

析論偈頌語言現象 與唐宋古德詮釋發展的關係 ——以《華嚴經》放光見佛偈為例*

釋堅融**

摘 要

本研究以《華嚴經》的放光見佛偈為例，探討漢譯經偈的語言表徵與後人引述現象之間的連繫，藉此呈現語意成分的映射如何觸發新的經意解讀與運用。據唐實叉難陀的譯本，菩薩「放光」令眾生「見佛」的頌文包含兩偈（八小句），即「又放光明名見佛 此光覺悟將歿者 令隨憶念見如來 命終得生其淨國 見有臨終勸念佛 又示尊像令瞻敬 俾於佛所深歸仰 是故得成此光明」。此段落於《華嚴經》旨在講述菩薩因應各別眾生的需要，於三昧中放大光明。然而，唐宋時期的祖師依於個別知識背景和弘法需求，對放光見佛偈有多元擇取與解讀。頌文不僅廣為淨土祖師論著所徵引，本土編纂的佛教類書將之收錄於「瞻病」或「斂念」部類下，甚至律學著作也援用此偈頌論證僧團臨終照護的軌則。古德的引述或轉用似乎是在《華嚴經》既有的語意基礎上，開拓出不同的運用範疇。緣此，本文解析放光見佛偈於《華嚴經》文脈下的語句形式與意義，其次條陳不同釋氏文類的

2020.05.15 收稿，2021.05.20 通過刊登。

* 本文使用中華電子佛典協會發行之 CBETA 2019.Q3 版從事語料檢索與引用，引文的標點符號已由筆者重新調整。因應解說、對照需要，部分引文標注數字、英文字母或特殊符號，原文並無。本研究承蒙三位匿名審查人惠賜寶貴評論和修改建議，受惠良多，謹此一併致謝。高明道教授閱讀過論文初稿部分內容後，亦予諸多指正，在此特申謝忱。文責由作者自負。

** 作者係國際華嚴研究中心助理研究員。

引述情況。基於上列兩者的異同現象，論述放光見佛偈的信息結構與經偈意義發展之間的緊密關係。

關鍵詞：華嚴、放光、見佛、示尊像、臨終照護



壹、前言

唐中期以後，華嚴經群的翻譯活動趨緩，出現大量華嚴經疏，而且注釋繁盛的景況延續至宋、明時期。研究華嚴祖師的著述固然不易，但似乎只須面對「單純」的中文，不必如佛典語言學者般斟字酌句，推敲漢譯佛經所蘊藏的跨語言現象。然而，祖師論著乃延續或開展自佛典敘事，本身亦是富含多元層面的文本，可由不同切入角度去解析。據熱奈特（Gérard Genette）對「敘述話語」（narrative discourse）的主張：既然敘述是語言的產品，用以傳達一個或多個事件，或許可將敘述話語視為個別動詞形式的發展或延伸。¹以釋氏典籍來說，詮釋離不開經句的理解，而解讀取向又經常受到譯文語言表徵的影響。²職是之故，評析祖師的觀點時，仍有必要考述相應譯文的語言形式和意義，以便探求古德引述或詮釋背後的可能原因。³本文以《華嚴經·賢首

¹ 見 Gérard Genette, *Narrative Discourse: An Essay in Method*, trans., Jane E. Lewin (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1980), 30。英語“narrative”一詞常見有「敘述」和「敘事」兩種中文翻譯，本文依循蔡英俊對於「敘事」與「敘述」二者的區辨：「敘事是做為一種文類的概念，敘述則是做為一種言說或講述的方式，而敘述與描寫、議論的手法並列，相互參照。」見氏著，〈歷史、敘述與認同：抒情傳統論述視野下「歷史」與「敘事」的問題〉，收入李貞慧主編，〈中國敘事學：歷史敘事詩文〉（新竹：國立清華大學出版社，2016年），頁19。

² 高明道曾撰多篇論文考述佛典翻譯對詮釋影響，並且得出極具說明力的研究成果。譬如〈談談翻譯與詮釋——以《華嚴》數偈為例〉一文，高氏以《華嚴經·光明覺品》之偈為例，分論華嚴學者依不同譯文所發展的各別偈頌詮釋。參氏著，〈談談翻譯與詮釋——以《華嚴》數偈為例〉，《法光雜誌》第236期（2009年5月），第2版。

³ 蔡英俊以「鄭伯克段於鄆」為用例，闡釋語言的解讀取向。《左傳》的「鄭伯克段於鄆」表述一個事件，即「鄭伯在鄆這個地方殺了段」。蔡氏對比《公羊傳》、《穀梁傳》對「克」的解釋歧異，他指出：「兩種解讀的方式其實就是語言的哲學（而不是語言哲學）的取向，強調個別字詞在語句或語境中所呈現的意義手法。因此，不同於《左傳》以故事的形式闡明春秋經文的載記，《公羊》與《穀梁》的編寫者強調了史家個人對於此一歷史事件的道德判斷，特定字詞的選擇代表了特定的論斷……。」見氏著，〈歷史、敘

品》之偈頌為例，解析漢譯經偈的語言表現形式與後人引述現象之間的連繫，藉此探討不同譯文的語意成分映射如何觸發新的經意解讀與運用。

《華嚴經·賢首品》有一段落講述菩薩因應各別眾生的需要，於三昧中放大光明。其中一光明名為「見佛」，兩大本《華嚴經》以二偈（以下將之統稱作「放光見佛偈」⁴）描述此光能利益生命將盡的眾生。無論是哪個佛教傳統，都極為重視臨終時刻的意念。由於漢譯經偈具「令生佛前（淨國）」、「勸念佛」、「示尊像」等意指「臨終念佛、見佛，往生佛國」的用語與因果邏輯，該偈頌廣為唐宋祖師所徵引。⁵「引經為證」向來是古德闡說教法的重要步驟之一。即使論述過程中未對引用文句加以解析，資料擇取本身便表明了某種立場——引用者認為所引經偈與特定概念之間具有緊密的意義連結，且足以支撐其觀點。值得注意的是，引述者有時為了突顯論點與經證之間的連繫，有意地擷取一部分經句內容，透過「去脈絡化」（de-contextualized）的方式建構出新的意義。緣此，考察歷代古德對《華嚴經·賢首品》經偈的解讀或運用，應能推索出各別引用者潛藏的概念認知以及詮釋立意。概觀不同時期的華夏僧人論著，古德對放光見佛偈的引述情況並不一致：有一部分顯示出特定的知識認同，另有從中開拓出不同的運用範疇。這些詮釋發展是否仍在《華嚴經》的語意範圍內？若否，偈頌得以延伸應用的成立條件為何？又該如何解讀這些引述分歧的現象？經偈能在不同立場的解讀框架中

述與認同：抒情傳統論述視野下「歷史」與「敘事」的問題》，頁 23。

⁴ 此段落主題在兩大本《華嚴經》中都以「又放光明名見佛」起首，審查人乙建議筆者以「放光見佛偈」統稱之。在此向其致謝。

⁵ 高明道教授留意到此一廣泛的引述現象，並且建議筆者研究此議題，在此向其致上誠摯的謝意。

運作，必然具備可使之合理化的語言表現基礎。下文從兩方面著手研究：其一，解析偈頌於《華嚴經》文脈下的小句合成樣式與語意；其二，條陳不同釋氏文類的引述情況。本研究透過這些語料考述，論說語言表達形式、語意側重與外部語境因素如何牽動唐宋古德對漢譯經句的引用與詮釋。

貳、《華嚴經》文脈下的放光見佛偈

放光見佛偈見於《華嚴經》的〈賢首品〉。無論是東晉佛馱跋陀羅（359-430）的六十卷本（以下簡稱作《六十華嚴》）或唐代實叉難陀（652-710）的八十卷本（以下簡稱作《八十華嚴》），《華嚴經·賢首品》（東晉譯本的品題為〈賢首菩薩品〉）皆以文殊師利菩薩的發問為開端。不過，兩大本《華嚴經》對於問答者的描述有不小的出入，兩譯文對照如下。

《六十華嚴》	爾時，文殊師利以偈問了達深義淨德賢首菩薩曰…… ⁶
《八十華嚴》	爾時，文殊師利菩薩說無濁亂清淨行大功德已，欲顯示菩提心功德故，以偈問賢首菩薩曰…… ⁷

以現代語法來說，《六十華嚴》用一個簡單句結構表述提問事件，基本句型為「文殊師利問賢首菩薩」，另用「以偈」說明問題的表現形式，而「了達深義淨德」則是講法者「賢首菩薩」的修飾成分。《八十華嚴》雖然沒有描寫賢首菩薩所具的殊勝功德，但講述形式更為豐富：小句「文殊師利菩薩說無濁亂清淨行大功德已」表明前一講述事件已完成，⁸〈賢首品〉的內容屬該項

⁶ 東晉·佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，CBETA 2019.Q3, T09, no. 278, p. 432, c19-20。

⁷ 唐·實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，CBETA 2019.Q3, T10, no. 279, p. 72, a23-25。

⁸ 劉承慧指出：「中古譯經表示既成貌的主要形式為〔動（+賓）+已，下

行為的後續發展；其次標舉文殊菩薩提問的動機為「欲顯示菩提心功德故」；最後再簡單指出發問方式與對象。若依《八十華嚴》的譯文，文殊菩薩請賢首菩薩為大眾「演暢修行勝功德」⁹，頌文的重點在於彰明「菩提心功德」，而發菩提心的「菩薩」是跨句段的主題¹⁰。職是之故，閱讀賢首菩薩的回應內容時，有必要留意此一經品旨趣。

本文研究焦點——放光見佛偈——屬賢首菩薩回答的內容，目前可見四個漢譯頌文。下文逐一呈現不同譯文的語言表達差異，解析偈頌的小句合成形式與語意成分，由之分述各別譯文可能造成相異的經意解讀。

一、兩大本漢譯《華嚴經》的放光見佛偈

參考唐代華嚴學者澄觀（738-839）所撰《〈大方廣佛華嚴經〉疏》的判攝，《八十華嚴》賢首菩薩「正說勝德」的部份計有「三百四十六偈半」，其中「二百三頌」闡明菩薩行德遍一切處、一切時的「無方大用」。¹¹澄觀沿襲法藏（643-712）的分

句〕」。此一句式反映梵語絕對分詞的構句實況，即「表現伴隨或先於該分句主要動詞所指行為的另一個行為」。參劉承慧，〈中古譯經「已」對近代「了」的影響——語言接觸如何牽動語法演變？〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第81本第3分（2010年9月），頁491-492。

⁹ 唐·實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，CBETA 2019.Q3, T10, no. 279, p. 72, a27。

