

清涼山、《華嚴經》與文殊信仰： 第三屆五臺山信仰國際學術研討會論文集序

陳金華

東亞佛教傳統，尤其是大乘佛教傳統，有一個非常重要的特點，即其展開往往會與某些特定的佛教經典相結合，在這點上，它與印—藏佛教 (Indo-Tibetan Buddhism) 傳統有較大的反差，此點概已成為了學界相當的共識。¹ 故若干佛教宗派會以研讀、崇拜某些特定的經典為核心，如天台宗之與《法華經》 (*Saddharma Puṇḍarīka Sūtra*)，華嚴宗之與《華嚴經》皆有此一特點。再加上由經義教理為內核，處於社會中上層的精英義學僧為引領，其向下滲透者則會以特定的宗教崇拜形式為外延。因此我想強調的是，在東亞佛教信仰之中，也同樣存在著一個由文殊師利 (*Mañjuśrī*) 菩薩、《大方廣華嚴經》 (*Mahāvaiṣṭya Buddhāvataṃsaka Sūtra*)² 與今山西省境內之五臺山 (以及由此一名山

¹ 對此可參 Paul Williams, *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations*, p.129, London: Routledge, 2008.

² 關於《華嚴經》的梵語經題，根據藏譯回溯，則亦可能為 *Buddhāvataṃsaka-nāma-mahāvaiṣṭyasūtra*。關於此經的梵語經題在梵藏語佛教文獻之中的具體差異，可參薩爾吉《試論〈華嚴經〉的構成與流布——以梵藏文獻為中心》，第 37-43 頁 (全文：第 36-60)，收於陳一標編《華嚴專宗國際學術研討會論文集·2013》，臺北：華嚴蓮社，2014 年。

信仰所生發之其他各地的仿生五臺山)三者漸次形成並最終構成了穩定形態的自成體系的佛教子系統。在經歷了漫長的演進過程之後,此三者互相作用、生發,並在中古之後的東亞成就了一個在廣闊地域與漫長時間內都具有深遠影響的佛教信仰體系。

雖然《華嚴經》文獻的核心集成於印度次大陸或者中亞地區,但真正以此一經典文獻群為教義核心,並由此生發出大量的闡釋文獻內容,再逐漸生成以此經為思想內核的學派(地論學派)和宗派(華嚴宗),並且還形成了與此一思潮緊密聯繫的崇拜形式(文殊菩薩崇拜與五臺山朝聖),整個這一系列過程的初步完成卻是在華夏中土。因此,對這個三位一體性質的佛教閉合子系統的研究,對於從南亞、中亞、中原內陸、

³ 《華嚴經》廣本至少有三,即東晉佛跋跋陀羅(Buddhabhadra, 359–429)於418–420年譯出的《大方廣佛華嚴經》六十卷(收於《大正藏》第九冊,經號278);唐實叉難陀(Sikṣānanda, 652–710)於695–699年譯的《大方廣佛華嚴經》八十卷(收於大正藏第十冊,經號279);與唐般若(Prajñā, 734–?)於796–798年譯的《大方廣佛華嚴經》四十卷(收於《大正藏》第十冊,經號293)。除此之外,經美國學者那體慧(Jan Nattier)考訂,尚有早期傳譯的廣本《兜沙經》群,後因故被拆成了數部份,但都存於世。具體參那體慧Jan Nattier, 2005, “The proto-history of the *Buddhāvataṃsaka: The Pusa benye jing and the Dousha jing*”, *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University for the Academic Year 2004*, Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology, pp.323–60 與 Jan Nattier, 2007. “Indian Antecedents of Huayan Thought: New Light from Chinese Sources,” in Imre Hamar (ed.), *Reflecting Mirrors: Perspectives on Huayan Buddhism* (Asiatische Forschungen, Band 151), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, pp. 109–138. 那體慧的理論是,今題名為支婁迦讖(Lokakṣema, 活躍於二世紀末)譯的《佛說兜沙經》(T.280)實際上可以與歸名為聶道真(活躍於四世紀初)的《諸菩薩求佛本業經》(T.282)以及歸名為竺法護的《菩薩十住行道品》(T.283)恰好綴合成一部完整的佛經,構成了由支婁迦讖所譯的原始廣本《華嚴經》雛形——“《兜沙經》群”。而這一譯本的發現,也表明在此之前,中國內地之外至少就已然存有完整的《華嚴經》形態。關於印度早期存在梵語廣本《華嚴經》的情況,亦可參近年的一個總結 Jonathan Silk (ed.), *Brill's Encyclopaedia of Buddhism*, Leiden & Boston: Brill, 2015, p. 122.

