



西夏遗僧一行慧觉生平、著述新探

李 灿 侯浩然

摘 要: 论文在学界已有研究基础上,以洛阳出土《故释源宗主宗密圆融大师塔铭》及国图藏明写本《华严经海印道场仪》之“花严十三礼”为中心,重构元代西夏遗僧一行慧觉的生平。对一行慧觉的作品及其现存版本作了比较系统的梳理,对其西夏文作品《涤罪礼忏要门》残卷进行了初步译释。

关键词: 一行慧觉 西夏遗僧 华严宗 涤罪礼忏要门 华严经海印道场忏仪

一、一行慧觉研究综述

一行慧觉的研究始于周叔迦先生。1930年周先生受北平图书馆之托,整理馆藏西夏文材料。^①次年,他将这次整理的初步成果^②发表在《辅仁学志》上,首次对一行慧觉进行了考证,指出与之有关的资料包括:《续藏》中的《大方广佛华严经十重行愿常遍礼忏仪》、北平图书馆藏西夏文《金光明经》的序文、西夏文《现在贤劫千佛名经》前的《礼忏序》(即《涤罪礼忏要门》)。周先生将《忏仪》的作者一行慧觉和国图藏西夏文《金光明最胜王经序》以及《现在贤劫千佛名经》前的《礼忏序》作者联系起来,判为一人,并指出其生平年代(唐代)及《忏仪》序文所作年代(明代)有误。这些见解无疑是正确的,但对于《金光明经流传序》中“始于丁未终于己巳”一语的解读,却错误地判为西夏仁宗时期。此后周先生也还提及过一行慧觉,发表了大致类似的见解。^③总体而言,周先生利用其对大藏经和国图西夏文资料的熟悉,为这项研究奠定了基础。

随后触及这批材料并作进一步考证的是史金波先生。1981年,史先生发表《西夏文〈过去庄严劫千佛名经〉发愿文译证》一文,^④此发愿文有一段关于一行慧觉生平的重要资料。1983年,史先生又发表《西夏文〈金光明最胜王经〉序跋考》^⑤一文,他提出该佛经刊刻于1245—1247年左右,已在

① 详见国立北平图书馆编《国立北平图书馆馆务报告》,1928年7月至1929年6月,第34页。

② 周叔迦《北平图书馆藏西夏文佛经小记》,原刊《辅仁学志》第二卷第二期,1931年9月,收入《周叔迦佛学论著全集·第四册》,北京:中华书局2006年,第1605、1606、1608、1609页。

③ 参见周叔迦:(1)《馆藏西夏文经典目录》,载《国立北平图书馆馆刊》第4卷3号《西夏文专号》,北平:京华印书局1932年;又见《周叔迦佛学论著全集》,北京:中华书局2006年,第1616页。作者在文中指出“按此序为释藏所无,而慧觉之名虽见于《唐高僧传》及《古宿尊语要》等书,然其史迹乡里皆不与此合。唯《续藏》中有《大方广佛华严经海印道场忏仪》四十二卷,题曰‘唐兰山云岩慈恩寺护法国师一行沙门慧觉依经录’,当即此人。此书无原序,亦无从考起事实。仅有明人数序,皆误为以一行为人名,遂谓为唐之一行法师所作,其谬甚矣。”(2)《中国佛教史》(第二编),北平:直隶书局1933年;又见《周叔迦佛学论著集·上集》,北京:中华书局1991年,第259—262页。该书中周先生想通过此前对佛经刊刻时代的1185年来推断一行慧觉的生平时代,却将1185年误认为是崇宗时代(亡于1039),实当为仁宗时期。

④ 史金波《西夏文〈过去庄严劫千佛名经〉发愿文译证》,《世界宗教研究》1981年第1期,第72—73页。

⑤ 史金波《西夏文〈金光明最胜王经〉序跋考》,《世界宗教研究》,1983年第3期,第49页。

西夏灭亡之后，并全文翻译了一行慧觉撰写的西夏文《金光明经流传序》。到了 80 年代末，他在《西夏佛教史略》及《西夏佛教新证四种》两个作品中用相当篇幅对一行慧觉的生平进行了考证。在前一书中，他在周先生基础上提出了一行慧觉是夏末元初人，国图藏西夏文《现在贤劫千佛名经》卷前一行慧觉所作序文为《涤罪礼忏要门》，又指出日本兴福寺本碛砂藏《大宗地玄文本论》卷三管主八题记中也发现有《忏仪》流传的记载，书末还附录了对国图藏西夏文《金光明经》序跋重新翻译。^①在后一文中，他就国图藏西夏文《过去庄严劫千佛名经》发愿文的记载，提出其中的一行国师可能就是一行慧觉，他在至元七年（1270）时在世，并主持刻印佛经。^②应该说，这是一件非常重要的新材料。

聂鸿音先生 2005 年发表《西夏帝师考辨》一文。^③文中他进行了一个颇富启发性的语言学尝试，即试图构拟出帝师的藏文名字，并通过藏文史料解决他们的出身问题。他将“慧觉”（一行慧觉）的藏文构拟为 Shes—rab byang—chub（喜饶江秋），并将其同定为藏传佛教跋绒噶举派的喜饶江秋（1198—1262）。聂先生的这一构拟和同定得到了邓如萍（Ruth W. Dunnell）教授的赞同。^④这种尝试很能开阔学者的思路，但在时间上似乎解释不通，因为喜饶江秋 1262 年就去世了，而一行慧觉在 1270 年还在主持刻经。

2006 年，白滨先生发表了《元代西夏一行慧觉法师辑汉文〈华严忏仪〉补释》一文，试图从《华严忏仪》的文本内容来考证一行慧觉及其时代。^⑤

笔者准备发稿时，惊喜地得到崔红芬教授惠赐的新作《僧人“慧觉”考略——兼谈西夏的华严信仰》。该文在去年 12 月 17—22 日于台湾举行的“西夏语文与华北宗教文化国际学术研讨会”上进行过宣讲^⑥。由于笔者无缘参加该次会议，会议的论文集也尚未正式出版，因此在撰写硕士毕业论文^⑦时未能参考该文，颇为遗憾。此次提交会议论文前，欣喜地发现两篇独立的研究，在思路上不谋而合，即同样将洛阳出土的《故释源宗主宗密圆融大师塔铭》、国图藏西夏文材料及大藏经中的《忏仪》相联系。笔者论文晚出，且有一些偶合的结论，所幸讨论的详略及重点有所不同，文献的具体解读亦存在一些差异，遂又参考其文作了少量修改。

二、一行慧觉生平的重构

前文已及，一行慧觉作品与相关材料包括：（1）《大方广佛华严经海印道场忏仪》。（2）国图藏西夏文《金光明经流传序》。（3）国图藏西夏文《现在贤劫千佛名经》序（即《涤罪礼忏要门》）。（4）国图藏西夏文《过去庄严劫千佛名经》发愿文。

1996 年《洛阳市志·白马寺龙门石窟志》（第 15 卷）^⑧中刊布了一件《故释源宗主宗密圆融大师塔铭》的碑刻拓片照片，并进行了录文。据该书介绍，此碑刻出土于洛阳，确切地址未详，亦未见有发掘简报。竺沙雅章^⑨和赵振华^⑩先生先后对这一碑刻进行了相关研究，两位学者都注意到了碑刻中

① 史先生在该书中对一行慧觉的论述散见于不同章节。参见史金波《西夏佛教史略》，银川：宁夏人民出版社 1988 年，第 90—91 页，101—102 页，119 页。

② 史金波《西夏佛教新证四种》，《世界宗教研究》，1989 年第 1 期，第 85—97 页。

③ 聂鸿音《西夏帝师考辨》，《文史》2005 年第 3 辑，第 211—213 页。

④ 邓如萍《西夏佛典中的翻译史料》，《中华文史论丛》2009 年 3 月第 95 期，第 111—162 页。

⑤ 白滨《元代西夏一行慧觉法师辑汉文〈华严忏仪〉补释》，见杜建录主编：《西夏学》（第一辑），银川：宁夏人民出版社 2006 年 10 月。

⑥ 由中研院、佛光大学主办“西夏语文与华北宗教文化国际学术研讨会”，时间为 2009 年 12 月 17—22 日。承蒙崔红芬教授告知，《僧人“慧觉”考略——兼谈西夏的华严信仰》一文论文收于会议论文集的 131—139 页。在此对崔教授表示衷心感谢！

