

《华严经论》的再发现与《灵辨传》的 “再构成”

张文良

(中国人民大学佛教与宗教学理论研究所)

국문요약

영변(靈辨, 477-522)은 북위(北魏) 후기에 활약했던 『화엄경(華嚴經)』의 주석가인데 그가 지은 『화엄경론(華嚴經論)』 100권은 중국불교사상 『화엄경』(60권) 전체에 대한 최초의 주석서이다. 하지만 『화엄경론』이 출현한 후 160여 년간 민간에서만 유통되어 불교계의 주목을 끌지 못했다. 당(唐) 영순(永淳) 2년(683)이 되어서야 장안(長安)에 소개되고 아울러 당시 불교계로부터 높이 평가되었으니 『화엄경론』의 ‘재발견’이라 부를 만하다. 그후 『화엄경론』은 중국에서 다시 자취를 감추었으며 흔히 우리들이 볼 수 있는 것은

불교학리뷰 (Critical Review for Buddhist Studies)

14권 (2013. 12) 79p~104p

www.kci.go.kr

『속장경(續藏經)』에 수록된 제10권뿐이다. 그러다가 마침내 1950년대 일본에서 그 중 다섯 권(제3, 14, 16, 17, 18권)이, 1990년대 한국에서 다섯 권(제52, 53, 54, 55, 56권)이 발견되어 비록 전체는 아니지만 1600년 전의 저작이 다시 햇빛을 보게 되었다.

영변의 생애에 대한 가장 상세한 기록은 법장(法藏)의 『화엄경전기(華嚴經傳記)』에 나온다. 『전기』에 따르면 영변의 생애는 다섯 시기, 즉 청년기의 배움, 오대산(五臺山)에서의 수행, 현웅산(懸瓮山)에서의 『화엄경론』 저술, 낙양(洛陽)에서의 『화엄경론』 완성 및 궁중 강경(講經), 용각사(融覺寺)에서의 정양(靜養)과 입적으로 나눌 수 있다. 이 전기는 영변 일생의 가장 중요한 일인 『화엄경론』의 찬술 및 저술 동기와 과정에 대한 비교적 온전한 기록이라 할 수 있으며, 『화엄경론』이 어떻게 당대(唐代)에 재발견되었는지에 관하여 상세히 기록하고 있다.

후대 영변의 전기에 대한 기술은 대부분 법장 『전기』의 설을 계승하여 내용상 큰 변화가 없다. 하지만 혜상(慧祥)의 『고청량전(古淸涼傳)』과 징관(澄觀)의 『연의초(演義鈔)』를 자세히 고찰해 보면 법장 『전기』의 내용에 의심스러운 점이 상당하다. 영변의 오대산 수행 부분이 역사적 사실이 아닐 뿐만 아니라 낙양에서 찬술하고 강경했다는 설 역시 법장이 덧붙인 것일 가능성이 매우 높다.

이처럼 법장의 『전기』 속 『영변전』에 대해 재검토해 본 결과 그 대부분의 내용이 역사적 사실이 아니라 법장이 ‘재구성’한 결과물임을 발견하였다. 그러한 ‘재구성’의 배후에는 당대의 오대산 ‘성산화’ 운동과 황실 권력에 의지한 불교 번영이라는 사회적 배경이 있다. ‘재구성’의 기본적인 사고방식은 영변의 평민적 이미지를 바꾸어 그를 법장 자신과 가까운 궁정 승려로 만드는 것이었다. 만약 중국 화엄사상 발전의 어느 시기에 오대산계와 중남산계 양대 화엄 체계의 대립이 있었다는 점을 고려한다면 법장의 『영변전』 재구성은 작

자가 오대산계 화엄을 흡수하고 개조시키며 아울러 이를 통해 종남산계 화엄의 정통적 지위를 확립하려 시도했음을 의미한다.

주제어: 영변(靈辨), 『화엄경론(華嚴經論)』, 법장(法藏), 『화엄경전기(華嚴經傳記)』, 오대산계, 종남산계

灵辨(477-522)是活跃于北魏晚期的《华严经》注释者,其所著《华严经论》一百卷是中国佛教史上首部对《华严经》(六十卷)全书所作的注释书。但《华严经论》问世之后的命运颇为坎坷。一百六十余年间,只是在民间流传,未引起佛教界的注目。直到唐永淳二年(683年),才被介绍到长安,并得到当时佛教界的高度评价,我们可以称之为《华严经论》的“再发现”。但之后,《华严经论》在中国再次隐迹。通常我们看到的只是《续藏经》所收录的第十卷。长久以来,只闻其名、未见其容,学界一直引为憾事。直到二十世纪五十年代在日本又发现其中的五卷(三、十四、十六、十七、十八)¹⁾,九十年代在韩国又发现五卷(五十二、五十三、五十四、五十五、五十六)²⁾,虽然仍非全璧,但一千六百年前的著作重见天日,即便是只光片羽,亦足以让学界感到欢喜赞叹。

关于灵辨的生平,最详细的记载出自法藏的《华严经传记》(以下略称《传记》)。根据《传记》的记载,灵辨的生平可以分为五个时期,即青年时代的求学;在五台山的修行;在悬瓮山³⁾著《华严经论》;在洛阳完成《华严经论》的著述并在宫中讲经;在融觉寺静养与入寂。应该说,这

1) 日本南都佛教研究会编《南都佛教》第9-13期(1961年)。

2) 《华严经论》,佛日出版社(韩国),2003年。

3) 《传记》作“玄兑山”。包括法藏的《探玄记》在内的其他文献皆作“悬瓮山”,而且古地名中亦无“玄兑山”之名,出处存疑。

一传记是对灵辨一生事迹比较完整的记载，特别是对灵辨一生最重大的事业——《华严经论》的撰述，从著述的缘起、过程，一直到《华严经论》如何在唐代被“再发现”，都有详细的记载。

后世关于灵辨传记的记述，几乎都承袭法藏的《传记》的说法，内容虽然有详有略，但故事的梗概无重大变化⁴⁾。现代华严学者如佐藤泰顺⁵⁾、木村清孝⁶⁾等在论及灵辨的生平时，亦重复《传记》的说法，未加批判性考察。但如果我们结合其他的史料(主要是慧祥的《古清凉传》和澄观的《演义钞》)细加考察就会发现，法藏的《传记》中的内容颇多疑问。不仅灵辨在五台山修行的部分不是历史事实，而且灵辨在洛阳撰述、讲经的说法，也都极有可能是法藏附加上去的。以下，我们从对《传记》真实性的讨论入手，考察《华严经论》何以在唐代被“再发现”，以及《灵辨传》是如何被“再构成”的。通过这一考察，我们既可以趋近灵辨真实的生平，也可以发现历史“被构建”的某些规律性。

