

# 張裔英《續清涼傳》與文殊法門

中國文化大學史學系 蔣義斌

佛學研究中心學報

第五期 (2000.07)

頁 231-252

©2000 國立臺灣大學文學院佛學研究中心  
臺北市

---

頁  
231 張裔英《續清涼傳》與文殊法門

佛學研究中心學報 第五期 (2000.07)

## 提要

五臺山是佛教的聖山，由北魏至唐朝時，已成為文殊菩薩的道場，名震中外。《續清涼傳》是張裔英的宗教之旅的記錄、記異，並彰顯出「文殊法門」的一些特色。《續清涼傳》是篇宗教朝聖的遊記，又有「記錄」、「記異」的目的。其「記錄」的用意，是說明文殊菩薩的確在此世說法；「記異」則彰顯了「文殊法門」，離言語、文字，直接以「法身」大神變說法的特色。

本文並比較了《續清涼傳》，與法昭五臺山遊記的異同。《續清涼傳》中的文殊菩薩是位「默者」，直接以法身神變，顯現菩薩境界，因此自然景觀，也是文殊的說法，《續清涼傳》的「文殊法門」和禪宗「青青翠竹盡是法身，鬱鬱黃花無非般若」的宗旨相近。

**關鍵詞：**張裔英、五臺山、文殊法門、法照

## 前言

張商英（1043年-1121年），曾撰《護法論》為佛教辯護，<sup>[1]</sup>哲宗元祐三年（1088）四十六歲時，遊五臺山，撰成《續清涼傳》二卷。記錄五臺山佛教信仰的書籍中，除了《續清涼傳》外，尚有慧祥（唐）《古清涼傳》二卷、延一（宋）重編《廣清涼傳》等，在這三部以「傳」命名的書籍中，其他兩部，是整理有關五臺山佛教信仰的著作，而《續清涼傳》則是張商英的親身經歷，似乎更能說明「文殊法門」的特色。

在鎮澄原修印光續修的《清涼山志》中，<sup>[2]</sup>有「名公外護」專章，這些外護大德中有裴休、張商英、移刺（耶律）楚才等，<sup>[3]</sup>而「名公外護」中，亦以張商英和五臺山文殊信仰有最直接關連。

「文殊法門」和整個「大乘運動」有密切關係。大乘佛教初期，即有文殊菩薩，在大乘經典中以文殊菩薩為主，或參與說法的經典，所開示的法

---

\* 送審日期：民國八十九年三月三十一日；接受刊登日期：民國八十九年五月十八日。

1. 蔣義斌，〈張商英護法論中的歷史思維〉，《佛學研究中心》，（臺灣大學文學院，佛學研究中心），第三期。

2. 鎮澄於明神宗萬曆年間修《清涼山志》，清康熙年間曾重修，民國印光增修。

3. 鎮澄原修、印光續修，《清涼山志》，（臺北，文海出版社，《中國名山勝蹟志叢刊》），卷6，〈名公外護〉中所列的名公有：陶侃、裴休、張商英、傅其瓘、錢蓋、移刺楚才、李文進、胡來貢、高文薦、張惟誠、陸光祖。

門稱之為「文殊法門」，印順法師曾說：「文殊法門所表現的大乘風格，嚴重的衝擊了傳統佛教，並在佛教界引起廣泛的影響。」<sup>[4]</sup>

在初期大乘經中，文殊法門與般若法門同源於原始般若，而另有獨到的發展，主張依勝義而說法界，煩惱是菩提，淫欲是菩提，五逆罪是菩提。<sup>[5]</sup>這些不應由文字來理解其義含，而是文殊法門以「平等」為則的表現。文殊法門不重聲聞教，而以直指法性為勝義，如《維摩詰經》中文殊師利「於一切無言無說，無示無識，離諸問答」入不二法門，維摩詰以「默然無言」回應，文殊歎曰：「善哉！善哉！乃至無有文字語言。」

文殊法門「無言無說」而直指法性的特色，在宋代禪宗認為「鬱鬱黃花無非般若」、「青青翠翠盡是法身」即是文殊普賢的境界。張喬英《續清涼傳》，是遊五臺山的紀錄，而頗能與「文殊法門」的一些特色呼應。

### 張喬英遊清涼山由疑生信

五臺山由北魏至唐，已成為佛教世界的聖地，名震中外。宋代的佛教雖非「國家佛教」，但五臺山仍是公認的佛教聖地。五臺山在歷史之流中展開其魅力，而長期發展下來，累積的佛教資源，相當可觀，然而對內地的信徒而言，主要還是《華嚴經》所說清涼境界。

北宋太宗統一北漢，詔見五臺山苦修僧人睿見，並建太平興國寺，<sup>[6]</sup>宋代五臺山仍有述說不盡的「聖迹」。其中最有名的應是張喬英的五臺山遊記，張喬英將其五臺山遊記，命名為《續清涼傳》，有濃厚記錄、詮釋宗教聖迹異相的意味。

張喬英於哲宗元祐二年（1087）任官開封府，出任推官的工作，該年二月曾夢遊五臺山金剛窟。他說在這之前，對五臺山「耳目所不接，想慮所不到」，<sup>[7]</sup>意即他從未去過五臺山。他將其夢遊五臺山的事，告知同舍林邵（材

---

4. 印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，（臺北，正聞出版社，1981年），頁934。另外，平川彰氏在討論初期大乘佛教時，也注要到文殊的特殊意義，見氏撰，《初期大乘 法華思想》，（東京，春秋社，1989），頁35。

5. 印順，《初期大乘佛教知起源與開展》，頁937。

6. 《清涼山志》，卷3，頁2b。

7. 張喬英，《續清涼傳》，（《卍續藏經》，第150冊），頁246d；參《大正藏》，第51冊，頁1127b。

中)，林邵開玩笑地說：「天覺（喬英）其帥并閭乎」。

該年五月，張喬英即改任河東路提點刑獄公事，五臺山在宋代屬河東路管轄，因此八月喬英到任後，於十一月即到金剛窟，與夢中所見完全符合，但時值寒冬，恐冰雪封山，故次年才因公辦之餘，正式入山。<sup>[8]</sup>

