

玉溪延俊小考

A Study on Yuxi Yanjun 玉溪延俊

國際佛教學大學院大學 博士生
平燕紅

摘 要

北宋中期的玉溪延俊，著有《起信論演奧鈔（抄）》一文，此文為宋朝慧因沙門希迪所引用，並在遼代志福沙門《通玄鈔》中留下零光片羽，日本《教理鈔》和《聽集記》中多處對此文有片段式的引用。他的著作為各國華嚴大師所引用，且其在文中遵循法藏「小、始、終、頓、圓」的判教框架，完成了自己的以義分教；在宗密「隨相法執宗、真空無相宗、唯識法相宗、如來藏緣起宗、圓融具德宗」五宗的框架內，詳細論述了自己的五宗五教觀念，並在其中加入了澄觀、宗密、子璿的思想來完善自己的思想，可以認為延俊應為北宋華嚴宗人。且延俊具有一定的唯識背景，在處理宗教關係時他認為唯識宗與如來藏宗、圓宗同說三界唯心，試圖提高唯識宗的地位。

關鍵詞：玉溪延俊、《起信論演奧鈔（抄）》、清涼澄觀、圭峰宗密、長水子璿

五代宋初時期，由於戰亂加朝代更替，這段時間一直被稱為華嚴宗的「黑暗期」，此段歷史中受到注意的華嚴宗的相關人事物都乏善可陳，僅是九牛一毛而已，其中有很多為其做出努力的人並沒有得到人們應有的注目和理解。玉溪延俊，生卒年不詳且並無留下任何傳記記錄，但義天(1055-1101)在其《新編諸宗教藏總錄》中存有「演奧抄十卷、科二卷，延俊述」這一紀錄，可知延俊著有《起信論演奧鈔（抄）》一文，此文為宋朝慧因沙門希迪所引用，並在遼代志福沙門《通玄鈔》中留下零光片羽，日本《教理鈔》和《聽集記》中有多處對此文片段式的引用。他的著作為各國華嚴大師所引用，是否可以認為他與華嚴宗存在一定的關係。延俊在中國、朝鮮半島、日本雖都留有其痕跡，但關於他的記錄與研究卻並無半分，實在可惜。千年以來，能在歷史中留下隻言片語者，皆可謂英才，一旦能為人所知，吾等必全力以赴。本文試圖對其生存年代、著作情況做詳細探討，並在此基礎上窺其義學理念。

一、「宋玉溪」

關於延俊，現存高僧傳中並無其傳記，但在其他文獻和資料中，還是留下了蛛絲馬跡。義天在其《新編諸宗教藏總錄》中記有「演奧抄十卷、科二卷，延俊述」¹（義天記其為「延俊」，但由於繁體字「俊」與俊非常相似，筆者認為後當為俊之誤寫），可以明確得知延俊著有《起信論演奧抄》十卷、科一卷，但由於此段記錄文字著實太少，想要從中再提煉出其他資訊是著實不可能的了，也正是因為中土關於此人的記錄太少，導致筆者一度認為延俊很有可能不是宋人，也許是高麗人，義天是在其本國搜集到了延俊的著作並將其編入目錄，但有趣的是，日本鎌倉僧人賴寶(1279-1330)在其《釋摩訶衍論勘注》中指出「玉溪者。圓宗文類（淨源）云。起信論演奧鈔十卷。宋玉溪沙門釋延俊述」²，由此可知延俊乃是宋朝玉溪沙門。

那麼問題隨之而來，「玉溪」到底指的是哪裡？由於中國地域遼闊，玉溪很有可能指的就是一條小溪，一座小城，或者一座小廟，具體是個地名還是寺名還是河流名，很難給出明確的結論。筆者更傾向於將「玉溪」作為一個行政地理上的指稱，根據《舊唐書》卷 41〈志第二十一·地理四〉所言：「成都府，隋蜀郡……貞觀二年，廢蒙州之九隴、綿竹……十年，又督益、綿、簡、嘉、陵、雅、眉、邛八州，茂、嵩二都督……茂州都督府，隋汶山郡……七年，改為都督府，督南會、翼、向、維、塗、冉、穹、炎、徼、笮十州……冉州下，本徼外斂才羌地。」

