

# 杜順初祖說的考察

平燕紅

國際佛教學大學院大學博士班研究生

法鼓佛學學報第 26 期 頁 55-81（民國 109 年），新北市：法鼓文理學院

Dharma Drum Journal of Buddhist Studies, no. 26, pp. 55-81 (2020)

New Taipei City: Dharma Drum Institute of Liberal Arts

DOI: 10.6889/DDJBS.202006\_(26).0002

ISSN: 1996-8000

## 摘要

唐代華嚴宗五祖說現今已為學術界廣泛認可，但這一祖統說的建立、發展還存在相當大的問題，其中日本學界對杜順「華嚴初祖」這一身份也是多有齟齬，最著名的當為境野黃洋博士提出的「智正初祖說」與常盤大定博士對此提出的「杜順初祖說」之爭。在探討唐初華嚴宗發展之時，要考慮到華嚴宗初祖這一帶有宗派性質說法的正式提出與華嚴學者之間的學說上的教理承襲之間的區別。當一個宗派成立之時，其正統性的意識也隨之自覺產生，而祖統傳承的確立其實是伴隨著這一正統性意識的覺醒而隨後被創造的，所以對於杜順其人，我們要從以下兩點來考察，一是關注杜順對智儼及法藏等後代華嚴學家的學術影響，以及這一影響何時為人所認同；二是關於杜順的初祖地位是從何時為人所認可，這兩點很容易被混為一談，但實際上這是兩條不同的主線，不能混為一談。

# 目次

---

- 一、前言
  - 二、智正及其《華嚴經疏》
  - 三、兩博士之爭
  - 四、關於初祖身份的一些問題
  - 五、正統性的自覺產生
  - 六、結語
- 

## 關鍵詞

華嚴宗、杜順、智正、初祖、正統性

## 一、前言

杜順（557-640）、智儼（602-668）、法藏（643-712）、澄觀（738-839）、宗密（780-841）這一唐代華嚴宗五祖說現今已為學術界廣泛認可並熟知，但關於這一祖統師承並不應該簡單地被理解與解釋，其中包括杜順被奉為初祖的原因、及這一祖統說的建立、發展都還存在相當大的問題。日本學界對杜順「華嚴初祖」這一身份也是多有齟齬，其中最著名的當為境野黃洋博士提出的「智正初祖說」與常盤大定博士對此提出的「杜順初祖說」之爭。境野博士認為智儼是從智正之處習得《華嚴經》，故初祖當為智正；而常盤博士認為思想上的譜系和宗教的傳承是有區別的，雖然智儼在思想上繼承於智正，但從宗教方面來看智儼當從杜順，並以此觀點來反駁境野博士提出的新說。其實通過上述兩位博士的爭論，我們可以明確地得到一個認知，即在探討唐初華嚴宗之時，要考慮到華嚴宗初祖這一帶有宗派性質說法的正式提出與華嚴學者之間的學說上的教理承襲之間的區別。但上述爭論卻忽略了一個很大的問題，即學說發展與宗派佛教的發展並不同步，祖統承襲脈絡的出現與成立並不是一蹴而就的，也不是在這位祖師提出相關教理的同時就被賦予的，宗派的形成本來就是很複雜的事情，華嚴宗這一宗派的成立就更圍繞著各種問題，華嚴學的傳承與繼續，並不一定拘泥於一個人，師承複雜的情況下雖需要謹慎對待，但學問的傳承是最有跡可循的；而立宗立派往往要考量很多方面，且其中的祖統傳承與確立也不一定與學說的發展是同時進行的，它們大多為後人建立與推敲。所以在筆者看來，華嚴宗傳承世系的確立當在法藏之後。在杜順是否是華嚴初祖的問題上，我們應當從以下兩點出發，一是關注杜順對智儼及法藏等後代華嚴學家的學術影響，以及這一影響何時為人所認同；二是關

於杜順的初祖地位是從何時為人所認可，這兩點很容易被混為一談，但實際上這確實是兩條不同的主線，不能混為一談。

現今日本學者基於批判式研究，提出的上述初祖之爭的議題，都是站在現今研究基礎之上的成果，而其實華嚴宗內部法統譜系的形成是在歷史過程中為人所選擇、所建立的，日本學者認為智正對智儼有影響，所以智正當為初祖，但初祖的地位並非由智儼所立，所謂的初祖地位是為後世的華嚴宗人在自己的價值觀上決定的，就像日本學者在自己的價值觀上來重新檢討初祖的人選一樣。但日本學者的提議，讓我們開始注意到智正法師對智儼的影響，這對於我們進一步補充華嚴學研究的內容具有重要意義。

## 二、智正及其《華嚴經疏》

聖凱法師指出：「華嚴宗的創立，是以地論學派為主，同時吸收各家的觀點，形成了自己的獨特學說體系。但是，攝論學派北傳後，受到北方佛學的影響，攝論師逐漸關注《華嚴經》，從而對華嚴教學的成立給予重大的影響」<sup>1</sup>，這一點已逐漸成為學界的共識。學者們通過對智儼傳記的分析，詳細探討了他在師承上與攝論學派僧人的交往，即都曾於曇遷（542-607）膝下受學的法常、靈辨（586-663）、靜琳（565-640）、智正（559-639）四人與其的交往與學習經歷。但學者們大多將目光注目於法常、靈辨、靜琳以及提出「漸頓圓」三教的慧光（468-537），而忽略了給智儼講解《華嚴經》的智正法師。誤導大家產生智正法師對智儼影響不大這一觀點的直接來源是法藏所集的《華嚴經傳記》，此文指出「儼以法門繁曠，智海沖深，方駕司南，未知何厝，乃至於

