

## 華嚴感通賦 初探

王翠玲\*

### 提 要

〈華嚴感通賦〉是五代時期吳越國高僧永明延壽(904-976)的七篇賦作之一，雖然名列《智覺禪師自行錄》的書目中，但一向未受注意。近年來，由於筆者致力於蒐集、鑽研延壽的著作，除了至今廣受矚目的《宗鏡錄》百卷、《萬善同歸集》三卷之外，自明代以來直至近年，在中國、在敦煌文獻中，或在日本，陸續面世的有《山居詩》、《觀音證驗賦》、《觀心玄樞》等，所以蒐求其餘的著作彷彿也成了可能的夢想，因此筆者遂以輯佚的心情孜孜矻矻地希冀喜相逢的機會。確實也拜各領域的學者專家之賜，得以目睹〈華嚴感通賦〉之文，藉以探討永明延壽所認知的《華嚴經》及其宗教效應、華嚴信仰。

關鍵詞：永明延壽、華嚴感通賦、華嚴信仰

---

\* 國立成功大學中國文學系副教授。

# A Tentative Study of “Hua-yian-gan-toung-fu”

Wang Tsui-Ling  
Associate Professor, Department of Chinese Literature,  
National Cheng Kung University

## Abstract

The ode named “Hua-yian-gan-toung-fu” (華嚴感通賦) is one of 7 odes of the famous monk Yong-ming Yian-shou (永明延壽, 904-976) in Wu-Yue kingdom (吳越國) during the Wu-dai (五代) periods. Although this poem was listed in the important index *Zhi-jue-chan-shi-zi-xing-lu* (智覺禪師自行錄), it in fact hasn't been noticed by academics yet.

Over the past years, my research has focused on collecting poems and works written by Yin-So in order to pursue his religious insights. Up to now, I have found his well-known literary works such as *Zong-jing-Lu* (宗鏡錄), *Wan-shan-toung-guei-ji* (萬善同歸集) in addition to *Shan-ju-shi* (山居詩), *Guan-yin-fu* (觀音賦), *Guan-xin-xuan-shu* (觀心玄樞) which were easily found in China, Japan and Dun-Huang documents (敦煌文獻). However, to look for other literary works done by Yian-shou became necessary and fortunately I got an opportunity to read “Hua-yian-gan-toung-fu” (華嚴感通賦) and hope to investigate thoroughly his religious belief and his acknowledgement of *Hua-yian-jing* (華嚴經).

**Keywords:** Yong-ming Yian-shou, Hua-yian-gan-toung-fu, Hua-yian-jing faith

# 華嚴感通賦 初探

王翠玲

## 一、緣起

〈華嚴感通賦〉是五代時期吳越國高僧永明延壽（904-976）的七篇賦作之一<sup>1</sup>，雖然名列《智覺禪師自行錄》的 61 部書目中<sup>2</sup>，但一向未受注意，甚至連存佚都沒有探討<sup>3</sup>，即使它早已收錄在清·董誥（1740-1818）等所編輯的《全唐文》卷 922 中。近年來，由於筆者致力於蒐集、鑽研延壽的著作，除了至今廣受矚目的《宗鏡錄》百卷、《萬善同歸集》三卷之外，自明代以來直至近年，在中國、在敦煌文獻中，或在日本，陸續面世的有《山居詩》、《觀音證驗賦》、《觀心玄樞》等，所

<sup>1</sup> 「昔永明智覺禪師以大辯才著賦五首，謂華嚴感通、金剛證驗、法華靈瑞、觀音現神、神棲安養。其所以黼黻聖教，鼓舞群機，可謂有大功於像運矣。」（No.1540 石芝宗曉編《法華經顯應錄》卷上，《卍新纂續藏經》第 78 冊，頁 23 下）。筆者案：此處宗曉所言，乃以靈驗文學為著眼點，所以只說五篇，其實延壽的賦作另有著名的《心賦》以及目前尚佚未獲的《愁賦》，如此一來，則不僅五篇而已，而應是七篇賦文了。另外，在宗鑑集《釋門正統》卷 8 中也說延壽「著五賦」，詳情請參見：新文豐版《卍續藏》第 130 冊，頁 898 下-890 上。

<sup>2</sup> 《智覺禪師自行錄》於第 108 件佛事中列出 61 部書目，其原文如下：「第一百八：常纂集製作祖教妙旨宗鏡錄等，法施有情。乃至內外搜揚，寄言教化。共六十一本，總一百九十七卷。」（新文豐版《卍續藏》第 111 冊，頁 165 下）

<sup>3</sup> 誠如筆者在拙作〈永明延壽著作綜論〉一文中提及的，「根據筆者管見所及，至今為止從事於檢討、論議署名作者為延壽的諸多著作的唯獨僅有冉雲華氏一人而已。……日本森江俊孝氏、池田魯參氏、韓國李智冠氏也各自在他們的論文中，提出延壽的著作一覽表，但是，其中缺少完整的檢討和議論。」（《正觀雜誌》第 43 期，頁 3）事實上，關於《華嚴感通賦》，全然未見上述任一學者言及，遑論探究。

上述學者們的論文如下：森江俊孝〔1975〕〈延壽教學的基礎性研究序說（下）——關於永明延壽的著作——〉（《駒澤大學大學院佛教學研究會年報》9）、池田魯參〔1983〕〈趙宋天台學的背景〉（《駒澤大學佛教學部論集》14）、李智冠〔1985〕〈延壽的禪淨兼修觀〉（韓國東國大學佛教研究院《佛教學報》22）、冉雲華〔1995〕〈延壽佛學思想的形成——文獻學上的研究〉（《從印度佛教到中國佛教》，台北：東大）。

以蒐求其餘的著作彷彿也成了可能的夢想，因此筆者遂以輯佚的心情孜孜矻矻地希冀喜相逢的機會。確實也拜各領域的學者專家之賜，勞心費力地編纂大型叢書問世，委實助益良多。就在這樣的機緣下，得以目睹〈華嚴感通賦〉之文，藉以探討永明延壽所認知的《華嚴經》及其宗教效應、華嚴信仰。

關於本篇賦文，筆者曾在拙作〈有關永明延壽的著作〉一文中提及：

編號 49 的《華嚴感通賦》一道，篇名也見載於宗鑑《釋門正統》卷 8、宗曉《法華經顯應錄》卷上。今則與其餘四篇賦文——即《金剛證驗》、《法華靈瑞》、《觀音應現》、《神棲安養》等，一起收錄於曾棗莊等編《全宋文》卷 12。……關於其詳細內容以及文學手法，宜另以專文探討。（《正觀雜誌》第 43 期，頁 25，2007 年 12 月出版）

所以筆者著手續撰本稿，意圖解明延壽法師華嚴信仰的一個面向。

首先，關於本篇賦文的文學特色，筆者實非專家，但據中國文學史、中國賦文發展史來看，當屬律賦的格式。全文以八個段落分別表現作者延壽對《華嚴經》宗旨、教義的掌握，以及由南北朝累積至唐末、五代以來的華嚴感通故事、靈驗談。其中既蘊藏有佛教徒各式各樣的感通體驗談，也容納吸收了六朝以來的志怪文學，更簡明扼要地具體表現出《華嚴經》的宗旨、華嚴宗的教義。但是延壽撰述此篇賦作，不論自篇名或賦文本身來看，多有值得探討之處。以下，筆者擬略作探究。

## 二、延壽與靈驗文學

延壽的著作中，與感通、證驗等有關的靈驗作品類，其數量不在少數，文體類別也有記、詩、賦等，簡要列舉如下：

### （一）記文類：

如《文殊靈異記》一卷。

此篇章名稱見載於《智覺禪師自行錄》（《卍新纂續藏經》第 63 冊，No.1232，

頁 165 上 7；新文豐版《卍續藏》第 111 冊，頁 166 上 10），但至今仍佚失未見。而由篇名來看，其內容恐怕是與文殊信仰或五台山信仰有關。

## （二）詩類：

主要有二，即為 1、《光明會應瑞詩》一卷，2、《供養石橋羅漢一十會祥瑞詩》一卷。

其中的 1、《光明會應瑞詩》一卷，其篇章名稱見載於《智覺禪師自行錄》（《卍新纂續藏經》第 63 冊，No.1232，頁 165 上 21；新文豐版《卍續藏》第 111 冊，頁 166 中 6），內容應與讀誦《金光明經》的法會及祥瑞事蹟有關<sup>4</sup>。歷代以來也的確多有持誦該經而獲得感應的事例，詳情可以參見各高僧傳、敦煌文獻、《太平廣記》（報應類·崇經像）等。

另外，2、《供養石橋羅漢一十會祥瑞詩》一卷，其篇章名稱見載於《智覺禪師自行錄》（《卍新纂續藏經》第 63 冊，No.1232，頁 165 上 22；新文豐版《卍續藏》第 111 冊，頁 166 中 7）。此詩集應與吳越國的羅漢信仰有關。此外，據傳延壽撰有〈武肅王有旨石橋設齋會進一詩〉，收錄於宋·林師葢修、林表民增修《天台前集別編》<sup>5</sup>，但是筆者曾云：

編號 78 的〈武肅王有旨石橋設齋會進一詩〉：共六首，收錄於宋·林師葢

<sup>4</sup> 自從《金光明經》漢譯以來，六朝時期即有持誦它或舉行相關法會的事例，例如北魏時代玄高（402-444）曾為太武帝的太子拓跋晃修七日的金光明齋，感應太武帝的祖及父現身夢中加以責備，詳情請參見梁·釋慧皎撰《高僧傳》卷 11〈習禪〉，《T50》頁 397 下。又例如宋·贊寧等撰《宋高僧傳》卷 16〈唐天台山國清寺文舉傳〉中同時並提「金光明道場」、「光明會」，所以光明會應是指讀誦、修持《金光明經》的法會，其原文如下：「釋文學，姓張氏，婺州東陽人也。年甫至學，遂投師請法。……丹丘二眾仰為繩準。其奔走他方聽受者，與佛窟則公禪道並驅而相高也。尋敕為國清寺大德。先是智者大師答隋煬帝問立七日金光明道場，每年九月遐邇征鎮侯伯差人送供。事既無礙，黑白二眾無遠不屆。人纔填委，飲食闕焉。典座僧患之。大和中（筆者按：應為「太和」，乃唐文宗年號，827-835A.D.），主事僧清蘊咨謀於舉，置寺莊田十二頃，自此光明會不聞告乏，舉之功歟。」（《T50》頁 808 中）

<sup>5</sup> 署名延壽撰的〈武肅王有旨石橋設齋會進一詩〉共 6 首，收錄於宋·林師葢修、林表民增修《天台前集別編》（《景印文淵閣四庫全書·541》頁 398，台北：臺灣商務，1986 年初版）。但是，在清代所編集的《全唐詩》卷 851 中則未明指作者之名，僅云「吳越僧」〈參考：〈武肅王有旨石橋設齋會進一詩〉，《全唐詩》卷 851，台北：明倫，1971 年〉。

修、林表民增修《天台前集別編》（《景印文淵閣四庫全書·541》頁398，台北：臺灣商務，1986年初版），另外，在清·彭定求等編《全唐詩》卷851中則以「吳越僧」之名收錄（台北：明倫，1971年）。

關於這六首詩的作者是否確實為延壽，仍然有待討論。否則，《全唐詩》的編者不會不採納宋代林氏父子編修的《天台前集別編》之說。但是，詩中所提及的天台山石橋羅漢信仰，的確也是吳越佛教中已有的特色之一。另外，由延壽的生存年代（904-976）與吳越武肅王錢鏐（852-932）的在位時期（907-932在位）<sup>6</sup>來推敲，二者是有可能相接觸的，而且在宋·宗鑑集《釋門正統》卷8中獨家記載延壽曾經於「年十六，獻講德詩、齊天賦於錢武肅。」（新文豐版《卮續藏》第130冊，頁898下）延壽16歲（921A.D.）時，仍為錢武肅王在位期間。除此之外，依筆者所見，至今仍然尚未發現任何記載延壽撰述〈武肅王有旨石橋設齋會進一詩〉的相關傳記或記事，因此，除非是與編號50的〈供養石橋羅漢一十會祥瑞詩〉一卷有關，否則，恐怕仍宜以『多聞闕疑，慎言其餘』的方式處理，較為穩妥。（〈永明延壽著作綜論〉，《正觀雜誌》第43期，頁53）

### （三）賦類：

延壽表現靈驗記事的五篇賦文，其名稱如下：《法華靈瑞賦》、《金剛證驗賦》、《觀音應現賦》、《華嚴感通賦》、《神棲安養賦》。相當幸運地是這五篇賦文目前全部現存。至於這五篇賦文的概況，簡而言之，這五篇賦文依序各自呈現出延壽所理解的《法華經》、《金剛經》、《觀音經》、《華嚴經》、《阿彌陀經》（淨土信仰）的經文旨趣以及其相關靈驗故事，所以延壽在〈感通賦序〉中自云：

《神棲安養賦》者，菩薩以嚴佛刹為本心，生淨土為正業。《法華靈瑞賦》者，諸佛降靈之體，群生得道之源。《華嚴感通賦》者，性海無盡之門，法界圓融之旨。《金剛證驗賦》者，無我無人之大略，不生不住之宏綱。《觀音應現賦》者，聞性成佛之本宗，普門垂化之妙蹟。……一切諸經，所詮無

<sup>6</sup> 筆者此處所用錢鏐的年代，乃依《舊五代史》卷133〈世襲列傳〉、《新五代史》卷67〈吳越世家〉、《吳越備史》卷1等之說，至於諸葛計、銀玉珍編著《吳越史事編年》卷1則記載為西元「872-931」年（頁1，杭州：浙江古籍出版社，1989年11月一版一刷）。

