫定為西夏時期的版本，即是最少早一百年¹⁹。這一點說明華北華嚴網路延長到雲南大理，也證明西夏華嚴文本所代表的並非「西夏獨特」的華嚴脈絡，而是分佈在華北-中亞-大理更宏觀的華嚴網路。這個「華嚴網路」早在元代已在中原失傳，並未在傳統記載所錄。據上分析可以假設，西夏流傳的「華嚴學」的主流以《演義鈔》為主要材料，從而可知其與華北華嚴的主流為同一個脈絡，西夏文本內容大致合乎應縣木塔所見的遼帶的華嚴文本²⁰。

蒼山普瑞《會玄記》文中有來自遼代圓通道啟撰《鏡心錄》等材料的引語，可知《會玄記》保留了遼代華北華嚴傳承痕跡。《會玄記》內另保留了北宋開封地區廣智本嵩（活躍 1080 年左右）《華嚴法界觀通玄記》的引語。這一事合乎黑水城出土文獻中《華嚴法界觀通玄記》西夏譯文的發現以及山嘴溝殘片中的《通玄記》某種注釋的存在²¹。《通玄記》在北宋末流傳中原和華北以及傳入日本，金代似乎盡存廣智本嵩撰《華嚴七字經題法界觀三十門頌》。據考證，北宋與《注法界

¹⁶ 遼金時期的華嚴和慈恩宗傳承見：竺沙雅章，《宋元佛教文化史研究》（東京：汲古書院，2000年），頁 3-27 等處。

¹⁷ 索羅寧，《西夏漢傳佛教文獻研究》，頁 28-32、62-67。

¹⁸ 藤原崇人，《契丹佛教の研究》（京都：法藏館，2015年），頁 57-59。

¹⁹ K. Solonin, Gao Yipeng, "Sinitic Buddhism in Xixia: Aspects of Tangut Huayan": 472-477.

²⁰ 索羅寧，《應縣木塔出土《圓教四門問答》初探》，收入《2014 華嚴專宗國際學術研討會論文集（下冊）》（臺北：華嚴蓮社，2014年），頁 375-384。

²¹ 高山杉，《有關《華嚴法界觀通玄記》的幾個新發現》，《中山大學學報》2018.58：133-140

觀》不同版本和注釋流傳範圍比較廣，其中部分本子流傳中原境外²²。廣智本嵩在西夏漢傳地位甚高：一行慧覺曾把他記錄為「東土正傳華嚴祖師」承襲圖中，並稱之為「《華嚴經》中造《觀注》、《記》（即《通玄記》）者廣智大師」²³。據一行慧覺的所載「大夏國弘揚華嚴諸師」承襲表內容證明西夏華嚴主要脈絡集中演講傳播《華嚴經》、《演義鈔》、《法界觀門》以及「華嚴懺法」：一面合乎西夏出土文本，另一面與華北以及遼華嚴有一定的相配。

西夏出土文本另有部分華嚴文獻，包括首法藏（643-712）撰《華嚴金師子章》、《華嚴奧旨妄盡還源觀》（實際非為法藏著作）等著作。西夏譯《華嚴金師子章》序保留「……申四月八日」的題記，即是淨源為《華嚴金師子章》所撰序中的「元豐三年歲次庚申四月八日序」的記載，代表該材料實際為北宋晉水淨源（1011-1088）在1068-1088年間在杭州一帶重構的。黑水城及山嘴溝另發現晉水淨源撰《中吳集解》和長水子璿（965-1038）所作《首楞嚴義疏注經》等殘片，這些材料均屬於北宋杭州華嚴體系²⁴。因為宋代「復興華嚴學」對僧肇思想研究重新發起興趣，我們認為黑水城出土僧肇《寶藏論》的西夏譯文也屬於此系列文本²⁵。以上考證可以如下總結：西夏文獻的「華嚴文獻群」包含兩種華嚴脈絡：第一，早期以清涼澄觀《隨疏演義鈔》為中心的遼體系；第二，以杭州「復興華嚴」文獻的晚期脈絡，其時期可定為金代，即是12世紀中葉。第二文本體系包括北宋杭州區域重構的賢首法藏的著作，也包含北宋時期的「法界觀門」系列文獻。此第二脈絡傳播華北大致可暫定為12世紀50年代之後：黑水城出土《注華嚴法界觀門》漢文本是1152年發佈，「復興華嚴」的杭州脈絡在華北的流傳屬於女真金朝時期。西夏文獻為此傳承脈絡提供有研究價值的參考材料。

從而可知：西夏文本代表的不只是西夏本土的佛教發展，還有更廣的歷史意義：西夏文本代表遼金時期的在華北區域文本流傳的歷史演進。期內以《隨疏演義鈔》及宗密「華嚴禪」為代表的文本體系代表華北流傳基於唐代和遼時期華北華嚴學的脈絡。其次，包含賢首法藏（實際非為法藏所造）著作體系屬於晚期傳入脈絡，屬於金從南方引進的華嚴思想的體系。該文本體系包含部分與「法界觀」有關材料，宋代華嚴學中的僧肇思想研究等內容即是西夏文本代表華北佛教的歷史動態和廣闊的地理分佈。

²² 王頌，《華嚴法界觀門》校釋研究（北京：北京宗教文化，2016年），頁54-63。

²³ K. Solonin, Gao Yipeng, "Sinitic Buddhism in Xixia: Aspects of Tangut Huayan": 471；廣智本嵩傳記系統研究見：王頌，《華嚴法界觀門》校釋研究，頁67-70等處。

²⁴ K. Solonin, Gao Yipeng, "Sinitic Buddhism in Xixia: Aspects of Tangut Huayan": 477；高山杉，《西北所出宋僧行靖與淨源著述殘本考》，《靈山海會》2012. 37: 164-166；吉田剛，《宋代における「肇論」の受容形態について：遵式『注肇論疏』をめぐって》，《印度學佛教學研究》2000. 49/1: 99-102。

²⁵ 王頌，《宋代華嚴思想研究》（北京：宗教文化，2016年），頁145-165。

二、早期華北禪宗文獻傳承與西夏文獻

遼代流傳「百法」唯識宗研究，與華嚴學一起為遼學僧的教育背景²⁶。在華北的西夏的禪宗傳播文獻中可以劃出以圭峰宗密為代表的「南宗脈絡」亦可稱之為「達摩禪」²⁷。遼國高僧悟理鮮演在《華嚴經談玄決擇》文中所見到的對禪宗的瞭解不超越宗密在《禪源序》和《禪門承襲圖》的介紹範圍：文中以「黑珠」譬喻提倡「北宗」以及「荷澤」、「洪州」、「牛頭」之會同圓融²⁸。至於遼國土有無宋代「五家七宗」禪宗的傳播的問題，記載中雖然有關於禪宗脈絡在遼國土傳承的內容，但整體禪宗傳播史難以重構。據學術界的瞭解，「菩薩戒」儀軌在遼代佛教實修範圍內占重要地位。遼「菩薩戒」實修與華嚴學及其密教修行有關係，因此以《普賢行願品》、《梵網經》為主要材料的「菩薩戒」和「發菩提心戒」的戒台實修合乎「顯密圓通」的趨勢²⁹。因為遼國「授菩薩戒」儀軌的規模之巨大，所以受遼國境內外佛教人士的高度重視，赴遼代南京戒台寺等處朝山參與發菩薩戒的儀軌均有北宋和西夏（党項）人士³⁰。據記載，主持「授菩薩戒」和「菩提心戒」、「懺悔」儀軌的遼僧均有「百法」和「華嚴學」的背景，其與禪學關係尚待考證。

從上可知，遼國土流傳過與「早期華嚴」（即清涼澄觀-圭峰宗密的體系）脈絡相關的禪宗思想，其主要內容來自澄觀和宗密著作。西夏出土夏漢宗密的文獻，包括《禪源序》、《禪門承襲圖》、《圓覺經略疏鈔》可組成「文獻群」，據考證這些文獻西夏譯本均基於遼代版本，所以異於今存大藏經收錄的版本。除此外，黑水城出土漢語澄觀文獻如《注清涼心要》屬於遼代版本體系³¹。黑水城出土《禪門承襲圖》內容主要代表特徵之一即是本子提出南陽惠忠（?-775）為出自六祖慧能的旁系的觀點，這個看法合乎西夏廣泛流傳的《唐忠國師光宅寺大眾佛理二十五問答》³²。黑水城出土《禪源序》的西夏譯本因為與現存諸漢文版有些差異，盡可

²⁶ 遼佛教的概述：野上俊靜，《遼金の佛教》（東京：平樂寺書店，1953年）；藤原崇人，《契丹佛教の研究》；王若賓，K. Solonin K. Solonin, Haoran Hou “Buddhism in the Liao and Jin” 等出。

²⁷ 我們其他研究偶爾稱之「華嚴禪」。

²⁸ 悟理鮮演，《大方廣佛華嚴經談玄決擇》，卷5：CBETA, X08n0235：78b10-79a11。此處的闡述基本不離宗密在《禪門承襲圖》的討論範圍。

²⁹ 藤原崇人，《契丹佛教の研究》：118-138；王若賓，《契丹佛教における「不現前六師」説についての考察》，《仏教学研究》2024.79：67。

³⁰ 《法均大師遺行碑銘》有「絕域羌軍」語句，代表党項人，見：向南等編輯，《遼代石刻文編》（瀋陽：遼寧人民出版社，1993年），頁438；王若賓，《契丹佛教における「不現前六師」説についての考察》，頁70。

³¹ 竺沙雅章，《黑水城出土の遼代刊本について》，《汲古古典研究会》2003.43: 20-27；K. Solonin, Gao Yipeng, “Sinitic Buddhism in Xixia: Aspects of Tangut Huayan”：478-482。

³² 《禪門承襲圖》的現代精準版均有惠忠（「光宅忠」）：邱高興校釋，《禪源諸詮集都序》（鄭州：中州出版社，2008年），頁114-115；Kiril Solonin, “The Tangut versions of the *Zhonghua chuan xindi chan men shizi chengxi tu* by Guifeng Zongmi”, *Hualin Journal of Buddhist Studies*, 7.1 (2024): 240 -

能也基於遼清寧八年（1062）的版本，與現存元代至元年間元大都發行本子及其他諸版本有些明顯的差別³³。西夏譯本《唐忠國師光宅寺大眾佛理二十五問答》（下稱之《二十五問答》），即是漢語版本早已失傳的南陽惠忠語錄。因為文中有許多與華嚴思想相關內容也可視為華北「南宗」脈絡³⁴。南陽惠忠語錄西夏譯本共有二種，即所謂「繁本」和「略本」，而且二者內容上有明顯差異，說明兩篇文獻代表不同漢語底本，並且其在西夏傳播有不同途徑。南陽惠忠的禪門在西夏以及華北佛教中的地位比較特別，需要單獨研究，為之一樣假設遼華北背景。南陽惠忠積極排斥以馬祖道一（709-788）為代表的「南宗禪」，遼代流傳以華嚴為思想架構的禪宗並不矛盾。遼禁止以《六祖壇經》和《寶林傳》（即《大唐韶州雙峰山曹溪寶林傳》，馬祖道一（709-788）門下「燈史」一類）為中心的南宗的流傳³⁵。西夏文獻證明南陽惠忠語錄流傳在華北。西夏譯本《二十五問答》「繁文」和「略本」均未見「把他《壇經》改換，添糝鄙譚，削除聖意，惑亂後徒，豈成言教？苦哉吾宗喪矣」的語句，「繁本」仍有「『吾比遊方多見此色近尤盛矣。聚卻三五百眾。目視雲漢云。是南方宗旨』」的語句，代表對『南宗』的排斥³⁶。」因為西夏版《二十五問答》具有比較濃厚的華嚴思想內容，合乎遼人對禪宗的態度。

「早期華嚴」華北禪宗思想的主要內容可見在圓通道啟《鏡心錄》的西夏譯本，該材料的漢語版本到元代已失傳：萬松行秀雖然知道《鏡心錄》部分內容，但只引用了一次³⁷。至於中原流傳的圓通道啟的著作，元代僅有《顯密圓通成佛心

255. 西夏《禪門承襲圖》和《禪源序》研究：冉雲華《黑水城殘卷《承襲圖》研究》，柳存仁等主編，《慶祝潘石禪先生九秩華誕敦煌學特刊》（台北：文津出版社，1996年），頁75-87；田中良昭，《敦煌本《禪源諸詮集都序》殘卷考》，《駒沢大学仏教学部研究》1979.37:51-71；石井修道，《大英図書館所蔵の五山版《禪源諸詮集都序》について》，《印度學佛教學研究》1996.44/2:611-618；邱高興校釋，《禪源諸詮集都序》，頁104-134。

³³ K. Solonin, "The Tangut versions of the *Zhonghua chuan xindi chan men shizi chengxi tu* by Guifeng Zongmi"; 關於《禪源序》版本情況及其精準版問題參照：宗密撰，邱高興校釋，《禪源諸詮集都序》：10-15等處；小川隆、石井修道，《『禪源諸詮集都序』の訳注研究》（一），《駒沢大学佛教学部研究紀要》1994.52:51-52；K. Solonin, "Textual Evidence for the Chan Transmission in Xixia", 《禪學案》，待刊。

³⁴ 該文獻研究和漢譯見：索羅寧，《西夏漢傳佛教文獻研究》，頁114-146。

³⁵ 《別傳心法議》：「近者大遼皇帝詔有司，令義學沙門詮曉等再定經錄。世所謂《六祖壇經》、《寶林傳》等皆被焚。」（CBETA 2024.R1, X57, no. 953, p. 53c3-4）。此記載具體含義與南陽惠忠材料中記載有關：《景德傳燈錄》卷28〈諸方廣語·南陽慧忠國師語〉：「是南方宗旨，把他《壇經》改換，添糝鄙譚，削除聖意，惑亂後徒，豈成言教？苦哉吾宗喪矣。」（CBETA 2024.R1, T51, no. 2076, p. 438a2-4）。不過，西夏文《惠忠語錄》沒有「把他《壇經》改換」的語句（索羅寧，《西夏漢傳佛教文獻研究》：144）。椎名宏雄，《『寶林傳』逸文の研究》，《駒沢大学仏教学部論集》1980.11:234-257。

³⁶ 《景德傳燈錄》卷28〈諸方廣語·南陽慧忠國師語〉：（CBETA 2024.R1, T51, no. 2076, pp. 437c29-438a2）；索羅寧，《西夏漢傳佛教文獻研究》，頁144。

³⁷ 索羅寧，《西夏漢傳佛教文獻研究》，頁159-175；萬松行秀一處引用並討論《鏡心錄》：《萬松老人評唱天童覺和尚頌古從容庵錄》卷1〈9南泉斬貓〉：「遼朝上人啟作《鏡心錄》訶南泉輩殺生造罪。文首座作《無盡燈》辨誤。救云：『古本以手作虛斫勢，豈直一刀兩段，鮮血淋迸哉』。這兩箇

要集》(下稱之《成佛心要》)一文³⁸。《成佛心要》是否有西夏譯文，迄今不得而知，黑水城文獻之間但存其漢語殘片。因為《鏡心錄》的引語出現在蒼山普瑞《會玄記》，證明圓通大師著作與華北華嚴傳統的關係。《鏡心錄》內容主要與《成佛心要》的禪宗判教部分大部分一致，今存的部分只保留禪宗判教思想的內容。據萬松行秀記載，《鏡心錄》另有禪宗公案的部分，迄今未存。道啟文中的判教架構為達摩《二入四行》、華嚴「四法界」、禪宗三門(「見心門」、「安心門」和「發行門」)以及與之匹配的宗密《圓覺經大疏》中的「了圓覺性，次發菩提心，後修菩薩行」³⁹。據道啟判斷，前三門與後者三門大致一直從內容上來看，《鏡心錄》與上述與華北華嚴可以合併為一個脈絡，屬於華北的「達摩禪」體系中。《鏡心錄》有排斥所謂「今時禪宗」提倡「性宗禪宗」的思想，文中大量引用澄觀和宗密著作，其中包括《澄觀心要》(即《傳心要》)⁴⁰。總而言之，《鏡心錄》的基本思想接近漢語《解行照心圖》的主張，二者均屬於華北體系。因為《鏡心錄》現存部分對禪宗的討論也不離宗密《禪源序》、《圓覺經略疏鈔》等，其與悟理鮮演《華嚴經探玄抉擇》的禪宗內容是一致的，兩篇文獻屬於同一個思想脈絡。西夏文南陽惠忠《二十五問答》的漢語底本是否代表遼國流傳的本子暫時不得而知，但從其思想宗旨觀之，惠忠的語錄可以與道啟和鮮演著作合併為一個脈絡。

所謂「洪州文獻」包括無作者標記的《洪州祖師教儀》及其注釋本《洪州宗趣注解顯爭記》，為「法勇」沙門所造⁴¹。從標題看，即是討論馬祖道一洪州宗旨的文獻。據我們考證「洪州文獻」僅存西夏文，內容主要是圭峰宗密的荷澤宗與馬祖洪州宗的「會通」，並使用許多華嚴的思想，因此也可以合併與華北的華嚴為同一個脈絡⁴²。文中大量引用華嚴思想的概念(如「隨緣不變，不變隨緣」)，並且討論其與「荷澤宗」的會通問題。洪州文獻的禪宗判教體系包含「隨句禪」、「句外禪」和「大先寶印禪」。如此判教體系未見在漢語文獻中，「洪州文獻」也缺少這三「禪類」具體宗派內容。據我們考證，「洪州文獻」的判教觀匹配與圓通道啟《鏡心錄》中的「三門」。雖然「洪州文獻」內容如此獨特並無與其搭配的漢語材料，基於文中的部分用語，可以判斷西夏語洪州文獻均屬於宗密的禪學：「洪州宗」

批判古人，文公罪重，啟公罪輕」(CBETA 2024.R1, T48, no. 2004, p. 232c13-17)

³⁸ 《大正藏》所藏文獻基於《顯密圓通成佛心要集》元代版本，曾西夏後裔杭州僧錄管主八收錄在大藏經內，這個文本應該同於日本金澤文庫的孤本寫本。關於文獻編纂時期見：祥邁撰《辯偽錄》卷5〈虛鐘受扣集〉記載如下：「初舊都通玄關北有永安寺，殿堂廢盡，惟塔存焉。觀其名額『釋迦舍利之塔』。考其石刻，『大遼壽昌二年三月十五日』，顯密圓通法師道啟之所造也。」(CBETA 2024.R1, T52, no. 2116, p. 780a9-12)。記載說明道啟在壽昌二年已有「顯密圓通」名號，《成佛心要》完成時期應該此時之前。此處「永安寺」即是現在的北京妙應禪寺。

³⁹ 索羅寧，《西夏漢傳佛教文獻研究》，頁172

⁴⁰ 索羅寧，《西夏漢傳佛教文獻研究》，頁175

⁴¹ 索羅寧，《西夏漢傳佛教文獻研究》，頁90-113。

⁴² 索羅寧，《西夏漢傳佛教文獻研究》，頁90-113(主要110-112)；K. Solonin, Gao Yipeng, "Sinitic Buddhism in Xixia: Aspects of Tangut Huayan": 482-483.