---

\* 收稿日期：2020/01/31，通過審核日期：2020/06/11。

<sup>1</sup> 釋聖凱，〈攝論學派與早期華嚴宗的形成〉，《宗教學研究》1，2008年，頁80。

經藏前，禮而自立誓，信手取之，得華嚴第一。即於當寺智正法師下，聽受此經，雖閱舊聞，常懷新致，炎涼亟改，未革所疑。遂遍覽藏經，討尋衆釋，傳光統律師文疏，稍開殊軫，謂別教一乘無盡緣起，欣然賞會，粗知毛目」<sup>2</sup>，從法藏的記錄來看，智儼在廣泛學習了各派學說的基礎上，樹立了專門研究和弘揚《華嚴經》的志向，便於至相寺從學於曇遷的弟子智正法師，但之後智儼認為智正法師所講的《華嚴經》都屬舊聞，並沒有解決從古至今的疑問，便博覽群書，試圖尋找別的解释，終於在閱讀慧光法師文疏後了解別教一乘無盡緣起法門。人們基於這段描述，認為智儼雖從學於智正，但智正的學說太過老舊並沒有解決智儼的疑惑，反而在閱讀慧光法師的文疏之後開啟別教一乘無盡緣起法門。但智正對智儼的影響到底有多少，其實是值得推敲的。

首先我們要瞭解智正到底是一個怎樣的僧人，《續高僧傳》有其傳，即：

釋智正，姓白氏，定州安喜人也。家傳信奉夙著弘通，纔預有知便辭世網，識見弘舉不群蒙稚，年十一將欲落采，父母諸戚對之泣淚，而顏色無改。師知其遠度也，日授未聞，隨得緣記錄為譜諫，有所遺忘尋問相續，身無戲掉口不妄傳，奉戒精勤昏曉自策。和上同師私共歎異，年雖弱冠曾無驅役，供贍所須恣其學問，不盈數載慧聲遂遠。開皇十年，文皇廣訪英賢，遂與曇遷禪師同入魏闕，奉勅慰問令住勝光。仁壽元年，左僕射虞慶則，欽正高行為奏寺額，造仁覺寺延而住之，厚禮設禦，正乃深惟苦本，將捐此務歸靜幽林。承終南至相有淵法師者，解行相高京城推仰，遂往從焉，道味江湖不期而會，因留同住二十八年，靜恭無事不涉人世，有請便

<sup>2</sup> 《華嚴經傳記》，《大正藏》冊 51，第 2073 號，頁 163 下 7-13。

講詳論正理，無請便止安心止觀，世情言晤不附其口，貞梗自課六時無憩。以貞觀十三年二月二十八日卒於本住，春秋八十有一。弟子智現等，追惟永往感息難顧，鳩拾余身，於寺之西北鑿岩龕之，銘記如在。現少出家諮承法教，正之箴誠略無乖緒，致所著諸疏並現筆受，故正之製作也，端坐思微，現執紙筆承顏立侍，隨出隨書終於畢部，乃經累載初不賜坐也。或足疼心悶不覺倒僕，正呵責曰，昔人翹足七日尚有傳揚，今爾纔立顛墜，心輕致也，其翹仰之極，復何得而加焉。正凡講華嚴攝論楞伽勝鬘唯識等不紀其遍，制華嚴疏十卷，餘並為抄記，具行於世。<sup>3</sup>

智正法師姓白，定州安喜人（今河北保定），年十一落髮，開皇十年（590）因其賢能奉隋文帝楊堅詔令同其師曇遷禪師一同入魏都住勝光寺，其學問、品德都為人所敬仰，仁壽元年（601）移住仁覺寺，後拜訪終南山至相寺有淵法師，兩人同住二十八年，有弟子智現等。智正一生講華嚴、攝論、楞伽、勝鬘、唯識不計其數，並撰寫華嚴疏十卷流傳於世。再結合《華嚴經傳記》中的「靈辨傳」、「智儼傳」，可以得知靈辨與智儼都曾在智正法師處學習華嚴，可以推測智正法師應是當時講華嚴的大家，那麼他對弟子智儼的華嚴思想產生影響也是無可厚非的。

其次，通過對智正《華嚴經疏》和智儼《搜玄記》二文內容的對比，可以看出智儼《搜玄記》受其師智正所撰《華嚴經疏》的影響頗多。順高在其《起信論本疏聽集記》卷第三本引用了智正《華嚴經疏》第一上的部分內容，先「攝教分齊」後「釋經名」<sup>4</sup>，其中有三點智正與智儼兩者頗為一致。首先，智正認為：

<sup>3</sup> 《續高僧傳》，《大正藏》冊50，第2060號，頁536中4-下4。

<sup>4</sup> 「華嚴經疏第一上（智正法師述，圓宗文類第三引之）。大方廣佛華嚴經世間淨眼品第一，……故名為佛。（云云）」十惠房順高，《起信論本疏聽集記》，

教雖塵沙，略舉其要，惣有二種，一聲聞藏、二菩薩藏。云聲聞藏者，如來初成道已第六七日後，往波羅奈國鹿苑之所，為小機人轉於有作四諦法輪，如此等教名聲聞藏。就中復二謂聲聞聲聞、緣覺聲聞。若從先來樂觀四諦成聲聞種性，於最後身值佛出世，還復為說四諦等法稱本器性，故曰聲聞聲聞。是故下經云，若衆生下劣其心厭沒者，示以聲聞道令出於衆苦也。言緣覺聲聞者，是人本來求緣覺道，恒示觀察旃旒元之法成緣覺種性，於最後身值佛出世，還復為說十二因緣稱遂本性，以聞聲悟道是故名為緣覺聲聞。故下經云，若復有衆生諸根小明利，樂於因緣法為說辟支佛，二人雖殊同求小果，以是義故。對斯二人所說者，齊號為聲聞藏也。<sup>5</sup>

一切教法可分為聲聞藏與菩薩藏，其中聲聞藏又可分為聲聞聲聞與緣覺聲聞；其次，智正認為：

云菩薩藏者，如來創始成道第二七日，為大根性人說於大乘究竟法輪等，就中亦有二種之異。一依漸教入菩薩，謂從小入大，或有先曾習於大乘中間學小後還向大，此等皆是漸入菩薩。故餘經云，除先修習學小乘令亦令入是法中。此經亦云，若人根明利，有大慈悲者，我心饒益於衆生為說菩薩道。二者依頓教入，有諸衆生久習大乘，唯心真觀相應善根，今始見佛即能頓入究竟大乘。故餘經云，或有衆生世世已來常受我化，始見我身聞我說法，即皆信受入如來惠，此則頓悟人也。此經亦云，若有無上心決定樂大事，為示於佛身說無盡佛法，斯等則是頓入菩薩也。前偈漸入大對小乘人，故云

