

論《大方廣佛華嚴經感應傳》的「法藏因素」與 傳播關係

國立臺灣師範大學國文系研究所 博士生
劉鐔靖

摘要

根據《大方廣佛華嚴經感應傳》題記，撰寫者為法藏門人惠英（生卒年不詳）集結成二卷本，胡幽貞認為惠英版本「浮詞蕪於祥感」乃筆削成一卷，於建中年間(780-783)成書。惠英與胡幽貞，在史料的檢索中，幾乎未留軌跡。《大方廣佛華嚴經感應傳》的影響力，似未因作者因素而於流傳歷程消逝。

歷來研究者認為《大方廣佛華嚴經感應傳》摘自《華嚴經傳記》而未關注，或聚焦其靈驗、感應的文本敘事研究。本文從文本現象探討《大方廣佛華嚴經感應傳》核心因素，論證文本流通的可能原因，或提供華嚴宗再發展之中介，亦影響後來的佛經刻本傳播之共同閱讀的傳播現象。

箇中原因或為「法藏因素」，於西夏(1038-1227)黑水城文獻，亦見「並經合刻」現象。本文將據以下論述：第一、文獻紀年落於武則天前後時期的可能意涵；第二、法藏因素作為構成核心；第三、影響及漣漪：佛經傳播與共同閱讀，將藉敦煌寫本現象及黑水城文獻論述《大方廣佛華嚴經感應傳》的後續影響。

關鍵詞：《大方廣佛華嚴經感應傳》、法藏因素、武則天、黑水城文獻、胡幽貞

一、前言

歷來靈驗記、感應傳的書寫不計其數，如學者專書探討分成三大類：《觀世音經》類靈驗記、《法華經》類靈驗記、《金剛經》類靈驗記，或為大宗。¹當時亦屬發展狀態的《華嚴經》，相關的靈驗、感應記的發展，據學者的研究成果，《華嚴經》的「靈驗記」似遲至唐代才有僧人進行集結，現存胡幽貞（生卒年不詳）筆削的《大方廣佛華嚴經感應傳》或為傳世文獻中最早《華嚴經》感應、靈驗記之集結本。²

據題記，撰寫者為賢首法藏(643-712)門人惠英（生卒年不詳）集結成二卷本，後經胡幽貞認為惠英版本「浮詞蕪於祥感」乃筆削成一卷本，³約於唐德宗(742-805)建中年間(780-783)成書。⁴不論是惠英或胡幽貞，在其他史料的檢索中，幾乎未留下更多資料。但《大方廣佛華嚴經感應傳》的影響力，似乎未因撰者、纂刪者的名氣因素而於流傳歷程消逝。

箇中原因，或是「法藏因素」。賢首法藏為華嚴三祖，其為華嚴教學之大成者，⁵並於武則天(624-705)前後時期使華嚴宗獲得很好的發展。法藏著作有《華嚴經傳記》，將《華嚴經》相關佚事進行系統整理，分為「十門」。⁶據任繼愈主編《宗教大辭典》對《華嚴經傳記》提及：「本書對研究《華嚴經》在中國的流傳史很有參考價值。」⁷《華嚴經傳記》根據新羅崔致遠(857-900)《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》的描述，或為門人慧苑(673-743?)、惠英（或慧英，生卒年不詳）完成。⁸惠英亦為《大方廣佛華嚴經感應傳》的撰寫者，諸多文獻取自《華嚴經傳記》亦不意外。

¹ 劉亞丁，《佛教靈驗記研究——以晉唐為中心》（成都：巴蜀書社，2006年）。

² 劉亞丁：「唐惠詳撰《弘贊法華傳》十卷，另有唐僧詳的《法華傳記》十卷，唐法藏的《華嚴經傳記》五卷，唐惠英的《大方廣佛華嚴經感應傳》一卷。這些經傳仿《高僧傳》體例，有譯經、義解、持誦、遺身等科。感應故事多見於持誦、遺身科。」劉亞丁，《佛教靈驗記研究——以晉唐為中心》，頁6。

³ 胡幽貞筆削後，惠英版本則亡佚。《大方廣佛華嚴經感應傳》：「此傳本花嚴疏主藏公門徒僧惠英，集為上下兩卷。今予鄙其事外浮詞蕪於祥感，乃筆削以為一卷。俾有見聞於茲祕乘，生難遭想，各勉受持。」《大方廣佛華嚴經感應傳》，CBETA, T51, no. 2074, p. 173b6-9。

⁴ 《佛祖統紀·卷41·德宗》：「二年。吐蕃遣使乞朝廷賜沙門善講佛理者，帝令良琇文素往赴說法教化。歲一更之，四明無生居士胡幽貞，修《華嚴感應傳》一卷，備載歷代弘經之迹。」《佛祖統紀》，CBETA, T49, no. 2035, p. 379a25-28。

⁵ 詳參木村清孝著，李惠英譯，〈華嚴教學之大成·法藏的傳記和著作〉，收入於《中國華嚴思想史》（臺北：東大出版社，2017年），頁111-115。

⁶ 法藏將《華嚴經傳記》分為十門，分別為：部類第一、隱顯第二、傳譯第三、支流第四、論釋第五、講解第六、諷誦第七、轉讀第八、書寫第九、雜述第十。

⁷ 詳參任繼愈主編，《宗教大辭典》（上海：上海辭書出版社，1998年），頁323。

⁸ 根據《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》：「緝華嚴傳五卷，或名纂靈記（此記未畢而逝，

據筆者製作之附錄一（筆者分為 25 項次），其中「它處異文」揭示各條目原先的可能來源（部分為筆者據王翠玲的研究成果進行的整理）⁹，發現亦有根據目前的傳世文獻來看，僅見於《大方廣佛華嚴經感應傳》的材料，如第 7、9、14、18、19 條。其中的第 7、9、19 條，亦於黑水城的刻本文獻看見文本的互文性。

《大方廣佛華嚴經感應傳》收錄的條目或也成為故事原型，影響後世對《華嚴經》感應、靈驗書寫的複製、取材之可能源頭。¹⁰雖然目前似未能在敦煌文獻找到「並經合抄」的現象，¹¹但在刻本文獻卻有此現象。這點可藉由學者提及黑水城的出土文獻作為舉例，如俄藏黑水城文獻 TK72，¹²其中錄有題目與簡短的靈驗記，¹³但經筆者查找《俄藏黑水城文獻》發現有更完整的刻本。顯見《大方廣佛華嚴經感應傳》的相關文獻與後續《華嚴經》的流通構成影響，有共同刊刻的現象。

目前針對《大方廣佛華嚴經感應傳》的研究成果，已有研究者根據「神變情節」進行探討。¹⁴歷來學者對「感應書寫」的相關視角，也多藉此進行開展，梁麗玲則是以〈《法苑珠林·敬法篇》感應緣研究〉探討弘法與各時代盛行的佛經及靈驗故事的關係，¹⁵多數學者觀察到靈驗記「虛實參雜」的歷史價值。借助學者的研

門人慧苑慧英等續之別加論贊，文極省約所益無幾。），使千古如面知祖習之無妄焉。」（括號為崔氏注）或可略知時人認為法藏並未完成《華嚴經傳記》，而是由門人慧苑(673-743?)、惠英（生卒年不詳）完成。《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》，CBETA,T50,no.2054,p.283a7-9。

⁹ 王翠玲原是針對五代時延壽(904-976)的賦作進行逐句與《華嚴經》相關感應傳的探源，王氏謹慎及成果具貢獻，筆者援引其成果進行附錄製作。詳參王翠玲，〈《華嚴感通賦》初探〉，《成大中文學報》第 19 期（2007 年 12 月），頁 125-164。

¹⁰ 如〔清〕周克復，《華嚴持驗記》於唐以前的內容多襲自《大方廣佛華嚴經感應傳》。詳參《華嚴經持驗記》，CBETA,X77,no.1534。

¹¹ 鄭阿財：「敦煌寫本此類並經流傳的靈驗故事，除了可提供當時此類鼓吹持誦專經的靈驗故事並經流傳的原貌外，同時從所鼓吹抄造經典的用心大抵與精義教理無涉，主要則是一般民眾的現實利益有關。如敦煌寫卷 P.2094《持誦金剛經靈驗功德記》等一類作品，記錄了受持、讀誦、講說《金剛經》而得到救護、復活、延壽或滅罪等神奇靈驗功德的見證十九則。」鄭阿財，《見證與宣傳——敦煌佛教靈驗記研究》（臺北：新文豐出版股份有限公司，2010 年），頁 250。

¹² 俄羅斯科學東方研究所聖彼得堡分所，中國社會科學院民族研究所，上海古籍出版社合編，《俄藏黑水城文獻》第二冊（上海：上海古籍出版社，1996 年），頁 90。

¹³ 劉亞丁：「俄 TK72 號卷子前面是《大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品》，與之相連是《華嚴經感通靈應傳記》，在《誦一偈破鐵城之極苦》、《金光孕於口中》、《紅蓮生於舌表》等題目下，收錄關於《華嚴經》的簡短靈驗記。」劉亞丁，《佛教靈驗記研究——以晉唐為中心》，頁 7。