一. 关于灵辨在五台山的修行

关于灵辨在五台山的修行，《传记》记载如下：

及见《华严》，偏加味尝，乃顶戴此经，入清凉山清凉寺，求文殊师利菩萨哀护摄受。冀于此经，义解开发。则顶戴行道，遂历一年。

4) 如明代株宏的《华严经感应略记》、清弘壁《华严感应缘起传》、清周克复《华严经持验记》等都沿袭《华严经传记》之说。

5) 佐藤泰顺：「“靈弁の『華嚴經論』——新発見六卷の解説一”、『宇井 伯寿博士還暦記念論文集—印度哲学と仏教の諸問題249-280、1951年。

6) 木村清孝：「靈辨の華嚴思想」、『初期中国華嚴思想の研究』276-282、春秋社、1977。

足破血流，肉尽骨现。又膝步悬策，誓希冥感。遂闻一人谓之曰，汝止行道，思惟此经。于是披卷，豁然大悟。时后魏熙平元年，岁次大梁正月。起笔于清凉寺，敬造华严论。演义释文，穷微洞奥⁷⁾。

这一记载与《古清凉传》的如下记载的框架相一致：

昔元魏熙平元年，有悬瓮山沙门灵辨，顶戴此经，勇猛行道。足破血流，勤诚感悟，乃洞晓兹典，著论一百卷⁸⁾。

比较两种文献的内容可以发现，法藏的《传记》与《古清凉传》有密切关系，那么，两者孰前孰后，何者更为原始呢？法藏的《探玄记》在注释“清凉山”处云，“此山及文殊灵应等，有《传记》三卷”，提到在此之前有关于五台山以及文殊感应故事的三卷“《传记》”存在。查阅史料，在法藏之前，关于五台山的传记有两种：一是会曠的一卷本《五台山略传》(已佚)，二是慧祥著《古清凉传》二卷。法藏这里所说的“《传记》”三卷，显然是指《五台山略传》和《古清凉传》。这说明，法藏在著《探玄记》之时参考了《古清凉传》的内容。

那么，法藏的《传记》是否也参考了《古清凉传》的内容呢？考察法藏《传记》的内容构成就会发现，“灵辨传”之前是北齐“刘谦之传”。北齐(550-577)在北魏(386-534)之后，按照常理，北齐的人物故事应该安排在北魏的人物故事之后，《传记》的内容构成显然不合常理，而考察其渊源，《传记》的这种内容构成恰恰出自《古清凉传》。据此可以证明，法藏的《传记》未加仔细考察就袭用了《古清凉传》的内容。

7) 《大正藏》第51册，第157页中。

8) 《大正藏》第51册，第1094页下。

如果说《古清凉传》的内容是翔实可靠的话，那么《传记》对《古清凉传》的袭用也无可厚非。但问题恰恰在于《古清凉传》的记载是错谬很多的。最明显的例子就是上述的“刘谦之传”。

《古清凉传》的“刘谦之传”云：

至北齐初年，第三王子，于此求文殊师利，竟不得见。乃于塔前，烧身供养，因此置寺焉。其王子有阉竖刘谦之，自慨刑余，又感王子烧身之事，遂奏乞入山修道，勅许之。乃于此处，转诵《华严经》。三七行道，祈见文殊师利。遂获冥应，还复根形，因便悟解。乃著《华严论》六百卷，论综始终。还以奏闻，高祖敬信，由此更增。常日讲《华严》一篇，于时最盛。

早就有学者指出，这里的内容不符合历史事实⁹⁾。首先，北齐原本就没有“太和”的年号；其次，关于北齐的历代王子，史书皆有传记，其中并无“烧身供养”的记载；还有，“高祖”系北魏孝文帝(467-499)的庙号，北齐皇帝中无“高祖”庙号。由此可见，这里的说法并没有史实根据。我们追索这一故事的渊源，就会发现，这一故事最初出自隋代侯君素的《旌异记》¹⁰⁾。故事的最初版本是：

魏高祖大和中，代京阉官自慨刑余，奏乞入山修道。敕许之。乃齋

9) 汤用彤：“查《内典录》亦引《旌异记》此段，然未言及六百卷《华严经》，且未著录，可见其伪妄”，《汉魏两晋南北朝佛教史》下册，第630页，中华书局，1983年。

10) 《大唐内典录》第十“历代众经应感兴敬录”记载此事云，“魏高祖大和中，代京阉官自慨刑余，奏乞入山修道。敕许之。乃齋《华严》，昼夜读诵，礼悔不息。一夏不满，至六月末，髭须生，得大丈夫相。以状闻，帝大惊，重之，于是国敬《华严》，复尊恒日。并见侯君素《旌异记》”。按：《旌异记》已失传，宋代李昉等编《太平广记》对此书多所引用。

《华严》，昼夜读诵，礼悔不息。一夏不满，至六月末，髭须生，得大丈夫相。以状闻，帝大惊，重之，于是国敬《华严》，复尊恒日。

比较《旌异记》和《古清凉传》的内容就可以发现，《古清凉传》至少有四处做出了重大改动：一、将北齐王子的“烧身供养”与刘谦之的故事串联在一起，并且“烧身供养”的故事成为刘谦之故事得以展开的重要契机；二、将“北魏”太和年间(477-499)发生的故事移到了“北齐”年间；三、《旌异记》只讲到刘谦之读诵《华严经》，而《古清凉传》则增加了刘谦之撰《华严经论》六百卷的内容；四、原故事中只是提到刘谦之“入山”修道，并没有指出是何地的何山，而《古清凉传》则明确为“五台山”。可见，慧祥是将民间关于北齐王子的传说与刘谦之的传说杂糅在一起，经过“再创作”而纳入到《古清凉传》之中。只是这种“再创作”完全不顾及历史常识，漏洞百出。

值得注意的是，法藏的《传记》不仅未发现《古清凉传》对“刘谦之传”进行“再创作”的问题(也或许是法藏有意忽略)，而且将《古清凉传》的记载视为信史，几乎是原原本本将其纳入到自己所做的《传记》之中。

