

論北宋楊傑對華嚴思想的接受

國立屏東大學中國語文學系 副教授
黃惠菁

摘 要

宋代文士與叢林關係向來密切，或結交僧友，或施捨佛門，或抄經刊布，或研析經論，或以禪入詩，或為寺院題記，或為法師作塔銘，許多文士普遍接受佛教思想的洗滌，廣為吸收各法門思想，自許為居士，而對佛教貢獻良多。宋代佛教信仰風氣日盛，除了得利於政局與社會經濟相對穩定外，主要也是建立在僧侶的積極推動與士大夫躬身實踐的基礎上。楊傑可謂是北宋佛教信仰重要的推手，他雖未以「居士」自稱，但卻是北宋佛教居士的領導人物。《宋史》楊傑本傳僅記述他在禮樂上的成就，對其佛學與文學的表現，卻隻字未提。然因信仰之故，楊傑素與僧侶交遊頻繁，曾繪畫丈六的阿彌陀佛像，隨身攜帶以觀想憶念。而其平生著述的文章，亦多指引歸向極樂淨土。除心向西方外，楊傑亦修習華嚴教義，對華嚴教論略有會心。在京師期間，更與覺嚴寺華嚴講主有誠法師往來頻繁。洵因其為北宋重臣，又是虔誠的佛教徒，故不論在政界或教界乃至文學藝術領域，均具影響力，信乃當代指標性人物。緣此，本文乃以楊傑為題，透過宋代史傳、方志、佛教經論及作家詩文的整理及研究，藉以了解華嚴思想對宋代士大夫的影響，冀能掌握時人接觸華嚴的管道，以及個人對華嚴思想的理解與悟入。

關鍵詞：楊傑、華嚴、有誠、義天、淨源、本嵩

一、前言

《華嚴經》向有眾經之王的美譽，是一部描繪、闡揚佛的境界的大乘經典。而以《華嚴經》作為宗經的華嚴宗，正是據此大乘經典建構了四法界、十玄無礙、六相圓融等思想體系。它以法界緣起作為主要教義，以四法界、六相、十玄等思想闡釋法界緣起的意義；透過對理事關係和事事關係論證，闡明「理事無礙」、「事事無礙」即為華嚴理想境界，反映「現象圓融」的最高境界之美。

誠然如此，《華嚴經》對中國士大夫立身處世有很大的啟發，特別受到宋代居士的青睞。¹以廣為接觸佛經的蘇軾為例，取覽其詩歌，更可發現其對華嚴法界思想的喜愛與信仰。²他對《華嚴經》參究頗深，不論援義發明，或取其典故，信手拈來，俱為深刻。雖然宋代佛教發展以禪宗最為興盛，並與各宗各派相互融攝，但居士對華嚴的接受，顯然仍具有普遍性的意義。

¹ 如王安石除著《維摩詰經註》三卷，《楞嚴經解》十卷外，又著《華嚴經解》。見（宋）蘇軾撰：〈跋王氏華嚴經解〉，（宋）蘇軾撰、孔凡禮點校：《蘇軾文集》（北京：中華書局，1986年3月）卷66，頁2060；蔣之奇亦撰《華嚴經解》三十篇。見（宋）釋曉瑩集：《羅湖野錄》卷下：「樞密蔣公穎叔。與圓通秀禪師為方外友。公平日雖究心宗。亦泥于教乘。因撰華嚴經解三十篇。頗負其知見。」《卍新纂續藏經》，X83，No.1577，頁394a；另傳聞歐陽修晚年亦從投子修顯禪師讀《華嚴經》，觀看《華嚴》，未終而逝。見（明）朱時恩輯：《居士分燈錄》卷下（歐陽修）：「穎州因穎守極，道修顯禪師德業。……借華嚴經，讀至八卷乃安坐而逝。」《卍新纂續藏經》，X86，No.1607，頁594b；而周敦頤亦曾與常總禪師討論華嚴理法界、事法界。見（明）朱時恩輯：《居士分燈錄》卷下（周敦頤）：「又嘗與總論性及理法界、事法界。至於理事交徹，冷然獨會。」《卍新纂續藏經》，X86，No.1607，頁600b；程顥亦曾觀《華嚴合論》。見（明）朱時恩輯：《居士分燈錄》卷下（程顥）：「嘗曰：佛說光明變現，初莫測其旨。近看華嚴合論，却說得分曉。」《卍新纂續藏經》，X86，No.1607，頁600b；楊傑嘗作〈華嚴一乘分齊章義苑疏跋〉及〈義苑後序〉；陳瓘早年留心內典，特愛《華嚴經》，號華嚴居士。見（明）朱時恩輯：《居士分燈錄》卷下（陳瓘）：「陳瓘，字瑩中，號了翁，又號華嚴居士。」《卍新纂續藏經》，X86，No.1607，頁601b；護法宰相張商英更與克勤禪師劇談《華嚴》旨要。見（宋）釋曉瑩集：《羅湖野錄》卷上：「時張無盡公寓荊南，以道學自居，少見推許。圓悟艤舟謁之，劇談華嚴旨要曰：華嚴現量境界，理事全真。」《卍新纂續藏經》，X83，No.1577，頁377c；陳師道亦曾因佈施寺院而買《華嚴經》一部。見（宋）陳師道所撰〈華嚴證明疏〉：「弟子陳師道與妻郭悟同心共施，因慧嚴大師宗永買《大方廣佛華嚴經》一部八十一策并櫃二隻。」見《後山集》卷17，《欽定四庫全書》本，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=6299&page=36>；吳則禮〈閑居〉詩則稱：「大部《華嚴經》，字字要飽觀。」見（宋）吳則禮撰：《北湖集》卷1，（宋人集乙編），「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=82621&page=74>；李綱更傳聞精通《易》與《華嚴》二經等等。見（清）彭際清述：《居士傳》卷29（李伯紀傳）：「則發憤求出世法。研佛書。聞伯紀通易、華嚴二經。」《卍新纂續藏經》，X88，No.1646，頁235b。

² 以上參見周裕鍇撰：《文字禪與宋代詩學》「第二章「文字禪」的闡釋學語境：宋代士大夫的禪悅傾向」「第一節參禪學佛與文化整合」（上海：復旦大學出版社，2017年10月）。

二、北宋居士佛教與華嚴思想發展概況

自佛教傳入東漢後，奠基於魏、晉，至唐、宋而愈盛，而其於不同歷史階段，則有不同特點。由於北宋政府大多維護佛教，朝臣、文士亦予以支持與贊助，加以緇褐論述傳道，不遺餘力，卒使北宋尚佛風氣日熾，佛徒日眾，佛寺日增，高僧大德不計其數。正因為這股風氣所熾，佛教對宋代社會的影響，輒比前代更為深刻與寬廣，其中奉佛的士大夫亦較前朝為多，以居士為名者，³亦頗為普遍。清人彭際清所編的《居士傳》，含專傳、合傳及附傳，一共收錄 312 人，其中宋代計有 83 位，超出唐代甚多。⁴這些官僚士大夫卒成為北宋居士佛教的主體核心，對於宋代居士文化的發展有深遠的影響。

北宋士大夫、居士接近佛教，傳播佛教，除了政治的促因外，⁵也與當時藝文界與僧人交遊互動頻繁有關。文士與禪僧交遊，或詩文相酬，或道藝交流，或論辨心性，或體證禪悟。⁶

³ 根據《維摩詰經》中提及「居士」身份：「憶念我昔入毘耶離大城，於里巷中為諸居士說法。時維摩詰來謂我言：『唯，大目連！為白衣居士說法，不當如仁者所說。』」可知其所指本是一般在家學佛的平民百姓。見（姚秦）三藏鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經·弟子品第三》，《大正新脩大藏經》，T14，No.0475，頁 540a。（東晉）慧遠亦嘗解釋，認為「居士有二」：「一廣積資財，居財之士，名為居士；二在家修道，居家道士，名為居士。」見（隋）沙門慧遠撰：《維摩義記》卷 1，《大正新脩大藏經》，T38，No.1776，頁 441b。其後智顗亦言：「居士者，多積賄貨，居業豐盈，以此為名也。」（隋）天台智者大師說、弟子灌頂記：《觀音義疏》卷上，《大正新脩大藏經》，T34，No.1728，頁 934c。由上可知，廣義而言，居士泛指在家修道的佛教徒；狹義上，則指在家信徒中，較具經濟基礎或社會地位的人，因為他們具有影響力，通指官僚士大夫等上層階級。本文所指，正是這些士大夫居士。

⁴（清）彭際清述：《居士傳》，見《叢書新纂續藏經》，X88，No.1846，頁 182b-182c。《居士傳》卷 20 至 34 乃所收宋代居士，共 83 位。而同書唐人僅三十多位。