是宗密針對馬祖禪門的名稱，西夏語「一遇皆道」實際是宗密「觸類是道」的翻譯；另外，文中常見「一切皆真」等語句（宗密和裴休認為此語句可以總結「洪州宗」的宗趣，此說法同樣見在《華嚴探玄抉擇》⁴³），這些語言資訊能證明西夏語「洪州文獻」與宗密禪思想的關係⁴⁴。據考證，「洪州文獻」部分內容可以與悟理鮮演《華嚴經探玄抉擇》關於禪宗的解釋關聯：據「洪州文獻」三種禪門互相關係均屬於「圓融行布」（如《洪州宗趣注解顯爭記》文中：「一切行布標出異理，皆真圓融」）典範⁴⁵。這個觀點合乎清涼澄觀的看法，也接近悟理鮮演的：「彼約禪門，隨見解而淺深泛異。據法理而南北源同，此約圓宗。隨事相而終行布，據心性而本末圓融。頓圓之義旨雖殊，法喻之意趣罔別⁴⁶。」因為《洪州宗趣注解顯爭記》另有：「問：大寂（即馬祖）見性者與荷澤見者是否有差別？答曰：『有無皆是』。荷澤祖師之『任雲真體』是否有此處？」云云的語句，我們認為「洪州文獻」內容反映洪州宗和荷澤宗「會通趨勢」⁴⁷。如此，「洪州文獻」可以與宗密禪思想合併為一個脈絡，這些文獻均屬於圓通道啟《鏡心錄》為代表的澄觀宗密的思想體系。此思想可暫定為「西竺玄風」和「南宗密印」：這兩種說法出現在高麗義天（1055-1101）與契丹大臣耶律思齊（生卒不詳）通信交流中。這些記載代表宗密的「南宗」的「達摩禪」⁴⁸。從佛教歷史構擬角度來看，「洪州文獻」代表華北區域洪州宗的流傳，與後期南方禪宗不同脈絡（如臨濟、曹洞、雲門）在遼金時期傳播有關係。

遼代不同碑銘資料，其中包括《大安山蓮峪延福寺觀音堂記》提到遼道宗時期的通理恒策（1031-1107）、通圓法蹟（1050-1104）和寂照感三位高僧是「乃曹溪法嗣，法眼玄孫，為此方宗派之原，傳心之首矣」，另存「王家島，先有通理策師口授以達摩傳心之要」的記載，均指出通理曾為弘揚禪宗的高僧，其屬性乃是「法眼宗」⁴⁹。從《延福寺觀音堂記》文中的「至康安二號，南宗時運」的記載可知，遼國土（即華北）的南宗流傳大致在遼道宗時期（1032-1101）的 1075-1100 年間開始。文中「南宗」和「達摩心」似乎為同義詞，均代表「華嚴禪」脈絡。所以通理、通圓法蹟和寂照與「法眼」的實際關係雖然存爭議⁵⁰，但其與禪宗的關係是

⁴³ 比如：裴休「禪源諸詮集都序敘」《禪源諸詮集都序》卷 1：「荷澤直指知見，江西一切皆真，天臺專依三觀，牛頭無有一法。」（CBETA 2024.R1, T48, no. 2015, p. 398b15-16）

⁴⁴ 索羅寧，《西夏漢傳佛教文獻研究》，頁 177。

⁴⁵ 索羅寧，《西夏漢傳佛教文獻研究》，頁 94-95、104、111-112。

⁴⁶ 《華嚴經談玄抉擇》卷 6：CBETA 2024.R1, X08, no. 235, p. 79a8-10。

⁴⁷ 索羅寧，《西夏漢傳佛教文獻研究》，頁 110。

⁴⁸ 藤原崇人，《契丹佛教の研究》，頁 68-69、82。認為「南宗密印」代表荷澤神會建立的「南宗禪」及從此發展出來的南北宋時期的不同禪宗宗派。

⁴⁹ K. Solonin, "The Great Master Tōnglǐ: The Texts by a Liáo Buddhist Master among the Khara-Khoto Findings": *Chán Buddhism in Dūnhuáng and Beyond: A Study of Manuscripts, Texts, and Contexts in Memory of John R. McRae* (Leiden: Brill, 2021): 234.

⁵⁰ 向南等編輯，《遼代石刻文續編》（瀋陽：遼寧人民出版社，2010 年），頁 286-288。通理等法師

確定的。雖然通理與其他遼代高僧佛教教儀背景是一致的：曾學過法相、華嚴等教儀思想，最後為傳達摩禪法的高僧。同時，據載通理恒策、同源法蹟均為遼代「內殿懺悔主」並曾為永泰寺主持，說明其為遼朝廷舉行授戒和懺法儀式，活動集中在遼南京一帶⁵¹。此活動與燕京戒台寺「傳菩薩戒壇主」法均（1021-1075）《法均大師遺行碑銘》所載的設立戒台的活動是一致的。法均的記載中的「雖行在毗尼，而志尚達摩」說明此法師集中在戒律和不同義學的研究⁵²。從通理大師所撰的不同論著：《究竟一乘圓明心義》、新發現的《通理大師性海圓明鏡知足文》、漢語《無上圓宗性海解脫三制律》等內容來看，這些材料均缺乏禪宗內容，可視為「授戒開示」而不是弘揚禪理的論著⁵³。其中可見，三本文獻內容存在著一定的關聯性：「圓明心」為修行的基礎，三解脫門指的解脫「色、財、名」三種煩惱，符合《通理大師性海圓明鏡知足文》中的「世俗知足清淨門」、「勝義知足近真門」和「性海圓明解脫門」⁵⁴。現存通理大師著作內容並沒有禪宗內容，均限於遼代律學研究。主要問題是，《大安山蓮峪延福寺觀音堂記》與通理大師相關記載中提中，其人著作有：「《梵行直釋》三卷，《記文》四卷，□有遺文盛行於世」的記載。文中所提文獻似乎早已失傳，但西夏文保留的《究竟一乘圓明心義》、《通理大師性海圓明鏡知足文》、《無上圓宗性海解脫三制律》等在黑水城出土文獻均未見於遼代相關記載中。目前假設這些材料曾屬於通理大師《記文》中：其中《心義》、《知足門》和《三戒律》各占一卷，其他小文章如黑水城所見《立志銘心誠》和所謂「恒潤僧信函」可視為第四卷⁵⁵。據上考證，我們假設遼和華北曾經存在於授戒實踐關聯的禪宗脈絡，其代表主要是通理恒策、通圓法蹟、寂照法師等。這些上師雖然稱為「法眼宗」，但其與南方流傳的以法眼文益（885-958）為祖師的法眼宗關係尚待考證。此處可以提出假設：西夏曾流傳「授戒」的實修，因此大量流傳相關的遼文獻，並且也存在裴休相國（791-864）撰《勸發菩提心文》，這些文獻可以合併為同一個「文獻群」。

如上所說，通理大師和通圓法蹟（「通圓國師」）的著作曾翻譯西夏語，反映西夏人可能把通理恒策主要視為「薩戒壇主」，與其「法眼」禪宗思想無關。通圓法蹟著作西夏譯文存《圓心鏡》內容大致同於早期華嚴內容並保留部分基於澄觀、宗密思想的內容，內容主體大致同於通理、道啟、鮮演等人。通理著作在西夏流

與「法眼宗」關係仍存爭論：竺沙雅章，《遼金代燕京の禪宗》，《花園大学「禅学研究」》2010.88: 114-148; 黃春和，《遼燕京禪宗傳播史跡考述》，《佛學研究》1999.1: 322-326

⁵¹ 藤原崇人，《契丹仏教の研究》，頁94-98。

⁵² 向南等編輯，《遼代石刻文編》（瀋陽：遼寧人民出版社，1993年），頁438

⁵³ 《究竟一乘圓明心義》見：索羅寧，《西夏漢傳佛教文獻研究》，頁147-159；通理大師撰，《通理大師性海圓明鏡知足文》為吳宇最近鑒定的，感謝為我們提供其成果

⁵⁴ 三門內容總結見：吳宇，《西夏文《性海圓明鏡知足》整理與研究》，頁19-27。

⁵⁵ 聖彼德堡藏黑水城文獻A-26本，見：聶鴻音，《黑水城所出的一篇遼代佚文》，未登稿。

傳範圍比較廣泛的一事證明西夏佛學界與遼時期的燕京區域流傳的授戒信仰是分不開的，所以西夏文獻均可視為華北佛教的歷史材料。澄觀宗密的禪宗脈絡與以通理為代表的所謂「法眼宗」脈絡之間關係仍存問題。目前可知：黑水城出土北宋雲門上師宗蹟（卒 1053 / 54，曾為真定洪濟禪源主持）撰《慈覺禪師勸化集》的漢語本子。文中包括修禪定《坐禪儀》一文，證明華北流傳宋代修禪法門⁵⁶。黑水城《慈覺禪師勸化集》另收錄遼代高僧郎思孝的部分與禪修相關的短文如《未悟歌》和《人生未悟歌》等，可見為「禪淨土」法門流傳的佐證⁵⁷。

⁵⁶ 見：Schlütter Morten, *How Zen Became Zen: The Dispute over Enlightenment and the Formation of Chan Buddhism in Song-Dynasty China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008): 169-173.

⁵⁷ 思孝研究：聶鴻音，《西夏本《近住八齋戒文》考釋》，《台大佛學研究》2012.23: 161-200；王若賓，《契丹佛教戒律学写本：思孝集《毘奈耶優婆塞五戒本》とその三教戒律觀》，抽本。

西夏文《擇要常傳同名雜字》研究事始

國立清華大學歷史研究所 助理教授
吳國聖*

摘 要

本論文分析西夏文著作《擇要常傳同名雜字》之研究概況，認為書中所收錄之「同名雜字」，其實可能含有來自西夏文《華嚴》諸經典之訛誤字。分析其語音、文字使用、詞彙並列等現象，並討論分析這些語彙的方法。從書中記錄的語言正誤資訊，嘗試考察西夏語的語言規範，以及這些「同名雜字」中所呈現的語言樣貌。

關鍵詞：華嚴經、西夏語文、翻譯、版本學、《擇要常傳同名雜字》

* 本文為國科會專題研究計畫「西夏語文獻《擇要常傳同名雜字》之研究」（計畫編號：NSTC112-2410-H-007-022-MY2）成果之一，特此申謝。

一、研究緣起

衡諸佛教經典在古代亞洲的翻譯成果，尤其是收錄於各類藏經中的版本，大多僅保存最終定本。即使同一經典在藏經中存在多種異譯本，這些異譯本亦多以定稿形式傳世。不僅翻譯過程中的稿本幾乎未見實物存留，對於佛經譯文修訂的具體過程，亦罕有文獻可資考察。

筆者曾撰〈西夏文《大方廣佛華嚴經》卷一版本之比對研究〉一文，探討西夏佛經譯場的運作，以及該卷西夏文《大方廣佛華嚴經》新、舊譯文之異同。¹文中舉出實際案例，指出部分西夏文佛典極為罕見地同時保留了新、舊兩種譯本，使我們得以窺見一批珍貴的佛經翻譯史料，從而觀察佛經譯文修訂的過程與原則，是研究佛典翻譯史的重要材料。