---

南條文雄、高楠順次郎等主編，《大日本佛教全書》冊 92，東京：佛書刊行會，1911-1912 年，頁 133-135。

<sup>5</sup> 十惠房順高，《起信論本疏聽集記》，頁 133-134。

根明利。後次一偈對頓機器決示大事，頓說無盡佛法深義。又如大乘寶積論明，菩薩人謗法罪中言，由不誦持頓教修多羅法故謗也，以是義故，如來說此修多羅。又攝論云，令未根性聲聞直修大乘頓直義一也。智度論中名迂回人及名直往人。以斯等驗知故，漸頓二教義顯然矣。……今此經者，二藏之中菩薩攝，漸頓教中淳，為根熟直入人說故，是頓教法輪故，亦名圓教攝，故經云說圓滿修多羅也。<sup>6</sup>

菩薩藏中也有兩種，一者為依漸教入菩薩，二者依頓教入菩薩。《華嚴經》在二藏之中屬菩薩藏，頓漸教中屬頓教法輪，但亦攝圓教。

最後，智正認為：

次釋經名，今言大方廣佛華嚴經者，此法喻雙舉，所言大者，乘旨包富該羅無外，二乘漸學莫能過之，謂之為大也。唯心真如，理正非邪稱之為方。法界法門過於數量故曰為廣。所言佛者此方名覺。明達心源，轉依究竟，隨眠已盡，塵習永亡，暉光大夜，曉示朦徒，開演正趣，自覺覺他，故名為佛。<sup>7</sup>

智正認為，《華嚴經》此經乘旨豐富、包羅萬象，故稱為「大」；理正非邪，故稱為「方」；法界、法門數量廣大，故稱為「廣」；此經言佛，故稱為「覺」；自覺覺人，故稱為「佛」。

就以上三點來看，智正的觀點與智儼是完全一致的，甚至智儼在某些場合直接引用了智正的原文，隨智正學習《華嚴經》的智儼，在撰述《搜玄記》時借鑒採用智正的原文與思想是非常有

---

<sup>6</sup> 十惠房順高，《起信論本疏聽集記》，頁134。

<sup>7</sup> 十惠房順高，《起信論本疏聽集記》，頁134-135。

可能的，且通過上述的對比，可以認為他有可能是在智正《華嚴經疏》基礎上完成的《搜玄記》一文，並在其中加入了他認為的一些比較新穎的說法。馬淵昌也指出「依照法藏的證言，可以認為智儼的漸頓圓三教判釋建立在慧光的四卷本《華嚴經疏》」<sup>8</sup>，智正在其《華嚴經疏》中提出的「漸頓圓」三教判釋也來自慧光，但筆者想指出的是，以往被忽略的智正法師，其實對智儼應是產生過影響的，雖然「漸頓圓」三教判攝、頓漸判釋及聲聞藏、菩薩藏的判釋這幾點，可追溯到更早的慧光的論疏中，但這些學說很有可能是智儼在閱讀智正《華嚴經疏》之時學習到的內容，且從智正《華嚴經疏》與智儼《搜玄記》的原文有相似之處來看，智儼受智正影響這一點是可以猜測的。

### 三、兩博士之爭

正是上述智正對智儼的影響，使得境野黃洋博士提出了「智正初祖說」<sup>9</sup>的新觀點。境野博士認為，基於《續高僧傳》我們可知智正有一弟子名為智現，杜順有一弟子名為智儼，這兩者分別被記載很有可能是道宣的偶然失誤，實際上智現與智儼是同一人。杜順於貞觀十四年圓寂，享年八十八歲；智正圓寂於貞觀十三年，享年八十一歲，以此看來杜順與智正當為同時代的人物，那麼此二人的弟子智儼與智現也當為同輩、同時的人物，且兩者都居住於至相寺內，從《華嚴傳》的記載來看，智儼也曾在智正之下聽受《華嚴》，並專心此研究，那麼智現與智儼在同時、同地都隨智正法師學習過《華嚴經》。通過上述記述，境野博士推測現和儼二字音通，二人當為一人。其次，境野博士認為杜順與

<sup>8</sup> 馬淵昌也，〈智儼と五教判——頓教と三乗、一乗の対配の観点から〉，《語言・文化・社會》5，2007年，頁89。

<sup>9</sup> 境野黃洋，〈支那佛教史講話〉，境野黃洋研究會編，《境野黃洋選集》卷3，新潟：牛尾書店，2005年，頁490-494。

《華嚴經》並無關係，他指出，《華嚴傳》中記載有智儼為杜順的弟子這一條目，此中值得注意的是，杜順在將智儼領進師門之後，並沒有對其進行教導，而是將其託付給其他的法師，智儼從杜順習《華嚴》的事蹟也並未被言及，因此境野博士提出了「中國的華嚴宗，從十地宗系統的智正開始，智儼、法藏相承，而以杜順為發端的這一古來已有的傳承其實並無任何根據。古來杜順的華嚴學統的來歷也一直為學界所困惑，實際上杜順與華嚴學統沒有任何關係」<sup>10</sup> 這一顛覆的新說。

與此相對，常盤大定博士認為對待智正與杜順二人，應該從思想和宗教兩方面分別來看，並對境野博士的論點一一提出了反論。<sup>11</sup> 首先對於境野博士智現與智儼當為一人的觀點，常盤博士認為，現和儼二字，就中文發音而言不可能是同音。且智現在其師智正過世之後，於至相寺西北角開鑿岩石龕其師「餘身」；而智儼老師杜順圓寂之後，其肉身被置於樊川北原的塔內，至相寺位於南山，樊川北原位於長安城以南三十里，距離至相寺有六十餘里，兩處完全不同，智儼與智現二人，字不相同，音也不相同，甚至連事蹟也不相同，當然不可以將二者混為一談。其次，常盤博士認可智正的華嚴學者身份及其對智儼華嚴學的影響，但他認為要區別「學」和「行」兩者，智儼的「學」來自智正，但其「行」卻來自杜順，承認智正對智儼確有影響是可以的，但在此基礎上更進一步推出智正為華嚴宗初祖這一論題是行不通的，境野博士的杜順初祖否定說具有很多的疏漏。

