

一行慧覺及其《大方廣佛華嚴經海印道場十

重行願常徧禮懺儀》

索羅寧*

提 要

本文章在前人研究的基礎上淺談一行慧覺《大方廣佛華嚴經海印道場十重行願常徧禮懺儀》內容特色。文章介紹《華嚴懺儀》中不同佛教傳統的要素，並且彰明西夏佛教對一行慧覺之影響。本文章分三部：一，總結現有的對於一行慧覺、華北以及西夏佛教的一部份研究成果，討論目前關於一行慧覺生平和佛教活動的研究成果，同時討論一行慧覺佛學背景。二，筆者研究《華嚴懺儀》中所見的一行慧覺之佛教義學特色，談《華嚴懺儀》文內「補註」的來源，結論是「補註」并非全由蒼山普瑞所寫。三，筆者進行《華嚴懺儀》與其他華嚴懺儀比較。從《華嚴懺儀》內容及其他資料可以看出，一行慧覺義學屬於華北區域以及遼、西夏流行的華嚴思想，並在各種不同方面反映了西夏與遼代華嚴學特色。從《華嚴懺儀》內容，可見它融合了中國密教和藏傳密宗的因素，可視為西夏晚期佛教代表著作。

關鍵字：一行慧覺、華嚴懺悔、遼、元、顯密圓融、蒼山普瑞、西夏佛教

2011.07.27 收稿，2012.03.20 通過刊登。

* 作者係佛光大學佛教學系副教授。

一、前言

二十多年前史金波教授發表了《西夏佛教史略》一書，奠定了西夏佛教研究基礎。在其書中和在不同時發表的文章內史金波提出關於西夏滅亡之後西夏宗教文化遺產在元代的轉變問題。在此史教授首次討論了元代西夏後裔高僧一行慧覺對西夏和元代佛教之貢獻。¹

最近國內外學者的研究證明：西夏滅亡以後的西夏僧（或稱「河西僧」）在元朝佛教界保有主要地位，並且元代的一些佛教制度（包括「帝師」在內）可能屬於西夏的遺產。西夏佛教是透過各種不同佛教傳統互動而形成的，因此晚期西夏佛教融合了中原、遼、藏傳佛教的不同要素，從而西夏宗教的豐富遺產自然引起元統治者的注意和尊重。元代西夏遺僧的主要活動集中在藏傳佛教「密法」的弘揚、翻譯佛經佛經目錄之編纂等領域。透過像沙羅巴（Shes-rab, 1259-1314）、管主八（生卒不詳，藏文名字不確定）²、

在此筆者願意感謝周伯戡老師以及台大佛教研究中心所有同仁大量修改筆者之不完美中文文筆。另外，三位匿名同儕之審查意見對於改善本論文內容有巨大貢獻，在此致謝。本論文一切所有的錯誤皆歸於筆者本人，懇請讀者見諒。

¹ 史金波教授討論一行慧覺的文章包括：〈西夏文《金光明最勝王經》序跋考〉，《世界宗教研究》3（1983）；〈西夏文《過去莊嚴劫千佛名經》發願文譯證〉，《世界宗教研究》1（1981）；〈西夏佛教新證四種〉，《世界宗教研究》1（1989）。在《西夏佛教史略》以及《西夏社會》的兩本書內，史教授另外比較仔細的討論過一行慧覺得生平以及其著作。

² 沙羅巴的活動早已引起中西學者注意。沙羅巴的基本資料見在：《佛祖歷代通載》，《大正藏》第49冊no. 2036，頁729c1-730b6。對他活動的比較全面的描述見在H. Franke, "Sha-lo-pa (1259-1314), A Tangut Buddhist monk in Yüan China", in Herbert Franke, *China under Mongol Rule* (Brookfield: Variorum, 1994) 福赫伯的其他相關的資，參見 *Chinesischer und tibetischer Buddhismus im China der Yüanzeit: drei Studien.* (München: Kommission für Zentralasiatische Studien, Bayerische Akademie der Wissenschaften, 1996)；關於管主八的事蹟的研究材料比較難找，段玉泉總結了前人關於管主八印《河西藏》的資料，並且提出一些新的考證，主要希望證明元代西夏文《河西藏》之存在，參見《西夏學》第一

楊璉真加（生卒不詳）³等西夏遺僧的努力，西夏佛教遺產引入到中國佛教之內，並且對其發展產生了一些影響。西夏佛教遺產對元代佛教發展的影響之研究，雖然目前只處於初步階段中，但其研究前途是不可限量。

目前學術界的討論核心主要集中在西夏僧侶之負責經書刻寫、密宗著作的翻譯及發行，西夏僧侶在元代的佛教行政制度的地位，以及元代「帝師」制度。除了刊印大藏經之外，西夏遺僧的活動痕跡可見於元代《大乘要道密集》收錄的「大手印」（Mahāmudrā）文獻，以及一些其他藏傳佛教信仰（其中可能包括「道果」系統）在中國之流傳。⁴與此同時，西夏遺僧管主八把西夏佛教遺產中的部份遼代華嚴和密教著作收錄在其負責編纂的中

輯（2006），頁 125-131；李克璞在《中國歷史文物》發表〈管主八新考〉一文，討論管主八的藏文名字及其他問題，參見《中國歷史文物》2（1995），頁 40-46。對於管主八編藏過程研究之總結，可見在釋法賢，《至元法寶勘同總錄》之探究（台北：法光出版社 2005），頁 112-114；401-403 等處。管主八的藏文名字有不同構擬。所謂河西藏問題早已變成學術界中的敏感點，最早有王國維、王靜如、西田龍雄所研究，不過本文不討論之。

³ 楊璉真加的不同方面活動的介紹見在：陳高華，《元朝史事新證》（蘭州：蘭州大學出版社，2010），其中主要資料收集在其書的 143-149 以及 154-157 頁上。楊璉真加在杭州不同寺院中的弘揚藏傳佛教的活動分析另見在：R. Linrothe, "The Commissioner's Commissions: Late Thirteenth-century Tibetan Buddhist Art in Hangzhou under the Mongols", in M. Kapstein ed., *Buddhism Between Tibet and China* (Somerville: Wisdom Publications, 2010), p. 73-97.

⁴ 元代的大手印中文資料資料集中在《大乘要道密集》的一書中，目前的初步比較證明，《大乘要道密集》的論著基本上都有其西夏文本。參見陳慶英〈《大乘要道密集》與西夏王朝的藏傳佛教〉，《中國藏學》3（2003），頁 94-106；沈衛榮〈《大乘要道密集》與西夏元朝所傳西藏密法〉，《中華佛學學報》20（2007）頁 251-303。西夏文與中文文獻之間的早晚問題還需要研究，不過西夏人在宣傳大手印體系信仰的作用是無疑問的。西夏文「大手印」資料的初步研究可參見 K.J. Solonin, "Mahāmudrā Texts in the Tangut Buddhism and the Doctrine of 'No-Thought'", 收於《西域歷史語言研究集刊》2（2009），頁 278-305。西夏密教的基本介紹可見呂建福，《中國密教史》第 3 冊（台北：空庭書院，2011），頁 107-116。

文大藏經內。⁵相較於管主八以及楊璉真加兩位高僧，元代沙門「一行慧覺」在現代學術界不是特別著名，但他對西夏滅亡後元代佛教的發展的貢獻極大。不同於上述二位高僧，一行慧覺為西夏人的身份是毫無疑問的：據載一行慧覺的確是西夏「顯官」後裔，其活動區域跨中原、西北和西夏地區，也就是說他對西夏佛教有直接的瞭解和承襲。⁶因此對他的研究能幫助我們顯露西夏晚期佛教發展和其在元代的轉變諸特色。

一行慧覺為通曉漢傳和藏傳佛教的元代華嚴宗僧侶。元代時他受到統治者重用，其同學真覺文才（1241-1302）圓寂之後，被提升為洛陽白馬寺（元代稱「釋源」）宗主職位，賜「護法國師」之號。但明清時代一行慧覺的身份一直不甚明顯，學術界常把一行慧覺與唐代一行敬賢（673-727）禪師看為同一人。雖然此錯誤早已被周叔迦（1899-1970）等人發現，但一直到目前學術界仍有關於兩者身份的錯認。⁷在佛教學界缺少對於一行慧覺佛教活動研究的情況下，此錯誤依然難以避免。⁸

幾年前白濱先生發表《元代西夏一行慧覺法師輯漢文「華嚴懺儀」補釋》一文，首次討論了一行慧覺的生平及其與元代華嚴

⁵ 這裡指的是遼高僧道殿（1056-1114？）的《顯密圓通成佛心要集》後記的記載：「[管主八]... 敬鑄刻於斯文，俾流通而入藏」，參見《大正藏》第46冊 no. 1955，頁1007a6的記載。

⁶ 除史金波初步研究之外，許多研究西夏學者提到過一行慧覺的活動及他的著作：聶鴻音，〈西夏帝師考辨〉，《文史》3（2005）；鄧如萍（Ruth Dunnell），〈西夏佛典中的翻譯史料〉，《中華文史論叢》3（2009）也提到一行慧覺的一些情況，但沒有仔細討論其活動。

⁷ 這個錯誤在明末清初頗為常見：明代學著錢謙益在《華嚴海印道場九會請佛儀》（也是一行慧覺的著作）有「懺之制于一行，而傳付於普瑞，成于唐而出於明」的說法，《續藏經》第74冊 no. 1469，頁133b3。

⁸ 明顯的例子是任宜敏著《中國佛教史：元代》（北京：人民出版社，2005）。這裡元代「賢首」體系的討論從鎮國文才開始，而龍川行育和一行慧覺資料並不得見。這個既是因為作者完全接受元明的天台宗和禪宗的歷史觀。

宗大作《大方廣佛華嚴經海印道場十重行願常徧禮懺儀》⁹（下面略稱《華嚴懺儀》）的關係，並且研究了《華嚴懺儀》附錄的「大夏國弘揚華嚴諸師」一覽表，對表中所列出的西夏僧侶身份做出了一些分析。¹⁰白濱的研究初步確定了一行慧覺為西夏僧的身份。最近年輕學者李燦在其《元代西夏人的華嚴懺法—以《華嚴海印道場懺儀》為中心》¹¹論文內徹底總結了前人的研究材料及成果，並且以新資料補充，分析了一行慧覺生平和活動，獲得了對其較為全面的瞭解，對一行慧覺的研究作出巨大貢獻。李燦論文仔細分析了《華嚴懺儀》的結構和內容，並且提出了關於該著作與西夏、西藏、雲南等佛教傳統關係的假設。李燦之大作似乎是目前唯一直接討論《華嚴懺儀》內容的學術著作。李燦的結論之一是慧覺義學背景主要在於「顯密並行」範圍之內，並且肯定其儀軌思想包容漢傳和藏傳佛教等不同因素。在此筆者希望有些補充。

隨著新資料的大量公佈，一行慧覺在元朝佛教界的地位得以逐漸彰明：在 2000 年日本學者竺沙雅章先生所發表《宋元佛教文化研究》書中，幾個章節專門介紹遼代和元代的華嚴宗僧侶的生平和活動。此研究以女真遺僧龍川行育（?-1293）的事蹟為主。雖然如此，竺沙氏初步分析了部份關於一行慧覺的新資料。¹²最近崔紅芬教授也做了對一行慧覺的研究。¹³由於崔氏和竺沙氏的主要

⁹ 《續藏經》第 74 冊 no. 1470。

¹⁰ 《西夏學》1（2006）。鄧如萍文章也討論過「西夏華嚴」僧侶承襲情況。

¹¹ 北京大學哲學系碩士論文（2010）此後稱「李燦論文」

¹² 參見竺沙雅章著《宋元佛教文化研究》（東京：汲古書院，2000）。

¹³ 最早的版本見：〈西夏遺僧「慧覺」考略〉，《2009 年黑水城會議論文集》，頁 197-211。這篇文章透過一些修改在不同的季刊陸續發表過。除了上述的研究成果之外，另見北京大學李燦在 2010 年發表了《元代西夏人的華嚴懺法—以《華嚴經海印道場懺儀》為中心》的碩士論文。在此文中李燦大量總結了前人的研究成果，並且提出了一些對一行慧覺佛教思想的新看法，另外仔細討

研究材料是洛陽新發現的《故釋源宗主宗密圓融大師塔銘》（「宗密圓融」為慧覺賜號），因此兩者的研究結論自然一致的。據慧覺塔銘內容，竺沙氏判斷一行慧覺圓寂年代是 1312（崔氏認為是 1313），其人為西夏「顯官」後裔，早期從事「密法」，後來向行育大師求學，跟隨龍川行育參加大藏經編纂工作並且回到西夏的故鄉弘揚佛法。¹⁴據前輩的計算，一行慧覺的歲數大概要近一百歲：其中史金波即判斷，一行慧覺保留的西夏文《金光明最勝王經流通序》撰寫於 1247 年，¹⁵那時慧覺大概不能小於 20 歲，即代表他大概在 1225 年左右出生，應該在西夏生活過。

如此之結論幫助我們解決對一行慧覺身份的另一個誤解：就是他與西藏人喜饒江秋（Shes-rab byang-chub, 1198—1262）的認同。¹⁶竺沙氏和崔氏研究《故釋源宗主宗密圓融大師塔銘》足以判斷慧覺的圓寂在 1312-1313 之間，因而不可能與喜饒江秋同一人。

一行慧覺的「顯密並行」思想與他的佛學背景有關係：其塔銘表示慧覺在不同時段學習過西北流行的「密乘」，後來因為其佛教義學程度之不足，向龍川行育和求學「顯教」。據目前對西夏晚期的瞭解，一行慧覺所學到的「密乘」與中國流行的密教不全然相同：西夏晚期的密宗大量吸收藏傳佛教要素，其中包括噶瑪噶舉（karma bka'-brgyud）的「大手印」信仰，以及金剛亥母

論了《華嚴經海印道場懺儀》的註解者蒼山普瑞傳記及其在不同處的活動問題，頗有研究價值。李燦論文的内容總結在〈西夏遺僧一行慧覺生平、著述新探〉一文，收錄於《西夏學》6（2010），但此論文的學術價值不及其原來的碩士論文。

¹⁴ 竺沙雅章，同書，頁 195-199。

¹⁵ 史金波，《西夏佛教史略》（銀川：寧夏人民出版社，1988），頁 308-310；在同書 101-102 頁史金波提到「兩個慧覺」的可能性，筆者認為這個假設不太有理由。

¹⁶ 聶鴻音〈西夏帝師考辯〉，後來鄧如萍談論這個看法。

認識。

二、一行慧覺傳記及其佛學背景

按照竺沙雅章，崔紅芬，李燦等人的研究，一行慧覺的生平大概可以總結如下：他出家以後在至元（1264-1294）年代在西夏領土上弘法，並參加翻譯經典等工作¹⁹，大概 13 世紀 70 年代拜龍川行育（《至元法寶勘同總目》作「行吉祥」）為師。在行育門下 6-7 年，後來離開，但在 1285-1287 年間又與行育一起參加《至元法寶勘同總目》編纂工作，他可能接觸過楊璉真加、管主八等人，管主八對他有肯定。²⁰隨後一行慧覺接受永昌王（只必帖木儿）邀請回涼州弘揚佛法。大概在 1290 年左右慧覺完成其《華嚴懺儀》，此時仍留在河西，1302 年隨著真覺文才的圓寂赴洛陽接受白馬寺（「釋源」）宗主職位。不久得到皇后之命，回涼州從事弘法，1313 年 5 月圓寂。²¹

按照《故釋源宗主宗密圓融大師塔銘》的記載²²，一行慧覺是一位西夏人後裔，為西夏社會位較高的「顯官」；他與河西地區的關係密切，他保留了西夏語的能力，可用西夏文為不同經典撰寫題記和序文，短篇論書。²³

¹⁹ 史金波，〈西夏文《過去莊嚴劫千佛名經》發願文譯證〉，收錄在《史金波文集》（上海：上海辭書出版社，2010），頁 325。文中史金波翻譯的西夏文記載如下：「至元七年，化身一行國師，廣生佛事，具令校有，譯無」。

²⁰ 有關龍川行育的參加編輯大藏經的資料見在釋法鮮著《至元法寶勘同總錄》之探究》，頁 55-61。按照釋法賢對《華嚴諸經懺板》的理解，這句話代表管主八把一行慧覺的《華嚴懺儀》等著作收錄於大藏經內。（見：頁 401-402）

²¹ 一行慧覺生平的最仔細分析見在李燦的論文，頁 33-34。

²² 在此文中筆者大量使用竺沙雅章整理過的塔銘文，見《宋元佛教文化研究》，頁 212-213 註 19。

²³ 按照《故釋源宗主宗密圓融大師塔銘》，慧覺俗姓楊，姑藏人。番姓之間似乎不見「楊」字姓。用西夏文寫的「一行慧覺」法號出現在各種不同西夏文題

塔銘另有載，慧覺自小有求佛出家意願。當時「西北之俗」之間流行密乘信仰，慧覺在此領域有「勵精禪想」之成就，後來才開始對義學感興趣。「禪想」的具體含義難以確認，但確定的是：此「禪想」與密宗「觀想」或「禪定」修行實踐有關。在其大作《大方廣佛華嚴經海印道場十重行願常徧禮懺儀》中的《正坐思惟》章節慧覺有提到：

上來十門（指的是普賢修行的十個法門），事行方便，一一如文。見法不得滯文迷意，須令全理之事，了了當情，便入觀行，以為久長所緣之境也。攝念禁意，閉目端身，結跏趺坐，至心諦想無邊剎海三世一切如來。於一一佛菩薩前，慇懃恭敬，作禮圍繞。又以種種供具雲海，供養如是等一切聖眾，廣供養已，應觀自心，本無生滅，法爾圓成。光明普照，猶如虛空。又深起慈念，憐愍眾生不悟自心：「輪轉諸趣，我皆化度，令得開解」。又觀自心、諸眾生心、及諸佛心，本無差別，平等一相，成大菩提心。明徹清淨，廣大周徧，圓滿白淨，成大月輪，等虛空量，無有邊際。於彼月輪上想一金色「啞」字，放無量光，徧十方界。一一光中有無量佛剎，一一佛剎有無量諸佛。一一諸佛菩薩圍遶成等正覺，智入三世，身徧十方，轉大法輪，救眾生苦。成佛畢已，諦想「啞」字自性無生真理。一切想空，依自性而住。若疲倦時，誦短「啞」字二十一徧。依《大方廣佛華嚴經》，一名《三偈略劑門》。²⁴

記中。此事早已被周叔迦，史金波，白濱等學者討論。本文也提到此問題。

²⁴ 《大方廣佛華嚴經海印道場十重行願常徧禮懺儀》，《大正藏》第 74 冊 no.