異。然則能證有妙，悲願弘深。就中安養寶尊，觀音大士，《華嚴》滿教，《金剛》上乘，《法華》圓詮，甚為殊勝。徧于此土，一切含生，因緣最深，機應頗熟。凡有歸命，無不感通。但若受持，悉彰靈應。（《全宋文》卷 12）

在這篇序文中，延壽明確地敘述他對往生極樂淨土的希求、對觀音大士的信仰，以及對《華嚴》、《金剛》、《法華》等三部經典的深切理解。除此之外，他並且親自說明撰述諸篇賦文的主要用意，其文如下：

今為未為之者、不信之人，廣引經文，搜其實錄，各成賦詠，顯出希奇。令知佛語不虛，經文有據，發起信力，堅彼持心，同生安養之方，共證菩提之果云爾。（《全宋文》卷 12）

雖然僅是寥寥數句，卻已經足以充分得知延壽作為宗教家的虔信、熱誠，以及期待與眾生完成「同生安養之方，共證菩提之果」的最終目標。

以下分別簡介上文提及的五篇賦文之典藏概況：

（1）、《華嚴感通賦》一道：篇名最早見載於《智覺禪師自行錄》第百八件佛事所列的著作名單中（《卍新纂續藏經》第 63 冊，No.1232，頁 165 上 21；新文豐版《卍續藏》第 111 冊，頁 166 中 6）。全文載錄於《全宋文》卷 12<sup>7</sup>。詳情留待後文討論。

（2）、《觀音靈驗賦》一道：篇名也是最早見載於《智覺禪師自行錄》（《卍新纂續藏經》第 63 冊，No.1232，頁 165 上 23；新文豐版《卍續藏》第 111 冊，頁 166 中 8）。全文載錄於《全宋文》卷 12。

關於賦文內容及其敦煌殘卷等，可參見相關研究。另外，此篇賦文別有《觀音現神》、《觀音應現》等異名，可參考：石芝宗曉編《法華經顯應錄》卷上（《卍新纂續藏經》第 78 冊，頁 23 下）、宗鑑集《釋門正統》卷 8（新文豐版《卍續藏》第 130 冊，頁 898 下-890 上）等書。此篇賦文精要地表現六朝以來觀音信仰和疑偽經《高王觀音經》、《法華經·普門品》的流傳盛況。

（3）、《金剛證驗賦》一道：篇名應為首度見載於《智覺禪師自行錄》（《卍

<sup>7</sup> 《華嚴感通賦》全文收錄於曾棗莊等編《全宋文》第一冊，頁 278-279，成都：巴蜀書社，1988 年 6 月一版一刷。

新纂續藏經》第 63 冊，No.1232，頁 165 中 2；新文豐版《卍續藏》第 111 冊，頁 166 中 11）。全文載錄於《全唐文》卷 922、《全宋文》卷 12。

(4)、《法華靈瑞賦》一道：篇名最早見載於《智覺禪師自行錄》（《卍新纂續藏經》第 63 冊，No.1232，頁 165 中 3；新文豐版《卍續藏》第 111 冊，頁 166 中 12）。全文載錄於《全唐文》卷 922、《全宋文》卷 12。

(5)、《神棲安養賦》一道：篇名最早見載於《智覺禪師自行錄》（《卍新纂續藏經》第 63 冊，No.1232，頁 165 上 24；新文豐版《卍續藏》第 111 冊，頁 166 中 9）。全文載錄於《全宋文》卷 12、《樂邦文類》卷 5。

由上文所述，可知這五篇有關靈驗記事或淨土信仰的賦文，既有《智覺禪師自行錄》的斷然肯定為延壽之作，復因完好現存，對於理解延壽的文學才華，以及中國佛教文學史的一個面向，都大有助益。

另外，若由上述延壽多篇賦文之命名以及其實際內容，再加上具總序意義的〈感通賦序〉來看，「感通」之意對於延壽，甚至是中國佛教徒來說，應是與證驗、靈瑞、感應、現神等詞彙的意義相近。再者，如果由《梁高僧傳》十科分類的角度而言，則「感通」之意與「神通」也相去不遠，所以日本中村元氏即以一句「感應奇瑞」加以簡明解釋<sup>8</sup>。如此一來，「感通」之作，其意應在於以近喻遠，透過真人實事的親身經驗以淺顯而明白地傳達因果報應絲毫不爽之說。

### 三、華嚴信仰

《華嚴經》傳來中國的時間相當早，除了完整譯本之外，零星翻譯的所謂支分經等也不在少數，所以自兩晉南北朝以來已經陸續可見誦持、注疏、配合齋會的諸多記載，其中也有記述誦讀《華嚴經》之感通事蹟者，此等又可分為專著及零星散見者。前者中，著名者如：

<sup>8</sup> 語見《佛教語大辭典》上卷（頁 190）。另外，《織田佛教大辭典》中並未列出此一條目。



- (1) 賢首法藏（643-712）集《華嚴經傳記》5卷，《T51》No.2073。
- (2) 《纂靈記》5卷，此書據海東傳說，乃慧苑（生卒年不詳）、慧英等人稍微修訂法藏《華嚴經傳記》5卷而成者<sup>9</sup>。
- (3) 清涼澄觀（738-839）《華嚴經隨疏演義鈔》，《T36》No.1736。
- (4) 胡幽貞刊纂《大方廣佛華嚴經感應傳》1卷<sup>10</sup>，《T51》No.2074。

其中前三書的作者、編輯者皆為華嚴宗僧，而第四本則是改寫自華嚴宗僧惠英之著。另外，屬於記述《華嚴經》感通事蹟之專著應為第（1）、（2）、（4）三書。

至於後者的泛泛記述各種靈驗故事的著作中，論及《華嚴經》感應事例的著作，在時間上早於延壽的，如劉宋·劉義慶（403-444）《幽冥記》、唐·唐臨（生卒年不詳）《冥報記》、南山律師道宣（596-667）《感通傳》、《歷代三寶感通錄》等。而晚於延壽的，也有明·株宏（1535-1615）輯錄《華嚴經感應略記》、清·弘璧輯錄《華嚴感應緣起傳》、清·周克復纂《華嚴經持驗記》等。

另外，在後世諸作中，其實較為罕見的是與《華嚴經》有關之靈驗故事集，如北宋·李昉等編《太平廣記》中列出「報應」類，提出誦持《金剛經》（卷 102-108）、《法華經》（卷 109）、《觀音經》（卷 110-111）等諸經的報應、靈驗故事，但是卻未分章列述與《華嚴經》有關之靈驗故事<sup>11</sup>。如果這足以象徵各主要經典在中國的流傳、演變情況，則我們可以推知《金剛經》之信仰狀況確實是與時俱盛，甚至於連外道、非佛教徒也堅信不疑；而《觀音經》，即《法華經·普門品》，也是歷

<sup>9</sup> 關於《纂靈記》的編纂，有此一說，聊供參考：「古有《華嚴經內佛名》二卷、《菩薩名》一卷，莫知集者，而鳩聚闕如。藏（筆者按：指法藏）乃闕載其名，略無遺漏，添成五軸，為世所珍。經出虬宮已來，西東靈驗繁蔚，而或班班僧史，或聒聒俚談。義學之徒，心均暢日，耳功是競，躬覽者稀。由是簡二傳而聚異聞，考百祥而謄近說，緝華嚴傳五卷，或名纂靈記（此記未畢而逝。門人慧苑、慧英等續之，別加論贊。文極省約，所益無幾）。使千古如面，知祖習之無妄焉。」（海東新羅國崔致遠《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》，《T50》頁 283 上）

<sup>10</sup> 「No.2074《大方廣佛華嚴經感應傳》四明山大方廣無生居士胡幽貞刊纂 此傳本花嚴疏主藏公門徒僧惠英集為上下兩卷。今予鄙其事外浮詞蕪於祥感，乃筆削以為一卷，俾有見聞，於茲祕乘生難遭想。各勉受持！」（《T51》頁 173 中）

<sup>11</sup> 在《太平廣記》的分類中，除了「報應」類之外，尚有「徵應」（卷 135-145）、「感應」（卷 161-162）、「釋徵」（卷 99-101）等性質較相近的內容，其中「報應」類所明確標示的是與《金剛》、《法華》、《觀音》等經典有關者，另外，在僅只泛稱「崇經像」的內容中，則收錄數則與《金光明經》、《藥師經》、《首楞嚴經》等有關的報應事蹟，然而其中卻無任何一則是與《華嚴經》有關者。

久不衰的典籍，至於《華嚴經》的信仰實況則較諸二者略遜一籌。

此外，由〈華嚴感通賦〉之篇名，似乎可以望文生義地猜測它與《華嚴經》的信仰有關，事實上也的確如此，因此我們首先回顧中國境內《華嚴經》的翻譯及弘傳的軌跡。

這是因為自從《華嚴經》在東晉時代首次完整漢譯以來，即有諸多不可思議的感通故事流傳，因此在著名的華嚴宗祖師、居士，如賢首法藏、清涼澄觀、胡幽貞等人的著作中，屢屢提及在翻譯、弘傳《華嚴經》等相關情況時，敬虔持誦《華嚴經》所能獲致的各種特殊經驗、神通能力<sup>12</sup>，其中不論是福德增長或消災、解厄，多是以「感通」表現，所以依循此一表達慣例，延壽遂以賦文的體裁，精簡地撰述見載於上述諸人著作中的靈驗談。另外，除了華嚴宗徒之外，著名律宗大德南山道宣也有《感通傳》之作，其中充分記載了至唐初為止的諸多感通事蹟，當然也包括當事人誦持《華嚴經》所得的現世靈感、善報。有關華嚴信仰的外在性情況如是，另外就內在情況而言，在延壽的著作中也確實引用了上述諸人之書籍、見解<sup>13</sup>，所以延壽之以「感通」命名這篇賦文，誠然其來有自。

另外，有關《華嚴經》的信仰及修持法門等，也是自六朝以來即陸續可見，所以法藏集《華嚴經傳記》卷末就曾初步介紹了到他為止的歷代相關注疏，以及各種法會儀節、齋懺法門，如：蕭子良《華嚴齋記》一卷、智顛《華嚴普禮法》一卷、智儼述《供養十門儀式》一卷、法藏述《華嚴經中佛名》二卷、同《華嚴經中菩薩名》一卷、同《華嚴三寶禮》一卷等，這些也有助於我們理解《華嚴經》在中國的弘傳以及實際付諸修持、舉行法會的情形。

順帶一提，由於《華嚴經》之卷數龐大、教理深奧，所以其內容當然不易理解，因此諸法師大德多為作注疏，以發揮見解，分享法味。關於歷代的華嚴經注疏，可以參考日僧圓超錄《華嚴宗章疏并因明錄》（《T55》No.2177）。

<sup>12</sup> 例如隋代釋慧悟在應供赴請途中，曾被齋主問云：「神曰：師受持華嚴，未得神通耶？」（法藏集《華嚴經傳記》卷4，《T51》頁165下），可知持誦《華嚴經》的修行者似乎多有獲得特殊能力者。

<sup>13</sup> 例如延壽在《萬善同歸集》卷上中引用道宣之說，而云：「南山感通傳云：七佛金塔中有銀印。若誦大乘者，以銀印印其口，令無遺忘。」（No.2017，《T48》頁963上）

另外，若由敦煌文獻中的靈驗文學諸作來看，敦煌文獻中的靈驗文學作品，依鄭阿財氏的研究成果，僅以經典類而言，所包括的有《法華經》、《普門品》（即《觀音經》）、《金剛經》、《阿彌陀經》、《地藏經》等，卻絲毫未包含與《華嚴經》有關之靈驗故事集，由此我們也可愈加理解見延壽此賦作之特殊。

#### 四、延壽所謂的「感通」

延壽在出家前曾擔任吳越國官職，具儒家學養，又是解行並重的高僧，對於這麼一位非純以信仰為主的學問僧而言，「感通」究竟具有哪些內涵、何等意義，其實是饒有趣味的。那麼，且看延壽之見解：

出家之人乃至行路誦經、說偈，常有諸天隨而聽之，是故應勤誦經、說法。已上皆是金口誠諦之言，非是妄心孟浪之說。是以志心誦者，證驗非虛，常為十方如來、釋迦文佛密垂護念，讚言善哉，授手摩頭，共宿衣覆，攝受付囑，隨喜威加。乃至神王護持，天仙給侍，金剛擁從，釋梵散華；成就福因，等法界虛空之際量；校量功德，勝恒沙七寶之施緣。乃至凡質通靈，肉身不壞，舌變紅蓮之色，口騰紫檀之香。聞一句而畢趣菩提，誦半偈而功齊大覺。書寫經卷，報受欲天；供養持人，福過諸佛；可謂法威德力不思議門。」（No.2017 延壽《萬善同歸集》卷上，《T48》頁962下-963上）<sup>14</sup>

在上述引文中，延壽首先從誦經可獲得諸佛如來護念的證驗——例如摩頭、共宿、衣覆<sup>15</sup>——說起，然後談及神王<sup>16</sup>、天仙<sup>17</sup>、金剛等的衛護，這些都是將具體發生過

<sup>14</sup> 延壽此處之回答，乃針對「問：凡所有相皆是虛妄。但有好境，取即成魔。何得著相興心，而希冥感耶？」（《萬善同歸集》卷上，《T48》頁962下）之疑問所作的說明，因此我們可以知道在延壽的理解中，誦經說法而「取相」雖為《金剛經》所否定者，但是「冥感」、「感通」卻是無可否認的事實，的確有其實際效應、證驗。

