

石壁傳奧

——高僧補敘之一

成功大學中文系助理教授 釋智學

摘要

唐代石壁傳奧(Shibi-Chuanao)，是一位生卒年不詳、生平事蹟寥寥無幾的僧侶，據云他是唐代佛學大家圭峰宗密(Guifeng-Zhongmi) (780~841) 的弟子或再傳弟子，曾屢屢為宗密(Zhongmi)的著作再撰注疏，也在《大正藏》(Taisho-pitaka)、《卍續藏》(Manzizoku-pitaka) 等大藏經中留下吉光片羽，更在敦煌文獻中留有雪泥鴻爪，也在東鄰的韓國、日本流傳其著作的抄本、刊刻本。然而即使是這樣的人物也難以獲得青睞，既未見載於中國歷代的僧傳，也少見現代學者的矚目。筆者不能漠然坐視，遂乃不揣淺陋，聊敘關於文獻方面的所見所知；至於義理方面，則期諸將來。

【關鍵字】石壁傳奧、長水子璿、圭峰宗密

目次

壹、撰述緣起

貳、石壁傳奧其人其事

- (一) 高僧傳中與其他文獻、資料
- (二) 附見於其師長、宗門的略傳
 - 一、圭峰宗密的有關傳記
 - 二、關於「北京石壁寺」

叁、石壁傳奧的著作

- (一) 石壁傳奧的著作
 - 一、《華嚴經錦冠鈔》四卷（或二卷）
 - 二、《金剛般若經纂要疏貫義意鈔》六卷
 - 三、《孟蘭盆經疏鈔》二卷
 - 四、《梵網經記》二卷
 - 五、《起信論隨疏記》六卷
- (二) 傳奧著作的流傳方式
 - 一、完整留存式
 - 二、刪削式留存
 - 三、片段引用式的留存
 - 四、保存在海外人士著作中的引用

肆、其他有關記載

- (一) 出典不詳者
- (二) 疑似傳奧的著作

伍、結論：現有的文獻、資訊及其意義

壹、撰述緣起

筆者近年來陸續收集、整理中國僧侶的相關著作，不論是佛教教義類、佛教歷史類或文藝作品類。而在箇中過程裡，我們不難發現在近二千年的中國佛教史中，受到注意的佛教界之相關人、事、物，其實僅僅只是九牛一毛而已，有太多太多曾經努力過、作出貢獻的人卻被湮沒在歷史的洪流中、被遺忘在浩瀚如海的文獻資料裡。也許他們作品的重要性不足以藏諸名山、匱諸石室，也或許他們的思想並未對當代或後世形成太大的影響，然而，凡努力的必留下痕跡，是否應該讓他們曾經盡力發出的光采再度閃耀在人間，給我們些許的光與熱。

唐代石壁傳奧，是一位生卒年不詳、生平事蹟寥寥無幾的僧侶，據云他是唐代佛學大家圭峰宗密（780~841）的弟子或再傳弟子，曾屢屢為宗密的著作再撰注疏，也在《大正藏》、《卍續藏》等大藏經中留下吉光片羽，更在敦煌文獻中留有雪泥鴻爪，也在東鄰的韓國、日本流傳其著作的抄本、刊刻本。然而即使是這樣的人物也難以獲得青睞，既未見載於中國歷代的僧傳，也罕見現代學者的矚目。筆者不忍漠然坐視，遂乃不揣淺陋，聊敘關於文獻方面的所見所知；至於義理方面，則期諸將來。

貳、石壁傳奧其人其事

（一）高僧傳與其他文獻、資料

關於石壁傳奧其人，在現存諸高僧傳中是否流傳有他的傳記或事蹟？對於這一問題，若簡要回答的話則可說是沒有。但是，事情並非可以就此撇開，因為在其他文獻、資料裏，他確實留下蛛絲馬跡。

話說石壁傳奧這位唐代的學問僧，雖然他的佛典注疏流傳在《大正藏》（下文皆以略符《T》表示）、《卍續藏》（下文皆以略符《Z》表示）、《新纂卍續藏經》（下文皆以略符《X》表示），甚至也殘存在敦煌文獻中，但是他的詳細生平事蹟現今卻付諸闕如。一說認為他是名列華嚴宗五祖的唐代圭峰宗密

（780~841）的弟子，另一說則認為他是宗密的再傳弟子。其中，持第一說者古今皆有，若依筆者管見，其中的古者諸如明代奉佛的著名文學家宋濂（1310~1381），他在《護法錄》卷一下〈佛心慈濟妙辯大師別峰同公塔銘〉¹中敘述華嚴宗的法統，因此談到了傳奧。他的敘述如下：

華嚴建宗，始於帝心大士。帝心作《法界觀門》及《妄盡還

¹ 筆者按：宋濂所撰《護法錄》係收錄於《嘉興續藏》第51函No.1764（參見：《藏版經直畫一目錄》，《昭和法寶總目錄》第2冊，頁324中），而根據蔡運辰編撰《二十五種藏經目錄對照考釋》之說，則在《大明釋教彙目義門考釋》一書中，其書名另作《皇明護法錄》（參見：蔡著頁299，台北：新文豐，1983年12月初版）。宋濂此書自近代以來也屢屢再版，如釋印光有〈重刻《明宋文憲公護法錄》序〉，另外，故宮博物院編《故宮珍本叢刊》中之《宋文憲公護法錄》，也於2001年由海口的海南出版社印行問世。但是，筆者在此所用的乃是羅月霞主編的《宋濂全集》第三冊〈芝園後集〉卷8，頁1444~1445（杭州：浙江古籍出版社，1999年）。

源觀》，以傳雲華，雲華傳賢首。賢首既終，而其徒慧苑等悉叛師說。後百有餘年，僧統清涼國師遙遵遐軌，丕弘教緒。國師傳圭峰，圭峰傳奧，奧之後又復廢逸。（筆者按：文中的新式句讀乃依筆者之解讀。下文皆同）

宋濂之文簡述了華嚴宗諸祖的法脈傳承，其中所云「圭峰傳奧」一語，宋濂之意究竟如何，其實並不明確。然而，一般說來很容易被解讀為二人是師徒相承。但是，我們由下文應可得知，這一句不應被理解為由圭峰宗密直接傳承給石壁傳奧，箇中原因之一是由於石壁傳奧並未被視為華嚴宗第六祖²。但是，傳奧卻屢屢為宗密之注疏再作詮釋，而且傳奧之說後來主要由宋·長水子璿（965~1038）³加以修訂、刪削，因此長水子璿才是被視為華嚴宗第六祖的人物。

至於近者，主要如日本現代著名的華嚴學者、中國佛教史專家鎌田茂雄⁴，然而鎌田氏之說僅僅是簡單帶過，並無充分且必要

² 從歷來的華嚴宗祖統說來看，不論是五祖說、七祖說或十祖說，傳奧都不包括在其中。關於華嚴宗祖統說的相關研究，可參考：日本·吉田剛〈關於中國華嚴的祖統說〉，收錄於鎌田茂雄博士古稀記念會編《華嚴學論集》頁485~504（1997年11月初版，東京：大藏出版社）。

³ 關於長水子璿傳承宗密之學，以及他列屬華嚴宗祖統的情況，可參考上述吉田剛氏之論文和同氏〈長水子璿對宗密教學的容受與開展〉，收錄於《南都佛教》80號（頁1~23，2001年9月）。

⁴ 認為宗密與傳奧之間有直接傳承關係者，如日本現代著名的華嚴學者、中國佛教史專家鎌田茂雄，詳細請參考氏著《中國佛教史》頁296（東京：岩波書店，1978年9月一刷）。但是鎌田氏在他另外二部有關華嚴的專著

的證據。

除此之外，在絕大多數的與華嚴宗、宗密或中國佛教史有關的著作或專篇論文中，其實石壁傳奧並未能進入眾人的視線範圍。如日本·古田紹欽所撰〈圭峰宗密的研究——關於法系、行狀、著作、弟子等〉一文，其中雖然很難能可貴地提到繼承宗密在荷澤禪法脈上的六位弟子——圭峰溫、慈恩寺太恭、興善寺太錫、萬乘寺宗、瑞聖寺覺、化度寺仁瑜⁵，但古田氏也提到上述六位宗密弟子的來歷完全不詳⁶，雖然他另外又注意到宗密的著名在家弟子裴休（791~864）⁷，但是絲毫沒有涉及石壁傳奧。而在研

——《中國華嚴思想史の研究》、《宗密教學の思想史的研究》之中，卻完全沒有提及石壁傳奧，真是令人深感遺憾。

⁵ 筆者之所以說「古田紹欽……很難能可貴地提到繼承宗密在荷澤禪法脈上的六位弟子」，是因為即使連記載宗密的主要僧傳——宋·贊寧《宋高僧傳》中，除了談到裴休之外，也並沒有提及宗密的任何出家弟子之名號，而僅以「持服執弟子禮四眾數千百人矣」之語作交代。關於《宋高僧傳》的〈宗密傳〉，請參見該書卷6（《大正藏》50）頁741下~743上），以及范祥雍點校的中華書局《中國佛教典籍選刊》系列版，上冊（頁124~128，1987年8月一版，1997年10月四刷）。

⁶ 參見古田紹欽撰〈圭峰宗密的研究——關於法系、行狀、著作、弟子等〉，《支那佛教史學》2-2，頁94，1938年5月。另外，楊政河〈宗密大師學風研究〉中也提及這六位弟子，并另增玄珪、智輝二人（參考：《華岡佛學學報》第6期，頁233，1983年7月出版）。其實，原文所述六位屬於宗密在禪宗上的法脈，乃出自《景德傳燈錄》卷13之說，但僅只是列出名號而已，並未記載任何事蹟（參考：《大正藏》51，頁301下）

⁷ 參見古田紹欽撰〈圭峰宗密的研究——關於法系、行狀、著作、弟子等〉，

究宗密的中文論著中，以素負盛名的冉雲華氏所著《宗密》一書為例，其中絕口未談宗密的弟子問題。這些情況在在都意味著談及宗密弟子的相關資訊在現階段仍相當不足。

（二）附見於師長、宗門的略傳

雖然有關石壁傳奧的資訊尙不足以確認他與圭峰宗密的師資關係，但是既然有蛛絲馬跡，當然有必要一一檢覈。首先就由宗密的有關傳記開始檢證。

一、圭峰宗密的有關傳記

不論僧俗或宗派，為圭峰宗密撰述傳記者，就數量而言，真是不在少數，例如：由與宗密有密切互動的唐·裴休所執筆的〈圭峰禪師碑銘并序〉（855 A.D.）⁸、南唐·靜、筠二師撰《祖堂集》卷 6（952 A.D.成書）、贊寧撰《宋高僧傳》卷 6（988 A.D.）等，一直到清·續法所撰的《法界宗五祖略記》（1680 A.D.），此等諸書雖然都為宗密作傳，然而文中卻完全未見提及宗密的弟子名號，遑論石壁傳奧。因此我們似乎無法藉由宗密的傳記資料查證他與石壁傳奧的法脈關係⁹。

《支那佛教史學》2-2，頁 94~97，1938 年 5 月。

⁸ 裴休該文收錄於《全唐文》卷 743，但在《金石萃編》卷 104 中則別名為〈唐故圭峰定慧禪師傳法碑〉。

⁹ 提供資訊的例如：鎌田茂雄《宗密教學の思想史的研究》頁 9~52（東京：東京大學出版會，1975 年 5 月發行）。除了上述諸書之外，鎌田氏書中另

不過，事實上在未見列於鎌田氏及諸多學者的資料中，有宋·覺範惠洪（1071~1128）的《禪林僧寶傳》，其中倒是提及宗密之徒圭峰溫曾經剃度智暉，而有關智暉的此則記事後來成為《神僧傳》的資料來源¹⁰。所以，我們可知宗密的後繼者及其法脈的傳承問題，其實還有待發掘及努力。

二、關於「北京石壁寺」

外又提出了屬於禪宗系統的道原撰《景德傳燈錄》卷 13（1004 A.D.）、契嵩撰《傳法正宗記》卷 7（1061 A.D.）、祖琇撰《隆興佛教編年通論》卷 25（1164 A.D.）、淨土宗系統的宗鑑撰《釋門正統》卷 8（1237 A.D.）、天台宗系統的志磐撰《佛祖統紀》卷 29（1269 A.D.）、念常撰《佛祖歷代通載》卷 16（1341 A.D.）等書，而且鎌田氏還詳細對比各傳記的內容，頗便於參考。