¹ 義天述，《新編諸宗教藏總錄》，《大正藏》卷 55，第 2184 號，第 1175 頁上。

² 賴寶述，《釋摩訶衍論勘注》，《大正藏》卷 69，第 2290 號，第 852 頁上。

貞觀五年，置西冉州。九年，去「西」字。領縣四，與州同置。冉山，磨山，玉溪，金水。領戶一千三百七十，無口。在京師西南三千七百三十九裡。」³其中透露訊息如下：唐朝設成都府，貞觀十年督茂州都督府，茂州都督府下設冉州，冉州之下有一地名玉溪。根據宋史記錄，成都府路下設茂州，南渡後州十一中仍有茂州，茂州之下並無任何關於玉溪的記錄，但可以推測，宋朝時期四川成都府茂州仍下設有玉溪一地。此外，雲南省中部有一玉溪，「先秦時屬古滇國領地，漢代元豐三年（西元前 109 年）置益州郡俞元縣地。隋時置甯州總管府西爨地。唐貞觀年間置求州，玉溪市紅塔區即為所屬。玄宗時，雲南為南詔控制。肅宗上元元年（西元 760 年），南詔國時期以澄江為河陽郡，郡下轄溫富州；溫富州的設置使玉溪市紅塔區在歷史上開始成為州一級的行政單位。宋代大理國時為河陽郡休制部。元代至元十三年（西元 1276 年）設新興州，隸屬澄江府，明清沿襲。辛亥革命後，民國元年（1912 年）國民政府撤銷了府、州兩級建制，由省直接管轄縣，新興州的建制被撤銷，改為新興縣，管轄範圍與原來的新興州相同。民國二年（1913 年），因新興縣與廣東肇慶的新興縣同名，又改名為玉溪縣」⁴。由此可知，玉溪縣在宋時並不稱為玉溪，但玉溪縣因玉溪河出名，此玉溪也有可能指的是這條玉溪河。但在筆者看來，上述兩種可能性中，玉溪是在距離西安（唐朝京師）西南角三千多裡遠的四川省成都管轄下的一個地方的可能性比較大。

這一「玉溪」到底指的是一條溪水？一座小廟？一個地名？都全然不得而知，所以很難確認「宋玉溪」指的就是《舊唐書》中記錄的成都府茂州都督府下設的冉州的一處地名，但筆者較傾向於上述的推論，認為玉溪很大可能指的就是現今四川成都的一處地名，且成都作為圭峰宗密(780-841)的家鄉，延俊是否在此處通過某種機緣繼承了宗密的學說，這都是有討論的餘地（通過對延俊著作的研究，不可否認的是他受澄觀(738-839)、宗密影響非常大，其中是不是存在一定的關係，待下文探討）。

二、延俊生存年代

至今為止，關於延俊生存年代的記錄僅留有「宋」這一線索，再想找到關於他的直接記錄似乎也不大可能，只能轉而通過其著作的引用與被引用情況來確定其大致生存年代。首先義天在其目錄中記載有《起信論演奧鈔》一文，可知在義天完成此目錄之前延俊就已完成其《起信論演奧鈔》，此文應在被義天收錄之前已處於流通狀態。義天在高麗在宥八年(1091)年完成了此目錄的撰寫，那麼在 1091 年前延俊就應完成《演奧鈔》的著書。其次，《高麗大覺國師文集》中收錄有義天

³ 劉昫等，《舊唐書》第五冊，北京：中華書局，1975 年，第 1663-1693 頁。

⁴ 陳文述，《玉溪老城空間形態保護研究》，昆明：雲南大學出版社，2012 年，第 19 頁。

與宋朝善聰法師的往來信件，義天在其中一封中寫道：「去年容易貢上新疏十卷，幸蒙允納，以副勤誠，不勝忻抃。今再附去《花嚴綸貫》十五卷十四冊、《起信論演奧鈔》十卷、科一卷、《重校龍樹釋論》十卷、《三寶章》十卷、《指歸章》十卷等，到希采閱」⁵。義天在歸國後，與宋朝、大遼、日本的法師都還保持著密切的聯繫，從這些往來書信看，義天在歸國後給宋朝善聰法師寄去了《起信論演奧鈔》十卷、科二卷（而義天在目錄中僅記載科一卷，不知是何原因），這也是為何後來希迪(1202-1218)在其《華嚴一乘教義分齊章集成記》能夠借鑒引用延俊《演奧鈔》的原因（宋代吳越地區華嚴佛教盛行）。善聰法師的生平也不得而知，僅在其與義天的書信中一窺其貌，善聰在信中自我介紹：「善聰八歲出家，十九試經落髮，才受具品，便擇師從學，幾二十年。末後傳大經，觀道于姑蘇法王門下，諱元智也，始覺有歸也」⁶。善聰⁷年幼出家，十九而立才落髮，後拜師于蘇州元智，至此才真正找到自己的法門。且善聰在隨後的信中向義天轉達了其師淨源(1011-1088)圓寂的消息，可見義天是在 1088 年前後將搜集到的《起信論演奧鈔》寄于善聰法師（雖然古時書信往來耗時極長，但這些書信應是往來於 1088 年前後幾年之間），即延俊應在 1088 年（前後幾年）前完成《起信論演奧鈔》一文。

日本順高在其《起信論本疏聽集記》卷三末對《起信論演奧鈔》有大段引用，從中似乎也可以得出一些線索。此段引用文是延俊對法藏、宗密注疏《大乘起信論疏》中「第三教義分齊」部分的注鈔，他繼承法藏宗密的思想，以教義來判釋「小、始、終、頓、圓」五教。其中除了大方向上的義學思想、結構與法藏宗密相似之外，延俊的有些語句與傳奧、子璿(965-1038)非常相似，筆者作下圖方便大家理解。