<sup>15</sup> 所謂「摩頭、共宿、衣覆」，乃指三事，語出鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》卷4，原文如下：「藥王當知：如來滅後，其能書持、讀誦、供養、為他人說者，如來則為以衣覆之。又為他方現在諸佛之所護念。是人有大信力及志願力、諸善根力，當知是人與如來共宿，則為如來手摩其頭。藥王！在在處處若說若讀、若誦若書，若經卷所住處，皆應起七寶塔，極令高廣嚴飾，不須復安舍利。」（《T9》

的事蹟以最簡約的文字呈現。所以雖無「感通」之語，卻實為「證驗」，所以，延壽視之為「法威德力不思議門」。其次，延壽也似乎受到《易經》感通說的影響，如《萬善同歸集》卷下云：

問：佛道遐昌，凡聖同稟。何乃興替不定，而有墮壞<sup>18</sup>者乎？答：夫萬物有遷，三寶常住，寂然不動，感通而化。非初誕於王宮，不長逝於雙樹。若眾生福薄，則佛事冰消。若國土緣深，則梵剎雲聳。在人自生得喪，非法而有盛衰，故《法華經》云：眾生見劫盡，大火所燒時，我此土安隱，天人常充滿。（No.2017，《T48》頁 989 下）<sup>19</sup>

由上述「寂然不動，感通而化」之語，可知延壽對「感通」的理解，應與《易經·繫辭》之說有關。

另外，雖然未見載於《智覺禪師自行錄》，也罕見於其他延壽傳記中，但是在宗鑑集《釋門正統》卷 8 曾提起：

延壽……於天柱峰誦經三載，禪觀中蒙觀音甘露灌口，獲觀音辨，下筆盈軸，著五賦，曰：法華靈瑞、華嚴感通、觀音應現、金剛證驗，又萬善同歸集及雜文數百卷。」（新文豐版《卍續藏》第 130 冊，頁 898 下-890 上；《卍新纂續藏經》第 75 冊，頁 352 中）

如果此事屬實，那麼延壽個人也在禪定狀態中獲得感通經驗，所以他之所以撰述系

頁 31 中)

<sup>16</sup> 筆者案：此處所謂「神王護持」，當指唐朝道宣律師獲得毘沙門天王之子那吒太子的暗中護衛，其文如下：「釋道宣，姓錢氏，丹徒人也。……貞觀中曾隱沁部雲室山，人睹天童給侍左右。於西明寺夜行道，足跌前階，有物扶持，履空無害。熟顧視之，乃少年也。宣遽問：何人？中夜在此。少年曰：某非常人，即毘沙門天王之子那吒也。護法之故，擁護和尚，時之久矣！」（宋·贊寧等撰《宋高僧傳》卷 14〈唐京兆西明寺道宣傳〉，《T50》頁 791 上）

<sup>17</sup> 筆者案：此處所謂「天仙給侍」，應為「天童給侍」之意，相關記事見載於南嶽慧思（《佛祖統紀》卷 22，《T49》頁 245 下；《樂邦文類》卷 5，《T47》頁 225 上）、南山道宣等高僧的傳記或著作中（《宋高僧傳》卷 14，《T50》頁 791 上）。

<sup>18</sup> 筆者按：「墮壞」二字，疑應為「隳壞」之訛誤。

<sup>19</sup> 唐代居士李師政（生卒年不詳）〈內德論〉云：「萬物有遷，三寶常住。寂然不動，感而皆遇。化身示隱顯之跡，法體絕興亡之數。非初誕於王宮，不長逝於雙樹。何得論生滅于赴感。云云」（唐·釋道宣撰《廣弘明集》卷 14，《T52》頁 189 上-中）。很明顯地，延壽此處的文句，乃稍加改造而沿用自李師政者。

列感通類賦文，箇中因素就不難理解了。

## 伍、 華嚴感通賦 解析

本篇賦文之作，除了在篇首以數句簡要表現《華嚴經》的經宗之外，全篇內容著重的即在於表達有關《華嚴經》的感通、靈應事蹟，然而正如宗曉《法華經顯應錄》所言：

昔永明智覺禪師以大辯才著賦五首，謂華嚴感通、金剛證驗、法華靈瑞、觀音現神、神棲安養。其所以黼黻聖教，鼓舞群機，可謂有大功於像運矣。然賦所由作，特以歌詠讚揚為事，至於事蹟始末，非傳記不能周知。故華嚴則有感應傳，金剛則有應驗錄，法華則有靈瑞集，觀音則有感應集，淨土則有往生傳。諦觀博覽，則知佛法靈異之驗不一而足。（No.1540 石芝宗曉編《法華經顯應錄》卷上，《卍新纂續藏經》第78冊，頁23下）

所以，筆者之解析主要用意在於解明隱藏在賦文簡潔表現之後的完整事跡及其意義。

關於這篇賦文，雖然在收錄的《全宋文》中未標示出其八韻腳，但據云乃屬律賦<sup>20</sup>，所以本稿也首先依據《全宋文》卷12<sup>21</sup>分八段列出原文如下：

華嚴至教，無盡圓宗，于一心而普會，攝眾妙以居中。寂寂真門，徧塵沙界而顯現；重重帝綱，指毛端處而全通。

爾乃十種受持，殊功莫比。誦一偈，破鐵城之極苦；暫頂戴，悟金言之深旨。傾誠懺悔，闍人而鬚髮重生；畢命受持，病者而癭瘤全止。

當翻譯之時，現大希奇，青衣侍側，化出泉池。甘露霑于大地，香水灑于形墀。百葉蓮花，開敷榮於內苑；六方地軸，震動瑞于明時。

<sup>20</sup> 參考：顧柔利〈論北宋賦作之體裁分類〉，《黃埔學報》49期，頁91-92，2005年。至於其八韻腳，據成大中文系吳榮富老師的教示，依序為：一東、四紙、四支、十四緝、四支、二十三漾、一先、十七篠等，為平聲、仄聲相間之方式。謹在此敬致謝意。

<sup>21</sup> 賦文收錄於曾棗莊等編《全宋文》第1冊，頁278-279，成都：巴蜀書社，1988年6月一版一刷。

其或神童送藥；野鳥翔集，天帝請講，高僧顧揖。纔觀奧旨，知思議之難窮；乍聽靈文，弘小典而何及。

上聖同推，下類難知。以少方便，功越僧祇。但聞其名，不墮修羅之四趣；或持一品，能成菩薩之律儀。

法界圓宗，真如榜樣。升天而能退強敵，墮井而潛歸寶藏。修禪習慧，冥通九會之中；列座騰空，位處二乘之上。

此典幽玄，不可妄傳。大海量墨而難寫，須彌聚筆而莫宣。金光影耀，冬葵艷鮮。力回垂死之人，魂歸塵世；水滴持經之手，命盡生天。

非大非小，塵塵諦了。金光孕於口中，紅蓮生於舌表。證明列躄地之人，得果現生天之鳥。大哉！無盡之宗，向丹臺而洞曉。

以下將依序探討。首先是第一段的

「華嚴至教，無盡圓宗，于一心而普會，攝眾妙以居中。寂寂真門，徧塵沙界而顯現；重重帝網，指毛端處而全通。」

在開首的這段賦文中，除了「華嚴」之外，最先進入眼簾的是「至教」一詞，而它其實早在澄觀《大方廣佛華嚴經疏》中已經出現，如：「自晉譯微言，則雙童現瑞；唐翻至教，則甘露呈祥。」（《T35》頁 524 上），澄觀此文中之「至教」，無疑地是指《華嚴經》，而延壽以「華嚴至教」表現，其義也在於彰顯《華嚴經》在佛教典籍中的特殊地位，所以視《華嚴經》為「至教」，一則前有所承，再則乃為明確表達延壽對《華嚴經》的高度評價。

至於「圓宗」一詞，實是六朝以來屢見不鮮的判教分宗說之一，原本並非特指《華嚴經》，如耆闍法師之「圓宗教」<sup>22</sup>，但是延壽在這篇賦文中，卻意指《華嚴經》。不過這一表現也不是延壽的突發異想，而乃是其來有自，如清涼澄觀也每每稱《華嚴經》是「華嚴一乘圓宗」<sup>23</sup>。又如：

疏：其書寫則經輝五色者，後魏安豐郡王延明、中山王元熙，並以宗室英靈，

<sup>22</sup> 參見唐·清涼澄觀《華嚴經隨疏演義鈔》卷 7，《T36》頁 52 中-下。

<sup>23</sup> 見澄觀《華嚴經隨疏演義鈔》卷 12，《T36》頁 94 上。

博通歸一，虔心無上，稽首圓宗，以香和墨，寫華嚴經一百部、金字華嚴一部。（《華嚴經隨疏演義鈔》卷 15，《T36》頁 114 下）

因此，我們可知所謂「至教」、「圓宗」，在佛教中是屢見不鮮的詞彙，有時雖也用以指大乘佛教，然而由於地論宗人以及華嚴宗諸師（如：至相智儼、賢首法藏、清涼澄觀等）多用以表達《華嚴經》的特殊地位，所以永明延壽運用這兩個詞彙以代喻《華嚴經》，實乃前有所承。

另外，雖然「至教」、「圓宗」在不同的譯典、祖師著作中各具不同的內涵，但是，它們的崇己排他性卻是不言而喻的，所以永明延壽以「華嚴至教，無盡圓宗」作為賦文之首，表現出他對《華嚴經》的高度評價——《華嚴經》是闡揚最究竟佛法的佛典<sup>24</sup>，而這一評價也可在他的其他著作中再度確認，例如《宗鏡錄》有雷同的文句表現，其卷 6 云：

以華嚴之實教，總攝群經；標無盡之圓宗，能該萬法；可謂周遍無礙，自在融通。（《T48》頁 448 下）

雖然此處另以「實教」代替「至教」，但是延壽也曾以「實教」表示真實、究竟的教理，所以二者在內涵上有相通處<sup>25</sup>。

至於「一心」，這正是《華嚴經》的主旨所在，而且透過其中著名的〈唯心偈〉，也可充分理解《華嚴經》要旨正是在於談論「心」，所以延壽才會以「一心」二字精簡表現，並用以對襯於「眾妙」。而〈唯心偈〉之特殊，也可在後文「誦一偈，破鐵城之極苦」的賦文中得到印證。

關於「寂寂真門，徧塵沙界而顯現」，其中「真門」之語屢屢見於中國祖師大德或居士之撰著中，誠然已跨越宗派界限，如：神異僧寶誌（418-514）、法相宗基（632-682）、華嚴宗澄觀（738-839）、李通玄（635-730，或 646-740）、淨土宗善導（613-681）、飛錫（生卒年不詳）等。若依延壽之說，這是相對於「世諦」、

<sup>24</sup> 延壽在〈感通賦序〉中，則另以「華嚴滿教」表現（《全宋文》卷 12），但不論是「滿教」或「圓宗」、「至教」，其實只是借用不同的教判式詞語以彰顯《華嚴經》在眾多佛典中的高超地位而已。

<sup>25</sup> 關於「實教」，也是教判說中的一個分類，依賢首法藏之說，即為大乘終教之別名，教義要點為眾生悉當成佛。

「世相」之詞語，所以多用以表現解脫門、佛法之意。至於此處之「寂寂」，一則係為對應「重重」的表現手法，再則也為描述修行佛法所得之寂靜狀態<sup>26</sup>。順帶提及，除「寂寂真門」之外，延壽也曾以「真門寂寂」<sup>27</sup>表現，而且他似乎偏愛「寂寂」與「重重」的對比表現，所以在下文中即以「重重」修飾「帝網」。

「重重帝網」之「帝網」，應為「帝網」之誤。因為「帝網」即「因陀羅網」，是《華嚴經》及華嚴宗的著名譬喻，試看法藏高足惠苑之解說：

〈入法界品之二〉因陀羅網（因陀羅者，此云帝也。帝謂帝釋，網謂帝釋大衛殿上結珠之網。其網孔相望，更為中表，遞相圍遶之，作主伴同時，成就圍繞相應也）。（《一切經音義》卷 23，唐·惠苑撰〈新譯大方廣佛花嚴經音義卷下〉，《T54》頁 451 上）

也就是說，「因陀羅網」是懸掛在帝釋天宮殿上的珠網，由於諸多明珠相互交徹現影，重重無盡，所以華嚴宗用以譬喻諸法之一與多相即相入、重重無盡之義，而諸經論則常常用以比喻法界緣起之無盡性，也顯示事事無礙圓融之法門。

而所謂「毛端」，也是《華嚴經》中常見之語彙，原指毫毛的尖端，以表示極小的空間之意，如：「如一毛端處，普見無量佛，一切諸世界，見佛亦如是。」（東晉·佛馱跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷 12，《T9》頁 473 中）

簡要而言，作為賦文開首的這一段落，正是延壽對《華嚴經》宗旨、要義的簡要總述。

（二）「爾乃十種受持，殊功莫比。誦一偈，破鐵城之極苦；暫頂戴，悟金言之深旨。傾誠懺悔，闍人而鬚髮重生；畢命受持，病者而癭瘤全止。」

<sup>26</sup> 筆者按：「寂寂」之語多用於表現止息心想意動的禪定寂靜狀態，所以有「寂靜定」、「寂寂無分別」、「無蓋心自在住寂寂樂」等語詞，而在梁·扶南三藏僧伽婆羅譯《解脫道論》卷 4 中解釋如下：「心解於勝是覺，心解分別是觀，是為覺觀差別，寂寂所成。名寂寂者，謂離五蓋，是名寂寂。」（《T32》頁 415 下）也就是說，「寂寂」是指修行的境界已經到達了解脫貪欲、瞋恚、睡眠、掉悔、疑等五種煩惱。