¹⁰ 關於重雲智暉在《神僧傳》卷 9 中的記載，主要原文如下：「釋智暉，咸秦人，姓高氏。童稚時至精舍，輒留止如家。圭峰溫禪師見而異之，為剃髮。年二十，受滿足戒。師事高安白水本仁禪師十年，而還洛京。愛中灘佳山水，創屋以居，號溫室院。日以施水給藥為事，莫能淺深之。梁開平五年，忽欲造圭峰山行，翛然深往。……方薙草，有祥雲出眾峰間，遂名曰重雲。……後唐明宗聞而佳之，賜額曰長興。住持四十餘年。……周顯德三年夏詣永興，與【王】彥超別，囑以護法。彥超泣曰：公遂忍棄弟子乎？暉笑曰：借千年亦一別耳。七月二十四日書偈一首，乃加趺而化。閱世八十有四，坐六十有四夏。」（No. 2064，《T50》頁 1013 上）。

另外，重雲智暉（~914~）也就是洛陽智暉，他的傳記事實上早就見載於宋·贊寧《宋高僧傳》卷 28〈後唐洛陽中灘浴院智暉傳〉（《T50》頁 883 下~884 上）。

《新纂卍續藏經》第 38 冊的 No. 682《梵網經記》2 卷之作者乃署名為「北京石壁寺沙門傳奧述」。另外，根據宋·日新錄《孟蘭盆經疏餘義》在「傳奧法師」條目下所提及的：

〈傳奧法師〉：姓韓氏，并州祈縣人。先業儒，夙嘗預鄉薦，遇定惠禪師¹¹上足潛輝闍黎，剃髮受道。然其內外典籍皆有章句，備如本傳云。（《Z94》，413 右頁上 2~4）

根據這則記事，可知傳奧的傳記（即文中所謂「本傳」）在宋朝日新聽講、記錄《孟蘭盆經疏餘義》時尚可見到。另外，日新也記載了他聽淨源（1011~1088）講解所得的訊息¹²，即傳奧法師的

¹¹ 「定惠禪師」即指圭峰宗密，因為這是唐宣宗於大中 7 年（853 A.D.）追賜的諡號。也就是〈唐故圭峰定惠禪師碑并序〉所言：「今皇帝再闢真宗，追諡“定惠禪師青蓮之塔”」。

¹² 日新在《孟蘭盆經疏餘義》的序文中說：「〈《蘭盆疏鈔餘義》并序〉，門人雪溪普靜寺賜紫日新隨聽次錄。餘之為義，大抵明乎疏鈔之援引、音義之異同，誘諸來裔，識其指歸也。……故總命題曰《蘭盆疏鈔餘義》焉。時熙寧元年（1068 A.D.）歲次戊申，六月望日啓講，七月十有二日徹□，因而再刊，又為之序云。」（《Z94》頁 413 左上 1~9）由於在日新的序文中完全沒有提及他聽講而為之筆錄的師長究竟是何人，所以不易確認，因此至今為止，對《孟蘭盆經疏餘義》的作者介紹皆僅止於「宋·日新錄」（例如：《Z94》及《佛書解說大辭典》第 1 冊，頁 217b）等皆是。但是筆者在此另外提供其他數則主要的相關資料，並提出自己的見解，以就教於方家。

一、《孟蘭盆經疏餘義》中列出「晉水」的條目，並敘述「淨源」的略傳，由此可見「淨源」與這本《孟蘭盆經疏餘義》之間必然有關聯。其

文如下：「〈晉水〉：即泉郡水名。……〈淨源〉：字伯長，號潛叟，族揚氏，泉南人。闕帝心觀門三重，立賢首華梵七祖。製義學文藪，箋經註論，具如出家稟學傳。唯此略傳，日新出之。」（《Z94》頁 413 左下 6~8）也就是說，這兩則有關晉水淨源的條目，都是由日新所補充，意在凸顯實際的講解經文者——晉水淨源。

二、日新又在〈錄疏注經〉的條目下記載云：「昔吾稟以清涼本疏箋於《華嚴》，今又錄圭峰疏箋注于此經者，蓋遵一家注辭皆附于經論觀法之下。」（《Z94》頁 414 左下 4~6）

三、淨源曾將澄觀《華嚴經疏》移注於經文之下，即現今署名為唐·澄觀述、宋·淨源錄疏注經的《《華嚴經疏注》。該書原本為 120 卷，今雖多有佚失，但殘本仍見收錄於《Z88》（頁 37 以下）。而經錄對它的記述則如下述：「大華嚴經：……隨疏演義鈔四十卷（或開為六十卷。徑山寫本八十卷），澄觀述。……大疏注經一百二十卷（淨源移清涼大疏注於經下）。」（義天《新編諸宗教藏總錄》卷 1〈海東有本見行錄上〉，《T55》頁 1166 上~中）

四、所謂「門人雪溪普靜寺賜紫日新」中之「雪溪普靜寺」乃宋代·道亭（1023~1100）曾經住錫的寺院，位於今浙江省嘉興市桐鄉市烏鎮鎮。此寺與晉水淨源（1011~1088）曾住錫的青墩·密印寺相去甚近，而據目前所知，起碼晉水淨源在熙寧 2 年（1069）至熙寧 4 年（1071）期間是住錫在該寺的。

五、據目前所知，淨源似乎未曾撰著《孟蘭盆經》的疏鈔，卻曾為該經及其疏鈔的流通多所盡力，例如：「孟蘭盆經：疏一卷，宗密述。鈔二卷，傳奧述。……摭華鈔二卷、科一卷、禮讚文一卷，已上智圓述。疏一卷（淨源移本疏注於經下）、摭華鈔二卷、科一卷、禮讚文一卷，已上淨源重刊。」（高麗沙門義天錄《新編諸宗教藏總錄》卷 1〈海東有本見行錄上〉，《T55》頁 1172 中~1172 下）。

俗姓、籍貫、剃度師長等。所以我們就由上述這二則記載著手吧！

首先，關於「北京」，就作者生存年代而言，所指應為唐代的「北京」，亦即今山西省太原市。根據《舊唐書》卷 39〈地理志二·北京太原府〉所言：

〔北京太原府〕 隋為太原郡，武德元年改為并州總管，領晉陽、太原、榆次、太谷、祁、陽直、壽陽、孟、樂平、交城、石艾、文水、遼山、平城、烏河、榆社十六縣。……天授元年，置北都兼都督府。開元十一年，又置北都，改并州為太原府。天寶元年，改北都為北京。（仁壽本 26 史《舊唐書》，台北：成文，頁 15055 下~15056 上）

另外，據筆者查證《新唐書》卷 39〈地理志三·河東道〉所載：

北都，天授元年置，神龍元年罷，開元十一年復置，天寶元年曰北京，上元二年罷，肅宗元年復為北都。（仁壽本 26 史《新唐書》，台北：成文，頁 16469 下）

筆者按：由上述第二、三兩則的敘述來看，很顯然地，第二則敘述正是日新忠實記載淨源自己的口吻，而且其中的「今又錄圭峰疏箋注于此經」之文句表現，則可與第五則的敘述「孟蘭盆經：……疏一卷（淨源移本疏注於經下）」相互對應，也就是說，雖然由目前所知的淨源之相關資料來看，我們無法證實「日新」與淨源的師徒關係，也不能證明淨源曾在熙寧元年（1068 年）為雲溪普靜寺講解《孟蘭盆經》，但是，筆者這樣抽絲剝繭地檢證，應該有其可信度。若果然真如筆者所推測，則對於晉水淨源，又可再增添些許資料，可以有更完整的認識。同時也能將《蘭盆疏鈔餘義》的作者正名為「宋·晉水淨源講解、日新錄」了。

綜合整理二《唐書》之說，其中透露的訊息如下：

甲、關於北都、北京、太原府三行政名稱的沿革：太原府於唐高祖武德元年（618）改為并州，置總管，轄下有太原、祁、文水等 16 縣。之後於武后天授元年（即 690 年 7 月~12 月之間）設置「北都」，武后復於神龍元年（705 A.D.）罷設，其後由玄宗於開元十一年（723A.D.）再度設置，然後於天寶元年（742A.D.）改稱北京，到了肅宗上元二年（761A.D.）時二度廢罷，但是又於「肅宗元年」恢復「北都」之稱。

乙、并州所管轄的是「祁縣」，而非「祈縣」：在唐代時，從唐高祖武德元年（618A.D.）起，并州轄下的是「祁縣」，而非「祈縣」。因此在《叢書集成》版的宋·日新錄《孟蘭盆經疏餘義》所記載的石壁傳奧之籍貫「并州祈縣人」，應更正為「并州祁縣人」才是。

上文確認了傳奧的籍貫，現在將處理上述《唐書》中的一個年號問題，也就是「肅宗元年」的確切時間。在上述引文中，《新唐書》的敘述方式是一概沒敘述皇帝的名號、廟諱，而且「上元二年」也是唐肅宗的年號，照常理而言本應將「肅宗元年」之「肅宗」加在「上元二年」之前才是，但是正是因為唐肅宗（756 年 7 月~762 年四月在位）對於年號曾經表示出獨特的意見，所以此處所謂「肅宗元年」其實別有所指。對此，新、舊二《唐書》〈肅宗紀〉之相關原文如下：

【肅宗上元二年】九月……壬寅，制：朕獲守丕業，敢忘謙

冲，欲垂範而自我，亦去華而就實。其〈乾元大聖光天文武孝感〉等尊崇之稱，何德以當之！……自今已後，朕號唯稱皇帝，其年號但稱元年，去上元之號。（仁壽本 26 史《舊唐書》卷 10〈肅宗紀〉，台北：成文，頁 14722 下~14723 上。筆者按：以下凡是【】中的文字都是筆者所加）

【肅宗上元二年】九月壬寅，大赦，去〈乾元大聖光天文武孝感〉號，去〈上元〉號，稱元年，以十一月為歲首，月以斗所建辰為名。（仁壽本 26 史《新唐書》卷 6〈肅宗紀〉，台北：成文，頁 16247）

由上述記載，可以確認唐肅宗於上元二年九月時曾下詔去除「上元」的年號，而僅以「元年」為稱，所以舊、新《唐書》在記載時皆以「肅宗元年建寅月」、「肅宗元年建丑月」等明確標示事件發生的時間。然而由於肅宗薨於翌年（762 A.D.）四月，再加上代宗繼位後立刻恢復採用年號，而以「寶應」為稱，所以《新唐書》〈地理志〉所言「肅宗元年復為北都」（頁 1003），就是發生在 761 年 9 月壬寅~762 年 4 月之間的事¹³。

又，關於「并州」，其實這區域從北朝直到隋唐時期，特別是在唐代政治史上意義非比尋常，因為唐代的并州正是唐王室的發祥地，同時也是武則天的鄉里，而且在唐代的第一等氏族中，

¹³ 最早注意到中國歷史上有不採用年號而僅用「元年」的學者應是胡適氏。詳情請參見氏著《神會和尚遺集》頁 372~376（再版，台北：胡適紀念館，1970 年）。這項資料係受教於日本東京大學池麗梅博士，謹在此致謝。至於「9 月壬寅」，則是指 9 月 21 日。

并州出身者比比皆是。所以不論是「北都」或「北京」，所呈顯的正是它與唐王朝、武周王朝的特殊關係。

其次，談到「石壁」這一名詞，不論是在台灣或中國，它都是尋常可見的地名或山名，而作為寺名或精舍之名者，也同樣頻繁可見，例如：謝靈運（385~433 A.D.）在始寧（今浙江省上虞縣）所建的「石壁精舍」¹⁴、淨土宗祖師道綽（562?~645 A.D.）所居的「并州石壁寺」¹⁵、終南山石壁¹⁶、鄂陽新古石壁寺、杭州近郊龍山石壁寺¹⁷、蟠螭山「石壁精舍」¹⁸等皆為箇中知名者。但是沙門傳奧所住錫的「北京石壁寺」到底位於何處？與上述諸寺刹的任何一者有無關聯呢？

除了上述二《唐書》的記載之外，另外若再依據清·王昶（1725~1807）編《金石萃編》（1805 年成書）卷 84 所記載的前濮州鄆城縣尉林諤撰〈大唐太原府交城縣石壁寺鐵彌勒像頌并序〉的內容，其中提及：

¹⁴ 關於謝靈運建有「石壁精舍」一事，可參見其〈石壁立招提精舍〉、〈石壁精舍還湖中作〉等詩（顧紹柏校注《謝靈運集校注》頁 162~168，台北：里仁，2004 年 4 月初版）。

¹⁵ 據道宣《續高僧傳》卷 20〈唐并州玄中寺釋道綽傳〉記載：「道綽……恒在汶水石壁谷玄中寺。寺即齊時曇鸞法師之所立也。（唐·釋道宣撰《續高僧傳》卷 20，《T50》頁 593 下）