延俊《起信論演奧鈔》 ⁸	傳奧《起信論隨疏記》 ⁹	子璿《起信論疏筆削記》 ¹⁰
疏呵教者呵遣也。斥其無實故須遣也。名無得物之功故。圓覺云，修多羅如標月指。若復見月了知所標畢竟非月。	呵教者斥其無實即離教也。名無得物之功故。圓覺云，修多羅者如標月指，若復見月了知所標畢竟非月。	呵教者斥其無實。肇公雲名無得物之功故。圓覺云，修多羅者如標月指，若復見月了知所標畢竟非月。

⁵ 黃純豔點校，《高麗大覺國師文集》，蘭州：甘肅人民出版社，2007 年，第 42 頁。

⁶ 黃純豔點校，《高麗大覺國師文集》，蘭州：甘肅人民出版社，2007 年，第 130 頁。

⁷ 善聰著有《身土說》一卷、《賢首宗百門決疑解》一卷、《辨三義折實問》一卷、《答頂山十二問》一卷、《入法界品禮贊》一卷、《裴序助洪記》一卷。義天述，《新編諸宗教藏總錄》，《大正藏》卷 55，第 2184 號，第 1167 下-1169 頁下）

⁸ 順高述，《起信論本疏聽集記》，《大日本佛教全書》卷 92，第 152-158 頁

⁹ 順高述，《起信論本疏聽集記》，《大日本佛教全書》卷 92，第 159-164 頁

¹⁰ 子璿述，《起信論疏筆削記》，《大正藏》卷 44，第 1848 號，第 307 頁上-308 頁下。

延俊《起信論演奧鈔》 ⁸	傳奧《起信論隨疏記》 ⁹	子璿《起信論疏筆削記》 ¹⁰
古人云，一念不生前後際斷。		觀師云，一念不生前後際斷。
即剎那而登妙覺等。諸佛於一朝不亦頓乎。疏不依下結成頓義。思益經云，得諸法正性者不從一地至於一地。圓覺云，知幻即離，不作方便，離幻即覺，亦無漸次。	即剎那等妙覺等佛於一朝也，不假余方故雲但矣。不依下結成頓義，既一念成佛不亦頓乎，故思益經云，得諸法正性者，不從一地至於一切。圓覺覺知幻即離不作方便，離幻即覺亦無漸次。	不依下結成頓義。既一念成佛豈立位焉位既不存不亦頓乎。故思益經云，得諸法正性，不從一地至於一地。圓覺云，知幻即離不作方便，離幻即覺亦無漸次。
疏性海圓融者，理法界也，理性豎深橫廣故如海也。	性海圓融者，理法界，調理性豎深而橫廣故如海也。	性海圓融者，理法界也，調理性深廣故如海也。
疏緣起二字事法界也……疏無礙二字三理事無礙法界……疏相即相入下三句，明事事無礙法界。	緣起下，事法界……相即相入者，理事無礙法界……帝網下事事無礙法界。	緣起者，事法界……無礙者，理事無礙法界……相即相入下，事事無礙法界也。
相即三有四句，一即一，一即一切，一切即一，一切即一切。前句各重主一重伴，第四句主伴重重無盡。相入亦四句，一入一，一入一切，一切入一，一入一切。帝網是亦即帝釋殿上蛛網，光影互相攝入無礙無盡。	謂諸事法個全攝理以理融之故成無礙。一即一切，一切即一，一入一切，一切入一。互為主伴，重重無盡如天帝釋殿網之珠光彩，相攝無盡無礙也。	謂諸事法各全攝理即理之事，互不相礙，故得一一事法相即相入。一即一切一切即一，一入一切一切入一。互為主伴重重無盡。如天網珠光影互入，無礙無盡也。

延俊《起信論演奧鈔》 ⁸	傳奧《起信論隨疏記》 ⁹	子璿《起信論疏筆削記》 ¹⁰
惣該下萬既即是心，一心豈在法外。此意在出體，不為收于萬法。恐存物外之見，故曰惣該。……然萬法一心諸教皆說。今約五教淺深不同，一愚法聲聞教假說一心，謂世出世間染淨等法由心造業之所感，故推征則一心之義不成故云假說。二相教說異熟賴耶……三終教說如來藏性，以為一心，識境皆妄緣生……四頓教泯絕染淨，以說一心……五圓教惣該萬有以說一心。	惣該下明此一心該于萬有，萬有不出一心也。此但意在出體不在收于萬法，恐存物外之見，故曰惣該等也。然諸教之中皆說萬法一心而深淺有異，今約五教略為辨之，一愚法聲聞教假說一心，謂世出世間染淨等法，皆由心造業之所感，故推征則一心之義不成故云假說。二大乘權教，○（有關文）	惣該下明該收萬有者，一切法也。萬有不出一心，是故一切全為心性，心性無外攝無不周也。此但意在出體，不在收于萬法，恐存心外之見，故云惣該等也。然諸教中皆說萬法一心，而淺深有異。今約五教略為辨之，一愚法聲聞教假說一心，謂世出世間染淨等法，皆由心造業之所感，推征則一心之義不成，故云假說。二大乘權教明異熟賴耶以為一心……三終教說如來藏以為一心，識境諸法皆如夢幻。四頓教泯絕染淨以說一心……五圓教惣該萬有以為一心。