⁵ 宋代文士在全面投入政治的參與後，其中精神的壓力、心理的苦悶，無法從傳統的儒家思想中得到平衡，而佛教的心性思辨、修行止觀的特色，一新士大夫耳目，因此向其靠攏，可謂自然不過。以北宋政治為例，黨爭傾軋，國是屢變，做為參政主體的士大夫，處於權力角力的漩流中，其一生命運輒與政治錯綜糾葛。許多士大夫在貶居窮處時，不僅得應對生活的困境，更需重整精神，突破思想困境，才能具備生存的動力。以蘇軾為例，《宋史》本傳記載：「自為舉子至出入侍從，必以愛君為本，忠規讜論，挺挺大節，群臣無出其右。但為小人忌惡擠排，不使安於朝廷之上。」見（元）脫脫撰：《新校本宋史并附編三種》（臺北：鼎文書局，1980 年 5 月，再版），卷 338，列傳第 97〈蘇軾傳〉，頁 10817。誠為如此，因此「鬱鬱無聊之甚，轉而逃入于禪。斯亦通人之蔽也。」見（清）黃宗義輯：《宋元學案》卷 99〈蘇氏蜀學案〉，見「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=23361&page=33>

⁶ 如（宋）釋道融撰：《叢林盛事》卷上曾記載楊億和廣慧元璉禪師。見《叢書新纂續藏經》，X86，No.1611，頁 694a。而石霜楚圓禪師與李遵勗交游甚深，由石霜楚圓禪師留下的語錄中，有大量贈予李氏的偈頌，亦可見一斑。見（宋）釋慧南重編：《石霜楚圓禪師語錄》，《叢書新纂續藏經》，X69，No.1338，頁 194b。之後楊傑和白雲守端禪師、張商英和兜率從悅禪師的互動，均強調「非苟然者也」。乃至南宋高宗朝的張九成和李邴、呂本中等人和當時聲譽日隆的大慧宗杲的往來密切，直是「登堂入室」，可謂「方外道友」。上述士大夫，個個位極人臣，不論是政治界或思想圈，皆有舉足

居士與叢林間的交游，留下大量的詩文酬唱，相與論道，形成居士文化的雅化。禪僧中精通文藝者，亦不在少數！⁷除了詩文唱和，宋代士大夫、居士林的佛學造詣亦頗精深，不乏專注於佛學著述，表現不凡者。士大夫為佛經作注疏，乃至為僧人語錄作序者，比比皆是。例如駙馬李遵勗，得心法於谷隱禪師，與楊億及慈明禪師為法門好友。嘗與達觀禪師處之，朝夕咨參，乃至廢寢忘食。進而勅編《廣燈錄》，獻予仁宗，仁宗賜「天聖」二字並序。又如黃庭堅則曾為翠巖可真、雲居元祐、大滄慕喆、翠巖文悅及福州西禪暹老等禪師語錄作序等。⁸總體而言，北宋居士對佛學的投入，不僅僅是信仰，也充滿理性的思考態度。在身居要職下，其所展示的佛學修養別為凸出，其中猶有深刻的思辨精神，洵為如此，許多居士後來便成為當代護法的主要力量。

自唐代的智儼、法藏創立了獨特的華嚴思想體系，澄觀和宗密約略也具備了宗派意識，⁹但是在唐代並沒有形成真正的華嚴宗教團。一直到宋代，在禪宗和天台宗的刺激下，才產生了華嚴宗。但此時的華嚴宗所展示的思想特色，其實是「華嚴禪」¹⁰，是宗密所創立融合華嚴宗與荷澤宗的思想體系，將華嚴理事觀與荷澤心

輕重地位。諸人與禪僧間的密集交結，正說明當時風氣之盛。

⁷例如明教契嵩、辨才元淨、佛印了元及覺範惠洪等。這些禪僧往往「能文，善詩及歌辭，皆操筆立成，不點竄一字。」僧俗唱和，互相溝通禪思，成就禪趣，蔚為風氣。即使早年曾經排佛的歐陽脩也與禪師往來密切，其游歷廬山時，亦曾拜望圓通居訥禪師，作〈贈廬山僧居訥〉詩。甚者，宋初排佛甚堅的李覲，也留下不少有關寺院的文記，如〈修梓山寺殿記〉、〈新城院記〉、〈承天院羅漢閣記〉等。見羅凌、王作新撰：〈宋代居士文化特點探微〉，《寧夏大學學報（人文社會科學版）》第29卷第6期，頁99。

⁸（宋）黃庭堅撰：《豫章黃先生文集》卷16，見《四部叢刊初編》，「中國哲學書電子化計劃」<http://ctext.org/library.pl?if=gb&file=78346&page=53>

⁹華嚴宗的宗統上是由杜順—智儼—法藏—澄觀—宗密的順序而發展的。（唐）宗密在《圓覺經略疏之鈔》卷3中嘗云：「此師是華嚴宗主，即康藏和尚也。姓康，名法藏，為帝師，敕謚號賢首大師。當今天下所傳《華嚴》新舊二疏，皆出大師，門下皆宗承大師義門。」見《已新纂續藏經》，X09，No.0248，頁849b。《圓覺經略疏之鈔》卷8又稱「姓杜名法順，是華嚴宗源之師，即文殊化身也。」見《已新纂續藏經》，X09，No.0248，頁899c。在《注華嚴法界觀門》中宗密又稱：「京終南山釋杜順集。姓杜，名法順。唐初時行化，神異極多，傳中有證。驗知是文殊菩薩應現身也。是《華嚴》新舊二疏初之祖師，儼尊者為二祖，康藏國師為三祖。」見《大正新脩大藏經》，T45，No.1884，頁684c。雖是如此，但是澄觀、宗密所說的華嚴宗的含義是指尊崇《華嚴經》，以華嚴為「宗趣」（宗旨）的人，其「宗」的含義與後世所說的宗派有明顯不同。宗密的提法對淨源具有啟發意義，但是從思想史的外部環境來看，作為宗派譜系「五祖說」的提出，完全是淨源在禪宗的刺激下獨創的，所以宗密的觀點僅可視為宋代淨源的「七祖說」的伏筆。王頌撰：〈從日本華嚴宗的兩大派別反觀中國華嚴思想史〉，見《世界宗教研究》2005年第4期，頁12。

¹⁰據王頌〈十一世紀中國北方廣泛流行的華嚴禪典籍與人物〉研究指出，「華嚴禪」此一概念名稱並未見諸古籍，最早探討華嚴與禪的關係者為日本學者吉津宜英教授《華嚴禪思想史的研究》，而高峰了州《華嚴與禪的通路》則是代表作。見《世界宗教文化》2018年第4期，頁100。董群亦曾對「華嚴禪」概念進行過系統分析，梳理為廣義與狹義兩種：「廣義而言，華嚴禪是宗密所代表的以真心為基礎，內融禪宗之頓漸兩宗、佛教之禪教兩家。外融佛教和儒道兩教的整合性的思想體系。這一體系的最核心的融合內容，是華嚴宗和荷澤禪的融合，宗密以荷澤思想釋華嚴，又以華嚴思想釋荷澤禪，視兩者為完全合一；狹義而言，華嚴禪體現出融華嚴理事方法論，理事分析和理事無礙、事事無礙的方法入禪的禪法。」〈論華嚴禪在佛學和理學之間的中介作用〉，見《中國哲學史》2000

識觀緊密結合下的思想產物，而「理事無礙」、「圓融無盡」乃是其思想核心。這條思想路線雖由宗密創始，但因受安史之亂動盪、寺院沒落、武宗滅佛和典籍散佚等因素影響，傳承中斷，直到宋初，朝鮮半島攜入我華嚴典籍，華嚴信仰始得復甦。¹¹

入宋後，華嚴教觀的中心逐漸往江南遷移。從靈光洪敏（生卒年不詳）開始，江南華嚴教之宗由長水子璿（965-1038）開其端，而其門下即為晉水淨源（1011-1088）。子璿本身即是融會華嚴與禪的代表人物，而淨源被稱為華嚴宗的「中興教主」¹²。他師承長水子璿，修習《楞嚴經》、《圓覺經》及《大乘起信論》等經論，表現殊出。淨源還收集整理華嚴典籍，修訂重校唐代華嚴文獻，重新刊刻唐代華嚴祖師典籍，針對唐代華嚴教典、特別是法藏、澄觀、宗密等祖師著作進行疏釋，並以華嚴教義解釋其他佛教典籍。¹³曾旻〈宋杭州南山慧因教院晉水法師碑〉曾簡要記述了北宋華嚴的紛雜情形，及淨源如何闡釋華嚴，推原其本過程：

