

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。