藏地、蒙古、韓國與日本等地的經典傳播、思想演進與信仰變遷等方面的探索都具有重要的意義。

嚴格意義而言，《華嚴經》本身並非是一部完全同質的完整經典，我們更應將之看成是以一定原則集成起來的文獻經典群。因此，至少在印度次大陸與中亞地區，至今為止就並未發現過任何一部廣本的《華嚴經》，而主要是以支品經的形式存在過其中兩個重要部份——《十地品》(*Daśabhūmika*) 和《入法界品》(*Gaṇḍavyūha*)。其中《十地品》的梵文本至少可上溯至公元七世紀以前，然而至今卻並非發現任何梵語廣本存在的情況。⁴ 與此同時，目前還可以確定在印度本土存在有兩部對《華嚴經》中部份章節的註釋，即相傳為龍樹(*Nāgārjuna*, 約二世紀)造，並由鳩摩羅什(*Kumārajīva*, 344–413)所譯的《十住毘婆沙論》(T.1521) 與相傳為天親(*Vasubandhu*, 400–480)造，由北魏菩提流支(*Bodhiruci*, 活躍於六世紀初)所譯的《十地經論》(T.1522)。然而，《華嚴經》目前看來其廣本肯定是存在於漢譯之前，而非為由古代的譯經師自己組織諸梵本撮合翻譯而成。⁵

⁴ 尼泊爾地區保存的梵語《華嚴經》零本可參 Kazunobu Matsuda 松田和信, *Two Sanskrit manuscripts of the Daśabhūmikasūtra preserved at the National Archives, Kathmandu*. pp. xi–xxi, Tokyo: Centre for East Asian Cultural Studies for Unesco, 1996. 另參薩爾吉《試論〈華嚴經〉的構成與流布——以梵藏文獻為中心》，第 44 頁；關於《華嚴經》的吐魯番搜集品梵文殘片的研究，可參 Hori, Shinichiro 堀伸一郎, “Gaṇḍavyūha-Fragmente der Turfan-Sammlung”, in *Journal of the International College for Advanced Buddhist Studies*(國際弘教學大学院大學研究紀要), 2002, No.5, pp.118–99. 近些年來在西藏地區也曾發現此經中若干新出部份梵文本，見 Vinita Tseng (ed. and tr.). 2010. *A Unique Collection of Twenty Sūtras in a Sanskrit Manuscript from the Potala* (Sanskrit Texts from the Tibetan Autonomous Region 7/1, 2), Vienna: Austrian Academy of Sciences Press / Beijing: China Tibetology Publishing House. 另中文研究可參薩爾吉《試論〈華嚴經〉的構成與流布——以梵藏文獻為中心》，第 43–44 頁。

《華嚴經》廣本的形成，目前看來雖無直接之證據，但間接資料往往都與中亞，尤其是于闐（今新疆和田，Khotan）地區有關。如晉譯《華嚴》乃是支法領（活躍於四世紀末）從于闐得到了梵本；《大方廣佛華嚴經不思議佛境界分》（T.300）與《大方廣佛花嚴經修慈分》（T.306）亦為于闐三藏提雲般若（Devendraprajñā，活躍於七世紀末）所譯；唐八十卷本《華嚴》乃是由于闐三藏實叉難陀所譯，他還翻譯了大量華嚴相關的眷屬經；《十地經》（T.278）則為于闐三藏沙門尸羅達摩（Śīladharma，活躍於八世紀末）所譯。除了于闐譯師廣泛涉入了華嚴類經典的翻譯活動之外，更為重要的是，《華嚴經》的形成也與此地有甚深的聯繫。近期研究就發現在《華嚴經》與于闐本地文獻《贊巴斯塔》（Zambasta）之中的章節有著直接的文獻平行關係。⁶

《華嚴經》的最初漢譯，目前看來是大致譯於公元 178–189 年的“《兜沙經》群”，其譯人為支婁迦讖（Lokakṣema，活躍於二世紀末）。⁷在此後，對於《華嚴經》文獻翻譯作出重大貢獻的就是敦煌沙門竺法護（Dharmarakṣa，239–316）。據《出三藏記集》之中的記載，他至少曾翻譯了如下華嚴部的經典：即《漸備一切智德經》（T.285）五卷；

⁵ 具體參註釋 3 那體慧的研究。另外可參郝清新對此經各語種版本發展史的總結 Imre Hamar, “The History of the *Buddhāvataṃsaka-sūtra*: Shorter and Larger texts”. in Imre Hamar (ed.) *Reflecting mirrors: perspectives on Huayan Buddhism*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2007:139–67.