¹⁶ 如：清·徐昌治編輯《高僧摘要》卷 3〈釋慧安〉，《X87》頁 322 上。

¹⁷ 即杭州石壁山保勝寺，參見：契嵩《鐔津文集》卷 13，《T50》頁 717 中~下。

¹⁸ 位於江蘇省吳縣光福鎮，乃憨山德清（1546~1623 A.D.）結茅的地方。

太宗昔幸北京，文德皇后不豫。輦過蘭若，禮謁禪師綽公，便解眾寶名珍，供養啟願。玉衣旋復，金榜遂開。（《石刻史料新編》（二），頁1421，台北：新文豐出版公司）

此文所載，就是唐太宗曾於行幸北京（即太原）時，為健康欠佳的文德皇后祈福而布施供養道綽禪師。當我們整合上述資料時，可推知釋道綽所住錫的「汶水石壁谷玄中寺」在唐初的行政區畫上乃屬於「太原府」。另外，再由《續高僧傳》的〈唐并州玄中寺釋道綽傳〉的敘述方式來看，應可確定三者的關係為：

汶水石壁谷玄中寺＝太原府交城縣石壁寺＝并州玄中寺

也就是說，「汶水石壁谷玄中寺」是敘述地理位置最謹慎的一種說法，而不論是「太原府石壁寺」或「并州玄中寺」，則都是行政地理上的大範圍式概說。另外，「汶水」之「汶」應為「文」字之誤訛，因為不論是就上述《舊唐書》卷39〈地理志二〉所載或其餘正史的記載，甚至是查證各歷史地圖集，在在可知凡與「汶水」有關者都是指位於今山東省的河川名稱，而「文水」才是指今山西省的地名，並且它在唐代時期是屬於并州管轄。此外，關於太原府與并州的等同關係，其實在清·顧炎武《歷代宅京記》卷15中已經明確提及，他說：

〈太原〉：《唐書地理志》曰：北都，天授元年置。《會要》：長壽元年九月七日，置改并州為太原府。神龍元年罷。（顧炎武著、于杰點校，頁219，北京：中華書局，1984年2月一版，2005年三刷）

由上述來看，石壁傳奧所住錫的「北京石壁寺」，應該就是

曇鸞（476？~542）、道綽等淨土宗祖師們香火傳承不絕的淨土宗祖庭——玄中寺，而石壁傳奧，這麼一位非淨土宗法脈的人物卻居住在淨土宗的祖庭，其實頗有意義。除了地緣關係之外，箇中因素應值得進一步深入探討。

參、石壁傳奧的著作

談到石壁傳奧的著作，在日新錄《孟蘭盆經疏餘義》中記載云「然其內外典籍皆有章句」（《Z94》，413右頁上），但是正史的經籍志、藝文志等相關資料中卻查無蹤跡，僅有佛教經錄可見些許記載。經錄中所記錄的署名為「傳奧」、「石壁」撰述的經疏注解共有下列五種經、七部書，即：

- 一、《華嚴經錦冠鈔》四卷（或作二卷）
- 二、《金剛般若經纂要疏貫義意鈔》六卷
- 三、《孟蘭盆經疏鈔》二卷
- 四、《梵網經》的相關註疏
 - （1）、《梵網經記》二卷
 - （2）、《梵網經略疏》三卷
 - （3）、《梵網經科》一卷
- 五、《大乘起信論隨疏記》六卷

傳奧的上列諸注疏，主要見載於高麗沙門義天錄《新編諸宗教藏總錄》〈海東有本見行錄〉（《T55》），所以我們不難發現傳奧之撰述竟然是以流傳在東鄰高麗的方式延續其生命力。以下我們將一一簡要討論。

（一）石壁傳奧的著作

一、《華嚴經錦冠鈔》四卷（或作二卷）

關於第1書之《華嚴經錦冠鈔》四卷（或二卷），筆者檢索獲得下列三則相關記載。其中，第一則是經錄的記載，其文如下：

大華嚴經……入法界品鈔一卷，智儼述；入法界品鈔記一卷，義想述；綱要三卷，澄觀述；錦冠鈔四卷（或二卷），傳奧述。（高麗·義天錄《新編諸宗教藏總錄》卷1〈海東有本見行錄上〉，《T55》頁1167中）

由這則記載，可知高麗沙門義天（1055~1101）曾見傳奧之書流通於當時的朝鮮半島。至於義天的出身，據云他是高麗文宗第四子。俗姓王，名煦，義天為其字。以名犯宋哲宗趙煦諱而以字行。

¹⁹

除了擁有高麗皇族的身份之外，義天又具備好學不倦的精神，既鑽研佛典，也兼容並蓄儒典、子史集錄等外學的學養，所以黃啓江氏簡要敘述其人事蹟如下：

義天好學而有慧解，在三十歲入宋之前，即已旁蒐博覽。〈自賢首教規及頓漸大小乘經律論章疏，無不探索〉。……這樣博通諸宗，兼取三教，使他成為高麗史上少數博學精湛的僧

¹⁹ 關於義天的生平，請參考下列諸書：中吉功《海東佛教》頁44~46（東京：國書刊行會，1973年2月）、何勁松著《韓國佛教史》下冊頁68以下（北京：宗教文化出版社，1999年5月一版一刷）。

侶。……義天之時，高麗的華嚴〈圓頓之教，主盟諸宗〉，已歷四百年之久，根深柢固，義天頗受影響。故雖博綜諸教典而於華嚴教乘用力最深。²⁰

可知在義天當時，高麗的華嚴宗主宰該國的佛教界大勢，所以華嚴宗僧的傳奧之注疏才能以「海東有本見行」之姿態傳承不絕。

第二則係引用於延壽集《宗鏡錄》卷100的內容，其說如下：

今明以如為佛，心境皆如。心如即佛，境如焉非。又心有心性，心能作佛。境有心性，安不作佛。以心收境，則心中見佛，是境界之佛。以境收心，境中見佛，是唯心如來。《華嚴錦冠》云：觀心釋大方廣佛華嚴經者，若約教詮義，則有多門。若不攝歸一心，於我何預！夫言〈大者，即是心體。心體無邊，故名為大。方是心相，相具德相之法故名方。廣，是心用，心有稱體之用。佛，是心果，心解脫處名佛。華，是心因，心所引行，喻之以華。嚴，是心功，心能善巧嚴飾，目之為嚴。經，是心教，心起名言，詮顯此理，故名為經。〉

²⁰ 黃啓江氏之文見載於〈十一世紀高麗沙門義天入宋求法考論〉，《北宋佛教史論稿》頁202（台北：台灣商務，1997年4月初版一刷）。而根據何勁松著《韓國佛教史》之說，在金富軾所撰之〈高麗國五冠山大華嚴靈通寺贈諡大覺國師碑銘并序〉中記載說：「自賢首教規及頓漸大小乘經律論章疏，無不探索。又餘力外學，見聞淵博，自仲尼老聃之書、子史集錄、百家之說，亦嘗玩其菁華，而尋其根柢。」（下冊頁69，北京：宗教文化出版社，1999年5月一版一刷）。可見義天的內典外學涵養之深厚，不在話下。

然心之一字，雖非一切，能為一切。觀者，以三大中具四法界，對彼四界故成四觀。法本如是，故依法而觀。若依此悟解，念念即是華嚴法界，念念即是毘盧遮那法界也。（《T48》頁 953 中。括弧〈 〉乃筆者所加，以下皆同）

筆者按：由「大者，即是心體。……經，是心教，心起名言，詮顯此理，故名為經。」之段落，亦見錄於延壽之《註心賦》卷 1（《已續 111》頁 16 下~17 上）。又，此段落也見錄於《法界圖記叢髓錄》卷下之二²¹，雖然與《宗鏡錄》的引文在文字上有些許異同，但主要內容則無疑地可證實是《華嚴錦冠鈔》的內容。而《錦冠鈔》的這段文字是以觀心的方式詮釋《大方廣佛華嚴經》

²¹ 關於《法界圖記叢髓錄》一書，它的內容為詮釋《華嚴法界一乘圖》，雖然作者不詳，但由其內容中出現的人名、書名來看，疑應為韓國僧侶的作品。例如其中出現法記、神琳、真秀等學問僧的見解，但是他們的名號及見解卻查無蹤影，特別是法記在該書中的出現多達 38 次，應該是在該書著作的當時極受重視的華嚴宗學者之一，但是連他的生平事蹟以及著作在中國佛教的相關典籍中都查無資料。另外，其中又有表訓、真定等人，是新羅義湘的高徒，俱為浮石宗高僧，列名湘門十德，事蹟及研究分別見載於《三國遺事》（卷 2、卷 3、卷 4，《T49》頁 974 下、989 上、1007 上）以及中吉功《海東的佛教》（頁 13~14，東京：國書刊行會，1973 年 2 月）等，因此筆者大膽推測《法界圖記叢髓錄》一書應為韓國僧侶的作品。當然，詳情有待進一步的論證。

至於上述引用中的「然心之一字」「雖非一切，能為一切」等文句，雖也見載於《宗鏡錄》卷百，但由於二書的文脈異同頗大，未敢驟下斷言，尚待詳證。

經名的深義，將由「大」到「經」的經名七字，字字緊扣「心」的內涵而予詮釋，所以主旨仍舊不脫離「心」，因此最後總結云「心之一字，雖非一切，能為一切」。

第三則是《法界圖記叢髓錄》卷下之二所引用的內容，其原文如下：

《花嚴錦冠鈔》云：A、第一釋經題目（云云）。大等七字略以七門分別（云云）。

B、第四展演無窮者。從微至著，略有八重，廣則十重。初於最清淨法界強分理、智二門，即菩提、涅槃之異。二於理開體相用為大方廣，於智開因果為佛花嚴。嚴通因果，故連合成詮，乃名為經。即題中七字，上二展法，下皆展處。三展七字以成初會。初會總故，彼有十海十智。十海之中有體相用，即大方廣。十智之中有因有果，即佛花嚴。詮釋於此，即名為經。餘皆例此。四展初會以成後八會。八會之中有四重因果。其所觀所證即大方廣，能觀能證皆佛花嚴。五展遍於法界。同類剎中皆有九會。六遍同類剎塵。七遍法界異類剎中。八遍法界異類剎塵。若同若異，各兼主伴，即成十重。或以遍虛空塵道帝網剎土以為十重，斯則法界之內無有一塵一剎不說此經也。故《大經》云：毘盧遮那佛，願力周法界，一切國土中，恒轉無上輪。又如於此處見佛坐，一切塵中亦復然。佛身無去亦無來，所有國土皆明見。

C、第五卷攝相盡者。謂異類剎塵所說不殊異類剎中所說。異類剎中所說不殊同類剎塵所說。同類剎塵所說不殊同類剎

中所說。同類剎中所說不殊普光八會所說。八會所說不殊初會所說。初會所說不出題中七字。題中七字不出理智，理智不出清淨法界。只此清淨法界之名，亦是安立，體不可得。斯則泯蹤絕跡，言思所不及也。故《大經》云：法性本空寂，無取亦無見。性空即是佛，不可得思量。又云：若實若不實，若妄若不妄，世間出世間，但有假言說。

D、第六展卷無礙(云云)。展卷一時無有障礙。廣即是略略即是廣。皆無障礙故。

E、第七攝歸觀心者。上來約教詮義。有是多門。若不攝歸一心則於我何預。今則令知有行。發意修行。所言 F、〈大者，即是心體。心體無邊故名為大。方是心相，心具德相之法，故名為方。廣是心用，心有稱體之用，故名為廣。佛是心果，心解脫處名之為佛。花是心因，心所行行，喻之以花。嚴是心之功用，心能善巧嚴飾，目之為嚴。經是心教，心起名言，詮現於此，故名為經。〉斯則大等七字並不離心。然心之一字非體非用、非因非果、非義非教。雖非一切，能為一切。何以故？以一法界心是絕待法故。問：所言觀行者，行相如何？答(云云)對事事無礙法界即成事事無礙觀，故相即相入、廣狹隱現、主伴交參、重重無盡等，亦以法本如此。依法而觀，故名為觀。依觀起行，行亦如之。四大常轉法輪觀云。……(No. 1887B《法界圖記叢髓錄》卷下之二，《T45》頁 765 上~下)

筆者按：這一則引用的內容常有省略的情況（凡以「云云」表示

者即是），而且引用文的起訖處也其實並不明確，所以造成解讀上的困擾。不過，由於上述第二則的《宗鏡錄》的引文正能對比於 F 段的〈大者，即是心體。……詮現於此，故名為經〉之文，所以我們至少可以確知《法界圖記叢髓錄》的這段引用雖已節略甚多，但仍屬長篇大論式的引文。