⑦ 李灿《元代西夏人的华严忏法——以〈华严经海印道场忏仪〉为中心》，硕士学位论文，北京大学哲学系宗教学专业，2010 年 5 月。

⑧ 洛阳市地方史志编纂委员会《洛阳市志·白马寺·龙门石窟志》（第 15 卷），郑州：中州古籍出版社 1996 年。

⑨ 竺沙雅章《元代華北の華嚴宗：行育とその後継者たち》，《南都仏教》1997 总第 74 期。后收入《宋元佛教文化史研究》，东京：汲古书院 2000 年 8 月，第 168—214 页。

⑩ 赵振华：《元朝白马寺释源宗主塔铭考》，《考古与文物》1999 年第 3 期，第 66—75 页。

提及的慧觉是西夏人，但是未能将该碑刻与《忏仪》及西夏文相关材料联系起来，仅就碑刻自身作孤立论述，不免有些缺憾。

应该说，西夏的资料与洛阳的《塔铭》之间具有很强的互补关系，可以使我们全面地了解一行慧觉在西夏与汉地的活动情况，而通过对其学习情况的研究也可以使我们更加深入地认识一行慧觉的华严忏法作品。下面是这一《塔铭》的全文。

故释源宗主宗密圆融大师塔铭 沙门 法洪^① 撰

公讳慧觉，杨氏，姑臧人。父仕西夏为显官，忧亡易服为苾刍，隐居求道，物论美之。公幼读书，聪颖不群；少长，志慕佛乘，遂祝发为僧。时西北之俗，笃信密乘。公服膺既久，深得其道。乃肥遁^②藪，励精禅想。既而曰：“密宗固修心之要，非博通经论，不足以究万法之源，穷佛道之奥。”闻先宗主时司空护法大师，传一乘圆极之说，风偃秦洛。负笈从之，有针水之契。护法尝顾公以语人曰：“此子，吾门梁栋也。”探赜索隐，凡六七载，而于法性圆融之旨，焕焉若临秦镜而睹肝肠，无复余蕴矣。护法以其克荷重寄，付以赤伽梨衣。逮将辞归，护法曰：“此寺，佛法滥觞之源。今草昧之初，惟才是用。吾徒虽众，干蛊者寡。方托而以腹心之寄、手足之助，何遽舍吾而归耶？”公以托付之重，竭股肱之力，朝夕左右，虽勤而不以为劳也。故宗社之兴，公有劳焉。世祖皇帝诏海内德望，校经于燕。公从护法，以见赐“宗密圆融大师”之号。会永昌王遣使延公，启讲于凉，公之道大振于故里。创寿光、觉海二寺。护法没，公不远数千里赴葬，尽心丧之礼。有旨授公河南僧录。公以祖刹虚席，非负天下众望者，不可尸之。荐故真觉大师于朝，诏以为释源宗主。真觉歿，公亦西归。群雄乖竞，释源鼎沸。诏以公为宗主，错枉举直，因能任事。逾朞^③而百废具修，寺以大治。寻以太后诏，驰驺适凉，修佛事为国延釐^④。公有家僮四十余人，至是悉良之。以皇庆二年五月甲寅卒于白马寺，垂终之夕，以田四十余亩为寺恒产。又以钞五千余缗付寺僧，使岁计其赢。于岁首阅《大藏》。以福幽显，茶毗^⑤获五色舍利。诏乘驿送归姑臧，又分遗骨，闾于此。铭曰：学究方等兮，道贯圆融。殊途交骋兮，独蹈^⑥厥中。生不累有兮，死不沉空。叶落归根兮，体露金风。铭贞石兮，闾幽宫。惟德音兮，昭无穷。□延祐元年三月日，门人惠瑄、洪琮等建。周新刊。^⑦

崔红芬教授在其论文《僧人“慧觉”考略——兼谈西夏的华严信仰》一文中将《塔铭》中的慧觉与西夏材料中的慧觉进行了一个比较：“现存佛经题记中僧人‘一行慧觉’和《塔铭》所记‘慧觉’同为西夏遗民，生活在西夏末年至元代初期；与河西地区有密切关系；法名相同；都精通华严义理，弘扬华严圆融之旨。初步断定，佛经题记中的一行沙门慧觉和《塔铭》中的慧觉应是同一僧人，法名

① 法洪（1272—1344），元代华严宗大师文才和尚的得意弟子。1313年继慧觉之后，为白马寺释源宗主，并授荣禄大夫、司徒。后来进阶至光禄大夫，加封大司徒。并且获得“刻银为印，食一品禄”的待遇。同时“承制总选名僧，校雌三藏书”。领江淮地区的三十所官讲。后来敕令住持元大都寿安山大昭孝宏圣寺。《元史》卷二十七《英宗传一》载有其被封司徒之事。关于他的金石资料主要有：《敕赐故光禄大夫大司徒释源宗主洪公碑铭》（保存于元代许有壬《至正集》的第47卷）。《金石萃编未刊稿》中收录的《宏圣寺洪公塔记》和《兴教释源道派图》也有法洪的资料。《补续高僧传》卷4《华严菩萨·松堂老人传》中记有法洪奉敕解释文才烧出舍利之事。另外，法洪还撰有《龙川和尚舍利塔志》、《宗密圆融大师塔铭》以及《勅建帝师殿碑》（此碑收于《佛祖历代通载》卷22中，此外《释鉴稽古略续集》卷1也收其略文）。

② 古同“岩”。

③ 古同“期”。

④ 古同“禧”，吉祥之意。崔教授录该字为“厘”。恐当以《洛阳市志》录“禧”为正。因为该字古代既通“禧”，也通“厘”，但从上下文看，当以“禧”字才能读通。

⑤ 《洛阳市志》误为“茶毗”。

⑥ 崔红芬老师录为“踣”，拓片中字迹不清。

⑦ 洛阳市地方史志编纂委员会《洛阳市志·白马寺·龙门石窟志》（第15卷），郑州：中州古籍出版社1996年，第100—102页。

慧觉，法号一行沙门。”^①

笔者有幸在上述材料之外又发现了一条新材料——国图藏明写本《华严经海印道场仪》（1卷）。此文献仅见国图收藏，是为孤本，亦未见相关研究。其书题与前文所及42卷本《华严经海印道场忏仪》差一“忏”字，实际上并非同一部文献，但存在联系。（为行文方便，下文将此一卷明写本简称为《道场仪》，与区别于《忏仪》（华严经海印道场忏仪））。

细阅《道场仪》，这很可能是一部尚未进入学术界视野的元代西夏华严忏法作品^②。咒语、词汇和行文具有很强的西夏佛教特征，例如“打截截”、“曼奈粹”、“勇识”等，其密教部分大量涉及元代藏传佛教的内容，如对“天魔舞”的诗歌描述、对“十六天母”的赞颂、亥母信仰、上师、猛母、明王信仰等等。此外其密咒也具有浓厚的西夏特征，相当多可以在黑水城文献或《忏仪》中找到其来源。

《道场仪》在内容上对《忏仪》有很多继承和发展。这表现在不仅以《忏仪》首创的“十重行愿”组织忏仪结构，而且在大量细节方面也有吸收，一部分词句是照搬自《忏仪》的，或者说将《忏仪》中的部分“科板”转换成“套板”使用。^③

《忏仪》中使用了一个重要的“科板”——“华严十三礼”，这个科板在《忏仪》之前从未见使用，应当为《忏仪》所独创。国图藏《道场仪》中也有“花严十三礼”这个“科板”，只是与《忏仪》略有不同，又为我们提供了一些新的历史信息。兹录文如下：