除了上述兩位博士的爭論之外，鈴木大拙先生既否定了「杜順初祖說」，也否定了「智正初祖說」，別開生面地提出了「澄

---

<sup>10</sup> 境野黃洋，《支那佛教史講話》，頁494。

<sup>11</sup> 常盤大定，《支那佛教的研究》，東京：春秋社，1938年，頁379-388。

觀的初祖作為說」<sup>12</sup>。鈴木氏認為，杜順初祖說的淵源來自於澄觀，除此之外，也是澄觀第一個將《法界觀門》歸屬於杜順，宗密承襲澄觀進一步確定了《法界觀門》與杜順的關係。另外他還認為，將杜順作為華嚴宗統的人這一事件，很有可能是從澄觀開始的，法藏的老師智儼之外，再加上杜順，至此將華嚴宗的傳統建立起來。換句話說，依據澄觀乃至宗密的「作為」，杜順作為初祖在華嚴宗的歷史上出現了。

其實上述學者提出的觀點都有跡可循，但都不妥。如何看待華嚴宗內部的祖系傳承確實是一個大問題，因為它並不是與華嚴學的教理發展並行的，如果祖師本人在提出一個觀點之時就帶有「祖師身份」的自覺性意識的話，那麼很多問題就迎刃而解了，但事實並非如此，歷史和現實更為複雜，我們要考慮多方因素，即祖師本人的意志、後人的期待與要求之類等等因素。宗派的祖系傳承是在不斷發展中被確立的，它是在宗派成立之後為人所需要而建立的產物，這樣在後人及現在學者看來就會存在問題，即不同的人基於自身的要求所選定的各個祖師的人選都會有所差異，並且現今很多學者已經陷入這一矛盾，即將自己的意志賦予各個祖師，站在「上帝」的視角來進行評價，這其實是不妥的，後人在自己的要求和標準之上選擇自己認可的祖師這一行為，與歷史中對華嚴學產生影響的人物兩者並不同步，拋開自己的主觀研究立場，在其時、其地充分地考慮社會、文化背景，才能正確地看待「祖統」這一觀念。

## 四、關於初祖身份的一些問題

其中鈴木先生提出了一個非常重要的觀點，即「祖師作為

---

<sup>12</sup> 鈴木大拙「澄觀的初祖作為說」的資訊來源於常盤大定博士的介紹。常盤大定，《支那佛教的研究》，頁 388-390。

說」，「祖師」是被人為創造出來的，是在特定的歷史條件下為人甄選所產生的，尤其是成立之初情況複雜的華嚴宗，筆者認為杜順在提出「法界觀」、智儼在提出「十玄門」這些華嚴宗核心學說之時，他們並沒有所謂立派立宗的意識，也沒有萌生「我是華嚴初祖、二祖」這些身份認同感，而僅僅是在自己的興趣點上單純地提出了一個論題，而當法藏在吸收了前輩大學的觀點的基礎上，正式提出了「華嚴五教」這一判教之後，華嚴宗這一宗派才應運而生，順時而成，「比起學派佛教的「學無常師」，宗派佛教非常重視自己的「道統」（「祖統」或「燈統」），具有鮮明的正統意識。他們通過判教、編撰傳法譜系，為本宗本派的正統性辯護」<sup>13</sup>，華嚴宗宗派意識的覺醒，當從法藏開始，雖然此時的華嚴宗還沒產生編撰傳法譜系的觀念，但「華嚴五教」的出現預示著華嚴宗人維護本宗正統性的自覺意識已經產生。那麼在這種情況下，我們不妨換個思維來思考，與其在這裡討論華嚴宗初祖應該是杜順還是智正，倒不如考慮一下為何「就是杜順，而不是智正」，我們不應該在自己的立場上來指責杜順「配不配」當這個初祖，而是該考慮一下杜順是如何「一步步獲得華嚴初祖的地位」這一問題，要解決這個問題，我們必須明確區分以下兩點，第一、杜順與智儼的關係（或者說杜順與《華嚴經》的聯繫）是何時被人認可的，二、杜順被推上祖師之位是何時開始的。

為了解決上面兩個問題，我們需要對杜順的傳記及其資料進行分析，即如下表。

---

<sup>13</sup> 李四龍，《天臺智者研究——兼論宗派佛教的興起》，北京：北京大學出版社，2003年，頁3-4。

資料	年代	記錄
《華嚴經傳記》	690 年左右	<p>釋智儼，姓趙氏，天水人也……年十二有神僧杜順，無何而輒入其舍，撫儼頂謂景曰，此我兒，可還我來。父母知其有道，欣然不悞。順即以儼付上足達法師，令其順誨，晝夜誦持，曾無再問。<sup>14</sup></p> <p>樊玄智，涇州人也，童小異俗，願言修道。年十六捨家於京師城南，投神僧杜順禪師，習諸勝行，順即令讀誦華嚴為業，勸依此經修普賢行。<sup>15</sup></p>
《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》	796 年左右	<p>樊玄智，安定人，弱歲修道於京城。南投杜順和尚，順令誦華嚴為業，勸依此經修普賢行。<sup>16</sup></p> <p>然杜順和尚法界觀中，總有三觀。一真空絕相觀，二事理無礙觀，三周遍含容觀。<sup>17</sup></p>
《註華嚴法界觀門》	〔唐〕宗密（780-841）	<p>京終南山釋杜順集。姓杜，名法順，唐初時行化，神異極多，傳中有證，驗知是文殊菩薩應現身也，是華嚴新舊二疎初之祖師，儼尊者為二祖，康藏國師為三祖。<sup>18</sup></p>

<sup>14</sup> 《華嚴經傳記》，《大正藏》冊 51，第 2073 號，頁 163 中 18-26。

<sup>15</sup> 《華嚴經傳記》，《大正藏》冊 51，第 2073 號，頁 166 下 8-11。

<sup>16</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》冊 36，第 1736 號，頁 115 上 11-13。