現存西夏文佛典中，《𑖀𑖂𑖄𑖆𑖈𑖊𑖌𑖎𑖐𑖑𑖓𑖔𑖕𑖖𑖗𑖘𑖙𑖚𑖛𑖜𑖝𑖞𑖟𑖠𑖡𑖢𑖣𑖤𑖥𑖦𑖧𑖨𑖩𑖪𑖫𑖬𑖭𑖮𑖯𑖰𑖱𑖲𑖳𑖴𑖵𑖶𑖷𑖸𑖹𑖺𑖻𑖼𑖽𑖾𑗀𑖿𑗁𑗂𑗃𑗄𑗅𑗆𑗇𑗈𑗉𑗊𑗋𑗌𑗍𑗎𑗏𑗐𑗑𑗒𑗓𑗔𑗕𑗖𑗗𑗘𑗙𑗚𑗛𑗜𑗝𑗞𑗟𑗠𑗡𑗢𑗣𑗤𑗥𑗦𑗧𑗨𑗩𑗪𑗫𑗬𑗭𑗮𑗯𑗰𑗱𑗲𑗳𑗴𑗵𑗶𑗷𑗸𑗹𑗺𑗻𑗼𑗽𑗾𑗿𑘀𑘁𑘂𑘃𑘄𑘅𑘆𑘇𑘈𑘉𑘊𑘋𑘌𑘍𑘎𑘏𑘐𑘑𑘒𑘓𑘔𑘕𑘖𑘗𑘘𑘙𑘚𑘛𑘜𑘝𑘞𑘟𑘠𑘡𑘢𑘣𑘤𑘥𑘦𑘧𑘨𑘩𑘪𑘫𑘬𑘭𑘮𑘯𑘰𑘱𑘲𑘳𑘴𑘵𑘶𑘷𑘸𑘹𑘺𑘻𑘼𑘽𑘾𑘿𑙀𑙁𑙂𑙃𑙄𑙅𑙆𑙇𑙈𑙉𑙊𑙋𑙌𑙍𑙎𑙏𑙐𑙑𑙒𑙓𑙔𑙕𑙖𑙗𑙘𑙙𑙚𑙛𑙜𑙝𑙞𑙟𑙠𑙡𑙢𑙣𑙤𑙥𑙦𑙧𑙨𑙩𑙪𑙫𑙬𑙭𑙮𑙯𑙰𑙱𑙲𑙳𑙴𑙵𑙶𑙷𑙸𑙹𑙺𑙻𑙼𑙽𑙾𑙿𑚀𑚁𑚂𑚃𑚄𑚅𑚆𑚇𑚈𑚉𑚊𑚋𑚌𑚍𑚎𑚏𑚐𑚑𑚒𑚓𑚔𑚕𑚖𑚗𑚘𑚙𑚚𑚛𑚜𑚝𑚞𑚟𑚠𑚡𑚢𑚣𑚤𑚥𑚦𑚧𑚨𑚩𑚪𑚫𑚬𑚭𑚮𑚯𑚰𑚱𑚲𑚳𑚴𑚵𑚷𑚶𑚸𑚹𑚺𑚻𑚼𑚽𑚾𑚿𑛀𑛁𑛂𑛃𑛄𑛅𑛆𑛇𑛈𑛉𑛊𑛋𑛌𑛍𑛎𑛏𑛐𑛑𑛒𑛓𑛔𑛕𑛖𑛗𑛘𑛙𑛚𑛛𑛜𑛝𑛞𑛟𑛠𑛡𑛢𑛣𑛤𑛥𑛦𑛧𑛨𑛩𑛪𑛫𑛬𑛭𑛮𑛯𑛰𑛱𑛲𑛳𑛴𑛵𑛶𑛷𑛸𑛹𑛺𑛻𑛼𑛽𑛾𑛿𑜀𑜁𑜂𑜃𑜄𑜅𑜆𑜇𑜈𑜉𑜊𑜋𑜌𑜍𑜎𑜏𑜐𑜑𑜒𑜓𑜔𑜕𑜖𑜗𑜘𑜙𑜚𑜛𑜜𑜝𑜞𑜟𑜠𑜡𑜢𑜣𑜤𑜥𑜦𑜧𑜨𑜩𑜪𑜫𑜬𑜭𑜮𑜯𑜰𑜱𑜲𑜳𑜴𑜵𑜶𑜷𑜸𑜹𑜺𑜻𑜼𑜽𑜾𑜿𑝀𑝁𑝂𑝃𑝄𑝅𑝆𑝇𑝈𑝉𑝊𑝋𑝌𑝍𑝎𑝏𑝐𑝑𑝒𑝓𑝔𑝕𑝖𑝗𑝘𑝙𑝚𑝛𑝜𑝝𑝞𑝟𑝠𑝡𑝢𑝣𑝤𑝥𑝦𑝧𑝨𑝩𑝪𑝫𑝬𑝭𑝮𑝯𑝰𑝱𑝲𑝳𑝴𑝵𑝶𑝷𑝸𑝹𑝺𑝻𑝼𑝽𑝾𑝿𑞀𑞁𑞂𑞃𑞄𑞅𑞆𑞇𑞈𑞉𑞊𑞋𑞌𑞍𑞎𑞏𑞐𑞑𑞒𑞓𑞔𑞕𑞖𑞗𑞘𑞙𑞚𑞛𑞜𑞝𑞞𑞟𑞠𑞡𑞢𑞣𑞤𑞥𑞦𑞧𑞨𑞩𑞪𑞫𑞬𑞭𑞮𑞯𑞰𑞱𑞲𑞳𑞴𑞵𑞶𑞷𑞸𑞹𑞺𑞻𑞼𑞽𑞾𑞿𑟀𑟁𑟂𑟃𑟄𑟅𑟆𑟇𑟈𑟉𑟊𑟋𑟌𑟍𑟎𑟏𑟐𑟑𑟒𑟓𑟔𑟕𑟖𑟗𑟘𑟙𑟚𑟛𑟜𑟝𑟞𑟟𑟠𑟡𑟢𑟣𑟤𑟥𑟦𑟧𑟨𑟩𑟪𑟫𑟬𑟭𑟮𑟯𑟰𑟱𑟲𑟳𑟴𑟵𑟶𑟷𑟸𑟹𑟺𑟻𑟼𑟽𑟾𑟿𑠀𑠁𑠂𑠃𑠄𑠅𑠆𑠇𑠈𑠉𑠊𑠋𑠌𑠍𑠎𑠏𑠐𑠑𑠒𑠓𑠔𑠕𑠖𑠗𑠘𑠙𑠚𑠛𑠜𑠝𑠞𑠟𑠠𑠡𑠢𑠣𑠤𑠥𑠦𑠧𑠨𑠩𑠪𑠫𑠬𑠭𑠮𑠯𑠰𑠱𑠲𑠳𑠴𑠵𑠶𑠷𑠸𑠺𑠹𑠻𑠼𑠽𑠾𑠿𑡀𑡁𑡂𑡃𑡄𑡅𑡆𑡇𑡈𑡉𑡊𑡋𑡌𑡍𑡎𑡏𑡐𑡑𑡒𑡓𑡔𑡕𑡖𑡗𑡘𑡙𑡚𑡛𑡜𑡝𑡞𑡟𑡠𑡡𑡢𑡣𑡤𑡥𑡦𑡧𑡨𑡩𑡪𑡫𑡬𑡭𑡮𑡯𑡰𑡱𑡲𑡳𑡴𑡵𑡶𑡷𑡸𑡹𑡺𑡻𑡼𑡽𑡾𑡿𑢀𑢁𑢂𑢃𑢄𑢅𑢆𑢇𑢈𑢉𑢊𑢋𑢌𑢍𑢎𑢏𑢐𑢑𑢒𑢓𑢔𑢕𑢖𑢗𑢘𑢙𑢚𑢛𑢜𑢝𑢞𑢟𑢠𑢡𑢢𑢣𑢤𑢥𑢦𑢧𑢨𑢩𑢪𑢫𑢬𑢭𑢮𑢯𑢰𑢱𑢲𑢳𑢴𑢵𑢶𑢷𑢸𑢹𑢺𑢻𑢼𑢽𑢾𑢿𑣀𑣁𑣂𑣃𑣄𑣅𑣆𑣇𑣈𑣉𑣊𑣋𑣌𑣍𑣎𑣏𑣐𑣑𑣒𑣓𑣔𑣕𑣖𑣗𑣘𑣙𑣚𑣛𑣜𑣝𑣞𑣟𑣠𑣡𑣢𑣣𑣤𑣥𑣦𑣧𑣨𑣩𑣪𑣫𑣬𑣭𑣮𑣯𑣰𑣱𑣲𑣳𑣴𑣵𑣶𑣷𑣸𑣹𑣺𑣻𑣼𑣽𑣾𑣿𑤀𑤁𑤂𑤃𑤄𑤅𑤆𑤇𑤈𑤉𑤊𑤋𑤌𑤍𑤎𑤏𑤐𑤑𑤒𑤓𑤔𑤕𑤖𑤗𑤘𑤙𑤚𑤛𑤜𑤝𑤞𑤟𑤠𑤡𑤢𑤣𑤤𑤥𑤦𑤧𑤨𑤩𑤪𑤫𑤬𑤭𑤮𑤯𑤰𑤱𑤲𑤳𑤴𑤵𑤶𑤷𑤸𑤹𑤺𑤻𑤼𑤽𑤾𑤿𑥀𑥁𑥂𑥃𑥄𑥅𑥆𑥇𑥈𑥉𑥊𑥋𑥌𑥍𑥎𑥏𑥐𑥑𑥒𑥓𑥔𑥕𑥖𑥗𑥘𑥙𑥚𑥛𑥜𑥝𑥞𑥟𑥠𑥡𑥢𑥣𑥤𑥥𑥦𑥧𑥨𑥩𑥪𑥫𑥬𑥭𑥮𑥯𑥰𑥱𑥲𑥳𑥴𑥵𑥶𑥷𑥸𑥹𑥺𑥻𑥼𑥽𑥾𑥿𑦀𑦁𑦂𑦃𑦄𑦅𑦆𑦇𑦈𑦉𑦊𑦋𑦌𑦍𑦎𑦏𑦐𑦑𑦒𑦓𑦔𑦕𑦖𑦗𑦘𑦙𑦚𑦛𑦜𑦝𑦞𑦟𑦠𑦡𑦢𑦣𑦤𑦥𑦦𑦧𑦨𑦩𑦪𑦫𑦬𑦭𑦮𑦯𑦰𑦱𑦲𑦳𑦴𑦵𑦶𑦷𑦸𑦹𑦺𑦻𑦼𑦽𑦾𑦿𑧀𑧁𑧂𑧃𑧄𑧅𑧆𑧇𑧈𑧉𑧊𑧋𑧌𑧍𑧎𑧏𑧐𑧑𑧒𑧓𑧔𑧕𑧖𑧗𑧘𑧙𑧚𑧛𑧜𑧝𑧞𑧟𑧠𑧡𑧢𑧣𑧤𑧥𑧦𑧧𑧨𑧩𑧪𑧫𑧬𑧭𑧮𑧯𑧰𑧱𑧲𑧳𑧴𑧵𑧶𑧷𑧸𑧹𑧺𑧻𑧼𑧽𑧾𑧿𑨀𑨁𑨂𑨃𑨄𑨅𑨆𑨇𑨈𑨉𑨊𑨋𑨌𑨍𑨎𑨏𑨐𑨑𑨒𑨓𑨔𑨕𑨖𑨗𑨘𑨙𑨚𑨛𑨜𑨝𑨞𑨟𑨠𑨡𑨢𑨣𑨤𑨥𑨦𑨧𑨨𑨩𑨪𑨫𑨬𑨭𑨮𑨯𑨰𑨱𑨲𑨳𑨴𑨵𑨶𑨷𑨸𑨹𑨺𑨻𑨼𑨽𑨾𑨿𑩀𑩁𑩂𑩃𑩄𑩅𑩆𑩇𑩈𑩉𑩊𑩋𑩌𑩍𑩎𑩏𑩐𑩑𑩒𑩓𑩔𑩕𑩖𑩗𑩘𑩙𑩚𑩛𑩜𑩝𑩞𑩟𑩠𑩡𑩢𑩣𑩤𑩥𑩦𑩧𑩨𑩩𑩪𑩫𑩬𑩭𑩮𑩯𑩰𑩱𑩲𑩳𑩴𑩵𑩶𑩷𑩸𑩹𑩺𑩻𑩼𑩽𑩾𑩿𑪀𑪁𑪂𑪃𑪄𑪅𑪆𑪇𑪈𑪉𑪊𑪋𑪌𑪍𑪎𑪏𑪐𑪑𑪒𑪓𑪔𑪕𑪖𑪗𑪘𑪙𑪚𑪛𑪜𑪝𑪞𑪟𑪠𑪡𑪢𑪣𑪤𑪥𑪦𑪧𑪨𑪩𑪪𑪫𑪬𑪭𑪮𑪯𑪰𑪱𑪲𑪳𑪴𑪵𑪶𑪷𑪸𑪹𑪺𑪻𑪼𑪽𑪾𑪿𑫀𑫁𑫂𑫃𑫄𑫅𑫆𑫇𑫈𑫉𑫊𑫋𑫌𑫍𑫎𑫏𑫐𑫑𑫒𑫓𑫔𑫕𑫖𑫗𑫘𑫙𑫚𑫛𑫜𑫝𑫞𑫟𑫠𑫡𑫢𑫣𑫤𑫥𑫦𑫧𑫨𑫩𑫪𑫫𑫬𑫭𑫮𑫯𑫰𑫱𑫲𑫳𑫴𑫵𑫶𑫷𑫸𑫹𑫺𑫻𑫼𑫽𑫾𑫿𑬀𑬁𑬂𑬃𑬄𑬅𑬆𑬇𑬈𑬉𑬊𑬋𑬌𑬍𑬎𑬏𑬐𑬑𑬒𑬓𑬔𑬕𑬖𑬗𑬘𑬙𑬚𑬛𑬜𑬝𑬞𑬟𑬠𑬡𑬢𑬣𑬤𑬥𑬦𑬧𑬨𑬩𑬪𑬫𑬬𑬭𑬮𑬯𑬰𑬱𑬲𑬳𑬴𑬵𑬶𑬷𑬸𑬹𑬺𑬻𑬼𑬽𑬾𑬿𑭀𑭁𑭂𑭃𑭄𑭅𑭆𑭇𑭈𑭉𑭊𑭋𑭌𑭍𑭎𑭏𑭐𑭑𑭒𑭓𑭔𑭕𑭖𑭗𑭘𑭙𑭚𑭛𑭜𑭝𑭞𑭟𑭠𑭡𑭢𑭣𑭤𑭥𑭦𑭧𑭨𑭩𑭪𑭫𑭬𑭭𑭮𑭯𑭰𑭱𑭲𑭳𑭴𑭵𑭶𑭷𑭸𑭹𑭺𑭻𑭼𑭽𑭾𑭿𑮀𑮁𑮂𑮃𑮄𑮅𑮆𑮇𑮈𑮉𑮊𑮋𑮌𑮍𑮎𑮏𑮐𑮑𑮒𑮓𑮔𑮕𑮖𑮗𑮘𑮙𑮚𑮛𑮜𑮝𑮞𑮟𑮠𑮡𑮢𑮣𑮤𑮥𑮦𑮧𑮨𑮩𑮪𑮫𑮬𑮭𑮮𑮯𑮰𑮱𑮲𑮳𑮴𑮵𑮶𑮷𑮸𑮹𑮺𑮻𑮼𑮽𑮾𑮿𑯀𑯁𑯂𑯃𑯄𑯅𑯆𑯇𑯈𑯉𑯊𑯋𑯌𑯍𑯎𑯏𑯐𑯑𑯒𑯓𑯔𑯕𑯖𑯗𑯘𑯙𑯚𑯛𑯜𑯝𑯞𑯟𑯠𑯡𑯢𑯣𑯤𑯥𑯦𑯧𑯨𑯩𑯪𑯫𑯬𑯭𑯮𑯯𑯰𑯱𑯲𑯳𑯴𑯵𑯶𑯷𑯸𑯹𑯺𑯻𑯼𑯽𑯾𑯿𑰀𑰁𑰂𑰃𑰄𑰅𑰆𑰇𑰈𑰉𑰊𑰋𑰌𑰍𑰎𑰏𑰐𑰑𑰒𑰓𑰔𑰕𑰖𑰗𑰘𑰙𑰚𑰛𑰜𑰝𑰞𑰟𑰠𑰡𑰢𑰣𑰤𑰥𑰦𑰧𑰨𑰩𑰪𑰫𑰬𑰭𑰮𑰯𑰰𑰱𑰲𑰳𑰴𑰵𑰶𑰷𑰸𑰹𑰺𑰻𑰼𑰽𑰾𑰿𑱀𑱁𑱂𑱃𑱄𑱅𑱆𑱇𑱈𑱉𑱊𑱋𑱌𑱍𑱎𑱏𑱐𑱑𑱒𑱓𑱔𑱕𑱖𑱗𑱘𑱙𑱚𑱛𑱜𑱝𑱞𑱟𑱠𑱡𑱢𑱣𑱤𑱥𑱦𑱧𑱨𑱩𑱪𑱫𑱬𑱭𑱮𑱯𑱰𑱱𑱲𑱳𑱴𑱵𑱶𑱷𑱸𑱹𑱺𑱻𑱼𑱽𑱾𑱿𑲀𑲁𑲂𑲃𑲄𑲅𑲆𑲇𑲈𑲉𑲊𑲋𑲌𑲍𑲎𑲏𑲐𑲑𑲒𑲓𑲔𑲕𑲖𑲗𑲘𑲙𑲚𑲛𑲜𑲝𑲞𑲟𑲠𑲡𑲢𑲣𑲤𑲥𑲦𑲧𑲨𑲩𑲪𑲫𑲬𑲭𑲮𑲯𑲰𑲱𑲲𑲳𑲴𑲵𑲶𑲷𑲸𑲹𑲺𑲻𑲼𑲽𑲾𑲿𑳀𑳁𑳂𑳃𑳄𑳅𑳆𑳇𑳈𑳉𑳊𑳋𑳌𑳍𑳎𑳏𑳐𑳑𑳒𑳓𑳔𑳕𑳖𑳗𑳘𑳙𑳚𑳛𑳜𑳝𑳞𑳟𑳠𑳡𑳢𑳣𑳤𑳥𑳦𑳧𑳨𑳩𑳪𑳫𑳬𑳭𑳮𑳯𑳰𑳱𑳲𑳳𑳴𑳵𑳶𑳷𑳸𑳹𑳺𑳻𑳼𑳽𑳾𑳿𑴀𑴁𑴂𑴃𑴄𑴅𑴆𑴇𑴈𑴉𑴊𑴋𑴌𑴍𑴎𑴏𑴐𑴑𑴒𑴓𑴔𑴕𑴖𑴗𑴘𑴙𑴚𑴛𑴜𑴝𑴞𑴟𑴠𑴡𑴢𑴣𑴤𑴥𑴦𑴧𑴨𑴩𑴪𑴫𑴬𑴭𑴮𑴯𑴰𑴱𑴲𑴳𑴴𑴵𑴶𑴷𑴸𑴹𑴺𑴻𑴼𑴽𑴾𑴿𑵀𑵁𑵂𑵃𑵄𑵅𑵆𑵇𑵈𑵉𑵊𑵋𑵌𑵍𑵎𑵏𑵐𑵑𑵒𑵓𑵔𑵕𑵖𑵗𑵘𑵙𑵚𑵛𑵜𑵝𑵞𑵟𑵠𑵡𑵢𑵣𑵤𑵥𑵦𑵧𑵨𑵩𑵪𑵫𑵬𑵭𑵮𑵯𑵰𑵱𑵲𑵳𑵴𑵵𑵶𑵷𑵸𑵹𑵺𑵻𑵼𑵽𑵾𑵿𑶀𑶁𑶂𑶃𑶄𑶅𑶆𑶇𑶈𑶉𑶊𑶋𑶌𑶍𑶎𑶏𑶐𑶑𑶒𑶓𑶔𑶕𑶖𑶗𑶘𑶙𑶚𑶛𑶜𑶝𑶞𑶟𑶠𑶡𑶢𑶣𑶤𑶥𑶦𑶧𑶨𑶩𑶪𑶫𑶬𑶭𑶮𑶯𑶰𑶱𑶲𑶳𑶴𑶵𑶶𑶷𑶸𑶹𑶺𑶻𑶼𑶽𑶾𑶿𑷀𑷁𑷂𑷃𑷄𑷅𑷆𑷇𑷈𑷉𑷊𑷋𑷌𑷍𑷎𑷏𑷐𑷑𑷒𑷓𑷔𑷕𑷖𑷗𑷘𑷙𑷚𑷛𑷜𑷝𑷞𑷟𑷠𑷡𑷢𑷣𑷤𑷥𑷦𑷧𑷨𑷩𑷪𑷫𑷬𑷭𑷮𑷯𑷰𑷱𑷲𑷳𑷴𑷵𑷶𑷷𑷸𑷹𑷺𑷻𑷼𑷽𑷾𑷿𑸀𑸁𑸂𑸃𑸄𑸅𑸆𑸇𑸈𑸉𑸊𑸋𑸌𑸍𑸎𑸏𑸐𑸑𑸒𑸓𑸔𑸕𑸖𑸗𑸘𑸙𑸚𑸛𑸜𑸝𑸞𑸟𑸠𑸡𑸢𑸣𑸤𑸥𑸦𑸧𑸨𑸩𑸪𑸫𑸬𑸭𑸮𑸯𑸰𑸱𑸲𑸳𑸴𑸵𑸶𑸷𑸸𑸹𑸺𑸻𑸼𑸽𑸾𑸿𑹀𑹁𑹂𑹃𑹄𑹅𑹆𑹇𑹈𑹉𑹊𑹋𑹌𑹍𑹎𑹏𑹐𑹑𑹒𑹓𑹔𑹕𑹖𑹗𑹘𑹙𑹚𑹛𑹜𑹝𑹞𑹟𑹠𑹡𑹢𑹣𑹤𑹥𑹦𑹧𑹨𑹩𑹪𑹫𑹬𑹭𑹮𑹯𑹰𑹱𑹲𑹳𑹴𑹵𑹶𑹷𑹸𑹹𑹺𑹻𑹼𑹽𑹾𑹿𑺀𑺁𑺂𑺃𑺄𑺅𑺆𑺇𑺈𑺉𑺊𑺋𑺌𑺍𑺎𑺏𑺐𑺑𑺒𑺓𑺔𑺕𑺖𑺗𑺘𑺙𑺚𑺛𑺜𑺝𑺞𑺟𑺠𑺡𑺢𑺣𑺤𑺥𑺦𑺧𑺨𑺩𑺪𑺫𑺬𑺭𑺮𑺯𑺰𑺱𑺲𑺳𑺴𑺵𑺶𑺷𑺸𑺹𑺺𑺻𑺼𑺽𑺾𑺿𑻀𑻁𑻂𑻃𑻄𑻅𑻆𑻇𑻈𑻉𑻊𑻋𑻌𑻍𑻎𑻏𑻐𑻑𑻒𑻓𑻔𑻕𑻖𑻗𑻘𑻙𑻚𑻛𑻜𑻝𑻞𑻟𑻠𑻡𑻢𑻣𑻤𑻥𑻦𑻧𑻨𑻩𑻪𑻫𑻬𑻭𑻮𑻯𑻰𑻱𑻲𑻳𑻴𑻵𑻶𑻷𑻸𑻹𑻺𑻻𑻼𑻽𑻾𑻿𑼀𑼁𑼂𑼃𑼄𑼅𑼆𑼇𑼈𑼉𑼊𑼋𑼌𑼍𑼎𑼏𑼐𑼑𑼒𑼓𑼔𑼕𑼖𑼗𑼘𑼙𑼚𑼛𑼜𑼝𑼞𑼟𑼠𑼡𑼢𑼣𑼤𑼥𑼦𑼧𑼨𑼩𑼪𑼫𑼬𑼭𑼮𑼯𑼰𑼱𑼲𑼳𑼴𑼵𑼶𑼷𑼸𑼹𑼺𑼻𑼼𑼽𑼾𑼿𑽀𑽁𑽂𑽃𑽄𑽅𑽆𑽇𑽈𑽉𑽊𑽋𑽌𑽍𑽎𑽏𑽐𑽑𑽒𑽓𑽔𑽕𑽖𑽗𑽘𑽙𑽚𑽛𑽜𑽝𑽞𑽟𑽠𑽡𑽢𑽣𑽤𑽥𑽦𑽧𑽨𑽩𑽪𑽫𑽬𑽭𑽮𑽯𑽰𑽱𑽲𑽳𑽴𑽵𑽶𑽷𑽸𑽹𑽺𑽻𑽼𑽽𑽾𑽿𑾀𑾁𑾂𑾃𑾄𑾅𑾆𑾇𑾈𑾉𑾊𑾋𑾌𑾍𑾎𑾏𑾐𑾑𑾒𑾓𑾔𑾕𑾖𑾗𑾘𑾙𑾚𑾛𑾜𑾝𑾞𑾟𑾠𑾡𑾢𑾣𑾤𑾥𑾦𑾧𑾨𑾩𑾪𑾫𑾬𑾭𑾮𑾯𑾰𑾱𑾲𑾳𑾴𑾵𑾶𑾷𑾸𑾹𑾺𑾻𑾼𑾽𑾾𑾿𑿀𑿁𑿂𑿃𑿄𑿅𑿆𑿇𑿈𑿉𑿊𑿋𑿌𑿍𑿎𑿏𑿐𑿑𑿒𑿓𑿔𑿕𑿖𑿗𑿘𑿙𑿚𑿛𑿜𑿝𑿞𑿟𑿠𑿡𑿢𑿣𑿤𑿥𑿦𑿧𑿨𑿩𑿪𑿫𑿬𑿭𑿮𑿯𑿰𑿱𑿲𑿳𑿴𑿵𑿶𑿷𑿸𑿹𑿺𑿻𑿼𑿽𑿾𑿿𑀀𑀁𑀂𑀃𑀄𑀅𑀆𑀇𑀈𑀉𑀊𑀋𑀌𑀍𑀎𑀏𑀐𑀑𑀒𑀓𑀔𑀕𑀖𑀗𑀘𑀙𑀚𑀛𑀜𑀝𑀞𑀟𑀠𑀡𑀢𑀣𑀤𑀥𑀦𑀧𑀨𑀩𑀪𑀫𑀬𑀭𑀮𑀯𑀰𑀱𑀲𑀳𑀴𑀵𑀶𑀷𑀸𑀹𑀺𑀻𑀼𑀽𑀾𑀿𑁀𑁁𑁂𑁃𑁄𑁅𑁆𑁇𑁈𑁉𑁊𑁋𑁌𑁍𑁎𑁏𑁐𑁑𑁒𑁓𑁔𑁕𑁖𑁗𑁘𑁙𑁚𑁛𑁜𑁝𑁞𑁟𑁠𑁡𑁢𑁣𑁤𑁥𑁦𑁧𑁨𑁩𑁪𑁫𑁬𑁭𑁮𑁯𑁰𑁱𑁲𑁳𑁴𑁵𑁶𑁷𑁸𑁹𑁺𑁻𑁼𑁽𑁾𑁿𑂀𑂁𑂂𑂃𑂄𑂅𑂆𑂇𑂈𑂉𑂊𑂋𑂌𑂍𑂎𑂏𑂐𑂑𑂒𑂓𑂔𑂕𑂖𑂗𑂘𑂙𑂚𑂛𑂜𑂝𑂞𑂟𑂠𑂡𑂢𑂣𑂤𑂥𑂦𑂧𑂨𑂩𑂪𑂫𑂬𑂭𑂮𑂯𑂰𑂱𑂲𑂳𑂴𑂵𑂶𑂷𑂸𑂺𑂹𑂻𑂼𑂽𑂾𑂿𑃀𑃁𑃂𑃃𑃄𑃅𑃆𑃇𑃈𑃉𑃊𑃋𑃌𑃍𑃎𑃏𑃐𑃑𑃒𑃓𑃔𑃕𑃖𑃗𑃘𑃙𑃚𑃛𑃜𑃝𑃞𑃟𑃠𑃡𑃢𑃣𑃤𑃥𑃦𑃧𑃨𑃩𑃪𑃫𑃬𑃭𑃮𑃯𑃰𑃱𑃲𑃳𑃴𑃵𑃶𑃷𑃸𑃹𑃺𑃻𑃼𑃽𑃾𑃿𑄀𑄁𑄂𑄃𑄄𑄅𑄆𑄇𑄈𑄉𑄊𑄋𑄌𑄍𑄎𑄏𑄐𑄑𑄒𑄓𑄔𑄕𑄖𑄗𑄘𑄙𑄚𑄛𑄜𑄝𑄞𑄟𑄠𑄡𑄢𑄣𑄤𑄥𑄦𑄧𑄨𑄩𑄪𑄫𑄬𑄭𑄮𑄯𑄰𑄱𑄲𑄳𑄴𑄵𑄶𑄷

筆者在整理並研究新出土的《𐞗𐞘𐞙𐞚𐞛𐞜𐞝𐞞𐞟𐞠𐞡》（即《擇要常傳同名雜字》）一書時，發現其內容與序言中似乎反映出西夏時期對《華嚴經》相關語詞的辨識與訛誤語詞之歸納。由於該書在近年的研究中，均公認其為「中國最早的通假字書」，其所呈現的語詞現象極具研究價值。爰就目前所見資料加以整理分析，期能有助於深化對於此一文獻以及相關問題的理解。

二、《擇要常傳同名雜字》之背景

近年來，中國各地相繼出土多種前所未見的胡語文獻，內容珍貴，保存狀況亦佳。⁵其中，以為數眾多的新出西夏文文獻特別引人關注，成為文物市場與學術研究的焦點。回顧學史以及拍賣記錄，2014年可視為「民間發掘西夏文獻」之嚆矢，其規模與影響堪稱「西夏出土文獻爆發元年」，自此學界面臨新一波的材料湧現潮以及研究的新挑戰。

2014年11月23日，北京德寶國際拍賣有限公司在中國北京的首都圖書館舉行秋季古籍文獻拍賣會。於此次拍賣目錄所列近四百種古代文獻之中，出現了九種此前未見之西夏文文獻。⁶這批文獻多為佛典之木刻本殘頁，然其中有一部首尾幾近完整的西夏文木刻本，因其內容特殊，成為學界與藏家矚目的焦點。

筆者曾經見過此文獻尚未裝裱之前的原貌，保存狀況良好，以黃色織物為封面、封底之襯底。⁷封面左上方有簽條，為刻板印刷的書名標籤（見圖1）。標籤文字外框為雙層黑線，尚殘留有清晰的「𐞗𐞘𐞙𐞚」四字，唯第五字之後殘破。第四字之後空間尚可容納約三字。將現存西夏字樣解讀如下：

𐞗	𐞘	𐞙	𐞚	□	□	□
sej ¹	dwewr ²	dzji-	·o ³			
淨	覺	業、行	入			

⁵ 其中當然存在贗品。然而，偽造西夏語言文獻的難度較高。凡為抄襲之作，必有所依據之底本，據現存資料摹仿者，多可經比對而辨識；若係憑空臆造，則難以通過專門研究者之檢驗。由於現代造偽者多不諳西夏文字之筆勢與書寫習慣，往往僅能依樣畫葫蘆，形似而神不似，仍有辨別之可能。筆者曾於公私收藏及已刊圖錄中發現多件疑似贗品，相關考證將另文論述。

⁶ 關於該次拍賣之西夏文獻概況，參見高山杉，〈關於韋力先生拍到的西夏文殘經〉《澎湃新聞·上海書評》2017/10/25。另見拍得其中五件的藏書家韋力自述：韋力，〈一口氣拍了五件西夏文經〉，《蠹魚春秋：古籍拍賣雜談》（上海：上海人民出版社，2017年），頁27-32。

⁷ 筆者從該封面斷口初步判斷，其纖維甚為細緻，可能不是棉麻類織物，而是絲綢類織品。Andrew West 則直接認定是「yellow silk wrapper」，見Andrew West, “An introduction to the Tangut Homonyms”. *Journal of Chinese Writing Systems*. 2(3), 2018, 195.