這段文字說明一行國師在西北所從事的「禪想」修行。我們從黑水城文獻能見到的西夏晚年的華嚴學與密宗修行融合趨勢。據慧覺的說明，修行者透過「諦觀『啞』字自性無生真理」證悟出「事事無礙，相即相入，圓滿包容」、「三無差別」的華藏世界。此法門基本上屬於中國密教的範圍內，並且主要依靠所謂的《三偈略劑門》，即是傳說帝心杜順（564-640）所造的《華嚴三觀偈》。不過，此處的「劑門」是藏文「man-ngag」（要門、要語）的翻譯，在中國佛教的傳統資料似乎不得見。西夏佛教不然：「劑門」術語可見在黑水城的漢文文獻中（標題內有「要門」的資料特別多。黑水城另出 TK-287《金剛劑門》，屬於藏傳密教文獻之一，「劑門」似乎為「man-ngag」的西夏譯語的中文翻譯）。²⁵儘管如此，慧覺在此處所介紹的「觀法」屬於中國密宗而不是藏傳佛教的修行：「又觀自心、諸眾生心、及諸佛心，本無差別，平等一相，成大菩提心。明徹清淨，廣大周徧，圓滿白淨，成大月輪，等虛空量，無有邊際」的那段話實際上是來自不空三藏翻譯的《大方廣佛花嚴經入法界品頓證毘盧遮那法身字輪瑜伽儀軌》²⁶，後來清涼澄觀（737-838）在《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》中引用。據載，「啞」字觀想是一行慧覺修行實踐的核心之一，澄觀在《華嚴經演義鈔》也重視此法門。不空三藏的其他著作和譯文在一行慧覺的《華嚴懺儀》并不多，但是屬於華嚴宗思想的概念反而較常見，因此可以推論這段引文來源在於澄觀的《演義鈔》。後來澄觀的思想進入到遼代華嚴密宗的傳統內。²⁷

1470，頁 146a15-23

²⁵ 見《俄藏黑水城文獻》第 5 冊（上海：上海古籍出版社，1997），頁 375-377。

²⁶ 《大正藏》第 19 冊 no. 1020。

²⁷ 見遠藤純一郎，〈澄觀と密教〉，《智山學報》54（2010），頁 319-355；《智山學報》55（2010），頁 79-103 的詳細討論。

上述引文中從「事行方便」到「所緣之境」的段落是一行慧覺改寫的宗密《圓覺經道場修證儀》中一段文字。在宋元時代的華嚴懺儀文獻中引用宗密大作的現象頗為常見。最近發現的《大方廣佛華嚴經入不思議普賢解脫境界依普賢行願略禮懺念誦儀》（下文簡稱《禮懺念誦》）²⁸有相同的段落，說明兩個材料相互參照。與《華嚴懺儀》的主要差異在於《禮懺念誦》未保留澄觀的語句，只有宗密言說。（仔細見下文）。因而，上引的段落表示慧覺思想雖然有不同佛教傳統的因素，其主要的基礎和思維典範還是晚唐的華嚴學，同時也利用小部份的藏傳佛教術語的西夏譯語這有利於我們對於西夏佛教的瞭解。

黑水城出土的各種語言的佛教文獻有不少討論各種「密法」，「禪定」，「供養」的資料。其中西夏文的文獻量最大的是金剛亥母「禪定」和「供養」的文獻，另有各種「大手印」的資料和「道果」法門文獻。這些「禪定」文獻以及各種「懺悔儀軌」法本大多數的是手抄本，也就是代表這些文獻的民間日常修行應用性的特質。除此外，黑水城出土不少各種陀羅尼，其中有中文的和西夏文的資料，其中一部份使用比較特殊的西夏音寫方法，與唐宋時代的梵文音寫不同。

總而言之，西夏末年民間流行的佛教信仰無疑問的是以漢藏密宗為主。同時西夏官方提倡和弘揚華嚴宗儀軌懺儀以及對《華嚴經》的信仰，可說官方華嚴與民間密宗在西夏是並行的。²⁹西夏文獻清楚記載華嚴與密宗之間的互動。如大夏天慶七年（1200）

²⁸ 據知這本資料同樣最早是李燦在蘇州西嚴寺發現的。此法本尚未正式公佈，筆者感謝劉國威教授為筆者提供本文獻的照片參考。

²⁹ 黑水城發現的資料華嚴宗的資料基本上與各種國家舉辦的宗教活動有關係（下文有些討論）。

《密咒圓因往生集》：

（前略）唯此陀羅尼者是諸佛心印之法門，乃聖凡圓修之捷徑。秘中之秘，印三藏以導機。玄中之玄，加聲字而詮體。統該五部，³⁰獨稱「教外之圓宗」。包括一乘，以盡瑜伽之奧旨。土散屍露，³¹神離五趣。風吹影觸，³²識翫天宮，³³加持一念，裂惑障於八万四千，頃剋攝受圓五智³⁴而證十身³⁵。神功叵測，聖力難思，睹斯勝利，虔誠於《圓因往生集》。（中略）將此功德，上報四恩下濟三有（侯略）。³⁶

在介紹密修中，這段文字利用像「教外」，「圓宗」，「一乘」等術語。如此之說法皆屬於中國佛教思想領域，並且對華嚴宗和禪宗有代表性。更值得注意，上述「錄文」多處引用《佛頂最勝陀羅尼經》和遼代高僧圓通道殿（1056？-1114？）《顯密圓通成佛心要集》等，即是中原與遼的密宗領域的著作。上述文中並且得見中國密教的一些用語，表示中國佛教和中國密宗在西夏晚期佛教體系中仍然維持其地位。按筆者的理解，這段文字對描述西夏佛教的一些側面相當有意義的。同時閱讀房山石經中的《釋教最

³⁰ 密宗的「五部」

³¹ 指的是一種密宗儀軌，來自《佛頂最勝陀羅尼經》。

³² 《佛頂最勝陀羅尼經》的引文。

³³ 《顯密圓通成佛心要集》的引文。

³⁴ 四佛的「四智」與「本位」法體性智。

³⁵ 《華嚴經》所說的毗盧遮那法身佛的十身。

³⁶ 《往生集》賀宗壽的序文與「錄文」的內容不一致，按照賀宗壽的解釋，《往生集》與「躋蓮社之淨方」有關係，並且似乎與他本人臨終經驗有關係。與賀宗壽相關的文獻不限於《往生集》。西夏文的《拔濟苦難陀羅尼經》的題記提到他的名字和官位（見：聶鴻音，〈俄藏西夏本《拔濟苦難陀羅尼經》考釋〉，《西夏學》6（2010），頁1-5）。另見《密咒圓因往生集》，《俄藏黑水城文獻》第4冊（上海：上海古籍出版社，2000），頁358-364，特別見頁364。

上乘秘密藏陀羅尼集》的「上都大安國寺傳密教超悟大師賜紫三藏沙門行琳」的序文，會加深對上述《往生集》「錄文」的瞭解。《行琳序》有一段文字說：

陀羅尼者，摠持之梵稱也，開佛心之秘藏，示聖證之樞由，至理之極譚，上乘宗要，秘中之秘，印三藏以導教機，玄乃復玄，加聲字而明法理，弘旨普光之妙體…

另外有：「…最上乘教，不共圓宗，五智權實之洪源，瑜伽奧旨…」以及「三乘教外，別有持明，雖復言同字同，而功別義別」的說法。³⁷

《行琳序》是「大唐乾寧五年」（898）編寫的，其刻經的時代為唐末遼初年間。序文內容與學術界所瞭解的遼代佛教的情況是相應的，可以說行琳的闡述代表遼佛教偏於密教的一個主要側面。不難看出，行琳序的一部份文字與西夏的《往生集》的「錄文」特別相似，這種「共同語言」可以看為西夏與遼佛教存有密切的關聯性。

學術界已發現，西夏佛教與官方的關係極為密切。³⁸黑水城文獻顯示：西夏皇家不但重視和弘揚華嚴信仰，並且希望把它民間化。黑水城有幾本般若三藏在唐貞元年間（795-796）翻譯的《大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界顯密行願品》的不同版本，皆有「大夏乾佑二十年歲次己酉三月十五日（4.02. 1189）正宮皇后羅

³⁷ 見林光明編著，《房山明呪集》第1冊（台北：嘉豐出版社，2008），頁2-4。

³⁸ 按克恰諾夫的判斷，西夏翻譯和刻經工作都是在皇家指導之下進行，並且與國家政治有關係。西夏文的佛經大量出版和分佈集中在西夏仁宗的幾個不同的階段，參見頁：1143，1149，1151-1158，1168-1193。雖然有更早的資料，但並不多見。這些資料大部份屬於自仁宗不同時候舉辦的法會的法本。

氏（既是西夏仁宗皇帝第二皇后）謹施」題記記載。³⁹這些就是在 1189 年西夏皇家爲了慶祝仁宗登基五十周年而舉辦的大法會應用之法本。⁴⁰這些法本有共同特色：經文後面附《華嚴感通靈應傳記》的小文章，內容為與《華嚴經》信仰有關的傳奇和瑞祥的故事，主來自法藏的《華嚴經傳記》以及惠英著《華嚴經感應傳》，黑水城的版本有一小段文字說：

法界圓宗，真如勝樣。華嚴是一乘圓教，乃成佛之宗，
得道之本。⁴¹

這段話雖然極短，卻代表西夏統治者對《華嚴經》和華嚴宗尊重態度。既然西夏有如此以密教和華嚴信仰為主的佛教傳統，在前西夏領土上呆過一段時間的一行慧覺必受其影響。確實如此，從《故釋源宗主宗密圓融大師塔銘》的內容可見：一行慧覺原來偏于密宗的修行，後來因為密乘不足以「究萬法之源」向當時名譽滿天的女真和尚龍川行育求「一乘圓極之說」。⁴²此「一乘圓極」的說法雖然描述龍川行育的思想，但此概念本身出於賢首法藏的《華嚴一乘教義分齊章》，代表「法界不可盡」的理論，也就是華嚴宗的主要宗趣之一。

龍川行育也為華嚴僧。按照《龍川和尚舍利塔志》⁴³，行育曾經向兩位法師大德求學：「得度于寶應秀，受業于永安柔」。按竺

³⁹ 見 TK 61，《俄藏黑水城文獻》第 2 冊，頁 65；第 6 冊，頁 6-7 等處。

⁴⁰ 史金波《西夏佛教史略》，頁 97。

⁴¹ 見註 39。

⁴² 竺沙雅章，同書，頁 212。

⁴³ 全稱《宣授扶宗弘教大師，釋源宗主，江淮諸路都總攝鴻臚卿，贈司空護法大師龍川和尚舍利塔志》，在此文中，筆者依靠竺沙雅章在《宋元佛教文化研究》所整理過的碑文（見本書第 170 頁）。另一批研究龍川行育的材料可見釋法賢，《《至元勘同總錄》之探究》，頁 55-61。釋法賢的研究不利用塔銘文中資訊。

沙氏的考證，其中「永安柔」乃是永安寺善柔（元憲宗（1251-1259 在位）年代人）。⁴⁴「寶應秀」的身份不甚詳，⁴⁵但善柔毫無疑問的是華嚴僧侶：他的義學背景為《金剛經》，《首楞嚴經》和「華嚴圓頓法門」皆為宋元華嚴學主要經典和學說。善柔不是從事義學的僧人，他的佛教活動基本上集中在儀軌方面：他「攝京師華嚴講席」，大量授菩薩戒，并據憲宗命令在五台山主持「清涼大會」。他的另外一項活動領域則是「經之闕者，勒而補之；寺之廢者，撤而新之」⁴⁶。我們可以推測：龍川行育的主要活動善柔有關，後來他把這些經驗流傳給一行慧覺。

一行慧覺在行育門下六、七年，結果他徹底的掌握「法性圓融之旨」。此句同樣代表慧覺在龍川門下學到清涼澄觀(738-839)的《大方廣佛華嚴經疏》以及圭峰宗密(780-841)的《圓覺經略疏》主要思想。從義學角度看，這些佛學大作皆宣稱「法性圓滿，感應交徹」的宗旨，也就屬於華嚴宗所說的「理事無礙」和「事事無礙」的主要思想。⁴⁷上述討論雖然曲折，但足以判斷一行慧覺的「顯教」基於澄觀宗密思想，這符合遼宋元華嚴發展的主流。

⁴⁴ 傳記見：《補續高僧傳》，《續藏經》，第 77 冊 no. 1524，頁 392c7-c22；竺沙雅章，同書，頁 172-173；任宜敏《中國佛教史：元代》（北京：人民出版社 2005）頁 317-318。

⁴⁵ 竺沙雅章在同書（172 頁）提到「寶應秀」是否和萬松行秀（1166-1246）的同一人，此假設不是不可能的，但需要更進一步研究。《補續高僧傳》「善柔傳」提出「釋教都總統寶集壇主秀公慕其德聘...云云」，《補續高僧傳》，《續藏經》第 77 冊 no. 1524，頁 392c12-13。此記載應該指的「寶應秀」與萬松行秀是同一個人，〈《至元法寶勘同總目》之探究〉，頁 56。

⁴⁶ 李燦另外提到元代的程鉅夫《奉聖州法雲寺柔和尚塔銘》的記載中（李燦論文，頁 41）：「講演秘法」的說法來證明善柔有密宗僧的身份。筆者認為這個資料不足以確定柔和尚為密教僧侶，「秘」字不一定直接代表密宗，可能是與華嚴著作中常見的「秘密」說法相同。

⁴⁷ 這個說法實際上出現在法藏的《華嚴經探玄記》，但後來被澄觀和宗密大量使用。

總結論是一行慧覺的佛教義學屬於遼宋元華嚴學主要脈絡之一，並且其人佛教思想與行育圓寂之後接白馬寺（釋源）宗主的真覺國師文才（1241-1302）有類似之處。⁴⁸龍川行育所傳的是北方的華嚴學，也就是與以《華嚴經隨疏演義鈔》為主的遼西夏華嚴學相當接近，因此西夏後裔的慧覺應該容易接受。其早年的西夏文的著作中反映慧覺華嚴學的痕跡。西夏文的《金光明最勝王經》的《流通序》有如此一段話⁴⁹：

訖燕敗務纏前席瓠穢 熾薜樞情，繼筵毓纛……蜀蕤繆
 發……繆瓊繼緝……凡《金光明最勝王經》者，顯密俱
 集，因果包融，一乘竟理，理事無礙。

在此筆者雖然引用《流通序》的一小部份，但足以表示一行慧覺處在華嚴思想的典範。總而言之，從各種不同材料我們可以判斷：一行慧覺的主要佛教背景為起於晚唐的澄觀與宗密的北方華嚴學。據應縣木塔所發現的遼佛教資料的種類來看，這個傳統是遼佛教的主流，受到遼佛教影響的西夏亦有之。遼華嚴的特色

⁴⁸ 竺沙雅章著《宋元佛教文化研究》，頁 194。按照《大明高僧傳》文才的背景為「理學」。他後來學習「賢首」教以及「清涼」的學說。據傳統文獻的記載，文才當白馬寺主持一事是帝師迦羅斯巴推薦的，與行育推薦似乎無關。（見：《大明高僧傳》，《大正藏》第 50 冊，頁 906a26-b20）。《佛祖歷代通載》加以詳細介紹文才接白馬寺主持的情況，重要的是，志盤完全沒有提到行育對白馬寺修復重建的貢獻以及他的名字。（《大正藏》第 49 冊 no. 2036，頁 725b6-c12）。在他為《肇論新疏》撰寫的序文中，文才自己介紹他的寫作過程，提到「數年應寧夏命」（《大正藏》，第 45 冊 no. 1860，頁 201a10）這一事，表示其與西夏後裔的元代的高僧的關係不一般。（參見：釋法鮮《至元勘同總目》之探究》頁 57-58）。按照釋法賢與福赫伯的解釋行育法號的「行」讀「hang」。文才所提到的「寧夏」應該指楊璉真加。

⁴⁹ 史金波在〈西夏文《金光明最勝王經》序跋考〉，《史金波文集》，頁 332-346。此處可見全文翻譯。西夏文的錄文見在史金波，《西夏佛教史略》，頁 305-309，翻譯在 310-311。筆者上面的幾句翻譯與史氏巨大不同。

之一乃是「顯密並行」的理想，⁵⁰一行慧覺也學到了這一觀念（見下文）。同時一行沙門佛學背景包括中國、遼密宗以及藏傳的陀羅尼法門、密宗觀想。換一句話，一行慧覺是一位 12-13 世紀華北顯密融合佛教的全權代表。

現存的慧覺的著作有下列幾種：漢文的《大方廣佛華嚴經海印道場十重行願常偏禮懺儀》（《續藏經》第 74 冊 no. 1470），《華嚴海印道場九會請佛儀》（《續藏經》第 74 冊 no. 1469），西夏文的著作有《金光明最勝王經流通序》及《滌罪禮懺要門》。⁵¹其中《華嚴海印道場九會請佛儀》是比較簡略的法本，可能是一行慧覺的早期作品。最近蘇州西嚴寺發現了另一篇華嚴儀軌法本，即是所謂《大方廣佛華嚴經入不思議普賢解脫境界依普賢行願略禮懺念誦儀》（下文簡稱《禮懺念誦》）。本資料題記有「支那國光明普照寺沙門惠開集」的記載。西嚴寺的版本基於洪武二十年（1387）在五台山「塔寺」的版本。並在正統八年（1443）有所修訂補充。此本雖然不是一行慧覺所編，但內容上於《華嚴懺儀》特別接近，交互雷同處甚多，並內文有「南無如來應化、護持正法、饒益有情、賢聖授記、一行圓通護法國師」的記載。此尊號與《華嚴懺儀》內《大夏國弘揚華嚴諸師》的「護國一行慧覺法師」的記載相似，我們可以推測《禮懺念誦》與《華嚴懺儀》的「一行」為同一人（詳見下文）。

