

2025

國際青年華嚴學者論壇
論文集

2025 國際青年華嚴學者論壇論文集 目錄

- | | | |
|---------|----------------|---------------------------------------|
| 001-034 | 昌 慧 | 唐中期華嚴宗與佛教各宗派的互動
——基於澄觀師承譜系的社會網絡數據 |
| 035-052 | 釋 印 靜
(陳秀琴) | 華嚴經善慧地業稠林之十相九差別初探
——以澄觀大師《華嚴經疏》為核心 |
| 053-074 | 釋 如 戒
(陳文光) | 從「文殊法門」析論《華嚴經·入法界品》中婆須蜜多「菩薩離貪際解脫」法門 |
| 075-088 | 釋 振 溥
(鄧淑君) | 華嚴初祖《續高僧傳·法順傳》魏珍事跡詮釋芻議 |
| 089-108 | 萬 法 勇 | 華嚴經學在元代道教中的流傳
——以衛琪《玉清文昌大洞經注》為例 |
| 109-126 | 朱 劍 題 | 荷澤神會與圭峰宗密的心性論傳承與演變 |
| 127-144 | 郭 明 儀 | 上海圖書館藏稿本《元僧善繼血書〈華嚴經〉題跋》考 |

唐中期華嚴宗與佛教各宗派的互動

——基於澄觀師承譜系的社會網絡數據

戒幢佛學研究所 博士生
昌慧

摘要

唐中期是中國佛教從「宗派獨立」向「融合共生」轉型的關鍵階段。清涼澄觀作為華嚴宗四祖，其跨宗派的師承網絡成為這一轉型的重要結構載體。本文以社會網絡分析（SNA）為核心方法，基於法鼓文理學院「人名規範資料庫」中的澄觀師承關係縱向歷史數據，以及由此拓展的橫向唐中期截面數據，系統剖析澄觀師承網絡的結構特徵及宗派互動機制。研究發現：一方面，澄觀師承關係縱向歷史數據網絡呈現多條傳承師父對弟子的「核心-單向」鏈狀結構，而橫向唐中期截面數據網絡呈現「核心-凝聚-輻射」的圈層結構。二者均以澄觀為中心，呈現師承關係的凝聚狀結構和澄觀對其弟子的傳承輻射狀結構。另一方面，澄觀憑藉程度中心性、中介中心性全維度領先的指標，成為連接華嚴宗、禪宗、天台宗、律宗、三論宗的核心樞紐，實現「融合不消融」的互動平衡。本研究揭示了唐中期佛教宗派互動的底層結構邏輯，為理解宗教權威建構與思想融合的網絡機制提供了歷史實證。本研究亦發現宗密的特徵向量中心性超過澄觀，部分驗證了社會網絡的一個特性——結構的力量。

關鍵詞：清涼澄觀、師承關係、宗派互動、社會網絡分析（SNA）、華嚴宗

一、引言

（一）研究背景與問題提出

唐中期是中國佛教發展的關鍵轉型期。安史之亂（755-763年）後，唐代社會經歷深刻變革，佛教各宗派也面臨重新定位與整合的歷史任務。在此背景下，華嚴宗四祖清涼澄觀（738-839年）憑藉廣泛的師承網絡與融攝思想體系，成為推動唐中期佛教宗派互動與融合的核心人物。澄觀一生廣泛參學三論、天台、禪、律、華嚴等各宗教義，最終以華嚴思想為歸宿。他的師承關係網絡不僅是個人修行歷程的印記，更是唐中期佛教宗派互動的縮影。基於此，本研究旨在通過社會網絡分析（Social Network Analysis, SNA）方法，系統考察清涼澄觀的師承關係網絡結構及其在唐中期佛教宗派互動中的角色，具體探究以下問題：

1. 澄觀師承網絡的整體結構特徵如何？
2. 澄觀在各宗派互動網絡中扮演何種角色？
3. 唐中期佛教宗派互動的主要機制是什麼？

通過解答這些問題，本研究試圖揭示唐中期佛教從宗派獨立走向融合共生的深層動力與結構基礎。

（二）文獻綜述

在華嚴宗發展史上，清涼澄觀作為集大成者，其思想體系與弘法實踐對中國佛教乃至東亞佛教的演進均產生了深遠影響，相關研究長期以來備受學界關注。當前，學術界關於澄觀的研究成果已形成相對清晰的兩大核心維度，為後續深入探索奠定了堅實基礎。

其一，傳記考據維度。這一領域的研究以文獻實證為核心方法，聚焦澄觀的生平關鍵史事的考辨與梳理，旨在還原其完整的人生軌跡與時代語境。研究主要依託《宋高僧傳》、《清涼山志》中關於其駐錫五臺山弘法的地域史資料，以及《妙覺塔記》等碑刻文獻的原始記錄，重點圍繞三大核心問題展開：一是生卒年考證——學者們通過比對不同文獻中的時間線索，對澄觀出生與圓寂的具體年份進行反復辨析，試圖解決傳統記載中的模糊之處；二是求學經歷梳理——澄觀早年遍歷南北、參訪諸宗名師的求學歷程，是理解其思想相容特質的關鍵，研究者通過鉤沉史料，還原其從三論宗、禪宗、天台宗、律宗到華嚴宗等多宗派的參學軌跡，釐清其教學體系的形成淵源；三是弘法軌跡考證，結合唐代政治格局與地域佛教發展狀況，探究澄觀在五臺山、長安等地的弘法活動，以及其與皇室、士大夫群體的交往

互動，揭示其宗教影響力的傳播路徑。代表性學者如陳揚炯通過對經典文獻的細緻梳理，初步構建了澄觀的生平框架；¹Hamar 在英文語境下，結合跨文化文獻比較，對澄觀的弘法地域與國際影響進行了補充考證；²崔紅芬則利用新發現的碑刻資料，對澄觀的弟子傳承與晚年活動進一步考證，豐富了傳記研究的細節。³

其二，思想研究維度。該維度以澄觀的華嚴宗理論建構為核心，聚焦其思想體系的系統性與創新性，深入挖掘其核心教義的哲學內涵。學者們普遍認為，澄觀的思想貢獻在於整合前代華嚴宗諸師的理論成果，構建了邏輯嚴密、內涵豐富的華嚴教學體系，其中「法界緣起」與「五教十宗」是研究的核心焦點。「法界緣起」作為華嚴宗的根本教義，澄觀通過闡釋一真法界、四法界、十玄門和六相等概念，將宇宙萬物的存在與關聯闡釋為圓融無礙的整體，研究者們圍繞這一理論的哲學基礎、邏輯結構與實踐意義展開深入探討；五教十宗的判教體系則體現了澄觀對整個佛教思想體系的整合與定位，學者們通過分析這一體系的建構邏輯，探究華嚴宗在佛教諸宗中的定位及其與其他宗派思想的對話關係。代表性研究包括鎌田茂雄在《中國華嚴思想史の研究》中，從思想史演進的角度，系統梳理了澄觀華嚴思想的形成脈絡與理論貢獻⁴；Poceski 則通過對澄觀所著《澄觀答皇太子問心要》的深度研究，打破宗派歸屬的狹隘視角，指出該文並非單純的華嚴宗文獻，而是融合了華嚴、禪宗、天台等晚唐主要佛教傳統核心思想的泛教派文本，其採用的文學隱喻、專業術語與哲學視角，均體現了當時精英佛教的共同話語框架，由此凸顯出澄觀思想超越單一宗派的獨特理論價值與融合特質⁵。

除上述兩大傳統研究維度外，社會網絡分析（Social Network Analysis, SNA）作為一種成熟的關聯式結構研究方法，近年來在社會學、管理學、國際貿易等領域的應用日益廣泛，⁶而在人文社科領域則為佛教研究提供了全新的方法論視角。該

¹ 陳揚炯，〈澄觀評傳〉，《五臺山研究》1987年第3期，頁6-14。

² Imre Hamar, "An Ideal of Scholar-Monk: Chengguan," *Studia Orientalia Slovaca* 9, no. 1 (2010): 71-82.

³ 崔紅芬，〈元代重修《清涼國師妙覺塔記》考略〉，收入《2017華嚴專宗國際學術研討會論文集（上冊）》（臺北：華嚴蓮社，2019年），頁341-364。

⁴ 〔日〕鎌田茂雄撰，《中國華嚴思想史の研究》（東京：東京大學出版會，1965年），頁151-421。

⁵ Mario Poceski, "Fusion of Perspectives: Chengguan's Essay on the Nature of Mind and Reality," *Journal of Chinese Buddhist Studies* 36 (2023): 163-94.

⁶ 社會網絡分析在社會學方面的文獻請參考：劉軍，《法村社會支持網絡：一個整體研究的視角》（北京：社會科學文獻出版社，2006年）；管理學方面的文獻請參考：羅家德，《社會網分析講義》（北京：社會科學文獻出版社，2020年）、孫立新，《人際公民行為成因研究：社會資本與社會網絡視角》（北京：光明日報出版社，2013年）、孫立新，《中國企業員工知識資本理論與管理研究》（北京：中國社會科學出版社，2020年）；國際貿易方面的文獻請參考：時偉、黃文昕，〈X (Twitter) 上「一帶一路」議題的媒體間互動機制——基於指數隨機圖模型的實證分析〉，《國際新聞界》2025年第1期，頁155-176。

方法以節點間的「關係」為核心分析單位，通過構建網絡模型、計算相關指標，揭示群體內部的互動結構、資源流動與影響力傳播機制，其理論基礎由 Wasserman & Faust 在《社會網絡分析：方法與應用》中奠定，⁷在佛教研究領域，已有學者成功運用 SNA 方法取得了突破性成果：馬德偉在《早期中國佛教的網絡與思想傳播》一文中，以道安、慧遠、鳩摩羅什三位高僧為核心節點，構建了魏晉時期佛教僧團的社會關係網絡，通過分析節點的連接強度、傳播路徑等特徵，清晰揭示了般若思想在早期中國的傳播機制與地域擴散規律；⁸安娜·索科洛娃則聚焦唐代中期高僧法雲（?-766）的社會網絡，通過梳理其師友、弟子、檀越等關係群體，系統分析了唐代地方佛教社會的結構特徵、僧俗互動模式以及宗派之間的資源交換邏輯，為理解唐代佛教的社會嵌入性提供了實證支撐。⁹這些研究充分證明，SNA 方法能夠有效突破傳統佛教研究中以「個體」或「文本」為中心的局限，從宏觀結構與微觀互動的雙重層面，揭示佛教僧團中的知識傳承、權威建構與宗派互動的深層機制。

然而，當前佛教研究領域的 SNA 應用仍存在著很大的學術研究空間：一方面，針對唐中期佛教宗派互動的系統性 SNA 研究較為匱乏，唐中期作為中國佛教諸宗成熟、宗派互動最為頻繁的關鍵時期，其宗派間的關聯式結構、思想交流路徑尚未通過網絡分析得到充分揭示；另一方面，聚焦華嚴宗與其他宗派關係的專門研究有待於深入探討。澄觀所處的唐中期，華嚴宗正處於鼎盛階段，同時與天台宗、禪宗、法相宗等主要宗派存在廣泛的思想交流與人員往來，其師承與弟子群體中涵蓋了多個宗派的核心人物，這一關係網絡不僅是澄觀個人思想形成與傳播的重要載體，更是理解唐中期宗派互動格局的關鍵切入點。

基於上述研究背景，本研究擬採用社會網絡分析方法，結合傳統歷史文獻分析，構建澄觀師承關係網絡，系統考察其在唐中期佛教宗派互動中的核心作用。具體研究設計如下：首先，通過全面梳理《宋高僧傳》、《清涼山志》、《妙覺塔記》等相關文獻，篩選出與澄觀存在明確「師徒傳承」關係的人物，將其定義為網絡中的「節點」；其次，以「師徒傳承」這一明確的關係紐帶為「邊」，根據文獻記載的傳承順序與互動強度，構建有向網絡鄰接矩陣，明確節點間的連接關係與方向；在此基礎上，運用 Gephi 0.10 社會網絡分析軟體，計算兩類核心指標：一是整體網絡指標，包括網絡密度（反映網絡的緊密程度）、網絡直徑（網絡中最遠兩個節點的最短路徑長度）、平均路徑長度（節點間平均連接距離）等，以揭示澄觀師承網

⁷ Stanley Wasserman and Katherine Faust, *Social Network Analysis: Methods and Applications* (Cambridge University Press, 1994).

⁸ Marcus Bingenheimer, "On the Use of Historical Social Network Analysis in the Study of Chinese Buddhism: The Case of Dao'an, Huiyuan, and Kumārajīva," *Journal of the Japanese Association for Digital Humanities* 5, no. 2 (2020): 84–131, https://doi.org/10.17928/JJADH.5.2_84.

⁹ Anna Sokolova, "Regional Buddhist Communities in Tang China and Their Social Networks: The Network of Master Fayun (? - 766)," *Religions* 14, no. 3 (2023): 335, <https://doi.org/10.3390/rel14030335>.

絡的整體結構特徵與連通性；二是個體節點指標，包括出入度中心性（衡量節點的直接影響力範圍）、中介中心性（衡量節點在網絡中的橋樑作用）、特徵向量中心性（衡量節點在網絡中的核心地位與影響力品質）等，以識別網絡中的核心節點、關鍵傳播路徑與宗派互動樞紐；最後，結合歷史文獻分析，將網絡指標分析結果與具體的歷史情境、思想交流事件相結合，系統闡釋澄觀師承關係網絡的形成背景、結構特徵，以及該網絡在華嚴宗與其他宗派的思想傳播、人員往來、資源整合中的作用機制，從而為理解唐中期佛教宗派互動格局提供全新的實證依據與理論視角。

（三）研究方法與數據來源

本研究數據主要來源於兩類文獻：一是縱向歷史數據，二是橫向的唐中期截面數據。數據二是數據一的拓展，數據一是數據二的依據和基礎。

1. 縱向歷史數據

本研究縱向歷史資料採用法鼓文理學院「人名規範資料庫」中所收錄的清涼澄觀師承關係數據（規範碼 Authority ID：A001755）¹⁰作為基礎數據。此數據包括 93 個節點、101 條師承關係，如圖 1 所示。此縱向歷史數據用於分析澄觀師承關係，呈現多條傳承師父對弟子的「核心-單向」鏈狀結構，如圖 4 至圖 7 所示。此數據考察的是上至佛陀下至澄觀及其弟子不同時代的師承關係。

2. 橫向截面數據（唐中期）

基於前述縱向資料，通過「刪冗—保留—補遺」雙向調整構建唐中期橫截面資料集，核心目標為精準鎖定與清涼澄觀（738-839）同期並存的網絡節點人物。具體調整規則如下：

其一，刪減與保留。剔除縱向資料中「生年未落入唐中期（756-824 年）¹¹」或「生卒年完全超出澄觀生活時代（738-839 年）」的節點；而如類似神會（684-758）這樣的節點——其生年雖早於唐中期起點（756 年），但卒年（758 年）處於唐中期，且作為澄觀師父洛陽無名之師，構成傳承鏈關鍵環節，故予以留存。

其二，補充師輩數據。涵蓋澄觀多元師承體系中的核心人物，包括天台宗湛然、三論宗玄奘、律宗曇一等；特別增補法鼓文理學院「人名規範資料庫」未收錄的早

¹⁰ <https://authority.dila.edu.tw/person/>，其中，A001755 是清涼澄觀的規範碼（Authority ID）。

¹¹ 唐代歷史有以安史之亂為界分為兩個時期的二分法，如陳寅恪《唐代政治史述論稿》（2011）、〔美〕斯坦利威斯坦因《唐代佛教》（2010）等；也有三分法，如范文瀾《中國通史簡編》（1978）等。但更為常見的是四分法：初唐（618-712）、盛唐（713-755）、中唐（756-824）、晚唐（825-907），分期起源於南宋嚴羽的《滄浪詩話》，經過元代方回《瀛奎律髓》的闡發，奠定於元代楊士弘的《唐音》，完成於明代高棅的《唐詩品匯》。本文持四分期說。

期師承記錄——據《華嚴懸談會玄記》載「年九歲，禮本州寶林寺禪德體真大師為師」¹²，將澄觀出家之初的授業恩師體真大師納入資料集。

其三，完善弟子及跨宗派關聯資料：弟子層面包含華嚴宗五祖圭峰宗密等核心傳人；跨宗派維度補充律宗曇一等代表性人物的師輩淵源與弟子譜系，以完整呈現同期佛教宗派間的網絡聯結。

此橫向截面師承關係數據用於分析唐中期宗派關係，呈核心-凝聚-輻射圈層結構，如圖 2、圖 3 所示。這些補充數據主要來自清涼澄觀的相關傳記，共 15 種文獻，包括唐代裴休的《妙覺塔記》（原文已不存，元代重修）¹³，宋代贊寧的《宋高僧傳·唐代州五臺山清涼寺澄觀傳》¹⁴、志磐撰的《佛祖統紀·賢首宗教》¹⁵、宗鑑的《釋門正統·澄觀》¹⁶、祖琇的《隆興編年通論》¹⁷、延一的《廣清涼傳》¹⁸，元代念常的《佛祖歷代通載》¹⁹、曇噩《新修科分六學僧傳·唐澄觀》²⁰、覺岸的《釋氏稽古略·法師澄觀》²¹、天頊的《禪門寶藏錄》²²、普瑞的《華嚴懸談會玄記》²³，明代德清的《八十八祖道影傳贊》²⁴、李翥的《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志·清涼法師》²⁵、鎮澄的《清涼山志·清涼國師傳》²⁶，清代續法的《法界宗五祖略記·四祖清涼國師》²⁷。同時參考了鎌田茂雄、Hamar²⁸等學者整理的師承譜系。此數據考察的是與澄觀同一時代（即唐中期）的各宗派師承弟子及其關係，共包括 141 個節點（人物）和 145 條邊（關係）。

¹² 《華嚴懸談會玄記》，《新纂卍續藏》冊 8，第 236 號，頁 93 中 2-4。

¹³ 林鳴宇、〔日〕馬淵昌也，〈大元華嚴寺重修大唐華嚴新舊兩經疏主翻經大教授充上都僧統清涼國師妙覺塔記〉，《華嚴經綱要校釋》（上海：上海辭書出版社，2017 年），頁 48-53。

¹⁴ 《宋高僧傳》，《大正藏》冊 50，第 2061 號，頁 737 上 4-下 20。

¹⁵ 《佛祖統紀》，《大正藏》冊 49，第 2035 號，頁 293 中 3-下 3。

¹⁶ 《釋門正統》，《新纂卍續藏》冊 75，第 1513 號，頁 358 下 2-頁 359 上 4。

¹⁷ 《隆興編年通論》，《新纂卍續藏》冊 75，第 1512 號，頁 200 上 17-下 19、頁 203 中 14-下 16、頁 614 上 4-頁 615 上 12、頁 210 下 22-頁 211 上 8、頁 232 下 24-頁 233 中 22。

¹⁸ 《廣清涼傳》，《大正藏》冊 51，第 2099 號，頁 1120 上 13-中 26。

¹⁹ 《佛祖歷代通載》，《大正藏》冊 49，第 2036 號，頁 601 上 4-中 3、頁 634 下 9-頁 635 中 1。

²⁰ 《補續高僧傳》，《新纂卍續藏》冊 77，第 1522 號，頁 115 下 11-頁 116 中 16。

²¹ 《釋氏稽古略》，《大正藏》冊 49，第 2037 號，頁 837 中 7-頁 838 下 8。

²² 《禪門寶藏錄》，《新纂卍續藏》冊 64，第 1276 號，頁 811 上 8-14。

²³ 《華嚴懸談會玄記》，《新纂卍續藏》冊 8，第 236 號，頁 93 上 16-頁 94 上 18。

²⁴ 《八十八祖道影傳贊》，《新纂卍續藏》冊 86，第 1608 號，頁 634 中 17-下 11。

²⁵ 〔明〕李翥撰，〔清〕丁丙補，《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志·清涼法師》，收入杜潔祥主編《中國佛寺史志彙刊》（臺北：明文書局，1980 年），第 1 輯，冊 20，頁 34-36。

²⁶ 〔明〕鎮澄撰，〔民國〕印光修訂，《清涼山志·清涼國師傳》（北京：社會科學文獻出版社，2017 年），頁 97-103。

²⁷ 《法界宗五祖略記》，《新纂卍續藏》冊 77，第 1530 號，頁 622 下 23-頁 624 下 8。

²⁸ Imre Hamar, *A Religious Leader in the Tang: Chengguan's Biography* (The International Institute for Buddhist Studies of The International College for Advanced Buddhist Studies, 2002).

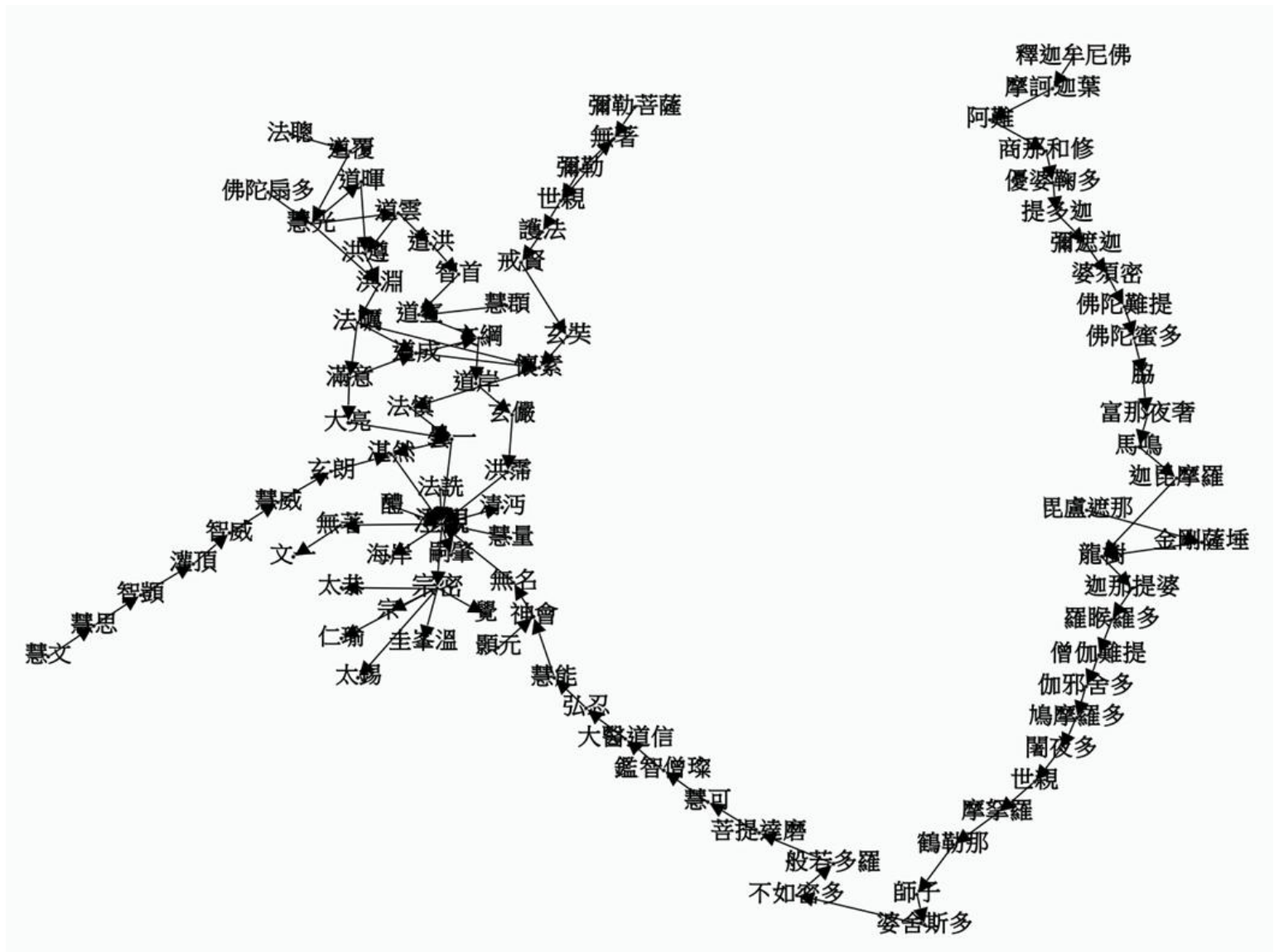


圖 1 澄觀師承關係網絡圖譜：縱向歷史數據

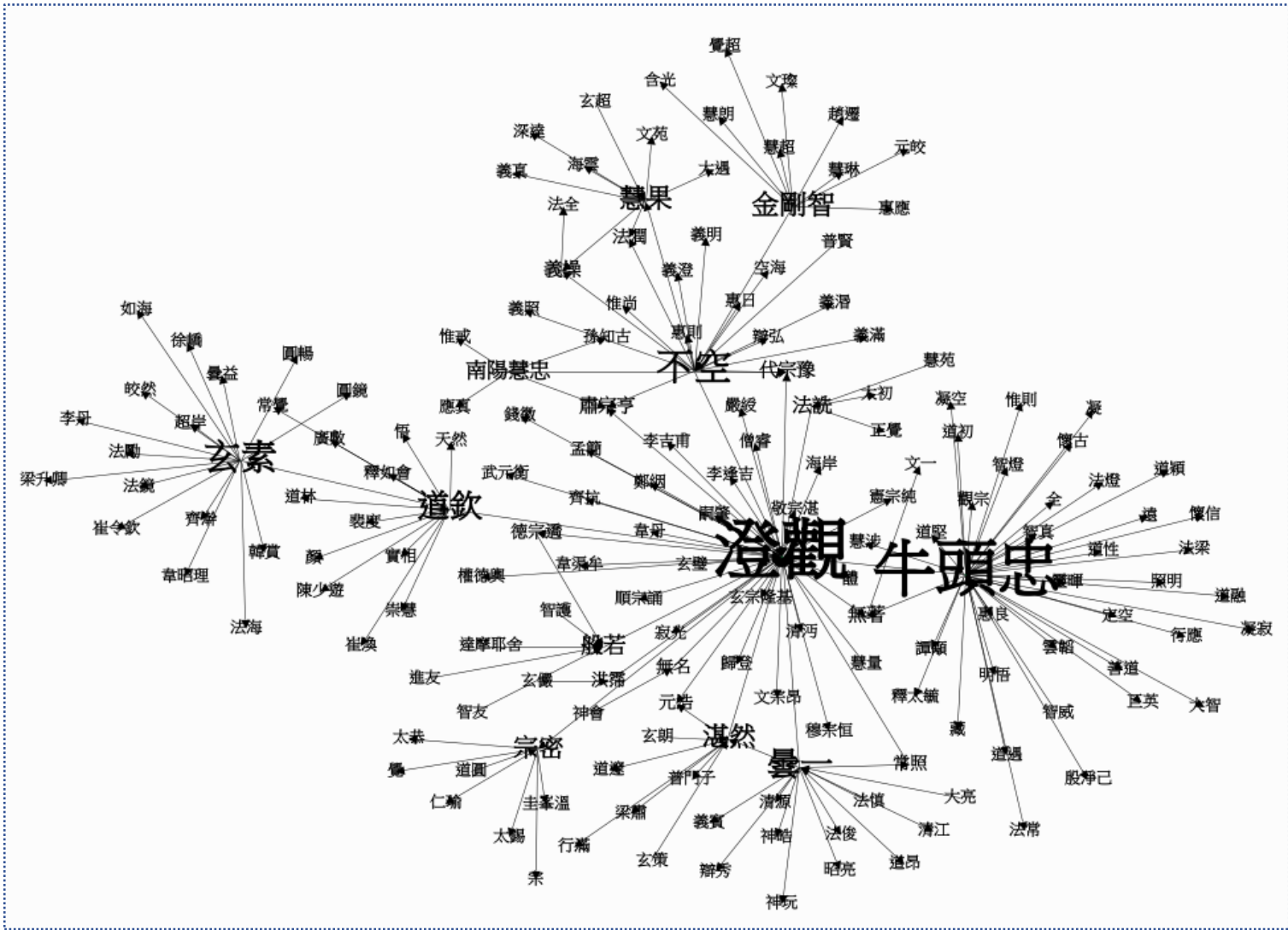


圖 2 澄觀師承關係網絡圖譜：唐中期橫截面數據

二、澄觀師承關係網絡的整體結構特徵

(一) 網絡結構形態分析

為了更清晰考察清涼澄觀的師承、弟子關係網絡，本研究進一步對唐中期橫截面數據進行清洗，只保留與澄觀直接相關的師承和弟子，即排除了澄觀的弟子的弟子、澄觀師父的師父和師父的弟子，構建了一個澄觀直系師承關係網絡，如圖 3 所示。從圖 3 我們可以清晰地看到，該網絡以澄觀為中心，向其核心弟子宗密等 8 人，以及 7 個皇帝和 12 位官員弟子的多分支、多層級的輻射狀結構；同時，由外圈層的 12 位各宗派師承向中心澄觀呈凝聚狀結構。在這一「凝聚-輻射」狀結構中，澄觀作為核心節點，不僅連接華嚴宗內部和皇室、官員的師徒傳承（呈輻射狀

結構)，還通過與其他宗派代表人物的直接或間接聯繫，促進不同宗派間的思想交流與融合（呈凝聚狀結構）。

1. 輻射維度

澄觀向外部多分支、多層級延伸——一方面連接宗密等 7 位核心弟子，維繫華嚴宗內部的法脈傳承；另一方面輻射至 7 位唐代皇帝與 12 位官員，將師徒關係拓展至皇室與官僚體系。澄觀作為網絡核心，通過直系師徒關係直接維繫了華嚴宗的法脈傳承與義理深化。核心弟子（如宗密）在其思想基礎上進一步闡發華嚴教義，使華嚴宗的理論體系更系統、更具闡釋力，鞏固了華嚴宗在唐代佛教宗派中的重要地位，為華嚴思想的長期傳承（乃至宋明理學對其的吸收）築牢了根基。網絡中納入 7 位唐代皇帝與 12 位官員，標誌著華嚴宗與唐代政治上層形成「雙向互動」：一方面是對佛教的利好。皇室與官僚的支持為華嚴宗提供了政策便利（如譯經、講經和建寺的許可）與物質資源（如經濟資助），極大優化了佛教發展的外部環境；另一方面則是對政治文化的影響。華嚴宗的宗教思想借助上層社會的力量，滲透到唐代統治階層的精神生活與政治文化中（如帝王對「華嚴境界」的文化認同），成為唐代政治文化生態的重要組成部分，體現了「政教相輔」對宗教傳播與文化塑造的雙重推動。

2. 凝聚維度

外圈層的 12 位各宗派師承人物，以澄觀為核心呈「凝聚」態勢，體現其他宗派與澄觀的直接關聯。外圈層 12 位各宗派師承人物向澄觀「凝聚」，反映澄觀並非孤立於華嚴宗，而是與禪宗、天台宗等其他佛教宗派存在直接的思想互動。這種互動打破了宗派壁壘，使華嚴宗與其他宗派在義理闡釋、修行實踐等層面相互借鑒，推動了唐代佛教內部的思想整合，為中國佛教諸宗融合的發展趨勢（如後世禪宗與華嚴宗的思想交融、宋明理學對佛教的吸收）奠定了基礎，是佛教本土化過程中多元一體發展的關鍵環節。澄觀對外的輻射並非無的放矢，而是以這類外圈層師承所代表的宗派資源、傳承脈絡為延伸路徑：一方面，澄觀的思想與影響借助外圈層師承，滲透到不同宗派的傳承體系中，實現核心向多宗派的輻射；另一方面，外圈層師承自身的人脈、法脈也成為核心輻射的內容依託，讓網絡的輻射範圍突破華嚴宗內部，延伸至更廣闊的佛教宗派領域，構成輻射效應的底層來源。簡言之，外圈層的各宗派師承既是凝聚的動力發起源，也是輻射的基礎支撐源，正是這一來源的存在，才使澄觀網絡的「凝聚-輻射」結構具備了雙向互動的活力，而非單一的核心主導。

3. 社會整合與網絡建構的隱性價值

從社會結構視角看，該網絡以澄觀為核心，串聯起僧侶群體、皇室、官僚、其他宗派等不同社會力量，形成了跨階層、跨宗教的互動網絡：一方面強化了佛教在社會中的整合作用（以宗教為紐帶凝聚不同群體）；另一方面在某種程度上反映了唐代社會的組織方式之一——宗教人物成為連接政治權力與文化思想的關鍵節點，推動社會不同層面的交流與協作，為唐代社會的穩定與文化繁榮提供了隱性的網絡支撐。

由此，澄觀直系師徒關係網絡的歷史意義，既深植於佛教內部的宗派發展與思想融合，又延伸至政教互動、文化建構、社會整合等宏觀領域，是理解唐代佛教與社會互動關係的核心窗口。

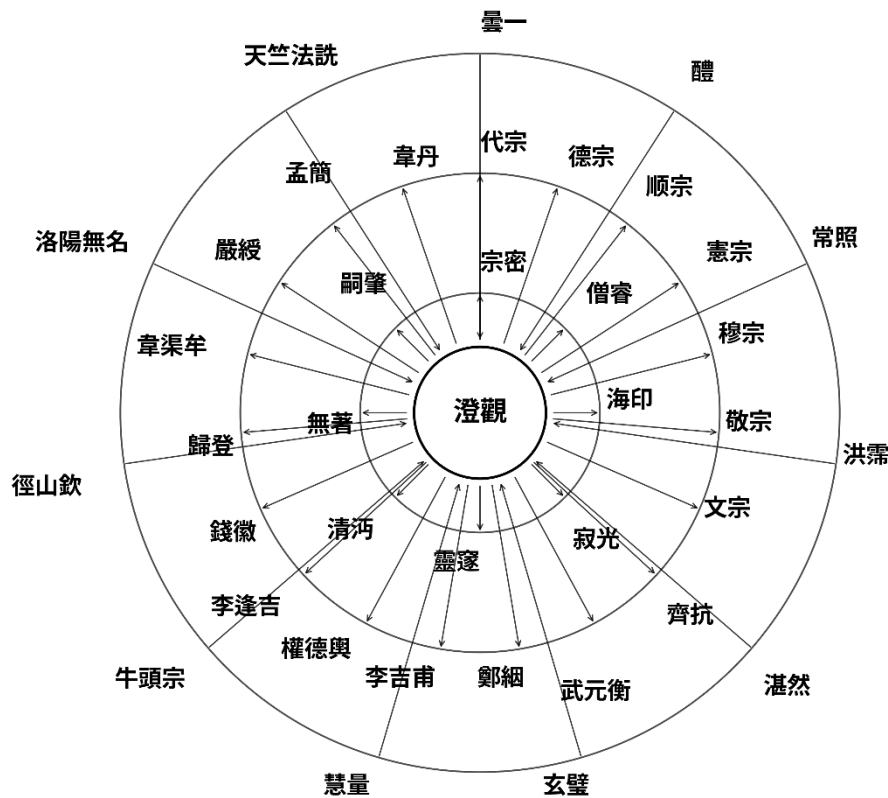


圖 3 澄觀師承關係網絡圈層圖

(二) 澄觀各宗派師承分支與彙聚

從圖 1、圖 2 與圖 3 中澄觀的周邊區域可見，有 12 條明顯的分支線條逐漸向澄觀節點彙聚。這些分支分別代表三論宗、禪宗、律宗（含南山律、東塔律、相部

律)、天台宗以及華嚴宗等不同的師承脈絡。每個師承分支內部有各自的節點排列，體現從早期祖師到澄觀的傳承順序。各分支相對獨立，但最終均指向澄觀，呈現多源歸宗的態勢。澄觀在各宗派的師承具體如下：

1. 禪宗傳承

《法界宗五祖略記》、《妙覺塔記》、《宋高僧傳》等異口同宣：「謁牛頭忠、徑山欽、洛陽無名，咨決南宗禪法。謁慧雲，明了北宗玄理。」²⁹澄觀曾參訪牛頭宗的慧忠、道欽，荷澤宗的無名，以及北宗神秀一系的慧雲等，深入瞭解南北宗禪法，而且是洛陽無名的唯一傳法弟子。澄觀之禪宗師承如圖 2 所示。

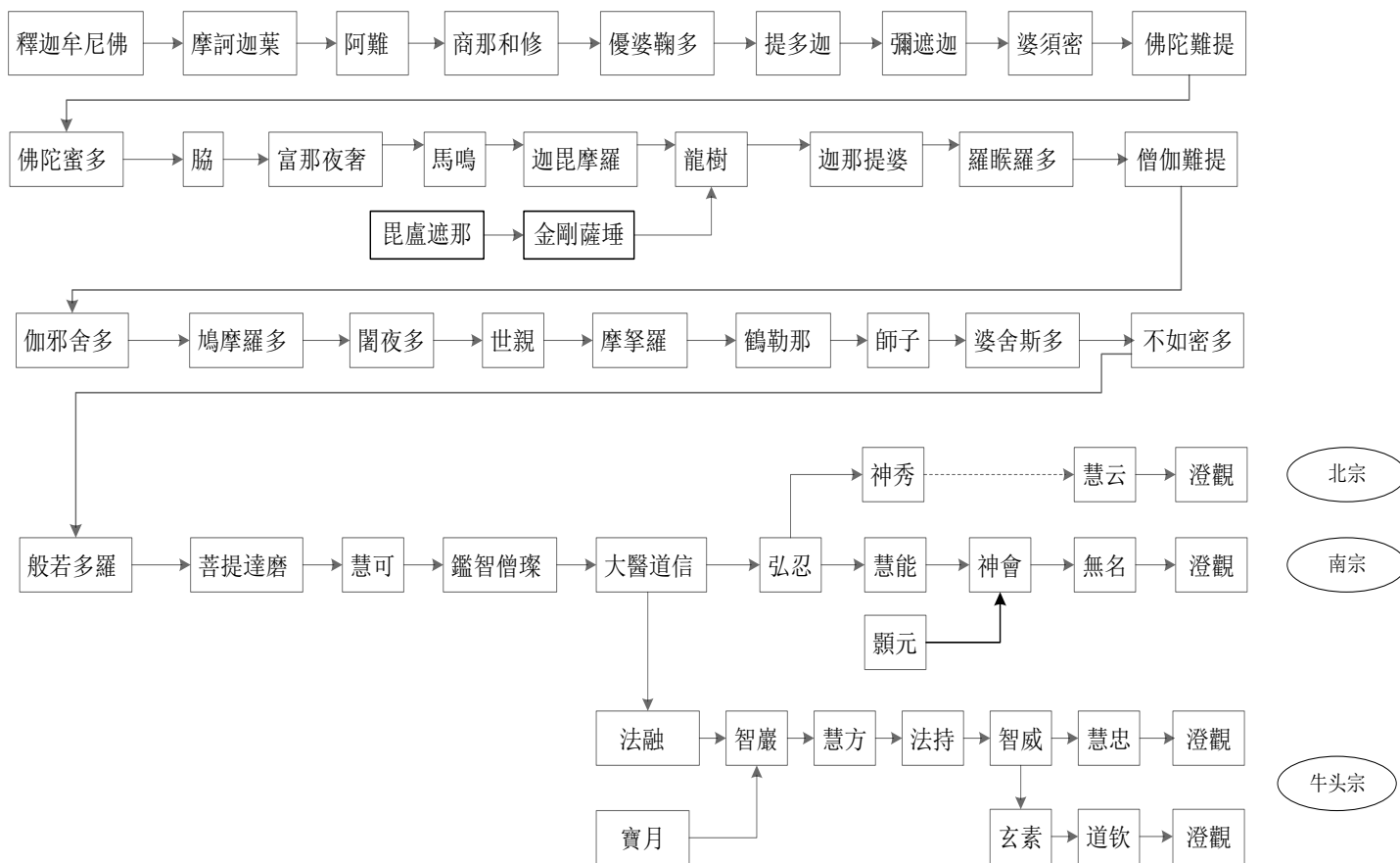


圖 4 澄觀之禪宗師承

²⁹ 參見《佛祖統紀》，《大正藏》冊 49，第 2035 號，頁 293 中 9-11；《釋門正統》，《新纂卍續藏》冊 75，第 1513 號，頁 358 下 8-10；〔明〕李翥撰，〔清〕丁丙補，《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志》，頁 35 上 2-3。

2. 律宗傳承

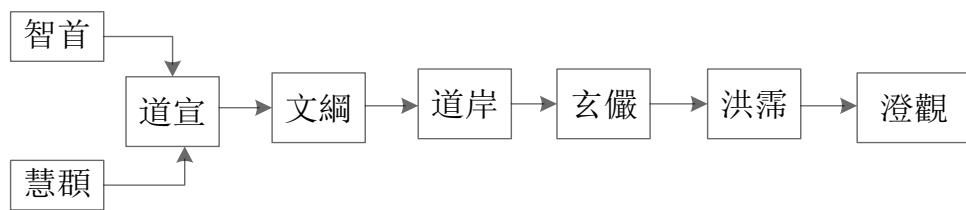
在律宗傳承方面，澄觀兼具南山律、東塔律、相部律三大傳承。如《宋高僧傳》記載：「乾元中，依潤州棲霞寺醴律師，學相部律。本州依曇一，隸南山律」。澄觀接觸的第一位南山律傳承者是其剃度恩師——寶林洪霈。寶林洪霈最早的師承可上溯至南山律祖道宣之前的智首、慧顓。《宋高僧傳》記載：「釋澄觀，姓夏侯氏，越州山陰人也。年甫十一，依寶林寺（今應天山）霈禪師出家」³⁰；《宋高僧傳·玄儼傳》卷 14 亦載：「寶林洪霈、覺引、灌頂，皆不傾油鉢，無漏浮囊³¹」。澄觀初受具時，即以十事自勵。由此，澄觀在南山律的一支師承為：智首→慧顓→寶林洪霈→澄觀。

澄觀在南山律的第二支師承是其受具戒師父越州曇一。曇一是當時的南山律大德，影響力頗大，澄觀的天台宗傳承九祖荆溪湛然（711-782）、菩薩戒師父常照亦出自其門下。且曇一不僅有南山律傳承，還具備東塔懷素和法礪相部傳承。

《宋高僧傳》記載：「乾元中（758-760），依潤州棲霞寺醴律師，學相部律。」³²《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志》亦載：「乾元中，學律於棲霞醴師」³³，即相部律傳承為：法礪→滿意→醴律師→澄觀。

此外，澄觀受菩薩戒於常照的記載較多。《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志·清涼法師》載：「受菩薩戒於常照」³⁴；《宋高僧傳·唐會稽開元寺曇一傳》卷 14 記：「門人越州妙喜寺常照」³⁵，可見常照所在寺院為越州妙喜寺。由此，澄觀之菩薩戒師承為：曇一→常照→澄觀。

澄觀律宗師承如圖 5 所示。



(1) 越州寶林寺

³⁰ 《宋高僧傳》，《大正藏》冊 50，第 2061 號，頁 737 上 5-6。

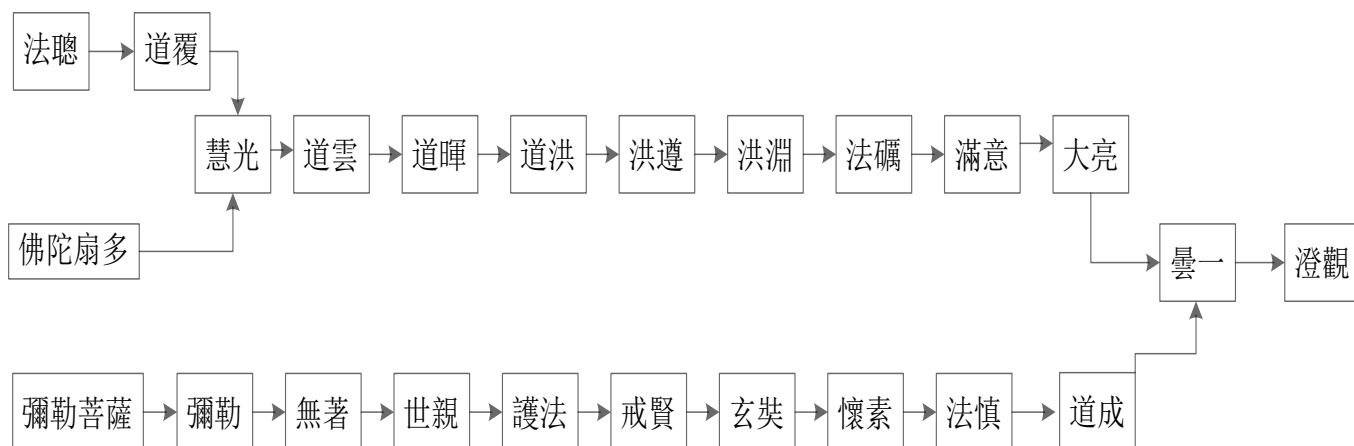
³¹ 《宋高僧傳》，《大正藏》冊 50，第 2061 號，頁 795 下 27-28。

³² 《宋高僧傳》，《大正藏》冊 50，第 2061 號，頁 737 上 9-10。

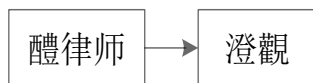
³³ 〔明〕李翥撰，〔清〕丁丙補，《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志》，頁 34 上 8。

³⁴ 〔明〕李翥撰，〔清〕丁丙補，《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志》，頁 34 上 9。

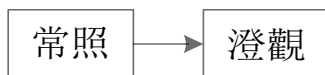
³⁵ 《宋高僧傳》，《大正藏》冊 50，第 2061 號，頁 799 上 7-8。



(2) 越州開元寺



(3) 潤州棲霞寺



(4) 越州妙善寺

圖 5 澄觀律宗師承

3. 天台傳承

澄觀還從天台宗九祖湛然學習天台教義。《佛祖統紀》載：「(大歷)十年(775)從荊溪習止觀法華維摩等疏。」³⁶《釋門正統》卷8〈賢首相涉載記〉則進一步指出：「荊溪與江淮四十僧禮五臺，師(指澄觀，作者注)領徒萬指，郊迎尊師。」³⁷其天台宗傳承如圖6所示。



圖 6 澄觀天台宗師承

³⁶ 《佛祖統紀》，《大正藏》冊49，第2035號，頁293中8-9。

³⁷ 《釋門正統》，《新纂卍續藏》冊75，第1513號，頁358下24-頁359上1。

4. 華嚴宗傳承

華嚴宗四祖澄觀與三祖法藏的法脈傳承，是一種跨越百年的遙稟與宗承關係，而非直接的師承。澄觀並未親炙於法藏，但他通過深入研習法藏的著作，在教學上尊奉並繼承了法藏的華嚴學精髓，從而確立了其法脈傳承的正統性。首先，從時間上看，澄觀「去賢首百餘年，遙稟其旨」³⁸，二人並無直接的生活交集。澄觀的主要活動在唐代中後期（738-839年），而法藏（643-712年）則生活於初唐至盛唐時期。因此，澄觀對法藏思想的繼承，完全是通過文本和研究其學說來實現的。其次，在教法傳承上，澄觀明確以法藏（賢首國師）的學說為宗。文獻記載，澄觀在慨歎《華嚴經》舊疏「文繁義約」或「未盡經旨」時，特別指出「唯賢首國師頗得其門」或「頗涉淵源」，因此他選擇「遂宗承之」³⁹。這表明澄觀在學術上對法藏的高度認可，並自覺地將自己的疏解工作建立在法藏的理論基礎之上，旨在發揚光大其學說。最後，澄觀被後世尊為華嚴四祖，其合法性正來源於對三祖法藏學脈的繼承與發揚。他雖未直接受教，但其學問體系的核心與法藏一脈相承，並通過自己的著述與弘法實踐，鞏固和發展了賢首宗風。因此，二者的關係本質上是思想與法脈的隔代傳承，澄觀是法藏華嚴思想在唐代中後期最重要的詮釋者和繼承者。在華嚴師徒直接傳承上，澄觀與三祖賢首法藏（643-712）並無直接傳承關係，而是受業於天竺法詵，雖然地點在東京洛陽還是杭州（天竺寺）尚有待商榷。如《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志》記載：「復造東京，受《雜華》於大詵。」⁴⁰《佛祖統記》、《釋門正統》的記載與此相同；⁴¹《宋高僧傳》亦載：「卻復天竺詵法師門，溫習《華嚴大經》。」⁴²其華嚴宗傳承為：

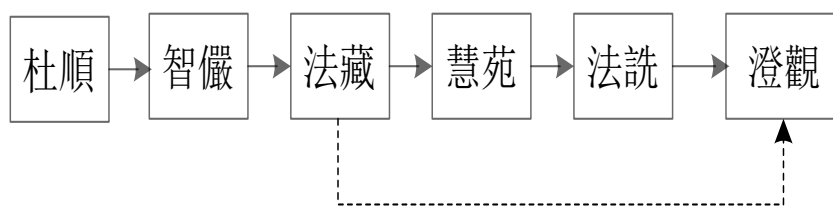


圖 7 澄觀華嚴宗傳承

³⁸ 《佛祖統記》，《大正藏》冊 49，第 2035 號，頁 293 中 29。

³⁹ 《宋高僧傳》，《大正藏》冊 50，第 2061 號，頁 737 中 1；〔明〕鎮澄撰，〔民國〕印光修訂，《清涼山志》，頁 98。

⁴⁰ 〔明〕李翥撰，〔清〕丁丙補，《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志》，頁 35 上 1。