另外，由上述這則《法界圖記叢髓錄》之引用來看，傳奧對《華嚴經》的思考、理解，似乎是參考了唐·清涼澄觀（738~839）的《大方廣華嚴經疏》（以下簡稱《華嚴經疏》），我們試看澄觀之文即可明白，其文如下：

七、（甲）釋經十義：《雜心》五義，已見上文……

（乙）第四別釋得名者。先得、後釋。先得名者……後釋名者……

（丙）第五〈展演無窮者。謂初於最清淨法界。開為理智兩門。即涅槃菩提之異。又理開體用即大方廣。智開因果即佛華嚴。總連合成詮。即題中經字。又展此目以為初會。初會總故。十海是理。十智是智。十海之中含於體用。十智之中亦含因果。又華藏世界及遮那遍中。即依正二果皆是佛字。大威光太子略示因華。彼二所證所觀即大方廣。即總成一會。所信因果體用。又展此會以成後八四周因果。各因是華，果即是佛，其所修所證之體用即大方廣。〉又展此九會遍周十方，謂如第二會光明覺品辯一類之會已遍十方，餘會亦爾。又展此諸會各有主伴，如說十住，十方菩薩皆來證云：“十方國土皆說此法”。則前遍法界之會各有重重主伴，乃

至遍於塵刹異類界等。無盡時會，皆不出大方廣佛華嚴清淨法界。

（丁）第六卷攝相盡者。謂從後漸卷乃至不出九會。九會不離初會。初會不離總題。總題不出理智。非理不智故理外無智。非智不理故智外無理。則理智不二。亦攝智從理。離體無用攝用歸體。體性自離。故體即非體。本來清淨強名之清淨法界。是以極從無盡乃至一字無字。皆攝華嚴性海。無有遺餘。

（戊）第七展卷無礙者。謂正前展時即後常卷。正後卷時即前常展。展時即卷故。無量無邊法門海。一言演說盡無餘。卷時即展故。如來於一語言中。演說無邊契經海。

（己）第八以義圓收者。上來諸門。或以七字攝盡。如前已辯。或以教義攝盡。或以理智攝盡。或以人法攝盡。或信解行證攝盡。或唯普賢文殊毘盧遮那三聖攝盡。謂大方廣即普賢。普賢表所證法界故。華嚴即文殊。文殊表能證故。佛即遮那具能所故。又大即普賢。普賢菩薩自體遍故。方廣即文殊。文殊表即體之智故。華即普賢。普賢行故。嚴即文殊。文殊以解起行故。佛即圓解行之。普賢文殊證法界體用之普賢文殊。成毘盧遮那光明遍照。

（庚）第九攝歸一心者。上來諸門乃至無盡。不離一心。一心即法界故。《起信》云：所言法者，謂眾生心。心體即大。心之本智即方廣。觀心起行即華嚴。覺心性相即是佛。覺非

外來，全同所覺，故理智不殊。理智形奪，雙亡寂照，則念念皆是華嚴性海。

第十泯同平等者。……」（唐·澄觀撰《華嚴經疏》卷3，《T35》頁525下~526中）

也就是說，傳奧解釋《華嚴經》經題的部分雖然未被詳細引用，無法得知全貌，但是我們若對比二者之說，則不難發現：在詮釋經題的架構時，傳奧確實參考了澄觀之說，特別是在「展演無窮」的段落中，傳奧採取了相當多澄觀的見解，而二者雷同的部分，筆者以括弧〈〉及下線予以標示。縱然如此，由上文所述，我們已可發現傳奧在架構上、內容上都有借鏡或取材於澄觀的部分，但是我們也應可看出傳奧也已在內容上作大幅度的更改，而這也正是筆者雖知引用文的篇幅過長，仍不得不呈現原貌之故。以下我們將二者的對照簡明表示出來。

*《華嚴錦冠鈔》與《華嚴經疏》的經題架構之對比

經題 架構	傳奧《華嚴錦冠鈔》	澄觀《華嚴經疏》
	A、第一釋經題目	（甲）釋經十義 （乙）第四別釋得名者
	B、第四展演無窮者	（丙）第五展演無窮者
	C、第五卷攝相盡者	（丁）第六卷攝相盡者
	D、第六展卷無礙（云云）	（戊）第七展卷無礙者

	E、第七攝歸觀心者	(庚)第九攝歸一心者
	F、大者即是心體……故名爲經	

由上列的對比簡表來看，在 B 與（丙）、C 與（丁）、D 與（戊）以及 E 與（庚）等數項項目上，我們都可以知道看到其雷同性。

另外，關於《法界圖記叢髓錄》之引用，更有助於證實筆者在前文所提及的：傳奧的經典注疏的確曾經被韓國佛教界接受。

二、《金剛般若經纂要疏貫義意鈔》六卷

至於第 2 書之《金剛【般若】經纂要疏貫義意鈔》六卷，此書似乎並未留下隻字片語，但遙想當時，它也曾流傳到海外的朝鮮半島。所以高麗沙門義天錄《新編諸宗教藏總錄》卷 1〈海東有本見行錄〉記載云：

金剛般若經……纂要疏貫義意鈔六卷 傳奧述。（高麗沙門義天錄《新編諸宗教藏總錄》卷 1〈海東有本見行錄〉，《T55》頁 1170 下）

筆者按：由上述義天（1055~1101）的這則記載，可知當時他曾親眼見過傳奧之書，所以本書在當時曾流通於韓國，應無疑問。

另外，又有唐·宗密述、宋·長水子璿治定的《金剛般若經疏論纂要》上下兩卷，收錄於《T33》No. 1701（頁 154 下~170 上）。雖然在編纂者名單上看不到傳奧列名其中，但是若依據子璿之說，傳奧他曾遵循圭山大師（即宗密）的《纂要》之義意，而擴充篇幅（即「別爲廣錄」），所以即使子璿對於傳奧的疏鈔不無

微詞，但是我們不能否定傳奧所曾付出的努力，所以筆者認爲《金剛般若經疏論纂要》的編輯名單應改爲「宗密述、傳奧增廣、長水子璿治定」才名符其實！

至於宋·子璿的評介之文，則如下述：

釋氏教金剛經，世所由來尚矣！……諸疏互解，或依或違，圭山大師撮掇精英，黜逐浮偽，命曰《纂要》。蓋取中庸，復申記略，用備傳習。石壁師仍貫義意，別爲廣錄；美則美矣，辭或繁長，後學多不使用。今更刊定，翦削煩亂，俾流而無滯，學而思講，庶吾道無墜地之患也已。（No. 1702 子璿錄《金剛經纂要刊定記》卷 1〈序〉，《T33》頁 170 上）

筆者按：長水子璿（965~1038）既治定宗密所述《金剛般若經疏論纂要》上、下，復又「刊定翦削」傳奧之《金剛經纂要疏貫義意鈔》六卷爲《金剛經纂要刊定記》七卷，可見他對宗密、傳奧二人之《金剛經》疏論的內容極其熟悉。但是較令人遺憾的是，子璿並未一一注明所出，不論那是宗密、傳奧或他自己，所以若僅以現今《金剛般若經疏論纂要》之內容來看，真是難以區分。附帶一句，傳奧對於《金剛般若經》的見解，在以引用繁複著稱的《宗鏡錄》中也杳無蹤跡，誠然令人深感遺憾。

三、《孟蘭盆經疏鈔》二卷

其次，關於第 3 書《孟蘭盆經疏鈔》二卷，也與上述二書相同，都是見錄於義天《新編諸宗教藏總錄》卷 1〈海東有本見行錄〉，其原文如下：

孟蘭盆經：疏一卷，宗密述。鈔二卷，傳奧述。（《T55》頁 1172 中）

筆者按：由於傳奧撰述的《孟蘭盆經疏鈔》是詮釋宗密所述《孟蘭盆經疏》一卷的著作，所以我們也略述宗密之疏。宗密所述《孟蘭盆經疏》呈現出「佛教表達孝道的方法……這一部書籍的編寫，對佛教徒的孝道觀有很大的促進和形成作用。」²²而關於這部書的著作時間，冉雲華氏透過宗密《佛說孟蘭盆經疏》自序所言「今因歸鄉云云」²³，推測撰著該疏的「最可能的時間是在 836~840 年間，特別是 836 年間。」²⁴如果我們首肯冉氏之說，那就意謂著傳奧對宗密所作的「疏」再作「鈔」的時期也必然應在這段時間之後。

除了冉氏的見解之外，其實也曾有古德述及這件事，例如在宋·遇榮《孟蘭盆經疏孝衡鈔》卷上，即針對宗密的疏文而解云：

²² 上述引文係引自冉雲華著《宗密》頁 39（台北：東大圖書，1988 年 5 月初版）。

²³ 關於「今因歸鄉」的前後文脈，一如下述：「宗密罪孽，早年喪親……雖展孝思，不資神道。遂搜索聖賢之教，虔求追薦之方，得此法門，實是妙行。年年僧自恣日，四事供養三尊。宗密依之修崇，已歷多載，兼講其誥，用是未聞。今因歸鄉，依日開設，道俗耆艾悲喜遵行，異口同音請製新疏。心在松柏，豈慢鄉閭。式允來情，發揮要道。」（No. 1792 宗密述《佛說孟蘭盆經疏》上，《T39》頁 505 上）

²⁴ 冉雲華氏的意見請參見《宗密》頁 40（台北：東大圖書，1988 年 5 月初版）。當然，冉氏並不是妄作推測，而是在缺乏直接証據時只好以「合乎中國社會習慣」的方式作權宜式推測。

《鈔》：舊鈔云：即太和二年賜紫之後，表辭歸山。歸山之後，然請入蜀，立先代傳法碑，述祖師德業，因此歸鄉開筵講經，設於食供也。（《Z35》，379 左頁下）

在上述的遇榮《鈔》文中，他引用了「舊鈔」之說，認為宗密之歸鄉應當是在唐文宗太和二年（828A.D.）賜紫之後，而且宗密的歸鄉主要係為法脈上的先祖「立先代傳法碑，述祖師德業」，所以並未特別著眼於親族的「血脈」關係，然而在「年年僧自恣日四事供養三尊」的《鈔》文中卻提及「設供薦親」，遇榮說：

《鈔》：初二句設供薦親，顯自利行。後二句講經勸眾，顯利他行。自利利他，菩薩行也。（《Z35》，379 左頁下）

如果綜合《鈔》文的前後二段之說，或許「舊鈔云云」之說應該只到「表辭歸山」，否則豈不前後矛盾？而冉師之說則與「舊鈔」相同，皆缺乏明確的證據，因此，筆者在缺乏新證據的情況下，也僅併提二說，不作過度的揣測，而期諸將來。

另外，關於所謂「舊鈔」，遇榮並未交待究竟係何人之作，而在明宣宗宣德己酉年（1429A.D.）釋一真唯實的序文，或者是明世宗嘉靖甲子年（1564A.D.）釋明元的序文中，都未有說明。除此之外，不論是在遇榮的《鈔》文中或行間疏注，一概未有線索。

正因宗密所述《佛說孟蘭盆經疏》在中國佛教史上相當有影響力，所以難免連帶地影響到傳奧疏文的流傳，竟然也留下隻字片語，那就是宋·天竺寺遵式撰《熾盛光道場念誦儀》中所引用的「又石壁大師云：〈斷奠齋筵，不如禮席。〉誠哉此言！誰肯

暫聽？徒喪財力，實無福報。」（《T46》頁 982 下）然而僅有二句八字，真是太過簡短，不容易探討。

最後附帶一言，那就是《孟蘭盆經》的相關註疏多收錄於《卍續》第 35 冊、第 94 冊²⁵。特別是《卍續》第 35 冊有宋·普觀《孟蘭盆經疏會古通今記》2 卷²⁶，尤須注意，因為其序文中提到傳奧《孟蘭盆經疏鈔》之所以雖流傳一時卻終歸消聲匿跡的原因。其文如下：

吾祖圭峰禪師之疏《蘭盆》也，遠古作者莫之與京，講授流通，為日固久。石壁尊者勅為之記，孤山法師因循其說，廣演證義，芝園律師亦繼有斯述。自孤山新鈔之出，而石壁舊記不復行，蓋以文華為尚也。竊嘗合諸輿本，極思研精，而和玉、隋珠各矜其得矣。……故余不揣膚受，牽拙以訂之，庶乎公議有所存耳。因以會古通今榜其名題。」（普觀《孟蘭盆經疏會古通今記》序），《X21》頁 483 上。下線係筆者所加）

筆者按：由普觀此序可知，石壁傳奧撰述的《孟蘭盆經疏鈔》是為圭峰宗密《孟蘭盆經疏》一卷作詮釋的著作，原本也曾通行一時，但在宋·孤山智圓（976~1022）《撫華鈔》問世之後，其重要性即被取代，因為在文采方面，傳奧較為遜色。然而，普觀卻認為諸注疏各有所長，所以「余不揣膚受，牽拙以訂之，庶乎公