¹⁴ 學者多聚焦於其最顯著的靈驗書寫特質進行分析，例如黏凱蒂將「神變情節」分為三類：「1.信受持頌《華嚴經》所生出之種種神變現象 2.本信其他經典，後改信《華嚴經》所產生之神變 3.不誦讀《華嚴經》所帶來的後果」，亦發現文本「虛實參雜」的歷史價值，粘氏以「餘論：感應記所衍生之研究價值」作為相關論述。詳參粘凱蒂，〈感應記和神變情節——以《大方廣佛華嚴經感應傳》為中心的討論〉，收入《魏晉南北朝時期佛教傳播活動之研究》（桃園：國立中央大學中國文學系碩士論文，2005 年），頁 145-164。

¹⁵ 梁麗玲亦針對《法苑珠林·敬法篇》的「感應」進行論述，將「佛經靈驗的內容」於「佛典傳譯」、「寫經應驗」、「誦經感應」、「佛經自身異能」四項。梁氏專文亦給予筆者思考的開端，或可從《大方廣佛華嚴經感應傳》進行對《華嚴經》的相關論述。詳參梁麗玲，〈《法苑珠林·敬法篇》感

究視角，筆者意欲從《大方廣佛華嚴經感應傳》的「法藏因素」探討，並認為此因素或與《大方廣佛華嚴經感應傳》獲得較好的流傳有關。

根據附錄，較為顯著的項目有兩點，第一：文獻材料多為武則天前後時期（筆者設定為高宗、睿宗、武后），共有 17 條（附錄第 5、6、7、8、10、11、12、13、14、15、16、17、18、19、20、22、25）。第二：感應記內容與「法藏」、「藏公」有關者，共有 10 條（第 5、8、11、12、13、14、15、16、20、21 條）。

筆者將分成以下面向論述：第一部分、文獻紀年落於武則天前後時期（高宗、睿宗、武后）的可能意涵；第二部分、法藏因素作為構成核心；藉由第一、第二部分的討論基礎，便能進行第三部分、影響及漣漪：佛經傳播與共同閱讀，筆者則將藉敦煌寫本的現象及黑水城文獻論述《大方廣佛華嚴經感應傳》的影響及漣漪。

二、文獻紀年落於武則天前後時期的可能意涵

關於《大方廣佛華嚴經感應傳》的成書年代，據前述約為唐德宗建中年間(780-783)，距離武周(690-705)已過八十年。據本文附錄整理，與武則天前後時期¹⁶（高宗、睿宗、武則天）相關條目共 17 條(5、6、7、8、10、11、12、13、14、15、16、17、18、19、20、22、25)，直接提及武則天者 7 次（第 15、18、19 條），可見武則天前後時期的相關文獻，在《大方廣佛華嚴經感應傳》的重要性。筆者以直接提及武則天的條目進行討論，根據聖曆元年（698，附錄第 15 條）之事，提及「則天」四次：

聖曆元年，則天太后，詔請于闐三藏實叉難陀，與大德十餘人，於東都佛授記寺，翻譯華嚴。僧復禮綴文，藏公筆授，沙門戰陀提婆等譯語。僧法、寶弘置波崙，惠儼、去塵等審覆證義，太史太子中舍膺福衛事參軍于師逸等，同共翻譯。則天與三藏大德等，於內遍空寺，親御法筵，製序刊定。其夜則天夢見天雨甘露，比至五更，果有微雨，香水之雨。又於內苑庭(庭)沼中，生一莖百葉蓮華，綠枝紅葩香艷超倫。蓮花有三種，一人間華有十葉，二天上華有百葉，三淨土華有千葉。今內苑生百葉者，明是天華也。則天嘉此翻譯瑞應，詔出花牒使中官，送向佛授記寺翻譯之所，舉寺僧眾，及懷洲大雲寺什法師，在悉同觀覩，敬歎希奇。至聖曆二年十月八日，譯

應緣研究》，《玄奘佛學研究》第 6 期（2007 年 1 月），頁 61-94。

¹⁶ 本文認定的「武則天前後時期」係根據本文附錄「文獻紀年」為「高宗、睿宗、武后」之相關條目。

新經訖，詔請藏公，於佛授記寺，講此新經。至華藏世界品，講堂及寺院，地皆震動，舉眾驚異，都維那惠表、僧弘置等，連狀聞奏。勅批云：昨敷演微言，弘揚祕願。初譯之日，甘露以呈祥。開講之晨，感地動而標異。斯乃如來降迹，用符九會之文。豈朕庸虛敢堂六種之震。披覽來狀，欣暢兼懷。¹⁷

聖曆元年由武則天詔請于闐僧人實叉難陀(652-710)翻譯《華嚴經》，這時的法藏為被敘述者（華嚴藏公）擔任筆授。在譯成前，有幾件瑞應之事：夢天雨甘露、降香水之雨及百葉蓮華生。將瑞應與政權連結，顯示對《華嚴經》翻譯的支持。新經譯成後，法藏講經至「世界品」時，亦有「地皆震動」。據文本的描寫，武則天皆有回應，這些「親身經歷」之事均與《華嚴經》產生極深的感應連結。從《大方廣佛華嚴經感應傳》的靈驗敘事，可知《華嚴經》為當時的政權所信仰並支持，自然成為被書寫的護持者。¹⁸

獲得政權的支持，對特定教派的發展應有一定程度的幫助。此時能否堪稱《華嚴經》的興盛時代？木村清孝認為法藏入歿後（先天元年，712）華嚴宗的勢力則逐漸衰落。¹⁹如此看來，法藏時期《華嚴經》的相關發展應是如日中天。興盛時，靈驗消息除了是對於受持者的精神鼓舞，亦呈現執政者的默許。²⁰或見如意元年（692，附錄第19條，提及兩次）之事：

洲縣知之，兼花檢覆聞奏，則天異之，詔遣二女。兼花根莖同入，發墓取花，乃見花莖透棺而出，破棺取根，根自師始舌上而生，光彩鮮艷。洲縣同見，二女京召入內，則天自手執刀落髮，并賜三衣瓶鉢等，俱配天女寺。因此便出勅天下諸寺，各度僧尼二人。²¹

敘事的前緣為如意元年「絳州二童女」，述二女隨尼師誦讀《華嚴經》志求出

¹⁷ 《大方廣佛華嚴經感應傳》，CBETA,T51,no.2074,p.176b4-25。

¹⁸ 這一段敘述後來被《佛祖統記》接受並引用：「證聖元年，太后以晉譯《華嚴》處會未備，遣使往于闐國迎實叉難陀，於東都大遍空寺與菩提流志重譯（晉譯六十卷，七處八會。新譯八十卷，七處九會）。沙門復禮綴文，法藏筆受，弘景證義，成八十卷，御製經序。譯場初啟甘露天降，內沼生蓮一莖百葉（華嚴感應傳云：人間華十餘葉，天華百葉，淨土華千葉）。」《佛祖統記》，CBETA,T49,no.2035,p.370b6-11。

¹⁹ 木村清孝：「法藏入歿的先天元年（712），是玄帝登地位之年。此時代，在宗教方面正是由華嚴走向密教的時代。因此，在其之後，法藏的弟子們的活躍場所次第變窄，華嚴宗的勢力，在全體上，亦走向衰退。」木村清孝著、李惠英譯，《中國華嚴思想史》，頁177。

²⁰ 湯用彤亦言：「武后重瑞應，初亦頗好道教，然於佛教則特為獎勵。」湯用彤，《隋唐佛教史稿》（高雄：佛光文化事業有限公司，2001年），頁29。

²¹ 《大方廣佛華嚴經感應傳》，CBETA,T51,no.2074,p.177b6-12。

家。尼師驟逝「忽然端坐而終」其墳上生「紅蓮五莖」。偶遇梵僧給予神像，二女誠心供養，神像日日成長。以神異之事作為開頭，指發心虔誠出家，並藉敘事陳述誦讀《華嚴經》舌根生花的特殊靈驗。文本將當時的執政者置入，由武則天親為二女執刀落髮，或能據此推測握有政治權力者樂見靈驗、瑞應與自身有關。²²

政權支持之外，亦需要民間信眾，易獲響應的方式便是讓靈驗與世俗期待產生連結，於「證聖年中鄧元英」（附錄第 18 條，提及一次）頗能看見實際運用。鄧元英為父疾寫《華嚴經》，免除父親災厄之餘更有瑞兆，於冬日凋枯之時母墳生花，直述與鄧氏寫經有關，武則天為此感到驚異，故立孝門表彰鄧氏。²³

上述三條(15、18、19)直接提及武則天，顯見這些與《華嚴經》相關的瑞應均與當時執政者有關。歷來重視「感應」的執政者，具重要意義。前述法藏時期為華嚴宗的興盛時代，彼時為武則天前後時期的範圍，如第 15 條所述八十《華嚴》於聖歷二年(699)譯成，武則天為之作序：