<sup>27</sup> 「盡宗鏡中，依正混融，因果無礙，人法無二，初後同時。凡舉一門，皆能圓攝無盡法界，非內非外，不一不多。舒之則涉入重重，卷之則真門寂寂。如《華嚴經》中，師子座中，莊嚴具內，各出一佛世界塵數菩薩身雲，此是依正人法無礙。又如佛眉間出勝音等佛、世界塵數菩薩，此是因果初後無礙。」（《宗鏡錄》卷 1，《T48》頁 420 下）



所謂「十種受持」，在東晉·佛馱跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷 37 中曾列舉名目，並云：「若菩薩摩訶薩安住此法，則得如來無上智慧持法」。其原文如下：

佛子！菩薩摩訶薩有十種受持。何等為十？所謂受持一切善根功德、受持一切佛所說法、受持一切譬諭、受持一切方便法門、受持一切出生陀羅尼門、受持一切除疑惑法、受持一切菩薩具足法、受持一切如來所說平等三昧法門、受持一切普照法門、受持一切諸佛自在神力。佛子！是為菩薩摩訶薩十種受持。（《T9》頁 636 上-中）

而延壽也在《萬善同歸集》卷上提及，他說：

又若論福業，遍行門中，萬行莊嚴，不捨一法，皆能助道，顯大菩提，具足十種受持，亦無所闕。（No.2017，《T48》頁 963 上-中）

可知「十種受持」乃屬「福業」，所以才能稱為「殊功莫比」。但是在賦文中，它除了是典據之外，也轉用以承擔引述下列受持《華嚴經》的諸多方式，所以延壽遂於下文具體舉例，並兼述各受持法所獲之「殊功」——特殊功德、特殊感應。

所謂「誦一偈，破鐵城之極苦」，其中「鐵城」意指地獄；而「誦一偈」則至少有二件實例，一為法藏《華嚴經傳記》卷 4 之原說，其後亦見澄觀之引用，另一則為胡幽貞之說。二說之詳細如下：

文明元年（684 年 2 月-9 月，唐睿宗），京師人姓王，失其名。既無戒行，曾不修善。因患致死，被二人引至地獄門前，見有一僧，云是地藏菩薩，乃教王氏誦一行偈，其文曰：〈若人欲求知，三世一切佛，應當如是觀，心造諸如來。〉菩薩既授經文，謂之曰：〈誦得此偈，能排地獄。〉王氏盡誦，遂入見閻羅王。王問：此人有何功德？答云：唯受持一四句偈。具如上說，王遂放免。當誦此偈時，聲所及處，受苦人皆得解脫。王氏三日始蘇，憶持此偈，向諸沙門說之。參驗偈文，方知是《華嚴經》第十二卷夜摩天宮無量諸菩薩雲集說法品。王氏自向空觀寺僧定法師說云。（No.2073 法藏集《華嚴經傳記》卷 4，《T51》頁 167 上。另參見唐·澄觀述《華嚴經隨疏演義鈔》卷 15，《T36》頁 116 中-下；卷 42，《T36》頁 324 中）

此說亦見延壽採用於《宗鏡錄》卷 9（《T48》頁 461 中），但偈文內容稍有不同，

且明言其典據為《纂靈記》，所以筆者認為賦文所指當以法藏、澄觀之說為據。關於文中出現之偈語，自古以來被稱為〈破地獄偈〉，這是因為一誦此偈，則可免除地獄之苦。偈文表明了眾生被煩惱、無明所染污的心，其實在本質上是與佛心相通的。此外，又在〈夜摩天宮菩薩說偈品〉中另有如來林菩薩所說的偈頌：

……心如工畫師，畫種種五陰，一切世界中，無法而不造。如心佛亦爾，如佛眾生然，心佛及眾生，是三無差別。諸佛悉了知，一切從心轉，若能如是解，彼人見真佛。心亦非是身，身亦非是心，作一切佛事，自在未曾有。若人欲求知，三世一切佛，應當如是觀，心造諸如來。（東晉·佛馱跋陀羅譯《華嚴經》卷10，《T9》頁465下-466上）

充分表明「三界唯心」說，而且也表明了我們的心是成佛或墮落的關鍵。

又，第二說的胡幽貞《華嚴經感應傳》中云：

垂拱三年（687，則天武后）四月中，華嚴藏公於大慈恩寺講華嚴經，寺僧曇衍為講主。散講，設無遮會。後藏公往崇福寺巡謁大德成、薦二律師。時塵律師報藏公曰：今夏賢安坊中郭神亮檀越身死，經七日卻蘇，入寺禮拜。見薄塵自云：傾忽暴已，近蒙更生。當時有使者三人來追，至平等王所，問罪福已，當合受罪，令付使者引送地獄。垂將欲入，忽見一僧云：我欲救汝地獄之苦。教汝誦一行偈。神亮驚懼，請僧救護，卑賜偈文。僧誦偈曰：〈若人欲了知，三世一切佛，應當如是觀，心造諸如來。〉神亮乃志心誦此偈數遍，神亮及合同受罪者數千萬人，因此皆得離苦、不入地獄。斯皆檀越所說。當知此偈能破地獄，誠叵思議。（No.2074，《T51》頁175下）

雖然當事人的姓名不同，但是事件發生的地點皆為京師長安，時間也相去不遠，而且一如上述，胡幽貞刊纂之《華嚴經感應傳》事實上是源自法藏門徒惠英之書<sup>28</sup>，而惠英之書又是他與慧苑接續和修訂法藏的《華嚴經傳記》（又名《纂靈記》）<sup>29</sup>，

<sup>28</sup> 筆者按：胡幽貞自云「此傳本花嚴疏主藏公門徒僧惠英集為上下兩卷。今予鄙其事外浮詞蕪於祥感，乃筆削以為一卷。」（No.2074 四明山大方廣無生居士胡幽貞刊纂《大方廣佛華嚴經感應傳》，《T51》頁173中）。

<sup>29</sup> 參見：新羅·崔致遠撰《大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》所云：「（法藏）緝《華嚴傳》五卷，或名《纂靈記》（此記未畢而逝。門人慧苑、慧英等續之，別加論贊。文極省約，所益無幾）。」（《T50》頁283上）

所以有可能是基於同一傳聞。

所謂「暫頂戴，悟金言之深旨」之說，有數則記事皆頗符合，由於不知何者才是延壽所確指者，因此列舉較為人所知的靈辯法師如下：

魏朝此土高僧靈辯法師，於五臺山頂戴華嚴，膝步慙懃，足破血流，遂經三載，冥加解悟。於懸瓮山中造此經論一百餘卷，現傳於世。（No.1733 法藏述《華嚴經探玄記》卷1，《T35》頁122下）

另一同為法藏撰述的《華嚴經傳記》卷1中，則更為詳細地敘述如下：

《華嚴論》一百卷：後魏沙門釋靈辨所造也。法師，大原晉陽人也。宿植妙因，久種勝善。幼而入道。長而拔俗。常讀大乘經，留心菩薩行。及見《華嚴》，偏加味嘗。乃頂戴此經入清涼山清涼寺，求文殊師利菩薩哀護攝受，冀於此經義解開發。則頂戴行道，遂歷一年，足破血流，肉盡骨現。又膝步懇策，誓希冥感。遂聞一人謂之曰：汝止行道，思惟此經。於是披卷，豁然大悟。時後魏熙平元年（516），歲次大梁正月。起筆於清涼寺，敬造華嚴論，演義釋文，窮微洞奧。（法藏集《華嚴經傳記》卷1，《T51》頁157中）

另外，同一事蹟也見載於胡幽貞刊纂《華嚴經感應傳》（No.2074，《T51》頁173中-下）。

然而頂戴《華嚴經》的事例，除了上述的釋靈辨之外，尚有釋辨才、沙彌慧求等人，箇中詳情參見法藏（643-712）《華嚴經傳記》（《T51》頁165中-下）。

至於「傾誠懺悔，闍人而鬚髮重生」之文，指的是北魏朝宦官劉謙之感應文殊菩薩慈悲加護，鬚鬢忽然自生的感通事蹟。其原文如下：

昔北齊大和初年，第三王子於清涼山求文殊師利菩薩，燒身供養。其王子有闍官劉謙之，既自慨形餘，又睹王子焚軀之事，乃奏乞入山修道。有敕許焉。遂齋此經一部，晝夜精懃禮懺讀誦，并心祈妙德，以希冥祐。絕粒飲水，垂三七日，形氣雖微，而丹抱彌著。忽感髮鬢盡生，復丈夫相。（法藏集《華嚴經傳記》卷1，《T51》頁156下）<sup>30</sup>

<sup>30</sup> 同一事蹟早已出現在隋·侯君素《旌異記》（參見：唐·釋道宣撰《續高僧傳》卷28，《T50》頁686

而「畢命受持，病者而癭瘤全止」之具體內容，則指誦持《華嚴經》以治癒癭疾，其事例如下：

釋弘寶，不知其氏族，居淄州鄒平縣蔡丘之南。十八出家，住弘真寺。小小患癭，後時轉劇，救療莫瘉，遂大如斗。於是首不能俛，視唯天外。……年三十五，忽遇一僧教讀《華嚴》，除其宿障。寶乃精心懇志，曉夜披尋，懺洗六時。方祈百遍，至四十餘遍，夜夢有人手執利刀割癭將去。覺後數日癭上生瘡，瘡作膿頭，大如棗許。以手微按，出膿數合，日日如之，向經三月。自爾瘡癭漸消，卒就平服。則咸亨二年之首也。（法藏集《華嚴經傳記》卷4，《T51》頁170上-中。另參見：胡幽貞刊纂《華嚴經感應傳》，《T51》頁177中）

但是這一治療瘡癭腫瘤的特殊宗教效果，並非僅是《華嚴經》的專利，事實上誦讀《法華經》也有相同的效果。如《法華經傳記》卷7記載：

〈隋并州高守節家女十六〉 高守節家代信奉。其家女係癭疾，教讀《法華經》，癭病自除。後其女出家為尼。（《T51》頁79下）

上述第二段旨在提出受持《華嚴經》的十種方式，並列舉其中數種受持方式（如：誦偈、頂戴行道、懺悔），並敘及其具體實例和感通事蹟。

（三）「當翻譯之時，現大希奇，青衣侍側，化出泉池。甘露霑于大地，香水灑于形壻。百葉蓮花，開敷榮於內苑；六方地軸，震動瑞于明時。」

「當翻譯之時，現大希奇，青衣侍側，化出泉池」這四句所表達的是東晉時期佛馱跋陀羅（Buddhabhadra，漢譯覺賢，359-429 A.D.）在京師道場寺翻譯六十卷本《華嚴經》時的感通事例。

晉京師道場寺佛馱跋陀羅，……到義熙十四年（東晉安帝，418A.D.），吳郡內史孟顛、右衛將軍褚叔度則請賢出此經。乃手執梵文，共沙門法業、慧嚴等百有餘人於道場寺譯出。……初譯經時，堂前池內每有二青衣從池中出，奉以香華，舉眾皆見。（法藏集《華嚴經傳記》卷1，《T51》頁154

中；釋道宣撰《集神州三寶感通錄》卷下，《T52》頁423上），另外，也可參見法藏述《華嚴經探玄記》卷1（《T35》頁123上）、胡幽貞《華嚴經感應傳》（《T51》頁177下）。

下)

東晉沙門支法領從于闐國得此三萬六千偈經，并請得北天竺大乘三果菩薩禪師名佛馱跋陀羅，此云覺賢，……以晉義熙十四年，歲次鶉火，三月十日於揚州謝司空寺別造護淨法堂，於中譯出此經。時堂前有一蓮華池，每日有二青衣童子自池之出堂，灑掃供養，暮還歸池。相傳釋云：以此經久在龍宮，龍王慶此傳通，躬自給侍。(No.1733 法藏述《華嚴經探玄記》卷1，《T35》頁122下)

內容雷同的記載也見於法藏所撰另一部著作——《華嚴經文義綱目》，參見：No.1734，《T35》頁493中。對此，清涼澄觀(738-839)則以「晉譯微言，雙童現瑞」概略表現<sup>31</sup>。至於上述二文的譯經場所，看似有異，其實卻同，因為那是東晉司空謝石(327-389)所立的道場寺，所以又稱為「謝司空寺」<sup>32</sup>。

再說到「甘露霑于大地，香水灑于彤墀；百葉蓮花，開敷榮於內苑」，是指武則天駕臨內道場的遍空寺，參加來自于闐的三藏法師實叉難陀(Siksananda, 652-710A.D.)翻譯八十卷本《華嚴經》的法筵，並親自製序，結果在當天夜晚夢見天降甘露，所以澄觀在《疏》文中說「唐翻至教，甘露呈祥」，然後又於《華嚴經隨疏演義鈔》中簡潔解釋云：

疏：唐翻至教，甘露呈祥。則天夢普天降甘露，故經序云：甘露流津，預夢庚申之夕；膏雨灑潤，後覃壬戌之辰。(《華嚴經隨疏演義鈔》卷15，《T36》頁113下-114上)