花严十三礼

南无《大方广佛华严经》中华藏世界海十身无碍本尊毗卢遮那佛

南无大慈大悲五百誓愿五浊救苦释迦牟尼佛

南无东方满月世界十二上愿五浊救苦药师琉璃光王佛

南无西方极乐世界四十八愿五浊救苦阿弥陀佛

南无十方三世尽虚空界微尘刹土中大方广佛华严经圆满教海

南无大方广佛华严经中主于行愿真理普贤菩萨（摩诃萨）^④

南无大方广佛华严经中主于信解证智文殊师利菩萨（摩诃萨）

南无大慈大悲五浊救苦千手千眼观世音菩萨（摩诃萨）

南无大愿弘深五浊救苦出无佛世安尉（慰）人心常处（住）炎（琰）魔罗界地藏王菩萨（摩诃萨）^⑤

南无十方三世尽虚空界微尘刹土中十信菩萨十住菩萨十行菩萨十回向菩萨十地菩萨等觉菩萨等（遍）法界刹海微尘数菩萨一切海众^⑥

南无《大方广佛华严经》末会中修证五相处五十五圣者

① 崔红芬《僧人“慧觉”考略——兼谈西夏的华严信仰》，“西夏语文与华北宗教文化国际学术研讨会”论文集（未正式出版），第131—139页。

② 该文献是我在毕业论文里提到的5部西夏或疑似西夏的华严忏法文献之一，这五部作品分别为：1.《大方广佛华严经海印道场十重行愿常遍礼忏仪》及《华严海印道场九会请佛仪》；2.《华严普贤行愿修证仪》甲本；3.国家图书馆藏明代写卷《华严经海印道场仪》；4.俄藏黑水城汉文文献《圆通忏悔法门》；5.宁夏方塔中出土的《圆觉道场口忏一本》残卷。笔者的硕士论文原计划是将这几部西夏华严忏法的文献作为一个整体进行研究的，但由于时间来不及，所以只好以其中奠基性的《华严经海印道场忏仪》作为主要研究对象，其余几部进行了简略的说明，详细的研究留待以后进行。目前几部文献的整理工作已经基本完毕，进一步的研究还在继续。

③ 笔者硕士论文第4章在对忏法进行文本分析时，采用了三级分析模式——响、科（门）、科板。一部忏法文献通常有一响或多响组成，而每一响内部的每一个流程单元则被为“科”或“门”，“科板”则是指构成“科”的一段或几段语义相对自足的文字，他们共同填充所属“科”的主题，彼此之间相互依赖来说明一科的内容，同时又相互独立不会彼此混杂，每一“科”一般由一个或几个科板构成。“套板”则是指那些已经转变为模板而在不同忏法文献中反复借用的“科板”。笔者认为这种模板化倾向是忏仪文献程式化特征的表现之一。参见李灿《元代西夏人的华严忏法——以〈华严经海印道场忏仪〉为中心》，硕士学位论文，北京大学哲学系宗教学专业，2010年5月。

④ 《忏仪》中无“摩诃萨”三字，下均同。

⑤ 《忏仪》中作：“南无大愿弘深五浊救苦出无佛世安尉人心常住琰魔罗界地藏王菩萨摩诃萨”。

⑥ “等”字《忏仪》中作“遍”字。

南无《大方广佛华严经》末会中圆器上根百城求法一生之内菩萨行圆（愿）为末世顿门修证轨范善财菩萨（摩诃萨）^①

南无十方三世尽虚空界微尘刹土中法身色身形相舍利宝塔寺宇一切佛事（佛事一切）^②又于法藏及讲法处菩萨贤圣一切海众

以上部分是《道场仪》与《忏仪》的相似之处。以下为《忏仪》多出的两句：

南无大愿攒甲求生净土末浊夏国护持正法护法国师
至心归命礼大方广佛华严经华藏世界海本尊毗卢遮那佛

而《道场仪》则多出了一句：

南无如来应化护持正法饶益有情贤圣授记一行圆通护法国师

《道场仪》提到的“一行圆通护法国师”，笔者认为应该就是一行慧觉。这是因为，《道场仪》与《忏仪》二者内容之间有比较明显的继承关系，不少地方干脆就是原文一字不换地借用，由此可以看出《道场仪》的作者应当十分看重《忏仪》，并将其作为创作的参考，因此这里礼拜的“一行圆通护法国师”很有可能是指“一行慧觉”。另外，从《忏仪》的题款“兰山云岩慈恩寺护法国师一行沙门慧觉依经录”我们可以知道一行慧觉确实有“护法国师”之号，这与《道场仪》中的“一行圆通护法国师”吻合。又“一行圆通护法国师”前使用“如来应化”一词修饰，这一点与《过去贤劫千佛名经》发愿文中提到的“化身一行国师”的称呼似乎亦相吻合（“化身”当为“如来应化”）。

因此，笔者认为，《道场仪》中礼拜“一行圆通护法国师”应该就是指《忏仪》的作者一行慧觉。而《忏仪》中的那句“南无大愿攒甲求生净土末浊夏国护持正法护法国师”，可能亦是一行慧觉本人。

综合上述材料，下面对《故释源宗主宗密圆融大师塔铭》详加解读，以期构建慧觉的生平。由于慧觉与行育大师关系密切，而行育的时间又比较清楚，下文需要时往往穿插行育的相关资料。

（一）家世

公讳慧觉，杨氏，姑臧人。父仕西夏为显官，忧亡易服为苾刍，隐居求道，物论美之。公幼读书，聪颖不群；少长，志慕佛乘，遂祝发为僧。

首先，一行慧觉俗姓杨，“姑臧人”，即今甘肃武威。他的父亲曾是西夏高官，后因西夏亡国而出家。1245—1247年左右，慧觉撰写《金光明经流传序》，题名为“兰山石台岩云谷慈恩众宫一行沙门慧觉集”，这里提示了他生活的地点在贺兰山云岩谷的慈恩众宫（寺）而非姑臧。若《塔铭》中的“慧觉”与“一行慧觉”确为一人，那么武威当是其籍贯，贺兰山则应为其出家之地。

一行慧觉是西夏遗民应该没有什么疑义，但其族属恐怕并非那么确定。慧觉俗姓杨，那么西夏的杨姓是否是党项人呢？这恐怕仍是一个尚未完全解决的问题。陈高华先生在其《略论杨琏真加和杨暗普父子》以及《再论元代河西僧人杨琏真加》二文^③中曾论证同为杨氏的杨琏真加父子为党项人。陈先生虽然提供很多证据证明了杨琏真加父子来自河西（即西夏故地），但他似乎并未考虑西夏也存在大量汉人以及汉人与党项人混血的事实，而仅以“河西是个地理概念，就其族属而言，是唐人，亦

① “愿”字《忏仪》作“圆”字。

② “佛事一切”当作“一切佛事”。

③ 陈高华《略论杨琏真加和杨暗普父子》，《西北民族研究》1986年1期。后收入《元史研究论稿》，北京：中华书局1991年，第385—400页。陈高华《再论元代河西僧人杨琏真加》，《中华文史论丛》2006年第2辑（总第82辑），第159—180页。

即前代西夏的主体民族党项人”一句带过，而未详论其根据。杨琏真加的名字虽然不像是汉人，但长期居住在西夏的汉人在保持汉姓的基础上，入乡随俗起一个党项的名字或许并非不可能的事情，毕竟“杨”姓在汉人中是大姓，而目前已知的党项姓氏如西壁（或鲜卑）、卧利等与汉姓迥别。而且陈先生在《再论元代河西僧人杨琏真加》中所引的郑元佑的笔记《遂昌山人杂录》中的记载甚至带给我们相反的联想。

河西僧冯某者，与杨琏真珈生同里，幼同学，情好盖甚，相同而相得也。杨在江南事掘坟，遂以书招冯出河陇来江南。既至，遂以杭富贵家十坟遗冯，使之发掘。冯父子皆僧也……杨琏真珈败后，五十年间，此曹无一存者。冯之父居杭西湖北山，与余封邻，而其子则居明庆寺之东。

陈先生在文中据此条材料指出：“杨琏真加为河西即唐兀人，又可增一证据。由此可知，杨琏真加原籍为‘河陇’，亦即河西走廊地区，幼年在家乡上学（可能是一般学校，也可能指寺院中习读经书）。《略论》中曾指出，杨琏真加有妻、子并非偶然，在元代河西僧人有妻、子是普遍的现象，上述‘孺父子皆僧也’亦可作为旁证。”

依据这一材料的确可以佐证杨琏真加来自河西，是西夏遗民。但西夏遗民并不必然是党项人。文中并没有提供任何证据说明“河西僧冯某”的“冯”也是党项人的姓氏（而这个姓氏同样是汉人的大姓）。假如冯氏自身是不是党项人都有疑问的话，那么如何能用他与杨氏同乡来说明杨氏是党项人呢？因此杨氏是党项人的说法恐怕要让人产生怀疑了。