⁴¹ 《佛祖統記》，《大正藏》冊 49，第 2035 號，頁 293 中 8；《釋門正統》，《新纂卍續藏》冊 75，第 1513 號，頁 358 下 7。

⁴² 《宋高僧傳》，《大正藏》冊 50，第 2061 號，頁 737 上 13-14。

5. 三論傳承

澄觀在三論宗的師承，主要有兩個。首先是澄觀受具戒後的 21-23 歲，乾元中（758-760）從玄璧法師學習。並且，邊學習邊傳講三論，不遺餘力。對此，眾多傳記均有記載：「三論之盛於江表，觀之力也」；⁴³「傳關河三論於玄璧，江表三論之盛始於此」。⁴⁴《續高僧傳》記載：「（釋善伏）至蘇州流水寺璧法師所。聽四經三論。」⁴⁵這說明玄璧法師曾在蘇州流水寺弘揚三論。值得注意的是，澄觀從玄璧學習三論，並非直接傳承，因為玄璧的卒年應早於澄觀的生年，雖然玄璧的準確生卒不詳。其次是 772-774 年澄觀 35-38 歲時，又到剡溪跟從成都慧量法師學習三論。「（大曆）七年（772），往剡溪，從成都慧量法師，覆尋三論。」⁴⁶由此，澄觀於《三論》的兩個傳承為：

- （1）吉藏→慧遠→玄璧→澄觀。
- （2）慧量→澄觀。

（三）師承網絡基本屬性分析

通過 Gephi 0.10 軟體對澄觀師徒傳承關係資料進行視覺化建模與量化運算後，明確該網絡由 93 個節點（Node，即參與澄觀師承譜系的人物）與 101 條邊（Edge，即明確記載的師徒傳承關係）構成，從網絡規模與連接屬性來看，屬於典型的中等規模有向網絡——有向性體現為師徒傳承的單向性（師→徒），中等規模則契合佛教師承「逐代延續、核心聚焦」的傳播特徵，既非小規模網絡的局限化傳承，也非大規模網絡的無序化擴散。從網絡整體結構的核心量化指標來看，其特徵清晰且邏輯自治，具體分析如下：

1. 網絡密度：精英化傳承的稀疏連接特徵

網絡密度計算結果為 0.011，遠低於完全連接網絡的密度值 1，表明該師承網絡中節點間的直接連接概率極低，整體呈現「稀疏化」特徵。這一指標背後蘊含著佛教師徒傳承的深層邏輯：佛教傳承向來注重「質」而非「量」，尤其是華嚴宗這類重義理闡釋與修行實踐的宗派，更強調「因材施教、法脈精純」的精英化傳承模式。儘管澄觀一生廣納弟子、遍參名師，但其核心師徒傳承關係始終集中於少數關鍵人物——如師輩中的湛然（天台宗）、玄璧（三論宗）、曇一（律宗），弟子中的宗密（華嚴宗五祖）等，這些核心節點構成了網絡的「骨架」，而多數邊緣節點

⁴³ 《宋高僧傳》，《大正藏》冊 50，第 2061 號，頁 737 上 11-12。

⁴⁴ 《佛祖統紀》，《大正藏》冊 49，第 2035 號，頁 293 中 6。

⁴⁵ 《續高僧傳》，《大正藏》冊 50，第 2060 號，頁 603 上 3-4。

⁴⁶ 《宋高僧傳》，《大正藏》冊 50，第 2061 號，頁 737 上 14-15。

僅通過單一傳承鏈與核心網絡相連，形成「核心密集、邊緣稀疏」的分佈格局，既保證了法脈傳承的純粹性，又避免了因連接過密導致的義理偏差。

2. 網絡直徑：跨時空傳承的強延展性

網絡直徑為 38，即網絡中距離最遠的兩個節點（如早期印度佛教祖師大迦葉與澄觀的晚期弟子），其最短連接路徑需經過 38 條邊（38 代師徒傳承）。這一指標直觀反映了澄觀師承網絡的強延展性與超大時間跨度：該網絡並非局限於唐中期這一特定歷史時段，而是上溯至佛陀及印度佛教祖師大德，下延至澄觀及其弟子群體，跨越了數百年的歷史進程。這種跨時空的延展性，使得澄觀能夠間接承接印度佛教、早期中國佛教各宗派的思想資源——如通過傳承鏈吸收龍樹的中觀思想、玄奘的唯識理論等，為其融合諸宗、建構華嚴圓融體系提供了深厚的歷史積澱；同時也讓澄觀的思想通過弟子輩進一步傳遞至後世，形成「源遠流長、綿延不絕」的法脈傳承，彰顯了佛教思想的跨時代生命力。

3. 平均路徑長度：核心樞紐的高效連接效能

平均路徑長度為 11.308，顯著低於網絡直徑 38，表明網絡中多數節點與核心節點（澄觀）的連接路徑較短，資訊與法脈的傳遞效率較高。這一特徵的核心驅動力在於澄觀的「樞紐作用」：作為網絡的中心節點，澄觀通過直接師承關係連接了三論、天台、禪、律等多宗派的核心人物，同時通過直接弟子關係輻射至華嚴宗內部及皇室、官僚群體，形成了「以澄觀為中心的短路徑連接網絡」。例如，天台宗思想向華嚴宗的傳遞，僅需通過「湛然→澄觀→宗密」3 條邊即可完成；律宗的戒律思想則通過「曇一→澄觀→弟子群體」快速擴散。這種高效的連接效能，打破了不同宗派、不同時代之間的傳播壁壘，使得各類思想資源能夠快速彙聚於澄觀，再經其整合創新後向外輻射，為唐中期佛教的宗派融合提供了高效的傳播管道。

4. 網絡異質性：核心-邊緣的結構化分佈

網絡異質性指數為 0.67（取值範圍 0-1），接近 0.7 的高異質性水準，表明網絡中節點的連接分佈極不均衡，存在鮮明的「核心-邊緣」結構。具體而言，以澄觀為核心的少數節點擁有大量連接——澄觀的入度（師父數量）與出度（弟子數量）均居網絡首位，宗密、曇一、湛然等核心節點的連接數也顯著高於平均值；而多數邊緣節點僅擁有 1-2 條連接，部分節點甚至僅作為傳承鏈中的「過渡環節」存在，無額外分支連接。這種異質性結構是宗教權威建構與思想傳播的必然結果：核心節點憑藉其深厚的義理造詣、廣泛的社會影響力，成為網絡中的「權力中心」，主導著法脈傳承與思想融合的方向；而邊緣節點則作為「追隨者」，承接核心節點的思

想與法脈，形成自上而下的傳播格局，既保證了宗教權威的集中性，又實現了思想傳播的廣泛性。

綜合上述四項整體指標可見，澄觀師承關係網絡呈現稀疏連接但高效傳遞、跨時空延展且結構分明的核心特徵。其稀疏性源於佛教師承的精英化訴求，延展性體現了法脈傳承的歷史縱深，高效連接依賴於澄觀的核心樞紐作用，異質性則塑造了清晰的核心-邊緣傳播結構。這一網絡結構既為澄觀整合多宗思想提供了堅實的關係基礎——通過核心節點快速彙聚不同宗派的義理資源，又為華嚴思想的傳播拓展了廣闊路徑——通過邊緣節點實現跨地域、跨時代的法脈延續，最終推動唐中期佛教從宗派獨立走向融合共生，成為理解中國佛教本土化進程的重要網絡樣本。

三、澄觀在師承網絡中的核心地位：基於中心性分析

（一）程度中心性分析

程度中心性作為社會網絡分析中衡量節點直接影響力的核心基礎指標，其核心邏輯在於通過量化節點的連接規模，直觀反映該節點在網絡中的「直接互動強度」與「資源可達範圍」。該指標具體拆解為入度（In-degree）與出度（Out-degree）兩個維度：入度指網絡中其他節點主動指向該節點的邊數，對應「師承關係網絡」中，即某一僧人所擁有的師父數量，直接體現其「傳承來源的廣度」與「被認可的程度」——入度越高，意味著該節點能彙聚更多不同脈絡的法脈資源與思想養分；出度則指該節點主動指向其他節點的邊數，在本研究的師承網絡中，即某一僧人培養的弟子數量，代表其「影響力擴散的廣度」與「法脈傳承的延續性」——出度越高，說明該節點的思想與實踐能通過弟子群體向更廣泛的範圍傳播。在澄觀師承關係網絡的縱向歷史資料中，93 個節點（即 93 位涉及澄觀師承譜系的人物）的程度中心性（含入度、出度及二者合計的總程度）、中介中心等關鍵指標的整體分佈特徵，已通過統計分析明確呈現（如表 1 所示）。表 1 不僅列出了各項指標的樣本量（N=93）、極小值、極大值，還通過均值與標準差，清晰勾勒出網絡中節點影響力的整體水準與離散程度：例如入度與出度的均值均為 1.09，表明網絡中多數僧人平均僅擁有 1 位左右的直接師父與弟子，符合佛教師承「精英化傳承」的普遍特徵；而標準差（入度標準差 1.291、出度標準差 0.789）則顯示，少數核心節點的入度、出度顯著高於平均值，形成了「核心節點高度集中、邊緣節點相對分散」的分佈格局，這也為後續聚焦核心節點（如澄觀、宗密等）的深度分析奠定了資料基礎。通過表 1 的統計結果，可初步判斷澄觀師承網絡的直接互動結構並非均勻分佈，而是存在明顯的核心-邊緣差異，為進一步挖掘網絡的關鍵樞紐與傳承脈絡提供了量化依據。

表 1 中心性的描述統計量

中心性、出入度	N	極小值	極大值	均值	標準差
程度中心性 (in-degree centrality)	93	0	1.0000	0.1065	0.1269
中介中心性 (betweenness centrality)	93	0	0.1254	0.0118	0.0150
入度 (in-degree)	93	0	7	1.09	1.291
出度 (out-degree)	93	0	7	1.09	0.789
出入度 (degree)	93	1	14	2.17	1.396

1. 平均度分析

在這個澄觀師徒傳承網絡(共 93 個僧人節點、101 個師徒關係邊)縱向數據中,平均度 (Average Degree) 為 1.086,其含義是:網絡中每個僧人(節點)平均擁有 1.086 個直接的師徒傳承關係連接。簡言之,1.086 是「93 個僧人之間 101 個師徒傳承關係」的平均值,直接量化了「每個僧人在傳承網絡中的平均直接關聯數」。

對單個僧人的「直接傳承關聯預期」:網絡中任意一個僧人,平均僅與約 1.086 個其他僧人存在直接師徒關係。對整體傳承網絡的結構密度判斷:1.086 的平均度表明,該師徒傳承網絡是「稀疏但連貫」的鏈狀結構,而非密集的網狀結構。在 93 個人物、101 條師徒關係的佛教傳承網絡中,平均度 1.086 精準概括了其結構:整體呈稀疏但連貫的鏈狀傳承結構,每個僧人平均僅 1 個左右的直接師徒關係。

2. 程度中心性排名前 10 分析

要分析程度中心性(含入度、出度、合計程度)的前 10 名 (Top 10) 節點,需結合師徒傳承關係網絡的核心邏輯——入度(師父數量)代表傳承來源的廣度,出度(弟子數量)代表影響力擴散的廣度,合計程度代表整體連接密度,再通過原始值與標準化值的對比,挖掘節點在網絡中的角色差異與層級特徵。從澄觀師徒傳承網絡來看,程度中心性的排名前 10 名分別為澄觀、宗密、慧光、懷素、曇一、道成、法礪、龍樹、神會、洪淵。如表 2 所示。這也認證了此 10 人在圖 1 中的節點大於其他節點。程度中心性 Top 10 的與澄觀不同時代和同一時代如表 2、表 3 所示。

表 2 程度中心性 Top 10 (與澄觀不同時代)

排序	入度中心性		出度中心性		程度(出入度)中心性		
	師父數量	標準化	弟子數量	標準化	合計數量	標準化	
1	澄觀	7	0.0737	7	0.0737	14	0.1474
2	宗密	2	0.0211	6	0.0632	8	0.0842

排序		入度中心性		出度中心性		程度（出入度）中心性	
		師父數量	標準化	弟子數量	標準化	合計數量	標準化
3	慧光	2	0.0211	3	0.0316	5	0.0526
4	懷素	3	0.0316	1	0.0105	4	0.0421
5	曇一	2	0.0211	2	0.0211	4	0.0421
6	道成	2	0.0211	2	0.0211	4	0.0421
7	法礪	1	0.0105	3	0.0316	4	0.0421
8	龍樹	2	0.0211	1	0.0105	3	0.0316
9	神會	2	0.0211	1	0.0105	3	0.0316
10	洪淵	2	0.0211	1	0.0105	3	0.0316

表 3 程度中心性 Top 10（與澄觀同一時代）

排序		入度中心性		出度中心性		程度（出入度）中心性	
		師父數量	標準化	弟子數量	標準化	合計數量	標準化
1	澄觀	12	0.1263	28	0.2947	40	0.4211
2	牛頭忠	1	0.0105	37	0.3895	38	0.4000
3	玄素	0	0.0000	17	0.1789	17	0.1789
4	曇一	2	0.0211	12	0.1263	14	0.1474
5	道欽	1	0.0105	13	0.1368	14	0.1474
6	湛然	3	0.0316	6	0.0632	9	0.0947
7	宗密	2	0.0211	6	0.0632	8	0.0842
8	南陽慧忠	0	0.0000	6	0.0632	6	0.0632
9	法洗	1	0.0105	3	0.0316	4	0.0421
10	無著	2	0.0211	1	0.0105	3	0.0316

（二）中介中心性分析

1. 中介中心性排名前 10 分析

中介中心性本質上是對節點「結構性權力」的衡量：它不看節點直接連接多少人，而看節點在多大程度上「卡住」了其他節點的連接路徑，以及在網絡資源流動中扮演的「關鍵性的中介角色」。在師徒網絡、社交網絡等場景中，中介中心性高的節點往往是維持網絡整體性、調控資源分配的關鍵。中介中心性衡量節點在其他節點最短路徑中的「中介作用」，值越高表明節點對網絡中資訊與資源的控制能力越強。縱向歷史數據（不同時代）和橫向截面數據（同一時代）的前 10 位中介中心性如表 4 所示。從表 4 來看，澄觀在不同時代和同一時代的中介中心性均居首位。

表 4 中介中心性 Top 10 (與澄觀同一時代)

排序	縱向歷史數據 (不同時代)		橫向截面數據 (同一時代)	
	姓名	值	姓名	值
1	澄觀	0.1254	澄觀	0.0380
2	師子	0.0757	宗密	0.0072
3	鶴勒那	0.0756	曇一	0.0054
4	婆舍斯多	0.0756	湛然	0.0051
5	摩拏羅	0.0753	牛頭忠	0.0037
6	不如密多	0.0753	道欽	0.0025
7	世親	0.0747	法洗	0.0020
8	般若多羅	0.0747	無名	0.0019
9	闍夜多	0.0739	洪霈	0.0019
10	菩提達磨	0.0739	無著	0.0011

2. 中介中心性分佈

網絡中介中心性呈明顯層級結構：澄觀及其核心弟子（如宗密）佔據較高中介中心性位置，邊緣節點（如部分僅參與單一傳承鏈的僧人）中介中心性普遍較低。這進一步體現澄觀對師徒網絡中法脈傳遞的壟斷性控制——多數跨宗派、跨時代的法脈連接，需通過澄觀這一中介節點實現，例如天台宗思想向華嚴宗的傳遞（湛然→澄觀→宗密）、禪宗與律宗的關聯（無名／洪霈→澄觀）等，均以澄觀為樞紐。

（三）特徵向量中心性分析

特徵向量中心性 (Eigenvector centrality) 不僅考慮節點的連接數量，還關注連接節點的重要性，值越高表明節點處於網絡的「權威核心」。從特徵向量中心性的核心邏輯（「節點重要性取決於其連接的節點的重要性」）來看，澄觀、其弟子宗密及 12 位宗派傳承師父的得分差異，反映了他們在網絡中「結構性影響力」的層級差異。

1. 澄觀的弟子：宗密（得分 0.9172，排名第 1）

宗密的特徵向量中心性得分顯著高於所有人（接近滿分 1.0），這意味著：第一，連接品質極高。宗密不僅與澄觀（得分 0.6035，高重要性節點）直接相連，更可能連接了其他高中心性節點（這些節點本身得分也很高）。特徵向量中心性的「滾雪球效應」在此體現——連接的重要節點越多，自身得分被拉高越顯著。第二，網絡核心地位。作為澄觀的弟子，宗密可能在傳承中拓展了更廣泛的跨宗派連接（如與其他重要僧人、信眾或機構的關聯），成為網絡中「連接核心節點的核心」，其影響力甚至超過了師父澄觀。這是本研究的一個重要發現。從結構的力量這一角度來說，這也部分印證了社會網絡分析當中的一句經典名言：「不在於你是誰，而在

於你認識誰」。宗密的特徵向量中心性之所以高，一個非常重要的原因是他連接了程度中心性非常高的師父澄觀，並且建立了澄觀與後續華嚴弟子之間的聯繫。

2. 澄觀本人（得分 0.6035，排名第 2）

澄觀的得分雖低於弟子宗密，但顯著高於其他 12 位師父（差距最小為 $0.6035 - 0.0912 = 0.5123$ ），說明：一方面，連接「高-中」重要性節點：澄觀的得分主要來自兩個原因：一是與弟子宗密（0.9172，極高分節點）的直接連接，這是其得分的核心支撐；二是與部分有一定重要性的師父（如湛然 0.0912、常照 0.0692）的連接，這些師父雖得分不高，但仍為其貢獻了少量權重。另一方面，承上啟下的樞紐角色。澄觀是連接「師父輩」（低得分群體）與「弟子輩」（高得分宗密）的關鍵節點，這種跨層級連接使其在網絡中處於不可替代的中間樞紐位置。

3. 澄觀的 12 位宗派傳承師父：得分分層及原因

12 位師父的得分可分為 5 個層級，反映了他們與「高重要性節點」的連接品質差異。第一層級：湛然 0.0912 是 12 位師父中得分最高的，說明他可能除了連接澄觀（0.6035）外，還連接了其他少量有一定重要性的節點（儘管這些節點得分不高），因此比其他師父更重要。第二層級：常照（0.0692）得分低於湛然，推測其僅與澄觀連接，或連接的其他節點重要性更低，因此得分僅依賴澄觀的部分權重。第三層級：曇一（0.0220）得分進一步降低，說明其連接的節點（可能僅澄觀）對其賦能有限，且無其他重要連接。第四層級：牛頭忠、道欽、法詵、無名、洪需等 5 人（0.0110）得分極低，表明他們幾乎只連接了澄觀（且澄觀的得分對其「賦能」微弱），未與任何其他有重要性的節點關聯。第五層級：南陽慧忠、慧量、玄璧、醴律師等 4 人（0.0000）得分歸零，意味著他們是網絡中的「邊緣節點」——要麼未與澄觀之外的任何節點連接，要麼連接的節點均為「零得分節點」，完全不具備結構性影響力。應該說明的是，這裡的「邊緣」、「邊緣節點」僅僅是社會網絡分析的術語，並不具有貶義之稱。事實上，前述所謂「邊緣」、「邊緣節點」在現實中不僅不是邊緣人物，而且更是「隱士類的高人」。

4. 整體結論

網絡結構中的「傳承影響力倒置」。第一，弟子超越師父：宗密的得分（0.9172）遠高於澄觀（0.6035），反映出在該網絡中，弟子輩的影響力通過連接更核心的節點實現了對師父輩的超越，可能與宗密的跨宗派傳播、社會關聯更廣有關。第二，澄觀的樞紐價值：澄觀的得分雖不是最高，但其連接了「低得分的師父群體」和「高得分的弟子」，是維持網絡層級連通的關鍵，這與其「承前啟後」的宗派傳承角色高度吻合。第三，師父輩的邊緣性：除湛然、常照外，多數師父得分極低甚至為 0，

說明他們在網絡中更接近末端節點，影響力僅局限於與澄觀的單一連接，未形成廣泛的重要關聯。這種特徵向量中心性的分佈，本質上是網絡中連接品質（而非連接數量）的體現——與「重要的人」相連，比「連接很多人」更能提升自身的結構性影響力。

四、澄觀與各宗派的師承關係及互動模式

（一）華嚴宗內部師承關係

清涼澄觀以畢生之力踐行華嚴思想，通過學、講、著、融四重路徑，不僅扭轉了華嚴宗此前的傳承斷層，更將其義理體系推向新高度，奠定了該宗在中國佛教史上的圓教地位，堪稱華嚴宗中興的核心推動者。

1. 遍學諸宗，歸心華嚴：築牢思想根基

澄觀的華嚴中興之路，始於對佛學體系的全景式研習。他早年並未局限於華嚴一宗，而是遍歷越州、潤州、蘇州、杭州、洛陽等地，廣投名師，系統學習三論、天台、禪、律等諸宗要義。這種遍學並非漫無目的的涉獵，而是帶著「尋根溯源」的思考——在對比各宗思想時，他逐漸發現，唯有《華嚴經》所闡發的法界緣起、圓融無礙，能突破其他宗派的義理邊界，實現對萬法關係的終極詮釋。正是基於這種深度辨析，澄觀最終堅定以華嚴為根本依歸，為後續的弘法與理論建構打下了堅實的思想基礎。

2. 宣講經教，廣設法會：擴大宗門影響

思想的傳播需依託實踐載體，澄觀將講解《華嚴經》作為中興華嚴的核心抓手。他一生致力於華嚴經教的普及，累計講經五十餘遍。為進一步打破傳播壁壘，澄觀開創性地舉辦了十五次無遮大會。無遮大會作為佛教中最具包容性的法會，不分僧俗、貴賤、賢愚，一律平等施食、平等說法。這種形式不僅讓華嚴思想走出寺院，深入市井鄉野，更以平等理念契合了大眾對信仰的需求，使華嚴宗從小眾經教轉變為廣受歡迎的宗派，極大地拓展了其社會影響力。

3. 著書立說，傳承經典：構建義理體系

若說講經是口傳心授，著述便是「筆墨留芳」，是華嚴思想得以系統化、傳承化的關鍵。澄觀的著述成果堪稱豐碩，其中最具代表性的《華嚴經疏鈔》，更是傾注其數十年心血的扛鼎之作——該疏不僅對《華嚴經》八十卷原文逐句注解，更融入了他對諸宗思想的辨析、對經義的創造性闡釋，將此前零散的華嚴義理，整合為邏輯嚴密、層次清晰的理論體系。澄觀曾參與般若三藏法師《四十華嚴》的譯場工作，又著述頗豐以闡揚華嚴義理：其《華嚴經疏鈔》專釋《八十華嚴》，《華嚴經

行願品疏》⁴⁷為《四十華嚴》作解，《華嚴經普賢行願品別行疏》則專釋《四十華嚴》的末品《普賢行願品》。今《華嚴經普賢行願品別行疏》的通行本，多與宗密為其撰作的《鈔》合刊，匯為《大方廣佛華嚴經普賢行願品別行疏鈔》⁴⁸。澄觀對華嚴宗的貢獻，不僅在於傳承——連接杜順、智儼、法藏的正統法脈，更在於創新：他以《華嚴經》為核心，融合《大乘起信論》本覺思想，深化華嚴宗性起學說（「性起」指眾生本具的佛性隨緣顯現，成就萬法），使華嚴宗從純理論學派轉向理實結合的宗派，為唐中期佛教「融合共生」提供理論範本。據史料記載，澄觀著作總計有 41 部，總字數為 5,639,441 字，在古今所有佛教著作中位居第三（第一、第二分別是玄奘和印順，第四和第五分別是太虛和鳩摩羅什）。⁴⁹這些著作涵蓋經疏、論釋、宗義辨析等多個領域，例如《華嚴經隨疏演義鈔》進一步細化《疏鈔》的義理，《華嚴法界玄鏡》則聚焦「法界」概念的深度解讀。它們既是對前代華嚴大師思想的繼承，又結合唐代佛教的發展需求提出新見，讓華嚴理論不再是晦澀的哲學概念，而是可理解、可實踐的修行指南，為後世華嚴宗的傳承提供了關鍵性的文本依據。

4. 融攝諸宗，判教定位：確立圓教至高

澄觀中興華嚴的核心智慧，在於以圓融為紐帶，通過一心法界思想與五教十宗判教論，實現對諸宗的統攝與超越，最終確立華嚴宗的圓教地位。一是以一心法界為融攝內核。澄觀提出，一心法界是宇宙萬物的根本，他說：「含眾妙而有餘，超言思而迥出者，其唯法界歟！」⁵⁰「一心」即是「一真法界」，萬法皆由一心變現，彼此相即相融、事事無礙。這一思想為相容諸宗提供了哲學基礎：天台宗的一心三觀，可視為一心觀照萬法的不同角度；禪宗的明心見性，可納入覺悟一心即是法界的修行路徑；法相宗的唯識，則是對一心變現萬法的現象層面詮釋。諸宗思想不再是相互對立的支流，而是一心法界這一主流的不同展現。澄觀特別強調《華嚴經》的群經之首地位，他說：「若乃千門潛注，與眾典為洪源；萬德交歸，攝群經為眷屬。」⁵¹二是以「五教十宗」定華嚴位次。為明確華嚴宗的地位，澄觀完善了五教十宗的判教體系，華嚴宗被歸為圓教，是對佛教義理最圓滿、最究竟的闡釋——小乘教僅講人空，始教講人空法有，終教講人法兩空，頓教倡頓悟離言，唯有華嚴圓

⁴⁷ 《華嚴經行願品疏》，《新纂卍續藏》冊 5，第 227 號。

⁴⁸ 《大方廣佛華嚴經普賢行願品別行疏鈔》，《新纂卍續藏》冊 5，第 229 號。

⁴⁹ 佛經目錄規範資料庫，<https://authority.dila.edu.tw/catalog/>。在此網頁中，點擊左下方的「佛經目錄資料庫首頁」，來到「歡迎來到佛經目錄規範資料庫」，在「作品數量最多的作譯者 Top 10」（以字數統計）下即可看到此統計信息。此記載數字會不斷更新，當時查詢時間為 2026 年 2 月 1 日。

⁵⁰ 《新修華嚴經疏鈔》冊 1，卷 1，頁 2。

⁵¹ 《新修華嚴經疏鈔》冊 1，卷 1，頁 54。

教能統攝萬法，講法界緣起、圓融無礙，涵蓋前四教的精華而超越其局限。在五教基礎上，進一步細分各宗的思想歸屬，例如將成實宗、俱舍宗歸為小乘宗，將法相宗歸為始教宗，將華嚴宗歸為圓教宗。這種判教並非貶低他宗、抬高自宗，而是在圓融基礎上的攝持——既承認諸宗的價值與適用範圍，又明確華嚴圓教是究竟教法，最終確立了華嚴宗在佛教體系中的至高地位，也讓唐代佛教的宗派格局形成了以華嚴為核心的圓融體系。

清涼澄觀的華嚴中興，是一場思想奠基-實踐傳播-文本固化-理論定位的系統工程。他以「遍學」夯實根基，以「宣講」擴大影響，以「著述」傳承經典，以「融攝」確立地位，最終讓華嚴宗成為唐代佛教的圓教代表，其思想不僅影響了後世佛教的發展，更成為中國傳統文化中圓融精神的重要源頭。

澄觀被尊為華嚴宗四祖，其與華嚴宗內部的師承關係構成網絡核心，既延續華嚴宗正統法脈，又實現理論創新。澄觀在華嚴宗的直接傳承來自於法詵，如《華嚴懸談會玄記》所載：「唯大華嚴乃依東京大詵和尚聽受玄旨」。澄觀對華嚴的體悟也顯現了非凡能力：「利根頓悟，再周能演。」法詵對其更是大加讚歎：「法界全在汝矣。」⁵²澄觀雖未直接師從華嚴三祖法藏（法藏卒於 712 年，澄觀生於 738 年），但通過法藏的再傳弟子法詵學習華嚴義理。澄觀對法藏學說極為推崇，「遙稟於賢首國師《華嚴》圓旨」、「觀每慨舊疏，未盡經旨，唯賢首國師頗涉淵源，遂宗承之。」⁵³同時，在《華嚴經疏》中多次引用法藏《華嚴探玄記》的觀點，系統繼承法藏的五教判釋（小乘教、大乘始教、大乘終教、大乘頓教、大乘圓教）與十玄宗義（闡明華嚴宗核心教義的十種玄門），並在此基礎上細化五教的教義邊界，使判教體系更具邏輯性。

5. 與宗密（華嚴宗五祖）的師徒傳承

宗密是澄觀最核心的弟子，澄觀視宗密為唯一傳人，曾對宗密言：「毗盧華藏能從我遊者，其汝乎？」⁵⁴宗密繼承澄觀禪教一致思想，著《原人論》、《華嚴原人論》，進一步融合華嚴與禪宗，使華嚴宗在唐後期影響力大幅提升，成為澄觀思想的集大成式繼承者。更為重要的是，宗密對澄觀的著作進行了注解，如《注心要法門》、《普賢行願品別行疏鈔》等；即使在著述其他經典的時候，如宗密的《大方廣圓覺經大疏》，宗密也是大量引用澄觀的義理。

⁵² 《華嚴懸談會玄記》，《新纂卍續藏》冊 8，第 236 號，頁 93 中 11-13。

⁵³ 〔明〕鎮澄撰，〔民國〕印光修訂，〈清涼國師傳〉，頁 97-103。

⁵⁴ 《隆興編年通論》，《新纂卍續藏》冊 75，第 1512 號，頁 233 下 13。

（二）與禪宗的互動關係

澄觀生活的中唐時期，是禪宗的鼎盛之世，其影響力遠超其他宗派——不僅師承鏈條綿長，從初祖達摩到六祖慧能一脈相承，更衍生出南北二宗分野，南宗內又分化出洪州、牛頭、石頭等眾多支流，形成百家爭鳴的禪學格局。澄觀作為華嚴宗中興之祖，並未將禪宗視為異己，而是以圓融攝持為核心，通過親承禪脈、自證心性、義理融通與弟子傳承四重路徑，實現對華嚴與禪宗的深度融合，為後世禪教一致思想奠定了堅實基礎。

1. 親承禪脈，會通南北：廣參禪宗大德的實踐根基

澄觀對禪宗的融攝，始於「親炙禪門、遍訪大德」的修行經歷，他打破南北宗與各支流的壁壘，在廣泛參學中汲取禪宗核心精髓，構建了相容並蓄的禪學認知。其禪學啟蒙可追溯至 9 歲（一說為 11 歲）出家之時，最初依止越州寶林寺體真禪師，這成為他後續融合禪教的起點。此後，他又先後參謁禪宗各大流派的核心人物：從牛頭宗的慧忠禪師、徑山的道欽禪師（南宗洪州系重要傳人）請教，又從北宗神秀一系的慧雲研習北宗禪法，融合禪門南北宗風，以及洛陽無名禪師。澄觀為無名的唯一法嗣：「五臺山無名禪師法嗣一人，五臺華嚴澄觀大師」⁵⁵，據五臺山佛光寺發現的《唐東都同德寺故大德方便和尚塔銘并序》記載，無名禪師「初依北祖華嚴，從漸而入；後訪南宗荷澤，自頓而證」⁵⁶，這種漸頓結合的經歷深刻影響澄觀，使其能客觀看待北宗禪的價值，避免陷入非頓即漸的宗派對立。這種跨越南北二宗、涵蓋多支流的參學經歷，讓澄觀既深諳南宗頓悟見性的靈動，也理解北宗漸修攝心的扎實，更掌握了不同禪脈的核心義理，為後續會通南北、融攝禪宗積累了第一手實踐經驗，避免了因宗派偏見導致的認知局限。

2. 自證心性，著述立言：以禪悟成果構建融合橋樑

澄觀對禪宗的融攝，並非停留在師法他人的層面，更有自身體悟的深刻沉澱，並通過著述將禪悟心得與華嚴義理結合，形成獨特的華嚴禪思想，為二者融合提供了文本載體。澄觀《答順宗心要法門》（一說為參謁無名悟道後所作）中提出「至道本乎其心。心法本乎無住」⁵⁷，直接吸收荷澤宗「心無住」思想，將明心見性與華嚴宗心融萬有結合，認為心無住則能融攝萬法，悟入四法界，標誌著其禪教一致思想的成熟。此外，他還創作〈證道頌〉、〈答真妄偈〉等偈頌體著作，以禪宗最擅長的偈語形式，傳遞自身禪悟體驗：例如〈證道頌〉中「不存分別見，佛道自然

⁵⁵ 《景德傳燈錄》，《大正藏》冊 51，第 2076 號，頁 301 中 26-27。

⁵⁶ 楊曾文，〈《唐同德寺無名和尚塔銘并序》的發現及其學術價值〉，《佛學研究》第 9 期（2000 年），頁 208-213。

⁵⁷ 《景德傳燈錄》，《大正藏》冊 51，第 2076 號，頁 459 中 23。

成。」⁵⁸，既體現禪宗頓悟的特質，又緊扣華嚴萬法歸一真法界的核心，用通俗直白的語言，打破了禪與教（華嚴經教）的文字壁壘，讓兩派信眾皆能理解禪悟與經教本無分別的道理。

3. 義理融通，宣導禪教一致：以華嚴圓理統攝禪門要義

澄觀對禪宗融攝的核心，在於義理層面的主動融通——他針對當時禪門重悟輕教（部分禪宗僧人排斥經教研讀，認為不立文字即可頓悟）與教門重教輕禪（部分華嚴學者輕視禪修實踐，認為窮理即可解脫）的對立，明確提出禪教一致的主張，以華嚴圓理統攝禪宗要義，化解兩派分歧。在他看來，禪宗的「禪」與華嚴的「教」，本質是一體兩面：禪宗的「明心見性」，是華嚴法界在心性修行中的實踐體現；華嚴的經教義理，是禪宗頓悟的理論依據——二者如同目與足，缺一則難以前行：若只修禪而不研教，易陷入盲修瞎練，難以把握心性與法界的圓融關係；若只研教而不修禪，易淪為說食不飽，無法將經教義理轉化為自身覺悟。他進一步以華嚴一心法界闡釋禪宗核心概念：將禪宗的本心等同於華嚴的一真法界，禪宗的頓悟視為契合本心、通達法界的瞬間，禪宗的修行看作淨除心障、顯露天性的過程。這種義理層面的融通，並非將禪宗同化為華嚴，而是在圓融無礙的框架下，為禪與教找到了共同的思想根基，讓禪教一致從模糊的理念，變為有嚴密義理支撐的主張。

4. 薪火相傳，影響宗密：推動禪教一致思想的深化與傳承

澄觀對禪宗的融攝，不僅體現在自身的實踐與著述中，更通過影響弟子宗密（華嚴宗五祖，同時也是禪宗荷澤系傳人），讓禪教一致思想得以進一步深化、系統化，並在後世產生深遠影響。宗密早年主攻禪宗，後拜入澄觀門下研習華嚴，其獨特的禪教雙重背景，與澄觀融攝禪宗的理念高度契合。受澄觀的啟發，宗密最終完成《禪源諸詮集都序》這一禪教一致的集大成之作：書中系統梳理了禪宗各流派的脈絡，以華嚴五教十宗判教體系為標準，將禪宗各支派歸入相應的教階，明確禪無優劣皆需與教相應，徹底打破了禪與教的對立壁壘。可以說，宗密的禪教一致思想，是對澄觀融攝禪宗理念的直接繼承與發展，而澄觀的引導與啟發，正是這一思想得以成型的關鍵推手，也讓華嚴與禪宗的融合，從個人行為昇華為宗派間的思想共識。

澄觀禪教一致論的思想深度，很大程度上源於其理智圓融觀提供的更為根本的理論基礎。⁵⁹如其在《三聖圓融觀門》中所說：「以智是理用，體理成智，還照於理，智與理冥，方曰真智，則理、智無二。」⁶⁰同時，他在《華嚴經疏鈔》中亦

⁵⁸ 《圓宗文類》，《新纂卍續藏》冊 58，第 1015 號，頁 557 下 4。

⁵⁹ 王冬，〈澄觀的「禪教一致」思想及其禪法特色〉，《五臺山研究》2014 年第 2 期，頁 21-24。

⁶⁰ 《三聖圓融觀門》，《大正藏》冊 45，第 1882 號，頁 671 下 5-6。

引用《華嚴經·十迴向品》中的「無有少法為智所入，亦無少智而入於法」⁶¹來說明。法藏雖以「一念不生，即名為佛」⁶²表述「頓教」，但仍局限於佛教經典言說方式的「教」之範疇；而澄觀突破此局限，將南北禪宗併入頓教，使頓教既含「教」的言說方式，又攝禪宗「頓悟」法門，把興盛的禪宗思想納入華嚴宗判教，首開禪教合一先河，力主禪教一致、諸宗會通，既體現禪宗的社會影響力與中國佛教的圓融性格，也為宗密「經是佛語，禪是佛意」的思想發揮奠定基礎。

（三）與天台宗的互動關係

澄觀與天台宗的互動集中於對止觀學說的吸收與融合，他師從天台宗九祖湛然，將天台宗的修行方法與華嚴宗的理論體系結合，豐富了華嚴宗的實踐維度，同時推動天台宗與華嚴宗的思想交流。

1. 與湛然的師承互動

《法華經》是天台宗的核心所依經典，澄觀出家後，即以持誦《法華》為業。《法華經顯應錄·五臺清涼國師》：「依應天寺出家。誦法華經。」⁶³《新修科分六學僧傳·唐澄觀》、《釋氏稽古略》、《宋高僧傳》均有此說。他不但每天讀誦《法華》，而且大力弘揚。如《法界宗五祖略記·四祖清涼國師》載：「天寶七年（748年），師十一歲，奉恩試經得度。纔服田衣，思冥理觀，乃講《般若》、《涅槃》、《蓮華》、《淨名》、《圓覺》等一十四經。」⁶⁴大曆十年（775年），澄觀前往蘇州，從湛然法師習天台《止觀》、《法華》、《維摩》等經疏。湛然是天台宗中興之祖，師從玄朗（天台宗八祖），為智顛《摩訶止觀》、《法華玄義》等著作作注疏，主張一切眾生皆有佛性（「無情有性」說），強化天台宗的理論影響力。澄觀從湛然處系統學習天台宗止觀學說——「止」是「凝心入定」，「觀」是「慧觀法理」，止觀雙修是天台宗核心修行方法。湛然對澄觀的影響不僅在修行層面，更在判教邏輯——天台宗五時八教的判教體系，為澄觀完善華嚴宗五教判釋提供了參考。湛然曾率江淮四十個僧眾朝拜五臺，澄觀率領徒眾千餘人遠遠相迎。⁶⁵

2. 對天台「止觀」學說的吸收與轉化

澄觀在《華嚴經疏》中大量吸收天台止觀思想，並將其融入華嚴宗的觀法體系，具體表現為：

⁶¹ 《新修華嚴經疏鈔》冊 16，卷 62，頁 446。

⁶² 《華嚴經探玄記》，《大正藏》冊 35，第 1733 號，頁 115 下 12-13。

⁶³ 《法華經顯應錄》，《新纂卍續藏》冊 78，第 1540 號，頁 28 上 2-3。

⁶⁴ 《法界宗五祖略記》，《新纂卍續藏》冊 77，第 1530 號，頁 623 上 5-7。

⁶⁵ 《佛祖統紀》，《大正藏》冊 49，第 2035 號，頁 293 中 27-28。

- (1) 方法借鑒：將天台漸次止觀、不定止觀、圓頓止觀三種觀法，與華嚴宗真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀結合，提出華嚴止觀——以圓頓止觀對應周遍含容觀，主張一念之間悟入事事無礙法界」澄觀認為：「《疏》令起圓融信、行等者，天台智者依此一品立圓頓止觀。」⁶⁶
- (2) 理論融合：天台止觀以一心為核心，於一心中觀空、假、中三諦，澄觀將其與華嚴四法界結合，提出「統唯一真法界。謂總該萬有，即是一心。然心融萬有，便成四種法界」⁶⁷，認為一心既是天台止觀的起點，也是華嚴法界的本體，實現一心概念的跨宗派整合；
- (3) 實踐落地：針對華嚴宗理論精深但實踐方法不足的問題，澄觀引入天台止觀作為華嚴宗的修行路徑，主張學華嚴者，當以止觀印證法理，使華嚴宗從純理論研究轉向理論與實踐並重，吸引更多信眾。

3. 對天台判教理論的借鑒

澄觀在華嚴宗五教判釋（小乘教、大乘始教、大乘終教、大乘頓教、大乘圓教）的建構中，借鑒天台宗五時八教的判教邏輯——天台宗以「佛陀說法時間」（五時）和「教義深淺」（八教）劃分佛教，澄觀則以教義圓滿程度劃分五教，並吸收天台「圓教」的概念，將華嚴宗定位為大乘圓教，認為其最極圓滿，統攝一切教法。

同時，澄觀也客觀看待天台宗的地位，認為天台宗「雖非圓教之極致，然亦屬大乘終教向圓教過渡之關鍵」，避免貶低其他宗派以抬高華嚴，體現「融合共生」的態度。《華嚴經隨疏演義鈔》中「撮台衡三觀之玄趣，使教合亡言之旨」⁶⁸的記載，正是其借鑒天台思想、推動宗派融合的明證。

4. 互動的歷史意義

澄觀與天台宗的互動，打破了華嚴與天台兩大經教宗派的對立格局：一方面，天台止觀為華嚴宗補充了實踐方法，使華嚴宗更具生命力；另一方面，華嚴法界緣起理論也為天台宗提供了本體論支撐，豐富了天台宗的理論深度。二者的互動，成為唐中期經教宗派融合共生的典型案例，也為後世華嚴天台合流的思想趨勢奠定了基礎。

⁶⁶ 《新修華嚴經疏鈔》冊 6，卷 24，頁 82。

⁶⁷ 《註華嚴法界觀門》，《大正藏》冊 45，第 1884 號，頁 684 中 24-26。

⁶⁸ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》冊 36，第 1736 號，頁 17 上 9-10。

（四）與律宗的互動關係

澄觀對律宗的學習與研究貫穿其修行生涯，他同時掌握律宗南山、相部、東塔三大支派傳承，通過融合律宗思想與華嚴教義，提出戒定慧三學並重的修行理念，既完善了自身思想體系，也推動了律宗與其他宗派的互動融合。

1. 與曇一的南山律傳承互動

澄觀回本州（越州）後，依開元寺曇一（692-771）受南山律學。據《宋高僧傳·唐會稽開元寺曇一傳》⁶⁹記載，曇一師承律宗相部宗法礪-滿意-大亮的法系，又兼學東塔懷素律學，撰《發正義記》梳理南山律與相部律的差異，是唐代律宗多脈融合的代表人物。曇一曾於 717 年赴長安從大亮學律，後從印度高僧善無畏受菩薩戒，737 年在越州建開元寺，影響力遍及南北。

澄觀從曇一處系統學習南山律核心典籍《四分律行事鈔》，掌握「南山三大部」（《四分律行事鈔》、《四分律戒本疏》、《四分律羯磨疏》）的義理，同時受曇一「兼融多律」思想影響，開始關注相部律、東塔律的價值，為後續整合律宗三系埋下伏筆。此外，曇一弟子中既有天台宗九祖湛然，也有澄觀的菩薩戒師父常照，這種「跨宗派弟子網絡」使澄觀能通過曇一間接接觸天台、律宗的核心資源，推動多宗思想的早期融合。

2. 與醴律師的相部律傳承互動

乾元年間（758-760），澄觀依潤州棲霞寺醴律師學習相部律。澄觀深入研究相部律義理，對比南山律與相部律的核心分歧，認為二者雖立論不同，然終極目標均為持戒修行、斷惡修善，主張不執著於戒體之爭，而重戒行實踐。他在《四分律鈔搜玄錄序》中讚歎宣祖系統梳理律宗各支派的學說，「□□部之分派，陶均一源」⁷⁰，這種觀點打破了律宗內部的派系對立，為律宗思想的整合提供了新思路。

3. 對律宗三系的融合與創新

澄觀通過師從曇一、醴律師，以及接觸東塔律傳承（曇一兼傳東塔律），成為唐代少有的同時掌握律宗三系的僧人。他對律宗的融合並非簡單拼湊，而是以華嚴宗法界緣起理論為框架，實現律教融合的創新：

（1）戒體觀的融合：吸收南山律戒體為心法與相部律戒體為色法的合理成分，結合華嚴理事無礙思想，提出戒體非心非色，即心即色——戒體既是眾生本具的心

⁶⁹ 《宋高僧傳》，《大正藏》冊 50，第 2061 號，頁 798 上 21-頁 799 上 14。

⁷⁰ 《四分律搜玄錄序》，《新纂卍續藏》冊 41，第 732 號，頁 833 上 9-10。

法佛性（理），也是通過受戒儀式獲得的色法規範（事），二者無礙圓融，共同構成持戒的基礎；

- (2) 修行實踐的整合：將律宗持戒納入華嚴戒定慧三學「體系，主張以戒為基，以定為體，以慧為用——持戒是修行的起點（防非止惡），禪定是修行的核心（凝心悟理），智慧是修行的目標（悟入法界），三者相輔相成，不可偏廢；
- (3) 判教定位的明確：在華嚴宗五教判釋中，將律宗定位為大乘始教向終教過渡的教法，認為律宗雖以小乘律典為基礎，然其核心精神與大乘菩薩戒一致，為律宗與華嚴宗的理論銜接提供了判教依據。

澄觀對律宗的學習與融合，使華嚴宗從純理論宗派轉向實踐型宗派：一方面，律宗的戒律實踐為華嚴弟子提供了具體的修行規範，避免只談法理、不重踐行的弊端；另一方面，華嚴宗的圓融思想也為律宗解決內部派系之爭提供了理論工具，推動律宗從派系對立走向整合發展。這種互動，體現了唐中期佛教理論與實踐結合、宗派與宗派互補的融合趨勢。

（五）與三論宗的互動關係

三論宗以研習《中論》、《百論》、《十二門論》為核心，主張諸法空無自性的中觀思想，是唐代早期重要宗派之一。澄觀通過師從玄奘（間接傳承）、慧量（直接傳承）兩位三論宗高僧，系統學習三論義理，並將其融入華嚴宗理論體系，為教禪一致思想提供了中觀理論支撐。澄觀對三論宗的吸收並非照搬，而是以華嚴宗為主體的創造性轉化。具體表現為：

1. 本體論的互補

三論宗側重破執，強調諸法空無自性，但較少論述空理如何顯現為萬法；華嚴宗側重緣起，強調萬法依理而起，但需破執為前提。澄觀將二者結合，提出真空揀情、事理融攝——以三論真空思想破除眾生對「事」的執著（揀情），以華嚴緣起思想闡明「理」如何融攝「事」，形成「破執-顯理-融事」的完整邏輯。

2. 修行方法的補充

三論宗破執的方法論，為華嚴宗觀法提供了具體路徑。澄觀主張學華嚴者，當以三論破執，以止觀修心，以法界證真，將三論的破執、天台的止觀、華嚴的法界整合為一套完整的修行體系，豐富了華嚴宗的實踐維度。

3. 判教體系的納入

澄觀在十宗判攝體系中將三論宗歸入第八宗（二諦雙絕宗），因其契合二諦雙絕的特質，以雙破二諦的有無執著、彰顯離相破執的義理為核心。澄觀認為：「二諦雙絕宗，謂勝義離相，故非有；世俗緣生如幻，故是無。如《掌珍》頌云『真性有為空，如幻緣生故，無為無有實，不起似空華』等，即般若、三論中一分之義。」⁷¹在澄觀的判教層級中，三論宗所代表的二諦雙絕宗高於第七宗（二諦俱有宗），卻低於第九宗（二諦無礙宗），其義理僅止步於離相破執的層面，尚未達到二諦無礙的圓融境界，更未觸及華嚴圓教法界無礙的究竟義理，因此澄觀明確其僅為三論宗的一分之義，而非該宗全部宗義，整體定位為大乘高階教法中從破執向圓融過渡的重要環節，是通向華嚴究竟圓教的階梯，未臻圓教極致。

澄觀與三論宗的互動，為華嚴宗注入了破執顯真的理論深度，避免華嚴宗因強調圓融而陷入執著有相的誤區；同時，三論宗也因與華嚴宗的互動，擴大了在唐中期的影響力，避免因理論艱深、實踐不足而走向衰落。二者的互動，體現了唐中期佛教各取所長、互補發展的融合邏輯。

五、 結論與展望

通過對澄觀師承關係網絡的社會網絡分析（SNA），結合歷史文獻考證，本研究系統揭示了唐中期華嚴宗與佛教各宗派的互動機制，得出以下核心結論：

1. 澄觀師徒關係縱向歷史數據網絡呈現多條傳承師父對弟子的「核心-單向」鏈狀結構，而橫向唐中期截面數據網絡呈現「核心-凝聚-輻射」的圈層結構。二者均以澄觀為中心，呈現師承關係的凝聚狀結構和澄觀對其弟子的傳承輻射狀結構。

2. 澄觀的網絡核心地位為中心性、中介性全維度領先的中心性，是網絡中唯一實現「三項中心性指標滿分」的節點，成為連接華嚴、禪、天台、律、三論、密宗的「核心樞紐」。本研究的一個發現是宗密的特徵向量中心性超過澄觀，驗證了社會網絡的一個特性——結構的力量。

3. 澄觀以一心法界思想、判教論融攝諸宗構成了唐中期佛教宗派互動模式。澄觀以《華嚴經》攝諸經為群首，以華嚴圓教攝諸宗大乘始教、終教、頓教，以及小乘聲聞教等五教十宗。總的特點是融攝——在圓融的基礎上攝持，確立華嚴宗的至高地位。

這種「跨宗整合-理論創新-分層輸出」的融攝模式，不僅實現了華嚴宗的興盛，更推動唐中期佛教從宗派獨立向融合共生轉型，成為佛教中國化進程的關鍵環節。

⁷¹ 《新修華嚴經疏鈔》冊2，卷6，頁416。

本研究通過社會網絡分析揭示了澄觀師承網絡的結構與宗派互動機制，以文本說話，以數字說話，實證了唐中期佛教「融合共生」的轉型基礎。未來研究若能在數據、方法與歷史語境上進一步拓展，將更全面地呈現佛教中國化的複雜進程，為理解中國宗教的多元互動提供更豐富的歷史經驗。

本研究亦存在一定局限性：研究資料僅聚焦於澄觀的師徒關係網絡，尚未將其與密宗、淨土宗、法相唯識宗等其他宗派的互動納入分析範疇。針對這一不足，後續研究可進一步拓展分析維度：其一，納入澄觀參與不空密宗譯場的相關史實，挖掘其與密宗之間的思想交流與人員聯結；其二，結合《華嚴經疏鈔》、《華嚴經行願品疏鈔》等核心著作的義理闡釋，考察澄觀在理論層面與淨土宗、唯識宗的對話與融合，從而更全面地呈現澄觀所處的佛教宗派互動圖景。

參考文獻

（一）佛教典籍

1. 大正藏（按經號排序）

- 〔唐〕澄觀，《大方廣佛華嚴經普賢行願品別行疏鈔》。《新纂卍續藏》冊 5，第 229 號。
- 〔唐〕澄觀述，《三聖圓融觀門》。《大正藏》冊 45，第 1882 號。
- 〔宋〕志磐撰，《佛祖統紀》。《大正藏》冊 49，第 2035 號。
- 〔元〕念常集，《佛祖歷代通載》。《大正藏》冊 49，第 2036 號。
- 〔元〕覺岸編，《釋氏稽古略》。《大正藏》冊 49，第 2037 號。
- 〔宋〕贊寧撰，《宋高僧傳》。《大正藏》冊 50，第 2061 號。
- 〔宋〕道原撰，《景德傳燈錄》。《大正藏》冊 51，第 2076 號。
- 〔宋〕延一編，《廣清涼傳》。《大正藏》冊 51，第 2099 號。

2. 新纂卍續藏（按經號排序）

- 〔唐〕澄觀，《華嚴經行願品疏》。《新纂卍續藏》冊 5，第 227 號。
- 〔元〕普瑞集，《華嚴懸談會玄記》。《新纂卍續藏》冊 8，第 236 號。
- 〔唐〕澄觀，《四分律搜玄錄序》。《新纂卍續藏》冊 41，第 732 號。
- 〔高麗〕義天集，《圓宗文類》。《新纂卍續藏》冊 58，第 1015 號。
- 〔高麗〕天頌撰，《禪門寶藏錄》。《新纂卍續藏》冊 64，第 1276 號。
- 〔宋〕祖琇撰，《隆興編年通論》。《新纂卍續藏》冊 75，第 1512 號。
- 〔宋〕宗鑑集，《釋門正統》。《新纂卍續藏》冊 75，第 1513 號。
- 〔元〕曇噩述，《新修科分六學僧傳》。《新纂卍續藏》冊 77，第 1522 號。

〔清〕續法輯，〔清〕戴京曾校，《法界宗五祖略記》。《新纂卍續藏》冊 77，第 1530 號。

〔明〕德清述，高承埏補，《八十八祖道影傳贊》。《新纂卍續藏》冊 86，第 1608 號。

3. 其他

〔唐〕澄觀撰，華嚴編藏會主編，《新修華嚴經疏鈔》，臺北：華嚴蓮社，2004 年。

〔明〕李翥撰，〔清〕丁丙補，《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志》，杜潔祥主編《中國佛寺史志彙刊》，臺北：明文書局，1980 年，第 1 輯，冊 20，頁 34-36。

〔明〕鎮澄撰，〔民國〕印光修訂，《清涼山志·清涼國師傳》，北京：社會科學文獻出版社，2017 年，頁 97-103。

（二）專書、論文

王冬，〈澄觀的「禪教一致」思想及其禪法特色〉，《五臺山研究》2014 年第 2 期，頁 21-24。

林鳴宇、〔日〕馬淵昌也，〈大元華嚴寺重修大唐華嚴新舊兩經疏主翻經大教授充上都僧統清涼國師妙覺塔記〉，《華嚴經綱要校釋》，上海：上海辭書出版社，2017 年，頁 48-53。

崔紅芬，〈元代重修《清涼國師妙覺塔記》考略〉，《2017 華嚴專宗國際學術研討會論文集》上冊，臺北：華嚴蓮社，2019 年，頁 341-364。

陳揚炯，〈澄觀評傳〉，《五臺山研究》1987 年第 3 期，頁 6-14。

楊曾文，〈《唐同德寺無名和尚塔銘并序》的發現及其學術價值〉，《佛學研究》第 9 期，2000 年，頁 208-213。

劉軍，《法村社會支持網絡：一個整體研究的視角》，北京：社會科學文獻出版社，2006 年。

羅家德，《社會網分析講義》，北京：社會科學文獻出版社，2020 年。

孫立新，《人際公民行為成因研究：社會資本與社會網絡視角》，北京：光明日報出版社，2013 年。

孫立新，《中國企業員工知識資本理論與管理研究》，北京：中國社會科學出版社，2020 年。

時偉、黃文昕，〈X (Twitter) 上「一帶一路」議題的媒體間互動機制——基於指數隨機圖模型的實證分析〉，《國際新聞界》第 1 期，2025 年，頁 155-176。

〔日〕鎌田茂雄撰，《中國華嚴思想史の研究》，東京：東京大學出版會，1965 年。

Hamar, Imre. *A Religious Leader in the Tang: Chengguan's Biography*. The International Institute for Buddhist Studies of The International College for Advanced Buddhist Studies, 2002.

