

# 石壁傳奧及其判教思想

## ——以《起信論隨疏記》為中心\*

平燕紅

南京大學哲學系（宗教學系）  
博士後研究員

### 摘要

石壁傳奧（生卒年不詳），曾著有《梵網經記》、《華嚴錦冠鈔》等七部著作；這些著作不僅在中國流傳甚廣，也曾影響過韓國與日本佛教，並在敦煌文獻中留下痕跡。作為具有華嚴學背景的人，他的著作對於宗密之後華嚴宗的生存和發展具有重大意義，成為了溝通唐代宗密（780-841）與宋代子璿（965-1038）的重要過渡人物。他除了《梵網經記》一文在日本和敦煌留有全本外，其他著作僅以片段式的方式被引用而流傳於世。其中日本順高撰述的《起信論本疏聽集記》文中載有傳奧《起信論隨疏記》的一段引用文；通過此段引用文，可以明白地瞭解傳奧的判教和其理論來源，以及傳奧文本為子璿改動的特點

---

\* 收稿日期：2020.02.03，通過審查日期：2020.06.04。

作者 2020 年投稿時為日本國際佛教學大學院大學博士生，2021 年通過博士學位口試。

**關鍵詞：**石壁傳奧、圭峰宗密、長水子璿、判教、《起信論隨疏記》

## 【目次】

- 一、前言
- 二、傳奧其人
- 三、傳奧的判教
- 四、傳奧判教的理論來源
- 五、傳奧文本被改動的幅度
- 六、結論

## 一、前言

判教可以說是漢傳佛教的獨特創新之處，集結了漢傳佛教僧人的智慧成果，其中華嚴宗的判教方式非常具有代表性。從法藏（643-712）正式提出「小、始、終、頓、圓」這一五教判釋，到宗密（780-841）建立「人天教、小乘教、大乘法相教、大乘破相教、一乘顯性教」五教判，並另立三宗配三教的禪教融合理論，華嚴宗的判教模式值得為人注目。令人遺憾的是宗密之後華嚴學沒落，雖再也沒有呈現唐朝百花繚亂的狀態，但其還是在艱難中不斷地發展，其中作為唐朝宗密與宋朝子璿（965-1038）的溝通橋樑的石壁傳奧（生卒年不詳），此人的判教思想值得我們注意。

關於石壁傳奧的先行研究，僅有日本滋野井恬著〈唐北京石壁寺傳奧考〉<sup>1</sup>一文，和釋智學著〈石壁傳奧——高僧補敘之一〉<sup>2</sup>一文，此二文給筆者提供了很多幫助。石壁傳奧，曾著有《梵網經記》、《華嚴錦冠鈔》等七部著作<sup>3</sup>，這些著作不僅在漢地流傳甚廣，也曾影響過韓國與日本佛教，並在敦煌文獻中留下痕跡，其著作對於宗密之後的華嚴宗的生存和發展具有重大的意義，他也成為了溝通唐代宗密與宋代子璿的重要過渡人物。他除了《梵網經記》一文在日本和敦煌留有全本外，其他著作僅以片段式的方式被引用而流傳於世。據傳他是宗密的門人，多次為宗密的著作作注疏，但關於傳奧大師的傳記幾乎沒有，這對人們釐清華嚴宗傳承的脈絡造成了一定的困難，即「圭峰傳奧」之「奧」是否就是石壁傳奧，這是一個困擾學界很久的問題。其次，他在《起信論隨疏記》中論疏的判教觀念對於我們研究唐、宋時期的華嚴判教觀也具有重大意義。

<sup>1</sup> 滋野井恬，〈唐北京石壁寺傳奧考〉，頁 63-75。

<sup>2</sup> 釋智學，〈石壁傳奧——高僧補敘之一〉，頁 84-143。

<sup>3</sup> 石壁傳奧的著作，義天在其目錄中記載如下：「《錦冠鈔》四卷（或二卷），傳奧述。……《金剛般若經》：……《纂要疏貫義意鈔》六卷，傳奧述。……《孟蘭盆經》：……《鈔》二卷，傳奧述。……《梵網經》：……《記》二卷（下云『略說』者，題目不同耳），傳奧述；……《略疏》三卷（傳奧述，仲希錄，疏注於經文之下）；《科》一卷，傳奧述。……《大乘起信論》：……《隨疏記》六卷，傳奧述。」（義天編，《新編諸宗教藏總錄》，《大正藏》冊 55，第 2184 號，頁 1167 中 6—1175 上 15）

## 二、傳奧其人

關於傳奧的一些基本背景資訊，上述二文都已有過詳細介紹，本節筆者將著重對傳奧是否為宗密弟子，以及傳奧的生存年代這兩個問題進行探討，因為對這兩個問題上述二文並無詳細解說。

關於傳奧的師承僅在宋代日新（生卒年不詳）的《孟蘭盆經疏鈔餘義》中被提及，即「姓韓氏，并州祈縣人。先業儒，夙嘗預鄉薦，遇定惠禪師上足潛輝闍梨，剃髮受道。然其內外典籍皆有章句，備如《本傳》云。」<sup>4</sup> 由此可知，傳奧法師俗姓韓，來自并州祈縣，即太原府祁縣。<sup>5</sup> 傳奧學儒多年，受鄉薦，後遇見宗密法師的弟子潛輝阿闍梨（生卒年不詳），隨其剃髮出家正式進入佛門。他對內外經典都非常熟悉且著有相關著作，可以看出他對儒家的知識應當非常瞭解，對儒佛兩道關係有其自身的見解。從這點看來，他與宗密的受學經歷非常相似，兩者都是先學儒學後入佛門，對佛教關注的點很有可能會有一部分的重疊。

至於「遇定惠禪師上足潛輝闍梨剃髮受道」這一句中提到的剃度師長問題，並非三言兩語能夠說明。要解決此問題首先我們就要討論一下宗密的弟子法統問題。其實關於圭峰宗密的弟子及其法脈傳承，還有很大的發掘空間。《宋高僧傳》中對宗密的描述如下：「釋宗密，姓何氏，果州西充人。……追諡曰『定慧禪師』，塔號『青蓮』，持服執弟子禮四衆數千百人矣。……有宗密公，公則有裴相國。非相國曷能知密公！」<sup>6</sup> 贊寧沒有詳細介紹宗密的任何門人弟子的姓名及其事蹟，僅以「持服弟子禮四衆數千百人矣」一筆帶過，但對裴休（797-870）卻敘述詳細，對其十分看重。《景德傳燈錄》記載了圭峰宗密在禪宗法脈上的弟子：「圭峰宗密禪