西夏杨氏似乎是一支显赫的势力。这里说到一行慧觉的父亲是西夏高官，而前面提到的著名江淮释教都总摄杨琏真加（后升为都总统）及其子杨暗普也是西夏人。《元史》中立传的杨朵儿只及其子不花，^①同样出自西夏的杨氏家族。此外，史金波先生认为，印施西夏文《过去庄严劫千佛名经》的“杨那尔征”可能就是“杨朵儿只”^②。另外，近年在西夏遗民研究中颇为热门的西夏后裔的族谱《述善集》以及《唐兀公碑》中，记载河南濮阳杨氏家族原本来自西凉州（即武威），于西夏末年归附蒙古随军征战，该家族与一行慧觉的祖籍相同，均为甘肃武威。《述善集》中虽然说其家族的杨姓是由唐兀氏改姓而来，但元朝时唐兀是党项人的族称，这里又以族称为姓氏似有可疑。若联系一行慧觉为武威杨氏的事实，莫非濮阳杨氏并非改姓，而是其在西夏时原本即姓杨？并无实据，仅为猜测。

（二）佛教学习经历

1. 早年在西夏的经历与思想——修习藏密、学习显教经论、早期刻经活动

事实上，对于慧觉早年的经历我们并不是十分清楚，甚至他出生的时间我们仍不知晓。但《塔铭》与西夏文《金光明经流传序》还是显示了一些信息。

慧觉年幼时读书，其后出家为僧。其早期的佛学经历，碑文如此记载，“时西北之俗，笃信密乘。公服膺既久，深得其道。乃肥遁岩薮，励精禅想”。这里所记“西北之俗，笃信密乘”与近年来西夏研究所揭示的藏传佛教在西夏的传播情况十分相符。“公服膺既久，深得其道。乃肥遁岩薮，励精禅想”一句，告诉我们一行曾隐居山林，刻苦修习藏密禅观，并取得了很高的修为。这种隐居山林修习藏密的行为，在西夏应当颇为普遍，至今仍有西夏的藏密禅修遗址保存下来，如武威张义乡小西沟岷的西夏修行洞、夏元时代西夏藏密主题的石窟等。可以想象，一行慧觉在贺兰山时便曾是这类修行者中的一个。

《忏仪》与西夏文《金光明经流传序》中一行慧觉的题款相近，“兰山云岩（谷）慈恩（众）寺（宫）护法国师一行沙门慧觉”。这里兰山是指贺兰山，但云岩谷的确切位置尚不清楚，慈恩寺地址则更加难以确定，史金波先生猜测应该是银川附近贺兰山寺庙遗址群中的一个。因此一行慧觉早年的活动地点应该在贺兰山中的某处，而禅修之处也应该在贺兰山中。

^① 宋濂《元史》卷66《杨朵儿只传》，中华书局1976年，第4151—4156页。

^② 史金波《西夏文〈过去庄严劫千佛名经〉发愿文译证》，《世界宗教研究》1981年第1期，第71页。

结合现存西夏藏密文献以及《忏仪》中所表现出的萨迦派和噶举派的内容^①，可以猜想一行慧觉所修习的“密乘”当是西夏藏传佛教的噶举派或萨迦派的密教传承（《忏仪》中的密教内容详情见笔者硕士论文）。而如果联系此时的凉州历史，我们会发现一行慧觉深受二派的影响十分自然，例如都松钦巴（1110—1193）的弟子藏所哇曾到西夏传播噶举派，而萨迦派的扎巴坚赞（1149—1216）的弟子迺巴瓦国师觉本，曾被西夏人奉为上师。^②而入元之后，还有四世萨迦班智达到凉州弘法之事。^③

不过一行慧觉对于密乘修习有着不同的看法：“密宗固修心之要，非博通经论，不足以究万法之源，穷佛道之奥。”这种想法蕴含于后来《忏仪》中，那就是其中表现出显密圆融思想的萌芽。对纯粹密教修持的不满足，或许正是一行慧觉决定拜龙川为师的心理动因。

这种显密圆融的思想或许与西夏曾流行辽代道殿的作品存在着某些联系。道殿的《显密圆通成佛心要集》的汉文本以及《镜心录》的西夏文本都曾在黑水城中出土。而道殿无疑是辽代显密圆通思潮的代表性人物，其作品试图将华严禅与唐密有机地结合起来而创造一种独特的修行方法。此外，将《大乘起信论》密教化的《释摩诃衍论》在西夏与辽代也同样流行。在辽代由于受辽道宗大力推崇，曾出现过法悟、志福、守臻等人对该论的多部注疏，^④而黑水城也同样出土了《释摩诃衍论》以及多种《释摩诃衍论》注疏，包括所谓的《龙论》、^⑤《释摩诃衍论分门记》、《释摩诃衍论卷八科文》。其中所谓《龙论》就包含有辽代法悟的《释摩诃衍论赞玄疏》的内容，但其余部分来源暂时不详。可以说，一行慧觉的这种寻求显密互补的想法可能是受到辽代佛教思想的影响。

慧觉早年对显密互补关系看法的详细情况我们暂时还无法得知。但西夏文《金光明经流传序》则为我们透露了其显教方面的一些想法，而这些想法与忏悔的关系比较密切。该《序》对于《金光明经》推崇备至，这一段史金波先生翻译为：“夫《金光明最胜王经》者，显密兼备，因果全包，为众经中王，一乘义竟，最下礼式法。莲花寿身之后成，涅槃常命之先合。显诸佛最深境，为国法人护意。”并认为金光明经是佛法住世或失坏的依据。另一方面，一行慧觉认为应以一乘忏悔来除灭罪业。他指出“今下法三稳（？）时至，四灭（？）现遇。有情福薄，所多业重，应以上药治，得以一乘除。夫大乘方广经者，难遇如昙花，价如大摩尼。因遇特多^⑥节，起供恒沙佛心善田，是故得近弥陀。^⑦今闻信者非微事也。贫僧学浅智微，网络（？）缠缚^⑧未除，^⑨坐井观天，辩写短序。违圣心者，以悲求忍。唯愿如金龙妙幢，以金鼓忏悔，兴愿生善，同请宝积，^⑩以传续连佛座。四恩俱尽还，五负报（？）^⑪

① 《忏仪》中藏密思想虽不占主流，但仍有数处引用了藏密经典，诸如《金刚空行本续》、《不动本续》、《吉祥上乐本续》、《最明了悟本续》、《金刚尖本续》、《威德王本续》、《吉祥密集根本本续》，其与藏文经典的对勘工作尚待进一步展开。此外《忏仪》中对“中阴”问题有一段详细的论述，综合了藏密与显教的相关思想。其中提到了多种密续对中有身的论述，还提到了迁神要门。

② 史金波《西夏的藏传佛教》，《中国藏学》2002年第1期，第36页。

③ 占领河西地区的皇子阔端于1244年邀请四世萨迦班智达（1181—1251）到凉州进行会谈并弘法。1246年，63岁萨班带着11岁的八思巴和7岁的恰那多吉抵达凉州。这次会谈解决了西藏的归属问题，而此后萨班也留在了凉州，直至1251年圆寂。萨班在当地曾向阔端王及其部属授喜金刚灌顶，并亲授阔端《大乘发心经》、《大悲空智金刚灌顶》等经。由此可以推想萨班在当地传教的情况。参见公维章：《元明清时期的河西佛教》，硕士学位论文，兰州大学历史系，2000年。后收入《中国佛教学术论典50》，高雄：佛光山文教基金会，第96页。

④ 《新编诸宗教藏总录》卷3记载了多部《释摩诃衍论》的辽代注疏：“通玄钞四卷。通玄科三卷。大科一卷。已上志福述。通赞疏十卷。通赞科三卷。大科一卷。已上守臻述。赞玄疏五卷。赞玄科三卷。大科一卷。已上法悟述。”（见《大正藏》第55册，No. 2184，第1175页）其中法悟《疏》和志福的《钞》注释已被收入《续藏》中，而守臻的《通玄赞》则曾在应县木塔中出土过卷十以及《科》的卷下。

