# 《華嚴七字經題法界觀三十門頌》之略探

陳文華

佛 光 大 學 佛 教 學 系 碩 二

## 摘要

本文主要以探討北宋僧人著述《華嚴七字經題法界觀三十門頌》為主。主要以闡述「大方廣佛華嚴經」經題的旨趣，以及華嚴法界三觀，即真空觀、理事無礙觀、周遍含融觀為主軸架構。

《華嚴法界觀門》最早是由唐・杜順所提出，此觀是華嚴最根本的修行架構之一。但是，這個文本並無單行本流傳於後世，目前，只有澄觀的《華嚴法界玄鏡》，以及宗密《註華嚴法界觀門》為《華嚴法界觀門》註疏。《華嚴七字經題法界觀三十門頌》可說是《華嚴法界觀門》的異述本。

北宋時期，本嵩在河南開封弘揚華嚴法界觀的法門，受到當時禪、教二種學徒，以及張商英、楊傑的支持。本嵩所弘揚的華嚴法界觀門，除在北宋受到重視，其著述的流傳亦曾影響到西夏、金、雲南等地區。但是，本嵩生平的相關資料大多散佚。

礙於宋代與金朝發生戰亂、以及後代戰爭的緣故，很多相關資料已散佚。現以《華嚴七字經題法界觀門頌》這個文本，以及日本吉田叡禮對本嵩《通玄記》的研究，窺探出本嵩著述在華北、河南，以及中國西南佛教內的流傳的概況，祈望藉著這些國內、外文本的情況，窺出本嵩著述在華北、西南等地區的重要性，以及影響力。文本的內容架構，以四個部份進行探討，即：

一、前言，二、本嵩生平，三、架構、思想淵源及特質、本嵩著作流傳概況探究，四、總結。分別從這三個部份，介紹本嵩生平，探討本嵩根本思想的本質，以及勾勒出本嵩著述在北宋、西夏、金、大理等概況。

**關鍵字：華嚴、法界觀門、北宋華嚴**

## 一、前言

本文主要以探討北宋僧人（生卒年不詳）著述《華嚴七字經題法界觀三十門頌》為主。主要以闡述「大方廣佛華嚴經」經題的旨趣，以及華嚴法界三觀，即真空觀、理事無礙觀、周遍含融觀為主軸架構。這個觀法由唐、杜順所提，為華嚴宗的基本修觀思想之一。此觀在唐時，盛極一時。但隨著會昌法難、後周世宗的滅佛運動，以及宋徽宗的毀佛活動，華嚴的發展華嚴一帶受到如此的打壓，使得華嚴在北方的發展呈現疲弱的狀態。

而本嵩在華北一帶，再倡華嚴法界觀，披澤禪、教兩種學徒，使得華嚴在北方再度受到重視，甚至廣為流傳於華北地區，以及地處西南的雲南大理地區。因此，藉本嵩的著述《華嚴七字經題法界觀三十門頌》一文，窺探這個觀法在北宋時期的對華北地區及雲南大理的重要性。

## 二、本嵩生平

本嵩的生平，從其《華嚴七字經題法界觀三十門頌》前之略傳描述如下：

> 師，本京人也。始聽《華嚴》大經深通玄奧，終歷諸祖禪林洞明宗旨，於神宗元豐六年(1083) 甲子罷參隱嵩 。[1]

本嵩，又稱廣智大師，生卒年不詳，本京人。依本京之地名搜尋，遍尋不著此歷史地名。因此，首先憑藉著文中的字義做推敲，「本」字為根本之意，故本京，按字義推測應是當時北宋的國都。另按李國玲《宋僧著述考》所提本嵩為「東京（今河南開封）人[2]」。

北宋時，開封是「東京汴梁」。人口過百萬，富華甲天下。宋欽宗靖康二年（1127 年）金國侵佔北宋後，稱為「汴京」[3]。據此緣由說明本嵩確實是出生於東京（今河南開封）。然本嵩到底於何時出家，略傳中並無提及，僅知本嵩

---

[1]《註華嚴經題法界觀門頌引》，CBETA, T45, no.1885, p.692c15-17。

[2] 李國玲，《宋僧著述考》，頁 315。

[3] 法鼓佛學規範資料庫 – 地名規範資料庫 http://authority.ddbc.edu.tw/place/　101.6.16。

在一開始聽到《華嚴》時即能通曉當中的法海要義，深得其旨，了達《華嚴經》浩瀚廣大的無量義海，且深達至佛之本心。

本嵩行腳參學於各禪林，通達禪門的修行要領後，即於神宗元豐六年（1083）到神宗元豐七年（1084）間，回到了嵩山（今河南省登封市）歸隱，致力於安內自修。同時，也在此地進行宣講華嚴教觀和教化的工作。

對於本嵩「罷參隱嵩」[4] 之事，於本嵩略傳中並未交待其歸隱之地。因此，筆者據略傳中的「隱嵩」句意，認為歸隱之地必定與本嵩之出生地，有密不可分的地緣關係。因此，筆者推敲於略傳中所提之「隱嵩」應為河南嵩山。

> 少間，無盡居士響師德。於元祐戊辰(1088) 歲，謹率群賢，邀師入京，請講此觀，被禪、教二種學徒。[5]

然而，本嵩雖深隱於山林間，但其深廣的悲智德行仍彰顯於世，普澤於世人。本嵩在嵩山宣講華嚴經教之事，被當時的宰相張商英，號無盡居士，即廣邀當時的政要、賢達仁者於元祐三年（即戊辰年，1088）年間，禮請本嵩回到開封宣講華嚴法界觀，以達普潤修習華嚴的後學們。

> 造《通玄記》三卷。剖文析義，映古奪今，述七字經題、并三十觀門頌，紀綱經觀節要，顯出禪門眼目 。[6]