元祐三年（1088）六月二十七日，張喬英至清涼山，即聽聞南臺曾出現過「金橋圓光」，當日傍晚，喬英至金閣寺，僧正省奇來告，南臺山側出現難得一見的祥雲，因此，集僧眾誦經，希望能見到祥光。在祈願時，張喬英刻意換上了官服，燃香再拜，不久即出現「金橋」及「金色相輪」，而「輪內深紺青色」，張喬英初時認為這是夕陽西下，經過雲層反射的現象。<sup>[9]</sup>是自然界的現象，被賦予了宗教上的解釋？茲先將五臺山的相關地理位置略示如下：

六月二十八日，張喬英一行人，至真容院，真容院現在稱為菩薩頂大文殊寺，位在五臺山中心靈鷲峰頂上，始建於北魏孝文帝時，從明代開始，蒙藏喇嘛教進駐，清朝特許該寺參用皇家建制，故該寺漸成為五臺山的黃教中心。宋代則仍稱為真容院，這是因為在唐代時，法雲曾見到文殊菩薩

---

8. 《續清涼傳》，頁 247a。謂：「明年戊辰（1088）夏，五臺縣有群盜，未獲，以職事督捕，盡室齋戒來遊。」

顯相，法雲據之塑像，故名「真容院」。[\[10\]](#)

當張商英在真容院，面對著東臺，則北臺在左邊，他進而描述道：「（真容院）直對龍山，下枕金界溪」，金界溪上則有著名的羅睺足跡堂，[\[11\]](#)張商英敘述了地理的位置，似在彰顯「寶地」的殊勝。「遊記」類的作品，原本即有「記錄」的性質，而且地理、自然景觀，一向是遊記類作品的重點。至此為止，張商英《續清涼傳》所記錄的仍偏重於寺院的地理位置、自然景觀的描述。

六月二十八日，酉時（下午五時至七時）後，見到龍山上有黃金寶階，戌時（七點至九點）初，北山出現大火炬，僧人說這即是「聖燈」，不久，羅睺殿、金界溪上均出現「聖燈」，張商英初時認為這是有人持火把，而僧人妄稱是「聖燈」，然而僧人回答說，山中有虎，故出現聖燈的地區，晚上絕無行人，亦無人居住。張商英正在猶疑不已時，又「睹燈光忽大忽小，忽赤忽白，忽黃忽碧，忽分忽合，照耀林木」，因此認定這是「三昧火」。

張商英乃跪地祝禱，說若所見真的是「三昧火」，而非「人間燈」的話，希望此火能在眼前顯現。祝禱後，《續清涼傳》載謂：

溪上之燈，忽如紅日，浴海騰空而上，放大光明，漸至閣前，其光收斂，如大青喙銜圓火珠。

在祝禱有所感應後，張商英感到「遍體森颯，若沃冰雪」。[\[12\]](#)

宗教體系，均有其教義，教義往往可以由理性的論證，來建構其體系，然而宗教並不止於理性的論證，宗教的「信仰」的貞定，往往和神密經驗有關。張商英由前述的「疑情」，在真容院中有宗教的「感應」後，遍體森颯「若沃冰雪」，已由有疑情的張商英轉變為「疑心已斷」的張商英。

張商英由疑而生信的宗教體驗，不能以「迷信」來解釋，其體驗也不能以「幻覺」來說明。因為對張商英而言，前所述的情境，是他親身經驗的實境，而且有認知主體、客體交融的層面，再說他所見到的情境，有其他的人證，如隨行的秦

愿及其妻等人，也各有不同的體驗。如其他人看到「白領紫袍者」、「螺髻而結跏趺者」、「仗劍者」、「戴角者」，老僧說這些應

---

10. 《清涼山寺》，卷2，頁16。

11. 《續清涼傳》，卷上，頁247a。參《大正藏》，第51冊，頁1127b。

12. 《續清涼傳》，卷上，頁247b。參《大正藏》，第51冊，頁1127c。

頁  
237 張喬英《續清涼傳》與文殊法門

佛學研究中心學報 第五期（2000.07）

是「金毛飛獅子及天龍八部」，[\[13\]](#)其他人因為觀察的角度及修養不同，因此所見不盡相同，而張喬英所見到的應是文殊的「法身」。眾人所見的景像，則是文殊及其眷屬護法。接著張喬英載謂：

良久，北山雲起，於白雲中，現大寶燈，雲收之後，復現大白圓相，如明月輪。  
[\[14\]](#)

原本張喬英此次上山，除了有遊山的性質外，在公務方面，是爲了要「捕群盜」，至真容院的宗教體驗後，五臺山之旅，成爲宗教朝聖之旅。

### 張喬英五臺山遊記的意義

六月二十九日，張喬英一行人，至東臺山。東臺山出現五色祥雲，其中有「白圓光，從地踴起」，猶如「車輪百旋」，張喬英已不再由自然景觀，來理解山中的雲彩，而作偈謂：

雲貼西山日出東，一輪明相現雲中。  
修行莫道無撈摸，只恐修行落斷空。[\[15\]](#)

對張喬英而言，自然景觀，也是佛、菩薩的說法，依其理路，佛教的「修行」，是要在自然的芬圍中，修正自己的行爲。不久，山風大作，東臺山主臺僧因此建議，日後至山中巡防的軍隊，不可再於山中殺生吃肉。

次日（七月一日）張喬英經過北臺，晚間一行人於中臺山休息。中臺的西側有古佛殿，張喬英令人打掃，並與家屬一起祈禮，不久，中臺即出現「碧琉璃世界」，菩薩的儀隊、樓、殿、山、林、幢、蓋、臺、座，及天王、獅子、香象，均一一顯現，而真容殿上，則可看到紫芝寶蓋，文殊菩薩騎在獅子上，旁邊則有七八位尊者「升降遊戲」。據中臺臺主說這種景象，是十九年以來，所未曾見的景象。由中臺山遙望，在北臺附近有紅炬，且不久，

---

13. 同前註。

14. 同前註。

15. 同前註。

頁  
238 張喬英《續清涼傳》與文殊法門

佛學研究中心學報 第五期（2000.07）

由北臺至中臺十里之間，遠方的光呈放射狀，近光則收攝猶如白玉碗，其中有火珠。深晚張喬英下中臺山，再次看到紺輪及紅光。

七月二日，天氣轉昏，一路上仍見到一些異象，經過玉華寺、壽寧寺，再返回真容院。此時，沿邊安撫郭宗顯、代州通判吳僞、五臺縣知縣張之才、都巡檢使劉進、保甲司勾當公事陳聿五人，均以公事上山，參見張喬英。雖然，張喬英並沒有記載所談的公事為何，但由前文所述，應和捕盜有關的事宜。張喬英將所看到的異象，告知他們，眾人表示雖也聽過此類的傳聞，但也僅止於聽聞。當晚，張喬英約了五人共同觀看聖燈，當異象出現時，五人叩首再拜。