¹⁰ 歷來漢語語法學者對「主語」和「主題」的界定各執己見。本文採曹逢甫的觀點，即「主題是一個語篇概念（discourse notion），它可以而且經常將其語意管轄範圍擴展到多個子句」，因此「主語主要的作用在於小句，而主題的作用在於大句」。見曹逢甫，〈漢語句法的雙層式分析法：功能與形式的會聚〉，收入Cao Guangshun, Hilary Chappell, Redouane Djamouri and Thekla Wiebusch 編，*Breaking Down the Barriers: Interdisciplinary Studies in Chinese Linguistics and Beyond*（臺北：中央研究院語言學研究所，2013年），頁240-241、253。

¹¹ 澄觀言：「『或有刹土』下，二百三頌明無方大用分。彼能無邊大用者，由

判，再依業用差別將二百三頌分劃出十門，其中第八項為「毛光照益三昧門」。¹² 第八門始於經偈「有勝三昧名安樂 能普救度諸群生 放大光明不思議 令其見者悉調伏」¹³。此頌引介新的言談話題，即：菩薩在「安樂」三昧中，放大光明，以光施設種種方便，救護、調伏那些見到光明的眾生。接著，賢首菩薩以七十九頌明辨四十四種光名及其作用。儘管各光所佔的講說篇幅有長有短——短則一頌一光，長則三頌一光——，但敘述形式頗為固定：皆以「又放光明名……」標示光明的名稱，再用「此光覺悟（能覺）……者」指出各光特定的救度對象。頌文中間多採使成結構（causative construction）說明光明與發菩提心者如何導利眾生，偈末用收句語「是故得成此光明」或「以是得成此光明」收束。本文主要的研究對象即其中第二十種光明，名為「見佛」，《八十華嚴》的譯文如下：

- (1) 又放光明名見佛 [a] 此光覺悟將歿¹⁴ 者 [b]
 命隨憶念見如來 [c] 命終得生其淨國 [d]
 (2) 見有臨終勸念佛 [a] 又示尊像令瞻敬 [b]
 俾於佛所深歸仰 [c] 是故得成此光明¹⁵ [d]

普賢德徧一切時、處，法界無限故。」見唐·澄觀，華嚴編藏會主編，《新修華嚴經疏鈔》（臺北：華嚴蓮社，2001年）冊6，卷24，頁146。

¹² 十門分別為：「一、圓明海印三昧門，二、華嚴妙行三昧門，三、因陀羅網三昧門，四、手出廣供三昧門，五、現諸法門三昧門，六、四攝攝生三昧門，七、俯同世間三昧門，八、毛光照益三昧門，九、主伴嚴麗三昧門，十、寂用無涯三昧門。」（唐·澄觀，華嚴編藏會主編，《新修華嚴經疏鈔》冊6，卷24，頁146）法藏的分判見唐·法藏，《〈華嚴經〉探玄記》，CBETA 2019.Q3, T35, no. 1733, p. 188, c26-p. 189, a6。

¹³ 唐·實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，CBETA 2019.Q3, T10, no. 279, p. 75, b24-25。

¹⁴ 「歿」，《大正藏》原作「沒」，今依《宮》本改。

¹⁵ 唐·實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，CBETA 2019.Q3, T10, no. 279, p. 76, b27-c1。引文內所標注的英文和符號為筆者所加，原文並無，下同此。

引偈 (1)、(2) 由兩個小句標示經偈的起迄位置，即：經偈 (1a) 為導入語，以「又放光明名見佛」展開多個陳述成分，經偈末端 (2d) 用「是故得成此光明」收句。漢語語法學者稱這種句段¹⁶ 結構為「主題鏈」或「話題鏈」(topic chain)——單一主題起首，依序鋪陳事件，最後由一個結果成分收束前行多個連續行為片段的合成體。¹⁷ 這是先秦文獻常見的結構。經偈 (1)、(2) 的合成樣式較為複雜，屬帶有首、次主題的「內嵌式主題鏈」¹⁸ 句段，即：主題名詞詞組 (topic-NP) 是隱沒未見的放光者「菩薩」¹⁹，首主題鏈包含 (1a) 和 (2a-c) 四小句，經偈內嵌偈 (1b-d) 所構成次主題鏈。

由起迄語「又放光明名見佛」與「是故得成此光明」所包裹的 (1b)-(2c) 少有事理邏輯標記，但內部並非散行成分，經常指涉行為與目的之間的因果邏輯關係（下文以「行為一目的」表之）。偈 (1a) 引介名詞詞組「見佛」光明 (NP1)，次主題鏈透過 (1b)「此光覺悟將歿者」提出賓語「將歿者」(NP2)；偈 (1c) 利用動詞「令」構造使成結構，陳述 NP1 使 NP2 進行或完

¹⁶ 據梅廣的劃分，句段是比句子更大的表義單位，由多個句子構成。參梅廣，《上古漢語語法綱要》（臺北：三民書局，2015年），頁215-216。

¹⁷ 參劉承慧，〈先秦書面語的小句合成體——與現代書面語的比較研究〉，《清華中文學報》第4期（2010年12月），頁156-157。

¹⁸ 上古漢語的「內嵌式主題鏈」用例較少，梅廣僅引《大學》、《史記》三例說明，並採夾注號「——……——」表明內嵌的次主題鏈。參梅廣，《上古漢語語法綱要》，頁227-229。

¹⁹ 據鄰近的經偈「彼諸大士皆示現 能使眾生盡調伏 菩薩種種方便門 隨順世法度眾生」（唐·實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，CBETA 2019. Q3, T10, no. 279, p. 75, a9-10），跨句段的主題「菩薩」（彼諸大士）是複數詞。不過，Thomas Cleary 的英譯本對放光者有不同的判讀。Cleary 氏逐譯偈 (1a) 作 “It also emits a light called ‘seeing Buddha’” (Thomas Cleary, *The Flower Ornament Scripture: A Translation of the Avatamsaka Sutra* [Boston & London: Shambhala Publication, Inc., 1993], 350)。英譯小句主語 “it” 應該是指稱前方的「安樂三昧」“a supreme concentration called peace and bliss” (Ibid., 346)。

成某些行動；再由 (1d) 直陳該行為能達到「命終得生其淨國」的後效。經偈 (2a) 至 (2c) 同樣採使成結構：偈頌 (2b) 句首標記「又」，表現 (2a) 與 (2b) 之間為平行關係，並提到主題名詞所施設的善巧方便——「示尊像」——，其功能是「令 NP2 瞻敬」；引偈 (2c) 的「俾」表致使之意，相當於「使」，但置於句首也可以視為連詞，表達「以便……」。²⁰ 據此看來，頌 (2) 前三小句之間同樣有「行為_{(2a) + (2b)}—目的_(2c)」的因果關係。

綜合而言，儘管依語境可知「菩薩」和名為「見佛」的光明是主題，但除了「示尊像」之外，首、次主題在經偈中幾乎都不是動作的施行者，而是使役動詞的施事。即使是不帶「令」字的「此光覺悟將歿者」小句，指的也是「此一『見佛』光明令將歿者覺醒」²¹，仍屬使成結構。²² 進一步對照《六十華嚴》的翻譯，可

²⁰ 解惠全引《詞詮》和《辨略》，指出「俾，使也」，另說明：「『俾』通常用來構成兼語式，表示致使義。」（見解惠全、崔永琳、鄭天一編著，《古書虛詞通解》〔北京：中華書局，2008年〕，頁16。）不過，「使」也有非兼語的用法，其補語結構「表達一個實然況非實然（願然）的事態或後效，而非一種行為或動作（所使為之事）」。詳梅廣，《上古漢語語法綱要》，頁377。

²¹ 高明道教授指出：此處的「覺悟」也可能意指「喚醒」，係相對於「睡眠」概念。例如《別譯雜阿含經》第352經描述一比丘在午間睡著了，天神看到後便想：「今此比丘處林而睡，甚非所宜！非沙門法，污辱此林！我於今者，當覺悟之！」接著天神出現在比丘面前，透過「警咳」、「彈指」等動作發出聲音，然後為比丘「說偈」。（見失譯人名，《別譯雜阿含經》，CBETA 2019.Q3, T02, no. 100, p. 489, c7-11.）天神現身、發出聲音、說法一系列動作確實都可以用及物動詞「喚醒」統攝，但《別譯雜阿含經》「覺悟」一詞在平行的巴利《相應部》*Upaṭṭhānasuttaṃ* 中作使役式 *samvejeti*（見 *Chaṭṭha Saṅgāyana CD* 線上版，檢索日期：2021年2月5日，<https://tipitaka.org/romn/cscd/s0301m.mul8.xml>）。筆者仍將「覺悟」判為「使……覺醒」之意，而「見佛」光明或天神都是使役動詞的施事。不過，「覺悟」在此經偈中應如高明道教授所言，表徵一種從昏沈睡眠轉變為清醒的狀態，而「此光覺悟將歿者」實為後文一連串的「念佛」、「瞻敬尊像」乃至「歸依」動作的重要開端。唐宋古德引述放光見佛偈時，多半略過此小句，因而見不到與之相關的詮釋。詳見下文第三、四單元。

²² 魏培泉將中古漢語的使成結構分作四類，引偈 (1b) 相當於其中的「甲

發現唐譯本的譯偈樣式原來襲自《六十華嚴》，而兩者最顯著的差異在於《六十華嚴》經偈 (3c) 和 (4c) 的處理，譯文如下：

- | | |
|-----------------|---------------------------|
| (3) 又放光明名見佛 [a] | 彼光覺悟命終者 [b] |
| 念佛三昧必見佛 [c] | 命終之後生佛前 [d] |
| (4) 見彼臨終勸念佛 [a] | 又示尊像令瞻敬 [b] |
| 又復勸令歸依佛 [c] | 因是得成見佛光 ²³ [d] |

不同於《八十華嚴》偈 (1c) 的使成結構「令隨憶念見如來」，引偈 (3c)「念佛三昧必見佛」隱而未現的動作者為「命終者」，而非「見佛」光明。再者，偈 (3c)「必」的使用，讓「〔入〕念佛三昧」與「見佛」兩動作之間不只是因果關係，而是更為緊密的條件關係。另外，經偈 (4c) 句首作「又」，與 (4b) 共構「又……，又……」並列句式，經偈 (4a) 至 (4c) 三小句形成平行關係，而非如《八十華嚴》的因果邏輯。

兩大本《華嚴經》的用語出入不大，甚至《八十華嚴》的「又示尊像令瞻敬」完全貼合經偈 (4b) 的翻譯。動詞「示」在中文可表達「顯現」、「展示」、「告訴」或「教導」等語意。²⁴ 查閱〈賢首品〉的上下文，其中與「形像」相搭配的動詞有雙音節詞「顯現」或「示現」的用法。²⁵ 既然施事者是跨句段