《禮懺念誦》與《華嚴懺儀》雖在內容上有一些差異，但《禮懺念誦》的結構與《華嚴懺儀》的第一卷的，從「廣修供養」至

⁵⁰ 遠藤純一郎，〈顯密圓通成佛心要集〉に於ける顯密觀，〈蓮花寺佛學研究所紀要〉1（2010），頁 63-90。

⁵¹ 中文的初步翻譯見在李燦論文，頁 49。他的〈西夏遺僧一行慧覺生平、著述新探〉也收錄《滌罪禮懺要門》的譯文。

「正坐思惟」近似，兩者來必定來自同源。透過對《禮懺念誦》的研究可以解決《華嚴懺儀》的結構和內容許多問題，並且更清楚的瞭解《華嚴懺儀》中的西夏佛教的遺產。

上述資料足以判斷一行慧覺的思想基礎與西夏末期華北佛教比較接近，他的義學主要為澄觀宗密華嚴學，同時也包容了許多漢藏密教的不同因素。這些要素在《華嚴懺儀》有所反映。

三、《華嚴懺儀》的來源及背景問題

《華嚴懺儀》是懺悔的法本，不適合探討義學問題。儘管如此，在共有 42 卷的文中仍可見一些介紹義學思想的段落，因此可以對一行慧覺的佛教觀得到基本的瞭解。《華嚴懺儀》的主要結構單位是「晌」其意義不甚詳，目前有不同的解釋。總而言之，「晌」是一種最大的儀軌單元，其內另外有「偈」、「呪」、「讚」、「頌」等章節，並且包含著不同懺悔形式（「請佛」，「讚經」等，有「門」，「科」等分類），李燦論文有詳細的介紹。內容上《華嚴懺儀》融合了兩個傳統：其中一個是「中原佛教」，另外一個是漢藏綜合性的「密宗」傳統。《華嚴懺儀》內的義學問題討論主要集中在所謂的「補註」文內，因此必須首先解決「補註」的作者及其內容問題。

（一）、《華嚴懺儀》的「註解文」

現有的《華嚴懺儀》的版本有「補註」。這個補註的來源不明：現存的一行慧覺的大作曾經被一位元代大理高僧蒼山普瑞所「補註」。因此，此補註為所做變成一個問題。

依據李燦的說明，西安博物館藏書間有《華嚴懺儀》至元二

十七年（1290）的本子，據知是慧覺大作的最早版本。⁵²筆者未見此本，故本文的研究依靠現有的《續藏經》（收錄在 CBETA 的電子版）的版本。

現存的《華嚴懺儀》版本是在明末(1641)雲南崇寧寺發現，有可能與近幾年在雲南發現密教文獻屬於同一個信仰體系。透過雲南在家出家弟子的努力而得入大藏經。當時文中就有大與小二種字體，即是《華嚴懺儀》本文及其「補註」。整理者相信這「補註」屬於「宋」代（實元代）大理華嚴高僧蒼山普瑞喜歡寫。對明代的佛學人士而言，雲南的雞足山是唐朝華嚴宗基地，因此錢謙益（1582-1664）在《華嚴懺法序》把一行慧覺與普瑞連接到雞足山，證明雲南從唐至明不斷地華嚴傳統的存在：

……華嚴懺獨後出。其製之者曰唐一行，其藏之者曰雞足山……懺之製於一行，而傳付於普瑞。成於唐而出於明……⁵³

蒼山普瑞資料保存的不多，但是為了瞭解《華嚴懺儀》的思想及「文內補註」的作者問題，必須先解決其佛學背景的問題。

目前保留著一些不同年代關於普瑞的資料由李燦所總結，極具有研究價值。總而言之，蒼山普瑞（字雪庭）是元代人，其活動區域主要包括昆明和大理南詔地區，活躍的時間範圍大概是1314-1337年間或更晚。⁵⁴清初雲南周理禪師所著《曹溪一滴》有如下記載：

⁵² 李燦論文，頁 46

⁵³ 《續藏經》第 74 冊 #1469 頁 133a8; 133b3。此處的「明」指的是錢謙益的時代。

⁵⁴ 李燦論文，頁 54-55

宋蒼山再光寺妙觀普瑞禪師，榆城北鄉人也。童時日記萬言，因讀《華嚴》至「若有如是如是思惟，則有如是如是顯現」處，豁開心地。後見皎淵月禪師印可。南詔為造再光寺，請師居焉。師嘗夢與清涼賢首華嚴諸祖共語，遂撰《華嚴會玄記》四十卷流通於世。師雖印心于南宗，而恒闡《華嚴》為業。于水目山開講，感金甲神人現身，再光寺敷演，陸地忽生蓮花。如是瑞應不可殫述，志謂師乃「文殊後身」也。⁵⁵

從此可知，普瑞不但為一個華嚴學僧，他同時也修過南宗禪以及密教某些儀軌，其如此之佛學背景與一行慧覺頗為接近。目前我們尚無法解決蒼山普瑞與一行慧覺是否相識的問題。至於「補註」是否為普瑞所寫，筆者同樣仍然存在著懷疑。雲南高僧周理在《曹溪一滴》雖然提到普瑞撰寫《華嚴懸談會玄記》的一事，但沒有記載他補註《華嚴懺儀》。清初的周理應該瞭解發現《華嚴懺儀》此事，如果普瑞有「補註」此大作，周理大概會有記載此事。

我們還可以從另外一個角度來看「補註」的作者問題：《華嚴懺儀》卷第 42〈大夏國弘揚華嚴諸師〉⁵⁶。記載《西域流傳華嚴諸師》，《東土傳譯華嚴經諸師》，《東土正傳華嚴經諸師》等。從李燦的發現，這個名單內的西夏僧基本上皆與清涼澄觀的《疏》（《大方廣佛華嚴經疏》）和《鈔》（《華嚴經隨疏演義鈔》）在西夏的

⁵⁵ 《嘉興藏經》，（CBETA 電子版）第 25 冊，no. B164，頁 269b6-13

⁵⁶ 聶鴻音在〈西夏帝師靠辯〉中另外分析了「大夏國弘揚華嚴諸師」中的「華嚴經中流傳印造大疏鈔者新圓真證帝師」，分析結果其為名字叫 Gsal-rgyal 的藏人。聶教授的語言分析也許有些道理，不過聶教授未注意到「新圓真證」主要活動為「流傳印造大疏鈔」（就是澄觀的《華嚴經隨疏演義鈔》）。這樣看來，藏傳佛教的國師弘揚中國佛教的著作會引起疑問。

刊行開演流傳有關係。⁵⁷一行慧覺也在其中：在《華嚴懺儀》他的尊號是「《大方廣佛華嚴經》中蘭山雲巖慈恩寺流通《懺法》護國一行慧覺法師」。他雖然沒有弘揚《疏鈔》，但是為《華嚴經》懺法在西夏的發展做出了巨大貢獻。⁵⁸華嚴的懺儀儀軌，包括《華嚴懺儀》在內，大量依靠《疏》和《鈔》以及《貞元新譯華嚴經疏》（《續藏經》no. 227）等澄觀著作，因此一行慧覺屬於西夏的華嚴體系內是符合邏輯的。

慧覺可能不敢把自己寫到從龍樹透過法藏和澄觀直接通到西夏的華嚴一貫體系內，但後來普瑞因為對慧覺的尊重完全可以如此。另一方面，「中蘭山雲巖慈恩寺流通懺法護國一行慧覺法師」似乎代表他的西夏尊號（「中蘭山雲巖慈恩寺」的地理位置迄今不明），與元朝封「宗密圓融大師」尊稱不同。比慧覺晚一輩的蒼山普瑞對這個尊號一定瞭解，因此「補註」文中會提到「宗密圓融大師」的尊號。另外，無論在《華嚴懺儀》的「補註」或在普瑞

⁵⁷ 這些法師的名單如下：《大方廣佛華嚴經》中講經、律、論、重譯諸經，正趣淨戒鮮卑真義國師；《大方廣佛華嚴經》中傳譯經者救脫三藏魯布智雲國師；《大方廣佛華嚴經》中令《觀門》增盛者真國妙覺寂照帝師；《大方廣佛華嚴經》中流傳印造《大疏鈔》者新圓真證帝師；《大方廣佛華嚴經》中開演《疏鈔》久遠流傳臥利華嚴國師；《大方廣佛華嚴經》中傳譯開演自在眩咩海印國師；《大方廣佛華嚴經》中開演流傳，智辯無礙煩尊者覺國師國師；《大方廣佛華嚴經》中西域東土依《大方廣佛華嚴經》十種法行勸讚隨喜一切法師；《大方廣佛華嚴經》中蘭山雲巖慈恩寺流通懺法護國一行慧覺法師。這些法師之間只有魯布智雲的時代比較清楚：他出現在西夏的《譯經圖》上（史金波，〈西夏譯經圖解〉，《史金波文集》，頁 208-319），據知他為惠宗時（1067—1085 在位）的人。鮮卑真義國師可能比他早一點，並且榆林窟 29 有「真義國師」畫像，應該就是他。同時西夏文的《鮮卑國師集》（Tang 428 no. 3706，克恰諾夫目錄：no. 762）的「天佑 19 年」（1188）的題記與此無矛盾。（參見：吉田剛，〈來自於國師的啟迪〉，《2004 年石窟研究國際學術會議論文提要集》。筆者未見其正本，參見電子版本：

http://homepage3.nifty.com/huayan/paper/ron021-c_dh2004-ABST.htm。

西夏文的《華嚴經隨疏演義鈔》的初步研究情況見在本文的註第 16。

的另一作品《華嚴懸談會玄記》（簡稱《華嚴會玄記》，此文是對澄觀《華嚴經隨疏演義鈔》的注解）並未見慧覺的傳記、塔銘等資料。

普瑞在《華嚴會玄記》的詮釋要求對「撰人」的解釋，他把澄觀的塔銘《妙覺塔記》的全文以及其他與澄觀生平有關的豐富記載錄在其文中，並批評「《宋高僧傳》中有贊寧所述之傳，「事多錯謬，不須繁引」。因此若《華嚴懺儀》的「補註」的確是普瑞所造，據其詮釋方法，一樣需要提出慧覺的塔銘或其他的資料。實際上《華嚴懺儀》完全看不到一行慧覺的任何傳記資料。

《華嚴懺儀》與《華嚴會玄記》的主題內容不同：《華嚴會玄記》是隨著《演義鈔》說明華嚴義學和傳承等的問題，《華嚴懺儀》乃是華嚴宗的儀軌法本。假如《華嚴懺儀》討論義學的「補註」的章節確是蒼山普瑞所撰寫，其與《華嚴會玄記》會出現一些交叉內容。但實際情況不是如此。因此我們可以對《華嚴懺儀》的「補註」是普瑞所撰寫產生疑問。

討論「補註」是否為普瑞所撰寫的問題，我們可以另引一例子：《華嚴懺儀》第一卷的《端坐思惟》的章節後面有「契真大師傳」小字的「補註」。「契真大師」的法號很可能是西夏的，此《端坐思惟》的段落上文已提：其主要的部份雖然引用澄觀的論證，但其介紹「啞」（ā）字的觀想的段落應該是慧覺自己寫的。普瑞是否能夠瞭解神秘的「契真大師」的觀法，頗令人懷疑。筆者認為「契真大師傳」這句話應該是一行慧覺所補。

更有甚者：《華嚴懺儀》卷第一對「敬造華嚴道場儀文記」章

⁵⁸ 《續藏經》第 74 冊 no. 1470，頁 356b18。

節的「補註」文中一次提到「一行禪師」的名字。這段以「大字」所寫，應是慧覺本人所寫。內容是讚歎「華嚴諸師」（包括慧覺在內）因此不太可能是慧覺撰作。文中的「一行禪師」平常代表唐代「一行敬賢」，而晚期學者常把一行慧覺與一行禪師混為一談。「敬造華嚴道場儀文記」好像犯了同樣的錯誤，但普瑞應該對慧覺身份清楚，不太可能會有那樣的誤解。在《大夏國弘揚華嚴諸師》表裡，一行慧覺的身份的解釋無誤。因此我們可以推論，此大字的段有可能是普瑞或者其他整理者加上的。從上述可見，《華嚴懺儀》最少一部份小字的「補註」不屬於普瑞而是一行慧覺自己撰寫。同樣大字的「本文」亦非全部一行國師所撰寫，這也有可能。

（二）、《華嚴懺儀》與《禮懺念誦》的關係初探

討論《華嚴懺儀》「補註」的作者問題不能不涉及新發現的《禮懺念誦》的法本。現存的《禮懺念誦》版本是多層次的：從其開頭至「各念無常偈」是「洪武二十年季夏月吉日於五台山塔寺因結夏崇鑿筆」。這個本子是「沙門惠開」的原本。

此卷子後面附上一紙無標題的文章，筆者借其冒頭字，稱之「所生功德」文。此段的有題跋如下：「正統八年孟夏四月十五日抄錄『燃燈偈』、『正坐思惟』回施續寫記耳。僧海印空書筆」。「燃燈偈」和「正坐思惟」乃得見在「西嚴寺」的版本內，《華嚴懺儀》本無記載，但提到「然（燃）燈行道」，故與《華嚴懺儀》內容無矛盾。僧海印空的題跋指出《懺儀念誦》的原來本子有「燃燈」和「正坐思惟」的兩個章節。現存《華嚴懺儀》第一卷得見「所生功德」和「正坐思惟」。「正坐思惟」的段落上文已經提到：其與《華嚴懺儀》的「端坐思惟」相似。因為《禮懺念誦》尚未正

式公佈，筆者對這個文獻只有初步的瞭解（見註 28）。文獻正式公佈之後，需要學術界的更深入的研究。依據筆者看到的《禮懺念誦》的一部份照片，兩片文獻比較的結果如下：

| 《禮懺念誦》章節 | 《華嚴懺儀》 | 備註 |
|--------------|--------|---|
| 1. 勸修生信 | 無 | |
| 2. 華嚴大綱，略示真宗 | 無 | 《禮懺念誦》在此提供以澄觀為主的對華嚴思想的基本說明，不談華嚴宗的概念) |
| 3. 「華嚴別圓教」 | 「廣修供養」 | 《禮懺念誦》內容簡略 |
| 4. 「淨法界真言」唵蘭 | | om ram 傳統文獻「蘭」作「藍」，「蘭」似乎為西夏音寫，om ram 的呪語出現在《顯密圓通成佛心要集》，傳統文獻尾語有「svāhā」 |
| 5. 「擁護真言」 | 無 | 西夏音寫 |
| 6. 「淨三業真言」 | 無 | 西夏音寫 |
| 7. 「增長宮殿真言」 | 無 | 西夏音寫 |

| | | |
|---------------------|-----------|--|
| 8. 「普遍法界成大曼怛辣真言」 | 無 | 《華嚴懺儀》作「曼捺辣」兩者似乎為西夏音寫，如此音寫常見在《大乘要道密集》 |
| 9. 「海中出蓮華座真言」 | 無 | 西夏音寫 |
| 10. 「普遍供養印呪」 | 無 | 西夏音寫 |
| 11. 「請諸佛菩薩賢聖真言」 | 有此語，無真言標題 | 西夏音寫 |
| 12. 「法界帝王無盡三寶」 | 無 | |
| 13. 「歎佛行道，念三皈依」 | 無 | |
| 14. 「白沐浴佛發願文」以及回向等偈 | 無 | |
| 15. 「奉曼怛辣偈」 | 無 | |
| 16. 「廣大發願文」 | 無 | 「南無十方三世盡虛空界。常住佛法僧寶上師（臨時入名）猛母明王世出世間護法善神。慈悲廣大誓願弘深。威力難量盡知盡見。願作證明哀愍護念」與《瑜伽集要焰口施食儀》 |

| | | |
|------------------------|--------------|---|
| | | 相同，其他文有異。 |
| 17. 「初攝受風塵」等 | 無 | |
| 18. 「普賢行願後九頌」 | 無 | 引用《四十華嚴》經文 |
| 19. 「法界七處九會別開十支法事」 | 同，與「廣修供養」本文同 | 「是註眾等人」至「願作佛事」幾乎全同，有用字的小差異。 |
| 20. 「奉寶錯偈」 | 同 | 「偈語」同，呪語有異，缺《寶錯經》等引文，以《四十華嚴》偈語所取代。《華嚴經》引文與《華嚴普賢修證儀》甲本「廣修供養」同。 |
| 21. 「稱讚如來」二門：梵音讚佛，直言讚佛 | 同 | 《禮懺念誦》缺《華嚴懺儀》「廣大不空摩尼印呪」，兩篇文獻缺「真言」，其他同 |
| 22. 「禮敬諸佛」 | 同 | 《華嚴懺儀》「補註」，《禮懺念誦》無，並且缺少偈語。《禮懺念誦》補上「五十五聖者」，「肉菩薩善財童子」，「菩薩賢聖一切海眾」以及「一行圓通護法國師」之讚。 |

| | | |
|---------------------|---|---|
| 23. 「《華嚴經》九會」讚 | 無 | |
| 24. 「為諸部眾禮敬三寶」 | 同 | |
| 25. 「普禮真言」,「功德山陀羅尼」 | 同 | 《禮懺念誦》缺陀羅尼和真言 |
| 26. 「懺悔業障」 | 同 | 《禮懺念誦》本文與《華嚴懺儀》「補註」大致上同,《禮懺念誦》缺「所以者何?業性雖空,果報不失。若有造惡不懺,雖是虛妄,顛倒因緣,則還受虛妄果報。然懺悔詞句,多取大藏經論中文也」。 |
| 27. 「十惡業報懺悔」 | 同 | 《禮懺念誦》此章節是空無內容。 |
| 28. 「懺悔滅罪印呪」 | 同 | 《禮懺念誦》缺少第一偈,呪改寫為:「唵薩末(二合)巴」,與《華嚴懺儀》不同。 |
| 29. 「隨喜功德」 | 同 | |
| 30. 「請轉法輪」 | 同 | |
| 31. 「請佛住世」 | 同 | |

| | | |
|--------------------------|---|---|
| 32. 「常隨佛學」 | 同 | |
| 33. 「恒順眾生」 | 同 | |
| 34. 「普皆迴向」 | 同 | |
| 35. 「白眾等聽說午時無常偈」 | 同 | 《禮懺念誦》缺「寅朝無常偈」,「各念無常偈」 |
| 36. 「白眾等聽說黃昏無常偈」及「各念偈」 | 同 | 《禮懺念誦》兩偈之間的順序不同,文同。此段後面加「各念無常偈」,與《華嚴懺儀》同。 |
| 37. 「白眾等聽說經中無常偈」 | 無 | 《禮懺念誦》略「初夜」,「中夜」,「後夜」,「六時」,「啟白賢聖」 偈。「白眾等聽說經中無常偈」在《華嚴懺儀》的卷第 21。 |
| 38. 「各念無常偈」 | 同 | 《華嚴懺儀》的「六時通用」 |
| 39. 《禮懺念誦》竟,題記,「洪武 20 年」 | | |
| 40. 「所生功德」 | 同 | |

| | | |
|---------------------|---|---------|
| 41. 「諸佛菩薩摩訶薩讚」 | 同 | |
| 42. 題記（正統8年）,「正坐思惟」 | 同 | 細節說明見上文 |
| 43. 「燃燈功德文」并偈 | 無 | |