- Hamar, Imre. “An Ideal of Scholar-Monk: Chengguan.” *Studia Orientalia Slovaca* 9, no. 1 (2010): 71–82.
- Bingenheimer, Marcus. “On the Use of Historical Social Network Analysis in the Study of Chinese Buddhism: The Case of Dao’an, Huiyuan, and Kumārajīva.” *Journal of the Japanese Association for Digital Humanities* 5, no. 2 (2020): 84 – 131. https://doi.org/10.17928/JJADH.5.2_84.
- Poceski, Mario. “Fusion of Perspectives: Chengguan’s Essay on the Nature of Mind and Reality.” *Journal of Chinese Buddhist Studies* 36 (2023): 163–94.
- Sokolova, Anna. “Regional Buddhist Communities in Tang China and Their Social Networks: The Network of Master Fayun (?-766).” *Religions* 14, no. 3 (2023): 335. <https://doi.org/10.3390/re114030335>.
- Wasserman, Stanley, and Katherine Faust. *Social Network Analysis: Methods and Applications*. Cambridge University Press, 1994.

華嚴經善慧地業稠林之十相九差別初探 ——以澄觀大師《華嚴經疏》為核心*

華嚴專宗研究所 碩士
釋印靜（陳秀琴）

摘 要

在佛教文化語境中，「業力」是一個頻繁出現的核心概念。無論是遭遇身體不適，還是陷入生活困境，常有人歸因於「業障深重」，並建議當事人「勤求懺悔」。然而，「業」的內涵究竟為何？其本質與形態又是如何？本文從《華嚴經》善慧地之「業稠林」展開系統論述，主要探討其內涵、果報、受報性相及其與心的關聯、受報時間等核心問題。首先闡釋「業稠林」的定義及其所得果報，指出業力如稠密森林般錯綜複雜，包含善、惡、無記三業，並區分引業與滿業的作用。其次，分析受報的性相，包括業力的有報無報、已受未受果的差異，以及黑業（惡）、白業（善）等不同業報的對應關係，同時從身、語、意三業及表業、無表業的角度探討業的表現形式。進一步，論述業力與心的相互作用，強調業與心同生、次第集果不失的特性，並以田地為喻說明業力因緣的無量性。最後，區分凡聖受報的差別，闡明現報、生報、後報三種受報時間的定與不定，並結合乘（解脫道）與非乘的視角，總結業力果報的複雜性與確定性。全文通過多層次分析，揭示業稠林的運作規律及其在因果體系中的核心地位。

關鍵詞：業力思想、善慧地、華嚴經、業稠林

* 本論文改寫自筆者的華嚴專宗研究所碩士畢業論文《《華嚴經》業論思想初探——以《華嚴經善慧地》內容為核心》的第四、五章。

一、前言

業：梵語 *karman*，巴厘語 *kamma*。音譯作羯磨，為造作之義，意思是指行為、所作、行動、作用、意志等身心活動，或單由意志所引生的身心活動。如果與因果關係結合，則指由過去行為延續下來所形成之力量。此外，「業」亦含有行為上善惡苦樂等因果報應思想，及前世、今世、來世等輪迴思想。對於業的深層含義，在北周法上（495-580）所撰《十地論義疏》中論斷云：「造作，名業」。¹據此，「業」之本質應理解為造作行為。此概念具有雙重維度：其一，指向身心活動的整體範圍，涵蓋行為實踐、意志驅動、作用顯現等主體性活動，尤指由意志主導所引生的身心現象；其二，當納入因果關係範疇時，則特指由既往行為延續積澱而成的潛在作用力。需特別指出的是，「業」這一範疇不僅包含行為本體的造作性特徵，更蘊含著深層的哲學意涵——既包括善惡行為與苦樂果報的倫理維度，亦涉及生死輪迴的三世觀念。

縱觀現今學術界當中，對於華嚴業力方面的研究並不多見，一般是停留在對於業力的因果報應上。在《華嚴經》的哲學體系中，「業」被置於複雜的辯證關係中進行多維闡釋。該經以十組對立範疇構建了嚴密的詮釋框架，對「業」的義理進行系統性展開。澄觀大師在此詮釋基礎上進行義理深化，通過範疇解析將十對範疇進一步細分為九種差異類型。此種詮釋進路體現了佛教義學對「業」這一核心範疇的精細建構，本文將依據其義理脈絡，對《華嚴經》十地品當中業稠林所蘊含的業之深意做一簡單的研究，以期在未來的學修生涯當中，能夠更好的指引前行。

二、業稠林及其所得果

（一）業稠林之義

「業稠林」指眾生因無明、貪嗔等煩惱驅動而造作的種種業行，這些業力形成複雜的網絡，導致眾生在六道中輪迴不息。其特點包括：1、業的積聚性，在《大乘成業論》裡說：「業即是思，差別為性。積集所成是為身義，大造極微積集成故……」²亦即是說眾生的身、口、意三業不斷累積，形成業力之網；2、業的牽引性，在《瑜伽師地論》卷 52 對業之特性說：「若具諸結或不具結，從彼

¹ 《十地論義疏卷》，CBETA, T85, no. 2799, p. 779a16。

² 《大乘成業論》，CBETA, T31, no. 1609, p. 785c19-20。

彼有情聚沒，往彼彼有情聚」³、「由淨不淨業熏習三界諸行，於愛不愛趣中牽引愛不愛自體。」⁴論中明確強調了眾生因淨、不淨之善惡業力的熏習，牽引眾生投生或可愛或不可愛不同趣道；3、業的隱蔽性，《成唯識論》卷三提到業的「行相微細」性時指出業種子在阿賴耶識中的活動極其微細，凡夫甚至二乘聖者也無法完全洞察，只有佛果位之時才能夠證得。⁵在《華嚴經》的菩薩道修行體系中，「業稠林」既是障礙，也是修行的關鍵對治對象。菩薩需通過智慧觀照，了知業力的虛妄本質，從而超越業力的束縛，趨向解脫與覺悟。在《華嚴經》當中更詳細的闡述了「業稠林」具足十種相，《華嚴經》卷 38 言：

又知諸業種種相，所謂：善不善無記相、有表示無表示相、與心同生不離相、因自性剎那壞而次第集果不失相、有報無報相、受黑黑等眾報相、如田無量相、凡聖差別相、現受生受後受相、乘非乘定不定相，略說乃至八萬四千，皆如實知。⁶

從經文中可知，業稠林中有十種相，對此澄觀大師在《疏》中說：第三、釋「業」，亦三。別中十句為九種「差別」，後二合故。⁷在《鈔》中進一步說：

今《疏》將下重分別文合在前文正解中用。九句分二：前八對果辨業，後一明定、不定。就前八中，遠公攝為三對：初三一對，次三一對，後二一對。三對之中，皆初對果，明業為因；後就體，隨義分別。⁸

由上可以看出，澄觀大師將這十種相，細分成九種差別，將後面的二相合稱第九差別，這九種差別中，前面八種差別是從果的角度來討論業的區別，第九種則是說業是具有定與不定的差別。接著澄觀大師還舉出了隋朝的淨影慧遠大師（523-592 年）對前八種差別的分判，說前面三種是一對，四、五、六此三種為一對，最後兩種為一對，在這三對當中，都是先說果，再說因，最後說體的。關於此中十相九差別，將在下文詳細論述，故不再此做過多敘述。

³ 《瑜伽師地論》，CBETA, T30, no. 1579, p. 586a22-23。

⁴ 《瑜伽師地論》，CBETA, T30, no. 1579, p. 301b29-c1。

⁵ 《成唯識論》：「此識行相極不明了，不能分別違順境相，微細一類相續而轉，是故唯與捨受相應。又此相應受唯是異熟，隨先引業轉，不待現緣，住善惡業勢力轉故，唯是捨受。苦樂二受是異熟生，非真異熟，待現緣故，非此相應。」CBETA, T31, no. 1585, pp. 11c29-12a5。

⁶ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 202a23-26。

⁷ 《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 828c10。

⁸ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 561c15-19。

（二）業稠林所得之果

前文已對「業稠林」的定義做了較為清晰的梳理，明確業稠林即是指眾生因無明煩惱而造作種種業行之集合。依據佛教因果理論，業行一旦造作，便必然引發相應的果報。由此便引出一個值得深思的問題：眾生造作了如「業稠林」般的業行之後，究竟會引發何種類型的果報？對此果報類型《鈔》又進一步援引《疏》的原文說明：「以三性因對五種果，無記亦能招果，故論通以三為道因者，彼疏第五初論云：前所言果有五種，此中何業有幾種果？」⁹由此可見，《鈔》援引《疏》中的內容闡述了「三性因」對應「五種果」以構成道因的理論。那麼，這裡所說的「五果」具體是指哪五種呢？關於這一點，玄奘大師所譯的《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 121 中曾有詳細論述：

契經中說：「果有五種：一等流果；二異熟果；三離繫果；四士用果；五增上果。等流果者，謂善生善，不善生不善，無記生無記。異熟果者，謂諸不善、有漏善法所招異熟，因是善惡果唯無記，異類而熟，故立異熟名。離繫果者，謂無間道，斷諸煩惱，此無間道，以煩惱等斷為離繫果。及士用果，以解脫道為等流果。及士用果，以後等勝自類諸道為等流果。」¹⁰

《大毘婆沙論》引經文之觀點將果分為五類：

等流果又稱依果。等是相等、同等的意思，流是同類、同流的意思。也就是說，從因到感果，在性質上未發生變化，如善因生善果，不善因結不善果，無記因得無記果。因為因果同類，所以名「等」，而果是從因所生，故稱為「流」。

異熟果，是由不善、有漏善法的異熟因所招的果報，即是因是善惡的，但在中途變異，而感的果是無記的。對於異熟之意可詳細解釋為三種：1、異類而熟，是從種類而言，是因產生變異最終成熟為果，種子生成為果實的方面而言為異類而熟。2、異時而熟，是從時間上而言，即過去的業因，感今後善惡的結果。3、變異而熟，是從果法上而言的，即是所感的果，是由因變異而來的，如初種下種子，後得到與種子外相不同的果。此中玄奘大師對於異熟的解釋更加的偏向於異類而熟之意。¹¹

⁹ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 562a24-b1。

¹⁰ 《阿毘達磨大毘婆沙論》，CBETA, T27, no. 1545, p. 629c4-12。

¹¹ 《成唯識論述記》：「一變異而熟，要因變異之時，果方熟故，此義通餘。種生果時，皆變異

所謂離繫果，又稱解脫果，是指無間道時，斷除了諸煩惱的系縛，得到解脫，證得不生不滅的永恆境界。因此境界已經脫離了煩惱的系縛，所以稱為離繫果。

士用果，士即指士夫，主要是指由五蘊和合而成的有情眾生，「用」是指「作用」，也就是指造作，士用果也就是說有情眾生通過種種行為所造作的各類事情，實指「俱有因、同類因」所引起之果，因其力強，故稱為士用果。

增上果，增上之意是指增進和助長。也就是說凡能增進、助長、甚至可說只要不阻礙果法形成的，都可稱為增上果。由於世界萬物都是處於種種因果關係中，所以我們也可以說任何一事物，相對其他一切事物來說，都可稱為增上果。因此在五果中，除了其他四果外，其他一切結果都可稱增上果。

總之，眾生只要造下了業因，必定會召感果報，只是會應所造之因對於果之成熟的時間與性質有所差別，根據這樣的差別，細分為如上五種果。

三、業稠林之受報性相

（一）善不善無記相與道因差別

道因差別，即是《華嚴經》十相中的善不善無記相，是從業所感的果而來明業，即從業的三性而言。在《疏》中云：初一、「道因差別，謂通說三性為六趣因」。¹²《鈔》對《疏》中這簡單的言語，進一步解釋道：「初一、因者，此即對『果』明『業』。《疏》文有二：先通三性感五趣果；後唯善、惡。」¹³而在《華嚴經十地品淺釋（下冊）》則謂：

謂通說三性為六趣因，引業唯善、惡，各有三品，二地已說；滿業通三性，名言熏習，亦通三性，許為因種故。¹⁴

從上三處引文可知，道因差別即是講述善、惡、無記三性是五果的因，而成就下一世引業、滿業的果。對於此中所提到的三性、引滿業、五果，下文即將詳解。

故。二異時而熟，與因異時，果方熟故。今者大乘，約造之時非約種體，許同世故。三異類而熟，與因異性，果酬因故。」CBETA, T43, no. 1830, p. 238c16-21。

¹² 《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 828c10。

¹³ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no.1736, p. 561c20-22。

¹⁴ 賢度法師編著，《華嚴經十地品淺釋（下冊）》（臺北：華嚴蓮社，2012年），頁261。

1. 善、惡、無記三業

善、惡、無記三性乃是從業的性質角度所進行的分類論述。上文已對這三種業的內涵進行了界定，此處僅援引《俱舍論記》中對三性所作的闡釋，以進一步闡發三種業之理。在《俱舍論記·分別業品》中，對善、惡、無記三性有如下描述：

謂安穩業說名為善，能得可愛異熟果者，暫時濟眾苦故，能得可愛涅槃果者永時濟眾苦故；不安穩業名為不善，由此能招非愛異熟，又極遮止趣向涅槃，與前安穩性相違故。非前二業立無記名，無別勝能不可記為善，不善故。¹⁵

由上述內容可知，善業具有安穩之性，能夠感召可愛的果報，引導眾生趨向善道，進而證得涅槃等殊勝之果；惡業則呈現不安穩之特質，會招致不可愛的果報，推動眾生趨向惡道，並且阻礙眾生趣向涅槃解脫；無記業不歸屬於前二者之範疇，其本身並無特殊的勢力導向善或不善，故而名為無記業。

2. 引業與滿業

在《疏》中有言：「引業唯善、惡，各有三品，二地已說；滿業通三性」，¹⁶那麼什麼是引業與滿業呢？澄觀大師接著引了《俱舍論》當中的原文加以解釋。《俱舍論·業品》云：「一業引一生，多業能圓滿」。¹⁷而唐代的圓暉法師（生卒年不詳）解釋：

一業引一生者，釋引業也。舊云總報業也，依薩婆多宗，但由一業，唯引一生。若許一業能引多生，時分定業應成雜亂。若此一生，多業所引，應眾同分，分分差別。以業果別故。（分分差別者，謂數死數生也）故知一業，唯引一生。¹⁸

引業，業所引的果報體乃是指業的總報體。此業具備牽引有情眾生投生於某一特定道中的功能，譬如人道、畜生道等。需明確的是，一種引業僅能牽引有情眾生完成一世的生命歷程，而不具備牽引多世的能力。簡而言之，引業所決定的是有情眾生投生的方向。當有情眾生在這一一生中完成投生之後，其所造作與之相關的

¹⁵ 《俱舍論記》，CBETA, T41, no. 1821, p. 243b11-16。

¹⁶ 《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 828c10。

¹⁷ 《阿毘達磨俱舍論》，CBETA, T29, no. 1558, p. 92a23。

¹⁸ 《俱舍論頌疏論本》，CBETA, T41, no. 1823, p. 915c12-19。

引業便已完成使命，不會因這一業而重複導致有情眾生投生於其他處所。基於此，故而有「一業唯引一生」之說。圓暉又云：

多業能圓滿者，釋滿業也，舊云別報業也，謂一生身圓滿莊嚴，許由多業。譬如畫師，先以一色圖其形狀，後填眾彩，一色圖形喻一引業，後填眾彩喻漏業多。是故雖有同稟人身，而於其中有具支體色力莊嚴，或有缺減。¹⁹

圓暉大師在此解釋說：所謂「滿業」，指能令一生之身呈現圓滿或缺陷的業力，其特點在於「多業共成」——即生命的具體樣態（如相貌、肢體的健全與否、氣力強弱等）並非由單一業力決定，而是多種業力協同作用的結果。文中以「畫師作畫」為喻，將業力分為兩類：一類是「引業」（總報業），如同畫師先用單一顏色勾勒出人物的大致輪廓，它決定了眾生投生的基本形態（如投生為人而非其他道），是生命總體框架的因；另一類是「滿業」（別報業），則如後續用多種色彩填充細節，由眾多有漏業（未斷煩惱的業）共同完成，負責雕琢生命的具體樣態。正因如此，雖眾生因共同的引業同稟人身，卻因各自滿業的不同，有的能具足肢體的健全、相貌的莊嚴、氣力的充沛，有的則可能出現肢體殘缺、相貌缺憾或體質羸弱。

（二）有報無報相與已受果未受果差別

已受果未受果差別在《華嚴經》中即說為有報無報相。此相即是言業的得報遲早的問題。澄觀大師在《鈔》文中言：

過去生報業，現在已受者，且約一相，隨近以明。若今世受，更是前前所造之業即亦得是後報之業，名為已受。是則後報之業已潤，有報；未潤，無報。亦應云：「已熟，已受；未熟，未受。」²⁰

由上文可知，業的受報情況可分為「有報」與「無報」兩種情形。

其一為「有報」。若過去世所造之業，於今生已得受報，此稱為「有報」；又或是今生所遭遇的種種境遇，乃是前世乃至更為久遠之前所造作之業因，於今生感得的果報，此類業雖屬後報範圍，但因今生已呈現其報應之相，故亦名之為「有報」。

¹⁹ 《俱舍論頌疏論本》，CBETA, T41, no. 1823, p. 915c17-22。

²⁰ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 563c11-16。

其二為「無報」。所謂「後報未受，名曰無報」，此處之「無報」並非指該業完全不會受到報應。實際上，存在一種法可使此業免於受報，此法即行懺悔之法。若能以至誠之心懺悔往昔所造之業，並且此後不敢再造作此類惡業，那麼從某種程度上而言，可視為「無報」。

（三）受黑黑等眾報相與對差別

對差別在《疏》中言：「六、黑黑等眾報者，對差別，謂四業相對，成差別故。初二黑、白相對，後二漏、無漏相對。」²¹在《鈔》中對此更進一步解釋為：

《疏》初二黑、白相對等者，釋論「對差別」。然其《論經》具有四句，云：「黑業、白業、黑白業、非黑非白業。」論釋云：「黑業對白業，白業對黑業，不黑不白對二業，二業即是第三『黑白業』也。」故云：「後二漏無漏」，「無漏」即亦黑亦白業故。又今「黑黑」之言全依《俱舍》，次下當引。²²

在《十地經論》卷 11 解釋對差別為，對差別者，是相對而言，即是四種業相對而言，黑業對白業、白業對黑業、不黑不白業對二業、二業對不黑不白業，對此業果所集成就的差別應該知道。²³

綜上所述，「黑黑等眾報相」乃是指業之差別而言，即四業相互比較而形成差別。具體而言，初二為黑業與白業相對；後二為有漏業與無漏業相對。四業分別如下：

其一，黑黑業：此業之因與果二者皆為惡法，且因與果皆與無明相應，屬於三塗之業。

其二，白白業：此業之因與果俱為善法，且因與果皆與智明相應，屬於色界之善業。

其三，黑白業：此為欲界之業，其因中善法與惡法相雜，所感之果報亦有可愛與不可愛之區別。

²¹ 《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 829a7-11。

²² 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 563c20-26。

²³ 《十地經論》：「對差別者，黑業對白業、白業對黑業、不黑不白業對二業、二業對不黑不白業，業集成就差別應知。」CBETA, T26, no. 1522, p. 187c11-13。

其四，非黑非白業：此為諸無漏業，因其無異熟果之故。針對上述黑業與白業，設立「非黑非白」之名以作區分。所謂「眾報相」，乃指上述前三業皆有果報之故。《俱舍論》云：「業集成就故。」若依《俱舍論》之意，所謂黑白業是就相續而言，因為沒有一種業以及一個異熟果是既為黑業又為白業的，二者相互違逆之故。

（四）有表示無表示相與自性差別

自性差別，即是從業體自性來說，有種種差別，即是《華嚴經》十相中的有表示無表示相。即如《疏》文中言：「二、有表示等者，自性差別」。²⁴在《鈔》中細分析言：

《疏》二、「有表示」等者，自性差別，此下二句唯就業體，隨義差別。云「自性」者，造作之義是業自性。²⁵

從上可知，有表示無表示相，是從自性差別上來論的，是從業的體性上而言差別的，所說自性即是造作之意。在《疏》中以造作為業的自性，更是就此「業」之造作性應是以思為性而做進一步闡述：

二、有表示等者，自性差別，然論經此句云：「作未作相」。此則並以思為自性故。論云：此有二種，一籌量時，此在意地，唯有審慮一種思故，釋未作義。二作業時，釋經作字有決定思。²⁶

澄觀大師說：「有表示等者，即為自性差別。」然而在《十地經論》中，將有表示與無表示相稱作未作相。此「作未作相」以「思」為其自性。在《十地經論》裡，「思」被劃分為兩種狀態，即籌量時與作業時。所謂籌量時，是指在意識層面，僅有審慮思這一種狀態。簡而言之，此時事情尚處於思考階段，並未付諸實際行動。所謂作業時，則是指正在實施行動的階段。在此階段中存在決定思，意味著事情經過深思熟慮後，已然開始付諸實行，此點是就自性意上而言的。若從差別的角度說，色的自性是具有質礙之意。從色之自性而言又可區分為過去色、現在色、未來色三種，這主要是從體性的角度而言差別。同樣的上文所說之未作相（思業），作相雖是同樣的自性，但從二者顯相的層面而言：一個動身發語之思是已有顯示在外的表現了，而審慮思則無有外在的表現，從二者的相貌而言存

²⁴ 《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 828c16-17。

²⁵ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 562b19-21。

²⁶ 《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 828c16-20。

在著具體的差別，此則是有表示等者的自性差別。此外，在《鈔》文中亦有相關論述云：

言「在意地」者，未形身、口。言有「審慮、決定」二種思者，今言「唯有審慮一種思」者，正明論中未作之意。雖在意地，未有決定，未成業道，未受報故。²⁷

上文所言意地之思，尚未形諸身口之造作。思有二種，一為審慮思，二為決定思。前文提及籌量時僅有審慮思一種，此乃旨在印證《十地經論》所言的未作之意。蓋因意地之思，尚未形成決斷，業道尚未成就，亦未成就受果報之結果。

1. 思業與思已業

上文所言，業之自性為思，接著澄觀大師在《鈔》裡又引出了《俱舍論》中，將此思又細分為思業與思已業的內容。《阿毘達磨俱舍論·分別業品 4》卷 13：「世別由業生，思及思所作，思即是意業，所作謂身語。」²⁸澄觀大師對此頌解釋道：有人問說，世間從何而生，說從業而生，此業即是指由思業及思已業二業而做，接著又將此二業開為身語意三業。²⁹

「世別由業生，思及思所作」，³⁰這兩句是明思業和思已業，「思業」是所謂心所之思，即是還在思考當中，並沒有行為動作，也就是意業；「思已業」又稱思所起業，謂思之所作，因思起故，名思所作，即由思慮之後，實踐於身語的外在行為，即身語二業。

2. 身、語、意三業

文中說「思即是意業，所作謂身語」³¹者，即是明三業，即前思業與思已業開出三業，思即是意業，思已業分為身語二業。此中何為身語意三業呢？在《成唯識論》卷 1 云：「能動身思說名身業；能發語思說名語業；審決二思意相應故，作動意故說名意業。起身語思有所造作，說名為業。」³²身業即是能夠發動身體行為造作之思，語業即是能夠引發語言之思。審慮思與決定思都是與意識相應，在意識當中發動行為造作，故名為意業。發起身語二者行為造作，說名為業。在《鈔》文當中亦有與此相關的解釋。《鈔》卷 70：

²⁷ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 562b19-29。

²⁸ 《阿毘達磨俱舍論》，CBETA, T29, no. 1558, p. 67b9-10。

²⁹ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 562c19-21。

³⁰ 《阿毘達磨俱舍論》，CBETA, T29, no. 1558, p. 67b10。

³¹ 《阿毘達磨俱舍論》，CBETA, T29, no. 1558, p. 67b10。

³² 《成唯識論》，CBETA, T31, no. 1585, pp. 4c29-5a2。

然其意業，約等起立。業既是思，與意相應，意等引起，名為意業。言身業者，約所依立。身謂色身，業依身起，故名身業。言語業者，約自性立，語即業故。³³

由上文可知，「等起」即「同等發起」，若能發起者為善，則所發起者亦為善，二者性質等同。意業乃依等起之意而安立。業的體性為思心所，思與意識相應，由心王引發。從等引關係而言，此即意業。身業乃依據所依而安立。所謂「身」，即色身，此業依吾人色身而造作。所依者為身，所造者為業，故依所依之身而命名為身業。無論行善或作惡，皆依此身體而造作。語業則約自性而安立。語本身即為業，語即言語，此言語本身便是業。

3. 表、無表業

上文已明確說明在業論體系中，身語意三業構成基本分類框架。基於此分類，傳統部派進一步析出表無表業之別，從而形成五業體系。具體而言：

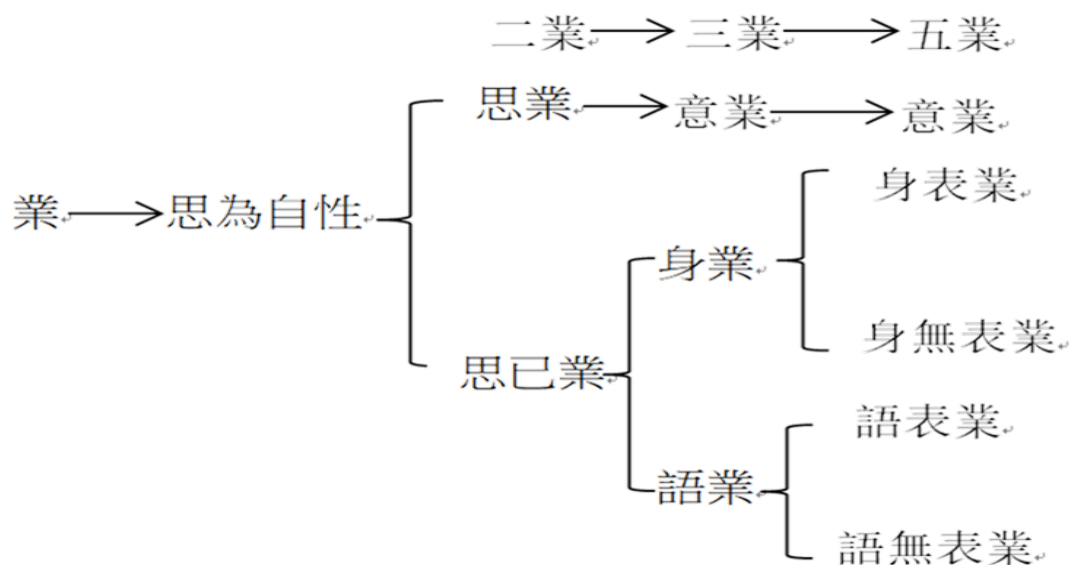
身業又可以分為身表業與身無表業。有部主張「形為身表」，以合掌等具體身形作為表業的物質載體，並認為此形色依附於身而存在，故稱身業。然正量部對此提出質疑，主張身表業不應以行動（有為法）為體，因其剎那生滅、無恒存性。論主繼而反駁有部觀點，指出形色非實有：其一，若形色為實，則應同時為眼根與身根所取；其二，形色實由多顯色假立而成，並無獨立極微實體。故形色雖可作為表像，然其本質非業，業應以思心所為核心，依身門而行方得名身業。

語業系統分化為語表業與語無表業。有部以言聲為語表業之體，同時確立「發語之思」為語業本質，因其通過語門展現而成就語業之實。無表業之特質，《俱舍論》明確其雖以色為性，然不同於表業之可被他者了知，具有內在不可見性特徵。

此段論證呈現出佛教業論發展的三個重要維度：首先，通過部派論爭確立表無表業的分類標準；其次，在形色本質問題上展開認識論層面的辯證；最後，以思心所為核心構建業體理論。這種理論建構既體現了部派佛教對身語行為細緻入微的分析，也暗含向大乘唯識學「思業為體」說的過渡性特徵。³⁴為使更加明瞭三類業關係，可參考下圖：

³³ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 562c21-25。

³⁴ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no.1736, pp. 562c27-563a13。



從上圖可明確知曉，業是以思為自性，開出思業和思已業，思已業又開出身業語業種，加思業所開意業，構成身語意三業，又繼續細化為意業、身表業、身無表業、語表業、語無表業五種業。

四、業稠林之受報與心相應相

(一) 與心同生不離相與方便差別

方便差別，即是從業與心的關係而論，是十相中的與心同生不離相。業與心二者是同生不相離的，心是起業的方便。《鈔》文云：

《疏》「方便差別」者，「心」為起業之方便故。經云：「與心同生不離」者，業共心生，生已不離。此言「業」行常依「心王」也。³⁵

澄觀大師在《鈔》當中對《疏》中：「三、與心同生不離者，方便差別，心共生熏心，不別生果故，謂此業，思與等起，意識共生，隨其善惡，生已即熏本識，成名言等種，種似能熏，故云不別生果，即不離義。」³⁶這句簡單的話詳細解釋說，業與心二者是共生的，生起之後無有捨離，即是說業是常依著心王而起的，隨著業的善惡的生起，就形成熏習本識的作用，後成為名言種子，含藏於心王之中，善熏善種，惡熏惡種，不會產生其他的種子，所以說不別生果，也就是不離之意。

³⁵ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 563b13-15。

³⁶ 《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 828c24-26。

（二）因自性剎那壞而次第集果不失相與盡集果差別

盡集果差別者，即是因自性剎那壞而次第集果不失相，澄觀大師對此解釋道：

「因自性」等者，「盡集果差別」，謂無始業因，以是有為，故自性剎那壞，故云「盡」——此顯非常；而得持至果，功不敗亡，故云「集果不失」——此顯非斷。前念雖滅，後念續存，故云「次第」；亦是因即頓熏，果則次第，如識等五也。³⁷

在《十地經論》卷 11 中亦有相關的解釋：「盡集果差別者，無始時業自然念念滅壞，集不失故，有為作業因盡集故。」³⁸

上文可知，盡集果即是言因的自性，無始時來之業因，以是有為法故，自性在剎那剎那中，念念壞滅，因壞滅故云盡，此是顯示非常。雖是剎那滅壞，但所產生的果法作用，並不會隨著而消亡，即是文中所說的功不敗亡，故云集果不失，此顯非斷，前念隨滅，但是與此念相關的後念亦隨之而來，念念相續，故云次第。也就是產生的業因頓熏，而果次第而生，如眼耳等五識，頓取外境熏成識種，次第含藏在第八識中。

（三）如田無量相與因緣差別

因緣差別者，是從因緣而論，有種種差別，就如同田一般有種種區別。因而對應十相中的如田無量相，在《疏》中解釋說：

「如田無量」者，「因緣差別」，謂識種為因，業田為緣，隨田高、下等殊，令種亦多差別。故《論經》云：「業田無量相。」³⁹

上文可知，因緣差別是彰顯「業」能夠為「緣」，識種為此緣之因，業為此因之緣，如同田一般，隨田的差別，識種亦有種種差別。在《鈔》之中對此業田作如下解釋：

又云「令種差別」者，且約喻明，如穀子隨田肥、瘦，非令種穀而生豆芽。若約江南為橘，江北為枳，則亦少有變種之義。然亦流類，非全「差

³⁷ 《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, pp. 828c28-829a4。

³⁸ 《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 187c8-10。

³⁹ 《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 829a23-25。

別」也。若約法說，識、種無異。由業善、惡，識招苦、樂，即令「種」異也。⁴⁰

由前文可知，「田」乃是以比喻的方式加以闡釋。猶如種植稻穀之種子，會因田地的肥沃或貧瘠、地勢的高低差異，以及季節的不同，致使所種之種子呈現出不同狀況。儘管存在地域上的差別，例如在江南被稱為橘子的作物，在江北則被稱作枳子，橘子可供食用，而枳子卻味苦而澀，難以食用，此中蘊含著變種的意味。然而，枳子與橘子仍是原種子的同源流變，並未完全轉變為截然不同的種子。若從佛法義理層面而言，「識」與「種」並無差異。由於業的善惡之別，從而招感「識」呈現出苦樂之不同法相，此即是以「田」作為比喻所闡釋的義理。

五、業稠林之受報時間相

（一）凡聖差別相與已集未集差別

已集未集差別即是言凡聖差別相，如《疏》中言：「八、凡聖差別者，即已集未集差別，出世未集，世已集故。」⁴¹即是此相說凡夫與聖者之間的差別，出世未集，世已集故。在《鈔》中，更是說明了為何出世未集？《鈔》言：「出世未集等者，約凡未能集聖法故，以釋經文凡聖差別故。」⁴²之所以言未集是強調在凡夫位時，不能夠積集出世的聖法故，以此不能積集聖法而來說明經文中所說的凡聖差別相。

進一步解釋則是「已集未集差別」是指凡夫與聖人的角度而言的差別之相。如《疏》中所言乃表明此差別相在於闡釋凡夫與聖者之間的差異，即出世聖法於凡夫位尚未積集，而在聖者位已然積集。在《鈔》中，更進一步闡明了為何出世聖法於凡夫位未積集。在《鈔》中所說的「出世未集」，是站在凡夫的角度來說的。因為凡夫沒有能力積集出世的聖法（即佛教中能讓人解脫、達到覺悟境界的法門）。正是基於凡夫有這樣的缺失，也就是不能積集聖法，所以用來解釋經文裡提到的「凡聖差別」這一情況。簡單來講，就是因為凡夫和聖者在能否積集聖法上不同，所以才有了凡聖的差別。意即，之所以說「出世未集」是就凡夫位而言，因其尚不具備積集出世聖法之能力，由此無法積集聖法的角度來詮釋經文中所提及的凡聖差別之相。

⁴⁰ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 564c1-8。

⁴¹ 《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 829a25-26。

⁴² 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 564c8-9。

（二）現受生受後受相與乘非乘定不定相與明定不定差別

第九定不定差別相，謂所受的果報存在的差別相，此差別分為兩個方面，1、定乘：即「決定」。若修行者專注於修習自身所歸屬之乘的業行，心無旁騖地沿著該乘的修行路徑持續精進，不涉足其他乘的修行方式，此種情況稱為「定」。例如，一位聲聞乘行者一心專注於四諦法門的修習，以求解脫自身之苦，而不涉足菩薩乘的廣行願，其修行便具有明確的指向性與穩定性，故為「定乘」。從修行的難度而言，「定乘」因修行者目標專一、意志堅定，對自身所修之乘有深入的理解與實踐，故而相對難以被外界干擾與動搖，所以說「定者，難度」。2、不定乘：「不定」表示修行者在修行過程中，既修習此乘的業行，同時又涉足彼乘的修行內容。這種修行方式缺乏明確的單一指向性，反映出修行者在修行道路上的多元探索與嘗試。例如，一位修行者可能在修習菩薩乘的六度萬行時，偶爾也會借鑒聲聞乘的禪定方法來輔助修行。由於不定乘修行者的目標不夠明確、修行路徑較為分散，相較於定乘而言，其修行狀態更容易受到外界因素的影響與引導，所以在修行轉化上相對容易，即「不定，易度故」。此中包含了《華嚴經》中的兩相，即現受生受後受相與乘非乘定不定相。

1. 明三種時報定不定

此句明三種時的報定不定，三種時即是受報的時間有三種：一者、現受；二者、生受；三者、後受。在《疏》中對此三受解釋為：

謂現作，現得報，名「現受」；現作，次來生獲報，名「生受」；現作，第三生去方得報，名「後受」。於此三中各有定不定，謂前二時定，報「通定、不定；後一時、報俱通定、不定。⁴³

謂現生作業現在這一生即得報，名現受；現生作業到第二生才獲報，名生受；現在生作業，等到第三生之後才得報，名後受。此三受中都是通定不定的，現受和生受二者在受報的時間上是固定的，但是所受的報是通定不定，第三後受的時間和受報都通定不定。此三受中，現受的力量是最強的，但既然都是造業，為什麼在受報與時間上會有所區別呢？在《鈔》文當中，對此提出了三點回答。《鈔》中記載：

然此三受，略說有三因：「一、由於因，如於佛、僧慈定、滅定及無諍定見、修道出作供養者，得現樂報；於父母、王等作損惱業，得現苦報。二、由業體，如不動業得樂生報，五無間業得苦生報。三、由行願，多福

⁴³ 《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 829a27-b2。

之人，罪得生報，現世輕受，疾得菩提；多罪之人，都無現報，以造重惡，趣生報故；諸相、好業，皆得後報，不可一生即成佛故。又諸輪王多受後報，劫減修因，劫增受果故。」⁴⁴

對此三點原因，總結如下：

(1) 由因而有異，對於所作業所緣的對象差別，而有所區別，比如說造業的對象是佛或者是已經證聖的聖者邊，做種種供養，因所緣境殊勝故，得現生樂的果報，如對父母、國王等邊做諸損惱之業，即得現受的苦報。

(2) 有業體而異，由所作之業的體性而決定，如作四禪四空定之不動善業，即得現受樂的生報，如做了五無間之惡業，即得現受苦的生報。

(3) 由行願之異，由於願力的原因而顯現差別，多福的人，即得生報，現世即馬上受諸輕罪，因為疾證得菩提故，罪惡深重的人，都沒有現報之業，因為造重惡之故，趨生生報，死後即得受報，無有現生受的。又比如說轉輪聖王多受後報，因其發願在減劫之時修因，而在增劫之時受果的原因，故多受後報。

2. 明乘非乘定不定

乘非乘定不定，是從三乘的差別上而言的，《疏》中道：

第十句明「乘非乘定不定」。「乘」即「三乘」。唯修自乘業，名「定」；乍修此乘，復修彼乘，名為「不定」。「非乘」謂世間，無運出義故。定者難度；不定易度故。⁴⁵

乘，特指「三乘」，即聲聞乘、緣覺乘與菩薩乘。三乘代表著不同的修行路徑與目標，旨在引導眾生趨向解脫與覺悟。聲聞乘側重於自我解脫，通過聽聞佛法、證悟四諦而成就阿羅漢果；緣覺乘則是在無佛出世時，憑藉自身的智慧與觀照，悟得十二因緣而解脫；菩薩乘則以普度眾生為使命，追求圓滿的佛果。「非乘」：指代世間法。世間法主要關注現實生活中的物質利益、情感需求與社會關係等方面，其目的在於滿足眾生在現世的生存與發展需求，而不具備將眾生從生死輪迴中運載至解脫彼岸的功能，故稱「無運出義」。

乘又可分為定乘與不定乘兩方面，定乘即專注自身所歸乘之業行，一心精進而不涉他乘。如聲聞乘行者專修四諦法門求解脫，不涉菩薩乘行願，因目標專一

⁴⁴ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, pp. 564c27-565a6。

⁴⁵ 《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 829b2-5。

堅定，故不易受外界干擾。不定乘則於修行中兼修多乘業行，缺乏明確指向，如修菩薩乘六度萬行時借鑒聲聞乘禪定法。因其目標不明、路徑分散，易受外界影響引導，修行轉化相對容易。

總之通過對「乘」的分類，即三乘與世間法的區分，以及對定乘與不定乘的詳細闡釋，深入剖析了佛教修行中不同修行方式的特點與差異。這種分類不僅有助於修行者明確自身的修行方向與目標，也為佛教修行理論的體系化構建提供了重要的理論依據，同時也反映了佛教修行實踐中對修行者心態、行為及修行效果的細緻觀察與深刻思考。

為清晰、直觀地呈現華嚴宗所闡述的「十相」與「九差別」之間的內在關聯，現特列表如下：

《華嚴經》中所言十相	《華嚴經疏鈔》中所言九差別
善不善無記相	道因差別
有表示無表示相	自行差別
與心同生不離相	方便差別
因自性剎那壞而次第集果不失相	盡集果差別
有報無報相	已受果未受果差別
受黑黑等眾報相	對差別
如田無量相	因緣差別
凡聖差別相	已集未集差別
現受生受後受相	明定不定差別
乘非乘定不定相	

從上表可直觀的看出，十相所對應的九種差別為何，其中明定不定差別對應的是現受生受後受相和乘非乘定不定相二相，其他差別則皆是一差別對應一相。

六、結語

《華嚴經》善慧地業稠林之業力思想的複雜體系，可說是涵蓋了善、惡、無記三業的運作，以及引業與滿業的不同作用，展現出業報的多樣性與必然性。通過對受報性相的探討，可知業力不僅具有黑（惡）、白（善）等不同果報的對應關係，還通過身、語、意三業及表、無表業的形式顯現其影響。此外，業力與心識緊密相連，既隨心生滅，又能次第集成果報，如田地般因緣無量，決定眾生的

命運流轉。在受報時間上，業力有現報、生報、後報的差別，其定與不定受報法則因凡聖、乘與非乘的不同而有所差異。最終，業稠林的深邃廣博，不僅揭示了因果法則的嚴密性，也為修行者提供了觀照業力、抉擇善惡、趨向解脫的重要依據。唯有明辨業理，方能善用其力，轉染成淨，終證菩提。

參考文獻

（一）古籍

- 〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》。CBETA, T10, no. 279。
- 〔後魏〕菩提流支譯，《十地經論》。CBETA, T26, no. 1522。
- 〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》。CBETA, T27, no. 1545。
- 〔姚秦〕曇摩耶舍共曇摩崛多等譯，《舍利弗阿毘曇論》。CBETA, T28, no. 1548。
- 〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》。CBETA, T29, no. 1558。
- 〔唐〕玄奘譯，《瑜伽師地論》。CBETA, T30, no. 1579。
- 〔唐〕玄奘譯，《成唯識論》。CBETA, T31, no. 1585。
- 〔唐〕玄奘譯，《大乘成業論》。CBETA, T31, no. 1609。
- 〔唐〕澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》。CBETA, T35, no. 1735。
- 〔唐〕澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》。CBETA, T36, no. 1736。
- 〔唐〕普光述，《俱舍論記》。CBETA, T41, no. 1821。
- 〔唐〕圓暉述，《俱舍論頌疏論本》。CBETA, T41, no. 1823。
- 〔唐〕窺基撰，《成唯識論述記》。CBETA, T43, no. 1830。
- 〔北周〕法上撰，《十地論義疏卷》。CBETA, T85, no. 2799。

（二）專書

賢度法師編著，《華嚴經十地品淺釋（下冊）》，臺北：華嚴蓮社，2012年。

從「文殊法門」析論《華嚴經·入法界品》中婆須蜜多 「菩薩離貪際解脫」法門

國立彰化師範大學國文學系 博士班二年級
釋如戒（陳文光）

摘 要

本文以「文殊法門」為視角，探討《華嚴經·入法界品》中婆須蜜多菩薩的「菩薩離貪際解脫」法門。該法門以「隨順眾生欲樂而為現身」為特徵，透過十種三昧配置引導離貪證覺，體現大乘方便之精髓。藉由文殊法門「依勝義開示甚深法相」、「煩惱是菩提」、「行於非道」等理念，統整諸家注解，可見其「反道行」特質深植於大乘深觀，並以法界為本、方便行為用、示現為相貫通菩薩悲智。然而，其實踐具嚴格界限，須以特定根機與身份為前提，非普遍適用，且可能挑戰世俗倫理。總體而言，婆須蜜多法門彰顯即煩惱而成菩提之善巧，但需依因緣審慎抉擇，以護持佛法清淨流傳。

關鍵詞：反道行、文殊法門、以欲離欲、逆相難知、異方便

一、前言

《華嚴經·入法界品》以善財童子五十三參的敘事結構，系統呈現菩薩道修學歷程中多樣而複雜的善知識類型與度生方式，長期以來被視為大乘佛教方便思想與菩薩實踐的集中展現。其中，善財童子所參訪之第二十六位善知識¹——婆須蜜多菩薩——及其所宣說之「菩薩離貪際解脫」法門，因其以隨順眾生欲樂而現身、並透過高度身體化與互動性的方式引導眾生離貪得解脫，²在整部《入法界品》中尤顯突出，也構成華嚴教理中一個極具張力與爭議性的思想場域。