圓融一宗，經觀論章與其疏記鈔解，凡數百萬言。名義既多，科條亦博，有終身不能卒業者。故近世總持者，罕能該徧。講《雜華》者，則曰清涼教；講《圓覺經》者，則曰圭峰教。宗途離析，未有統紀。法師於是推原其本，則教宗雖始於賢首，法義實出於《起信》。乃以馬鳴大士為始祖，龍樹、帝心、雲華、賢首、清涼、圭峰以次列之。七祖既立，由是賢首宗裔，皆出一本。又離合五教以為十，皆清涼、圭峰之遺意。其發明之，則自法師始焉。¹⁴

文中淨源弘闡華嚴教觀，具有鮮明的本宗意識。並且推原其本，推崇法藏「賢首教」。提出新的傳法世系，確立了華嚴傳承祖師譜系，創立「華嚴五祖」說，在杜順、智儼、法藏三祖外，立澄觀、宗密為五祖。¹⁵

年第2期，頁35。

¹¹ 以上內容主要依據王頌撰：〈十一世紀中國北方廣泛流行的華嚴禪典籍與人物〉，見《世界宗教文化》2018年第4期，頁100。

¹² （明）李翥撰、（清）丁丙補：《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志》卷3〈晉水法師〉，見《中國佛寺史志彙刊》，GA020，No.0017，頁38a。

¹³ 據義天《新編諸宗教藏總錄》等相關記載，淨源撰著成果包括華嚴文獻類，修證禮懺類、經論疏釋類等，相關之著作有19種，收錄在義天所錄《圓宗文類》淨源短篇之著作有4種，但從傳記所載錄著作與現存藏經目錄比對，發現有不少著述已失佚，現在尚有保存的著作僅有13種，仍有見存之著述序文有13篇，參見陳永革撰：〈論晉水淨源與北宋的華嚴中興〉，見《吳越佛教》（第五卷）（北京：宗教文化出版社，2010年3月）、釋法幢撰：〈華嚴中興教主淨源所撰懺儀之略探〉，《大專學生佛學論文集》（臺北：華嚴專宗學院，2011年），頁236。

¹⁴ （明）李翥撰、（清）丁丙補：《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志》卷8，見《中國佛寺史志彙刊》，GA020，No.0017，頁148a。

¹⁵ 見（明）李翥撰、（清）丁丙補：《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志》卷6記述：「賢首教者，世傳《華

對於淨源的弘法成就，《武林西湖高僧事略》嘗贊曰：「法界無盡，一心洞明。奮厥餘力，詮釋群經。作式垂範，聿有駿聲。慕法者眾，海國揚舲。」¹⁶可見淨源在北宋華嚴思想發展過程中的地位。不論是建立華嚴祖庭或整理華嚴教典、詮釋華嚴教義，乃至創設華嚴祖譜，淨源在振興華嚴偉業上，均有不凡的成就。¹⁷

除了南方的淨源在華嚴思想闡揚上，發揮最大影響力外，北方也出現了將禪與華嚴融合為一體，大力弘揚華嚴思想的本嵩。

本嵩又稱廣智大師，生卒年不詳，有關他個人的史傳資料鮮少：

師本京人也。始聽華嚴大經深通玄奧，終歷諸祖禪林洞明宗旨。於神宗元豐六年甲子，罷參隱嵩。少間無盡居士響師德，於元祐戊辰歲，謹率群賢邀師入京，請講此觀。被禪、教二種學徒，造《通玄記》三卷。剖文析義，映古奪今；述七字經題并三十觀門頌。紀綱經觀節要，顯出禪門眼目。¹⁸

文中指本嵩元豐六年（1083）歸隱嵩山宣講華嚴經教。元祐三年（1088）宰相張商英，廣邀群賢達，禮請本嵩到京師宣講華嚴，將華嚴觀法與禪法相互融通。本嵩在開封，除了講經說法外，亦致力著述工作。包括《通玄記》以及《華嚴七經題法界觀三十門頌》兩部。《通玄記》有三卷，其中解釋、分析文義、相當詳盡精彩；至於《華嚴七經題法界觀三十門頌》，主要是闡述《大方廣佛華嚴經》經題的旨趣，以及華嚴法界三觀，即真空觀、理事無礙觀、周遍含融觀。其對大眾宣講華嚴法界觀時，則是以禪釋教，以教釋禪，提綱契領，將華嚴觀法與禪法互為詮釋的運用，使聽者明瞭觀法。

雖然北宋時期，華嚴學者的活動大多偏重在南方，然對於華嚴觀法的弘傳仍不餘遺力。而本嵩在北方的活動，就顯得較為突出。自唐人宗密將禪法融於華嚴後，華嚴禪的思想逐漸地廣泛的運用，發展至宋代，華嚴禪的發展趨於更成熟、

嚴經》之學始於帝心杜順，次尊者智儼，次賢首國師法藏，次清涼國師澄觀，次圭峰禪師宗密。帝心有《法界觀》、尊者有《搜玄記》、賢首有《探玄記》皆釋晉經而已。至清涼為唐經作疏，而證聖、正元之二譯始備。圭峯復為清涼作講義，源師因以五師為華嚴五祖。以其判教自賢首始，故謂之賢首教。」此為「五祖」之說，見《中國佛寺史志彙刊》，GA020，No.0017，頁76a。除上，又將馬鳴、龍樹置於杜順之前，而有所謂「華嚴七祖」說。

¹⁶（宋）釋元敬、元復同述：《武林西湖高僧事略》，見《叢書新纂續藏經》，X77，No.1526，頁586c。

¹⁷有關淨源的影響與貢獻，有學者為歸結：「其一，建立了永久弘揚華嚴宗的基地慧因寺。其二，終生致力於華嚴典籍的收集和整理。其三，提出華嚴宗新的傳法世系。其四，以華嚴教義解釋其他較流行的佛教典籍，促動華嚴學在整個佛學的運行。」見魏道儒撰：《中國華嚴宗通史》（南京：江蘇古籍出版社，2001年5月），頁225。

¹⁸（宋）釋本嵩撰：《華嚴七字經題法界觀三十門頌》卷上，見《大正新脩大藏經》，T45，No.1885，頁692c。

穩定的狀態。而本嵩將華嚴與禪相互融合，可謂是北宋華嚴代表人物之一。但是根據《三十門頌》禪教並修法則來看，本嵩雖亦主張禪教可互釋，但是有關華嚴法界觀部分，本嵩認為「深明杜順旨，何必趙州茶；通明妙觀玄綱，何必參禪問道。」¹⁹強調華嚴本身即為修行法門，無需再假藉禪門教法。換言之，本嵩以禪詮釋華嚴，援禪入華嚴，但並不想徹底以禪替代、消解華嚴。此點與宋代華嚴諸家，欲將華嚴融於「禪教」，或於各經典之中做詮釋的立場而言，是一個比較特殊的例子，可見本嵩隱隱間存在著強烈的華嚴意識。²⁰

三、楊傑對華嚴思想的接受

楊傑是北宋佛教信仰重要的推手，他雖未以「居士」自稱，但卻是北宋佛教居士的領導人物。²¹

楊傑（約 1023-1092），無為（安徽蕪湖）人，字次公，道號無為子。嘉祐四年（1059）進士及第；熙寧五年（1072）為禮院檢詳文字；元豐年間，官太常數任，掌管禮樂郊廟社稷事，一時禮樂之事，皆預討論；元祐中為禮部員外郎，出知潤州，除兩浙提點刑獄。一生遍歷禪林，參尋知識。晚年則畫西方佛像，隨行觀念，舍壽之日感佛來迎，端坐而化。享年七十。²²

《宋史》本傳僅記述楊傑在禮樂上的成就，對其佛學與文學的表現，卻隻字未提。然因信仰之故，楊傑素與僧侶交遊頻繁，一生鼓吹淨土，調和禪淨，並宣揚華嚴教義。²³其生平著述頗豐，²⁴與佛教相關或闡釋佛理的作品包括〈念佛鏡序〉、

¹⁹（宋）釋本嵩撰：《華嚴七字經題法界觀三十門頌》卷下，見《大正新脩大藏經》，T45，No.1885，頁 707b。

²⁰ 參考王頌撰：〈十一世紀中國北方廣泛流行的華嚴禪典籍與人物〉，見《世界宗教文化》2018 年第 4 期，頁 101；陳文華撰：〈《華嚴七字經題法界觀三十門頌》之略探〉，見《全國佛學論文 24 屆（2013）論文集》，網址：<https://docs.google.com/a/ddbc.edu.tw/viewer?a=v&pid=sites&srcid=ZGRiYy5lZHUudHd8Y29uZmVyZW5jZXxneDo5YjBiMmI3NzRlNjU2ODA>