⑤ 黑水城出土的所谓《龙论》，是一种对《释摩诃衍论》的注释，宗舜法师在其《〈俄藏黑水城文献〉之汉文佛教文献拟题考辨》（见《敦煌研究》2001年第1期）一文中断言其为法悟的《赞玄疏》，并猜测俄藏与续藏的二者的差别，是因为一个是广本一个是略本。实际上，黑水城出土本的内容包含了《赞玄疏》，但又多了一部分。笔者认为，我们没有证据可以证明《续藏》中的《赞玄疏》是略本，更合理的解释或许是黑水城本可能是一种包含了《赞玄疏》在内的集注本。

⑥ “多”在《序跋考》中译作“殊”。

⑦ 此处史金波先生的翻译有问题。

⑧ “除”《序跋考》中译文作“坚”。

⑨ 即请讲说金光明经的宝积法师，典出《金光明最胜王经·善生王品第二十一》。

⑩ “报”《序跋考》中译作“极”。

使竟。”^①应该说，这篇译文很多地方难以读通，恐怕还有不少需要改进的地方。但其基本想法大致可以看出是在强调众生的罪业深造，需要尊崇一乘经典（即《金光明经》），并且按照《金光明经》中所说的那样以金鼓赞佛忏悔。

与此思想类似还有一行慧觉所作的西夏文《涤罪礼忏要门》残卷（译文详见第四节），这里的“要门”一词便是一个具有藏密色彩的词汇。沈卫荣先生指出，要门和剂门都是藏文 *man ngag* 的意译，意为修行指南，汉文通常译为诀窍、口诀、教授。^②该词经常用来指密教师徒之间口传的修行诀窍，而一行慧觉在其《忏仪》中使用过这两个词汇，是用来指称西夏所传忏悔的修行口诀诀窍。虽然《忏仪》使用时与密教无关，但仍旧可以看出藏密文化对其显教思想的影响。

《涤罪礼忏要门》这段文字说明了众生因为妄计执著而无法认识世间的真相，因此轮回不止。而依于三宝忏悔罪业才有出离轮回的可能。其后他将忏罪分为三种：（1）端坐观实相；（2）直悔重罪；（3）不断忏悔。并指出，修忏悔的时间，在时辰上有每天一时、三时、六时，在天数上则有三天、七天、二十一天。此外，应以梵赞和直赞赞叹佛陀的功德。梵赞和直赞二词在宗密的《圆觉经道场修证仪》中便曾使用，但含义不明。笔者根据核对发现，“梵赞”之处一般都是使用佛经中的偈颂进行赞叹。而“直赞”的颂文则不出自佛经。因此梵赞的含义可能是指用佛经中的颂词进行赞颂，而直赞是指用自创或佛经外的其他颂词进行赞叹。

从一行慧觉为刊刻《金光明经》作序一事，我们可以看出他在 1245—1247 年左右曾与刊刻单刻本《金光明经》有一定关系。而一行慧觉在 1270 年曾经主持大规模地校对旧经、翻译新经的活动。

“皇元界朝，中界寂境，上师结合胜弱，修整一藏旧经。至元七年（1270），化身一行国师，广生佛事，具另校有译无，过如意宝，印制三藏新经。”^③这次修整西夏文佛经，为杭州那次河西大藏经的刻印提供了基础。而一行慧觉这次校经，或许可以用来解释为什么黑水城文献中会出现同一部经有两个十分相近的译本。因为西夏佛经曾经历过两次校对，第一次是在仁宗时期，第二次则是一行慧觉校经。因此在考虑两个有细微差异的西夏文译本时，应分清是否是校对过，应分清是两次校对中的哪一次。

2. 向行育大师学习华严学

闻先宗主时司空护法大师，传一乘圆极之说，风偃秦洛。负笈从之，有针水之契。护法尝顾公以语人曰：“此子，吾门梁栋也。”

这里的“护法大师”是指洛阳白马寺第一任释源宗主龙川行育和尚，根据法洪撰写的《龙川和尚舍利塔志》记载，在龙川行育荼毗之后，“诏谥鸿胪卿，赠司空、护法大师”，由此可知“司空护法大师”，是行育的谥号。^④ 他的重要金石材料大多已被收入 1996 年出版《洛阳市志》第 15 卷《白马寺龙门石窟志》^⑤中，但 1272 年的《妙觉塔记》^⑥（存于西安）及《兴教释源道派图》^⑦因不出于洛阳而未收。竺沙雅章对行育的资料搜集详尽，并进行了十分细致的研究，^⑧赵振华先生的《元朝白马寺释

① 此译文依据《西夏佛教史略》中的修改版。

② 沈卫荣《〈大乘要道密集〉与西夏、元朝所传西藏密法》，《中华佛学学报》第二十期，2007 年，第 60 页。

③ 史金波《西夏文〈过去庄严劫千佛名经〉发愿文译证》，《世界宗教研究》1981 年第 1 期，第 72—73 页。

④ 龙川墓发现于 1983 年。参见徐治亚、张剑《元代龙川和尚墓的发现和白马寺内的有关石刻》，《文物》1983 年第 3 期，第 96 页转 20 页。

⑤ 洛阳市地方史志编纂委员会《洛阳市志·白马寺·龙门石窟志》（第 15 卷），郑州：中州古籍出版社，1996 年。这里面包括 1293 年的《赠龙川大士诗刻》、1300 年的《白马寺赐田功德之碑》、1303 年的《龙川和尚舍利塔志》、1307 年的《龙川和尚遗嘱记》。

⑥ 竺沙雅章《元代華北の華嚴宗：行育とその後継者たち》指出该碑刻有多处收录：1. 毕沅《关中金石记》卷 8（该书已收入《丛书集成初编》之中）。2. 常盤大定、野利貞的《中國文化史蹟・九》，法藏館，1935 年版，1975—1976 復刊。3. 北京图书馆金石组编《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》第 48 册，中州古籍出版社 1990 年。

⑦ 王昶《金石萃编未刻稿》，上虞罗氏刊本，1918 年。

⑧ 竺沙雅章《元代華北の華嚴宗：行育とその後継者たち》，《南都仏教》1997 年总第 74 号。后收入《宋元佛

源宗主塔铭考》也进行了相似的研究，此不赘述。

“风偃秦洛”，说明当时行育在中原地区的名声很大，那么其原因为何呢？《龙川和尚舍利塔志》中记载：行育“因辩讦缙黄，世祖皇帝赐赤僧伽梨，加扶宗弘教大师之号”。这里“辩讦缙黄”即是指参加 1258 年的佛道辩论，《至元辨伪录》中也曾记载行育其名。那场辩论为忽必烈（当时为太子）奉蒙哥汗之命主持。“世祖皇帝赐赤僧伽梨，加扶宗弘教大师之号”，说明“赤伽梨衣”是忽必烈赏赐给行育的^①。可以想象，行育之所以能够“风偃秦洛”，应该与参加佛道辩论并被赏赐赤僧伽梨衣之事有关。那么既然慧觉是“闻先宗主时司空护法大师，传一乘圆极之说，风偃秦洛”才“负笈从之”的，我们可以推测慧觉拜行育师的时间当在受僧伽梨衣事之后，因此应该晚于 1258 年。

“传一乘圆极之说”确切指何宗思想呢？我们可以根据行育的学习经历来解答。《龙川和尚舍利塔志》记载行育“得度于宝应秀，受业于永安柔”，即他曾跟从金代著名的曹洞宗僧人万松行秀和华严学大师善柔学习。根据《妙觉塔记》可知还曾为澄观重建舍利塔，并以华严宗传人自居。可以想象，行育曾受到过华严与禅宗的双重影响。

行育还很可能是一个华严禅与密教相结合的人物，这来源于他的老师善柔。《雪楼先生集》卷二一《奉圣州法云寺柔和尚塔铭》云：

故师之生也，七岁，事永安寺广行大师，能默诵《金刚》、《楞严》诸经。二十，悟《华严》奥旨。二十八，受法广严寺传戒大师，乃去滋味、绝华好，日课《金光明经》一部，礼佛百拜……。