朕曩劫植因，叨承佛記，金仙降旨，《大雲》之偈先彰；玉宸披祥，《寶雨》之文後及。加以積善餘慶，俯集微躬，遂得地平天成，河清海宴。殊祥絕瑞，既日至而月書；貝葉靈文，亦時臻而歲洽。逾海越漠，獻賑之禮備焉。架險航深，重譯之辭罄矣。²⁴

序文可見《大雲經》、《寶雨經》兩部深受武則天信奉之經，湯用彤亦有提及此與武則天政權關係密切，²⁵亦可見「積善餘慶」²⁶作為歷來文人的核心理解。「殊祥絕瑞」的發生雖與譯經有關，應也是執政者潛在的期待。觀武則天八十《華嚴》序文亦與第 15 條的敘述相互呼應，《華嚴經傳記》亦留有〈聽華嚴詩并序〉紀錄，²⁷

²² 瑞應往往也與權力的合理性有關。漢代之後，魏晉南北朝的政權更替亦與感應、瑞應有著間接關係，此時亦開始與道教、佛教產生關係。如《南齊書·卷十八·志第十·祥瑞》有「異象、瑞應、瑞獸、慶雲、瑞草木、甘露、嘉禾、銅鍾等、綿繡等、白鳩等、白珠等」項目。〔梁〕蕭子顯撰，楊家駱主編，《南齊書》宋大字本，收入《中國學術類編》（臺北：鼎文書局，1980 年），頁 349-366。

²³ 《大方廣佛華嚴經感應傳》：「元英驚懼曰：『修何功德，而疾獲免？』彼人云：『急寫《大華嚴經》一部，若遲大期不遠。』……於後遂免斯厄……至其冬十一月中，於母墳所舊種寒枯之莖，忽生花葉……斯蓋寫經之感也。洲縣以之聞奏，則天嗟異，賜立孝門，降勅旌表。」《大方廣佛華嚴經感應傳》，CBETA, T51, no. 2074, p. 177a12-21。

²⁴ 《大方廣佛華嚴經·大周新譯大方廣佛華嚴經序》，CBETA, T10, no. 279, p. 1a17-23。另外標點及部分文字，則根據湯用彤校正。詳參湯用彤，《隋唐佛教史稿》，頁 29。

²⁵ 湯用彤，《隋唐佛教史稿》，頁 27-29。

²⁶ 《周易·易經·坤》：「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。」〔魏〕王弼，韓康伯注，〔唐〕孔穎達正義，《周易正義》，收入〔清〕阮元校勘，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》，（臺北：藝文印書館，2001 年，據嘉慶 20 年江西南昌學府開雕本），頁 20。

²⁷ 《華嚴經傳記·卷 3·講解下·釋智儼》：「勅以示諸僧等，大眾驚嗟，悲忻頂禮，咸稱聖德所感，實為希有瑞矣，御因製〈聽華嚴詩并序〉。」《華嚴經傳記》，CBETA, T51, no. 2073, p. 164a28-b1。

可見武則天對《華嚴經》的信奉應為歷史事實，或據學者所論，有其「政治目的」²⁸。

除了武則天，亦提及唐太宗(598-649, 附錄第25條)與孫思邈(541或581-682)的對話：

上元年中，孫思邈服流珠丹雲母粉，生一百五十歲，顏如處子。至長安說齊魏間事，明如目覩，書寫此經七百五十部。

太宗欲讀佛經問邈，何經為大？邈云：「《華嚴經》佛所尊大。」帝曰：「近玄奘三藏，譯《大般若》六百卷，何不為大？而八十卷《華嚴經》獨得大乎？」邈答云：「《華嚴》法界具一切，於一門中。可演出大千經卷，《般若經》乃是《華嚴》中一門耳。」太宗方悟，乃受持《華嚴》一乘祕教，亦名《大不思議解脫經》。²⁹

「上元年中」(674-676)為唐高宗(649-683)的年號，此時唐太宗已逝二十餘年。筆者將之視作一條，論述道教經典人物孫思邈藉服丹藥長壽，能談及「魏齊間事」。此處孫思邈作為道教的重要人物，推崇並書寫《華嚴經》，敘述中對《般若經》及《華嚴經》的理解層面，或為法藏「五教十宗」³⁰的概念。藉唐太宗與孫思邈對話，構築與佛教的密切關係，彰顯《華嚴經》與其他佛教經典及宗教的殊勝。

從本文附錄可見考校出處，或據《華嚴經傳記》所衍，對談者為高宗。不論高宗或太宗，此條均有譯經發展的謬誤，前述八十卷本《華嚴經》為實叉難陀(652-710)所譯(699年譯成)，高宗、太宗時八十卷本均未譯成，於《華嚴經傳記》亦未提及卷數。是否純為訛誤？據湯用彤指出太宗敬重玄奘法師及晚年對佛教的看法稍有改變，³¹文本或將之與《華嚴經》興趣連結，或為改動目的。

²⁸ 陳金華以武則天的「政治動機」提出另外兩種說法，或可作為補充，陳氏：「《華嚴經》的新譯也著意於將五台山作為文殊師利的道場，使其上升為整個亞洲的佛教聖地。這一複雜的計劃目的有二：一是置中國於整個佛教世界的中心；另一個則是製造武則天個人背景的神聖性；她的出生地山西文水離五台山很近，這樣便可把五台山與其出生地聯繫起來。更重要的是有證據證明武則天對《華嚴經》的興趣部分源自她促進與于闐國外交關係的努力，而這又是她綏靖其他中亞國家的政策中關鍵的一環。」陳金華，〈法藏新畫像〉，收入於《佛教與中外交流》（上海：中西書局，2016年），頁189-190。

²⁹ 《大方廣佛華嚴經感應傳》，CBETA, T51, no. 2074, p. 78a15-23。

³⁰ 《華嚴經探玄記·卷1》：「七一切皆空宗，謂大乘初教，說一切法悉皆性空，超於情表無分別故，如《般若》等皆辯。……十圓明具德宗，謂如別教一乘，主伴具足無盡自在所顯法門。」《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 116b20-27。

³¹ 或與唐太宗晚年對佛教的態度稍有改變有關。湯用彤：「近世頗有謂太宗弘贊釋教者，即歐陽永叔亦惜其牽於多愛，復立浮圖，評此為『中材庸主之常為』。但唐太宗實不以信佛見稱，如睿宗時辛替否反佛之疏及武宗毀法之詔均引太宗為法式。……綜計太宗一生，並未誠心獎挹佛法，僅於晚年或稍有改變。此或在僧人之敗德，道士如秦世英之進讒。但太宗所以抑佛者，亦更有其理由。」

《宋高僧傳》提及法藏為武則天講《華嚴經》之事，³²應能展現法藏期間，武則天對《華嚴經》具有一定程度的興趣。武則天對《華嚴經》既有理解興致，又喜瑞應。《大方廣佛華嚴經感應傳》收錄感應之事均與《華嚴經》有著密切的關係，法藏亦受武氏所敬，³³傳中所收之事多發生於武則天前後時期似也合理。惠英所撰《大方廣佛華嚴經感應傳》二卷本多收此時瑞應，後來即便經胡幽貞筆削成一卷，仍保留此現象。

三、法藏因素作為構成核心

前述提及大多材料均為武則天前後時期，應與執政者興趣有密切關係。筆者列出以下表格，或可作為開端：

與法藏有關之條目（共 10 條）	武則天時期文獻（共 17 條）
第 5、8、11、12、13、14、15、16、20、21 條	第 5、6、7、8、10、11、12、13、14、15、16、17、18、19、20、22、25 條

武則天前後時期的文獻內容包含法藏的相關條目，這時為法藏活躍的時期，兩者呈現相應的結果。法藏與武則天時期文獻構成《大方廣佛華嚴經感應傳》的核心，筆者認為「法藏因素」幾乎決定《大方廣佛華嚴經感應傳》能得流通的原因。

目前傳世文獻，僅能見胡幽貞的一卷本，惠英的二卷本已亡佚，足見胡本成為後來的傳世流通本。胡氏完成《大方廣佛華嚴經感應傳》的唐德宗建中年間 780 至 783 年，法藏已圓寂七十餘年，此時的華嚴宗發展，應今非昔比。再來則待澄觀（738-839），才有下一階段的發展，或參木村清孝所言：

後來被尊為華嚴宗第四祖的，是澄觀（738-839）。但是，他不僅非三祖法藏的門下，亦未曾受教於其弟子們。法藏和澄觀之間，若以兩者活躍的年代為中心來考慮的話，幾乎相差了一百年。³⁴

根據湯用彤整理兩點：「一曰，帝崇文治，認佛法無益於平天下。……二曰，帝自以為係李老君之後，故嘗先道後佛。……總之太宗所為，如為陣亡者立寺，為高祖、太穆皇后造福，蓋皆具有政治作用。……然最為其所敬重者，則為玄奘法師。」湯用彤，《隋唐佛教史稿》，頁 16、17-19。