本嵩在開封的宣講華嚴經教的日子裡，除了講經說法、度眾外，亦致力於著述的工作。其著作現今僅知的分別為《通玄記》以及《華嚴七字經題法界觀三十門頌》兩部。本嵩在《通玄記》時裡的釋意，句意、內容的剖析分析的非常詳盡。而在對眾宣講華嚴法界觀，對於經裡所講的觀法，能夠提綱契領，將華嚴觀法與禪法相互融通，顯出禪法的重要性，使聽者能夠明瞭觀法。

> 天覺群賢皆展卷，而時時聽之，大異其辯耳，乃輒出疏帖，強請出世住開封夷門大剎。又奏特賜廣智大師佳號。後住報本禪寺而終焉。[7]

---

[4] 《註華嚴經題法界觀門頌引》，CBETA, T45, no.1885, p. 692c17。

[5] 《註華嚴經題法界觀門頌引》，CBETA, T45, no.1885, p. 692c17- c19。

[6] 《註華嚴經題法界觀門頌引》，CBETA, T45, no.1885, p. c19- c21。

[7] 《註華嚴經題法界觀門頌引》，CBETA, T45, no.1885, p. 692c21-24。

本嵩善於將華嚴教觀融入於禪法當中，得到張商英以及許多的佛教居士大德們的護持，時常前往本嵩講經處聽講。而本嵩廣博又深邃的見解，也令張商英等人驚覺本嵩的辯才無礙。

為了能經常聽聞本嵩闡述華嚴教觀，及相關的幽深佛理，居士們便時常繕寫疏帖，禮請他開法席宣講教觀，後來張商英等人便請本嵩安住於開封的夷門大剎。居士們對於本嵩深廣的智慧，深感敬崇，即向皇帝上奏，請求皇帝賜封本嵩為「廣智大師」。後遷至報本禪寺（浙江省湖州），卒於此地。

## 三、架構、思想淵源及特質、本嵩著作流傳概況

這個部份主要以說明《華嚴七字經題法界觀三十門頌》的架構、本嵩思想淵源，以及根本思想。另外，由於這個文本在關外，似乎流通的非常廣泛。因而，亦將其分為北宋、西夏、金、雲南四地，說明其流傳的概況。

### （一）架構

關於內容架構以內容而言，分為兩大部份。前半部，闡述「大方廣佛華嚴經」七字經題為主軸；後半段則以華嚴三重觀法，即「真空觀」、「理事無礙觀」、「周遍含容觀」為主軸。對於華嚴三重觀法下，又各別展開十門。說明如下：

第一重「真空觀」下，立 1.「會色歸空觀」，此觀下又立四門，即：（1）揀斷空，（2）揀實色，（3）雙揀斷實，（4）顯理；2.「明空即色觀」，此觀下又立四門，即：（1）揀斷空，（2）揀實色，（3）雙揀斷實，（4）顯解；3.空色無礙觀；4.泯絕無寄觀。

第二重「理事無礙觀」下，立 1.理遍於事門；2.事遍於理門；3.依理成事門；4.事能顯理門；5.以理奪事門；6.事能隱理門；7.真理即事門；8.事法即理門；9.真理非事門；10.事法非理門。

第三重「周遍含容觀」下，立 1.理如事門；2.事如理門；3.事合理事門；4.通局無礙門；5.廣狹無礙門；6.遍容無礙門；7.攝入無礙門；8.交涉無礙門；9.相在無礙門；10.溥融無礙門。

具上說明，可以發現三重觀法下皆各立十門。惟獨第一重觀法，何以「真空觀」下之「會色歸空觀」和「明空即色觀」中，又各立四門，其立意為何？

前者從色法的角度出發，說明將色法會集至真空的狀態；而後者則是以真空的角度說明含蓋一切的色法。從這兩個觀法裡，不斷的交涉、破除，對色法以及空的執取，方能進入「空色無礙觀」。

另外，據陳英善在其〈就《華嚴法界觀門》論華嚴思想之演變〉說到，「真空觀之所以以四句十門反覆地論述色、空之關係，目的在於令吾人確切地把握真空理性，此反映了真空理性之道理實不容易為吾人所理解所把握，因為吾人

常以斷空，或虛空等來理解真空，或將真空混淆於實色中。」[1] 可知，初修觀法，須對色、空切實的掌握義理的內涵。

## （二）思想淵源及特質

有關《華嚴七字經題法界觀三十門頌》之思想可溯及，澄觀（738-839）著述之《華嚴法界玄鏡》記載： 以及，宗密（780～841）著述之《註華嚴法界觀門》。《華嚴法界觀門》係由杜順（558-641）所提倡，並沒有單行本，付梓流傳後世。換言之，目前僅可於澄觀，及宗密二人的註疏中見到原文。

澄觀及宗密二人皆為《華嚴法界觀門》註疏，而本嵩之思想受何人影響呢？於《華嚴七字經題法界觀三十門頌》云：

> **悟心源開寶藏**　心源者，流注無窮；寶藏者，含藏眾妙。能悟能開，是善巧智用也，隨高隨下，無偏無黨。道物智平，體絕憎愛，海印發光輝。海印者，定名也。……微塵含萬像，善財讚喜目夜神曰：我於所經處悉見諸微塵，一一微塵中各見微塵剎。觀云：如一微塵，其相不大，而能容攝無邊法界，由剎等諸法不離法界，是故俱在一塵中現。[2]

以及，

> **六事能隱理門**　佛事門中不捨一法。義曰：事為能隱，理為所隱。由第三成事，即理隱也。觀云：真理隨緣成諸事法，遂令事顯，理不顯也，如水成波動顯靜隱也。法身流轉五道，名曰眾生，眾生現時法身不現。[3]