綜上所述，《演奧鈔》應該是在傳奧、子璿著作基礎上完成的作品，筆者更傾向于延俊是以子璿《大乘起信論筆削記》為底本進行重新闡述和增添而成《演奧鈔》一文，因為延俊的有些引用在傳奧的文中並無出現。（但子璿與延俊在《起信論》能否攝圓教的問題上觀點有所分歧，子璿認為《起信論》「唯終教兼於頓圓也」，而延俊承襲法藏、宗密、傳奧的思想，認為《起信論》「不開事事無礙重重無盡之義故不攝圓教」。）遺憾的是關於子璿創作《起信論筆削記》的時間也並無任何記載，但子璿的《筆削記》和《刊定記》都是在石壁傳奧和宗密的作品基礎上修訂改編的，筆者推測此兩部著作應是子璿一個時期的作品。子璿在《刊定記》自序中說：「釋氏教《金剛經》，世所由來尚矣。自秦至今凡幾百載，諷誦無卑高，感應盈簡牘，利及幽壤而達乎神明，蓋趣大之坦塗，破小之宏略也。故補處頌以為本，二論釋而有貫，諸疏互解或依或違。圭山大師，撮掇精英黜逐浮偽，命曰《纂要》。蓋取中庸，複申記略，用備傳習。石壁師，仍貫義意別為廣錄，美則美矣辭或繁長，後學多不使用。今更刊定，翦削煩亂，俾流而無滯、學而思講，庶吾道

無墜地之患也已。大宋天聖紀號之明年季冬月甲子日序云。」¹¹這說明他是在北宋天聖二年(1024)完成了《刊定記》的成書，那麼《筆削記》的成書時間應該也在 1024 年前後，因延俊《演奧鈔》是在《筆削記》完成之後的作品，所以《演奧鈔》成書時間應不早於 1024 年。

最後，大遼志福(?-1124-1143-?)的《釋摩訶衍論通玄鈔》、南宋希迪(1202-1218)的《華嚴一乘教義分齊章集成記》、日本凝然(1240-1321)的《五教章通路記》、鳳潭(1654-1738)的《起信論義記幻虎錄》、賴寶(1279-1330)的《釋摩訶衍論勘注》等文都對延俊《演奧鈔》有引用，雖然這些著作並不能幫助筆者進一步判斷延俊的精密的生存年代，但這些引文的出現，足以說明此文具有強大的生命力，一直在世間流傳。

延俊的《演奧鈔》一文應該完成於 1024（左右）至 1088（左右）年之間，那麼他的生存年代也應該是在這段時間內，雖然不能更精確地縮小範圍，但也可以大致瞭解延俊應為北宋初期（中期）人士。王頌老師指出「『二水四家』當然是宋代華嚴宗的重要人物，但是僅僅以他們的現存著作來作為研究的全部或基本資料，就不免陷入特定思想派別的框架，忽視更加生動、廣博的歷史視野。特別是，當我們開始整理方志、碑記、刊記、序跋等碑史資料是，我們就會發現，在宋代活躍的華嚴宗人物遠遠不止這麼幾位，宋代華嚴的研究還有待進一步拓展深度和廣度」¹²。筆者認為在宋朝「二水四家」之外，對宋代華嚴做出貢獻的人員名單中似乎還需要再加上延俊一人。

三、《演奧鈔》引用文的收集

延俊的著作，可見於義天目錄中的記載，僅為《起信論演奧鈔》一文。但本文並無全本存留，僅以片段式的方式為一些著作所引用。其中此文曾以全文流傳的方式流傳於宋朝、朝鮮半島以及大遼，但並未全本傳入日本，而是以被《圓宗文類》所引用的方式傳入日本，並對日本華嚴宗人產生了影響，我們不難發現這些在國內並無任何痕跡的大師的作品是以流傳在鄰國高麗和日本的方式延續其生命力，以下筆者將《演奧鈔》的引用文一一收集作簡要檢討。