七月三日，眾人均各自分辦公務，僅陳聿仍留在真容院，當日晚間張喬英與陳聿、興善監鎮曹謂三人，登梵仙山。曹謂因為較晚來會，故張喬英告知昨日與其他五人所看到的異象，曹謂則說在上山途中，亦看到異相，只不過張喬英等人是在山頂看到，而曹謂則是由山下往上看，兩方面印證的結果，信心益增。因此，張喬英再為二人禱請顯現聖相，不久，文殊聖境又再次顯現。

七月四日，在離開五臺山的途中，又出現白光及聖燈，因此，張喬英祝禱：「我若於過去世，是文殊師利眷屬者，願益見希奇之相。」禱畢，原先的聖燈「揮躍交舞」，前後共有四次之多。張喬英因此發大誓願：



期盡此形，學無邊佛法，所有邪淫殺生妄語倒見，及諸惡念永滅不生。一念若差，願在在處處，菩薩鑒護。

發願畢，聖燈騰空至眼前。

七月四日，張商英曾先去過羅睺足跡殿，見其屋宇摧弊，因此發願日後整建，而當日晚間商英所看到的聖燈，以羅睺殿方向的燈光最為奇特，故張商英即捐三萬錢，交付僧正整建廟宇。

七月五日，張商英至佛光寺參拜。佛光寺為北魏孝文帝時所建之古剎，主僧為張商英介紹隋朝解脫禪師的事釋，張商英在閱讀過解脫和尚碑文後說：

因閱碑中所載「解脫自解脫，文殊自文殊」之語，喟然歎曰：「真丈夫哉」。以偈贊曰：「聖凡路上絕纖痕，解脫、文殊各自論，

頁  
239 張商英《續清涼傳》與文殊法門

佛學研究中心學報 第五期（2000.07）

東土西天無著處。」[\[16\]](#)

解脫禪師為五臺縣人，隋朝時，曾多次至大孚靈鷲寺，親見文殊菩薩的聖容，然而文殊告誡他說：

汝今何須親禮於我，可自悔責，必悟解耳。[\[17\]](#)

解脫禪師從此苦行，實踐解脫之道，在有所得之後，布施濟眾，文殊再現身考驗他，說：「吾是文殊！吾是文殊！」解脫禪師回答說：「文殊自文殊，解脫自解脫。」[\[18\]](#)佛教主張以般若（智慧）破除「無明」，文殊菩薩代表智慧，早期的文殊信仰系經典，與般若系經典是同源的，但與初期大乘經典不同處，是文殊系經典，特別重視「法界」，印順法師認為這和禪者的專提向上，有相似之處。[\[19\]](#)

宋代盛行禪宗，因此張商英在看到解脫禪師的碑銘中「解脫自解脫，文殊自文殊」之句，以偈贊曰：「聖凡路上絕纖痕，解脫、文殊各自論，東土西天無著處。」文殊法門是依自己體悟的勝義、法界、解脫，直捷的開示，使人能當下悟入，[\[20\]](#)張商英的偈子，頗有些禪味。



七月六日，張商英至秘魔巖，秘魔巖因秘魔巖和尚得名。秘魔巖禪師為馬祖道一（709-788）系的禪師，據《五燈會元》其傳承如下：馬祖道一——永泰靈湍——秘魔巖和尚，燈史中記載了秘魔巖的特殊行徑，《五燈會元》謂：

五臺山秘魔巖和尚，常持一木叉，每見僧來禮拜，即叉卻頸曰：「那箇魔魅教汝出家？那箇魔魅教汝行腳？道得也叉下死，道不得也叉下死。速道！速道。」學徒鮮有對者。

霍山通和尚訪師，才見不禮拜，便攬入懷裏。師（秘魔巖）拊通背三下。通起拍手曰：「師兄三千里外賺我來，三千里外賺我來。」

---

16. 《續清涼傳》，卷上，頁 248b。參《大正藏》，第 51 冊，頁 1128c。

17. 《古清涼傳》，卷上，頁 214a。

18. 《古清涼傳》，卷上，頁 214b。

19. 印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 937。印順於大作中，也比較了文殊法門與般若法門之間，可能只是間接關係，而不是同系的，但印度後期大乘經典中，文殊法門的確被看作是「空」的代表，見頁 940-941。

20. 印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 931。

頁  
240 張商英《續清涼傳》與文殊法門

佛學研究中心學報 第五期（2000.07）

便回。[\[21\]](#)

當日，張商英又見到文殊騎獅子像，並參訪了繼哲和尚，繼哲於秘魔巖閱大藏經，已有三年之久，他要求張商英留言於壁，張商英因此題詞謂：

閱盡龍宮五百函，三年不下秘魔巖。須知別有安身處，脫卻如來鶻鼻衫。[\[22\]](#)

在菩提流志（唐）譯《大寶積經》中，釋迦牟尼是以「說法」、「教誡」、「神通」三種「神變」來調伏眾生，而文殊師利所說的「如來神變」，則不同於釋迦的「神變」，其言謂：

如是神變未為殊勝，若如來於一切法，不可言說，無名無相，無色無聲，無行無作，無文字，無戲論，無表示，離心意識，一切語言道斷寂靜照明。[\[23\]](#)

此段經文的意旨，與張喬英於秘魔巖繼哲修行處的題詞，有相通之處。另外，《維摩詰所說經》謂：

文殊師利曰：如我意者，於一切法無言無說，無示無識，離諸問答，是為入不二法門。[\[24\]](#)

文殊法門亦重視般若，認為「一切佛一切法，從般若波羅蜜出」，但又強調「不以此心意識修行般若波羅蜜」，[\[25\]](#)文殊法門似乎更進一步發揮，破戲論、不立文字的精神。

張喬英在寫完前述題詞，離開繼哲的庵堂後，在秘魔巖入口，出現金色祥雲，而文殊菩薩乘青毛獅子現於雲間，當日晚上，又出現白光菩薩像，

---

[21.](#) 普濟，《五燈會元》，（北京，中華書局），卷4，頁228。

[22.](#) 《續清涼傳》，頁248c。1129a。

[23.](#) 《大寶積經》，卷86，頁493a。關於文殊法門與傳統佛教不同處，印順於《初期大乘佛教之起源與開展》，早有所論述，參該書，頁932。

[24.](#) 鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》，（《大正藏》，第14卷），卷中，頁551b。