---

4 日新，《孟蘭盆經疏餘義》，《卍新纂續藏》冊 21，第 376 號，頁 558 中 17-19。

5 釋智學在其論文中詳細討論了「并州」與「祁縣」兩處地名，最後確定「并州」指的是「太原府」，而并州所管轄的是「祁縣」而非「祈縣」，且值得注意的是這兩處地方與唐王朝、武周王朝有非常特殊的關係。（釋智學，〈石壁傳奧——高僧補敘之一〉，頁 95-98）

6 贊寧，《宋高僧傳》，《大正藏》冊 50，第 2061 號，頁 741 下 23—742 下 28。

師法嗣：圭峯溫禪師、慈恩寺太恭禪師、興善寺太錫禪師、萬乘寺宗禪師、瑞聖寺覺禪師、化度寺仁瑜禪師（已上六人無機緣語句，不錄）。<sup>7</sup>但由於機緣不及，對於這六位弟子的來歷和事蹟，《景德傳燈錄》也並無任何詳細描述，僅留其名號而已。另外，釋智學指出，楊政河在〈宗密大師學風研究〉中也提及上述六位弟子，並增加玄珪（生卒年不詳）、智輝（生卒年不詳）兩位<sup>8</sup>。楊維中也曾注意過玄珪、智輝二位弟子，但在這二者之外，還列出泰恭（生卒年不詳）一人，他指出現存唐代佛教文獻中僅在宗密給澄觀（738-839）的書信中提到了玄珪、智輝、泰恭三位弟子<sup>9</sup>。此外清代續法所作《華嚴宗佛祖傳》一文也明確記載了宗密的付法弟子，即「第六世。東都永穆寺主，玄珪法師，名真奧，字徹微（五祖傳法首）。恢覺寺，靈峰法師徒，名慧炬，字法光，五祖賜號智輝（第二嗣）。東都祖塔寺，祖印法師，名泰恭，字得心（五祖第三嗣）。」<sup>10</sup>此文的記錄與上文楊維中提及的《圭峰定慧禪師遙稟清涼國師書》<sup>11</sup>中的記載一致，可信度非常高。至於此「潛輝闍梨」到底是不是宗密弟子智輝仍存在很大爭議，楊維中明確指出「此位潛輝並非智輝，應該不是宗密直傳弟子」<sup>12</sup>，但關於此點他並無給出任何實質性的證據，僅憑一個猜測似乎也下不了任何明確的結論。但基於日新《孟蘭盆經疏鈔餘義》的記錄，可以明顯得知傳奧並非宗密直系弟子，再結合《華嚴宗佛祖傳》的師承法統記載，傳奧就更不可能是宗密大弟子、華嚴宗六祖名為「真奧」的玄珪法師。

在筆者看來，石壁傳奧並非宗密弟子玄珪，證據有二：其一通過石壁傳奧自身著作的流傳範圍之廣（敦煌文獻、韓國和日本），及義天（1055-1101）和長水子璿對石壁傳奧著作的重視度來看，石壁傳奧的思想在當時其實很有影響力，此人也絕不是無名小輩、泛泛之徒，但凡石壁傳奧與宗密有一丁點兒交際，肯定會在歷史中留下絲絲漣漪，不至於像現

<sup>7</sup> 道原，《景德傳燈錄》，《大正藏》冊 51，第 2076 號，頁 301 下 15-19。

<sup>8</sup> 楊政河，〈宗密大師學風研究〉，頁 232。

<sup>9</sup> 楊維中，〈唐末五代華嚴宗的廢續新考〉，頁 91。

<sup>10</sup> 續法，《華嚴宗佛祖傳》，頁 25。

<sup>11</sup> 《大正藏》冊 39，第 1795 號，頁 576 下 2—578 上 7。

<sup>12</sup> 楊維中，〈唐末五代華嚴宗的廢續新考〉，頁 92。

在這樣完全無跡可尋；其二就是從石壁寺角度出發，并州石壁寺也並不是深山野林的一座無名小寺廟，它是淨土宗的祖庭，一直香火鼎盛，信徒甚多，若在這麼一座寺廟中住著華嚴宗六祖，這其實是一件重要的事，即使當時經過會昌法難，華嚴宗元氣大傷名聲不復從前，但作為宗密大弟子且為華嚴六祖，石壁寺中必然會留下關於他的蛛絲馬跡，但至今還沒有發現石壁寺有關於華嚴宗六祖的任何記載，這其實也在側面反映了石壁傳奧並非華嚴六祖宗密高徒玄珪。

傳奧雖不是宗密的直系弟子玄珪，但他具有華嚴學背景這一點毋庸置疑（在他的著作中對宗密思想的發展這一點其實是很明顯的。另外，日本的清算法師的《梵網經上卷古跡記網義》和照遠法師的《梵網經下卷古迹記述述鈔》都將石壁寺傳奧列為華嚴宗師<sup>13</sup>）。滋野井恬指出：本書的〈傳律錄二〉記載有關《梵網經》的關係書目之處有如下記載：同經疏一卷傳奧述（中略）私，傳奧是圭峰門人。《東域傳燈目錄》是我國興福寺的永超在堀河天皇寬治八年（1094）時編纂的。<sup>14</sup> 由於編纂時代相對來說是與傳奧生存時期比較接近的，此說法被接受的可能性不低，基於「圭峰門人」這一點，再加上上述的推斷，筆者推測傳奧應為宗密的再傳弟子，並非直系弟子玄珪。

關於傳奧所住石壁寺，智學法師與滋野井恬二位都已做過詳細檢討，筆者不再贅述。最後我們注目於傳奧的生存年代問題。寂燄（清代人，生卒年不詳）在《金剛般若經演古》中指出「五季石壁法師，襲用紀略，別為廣錄，辭或繁長，學者苦之。」<sup>15</sup> 這裡，寂燄記錄石壁傳奧為五代人，但他並沒有給出很明確的依據，所以對於此記錄筆者持懷疑態度，另外，楊維中在〈唐末五代華嚴宗的賡續新考〉中提出：

《孟蘭盆經疏鈔餘義》……中的「潛輝闍梨」所指不明。從文中

---

<sup>13</sup> 大谷由香，〈凝然の『梵網經古迹記』注釈態度とその後世への影響について——散佚文献：凝然撰『梵網上卷古迹修法章』の検出を通して〉，頁37。

