

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).

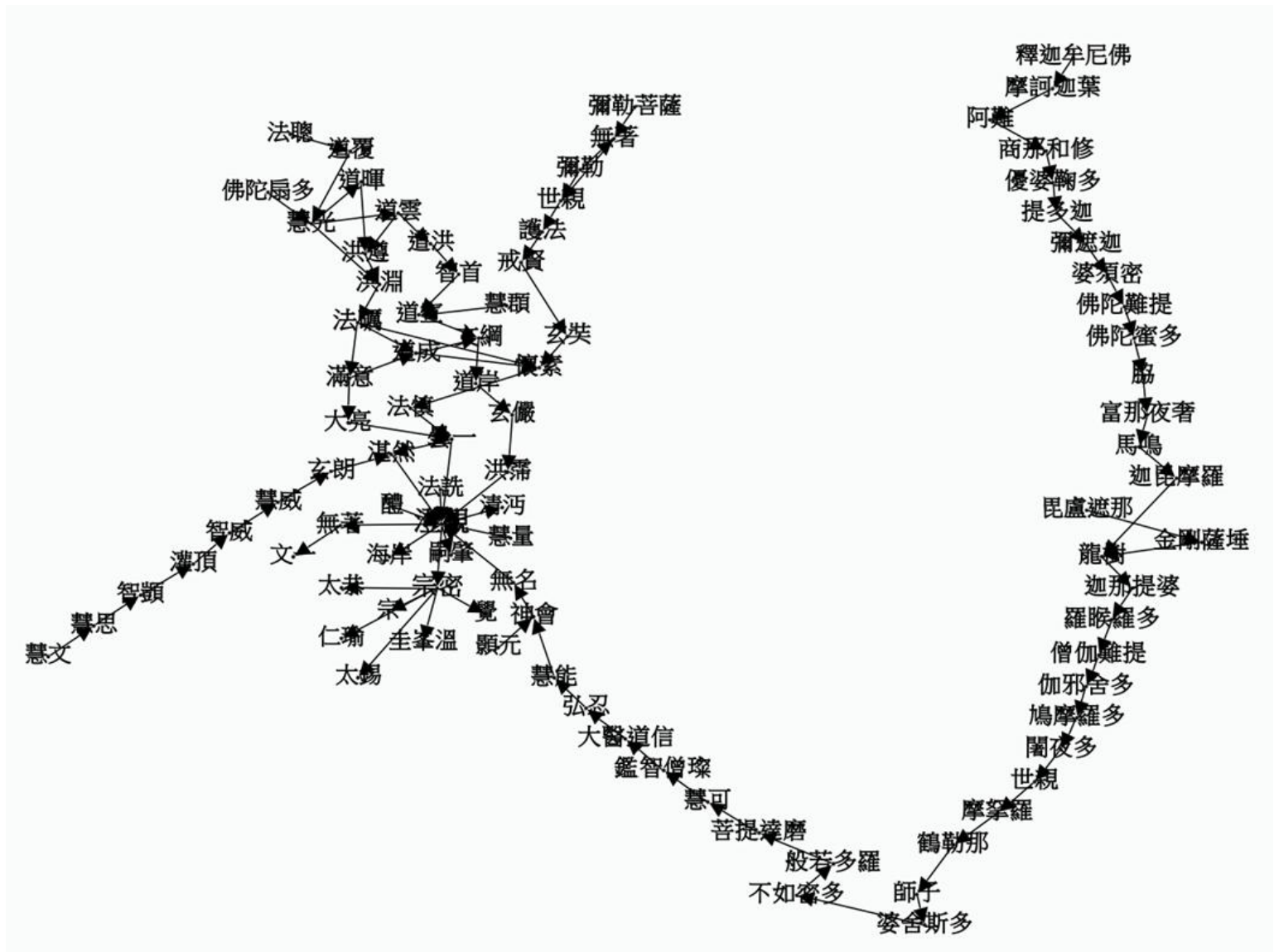


圖 1 澄觀師承關係網絡圖譜：縱向歷史數據

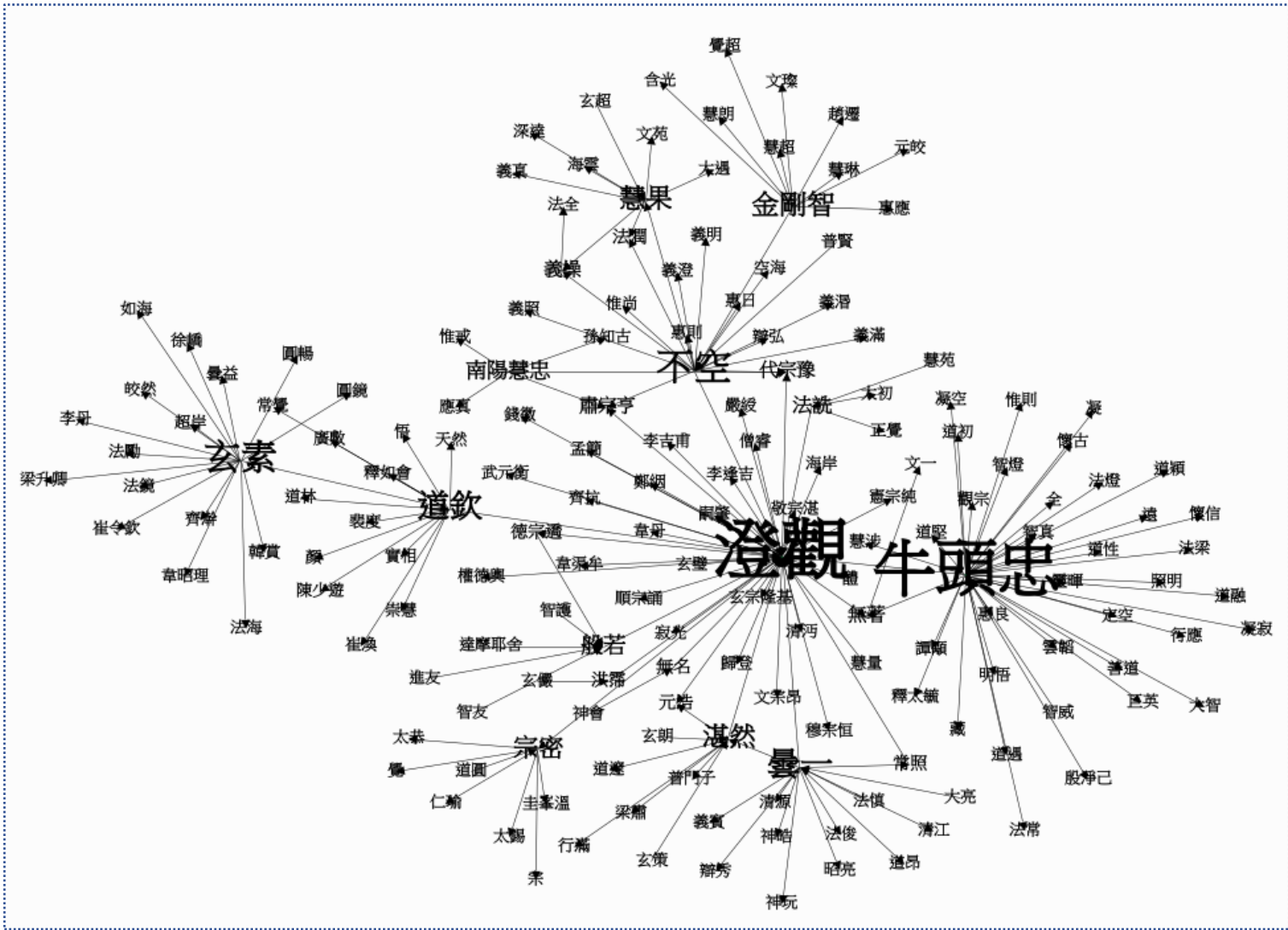


圖 2 澄觀師承關係網絡圖譜：唐中期橫截面數據

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。

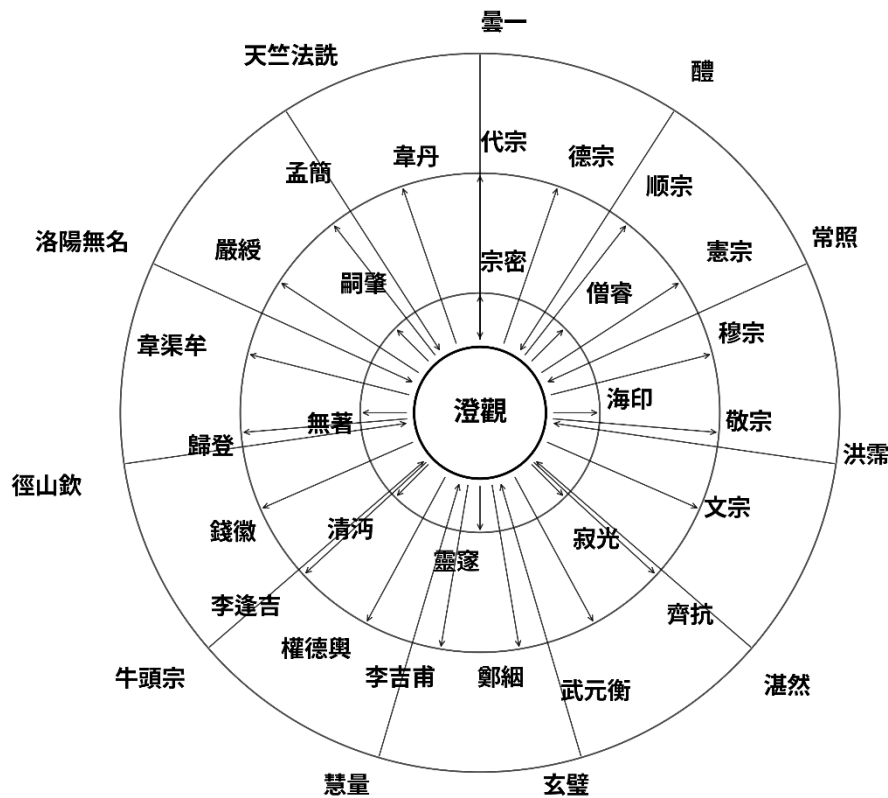


圖 3 澄觀師承關係網絡圈層圖