³² 《宋高僧傳·卷 5·義解篇第二之二·周洛京佛授記寺法藏傳》：「藏為則天講新華嚴經，至天帝網義十重玄門海印三昧門，六相和合義門普眼境界門，此諸義章皆是華嚴總別義網，帝於此茫然未決。藏乃指鎮殿金獅子為喻，因撰義門，徑捷易解，號《金獅子章》，列十門總別之相，帝遂開悟其旨。」《宋高僧傳》，CBETA, T50, no. 2061, p. 732a22-27。

³³ 《宋高僧傳·卷 5·義解篇第二之二·周洛京佛授記寺法藏傳》：「著《般若心經疏》，為時所貴天下流行，復號康藏國師是歟。」《宋高僧傳》，CBETA, T50, no. 2061, p. 732b12-14。

³⁴ 木村清孝著、李惠英譯，《中國華嚴思想史》，頁 187。另外《佛祖歷代通載·卷 12》有述：「藏

澄觀與法藏相距百年，此間亦發生安史之亂(755-763)，澄觀實為於安史之亂後的重要人物。澄觀曾為德宗、順宗、憲宗宣講《華嚴經》，³⁵這時的華嚴宗頗見中興氣象。是以，胡幽貞在法藏圓寂七十年後，於德宗時對惠英的版本進行再一次的纂寫，或對此時的華嚴宗推波助瀾，這時也是澄觀即將興起的時候。³⁶

胡氏《大方廣佛華嚴經感應傳》的收錄內容未見與澄觀有關的靈驗書寫，或因惠英成書二卷本時，此時澄觀應尚未開始活躍，³⁷即便胡氏筆削成一卷，亦未添入澄觀的靈驗經驗。胡氏為最後筆削者，以推廣《華嚴經》為要旨，仍可見大量與法藏相關的材料以及武則天前後時期的文獻，而這些文獻大多可見於它處（詳見本文附錄），最主要的來源亦是法藏的《華嚴經傳記》。但是，部分內容為了加強靈驗性或是經過改寫加強「法藏因素」，而與原先的出處有所不同，例如附錄第 11 條：

垂拱初年，有中天竺三藏法師日照，遠將梵典來此傳譯。……時華嚴藏公在寺，因翻譯次問三藏曰：「西域頗有受持一乘獲感應否？」三藏曰：「貧道比尋師，至於南天，夜宿一寺有大德六十餘僧，皆誦《華嚴》為業，以文殊為上座。寺僧有已者，以誦得《華嚴經》者，次補其處。每以日暮來集，焚香禮懺，各誦一卷《華嚴》，以為恒准。此寺本輪伽鳥捨寶造之，緣眾僧誦《華嚴經》，其鳥遂感生天，其餘感應其多，不可備述。」³⁸

此記述日照法師與法藏之間的對話，經設計為法藏聽聞日照言，此便是強調「法藏因素」的操作，讓這些靈驗敘事設計由法藏作為聽聞者，加強《大方廣佛華嚴經感應傳》取材的可信程度。但是，內容卻與《華嚴經傳記》的版本不同。此述「鳥感生天」是指僧人誦持《華嚴經》，鳥名「本輪伽鳥」為聽聞誦經，捨寶造寺。但在《華嚴經傳記》的版本則是：

沒清涼國師澄觀宗其教，天下學者宗之。目為一念圓融具德宗，謂之賢首教。」《佛祖歷代通載》，CBETA,T49,no.2036,p.585c9-10。

³⁵ 木村清孝著、李惠英譯，《中國華嚴思想史》，頁 190。

³⁶ 雖然無法從其他史料找到胡氏的《大方廣佛華嚴經感應傳》對德宗的實際影響，但筆者認為，惠英二卷本從發行至亡佚前應仍有流傳，直至德宗時胡氏筆削成一卷本，並取代二卷本成為目前的傳世文獻。胡氏的筆削時機及最後現象，不可小覷《大方廣佛華嚴經感應傳》於此時的影響力。

³⁷ 《宋高僧傳·卷 5·唐代州五臺山清涼寺澄觀傳》：「大曆十一年」(777)暫遊五臺……時寺主賢林請講大經，并演諸論。因慨華嚴舊疏文繁義約……觀將撰疏。俄於寤寐之間見一金人，當陽挺立以手迎抱之。無何咀嚼都盡，覺即汗流自喜，吞納光明遍照之徵也。起興元元年(784)正月，貞元三年(788)十二月畢功……後常思付授，忽夜夢身化為龍，矯首于南臺，蟠尾于山北，掣攫碧落鱗鬣耀日。須臾蜿蜒化為千數小龍，騰耀青冥分散而去，蓋取象乎教法支分流布也。」《宋高僧傳》，CBETA,T50,no.2061,p.737a25-b12。

³⁸ 《大方廣佛華嚴經感應傳》，CBETA,T51,no.2074,p.175b29-c29。

日照三藏又說，嘗遊南天竺國，止一伽藍，名堀忧遮，此名雁也。見彼寺諸德，竝受持《華嚴》。因問，此伽藍何因取名於鳥。彼僧對曰：「昔有一比丘飲嗽，同俗每誦《華嚴》，以為己業。命終之後，由破戒故，生南海作一雁，身大可三丈，猶作人語，誦經不輟。時有一清信士，泛海採寶，忽值惡風飄船覆沒，唯執片版，遇止一洲，衣糧俱絕，懷憂而住。忽聞樹上有誦經聲，即便候聽，乃見一雁誦《華嚴經》，怪歎良久。遂讚言：『善誦善誦。』雁聞讚聲，即下樹語人云：『汝能為我造僧伽藍不？』答云：『我身命不濟，何能造寺？』雁曰：『汝若能作，當附貴寶送爾還鄉。』人曰：『如言甚善。』雁遂負人於背，飛至寶山。此人識寶，乃多採諸珍，同附雁背。飛空越海，送於天竺，至岸而下。雁云：『願君為我，造僧伽藍，還用我名，以題寺號。』信士既媿深恩，銜悲而別，奉其珍物，以事啟王。王乃封邑五百戶，令為造寺，由是以雁為名也。」³⁹

兩個版本或有相關性，只是此版本並沒有法藏因素，純為日照法師聽聞的靈驗記。一方面可以思考兩則敘事的不同，雖無法確認《大方廣佛華嚴經感應傳》的版本是經過惠英還是胡氏所改，但敘述主軸顯見相反。此述大雁原是破戒比丘，因曾誦《華嚴》而仍能誦《華嚴》，後有一居士借雁得救，乃為雁立寺。《大方廣佛華嚴經感應傳》所記是鳥感《華嚴》「捨寶造寺」，故以鳥為寺名；此處則為居士「受雁之恩」故以雁名為寺名，足見雖取材《華嚴經傳記》，但內容亦有變化，其中的法藏因素亦相當重要。

無獨有偶，附錄第 12 條亦可看見法藏因素：

垂拱三年四月中，華嚴藏公於大慈恩寺，講《華嚴經》。寺僧曇衍為講主散講，設無遮會。後藏公往崇福寺，巡謁大德成薦二律師。時塵律師報藏公曰：「今夏賢安坊中郭神亮檀越，身死經七日，却蘇入寺禮拜，見薄塵自云：『傾忽暴已，近蒙更生，當時有使者三人，來迫至平等王所，問罪福已。當合受罪，令付使者引送地獄，垂將欲入。忽見一僧云：『我欲救汝地獄之苦，教汝誦一行偈。』神亮驚懼，請僧救護，卑賜偈文，僧誦偈曰：『若人欲了知，三世一切佛。應當如是觀，心造諸如來。』神亮乃志心誦此偈數遍，神亮及合同受罪者數千萬人，因此皆得離苦，不入地獄。』斯皆檀越所說，當知此偈能破地獄，誠叵思議。」藏答塵曰：「此偈乃《華嚴》第四會中偈文」塵初不記是華嚴，猶未全信藏公，乃索《十行品》檢看，果是《十行》偈中最

³⁹ 《華嚴經傳記·卷4·諷誦第七》，CBETA, T51, no. 2073, p. 166b19-c7。

後偈也。塵公歎曰：「纔聞一偈，千萬人一時脫苦，況受持全部，講通深義耶。」⁴⁰

敘述中，法藏為聽聞者，講述者為薄塵（626-690 或 674-739）轉述關於神亮猝死又復生的經驗。神亮透露在將入地獄之時，有一僧人教誦一行偈語可免地獄之苦即「若人欲了知三世，一切佛應當如是，觀心造諸如來。」神亮藉此效用，不僅自身免入地獄亦使他人離苦不入地獄。法藏因素則於此處發揮，揭示偈語來源，乃出於《華嚴經》。

觀看《大方廣佛華嚴經感應傳》的可能取材來源，據《華嚴經傳記·卷3·講解下·釋智儼》所述：

近永隆年中，雍州長安縣人，廓神亮梵行清淨，因忽患暴終，諸天引至兜率天宮，禮敬彌勒。有一菩薩，語亮云：「何不受持《華嚴》？」對曰：「為無人講。」菩薩曰：「有人見講，何以言無？」亮後再蘇，具向薄塵法師，論敘其事，以此而詳。⁴¹