首先，日本順高在其《起信論本疏聽集記》中有對《演奧鈔》的大段引用，其文如下：

1. 「起信論演奧鈔第二沙門延俊述（圓宗文類第三引之）三教義分齊者。能

¹¹ 子璿述，《金剛經纂要刊定記》，《大正藏》卷 33，第 1702 號，第 170 頁上。

¹² 王頌述，《宋代華嚴思想研究》，北京：宗教文化出版社，2008 年，第 45 頁。

詮所詮淺深頓漸之限量也……但此論不開事事無礙重重無盡之義故不攝圓教。」¹³

2.「起信論演奧鈔第二云（圓宗文類七引之）○疏一切經論等猶是惣中之別……隨何經中皆此教故。」¹⁴

3.「演奧抄云，疏惣以一心等者，是所信所解之境……若細分為四，即濫下別宗但下一重也。」¹⁵

4.「起信論演奧抄第二云（圓宗文類第七引之）六中當部等者，宗是所主所崇意……又如進士宗于文字而趣於祿位元。」¹⁶

5.「演奧抄云，疏教說等者，以言詮義義著言亡，如乘筏渡河至岸舍筏，下文雲具雲當知如來等。」¹⁷

其中 1 和 2 引用文篇幅極長，其內容有助於分析延俊的義學思想。引用 1 是以義分五教的内容，引用 2 是對五宗的解釋，延俊在其中將五宗配釋五教。

其次，湛睿《起信論義記教理鈔》對《演奧鈔》有幾處的引用，其文如下：

1.「圓宗文類卷第七（諸文宗趣類）引起信論演奧鈔第二云。宗是所主所崇意。令生正解了所立宗義也。趣是所歸所向意……必能起行進趣佛果故。」¹⁸

2.「演奧抄云。疏理事等者，合云事理。即頓于宗趣舉生滅染淨事法。顯真如無生之理。疏證信者，先宗後趣，合云信證。」¹⁹

3.「演奧鈔云。疏以真俗等者……觀即真智明瞭故成止觀行也。」²⁰

4.「演奧抄云，成信不退者，通說地前惣名信行地。」²¹

另外，大遼志福在《釋摩訶衍論通玄鈔》中有四處引用，其文如下：

¹³ 順高述，《起信論本疏聽集記》，《大日本佛教全書》卷 92，第 152-159 頁。

¹⁴ 順高述，《起信論本疏聽集記》，《大日本佛教全書》卷 92，第 143-146 頁。

¹⁵ 順高述，《起信論本疏聽集記》，《大日本佛教全書》卷 92，第 216-217 頁。

¹⁶ 順高述，《起信論本疏聽集記》，《大日本佛教全書》卷 92，第 218-219 頁。

¹⁷ 順高述，《起信論本疏聽集記》，《大日本佛教全書》卷 92，第 143-146 頁。

¹⁸ 湛睿述，《起信論義記教理鈔》，《大日本佛教全書》卷 94，第 97 頁。

¹⁹ 湛睿述，《起信論義記教理鈔》，《大日本佛教全書》卷 94，第 98 頁。

²⁰ 湛睿述，《起信論義記教理鈔》，《大日本佛教全書》卷 94，第 98 頁。

²¹ 湛睿述，《起信論義記教理鈔》，《大日本佛教全書》卷 94，第 99 頁。

1. 「又演奧鈔云，若依諸教總有五解，一藏始二教，五蘊相集曰衆，仗緣而起曰生……一事攝多事而炳然露現故。」²²
2. 「演奧鈔云一空一切空，無假無中而不空也。次生滅攝准而知之，此約二門非異，然真如下至諸法者斯據二門非一。」²³
3. 「准演奧鈔云有四句，一鈍根精進，二鈍根懈怠，三利根精進，四利根懈怠。前據初一，此據後二，故不相違。」²⁴
4. 「演奧鈔云狀異者，著妄狀真故成六道殊異，而性不異也。舍別者舍源逐派，故三乘有別而性無別，故雲唯一真故。」²⁵

南宋希迪《華嚴一乘教義分齊章集成記》中有兩處引用文，其文如下：

1. 「演奧曰，頓者揀漸為名，疾速之義，言說等如次教理行果，如諸記說。」²⁶
2. 「演奧鈔曰，始分兩名，然有二說，一云始則破相教，分則法相教……五果回心，名漸悟菩薩。」²⁷

凝然在《五教章通路記》卷十四中的引文如下：

「起信論演奧鈔曰，可有二說，一云始則破相教，分則法相教，此約說中文勢然也……終實教依所詮立名，依主釋。清涼曰，夫能權教，皆從所詮已立。」²⁸

鳳潭在《起信論義記幻虎錄》卷一中的引文如下：

「演奧抄云。疏總以一心者。是所信所解之境。若能信解必起行歸趣故。若信一味空理則忻厭都絕。若信一向法相則凡聖絕隔。斯皆不能起行修進。今信一心三義則空有無礙性相融合。但衆生迷之生死系縛。若能悟解出離有期。必能起行進趣佛果故……演奧抄雲。宗是所主所崇。意令生正解了所立宗義也。趣是所歸所向。意令依解成行有所詮入。入法華宗一乘涅槃宗佛性而各