從上表可知，兩片資料大部份內容是一致的，差別主要集中在《禮懺念誦》和《華嚴懺儀》的開頭段落內。文內的真言及陀羅尼，大部份使用西夏的特殊音寫。《禮懺念誦》中只有一部份與《華嚴懺儀》相同。從「奉寶錯」至「正坐思惟」兩片文獻基本上相同。

對於研究《華嚴懺儀》「補註」而言，重要的是：《華嚴懺儀》中「懺悔業障」的「補註」文屬於《禮懺念誦》中的本文部份。按筆者理解，《禮懺念誦》的文字雖比較簡略，但足以說明「沙門惠開」抄錄的《華嚴懺儀》本子已有「補註」文。第二考量是：《華嚴懺儀》介紹義學「廣修供養」的「補註」章節，在《禮懺念誦》依然得見。其文字如下：

依華嚴別圓之教，此十種行願者是趣入毗盧無盡境界之妙門也。諸大眾等審諦思惟此十種行願……廣說如來不可思議功德已。若欲成就此功德門，應修十種廣大行願。⁵⁹

兩個文獻的記載補完全相同：沙門惠開忽略了《華嚴懺儀》

「補註」所討論的華嚴六相、十玄門、四法界等義學概念。理由是他認為《禮懺念誦》為弟子所提供懺悔法本，因此在介紹「華嚴大綱，略示真宗」時，沙門惠開強調他沒有討論六相、十玄門、四法界等問題的意圖。

透過上面的初步分析，有理由假設「沙門惠開」所參見的《華嚴懺儀》版本已有與現存的《華嚴懺儀》內「補註」文相同的文字。他只是「繁處略之」，并未收錄與懺悔無關的「義學」的段落。按《華嚴懺儀》沙門惠開所簡略的《華嚴懺儀》內容包含杜順「法界觀門」以及相關的「偈」和「齋門」。因為元代的杭州、蘇州皆是西夏遺僧的活動區域，而「沙門惠開」是「五台山塔寺」的僧侶，可以假設他整理的是一行慧覺《華嚴懺儀》的原本，而不是來自遙遠的雲南的普瑞版本。筆者認為「正坐思惟」早已屬於「惠開」本內，但未收錄在「洪武本」內，而「正統本」乃補其缺。因此我們可以假設：義學、介紹佛教不同宗派思想的段落以及「補註」中的少數密法記載，皆是由一行慧覺本人所撰寫，而非為蒼山普瑞所補。⁶⁰ 不同佛文獻可見「本文」後來改寫為「注解」的例子（例如遼鮮演在《華嚴探玄抉擇》中把澄觀的「本文」改為「注解文」），有可能《華嚴懺儀》曾發生同樣的變化。至於「敬造華嚴道場儀文記」，「大夏國弘揚華嚴註師」等段落的作者問題，目前無法得到的確的答案。

總而言之，目前只能說《華嚴懺儀》的「補註」一部份是慧覺的，一部份是普瑞的，另一部份是透過後人的「訂正」、「參閱」、

⁵⁹ 此錄文依據劉國威教授所提供的照片。

⁶⁰ 《華嚴懺儀》題記有「雞山寂光寺沙門讀徹參閱」的記載。在此「沙門讀徹」有可能代表「中峯讀徹蒼雪法師」，清朝同治年代的雲南華嚴學僧。按照《宗統編年》的記載，他「標賢首宗懺於吳西，」即是弘揚華嚴。「補註」的一部份資料可能是這位法師編寫。

「治定」而來的。同時「大字」懺儀的正文不是完全慧覺撰寫。《華嚴懺儀》內的陀羅尼有一部份在傳統的文獻不見，無疑問代表慧覺在西夏的經驗。

(三)、蒼山普瑞佛學背景

雖然《華嚴懺儀》的「補註」與蒼山普瑞的關係不是特別確定的，筆者認為為了將來進行更深入探究，在此需要初步討論普瑞的佛教背景。

普瑞佛學背景與一行慧覺相似，他「以華嚴為業」，參學南宗禪⁶¹，大量弘揚華嚴學。普瑞現存的著作只有《華嚴會玄記》四十卷。《華嚴會玄記》內容相當豐富，但是基本上與龍川行育，一行慧覺以及「弘揚《疏鈔》大夏國諸師」的華嚴學相應。《華嚴會玄記》是一本依清涼澄觀的《大方廣佛華嚴經疏》，《華嚴經隨疏演義鈔》對《華嚴經》的註解和論難，有可能是普瑞開講本經的記錄。《華嚴會玄記》的結構比較複雜：普瑞的目的就是在於把《華嚴經》的正文、科、疏和鈔的「四種」連在一起，成立一個比較完整的體系以便未來的「開演」。按照他在卷第1的記載，這「四種」的先後安排會有不同的邏輯，但是：

若約生起次第，佛先說《經》，依《經》造《疏》，依《疏》有《科》，隨《科》鈔釋。今釋題目，當依生起次第，示有由漸故。後逐難釋文，依開演次第，不越常規故。然法題不同，有其四題，分為四段。初《經》題、二《疏》

⁶¹ 「南宗」的具體含義難以瞭解：遼與西夏南宗指的是「達摩禪」也就是清涼澄觀，宗密，荷澤神會的禪學，與一行慧覺禪思想相應。普瑞的「南宗」比較難理解。他曾參學的禪師佛教歷史幾乎無載，因此筆者不敢界定「南宗」在此的具體內容。

題、三《科》題、四《鈔》題。⁶²

《華嚴會玄記》闡述結構基於中國佛教傳統的詮釋方法，可以說它接近中國佛教「文句」類型著作。據知，與普瑞所著《華嚴會玄記》結構比較接近的是遼代悟理鮮演（1048-1118）《華嚴經談玄抉擇》。收錄於《續藏經》的第二卷從對《華嚴經疏》「教海宏深」（澄觀《華嚴經疏》序文中的話）之語句的開始解釋。鮮演撰寫《華嚴經談玄抉擇》的緣起及詮釋法應該在第一卷中有所介紹。⁶³儘管如此，在1991年文物出版社刊登的《應縣木塔遼代秘藏》的一書中收錄一批遼代的華嚴宗資料，其中與遼代各種不同《華嚴經隨疏演義鈔》的版本同時，另發表一批遼代的《演義鈔》的註解文。據研究，其之斷代為遼興宗（1016-1055）之後的時期。這些資料是竺沙雅章先生注意的最早。⁶⁴在此文獻之間有《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔卷第一並序》，《隨疏演義鈔經題撰人釋疏》（下稱《撰人釋疏》）等資料。⁶⁵這兩篇文獻有雷同記載如下：

古今講演，入文之勢，理有多途，或有自本而記末，則先《經》次《疏》後《鈔》。亦有尋流而討源，則先《鈔》次《疏》後《經》。今天依後門，叨稱區別。將釋鈔文，分為四段：一解題目，旌一部之宏綱，二明撰人，顯二嚴之盛德，三抄前引文，顯著疏之意趣，四正解《鈔》文，剖《經疏》之大義。四段不同…⁶⁶

⁶² 《續藏經》第8冊 no. 236 頁90a14-16

⁶³ 筆者未見收錄於《金澤文庫》之《探玄抉擇》第一卷本，因此在此處補討論其內容。

⁶⁴ 竺沙雅章，《宋元佛教文化研究》，頁147-150。

⁶⁵ 兩個文獻在《應縣木塔遼代秘藏》的第71和72號，題記的錄文在本書第59頁，原文照片在本書的503-509頁。

⁶⁶ 兩個木塔文獻內容相同，見《應縣木塔遼代秘藏》，頁506-507；竺沙雅章，頁148。

普瑞與遼代的《撰人釋疏》的詮釋體系相反：蒼山和尚以「經，疏，科，鈔」的順序解釋澄觀的大作，而《撰人釋疏》的場合則是「鈔，疏，經」。針對「經題」的解釋，普瑞的看法是「經題，疏題，科題，鈔題」，而遼文獻則是「解題，明人，抄引文（疏？），鈔」。儘管有如此差異，《華嚴會玄記》與《撰人釋疏》的闡述依據同樣的結構原則，普瑞的思想比較成熟而已。從此可知，為元代僧侶的普瑞在其思想上，還是處於宋代及遼代的北方（包括西夏領土）華嚴思想體系內，即是其義學立場與一行慧覺是相同的。蒼山普瑞對《演義鈔》的重視可以代表他的思想脈絡與《華嚴懺儀》中《大夏國弘揚華嚴諸師》所記載的提倡《演義鈔》和《華嚴經疏》西夏國師帝師的思想是一致的。西夏對華嚴以及對澄觀的興趣來西夏與遼佛學界之間的交流。普瑞也吸收了一部份遼佛教的思想，所以在《華嚴會玄記》文內可見遼高僧圓通道殿（1056?-1114?）所著《鏡心錄》的幾個段落。道殿思想流行在遼西夏等北方地區早已周知。但是道殿的著作出現在雲南和西夏之事，會引起大理佛教在宋元時代的國際地位問題。因為目前資料不足，這個問題還無法很清楚的交代。

《華嚴會玄記》第一卷大部份討論澄觀對《華嚴經隨疏演義鈔》的序文，從而得知普瑞對華嚴基本概念的看法。其中關鍵的是普瑞對《演義鈔序》的第一句：「至聖垂誥，鏡一心之玄極，」的解釋。「至聖垂誥」段落的內在結構是華嚴宗小、始、終、頓、圓五教。「圓教」的解釋如下：

圓教者，「至」即無障礙理，「聖」即無障礙智，十身無礙身雲名為「至聖」。「垂」者布也、安也。通方之說布於法界，安立四種法界義，故「誥」。即《華嚴》大經

言「一心」者，即無障礙一心也。此亦有三謂：融事相入、融事相即、帝網無盡(已上五教具十種一心，如《行願鈔》等說)。言「玄極」者亦無障礙之智與理也。⁶⁷

這段話，特別是「即無障礙一心也。此亦有三謂：融事相入、融事相即、帝網無盡」實際上不是普瑞本人對澄觀思想所做的解釋，而是簡略的引用來自《演義鈔》或《圓覺經大疏》的相關文字。⁶⁸這樣看來，普瑞的瞭解與澄觀的想法無所不同，並且與宗密對《圓覺經》的各種註疏也一樣。

除澄觀和宗密著作外，普瑞偶爾引用《釋摩訶衍論》，窺基撰《妙法蓮花經玄讚》，五代北宋華嚴學者長水子璿撰《起信論疏削記》等。在不同處普瑞提到杜順《法界觀門》的內容問題，智儼和法藏對「十玄門」之不同的分析，如來藏思想的歷史演變過程，引用了什公《悟玄敘》(傳說為鳩摩羅什所造的《悟玄序》，普瑞的引文似乎來自澄觀的《演義鈔》。這篇鳩摩羅什著作在宋代華嚴宗相當流行)，提出華嚴與天台判教之同異問題。總而言之，普瑞關心的問題皆處於晚唐五代至北宋的範圍內，甚至可說，如果從內容來看，《華嚴會玄集》會給人它不是元代的著作，而是前一代的北宋初或遼佛教作品的印象。因而普瑞的思想與一行慧覺的佛教觀當然不可能有大衝突。

由於普瑞與慧覺佛學背景大致一致，並且《華嚴會玄記》和《華嚴懺儀》是同樣的佛學背景的產品，普瑞對《華嚴懺儀》的理解應該是準確的。如果《華嚴懺儀》「補註」確定為普瑞所寫，其想法與慧覺是大同小異，而「補註」可以看成為《華嚴懺儀》

⁶⁷ 《華嚴會玄記》，頁 94c17-22

⁶⁸ 據知，普瑞的那段話與宗密在《圓覺經大疏》中提出「真心三義」的說法相

比較準確的和妥當的解釋。雖然如此，「補註」的每一段的作者無法確定。在解釋慧覺《華嚴懺儀》時候，每次引用「補註」來解釋《華嚴懺儀》之本文，必須特別考慮其作者問題。

四、《華嚴懺儀》的不同的佛教傳統

《華嚴懺儀》是儀軌的法本，因此極少討論義學的問題。同時，從《華嚴懺儀》本文和「補註」可以抽出一些一行慧覺和蒼山普瑞的佛教觀。除研究義學外，《華嚴懺儀》的研究可幫助瞭解當時西北佛教界流行的經典的種類和數量。

從前代學者的研究成果和以上的闡述可知，一行慧覺的主要佛教觀之一應該是「顯密並行」。因此《華嚴經海印道場懺儀》提到了許多各種不同顯宗經典和密宗的「本續」。一行慧覺思想的基本結構就是「顯」的中原佛教與漢藏「密」修行法門的教結合，因此下面筆者把一行沙門文中所提的經典分成二部，即是「中國佛教」和「藏傳佛教」。除此外《華嚴懺儀》引用的佛教資料之間可以分出「顯宗」，「密宗」等分類。但是《華嚴懺儀》最明顯的特色還是其內的「漢藏」佛教之綜合。

(一)、中國佛教資料

除上文已經提到的中國的佛教作品之外，《華嚴懺儀》依據的顯宗資料還包括：《華嚴經》，《涅槃經》，《大集經》，《楞嚴經》，《大悲經》，《占察經》等中國佛教的基本經典。還有《舍利弗悔過經》⁶⁹；《佛說救面然餓鬼陀羅尼神呪經》⁷⁰；《佛說除蓋障菩薩所問經》

同，參見《續藏經》第9冊 no. 243，頁 354a10-16。

⁶⁹ 《大正藏》no. 1492。這部經雖然出現在不同的佛經錄內，又說為竺法護翻譯，又說為安世高翻譯，又說失譯。慧覺引文與現存的本子頗為接近懷疑為偽經。

⁷¹；《辯意長者子經》⁷²；《六趣輪迴經》⁷³；《阿含經》；《經律異相》⁷⁴；《大方等日藏經》⁷⁵；《大自在因地經》⁷⁶；《圓覺經》；《佛頂心最勝陀羅尼經》；某一種《般若經》；《日子王經》⁷⁷；《僧護經》⁷⁸；《涅槃經》；《大佛頂首楞嚴經》；《蓮華面經》⁷⁹；《佛藏經》，《藥師佛經》；《法滅盡經》⁸⁰；《華手經》⁸¹；《大方等大集經》；《大悲經》；《地藏十輪經》；《大乘本生心地觀經》；《占察善惡業報經》；《不食肉經》⁸²等中國大小乘佛教的經典。

至於中國佛教僧侶論著而言，除了澄觀《疏》和《鈔》之外，還出現《大乘起信論》，《釋摩訶衍論》，《大智度論》，《瑜伽師地論》，《成唯識論》，《摩訶止觀》，永明延壽，圭峰宗密著作等文獻。⁸³除了延壽著作之外，其他文獻皆見在黑水城出土漢文佛教文獻之間，其中《釋摩訶衍論》為遼佛教的代表著作，並且此論以及遼代僧侶對此論的注解在西夏也流行。⁸⁴從《華嚴懺儀》引經所做分

⁷⁰ 唐實叉難陀譯，《大正藏》no. 1314。

⁷¹ 宋法護譯，《大正藏》no. 489。

⁷² 後魏法場譯，《大正藏》no. 544，《大正藏》本文字與《華嚴經海印道場懺儀》的版本有些不同。

⁷³ 馬鳴菩薩集，日稱翻譯，《大正藏》no. 726。

⁷⁴ 梁僧旻寶唱集，《大正藏》no. 2121。

⁷⁵ 這部經應該指的曇無讖譯《大方等大集經》，不過現存的版本雖然接近《華嚴經海印道場懺儀》但是不全同（大正藏 no. 397）。《大方等大集經》在一行慧覺懺法會另外出現，所以他把《日藏經》看成為單獨經典。