[25.](#) 僧伽婆羅譯，《文殊師利問經》，（《大正藏》，第14卷），頁495c。

張喬英祝禱謂：

我若於往昔真是菩薩中眷屬者，更乞現殊異之相。

張商英於繼哲處的題詞，與文殊法門的旨趣相合，故文殊像一再顯現。因此，張商英再請確認前世，是否曾為文殊的眷屬。祝禱完，即出現兩大金燈，照耀崖石，張商英又祝禱說：

若菩薩以像季之法，付屬商英護持者，願愈更示現。

語畢，有兩道光如閃電，一大金燈出現。因此當時在場眾人，均確認是文殊囑咐張商英護持文殊法門。

張商英所述文殊顯相，有重要意含。張商英所述的文殊，是位「默者」，並不是以「言說」來說法，而是直接顯相，以為回應。文殊囑咐張商英護持文殊法門，也是以光、金燈來作為回應。

在僧眾勸請張商英護持文殊法門時，曾述及北宋晚期五臺山的處境，頗有史料價值，茲錄之於下：

我太宗皇帝平劉氏，即下有司，蠲放臺山寺院租稅，厥後四朝，亦罔不先志之承。比因邊卒議括曠土，故我聖境山林，為土丘，所有畚斬伐，發露龍神之窟宅。我等寺宇，十殘八九，僧眾乞忙，散之四方，則我師文殊之教，不久磨滅，今公於我師大有因緣，見是希有之相。公當為文若記，以傳信於天下，後世之人，以承菩薩所以付囑之意。[\[26\]](#)

宋太宗於太平興國五年（980）建太平興國寺，而後宋朝皇帝對五臺山均多有恩賜，太宗並盡免五臺山寺廟的租賦，[\[27\]](#)北宋晚期，五臺山附近過度開發，導致土石流失，破壞林相，而寺廟殘破，僧人四散。

然而僧人勸請張商英為文的主要目的，仍是記錄異相，以徵信於天下。

---

[26.](#) 《續清涼傳》，卷上，頁 248d。參《大正藏》，第 51 冊，頁 1129b。

[27.](#) 關於北宋諸帝對五臺山的恩賜，可參見，妙濟、延一編，《廣清涼傳》，（《卍續藏經》，第 150 冊），卷中，頁 228a-229c。

張商英思之再三，頗不以爲然，張商英謂：

謹謝大眾，艱哉言乎！人之所以爲人者，目之於色，耳之於聲，鼻之於香，舌之於味，體之於觸，意之於法，不出是六者而已。今乃師（文殊）之書曰：色而非色也，聲而非聲也，香而非香也，味而非味也，觸而非觸也，法而非法也，離絕乎世間。所謂見聞覺知，則終身周旋，不出乎人間世者，不以為妖則怪矣，且吾止欲自信而已，安敢信之天下。

引文中「乃師之書」疑即《文殊師利所說般若波羅蜜》，[\[28\]](#)文殊法門特別重視法界、大神變，與由感官經驗分析的聲聞經典已有所不同，更何況一般人士，必定會視之爲怪譚，這是張商英並未立即答應記錄所見異象的原因。

然而郭宗顏、吳君偁，寫信給張商英，勸他寫下他在五臺山的經歷，或許二人同樣是士人的關係，令張商英又再陷入深思，最後讓他決定要寫出他的五臺山經歷，和唐代法照的故事有關，他說：

或曰：若嘗知唐之法照乎，大歷中入化竹林寺，慮生疑謗，不敢妄傳，忽見一神僧曰：汝所見者，臺山境界，何不實記，普記眾生，作大利益，今君欲避疑謗乎？行利益乎？傳百而信一，則傳千而信十，傳萬而信百矣！百人信之，一人行之，猶足以破邪宗扶正法，況百人能行之乎！商英曰：善哉喻乎！吾一語涉妄，百千億劫，淪於惡趣。謹書之，以附清涼傳後。[\[29\]](#)

法照在唐代宗大曆三年（768）記錄了他在五臺山的朝聖經歷，並建竹林寺，法照敘述其經歷，是「依事實記錄之」，有「實錄」示眾的用意。[\[30\]](#)張商英受其啓發，也是以「見證人」的身分，記錄所見的事實。

張商英五臺山遊記，寫完後，自謂將以「附《清涼傳》後」。在此之前，

---

[28.](#) 曼陀羅仙譯，《文殊師利說摩訶般若波羅蜜經》，（《大正藏》，第8卷），卷下，頁736a。謂：「色非色不可得故，乃至識非識亦不可得。眼不可得乃至意不可得，色不可得乃至法不可得，眼界乃至法界亦不可得。」

[29.](#) 《續清涼傳》，卷上，頁249a。參《大正藏》，第51冊，頁1129c。

[30.](#) 《廣清涼傳》，卷中，頁234d。

已有唐朝慧祥所編的《古清涼傳》，及宋朝仁宗嘉祐五年（1060）妙濟所撰的《廣清涼傳》。<sup>[31]</sup>張商英的《續清涼傳》卷上，是遊記、記異的作品，而《古清涼傳》、《廣清涼傳》則類似山志、方志類的作品。上述諸書，若以「志」命名，似乎更為恰當，事實上，清代鎮澄所撰的《清涼山志》，即以「志」命名，然而為何在宋朝之前，清涼山的方志，要以「傳」來命名？

《隋書》〈經籍志〉地理類的書籍，多以「記」、「志」、「圖經」命名，但也有以「傳」命名的，如《甌閩傳》、《男女二國傳》、《日南傳》、《珠崖傳》、釋智猛《遊行外國傳》、釋曇景《外國傳》、釋法盛《歷國傳》，以「傳」命名的用例，多用之於邊陲或外國，在歷朝正史的撰述用例，外國置於「列傳」是通例，故〈經籍志〉中以「傳」命名的地理書，多為邊地或外國，應是可以理解的。<sup>[32]</sup>