式」，表現形式為「(NP1)+V1V2+NP2」。詳魏培泉，〈說中古漢語的使成結構〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第 71 本第 4 分（2000 年 12 月），頁 809-810。

²³ 東晉·佛跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，CBETA 2019.Q3, T09, no. 278, p. 437, b1-4。

²⁴ 參教育部國語推行委員會，《重編國語辭典修訂本》（檢索日期：2021 年 2 月 5 日，<http://dict.revised.moe.edu.tw/cgi-bin/cbdict/gswweb.cgi?ccd=djeVGt&o=e0&sec=secl&op=v&view=0-2>）。

²⁵ 例如「由彼顯現諸如來 亦現一切法僧道 又現最勝塔形像 故獲光明名善現」。見東晉·佛跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，CBETA 2019.Q3,

主題「菩薩」，動作「示尊像」應該意指：菩薩以光顯現出佛的形像。另外，值得注意經偈 (4) 的「勸」字用法。《六十華嚴》偈 (4a) 作「勸念佛」，《八十華嚴》偈 (2a) 照搬此用語，但對於偈 (4c) 的「又復勸令歸依佛」，《八十華嚴》改譯為「俾於佛所深歸仰」，小句內的「俾」和《六十華嚴》的「勸令」同樣帶有致使義。據此推測，偈 (4)「勸念佛」和「勸令歸依佛」的「勸」可能是譯者為了補充音節所加，而非譯自表達語言訓勉的用語。²⁶

二、其他相關異譯頌文

〈賢首品〉沒有單行的異譯本，但於印度論師寂天 (Śāntideva, 約 650-750 年) 所撰之《大乘集菩薩學論》 (Śikṣāsamuccaya, 以下簡稱作《集學論》) 可發現相關引文。寂天在〈念三寶品〉 (Ratnatrayanusr̥ti) 徵引《寶光明陀羅尼經》為證，說明「菩薩修習供養功德」。北宋日稱 (1017-1078) 主譯²⁷ 的《集學論》漢譯文如下：

(5) 放大光明名見佛	此光覺悟將歿者
隨其憶念見如來	命終得生其淨國
見有臨終勸念佛	又示尊像令瞻敬
俾於佛所深歸仰	是故此光名見佛 ²⁸

T09, no. 278, p. 436, a25-26。

²⁶ 儘管「勸」未必來自一個動詞，但譯者的添字也有其巧妙之處。畢竟，菩薩主要透過說法的方式來令眾生修行。

²⁷ 《集學論》經由不同主譯者所成：至和三年至嘉祐三年四月 (1056-1058)，首八卷由法護主譯，日稱、慧詢、慧 (惠) 賢等人同譯；嘉祐三年十月以後，第九至二十五卷由日稱主譯，慧詢、慧 (惠) 賢同譯。參梁天錫，〈北宋漢譯佛經之類別、部卷、譯者及譯成時間考——北宋傳法院研究之一〉，《能仁學報》第 9 期 (2003 年)，頁 75、78-79。

²⁸ 宋·日照等譯，《大乘集菩薩學論》，CBETA 2019.Q3, T32, no. 1636, p.

寂天論師稱偈頌出處為「《聖寶光明陀羅尼經》」（*Ārya-ratnolkādhāraṇī*），²⁹ 未言及「華嚴（經）」乃至「賢首（品）」，³⁰ 但漢譯《集學論》偈頌（5）的翻譯顯然照搬自《八十華嚴》。暫且不論兩經背後的文獻編集源流問題，寂天所謂的《聖寶光明陀羅尼經》相當於北宋法天於太平興國八年（983）³¹ 所譯之《大方廣總持寶光明經》。³² 《大正新脩大藏經》將《大方廣總持寶光明經》收入「華嚴部」，屬《華嚴經》的眷屬經，計五卷，無品分。其中與《華嚴經·賢首菩薩品》內容相近的段落始自第三卷「為彼世間得值遇 文殊師利無邊智 問大眾生賢吉祥 佛子功德云何得」³³。「賢吉祥」（*Bhadraśrī*）即《華嚴經》的「賢首」。³⁴ 儘管漢譯《大方廣總持寶光明經》也

139, c7-10。

²⁹ Cecil Bendall, *Çikṣāsamuccaya, a Compendium of Buddhist Teachings Compiled by Çāntideva Chiefly from Earlier Mahāyāna-Sūtras* (St. Pétersbourg: Academic Impériale des Sciences, 1897-1902), 327. 感謝吳國聖先生提供梵本《集學論》資料。

³⁰ 據 Skilling 和 Sacerji 的研究，華嚴經群是寂天論師重要的引用來源，但寂天論師沒有將引用資料歸於更為寬泛的華嚴部類（a broader *Buddhāvataṃsaka* category），而是以個別的經題稱之。此《寶光明陀羅尼經》（*Ratnolkādhāraṇī*）即是其中之一。Peter Skilling and Sacerji, “The Circulation of the *Buddhāvataṃsaka* in India,” *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University*, Vol. XVI (March 2013): 206.

³¹ 譯經時間參梁天錫，〈北宋漢譯佛經之類別、部卷、譯者及譯成時間考——北宋傳法院研究之一〉，頁 62。

³² 薩爾吉（Sacerji）將《大方廣總持寶光明經》的構成內容分為五大部分，指出：「其中第二部分對應於《華嚴經·十住品》，第四部分對應於《華嚴經·賢首品》。」見薩爾吉，〈試論《華嚴經》的構成與流布——以梵藏文獻為中心〉，收入陳一標主編《2013 華嚴專宗國際學術研討會論文集》（臺北：華嚴蓮社，2014 年），頁 44。

³³ 宋·法天譯，《大方廣總持寶光明經》，CBETA 2019.Q3, T10, no. 299, p. 896, a18-19。

³⁴ 《大方廣總持寶光明經》有時也將 *Mañjuśrī*（文殊師利）譯作「妙吉祥」。*Bhadraśrī* 譯為「賢首」最早見於吳支謙的《菩薩本業經》。據 Jan Nattier 的推論，支謙將 *Mañjuśrī* 譯作「敬首」，乃至 *Bhadraśrī* 翻成「賢首」，

常用「又放光明名……」³⁵句式引介所放之光，但「見佛」光明的相應偈頌並未採此形式，而且與大本《華嚴經》有多處翻譯差異，如下引偈所示。

- | | |
|-----------------|---------------------------|
| (6) 見諸如來放光明 [a] | 照察眾生命終時 [b] |
| 教令念佛即見佛 [c] | 命終決定生佛剎 [d] |
| (7) 臨命終時若念佛 [a] | 見於佛像生愛敬 [b] |
| 佛為往彼而救度 [c] | 得見諸佛為說法 ³⁶ [d] |

單就漢譯偈頌而言，偈 (6a)「見諸如來放光明」由兩個表述獨立動作的「見諸如來」和「放光明」組合，於是偈 (6a)「見諸如來」不是光名，而是與「放光明」連動的前一動作。偈 (6c)「教令念佛即見佛」的「即」位於兩個動詞詞組間，表述「念佛」與「見佛」兩動作先後發生的緊密性，³⁷不似《八十華嚴》偈 (1c) 以「隨」注明透過「念佛」的方式而「見佛」，也非《六十華嚴》偈 (3c)「必」所表述的必然關係。另外，偈 (7) 的句段構造與大本《華嚴經》有顯著的分歧：仍是主題鏈樣式，但主題為「臨命終〔者〕」——臨終者「見於佛像」，非此光「示尊像」——；偈 (7c) 以「彼」指涉主題，但小句主語變成「佛」，也沒有表述「歸依」的相關用語；偈末不採收句語，而

反映出印度俗語中 *śrī* (吉祥) 和 *śiras* (首) 的混淆現象。Jan Nattier, "Indian Antecedents of Huayan Thought: New Light from Chinese Sources," in *Reflecting Mirrors: Perspectives on Huayan Buddhism*, ed. Imre Hamar (Wiesbaden: Otto Harrassowitz GmbH & Co., 2007), 117.

³⁵ 例如與放光見佛偈頌文前後相鄰的「又放光明名安樂」和「又放光明名法光」。見宋·法天譯，《大方廣總持寶光明經》，CBETA 2019.Q3, T10, no. 299, p. 900, c16, 24。

³⁶ 宋·法天譯，《大方廣總持寶光明經》，CBETA 2019.Q3, T10, no. 299, p. 900, c20-23。

³⁷ 「即」語意繁多，此處採承接連詞的用法。參解惠全、崔永琳、鄭天一編著，《古書虛詞通解》，頁 306。

是與偈 (7c) 構成因果關係的「得見諸佛為說法」。

綜合比較四個漢譯譯文，《六十華嚴》、《八十華嚴》和《集學論》基本上都是以菩薩為首主題的主題鏈構造樣式，頌文甚至有一字不差的「又示尊像令瞻敬」。有別於前三漢譯本，《大方廣總持寶光明經》譯作「見於佛像生愛敬」，使得偈 (7) 隱沒的主題變成臨命終者。翻譯歧異源自譯者對於印度語詞的不同處理。〈賢首菩薩品〉目前未見對等印度語本，但《集學論》尚有梵本 *Śikṣāsamuccaya* 傳世。礙於篇幅限制，在此不逐一對比分析，僅以後人廣為摘引的「見有臨終勸念佛 又示尊像令瞻敬」³⁸（對等梵語如下引偈 (8)）為例證，說明梵、漢語本的語言表達差異。

(8) *kāla karonti ca smārita buddhā darśitaprītakarā
jinabimbān*³⁹

梵本句首 *kāla karonti* 的 *karonti* 是第三人稱複數現在式，與前方的 *kāla[m]* 定型複合成慣用語，*kāla[m] karonti* 表述時間副詞子句「他們死」；⁴⁰ *buddhā*（佛）和 *jina-bimbān*（勝者形像）都是陽性複數；兩個過去被動分詞 *smārita*（憶念）和 *darśita*

³⁸ 此二小句除了廣為唐宋祖師摘引，《六十華嚴》和《八十華嚴》的翻譯重合程度也極高。

³⁹ Cecil Bendall, *Śikṣāsamuccaya, a Compendium of Buddhist Teachings Compiled by Čāntideva Chiefly from Earlier Mahāyāna-Sūtras*, 339.