⁷⁶ 宋·施護譯，《大自在天子因地經》，大正藏 no. 594

⁷⁷ 宋·法天譯，《大乘日子王所問經》，《大正藏》no. 333。

⁷⁸ 《佛說因緣僧護經》，《大正藏》no. 749。

⁷⁹ 隋·那連提耶舍譯，《大正藏》no. 386。

⁸⁰ 《大正藏》no. 396。

⁸¹ 鳩摩羅什譯，《佛說華手經》，《大正藏》no. 0657。

⁸² 失譯，《一切智光明仙人慈心因緣不食肉經》，《大正藏》no. 183。

⁸³ 實際上，永明延壽和圭峰宗密在《華嚴海印懺儀》出現處，似乎限於第一卷介紹所謂「飲酒懺悔」而已。

⁸⁴ 《釋摩訶衍論》的流布問題尚未徹底解決。目前可以參考遼代法悟《釋摩訶衍論贊玄疏》的序文有一句「噫！歷世久湮，必將有待，會逢外護，果視中

析，我們可以看到遼與西夏佛教體系頗為接近。

(二)、藏傳佛教資料

西夏佛教流行遼代高僧圓通道殿的《顯密圓通成佛心要集》及《鏡心錄》。⁸⁵《顯密圓通成佛心要集》的主要主張之一是「顯密並行」的「圓教」。此思想並見於遼代的高僧總秘覺苑（遼道宗時代人物）在其所編的《大日經義釋演密鈔》⁸⁶，不過慧覺的密修觀與遼代有所不同：道殿所提倡的「密修」是准提觀音 (Śaptakoṭibuddhamāṭr) 的信仰，覺苑宣傳的是以大日如來為主的唐

興。我天佑皇帝，傳刹利之華宗，嗣輪王之寶系，每餘庶政，止味玄風，陞御座以談微，光流異瑞，窮圓宗而製讚，神告休徵。然備究於群經而尤精於此論」。(《續藏經》第 45 冊 no. 772，頁 831a18-21)。這句話說明，遼代學僧認為本論的重新流傳於世則是遼道宗皇帝的功勞。遼道宗本人對《釋摩訶衍論》的評價也相當高。黑水城文獻之間出了《釋摩訶衍論》本身之外，另外有所謂《龍論》則是遼代法悟《釋摩訶衍論贊玄疏》(TK-79; 這一點學著本來就研究過，不過筆者另外做了一些簡單的比較) 的異本，這些情況證明西夏與遼佛教關係之密切。

⁸⁵ 在這裏需要提出的是：目前《大正藏》存的《佛心要集》與黑水城出土的本子相當不一致。假如承認黑水城的本子為西夏時期的文獻，並且代表這個文獻原來的面目，則大正藏收錄的本子應該在元代經過了大量的修改。其一：黑水城本子看到的《佛心要集》殘片缺少大正藏本小字「註解」的部份。原來筆者認為這些註解為道殿本人所寫，不過因為黑水城本不得而見，懷疑這幾個段落為元代補上。部份補註應是《佛心要集》編輯者行嘉。其二：黑水城《佛心要集》的本子大概符合《大正藏》no.1955 號的頁 994b6-c25 段落。西夏的本子缺少一部份呪語和陀羅尼的釋文，不知是原來既無，或西夏當時編輯簡略。《往生集》的黑水城版本與大正藏所藏也有些差異，其中主要的是黑水城本子末段多了 6 片呪語，並且加了「密呪圓因往生集錄」。因此可見，黑城的《往生集》與現在流傳的版本有明顯的差異。

⁸⁶ 《續藏經》第 23 冊 no. 439。遼代顯密並行思想的初步研究參見遠藤純一郎，〈《顯密圓通成佛心要集》に於ける顯密觀〉，《蓮花寺佛學研究所紀要》1 (2010)，頁 63-90 等著作。覺苑思想的仔細討論見呂建福，《中國密教史》(台北：空庭書院，2011) 第 3 冊，頁 89-96。最近出的 *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia* 關於遼代密宗的記載主要依照路肩負之闡述可見 Charles Orzech, Henrik Sørensen et al eds., *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia* (HdO series, Leiden: Brill 2011), p. 456-463.

代密宗。慧覺的密修觀則不完全如此：他偶爾提出「大手印」(Mahāmudrā)等藏密的修行，並且偏於各種藏傳佛教的「本續」(tantra, rgyud)。⁸⁷

這些本續包括《金剛空行本續》⁸⁸，《不動本續》，《吉祥上樂本續》⁸⁹，《最明了悟本續》，《金剛尖本續》⁹⁰，《威德王本續》⁹¹和《密集本續》⁹²。其中「金剛空行母」和「吉祥上樂」的崇拜在西夏十分流行。除此之外，慧覺對「四種本續」的類別有所掌握，並且也瞭解所謂「諸秘密本續」以及與本續修行有關的「劑門」的密宗結構。⁹³一行慧覺在《華嚴懺儀》使用「劑門」的名相取代華嚴的「三偈」，表示他對華嚴學的一種密教化。除「華嚴三偈」

⁸⁷ 慧覺在《華嚴海印道場懺儀》內的本續有李燦先生列出，但沒有分析，參見李燦論文，頁97-99。

⁸⁸ 這部本續應該屬於「金剛亥母」(Vajravahī 或 Vajrayoginī)的信仰體系，在西夏頗為流行。

⁸⁹ 應該與西夏出土《吉祥上樂輪》同樣的書。這部本續的梵文標題應該是Cakrasamvara tantra。

⁹⁰ 按沈衛榮教授的建議，這部本續應該代表《Vajraśekara-mahāguhya-yogatantra》(藏文: Gsang ba rnal 'byor chen po'i rgyud rdo rje rtse mo)。

⁹¹ 威德王應該是 Yamāntaka 的翻譯。這裡的「本續」是否為《Yamāntaka tantra》則不得而知。

⁹² 這部本續毫無疑問的是《Guhyasamāja tantra》。

⁹³ 「劑門」這個名相在中文的佛教文獻出現的極少。一行慧覺把它與「華嚴三偈」連起來用，(李燦論文有所討論)。不過西夏出土文獻中「劑門」的名相偶爾出現。(《俄藏黑水城文獻》第4冊，頁375-376，TK287《金剛劑門》)。這段文字相當簡短，文尾有一段「金剛劑門」傳承的介紹，大概如下：「今此劑門出在《大雲金剛本續》內。阿帝。今此劑從金剛座師。傳焉(與)曼援(?) 搽帝國王；傳焉(與)耨(?)麻結，次傳焉(與)白色(此字無法識別)師處，於施焉(?)國王住揆(?)說洪(?)本也。上來所出現承傳次第亦竟。阿帝」。這段文獻文字上識別比較困難，斷句也有問題，筆者懷疑是從藏文或西夏文翻成中文的。無論如何，這個文獻明確的證明西夏佛教「劑門」術語的存在。這個文獻的傳承形式相當接近《大乘要道密集》的說法在《大乘要道密集》的不同「大手印」資料內可見。《大乘要道密集》的「大手印」資料文末也常出現「阿帝」呪語，不過寫法不同：「啞帝」。按沈衛榮教授的建議，「劑門」原來與《大乘要道密集》中的「要門」相同，既是藏文的「man ngag」的翻譯。

之外，「劑門」另外出現在《金剛空行本續》討論「飲酒懺悔」這段文字中。這段的主要內容是證明三種本續都不準飲酒。《金剛空行本續》雖然說可以飲酒，但是這個是一種修行⁹⁴；《不動本續》與「眾生受中有身業懺悔」有關，並且介紹「三種中有身」。⁹⁵除上述之外《吉祥上樂本續》以及《最明了悟本續》也在同處出現，同樣討論「中有」之修行。⁹⁶其後三部本續出現在討論「不報四恩懺悔」的部份，基本上屬於「上師同佛」修行法門的內容，就是對藏傳佛教有代表行的「上師瑜伽」（guru-yoga；藏文：bla ma'i rnal 'byor）。⁹⁷此外，在「飲酒懺悔」章節內一行慧覺提出「覓[口*栗]瓦巴大師」（Mi-ri-wa-ba）飲酒以助禪定的修行。這位大德應該指藏傳佛教的 Milarepa（密勒日巴）。（李燦譯為 Virūpa，藏文常改為 Birwaba 也講得通）。

上述引用的本續證明一行慧覺對藏傳佛教瞭解之高程度。儘管如此，本續之引用次數次於引用傳統的中國大乘佛教的經典。然而我們可以知道，一行慧覺思想不只是「顯密並行」，它也是「漢藏並行」。

（三）、《華嚴懺儀》內的華嚴學

上述已提到《華嚴禪儀》卷第 42 中的「華嚴系譜」的段落。除了討論西夏華嚴祖師之外，一行慧覺另外提供給了「東土」的

⁹⁴ 《續藏經》第 74 冊 no. 1470，頁 220a16-b1。

⁹⁵ 《續藏經》第 74 冊 no. 1470，頁 323a13-b11。按照沈衛榮的研究這個概念對西夏藏傳佛教由代表性。

⁹⁶ 《最明了悟本續》介紹「中有」「五種身」的思想。（同上書，頁 324b6-23）。按照沈衛榮教授的說明，一行慧覺的「中有」思想比較接近黑水城所發現的漢文文獻內容，與傳統藏傳佛教不一致。

⁹⁷ 《續藏經》同上書，頁 324b3-14

華嚴傳承體系如下：

1. 南無《大方廣佛華嚴經》中第三祖造《法界觀》帝心法順法師。
2. 南無《大方廣佛華嚴經》中第四祖造《十玄門》雲華智儼法師。
3. 南無《大方廣佛華嚴經》中第五祖造《探玄記》賢首法藏法師。
4. 南無大方廣佛華嚴經中第六祖造《大疏鈔》清涼澄觀法師。
5. 南無《大方廣佛華嚴經》中清涼門下得如來知見者三十八大師等千餘法師。⁹⁸
6. 南無《大方廣佛華嚴經》中第七祖造《華嚴綸貫》、《注觀文》圭峯宗密禪師。
7. 南無《大方廣佛華嚴經》中造《觀注記》者廣智大師。

上述傳承體系似乎依據晉水淨源(1011-1088)的「七祖」說而編纂的(最初二祖既是馬鳴和龍樹二菩薩)。不過《華嚴懺儀》闡述的歷史觀有一些特色,其中主要是《觀注記》作者廣智本嵩(活躍在宋神宗元豐六年(1083)—元祐戊辰(1086)左右),雖然沒有獲得「祖」的尊號,但仍然列在「祖師」之間。⁹⁹按載,本嵩主要活動集中在開封,而其著作包括《華嚴法界觀門通玄記》、《七字

⁹⁸ 「三十八大師等千餘法師」的說法出自《妙覺塔記》,蒼山普瑞也提到過。這個說法似乎從元代流傳於世。這點是否可以看成為一行慧覺親自編寫上述華嚴傳承體系之佐證,還需要研究。

⁹⁹ 李燦論文有討論此事,頗為有研究價值。

其猶天覆地擎，海涵春育。大抵皆修普賢之因，以證遮那之果故也。昔李長者之《論》，觀國師之《疏》，極其蘊奧，發其幽隱。然一行禪師之儀文，切于物情，中于機會，可謂修行之指南也。¹⁰³

這句話討論一行慧覺的華嚴傳承。上文已經提到過，據上述分析，這段文字應該是蒼山普瑞所造。此處一行的傳承的地位比較明顯：李通玄對《華嚴經》做出初步介紹，後來清涼澄觀徹底的揭露此經的奧旨，最後一行慧覺（此處可能是對於一行慧覺身份的錯認）在其基礎上創造了適合人們修行的法本資料。普瑞另外總結《華嚴經》的內容：「修普賢之因，以證遮那之果」。這分析可以說是代表一行慧覺的基本場合，不過他對華嚴學態度不限於中國佛教中的普賢修行。一行慧覺的華嚴是以「密並行」或「顯密圓融」為基礎的融合性的思想。

《華嚴懺儀》雖然包含了各種不同佛教傳統的因素，其主要的思想典範還是《華嚴經》以及華嚴宗的思想。華嚴學的「圓教」可以「圓融」一切佛法的想法在遼佛教中早就流行，一行慧覺也接受「圓教」概念的影響。遼佛教文獻提出「圓教」的概念不只是《顯密圓通成佛心要集》或總秘覺苑的《大日經義釋演密鈔》。應縣遼文獻中另外出現了《圓教四門問答》手抄本殘片。此文獻主要討論的是「圓」、「同/通」、「別」的典範之間的關係。¹⁰⁴文中的問答涉及天台及華嚴的判教體系，並且出現「獨華嚴為收教耶」，原因在其內容最廣大，如「大海有百川之水」。據遼遼文獻

¹⁰³ 〈敬造華嚴道場儀文記〉，《續藏經》第 74 冊 no. 470，頁 146c7-10。這段文字的「一行禪師」會有兩種內涵：可能代表一行慧覺本人，或者唐代的一行禪師。

¹⁰⁴ 《應縣木塔遼代秘密藏》第 2 冊，頁 520-521。文中未見到「藏教」，但據內容推之該有。

的內容而言，華嚴之「圓融具德」之宗。《圓教四門問答》本文充滿了華嚴宗的術語，但其基本典範利用「同別圓」典範。¹⁰⁵筆者對《圓教四門問答》內容瞭解有限，不過此判教體系接近《華嚴懺儀》的簡略對判教的探討：

夫四聖諦者。藏通別圓四教，但以四聖諦為本。乃至同教別教，皆說四聖諦。今標依圓教明四聖諦，亦攝於餘教。¹⁰⁶

此段文字寫在「四聖諦懺儀」的「大字」章節內，據知應該為慧覺所寫，其思想代表澄觀《演義鈔》的一部份判教看法，此看法到一定的程度反映華嚴天台之互動，並且與遼流行的判教觀念大有共同之處。總而言之，《圓教四門問答》的「圓教」概念出於清涼澄觀《華嚴經行願品疏》或《華嚴經疏》，在遼得以盛行，後來流行在西夏。在西夏佛教「圓教」得到了一種新發展，加強其內部的「密宗」因素。此點與上文提出的《華嚴懺儀》與遼西夏佛教關係密切之假設亦無矛盾。

《華嚴懺儀》討論佛教理論的段落雖然不多，但按筆者的理解，在《華嚴懺儀》卷第一對「結廣大不空摩尼印呪」章節的「補註」對一行慧覺的「圓教」觀有代表性。據慧覺說法，修行有「密呪助護難」，和「觀行成就」。只依靠「觀行」不足以證悟，其理

¹⁰⁵ 據知《圓教四門問答》實際上是澄觀《華嚴經行願品疏》或《華嚴經疏》相關段落的總結，參見《華嚴經行願品疏》，《續藏經》第5冊 no. 0227，頁56b20-c7。華嚴利用「同別圓」之說法似乎反映其與天台之互動。澄觀的圓教看法討論參考：Imre Hamar, "The Doctrines of Perfect Teaching in Ch'eng-kuan's *Introduction to his Commentary on the Hua-yen-ching*", in 《佛學研究中心學報》3 (1998), p. 331-349.

¹⁰⁶ 《續藏經》第74冊 no. 1470，頁229b11-12；慧覺似乎對「通」與「同」無識別。

由如下：

此道場儀中，集呪印者即是密法中。末世時修行者不依密呪助護，難以觀行成就也。夫供養有二門：一契本源自性供養，二藉密法助緣供養。此中亦有二種：一「寶錯」供養，二呪印供養，皆依密法。又前即觀念性起供養，此即緣起新成供養，皆含攝故，成於緣性圓融供養之海。向下讚歎，敬禮念佛，旋繞誦經，并呪等無不如是。眾等應知。¹⁰⁷

此段文字說明「觀行」之不足以成佛，也許與一行慧覺西夏佛教的背景有關係。據筆者的看法，這段「補註」是慧覺自己撰寫：理由是「寶錯」兩個字。這個術語在《華嚴懺儀》出現較多，甚至提到《寶錯經》，但其內容不甚詳。傳統的漢文佛教資料中這個術語並不常見，並且提到「寶錯」的中文資料皆以《華嚴懺儀》或與其相關的資料為依據（下文有討論）。但在黑水城出土的漢文文獻內此語偶爾出現。因而筆者認為這句話屬於一行慧覺本人，代表其西夏佛教背景。

無論如何，上述那段話的含義可以分析如下：一種供養是「契本源自性」。這個說法在顯密文獻內都得見，此處其與華嚴「性起」觀有相應，可以理解為慧覺不同處提到的帝心杜順的「華嚴法界觀」。同樣，另一種供養既是「密法助緣」。其有兩面：一個是內容不詳的「寶錯」；其二為「呪印」（陀羅尼和大手印）。「密法助緣」就是「緣起新成」的修行功德。據筆者的理解這個想法與華嚴宗常討論的「本有（性起）修生（緣起）」的基本理論問題有關係。「性起」和「緣起」相互含攝和合，乃成「緣（起）性（起）」

¹⁰⁷ 《續藏經》第 74 冊 no. 1470，頁 140b13-15，又可見李燦論文的討論。

圓融供養」。從此可見，慧覺的理解的特色在於華嚴宗的義學可以作為「顯密並行」的思想基礎。

除上述的那段落之外，《華嚴懺儀》第一卷另外有一段對「廣修供養」章節的「補註」。這段文字提到「諸本續」和「大手印」（Mahāmudrā）。蒼山普瑞時代的藏傳佛教在大理國剛開始流傳，筆者懷疑普瑞在此時既能有對於「大手印」如此之瞭解，在於西夏末年這個信仰頗為流行，因而可以確定的說，這個段落也是慧覺所撰。其內容如下：

依華嚴別圓之教：此「十種行願」者，是趣入毗盧無盡境界之妙門也。諸大眾等審諦思惟，此十種行願略有三門。一若依總相者，經云：廣說如來不可思議功德已。若欲成就此功德門，應修十種廣行願。彼行願者，今若具說六相圓融，十重玄門，有徧成諸行，頓成諸行。若依德相，法體本具；若依業用，隨機妙現。若依性起，本來自具；若依緣起，應新觀修。因果圓融，互相無礙。因該果海故。初發心時，即成正覺果，徹因源故。雖得佛果，不捨因門。俱是俱非，互遣雙拂。¹⁰⁸