²¹ 《宋史》楊傑本傳僅稱「字次公，無為人」、自號「無為子」，顯然未自名為居士。見《宋史》卷 443《列傳》第 202《文苑》5。但其一生信奉佛法，鼓吹淨土、調和禪淨，並宣揚華嚴教義，對佛教貢獻不小。因此黃啟江撰〈北宋居士楊傑與佛教——兼補《宋史》楊傑本傳之缺〉一文，仍冠以「居士」之題，並於文末結語：「他雖然沒以居士自稱，但卻是北宋佛教居士的領導人物。」見《漢學研究》21 卷第 1 期，頁 275。而清人彭際清所述《居士傳》卷 22，亦將楊傑列入其中。見《已新纂續藏經》，X88，No.1646，頁 220c。除上，今人潘桂明撰書談中國居士佛教發展，其中亦有楊傑，可知楊傑雖未自名居士，但學界視其為居士，已然成為共識。見《中國居士佛教史》（北京：中國社會科學出版社，2000 年 11 月），頁 493。

²² 關於楊傑生卒年未見於《宋史》，史傳僅言其七十卒，因此透過其他生平經歷推測，約當西元 1023-1092。可參考李裕民撰：《宋人生卒行年考》（北京：中華書局，2010 年 9 月），頁 296-297。

²³ 楊傑為北宋最重要之佛教居士之一，但《宋史》本傳，卻只錄其事功，偏於敘述其制禮作樂之經過，而於佛教信仰及作為方面，一概闕如，所以，黃啟江先生特撰〈北宋居士楊傑與佛教——兼補《宋史》楊傑本傳之缺〉一文，詳述其在文學與佛學上之素養與作為，讀者可參考之。見《漢學

〈王古直指淨土決疑集論序〉、〈題楊歧會老語錄〉、〈華嚴一乘分齊章義苑疏鈔〉、〈義苑後序〉、〈宗鑑錄序〉、〈天台十疑論序〉、〈法寶僧鑑〉、〈題淨土懺法〉、〈延恩衍慶院記〉、〈昭德觀記〉、〈建彌陀寶閣記〉、〈淨慈七寶彌陀像記〉、〈安樂國三十贊〉、〈褒禪山慧空禪院輪藏記〉、〈圓同庵銘〉、〈圓寂庵銘〉、〈甘露王如來贊〉、〈辯才贊〉、〈大宋光州王司士傳〉和〈請講大方廣佛華嚴經疏〉等，²⁵對佛教貢獻良多。

楊傑初好禪宗，追隨天衣義懷禪師學法，與大通善本、中際可遵、白雲守端及芙蓉道楷等禪師均有密切往來，不惟如此，他也和有誠、辯才元淨、元照和法寶從雅等迭有互動。

許多經藏均載楊傑歷叩諸山名宿，參謁天衣義懷（993-1064），義懷每引龐蘊居士的機鋒話語，令其參究深造：

晚從天衣懷禪師游，懷每引龐居士機語令研究深造，後奉祠泰山。一日聞鷄鳴，觀日出如盤湧，忽大悟。²⁶

義懷禪師經常引用唐代龐蘊居士所參禪的禪語、偈語來開示楊傑居士。一天，楊傑在泰山奉祠，見太陽如盤湧因而大開悟解。據聞開悟後，楊傑曾寫一首偈呈予義懷禪師，禪師因此為他印可、稱可。

大通善本（1035-1109）即法涌禪師，原主錢塘淨慈寺，後奉詔入主開封法雲寺，號大通善本禪。大通禪師曾應吳人徐思恭之請，校刊永明延壽的《宗鏡錄》：「同永樂、法真二三耆宿，遍取諸錄，用三乘典籍，聖賢教語，校讀成就。」²⁷因知楊傑喜閱《宗鏡錄》，遂請其為新校本作序，足知大通對楊傑的敬重。

中際可遵禪師（生卒年不詳），因喜作詩頌，叢林目之為「遵大言」。天衣義懷與報本有蘭皆是雪竇重顯的弟子，而可遵係有蘭之法嗣。楊傑與雪竇門下諸公往來密切，其中也包括中際可遵。楊傑與可遵彼此詩頌唱和，曾以偈調侃禪師：「無孔鐵鎚太重，墮在野軒詩頌；酸賺氣息全無，一向撲入齋瓮。」可遵立刻繼其韻

研究》21 卷第 1 期，2003 年 6 月，頁 253-277。

²⁴（清）曹庭棟撰：《宋百家詩存》卷 6：「生平著述甚富，散亂未傳。紹興癸亥知無為軍趙士彰搜其遺藁，得詩賦雜文若干篇，編次十五卷，題曰『無為集』；其釋、道二家詩文另編別集。」見《欽定四庫全書·集部八·總集類》，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=65061&page=51>

²⁵趙士彰雖將楊傑有關釋、道二家詩文編成別集，但也早已失傳。今所見楊氏著述，多賴佛教經籍文獻保留部分，始見於世。例如：（宋）釋宗曉編：《樂邦文類》卷 3 即載明並收錄有部分楊氏的相關著作，見《大正新脩大藏經》，T47，No.1969A，頁 184b、184c、195b。

²⁶（明）吳之鯨撰：《武林梵志》卷 8，見《大藏經補編》，B29，No.0161，頁 635b。

²⁷（宋）楊傑撰：〈宗鑑錄序〉，見（宋）釋延壽集：《宗鏡錄》卷 1，《大正新脩大藏經》，T48，No.2016，頁 415b。

曰：「無為不甚尊重，到處吟詩作頌。直饒百發百中，未免喚鐘作瓮。」除上，據傳有僧人到楊傑處持鉢化緣，可遵乃以偈送行，並且託他將書簡付予楊傑，其書曰：「今去無為化有情，野軒無物贈君行。若從楊傑門前過，為我高聲喝一聲。」²⁸從兩人相互戲謔中，可推知情分不淺。

白雲守端（1025-1072）乃楊岐方會禪師（992-1049）之法嗣，經圓通居訥禪師推舉，曾住江西承天，遷圓通、法華、海會諸寺。據現存《白雲守端禪師廣錄》記載，守端曾對楊傑佛學成就發出讚許之聲：「十載聞名楊次公。有文堪振我宗風。分三成六添些子。直得金烏半夜紅。」²⁹除上，禪師也十分欣賞楊傑之詩，曾道：「無為子詩今又古，始明終晦人難睹。豈唯正得國風歸，別出一枝通佛祖。」³⁰對他的詩作評價甚高，當時叢林更有「楊無為之于白雲端，張無盡之於兜率悅，皆扣關擊節，徹證源底，非苟然者。」³¹之說，更證明楊傑與守端關係之深。

芙蓉道楷（1043-1118）參投子義青禪師得悟心法後，遊歷國內名寺，極力弘揚曹洞宗風，門下弟子有丹霞子淳、寶峰惟照、淨因自覺、天寧齊璉等。崇寧三年（1104）徽宗曾詔住東京十方淨因禪院；大觀元年（1107），又移住天寧寺，這時道楷禪師在僧俗兩眾中已有崇高聲譽。開封府尹李孝壽乃奏請朝廷，道楷禪師「因行卓冠叢林，宜有褒顯」，徽宗特賜紫衣，號「定照禪師」。但道楷焚香謝恩罷，上表力辭之，為此，忤逆龍顏，而交付有司，最後編管緇州。而道楷卻氣色閑暇，僦屋而居，學者益親，可見其風骨。³²《叢林盛事》即曾記載楊傑與道楷的一段趣味對話：

楊次公提刑一日問芙蓉楷禪師曰：「某與師相別幾年？」楷曰：「七年。」楊云：「者七年參禪耶？學道耶？」楷曰：「不打者鼓笛。」楊曰：「與麼則空遊山水，百無所成。」楷曰：「相別未久，善能高鑑。」楊呵呵大咲。³³

《樂邦文類》稱他「尊崇佛法，明悟禪宗，江西臨濟下棒喝、承當之輩，猶調常流。」³⁴洵非虛語。熙寧末年，因為母喪而去職歸鄉。平日閒居時，閱讀藏經，歸心淨土。曾繪畫丈六的阿彌陀佛像，隨身攜帶以觀想憶念。而其平生著述的文

²⁸（宋）釋曉瑩錄：《雲臥紀譚》卷下，見《卍新纂續藏經》，X86，No.1610，頁11b。

²⁹〈寄楊長官〉，見（宋）處凝·智本·智華·法演編集、海譚錄：《白雲守端禪師廣錄》卷3，見《卍新纂續藏經》，X69，No.1610，頁318c。

³⁰〈覽楊次公詩集〉，見（宋）處凝·智本·智華·法演編集、海譚錄：《白雲守端禪師廣錄》卷3，見《卍新纂續藏經》，X69，No.1610，頁319c。

³¹（宋）道融撰：《叢林盛事》卷上，見《卍新纂續藏經》，X86，No.1611，頁694a。

³²（明）釋居頂輯：《續傳燈錄》卷10，見《大正新脩大藏經》，T51，No.2077，頁523b。

³³（宋）道融撰：《叢林盛事》卷上，見《卍新纂續藏經》，X86，No.1611，頁686c。

³⁴（宋）釋宗曉編：《樂邦文類》卷3，見《大正新脩大藏經》，T47，No.1969，頁195b。

章，亦多指引歸向極樂淨土。在〈天臺淨土十疑論序〉中，楊傑就極力鼓吹「往生極樂國土」。³⁵

楊傑除參禪與禪師互動頻頻外，亦與天台僧侶辯才元淨有所往來。辯才（1011-1091）主持杭州上天竺寺多年，與當時士人多有交遊，和蘇軾情誼尤為篤厚。³⁶楊傑亦與辯才過從甚密，其〈延恩衍慶院記〉嘗提及：