文中，所提之「觀云」所指，皆為宗密之《註華嚴法界觀門》。本嵩在《華嚴七字經題法界觀三十門頌》裡，引用《註華嚴法界觀門》次數高達 17 次之多，雖然，有些部份引文雖非逐字逐句引用。但整體而言，仍引自宗密的《註華嚴法界觀門》。

另外，《華嚴七字經題法界觀三十門頌》在內上大量將華嚴與禪融合，詮釋

---

[1] 陳英善，〈就《華嚴法界觀門》論華嚴思想之演變〉。《中華佛學學報》8，民 84，頁 375。

[2]《註華嚴經題法界觀門頌引》，CBETA,T45,no.1885, p.693b17-19。

[3]《註華嚴經題法界觀門頌引》，CBETA,T45,no.1885, pp.702c12 -16。

華嚴觀法，如：

> **倏忽雲起南山，須臾雨傾北嶂**　《賢首品》云：「大海龍王游戲時，普現諸處得自在，興雲充遍四天下，其雲種種莊嚴色。」……清涼云：「龍王大用不同德。」又雲門垂語云：「古佛與露柱相交，是第幾機。」眾無語，自代云：「南山起雲，北山下雨。」且道是何用也。[4]

以及，

> **到頭只這是，休要問南泉**　人有古今異，道無前後殊。此頌達唯心之旨，何必只在於前人哉。法燈云：令我憶南泉，目前實際，同道方知。夷門云：休要問南泉，截斷葛藤自肯親切，……是指上風送池蓮之詞，為復是奪人聲價也。若定當得出，便見句裏呈機劈面來，爍迦羅眼絕纖埃，苟或未明只這之機。[5]

文中，本嵩將華嚴與禪法互為詮釋的運用，可說受宗密提倡華嚴與禪融合之思想的展現。宗密曾隨道圓禪師（758-857）學習荷澤禪，後再隨澄觀修習華嚴。宗密一人可謂既是荷澤傳人，又是澄觀的再傳弟子。宗密在具此兩種學識背景下，足見宗密有能力融合禪與華嚴，而形成所謂的「華嚴禪」的開創者。

自宗密將禪法融於華嚴後，華嚴禪的思想逐漸地廣泛的運用。因此，這股風氣自唐末後，不斷的延續著。至宋代，華嚴禪的發展趨於更成熟，穩定的狀態。在這個文本裡，可以看到本嵩將華嚴與禪相互融合，詮釋出不同的於唐代時的華嚴觀法。如在第一重觀法「真空觀」，下之「泯絕無寄觀」內容如下：

> **泯絕無寄觀**　混然寂照寒宵永，明暗圓融未兆前。義曰：「泯」，謂遮泯，泯前八門情執；「絕」，謂止絕，絕九門趣行之解也。然則前門有空可色有色可空。今此門中二俱不立情執兩亡。令心絕待都無所寄。以此為門出生觀智矣。然初句當般若心經中色即是空。二句當空即是色。三句當色不異空空不異色。此句當是諸法空相至無智亦無得。顯法體離一切相。與此真空理同。齊大乘始教。
>
> **心若死灰，口宜掛壁**　欲言言不及。林下好商量。心者無寄觀心也。到此聖凡情盡境智俱冥。如死灰遇煩惱薪而不能然。豈可言思而能到

---

[4]《註華嚴經題法界觀門頌引》，CBETA,T45,no.1885, pp.693c01-9。

[5]《註華嚴經題法界觀門頌引》，CBETA,T45,no.1885, pp.698a08-16。

也。觀中拂跡文云。非言所及。非解所到。令解心如灰。不可以心思也。非言所及。使辨口似壁。不可以口議也。

**境空智亦寂**　不居明暗室。懶坐正偏床。此頌妙絕能所對待。正顯無寄也。

**照體露堂堂**　照體獨立。物我冥一。此訟觀智孤朗般若獨存。既曰獨存。心外無法。法法皆心。下云。

**熱即普天熱，涼時匝地涼**　靈光獨露處，純一更無雜。此頌心境重重本覺性一。可謂一香一花稱性而遍周沙界，一瞻一禮離相而恒對佛前。所以僧問洞山：「寒暑到來，如何迴避？」山云：「何不向無寒暑處去。」僧云：「如何是無寒暑處。」山云：「寒時寒殺闍梨，熱時熱殺闍梨。」[6]

上文中，本嵩詮釋出「泯絕無寄觀」，是消除前二觀法的色、空法二法後，使情與執皆亡，獨存觀照體性。除心的觀照體性仍在運作之外，心外並無任何一法存在。於此觀法中，本嵩舉出洞山（807-869）與寺僧兩人對如何避寒、暑二氣的對答。外境的寒、熱皆是起源於心識對外境的判別。如欲泯除對寒、熱的好惡之心，需將心直往所惡之對境做觀照，對應於洞山所說「寒時寒殺闍梨，熱時熱殺闍梨」。[7]

在《華嚴七字經題法界觀三十門頌》雖可見本嵩以禪釋教，以教釋禪例證，行所謂的禪教並修法則。但在「正文」內，有一值得注意的句意。本嵩表明對禪教一致的看法，內文如下：

**深明杜順旨，何必趙州茶**　通明妙觀玄網，何必參禪問道。此頌帝心禪師集斯觀旨，撮華嚴之玄要，束為三重。設法界之妙門，通為一觀。諸經詮量不到，禪宗提唱莫及，雖言諗老直截，難比溥融無礙也。[8]

於此文句中，本嵩思想的傾向以純然的華嚴法界觀為其主張，而並非以禪教並修。說明本嵩思想認為華嚴法界觀，本身即為修行法門，無需再假藉禪門教法。此點與宋代華嚴諸家，欲將華嚴融於「禪教」，或各經典之中做詮釋。以宋