对我们这里的讨论有直接意义的是，无论是《古清凉传》还是法藏的《传记》在记述刘谦之的故事时，都有意地将传记主人的事迹与“五台山”联系在一起。为了达到这一目的，甚至不惜杜撰历史事实。后面我们将讨论到，这与唐代的“五台山”的“圣山化”运动密切相关。

既然关于刘谦之的传记，法藏的《传记》沿袭《古清凉传》的说法，对故事的原型做了改变，那么，对“刘谦之传”之后的“灵辨传”同样做出“再创作”，也就不难理解了。事实上，这种“再创作”的确发生了。透露这一信息的，是被后世尊为华严宗四祖的澄观。在《华严经疏》中，澄观在提到灵辨时，沿袭了法藏《传记》的说法，“后魏僧灵辨，于五台山，顶戴此

经，行道一载，遂悟玄旨，造论一百卷”。但在后来所著的《华严经随疏演义钞》(以下简称《演义钞》)中，澄观的说法就发生了变化。《演义钞》有两处提到“灵辨传”，其一云：

言灵辨法师者，《传》云，后魏沙门灵辨，太原晋阳人。宿殖胜善，常读大乘。及见《华严》，偏加赞仰。乃顶戴此经，入清凉山寺，求文殊师利潜护。凡历一岁，足破血流，肉尽骨穿。忽闻空中谓之曰，“汝止！汝止！但思惟此经”。于是披卷，豁然玄悟。后熙平元年，岁次大梁正月，乃于清凉寺，敬造《华严论》。演义释文一百卷，穷微洞奥。至二年初，徙居悬瓮山嵩岩寺造毕，余具如《传》。若准论序，但云在悬瓮感通。今据《传》文故，亦清凉感通玄悟也。¹¹⁾

这段引文中的“《传》”是指法藏的《传记》，澄观虽然援引法藏的《传记》的说法，但他注意到了《华严经论》本身的记载与法藏《传记》之间的不同，即《华严经论》的“序文”仅仅提到灵辨在悬瓮山获得文殊菩萨的感通，并没有提到灵辨在五台山获得感通。从这段文献，我们可以推知，在澄观活动的年代，《华严经论》的全本包括“序文”仍在流通。澄观在读过《华严经论》的“序文”之后，对法藏《传记》的说法已经产生怀疑。澄观在《演义钞》的另一处又云：

三北齐刘谦之等者，及与灵辨並如《纂灵记》，下当重出。但今云“行道一载”，即是《传》文。若准《论》序不言年数。又但云于悬瓮山嵩岩寺，顶戴《华严经》，勇猛行道，足破血流，膝步殷勤，精微感悟，不言清凉。多是随方之人，欲美其处，故取太原当处明之。《传》既

11) 《大正藏》第36册，第114页中。

云在清凉，必托胜境。¹²⁾

在这里，澄观透露出关于“灵辨传”的更多信息：所谓灵辨在五台山“行道一载”只是法藏的《传记》的说法，《华严经论》的“序文”并没有提到修行年数¹³⁾；《华严经论》只是提到灵辨于“悬瓮山嵩岩寺”顶戴《华严经》行道，并没有提到五台山行道；《传记》之所以出现灵辨在“五台山”修行的说法，是为了假托“五台山”作为“圣山”的威名而彰显传主灵辨的传奇性。

澄观的这段文字，不仅明确无误地指明了法藏《传记》的说法并没有事实根据，而且解释了法藏何以会在《传记》中故意加上“五台山”的动机所在。对这一点，我们下面还会作进一步的考察。

二. 关于灵辨在洛阳的著述活动

法藏的《传记》关于灵辨的记载，其主体部分无疑是灵辨在洛阳的著述活动。关于灵辨在洛阳的活动，法藏记载如下：

時孝明帝灵太后胡氏，重道钦人，旨请就阙。法师辞疾未见。至夏首，重命固请。既辞不获免，至十六日，进入东柏堂，寻迁式乾殿，后居徽音殿，緝论无辍。至神龟元年夏，诏曰，大法弘广，敷演

12) 同上，第122页下。

13) 法藏在《探玄记》中云，“又魏朝此土高僧灵辨法师，于五山顶戴《华严》，膝步殷勤，足破血流，遂经三载，冥加解悟。”（《大正藏》第31册，第122页下），将灵辨在五台山的修行年数说成“三载”，可见，关于灵辨在五台山修行之事，《华严经论》本身确实没有说明，无论“一年”还是“三载”的说法都是法藏的主观想定而已。

待人。今徽音殿修论法师灵辨，德器渊雅，早传令闻。可延屈趣宣光殿，讲《大品般若》。于是四部交欢，十方延庆。讲訖，勅侍中、大傅清河王元怿，安置法师式乾殿楼上，准前修论。夏则讲《华严》，冬则讲《大品》。法师与弟子灵源，候时缉缉缀，忘寝与食。神龟三年秋九月，其功乃毕。略经广论，凡一百卷。首尾五年，成就十帙¹⁴⁾。

这里提到的灵太后(493-528)和清河王元怿(487-520)在史书上都实有其人。灵太后是北魏孝明帝的生母，在孝明帝即位(515)之初，由于皇帝年仅六岁，故由灵太后执掌朝政。灵太后崇信佛教，著名的洛阳永宁寺就是灵太后所建，由于灵太后的大力护持，洛阳寺院林立，佛教呈现繁荣景象。而清河王元怿是宣武帝之弟、孝明帝之叔，博学多识，深孚众望，担任奉侍中和太尉之职，是孝明帝的股肱之臣。这里提到的灵辨入寂之地融觉寺，据《洛阳伽蓝记》的记载，是洛阳的著名寺院，由清河王元怿所建。《传记》所载，乍看起来，似乎与北魏的历史相吻合，我们似乎难以怀疑其真实性。但仔细推敲，《传记》的记载有诸多疑点。

其一，灵辨如果应灵太后之邀到达洛阳，而且在长达五年的时间里(515-520)在皇宫中著述和讲经，那么，北魏的正史中应该有所记载。但考诸《魏书》特别是其中专门记载北魏佛教和道教历史的《释老志》完全没有提到灵辨和其弟子的任何活动，也没有提到《华严经论》。如《释老志》中列出了北魏世宗(500年即位)到东魏武定末年(550)的知名僧侣，前后有惠猛、惠辨、惠深、僧暹、道钦、僧献、道晞、僧深、惠光、惠显、法荣、道长等，但其中并无灵辨或其弟子灵源的名字。