元豐八年秋，余被命陪高麗國王子、祐世僧統訪道吳越，嘗謁師於山中，乃度鳳凰嶺、窺龍井、過歸隱橋、鑑滌心沼、觀獅子峰、望薩埵石、升潮音堂、憩訥齋、酌沖泉、入寂室、登照閣、臨閒堂、會方圓庵，從容論議，久而復還。³⁷

文中且云陪朝鮮王子祐世僧統謁見辯才，彼此「從容議論，久而復還」。由其有條理的述及龍井山寺的位置及建築，可知楊氏對龍井山的熟悉，推測訪謁辯才，非僅止於此回。加上辯才兼修天台與西方淨土，與楊傑晚年傾心淨土，道心相同，兩人親近，不難理解！而楊傑亦曾評價辯才是「坐道場者四十年，指空假中以接人，其心契于聖智；具戒定慧以行己，其德動于幽潛，真有道之士也！」³⁸又作〈辯才贊〉，其中有「老龍頭角縮寒巖，膏雨人間已霑足」句³⁹，對法師之敬重，不言而喻。

除了辯才外，楊傑還與同為天台法師的法寶從雅（生卒年不詳）相從頻頻。從雅係海月慧辯法嗣，而辯才又與海月情誼甚深。從雅平生亦修習彌陀，而楊傑在參禪悟教，最後選擇歸心淨土，故與從雅的互動，由是可以想見。楊傑曾形容從雅：「參究宗風，樂為偈頌，頗得其趣。又精於醫術，多施藥以濟人，人或以貨資酬之，則曰：『非我能也，三寶之功。』」⁴⁰

³⁵ 〈天臺淨土十疑論序〉載：「若有善男子、善女人，聞說阿彌陀佛持名號，若一日乃至七日，一心不亂，其人臨命終時，阿彌陀佛與諸聖現在其前。是人終時心不顛倒，即得往生極樂國土。」（宋）釋宗曉編：《樂邦文類》卷2，見《大正新脩大藏經》，T47，No.1969A，頁171a。他認為「彌陀其易持，淨土甚易往」，所以只要大眾同意修持淨業，即可往生淨土。

³⁶ 參見黃惠菁撰：〈蘇軾與辯才禪師之交遊〉，見《第二屆宗教實踐與文學創作暨中國宗教文學史編撰國際學術研討會論文集》（高雄：佛光文化事業有限公司，2018年11月），頁521-548。

³⁷ （宋）宋太祖等撰、曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》（上海：上海辭書出版社；合肥：安徽教育出版社，2006年9月），冊75，卷1643，頁239。

³⁸ 〈延恩衍慶院記〉，見（宋）宋太祖等撰、曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，冊75，卷1643，頁238。

³⁹ （宋）宋太祖等撰、曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，冊75，卷1644，頁247。

⁴⁰ 〈建彌陀寶閣記〉，見（宋）宋太祖等撰、曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，冊75，卷1643，頁241。

另外，律宗的湛然元照（1048-1116），也與楊傑互有往來。元照的思想，主張戒律和淨土並重。他常云：「生弘律範，死歸安養，平生所得，唯此法門。」又說：「化當世無如講說，垂將來莫若著書。」因此他出家後數十年間，以奉持戒律，專修淨土自行；且致力聚徒講學，弘法著書，包括《資持記》（釋事鈔）、《濟緣記》（釋羯磨疏）、《行宗記》（釋戒疏）、《住法記》（釋遺教疏）、《報恩記》（釋蘭盆疏）、《觀無量壽佛經》和《小本彌陀》等，皆有義疏；⁴¹並詳究律宗傳承，楷定南山九祖，後世稱為律宗中興的大師。楊傑與元照的交往訊息，可由《嘉定赤城志》見諸一般：「（報恩光孝寺條）殿後有戒壇，元祐五年僧元照建也，楊傑為之記。」⁴²另外同書猶記載：

（元照條）錢塘人，唐姓，字湛然，號安忍子，深明教律，四方宗之。少游天台度石橋，合掌誦經，想方廣而度者三。復游宴坐峰石，誦經，失足幾墮，如人扶之而免。與蔣之奇、楊傑諸人為方外交，劉燾作行業記。⁴³

可知兩人之交好，緣此，當高麗王子兼祐世僧統義天入杭州求法時，皇帝特詔命楊傑為館伴主客學士奉陪義天，而其中參謁的高僧，亦包括湛然元照律師。當一行人至西湖靈芝寺謁請元照開示律儀，時律師正在講授《四分律刪補羯磨疏》，其弟子曾記述當時情景：元豐八年十二月二十八日，楊傑偕高麗王子弘真祐世僧統義天，及其弟子壽良「首登師門」，「就寺請師陞座，發揚細要。義天矍然避席作禮，請所著書歸遼東摹板流通。」⁴⁴是時，元照正演說律宗綱要並授菩薩戒，故義天並請得元照所著書攜歸高麗並雕板流通。

洵因楊傑佛學造詣深刻，故能伴陪義天參謁各宗師。他對律宗亦有研究，除與元照往來外，與本嵩律師亦有接觸。《嘉泰普燈錄》即載有楊傑向本嵩律師（生卒年不詳）請益「毗尼性體」事：

因無為居士楊傑請問宣律師所講毗尼性體，嵩以偈答曰：「情智何嘗異，大吠她自行。終南的的意，日午打三更。」⁴⁵

⁴¹（宋）釋志磐撰：《佛祖統紀》卷 29，見《大正新脩大藏經》，T49，No.2035，頁 297b。

⁴²（宋）陳耆卿撰：《嘉定赤城志》卷 27，見《台州叢書乙集之一·臨海宋氏開彫·嘉慶二十三年》本，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=106602&page=855>

⁴³（宋）陳耆卿撰：《嘉定赤城志》卷 35，見《台州叢書乙集之一·臨海宋氏開彫·嘉慶二十三年》本，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=106602&page=1173>

⁴⁴〈為義天僧統開講要義〉，見（宋）釋元照錄、釋道詢集：《芝園（苑）遺編》卷下，見《卍新纂續藏經》，X59，No.1104，頁 643c。

⁴⁵（宋）釋正受編：《嘉泰普燈錄》卷 24，見《大正新脩大藏經》，T79，No.1559，頁 439a。

本嵩律師的回答，其中「終南的的意，日午打三更」，與《華嚴七字經題法界觀三十門頌》中的頌文「終南的的旨，日午打三更」相近。故一般認為此本嵩律師乃撰作《通玄記》和《華嚴七字經題法界觀三十門頌》，精通華嚴義理的廣智大師，即前一章節所提及——將禪與華嚴融合為一體，大力弘揚華嚴思想的本嵩。⁴⁶

由上述總總可知，楊傑除習禪悟教，就熟悉戒律、心期西方外，亦涉及修習華嚴教義，對華嚴教論略有會心。明確的證據顯示，楊傑在京師期間，與覺嚴寺華嚴講主有誠法師往來頻繁。有誠法師（生卒年不詳），字無妄，住南城崇聖寺中，最善講華嚴經；而住東京覺嚴寺時，講經歷席最久，但有關他的資料，流傳甚少。《補續高僧傳》僅稱其「講華嚴經，歷席既久，學者依以揚聲。其為人，純至少緣飾，高行遠識。近世講人，莫有居其右者。」⁴⁷誠為如此，當時朝廷大臣常奏請邀有誠入兩街說法，⁴⁸楊傑亦是其中之一：

法界眾生，本大方廣，因沈苦誨，誤認浮漚，不知幻生，實同諸佛。佛稱是性，說《華嚴經》，付囑大心。……講主誠師，從聞思修，達體相用。東際瞻仰，早悟菩提；南方遊行，徧參知識。鼓倡一乘之教，洞開三觀之門。自發初心，即周海藏；不移本位，應請河沙。大眾所依，當毋避辭。⁴⁹