⁶ Chen, R. and Sanclemente, D.L., 2018. “Mahāyāna Sūtras in Khotan: Quotations in Chapter 6 of the Book of Zambasta (I)”. *Indo-Iranian Journal*, 61(2), pp.131–175. 關於于闐與《華嚴經》的關係，另可參郝清新 Imre Hamar 《五臺山與牛頭山》，收於釋妙江、陳金華等譯《一山而五頂：多學科、跨方域、超文化視野下的五臺信仰研究》，臺北：新文豐，2017 年，第 148–158 頁，特別是第 148–151 頁。

⁷ 參註釋 3。

《佛說如來興顯經》(T.291) 四卷；《度世品經》(T.292) 六卷；《菩薩十住經》(T.283) 一卷；《等目菩薩所問三昧經》(T.288) 三卷。僅僅從這些篇幅巨大的翻譯也可以看出竺法護對於《華嚴》類經典的重視。在此之後，隨著廣本目前流行本中最早的晉譯《華嚴經》的出現，整個《華嚴經》就算正式走入了漢傳佛教的舞臺之中。

與《華嚴經》一樣，文殊信仰也同樣很早就傳入了東土。今《大正藏》中所收《寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》(T.356) 即歸名為安世高(活躍於 148–180 頃) 所譯。此一歸名或仍有疑問，⁸ 但究其譯語與外在形態，則大抵為古譯。除了直接標名有“文殊”菩薩名號的佛經之外，由於文殊菩薩本身乃是“智慧”之象徵，故而在般若(Prajñā, 智慧)類經典之中，他就佔有了非常顯著的地位。而於《華嚴經》之中，文殊菩薩則並非是最為重要的角色。正如學界的研究指出，隋代之際，五臺山已經成為了全國範圍內的知名聖地，但真正成為佛教的聖山與文殊菩薩的道場，則要晚至唐高宗龍朔(661–663) 年間之後。而地望近於五臺山的武則天(624–705, 690–705 在位)，也同樣因此而推尊五臺聖地。此後再經釋迦密多羅(Śākyamitra, 567?–668+)⁹ 等對於五臺山信仰的傳揚。這位來自師子國(今斯里蘭卡)的僧人到東土大唐後曾與

⁸ 此經在《出三藏記集》卷四之中列入“新集續撰失譯雜經錄”；然自《歷代三寶紀》卷四始歸入安世高所譯。

⁹ 可參拙著 Jinhua Chen, “A chemical ‘explosion’ triggered by an encounter between Indian and Chinese medical sciences: another look at the significances of the Sinhalese Monk Śākyamitra’s (567?–668+) visit at Mount Wutai in 667”, in *Studies in Chinese Religions*, no. 3 (2018): 261–76. 以及陳金華著，紀贊譯《竺醫與漢藥偶遇而引起的一場化學爆炸：獅子國僧釋迦密多羅 667 年參訪五臺山意義新見》，收於釋妙江、陳金華編《五臺山信仰多文化、跨宗教的性格以及國際性影響力：第二次五臺山研討會論文集》，臺北：新文豐，2018 年，第 13–28 頁。

眾多著名僧界領袖交往，並以醫術而被召入內廷。他一邊前往五臺山地區尋找合成長壽丹藥以及火藥發明中的關鍵成份——硝石，但卻以前往此地朝聖而在在佛教文獻資料中留下了影響深遠的記錄。通過各類記載我們至少知道，此時的五臺山與文殊菩薩的結合，已經不僅在中土，也在印度次大陸本土有所傳揚。再者，受皇上禮遇並在內廷有相當影響力的梵僧釋迦密多羅的此次巡禮之中，朝廷派遣了規模不小的陪同儀仗，其沿途之中所聽聞的諸多靈異故事，經渲染之後無疑在當時社會之中強化了五臺山與文殊菩薩之間的聯繫。而與之同行的佛教史學家慧祥（活躍於七世紀末）又撰撰《古清涼傳》（T.2098）二卷，更是以文獻的形式將這種聖山信仰形式永久地定型了下來。在此之後，隨著有文殊信仰的密教大師不空三藏（Amoghavajra,705-774）的大力弘揚，五臺山的文殊信仰不但開始密教化，並且也更與護國思想聯繫起來，這就為五臺山文殊信仰的拓展提供了一種新的助力。