<sup>14</sup> 滋野井恬，〈唐北京石壁寺傳奧考〉，頁66。

<sup>15</sup> 寂燄，《金剛般若經演古》，《卍新纂續藏》冊25，第495號，頁547下16-17。

「備如本傳」的表述看，至北宋時期，傳奧的傳記材料還在。筆者以為上述材料在「遇定惠禪師」與「上足潛輝闍梨」之間有脫文，應該是「遇定惠禪師……上足潛輝闍梨」云云。由此，潛輝則可能是傳奧弟子。因為這段文字的脫漏，造成當代學者以為傳奧為五代晚期至北宋時期的僧人。<sup>16</sup>

楊維中對將傳奧指為五代晚期或北宋時期人士此事也頗有微言。《佛書解說大辭典》中對傳奧著作的解釋中，傳奧視為唐代人士<sup>17</sup>。

此外，筆者注意到傳奧著作對宗密著作的引用和其自身著作被引用的情況，首先，傳奧的《盂蘭盆經疏鈔》是對宗密所述的《盂蘭盆經疏》一文的詮釋，冉雲華指出，依據《盂蘭盆經疏》中宗密自署為「充國沙門宗密述」來看，宗密應是在自己的故鄉果州一帶完成了這部著作，雖然現有的資料並沒有明白記載宗密回鄉的日期，但據他猜想最可能的時間是在836-840年間，特別是836年<sup>18</sup>。這樣看來，《盂蘭盆經疏》當是宗密晚年的作品。傳奧的《盂蘭盆經疏鈔》最早的時間也不應當早於836年。

其次，永明延壽（905-976）的《宗鏡錄》和《注心賦》對傳奧的著作都有大段的引用，王招國指出：

《永明實錄》……最後部分記載了永明延壽著述《心賦》並為之注解，以及編制《心鏡錄》，即《宗鏡錄》。文末還提到「甲戌年，開二十四應觀音像板」等事。此「甲戌年」應是開寶七年（974），即永明延壽圓寂之前一年。《心賦》與《注心賦》為永明延壽晚年所作，《宗鏡錄》的編輯成書也是永明延壽晚年之事。<sup>19</sup>

<sup>16</sup> 楊維中，〈唐末五代華嚴宗的廢續新考〉，頁92。

<sup>17</sup> 小野玄妙編，《佛書解說大辭典》冊10，頁230。

<sup>18</sup> 冉雲華，《宗密》，頁38-40。

<sup>19</sup> 王招國，《佛教文獻論稿》，頁329。

由此看來，傳奧完成著作的最後期限應不晚於 975 年。綜上所述，傳奧著述的流傳年代應是在宗密之後（或同時期），到永明延壽同時期（或之前），即唐末、五代、北宋初期這段時間之內。雖然並沒有確切證據，但筆者仍大膽猜測石壁傳奧應該為唐末時期的人物。

但即使石壁傳奧不是宗密弟子兼華嚴宗六祖，也不能否認他對五代宋初華嚴宗的傳承和華嚴思想的不斷繼承和發展所作的貢獻，高峰了州認為：「傳奧、子璿繼承了澄觀、宗密，這是非常明確的事情。」<sup>20</sup> 他為會昌法難後步履維艱的華嚴宗開創了一條艱難但卻充滿希望的道路，從其著作的流傳程度來看，北宋時期仍有許多人能看到其著作並深受影響，為華嚴思想在宋朝的傳播與發展奠定了堅實的基礎，直至深受其影響的長水子璿開始了華嚴宗的中興之路。

### 三、傳奧的判教

判教作為漢傳佛教的獨特方法，一直備受各宗青睞，其中以天台智顛（539-598）的「藏、通、別、圓」四教判和華嚴法藏的「小、始、終、頓、圓」五教判最有代表性。其中華嚴宗到了宗密時代，判教理論更是被推上了頂峰，宗密以其圓融無礙的「真心」，建立「人天教、小乘教、大乘法相教、大乘破相教、一乘顯性教」這一五教判釋，會通儒釋道，並結合《禪源諸詮集都序》中對禪宗的判釋，使禪教配對，創建了一個包含儒釋道三教、禪教二門這樣一個無比宏大的判教體系。那麼宗密之後華嚴宗的判教系統會朝著怎樣的方向發展是一個值得探討的問題，首先就要注目於離宗密最近且有著作存世的石壁傳奧。

日本順高在其《起信論本疏聽集記》<sup>21</sup> 中對傳奧的《起信論隨疏記》中「三教義分齊」這一部分進行了大量的引用，此段引用文的發現，

<sup>20</sup> 高峰了州，《華嚴思想史》，頁 320。

<sup>21</sup> 關於順高所引《起信論隨疏記》是否為石壁寺傳奧的《起信論隨疏記》一文這一問題，順高在文中明確記載「《起信論隨疏記》卷上（三上）。石壁寺傳奧述（圓宗文類，第三引之）。『三教義分齊』者，能詮、所詮之分齊。」（《起信論本疏聽集記》，《大日本佛教全書》冊 92，頁 159）所以可以明確順高所引《起信論隨疏記》一文正是石壁寺傳奧所撰《起信論隨疏



讓石壁傳奧的五教判釋得以為人所識。首先要指出的是，宋代長水子璿的《起信論疏筆削記》是依傳奧的《起信論隨疏記》為底本，重新削減校勘而成的，子璿在〈序〉中對傳奧本做了評價：

此文之作本乎石壁。石壁慈甚，蔓於章句。凡伸一義，皆先問發，次舉疏答，後方委釋。雖不忘本母之體，而有太過，大不及焉。講者用之，未至穩暢。今就其文，取要當者，筆而存之；其繁緩者，削以去之；仍加添改，取其得中，俾後學者不虛勞神，智照無昧也。故曰：筆則筆，削則削，因以「筆削」命題云爾。<sup>22</sup>

由此可知，子璿雖以傳奧本為底本，但對其頗有微言，不僅章句，甚至連先問發、次舉疏答這一注解方式，都令子璿很不滿意，故其改傳奧六卷本為自己的二十卷本。而順高著作中引文的發現，也有助於我們明確地將法藏（宗密）、傳奧、子璿三人對《大乘起信論》這一部分的觀點異同檢討清楚，並在一定程度上一窺傳奧文本被改動的幅度。