⁴⁶ 有關《通玄記》作者本嵩，是否即為《嘉泰普燈錄》所記「本嵩律師」，一直以來，缺乏直接證據！雖然教界多將兩人視為同一位，但細究之，無確切資料顯示。楊傑曾向本嵩律師詢問「毗尼性體」事，而與楊傑熟稔的湛然元照則曾為本嵩的《通玄記》作序：「東京覺上人，素業華嚴，存心妙觀，嘗從報本廣智和尚，面受斯文，深加考核。愛其剖文析義，映古奪今，諸家繁衍之文，例皆刊正，自昔未明之義，曲為申通。足以啟迪來蒙，發明觀智。然恐布流中外，傳寫差訛，於是竭力募緣，命工刻板。」（《華嚴法界觀通玄記序》）見日本立正大學圖書館藏明刻版《通玄記》，參考王頌撰：〈本嵩與《法界觀門通玄記》——日本立正大學藏《通玄記》及其周邊的考察〉，《佛學研究》2014年總第23期，頁62。王頌以為《芝園集》中可見元照善屬文墨，曾為多人著作作序，因此元照為《通玄記》作序，依其文中所示，蓋應覺上人之請，未必與本嵩本人相識！不過元照對本嵩的贊許則非敷衍之辭，本嵩在宋朝僧界確實享有很高聲譽！而楊祖榮則提出另一種思考，認為本嵩律師——楊傑——元照——本嵩之間，是存在一些聯繫。他認為楊傑曾向本嵩律師詢問毗尼性體，兩人年代相當，楊傑亦與《通玄記》作者本嵩年代亦同時；而元照與楊傑相識，元照又曾作〈華嚴法界觀通玄記序〉一文，加上作為律師的本嵩與《通玄記》的作者本嵩其活動的年代大體是一致的，所以本嵩律師可能就是《通玄記》的本嵩！見楊祖榮撰：〈本嵩與《華嚴法界觀通玄記》三題〉，《佛學研究》2015年總第24期，頁277-279。

⁴⁷ （明）釋明河撰：《補續高僧傳》卷2，見《大正新脩大藏經》，T77，No.1524，頁380c。

⁴⁸ 張方平亦曾疏請有誠入東京左街萬歲院講《華嚴經》，疏中曰：「誠上人聞修有本，行入勝流，善財遍參，漸進虛明之地；普賢大願，會歸悲志之門。此處吉祥，有眾延請，蓋亦示如來之知見，成大事之因緣。」〈請誠上人就東京左街萬歲院講華嚴經疏〉，《樂全集》卷34，見《欽定四庫全書》本，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=3360&page=37>

⁴⁹ 〈請講大方廣佛華嚴經疏〉，見（宋）宋太祖等撰、曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，冊75，卷1646，頁288。

此段疏文主要是向朝廷請奏，邀請有誠宣講《華嚴經》。疏中大大推揚有誠，認為其「早悟菩提」，又能「偏參知識」，在體識宣講華嚴經學方面，表現殊出，所謂「鼓倡一乘之教，洞開三觀之門」。史載元豐八年（1085）七月，高麗國王子、祐世僧統（義天）抵達東京，曾在朝廷安排下，拜見覺嚴寺有誠法師。而有誠乃當時兩街（僧官名）特意推薦的高僧，專為義天講授華嚴。有誠的膺選，以其個人與楊傑之關係，加上楊氏後來擔任義天館伴的線索來看，楊傑應該亦有贊助之功。⁵⁰

朝廷安排義天與有誠論道，有誠推辭再三，蓋知義天初願乃從學晉水淨源，因此，舉淨源以自代：

臣雖刻意講學，識趣淺陋。特以年運已往，妄為學者所推。今異國名僧，航海問道，宜得高識博聞者為之。師竊見杭州惠因院僧淨源，精練教乘，旁通外學，舉以代臣，實允公議。⁵¹

雖為如此，但義天仍堅行弟子之禮，有誠勉為答應。移書義天，願「同志一乘，同修萬行」⁵²。元豐八年冬，哲宗即下詔特差朝散郎、尚書主客員外郎楊傑為送伴者，陪高麗國王子義天訪道吳越，拜訪高僧。⁵³朝廷所以指派楊傑，正是考量其佛學根柢深厚，佛理經論涉獵頗深，與禪林互動頻繁。對此，蘇軾曾作〈送楊傑并敘〉詩以送之，詩中對其博通釋典，長於論說，嘗發出讚美之聲，並認為以楊傑的佛學素養接待三韓王子義天入錢塘參訪寺院，照應客人，是再合適不過。⁵⁴楊傑此次館伴，其中一項重要任務，正是陪義天拜訪慧因院晉水淨源法師。

淨源以傳述華嚴為職志，對華嚴經疏貢獻良多。義天見淨源著述，感佩崇敬，行師事之禮。朝聽夕請，咨決疑難。而義天當時自高麗持來請教之華嚴經疏有：

⁵⁰ 黃啟江撰：〈北宋居士楊傑與佛教——兼補《宋史》楊傑本傳之缺〉一文，即持此意見，見《漢學研究》21卷第1期，頁262。

⁵¹ （明）李翥撰、（清）丁丙補：《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志》卷9〈讓講教疏〉，見《中國佛寺史志彙刊》，GA020，No.0017，170a。

⁵² 《大覺國師文集、外集》（海印寺拓本），卷1，頁3下。轉引自黃啟江撰：〈十一世紀高麗沙門義天入宋求法考論〉，見《北宋佛教史論稿》（臺北：臺灣商務印書館，1997年4月），頁206。

⁵³ 蘇軾曾作〈送楊傑并敘〉詩以送之：「無為子嘗奉使登太山絕頂，雞一鳴，見日出。又嘗以事過華山，重九日飲酒蓮華峰上。今乃奉詔與高麗僧統遊錢塘，皆以王事，而從方外之樂，善哉未曾有也，作是詩以送之。」見（宋）蘇軾撰、（清）王文誥輯註、孔凡禮點校：《蘇軾詩集》（北京：中華書局，1987年10月），卷26，頁1374。

⁵⁴ 詩云：「天門夜上賓出日，萬里紅波半天赤。歸來平地看跳丸，一點黃金鑄秋橘。太華峰頭作重九，天風吹灑黃花酒。浩歌馳下腰帶，醉舞崩崖一揮手。神遊八極萬緣虛，下視蚊雷隱污渠。大千一息八十返，笑厲東海騎鯨魚。三韓王子西求法，鑿齒彌天兩勍敵。過江風急浪如山，寄語舟人好看客。」見《蘇軾詩集》，卷26，頁1374-1375。詩中主要讚揚楊傑以深厚的佛學素養奉詔陪同高麗僧統義天到錢塘訪視問道。詩中蘇軾特以東晉習鑿齒和釋道安比喻兩人佛學造詣。

智儼《華嚴搜玄記》、《孔目章》、《「無性釋攝論」疏》；法藏《華嚴探玄記》、《起信論義記》、《大乘起信論義記別記》、《大乘法界無差別論疏》、《十二門論宗致義記》、《華嚴經明法品內立三寶章》；澄觀《貞元新譯華嚴經疏》；宗密《華嚴綸貫》等，⁵⁵這些經疏乃教宗玄要，多亡於五代兵火，但流傳於高麗，因此，隨著義天入宋求法，這些典籍卒復見於中國。

義天至杭州慧因院向淨源法師咨決疑難，朝聽夕請，深得賢首精義。楊傑館伴義天期間，亦對義天究心華嚴教義，印象深刻，嘗作〈謹和古調詩二百言，酬贈高麗祐世僧統，伏惟采覽〉一詩，表達忻慕之情：

東方有高僧，道德久純被；浮盃渡滄溟，飛錫過都市。為求最上乘，占雲遠來此。所印期以心，所聽不在耳。善財遊百城，頃刻億萬里；不動步已遍，奚假西天屐。嘗聞獎三藏，問津法王子；大教傳瑜珈，唱道慈恩寺。又聞浮石老，雞林稱大士；唐土學華嚴，旋歸振綱紀。性相樂有得，未能盡善美；孰若祐世師，五宗窮妙理。願報二聖恩，壽祝南山比；陞辭還補陀，不更中流止。端坐即靈通，華藏本如是；我愧陪彌天，才辯非鑿齒。留贈明月珠，光透玉壺裏；四海同一家，何此亦何彼。⁵⁶

「五宗窮妙理」一句後，作者又自註曰：「（義天）一年之間，通達賢首性宗、慈恩相宗、達摩禪宗、南山律宗、天台觀宗，無不得其妙旨」⁵⁷可見楊傑對義天佛學造詣及精益求精的感佩！洵然如此，楊傑真正研讀賢首之書，極可能是在此次館伴義天之後。⁵⁸

楊傑陪伴義天在江南求法過程中，除了面見淨源外，善聰亦是其安排拜訪的華嚴法師。善聰不知何許人，史書佛藏均不見其名。但根據義天返國後與中原的書信往來，可以查索到有《義天書三首》、《善聰書七首》及《詩二首》。⁵⁹善聰寫