<sup>17</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》冊 36，第 1736 號，頁 71 下 4-6。

<sup>18</sup> 《註華嚴法界觀門》，《大正藏》冊 45，第 1884 號，頁 684 下 10-13。

<p>《華嚴五教止觀》之下所載「行人修道簡邪入正止觀法門」</p>	<p>不詳</p>	<p>終南山杜順禪師緣起 其禪師有一弟子，奉事以經三十餘年。其弟子常思，向五台禮拜文殊菩薩。……老人云，文殊菩薩不在此間。弟子問老人曰，在何處。老人報云，在終南山，杜順禪師是。……如五台老人言，方知是文殊菩薩，其禪師述華嚴法界觀十玄止觀義海等章，見行於世，此乃是文殊菩薩化身耳。<sup>19</sup></p>
<p>《宗鏡錄》</p>	<p>〔五代〕永明延壽(904-975)</p>	<p>又諸賢聖所立宗體者，杜順和尚依華嚴經，立自性清淨圓明體，此即是如來藏中法性之體，從本已來，性自滿足，處染不垢，修治不淨，故云自性清淨。<sup>20</sup></p>
<p>《宋高僧傳》</p>	<p>988年</p>	<p>昔者燉煌杜順傳華嚴法界觀，與弟子智儼講授此晉譯之本，智儼付藏，藏為則天講新華嚴經。……所以華嚴一宗付授澄觀，推藏為第三祖也。<sup>21</sup></p>
<p>《華嚴經金師子章註》</p>	<p>〔宋〕承遷</p>	<p>夫龍象之蹴踏於乾坤，開奧藏兮說妙法，螻蟻之跼踖於土塊，傳深法兮轉法輪，杜順智儼祖師既滂大法於</p>

<sup>19</sup> 《華嚴五教止觀》，《大正藏》冊45，第1867號，頁513下23-514上17。

<sup>20</sup> 《宗鏡錄》，《大正藏》冊48，第2016號，頁417下3-6。

<sup>21</sup> 《宋高僧傳》，《大正藏》冊50，第2061號，頁732上20-中12。

		碧落，香象清涼賢德早話明[王*果]於黃泉（矣）。 <sup>22</sup>
《修華嚴奧旨妄盡還源觀》	〔宋〕淨源， 紀重校 (1011-1088)	昔孤山智圓法師嘗稱，杜順尊者抉《華嚴》深旨而撰斯文。 <sup>23</sup>
《註華嚴經題法界觀門頌》	〔宋〕本嵩 (1083-1088)	又杜順和尚雲華嚴尊者賢首國師清涼圭峯等，製造章疏開演流通，亦如波斯善能別寶。 <sup>24</sup>
《釋門正統》	1237 年	所謂賢首教者，初杜順和尚弘范華嚴宗旨，著法界觀以授儼師。儼師傳賢首藏師。藏師立五教判經，一曰小乘教，二曰大乘始教，三曰終教，四曰頓教，五曰圓教。幾百年而清涼澄觀國師追宗其學，造華嚴疏。圭峰密嗣之，號賢首五祖。 <sup>25</sup>
《佛祖統紀》	1269 年	法師法順，萬年杜氏，十八出家，……有弟子謁五台，抵山麓見老人，語曰，文殊今往終南山，杜順和上是也。弟子趨歸，師已長往，至今關中以是日作文殊忌齋。師著法界觀門一卷，妄盡還源觀一卷，專弘華

<sup>22</sup> 《華嚴經金師子章註》，《大正藏》冊 45，第 1881 號，頁 667 上 11-14。

<sup>23</sup> 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，《大正藏》冊 45，第 1876 號，頁 641 上 10-11。

<sup>24</sup> 《註華嚴經題法界觀門頌》，《大正藏》冊 45，第 1885 號，頁 707 上 11-13。

<sup>25</sup> 《釋門正統》，《已續藏》冊 75，第 1513 號，頁 287 下 7-11。

		嚴，以授云華智儼，儼授賢首法藏，其教遂行。 <sup>26</sup>
《釋氏通鑑》	1270 年	杜順法師。……九窵華嚴宗旨，太宗素敬重之……嘗集華嚴法界觀，弟子智儼尊者，傳其教。 <sup>27</sup> 初儼尊者，傳杜順華嚴宗旨，藏侍儼盡傳其教，及儼去世。藏以巾幘說法，於是耆德抗表，乞度為僧，凡藏落髮受具，皆則天特旨。藏沒清涼國師澄觀，傳其教，學者宗之，目為一念圓融具德宗，謂之賢首教。 <sup>28</sup>
《佛祖歷代通載》	1341 年	華嚴法師法順卒，順生杜氏，亦稱杜順。……集華嚴法界觀門，弟子智儼尊者傳其教。 <sup>29</sup>
《釋氏稽古略》	1354 年	杜順和尚，名法順，生壘州杜氏，少時隋文帝敬重給月俸供之，至是帝素敬重，常引入宮奉之如佛。順集華嚴法界觀，弟子智儼傳其教。貞觀十四年五月順示寂。 <sup>30</sup>
《續傳燈錄》	〔明〕洪武年間居頂	有禪者問曰，杜順乃賢首宗祖師也，談法身則曰。 <sup>31</sup>

<sup>26</sup> 《佛祖統紀》，《大正藏》冊 49，第 2035 號，頁 292 下 18-293 上 5。

<sup>27</sup> 《釋氏通鑑》，《卍續藏》冊 76，第 1516 號，頁 81 下 17-24。

<sup>28</sup> 《釋氏通鑑》，《卍續藏》冊 76，第 1516 號，頁 92 下 24-93 上 2。

<sup>29</sup> 《佛祖歷代通載》，《大正藏》冊 49，第 2036 號，頁 570 下 2-13。

<sup>30</sup> 《釋氏稽古略》，《大正藏》冊 49，第 2037 號，頁 815 上 16-19。

<sup>31</sup> 《續傳燈錄》，《大正藏》冊 51，第 2077 號，頁 620 下 22-24。這一則對話後為《五燈嚴統》（〔明〕費隱通容編）、《指月錄》（〔明〕瞿汝稷集）、《五