另据《洛阳伽蓝记》的记载，洛阳比丘惠凝死后复生，并讲述他在阎罗

14) 《大正藏》第51册，第157页中。

王殿见到昙无最等当时活跃于洛阳的诸僧，并发现那些平日坐禅、诵经者升入天堂，而昙无最这样知名的讲经僧人却被阎罗王贬到黑暗之处。灵太后知道这一消息之后，即“请坐禅僧一百人，常在殿中供养之”，“自此以后，京邑之比丘皆事禅诵，不复以讲经为意”¹⁵⁾。这一记载是否是历史事实另当别论，但考诸记载孝明帝生平的《魏书·肃宗纪》和记载灵太后生平的《魏书·皇后列传》，都没有他们召请高僧在内宫讲经或著述的任何记载。由此可见，所谓灵辨在北魏内宫为灵太后和大臣讲经，与北魏当时重视坐禅而不重视讲经的社会风潮不相符合。

而且，在北魏孝明朝的神龟年间(518-520)，宫廷斗争激烈，先是领军将军元叉诬告清河王元怳谋反，欲杀掉清河王，未果。520年，元叉与宦官刘腾发动宫廷政变，软禁灵太后，杀害清河王。此事发生在520年的7月，如果灵辨真的是出入内宫的高僧，且与灵太后和清河王关系密切的话，在这次政变中断无全身而退之理，更不可能继续在宫中撰写《华严经论》。

其二，在当时的洛阳，影响最大的是昙无最僧团，据《续高僧传》“昙无最传”记载，昙无最在孝明帝时代受到召请，住融觉寺弘法，座下弟子达千人，是当时佛教界的领袖。在正光元年(420)，曾与道士姜斌在朝廷辩论老子和释迦孰先孰后的问题。由于其佛学造诣很深，其所著《大乘义章》还被菩提流支翻译为梵文，昙无最本人则被大夏国僧俗尊为“东土菩萨”¹⁶⁾。但在灵辨的传记中，灵辨与昙无最几乎没有任何交集。如果灵辨的最后时光真的是在融觉寺度过，而昙无最也在融觉寺讲《华严经》，他们之间应该有思想的碰撞，也应该在史书中留下某些记录，但无论在《续高僧传》的“昙无最传”还是在《洛阳伽蓝记》中，我们都看不到任何记载。

15) 同上，第1005页中、下。

16) 参见《续高僧传》“昙无最传”，《大正藏》第50册，第614页中-625页上。

其三, 据记载, 菩提流支是在永平元年(508)年到达洛阳, 并与勒那摩提于512年共同译出《十地经论》, 开启了中国佛教史上影响深远的地论学派。如果《传记》的记载确实, 即灵辨在416年至422年在洛阳活动, 两人在时间上有很大的交集。而且菩提流支所翻译的《十地经论》作为《十地经》的论书, 与灵辨的《华严经论》都属于华严系列的注释书, 而且菩提流支的译场永宁寺就坐落在宫前阊阖门南一里之遥的御道西侧, 与灵辨著《华严经论》的内宫相距不远, 两人之间有所交流才正常。但菩提流支的传记中亦未见关于灵辨的只言片语, 而灵辨的《华严经论》就现有的十一卷内容看, 也看不到《十地经论》的引用或思想上的影响。

其四, 《传记》提到, 灵辨在完成《华严经论》的撰述之后, 孝明帝曾颁旨, 准其入藏, “于是孝明皇帝勅曰, 其论是此土菩萨所造, 付一切经藏。则上目录, 分布流行。”但据《隋书·经籍志》和《历代三宝记》的记载, 最早的众经目录是梁武帝萧衍天监十四年(515)由僧绍撰写的《众经目录》四卷(十七年, 又由宝唱改订, 共1433部, 374卷), 而在北魏时期, 最早的众经目录则是孝武帝在太昌元年至永熙三年(532-534)李廓所撰《魏众经目录》二十卷。但后者只是汇集群经, 列出目录, 并未进行编次。可见孝明皇帝将灵辨的《华严经论》敕入“目录”断无可能。即使在隋法经所著《众经目录》(594年)中也未见《华严经论》的著录。由此可见, 在《华严经论》完成之后, 孝明帝下令“付一切经藏”的说法, 是没有根据的。

其五, 法藏本人在《探玄记》中言及灵辨著《华严经论》时亦云, “于悬瓮山中造此经论一百余卷, 现传于世”¹⁷⁾。只是提到灵辨在悬瓮山造《华严经论》, 并没有讲到在洛阳造《华严经论》。澄观在《演义钞》中提及灵辨的《华严经论》的撰述时云, “后熙平元年, 岁次大梁正月, 乃于清凉寺, 敬造《华严论》。演义释文一百卷, 穷微洞奥。至二年初, 徙居悬瓮山嵩岩

17) 《大正藏》第35册, 第122页下。

寺造毕”。即灵辨是在北魏熙平元年(516),在清凉寺动笔撰写《华严经论》,在第二年转移到悬瓮山的嵩岩寺继续撰写,直到完毕。又云,“况《传》中所明,经历数处,方终百轴”,即所谓灵辨辗转数个地方(五台山、玄兑山、洛阳宫内的东柏堂、式乾殿、徽章阁)才最终完成百卷《华严经论》的说法,源自法藏的《传记》,而非《华严经论》本身。反过来说,澄观所看到的《华严经论》的“序文”中并没有灵辨在洛阳宫殿中撰写《华严经论》的记载。在这里,虽然澄观并没有直接否认法藏《传记》的真实性,但从其字里行间,我们还是可以感受到澄观对法藏之说的怀疑。那么,澄观为什么不愿意直接否定法藏的说法呢?因为澄观自认是法藏的正统继承者,他虽然知道《华严经论》的“序文”中的说法与法藏的说法不同,但出于“为尊者讳”的考虑而婉转言之。