通過對「三教義分齊」這一引文<sup>23</sup>的分析，可以得知傳奧基本贊同法藏的「小、始、終、頓、圓」這一五教判釋。他首先指出，以「時」分

---

記》。本文對傳奧《起信論隨疏記》的引用均來自順高撰《起信論本疏聽集記》。

<sup>22</sup> 長水子璿，《起信論疏筆削記》，《大正藏》冊 44，第 1848 號，頁 297 上 4-9。

<sup>23</sup> 順高，《起信論本疏聽集記》：「『大乘』者，運大根至大果故，如牛車引重，故名『大乘』。下四雖權實有異，以通對小乘，故惣名『大乘』也。『始』、『分』二教，且標兩名。『但說諸法空』者，明所詮理，即諸部《般若》。心境、染淨等竝空，故言『諸』也。……『但說一切法相』者，明所詮法，即餘《深密》等經。然一切不出五位之中一百法數，謂：一者心法有八，二者心所有法有五十一，三者色法有十一，四者不相應行法有廿四，五者無為法有六。……『終』、『實』二教，亦且標名，以對前二說。『如來』下，順明緣起即生滅門，……斯則從本起末，末即同本，如以金為器，器即金矣。『定性等』者，三聚五性一切眾生，皆有如來藏心，惣皆成佛。故《涅槃經》云『凡是有心，定當作佛』；《圓覺》云『有性無性，齊

教有所不當，僅以義深遠方能知說遠近，從大方向上分為小乘與大乘。（其中小乘為但說「我空者」，其餘四教雖然權實有異，但為了通對小乘，先總名「大乘」。）「小乘者」指的是「但說我空者」，認為一切皆因緣之力所成，僅說六識三毒、色心染淨，而不達如來藏心，未達淨法之源，故名為「小」，其中以《阿含經》為代表。大乘分為四教，首先、「始教」分為二教，且標為「始教」（破相教）和「分教」（法相教）二教：「始教」指的是「但說諸法皆空者」，因其未盡故為「始」，以諸部《般若》、《中論》等為代表；「分教」為「但說一切法相者」，此教不出五位百法，立五性成佛論，其中不定性中一半不能成佛，既不全成即名為「分」，以《深密》等經為代表。三者、為「終、實二教」，但僅為了對前二說而標名二教，實為「如來藏教」一教，如來明不生不滅真如和生

---

成佛道』。上皆明所詮之法。『方盡』下，判而了義。詮法窮源，故云『至極』也；對前未盡，故云『方盡』；『終』於『始』故，名為『終教』；對前法相，故云『實理』；對前『分教』，故云『實教』。『分』既不了，當於『權教』故。然此與前門雖各立二教，而有所不同。何者？前之二名定為二教：『始』即『破相教』，『分』既『法相教』；此之二名，但唯一教。『終』即是『實』，竟無殊途。為對前科權分兩號耳！『惣不說法相』者，不說遍計、依他。諸相雖多，不出此二；此二不說，即是『惣』義。『唯辨』等者，圓成實性只有此性為真，『辨』之，則成『唯』義。『亦無』等者……『但一念』等者，念生既是凡夫，不生因宜為佛，即剎那登妙覺，等佛於一朝也，不假余方，故云『但』矣。『不依』下，結成『頓』義，既一念成佛，不亦『頓』乎！故《思益經》云『得諸法正性者，不從一地至於一地』；《圓覺》覺『知幻即離，不作方便，離幻即覺，亦無漸次』。『所說』下，一真法界，謂：所說理事、心境、人法、凡聖、染淨等法，以要言之，未有一法離於法界，故云『所說唯是法界』。『性海圓融』者，理法界，謂：理性豎深而橫廣，故如海也。『緣起』下，事法界，理乖緣所起，心境、染淨、情器、因果、大小、一多，各不相妨故。『相即相入』者，理事無礙法界，謂：一一事皆是理之所成，所成之事又一一皆依於理故，得理事相即相入，二無障礙。『帝網』下，事事無礙法界，謂：諸事法各全攝理，以理融之，故成無礙。一即一切，一切即一，一入一切，一切入一，互為主伴，重重無盡。如天帝釋殿網之珠光影相攝，無礙無盡也。」（《大日本佛教全書》冊 92，頁 159-161）

滅緣起，倡一切眾生因皆有如來藏心皆能成佛，以《涅槃經》、《圓覺經》為代表。四者、指的是宣導「剎那登妙覺，等佛於一朝」<sup>24</sup>的「頓教」，此教認為念生即是凡夫，不生因宜成佛，離幻即覺，亦無漸次，以《思益經》為代表。五者、指的是堅持「未有一法離於法界」的「圓教」，此教性海圓融，相即相入。傳奧在此處雖然沒有明確指出「華嚴宗即圓教」，但他以「理法界、事法界、理事無礙法界、事事無礙法界」這一華嚴宗的四法界理論來解說圓教的「性海圓融、相即相入」，可以得知，傳奧五教中的圓教應是華嚴宗。

接著傳奧就指出華嚴宗所宗雖為四法界，然唯一真法界寂寥虛曠，沖深包博，總該萬有，即是一心。四法界混四為一，一外無四，一真法界即是一心，至此傳奧還是從法界轉到了心的概念上來。他就上文的五教雖都解說萬法一心而深淺有異，並在一心的基礎上統攝五教。<sup>25</sup> 首先「愚法

<sup>24</sup> 順高，《起信論本疏聽集記》，《大日本佛教全書》冊 92，頁 161。

<sup>25</sup> 順高，《起信論本疏聽集記》：「『一心』等者，謂：更無一法與心為源，故云『本源』，表無異。諸源故，加『本』字，即華嚴下配教，此是圓教之所宗故。然華嚴下通妨。前問『彼有四法界，何標一矣？』故此云也。是則混四為一，一外無四也。『調寂寥』下，羅萬有以出體』，亦是通妨。……以《論》云『依一心法有二種門，云何為二？一者心真如門；二者心生滅門』，故有此開也。『真如門』者，於中有離言真如、依言真如。依言真如中復有空、不空二義等，具如《論》說。『頓教分齊』者，以此門中說心性不生不滅，乃至離言絕慮等義故，當此教。『密說』等者，當配之（私云：同《筆》也）。『依如來藏』下，全引《論》文，顯生滅相也。『終教』者，詮法窮衆故名『終教』，今《起信論》正明此義。……『後門二義』者，生滅門也，以《論》云『此識有二種義，能攝一切法，生一切法。云何為二？一者覺義，二者不覺義』等故依此明也。『覺義』者，於中有始覺、本覺。本覺之中復有隨染、性淨之異。……『不覺義』者，於中有根本不覺、枝末不覺。枝末不覺之中復有三細、六麤，如次所引。注前『生滅』等者，上已說竟。後義『三細』者，不覺義也，是本識位對後事識六麤言之，以《論》云『復次依不覺故生三種相，與彼不覺相應不離』等故有此。云『業相』者，約動作為因二義，名之為『業』，故《論》云『一者無明業相』。○無境界（私云：已上如《筆》所引）。注『自體分及見分、相分』者，以唯識說。○雖文異而義同故（私云：已上如《筆》）當注配，則