	(1368-1399)	
《法界宗五祖略記》	1680年	初祖杜順和尚……世人皆異之，號之為燉煌菩薩（十二）。……以華嚴為業，住靜終南山，遂准華嚴經義，作法界觀文。……時弟子中，唯智儼獨得其奧。僧有樊玄智，安定人也，弱歲修道於京城，南投為上足，尚令誦華嚴，勸依法界觀門，修普賢行……尚已前一日化去矣，以此驗知是文殊應身也……二祖諱智儼……抽得華嚴第一，遂往終南山杜順和尚所，投為上足，師侍未久，盡得其旨。尚以所集觀法，傳與師習，令其講授。 <sup>32</sup>
《杭州慧因教院華嚴閣記》	不詳	賢首教者，世傳華嚴經之學。始於帝心杜順，次尊者智儼，次賢首國師法藏，次清涼國師澄觀，此圭峰禪師宗密……源師以五師為華嚴五祖，以其判教自賢首始故，謂之賢首教。 <sup>33</sup>

首先我們需要關注的是法藏對杜順的描述，第一杜順在其筆下僅是「神僧」；第二在講解其師智儼的學習經歷之時，他並沒

---

燈全書》（〔清〕康熙年間超永）、《教外別傳》（〔清〕）等禪宗燈錄所收載。

<sup>32</sup> 《法界宗五祖略記》，《已續藏》冊77，第1530號，頁619中10-620中3。

<sup>33</sup> 《杭州慧因教院華嚴閣記》中的引文轉載於王頌先生所撰《宋代華嚴思想研究》，北京：宗教文化出版社，2008年，頁35-36。

有著重杜順對智儼的影響，僅僅對杜順引智儼入法門一事一筆帶過，從其記載中我們完全看不出杜順對智儼學術上的啟發、引導以及杜順與《華嚴經》的關係。但是法藏在「智儼傳」之外另立「樊玄智傳」，在其中卻明確點明了杜順與《華嚴經》的關係，即杜順非常看重《華嚴經》且要求其弟子以誦讀《華嚴》為業。從法藏開始，杜順與《華嚴經》有關的印象已經開始蔓延。

接著，澄觀在其《演義鈔》中引用了法藏的「樊玄智傳」，進一步為杜順與《華嚴經》的關係背書，加深了大眾對杜順以《華嚴經》為業這一事件的認知，除此之外，澄觀應是第一個明確提出杜順撰有《法界觀門》的人，他對杜順的真空絕相觀、理事無礙觀、周遍含容觀進行了詳細介紹。最後，宗密在《注法界觀門》一文中直接點明了杜順與《華嚴經》的關係，宗密把杜順所著《法界觀門》當作是最早的《華嚴經》注疏，稱其為「華嚴新舊二疏初之祖師」，並以此為標準，理所應當地賦予了著有《搜玄記》的智儼與著有《探玄記》的法藏「二祖」和「三祖」的身份，但值得注意的是，「這裡的『祖』和宗密使用過的『華嚴宗』的『宗』一樣，嚴格來說並非後世所應用的祖師和宗派之義」<sup>34</sup>。到了宗密，杜順與《華嚴經》以及智儼、法藏的關係才被確定下來，此時的杜順，已經成為《華嚴經》注釋第一人，並且是對智儼、法藏產生重大影響的人物。嚴格說來，杜順與《華嚴經》以及智儼的關係的確定，始於法藏，繼承於澄觀，並最終由宗密正式確定，他已經能在智儼眾多的老師之中脫穎而出為人單獨提及，這一點其實來源於宗密對其的認可。但有一點必須注意，宗密之時，被認可的也僅僅是杜順與《華嚴經》、智儼的關係，而其華嚴初祖的身份仍沒被人提及（甚至連唐朝各位大師的祖師地位也並沒有被正式確立），這也是為何宗密之後的記錄中大家不斷強調重複的

---

<sup>34</sup> 王頌，《宋代華嚴思想研究》，頁 35。

仍然只是杜順與《華嚴經》、法界觀門的關係，例如延壽在其《宗鏡錄》中強調杜順依據《華嚴經》而立自性清淨圓明體，承遷、本嵩在提及唐朝華嚴大師之時僅列舉「杜順智儼法藏澄觀宗密」五人，贊寧在其《宋高僧傳》中稱讚他將法界觀傳給智儼為其講述《華嚴經》，智儼傳授給法藏，法藏以此為武則天講述《華嚴經》，終成第三祖<sup>35</sup>。

但淨源改變了這一狀況，他創建了世傳《華嚴經》的賢首教以帝心杜順為初祖，杜順傳智儼為二祖，法藏為三祖，澄觀為四祖，宗密為五祖的華嚴五祖系統。<sup>36</sup> 自此開始，淨源的「五祖說」開始廣為流傳並為人所認可，不管是《釋門正統》中的賢首教五祖，還是《續傳燈錄》中的杜順乃賢首宗祖師，直到清代續法所撰《法界宗五祖略記》，仍在使用這個祖師譜系。杜順這個神僧、禪僧直到淨源時代，才被正式地授予華嚴宗（賢首宗）初祖的身份，他完成了由一個單純引領智儼入法門的禪僧到華嚴宗初祖的華麗轉變。

## 五、正統性的自覺產生

在明確了杜順的身份問題之後，有一個問題仍待解決，即唐朝的華嚴大師為何在智儼眾多老師中選擇了杜順，並將他推上了智儼的華嚴學老師這一地位，這一點還是要從杜順本人的思想入手。

杜順留給世人的著作並不多，其中最著名的當為被後人推崇為華嚴學基礎的《法界觀門》，近代學者不僅對杜順的初祖地位

---

<sup>35</sup> 贊寧筆下的第三祖當與宗密所立法界觀三祖有異曲同工之妙，此處應指法藏為《華嚴經》注釋的第三祖。

<sup>36</sup> 同註 33。「賢首教者，世傳華嚴經之學。始於帝心杜順，次尊者智儼，次賢首國師法藏，次清涼國師澄觀，此圭峰禪師宗密……源師以五師為華嚴五祖，以其判教自賢首始故，謂之賢首教。」