²² 志福述，《釋摩訶衍論通玄鈔》，《卍續藏經》卷46，第775號，第120頁上。

²³ 志福述，《釋摩訶衍論通玄鈔》，《卍續藏經》卷46，第775號，第125頁上。

²⁴ 志福述，《釋摩訶衍論通玄鈔》，《卍續藏經》卷46，第775號，第159頁中。

²⁵ 志福述，《釋摩訶衍論通玄鈔》，《卍續藏經》卷46，第775號，第151頁上。

²⁶ 希迪述，《華嚴一乘教義分齊章集成記》，《卍續藏經》卷58，第999號，第406頁中。

²⁷ 希迪述，《華嚴一乘教義分齊章集成記》，《卍續藏經》卷58，第999號，第406頁下-407頁上。

²⁸ 凝然述，《五教章通路記》，《大日本佛教全書》卷9，第216頁。

有所歸。又如進士宗于文學而趣於祿位……演奧鈔雲，疏理事者，合雲事理，即順于宗趣，舉生滅染淨事法顯真如無生之理。疏證信者，先宗後趣，合雲信證。○境行相對者。演奧抄雲。疏以真俗等者。前則依教生解因事悟理。此則依解起行為入聖之階漸也。良由真諦絕相。向即妄心自息。俗諦萬差。觀即真智明瞭故成止觀行也。此依圭山解止觀行。今雲觀心行。謂能觀心即行也。○成信不退者。演奧抄雲。成信不退者。通說地前總名信行地。此依十地論及金剛般若論說解。○漸次相由者。長水雲。初由教故得義。二由義中事故顯理。三由事理為境故以成止觀行。四由止觀故入證地位。五由入證故得果。」²⁹

通過上述引文的收集與分類，有助於筆者對其義學理論進行探討。從這些引文來看，延俊很有可能具有華嚴和唯識背景。

四、延俊與華嚴宗的關係

延俊的《起信論演奧鈔（抄）》一文，為宋朝慧因沙門希迪所引用，並在遼代志福沙門《通玄鈔》中留下零光片羽，日本《教理鈔》和《聽集記》中多處對此文有片段式的引用。他的著作為各國華嚴大師所引用，是否可以認為他與華嚴存在一定的關係。關於這一點還需要更進一步的探討，通過閱讀其片段式引文，可以明確地指出延俊受澄觀、宗密影響頗深，除了多處引用澄觀《大方廣佛華嚴經疏》、澄觀《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》宗密《大方廣佛華嚴經普賢行願品別行疏鈔》、宗密《圓覺經大疏》、宗密述・子璿治定《金剛般若經疏論纂要》等內容，還直接在其作品中闡述澄觀、宗密的華嚴思想和教義。

延俊《起信論演奧抄》第二（為《圓宗文類》第三所引）的內容³⁰，是基於法藏、宗密的《起信論疏》中教義分齊改編而成的內容，此處他遵循法藏「小、始、終、頓、圓」的判教框架，完成了自己的以義分教，除了對法相教有較多篇幅的展開之外，其他內容幾乎與子璿的《刊定記》如出一轍（子璿《刊定記》是在宗密、傳奧本的基礎上重新刊定的作品）。延俊《起信論演奧抄》第二（為《圓宗文類》第七所引）的內容³¹，是在宗密《大方廣圓覺經大疏》統論佛教大小乘，宗途有五，即「隨相法執宗、真空無相宗、唯識法相宗、如來藏緣起宗、圓融具德宗」的框架內，詳細論述了自己的五宗五教觀念。可以肯定的是，已上兩處內容足以證明延俊是在華嚴內部，遵循法藏、宗密的腳步，完成了自己對佛教教派的判釋，