而胡幽貞則於《華嚴經感應傳》中詳細敘述如下：

聖曆元年(698)，則天太后詔請于闐三藏實叉難陀與大德十餘人，於東都佛授記寺翻譯華嚴。僧復禮綴文、藏公筆授、沙門戰陀提婆等譯語，……則

<sup>31</sup> 唐·清涼澄觀述《華嚴經隨疏演義鈔》卷15，《T36》頁113下。

<sup>32</sup> 關於二寺名之名異實同，請參考東晉·佛馱跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷60末所附跋文：「華嚴經梵本凡十萬偈。昔道人支法領從于闐國得此三萬六千偈，以晉義熙十四年，歲次鶉火，三月十日於揚州司空謝石所立道場寺，請天竺禪師佛度跋陀羅手執梵文，譯梵為晉，沙門釋法業親從筆受。時吳郡內史孟顓、右衛將軍褚叔度為檀越。至元熙二年六月十日出訖。」(《T9》頁788中)又，唐·清涼澄觀也特地提出而予解釋：「疏：謝司空寺者，即道場寺。從檀越呼之。」(《華嚴經隨疏演義鈔》卷15，《T36》頁113中)。

天與三藏大德等於內遍空寺親御法筵，製序刊定。其夜則天夢見天雨甘露，比至五更，果有微雨香水之雨。（《T51》頁 176 中）

「六方地軸，震動瑞于明時」之文，描述的是在新譯八十卷《華嚴經》完成之後，法藏奉武后之命，在洛陽佛授記寺講解，當詮釋至〈華藏世界品〉時，講解場所的寺院以及其中的講堂都發生大地震動的現象，這是祥瑞、靈瑞的徵兆，所以武后才會欣然表示「欣暢兼懷」。事情之原委如下：

至聖曆二年（699）十月八日，譯新經訖，詔請藏公於佛授記寺講此新經。至〈華藏世界品〉，講堂及寺院，地皆震動，舉眾驚異。都維那惠表、僧弘置等連狀聞奏。敕批云：昨敷演微言，弘揚祕顯。初譯之日，夢甘露以呈祥。開講之晨，感地動而標異。斯乃如來降跡，用符九會之文。豈朕庸虛敢堂六種之震。披覽來狀，欣暢兼懷。（No.2074 胡幽貞刊纂《華嚴經感應傳》，《T51》頁 176 中）

以上第三段賦文所敘述的是在前後兩度翻譯《華嚴經》時所發生的種種感通事蹟。

（四）「其或神童送藥；野鳥翔集，天帝請講，高僧顧揖。纔觀奧旨，知思議之難窮；乍聽靈文，弘小典而何及。」

所謂「神童送藥」，原出自法藏集《華嚴經傳記》卷 2〈釋智炬〉，但其文中所言乃「普賢菩薩」而非「神童」（《T51》頁 158 下-159 上），事實上普賢菩薩也少以童子之姿化現，所以比較符合神童形象的應是胡幽貞《華嚴經感應傳》〈惠炬傳〉之說，不過其中已經修改為「善財童子」。以下列出原文：

北齊惠炬法師，幼而厭俗，長業《華嚴》。十五六年，於道場中六時禮旋，晝夜誦持，初無懈歇。於寐夢中見一童子，自稱善財，告惠炬言：師既能研精《華嚴》，欲究佛境。明日向南來，與師聰明藥，令師得悟經旨。惠炬明朝具陳諸僧，遂香湯洗浴，身服淨衣，手執香爐，歸命三寶，願所尋求，必獲如夢。即與童子南行，心口專志，恒念文殊。緣路數里，忽見一池方圓半里，雜花匝岸，有菖蒲。意菖蒲是聰明藥，爰命從童入水採之，忽獲一根大如車軸，歸寺丸合。纔服棗許，使覺輕安神爽，日誦萬言，因獲精解《華嚴》。

造此經疏十餘卷，講經五十遍。（《T51》頁 174 上-中）

上述引文中，現身夢境的是善財童子，而惠炬在訪求聰明藥之旅中卻「心口專志，恒念文殊」——代表大智的菩薩。所以可知同一則事蹟在流傳過程中難免有不同版本呈現。

至於「野鳥翔集」，當指居士樊玄智晝日誦經時，眾鳥聚集聆聽之事。其原文如下：

大唐永微年（650-655）中，有居士樊玄智，華嚴藏公之同學。弱冠參道，五經三藏，內道被通，專以《華嚴》為業。居方洲山中，初餌松葉，六十餘年誦持不替。五十年前，感其所地涌甘泉。供足不啻。林生美果。樹樹繁實。遠近採取。無所罣礙。忽雨深雪。行李不通。齋糧時竭。於是則有山神送藥，狀似醍醐，味甘於乳。喫之一題，七日不飢，益加心力，身輕目明。若夜禮誦，自有燈現。晝日誦經，則眾鳥集聽，山神眷屬現身圍繞。異香時來，奇果每至。有時夜誦，口放光明，照及四十餘里。光色如金，遠近驚異。（胡幽貞《華嚴經感應傳》，《T51》頁 174 中）<sup>33</sup>

依上文所載，賢首法藏的同學樊玄智誦持《華嚴經》所獲感通不勝枚舉，「眾鳥集聽」僅為其中之一，非為重點所在，而延壽卻在賦文中刻意提起，想必別有所感。另外，在更早的法藏《華嚴經傳記》卷 4 的樊玄智感通內容中，卻沒有與「眾鳥集聽」有關的內容，不知胡幽貞氏另有何據。另外，澄觀《華嚴經隨疏演義鈔》卷 15 中提及樊玄智的感通事蹟時，也是以誦經時口中頻獲舍利為重點<sup>34</sup>。

而「天帝請講」一語，乃指中印度來華僧侶勒那摩提三藏（Ratnamati，魏云寶意，生卒年不詳）應天帝之邀前往講解《華嚴經》之事，其詳情如下：

勒那摩提，魏云寶意，中天竺人也。……以正始五年<sup>35</sup>始居洛邑，譯十地等論二十四卷。初意神理標異，慧悟絕倫，領牒魏詞，遍盡隅奧。帝每令講華

<sup>33</sup> 按：文中之「大唐永微年中」應為唐高宗年號「永徽」之誤，即西元 650-655 之間。

<sup>34</sup> 有關樊玄智的感通事蹟，請參見：法藏集《華嚴經傳記》卷 4，《T51》頁 166 下。唐·澄觀述《華嚴經隨疏演義鈔》卷 15，《T36》頁 115 上。

<sup>35</sup> 筆者按：北魏宣武帝之正始年號僅有四年（504-507），正始五年（508）8 月時改年號為永平，所以此處應指西元 508 年 1 至 7 月間所發生的事。

嚴經，披釋開悟，精義每發。一日正處高座，忽有持笏執名者，形如太宮，云：天帝命來，請法師講華嚴經。意曰：今此法席尚未停輟。待訖經文，當從來命。……既而法事將了，又見前使者云：奉天帝命，故來下迎。意乃含笑，熙怡告眾，辭訣奄然，卒於法座。」（法藏集《華嚴經傳記》卷4，《T51》頁158下）<sup>36</sup>

在上述引文中，我們看到「帝每令講華嚴經」，此處之帝指的是北魏宣武帝（統治期間 500-513），這位帝王精研佛典，除了屢屢親自講經說法之外，也常常廣集名僧探究佛理（參考：《魏書·釋老志》、《魏書》帝紀），可見得他邀請勒那摩提在宮中講解《華嚴經》，應意謂《華嚴經》已經受到重視。再者，除北魏宣武帝之外，連天神之王——天帝也遣使下凡邀請勒那摩提上升天界為祂講解《華嚴經》，並且備齊都講、香火、維那、梵唄等佛教法會儀禮上的重要職事人員，所以蘊含在「天帝請講」一語背後的《華嚴經》流傳情況，也不能輕易看過。

所謂「高僧顧揖」，按：「揖」在佛教禮儀中並不是最敬禮<sup>37</sup>，所以再三搜尋相關記事，並斟酌其義，而認為延壽此句意在表達即使只是凡人僧侶，當他能持誦《華嚴經》時，也能夠獲得「高僧」——此處乃指賢聖僧們的尊重。所以典據應如下文所述：

隋·禪定道場釋慧悟，共一僧同志遊涉，隱遁終南，一受《華嚴》，一持《涅槃》。木食巖栖，經于多載，各專其業，無輟晨昏。忽有一人，無何而至，拜訊既訖，云：請一師就家起供。二德相推，彼人曰：望請華嚴法師。其僧乃整嚴衣鉢，與彼相隨。前行不遠，僧問：檀越家在何處？答曰：在此正南。僧曰：南唯山澗，詎有村落？答云：弟子是此山神，宅居巖壑，請師勿怪。僧雖驚惕，心怪非常。然猶攝石崎嶇，匍匐而進。神曰：師受持華嚴，未得神通耶？答：未得。神即捧僧以騰空，俄至所居。忽見綺宇華堂，非常壯麗。庭羅珍饌，供擬千僧。將至齋時，神乃延僧，處之高座。僧曰：更有僧不？

<sup>36</sup> 勒那摩提三藏應天帝之邀前往講解《華嚴經》之事，除了《華嚴經傳記》之說，尚見載於道宣《續高僧傳》卷1〈菩提流支傳〉之寶意附傳（大50，頁429上）、唐·澄觀述《華嚴經疏演義鈔》卷15（《T36》頁116上）、胡幽貞纂《華嚴經感應傳》（《T51》頁176上）。

<sup>37</sup> 筆者按：宋代釋道誠集《釋氏要覽》卷中解釋云「揖：即《周禮》第九肅拜也。又是內法下品禮也。書云揖如磬折。」（《T54》頁278上）



神曰：大有，須臾當至。僧曰：貧道夏臘既卑，不應此座。神曰：師受持華嚴，理宜尊勝。俄見異僧執錫持盂，飛空降趾，數過五百。不知何從。其僧驚起，將欲致禮，並皆不受，云：請莫起動。師既受持華嚴，即是我等所尊敬處。各自默然食訖，飛空而去，莫測所之。（法藏集《華嚴經傳記》卷4，《T51》頁165下）

上述引文中分兩個層次顯現《華嚴經》之特殊，一是與《涅槃經》的比較，二是受持《華嚴經》的凡人僧侶與神異僧侶的對比，藉以表達《華嚴經》之尊貴無比。

「纔觀奧旨，知思議之難窮；乍聽靈文，弘小典而何及」，此中前二句意指天親（梵名 Vasubandhu，音譯為婆藪槃豆）在閱覽《華嚴經》後，深敬《華嚴經》所說是諸佛境界，不可思議。而後二句則意在表明無著（梵名 Asanga）假裝生病，善巧度化弟弟天親，並令其讀誦《華嚴經》、《涅槃經》等，而這些大乘經典又豈是天親平素習學之小乘經論所能比擬者，所以使得天親能迅速改變知見而信悟大乘佛法。此說見載於胡幽貞《華嚴經感應傳》，原文如下：

西域無著菩薩弟天親，少習內氏，長通五部。初業小乘，造小乘論五百部。無著愍其聰穎，未發大心，深媚小法，非議大教。遂方便示疾，使人呼而誘進之，為其廣說病之因業。天親遂以兄之受持《維摩》、《法華》、《涅槃》、《華嚴》等經，抗聲轉誦。無著凝聽，且喜且悲。天親覽經數辰，方獲信悟，深敬華嚴一乘是諸佛境界，遂捨小師大，深自悔咎。欲以利刀斷舌，為謝前過。無著誠之曰：向以汝口激揚權教，毀斥真乘。今還以汝口讚美真乘，自滅深累。何斷舌為！天親於是入山受持《花嚴》，後造《十地論》。……廣如無著傳中說。（《T51》頁173中）<sup>38</sup>

賦文中「奧旨」一詞，除了意指《華嚴經》的深奧旨趣知外，另有相傳為法藏撰述的《修華嚴奧旨安盡還源觀》一書，所以賦文在此借以指代《華嚴經》。

再說到「靈文」，這一修飾語彙恐怕是與武后〈大周新譯大方廣佛華嚴經序〉之「殊禎絕瑞，既日至而月書。貝牒靈文，亦時臻而歲洽。」之文句有關（《T10》頁1上-中），而在賦文中也借以代指《華嚴經》。

<sup>38</sup> 筆者按：胡幽貞之說實出自《婆藪槃豆法師傳》（No.2049 陳·真諦譯，《50》頁190下-191上），且胡氏為凸顯《華嚴經》之殊勝，所言乃與原文旨趣略有不同。

上述第二至四的三個段落，旨在說明十種受持《華嚴經》的方式，由最簡單的僅僅「誦一偈」開始，包括頂戴行道、懺悔等，直到「乍聽靈文」，並敘及其具體實例和感通事蹟。

（五）「上聖同推，下類難知。以少方便，功越僧祇。但聞其名，不墮修羅之四趣；或持一品，能成菩薩之律儀。」

文中「上聖同推，下類難知」之語，應指《華嚴經》的內容一則是佛如來的果境界，再則其義理「唯為菩薩，不攝二乘」<sup>39</sup>，所以「一切聲聞緣覺不聞此經」<sup>40</sup>。正因如此，能誦經、書寫者即可「以少方便，功越僧祇」<sup>41</sup>，至於具體的事例則為「但聞其名，不墮修羅之四趣；或持一品，能成菩薩之律儀。」

所謂「四趣」，意指修羅、餓鬼、畜生、地獄等四趣，也就是六凡中除了天、人二善趣之外的四種惡趣。但是，筆者雖多方查閱，尚未能查得因聞《華嚴經》名而得免除墮落四趣之苦的實際感應事例。另外，卻在東晉·法顯譯《大般泥洹經》卷2〈受持品〉中有下列經文：