⁴⁰ 名詞 *kāla* 一般表述“time”，也有“time of death”之意。據梵英辭典，*kālaṃ* 和動詞 *kṛ* 所構成的詞組意指“to die”（Sir Monier Monier-Williams, *Sanskrit-English Dictionary* [New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1999], 278）。高明道教授指出：「推測此處的 *kāla* 應為 *kālaṃ*，但目前沒有校訂本可供佐證。另外，雖然 *kāla[m] karonti* 字面上可譯為現代中文『他們死』，但中文似乎傳達一種『死了』的結果狀態，這與梵語的概念很不相同。」在此感謝他所提供寶貴意見。梵語的解讀如有疏失，皆為筆者之責。

（看見）用如述語；*prītakarā*（使歡喜）用如定語。梵語句意為：「他們死〔時〕，憶念著佛，而且看到使之歡喜的勝者形像。」⁴¹ *Śikṣāsamuccaya* 現有兩英譯本，譯者對 *smārita* 和 *darśita* 處理方式頗不相同，連帶形成句式差異。Cecil Bendall 和 W.H.D. Rouse 將偈 (8) 視為一個獨立小句，而為了使主語連貫，以動詞 *karonti* 的人稱、數為準，小句主語為臨終之人「他們」，譯句作 “They die, and remembering the Buddhas, see apparitions of Buddhas, which cause joy”⁴²。Charles Goodman 視引例 (8) 為並列的狀語從句，譯作 “By leading people to recollect the Buddhas as they are dying, By showing them delightful images of the Victors”⁴³，主句為經偈末的 “Showing the Buddhas is attained”（相當於漢譯偈 (5) 「是故此光名見佛」）。

《六十華嚴》以「見彼臨終」表達 *kāla[m] karonti* 這個時間狀語，《八十華嚴》將之調整為「見有臨終」，《大方廣總持寶光明經》則採「臨命終時」。其下諸漢譯文主要透過主題鏈樣式使潛藏的句段主題在各陳述成分中相續不斷。比較梵、漢經偈的語言表現，可發現梵本的語句成分關係相對寬鬆，而漢譯譯師加入一些虛詞，形成更為緊密的邏輯關係。主題鏈的主語省略特性也使述語語意有多元解讀。例如偈 (2b) 動詞「示」或偈 (7b) 的「見」都可以對應偈 (8) 的 *darśita*，譯詞的選用取決於動作

⁴¹ 此處參照佛教混合梵語語法，將 *-ā* 和 *-ān* 結尾的陽性名詞視為複數主格（參 Franklin Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, Vol. I. [Delhi: Motilal Banarsidass, 2004], 55-56）。不過，*buddhā* 和 *jinabimbān* 並非小句的主語，而是各別與述語 *smārita* 和 *darśita* 搭配。

⁴² Cecil Bendall & W.H.D. Rouse, trans., *Śikṣa-samuccaya: A Compendium of Buddhist Doctrine* (London: John Murray, 1922), 299. 感謝友人 Jaehae Lee 博士提供此《集學論》英譯本資料。

⁴³ Charles Goodman, *The Training Anthology of Śāntideva: A Translation of the Śikṣa-samuccaya* (New York: Oxford University Press, 2016), 314.

主體（施事）是菩薩，還是臨終之人。⁴⁴ 另外值得注意，《集學論》梵本的 *prīta-karā* 似乎用以修飾 *jina-bimbān*，Bendall 氏等英譯者用非限定關係子句 “..., which cause joy” 附加說明中心詞 “apparitions of Buddhas” 的特質，Goodman 氏則直接將之轉為形容詞 “delightful”。

進一步對照西藏譯本，引偈 (8) 梵本《集學論》的對應藏語作 *dga'byed rgyal ba'i sku gzugs bstan byas shing*。⁴⁵ 譯師先將梵語 *prītakarā* 譯為 *dga'byed*，其後緊接的 *rgyal ba'i sku gzugs* 對等於梵語 *jinabimbān*，而後方的 *bstan byas* 似乎與梵語 *darśita[karā]* 相應。⁴⁶ 由於藏語 *dga'byed* 與 *rgyal ba'i sku gzugs* 之間沒有其他成分，不確定兩者是否具有修飾與被修飾關係。反觀四漢譯本，「令瞻敬」或「生愛敬」都位於小句後方，這樣的中文語序經常傳達後項成分是前行成分「示尊像」的目的或「見於佛像」所導致的效果，而非賓語「尊像」的修飾成分。

三、小結

印度語言可依性、數、格標示各語詞在句子內部的搭配關係和語法角色；漢語雖不具相同的表現形式，但古代譯師善用漢語既有的主題鏈樣式與之對應。據前述所對比的四漢譯偈頌乃至《集學論》梵本、現代英譯與西藏譯文，不難發現各別譯文呈現出紛然多元的樣貌，而不同的譯文又會造成相異的理解趨向。唐

⁴⁴ 英譯本也反映相似的情況。例如 Bendall 氏以臨終之人為施事角色，因此是 “[they] see apparitions of Buddhas”，而臨終之人在 Goodman 氏譯本中為受事角色，故作 “showing them”。

⁴⁵ 見 *Śāntideva, Bslab pa kun las btus pa*, D 3940, 180b6-7。

⁴⁶ 《集學論》藏譯本資料和語意解說由 Jahee Lee 提供，在此特致謝意。Lee 氏進一步對比《藏譯華嚴》與《集學論》藏本，指出：兩者的偈頌內容基本一致，但《集學論》的 *dga'byed*，《藏譯華嚴》作 *dga'gyur*（見 *Sangs rgyas phal po che zhes bya ba shin tu rgyas pa chen po'i mdo*, D 44, 229b4）。

宋古德所引述的放光見佛偈皆出自兩大本《華嚴經》，經偈的詮釋也就圍繞著兩漢譯本發展。即使引述者的詮釋發揮未必契合《華嚴經》的意旨，但都可以在這些論述中找到合乎漢譯經偈的語意成分。舉例而言，由於主題鏈的主題在後方的陳述成分中經常不佔句法位置（零回指），若只摘取部分內容引述，則可能造成迥異的經偈主題解讀。華嚴祖師面對完整、連貫的經文，理應不會出現此種狀況。然而，在偈頌小句主語隱沒的情況下，唐代的華嚴古德將關注點放在謂語成分，再加上使成結構「勸念佛」、「示尊像令瞻敬」乃至表明必然因果的「念佛三昧必見佛」等影響，經偈的注解偏向於「利益臨終眾生的各種方法」，而非菩薩放光功德。本土纂集類文獻也因於各別的語意側重，結合外部語境因素，形塑某種特定的概念框架。立足於本節的語句分析，下文進一步探究唐宋古德如何將放光見佛偈與特定概念認知相互連繫，開展出不同的經偈運用範疇。

參、唐代學者的注解與引述

首先檢視華嚴系統中智儼（602-668）、法藏、慧苑（673-743）和澄觀四位祖師的注解，考述其依據；接著分論其他唐代古德如何摘引與運用放光見佛偈之內容。

一、華嚴學者的注解

智儼《〈大方廣佛華嚴經〉搜玄分齊通智方軌》對放光見佛偈相關段落的解釋十分簡要，僅概說《六十華嚴·賢首菩薩品》所列四十四種光的綱要各三，分別為：一、列名及體，二、光有本用，三、說本因。⁴⁷法藏的《〈華嚴經〉探玄記》（以下簡稱

⁴⁷ 唐·智儼，《〈大方廣佛華嚴經〉搜玄分齊通智方軌》，CBETA 2019.Q3, T35, no. 1732, p. 31, c4-6。

作《探玄記》)同樣將各光偈頌拆分為三大構成成分「一、出光名,二、顯光益,三、出光因」⁴⁸,但法藏另外列舉了幾項光明加以闡釋,放光見佛偈便是其一。《探玄記》云:

又,「見佛光」中,依西國法,有欲捨命者,令面向西臥,於前安一立佛像,像亦面向西,以一禱頭挂像手指,令病人手捉禱腳,口稱佛名,作隨佛往生淨土之意;兼與燒香、鳴磬,助稱佛名。若能作此安處,非直亡者,得生佛前,此人亦⁴⁹當得見佛光也。⁵⁰

法藏闡言放光功德時,並非引用經論,而是「依西國法」為證。法藏提出所謂西域傳來的作法,應是基於《六十華嚴》頌文成分,將經偈連繫至特定的概念認知,即:「西國法」的「於前安一立佛像」、「助稱佛名」明顯應和《六十華嚴》偈(4a,b)的「示尊像」與「勸念佛」;「非直亡者,得生佛前」也近似於引偈(3d)「命終之後生佛前」。不過,這段「西國法」敘述的重點不在於菩薩或放光見佛的功德,而是具體說明如何幫助生命將盡的眾生「往生淨土」。若將「示尊像」對等於「安一立佛像」,在此不適用前解的「〔菩薩〕顯現出佛的形像」,而是「〔旁人〕展示佛的造像」。另外,據《探玄記》段落文末「此人亦當得⁵¹見佛光」,法藏似乎將上引偈(4d)的「因是得成見佛光」中的名詞詞組「見佛光」轉為條件結構的結果成分,可讀作:安置

⁴⁸ 唐·法藏,《〈華嚴經〉探玄記》,CBETA 2019.Q3, T35, no. 1733, p. 190, b20-21。

⁴⁹ 據《大正藏》勘勘記,《甲》本(嘉曆三年元德三年間理覺刊大谷大學藏本)無「亦」字。

⁵⁰ 唐·法藏,《〈華嚴經〉探玄記》,CBETA 2019.Q3, T35, no. 1733, p. 190, c2-8。

⁵¹ 依據前一動詞詞組「得生佛前」,「得」字在此用如助動詞(表「能夠」),與動詞「見」複合。

這些設備、助臨終者念佛往生的人一定能夠「見」到「佛光」。

慧苑《續〈華嚴經略疏〉刊定記》（以下簡稱作《刊定記》）基本上沿用法藏引述的西域作法，但內容稍有差異：

西域道俗有親識或餘眾生臨修之者，即延尊像，安置其前。隨取一物，或繒或線，懸佛手指，令病者手執一頭，一心專注，作隨佛真起、如起。如是為之，豈直利益亡者，亦自當得此見佛光矣。⁵²

《刊定記》明確指出施作者的身分之一為臨終者的「親識」，而且未言及「面向西」的安排指示。另外，由於所依譯本不同，慧苑提到令病者「一心專注」——有別於法藏的「口稱佛名」——，頗為契合《八十華嚴》經偈的「令隨憶念」。慧苑也將法藏的結果成分「當得見佛光」改為「當得此見佛光」。「得」與「見」之間插入指示代詞「此」，使「得」字表達動詞「獲得」，「見佛光」為名詞詞組。