聲聞教」是假說一心——由心造業生世間出世間法，一心之義不成故云「假說」；二「大乘權教」明異熟賴耶為一心，三界萬法唯識變；三「終教」說如來藏以為一心；四「頓教」泯絕染淨以說一心；五「圓教」總該萬有以為一心，理事本末無異。此五教前淺後深，淺不至深，深必該淺。從本起末，以華嚴一心為本源，開心真如門和心生滅門，心真如門即「頓教」。真如門中有離言真如和依言真如，依言真如中復有空、不空二義，「頓教」以此門說心性不生不滅乃至離言絕慮等原因，「頓教」當配真如門。

其次宣揚「諸法空相不生不滅，不垢不淨，不增不減」的《心經》等「始教」空義，也是密說真如門（關於此段，傳奧本有缺失，但筆者認為傳奧此段應與子璿的《筆削記》相同，故得出上述結論）。如來藏顯生滅相，「終教」詮法窮衆，當配此生滅門。其中他還指出，「分教」雖也論阿賴耶識，但因其云「佛說如來藏，以為阿賴耶，惡慧不能知，藏即賴耶識」義，故不配當此門。

生滅門明「覺」、「不覺」二義，此二義能攝一切法，能生一切法。「覺」義者，更有本覺、始覺二覺，本覺之中復有隨染性淨之異。「不覺」者，於中有根本不覺和枝末不覺，枝末不覺中復有三細、六麤。「三細」為無明業相、能見相、境界相，以唯識說有漏識似能緣相，名為「見

---

唯識下配教，以彼宗下出所以。……『最後生六麤』者，現相也，是事識位涉於外塵，其相顯著，惣名為『麤』，故《論》云『以有境界緣故，復生六種相』，故有此說。『智分別境界』者，智相也，以有外境牽起內心令其分別是好是惡等，故《論》云『一者智相，依於境界，心起分別，愛與不愛故』。二者相續相也，隨前分別生苦樂等受，故《論》云『二者相續相，依於智故，生其苦樂，覺心起念，相應不斷故』。『三者執取相，依於相續緣念境界，住持苦樂心起著故。』四者名同，以執取實故，聞名惣相便生嗔喜等，故《論》云『四者計名字相，依於妄執分別假名言相故』。五者起業相也，貪嗔盛故發動身口造諸惡業，故《論》云『五者○造種種業故』（私云：已上如《筆》所引）。六者業繫苦相也，○不自在故（私云：已上如《筆》）。二乘第三者，三是我執俱生，二乘教中說我空故。人天第五者，以彼教中但明善惡業緣、受報好醜故，當造業。」（《大日本佛教全書》冊92，頁162-164）

分」，似所緣相，名為「相分」，雖文異而義同，故「分教相宗」當配此相；最後復生「六種羸相」，即智相、相續相、執取相、計名字相、起業相、業繫苦相。其中小乘教中「但說我空者」當配第三「執取相」；人天教但明善惡業緣、受報好醜，而當造業時不知業從何生，所以人天教當配第五「起業相」。他以一心為本略演八重，最終將五教均攝於一心之中。

傳奧堅持法藏的「小、始、終、頓、圓」這一五教判釋，並以《大乘起信論》中一心開二門的模式以圓教的一真法界（一心）來統攝此五教，並在統攝過程中，在最後加入人天教。這裡筆者想要指出一點，子璿的《起信論疏筆削記》是基於石壁傳奧的《起信論隨疏記》所成，而傳奧是基於法藏疏宗密注的《大乘起信論疏》一文而成《起信論隨疏記》一文，但由於很難區分其中的某些觀點到底隸屬於法藏還是宗密，所以筆者決定就傳奧《起信論隨疏記》的引文，直接與法藏及宗密的其他著作做比較，似乎也可以一探傳奧是否受法藏或宗密的影響。

#### 四、傳奧判教的理論來源

首先從傳奧判教的結構來看，他無疑遵循法藏的「小、始、終、頓、圓」這一基本模式。但細細看來，他還是在自己的判教中又夾雜了宗密的很多想法。傳奧在第一部分介紹大乘始教時，指出始教分立二教且定名「分、始」二教，「始」即破相教，「分」即法相教。在第二部分以一真法界為本源統攝五教的過程中加入了不屬於法藏五教判的「人天教」，並認為人天教但明基於善惡業緣、受報好醜而造業，第五「起業相」因貪瞋癡故，發動身口造諸惡業，所以人天教當配此起業相。而「人天教」<sup>26</sup>正是宗密在《原人論》中斥偏淺時對佛教中最低層次的教派，「法相教」和「破相教」正是宗密斥偏淺時提到的「大乘法相教者」和「大乘破相教者」，看來傳奧直接借用了宗密的術語和概念來補充自己的判教理論。

<sup>26</sup> 宗密，《原人論》：「佛為初心人且說三世業報善惡因果，謂造上品十惡死墮地獄，中品餓鬼，下品畜生。故佛且類世五常之教，令持五戒，得免三途，生人道中。修上品十善及施戒等生六欲天，修四禪八定生色界、無色界天，故名『人天教』也。」（《大正藏》冊 45，第 1886 號，頁 708 下 15-22）

傳奧在以一真法界（一心）為本源的基礎上，以如來藏一心開二門的模式來統攝五教這一方法，與宗密《原人論》第四會通本末中以「一乘顯性教」來會通五教的方法相同。雖然宗密在《原人論》中的邏輯正是遵循了《大乘起信論》的一心開二門模式，但傳奧《起信論隨疏記》中的解釋與宗密《原人論》的相似，足以說明傳奧也是認同該模式的。宗密在《原人論》中指出：一真靈性（這就是第五一乘顯性教所說）不生不滅，不增不減，不變不易。眾生由於無明而不知自身已有此妙覺真心，因不自知故名「如來藏」。如來藏有生滅心相（這是第四教大乘破相教所破此生滅諸相），不生滅真心和生滅妄想和合，非一非異，名為「阿賴耶識」。此阿賴耶識有覺、不覺二義。依不覺動念生業相，後轉成能見之識和所見境界相現。又不覺此境是妄念，執著其為實有，名為「法執」（這是第三法相教中所說）。接著更生起自他之殊，形成我執的概念，貪愛順境、瞋嫌逆境，愚癡之情輾轉增長（這是小乘教中所說）。若行殺盜等惡業，便生於地獄、餓鬼、畜生道中；若行施戒等善業，便生人中（這是人天教中所說）<sup>27</sup>。宗密在《原人論》中借鑒了《大乘起信論》的一心開二門思想，以一乘顯性教的真心為本源，統攝其餘四教和儒道二教。傳奧在此處很明顯跟隨宗密的腳步，同上一節所說，華嚴正配圓教所宗；頓教、始教中說空義者當配真如門；終教詮法窮眾，當配生滅門；分教中唯識說有漏識，似能緣相名為「見分」、似所緣相名為「相分」，唯識即配境界相；小乘但說我空者當配此執取相；人天教但明善業業緣、受報好醜，當配起業相<sup>28</sup>。