总括以上诸点,我们基本可以认定,灵辨早年在悬瓮山修行,并在悬瓮山的嵩岩寺完成《华严经论》。我们甚至还可以大胆地推测,灵辨从来就没有到过洛阳,终其一生,灵辨都在以悬瓮山为中心的并州一带活动。因为只有如此,上述诸疑问才能涣然冰释。即灵辨未曾到过洛阳,也没有在内宫讲经、著述,所以他不可能出现在北魏的正史中;他未曾到洛阳,所以也就不可能与昙无最、菩提流支等当时活跃在洛阳的高僧有任何交集;其《华严经论》是在并州完成,并在民间流传,所以不可能由孝明帝敕令入众经目录。

三. 《华严经论》的再发现与五台山的“圣山化”

关于《华严经论》在唐代被佛教界“发现”的经纬,《传记》的记载如下:

此论虽盛传汾晋，未流京洛。长安硕德，每有延望。永淳二年，有至相寺沙门释通贤及居士玄爽房、玄德寺，并业此经，留心赞仰。遂结志同遊，诣清凉山，祈礼文殊圣者。因至并州童子寺，见此论本，乃殷勤固请，方蒙传授。持至京师，帝輦髦彦，莫不惊弄，遂缮写流通焉¹⁸⁾。

这段文字应该是历史事实的真实记录。因为事情发生在永淳二年(683)，当时法藏就在长安，而且在佛教界享有崇高的地位。而且，法藏是至相寺智俨的弟子，与至相寺渊源很深，至相寺沙门通贤等的行动应该事先知会法藏，甚至他们的行动原本就是法藏的动议。这段文字透露出的重要信息包括：1、《华严经论》虽然在山西一带流传很广，但一直没有流传到当时的政治中心长安和洛阳。这又从一个侧面证明了《华严经论》的著述与洛阳没有关系，因为如果灵辨是在洛阳最终完成《华严经论》，不可能在洛阳见不到该写本。2、至相寺的通贤等是《华严经》的奉持者，在到五台山巡礼文殊菩萨的途中，在并州(今山西省太原市)的童子寺见到《华严经论》的写本；3、在《华严经论》被带到长安后，不仅引起佛教界的极大关注，而且引起皇室(帝輦)的关注，而当时的最高统治者就是唐高宗和武则天。也就是说，《华严经论》的“再发现”虽然最初是民间的行为，但最终得到皇室的支持。那么，这次看似偶然的“再发现”，背后有着怎样的社会背景呢？或者说，《华严经论》“被发现”是否有其必然性呢？

我们在思考这一问题时，不能忽略两个重要事实，一是《华严经》的地位在唐代的上升；二是发生在唐代的五台山“圣山化”运动。而且这两者又是相互联系的，即《华严经》为五台山成为“圣山”提供了经典依据，而五台山的“圣山化”又反过来强化《华严经》在大乘经典中的地位。灵

18) 《大正藏》第36册，第114页中。

辨作为与五台山有关联的《华严经》的注释者，既契合了当时社会崇信《华严经》的时代需要，又契合了当时的五台山“圣山化”的社会需求。从这个意义上说，《华严经论》“被发现”，从历史尘埃中重新走上历史的前台就成为一种必然。

在至相寺通贤等到并州寻访《华严经论》之前四年，即唐高宗调露元年(679)，中天竺僧人地婆訶罗(日照三藏)带梵文《华严经》来华。法藏比对梵文原本和汉文译本(《六十华严》)之后，发现汉译本有两处脱文，于是上奏朝廷，并奉命与道成、薄尘等译出脱文。而早在唐高宗咸亨元年(670)，法藏刚担任太原寺住持时，就承旨在太原寺为武则天讲《华严经》。武则天即位后，又遣使赴于阗求《八十华严》梵文本，并请实叉难陀主持翻译。这次译经十分隆重，武则天亲临译场，并在翻译完成之后(699)，御赐序文。为了使《八十华严》传至久远，在武周(590-705)后期，还将《八十华严》全文雕刻在160通石柱之上，此石经现在仍保存在太原市的晋祠，已经成为中国佛教史上一大文化奇观。可以说，在七世纪下半叶到八世纪初，主要由于武则天的推动，《华严经》的翻译、讲解和注释出现了一个高潮。

六十卷《华严经》在422年被佛陀跋陀罗等译出之后，中土僧人屡有讲习和注疏，灵辨的《华严经论》一百卷可以说是第一个注疏的高峰。但在511年菩提流支与勒那摩提译出世亲的《十地经论》之后，《十地经论》成为佛教界关注的焦点。菩提流支的门下道宠和勒那摩提的门下慧光各张旗帜，围绕心性(真如)和心相(阿梨耶识)何者是万法之源等问题展开论辩，形成地论宗的南道派和北道派。两派的论争延续达百年之久，佛教界都是借助《十地经论》而理解《华严经》。但《十地经论》只是世亲试图从唯识的立场对《十地经》进行解读的一种尝试，中国僧人如果只是停留在对《十地经论》的研读，就既不可能全面理解唯识的思想，也不可能真正

理解《十地经》的思想。从研究《十地经论》的“论学”转到研究《华严经》的“经学”，是中国佛教发展的必然趋势。

在这一过程中，象征性的事件就是静渊法师于隋大业8年(588年)创立至相寺。至相寺自创立之日起一直是华严学的研习道场，静渊之师灵裕，以及智正、杜顺(557-640)、智俨(602-668)等相继在至相寺讲习《华严经》，并著书立说。法藏于显庆四年(659年)到至相寺，跟从智俨学习《华严》，历时十年，“亲窥室奥”、“独擅国工”，在智俨《搜玄记》的基础上撰成《探玄记》，确立了华严宗的思想体系。智俨的门下，除了法藏，还有新罗著名僧人义湘。义湘回国后，开创了海东华严宗。至相寺不仅是唐朝的《华严经》弘扬中心，而且是整个东亚《华严经》的弘扬中心。正是在这一背景下，才有了至相寺僧人寻访《华严经论》的举动，而灵辨作为《华严经》的早期注释者才重新进入到佛教界的视野。

还应注意的另一个细节是，至相寺的通贤等是在上五台山礼拜文殊菩萨之后，才在并州发现《华严经论》的。也就是说，《华严经论》的被发现是在五台山信仰和文殊菩萨信仰的背景下展开的。