此述神亮因病驟逝，受使者接引禮敬彌勒。由其它菩薩問其為何不受持《華嚴經》，神亮因答「無人講」而得復生，並向薄塵轉述，再經薄塵轉述法藏，敘述僅止於此。可見《大方廣佛華嚴經感應傳》或從《華嚴經傳記》此處作為素材，不僅添筆強調《華嚴經》偈語功效，亦增加法藏的對話，使這則層層轉述的復生經驗，靈驗效果與法藏因素均得增強。

《大方廣佛華嚴經感應傳》除了加強各條目對於靈驗、感應的陳述，更加上「法藏因素」，這一點應能在當時獲得較好的傳播。或能藉由觀看《宋高僧傳·周洛京佛授記寺法藏傳》獲得旁證：

釋法藏，字賢首，姓康居人也……至天后朝傳譯首登其數，實又難陀齋華嚴梵夾至同義淨復禮譯出新經，又於義淨譯場與勝莊大儀證義。昔者燉煌杜順傳華嚴法界觀，與弟子智儼講授此晉譯之，智儼付藏。藏為則天講新《華嚴經》……蓋帝王歸信緇伍所憑之故，洎諸梵僧罷譯。帝於聖曆二年己亥十月八日，詔藏於佛授記寺講大經，至華藏世界品，講堂及寺中地皆震動，都維那僧恒景具表聞奏。勅云：「昨請敷演微言闡揚祕蹟，初譯之日夢甘露以呈祥，開講之辰感地動以標異，斯乃如來降迹，用符九會之文，

⁴⁰ 《大方廣佛華嚴經感應傳》，CBETA, T51, no. 2074, p. 175b29-c29。

⁴¹ 《華嚴經傳記》，CBETA, T51, no. 2073, p. 164a6-11。

豈朕庸虛敢當六種之震，披覽來狀欣惕于懷云」其為帝王所重實稱非虛，所以華嚴一宗付授澄觀，推藏為第三祖也。著《般若心經疏》，為時所貴天下流行，復號康藏國師是歟。⁴²

《宋高僧傳》論述法藏傳的內容，關於實叉難陀譯八十《華嚴》處，大多可見於《華嚴經傳記》（詳參本文附錄，第 15 條）。《宋高僧傳》敘述法藏講經，應運而生的感應敘述亦與《大方廣佛華嚴經感應傳》（實出自《華嚴經傳記》）相去不遠。根據《宋高僧傳》，法藏「為帝王所重實稱非虛」，亦提及華嚴一宗付授澄觀時，首要推崇法藏為三祖。關於澄觀，可參木村清孝論述：

貞元十二年(796)被賜與紫衣，同十五年被號清涼國師，元和五年(810)被授與僧統之印。總之，他的後半生是以『七帝門師』之身分，走完光輝的一生的。⁴³

澄觀的影響力自也不容小覷，亦於此時遙追三祖賢首法藏。是以《大方廣佛華嚴經感應傳》或於德宗建中年間(780-783)由胡幽貞纂刪「浮詞」後，仍保留大量彼時視作合理的靈驗、感應書寫，並重新筆述添入「法藏因素」亦合乎時機。如此，胡氏的一卷本取代原先惠英二卷本或是應其更有聚焦：武則天前後時期的文獻、法藏因素，這兩個顯著點亦有助於往後的流通與發展。

四、影響及漣漪：佛經傳播與共同閱讀

感應、靈驗記作為佛教的另一種宣傳方法，時常藉由既有的史傳添筆靈驗、感應的描述作為加強特定經典的信仰的宣傳功效，故鄭阿財認為靈驗記、感應類的書寫或能揭示民眾對特定佛教經典的接受與信奉的發展概況。⁴⁴鄭氏亦指出敦煌寫本「並經流傳的靈驗故事」在佛經的流傳經常被使用。⁴⁵可知眾經面對競爭，而

⁴² 《宋高僧傳·卷 5·義解篇第二之二·周洛京佛授記寺法藏傳》，CBETA, T50, no. 2061, p. 732a14-b14。

⁴³ 木村清孝著、李惠英譯，《中國華嚴思想史》，頁 190。

⁴⁴ 鄭阿財提供我們很好的思考開端：「中國佛教譯經的狀況，可據歷代經錄來考察；佛經的講習則可從歷代僧傳的〈誦經篇〉、〈讀誦篇〉獲得訊息。不過這些多屬於上層佛教的信仰活動，至於佛教在民間實際的發展概況及其弘揚信奉的經典與思想情形，則當從感應傳、靈驗記、功德記、冥報記等一類的作品，進行析論。」詳參鄭阿財，〈敦煌佛教靈應故事綜論〉，收入《佛學與文學——佛教文學與藝術學術研討會論文集》（臺北：法鼓文化，1998 年），頁 151。

⁴⁵ 鄭阿財：「將此類靈驗功德的見證，抄撮安置於經前以流通散布，其凸顯現實的利益……此種手法，在佛經流傳的初期經常被用來鼓吹抄寫、受持、讀誦的。」鄭阿財，《見證與宣傳——敦煌佛教靈驗記研究》，頁 250。

感應、靈驗記的內容亦可能影響信仰者的選擇，敦煌寫本即呈現結果。⁴⁶

例如在池田溫主編《中國古代寫本識語集錄》，即可看見兩條題記有提及抄寫《法華經》的祈求：

垂拱四年十一月、清信佛弟子琳（王琳）王妻、比為身染纏病、敬寫法華經一部。以此功德、資益一切含靈、俱登佛果。⁴⁷

垂拱四年十二月、清信佛子王琳妻齊氏、奉為亡女敬寫法華一部。願亡者及遍法界眾生、共成佛道。⁴⁸

垂拱四年(688)為武則天時期，這時的《法華經》顯然為信眾所寄託，對病癒的祈求及為亡者祈福。若將八十卷《華嚴經》的翻譯定義為興盛時期，以西元 699 年為座標，參考《中國古代寫本識語集錄》往後收錄的題記，均未見與《大方廣佛華嚴經》相關的寫本題記條目。唯一可見的條目命名為「933 新譯華嚴經卷一譯場列位及翻經沙門圓照願文(唐貞元十四年〔七九八〕四月)」（筆者僅節錄部分）：

貞元十一年十一月十八日，南天竺國王進奉梵夾、十二年六月五日。奉詔於長安崇福寺譯。十四年二月廿四日譯畢進上。

○賓國三藏賜紫沙門般若宣梵文……大唐貞元十四年歲在戊寅四月辛亥朔翻經沙門圓照、用恩賜物、奉為皇帝聖化無窮……伏願先師考妣上品往生、法界有情同霑斯益。手自書寫此新譯經、填續西明寺菩提院東閣一切經闕本。⁴⁹

貞元十四年(798)為唐德宗年號，根據圓照的願文，提及抄寫來源、參照本的翻譯團隊並說明此抄本目的。可見新譯《華嚴經》內容應為般若(705-806或744-835)所譯之四十卷本。這時胡幽貞筆削的《大方廣佛華嚴經感應傳》(德宗建中年間完成，780-783)業已流通近十年，卻未見並經抄寫。

⁴⁶ 劉亞丁：「從敦煌寫卷可以看出，有的靈驗記直接附在所抄的經文前後。一方面佛經給了靈驗記主題，另一方面靈驗記反過來又可以增加善男信女對佛經的崇信。如 S.364、S.1963、S.2981、S.3257、S.4155、S.4984、S.6514、P.2099、P.2203、北 1360、北 1363 等。」劉亞丁，《佛教靈驗記研究——以晉唐為中心》，頁 6-7。

⁴⁷ 池田溫條目名稱「649 妙法蓮華經卷三王琳妻題記(唐垂拱四年〔六八八〕十一月)」根據 S.791。詳參池田溫主編，《中國古代寫本識語集錄》(東京：東京大學東洋文化研究所，1990 年)，頁 235。

⁴⁸ 池田溫條目名稱「651 妙法蓮華經卷二王琳妻齊氏題記(唐垂拱四年〔六八八〕十二月)」根據 S.592。詳參池田溫主編，《中國古代寫本識語集錄》，頁 236。

⁴⁹ 詳參池田溫主編，《中國古代寫本識語集錄》，頁 319。

《大方廣佛華嚴經感應傳》是否以一卷本的方式作為主要流傳的途徑呢？雖未敢篤定，但在黑水城的文獻，卻能看見另一版本，篇幅明顯短小，題為《華嚴感通靈應傳記》。⁵⁰根據《俄藏黑水城文獻》一至五冊，可見〈大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品〉與《華嚴感通靈應傳記》的合刻本現象，筆者整理如下（後續提及相關編號文獻均不再贅引出處）：