此書名未見於已知西夏文獻。Andrew West 從「禱孃」(淨覺)一詞，認為這個封面可能原屬某個另外的佛教著作，只是被借過來當這本書的封皮。⁸而索羅寧和荒川慎太郎則認為，此殘缺書名之文意可對應寂天(Śāntideva)的「入菩提行論」(Bodhicaryāvatāra)。⁹唯筆者比對黑水城出土之西夏文譯本《入菩提行論》，其書名「𑖑𑖔𑖕𑖖𑖗𑖘𑖙𑖚𑖛𑖜𑖝」與本書封面殘餘字樣「禱孃𑖕𑖖𑖗𑖘𑖙」相比，僅「𑖕」、「𑖖」二字相同，其餘未恰：

𑖑	𑖔	𑖕	𑖖	𑖗	𑖘	𑖙	𑖚	𑖛
po ¹	tjij ¹	kjir ¹	sji ²	·ji ¹	dzi- ¹	kha ¹	·o ²	šji ¹
[菩]	[提]	勇	識	之	行	中	入	法

如欲將「禱孃」(淨覺，佛的異稱)對應「𑖑𑖔𑖕𑖖」(菩提勇識，西夏語中菩薩之異稱)，仍有難以對應之處。筆者認為，此封皮之書簽與書籍內文提及之書名差異較大，確實有可能是出土之後，將其他書籍封面誤為此書封面，但亦無法排除古人借用其他書籍的封皮充當此書封面的可能。再者，目前未有書名近似「禱孃𑖕𑖖𑖗𑖘𑖙」的西夏文著作出土，吾人無以得見其書內容。故以上各種推論，目前均未能證實。客觀地說，無論在此書拍賣之時，乃至目前的藏家，都是將這張黃綾襯底的封面視為《擇要常傳同名雜字》的一部份販賣、看待並收存。此書係民間私家發掘，出土狀況並不清楚，目前尚無法完全排除此物非屬原書出土時所附之書封。

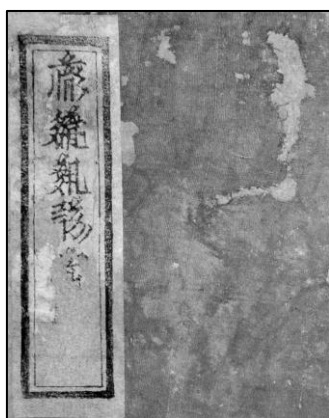


圖 1 《擇要常傳同名雜字》封面書簽局部

⁸ Andrew West. 2018. "An introduction to the Tangut Homonyms", 195.

⁹ Kirill Solonin, Arakawa Shintaro, *Śāntideva's Bodhicaryāvatāra in Tangut Translation Volume 1: First Juan (Chapters 1-4) with Introduction, Translation from Tangut and Notes*. (Tokyo: Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo University of Foreign Studies, 2024), 10-11.

此書今貌大致完整，唯葉面中央有一道較大的斜向裂痕，穿透全書，影響了部分內文文字。書葉邊緣則略有破損，葉面上部分文字和紙張表層也有脫落破損。內葉為木刻本（非活字）印刷，對開十四面，左右雙開。外有版框，無版心、無魚尾，蝴蝶裝，葉面中心有以漢文數字標示的葉碼。在拍賣之前，已經以襯紙重新裝裱，修繕後大致保留原書文字、版式以及裝訂之樣貌。每葉均因中央之破損，造成少許文字遺失，幸而其餘文字大多尚可閱讀。

內頁共十四葉，即二十八半葉。書前有兩篇序言，葉 1a-2b 為第一序言，葉 3a-b 為第二序言，每半葉有 9-10 行，唯全書均無提及作者的相關資訊。僅在最後一葉的末段，有書名一行：

𗵑	𗵒	𗵓	𗵔	𗵕	𗵖	𗵗	𗵘	𗵙	𗵚	𗵛
tshji ¹	tsjiir ¹	·ju ²	deej ¹	mjiij ²	lew ²	dji ²	dza ¹	bu ¹	·ja ¹	dji ¹
要	擇	常	傳	名	同	字	[雜]	序	一	部

此書除頁碼外全無漢文，書名《𗵑𗵒𗵓𗵔𗵕𗵖𗵗𗵘𗵙𗵚𗵛》在書中亦無漢文對譯。初發現時，學者未見其序言以及末葉，無法定名。Andrew West 稱其為「a newly-discovered Tangut wordbook」，¹⁰ 判斷其為西夏字書。史金波則逕以拍賣會編號「65 號拍品」名之。¹¹

直到含有西夏文書名《𗵑𗵒𗵓𗵔𗵕𗵖𗵗𗵘𗵙𗵚𗵛》關鍵資訊的葉面公開後，卻依然存在問題。學者們對西夏語的解讀不同，很難定奪其書名，譯名各有偏重。Andrew West 將其譯為「*Essential Selection of Often-Transmitted Homonyms and Mixed Characters*」，¹² 簡稱「*Homonyms*」，¹³ 麻曉芳漢譯前述論文時則選用《擇要常傳同名雜字》作為該英文書名的漢譯名。¹⁴ 史金波認為該書是一種「新見西夏文偏旁部首和草書刻本」，將其定為《擇要常傳同名雜字序》。¹⁵ 孫穎新漢譯其名為《擇要常傳同訓雜字》，並英譯為「*Primarily Collected Characters of Synonyms for Usual Spread*」。¹⁶ 2015 年中國國家圖書館展出此書時，所出版的圖錄中則定名

¹⁰ Andrew West. 2015. Preliminary analysis of a newly-discovered Tangut wordbook. [2015-08-11] (<http://www.babelstone.co.uk/Blog/2015/08/preliminary-analysis.html>).

¹¹ 史金波，〈略論西夏文草書〉，《西夏學》2015年第0期，頁19。

¹² Andrew West, "An introduction to the Tangut Homonyms", *Journal of Chinese Writing Systems*. 2(3), 2018, p. 195.

¹³ West, Andrew and Viacheslav Zaytsev, *Investigation of Tangut Unification Issues.*, 14. (<https://www.unicode.org/L2/L2019/19064-tangut-n5031.pdf>)

¹⁴ [英] 魏安著、麻曉芳譯，〈新見西夏字書初探〉，《西夏研究》2018年第2期，頁3-27。

¹⁵ 史金波，〈新見西夏文偏旁部首和草書刻本文獻考釋〉，《民族語文》2017年第4-5期，頁34。

¹⁶ 孫穎新，〈中國歷史上最早的通假字書：《擇要常傳同訓雜字》〉，《寧夏社會科學》2018年第5期，頁208-211。

為《擇要常傳同名雜字》。¹⁷前人的譯名之間，明顯有不同的考慮與取捨。漢譯名大致直譯自西夏書名，而兩種英譯則各有側重，凸顯了因解讀方式不同所產生的歧異。本文依循過去學界對於無漢譯西夏文獻之命名方法，在更進一步深入研究確認之前，暫以《擇要常傳同名雜字》指稱此書。¹⁸

三、研究回顧

《擇要常傳同名雜字》於 2014 年底在拍賣場上首次亮相，為世人所知，一開始揭露的正是具有西夏字構字部件與草寫體的對照列表（葉 4），故初期學者均特別注意其草寫現象，並迅速撰寫論文發表。如 2015 年趙天英〈西夏文社會文書草書結體特色初探〉從此葉推測「西夏人對西夏文草書早已作了綜合性的研究，總結出帶有規範性和代表性的草書字編入字典，以便於對草書的識別、規範與應用。」¹⁹

史金波 2015 年也在討論西夏文草書的綜論論文之末段，加上對此項拍品的初步觀察，認為此書「列舉的常用草書成為實用草書的典範，說明西夏文草書流行廣泛，已成為西夏人的常用字體，並與楷書一起進入字書，得到規範。其草書的簡化規律與我們近些年分析研究出的規律性認識高度重合。」，並對此書中出現刻印的草書字體，認為是「中國文字史上的一件創舉」、「或為中國最早的草書刻本，開中國草書雕版之先河」。²⁰史氏 2017 年〈新見西夏文偏旁部首和草書刻本文獻考釋〉繼續深入討論葉 4-5 的構字部件與草書。以上研究均只處理構字部件問題，尚未處理後方的〈同名〉部分。²¹

近年致力發展西夏文 Unicode 標準的 Andrew West（魏安，1960-2025）也長期關注新出土文獻，在 2015 年回顧了 2014 年德寶拍賣會的詳情。²²並對《擇要常傳同名雜字》已揭露之頁面（主要聚焦於葉 8），整理出比較完整的細部分析，並撰文「Preliminary analysis of a newly-discovered Tangut wordbook」，以網誌形式發表在他的 Blog「Babelstone」。²³該文之後為麻曉芳漢譯為〈新見西夏字書初

¹⁷ 國家古籍保護中心、中國古籍保護協會編，《冊府千華：民間珍貴典籍收藏展圖錄》（北京：北京圖書館出版社，2015年），頁82。

¹⁸ 西夏語「𐽄」[mjijʔ]為典型的漢藏同源語詞，與漢語「名」（上古音*mjēŋ/*mjing），古藏語མིང(mying)同出一源，故筆者將此字對譯為漢字「名」。前人有將「𐽄」字譯為「訓」者，因缺乏其他書證，此處不取。

¹⁹ 趙天英，〈西夏文社會文書草書結體特色初探〉，《寧夏社會科學》2015年第2期，頁125。

²⁰ 史金波，〈略論西夏文草書〉，頁19-20。

²¹ 史金波，〈新見西夏文偏旁部首和草書刻本文獻考釋〉，頁34-41。

²² Andrew West. 2015. Tangut Texts for Sale [2015-08-03](<https://www.babelstone.co.uk/Blog/2015/08/tangut-texts-for-sale.html>) (閱讀日期2025/03/10)。

²³ Andrew West. 2015. Preliminary analysis of a newly-discovered Tangut wordbook. [2015-08-11](<http://www.babelstone.co.uk/Blog/2015/08/tangut-texts-for-sale.html>)

探》。²⁴ 2018年，魏安將前文改寫成「An introduction to the Tangut Homonyms」一文重新發表，²⁵ 新作一樣整理了葉4-5的構字部件列表，並將部分文字與《孝經》西夏文草書列表比對，其中有些字形有所對應，但也有些字的寫法差異較大。

魏安是較早分析〈同名〉部分的研究者，他已經注意到大字與同組下小字之間有同音或近音的關係，並提出較為大膽的假設，認為「這個文獻為《文海》或《同音》等使用傳統語音系統的作者們展示了一種不同的党項語方言；另一種可能是這個文獻代表了党項語發展了後期階段。」他個人更傾向於後一種解釋：「同音字組應該是反映了《文海》或《同音》成書之後某一時期的語言面貌。」。《擇要常傳同名雜字》此書本身內容的既有研究成果，大致如上。

另一個切入的角度是從「西夏通假字」來觀察此書。孫穎新曾撰寫多篇關於「西夏文通假」的論文，他認為通假字的使用是造成西夏文獻難以通讀的一個重要原因，西夏文通假字可分為「同音通假」和「近音通假」兩大類，近音通假可分為「平上對應」、「同一韻攝」、「松緊喉」和「平卷舌」四種。而通假現象可以分為三種，即西夏語內部引發的通假、漢語內部引發的通假、以及與西夏語和漢語同時相關的通假。通假以語音形式的相同或相近為基礎，多見於佛教作品，是承襲唐宋佛經譯場形式的產物。²⁶

聶鴻音、張吉強〈西夏佛經校譯所見的語音信息〉也列舉了一些相關例子。²⁷ 孫穎新認為《擇要常傳同名雜字》一書是為西夏佛教初學者編寫的一部通假字彙，也可以視為中國歷史上最早的、甚至是唯一的一部通假字書。²⁸

四、體例與內容分析

（一）序言

筆者在研究新出土的《茲茲嫩駝窠駝胤駝》（擇要常傳同名雜字）這種以佛典「音義」資訊為基，前人認定為「中國最早的通假字書」的過程中，²⁹ 認為必

s://www.babelstone.co.uk/Blog/2015/08/preliminary-analysis.html) (閱讀日期2025/4/20).

²⁴ [英] 魏安著、麻曉芳譯，〈新見西夏字書初探〉，頁3-27。

²⁵ Andrew West, "An introduction to the Tangut Homonyms", 195-207.

²⁶ 孫穎新，〈西夏文獻中的通假〉，《寧夏社會科學》2015年第6期，頁152-154。孫穎新，〈再論西夏文獻中的通假現象〉，《語言研究》2019年第3期，頁113-120。孫穎新，〈西夏文“孝”“柔”通假考〉，《西夏研究》2020年第2期，頁118。孫穎新，〈西夏文獻中通假的類型和起因〉，《北方民族大學學報》2021年第4期，頁95-101。

²⁷ 聶鴻音、張吉強，〈西夏佛經校譯所見的語音信息〉，《華西語文學刊》2016年第2期，頁154-157。

²⁸ 孫穎新，〈中國歷史上最早的通假字書：《擇要常傳同訓雜字》〉，頁211。

²⁹ 孫穎新，〈中國歷史上最早的通假字書：《擇要常傳同訓雜字》〉，頁208-211。

須先行分析其序言，方能掌握此書之撰述目的。除了聶鴻音曾嘗試譯出序言全文外，³⁰前述的孫穎新、魏安、王培培等人也曾經對此序言進行部分摘譯，最新的研究則見於張永富等人之論文。³¹

筆者整理前述研究，知目前已經解讀之序言段落，尚未及全文之半，學界尚未全面理解、通讀此書。故重新閱讀序言原文，觀察此書涉及之內容，以及撰述之目的。從目前較能確定內容的序言段落來看，知是書之撰述，乃因當時學習讀誦西夏文經典的學習者總是混淆西夏文字，使得經文讀不成句，意義不清。如此不僅無法「利他」（*tsijj¹ gjij¹*，饒益他人），更有可能因讀錯、寫錯西夏文字而造成「*dzwej¹ ljii¹*」（重罪）。³²這是該書作者對西夏語使用者「語言不規範」（Grammatical deviation）提出的嚴正警告，將語言誤用（misuse of language）或錯讀佛經之結果等同於「造作罪業」。

此種將容易誤讀、誤識的文字分類、匯總的詞書，相當於「佛經音義」和「佛教蒙書」的綜合體，在中國文獻史上相對少見。因佛經浩如煙海，中原傳統上佛教的「音義」、「蒙書」多會設定合適的經典作為收錄對象，有固定的「出題」範圍。³³筆者非常好奇，當西夏人想要運用佛經來訓蒙、掃盲，或者打算增進讀經者的語言能力時，會選擇以什麼佛教經典為分析對象呢？幸而，該書序言中已經敘明其收錄的誤字之出處，來自：

徼	玆	綱	綫	綫	𦉳	𦉳	𦉳	𦉳	𦉳
wja ¹	ljuu ²	ljii ¹	djjj ¹	djjj ¹	zji ¹	nji ²	kha ¹	dji ²	tja ¹
華	嚴	四	部	部	小	等	中	字	者-TOPIC

華嚴四部小部等 其中的字……

³⁰ 聶鴻音，《西夏詩文全編》（上海：上海古籍出版社，2023年），頁349-352。

³¹ 張永富、索朗旺青、高藝鵬、姬越，〈西夏字書《擇要常傳同名雜字》序言考述〉，《中古中國研究》2023年第1期，頁169-184。

³² 「*dzwej¹*」（罪）字應為漢語借詞。另有「*dzji²*」（M. B. Софронов將其誤歸於上聲74韻，故《夏漢字典》擬音為[dzjar²]）、「*tja¹*」二字在西夏語文獻中也經常對譯漢語之「罪」。

³³ 如唐代玄應、慧琳《一切經音義》等書，及黑水城出土的遼·希麟《續一切經音義》，都是為了讀解佛經中的漢字，而編寫的教材或參考書，均標明所收錄字詞之佛典出處。又如佛教蒙書《釋氏蒙求》則集慧皎、澄照、通慧等三本《高僧傳》中事，使「後進童孺，誦而明其文、究其理」，所收錄者皆出自選定之範圍。

𪗇 𪗈 𪗉 𪗊 𪗋 𪗌 𪗍 𪗎 𪗏 𪗐 𪗑 𪗒
 ju² deej¹ dji² dza¹ mjij² lew² bu¹ ji¹ ja¹ tshji² kji¹ síoo¹
 「常 傳 字 雜 名 同 序」 曰 一 本 ▽ 集

集成《常傳同名雜字序》一本。

「𪗇」字作「部、類」(type, group, set)解。此序言中所謂「華嚴四部小部」，尚不明其所指。華嚴經門下之部類，若參照唐代開元寺沙門志寧在《華嚴經合論》卷一中，引用華嚴宗三祖法藏《華嚴經纂靈記》所述「小本《華嚴》」：

大本《華嚴》，非佛不能知見；中本《華嚴》，住地菩薩乃能知之；小本《華嚴》，即十萬之偈。今之所傳，只獲四萬五千餘偈，即八十卷經是也。³⁴

「小部」可能指佛教神話中大乘論師龍樹(नागार्जुन:，又名龍猛)至龍宮取回人間的小本《華嚴》，特指流傳至今的八十卷《華嚴》大經。³⁵「小部」亦有可能指《華嚴》大經之下特定品，³⁶或小品經，或者將各品單獨印抄的單行經。³⁷無論其定義為何，以西夏佛經參考的漢、藏大藏經(བཀའ་བཟུང་འབྲུང)分類來看，「華嚴」(ཕལ་ཚེ་འུ་ / Avatamsaka)一乘都是獨一部類，項下經目單純，均與《華嚴》大經有密不可分的關連。可以合理推斷《𪗇𪗈𪗉𪗊𪗋𪗌𪗍𪗎𪗏𪗐𪗑𪗒》書中之內容，應有相當部分出自《大方廣佛華嚴經》大經，及相關小品經之中。³⁸

《華嚴經》以其篇幅宏大，體系浩瀚廣大無邊，建構出大乘佛教恢弘的宇宙觀而著名於世。經中所涵蓋四大法界「事法界、理法界、理事無礙法界、事事無礙法界」，悉由佛心幻化。宇宙萬法，一心含攝。可以說《華嚴經》中牽涉之佛

³⁴ [唐]志寧，《華嚴經合論》，CBETA 2024.R3, X04, no. 223, p. 6a22-24。

³⁵ 小本《華嚴經》今存三種漢譯本(唐般若譯四十卷、東晉佛跋陀羅譯六十卷、唐代于闐實叉難陀譯八十卷)，其中黑水城出土者有四十卷本及八十卷本。四十《華嚴》又名〈普賢行願品〉，對應另外兩種《華嚴經》之〈入法界品〉，在黑水城亦曾出土多種單行本。

³⁶ 如有將經常讀誦的〈淨行品〉、〈梵行品〉、〈初發心功德品〉、〈普賢行願品〉四品合稱《華嚴四品》。

³⁷ 另外如《華嚴小部集》則收錄與華嚴相關的經疏。

³⁸ 西夏人有自行定義，不見於印藏漢佛教體系的佛經分類，如將《守護大千國土經》、《大孔雀明王經》、《大寒林經》、《大隨求陀羅尼經》和《大真言隨持經》五經統稱為「𪗇𪗈𪗉𪗊𪗋」(五部契經)，見高山杉，〈一張紙片引起的思考—記賀蘭山出土的西夏文《五部經》印本封籤〉《南方都市報·閱讀週刊》2017年7月2日。故此處所謂「華嚴四部小部」可能也是某種我們目前尚未能得知的經典系列之統稱。筆者已發現有些詞語似乎未見於現存西夏語《華嚴》諸經。

教名相與原理，是經藏（*sūtra piṭaka*）裡多元豐富的寶庫，更是人類智慧與哲學思想高度精煉之傑作。簡言之，在眾佛經之中，《華嚴經》收羅了十分多元的佛教用語和理論框架，一如佛教的百科全書，非常適合用來編寫教材，接引初機。因此，利用《華嚴經》的語彙作為指導語言的基礎語料，是相當合適的選擇。

在黑水城出土之西夏語文獻中，另可見《𐽀𐽁𐽂𐽃𐽄𐽅𐽆𐽇𐽋𐽍𐽎𐽏𐽐𐽈𐽉𐽊𐽌𐽑𐽒𐽓𐽔𐽕𐽖𐽗𐽘𐽙𐽚𐽛𐽜𐽝𐽞𐽟𐽠𐽡𐽢𐽣𐽤𐽥𐽦𐽧𐽨𐽩𐽪𐽫𐽬𐽭𐽮𐽯𐽰𐽱𐽲𐽳𐽴𐽵𐽶𐽷𐽸𐽹𐽺𐽻𐽼𐽽𐽾𐽿𐽰𐽱𐽲𐽳𐽴𐽵𐽶𐽷𐽸𐽹𐽺𐽻𐽼𐽽𐽾𐽿》（大方廣佛華嚴經名略），³⁹亦為西夏人化約、條理化《華嚴經》，俾利閱讀的一種嘗試。⁴⁰西夏國華嚴著作，無論漢文本或及西夏文本均相當豐富，是般若、淨土、密教之外最大的宗派。從西夏語《華嚴經》切入，不僅能兼顧西夏時代的佛學脈絡，同時可以與《擇要常傳同名雜字》這部字集對話，是值得深入探討的研究對象。

（二）部件分類對照表

卷首的兩個序言之後是內文。內文分為兩部分，葉 4-5（第一部分）是與西夏文字的「筆畫」、「偏旁」，或曰「構字部件」有關的列表。本段列舉一系列西夏文印刷體的構字部件，並將具有該部件的例字，及該例字的草書寫法置於其後。西夏文獻中，以木版印刷草書文字者，目前以此書為僅見。

雖然本書並未完整收錄所有西夏文構字部件，⁴¹仍不失為一批難得的材料，對我們分析西夏文草書有所助益。這部分文字之形體與寫法的分析，從史金波到魏安已有相對完整的研究，參見本文「三、研究回顧」。本書草體字和其他西夏文草書的比較，則可參見趙天英《西夏文草書研究》下編中的對照表。⁴²