²⁵ 若是《新纂卍續藏》，則收錄於第 21 冊、第 74 冊。

²⁶ 若在《新纂卍續藏》，則是收錄於第 21 冊，頁 483~507。

議有所存耳」，也就是說，普觀雖然並未一一指出各項見解的出自，然而，在他的《孟蘭盆經疏會古通今記》一書中，可以推知其中必然保存了石壁傳奧《孟蘭盆經疏鈔》的某些內容。

四、《梵網經記》二卷

傳奧撰述的《梵網經》註疏雖是《梵網經記》，但若依據義天《新編諸宗教藏總錄》卷 2 之說，則似乎他另外撰著有其他與《梵網經》有關的註疏。義天之說如下：

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。（《T55》頁 1173 上）

由這則記載，我們可以知道與傳奧有關的《梵網經》相關註疏有三，也就是：

- （1）、《梵網經記》二卷：似乎又名《梵網經略說》，因為義天云：「梵網經……記二卷（下云略說者，題目不同耳），傳奧述。」（《T55》頁 1173 上）
- （2）《梵網經略疏》三卷：此疏係傳奧述，仲希錄疏，而形式則為注於經文之下。此「略疏」與上述「略說」似應為同一書籍，但二者卷數卻並不相同。待考！
- （3）《梵網經科》一卷：見載於義天《新編諸宗教藏總錄》卷 2（《T55》頁 1173 上）

關於將傳奧的「疏」載錄、注記於經文之下的「仲希」（~1044~）

²⁷，其人又稱「縉雲記主」、「武林法師」等²⁸，他既是教導晉水淨源學習《楞嚴經》、《圓覺經》、《大乘起信論》等佛典的人，也是影響淨源的華嚴祖統說的人物²⁹。曾治定澄觀《華嚴經行願品疏》10卷、宗密《華嚴經行願品隨疏鈔》6卷³⁰，也曾校證過宗密

²⁷ 縉雲仲希（~1044~）的生平不詳，清遠在《圓覺經疏鈔隨文要解》卷1中簡略介紹云：「法師，處州縉雲人，人以縉雲稱之，即吾宗之英彥也。晉水曾師之。製《楞嚴金衡鈔》6卷、《心經顯正記》1卷，刊略行願鈔4卷，現行於世。」（《X10》頁14下）。除了上述簡介之外，他另外曾校對、刊錄宗密的《圓覺經略疏》等典籍，並且也流傳《般若心經科》1卷、《身土壽量指要》1卷等書。又，由於他在《般若心經疏顯正記》自序中留下慶曆4年（1044）的記載，並且曾經教導過淨源，所以可以推知他的生年應該稍早於晉水淨源（1011~1088）。

²⁸ 參見：元·清遠《圓覺經疏鈔隨文要解》卷1，《Z15》頁242。

²⁹ 淨源曾在寄給高麗大覺國師義天的信函中明白敘述自己的華嚴祖統觀乃是受仲希的影響，他說：「祖圖所謂馬鳴造論、龍樹釋通，乃縉雲記主面言心授焉。」（《大覺國師外集》卷2〈大宋國兩浙傳祖教老僧淨源〉，收錄於《韓國佛教全書》卷4，頁570上）。

至於上文所謂「祖圖」，依據日本鎌倉時代學問僧凝然（1240~1321）《華嚴宗經論章疏目錄》的記載，晉水淨源撰有《賢首五教華梵七祖圖》一卷（《大日本佛教全書》95，頁134c），而義天《大覺國師外集》卷10〈大宋梵天寺小比丘德懋上〉的行間小注也提及「華梵七師祖圖，初自晉水法師排定」（《韓國佛教全書》卷4，頁586上），所以應可確定淨源在受仲希的祖統觀影響之後，撰述了有關華嚴宗祖圖的著作——《賢首五教華梵七祖圖》一卷。

³⁰ 澄觀《華嚴經行願品疏》10卷、宗密《華嚴經行願品隨疏鈔》6卷分別收錄於《X15》頁48~198以及《X15》頁220~329。

《圓覺經疏鈔》³¹。由上述訊息可知，仲希他與華嚴宗淵源非淺。

除了《梵網經記》之外，同經之《略疏》、《科》二書的訊息，幾乎僅能見到上述的義天之說，因此我們也只就現存的《梵網經記》予以討論。這本典籍，在經錄的記載方面，與傳奧其他注疏的情況相同，也是唯獨見載於義天《新編諸宗教藏總錄》卷2〈海東有本見行錄〉，其中云：

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。」（《T55》頁1173上）

筆者按：傳奧述《梵網經記》二卷現今尚存，乃收錄於《新纂卍續藏經》第38冊（《X38》，頁242~274），作者署名為「北京石壁寺沙門傳奧述」。這本典籍在傳奧的諸本著作中命運最佳，因為它不但全文完整保存，另外也被片段引用，而且還流傳至日本、韓國等地，甚至連敦煌文獻中也有其蹤跡。以下，我們就簡介此一注疏的撰述緣由，以及它流傳到敦煌、日本等地的概況。

首先，關於本書的撰述情況，根據傳奧在卷首的自序，其中云：

雖古德著疏文廣義豐，致令後徒思而不學。此方釋子多習大乘，雖受假聲聞而行兼菩薩。寡尤寡悔，誠在深知。不有發揮，終難措趾。故於廣疏，略此別行。有不同者，頗為改易，輒申庸鄙，以繫全文。（《X38》，頁242中）

³¹ 參見：元·清遠《圓覺經疏鈔隨文要解》卷1，《X10》頁14下。

在這篇序文中，傳奧既談到自己的這本注疏是有所根據的，另外又說到自己雖對原典據加以更動，但另一方面又發揮己見，以求貫串全文。所以凡是有心想探究《梵網經》義理者似應予以注意。

其次，我們可以透過《卍續藏》的版本，了解這本《梵網經記》二卷在日本流傳的保存概況。這是因為其中記錄了歷來抄寫、參訂或刊行這本注疏的日本僧侶之序文、識文，其中包括高辨（1173~1232）、空辨、昇堂等人。由於空辨、昇堂等人的生平事蹟悉皆不詳，所以我們就先由在日本佛教史上頗負盛名的高辨之記載來看。

高辨，即明惠上人，他是日本鎌倉時代的華嚴宗高僧，被視為華嚴中興之祖。他寫於承久3年（1221年）的〈梵網經記序〉很值得注意，因為其中提及傳奧《梵網經記》二卷之東傳日本是與「愚菴照公」有關。高辨的原文如下：

愚菴照公從大宋國得此本，以示予。予隨喜讚嘆……
（《X38》，頁252上）

筆者按：此處高辨所提及的「從大宋國得此本」的「愚菴照公」或許是入宋日僧，所以有可能直接從宋朝取得，也或許只是透過日宋貿易而到手；但經詳細核對數項條件的結果，卻未能有所斬獲。即（1）時代必須與高辨（1173~1232）大約相當，（2）法名、字號、山名或寺名中須有與「愚菴照」三字中之任何一字相符者，但經查對《日本佛教史辭典》、《望月佛教大辭典》、木宮泰彥

《日華文化交流史》³²、森克己《日宋文化交流的諸多問題》³³、釋東初《中日佛教交通史》³⁴等諸書的結果卻絲毫未有所得。看來，若非筆者之見聞寡陋，則是能於時空流轉中倖免於湮沒在歷史洪流的人真是少數的幸運兒呀！

另外，在日僧典壽（生平不詳）所撰〈《新譯華嚴經七處九會頌釋章》序〉中曾提及此書曾東傳日本，並有日僧昇堂（生平不詳）的校訂本，其原文如下：

昔者圭峰禪師有《華嚴綸貫》之作……原本寶永甲申
（1704A.D.）昇堂所寫。其人好古，嘗校梵網石壁疏等行之
世云。文化二年乙丑（1805A.D.）五月望，沙門典壽謹撰。」
（《T36》頁709下）

上述這則記載所呈現的是《梵網經記》於17世紀末在日本的流通情形。而昇堂個人也兩度留下序、識。其原文如下：

元祿六年（1693A.D.）太歲癸酉春二月上旬於洛東禪林僧坊
參訂諸本，筆成全本。釋昇堂謹識。（《X38》頁273中）

為之釋者，五十有餘家，無不蘭菊擅美。雖然明月之珠不能
無考，獨文約義豐，致令後徒而便受隨者，其惟莫越於奧法

³² 木宮泰彥《日華文化交流史》，東京：富山房，1987年9月四刷。

³³ 森克己《日宋文化交流的諸多問題》，東京：國書刊行會，1975年。另外，諸如在日本大庭脩、中國王勇二氏聯合主編的《日中文化交流叢書》（東京：大修館，1996年）之中也沒有線索。

³⁴ 釋東初之書，由台北東初出版社於1970年出初版、1985年再版。

師記。然斯篇也淹歷年所，罕傳於世。今年春，出游洛西，始從白雲菴住上人譚及，上人唯然曰吾傳此本，久為鴻珍，幸壽文梓，以福群生。歲次癸酉元祿六□（1693A.D.）冬十二月既望釋昇堂和南序于洛東禪林僧坊。（昇堂〈重刻梵網經記後序〉，《X38》頁274上）

由上述兩則內容來看，可知昇堂於1693年的春、冬季兩次處理（一次參訂、一次刊刻）傳奧的《梵網經記》，而他之所以不厭其煩的主因，或許是由於他認為傳奧之疏「文約義豐」，對於學習者極有助益吧。

此外，若依《新纂卍續藏38卷》頁273中~274上的各項記載，可知尚有下列諸文值得參考。列舉如下：

承久三年（1221A.D.）十一月下旬於賀茂佛光山禪堂院住房以草按之本清書畢。華嚴宗沙門高辨。（《X38》頁273中）

寬喜二年（1230A.D.）十二月十六日病後勵力兩卷拜寫心中懇念諸佛照覽……新發意僧空辨記之（四十七歲）。（《X38》頁273中）

同【筆者按：即指〈寬喜〉】三年（1231A.D.）辛卯正月十一日於禪河院菴室再校了沙門空辨（四十八歲）。（《X38》頁273中）

由上述記載來看，傳奧的這本《梵網經記》在日本曾經屢次被傳抄、梓刻印行，雖然相關人物中除了高辨之外，其他多為生平不詳者，但我們依然可以由其年代記載得知，至少在西元13世紀及

17世紀時，日本國內流傳這本注疏的概況。

日本之外，這本注疏也在敦煌文獻中留下足跡，殘存了卷上本，例如池田溫《中國古代寫本識語集錄》頁542記載如下：No.2567《梵網經記》卷上首題、背牒（宋至道元年〈995〉十一月）

梵網經記卷上並序

北京石壁沙門 傳奧 述。

（背）……

除了上述記載之外，池田氏又提供各敦煌相關訊息如下：「藏北收字4 寫寶101冊535頁 錄陳400表。許國霖、敦煌雜錄168表」³⁵。由這些訊息來看，我們可知這本注疏在敦煌文獻發現的較早時期就已受到注意。

除了上述的二卷完整本或敦煌殘卷的流傳之外，傳奧這本注疏的隻字片語也被引用過，例如宋·志磐撰《佛祖統紀》卷33的行間小注中引用如下：

梵網云：若佛子不得食五辛。故食者犯輕垢罪（石壁注：體非重過故輕，點污淨行名垢）。（《T49》頁323上）

此處志磐所引用的石壁《梵網》之注文：「體非重過故輕，點污淨行名垢」，並未見錄於《梵網經記》中與「不得食五辛」的相關注疏³⁶，但是卻出現在《梵網經記》卷下總敘48輕戒的內容中，其原文為：

³⁵ 上文見載於池田溫《中國古代寫本識語集錄》頁542。

³⁶ 參見《新纂卍續藏經》第38冊，頁257中。

自下第二明輕垢戒。體非重過名輕，黷污淨行稱垢。（《X38》，頁 256 上）

上述這段內容雖與志磐（生卒年不詳）所錄有一二文字上的差異（例如：黷與點之差異），基本上的確可證明是石壁傳奧《梵網經記》之文。但是，石壁傳奧的解釋也並非一無所本，也就是說，他雖未明言，但其實卻沿用了唐·賢首法藏撰《梵網經菩薩戒本疏》第四的見解，而法藏的原文如下：

〈輕垢罪篇第二〉將釋此篇，略作八門：一制意，二辨名，三數類，……二辨名者，輕垢者簡前重戒，是以名輕；簡異無犯，故亦名垢。又釋：黷污清淨行名垢。體非重過稱輕。（《T40》頁 634 中）

另外，關於這本《梵網經記》在中國的流傳，另有龍興慧顒（生平不詳）爲之製「科」并「鈔」，而由講解《梵網經》的沙門歸演（生平不詳）校勘，再由信徒張令珣一家印施於太平興國 8 年（983）癸未冬十一月八日（《X38》，頁 273 中）。所以總結這本傳奧《梵網經記》的流傳情況來看，可以知道這部典籍在傳奧諸多著作中，資料最完整，可以提供資訊，以增進對傳奧思想（尤其是戒律思想）的理解。

五、《起信論隨疏記》六卷

關於《大乘起信論》，僞經之說甚囂塵上，但是卻尙無定論，筆者在此暫依傳統之說。據云本論有兩種譯本，皆收錄於《大正藏》第 32 冊，其一爲蕭梁時期西印度三藏法師真諦所譯 1 卷本（No.