在此之後，經過華嚴經師李通玄（635-730）¹⁰ 與華嚴宗四祖清涼澄觀（738？-839？）等人，又將文殊信仰漸次融入了華嚴宗學體系之中，而後者更將華嚴初祖杜順（558-641）追溯為文殊菩薩化身。¹¹ 因此，五臺山、《華嚴經》與文殊信仰就逐漸形成了一個穩固的體系，並且開始相互藉力，推動了佛教經典（《華嚴經》）、義理宗學傳統（華嚴宗）與

¹⁰ 關於李通玄對於五臺山文殊信仰造成的歷史性影響，可參本論文集的首篇論文：侯慧明的《李通玄對五臺山文殊信仰弘化之貢獻》。

¹¹ 關於五臺山信仰的逐漸形成，可參林韻柔《中古聖山信仰的形成：北朝至初唐的五臺山信仰》，收於釋妙江、陳金華等譯《一山而五頂：多學科、跨方域、超文化視野下的五臺山信仰研究》，臺北：新文豐，2017年，第35-79頁；關於五臺山信仰與華嚴宗的關係，可以參王頌《五臺山文殊信仰與華嚴初祖崇拜》，《世界宗教研究》2017年第1期，第73-85頁。

朝聖信仰儀式（五臺山朝聖活動）等三個不同層次的有機互動。

以上我稍用一點篇幅來簡單梳理一下五臺山、《華嚴經》與文殊信仰這三者所構成的佛教經典、教義與信仰崇拜體系的歷史形成過程。與此同時，我們也應該看到這種可以說是中古佛教最為穩固持久的宗教信仰體系，其在後世之中之所以不但衍生出了不斷成長複製的佛教聖山信仰傳統（由北宋際的四川峨眉山信仰，至明清際的浙江普陀山與安徽九華山信仰），並且又逐漸隨著漢傳佛教的廣泛傳播而在中國整個境內、邊疆地區，再擴展到朝鮮半島與日本列島。這種持久的宗教生命力與旺盛的再造衍生能力，究其本質，則是與其體系上的完備性與自我再生能力有關。而其他幾座佛教聖山，我們可以發現，要麼由於其缺乏重要經典的支撐，要麼缺乏宗學義理上的學養奧援，故其體系上的缺失造成了其後天發展上的相對不足。而五臺山在漫長的歷史發展過程中具有一千多年跨語言、族群、國際界限的持久活力，這或許即是其中的一個重要原因吧。

正是秉承系統性梳理這三者之間聯繫，並藉機能夠更為深入地研究此一佛教體系與中古以降東亞社會生活之間的有機互動，2017年8月8日-11日由五臺山東方佛教文化研究院主辦，倫敦大學國王學院與英屬哥倫比亞大學“拔地入雲”佛教與東亞宗教研究項目(<https://frogbear.org/>)協辦，由五臺山大聖竹林寺承辦了題名為“清涼之山與華嚴之經：有關文殊信仰、五臺山、與《大方廣佛華嚴經》多學科、跨文化、與跨宗教之研究”為名的第三屆五臺山信仰國際學術研討會。在3天的會議期間，來自多個國家的數十位與會專家學者對此諸領域作了深入的研究與探討，這次會議的論文集我們就擇要結集刊載於此，以下我不揣冒昧，先對本論文集內容稍作介紹。