²⁹ 鳳潭述，《起信論義記幻虎錄》，《日本大藏經》卷 43，第 119-120 頁。

³⁰ 順高述，《起信論本疏聽集記》，《大日本佛教全書》卷 92，第 152-159 頁。

³¹ 順高述，《起信論本疏聽集記》，《大日本佛教全書》卷 92，第 143-146 頁。

不管是「小、始、終、頓、圓」的五教判釋，還是「隨相法執宗、真空無相宗、唯識法相宗、如來藏緣起宗、圓融具德宗」的五宗判釋，都是延俊對前輩思想繼承的體現。

其次，延俊還直接利用澄觀、宗密的思想來完善自己的展開性闡釋。第一，他在闡述圓教總該萬有以說一心的內容時，指出只有到了圓教才能達到究竟心性，此究竟心性具有三義，「融事相入心、令事相即心、帝網無盡心」³²，而此究竟心性的三義，應是來自宗密在《大方廣佛華嚴經普賢行願品別行疏鈔》闡述的內容，宗密指出「一切法即心自性成就，慧身不由他悟，於中有三。一融事相入故說一心，謂一切事法既全是真心而現（揀法相宗唯妄識而變也），故全心之事隨心徧一切中，全心之一切隨心入一事中，隨心回轉相入無礙。二融事相即故說一心，謂以一事即真心，故心即一切時，此一事隨心亦即一切，一切即一亦然。三帝網無盡故說一心，謂一切全是心故能含一切，所含一切亦唯心故複含一切，重重無盡皆由一一全具真心，隨心無礙故無盡也」³³，延俊贊同宗密的「融事相入心、融事相即心、帝網無盡心」三心，認為圓教所說即是華嚴理事無礙、事事無礙的法界圓融觀念，此教相即相入、帝網重重、主伴無盡。第二，延俊在討論五宗中的如來藏緣起宗時，指出如來藏教與空宗有十異，即「法義真俗異、心性二名異、性字二體異、真智真知異、有我無我異、遮詮表詮異、認名認體異、二諦三諦異、三性空有異、佛德空有異」³⁴，此十異及其解釋均來自宗密《禪源諸詮集都序》³⁵。第三，延俊在闡述一法為何重重無盡時，略明十義即「唯心現故、法無定性故、緣起相由故、法相融通故、如夢幻故、如影像故、因無限故、佛澄窮故、深定用故、神通解脫故」，此十義來自澄觀《大方廣佛華嚴經疏》³⁶，澄觀在闡述「明德所用因」時，指出正是有此十類因緣，得令諸法混融無礙。第四，延俊在闡述第五圓融具德宗與前四宗區別時，略明十義即「教門儀式異、所詮理事亦、成佛遲速異、見佛通局異、說教時分異、化境寬狹異、因果行位異、立乘多少異、利益勝劣異、流通付屬異」，此十義的內容來自澄觀《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，澄觀舉此十義「略云四異下第三結成昔義」³⁷。第五，他在最後解決宗教對應問題時，在宗密「五宗對前五教，互有寬狹，謂一宗容有多教，一教容有多宗」³⁸的基礎上，增加子璿「一經容多教、一宗具多經」³⁹的想法，並在此之外提出還有

³² 順高述，《起信論本疏聽集記》，《大日本佛教全書》卷 92，第 159 頁。

³³ 宗密述，《大方廣佛華嚴經普賢行願品別行疏鈔》，《卍續藏經》卷 5，第 229 號，第 246 頁中。

³⁴ 順高述，《起信論本疏聽集記》，《大日本佛教全書》卷 92，第 144-145 頁。

³⁵ 宗密述，《禪源諸詮集都序》，《大正藏》卷 48，第 2015 號，第 406 頁上-407 頁上。

³⁶ 澄觀述，《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》卷 35，第 1735 號，第 515 頁下-516 頁上。

³⁷ 澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》卷 36，第 1736 號，第 42 頁中。

³⁸ 宗密述，《大方廣圓覺經大疏》，《卍續藏經》卷 9，第 243 號，第 334 頁上-中。

³⁹ 子璿述，《起信論疏筆削記》，《大正藏》卷 44，第 1848 號，第 312 頁中。

一經容有多宗、一教容多經、一教融多宗⁴⁰等內容，提出了富有特色的宗、教、經的關係。

綜上所述，延俊具有華嚴學術背景已是不爭的事實，他在法藏、澄觀、宗密的教論框架內，多處引用澄觀、宗密、子璿的教義，來完善自己的五教、五宗觀點。他遵循法藏「小、始、終、頓、圓」的判教框架，完成了自己的以義分教；在宗密「隨相法執宗、真空無相宗、唯識法相宗、如來藏緣起宗、圓融具德宗」五宗的框架內，詳細論述了自己的五宗五教觀念。並在其中加入了宗密的圓教心性三義、宗密的如來藏教與空教的十異、澄觀的一法重重無盡的十個原因、澄觀的第五圓融具德宗與前四宗的十種區別、子璿「一經容多教、一宗具多經」思想。可以承認，宋朝華嚴大師，延俊應擁有一席之地。

五、延俊的唯識學背景

雖然通過上述的討論，可以明確地知道延俊是與華嚴宗有關係的人物，他為宋朝華嚴思想的傳播與發展貢獻了力量，但細細研讀其文章，不免提出疑問，延俊是否受過系統的唯識學訓練，有其相關求學背景，因為在此文中他的唯識傾向非常明顯。

首先，顯而易見地是，在闡述「小、始、終、頓、圓」五教時，相較于法藏、宗密、傳奧和子璿的一筆帶過，延俊花了較多篇幅來論述分教法相宗的教義。在討論法相宗因有不成佛故名為分時，指出《楞伽經》說有五種種性，其中五無種性謂一闡提，此一闡提有兩類，一是焚燒善根，二是憐憫一切衆生作盡衆生界願；《莊嚴論》說五性前四同上，第五無種性者也有二，一時邊調斷善者，二畢竟調無性者；《瑜伽》所說五性前四亦同上，第五調闕三乘無漏種子；《慈恩樞要》結合上述經論總說闡提有三，一斷善，二大悲，三無性，前二通斷善亦通大悲，第三無性者意同《莊嚴論》第二畢竟也同《瑜伽》無性，這一類永不成佛。《莊嚴論》第一時邊斷善者同《楞伽》焚燒善根斷善者，此二論都不說「大悲闡提」。他詳細闡釋了唯識分教中所說的不成佛者，指出因「教所被機時衆別故」，所以楞伽不說畢竟無，莊嚴論不論大悲，瑜伽唯說無性，他還認為由於《楞伽經》中不分闡提為三，所以闡提只能分為二種。接著他指出，雖然闡提斷善之後永不復生，但不能唯名闡提，因為假使因力斷善，地獄死時亦生緣力斷滅善根，地獄生時便續。他解釋道，佛為了讓人捨棄闡提心而說作闡提時決定無解脫等語，經中所說焦種比其斷善之初疾類，膏盲比喻昏迷之後信無毫末罪積迷慮。