---

[6]《註華嚴經題法界觀門頌引》，CBETA,T45,no.1885, p.700c2-29。

[7]《註華嚴經題法界觀門頌引》，CBETA,T45,no.1885, p.700c27。

[8]《註華嚴經題法界觀門頌引》，CBETA,T45,no.1885, p.707b11-15。

代華嚴發展的立場而言，這是一個比較特殊的例子。受到晚唐至五代時期的融合風氣，以及天台宗「教觀一致」影響者不在少數，獨獨在這個文本裡見到本嵩表達出強烈的華嚴意識，可看出華北地區的華嚴有逐漸振興起來傾向。

另外，關於華嚴禪思想，索羅寧教授在其《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》》中引用吉津宜英的說明，指出「這個思想形成在晚唐的清涼澄觀和圭峰宗密的思想中，並且以《禪源集都序》為代表著作。」[9] 也可看出在晚唐時期，這種思想就已經逐漸形成，而五代十國時期，各宗派皆以相互融合華嚴，而成為自家體系思想。

所以，可以說本嵩的思想是不僅是受到宗密的影響，也受到整體佛教思想流傳的影響。同時，這也與本嵩自身聆聽華嚴，又遍參禪林的經歷有著密不可分的關係。因此，具體而言本嵩之思想承襲於宗密。換言之，可以說本嵩的根本思想，是基于澄觀、宗密二人的學說發展，繼承《圓覺經》、《起信論》等如來藏心性學說。

## （三）本嵩著作的流傳

本嵩的兩本著作《華嚴七字經題法界觀三十門頌》，以及《通玄記》的流傳概況為主。礙於部份資料缺乏，故只能從次要因素的角度描繪。

### 北宋流傳概況

唐滅後，五代十國繼起，疆域由原本統一的局面，形成區域的格局。五代立基於北方，而十國則根固於南方，形成南北對峙的狀態。百年後，宋太祖趙匡胤一統南北方政權國家，開創宋朝。然而，宋太祖並未將疆域統一，因而形成宋與遼、金、西夏，及地處西南的大理佛國並存、並立的局勢。

而佛教在這百年間的發展也隨著政治因素，形成區域佛教發展狀態。宋代華嚴的發展依於上述因素，亦形成區域為主的佛教型態。在元豐（1083）至元祐（1088）年間，宋代華嚴的發展，北方佛教因為受到五代後周世宗的毀佛運動，使得北方的佛教呈現疲弱的狀態，相較之下南方佛教的發展，因為十國對

[9] 索羅寧，〈禪宗在遼與西夏：以黑水城出土《解行照心圖》和通理大師《究竟一乘圓明心義》為例〉。《遼金佛教研究》，頁 301。

於佛教所採取的態度，是以保護的立場來護持佛教。

但是，因為華嚴典籍大量散佚的緣故，使得華嚴的發展在南方沒有辦法全強盛起來，再加上淨源倡華嚴祖制傳承的問題，明顯的將宗派的意識，拉往法脈傳承的脈絡問題成為觀注點。這種情況直至高麗天到華後，為華嚴宗帶回大量在中土已散佚的典籍，華嚴宗才算得以重振旗鼓。反觀此一時期的天台，因為產生了山家與山外之爭，強調出天台宗本身宗派強烈的宗派意識。兩相較之下，顯得失去了華嚴本身宗派意識流。因而，此一時期的華嚴發展就比較弱。

雖然如此，仍可以看到華嚴學者的活動大多偏重在南方，且對於華嚴觀法的弘傳仍不餘遺力。而本嵩在北方的活動，就顯得較為突出。關於本嵩之《華嚴七字經題法界觀三十門頌》於北宋的流傳，在《嘉泰普燈錄》有如下記載：

> 因無為居士楊傑請問宣律師所講「毗尼性體」，嵩以偈答曰：「情智何嘗異，犬吠虵自行。終南的的意，日午打三更。」[10]

以及《華嚴七字經題法界觀三十門頌》本嵩略傳載言如下，

> 少間無盡居士響師德，於元祐戊辰歲，謹率群賢邀師入京，請講此觀，被禪教二種學徒。造《通玄記》三卷，剖文析義映古奪今，述七字經題并三十觀門頌，紀綱經觀節要，顯出禪門眼目。天覺群賢皆展卷，而時時聽之，大異其辯耳，乃輒出疏帖，強請出世住開封夷門大剎。[11]

於文中可知，本嵩與楊傑、張商英等人的互動頻頻，且受到張商英等人的護持。說明本嵩的《華嚴七字經題法界觀三十門頌》，以及《通玄記》於北宋時期流傳廣泛。

另外，在日本吉田叡禮的〈關於本崇的《法界觀門通玄記》〉，在吉田的文章裡，提到現在被收藏於日本立正大學圖書館內的，明版《通玄記》上卷的卷首裡，保存有元照（1048-1116）為《通玄記》所寫的序言。而且本嵩的弟子東京覺上人（生卒年不詳），曾募款刊刻流傳。元照序言如下：