五台山被“圣山化”，开始于唐朝初期。唐太宗于贞观三十五年下诏云，“五台山者，文殊闍宅，万圣幽栖。境系太原，实我祖宗植德之所，切宜祇畏”，“是年，台山建十刹，度僧数百”(《山西通志》卷171)。五台山位于并州，而唐王朝也兴起于并州的晋阳，通过五台山的“圣山化”就可以间接地使晋阳这一“龙兴之地”“神圣化”，从而使唐王朝具有宗教的神圣性。这一“圣山化”运动从三个方面得到展开：一五台山作为“圣山”形象在民间的固定化。如《古清凉传》中所记载的那样，在民间，围绕五台山有大量故事和传说等。其内容包括五台山与文殊菩萨的特殊因缘、历代高僧在五台山修行证果、文殊菩萨在五台山的灵异显现等等。这些故事传说，如果说以往都仅限于人门的口口相传，那么，通过

会曷编纂的《清凉略传》和慧祥编撰的《古清凉传》的流传，这些灵异故事就具有了公共性和权威性，成为一种固定的观念和认知。

二是高僧的理论论证，使得五台山作为“圣山”的说法具有了权威性。法藏在《探玄记》中解释《华严经》中的文殊菩萨住处“清凉山”云，“清凉山，则是代州五台山是也。于中，现有古清凉寺，以冬夏积雪，故以为名”¹⁹⁾。由于法藏在中唐佛教界的尊崇地位，其说法就具有了权威性²⁰⁾。本来，五台山与文殊菩萨之间的联系是偶然的，即人门基于五台山的自然特征（冬夏清凉，有五顶等）而将其与《华严经》中的文殊道场“清凉山”相比附。但随着法藏等的理论论证，其作为文殊道场的地位固定下来。在大历年间，禅宗高僧无著、密宗高僧不空、华严宗高僧澄观相继赴五台山巡礼，希望得到文殊菩萨的加持，就说明了这一点。

三是唐王朝对“圣山化”的推动。其高潮是在唐高宗特别是武则天时代。武则天出身于山西文水，对五台山一往情深。早在显庆五年(660)三月，回老家省亲时就欲到五台山礼佛，但未能如愿。龙朔二年(662)，遣沙门会曷去五台山检行圣迹，并绘制《五台山图》，以备观览。会曷写了五台山史上第一本《五台山略传》²¹⁾。长安二年(702)，武则天自称“神游五顶”，敕命重建五台山清凉寺，竣工后，命名僧感法师为寺住持，并封感法师为“昌平县开国公，食邑一千户，主掌京国僧尼事”。清凉山住持感法师成为掌管全国佛教事务的最高僧官，这是五台山在全国佛教界取得举足轻重地位的发端²²⁾。

19) 《大正藏》第35册，第391页上。

20) 澄观在《演义钞》中又云，“清凉山，即代州雁门郡五台山也。于中现有清凉寺。以岁积坚冰，夏仍飞雪。曾无炎暑，故曰清凉。五峰耸出，顶无林木。有如空土之台，故曰五台。表我大圣，五智已圆，五眼已净。总五部之真秘，洞五阴之真源。故首戴五佛之冠，顶分五方之髻。运五乘之要，清五浊之灾矣”，对五台山作了进一步的佛理解释。

21) “唐龙朔年中，频勅西京会昌寺沙门会曷共内侍掌扇张行弘等，往清凉山，检行圣迹。…曷又以此山图为小账，述《略传》一卷，广行三辅云”。《大正藏》第50册，第1098页。

五台山的“圣山化”运动带来的社会影响包括：五台山确立了在四大佛教名山即五台山、普陀山、峨眉山、九华山中的第一大名山的地位，在此基础上，出现了所谓“金五台、银普陀、铜峨眉、铁九华”的说法；五台山巡礼成为文殊信仰的重要形式，即通过亲自巡礼五台，期盼与文殊菩萨相感应，并获得文殊菩萨的智慧加持。

《华严经论》被发现，正发生在五台山的“圣山化”逐渐走向高潮之时。这一背景就解释了《传记》中提到的两个情节：至相寺的通贤等到五台山巡礼，以及《华严经论》受到“帝辇髦彦”的重视。通贤等通过巡礼五台山而发现《华严经论》，在法藏等僧俗看来，这证明文殊菩萨的感应真实不虚，证明《华严经论》再世的因缘已经成熟。而对于当时的最高统治者武则天来说，《华严经论》的灵光再耀，与梵文本《华严经》的传来一样，都是其虔诚的文殊菩萨信仰所感召之祥瑞，其欢喜赞叹自不待言。只有把《华严经论》的“再发现”放到这一社会背景下考察，我们才能意识到这不是一件偶然的事件。

四. 《灵辨传》的“再构成”与灵辨形象的变异

如上所述，《华严经论》及其作者灵辨的“再发现”不是偶然的行爲，而是具有时代的和社会的必然性。换言之，“发现”《华严经论》和灵辨看起来是至相寺的通贤等沙门的个人行为，但实际上，他们的行为反映了整个社会的现实需求。

22) 大历四年(769), 唐代宗批准不空三藏的奏疏, 尊文殊为天下寺院食堂中的“上座”, 钦定普贤菩萨和观音菩萨为“侍者”(《贞元新定释教目录》卷16, 大正藏第55卷, 第887页下), 此后文殊信仰在中国的菩萨信仰中的地位凸显出来。

然而，正因为灵辨走上前台是社会的需求，所以其“复出”后的形象也必须符合社会的需求。如果其形象与社会的需求不相符合，那么他就有可能被重新塑造以适应这种需求。我们在《灵辨传》的“再构成”中就发现了这种“被塑造”的明显痕迹。

首先是灵辨在五台山修行的情节被附会出来。如上所述，《华严经论》自身虽然提到“顶戴修道”以及在清凉寺动笔著《华严经论》的情节，但并没有言及在五台山“顶戴修道”并获得文殊菩萨感应的事迹。如上所述，这一情节或许最早出现于会曠的《五台山略传》，但因为此文献已经亡佚，所以无从查考。但慧祥的《古清凉传》已经把其修行的场所“移到”了五台山。法藏的《传记》不仅承袭了《古清凉传》的说法，而且进一步发展成活灵活现的故事。如此一来，灵辨在五台山修行的故事，就由民间的传说，经由知识界和佛教界的整理而一跃成为一种“信史”。不特如此，灵辨的顶戴《华严经》行道的行为，还成为后代僧人如解脱、澄观等所效法，从而衍生出《华严经》和文殊菩萨信仰的新形式。