⁴⁰ 順高述，《起信論本疏聽集記》，《大日本佛教全書》卷 92，第 146 頁。

其次，他在提出自己處理宗、教、經的關係時，指出唯識法相宗、如來藏緣起宗、圓融具德宗此三宗皆說三界唯一心，是一分唯心之義，也是唯識所宗之處⁴¹。延俊所指的唯識法相宗，識性識相皆不離心心所，心王也以識為主，所以他在最後處理宗教關係時認為因為唯識也說心，所以在一定程度上唯識與如來藏宗及圓宗可以相提並論。他在此處片面混淆了唯識所說的阿賴耶識和圓宗所指的真心，將其混為一談，認為此三宗所說均為一心，實則提高了唯識的地位，相比較宗密僅將大乘法相教至於小乘教之上的作法，延俊此舉也算是「離經叛道」了。筆者推測延俊應有一定的唯識背景，曾系統研習過唯識學說，所以在自己的著作中大篇幅解說唯始教義並試圖提高唯識的地位，也是一種可能的解釋。

北宋初期（中期）的玉溪延俊，留有《起信論演奧鈔（抄）》一文，此文為宋朝慧因沙門希迪所引用，並在遼代志福沙門《通玄鈔》中留下零光片羽，日本《教理鈔》和《聽集記》中多處對此文有片段式的引用。他的著作都為各國華嚴師所引用，且他在此文中遵循法藏「小、始、終、頓、圓」的判教框架，完成了自己的以義分教；在宗密「隨相法執宗、真空無相宗、唯識法相宗、如來藏緣起宗、圓融具德宗」五宗的框架內，詳細論述了自己的五宗五教觀念，並在其中加入了澄觀、宗密、子璿的思想來完善自己的思想。並且延俊具有一定的唯識背景，在處理宗教關係時他認為唯識宗與如來藏宗、圓宗同說三界唯心，試圖提高唯識宗的地位。綜上所述，我們可以認為宋朝除了「二水四家」之外，還有很多活躍的華嚴宗人物，延俊就是其中一個值得注目的華嚴學者。

參考文獻

（一次資料）

《大日本佛教全書》，南條文雄、高楠順次郎等主編，全 151 冊，佛書刊行會，1911-1912 年。

《大正新修大藏經》，高楠順次郎、渡邊海旭主編，全 85 冊，大正新修大藏經刊行會，1922-1933 年。

《日本大藏經》，全 100 冊，日本大藏經編纂會，1914-1921 年。鈴木學術財團增補改定版，方長堂出版，1973-1978 年。

《卍續藏經》，全 150 冊，新文豐出版社，1976 年。

子璿：《大乘起信論筆削記》，《大正藏》卷 44

子璿：《金剛經纂要刊定記》，《大正藏》卷 33

希迪：《華嚴一乘教義分齊章集成記》，《卍續藏經》卷 58

⁴¹ 順高述，《起信論本疏聽集記》，《大日本佛教全書》卷 92，第 146 頁。

志福：《釋摩訶衍論通玄鈔》，《卍續藏經》卷 46

宗密：《大方廣佛華嚴經普賢行願品別行疏鈔》，《卍續藏經》卷 5

宗密：《大方廣圓覺經大疏》，《卍續藏經》卷 9

宗密：《禪源諸詮集都序》，《大正藏》卷 48

湛睿：《起信論義記教理鈔》，《大日本佛教全書》卷 94

順高：《起信論本疏聽集記》，《大日本佛教全書》卷 92

義天：《新編諸宗教藏總錄》，《大正藏》卷 55

鳳潭：《起信論義記幻虎錄》，《日本大藏經》卷 43

劉昫等：《舊唐書》，北京：中華書局，1975 年。

澄觀：《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》卷 35

澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》卷 36

凝然：《五教章通路記》，《大日本佛教全書》卷 9

賴寶：《釋摩訶衍論勘注》，《大正藏》卷 69

（二次資料）

王頌：《宋代華嚴思想研究》，北京：宗教文化出版社，2008 年。

陳文：《玉溪老城空間形態保護研究》，昆明：雲南大學出版社，2012 年。

黃純豔點校：《高麗大覺國師文集》，蘭州：甘肅人民出版社，2007 年。