這段話充滿了華嚴學的術語，其主要的思想依據為華嚴思想中之「總相」、「十玄門」等概念。「華嚴圓別之教」的供養乃是可從幾個不同角度分析：「德相」、「業用」、「性起」以及「緣起」等。其中「性起」和「緣起」之間的「互即」是一種華嚴學的基本典範，其源流可追至雲華智儼的華嚴學。其中「性起」為本來自具的佛性，即是「本有」。「緣起」為「應新」（透過修行而來的）

¹⁰⁸ 《續藏經》第 74 冊，頁 139a18-20。

的「觀法」和「修證」，即是所謂的「修生」。兩者並行的結果就在於「雖得佛果，不捨因門。俱是俱非，互遣雙拂」的「無障礙」的「毗盧無盡境界」。「德相」和「業用」為華嚴另個主要教義：與它項鏈的「法體本具」、「隨機妙現」可以理解為「真如不變隨緣」以及「體相用」。此段後面另有「依別教」和「依同教」的說法，都是透過華嚴宗的理論而解釋的。按照慧覺的介紹，「普賢十種廣行願」屬於「別教」，並且其思想基礎就是「如杜順《三觀》及《大疏》中說」。這段「補註」包含著「十種廣行願」的介紹，並且其結語是：

今依別教除障功德，此略舉之。彼一一成佛儀等如法行，本續中說。古師但修一種，證得大手印成就，淨除苦惱矣。¹⁰⁹

與上述華嚴宗理論一起論之，可見一行慧覺的主題思想就是華嚴與藏傳密宗的相互結合和並行，並且華嚴學提供主要思想典範，而此典範攝受一切所有的，包括藏傳密法的修行實踐。

《華嚴懺儀》另見澄觀和宗密對「一心」的引述：在第 20 卷一行慧覺在討論十重垢染懺悔」提到「以本性所懺罪」時，提到「一心」的概念¹¹⁰：

夫以本性所懺罪者，從本至末，不出十重。迷源者，根本無明，迷背真界，起於三細¹¹¹六麤¹¹²九相。染惱返本

¹⁰⁹ 《續藏經》第 74 冊，頁 139b11-12。

¹¹⁰ 《續藏經》第 74 冊 no. 1740，頁 247c17-248b4。

¹¹¹ 即是「無明業相」，「能見相」，「境界相」。

¹¹² 因有三細而起的「智相」，「相續相」，「執取相」，「計名字相」，「起業相」，「業繫苦相」。

者，業止故無苦，乃至證得一心，遊於不二果海。¹¹³

一行慧覺這段話的內涵頗簡單：眾生因為由根本無明所覆蓋，不瞭解本心清淨的根源，就遠離真如的境界。透過眾生心之分別出現「無明業」、「能見」、「境界」三細相。在三細的基礎上另形成「智」、「相續」、「執取」、「計名字」、「起業」、「業繫苦」的六麤（共稱九相）。這個過程的結果則形成「煩惱中眾生」。此過程透過止觀和懺悔可以反倒過來，「還源」或「返本」可證得「一心真如」或「絕待真心」的「不二果海」。按照慧覺的說明，此闡述是依據《馬鳴論》（即《大乘起信論》），並且是馬鳴菩薩思想的最高境界。

（四）、《華嚴懺儀》的禪宗觀

基於華嚴「一心」的一行慧覺，無法避免另一個問題，就是其對禪宗的態度。慧覺對禪宗的討論主要見在《華嚴懺儀》卷第14的「飲酒懺悔」章節本文中。¹¹⁴此外，這個段落充滿了藏傳佛教的內容

「飲酒懺悔」中可見「圓通帝師」和「寂炤帝師」的名字。¹¹⁵兩位法師似乎為西夏僧侶。「飲酒食肉」的段落中可見「圓通帝師」和「寂炤帝師」的法號。此二人資料不足情況下，筆者無法

¹¹³ 同上書，頁 247c18-19。

¹¹⁴ 同上書，頁 219c20-220b1。

¹¹⁵ 圓通帝師身份目前還無法確認，黑水城文獻有西夏時期的通圓，不過這個法號在華北佛教相當流行；寂炤帝師應該為寂照帝師，「炤」為「照」異體字（聶鴻音教授按《廣韻》的建議）。寂照可見在慧覺〈大夏國弘揚華嚴諸師〉，西夏文獻以及房山碑文也常出現此人。見白濱〈元代西夏一行慧覺法師輯漢文「華嚴懺儀」補釋〉。李燦認為尊號缺了一個「女」字，因此此人為「女真國寂照帝師」。除此外，李燦提出一些「寂照」身份的猜想，但因為資料有限，無法作確定的判斷。

確認兩者的身份。具有如此法號的僧侶在西夏與遼有幾位，其中有一行慧覺「大夏弘揚華嚴諸師」之間的「寂照」，同時有遼代的「達摩」禪的「寂照禪師」。「圓通帝師」也如此：聖彼得堡藏西夏文和漢文文獻有幾個黑水城西夏與漢文資料有「圓通」法號。遼禪宗歷史人物也有號「圓通」的僧侶。甚至有可能「圓通帝師」代表慧覺本人：此法號可能與《禮懺念誦》中所提「圓通一行護法國師」相同。無論如何，這個問題需要更多的研究。「飲酒懺悔」章節的最後一段就是討論禪宗的毛病。其一部份文字如下：

夫酒者不惟彼法相三乘。法性一乘中皆不許飲酒。若據禪宗。永明禪師勸云：「近嗟末法，不明佛意，誑說禪宗，惟學虛頭，全無實行。步步行有，口口說空。自不責，業力所牽，復教人撥無因果說：飲酒食肉不礙菩提，行盜行淫無妨般若。生遭王法，死墮阿鼻地獄」。¹¹⁶

這段話引用永明延壽 (904-975) 的《永明壽禪師垂誡》，全文收錄在《萬善同歸集》的附錄中。這本資料在南宋開始流傳，常見在宋元時代禪宗文獻中。一行慧覺所引的句子不是直接來自《萬善同歸集》，而是義理對應的語句。此處延壽排斥的不僅是「飲酒食肉」的人和破戒的僧尼，其批評的主要對象是當時「不明佛意，誑說禪宗，惟學虛頭（話頭）」的激進的宋朝的各種禪派以及「末法僧尼，少持禁戒」的現象。從而可知，永明延壽的看法是「飲酒食肉」與宋代禪宗的發展有關係，並且如此之態度會引起佛法的衰落和滅亡。慧覺接受此場合，認為單獨修「禪宗」的罪孽嚴重於飲酒食肉。下面他引用「古德」說法：

古德云：口誦禪歌，心無契悟，一世不能斷諸妄想。雖

¹¹⁶ 《續藏經》第 74 冊 no 1470，頁 219c21-24

了本心，若不止業，有何利益也？¹¹⁷

這語句的內容是直接對北宋「頓悟」時代禪宗批判，其內容十分明顯：禪宗修行只是表面上的「莊嚴」，並不會引起證悟。甚至有證悟，若不修六波羅蜜以「止業」，同樣不可能獲得覺悟。這話出自遼代高僧圓通鮮演的《華嚴經談玄抉擇》中的：「心無妙解，口誦禪哥」的「空守默之癡禪」的段落中。¹¹⁸一行慧覺與悟理鮮演的說法不全同：對鮮演而言，「但尋文之狂慧」及「念諸家章疏之文」皆不會「獲義利」。一行慧覺的意思在於必須維持「理禪」與「行禪」的平衡，也就是他的意思比較接近道殿的《顯密圓通成佛心要集》及《鏡心錄》內的對「菩提達摩」禪宗看法。據知，遼國對禪宗的態度主要是保持「達摩」的「籍教入禪」的澄觀的宗密的「南宗」禪，排斥宋代的依據「洪州宗」的激進禪宗的修行。高麗僧統義天在其飛山戒珠《別傳心法要》讚歎中把這個態度表清楚：

古之所謂禪者：藉教習禪者也。今之所謂禪者：離教說禪者也。說禪者，執其名而遺其實。習禪者，因其詮而得其旨，救今人矯詐之弊。¹¹⁹

一行慧覺支持這個看法。他認為佛教就是「解」與「行」的結合，其下文引用很短的清涼澄觀的語句：「造解成觀，即事即理，無違教理之規」可以看成為依據。此處「造」代表修行，而「解」是「解悟」之意。據澄觀的在《演義鈔》的解釋，需要：「會南北二宗之禪門，撮台衡（即是天台智者，南嶽慧思）三觀之玄趣，

¹¹⁷ 《續藏經》第 74 冊 no 1470，頁 220a4-5

¹¹⁸ 《續藏經》第 8 冊 no. 2035，頁 18c13-15。

¹¹⁹ 《續藏經》第 57 冊 no. 953，頁 53c23-b1。

使教合亡言之旨，心同諸佛之心」。¹²⁰總而言之，一行慧覺在「飲酒懺悔」章節所收集不同禪師的語句都屬於以清涼澄觀的宗密的以「解行」為主的「達摩禪」的「南宗」傳統。

在西夏文《南陽惠忠二十五問答》中此法門的名稱是「南宗心地法門」。¹²¹此禪思想的主要典範是菩提達摩《二入四行》的「理入」與「行入」的結合。這種禪思想在遼頗為流行：《顯密圓通成佛心要集》介紹與「絕待一心」相關的修行的章節引用《二入四行》的「四行」的段落；黑水城出土的《鏡心錄》同樣利用《二入四行》為其主要結構。道殿在《鏡心錄》利用「鼎」譬喻來說明這個禪宗的結構：其由「見性，」「安心，」「發行」三方面而組成的，並且其三中不能缺一二。遼的「達摩禪」主要依據澄觀，宗密，六祖，七祖（荷澤神會）的思想。黑水城出土文獻《解行照圖》¹²²把這三點另稱「解悟」、「證悟」和「萬行（與「無念」相同）」。¹²²《華嚴懺儀》沒有提出特殊禪宗的理想，不過從上述可見，一行慧覺的禪觀處於澄觀宗密以及遼佛教的思想內。如此之禪宗既可以為「圓教」關鍵要素。據一行慧覺的理解，「圓教」是由漢密、藏密、華嚴學三個成份而組成的。在一些方面慧覺承襲遼佛教的傳統，但其《華嚴懺儀》反映了顯密並行思想發展的更進步階段：中國密宗逐漸被藏密所取代的趨向。因此其內容比遼佛教的「圓教」概念有豐富有廣闊。這個過程的起源在西夏，而在元代繼續發展。

¹²⁰ 《華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》第36冊 no. 1736，頁17a5-11。

¹²¹ 「南宗心地法門」的介紹可見索羅寧，〈南陽慧忠（?-775）及其禪思想：《南陽慧忠語錄》西夏文本與漢文本比較研究〉，收錄在聶鴻音孫伯君主編《中國多文字時代的歷史文獻研究》（北京：社會科學文學文獻出版社，2010），頁17-41。

¹²² 聖彼得堡藏 A4V 號，收錄在《俄藏黑水城文獻》第5冊，頁130-134。

一行慧覺雖然沒有說明其對禪宗的看法，但是從其上文引用的禪師的材料，可以判斷他的禪觀比較遠離於宋元時代的中原禪宗，而比較接近於華北區域的「解行相應」的遼西夏的禪宗觀。總言之，一行慧覺的華嚴觀和禪觀的淺薄分析顯出其佛教思想中的西夏與遼佛教的遺產的一些因素。《華嚴懺儀》是一個懺悔的法本，極少提到義學問題，因而上述分析過度淺薄，需要更多的討論。

五、《華嚴懺儀》與宋代和西夏華嚴懺法的關係

按照一行慧覺在卷第一的說法，懺悔時期長達「七日或二十一日」，並且需要依靠《圓覺經修證儀》之複雜規範。因此「沙門惠開」撰寫其略本不足為奇。《禮懺念誦》無疑問的是《華嚴懺儀》的略本。《華嚴懺儀》是一種綜合性的懺悔法本。此作品之特殊性在於一行慧覺把各種佛教傳統進行了綜合和圓融。儘管如此，《華嚴懺儀》的思想主流是中原佛教的華嚴學，因而其核心自然是《普賢行願品》中的「十種廣行願」。對西夏佛教而言，《普賢行願品》的重要性似乎特別高：〈大夏國弘揚華嚴經諸師〉系譜提到：「南無《大方廣佛華嚴經》中西域東土依《大方廣佛華嚴經》「十種法行」勸讚隨喜一切法師」。從《華嚴懺儀》文字的分析可以看出，其材料基於圭峰宗密的《圓覺經道場修證儀》，因而可彰明《華嚴懺儀》之西夏背景。¹²³另外一個問題既是《華嚴懺儀》與宋代的華嚴懺儀資料的關係為何。

到宋元時代中原佛教的華嚴懺儀歷史比較悠久，並且各種華

¹²³ 可參見聖凱法師，〈《圓覺經道場修證儀》禮懺法新探〉，《普門學報》18(2003)。

嚴懺悔法門的形成與華嚴宗的發展是分不開的。¹²⁴華嚴懺法主要是澄觀與宗密創造，在北宋年間(1069-1071)透過晉水淨源(1011-1088)的整理和簡略，華嚴經及圓覺經懺儀法門及相關的資料得以流傳於世。¹²⁵雖然如此，隨著北宋的社會變遷及佛教內部的變化，內部結構比較複雜的並且規模大的華嚴宗的懺儀法門在中原佛教的影響力似乎不及以《華嚴經淨行品》為主的民間淨社的華嚴信仰。¹²⁶南北宋時代的華嚴信仰，學術界有比較深入的討論。目前學者分析華嚴淨社(結社)與民間佛教信仰的關係，從而對北宋華嚴信仰本質得以比較清楚的瞭解。¹²⁷遼與西夏也有其華嚴信仰以及華嚴懺儀。遼代資料不足的情況下，我們只能據西夏資料作分析。西夏出現不少各種懺儀法本，其中有一部份資料接近圭峰宗密和晉水淨源的傳統。其主要佐證既是西夏不同處出現以《圓覺經》為依據的懺儀法本。

上文提到《華嚴經》為主的法本在西夏大量刊登發行實際上不代表其民間信仰，但是與國家舉辦大法會的需求有關係。¹²⁸西

¹²⁴ 宋代華嚴懺儀形成歷史概論見在：王頌，《宋代華嚴思想研究》(北京：宗教文化出版社，2008)，頁 271-292。

¹²⁵ 王頌，同上書，頁 289-290。

¹²⁶ 北宋初在杭州及其他地方的「淨社」資料，參見高麗僧統義天(1055-1101)的《圓宗文類》。仔細研究可參考佐藤成順，《宋代佛教の研究》(東京：山喜房佛書林刊：2001)，頁 67-96。在此書中佐藤氏對藏內外的文獻做出總結分析，他到了圓淨省常在吳越及北宋的活動闡述以及其思想分析。另外見王頌，《宋代華嚴思想研究》，頁 192-204。不過佐藤氏的研究材料豐富於王頌。

¹²⁷ 佐藤成順的結論之一則是淨行品思想與在家菩薩修行相應(同書 頁 77-79)，因此能夠引起在家人的興趣。按照記載，參加淨社的在家北宋士大夫有 90 人左右(名單見在同書，頁 85-88)。北宋人大概相信省常的「淨社」能夠改善人民精神狀態的同時，還以為省常重新創造了廬山慧遠，謝靈運等人在東晉時代成立的「白蓮社」(頁 93-97)。

¹²⁸ 史金波在《西夏佛教史略》涉及到這個問題(頁 95-98)；宗舜法師的《俄藏黑水城文獻》之漢文佛教文獻擬題考辨》這裡過的資料對此問題的研究有幫助，見：<http://www.fjd.com/wumin/2009/04/23542641819.html>。實際上，懺悔儀軌與國家宗教活動有關係的結論補限於《華嚴經》的懺儀。目前版本最多

夏的華嚴懺儀的主要依據非《淨行品》而是《四十華嚴》的《普賢行願品》以及與《圓覺經》有關的懺法，也就是說遼與西夏維持晚唐澄觀和宗密的傳統。¹²⁹至於《普賢行願品》在西夏佛教的地位可有如下的解釋：黑水城漢文文獻有一本由《貞元新譯華嚴經疏》，《四分律七佛略說戒偈》，《大乘起信論》的「立義分」所組成的法本。¹³⁰這本資料的「施印記」有如下記載：

欲期臣子之誠，無出佛乘之右(佑?)。是故暢圓融宏略者，華嚴為冠；〔趣秘〕樂玄猷者，淨土惟先；仗法界一真妙宗，仰彌陀六八之弘願。¹³¹

這句話清楚的表示西夏佛教中的華嚴與淨土的結合，並且華嚴思想的主要地位。慧覺的《華嚴懺儀》阿彌陀佛淨土信仰的因素比較少，但是據目前對西夏佛教的瞭解，阿彌陀佛及淨土信仰在西夏也是比較流行的。

一行慧覺的《華嚴懺儀》中結構基本上依據《大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品》的「十種廣大行願」。一行慧覺《華嚴懺儀》不同卷有同樣的儀軌：「禮敬諸佛、稱讚如來、廣修供養、懺悔業障、隨喜功德，請轉法輪、請佛住世、常隨佛學、恒順眾生、普皆迴向」即是《普賢行願品》的「十種廣大行願」。可見《華嚴懺儀》模仿《普賢行願品》結構的因素。¹³²關於這一

的西夏文的《慈悲道場懺法》(既是《梁武帝懺悔》，克恰諾夫目錄 no. 307-316)也是西夏秉常皇帝(1067-1086)時代所「御譯」。(見克恰諾夫目錄，頁 406 no. 2266)。