⁵⁵ 以上資料參見黃啟江撰：〈十一世紀高麗沙門義天入宋求法考論〉，見《北宋佛教史論稿》，頁 210。不過黃先生列舉過程中，或有雜廁混淆，乃至全本拆解成兩書者，經一一檢索查證，予以還原。

⁵⁶ 據黃啟江研究指出，本詩出自《大覺國師外集》，卷 11，頁 5b-6b，不見於楊傑《無為集》和《全宋詩》。〈北宋居士楊傑與佛教——兼補《宋史》楊傑本傳之缺〉，見《漢學研究》21 卷第 1 期，頁 272。

⁵⁷ 黃啟江撰：〈北宋居士楊傑與佛教——兼補《宋史》楊傑本傳之缺〉一文，即持此意見，見《漢學研究》21 卷第 1 期，頁 272。

⁵⁸ 黃啟江以為從〈謹和古調詩二百言，酬贈高麗祐世僧統，伏惟采覽〉一詩的，可見楊傑對義天究心華嚴，深得其中三昧，感到欣慕，所以有可能受其啟迪，日後才進一步研習《五教章義苑疏》，體會賢首判教之法與華嚴一乘之精義，而於五年之後，即元祐五年（1090）前後為《義苑疏》作序。見〈北宋居士楊傑與佛教——兼補《宋史》楊傑本傳之缺〉，《漢學研究》21 卷第 1 期，頁 272-273。

⁵⁹ 收入在《大覺國師文集、外集》，引自崔鳳春撰：〈高麗國義天法師入宋拜訪諸名僧〉，見《韓國研究論叢》第 8 輯（北京：中國社會科學出版社，2001 年），頁 267。

予義天的七封信中，其中一篇嘗寫道：「楊次公每常相會，無不美談盛德，近受兩浙職司提刑，其是外護賢首教門，此皆吾師發明引導之功也。」⁶⁰由信中所示，可知楊傑與善聰亦時有互動，而楊傑於元祐中，以禮部員外郎出知潤州，除兩浙提點刑獄，與淨源、善聰往來，論道問法，輒加方便，也成為賢首教門的外護者，善聰認為這一切當與義天入宋問法的引導有關。

許是義天的啟發和淨源的釋疑及與善聰間的交遊，楊傑之後對華嚴思想的精究，更為深刻。元祐朝時，楊傑留下兩篇與華嚴有關的文章：〈華嚴一乘分齊章義苑疏敘〉及〈義苑後序〉⁶¹。《華嚴一乘分齊章義苑疏》10 卷傳為道亨所作，⁶²道亨生平未詳，但知嘗住雪溪（今浙江吳興）普靜寺，其它事蹟闕如。⁶³從楊傑〈華嚴一乘分齊章義苑疏敘〉中，可見楊氏對華嚴三祖法藏的推崇，對其所作《華嚴一乘分齊章》更是讚揚有加：

塵中本無華嚴，世尊割出華嚴。教義上實無分齊，賢首述為分齊章。一乘法輪，運古今之通轍；十蓮華藏，莊性德之妙因。佛智潛入眾生心，眾生心中具正覺。道場不動，遍九會於同時；海水湛然，含萬形而齊印。大中小法，豈有殊塗；過現未來，全歸一念。珠陀羅網，主伴交參；芥琉璃瓶，洪纖炳耀。但緣封執，誤入沈淪，若生佛家，自獲帝寶。三車出宅，駕露地而功全；三鳥出籠，入太空而跡泯。不逢哲匠，曷測淵源。大唐長安薦福國師，符彌陀因地之名，蓮生當處；贊毗盧稱性之典，日照高山。以此章釋無盡章，以此義解無量義。判五教而歸圓教，辨十宗而顯頓宗。大開三昧之門，不入二乘之手。夫大經有賢首品，如來有賢首號，菩薩有賢首

⁶⁰ 〈大宋沙門善聰書〉，《大覺國師外集》卷 6，引自崔鳳春撰：〈高麗國義天法師入宋拜訪諸名僧〉，見《韓國研究論叢》第 8 輯，頁 268。

⁶¹ 〈華嚴一乘分齊章義苑疏敘〉題後原署：「朝散郎、尚書主客員外郎、輕車都尉、賜紫金魚袋楊傑撰」，而〈義苑後序〉題下有「元祐五年五月」，因此，推估楊傑是在與義天與淨源接觸後，深化其對華嚴的興趣與接受。

⁶² 關於道亨之名，學界多作「道亨」，《卍新纂續藏經》亦同。然學者胡建明（法音法師）嘗詳細考證「道亨」之名，確認為誤寫，應作「道亨」為是。詳見〈雪溪普靜沙門「道亨」名の誤伝について——日本で「道亨」と誤写誤植された経緯についての調査報告——〉，《印度學佛教學研究》62 卷 2 號，2014 年，頁 550-555。而在近年古籍遺書一級文物中，有一份南宋刻本《華嚴一乘分齊章義苑疏卷第四》，每頁六行，行十七字，此卷首尾全，有板片號。南宋浙江地區單行本。可證「道亨」大藏經中誤作「道亨」，參見網址：<https://kknews.cc/fo/kxm3q8b.html>；另外，依徐銘謙所撰〈《華嚴一乘分齊章義苑疏》版本體例考辨〉（見《2017 華嚴專宗國際學術研討會論文集》，臺北：華嚴專宗學院，2017 年，頁 366），亦表述道亨與高麗僧義天往來之書信，其於信中皆自稱「道亨」，其根據為黃純艷校點：《高麗大學國師文集·大宋沙門道亨書（三首）》（蘭州：甘肅人民出版社，2007 年），頁 129-130。循此，本文中所稱，俱為「道亨」，不再依《大藏經》之註記。

⁶³ （宋）釋道亨述：《華嚴一乘教義分齊章義苑疏》卷 1，見《卍新纂續藏經》，X58，No.0995，頁 185b。

稱。達哉斯人，宜其旌德是書三卷，行世累年，演暢旨歸，必資奧學，因觀義苑，乃述序云。⁶⁴

所謂「符彌陀因地之名，蓮生當處；贊毗盧稱性之典，日照高山。以此章釋無盡章，以此義解無量義。判五教而歸圓教，辨十宗而顯頓宗。大開三昧之門，不入二乘之手。」正是對法藏的稱譽。《華嚴一乘分齊章》又稱《五教章》，兩宋間有四家為《五教章》做注釋，包括道亨、師會、觀復和希迪等人，被後世稱為「宋代華嚴四大家」，為華嚴的發展帶來新的氣象。道亨所作的《華嚴一乘分齊章義苑疏》，按其自序所稱，是希望茲作「清涼廣闢於雜華，定慧潛通於了義；考其箋釋，古今未聞」、「題稱《義苑疏》者，分披眾義，若華圃之敷榮；佈置群言，攝題綱要之謂也」⁶⁵表明是要通過條分縷析《五教章》的眾多義理，並且引經據典注解，達到把握其中心思想的目的。針對道亨所作的闡揚，楊傑認為有助於掌握華嚴一乘之精義，因此特為該書撰寫前序和後序，並且在元祐五年（1090）所作的後序中，予以高度肯定：「《教章義苑疏》者，廓具德之宗，剖法義之判。是以宗之為德為實，趣之為本為融，注之而十宗備矣。」⁶⁶從其贊辭中，也可了解到楊傑對華嚴思想的研析，已有一定的深度。

四、結語

華嚴思想其實就是一種圓融無礙、平等無二的思想，它含融了四法界、十玄無礙、六相圓融等思想體系，這種理事圓融的無礙關係，其實就是「一即一切，一切即一」，強調本體世界與現象世界的統一性；換言之，當「法界緣起」，無論事、理，宇宙的萬事萬物，作為整體的部分存在，均處於交融、交徹之中。

居士佛教所以在宋代特別繁榮發達，與文士參與政治後，處於權力角力的漩流中，面對排山倒海而來的精神壓力、心理苦悶，無法從傳統的儒家思想中得到平衡有很大的關係。除了政治的促因外，北宋士大夫親近佛教，也與當時藝文界與僧人交遊互動頻繁有關。文士與禪僧交遊，居士與叢林互動，留下大量的詩文酬唱，相與論道，形成居士文化的雅化。除了詩文唱和，宋代士大夫、居士林的佛學造詣亦頗深，不乏專注於佛學著述，表現不凡者。

⁶⁴（宋）楊傑撰：〈華嚴一乘分齊章義苑疏敘〉，見（宋）宋太祖等撰、曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，冊 75，卷 1642，頁 225。

⁶⁵（宋）釋道亨述：《華嚴一乘分齊章義苑疏》，見《已新纂續藏經》，X58，No.0995，頁 185b。

⁶⁶（宋）楊傑撰：〈義苑後序〉，見（宋）宋太祖等撰、曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，冊 75，卷 1642，頁 225。