(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。

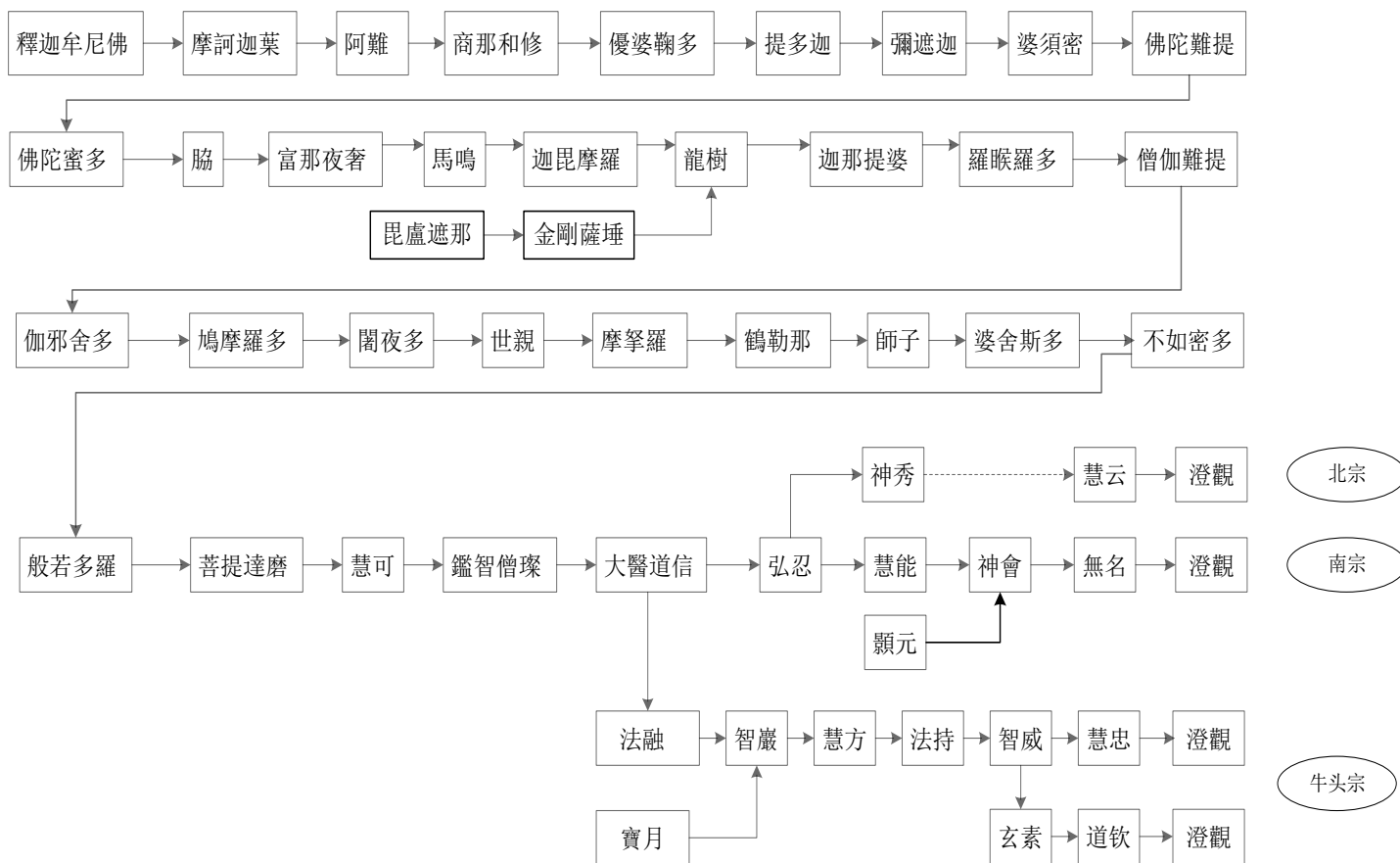


圖 4 澄觀之禪宗師承

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

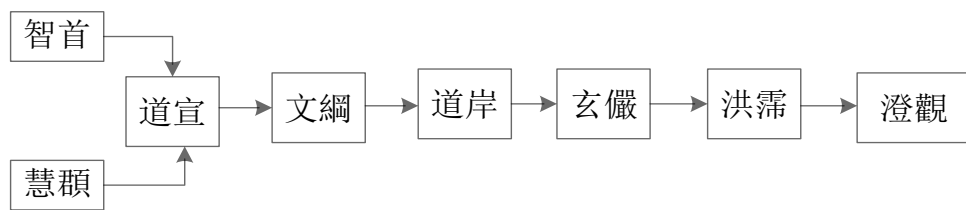
在律宗傳承方面，澄觀兼具南山律、東塔律、相部律三大傳承。如《宋高僧傳》記載：「乾元中，依潤州棲霞寺醴律師，學相部律。本州依曇一，隸南山律」。澄觀接觸的第一位南山律傳承者是其剃度恩師——寶林洪霈。