本論文集共分五章，分別討論華嚴文獻與思想之中所反映的“義理與倫理”思想；“華嚴類文獻”；華嚴“藝術與文學”；“華嚴與其他思想的交融”以及“跨域的華嚴”。

首章收有論文 3 篇，第一篇為侯慧明的《李通玄對五臺山文殊信仰弘化之貢獻》，顧名思義，此文即討論唐代重要的華嚴學者李通玄開始改變了法藏等論師

注釋《華嚴經》時獨重普賢的情況，從理論上抬高文殊菩薩地位和作用，並重申五臺山是文殊應化道場，這就極大地提高了五臺山在中國佛教史中的地位。第二篇文章為李子捷的《法藏的真如與種姓：〈寶性論〉與〈地持經〉的位置》，此文考察了對於中國佛教的如來藏緣起說或真如緣起說的成立問題極為重要的法藏法師。對法藏而言，其理論中的真如說主要是憑依《起信論》和《寶性論》這兩部論書；而對法藏的種姓說而言，《地持經》《寶性論》《瓔珞本業經》三部經論則是其根基。在此之中漢譯的《寶性論》，在法藏的理論體系構建之中又地位特別突出。本章的第三篇文章為雒少鋒的《施肉與斷肉：〈華嚴經〉中的倫理緊張》。在佛教戒律之中主張斷肉並反對自殺，而《華嚴經》中主張菩薩為救度眾生可布施肉身，因此二者之間就形成了內在的矛盾。而後世注疏《華嚴經》的學者多沒有直接關注到此一倫理問題，只有法藏曾引《瑜伽師地論》中對布施的限制條件加以注解，以此來實現破除“施肉與斷肉不能兩全”的困局。但這只能保證布施者的合理，菩薩雖利益對方而施肉，但對方卻會因此犯殺罪。故為徹底解決此一問題，就只能從布施者的修行階位上加以分別，其原則大體為：新學菩薩強調戒先施後，久行菩薩強調施先戒後，法身菩薩則能夠達到施戒平等。

本論文集第二章“文獻研究”之中也收錄了三篇論文，其中首篇為傅及斯的《論行十五字〈華嚴經〉在西域流傳及其與遼藏的關係》。此文研究了《俄藏敦煌文獻》科羅特闊夫吐魯番收藏品中的《華嚴經》，指出每行 15 字的該寫本，其底本應源於遼代大藏經，是對其重新書寫上版的另刻單經，也可能是第三種遼藏的零本或單刻本。它也可能同金藏本《賢愚經》卷六及韓國中央研究院藏書閣高麗刻本《藥師琉璃光如來本願功德經》等有關。第二篇為拙著《八十卷〈華嚴經〉譯場考：以〈風峪石經〉的譯場記為主》，拙文以《風峪石經》中的《華嚴經》譯場跋文為史料基礎，來詳細考查了公元 695 年至 699 年之間實叉難陀領導下的八十卷本的《華嚴經》的譯場成員。此一研究的價值，不但有助於了解當時的旅唐域外高僧在唐王朝同什麼類型的人一起共事，並以此來進一步揭示在唐代和更早時期佛教的翻譯程序。這一重要的石刻資料也表明，八十卷本的《華嚴經》的漢譯在當時確實是規模宏大的國際性文化工程。很多域外（包括中亞與南亞）的佛學大師與精於梵語的博學之士都曾參與其中。這一漢譯本的國際性表明，有必要針對這一對中國佛教乃至整個東亞文化產生了重大影響的文化寶藏進行多學科與多媒質的國際性合作研究。本章第三篇論文為姚騰的《文殊菩薩名號翻譯與身份認同》，此文以梵文 Mañjuśrī 在漢語世界之中最為通行的翻譯——“文殊”為研究對象，從翻譯史的角度對之加以考察，並認為譯者選擇、翻譯贊助人系統、翻譯傳播及與讀者接受是“文殊”身份認同的主要因素。故而，“文殊”譯名被接受的過程也可以看做是“文殊菩薩”身份認同的過程。