然而五臺山地處華夏，為何以「傳」名，很明顯《清涼傳》、《廣清涼傳》、《續清涼傳》之以「傳」名，絕非前述的用例。在中國文獻中「傳」的用例，常用於解釋「經」的著作。《古清涼傳》、《廣清涼傳》中先載經典中有關文殊的經文，說明清涼山得名的原因，五臺山的聖跡名刹，與五臺山有關的高僧，文殊信仰如何在五臺山發生影響，以這些事跡說明經文所言真實不虛。因為文殊信仰的特殊性，張商英《續清涼傳》記錄親身的經歷，說明此法門的特殊性，以彰顯文殊的「法身」神變，常在五臺山，為眾生說法。

### 張商英再上五臺山

張商英《續清涼傳》共分為二卷，上卷是記錄元祐三年的遊山經歷，卷下則是記載，其遊記寫完後，再至五臺山的真容院，及元祐四年第三次

---

31. 《廣清涼傳》，郝濟川於嘉祐五年，為該書作序。今本《廣清涼傳》錄及北宋末年政和元年，及金太宗天會年間、熙宗天眷末年事跡，這應是延一重編時，所增加的。

32. 參《隋書》〈經籍志〉。然而邊地或外國始用「傳」為通例，亦有例外的情形，如《陳留風俗傳》、及法顯《佛國記》二書，前者地處華夏，但以「傳」名，後者屬外國，而以「記」名，《陳留風俗傳》為何以傳名，尚有待考察。法顯《佛國記》，可能並非原書的書名，《出三藏記集》卷2，頁12a，著錄為《佛遊天竺記》。《水經注》卷1，作《法顯傳》；卷16則著錄為《釋

法顯行傳》。《隋書》〈經籍志〉除了著錄為《佛國記》外，又於「雜傳」類著錄為《法顯行傳》。關於《佛國記》的眾多異名，但為同一書，請參見，章巽校注，《法顯傳校注》，（上海古籍出版社，1985），頁 5-8。

頁  
244 張裔英《續清涼傳》與文殊法門

佛學研究中心學報 第五期（2000.07）

上五臺山的見聞。元祐三年八月二十八日，張裔英於真容院文殊像前上疏文謂：

近日親詣臺山，獲瞻聖像，慈悲赴感，殊勝現前，慶雲紛郁於虛空，寶焰煌於巖谷，同僧祇之隊仗，不可說之聖賢。大風昏霾，愈彰瑞相，赤壁峭絕，更示真身。裔英直以見聞述成記傳。庶流通於沙界，或誘掖於信心，使知我清涼寶山眷屬萬人之常在，金色世界、天龍八部之同居，叩梵宇以贊明，冀導之證察。[\[33\]](#)

視山河大地，為佛「法身」的變現，是中國大乘佛教發展出的新義，但其間並不涉及神怪之事，只是因為眾生的根性氣質，而有不同的詮釋而已。張裔英於前述疏文中，說明五臺山是文殊的道場，文殊確實常在五臺山與眾眷屬說法，因為文殊法門，是直超文字的，直接現示「法界」的教門。在前述張裔於五臺山的經歷，並未出現文殊的「垂教」，只有張裔英祝禱之後，文殊顯現光、燈等，以為印可。張裔英在目睹文殊的「真容」後，才起大信，因此張裔英以其「見聞」，撰成「記傳」。

張裔英疏文中的「記傳」，除了有記錄的意義外，尚有「傳注」經文的意義。「法身」的觀念，原本是指釋迦佛的說法，是有「聲」而可以「聽聞」的，但文殊法門，不同於「聲聞」法，並且是直超文字的，文字、言語只是種權說，《維摩詰所說經》，在敘述完其他眾菩薩「入不二法門」的方法後，文殊說：「於一切法無言說」，入不二法門，而維摩詰則「默然無言」以入不二法門，文殊師利歎曰：「善哉！善哉！乃至無有文字語言，是真入不二法門。」[\[34\]](#)因此，「法身」亦不可用言語來論述，而張裔英的《續清涼記》，則是由個人的經歷，來詮釋傳注文殊法身常在五臺山的事實，其目的希望文殊法門能「流通於沙界」，並希望能「誘掖」眾生的信心，五臺山確實是文殊菩薩的淨土。張裔英唸完疏文，文殊仍然「默然」無言，但於真容院菩薩殿內現「金燈」，以為回應，這天五臺山下雪，雪停後，傍晚出現十四座「銀燈」。

八月二十九日，張裔英對昨日出現的「銀燈」，有所質疑，因此祝禱請示，為何所見的「銀燈」與六、七月初上五臺山時所見有所不同？其祝詞謂：



---

33. 《續清涼傳》，卷下，頁 250a。參《大正藏》，第 51 冊，頁 1130b。

34. 《維摩詰所說經》，卷中，頁 551c。

頁  
245 張裔英《續清涼傳》與文殊法門

佛學研究中心學報 第五期（2000.07）

豈商英黑業所招？仰聖賢變化，亦有春夏秋冬之異？常聞諸佛大菩薩身光蔽映魔宮，猶如聚墨。若隨時小大，則一大藏教，乃是虛言。[\[35\]](#)

祝畢，於閣前出現以往所見到的大金色光。此段記錄，無非是要說明「法身」恒常，而眾生各隨其「業力」，故所見有所改變，而張裔英祝畢所見到的大金色光，是藉菩薩「威神力」所見的實相。

張裔英此次上山，主要是獻上六月時上山所見的「記傳」，並發願次年再來。元祐四年，六月時，張裔英，第三次上山，六月乙己日（六日），至中天閣，東南方的山麓變成金色。

六月七日，至真容院，安置所塑的羅睺像，當時即出現金燈，傍晚羅睺殿又出現十餘大金燈。八日，張裔英至文殊菩薩像前祝禱謂：

《華嚴經》中，世尊八處放光，光表法，此光若是法性本有無相之光，視之不見，則商英不疑，若是諸佛果德圓滿之光，使人可見，則願為示現。[\[36\]](#)

張裔英引《華嚴經》釋迦放光，說明「光」代表「法性」，是無相之光，因此，一般是看不見的，企求能藉菩薩之威神，呈現「果德圓滿」之光。[\[37\]](#)文殊如其願，菩薩頂上寶蓋現光，漸漸地整座像均放光，殿前則有金蓮花燈無數交輝，於是遠近僧俗千餘人，齊聚讚嘆歡呼。

六月九日至十日，再重遊去年的路線，且出示《續清涼傳》中所寫的異相，與同行的遊僧檢驗，均與去年所現相同。十日，太原僉判錢景山、經略司管勾機宜文字邵堦，來與張裔英會合，錢景山、邵堦亦因張裔英的祈請而見到聖燈。