自是日与所度弟子定慧、□和、□纯、□顺、□遇等七人，嗣法弟子扶宗弘教大师行育等二十余人，讲演秘乘，敷析本统，昭揭天下，俾有知觉，皆造佛地。^②

由这两段我们可以看出，善柔在显教方面曾学习过禅学、华严学，在密教方面曾“讲演秘乘”，而且讲演秘乘的弟子中便有行育。这也说明了行育的学问里有华严、禅学和密教的三方面因素。而一行慧觉本已有显密圆融的思想基础，能够与行育有“针水之契”也就不足为怪了。但是早期的慧觉思想中未见明显的华严学思想，而《忏仪》则是一部华严学著作，可以猜想华严学是向行育学习的结果，慧觉最后具有了华严禅与藏密圆融的思想。

由此可知这里的“一乘圆极之说”应当指的是华严、禅与密教相融合的学说。

“负笈从之”这里指慧觉拜行育为师。“针水之契”赵振华先生指出这是用提婆将针投入水碗中的典故，此处用来比喻慧觉与行育所达成的默契，如龙树与提婆两位贤者所具有的默契一样。因此，行育曾经看着慧觉向别人称赞他是自己弟子中的栋梁之材。

那么一行慧觉拜行育为师的时间在何时呢？《塔铭》中没有交代。笔者认为应该在 1272 年之后，而且很可能发生于行育弘化西夏的三年，而这三年笔者认为可能是 1273—1275 年。

首先，国图藏西夏文《过去庄严劫千佛名经》经末发愿文中有“皇元界朝，中界寂境，上师结合胜弱，修整一藏旧经。至元七年（1270），化身一行国师，广生佛事，具另校有译无，过如意宝，印制三藏新经”^③的记载，说明 1270 年一行慧觉仍在河西地区修整西夏文大藏经，尚未前往汉地（至于说“一行国师”是否意味着 1270 年时已是国师，笔者认为不一定。毕竟发愿文的撰写比较晚，可能只是事后这样称呼一行慧觉而已）。

第二，至元九年（1272）九月，行育在西安重修四祖澄观的舍利塔，并撰写《大唐清凉国师妙觉

教文化史研究》，东京：汲古书院 2000 年 8 月，第 169—193 页。

① 不过，考虑到忽必烈在主持佛道辩论时并未登基为皇帝，所以这里“世祖皇帝赐赤僧伽梨”一说还需考虑。笔者觉得，这里虽使用“世祖皇帝”，但未必说明赏赐时间是在忽必烈被拥立为大汗的 1260 年之后，或许赏赐就在辩论结束不久更为合理一些。因为法洪撰写碑刻时间较晚，或许不一定有那么清楚地区分是忽必烈登基前赏赐的还是登基后赏赐的。

② 程钜夫《程雪楼文集》（下）（《元代珍本文集汇刊》影印本），台北：国立中央图书馆 1970 年，第 799—801 页。

③ 史金波《西夏文〈过去庄严劫千佛名经〉发愿文译证》，《世界宗教研究》1981 年第 1 期，第 72—73 页。

之塔记》。《妙觉塔记》的末尾列举了行育的弟子名单：

宣授扶宗弘教大师传法门人 讲经沙门了应、了悟、小师提点义明、权讲海口提点祖宝、海兴、海进、海达、海悟、提点海珍、海受、海回、海聚、侍者海初、海俊、海祐、海祥、海贵、海暹、海荣、海信、提控刘泽、上座海智、海志、海应。

里面并未出现慧觉的名字，而行育将慧觉称为吾门栋梁之材，说明行育很看重慧觉，而这个名单中没有出现慧觉，说明慧觉此时可能尚未拜师。

第三，商挺撰有《七古》诗，刻于石上嵌于白马寺上僧西院壁间。诗云：

龙川大士僧中雄，名响夙昔闻天聪。诏命殿上坐持论，慈音涌出琉璃筒。众流截断具真见，有敌不敢当机锋。帝师欢喜上奏请，赐号弘教扶其宗。沙门迩来办^①官府，不肯涂抹欺愚蒙。三年演法向陇右，强梗相化为温恭。不假砭剂开盲聋，如散金宝资贫穷……^②

这里说“三年演法向陇右”，而陇右为西夏故地，这说明行育曾经到西夏故地弘过法。那弘法的年代是何时呢？《龙川和尚舍利塔志》记载“江南皈命，诏命总摄江淮诸路僧事”。^③元朝 1276 年推翻南宋政权，即是这里所说的“江南皈命”，而“诏命总摄江淮诸路僧事”一事则是指《元史·世祖本纪六》的至元十四年二月丁亥条“诏以僧亢吉祥、怜真加、加瓦为江南释教总摄，掌释教”^④一事，即行育（即亢吉祥）受命于 1277 年 2 月。由此诏命他去了杭州（1279 年 12 月白云宗僧人道安在《普宁藏》题记中已提到行育^⑤），因此在西夏弘法的时间很可能在此之前。而联系上文的 1272 年慧觉可能尚未拜师，西夏故地弘法很可能是在重修澄观妙觉塔（1272 年 9 月）与任命江淮释教都总摄（1277 年 2 月）之间，即 1273—1276 年之间。这时行育来到西夏故地弘法，名声在该地传播是很自然的事情。因此慧觉“负笈从师”可能与此次弘法有关。

探蹟索隐，凡六七载，而于法性圆融之旨，焕焉若临秦镜而睹肝肠，无复余蕴矣。护法以其克荷重寄，付以赤伽梨衣。逮将辞归，护法曰：“此寺，佛法滥觞之源。今草昧之初，惟才是用。吾徒虽众，干蛊^⑥者寡。方托而以腹心之寄，手足之助，何遽舍吾而归那？”公以托付之重，竭股肱之力，朝夕左右，虽勤而不以为劳也。故宗社之兴，公有劳焉。

慧觉在行育门下探求深奥的华严义理六七年之后，对法性圆融（即事、理之间无隔碍之意，用来指代华严思想）的宗旨便完全通达了。这里的“焕然若临秦镜而睹肝肠，无复余蕴矣”一句用“秦镜”之典（传说中秦始皇有的一种可清晰照见五脏的方镜），^⑦用来比喻慧觉非常透彻地通达了法性圆融的思想。“护法以其克荷重寄，付以赤伽梨衣”^⑧是指行育因为看到慧觉能够肩负起传续慧命的重托，而将忽必烈赏赐自己的赤伽梨衣送给了慧觉。

① 《洛阳市志》中作“亦”不通，依《元朝白马寺释源宗主塔铭考》（第 72 页）录文改为“办”。

② 洛阳市地方史志编纂委员会《洛阳市志·白马寺·龙门石窟志》（第 15 卷），郑州：中州古籍出版社 1996 年，第 67 页。

③ 即被任命为“江淮都总摄”一职。

④ 宋濂《元史·本纪第九·世祖六》，北京：中华书局 1976 年，第 188 页。

⑤ 参见陈高华《再论河西僧人杨琏真加》一文（162 页），该文已指出题记“江淮诸路释教都总摄扶宗弘教大师、江淮诸路释教都总摄永福大师”中的扶宗弘教大师就是行育。

⑥ 干蛊，干：承担，从事；蛊：事、事业。干蛊，即主事。典出《周易·蛊》：“干父之蛊，有子，考无咎，厉终吉。”

⑦ 典出《西京杂记》卷三：“有方镜，广四尺，高五尺九寸，表里有明。人直来照之，影则倒见。以手扪心而来，则见肠胃五脏，历然无碍。……秦始皇常以照宫人，胆张心动者则杀之。”

⑧ “伽梨衣”为僧人的“三衣”之一。

此后不久，一行慧觉打算离开行育回西夏故地，而行育则挽留慧觉，他对慧觉说：“白马寺是中国佛教的渊源。现在白马寺重修还未成形（草昧之初），^①需要任用人才。我的弟子虽然很多，但真正能够承担起重任的却很少。此前刚刚将心腹的重托（修白马寺之事）托付给你（但可能也暗指送赤伽梨衣之事），寄希望于得到你的帮助，你怎么舍得立刻离开我而回河西呢？”因此，慧觉便没有离开，竭尽全力帮助行育完成白马寺的重修工作。