> 華嚴法界觀通玄記序
>
> 余杭靈芝蘭若釋 元照 述

---

[10]《嘉泰普燈錄》，CBETA,X79,no.1559,p439a04-6。

[11]《註華嚴經題法界觀門頌引》，CBETA,T45,no.1885, pp. 692c17-23。

華嚴浩博，法界包容，杳絕迎隨夐超言象。然既有大經焉，有觀門焉，有注釋焉語言文字。已爲繁當而又撰記碎科，曲解盈于數軸。吾恐名相支離理趣，況隱將 使後學，造入法界一眞之境能無困躓耶。對曰：不然。吾聞文字，唎離即是解脫。豈所謂瞭棄於典誥乎，音聲體空，即是般若。豈所謂杜絕於言論乎。故夫忘筌之 士，雖龍宮海藏亦未足，爲繁執指之徒，雖三緘久默，亦未能無滯忘筌執指在人根之利鈍，亦何關於物境哉。若夫非大經，無以證法界之性。德非觀門無以通大 經之法義。非注釋無以聞三重之祕門、非序引無以見注釋之興致。非記解無以曉注序之文理。夫如是則何支離沈隱之有哉。且道在人弘理，因言顯先達了悟，非言詮何以授人，後進聽尋非文字何以措手。是故得記解，則注序可以明得注序。則觀門，可以識得觀門。則大經，可以通得大經。則法界，可以達推其投。是發軫必先於記，是則通玄之作，得非入法界之權輿乎。東京覺上人素業華嚴，存心妙觀。嘗從報本廣智和尚面受斯文，深加考覈，愛其剖文析義，映古奪今諸家繁衍之文，例皆刊正。自昔未明之義，曲爲申通足，以啓迪來蒙發明觀智。然恐布流中外，傳寫差訛。於是，竭力募緣命工刻板。

輕生荷法垂手拯迷顫同袍，不爲多得直書短引仰贊妙緣，共利群機永隆佛化。

若乃窮法界之體用，叙觀注之元由，則裴公・觀序已備。此不復云也。大觀巳丑暮秋既望講亭叙。[12]

文中說明，這篇序言是元照在大觀三年（1109）時，為《通玄記》所寫的。大觀三年是徽宗當政時期，這個時期與本嵩在開封活動時間，大概相差 21 年的時間。設若照時間點而言，本嵩應該有可能與元照有過接觸。但是，筆者在元照的《芝園集》裡，沒有查證到與本嵩的相關記載。現前，僅能推測兩人曾接觸過。

## 金朝的流傳概況

有關本嵩著述在金代的流傳情況，引文載錄如下：

[12] 吉田叡禮，〈本崇『法界観門通玄記』について〉，頁 124。

竊以，觀門深旨厥號溥融，滿分幽宗摽乎法界，玄寂不動，塵塵而淨國純真靈鑒隨緣，念念而佛心證覺。毛端雖隘容多剎而彌寬，心數既玄，統群集而靡異，斯迺。

曼殊示跡撮掇精微，密老闢關善施樞鑰，門有廣、狹之祕，妙略方開，鑰投深淺之能，玄通可運。然則諸師章鈔已備，奈宗、教而互虧，苟非奪席高流，孰能禪觀通曾。粵有夷門廣智大師，具無礙辯，得總持門。宗說兼通，詞翰俱美，造《通玄記》，隄備摘葉尋枝，述妙伽陀，特示良駒鞭影，言中綱要，撮盡性海之波瀾，句內幽玄，閃出禪門之眼目，丹青拱手，……箋文既就典示初機，同道賢余別通一線，賞夷門之風月，清徹自心，入法界之重玄，匪涉他境。混融明暗妙解迴途，拔溺乘舟俱游性海，時正大元年（1224）歲次甲申仲冬望日記。[13]

文中，顯示《華嚴七字經題法界觀三十門頌》，和《通玄記》於金代地區內流傳。另外，文中「然則諸師章鈔已備，奈宗、教而互虧」說明華嚴觀法在金地的流傳，似乎不以「禪教一致」的思想為其主流。而本嵩著述的流傳，即有助於金朝華嚴思想另類衝擊，筆者認為這應是金朝的信仰，以薩滿教為主所致。

而金朝攻佔北宋領地時期，而本嵩曾於開封活動。因而，本嵩著述於金地流傳亦非難事。且加之以金朝對於佛教採取的態度，以善後徽宗排佛餘緒下，進行護持佛教於金地發展的立場為主要工作。對此可於熙宗時代翻刻勅版大藏經，金刻大藏經一例看出端倪。

另外， 據賴永海主編《中國佛教通史》，描述遼朝華嚴發展概況如下：

遼帝道宗耶律洪基是一位華嚴教學的熱心倡導和研究者，著有《華嚴經隨品贊》。咸雍四年（1068)年，頒行御制《華嚴經贊》，咸雍八年（1072）七月以御書《華嚴經五誦》出示群臣。遼西京大同府所轄的五台山，原為華嚴教學的中心，這對遼境各地佛教學有很大的影響。如上京開龍寺圓通悟理大師鮮演，則以專攻《華嚴》著名，撰《華嚴懸談抉擇》六卷，以闡揚澄揚之說。[14]

---

[13]《註華嚴經題法界觀門頌引》，CBETA,T45,no.1885,p 692b16- c8。

[14] 賴永海主編，《中國佛教通史》10，頁 321-322。

以及，

> 思孝（生卒年不詳）為遼代華嚴另一大家，有關華嚴著述豐富，惜皆佚失。《大華嚴經修慈分疏》二卷，《大華嚴經略鈔》一卷，《大華嚴經略鈔科》一卷……此外，志實（生卒年不詳）、道弼（生卒年不詳）也是治華嚴學的僧人。志實著有《華嚴經隨品贊科》一卷，是為道宗《華嚴經隨品贊》所做的科文。[15]

文中，遼朝所轄領地，又逢唐時華嚴教學中心五台山，同時，華嚴在遼地內受到道宗的護持，並為《華嚴經》著述。上述因素對遼朝華嚴的發展極為有利，且對華嚴宗在遼朝內發展影響致深。而金朝攻佔遼後，統攝遼地華嚴及各宗派的信仰於其領地內。換言之，遼時華嚴的發展，在金朝亦受到普遍的重視和發展。