善男子！持此甚深契經功德，我今當說。其有眾生聞是經者，生生不墮四趣之中，在所生處，常近諸佛。」（No.376，《T12》頁867下）

而《華嚴經》中與「聞名」較有關聯的經文如下：

<sup>39</sup> 例如「故說此經【筆者按：即《華嚴經》】唯為菩薩、不攝二乘。若不爾者，餘大乘經有聲聞眾為所被機，亦引二乘，令其入大。唯獨此經眾無聲聞之機、文無迴小之說。」（No.733 法藏述《華嚴經探玄記》卷1，《T35》頁117中）另外，法藏也曾在《大乘起信論義記》卷上中表示過雷同的見解，他說：「如來圓音說法，大例有二：一為此世根定者說，二為此世根不定說。初中自有三節……（三）或有眾生，此世一乘根性熟者，則唯見如來初樹王下華藏界中，依海印三昧，說無盡圓滿自在法門，唯為菩薩。如《華嚴經》等說。」（No.1846，《T44》頁243上-中）

<sup>40</sup> 東晉·佛馱跋陀羅譯《華嚴經》卷36云：「佛子！此經如是，不入一切眾生之手，唯除如來法王真子。從諸如來種姓家生。種如來相諸善根者。若無此等佛之真子，斯經則滅。何以故？一切聲聞緣覺不聞此經，何況受持、書寫、解說，無有是處！」（《T9》頁630上）

<sup>41</sup> 東晉·佛馱跋陀羅譯《華嚴經》卷8之原文云：「菩薩摩訶薩如是觀者，以少方便，疾得一切諸佛功德。」（《T9》頁449下）而延壽則引用《華嚴旨歸》、《華嚴論》等之說而簡化為「華嚴經云：以少方便。疾得菩提。」（《宗鏡錄》卷9、卷12，《T48》頁467中、482上）所以誦持《華嚴經》者可以快速地「以少方便，功越僧祇」，不必歷經多生多劫或三大阿僧祇劫的勤苦修行。

無信眾生不見佛，而佛亦為興義利，聞名及以觸光明，因此乃至得菩提。

(No.279 實叉難陀譯《華嚴經》卷 50〈如來出現品〉，《T10》頁 267 下)

然而經文主要是指聞佛名，而非聞經名，所以兩相對較之下，應該可以認為《華嚴經》文或其感通記中並無類似之說。不知延壽此處的賦文是否別有所指？

再者，「或持一品，能成菩薩之律儀」，意指讀誦《華嚴經》〈淨行品〉一品，即可視為已具足菩薩戒，而無需再另外受持菩薩戒。此說乃源自賢首法藏遭逢西域三藏僧時，承其慈悲開示的內容。原文如下：

總章元年（668A.D.），西域有三藏梵僧來至京洛，高宗師事，道俗歸敬。華嚴藏公猶為童子，頂禮三藏，請受菩薩戒。時眾白三藏言：此童子誦得華嚴大經，兼解其義。三藏驚歎曰：華嚴一乘是諸佛祕藏，難可遭遇，況通其義。若有人誦得華嚴淨行一品，其人已得菩薩淨戒具足，不復更受菩薩戒。

(No.2074 胡幽貞《華嚴經感應傳》，《T51》頁 175 上)

一如眾所周知，《華嚴經·淨行品》向來廣受尊重，而且是《菩薩本業經》的異譯，其內容又多被採入《毘尼日用切要》中，所以至今仍是中國僧侶日常生活的指導手冊之一，因此誦持者「已得菩薩淨戒具足，不復更受菩薩戒」。

總結來看，上述第五段落旨在強調《華嚴經》的內容是諸佛菩薩所共同推崇的，凡修持該經者可獲諸多殊勝利益，如不墮於四趣之輪迴、能具足菩薩戒等等。

（六）「法界圓宗，真如榜樣。升天而能退強敵，墮井而潛歸寶藏。修禪習慧，冥通九會之中；列座騰空，位處二乘之上。」

筆者按：「法界圓宗」一詞應與「法界宗」有關，這是因為在六朝以來的諸多教判中，《華嚴經》曾被判釋為「法界宗」之故<sup>42</sup>，所以延壽此處的表達應是綜合

<sup>42</sup> 持此說者有北齊護身寺的自軌法師（生卒年代不詳）等，所以天台智顛（538-597）在簡述南三北七的教判時曾云：「七者有師開五宗教，四義不異前，更指華嚴為法界宗。即護身自軌大乘所用也。」《妙法蓮華經玄義》卷 10 上，《T33》頁 801 中），後來賢首法藏也在列舉十家時說：「五、護身法師等立五宗教。謂此於前第四宗內開真佛性以為真宗，即《涅槃》等經。第五名法界宗，即華嚴明法界自在無礙法門。」（No.1733《華嚴經探玄記》卷 1，《T35》頁 111 上）。

到了後世，「法界宗」之詞也被用以代表華嚴宗，例如宋·志磐撰《佛祖統紀》卷 29〈諸宗立教志〉中記載唐憲宗（在位 805-820 A.D.）曾向華嚴四祖清涼澄觀（738-839 A.D.）詢問華嚴宗大意，其

「法界宗」與「圓宗」二詞而成。然而較為美中不足的是在《宗鏡錄》、《萬善同歸集》等延壽的主著中，並無「法界宗」之語例，幸好尚有「華嚴法界緣起無盡宗」之詞<sup>43</sup>提供線索。

所謂「真如榜樣」中的「真如」一詞，又作本無、如如、法界、法性、實相、如來藏、法身、佛性、自性清淨心等<sup>44</sup>，在各宗派諸多祖師的認知中，其實涵義有或多或少的差異，延壽在賦文此處則以之表達一心、唯心之意。所以「法界圓宗，真如榜樣」二語之意在於表達《華嚴經》是闡述一心的典範。因此才能使誦持該經的人獲得下文所敘述的各項功德及感通。

「升天而能退強敵」這句，是敘述賢首法藏由于闡國法師因陀羅波若若的口中輾轉聽至于闡國沙彌般若彌伽薄應天神之邀，升天誦《華嚴經》助陣而使天神的陣營得以擊敗強敵阿修羅的故事。詳細內容如下：

于闡國有一沙彌名般若彌伽薄，有戒行，每誦《華嚴》，以為恒業。既歷年歲，屢感靈祥。時忽有二人來至其所，禮拜問訊，合掌側住。沙彌怪其形異，問所從來，遂以手指天，答云：弟子只在彼處。因引沙彌至靜處，竊謂曰：諸天令遣弟子奉請法師。沙彌驚懼，迴惶無已。天曰：願起慈心，勿生恐怖。請師閉目。沙彌僂俛，因從之，遂被此天持至天上。乃見樓殿宏麗，煥爛非常。天主跪而請曰：諸天今與修羅鬥戰，屢被摧衄。今屈法師誦《華嚴經》，引天兵眾。希仰法力，令我天眾剋彼修羅。沙彌如其所請，乃乘天寶輅，執天幢幡，心念《華嚴》微妙經典。尋諸天眾對彼勍敵，修羅見之，自然潰散。既退之後，諸天欣悅，咸云：任法師所願，我當與之。……永昌元年(689 A.D.)

文如下：「元和五年(810 A.D.)，憲宗問華嚴法界宗旨，豁然有得。」(《T49》頁293中)所以清·續法為所撰華嚴宗五位祖師的傳記即名為《法界宗五祖略記》(收錄於《卍新纂續藏經》第77冊，No.530)。

<sup>43</sup> 延壽原文為「據華嚴法界緣起無盡宗，亦有因門六義、緣起十義。」(《宗鏡錄》卷72，《T48》頁819下)但由「因門六義、緣起十義」可知，所謂「法界緣起無盡宗」意指「華嚴宗」而非《華嚴經》。

<sup>44</sup> 例如延壽設問云：「上說真如離一切相，云何今說具足一切功德相？」而答云：「雖實具一切功德，然無差別相。彼一切法皆同一味一真，離分別相。無二性故。……以無邊功德，即一心自性，不見有餘法而可更求。是故滿足過於恒沙非一非異不可思議諸佛之法，無有斷絕，故說真如名如來藏，亦復名為如來法身。」(《宗鏡錄》卷2，《T48》頁425上)

二月四日，于闐國三藏法師因陀羅波若若在神都魏國東寺，親向沙門賢首說之云。（《華嚴經傳記》卷4，《T51》頁166下-167上）<sup>45</sup>

關於「墮井而潛歸寶藏」之意，經廣泛閱讀、搜尋的結果，此句最有可能的典據如下：

文明元年（684 A.D.），天竺梵僧三藏法師日照（即地婆訶羅，612-687 A.D.）在京師西太原寺翻經之次云：至南天竺國，近占波城，有一僧伽藍名毘瑟奴（人名也），於中有諸頭陀僧等，並小乘學。後忽有一大乘法師持《華嚴經》一帙來至其處。小乘諸師既不相敬，彼大乘師乃留帙而去，不知所適。諸小乘學者情盡不信，遂持此經帙投之井內。後數見井中光輝煥赫，上衝於外，有同烈火。以物鈎漉，果得華嚴。雖久在水中，都不露濕。小乘學等便信此經是佛所說，猶將不及小乘，遂置在小乘經律之下。及至明旦，輒見在上，乃訶諸群小：誰復輒移？對云：元無人動。乃還置下，明又如初，復在其上。若此者數焉，小乘諸德咸大驚嗟，方知此經過於己學，以身投於地，宛轉號泣，懺謝迴心。（法藏集《華嚴經傳記》卷4，《T51》頁170上。後亦見載於遼僧非濁集《三寶感應要略錄》卷之中，《T51》頁837下）

也就是說《華嚴經》即使被癡愚不識價值的小乘學者輕忽地胡亂拋棄於井中，也自然地發光而毫受損。

下文「修禪習慧，冥通九會之中」之語，其中所謂「九會」，乃是由於新譯《華嚴經》指出佛陀說《華嚴經》之會座共有七處九會，所以賦文在此以「九會」代表《華嚴經》。因此，符合賦文之意者其數非一，或為北魏僧靈辨以及唐朝釋常遇、唐朝九隴山尼師。以下依序列出原文：

魏朝并洲僧靈辨，童子出家，精心佛乘，專以花嚴為業。時未有疏論，每思玄旨，請益無所。於是嚴飾道場，頂戴華嚴，晝夜行道，六年有餘。步步流血，哀請文殊加被。誓通奧典，克誠無替。忽於一夜感見童真，及明，朗悟華嚴法界七處九會，即入微定，咬若當時。猶歷目睹，耳聽心領。昔所未了，今無不通。遂於彼洲西縣兄山中，造《華嚴論》一百卷。（胡幽貞《華嚴經感應傳》，《T51》頁173中-下）

<sup>45</sup> 另外見載於胡幽貞《華嚴經感應傳》，《T51》頁176中-下。

靈辨(477-522 A.D.)因獲文殊菩薩加持，遂得了悟《華嚴經》文，乃入定境，彷彿親身參與講經法會現場，耳聞目睹，疑難遂得霍然冰釋，因此動筆撰述《華嚴論》一百卷，歷時五年，而於北魏孝明帝神龜3年(520 A.D.)完成<sup>46</sup>。

其次為唐·清涼山祕魔巖釋常遇的感通事蹟。

釋常遇，俗姓陰，苑陽人也，出家於燕北安集寺。襟懷灑落，道貌清奇。晦跡林泉，避脫聲利。大中四年(唐宣宗，850 A.D.)杖錫離燕，孤征朔雪。祁亙千里，徑涉五峰，詣華嚴寺菩薩堂，矚文殊睟容，施右手中指，沃以香膏，爇以星焰，光騰半日，怡顏宛然。次遍遊聖境，終始兩暮，其所睹祥瑞，不可勝紀。後至西臺，遇古聖跡曰祕魔巖，乃文殊降龍之處也。遇稽首之際，忽見輕雲金光，爛爛駭目。漸分雉堞，方勢如城，咸曰金色世界也。……遇悲喜交感，久而不已，始結茅茲地，滌慮澄神，入三摩呬多四十九日，鳥排華雨，人萃香雲，揚袂摠衣，歸依若市，乃勅興佛廟僧宇，十有七年不下山頂。日以九會雜華五部等法，翫味精課，不遺寸陰。覺聖力潛通，道出凡境。

(宋·贊寧等撰《宋高僧傳》卷21，《T50》頁845中)

引文中，釋常遇在五台山西臺的祕魔巖聖跡目睹彷彿文殊菩薩淨土——金色世界般的奇特景象，於是在該地結茅安居，入定四十九日，於是群生紛紛來歸，因此開創寺宇，安居十七年，每日精研《華嚴經》，終於自覺修行有成——「聖力潛通，道出凡境」。雖然傳文中未明言所獲神通的內容，但由上文「高僧顧揖」中，發心齋僧供養的齋主山神所發「師受持華嚴，未得神通耶？」之疑問，可知受持《華嚴經》並實際修行其中諸多觀法的修行者，確實多有證獲神通者。

顯慶年中(656-660 A.D.)，九隴山有一尼師志精佛乘華嚴祕藏，入山受持二十餘載，禮誦無替，依教修行，性定心寂。遂證惠眼，得因陀羅網境界。十方世界微塵剎海、九會道場，了了明見，如鏡中像焉。(胡幽貞《華嚴經感應傳》，《T51》頁174下-175上)