本論文集的第三章“藝術與文學”也收錄 3 篇論文，其中首篇為許棟的《山西壽陽縣新發現的新樣文殊造像及相關問題討論》。此文首

先通過文獻及圖像對比，確認山西陽摩山石窟中的文殊造像為唐代新樣文殊像，並就此新樣文殊造像的演變過程進行了再考察。作者最後還就陽摩山石窟新樣文殊造像的來源與五臺山的地理位置的關係、中晚唐時期的政治形勢以及與辛雲京的關係等都做了討論。第二篇為張書彬的《五臺靈石與文殊七尊像——日本比叡山文殊樓的營建及相關問題探究》，此文主要關注日本的慈覺大師圓仁從東土返回日本後的弘法經歷，特別是其通過對延曆寺文殊樓的營造設計完成了五臺聖地在日本的异地建構。他還藉助皇室支持，確立了比叡山在日本佛教界的重要地位。作者經考證後發現，文殊樓的營造和唐代佛教建築之間有諸般關聯。因此力圖從建築史、美術史及比較宗教學的角度來探討圓仁對文殊樓建築樣式的最初規劃，樓內供奉的文殊及眷屬七尊像的尊格和樣式等，以此來揭示此神聖空間的建構模式對日本佛教發展的影響。本章第三篇為池麗梅的《僧傳·志怪·佛經——從志怪傳說看五臺山神聖性的確立》。在這篇論文中，作者首先考察了《續高僧傳·志湛傳》中來源於《旌異記》的六則北朝志怪，特別是其中的《華嚴經》持誦應驗記。此文即通過討論北魏志怪到劉謙之傳說的嬗變，來闡述志怪與僧傳之間的關係。與此同時，作者著眼於劉謙之傳說中所融合的《華嚴經》信仰與五臺山文殊信仰的雙重元素，並採用《續高僧傳》以及其他道宣著作中的相關記載為主要依據，來探討南北朝乃至隋唐初期的《華嚴經》信仰的發展，為“五臺山聖山化”的討論補充另外一條思考脈絡。

本論文集的第四章主題為“華嚴與其他思想交融”，其中共收錄 3 篇論文，首篇為洪綿綿的《謝靈運〈辨宗論〉所見晉譯〈華嚴〉之影響》。此文作者以謝氏所著《辨宗論》為考察對象，通過文獻史料分

析，認為晉譯《華嚴經》中關於濁惡佛刹剛強說法與清淨佛刹柔軟說法的區分等思想，都直接啟發了謝靈運的《辨宗論》，並影響了其將頓、漸，大乘、小乘等概念分屬華夷的處理方式。本章次篇論文為紀強的《臨濟宗與〈華嚴經〉的交匯之處：〈臨濟宗旨〉之中的〈華嚴經〉研究》。覺範惠洪的《臨濟宗旨》對於後世中、日兩國禪師影響深遠，在此文中作者即考察了《臨濟宗旨》與《禪林僧寶傳》在中日的流傳、《臨濟宗旨》中的汾陽善沼與《華嚴經》等問題。作者還特別關注在中國禪宗與日本禪宗之中宋代對於《華嚴經》的閱讀與利用，而這正為此部重要的大乘佛經與五臺山神聖空間崇拜奠定了具有長遠重要性的基礎。本章的第三篇為張文良的《長水子璿的〈起信論〉觀與宋代華嚴思想》。長水子璿是宋代華嚴宗的代表性學者之一，他曾著《起信論疏筆削記》二十卷。其特徵包括：在教判思想方面，強調《起信論》具有“圓教”的要素；引入天台的“一心三觀”說解釋《起信論》的“止觀”；在解釋《起信論》的歸敬頌的“法性真如海”時，提出非情之物也有佛性等。這就具有鮮明的融合華嚴和天台的特徵，透過子璿的《起信論》觀，就可以看到宋代華嚴思想的新趨向。

本論文集的第五章“跨域的華嚴”共有5篇論文，其中首篇為索畢德的《五臺山與南亞僧人：以斯里蘭卡為中心》。此文簡單地回顧了中國與斯里蘭卡兩國交往的歷史，其中，僧侶扮演了關鍵的角色。此文還介紹了斯里蘭卡的大乘佛教發展以及其歷史遺存，尤其是各類石刻碑銘材料之中所反映的大乘菩薩信仰，這些石刻銘文證明了從公元八至十一世紀斯里蘭卡大乘佛教的廣泛存在。此文還討論了五臺山與印度及尼泊爾的歷史聯繫，在唐代，五臺山文殊菩薩道場在佛教徒朝聖者中享有盛譽，此時佛教在印度逐漸衰落，中國則正成為佛教世界