但筆者認為，《起信論隨疏記》中顯示的傳奧的判教，實則辜負了宗密的一番良苦用心。對於法藏提出的「小、始、終、頓、圓」這一五教判釋，澄觀指出「教類有五，即賢首所立，廣有別章，大同天台，但加頓教」<sup>29</sup>，正是宗密在法藏五教的基礎上改變了其判釋內容，另立其為「人天教、小乘教、大乘法相教、大乘破相教、一乘顯性教」，使其判教更具有柔軟性和包容性，也在一定程度上明顯區別於天台四教判。宗密將法藏

<sup>27</sup> 《大正藏》冊 45，第 1886 號，頁 710 中 4—下 25。

<sup>28</sup> 《大日本佛教全書》冊 92，頁 162-164。

<sup>29</sup> 澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》冊 35，第 1735 號，頁 512 中 15-16。

的「終、頓、圓」三教合併為「一乘顯性教」，使當時盛行的較多經典都具有了終極、圓滿、究竟的意義。而傳奧卻沒有明白宗密這一意圖，試圖在法藏的五教之上再加上宗密提出的人天教，實乃畫蛇添足，失去了宗密判教的獨特之處。

其次，傳奧在說明五教之後，指出「然上五教所詮不出性相，相望料揀應成六句：一唯相非性，小乘教也；二唯性非相，即頓教也；三相多性少，分教也；四性多相少，終教也；五非性非相，始教也；六全性全相，圓教也」<sup>30</sup>，以「性相」概念來總結五教，繼承了宗密在《圓覺經大疏釋義鈔》<sup>31</sup>的思想，宗密非常重視理事無礙法界，以此「性相」、「理事」等二元論理論來連繫本質與現象，在此基礎上才能以「真心」來會通整個宇宙，性相、理事等概念對於華嚴宗人來說其實是非常重要的基礎概念。其實宗密的性相之說來自澄觀，澄觀指出：初小乘教但說七十五法，縱使說法空也不明顯，故未盡發源；始教（應是指講唯識的法相宗）廣說法相，少說法性，所說的法性也是法相數；終教中少說法相，多說法性，通如來藏，隨緣成立；頓教總不說法相，唯辯真性；圓教中所說唯是無盡法界，性海圓融，緣起無礙，相即相入<sup>32</sup>。可以看出此處澄觀雖然並沒有明確提出性相六句，但宗密的性相六句明顯受澄觀的性相觀念頗深。

綜上可知，傳奧繼承了宗密的「真心」概念，並將四法界混四為一，指出一真法界即為一心，並以此一心為本源，在《大乘起信論》一心開二門的模式下統攝五教。他以法藏「小、始、終、頓、圓」五教為基礎，加入宗密「人天教」、「法相教」、「破相教」等術語，建立了自己的判教觀。其中他獨特地繼承了宗密以「性相」來解說五教的方法，豐富了自己的判教內容。

<sup>30</sup> 順高，《起信論本疏聽集記》，《大日本佛教全書》冊 92，頁 161-162。

<sup>31</sup> 《圓覺經大疏釋義鈔》：「相對料簡，便成六句，謂：一小乘，唯相；二頓教，唯性；三法相宗，相多性少；四終教，相少性多；五空宗中，非相非性；六圓教中，全相全性。」（《卍新纂續藏》冊 9，第 245 經，頁 519 上 3-5）

<sup>32</sup> 澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》冊 35，第 1735 號，頁 512 下 8—513 上 20。

## 五、傳奧文本被改動的幅度

就像一開始筆者提及的，順高作品中對傳奧《起信論隨疏記》一文的引用文，也有助於筆者瞭解傳奧《起信論隨疏記》文本被改動的程​​度。首先，筆者發現了一個很小但很有趣的觀點，即傳奧關於不定性中不成佛的一半比率被子璿改成了三分之二。法藏指出「一切法相有不成佛，故名爲『分』」<sup>33</sup>，傳奧則進一步解釋爲「即五性之中定性二乘、無性闡提，及不定性中一半必不成佛。既不全成，即名爲『分』」<sup>34</sup>，與傳奧的一半概​​率不同，子璿認爲「五性之中定性二乘、無性闡提，及不定性中三分之二，必不成佛。既不皆成，即名爲『分』」<sup>35</sup>。此處關於不定性中不成佛的比率，傳奧的概​​率明顯被子璿改變。同時認爲不定性中一半不能成佛的還有澄觀，他指出「以五性之中唯一性半有佛性耳，謂：菩薩性及不定性之半，以不定性容有、無故。餘三性半一向言『無』，謂：一無種性人、二定性聲聞、三定性緣覺。言『一半』者，即不定性中或無是也」<sup>36</sup>。他認爲五性之中只有菩薩性、不定性中的一半，這一性半能夠成佛。不定性中的一半，指的就是「是或者不是」的概​​率。可以推測傳奧此說應是來自澄觀，那麼子璿爲何改「一半」爲「三分之二」，此舉不得而知，筆者也沒翻閱到任何其他贊同此說的論點。但不可否認的是，子璿增加了不定性中難以成佛的比率，應是爲強調法相爲何名爲「分」吧。至於這三分之一，應是不定性者中遇到「聲聞、緣覺和菩薩」三者中菩薩的比率，假設不定性人遇見此三種人的條件是一樣的，那麼不定性中遇見聲聞和緣覺的概​​率應爲三分之二，故其指出「不定性中三分之二不能成佛」。

其次，傳奧此文並沒有涉及任何天台的概念，但子璿卻將華嚴五教和天台四教相攝，此內容應是受學於天台洪敏法師（宋代人，生卒年不詳）

---

<sup>33</sup> 法藏疏，宗密注，《大乘起信論疏》，《乾隆大藏經》冊 141，第 1600 號，頁 85 中 13-14。

<sup>34</sup> 順高，《起信論本疏聽集記》，《大日本佛教全書》冊 92，頁 160。

<sup>35</sup> 子璿，《大乘起信論筆削記》，《大正藏》冊 44，第 1848 號，頁 306 下 28—307 上 1。

<sup>36</sup> 澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》冊 36，第 1736 號，頁 621 下 14-18。