## 西夏流傳概況

《華嚴七字經題法界觀三十門頌》是否曾流傳至西夏地區。目前，並未見相關資料，無法進一步得知此文本曾流傳於此地。不過，索羅尼在其〈西夏佛教的「真心」思想〉研究裡，提到關於流傳於西夏境內的華嚴禪文獻，大抵上都是晚唐宗密的著作，在這當中也含蓋了華嚴法界觀門的一些著作。所提的這些文獻或許都是以晚唐時期的著述為主。[16] 但如客觀的看待這些著述而言，華嚴法界觀門的修行典籍，在西夏境內是受到重視的。也可以進一步的說，華嚴法界觀的著述非常有可能在往後的朝代裡，陸陸續續的出現在西夏境內。

但是，本嵩的另一著述《通玄記》，根據索羅尼之〈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》〉一文中，指出關於聶鴻音的研究，目前在在聖彼得堡內，仍保有西夏譯本的《通玄記》。[17] 據此，可得知西夏境內確實曾有本嵩著述流傳。雖然，目前並無文獻可證明，本嵩著述於何時流傳至西夏。但是，從西夏、金，以及北宋三國之間的交流與往來，亦可看出本嵩著述何以流傳至西夏的可能性。

---

[15] 賴永海主編，《中國佛教通史》10，頁 322。

[16] 索羅尼，〈西夏佛教的「真心」思想〉，頁 163-172。

[17] 索羅尼，〈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》〉，頁 41。

西夏是高度重視佛教文化的國家，善於從異邦汲取不同的文化，藉以補足自身文化不足之處，在佛教方面尤為重視。關於西夏佛教的發展，於史金波著之《西夏佛教史略》提及，西夏向北宋先後 6 次的贖經活動，內容如下：

> 德明派使者乞賜佛經，得到宋朝的允准。十個月以後，在北宋天聖九年（1031）。……第二次贖經是在元昊時期。據《續資治通鑑長編》記載，宋景祐元年十二月（1035）……第三次贖經活動是在諒炸朝沒藏太后當政的福聖承道三年（1055）……第四次贖經活動是在諒炸鐔都元年（1058），宋朝答應二年賜給西夏。《歐陽文忠公集》所收《賜夏國主贖大藏經詔》記載，嘉祐二年十二月（1058）……五次贖經活動是在諒炸親政後的第二年，即西夏鐔都六年（1062），據《西夏紀事本末》記載，宋嘉祐七年（1062）……第六次贖經活動是在秉常初期。《宋史》記載在宋熙寧五年十二月（1073）年。[18]

從西夏先後六次的贖經活動中，雖然無法確定在這些藏經裡，是否包含本嵩的著述，但不難看出西夏對於佛教典籍的重要。而西夏自北宋取得藏經後，有感於典籍於佛教中的價值。於是於立國元年，元昊將漢文大藏經，譯為西夏文大藏經。也因著西夏的譯經事業，而使西夏文《通玄記》能夠被保存至今，實功不可沒。

## 大理流傳概況

大理，位於中國雲南周邊地區，政治中心於洱海一帶，約現代中國雲南省、四川省西南部、貴州省、緬甸北部等區。其信仰以佛教為主要，因而又稱為「妙香國」。興起於唐初，於洱海地區周遭有 6 部族，稱之為六詔。

唐高宗時，蒙舍詔首領皮邏閣兼并餘五詔，建立南詔國。直至公元 937 元（相當於五代十國中期時間），由段思平滅大義寧政權的楊干真，佔據南詔領地，改國號為大理。其地理位置於宋代邊陲西南境地。大理與本嵩著述有何關係呢？

《大方廣佛華嚴經海印道場十重行願常徧禮懺儀》（下皆稱《華嚴海印道場

[18] 史金波，《西夏佛教史略》，頁 52-54。

懺儀》）為唐・一行慧覺[19]（?-1312）依《華嚴經》而錄製的懺儀，共 42 卷。宋代時期，由蒼山普瑞（生卒年不詳）為其補註；明・欽褒忠義忠盡四川布政佛弟子木增（生卒年不詳）訂正；雞山寂光寺沙門讀徹（1588-1656）參閱；天台習教觀沙門正止（生卒年不詳）治定。這個文本特別之處亦在於，宋、明兩代皆曾於雲南大理做過增補，以及訂正的工作，擴增文本的內容，並且將本嵩列於「東土弘傳華嚴祖師」行列中。

關於一行慧覺生平，在索羅寧的〈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》〉所提概述如下：

> 出家後於至元年間在西夏弘法，並且參與翻譯經典等工作。曾禮龍川行育（?-1307）為師，於龍川行育門下修習 6-7 年左右後，即離開。又於 1285-1287 年間與龍川行育共同編撰《至元法寶堪同總目》的工作，卒年據竺沙雅研究認為一行慧覺圓寂於 1312 年。[20]

更多有關於一行慧覺詳盡生平行業，可參閱白濱之〈元代西夏一行慧覺法師輯漢文「華嚴懺儀」補釋〉，作者白濱於此文中詳盡論述一行慧覺之生平行業，與其著述《大方廣佛華嚴經海印道場十重行願常徧禮懺儀》，[21] 以及崔紅芬之〈僧人「慧覺」考略──兼談西夏的華嚴信仰〉一文。[22]

關於蒼山普瑞為大理僧人，《曹溪一滴水》對其生平記載如下：

> 宋・蒼山（今雲南省洱源縣境內）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。師雖印心於南宗，而恒闡《華嚴》為業，於水目山（今雲南省祥雲縣境內）開講，感金甲神人現身再光寺，敷演陸地忽生蓮花，如

---

[19] 關於「一行慧覺」名號，據筆者查《大正藏》，記載為「唐　蘭山雲嚴慈恩寺護法國師一　行沙門慧覺依經錄」。因其「師」、「一」二字不易判別，致使 CBETA 缺漏「一」字。