引文中，九隴山有一尼師由於受持、禮誦《華嚴經》二十餘載，並依教修行，所以

<sup>46</sup> 筆者按：神龜3年7月改年號為正光，所以傳文所言或者乃指靈辨於西元520年1-6月之間完成其《華嚴論》一百卷之作。

證得「因陀羅網境界」。該境界為「智淨影明，大小相入」<sup>47</sup>，所以引文接著敘述「十方世界微塵刹海、九會道場，了了明見，如鏡中像焉。」

上述三師悉皆經年累月地精進受持《華嚴經》，並依教修行，修行禪定，開悟證果，所以應該都符合延壽賦文中「修禪習慧，冥通九會之中」的文義。

其次，所謂「**列座騰空，位處二乘之上**」，乃指雖是凡夫僧侶，卻因持誦《華嚴經》，所以能獲小乘聖僧的敬重，而在接受供齋時高居五百聖眾之上。其詳情如下：

永徽年中（650-655 A.D.），禪定寺有兩僧，名道祥、惠悟，咸隱太白山中。祥即持誦《涅槃》，悟即持誦《華嚴》。服餌松禾，六時禮懺，晝夜誦持，積有年歲。忽於一時見一居士鬢髮皓首，所衣潔素，儀容恢美。前來設禮，庠序而言：弊居設齋，欲請一僧。僧曰：此唯二僧。俱往可不？居士曰：弟子貧家，本擬請一僧。僧問：意欲交誰行？云：請華嚴法師。悟遂赴請，隨居士行，可百餘步，居士於是騰身於空中，問悟曰：師何不昇空？悟對曰：貧道無翅，昇空未得。居士問悟：師猶未得神通耶？悟答曰：實未得。居士卻從空下，安致悟於居士衣襟中坐，又令冥目。于時只聞耳邊颼颼風聲。可半食頃。還放履地，遂令開目，不知到處。環視唯見大山，觀其屋宇皆是湧出。延悟入堂，禮佛纔畢，忽見五百異僧執錫持盂翔空而至。悟敬異僧，寧敢居上，遂從下行。居士來語曰：師受持華嚴，是佛境界，何得於小聖下坐！遂卻引悟坐於五百聖眾之上。齋後洗漱已，諸聖便騰空而去……居士曰：本所齋意，在師一人。雖有五百羅漢來食，皆臨時相請耳。師且與咒願，當即發遣人送歸本居。（胡幽貞《華嚴經感應傳》，《T51》頁174中-下）

上述第六段落，旨在強調《華嚴經》這部經典所闡揚的內容在法界中足堪準則，它正是真如的典範，所以天神可以藉助其力量以擊敗強敵阿修羅，而且修持者也多能獲得禪定、智慧，並以凡夫之身高居二乘聖人之上。

（七）「此典幽玄，不可妄傳。大海量墨而難寫，須彌聚筆而莫宣。金光影耀，冬葵艷鮮。力回垂死之人，魂歸塵世；水滴持經之手，命盡生天。」

<sup>47</sup> 「得入法無盡藏者，明心性本無、大小繫盡。身為智影，國土亦然。智淨影明，大小相入，如因陀羅網境界喻是也。」（李通玄撰《新華嚴經論》卷21，《T36》頁862上）

此一段落中，「大海量墨而難寫，須彌聚筆而莫宣」之語有其典故，即《華嚴經》〈入法界品〉之說：

「善男子！假使有人以大海等墨、須彌聚筆書寫此經，一一品、一一法門、一一方便、一一生法門、一句中義味，猶不能盡。善男子！我於佛所千二百歲聞受此經。（東晉·佛馱跋陀羅譯《華嚴經》卷46，《T9》頁691中）我從於彼如來之所聞此法門，受持、讀誦、憶念、觀察。假使有人以大海量墨、須彌聚筆，書寫於此普眼法門，一品中一門、一門中一法、一法中一義、一義中一句，不得少分，何況能盡。善男子！我於彼佛所千二百歲受持如是普眼法門。（唐·實叉難陀譯《華嚴經》卷62，《T10》頁336上）

經文所述，是善財童子所參訪的第三位善知識海雲比丘向他說明普眼法門之「幽玄」，非凡夫之力所能信受，所以延壽用以接續上文「不可妄傳」<sup>48</sup>。

而「**金光影耀，冬葵艷鮮**」所表達的，則是書寫《華嚴經》的兩個感通實例，其典故依序如下：

永徽年中（650-655 A.D.），定洲有禪師名修德，學徒數萬，禪之領袖也，而專業華嚴。欲寫斯經，敬為宗故。先以沈香漬水，而種諸樹<sup>49</sup>。樹大，取皮造紙，而用寫經。經生、筆匠、造紙等三人，大小便並皆洗浴護淨。每一卷了，施以十縑。裝染周畢，設齋慶讚。香函盛之，志心禮拜。當設齋日，道俗雲趨。初開函時，金光遠照，徹百餘里。山東五十餘洲皆來禮經。」（胡

<sup>48</sup> 關於「大海量墨而難寫，須彌聚筆而莫宣」之義，多由兩個方向探討其義，其一為視之為經典的部類「普眼經」之一，其次則為著眼於其內容的廣大、深奧。延壽在此乃採後者之義，以資承繼上文的「不可妄傳」。而這一意義，透過清涼澄觀之見解，更為明確，例如：

「普眼經。即海雲所持。以大海量墨、須彌聚筆書此普眼法門一品中一門，一門中一法，一法中一義，一義中一句，不得少分，何況能盡！但是入深法界菩薩陀羅尼力之所能持。已下諸經，並非凡力能受。」（唐·清涼澄觀撰《華嚴經疏》卷3，《T35》頁523上）

類似意見可參考清涼澄觀述《大華嚴經略策》（《T36》頁703下）。

另外，關於「不可妄傳」之說，其實也非延壽的專斷，而是諸經、諸祖師殷勤叮囑之說，例如：「或以妙義，授非其人，遠離菩提，住於邪道，是為魔業。」（實叉難陀譯《華嚴經》卷58，《T10》頁308上）、「遠公序曰：阿難曲承旨詔，遇非其人，必藏之靈府。」（釋契嵩著《傳法正宗論》卷下，《T51》頁779中）等。

<sup>49</sup> 筆者認為「諸樹」當為「楮樹」之訛誤，主要當因字形相近之故，而且楮樹亦為造紙的原料。



幽貞《華嚴經感應傳》，《T51》頁 177 下）<sup>50</sup>

疏：冬葵發豔者，即鄧元爽，華陰人。證聖年中（695 A.D.），爽有親故暴死，經七日卻蘇，說冥中欲追爽。爽甚危懼，蒙彼使命，令寫《華嚴》。寫竟，爽母墳側先種蜀葵，至冬已悴，一朝華發，璨然榮茂。鄉閭異之，乃為聞奏，則天皇帝為立孝門。（唐·清涼澄觀述《華嚴經隨疏演義鈔》卷 15，《T36》頁 114 下。又見載於胡幽貞《華嚴經感應傳》，《T51》頁 177 上；宋·志磐撰《佛祖統紀》卷 39，《T49》頁 370 下）。

由此二例，不難理解到若無至誠信敬《華嚴經》之心，又怎能輕易傳承呢！

其次，「力回垂死之人，魂歸塵世」之語，尙未查獲完全相符的感通事蹟，但是部分有關聯者則有釋普安，以下摘要列出，以供進一步探討。

釋普安，姓郭氏，京兆涇陽人。小年依圓禪師出家，苦節頭陀，損削世務，而性在和忍，不喜怨酷。或代執勞役，受諸勤苦，情甘如薺，恐其事盡。晚投藹法師，通明三藏。常業華嚴，讀誦禪思，准為標擬。……有程郭村程暉和者，頗懷信向，恒來安所聽受法要。因患身死，已經兩宿，纏屍於地，伺欲棺殮。安時先往鄆縣，返還在道，行達西南之德行寺，東去暉村五里，遙喚程暉和：何為不見迎耶？連喚不已，田人告曰：和久死矣，無由迎也。安曰：斯乃浪語。吾不信也。尋至其村，厲聲大喚，和遂動身，旁親乃割所纏繩令斷。安入其庭，又大喚之，和即窟起，匍匐就安。令屏除棺器，覆一苫筴，以當佛坐，令和遶旋。尋服如故，更壽二十許歲。（唐·釋道宣撰《續高僧傳》卷 27，《T50》頁 681 上-下。後見收錄於法藏《華嚴經傳記》卷 4，《T51》頁 168 上-中）

依上文所述，釋普安經常讀誦、實修《華嚴經》，後來在信徒程暉和已經死亡兩日之後，還可以幫忙他復活，延長二十餘年的壽命。嚴格來說，此與「垂死之人」的表達有所差距，但因依據目前管見所知，尙無其他更為符合賦文之意的感通事例，所以權且以此暫作說明。

<sup>50</sup> 寫經放光之例，另外有後魏安豐王延明、中山王熙的實例，但因其所寫「華嚴經一百部、素書金字華嚴一部」所綻放的是「五色神光」（法藏《華嚴經傳記》卷 5，《T51》頁 170 下），所以延壽賦文所指，仍以釋修德之感通事蹟最為相符。

再看「水滴持經之手，命盡生天」的典故，其詳細情況一如下述：

師子國長季沙門釋迦彌多羅者，第三果人也，此土云能友。麟德之初(664-665 A.D.)，來儀震旦，高宗天皇甚所尊重……。嘗至京師西太原寺，時屬諸僧將轉讀《華嚴》妙典，乃命譯語問云：此是何經？答：是《華嚴》。多羅肅然改容，曰：不知此處亦有是經耶！合掌歡喜，讚歎久之，而言曰：此大方廣功德難思。西國相傳：有人以水盥掌，將讀此經，水之所露，灑及虫蟻，因此捨命，後得生天。何況受持讀誦，蓋不思之福也。」(法藏《華嚴經傳記》卷4，《T51》頁169下-170上)<sup>51</sup>

這也呈現出即使在尚未讀誦《華嚴經》而仍只是準備的階段，所獲福德之力也已不可思議，甚至可以慈悲覆蔭並非持誦者的蟲蟻等卑微生命。

上述第七段賦文，旨在說明謹慎傳承《華嚴經》的必要性，而且以四項感通事例旁敲側擊地說明箇中緣由。

(八)「非大非小，塵塵諦了。金光孕於口中，紅蓮生於舌表。證明列踴地之人，得果現生天之鳥。大哉！無盡之宗，向丹臺而洞曉。」

這段賦文，其主要用意在於呼應首段之說，除了重申《華嚴經》所開展的法界觀——非大非小、塵塵諦了之外，也再度表明這部經典的內容是「無盡之宗」，只能以「一心」——丹臺，方能洞徹曉了。以下簡略探討相關典據以及其義。

「非大非小，塵塵諦了」這二句呼應賦文開首的「塵沙界」、「毛端」，因為就開悟者的體解而言，微細的世界就是大世界、大世界就是微細的世界，而且一塵一法界，一一塵沙法界無不朗然明現，闡明這種「非大非小，塵塵諦了」之理的《華嚴經》闡述了「一心」之理，所以使得誦持它的人曾經獲得下列的感通實例。

所謂「金光孕於口中」之語，表現的是修行者持誦《華嚴經》時，由他們的口中放出金色光明。但是這一情形的實例卻不只一件，而有居士樊玄智、五臺山尼師等人，以下分別列引原典：

<sup>51</sup> 筆者按：雷同之事見載於胡幽貞《華嚴經感應傳》中，由於內容稍有不同，可供參考(《T51》頁175上)。

大唐永徽年中（筆者按：應為「永徽」之誤，唐高宗年號，650-655 A.D.），有居士樊玄智，華嚴藏公之同學。弱冠參道，五經三藏，內道被通，專以《華嚴》為業。居方洲山中，初餌松葉，六十餘年誦持不替。……若夜禮誦，自有燈現。晝日誦經，則眾鳥集聽，山神眷屬現身圍繞。異香時來，奇果每至。有時夜誦，口放光明，照及四十餘里。光色如金，遠近驚異。（胡幽貞《華嚴經感應傳》，《T51》頁174中）

儀鳳年中（676-678 A.D.，唐高宗年號），西域有二梵僧至五臺山，齋蓮花，執香爐，肘膝行步，向山頂禮文殊大聖。遇一尼師在巖石間松樹下繩床上端然獨坐，口誦華嚴。……二僧一心合掌，手捧香爐，面北遙禮。傾心聽經，聆聆於耳。初啟經題，稱如是我聞。乃遙見其尼身處繩床，面南而坐，口中放光，赫如金色，皎在前峰。誦經兩帙已上，其光盛於谷南可方圓十里，與晝無異。經至四帙，其光稍稍卻收。至六帙都畢，其光並入尼口。（胡幽貞《華嚴經感應傳》，《T51》頁175中）

甘露、上元年中（760-761 A.D.，唐肅宗年號）<sup>52</sup>，洛州敬愛寺有僧，生緣在鄭州，歸奉觀所親，行及鄭州界，暮宿店家。次有僧來，不知名號，亦投店宿，與前來僧並房安置。其後來僧謂主人曰：〈貧道遠來，疲頓餒乏。主人有酒酤三升，有肉買一斤。具有資直，請速致之，無至遲也。〉主人遽依請辦，僧盡噉之。其敬愛律師怒而訶之：〈身披法服，對俗士恣噉酒肉。不知慚愧！〉其僧默而不答。至於初夜，索水漱口，端身趺坐，緣發梵音，誦大方廣佛華嚴經。初標品題，次誦如是我聞一時佛在摩竭提國寂滅道場。其僧口角兩邊俱發光明，狀若金色。聞者垂淚，見者發心。律師亦生羨慕，竊自念言：彼酒肉僧乃能誦斯大經！比至三更，猶聞誦經聲不絕。四帙欲滿，口中光明轉更增熾，遍於庭宇，透於孔隙，照明兩房。律師初不知是光，而云：彼客何不息燈？損主人油。律師因起如廁，方窺見金色光明自僧之口兩角而出。誦至五帙已上，其光漸收，卻入僧口。夜五更，誦終六帙，僧乃卻臥。（胡幽貞《華嚴經感應傳》，《T51》頁175上-中）