	編號	《俄藏黑水城文獻》文獻出處	文獻位置
1	TK61	〈大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品〉，《俄藏黑水城文獻》第二冊，頁 65。	(20/21、21/21)
2	TK64	〈大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品〉，《俄藏黑水城文獻》第二冊，頁 76。	(19/20、20/20)
3	TK65	〈大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品〉，《俄藏黑水城文獻》第二冊，頁 86-87。	(19/20、20/20)
4	TK69	〈大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品〉，《俄藏黑水城文獻》第二冊，頁 90。	(6/7、7/7)
5	TK71V	〈大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品〉，《俄藏黑水城文獻》第二冊，頁 94。	
6	TK72	〈大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品〉，《俄藏黑水城文獻》第二冊，頁 106-107。	(24/26、25/26、26/26)
7	TK161	〈大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品〉，《俄藏黑水城文獻》第四冊（上海：上海古籍出版社，1997 年），頁 23。	(17/18、18/18)

上述表格提及的黑水城文獻均為刻本，根據學者援引孟列夫的說法 TK72 為「大夏天盛十三年」（1161）的雕版印刷，⁵¹TK61 則記「大夏乾祐二十年」（1189）。

上列七個編號均為般若所譯的四十卷本《華嚴經》之第四十卷。前述「沙門圓照願文」未附靈驗記，但在黑水城的文獻刻本，遂見《華嚴經》與靈驗記的合刻現象，這時與胡本《大方廣佛華嚴經感應傳》成書已隔三百六十餘年。⁵²

史金波論及「在西夏佛教中對《華嚴經》的重視，也可以推想，華嚴宗在西夏佛教中可能有較大影響。」⁵³亦可藉由西夏發展的情況思考，《大方廣佛華嚴經

⁵⁰ 黑水城文獻的刻本題：《華嚴感通靈應傳記》，2018 年版《CBETA 電子佛典》未收。另外，亦有學者對此有初步的討論，例如：張旭〈黑水城《華嚴感通靈應傳記》初探〉是針對黑水城文獻本身的探討，分為二部分探討：一、此文獻究竟是西夏人撰寫還是漢文著作；二、《華嚴感通靈應傳記》與華嚴感應記密切相關。該文對 TK61 完整錄文，可供參考。筆者則是藉此證成《大方廣佛華嚴經感應傳》對黑水城刻本文獻《華嚴感通靈應傳記》的實際影響。詳參張旭，〈黑水城《華嚴感通靈應傳記》初探〉，收入陳一標主編，《2015-2017 國際青年華嚴學者論壇論文合集》（臺北：華嚴蓮社，2018 年），頁 K1-K12。

⁵¹ 劉亞丁援引孟列夫原文出處：孟列夫，《哈拉—浩特出土漢文文獻敘錄》（莫斯科：莫斯科科學出版社，1984 年），頁 177-178。詳參劉亞丁，《佛教靈驗記研究——以晉唐為中心》，頁 7。

⁵² 但這樣合刻的現象並非絕對，例如：TK142〈大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品〉與〈四分律七佛略說戒偈〉、〈大乘起信論立義分〉並「施印題記」合刻。

⁵³ 史金波於《西夏佛教史略》第七章論及「佛教宗派的影響：華嚴宗」有其推論，或可參考。史

感應傳》的實際流通，雖未在敦煌寫本留下「並經抄寫」的軌跡，卻可見於西夏的「並經合刻」的現象。

前述黑水城文獻的《華嚴感通靈應傳記》體例大幅縮減，如傳統經傳注疏的方式呈現，大標下以雙行小字詳述。筆者根據較為完整的 TK61（附於本文附錄二）進行各大標的整理如下：

項目	《華嚴感通靈應傳記》大標	部分內容應出自《大方廣佛華嚴經感應傳》
1	尔乃十種受持	
2	誦一偈破鐵城之極苦	垂拱三年……（附錄第 12 條）
3	天帝請講	垂拱三年……（附錄第 13 條）
4	觀奧旨知思議難窮	龍樹祖師……（附錄第 24 條）
5	乍聽靈文弘小典而何及	西域無著菩薩弟天親……（附錄第 1 條）
6	上聖同推下類難知	一切聲聞緣覺不聞此經……（或據尾題）
7	以少方便功越僧祇	猶為假名菩薩……（或據尾題）
8	但聞其名不墮脩羅之四趣	傳云聞大方廣佛華嚴經題七字者 （或據附錄第 12 條）
9	法界圓宗真如勝樣	
10	昇天而能退強敵	聖歷年中……（附錄第 16 條）
11	修禪習慧真通九會之中	慶顯年中……（附錄第 7 條）
12	此典幽玄不可妄傳	
13	水洗持華嚴人之手諸類承著命盡生天	總章元年……（附錄第 8 條）
14	非大非小塵塵諦了	
15	金光孕於口中	上元年中……（附錄第 9 條）
16	紅蓮生於舌表	如意元年……（附錄第 19 條）

黑水城文獻的《華嚴感通靈應傳記》應多襲自胡氏一卷本的《大方廣佛華嚴經感應傳》。原因在於這些條目的開頭大多錄有「年號」並與胡氏《大方廣佛華嚴經感應傳》相符。根據內容比觀，亦據胡本進行刪減。

從時間歸屬於西夏時期(1038-1227)的黑水城文獻 TK61 的屬名「大夏乾祐二十年歲次己酉三月十五日正宮皇后羅氏謹施」(1189)可判斷應為西夏所刻之漢文刻本。刻本的形制，更利於印刷與流通，或可據此「並經合刻」的版本，證明彼時佛教的流通、多元與興盛。⁵⁴

金波，《西夏佛教史略》（臺北：臺灣商務印書館，1995 年），頁 137-138。

⁵⁴ 史金波：「《涼州重修護國寺感通塔碑銘》漢文部份指出：『佛之去世，歲月浸遠，其教散漫，宗

思考「並經合刻」的現象，確實有摘錄並縮小篇幅需求。觀之摘錄的條目亦見揀擇，符合本文第一部分的討論「文獻紀年落於武則天前後時期」的現象。但至於第二部分「法藏因素」，以重疊條目（第 12、13 條）為觀察，則刪減成刻本需要的篇幅，並消去原先胡氏《大方廣佛華嚴經感應傳》的「法藏因素」。這時，法藏因素是否仍有保留的必要？雖為當時成書的重要元素之一，令其可保存流傳至此，並為黑水城文獻《華嚴感通靈應傳記》取材。但「法藏因素」顯然已消融至「武則天前後時期」的年號系統之中，黑水城文獻《華嚴感通靈應傳記》僅剩下強調靈驗、感應的功效以及對《華嚴經》的推崇。

黑水城文獻「並經合刻」的現象，不僅展現感應、靈驗記自身的影響之外，亦因其附於佛經前後，而被視為共同閱讀。這樣的現象，在寫本文化中取決於抄錄者，例如敦煌文獻的抄寫多信崇「十種受持」的功德；⁵⁵在刻本文化的思考層面則有另一種意義，刻本文化的本質是流通，在制式的樣板大量複製，取得刻本的閱讀受眾則會據取得的刻本而接受「並經合刻」的共同閱讀，⁵⁶並藉由附上的「神聖經驗」⁵⁷使信仰者信心加強。此間復返，促使「十種受持」的正循環。

五、結論

雖然法藏的門人惠英為二卷本《大方廣佛華嚴經感應傳》最初的編撰者，但經胡幽貞筆削的一卷本《大方廣佛華嚴經感應傳》取代原先的版本，成為傳世文獻。筆者根據現存的版本進行整理，雖然多數文獻實根據法藏的《華嚴經傳記》，

尚各異。然奉之者無不尊重贊嘆。」從中或可以看出西夏境內有佛教多種宗派的影響，而西夏王朝對不同的宗派都是加以提倡的。」史金波，《西夏佛教史略》，頁 137。

⁵⁵ 「十種受持」或可參 TK61 提及：「經云十種者：一受持、二讀、三誦、四解說、五書寫、六施他、七聽聞、八正開演、九思惟、十修習」

⁵⁶ 筆者的思維來自張湧泉對寫本文獻、刻本文獻的概述：「古代文獻主要可分為寫本文獻、刻本文獻兩大類……宋以後刻本文獻成為傳世文獻的主體。古書一經刊刻，隨即化身千百，即促進了書籍的普及，也使古書的內容逐漸被定型化。而寫本文獻出於一個個單獨的個體，許多文獻本來就是為了自用的，作者本沒有刊布的思想準備，即便是那些前人傳下來的古書，人們在傳抄過程中，也往往會根據自己的理解增省改易……都會帶上時代和抄寫者個人的烙印。」張湧泉，〈敦煌文獻的寫本特徵〉，《敦煌學報刊》2010 年第 1 期，頁 1。

⁵⁷ 施志諺於〈六朝佛教靈驗記之宗教文學特質探論〉一文對「神聖經驗」有所說明：「『神聖經驗』乃指宗教信仰的過程中，信仰者與其信仰對象間產生的神聖體驗，也就是對『聖顯』（hierophany）的感應。當神聖以凡俗事物為媒介，向我們展示他超越自然經驗的神聖能力時，對於非信仰者而言，可能只有『靈異』、『怪異』的感受，缺乏神聖的直感過程；所以我們稱之為『神聖經驗』，強調我們將站在信仰者的立場去理解這個現象。」施氏多據魯道夫·奧托（Rudolf Otto）著，成窮、周邦憲譯，《論神聖》（成都：四川人民出版社，1995 年）作為思考的源頭。詳參施志諺，〈六朝佛教靈驗記之宗教文學特質探論〉，《國立中正大學中國文學研究所研究生論文集刊》第 10 期（2008 年 5 月），頁 2。