1666），另一譯本則爲武周時期于闐三藏實叉難陀奉制譯的 2 卷本（No.1667）。二譯中，歷來的注疏多偏重真諦的舊譯本，所以後出的實叉難陀新譯本幾乎僅只可以得見明·智旭（1599~1655）的詮釋《大乘起信論裂網疏》6 卷³⁷。而在諸多注疏中，尤其以淨影慧遠（523~592）的《義疏》、高麗僧元曉（617~686）的《疏》、賢首法藏（643~712）的《義記》最爲知名，有「起信三疏」之稱。至於圭峰宗密（780~841）刪削修正法藏《義記》所成的《疏》³⁸和石壁傳奧的《隨疏記》6 卷並未能列名其間，但是二書也曾風行一時，所以宋·長水子璿（965~1038）就以石壁之疏記作爲底本，重新改削而完成《起信論疏筆削記》20 卷（以下簡稱《筆削記》。收錄於《T44》No.1848），這本「後出轉精」的《筆削記》於是成爲研讀法藏《義記》的必備參考書。而子璿也在自序中說明自己「筆削」的情況，其原文如下：

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

³⁷ 明·智旭《大乘起信論裂網疏》6 卷，收錄於《大正藏》第 44 冊，頁 422~464。

³⁸ 關於宗密刪削修正法藏《起信論義記》之事，普寂大不以爲然，而在《起信要決》卷上批評說：「圭峰製注疏，題法藏撰，而懸譚中恣加添削，其旨多依清涼。至譯文中間，依海東竄改義記。……按：注疏之改易，猶如以鑰換金也。嗟乎！圭峰若有自製作整於賢首者，其猶可恕焉。題以法藏，肆事竄改，藉令雖有長處，而不可依用也。況其所改革，多不允當乎。」（原文未見，轉引自鎌田茂雄《宗密教學の思想史的研究》頁 95）。

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味也。故曰筆則筆、削則削，因以筆削命題云爾。（No. 1848《筆削記》卷1，《T44》頁297上）

由上文來看，子璿雖然以傳奧之書作為底本，卻對之頗有微詞，不論是在文辭（慈甚蔓於章句）、注解方式（先問發、次疏答、後委釋）等各方面，所以他重新處理傳奧的六卷本而使之變成自己的二十卷本。

其次，關於傳奧《起信論隨疏記》在經錄上的記載，義天《新編諸宗教藏總錄》卷3云：「大乘起信論……隨疏記六卷，傳奧述。」（《T55》頁1175上）這則記載一向被採信，所以《大正新脩大藏經勘同目錄》就在頁445下明白列出傳奧撰著《大乘起信論隨疏記》6卷。

接著，我們就注目於傳奧這本《隨疏記》的保存情況吧！首先必須先說明的是，子璿雖然刪削、保存傳奧之疏記，但是經查核的結果，卻不得不說古人不太有著作人格權的觀念，所以真是不易分辨三者的見解啊！然而，也並非完全無跡可尋，也就是說子璿在20卷的內容中確實也曾明顯批判過傳奧，雖然僅僅只有一次（即下文「石壁失照」云云的內容），卻彌足珍貴。因為，它幫忙證明了子璿的「筆削」真是毫不留情啊！以下我們就來看看子璿唯一明顯直接指斥傳奧的內容。

〈成應身始覺〉者，應字平聲呼。謂始覺智與本覺相應，即報身也。真諦三藏亦呼報身為應身。然此始覺與前本覺皆是能成，此應身與前法身皆是所成，意謂識相破而性在，性即

本覺，本覺能成法身。心相滅而智淨，智即始覺，始覺能成報身。此皆義說，能所成也。然此段文是海東疏義，圭山參而用之，石壁失照，作應化解。深為不可！以下〈不思議業相〉方是應化身故。若如上解，三身義足。不爾，文中便成缺剩，剩一化身，缺一報也。有智請詳。（子璿錄《筆削記》卷10，《T44》頁349上~中）

上述段落所詮釋的《起信論》之文為「破和合識相，滅相續心相，顯現法身，智淳淨故。」（真諦譯，《T32》頁576下），對此，雖然在法藏的詮釋中包括了「成淳淨圓智，成於應身始覺義也」等文，似也涉及應身等之佛身說³⁹，而子璿認為原本旨在注釋法藏疏文的圭山（即圭峰宗密）《疏註》，卻在此處參酌採用了海東元曉《起信論疏》卷上之說⁴⁰，然後傳承至石壁傳奧時，他又別有

³⁹ 法藏之說如下：「〈破和合識相滅相續心相顯現法身智淳淨故〉 果中二，初斷果，後智果。由前方便能破和合識內生滅之相。顯其不生滅之性。此根本無明盡故心無所合。即顯法身本覺義也。即於此時能滅染心之中業相等相續之相。不滅相續心體故。令隨染本覺之心遂即還源。成淳淨圓智。成於應身始覺義也。然此始覺無別始起。即是本覺隨染作也。今染緣既息，始還同本，故云淳淨也○釋疑中初問後答。……」（法藏撰《大乘起信論義記》卷中末，《T44》頁260上）另外清·續法會編《大乘起信論疏筆削記會閱》卷5，在「故云淳淨」之後，多列出「淳淨智即智德，餘皆斷德也」之二句（《新纂大藏卅續藏45》頁623中）。

⁴⁰ 元曉之見解如下：「第三辨相中。先辨智淨相。於中有三：法、喻與合。法中有二：直明、重顯。初中言法力熏習者，謂真如法內熏之力。依此熏力修習資糧，得發地上如實修行至無垢地滿足方便。由是能破和合識內生

見解。對此，子璿毫不留情的批判為「石壁失照，作應化解。深為不可！」這部分是對於法、報、應等佛身的注釋，但由於圭山之原文並未保留原貌⁴¹，而且由於傳奧之原文也不可得見，所以對於子璿之批判，筆者暫持保留態度。

另外，根據翻閱及檢索的結果，《大正藏》、《卍續藏》中引用傳奧這部《隨疏記》的，據目前所知，計有《宗鏡錄》中引用四則。以下，我們就一一列出這四則引用文，並略作討論。

滅之相，顯其不生不滅之性。故言〈破和合識相，顯現法身〉，此時能滅相續心中業相、轉相，令其隨染本覺之心，遂得歸源，成淳淨智。故言〈滅相續心相，智淳淨故〉。此中相續識者，猶是和合識內生滅之心，但為顯現法故說破和合識。為成應身淨智，故說滅相續識相。然不滅相續心，但滅相續心之相也。」（元曉《起信論疏》卷上，《T44》頁211上）

⁴¹ 關於圭峰宗密的《起信論疏註》4卷，冉雲華氏在〈宗密生平與著作〉中一一探討了宗密的著作時，其中列舉《起信論疏》2卷、《起信論疏鈔》9卷、《起信論疏科文》1卷，並稍加討論，認為「《起信論疏註》，4卷。原書已佚。頻伽、龍藏及《大正大藏經》第44卷，收有《大乘起信論疏》5卷，附科文1卷，稱“唐法藏述疏，宗密科會”可能是上述三書的摘鈔本。」（《宗密》頁47~48，台北：東大，1988年5月初版）此外，冉雲華氏又提及《起信論圖》1面而云「原圖已失」（《宗密》頁51）。冉氏之外，鎌田茂雄氏在《宗密教學の思想史的研究》則云現存，而後簡要舉出《華嚴玄談玄記》、《起信要決》之短文（頁95），但未詳論。另外，清·續法會編《大乘起信論疏筆削記會閱》（以下簡稱《筆削記會閱》）的編輯群乃列出法藏述疏、宗密錄註、子璿修記、續法會編（《X45》頁546下），但實際上，除了法藏述疏（以疏表示）和子璿修記（以記表示）的部分很明確之外，宗密和傳奧之文並未被明確表示。

第一則、「識心無體，隨境有無，見空生空，見色生色，事來即起，事去還無。如傳奧法師云：〈妄念所緣，放【筆者按：此〈放〉應為〈故〉之訛誤】有色處，則不見空，但見於色。於無色處，則見有空。緣有時、無時亦爾。緣有時，則見有心生、見無心滅。緣無時，則見無心生、見有心滅。〉此皆妄念所緣之境。（《宗鏡錄》卷79，《T48》頁853中）

筆者並未能找到完全相符於這則引用文的內容，但是卻有極其近似者，那就是子璿《筆削記》卷16之段落。其文如下：

《疏》云：理無正當。初義兼於後義。二釋論對色故。有者與色法相對待故。離色所顯，故名為空。若無色顯，空不得有。可見相者，以是空一顯色。故有色處，則見無空。無色處則見有空。有時無時亦爾。令心生滅者。有時則見有。心生見無心滅。無時則見無心生。見有心滅。既能引心生滅，豈若法身。若是法身，不合令心生滅。（《T44》頁382中）

由上述兩文的對比來看，一則可藉以確認《宗鏡錄》所謂「傳奧法師云妄念所緣云云」的段落乃出自傳奧《隨疏記》，再則也有助於明確子璿之實際筆削情況。不過，若僅就這部分而言，其實傳奧之文筆表達還稱不上是「慈甚蔓於章句」，反而是批評者的子璿之表達並不明確，不無可議之處。

第二則、「A、《起信疏》云：但眾生迷自真理。起於妄念。是時真如。俱現染相。不顯其用。B、《鈔》問云：〈眾生心與佛體既同，眾生迷時何不起用？答：以無明有力，起於

九相。真如無力，被隱故不能現用。如水為風所擊，但起波瀾，而不能現像。〉C、石壁《鈔》云：〈論云本覺常起用者有其二意，一約內熏，即自體相熏習義。故論云：從無始來具無漏法，備有不思議業，作境界之性。依此二義，恒常熏習。二約應化不起者，但以妄染覆之。非謂本覺無此應用，亦非固心抑令不起。斯則過在於妄迷而不知，何關於覺！以本覺常具常熏故。如脩竹有龍鳳之音，塵鏡有照膽之用。〉是知靈臺絕妙。眾生莫知。」（《宗鏡錄》卷31，《T48》頁599上。A、B、C之段落表示，係筆者所加）

上述 A、B、C 三段落之典據如下：

A1、問：佛身何故唯眾生識耶？答：眾生真心與諸佛體平等無二，〈但眾生迷自真理，起於妄念。是時真如但現染相，不顯其用。〉以彼本覺內熏妄心，故有厭求。（法藏撰《大乘起信論義記》卷下本，《T44》頁274下）

B1、疏答眾生下二。源同派異迷悟。答：“眾生”至“無二”者，標本也。眾生是妄，以對於妄，故言真心。諸佛是相，以對於相，故云其體。平等者，顯無增減。無二者，一體不分。謂〈眾生真心即是諸佛之體，無有增減，不分二別。但“眾生”下，釋未顯用也。以無明有力，遂令真如體隱，但現染法，起於九相。真既無力，故不能現應身淨用。如水為風所擊，但起波而不能現像也。〉“以彼”下出用顯所以也。（子璿錄《筆削記》卷10，《T44》頁377中~下。又見於續法會編《筆削記會閱》卷8，《X45》頁675中）

C1、約一佛釋。以無明下如文言：〈本覺常起用者，有其兩意：一約內熏說，即自體相熏習義。故下云：“從無始來，具無漏法，備有不思議業，作境界之性，依此二義，恒常熏習”等。二約應化說，應化不起者，但以妄染覆之，非謂本覺無此應用，亦非固心抑令不起。斯則過在於妄，何責於覺！實如崑竹有龍鳳之音、塵鏡有光明之用。〉如或裁之以利，磨之於塵，則何患乎雅韻、精明而不顯發耶！（子璿錄《筆削記》卷10，《T44》頁350下。又見於續法會編《筆削記會閱》卷5，《X45》頁626中）