¹²⁹ 清涼澄觀有專門截殺《行願品》的著作：《華嚴經行願品疏》，《續藏經》第 5 冊 no. 227。

¹³⁰ 《俄藏黑水城文獻》第 3 冊，頁 216-233。

¹³¹ 這段話的斷句錄文見在《俄藏黑水城文獻》第 6 冊，頁 16-18。

¹³² 《華嚴懺儀》的結構以及其與宗密《圓覺經道場修證廣儀》，《普賢行願品》

點《華嚴懺法》第一卷對「廣修供養」章節的「補註」有很清楚的交代：「依華嚴別圓之教，此『十種行願』者，是趣入毗盧無盡境界之妙門也」。¹³³雖然《華嚴懺儀》屬於華嚴懺法的領域內，但不是宋朝華嚴懺儀主流的代表作。關於此事有如下的考量。

宋代的普賢行願懺法的代表作應該是晉水淨源在熙寧二年（1070-1071）編輯的《普賢行願修證儀》（《大正藏 no. 1473》）。此書無疑問的是晉水淨源在各種法本的基礎上親自編纂的，從其序文及今人的研究皆可知。¹³⁴除此之外《大正藏》另收了一本來源不明的《普賢行願修證儀》的本子（《大正藏》no. 1472）。這兩個本子雖然有一樣的標題，但內容不一致，因此學術界把《大正藏》no. 1472 稱為「甲本」而 no. 1473 為「乙本」，並且對「甲本」源流進行了研究。其中「乙本」有淨源親筆的「通敘緣起」為其開端，清楚地介紹編寫此書之理由和基本情況，而「甲本」的「通敘緣起」是空無字的，因此無法得知其來源。學術界早已懷疑「甲本」為淨源所造。關鍵的是：「甲本」結構雖然是依據《普賢行願品》的「十種廣行願」但其前段內容和文字大部份來自宗密的《圓覺經道場修證儀》，因而與淨源無關。同時「甲本」的尾部另有「端坐思惟」的段落。這段文字介紹依據《華嚴經》教義和華嚴宗思想的「圓教」結構和修行法門。這段記載與遼高僧圓通道殿（1056?-1114?）的《顯密圓通成佛心要集》的一部份文字是一致的。通過仔細考證的結論是《普賢行願修證儀》的「甲本」並

等華嚴儀軌的著作關係在李燦論文的頁 65-96 有比較仔細的分析。

¹³³ 這段話下面有比較仔細討論，筆者認為此語屬於慧覺本人。

¹³⁴ 最早注意此文獻應該是鎌田茂雄，見其〈「華嚴普賢行願修證儀」の研究〉，《禪學研究所紀要》6:7（1976），頁 305-318。在這一文中，鎌田氏核對現存《華嚴普賢行願修證儀》兩本，並且討論「端坐思惟」品德內容。後來在 2003 年王頌發表了一篇〈「華嚴普賢行願修證儀」著者について〉，《印度學佛教學研究》103（2003），頁 171-176。

非淨源所造，而是某一個僧侶在《圓覺經道場修證儀》及《顯密圓通成佛心要》的基礎上編寫，應該為 1097 年之後著作。¹³⁵

《華嚴懺儀》的結構比較複雜：它融合不同宗派和來自不同來源的材料，其中一部份的資料（特別是一些陀羅尼）是獨一無二的，應該代表慧覺自己的西夏佛教經驗，或者一些來源不想的藏傳的陀羅尼。按照李燦的研究《華嚴懺儀》卷第一中的一些主要的段落，其中包括對於「禮敬諸佛」，「十惡報業懺悔」等處的解釋，大量引用圭峰宗密的《圓覺經道場修證儀》。《華嚴懺儀》的「十種廣行願」的順序與《圓覺經道場修證儀》和《華嚴普賢修證儀》「甲本」雖然不同，但是類似之處以及相互交叉的文字段落頗多。因此可見「甲本」是由《圓覺經道場修證儀》和《顯密圓通成佛心要集》組成的。《華嚴懺儀》雖然沒有直接引用道殿的著作，但在總體上兩者思想是一致的。因此可以推定，一行慧覺《華嚴懺儀》的「中國佛教」儀軌部份之基本來源與《華嚴普賢修證儀》「甲本」是相同的，即是代表以華嚴為主的晚唐和遼佛教的傳統。其中佐證之一是《華嚴懺儀》，《華嚴普賢修證儀》「乙本」和「甲本」之共同偈語：三本資料引用的偈語有引來自《華嚴經》，《圓覺經道場修證儀》或者從澄觀的著作。其他的《華嚴懺儀》的偈語的來源可見在唐代智昇的《集諸經禮懺儀》等資料。據上文可以假設《華嚴懺儀》，《華嚴普賢修證儀》「甲本」共同代表基於晚唐的遼代華嚴懺悔法門的可能性極大。

（一）、《華嚴懺儀》與《圓融懺悔法門》的關係

¹³⁵ 這個分析主要依靠：王頌，同上書，頁 280-291。王頌研究的依據是鎌田茂雄的早期發現。據王頌研究《顯密圓通成佛心要集》的高麗本的出版時間為 1097 年，此高麗作為抄本本日本院政期（1086-1192）的底本。

討論《華嚴懺儀》與西夏佛教之關係，還需要提到黑水城文獻之間發現的《圓融懺悔法門》的法本。¹³⁶這個本子的結構和內容似乎有點過渡性：開頭有一批陀羅尼。陀羅尼文如下：「唵補吽…補廝併 憇併 啞邏迦 誡泥 你尾底 悉巴折 囉怛捺」，在傳統的文獻不得見，其梵文語音也不確定。《圓融懺悔法門》的文本是依據《普賢行願品》的「十種廣大行願」，並且引用宗密《圓覺經道場修證儀》慧覺的法本與黑水城法本有一些關係。簡單的比方如下：

| 《圓融懺悔》 | 《華嚴懺儀》 | 《華嚴普賢修證儀》甲本 | 《華嚴普賢修證儀》乙本 |
|--|--------|-------------|--|
| 十方一切諸眾生，二乘有學及無學， 一切如來與菩薩，所有功德皆隨喜， (隨喜功德) | 同 | 同 | 同 |
| 十方所有世間燈，最初成就菩提者我今一切皆勸請，轉於無上妙法輪 (請轉法輪) | 同 | 同 | 十方所有世間燈，最初成就菩提者，我今一切皆勸請 轉於無上妙法輪，諸佛若欲示涅槃，我悉至誠而勸請，惟願 |

¹³⁶ 聖彼得堡藏號 A22、A24，《俄藏黑水城文獻》第5冊，頁301-305。

| | | | |
|--|---|---|-----------------------|
| | | | 久住刹塵劫， 利樂一切諸眾 生 |
| 我隨一切如來 學，修習普賢圓滿 行 供養過去諸如來， 及與現在十方佛 未來一切天人師， 一切意樂皆圓滿 我願普隨三世學， 速得成就大菩提 (常隨佛學) | 同 | 同 | 無 ¹³⁷ |
| 我常隨順諸眾 生，盡于未來一切 劫，恒修普賢廣大 願，圓滿無上大菩 提 (恒順諸眾 生) | 無 | 同 | 無 |

此表雖其簡略，但能見，《圓融懺悔法門》，《華嚴懺儀》，《普賢行願修證儀》「甲本」之間的關係比較多。上述的引文都引自「澄觀疏，宗密鈔」《華嚴經行願品疏鈔》。¹³⁸《圓融懺悔法門》內的「請轉法輪」，「請佛住世」的其具體形式是依據澄觀與宗密《華嚴經行願品疏鈔》而來的。《圓融懺悔法門》的「稱讚諸佛」章節

¹³⁷ 「無」非代表全文沒有此段，只是相關的章節無此語。

¹³⁸ 《續藏經》第5冊 no. 229，頁308c9。

在其他文獻不得見，而是全引《圓覺經道場修證儀》。《圓融懺悔法門》的最後段文字，既是「求生淨土」的發願文，在其他資料似乎不得見，是西夏佛教的產品。但是，在整體文獻中，這個段落地位符合《華嚴懺儀》，《華嚴普賢修證儀》「甲本」中「端坐思惟」或《華嚴懺儀》的「正坐思惟」的位子。這些資料需要更仔細的研究，不過目前的結論是：上述《華嚴懺儀》，《圓融懺悔》，《普賢行願品修證儀》「甲本」三個文獻之間，雖然每一篇具有其明顯的特殊性，相互參照的結果，可判斷其屬於同一個懺悔儀軌傳統，其基礎為澄觀宗密的華嚴修法。《華嚴懺儀》，《圓融懺悔法門》及《華嚴普賢修證儀》「甲本」的具體形式是共同的，與淨源的《華嚴普賢修證儀》的「乙本」不同。因此可說，上述三篇文獻代表遼與西夏的華嚴懺儀傳統，該傳統是宋朝晉水淨源的主流旁系系統。這個結論與鎌田茂雄和王頌對「甲本」的研究相應。從而得知，一行慧覺《華嚴懺儀》保留了許多西夏以及遼佛教特殊的因素。考慮到這一點之後，需要對《華嚴懺儀》與其他黑水城及他處發現西夏資料作初步探討。而第一個值得考量的是《密咒圓因往生集》。

（二）、《華嚴懺儀》與《密咒圓因往生集》

上文已經提到：《密咒圓因往生集》對研究西夏佛教的重要性。當西夏遺僧的一行慧覺應該接受類似在《往生集》「錄文」中所闡述的「圓宗」概念，二者之共同來源就變成一個有趣問題。

《華嚴懺儀》與《往生集》之間存在著主要差異：《華嚴懺儀》是依據《華嚴經》的懺悔法本，而《往生集》是西夏「中書相賀宗壽」因為其身體衰弱而編纂的陀羅尼集。此文獻主要來自他「命西域之高僧，東夏之真侶（指的「承旨沙門智廣、提點沙門慧真、

蘭山崇法禪師沙門金剛幢」)，校詳三復華梵兩書，雕印流通，永規不朽云爾」。¹³⁹因此《往生集》保留了一些「躋蓮社之淨方，掃雲朦之沙界」的淨土儀軌與陀羅尼，《華嚴懺儀》比較缺此類的資料。儘管如此，《華嚴懺儀》與《往生集》有一些共同點。其中之一是「功德山陀羅尼呪」。¹⁴⁰「功德山呪」在中國佛教相當流行。不過從《往生集》、《華嚴懺儀》以及一部份黑水城的資料，我們可以發現此呪在西夏流行的特色。並且對此呪比較深入的研究可以顯露《華嚴懺儀》來源背景的特點。這個陀羅尼錄文如下(梵文構擬見下文)：

《往生集》：捺麼莫[口*捺](引)也捺麼[口*捺]唎麻(二合引)也 捺麼珊遏(引)也 西寧，乎嚕嚕 西[寧*各](切身)嚕 吉勒鉢(二合)吉勒鉢(二合) 西[口*捺]唎 布嚕唎莎(引)訶(引)。¹⁴¹

《華嚴經海印道場懺儀》： 捺麼莫[口*捺]也 捺[麼][口*捺][口*栗]¹⁴²麻也 捺麼珊遏也 唵 席寧 呼魯 魯 席[各*寧]嚕 屹唎巴 屹令巴 席[口*捺]唎 布嚕唎 薩曷

143

此呪在黑水城出土的寫於西夏皇建元年（1210）的一套佛經

¹³⁹ 《大正藏》第 46 冊 no. 1956，頁 1007a29-b2。

¹⁴⁰ 這個呪語李燦先生在他的論文有些基本討論，不過筆者的想法與他的理解不一致。

¹⁴¹ 《大正藏》第 46 冊 no. 1946，頁 1009c23-26。這些陀羅尼文的梵文原文難以重建，需要更多的研究。

¹⁴² 筆者無法解釋[口*捺][口*栗]，不知是否為版本錯誤。筆者只見到了《華嚴懺儀》的一個版本，因此許多處無法考證清楚。按梵文構擬[口*栗]應該表「ri」的中音。

¹⁴³ 《續藏經》第 47 冊 no. 1470，頁 142c7-8。

和陀羅尼合集本（TK-21）出現，¹⁴⁴但文字與《往生集》和《華嚴海印懺儀不》略有不同：

捺謨佛陀耶 捺謨達摩耶 捺謨僧伽耶 悉地 護嚕嚕 悉
度嚕 枳利波 吉利婆 悉達利 布嚕利 莎訶

上述陀羅尼文本雖不同（不過其所代表的梵文語音是一致的），但兩者皆引用《大集經》的引文來說明護持陀羅尼之功德。

《往生集》：「《大集經》云：『若人誦此呪一遍，如禮《大佛名經》四萬五千四百遍，又如轉《大藏經》六十萬五千四百遍。造罪過十剎土，入阿鼻大地獄，受罪劫盡更生，念此呪一遍，其罪皆得消滅，不入地獄，命終決定往生西方世界，得見阿彌陀佛上品上生。』」¹⁴⁵

《華嚴經海印道場懺儀》：「《大集經》云：『若人誦此呪一徧者，如禮《大佛名經》四萬五千四百徧，又如轉《大藏經》六十萬五千四百徧。又造罪過十佛剎土，入阿鼻地獄，受罪劫盡更生，若誦此呪一徧，此等重罪皆悉消滅，不墮地獄；命終已後，決定往生極樂世界，得見阿彌陀佛上品上生。』」¹⁴⁶

目前不知上述《大集經》之乃一部佛將。唐代智昇《集諸經禮懺儀》（《大正藏》第 47 冊 no. 1982）也有此陀羅尼的錄文，同樣說此呪來自《大集經》，不過咒語的語音與《往生集》、《華嚴懺

¹⁴⁴ 《俄藏黑水城文獻》第二冊，頁 6-7；還有 TK-25 與 TK-21 同樣的本子。TK 為收錄於聖彼得堡東方文獻研究所黑水城出土漢文材料。許多文獻標題不定，因此在編目錄時有如「陀羅尼集」之假號。

¹⁴⁵ 《大正藏》第 46 冊 no. 1946，頁 1009c27-1010a3

¹⁴⁶ 《續藏經》第 47 冊 no. 1470，頁 142c9-14。TK-21 的此段落文字全同。

儀》不同，並且說明咒語功德的文字雖然接近，智昇的陀羅尼文本比較簡略。智昇的陀羅尼錄文如下：

南無佛陀耶 胡嚧嚧 悉度嚧 遮賦婆 訖利波 悉檀
尼 步嚧尼 娑婆訶

Namo Buddhāya Huru ru sindhūru chahubha kṛpa
siddhāṇi pūruṇi svāhā

《往生集》和《華嚴懺儀》的咒語音寫比較特別，其他的文獻出現較少，但接近西夏文獻中看到的音寫習慣。在清代《七俱胝佛母所說準提陀羅尼經會釋》有「功德山陀羅尼」并與《往生集》一樣的說明文，應該引用《往生集》的資料。那篇梵文的音寫比較清楚，可以做出一個比較可靠的梵文構擬：

南無佛陀(引)耶 南無達磨(引)耶 南無僧伽(引)耶 唵
悉帝 護嚧 嚧 悉都嚧 只利波(二合) 吉利婆(二合)
悉達哩 布嚧哩 娑嚧(二合)(引)訶(引)

Namo Buddhāya, Namō Dharmāya, Namah Saṃghāya. Oṃ.
Sīte Huru ru, sindhūru kṛpa kṛpa, siddhāṇi pūruṇi
svāhā.

按此《華嚴懺儀》的陀羅尼文可以構擬如下：

Namo Buddhāya, Namō Dharmāya, Namah Saṃghāya. Oṃ
Sine? Huru ru, sindhūru kṛpa kṛpa, siddhāṇi pūruṇi
svāhā.¹⁴⁷

¹⁴⁷ 在此構擬筆者依靠: Robert Heinemann. *Dictionary of Words and Phrases as used*

智昇在《集諸經禮懺儀》的陀羅尼原文可以構擬為：

Namo Buddhāya, Huru ru sindhūru chahubha kṛpa ,
siddhāṇi pūruṇi svāhā

從而得知《華嚴懺儀》、《往生集》、《TK-21》「功德陀羅尼」皆有同樣的來源，並且與智昇版本體系不同，只是比較接近而已。

從此可見，《往生集》和《華嚴懺儀》不但是材料來源是一致的，而且表達梵文語音的原則也是同樣的：「捺麼」為「南無」，「莫[口*捺](引)也」為「佛陀(引)耶」，「[口*捺][口*栗]麻也」為「達磨(引)耶」，「珊遏(引)也」為「僧伽(引)耶」，並且似乎有「捺」與「[口*捺]」之間的別。兩者代表「na」與「dh」之二不同音。在《最上乘秘密藏陀羅尼集》內筆者並沒有如此之音寫，並且傳統資料出現類似《華嚴懺儀》或《往生集》的音寫都屬於更晚的明清時代，也就是引用或依靠一行慧覺或賀宗壽的資料。因此可以推定《華嚴懺儀》、《往生集》與 TK-21 代表特殊的西夏音寫體系。不過這個問題需要更進一步的研究和探討。

無論如何，一行慧覺的陀羅尼文很有特色，其中很少可以確認在其他漢文密宗資料。其中需要注意慧覺幾次提出的《寶錯經》以及《寶錯總持》。¹⁴⁸對慧覺而言，對一行慧覺而言，這個總持似乎十分重要：在每個卷子裏面都有收錄這篇呪語最。《華嚴懺儀》介紹這部經典的段落全文如下：

《寶錯經》云：「有一總持，名『無量種呪』，皆能成就。」

in Buddhist Dhāraṇī (Taipei: Huayu Publisher, 1985)；林光明《房山明呪集》；http://wisdombox.org/Mantra/2_t.pdf網站的資料。不過筆者知識有限因此上述的梵文構擬皆是暫時的。

¹⁴⁸ 李燦曾也提出這兩個文獻，不過好像沒有討論其所在。

具大功能。總持曰：唵 悉麻囉 悉麻囉 眉麻捺 悉葛囉
麻曷令[口*(榴-田+夕)]¹⁴⁹幹吽。」

《寶錯總持》云：「以金銀鍮石等作寶錯時，於曼捺辣
上，至如來像。於如來及菩薩勇識、婆羅門、仙人、六
趣餓鬼等處，奉此寶錯。故隨自所求種種宮殿、種種幔
帳、種種象馬、種種車乘、種種七寶、種種衣服、種種
飲食等，悉能成辦。又從無始以來，一切宿債悉能償還。
今略集之，廣如經說。」¹⁵⁰