但其擇取關於「武則天前後時期」的條目以及呈現的「法藏」因素，或許是一卷本《大方廣佛華嚴經感應傳》於彼時獲得保存的根本原因。

第二節「文獻紀年落於武則天前後時期的可能意涵」揭示這些瑞應與執政者的關係。獲得執政者的信仰，賢首法藏時期也在後代的描述中，將華嚴宗引領至興盛時代。

第三節「法藏因素作為構成核心」根據第二節的成果再深入分析，這些落點於「武則天前後時期」的條目，多經過潤筆與修飾，加強靈驗性或是經過改寫增強「法藏因素」。筆者認為箇中原因在於胡氏筆削成一卷本的時機點為唐德宗時期，此時距離法藏逝世已逾七十年，期間華嚴宗或許興盛不再。此時重新筆削一卷本的《大方廣佛華嚴經感應傳》提供《華嚴經》相關的靈驗、感應敘事，強調興盛時期的法藏作為關鍵要素，應有助於傳播與流通。待四祖澄觀推崇法藏為三祖，或合於時機，澄觀亦受到執政者重視，此時華嚴宗隨著澄觀的興起亦有新的開展。

第四節「影響及漣漪：佛經傳播與共同閱讀」歷來研究者均以敦煌寫本文獻的「並經合抄」現象論及靈驗、感應書寫對佛經傳播的效應。雖然《大方廣佛華嚴經感應傳》於敦煌寫本文獻尚未發現合抄現象，但筆者以西夏黑水城「並經合刻」的刻本文獻為佐證，論述《大方廣佛華嚴經感應傳》的影響，並引起漣漪成為刻本另立的《華嚴感通靈應傳記》取材的範本。法藏因素雖於黑水城文獻的刻本去除，卻也曾是建構《大方廣佛華嚴經感應傳》通過時光淘洗的重要因素，遂融於武則天的年號系統。黑水城文獻中「並經合刻」的現象，則展現大量印刷、流通目的，或可遙指《大方廣佛華嚴經感應傳》對佛經傳播與共同閱讀的實際影響。

《大方廣佛華嚴經感應傳》擇取「武則天前後時期」材料與增強「法藏因素」或為歷久未衰的核心要素。使其不僅成為三百六十餘年後的西夏黑水城刻本文獻《華嚴感通靈應傳記》的底本，亦提供清代周克復《華嚴持驗紀》論述唐代以前靈驗、感應相關文獻的重要根據。

附錄一：《大方廣佛華嚴經感應傳》相關整理

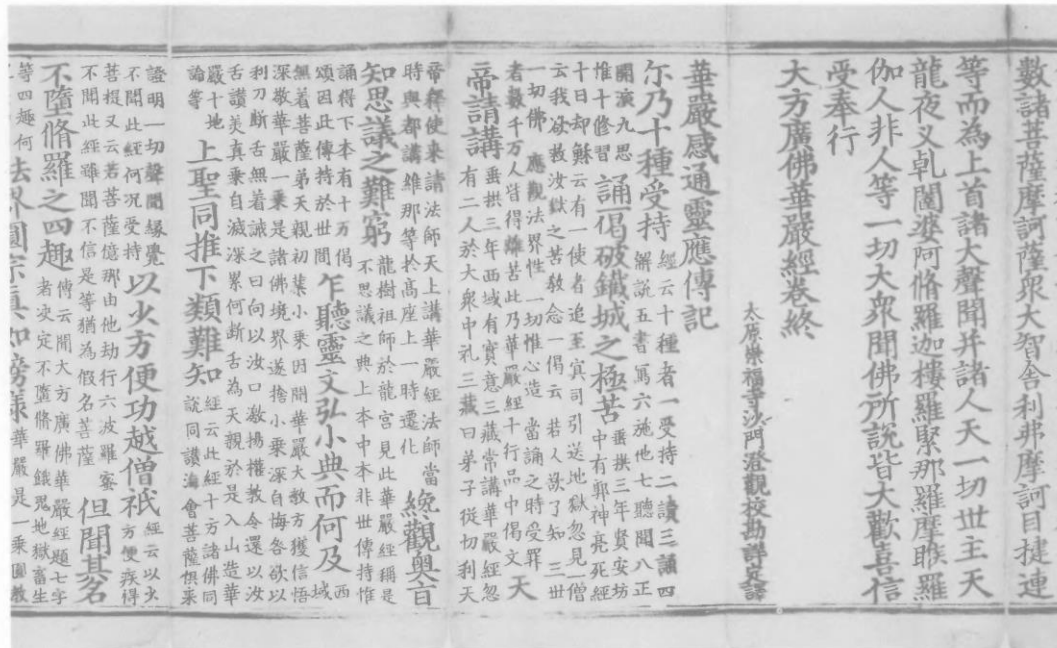
條目	提及明確紀年	文獻紀年	提及相關人名	它處異文 ⁵⁸
首題				
1			無著菩薩弟天親	《婆藪槃豆法師傳》，No.2049 陳·真諦譯，《T50》頁 190 下-191 上。 王翠玲補充：「胡氏為凸顯《華嚴經》之殊勝，所言乃與原文旨趣略有不同。」(頁 149)
2	魏朝		靈辨	No.1733 法藏述《華嚴經探玄記》卷 1，《T35》頁 122 下。
3	東晉		支法領、佛駄跋陀羅、惠業、惠嚴、惠觀、孟顓、猪叔度、宋主(劉裕)、鳩摩羅什、秦主姚興、謝靈運、費長房、寶雲	1.法藏集《華嚴經傳記》卷 1，《T51》頁 154 下。
	義熙十四年	418		2.No.1733 法藏述《華嚴經探玄記》卷 1，《T35》頁 122 下。
	元熙二年	420		3.No.1734 法藏撰《華嚴經文義綱目》，《T35》頁 493 中。
	太宗永初二年	421		(另有胡幽貞補充論述)
4	北齊		惠炬、善財童子	法藏集《華嚴經傳記》卷 2〈釋智炬〉，《T51》頁 158 下-159 上。 (此版本記「普賢菩薩」)
5	大唐永徽(徽)年中	650-655 (高宗)	樊玄智、華嚴藏公	《華嚴經傳記》卷 4〈樊玄智〉CBETA,T51,no.2073,p.166c8-23。
6	永徽年中	650-655 (高宗)	道祥、惠悟	法藏集《華嚴經傳記》卷 4，《T51》頁 165 下。(此版本記「釋慧悟」)
7	顯慶年中	656-661 (高宗)	尼師	
8	總章元年	668 (高宗)	梵僧、華嚴藏公	「西域傳記」一段可見於法藏集《華嚴經傳記》卷 4，《T51》頁 169 下-170 上。
9	上元年中	760-761 (肅宗)	律師、僧	
10	儀鳳年中	676-679 (高宗)	西域二梵僧、尼師	《華嚴經傳記》卷 4〈釋曇義〉。CBETA,T51,no.2073,p.166a16-b9。