的子璿特意加進去的内容，意在融合天台和華嚴。關於華嚴五教與天台四教的對照如下：

又此五教與天台化法四教相望，但開合有異，而大況是同。彼則開前合後，此則開後合前。四教者，謂：藏、通、別、圓也。且如此中，初小乘教，即彼藏教。第二始教，此有二類：一始教，但說諸法皆空，即彼通教也；二分教，但說一切法相，即別教也。第三終教，明如來藏隨緣成諸染淨，緣起無性，一切皆如，即彼圓中雙照義也。第四頓教，唯辨真性，即彼圓中雙遮義也。第五圓教，明性相俱融，即彼圓中遮照同時義。以此三教所詮唯是一心具一切法，即彼圓教不思議中道也，故此三教皆屬圓收。此即合彼通、別為一始教，開彼圓教為終、頓、圓三，彼即開此始教為通、別二，合此終等為一圓教。雖開合有異，而法無異也，然彼更約化儀論四，約時論五，廣說如彼。<sup>37</sup>

關於這段引文中的天台特色，釋法音早有研究，他提出「將子璿的《筆削記》的特色，分兩個方面進行論析：（1）對經論、章疏及學說的運用（2）對各宗學說的批判。在（1）中又分別以四個問題來加以評述：即①所依經典②論疏的引用③對天台學的重視④禪宗資料的運用」<sup>38</sup>。由於受到天台思想的影響，子璿提出了宗密與傳奧均無的這一華嚴五教與天台四教相望的内容，小乘教為藏教，始教（破相教）為通教，分教（法相教）為別教，終、頓、圓三教因為都說一心具一切法，所以此三教皆為天台圓教。特殊的求學背景造成了子璿在繼承宗密和傳奧思想的基礎上，又具有自己融合天台的特色。另外，子璿此舉也可能是受澄觀影響，澄觀也曾明確指出過法藏五教與天台四教的關係，認為「即賢首所立，廣有別章，大

<sup>37</sup> 子璿，《大乘起信論筆削記》，《大正藏》冊44，第1848號，頁307下20—308上5。

<sup>38</sup> 釋法音，〈論長水子璿的佛教思想——與唐代圭峰宗密的思想的淵源關係〉，頁510。

同天台，但加頓教」<sup>39</sup>。子璿也許受澄觀影響，明確提出了華嚴五教與天台四教的融合。最後，筆者認為子璿此舉與宗密合法藏判教中的「終、頓、圓」三教為自己的「一乘顯性教」有異曲同工之處，使其一乘顯性教更圓滿、方便、具足。宗密判釋一乘顯性教當為與禪之直顯心性宗相對，可知宗密意在調和禪教一致，而子璿此舉明顯並未考慮到禪宗。

最後，傳奧認為《起信論》攝終、頓二教，而子璿提出《起信論》攝終、頓、圓三教。法藏認為「此論之分齊正唯終教，亦兼於頓」<sup>40</sup>，《起信論》應屬終教，亦兼於頓；傳奧繼承此說，也指出「『正唯終教』者，以有生滅門義故。『兼於頓』者，以有真如門義故」<sup>41</sup>，認為《起信論》有生滅門和真如門義，但真如中略顯法體，而世出世間皆在生滅門，故《起信論》「正唯終教，兼於頓」。隨後他指出，因《起信論》有終、頓二義，而終、頓並無《起信論》之義，所以《起信論》能攝終、頓二教；《起信論》並無圓教義，故其不攝圓教；而圓教卻具《起信論》之義，故圓教能攝《起信論》。此處傳奧運用能攝、所攝的觀念來說明《起信論》與五教的關係，即終、頓、圓三教能攝《起信論》，而《起信論》能攝終、頓二教，不攝圓教。

子璿雖基於傳奧文本，卻明確指出《起信論》能攝圓教。首先，他雖也承認《起信論》有生滅門和真如門，所以唯終教，兼於頓，且圓教宗於事事無礙，此《論》卻不明事事無礙。但接著他又指出四法界統唯一真如法界，而《起信論》的一心之體就是一真法界，是圓教所宗；又因為事事無礙皆由真如隨緣為故，所以真如隨緣是事事無礙的緣由。故綜上所述，子璿認為講述真如隨緣的《大乘起信論》正唯終教，兼於頓、圓，一舉把《起信論》推到了與《華嚴經》一樣高的圓教位置，足以看出子璿對《起信論》的重視程度。他利用「真如隨緣」這一概念，搭起了《起信論》與圓教事事無礙法界的橋樑，創造性地將《起信論》推上了圓教的位置，足以看出他對華嚴心性思想的重視。

<sup>39</sup> 澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》冊 35，第 1735 號，第 512 頁中 15-16。

<sup>40</sup> 法藏疏，宗密注，《大乘起信論疏》，《乾隆大藏經》冊 141，第 1600 號，頁 86 上 7-8。

<sup>41</sup> 順高著，《起信論本疏聽集記》，《大日本佛教全書》冊 92，頁 162。

此處值得推敲的是子璿此說與宗密判釋《圓覺經》「分攝」華嚴圓教相合。宗密指出《圓覺經》與華嚴宗圓教的關係是「彼全攝此，此分攝彼」<sup>42</sup>，即華嚴圓教可以完全包含《圓覺經》的理論，《圓覺經》雖不能「全攝」華嚴圓教，卻在一定程度上也闡釋了圓教的理論與境界，但從「分」字看來，宗密仍是以華嚴圓教的立場，在一定程度上認可《圓覺經》為圓教，是在華嚴思想內部對《圓覺經》的推崇，且宗密將《起信論》與《圓覺經》互釋的行為來看，他對《起信論》推崇備至<sup>43</sup>。而此處子璿使用「兼」這一詞，也僅在一定程度上認可了《起信論》的圓教地位。傳奧在《起信論隨疏記》中對《起信論》的判釋，若光從引文內容來看，確實與宗密的理論有一定的出入，這一問題有待今後解決。