上述 A、B 兩段《宗鏡錄》的引文所欲詮釋的《起信論》原文為：「以不知轉識現故，見從外來，取色分齊，不能盡知故。」（《T32》頁579中），而 C 段的引用文所欲詮釋的《起信論》原文卻為「所謂無量功德之相，常無斷絕，隨眾生根，自然相應，種種而見，得利益故。」（《T32》頁576下），兩者其實有其差異，但永明延壽卻將詮釋對象迥異的兩組內容排比在一起，相當特別，這也正顯示出《宗鏡錄》的編集方式其實有待詳細檢證、討論。

又由上述三段引文，我們可以看到《宗鏡錄》循序漸進地引用了法藏、宗密、傳奧之說⁴²，也間接表現出在永明延壽當時，解

⁴² 由《宗鏡錄》與子璿《筆削記》的對比，可知 A、C 兩段文字分別為法藏、傳奧之說。至於 B 段文字，則不論是透過子璿或續法的注疏方式，都無法明確得知《鈔》的作者。但我們若不健忘的話，應該知曉法藏—宗密—傳奧這三位在註釋《起信論》時的承先啓後之關係，所以，所謂《鈔》，或

讀《起信論》時的參考用書名單中應該包括了這三者的注疏。

此外，上述《宗鏡錄》雖然僅交代典據為「石壁鈔」，當然透過它一向的行文方式也可猜測一二，但是終究僅只止於可能。幸虧有子璿《筆削記》之文，方才足以證明真正的出典。

第三則、「《起信論》明須先正念真如之法。A、石壁《鈔》云：〈謂一切行門皆從真如所起。以是行原故。非真流之行無以契真。何有契真之行不從真起？此乃是所信法中之根本故。〉所以萬緣所起，起自真如。會緣所入，入於真如。菩薩發心，先念真如。菩薩起信，亦先信真如。菩薩所行，亦契會真如。又 B、〈問：云何是信真如之相。答。不信一切法。是信真如之相。以真如理中。本無諸法。若見諸法為有。是信諸法。不信真如。〉是以無夙植廣大菩提一乘種子之因緣者，卒難起信。」（《宗鏡錄》卷 34，《T48》頁 612 上~中。A、B 之段落表示，係筆者所加）

上述 A、B 三段落之典據如下：

A1：眾行下約法顯根本。〈謂一切行門皆從真起。故圓覺云：無上法王有大陀羅尼門，名為圓覺。乃至流出諸波羅蜜，教授菩薩等，所以前標直心為二利行本。是知非真流之行無以契真，何有契真之行不從真起？此乃為信等諸行之根本也。〉問：何故不約僧顯根本耶？（子璿錄《筆削記》卷 18，《T44》頁 394 中~下）

即指宗密的《起信論疏鈔》之文。

A2：若依宗鏡，如說修行，所有一毫之功，畢趣菩提之果。是以無緣之緣，顯無化之化。謂眾生真心稱理，不可得故。若無緣，即無所化；若真心隨緣，不壞緣起，則亦有所化。如是則非真流之行無以契真，非起行之真不從行顯。良以體融行而因圓，行該真而果滿。理行兼備，因果同時，圓解圓修，方成宗鏡。（《宗鏡錄》卷 40，《T48》頁 655 上）

B1：〈問：云何是信真如之相耶？答：不信一切法。是信真如之相也，以真如理中本無諸法。若見諸法為有。是信諸法，不信真如。〉今則不信諸法，是信真如也。（子璿錄《筆削記》卷 18，《T44》頁 394 下）

在《宗鏡錄》問答的 A 中，永明延壽首先揭示《起信論》「真如」法之重要性，然後引用《石壁鈔》以解釋《起信論》的「真如」意涵，並順勢發揮延壽對「真如」意義的詮釋。接著又藉由 B 的問答進一步說明體悟真如後所呈現的外在情況。這在 A、B 的兩段引文中，A 的典據有可能透過《宗鏡錄》的慣用表現手法而猜知一二，至於 B 段的引文之出處則就必須多方尋覓而予以確定了，因為不見得必然是依循上文、持續引用同一文獻。此 B 段的引文僥倖有子璿的《筆削記》，方才能夠比對得知傳奧殘存的片段見解。

另外，在上述 A2 的段落中，我們也可以看到永明延壽並未採引用的方式而是將它消融於自己的口吻中，這類型的方式最不容易溯源得出其典據、思想根源，也是造成研究《宗鏡錄》時的一大障礙。

第四則、「夫從心現境，結業受生，不出三細六麤九相之法。如石壁釋云：A、〈唯一夢心。喻如有一人。忽然睡著，作夢見種種事。起心分別。念念無間。於其違順。深生取著。為善為惡。是親是疏。於善於親，則種種惠利；於惡於疏，則種種陵損。或有報恩受樂。或有報怨受苦。忽然覺來。上事都遣。〉B、〈如有一人者，即真如一心也。忽然睡著者，即不覺無明忽起也。作夢者，最初三細業識相也。見者，第二轉識相也。種種事者，第三現識相也。起心分別者，最初六麤境智相也。念念無間者，第二相續相也。於其違順深生取著者，第三執取相也。為善為惡是親是疏者，第四計名字相也。於善於惡得損益者，第五起業相也。受苦樂報者，業繫苦相也。忽然覺來，上事都遣〉者，即覺唯心，得入宗鏡。故云：[3]、〈佛者，覺也，如睡夢覺，如蓮華開〉。」（《宗鏡錄》卷 56，《T48》頁 742 中）

這段引文，事實上是延壽總結《宗鏡錄》卷 56 中詳細探討諸經論的各種「識」說之結論及引證，其中包括《攝大乘論》的十一識、《起信論》的三細六麤、《顯識論》的二種識等等。而三細六麤之術語，乃《起信論》所特有，所以該文之下所謂的「石壁釋云」，應該指的就是傳奧注解《起信論》的唯一著作——《起信論隨疏記》。

《宗鏡錄》的這段引文，經檢索《大正藏》的結果，在子璿及法雲的著作中有所運用，二者的原文排比如下，以利對照。

A1、是故下四總結前說。〈唯一夢心喻也。如有一人（真如）

忽然睡著（無明）作夢（業相）見（轉相）種種事（現相）起心分別（智相）念念無間（相續）於其違順深生取著（執取）為善為惡是親是疏（計名）於善於親則種種惠利。於惡於疏則種種陵損（起業）或有報恩受樂。或遭報怨受苦（業繫苦相）忽然覺來上事都遣。〉當知此事唯一夢心。（子璿錄《筆削記》卷 9，《T44》頁 344 中）

B1、〈石壁法師釋夢喻云：如有一人（真如一心）忽然睡著（不覺無明忽起）作夢（最初業識相）見（轉識相）種種事（現識相）起心分別（六麤初智相）念念無間（二相續相）於其違順。深生取著（三執取相）為善為惡。是親是疏（四計名字相）。於善於親則種種惠利。於惡於疏則種種陵損（五起業相）或有報恩受樂。或有報怨受苦（六業計苦相）。忽然覺來上事都遣（覺唯心故。佛如夢覺如蓮華開）。釋籤辨夢三觀云。（法雲《翻譯名義集》5，《T54》頁 1142 下）

透過《宗鏡》A 與 A1 的對比，我們可知子璿的該段落乃是沿用傳奧的見解，而透過進一步對比《宗鏡》的 B 和子璿等人的 A1、B1 之三段文字時，真的是衷心感謝延壽保存了傳奧見解的原貌，並幫助我們理解子璿、法雲的省略式表現法；當然相對而言，子璿、法雲二人的文句也幫助我們確證《宗鏡錄》之 B 段落的典據。

（二）傳奧著作的流傳方式

上文簡介了傳奧著作的保存概況，由其中我們可以看到傳奧著作的留存方式大致可以區分為四大類型，即：

一、完整式留存：

屬於這一方式者僅有《梵網經記》2卷，該書既全文收錄於《卍續》59卷（頁431~463），也有殘存於敦煌文獻的一卷本，更有日本的抄本、刻本。這一部將是研究傳奧思想及其影響的主力作品，同時也應視為中國梵網經接納史的一環，而予重視。

二、刪削式留存：

屬於這一方式者有《起信論隨疏記》6卷和《金剛般若經纂要疏貫義意鈔》6卷。這兩部著作都是因為長水子璿的增刪工作而得以留存，但這種情況其實令人一則以喜一則以憂，喜的是至少還能或多或少地了解傳奧著作的概況，憂的則是大部分的內容並未明確交待傳奧與子璿之別，所以也形成進一步研究傳奧的思想內涵時的障礙。以下簡介箇中概況。

1、《起信論隨疏記》6卷：

本書已被宋·長水子璿的《起信論筆削記》20卷所刪減、保存，但一如上述諸例，經對比相關資料的結果，明確標示為傳奧之說者，絲毫未能見到，而且有些文句也已因為被子璿「奪胎換骨」而支離破碎，所以我們忍不住想說：古人真是不太有著作人格權的觀念啊！

2、傳奧述《金剛般若經纂要疏貫義意鈔》六卷：

此一典籍，據子璿〈自序〉所言，其注釋的傳承情況為宗密→傳奧→子璿。也就是說子璿對《金剛經》的理解，主要是透過傳奧而可上溯到宗密。子璿序的原文如下：

圭山大師撮掇精英，黜逐浮偽，命曰《纂要》。蓋取中庸，復申記略，用備傳習。石壁師仍貫義意，別為廣錄。美則美矣，辭或繁長，後學多不便用。今更刊定，翦削煩亂。俾流而無滯，學而思講。庶吾道無墜地之患也已。（子璿錄《金剛經纂要刊定記》卷1，《T33》頁170上）

由這則記載，我們可以大概得知傳奧的《金剛般若經纂要疏貫義意鈔》之命運也和他的《起信論隨疏記》相同，都受到子璿大動刀斧增刪的影響，難以分辨原貌了。

三、片段引用式留存：

屬於這一方式者有見載於延壽《宗鏡錄》、法雲《翻譯名義集》、《法界圖記叢髓錄》等書中的《華嚴經錦冠鈔》、《孟蘭盆經疏鈔》。另外，即使是全書獲得完整保存的《梵網經記》，也有被片段引用的情況，如宋·與咸《梵網菩薩戒經疏註》中即有十數則引用。而這一方式也可稱為輯佚式，這在無法得知全書原貌時，更顯珍貴。

另外，除了上述的三種方式之外，尚有另一類型也是值得注意的，那就是「四、保存在海外人士著作中的引用」。以下略作說明。

四、保存在海外人士著作中的引用：

這類型的資料，由於時空的限制，筆者無緣目睹、確認，誠屬遺憾，所以僅能借助於日本學者的研究成果。但我們也由此知曉日本方面的文獻、研究成果，對於台、日、中的佛教交流、文

化交流方面之研究是非常值得重視的，而其首要之務，恐怕非得由基本文獻資料（例如：《大日本佛教全書》、《韓國佛教全書》）的充實著手不可。另外，由於學術界目前對於傳奧思想的研究可以說是幾近於零，幸虧有日本現代學者高峯了州氏的簡介，因此筆者將在這部分中合併簡介這兩項內容。

傳奧在解釋宗密起信論疏的教義分齊章時，論述五教所詮不出性相，而以宗密的六句論定五教的立場。也就是（一）唯相非性是小乘，（二）唯性非相是頓教，（三）相多性少是分教，（四）性多相少是終教，（五）非性非相是始教，（六）全性全相是圓教。在此所謂分教是法相教、始教則相當於破相教。子璿忠實地祖述其說而以一心總攝五教，以起信論的一心同於華嚴經的一真法界，而說由於真如隨緣，故見事事無礙成立。在這裡，我們不得不說澄觀、宗密的傳承到了傳奧、子璿時，有變得更明確的部分。另外，A〈傳奧在解釋華嚴經的經題時，他根據澄觀之說而將清淨法界視為根本，因此開出理、智二門，又將大方廣視為理上的體相用、而將佛華嚴視為智上的因果⁴³。而十海有體相用，十智則有因果，

⁴³ 高峯氏列舉典據為「《行願品疏鈔》卷3，頁434、437」（見氏著《華嚴思想史》頁321，京都：百華苑，1963年改訂二版，1976年4月複刻版）。但是《行願品疏鈔》應是宗密解釋澄觀《行願品疏》的著作，而且筆者按圖索驥的結果，也未能確定高峯氏的典據之原文。