[20] 索羅寧，〈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》〉，頁 19。

[21] 白濱，〈元代西夏一行慧覺法師輯漢文「華嚴懺儀」補釋〉，頁 96。

[22] 崔紅芬，〈僧人「慧覺」考略──兼談西夏的華嚴信仰〉，頁 131-139。

是瑞應，不可殫述。誌，謂師乃文殊後身也。[23]

文中，指普瑞為宋・蒼山再光寺沙門，並未載明普瑞到底是北宋，或南宋僧侶。但依筆者推測普瑞應南宋後期的人。普瑞生於榆城（南雲大理）北鄉人，因讀《華嚴經》而茅塞頓開，於淵月禪師（生卒年不詳）處得印可。爾後，大理國為普瑞造再光寺，禮請普瑞住錫於此。應知普瑞在大理國境的聲譽非常的高，大理國方有可能為普瑞建造再光寺。普瑞於大理境內弘揚《華嚴》，產生種種祥瑞的異象，因而被譽為「文殊菩薩」乘願而來，著有《華嚴懸談會玄記》。

另外，關於木增，以及止定生平不詳。而讀徹生平，人又稱蒼雪徹，時人與見月讀體（1061-1079），並稱二讀。明末清初雲南僧人，俗姓趙，出生於呈貢（今雲南昆明市呈貢縣），幼年時即於妙湛寺出家為沙彌，後至雞足山（今雲南大理白族自治州），為寂光水月（1546-1609）侍者。25 歲時遊歷各地，曾禮一雨（1565-1624）為師，學習華嚴法界觀法。明末清初時期，於中峯地區開講席，善工詩畫。順治十三年（1656）於寶華山開講《楞嚴經》，著有《法華珠髻》、《華嚴經海印道場懺儀》、《南來堂集》。

《華嚴海印道場懺儀》42 卷內，將「廣智」大師，納入「次東土弘傳華嚴祖師」行列中，內文如下：

次東土正傳華嚴祖師

南無大方廣佛華嚴經中第三祖造法界觀帝心法順法師

南無大方廣佛華嚴經中第四祖造十玄門雲華智儼法師

南無大方廣佛華嚴經中第五祖造探玄記賢首法藏法師

南無大方廣佛華嚴經中第六祖造大疏鈔清涼澄觀法師

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

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

南無大方廣佛華嚴經中造觀注記者廣智大師[24]

筆者認為「南無大方廣佛華嚴經中造觀注記者廣智大師」，這個部份應是後來由普瑞所增補。另外，在索羅寧的〈一行慧覺及其《大方廣佛華嚴經海印道場十

[23]《曹溪一滴水》，CBETA,J25,no.B164,p.269,b06-b13。

[24]《大方廣佛華嚴經海印道場十重行願常徧禮懺儀》，CBETA, X74, no.1470, p.356a10-23。

重行願常徧禮懺儀》〉內，也提到普瑞補註的問題，以及相關的《華嚴海印道場懺儀》內容可參閱之。[25] 除了上述，說明普瑞為此書補註外。另外，普瑞為南宋時期僧侶，就其時間上而言，筆者認為普瑞對於本嵩著述流傳所知，應是較為詳盡。故而認為此為南宋時期所補，而非在明代時由木增訂正。

對於「廣智」大師的稱號，北宋時即有本嵩，以及廣智賢兩人同時具有此封號。廣智賢為四明知禮的弟子，以天台為業。因而，這裡所指的「廣智大師」應該是本文所述之本嵩無誤。而白濱在其〈元代西夏一行慧覺法師輯漢文《華嚴懺儀》補釋〉一文，將「廣智大師」指為廣智尚賢，顯然考察有所失誤。[26]

另外，在「引文」裡，提到廣智大師「造觀注記」，所指「造觀」應是本嵩的《華嚴七字經題法界觀三十門頌》，而「注記」則為《通玄記》這兩個文本。具體而言，筆者認為這兩個文本在大理境內，應皆有流傳於此區內，方有可能列於「次東土弘傳華嚴祖師」。

另外，在《金剛科儀》這個文本裡，作者宗鏡（生卒年不詳），在著述這個科儀時，不僅提到本嵩，同時也引用了《華嚴七字經題法界觀三十門頌》的內容。

宗鏡的生平，僅知為宋代僧侶，曾住錫於隆興府（今江西省南昌市）百福院。其他相關生平，於各僧傳中未見記載，目前僅見《宗統編年凡例》內有提到宗鏡為曹洞宗第二十九代法嗣，[27] 但因無生平資料傳於後世，故無法進一步比對出兩人是否為同一人。這個文本在明朝時，由覺連（生卒年不詳）重新編集過，名為《銷釋金剛經科儀會要註解》。

依據侯沖於其《雲南阿咤力教經典及其在中國佛教研究中的價值》提到，這個科儀目前在雲南大理仍被阿吒力僧人廣泛的運用。侯沖在其研究論文裡，

---

[25] 索羅尼，〈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》〉，頁 39-42。

[26] 白濱，〈元代西夏一行慧覺法師輯漢文《華嚴懺儀》補釋〉，頁 96。

[27] 《宗統編年凡例》，CBETA,X86,no.1600,p. 65a13。

提到這個科儀傳入雲南大理的時期，暫定阿吒力經典在明朝時期傳入。[28]

雖然不無這種可能性存在，但筆者認為這個科儀在宋代傳入的可能性更高。其因有三：首先，宋室從北方一路退至南方，定都偏安在南方時，漢譯經典、以及諸祖師大德著作傳入雲南大理的可能性是頗高的，且唐代之時即與大理有所交流，何以宋代無交流之行。

其次，在前面所述蒼山普瑞，雖印可於禪門法脈下，但以宣揚華嚴為業的觀點而言。普瑞的《華嚴懸談會玄記》內早已引用本嵩的《通玄記》內容。如此說來本嵩的著作在宋代時期，就弘傳在雲南大理國境內，說明了宋與大理早已有所往來與交流。