依經文所示，婆須蜜多菩薩以「以法益生」為宗，³運用「隨其欲樂而為現身」之方便，依眾生欲意所纏的不同形態示現天女、人、非人等多種身相，並於暫見、語言互動、執手、同坐、觀視，乃至抱持、吻等親密接觸之中，施行接引，使眾生於親證法益的過程中超越貪欲，住於「離貪際」，進而現前菩薩「一切智地」的無礙解脫。⁴經文更進一步以「十種三昧」的配置，⁵將不同層次與形式的接觸經驗，系統性地對應至認知與修證上的解脫境界，顯示此一法門並非零散權宜之舉，而具有完整而周延的教理結構。

然而，正因婆須蜜多法門高度凸顯「隨欲現身」與「以欲度欲」的實踐策略，其在大乘佛教思想史中的定位，始終面臨理論與實踐層面的多重疑難。一方面，該法門似乎與經律論中普遍強調離欲為「正常道」的修行取向形成張力；另一方面，其所展現的「異方便」度生方式，亦引發此類法門究竟屬於特定根機下的權巧示現，抑或可被視為具有普遍意義之菩薩行範式的問題。⁶進一步而言，婆須蜜

¹ 《華嚴經內章門等雜孔目章》，《大正藏》冊 45，第 1870 號，頁 589 上 22。

² 共有四個漢譯版本，分別是：〔東晉〕佛跋跋陀羅譯、〔唐〕實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》、〔唐〕般若譯《大方廣佛華嚴經》、〔西秦〕聖堅譯《佛說羅摩伽經》。其具體出處如下：《大正藏》冊 9，第 278 號，頁 716 下 3-717 中 27。《大正藏》冊 10，第 279 號，頁 365 上 16-366 上 24。《大正藏》冊 10，第 293 號，頁 730 下 16-732 上 17。《大正藏》冊 10，第 294 號，頁 857 中 8-858 下 14。

³ 《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》冊 35，第 1735 號，頁 939 中 28-29。

⁴ 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 279 號，頁 365 下 15-頁 366 上 6。

⁵ 關於婆須蜜多的法門，經文中指出「以法益生中，有十種三昧」，其句義表達架構主要採用三段式條件句形式，即「若……，則離貪欲，得……三昧」，清楚呈現條件與結果之間的因果關係。若將其結構進一步簡化，可歸納為二段式「前提—結果」的邏輯關係，以凸顯核心因果。對比四個漢譯版本後，經文共呈現十五種不同的三昧，顯示出翻譯者在詮釋與分段上略有差異，但其條件—結果的基本邏輯一致。

⁶ 佛教自《阿含經》以降，至《華嚴經》之時，普遍以「離欲」為修行正道。不論人天、聲聞，乃至菩薩乘，皆視斷除五欲為共理共義，經典屢言「離欲」、「斷欲」、「捨欲」，並尊「法」為「離欲尊」。然而，《華嚴經》婆須蜜多的法門呈現另一層面：菩薩雖知五欲為障菩提之法，卻能以正念不染，並以此作為教化眾生的方便。此顯示佛教在「欲」問題上同時存在排拒與轉化兩種立場，

多法門在教理上所呈現的「方便與究竟」關係，究竟應理解為「以方便導向究竟」，抑或體現「方便即究竟」的圓融結構，⁷亦有待深入釐清。

就既有研究而言，相關討論多僅止於零星提及。印順法師（1906-2005）對《入法界品》所呈現之多樣方便有所指出，⁸並將其理解為「文殊法門」特性的集中展現；⁹釋修諦（2002）亦曾對婆須蜜多法門略作說明。¹⁰然而，現有研究尚未對其思想結構、教理定位與實踐意涵進行系統性的分析，亦未充分處理該法門在「隨欲」與「離欲」之間所形成的內在張力，顯示此一主題在華嚴研究與大乘方便思想研究中，仍存在明顯的討論空間。

基於上述研究脈絡，本文以《華嚴經·入法界品》中婆須蜜多菩薩及其「菩薩離貪際解脫」法門為研究對象，核心關懷在於：此一法門在大乘教理中應如何定位？其所展現的度生方式，究竟屬於可供參照的「正常道」，抑或僅限於特定情境與根機的「異方便」？而「隨欲現身」與「離貪得解脫」之間，如何在理論上獲得一致性的理解？本文之研究目的，即在於透過對上述問題的系統分析，澄清婆須蜜多法門在華嚴思想中的教理意涵與實踐界限。

在研究材料與方法上，本文以《華嚴經·入法界品》相關經文為主要文本依據，輔以印度與中國注解傳統中對相關法門的詮釋資源，並以印順法師所提出之「文殊法門」作為核心詮釋視角，探討其與婆須蜜多法門之會通關係。透過此一理論框架，本文將考察不同注解家如何理解該法門之教理合理性，並由此評估其在實踐層面可能產生的誤讀或濫用風險。

形成「助道」或「障道」的詮釋張力。詳見《梵網六十二見經》，《大正藏》冊 1，第 21 號，頁 269 下 22-24。《中阿含經》，《大正藏》冊 1，第 26 號，頁 444 中 24-26。《增壹阿含經》，《大正藏》冊 2，第 125 號，頁 605 中 10-11。《雜阿含經》，《大正藏》冊 2，第 99 號，頁 106 下 25-26。《大智度論》，《大正藏》冊 25，第 1509 號，頁 185 上 13-15。《佛說嗟鞞囊法天子受三歸依獲免惡道經》，《大正藏》冊 15，第 595 號，頁 129 下 15-17。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 9，第 278 號，頁 476 上下 21-中 2。《大方便佛報恩經》，《大正藏》冊 3，第 156 號，頁 135 中 16-17。《彌沙塞部和醯五分律》，《大正藏》冊 22，第 1421 號，頁 57 上 16。《大毘盧遮那成佛神變加持經》，《大正藏》冊 18，第 848 號，頁 1 下 1。

⁷ 參見印順法師，《成佛之道》（臺北：正聞出版社，1992 年），頁 264：「以方便而至究竟，漢譯誤作方便為究竟」。《佛說長阿含》，《大正藏》冊 1，第 1 號，頁 133 下 8-19。《瑜伽師地論》，《大正藏》冊 30，第 1579 號，頁 300 上 23-中 14。

⁸ 婆須蜜多法門可能受到地域文化及印度教思想之影響，其淵源可從三方面觀察：一為「以欲貪為道」的普遍性，二為文化與思想的融合，三為華嚴法門的深化。參見印順法師，《印度佛教思想史》（臺北：正聞出版社，1993 年），頁 397、437。印順法師，《華雨集》第四冊（臺北：正聞出版社，1993 年），頁 210-211。印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》（臺北：正聞出版社，1994 年），頁 1145。

⁹ 印順法師，《印度佛教思想史》，頁 103。

¹⁰ 釋修諦，〈《華嚴經·入法界品》逆行度生法門之研究〉（臺北：華嚴專宗佛學研究所第七屆畢業論文，2002 年）。

全文結構安排如下：第一部分為前言，說明研究背景、問題意識與研究目標；第二部分將梳理「文殊法門」的思想特色，並說明其與婆須蜜多法門之關聯，作為後續分析的理論基礎；第三部分則在「文殊法門」的詮釋架構下，對婆須蜜多法門進行思想會通與實踐界限的討論，並與相關案例進行比較分析；第四部分為結論，總結本文之研究成果，並指出婆須蜜多法門在大乘佛教思想與實踐脈絡中的獨特地位及其理論與實踐上的局限。

二、文殊法門特色及其與婆須蜜多法門的關聯性

在確立研究背景與問題意識後，本文進一步聚焦於「文殊法門」的思想特質。作為析論婆須蜜多法門之重要理論依據，「文殊法門」不僅揭示大乘佛教中「方便」之為教義的特殊風格，亦構成後續會通與抉擇的詮釋基礎。為釐清其思想脈絡，本節將分三部分：首先系統整理印順法師所歸納的「文殊法門」特色；其次參照印度與中國注釋家（如龍樹、無著、澄觀等）之詮釋，補充其理論背景；最後探討「文殊法門」與婆須蜜多法門的內在呼應與延展。

（一）文殊法門的特色

印順法師於《初期大乘佛教之起源與開展》之〈文殊法門的特色〉一節中指出，「『文殊師利法門』：有梵天特性的文殊師利 Mañjuśrī，是甚深法界的闡發者，……重視『煩惱即菩提』，『欲為方便』的法門。『文殊法門』，依般若的空平等義，而有了獨到的發展。在家的，神秘的，欲樂的，梵佛同化的後期佛教，『文殊法門』給以最有力的啟發！」¹¹其特色可整理如下：

〔M₁〕「彼諸眾生，重第一義諦，非重世諦」——「純明菩薩不退轉說，無差別說」。（頁 930）

〔M₂〕文殊法門的表現方式，與聲聞法不同，也與一般敘述、分別說明的大乘法不同。（頁 932）

〔M₃〕「文殊法門」的獨到風格，在語言表達上，……超越常情的語句，每使人震驚……不能依語句作解說，而有深一層意義的。這類語句，就是「密語」，成為「文殊法門」的特色！（頁 932-933）

¹¹ 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 19。

〔M₄〕文殊法門，不只是語句的突出，在行動上也是突出的……這是教化的大方便！在傳統佛教來說，這是難以想像的。……不過，在中國禪宗祖師的身上，倒多少看到一些。（頁 932-933、935）

〔M₅〕在初期大乘經中，「文殊法門」與「般若法門」同源（於「原始般若」），而有了獨到的發展。（頁 937）

〔M₆〕承〔M₄〕，以語句來說，「皆依勝義」，「但說法界」（近於禪者的專提向上）。著重於煩惱是菩提，淫欲是菩提，五逆罪是菩提，而忽略於善心——信、慚、愧等是菩提，善業、福報是菩提，六度、四無量、四攝等是菩提。（頁 937-938）

〔M₇〕承〔M₄〕，以行動來說，……這可說是一切平等中的「偏到」！（頁 938）

〔M₈〕「文殊師利法門」，依勝義而開示（般若的）甚深法相，又廣明菩薩的方便。（頁 950）；

〔M₉〕論到菩薩的方便道，……菩薩順應眾生的一切心行而作佛事。……菩薩不但行於道，也要能「行於非道」。……世間一切，都是引入佛道的方便；……這些菩薩的大方便，都不是聲聞弟子所能行的。（頁 953-955）

〔M₁₀〕「般若法門」的無差別說。在這無差別說的基石上，「文殊法門」進一步的說：煩惱是菩提，……在說明的方便上，有了非常的異義——「諸法是菩提」。（頁 970）

〔M₁₁〕「文殊法門」的獨到發展，應該與「菩薩不斷煩惱」有關。（頁 971）

〔M₁₂〕「煩惱是菩提」，是「文殊法門」的要義，但應該理解他的意義，不能「如文取義」了事的！（頁 976）

綜上所述，可將「文殊法門」的思想要旨歸納為以下四點：

（一）重視第一義諦的無差別平等觀（M₁、M₁₀）——強調「彼諸眾生，重第一義諦，非重世諦」，以般若空性為理論根基，彰顯法界一如之理。

(二) 出格語句與行動作為教化方便 (M₃、M₄、M₇)——藉如「煩惱是菩提」、「淫欲是菩提」等超越常情的語言及行動示教，顯示菩薩教化的破格與善巧，風格近似後世禪宗的「文外之旨」。¹²

(三) 煩惱與菩提的等同觀 (M₆、M₁₀)——從般若空性出發，主張「貪欲是菩提」等說，然須善解其義，避免執著文字。

(四) 菩薩方便行的靈活性 (M₈、M₉、M₁₀、M₁₁、M₁₂)——菩薩不僅行於正道，亦「行於非道」，隨順眾生欲樂而作佛事，展現大乘方便行。

此四者彼此關聯，共同構築以「法界」為根本、「方便道」為方法、「示現」表徵的教理架構，因而有別於一般聲聞法與大乘法，形成「獨到的發展」(M₂、M₅)。

(二) 注解家對文殊法門的呼應與詮釋

在注疏傳統中，印度與中國諸師皆嘗試闡釋此「密語方便」之義。龍樹於《大智度論》¹³中將菩薩修行分為三類，¹⁴指出唯第三類「清淨法身菩薩」能「以方便力故，受五欲已」而不為所染。龍樹明確強調「淫欲難離，出家淫戒為重」，視淫欲為障道法，立場鮮明。¹⁵對於「煩惱即菩提，生死是涅槃」等非常之語，龍樹判為「秘密義趣」¹⁶或「隨宜」說法，非究竟義理。¹⁷此類語句為對治法門，¹⁸依

¹² 《廣弘明集》，《大正藏》冊 52，第 2103 號，頁 230 上 17-18。

¹³ 關於《大智度論》作者歸屬的問題，學界長期存有歧見。本文不擬介入此一論戰，而將直接立基於現存《大智度論》文本，僅就主要學者的觀點、依據與對鳩摩羅什角色的評析加以整理如下：1. 平川彰：否定龍樹為《大智度論》作者。其論點主要建立於《大智度論》與其他論典內容之比較研究。2. 干瀉龍祥：提出三種可能作者，包括鳩摩羅什所作、龍樹所作以及傳統所說之作者。其主張主要依據邏輯推論方法，傾向於認為該論可能由鳩摩羅什撰成。3. Etienne Lamotte：亦否定龍樹作者說。其主要依據為文獻引用與後世資料之比對，指出漢譯本中融入了大量鳩摩羅什之思想。4. 印順法師：則肯定龍樹為《大智度論》作者。其說總結並回應國際學界觀點，認為鳩摩羅什在譯述過程中所加之筆，屬譯經慣例中之譯注性質，並未更動原論旨義。參閱：平川彰，〈《十住毗婆沙論》の著者について〉，《印度學佛教學研究》第 5 卷第 2 號（1957 年 3 月），頁 176-181。干瀉龍祥著，賴顯邦譯，〈論《大智度論》的作者〉，《諦觀》第 68 期（1992 年 1 月），頁 85-121。Étienne Lamotte 著，郭忠生譯，〈大智度論之作者及其翻譯〉，《諦觀》第 62 期（臺北：諦觀雜誌社，1990 年 7 月），頁 97-179。印順法師，〈大智度論之作者及其翻譯〉，（臺北：東宗出版社，1992 年），頁 1-114。印順法師，《永光集》（臺北：正聞出版社，2004 年），頁 1-115。

¹⁴ 這三類可名為：1. 世間型：「如世間人受五欲，後捨離出家，得菩提道」。2. 斷欲型：「從初發意斷淫欲，修童真行，乃至得阿耨多羅三藐三菩提」，強調「常斷淫欲、修淨行」。3. 方便型：清淨法身菩薩住無生法忍、具六神通，為度眾生而「方便力故受五欲」，同時修淨行，現受淫欲以應不同根機。《大智度論》，《大正藏》冊 25，第 1509 號，頁 317 下 8-22、317 下 9、317 下 10。

¹⁵ 《大智度論》，《大正藏》冊 25，第 1509 號，頁 317 中 11-12、317 中 12-13、317 上 13-14。

¹⁶ 《大般若波羅蜜多經》，《大正藏》冊 7，第 220 號，頁 971 上 27。

¹⁷ 印順法師，《永光集》，頁 237。

¹⁸ 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 1237。

不同根機將垢法視為淨法，或淨法說為垢法，¹⁹彰顯佛法的善巧方便、應機導化之旨。

無著於《大乘阿毘達磨集論》中提出第七種「秘密抉擇」，舉經中「成就五法，名梵行者成就第一清淨梵行」之說，內容包括「常求以欲離欲」、「捨斷欲法」、「欲貪生已即便堅持」、「怖治欲法」、「二二數會」。²⁰若僅依文解義，易生混淆，似與傳統「離欲梵行」之精神相悖。²¹無著指出，此類經文屬「隱密名言」，應以「轉變秘密」方式理解，如「二二數會」並非指男女交合，而是象徵染淨因果、四聖諦，以及奢摩他與毘鉢舍那之多次證會。²²此一轉義詮釋可避免對經義之誤解。

綜觀二者，對欲之詮釋雖取向有異，然皆指向經典中表義與真義之差距，共彰佛法「秘密善巧」²³之詮解方式，呈現印度注疏傳統既嚴守修行次第，又不失方便度化之圓融。

中國華嚴宗諸師有如下闡釋：

智儼（602-668）於《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》中指出，三位善知識以「反道行」示現不同煩惱相：方便命現癡相，婆須蜜現貪相，滿足王現瞋相。²⁴

法藏（643-712）於《華嚴經探玄記》中，將「離欲實際清淨法門」分為兩層：一是「約自行，雖悲願留惑，示現欲處」，實則體性空淨；二是「約利生」現欲相以引導眾生離欲。並釋「阿梨宜」、「阿眾毘」為「攝受之相」與「得言教密藏之定」。²⁵

李通玄（635-730）於《新華嚴經論》中指出，婆須蜜女示現世間姪染之行，體現「三界六道皆具」及「不染而染」的境界，強調「唯普賢智所及」。²⁶並對十種三昧進行詮釋，如禪定、觀照、法悅、攝受眾生等，總結「皆獲一切智門」。²⁷

¹⁹ 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 1236。

²⁰ 《大乘阿毘達磨集論》，《大正藏》冊 31，第 1605 號，頁 649 中 4-7。

²¹ 印順法師，《華雨集》第四冊，頁 212。

²² 《大乘阿毘達磨集論》，《大正藏》冊 31，第 1605 號，頁 752 中 22、688 上 15、773 下 26-28。

²³ 《華嚴一乘教義分齊章復古記》，《新纂卍續藏》冊 58，第 998 號，頁 330 中 15。

²⁴ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，《大正藏》冊 35，第 1732 號，頁 93 下 2-3。

²⁵ 《華嚴經探玄記》，《大正藏》冊 35，第 1733 號，頁 471 上 13-24。

²⁶ 《新華嚴經論》，《大正藏》冊 36，第 1739 號，頁 980 上 17-21。

²⁷ 李通玄於《新華嚴經論》解釋「以法益生」具十種三昧，如修禪定得禪悅、從定發慧、觀照義、法悅義、攝受眾生義、受教說法義等，但未及經文開篇「若有眾生欲意所纏來詣我所，我為說法……則離貪欲」之詮釋；其總結謂「諸有親近皆獲一切智門」。《新華嚴經論》，《大正藏》冊 36，第 1739 號，頁 980 中 10-下 1。

在《略釋新華嚴經修行次第決疑論》中，他強調婆須蜜以「以自智無五欲，為利眾生，行萬行」，並強調她「以大慈悲為禪體，居世間不染」。即使她「示受五欲，而無虧女志，不壞無作自性禪門」。²⁸

澄觀（738-839）於《大方廣佛華嚴經疏》中，將三善知識示現界視為「逆相難知」：婆須蜜女顯貪相，無厭足王顯瞋相，勝熱婆羅門顯癡相，並以「五義」（當相即空、幻用攝生、在惑用心、留惑潤生、當相即道）系統闡釋其善巧方便與法性不二之理。²⁹

諸師皆視婆須蜜示貪為「反道行」，菩薩自智無染，以慈悲入欲度生，須避免依文取義。

天台宗與他師之觀點如下：

智顛（538-597）在《維摩經玄疏》與《摩訶止觀》對「貪欲即是道」提出兩重闡解：（一）以「四隨釋」配合「四悉檀」，「隨樂欲」屬世界悉檀，基於「欲為其本」，可從事、理上隨順眾生樂欲，作為入道之方便，如經云「先以欲鉤牽，後令入佛道」。³⁰

（二）在《摩訶止觀》中，智顛視此說為對「薄福」根機所施之權宜方便，屬「極不得已」之教法，非屬常道，最終仍須導入止觀正行。³¹

湛然（711-782）在《止觀輔行傳弘決》中，將「欲是道」分為理、事二義：於「理」而言，道不離欲，欲不離道，二者不二；於「事」而言，修行者仍須遠離欲境。湛然警示，若理、事不分，易生「錯計」，難以回應「道即是姪，何曾姪即是道？」之質疑。³²因此，此語屬理趣之說，實踐上仍以離欲為要。

唐代神清（814卒³³、世壽不詳）於《北山錄》亦警示：若大乘行者執「偏空為道」，易因誤執空義而受害，形成一種曲解經文的「邪見」，甚至致使行者輕視道德、出現「為惡不作」的現象。³⁴神清認為此類偏見多源於「誤執其文」，有研究指出印度佛教自龍樹時代即有「談空蔑善」的偏差。³⁵為避免陷入斷滅論或道

²⁸ 《略釋新華嚴經修行次第決疑論》，《大正藏》冊36，第1741號，頁1038上18-下2。

²⁹ 《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》冊35，第1735號，頁932上14-中3。

³⁰ 《維摩經玄疏》，《大正藏》冊38，第1777號，頁521上13-18。

³¹ 《摩訶止觀》，《大正藏》冊46，第1911號，頁18上29-19上21。

³² 《止觀輔行傳弘決》，《大正藏》冊46，第1912號，頁258上5-11。

³³ 《釋氏稽古略》，《大正藏》冊49，第2037號，頁823中22-23。

³⁴ 《北山錄》，《大正藏》冊52，第2133號，頁584上25-中5。

³⁵ 印順法師，《印度佛教思想史》，頁128。

德放逸，他援引《大寶積經》所倡的「寧起我見」警策，旨在示警偏空之危害，³⁶強調空義的詮釋必須以正見與倫理實踐為依歸。

延壽(904-976)於《萬善同歸集》中警戒：對於「未斷煩惱，習氣濃厚」者，採用「先以欲鉤牽，後令人佛智」的權巧法門，容易導致顛倒與修行偏差。即便理解無生之義，若道力不足，仍可能言行不一而誤入歧途。因之，延壽強調行者應自省是否有「言行相違」，並常存「察念防非」之心，謹慎修持，以避免自欺與誤入歧途。³⁷

綜觀諸家對「欲」與「道」關係的詮釋，始終存在緊張與張力：龍樹嚴斥淫欲為障，無著主張轉義理解；華嚴宗強調「反道行」的示現，天台宗重於權實與事理分判；神清與延壽則立倫理警戒。諸家雖取向各異，然皆反對依文取義，視「欲即道」為善巧隱密之示現，其旨歸仍在離欲與解脫。此詮釋脈絡揭示「文殊法門」中「密語」與「方便」的雙重精神如何於不同文化中延續與調整。總言之，無論印度或中國詮釋傳統，皆以此為關鍵視角，力求在戒律與空義間保持張力與平衡，亦為後續探討婆須蜜多「離貪際解脫」法門的會通與抉擇奠定理論基礎。

(三) 文殊法門與婆須蜜多法門之關聯

在梳理注疏傳統對「方便道」的多元迴響後，可進一步探討文殊法門與婆須蜜多法門在理論與實踐層面的具體關聯。二者之互動與對應可概括如下：

文殊法門以「依勝義開示甚深法相」(M₈)、「煩惱是菩提」(M₁₀)、「行於非道」的方便行(M₉)為核心，與婆須蜜多法門的「隨其欲樂而為現身」之實踐高度契合。具體而言：

(一) 無差別智慧：文殊法門強調「重第一義諦，非重世諦」(M₁)對應婆須蜜多「以欲離欲」的平等觀，皆彰顯欲望本空、貪欲即菩提之深義——即「煩惱是菩提」(M₁₀)。

(二) 異方便度生：文殊法門的「出格的行動」³⁸(M₄)如主張「貪欲即是菩提」，³⁹可解釋婆須蜜多「暫執我手」、「啞我唇吻」等示現，非為縱欲，實為引導眾生離貪之善巧——對應「行於非道」的方便行(M₉)。

³⁶ 《大寶積經》，《大正藏》冊 11，第 310 號，頁 634 上 14。

³⁷ 《萬善同歸集》，《大正藏》冊 48，第 2017 號，頁 987 下 12-21。

³⁸ 印順法師，《印度佛教思想史》，頁 258。

³⁹ 《諸法無行經》中指出：「貪欲即是菩提」，與此觀點相應，龍樹於《大智度論》第六卷〈初品中意無礙釋論第十二〉亦明言：「姪欲即是道」。參考《諸法無行經》，《大正藏》冊 15，第 650 號，頁 757 上 9。《大智度論》，《大正藏》，冊 25，第 1509 號，頁 107 下 21。

(三) 法界即方便：文殊法門「依勝義開示甚深法相」(M₈)，與婆須蜜多「隨順眾生欲樂而現身」一致，皆以法界為體、方便為用。

透過文殊法門的視角統整注解家觀點，婆須蜜多法門的「逆行」特質得以理論化，既可避免被誤解為縱欲或背離傳統，亦彰顯大乘佛教即煩惱而成菩提之善巧與深觀。

三、文殊法門視域下婆須蜜多「菩薩離貪際解脫」法門之會通詮釋

承上所論，文殊法門以勝義無差別與異方便為核心特質，與婆須蜜多法門呈現高度契合。然而，此種契合是否代表其在實踐中可無條件適用，仍需審慎考察。本節將立足文殊法門教典，分析婆須蜜多法門的教理依據，並透過實踐界限與相關案例的比較，探討其在大乘修行體系中的定位。內容主要分為三部分：其一，從文殊法門的教典立場進行分析；其二，討論該法門在實踐上的界限與規範；其三，透過相關案例比對，進一步釐清其性質及適用範圍。

(一) 從「文殊法門」的教典來看

文殊法門系統之經典對「煩惱即菩提」等命題多採正面肯定立場。例如《佛說須真天子經》明言：「菩薩從一切欲而起道意」、「菩薩於愛欲中求道」，並強調以善權方便救度眾生。⁴⁰《諸法無行經》進一步闡釋：「貪、瞋、癡如幻，幻不異三毒」，「三事中，有無量佛道」，「菩提與貪欲，是一而非二」，並指出「則為見菩提，是人近佛道，疾得無生忍」，以此彰顯「一切諸佛皆成就貪欲」之深義。⁴¹

《佛說魔逆經》亦謂：「當於眾生愛欲之中，求於佛事。……以於眾生塵勞之故，受於愛欲。設無愛欲，不興佛事，譬如無疾，則不用醫。」⁴²《維摩詰所說經》則總結道：「以要言之，六十二見及一切煩惱，皆是佛種。……當知一切煩惱為如來種，……如是不入煩惱大海，則不能得一切智寶。」⁴³類似觀點亦見於《大寶積經》：「佛境界當於何求？……眾生、煩惱性不可得。……如實覺知如是諸法，是名菩提。」⁴⁴此外，《佛說未曾有正法經》中，了別一切句義大辯菩薩亦提

⁴⁰《佛說須真天子經》，《大正藏》冊 15，第 588 號，頁 104 下 8-9、110 下 7-13。

⁴¹《諸法無行經》，《大正藏》冊 15，第 650 號，頁 751 中 3、759 下 13-14、760 上 12-14、759 下 15-18、757 上 8-11。

⁴²《佛說魔逆經》，《大正藏》冊 15，第 589 號，頁 116 下 24-27。

⁴³《維摩詰所說經》，《大正藏》冊 14，第 475 號，頁 549 中 3-5。

⁴⁴《大寶積經》，《大正藏》冊 11，第 310 號，頁 566 中 24-29、150 中 4-9。

出：「一切處是菩提：煩惱是菩提，諸所作是菩提，……地、水、火、風、空是菩提。」⁴⁵

此類教說源自文殊法門之共通思想，即基於「但說法界」、⁴⁶「依於解脫」⁴⁷與無差別平等觀，視一切法之本空為菩提所依（參見 M₁、M₆）。⁴⁸從「如實覺知」之角度而言，煩惱之自性不可得，故所謂「煩惱即菩提」，實為以智慧照見煩惱之實相，從而超越對其之執著。

另一方面，大海慧菩薩指出：「菩薩不斷煩惱，不取淨法」（參見 M₁₁）。菩薩因徹知「諸佛法以煩惱為性」，⁴⁹故能於煩惱中行菩薩道。《金剛般若波羅蜜經》所強調「不取於相，如如不動」，⁵⁰以及《文殊師利所說不思議佛境界經》所言「佛境界當於一切眾生煩惱中求」，⁵¹皆表明菩薩於塵勞中修行，以煩惱為解脫因緣，達至不離煩惱亦不染煩惱之境界，猶如蓮華出淤泥而不染。⁵²

綜上所述，文殊法門從緣起性空與勝義法性之高度看待煩惱，主張煩惱與佛種不相違背。菩薩以悲願深入生死大海，利益眾生，圓滿無上菩提。此一教理體系重在以性空智慧契入實相，強調不離煩惱而修行，於俗諦中實現勝義智慧，終得一切智智。⁵³

若從法性空理或般若角度而言，「菩提與貪欲」實為「二法一相，所謂是無相」、「平等無有異」；而就菩薩行或「善巧方便」之角度而言，⁵⁴則體現為「菩

⁴⁵ 《佛說未曾有正法經》，《大正藏》冊 15，第 628 號，頁 429 下 15-25。

⁴⁶ 《佛說濡首菩薩無上清淨分衛經》，《大正藏》冊 8，第 234 號，頁 746 上 25-26。

⁴⁷ 《佛說決定毘尼經》，《大正藏》冊 12，第 325 號，頁 41 上 10。

⁴⁸ 印順法師的研究指出，「般若法門」與「文殊法門」皆屬於「初期大乘經」的觀點，呈現出「同源而異流」的特性。二者均側重於以下核心理念：「以法住性為定量故」、「諸法法性而為定量」、「皆以真如為定量故」、「但以實際為量故」，「皆依勝義」、「但說法界」、「依於解脫」為立足點。詳見：印順法師，《印度佛教思想史》，頁 141。印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 24-37、743、938。

⁴⁹ 《佛說法集經》，《大正藏》冊 17，第 761 號，頁 643 中 28-29、643 下 1-2。

⁵⁰ 《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，第 235 號，頁 752 中 27。

⁵¹ 《文殊師利所說不思議佛境界經》，《大正藏》冊 12，第 340 號，頁 108 中 5。

⁵² 《思益梵天所問經》，《大正藏》冊 15，第 586 號，頁 38 上 19-20。

⁵³ 印順法師，《印度佛教思想史》，頁 105。

⁵⁴ 雲井昭善指出，「善巧方便」（*upāyakauśalya*）具有雙重意涵：一是眾生依教而修，藉方便法門漸近佛境，即「依教入證」；二是佛陀已證悟法相，因機設教以濟群生，即「從證出教」。兩者相互關聯，構成遞進的因果結構。印順法師亦強調，般若與方便同屬智慧，《大智度論》以「般若如金，方便如熟煉之金」為喻，揭示出二者「始終淺深」的內在邏輯。總言之，善巧方便既是佛陀教化眾生的手段，也是般若智慧的實踐展現，其本質在於「以無所得為方便」，既能引導眾生修行證悟，亦體現智慧化為慈悲的救度價值。參閱：橫超慧日等著，釋印海譯，《法華思想之研究（上）》（洛杉磯：法印寺，2009 年），頁 388。印順法師，《般若經講記》（臺北：正聞出版社，1992 年），頁 7。

薩以善權方便，廣隨所入，欲救度一切」眾生——如經云：「菩薩從一切欲而起道意」、「設無愛欲，不興佛事」。

若以「法界」、「方便行」、「示現」三法分析「菩提與貪欲」之內在關係，可歸納如下：

1. 「法界」為「示現」與「方便行」之根本依據：法界作為佛教理論與實踐之最高原則，為一切菩薩行之核心基石。菩薩之示現與方便行皆以法界為依歸，若脫離法界，則易流為世俗行為，無法引導眾生悟入實相。故法界為檢驗方便行是否如法之核心準繩。

2. 「示現」為「方便行」之具體表現：⁵⁵示現係菩薩依眾生根機與需求所展現之外在形態，本質為方便行之具體表現，目的在作為眾生理解與契入法界之媒介。

3. 「方便行」連結世俗與法界：方便行將法界之抽象真理轉化為具體實踐，使眾生能在世俗層面逐步體證法界。若無法界為依，方便行易流於形式；若無方便行，法界則難為眾生所企及。故方便行為連接法界與眾生需求之重要橋樑。

4. 三者統一於菩薩之悲願與智慧：法界為目標與根本，方便行為達成目標之方法，示現為方法之具體展現。三者統一於佛菩薩之慈悲願力與無礙智慧中。

文殊法門「於愛欲中求道」之立場，與婆須蜜多法門「以欲離欲」之精神直接相應。婆須蜜多法門所述「十種三昧」——自「暫見於我」得「歡喜三昧」，至「啞我脣吻」得「增長一切眾生福德藏三昧」——皆為以善巧方便引導眾生遠離貪欲之具體實踐。法藏所立「自行利生二義」、李通玄所述「不染而染」等觀點，亦皆可統合於文殊法門「法界—方便—示現」之框架中。

（二）實踐界限的抉擇

值得進一步探討的是，婆須蜜多菩薩「隨其欲樂而為現身」之示現與方便行，是否與菩薩戒中「淫戒」相抵觸？

首先，《華嚴經》記載婆須蜜多菩薩「能隨順一切眾生諸所樂欲而為現身」，化現為「人女」、「天女」、「非人女」。類似之例可見於維摩詰菩薩「示有妻子，常樂梵行」、「至博奕戲處，輒以度人」、「入諸婬舍，示欲之過；入

⁵⁵ 「示現」往往伴隨「神通」而加以展現，女菩薩於闡明「法無男、無女」之教義時，尤為典型。經典中對此多有記載，茲舉《維摩詰經》為例：經中描繪天女以戲謔方式回應舍利弗之執著，並「以神通力」使其形相轉變為女性，藉以顯示性別差異並非法性之實有。〔吳〕支謙譯《佛說維摩詰經》卷2，《大正藏》冊14，第474號，頁529上14-28。異譯本，〔姚秦〕鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》卷2，《大正藏》冊14，第475號，頁548中22-下9。

諸酒肆，能立其志」；⁵⁶常啼菩薩於眾香城與「六萬八千婬女，五欲具足，共相娛樂」；⁵⁷文殊菩薩「在此舍衛城，於和悅王宮采女中，及諸淫女、小兒之中三月」安居；⁵⁸為度上金光首淫女，「變身化為少年，端正絕妙……被服像類現於人間」；⁵⁹為誘化外道，「文殊師利化作五百異道人，自以為師，與五百眷屬俱，詣薩遮尼捷弗所」。⁶⁰

此外，《大智度論》提及「善守等十六菩薩，是居家菩薩」。⁶¹此類記載揭示大乘經典中菩薩行「大方便」之獨特性，其共通點在於菩薩以「在家」身份與「大菩薩」之示現為條件，展現「現在家相」⁶²之特質，正如印順法師所言：「這些（像在家人的）天菩薩，是大菩薩」。⁶³

其次，玄奘譯《菩薩戒本》明載：

又如菩薩處在居家，見有女色（mātrgrāmaṃ⁶⁴），現無繫屬，習婬欲法。繼心菩薩求非梵行。菩薩見已，作意思惟：勿令心恚，多生非福。若隨其欲，便得自在，方便安處，令種善根。亦當令其捨不善業，住慈潛心，行非梵行。雖習如是穢染之法，而無所犯，生多功德。出家菩薩為護聲聞聖所教戒，令不壞滅，一切不應行非梵行。⁶⁵

此段表明，在家菩薩於特定因緣下，為利他故行非梵行可無違犯；然出家菩薩為護聲聞戒律，則一切不應行非梵行。唐代法藏與太賢注釋《梵網經菩薩戒》時，引《菩薩戒本》為證，對「淫戒」之開緣附加但書：

[1] 第八、通、塞者，先通中，謂：得位菩薩有在家者，為化眾生，有開不犯。如《瑜伽戒本》云：「又如菩薩處在居家，……二、塞者，……」⁶⁶

⁵⁶ 《維摩詰所說經》，《大正藏》冊 14，第 475 號，頁 539 上 20-21、521 上 8、539 上 23、539 上 28-29。

⁵⁷ 《放光般若經》，《大正藏》冊 8，第 221 號，頁 142 中 20-22。

⁵⁸ 《佛說文殊師利現寶藏經》，《大正藏》冊 14，第 461 號，頁 460 上 19-20。

⁵⁹ 《佛說大淨法門經》，《大正藏》冊 17，第 817 號，頁 817 中 3-6。

⁶⁰ 《佛說文殊師利現寶藏經》，《大正藏》冊 14，第 461 號，頁 460 上 19-20。

⁶¹ 《大智度論》，《大正藏》冊 25，第 1509 號，頁 111 上 4-5。

⁶² 印順法師，《永光集》，頁 195。

⁶³ 印順法師，《永光集》，頁 212。另見：印順法師，《佛法是救世之光》（臺北：正聞出版，1992 年），頁 24。

⁶⁴ 釋惠敏，《中觀與瑜伽》（臺北：中華學術院佛學研究所，1986 年），頁 132-133。

⁶⁵ 《菩薩戒本》，《大正藏》冊 24，第 1501 號，頁 1112 中 1-7。

⁶⁶ 《梵網經菩薩戒本疏》，《大正藏》冊 40，第 1813 號，頁 622 中 16-27。

〔2〕如菩薩地云：在家菩薩，見有母邑，現無繫屬，習婬欲法。繼心菩薩求非梵行，……當知此皆依地上制。⁶⁷

彼等認為，此開緣僅適用於「在家」之「地上」菩薩，而未言及「出家」之「地上」菩薩可否適用。藕益大師（1599-1655）於《佛說梵網經菩薩心地品合註》中進一步強調：

出家人既不娶婦，觸境皆邪。……開、遮者，《菩薩戒本》云：又如菩薩處在居家，……出家菩薩為護聲聞聖所教誡，令不壞滅，一切不應行非梵行。解曰：「處在居家」，則斷非出家人事。……出家菩薩護聖教誡，豈容稍藉口哉！⁶⁸

此外，無著菩薩《攝大乘論本》及其釋論中，論及「甚深殊勝尸羅」之義：

〔1〕甚深殊勝者，謂……諸菩薩現行變化身、語兩業，應知亦是甚深尸羅。由此因緣，或作國王示行種種惱有情事，安立有情毘奈耶中。……是名菩薩所學尸羅甚深殊勝。⁶⁹

〔2〕釋曰：甚深殊勝中，謂……諸菩薩現起變化身、語二業，當知亦是甚深尸羅。……此中應說無厭足王化導善財童子等事。……如是亦名甚深殊勝。⁷⁰

由此可知，「以欲離欲」之行法，基於「甚深殊勝」之微妙難思議，菩薩透過「現起變化身、語二業」引導眾生，於煩惱中示現解脫。猶如「無厭足王之殺戮有情，非真實有情，乃神通變化所現」。⁷¹

故可推知，「以欲離欲」法門之實踐，須具備兩項條件：其一為「在家」身份，其二為已達「地上」位階之大菩薩示現。對薄地凡夫而言，此法門並不適用。

從文殊法門之教典觀之，「煩惱即菩提」並非單純逆說或權巧，而是根植於大乘法界緣起與性空智慧之深層教理。相關經典普遍指出：菩薩於欲界煩惱中修

⁶⁷ 《梵網經古述記》，《大正藏》冊 40，第 1815 號，頁 704 中 24-下 5。

⁶⁸ 《梵網經合註》，《新纂卍續藏》冊 38，第 694 號，頁 653 中 20-654 上 5。

⁶⁹ 《攝大乘論本》，《大正藏》冊 31，第 1594 號，頁 146 中 28-下 6。

⁷⁰ 《攝大乘論釋》，《大正藏》冊 31，第 1597 號，頁 361 中 15-下 6。

⁷¹ 印順法師，《攝大乘論講記》（臺北：正聞出版社，1992 年），頁 411。

行，非為隨流轉染，乃以般若觀照「煩惱性不可得」，從而轉煩惱為菩提因緣。然經典亦嚴格區分菩薩行之條件與層次：在家菩薩於因緣需要時，得以「悲願留惑，示現欲處」⁷²而不染著；出家菩薩則須嚴守梵行，以護聲聞律制。歷代注疏多次重申此一界限，以防將「以欲離欲」曲解為縱欲之行。無著、世親所立「尸羅甚深殊勝」，及法藏、太賢、滿益等之詮釋，皆指出此一行法須以「地上菩薩」之位階與「現起變化身、語二業」為前提。

總而言之，文殊法門所揭示之「煩惱即菩提」，應理解為大菩薩以「法界」為本、以「方便行」為用、以「示現」為相之特殊境界，非凡夫所能踐履。其核心意義在於：不離生死而示現菩提，不捨煩惱而顯現解脫，終究成就悲智雙運之菩薩道。

（三）相關案例的對比分析

在對婆須蜜多法門進行會通與抉擇之前，尚有一問題須加釐清：其所謂「隨順一切眾生諸所樂欲而為現身」，究為普遍適用之度生方式，抑或僅限於特定情境？此法門屬「正常道」，抑或為「異方便」？本文以性質相近之案例為基礎，分析該法門在「全體性」與「完整性」上之參考價值。

例如，破山和尚（1597-1666）曾言：「酒肉穿腸過，佛祖心中留；世人若學我，如同進魔道。」若僅取前二句而忽略後二句，易生誤解。《維摩詰所說經》云：「或現作婬女，引諸好色者，先以欲鉤牽，後令入佛智」，⁷³若不顧其全體語境，易導致斷章取義。須知此為得方便大菩薩所示現之幻化，所有行為皆為成佛之方便，且所接引者特指「諸好色者」，遵循「知病、知藥，應病授藥故」——「以知病根，授藥得差」⁷⁴之原則，最終目的在引其入佛智。

換言之，正因對象為「諸好色者」，方有「以欲鉤牽」之方便。此法猶如醫者治重病，「平淡的藥，治不了重病」，恰如中國所言「藥不瞑眩，厥疾不瘳」。「醫方中，用重藥，以毒攻毒，都是治病良方」，然非唯一途徑。⁷⁵同理，婆須蜜多之「菩薩離貪際解脫」法門，屬於「奇治」，即特殊治療法。毒藥本可害人，然良醫亦可以砒石為藥，此即特殊之奇治。⁷⁶

⁷² 《華嚴經探玄記》，《大正藏》冊 35，第 1733 號，頁 471 上 14。

⁷³ 《佛說維摩詰經》，《大正藏》冊 14，第 474 號，頁 530 下 5-6：有民眾所聚，則為興農利，導以無貪欲，立之以佛智。《說無垢稱經》，《大正藏》冊 14，第 476 號，頁 576 下 18-19：或現作婬女，引諸好色者，先以欲相招，後令修佛智。

⁷⁴ 《大般涅槃經》，《大正藏》冊 12，第 374 號，頁 511 中 16、19-20。

⁷⁵ 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 939。

⁷⁶ 印順法師，《藥師經講記》（臺北：正聞出版社，1992 年），頁 10。

此外，《大寶積經》提及：「菩薩奉行法身，假使眾生姪怒癡盛，男女大小欲相慕樂，即共相娛，貪欲塵勞悉得休息。以得休息，於內息想，調離熱欲，因斯受化」；又云：「若有眾生多貪欲者，姪想情色，〔菩薩〕化現女像，……與共相娛。……卒便臭穢，……便示死亡，益用惡見，因為說法無常、苦、空。……聞之則達，便發無上正真道意，逮不退轉」。⁷⁷《佛說大淨法門經》載文殊師利化作少年，度化上金光首淫女，與後來上金光首女度化畏間長者子事相同。⁷⁸婆須蜜多之「菩薩離貪際解脫」法門與此同屬以淫欲為利益眾生之「異方便」。

然就教授者所採之方便而言，此類「異方便」並不適合「新學」——即凡夫身、初發菩提心者。如《大寶積經》所述：

文殊師利，……為欲破壞新學菩薩執著心故，躬秉利劍馳走趣彼釋迦如來，顯發深法。……爾時，世尊建立如是大神變時，以方便力，令彼眾中一切諸來新學菩薩——善根微少、未離分別取相眾生——皆悉不覩彼執劍事，亦不得聞其所說法。⁷⁹

此顯示「異方便」屬特定應機施教之手段，非普遍適用之修行方式，與聲聞乘及大乘通義中之常規作風有別，為一獨特之開展（參見 M₃、M₅）。

另一方面，中國禪宗公案亦展現類似「異方便」之特性。如俱胝禪師之「一指頭禪」、⁸⁰歸宗智常之「斬蛇」、⁸¹南泉普願（748-834）之「斬貓」、⁸²其弟子子湖利蹤（800-880）之「夜喊捉賊」、⁸³丹霞天然（739-824）之「燒木佛」⁸⁴等「出格」行動。又如《五家正宗傳》所載：臨濟宗大慧宗杲（1089-1163）安排無著比丘尼於己室內「寸絲不掛，仰臥於床」，並遣道顏禪師往見。無著以「三世諸佛、六代祖師、天下老和尚皆從此中出」答其質疑，並謂「此處不度驢度馬」，令道顏無語。⁸⁵此類行為雖被視為「禪機」，然因形式直接粗獷，難為世俗所容，甚至被譏為「麁行沙門」、⁸⁶「太麁生」，⁸⁷顯示其教育方式可能挑戰世俗倫理並引發爭議。

⁷⁷《大寶積經》，《大正藏》冊 11，第 310 號，頁 45 下 23-25、44 上 29-中 5。

⁷⁸《佛說大淨法門經》，《大正藏》冊 17，第 817 號，頁 817 上 10 以下。

⁷⁹《大寶積經》，《大正藏》冊 11，第 310 號，頁 591 上 7-16。

⁸⁰《撫州曹山元證禪師語錄》，《大正藏》冊 47，第 1987A 號，頁 530 上 1。

⁸¹《景德傳燈錄》，《大正藏》冊 51，第 2076 號，頁 256 上 23-27。

⁸²《景德傳燈錄》，《大正藏》冊 51，第 2076 號，頁 258 上 3-7。

⁸³《五燈會元》，《新纂卍續藏》冊 80，第 1565 號，頁 96 下 20-22。

⁸⁴《景德傳燈錄》，《大正藏》冊 51，第 2076 號，頁 313 下 18-21。

⁸⁵《五家正宗贊》，《新纂卍續藏》冊 78，第 1554 號，頁 598 中 21 下 5。

⁸⁶《汾陽無德禪師語錄》，《大正藏》冊 47，第 1992 號，頁 612 上 16。

總結上述討論，本文對婆須蜜多「菩薩離貪際解脫」法門之會通與抉擇如下：

1. 教導者與被教導者之區分：從經典所述「隨順一切眾生諸所樂欲而為現身」及注疏家與文殊法門之對比觀之，此法門須從「教導者」與「被教導者」兩個層面探討。

就「教導者」而言，此法門適用於以「在家菩薩」或「大菩薩」身份示現度眾之情境。若為「出家菩薩」，則須為護聲聞戒律，不應採用非梵行方式。對薄福眾生而言，無論事理皆須遠離此類「出格的行動」。

就「被教導者」而言，該法門針對「好色者」等特定對象，以「用重藥，以毒攻毒」之方式進行度化，屬於特殊之「奇治」。

2. 理論與實踐之界限：若僅依「第一義諦」、「無差別說」、「不退轉說」等理論，便主張「眾生性、煩惱性不可得」、「菩提與貪欲一而非二」之「平等無異」，進而認為「貪欲即實際」、「貪欲即涅槃」、「貪欲即菩提」，實為對佛法之誤解。此種「專以空法而開化之，言一切法空，悉無所有」之教導方式，易因輕視戒律與實修而導致偏頗乃至「副作用」。⁸⁸

3. 適用與風險：從婆須蜜多法門及相關案例可知，若「用得不當，就會黑白顛倒，成為黃鍾毀棄，瓦釜雷鳴的現象」。⁸⁹「融攝」印度群神信仰有可能導致「邪正不分，是非不辨。看來是不斷的創新，其實是畸形的病態發展，加速的滅亡」。⁹⁰

4. 異方便的適應性與局限性：該法門基於「隨順一切眾生諸所樂欲而為現身」，屬於「以欲止欲，如：以屑出屑，將聲止聲，前諸行淺〔近而且隘〕塞，非是通途」。⁹¹然就「應機設教」而言，「自有向於正覺，隨順正覺，趨入正覺的可能性」。⁹²佛法弘傳需適應世俗，故「更以異方便，助顯第一義」⁹³於某些情境下確屬必要。然須知「釋尊表現佛法的言教與事行，有釋尊不共獨到的深見，也有印度文明所固有的成分。……佛在人間弘法，那就必然如此，不能不如此。這一切中，釋尊特唱的深見正行，應嚴格的住持，與高度的發揚。因襲印度文明

⁸⁷ 《鎮州臨濟慧照禪師語錄》，《大正藏》冊 47，第 1985 號，頁 503 中 5。

⁸⁸ 《佛說濟諸方等學經》，《大正藏》冊 9，第 274 號，頁 376 上 6-7。印順法師，《印度佛教思想史》，頁 128。印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 1169。

⁸⁹ 印順法師，《以佛法研究佛法》，頁 174。

⁹⁰ 印順法師，《以佛法研究佛法》，頁 174。

⁹¹ 《金光明經文句》，《大正藏》冊 39，第 1785 號，頁 52 上 8-9。

⁹² 印順法師，〈序〉，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 2。

⁹³ 《妙法蓮華經》，《大正藏》冊 9，第 262 號，頁 8 下 10。

的適應部分，如是姑且採用的，那麼時過境遷，雖確為佛口所親說，也應該革新或取消，否則將轉變為佛教發展中的障礙物了！」⁹⁴

總之，此類「流行的佛法，因了時地人的關係，必然的」⁹⁵衍生若干流弊，甚至導致「離經背道」(Apostasy)之現象。吾人不能僅以「理事無礙」或「事事無礙」之理論為託辭。⁹⁶或許，「此大修行者，當成離垢尊」⁹⁷之形象，更符合大眾對修行者之期待，亦更能彰顯佛法之莊嚴與清淨本質。正如《妙法蓮華經》所言：「示眾有三毒，又現邪見相，我弟子如是，方便度眾生。若我具足說，種種現化事，眾生聞是者，心則懷疑惑」。⁹⁸