（三）1285—1287 年随行育参加《至元法宝勘同总录》的编纂

世祖皇帝诏海内德望，校经于燕。公从护法，以见赐“宗密圆融大师”之号。

这里的“校经于燕”是指 1285 年开始编纂《至元法宝勘同总录》之事，《至元录》的编纂完成于 1297 年。慧觉跟从行育参加了这次校勘，并被赐予“宗密圆融大师”的称号。这里受赐的“圆融”封号的与《道场仪》中“一行圆通护法国师”封号中的“圆通”十分类似，二者或许有些联系。

（四）永昌王邀请一行慧觉回凉州传法

会永昌王遣使延公，启讲于凉，公之道大振于故里。创寿光、觉海二寺。

永昌王是指阔端的第三子只必帖木儿，他在阔端去世后（1253）镇守西凉州。他之所以被称为永昌王是因为他在当时西凉州边上的位置（今武威凉州区永昌镇）另建了一座新城。《元史·世祖四·本纪第七》载，至元九年（1272）十一月，“诸王只必帖木儿筑新城，赐名永昌府”^②。《元史·地理志》永昌路条：“永昌路，唐凉州。宋初为西凉府，景德中陷西夏。元初仍为西凉府。至元十五年，以永昌王宫殿所在，立永昌路，降西凉府为州隶焉。”^③

他派遣使者请慧觉回故乡凉州（武威）讲法，慧觉的思想与教法在当地广为弘扬，并创建了寿光、觉海两座寺院，可惜此二寺在地方志中无载，现在更加无法找到，猜想或许是在永昌镇附近的某处。

（五）1290 年忏仪刊刻

关于这次刊刻我们所知之甚少，或许等待西安所藏的 4 卷刻本实物公布后会为我们提供一些有用的信息，但目前我们能够知道的是，这是《忏仪》的最早一次刊刻。

（六）为行育去世奔丧、推荐文才为释源宗主、御敕杭州刻《忏仪》（1293）

护法没，公不远数千里赴葬，尽心丧之礼。

行育去世于 1293 年，慧觉不远千里赶赴行育的葬礼，可见此时之前慧觉一直在河西地区。

有旨授公河南僧录。公以祖刹虚席，非负天下众望者，不可尸^④之。荐故真觉大师于朝，诏以为释源宗主。

① 《赐田功德碑文》记载：“至元七年，帝师、大宝法王帕克巴，集郡国教释诸僧，登坛演法。从容询于众曰：‘佛法至中国始于何时？首居何刹？’扶宗弘教大师、龙川讲主行育，时在众中，乃引永平之事以对，且以营建为请。会白马寺僧行政言，与行育叶（叶：xié，配合、和洽之意）。帝师嘉纳，闻于世祖圣德神功文武皇帝，特敕行育综领修寺之役。经度之始，无所取财，遍访檀施（檀施：即檀越的施舍）于诸方，浚更岁龠（年月不断更迭）而未睹成效。帝师闻之，申命大师丹巴（也称胆巴）董其事。丹巴请假护国仁王寺田租，以供土木之费，诏允其请。裕宗文惠明孝皇帝时在东宫，亦出锦帛（鲜丽的彩帛）为助。于是，工役始大作。为殿九楹，法堂五楹，前三其门，傍翼以阁，云房精舍，斋庖库廩，以次完具，位置尊严，绘塑精妙，盖与都城万安、兴教、仁王三大刹比绩也。始终阅二纪（一纪为 12）之久，缘甫集而行育卒。诏赠司空、鸿胪卿、谥护法大师。”这里指出了白马寺重修的工程浩大，开始于 1270 年，而历经约 24 年的时间，在 1293 年行育临去世时修好。

② 《元史》第 1 册，中华书局 1976 年，第 143 页。

③ 同上，第 1450 页。

④ 尸：承担。

此后，慧觉被授予河南僧录的职位，但慧觉推荐元代著名华严宗僧人文才（真觉大师，1241—1302）^①取代自己，因此皇帝下诏赐文才为释源宗主（释源：指白马寺）。文才接管白马寺，应该在行育去世不久，因此奔丧与推荐文才二事时间上应相隔不远。

而就在同年，《忏仪》再次进行了刊刻，而且这次刊刻是一次皇家行为，可见当时慧觉和《忏仪》的声誉已经很高。

（七）受封释源宗主、返回洛阳、整治白马寺（约 1302）

真觉歿（1302），公亦西归，群雄乖竞，释源鼎沸。诏以公为宗主，错枉举直^②，因能任事。逾期而百废具修，寺以大治。

1302 年，文才去世，而慧觉也回了河西，因此白马寺群龙无首，为了争夺继任，寺中僧人斗争激烈，十分混乱。为此，皇帝下诏命慧觉继任文才为第三代释源宗主管理白马寺，由此慧觉便从河西返回洛阳。到任后，罢黜奸邪佞人，起用正直贤良。过了一段时间，他在白马寺制定了种种规则，由此把寺庙治理得很好。

（八）中间曾返回凉州为国祈福

寻以太后诏，驰驱适凉，修佛事为国延禧。公有家僮四十余人，至是悉良之。

不久，太后下诏，慧觉便乘驿马赶回凉州，举办佛事为大元帝国祈福。这里所修的佛事或许就是他自己创作的华严忏仪也未可知。此外，慧觉原本有四十几个照顾自己的奴仆，这次也都让他们从良而为普通百姓了。

（九）圆寂（1313 年 5 月）

以皇庆二年五月甲寅卒于白马寺，垂终之夕，以田四十余亩为寺恒产。又以钞五千余缗付寺僧，使岁计其赢。于岁首阅《大藏》。以福幽显，茶毗获五色舍利。诏乘驿送归姑臧，又分遗骨，閤于此。

这里“皇庆二年”是 1313 年，竺沙雅章先生将一行慧觉圆寂时间定于 1312 年，但未详所据。赵振华则文中认为慧觉圆寂于 1313 年，即皇庆二年，且其对法洪继任释源宗主之事的考证为皇庆二年^③，这可有力地佐证慧觉卒于 1313 年之事。慧觉圆寂于白马寺。在垂危之际，将四十余亩田产捐给白马寺，并给了僧人五千串钱用作贷款计息。并在 1313 年初，读大藏经。五月甲寅日去世，火化后得五色舍利。皇上下诏将舍利送回武威，又分了其中的一部分葬在洛阳出土该碑之处。

其后法洪为慧觉撰写了此《塔铭》，由此可知慧觉所葬之处建有舍利塔。

三、一行慧觉的著述与版本

（一）《华严经海印道场忏仪》与《华严经九会请佛仪》的现存版本

《华严经九会请佛仪》和《华严经海印道场忏仪》的现存版本分属两种：大藏经本与单行本。

① 《佛祖历代通载》（《大正藏》No.2036）卷 22、《大明高僧传》（《大正藏》No.2062）卷 2 中有其传记。

② 典出《论语·为政》：“举直错诸枉。”

③ 赵振华先生根据《敕赐故光禄大夫大司徒释源宗主洪公碑铭》中记载“仁宗皇帝临御之明年，宣政臣奏，旨起公住持白马寺，未几，赐号释源宗主。”，指出法洪于皇庆二年（1313）继慧觉之后被任命为释源宗主。这可以用来佐证慧觉圆寂于 1313 年。参见赵振华《元朝白马寺释源宗主塔铭考》，《考古与文物》1999 年第 3 期，第 73 页。

1. 大藏经收录状况

经查阅，在古代的各种大藏经当中，《请佛仪》与《忏仪》二者仅存在于明代起刊刻的《嘉兴藏》^①当中，其余古代刊刻的藏经均无此二者。

此外，国图善本室藏 01549 号文献是明代嘉兴藏原本^②。该文献与新文丰影印版二者虽为同版，但存在少量区别。^③台湾“国图”藏有明代毛晋汲古阁刊本。毛晋汲古阁刊刻的经板后成为嘉兴藏的经板，因此该本也就是嘉兴藏。