## 六、結論

綜上所述，石壁傳奧雖然不是宗密弟子、華嚴六祖「玄珪法師」，但他曾為圭峰宗密的多部著作注疏，宋代長水子璿在傳奧著作基礎上進一步發揚宗密一派的華嚴思想，他確實為會昌法難之後步履維艱的華嚴宗開創了一條道路。他在《起信論隨疏記》中，以法藏「小、始、終、頓、圓」五判教為基礎，加入了宗密在《原人論》中的判教概念，以四法界為本源，但又明確指出混四為一，一真法界即為一心，一心為萬法本源；在這主張唯心的點上他還是非常接近宗密的。隨後子璿繼承宗密理論，進一步提升《起信論》的地位，並加入華嚴與天台融合的內容，於宋代中興華嚴。可以看出，石壁傳奧在唐末、五代時期貢獻了巨大的力量，他的《起信論隨疏記》引文的發現及其判教思想，也為我們討論宗密與子璿提供了巨大的幫助。

<sup>42</sup> 宗密，《大方廣圓覺修多羅了義經略疏注》，《大正藏》冊 39，第 1795 號，第 526 頁中 16。

<sup>43</sup> 關於宗密對《圓覺經》的重視，韓煥忠老師對此點有過詳細的研究。（韓煥忠，《華嚴判教論》，頁 154-158）

但此文中關於他的判教理論也僅僅只是一個開端，且仍留有一些問題，希望將來能有機會解決。此外，雖然能確認傳奧為宗密的再傳弟子，具有一定的華嚴學背景，但是否可以確認傳奧為華嚴宗人，筆者認為此點還需要詳細探討。但不可否認的是，傳奧確實為唐末五代宋初的華嚴學發展貢獻了相當的力量。

## 【參考書目】

### 一、佛教藏經與古籍

- 《大方廣佛華嚴經疏》，唐·澄觀，《大正藏》冊 35，第 1735 號，東京：大藏經刊行會。
- 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，唐·澄觀，《大正藏》冊 36，第 1736 號，東京：大藏經刊行會。
- 《大方廣圓覺修多羅了義經略疏注》，唐·宗密，《大正藏》冊 39，第 1795 號，東京：大藏經刊行會。
- 《大乘起信論筆削記》，宋·子璿，《大正藏》冊 44，第 1848 號，東京：大藏經刊行會。
- 《大乘起信論疏》，唐·法藏疏、宗密注，《乾隆大藏經》冊 141，第 1600 號，臺北：新文豐。
- 《圭峰定慧禪師遙稟清涼國師書》，唐·宗密，《大正藏》冊 39，第 1795 號，東京：大藏經刊行會。
- 《宋高僧傳》，宋·贊寧，《大正藏》冊 50，第 2061 號，東京：大藏經刊行會。
- 《孟蘭盆經疏鈔餘義》，宋·日新，《卍新纂續藏》冊 21，第 376 號，東京：國書刊行會。
- 《金剛般若經演古》，清·寂燄，《卍新纂續藏》冊 25，第 495 號，東京：國書刊行會。
- 《原人論》，唐·宗密，《大正藏》冊 45，第 1886 號，東京：大藏經刊行會。
- 《起信論本疏聽集記》，日·順高，《大日本佛教全書》冊 92，東京：佛書刊行會，1911-1912 年。
- 《起信論疏筆削記》，宋·子璿，《大正藏》冊 44，第 1848 號，東京：大藏經刊行會。
- 《景德傳燈錄》，宋·道原，《大正藏》冊 51，第 2076 號，東京：大藏經刊行會。
- 《華嚴宗佛祖傳》，清·續法，上海圖書館所藏。
- 《圓覺經大疏釋義鈔》，唐·宗密，《卍新纂續藏》冊 9，第 245 經，東京：國書刊行會。
- 《新編諸宗教藏總錄》，高麗·義天，《大正藏》冊 55，第 2184 號，東京：大藏經刊行會。

## 二、專書論文、工具書

- 大谷由香 2008 〈凝然の『梵網經古迹記』注釈態度とその後世への影响について——散佚文献：凝然撰『梵網上卷古迹修法章』の検出を通して〉，《龍谷大學大学院文學研究科紀要》30，頁 32-47。
- 小野玄妙編 1932-1936 《佛書解説大辭典》10，東京：大東出版社。
- 王招國（定源） 2017 《佛教文献論稿》，廣西：廣西師範大學出版社。
- 冉雲華 1988 《宗密》，臺北：東大圖書公司。
- 高峰了州 1942 《華嚴思想史》，京都：百華苑。
- 滋野井恬 1969 〈唐北京石壁寺傳奥考〉，《大谷學報》48.4，頁 63-75。
- 楊政河 1983 〈宗密大師學風研究〉，《華崗佛學學報》6，頁 227-276。
- 楊維中 2014 〈唐末五代華嚴宗的賡續新考〉，《宗教學研究》104，頁 90-95。
- 韓煥忠 2008 《華嚴判教論》，新北：空庭書苑有限公司。
- 釋法音 2013 〈論長水子璿的佛教思想——與唐代圭峰宗密的思想淵源〉，《吳越佛教》8，杭州佛學院編，北京：九州出版社。
- 釋智學 2006 〈石壁傳奥——高僧補敘之一〉，《正觀雜誌》39，頁 85-143。

## **Shibi Chuanao and his Doctrinal Classification: Focusing on the *Qixin Lun Sui Shu Ji***

Ping, Yanhong

Postdoctoral

Philosophy Department, Nanjing University

### **Abstract**

Shibi Chuanao 石壁傳奧, birth and death years unknown, left behind seven pieces of literary works such as the *Fanwang Jing Ji* 梵網經記, *Huayan Jing Jin Guan Chao* 華嚴經錦冠鈔 and so on. His works not only spread widely in China but also had great influence on Buddhism in Korea and Japan, and could also be found in Dunhuang literature. As one with solid foundation in Huayen, his works have a great significance to the survival and development of Huayen school after Zongmi 宗密, being an important figure connecting between Zongmi in Tang dynasty and Zixuan 子璿 in Song dynasty. Other than *Fanwang Jing Ji*, which remains available both in Japan and Dunhuang as a complete version, the others of his works are known to the world only as fragments quoted. A quotation of *Qixin Lun Sui Shu Ji* 起信論隨疏記 was found in *Qixin Lun Ben Shu Ting Ji Ji* 起信論本疏聽集記 written by the Japanese Shungao 順高. From this citation, we can expressly understand his doctrinal classification and the sources of his model. In addition, we can also see features demonstrating how Zixuan altered Chuanao's text as in *Qixin Lun Sui Shu Ji*.

### **Keyword:**

Shibi Chuanao, Guifeng Zongmi, Changshui Zixuan, Doctrinal Classification, *Qixin Lun Sui Shu Ji*