四、結論

本文以「文殊法門」為詮釋視角，聚焦《華嚴經·入法界品》中婆須蜜多菩薩所示現之「菩薩離貪際解脫」法門，系統分析其教義結構、修行邏輯與實踐界限。透過對經文脈絡與歷代注解之綜整考察，本文指出，婆須蜜多法門並非對欲樂之肯定或縱任，而是一種深植於大乘「法界觀」之中的高度善巧方便，其核心在於以逆行示現之方式，引導眾生於煩惱現前處證入離貪解脫。

研究顯示，婆須蜜多法門之理論基礎，可由文殊法門之三項核心理念加以統攝：其一，「依勝義開示甚深法相」，確立一切示現皆以法界實相為究竟依歸；其二，「煩惱即菩提」，揭示貪欲並非必然構成修道障礙，而須於智慧照見中轉化其性；其三，「行於非道」，則體現菩薩不拘常規、隨順眾生根機而施設方便之精神。婆須蜜多以「隨順眾生欲樂而為現身」為行門特色，並透過「十種三昧」之層次配置，使眾生於欲境中不著欲相，最終導向離貪證覺，充分展現大乘菩薩道悲智不二之整體實踐。

進一步而言，本文指出婆須蜜多法門之「逆行」特質，並非偏離佛道之權宜之計，而是以「法界」為本、「方便行」為用、「示現」為相的嚴密結構性實踐。此一法門將示現、修行與解脫統一於菩薩之大悲與大智之中，具體呈現《華嚴經》所強調之圓融無礙的修行觀。由此觀之，婆須蜜多菩薩不僅是入法界行旅中的一個關鍵節點，更是大乘方便思想於極端條件下之集中展現。

⁹⁴ 印順法師，《以佛法研究佛法》，頁 164-165。

⁹⁵ 印順法師，《以佛法研究佛法》，頁 167。

⁹⁶ 《華嚴經探玄記》，《大正藏》冊 35，第 1733 號，頁 117 下 13。《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》冊 35，第 1735 號，頁 504 下 8。

⁹⁷ 《大乘入楞伽經》，《大正藏》冊 16，第 672 號，頁 639 上 28。

⁹⁸ 《妙法蓮華經》，《大正藏》冊 9，第 262 號，頁 28 上 19-22。

然而，本文亦強調，此一法門並非可普遍援引之修行常道，而具有明確且嚴格之實踐前提與界限。經文與注解均顯示，婆須蜜多法門須以「在家」身份與「地上菩薩」之位階為根本條件，屬於針對特定根機之「奇治」，而非一般修行者可隨意效仿之模式。若缺乏穩固之定慧基礎與對法界實相之深觀，初學菩薩或凡夫貿然模仿其「出格」行徑，極易流於誤解，甚至導致放逸與顛倒。此一風險亦使該法門在世俗倫理層面上具有高度張力，須於具足智慧與戒律自持之情況下，審慎衡量其可行性。

綜上所述，婆須蜜多菩薩之「離貪際解脫」法門，充分彰顯大乘佛教「煩惱即菩提」之深觀與善巧，亦凸顯文殊法門在《華嚴經》體系中作為理行樞紐的關鍵地位。此一法門所揭示者，並非對欲樂之肯定，而是對修行主體智慧成熟度與悲願實踐力的高度要求。唯有在嚴守實踐界限、隨順時代因緣而審慎抉擇之情況下，婆須蜜多法門方能真正導歸離欲解脫之究竟義，並確保佛法於流傳過程中不失其清淨本質。

引用書目

（一）大藏經

- 〔後秦〕佛陀耶舍共竺佛念譯，《佛說長阿含》。《大正藏》冊 1，第 1 號。
- 〔吳〕支謙譯，《梵網六十二見經》。《大正藏》冊 1，第 21 號。
- 〔東晉〕瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》。《大正藏》冊 1，第 26 號。
- 〔宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含經》。《大正藏》冊 2，第 99 號。
- 〔東晉〕瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》。《大正藏》冊 2，第 125 號。
- 失譯，《大方便佛報恩經》。《大正藏》冊 3，第 156 號。
- 〔唐〕玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》。《大正藏》冊 7，第 220 號。
- 〔西晉〕無羅叉譯，《放光般若經》。《大正藏》冊 8，第 221 號。
- 〔宋〕翔公譯，《佛說濡首菩薩無上清淨分衛經》。《大正藏》冊 8，第 234 號。
- 〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》。《大正藏》冊 8，第 235 號。
- 〔後秦〕鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》。《大正藏》冊 9，第 262 號。
- 〔西晉〕竺法護譯，《佛說濟諸方等學經》。《大正藏》冊 9，第 274 號。
- 〔東晉〕佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》。《大正藏》冊 9，第 278 號。
- 〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》。《大正藏》冊 10，第 279 號。
- 〔唐〕般若譯，《大方廣佛華嚴經》。《大正藏》冊 10，第 293 號。
- 〔西秦〕聖堅譯，《佛說羅摩伽經》。《大正藏》冊 10，第 294 號。
- 〔唐〕菩提流志譯，《大寶積經》。《大正藏》冊 11，第 310 號。

- 〔西晉〕燉煌三藏譯，《佛說決定毘尼經》。《大正藏》冊 12，第 325 號。
- 〔唐〕菩提流志譯，《文殊師利所說不思議佛境界經》。《大正藏》冊 12，第 340 號。
- 〔北涼〕曇無讖譯，《大般涅槃經》。《大正藏》冊 12，第 374 號。
- 〔西晉〕竺法護譯，《佛說文殊師利現寶藏經》。《大正藏》冊 14，第 461 號。
- 〔吳〕支謙譯，《佛說維摩詰經》。《大正藏》冊 14，第 474 號。
- 〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》。《大正藏》冊 14，第 475 號。
- 〔唐〕玄奘譯，《說無垢稱經》。《大正藏》冊 14，第 476 號。
- 〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《思益梵天所問經》。《大正藏》冊 15，第 586 號。
- 〔西晉〕竺法護譯，《佛說須真天子經》。《大正藏》冊 15，第 588 號。
- 〔宋〕法天譯，《佛說嗟鞞曩法天子受三歸依獲免惡道經》。《大正藏》冊 15，第 595 號。
- 〔宋〕法天譯，《佛說未曾有正法經》。《大正藏》冊 15，第 628 號。
- 〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《諸法無行經》。《大正藏》冊 15，第 650 號。
- 〔大周〕實叉難陀譯，《大乘入楞伽經》。《大正藏》冊 16，第 672 號。
- 〔元魏〕菩提流支譯，《佛說法集經》。《大正藏》冊 17，第 761 號。
- 〔西晉〕竺法護譯，《佛說大淨法門經》。《大正藏》冊 17，第 817 號。
- 〔唐〕善無畏共沙門一行譯，《大毘盧遮那成佛神變加持經》。《大正藏》冊 18，第 848 號。
- 〔宋〕佛陀什共竺道生等譯，《彌沙塞部和醯五分律》。《大正藏》冊 22，第 1421 號。
- 〔唐〕玄奘譯，《菩薩戒本》。《大正藏》冊 24，第 1501 號。
- 〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》。《大正藏》冊 25，第 1509 號。
- 〔唐〕玄奘譯，《瑜伽師地論》。《大正藏》冊 30，第 1579 號。
- 〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》。《大正藏》冊 31，第 1594 號。
- 〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》。《大正藏》冊 31，第 1597 號。
- 〔唐〕玄奘譯，《大乘阿毘達磨集論》。《大正藏》冊 31，第 1605 號。
- 〔唐〕智儼述，《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》。《大正藏》冊 35，第 1732 號。
- 〔唐〕法藏述，《華嚴經探玄記》。《大正藏》冊 35，第 1733 號。
- 〔唐〕澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》冊 35，第 1735 號。
- 〔唐〕李通玄撰，《新華嚴經論》。《大正藏》冊 36，第 1739 號。
- 〔唐〕李通玄撰，《略釋新華嚴經修行次第決疑論》。《大正藏》冊 36，第 1741 號。
- 〔隋〕智顗撰，《維摩經玄疏》。《大正藏》冊 38，第 1777 號。

- 〔隋〕智者大師說，《金光明經文句》。《大正藏》冊 39，第 1785 號。
- 〔唐〕法藏撰，《梵網經菩薩戒本疏》，《大正藏》冊 40，第 1813 號。
- 〔新羅〕太賢集，《梵網經古迹記》，《大正藏》冊 40，第 1815 號。
- 〔唐〕智儼集，《華嚴經內章門等雜孔目章》，《大正藏》冊 45，第 1870 號。
- 〔隋〕智者大師說，《摩訶止觀》。《大正藏》冊 46，第 1911 號。
- 〔唐〕湛然述，《止觀輔行傳弘決》。《大正藏》冊 46，第 1912 號。
- 〔唐〕馬防撰，《鎮州臨濟慧照禪師語錄》。《大正藏》冊 47，第 1985 號。
- 〔日〕慧印校訂，《撫州曹山元證禪師語錄》。《大正藏》冊 47，第 1987A 號。
- 〔宋〕楊億述，《汾陽無德禪師語錄》。《大正藏》冊 47，第 1992 號。
- 〔宋〕延壽述，《萬善同歸集》。《大正藏》冊 48，第 2017 號。
- 〔元〕覺岸撰，《釋氏稽古略》。《大正藏》冊 49，第 2037 號。
- 〔宋〕楊億撰，《景德傳燈錄》。《大正藏》冊 51，第 2076 號。
- 〔唐〕道宣撰，《廣弘明集》，《大正藏》冊 52，第 2103 號。
- 〔唐〕神清撰，《北山錄》。《大正藏》冊 52，第 2133 號。
- 〔明〕智旭註，《梵網經合註》。《新纂卍續藏》冊 38，第 694 號。
- 〔宋〕師會述，《華嚴一乘教義分齊章復古記》，《新纂卍續藏》冊 58，第 998 號。
- 〔宋〕希叟撰，《五家正宗贊》。《新纂卍續藏》冊 78，第 1554 號。
- 〔宋〕普濟編集，《五燈會元》。《新纂卍續藏》冊 80，第 1565 號。

（二）專書、論文

- 干瀉龍祥著，賴顯邦譯，〈論《大智度論》的作者〉，《諦觀》第 68 期，1992 年 1 月，頁 85-121。
- 平川彰，〈《十住毗婆沙論》の著者について〉，《印度學佛教學研究》第 5 卷第 2 號，1957 年 3 月，頁 504-509。
- 印順法師，《大智度論之作者及其翻譯》，臺北：東宗出版社，1992 年。
- 印順法師，《以佛法研究佛法》，臺北：正聞出版社，1992 年。
- 印順法師，《永光集》，臺北：正聞出版社，2004 年。
- 印順法師，《印度佛教思想史》，臺北：正聞出版社，1993 年。
- 印順法師，《成佛之道》，臺北：正聞出版社，1992 年。
- 印順法師，《佛法是救世之光》，臺北：正聞出版社，1992 年。
- 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，臺北：正聞出版社，1994 年。
- 印順法師，《般若經講記》，臺北：正聞出版社，1992 年。
- 印順法師，《華雨集》第五冊，臺北：正聞出版社，1993 年。
- 印順法師，《華雨集》第四冊，臺北：正聞出版社，1993 年。

印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，臺北：正聞出版社，1992年。

印順法師，《藥師經講記》，臺北：正聞出版社，1992年。

印順法師，《攝大乘論講記》，臺北：正聞出版社，1992年。

橫超慧日等著，釋印海譯，《法華思想之研究（上）》，洛杉磯：法印寺，2009年。

釋修諦，〈《華嚴經·入法界品》逆行度生法門之研究〉，臺北：華嚴專宗佛學研究所第七屆畢業論文，2002年。

釋惠敏，《中觀與瑜伽》，臺北：中華學術院佛學研究所，1986年。

Étienne Lamotte 著，郭忠生譯，〈《大智度論》之作者及其翻譯——法文譯《大智度論》第三冊序文〉，《諦觀》第 62 期，臺北：諦觀雜誌社，1990年7月，頁 97-179。

華嚴初祖《續高僧傳·法順傳》魏珍事跡詮釋芻議

國立臺灣師範大學國文學系 博士候選人
釋振溥（鄧淑君）

摘 要

本文以唐代道宣《續高僧傳·法順傳》為討論核心，關注其中魏珍禪師事跡的敘事功能。法順自宗密以降被視為華嚴初祖，然而相關研究多著重於其初祖地位的確認，對其師魏珍的記述則較少深入。本文並非再論初祖定位，而是透過〈法順傳〉的細讀，探討魏珍事跡在文本中的角色與意義。文章首先指出，中國佛教僧傳既受佛傳「八相成道」模式影響，又承襲中國史傳的書寫方式，因此兼具宗教神異與人物史跡兩種特質。在此脈絡下，魏珍「感犬助建龕」的記述，不僅作為「介入說明」，提供法順後續行誼的理解背景，也顯示出師徒之間倫理承繼的關聯。其次，本文整理歷代文獻對魏珍事跡的不同處理，或是刪略，或是轉移焦點，或是改寫為法順自身的神異，反映出宗派建構與祖師形象塑造的需求。最後，本文對「乃至龕成，無為而死」一句提出新的解讀，認為「無為而死」者應是魏珍，而非犬隻，並將其置於禪定行者臨終模式的語境理解，以呈現魏珍修定本色與生命風貌。本文認為，魏珍事跡的敘事並非可有可無，而是唐代僧傳在建構人物典範與展現感通意義時的重要環節。透過比較與詮釋，可進一步理解僧傳文本的敘事機制與宗教功能。

關鍵詞：魏珍、法順、杜順、敘事、詮釋

一、前言

華嚴初祖法順(557-640)的歷史定位,歷來在學界存有歧見。¹雖然自宗密(780-841)始即將其列為初祖,此說在宗內成為通論,但對於法順形象的考察卻往往集中於其宗派地位,而忽略其師魏珍²事跡在僧傳敘事中的功能。本文並非再度討論法順是否為「初祖」的問題,而是回到唐代道宣(596-667)《續高僧傳·唐雍州義善寺釋法順傳》(以下簡稱〈法順傳〉),重新檢視其中關於魏珍的描寫,並追問:這些看似枝節的記載,為何在不同文獻傳承中反覆出現或被刪改?其背後隱含何種敘事意義?

中國佛教僧傳在敘事結構和神異書寫上受到漢譯佛傳「八相成道」情節的影響。所謂「八相」,即降兜率相、托胎相、降生相、出家相、降魔相、成道相、說法相、涅槃相。中國佛教僧傳依此建構傳主的故事,從降生、出家、修行、度化,直至去世,描繪其所思、所想、所行,刻畫出超凡脫俗的僧人形象。另一方面僧傳作為歷史敘事文類亦承襲了《史記》等史傳的書寫傳統,以人物為敘事主體。³僧傳有人物、情節,並呈現出人物、敘述者等的不同觀點,以及故事所表達的意涵,也就是說,僧傳具備了敘事的四項要素:「情節」、「人物」、「觀點」、「意義」。⁴本文將以此敘事四要素作為分析框架,辨析魏珍事跡的敘事位置與功能,並透過細讀重新詮釋〈法順傳〉魏珍事跡中的兩起事件。

二、歷代「法順傳」⁵魏珍事跡的隱顯

法順的傳記首見於唐代道宣《續高僧傳》,此書初成於唐太宗貞觀十九年(645),至高宗麟德二年(665)間陸續增補。⁶此後各朝代皆有記述法順故事的史傳文獻,依撰述時間序列如下:

¹ 參王頌,〈關於杜順初祖說的考察〉,《世界宗教研究》2000年第1期,頁49-50。法順初祖說的總結性討論,亦見於平燕紅,〈杜順初祖說的考察〉,《法鼓佛學學報》第26期,2020年6月,頁55-81。

² 〈法順傳〉云:「事因聖寺僧珍禪師受持定業」,筆者不確定斷句應該是「因聖寺,僧珍禪師」,還是「因聖寺僧·珍禪師」。在沒有足夠的證據可以考察出珍禪師的正確名稱時,或許如稱呼法順為「杜順」般,稱珍禪師為「魏珍」可以避免名稱上的誤稱。

³ 參黃敬家,《贊寧《宋高僧傳》敘事研究》(臺北:臺灣學生書局有限公司,2008年),頁36-37、47。

⁴ 王靖宇參考斯科爾斯(Robert Scholes)和凱洛格(Robert Kellogg)的觀點,指出敘事四要素:「情節」、「人物」、「觀點」、「意義」。「情節」是發生在內心或外在事件的順序排列,具有「連貫性」特質;「人物」是故事中的行為或動作的行動者;「觀點」指的是故事是透過誰的眼睛和感覺講出來;「意義」是指作品呈現的整體意涵。參王靖宇,《中國早期敘事文論集》(臺北:中央研究院中國文哲研究所籌備處,1999年),頁25-42。

⁵ 本文以上下引號標示「法順傳」時,是總稱歷代法順傳記,以區別《續高僧傳》的〈法順傳〉。

⁶ 參陳士強,《佛典精解》(臺北:建宏出版社有限公司,1995年),頁329。

1. 〔唐〕道宣，《續高僧傳》卷 25〈感通〉。
2. 〔唐〕道世，《法苑珠林》卷 28〈20 神異篇（二八）〉，成書於唐總章元年（668）。
3. 〔唐〕杜殷，〈大唐花嚴寺杜順和尚行記〉，唐大中六年（852）撰。
4. 〔後周〕義楚，《釋氏六帖》卷 11〈神通化物部第十六·法順感犬〉、卷 24〈師子獸類部第五十·狗·犬自銜土〉，成書於後周顯德元年（954）。
5. 〔南宋〕宗鑑，《釋門正統》卷 8〈賢首相涉載記〉，成書於南宋嘉熙元年（1237）。
6. 〔南宋〕志磐，《佛祖統紀》卷 29〈13 諸宗立教志·賢首宗教〉，成書於南宋咸淳五年（1269）。
7. 〔元〕念常，《佛祖歷代通載》卷 11，成書於元至正元年（1341）。
8. 〔元〕覺岸，《釋氏稽古略》卷 3〈唐·太宗文皇帝〉，成書於元至正十四年（1354）。
9. 〔元〕曇噩，《新修科分六學僧傳》卷 4〈慧學·傳宗科〉，成書於元至正二十六年（1366）。
10. 〔明〕朱棣，《神僧傳》卷 6，成書於明永樂十五年（1417）。
11. 〔明〕王圻，《明萬曆續文獻通考》卷 253〈仙釋考·名釋·唐〉，成書於明萬曆十四年（1586）。
12. 〔清〕續法，《法界宗五祖略記·初祖杜順和尚》，成書於清康熙十九年（1680）。
13. 〔清〕了憲，《賢道宗乘》卷 1〈華嚴祖師·初祖帝心法順大師〉，清康熙四十六年（1707）付梓。⁷
14. 〔清〕興宗祖旺、景林心露，《賢首傳燈錄》卷上〈華嚴初祖杜順和尚〉，約成書於清嘉慶十年（1805）。⁸

⁷ 《賢首宗乘》成書和編者考察，詳見廖肇亨主編，簡凱廷點校，《明清華嚴傳承史料兩種——《賢首宗乘》與《賢首傳燈錄》》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2017年），頁 30-39。

⁸ 現存《賢首傳燈錄》為《寶通賢首傳燈錄》、《賢首傳燈續錄》、《續刊賢首傳燈錄》的合刊本，上引書〈導論〉分別稱之為《正編》、《續編》、《補編》，法順傳載於清嘉慶十年成書的《正編》。各編

陳士強將歷代僧傳分作「僧人總傳」、「僧人類傳」、「僧人別傳」三類，⁹《續高僧傳》屬於總傳類僧傳，延續梁代慧皎（497-554）《高僧傳》十科¹⁰分類法記述僧人行跡。〈法順傳〉見於卷 25 〈感通〉篇，而魏珍禪師的故事則出現於首段：

釋法順，姓杜氏，雍州萬年人。稟性柔和，未思沿惡。辭親遠戍，無憚艱辛。十八棄俗出家，事因聖寺僧珍禪師受持定業。珍姓魏氏，志存儉約，野居成性。京室東阜地號馬頭空岸重邃，堪為靈窟。珍草創伊基，勸俗修理，端坐指搗，示其儀則。忽感一犬不知何來，足白，身黃，自然馴擾；徑入窟內，口銜土出，須臾往返，勞而不倦；食則同僧，過中不飲。即有斯異，四遠響歸，乃以闢上。隋高重之，日賜米三升用供常限。乃至龕成，無為而死。今所謂因聖寺是也。順時躬覩斯事，更倍歸依，力助締構，隨便請業。¹¹

這段文字，今人許正弘主譯〈釋法順傳〉白話譯文如下：

僧珍俗姓魏氏，有志於維持節儉簡單（的生活），住在郊野成為習慣。京城東方的土山，地名叫作馬頭空，水岸幽深，可以作為靈秀洞窟。僧珍創建洞窟基礎，勸說民眾整治，安坐指揮，告知（營造）法則。忽然有條狗受到感召，不清楚來自何方，白腳黃身，自然順服。牠直接進入洞窟內，嘴裡含土而出，快速來回，勞苦卻不懈怠。用餐就與僧人相同，過了中午不再飲食。既然出現這樣奇異的事，四方響應歸附，於是向上呈報皇帝。隋文帝重視其事，每天賞賜三升白米，用來供應日常所需限度，直到洞窟告成，那條狗無事而死。（那座洞窟）就是現在人們所說的因聖寺。法順當時親眼見證，更加歸依僧珍，盡力協助營造（洞窟），隨順時機向他請教學業。¹²

成書以及編撰者的析論，詳見廖肇亨主編，簡凱廷點校，《明清華嚴傳承史料兩種——《賢首宗乘》與《賢首傳燈錄》，頁 60-74。

⁹ 見陳士強，《佛典精解·目錄》，頁 4-5。「僧人總傳」指依僧人行業——譯經、義解、明律等——，分科收錄僧傳的總集類傳記，如梁代慧皎《高僧傳》、唐代道宣《續高僧傳》、宋代贊寧《宋高僧傳》等。「僧人類傳」是依單一僧人特性作為入傳標準的僧傳，如：梁代寶唱《比丘尼傳》、唐代義淨《大唐西域求法高僧傳》、宋代惠洪《禪林僧寶傳》等。「僧人別傳」則指個別的僧傳，如：隋代灌頂《隋天台智者大師別傳》、唐代彥棕《唐護法沙門法琳別傳》等。

¹⁰ 《續高僧傳》的十科分別是：01 譯經、02 義解、03 習禪、04 明律、05 護法、06 感通、07 遺身、08 讀誦、09 興福、10 雜科聲德。

¹¹ 《續高僧傳》，CBETA 2025.R2, T50, no. 2060, p. 653b15-26。徵引格式為電腦版《CBETA 電子佛典集成》CBReader 2X v.0.9.6（臺北：財團法人佛教電子佛典基金會，2025 年 8 月 13 日）自動生成。「T」是《大正新脩大藏經》代碼，「50」為冊數，之後依序表示經號、頁碼、欄位、行數。

¹² 許正弘主譯，〈《續高僧傳》〈感通篇〉譯注（七）〈釋法順傳〉〉，《古今論衡》第 37 期（2021 年 12 月），頁 161-162。

前面所列《續高僧傳》之後的各本「法順傳」，唯 2《法苑珠林》、4《釋氏六帖》、9《新修科分六學僧傳》記述了魏珍的事跡。

唐代道世（?-683）的所撰百卷類書《法苑珠林》將法順傳收錄於卷 28〈神異篇〉，有關魏珍的內容與〈法順傳〉大致相同，只是將形容魏珍的「志存儉約」，改為讚美法順，並刪去「隨便請業」。¹³

後周義楚（生卒年不詳）所編類書《釋氏六帖》將〈法順傳〉所載內容分別記於卷 11〈神通化物部·法順感犬〉以及卷 24〈師子獸類部·狗·犬自銜土〉，所述內容如下：

法順感犬

姓杜，雍州人，屬萬年，稟性柔和，代親遠戍，無憚艱苦。十八出家，事因聖寺僧珍受持定業。珍姓魏，志存儉約，野居成性，於京東馬頭窟創為土龕，感一黃犬，自來銜土。帝知云：「與米三升。」窟就犬死。勅賜因聖寺額。順後大構寺宇，齋會不絕，誠蟲不令食米。如言有聾啞者，見而自愈。順後身化三年香氣不絕。至今忌日猶有齋會。¹⁴

犬自銜土

《續高僧傳》云：珍禪師造土窟之寺，感一白犬自來銜土。隋文帝知，日賜米三升。窟就而死。遂勅賜因聖寺也。¹⁵

雖然《釋氏六帖》標題作〈法順感犬〉，但是內容所示感犬者為魏珍。此外，〈法順傳〉「乃至龕成，無為而死」，單就此句並不能看出龕成後「無為而死」的是魏珍還是犬隻，而《釋氏六帖》直接詮釋為「窟就犬死」。

元代曇噩（1285-1373）編撰的《新修科分六學僧傳》亦屬「僧人總傳」。此書按照「六學十二科」¹⁶的分類方式，記述東漢至北宋初 1273 僧人。魏珍的事跡見於卷 4〈慧學·傳宗科·唐法順〉：

唐法順，姓杜氏，雍之萬年人。年十八棄俗，從因聖寺僧珍禪師出家。珍魏氏，素習定學。先是京師之東有地亢爽，俗號馬頭。珍營而居之。方鳩工，

¹³ 《法苑珠林》，CBETA 2025.R2, T53, no. 2122, p. 494c15-25。

¹⁴ 《釋氏六帖》，CBETA 2024.R3, B13, no. 79, p. 230a2-4。

¹⁵ 《釋氏六帖》，CBETA 2024.R3, B13, no. 79, p. 507a14-15。

¹⁶ 《新修科分六學僧傳》的「六學」是慧、施、戒、忍辱、精進、定，「十二科」是譯經、傳宗、遺身、利物、弘法、護教、攝念、特志、義解、感通、證悟、神化。

善類子來，倏就端緒。有犬身黃足白，然不知其所從至，日銜負土木尤勤効。時過中，雖饑不食。事聞，詔所司日給米三升以旌異之。及其斃，則工亦告備矣！惟珍端坐，終日燕嘿自怡。順侍旁既久，其神領意會之妙，豈復可量哉。¹⁷

《新修科分六學僧傳》記述的魏珍事跡雖然大致與〈法順傳〉相近，不過敘述的內容是將魏珍的相關事件解構再重述，呈現另一種詮釋。有關分析將在下文論述。

三、魏珍事跡敘事在〈法順傳〉的功能

本節主要是探討〈法順傳〉在敘述法順依止因聖寺僧魏珍出家的事件時，所插敘的魏珍事跡具有怎樣的敘事功能，以及略述歷代「法順傳」改寫或刪除魏珍事跡對原有的敘事功能有著怎樣的影響和變化。

前文提到敘事四要素為：情節、人物、觀點、意義。劉承慧認為此敘事四要素具有層級關係，她說：

意義是由情節、人物、觀點所組成，故而與其他三要素並不在同一平面。人物、情節、觀點三者事實上也不在同一平面。情節包含人物的行為及言語活動以及人際交涉的動態歷程與結果，人物是情節的部件，與之相配的是發生的事件。敘述者將人物與事件組織成情節，敘述者的觀點就隱藏在由人物、事件、情節共同形塑的故事世界中。故事世界的觀點體現在人物發言。人物發言就如同行為屬於事件，是情節的一部分。敘述者在情節中安排人物發言，目的是豐富情節，特別是不同的人物在各自立場上對同一事況或現象表態，即模擬現實世界之意念紛呈的樣貌。¹⁸

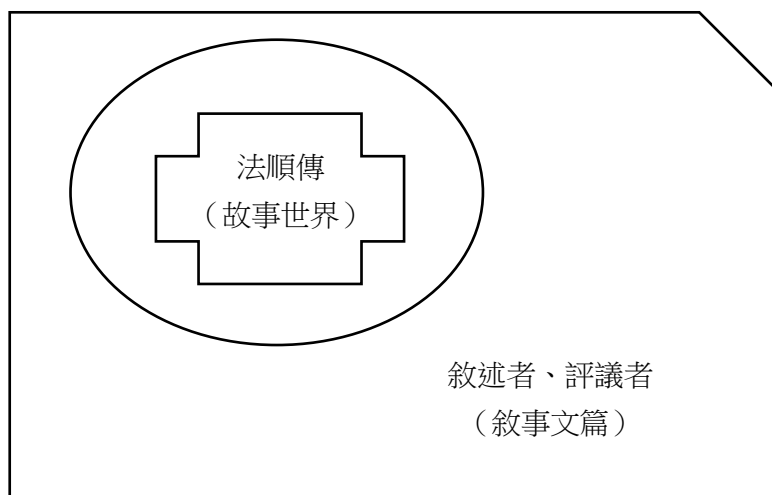
劉氏進一步透過句式分析區隔出《世說新語》敘述者、評議者與人物的觀點在敘事文篇¹⁹中的位置，繪出敘事文構成圖，呈現《世說新語》中不同的發言管道的層級關係。本文參考劉氏構圖繪出下圖：²⁰

¹⁷ 《新修科分六學僧傳》，CBETA 2025.R2, X77, no. 1522, pp. 95c18-96a1。

¹⁸ 見劉承慧，〈論《世說新語》敘事文〉，《清華中文學報》第 26 期（2021 年 12 月），頁 174。

¹⁹ 「『文篇』是我們從語言形式的構成方面給定的名稱，主要用於指稱『詞』到『句子』到『篇章』一層層建構出來的意義合成體。……『文本』一詞，則是把文篇當作書寫活動的產物，為讀者的詮釋的對象。也就是說，文篇是著眼於作品的構成，文本則是著眼於作品意義的詮釋。」見劉承慧，〈論《世說新語》敘事文〉，頁 178。

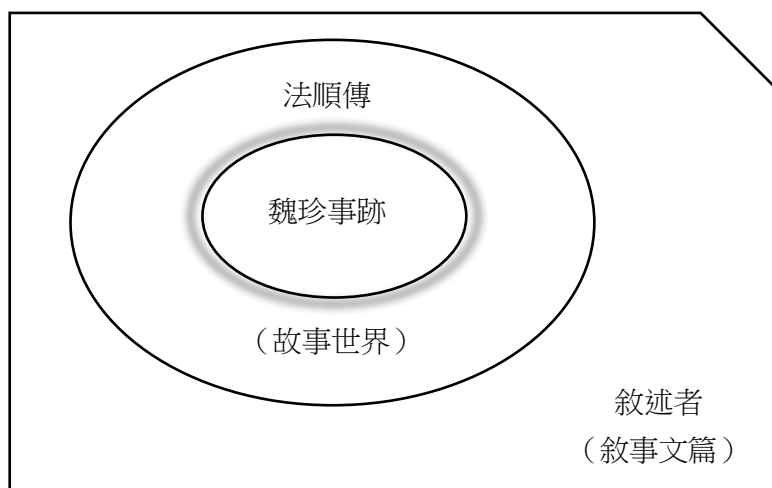
²⁰ 參劉承慧，〈論《世說新語》敘事文〉，頁 178。



圖一：〈法順傳〉敘事文構成圖之一

上圖所示缺角矩形代表〈法順傳〉「敘事文篇」。「敘述者」和「評議者」雖與「人物」同處敘事文篇，但前二者是在故事世界外部，而後者則在故事世界中，因此以橢圓形另外標示出「故事世界」。〈法順傳〉被歸類到《續高僧傳》十科之一的〈感通篇〉。十科分類屬於評議者觀點，圖中以十字形代表。故事所敘述的人物言行並不全然與所屬分科有關，而只是故事局部，因此將十字形置於橢圓形中。²¹

根據〈法順傳〉敘事文構成分析，〈法順傳〉故事世界的人物主要是法順，敘述者以第三人稱的視角講述法順的故事。然而在提到法順事因聖寺魏珍禪師出家並受持定業時，人物焦點轉向了魏珍。若以圖形分析法順生平故事情節與魏珍事跡情節的層級關係，則如下圖所示：



圖二：〈法順傳〉敘事文構成圖之二

²¹ 圖形的用法和說明，參劉承慧，〈論《世說新語》敘事文〉，頁 177。

在〈法順傳〉中，敘述者陳述了一段魏珍勸俗修造石窟寺，感召靈犬相助的連串事件。這樣的敘事模式劉承慧稱為「介入說明」，即「以敘述者介入的說明方式，為後續事件提供背景。」²²也就是說，〈法順傳〉所記述的法順神異事跡，依此作為理解的背景。²³魏珍事跡同樣是處於故事世界，因此以橢圓形標示，而魏珍事跡是敘述者的「介入說明」，是作為理解法順傳的「後景」，在圖中以橢圓形加上陰影作區別。

「今所謂因聖寺是也。順時躬覩斯事，更倍歸依，力助締構，隨便請業。」同樣是「介入說明」，但人物焦點又回到法順身上。這段敘述除了說明了魏珍所建的石窟寺就是作者道宣當時的因聖寺，亦指出了法順親身目睹了整個感通事跡，因此依止魏珍之心更加堅定，在盡力協助營造寺窟之餘，隨機隨分向魏珍請益。這兩段「介入說明」，事件的進程有時間上的重疊，除了作為後續法順行事作風、神異事跡的解讀背景，亦點出了魏珍和法順在「感通」上的因果關係。且以〈法順傳〉的一段敘述為例來說明：

武功縣僧毒龍所魅，眾以投之。順端拱對坐，龍遂託病僧言曰：「禪師既來，義無久住，極相勞憊。」尋即釋然。故使遠近瘴癘淫邪所惱者無不投造。順不施餘術，但坐而對之。識者謂有陰德所感，故幽靈偏敬。致其言教所設，多抑浮詞，顯言正理。神樹、鬼廟見即焚除；巫覡所事躬為併償。禎祥屢見，絕無障礙。其奉正也如此。而篤性綿密，情兼汎愛，道俗貴賤皆事邀延。而一其言問胸懷莫二。或復重痼難治、深願未果者，皆隨時指示，普得遂心。時有讚毀二途聞達於耳，相似不知，翻作餘語。²⁴

這段敘述講的是法順降服擾亂民眾的毒龍等邪魅的事件。從故事中可見，法順如同他師父魏珍般「端坐」，並未施展任何神異之術，而自然能感得邪魅退避。上引文粗體、底線的文字是以評議者觀點講述，以「識者」之口，說明法順因為本身的功德，使得幽靈敬重。接著，評議者總結法順的行事特色，認為他的教導，常常抑制浮誇的言辭，而直言正理。凡是遇到神樹、鬼廟，他見到就加以焚毀；對巫覡邪祀，他親自出面排除。吉祥徵兆時常顯現，毫無障礙。他奉持正道就是如此。然而他的性格卻又特別敦厚綿密，情感兼及廣大愛心，無論是僧俗、貴賤，都誠心接待。他

²² 劉承慧，〈論《左傳》敘事文〉，收入《中國敘事學：歷史敘事詩文》（新竹：國立清華大學出版社，2016年），頁117。

²³ 劉承慧提到，人物、敘述者、評議者三種觀點「能在線性閱讀過程中被接受並理解，主要是因為它們屬於不同意義平面，互有『前景』（foreground）與『後景』（background）關係。」見劉承慧，〈論《左傳》敘事文〉，頁112。

²⁴ 《續高僧傳》，CBETA 2025.R2, T50, no. 2060, p. 653c11-23。

的言談應對一以貫之，心胸坦誠不二。若有人身患重病難治，或者心中深願未能實現，他都會隨時指引，讓眾人普遍能如願。至於世間的讚美與毀謗兩種聲音，傳到他耳中時，他似乎渾然不覺，反而當作是別的閒語。

若將法順的行止與魏珍相較，不難看出法順深受其師的影響。歷代「法順傳」唯唐代杜殷（生卒年不詳）的〈大唐花嚴寺杜順和尚行記〉和元代曇噩編撰的《新修科分六學僧傳》注意到這一點。杜殷雖然未錄入魏珍事跡，但卻以魏珍的口吻留下了預言：「昔魏禪師，師主也：『異日倍吾之日。』」²⁵魏珍預告法順的成就將遠超於他。《新修科分六學僧傳》則在文中以評議者觀點，直接指出了法順受魏珍身教影響之深：「惟珍端坐，終日燕嘿自怡。順侍旁既久，其神領意會之妙，豈復可量哉！」當代華嚴學者魏道儒亦從魏珍事跡中看出法順「品格風貌頗類其師，也是一位居無定所的游蕩僧人」。²⁶

可見魏珍事跡的敘述，呈現的是僧人所引發的感通事件是因為本身的德行而非神通能力。而後法順的神異事件書寫也多強調這點。兩者間有了承襲關係。同時也體現圖一中十字形評議者對於「感通」的詮釋。〈法順傳〉納入〈感通篇〉也有了定位的依據。

如若像《釋門正統》、《佛祖統紀》、《神僧傳》、《賢道宗乘》般刪去魏珍的事跡，只保留了法順十八歲依止魏珍出家習定的記載，²⁷在法順的故事中，魏珍則不再是作為典範對法順產生影響。

尤有甚者，如清代續法（1641-1728）所撰《法界宗五祖略記》以及興宗祖旺（生卒年不詳）、景林心露（生卒年不詳）同集，內容與《法界宗五祖略記》出入不大的《賢首傳燈錄》，將剃度的情節改寫為：「至十八，即於因聖寺魏珍禪師處投禮出家。禪師親與披剃。時感地動，地神捧盤承髮。四眾奇之！」²⁸法順披剃的神異事跡首見於《法界宗五祖略記》。此書抹去了魏珍感通事件對杜順的影響。將焦點透過神異書寫轉移到杜順身上。神異色彩的增述，顯然是為了聖化法順的形象，然而卻弱化了魏珍與杜順的定學受業和感通意義的承襲關係。

²⁵ 轉引自路遠，〈杜順、華嚴寺與《杜順和尚碑》·附錄：《杜順和尚碑》碑文〉，《文博》2008年第2期（總143期），頁63。

²⁶ 魏道儒，《中國華嚴宗通史》（南京：鳳凰出版社，2008年），頁99。

²⁷ 《釋門正統》，CBETA 2025.R2, X75, no. 1513, p. 358b2；《佛祖統紀》，CBETA 2025.R2, T49, no. 2035, p. 292c18-19；《神僧傳》，CBETA 2025.R2, T50, no. 2064, p. 984c12-14；〔清〕了惠，《賢道宗乘》，收入《明清華嚴傳承史料兩種——《賢首宗乘》與《賢首傳燈錄》》，頁121。

²⁸ 《法界宗五祖略記》，CBETA 2025.R2, X77, no. 1530, p. 619b17-19；〔清〕興宗祖旺、景林心露，《賢首傳燈錄》，收入《明清華嚴傳承史料兩種——《賢首宗乘》與《賢首傳燈錄》》，頁303-304。

四、魏珍禪師事跡敘事的細讀和詮釋

古今資料對魏珍事跡的詮釋出入較大之處有兩點：一、隋文帝賜米的對象有認為是犬隻者，也有理解為魏珍者，或認為是供應建設之用，甚至誤讀為法順者亦有之。二、龕成之後，死的是犬隻。因此，接下來本文將透過細讀釐清這兩點。

首先，隋文帝賜米的對象是誰？且看原文的敘述：

珍姓魏氏，志存儉約，野居成性。京室東阜地號馬頭，空岸重邃，堪為靈窟。珍草創伊基，勸俗修理，端坐指撝，示其儀則。**【(珍)忽感一犬不知何來，足白，身黃，自然馴擾；徑入窟內，口銜土出，須臾往返，勞而不倦；食則同僧，過中不飲。】**即有**【斯異】**，四遠響歸，乃以聞上。隋高重之，日賜米三升用供常限。乃至龕成，無為而死。

上引文中「珍草創伊基，勸俗修理，端坐指撝，示其儀則。」其中，「珍」是主語，也就是接著由「創」、「勸」、「指撝」、「示」等動詞所呈現的連串事件之動作者。犬隻出現的段落中，「感」的動作雖然省略了主語，但從上下文脈可以判斷出主語是「珍」，犬隻是受「感」的對象。之後一段有關犬隻行動的描述，只是說明受感而至的犬隻之奇特。但是真正引起「四遠響歸」，令隋文帝重視的「斯異」，指的是「魏珍感靈犬相助建龕」²⁹這件事。由此，推斷隋文帝因重視此事而日賜三升米，獲賜對象應當是這則事件的引發與主導者。³⁰

《釋氏六帖》雖然將標題定為「法順感犬」，但敘述的內容仍然是「魏珍感犬」，描述的主語亦是魏珍，因此《釋氏六帖》的詮釋應與〈法順傳〉相同。而元代曇噩的《新修科分六學僧傳》的敘述是：「有犬身黃足白，然不知其所從至，日銜負土木尤勤効。時過中，雖饑不食。」犬隻是主語，也就是事件的引發與主導者，所以《新修科分六學僧傳》對這起事件的詮釋是，犬隻是自動出現相助建寺。因此，隋文帝「詔所司日給米三升以旌異之」的「之」，指的是犬隻。至於《佛祖歷代通載》、《釋氏稽古略》，傳中的敘述已然沒有魏珍這號人物，只提到法順為隋文帝所重「給月俸供之」。³¹這顯然是對於「魏珍感靈犬相助建龕」事件的誤讀。

²⁹ 引文中以**【】**標示「(珍)忽感……過中不飲」的段落。另「斯異」同樣以**【】**標示，表示「斯異」指的就是「魏珍感犬助龕」這件異事。

³⁰ 劉承慧指出，「事件」是故事世界的另一要素。所謂「事件」是指「人物引發並主導事件，敘述者將事件按照某種條理貫串成情節。用最簡單的話來說，就是『人物驅動事件而致使某種因果歷程發生，造成故事世界的狀態改變。』」見劉承慧，〈論《左傳》敘事文〉，頁110。

³¹ 《佛祖歷代通載》，CBETA 2025.R2, T49, no. 2036, p. 570c4；《釋氏稽古略》，CBETA 2025.R2, T49,

當代學者路遠也指出了《明萬曆續文獻通考》的誤讀，不過，他認為以隋文帝賜米的對象是「神犬」，批評《續文獻通考》³²[sic]「不僅張冠李戴，而且人犬不分」。魏道儒則認為獲賜的是魏珍。³³包禮祥以小說的形式撰寫《華嚴初祖——杜順大師傳》，因此大部分內容多為虛構。書中對於「魏珍感靈犬相助建龕」事件的描寫，犬隻並非受感而來，至於隋文帝賜米的對象則是魏珍。³⁴蔡翔任編撰的《帝心杜順——華嚴宗初祖》則以偏重史實的角度重述法順傳。有關「魏珍感靈犬相助建龕」事件，蔡翔任的描述如下：

在破土建寺之際，僧珍指揮佛寺各種營造事宜。在眾人忙著建設之際，不知何處跑來一隻白足的大黃狗，或許是受到佛菩薩的感召，牠很是馴服，就直接進入工地內，挖土之後用嘴含著出來，快速來回；如此應相當勞累，牠卻不曾懈怠。吃飯之際，就跟著出家人一起吃，且過午不食，就與比丘一樣守戒。這種神異之事，一經宣傳，眾人視之為祥瑞，故四方鄉鄰主動參與建寺工程。此事甚至傳到朝廷，虔信佛教的隋文帝聽聞之後，深受感動，非常重視此事，下令每天賞賜三升白米，以供應建設日常所需用度。等到佛寺竣工，大黃狗突然無疾而逝。³⁵

從上引文來看，蔡翔任認為大黃狗是受佛菩薩的感召而來，整起事件是祥瑞之兆，因此才會受到隋文帝的重視。所賜之米是「供應建設日常所需用度」，也就是說凡是參與建設者都可以食用。然而，掘窟為寺並非簡單的工程，參與者應不在少數。若隋文帝只供應三升米作為建設日常所需，則未免太少。三升米有多少？許正弘主譯的〈釋法順傳〉作了考察，指出按照隋代的升制，三升米可供三位成年男性每日的用度。³⁶據譯文所示，犬隻是受魏珍的感召而來，不過，接下來的譯文，則反映了隋文帝重視之「事」，是犬隻奇特行為表現的「奇異的事」。雖然譯文中並未說明隋文帝賜米的對象是誰，但許氏在解釋三升米的度量時，直接指出獲賜米的是狗。

接著要討論的是，〈法順傳〉魏珍事跡敘事中「乃至龕成，無為而死」，死的是誰？《釋氏六帖》和《新修科分六學僧傳》都理解為死的是狗。許正弘主譯〈釋法順傳〉直接補充說「直到洞窟告成，那條狗無事而死」。包禮祥撰寫小說版法順傳

no. 2037, p. 815a16-17。

³² 查無此書，應是《明萬曆續文獻通考》之誤。

³³ 魏道儒，《中國華嚴宗通史》，頁 99。

³⁴ 相關情節詳見包禮祥，《華嚴初祖——杜順大師傳》（高雄：佛光文化事業有限公司，2011 年），頁 96-101。

³⁵ 見蔡翔任，《帝心杜順——華嚴宗初祖》（臺北：經典雜誌·慈濟傳播人文志業基金會，2024 年），頁 189。

³⁶ 參許正弘主譯，〈《續高僧傳》〈感通篇〉譯注（七）〈釋法順傳〉〉，頁 162-163 注釋 18。

時省略了這件事。蔡祥任同樣認為死的是大黃狗。如此看來，古今資料皆將「乃至龕成，無為而死」理解為龕成後，狗兒就死了。然而，筆者卻有不同的解讀，這段敘述中「無為而死」的應是魏珍。

首先，狗兒的描述，至「過中不飲」就已結束。據上文的分析，之後提到的「斯異」，指的是「魏珍感靈犬相助建龕」，魏珍也因此而獲賜米糧。「乃至龕成」再次接回魏珍領眾建寺此事，而「無為而死」的主語，仍是魏珍。其次，《續高僧傳》卷17〈習禪·慧思〉中描述慧思臨終的情況提到：

臨將終時，從山頂下半山道場。大集門學，連日說法。苦切呵責，聞者寒心。告眾人曰：「若有十人不惜身命，常修《法華》、《般舟》念佛三昧、《方等》懺悔、常坐苦行者，隨有所須吾自供給，必相利益。如無此人，吾當遠去。」苦行事難，竟無答者。**因屏眾斂念，泯然命終**。小僧雲辯見氣乃絕，號吼大叫。思便開目曰：「汝是惡魔！我將欲去，眾聖晏然相迎極多，論受生處。何意驚動，妨亂吾耶？癡人出去！」因更**攝心諦坐至盡**。³⁷

〈慧思傳〉這段文字，形象地呈現一位習禪成就者臨終的情況。若將「無為而死」放置到相同的語境去解讀，慧思臨終「斂念」、「泯然命終」、「攝心諦坐至盡」的描寫，正應合同為修持定業的魏珍「無為而死」的「無為」狀態。由此推知，「乃至龕成，無為而死」的是魏珍。

五、結語

綜上所述，〈法順傳〉中魏珍禪師事跡的敘事，並非只是附帶的鋪陳，而是具有功能性的文本設計。首先，魏珍「感犬助建龕」的故事，透過「介入說明」模式，不僅提供了法順修行背景的理解框架，更奠定了後續法順降伏邪魅、彰顯德行的敘事基調。其次，魏珍事跡在不同史傳與類書中的流變，顯示出歷代詮釋焦點的轉移：或突顯犬隻神異，或抹去魏珍影響，或改寫為法順自身的聖化象徵。這種變化反映了宗派建構與祖師塑造的需求，同時也提醒考察者必須關注僧傳文本在傳承中的再生產過程。最後，若將魏珍「無為而死」的描寫，置於禪定行者臨終模式的語境中加以解讀，更能突顯其以定學為核心的生命風貌，並說明其對法順精神氣質的深刻影響。由此可見，魏珍事跡的敘事意義，不僅在於展現感通奇跡，更在於揭示師徒之間倫理承繼的脈絡，以及唐代僧傳如何藉由神異書寫來建構佛教人物典範。本

³⁷ 《續高僧傳》，CBETA 2024.R3, T50, no. 2060, p. 563c17-26。

文的細讀與比較，正是希望透過魏珍事跡的再詮釋，深化我們對僧傳文類敘事機制與宗教功能的理解。

徵引文獻

（一）古典文獻

〔宋〕志磐撰，《佛祖統紀》。T49, no. 2035。

〔元〕念常集，《佛祖歷代通載》。T49, no. 2036。

〔元〕覺岸編，《釋氏稽古略》。T49, no. 2037。

〔唐〕道宣撰，《續高僧傳》。T50, no. 2060。

〔明〕佚名，《神僧傳》。T50, no. 2064。

〔唐〕道世撰，《法苑珠林》。T53, no. 2122。

〔後周〕義楚集，《釋氏六帖》。B13, no. 0079。

〔南宋〕宗鑑集，《釋門正統》。X75, no. 1513。

〔元〕曇噩述，《新修科分六學僧傳》。X77, no. 1522。

〔清〕續法輯，《法界宗五祖略記》。X77, no. 1530。

廖肇亨主編，簡凱廷點校，《明清華嚴傳承史料兩種——《賢首宗乘》與《賢首傳燈錄》》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2017年。