楊傑是北宋佛教信仰重要的推手，一生鼓吹淨土，調和禪淨，並宣揚華嚴教義，對佛教貢獻良多。本身亦曾修習華嚴教義，對華嚴教論略有會心。在京師期間，與覺嚴寺華嚴講主有誠法師往來頻繁，曾奏請朝廷邀有誠入兩街說法；亦曾向本嵩律師請益「毗尼性體」事。另外，楊傑也是當年高麗國王子、祐世僧統（義天）入宋求法之館伴，嘗陪義天拜訪各宗高僧，其中亦包括慧因院華嚴晉水淨源與善聰。義天在向法師咨決疑難下，朝聽夕請，深得賢首精義，楊傑亦得薰染，留下兩篇與華嚴有關的文章：〈華嚴一乘分齊章義苑疏敘〉及〈義苑後序〉，對道亨闡揚法藏思想精義，予以肯定，因此特為該書撰寫前序和後序，其中也反映出楊傑對華嚴思想的研析，已有一定的深度。

楊傑的佛學造詣十分精到，對各法門思想亦皆有交涉，或支持宣講，或研究發明，乃至心得創作，反映出個人對華嚴的理解與悟入，是北宋居士文化對華嚴接受的範例。北宋居士對佛學的投入，不僅僅是信仰，也充滿理性的思考態度。在身居要職下，其所展示的佛學修養別為凸出，其中猶有深刻的思辨精神，誠然如此，這些居士後來便成為當代護法的主導力量，楊傑正是其中傑出代表之一！

引用文獻

（一）古籍

- （宋）蘇軾撰、孔凡禮點校：《蘇軾文集》，北京：中華書局，1986年3月
- （宋）蘇軾撰、（清）王文誥輯註、孔凡禮點校：《蘇軾詩集》，北京：中華書局，1987年10月
- （宋）宋太祖等撰、曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，上海：上海辭書出版社、合肥：安徽教育出版社，2006年8月
- （元）脫脫撰：《新校本宋史并附編三種》，臺北：鼎文書局，1980年5月，再版

（二）近人論著

1. 專著

- 周裕鍇撰：《文字禪與宋代詩學》，上海：復旦大學出版社，2017年10月
- 李裕民撰：《宋人生卒行年考》，北京：中華書局，2010年9月
- 黃啟江撰：《北宋佛教史論稿》，臺北：臺灣商務印書館，1997年4月
- 潘桂明撰：《中國居士佛教史》，北京：中國社會科學出版社，2000年11月
- 魏道儒撰：《中國華嚴宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，2001年5月

2. 期刊

王頌撰：〈從日本華嚴宗的兩大派別反觀 中國華嚴思想史〉，《世界宗教研究》2005 年第 4 期

王頌撰：〈本嵩與《法界觀門通玄記》——日本立正大學藏《通玄記》及其周邊的考察〉，《佛學研究》2014 年總第 23 期

王頌撰：〈十一世紀中國北方廣泛流行的華嚴禪典籍與人物〉，《世界宗教文化》2018 年第 4 期

胡建明撰：〈霽溪普靜沙門「道亨」名の誤伝について——日本で「道亨」と誤写誤植された経緯についての調査報告——〉，《印度學佛教學研究》62 卷 2 號，2014 年

黃啟江撰：〈北宋居士楊傑與佛教——兼補《宋史》楊傑本傳之缺〉，《漢學研究》21 卷第 1 期

楊榮祖撰：〈本嵩與《華嚴法界觀通玄記》三題〉，《佛學研究》2015 年總第 24 期

董群撰：〈論華嚴禪在佛學和理學之間的中介作用〉，《中國哲學史》2000 年第 2 期

羅凌、王作新撰：〈宋代居士文化特點探微〉，《寧夏大學學報（人文社會科學版）》第 29 卷第 6 期

3. 論文集

徐銘謙撰：〈《華嚴一乘分齊章義苑疏》版本體例考辨〉，見《2017 華嚴專宗國際學術研討會論文集》，臺北：華嚴專宗學院，2017 年

崔鳳春撰：〈高麗國義天法師入宋拜訪諸名僧〉，《韓國研究論叢》第 8 輯，北京：中國社會科學出版社，2001 年

陳永革撰：〈論晉水淨源與北宋的華嚴中興〉，《吳越佛教》（第五卷），北京：宗教文化出版社，2010 年 3 月

黃惠菁撰：〈蘇軾與辯才禪師之交遊〉，見《第二屆宗教實踐與文學創作暨中國宗教文學史編撰國際學術研討會論文集》，高雄：佛光文化事業有限公司，2018 年 11 月

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

（三）電子資料

（宋）張方平撰：《樂全集》卷 34，《欽定四庫全書》本，「中國哲學書電子化計劃」
<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=3360&page=37>

（宋）黃庭堅撰：《豫章黃先生文集》卷 16，《四部叢刊初編》，「中國哲學書電子化計劃」
<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=78346&page=53>

- (宋)陳師道撰：《後山集》卷 17，《欽定四庫全書》本，「中國哲學書電子化計劃」
<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=6299&page=36>
- (宋)陳耆卿撰：《嘉定赤城志》卷 27，見（台州叢書乙集之一·臨海宋氏開彫·嘉慶二十三年）本，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=106602&page=855>
- (宋)吳則禮撰：《北湖集》卷 1，（宋人集乙編），「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=82621&page=74>
- (清)黃宗義輯：《宋元學案》卷 99〈蘇氏蜀學案〉，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=23361&page=33>
- (清)曹庭棟撰：《宋百家詩存》卷 6，《欽定四庫全書·集部八·總集類》，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=65061&page=51>
- 陳文華撰：〈《華嚴七字經題法界觀三十門頌》之略探〉，《全國佛學論文 24 屆（2013）論文集》，網址：<https://docs.google.com/a/ddbc.edu.tw/viewer?a=v&pid=sites&srcid=ZGRiYy5lZHUudHd8Y29uZmVyZW5jZXxneDo5YjBiMmI3NzRlNjU2ODA>

（四）佛典、佛寺資料

本文佛典、佛寺援引，主要是採用「中華電子佛典協會」CBETA 2021《電子佛典集成》。各本如下：

- (姚秦)三藏鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經·弟子品第三》，《大正新脩大藏經》，T14，No.0475
- (隋)沙門慧遠撰：《維摩義記》，《大正新脩大藏經》，T38，No.1776
- (隋)天台智者大師說、弟子灌頂記：《觀音義疏》，《大正新脩大藏經》，T34，No.1728
- (唐)釋宗密注：《注華嚴法界觀門》，《大正新脩大藏經》，T45，No.1884
- (唐)釋宗密撰：《圓覺經略疏之鈔》，《卍新纂續藏經》，X09，No.0248
- (宋)釋延壽集：《宗鏡錄》，《大正新脩大藏經》，T48，No.2016
- (宋)釋本嵩述、釋琮湛註：《註華嚴經題法界觀門頌》，《大正新脩大藏經》，T45，No.1885
- (宋)釋道亨述：《華嚴一乘教義分齊章義苑疏》，《卍新纂續藏經》，X58，No.0995
- (宋)釋曉瑩集：《羅湖野錄》，《卍新纂續藏經》，X83，No.1577
- (宋)釋曉瑩錄：《雲臥紀譚》，《卍新纂續藏經》，X86，No.1610
- (宋)釋道融撰：《叢林盛事》，《卍新纂續藏經》，X86，No.1611
- (宋)釋慧南重編：《石霜楚圓禪師語錄》，《卍新纂續藏經》，X69，No.1338
- (宋)釋元敬、元復同述：《武林西湖高僧事略》，《卍新纂續藏經》，X77，No.1526

- (宋)處凝·智本·智華·法演編集、海譚錄：《白雲守端禪師廣錄》，《卍新纂續藏經》，X69，No.1610
- (宋)釋元照錄、釋道詢集：《芝園（苑）遺編》，《卍新纂續藏經》，X59，No.1104
- (宋)釋正受編：《嘉泰普燈錄》，《卍新纂續藏經》，X79，No.1559
- (宋)釋宗曉編：《樂邦文類》，《大正新脩大藏經》，T47，No.1969
- (宋)釋志磐撰：《佛祖統紀》，《大正新脩大藏經》，T49，No.2035
- (明)李翥撰、(清)丁丙補：《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志》，《中國佛寺史志彙刊》，GA020，No.0017
- (明)釋居頂輯：《續傳燈錄》，《大正新脩大藏經》，T51，No.2077
- (明)釋明河撰：《補續高僧傳》，《大正新脩大藏經》，T77，No.1524
- (明)吳之鯨撰：《武林梵志》，《大藏經補編》，B29，No.0161
- (明)朱時恩輯：《居士分燈錄》，《卍新纂續藏經》，X86，No.1607
- (清)彭際清述：《居士傳》，《卍新纂續藏經》，X88，No.1646