在近现代刻印的藏经当中，《忏仪》和《请佛仪》二者也有收录，比较方便利用的是日本编纂的《续藏经》。此外，民国初年雕造的《频伽藏》对此也有收录。

2. 藏外散刻本收藏状况

(1) 1290 年元代刻本——已知最早的版本

笔者所知的最古老的版本，元代至元二十七年（1290）刻本。^④关于此版本，根据《古籍善本书目》，我们可以得到以下信息：

大方广佛华严经海印道场十重行愿常遍礼忏仪四十二卷

唐释一行、慧觉辑^⑤

元至元二十七年刻本 八行十八字，白口左右双边有刻工

现存：四卷、六十三页（卷一十三页 卷二十三页 卷三上十页 卷九二十七页）

收藏于西安市文物管理委员会

笔者向西安文物部门了解，被告知此机构现不存在，西安的古文献材料统一收藏于西安文物保护考古研究所。但该处的资料目前外人尚不得查看，因此笔者未能亲自见到。

从西安所藏的《忏仪》至元二十七年刻本，我们可以知道 1290 年《忏仪》曾被刊刻过。关于这次刊刻的详细情况目前尚不得而知，但至少为我们断定《忏仪》创作时间的下限提供了帮助。

慧觉拜师之前所作的《金光明经流传序》中我们尚未看到多少华严思想，而《忏仪》中我们可以发现慧觉对《华严经》已经达到十分谙熟的程度，因此《忏仪》的创作很可能在慧觉拜行育为师之后，应当晚于 1273 年行育前往西夏之时。但 1290 年刊刻《忏仪》，说明此时《忏仪》肯定已经完成了。而这中间的 1285—1287 年慧觉又参加了《至元录》的编纂，因此剩下的时间只有 70 年代中期至 1285 年或者 1288—1290 年两段时间，或许将《忏仪》的创作时间定在前者更为合理一些。

(2) 民国时代的流通

A. 单品铅印本 此外，国图还保存有少量民国时的铅印本，为中央刻经处所刻。刻印时间是一为 1929 年（民国十八），一不详（仅知为民国刻本），现只有单品，而且同是第三十九卷《不报四恩

①《嘉兴藏》新文丰影印版的编号：[续藏] No.4《大方广佛华严经海印道场十重行愿常遍礼忏仪》唐一行慧觉依经录，册数：15，页数：1，卷数：42。

② 该版本的基本状况如下：明崇祯十三至十四年径山藏本（即嘉兴藏），共二十四册。此外，国家图书馆已将该本摄制为微缩胶卷，共分 4 卷以供读者利用。此 4 卷微缩胶卷的分卷情况为：第一卷胶卷为：卷首—18 卷（包括《华严经海印道场九会请佛仪》）；第二卷胶卷为：卷 19—23；第三卷胶卷为：卷 24—30；第四卷胶卷为：卷 31—42。

③ 1. 国图 01549 号与《续藏》中均有《华严忏法序》、《华严经海印道场忏仪叙》、《华严海印道场忏仪题辞》（第三篇两个版本均不全，缺佚后半部分，其作者也不清楚，从语气看有可能是苍雪读彻。）三篇序文，而新文丰版嘉兴藏只有前两篇，缺第三篇。目前两个版本都残缺的原因暂时还没有资料可以予以说明，只能猜测可能是在装订的时候漏订，若考虑到有经板朽坏的记载，也可能是印刷时该块经板已朽坏不可用，又或者是政治上的原因导致缺佚。2. 新文丰本第一卷末尾有一个题记，这是在国图本和《续藏》中所没有的。关于这个问题，笔者请教了国家图书馆研究员李际宁老师。李老师认为从雕刻细部来看二者是一致的，不管收录几篇题记、序跋，只要版本特征没有变化，就应该视为同版。因此可以断定二者为同一版本。新文丰本的卷一共 29 叶，国图本只有 28 叶。新文丰多出的一叶 A 面印有这篇题跋，B 面空白。由于第 28 叶已经有本卷的尾题，有可能是国图本在装订时，为了省纸等原因，就没有将这一叶装订。

④ 中国古籍善本书目编辑委员会编：《中国古籍善本书目·子部》，上海：上海古籍出版社 1996 年

⑤ 此处受唐代一行干扰，错认为一行慧觉是两人，实际上不应加顿号。

B.完整刻本 国图另藏有民国十八年（1929）的四十二卷完整刻本，刊刻地不详。

西夏文《涤罪礼忏要门》残卷，附在国图藏西夏文《现在贤劫千佛名经》^④的前面作为序文，说明了施印者刻造此经具有忏悔的目的。前文已及，此文是了解慧觉忏悔思想的重要文献，也是本文研究的重要参考资料，遂将其文译释如下。^⑤

[illegible]

⑤ 此为笔者与侯浩然同学合作的翻译。此前，史先生翻译了其中的两句：“生恼作业，生死受苦，譬如车轮无停止日，是故若依三宝，罪不忏则如何能得远离？”“罪根无性，以心生，心若灭则罪亦灭，罪灭心灭双双空，此者为真实忏悔也”。参见史金波《西夏佛教史略》，银川：宁夏人民出版社1988年，第91页。

注释:

- [1] 《佛说观普贤菩萨行法经》卷 1: “若欲忏悔者, 端坐念实相。” 见《大正藏》第 9 册, No. 277, 第 393 页。
- [2] 指昙无蜜多译《佛说观普贤菩萨行法经》大正藏 No. 277。
- [3] 这一偈颂在《佛说观普贤菩萨行法经》中没有直接对应的句子, 但经文包含了其中的含义。不过这个句子与后来明清时期广泛流行的一个忏罪偈很接近, 但该忏罪偈的确切来源不详。如《瑜伽集要施食仪轨》卷 1: “罪性本空由心造 心若灭时罪亦亡 罪亡心灭两俱空 是则名为真忏悔”。见《卍续藏》第 59 册, No. 1080, 第 264 页。更为广泛使用的说法是: “罪从心起将心忏 心若无时罪亦亡 罪忘心灭两俱空 是则名为真忏悔”。
- [4] 典出《维摩诘所说经·弟子品第三》: “佛告优波离: ‘汝行诣维摩诘问疾。’ 优波离白佛言: ‘世尊! 我不堪任诣彼问疾。所以者何? 忆念昔者, 有二比丘犯律行, 以为耻, 不敢问佛, 来问我言: “唯, 优波离! 我等犯律, 诚以为耻, 不敢问佛, 愿解疑悔, 得免斯咎!” 我即为其如法解说。……时二比丘疑悔即除, 发阿耨多罗三藐三菩提心, 作是愿言: 令一切众生皆得是辩。故我不任诣彼问疾。” 见《大正藏》第 14 册, No. 475, 第 541 页。
- [5] 指般若共牟尼室利译《守护国界主陀罗尼经》。见《大正藏》No. 997。
- [6] 出自《守护国界主陀罗尼经·阿闍世王受记品第十》, 但略有差异: “佛赞王言: 善哉! 善哉! 大王谛听, 我今为王说过去佛微妙伽陀, 即说偈言: ‘若造五逆极重罪 发露忏悔罪轻微 永断相续灭罪根 如壮夫拔连根树。’” 见《大正藏》第 19 册, No. 997, 第 574 页。
- [7] 指《守护国界主陀罗尼经》中阿闍世王的故事。
- [8] 指玄奘译《阿毗达磨大毗婆沙论》。见《大正藏》No. 1545。
- [9] 出自《阿毗达磨大毗婆沙论》卷 99 所述“大天五事”故事中, 但个别字略有不同: “若人造重罪 修善以灭除 彼能照世间 如月出云翳”。见《大正藏》第 27 册, No. 1545, 第 511 页。
- [10] 指《占察善恶业报经》。见《大正藏》No. 839, 此经疑伪。
- [11] 《占察善恶业报经》卷 1: “或经二七日后而得清净; 或经三七日, 乃至或经七七日后而得清净。若过去、现在俱有增上种种重罪者, 或经百日而得清净; 或经二百日, 乃至或经千日而得清净。” 见《大正藏》第 17 册, No. 839, 第 904 页。
- [12] “梵赞”、“直赞”二词出自《圆觉经道场修证仪》, 在《忏仪》中分别称为“梵音赞佛”、“直言赞佛”。梵赞都是使用佛经中的偈颂进行赞叹。而直赞的颂文则不出自佛经。因此梵赞的含义应该是指用佛经中的颂词进行赞颂, 而直赞是指用自创或非出自佛经的颂词进行赞叹。

(作者通讯地址: 北京大学东语系博士研究生 北京 100871; 北京大学东语系博士研究生 北京 100871)