（二）專書

王靖宇，《中國早期敘事文論集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1999年。

包禮祥，《華嚴初祖——杜順大師傳》，高雄：佛光文化事業有限公司，2011年。

陳士強，《佛典精解》，臺北：建宏出版社有限公司，1995年。

黃敬家，《贊寧《宋高僧傳》敘事研究》，臺北：臺灣學生書局有限公司，2008年。

蔡翔任，《帝心杜順——華嚴宗初祖》，臺北：經典雜誌·慈濟傳播人文志業基金會，2024年。

魏道儒，《中國華嚴宗通史》，南京：鳳凰出版社，2008年。

（三）單篇論文

王頌，〈關於杜順初祖說的考察〉，《世界宗教研究》2000年第1期，頁49-55。

平燕紅，〈杜順初祖說的考察〉，《法鼓佛學學報》第26期，2020年6月，頁55-81。

許正弘主譯，〈《續高僧傳》〈感通篇〉譯注（七）〈釋法順傳〉〉，《古今論衡》第37期，2021年12月，頁160-176。

路遠，〈杜順、華嚴寺與《杜順和尚碑》〉，《文博》2008年第2期（總143期），頁59-63。

劉承慧，〈論《世說新語》敘事文〉，《清華中文學報》第26期，2021年12月，頁169-210。

劉承慧，〈論《左傳》敘事文〉，《中國敘事學：歷史敘事詩文》，新竹：國立清華大學出版社，2016年，頁99-133。

華嚴經學在元代道教中的流傳 ——以衛琪《玉清文昌大洞經注》為例

華嚴專宗學院研究所 碩士生
萬法勇

摘 要

元代「三教合一」思潮中，道士衛琪在《玉清文昌大洞經注》中系統吸納華嚴經學，詮釋道教義理與修煉體系。本文以該注本為核心，從敘事、義理與境界三個層面，分析衛琪如何創造性地轉化《華嚴經》資源。在敘事上，他援引善財童子五十三參，以「法身應化」邏輯類比道教神系，並將華嚴觀法轉為「心目內注」的內丹實踐。在義理架構上，他融合華嚴「五十二位階」與道教「六度十通」，建立「六十位階」修行體系，將「十信」、「十行」等次第與內丹煉化階段相結合。在境界論上，他將華嚴「法界圓融」轉化為「身心即法界」的體驗，並以人體「上中下元」對應佛教「三身」，使法身等同於道教「自然體質」。研究認為，衛琪的詮釋雖然沒有全然符合《華嚴經》原義，但卻展現了元代道教在跨宗教對話中的主體性與創造力，為華嚴學在道教的傳播提供了關鍵例證。

關鍵詞：衛琪、華嚴經學、佛道融合、《文昌大洞仙經》

一、引言：問題的提出與研究範圍

元代以「因俗而治」為基調，構建了多元宗教並存的格局，「三教合一」思潮在此背景下蓬勃興起。蒙古統治者一方面冊封藏傳佛教領袖為國師，推動《華嚴經》蒙文譯本的翻譯與傳播；另一方面扶持全真道、正一道，設立「宣政院」、「集賢院」統籌宗教事務，鼓勵佛道教界以義理傳教。這種政策環境催生了獨特的思想對話場域。如元世祖至元年間的「佛道辯論」，雖以道教退席告終，但某種程度上亦使道教主動吸納佛教思辨資源，為華嚴學與道教義理的交融提供了制度性契機。

事實上，華嚴宗「法界圓融」、「理事無礙」等思想與道教的互動早有淵源。隋唐時期，道教重玄學便與華嚴義學形成哲學共振，華嚴宗祖師亦多借鑒道教「重玄」之義來發揮華嚴學¹，甚至在敦煌寫卷 BD14677 中也可以看見，佛教徒以華嚴圓教思想重釋《老子》，並融入道教重玄「雙遣雙非」的思辨邏輯，展現出早期道佛義理的互滲特質²。至元代，這一對話傳統在衛琪的注經實踐中得以深化，形成「以佛證道」的解經模式，標誌著道教義理在多元文化碰撞中的主動創新。

衛琪，元武宗時四川蓬萊士人，後入道，號中陽子，至大三年（1311 年）注《玉清無極總真文呂大洞仙經》十卷以進呈³（以下簡稱《大洞經註》）。《文昌大洞經》實際上自南宋已出現，原名《太上無極總真文昌大洞仙經》，南宋道士劉安勝曾校對此經，並且他所校對的《太上文昌大洞經》是南宋初至元初的主流經本⁴。衛琪版本的《大洞經註》不僅對原文有所校正，更有義理解詮，比如「無極圖」、「文昌勝會」等元代文昌信仰解說內容，並匯合三教旨意，廣引眾書所言，除道書之外，多有佛教之《法華經》、《金剛經》、《華嚴經》與儒典之《尚書》、《易經》、《春秋》、《論語》、《中庸》等類；引述情況來看，道書最多，儒典次之，佛經最少⁵。據衛琪所言，他之所以這樣做是因為「近因浪走江湖，旅邸靜坐，默有所悟，輒將曩者註藁翻譯，以平昔所記三教經書，其間旨意合同者，隨句解釋」⁶。博參三教是一難事，但從其文

¹ 唐代華嚴學者中，李通玄與宗密皆以「重玄門」闡揚自家的最高之境，參見劉學梅，〈論「重玄」一詞的佛教使用路向〉，《河北大學學報（哲學社會科學版）》2004 年第 3 期，頁 83-86。

² 朱天助，〈唐代《老子》的義疏學——敦煌寫卷《老子》BD14677 重探〉，《宗教學研究》2023 年第 2 期，頁 34-40。

³ 胡孚琛主編，《中華道教大辭典》（北京：中國社會科學出版社，1995 年），頁 176。

⁴ 〔南宋〕劉安勝、羅懿子校對，《太上無極總真文昌大洞仙經》，收入《中華道藏（第 7 冊）》（北京：華夏出版社，2004 年），頁 437。

⁵ 衛琪雖然所引佛經少，但所述之佛理卻不少，諸如卷一「佛氏云：不思善、不思惡、正恁麼時，方見本來面目」、卷三之「覺者即釋之圓覺妙心也」、卷四之「釋曰：圓覺真如，與生俱生，若以色見我，以音聲求我」，不再一一引述。

⁶ 〔元〕衛琪著，《玉清無極總真文昌大洞仙經注》，收入《中華道藏（第 6 冊）》（北京：

本注釋來看無疑是成功的，此書被正一道三十八代天師張與材（1264-1316）譽為「詳乎而莫知其涯，真不可以測識也，抑聞演經之旨有萬遍，而道備者味之深也」⁷。因而，衛琪《大洞經注》為後世道教徒所使用的版本，明清以降中國西南地區不論道教、佛教、儒教，亦或者民間宗教，都將該經本運用在祈福之類的法事活動中，當地稱之為「洞經」音樂⁸。現如今「洞經」音樂也是中國國家級非物質文化遺產。

以今人之學理背景審視衛琪的《大洞經注》，除了其道學義理之發揮以外，亦應關注到當中三教會通之學說。學界雖有關注到衛琪及《文昌大洞經》與儒釋二教關係，但相關研究仍長期停留在文獻考據或儀式的層面，而對其義理創新關注不足⁹。

筆者以為，目前需要關注的地方，是其對《華嚴經》之相關解說與運用。畢竟由衛琪博參眾書的情況來看，士人轉入道教以後註解道經使用儒典闡釋道學不足為奇，何況南宋士人傳統學風就有以儒解道之風氣，譬如朱熹改換姓名注釋道經的案例。就衛琪援引佛經情況來看，《法華》、《金剛》等佛經雖然也有不少，但援引《華嚴》及其思想卻不比前二者少，況且宋元道教本就多有融入禪學之情況，而如《金剛》更是宋元禪宗盛行諸經之一，故而就此情況而論，衛琪對《華嚴經》及其思想的解說與運用自然就相對更應予以關注。

筆者此前研究雖關注到其中佛道信仰會通及其對華嚴敘事的創造性轉化¹⁰，但尚未系統考察其如何將華嚴經學¹¹融入道教義理體系。本文在此基礎上，聚焦《大洞經注》的文本細讀，從運用、發揮、改造三重維度，解析衛琪如何以

華夏出版社，2004年），頁456。

⁷ [元]衛琪著，《玉清無極總真文昌大洞仙經注》，收入《中華道藏（第6冊）》（北京：華夏出版社，2004年），頁454。

⁸ 廖紅梅，〈淺析洞經音樂的特點〉，《大眾文藝》2010年第1期，頁74-75。

⁹ 此方面研究有王興平，〈文昌崇拜與洞經音樂〉，《音樂探索》1996年第2期，頁5-15；王興平，〈劉安勝與文昌經〉，《中國道教》2003年第5期，頁31-34；張盼，〈論文昌洞經古樂的價值〉，《藝術評論》2013年第1期，頁113-117；吳瓊，〈蒙自洞經音樂中的大祭儀式調查——以《文昌大洞仙經闡微》大祭儀式為例〉，《歌海》2016年第6期，頁47-50、67；吳瓊，〈雲南蒙自洞經音樂談演儀式調查——《文昌大洞仙經闡微》個案研究〉，《歌海》2017年第6期，頁42-45；蘇豔，〈大理寫本《文昌大洞仙經》異體字研究〉（雲南：雲南師範大學碩士論文，2022年）；黃海德，〈中國古代民間道教與上層道教的歷史輪回——對《上清大洞真經》與《文昌大洞仙經》之關係的考察〉，《中華經典研究》2023年第1期，頁21-41。

¹⁰ 萬勇，〈從「毗盧遮那元始上帝」名稱看道教神仙的佛化名號現象〉，《法音》2024年第3期，頁29-35；萬勇，〈衛琪《文昌大洞經注》對「善財童子」故事的運用〉，《道源》2024年第4期，頁10-14。

¹¹ 魏道儒《中國華嚴宗通史》對「華嚴學」提出了「華嚴經學」和「華嚴宗學」的概念區別：華嚴經學之概念為「東晉開始，已有僧眾依華嚴單行本或集成本考校經典、樹立信仰確定修行內容和探索義理」；那麼，相對應的「華嚴宗學」就是指歷史上杜順、智儼等華嚴宗義理哲學。參見魏道儒著，《中國華嚴宗通史》（南京：鳳凰出版社，2008年），頁2。此說得到後續華嚴學研究者的認同。參見王頌，〈華嚴學研究的歷史、現狀與未來〉，《宗教學研究》2018年第4期，頁91。

華嚴學為「思想資源」，來運用在道教的本體論、修行論與境界論，嘗試使這一研究填補華嚴經學發展史的空白。

二、衛琪對《入法界品》中「善財童子」故事之運用

善財童子的故事源自《華嚴經·入法界品》，是華嚴宗「信解行證」修行次第的核心敘事。據經文記載，善財童子之降生非同一般：

觀察善財以何因緣而有其名？知此童子初入胎時，於其宅內自然而出七寶樓閣，其樓閣下有七伏藏，於其藏上，地自開裂，生七寶芽，……善財童子處胎十月然後誕生，形體肢分端正具足；……復於宅中自然而有五百寶器，種種諸物自然盈滿。……又兩眾寶及諸財物，一切庫藏，悉令充滿。以此事故，父母親屬及善相師共呼此兒，名曰：善財。又知此童子，已曾供養過去諸佛，深種善根，信解廣大，常樂親近諸善知識，身、語、意業皆無過失，淨菩薩道，求一切智，成佛法器，其心清淨猶如虛空，迴向菩提無所障礙。¹²

善財因文殊菩薩指點，踏上遍訪五十三位善知識的修行之路，歷經參訪比丘、菩薩、居士、天女等不同身份的導師，最終在普賢菩薩處證入「普賢行願」，成就佛果。這一故事貫穿「初始發心」到「次第修證」，最終證得「事事無礙」境界的脈絡，寓意著修行者需以開放心態遍學諸道，通過「解行並重」的實踐，破除執著，證悟「法界圓融」的終極真理。

華嚴宗歷代祖師對善財童子的詮釋，多圍繞「一即一切」的核心思想展開。以華嚴宗三祖法藏（643-712）為例，其在《華嚴經探玄記》指出：

先明所入法界，義有五門：一有為法界、二無為法界、三亦有為亦無為法界、四非有為非無為法界、五無障礙法界。……無障礙法界者，亦有二門：一普攝門，謂於上四門隨一即攝餘一切故，是故善財或觀山海、或見堂宇，皆名入法界。¹³

此言前四門（有為、無為、亦有為亦無為、非有為非無為）從無障礙視角統合，體現法界圓融特性。因綜合前四法界之性，故能達「一即一切」，即任一法皆攝一切法，因此善財童子見山海、堂宇等任一境相，皆是法界全體之開展。他還認為：

¹² 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 332b11-c3。

¹³ 《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, pp. 440b25-441a-3。

問：若一即具一切，善財何須廣歷諸位？

答：此之所歷，並是一中之一切，故不出一也。

問：若是一中之一切者，得一即得，彼何須更歷耶？

答：得一即是歷多，是故同時無有障礙。思之可見。¹⁴

據他看來，善財童子修行需歷經十信、十行等行布門。因所歷諸階段，皆為「一中之一切」，雖看似次第漸修，實則每一階段都含攝著「一即一切」的圓融性，「得一」與「歷多」同時成就，以此論證「一即一切」的華嚴妙義。

在元代道教與華嚴學的跨宗教對話中，衛琪的《玉清文昌大洞經注》亦以善財童子故事為切入點，構建了獨特的義理詮釋體系。他通過對《華嚴經·入法界品》敘事的創造性轉化，將佛教修行典範融入道教神系與修證框架，展現了道教義理在三教合流中的主動調適能力。

衛琪對「元神大聖玉宸道君」的詮釋，以華嚴宗「法身應化」思想為參照，提出：

元神大聖，或云八聖，訛謬太甚，殊不知三寶尊重，況授受之際，以心印心，口傳心應，威禁至重，其孰能與之哉，……元神大聖玉宸道君當作一句念，蓋道君乃元始之元神也，如華嚴善財即釋迦之精神變化也。¹⁵

衛琪在文獻中強調，將「元神大聖」與「八聖」等說法視為訛謬，認為道教修行重視「以心印心，口傳心應」的傳承方式，神聖不可侵犯。他特別指出，「元神大聖玉宸道君」應作為完整概念理解，因為玉宸道君就是元始天尊的元神，這一觀點構建了道教信仰中神祇間的內在聯繫。此說將道教至高信仰對象元始天尊與玉宸道君的關係，比擬為佛教中作為釋迦佛的法身毗盧遮那如來與善財童子「體用不二」的關係。元始天尊象徵道性的超越本體，玉宸道君則體現道性在現象世界的顯化。他試圖通過與佛教概念的類比，增強其理論的闡釋力與說服力。然而，衛琪的詮釋存在一定局限性。他僅側重於本體內涵與現象顯現的結構對應，採用排比手法建立起表面聯繫，尚未深入挖掘華嚴經學中佛身觀的哲學內涵。

在注解《玉清文昌大洞經》中的「洞觀無中生」時，衛琪以《易傳》中「坤元載物」的觀念為基礎，結合華嚴「普賢身中見佛智」的觀門，提出「心目內注」的修證方法：

¹⁴ 《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 451b8-12。

¹⁵ [元]衛琪著，《玉清無極總真文昌大洞仙經注》，收入《中華道藏（第6冊）》（北京：華夏出版社，2004年），頁533。

至哉坤元，萬物資生，人與物之生，從無而有，得坤之全炁，故曰坤厚載物，德合無疆。洞觀非可以眼觀，當以心目內注，自無中生有，非無為無，湛然常寂，不可向外馳求，妄以為有，如善財所見，盡在普賢身中，此道乃虛無自然，無可捉摸，但宜回光自照，故曰洞觀無中生。¹⁶

他認為，萬物憑藉「坤之全炁」（象徵道的「德」之屬性）從無而生，而體認此理需進入「湛然常寂」的「洞觀」狀態，體驗「非無為無」的雙遣境界¹⁷。這一表述將華嚴「理事無礙」的觀想傳統，與道教「返觀內照」的內煉實踐結合，如《華嚴經·入法界品》載善財童子於第五十三參禮普賢菩薩，於時在普賢菩薩毛孔剎土中親證佛智，衛琪則以「回光自照」詮釋修行者體認「虛無自然」的過程。此亦類似於唐代華嚴宗四祖澄觀（738-839）在《華嚴經疏鈔》中解釋善財於普賢身中「常寂定，未曾一念有起動故」¹⁸的教義。

衛琪為了進一步說明這種觀行狀態下的自然體驗，亦或者說是修行感受，他在注解《玉清文昌大洞經》中的「體寶圓珠暎」時指出：

引釋氏所謂芥子納須彌，微塵之中亦有剎土，蝸角之上能戰蠻觸，朱子所謂其大無外，其小無內，善財樓閣，皆見彌勒，無量珍寶，以為莊嚴，及其一悟正覺，向來富貴皆在普賢身上毫竅之中，維摩丈室能容三萬二千獅子座。¹⁹

他借善財童子於第五十一參禮彌勒菩薩時，在樓閣中「於一毛竅見無量珍寶」的敘事，論證「散之彌滿六虛，斂之不盈一掬」的內丹境界，強調通過「收斂真元」可達「寂然不動，森羅萬象在前」的神異體驗。法藏在《華嚴經探玄記》中以「十玄門」闡釋「一法攝一切法」的圓融妙諦，如「此華葉中微細剎等，一切諸法，炳然齊現」。²⁰衛琪將此轉化為道教「元神遍在」的修證目標，認為修行者內觀時，元神可超越時空局限，周遍宇宙而又凝於方寸。

衛琪在體認到這點之後繼續加以闡發：

所謂散之彌滿六虛，斂之則不盈一掬，前輩謂看一部《華嚴經》，不如看《周易》一箇艮卦，誠如是也，蓋人收斂真元，寂然不動，則天地萬物森羅在前。²¹

¹⁶ [元]衛琪著，《玉清無極總真文昌大洞仙經注》，收入《中華道藏（第6冊）》，頁560。

¹⁷ 道教中之「雙遣」，乃指以「無」遣「有」，以「空」遣「無」，以「遣」遣「空」，以「遣」遣「遣」，最終達到「自然玄同」境界，回歸於道體。

¹⁸ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 697a12-1。

¹⁹ [元]衛琪著，《玉清無極總真文昌大洞仙經注》，收入《中華道藏（第6冊）》，頁501。

²⁰ 《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 123c15-16。

²¹ [元]衛琪著，《玉清無極總真文昌大洞仙經注》，收入《中華道藏（第6冊）》，頁501。

所謂「讀一部華嚴經不如看艮卦」出自宋代理學家程頤，禪學家多提及此說法，按呂澂先生觀點：「禪師理解的《華嚴》著重於性起，即順性而起，故曰『起而不起』，是本性即如此。以海印三昧來講，看森羅萬象的事物都是自然地顯現。」²²衛琪的引用卻另闢蹊徑。他將華嚴「華藏莊嚴」的宏大境界與「艮其止，止其所也」的內守智慧相融合，指出「收斂真元」的內丹實踐，只在於安止一心。這在衛琪看來，當修行者達至寂然不動的內觀狀態時，自心即如華嚴法界般浩瀚無垠，能一念頓入而覺知萬物本相。此思想在法藏的詮釋中可見。《妄盡還源觀》云：「言海印者，真如本覺也。妄盡心澄，萬象齊現。猶如大海因風起浪，若風止息，海水澄清，無象不現。」²³這不外乎強調「法界總相」是一心而已，此一心安定，則一切境界皆現前。可見衛琪之發揮仍是沿續華嚴經學的路徑。

然而，衛琪的詮釋也存在對原典的「創造性偏離」。在注解「受福東霞室」時，他將「東霞」與善財「福城受記」簡單類比，以《周易》中「東方屬木，主生」的方位觀念解讀佛教敘事：

東霞室，一名青華長樂宮，太陽所出，仁化大行，萬物各得其所，故曰受福，前曰超福，如善財受記於福城，東是表命。²⁴

衛琪認為，受福在東霞室的內在原因是，東霞表示太陽大化，如日出高山普照萬物，就像善財童子有福城受記一樣，是一種表法。道家道教學者在理解華嚴時，容易受「取象表法」的意義生成模式影響，引導華嚴經學進入道學系統，²⁵如李通玄（635-730）在《新華嚴經論》中以稱：「心得應真，故稱無垢。正順本覺，故號南方，為南北為正故。又南方為明、為虛，南為離，離中虛。八卦中離法，心心虛無故。」²⁶李長者以此闡釋善財南行，強調離卦有破除執著、趨向覺悟的修行意向。這種以道解佛的方式，雖體現了衛琪構建道教義理體系的主體性，但也反映出跨宗教詮釋中難以避免的文化差異與理論張力。

綜觀衛琪對善財童子故事的運用，其既從華嚴宗汲取「圓融無礙」的哲學資源，又以道教內丹學為根基進行轉化創新，在修行體驗層面嘗試以「內觀凝神」會通「華嚴觀修」。

²² 《中國佛學源流略講》，CBETA, LC02, no. 2, p. 404a6-8。

²³ 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，CBETA, T45, no. 1876, p. 637b21-23。

²⁴ [元]衛琪，《玉清無極總真文昌大洞仙經注》，收入《中華道藏（第6冊）》，頁519。

²⁵ 因其隱喻性、不確指性讓符號的意義只能結合具體的語境當下發生，意義成了符號見之於具體語境的功能表現，而這正是「取象表法」作為一種思維模式和解釋範式得以展開的邏輯起點。參見桑大鵬，〈論李通玄「《易》學華嚴」的思維特徵及其闡釋學意義〉，《長江學術》2007年第4期，頁102。

²⁶ 《新華嚴經論》，CBETA, T36, no. 1739, p. 726b27-c1。

三、衛琪對《華嚴經》中「五十二位階」的融攝與轉化

《華嚴經》作為佛教的「經中之王」，其「五十二位階」修行體系是華嚴宗「圓融行布」思想的核心載體。這一體系以「十信、十住、十行、十回向、十地、等覺、妙覺」為框架，構建了從凡夫到成佛的完整次第。其中：十信位為修行初始，以「信心、念心、精進心」等十種心行堅固道心，象徵「信根成就」；十住、十行、十回向合稱「三賢位」，分別對應「安住真如」、「廣修萬行」、「回向法界」的階次，體現「解行並重」的修行邏輯；十地位則深入「般若空觀」，從「歡喜地」至「法雲地」逐步斷除無明，證得「理事無礙」；等覺、妙覺為究竟位，前者斷除最後一分無明，後者成就圓滿佛果，暗合「因陀羅網」般的圓融境界²⁷。

《華嚴經》特別以「一」與「十」的典型形式，將「一與多」、「一與一切」雜糅在一起，構成為華嚴宗全部教理的哲學核心；「十」，不僅是圓滿、整體的代詞，而且包括無限個別、個體的「多」和「一切」的別稱。²⁸因而學人多用「十」這個數理來發揮華嚴經學，比如「十玄門」，認為「十」不僅是量化單位，更象徵「圓滿無盡」。²⁹因此，十信、十行、十住、十迴向、十地中都並非簡單十種信心的堆砌，而是每一個十位之中均含攝其餘九位的潛在性，體現「一中具十，十中具一」的辯證思維。澄觀《華嚴經疏》中就指出：

以行布是教相施設、圓融是理性德用。相是即性之相，故行布不礙圓融；性是即相之性，故圓融不礙行布。圓融不礙行布，故一為無量；行布不礙圓融，故無量為一。無量為一，故融通隱隱；一為無量，故涉入重重。³⁰

由此觀之，位階的「次第性」與「圓融性」並非對立，而是「行布不礙圓融，圓融不礙行布」，如同善財童子五十三參，每參訪一位善知識即契入一種法門，最終匯歸普賢「十大願王」的圓滿境界。

早在北朝時期，道教已開始借鑒《華嚴經》的位階觀念。《妙法本相經》中以元始天尊演說「十升」位階，稱：「十升者，十住處階級而往，從『歡

²⁷ 世間與出世間的一切諸法，都如同帝釋天居住的宮殿正中上方懸掛的寶珠一般：正中央的寶珠可以映照出其周圍的寶珠，其周圍的寶珠同樣映照其他寶珠，如此，所有寶珠互照互攝，一顆寶珠之中含藏眾多寶珠之影相，呈現出重重無盡的畫面。這被華嚴宗稱之為「因陀羅帝網境界」，一切諸法互相緣起、互為作用，一法生成則法法生成，所以「一即一切，一切即一」。參見釋賢度著，《華嚴學講義》（北京：宗教文化出版社，2006年），頁94-98。

²⁸ 參見魏道儒著，《中國華嚴宗通史》（南京：鳳凰出版社，2008年），頁113。

²⁹ 智儼認為「十數之義。含有二門。一成圓教門。二不成圓教門」。參見《華嚴經內章門等雜孔目章》，CBETA, T45, no. 1870, pp. 587c29-588a6。

³⁰ 《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 504b22-27。

喜』至『法雲』，相好具足，現金剛身。」³¹這裡明顯化用《華嚴經·十地品》的位階觀念。其「十升」之名雖與華嚴「十地」不同，卻模仿了華嚴「以十為極」的結構與具體名稱。而且，《妙法本相經》還攝取了「十住」、「十行」、「十回向」，轉為相對應有「十仙」、「十勝」、「十住處」。《妙法本相經》應該是北方道士在南北朝末年佛教「地論」大興的情況下，將佛教「十地」理論改換為道教「十仙」的。³²美國漢學家柏夷也曾注意到這一問題，他認為《妙法本相經》中應記載過華嚴菩薩行的三十一位階，他還指出，道教也完全認可「重生的成仙」路徑。³³需要看到的是，就「三賢十地」的位階觀而言，當時的道教只是認可這種方式，並且有融攝，但是融攝僅停留於表面，僅將佛教位階術語替換名稱，未深入義理內核。唐代高道潘師正（586-684）的《道門經法相承次序》則更進一層。他援引《道經》中海空智藏真人與天尊的問答結構，提出「三階十轉」說：

是時天尊在賈奕天上，七寶紫微宮中，與七千億眾講論妙法。時彼眾中有一真人名海空智藏，長跪稽首，請問玄門眾生，發心入道，階級昇降，三清十轉名號。爾時天尊告海空智藏：汝等當知，十方大聖，初進道三階十轉，次第階梯。汝今審聽十轉，以前三階進趣。何等為三階？以前不同，一者信階，二者行階，三者迴向階。信隔之中，有十心。何等為十？一者信心，二進心，三念心，四慧心，五定心，六戒心，七迴向心，八護法心，九捨法心，十願心。

行階之中有十行，信、進、念、慧、定、戒、迴向、護法、捨法、願心等是十行。迴向階中有十迴向：信心，進心，念心，慧心，定心，戒心，迴向心，護法心，捨法心，願心等是十迴向，三階發心。

進趣入道方便，依憑勝心，進入十轉，與已前十轉全別。一者證實轉，二離障轉，三光明對治轉，四智火燒然轉，五權魔勝轉，六現前顯德轉，七遠行光惠轉，八相無相不動轉，九定慧相應轉，十法地究竟轉。……仍此位十轉，仍有微細障，猶未解脫。對治此微，細習障故，未得證入天尊地。³⁴

其中，信階包含信心、進心等十心，對應華嚴「十信位」；行階設十行，對應華嚴「十行位」；回向階立十迴向，對應華嚴「十迴向位」。在此基礎上，潘師正提出「十轉」進階次第，即「證實轉、離障轉、光明對治轉」等十個階

³¹ 《辯正論》，CBETA, T52, no. 2110, p. 545a7。

³² 劉屹、劉菊林，〈論《太上妙法本相經》的北朝特徵——以對佛教因素的吸收為中心〉，《首都師範大學學報（社會科學版）》2007年第3期，頁16-18。

³³ 〔美〕柏夷，〈成仙之階：道經中「地」的概念〉，收入〔美〕柏夷著：《道教研究論集》（上海：中西書局，2015年），頁86、89。

³⁴ 〔唐〕潘師正著，《道門經法相承次序》，收入《中華道藏（第5冊）》（北京：華夏出版社，2004年），頁599-600。

段，強調破除「眾生障、邪行障」等十重障礙，最終證入「天尊地」。這一體系雖保留華嚴「三賢十地」框架，然而，潘師正的詮釋仍存在局限性。其論述多停留於概念移植，未充分發揮華嚴「圓融行布」的哲學特質，亦未將位階體系與道教義學思想深度結合，例如，「十轉」中的「智火燒然轉」、「定慧相應轉」等表述，雖借用佛教術語，但缺乏道教特有的理論闡釋，未能突破簡單比附的層面。不過，這裡還省去了華嚴「十住位」，應當是潘師正認為十信滿心，自然亦證得十住位。

衛琪與潘師正不同，其在《文昌大洞經注》中構建的「六十位階」，是對華嚴「五十二位階」的創造性轉化。他以「六度十通」為總綱，將修行劃分為「初心十信、次興十善、次發十華、次成十德、漸證十仙、遂成十真」六大階段，每個階段含十個細目，合計六十位階，其文如下：

大洞妙行三千圓滿，以全十真之道，不息則久，久則懲，以至成物成己，皆出此道。《大洞經》以修習妙行為上，結經云：六度十通，萬行圓成，然則六度者何也？合於下卷六章解釋，以字數多於中卷，故於此下註。上卷之九《玄契》曰：六位已升者，是所謂初心十信，次興十善，次發十華，次成十德，漸證十仙，遂成十真。

一、初心十信者，起信心動，同信之機，念信不忘，為信而行，五信在中，記信金石，至信大成，善信能終，堅信進趣，方名正信。

二、次興十善者，上卷之二云：十善生玄中。聞善則玄上貫顛，六丁洞光；視善則丹元方瞳，八史洞明；語善則通命含漱，五文王華；履善則扶就力通，地關生命。念善行善，至善不踰，住善保安，定善崇基，全成十善，但得十箇善字為是。

三、發十華者，出下卷之七，玄契十華觀門，謹按上卷經云：十華妙行仙，十通由斯生，乃河圖數也。五行成生，八卦成列，言天地人物皆察此以生，既生已，復知之而修煉，貴使脫五行之殼，離八卦之機，即證登妙行，已見題下。

四、次成十德者，卷下之八玄契、上卷之六經云：十德初成機，下卷之八經云：十德真文宣，用德合體，進德坦平，成德廣大，智德內清，惠德發光，明德圓華，靈德普應，玄德太方，太德自然，普德濟攝。

五、漸證十仙者，出下卷之九玄契，胞仙、胎仙、魂仙、魄仙、靈仙、元仙、華仙、嶽仙、藏府中仙、元命神仙。

六、遂成十真者，下卷之十玄契，上卷之九云：十真登紫房，中卷之十云：妙行全十真，下卷之十云：妙行登十真，下卷之十云：十真妙行全。精真玄珠，炁真玄力，神真玄通，性真玄一，元真玄妙，命真玄

光，形真玄全，德真玄洞，道真玄應，令真太玄，此六謂之六度十通，六位已升，妙行大全。

《玄契》曰：大始三炁妙行觀門通，定記信金石，至信大成，善信能修，堅信進趣，方名正信，十信大全，意和則生炁延，志和則大美益，炁和則三炁就，乃曰三度中三真天數，分一千大功立，從聞入見，從見入通，由是神寶為之制萬靈，青帝為之護魂爽，東門注長生之筭，木公書青簡之名。³⁵

衛琪以《周易》「六爻」象徵「陰陽變易」，以《道德經》「六御」（六合統御）暗合「道生萬物」，將華嚴「十數哲學」納入道教「六合同體」的宇宙論框架。如「六度」對應「六位已升」（十信至十真），「十通」貫穿於六十位階的修證始終，形成「六為體，十為用」的結構。

不同於華嚴五十三位階，衛琪將位階與內丹修煉的「煉精化氣、煉氣化神、煉神還虛」次第結合：十信、十善對應「煉精」階段，強調通過「念善行善」固攝元精；十華、十德對應「煉氣」階段，以「玄契十華觀門」調和炁脈，以「智德內清、惠德發光」培育元神；十仙、十真對應「煉神」階段，「胞仙、胎仙」等象徵陽神修煉的不同層次，最終以「道真玄應、令真太玄」達致「形神俱妙」。但有以下兩點值得注意：

第一，華嚴「十行位」以「歡喜行、饒益行」等十種利他行願為核心，強調「廣修菩薩行」。衛琪則將其轉化為「聞善、視善、語善、履善」等「十善」，表面似儒家倫理的道教化，實則賦予「善」以「炁化德性」的宗教內涵，如「聞善則玄上貫顙，六丁洞光」：聽聞善法可激發頭部的先天之炁，開發真性神光；「履善則挾就力通，地關生命」：踐行善舉則可以強化內心之信力，保養生命。這種詮釋將佛教的「菩薩行」轉化為「形神共修」的內丹實踐，使倫理行為成為積累「仁德之炁」的修煉手段，暗合《大洞經》「成物成己，皆出此道」的宗旨。

第二，華嚴「十住位」以「發心住、治地住」等象徵安住真如法性，衛琪則以「十華妙行仙」替代，提出「五行成生，八卦成列，天地人物皆察此以生」的宇宙論前提。所謂「十華」，分別指青華、丹華、素華、玄華、黃華、瓊華、金華、綠華、碧華、瑤華³⁶，對應十種顏色，即青、紅、白、黑、黃、淺藍、金、綠、碧綠與瑤色（美好之色，或指彩色）。他將「十華」與《周易》「河圖洛書」結合，認為「十華」對應五行生克與八卦方位，修行者需通過「玄契十華觀門」觀想自身與宇宙炁脈的交互，如「青華」對應東方青炁，「丹華」對應南方離卦，最終「脫五行之殼，離八卦之機」，超越物質局限。

³⁵ [元]衛琪，《玉清無極總真文昌大洞仙經注》，收入《中華道藏（第6冊）》，頁516-517。

³⁶ [元]衛琪，《玉清無極總真文昌大洞仙經注》，收入《中華道藏（第6冊）》，頁489。

這種詮釋將華嚴「唯心所現」的觀想轉化為「依炁而立」的宇宙論實踐，體現出道教「天人同構」的根本特質。

第三，華嚴「十回向位」強調將修行功德回向法界眾生，達致「自他不二」。衛琪的「十德」則融合儒家德性與道教仙格，提出「用德合體、進德坦平、成德廣大」等十個層次，每個層次均與內丹修煉的「性功」、「命功」相關，如「智德內清」要求心神澄明如鏡，智慧與行為需保持明淨；「靈德普應」強調個體的靈性與德行的廣大。衛琪特別指出，「十德」的修證需「全成十善，住善保安」，即通過倫理實踐（十善）積累「仁德之炁」，再以「十德」煉化此炁，實現「德性」與「炁性」的統一，這與華嚴「悲智雙運」的回向精神形成跨宗教呼應。

第四，華嚴「十地」以「歡喜地、離垢地」等象徵斷惑證真的十個階段，衛琪則以「胞仙、胎仙、魂仙、魄仙」等「十仙」替代，構建了道教特有的仙階體系，如胞仙、胎仙：對應「煉精化氣」階段，象徵生命從「胞胎」狀態向「純陽之體」的轉化；靈仙、元仙：對應「煉氣化神」階段，強調元神的靈性覺醒與先天元氣的融合；嶽仙、藏府中仙：對應「煉神還虛」階段，元神可貫通山川大地與身體藏府，實現「身中百脈皆為仙境」的境界。這種轉化消解了佛教「菩薩」與道教「仙人」的宗教壁壘，將華嚴「十地」的「破障證真」轉化為「超凡入聖」的仙階晉升，體現了衛琪「以仙攝菩薩」的詮釋策略。亦需注意的是，十地將修心見佛、成佛的主題都歸結為菩薩道修行者每個人都具有的心，宣揚了修心在菩薩道修行過程中的決定性作用。³⁷衛琪雖然也有強調心之作用，但更強調德行與智慧、外功與內心的一同，從這個意義上看，有顯著的不同。

第五，華嚴「等覺位」為「菩薩最後位」，需斷除「生相無明」；「妙覺位」即佛果，成就三身四智。衛琪將二者整合為「十真」，並細分為前後五真：前五真（精真、炁真、神真、性真、元真）：對應等覺位，強調「精炁神」與「性元」的高度統一，如「神真玄通」指元神可貫通三界，「性真玄一」指心性契合道體；後五真（命真、形真、德真、道真、令真）：對應妙覺位，達到「命光普照、形神不朽、德洞天地、道應萬化、令行太玄」的終極境界，相當於道教天尊的果地。衛琪特別強調，「十真」並非線性進階，而是「六位已升，妙行大全」，即每個「真」位均含攝其他九真的特質，暗合華嚴「十玄門」中「主伴圓明具德門」的圓融思想。因華嚴次第行布，即是從初入門直至解脫，步步深入，次第清晰，十二位；圓融相攝，則是各個階位互相容攝，一一階位皆是圓滿之佛位。³⁸衛琪的位業觀念亦是在六十位階觀念影響下

³⁷ 李玲著：《華嚴十地修行體系》（北京：宗教文化出版社，2012年），頁113。

³⁸ 邱高興，〈華嚴思想中的「一」與「多」〉，收入《2023年華嚴專宗國際學術研討會論文集（上冊）》（台北：華嚴蓮社，2023年），頁44。

而成，但又「六度十通，萬行圓成」，一通則遍通，對華嚴行布不僅要繼承，還有極為特殊的創造性，這是華嚴經學史中未曾見到過的。

衛琪以「六」統攝「十」，構建的「六十位階」體系，被其視為契合道教宇宙觀的精妙架構。他提出，此體系對應「八卦六位妙果」，屬於《大洞經》所推崇的「大洞妙行」範疇：

妙行者，上卷十仙十門，中卷十洞十根，下卷十華觀門，八卦六位妙果，皆曰大洞妙行。通靈者，妙行純熟不已，自然通達靈妙。³⁹

在衛琪看來，上卷所述「十仙十門」、中卷「十洞十根」、下卷「十華觀門」，皆與「八卦六位妙果」相呼應，共同構成了道教上品修行的完整路徑。所謂「妙行通靈」，即修行者若能將這一體系的要義修煉純熟，便能達至「通達靈妙」之境。衛琪強調，這種修行並非單純的理論認知，而是需要通過持續不斷的實踐，將「六十位階」中蘊含的「六度十通」之理融入身心。其將華嚴十數的哲學與八卦數理結合，使原本抽象的修行位階，轉化為可依循的道教實踐體系，既保留了華嚴義理的圓融特質，又賦予其鮮明的道教特色，展現出獨特的宗教智慧與哲學深度。

衛琪對《華嚴經》「五十二位階」的融攝與轉化，本質上是道教在三教合流背景下的「理論突圍」。他以華嚴「十數哲學」為形式框架，以道教「炁化內丹」為實質內容，構建了既具系統性又具本土特色的修行次第，為元代道教義理注入了新的思辨活力。這種「創造性誤讀」不僅體現了中國宗教「觸類而長」的智慧，更揭示了異質思想融合的典型路徑——即通過符號替換、結構改造與義理重釋，使外來思想成為本土信仰體系的有機組成部分。從華嚴學的視角觀之，衛琪的詮釋雖非「原教旨」意義上的準確解讀，卻開創了華嚴義理在道教中的新詮釋維度。

四、衛琪理解的華嚴境界及佛身觀

《華嚴經》以「法界緣起」為核心，構建了「一即一切，一切即一」的圓融境界。經文中描繪的「海印三昧」，如：

一切示現無有餘，海印三昧勢力故。（《華嚴經·淨行品》）⁴⁰

海有希奇殊特法，能為一切平等印，眾生寶物及川流，普悉包容無所拒。無盡禪定解脫者，為平等印亦如是。（《華嚴經·賢首品》）⁴¹

³⁹ [元]衛琪，《玉清無極總真文昌大洞仙經注》，收入《中華道藏（第6冊）》，頁566。

⁴⁰ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 434c6。

以相海指稱如來華藏世界海微塵數大人相，恰似大海之無邊顯現，普照全體法界，⁴²喻示毗盧遮那法身境界如大海般含攝萬法，於一念間顯現宇宙萬象，體現事事無礙法界的究竟真理。法藏認為：「海印者，真如本覺也。妄盡心澄，萬象齊現。猶如大海因風起浪，若風止息，海水澄清，無象不現。」⁴³此言意在強調「海印」為真如本覺，若心境無明妄念盡了則心澄，萬象如海水澄清般顯現。換言之，眾生心與如來藏自性清淨心，個體與宇宙的本質，皆具有同一性。然而，這一以「法界緣起」為根基的華嚴境界論，在衛琪的詮釋中發生了根本性轉化。他剝離華嚴境界的「法界」內核，將其納入道教「身中宇宙」的身體觀框架，形成極具本土特色的宗教體驗論。

衛琪對「大意朗元通」的注解，以《華嚴經》「佛境如同虛空」之意為引，卻賦予其道教內丹學的內涵：

一本無智朗二字，又一本安得獲二字？意，志也，脾所主，心所發，故心正而後意誠，所謂誠真意者，毋自欺也。《華嚴經》云：若有欲知佛境界，當淨其意如虛空。⁴⁴

他將「意」視為「脾所主，心所發」的身心樞紐，強調「誠真意者，毋自欺也」，將佛教「淨心」的修行目標，轉化為道教「心正意誠」的內煉前提。在他看來，所謂「佛境界」並非外在於個體的宇宙實相，而是通過「收視返聽」在身心內部證得的「虛明靈覺之室」，即「心神宅」。

這種轉化集中體現在「長護靈虛室」的闡釋中：

虛明靈覺之室，即人心神宅也，欲長久扶衛，毋令外魔來攻，直使此身與太虛同體，包含法界，其大無外，其小無內。⁴⁵

修行者需守護「心神宅」，使其「與太虛同體，包含法界」，實現「其大無外，其小無內」的境界。此說既保留了華嚴「心包太虛，量周沙界」的圓融意象，又將其具象為身體內部的精神空間。他以道教「守一」思想改造華嚴境界論，認為通過內丹修煉中的「凝神入炁穴」，可使個體身心成為「法界」的微觀載體，如《大洞經》所言「八卦六位妙果」，皆可在「一身之中」證得。

⁴¹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 79c11-13。

⁴² 稂荻、李娜，〈海印三昧——《華嚴經》海洋符號解讀〉，《中國俗文化研究》第12輯（2016年），頁97。

⁴³ 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，CBETA, T45, no. 1876, p. 637b21-23。

⁴⁴ 〔元〕衛琪，《玉清無極總真文昌大洞仙經注》，收入《中華道藏（第6冊）》，頁515-516。

⁴⁵ 〔元〕衛琪，《玉清無極總真文昌大洞仙經注》，收入《中華道藏（第6冊）》，頁512。

衛琪對《華嚴經》中毗盧遮那、盧舍那、釋迦牟尼「一體三身」（法身、報身、應身）的解讀，同樣以道教身體觀為底色：

釋氏所謂一體三身，先曰毘盧，次曰盧舍那，三曰釋迦，在人則上中下元是也，皆在一身之中，三者不可須臾離，鼻聞馨香，心所欲嗜，鼻竅通肺，肺主炁，炁必耗矣。⁴⁶

他將「毘盧遮那（法身）、盧舍那（報身）、釋迦（應身）」對應於人體「上中下元」，提出「三者不可須臾離」，強調佛身並非超越性的神聖存在，而是內在於個體的「炁脈系統」。這種詮釋消解了佛教三身中「法界體性身」的原有內涵。換言之，在華嚴宗語境中，「法界體性身」本指法身所象徵的宇宙真理，即「一心法界」。衛琪還將其等同於「道之在身」。

不僅如此，他還認為法身即「自然體質」、「金剛不壞身」：

《易》曰：苟非其人，道不虛行，道之在身，不可須臾離也。大道所通，自然體質，卻非地水火風穢濁所結之身也。佛書云：惟有法身常住不滅，又曰金剛不壞身。皆天然之質也，號曰妙體，迎不見前，隨不見後者也。蓋湛寂真空，彌綸天地，而不知其終，範圍乾坤，而不見其始，乃吾自然之質。⁴⁷

按此說法，「法身」本質上是「湛寂真空，彌綸天地」的「自然之質」，與《道德經》「有物混成，先天地生」的「道」別無二致。這種詮釋策略，既保留了佛教「法身永恆」的宗教神秘性，又將其納入道教「道炁長存」的宇宙論體系，最終回歸「道法自然」的根本立場。

可見，衛琪對華嚴境界及佛身觀的轉化，折射出元代道教在三教合流中的矛盾與智慧。一方面，他通過「以道解佛」的方式，將華嚴「法界圓融」轉化為「身心圓融」，將佛教「三身」降維為身體的「三元」結構，不可避免地偏離了原典義理；另一方面，這種「創造性誤讀」恰恰彰顯了道教義理的主體性，他以「身中宇宙」的身體觀為錨點，將佛教抽象的哲學境界轉化為可實踐的內丹體驗，使「法身」成為連接個體修行與宇宙本體的關鍵樞紐。

衛琪的詮釋實踐表明，元代道教人士在吸收佛教思想時，始終以「道」為根本參照系。他對華嚴境界與佛身觀的改造，本質上是以道教「自然」哲學為底色，重構外來宗教概念的過程。

⁴⁶ [元]衛琪，《玉清無極總真文昌大洞仙經注》，收入《中華道藏（第6冊）》，頁507。

⁴⁷ [元]衛琪，《玉清無極總真文昌大洞仙經注》，收入《中華道藏（第6冊）》，頁513。

五、結論：文獻中的留白與未來展望

本文以衛琪《玉清文昌大洞經注》為核心文本，系統考察了元代道教對華嚴經學的運用與轉化，通過文本細讀與義理辨析，得出以下兩點研究發現與反思，並梳理文獻留白與未來研究方向：

其一，本研究明確了衛琪對華嚴經學理論資源的三大核心運用方向。在敘事層面，他援引《華嚴經·入法界品》中善財童子五十三參的敘事，以「法身應化」邏輯類比道教元始天尊與玉宸道君的神系關係，並將其轉化為「心目內注」、「回光自照」的內丹修煉方法；在義理架構層面，以華嚴「五十二位階」與「十數哲學」為藍本，融合道教「六度十通」與「煉精化氣、煉氣化神、煉神還虛」的修煉次第，創建出「初心十信、次興十善、次發十華、次成十德、漸證十仙、遂成十真」的六十位階體系；在境界與佛身觀層面，將華嚴「法界圓融」轉化為「身心即法界」的內丹體驗，以人體「上中下元」對應佛教「三身」，使法身等同於道教「自然體質」，體現出衛琪對華嚴思辨與道教修煉實踐的對接嘗試。

其二，本研究填補了學術史的重要空白，具有鮮明的學術貢獻。從宗教互動史來看，唐代已有僧人運用華嚴思想注釋《道德經》的先例，但迄今為止，尚未發現道士主動援引華嚴經文與理論資源解釋道經的系統案例。衛琪《玉清文昌大洞經注》的出現，首次揭示了元代道教對華嚴經學的主動吸納與創造性轉化，不僅豐富了「三教合一」思潮的具體內涵，更填補了「華嚴經學道教化實踐」的研究空白，為理解華嚴經學的跨宗教傳播提供了全新的道教視角。

此外亦需說明，衛琪對華嚴經學的運用也存在鮮明的文本局限。華嚴相關內容在《玉清文昌大洞經注》十卷本中僅占約 1/20 至 1/22 的比例，並非全書重點關注方向。同時，本文對衛琪在《大洞經注》中嘗試進行「華嚴與道」會通的分析，或多或少地會存在基於學理框架的「建設性詮釋」，未必完全契合衛琪的原始意圖。不過，可以確認的是，衛琪與華嚴宗人對《華嚴經》及其經文義理的理解存在差異，華嚴宗以「法界緣起」為核心，而衛琪始終以道教「炁化宇宙論」與內丹學為根基，或許，從這一角度來說，張仲壽所題序言稱其「旨意深遠，苟不能貫通三教之旨」⁴⁸也就可以成立了。當然，這種差異是恰恰反映了跨宗教詮釋中「以我為主」的主體性邏輯，也為後續比較研究提供了切入點。

從本文研究過程來看，亦發現諸多文獻中「留白」，比如衛琪接受華嚴經學的具體渠道仍有待考證。但是通過歷史分析就能發現，衛琪為四川蓬溪縣（靠近重慶地區，今日四川之東南邊界）士人，而宋元之際四川本地本就存在

⁴⁸ [元]衛琪，《玉清無極總真文昌大洞仙經注》，收入《中華道藏（第6冊）》，頁455。

華嚴信仰傳統⁴⁹，加之他有「浪走江湖」的遊歷經歷⁵⁰，若曾抵達華嚴信仰更為興盛的東南地區，極有可能接觸到相關經文與思想⁵¹；此外，元代部分華嚴宗僧人本身也有三教會通的嘗試，就像圓覺的《原人論解》，這種宗教界的互動氛圍，或許也是其關注華嚴的重要背景，但這些均缺乏直接文本證據，需結合地域宗教史與社會交往史進一步考證。其次，宋元時期華嚴經學與道教的互動是否僅有衛琪一例，仍存疑問，畢竟隋唐時期重玄學與華嚴學已存在思想交涉，從思想史的延續性來看，這種互動的餘韻不應僅止於衛琪一人。拙見以為，未來需進一步梳理宋元道教文獻，考察是否有其他道士也曾關注、運用華嚴經學資源，以期還原華嚴經學與道教互動的完整思想史脈絡，填補更多學術空白。