至於澄觀《〈大方廣佛華嚴經〉疏》，疏文首先指出「令見佛」的兩個功效：一、捨命不恐；二、惡道不畏；接著引用《大智度論》「臨終少時能勝終身行力，以猛利故，如火如毒」，說明臨終時刻對修行者至關重要，突出放光見佛偈中「令見佛」與「臨終勸念佛」兩大焦點。其後的講述內容主要沿襲法藏，圍繞著「西國法」論述安置臨終病者的具體實施方式與利益，⁵³但結

⁵² 唐·慧苑，《續〈華嚴經略疏〉刊定記》，CBETA 2019.Q3, X03, no. 221, p. 655, c12-15。

⁵³ 疏文：「依西域法，有欲捨命者，令面向西，於前安一立像，亦面向西，以旛頭挂像手指，令病人手捉旛腳，口稱佛名，作隨佛往生淨土之意；兼與燒香、鳴磬，助稱佛名。若能行此，非直亡者，得生佛前，抑亦終成見佛光也。」見唐·澄觀，華嚴編藏會主編，《新修華嚴經疏鈔》冊6，卷24，頁

果句調整為「抑亦終成見佛光也」，比較偏向慧苑的作法。疏文最後補充「若神游大方，去留無礙者，置之言外；不爾，勉旃斯行」⁵⁴，彰顯修證圓融無礙的華嚴行者不須拘泥於此一行儀。

法藏以降的三位華嚴祖師都採用西國法為佐證，但這僅因為西域作法與經偈具有重疊的事件信息結構嗎？再者，法藏和慧苑的論述部分有異，而澄觀採納法藏的說法，造成分歧的可能原因有二：一、西域傳來的臨終安置法在當時有不同的敘述樣貌；二、慧苑調整原有的說法，使之更加貼近《華嚴經》的意旨。由此引發另一項推測：除了譯詞、語意因素——於人「臨命終時」，「勸念佛」、「示尊像」以助其「往生淨土」——，所謂西國法是否在唐代廣為運用，時人將之視為一種臨終安置的典範，進而促使華嚴學者朝此一方向解讀經偈？下文以法藏的「西國法」描述為線索，探求西域傳來的臨終安置法與《華嚴經》放光見佛偈之間的解說連結。

二、道宣律師「瞻病送終」儀制中的引述

「西國法」一詞在《探玄記》僅出現兩次，另一處見於說明印度語言的「八轉聲」。⁵⁵ 據此僅知法藏用「西國」指稱西域或天竺，但參考資料仍相當匱乏。儘管法藏和慧苑對西域臨終安置法的描述不完全一致，有關佛像與病者之間的連繫安排頗為相近——以旛、線或繒為媒介，一頭繫於佛手指，再由病者手執另一頭。搜尋 CBETA 收錄的入藏文獻，此一空間布置樣貌可追溯

197-198。

⁵⁴ 唐·澄觀，華嚴編藏會主編，《新修華嚴經疏鈔》冊6，卷24，頁198。

⁵⁵ 《〈華嚴經〉探玄記》：「第十，八聲者，依西國法，若欲尋讀內外典籍，要解《聲論》八轉聲法。」見唐·法藏，《〈華嚴經〉探玄記》，CBETA 2019.Q3, T35, no. 1733, p. 149, a28-29。

到唐道宣（596-667）的《四分比丘尼鈔》：

如《西國祇桓圖》云：寺西北角日光沒處為無常院。若有病者，安置在中。堂號「無常」，多生厭背，去者極多，還唯一、二。其堂內安一立形像，金色塗之，面向西方。其像右手舉，左手中繫一五色綵幡，令病人手執幡腳，作往生淨土之意。⁵⁶

《四分比丘尼鈔》所謂的「《西國祇桓圖》」係指道宣所作《中天竺舍衛國祇洹寺圖經》，該書利用文字介紹釋迦牟尼佛曾居住過之祇洹寺。⁵⁷不過，《中天竺舍衛國祇洹寺圖經》僅描述祇洹寺無常院的堂內陳設，⁵⁸並沒有《四分比丘尼鈔》所載有關病者的安頓。在道宣另一部頗具分量的律學著作《四分律刪繁補闕行事鈔》⁵⁹（以下簡稱《四分律行事鈔》）中，則可見到更為詳盡的敘述。文記：

若依中國本傳云，祇桓西北角日光沒處為無常院。若有

⁵⁶ 唐·道宣，《四分比丘尼鈔》，CBETA 2019.Q3, X40, no. 724, p. 770, a9-13。

⁵⁷ 李心怡論及唐初寺院的空間布局，言：「高宗乾封二年（667），律宗僧人道宣撰寫了《關中創立戒壇圖經》與《中天竺舍衛國祇洹寺圖經》兩書，書中內容以介紹釋迦牟尼曾居住過之祇洹寺實際情況為名義，實則為作者根據前代佛寺規畫與本身見解，提出對於佛寺整體空間規畫的看法。」見氏著，《論塔在隋唐文化中的呈現與意涵》（臺北：政治大學中國文學系博士論文，2010年），頁60。

⁵⁸ 詳見唐·道宣，《中天竺舍衛國祇洹寺圖經》，CBETA 2019.Q3, T45, no. 1899, p. 893, c10-14。

⁵⁹ 《四分律行事鈔》書成於626年，溫金玉的解題此書：「鈔集比丘依律行事的教典根據，主要以《四分律》藏為基礎，以三藏文字、聖賢撰述、古師章疏為補充，分三十篇說明律藏所攝的自修攝僧的各種事相行法，成為中國律宗最具權威的著作……本書是在法礪以前諸律師研習成就的基礎上，捨短取長而集大成的。此書一出，僧界矚目，以前諸家的鈔，便被逐漸淘汰，現已大多失傳。」見溫金玉，〈中國律學源流〉，《中華佛學學報》第12期（1999年7月），頁133-135。

病者，安置在中。以凡生貪染見本房內衣鉢眾具，多生戀著，無心厭背故，制令至別處。堂號無常，來者極多，還反一二。即事而求，專心念法。其堂中置一立像，金薄塗之，面向西方。其像右手舉，左手中繫一五綵幡，腳垂曳地。當安病者在像之後，左手執幡腳，作從佛往淨剎之意。⁶⁰

《四分律行事鈔》共分三十篇，其中有一〈瞻病送終篇〉。道宣參引三藏和華梵僧俗撰述，在該篇詳細講述照護病比丘的規式，內文亦含蓋如何為其說法、送終安葬等等諸多注意事項。「瞻病」下計有四小類，上引文係收於第三項「安置處所」。對照法藏、慧苑與道宣的闡釋，法藏《探玄記》對於病者的安置與道宣的無常院堂布置多處相合，而且《探玄記》依《六十華嚴》的收句語「因是得成見佛光」延伸出施作者亦能獲至利益的敘述；慧苑《刊定記》刪除「面向西」的相關內容，調整法藏的結果表述，改作「當得此見佛光」。雖然三人的講述內容不完全相符，但閱讀《四分律行事鈔·瞻病送終篇》的下半部，可發現法藏「依西國法」解說放光見佛偈係因道宣將二者相互連繫。道宣在〈瞻病送終篇〉「四、說法勸善者」下，記述種種因應病者根機的勸導方便，並強調臨命時刻至為關鍵，看護者「應以經卷手執，示其名號；又將佛像對眼觀矚，恒與善語，勿傳世事」⁶¹。接著援引《華嚴》經偈為證，如下引文所示。

《華嚴》偈云「又放光明名端嚴 彼光覺悟命終者」。見

⁶⁰ 唐·道宣，《四分律行事鈔》，CBETA 2019.Q3, T40, no. 1804, p. 144, a12-20。

⁶¹ 唐·道宣，《四分律行事鈔》，CBETA 2019.Q3, T40, no. 1804, p. 145, a12-13。

彼臨終，勸念善因，是得生諸佛前，「又示尊像令瞻敬
又復勸令歸依佛 因是得成明淨光」。又請大德行人智者
數來示導……。⁶²

儘管《四分律行事鈔》的經偈引用有部分訛脫，⁶³但照護對象同為臨命終者，而《六十華嚴》「又示尊像令瞻敬」也與「又將佛像對眼觀矚……」相契。據此，西域的臨終行儀與〈賢首菩薩品〉放光見佛偈構成一種特定的概念框架，而且廣為唐代祖師採納。以類書為例，道世（607-684）編集的《諸經要集》和《法苑珠林》皆有摘列、糅述道宣《四分律行事鈔》的觀點。二書的編排綱目頗有差異，但放光見佛偈的引述內容出入不大，以下僅舉《諸經要集》為例說明。

《諸經要集·送終部》的〈安置緣〉下「依《西域祇桓寺圖》云」導入一段近似於上引《四分律行事鈔·瞻病送終篇》的內容，編撰者道世於段落末端明確指出：所安立的佛像要「隨病人所樂何境，或作彌陀、彌勒、阿閼、觀音等形，如前安置，燒香、散花、供養不絕」⁶⁴，以便令病者生起善心。道世接著又在後項〈斂念緣〉記述「又《花嚴經》，臨終為病人說偈云……」，所摘列之頌詞即如上引《六十華嚴》偈(3)、(4)。⁶⁵《諸經要集》除了輯錄經籍文句，編者也會利用「述曰」、「頌曰」等開頭語，綜述或串講輯文的意旨。〈斂念緣〉引用《六十華嚴》之偈

⁶² 唐·道宣，《四分律行事鈔》，CBETA 2019.Q3, T40, no. 1804, p. 145, a13-17。

⁶³ 此處僅就筆者目前所見的版本而論，但宋代古德也言《四分律行事鈔》的引述有闕疑。詳下文。

⁶⁴ 見唐·道世，《諸經要集》，CBETA 2019.Q3, T54, no. 2123, p. 176, c28-p. 177, a1。

⁶⁵ 唐·道世，《諸經要集》，CBETA 2019.Q3, T54, no. 2123, p. 177, a13-18。

頌後，道世指出為臨終者安置佛像的用意：

述曰：如前教已，復將經像至病人所，題其經名、像名，告語示之，使開目覩見，令其惺悟。兼請有德智人讀誦大乘，助揚讚唄……恒與善語，勿傳惡言。以臨終時，多有惡業相現，不能立志排除，是故瞻病之人特須方便善巧誘誦⁶⁶，使心心相續，剎那不駐，乘此福力作往生淨土之意。⁶⁷

道世的論述多處與《四分律行事鈔》重合，但由於《諸經要集》和《法苑珠林》的編纂性質不同於《四分律行事鈔》，引文所謂的「復將經像至病人所」，病人的身分不再侷限於出家眾。換言之，「示尊像」的對象雖然都是將歿者，但具體指稱卻有幾番轉變：從《華嚴經》的眾生縮至《四分律行事鈔》的比丘，在《諸經要集》中則改為大乘行者⁶⁸。