⁵⁸ 王翠玲，〈《華嚴感通賦》初探〉，頁 125-164。來源引自 CBETA 及括號內文字均為筆者註記。

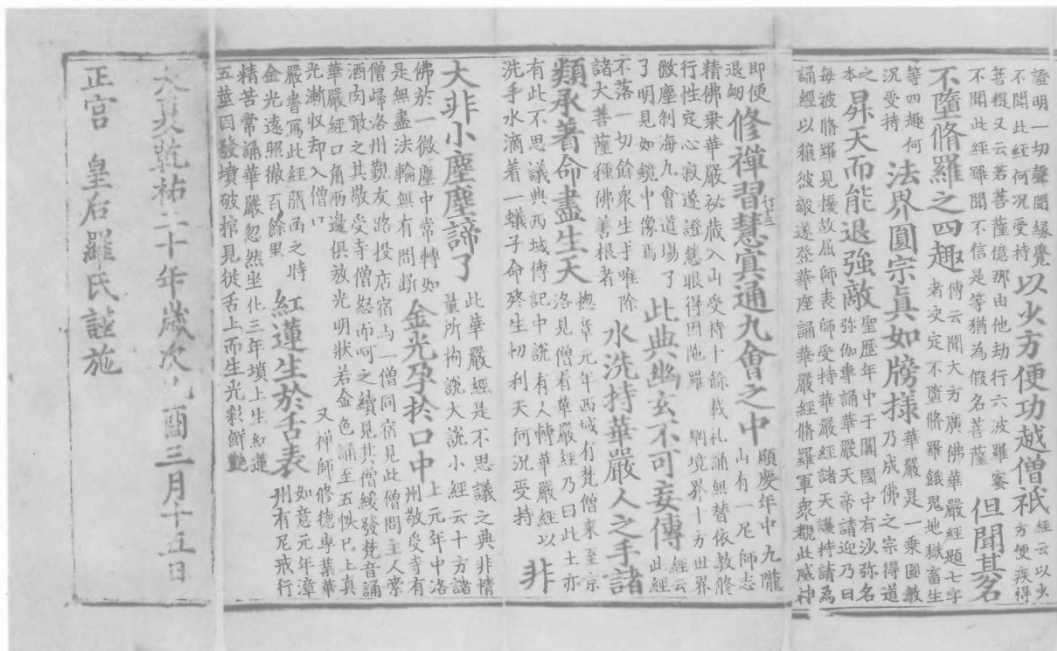
條目	提及明確紀年	文獻紀年	提及相關人名	它處異文 ⁵⁸
11	垂拱初年	685 (唐睿宗／武后)	日照、唐高宗、僧道成、薄塵、圓測、思玄、惠智、華嚴藏公	《華嚴經傳記》卷 4〈日照三藏〉。 「止一伽藍，名堀忧遮，此名雁也。見彼寺諸德，竝受持華嚴，因問，此伽藍何因取名於鳥？」 引自 CBETA,T51,no.2073,p.166b19-21。 (此為雁感之事，應是胡本所示「鳥遂感生天」但論述稍有不同)
12	垂拱三年四月中	687 (唐睿宗／武后)	華嚴藏公、曇衍、薄塵、神亮	《華嚴經傳記》卷 3〈釋智儼〉僅提及「神亮」：「廓神亮梵行清淨，因忽患暴終。諸天引至兜率天宮，禮敬彌勒，有一菩薩，語亮云：何不受持華嚴？」引自 CBETA,T51,no.2073,p.164a7-9。
				(胡本敘事稍有內容不同)
13	垂拱三年	687 (唐睿宗／武后)	惠英、藏公、慈恩弘志法師、楚國寺光法師、寶意	《華嚴經傳記》卷 2〈勒那摩提〉(寶意)。 CBETA,T51,no.2073,p.158c13-26
14	天授元年	690 (武后)	華嚴藏公、道士	
15	聖曆元年	698	武則天、實叉難陀、華嚴藏公、戰陀提婆、僧法、寶弘、惠儼、去塵、于師逸	略可見於《華嚴經傳記》卷 1〈實叉難陀〉。 CBETA,T51,no.2073,p.155a10。
	聖曆二年	699	藏公、都維那惠表、僧弘置、武則天	
16	聖曆年中	698-700 (武后)	實叉難陀、華嚴藏公、彌伽薄	法藏集《華嚴經傳記》卷 4，《T51》頁 166 下-167 上。
				(胡氏版本增加情節，指出彌伽薄拒絕天眾給予的長生謝禮)
17	聖曆年中	698-700 (武后)	實叉難陀	1.法藏集《華嚴經傳記》卷 4，《T51》頁 170 上。 2.遼僧非濁集《三寶感應要略錄》卷之中，《T51》頁 837 下。
				(法藏的版本為文明元年，西元 684 年，且敘述者為日照(地婆訶羅，612-687))
18	證聖年中	695 (武后)	鄧元英(元爽)、武則	

條目	提及明確紀年	文獻紀年	提及相關人名	它處異文 ⁵⁸
			天	
19	如意元年	692（武后）	二童女、師姑、梵僧、武則天	
20	大足年中	701（武后）	弘寶、花嚴藏公	法藏集《華嚴經傳記》卷 4，《T51》頁 170 上-中。
21			惠招法師（惠祐）、華嚴藏公、惠諒、惠雲、玄觀、如琮	清涼澄觀《華嚴經隨疏演義鈔》卷 15，《T36》頁 115 上。（慧祐）
				（胡本指傳此聞者為法藏）
22	永徽年中	650-655（高宗）	修德	《華嚴經傳記》卷 5〈釋修德〉。 CBETA,T51,no.2073,p.171b4-23
23	齊太和年中	（467-499）以劉謙之的生平推估	王子燒身、劉謙之	1.法藏集《華嚴經傳記》卷 1，《T51》頁 156 下。 2.隋・侯君素《旌異記》（參見：唐・釋道宣《續高僧傳》卷 28，《T50》頁 686。）
24	唐建中 （780-783） 癸亥紀	應為 783（德宗）	海雲比丘、龍樹祖師	部分襲自：《華嚴經傳記》卷 1〈部類第一〉。 CBETA,T51,no.2073,p.153a25-b4
				（胡幽貞補充論述）
25	上元年中	674-676（高宗）	孫思邈、唐太宗	《華嚴經傳記》卷 5〈孫思邈〉。 CBETA,T51,no.2073,p.171b24-c19
				（《華嚴經傳記》記為高宗）
尾題				

附錄二：《俄藏黑水城文獻》TK61⁵⁹



俄 TK61 大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品 (21-20)



俄 TK61 大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品 (21-21)

⁵⁹ 俄羅斯科學東方研究所聖彼得堡分所，中國社會科學院民族研究所，上海古籍出版社合編，《俄藏黑水城文獻》第二冊（上海：上海古籍出版社，1996年），頁65。

參考文獻

（一）佛教文獻

本文採用「中華電子佛典協會」(Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱 CBETA) 文獻如下：

- 《華嚴經探玄記》，CBETA,T35,no.1733。
《佛祖統紀》，CBETA,T49,no.2035。
《佛祖歷代通載》，CBETA,T49,no.2036。
《宋高僧傳》，CBETA,T50,no.2061。
《華嚴經傳記》，CBETA,T51,no.2073。
《大方廣佛華嚴經感應傳》，CBETA,T51,no.2074。
《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》，CBETA,T50,no.2054。
《華嚴經持驗記》，CBETA,X77,no.1534。

（二）專書、論文

- 〔魏〕王弼，韓康伯注，〔唐〕孔穎達正義，《周易正義》，收入〔清〕阮元校勘，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，2001 年，據嘉慶 20 年江西南昌學府開雕本。
- 〔梁〕蕭子顯撰，楊家駱主編，《南齊書》宋大字本，收入《中國學術類編》，臺北：鼎文書局，1980 年，頁 349-366。
- 木村清孝著，李惠英譯，《中國華嚴思想史》，臺北：東大出版社，2017 年。
- 王翠玲，〈〈華嚴感通賦〉初探〉，《成大中文學報》第 19 期，2007 年，頁 125-164。
- 史金波，《西夏佛教史略》，臺北：臺灣商務印書館，1995 年。
- 任繼愈主編，《宗教大辭典》，上海：上海辭書出版社，1998 年。
- 池田溫主編，《中國古代寫本識語集錄》，東京：東京大學東洋文化研究所，1990 年。
- 孟列夫，《哈拉—浩特出土漢文文獻敘錄》，莫斯科：莫斯科科學出版社，1984 年。
- 俄羅斯科學東方研究所聖彼得堡分所，中國社會科學院民族研究所，上海古籍出版社合編，《俄藏黑水城文獻》第二冊，上海：上海古籍出版社，1996 年。
- 俄羅斯科學東方研究所聖彼得堡分所，中國社會科學院民族研究所，上海古籍出版社合編，《俄藏黑水城文獻》第四冊，上海：上海古籍出版社，1997 年。
- 施志諺，〈六朝佛教靈驗記之宗教文學特質探論〉，《國立中正大學中國文學研究所研究生論文集刊》第 10 期，2008 年，頁 1-26。
- 張湧泉，〈敦煌文獻的寫本特徵〉，《敦煌學報刊》2010 年第 1 期，頁 1-10。
- 張旭，〈黑水城《華嚴感通靈應傳記》初探〉，收入陳一標主編，《2015-2017 國際

- 青年華嚴學者論壇論文合集》，臺北：華嚴蓮社，2018年，頁 K1-K12。
- 陳金華，〈法藏新畫像〉，收入於《佛教與中外交流》，上海：中西書局，2016年，頁 182-202。
- 梁麗玲，〈《法苑珠林·敬法篇》感應緣研究〉，《玄奘佛學研究》第 6 期，2007 年，頁 61-94。
- 粘凱蒂，〈感應記和神變情節——以《大方廣佛華嚴經感應傳》為中心的討論〉，收入《魏晉南北朝時期佛教傳播活動之研究》，桃園：國立中央大學中國文學系碩士論文，2005 年，頁 145-164。
- 湯用彤，《隋唐佛教史稿》，高雄：佛光文化事業有限公司，2001 年。
- 劉亞丁，《佛教靈驗記研究——以晉唐為中心》，成都：巴蜀書社，2006 年。
- 鄭阿財，〈敦煌佛教靈應故事綜論〉，收入《佛學與文學——佛教文學與藝術學術研討會論文集》，臺北：法鼓文化，1998 年，頁 121-152。
- 鄭阿財，《見證與宣傳——敦煌佛教靈驗記研究》，臺北：新文豐出版股份有限公司，2010 年。
- 魯道夫·奧托（Rudolf Otto）著，成窮、周邦憲譯，《論神聖》，成都：四川人民出版社，1995 年。