參考文獻

（一）佛教文獻

- 〔唐〕智儼集，《華嚴經內章門等雜孔目章》。CBETA, T45, no. 1870。
 〔唐〕法琳撰，《辯正論》。CBETA, T52, no. 2110。
 〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》。CBETA, T10, no. 279。
 〔唐〕法藏述，《華嚴經探玄記》。CBETA, T35, no. 1733。
 〔唐〕法藏述，《修華嚴奧旨妄盡還源觀》。CBETA, T45, no. 1876。
 〔唐〕澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》。CBETA, T36, no. 1736。
 〔唐〕澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》。CBETA, T35, no. 1735。
 〔唐〕李通玄撰，《新華嚴經論》。CBETA, T36, no. 1739。
 〔民國〕呂澂著，《中國佛學源流略講》。CBETA, LC2, no. 2。

（二）道教文獻

- 〔唐〕潘師正著，《道門經法相承次序》，《中華道藏》第 5 冊，北京：華夏出版社，2004 年。
 〔南宋〕劉安勝、羅懿子校對，《太上無極總真文昌大洞仙經》，《中華道藏》第 7 冊，北京：華夏出版社，2004 年。
 〔元〕衛琪著，《玉清無極總真文昌大洞仙經注》，《中華道藏》第 6 冊，北京：華夏出版社，2004 年。

⁴⁹ 南宋時期淳熙年間前後《華嚴》就在四川「廣泛播種，遍地開花」。至元代，袁桶〈天童日禪師塔銘〉記載「紹定辛卯四年（1231）蜀破，士大夫蔽江東下。成都大慈寺住持、華嚴宗僧人秀朗，率棄舊業，以教外傳遊東南」，師承他的教導，門人遍及東南各地。參見劉光雨，《四川地區華嚴三聖信仰研究》（南充：西華師範大學碩士論文，2015 年），頁 18-28。

⁵⁰ 〔元〕衛琪，《玉清無極總真文昌大洞仙經注》，收入《中華道藏（第 6 冊）》，頁 456。

⁵¹ 宋代華嚴復興是以東南地區為中心。到了元代，東南地區依然是華嚴思想或信仰傳播的重鎮。可參見劉因燦，《融合視域下的宋元華嚴思想研究》（北京：宗教文化出版社，2023 年），頁 33-38。

（三）專書

- 李玲，《華嚴十地修行體系》，北京：宗教文化出版社，2012年。
- 胡孚琛主編，《中華道教大辭典》，北京：中國社會科學出版社，1995年。
- 劉因燦，《融合視域下的宋元華嚴思想研究》，北京：宗教文化出版社，2023年。
- 魏道儒，《中國華嚴宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，1998年。
- 釋賢度，《華嚴學講義》，北京：宗教文化出版社，2006年。
- 〔美〕柏夷，《道教研究論集》，上海：中西書局，2015年。

（四）學位論文

- 劉光雨，《四川地區華嚴三聖信仰研究》，南充：西華師範大學碩士論文，2015年。
- 蘇豔，《大理寫本〈文昌大洞仙經〉異體字研究》，雲南：雲南師範大學碩士論文，2022年。

（五）單篇論文

- 王頌，〈華嚴學研究的歷史、現狀與未來〉，《宗教學研究》2018年第4期，頁89-96。
- 王興平，〈文昌崇拜與洞經音樂〉，《音樂探索》1996年第2期，頁5-15。
- 王興平，〈劉安勝與文昌經〉，《中國道教》2003年第5期，頁31-34。
- 朱天助，〈唐代《老子》的義疏學——敦煌寫卷《老子》BD14677重探〉，《宗教學研究》2023年第2期，頁34-40。
- 吳瓊，〈雲南蒙自洞經音樂談演儀式調查——《文昌大洞仙經闡微》個案研究〉，《歌海》2017年第6期，頁42-45。
- 吳瓊，〈蒙自洞經音樂中的大祭儀式調查——以《文昌大洞仙經闡微》大祭儀式為例〉，《歌海》2016年第6期，頁47-50、67。
- 邱高興，〈華嚴思想中的「一」與「多」〉，《2023年華嚴專宗國際學術研討會論文集》上冊，臺北：華嚴蓮社，2023年，頁37-46。
- 桑大鵬，〈論李通玄「《易》學華嚴」的思維特徵及其闡釋學意義〉，《長江學術》2007年第4期，頁102-107。
- 張盼，〈論文昌洞經古樂的價值〉，《藝術評論》2013年第1期，頁114-117。
- 稂荻、李娜，〈海印三昧——《華嚴經》海洋符號解讀〉，《中國俗文化研究》第12輯，2016年，頁88-98。
- 黃海德，〈中國古代民間道教與上層道教的歷史輪回——對《上清大洞真經》與《文昌大洞仙經》之關係的考察〉，《中華經典研究》2023年第1期，頁21-41、213-214。

萬勇，〈從「毗盧遮那元始上帝」名稱看道教神仙的佛化名號現象〉，《法音》2024年第3期，頁29-35。

萬勇，〈衛琪《文昌大洞經注》對「善財童子」故事的運用〉，《道源》2024年第4期，頁10-14。

廖紅梅，〈淺析洞經音樂的特點〉，《大眾文藝》2010年第1期，頁74-75。

劉屹、劉菊林，〈論《太上妙法本相經》的北朝特徵——以對佛教因素的吸收為中心〉，《首都師範大學學報（社會科學版）》2007年第3期，頁14-20。

劉學梅，〈論「重玄」一詞的佛教使用路向〉，《河北大學學報（哲學社會科學版）》2004年第3期，頁83-86。

荷澤神會與圭峰宗密的心性論傳承與演變

華僑大學哲學與社會發展學院 助理研究員
朱劍題

摘 要

荷澤神會的思想特點在於強調從「無住處立知」，以「知」這一概念，來明「見」自具之佛性，從而達到頓悟之境地，並藉此批判北宗的漸修路徑。此「知」的概念後來亦為圭峰宗密所繼承，但兩人對其理解已存在諸多差異。本文以宗密心性思想中的核心概念——「知」為中心，考察其在繼承荷澤神會思想的基礎上，對這一概念所進行的改造與意義賦予。在神會的思想語境中，「知」與「見」並未明確區分，均被視作直見自心之作用。而宗密在肯定「知」具有自性之用的同時，弱化了「見」的含義，從而更強調其本體意義。這便使宗密的心性思想中，具有了神會思想中所未見的複雜性。因此，從神會到宗密的心性論轉變，可視為一種從「一」向「多」的展開。這一演變，既反映了宗密與神會所處時代背景之不同，也體現出二人在所依經典與悟修態度方面的重大轉變。

關鍵詞：神會、宗密、知、見、心性論

一、緒論

宗密的心性思想中，「知」這一概念有著重要的意義。對此，此前已有諸多研究。首先關於宗密所說之「心」，張文良的《澄觀華嚴思想の研究—「心」の問題を中心に—》認為宗密的「心」相當於澄觀所說的「心性」，並指出了此「心」的根源性與普遍性。在此基礎之上，宗密通過將「心」的本體視為「寂」，將心的作用視為「知」，來強調其體用之一致性。此外，張文良還將宗密的思想體系中的「知」與「智」進行了對比性理解。在此，「智」是把握了自性清淨解脫的「佛智」，只有在佛的境界中才能獲得。而「知」則被認為是眾生心中也具備的、與生俱來的「自性用」。¹

而對於「知」之認識，胡建明的《宗密思想綜合研究》認為宗密將「知」歸結為「達摩所傳的心」、「僅存在於有情眾生之中的本來成佛的圓覺心源」。²更早的日本學者荒木見悟所著的《佛教と儒教》則基於華嚴的立場，明確指出此「知」是一心之本體。³此外，竹內弘道在〈神會と宗密〉一文中，也辨別了神會與宗密的異同，指出對於宗密而言，「知」是真智，是一切眾生的本源，被理解為自然本有之法。且在同一篇論文中，還稱「知」非分別，而是被規定為真心本體，表達了與荒木相似的觀點。⁴

如上所述，宗密確實繼承了荷澤神會所宣導的「知」這一概念，認可「知」作為「真心的自性用」在作用層面的意義。但另一方面，宗密也認為「知」為心之本體。後者可被視為宗密在繼承神會和澄觀思想的同時所提出的獨特思想。那麼，該如何認識「知」的具體含義，或者說「知」與「心」的關係呢？上述研究已經闡明了「知」的一些含義，即「知」在不同語境所具有的本體和作用的兩面性。但是，就「知」這一概念如何同時具有本體與作用兩面性的合理性考察還有所欠缺。此外，在考察宗密與神會的關係時，也多忽視了宗密所闡述的「知」這一概念具有神會未涉及的多層次意義。

因此，本論文將從兩個方向進行探討：一是神會與宗密對「知」這一概念認識的異同；二是對宗密所闡述的「知」之概念進行全面梳理。

¹ 張文良，《澄觀華嚴思想の研究—「心」の問題を中心に—》（東京：山喜房佛書林，2006年），頁234-235。

² 胡建明，《宗密思想綜合研究》（北京：人民大學出版社，2013年），頁157-159。

³ 荒木見悟，《仏教と儒教》（東京：研文出版，1993年），頁121。

⁴ 竹內弘道，〈神會と宗密〉，《印度學佛教學研究》第34卷第2號（1986年3月），頁13-14。

二、神會思想中的「知見」概念

(一) 「見」的概念

神會對北宗批判的重點在於其修行方法。小川隆在《神會—敦煌文獻と初期の禪宗史》中這樣描述北宗的修行方法：「通過長期致力於坐禪的實際修行，逐步去除煩惱，以此實現本具佛性的顯現。這種漸進式的禪定主義正是所謂「北宗」修道的基本原理。」⁵神會批判這種方法為「漸教」，並主張自己「頓悟佛性」的觀點。在《菩提達摩南宗定是非論》中，神會向遠法師如此解釋「坐禪」的含義：

和上答：「若教人坐、凝心入定、住心看淨、起心外照、攝心內證者、此是障菩提。今言坐者，念不起為坐。今言禪者，見本性為禪」。⁶

神會否定了北宗「凝心入定、住心看淨、起心外照、攝心內證」的漸進式修行主張，對「坐禪」作出了新的闡釋。簡言之，「坐禪」就是「不起念」而「見本性」。《定是非論》中也有類似的表述：

和上言：「比來法師喚禪師作無所知。今日禪師喚法師作無所知」。遠法師問、「何故喚法師作無所知？」和上言：「唯嗟法師不（知）定慧等學」。又問：「何者是禪師定慧等學？」和上答：「言其定者，體不可得。言其慧者，能見不可得體。湛然常寂，有恆沙之用，故言定慧等學」。⁷

這裡重要的是神會對「定慧」的解釋。無法獲得心的本體是「定」，而「見」到這個「不可得之體」是「慧」。即便心境湛然常寂，卻仍具備無量功用，這就是「定慧等」。⁸以往對「定慧等」的解釋是，「定」指禪定，「慧」指獲得智慧。傳統上，修行者在日常修行時，在學習知識增長「慧」的同時，也應重視實踐層面的「禪定」，二者不可偏廢。也就是說，理論與實踐同步推進就是「定慧等」。然而，神會對「定慧」的闡釋已與傳統觀點不同。關於這一點，小川做了如下總結：

⁵ 小川隆，《神會—敦煌文獻と初期の禪宗史》（東京：臨川書店，2007年），頁102。原文為：長期的な坐禪の実修に努めることで次第にそれ（煩惱）を取り除いてゆき、以て本具の仏性の顕現を目指す、こうした漸進的禪定主義こそがいわゆる「北宗」の修道の基本原則であった。

⁶ 楊曾文編校，〈南陽和尚問答雜徵義〉，《神會和尚禪話錄》，（北京：中華書局，1996年），頁81。

⁷ 楊曾文編校，〈菩提達摩南宗定是非論〉，《神會和尚禪話錄》，頁26-27。

⁸ 小川隆，《神會—敦煌文獻と初期の禪宗史》，頁103。

「定」指的是不可得之體，即「定」是無局限、無形相的本體……並且，這不可得之體雖靜謐不動，卻蘊含著無限的功用，「見」到這一點便是「慧」……如此一來，無相的本體（「定」）自身「見」到本體的無相（「慧」），所以二者不可分割，故而稱之為「定慧等」。⁹

然而，無相的本體自身「見」到本體的無相，這究竟意味著什麼呢？這樣的事情真的有可能實現嗎？這裡關鍵的是「見」這個字。神會說「見」到不可得之體就是「慧」，但這個「見」蘊含著特殊的含義，並非通常意義上對對象物的感知。如下文中遠法師與神會關於是否見佛性對話：

又問，「法師見佛性否？」法師答：「不見」。會和上云：「《師子吼品》云：若人不見佛性，即不合講涅槃經。若見佛性，即合講涅槃經」。遠法師卻問：「和上見佛性否？」會答：「見」。又問：「云何為見？復眼見耶？耳鼻等見耶？」會答：「見無爾許多、見只沒見」。¹⁰

在對話從對話中可知，當神會問遠法師是否見佛性時，遠法師回答說不見，而遠法師問神會自己是否見到了佛性時，神會則回答：「見」。對於進一步追問「見」具體是什麼意思，神會解釋道：「見佛性並沒有什麼特定的方法，所謂見就是單純地見」。乍一看，「就這樣見」這種說法讓人難以理解，但神會在這裡想表達的是，無法透過通常帶有對象性的「見、聞、覺、知」來「見」到佛性。在接下來的對話中，神會通過比喻說明了「見」與一般意義上的「知」、「覺」的區別。

知識，自身中有佛性，未能了了見，何以故？喻如此處各各思量家中住宅、衣服、臥具、及一切等物。具知有，更不生疑。此名為知，不名為見。即名為見，不名為知。今所覺（學）者，具依他說知身中有佛性，未能了了見。¹¹

每個人自身之中都存在佛性，但卻無法清晰地「見」到。當時的學佛者們對於自身具有佛性這一點並無疑問，然而這僅僅只是「知」而已。對神會而言，「知」

⁹ 小川隆，《神會—敦煌文獻と初期の禪宗史》，頁 107。原文為：「定」とは不可得の體をいう、これは「定」とは無限定・無形相の本體のこと……そして、不可得の體は、ひっそりと静かでありながら、しかもそこに無限の働きが具わっている、それを「見る」ことが「恵」だということだ……このように、無相なる本體（「定」）が本體自身の無相を自ら「見る」（「恵」）、だからその両者は不可分であり、それゆえ「定恵等」だと言うわけである。……

¹⁰ 《新校訂的敦煌寫本神會和尚遺著兩種》，CBETA, B25, no. 142, p. 61a02。楊曾文編校，〈菩提達摩南宗定是非論〉，《神會和尚禪話錄》，頁 25 中較胡適本少「『云何為見？復眼見耶？耳鼻等見耶？』會答：『見無爾許多、見只沒見』」一句，今依胡適校寫本。

¹¹ 唐代語錄研究班，《神會の語錄—壇語》（京都：禪文化研究所，2006 年），頁 110。

道佛性的存在與清晰地「見」到佛性是有區別的。神會正是如此強調「見」的徹底性。

根據上述的「見佛性並沒有什麼特定的方法，所謂見就是單純地見」，神會面對遠法師「如何見佛性？是用眼睛見，還是用耳鼻見」的提問，只是否定了「眼睛、耳鼻」這種常規的感知方式。實際上，「見只沒見」這四個字蘊含著「見」的真正含義。接下來還有如下內容。

和上言：「不辭為說，恐無解者」。法師言：「道俗有一萬餘人可無有一人解者？」和上言：「看見不見」。法師言：「見是沒？」和上言：「果然不見。」¹²

法師對「看見不見」的理解與神會完全不同。神會所說的「見」指的是切實體悟到佛性，而法師所說「見到什麼」的「見」，大概是指用普通的眼睛去看。

如此，神會所說的「見」是體悟佛性的不二法門。然而，由於佛性之體不可捉摸，無法用眼睛直接看到。而且，通過內心感受、認知、覺察等方式也終究不夠徹底。因為，無論用眼睛看還是用心感知，以這些方式體悟到的佛性必然要以某種具體事物或概念來呈現。佛性不能被限定為形而下的存在，也不能在所謂真理的範疇中去探尋。也就是說，如果把佛性局限於某個具體對象，或斷言具體的事物（物質或抽象道理）就是佛性，那便不再是真正的佛性，而只能算是妄念罷了。¹³

（二）「知」的概念

前一節闡述了「見」的作用。也就是說，「見」這種作用不屬於平常的感官功能，可以說它具有洞察自身本質的終極性質。除了「見」，「知」這一概念也有與這種作用相同的表述。

「心有是非不？」答：「無」。「心有來去處不？」答：「無」。「心有青黃赤白不？」答：「無」。「心有住處不？」答：「心無住處」。「和上言心既無住，知心無住不？」答：「知」。「知不知？」答：「知」。「今推到無住處立知、作沒？」無住是寂靜，寂靜體即名為定，從體上有

¹² 楊曾文編校，〈菩提達摩南宗定是非論〉，《神會和尚禪話錄》，頁 41。

¹³ 楊曾文編校，〈南陽和尚問答雜證義〉，《神會和尚禪話錄》，頁 119：「一切眾生心本無相。所言相者，並是妄心。何者是妄？所作意住心、取空、取淨、乃至起心求證菩提涅槃、並屬虛妄。」

自然智；能知本寂靜體，名為慧。此是定慧等。經云：「寂上起照，此義如是。無住心不離知，知不離無住」。¹⁴

首先可知，「知」的對象是無住之心（體）。而且，這種「知」被視作寂靜之體上自然智的作用。在此情形下，「知」與上文所述「見」的含義相同。即體上的本智能夠清晰地「見（知）」不可得（無住）之體（心）。此外，「知」還有以下幾種含義。

1. 「知」的對象範圍，並非僅限於修行個體的本體，而是涵蓋法的全體。

正如前文已論述的，神會思想中「本體」的特徵是「不可得」。並且神會認為，該「本體」在「不可得」的同時，又如同「虛空」一般「普遍存在」。

但自知本體寂靜，空無所有，亦無住著。等同虛空，無處不遍，即是諸佛真如身。¹⁵

前半部分在闡釋「不可得」，後半部分則借助「虛空」的例子，強調本體「無處不遍」的特性。神會通過「知」所闡釋的「覺悟」方式，與北宗「自身心中有佛性，通過修行使佛性顯現」的修行主張有所不同。

2. 「知」的對象不存在內外之分。

這裡所說的不存在「內」與「外」的區別，是指對於佛性，不區分其是在心中，還是在外部。

夫求法者，不著佛求，不著法求，不著眾求。何以故？為眾生心中各自有佛性故。知識，起心外求者，即名邪求。¹⁶

乍看之下，神會似乎在強調眾生本具的佛性。然而，如果眾生認為只需向自己內心求法，那也是錯誤的。因為前文提到佛性如同「虛空」一般，充滿於一切處。倘若如此，佛、法、僧、眾生理應平等地具備佛性。起心動念向外求法，屬於「邪求」，而僅向內心求法，同樣也是「邪求」，原因在於這樣無法窮究法的全體。因此神會又有此語。

¹⁴ 唐代語錄研究班，《神會の語錄—壇語》，頁 73。

¹⁵ 唐代語錄研究班，《神會の語錄—壇語》，頁 84。

¹⁶ 唐代語錄研究班，《神會の語錄—壇語》，頁 107。

住心看淨、起心外照、攝心內證，非解脫心，亦是法縛心，不中用。¹⁷

無論是向外追求，還是試圖向內求證，都非解脫之心，而是被所追求的法束縛住的心。只有擺脫「求法」的念頭，本有的智慧才能夠知曉法（本體及佛性）的全貌。

3.無染法與淨法之別。

給事中房綰問煩惱即菩提義。今借虛空為喻。如虛空本無動靜。明來是明家空，暗來是暗家空。暗空不異明，明空不異暗。虛空明暗自來去，虛空本來無動靜。煩惱與菩提，其義亦然。迷悟雖別有殊，菩提性元不異。¹⁸

神會用人的菩提之性來比喻「虛空」。「明暗」即「染淨」之法。「虛空」不會因「明暗」而有動靜之分。也就是說，我們的心會隨著迷惑或覺悟的狀態，產生煩惱與清淨的狀態變化。然而，無論是煩惱狀態還是清淨狀態，都有始終不變的部分，這就是「菩提性」。「菩提性」也可以說是眾生與佛共有的「佛性」。此外，神會還指出：

本體空寂。從空寂體上起知，善分別世間青黃赤白，是慧；不隨分別起，是定。¹⁹

從空寂之體生起「知」，便能對世間諸法加以分辨，然而，並不會因分辨出的諸法而生起分別之念。在此，尤其值得注意的是「善分別世間青黃赤白」這一句。「青黃赤白」乃是我們憑藉感官所感知到的現象的統稱，與清淨本性不同，其屬於染法範疇。這意味著，「知」這一作用，不僅能夠把握無住之體，還可洞察各類現象。

4.無時間性之變化。

神會所謂的「定慧等學」，強調為了體認真如本體，「定」與「慧」二者缺一不可。不僅如此，「定」與「慧」並無先後順序之分。並非先入「定」境而後生「慧」，也不是憑藉「慧」來認知「定」。也就是說，「定慧等學」意在表明「定」與「慧」皆為本自具足。

¹⁷ 唐代語錄研究班，《神會の語錄—壇語》，頁 84。

¹⁸ 《新校訂的敦煌寫本神會和尚遺著兩種》，CBETA, B25, no. 142, p. 26a11。楊曾文編校，〈南陽和尚問答雜證義〉，《神會和尚禪話錄》，頁 94 中作菩提心，此處依胡適校寫本。

¹⁹ 唐代語錄研究班，《神會の語錄—壇語》，頁 84。

哲法師問：「云何是定慧等義？」答曰：「念不起，空無所有，即名正定。以能見念不起，空無所有，即名正慧。若得如是，即定之時，名為慧體。即慧之時，即是定用。即定之時不異慧，即慧之時不異定。即定之時即是慧，即慧之時即是定。即定之時無有定，即慧之時無有慧。何以故？性自如故。是名定慧等學」。²⁰

此前已介紹過神會對「定慧等」的闡釋。神會稱，「因心境恆常湛然寂靜，卻又具備如恆河沙數般眾多的功用，故而謂之定慧等學」。其中，「定」為寂靜之體，「慧」則彰顯功用。在此，神會詳細論述了「定」與「慧」的關係。所謂「正定」，即明瞭自身本性並無實體。此無實體的本性不起妄念，能觀照處於這種狀態下的自我，便稱作「正慧」。若達此狀態，「定」即為「慧」之體，「慧」則為「定」之用。這種體用關係相互依存、不相離異。也就是說，若要進入「定」的狀態，必定要借助「慧」的功用；若想獲得「慧」的功用，就必須進入「定」境。這無疑是在強調「定慧同時」。換言之，「本體」的空寂，以及能觀照此空寂「本體」的「知」，必然是同時具備的。

上文梳理了神會思想中「見」與「知」這兩個重要概念。神會首先強調「定慧等」的修行方法，將「定」視作不動之體，把「慧」理解為體悟不動之體的「見」、「知」等認知作用。從「慧」的角度而言，「見」與「知」的含義大致相同，皆屬於洞察、知曉本體的「徹悟」之意。就此意義而言，二者皆被理解為超越常識感知的、最為終極的認知見解。

然而，若對「見」與「知」這兩個概念加以比較，其間又會呈現出差異。僅依據現存的神會相關資料來看，「見」這一概念固然表達「看見」之意，但「見」的對象實則存在模糊性。像上文「了了見」以及「就這樣見」等表述，相較於「見」的對象，似乎更強調「見」這一動作本身。

與之相對，「知」雖和「見」一樣具備「知曉」的功能，但「知」的對象始終被清晰地呈現出來。例如，上述內容中就有，如下三種表述方式。

- (1) 「從空寂體上起知，善分別世間青黃赤白，是慧」。
- (2) 「但自知本體寂靜，空無所有，亦無住著」。
- (3) 「和上言心既無住，知心無住不？」答：「知」。

²⁰ 楊曾文編校，〈南陽和尚問答雜證義〉，《神會和尚禪話錄》，頁 79。

由此可見，「知」的對象分別為「青黃赤白」、「本體」、「心無住」。「見」與「知」之所以存在這種差異，或許是因為與「見」不同，「知」總是與「寂」這一概念相伴出現。

在此情形下，「知」被視為一種作用，而「寂」這一概念則與本體相關。其一，「空寂體」指的是體的「空寂性」；其二，「本體寂靜」強調體的「寂靜」；其三，「知心無住」雖未出現「本體」一詞，但「無住」實際上暗示了本體的性質。

在此，與本體相對的「知」，隨著本體含義的變化，「知」的內涵也隨之具體化並發生改變。這或許正是「見」與「知」的差異所在。也就是說，二者雖都表達「悟」的瞬間性與終極性，但可以說「知」是「見」的具現化表達。

上述分析表明，使「知」的含義發生變化的是「寂」這一本體概念，那麼在神會的思想中，應如何理解本體的「寂」這一概念呢？如前文所述，神會的本體屬於「定」的範疇，常以「寂靜」、「空寂」、「無住」等表述來呈現。那麼，這種本體性質是基於怎樣的思想背景來闡釋的呢？又如何通過「知」這一作用來把握具有如此性質的本體呢？

葛兆光認為，這源於《金剛經》「無住」的主張。²¹他承認神會對經典的依憑並非局限於某一部，同時指出神秀重視《楞伽經》，而神會則試圖趨近般若思想中的「無住」觀念。此外，葛兆光指出，神會宣導「立無念為宗」，強調「無念」、「無住」等般若境界，但這種「無念」、「無住」的境界尚未達到般若的「空」。因此，神會必須構建「知」這一作用的「空寂」立足點。這種對般若追求的不徹底性，構成了神會「寂」、「知」概念的基礎，也顯示出從《般若經》向《楞伽經》的回歸。

對此，小川隆也對「無住」的本體進行了闡釋。不過，他將此本體進一步歸結為「本來性」這一概念。小川隆認為，若「北宗」禪試圖通過禪定克服現實狀態的自我，使其回歸本來性，那麼神會「定慧等」的主張，便是試圖在本來性之上，尋得作為「知曉」、「洞察」本來性者的自我。……「知」、「見」的意識雖在本來性之上凸顯，但它們所「知曉」、「洞察」的，終究只是本來性自身，可以說，始終無法突破以本來性為起點，以本來性為終點，不過是圓環中的一點這一局限。²²

²¹ 葛兆光，《增訂本中國禪思想史 從六世紀到十世紀》（上海：上海古籍出版社，2008年），頁295-299。

²² 小川隆，《神會—敦煌文獻と初期の禪宗史》，頁144。

也就是說，從小川隆的論述來看，與北宗專注於克服現實狀態的自我不同，神會更致力於探尋本來性或本真的自我。然而，努力的結果是，相較於後世積極認可展現現實性的日常行為的禪宗主張，神會反而呈現出回歸本來性並執著於本來性的傾向。這種回歸本來性的不徹底性，是否可與葛兆光所說的北宗回歸《楞伽經》的不徹底性等同視之呢？對於神會而言，「見」與「知」的作用，實際上都是為了探尋本體的「無住」與「本來性」。只不過葛兆光關注的重點在於「無住」，而小川隆將這種「無住」命名為「本來性」。

無論是「無住」還是「本來性」，二者皆為表徵「定」這一本體的表述。神會將「定」視為「無住」、「本來性」這樣的本體，將「慧」看作「見」、「知」這樣的作用。並且，通過這種作用對本體的洞察，將「定」與「慧」等而視之。在這樣的結構中，究竟如小川隆所描述的那樣，存在從起點到終點的圓環路徑，即「以本來性為起點，以本來性為終點，不過是圓環中的一點」呢？還是如葛兆光所指出的，在思想依憑上存在從《般若經》到《楞伽經》的思想「回歸」呢？亦或是，根本不存在思想上的「回歸」，也不存在起點與終點，正因如此，神會才特意提出「定慧等」的主張呢？也就是說，《般若經》也好，《楞伽經》也罷，「本來」也好，「現實」也罷，實際上是否本就是同一事物呢？這正是神會思想中模糊不清的部分。他對本體與作用的定義，以及對二者關係的闡釋並不明晰。

然而，從思想史意義考量，神會對禪宗最大的貢獻，在於明確了「頓」這一概念並將其歸結於南宗。後來澄觀的教判明確將禪宗歸入頓教，雖不見神會那般對南北宗的區分意識，但「南頓北漸」的觀點已為後人所接受，「南宗」這一宗派意識也逐漸穩固。在神會之後，這種關於「頓」的辨析不再局限於南北，南宗內部也出現了優劣之爭。這一點對於宗密的教判思想同樣具有重要意義。

三、宗密對「知」的繼承與展開

宗密對神會思想的繼承與發展，最突出的部分在於「知」這一概念。一方面，他接納了神會所說的「知」的作用含義，並將這一作用細分為「知」、「智」、「識」三個概念。另一方面，關於「心」與「知」的關係，宗密提出「心」只是名稱，「知」才是心的本體。如此一來，「知」便同時具備了作用與本體這兩種看似矛盾的含義。如何從理論上理解這種矛盾，使其變得合理，這成為本節的目標之一。在本節中，首先介紹宗密所繼承的「知」在作用層面的內容，接著闡述宗密新提出的「知為本體」這一觀點。²³首先，對「知」的作用進行說明。

²³ 「知為本體」這一點，竹內弘道在〈神會と宗密〉一文中也有所提及。但他僅指出知為本體，未涉及知在作用層面的內容。

（一）「知」為用

如第一節所述，神會為強調慧能的正統性，基於「無住之心有自然智，能知曉本體自身」這一主張批判北宗。這裡有兩點值得關注。其一，「知」是「智」的作用。其二，如前文所述，知的含義為「見」。

關於「知」與「智」的關係，胡建明已有所指出。²⁴也就是說，在宗密之前，並沒有明確區分「知」與「智」含義的意識，而宗密則在《禪源諸詮集都序》中，對「知」與「智」進行了嚴格區分。以下內容便體現了這一點。

問：上既云性自了了常知，何須諸佛開示。答：此言知者，不是證知。意說真性不同虛空木石，故云知也。非如緣境分別之識，非如照體了達之智。直是一真如之性，自然常知。……又據「問明品」說：「知與智異，智局於聖不通於凡，知即凡聖皆有，通於理智。……云何佛境界智（證悟之智），云何佛境界知（本有真心）」。文殊答智云：「諸佛智自在，三世無所礙（過去未來現在事，無不了達，故自在無礙）」。答知云：「非識所能識（不可識識者，以識屬分別，分別即非真知。真知唯無念方見也）。亦非心境界」（不可以智知。謂若以智證之，即屬所證之境）。真知非境界，故不可以智證。瞥起照心，即非真知也。²⁵

根據這段文字可以確認，「知」與「智」有所不同。如在論述神會思想時所提及的，通過「知」來證悟並把握無住之體，這是神會對「知」這一作用的定義。

在此，宗密新提出了「識」與「智」這兩個概念，「識」是對現象進行分別的功能，「智」則是以佛的境界為對象，旨在了悟本性的功能。從「非如照體了達之智」這句話來看，宗密在此用「智」涵蓋了神會所說的「知」與「見」。

此外，宗密所理解的「知」為「直是一真如之性，自然常知」，它並非證知的作用，而本身就是真如之性。這種關於「知」的含義，顯然與神會所強調的通過自體產生的作用來把握自體的「體用不二」結構有所不同。

由此可見，從「知」並非「證知」這一點來看，宗密顯然在繼承神會的「知」概念基礎上，賦予了其獨特的含義。神會所宣導的「知」，意在通過清晰洞察本

²⁴ 胡建明，《宗密思想綜合研究》（北京：人民大學出版社，2013年），頁155。

²⁵ 《禪源諸詮集都序》，CBETA, T48, no. 2015, p. 405a4-11。

體之「見」，批判北宗主張以拂拭塵埃之方式漸修以達佛性的理念。在這種情況下，若能知曉本體，便應視作已然頓悟。

綜上所述，「知」作為具有功用意義的概念，至此顯然已具有兩層含義。其一，是神會所主張的，作為見佛性、得覺悟的關鍵要素。其二，則是宗密所闡述的，本性「自然常知」的意味。也就是說，對神會而言，能否直接見到本性，是劃分「頓」與「漸」的關鍵所在。宗密在強調「知」這一概念的同時，將「見本性」這一含義從「知」中剝離，轉而賦予了「智」這一概念。然而，宗密並非完全否定「知」的功用。關於本體的功用，他作了如下闡述：

真心本體有二種用：一者自性本用，二者隨緣應用。猶如銅鏡，銅之質是自性體，銅之明是自性用，明所現影是隨緣用。影即對緣方現，現有千差。明即常明，明唯一味。以喻心常寂是自性體，心常知是自性用。此知能語言，能分別動作等，是隨緣應用。²⁶

這段文字闡釋了心的體用關係。宗密借助鏡子的比喻來解讀心的各個層面。也就是說，鏡子從本質上講只有一個，但映照事物的功能是鏡子這一存在應有的作用，屬於自性之用。當運用這種自性之用映照事物時，就成為了隨緣之用。自性用與隨緣用的區別，取決於是否在映照事物。因為，當什麼都不映照時，作用的重心在於鏡子自身；而當映照千差萬別的事物時，作用的對象就從鏡子自身轉移到所映照出的事物上。雖然本體、自性用、隨緣用在含義上各有不同，但實際上鏡子只有一個，體與用是不可分離的。

用這個比喻來觀察心，又該如何理解呢？觀察心的常寂狀態，這體現了心的自性體層面；從常知的功能來看，這是自性用的層面。而當發揮感官功能時，這指的就是心的隨緣用層面。類似的內容在宗密的《釋義鈔》中也能看到。

然此真心有二種用。一自性用，二應用。今言知者即自性用。不待對緣，本自知故。應用者即一切分別。種種心識，差別智慧，及一切所作。為成辦一切事業，以必待對緣方發現故，方能成辦（按：筆者依前後文意判讀此處應為「辨」）故。²⁷

²⁶ 石井修道，〈真福寺文庫所藏の《裴休拾遺問》の翻刻〉，《禪學研究》第 60 號（1981 年 10 月），頁 94-95。

²⁷ 《圓覺經大疏釋義鈔》，CBETA, X09, no. 245, p. 468b8-11。

這段內容是對自性用與應用的闡釋。真心具有自性用與應用這兩種功用，這一點與前文內容相同。只是前文表述為「心常知」，而此處說「言知者」，並非將「恆常知曉」這一作用稱作「自性用」，而是把「知」本身視為「自性用」。

此外，「應用」則如同前文的「隨緣用」，指的是差別智慧，意味著分別的機能。此處「為成辨一切事業，以必待對緣方發顯故，方能成辨故」一句，闡釋了應用的必要性。也就是說，如果自性用是賦予心映照可能性的功能，那麼應用就是分辨各種事物的能力。為何要區分這兩種功能呢？因為前者自性用雖有映照一切事物的能力，但並無分辨的「義務」。而後者的應用，借助自性用映照事物，從而對事物進行分辨。

以人的情況來考量，即我們能夠通過感官接觸周圍的事物。然而，這種接觸能力是從何而來的呢？眼、耳、鼻、舌、身、意這六種「器官」所能接觸的對象各不相同，眼睛捕捉到的現象也千差萬別。賦予這六種「器官」接觸能力的是「腦」這一存在。「腦」作為一種存在，有物質性的實體。並且這個實體需要處於活躍且能統攝所有機能的健全狀態，這就是自性用。將「腦」替換為宗密所提出的結構，那就是「心」。

另外，回想一下鏡子的例子。鏡子始終具有映照功能，如果在鏡子前放置某物，它就會映照出該物的樣子。如果鏡子前什麼都不放，即處於「不對緣」狀態。但即便鏡子自身處於「不對緣」狀態，它也始終具備映照能力。宗密認為這種能力就是眾生的「自性用」。

對於眾生而言也是如此。「知」作為我們認識事物的能力，始終發揮著自性的作用。這種基本能力，若依據因緣以各種法（包括心的內部與外部）為對象進行認識，就成為心的應用，由此開始發現並分辨事物。如此，宗密提出心的兩種作用，將神會的「知」分為「自性用」和「應用」來闡釋。

接下來論述宗密將「知」視為本體的部分。

（二）「知」為體

宗密為闡釋「知」這一概念的含義，在《都序》中舉了水的例子：

七、認名認體異者。謂佛法世法一一皆有名體。……今且說水。設有人問：「每聞澄之即清，混之即濁，堰之即止，決之即流。而能溉灌萬物，洗滌萬穢。此是何物（舉功能義用而問也）」。答云：「是水（舉名答也）」。愚者認名便謂已解。智者應更問云：「何者是水（徵其體也）」。答云：「濕

即是水（剋體指也，此一言便定。更無別字可替也。若云水波清濁凝流是水，何異他所問之詞，佛法亦爾」。²⁸

宗密認為，「清、濁、止、流」以及灌溉與洗滌，這些都是「水」所具有的功能。若將這些多樣的功能視作「用」，那麼「水」便看似是「體」；但進一步探尋「水」的「體」，就會發現是「濕」。也就是說，按照常識理解，水是一切功用的基礎。因此，水與功用保持著「體」與「用」的關係。然而，作為常識中本體的「水」，實際上只不過是本體的名稱而已。

宗密認為，愚人只知其「名」，而智者則應探究更深層次存在的名稱之本體，他將水的本體歸結為「濕」。在「清、濁、止、流」的狀態下，以及灌溉與洗滌的動作，看似是由「水」來發揮的，但實際上，正因為存在「濕」這一更為根本的本體，「水」才能夠呈現出各種狀態並發揮諸多作用。

既然此本體為「濕」，那麼佛法也應與「濕」同理。接著，宗密闡述了「心」與「知」的關係。

設有人問：「每聞諸經云：迷之即垢、悟之即淨、縱之即凡、修之即聖。能生世間出世間一切諸法，此是何物（舉功能義用而問也）」。答云：「是心（舉名答也）」。愚者認名便謂已識，智者應更問，「何者是心（徵其體也）」。答：「知即是心（指其體也。此言最的，餘字不如。若云非性非相能語言運動等是心者，何異他所問詞也）」。以此而推，水之名體，各唯一字，餘皆義用。心之名體亦然。濕之一字貫於清濁等萬用萬義之中。知之一字亦貫於貪嗔慈忍善惡苦樂萬用萬義之處。今時學禪人多疑云達摩但說心，荷澤何以說知。如此疑者，豈不似疑云比只聞井中有水，云何今日忽覺井中濕耶。思之思之。直須悟得水有名不是濕，濕是水不是名。即清濁水波凝流，無義不通也。以例心是名不是知，知是心不是名。即真妄垢淨善惡，無義不通也。²⁹

經中所說的心，處於「垢、淨、凡、聖」的狀態，同時具備產生世間與出世間諸法的作用。然而，人們所認知的「心」，如同上述的「水」一樣，終究只是具備各種作用的本體所被賦予的名稱而已。在此基礎上進一步探尋「心」的本體，那就是「知」。水是名稱，並非「濕」，「濕」作為水的本體，並非名稱。

²⁸ 《禪源諸詮集都序》，CBETA, T48, no. 2015, p. 406c5-13。

²⁹ 《禪源諸詮集都序》，CBETA, T48, no. 2015, p. 406c13-27。

同樣地，「心」是名稱，並非「知」，「知」作為心的本體，並非名稱。人們提及「心」時，所認知的「心」其實正是本體的名稱。若將眾人所認知的「心」當作本體，這便是對名稱抱有愚者般的妄想。心真正的本體是「知」。此外，他在《都序》中還如此闡述。

故前敘西域傳心多兼經論，無二途也。但以此方迷心執文，以名為體故，達摩善巧揀文傳心。標舉其名（心是名也），默示其體（知是心也），喻以壁觀（如上所敘），令絕諸緣。³⁰

達摩通過舉出名稱（心）來默示本體（知），以此來傳心。而且，在試圖讓眾生開悟時，也只是說「自性清淨心」。因為眾生需要自行領悟心的本體。也就是說，歷代禪師所傳承的，用言語表述就是「心」。因此，大家都強調「以心傳心」。但據宗密的觀點，從達摩到六代慧能，通過「以心傳心」所傳承的實際上是「知」。

如此，宗密雖稱「心並非本體，只是一個名稱」，但這絕非否定「心」本身。宗密將「心」的概念分為「真如本體」的心與「通常所說」的心。故而，宗密主張「知」才是「心」真正的本體。

通過以上考察可知，宗密所闡述的「知」這一概念，實際上包含「自性用」與「本體」這兩層含義。如前文所提及的，在神會所宣導的「寂知」不二的關係中，從寂之體產生知這一作用，進而能夠清晰地「見」到寂之體。這裡所探究的是，體的作用能否見到自身之體。

對於宗密賦予「知」的「作用」與「本體」這兩層含義，同樣也會出現類似的問題。總結宗密與神會對「知」的理解，即神會為指出慧能的正統性而提出「知」的概念時，「知」已然具有相當綜合的含義。宗密依據自身的取捨對這一綜合含義進行了傳承。具體內容如下：

其一，「體用不二」、「定慧等」是神會思想的前提。因此，「知」這一作用與「寂」這一本體也具有「不離不二」的關係。這種關係也被宗密所繼承。

其二，無住之體存在「知」之作用，且能始終清晰地洞察無住之體。神會基於此主張「頓」的優越性。在《神會語錄》中，神會主張的「知」與「見」的含義大致相同。但宗密卻特意主張「知非證悟」，將「知」與「見」的含義區分開來。對宗密而言，如前文所述，「知」一方面意味著自性用，而對於「見」的含義，則通過「智」這一新概念來把握。

³⁰ 《禪源諸詮集都序》，CBETA, T48, no. 2015, p. 405b2-5。

其三，神會的「定慧等」有兩個層面。一方面是「無住是寂靜，寂靜體即名為定，從體上有自然智，能知本寂靜體，名為慧。此是定慧等」。³¹另一方面，神會在《壇語》中有所說明。「經中不捨道法而現凡夫事是為宴坐。種種運為世間，不於事上生念，是定慧雙修，不相去離」，³²以及「從空寂體上起知，善分別世間青黃赤白，是慧」，也能體現這一點。在前一種情況下，「定」是寂靜之體，「慧」是具有「見」之含義的「知」。這裡的「定」、「慧」與「寂」、「知」的關係等同。在後一種情況下，「慧」指的是展現世間各種運作以及凡夫之事，是觀察世間青黃赤白等現象的「慧」。相對的，觀察現象卻不生起妄念就是「定」。神會在回答廬山簡法師的提問時說，「恰似明鏡，能分辨萬象，但對象不映於鏡中，此即為〈妙〉」。³³也就是說，神會認為從本體生起的「知」映照並分辨諸法。而宗密將後者「知」中映照世間法的作用歸為「識」之概念。

其四，「知」的這層含義是宗密新提出的，即「知」為本體、「心」為名稱的「知」與「心」的關係。

綜上所述，宗密雖自認為是荷澤宗的繼承者，但對神會「知」的概念進行了進一步「提純」。神會原本就認為「能證（覺悟主體）」與「所證（被覺悟的對象）」不二，故而極力宣導「頓悟」。誠然，神會主張「頓悟之後應漸修因緣」³⁴，也提及了「漸修」思想，但因當時主要目的是批判北宗，所以強調「頓悟」的正當性才是他的主要意圖。³⁵

另一方面，如上述內容所示，宗密賦予「知」的含義一些變化，主張「能證」與「所證」之間存在距離。其中一個重要原因，在於宗密較神會更為重視「漸修」的重要性。眾生作為「能證」者，要與佛一樣具足本性，首先需正確認知本性，這被視為「頓悟」。而後，在頓悟之後，依據所悟的本性逐步修行，最終達到與佛毫無二致。也就是說，宗密在從「頓悟」立場肯定眾生本源性的同時，主張「漸修」的重要性，強調眾生與佛之間存在的差異。

此外，正如小川隆和葛兆光所指出的，神會雖有立足「無住」的傾向，但借助「知」的作用回歸到本源性的自我。宗密與神會不同，他將如來藏思想作為自

³¹ 唐代語錄研究班，《神會の語錄—壇語》，頁 73：「無住是寂靜，寂靜體即名為定。從體上有自然智，能知本寂靜體，名為慧。此是定慧等」。

³² 楊曾文編校，〈南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語〉，《神會和尚禪話錄》，頁 10。

³³ 楊曾文編校，〈南陽和尚問答雜證義〉，《神會和尚禪話錄》，頁 88：「且如明鏡，則能鑑萬像，萬像不現其中，此將為妙」。

³⁴ 楊曾文編校，〈菩提達摩南宗定是非論〉，《神會和尚禪話錄》，頁 30。

³⁵ 楊曾文編校，〈菩提達摩南宗定是非論〉，《神會和尚禪話錄》，頁 30：「夫學道者須頓見佛性，漸修因緣，不離是生，而得解脫」。

身思想的依據。如果說神會是以《般若經》的空性為出發點回歸本源性，那麼宗密則恰恰是以《如來藏》的本源性為出發點。從這一點來看，其思想特徵在於對「知」的含義進行了改變。而從經典依據來看，無疑是《起信論》與《圓覺經》。

四、結論

本文探討了神會與宗密之間的以「知」、「見」之概念為中心的心性論變化。在第一部分，對神會的思想進行了考察，論述了他將「知」與「見」這兩個概念等同視之，以此來主張「頓」的立場，並據此將北宗批判為「漸」。

在第二部分，則說明了宗密在繼承神會「知」的概念的同時，加入了自己的理解，改變了「知」的內涵。具體分析了宗密提出的「知」、「見」、「智」、「識」諸概念與神會的「知」、「見」之間的對應關係及其異同。

綜上所述，本文通過神會與宗密心性論的比較研究，揭示了以「知」、「見」概念為中心的理論演進軌跡。神會作為南宗禪法推動者，其心性論核心在於整合「知」與「見」概念。他將「知」界定為眾生本具的「靈知」或「本覺」的同時，也強調了「見」之直接作用。通過此「知」、「見」，來對本有佛性進行直接體證，來批判北宗「凝心入定、住心看淨」的漸修路徑，確立「頓悟」為修行正途。

宗密作為華嚴宗五祖兼禪宗荷澤宗傳人，雖延續神會以「知」為核心的理論框架，但整體上卻弱化了「見」之作用。他將神會的「靈知」提升為兼具「空性」與「實性」的「真性之知」，即「知」為本體之「本覺真心」。宗密以此「本覺真心」含攝諸宗，以達到荷澤為宗之目的。

參考文獻

（一）佛教典籍（按經號排序）

胡適校訂，《新校訂的敦煌寫本神會和尚遺著兩種》，CBETA, B25, no. 142。

〔唐〕宗密述，《禪源諸詮集都序》。CBETA, T48, no. 2015。

〔唐〕宗密述，《圓覺經大疏》。CBETA, X09, no. 243。

〔唐〕宗密撰，《圓覺經大疏釋義鈔》。CBETA, X09, no. 245。

（二）專書、論文

小川隆，《神會—敦煌文獻と初期の禪宗史》，東京：臨川書店，2007年。

石井修道，〈真福寺文庫所蔵の《裴休拾遺問》の翻刻〉，《禪學研究》第 60 號，1981 年 10 月，頁 71-104。

竹内弘道，〈神會と宗密〉，《印度學佛教學研究》第 34 期第 2 號，1986 年 3 月，頁 13-17。

胡建明，《宗密思想綜合研究》，北京：人民大學出版社，2013 年。

唐代語錄研究班，《神會の語錄—壇語》，京都：禪文化研究所，2006 年。

荒木見悟，《仏教と儒教》，東京：研文出版，1993 年。

張文良，《澄觀華嚴思想の研究—「心」の問題を中心に—》，東京：山喜房佛書林，2006 年。

楊曾文編校，《神會和尚禪話錄》，北京：中華書局，1996 年。

葛兆光，《增訂本中國禪思想史 從六世紀到十世紀》，上海：上海古籍出版社，2008 年。

上海圖書館藏稿本《元僧善繼血書〈華嚴經〉題跋》考

南京師範大學文學院 博士生
郭明儀

摘 要

元僧善繼在元至正二十六年刺血書寫六十餘萬字《華嚴經》八十一卷，六百年來名家題跋不絕，民國六年蘇州學者吳蔭培從中抄錄 580 則，成四萬餘字題跋集，後散入吳市，經文學山房轉賣給潘景鄭，潘氏贈給合眾圖書館，現藏於上海圖書館。題跋集有上下兩冊，撰跋者多是江浙名家，其中明代宋濂序讚真偽與其引發的「三世轉身」之說、明代萬曆間血書失而復得的曲折經過、六百年來信眾保護血書所做的功德事跡是題跋亮點。由於撰跋者極高的社會地位，使得此題跋集成為了明清蘇杭文人姓名字號、家庭成員、交遊行誼的重要補充資料。從毛晉到翁同龢再到康有為的隔空追思，由數則題跋串聯的觀經原委，以血書為媒勾勒明清士人的交遊網絡，展現出惺惺相惜的文人情懷，以及蘇杭人文交流盛況。

關鍵詞：元僧善繼、吳蔭培、《元僧善繼血書〈華嚴經〉題跋》

上海圖書館藏稿本《元僧善繼血書〈華嚴經〉題跋》兩冊，是清人吳蔭培（1851-1930）從元僧善繼（1286-1357）血書《華嚴經》中輯錄的題跋集。善繼刺血抄寫《華嚴經》八十一卷，現完整保存在蘇州西園寺。善繼血書成後，名流題詠不絕，題記與鈐印眾多，甚至加紙書寫七冊，不少名士多次留題，是研究明清學者生平與交遊的重要補充材料。