<sup>52</sup> 筆者按：「甘露」之年號在中國歷史上出現過四次，分屬漢（B.C. 53-50）、魏（256-259 A.D.）、吳（265-266 A.D.）、前秦（359-364 A.D.），所以唐代時並無此一年號，疑為「調露」（679 A.D.）之誤。而「上元」則為唐肅之年號，時當 760-761 A.D.。但是若就年代先後來看，先調露而後上元，且將兩個年號合併而言，似覺不妥。

「紅蓮生於舌表」此一句表示持誦《華嚴經》者，示寂後其舌不僅不腐朽，反而能生長紅色蓮花。此類事例如：

降洲有二童女，皆性識靜正，眇年依師姑誦《華嚴經》，得三十餘卷。師姑戒行精苦，常誦《華嚴》為業，欲教二女令得剃度。無幾，師姑忽然端坐而終。二女朝朝詣墳所號泣，經於三年，墳上忽生紅蓮五莖。二女睹華感異，益以號慕。忽見一梵僧，神儀甚偉，來問女曰：汝何哀號如是？女對曰：於和尚所誦習《華嚴》，志求出家。不圖無感，師姑早喪。僧曰：汝既能懇求剃落，何憂不果！僧乃於懷中出一甌像，方圓六七寸，以授二女。而告之曰：汝將此像於家供養，不久當獲出家。女得像已，禮謝梵僧，少頃忽然不見。女即將歸家，如法供養，精懃信敬，一心無怠。其像方圓，日長一寸，十日間無日不長，後至丈餘。洲縣知之，兼花檢覆聞奏。則天異之，詔遣二女兼花根莖同入。發墓取花，乃見花莖透棺而出。破棺取根，根自師姑舌上而生，光彩鮮豔，洲縣同見。二女京召入內，則天自手執刀落髮，并賜三衣瓶鉢等，俱配天女寺。（胡幽貞《華嚴經感應傳》，《T51》頁177上-中）

上述引文敘述兩件感通事蹟，一為常年累月持誦《華嚴經》的師姑在往生後，由於兩位少女在三年期間，每日前往其墳前哀哭，因此藉助於師姑的誦持《華嚴經》之功德力，以及少女的至誠心，而由師姑的舌根孕育出五莖鮮豔的紅色蓮華；另一件感通事蹟則為這兩位有心剃度出家的少女由於持續三年以上的至誠心，因此感通梵僧現身教導，使得她倆能如願以償地順利出家。然而延壽這句「紅蓮生於舌表」所著重的應該是描述師姑至心誦持《華嚴經》之證驗。

在中國佛教的感通事例中，屢屢可見到誦經者在過世後獲得舌根舍利或由舌根孕育出蓮華的事蹟，而且多為與持誦《法華經》有關者。另外，一如筆者在上文中所提及的，延壽曾經另外在《萬善同歸集》卷上中提起諸多至心誦持經典者所獲得的各種證驗，其中也有「舌變紅蓮之色」之語，這也是與六根中的舌根、蓮華有關的感通現象<sup>53</sup>。

<sup>53</sup> 延壽之原文如下：「出家之人乃至行路誦經、說偈，常有諸天隨而聽之，是故應勤誦經、說法。已上皆是金口誠諦之言，非是妄心孟浪之說。是以志心誦者，證驗非虛，……乃至凡質通靈，肉身不壞，舌變紅蓮之色，口騰紫檀之香。聞一句而畢趣菩提，誦半偈而功齊大覺。書寫經卷，報受欲天；

「證明列踊地之人」一句，乃是唐朝慧祐（或作惠招）法師的感通事蹟。由於慧祐法師恆常誦持（如來出現品）（八十卷本《華嚴經》之卷 50），後於某夜晚一如往常般誦持時，感應十餘位菩薩從地湧出，他們都身坐蓮花臺上，現金色身相，合掌專心聽經。所以清涼澄觀在《華嚴經疏》卷 3（《T35》頁 524 上）及《華嚴經隨疏演義鈔》卷 15 中以「踊地現金色之身」簡要表現，而胡幽貞《華嚴經感應傳》中也詳述其事（《T51》頁 177 中-下）。

疏：踊地現金色之身者，即慧祐法師。京崇福寺僧，戒行精苦。事儼和尚，專以華嚴為業。每清景良宵，焚香專誦（出現）一品。後時忽見十餘菩薩從地踊出，現金色身，皆放光明，坐蓮華座，合掌斂念聽誦此品經。經了便隱。（《華嚴經隨疏演義鈔》卷 15，《T36》頁 115 上）

延壽賦文重點在於「證明」，也就是《華嚴經》值得尊重、持誦，所以才會在凡夫僧侶持誦該經時，也能感通他方菩薩多人從地踊出、恭敬聽誦。

從地涌出的情況，除了上文的感通實例之外，其實佛典中尚且另有其他說法，例如《法華經》〈從地踊出品〉、《佛說觀普賢菩薩行法經》的多寶佛塔從地涌出、《大毘盧遮那成佛經》的地神從地踊出等，宜另行探討。

「得果現生天之鳥」表達的是日照三藏敘述南印度某一寺院由於專以持誦《華嚴經》為業，所以使得施捨財寶建造該寺院的輪伽鳥得以感通而轉生天道。典據如下：

垂拱初年（685），有中天竺三藏法師日照，遠將梵典來此傳譯。高宗詔太原寺安置，召集京城大德僧共譯大華嚴、密嚴等十餘部經。……時華嚴藏公在寺，因翻譯次，問三藏曰：西域頗有受持一乘獲感應否？三藏曰：貧道比尋師至於南天，夜宿一寺，有大德六十餘僧，皆誦《華嚴》為業，以文殊為上座。寺僧有已者，以誦得《華嚴經》者，次補其處。每以日暮來集，焚香禮懺，各誦一卷《華嚴》，以為恒准。此寺本輪伽鳥捨寶造之，緣眾僧誦《華嚴經》，其鳥遂感生天。（胡幽貞《華嚴經感應傳》，《T51》頁 175 中-下）

---

供養持人，福過諸佛；可謂法威德力不思議門。」（No.2017 延壽《萬善同歸集》卷上，《T48》頁 962 下-963 上）

賦文最末句的「無盡之宗，向丹臺而洞曉」，其中的「丹臺」一詞，因與煉丹有關，一般多用以代表道士或神仙的居所，然而延壽此處所言，卻應該是「一心」之代詞，而且此說也可獲得旁證，例如延壽曾經在《宗鏡錄》卷 28 中長篇大論地引用《雜華嚴經一乘修行者祕密義記》，其中有下列文句：

又所陳法喻，為未信之人。此是世間摩尼，況我心之兩寶，如將大海比我心之宏深。且摩尼是質礙之色法，豈同丹臺無盡之法財。大海是有限之波瀾，寧等靈源不窮之性水。乃略況於少分，可謂天地懸殊，尋萬丈而未得毫釐，指百分而纔言一二。（《T48》頁 578 下）

所以若由上下文脈加以判斷，「丹臺」應該是表示「一心」之義。因此，總結來看，本篇賦文雖穿插諸多受持《華嚴經》的方式，以及各受持方式各自曾經獲得的殊勝感通事例，但是，賦文在首尾兩段卻明白地表彰《華嚴經》的旨趣，所以正如延壽在〈感通賦序〉所言：「〈華嚴感通賦〉者，性海無盡之門，法界圓融之旨」（《全宋文》卷 12）。

## 六、結語

由〈華嚴感通賦〉所呈現的感通事例來看，我們不難理解南北朝時期以來，中國境內《華嚴經》的流傳狀況及信仰情況，雖然若由中國佛教史的整體情況而言，卷數多達六十卷與八十卷的《華嚴經》之聲勢當然大不如篇幅短小的《觀音經》、《法華經》、《金剛經》等，但是依然形成一定的影響力，既有譯本的再三譯出，也有註疏陸續問世，更有相關齋會、結社的舉行，以及禮贊文的撰述等，當然更有華嚴宗派的形成，這些情況呈現出《華嚴經》及其信仰的多方發展——不論是深入

<sup>54</sup> 筆者按：此則記載之年號「垂拱初年（685 A.D.）」，似與後文之帝王「高宗詔太原寺安置」不相符合，因為高宗早已薨逝於 683 年。

研究《華嚴經》義理或普及化的宗教儀禮，都看得到《華嚴經》確實被中國人所接受，甚至《華嚴經》還在一些教相判釋中獲得極高的評價。

而由賦文起首的「華嚴至教」一語，也可以了解到延壽對《華嚴經》的高度評價，這確實符合《宗鏡錄》中所云：「若依教，是華嚴即示一心廣大之文」的宣告。事實上除了本賦文之外，延壽著作中明顯與《華嚴經》有關的尚有《華嚴寶印頌》三卷、《華嚴論要略》一卷、《華嚴十玄門》一卷、《華嚴六相義》一卷、《華嚴禮讚文》一卷等。其中《華嚴論要略》或與李通玄《新華嚴經論》<sup>55</sup>有關，而《華嚴十玄門》與《華嚴六相義》所論述的正是華嚴宗主要教義的十玄門與六相之義，至於《華嚴禮讚文》，恐怕著重的是禮拜、讚嘆《華嚴經》的贊文吧。雖然上述諸文目前皆佚失，無緣目睹，無法確認內容，只能作望文生義的推測，即使如此，無可否認地，延壽之重視《華嚴經》應是毫無疑義的。

順帶一提，關於吳越國中研習誦《華嚴經》及華嚴宗教理，以及流傳華嚴信仰的風氣，賴建成氏於《吳越佛教之發展》中舉出相關事蹟，如：秀州有華嚴院、師誓禪師日誦《華嚴經》、閩僧惠研重刊《華嚴經合論》，以及法眼宗僧道潛、清聳等人因《華嚴經》而開悟之事例（頁 135-137），又言：「吳越因境內研習“華嚴”風氣盛，宋初乃能出子璿重振賢首宗風。……」（頁 136，台北：東吳大學，1990年4月初版）可是筆者認為，相較於吳越國內其他宗派發展的情況而言，其實該等事例仍屬少數，反倒是《華嚴經》本身的教理、華嚴宗諸祖的詮釋，以及法眼宗諸僧對《華嚴經》的理解與評價（例如：法眼宗初祖清涼文益即有《華嚴六相頌》之作）或藉助《華嚴經》而頓了大事的實例等<sup>56</sup>，恐怕才是影響延壽評價《華嚴經》

<sup>55</sup> 中唐時期潛心鑽研《華嚴經》的居士李通玄（635-730，或 646-740 A.D.），撰著《新華嚴經論》40卷（No.1739，《T36》）、《華嚴經中卷卷大意略敘》1卷（No.1740，《T36》）、《略釋新華嚴經修行次第決疑論》4卷（No.1741，《T36》）等。

<sup>56</sup> 例如道潛、清聳等人即是其例。至於道潛的開悟事蹟，一如下述：「永明道潛禪師。河中府人。初參師【筆者按：指法眼文益】。師問云：子於參請外，看甚麼經？道潛云：華嚴經。師云：總別同異成壞六相，是何門攝屬？潛云：文在〈十地品〉中，據理，則世出世間一切法皆具六相也。師云：空還具六相也無？潛懵然無對。師云：汝問我，我向汝道。潛乃問：空還具六相也無？師云：空。潛於是開悟，踊躍禮謝。師云：子作麼生會？潛云：空。即然之。……師云：子向後有五百羗徒，為王侯所重在。」（No.1991 徑山沙門語風圓信、無地地主人郭凝之編集《金陵清涼院文益禪師語錄》，

的主要因素。

回顧《華嚴經》在中國的流傳實況，筆者認為延壽身處於《華嚴經》的流傳、華嚴信仰不復盛行的時代，所以他除了在《宗鏡錄》中偏重《華嚴經》之教說<sup>57</sup>、多方引用《華嚴經》及華嚴宗著述之外<sup>58</sup>，又撰寫諸多與華嚴宗旨、教理有關的著作<sup>59</sup>，更以本篇賦文來開宗明義地提示華嚴是「至教」是「圓宗」，也是弘揚「一心」教理的重要典籍，然後苦口婆心地一一驗證南北朝以來誦讀《華嚴經》之感通事蹟。所以如果僅只將本篇賦文作為一般的感通、靈驗文學作品，恐怕將不免辜負延壽的心意，也不能理解他的多面向考量。

---

《T47》頁 591 中)

靈隱清聳禪師則是「因閱《華嚴》感悟，承師印可。」(No.1991 徑山沙門語風圓信、無地地主人郭凝之編集《金陵清涼院文益禪師語錄》，《T47》頁 591 中)

<sup>57</sup> 例如延壽宣稱《宗鏡錄》之內容：「若依教，是華嚴，即示一心廣大之文」(卷 34，《T48》頁 614 上)。

<sup>58</sup> 延壽在《宗鏡錄》等著作中所引用的《華嚴經》及華嚴宗相關著述，包括：唐·法藏《華嚴探玄記》、《華嚴經指歸》、《修華嚴奧旨妄盡還源觀》、《華嚴策林》；澄觀《華嚴經疏》、《華嚴經疏隨疏演義鈔》、《華嚴法界玄鏡》；李通玄《新華嚴經論》、《纂靈記》、《雜華嚴經一乘修行者祕密義記》等。

<sup>59</sup> 延壽著作中明顯與《華嚴經》有關的，尚有《華嚴寶印頌》三卷、《華嚴論要略》一卷、《華嚴十玄門》一卷、《華嚴六相義》一卷、《華嚴禮讚文》一卷等。