六月十一日張喬英宿於佛光寺，十二日前往秘魔巖，均出現異相，尤其是至秘魔巖時，盧舍那佛「面門放光，照耀滿殿」最爲殊勝。十三日，張喬英離開秘魔巖，空中出現金橋，張喬英載謂：

---

35. 《續清涼傳》，卷下，250b。參《大正藏》，第51冊，頁1130c。

36. 《續清涼傳》，卷下，250b。參《大正藏》，第51冊，頁1131a。

37. 此「果德圓滿」之光，應是指「報身」。佛教有「法身」、「報身」、「化身」三身說，在初期大乘佛教，僅有「法身」、「化身」之說，「法身」無相，對常人而言，幾乎接近是種概念的存有，「報身」結合了「法身」、「化身」，使得「法身」不僅是概念的存有。

頁  
246 張喬英《續清涼傳》與文殊法門

佛學研究中心學報 第五期（2000.07）

此橋，不依山谷，不依雲氣，不假日光，互空黃潤，如真金色。嗚呼！當處出生，當處入滅，非大幻善巧方便，其孰能與於此哉[38]！

張喬英仍然是由佛教「法身」大神變的教義，來理解他所看到的自然現象。「宗教人」由其所信仰的教義，來理解宇宙，亦是情理之常。

因爲該年發生旱災，故張喬英此次上山，並有祈雨之舉，在宋代地方官員遇水旱災，主持祈雨儀式，是非常普遍的現象，在朱熹的文集中，即保留了許多朱熹的祈雨文。[39]張喬英在五臺山上，祈雨三禱三應，但雨勢不大，且不久即放晴，十四日返回代州，「大雨彌日」草木禾苗得蘇，張喬英因而上奏朝廷說：

臣近以本路亢旱，躬詣五臺山文殊像前，及五龍池，祈求雨澤，晝夜所接，靈光寶焰，殊形異相，赫奕顯耀，莫可名狀，是時四方僧俗千餘人，同共瞻睹，歡呼之聲，震動山谷。已而時雨大降，彌覆數州。

臣之始往草木萎悴，農夫愁嘆，及其歸也，木麻薈菽，青綠生動，村落謳歌，指俟大稔。此蓋朝廷有道，眾聖垂佑，有司推行詔條，布之於名異境，其應如響。

[40]

張商英的奏章中，說明宋朝政府明令保護「名山異境」的政策，[\[41\]](#)此政策頗有現代生態保護的意味，而宋朝政權的合法性，是建立在「朝廷有道」，故「眾聖垂佑」。

前文已述及宋太宗時，建太平興國寺，並蠲除五臺山寺廟的租賦，然而北宋晚期情況有所轉變。張商英的奏疏中又說：

比因邊臣，謾味朝廷，其地為山荒，遂擄奪其良田三百餘頃，招置弓箭手一百餘戶，因此逐寺，詞訟不息，僧徒分散，寺宇隳摧，

---

[38.](#) 《續清涼傳》，卷下，頁 250d。參《大正藏》，第 51 冊，頁 1131a-b。

[39.](#) 朱熹的祈雨文，集中於《朱文公文集》，卷 86 中。

[40.](#) 《續清涼傳》，卷下，250d-251a。參《大正藏》，第 51 冊，頁 1131b。

[41.](#) 先秦古籍中，如《管子》即對水土開發有生態保護的理念，而宋代經常下詔書保護名山大澤，此項政策，和現代所提倡的生態環保非常類似。

臣累見狀乞給還，終未蒙省察。[\[42\]](#)

前文已述及五臺山僧對兵甲，多有微詞。五臺山地近雁門關，為軍事要地，但五臺山的駐軍，應是服職役的「弓箭手」，在宋代的職役中，「弓手」是由第三等戶或中等戶來擔任，[\[43\]](#)是地方的保安力量，由張商英的奏疏中，已可見名稱改為「弓箭手」，而且這一百餘戶弓箭手侵奪寺產，雙方爭訟不息，對五臺山的僧侶造成不小的影響，甚至導致「僧徒分散，寺宇隳摧」的情形。張商英已多次上奏，請求改善，但並未獲得回應。

在祈雨成功後，張商英再次請求政府對五臺山，特別施恩，其論據頗值得注意，張商英說：

臣竊以六合之外，蓋有不可致詰之事。彼化人者，豈規以土田得失，為成與虧，但昔人施之為福田，後人取之養鄉兵，於理疑若未安。欲乞下本路勘會，如臣所見所陳，別無不實，即乞檢會。[\[44\]](#)

張商英認為「六合之外」，有不可思議之事，政府不可為了得到耕地，而侵犯五臺山寺廟的寺產，況且五臺山的寺產，是昔人所布施的「福田」，[\[45\]](#)現在政府卻用來養鄉兵，是不正義的行為。弓手是宋代役法制度的一環，要作改變，似乎不太容易，況且五臺山在宋代地近邊關，張商英的奏疏，沒有得到回應，應是可以理解的。

張商英於五臺山捐款、塑像，於前文已有所述及，另外，尚要補充一則資料。六月六日張商英赴五臺山之前，曾於六月三日至定襄縣，經過打地和尚塔。[\[46\]](#)打地和尚嗣法於馬祖道一禪師，[\[47\]](#)唐代宗大曆十三年（778）入

---

[42.](#) 《續清涼傳》，卷下，251a。參《大正藏》，第51冊，頁1131b。

[43.](#) 黃繁光，《宋代民戶的職役負擔》，（中國文化大學史研所，民國六十九年博士論文），頁22。

[44.](#) 《續清涼傳》，卷下，251a。參《大正藏》，第51冊，頁1131b。

[45.](#) 關於宋代初年，信徒損助建設五臺山廟宇的情形，太宗至道三年（997）所立的〈五臺山及燈臺頌〉可一窺大概，該碑錄於楊篤，《代州金石志》，（收於《石刻史料新編》，第三輯，第三十一冊，臺北，新文豐出版社），卷6，頁8，〈五臺山及燈臺頌〉謂：「合村宿老優婆夷等，人人勵己，各各用心，袖藏淨財，將充捨施，亦能衣中減縷，食內抽餐，同發善因，敬造燈光明台一所。」