（三）同名雜字

此書剩下的篇幅（葉 6a-14b）屬於內文之第二部分，是本書最重要的段落，應即書名中之「𐽀𐽁𐽂𐽃𐽄𐽅𐽆𐽇𐽋𐽍𐽎𐽏𐽐𐽈𐽉𐽊𐽌𐽑𐽒𐽓𐽔𐽕𐽖𐽗𐽘𐽙𐽚𐽛𐽜𐽝𐽞𐽟𐽠𐽡𐽢𐽣𐽤𐽥𐽦𐽧𐽨𐽩𐽪𐽫𐽬𐽭𐽮𐽯𐽰𐽱𐽲𐽳𐽴𐽵𐽶𐽷𐽸𐽹𐽺𐽻𐽼𐽽𐽾𐽿」（同名雜字）。過去以魏安對此部分研究最為深入，張永富對詞語的排列和來源提出了一些推測，⁴³王培培、孫穎新等人也有初步分析。迄今絕大部分學者都認為此部分為西夏語通假字的列表，其固定體例為：先揭示特定西夏詞語，以大字作為詞條。而大字之中有部分文字，其下方添附雙排小字，作為該字之附注。

³⁹ 俄羅斯科學院東方文獻研究所、中國社科院民族學與人類學研究所、上海古籍出版社編，《俄羅斯科學院東方文獻研究所藏黑水城文獻 23 西夏文佛教部分》（上海：上海古籍出版社，2014年），頁1-39。

⁴⁰ 西夏語《天盛律令》在繁複的法律條文之末，也有一卷〈名略〉說明其綱要。

⁴¹ 以Unicode 9.0所收錄的西夏文構字部件（Tangut components）為例，共有755個碼位。而《擇要常傳同名雜字》本部分僅有不到兩百組的例字。

⁴² 趙天英，《西夏文草書研究》（蘭州：甘肅文化出版社，2022年），頁139-449。

⁴³ 張永富，〈西夏文字書《擇要常傳同名雜字》探析〉，《西夏研究》2020年第2期，頁3-7。

舉例而言，大字為「𦉳」者，下面列出五個小字「𦉳、𦉳、𦉳、𦉳、𦉳」。茲將本組大、小字一併列表如下：

西夏字	擬音	字義	聲	調	韻
𦉳	xɔ²	災	VIII	2	62
𦉳	yjow¹	源	VIII ⁴⁴	1	56
𦉳	·wo¹	枕	VIII	1	70
𦉳	·wo¹	霜	VIII ⁴⁵	1	70
𦉳	·wɔ¹	粗	VIII	1	70
𦉳	·jow²	灰 ⁴⁶	VIII	2	49

表中主要詞條為大字「𦉳」，而小字為與大字發音相同或相近，因而容易誤用者。同時「𦉳、𦉳、𦉳」三個字都具有偏旁「𦉳」。「𦉳、𦉳」二字甚至共同具備兩個構字部件「𦉳」、「𦉳」。有可能在發音相近之外，字形彼此之間近似也是造成誤用的原因。

若從西夏擬音來看，無論聲母或韻母，這六個字間都有明顯的差異。上述西夏字的語音在《文海》或《同音》體系中，確定不屬於同一類。但在此書中，小字「𦉳、𦉳、𦉳、𦉳、𦉳」卻是西夏人寫「𦉳」時會弄錯而寫成的字。不只聲母、韻母，甚至連聲調不同的字之間都能誤用，表示在該西夏作者的語言知識中，這些西夏字的語音差異可能已經到了連母語使用者都會不慎誤用，甚至相似到會誤為「同音字」的程度。

這種近音誤用的文字組合，西夏作者以「𦉳𦉳」（同名）命名之。全書所有「同名」組合一共有 577 組以上，涉及大字約九百個，小字超過兩千個，數量約佔已知西夏文字之半。

⁴⁴ 「𦉳」字於《同音》（IOM Tang. 18/1俄藏甲種本）位於45B62，IOM Tang. 18/3俄藏乙種本）位於46A53，皆列於第八品喉音。Софронов М. В, *Грамматика тангутского языка*. Книга 2. (Москва: Наука, 1968), 383中，「4821𦉳 ·jon 1.56 IX 55」聲類作IX，有誤。

⁴⁵ 「𦉳」字於《同音》甲種本位於43B15，乙種本位於46B56，皆屬第八品喉音。Софронов М. В, *Грамматика тангутского языка*. Книга 2, 292中，「0600𦉳 wo 1.70 III-126」聲類作III，有誤。

⁴⁶ 此字《文海》無徵，見於《同義》16A7.12，《同音》甲種本45B51，乙種本46A42，從上下文判斷，意思可能與「灰（色）」有關，見李範文、韓小忙，《同義研究》（北京：中國社會科學出版社，2005年），頁293。Кычанов解釋此語為「руководить」（領導／lead），漢譯為「領」，未提供出處，根據不明。Кычанов, Е. И., С Аракава(荒川慎太郎). 2006. *Словарь Тангутского (Си Ся) Языка: Тангутско-Русско-Англо-Китайский Словарь*. (Киото: Филологические науки Университет Киото), 617.

此書中之案例，現階段依然不易分析。除了因為原書破損，造成文字無法辨識之外，部分文字的刻寫筆畫亦相當難以識讀。而可以辨認的文字，又因選擇詞條和用語的標準尚未明白，以致迄今仍然缺乏有效的解析。

舉例來說，下表中這組「同名」，以「𦉳」[be²]為詞條，註釋為「𦉳」[bej¹]與「𦉳」[bej²]。由此，可以得出韻母[e²~ej²]是一組會產生誤用的語音組合。另外，就連韻母[ej¹~ej²]這樣具有不同聲調的字，也有可能相互誤用。至於「𦉳」[bej¹]與「𦉳」[bej²]的誤用除了來自聲音（音調）相近，是否有來自語意「捆~綁」的相似，或者兩者兼具，是後續研究中需要討論的事項。

西夏字	擬音	字義	聲	調	韻
𦉳	be ²	日	I	2	7
𦉳	bej ¹	縛	I	1	33
𦉳	bej ²	綁	I	2	30

在「𦉳𦉳」總表中還能再找出許多與上組有關的「同名組合」，例如下表之中大字「𦉳」[tsəj¹]與小字「𦉳」[tsej²]、「𦉳」[dzəj¹]的搭配，可見韻母[ej²~əj¹]的誤用案例，由此可以探討書中其他地方是否還有[e~ə]的混淆詞例。不僅是韻母，[dzəj¹~tsəj¹]顯示聲母間也具有[dz~ts]之交替。若將上下兩組的韻母相繫聯，可以整理出一個基於「同名雜字」音系的同音/近音圈[ej²~ej¹~e²~əj¹]。

西夏字	擬音	字義	聲	調	韻
𦉳	tsəj ¹	小	VI	1	40
𦉳	tsej ²	暫	VI	2	30
𦉳	dzəj ¹	減	VI	1	40

若把眼光擴大到其他具有相近韻母的「同音」群組，會發現更複雜的對應模式，例如大字「𦉳」（眼）項下共有九個附註小字：

𦉳	𦉳	𦉳	𦉳	𦉳	𦉳	𦉳	𦉳	𦉳	𦉳
mej ¹	mej ²	me ²	me ²	mej ¹	meej ²	me ²	mej ²	mej ¹	mee ²
眼	毛	塵、埃	寐(借詞)	跪	思	族姓	鷄	忽	病

仔細觀察，這十個西夏字的聲母均為[m]，無一例外。然而韻母卻有五種近似的組合，若與前一段提到的各種韻母誤用例兩相配合，可歸納出當時的人容易弄錯

的一組六個韻母[ej²~ej¹~e²~eej²~ee²~əj¹]。當我們觀察這些西夏語「擬音」時，會發現這些韻母不僅在元音的音質、長短，還有介音韻尾的有無，甚至是聲調都有很大的差異。⁴⁷因此，運用這批新出的西夏語資料重新檢視過去的擬音方案，對我們理解西夏語音很可能有所助益。

至於聲調，在這部文獻中，不只一次出現平聲、上聲混合在同一組「同名」之中的情形，以下舉兩個例子：

𪗇	𪗈	𪗉	𪗊
ŋwe ¹	ŋwe ²	gji ²	gji ¹
樂	母牛	隔	呻吟

西夏語作為一種聲調語言，聲調是重要的辨義資訊。而這些弄錯的詞，為什麼會以另一個聲調的字來「誤用」呢？背後的原因可能很複雜。上面的「𪗇」字，其實是西夏語中唯一讀[ŋwe¹]的字，所以如果要「誤寫」，也沒有其他同音字可以取代，書中的例子只有讀上聲的「𪗈」[ŋwe²]。而讀為[gji²]的「𪗉」，在西夏語中只有「𪗋」、「𪗌」等兩個字同音[gji²]，但不同聲調，讀為[gji¹]的字則還有另外九個字。附註小字不取讀為[gji²]的字，卻只引用了一個讀成[gji¹]的字。從前面的例子來看，韻母[e]是有可能和[ej~eej~ee~əj]等組合產生誤用的。如果以這些其他韻母的誤用字，再加上「轉用其他聲調」，實際上能列舉的字就會更多，現階段吾人還不清楚作者選擇附註這些誤用字的標準為何。

總而言之，收錄「同名雜字」的這個段落，是本書最複雜的部分。這些附註的小字是在發音上（在部分案例中，可能意義上也是）容易與大字混淆的「錯字」。在這部書的西夏作者眼中，這些小字很可能是他本人認知中，或者是他從當時的人的實際書寫中，所收集的「錯別字組」之集成。

此書所收錄的西夏文字，可以讓我們重新思考：現存西夏諸韻書所描述的西夏語音，是否真的貼合實際發音，抑或是學者們長年懷疑的「模仿漢語韻書、韻圖的翻版」。同時我們還需要檢討這部書背後的西夏語音系，重新觀察這些混用的狀況，與過去的西夏擬音有多少距離，看看這些過去未知的「同名」組合究竟是怎麼一回事。

⁴⁷ 對於西夏語的實際發音，我們不知道實際的音值是什麼。不同的學者有不同的假設，此處僅就龔煌城擬音分析。事實上，龔先生擬音的特色是將韻書內部分類以代號標明，使之有所差異，並不影響日後關於音值的研究。不同的學者大可將龔氏擬音代換為其他音值。

- Andrew West and Viacheslav Zaytsev, *Investigation of Tangut Unification Issues*. 2019. (<https://www.unicode.org/L2/L2019/19064-tangut-n5031.pdf>)
- Andrew West, “An introduction to the Tangut Homonyms”, *Journal of Chinese Writing Systems*. 2(3), 2018, pp. 195–207.
- Andrew West, Preliminary analysis of a newly-discovered Tangut wordbook. [2015-08-11](<https://www.babelstone.co.uk/Blog/2015/08/preliminary-analysis.html>).
- Andrew West, Tangut Texts for Sale [2015-08-03](<https://www.babelstone.co.uk/Blog/2015/08/tangut-texts-for-sale.html>).
- Kirill Solonin, Arakawa Shintaro, *Śāntideva's Bodhicaryāvatāra in Tangut Translation Volume 1: First Juan (Chapters 1-4) with Introduction, Translation from Tangut and Notes*. Tokyo: Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo University of Foreign Studies, 2024.
- Кычанов, Е. И., С Аракава(荒川慎太郎), *Словарь Тангутского (Си Ся) Языка: Тангутско-Русско-Англо-Китайский Словарь*. Киото: Филологические науки Университет Киото, 2006.
- Софронов М. В., *Грамматика тангутского языка*. Книга 2. Москва: Наука, 1968.
- 史金波,〈略論西夏文草書〉,《西夏學》2015年第0期,頁19-20。
- 史金波,〈新見西夏文偏旁部首和草書刻本文獻考釋〉,《民族語文》2017年第4-5期,頁34-41。
- 西田龍雄,《西夏文華嚴經》,京都:京都大學文學部,1975-1977年。
- 吳國聖,〈西夏文《大方廣佛華嚴經》卷一版本之比對研究〉,《2024華嚴專宗國際學術研討會論文集》,臺北:財團法人臺北市華嚴蓮社,2024年,頁157-172。
- 李範文、韓小忙,《同義研究》,北京:中國社會科學出版社,2005年。
- 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,《俄羅斯科學院東方文獻研究所藏黑水城文獻》22,上海:上海古籍出版社,2013年。
- 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,《俄羅斯科學院東方文獻研究所藏黑水城文獻》23,上海:上海古籍出版社,2014年。
- 韋力,〈一口氣拍了五件西夏文經〉,《蠹魚春秋:古籍拍賣雜談》,上海:上海人民出版社,2017年,頁27-32。
- 孫穎新,〈中國歷史上最早的通假字書:《擇要常傳同訓雜字》〉,《寧夏社會科學》2018年第5期,頁208-211。
- 孫穎新,〈西夏文獻中的通假〉,《寧夏社會科學》2015年第6期,頁152-154。

- 孫穎新，〈再論西夏文獻中的通假現象〉，《語言研究》2019年第3期，頁113-120。
- 孫穎新，〈西夏文“孝”“柔”通假考〉，《西夏研究》2020年第2期，頁118。
- 孫穎新，〈西夏文獻中通假的類型和起因〉，《北方民族大學學報》2021年第4期，頁95-101。
- 高山杉，〈一張紙片引起的思考—記賀蘭山出土的西夏文《五部經》印本封簽〉，《南方都市報·閱讀週刊》2017年7月2日。
- 高山杉，〈關於韋力先生拍到的西夏文殘經〉，《澎湃新聞·上海書評》2017年10月25日。
- 國家古籍保護中心、中國古籍保護協會編，《冊府千華：民間珍貴典籍收藏展圖錄》，北京：北京圖書館出版社，2015年。
- 張永富，〈西夏文字書《擇要常傳同名雜字》探析〉，《西夏研究》2020年第2期，頁3-7。
- 張永富、索朗旺青、高藝鵬、姬越，〈西夏字書《擇要常傳同名雜字》序言考述〉，《中古中國研究》2023年第1期，頁169-184。
- 趙天英，〈西夏文社會文書草書結體特色初探〉，《寧夏社會科學》2015年第2期，頁121-125。
- 韓小忙，《西夏文詞典（世俗文獻部分）》，北京：中國社會科學出版社，2021年。
- 聶鴻音，《西夏詩文全編》，上海：上海古籍出版社，2023年。
- 聶鴻音、張吉強，〈西夏佛經校譯所見的語音信息〉，《華西語文學刊》2016年第2期，頁154-157、403-404。
- 魏安著、麻曉芳譯，〈新見西夏字書初探〉，《西夏研究》2018年第2期，頁3-27。

從原始儒道思想論圭峰宗密大師對儒道二家的批評與 會通——以《原人論》為中心的考察

國立屏東科技大學通識教育中心 退休副教授
羅慎平

摘 要

唐德宗貞元十八年（西元 802 年），宗密二十二歲，李翱（西元 774 年—836 年）完成了他一生思想的代表作——《復性書》，發揮其儒家心性論的學說。元和十四年（西元 819 年）正月，韓愈（西元 768 年—824 年）上《諫迎佛骨表》引起朝野極大風潮，幾乎獲罪而死，宗密時年約四十歲。此兩件大事雖然相隔將近二十年，然而李翱與韓愈皆為中唐時期主張復興儒學的先驅人物，對於世出世間的學問有著敏銳觸角的宗密而言不會不無所感，可能為日後寫作《華嚴原人論》（簡稱《原人論》），對儒釋道三家從批判到會通的論述立下基礎。

宗密（西元 780 年—841 年）所撰《原人論》除自序之外，另有裴休的序言，作於唐武宗會昌元年（西元 841 年），可知應該是宗密晚年思想圓融成熟的作品。本文從中國哲學史的發展線索，探討宗密批判會通儒道二家的理論問題。宗密批判儒道時，直接涉及了與此二者本體論與宇宙論的爭議，也與儒道二家之「終極關懷」密切相關。但是，他所批評的儒道思想是否只是世俗化和官學化的儒道思想？這是學術上一個值得探討的問題。本文認為，原始儒道二家在由「終極關懷」所展開之「實存主體」、「生死解脫」及「終極存在」的追求，各自有其充分自足的理據，也因此而隱含了《原人論》中儒道釋三教會通的根本難題。

關鍵詞：宗密、《華嚴原人論》（簡稱《原人論》）、原始儒家、原始道家

一、前言

圭峰宗密大師為華嚴宗五祖，少學儒道，繼而學法禪門，再歸依華嚴，其智識廣博，思辯敏銳，且善於從批判進而融合諸家之長，其所作《華嚴原人論》（簡稱《原人論》）正是顯露出其思想的廣大包容。

歷來對《原人論》的討論較少關注宗密對儒道思想的批評上，尤其是他所批評的儒道二家是否為原始的儒道思想，更少有人去探討。本文根據中國哲學史的發展線索，探討宗密批判儒道，進而企圖會通儒釋道三家的理論問題。在內因方面，從宗密生平修學可知，基本上他是出自於對人之「終極關懷」，為了安身立命，出入儒釋道三家思想，最後皈依釋家；而在外緣方面，則是對當時儒釋道三家思想發展的一種檢視和轉化（說是『反動』也未嘗不可）。宗密批判儒道時，直接涉及了與此二者本體論與宇宙論的爭議，也與儒道二家之「終極關懷」密切相關。但是，他所批評的儒道思想是否只是世俗化和官學化甚至參雜了宗教色彩（道教）的儒道思想？這是學術上一個值得探討的問題。本文即是從原始儒家和原始道家的思想來檢視宗密對此二家的批評。本文以為，原始儒道二家¹在由「終極關懷」所展開之「實存主體」、「生死解脫」及「終極存在」的追求，各自有其充分自足的理據，也因此隱含了《原人論》中三教會通的根本難題。

二、宗密時代之政治文化與思想學術概觀

（一）宗密自述其由儒入佛之因緣

宗密於唐德宗建中元年（西元 780 年）出生在果州西充縣（今四川省西充縣），唐武宗會昌元年（西元 841 年）去世，世壽六十二歲²。俗姓何，名炯，世代豪門，與當時普通讀書人一樣，以參加科舉考試為入仕之途，實現經世濟民的理想。故在七歲至十八歲前的十年之間，研讀儒家經典，旁及道家之說。宗密「家本豪盛，少通儒書，欲干世以活生靈，負俊才而隨計吏」³。然而「自韶年洎

¹ 依照當代中國哲學家如方東美、牟宗三、勞思光、羅光、王邦雄等人的看法，此處所謂的原始儒道二家，主要是指先秦時代的儒道二家而言。儒家的代表人物是孔子、孟子和荀子，主要經典有《尚書》、《易傳》、《大學》、《中庸》、《論語》、《孟子》和《荀子》等；原始道家則指的是老子和莊子，而《老子（道德經）》與《莊子（南華真經）》則是吾人依之探討的經典。參見：方東美，2005；牟宗三，2005；勞思光，2005；羅光，1982；王邦雄等，1995。

² 有關宗密的生平與著作的詳細考證，請參考：冉雲華，2015；徐湘靈則以生動活潑的小說筆法敘述有關宗密的生平事蹟，見：徐湘靈，2019。

³ 《宋高僧傳·卷六》。

弱冠，雖則詩書是業，每覺無歸。」⁴裴休在《圭峰禪師碑銘并序》中亦說「大師本豪家，少通儒書，欲干世以活生靈」⁵，宗密在《圓覺經大疏鈔》中曾記其少年時代修習儒學的歷程：「實而言之，即七歲乃至十六、七為儒學，十八、九、二十一、二之間，素服莊居，聽習經論，二十三又卻全功，專於儒學，乃至二十五歲，過禪門方出家矣。」⁶宗密對於儒學之教，深感不足，故十八歲時，停止學習儒學，旁求佛典，但未遇善知識的指點，所得有限。經過了四、五年的徘徊，宗密於二十三歲時，又重新專於儒學，並至另一所著名的學院繼續讀書，做為即將趕赴科舉考試的準備。

然而當時的教育制度並沒有達到預期的效果，面對科舉考試的壓力，使得宗密更加深對儒學的厭倦，最終由於因緣的偶合走入佛家。宗密曾經向澄觀⁷自述其由儒入佛的心路歷程，說其：

本巴江一賤士，志好道而不好藝，縱遊藝而必欲根乎道。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。決知業緣之報，如影響應乎形聲，遂止葷茹，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。後遇遂州大雲寺圓和尚法門，即荷澤之裔也。言下相契師資道合，一心皎如萬德斯備。既知世業事藝本不相關，方始落髮披緇服勤敬事。習氣損之又損，覺智百煉百精。然于身心因果，猶懷漠漠，色空之理，未即于心。⁸