參者，根據李霖燦所著之《南詔大理國新資料的綜合研究》裡，有段文字記載如下：

> 在紐約展覽的時候，我於大都會博物館中看到一卷維摩詰經，紫地金書，前有文殊問疾的圖畫，後有大理國文治九年的干支紀年，而且關涉到宋朝使節禮聘往來的大事。[29]

另外，在李玉珉〈張勝溫梵像卷之觀音研究〉內提到，

> 張勝溫梵像卷，是國立故宮博物宮所藏的一幅長達一六三六．五公分的手卷，依故宮書畫錄的記載，此圖的全名當為「宋時大理國描工張勝溫畫梵像卷。」[30]

據此可知，大理與宋朝兩國的佛教是有相互交流及影響。阿吒力教屬大乘瑜伽密宗，這個教在雲南的分佈甚廣。關於阿吒力到底受到漢地密教，或者是受藏密的影響，目前在學界內仍有待研究與討論。不過，從這個件事，也可以看到雲南地區的佛教，顯然屬顯密融合的脈絡。

據蒼山普瑞所撰之《華嚴懸談會玄記》裡，具體引用本嵩《通玄記》內文的片段，引用內文如下：

> 《鈔》又此十對初一為總下，是分總、略也。言即性及相，無法不攝

---

[28]《藏外佛教文獻》，CBETA, ZW06,no.57,pp. 389a06 -395a19。

[29] 李霖燦，《南詔大理國新資料的綜合研究》，頁 17。

[30] 李玉珉〈張勝溫梵像卷之觀音研究〉。《東吳大學中國藝術史集刊》15，1987，頁 227。

者，問性相與理事何別？答《通玄記》云：「性相則竪而狹理事，乃橫而寬，理具四義：謂體性空寂所依，曰體不易，曰性無相，曰空離念，曰寂事者……既有如是之義，疏中何不作此釋耶。故此遮也，謂只有初一為總後，後漸略之異故。」[31]，

以及，

《疏》第四周徧含容者，此名帶因明宗故。《鈔》云：以理有普徧，廣容二義，融於諸事皆能周徧含容……此約差別事法，而論體用也。若釋名者，謂一一事法竪無不窮。曰周橫無不極；曰徧外無不包；曰含內無不攝；曰容。[32]

說明《通玄記》在此地流傳之實。

## 四、總結

本嵩生平，大致可分為三個時期：雲遊參學時期、避隱嵩山修學時期，以及出世弘傳華嚴等三個時期。

《華嚴七字經題法界觀三十門頌》思想淵源，乃依於宗密之《註華嚴法界觀》而闡釋成書。因此，這個文本是北宋時期，《註華嚴法界觀》的異述本。在當時，華嚴諸家皆以禪教一致為主張，但本嵩強烈的華嚴色彩，此點倒是較特別之處。但由於相關文獻流傳至今者，甚為稀少，無法得知其根源於何處，且到底是受何人影響，不可得知。

本嵩著述，在華北、華南地區流傳的概況。可以瞭解本嵩在華北地區有莫大的影響力，但可能礙於徽宗的排佛活動，金朝攻佔北宋疆域等事，令其相關記載從而散佚。另外，本嵩在《華嚴海印道場懺儀》內，被列為「次東土弘揚華嚴祖師」之事而言，可知本嵩對當時的華嚴有極大的貢獻！

---

[31]《華嚴懸談會玄記》，CBETA, X08, no.236, p.304b02-12。

[32]《華嚴懸談會玄記》，CBETA, X08, no.236, p.311c08-14。

# 引用文獻

1.佛教典籍和古籍

《註華嚴經題法界觀門頌引》，CBETA, T45, no. 1885。

《華嚴懸談會玄記》，CBETA, X08, no.236。

《大方廣佛華嚴經海印道場十重行願常徧禮懺儀》，CBETA, X74, no.1470。

《嘉泰普燈錄》，CBETA,X79,no.1559。

《宗統編年凡例》，CBETA,X86,no.1600。

《曹溪一滴水》，CBETA,J25,no.B164。

《藏外佛教文獻》，CBETA,ZW06,no.57。

2.中日文專書和論文

史金波，《西夏佛教史略》。台北：台灣商務印書館股份有限公司，1995。

李霖燦，《南詔大理國新資料的綜合研究》。台北：國立故宮博物院，民 71。

李國玲，《宋僧著述考》。成都：四川大學出版社，2007。

陳英善，〈就《華嚴法界觀門》論華嚴思想之演變〉。《中華佛學學報》8，民 84，頁 375-396。

賴永海主編，《中國佛教通史》10。南京：江蘇人民出版社，2010。

白濱，〈元代西夏一行慧覺法師輯漢文《華嚴懺儀》補釋〉，《西夏學》。上海：上海古籍出版社，2006。

李玉珉〈張勝溫梵像卷之觀音研究〉。《東吳大學中國藝術史集刊》15，1987，頁 227-264。

索羅寧，〈禪宗在遼與西夏：以黑水城出土《解行照心圖》和通理大師《究竟一乘圓明心義》為例〉。《遼金佛教研究》。北京：金城出版社，2012。

索羅寧，〈西夏佛教的「真心」思想〉，《西夏學》。上海：上海古籍出版社，2010。

崔紅芬，〈僧人「慧覺」考略──兼談西夏的華嚴信仰〉。《西夏語文與華北宗教文化國際學術研討會》論文集。台北：中央研究院，2009。

吉田叡禮，〈本崇《法界觀門通玄記》について〉。YOSHIDA Takeshi -Eirei-『禪學研究』80。2001.12， pp.124-140。