[46.](#) 《山右石刻叢編》，（臺北，新文豐出版社，《石刻史料新編》，第一輯），卷15，〈新修打地和尚塔院記〉，頁26b。

[47.](#) 其事跡參見《五燈會元》，卷3，頁181。

滅，全身不壞。[\[48\]](#)張喬英參訪打地塔院時，其院已破敗，故鼓勵鄉民，予以整修，然而當時遇旱災「田疇焦槁」，在祈雨有驗後，鄉民「富者輸財，壯者輸力，巧者輸工」，重修打地和尚塔院，張喬英為作碑記，其中謂：

嗟乎！父老若之成斯宇也，以打地知之乎？以白氣（雲氣）知之乎？揆若之所知，不過以互空之白氣為靈且異爾，若又焉知三世諸佛，東西祖師無量光明，百千變化，曾不出一舉杖之間乎？若嘗以是知之，雖火其骸，毀其塔可也，況又能增崇而嚴事之乎？[\[49\]](#)

打地和尚在參學者請問時，唯「以棒打地示之」，張喬英碑記中「一舉杖」即指此。在此碑記中，張喬英論及三世諸佛，東西祖師以無量光明、百千變化說法，這正是他在五臺山的體驗。

〈新修打地和尚塔院記〉，是考定張喬英行履，非常重要的碑記。張喬英於元祐二年由權開封府推官，改任提點河東路刑獄，爾後又改任河北西路刑獄、江南西路轉運副使。張喬英何時出任河北西路刑獄，史書所載不明確。〈新修打地和尚塔院記〉所述的事實，發生於元祐四年，當時張喬英任提點河東路刑獄，而碑記撰於元祐五年二月，所署官銜為「左朝散郎權發遣河北西路提點刑獄公事」，因此，可知張喬英在上疏給朝廷後不久，即改任提點河北西路刑獄，其時應在元祐五年年初。[\[50\]](#)

### 《續清涼傳》與法照五臺山記異的比較

今本《續清涼傳》之後，附錄了不少北宋時期，政府官員上五臺山目

---

[48.](#) 《山右石刻叢編》，卷 15，〈新修打地和尚塔院記〉，頁 26。張喬英謂：「打地和尚既傳心要於江西馬祖，退而隱於忻之定襄間，往來深山，與虎豹群居，蹤跡神異，人莫之測。（略）大曆十三年六月十有三日，跏趺入滅，門人奉真身葬之，今鄗村塔是也。元祐四年六月三日，予行縣，往謁焉，瞻其容儀如生。」

[49.](#) 《山右石刻叢編》，卷 15，〈新修打地和尚塔院記〉，頁 26。

[50.](#) 其考證請參，《山右石刻叢編》，卷 15，〈新修打地和尚塔院記〉，頁 26，後所附之考證。另外，《續清涼傳》後附錄謂：「侍其瓘元祐庚午（五）年，守祁陽時，提刑張公行部過郡，以所續五臺《清涼傳》出示於瓘，乃張公前領憲河東日，紀五臺山文殊菩薩化現之事。」亦謂張喬英於元祐五年已離提點河東路刑獄之職。

睹異像的記錄，這些記錄的性質，和張裔英的《續清涼傳》相近，只是字數少了許多，且多數是印證張裔英記錄中的某一部分而已，故不多述。歷來五臺山記異之類作品甚多，但以張裔英的《續清涼傳》最為詳細。

《廣清涼傳》〈法照和尚入化竹林寺〉，是收錄法照的遊五臺山記異，法照的遊記與張裔英《續清涼傳》有同、有異。其相同處，有以下四點：一、法照的撰述目的，與張裔英《續清涼傳》，同樣有「實錄」、「起信」目的，前文已有所論述；二、兩者的記錄均有明確的日期，是採用敘事的方式；三、兩者在未去五臺山之前，均先看到一些異相，[\[51\]](#)而後至五臺山與所見印證。四、兩人在五臺山均見到金橋、聖燈、白光、文殊騎獅子像等異相。

雖然二者，有許多相同處，但二者亦有相異處，這些相異處，在宗教信仰上，是更值得注意的。法照至五臺山後，隨白光的指引，進入一寺，寺中有講堂，文殊、普賢於其間說法，法照說：

講堂內，見大聖文殊在西，普賢在東，各處獅子之座說法。（略）法照至二聖前獅子座下稽首禮已。問：「末代凡夫去聖時遠，智識轉劣，垢障尤深，煩惱蓋纏，佛性無由顯現，佛法浩瀚，未審修行於何法門，最為其要，易得成佛，利樂眾生？唯願大聖為斷疑網。」

時文殊師利告言：「汝以念佛，今正是時，諸修行門，無過念佛，供養三寶，福慧雙修，此之二門，最為甚要。所以者何？我於過去久遠劫中，因觀佛故，因念佛故，因供養故，今得一切種智，是故一切諸法般若波羅密多，甚深禪定乃至諸佛成無上覺，皆從念佛而生，故知念佛是諸法之王。[\[52\]](#)

法照的敘述，與張裔英相較，有以下數點不同：第一、張裔英僅述及文殊菩薩所顯現的境界，而法照所述則有文殊與普賢二位菩薩；第二、法照的敘述中，文殊強調念佛法門的殊勝，而張裔英《續清涼傳》中並未強調某一種修

---

[51](#). 《廣清涼傳》，卷中，頁 232d，謂：「法照者，南梁人也，未詳姓氏，唐大曆二年（767）二月十三，南嶽雲峰寺，食堂內食粥，照向鉢中，見五臺山佛光寺東北一里餘，（略）盡見五臺山華嚴寺，諸寺了然可觀，地皆金色，殊無山林，內外明澈，（略）文殊大聖及萬菩薩，咸處其中，又現諸佛淨國，食畢方滅。心疑益甚，因歸院語諸僧，眾且問有人嘗至五臺山否？嘉延、曇暉二闍梨（略）曾到五臺山，（略）與師（法照）鉢內所見，頗同。」

52. 《廣清涼傳》，卷中，頁 233b。

頁  
250 張裔英《續清涼傳》與文殊法門

佛學研究中心學報 第五期（2000.07）

行法門；第三、張裔英《續清涼傳》中，文殊菩薩是「默者」，並沒有任何的「說法」，而是以直示法身的方式，呈現其境界。法照的敘述中，文殊是位「說法者」，文殊與普賢直接向法照說法。