提出了質疑，還對《法界觀門》的著作權產生了疑問，關於這一點王頌先生做了詳細的解釋與說明，他雖沒有給出自己的論點，但他較傾向木村清孝先生的研究成果，即《法界觀門》並非杜順真撰，而是在八世紀後半葉有人根據法藏《發菩提心章》的部分內容編纂而成這一觀點。最後王氏提出雖然木村先生的分析在很大程度上依賴推理，還無法舉出決定性的論據，但從澄觀以法界觀三觀配十玄、宗密發揮演繹真空觀、淨源以法界觀和妄盡還源觀並舉等事實來看，把作者不詳，突然出現的《法界觀門》一書歸屬為已經被神話了的杜順，在客觀上確實符合建立系統、完整的華嚴思想體系的需求。<sup>37</sup> 雖然我們在現今的條件下提出了《法界觀門》並非杜順所撰這一觀點，但是在唐朝，《法界觀門》歸屬於杜順是一個公認的常識，從澄觀引用的杜順的法界三觀，到宗密指出「京終南山釋杜順集，姓杜，名法順……是華嚴新舊二疎初之祖師，儼尊者為二祖，康藏國師為三祖」<sup>38</sup>，這無疑是給杜順撰有《法界觀門》一文背書，大大提高了此文在其時的信賴度。而此文的思想對後世華嚴學的發展也確實產生了重要的影響，在這種情況下我們是可以基於杜順確實撰《法界觀門》這一前提來探討此文對後世華嚴學者的意義，也能順便解決法藏、澄觀及宗密為何選擇杜順而非智正的難題了。

常盤博士對杜順的「法界觀」做了詳細的論述，在此先行研究之上探索杜順的「法界觀」對後世的影響是可行的。首先，法界這一詞出自《華嚴經》，法界一心即是說法界與心互為表裡，《華嚴經》可以說是探討一心或者法界的佛經，如果不能理解「一心」這一概念的話，那麼法界這一概念也就不能被理解，「一心」雖然只有二字，但卻是打開華嚴哲學大門的鑰匙，故在討論「法

---

<sup>37</sup> 王頌，《宋代華嚴思想研究》，頁114-118。

<sup>38</sup> 《註華嚴法界觀門》，《大正藏》冊45，第1884號，頁684下10-13。

界」之前，對「一心」的討論是很必要的。

其次，杜順的《法界觀門》一文，是建築華嚴哲學的根基，對後世華嚴及日本華嚴都具有重大的影響，杜順不僅重視理論層面，而且根據自身對世界的實際體驗巧妙地將其表現出來，並在圓寂後被世人稱為文殊化身。杜順提出了真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀等三觀，最後的周遍含容觀的世界就是法界觀，這也是杜順的華嚴哲學的獨特之處，而後世澄觀提出的四法界正是在杜順的三法界之上另加一事法界（即世人眼前的經驗世界）而成。此外，杜順在三法界之外另立十門，共計三十觀門，智儼的「十玄門」之說正是承襲了杜順的十門學說，其「十玄門」的根源來自於杜順的法界觀。另外，從澄觀的《華嚴法界玄鏡》與宗密的《註華嚴法界觀門》都是對杜順《法界觀門》的注釋書來看，杜順的法界觀對後世華嚴學者具有重大的意義，他提出的法界三觀也成為了華嚴宗立宗創派的基本學說。<sup>39</sup>

王頌老師指出，從淨源的五祖說來看，他建立這一體系的重要理論依據就是判教說。<sup>40</sup> 法藏在提出「小、始、終、頓、圓」五教判釋之時，也同時將《華嚴經》提到了最高的地位，在這種情況下，《華嚴經》所代表的已經不僅僅是一部佛經，而是華嚴宗人樹立自身地位的強有力武器，但與天臺宗智顛大師的創新說不同，華嚴宗的學說來源於地論、攝論學派，且這一點為學界所公認。<sup>41</sup> 一個宗派的發展，其理論上的連貫性是必要的，法藏的

---

<sup>39</sup> 常盤大定，《支那佛教的研究》，頁 277-305。

<sup>40</sup> 王頌，《宋代華嚴思想研究》，頁 36。

<sup>41</sup> 關於華嚴宗與地論、攝論學派的關係，可參考：釋聖凱，〈攝論學派與早期華嚴宗的形成〉，頁 80-90；釋聖凱，《攝論學派研究》，北京：宗教文化出版社，2006 年，頁 586-609；石橋真誠，〈智儼の思想的譜系〉，《印度學佛教學研究》24，1976 年，頁 767-770；大竹晉，〈攝論學者智儼〉，《哲學・思想論叢》18，2000 年，頁 49-60；織田顯祐，〈法藏の智儼觀——《搜玄記》の背景及び位置について〉，《大穀學報》68，1988 年，頁 74-75；馬淵昌也，〈智

學說並不是純原創，他必須為其學說找到源頭，但從其師智儼複雜的求學經歷來看，更符合華嚴宗宗派利益的應該就是著有《法界觀門》並且提出「三法界」學說的杜順了。雖然這「五祖說」還是存在著很多問題，王頌老師指出，澄觀與法藏之間無論是在思想還是在傳承上都是有斷層的，宗密在拜謁澄觀之前已經具有了成熟的思想，以至於被納入荷澤宗的傳承譜系，而澄觀、宗密作為一個整體與智儼、法藏的差異又是顯而易見的，所以這個傳承譜系實際上是假託、修訂與折衷的結果，但是它畢竟符合華嚴宗建宗立教，弘揚祖制的需求，因此就被華嚴宗的僧徒和信徒廣泛接受了。<sup>42</sup>