由上可知，宗密出生在一個富豪家庭，幼小便勤讀儒書，為了求取世間的功名，就必須經過國家層層的考試。但是他懷有悲天憫人的救世精神，不甘只作尋常書吏，縱使為了科舉考試而日夜攻讀詩書，但總是覺得茫然無歸。而且宗密的本願是在「道」而非「藝」，亦即是志在追求知識和宇宙人生的真理，這是他年輕時期就已經立下的「終極關懷」。後來宗密決定棄儒從佛，此時感覺似有所寄，並止葷茹素，親近禪門的高僧大德，在自家莊園，設置法筵，禮請高僧說法，並以俗家身份擔任覆講的任務，這是宗密由儒入佛的因緣，直到二十五歲出家（一說是二十七歲或二十八歲）⁹，正式皈依佛門為止。

⁴ 《圭峰定慧禪師遙稟清涼國師書》。

⁵ 裴休，〈圭峰禪師碑銘并序〉。

⁶ 轉引自釋天演，1998，頁2。

⁷ 清涼澄觀，生於唐玄宗開元二十五年（737年），唐文宗開成三年（838年）三月圓寂，享年一百零二歲。後世尊為華嚴宗四祖。

⁸ 《圭峰定慧禪師遙稟清涼國師書》。

⁹ 參見釋天演所整理的資料，釋天演，1998，頁5。

根據宗密出家皈依佛門之前的歷史，有兩點值得注意的事項，而且跟他出家有極為密切的關係。第一，宗密原本是攻讀儒書以參加科舉考試，進而希望取得功名，能夠造福人群社會，這是他說「欲干世以活生靈，負俊才而隨計吏」的意思。第二，他本身則是一個尋根問底，而且是追求終極答案的性格，誠如他所說「志好道而不好藝，縱遊藝而必欲根乎道。自齠年泊弱冠，雖則詩書是業，每覺無歸。」因此，我們要問的是：當時唐代的科舉制度是怎樣實施的？要考些甚麼科目？考試的標準教材是甚麼？是不是他當時所研讀的教材不能夠滿足他追求人生問題解答的需要？從更高的層次來說，中國哲學從先秦經過兩漢魏晉南北朝到隋唐時代一千多年的發展，他所讀的儒學經典（以及對經典義理的詮釋）是不是在當時已經走入了思想的黃昏，已經失去其原始的面貌，無法給予知識與人生問題的終極解答？而宗密他所關心的問題又是甚麼？

（二）唐代之科舉制度

科舉制度是中國自隋唐到清朝末年一千三百多年以來的一項重要政治制度，也是一種文化和社會制度，對中國社會和文化產生了巨大影響，直接催生了不論士族門第，而憑國家考試產生的「士大夫」階層。開皇七年（587年），隋文帝廢除了魏晉南北朝的九品中正制度，實行國家考試以選拔人才，奠定科舉制度的基礎。科舉制度在唐朝發展成型，直到清朝光緒三十一年（1905年）被廢除，持續了一千三百多年。

國學生是參加科舉的重要力量，因為他們在各級官學學習，考試合格後被送至尚書省參加科舉，因此被稱為「生徒」；自學成才繼而向地方政府投牒自舉，經考試合格後被送入京參加科舉者，謂之「鄉貢」，「生徒」和「鄉貢」這二種人是科舉考生的主要來源。

唐代的科舉分「常舉」、「制舉」兩種。所謂「常舉」是指每年分科舉行的科舉；「制舉」是指由皇帝臨時下詔舉行的科舉。在考試內容、考生來源、考試方法上常舉和制舉有很大區別，而常舉以其長期性、固定性的優點成為了科舉中最重要的部分。常舉的主要類型包含秀才、明經、進士、明法、明字、明算、一史、三史、開元禮、道舉、童子等。其中最受人重視的是「明經」和「進士」二科。明經科主要考儒、道經義，唐朝將經書分為正經和雜經，其中正經共九部，根據重要程度和難易程度，又分為大、中、小三個等級，其中《禮記》、《左氏春秋》為大經，《毛詩》、《周禮》、《儀禮》為中經，《周易》、《尚書》、《公羊春秋》、《穀梁春秋》為小經。除了必考的九部正經之外，偶爾還會加試《孝經》、《論語》、《老子》等其他雜經。唐朝的明經科又分為五經、三經、二經、學究一經等級別，例如通二經者，必須是大經、小經各一部或中經兩部；通三經者，

大、中、小經各一部；通五經者，大經、小經皆須通。具體考哪一種，則由考生自己決定，由於考試相對寬鬆，因此錄取人數最多。進士科考試內容主要有三部分，一是「帖經」，有點類似于現代的默寫、填空題，主要考察對經書的熟悉程度；二是「雜文」，類似于作文題，主要考察詩、賦等題材的寫作水準；三是「策問」，通常為時務策五道，考察對國家政策的瞭解和時政事務的對策。進士科中除試策非常重要以外，另一個重要的內容就是詩賦。由於明經注重的是死記硬背，考試的內容相對容易一些，而進士科最關鍵的是則是難度較大的詩賦，社會上也更重視考取進士科的學子。能考取進士者一般都是有真才實學的才子，許多人窮其一生精力，也不能得中。所以當時有「三十老明經，五十少進士」的說法（出自《全唐詩》八七六卷：「明經進士語：『三十老明經，五十少進士。』，言其艱難也。」）¹⁰

起初的科舉考試並沒有甚麼標準讀物，考生可能是依據當時通行的儒道經典研讀準備，至於對經典意義的註解詮釋可能因為各家立場不同而有分歧。追溯中國經學的發展歷史可知，經學自鄭玄（東漢順帝永建二年—東漢獻帝建安五年，即西元 127 年—200 年。）注釋群經，折衷異同之後，原本講究之「博士家法」遂被世人逐漸廢棄。中間經過長期戰亂，經學由於各種偽證、虛說、曲說、或如王弼（曹魏文帝黃初六年—曹魏少帝正始十年，西元 226 年—249 年）以老莊注易等，混入經學，遂有種種奇談怪論，經學日漸失其本來面目。「自後南北對峙，學風互異。北人守舊，猶重樸學，理晚漢之墜續。南人趨新，多尚清談，有兩晉之遺風。」¹¹儒學日漸失去其本來面目，進而分為南北兩派經學，互為對峙，學風各異¹²。及至隋代，北宗漸亡，南宗獨盛。

隋唐時代為了統一的政權的政治、思想、文化建設之需要，亟需整頓混亂的經學，並由朝廷出面撰修、頒布統一經義的經書。至唐太宗李世民，天下日漸安定，文治武功日益強盛。唐太宗有鑑於前代衰亡的前例，特別講求治道，尤重儒學。貞觀四年（630 年）命前中書侍郎顏師古（隋文帝開皇元年—唐太宗貞觀十九年，西元 581—645 年）考定五經，頒行全國，作為天下學子共同研讀的標準本。後命國子監祭酒孔穎達（北齊後主武平五年—唐太宗貞觀二十二年，西元 574—648 年）率諸多儒生編撰五經正義，於唐高宗永徽四年（西元 653 年）頒行天下並交付國學使用，國家考試亦以此為標準¹³。從此自唐至宋，明經取士，都是遵照此本，期間雖然有所增益（例如《十三經注疏》），但是基本上沒有重大變

¹⁰ 有關唐代科舉制度的說明，主要參見《唐六典》、《新唐書·選舉志》。

¹¹ 錢穆（上），1931，頁 173。

¹² 錢穆（上），1931：頁 173。

¹³ 見駢宇騫譯注，2011：頁 481；錢穆（上），1931：頁 175。

化。然而，士子們苦讀此本其目的在於通過科舉考試，謀求仕宦晉身而已，鮮有能夠真正深入其中義理，更不能預期學術思想之流變矣¹⁴。

我們有理由相信，宗密在年輕時候為了參加科舉考試而埋頭苦讀的儒學經典應該就是孔穎達的《五經正義》，這是國家考試的標準教科書，而且自唐高宗永徽四年（西元 653 年）頒行天下，遲至宗密出生之唐德宗建中元年（西元 780 年）經過了一百三、四十年之久。再者，唐代除了佛教思想之外，在儒道哲學方面並沒有明確的哲學思想或理論出現，僅有零星的言論，即使如韓愈、李翱等人，其言論大概只在呼籲重新振興儒學，並未能開出如之後的宋明諸大儒般的哲學系統，開創了宋明理學與心學的所謂「新儒學」的境界。因此，隋唐時代並沒有真正足以與佛教思想相抗衡的儒道思想家，宗密無以親近當代大儒也是可想而知了。

（三）李翱與韓愈

宗密在寫作《原人論》之前，中國學術界已經出現了日後成為宋明理學的先鋒人物及他們的著作—韓愈（唐代宗大曆三年—唐穆宗長慶四年，西元 768 年—824 年）與李翱（唐代宗大曆七年—唐文宗開成元年，西元 774 年—836 年）。

自東漢魏晉以來，由於佛教的傳入，以及道教的創立傳播，在文化思想的領域上，逐漸形成儒、釋、道三家鼎立的局面。不過唐代的道家已經不是原始的道家老莊思想。在中國哲學史上，一般把道家的發展階段分為先秦時代的老莊道家（原始道家）、秦漢之際的黃老道家（依託黃帝與老子，主要是在實際治術方面）、以及魏晉玄學道家（倡言《易經》、《老子》和《莊子》，號稱「三玄」）。魏晉以後，道家實際上已成為一個歷史名詞，不復存在，道家被道教取而代之。人們所說的道家，除了明確指出是先秦或魏晉道家以外，多指的是道教。

原始儒學的發展到了秦漢之後發生了變化。勞思光指出：漢儒的理論乃是雜取了陰陽五行，是一個「宇宙論中心的哲學」，以「天」為一切存在、關係與價值的根源，與先秦孔孟之「心性論中心的哲學」有著極為顯著的差異。以宇宙論的觀念為基礎而建立的任何價值理論，不僅是背離了原始孔孟的心性論思想，也因其最終無法成立，而引發後世儒者為之抗拒改造的要求¹⁵。從哲學方面來說，隋唐時代之佛教哲學其所擅場之處正是在其與孔孟不同之「心性論的哲學」所開

¹⁴ 見錢穆（上），1931：頁 176。這並不是說孔穎達的《五經正義》毫無價值，研究中國經學史的學者認為孔穎達等人所表達的以民為本與士大夫的主體意識乃《五經正義》最為鮮明的時代內涵，其中所流露出的儒學實踐性品格也有別於魏晉玄學與宋明理學。參見：鄭偉，2022。外國學者的觀點可參見：野間文史著，金培懿譯，2005。

¹⁵ 勞思光，2005，新編中國哲學史，第三卷，頁 2-3。

發出來之價值理論，因此唐末之中國學者如韓愈、李翱等人，乃以崇儒拒佛的立場，他們吸取傳統儒家的心性理論，構建出具有時代特點的獨特的人性理論，自覺地做出了脫離漢儒，回歸孔孟原始儒學的初步嘗試¹⁶。

唐德宗貞元十九年（西元 803 年），監察御史韓愈因揭穿權貴隱瞞災情而得罪當道，被貶至連州。貞元二十一年（西元 805 年），德宗死後，韓愈遇赦而被任命為江陵法曹參軍，於是韓愈寫了一封自薦書給當時的兵部侍郎李巽¹⁷，希望獲得重用，以施展抱負。在這封書信中，韓愈提到「舊文一卷，扶樹教道」，其中就是他為了重新恢復儒家性命之學的「五原」作品—《原道》、《原性》、《原毀》、《原人》和《原鬼》，尤以《原性》和《原道》最為重要。至於這「五原」作品究竟是在何時完成，則是眾說紛紜，較新的說法是應該是在貞元十九年（西元 803）貶陽山的第二年，即貞元二十年（西元 804 年），開始撰稿，至貞元二十一年（西元 805 年，也即永貞元年）在郴州候命的三個多月期間完成的¹⁸。

其中《原性》一文對唐朝以前各家人性論作了總結，認為孟子、荀子、揚雄三家的人性論各有所得，亦各有所失，繼承並發揮了董仲舒的人性論思想。第一次明確提出「性之品有三」：「上焉者，善焉而已矣；中焉者，可導而上下也；下焉者，惡焉而已矣。」他認為人性的具體內容是仁義禮智信五種道德品質，它們在性之三品中的比重各不相同。上品之性具有仁而行于其餘四者；中品之性裡仁的成份多少不同，其餘四者混雜不純；下品之性反於仁而違背其餘者。同時還認為人的喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲等七情，與性相對應，亦有三品：上品之情，是七情「動而處其中」；中品之情，是七情之動「有所甚有所亡，然而求合其中」；下品之情，是七情之動「亡與甚直情而行」。認為性「與生俱生」，即先天就有的，並認為它們是人類普遍的本性；情是「接與物而生」，即後天才有的；他既反對任情縱欲，也反對佛教的滅情見性主張，在當時具有積極的意義¹⁹。

韓愈在《答李翊書》中自言其「非三代兩漢之書不敢觀，非聖人之志不敢存」²⁰，其生平除其文學成就之外，尚且是一位以積極承接儒家傳統，反對佛教崇拜為己任的儒者。元和十四年（819 年）唐憲宗派人到鳳翔法門寺，將佛陀的

¹⁶ 勞思光，2005，新編中國哲學史，第三卷，頁 3。

¹⁷ 《上兵部李侍郎書》，文見：<https://zh.wikisource.org/zh-hant/%E4%B8%8A%E5%85%B5%E9%83%A8%E6%9D%8E%E4%BE%8D%E9%83%8E%E6%9B%B8>，2025/1/15 瀏覽。

¹⁸ http://www.360doc.com/content/18/0414/13/26561818_745564457.shtml，2025/1/16 瀏覽。

¹⁹ 〈原性〉《全唐文卷五五八》，[https://zh.wikisource.org/wiki/%E5%8E%9F%E6%80%A7_\(%E9%9F%93%E6%84%88\)](https://zh.wikisource.org/wiki/%E5%8E%9F%E6%80%A7_(%E9%9F%93%E6%84%88))，2025/02/13 瀏覽。

²⁰ 〈答李翊書〉，《昌黎先生集·卷十六》，文見：<https://zh.wikisource.org/wiki/%E7%AD%94%E6%9D%8E%E7%BF%8A%E6%9B%B8>，2025/1/10 瀏覽。

指骨迎至宮中，供奉三日，長安百官民眾，傾城而出。韓愈時任刑部侍郎，為了維護「先王之道」，竭力反對事佛，寫《論佛骨表》²¹呈上，進諫憲宗。結果觸犯憲宗忌諱，將處以極刑，幸得裴度、崔羣等一班大臣說情相救，才被貶為潮州刺史保存性命。《資治通鑑》記云：

中使迎佛骨至京師，上留禁中三日，乃歷送諸寺，王公士民瞻奉捨施，惟恐弗及，有竭產充施者，有然香臂頂供養者。刑部侍郎韓愈上表切諫，...上得表，大怒，出示宰相，將加愈極刑。裴度、崔羣為言：「愈雖狂，發於忠懇，宜寬以開言路。」……貶愈為潮州刺史。²²

在《論佛骨表》中，韓愈列舉史實認為「佛不足事」。他主張佛法原為「夷狄」之一法，東漢時才傳入中國。在此以前的中國歷代帝王在位時間長，年壽高，顯然「非因事佛而致然也」。自東漢明帝時始傳入佛法，但此後「亂亡相繼，運祚不長」，甚至「事佛求福，乃更得禍」。今迎佛骨，會導引百姓事佛，以致「傷風敗俗，傳笑四方」。他還把佛骨稱做「朽穢之物」，要求朝廷把它「投諸水火，永絕根本，斷天下之疑，絕後代之惑」。同時指責「群臣不言其非，御史不舉其失」，自己甘受殃咎，亦不怨悔。

錢穆先生在評論韓愈時有言：

其排釋老而返之儒，倡言師道，確立道統，則皆宋儒之所濫觴也。嘗試論之，唐之學者，治詩賦取進士第，得高官，卑者漁獵富貴，上者建樹功名，是謂入世之士。其遯跡山林、棲心玄寂，求神仙，溺虛無，歸依釋老，則為出世之士……獨昌黎韓愈氏，進不願為富貴功名，退不願為神仙虛無，而倡言乎古之道……此皆宋學精神也，治宋學者首昌黎，則可不昧乎其所入矣。²³

李翱是另一位在中晚唐時期與韓愈共同企圖恢復儒學，排斥佛老的著名人物。李翱（唐代宗大曆七年—唐文宗開成元年，西元 774 年—836 年），是韓愈的高足弟子，也是韓愈的侄女婿，受韓愈的影響很深，後世多以「韓、李」並稱二人。他在儒學方面最大的貢獻，便是試圖重建儒家學說的心性理論。從時代背景與交往情形來看，李翱或多或少受到了儒、佛、道各方思想的影響。但他仍以儒

²¹ 〈論佛骨表〉，收於《昌黎先生集·卷三十九》，文見：<https://zh.wikisource.org/wiki/%E8%AB%96%E4%BD%9B%E9%AA%A8%E8%A1%A8>，2025/1/10 瀏覽。

²² 《資治通鑑·卷二百四十·元和十四年》條。

²³ 錢穆，1997，中國近三百年學術史（上），頁 2。

學作為自己學問的主軸，並將振興儒學一事，視為己任。德宗貞元十八年（802）時，李翱完成了足以堪稱其思想的代表之作——《復性書》²⁴。全文分成三個部份，上篇總論「性情」及聖人的關係，中篇談修養成聖的方法路徑，下篇勉勵世人應努力進行修養。他以《周易》、《中庸》、《大學》、《孟子》為立論之根據，提出了「性善情惡」與「去情復性」的說法，並舉「開誠明，致中和」為終極意義。而人之所以無法成為聖人，是因為被後天的情欲所干擾、浸染、扭曲，甚至破壞，使先天即具備的善性，無法得到擴充並蓬勃地發展。為了恢復我們先天純潔的善良本性，勢必得先去除情欲，故稱「去情復性」。從「去情復性」作為旨歸，以「弗慮弗思」、「齋戒其心」、「寂然不動」、「誠明」等步驟為達到復性的方法，以「虛明變化」、「感而遂通天下」、「與天地參」為用。李翱的心性論，無非是將其原始的心性學說，自簡樸的道德實踐層面，拉升至本體論的層次。他的人性論思想既是唐代反佛、道運動在文化思想領域的產物，有其深刻的思想淵源；又是儒家人性論思想自身發展的必然結果。李翱繼承和發展了孟子的性善論，提取和發揮佛、道心性論的思想，提出了「性善情惡」和「滅情復性」的說法。對後來北宋，甚至到南宋的理學，都有很大的影響。歐陽修在《讀李翱文》中曾經推崇說：「予始讀翱《復性書》三篇，曰此《中庸》之義疏爾。智者性其性，當復中庸。愚者雖讀此，不曉也，不作可焉。」²⁵

佛教傳入中國之後，自始即遭受到儒道二教的排斥與論難，佛教的生存，經常受到來自儒道二教的威脅，特別是在宗密的時代，佛教已即將面臨唐武宗的「會昌法難」²⁶，失去政治權力的保護，加上當時佛教界的內部，對立與混亂的局面也日益嚴重，所以他完成了思想體系完全一致的兩部著作，那便是《原人論》及《禪源諸詮集都序》。尤其是《原人論》，目的是要將佛教適應儒道二教的中國文化環境，並且企圖提昇儒道二教。

三、《原人論》之內容

據考證，宗密之《原人論》撰於唐文宗太和五年（西元 831 年），宗密 52 歲。宗密於是年上書皇帝，請求歸山退隱。在歸山之前可能回鄉掃墓，與雙親訣

²⁴ 李翱，《復性書》，文見：<https://zh.wikisource.org/zh-hant/%E5%BE%A9%E6%80%A7%E6%9B%B8>，2025/1/10 瀏覽。

²⁵ 歐陽修《讀李翱文》，文見：<https://zh.wikisource.org/zh-hant/%E8%AE%80%E6%9D%8E%E7%BFB1%E6%96%87>，2025/1/15 瀏覽。

²⁶ 會昌（840 年-846 年）是唐武宗在位的年號，他推行一系列的「毀佛」（滅佛）政策，除了保留的極少數之外，其餘佛教寺院財產被剝奪，僧尼還俗，寺廟遭廢，經籍散佚，佛教宗派因也由極盛而走向衰微。以會昌五年（845 年）七月頒布的敕令為高峰，這一事件使佛教在中國受到嚴重打擊，而會昌六年唐武宗逝世、唐宣宗即位又重新尊佛。

別，並寫下《孟蘭盆經疏》二卷，比較儒家孝道與佛家孝道的異同。之後退居終南山，寫下一批晚年時期的著作，包括《原人論》、《禪源諸詮集》（全書約一百卷，已佚，僅存總序《禪源諸詮集都序》，簡稱《都序》至今。為禪宗重要史料之一，也開創禪教合一的理論。）²⁷