法照在五臺山請示文殊法門念佛法門，文殊謂：「此世界西，有極樂國，彼當有佛號阿彌陀，彼佛願力不可思議。」<sup>[53]</sup>由此可知，法照所提倡的應是西方淨土法門，雖然《佛說無量壽經》曾提到文殊及普賢菩薩，<sup>[54]</sup>但現代學者已指出在西方淨土的經典中，文殊菩薩，並非最重要的菩薩，<sup>[55]</sup>因此，法照的宗教體驗，雖與文殊有關，但與文殊系經典所標示的文殊法門特色，並不契合。

張裔英的遊記，與法照相較，文殊是位「默者」，直接以法身神變，顯現菩薩的境界，因此，自然景觀，也是文殊的說法。在禪宗史中曾出現過，「青青翠竹」是否為「法身」，「鬱鬱黃花」是否為「般若」的爭論。南陽慧忠（?676-775）禪師主張「道無不在」，<sup>[56]</sup>「青青翠竹盡是法身，鬱鬱黃花無非般若」原是牛頭禪的成語，<sup>[57]</sup>被南陽慧忠接受，然而此命題被神會、懷海、慧海等所反對。<sup>[58]</sup>受到張裔英影響的大慧宗杲，曾將這二方面的論旨同時收錄於《正法眼藏》中，並為人「普說」，《大慧普覺禪師普說》謂：

僧問（南陽慧）忠國師，古德云：「青青翠翠盡是法身，鬱鬱黃花無非般若」，有人不許，云是邪說。亦有信者，云：不思議。不知若為？

國師曰：「此蓋普賢文殊境界，非諸凡小而能信受，皆與大乘了義經意合。故《華嚴經》云：佛身充滿於法界，普現一切群生前，隨緣赴感靡不周，而恒處此菩提座翠竹，既不出於法界，豈非法身乎？」<sup>[59]</sup>

---

53. 同前註。

54. 康僧鎧譯，《佛說無量壽經》，（《大正藏》，第 12 卷），頁 265c。經文中提到參與法會的菩薩中有普賢、妙德（文殊）、慈氏（彌勒）菩薩。

55. 平川彰，《初期大乘 法華思想》，（東京，春秋社，1989 年），頁 55。



56. 贊寧，《宋高僧傳》，（《大正藏》，第 50 卷），卷 9，頁 762c。

57. 牛頭山袁禪師問：「佛性遍一切有情，不遍一切無情。聞先輩大德言：青青翠竹，盡是法身，鬱鬱黃花無非般若。」見《荷澤大師神會遺集》，頁 139。

58. 印順，《中國禪宗史》，頁 124。

59. 《大慧普覺禪師普說》，（臺北，《中華大藏經》，第三輯），卷上，頁 1513。

頁  
251 張裔英《續清涼傳》與文殊法門

佛學研究中心學報 第五期（2000.07）

本文暫不涉入禪宗內部的爭議，僅說明引文中說「青青翠竹盡是法身」是文殊法門的不思議境界，是值得注意的。禪宗也早在四祖道信時，即以《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》，結合《楞伽經》，使達摩禪更能適應南方的佛學傳統。[\[60\]](#)

張裔英與法照五臺山遊記的比較，可見張裔英遊記與文殊法門的特色較近，同時也可看出文殊法門與禪宗有相似之處。張裔英在北宋末禪學界，頗負盛名，與真淨克文（1025-1102）、東林常總（1025-1091）、湛堂文準（1061-1115）、德洪覺範（1071-1128）、大慧宗杲（1089-1163）等禪師相知，湛堂文準逝世後，眾弟子商議請張裔英撰寫塔銘，大慧宗杲的成學亦受到張裔英的影響。[\[61\]](#)

前述大慧宗杲兩存「青青翠竹」的公案，是要參學者別具隻眼，自己慎思贊成、反對兩面的旨趣。本文比較張裔英與法照遊五臺山記之目的，則是要說明五臺山文殊信仰的多樣性。

## 結言

大乘佛教有眾多菩薩，其中最為特殊的是文殊菩薩，現代學者在討論大乘佛教的興起，也注意到文殊信仰的重要地位。相對於其他菩薩，有關文殊菩薩的經典也最多。早期大乘經典中，文殊原是他方世界的菩薩，漸轉變為此世的菩薩，而且常住在五臺山。文殊常住五臺山，是整個「佛教世界」所公認的，其間蘊含著中國佛教界長期累積資源的結果。

張裔英與五臺山的機緣，發生於哲宗元祐三年至五年。張裔英於哲宗元祐三年，為新法辯護，觸怒執政者，故由開封府推官，改任提點河東刑獄，[\[62\]](#)因此，有機緣上五臺山，至元祐五年改任提點河北西刑獄。在這段



---

60. 《中國禪宗史》，頁 64。

61. 蔣義斌，《宋儒與佛教》，（臺北，東大圖書公司，1997 年），198-199。

62. 脫脫，《宋史》，（臺北，鼎文書局，新校本），卷 351，〈張喬英傳〉，頁 11095。傳文中說：「哲宗初，（張喬英）為開封府推官，屢詣執政求進，朝廷稍更新法之不便於民者，喬英上書言：『三年無改於父之道，可謂孝矣。今先帝陵土未乾，即議變更，得為孝乎？』且移書蘇軾求入臺，其諛詞有『老僧欲住烏寺，呵佛罵祖』之語，呂公著聞之不悅，出提點河東刑獄，連使河北、江西、淮南。」

頁  
252 張喬英《續清涼傳》與文殊法門

佛學研究中心學報 第五期（2000.07）

期間，他由疑信參半，到全身投入文殊信仰。

張喬英晚年，撰《護法論》，[63]舉了許多例子說明佛教所說的異相，是確有其事，其中提到文殊，謂：「文殊師利佛滅度後，四百年猶在人間」。[64]可見他到晚年仍確認文殊的道場是在人間。

《續清涼傳》是篇宗教朝聖的遊記，又有「記錄」、「記異」的目的。其「記錄」的用意，是說明文殊菩薩的確在此世說法；「記異」則彰顯了文殊法門，離言語、文字，直接以「法身」大神變說法的特色。

附記：本文承評論人給予不少寶貴意見，謹此致謝。

---

63. 史料中並未說明《護法論》撰於何時，但其中述及「（余）仕至聖朝宰相」，「徽宗皇帝」觀佛牙，又說：「皇帝知余好佛，而嘗為余親言其事。」以上資料參見張喬英，《護法論》，（《大正藏》，第 52 卷），頁 641a、645a。因此，《護法論》應撰於張喬英晚年。

64. 張喬英，《護法論》，頁 645a。