據道宣和道世的引述，唐代祖師援引〈賢首菩薩品〉偈頌作為經證，除了該偈明言救護對象為「命終者」，另一項重要影響因素則是「又示尊像令瞻敬」的效用，即：這樣的安置規式能使臨終病者「開目覩見」、「觀矚」佛像，病者由之心生善念，命終時再依此福力往生淨土。必須特別強調，儘管法藏的「西國法」可能來自道宣，但二人對於西域作法與放光見佛偈的運用方式其實主、客有別，意即：法藏以西國法說明《華嚴經》放光見佛偈的具體實行方法與修行意義，道宣則是以放光見佛偈確證臨

⁶⁶ 據《大正藏》勘勘記，「誦」字，《宋》、《宮》本作「論」。

⁶⁷ 唐·道世，《諸經要集》，CBETA 2019.Q3, T54, no. 2123, p. 177, a19-26。

⁶⁸ 此乃根據《諸經要集·送終部·斂念緣》所言的「兼請有德智人讀誦大乘」（唐·道世，《諸經要集》，CBETA 2019.Q3, T54, no. 2123, p. 177, a20-21）。

終安置法的功效。

三、淨土撰著中的應用

唐代淨土祖師也引用放光見佛偈，但摘擇的重點與解讀方向與前述情況頗有歧異。首先，道綽（562-654）的《安樂集》計有十二大門，旨在「引經論證明，勸信求往」⁶⁹。書中開闡念佛三昧為無上要門時，⁷⁰援引諸經論為證，《華嚴經》亦在其列。道綽先引《六十華嚴·兜率天宮菩薩雲集讚佛品》的「寧於無量劫 具受一切苦 終不遠如來 不覩自在力」⁷¹，其次節錄上引〈賢首菩薩品〉偈 (3c) 至 (4b) 的「念佛三昧必見佛……又示尊像令瞻敬」。道綽先後擇取《華嚴經》二品經偈，引文安排次序顯然有其特殊用意：利用〈兜率天宮菩薩雲集讚佛品〉引偈的容讓結構「寧……，終不……」強調「見佛（覩〔如來〕自在力）」的重要性，其後再據「念佛三昧必見佛」的語言表徵，建構念佛三昧為修行要門的論述。除此之外，懷感（601-699）以問答形式作《釋淨土群疑論》，書中設問：「修念佛三昧有何利益，獲何勝果？」⁷²懷感自釋六種勝果，第四為「生淨土」，其第一項引證即為《華嚴經》，而且同樣只擷取偈 (3c) 至 (4b) 的部分。顯而易見，早期淨土宗二祖師以「去脈絡化」的方式引用經偈，透過〈賢首菩薩品〉「念佛三昧必見佛」意指的必然條件關係，論證念佛三昧的殊勝。

《安樂集》和《釋淨土群疑論》將經偈的擇取重點放在「念

⁶⁹ 唐·道綽，《安樂集》，CBETA 2019.Q3, T47, no. 1958, p. 4, a8-9。

⁷⁰ 十二大門下再依不同主題方向，分別解釋。第四大門中有三番料簡，其第二項：「據此經宗及餘大乘諸部，凡聖修入，多明念佛三昧以為要門。」唐·道綽，《安樂集》，CBETA 2019.Q3, T47, no. 1958, p. 14, b7-8。

⁷¹ 見唐·道綽，《安樂集》，CBETA 2019.Q3, T47, no. 1958, p. 15, b8-10。

⁷² 唐·懷感，《釋淨土群疑論》，CBETA 2019.Q3, T47, no. 1960, p. 75, b22。

佛三昧」及其後效，明顯受到《六十華嚴》的譯文影響。後來《八十華嚴》的偈詞刪去「念佛三昧」的成分，小句改為「令隨憶念見如來」。窺基（632-682）所撰《〈阿彌陀經〉通贊疏》以此翻譯為準，其引述焦點便又回到如何利益臨終眾生，令其往生淨土。疏文如下：

西域之人臨命終時，皆以幡像前引，親友、知識助念彌陀令發往生之意，是此教也。又《華嚴》云：將欲沒者，令其憶念、想見如來，命終得生淨土。見有臨命欲終，勸念佛名，又示尊像，令其瞻敬，令生善念，即得往生。⁷³

雖然窺基也以西域的臨終施設法為據，但文中表明施行者的身分為「親友、知識」，所憶念的佛更限定在「彌陀」，而非如《諸經要集》的「隨病人所樂何境……」。此外，窺基刪除菩薩放出「見佛」光明的相關成分，運用經偈中的使成結構，頌文內容轉由系列動詞所構成的因果事件敘述。

兩大本《華嚴經》偈頌譯文同中存異，顯然為唐代古德提供了不同的取用材料。例如道鏡、善道纂集之《念佛鏡》（約成書於811-820年⁷⁴），該書以「念佛法」為主題，因此仍援用《六十華嚴》的放光見佛偈。《念佛鏡》編者沿襲早期淨土祖師的作法，只摘錄部分經偈，而且在行文中將「念佛」、「見佛」、「瞻敬」和「生於佛前」幾個述語組成一具因果關係的連續事件。⁷⁵不難發現，脫離原有語境的放光見佛偈，在去除主題「菩

⁷³ 唐·窺基，《〈阿彌陀經〉通贊疏》，CBETA 2019.Q3, T37, no. 1758, p. 343, c26-p. 344, a2。

⁷⁴ 《念佛鏡》的作者與書成年代詳見梁秀睿，《〈念佛鏡〉研究》（高雄：國立中山大學中國文學系碩士論文，2016年），頁161-163。

⁷⁵ 《念佛鏡》文章末段對舉念佛與其他法門，其中闡明念佛法所謂「見佛形像及經，並遣恭敬」時，引《華嚴經》為證，指出：「又《華嚴經》云『念

薩」和「見佛光」的摘引形式下，經偈擴展至另一應用層面。有意思的是，此一現象到北宋再次發生變化。

肆、宋代古德的詮釋

據 CBETA 收錄的入藏資料，唐中葉以後鮮有本土論述引用此放光見佛偈，及至北宋才再次見到相關引述。以成書年代為序，首先是《釋氏要覽·瞻病》（1019 年），「為病人念誦」項下引用《八十華嚴》放光見佛偈。編集者道誠（生卒年不詳）於引偈後加入解說：「稱十念者，即是念十聲『阿彌陀佛』。」⁷⁶其下有小注，徵引《觀無量壽經》和《十疑論》說明「臨終十念成就，即得往生彌陀佛國」。⁷⁷雖然道誠並沒有引用《六十華嚴》的「念佛三昧必見佛」，但闡述重點仍放在「念佛」的功效，並聚焦在「阿彌陀佛」。

自唐至宋初，注解道宣《四分律行事鈔》者達六十多家，諸家律疏中又以元照（1048-1116）的《〈四分律行事鈔〉資持記》（以下簡稱作《資持記》）最為後世推重。⁷⁸《資持記》序文標示撰書五例，第五為「示闕疑」，考述《四分律行事鈔》的一些文獻問題。譬如《資持記·釋瞻病篇》，文中便指出道宣所引用的〈賢首菩薩品〉「經文兩偈傳寫訛脫」。接著元照還原《六十華嚴》的經偈，並對比《八十華嚴》譯文。除了徵引《八十華嚴》的放光見佛偈，元照在初、次二偈末（即前引偈（1d）和（2d）），以夾注的方式說明各偈的要旨。《資持記》解說前引例

佛三昧當得見佛 命終之後生於佛前』，彼人臨命終時，勸令念佛，為示尊像，令瞻敬故。故知《華嚴經》中有遣恭敬形像佛。」見唐·道鏡、善道纂集，《念佛鏡》，CBETA 2019.Q3, T47, no. 1966, p. 127, b14-17。

⁷⁶ 宋·道誠，《釋氏要覽》，CBETA 2019.Q3, T54, no. 2127, p. 306, c12-13。

⁷⁷ 宋·道誠，《釋氏要覽》，CBETA 2019.Q3, T54, no. 2127, p. 306, c13-14。

⁷⁸ 參溫金玉，〈中國律學源流〉，頁 140-141。

(1) 為「此偈贊佛果一光明功德」，引例 (2) 則是「此偈讚佛因中修此光明之行」。⁷⁹ 換言之，元照依著《華嚴經》原有語境解說二偈的意義，而未採用道宣《四分律行事鈔》的概念框架。

宗曉（1151-1214）《樂邦文類》係淨土宗文述總集，書中有二輯文言及放光見佛偈，分別為慈雲遵式（964-1032）所撰《釋〈華嚴〉賢首讚佛偈》和南宋圓澄義和（約 1138-1169 年）的《華嚴念佛三昧無盡燈》。遵式於釋文起首列示《八十華嚴》放光見佛偈，其次釋曰：

此二偈者，前四句讚佛放光，其光名為「見佛」，能令臨終者見佛往生；後四句讚佛修此光明之因——其因者，只是勸臨終人念佛，并示其佛像故，成佛時得此光明。今廣施此偈者，蓋勸深信者凡遇眷屬及一切人臨命終時，先於床前安置佛像，令彼眼見，及勸令念佛。若痛苦所逼，或先無信心不肯念佛者，亦須種種方便勸令稱佛——下至十念，得減重罪，生佛淨土。此一利益不可思議：若勸得一人生淨土，縱自不修行，亦合得生佛國，況當來成佛能放光明，照一切眾生，臨終見佛也。⁸⁰

釋文以「讚佛放光」和「讚佛修此光明之因」揭示放光見佛偈在《華嚴經》中的意旨。雖然《華嚴經》言四十四種光明係由菩薩於「安樂」三昧中所放照，但《釋〈華嚴〉賢首讚佛偈》和《資持記》都記述放光者為「佛」。⁸¹ 其次，遵式於釋文中依循唐代

⁷⁹ 宋·元照，《〈四分律行事鈔〉資持記》，CBETA 2019.Q3, T40, no. 1805, p. 412, b23-c3。

⁸⁰ 宋·宗曉，《樂邦文類》，CBETA 2019.Q3, T47, no. 1969A, p. 215, c4-14。

⁸¹ 元照和遵式對引偈 (2) 的意旨判定並不相同：《資持記》言「讚佛因中修此光明之行」，「因」係指因地，表示成佛之前的修行階段；《釋〈華嚴〉賢首讚佛偈》言「讚佛修此光明之因」，「因」在此則是表達原因或動機。