这种重构之所以能够成功，原因在于随着五台山“圣山化”的展开，社会已经出现了将五台山、文殊菩萨和《华严经》一道神圣化的心理机制，提到《华严经》和文殊菩萨，自然就联想到五台山。灵辨既然是文殊菩萨的虔诚信仰者，又是《华严经》的注释家，灵辨就“应该”是在五台山修行得道。正因为有这样的社会心理预期，所以当《古清凉传》和法藏的《传记》问世之后，社会各界都原意相信也原意接受灵辨在五台山修行的叙事。

那么，灵辨在洛阳著述《华严经论》的说法是如何形成的呢？《传记》的说法的直接来源仍是《古清凉传》。《古清凉传》云“时孝明皇帝，请于式乾殿，敷扬奥旨。宰辅名僧，皆从北面”²³⁾。法藏在《探玄记》中言及灵辨

23) 《大正藏》第51册，第1094页下。

著《华严经论》之后云，“后勅请法师入内，于式乾殿讲此大经”²⁴⁾。法藏的说法显然是袭用《古清凉传》，只是叙述略微简单。但在《传记》中，灵辨在洛阳的活动就变得丰富起来。首先，召请灵辨到洛阳的不是孝明帝(510-528, 515-528在位)，而变成了灵太后。孝明帝于515年登基时才六岁，到《华严经论》完成时(520年)也才十一岁，由孝明皇帝召请灵辨显然不合理，于是法藏将故事的主角由“孝明皇帝”改为了“灵太后胡氏”，并进一步演义出灵辨在诸殿堂讲经和著述的情景。

如果再深究一步，《古清凉传》的故事原型是什么呢？其原型或许来自《魏书》。在《魏书》“世宗纪”中，有北魏宣武帝(483-515, 500-515在位)曾于式乾殿招集诸王、诸大臣讲《孝经》，以及在式乾殿为诸僧和诸大臣讲《维摩经》的记载²⁵⁾。《古清凉传》的作者或许以此为原型，将故事的主角由宣武帝改为孝明帝，从而杜撰出孝明帝召请灵辨于式乾殿讲经的故事。而法藏则进一步增加了在宣光殿讲经、在式乾殿造论，以及孝明皇帝敕令《华严经论》“付一切经藏”等情节。

另一不可忽略的要素是法藏个人的经历。根据《法藏传》的记载，法藏自二十八岁住持太原寺之后，唐朝皇室特别是武则天保持着密切的关系。曾受武则天之召请，到内宫为武则天亲自讲解《华严经》教理，为了形象说明“六相”和“十玄”的道理，法藏还以殿前的金狮子为例来进行解说，这就是《华严金狮子章》的来历。法藏不厌其烦地叙述灵辨受到灵太后的眷顾，叙述灵辨在北魏内宫辗转于东柏堂、宣光殿、式乾殿、徽音殿等讲经、著述，或许是将自身的经验投射到传主灵辨身上，只是把故事发生的时间由唐代改为北魏，故事的主角由法藏和武则天改为灵辨

24) 《大正藏》第35册，第122页下。

25) 据《魏书·世宗纪》记载，宣武帝“雅爱经史，尤长于释氏之义，每与讲论，连夜忘疲”。又，永平三年(510)十一月“帝于式乾殿为诸僧、朝臣讲《维摩诘经》”。《魏书·释老志》云“世宗笃好佛理，每年常于禁中，亲讲经论，广集名僧，标明义旨”。

与灵太后而已。

但法藏的这种再创作，却是对灵辨形象的彻底颠覆。澄观基于《华严经论》自身的素材而描述的灵辨，是一位虔诚的文殊信仰者，也是一位远离都市、避居山林的修行者。灵辨撰述《华严经论》仅仅是为了探求《华严经》自身的真理，是自身修行的一部分，丝毫不是为了获得名闻利养，更不是以此作为跻身上流社会的进身之阶。但在法藏的《传记》中，灵辨最初虽然也拒绝了灵太后的召请，但在灵太后再次召请之下，最后还是离开悬瓮山，进入洛阳的内宫，为皇帝和大臣等讲经说法，俨然成为与法藏同样的宫廷法师。在法藏看来，似乎非如此，灵辨的形象就不能与《华严经》论主的身份相符合。法藏在这里有意忽略了北魏孝明帝时期与唐代武则天时代的政治生态的巨大差异，也忽略了《华严经》在北魏与唐代所具有的不同地位。

日本当代华严学者小岛岱山提出，在中国华严思想史上存在五台山华严思想文化圈和终南山华严思想文化圈的概念，认为两者在思想体系和修行理念等方面存在巨大的差异，如五台山系统的华严思想的基础是“真如”、“空性”，而终南山系统则是“如来藏”；五台山系统的华严是注重修行的实践佛教，而终南山系统的华严则是注重教理的理论佛教；五台山系统的华严思想是民间的、平民化的佛教，而终南山系统的华严则是宫廷的、贵族化的佛教，等²⁶⁾。小岛岱山所举出的五台山系华严的代表人物就是灵辨、解脱、澄观、李通玄等，而终南山系的代表人物则是杜顺、智俨、法藏、宗密等。当然，对于这种理论假说，我们可以质疑的地方很多，如被视为华严宗四祖的澄观如何定位？他早年巡礼五台、并在

26) 小岛岱山：“中国华严思想史的再认识”，《五台山研究》，2000年第4期。小岛岱山在文章中說，“从地域上看，我们把东起阜平、龙泉关，西至管涔山天池，南至寿阳方山，北至北岳恒山的这一地区命名为五台山佛教文化圈”，可见，他所说的“五台山系”是指以五台山为中心的山西地区。

五台山撰写了代表作《华严经疏》，按理应该归入五台山系的华严，但澄观又自认是法藏的正统继承者，得到朝廷的尊崇，从这方面说，他又似乎属于终南山系统。用非此即彼、两项对立的图式去概括复杂的中国华严思想史难免简单化之嫌。正因为如此，对于小岛岱山的理论，赞成者有之，批判者亦有之²⁷⁾。

而且，如果承认法藏的《灵辨传》是信史，那么，按照小岛岱山的标准，将灵辨归入五台山系华严就显得勉强。因为如果灵辨也曾出入宫廷，并终老于都市的大寺院，严格地说灵辨就是一位宫廷的、贵族化的僧人，并不符合五台山系华严僧人的标准形象。但如果《传记》中的《灵辨传》大部分是法藏的“再构成”，灵辨未曾到过洛阳，终其一生都在悬瓮山著书立说，那么，将灵辨归入五台山系华严思想家之列又未尝不可²⁸⁾。