筆者認為這段話直接引用這部經的文字，有可能是其之摘要。據知，這部經不見在傳統的文獻內，因此難以考證。同時「寶錯」的儀式及其曼荼羅為西夏密宗特色之一：元代《瑜伽集要餽口施食儀》「重集者」西夏遺僧「護國仁王寺法師不動金剛」把「寶錯」真言列在其所編儀軌法本內。不動金剛引用「寶錯真言」如下：

唵 斯嘛(二合)囉 斯嘛(二合)囉 密嘛(引)曩 斯(引)葛囉
麻訶拶葛囉(二合)(引) 吽(長聲)¹⁵¹

此呪語的梵文構擬大概如下：Om, smra, smra, mīmanam,
skra?, mahācakrā hūm. 除此之外，《懺儀念誦》和《華嚴懺儀》得見「寶錯」陀羅尼：

《禮懺念誦》：「唵 薩哩末(二合)怛達遏荅 囉納布拶
銘俄…」

¹⁴⁹ 這個字應該為「拶」的異寫。

¹⁵⁰ 《續藏經》第74冊，頁140a4-22。

¹⁵¹ 《嘉興藏》(CBETA 電子版)第19冊 no. B047，頁204b18-19。

《華嚴懺儀》：「唵薩[口*栗]末 怛達遏怛 囉得捺布楞銘
遏薩摩[口*能]囉悉發囉捺薩麻英吽」

比較起來，此梵文構擬與《華嚴懺儀》的版本接近，不動金剛似乎簡略了「斡」(va)字的音寫，並且梵文長音短音不是很清楚。按筆者理解《華嚴懺儀》的呪語版本與其他黑水城文獻出現的梵文的音寫比較接近，不動金剛的版本是整理原來西夏的文字，但其梵文原本是一樣的。後來不動金剛的版本影響了雲棲株宏的密宗著作。

《寶錯經》及其「寶錯總持」在傳統文獻中不出現，黑書城資料之間也少見，目前筆者只在《大集編□□□聲頌》(TK-74)見到「七寶錯」的名稱，在此文獻中並沒有對於「寶錯」之說明。但是對一行慧覺而言，此呪語十分重要：因此它出現在《華嚴懺儀》每卷中。目前因為對西夏音寫梵文呪的研究不足，筆者還不敢為它提供梵文構擬。無論如何，《寶錯經》及其陀羅尼也看成為一行慧覺西夏佛教背景之反應。

六、結論

本文章在前人和本人研究的基礎上對於一行慧覺的佛教背景以及《華嚴懺儀》內容之不同方面做了基礎分析，並且討論《華嚴懺儀》中「補註」之來源及思想特色。本研究針對「補註」文研究結論之一是它不是全部蒼山普瑞所撰寫，其中最少一部份段落是屬於一行慧覺的。

從義學角度來看，《華嚴懺儀》及其「補註」皆屬於「顯密並行」、「漢藏交流」傳統。《華嚴懺儀》雖然不是義學論著，但其本文以及「補註」之內容分析顯露一行慧覺的佛教思想主要基於晚

唐的華嚴學，即是他的佛教思想接近以華嚴思想為主的西夏和遼所流行的「圓教」。《華嚴懺儀》中包含許多漢藏（如「本續」、「大手印」、「中有身」）密法之痕跡。藏傳佛教在西夏晚期得以流傳，開始與漢傳佛教互動，因此融合漢藏不同因素的《華嚴懺儀》可視為較早的漢藏佛教著作。《華嚴懺儀》中的對於禪宗的否認態度，也表示其作者思想與支持禁止禪宗之遼代佛教政策。

本文對於《華嚴懺儀》與《華嚴普賢行願修證儀》「甲本」、黑水城出土《圓融懺悔法門》、西夏晚期《密咒圓因往生集》以及《大方廣佛華嚴經入不思議普賢解脫境界依普賢行行願略禮懺念誦儀》之間的關係進行了初步研究。其結果是三種文獻之間存在比較密切關係，三者皆屬於同一個佛教傳統。其中《華嚴懺儀》、《圓融懺悔法門》、《密咒圓因往生集》為西夏晚期材料，期間關係自然最密切。從一部份文字和陀羅尼音寫之比較，我們可以清楚的看到三個材料皆屬於西夏晚期佛教傳統。《華嚴懺儀》在元代之流行，證明西夏佛教在元代繼續發展，並且影響了初期元代佛教之特色。

《華嚴懺儀》和一行慧覺的研究獲得進步，目前最需要更徹底的瞭解《華嚴懺儀》與黑水城漢文及西夏文文獻之間的關係。上述的論文在此只是一小步而已。

引用書目

一、原典

西夏·佚名

- 1996 《金剛齋門》，俄羅斯科學院、聖彼得堡東方文獻研究所 第 TK287，收錄在《俄藏黑水城文獻》第 4 冊。上海：上海古籍出版社。

西夏·佚名

- 1997 《圓融懺悔法門》，俄羅斯科學院、聖彼得堡東方文獻研究所 第 A22、A24 代號，收錄在《俄藏黑水城文獻》第 5 冊。上海：上海古籍出版社。

遼·佚名

- 1984 《圓教四門問答》，收錄在《應縣木塔遼代秘密藏》第 2 冊。北京：文物出版社。

元·蒼山普瑞

- 1975 《華嚴懸談會玄記》，《續藏經》第 8 冊，no. 236。東京：國書刊行會。

唐·澄觀

- 1924 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》第 36 冊，no. 1736。東京：大藏經刊行會。

元·佚名

- 1983 《大乘要道密集》。台北：金剛乘學會。

元·惠開

- 1443 《大方廣佛華嚴經入不思議普賢解脫境界依普賢行行願略禮懺念誦儀》，西嚴寺本（參考照片由劉國威教授提供）。

遼·道殿

1924 《顯密圓通成佛心要集》，《大正藏》第 46 冊，
no.1955。東京：大藏經刊行會。

北宋·晉水淨源

1975 《華嚴普賢行願脩證儀》，《續藏經》第 14 冊，no.
1472。東京：國書刊行會。

唐·一行慧覺

1975 《大方廣佛華嚴經海印道場十重行願常徧禮懺儀》，
《續藏經》第 74 冊，no. 1470。東京：國書刊行會。

1975 《華嚴海印道場九會請佛儀》，《續藏經》第 74 冊，no.
1469。東京：國書刊行會。

遼·鮮演

1975 《大方廣佛華嚴經談玄決擇》，《續藏經》第 8 冊，
no. 235。東京：國書刊行會。

唐·行琳

2008 《釋教最上乘秘密藏陀羅尼集》，林光明編著《房山明
呪集》第 1 冊。台北：嘉豐出版社。

西夏·智廣等

1924 《密呪圓因往生集》，《大正藏》第 46 冊，no. 1956。
東京：大藏經刊行會。

唐·宗密

1975 《圓覺經道場修證儀》，《續藏經》第 74 冊，no. 1475。
東京：大藏經刊行會。

二、專書

陳高華 Chen, Gao-hua.

2010 《元朝史事新證》。蘭州：蘭州大學出版社。

Yuan chao shi shi xin zheng. Lanzhou: Lan zhou da xue chu ban she.

林光明編 Lin, Guang-ming et al.

2008 《房山明呪集》。台北：嘉豐出版社。

Fang shan ming zhou ji. Taipei: Jia feng chu ban she.

呂建福 Lü, Jian-fu.

2011 《中國密教史》1-3 冊。台北：空庭書院。

Zhong guo mi jiao shi vol.1-3. Taipei: Kong ting shu yuan.

任宜敏 Ren, Yi-min.

2005 《中國佛教史：元代》。北京：人民出版社。

Zhong guo fo jiao shi: yuandai. Beijing: Ren min chu ban she.

釋法鮮 Shi, Fa-xian.

2005 《《至元法寶勘同總錄》之探究》。台北：法光出版社。

Zhi yuan fa bao kan tong zong lu zhi tan jiu. Taipei: Fa guang chu ban she.

史金波 Shi, Jin-bo.

1988 《西夏佛教史略》。銀川：寧夏人民出版社。

Xi xia fo jiao shi lue. Yinchuan: Ning xia ren min chu ban sh.

王頌 Wang, Song.

2008 《宋代華嚴思想研究》。北京：宗教文化出版社。

Song Yuan Huayan sixiang yanjiu. Beijing: Zong jiao wen hua chu ban she.

竺沙雅章 Chikusa, Masaaki.

2000 《宋元佛教文化史研究》。東京：汲古書院

Sō Gen Bukkyō bunkashi kenkyū . Tokyo:
Kyūkoshoin.

佐藤成順 Satō, Seijun.

2001 《宋代仏教の研究：元照の浄土教》。東京：山喜房
佛書林刊。

Sōdai Bukkyō no kenkyū: Ganshō no Jōdokyō. Tōkyō:
Sankibō Busshorin.

Heinemann, Robert Klaus.

1985 *Dictionary of Words and Phrases as used in Buddhist
Dhāraṇī*. Taipei: Huayu Publisher.

Kychanov, Evgenii Ivanovich, and T. Nisida.

1999 *Catalog tangutskih buddhiiskih pamyatnikov Instituta
Vostovedinia RAN*. Каталог тангутских буддийских
памятников Института Востоковедения РАН. Kioto:
Universitet Kioto.

Charles Orzech, D. Henrik Hjort Sorensen, et al.

2011 *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*. Leiden:
Brill.

三、論文

王頌 Wang, Song.

2003 〈《華嚴普賢行願修證儀》甲本の著者について〉，《印
度學佛教學研究》103.

"The Huayan puxian xingyuanxiuzheng yi and Its
Author", *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū* 103.

白濱 Bai, Bin.

- 2006 〈元代西夏一行慧覺法師輯漢文《華嚴懺儀》補釋〉，
《西夏學》第1期。
“Yuan dai xi xia Yixing Huijue fa shi ji han wen *Huayan chanyi bu shi*”, in *Xi xia xue* vol. 1.
- 陳慶英 Chen, Qing-ying.
2003 〈《大乘要道密集》與西夏王朝的藏傳佛教〉，《中國藏學》第3期。
“*Da cheng yao dao mi ji yu xi xia wang chao de zang chuan fo jiao*”, in *Zhong guo cang xue* vol. 3.
- 崔紅芬 Cui, Hong-fen.
2009 〈西夏遺僧慧覺考略〉，《黑水城會議論文集》。
“Xixia yiseng Hui-jue luekao”, in *Hei shui cheng hui yi lun wen ji*.
- 2010 〈西夏遺僧一行慧覺生平、著述新探〉，《西夏學》第6期
“Xi xia yi seng Yi-xing Hui-jue sheng ping zhu zuo xin tan”, in *Xi xia xue* vol. 6.
- 鄧如萍 Deng, Ru-ping (Ruth Dunnell).
2009 〈西夏佛典中的翻譯史料〉，《中華文史論叢》第3期。
“Xi xia fo dian zhong de fan yi shi liao”, in *Zhong hua wen shi lun cong* vol. 3.
- 李克璞 Li, Ke-pu.
1995 〈管主八新考〉，《中國歷史文物》第2期。
“Guan zhu ba xin kao”, in *Zhong guo li shi wen wu* vol. 2.
- 聶鴻音 Nie, Hong-yin.
2005 〈西夏帝師考辨〉，《文史》第3期。

- “Xi xia di shi kao bian”, in *Wen shi* vol. 3.
- 2010 〈俄藏西夏本《拔濟苦難陀羅尼經》考釋〉，《西夏學》第6期
“E cang xi xia ben *Ba ji ku nan tuo luo ni jing kao shi*”,
in *Xi xia xue* vol. 6.
- 沈衛榮 Shen, Wei-rong.
2007 〈《大乘要道密集》與西夏元朝所傳西藏密法〉，《中華佛學學報》第20期。
“*Da cheng yao dao m iji yu xi xia yuan chao suo chuan xi zang mi fa*”, in *Zhong hua fo xue xue bao* vol. 20.
- 史金波 Shi, Jin-bo.
1981 〈西夏文《過去莊嚴劫千佛名經》發願文譯證〉，《世界宗教研究》第1期
“Xi xia wen *Guo qu zhuang yan qie qian fo ming jing fa yuan wen yi zheng*”, in *Shi jie zong jiao yan jiu* vol. 1.
1983 〈西夏文《金光明最勝王經》序跋考〉，《世界宗教研究》第3期。
“Xi xia wen *Jin guang ming Zui sheng wang jing xu ba kao*”, in *Shi jie zong jiao yan jiu* Vol.3.
1989 〈西夏佛教新證四種〉，《世界宗教研究》第1期
“Xixia Fojiao xinzheng sizhong”, in *Shi jie zong jiao yan jiu* Vol. 1.
- 孫伯君 Sun, Bo-jun.
2012 〈從梵夏對音看西夏語的語音系統〉，《西夏學論集》。上海：上海古籍出版社。
“Cong fan xia dui yin kan xi xia yu de yu yin xi tong”, in

Xi xia xue lun ji. Shanghai: Shang hai gu ji chu ban she.

索羅寧 K.J.Solonin

2010 〈南陽慧忠(?-775)及其禪思想：《南陽慧忠語錄》西夏文本與漢文本比較研究〉，收於聶鴻音、孫伯君主編《中國多文字時代的歷史文獻研究》。北京：社會科學文學文獻出版社。

“Nan yang Hui-zhong (?-775) ji qi chan si xiang: *Nan yang Hui-zhong yu lu xi xia yi ben yu han wen ben bi jiao yan jiu*”, in *Zhong guo duo wen zi shi dai de li shi wen xian yan jiu.* Beijing: She hui ke xue wen xue wen xian chu ban she.

李燦 Li Can.

2010 〈元代西夏人的華嚴懺法—以《華嚴海印道場懺儀》為中心〉。北京：北京大學碩士論文。

“Yuan dai xi xia ren de hua yan chan fa— yi *Hua yan hai yin dao chang chan yi wei zhongxin*”, master thesis of Peking University.

遠藤純一郎 Endō, Junichirō.

2010 〈澄觀と密教〉，《智山學報》54；55。

"Chengguan to Mikkyō", *Chisan Gakuhō* 54; 55.

《顯密圓通成佛心要集》に於ける顯密觀》，《蓮花寺佛學研究所紀要》。

"The interrelationship between exoteric and esoteric Buddhism in Liao China from the aspect of interpretation of the *Xian Mi Yuan Tong Cheng Fo Xin Yao Ji*", *Journal of Rengeji Institute of Buddhist Studies.*

Franke, Herbert.

- 1994 “Sha-lo-pa (1259-1314), A Tangut Buddhist monk in Yüan China”, in *China under Mongol Rule*. Brookfield: Variorum.

Hamar, Imre.

- 1998 “The Doctrines of Perfect Teaching in Ch'eng-kuan's Introduction to his Commentary on the Hua-yen-ching” in *Journal of the Center for Buddhist Studies* Vol. 3.

Linrothe, Rob.

- 2009 “The Commissioner's Commissions: Late Thirteenth-century Tibetan Buddhist Art in Hangzhou under the Mongols”, in M. Kapstein ed., *Buddhism between Tibet and China*. Boston: Wisdom Publications.

Solonin, Kirill Jurievitch.

- 2007 “Khitan Connection of Tangut Buddhism”, in Shen Weirong et al. eds. *Humanity and Nature in Khara-Khoto Region*. Beijing: Renmin University Press.
- 2008 “Glimpses of Tangut Buddhism”, in *Central Asiatic Journal* 58:1.
- 2009 “Mahāmudrā Texts in the Tangut Buddhism and the Doctrine of ‘No-Thought’”, in 《西域歷史語言研究集刊》 Vol. 2.

Yixing Huijue and his Huayan Repentance Ritual

K. J. Solonin*

Abstract

This paper is devoted to a study of an important monument of late Tangut Buddhism: The Repentance Ritual on the Platform of Ocean-like Samadhi from the Avatamsaka Sutra (大方廣佛華嚴經海印道場十重行願常徧禮懺儀). This text in forty-two chapters was composed by Yixing Huijue (一行慧覺), a monk of Tangut descent who was active in Yuan China at the beginning of the fourteenth century. This paper summarizes current research on Huijue's life, his scholarly affiliation and other various aspects of his work, as well as the origins of the commentary attached to the text. The conclusion is that the commentary was not fully composed by the Yunnan Buddhist master, Cangshan Purui(蒼山普瑞) of the Yuan dynasty, but was partially authored by Huijue himself.

Huijue mainly followed the late Tang and Liao tradition of Huayan thought and maintained the ideal of "perfect teaching" as formulated by Liao Buddhist masters, whose works had been available in Xixia either in Chinese or in Tangut translations. This puts Huijue into the mainstream of pre-Yuan Buddhist thought in northern China. He demonstrated substantial familiarity with the teachings of Tibetan Esoteric Buddhism. His Buddhism might be considered to be late Tangut Buddhism, a Sino-Tibetan amalgamation which later became instrumental in the transfer of Tibetan Buddhism into Yuan China. Thus the research in this present scholarly paper is more than a demonstration of the vitality of Tangut Buddhism during

* Associate Professor of the Department of Buddhist Studies, Fo Guang University.

the early Yuan dynasty.

This paper compares the work of Huijue with several other ritual texts which originated in Khara-Khoto and were discovered elsewhere. Among these ritual texts, special attention is given to The Ritual of Integrated Repentance (Yuantong Chanyi 圓融懺儀) from Khara-Khoto, The Huayan Repentances and recitations (Lichan niansong 禮懺念誦) recently discovered in China. The conclusion is that these texts belong to the same tradition which was based on the practice of the vows of Samantabhadra, which was popular during the Tang dynasty, but was later transmitted to Liao and Xixia.

Keywords: Yixing Huijue, Tibetan-Liao-Tangut-Mongol Buddhism, Amalgamation of Exoteric and Esoteric Buddhism, Repentance Ritual of Huayan Buddhism, Cangshan Purui