## 六、結語

其實關於「宗派佛教」是否能作為一個課題來研究一直為人所討論，「當然，這還要基於宗派在歷史中確實如實的存在這一前提」<sup>43</sup>，在此之後，我們還要警惕的一點就是，一個宗派的學說教理發展與其祖統傳承的發展是有區別的，兩者不可混為一談，當一個宗派成立之時，其正統性的意識也隨之自覺產生，而祖統傳承的確立其實是伴隨著這一正統性意識的覺醒而隨後被創造的；而學說教理的發展是與之不同步的，只有當教義發展到一定程度——擁有自己的特色且為人所認可之時，宗派才能成立。對於華嚴宗來說，法藏「小始終頓圓」五教判的問世代表著華嚴宗人正統性的自覺覺醒（雖然此時他們還沒有發展到重視師承的地步），他將《華嚴經》與本宗緊緊捆綁並將《華嚴經》推向最高

---

儼と五教判——頓教と三乘・一乗の対配の観点から》，《言語・文化・社會》5，頁83-124。

<sup>42</sup> 王頌，《宋代華嚴思想研究》，頁40。

<sup>43</sup> 楊劍霄，《唐代法相唯識宗興衰史研究》，北京：宗教文化出版社，2019年，頁27。

地位，使其成為本宗派發展的強有力武器，王頌老師指出：「華嚴宗作為一宗成立的時期，是在法藏時代，也就是說法藏是全面意義上的華嚴宗開創者，如前所述，這不僅僅是一個思想發展自身脈絡的問題，更是各種物質社會因素水到渠成的結果。……但可以肯定的是在智儼時代，還停留在義學僧階段，尚無明確的宗派歸屬意識，而於法藏，已經是自覺的開展了他的創宗活動。」<sup>44</sup>；淨源「杜順、智儼、法藏、澄觀、宗密」五祖說的問世代表著華嚴宗人正統性的維護意識的覺醒，淨源以此來鞏固、彰顯自身的正統繼承性。所以當我們選擇以「宗派佛教」的方式來書寫佛教歷史時，要時時刻刻警惕「宗派性」的自覺意識及其宗派歸屬感的干擾。

---

<sup>44</sup> 王頌，〈關於杜順初祖說的考察〉，《世界宗教研究》1，2000年，頁54。

## 引用書目

### 藏經原典或古籍

《大正新脩大藏經》（簡稱《大正藏》），東京：大藏出版株式會社，1988年。《卍新纂大日本續藏經》（簡稱《卍續藏》），東京：株式會社國書刊行會，1975-1989年。

《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》冊36，第1736號。

《華嚴五教止觀》，《大正藏》冊45，第1867號。

《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，《大正藏》冊45，第1876號。

《華嚴經金師子章註》，《大正藏》冊45，第1881號。

《註華嚴法界觀門》，《大正藏》冊45，第1884號。

《註華嚴經題法界觀門頌》，《大正藏》冊45，第1885號。

《宗鏡錄》，《大正藏》冊48，第2016號。

《佛祖統紀》，《大正藏》冊49，第2035號。

《佛祖歷代通載》，《大正藏》冊49，第2036號。

《釋氏稽古略》，《大正藏》冊49，第2037號。

《宋高僧傳》，《大正藏》冊50，第2061號。

《華嚴經傳記》，《大正藏》冊51，第2073號。

《續傳燈錄》，《大正藏》冊51，第2077號。

《釋門正統》，《卍續藏》冊75，第1513號。

《釋氏通鑑》，《卍續藏》冊76，第1516號。

《法界宗五祖略記》，《卍續藏》冊77，第1530號。

### 中日文專書、譯著、論文或網路資源等

十惠房順高（1911-1912）。《起信論本疏聽集記》，南條文雄、高楠順次郎等主編，《大日本佛教全書》冊92。東京：佛書刊行會。

大竹晉（2000）。〈攝論學者智儼〉，《哲學·思想論叢》18，頁49-60。

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

——（2008）。《宋代華嚴思想研究》。北京：宗教文化出版社。

石橋真誠（1976）。〈智儼の思想的譜系〉，《印度學佛教學研究》24，

頁 767-770。

- 李四龍（2003）。《天臺智者研究——兼論宗派佛教的興起》。北京：北京大學出版社。
- 馬淵昌也（2007）。〈智儼と五教判——頓教と三乗・一乗の対配の観点から〉，《言語・文化・社會》5，頁 83-124。
- 常盤大定（1938）。《支那佛教的研究》。東京：春秋社。
- 楊劍霄（2019）。《唐代法相唯識宗興衰史研究》。北京：宗教文化出版社。
- 境野黃洋（2005）。《支那佛教史講話》，境野黃洋研究會編，《境野黃洋選集》卷3。新潟：牛尾書店。
- 織田顯祐（1988）。〈法藏の智儼觀——《搜玄記》の背景及び位置について〉，《大穀學報》68，頁 74-75。
- 釋聖凱（2006）。《攝論學派研究》。北京：宗教文化出版社。
- （2008）。〈攝論學派與早期華嚴宗的形成〉，《宗教學研究》1，頁 80-90。

# Investigating the Question of Master Dushun's Status as the First Huayan Patriarch

Yan-hong Ping

Ph.D. Student

International College for Postgraduate Buddhist Studies

## Abstract

The notion of the five Tang dynasty Huayan patriarchs is broadly accepted by historians. However, there subsists important questions regarding the establishment and development of this patriarchal lineage. The identity of Master Dushun as the first patriarch of this lineage has been a subject of debate in the Japanese scholarly community. Professor Koyo Sakaino has suggested that the first patriarch was actually Master Zhizheng, whereas Professor Daijo Tokiwa has maintained the view that it was Master Dunshun.

When discussing the development of the Huayan School during the early Tang dynasty, specifically regarding the status of Master Dushun, it is essential to consider both the sectarian accounts from that period and the doctrinal disagreements between Huayan masters. When a Buddhist sect is established, an orthodoxy naturally forms in its wake. The heritage of the tradition as well as the patriarchal lineage is constructed subsequently on the basis of this orthodoxy.

Consequently, the figure of Master Dunshun should be examined along two lines of inquiry. One the one hand, it is necessary to investigate his doctrinal influence on later Huayan masters, such as Master Zhiyan and Master Fazang. Secondly, one must determine the period at which his influence and status as the first patriarch was established. While these two issues can be easily mixed up, they are actually two distinct topics, each requiring their own investigation.

## Keywords

Huayan School, Dunshun, Zhizheng, the first patriarch, orthodoxy