一、《元僧善繼血書〈華嚴經〉題跋》成書因緣與遞藏經過

善繼，字絕宗，號幻滅，浙江諸暨人，元大德年間（1297-1307）出家，先從天竺大山恢學習天台教法，後往天竺禮謁湛堂性澄，歷住良渚寺、薦福寺、能仁寺等。抄寫佛經是僧侶與信眾發心布施、積累功德或祈求健康長壽與為亡者增福的一種方式，《華嚴經》在宋代以來即廣受士大夫歡迎，抄經風氣盛行，史載最早刺血寫經者是梁武帝第三子蕭綱，目前保存最古的血經是敦煌遺書中「八二老人」所書《金剛經》¹。宋代以後血書《華嚴經》相習成風，到善繼首次刺血抄寫整部八十卷《華嚴經》：

宋代以來，自北宋淨土宗七祖省常法師血抄《華嚴經·淨行品》始，「刺血書經」逐漸相習成風，僧侶固常為之，士人以孝聞名者亦然。不過，最初也只是單卷或其單品，至於整部八十卷「血書華嚴」最早則是由元末善繼禪師完成，引起後世文人讚嘆、僧人仿效及鼓勵。自此，「血書華嚴」才形成顯著的風氣。而根據僧傳所記，血抄《華嚴》之僧者也確實多集中在元明以後。²

《華嚴經》有六十餘萬字，非發大宏願者不能完成，據宋濂《華嚴經讚》稱：

欲熬松為煤，入以香藥，搗和成劑，以書此經。而彼松煤者，假物所就，具黑暗相，有染白法。欲煨汞為丹，承以空露，研潤如法，以書此經。而彼汞丹者，炫耀可觀，能盲人目，非助道者。欲椎赤金素銀，廉薄如紙，復粉為泥，以書此經。而彼金若銀者，雖曰重寶，外塵為體，初不自內。以是思惟，身外諸物，若勝若劣，若非勝非劣；若一若多，若非一非多，皆不足以稱此殊利。維我一身，內而心膂肺肝，外而毛髮膚爪，資血以生，資血以成，資血以長，資血以至壯老暨死。是則諸血，眾生甚愛，如梵摩尼一滴之微，莫肯捨者。我今誓發弘願，於世雄前，以所難捨而作佛事。

¹ 徐郁縈，〈元明時期「血書華嚴」之因緣初探〉，收入《2014 國際青年華嚴學者論壇論文集》（臺北：華嚴蓮社，2014年），頁 k-2。

² 黃惠菁，〈論宋代士僧對《華嚴經》的抄寫〉，收入《2022 華嚴專宗國際學術研討會論文集（下冊）》（臺北：華嚴蓮社，2022年），頁 243。

從十指端，刺出鮮丹，盛於清淨器中，養以溫火，澄去白液，取其真純，蘸以霜毫，志心繕寫。³

不管是以蕪松入香藥、以煨汞承空露，還是以赤金素銀書寫《華嚴經》，都是身外之物，唯有用髮膚滋養的鮮血，才能表達此經之殊勝，所以善繼從十指端刺血，盛於淨器，養以溫火，去除白液，只取最純淨的部分。自至正二十五年（1365）二月初六至次年九月初八，歷時十九個月，由善士捨資捨紙助緣完成此經的繕寫，經書在明初遭戰火受損，失去第五十三卷，善繼於洪武元年（1368）仲秋補寫圓成。時善繼為蘇州虎丘半塘壽聖寺沙門，此經保存在後院龍壽山房中，1956年新民化工廠搬遷至此，龍壽山房拆除，血經轉移至蘇州戒幢律寺，即西園寺。

此經在清末以來多次險遭劫掠與兵燹⁴，在保護過程中，除了寺院住持，蘇州學者吳蔭培出力較多，一是在民國六年（1917）捐資建造鐵、石兩套經幢，其緣起是海商想要買去此經：

聞海客某欲以千金相易，住持懼勢迫，迎拒皆非，求衛於雲龕。遂聯城紳訴諸省長，飭吳縣知事保存，公議建石室以儲，用垂不朽。⁵

住持陷於海客逼人的困境，求助於雲龕，即吳蔭培，吳氏聯合鄉紳請省長幫忙，建議建造石室。二是同年將血書題跋抄錄別行⁶，計四萬餘字，潘景鄭跋曰：

此書為吳穎芝先生蔭培所輯，比先生遺篋散入吳市，余得諸文學山房江君所，重其鄉邑遺獻宜為久存，即贈諸合眾圖書館，庶免散失之虞。一九五零年十月潘景鄭記。

吳蔭培字樹百，號穎芝、雲龕，在經中留跋十一次，署名吳蔭培、蔭培、雲龕、龕等，或沿用宣統年號，皆稱「舊曆」、「平江遺民」，可見是清廷滅亡之後所題。抗日戰爭波及蘇州，學者著作、名人藏書多有散出，吳蔭培所輯鄉邦文獻數種，也散入吳市，此題跋集由古舊書店文學山房江靜瀾收入⁷，轉賣給潘景鄭。清末民初，

³ [清]吳蔭培輯，《元僧善繼血書〈華嚴經〉題跋》上冊，上海圖書館藏稿本，頁49-50。

⁴ 詳見佚名，〈歷代高僧指血、舌血手書《華嚴經》〉，「顯密文庫」網站，http://read.goodweb.net.cn/news/news_view.asp?newsid=29881。

⁵ [清]吳蔭培輯，《元僧善繼血書〈華嚴經〉題跋》上冊，頁67。

⁶ 吳蔭培抄錄時若遇到原作者使用挪抬或特殊用字，也會按照原文照抄，不過由於手跡不同或其他原因，也有抄錯的情況。

⁷ 文學山房於光緒二十五年（1899）由江杏溪在蘇州開設，江杏溪與吳蔭培是好友，抗日戰爭前後是江杏溪長子江靜瀾管理書店事務，長孫江澄波隨父親學習。見江澄波口述，韋力、張穎整理，《書

鄭振鐸等學者為保護文化遺產不被外流，成立文獻保護同志會收購流散的古籍，後來葉景葵、張元濟、陳陶遺在上海建立合眾圖書館，由顧廷龍主事。潘景鄭為保護鄉邑遺獻，直接贈送給合眾圖書館，現藏於上海圖書館。

書中共鈐印十二方，上下兩冊封面鈐「吳縣之印」（朱文方印），兩冊首頁各鈐印五枚：

上冊：潘景鄭收藏印（朱文長印）、國史氏（朱文方印）、狀元宰相世家（朱文長印）、十二經幢館（白文長印）、上海圖書館藏（朱文長印）

下冊：潘景鄭收藏印（朱文長印）、少宰第三曾孫（白文長印）、文恭玄孫（朱文方印）、上海圖書館藏（朱文長印）、唐蘭軒（朱文方印）

「國史氏」是蘇州太倉人吳偉業（1609-1672）的號，「狀元宰相世家」、「少宰第三曾孫」、「文恭玄孫」可能都是翁同龢五世孫翁萬戈的印，這三枚印章也同時見於丁祖蔭《丁氏書目稿本》封底。「十二經幢館」和「唐蘭軒」限於材料有待考證。可見在此題跋集流散過程中經過多人之手，最終由上海圖書館保護。

二、《元僧善繼血書〈華嚴經〉題跋》內容

《元僧善繼血書〈華嚴經〉題跋》共上下兩冊，上冊為「經八十一冊連跋」，計 67 頁，是經中題記，下冊為「諸善信題跋」，計 49 頁，是經末題記。留跋者 500 餘人，多文壇名家，以蘇州人為主。

「經八十一冊連跋」共 283 則，「諸善信題跋」共 297 則，總計 580 則，跋語皆記年月姓名，或加訪經因緣，從 6 至 1151 字長短不一，訪經者 1 人至 24 人不等。經中連跋散佈於 34 卷，以卷八十佔比最多。將各卷題跋數目制表如下：

表一：「經八十一冊連跋」題跋分佈

卷次	跋數	卷次	跋數	卷次	跋數	卷次	跋數
一	29	十	2	二七	2	六五	1
二	11	十一	3	二九	1	七五	1
三	15	十二	1	四八	2	七六	8
四	17	十三	5	五三	1	七七	9
五	13	十四	2	五六	1	七八	2

卷次	跋數	卷次	跋數	卷次	跋數	卷次	跋數
六	6	十五	4	五七	1	七九	21
七	1	十七	1	五八	1	八十	86
八	1	二一	1	五九	24		
九	7	二六	2	六一	1		

「諸善信題跋」內又有五冊，主要集中在第一冊，有 37 頁 226 則，剩餘四冊分別有 27 則、18 則、10 則、16 則。寺中另有佚名血書《法華經》七卷，其中「法華殘字」數則，是吳蔭培從此書中輯出，但只能確定三則是《法華經》題跋。

吳蔭培所輯題跋時間跨度從至正二十六年（1366）九月到民國六年（1917）八月，總 551 年，以清人留跋最多，部分未知年月，歷代留跋數目統計如下：

表二：歷代觀血書留跋數目表

元 2	明 59						清 375				
至正	洪武	正德	萬曆	泰昌	天啟	崇禎	順治	康熙	雍正	乾隆	嘉慶
2	2	1	24	1	11	20	6	104	4	9	13
清						民國 99					未知 年月
道光	咸豐	同治	光緒	宣統	初年	二年	三年	四年	五年	六年	
33	1	33	145	27	2	16	17	23	13	28	39

可以看出，光緒、康熙和民國年間，觀經人數最多，又以康熙三十八年 15 則、光緒二十六年 17 則、光緒三十年 19 則、光緒三十四年 19 則、民國二年 16 則、民國三年 17 則、民國四年 23 則、民國六年 28 則為一年中觀經留跋 15 則以上的年份。在光緒三十四年的 19 則中，以五月 11 則為最多。

在留題跋的人中，也有多次展閱血書的，如吳蔭培、鄭文焯 8 次，吳昌碩、汪鐘霖 7 次，費念慈、沈瑞麟 6 次，曹元忠、楊澥 5 次，錢大昕、翁同龢、成多祿 3 次，黃丕烈 2 次等。在多人的參觀中，不少參觀者各留一則題跋。題跋最有名者當屬宋濂序讚，接在血書卷末，據清人許世孝記載，其在康熙三十八年（1699）觀經時已「其後題記極多，主僧不復能擇，甚有侵金華題名處書數行」⁸，可見題跋之多。為了能在血書題跋，有當日未果，又擇日補題的，如光緒十年（1884）上元日，管禮耕等七人因天晚未及留題，次年上元日又冒雨到寺，留跋記事。有的內容在吳蔭培抄錄時就已丟失，如在松江計漢望民國六年題跋後曰「有下脫事」。

⁸ [清]吳蔭培輯，《元僧善繼血書〈華嚴經〉題跋》下冊，頁 36-37。

觀善繼血書者，多是慕名而至，也有藉助此經之功德為家人祈福者，康熙四十三年（1704）十月初五清晨，錢塘吳陳琰觀經並手書《大方廣佛華嚴經普賢行願品》一遍，祈保兒子吳國楨足疾痊愈，消災延壽，吉祥如意，同時發願印施手書《金剛經》、《心經》三百本。康熙六十一年（1722），管大成忌亡母十週年，寓居半塘寺，從六月二十四日開始至七月十日畢，諷誦善繼血書。雍正四年（1726）古瀛陸尤壩崗若氏，因鄉試之故與張西鎬旅舍龍壽寺，聽聞住持圓鑑言善繼血書即在此寺，於是擇吉日，致齋三日，焚香禮拜，啟牘觀之。想要持誦，為老母延年，但由於卷帙浩繁，時間不允許，就在吉延法師幫助下以寺中血書《法華經》七卷代之，為生母和先父虔誦三個日夜，又為先伯父、先岳父持誦兩個日夜。

觀經者大多是史冊名人，也有雲遊僧人、名人妻妾兒孫及不可考人物，其中年齡最長者為八十四歲的虞山馮武。對普通人來說，此經一般無法看到，如東海范思甯在康熙三十二年（1693）隨父親到寺求觀血書，因僧有難色未果，兩年後也是在「不意中觀見」，並非其特殊身份。若有幸隨名人前往，也能一覽血書風采，光緒二十一年（1895）七月十九日，黃肇楨、翁綬琪、程元祺、程康祺觀血書時就有「船伎桂寶侍側」。若遇特殊日期，如新任住持升座，在寺者都有機會看到善繼血書，明代泰昌元年（1620）冬至後一日，因蘊虛禪師住持禪堂，大眾齊赴，皆得瞻禮血書及宋濂跋文。

諸人觀經地點有在寺中殿閣內、晉樹齋、凝真居、方丈室、塶鏡庵，也有在平江官署、廉訪行館、妙鬘雲閣等寺外的地方，一般是名流或官員才能借出寺院。如民國四年（1915）臘月二十五日，吳蔭培攜孫寅洛在嶽雲龕玉梅花下觀經，呵凍書跋。所記年月多以特殊節日標誌，如某年浴佛日、地臘日、中秋節、重陽節等，也有標新立異者，如「玄默困敦之歲陬月人日」、「玄默攝提格律中南呂之月上澣六日」、「疆圉大荒落之陬月」等，多數可考。

除了撰寫題跋，也有信眾為此經繪圖：道光十年（1830）五月初一，蘇州徐攀槐繪第十卷經首圖像；光緒十三年（1887）八月初三，四川漢州張祥齡撰贊，其妻曾彥畫善繼像；宣統元年（1909）四月三十，吳昌碩畫石佛以誌墨緣；1913年農曆四月初八，杭州陸琪繪圖撰偈；1913年夏，吳幹卿受蔣柏如囑託繪圖一幀，以補殘缺。

在題跋內容中，除了留時間姓名與觀經因緣外，有三個問題值得一提，一是明代學者宋濂〈血書《華嚴經》贊（有序）〉及其引發的「三世轉身」真偽，二是明萬曆間血書失而復得之原委，三是六百年來保護此血書過程中信眾做的努力。

（一）三世真偽

明代大儒宋濂（1310-1381），字景濂，號潛溪、無相居士等，謚號文憲，在血書卷末作序讚提到：

無相居士未出母胎，母夢異僧手寫是經，來謂母曰：「吾乃永明延壽，宜假一室，以終此卷。」母夢覺已，居士即生。今逢勝因，頓憶前事。⁹

宋濂在壽聖寺展閱善繼血書，想到自己未出母胎時，母親夢到五代宋初名僧永明延壽（904-975）假借一室手寫《華嚴經》，夢醒後宋濂出生。這個故事經明人謝陸等作跋，演變為善繼為永明延壽後身、宋濂前身，在萬曆四十三年（1615）沈顯（1586-1661）的跋中直接說是「三世血書《華嚴》大經」，名人也多有傳頌，康熙九年（1670）嚴圻跋解釋為「此永明三世之身，一轉而為書血經之比丘，再轉而為跋血經之文憲也」，宋犖康熙三十五年（1696）題偈言「是名三世經，傳聞遍遠近」。

傳言由來已久，出處已不可考，後人題跋對此頗多懷疑，一是宋濂序讚真偽，二是三世轉身之說。易佩紳光緒十三年（1887）跋曰：

宋潛溪生於元成宗至大三年庚戌，此血經告成之年為至正丙午，則潛溪五十有七歲矣，何以為後身耶？然序贊之佳，非深於佛學而兼工儒學者不能，字亦工極，究係何人偽作？抑偽作者本自有此因緣，特自隱其名而託於潛溪耶？又考潛溪文集，實載有此作，但訛字甚多耳。得毋偽作者在刻集之前而因之采入耶？抑別有參差耶？姑記之以俟博攷者。¹⁰

易氏懷疑宋濂序讚是偽作，主要原因是血經成書之年（至正二十六年 1366），宋濂已經五十七歲，善繼後身之說不成立。最早的宋濂文集成於至正十三年（1353），早期明初刻本《潛溪集》未收此文，後來明嘉靖十五年（1536）溫秀校本《潛溪集》中收錄，題曰「華嚴經贊」，應該是後刻補入，所以易氏「得毋偽作者在刻集之前而因之采入」的猜測不能成立。光緒二十五年（1899）費念慈在易跋後提出辯駁：

文憲《讚》中自言前生為永明禪師，未嘗云善繼後身。又序云「上人善繼，嚴持梵行」，又云「今逢勝因，頓憶前事」，是文憲與繼公同時，親見其寫經而為作贊，詞意顯然，雖未署年月，無可疑也。繼公傳言母夢神僧授以笑渠

⁹ [清]吳蔭培輯，《元僧善繼血書〈華嚴經〉題跋》上冊，頁50。

¹⁰ [清]吳蔭培輯，《元僧善繼血書〈華嚴經〉題跋》上冊，頁41。

而生，亦無為永明後身事，是又一證。唐代以來，淄流多假託達官貴人以自重，必後之藏此經者牽合附會，併為一談，後人因之未深攷耳。不知繼公此經自足傳遠，正不待文憲以顯耳。¹¹

吳蔭培認可費念慈「文憲與繼公同時，親見其寫經而為作贊」的推論，但由於宋濂著作中沒有任何說明，也未留下撰跋時間，所以兩說何者正確，需要更多文獻支撐，三世轉身之說也不是發端於宋濂，當是後人臆造。總體而言，費說比較客觀公正。

（二）失而復得

據幻寄庵沈咸萬曆三十年（1602）三月十三日記載，善繼血書曾遺失十六年：「計此經去肇林十有六年，至寶外喪，能冀復還。曇旭曉公以鐘緣會彼地，輒引為己責，勤勞三載，竟得請還。曉公與此經因緣，其可思議乎。」¹²雪浪洪恩於萬曆三十五年（1607）十一月二十八日，與同印宗澄、曦和霽、卓庵世三人往半塘隨喜曇旭萬舫洪鐘，「將鑄成，而壽聖繼公血書《華嚴經》去本寺十六載，復還本房。」¹³血書失而復得，得力於兩位法師，吳縣髻道人朱鷺（1553-1632）記載：「是經之成也，歷三幻身而顯。其亡也，得兩上足而復。德公以末孫力貲，罄割累積。曉公以他院肩任，窮落三年。」¹⁴德公即東舟德公，生平事跡不詳，曉公是蘇州天壽聖恩禪寺曇旭如曉¹⁵，在東舟德公罄割累積和聖恩寺曇旭曉公肩任三年的共同努力下，血書復得。「是日從曉公卓錫貝葉齋，送迎至壽聖寺。若無髮，若有髮，若達官居士，若善男子女人，後先壅道，十里如櫛。旌幢轟雲，香烟鬱霧。人人詫說一時盛事。」¹⁶朱鷺未署題跋時間，據雪浪洪恩描述「適吳中諸善知識、善男信女雲委蹈至」的情形，可能與洪恩題跋同日，此日朱鷺隨曇旭如曉將血書送至壽聖寺，一時吳中百姓雲委蹈至，盛況空前。到萬曆三十六年（1608）八月十四日，嘉興李日華與兒子李肇亨拜觀血書時地點已為「半塘壽聖寺曉公靜室」，不知此時曇旭如曉是否已入主於此。沈咸因此事將曇旭如曉形容為「四世之永明壽」。

¹¹ [清] 吳蔭培輯，《元僧善繼血書〈華嚴經〉題跋》上冊，頁 41-42。

¹² [清] 吳蔭培輯，《元僧善繼血書〈華嚴經〉題跋》上冊，頁 47。

¹³ [清] 吳蔭培輯，《元僧善繼血書〈華嚴經〉題跋》上冊，頁 4。

¹⁴ [清] 吳蔭培輯，《元僧善繼血書〈華嚴經〉題跋》上冊，頁 40。

¹⁵ 曇旭是紫柏真可（1543-1603）弟子，史書多載其受紫柏之命募銅鑄鐘的經過，洪武間寺中有一口千斤大鐘，嘉靖時被奸相嚴嵩掠奪，紫柏大師在萬曆二十五年（1597）入主聖恩寺，即命曇旭募銅。曇旭奉命前往蜀山，時紫柏好友傅光宅視察四川，支持曇旭銅萬餘舫，歷時二十年至萬曆四十五年（1617）鑄鐘三次才成功。在題跋集中可知，曇旭和善繼血書也有較深的因緣。

¹⁶ [清] 吳蔭培輯，《元僧善繼血書〈華嚴經〉題跋》上冊，頁 40。

（三）信眾護持

善繼血書《華嚴經》至今 659 年，期間常有信眾發心護持，清康熙二年（1663），江蘇布政使佟彭年捐資修繕殿閣，爰置檀櫥，貯此血書；康熙七年（1668），新安汪九皋發起募修裝演此經，捐資人除汪氏外有三十人，具錄姓名於〈裝演血書《華嚴經》序〉後；康熙十一年（1672）四月，佟方伯捐資鼎新殿，復置檀櫃，貯藏此經，捐資者有福建莆田余懷等人；康熙年間，許瑤募建血書《華嚴經》之閣；嘉慶七年（1802）六月六日，寶山印鴻緯（字畊石）因「卷帙散脫，閱者難之」，請緣慶老人重裝此經，八月二十一日又記因「歲久朽蠹脫落，不任披閱」與其子印康祚、印駿祚發心重裝，用更為耐久的文木取代絹面，在俞紀堂、徐同軒幫助下完成；道光八年（1828）十月二十日，壽聖寺住持遵嚴曾對信眾吳禮提及想要更換放置血經的匣子與櫥櫃，吳氏即擔任領袖募緣，卷末有「樂助諸善士芳名」記錄捐贈者名單¹⁷；同治六年（1867）秋，蘇州潘遵祁從寺中請全經十七篋歸家，囑託程學圃翻校，中間有缺佚者，為之補書，請專業人員裝治，煥然如新；光緒十六年（1890）春，劉樹堂、沈玉麒、朱福清捐建藏經樓，四月初一落成；宣統三年（1911），雲陽程德全與僚屬商議，欲建小閣度藏供奉此經，是否實施沒有記載。數百年來，血書保存良好，康熙三十六年，汪文柏說「字字皆作閩浮檀金色，光彩烜赫」，三十八年許世孝說「開緘歷襲古色古香。經紙堅結作烝栗色，血作淡金色」，光緒三十三年，石門沈焜說「字作淡金色，古趣盎然」，皆有賴於當家住持與諸信眾的善護。

由於清末以來戰火頻仍，血書在相對安穩的度過了五百餘年後，面臨隨時毀於戰火或被劫掠的風險，民國三年（1914）七月，康有為募資建造石龕，為此專門寫了一篇文章勸募，此文後來由 1915 年 8 月 5 日《時報》、1916 年《宗聖學報》第 2 卷第 4 期分別刊登公佈：

募建善繼血書華嚴經石龕藏塔

文明之人必好古，必珍護古物而保存之。野蠻之人知今而不知古，不能珍護古物而棄之。此萬國之通例也。夫古賢聖智慧英傑人之遺物，皆吾先民之心肝精英，有一於此，珍之重之，保之存之，況聚元明清三朝之無量數賢哲英傑之心肝精英乎！若《華嚴經》者，精深華妙，事理無礙，為大乘之智海，

¹⁷ 名單中，有樂捐匣櫥材料的，也有直接捨資的：「佛弟子企泉潘智喜捨香楠木經匣全料。（陳展亭勸募）展亭、陳玉堂樂助經匣內杪枋層板。映薇李承垣法名善意，樂助經櫥、銅鉸鏈。強聖瞻樂助自磨經匣工。五戒優婆塞素川黃濬法名真達，樂鑄經函字。春淑劉鏡濤輸洋錢兩元。蓮浦丁鏡心樂輸洋錢兩元。靜濤汪灝樂輸洋錢兩元。松亭褚大椿樂輸洋錢壹元。錦軒汪燦樂輸洋錢兩元。子香張茂棻樂輸洋錢壹元。意蘭潘遵懋樂輸洋錢兩元。朗亭陳大煜樂輸洋錢半元。文泉朱麟書樂輸洋錢半元。秋亭吳宗魏樂輸洋錢半元。逸耘吳仁樂輸錢五百文。」

三藏之至文，如此血書也，宋元高僧永明善繼及明宋文憲之所証三世義所發明，精誠莊嚴，令人信乎三世義，知眾生來自無量劫受無量身，自帝王將相牛馬雞犬歷變無窮，各視夙生所種之因而受其報，如無線電之傳云爾，豈足異哉？若不信三世者，猶昔人不知無線電而不信之。固知人天萬劫，六道輪回至常也。信乎三世，祇有苦行，重修現身，救世不厭不捨，以為日用，復何肯嗜利忘恥爭殺詐欺以受無量地獄之苦耶？今國亂民貧，風俗日壞，生民苦難，有以致之。若夫教化掃地，人心陷溺，苟有所興勸戒救人心者，豈非君子之所宜慕耶？蘇州龍壽山房藏善繼血書《華嚴》、《法華》二經，善繼血寫百冊之精誠，文憲三生之證驗，數百年名士所題跋，豈非懷寶而足以感動人心補助教化者耶？吾遊虎丘山，泛半塘入山房觀是經，以一木櫥櫥散漫置客堂，絕無扃鑰重閉，且吾國堂室率用木構，難耐兵火，甚非所以保存此國寶也，各國寶藏，必用石室，塗以塞門德土禦火之泥，此血書經也，亟宜建石龕石塔以珍護保存之，其人士皆有同心耶，願布宏施，永保國寶。甲寅七月，南海康有為更生撰。

在血經中另有題跋記錄前因後果：

甲寅七月游龍壽山房觀此血經，與汪鐘霖同來，以寺中散漫，空堂無蔽，恐血經散失，此中國瑰寶也。外人又懷得之，乃發願保護，思築石龕保存之。三年募之不成，乃鬻書募之，又告齊省长耀勸募，汪君鐘霖力持之吳中，乃觀厥成，已歷五年矣。戊午四月重來，見石龕屹然，从此血經得所保護，可永傳億劫矣。發願已酬，不勝欣喜。南海康更姓記。

此則題跋撰於民國七年（1918），故未收錄在吳蔭培 1917 年輯錄的題跋集中。康有為在〈普超血書《華嚴經》跋〉也提到此事：「昔吾遊蘇州虎丘龍壽山房，有元僧善繼禪師血書《華嚴經》八十卷，吾發願保存之，募捐五年，至今乃成，以石為龕而藏之。」¹⁸康氏在保護此經中做了巨大貢獻，甚至賣書募捐，時隔五年又到寺中，結合題跋與石龕落款，石龕從開始募捐到最終建成共花了四年時間。在石龕建造過程中，眾人合力募捐，至今石龕仍在西園寺，先置經於鐵幢，再套在石龕中，有防潮木板和通風小窗，石龕題額隸書「元僧繼公血書華嚴經龕」，兩側篆書「綠字赤文爛然古色，金匱石室藏之名山」，上款「疆圉大荒落陽月（1917）」，落款「吳縣吳蔭培撰，徐翥先書」。今血書藏於西園寺藏經閣。

¹⁸ 姜義華、張榮華編校，《康有為全集》第十一集（北京：中國人民大學出版社，2007年），頁84。

三、《元僧善繼血書〈華嚴經〉題跋》價值

吳蔭培輯錄 580 則題跋中，或書寫觀經因緣，或僅留年月姓名，是明清尤其是蘇杭名士姓名字號、家庭成員、交遊行誼的補充材料，保存了蘇州古籍文獻，體現了文人好友間的跨時空懷念，血書《華嚴經》得失經過也有了更多的史料。

（一）從毛晉到翁同龢再到康有為的「隔空」追思

《元僧善繼血書〈華嚴經〉題跋》是歷經六百餘年的產物，在後人留跋中，看到已故好友或先賢題跋，會追思懷念，從毛晉到翁同龢再到康有為，展現了惺惺相惜的人文情懷。

崇禎十一年（1638）十一月六日，毛晉在血書卷四八題跋曰：

鳳苞較刻《華嚴》大經，願見名本。頂禮吳中石像，隨得宋版全部，乃中峰禪師故物，真奇逢也。復扣龍壽禪院，覓繼禪師血書者，不遇寺僧，廢然而返，迄今十年矣。因虎丘重新大雄殿，選材為兩楹，以果宿願，回泊半塘，始得瞻禮是經，併讀宋文憲公手跋，合爪稱慶。遂向佛前逐卷跪展，詳其始末，援筆以志歲月。同觀者王人鑑、沈璜、王咸、沙門法恒。時崇禎十一年十一月六日，虞山弟子毛鳳苞沐手識。¹⁹

毛晉虔信佛教，天啟六年（1626）28 歲時發願刊印《華嚴經》以報四恩，其著手刊印《華嚴經》是在崇禎初，先至蘇州開元寺尋訪善本，「頂禮石像，隨得宋版全部」，又到龍壽禪院尋覓血書，無果而歸，乃以宋本為底本，七閱寒暑，在崇禎十一年十月刻成此經。同年十一月，毛氏也見到了善繼血書。

毛跋後是常熟翁同龢光緒三十年（1904）四月二十六日題跋：

汲古閣圯久矣，不意後生得觀子晉先生題字。是日又見卷首西蠡畫像，因并記之。光緒甲辰四月二十六日，虞山瓶居士摹眼書。余嘗得元僧金書《法華》七卷，後有石屋禪師長跋，今以贈三峰長老藥龕。²⁰

翁同龢共觀血書 3 次，留跋 5 則，署名分別是「常熟翁同龢」、「餅叟」、「松禪居士」、「虞山瓶居士」、「瓶居士」，跋中「西蠡」是武進費念慈。翁同龢於光緒三十年五月離世，此年四月二十日在血書中題跋兩則，一則在血書《華嚴經》中辯三

¹⁹ [清] 吳蔭培輯，《元僧善繼血書〈華嚴經〉題跋》上冊，頁 27。

²⁰ [清] 吳蔭培輯，《元僧善繼血書〈華嚴經〉題跋》上冊，頁 27-28。

世真偽：「潛溪三世寫經之說，吾不敢知，獨念金齒遠竄，事君不終，有足慨者。光緒甲辰四月二十日，尋龍壽山房，觀此血書，因題記。松禪居士。」²¹六月琴志樓易順鼎跋曰：「觀松禪尚書新題，已成遺墨，不勝感歎。」²²七月十二日端方跋曰：「距松禪題此纔八十許日，距公薨纔五十日耳。臨題憮然。」²³一則在血書《法華經》中辯作者何人，吳蔭培一並抄錄在題跋集中：

此與《華嚴》血書同為善繼和尚手跡，當續裝一冊，以記因緣。光緒甲辰四月，泊舟寺下題。鉞叟。是日與儉安開士茶話片刻，暑風逼人，時二十日薄暮。²⁴

民國三年（1914）七月二十三日，康有為在此跋後曰：

此為瓶叟老人將逝前一月，來觀血書《法華經》所題。去公十年，有為來游蘇，觀經觀此。自戊戌與公別後，蒙難出亡十七年，始重踏中國之土，而滄桑大劫，城郭亦變，人民皆非。昔游印度，乃至萬里無佛寺僧，然則成住壞空，無能免者。老人既永訣，而因緣相遇，為之惘然。甲寅七月二十三日，南海康有為題。²⁵

康跋既表達了對友人翁同龢的懷念，又表達了對山河故國物是人非的感慨。

除上述外，梁啟超也在民國四年三月八日留題懷念好友麥孟華（字孺博），麥氏在前一年十二月二十七日留跋，次年二月死於上海。這種跨時空的追思懷念也見證了人生的無常和歷史的變遷。

（二）數則題跋串聯觀經故事曲折原委

道光二十年（1840）九月十八日，高密書法家王功厚（字弗矜，號復齋）題跋兩則及嚴福基同月題跋記觀經始末。王功厚於十年前遊至華嚴庵，就寺僧所論頗為不屑，後在此年二月到蘇州，結識楊澥，聽說善繼血書《華嚴經》因果頗詳，便訂期前往，因宜興之遊而擱置，中秋返回蘇州後，屢次訂期，或遇陰雨，或為俗務牽絆，始信華嚴庵寺僧所言。又約在九月初七，與王子石、小兒王相普和楊澥前往寺中，由楊澥作導引，然住持長老外出，又無獲而歸。友人嚴福基於此月既望在無塵

²¹ [清] 吳蔭培輯，《元僧善繼血書〈華嚴經〉題跋》下冊，頁 23。

²² [清] 吳蔭培輯，《元僧善繼血書〈華嚴經〉題跋》下冊，頁 39。

²³ [清] 吳蔭培輯，《元僧善繼血書〈華嚴經〉題跋》下冊，頁 23。

²⁴ [清] 吳蔭培輯，《元僧善繼血書〈華嚴經〉題跋》下冊，頁 38。

²⁵ [清] 吳蔭培輯，《元僧善繼血書〈華嚴經〉題跋》下冊，頁 38。

丈室觀閱血書，跋中提及王、楊二人觀經之曲折，後在嚴氏介紹下順利虔展一過。十七日血書被送到平江官署，王氏留跋。三日後的九月二十一日，楊澥又攜帶血書到廉訪行館請蘇州知府李璋煜觀經。

近現代著名學者吳承仕的私塾啟蒙老師汪鴻藻（字沛仁），是光緒三十三年貢生，光緒三十四年作為候補知縣接任蘇省洋務局文案²⁶，民國後短暫代理上海松江縣長，工書法，目前可見其書法作品數種，但生平資料甚少，民國二年癸丑仲冬上旬，汪氏題跋 215 字，署名「古歙汪鴻藻」，其在跋中說「余自丁未需次吳中，迄今七載，世變紛乘，將賦歸辭。適友人攜半塘龍壽山房血書囑題」²⁷，丁未即光緒三十三年，汪鴻藻在蘇州做官七年，沒有專程尋訪血書，而是友人囑題，據同年夏吳幹卿題跋，血經從寺院取出的過程，是吳幹卿到山塘訪問朱管書和蔣柏如，恰警員高幼齋同在，消閑無事，便同去龍壽山房求住持儉安取出血經同觀，蔣柏如請吳幹卿繪圖一幀，汪鴻藻題句一則。光緒二十三年歙縣進土方寶銓在汪跋後題詩四首，署「癸丑冬月」，可能與汪氏同時觀閱此經。

民國二年展重陽日（農曆九月十九），吳蔭培等十一人泛舟過寺觀血書，十一人中，吳蔭培留跋三則，劉昌熙、禪印居士各留跋一則，其中四則紀事，吳跋其一是考辨宋濂序贊真偽，在其後又留跋說明考辨原因是「此經係吾吳故物，當保存。近者雞林賈人欲以利賺，余故有為言之耳」，此跋中，吳氏交代了觀經因緣：「是日消寒，同社八人為劉驥雲、鄒建東、曹蕤頃三公祝嘏，泛舟過寺中龍壽山房，觀經畢，集飲於此。余既與同人題名，復作此跋。」²⁸另外一則題跋為：

癸丑舊曆展重陽日，平江遺民劉昌熙、鄒嘉立、曹寶書、陳文海、汪恩熊、彭文傑、雷文均、雷文衍、鄒福偉、朱鼎元、吳蔭培泛舟半塘橋，同過龍壽山房，觀繼公血書是經，題名敬記。蔭培書。²⁹

結合禪印居士題跋：

癸丑展重陽日消寒，同社八人為劉翕盒、鄒建東、曹蕤頃三君公祝一百九十壽。泛舟過半塘橋龍壽山房，閱元僧善繼血書《華嚴經》，順道游虎阜，返城夜飲，先賦一章紀事。

²⁶ 中國徽州文化博物館藏有光緒三十三年七月十三日禮部頒發給朝考位列一等的汪鴻藻貢生執照，以及光緒三十四年三月十二日江蘇巡撫委任候補知縣汪鴻藻為蘇省洋務局文案的官札。

²⁷ [清]吳蔭培輯，《元僧善繼血書〈華嚴經〉題跋》下冊，頁 41。

²⁸ [清]吳蔭培輯，《元僧善繼血書〈華嚴經〉題跋》上冊，頁 54。

²⁹ [清]吳蔭培輯，《元僧善繼血書〈華嚴經〉題跋》上冊，頁 57。

纔過重陽十日前，初冬猶是九秋天。民國新曆是日為十月十八日。故鄉頗有桃源樂，舊雨同開菊社筵。石室藏經訪蕭寺，山塘載酒放吳船。今朝三壽朋尊集，吾輩追隨飲八仙。

右詩為嶽雲齋主初唱，同社朱壽石、彭漢三、雷理卿、雷滋蕃、陳百川、汪鶴舫諸君傳觀。穎芝先生佳章，擊節嘆賞，屬錄於壽聖寺，以志鴻雪。禪印居士。³⁰

第二年吳蔭培又留跋指出「禪印居士即鄒崧池先生福偉」，從這五則跋中可以了解到，十一人觀經因緣是同社八人為劉昌熙、鄒嘉立、曹寶書三人祝壽³¹，泛舟經過龍壽山房展閱血書，遊覽虎阜，返城夜飲。十一人的名（字/號）分別為劉昌熙（驥雲、翁齋）、鄒嘉立（建東）、曹寶書（蕤頃）、陳文海（百川）、汪恩熊（鶴舫）、彭文傑（漢三）、雷文均（理卿）、雷文衍（滋蕃）、鄒福偉（崧池）、朱鼎元（壽石）、吳蔭培（穎芝），均為當時蘇州名家。

（三）以血書為媒勾勒蘇杭文人交遊網絡

善繼血書《華嚴經》撰成以來便成為稀世珍寶，觀經留跋者或三五好友相約，或攜帶家眷前往，多為蘇杭名家，因此血書也成為了蘇杭文人交遊的媒介，久之，勾勒成一個交遊網絡，其中包括不少文人與僧人的往來，為壽聖寺補充了更多的史料。

在題跋中，一共提及壽聖寺法師十二位：曇旭如曉（萬曆），住持蘊虛（天啟），住持月掌聲衍（康熙），了聞（康熙），文佶（康熙），住持圓鑑（雍正），吉延（雍正），體真（嘉慶），住持遵嚴（道光），惕庵（道光），根修（同治），住持儉安（宣統），其中五位明確是住持身份。

曇旭如曉、住持蘊虛、住持圓鑑、吉延事跡已前述，月掌聲衍是康熙三年（1664）前後住持，此年三月，申穉、陳國珍、陳承吉三人從月掌處得觀血書，留跋三則。申穉（1635-1685），字叔旆，號遜庵，蘇州人，是申時行的玄孫、徐乾學的妹夫，據申穉所述，其觀經因緣是到婁東（今江蘇太倉）遊覽，時月掌住錫海寧禪院³²，建禮大悲懺壇，日後月掌聲衍向申氏談及血書之事：「昔年半塘壽聖寺有元時善繼禪師血書《華嚴經》卷，流傳三百餘年，為佛門無量法寶。近其後人寥落，恐淹沒不彰，老僧了聞，因請至海甯藏經閣，永為不朽。」³³可知在明末清初壽聖寺沒落，

³⁰ [清]吳蔭培輯，《元僧善繼血書〈華嚴經〉題跋》下冊，頁48-49。

³¹ 此「同社」為何社，待考。

³² 太倉海寧禪院始建於南宋，清咸豐間毀於大火，遺址存於太倉市弇山公園內。

³³ [清]吳蔭培輯，《元僧善繼血書〈華嚴經〉題跋》上冊，頁30。

月掌為保存此書，將其請至海寧寺藏經閣數年，此年月掌已八十一歲。與申穉同觀血書者有陳國珍、戴汝理、王曜升，陳氏作偈以誌因緣。陳承吉會晤月掌只記載到季春，當與申穉不在同一日，「見案上有血書《華嚴集》」因而觀經留跋，讚歎月掌老婆心切保護佛經的慈悲心懷。

寺僧了聞、文佶是師徒關係，見於康熙九年（1670）八月十二日嚴圻長跋，嚴圻是常熟虞山人，法名行篤，生平事跡不詳，落款為「時在康熙九年歲次庚戌中秋前三日，虞山殘疾鮮民再生學人奉齋持戒同葉弟子行篤嚴圻書于半塘壽聖寺退居房之多蔭處」。嚴圻在青年時到寺訪經，因不熟識被寺僧拒絕，二十年後已與了聞、文佶成為「世外之契」，與文佶「有蔦蘿之誼，兩年猶未謀面，一見成傾蓋之歡，因得下榻精舍，浹旬彌月」，又見了聞「耆年碩德，強健精修，九旬也，兩顏如童，儼然寶掌之游行矣」。嚴圻借機陳請血書以愜恰舊願，約定在八月初一日如期觀經，撰八百餘字長跋「附于先曾王父先府君簡跋之後」³⁴，由於未見血書原本，暫不確定「簡跋」是否與題跋集一致。嚴圻又在次年五月十五日，持誦《行願品》一過。

體真法師見仁和周京題跋，周京有題跋兩則，一是在康熙三十三年（1694）正月，二是「癸酉冬」，未知何年，推測是乾隆十八年（1753），即體真法師是乾隆年間僧人，周京請出血書是經體真之手。

遵嚴在道光八年（1828）與二十七年（1847）皆為壽聖寺住持，中間是否換屆未知。前述道光八年十月二十日，遵嚴住持會晤吳禮云「欲置匣函經，易櫛供奉」一事，吳禮自告奮勇擔任領袖發起募捐。吳禮，字介愚，號思歸子，法名悟性。吳禮在《明高僧傳》基礎上又撰〈善繼法師傳略〉附於宋濂序讚後。據清人張鳴珂記載，寺中血書《法華經》首三卷，是道光間吳禮「刺舌血補書者」，見其精進志誠。道光二十七年仲秋，嘉定張淳源等四人拜訪遵嚴，遵嚴出示此經，張氏撰贊一則，由海陽汪衡手書。道光二十年嚴福基等人曾在「無塵丈室」觀經，「無塵」可能是遵嚴方丈室名，亦或名為「無塵」的法師擔任方丈，但限於史料，無從考證。道光二十八年，韋光黻從惕庵大師處得見血書，未知惕庵是否為住持。

根修是同治間僧人，見於潘遵祁題跋。潘遵祁祖父潘奕雋，父親潘世璜，三代皆曾觀閱此書，潘奕雋與友人或潘世璜觀經留跋六次，潘世璜又觀經兩次，潘遵祁也曾攜子二人、孫四人到訪，可謂五世觀經者。前述潘遵祁在同治六年請人翻校補書及裝治，是經根修之手。雖然潘遵祁曾隨父到寺，但多次游屐經過，都沒有機緣瞻禮血書，同治三年專程尋訪，也是悵然而返，直到六十歲泛舟山水間，於無意中看到龍壽山房，方知此前尋訪的是前院，而龍壽山房是後院。為潘遵祁開門的即是老僧根修，此時血書已有殘缺了，潘氏裝治完成送歸山房後，「付根修永鎮山門」。

³⁴ [清]吳蔭培輯，《元僧善繼血書〈華嚴經〉題跋》下冊，頁7-9。

潘遵祁在五月十二日第一次看到血書，即發願重加整理，此日又是母難日，所以記錄觀經原委，祈願「以此一段勝因為先生妣袁太宜人增助福果，證明菩提，超升法界」。當時同觀者有女婿秦兆甲及兒子觀保、康保，孫子志詒、志察五人。

儉安是清末民初間住持，歷光緒、宣統與民國，是題跋集中出現最多的一位僧人，最早是翁同龢在光緒三十年四月二十「與儉安開士茶話片刻」；三十二年六月六日，紫琅默之與寶積寺雨田、怡賢寺岳蓮三人，拜訪儉安和尚與福泉大士清雅；宣統元年，徐寶楡偕長子德琨與祝緒鏘拜謁儉安，命德琨占七律一章留證雪泥鴻爪因緣；宣統三年三月十八日，蒼城司徒衡、象州黃梅臣、番禺凌汝賢三人從儉安處得觀血書；民國二年四月初八，昆山胡蘊訪蕭山陸琪，同至龍壽山房，觀善繼血經，又有蔣柏如等人，胡蘊記「與儉安法師共話夙因」，陸琪「與儉安開士共話夙緣，皆生歡喜，繪圖撰偈」，同年夏吳幹卿等人又乞儉安和尚取出血經；民國三年元旦，華洪文寄廬虎阜，偕契友蔣柏如，「與今住持儉安師談判，知精佛理，廣宗風」，據華氏所記，儉安曾「他日出此經以臨戒壇」，也就是說，一般在重要法會等活動上，參會信眾與僧人可能有機緣共睹善繼血書；民國六年丁巳三月十日，王韻翰與吳紱卿訪儉安上人，獲觀此經。當然，從光緒後期到民國六年間，大多數參觀者可能都曾與儉安會面，熟習程度也不亞於上述諸人，吳蔭培能輯出此書應該也得到了儉安的大力支持。

當然，以觀經為約的交遊還有很多，錢大昕、黃丕烈、莫友芝、趙宗建、盛宣懷、曹元忠、曹元弼等名儒皆撰有題跋。善繼血書《華嚴經》題記也遠不止吳蔭培集中所錄，一是吳氏本人捨棄了部分跋語，如「諸善信題跋」中「萬曆四十七年七月二十七日，當湖陸啟浚泊舟半塘入寺敬觀」下，曰「別有小紀，不具錄」；或是在吳蔭培 1917 年輯出後，仍有學者在血經留跋；也有因歷史原因從血書中去除及丟失的情形。就所見文獻，有明萬曆四十四年（1616）錢謙益、清康熙三十三年（1694）嚴虞惇、（未知年月）汪文柏、清光緒二十七年（1901）蕭穆、民國七年（1918）康有為五篇，亦有一定價值。

四、結論

刺血寫經是佛教信眾修行或祈福的方式，自南朝以後相沿成風，元僧善繼首開刺血完整抄寫《華嚴經》八十一卷，歷時十九個月，在元至正二十六年九月初八完成以後，名流翰墨留題血書者相延不絕，同來觀經者有千餘人。清末蘇州學者吳蔭培將題跋從血書中輯出，題名《元僧善繼血書〈華嚴經〉題跋》，後流散吳市，經古舊書店文學山房江氏收入，轉賣給潘景鄭，潘氏為保護鄉邦文獻，贈給合眾圖書館，現藏於上海圖書館。

題跋集有上下兩冊，上冊為「經八十一冊連跋」，下冊為「諸善信題跋」，總計 580 則，計四萬餘字。題跋或書訪經因緣，或僅留年月姓名，字數從 6 至 1151 字不一，觀經者從 1 人至 24 人不等，以清人最多。留跋人中，有數次展閱血書者，也有同行數人各留一則題跋者，每一則題跋都是一則史料。

撰跋者多是名士，如錢大昕、黃丕烈、莫友芝、趙宗建等名家，除留跋外，也有繪圖者，明確記載有五幅，如吳昌碩石佛畫像。在題跋內容中，有三個問題多次被探討，一是卷末宋濂〈血書《華嚴經》贊（有序）〉引發的「三世轉身」真偽及宋濂序讚真偽，以易佩紳、費念慈、吳蔭培為代表；二是明代萬曆間血書失而復得的曲折經過，善繼血書曾遺失十六年，在東舟德公與曇旭如曉的努力下復還壽聖寺；三是六百年來信眾為保護血經所做的功德事跡，從康熙年間不斷有人捐資修繕殿閣，爰置檀櫥，或有重裝及翻校者，民國初，康有為等人發起建造石龕，至今保存在蘇州西園寺。

善繼用身體之血抄寫六十多萬字佛經本身就是不可思議功德之事，對觀經者而言，已經超越佛經本身，變成了一件「法器」與珍寶展品，題跋的史料價值也因為書跋者的歷史地位有所提高，是明清蘇杭名家姓名字號、家庭成員、交遊行誼的補充資料，從毛晉到翁同龢到康有為再到梁啟超的追思懷念，由數則題跋串聯的觀經曲折原委，以血書為媒勾勒江浙士人的交遊網絡，展現了文人間惺惺相惜的情懷，以及明清江浙地區人文交流的盛況。

參考文獻

- 〔清〕吳蔭培輯，《元僧善繼血書〈華嚴經〉題跋》，上海圖書館藏稿本。
- 姜義華、張榮華編校，《康有為全集》第十一集，北京：中國人民大學出版社，2007 年。
- 江澄波口述，韋力、張穎整理，《書船長載江南月：文學山房江澄波口述史》，蘇州：古吳軒出版社，2022 年。
- 康有為，〈募建善繼血書華嚴經石龕藏塔〉，《時報》1915 年 8 月 5 日。
- 徐郁縈，〈元明時期「血書華嚴」之因緣初探〉，《2014 國際青年華嚴學者論壇論文集》，臺北：華嚴蓮社，2014 年，K1-K16。
- 黃惠菁，〈論宋代士僧對《華嚴經》的抄寫〉，《2022 華嚴專宗國際學術研討會論文集》下冊，臺北：華嚴蓮社，2022 年，頁 235-262。
- 佚名，〈歷代高僧指血、舌血手書《華嚴經》〉，「顯密文庫」網站，http://read.goodweb.net.cn/news/news_view.asp?newsid=29881。

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

題名/著者：國際青年華嚴學者論壇論文集．2025 / 陳一標主編
版本：初版
出版：臺北市：財團法人臺北市華嚴蓮社，2026.06
識別碼：ISBN 978-626-98175-7-3（平裝）| CIP 115007421
主題詞：LCSTT：華嚴宗 | LCSTT：文集
分類號：226.307

2025

國際青年華嚴學者論壇 論文集

編審：論文集編輯委員會

主編：陳一標

執行編輯：張瀕心

出版機關：財團法人臺北市華嚴蓮社

發行機關：財團法人臺北市華嚴蓮社

地址：100023 臺北市中正區濟南路二段 44 號

電話：(+866-2) 2351-8333

傳真：(+866-2) 2321-8958

印刷公司：華來股份有限公司

出版日期：2026 年 06 月初版

版權所有，翻印必究



財團法人臺北市華嚴蓮社
弘法·慈善·教育·文化