另外，澄觀的見解中，有頗近似的其他典據，其原文為「疏：第五展演無窮等者。……一展法界為理智二門。理即大方廣，是所證法界，為涅槃。

因此若能開展，則能於八會有所觀所證（大方廣）、能觀能證（佛華嚴）的四重因果；若能收攝，則於八會將於初會成就海智⁴⁴。也就是說，傳奧的立場可以理解為：B〈不出理智則無不為清淨法界⁴⁵，C〈歸於一心而不離一心。此心之本身已是非體非用非因非果，是一法界絕待的心。〉⁴⁶（高峯了州《華嚴思想史》頁320~321，京都：百華苑，1942年初版，1963年改訂二刷）

在上述高峯氏的見解中，我們可以看到他列出的典據有日僧凝然《探玄記洞幽鈔》卷114、順高《起信論本疏聽集記》卷3末等，

智即佛華嚴，為能證，即菩提。雖有六字，但是二法。二又展理智為題目。即大是體性包含，方廣是業用周遍，故云理開體用。佛即是果，華嚴是因，故云智開因果。」（澄觀《華嚴經隨疏演義鈔》卷16，《36》頁122上）若由這段內容來看，可知高峯氏將澄觀的「體用」說等同視為「體相用」說。

⁴⁴ 標示為A的這一段落，也就是上文已經提及的《法界圖記叢髓錄》卷下之二的B段落所記載的內容（《T45》頁765上）。

⁴⁵ 標示為B的這句話，恐怕是高峯氏脫胎自《法界圖記叢髓錄》卷下之二所言「初於最清淨法界，強分理、智二門」（《T45》頁765上）。

⁴⁶ 高峯氏在注解中列出典據，但並未明確指陳各典據的相應段落所在，也並未引出原文，其原文如下：「錦冠鈔（叢髓錄下之二——765引）、同二上（洞幽鈔114——日大經489引）——依據日本鎌倉時代高僧凝然（1240~1321）的引用，他以三生圓滿說明華嚴經經宗。宗鏡錄100（大48、953引）。」（參見氏著《華嚴思想史》頁321）。另外，C段之文乃出自《法界圖記叢髓錄》卷下之二（《T45》頁765下）。

但遺憾的是他並未引用典據的原文，所以筆者無緣目睹該等典據，遑論檢證。

肆、其他相關記載

除了上述的經錄中已經明言為石壁傳奧其人的著作之外，另有一些詳情不明的「傳奧」、「石壁」之說。這些內容有的是出典不詳，也有的是疑似傳奧的著作，所以列屬有待查證的留存。

這一類型的內容本來也應列入上述「傳奧著作的流傳方式」之「三、片段引用式留存」，但由於尚未查明典據，所以另外分項。也正因它們的典據不明，因此諸多疑點無法明確澄清，所以筆者僅能以最原始的方式分類、列出原文，期待未來能有更多的文獻、資料，作進一步的澄清。

（一）出典不詳者

屬於此類者有《宗鏡錄》卷 34 的「但以內有惡業云云」之文，其原文如下：

問：平等空門、一心大旨，既美惡無際，凡聖俱圓，何乃受潤有差、苦樂不等？答：萬事由人自召。唯心一理無虧。美惡但自念生。果報焉從他得。如傳奧法師云：但以內有惡業，則外感邪魔。若內起善心，則外值諸佛。斯則善惡在己，而由人乎哉！……故《起信論》云：〈或有眾生無善根力，則為諸魔外道鬼神之所惑亂。若於坐中現形恐怖。或現端正男女等相。當念唯心境界則滅，終不為惱。〉是知聖者正也。

心正即聖。（《宗鏡錄》卷 34，《T48》頁 611 中~下）

筆者按：上述的「傳奧法師云但以內有惡業」等等的這段話，雖然依照《宗鏡錄》常用的表達方式，也就是藉由其下文引用的《大乘起信論》之文（《T32》頁 582 中）來推測，極有可能可以在子璿錄《筆削記》的相應段落找到蛛絲馬跡（《T44》頁 284 上），但是經過實際翻檢的結果，卻風馬牛不相及。所以到底出自傳奧的哪一部著作，尚未能確認。不過這很可能是由於被子璿刪減而未得保存於《筆削記》之故。

（二）疑似傳奧著作者

在明代天台宗僧幽溪傳燈（1554~1628）的《永嘉禪宗集註》中數次引用「石壁云」，但是一則由於絲毫未見石壁傳奧有《永嘉集》注解的記載，再則由於尋檢現有的石壁傳奧之著作也毫無所得，三則由於另有被稱為「石壁」的「石壁行靖」、「石壁行紹」⁴⁷等人，而且他們同屬天台宗僧，也曾在禪宗的法眼宗僧天台

⁴⁷ 「〈淨光法師旁出世家〉法師行靖與行紹，皆錢唐人，同依壽禪師出家，通練律部。同居石壁寺（去杭二十里在龍山之西）。時韶國師法道大振，初往從之。國師觀其法器，即使往學三觀於螺溪之席。二師既偕往，講求大義，旦夜不息。未幾，所學已成，乃復回石壁，為眾講說。前後五十年，確守山林之操，未嘗出遊閭里，吳中宿學皆服其高潔。嵩明教論之曰：出家於壽公，學法於寂公，見知於韶公，三皆奇節異行不測人也，二師皆得以親事之，豈不偉歟！」（宋·志磐撰《佛祖統紀》卷 10，《T49》頁 205 下 ~ 206 上）

德韶、永明延壽（904~975）師徒的座下努力學習，因此《永嘉禪宗集註》中的「石壁云」，很有可能是出自他們中的任何一位，尤其是有從事講經活動的石壁行靖；然而即使如此，卻由於在《永嘉集》的歷代註疏名單裡完全沒有這兩位的相關記載，所以依然有待進一步的查證。另外，由於《永嘉禪宗集註》中所引用的「石壁云」之說不在少數，並且也有一則似乎出自華嚴宗四祖澄觀的見解，所以，《永嘉禪宗集註》中的「石壁云」也有可能是同屬華嚴宗徒的石壁傳奧之說。以下也聊舉二三則以供參考。

①、「石壁云：自慮飢寒，飽求衣食，而無慚媿，悲損含靈。」（《新纂卍續 63》頁 289 下）

「〈杭州石壁山保勝寺故紹大德塔表〉石壁寺，去杭越三十里，走龍山而西，窅然入幽谷，有溪流岩石之美。雖其氣象清淑，而世未始知之。自紹大德與其兄行靖法師居之，而其名方播，亦地以人而著也。大德諱行紹，杭之錢唐人也，本姓沈氏。……方十二歲，趨智覺禪師延壽求為其徒，父母從之。及得戒，通練律部。當是時，韶國師居天台山，其道大振，大德乃攝衣從之。國師見且器之，即使往學三觀法於螺溪義寂法師，因與其兄行靖皆事寂法師，講求大義。居未幾，而所學已就，還杭，即葺其舊寺。尋亦讓其寺與靖法師，以會講眾。……靖法師以素德自發，先此六十年，雖吳中宿學名僧，皆推其高人，當時故為學者所歸。及靖法師遷講他寺，而大德復往居石壁。其前後五十年，守其山林之操，未始苟游於鄉墅閭里，處身修潔，識者稱其清約。一旦示感輕疾，至其三日之夕，囑累其徒始眾會茶，授器已，即坐盡。至是其壽已八十歲，僧臘六十八歲。垂二十年，余始來石壁。……其塔在寺之西圃。故筆而表之。是歲皇祐癸巳三月之十一日也。」（契嵩撰《鐔津文集》卷 13，《T52》頁 717 中~下）

②、「石壁云：思齊上聖，久而彌堅。」（《新纂卍續 63》頁 291 上）

③、「石壁云：有悲無智，愛見是生。有智無悲，墮二乘地。」（《新纂卍續 63》頁 296 中）⁴⁸

伍、結論：現有的文獻、資訊及其意義

誠如筆者在「撰述緣起」中所提起的，在中國佛教史上，被湮沒在歷史洪流、浩瀚文獻裡的相關人、事、物，其實多得不勝枚舉，而唐代的石壁傳奧也是其中之一。雖然他屢屢為圭峰宗密的著作再撰注疏，作進一步的發揮，而在《大正藏》、《卍續藏》、敦煌文獻中留下痕跡，也在東鄰的韓國、日本流傳其著作的抄本、刊刻本。但至今為止，他未能受到注意。

本稿所處理的內容包括了傳奧的周邊人物傳記、住錫的寺院，以及他的五部著作之流傳概況，由目前搜集資料、檢證內容的結果來看，我們對他的理解可歸納如下：

1、傳奧屬華嚴宗僧，是唐代佛學大家宗密（780~841）的再傳弟子，但是生卒年不詳，他的籍貫、生平事蹟僅見於宋·日新

⁴⁸ 石壁所云，似有所本，例如澄觀《大華嚴經略策》云：「有悲無智，愛見是生。有智無悲，墮二乘地。」（No. 1737，《T36》頁 707 上）又澄觀述《華嚴經隨疏演義鈔》卷 38 中也說「有悲無智，即墮愛見。有智無悲，即墮二乘。」（《T36》頁 290 上），而澄觀正是華嚴宗四祖，也是宗密的師長，由這則內容來看，所謂「石壁」，指的是「傳奧」的可能性頗高。

錄《孟蘭盆經疏餘義》的「傳奧法師」條目中所提及的數十字之短文。雖然日新也提及原有傳奧的「本傳」，但目前還沒有尋獲。所以對他的理解仍是極為有限的。

2、至今為止，傳奧並未能受到青睞：既未見載於中國歷代的僧傳，也少見現代學者的矚目。難得的是日本學者高峯了州氏在其《華嚴思想史》一書中，將傳奧視為由宗密傳承至子璿的橋樑，而以不足二頁的三、四百字簡介之。雖然它的篇幅短、內容也待商榷，但是其中卻提供了台灣讀者所不易到手的資訊，那就是收錄於《大日本佛教全書》、《日本大藏經》中的日本僧侶引用傳奧著作的片段。

3、整合而確認目前所知的傳奧著作的概況如下：

- (1) 完整現存者僅有一部，即《梵網經記》2卷。這一部將是研究傳奧思想及其影響的主力作品。
- (2) 刪削式留存者有2部，即《起信論隨疏記》6卷和《金剛般若經纂要疏貫義意鈔》6卷。這兩部著作都是因為長水子璿的增刪工作而得以留存，但是大部分的內容並未明確交待傳奧與子璿之別，所以也形成進一步研究傳奧的思想內涵時的障礙。
- (3) 片段引用式留存：屬於這一方式者有見載於延壽《宗鏡錄》、法雲《翻譯名義集》、《法界圖記叢髓錄》等書中的《華嚴經錦冠鈔》、《孟蘭盆經疏鈔》，而完整保存的《梵網經記》也有被片段引用的情況。這一方式在無法得知全書原貌時，彌足珍貴。
- (4) 保存在海外人士著作中的引用：這類型的資料提醒

我們國際交流的重要性，也令人知曉台、日、中的佛教交流、文化交流方面之研究是非常值得重視的。

另外，本稿除了增進對石壁傳奧事蹟的理解之外，也在文中澄清了數項內容，包括：

- 1、石壁傳奧所住錫的「北京石壁寺」，其實就是位於現今山西省交城縣的中國淨土宗的祖庭——玄中寺。
- 2、署名曰宋·日新錄的《孟蘭盆經疏餘義》一書，其講解者應是宋朝華嚴宗高僧而列名二水四家之一的晉水淨源（1011~1088）。所以此說可補充對晉水淨源其人以及《孟蘭盆經疏餘義》一書的理解。

但是，本稿中也列出「出典不詳」以及「疑似傳奧的著作」的二項內容，將值得進一步探索以確認的「石壁」之說、傳奧之說列舉若干，以拋磚引玉。這二部分的資料有可能為「石壁傳奧」的研究增添新變數、新內涵。

Shibi-Chuanao

Shi, Zhi-xue

Assistant Professor, Department of Chinese Literature, National
Cheng Kung University

Abstract

A virtually unknown figure to Chinese history, **Shibi-Chuanao**, was a pupil or second-generation disciple of **Guifeng-Zhongmi** (780~841) of the Tang Dynasty. In addition, he wrote several commentaries on **Zhongmi's** works, of which can be found in the Taisho-pitaka and Manzizoku-pitaka. Furthermore, although only a few of his scripts were discovered at Dunhuang, in the Gansu Province of China, however, these were significant literary works in the history of Chinese Buddhism, and also influential in Korea and Japan. Regardless of how accomplished he was, his name cannot be found in the historical records of Chinese Buddhism, and thus is unable to attract the attention of modern scholars. The following paper hopes to briefly introduce a few of Shibi-chuanao's works, in a humble attempt to bring the reader to an appreciation of this often overlooked, yet eminent monastic scholar.

Keyword : Shibi-chuanao 、 Chuansui — zixuan 、 Guifeng-Zhongmi