祖師的論述，訓勉行者應護助臨命終人得見佛像，並以種種方便勸其念佛；接著在後段整合《華嚴經》的文本語意與臨終照護行儀，闡言如法修行能獲至不可思議利益。遵式的收句內容近似澄觀所言「得生佛前，抑亦終成見佛光也」⁸²，但條件成分較澄觀的「若能行此」嚴格，限定在「若勸得一人生淨土」。

遵式的釋文表面上以《華嚴經》為本，兼採道宣和法藏的闡釋，將臨終安置的規制與修行成佛的信仰相互結合。然而，從「其因者，只是勸臨終人念佛，并示其佛像故，成佛時得此光明」來看，詮釋基礎其實不在於《華嚴經》的言談話題「菩薩放光功德」，而是源自經偈構成成分間的事理關係，即：遵式判讀「勸念佛」、「示尊像」與「是故得成此光明」具必然的因果連繫。另依「今廣施此偈者……及勸令念佛」可知，此一因果判斷也遵式撰文的促因。如此一來，《釋〈華嚴〉賢首讚佛偈》對於放光見佛偈的處理未必契合〈賢首品〉開頭所言「欲顯示菩提心功德故」。

再看《樂邦文類》的另一篇輯文。義和所撰《華嚴念佛三昧無盡燈》全文現已佚失，僅能於《樂邦文類》見到序文和部分段落。⁸³ 義和參酌澄觀和宗密的著作，於序文言「遍搜淨土傳錄與諸論讚，未嘗有華嚴圓融念佛法門……嗚呼！不思議法門散乎大經與疏記之中，無聞於世……於是備錄法門，著為一編」⁸⁴，意

⁸² 唐·澄觀，華嚴編藏會主編，《新修華嚴經疏鈔》冊6，卷24，頁198。

⁸³ 魏道儒論述義和的華嚴淨土觀時，以《華嚴念佛三昧無盡燈·序》為依據，言：「該書已佚，序文存於《樂邦文類》卷四〔實為卷二〕，據此可以瞭解義和華嚴淨土說的概要。」（見氏著，《中國華嚴宗通史》〔南京：鳳凰出版社，2008年〕，頁211。）不過，魏道儒似乎沒有注意到《樂邦文類》所摘引的《華嚴念佛三昧無盡燈》正文。

⁸⁴ 詳見宋·宗曉，《樂邦文類》，CBETA 2019.Q3, T47, no. 1969A, p. 170, a3-7。

圖調和阿彌陀佛信仰與華嚴系統的念佛法門。⁸⁵ 宗曉於《樂邦文類·雜文》下摘錄《華嚴念佛三昧無盡燈》，文首題作「無常院安彌陀佛像 出《無盡燈》」⁸⁶。此文幾乎照搬澄觀《〈大方廣佛華嚴經〉疏》對放光見佛偈的解說次第——以《八十華嚴》所譯之偈頌居首，引用《大智度論》，說明西域的臨終施置法。⁸⁷ 不過，義和刪略澄觀「若能行此……抑亦終成見佛光也」⁸⁸ 的條件結果敘述，並依道宣《四分律行事鈔》，詳細鋪陳西域法的實行事項。由於現存內容並未言及安置「彌陀佛像」，⁸⁹ 再加上《華嚴念佛三昧無盡燈》旨在於闡說「華嚴圓融念佛法門」，輯文標題「無常院安彌陀佛像」很可能出自《樂邦文類》的編者宗曉，而非作者義和。

宋代以後的祖師引述基本上沿用遵式和澄觀的詮釋方式。例如，元代普度（?-1331）編《廬山蓮宗寶鑑·賢首菩薩臨終讚念佛偈》，主要依循遵式《釋〈華嚴〉賢首讚佛偈》的解說——開頭列示《八十華嚴》放光見佛偈，直引「天竺慈雲式懺主云」，兼述《華嚴經》所放光明之功德與勸令施設臨終行儀二者。⁹⁰ 普

⁸⁵ 參王頌，〈義和『無盡燈序』における澄觀、宗密の影響〉，《印度學佛教學研究》第52卷第2號（2004年3月），頁655-656。

⁸⁶ 宋·宗曉，《樂邦文類》，CBETA 2019.Q3, T47, no. 1969A, p. 212, c13。

⁸⁷ 詳見宋·宗曉，《樂邦文類》，CBETA 2019.Q3, T47, no. 1969A, p. 212, c14-p. 213, a3。

⁸⁸ 唐·澄觀，華嚴編藏會主編，《新修華嚴經疏鈔》冊6，卷24，頁198。

⁸⁹ 不過，義和在序文中確實指出阿彌陀佛的獨特之處：「雖然諸佛拔苦與樂之心一也，不思議力一也，唯西方彌陀世尊接引娑婆眾生願力偏重，即本師故。是以流通經中，普賢行願獨指彌陀，極為至切。」見宋·宗曉，《樂邦文類》，CBETA 2019.Q3, T47, no. 1969A, p. 169, c28-p. 170, a2。

⁹⁰ 雖然引用遵式的闡釋，但在「勸念佛」、「示尊像」與「是故得成此光明」的因果關係中，普度加入了「令彼見已生信」，整體調整為「其因者，祇是勸臨終人念佛，并示其佛像，令彼見已生信故，成佛時得此光明」（元·普度，《廬山蓮宗寶鑑》，CBETA 2019.Q3, T47, no. 1973, p. 340, c29-p. 341, a2）。換言之，普度認為「得此光明」的直接主因是「令彼見已生信」。

度節錄《樂邦文類》之文句，於段落末尾強調：親友應幫助臨命終者遠離世間恩愛，而非「聚頭哭泣不思救度」。⁹¹明大佑（1334-1407）編集《淨土指歸集·臨終設像》，其內容除了採用遵式簡說的經偈要旨⁹²，同時保留了澄觀所摘引的《大智度論》，也於文末補充「若游心法界，去來無礙者，不拘此法」。⁹³由於清張師誠（1762-1830）《徑中徑又徑》徵引《淨土指歸集》的說法，放光見佛偈的論述框架不離遵式。⁹⁴

伍、結論

華嚴古德法藏所謂的「西國法」顯然融合、簡化道宣「瞻病」規式下「安置處所」和「說法勸善」的內容，以印度祇洹寺無常院的堂內陳設來解說〈賢首菩薩品〉經偈，再依其收句語「因是得成見佛光」，進一步闡釋施作者亦能獲至利益。道宣將西域無常院施設與放光見佛偈相互連繫，陳說臨終照護的注意事項，構造某一特定的概念認知，而此認知基模的建立離不開漢譯經偈的語言表徵。首先是常見的主語省略現象⁹⁵。當經偈小句主語的缺省時，引用者可在去脈絡化下代換不同的施事者身分，語意也依之變化。例如引偈 (2b) 與 (4b) 中的「示尊像」，其所意

⁹¹ 元·普度，《廬山蓮宗寶鑑》，CBETA 2019.Q3, T47, no. 1973, p. 341, a9-13。

⁹² 不過，《淨土指歸集》述「前四句言菩薩放無量光」，而非如遵式將放光者記為「佛」。

⁹³ 明·大佑，《淨土指歸集》，CBETA 2019.Q3, X61, no. 1154, p. 404, c15-p. 405, a3。

⁹⁴ 詳清·張師誠，《徑中徑又徑》，CBETA 2019.Q3, X62, no. 1185, p. 401, c5-11。

⁹⁵ 曹逢甫稱之為「主題 NP 刪除」（Topic-NP deletion），但梅廣認為這是「空代詞」的現象。參曹逢甫著，王靜譯，《漢語的句子與子句結構》（北京：北京語言大學出版社，2005 年），頁 38；梅廣，《上古漢語語法綱要》，頁 76、138。

指的施事、行為和受事有幾番轉變：在梵本是「〔菩薩〕令勝者形像被〔將歿者〕見到」；漢譯大本《華嚴經》為「〔菩薩〕顯現佛的形像」；到道宣的概念框架中，轉變為「〔旁人〕展示佛像〔給重病比丘看〕」；類書再將間接受事者擴大至大乘行者。其後淨土祖師將之應用於助人往生彌陀佛國之法，頌文的施事和受事者再次更替，限定為「〔親識〕展示〔彌陀〕佛像〔給重病者看〕」。另外，使成結構「令隨憶念見如來」、「勸念佛」、「令瞻敬」乃至表明必然因果的「念佛三昧必見佛」，皆使經偈解讀偏重於利益臨終眾生的各種方法，也因此得以作為「瞻病」、「斂念」等僧團臨終照護事項的引用經證。

一般而言，「使事用典」彰明某種知識認同。從類書、《〈阿彌陀經〉通贊疏》和《華嚴》注疏等記述來看，西域臨終行儀的作法在唐代中葉之前應已廣為流傳，反映當時共通的概念框架。此框架的內部構成成分又依所注之經，或引用者的主觀意識，隨之微幅調整。譬如《刊定記》，慧苑採納了施行者的身分界定，但「面向西」的用語容易聯想到西方極樂淨土，不符《華嚴經》的語意，因此刪去了這個注解成分。淨土類著作的撰述者引用放光見佛偈時，去除了《華嚴經》中用以標示首、次主題的起迄語，利用譯文的使成結構和小句間的因果關係，突顯出「勸念佛」、「示尊像」、「令瞻敬」與「往生淨土」連續事件體之間的必然關係。值得注意的是，雖然唐代淨土祖師也應用放光見佛偈，但其用意有別於道宣的關注點——將臨命終者移至無常院，遠離世法，以便幫助他們去除對現世的貪愛，專注念佛，令其往生任一佛國——，而是聚焦在「念佛三昧必見佛」的因果效應上。《四事律行事鈔》和《諸經要集》提出的應機說法勸善乃至依重病者的喜好安放尊像等善巧方便，皆不見於淨土著述。

《釋氏要覽·瞻病》繼承早期唐代淨土祖師的引偈用意，闡發「臨終十念阿彌陀佛」與往生淨土的條件因果連繫。至於《釋〈華嚴〉賢首讚佛偈》與《資持記》回歸到《華嚴經》文脈，提出經偈意旨的解讀轉變，筆者尚未找到直接成因。不過，觀察儒學的治經發展，北宋興起「疑古」⁹⁶、「舍傳求經」學風，在對五經提出考證和質疑之餘，重新審視經與傳之間的關係，試圖打破經典注釋的陳規。⁹⁷或許元照、遵式等古德的詮釋也是順應宋初的學術思潮走向，尋求一合於當時治學方法的詮釋策略，但這有賴更多的文獻考察方能確知。