的重要中心，其主要原因之一正是五臺山。此章第二篇為陳繼東的《復活的朝聖：1874年日本僧的五臺山之旅》。此文以日本淨土真宗僧人小栗栖香頂在近代的一次五臺山之旅為考察對象。此次朝聖不僅恢復了中斷數百年的日本佛教徒五臺山朝聖的歷史，而且也開啟了近代以來日本人巡禮五臺山的序幕。小栗栖此行的目的不同以往，在於視察西藏佛教在五臺山的狀況，摸索與西藏佛教建立聯繫的可能性。為此，小栗栖不僅留下了大量日記，詳細記述了此行的經過，而且還收錄了與喇嘛僧的眾多筆談。然而，這些資料迄今為止尚未得到充分整理和研究，此文即依據作者所發現的第一手資料，全面考察小栗栖巡禮五臺山的過程，並探究其歷史意義。本章第三篇為郭磊的《佛教中國化與韓國古代五臺山文殊信仰的傳播》。作者指出，如果考察六、七世紀新羅與唐朝的往來，可知新羅的文殊信仰乃至五臺山文殊信仰發展之軌迹與唐朝亦步亦趨。新羅五臺山文殊信仰傳來有兩種可能性，即入唐學習華嚴之後返回新羅創建華嚴一派的海東華嚴初祖義相，以及入唐朝貢武則天的新羅使臣金思讓。作者還認為，新羅聖德王正是通過文殊信仰來強化其在溟州地區的統治。本章第四篇論文為朴鍾茂的《五臺山與新羅佛教——以“海東靈鷲山和海東五臺山”為主》，此文認為，雖然在五臺山佛教文化向韓半島傳播的歷史中，新羅僧慈藏的行跡引人關注。但應注意的則是，比慈藏早的新羅僧朗智曾將中土五臺山以靈鷲寺為代表的靈鷲山佛國思想盡力移植於海東靈鷲山，因此這一中土五臺山文化傳入新羅的初期階段就融入《法華經》信仰的特點。雖然唐五臺山佛教文化不斷多元化，但是對六世紀韓半島而言，在五臺山佛教文化的傳播過程中，其法華信仰的成分相當重要。故而可認為海東靈鷲山是五臺山佛教文化的對外影響歷史的一個縮影。本章同時也

是全集最後一篇文章為麥理克的《義天、淨源及懺法與北宋華嚴宗的復興》。高麗僧義天的著作對了解北宋佛教的性質極其重要，而義天與晉水淨源相交甚密，義天的《大覺國師文集》等著作所載華嚴修證儀即是明證。作者通過對義天著作中現存四部由淨源編撰或著述的華嚴修證儀加以考察，得出結論：北宋時期東亞的懺法與中古中國一樣流行。雖然淨源希望簡化中唐圭峰宗密與清涼澄觀創立的複雜禮拜儀式，使之便於僧俗踐行，但他明顯受到天台宗智顛與遵式所創懺儀的影響。而作者也同時指出，淨源編製這些懺法的目的是讓華嚴宗信徒可以修華嚴懺法而非天台懺法。

以上即為我們舉辦這次國際研討會的宗旨，以及這次會議結集論文的簡單介紹。我們可以發現本論文集集中所收皆與《華嚴經》、五臺山與文殊信仰這三個緊密相聯的宗教信仰範圍體系息息相關。這些論文或者是以《華嚴經》本身的傳譯、版本、內容、倫理與思想為研究對象，或者研究《華嚴經》與其他佛教思想或人物之間錯綜複雜的關係。同時這些論文中不少也直接關注於文殊信仰與五臺山信仰的藝術、文學方面，或者是它們所產生的跨越國界的長久深遠影響力。這既反映了這一佛教信仰體系本身旺盛持久的生命力，也是國際學界在此領域多年來深耕細植的結果，同時它也反映了跨界研究的良好效果，我們“拔地入雲”佛教與東亞宗教研究項目多年來也正是一直致力於倡導跨宗教界與學術界，跨國界、多領域、多學科、多層面的學術研究模式。經過了這些年的慘澹經營，現在終於慢慢給東亞佛教與宗教研究領域帶來了些許的變化，這也是我們足感欣慰之處。

在本序的最後，我們依然要藉此良機，向與我們合作多年，高瞻遠矚並具無比寬廣胸襟的妙江大和尚，五臺山大聖竹林寺的諸位法師

表達我們最為衷心的謝意! 我們也要向給予我們大力支持的各國學界同仁表達真摯的感謝! 學如積薪，後來居上，我們希望能夠為未來的國際佛教學術研究夯下堅實的基礎，並希望這本論文集也能成為未來高聳入雲的國際佛教學研究大廈之下的一塊奠基之石。