《原人論》之「原」字在此處，是探索、窮究、考察的意思，「原人」則意謂探究宇宙人生之根本。宗密出入儒釋道三家，深入義海，撰著不輟，希望教內外正確而全盤地彼此認識各自的主張，不因誤解而互相詆毀。對佛教而言，他不僅主張佛教是整體的，也主張外教是可以會通佛教的。所撰《原人論》除自序之外，另有裴休的序言，作於唐武宗會昌元年（西元 841 年），應該是宗密晚年思想圓融成熟的作品²⁸。此論依《華嚴》的宗旨，推究人的本源。首先點破儒道二教的妄執（第一、「斥迷執」），繼而評析佛教的人天善法、小乘法、大乘的法相宗、中觀學派之不足（第二、「斥偏淺」），最後攝歸於直顯一乘的佛性如來藏，以此為人類的終極理想（第三、「直顯真原」）。宗密雖然以判教方式對儒道暨佛教四個派別有所批評，但又以「會通」的方式給予包容，希冀達到三教圓融的境地（第四、「會通本末」）。由於宗密修學諸家教義時，不是簡單的棄舊從新，而是經過淬煉再綜合創新，因此《原人論》會通三教的思想，對日後宋明理學的形成和儒學之哲學化有相當大的啟發作用。

宗密自述其撰著《原人論》的目的有云：

萬靈蠢蠢皆有其本，萬物芸芸各歸其根。未有無根本而有枝末者也，況三才中之最靈而無本源乎？且知人者智，自知者明，今我稟得人身而不自知所從來，曷能知他世所趣乎？曷能知天下古今之人事乎？故數十年中學無常師，博攷內外以原自身，原之不已，果得其本。

然今習儒道者，祇知近則乃祖乃父，傳體相續，受得此身；遠則混沌一氣，剖為陰陽之二，二生天地人三，三生萬物。萬物與人皆氣為本。習佛法者，但云：「近則前生造業，隨業受報，得此人身；遠則業又從惑展轉，乃至阿賴耶識為身根本。」皆謂已窮，而實未也。

然孔、老、釋迦皆是至聖，隨時應物，設教殊塗。內外相資，共利群庶。策勤萬行，明因果始終；推究萬法，彰生起本末。雖皆聖意而有實有

²⁷ 參見：<https://baike.baidu.com/item/%E5%9C%AD%E5%B3%B0%E5%AE%97%E5%AF%86/3222809>，2025/1/7 瀏覽。

²⁸ 此論的卷首，除自序外，有裴休序，作於唐武宗會昌元年(841)。註疏有宗密的自注及宋淨源的《華嚴原人論發微錄》三卷，元圓覺的《華嚴原人論解》三卷，明楊嘉祚刪合的《華嚴原人論合解》二卷等，現均存。

權，二教唯權，佛兼權實。策萬行，懲惡勸善，同歸於治，則三教皆可遵行；推萬法，窮理盡性，至於本源，則佛教方為決了。

然當今學士各執一宗，就師佛者，仍迷實義，故於天地人物不能原之至源。余今還依內外教理推窮萬法，初從淺至深，於習權教者，斥滯令通而極其本；後依了教，顯示展轉生起之義，會偏令圓而至於末（末即天地人物）文有四篇，名原人也。

宗密使用了《老子》與《易經》的思想，從「歸根」、「三才」來說明萬物皆有本源，何況是身為萬物之靈的「人」？然後，依《老子》言之「知人者智，自知者明」，作為窮究人類本源的動力。吾人既然已經得此人身，作為萬物之靈，豈能不進而推求人從何處來？將往何處去？又如何能夠不去理解知道古今人事的變遷？為了追尋這些問題的答案，他在數十年間遍訪眾位知識大德，而且廣博地研究包括佛教經論在內的其他思想論著，如此不斷求索而得知曉人的本原。

其次，宗密認為儒道兩家近則只知祖父至自己的傳體相續，遠則歸於「混沌一氣」的解釋，認為萬物與人都是元氣化生；至於一般修學佛法的人士，只說近的源頭是由於前生造業，今生隨業受報，而得此人身；遠的源頭，則推究此業的發生，是從煩惱的惑，輾轉乃至以阿賴耶識為身的根本源頭。他們但說「前生造業，隨業受報，得此人身」的不了義的粗淺名相，遠則是由惑造業的輾轉與阿賴耶識為身之根本，認為已窮盡人之本源，實際上是並未徹底通透了知，都未能知道人的根源。其三，然而宗密並不否定這三家也有其道理，三家可以會通而利益眾生。孔子、老子、釋迦，皆是至極的聖人，只是為了因應各種不同時代環境和各人的根器，而做出因時制宜、因人制宜的教化設施，所謂「隨時應物，設教殊塗。」或內或外、相輔相成，都是為了利益眾生，策勵修行一切善行，明瞭善惡因果，知道人之本源始終，以之推敲探究宇宙萬象，以明萬物生起的根本和枝末。他指出：「孔老釋迦，皆是至聖，內外相資，共利群庶。」對於儒道及習佛不了義者，可以「策勤萬行，明因果始終」；對於習佛了義者，可以「推究萬法，彰生起本末。」因此，宗密先在序言之中就先做出了結論：「雖皆聖意而有實有權，二教唯權，佛兼權實。策萬行，懲惡勸善，同歸於治，則三教皆可遵行；推萬法，窮理盡性，至於本源，則佛教方為決了。」儒家及道家，僅是權巧之說，釋家則兼權兼實。若就策勵萬行、懲惡勸善而同歸於治世之道而言，則儒道釋三教皆可遵行，若為推究萬法、窮理盡性、以至於最根本源頭者，那就唯有佛教才能解決了。

四、《原人論》中對儒道二家思想之批評與吾人的回應

《原人論》第一篇〈斥迷執〉專對儒道兩家作批評。其言曰：

儒道二教說，人畜等類，皆是虛無大道生成養育。謂道法自然，生於元氣。元氣生天地，天地生萬物。故愚智貴賤貧富苦樂，皆稟於天，由於時命。故死後卻歸天地，復其虛無。

宗密批評曰：

所言萬物皆從虛無大道而生者，大道即是生死賢愚之本，吉凶禍福之基。基本既其常存，則禍亂兇愚不可除也，福慶賢善不可益也。何用老莊之教耶？又道育虎狼，胎桀紂，天顏冉，禍夷齊，何名尊乎？又言萬物皆是自然生化非因緣者，則一切無因緣處，悉應生化，謂石應生草，草或生人，人生畜等又應生無前後，起無早晚。神仙不藉丹藥，太平不藉賢良，仁義不藉教習，老莊周孔何用立教為軌則乎？又言皆從元氣而生成者，則歟生之神未曾習慮，豈得嬰孩便能愛惡驕恣焉？若言歟有自然便能隨念愛惡等者，則五德六藝悉能隨念而解，何待因緣學習而成？又若生是稟氣而歟有，死是氣散而歟無，則誰為鬼神乎？……聖人設教，責人不責天，罪物不罪命，是不當也。然則詩刺亂政，書贊王道，禮稱安上，樂號移風，豈是奉上天之意，順造化之心乎？是知專此教者，未能原人。

宗密在此處似乎將大道之宇宙生成論與大道之價值論混為一談。「大道」從儒家思想來說，亦可以說是「天」或「天道」。「天」有其自然義，如《荀子·天論篇》中所謂「天行有常，不為堯存，不為桀亡。應之以治則吉，應之以亂則凶。」天下之治亂則與天地時空無關，如荀子繼言道「治亂，天邪？曰：日月星辰瑞麻，是禹桀之所同也，禹以治，桀以亂；治亂非天也。時邪？曰：繁啟蕃長於春夏，畜積收藏於秋冬，是禹桀之所同也，禹以治，桀以亂；治亂非時也。地邪？曰：得地則生，失地則死，是又禹桀之所同也，禹以治，桀以亂；治亂非地也。《詩》曰：『天作高山，大王荒之。彼作矣，文王康之。』此之謂也。」這樣的「天」有類於宇宙自然的運行，不因草木鳥獸堯舜桀紂而有所偏愛或變動。

「大道」之宇宙生成之義如老子所言「道可道，非常道；名可名，非常名。無，名天地之始；有，名萬物之母。故常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其微。此兩者，同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，眾妙之門。」（道德經·第一章）

陳鼓應在其《老子譯注及評介》一書中，將道的特點歸結為：一、道是物的自然法則。二、道永遠存在，在時間與空間上都是無限的。三、道是萬物的本質。四、作為本質來說，道是世界的物質基礎「氣」及其變化的自然法則的統一。五、道是物質世界中不可破滅的必然性，萬物都從屬於道的法則。六、道的基本法則是：萬物與一切現象，處於經常的運動與變化中，在變化的過程中，萬物與一切現象都轉化為自身的對立物。七、萬物與一切現象，都處於相互聯繫的狀態中，這種聯繫通過統一的道而完成。八、道是我們的感官所不能感知的，但在邏輯思維中，它是可以認識的。由是觀之，道在天地生成以前就存在於浩瀚的宇宙中，當天地生成以後，道就在萬事萬物中發揮著自身的作用，貫穿萬物的生成、生長、發展、消亡的始終，作為一種自然規律客觀地存在著²⁹。

「天地之大德曰生」(易傳·繫辭下)；「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶，先天而天弗違，後天而奉天時。天且弗違，而況於人乎？況於鬼神乎？」(易傳·乾文言)；「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由來者漸矣，由辯之不早辯也。」(易傳·坤文言)天地是一切價值美善的根源，「天地有大美而不言，四時有明法而不議，萬物有成理而不說。」《莊子·知北遊》儒家的美善則是在於道德人格的完成，此正如孟子所說：「可欲之謂善，有諸己之謂信。充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神。」(孟子·盡心下)

始儒家基本上都是性善論者，即便是一般認為主張「性惡」的荀子，其實本身也是一位主張性善的儒者。荀子說：

人之性惡，其善者偽也。今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸於暴。故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治。用此觀之，人之性惡明矣，其善者偽也。」(荀子·性惡篇)

凡禮義者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也。……故聖人化性而起偽，偽起而生禮義，禮義生而制法度；然則禮義法度者，是聖人之所生也。」(荀子·性惡篇)

²⁹ 陳鼓應，1984：54。

禮起於何也？曰：人生而有欲，欲而不得，則不能無求。求而無度量分界，則不能不爭；爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求。使欲必不窮乎物，物必不屈於欲。兩者相持而長，是禮之所起也。」（荀子·禮論篇）

《中庸》上說「天命之謂性」，這個「性」就是人之所以為人的「本質」，世人與其他萬物各個區別的本質，這個本質不會因為堯舜桀紂顏冉夷齊而有所差別。人性由天道而來，天理內在人的心性中，古人今人心同理同，人類的本性就是「善」，都有為善的潛能，所以荀子所主張之師法禮義教化才有實現的可能性。當然，這也意味著人的主觀能動性，所以孔子說：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」（論語·述而篇），又說「為仁由己」（論語·顏淵篇）。孟子一書中也提到「人人皆可以為堯舜……子服堯之服，誦堯之言，行堯之行，是堯而已矣。子服桀之服，誦桀之言，行桀之行，是桀而已矣。」（孟子·告子下）在討論討伐桀紂是否為「弑君」的問題時，孟子直接了當地回答：「賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘，殘賊之人謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。」（孟子·梁惠王下）所有這些及其他經典中的言論不勝枚舉，都是主張自己要承擔起是否為堯舜桀紂的道德責任，委諸他人或是所謂「天命」，都是不負責任的。對儒家而言，太平必藉賢良，五德六藝需藉教習，責人不責天，罪物不罪命，以及生死鬼神之事，儒家皆有深入闡發，宗密似乎未見及此³⁰。

宗密認為世人推循其祖先只知近則父祖，往上追溯代代相傳而有此身，並不能夠真正了知人之本原。然對儒家而言，其中正有極深的意思存在。論語中記載：「有子曰：『其為人也孝弟，而好犯上者，鮮矣；不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與！』」（論語·學而篇）孟子則進一步提出「堯舜之道，孝悌而已矣」（孟子·告子下）。從人倫關係和人倫秩序來說，「孝」一般是子女對父母的孝順孝敬，指的是上下兩代人的縱向人倫關係，「悌」（同「弟」）指的則是兄弟姐妹間的橫向人倫關係，「孝弟」無疑是中國人倫關係的重要結構。依儒家的看法，雖然「孝弟」並舉，但其實講「孝」就包含了「弟」在內。《孝經》是儒家十三經中篇幅最長者，但依然為一本獨立的經書。《孝經》之所以稱經，實為教化以感化人心，其作百行之本，強調德行之實踐，可作人生活行為的準則。人人皆當行孝，故「自天子至於庶人，孝無終始，而患不及者，未之有也。」（《孝經·庶人章》）可見儒家對孝道的重視程度，視之為神聖的經典。《孝經》深受歷代君主推崇，大率倡言以「孝」治天下。《孝經》肯定了「孝」是上天所訂的規範，

³⁰ 錢穆，1976：6。

指出孝是一個人品性的根本，國君可以用孝道治國，臣民可以用孝安身立家。子曰：「夫孝，天之經也，地之義也，民之行也。天地之經，而民是則之。則天之明，因地之利，以順天下。是以其教不肅而成，其政不嚴而治。」《中庸》記載「子曰：『舜其大孝也與！德為聖人，尊為天子，富有四海之內。宗廟饗之，子孫保之。故大德必得其位，必得其祿，必得其名，必得其壽。……宜民宜人，受祿于天。保佑命之，自天申之！』故大德者必受命。」再者，世人行「孝」，可以感通天地鬼神：

子曰：「昔者明王事父孝，故事天明；事母孝，故事地察；長幼順，故上下治。天地明察，神明彰矣。故雖天子，必有尊也，言有父也；必有先也，言有兄也。宗廟致敬，不忘親也；修身慎行，恐辱先也。宗廟致敬，鬼神著矣。孝悌之至，通於神明，光於四海，無所不通。」（以上所引皆《孝經》經文）

宗密曾云：「始於混沌、塞乎天地，通人神、貫貴賤，儒釋皆宗之，其唯孝道矣。應孝子之懇誠、救二親之苦厄，酬昊天恩德，其唯孟蘭盆之教焉。……累劫報親恩，積因成正覺。」³¹講求「孝」就可以推知人之本原，由今世上溯至無窮之前世，下推及無盡之來世，否則「孝」字成為戲論，亦無有著落。

《左傳·襄公二十四年》記載：

二十四年春，穆叔如晉。范宣子逆之，問焉，曰：「古人有言曰，『死而不朽』，何謂也？」穆叔未對。宣子曰：「昔句之祖，自虞以上，為陶唐氏，在夏為御龍氏，在商為豕韋氏，在周為唐杜氏，晉主夏盟為范氏，其是之謂乎？」穆叔曰：「以豹所聞，此之謂世祿，非不朽也。魯有先大夫曰臧文仲，既沒，其言立。其是之謂乎！豹聞之，大上有立德，其次有立功，其次有立言，雖久不廢，此之謂不朽。若夫保姓受氏，以守宗祧，世不絕祀，無國無之，祿之大者，不可謂不朽。」

立德、立功、立言即是「三不朽」，是中國人文思想領域的一個價值命題，對於中國人的思想和人生追求有著重要的影響。因緣果報之說，雖原始儒家未得而聞，即便知曉恐亦認為杳冥難解，反不如以三不朽結合孝道的精義，則是成就了中國儒家思想以「三世傳承」來取代「三世兩重因果」（欲知前世因，今生受者是；欲知來世果，今生作者是）。

³¹ 宗密，《佛說孟蘭盆經疏》。

宗密斥責道家老莊之教，錢穆先生不以為然，認為宗密所說只是「屬於常識範圍」³²。作者以為老莊（尤其是老子）的「道」，具有本體論和宇宙論的意義。從本體論來說，老子說「道可道，非常道。名可名，非常名。無名天地之始；有名萬物之母。故常無欲，以觀其妙；常有欲，以觀其微。此兩者，同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，衆妙之門。」（道德經·第一章）又說「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。」（道德經·第二十五章）莊子亦曰「夫道，有情有信，無為無形；可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之先而不為高，在六極之下而不為深；先天地生而不為久，長於上古而不為老。」（莊子·大宗師）依此，「道」乃是最高也是最根本的存有，「道」乃是一客觀實有的「超經驗」與「超自然」的形上實體。

其次，「道」在宇宙論上的意義，則如老子所說「天下萬物生於有，有生於無。」（道德經·第四十章）；「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」（道德經·第四十五章），「道沖而用之或不盈。淵兮似萬物之宗。……湛兮似或存。吾不知誰之子，象帝之先。」（道德經·第四章），又曰「大道汎兮，其可左右。萬物恃之而生而不辭，……衣養萬物而不為主……。」（道德經·第三十四章）。「道」根本是自存自生、自本自根、自然而然與無待於外的。也正因如此，所以「道」才能具有無限的動能與作用，來生成天地萬物。「道」的自身與內容雖是沖虛的，但其作用卻是無窮無盡的；它雖淵深幽微，但卻能不斷地化生萬物，而宛若是天地萬物的宗主與始祖。因此「道」衣養天地萬物，乃是世上一切存在與活動的最高依據、原理、規範或動力。它是真實且客觀的存有，是獨立自存的。綜合一般學者和哲學史家的看法，包含了將「道」視為客觀實有的形上「原理」、「根據」、「法則」、「根源」、「動力」、「精神」與「規範」等在內；也包含了用「存有」與「價值」的本源，「應然」與「實然」的根據，來說「道」的義涵在內³³。

老莊哲學是針對人生立論的，「道」既然是「價值」的本源與「應然」的根據，吾人就應該體道而行，致虛守靜，歸根復命，老子說：「致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。復命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，沒身不殆。」（道德經·第十六章）所有的禍亂凶惡愚昧都出於「不知常」的緣故！人生應該擺脫夸奢慕外、跌宕馳放、機巧識辨、與偏執固取之心、

³² 錢穆，1976：6。

³³ 參看：陳立驥，2007；陳鼓應，1984：1-51。

脫離心知與欲望的負累，與道合一，達到逍遙無待的至人、神人、真人的境界。莊子還提出「心齋」的修養功夫。他借孔子之口告誡顏回曰：「若壹志！無聽之以耳，而聽之以心；無聽之以心，而聽之以氣，聽止於耳，心止於符。氣也者，虛以待物者也。唯道集虛，虛者心齋也。」（莊子·人間世）為使心靈得到自由，進而領悟物我一體、天人合一的道理，達到忘我的境界，莊子提出了「坐忘」的修為工夫：「墮肢體、黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」（莊子·大宗師）事實上，莊子書中對於人心的種種迷失與誤用，比起老子的《道德經》有著更多的觀察和對治。

先秦原始儒家除了講「道」之外，最常說的就是「天」。不過孔子甚少談論這方面的問題。《論語·公冶長》中記載：子貢曰：「夫子之文章，可得而聞也。夫子之言性與天道，不可得而聞也。」子貢為孔門四科十哲³⁴之一，而有此說法，可見「性」與「天道」還有與之相關的課題如鬼神和宗教等，可能不是孔子平日教導學生的重點，只因為這類課題極為深奧悠遠，不是一般弟子或當時人所能理解，但是從孔子對易經的深度探索來說³⁵，不可說孔子不了解其中的義理。但是「天」這個觀念也有豐富且多樣的內涵。馮友蘭曾經指出³⁶，在中國文字中，「天」有五重含義，即物質之天（與地相對）、主宰之天（類似有意志的人格神）、運命之天（人生中無可奈何者）、自然之天（如《荀子·天論篇》所說之「天行有常，不為堯存，不為桀亡。」）、和義理之天（如中庸所說「天命之謂性」）。「天」也是價值的根源，例如「天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。」（詩經·大雅·烝民）而且，既然是「天生烝民，有物有則」，那麼就是說山川草木鳥獸蟲魚以至人類萬物各有各的「理」，也就是本質，豈能相混？所以石本來就不應該生草，草不應該生人，人不應該生畜，這豈不就是當然之理？且人之初生，方其在嬰孩襁褓之中，誰能預知誰為堯舜桀紂顏冉夷齊，這豈非是後天師法禮義教化與個人的心志行為所決定？與「天」何干？如果說「天」已然早就預知其事，則不啻落入宿命論中，人在道德上之主觀能動性豈非空談？

儒釋道三家思想的出發點是從人的生命進入，只是彼此對生命的看法有所不同。道家是從自然生命的情慾和心知的有限出發老子說：「何謂貴大患若身？吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患？」（道德經·第十三章）「有

³⁴ 孔門四科十哲的說法來自孔子自述：「從我於陳、蔡者，皆不及門也。德行：顏淵、閔子騫、冉伯牛、仲弓。言語：宰我、子貢。政事：冉有、季路。文學：子游、子夏。」（論語·先進篇）。

³⁵ 子曰：加我數年，五十以學易，可以無大過矣（論語·述而篇）。《史記·卷四七·孔子世家》記孔子讀易至「韋編三絕」。而且孔子與「易傳」（或稱「十翼」）的關係十分密切，亦有稱孔子作「易傳」以解釋易經（《隋書·經籍志》說：……周文王作卦辭，謂之《周易》。周公又作《爻辭》，孔子為《彖》、《象》、《繫辭》、《文言》、《序卦》、《說卦》、《雜卦》，而子夏為之傳。）