寶林洪霈最早的師承可上溯至南山律祖道宣之前的智首、慧顥。《宋高僧傳》記載：「釋澄觀，姓夏侯氏，越州山陰人也。年甫十一，依寶林寺（今應天山）霈禪師出家」³⁰；《宋高僧傳·玄儼傳》卷 14 亦載：「寶林洪霈、覺引、灌頂，皆不傾油鉢，無漏浮囊³¹」。澄觀初受具時，即以十事自勵。由此，澄觀在南山律的一支師承為：智首→慧顥→寶林洪霈→澄觀。

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。

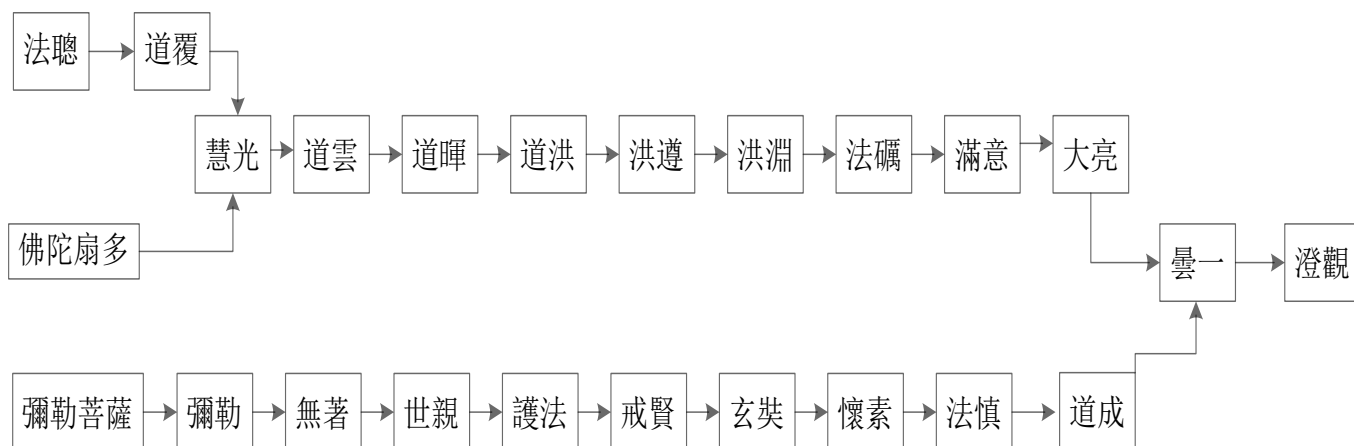
³¹ 《宋高僧傳》，《大正藏》冊 50，第 2061 號，頁 795 下 27-28。

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。

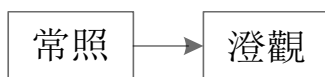
³⁵ 《宋高僧傳》，《大正藏》冊 50，第 2061 號，頁 799 上 7-8。



(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：

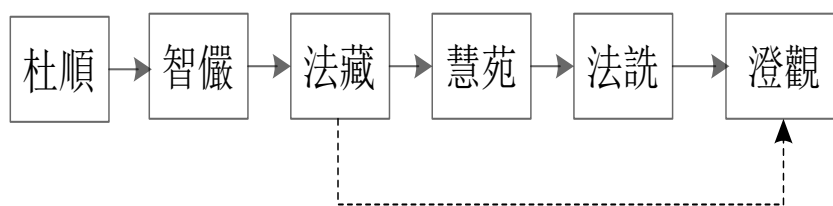


圖 7 澄觀華嚴宗傳承

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.