虽然不能简单地全盘接受小岛岱山的理论假说，但在思考《灵辨传》的问题时，这一假说仍然给我们以启发。从华严学两大系统的角度看待法藏的《灵辨传》“再构成”，问题就更为清晰，即法藏虽然看到了灵辨的《华严经论》，但他更意识到灵辨对《华严经》的解释思路与自己大相径庭，而且灵辨的平民化形象也不符合法藏对于《华严经》论主的主观预期，于是为了适应时代的需求(五台山的“圣山化”与借助政治权力而推进佛教事业)，大胆地对生活于北魏时期的灵辨的生平进行了再创作，并借助《华严经传记》的流传，使自己所塑造的灵辨形象定型化。

中国著名历史学家顾颉刚(1893-1980)在研究中国远古史时提出了

27) 如王颂就认为，小岛岱山将五台山系的华严视为中国华严思想的正统是不符合历史事实的，无论从佛教界的认知来看还是从社会影响来看，法藏等终南山系统的华严一直处于主流地位。参见“从日本华严宗的两大派别反观中国华严思想史”，《世界宗教研究》，2005年第4期。

28) 小岛岱山在上述论文说，“从地域上看，我们把东起阜平、龙泉关，西至管涔山天池，南至寿阳方山，北至北岳恒山的这一地区命名为五台山佛教文化圈”，可见，他所说的“五台山系”是指以五台山为中心的山西地区。

“层累说”，即中国的远古神话都是由不同的神话传说一层层累积起来的，在这一累积过程中，远古的历史越来越丰富，传说中的人物形象也越来越高大。我们在“灵辨传”的形成过程中也看到了这种层层累积，即由《古清凉传》(或许还有更早的《五台山略传》)到《探玄记》，再到《传记》，灵辨的故事越来越长，灵辨的形象也越来越丰满。顾颉刚认为不仅在远古史中存在这种“层累”，在古代的戏曲、小说的形成过程中也存在这种“层累”。那么，后来的改编者是通过什么手法编织故事的呢？顾颉刚认为，作者“要把古人的事实迁就于他们的想象”，因为作者“要求情感上的满足，使得这种故事可以和自己的情感所预期的步骤和结果相符合”²⁹⁾。灵辨形象的变异，也正好与法藏的情感预期相符合。

《传记》自问世以来，已经过去一千三百余年。灵辨所呈现的形象一直是法藏所塑造灵辨，而非真实的灵辨。法藏的作法，站在法藏的立场上来看，自有其道理，但对传主灵辨来说又是不公平的。我们需要还灵辨的真面目。

五. 结语

以上，我们通过澄观的《演义钞》和《古清凉传》等以往未曾被充分注意的材料，对法藏的《传记》中的《灵辨传》进行了再考察，结果发现其中的大部分内容不是历史事实，而是法藏“再构成”的结果。而这种“再构成”的背后，是唐代的五台山“圣山化”运动和佛教借重皇室的力量获得繁荣的社会背景。“再构成”的基本思路则是改变灵辨的平民化形象，

29) 顾颉刚的历史研究成果集中于《古史辨》(1-10)，引文见《古史辨》第一册“自序”。海南出版社，2005年。

将其塑造为与法藏自身相近的宫廷僧人。如果考虑到在中国华严思想发展的某段时期存在着五台山系和终南山系两大华严体系的对立(当然对此还有进一步检讨的余地),那么,法藏对《灵辨传》的“再构成”就意味着作者试图要吸收、改造五台山系华严,并由此最终确立终南山系华严的正统地位。

*本论文系教育部人文社科项目规划项目‘日本当代的中国佛教研究’(项目号13YJA730005)的阶段性成果。

Abstract

Fa-zang's Hermeneutic Reconstruction of the “Ling-bian Biography”

Zhang, Wenliang

*Institute for the Study of Buddhism and Religious Theory,
Renmin University of China*

The Chinese Buddhist monk/scholar Ling-bian's (477-522) *Annotation to the Hua-yan Sutra* is the earliest extant Chinese commentary on the sutra. Though it was an important Buddhist text, it had circulated only among the grassroots believers in the next 160 years since its completion(520). In Tang Dynasty, however, by virtue of Hua-yan master Fa-zang's (643-712) *The Story of Hu-yan Sutra* (particularly the chapter/book “Biography of Ling-bian” in it), the text began to capture the attention of a wider circle of Buddhist scholars and practitioners. Perhaps due to Fa-zang's influential position in Hua-yan Buddhism, his account of the biography of Ling-bian had been taken as accurate by most scholars later in the history who wrote on Ling-bian.

I argue in this paper that much of Fa-zang's account of the biography of Ling-bian is not historically true, but rather Fa-zang's hermeneutic reconstruction. My conclusion can be warranted through a careful examination of the accounts of Ling-bian's life given in Huan-yan master Cheng-guan's(738-839) *yan-yi-chao* and in Huan-yan master Hui-xiang's *Ancient Qing-liang Chronicle*. In comparing Cheng-guan's and Hui-xiang's accounts with Fa-zang's reconstruction, it becomes clear that Fa-zang's reconstruction not only changed Ling-bian's area of activity but also his social status. However, Fa-zang's reconstruction is not accidental: 1) The fact that Fa-zang's account transfers Ling-bian's activity area from Xuan Weng Shan (悬瓮山) to Qing Liang Shan/Wu Tai Shan (清凉山/五台山) resonates nicely with the spirit of the "Wu Tai Shan Sanctification Movement"; 2) The fact that Fa-zang's account transforms Ling-bian into a royal monk seems to suggest that Fa-zang was trying to absorb and transform what Koujima Daisan(小島岱山)'s called Wu Tai Shan sect (which stresses the actual practice and the grassroots nature of Buddhist faith) from the perspective of what he called Zhong Nan Shan sect (which stresses doctrinal studies and royal connections).

Key Words: Ling-bian Fa-zang *The Story of Hu-yan Sutra Annotation to the Hua-yan Sutra*

2013년 11월 25일 투고
2013년 12월 13일 심사완료
2013년 12월 20일 게재확정