³⁶ 馮友蘭，1961：52。另參見，韋政通，1993：85-89；勞思光，2005：57-74。

身」的大患實在是植根在自然生命的情慾，由此乃知「五色令人目盲；五音令人耳聾；五味令人口爽；馳騁田獵，令人心發狂；難得之貨，令人行妨。」（道德經·第十二章）。其次，心知的負累也是令人疲倦，「吾生也有涯，而知也无涯。以有涯隨无涯，殆已；已而為知者，殆而已矣。」（莊子·養生主）莊子在內篇《人間世》中，提出「心齋」的修養功夫。為使心靈得到自由，進而領悟物我一體、天人合一的道理，達到忘我的境界，在《大宗師》裡，稱這樣的修為工夫為「坐忘」：「墮肢體、黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」至於佛教也是從生命的負面進入。佛教之「三法印」、「四聖諦」、「十二因緣法」等基本教義，宣說苦空無常無我，亦說世人恆在無明業識中流轉。佛教從釋迦牟尼佛目睹人生之生老病死苦出發，即走上「斷舍離」的道路，產生了解脫出世的思想³⁷。

五、 儒道的終極關懷

當代中國哲學學者普遍認為，中國文化的開端是著眼在人的生命，因為重視生命，不僅重視關懷自家個人的生命，更包括了人類群體的生命，所以重視德行。德行這個觀念只有在關懷我們生命問題的時候才會出現。我們說關心我們的生命並不是關心我們是如何生出來的，或者我們的細胞和生理機能為什麼是這樣的安排這一類的問題，而是從知識的態度跳出來提高到心靈精神生命這一層。這種對生命的關懷，並不只是物質層面上的。物質層面上的飲食男女固然重要，但是中國哲學並不專注在這個方面，而是在生命的安頓——也就是關注在人之真實存在的問題之上。這樣的注意與關心可以稱之為對人之「終極關懷」。

終極關懷(ultimate concern)原是神學家田立克(Paul Tillich, 1886-1965)的用語。田立克是一位德裔美國基督教存在主義哲學家、路德教派的神學家，他是二十世紀最有影響力的神學家之中的一位。所謂終極關懷，依照田立克的解釋，是有關我們的「存在」(being)，這個「存在」不是吾人的物質生命或是情慾生命，也不是指在時間和空間中的存在，而是指整個人類的存在目的和意義。人類全心全意關注的是其真實存在的整體，而這整體在時間和空間中被打亂了。人類無條件地關心決定其存在的一切因素，而不僅僅關注自身及其周圍的一切條件。人類最終關心的是那些超越一切初步的必然性和偶然性而決定其最終命運的事物³⁸。

傅偉勳教授是中國哲學界首先使用「終極關懷」一詞來界定「宗教」的學者。他認為宗教的成立有四個不可或缺的基本要素，即包括終極關懷(ultimate

³⁷ 參見：牟宗三，1986：13-18。

³⁸ Tillich, 1967：11-14。

concern)、終極真實(ultimate reality/truth)、終極目的(ultimate goal)、終極承諾(ultimate commitment)等相互關聯的四項³⁹。雖然，後來他又提出了構成宗教的十項要素說(十項要素，還包含開創人格、基本聖典、解脫進路、世界觀、人生觀、精神共同體等)，實際上還是以前四項為核心所展開，其他要素可以納入到這四項要素之中⁴⁰。因此「終極關懷」一詞，乃是用來指稱信仰活動是終極關懷的狀態，積極地對終極生死問題的凝視與關注，經由高度精神力量無限超拔，獲得生命的轉迷開悟，體會了生死智慧。各個宗教與哲學都有其自成理路與實踐的終極關懷，帶出了「終極真實」的義理系統。「終極真實」具有永恆、絕對等性質，對於終極真實的主體性體認，乃是保證每一單獨實體能在精神上超克死亡，或徹底解決生死問題的真正理據或根據。

儒家作為一兼具超越意義的思想系統，雖然是以哲學為主，但對生命的終極意義也有其一貫的陳述。依儒家的義理，生命之終極意義是表現人之為人的價值，這即是道德的表現。但人之生命與現實的環境也有相逆相順的情況，而常不能如人之所願，對於人之道德實踐，現實之回報也常不如理，有德者不一定有福，有福者更不一定有德，此所謂德福不一致的遺憾和問題。例如《論語·雍也篇》所載：

伯牛有疾，子問之，自牖執其手，曰：『亡之，命矣夫！斯人也而有斯疾也！斯人也而有斯疾也！』

又如同樣見於《論語·雍也篇》所載：

哀公問：「弟子孰為好學？」孔子對曰：「有顏回者好學，不遷怒，不貳過。不幸短命死矣！今也則亡，未聞好學者也。」

冉伯牛與顏回同列於孔門德行之列，然而一個身患不治之疾，另一位則是短命而死，聖人亦無可奈何，只能歸諸非人力所能為力的限制，與人之賢愚不肖無關。人所能為力者是其自律道德的表現，但生命之順逆卻不在自力的範圍之內，因而有「命」的概念。儒家言命有二義：義理之命與命限之命。義理之命即天命，是指人之天職，即人之道德上所應為之份內事。這也是孔子所說「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」(論語·述而篇)的精義。命限之命是統指外在之限制，此指人類在氣命上的遭遇，而這卻常是人類所不能掌握的。因此，在道德實踐之中乃有命限之問題。人如何在與命限相順相逆中使一己之生命不遭橫逆，固然可以有

³⁹ 傅偉勳，1996：1-23。

⁴⁰ 傅偉勳，1993：103-104。

深層的思考，但由於宇宙變化之複雜性，不是人力所能了知和自主，因此，幸福成為一超乎人類能力之外的事。這一命限常引向宗教的祈願，但儒家不向宗教意義的天走，反而落在人的生命自身而面對之，這即是人類如何在有限生命的一生之中安身立命的課題。

《莊子·養生主》當中，亦有類似的思想：

老聃死，秦失弔之，三號而出。弟子曰：「非夫子之友邪？」曰：「然。」
「然則弔焉若此，可乎？」曰：「然。始也，吾以為其人也，而今非也。
向吾入而弔焉，有老者哭之，如哭其子；少者哭之，如哭其母。彼其所以會之，必有不蘄言而言，不蘄哭而哭者。是遁天倍情，忘其所受，古者謂之遁天之刑。適來，夫子時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也，古者謂是帝之縣解。」

對於原始儒家和道家來說，由於宇宙人生的複雜多變，有吾人無法瞭解且也無可奈何者，對儒家而言，那是一種「命」，對道家則是一種「時（或說是『時命』）」。

浪費自家生命而去緊緊糾結在此，實在是沒有必要。莊子也說：「六合之外，聖人存而不論；六合之內，聖人論而不議；《春秋》經世先王之志，聖人議而不辯。」（莊子·齊物論）。人生宇宙之間是否應該有上天給予公平公正的待遇，並不是儒道二家關心的重點。他們關切的是如何在人為造作的不公不義環境中，給予每一個人恰如其分地生活的安排與生命的安頓，那些非人力所能掌握的富貴壽夭死生窮達，只能以「缺憾還諸天地」的態度，將之看破放下而已！追問天道是否真的「福善禍淫」，人的生命之中是否真有「因果業報」，這都是不能與儒道二家的關懷相切合的！

中國人的憂患意識特別強烈，但是憂患並非杞人憂天，亦非患得患失。最早討論憂患意識作為理解中國傳統文化思想的是徐復觀先生。「憂患意識」一詞是徐復觀先生在《中國人性論史·先秦篇》首先提出，而且他認為主要是受《易傳》所啟發。《周易·繫辭下》說：「易之興也，其於中古乎？作易者，其有憂患乎？」「易之興也，其當殷之末世，周之盛德邪？當文王與紂之事邪？是故其辭危，危者使平，易者使傾，其道甚大，百物不廢，懼以終始，其要无咎，此之謂易之道也。」子曰：「危者，安其位者也；亡者，保其存者也；亂者，有其治者也。是故，君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘亂；是以身安而國家可保也。」可見《易傳》作者很可能處於離亂艱難之世，因此產生出強烈的憂患意識。徐復觀先生特別將它標舉出來，視為我國古代文化的重大特質：「希臘哲學，發生於對自然的驚異；各種宗教，發生於對天災人禍的恐怖；而中國文化，

則發生於對人生責任感的憂患。」牟宗三先生在《中國哲學的特質》一書中也提出：所謂「君子坦蕩蕩，小人長戚戚」。君子坦蕩蕩，並非君子無憂無懼，君子憂的不是個人財貨的不足，而是德之不修、學之未講，他的憂患是終生無已，沒有停止的境界⁴¹。聖人的憂患意識，是由萬物生育不得其所而產生，進而引發「臨事而懼」的認真負責的態度，從認真負責的態度再引發戒慎恐懼的「敬」的觀念，擴充成悲天憫人的情懷。

徐復觀將中國文化的動力概括為「憂患意識」，在中國思想界產生了深刻的影響。他將「憂患意識」當作對困難的責任感，一種自我意識，不同於恐懼帶來的對外在力量的依賴，是自我覺醒的表現。同時，「憂患意識」的自我意識首先來自對社會的責任感，是個人意識到要承擔社會的責任，在社會中實現個人價值。徐復觀說：

憂患意識，不同於作為原始宗教動機的恐怖、絕望。……憂患與恐怖、絕望的最大不同之點，在於憂患心理的形成，乃是從當事者對吉凶成敗的深思熟考而來的遠見；在這種遠見中，主要發現了吉凶成敗與當事者行為的密切關係，及當事者在行為上所應負的責任。憂患正是由這種責任感來的要以己力突破困難而尚未突破時的心理狀態。所以憂患意識，乃人類精神開始直接對事物發生責任感的表現，也即是精神上開始有了人地自覺的表現。⁴²

由此，「憂患意識」超越了個人對生存的恐懼，憂患中的個人命運從一開始就同族群的命運聯繫在一起，它促使個人把自我的價值同整個族群價值聯繫在一起。徐復觀推重「憂患意識」，強調其具有的理性自覺和人的主體意識的張揚，將其作為中國人現代意識的原發之所。

六、結論：《原人論》在中國哲學發展史上的影響與價值

佛教自東漢明帝時期傳入中國至宗密時代歷經了七、八百年之久，佛教雖然來自印度，但其成熟和發展是在中國完成的，它既吸收了中國傳統文化，又豐富了中國傳統文化。從東漢經過南北朝時期，佛教發展迅速，寺院林立，唐代詩人杜牧（公元 803—852 年）所謂「南朝四百八十寺，多少樓臺煙雨中」，足見當時佛教的盛況。隋唐時期，佛學成熟，信徒日眾，宗派林立，直到天臺、華嚴和禪宗三個中國本土宗派次第成立，中國佛教步入鼎盛時期，但也達到了巔峰，難以

⁴¹ 牟宗三，1986，頁 14。

⁴² 徐復觀，2001，頁 18-19。

再有所創新突破。另外從中國思想史的發展來看，除佛學（教）之外，隋唐時代的中國傳統哲學並無明確有系統的理論出現，而李翱和韓愈有關儒學的作品對比先秦儒學亦非是特具有原創性，大抵可視為儒學思想企圖振作逐漸復興的嘗試，直到之後的兩宋才有「理學」（新儒學）的出現。

宗密自謂：「數十年中，學無常師，博致內外，以原自身」⁴³。他治學廣博，兼通儒釋（所謂內外之學）思想進而發掘自我、完善自我、拯救世人為最終目的。雖然如此，宗密他基本的精神依然是佛教的，是「捨離」導向的，是以振興發揚全部佛教為己任的⁴⁴，與儒家積極入世的思想有了根本上的區別。儒學不是憑空玄想的形而上學，而是與現實世界互動的思想系統。儒家思想，乃從人類現實生活的正面來對人類負責的思想。他不能逃向自然，不能逃向虛無空寂，也不能沉浸於觀念的遊戲，更沒有任何其他勢力的庇護可走可逃，而只能硬挺挺的站在人類的現實生活中以擔當人類現實生存發展的命運。

從前面的討論得知，宗密的《原人論》專據佛教教義立論，對儒道二家的評論由於三者之「終極關懷」不同，而且有儒家之「憂患意識」、道家之「遯世意識」與佛家之「苦業意識」之差異，致使宗密對儒道之批評顯得不夠有力，其對習儒道者斥之為「迷執」未免太過。尤其對儒家來說，面對人生的種種苦難畢竟是無可迴避之事，因此如何使人與萬物「各正性命」，使其都能夠獲得自己特有的性命、存在的價值和應有的位置，因此儒者自有其治國平天下的想像和藍圖，所謂「內聖外王」或「尊德行，道問學」（中庸），亦即是孔子所說「下學上達」的功夫（論語·憲問篇），這些恐怕是宗密難以體會者。中國自秦漢以來即是一個大一統的廣土眾民的國家，治理這樣一個國家必須有賴於一個龐大的、基本上是由儒家士人支撐起的行政官僚體系維持其運作，而其治國理政的邏輯思維在歷史上並非道釋二家所能為力。宗密嚴格批評當時佛教界的爭論，同時也將儒道二教也會通於自己的思想之內，其目的恐怕在於統合即將失去國家政權保護之混亂的佛教界，以確立日後中國佛教的新方向⁴⁵。由中國哲學發展的歷程來說，中國傳統儒道哲學到了唐代已然走到了剝極而復，貞下起元的機運，李翱與韓愈首開其端，宗密的《原人論》接踵其後，下開宋明儒學的先聲⁴⁶，宋明儒學廣泛吸取儒道二家的思想精粹，開出心性之學，繼而成為當代我國「新儒家」如牟宗三先生等之道德形上學之嚆矢⁴⁷。

⁴³ 宗密《原人論序》。

⁴⁴ 見：魏道儒，2009，頁181。

⁴⁵ 參閱：木村清孝 著，李惠英 譯，2022，頁217-223。

⁴⁶ 論者有言曰：「《華嚴原人論》會通儒道，堪稱宋代道學之先聲。」見：賴永海主編，2010，有關「華嚴五祖宗密及其思想」一節的討論。

⁴⁷ 錢穆，1976：10。有關牟宗三「道德的形上學」相關問題參見：吳啟超，2016；廖曉煒，2009。

參考書目

(一) 宗密的著作

《圭峰定慧禪師遙稟清涼國師書》，https://www.putixia.net/big5/wenku/read_6050.html#autoload (2024/11/29)。

《原人論》，CBETA 電子佛典集成，T45n1886。

《佛說孟蘭盆經疏》，CBETA 電子佛典集成，T39n1792。

《禪源諸詮集都序》，CBETA 電子佛典集成，T48n2015。

《圓覺經大疏》，CBETA 電子佛典集成，X09n0243。

《圓覺經大疏釋義鈔》，CBETA 電子佛典集成，X09n0245。

(二) 其他參考著作

王邦雄等編著，《中國哲學史》，臺北縣：國立空中大學，1995年。

王開府，著作時間不詳，《宗密〈原人論〉三教會通平議》，[https://web.ntnu.edu.tw/~t21015/Yunzenlon-pap\(9409\).doc](https://web.ntnu.edu.tw/~t21015/Yunzenlon-pap(9409).doc) (2024/12/28)。

方東美，《原始儒家道家哲學》，臺北：黎明文化事業股份有限公司，2005年。

方東美，《華嚴宗哲學（上下）》，臺北：黎明文化事業股份有限公司，2005年。

木村清孝著，李惠英譯，《中國華嚴思想史》，臺北：東大圖書股份有限公司，2022年，三版一刷。

平燕紅，〈《原人論發微錄》的儒佛之辯〉，《2015 國際青年華研學者論壇論文集》，臺北：華嚴蓮社，2015年，頁 Q1-10。

冉雲華，《宗密》，臺北：東大圖書股份有限公司，2015年。

牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北：學生書局，1986年。

牟宗三，《中國哲學十九講》，貴陽：貴州人民出版社，2020年。

李志夫，〈原《原人論》之「原人」一兼回應已故聖嚴法師《華嚴心詮》〉，《2017 華嚴專宗國際學術研討會論文集》，臺北：華嚴蓮社，2017年，頁 147-163。

李翱，〈復性書〉，《全唐文·卷六三七》，見：text.org/wiki.pl?if=gb&chapter=589300#p45 (2024/12/31)。

吳啟超，〈儒家為何要對存在問題有所交代？再論牟宗三的「道德的形上學」〉，《國立政治大學哲學學報》第三十六期，2016年，頁 33-68。

胡可濤，〈華嚴宗「人學」思想解讀——以宗密《華嚴原人論》為中心〉，《人間佛教學報·藝文》第 46 期，2023 年，頁 33-47。

- 徐湘靈，《華嚴宗五祖一圭峰宗密大師傳》，臺北縣三重市：佛光文化有限公司，2019年。
- 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，上海：上海三聯書店，2001年。
- 韋政通，《中國哲學辭典》，北京：世界圖書出版公司北京公司，1993年。
- 韋政通，《中國思想史》，上海：上海書店出版社，2004年。
- 淨源，〈華嚴原人論發微錄〉，《CBETA 電子佛典集成》X58n 1081。
- 野間文史著，金培懿譯，〈〈五經正義〉之研究〉，《中國文哲研究通訊》第15卷第2期，2005年，頁1-20。
- 陳立驤，〈老子哲學新論---以「道」的特性為核心的探討〉，《高苑學報》第13卷，2007年，頁371-385。
- 陳鼓應，《老子註釋及評介》，北京：中華書局，1984年。
- 湯用彤，《隋唐佛教史稿》，武漢：武漢大學出版社，2008年。
- 馮友蘭，《中國哲學史（全二冊）》，北京：中華書局，1961年。
- 勞思光，《新編中國哲學史（第一卷）》，桂林：廣西師範大學出版社，2005年。
- 勞思光，《新編中國哲學史（第三卷）》，桂林：廣西師範大學出版社，2005年。
- 傅偉勳，〈從終極關懷到終極承諾—大乘佛教的真諦新探〉，《當代》11期，1987年，頁16-26。
- 傅偉勳，《死亡尊嚴與生命尊嚴—從臨終精神醫學到現代生死學》，臺北：正中書局，1993年。
- 傅偉勳著，商戈令選編，《生命的學問》，杭州：浙江人民出版社，1996年。
- 楊政河，〈宗密大師學風研究〉，《華崗佛學學報》第6期，1983年，頁227-276。
- 廖曉煒，〈以道德攝存在—牟宗三道德的形而上學之証立〉，《江蘇社會科學文學研究》第三期，2009年，頁79-83。
- 裴休，〈圭峰禪師碑銘并序〉，參見《全唐文·卷七四三》。<https://xn--ctext-wp5hm2tp10b.org/wiki.pl?if=gb&chapter=844426> (2024/12/03)。
- 蔡仁厚，《中國哲學史（上下）》，臺北：台灣學生書局，2009年。初版。
- 劉振維，〈論韓愈性三品說——在儒學人性論發展史上的蘊義〉，《朝陽人文社會學刊》七卷二期，2009年，頁303-331。
- 劉貴傑，《華嚴宗思想史》，臺北：五南，2021年。
- 鄭偉，〈《五經正義》的問題意識與思想宗旨—再論孔穎達統一經學的思想史意義〉，《天府新論》第5期，2022年，頁9-58。見 <https://www.rujiazg.com/article/24287> (2024/12/02)。
- 黃連忠，〈宗密《華嚴原人論》的論證系統與三教調和思想研究〉，《大專學生佛學論文集（六）》，臺北：華嚴蓮社，1993年，02篇，頁1-25。
- 錢穆，《國學概論（上下）》，上海：商務印書館，1931年。

錢穆，〈讀宗密「原人論」〉，《書目季刊》第10卷第3期，1976年，頁3-11。

錢穆，《中國思想史》，臺北：聯經，1994年。錢賓四先生全集第24冊。

錢穆，《中國近三百年學術史（全二冊）》，北京：商務印書館，1997年。

賴永海，《中國佛教通史（第七卷）》，南京市：江蘇人民出版社，2010年。

駢宇騫譯注，《貞觀政要》，北京：中華書局，2011年。

魏道儒，《中國華嚴宗通史》，南京：鳳凰出版社，2008年。

羅光，《中國哲學思想史-先秦篇》，臺北：台灣學生書局，1982年。

釋天演，《宗密之修學歷程及其著作》，臺北：華嚴專宗學院大學部第六屆畢業論文，1998年。

釋聖嚴，《華嚴心詮》，臺北：法鼓文化，2006年。

釋贊寧，《宋高僧傳（三十卷）》，見於欽定四庫全書·子部·釋家類。

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

華嚴專宗國際學術研討會論文集. 2025 / 陳一標主編.

-- 初版. -- 臺北市 : 華嚴蓮社, 2025.11

2 冊 ; 25.5 公分

ISBN 978-626-98175-4-2 (上冊 : 平裝). --

ISBN 978-626-98175-5-9 (下冊 : 平裝). --

ISBN 978-626-98175-6-6 (全套 : 平裝).

1.CST: 華嚴宗 2.CST: 文集

226.307

114017031

2025

華嚴專宗

國際學術研討會論文集

下冊

編審：論文集編輯委員會

主編：陳一標

執行編輯：張瀕心

出版機關：財團法人臺北市華嚴蓮社

發行機關：財團法人臺北市華嚴蓮社

地址：100023 臺北市中正區濟南路二段 44 號

電話：(+866-2) 2351-8333

傳真：(+866-2) 2321-8958

印刷公司：吾現創意顧問有限公司

出版日期：2025 年 11 月初版

版權所有，翻印必究