語詞、語法乃至外部語境因素的投射都給予讀者程度不一的影響，連帶分化出不同的詮釋面貌。放光見佛偈中的「此光覺悟命終者」、「見有臨終勸念佛」、「又示尊像令瞻敬」等系列事件的用語、信息組成形式（使成結構、主題鏈）確實為祖師的論述提供了合理的概念連結基礎。再透過引述者對偈詞成分的不同語意側重、主觀意識的擇取，進而發展出相異卻也相關的經偈應用。這些帶有特定意向的放光見佛偈詮釋，背後皆欲傳達相同的基本關懷：照護臨終病重者是一項自利利他的修行。由於華夏祖師的詮釋離不開漢譯頌文，本研究也以此作為討論核心，未進一步考察印度、西藏祖師的引述情況。若能比較三地古德對於經偈的運用與詮釋，應可更為全面地觀察到相異語言現象所帶出的解讀趨向。

⁹⁶ 宋代的疑經主要分為三種情形：一、懷疑經義不合理，二、懷疑經書的作者，三、懷疑經文逸脫、錯簡或訛誤。詳屈萬里，〈宋人疑經的風氣〉，《書傭論學集》（臺北：臺灣開明書店，1969年），頁237-244。

⁹⁷ 參姜義泰，《北宋〈春秋〉學的詮釋進路》（臺北：國立臺灣大學中國文學系博士論文，2013年），頁i。

引用資料

一、佛教典籍

(一) 漢文佛典

失譯人名，《別譯雜阿含經》，CBETA 2019.Q3, T02, no. 100。

東晉·佛跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，CBETA 2019.Q3, T09, no. 278。

唐·實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，CBETA 2019.Q3, T10, no. 279。

宋·法天譯，《大方廣總持寶光明經》，CBETA 2019.Q3, T10, no. 299。

宋·日照等譯，《大乘集菩薩學論》，CBETA 2019.Q3, T32, no. 1636。

唐·智儼，《〈大方廣佛華嚴經〉搜玄分齊通智方軌》，CBETA 2019.Q3, T35, no. 1732。

唐·法藏，《〈華嚴經〉探玄記》，CBETA 2019.Q3, T35, no. 1733。

唐·窺基，《〈阿彌陀經〉通贊疏》，CBETA 2019.Q3, T37, no. 1758。

唐·道宣，《四分律行事鈔》，CBETA 2019.Q3, T40, no. 1804。

宋·元照，《〈四分律行事鈔〉資持記》，CBETA 2019.Q3, T40, no. 1805。

唐·道宣，《中天竺舍衛國祇洹寺圖經》，CBETA 2019.Q3, T45, no. 1899。

唐·道綽，《安樂集》，CBETA 2019.Q3, T47, no. 1958。

- 唐·懷感，《釋淨土群疑論》，CBETA 2019.Q3, T47, no. 1960。
- 唐·道鏡、善道纂集，《念佛鏡》，CBETA 2019.Q3, T47, no. 1966。
- 宋·宗曉，《樂邦文類》，CBETA 2019.Q3, T47, no. 1969A。
- 元·普度，《廬山蓮宗寶鑑》，CBETA 2019.Q3, T47, no. 1973。
- 唐·道世，《諸經要集》，CBETA 2019.Q3, T54, no. 2123。
- 宋·道誠，《釋氏要覽》，CBETA 2019.Q3, T54, no. 2127。
- 唐·慧苑，《續〈華嚴經略疏〉刊定記》，CBETA 2019.Q3, X03, no. 221。
- 唐·道宣，《四分比丘尼鈔》，CBETA 2019.Q3, X40, no. 724。
- 明·大佑，《淨土指歸集》，CBETA 2019.Q3, X61, no. 1154。
- 清·張師誠，《徑中徑又徑》，CBETA 2019.Q3, X62, no. 1185。
- 唐·澄觀，華嚴編藏會主編，《新修華嚴經疏鈔》，臺北：華嚴蓮社，2001 年。

(二) 梵、巴、藏佛典

Bendall, Cecil. *Çiksāsamuccaya, a Compendium of Buddhist Teachings Compiled by Çāntideva Chiefly from Earlier Mahāyāna-Sūtras*. St. Pétersbourg: Academic Impériale des Sciences, 1897-1902.

Upaṭṭhānasuttaṃ. Chaṭṭha Saṅgāyana CD 線上版。檢索日期：2021 年 2 月 5 日。https://tipitaka.org/romn/cscd/s0301m.mul8.xml.

Sangs rgyas phal po che zhes bya ba shin tu rgyas pa chen po'i mdo, D 44。

Śāntideva, *Bslab pa kun las btus pa*, D 3940.

（三）英譯佛典

Bendall, Cecil & W.H.D. Rouse, trans. *Śiksha-samuccaya: A Compendium of Buddhist Doctrine*. London: John Murray, 1922.

Cleary, Thomas. *The Flower Ornament Scripture: A Translation of the Avatamsaka Sutra*. Boston & London: Shambhala Publication, Inc., 1993.

Goodman, Charles. *The Training Anthology of Śāntideva: A Translation of the Siksā-samuccaya*. New York: Oxford University Press, 2016.

二、專書與論文

（一）中日文資料

王頌，〈義和『無尽灯序』における澄觀、宗密の影響〉，《印度學佛教學研究》第 52 卷第 2 號，2004 年 3 月，頁 654-656。

李心怡，《論塔在隋唐文化中的呈現與意涵》，臺北：政治大學中國文學系博士論文，2010 年。

屈萬里，〈宋人疑經的風氣〉，《書傭論學集》，臺北：臺灣開明書店，1969 年，頁 237-244。

姜義泰，《北宋〈春秋〉學的詮釋進路》，臺北：國立臺灣大學中國文學系博士論文，2013 年。

高明道，〈談談翻譯與詮釋——以《華嚴》數偈為例〉，《法光雜誌》第 236 期，2009 年 5 月，第 2 版。

教育部國語推行委員會，《重編國語辭典修訂本》。檢索日期：

2021 年 2 月 5 日。http://dict.revised.moe.edu.tw/cbdic/index.html。

曹逢甫著，王靜譯，《漢語的句子與子句結構》，北京：北京語言大學出版社，2005 年。

曹逢甫，〈漢語句法的雙層式分析法：功能與形式的會聚〉，收入 Cao Guangshun, Hilary Chappell, Redouane Djamouri and Thekla Wiebusch 編，*Breaking Down the Barriers: Interdisciplinary Studies in Chinese Linguistics and Beyond*，臺北：中央研究院語言學研究所，2013 年，頁 237-256。

梁天錫，〈北宋漢譯佛經之類別、部卷、譯者及譯成時間考——北宋傳法院研究之一〉，《能仁學報》第 9 期，2003 年，頁 54-112。

梁秀睿，《〈念佛鏡〉研究》，高雄：國立中山大學中國文學系碩士論文，2016 年。

梅廣，《上古漢語語法綱要》，臺北：三民書局，2015 年。

溫金玉，〈中國律學源流〉，《中華佛學學報》第 12 期，1999 年 7 月，頁 131-144。

解惠全、崔永琳、鄭天一編著，《古書虛詞通解》，北京：中華書局，2008 年。

劉承慧，〈中古譯經「已」對近代「了」的影響——語言接觸如何牽動語法演變？〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 81 本第 3 分，2010 年 9 月，頁 467-512。

——，〈先秦書面語的小句合成體——與現代書面語的比較研究〉，《清華中文學報》第 4 期，2010 年 12 月，頁 143-184。

蔡英俊，〈歷史、敘述與認同：抒情傳統論述視野下「歷史」與「敘事」的問題〉，收入李貞慧主編，《中國敘事學：歷

史敘事詩文》，新竹：國立清華大學出版社，2016年，頁1-34。

薩爾吉，〈試論《華嚴經》的構成與流布——以梵藏文獻為中心〉，收入陳一標主編，《2013華嚴專宗國際學術研討會論文集》，臺北：華嚴蓮社，2014年，頁37-59。

魏培泉，〈說中古漢語的使成結構〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第71本第4分，2000年12月，頁807-947。

魏道儒，《中國華嚴宗通史》，南京：鳳凰出版社，2008年。

（二）西文資料

Edgerton, Franklin. *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, Vol. I, Delhi: Motilal Banarsidass, 2004.

Genette, Gérard. *Narrative Discourse: An Essay in Method*. Translated by Jane E. Lewin. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1980.

Monier-Williams, Sir Monier. *Sanskrit-English Dictionary*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1999.

Nattier, Jan. "Indian Antecedents of Huayan Thought: New Light from Chinese Sources." In *Reflecting Mirrors: Perspectives on Huayan Buddhism*, edited by Imre Hamar, 109-138. Wiesbaden: Otto Harrassowitz GmbH & Co., 2007.

Skilling, Peter and Saerji. "The Circulation of the *Buddhāvataṃsaka* in India." *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University*, Vol. XVI (March 2013): 193-216.

“The Light Which Lets One See the Buddha” in the Huayan Sutra: Linguistic Features of the Original Verses and Their Hermeneutical Development by Tang-Song Scholars

Shi, Jianrong *

Abstract

The aim of this study is to analyze how the mapping of semantic components triggers new interpretations and applications. The current paper takes the Chinese verses from the *Huayan Sutra* as an example to present the connection between linguistic features of the original verses and their hermeneutical development by Tang-Song scholars. The passage of “the light which lets one see the Buddha” consists of two verses, which read as follows: “[They] also emit a light called ‘seeing Buddha’: this light can awaken those about to die, causing them to see any Buddha they think of, so when their life ends they can be born in that Buddha’s pure land. To exhort the dying to remembrance of Buddha, and show them icons for them to behold, causing them to take refuge in the Buddhas, is how this light can be made.” The topic of this section in the *Huayan Sutra* is that Bodhisattvas emit various rays in the midst of samādhi, and those lights could bring manifold welfares to all sentient beings. However,

* Assistant Researcher, International Centre for Huayan Studies.

Tang-Song scholars, on the basis of their individual knowledge and intention, interpret and use the Huayan verses differently. For example, these verses are frequently quoted as a demonstrated example by several masters of the Pure Land Buddhism. Moreover, Buddhist reference books and the works of Vinaya School also treat these verses as Buddhist materials of “attending patients” and “funerals.” These quotations or paraphrases seem to be based on the semantic components of the verses, and to develop diverse applications. In this respect, we examine the syntax and semantic of the original verses in the context of the Huayan Sutra, then probe their annotations and phenomena on citations from different Chinese buddhist discourses. The demonstrated examples not only reveal historical changes, but also show the close relationship between information structures of the verses and the development of their meanings.

Keywords: Huayan, emitting lights, Seeing-Buddha, showing icons, end-of-life care